荣格作品集

荣格自传

回忆·梦·思考

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著

刘国彬 杨德友 译

Jung

译林出版社

荣格自传 回忆·梦·思考

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著

刘国彬 杨德友 译

译林出版社

心理学与文学

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著

冯川 苏克 译

译林出版社

分析心理学的理论与实践

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著

成穷 王作虹 译

译林出版社

分析心理学与梦的诠释

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著

杨儒贤 译

译林出版社

精神分析与灵魂治疗

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著

冯川 译

译林出版社

潜意识与心灵成长

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格等 著

张月 译

译林出版社

心理类型

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著

译林出版社

版权信息

荣格作品集

作者：（瑞士）荣格（Jung,C.G.）

目　录

版权信息
荣格自传：回忆·梦·思考
- 译序
- 绪论
- 序言
- 一　童年
- 二　中学时代
- 三　大学时代
- 四　精神病治疗活动
- 六　正视潜意识
- 七　著述
- 八　塔楼
- 九　旅行
- 十　幻象
- 十一　论死后的生活
- 十二　后期思想
- 回顾
- 附录I　通信
- 附录II　术语诠释

心理学与文学
- 译者序
- 分析心理学的基本假设
- 集体无意识的原型
- 集体无意识的概念
- 论分析心理学与诗歌的关系

心理学与文学
《尤利西斯》：一段独白
毕加索
创造的赞美诗
美学中的类型问题
日神精神和酒神精神
现实与超现实
纪念理查·威廉
分析心理学的理论与实践
前言
第一讲
第二讲
第三讲
第四讲
第五讲
分析心理学与梦的诠释
译序
一 心理治疗实务的原则
二 心理治疗的目的
三 心理治疗与世界观
四 当今的心理治疗
五 心理治疗的基本问题
六 宣泄的心理治疗价值
七 解析梦的实用性
八 心理学中有关梦的普遍观点
九 梦的本质
十 关于情结的一般理论
十一 关于类型的一般描写

十二 精神分裂
德汉名词对照表
精神分析与灵魂治疗
精神分析与灵魂治疗
心理学与宗教
分析心理学中的善与恶
我怎样用《易经》占卜
瑜伽能否被西方人接受？
东西方思想的差别
西藏的度亡经
铃木大拙的《禅宗入门》
本能与无意识
现代人的精神问题
心理学的现代意义
荣格生平著作年表
潜意识与心灵成长
出版前言
序言
[第一部分]探索潜意识
[第二部分]古代神话与现代人
[第三部分]个体化的过程
[第四部分]视觉艺术中的象征主义
[第五部分]个体分析中的象征
跋：科学与潜意识
心理类型
1989年译本序
原序
导言

第一章 古代和中世纪思想史中的类型问题
第二章 席勒对于类型问题的观念
第三章 太阳神精神与酒神精神
第四章 人类性格区分中的类型问题
第五章 诗中的类型问题：斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》
第六章 心理病理学中的类型问题
第七章 美学中的类型问题
第八章 现代哲学中的类型问题
第九章 传记中的类型问题
第十章 类型总论
第十一章 定义
结语
译后记

荣格自传：回忆·梦·思考

译序

一个在事业上取得杰出成就的人，往往有着与众不同的禀赋与气质。瑞士心理学家、精神病学家、精神分析学界泰斗之一的卡尔·古斯塔夫·荣格（Carl Gustav Jung，1875-1961）就是这样的一个人。

荣格从小就具有一种特别的个性。很小的时候，他就问小孩和各种小动物是怎么来的。大人于是告诉他，初生的小孩和各种动物的幼崽都是鹳鸟在晚上从月亮上叼来的。但从小就喜欢独立思考的他却觉得，小猫小狗由鹳鸟叼来，听来还有点道理，但是像小牛犊这样重的东西，鹳鸟怎么会叼得动呢？荣格的父亲是个牧师，他要荣格坚信上帝是至善的和无所不能的。这时候会读《圣经》的荣格却觉得并非这样。因为上帝既然全知全能和至善，在他创造了世间万物和人类的始祖亚当和夏娃并让他们住进伊甸园后，何以还要创造出引诱亚当和夏娃偷吃智慧树上的禁果而导致人的堕落并从此背上了原罪重担的蛇呢？上帝也并不是至善的，有时甚至是可怕地横暴和恶毒：他要亚伯拉罕杀了自己的儿子以撒作献祭，以此来考验他的诚心；他甚至让大洪水淹没这个世界来祸害人类等。但是父亲告诉他，信仰是不能加以怀疑的，这使荣格感到苦恼。

荣格又是个敢于行动的人。中学时代，老师指责他作文剽窃抄袭并威胁要开除他的学籍，荣格敢于进行抗辩。在巴塞尔大学医科学习的第三年，他毅然放弃了老师提携他做助手及到维也纳进行内科深造的良机，转而决定改学精神病学。作出这一举动实在非同寻常，因为在时人看来，精神病学完全是一派胡说八道，而精神病医生差不多也像精神病人一样古怪。作出这一决定，是因为他下意识地感到，这才

是他命中注定的事业。1907年，荣格在维也纳与弗洛伊德会见，两人一见如故，深感相见恨晚，促膝长谈达十三小时。国际精神分析学会成立时，在弗洛伊德的再三坚持下，荣格当选为第一任主席。弗洛伊德在尔后写给荣格的信中，称荣格是他的过继长子、他的王储和继承人。弗洛伊德对他的器重与赏识，足令一般的人感激涕零。但是后来，荣格却置“王储”与“继承人”于不顾，断然脱离国际精神分析学会，与弗洛伊德分道扬镳。其中虽有其他原因，但主要是他反对弗洛伊德坚持以性欲受压抑而造成精神病的主张。这种行动反映了荣格追求真理的高尚品格。

只有植根于肥沃的土壤，种子才能长成参天大树；只有充分汲取与利用各种知识，一个人才能在人生之路上建成留名后世的高塔。荣格是个“读万卷书，行万里路”的人。为了考察原始人的心理、宗教与风俗习惯，他两次到过非洲腹地的肯尼亚与乌干达，到过新墨西哥考察村居印第安人的宗教，到过锡兰（即今斯里兰卡）和印度，研究过印度哲学与佛教。他读过大量哲学、历史、文学、宗教、炼金术、星相学等大量著作，熟悉中国的《易经》和炼金术，对于卜卦、心灵感应、特异功能、招魂术、降神术、飞碟、宗教象征等均有了解与研究。在外语方面，他掌握了英语、法语、拉丁文和希腊语。正是由于荣格的这种品格，正是由于他以如此博大的人类文化滋养和武装了自己，才造就出了他那文化巨人的身材！

那么，荣格是以什么发现与贡献而确立起他作为精神分析领域的泰斗之一的地位呢？概括起来，主要有以下几个方面。

荣格通过词语联想测验，取得了人有种种“情结”（Complex）这一具有国际声誉的发现。所谓词语联想测验，是把预先准备好的一个词汇表的词一个个地读给测试者听并要求对方对其中首先打动他的那个词作出反应。有着人格障碍的受试者，在联想时便会出现一些带有

情绪联系的回忆或意念，因而造成其反应与众不同，不是反应时间过长就是没有反应。这种情形表明，与这个词有关的方面触到了那所谓的“情结”的要处。患者之所以会产生这种古怪而不合逻辑的应答或情绪反应，原因就在于这个词所引起的不愉快、不道德及经常出现的性内容，由此而引起排除在意识之外的带情绪的联想丛。

荣格认为，情结是个人潜意识中一组组心理内容的聚集，有似完整人格中彼此分离且独立自主的一个个小人格；它有自己的驱力，并可以强有力地控制与支配一个人的思想与行为。精神症状既然植根于情结之中，而词语联想测验既然能发现隐藏于患者身上的情结，治疗者便可以通过分解消融这些情结，使病人重新恢复身心健康。

当然了，情结并不一定都是消极的和起反作用的，只会造成精神障碍，而恰恰相反，它可能而且往往会成为一个人灵感与动力的源泉。原因就在于情结有似于“癮”或“执著的追求”，是人发明创造的一种动力。

荣格受弗洛伊德的影响，所以最初他也认为情结的产生与形成，在于一个人童年时代所曾有过的压抑性与创伤性体验。但如上文所述，情结也是一个人灵感与创造发明的动力来源，因而按弗洛伊德的理论便很难完全打开情结这个“结”了。正是在这里，荣格找到了另一重大发现——集体潜意识的发现——的突破点。

科学心理学自从19世纪60年代作为独立于哲学和生理学的科学出现以后，心理学家们一直在对意识进行着研究。对潜意识进行开创性研究的是弗洛伊德，当时是19世纪90年代。按照弗洛伊德的看法，人格或人的精神可以分为三个基本部分，即伊德（id）、自我（ego）和超自我（superego）。伊德表示潜意识，它是各种各样的精神冲动（生本能与死本能），所有这些本能的能量或力量，他统称之为加比多（libido）。伊德其实就是各种动物本能，它遵循的是“快乐原

则”。自我则是现实化了的本能，原因是各种生活本能受到现实的制约，必须在追求快乐的同时去斟酌衡量获得快乐所必须付出的痛苦代价。自我便在这种情形下产生了。自我说到底也是以快乐为目的的，只是考虑到实际，便只好转而遵守起“现实原则”了。随着文明的发展，超自我便产生了出来。超自我是道德化了的自我，由“良心”和“自我理想”构成。自我理想判定道德行为的标准，良心则负责对违反道德标准的行为进行惩罚。超自我的主要职能，就在于指导自我去限制伊德的冲动。

可以看出，在人的精神或人格中，基本或基础性的东西乃是伊德所代表的潜意识。无论自我还是超自我均派生自它。所以潜意识是第一性的，意识是第二性的，每一种心理过程最初都是潜意识的，只是经过一定条件和一定时间，才发展成为意识的。但是潜意识的心理过程并不一定都能变成有意识的心理过程。而有意识的心理现象往往是虚假的、象征性的，其真正面目、动机、目的只有通过精神分析，求之于潜意识这个特殊的精神领域。弗洛伊德的伟大贡献之一，就在于把心理学的研究范围扩大到了潜意识的领域。

但是，弗洛伊德把伊德的主要内容归结为饿、渴、睡、性等内容，其中性欲占统治地位。无论意识还是潜意识，通常均被认为来源于经验；而潜意识，按弗洛伊德的说法，乃是来源于童年时期的创伤性经验与环境，即来源于各种被压抑的欲望。这些压抑性的欲望于是只好通过梦的形式来寻求满足。“梦就是一种（被压抑的、被压制的愿望所伪装起来的）满足。”这就是弗洛伊德对梦的实质所作出的解释。

但是荣格发现，人生下来后，就具有思维、情感、知觉等先天倾向，具有以某些特别的方式作出反应和行动的先天倾向，即采取与自己的祖先同样的方式来把握世界和作出反应的倾向。这些倾向的显现

完全不依赖于个人后天的经验，如怕蛇和黑暗便是例证。这种情形按照弗洛伊德的潜意识理论是无法解释清楚的。荣格认为，人的心理是通过进化而预先确定了的。个人因而同往昔联结到了一起，不仅与自己童年的往昔，更重要的是还与种族的往昔相联结，甚至还与有机界的整个漫长的进化过程相联结。这一往昔，并不只是个人的潜意识，而主要是“集体的”潜意识。集体潜意识的发现，是荣格的卓越成就，是心理学史上的一座里程碑。

个人潜意识与集体潜意识是有区别的，个人潜意识是由那些曾一度被意识到但后来又被忘却了的心理内容所组成，而集体潜意识的内容在人的整个一生中却从未被意识到。

集体潜意识的起源，无论从进化理论还是突变理论都可以获得解释。既然有利于生存和繁衍机会的获得性遗传和物竞天择的自然选择及胚质的变异（突变）都会传给后代，因而集体潜意识的起源，也可以用人体的进化来说明和解释：它的进化也会随着大脑的进化而进化。

弗洛伊德所发现的潜意识，实际上只是“个人潜意识”，是潜意识中的一部分，潜意识中的“集体潜意识”，才是一个包容更广的天地。

集体潜意识的发现扩大了人们对人的精神与心理的了解。集体潜意识与个人潜意识一样，也是一个贮存所，它所贮存的是大量初始的或本源性的潜在意象。集体潜意识是一种心灵虚像，它只有与相对应的客观事物相结合，才能成为意识中的实在。它犹如一个公式，是一种“没有内容的形式”，虽然是虚的，但一与代入的具体内容相结合，就会在实际中发生作用。因此后天习得的经验越多，潜在于潜意识中的虚像得以显现的机会便越多。教育与学习上的机会与环境越丰富，集体潜意识的各方面便可以变得个性化并成为自觉的意识。

集体潜意识贮存有各种各样的“原型”。荣格认为，“人生中有多少典型的情境就有多少原型”。但是，对形成人格和行为特别重要的是“人格面具”、“女性意向”（阿尼玛）和“男性意向”（阿尼姆斯）、“阴影”及“自性”这四种原型。人格中这几种主要原型，会产生冲突与对抗。这种冲突和对抗如果过于激烈，就会导致人格的崩溃，一个人于是便会成为精神病患者或神经官能症患者，但这种冲突要是能为人格所承受，却会为一个人的创造力提供动力。然而，这几种对立的原型又可以通过“超越功能”而统一和综合起来。人的这种天赋功能，将导致形成一种平衡的、整合的人格。

总而言之，荣格对集体潜意识及原型的发现，极大地开阔了人们对精神和人格的视野，无论在理论上还是实践上都有着重大的意义。

荣格第三种重要成就是在心理类型方面。他认为，从心态上可以划分出内倾和外倾这两种基本心态，而在心理功能上则可以分成思维型、情感型、感觉型和直觉型这四个类型。心态的内倾和外倾和这四种心理功能的一一结合，便可以组成内倾思维型、外倾思维型、内倾情感型、外倾情感型、内倾感觉型、外倾感觉型、内倾直觉型、外倾直觉型这八种心理类型。自然，这些性格类型都是典型的极端模式，实际上更为常见的是同时具有两种心态并能同时运用四种不同的心理功能，不同的只是各自所占的比重有别而已。某种心态或心理功能处于主导地位，其余的便会处于次要的辅助性地位。要是某种心态或心理功能不能见之于自觉的意识，那它其实只是贮存于潜意识中就是了，但它却迟早会对人的行为施加影响。这就是说，一直处于不发达的未开化的原始状态并不可能获得个性化的这种功能，要是一旦冲破压抑它的防线，就可能干扰或妨碍一个人的生活，直至导致病态的反常行为。

荣格这一理论的意义在于指明了，每一种性格类型都有发展为某种神经症或精神病的可能。这些病症起因于某种心态或心理功能的被压抑，是在外部的巨大压力下引发出来的。然而一个人虽然不可能在两种心态和四种心理功能中平均分配心理能量而实现心理的完全和谐，但却可以通过使它们尽可能个性化，通过不要人为地压抑任何一种心态或心理功能，从而把不和谐限制在最小的范围内。荣格这一理论，对于人们的职业选择和对人的使用上也具有参考作用。

最后值得一提的是，荣格是开创对觉得生活失去了意义的中年患者进行心理治疗的先驱。在荣格之前，心理学的研究对象集中于儿童期、青年期和老年期的心理研究，中年期则在很大程度上受到了忽视。然而中年期也是人生的重要关头，会产生种种精神症状。原因就在于一个人在青年时期，由于注重追求物质性的利益，外倾心态和人格面目便会过度膨胀而使其他方面受到压抑。进入中年时期时，一个人往往成功地适应了外部环境，或且功成名就，有了一定的社会地位。由于人生的目标已经达到，这些人便会突然发现生活没有了目标，觉得生活空虚和没有意义。这是人生的又一重大挑战，要是不能很好地应付，轻则抑郁沮丧，重则导致精神崩溃。

荣格认为，之所以产生这种情形，是由于青年时期心理能量过多地投进于物质性的兴趣上而忽略了具有精神价值的东西。到了中年，由于人生目标的实现，这种心理能量由于没有了用武之地而被收回，结果便造成了价值的丧失和人格的空虚。治疗这种中年性精神疾患，就必须唤起和形成新的价值以填补这种空虚。这种价值不应是纯物质性的，而应该是可以拓展人的视野的精神性价值，通过体验内心的存在来理解生命与个人生活的意义，以求得自性的完善。

荣格由于接触到接受心理疗法的大量患者，而社会弊病在这些人的生活中暴露得最清楚，因而他对造成这些人的精神性疾患的原因可

说洞若观火。他对这些社会性原因不能不表示关切，不能不持激烈的批评态度。他是两次世界大战的过来人，深谙战争给人类所带来的巨大灾难。对于核武器的出现及两个超级大国的核军备竞赛给人类所带来的严重威胁，对于这种威胁将会导致经过千百万年才进化出的地球上的“意识”（即人类）的消失，荣格表示了深切的关切与忧虑。可以说，荣格是一个具有社会良知的心理学家和人本主义者。荣格这一拳拳之心，在这本传记里有着充分的流露。

荣格的学说，是当代精神分析心理学中的一个重要派别。美国心理学家C.S.霍尔认为，“荣格是现代思潮中最重要的变革者和推动者之一。要是忽略了他，也就遗漏了与这多难时代紧密攸关的整个思想。”

以上所述，只是就笔者所知，对荣格的理论成就做一概观，以期引起读者阅读这本传记的兴趣并获得些背景性知识。关于这本传记，霍尔在其所著《荣格心理学入门》（中译本，三联1987年版）称此书为一本“举世无双的著作”，笔者认为这一评价并非过誉。本书虽非一本严格意义上的传记，但书中有荣格对其各种各样的梦和幻觉的生动详细的记录与分析，有各种奇闻怪事，有种种旅行见闻，有他针对不同症状采取灵活的治疗方法的行医记录，有他的生活与著述记述，有他对死后的生活的率直之见等，所以具有很大的可读性，而其灵活多样的施治方法对医疗工作者也不无参考价值。

由于书中所涉内容广博，又杂有多种外语，译者所见与所学有限，书中错讹在所难免，敬希读者批评指正。

此书的翻译，《旅行》至《论死后的生活》几章为杨德友译，书末弗洛伊德与荣格的通信及术语解释为张放译，其余则为笔者所译。

刘国彬

绪论

他用望远镜来观察自己的心灵。

看似乱糟糟的一团，

他却说看到的是一个美丽的宇宙：

他给意识增添上的是

宇宙内的不为人知的宇宙。

柯勒律治：《笔记本》

酝酿写这本书，是1956年夏于阿斯科纳举行埃兰诺斯会议期间。出版商库尔特·沃尔夫在此地与来自苏黎世的友人谈话时，说他想让纽约的万神殿出版社出版一本卡尔·古斯塔夫·荣格的传记。乔兰德·雅各比博士，这位荣格的副手之一，便建议由我执笔做此工作。

我们大家心里都很清楚，这一工作绝非易事。荣格讨厌把私生活公开于世是人所共知的。确实也是这样，只是经过了长时间的怀疑与犹豫之后，他才颔首同意。一旦这样做了，他便作出安排，每周腾出一整个下午来与我一起工作。考虑到他正常工作安排得很紧，而他又很容易疲劳——甚至这时他已年过八旬——这样的时间安排，已经算是够多的了。

我们在1957年春开始工作。按照原来的设想，这本书不是作为“传记”来写，而是采用“自传”的形式，荣格则以讲述者的身份出

现。这一计划决定了此书的形式，而我最初的工作则只是提问并记下荣格的回答。开始时，他显得有点顾忌，幸亏很快他就对这工作热心起来了。他越来越有兴趣地讲起了他自己、他的成长、他的梦及他的思想。

到这年年末，荣格对我俩的合作所取的肯定态度导致了有决定意义的一步。经过一段时间的内心动荡之后，有关他童年时代那些久已隐没在内心深处的各种形象浮现到他脑海的上面来了。他觉察到了它们与他在晚年时所写的著作里的各种思想有密切的联系，但此时却仍然无法清晰地把握住它们。一天早晨，他通知我说，他想直接把他童年时代的各种回忆写下来。到了这时，他已经告诉我许多他童年时的各种事情，但是整个故事却还存在着不少的互相不连接性。

这一决定既出人意外又使人高兴，因为我知道，写作对荣格来说是多么费力了。由于他已年迈，对于这种事他是绝对不干的，除非他感到这是内心加到他身上的“责任”。这就表明，这本“自传”写的是荣格本人的内心生活是合适的。

这一新情况发生不久之后，我记下了荣格这样一句话：“我的每一本书总是我命中注定所要做的事。对于写作过程，总是有某种难以预料的事，而我也无法为自己制订出预先已确定好的进程来。因此，这本‘自传’现在所走的方向，是跟我开始时所设想的有很大不同。写下我早年时的一系列回忆对我来说已成了一种必要。要是一天不去这样做，我周身便立刻感到不舒服。而只要我一着手去写，这种种不舒服便烟消云散了，同时我头脑也觉得清晰至极。”

1958年4月，荣格写下了有关他童年时代、中学时代和大学时代的三章。最初这三章总名为“我一生中最早年的事件”。这几章结束于1900年完成医科学业。

然而，这并不是荣格对此书所作出的唯一直接贡献。1959年1月，他住在波林根的乡居，每天上午都用来阅读我们这本书的一些选出的章节，此书此时已初具规模了。他把“论死后的生活”这一章退回时，他对我说道：“这触及到了我内心的某种东西了。我心中已经有数，我一定要写出来。”于是，便有了“后期思想”这一章，在这一章里，他表明了他最深切的而且可能是最深远的种种想法。

就在1959年这同一年的夏季，也是在波林根，荣格写出了在肯尼亚及乌干达旅行这一章。有关村社印第安人这部分，则取自一份未完成且未发表的手稿，这一手稿论述的是有关原始人心理的一般性问题的。

为了写好“西格蒙德·弗洛伊德”及“正视潜意识”这两章，我收入了荣格于1925年所作的一次报告的一些章节；荣格在那次报告首次谈到了他的内心发展的情形。

“精神病治疗活动”一章是基于荣格1956年与苏黎世伯戈尔茨利精神病院的几位年轻助理医师之间的谈话而写成的。当时，他有一位孙子在此医院当精神病医生。谈话是在荣格位于库斯纳希特的家进行的。

荣格通读了此书的手稿并表示了同意。有些章节他偶尔做点修改或补充些新材料。我则利用我们谈话的录音来给他所写的那几章做些补充，有时则把他不够流畅和详尽的地方加以扩充，有重复时则给予删削。这本书愈向前写，我俩所写的就融合得愈加密切。

在一定程度上，本书的产生确定了其内容。谈话或自然的讲述不可避免会是随便自流的，这一特色贯穿于这整本的“自传”中。书中的各章均是迅速扫射的灯光，只是稍纵即逝地照亮了荣格生活与工作的一些外在性事件。作为补偿，这些事件映照出了他的理智世界及对

其说来精神乃是一种深刻的实在的人之体验。我常常要求荣格就某些外在性发生的事件提供一些特定的资料，但结果往往徒劳。只有他生活体验里的精神性本质才保留在他的记忆里，而光是这个便顶得上费一番唇舌的工夫了。

比行文组织形式上的困难远为重要的是这样一些更大的、比较个人性的麻烦，对此荣格在一封信里曾提到过他大学时的一位朋友。在1957年下半年对某一要求——写下他青年时代的回忆——的复信中，他写道：

“……您说得很对。人老了时，便会回顾，既从内也从外来回忆起青年时代。以前有一次，大约是三十年前吧，我的学生们要我讲述一下，我是如何终于形成有关潜意识的观念的。对于这一请求，我便做了一次专门性讲座。在最后这几年期间，各地都有人向我建议，说我应该写点自传性的东西。我却一直无法认为我应该做这种事。我所知道的自传实在太多了，不是自欺欺人就是满纸彻头彻尾的谎言，我也深知要做自我描写是不可能的，因而便不想冒险这样一试。”

“最近，当您要我提供一些自传性材料并在我回答这些问题的期间时，我发现了隐藏心底的一些客观性问题，这些问题看来得进行更仔细的剖析。因此，我便把此事权衡了一下并得出这样的结论：我应该抽出一段足够长的时间来避开其他一些必须做的事，回想一下我一生中最初的一些事情，并客观地把这些事认真考虑考虑。这一工作证明十分困难而棘手，因此为了进行下去，我便只好答应自己说，写好的东西在我有生之年决不拿去发表。为了使自己必须释然并内心平静，这样的许诺对我来说是根本性的。事情变得明白了，在我脑海里依然栩栩如生的一切记忆，都与那些在我心灵中引起过不安与激情的情感性体验有关——这几乎便是做客观叙述的最佳条件了！您的信就在我实际上已决心一头扎进去时‘自然地’来到了我手里的。”

“命中注定——这种情形对于我总是这样——我一生中的所有‘外在性’方面，竟全都是偶然性的。只有内在的才最终证明具有实质性及决定性价值。结果，外在性事件的一切记忆便日渐湮没，而且也许这些‘外在性’的体验还不知怎的就根本不具有那样的本质性；而要是真的具有，那就只是它们与我内心发展的某些阶段巧合的结果。我一生中极大一部分这些‘外在性’事件已从我脑海里消失得一干二净了——在我看来其根本理由就在于我使出全副精力来对付它们的缘故。然而，下面这些事情是构成一本明智的传记的材料：一个人所遇见过的各种人，各种旅行、冒险、纠葛、命运的种种不幸等等。但除了有几个例外之外，所有这些事情对我来说却变成了幻象，它们是我所几乎无法回忆起来的，心里也没有重新追忆的愿望，因为它们已经不再能激起我的想象了。”

“另一方面，我对‘内心’体验的回忆却变得越来越生动和丰富多彩。这就产生了对之加以描述的问题，我对此自觉有点难以胜任，至少在目前是这样。由于这些原因，很抱歉，我无法满足您的要求，我也对自己无力这样做而深感抱歉……”

这封信深刻地表明了荣格的态度。尽管他已经决心“投身进去”，但信中却以拒绝结束。直到他去世的那一天，同意与拒绝之间的冲突在他身上从未完全结束。他总是保留着一丝怀疑，总是想躲开他未来的读者们。他并不认为这种回忆是一种科学的工作，甚至还认为这不是他本人所写的书。相反，他老是在讲到和写到它时说，这是“阿尼拉·杰菲的工程”，他对此只是作出了贡献就是了。在他的特别要求下，这本书将不列入他的“著作全集”之中。在提到他遇见过的人如知名人士、亲密朋友和亲戚时，荣格就总是言语不多。“我曾经与我那时代的许多名人交谈过，都是些科学界与政界的大人物，还与探险家、艺术家、作家、王公贵戚和金融巨子们交谈过；但说句心里话，我只好说只有几次这样的会面对我来说才是有意义的。我们的

这些相遇就像公海上的船只相遇时的情形那样，互相扬旗表示致敬就是了。还有，通常的情形是，这些人有些事要请教我，而这种事是我所无权加以泄露的。因此我便再也记不起他们了，不论这些人在世人的心目中是些多么重要的人也一样。我们的晤面没有什么紧要，这些人于是很快被忘掉了，也没有产生什么深刻的结果。但在这些关系中，对我来说是至关重要的或像远古时的记忆那样留在了我心头的，我却又无法去谈，因为它们不但属于我最深刻的生活，而且还属于别人。我无权为公众一把推开那永远锁着的一道道门。”

然而，外在性事件的不足却由于荣格详述他的内心体验及丰富的思想而得到了很好的补救；正如他本人所说的，这一切乃是他的传记里的一种必不可少的成分。就其对宗教的看法来说，这确是最最重要的，因为这本书包含了荣格对宗教的论述。

荣格是通过好几条不同的途径而导致他得面对好些宗教性问题的。其中便有他童年时的各种幻觉，它们导致他得面对宗教体验的现实性，而且这些幻觉他一直终生保留着。只要是与精神及精神的各种表现这两方面的内容有关的一切，他都抱有一种无法抑制的好奇心——求知欲，这在他的科学研究中是典型性的。此外，最后但并不是无关紧要的是，他有着作为医生的良心。荣格认为自己主要是一个医生，一个精神病医生。他深知，病人的宗教态度在精神病治疗中起着至关重要的作用。这一观察结果与他发现精神自发地生发出带有宗教内容的种种形象——也就是说“本质上是宗教”的形象——不谋而合。他还洞察到，大量的精神病症产生自对精神的这一根本性特征的忽视，这种情形在一个人的下半生时更是这样。

荣格有关宗教的观念在很多方面与传统的基督教有所不同——特别是在他回答有关恶的各种问题及他那关于上帝的观念上，他并不认为上帝是至善或仁慈的。从教条主义的基督教的观点来看，荣格显然

是个“不受欢迎的人”。尽管他具有世界性声誉，这种指责却由于有人对其著作持反对态度而被强加到了他身上。这使他感到痛心，而在这本书的这里那里，他都表达出了他对一位审查者的失望；有人觉得，荣格对于宗教的各种观念并没有很好地加以了解。荣格不止一次地严肃地说：“要是在中世纪，他们是会把我当作异教徒而处以火刑的！”只是在他过世之后，越来越多的神学家们才开始说，荣格无可争议地是我们这一世纪在宗教史方面的一位杰出人物。

荣格明确地宣布他忠于基督教，而他最重要的著作便是探讨基督徒的宗教问题。他从心理学的观点来观察这些问题，旨 在使它和神学的观点之间建立起一种联系。但在这样做时，他强调的是理解和反思的必要，这跟基督教所要求的盲目信仰是相反的。他认为这种必要性是理所当然的，是生活的根本特征之一。“我发现，我所有的思想都像九大行星绕日旋转那样围绕着上帝而转动并不可抗拒地受到他的吸引。要是我竟对这一力量作出反抗，我会觉得这将是我最严重的罪。”他在1952年给一位年轻教士的信中就是这样写的。

在他大量的著作中，这本书是唯一记述荣格谈到上帝及对上帝的个人性体验的一本书。当他写到他年轻时反对教会的事时，他曾经说道：“那时候，我认识到，上帝——至少对我来说是这样——是一种最直接的体验。”在其科学著作中，荣格极少谈到上帝，在那里，他十分痛苦地使用“人类精神里的上帝形象”这个术语。这是并不矛盾的。在某种情况里，他的语言是主观的，是基于内心体验的，在另一种情况里，却又是科学研究式的客观语言。在第一种情况里，他是以个人的身份说话的，其思想受激烈而有力的感情、直觉及一种长期而非同寻常的丰富的生活体验所影响；在第二种情况里，他是以科学家的身份说话的，有意地把自己限制于可以通过例证而证实和支持的方面。作为科学家，荣格是个经验主义者。当荣格在这本书里谈及他的宗教体验时，他是假定他的读者是愿意深入到他的观点里去的。他那

些主观性的表述只有对于有相似体验的人来说才是可以接受的——或用另一种方式来说，只对在其精神里上帝的形象带有着同样的或相似的特征的那些人才是可以接受的。

尽管荣格在写作这本“自传”时积极而且态度肯定，但很长时间以来，他对其出版的前景却一直抱有高度的批评性和否定性态度——这当然是很可以理解的。他十分害怕公众所作出的反应，其一是因为他直率地袒露了他的宗教体验和观点，其二是因为他那《答约伯书》一文引起的敌对性仍然使他记忆犹新，而一般世人的不理解和误会则实在令人太痛苦了。“我一直终生守护着这一材料并决不想把它公之于世；因为一旦它受到抨击，我就会甚至比起在其他书的情况下所受到的影响更甚。我不知道我是否能离这个世界远远的，好使批评的箭头不再射到我身上，好使我能够经受得住敌对的反应。由于一个人说了些人们并不懂得的事情而使人陷进了不理解和孤立实在把我折磨得够惨了。要是《答约伯书》遇到了如此这般的不理解，那我这本‘回忆录’肯定会遇到更不幸的命运。这本‘自传’是我一生的记载，是从我据我的科学研究中所获得的知识来观察的。这二者是一回事，因此这本书对那些不懂得或不理解我的科学观点的人们提出了很高要求。我的一生在某种意义上是我所写的一切的结晶而不是相反。我存在的方式及我写作的方式是一个整体。我的所有观念及我所有的努力就是我本人的写照。因此，这本‘自传’只是‘我’这个字上的一‘点’就是了。”

在本书逐渐具形的那几年期间，荣格身上也正在经历着客观变化的过程。随着他一章章地写就，他就距自己愈远，到了最后，他终于能够如隔岸观火那样地来观察自己及他的生活与工作的意义了。“要是我问我一生的价值何在，那我只能把自己拿来与过去的世纪进行量度，然后我就一定会说，对，它是有某种意义的。但是拿今天的观念去量度，它却什么意义也没有。”读者自会看到，这些话所表达出的

非人格性即历史的连续性之感会随着这本书的进展而日益强烈地显示出来。

起名“著述”这一章，简单地概述了荣格最重要的著作的产生过程，它自然便显得有点杂乱。这实在没有办法，因为他的所有著作差不多有二十卷之多呢！此外，荣格从来并不感到有提供一份他的观点的概括单的必要——无论是在谈话中还是在写作中他都是这样。要是请他这样做时，他便会以他那典型的十分严厉的方式答道：“这种东西完全为我所力不能及。我看不到发表一份我的论文概要有何意义，在这种概要里，我很难详细讨论问题。我将得略去所有的证据并依靠一种分门别类性的说明，而这决不会使我的结果更易于为人们所理解。有蹄动物特有的反刍活动的确是更合乎我胃 口的事情，因为这包含着把已经咀嚼了一遍的东西再反刍一次的机会……”

因此，读者应把这一章看作是一种回顾性的梗概，是为了响应一种特别的情形而写的，而不应期望它是无所不包的。

我附于书末的术语诠释是应出版者的要求而写的，我希望它对不熟悉荣格著作及其所使用术语的读者会有所帮助。少量的定义我是从《心理学词典》摘引的。只要有可能，我便从荣格的著作引用原文来阐释荣格心理学的各种概念，并以同样的方式来补充上述词典定义的不足之处。然而，这种引文应该只作提示性暗示来加以看待。荣格是不断地以新的及不同的方式来定义他的概念的，因为他感到，作出终极性定义是不可能的。他认为明智的做法是让总是附于精神现实的各种无法解释的要素像谜或神秘的东西那样原封不动地保留着为好。

在这一振奋而又困难的工作中，我得到了许多人的帮助，在此书缓慢的进展期间他们一直表现出兴趣不减，并通过提些激励性的建议和批评而促进了此书的进程。对于所有这些人，我表示衷心的感谢。这里，我只提一下洛加诺的海伦与库尔特·沃尔夫，他们提议写这本

书并使这一想法结出了硕果；库斯纳希特、苏黎世的马里安娜与沃尔特·尼胡斯和荣格，他们在此书的整个写作期间通过言与行给予了我帮助；还有巴尔马·德·马洛卡和R.F.C.哈尔，他们以极大的耐心给我提过建议与帮助。

阿尼拉·杰菲，1961年12月

序言

我的一生是一个潜意识自我充分发挥的故事。潜意识里的一切竭力做出种种的外在性表现，而人格也强烈要求逐渐从其潜意识状态中成长起来并作为一个整体来体验自身。我无法用科学的语言来追溯我自己的这一成长过程，因为我无法把自己作为一个科学问题来加以体验。

对于我们内在的想象力，我们是怎么个样子，人从永恒方面看来又是怎么的一个样子，那可只能通过神话的方式来加以表达。神话是富于个人性的并可比科学还要精确地表现生活。科学以平均性的概念来进行工作，这样的概念太过于普通化，因而无法给个人生活上主观的五花八门性作出公正的决断。

这样，在我八十三岁高龄之时，我便承担起了讲述我那个人神话的责任了。我只能作些直接的表述，只能“讲讲故事”。这些故事是否“真实”，并不是问题的症结所在。唯一的问题是我所讲的是否是我的寓言，我的神话。

自传的写作实在难得很，原因是我们并没有什么标准，也没有客观的基础，可以据之以对自己作出判断。确实没有什么可供进行比较的合适的任何基础。我知道，在许多事情上我是与其他人有所不同的，但是我并不知道我到底是何等样人。人是无法拿他自己来与任何别的生物进行比较的；他并不是猴子，不是牛，不是树木。我是一个人。但是人又是怎么回事呢？像每一种别的存在那样，我是无穷的神性的一小片，但是我不能把自己与任何动物、任何植物或任何石头进

行对比。只有神话性的存在才有着比人的更大的活动范围。那么，一个人是如何形成有关他本人的任何确定的看法的呢？

我们是一种我们所无法控制的或只是部分地有能力加以引导的精神过程。因此，对于我们自己或我们的生命，我们无法拥有任何终极性的判断。我们要是拥有，那我们就会无所不知了——但这最多只不过是一种自以为是的借口而已。在心底处，我们是决不会知道这一切到底是怎么回事的。一个人的生命的故事始于某处，始于某个我们碰巧记得的特定的某一点；而且甚至就在那时，它就已经是高度复杂的了。我们并不知道生命的结果将会是什么。因此，这个故事是没有开头的，而其结局也就只能含含糊糊地加以暗示而已。

人生是一种令人怀疑的实验。它只有在数字上才是一种极大的现象，从个人来说，生命是如此地稍纵即逝，如此地不充裕，因此，它竟然能够存在和发展，这实在不能不说是一种奇迹。这一事实很早以前，即在我作为医科大学的学生时便给我留下了深刻的印象，而我竟逃过了早夭这一关，这在我看来实在是奇迹性的。

我向来觉得，生命就像以根茎来维持住生命的植物。它真正的生命是看不见的，是深藏于根茎处的。露出地面的那一部分生命只能延续一个夏季。然后，它便凋谢了——真是一个短命鬼。当我们想到生命和文明那永无休止的生长和衰败时，我们实在无法不怀有绝对的人生如梦之感。然而，我却从来不失去在那永恒的流动中有生存着并永不消逝的某种东西的意识。我们所看见的是花，它是会消逝的。但根茎，却仍然在。

到了最后，在我一生中唯一值得讲述的事件，是那永远不会毁灭的世界闯进了这个转变性的世界的那些事件。这就是何以我主要谈些内心体验的原因，这其中便包括了我的各种梦及幻觉。这些东西构成

了我的科学研究的主要材料。它们是火红的岩浆，要加工的石头便在其中被赋予了形状。

与这些内心事件相比，所有其他的回忆如旅行、遇见过的人及我的环境便显得相对失色。许多人参加进了我们时代的这个故事并写到过它；读者如想知道这方面的事情，他们可以读这种东西或叫某个人跟他们讲一下即可。我一生的外在性事件的记忆大都模糊了或且干脆就踪影全无了。但是我所遇到的“另一种”现实，我与潜意识的较量，却无法消除地刻在了我的记忆里。在这个王国里，总是存在着丰富的宝藏，与之一比，其他的一切便失去其重要性了。

与此相似，其他人只有在他们的名字从一开始便写进了我的卷轴的，才会不是陌生地留在了我的记忆里，因此，遇见他们同时便也就等于一种回忆。

内心体验也在我所遇到的外在性事件上打上了印记，并在我青年时代及以后一直有着重要性。我很早就已有这样的顿悟：对于生活的各种问题及复杂性，要是从内心里得不到答案，那么它们最终只具有很小的意义。外在性的事根本无法代替内心体验。因此，我的一生在外在性事件方面是无独有偶地贫乏的。对于它们我没有多少话可以说，因为它们会使我觉得空洞和不具体。我只能据内心里发生的事来理解自己。正是这些事件，才形成了我独一无二的一生，而我这本自传所写的，也正是它们。

一　童年

在我六个月的时候，我的父母从康斯坦茨湖边的凯斯威尔移居到莱茵瀑布边上的洛封城堡，住进一所牧师宅邸。那是1875年。

我开始记事大概是在两三岁。我还依稀记得那住宅、花园、洗衣房、教堂、城堡、瀑布，那个叫做沃思的小城堡和教堂司事的农场。这些记忆仿佛是一片模糊的大海中漂浮的小岛，一个个孤立地浮动着，互相连不起来。

有一个情景浮现出来，那也许是我生活中最早的记忆，不过它只是一个非常迷离的印象。我躺在树阴下的一辆儿童车里，那是一个明亮温暖的夏日，天空蓝蓝的，金色的阳光穿过绿色的树叶，儿童车的车罩打开了，我刚刚睡醒，发现了这光辉灿烂的美景，有一种无法形容的舒适感觉。我看见太阳在树叶和花丛中闪烁。一切都是那样的神奇、多彩、美好。

我记得的另一个情景是：我坐在餐厅里，餐厅在这幢房子的西头，我蹲在一把高高的椅子上，用小匙舀热牛奶喝，牛奶里泡着碎面包块，味道好极了，气味也很特别。那是我第一次闻着牛奶的味，可以说，我在那个时候有了嗅觉的意识。这一记忆同样是非常遥远的。

我还记得：一个美好的夏天傍晚，姨妈对我说，“我让你看一样东西。”说着就领我从家里出来，走到去达申的大路上。远处天边阿尔卑斯山脉沐浴在夕阳的红色闪光中。那天傍晚，阿尔卑斯山看得格外清楚。“看那儿，”我听见她用瑞士方言对我说，“山全红了。”那是第一次，我明白我看见了阿尔卑斯山。随后我听说，第二天，村

里上学的孩子要去郊游，爬苏黎世附近的干特里峰，我也急着想要去。可是他们说，像我那样小的孩子不能去，一点办法也没有，我伤心透了。从那时候起，在白雪覆盖下闪光的大山旁边的干特里峰和苏黎世就成了我梦幻中不可企及的一块土地。

后来过了一些时候，我记得母亲带我去图尔高看一些朋友，他们在康斯坦茨湖边有一座城堡。我立即被水迷住了，渡船激起的浪一直冲到岸边，阳光在水上闪烁，水下的沙子被浪花冲成一道道小埂。湖向无垠的远方伸展开去，那广阔的水面在我看来简直是说不清的喜悦，不可比拟的瑰丽。就在那时，一个想法在我脑子里生了根：我一定要一辈子生活在湖边。我觉得，没有水，人生活不下去。

我又想起了另一件事：有许多陌生人，乱哄哄的，显得特别激动。女仆飞快地跑过来，嚷着：“渔民们发现了一个死人——从瀑布上冲下来的——他们要把他抬进洗衣房里去。”我父亲说：“好吧，好吧。”我当时就要去看那死了的孩子。母亲把我拉了回来，严厉地禁止我到花园里去。等所有的人都走了以后，我立即悄悄地溜进了花园，来到洗衣房，可是门锁着。我绕着洗衣房转了一圈，发现房后有一个排水槽，一直通到斜坡下面，槽里流着细细的血和水。我觉得这事特别有意思，那时我还不到四岁。

我还记得：我哭闹着，发着烧，没法睡觉。父亲把我抱在怀里，在屋里踱来踱去，唱着他学生时代的那些老歌。我特别记得我最喜欢的一首，总是这首歌使我安静下来。它是这样开始的：“四处静悄悄，人人都睡觉……”直到今天，我还记得父亲的声音，在静静的夜晚，向我唱着。

母亲后来告诉我，我那时得了湿疹。当时，我的心头有种朦胧的暗示，父母在婚姻问题上是不顺遂的。1878年我那场病一定与父母的短暂分离有关系。母亲在巴塞尔的医院里呆了几个月，她的病大概起

因于婚姻上的麻烦。她走后由一个姨妈照料我。这位姨妈是位老处女，比母亲大差不多二十岁。母亲的离去使我深深地感到痛苦。从那时起，有人一讲“爱”这个字，我就有一种不信任感。在一个相当长的时间里，“女人”在我心中引起的是一种固有的不可靠的感觉。而“父亲”却意味着可靠和——没有权力。我就是带着这样的精神创伤开始人生之行的。后来，这些早期的印象有所改变：我信任男人，但他们却让我失望；我怀疑女人，可她们并没有让我失望。

母亲离开后，女仆也来照料我。我现在依然记得她把我抱起来，把我的头靠在她的肩上的情景。她有一头黑发和一副橄榄色的面孔，和母亲完全不一样。就是现在，我还仿佛看得见她的发型轮廓、她的喉，那深深的肤色和耳朵。她的一切在我看来都那样奇特，但也格外熟悉。好像她不属于我们家，而是只属于我一个人。好像她是和一些我还不能理解的神秘事物联系在一起似的。这一类姑娘后来成了我潜意识中异性人格化的一个组成部分。她所传达的那种既生疏又始终为人所认识的感觉，是后来在我心中象征女性本质的那个形象的一种特征。

从父母分居的时候起，我的记忆中还有另一个形象：一个年轻美丽的、非常漂亮的、迷人的姑娘，她有蓝色的眼睛，美丽的头发。是她引着我在蓝色的秋天，在瀑布下面沃思城堡附近，沿着莱茵河，徜徉在金色的枫树和栗树下。阳光穿过婆娑的树枝，黄色的叶子飘落在地上。这个姑娘后来成了我的继母。她崇拜我的父亲。后来直到我二十一岁时才再次见到了她。

上面说的都是一些明显的记忆。下面我要说的是另一些力量更大、影响更深的印象，其中一部分我只是朦胧地记得。例如，有一次我摔下了楼梯，还有一次摔倒在火炉腿的一个角上，我记得那疼痛、流血和一位医生给我缝头部伤口的情形——直到上大学预科最后一年

时，头上那块疤痕还清晰可见。母亲还告诉我，有一次在去诺伊豪森过莱茵瀑布桥时我差点儿掉下去，幸亏女仆及时抓住了我——我的一条腿已经滑出了栏杆。这些事指明了潜意识中自杀的冲动，或者说，对生在这个世界上的一种极力的反抗。

那段时间，每到夜晚我总有一种莫名的恐惧，常常听到有什么东西在屋里走动。听到莱茵瀑布沉闷的咆哮声，我便觉得四周到处都是危险地带。总有人淹死，尸体从岩石上冲下来。在附近的墓地里，教堂司事总是挖坑，挖出一堆堆棕色的土，黑黑的、严肃的男人们穿着长长的礼服，戴着特别高的帽子，穿着闪闪发光的黑色靴子，他们总是抬出一个黑色的木盒子。这时，父亲总是穿着牧师的长袍，声音洪亮地讲话。女人们都在哭泣。听人说，有人正被埋进地上的这个坑里。有些人先前在这里，现在都突然不在了，然后便听说他们被埋掉了，上帝把他们召到他那里去了。

母亲教我做祈祷，每天晚上都要做。我很乐意祈祷，因为它使我在深沉不安的暗夜面前有一种舒服的感觉：

展开您的双翼，慈祥的耶稣，

把您的小鸡，您的孩子咽下。

“如果魔鬼要吞食他，

那只会是白搭。”

请让天使就这样唱吧！

耶稣能给人安慰，他是个善良仁慈的先生，像城堡里的维根斯坦先生似的，富有、威严、庄重，对夜里的小孩子特别关心。至于他为什么会像鸟那样长着翅膀，却是一个谜，不过我并没有过多地去考究

这个。我觉得更有意思、更为耐人寻味的是，小孩被比作小鸡，耶稣显然很不情愿地、像吃苦药一样地“吃了”他们。这不大容易理解，后来听说，魔鬼也喜欢小鸡，为了免得小鸡被魔鬼吃掉耶稣才这样，我才恍然大悟。虽然耶稣并不喜欢那味道，可他还是把孩子们吃了，这样，魔鬼就抓不着他们了。这么一想，心里就觉得很安宁。可是现在我又听说耶稣还要“吃”别的人，况且，这“吃”同样是把他们埋在地上的坑里。

这种不吉利的类比产生了不幸的后果，我开始对上帝产生了怀疑。他失去了那令人安适的、慈祥的、大鸟的特征，却和那些身穿礼服、头戴高帽、脚穿闪光的黑靴、抬着黑盒子埋葬死人的阴郁的黑衣人们联系了起来。

这些思索造成了我精神上的第一次创伤。一个炎热的夏天，我像平常一样，坐在屋前的大路上玩沙子。大路从屋旁穿过，通向山冈，消失在山坡上的一片树林里。所以，从房子旁可以看到伸展出去的、相当长的一段路。当我抬起头来时，看到身穿黑色长袍，头戴一顶特别宽大的帽子的人从树林里走来，好像是个穿着女人服装的男人。那人慢慢地走近了，我清楚地看出，这是一个穿着拖到脚的黑色长袍的男人。这种景象使我害怕起来，一种无法克服的恐惧迅速传遍全身，脑子里闪现着一个可怕的念头：“这是一个耶稣会会士。”前不久，我偷偷地听到父亲和一个来访的同事聊天，谈到了耶稣会会士们阴险的活动。从父亲半是恼恨、半是恐惧的语调，我猜想，那些“耶稣会会士”特别危险，甚至对父亲也造成了威胁。事实上，我并不明白，耶稣会会士究竟是什么样的，但我对祈祷词中的那个词“耶稣”是熟悉的。

我想，从山上下来的那个人一定是化了装，要不他为什么要穿女人的衣服呢？也许，他怀着不可告人的目的。我害怕极了，慌慌张张

地跑进了屋子，冲上楼梯，躲在阁楼上最黑暗的一根房梁下。我不知道自己在那里藏了有多久，不过一定相当长，因为当我壮着胆子下了楼，小心翼翼地探出头去张望时，那个黑衣人却连影儿也不见了。那以后许多天，恐惧一直抓住我，我再也不敢走出屋子了。即使后来再去路上玩时，那树木葱郁的山坡始终让我不安和警觉。当然，过了很久，我才知道，那黑衣人只不过是个无害于人的天主教神父就是了。

大约就在同时——我说不清，也许要早一些——我有了最早的梦的记忆。这个梦后来一直占据着我的心。我那时大概年仅三四岁左右。

我们的住宅孤零零地立在洛封城堡附近，教堂司事农场的后面有一大片草地。梦中的我正站在这片草地上。突然，我发现了一个黑色的、长方形的石砌的洞，我过去从没见过这样的洞。我好奇地走过去，朝里面窥视，看见有一排石阶一直通下去。我迟疑了半天，还是胆战心惊地走了下去。洞底走不多远有一个圆形的拱门，门上挂着一块又大又沉的绿色帷幕，那幕好像是用加工过的锦缎制成的，显得十分气派。好奇心逗弄着我，很想看看幕后边是什么，于是我便掀开了它。在暗淡的光线下，我的面前出现了一个大约三十英尺长的长方形屋子，屋顶呈拱形，由加工过的石头砌成，地板上铺着大石板，中间还铺着一条红地毯，从门口一直通到一个低低的平台，平台上放置着一个金光灿烂的宝座，座上也许有一块红色的垫子，那豪华的派头简直就像童话中描写的国王的宝座一样。宝座上立着一个什么东西，最初我以为是个树桩，大概有十二到十五英尺高，一英尺半到二英尺厚，它十分高大，几乎顶到了屋顶。后来才发现，它的成分挺有意思，它不是由木头，而是由皮和肉组成的，顶上有一个圆圆的像人头那样的东西，上面没有脸，没有头发，顶端有一只眼睛，一动不动地盯着屋顶。

屋子里很亮，可是没有窗户，也没有其他光源，头顶处是一片灿烂的辉光。座上的那个东西虽然没有动，可我总觉得它随时可能会像一条虫那样向我爬过来。我害怕得全身都僵了，这时我听见从外面和顶上传来了母亲的声音：“看看它吧，那是吃人的怪物！”母亲的喊声使我怕上加怕，我吓出了一身冷汗，醒来后还怕得要死。从此之后，有好多晚上我都不敢睡觉，生怕再做这样的梦。

这个梦多年来一直纠缠着我。直到很久以后，我才意识到，我看见的那东西实际上是男性生殖器。几十年后，我才懂得那是一种古老的祭仪中被人崇拜的生殖器。我一直没有弄懂，母亲说的是什么意思，是说“那是吃人的怪物”呢，还是说“那是吃人的怪物”呢？如果是第一种情况，那意思是说吃小孩的不是耶稣或者耶稣会会士，而是那个生殖器；如果是第二种情况，吃人的怪物就是男性生殖器象征，那么阴沉沉的耶稣、耶稣会会士和生殖器就成了同一种东西了。这个生殖器的抽象意义由这样的事实表示出来，即它自尊为王，“直挺挺地”[1]立在那里。草地上的洞可能代表一座坟墓，这座坟墓是地下的一座神庙，它那绿色的帷幕象征草地，或者说象征了覆盖着绿色植被的大地的神秘。地毯是血红色的。圆形拱顶是什么意思？也许我已经去过姆诺，看见过沙夫豪森的圆形城堡？但这是不可能的，谁也不会领一个三岁的孩子上那儿去。所以它不可能从记忆中寻找线索，同样，我一点儿也不知道这从解剖学上无懈可击的生殖器是从哪儿来的。把小便排出口解释为一只眼睛，上面还放光，它指明了“生殖器”（phallus）这个词的词源（希腊原文的意思是“发光”、“明亮”）。

不管怎么说，这个梦里的生殖器对我来说就是地下一尊“说不出名字”的神，它一直留在我直到青年时代的记忆里，只要有人过分强调地说到耶稣，它就出现在我脑海中。耶稣对我从来没有变成真实的存在，从来没有被我接受，从来没有使我感到亲切，因为我总是一次

又一次地想到它在地下的那个对等物。这个可怕的启示降临到了我身上，可我并没有去找它啊。那个耶稣会会士的“伪装”在人们教我的基督教教义上投下了阴影。我觉得它就像一场严肃的假面舞会，好像一个葬礼，送葬的人脸色阴沉，面带悲伤，不过一会儿却偷偷笑了起来，毫无悲痛之意。耶稣在我的眼中似乎是一尊死神，他只是在驱散暗夜的恐惧时才对我有所帮助。可他自己却是一具钉在十字架上的、怪模怪样的、血淋淋的尸体。人们常常谈起他的慈爱和善良，可我心里却暗暗表示怀疑，主要原因是，那些说“亲爱的耶稣”最起劲的人都穿着黑色的礼服和发亮的黑靴，他们总让我想起埋葬死人的场面。他们是父亲和我八个叔叔（全都是牧师）的同事。多年来，他们在我心中激起恐惧，至于偶然见到的天主教神父就更是如此，他们叫我想起那可怕的耶稣会会士，这些耶稣会会士曾惹恼过父亲，引起过他的警惕。后来直到行坚信礼时，我一直在想方设法迫使自己对基督采取人们所谓的正确态度，可是我做不到，怎么也克服不了心中隐隐的不信任感。

对“黑衣人”的恐惧是每个孩子都会有的。那不是我孩提经验中的关键；关键是这样一种认识：“那就是耶稣。”这种认识深深地铭刻在我的脑海中。这样说来，重要的一点是那次梦里具有象征意义的场景和令人惊异的解释：“那就是吃人的怪物。”它给我留下的深刻印象不是吓唬小孩的吃人怪物，而是这样的事实：这就是吃人的怪物，它高踞在地下室的一个金色宝座上。在我幼稚的想象中，首先只有国王才能坐在金色的宝座上；其次，上帝和耶稣戴着金冠，穿着白袍坐在遥远的蓝天上一个更美、更高、更金碧辉煌的宝座上；与这位耶稣有关的是戴着宽大的黑帽子，穿着黑色的女人服装，从长满树木的山坡上走来的“耶稣会会士”的形象。我常常得朝山坡那面张望，以防又有别的危险走近我身旁。在梦里，我走进地下的一个洞里，发现宝座上的东西与我想象中的完全不一样，那是一种不像人的、阴间的东西，目不转睛地盯着上面，以人肉为食。直到五十年后，一篇研

究弥撒象征的宗教论文中有一段文字引起了我的注意，那段文字讲的是初民吃人肉的习性。那个时候我才明白，儿时那两次经历中闪现在我意识里的思想非但不幼稚，反而相当复杂，过分复杂。我的心中究竟是谁在讲话？是谁的意识创造了那些景象？究竟是一种什么样的超级智力在起作用？我知道所有的笨蛋都会喋喋不休地说“黑衣人”和“吃人的怪物”，也会大谈“巧合”和“事后的解释”，以便驱散那些可能污染孩子纯真心田的极为不便的思想。哦，这是些多么好的心，讲求实效的、头脑健全的人呀！他们总让我想起那些在雨水洼里晒太阳的泥鳅，它们挤在浅浅的水洼里，摇头摆尾，快乐无比，根本想不到第二天早上水洼干涸了，它们就要无处栖身。

那么，谁同我讲过这些事呢？谁谈起过这些我完全不知道的问题呢？谁把上苍和地下同时结合在我的心里，造成了我后半生激情澎湃的生活的基石？除了那个既来自上苍又来自地下的陌生的客人外又有谁呢？

通过这个儿时的梦，我开始参与大地的秘密，那是一种在地下的埋葬，过了很多年我才从中解脱出来。今天，我才明白，那是为了把最大量的光引进黑暗中，是进入黑暗王国的开始。当时，我的理智生活就是以它那潜意识的开端起步的。

1879年，我家搬到了巴塞尔附近的小惠宁根。这事我记不得了，但后来几年发生的事却还记得。一天晚上，父亲把我从床上抱起，来到我家那个朝西的门廊里。他指给我看黄昏 的西天，那里燃烧着一片耀眼的绿光。那时正是1883年克拉卡托火山爆发之后。

还有一次，父亲带我去看东边地平线上的一颗大彗星。

后来，当地发了一次大水，流过许多村镇的维塞河泛滥成灾，它冲毁了大坝和上游的一座桥。十四个人淹死了，尸体被混浊的黄水冲

进莱茵河。洪水退后，一些尸体插进了泥沙里。当我听说了这件事，就不顾一切地跑去看。我看见一个中年男子的尸体，他穿着黑色的礼服，一定是刚从教堂出来的。他的身体一半埋在沙子里，手臂搭在眼上。我还看见一只猪被宰杀的情景，我同样看得兴高采烈，从头看到尾并看得全神贯注。这可把母亲吓坏了，她觉得那太可怕了，但杀猪和死人对我却有吸引力。

我对艺术的最早记忆得从在小惠宁根的那些年说起。当时父母亲住的那幢房子是18世纪建成的一座牧师住宅，里面有一间很暗的小屋子。屋子里陈设的家具质量考究，墙上挂着许多古画。我记得最分明的是一幅画着大卫和歌利亚[2]的意大利作品。它是从基多·雷尼[3]的画室里复制的，原作保存在卢浮宫。这幅画是怎么来的，我不知道。那间屋子还有另外一幅老画，现在挂在我儿子的屋子里，上面画的是18世纪早期巴塞尔的风景。我经常溜进那间昏暗的、与其他房间隔绝的屋子里，一个小时又一个小时地坐在那些画前，对着它们的美出神，那是我当时懂得的唯一美的东西。

大约就在那时——我还是不到六岁的小鬼——一个姨妈带我到巴塞尔，看博物馆里那些用稻草填起来的动物。我们在那里住的时间很长，因为我想仔细地看每一件展品。下午四点，铃声响了，博物馆要关门。姨妈不断抱怨，可我站在橱窗前，总是不想走。这时展室门已经锁了，我们只好从另一条路，穿过古代画廊走到楼梯处。突然，我看见了那么美的画像，简直令人神魂颠倒，我睁大了眼睛，久久地盯着它，我从来还没见过那么美的东西。姨妈拽着我的手，把我拖到出口，我只好极不情愿地离开。她一边走一边嚷着：“讨厌的孩子，闭上你的眼睛，讨厌的孩子，闭上你的眼睛！”那是我最早看到的裸体和仅遮盖着几片叶子的人像。以前我一点儿也没有注意到裸体美，这就是我最初和美术的交往。姨妈怒气冲冲，好像被人拖着穿过了妓院一般。

我六岁的时候，父母带我到阿尔勒谢姆去旅行。那次母亲穿的衣服我一辈子也忘不了，我能记住的只有她的衣服：那是黑色的料子，上面印满了绿色的月牙。在我的记忆中，母亲最初是个年轻苗条、穿着这种服装的女郎，后来就变得衰老、肥胖了。

我们来到一座教堂，母亲说：“这是一座天主教堂。”我又是好奇，又是害怕，悄悄从母亲身边溜开，从开着的门往里面窥视，正好看见装饰一新的祭坛上点着一支大蜡烛（当时是复活节期间）。这时我突然在阶梯上绊了一跤，下巴撞在一块铁上，父母抱起我时，血流不止。我当时的心情特别有意思：一方面，我觉得不好意思，因为我的尖叫声引起了上教堂的人们的注意；另一方面，我又觉得自己做了违禁的事。“耶稣——绿色的帷幕——吃人怪物的秘密……这就是和那些耶稣会会士有关的天主教堂。我绊倒，疼得喊叫完全是他们的过错。”

后来许多年，我一直不愿进天主教堂，一进去心中就怕摔跤、流血，怕那些耶稣会会士。摔跤、流血似乎就是天主教堂的气氛，但正是这种气氛对我具有吸引力。倘若一个天主教神父非靠近我不可，那将使我大为不安。直到三十多岁以后，我才克服了这种压抑的感觉，那是在维也纳圣斯蒂芬大教堂。

一过六岁，父亲就开始给我上拉丁文课，同时也开始上学。我并不怕上学，因为在上学之前，我就学会了阅读，并且在学校里也总是名列前茅，所以觉得挺轻松。记得有一次我读不懂，就缠着母亲给我读，那是一本有许多插图的儿童读物，里面讲到不少外国的宗教，特别是印度教，有婆罗门教、毗湿奴、湿婆等插图，使我得到无穷无尽的乐趣。母亲后来告诉我，我后来总是不断地翻看这些插图。每当我看这些插图时，总有一种朦胧的感觉，觉得它们和我那“原始的启示”有某种亲和性；我从未对人讲起过它，也永远不准备道破这秘

密。母亲间接证明了我的感觉，我始终注意到讲起“异教徒”时，她语调中那一丝淡淡的鄙夷神气。我知道，如果我向她披露了我的“启示”，她一定会恐惧万状，大加责难。我当然不会去自讨没趣，自找羞辱。

这并不幼稚的行为，一方面和强烈的敏感和易受伤害的内心有关系，另一方面和我早年的孤独有关（我妹妹在我九岁以后出生），我只能一个人玩，按我自己的方式来玩。遗憾的是，我记不清我玩的究竟是什么，但我记得，我玩的时候，不愿别人来打扰。我玩得很专心，既不愿人看见，也不愿让人说三道四。我清楚地记得我玩什么大约是在七八岁时。我特别喜欢玩砖头，用砖建塔，然后再用“地震”的方法心醉神迷地摧毁它。在七八岁之间，我总是不断地画战役、包围、轰击和海战的画。然后我把整个笔记本上涂满了墨迹，而且极有兴趣地满足于对这些涂画作出离奇的解释。我所以愿意上学，就是因为我在那儿最终找到了我长期没有的玩耍伙伴。

在学校，我也有所发现。但在谈学校的事以前，我得先谈谈夜里的事。夜的气氛开始变得浓厚了，各种事都在夜里发生，显得不可理解，令人生疑。父母不在一起睡，我睡在父亲的房间里。从母亲的卧室的门传来了怕人的声响。一到夜里，母亲就显得古怪、神秘。有一天晚上，我看见一个模模糊糊的影子从她的房门出来，那影子的头离开了脖子，在它的前面浮动，就像一个小月亮。突然，又出现了另一个头，那头又离开了脖子。这种情形重复了六七次。我总是做让人忧心忡忡的梦，梦中的事物，一会儿小，一会儿大。例如，我看见老远的地方有一个小小的球，那球渐渐地朝我滚来了，越来越大，最后变成一个骇人的、使人窒息的东西。又有一次，我梦见了电线，上面落着许多鸟，突然，电线开始变得越来越粗，直到我被吓醒。

这些梦是我生理变化的序幕，说明某种青春发育已经开始，那时我大约七岁。我得了假性哮喘病，伴随着阵阵窒息。有一天晚上突然发起病来，我站在床脚，脑袋耷拉在床栏杆上，父亲抱住了我。我看见头上有一个蓝色的光圈，大约满月那么大，里面许多金色的小人来来去去，我想他们大概是天使吧。各种幻象不断出现，每次都能减轻我对窒息的恐惧。可是一做焦虑的梦，就会窒息。我觉得这里面有一种内在的心理因素：房内的空气开始变得无法呼吸了。

我讨厌上教堂，但圣诞节的时候例外。圣诞颂歌《上帝创造了这一天》使我觉得格外高兴。当然，晚上的圣诞树就更令人快活了。只有圣诞节我能够热烈地去庆祝，对其余的节日我却显得冷漠。除夕也有某种像圣诞节时的魅力，但毕竟不如圣诞节。基督降临节也有点特色，但无法跟即将来临的圣诞节相比。它总是和夜、暴风雪、风、房中的黑暗紧密相关，那时总有声音微细的嘀咕和离奇古怪的事发生。

现在来说说和我那些乡村同学有关的事。我发现他们使我的自我发生了异化。和他们在一起时，我就和在家里时大不一样。我和他们一块儿打打闹闹，玩各种各样的恶作剧，有些把戏在家里永远不会发生。当然，我心里明白，这些把戏我独自一人完全就能想出来。我觉得，我自身的变化主要来自同学的影响，他们在一定程度上引导了我，强迫我和我自身离异。这个没有父母但却包含了别人的较广阔的世界，对我产生的影响，如果不是完全可疑的，或者隐隐约约敌对的，至少也是含混不清的。虽然我愈来愈感到那个白日世界的美，那里“金色的阳光透过绿色的树叶”，但同时也预感到那个影子世界无法逃避，那里到处都有令人战栗的、无法解答的、揪着我的心的问题。当然，做晚祷可以给我一种仪式上的保护，因为它恰当地结束了一个白天，适时地引入了夜和睡眠，但白天又潜伏着新的危险。我仿佛觉得自己分裂了，并为此感到恐怖。我内心的安全受到了威胁。

我还记得这段时期（七至九岁），我喜欢玩火。我们家花园里有一堵用大石头砌成的老墙，石头缝形成了洞，我常在一个洞里生一小堆火，让别的孩子帮助我四处找木头，不断添柴，为的是不让火熄灭。这堆火只归我一个人照管，别的孩子可以在别的洞里生火，可他们的火不圣洁，与我无关。我的火烧得很旺，上面有一圈圣洁的辉光。

在这堵墙的前面有一道斜坡，斜坡里埋着一块突出的石头，这是我的石头。当我一个人的时候，常常坐在上面，胡思乱想：“我现在坐在石头上，石头在我下面。”但石头也能说“我”，也能想：“我躺在这道斜坡上，他正坐在我上面。”于是问题就来了：“我是那个坐在石头上的我呢，还是上面坐着他的石头呢？”这个问题总使我感到茫然，我总是站起来，弄不清谁是谁。这个问题的答案一直没有弄清，一种奇特的、怪有意思的黑暗感伴随着我的疑惑。但有一点是无可怀疑的，这块石头和我有某种神秘的关系，我可以在上面一坐好几个小时，被它提出的谜一样的问题逗引得晕头转向。

三十年后，我又站到那道斜坡上，此时我已结了婚，有了孩子，有了房子，有了地位，也有了一个充满各种思想和计划的头脑。但突然我又变成了那个曾经点一堆意义神秘的火、并且坐在石头上苦思冥想究竟石头是我，还是我是石头的孩子了。我立刻想到自己在苏黎世的生活，那岁月仿佛是陌生的，如同从遥远的空间和时间传来的消息。这使我感到心惊胆战，因为我刚刚沉湎于其中的童年世界是永恒的，我已被强拉出这个世界，坠入不断滚滚向前的时间中，越走越远。那个世界的拉力是那样强大，我只能粗暴地把自己拽走，以免失去对未来的控制。

我永远也不会忘记那一时刻，它像一闪即逝的电光照亮了我童年的永恒性。这里的含义在我十岁那时被揭示了出来。我自身的分裂和

对世界的把握不定导致我作出了连我自己也无法理解的行动。当时我有一个涂着黄漆的铅笔盒，小学生一般都用它，有一把小锁和一根普通的尺子。在尺子的一头，我刻了一个小矮人，大约两英寸高，穿礼服，戴着高帽子，脚蹬一双亮闪闪的黑靴子。我用墨水把他染成黑色，然后从尺子上锯下来，放在铅笔盒里。我还在铅笔盒里给他做了一张小床，用一点羊毛给他做了件大衣。我从莱茵河边给他找了一块光滑的长方形的黑石头，涂上水彩，把它分成上下两半，装在裤兜里好久，最后，我把它放进了铅笔盒。那是他的石头。这一切都做得极为机密。我悄悄地把铅笔盒拿到房顶那个禁止人上去的阁楼（因为楼板已经朽坏），藏在一根大梁上，谁也别想看见它。我对此感到极大的满足和快慰。没有任何人能发现和摧毁这一秘密，我十分放心，由于内心矛盾而产生的苦恼一扫而光。每当我做错了什么事，或者感情受了伤害，每当父亲大发雷霆，或者母亲病情沉重使我感到压抑，一句话，每当不顺心的时候，我就想起那个小心翼翼地包裹着、藏放着的小人，想起那光滑的、染得十分漂亮的石头。我经常每隔几个星期，躲开人们的注视，溜上阁楼，爬上大梁，打开铅笔盒，看看我的小人和他的石头，每次我还要在盒子里放一个小纸卷，上面是我在学校写的、只有我自己明白的语言。加一个小纸卷总是有某种严肃的仪式的意味，遗憾的是，我想不起我要对小人说什么。我只知道，我的这些“信件”成了小人的一个图书馆，我猜想，这些信件一定包含着叫我特别高兴的话。

对于这些行为的意义，或者究竟该怎样解释它们，我毫不在意。我满足于有一种安全感，满足于占有某种别人不知道而又无法获得的东西。这是一种永远不能背叛的秘密，因为我生命的安全由它掌握。为什么如此，我没有问过自己。事情就是这样。

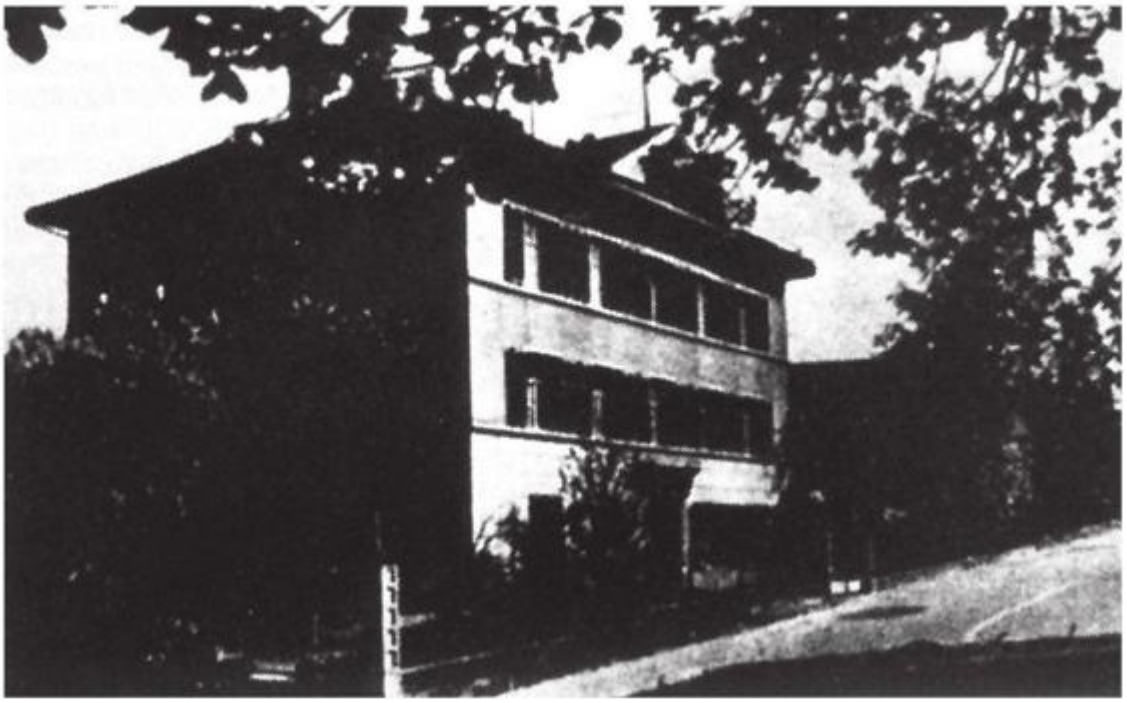
心中藏有秘密对我性格的形成影响巨大。我认为这是我童年时代的本质特征。同样，我没有向任何人讲起过那个关于生殖器的梦，耶

稣会会士的事也属于只有我自己知道的神秘王国。小木人和他的石头是我力图赋予这一秘密以外在形式上的首次尝试，尽管这种尝试是潜意识的、幼稚的。我总是沉溺在自己的秘密中，总觉得应该探寻它的意义，但我却不知道我想要表达的是什么。我总是希望我能够找到一些什么——也许在大自然中——给我提供一些线索，使我弄清那秘密是什么，在哪里。在这种情况下，我对植物、动物和石头的兴趣增加了。我常常警惕地在寻找某些神秘的东西。我自觉有了某种基督教的意识，虽然总是不无保留："事情根本不那么确定！"或者，"地下的那个东西是什么意思？"当我接受灌输给我的宗教教义时，人们对我说："是的，但还有些别的什么，还有一些人们不懂的、非常秘密的东西。"

雕刻的那个木头小人的事件是我童年的高潮，也是它的终结。这事大约在我心中徘徊了一年。后来就全然忘记了，直到三十五岁才想起，儿时的那段记忆从迷雾中重新浮现出来，不减当年的清晰和质朴。当时我正埋头撰写《性本能的变化和象征》，研读了阿尔勒谢姆附近窖藏的灵魂石和澳大利亚的神石（churingas），我突然发现，我心中有了这样一块确实的石头的形象，虽然并没有看见过它的复制品；它是长方形的、微黑的，用颜色涂成上下两半，这一形象又掺入铅笔盒和小人的形象。小人是古代世界披着小斗篷的神，如同站在阿斯克勒庇俄斯[4]碑上的泰莱斯福鲁斯[5]给他读一个羊皮纸的卷轴。随着这一回忆，我第一次产生了这样的信念，古代的心理因素在没有任何直接的传承关系的情况下会进入个人的心灵。后来我查阅过父亲的图书室，发现里面没有一本书会有这方面的材料。此外，父亲对此也一无所知。

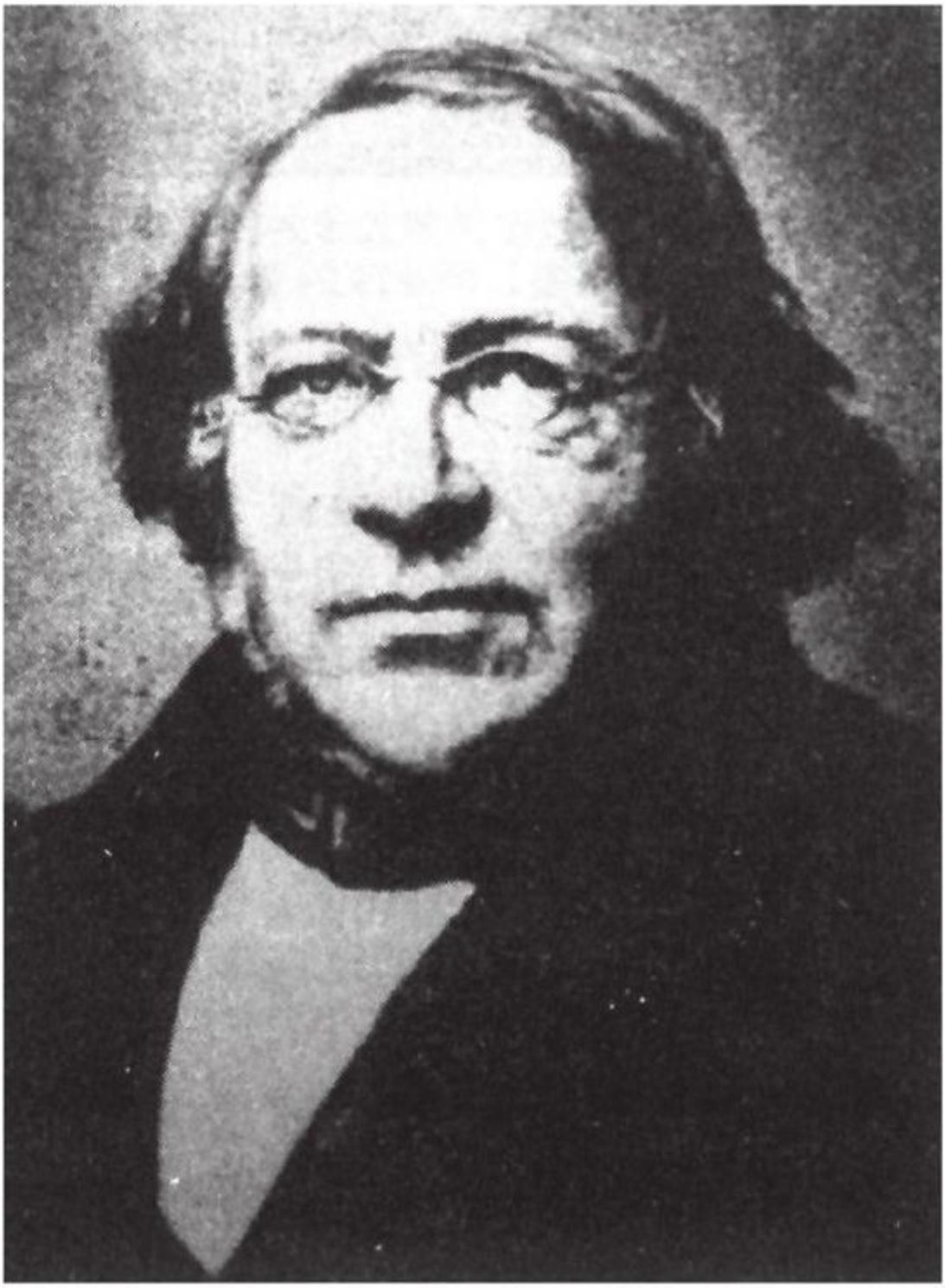
1920年我在英国时，用木头雕刻了两尊人像，和儿时刻的那个小人相似，但当时根本不记得儿时的经验。后来又用石头按照其中的一个刻了较大的复制品，现安放在库斯纳希特我的花园里。只是在我雕

刻这一作品时，潜意识才为我提供了一个名字。它把这一形象称作阿特马维图，就是“生命的呼吸”的意思。这是我儿时梦境中那可怕的树的进一步发展，现在看来那可怕的树正是“生命的呼吸”，是具有创造力的脉动。那小人最终成了一件神物，包裹在小礼服里，藏在盒子中，由长方形的黑石给他提供生命的力。但是这些联系都是后来才明白的。当我是个孩子时，我看着自己干一些祭祀仪式的活动，就像非洲居民现在所干的那样。他们在行动，并不知道自己干的是什么，直到许多年之后才明白过来。



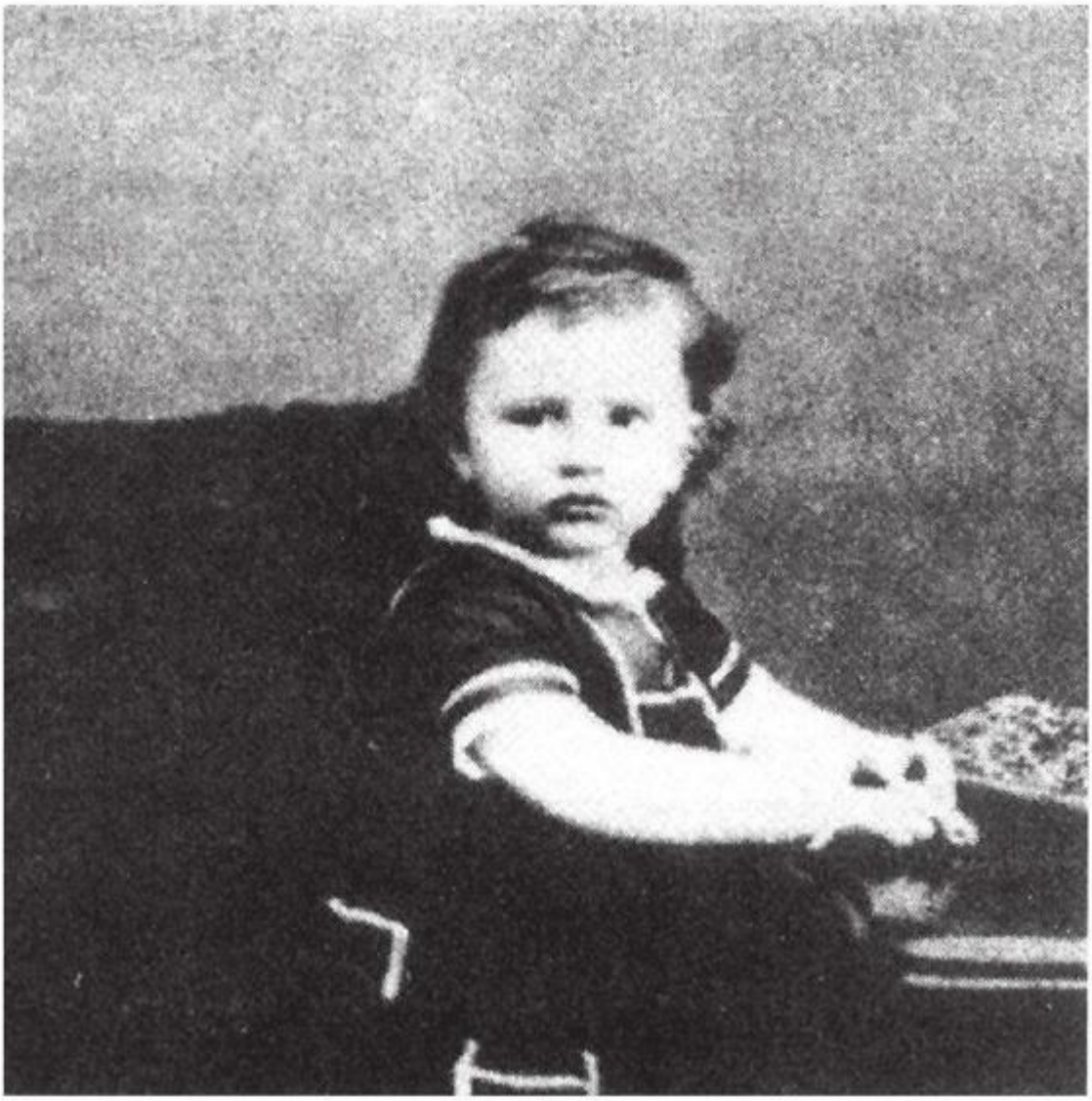
荣格出生时的房子

荣格的祖父



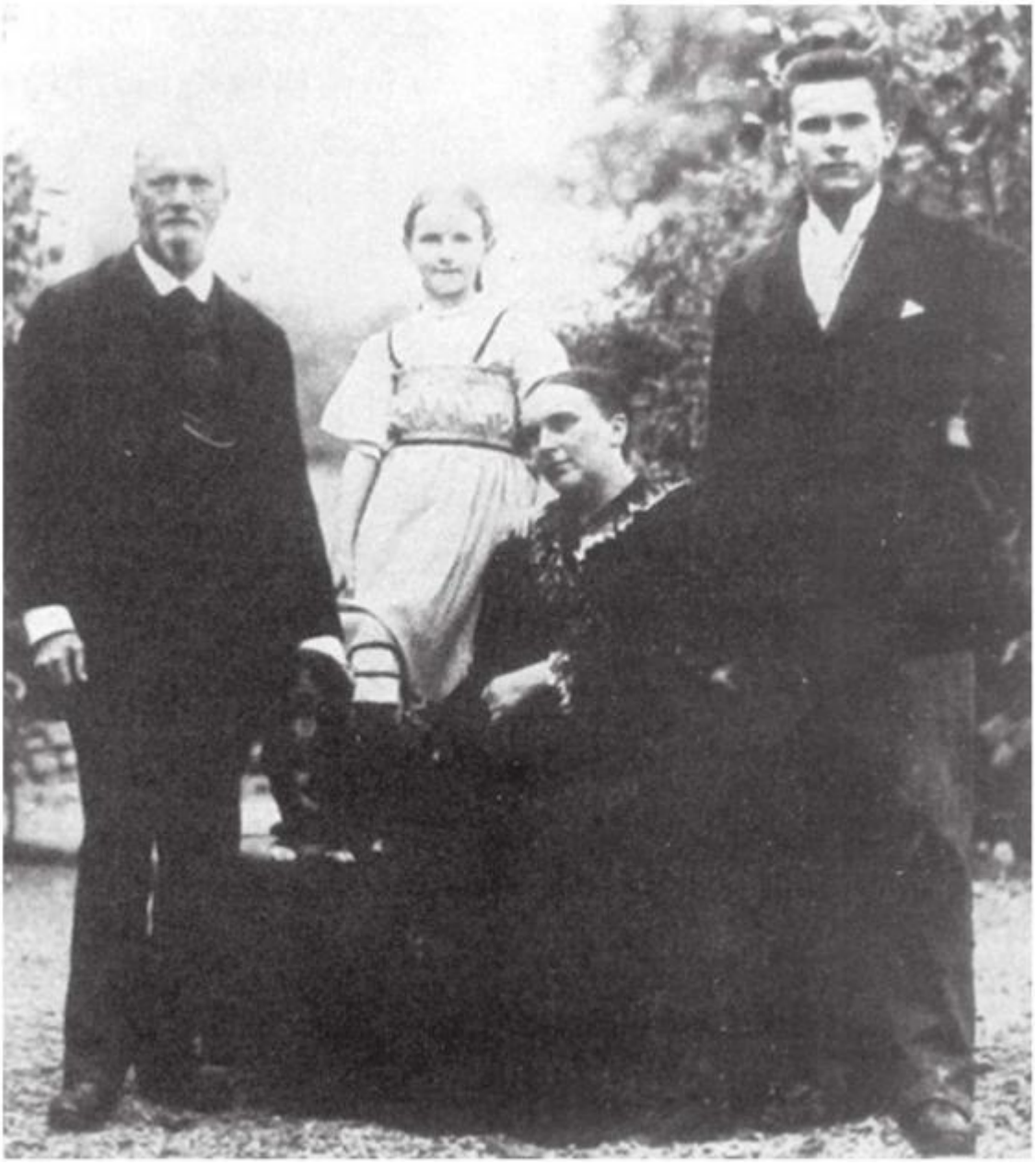
荣格的外祖父

荣格的父母在1876年



童年的荣格

少年的荣格



荣格与父母、妹妹、大约在1893年

二　中学时代

十一岁那年对我特别有意义，因为此时我被送进了巴塞尔的大学预科。这样，我就离别了那些乡村的伙伴，真正进入了“大世界”。那里有许多有权势的大人物，他们的权势比我父亲的大得多，他们住在宽敞高大的住宅里，乘坐豪华的马车，讲一口文雅的德语和法语。他们的子弟，衣着阔绰，风度翩翩，口袋里塞满钞票。这些公子哥儿们现在成了我的同学。我听他们高谈阔论在阿尔卑斯山度假的情景，心头交织着惊异和妒忌的情绪，这种隐蔽的情绪甚至让我自己感到恐惧。他们曾经爬上苏黎世附近闪闪发光的雪峰，甚至还去过大海，后一事简直叫我目瞪口呆。我凝视着他们，好像他们是来自另一个世界，来自那无法到达的、白雪覆盖的光辉灿烂的山峰，来自那遥远的、难以想象的大海。于是，我第一次意识到我家是多么穷！我的父亲不过是个穷乡村牧师，而我则是一个乡村牧师的更穷的儿子，他穿着打了洞的鞋子，在学校得一坐六小时，袜子湿了没有换的。我开始以异样的目光来看待父母，开始懂得他们的甘苦。特别是对父亲，我十分同情，有趣的是，对母亲的同情就不那么多。我总觉得她比父亲强悍。可一旦父亲朝她发火，我就总是站在她的一边。这种必须明确表示支持哪一方的情形对我性格的形成是不利的。为了从他们的冲突中超脱出来，我不得不充当一个超级仲裁人的角色，无可奈何地判断父母的是非。这使我产生了某种妄自尊大的情绪；我的自信本来就不稳定，现在更不稳定了，忽而膨胀，忽而收敛。

我九岁的时候，母亲又生了一个小女孩。父亲既激动又高兴。“今天晚上，你多了个小妹妹。”他对我说。而我则大吃一惊，因为我什么也没有注意到。母亲比平时躺在床上的时候多，可我根本没有

当回事，我认为，无论如何，她卧床不起实是一种不可原谅的软弱。父亲把我领到母亲床边，她抱出一个看起来叫人失望的小东西：一张红红的、满是皱纹的脸，和老年人的脸一样，眼睛闭着，就像一只瞎眼的小狗。背上长着一些根根分明的、长长的红毛，它是不是要长成猴子呢？我当时很迷惘，不知道自己的感觉是什么。难道刚生下的孩子就是这个样子？他们含含糊糊地谈论着鹳，据说婴儿是鹳鸟送来的。不过小狗和小猫的崽儿们又怎么样呢？在那一窝崽儿生完之前，鹳鸟得来回飞多少趟呢？母牛又怎么样呢？我无法想象鹳鸟能设法用嘴叼着一整头牛犊。不仅如此，农夫们还说母牛产仔，而并非由鹳鸟叼来牛犊。显然，这个故事是强加在我身上的那些谎言中的又一个谎言。我确信，母亲又做了件我不该知道的事。

妹妹的突然出现使我产生了一种朦胧的不信任感，使得我的好奇和观察变得敏锐了。母亲随后作出的一些古怪的反应证实了我的猜疑，说明有种令人抱憾的事与这次生育有关，否则的话这个事件就不会太令我伤脑筋，虽说它很可能对强化我十二岁时的一段经历起了推波助澜的作用。

母亲有种讨厌的习惯，当我应邀外出的时候她老是追在屁股后面喊出种种金玉良言。在这些场合，我不仅穿着最好的衣服，皮鞋擦得锃亮，而且还感觉到我的目的和我在公开场合里形象的尊严，因而让人们在大街上听见我妈在身后喊出的那些不光彩的话，对我来说是一种耻辱：“不要忘了代爸爸妈妈向他们问好，擦擦鼻子——带手帕了吗？洗过手了吗？”以及诸如此类的话。当我出自自尊和虚荣，小心翼翼地要呈现出一副尽可能无可挑剔的形象时，那种伴随着我的妄自尊大的自卑却又这样被暴露于光天化日之下。我觉得确实不公平，因为这些场合对我来说事关重大。在去做客的路上我觉得很是了不起，很是高贵，平日穿上节假日才穿的衣着时我就有这种感觉。然而，我一看见我要访问的那幢房子，画面就急剧变化了，然后一种对那家人

的豪华和权势的感觉就压倒了我。我害怕他们，感觉到自己的渺小，巴不得能钻进地下几丈的深处。我按门铃时就是这种感觉。在我听来，房内的铃声就像丧钟一般。我胆怯畏缩，惶惶然如丧家之犬。母亲事先为我作了周到准备，反而使事情更糟。然后铃声就会在我耳际响着："我的鞋肮脏，手也肮脏，我没有带手帕，脖子黑的。"出于一种挑战心理，我就会不把父母的问候转达出来，或者举动带有不必要的害羞和固执。如果情况变得太糟，我就会想到我藏在顶楼上的秘宝，然后我就会再次平静下来。在我处于孤独无助的境地时，我记起我是那"另一个人"，那"另一个人"拥有那不可侵犯的秘密、黑石头和穿长袍戴高帽的小人。

我无法回想起在童年时曾想到过，在耶稣——或那个穿黑长袍的耶稣会会士——那些穿着斗篷戴着高帽子站在坟墓边的人们、草地上坟墓般的洞穴、男性生殖器的地下神殿，以及我那铅笔盒里的小人之间，有着一种联系的可能性。有关酒神祭典游行时抬的阴茎像神祇的梦是我的第一个大秘密，矮人是第二大秘密。然而，我并不认为我朦胧感觉到，在那块"灵魂之石"和也是我本人的那块石头之间存在着一种关系。

直到今天，在八十三岁写下我的回忆录之时，我也从未将缠结在我最早回忆上的结解开。最早的回忆就像地下的单株根茎所生发出的芽，就像在一条潜意识发展的道路上的车站。虽说我愈来愈不可能对耶稣采取一种明确的态度，我却记得，打我十一岁时起，有关上帝的观念就开始令我感兴趣了。我喜欢向上帝祷告，这多少令我满足，因为那是种没有矛盾的祈祷。上帝并没有因为我的不信任而变得复杂起来。而且，他不是个穿黑袍的人，不是画上的耶稣，画上的耶稣服饰华丽，人们对他的举止司空见惯。相反，上帝是一个独一无二的存在，我听说，不可能对他形成任何正确的概念。固然他近似于一个非常有权有势的老人，但令我极其满意的是，有着一种戒律，大意是

说，“你将不会把你造成任何雕像或与任何事相类似”。因而人们对待他就不能像对待耶稣那样熟悉放肆，耶稣绝非“秘密”。与我在顶楼上的秘密的某种类推开始使我有了悟性。

学校开始令我厌烦。与我宁可花费在绘出战役和玩火的时间相比，学校占据的时间是太多了。神学课是难以言传地枯燥，而我对数学课的感觉是一种彻头彻尾的恐惧。老师宣称，代数是一桩完全自然的事情，应该把它看作天经地义之事，而我甚至不知道数字实际上为何物。它们不是鲜花，不是动物，不是化石；它们不是可以被想象出来的事物，而只是由计算产生出来的量。令我大惑不解的是，这些量现在又是由字母来代表着，字母又意味着声音，因而可以说有可能听见它们。说也奇怪，我的同学能够驾驭它们，发现它们不言自明。谁也不能告诉我数字是什么，而我又甚至不能将这个问题陈述出来。糟糕的是，我发现谁也不理解我的困难。我必须承认，我的老师不厌其烦地向我说明，这种将可理解的量化为声音的奇特运算的目的何在。我终于领悟到，目的在于达到一种约分的体系，在这体系的帮助下许多量能够被置于一个简短公式之中。但这一点也没有使我产生兴趣。我以为那整件事完全是强词夺理。为什么数字应该由声音来表示？人们也满可以用苹果树表示a，用盒子表示b，用个问号表示x。a，b，c，x，y，z并不具体，它们像苹果树一样，并不能向我解释出数字的实质。但最令我恼怒的是这一定理：如果a=b而b=c，那么a=c，虽然根据定义a与b的意思完全是两回事，既然不同，a因而也就不能与b相等，更不用说与c相等了。每当是一个等式的问题的时候，那么就说a=a，b=b，等等好了。这一点我能够接受，而a=b在我看来却完全是个谎言或者骗局。当老师公然不顾他本人有关平行线的定义，说它们在无穷大时相遇，我也同样恼怒了。在我看来，与愚弄农夫的愚蠢把戏相比，这并没有高明到哪里去，而且我既不能与它有关也不愿与它有关。我的智力上的道义与这些反复无常的自相矛盾之处斗争着，这些自相矛盾之处使我永远也不能理解数学。一直到晚年我都有这种固执

的感觉，即如果像我的同学那样，我能够毫不费力就接受a=b、太阳=月亮或狗=猫这一定理，那么数学就会无穷无尽地愚弄了我——我只有到八十四岁时才会意识到愚弄到什么程度。我的一生中始终有一个谜，即毫无疑问我能够正常进行运算，可不知何故我永远也不能设法在数学中辨清方向。我尤其不能理解有关数学和我本人所具有的道义上的怀疑。

我只有在用特殊的数字值替代字母并通过实际计算来验证运算时，才能够理解方程式。随着数学课的学习，通过抄录我并不懂的代数公式，通过记忆在黑板上的特殊字母组合，我多少能够取得一些进展。我再也不能够通过替换数字来取得进步，因为老师不时说道，“这儿我们写上某某式”，然后他就会在黑板上潦草地写上几个字母。我不知道他从哪儿来的这些字母，不知他为何写——我所能看出的唯一原因就是，这使他能将运算带到他觉得是满意的结论。我的不理解吓倒了我，使我不敢问任何问题。

对我来说，数学课完全成了恐怖和折磨。其他的课程我发现是容易的，而且由于我有良好的视觉记忆而长期能把数学课蒙混下来，我还每每得高分。但是我对失败的恐惧以及面对着周围的世界产生的渺小感，在我身上不仅生成一种厌恶而且还生成一种无言的绝望，这完全替我把学校毁掉了。此外，我还以完全无能为由免修绘画课。这在某种意义上令我高兴，因为它给予我更多的自由时间；但另一方面又是个新的失败，因为我还有点绘画天才，尽管我当时并没有意识到从本质上讲那完全是我的感觉。我只能够画激发起我的想象的东西，但我却被迫临摹瞎着眼睛的希腊神话的复制品，而当临摹不好的时候，老师显然认为我需要某种更为自然的东西，于是把一只山羊的头的画放在我的面前。这个作业我完全失败了，这就是我的绘画课的结束。

除了数学和绘画的失败之外，还有第三个失败：我从一开始就讨厌体操。我不能容忍让人家告诉我怎样做动作。我上学是为了学习，而不是去练习无用且无意义的杂技。不仅如此，由于我幼年的事故，我有某种身体上的胆怯，那胆怯我直到以后很晚才克服掉。这种胆怯又相应地与对世界及其潜力的一种不信任联系了起来。固然，在我看来世界是美丽而理想的，但它也充满着含糊而高深莫测的危险。因而从一开始我总是想知道，我要把自己托付给什么和何人。难道这也许与我母亲有关，因为她曾抛弃我几个月？如我将在下文述说的，当我的神经性昏厥开始发作时，医生不允许我练体操，这令我十分满意。我摆脱掉那个负担——吞下了又一个失败。

这样获得的时间并没有完全用于玩耍。它允许我多少更自由地沉溺于我已产生的那种绝对的渴望，阅读恰好落在手中的每一片印刷品。

对我来说，十二岁那年确实是决定命运的。1887年初夏的一天，我站在大教堂广场，等着一位与我同路回家的同学。时间是十二点，上午的课已经结束了。突然另外一个男孩猛地推了我一下，将我击倒。我倒了下来，头重重地撞在路旁的石头上，几乎失去知觉。接下的半个小时里我有点头晕目眩。在我感觉到打击的那一瞬间，一个念头闪过我的头脑：“现在你再也不用上学了。”我仅是半失去知觉，但比确实必要多躺倒了片刻，主要是为了对我的袭击者进行报复。然后有人把我抱了起来，送到附近的一户人家，那儿住着两位上了年纪的老处女阿姨。

从那时起，每当我不得不返回学校，或者父母让我做功课时，我的昏厥就开始发作。我有六个多月没有上学，对我来说那是种郊游。我自由自在，能够几个小时地做着梦，乐意去何处就去何处，到林中、水边或者画画。我又开始画战斗的图画，或者战争的狂暴场面，

古老的城堡遭到攻击和焚烧，或者一页页地画着漫画。直到今天，在入睡之前类似的漫画有时还出现在我的脑海之中，龇牙咧嘴的面具不断地移动着，变幻着，它们当中有一些不久之后就死去了的熟人的面孔。

尤其值得一提的是，我能够埋头于神秘的世界之中。那个王国有树木、水塘、沼泽、石头和动物，还有父亲的图书室。但我离开世人越来越远了，一直朦朦胧胧地有着良心的苦痛。我游荡，收藏东西，阅读，玩耍，虚度着光阴，但这并未使我愉快一些，我有着一种莫名的感觉，我是从自我中逃脱开来。

我完全忘了这一切是怎样产生的，但我同情父母的忧虑。他们找了许多医生来诊治，医生们抓耳挠腮，打发我与在温特图尔的亲戚们一起度假。这个城市有个火车站，结果对我成了无穷尽乐趣的一个来源，但返回家后，一切又照旧了。有个医生认为我有癫痫病，我知道癫痫病发作是怎么回事儿，心中忍不住嘲笑这种胡扯，父母愈加忧虑了。一天一位朋友来看我父亲，他们坐在花园里，我躲在灌木丛后面，因为有一种难以满足的好奇缠住了我。我听见客人对我父亲说：“你儿子怎么样了？”“唉，糟透了，”父亲答道，“医生怎么也搞不清他得的是什么病。他们认为可能是癫痫病。他要是医治不好那就太可怕了。我所有的那点东西已经丧失了，可这孩子要是不能自谋其生又会有什么下场呢？”

我如遭到雷劈一般。这是与现实的冲突。“哎呀，我必须用功了！”我突然想道。

从那一刻起，我成了个严肃的孩子。我爬到一边，来到父亲的书房，取出我的拉丁文法书，精神高度集中地死记硬背起来。十分钟以后，我的昏厥微妙地发作起来，我几乎从椅子上跌落下去，可是过了几分钟后觉得好了一些，又继续用功。“该死，我才不要晕倒呢。”

我对自己说道，又坚持下去。这一次大约过了十五分钟以后才又发作。这第二次发作也像第一次那样过去了。“现在你必须真的用功。”我坚持了下去，一个小时以后又来了第三次发作，但我仍未放弃，又学了一个小时，最后我觉得我已战胜了它。突然我觉得我的状况比以前几个月都好，而且事实上发作也并未再发生。从那一天起，每天我都学拉丁文法和其他教科书。几个星期以后我返回学校，此病从此不发作了，甚至在学校里也一样。一大堆鬼把戏结束了，被对付了！我就是在这时明白了，什么是神经病。

我逐渐回忆起这一切是怎么产生的，清晰地看到这整个不光彩的局面是我本人一手安排的。我之所以从未真正生那个把我推倒的同学的气，其原因也就在于此。我知道，可以说他是被唆使的，整个事件是我的一个恶魔般的阴谋。我也知道，再也不会发生这种事了。我对自己感到愤怒，同时也为自己感到羞耻，我知道，我损害了自己，在自己的心目中愚弄了自己。怪不得别人，我就是那个该诅咒的叛徒！从那一刻起，我再也不能忍受父母对我的担忧，或者用一种同情的口吻对我讲话。

这神经病成了我的又一个秘密，但却是个可耻的秘密，是个失败。然而，它却在我身上诱发出一种有意的死板和一种非同寻常的勤奋。这些日子成了我认真负责的开端，那种认真负责并不是为了做做样子，以便能够成才，可又是为了自己而成才。我每天按时五点钟起床学习，有时从凌晨三点一直学到七点，然后再去上学。

在危机时期导致我误入歧途的，是我对孤独的热情，我对寂寞的嗜好。在我看来，大自然充满了奇迹，我又想浸渍进自然的奇迹之中。每一块石头、每一株植物、每一件东西都似乎栩栩如生，妙不可言。我浸入到自然之中，好像爬入自然的精髓之中，脱离开整个人类世界。

大约在同一个时候，我还有一段重要的经历。我从我们居住的克莱恩-亨宁金那儿上学的路出发，前往巴塞尔，途中刹那间我获得一种势不可挡的印象，觉得自己刚从浓密的云层中探出头来。我立即明白了一切：现在我是我自己了！就好像有一堵雾墙在我的身后，而在那堵墙后尚无一个“我”字。但在这个时刻，我碰见了我自己。在此以前我也存在着，但只是一切发生在我身上，而现在则是我发生在我身上了。现在我知道，我现在是我自己，现在我存在着。在此之前我是按照别人的意志去做这做那，现在我是按照我的意志去做。在我看来，这个经历极其重要新颖：在我身上有了“权威”。说来也怪，在这一期间以及我的昏厥的神经官能症发作的那几个月里，我丧失了对顶楼上的珍宝的一切记忆，否则的话，我甚至那时就有可能会意识到，在我的权威感和那珍宝在我身上激起的价值感之间有着一种类似。但实际情况却并不是这样，对铅笔盒的一切记忆都已消失了。

大约在这个时候，我应邀与我家的朋友一起度假，朋友在卢塞恩湖边有一栋房子。令我欣喜的是，那房子就在湖畔，还有一个船库和一只划艇。主人允许我和他儿子使用这条船，不过严厉警告我们不可鲁莽冒失。不幸的是，我不知道怎样驾驶威德令船（平底船一类的船）——也就是说站着划。在家里我们有这么一条方头平底船，我们在上面玩弄了一切可以想象的花招。因而，我做的第一件事，就是站在船的尾座上，用一只桨划进湖水中。对焦虑的房主人来说，这太过分了。他吹口哨让我们回来，给了我一顿第一流水准的责骂。我完全垂头丧气，但又不得不承认，我所做的恰恰是他不让我们做的，承认他的教训完全有道理。同时我又怒不可遏，这个肥胖、无知的乡下佬居然敢侮辱我。这个我不仅已经长大，而且重要，是一种权威，是一个有职位有尊严的人，是一位老人，是一个须尊重和敬畏的对象。然而与现实的对照是这样的古怪，结果在狂怒之中我突然有些踌躇，因为有个问题升到唇边：“不管怎样，你究竟是谁，你的反应好像说明，只有鬼才知道你是多么重要！可是你又知道他完全是正确的。你

还不到十二岁，是个学生，而他却是位父亲，一个有钱有势的人。除此之外，他还拥有两栋房和几匹骏马。”

这时，令我大惑不解的是，我想到我实际上是两个不同的人。其中一人是个学生，他领会不了代数学，对自己完全没有把握；另一人则重要，是种高级权威，一个不可小觑的人，就像这个制造商一样有势力有影响。这“另一个”是位生活在18世纪的老人，他穿着扣形装饰鞋，戴着白假发，驾着一辆带有凹面后轮的轻便旅行马车，那个盒子就是用弹簧和皮带悬挂在这两个后轮之间。

这个念头产生自我以前有过的一个奇特体验。当我们住在克莱恩-亨宁金时，有一天一辆绿色古马车从黑树林驶过我们家。它是个真正的古董，那样子完全就像是直接从18世纪开来似的。我见到它时激动异常：“是它！一点儿不假，它来自我的时代。”就好像我把它认出了一般，因为它与我在我的自我中驾驶的那一辆是同一型号。然后又产生了一种奇特的使人恶心的感觉，就好像有人偷了我什么东西似的，或者说好像我被欺骗了——欺骗了我那可爱的过去。这马车就是往昔的一件文物！我无法描述是什么发生在我身上，或者如此强烈地感染了我的是什么：一种渴望，一种怀旧，或者是一种承认，它不住地说道：“是的，就是这个样子！是的，就是这个样子！”

我还有一个又回到18世纪的体验。在我的一个姨妈的家里，我曾见到一个18世纪的小雕像，那是件旧赤土陶制品，由两个彩色人物构成。其中一位是老斯塔克伯格医生，他是18世纪末巴塞尔市的一位名人。另一个人形是他的一个病人：她被刻画成闭着眼睛，伸着舌头。据说有一天老斯塔克伯格正在过莱茵桥，这时这位令人讨厌的病人突然从不知何处出现在他的面前，喋喋不休地抱怨着。老斯塔克伯格烦躁地说：“是的，是的，你一定哪儿不舒服。伸出舌头来，闭上眼睛。”女人遵命，斯塔克伯格立即跑开，而她则一直伸着舌头站在那

儿，惹得人们大笑不止。小雕像上的老医生穿着扣形装饰鞋，奇怪的是我把那鞋认作是我自己的了。我确信，这就是我以前穿过的鞋。这个信念使我激动得发狂。“哎呀，这一定是我的鞋！”我仍能够感到这鞋是穿在我脚上，但却说不出这怪诞的感觉从何而来。我所感到的这种与18世纪的同一性我无法理解。在那些日子里，我常常把1886年写成1786年，每当出现这种情况时，一种莫名其妙的怀旧就压倒了我。

在船上做的恶作剧以及受了惩罚之后，我开始掂量这些互不相连的印象，它们结合成一幅首尾一贯的画面：我同时生活在两个时代，是两个不同的人。我觉得困惑，充溢着沉重的感想，最后我失望地意识到，无论如何，现在我只不过是个小学生，他该受到惩罚，行为须和他的年龄相吻合。那另外一个人一定纯系胡扯，我觉得他多少与我从父母和亲戚那里听到的有关我祖父的许多故事有关。然而这也不完全对，因为他生于1795年因而生活在19世纪；另外，早在我诞生之前他就已死去了。有可能我与他是同一的。我应该说，当时这些考虑大多是从朦胧的模糊感觉和梦幻的形式出现的。我再也记不清当时我是否知道传说中的我与歌德的亲戚关系。然而我以为当时我并不知道，因为我知道我是从陌生人那儿头一次听到这个故事的。我应该补充一句，有一种令人讨厌的传言，说我祖父是歌德的私生子[6]。

同年一个美好的夏日，我于中午走出了学校，来到大教堂广场。天空湛蓝璀璨，一个阳光灿烂的日子，大教堂房顶金光闪闪，阳光从新铺的光彩夺目的瓷砖上迸发着光彩。美景把我征服了，我想：“世界是美丽的，教堂是美丽的，是上帝造成了这一切，他坐在上方，在遥远的蓝天上的一个金御座上……”我的思绪在这儿产生了一个巨大的孔洞，我产生了一种郁悒的感觉。我觉得麻木了，只是知道：“不要再想下去了！有种可怕的东西正在到来，某种我不愿想、甚至不敢靠近的东西。为什么不呢？因为我会犯下最为可怖的罪孽。什么是最

可怕的罪呢？是谋杀吗？不，决不可能是这种事。最可怕的罪孽是反对圣灵的罪愆，这种罪愆是不可饶恕的。谁犯了这种罪谁就要遭天谴，就得永生永世下地狱。要是我父母视若掌上之珠的这个独生子，命中注定要受永生的惩罚，那他们肯定是会很伤心的。为了父母之故，我可不能干这种事。我必须做的是千万不要再去胡思乱想了。”

可是说来容易做时难啊。我从学校回家要走很长一段路，一边走一边尽力思考着各种各样别的事情，但我的思想总是再三再四地转回到我甚为喜欢的美丽的大教堂和坐在宝座上的上帝方面——然后，我仿佛受了猛烈的电击似的，思想便又再次飞到了别处。我不断地自言自语道：“别想它了，一定不要再想它了！”回到家时，我显得疲劳极了。妈妈看到有什么不对劲，于是便问道：“出了什么差错了吗？在学校出什么事了？”我让她放心，实话实说道，在学校没出什么事。我心里确实在想，要是我把我的胡思乱想的真正原因向母亲袒露，那可能对我会有好处。但要是这样做，那我就得干那看来是做不到的事了，把心里所想的全都说出来。我这位可怜的亲人完全不起疑心，也不可能知道我已处于可怕的危险之中，犯了不可宽恕的罪并一头扎进了地狱。我放弃了袒露此事的念头，并设法尽可能把自己的形迹掩盖起来。

那天晚上，我在床上辗转反侧，难以入睡。那个我目前仍不懂得的禁止去想的思想，一再想要冲出来。我于是奋力拼命把它挡住不让其出来。后来的两天简直就是一场折磨，于是我母亲认为，我一定是病了。但我还是抗住了想袒露心事的诱惑，因为我想，这会使我父母极为伤心的。

然而，到了第三天晚上，这种折磨变得实在无法忍受了，我再也不知道该怎么办了。我在床上翻来覆去，好不容易才睡着了，但不多工夫便又醒了过来，于是便又忙着去想那大教堂和上帝了。我差点一

直想了下去！我感到我的反抗越来越弱了。我害怕得周身冒汗，于是便在床上坐了起来，把睡意完全驱走。“这可是新鲜事，这可是严肃的事啊！我一定得想，一定得事先把它想出个答案来。我为什么要去想我所不懂得的事呢？说实在的，我自己并不想去想，那是肯定的。但是谁要我去想呢？是谁想强迫我去想那我既感觉不到且又不想知道的事呢？这一可怕的愿望是从何处来的呢？还有，我为什么应该是为此而受折磨的那个人呢？我那时正想着的是赞美这个美丽的世界的造物主，我为有此无法估量的天赋而对他感恩戴德，因此，我为什么就得去想那难以想象的恶毒的事呢？我不懂得这恶毒的事是什么，我确实不懂，因为我不能也决不该随便向这一想法迈进一步，因为这便意味着得冒立刻去思考它的危险。我没有干这件事或者想干这件事，它是像噩梦一样落到我头上的。这样的事是怎么来的呢？我虽然没有去干，这件事还是发生在我身上了。为什么呢？不管怎样，我不是自己创造出来的，我来到这个世上是按上帝创造我的方式而来的——就是说，我是按我父母的样子这一方式而创造出来的。或者说，很有可能，我父母要的就是这种东西吗？但是，我那善良的父母是决不可能有过任何那样的想法的。这样恶毒的想法是决不会发生在他们身上的。”我发觉这一想法极为荒唐。然后，我便想到了我的祖父祖母，而我只是从他们的画像而认识他们的。他们显得和蔼仁慈又认真严肃，这便足以驱除掉有可能归咎于他们的任何想法。我在心里把一长串所有不认识的祖先想了一遍，终于想到了亚当和夏娃[7]，随之而来的便是这一具有决定性的想法：亚当和夏娃是最早的人类，他们没有父母，而是由上帝直接创造的，上帝有意使他们成为他们的那个样子。他们无法选择，而只能确切地像上帝创造他们的那个样子。因此，他们并不知道他们何以可能各不相同。他们是上帝完美的造物，因为上帝只创造完美，可是他们仍然犯了原罪，干了上帝不希望他们去干的事[8]。这怎么可能呢？要是上帝不使他们有可能干这件事，他们本来不会干出这种事的。这件事也是很清楚的，是由于受了蛇的诱惑，而蛇

是上帝在创造他俩前便已创造出了的，显然是为了让它引诱亚当和夏娃犯罪。全知全能的上帝事先已安排好了一切，为的是使人类的始祖无法不犯罪。因此，他们犯了原罪，那原是上帝的本意。

这一想法立刻使我从最大的痛苦折磨中解脱了出来，因为我现在知道，是上帝本人把我放进了这种情境之中。开始时，我并不知道是否是他有意要我犯这罪愆或是相反。我不再去想那进行祈祷去求得启示的事了，因为上帝不顾我是否乐意而把我安置在了这个固定的位置上并扔下我不管不问了。我确实认为，我得亲自弄清楚他的意图并独自找到一条出路。可是到了这时，另一个问题又出来了。

“上帝要的是什么？是行动呢还是不行动？我必须找出上帝要我干的是什么，而且还得马上找出来。”当然喽，我知道，按照通常的道德来看，避免那样的罪孽，那是一定没有问题的。这就是直到现在我还一直在干着的事，不过我知道，我可不能再继续干下去了。我夜不安枕，精神颓丧，憔悴得十分厉害，要不去这样想便无疑于把自己束缚到无法忍受的地步。再这样下去可不行。与此同时，除非我懂得了上帝的意志和他的意图，否则我可不想罢休。因为我现在确信，他是这个终极性问题的提出者。十分奇怪的是，我一刻也没有考虑过，魔鬼可能正在捉弄我呢。那时候，魔鬼在我的精神世界中只起着微不足道的作用，而且在任何情况下，我觉得，与上帝相比，他是无能为力的。但自从我从迷雾里钻出来并意识到自己的那一刻开始，上帝的整一性、伟大性和超人的威严便开始萦绕于我的想象里。从此之后，在我心中，别的疑问一扫而光，只剩下上帝本人正安排对我进行一次具有决定意义的考验及一切均取决于我对他的正确理解了。毫无疑问，我知道，最终我将被迫得坚持不下去，被迫得让步，但我不希望发生这种事而自己却不明不白，因为我永生的灵魂的拯救全押在这上面了。

“上帝知道，尽管我就要被迫犯下这不可饶恕的罪，我也无法支持下去了，可他就是不来帮助我。他全知全能，他本可轻而易举地去掉我这一难以抗拒的冲动，可他显而易见并不准备这样干。是否是他希望通过让我干某种违背我个人的道德判断的事，干违背我所信仰的宗教教导的事，甚至还干违背他订下的戒律的事，来考验我对他的忠顺呢？这可是一件非同小可的事，一件是我正用全身之力加以抵制的事，因为我害怕永生被打入地狱。是否上帝希望，甚至在我的信念和理性使死亡和地狱的幽灵出现在我面前时，看看我能否服从他的意志呢？这确实很有可能就是答案了！但这只是我自己的想法，很有可能是错的，对于这种事情我是不敢相信自己的推理的。我一定得再次从头到尾把它细想一下。”

我再次彻底地想了一遍，可得到的却是同样的结论。“很显然，上帝也要求我拿出勇气来，”我想道，“如果是这样，而我也经受住了考验，那么他就会把他的天恩和启示赐给我了。”

我鼓起全身之勇，仿佛准备去蹈地狱之火似的，于是便让这想法冒了出来。在我眼前，我看到了那大教堂，那蔚蓝的天空。上帝坐在他那金色的宝座上，高高在上，远离尘世——而从那宝座的下面，一块硕大无朋的粪块掉了下来，落到了那闪闪发光的新屋顶上，把它击得粉碎，把那大教堂的四壁也砸了个粉碎。

啊，原来如此！我感到了一种巨大的、难以言传的如释重负感。落到我头上的不是那预料中的天谴，而是天恩，而随这天恩而来的，则是从未体味过的说不出的极乐感。因为幸福和感激不尽，我哭了。我既已服从了他那不可抗拒的命令，上帝的智慧和仁慈便对我进行了显示。我仿佛体验到了一种洞彻感。以前所不明白的许多事情，现在变得清楚了。这就是我父亲所不明白的事，我想道；他体验不到上帝的意志，他还以最好的理由并出于最深的信念而反对它。而这便是他

从未能体验到那治疗一切并使一切变得可以理解的天恩的奇迹的缘故，他一直把《圣经》的“十诫”做他的行动指南；他信仰上帝，但只是以《圣经》所指示的方式和他的先人所教导他的方式来信仰。可是他并不知道，在上帝的《圣经》和上帝的教堂之上，站着一位全知全能而自由的、正在眼前的活生生的上帝，他召唤人们分享他的自由，并能迫使人们放弃自己的观点和坚信的事，好毫无保留地执行上帝的命令。在他对人的勇气进行考验时，上帝反对恪守种种传统，而不论其是何等神圣。他全知全能，所以他便会考虑到，在对勇气进行的这种种考验里，绝对不会造成确实是邪恶的结果来。一个人要是执行了上帝的意志，他便可以放心：自己走的是正确之途。

上帝也是以这种方式来创造亚当和夏娃的，好使他们不得不去想他们所确实不愿去想的事。他这样做是为了弄清楚，他俩是否恭顺服从。而他同样也可以要我干某种事情，干某种出于传统的宗教方面的理由而不得不加以拒绝的事。正是恭顺服从，才使我获得了天恩，而有了这种体验之后，我便知道上帝的恩惠是怎么回事了。一个人必须完全献身于上帝，除了执行他的意志之外，别的事都是次要的。不然的话，一切事情均是愚行蠢事和没有意义的。从那个时刻起，每当我体验到了天恩，我便真正地开始负起责任来。上帝为什么要弄脏他的大教堂呢？这对我来说，是一种很可怕的想法。但随后，我便模模糊糊地明白了，上帝是可以成为某种可怕的东西的。我体验到了一种阴暗而可怖的秘密的味道。这一秘密使我整个的一生罩上了乌云，使我变得十分郁郁寡欢。

这一体验也产生了使我更感自卑的影响。我觉得，我是个魔鬼，或者是个蠢猪，我是极为堕落的。但是随后，我便又开始翻阅《圣经·新约》，以某种满意的心情读着描写法利赛人和收税官的段落，还有就是堕落的人是上帝的选民的段落。这些描写使我获得了一个终生

难忘的印象：那不公正的管家受到了称赞，而信心发生动摇的彼得[9]，却被委以传教的重任。

我的自卑感越强，上帝的天恩在我看来就变得愈益不可理解。说到底，我从来就没有自信过。母亲有一次对我说，“你向来是个乖孩子”。可我就是弄不明白这是什么意思。我，一个乖孩子？这使我感到很新鲜。我往往认为自己是个堕落而又远不如他人的人。

有了对上帝和大教堂的那种体验，我终于有了某种属于我那了不起的秘密的一部分的有形且可触摸得到的具体物了——就像我一直在说天上下石子，而现在终于有一块落到了我的口袋那样。但实际上，这却是一种使人觉得可耻的体验。我落进了某种不好的、邪恶的、恶毒的东西的手里，但同时，这却又是一种荣耀。有时，我有一种压倒一切的想要一吐为快的冲动，但不是讲这种体验，而只是想暗示说，我身上有某些古怪的东西，某些没人听说过的东西。我很想弄清楚，是否他人也经历过相似的体验，可是在别人身上，却从未发现有丝毫这种情形。结果，我便感到，我既是得不到恩宠者，又是上帝的选民，既是被诅咒者，又是受到祝福者。

公开提到我的体验，提到我梦见的地下庙宇里的男性生殖器，提到我所雕刻的小木人，这种事是绝对不会发生在我身上的。事实上，直到我六十五岁之时，我才说到有关梦见生殖器的事。我可能跟我妻子谈到过一些别的体验，但这只是晚年的事。在所有这些事情上有着严格的禁忌，这是我从小便继承了的。我也决不会跟友人们谈起它们。

我整个的青春期，便可根据这一秘密来加以理解。它造成我产生了一种几乎难以忍受的孤独感。在这些年中我所取得的一大成就是我抵制住了想要把它与别人谈一谈的诱惑。这样，我与世界的关系的格局便已经是预先就定好了的：今天仍跟以往那样，我是一个孤独的

人，原因就是我懂得一些事情，而且还一定会把别人所不懂得的且往往甚至不想知道的事情加以暗示。

在我母亲的那一方，有六个牧师，在我父亲这一方，不但我父亲是牧师，而且有两个叔父也是。这样，我便有机会听到许多宗教方面的谈话、神学方面的讨论和布道演说。每当我听着他们谈论时，我便有这样的感觉：“对，对，这一切太好了。但我内心的那秘密怎么样呢？这个秘密也是天赐的秘密。你们之中对此毫无所知。你们不知道上帝要逼着我做错事，逼着我去想令人憎恶的事，好让我体验到他的恩惠。”其他人所说的一切完全言不及义，不得要领。我想道：“看在老天的份上，一定得有某个对此多少懂点的人啊；在某处一定会有真理。”我在父亲的图书室里翻箱倒柜地查找，只要一找到有关上帝、三位一体[10]、灵魂、意识的书便急不可待地读起来。我饥不择食地读呀读，可是读过后却收获甚微。我总是在想：“他们也不懂。”我甚至还在我父亲的路德派《圣经》里查找。可是很不幸的是，对约伯[11]所作的传统性的“训导式”解说却使我倒了胃 口，很快便对此书失去了兴趣。但我在它里面还是找到了慰藉，特别是在第九章的“诗篇”30-31里：“尽管我用雪水清洗了自己……但您却将把我投进烂泥坑里。”

后来，我母亲告诉我说，在那些日子里，我常常显得垂头丧气。事情并非确实如此，相反，我是为这秘密而冥思苦想。在这种时候，一事不干，内心是奇异地心安理得和平静。它总会这样或那样地使我从我所有的一切怀疑里挣脱出来。每当我想到自己就是石头，矛盾与冲突便停止了。“石头是没有不确定性的，也没有想沟通的冲动，千百年过去了依然一成不变，”我会想道，“而我只是一种会消逝的现象，爆发成各种各样的情感，就跟火焰一样，很快地亮了起来，然后便熄灭了。”我不过是我的各种情感的总和，而我身上的那个“别的”却是那不受时限的、永不毁灭的石头。

那时候，我父亲所说的一切还激起了我深切的怀疑。我一听到他做有关上帝恩惠的布道，便总是想到了我自己的体验。他所讲的一切听来显得陈腐而空洞，就像讲一个道听途说而来的可自己又不很相信的故事一样。我很想帮他的忙，可是却又找不到办法。此外，我很怕羞，不敢告诉他我的体验，也不想插手他个人的事务。我觉得我自己一方面年纪太小，另一方面又害怕使用“第二人格”给了我以启示的这种权力。

后来，当我长到十八岁时，我与父亲进行过许多讨论，总是偷偷地希望能够让他懂得有关天恩的奇迹，从而帮助他减轻良心上的各种痛苦。我深信，要是他执行了上帝的意志，一切便会变得最好不过了。但我们的讨论总是不变地以不愉快结束。这些讨论刺激了他并伤了他的心。“哎，胡说八道，”他总是习惯地说道，“你总是要去想。一个人不应该去想，而是要信仰。”我便会想道：“不对，一个人必须体验了才能懂得。”但我嘴里却说道：“那请把这种信仰给我吧。”于是，他便会耸耸肩，无可奈何地转身走开。

我开始交起朋友来，他们大多是些出身淳朴的、腼腆的男孩子。我的学习成绩好起来了。在尔后几年，我甚至成绩名列全班榜首。然而，我观察到，成绩低于我的同学妒忌我并抓住每一次机会，尽力想赶上我。这使我感到很不愉快。我讨厌一切竞争，而要是有人玩起太富竞争性的游戏，我便会拒绝参加。此后，我的成绩名列班里第二，并发现这远更使人觉得愉快。学校的功课，由于我不想通过竞争而使之变得更为困难，因而变得是一件很讨厌的事。有不多几位老师对我表示了特殊的信赖，这些人我至今满怀感激地记在心里。我怀着极大的愉快回想起的一位老师是拉丁语教师。他是个大学老师，是个十分聪明的人。碰巧，我六岁就学了拉丁文，是我父亲给我上的课。于是，这老师便不让我坐在班里听课，而是经常让我上大学图书馆去给

他借书，于是我便高兴地一头扎进书去读了起来，并在回去的路上尽可能地把时间拖长。

大多数老师认为我既愚蠢又狡猾。学校一有什么事出了差错，我便成了第一个被怀疑的对象。要是什么地方吵起架来，我便被认为是挑动者。但实际上，我只有一次才卷入到吵架里去，而正是在那一次，我才发现我的一些同学对我抱敌对态度。其中有七个埋伏起来等着我并突然对我发动攻击。那时候我已长得又高又壮了——我那时已经十五岁——并很容易火冒三丈。我突然发起怒来，抓住了其中一个男孩的两臂，把他甩得团团转，用他的两条腿把其余几个打倒在地。老师们查清了此事，但我只是模模糊糊地记得自己受到了某种在我看来是不公正的惩罚。从那时候起，我便无人理睬了，也再没有人敢欺负我了。

招来敌人并被人不公平地指责实出我意料之外，但不知怎的，我却觉得这并不难理解。我因之而受到了指责的每一件事刺激了我，不过我却无法否认对我的这些指责。我对自己知道得实在太少了，而我所知道的这一点儿又是如此矛盾重重；扪心自问，我实在无法否认任何的指责。说实在的，我良心上总有一种负罪感，并意识到有实质性的和潜而未发的种种过失。由于这种原因，我对别人的责备就特别敏感，因为所有这些责备都或多或少地击中了要害，点到了痛处。尽管我实际上并没有干被指责说干了的事，但我还是感到，我是有可能会干这种事的。我甚至还开列了一张表格，上写种种托词，以备万一我被指责干了什么事。要是我确实干了什么错事，我便确实感到如释重负。这时候，我至少能知道自己为什么会问心有愧。

很自然地，我便会通过表现出外表的稳重感来补偿我那内心的不安——或换句更好的话来说就是，不用我的意志去干涉，缺陷便自会弥补好自身。也就是说，我发现自己有罪过，但同时却又希望自己清

白无辜。在背景后深深的某处，我向来知道自己是个两重性格的人。其中一个是我父母的儿子，这个人上学读书，不怎么聪明，专心致志，学习用功，比许多别的男孩穿得整齐干净。另一个是个大人——实际上是个老人——多疑，不轻信，远离人世，但却接近大自然，接近地球、太阳、月亮、天气、一切生物，但最主要的是接近夜晚，接近睡梦，接近“上帝”直接地作用于其身上的各种事情。这里，我把“上帝”放在了引号之内。因为就像我一样，大自然虽然是上帝所创造并以此来表达他自己，看来却被他作为非神圣的东西而搁到了一边。谁也说服不了我，说“按照上帝的形象”[12]所创造的只用到了人的方面。实际上，在我看来，高山河湖、花草树木及各种动物远比人更能体现出了上帝的本质，而人却身穿各种古怪可笑的衣服，心地卑鄙，爱好虚荣，假话连篇，自私自利得可憎——所有这些特色据我本人，就是说据第一个人格，据1890年的一个学生看来，实在是太熟悉不过了。除了他的世界之外，还存在着另一个王国，这个王国就像一个神殿，每个进入到里面去的人都得到了改造并由于在幻觉中见到了整个宇宙而突然深受感动，因而只能惊叹赞美不已，达到了忘我的境地。在这里居住的是“另一个人”，他知道上帝是一个隐了身的、具有人格的但同时又是超乎人格的秘密。在这里，没有什么东西使人与上帝分隔开来，的确，这就仿佛人的心灵同时与上帝一起向下瞧着天地万物似的。

我在这里一句一句地展示的，是我那时在任何某一方面所从未意识到的某种东西，但我却以一种压倒一切的预感及强烈的感情而感觉到了它。在这种时候，我知道我配得上我自己，我就是我那真正的自我。只要我独自一人，我便会慢慢进入到这种状态。因此，我追求这“另一个人”即第二种人格的安宁与孤独。

第一种人格和第二种人格之间的作用和反作用贯穿了我整个的一生，但却与“分裂的人格”或与一般医学意义上的精神分裂症毫无关

系。相反，在每个个人中，这却是没有用的。在我的一生里，第二种人格具有最大的重要性，而我总是尽力为想从内心深处向我走来的一切腾出地方。他是一个典型性的人物，但只有极少的人才能洞见。大多数人所意识到的理解力是不足以认识到他也是他们那样的人的。

逐渐，教堂变成了一个折磨我的地方。因为在那里，有人竟敢大声——我不禁要说，是无耻地——进行有关上帝、他的意旨 和行为的布道。在那里，会众被劝诫说，他们应有那些感情并相信这样一种秘密：我知道，这种秘密就是最深奥的、在内心最深处的肯定性，一种不可以用一个词来加以泄漏的肯定性。最后我只能得出结论说，显然，没有人会懂得这一秘密，甚至牧师也一样，因为反过来说，没有人会敢于在公众面前泄漏上帝的神秘性，敢于用陈腐和多愁善感的话去亵渎这些无法言传的感情。此外，我确信，以这种方式去接近上帝是错误的，因为我知道，是从经验里知道的，这种恩惠只赐予毫无保留地执行上帝意志的人。这一点也是从布道坛上说出来的，但向来总是假定，启示的做法能使上帝的意志变得明白易懂。另一方面，对我来说，这反而成了一切事情中最含糊和最不可知的东西。对我来说，它似乎成了一个人的责任，就是每天去探讨上帝的意志了。我没有这样做，但我感到肯定的是，一俟这样做的急切理由出现时，我便会去做的。第一人格占用去我的时间实在太多了。它经常使我觉得，宗教戒律正被用来代替上帝的意志——这实在十分使人出乎意料，十分使人吃惊——其唯一目的，就是免去人们理解上帝的意志的必要性。我的怀疑变得日甚一日了，而我父亲的布道词及其他牧师的布道词对我来说则变得极为令人难堪了。我周围的人们似乎把这些莫名其妙的话认为理所当然，从它里面散发出来的浓厚的含糊其词也是理所当然的。他们不动一下脑筋便囫囵吞下所有这些矛盾百出的说法，如上帝是万能的因而预见到了所有的人类历史啦，他确实创造了人类，并尽管他禁止他们犯罪且甚至要以地狱之火而永世惩罚他们，但人类还是不得不犯罪啦等等。

好长一段时间，十分奇怪的是，魔鬼在我的思考中却没有起过什么作用。在我看来，魔鬼不过是一个强有力的人的一条用铁链锁了起来的看门恶狗。对于这个世界，除了上帝之外谁也没有任何责任，而且我知道得很清楚，上帝是会很可怕的。每当我听到父亲在其富有感情的布道词中提到“仁慈的”上帝，赞扬上帝爱人类并劝导人们对上帝报之以爱时，我的怀疑和不安便增强起来。“他确实懂得他正谈论着的事情吗？”我怀疑道，“他会把我，他的儿子，像以撒一样，用刀杀死以作人的献祭[13]吗，或者，他会把他送交一个不公正的法庭，让它把他像耶稣那样钉死在十字架上吗？不，他做不到。因此，在某些情况下，他是执行不了上帝的意志的。这种意志，正如《圣经》本身所表明的，会是极为可怕的。”事情对我变得很清楚，当人们受到劝诫，要他们首先服从上帝而不是人时，这种话只不过是随便说说和无心地说出来的就是了。很显然，我们一点也不知道上帝的意志，因为要是我们知道，我们便会敬畏地对待这个关键性的问题了，便会只是出于对威力无穷的上帝的单纯害怕而这样做了，因为上帝是能够把其令人可怕的意志强加在孤立无援的人类的身上的，就像他已经强加在了我身上一样。假装知道上帝意志的人中有谁能预见到他已驱使我干了什么呢？在《圣经·新约》里，不管怎样，却没有什么类似的事。《圣经·旧约》，其中特别是《约伯记》[14]，在这方面本可能使我大开眼界，但可惜那时候我对之却不够熟悉。当时我正在接受坚信礼，但我在其中也没有听到过什么这类的教导。其时，当然提到过敬畏上帝，但这却被认为是过了时的，是“犹太人的”，而且很久以前就为上帝之爱与仁慈的基督福音所取代了。我年幼时种种体验的象征性及那种形象的狂暴使我极为沮丧。我自问道：“谁是那样说话的呢？是谁这样不要脸，这样赤裸裸地展示其阳具，而且还是在神龛里？是谁使我认为，上帝就是以这种令人讨厌的方式摧毁了其教堂的呢？”最后，我自问道，这是否就是魔鬼所干的呢。一定是上帝或魔

鬼才会这样说和这样干的，对此我是深信不疑的。我感到绝对地肯定的是，发明这种思想和形象的决不会是我。

这些，便是我生活中的至关重要的体验。它使我恍然大悟正是在那时：我必须负起责任，我的命运结果如何完全取决于我自己。我碰到了一个问题，我必须亲自找到这个问题的答案。可是是谁把这问题强加到我头上的呢？对此谁也无法给我以解答。我知道，我必须从我最深处的自我那里找到这个答案，知道在上帝面前的就只有我一人，并且知道上帝独自就这些可怕的事情问了我。

从一开始，我便有一种命中注定感，仿佛我的生命是命运赋予我的并必须加以接受。这使我内心有一种安全感，而且尽管我从来无法对自己证实它，它却向我证实了它自己。我没有拥有这种肯定性，它却拥有了我。谁也夺不走我的这种信念：我被责成去干上帝要我去干的事而不是去干我想干的事。这给予了我力量，使我敢于自行其是。我往往有这种感觉，在一切具有决定性的事情上，我便不再是杂处于众人之中，而是单独与上帝在一起了。而当我处身“彼处”，不再是孤独一人时，我便处身在时间之外了，我属于好几个世纪，而彼时作出回答的他便是那向来就存在的，在我出生之前就已存在的他。永远存在的他就在那儿。与“另一个人”的这些谈话是我最为意味深长的体验，一方面是流血的争斗，另一方面则是至高无上的欣喜若狂。

自然喽，我无法与任何人谈论这些事情。大概除我母亲之外，我不知道还有谁可以与之进行交流了。她似乎也像我自己那样，沿着有点相似的思路去思考的。但我很快注意到，在交谈中，她不是我的对手。她对我的态度最主要的是一种仰慕，而这对我却不是什么好事。于是，我便把这些思想独自放到了自己的心里。总的说来，我更喜欢这样，我独自一人游戏，做白日梦或独自在树林里漫步，拥有属于我自己的一个秘密世界。

对我来说，我母亲是个十分仁慈的人。她有一种发自内心的动物性的温暖，饭菜做得美味极了，对人十分友好且生性愉快。她个子长得很高大壮实，热心听别人说话。她也喜欢说话，话匣子一打开，话便像泉水一样快活地泼溅而流。她有一种显然的文艺天赋，情趣高尚并有一定深度。但是这种天赋却从未能适当发挥，而一直深藏于一个仁慈、肥硕的老妇人的外表之内。她极为好客并十分富有幽默感。她保有一个人所必须具有的所有传统性观点，但在无意之中，她的个性有时便突然出现在人们面前。这种个性是出人意料般地有力：一个城府深沉、脸相威严的人物，拥有无懈可击的权威性——而且做事毫不犹豫。我确信她拥有两种人格，其一是不抱恶意并富有人性，其二是神秘诡谲。这另一种人格只是不时有所显现，但每次显现都是出人意外，使人害怕。此时，她便会像自言自语似的说起话来，但她说的话却是针对着我并往往击中要害，于是我便吃惊得闭嘴不语，一声不响。

这种情形发生的第一次，我记得大约是我六岁的时候。那时候，我们的邻居十分富有。他们有三个孩子，最大的一个是个跟我年纪相仿的男孩，另外两个则是他妹妹。他们是城市人，衣着打扮的方式往往使我觉得古怪可笑，特别是在星期天时——脚穿专利皮鞋，衣服上有白色褶边，手戴白手套。甚至在周日时，这几个小孩也涂脂抹粉，头发梳得油光水亮。他们喜欢摆出他们所喜欢的架子，并急于与我这个穿着皱巴巴的裤子，脚上的鞋子破了几个洞，双手肮脏的粗鲁倔强的男孩子隔得远远的。我母亲进行比较后对我所作的训诫使我极为恼怒：“嘿，你瞧那些漂亮的孩子，多么有教养和彬彬有礼啊。看看你的举动啊，真像个小傻瓜。”这种训诫使我感到受了侮辱，于是便决定给那个男孩一顿痛打。我确实这样干了。他的妈妈气坏了，便急忙赶到我家，就我的暴力行为大吵大闹了一场。我母亲可吓坏了，教训了我一场，而且声泪俱下，说话时间之长和感情的激动是我以前所没见过和没听过的。我一直没有意识到犯了什么过错，相反我对自己却

感到很高兴，因为在我看来，我到底以某种方式为我们村子里这位陌生人所造成的不协调的情形作了补救。我对母亲的激动深为慑服，于是便带着负罪感退回到我家那架古旧的古钢琴后面我那桌子旁，开始玩起我的那些砖头瓦块来。好一阵子，房间里一片寂静。我母亲像往常那样，坐到了她那靠窗的座位上打起毛线来。然后我便听到她低声自言自语起来，从偶尔听到的一些话里，我听出她是在想着这件事，只不过现在却是另一种观点了。突然间，她大声说起话来：“当然了，一个人决不应该生那么一大堆狗崽子啊！”我立刻意识到她是在说那几个“沐猴而冠”的人。她最喜欢的兄弟是个猎人，他养了好些狗，并且总是口不离养狗啊、杂种狗啊、纯种狗啊及狗崽子之类的话。使我感到松了一口气的是，我意识到了，她也认为这几个令人作呕的小孩是些劣种的小狗，因此，对她给我的责骂实在不必按表面的意思来看待。但是甚至在那种年纪，我也知道必须完全保持冷静而不应洋洋自得地表露出来：“您明白，您跟我想的是一样的！”她会愤慨地批驳这种想法说：“你这个令人讨厌的孩子啊，你怎么敢自称知道有关你母亲的这种事呢！”从这件事里，我得了这样一个结论：我一定有过更早的、性质相似的体验，只不过我现在记不起来就是了。

我所以讲这个故事，是因为在我对宗教的怀疑日益增长的时候，出现了另一件事，显示了我母亲具有两重性。一天，我们围桌而坐时，谈话转到了某些赞美诗曲调的单调沉闷，也提到了修订赞美诗集的可能性。说到这里，我母亲喃喃低语道：“啊，您，我爱中之爱，您，可诅咒的至福[15]。”就跟在过去一样，我装作没有听见的样子，并尽量小心，免得高兴得叫起来，但是我还是感到胜利了。

在我母亲的两种人格之间有着巨大的差异。这就是为什么当我还是小孩子时便经常做些有关她的忧心忡忡的梦的缘故。白天，她是个可爱的母亲，但到了晚上，她便显得成了不可思议的了。然后，她便像那些预言者之一，这种人同时又是一种奇异的动物，像是熊穴里的

一个女祭司。富有古风而又无情；像真理和大自然那样无情。在这种时刻，她就是我叫做“自然精神”[16]的代表。

我也有这种好古的天性，而在我身上，它是与我的天赋联系在一起的——虽然并不都是愉快的——即把人和万物按其本性来加以看待的天赋。在这里或在别处，当我不想承认知道某一事但在心底里我却十分清楚事物实际上是怎么回事时，我便乐于让人欺骗我。在这种情况里，我就像是一只狗——你可以欺骗它，但它最后却总能闻出被藏起的东西来。这种“洞察力”是基于本能的，或者说是基于与其他人进行“神秘的分享”的基础上的。它就犹如在一种没有人参与的感知行为中，有一只“背景性的眼睛”在观看着。

这种事情我直到后来很晚的时候才认识到，当时，有些十分奇怪的事情发生到了我的身上。比如说，有过这样的时候，这时我会详细地叙述某个人的生活故事，但这个人我实际上却并不认识。这事发生在我妻子的一个朋友的婚礼上，对新娘及她一家我完全一无所知。在喜宴过程中，我坐在一个长着长长的美髯的中年绅士的对面，有人向我介绍说他是一位律师。我们两人热烈地谈起了犯罪心理学的问题。为了回答他提出的一个很专业的问题，我编造了一个故事来加以说明，其间再润饰以各种各样的细节。我正讲着这个故事的时候，我注意到这个人的脸上出现了十分异样的表情，接着我们这桌子上的人便全都不说话了。我感到十分尴尬，于是便止住不说了。谢天谢地，我们开始吃饭后的水果了，于是我赶忙站起来走进了这饭店的休息室里。我在那里的角落处坐了下来，点起一支雪茄烟，尽力搜索枯肠把刚才的情景从头想了一遍。这时候，跟我同桌吃饭的一个客人走了过来，带着一脸责备的神色问道：“您怎么竟犯了这样可怕的不慎重的过失呢？”“不慎重？”“对啊，就是您讲的那个故事。”“但这个故事全是我编造的啊！”

使我感到惊愕和可怕的是，我讲的正是坐在我对面的那个人的故事，准确得连所有细节都毫发不爽。就在这个时刻，我还发现，我这时却连这个故事的一句话也记不起来了——甚至直到现在，我还一直未能把它回想出来。在其《自我启示》里，佐克[17]描述了相类似的一件事：有一次，在一个小旅店里，他竟能够揭发一个素不相识的年轻人，说他是个贼，因为在他内心里的眼睛，看到了这次偷窃的全过程。

在我的生活的过程中，往往会发生这样的事，我突然知道了一件我确实毫无所知的事情。这种知识仿佛像我自己的观念那样来到我的脑海里。我母亲也有这种情形。她自己在说着话，但她自己却并不知道；它就像是掌握着绝对权威的一个声音，这个声音所说的正恰好与情境相符。

我母亲往往认为，我的智力远远超出了我的年纪，于是她便像对待大人那样跟我说话。很显然，一切她不愿意跟我父亲说的事，她都会跟我说，因为她早就把我当作她的密友，把她遇到的麻烦事向我和盘托出了。就在我大约十一岁时，她透露了与我父亲有关的事，使我感到十分吃惊。我绞尽脑汁，最后终于决定，我必须跟我父亲的某个朋友磋商磋商，这个人我从旁人的口里听说过，是个很有影响力的人。我没跟母亲打个招呼，一天下午放学后我便进了城，到这个人家里造访。给我开门的女仆说这个人出门不在家。我既失望又沮丧，于是便转身回家。但正是出于上天的恩惠，他才没有在家的。不久之后，我母亲又提起了这件事，而这一次，她给我描绘的却是十分不同且远较温和的情境，于是整个事情便烟消云散了。这使我深有感触，于是便想道：“你竟相信这件事，可真是个大傻瓜，由于你愚蠢地信以为真，差点没弄成了灾难。”从那时候起，我便决定把母亲说的话一分为二地看待。我对她的信任严重地受到了影响，而这便是从此阻碍我把我内心深处的秘密告诉她的缘故。

但尔后又有这种情形的时候，此时她的第二人格钻了出来，于是她在这种情形所说的一切便十分真实，真实到令我颤抖的地步。要是我母亲能就此不变，那我本可有个妙不可言的交谈者的。

对于我父亲，情形却很不同。我本来乐于把我宗教上的麻烦事摆到他的面前来征求他的意见的，但我却没有那样做，原因是我觉得，我事前就知道了他会出于对本职的尊敬而不得不作出的回答。我对此所作的假设的正确性不久之后便得到了证明。我父亲亲自对我进行有关坚信礼的教导，这使我厌烦得要死。一天，我随便地翻着教义问答，希望找到除了读来感伤、往往难以理解且枯燥无味的对我主耶稣的描述的某种东西。我偶然翻到了有关三位一体的那一段。这里面有某些东西引起了我的兴趣：一体性同时又是三位性。这个问题迷住了我，原因是它有着内在的矛盾性。我如饥似渴地等待着我们触及这个问题的时候。但当我们进行到那里时，我父亲却说道：“我们现在翻到三位一体处了，不过我们跳过去算了，因为我自己对此确实也是一无所知。”我敬佩我父亲的诚实，但另一方面，我却感到甚为失望，于是便自言自语道：“问题就摆在这里了，他们对此却一无所知并且不屑对之加以思考。那么我怎么可以谈论我的秘密呢？”

我试着在某几个我认为是善于开动脑筋的同学中试探了一下，但却劳而无功。我唤不起任何的反响，而且还起了反作用，他们的麻木不仁使我与他们疏远了。

尽管十分厌烦，我却尽最大努力去不加理解便加以相信——这种态度看来合我父亲的胃 口——并为自己作好了领圣餐的准备，对此我还寄 予了最终的希望。我觉得，这只是一种纪念性聚餐，某种对我主耶稣的周年性纪念活动而已。耶稣是在1890-30=1860年前去世的。尽管这样，他却遗留下了某些暗示性的话，如，“拿起来吃吧，这就是我的体。”其意思就是说，我们吃圣餐面包时，应觉得像是吃的是他

的体，而这说到底，原来却是他的肉。同样，我们要喝的葡萄酒却原是他的血。这对我来说实在是明显不过了：通过这种方式，我们便把他结合进我们的身体里去了。这在我看来实在荒谬得难以置信，于是我便肯定地认为，在这种行为的背后，一定存在着某种极大的神秘，而我是乐于在领圣餐过程中参与这一神秘的。对于圣餐，我父亲似乎评价极高。

像习惯的做法那样，教会委员会的一个成员做了我的教父。这是一个友善而沉默寡言的老人，是个车轮制造匠，在他那个车轮铺里，我常常站着看他摆弄车床和手斧的高超技巧。现在，他来了，由于穿着大衣和戴着高帽子而变得正经严肃，他把我带到教堂，而我父亲穿着他那已为我所熟悉的教袍，站在祭坛后面，念起《公祷文》的祈祷词来。在铺着雪白的白布的祭坛上，放着几个大碟子，里面放满了一小片一小片的面包。我看得出来，这面包是从我们那位面包师那里弄来的，他所烘制的各式面包在味道上一般来说是淡而无味的。酒从一个大白锡酒壶斟进一个白锡杯里。我父亲吃了一片面包，喝了一口酒——这酒我知道是从酒店买来的——然后便把杯子递给其中一个老人。所有这几个人都站得笔直，脸上神情严肃正经，但就我看来却觉得没有什么意思。我心急如焚地继续看着，但都看不出也猜不透在这几个老人身上会出现什么不同寻常的事情。其气氛也像在教堂举行的所有其他仪式如洗礼、葬仪等等一般无二。这给我的印象是，这里这时所举行的仪式是合乎传统且是正确的。我父亲看来也只是主要关心按照规定从头到尾执行这一仪式，而他加重语气念出的和说出的一些合宜的话也同样是这一规定的一部分。对于耶稣死去到现在已过去了一千八百六十年一事却不置一词，而在所有其他纪念性宗教仪式中，耶稣去世的日期却是着重点明的。我看不出有什么伤心或快活之处，与对之加以纪念和庆祝的这个人的非同寻常的重要性相比，我觉得这次圣餐从每一方面来说都是贫乏无味的。与世俗的宴会更是无法比拟。

突然间，该轮到我了。我把面包吃了下去，正像我所预料的，其味淡而无味。至于那酒，我只啜了一小口，味道既淡又酸，显然不是上等酒。接着而来的是最后的祈祷，仪式结束后人们鱼贯而出，既不神色消沉，也不快活得红光满面，而是一脸“唔，就是这样”的神色。我与父亲一起步行回家，心里深深意识到我正戴着一顶黑色新呢帽，穿着一件黑色新礼服，这件衣服已经开始变成我的大衣了。这是某种加长了的夹克，在臀部处分开成小小的两翼，在这两翼中间是一个口袋的开口，我可以在口袋里塞上一条手绢——这在我看来是已长大成人、男子气十足的表示。我觉得在社会地位上得到了提高，而这便意味着自己已被接纳进男人的社交圈里了。那一天是星期天，当天晚饭的饭菜也比往常显得更丰富。我可以整天穿着这件新衣到处走来逛去了。但在别的方面，我却感到心里空空，不知道自己有何感觉。

在尔后几天中，我只是逐渐地恍然大悟，什么事也没有发生。我已经到达宗教点拨的顶点，本来希望会发生什么事——是什么事我可就不知道了——结果却什么事也没有发生。我知道，上帝是不会给我启示那非同小可的事情的，比如说大火或非尘世的光明之类的事情；但这次的仪式却见不到丝毫上帝的形迹——至少对于我是这样。当然了，谈到过他是肯定的，但这只不过停留于口头上的话便是了。在其他人那里，我看不出有什么极大的绝望、无法抑制的兴高采烈和天恩的大量赐予，这一切在我看来是上帝本质的构体。我细察不到“内心交流”、“结合”、“与……变为一体”的丝毫迹象。与谁呢？与耶稣吗？但他却不过是个在一千八百六十年前就已经去世的人啊。为什么一个人要与他结合成一体呢？人们称呼他是“上帝之子”——因此只是半神，跟希腊神话里的英雄没什么两样：那一个普通人怎么能与他结成一体呢？这就叫做“基督教”，但它却与我所体验到过的上帝毫无关系啊。另一方面，很清楚，耶稣这个人，却确与上帝有关系，他在客西马尼[18]和在十字架上曾感到过绝望，因为他一向教导人们说，上帝是个仁慈可爱的父亲。那时，他一定也看到了上帝的可怕。

这，我是可以理解的，但是用淡而无味的面包和酸人牙齿的葡萄酒来进行这种可恶的纪念性礼拜，其目的又是什么呢？慢慢地我才弄明白了，这种交流对我来说可真是一种毁灭性的体验。它证明是空空洞洞的，而且远不止此，它还证明是一种完全的失败。我知道，我再也不可能参加这种仪式了。“啊，这根本不是宗教，”我想道，“这里没有上帝，教堂是一个我不应该去的地方。那里没有生命，那里有的只是死亡。”

对于父亲，我产生了一种驱之不去的极为强烈的怜悯感。一下子之间，我明白了他的职业和生活的悲剧性。他为之奋斗的是一种其存在他无法加以承认的死亡。他和我之间出现了一个巨大的深渊，我也看不出有可能在其上架起沟通之桥，原因是它奇大无比。我那亲爱而慷慨的父亲过去在许许多多的事情上让我自主，并且从来不强迫我服从于他；这一回，我可不能把他推入这种绝望和渎圣罪之中啊，因为要有此感，就得有过上天的恩宠的体验才行。只有上帝才能这样做。我可没有这样的权力，那将是不人道的。我觉得，上帝是不人道的，这便是他的伟大性，一切人世的事情都妨碍不了他。他是仁慈的，又是可怕的——二者同时存在——因而是一种很大的危险，而每一个人为了拯救自己，自然便竭力躲避这种危险了。人们只是单方面地依恋其爱和仁慈，但因为恐惧，他们就必定会成为诱惑者和毁灭者的牺牲品。耶稣同样也注意到了这个，因而他便教导说：“主啊，指引我们，使我们不受诱惑吧。”

我与就我所知的教会和这个人类世界结合成一体的感觉被彻底粉碎了。就我看来，我已遇到了我一生中最大的失败。我所设想的并构成了我与这个世界唯一有意义的联系的宗教观解体了，我不可能再分享这普遍的信仰的欢乐了，而是突然觉得自己卷入到了某种不可表达的事情之中，卷入到了我那秘密之中，而这种情形我却无法与任何人

分享。这是很可怕的，而且还是——这是最糟糕的——卑劣的和可笑的，是魔鬼对我的愚弄。

我开始陷入了深思：对于上帝，一个人应该怎样看待呢？关于上帝及大教堂的想法并不是我发明的，在我三岁时所做的那个梦就更是这样了。一个比我的意志更加强大的意志把这二者强加到了我的头上。该让自然来承担这个责任吗？但自然亦不过是造物主的意志而已。把这归咎于魔鬼也没有用，因为它也是上帝的造物。只有上帝才是实在的——他消除了地狱之火及不可言叙的天恩。

至于圣餐仪式的失败对我产生了什么影响呢？是我个人的失败吗？我极为认真地为其作了准备，亦希望能得到天恩和顿悟的体验，可是却什么也没有发生。上帝并没有到场。由于上帝的缘故，我突然发现自己现在已与教会隔断了，跟我父亲及其他任何的信仰隔断了。只要他们所有人仍代表着基督教，我就永远是个局外人。这种认识使我很是伤心，并使我入大学前的那些年月笼罩上了一层阴影。

我开始转向我父亲收藏的相对地显得有限的图书室——那时候这个图书室似乎给了我很深的印象——在那里搜寻能够给予我有关上帝的知识的图书。开始时，我只找到了一些述及传统观念的图书，但这些却不是我所要找的，我要找的是思想独立的作家所写的书。最后，我无意找到了比德曼的《基督教教义》，此书是1869年出版的。显然，这是一个独立思考的人，提出的是他个人的观点。我从他那里懂得了，宗教是“一种精神信仰的行为，这种行为存在于人所建立的与上帝的关系之中”。但我不同意这种看法，因为我认为宗教是上帝作用于我身上的某种东西；这是一种上帝方面的行为，对此我只能屈服，因为他是强者。我的“宗教”不承认任何人与上帝的关系，因为有谁能与如上帝那样的、人们知之甚少的事物产生关系呢？我必须更多地了解上帝，好与他确立起一种关系。在比德曼书中“上帝的性

质”那一章里，我发现，上帝表现自己具有“可以按照类似于人的自我来加以理解的人格：包含整个宇宙的、独一无二的、完全超尘绝俗的自我”。

对于《圣经》，就我所知，这一定义似乎是合适的。上帝具有一种人格，他是宇宙的自我，就像我自己是我的心灵和肉体存在的自我一样。但在这里，我却遇到了一个巨大的障碍。说到底，人格显然意味着个性。是啊，个性是并非模棱两可的东西；就是说，它包含着特有的属性。但是上帝要是一切，那他怎么会仍然具有一种可以分辨得出的个性呢？另一方面，要是他确有一种个性，那他只能是一个主观的、有限的世界的自我而已。此外，他能有何种个性或何种人格呢？一切均取决这一点，因为除非一个人能知道这个答案，否则他便无法与上帝建立起一种关系了。

我心里产生了一种最强烈的抵制感，抵制按照我的自我来进行外推这一方式来想象上帝。这在我看来实属狂妄之极，要是还不算是彻头彻尾的渎圣的话。我的自我在任何情况下对我来说都是甚为难于把握的。首先，我知道，它具有两个互相矛盾的方面，即第一人格和第二人格。其次，在这两个方面里，我的自我是极为有限的，受制于自我欺骗、错误、心绪、感情、冲动和罪孽的各种可能性。这种情形所遇到的失败要远多于胜利，它是幼稚的、爱好虚荣的、自私自利的、轻视他人的、贪婪的、要求别人的爱的、不公正的、敏感的、懒惰的、不负责的等等。使我大失所望的是，它缺少我所羡慕和妒忌的别人身上所具有的那许多的美德和才华。这怎么可能就是我们据之以设想上帝的性质的那种类似性呢？

我热切地查找上帝的其他特征，结果发现它们全都被开列了出来，根据我从坚信礼中所得到的教导来看，其方式也为我所熟悉。我发现，按照第一百七十二条，“上帝的超尘绝俗性最直接的表达是

（1）否定性的，他不为人所见到，等等；（2）肯定性的，他居于天堂，等等”。这可真是灾难性的，因为我脑海中马上就产生出渎圣性的想象，这种想象是上帝直接或间接地（就是说通过魔鬼）来强加到我的意志上的。

第一百八十三条告诉我，“上帝的超世绝俗性相对于道德世界来说”就在于他的“公正无私”，这种“公正无私”不只是具有“明断性”，而且还是“其神圣存在的表示”。我本来希望，这一段能谈到给我带来了这许多麻烦的上帝的阴暗面的某些东西：他的喜欢报复性、他那给人带来灾难的愤怒、对利用其全知全能来创造的造物的不可理解的行为；由于他那全知全能，其造物的种种缺陷他一定也是深有所知的，但他却以把他们引入歧途为乐，或至少是以考验他们为乐，尽管他早已知道他所作的考验的结果了。的确，上帝的个性是什么呢？有这种行为的一个人我们该怎样说呢？我实在不敢把这个问题一直想到底。然后，我又读到，尽管上帝“本身即已自足且除本身之外一无所求”，但他还是“出于自己的满意”而创造了这个世界，并且“作为一个自然界，他已以自己的仁慈而充实之，而作为一个道德世界，他则希望以自己之爱而充实之”。

最初，我对含义令人难解的那个词“满意”深思再三。对什么满意或是对谁满意呢？显然是对这个世界，因为他看了看自己的工作并认为这很好。但这一点正好是我永远所无法理解的。肯定无疑，世界是无限地美丽，但同时它又十分使人可怖。在乡下的一个小村子里，人口很少，也没有多少事情发生，“年老、疾病和死亡”比起别的地方来，人们体验得更深刻，在细节上更具体及更显眼。我尽管还没到十六岁，我已看到了许许多多人和畜生生命的现实，而在教堂和学校里，我则听到了足够多有关这个世界的苦难和腐败的事儿。上帝最多只能对天堂感到“满意”，但那时他便已处心积虑，为使天堂的荣耀与欢乐不要为时久长，便在其中安放上那条毒蛇即魔鬼。他对此也觉

得满意吗？我觉得肯定的是，比德曼并没有表示这样的意思，而只是以进行宗教教导所特有的粗心大意的方式喋喋不休地说个没完，连他自己写的全是废话甚至也觉察不出来。正如我所看出的，假定上帝不管怎样却意在创造一个充满矛盾的世界，一个一种造物吞噬另一种造物的世界及一个生命只意味着有生就必有死的世界，是并非完全不无道理的，然而他大概在人和飞禽走兽的这种不应得的痛苦中并不感到有任何此种残酷的满意感。“奇妙的协调”或自然法则在我看来更像是通过可怕的力量来制服的一团混乱，而沿着其早已确定的轨道运行的“永恒的”星空则显然更像没有轨道或意义的、各种天体乱飞乱撞的一大堆东西。因为没有人真的能看得见人们所谈到的各种星座，它们只是些武断的图形而已。

对于上帝以其仁慈充满整个自然界的说法，我既不理解也不甚为怀疑。这显然是这些观点中的又一个观点，是只许相信而不许以理性度之的。实际上，要是上帝是至善的，那么他所创造的世界，却为什么如此不完美，如此腐败，如此可怜巴巴的呢？“显然它是受了魔鬼的感染并被投进了混乱之中。”我想道。但是魔鬼也是上帝的一个造物啊！我只好大读特读有关魔鬼的书。他看来到底显得极为重要。我再次打开了比德曼论基督教教义的那本书，给这个亟须解答的疑问寻找答案。忍受痛苦、不完美和邪恶到底有什么原因呢？结果我什么也没有找到。

这对我来说可真是完蛋了。有关教义的这本沉重的巨著结果不过是些出自想象的胡话，更糟糕的是，它是一个骗局或者说是一种非同寻常的愚蠢，而这种愚蠢的唯一目的则不过是为了掩盖真理而已。我感到幻灭了，甚至还感到了愤慨，并再次为对父亲的怜悯而觉得痛苦，因为他已成了这种邪教的牺牲品了。

但在某个地方及在某个时候，一定有过像我现在所作的那样寻求真理的人们，他们合理地进行思考，不希望自欺欺人并拒绝接受这个世界的现实使人伤心的看法。大约就在这时候，我母亲，或者说是她的第二人格，突然开门见山地说道：“这些日子你一定得读读歌德的《浮士德》啊。”我们家正好有某种歌德文集的版本，我于是把《浮士德》找了出来。它像一种产生奇效的奇香那样沁入我的肺腑。“这里，”我想道，“终于有某个严肃地把魔鬼加以对待及甚至还与他订下可怕的契约的人啦——是与具有能力挫败上帝的计划并使世界臻于完美的敌人订下契约的人。”我对浮士德的行为感到懊悔，因为照我的看法，他不应该那么片面，那么易于上当受骗。他应该更为聪明和更有道德才对。他那么毫不在乎地拿自己的灵魂打赌是多么幼稚啊！浮士德很明显是有点儿空谈。我有这样的感觉，觉得该剧的分量和意义主要在于靡菲斯托弗里斯[19]这一方面。要是浮士德的灵魂果真进了地狱，那也不会使我难过。他是罪有应得啊！我并不喜欢末尾处“魔鬼受骗”的做法，因为说到底，靡菲斯托弗里斯一直是很了不起的而不是个愚蠢的魔鬼，而他被傻里傻气的小天使所骗，对他来说也显得不合逻辑。在我看来，靡菲斯托弗里斯是在一种十分不同的意义上被骗的：他没有得到他曾被答应过能获得的权利，因为浮士德这位显得没有什么个性似的家伙把他这一骗局一直进行到来世。不可否认，到了那时，他那幼稚便显露出来了。但正如我所理解的，他是不配享受洞悉那伟大的神秘的指引的。我倒是愿意让他尝一尝那炼狱之火的滋味。就我看来，真正的问题是在靡菲斯托弗里斯方面，他的整个形象给我留下了最深刻的印象；此外，我模模糊糊地觉得，他还与各种本源的神秘有联系。不管怎样，靡菲斯托弗里斯及末尾处的上帝的指引，对我来说一直是接近我那意识世界的边缘的一种奇妙而神秘的体验。

最后，我终于证实了，曾经有过或一直有这样的人，他们理解邪恶及其具有的无穷威力，还有就是——这是更为重要的——在使人从

黑暗和苦难中解脱出来时它所起的神秘的作用。在这一方面，在我心目中，歌德便成了一个预言者。但是我却不能原谅他通过单纯的诡计，通过小施欺骗，便把靡菲斯托弗里斯打发掉了。对我来说，这太富神学气了，太轻率了，也太不负责了，我深感遗憾的是，歌德竟也堕落到去使用这种狡猾的手段，通过这种手段来使邪恶变得无害。

在阅读该剧时，我发现，浮士德还多少算是个哲人，尽管他厌恶哲学，他显然还是从中学到了对真理在一定程度上采取接受的态度。直到现在，我实际上还未听说过有关哲学方面的事，于是，一个新的希望萌发了。我想，也许会有对这些问题一直在冥思苦想的哲学家，他们可能就这些问题能给我以启示。

在我父亲的图书室里没有什么哲学家的著作——他们因为进行思考而成了可疑的人——因此我便只好满足于克鲁格的《哲学科学通用词典》了，此书是一本1832年的再版书。我一头钻进了有关上帝的条目。使我很不满意的是，它始于对“上帝”（God）这个词作词源性的解释，说这个词“不可争辩地”导源自“善”（good）这个词，意指“最高的存在”（enssummum）或“完美”（perfectissimum）。它继续说道，上帝的存在是无法证明的，上帝的观念的固有性也是无法证明的。然而后者在人的方面却是先验地存在的，如果不是在实体性上有任何潜在的存在的话。在任何一种情况里，我们的“智力”一定“在其有能力生发出如此崇高的一种观念前已发展到了某种程度了”。

这种解释实在使我吃惊得目瞪口呆。这些“哲学家们”出了什么差错呢？我实在纳闷。显然，他们对上帝的了解只不过限于道听途说而已。然而，神学家们在这方面却有所不同，他们至少确信上帝是存在的，尽管他们对他所作的表述是自相矛盾的。这位词典编辑者克鲁格在表达自己的意思时个人成见太多，因而很容易看出他是乐于断言

说，他是极为相信上帝的存在的。那么他何以如此直言不讳呢？为什么他要装出这个样子，仿佛他确实认为，是我们“生发出”了上帝的观念，而要这样做首先就得达到某一发展水平呢？就我所知，甚至赤身裸体地在原始森林里四处游荡的野蛮人也有这种种观念的。而他们肯定不是“哲人”，会坐下来“生发出上帝的观念”的。我就从未生发出过有关上帝的观念。当然，上帝是无法加以证明的，因为比如说，一个蚀衣蛾虽然吃的是奥地利产的羊毛，它却怎么能够向别的蛾子证明奥地利是存在的呢？上帝的存在并不取决于我们的证明。我是怎么得出有关上帝的确然性的呢？人们告诉我各种各样有关他的事情，但我却什么也不相信，没有一件事能使我心悦诚服。我的观念并不是从那里来的。实际上，它根本不是什么观念——就是说，不是从思考中得出来的。它并不像是想象有某种事情，经过思考而得到确认，然后便对之加以相信。比如说，有关我主耶稣的一切我便向来加以怀疑，并从来不确实相信，尽管这给我的印象远比上帝的还要深刻，因为上帝往往只是含糊其词地加以暗示而已。何以我就得把上帝作为理所当然的呢？为什么这些哲学家们装出一副样子说，上帝是一种观念，是一种他们生发出来与否都可以的任意的假设呢，而实际上上帝的存在却极为易懂，易懂得就像一块砖头掉到你头上一样？

我突然间明白过来，上帝——至少对于我是这样——是最为肯定和最为直接的体验之一。说到底，我并没有捏造与那大教堂有关的那种令人毛骨悚然的形象啊。相反，它是强加在我身上的，而我便不得不以最恶毒的方式来思考它，后来，那种获得天恩的无法表达的感觉便在我身上出现了。对于这些事情我是根本支配不了的。我慢慢得出了这样的结论：这些哲学家们一定是出了什么毛病，因为他们竟有上帝是一种假定，是可以加以讨论的这样古怪的看法。我觉得极不满意的还有，这些哲学家们对上帝的可怕行为却既没有看法又不作任何解释。在我看来，这些是值得哲学加以特别注意和考虑的，因为它们构

成了一个问题，构成了一个我认为神学家们是极为难以解决的问题。使我更觉失望的是，我发现哲学家们显然甚至连听说过它也没有。

因此，我便转向了另一个引起我兴趣的题目，也就是关于魔鬼的词条。我读到，要是我们认为魔鬼一开始就是邪恶的，那我们便会陷入到显然的自相矛盾之中，也就是说，我们便会落到二元论里。因此，我们最好假定魔鬼最初被创造出来时原是一个良善的生物，只是由于骄傲才堕落了。然而，正如这一条目的作者所指出的——我很高兴看到这一点被加以指明——这一假设预先假定存在有它企图加以解释的邪恶，亦即骄傲。至于其余的造物，他继续说道，邪恶的起源是“无法解释的和无法说明的”——这对我便意味着：像神学家们那样，他并不想对此加以思考。有关魔鬼及其本源的条目，同样证明是无法给人以启示的。

我在这里所作出的叙述是我一系列思想和观念的发展变化的总结，这种情形延续了好几年，时有较长时间的中断。它们只是在我的第二人格之内发生，并且严格地是属于私人性的。我未经我父亲的许可便偷偷地利用起他的图书室来进行这些研究探索。时不时地，我的第一人格公开地阅读格斯塔克的各种小说，还有便是译成德语的英国经典小说。这时我也开始读起德国的文学作品，主要是些经典性作品。在学校里，这些作品的易懂明显之处，老师却对之加以吃力不讨好的解说，不过这却并没有使我失去兴趣。我阅读的范围很广泛，也没有目的性，戏剧、诗歌，历史均读，后来连自然科学的著作也读。读书不但有趣，而且是一种很好的和有益的娱乐和消遣，使我得以从第二人格的先入之见中解脱出来，因为第二人格正在越来越深地使我陷入到悲观沮丧之中。在宗教问题的王国里，不论在哪里，我遇到的是大门深锁，吃尽了闭门羹，而要是真的碰巧有某道门打开了，我却对其门后的货色感到失望。别的人似乎全都有着完全不同的兴趣。在我认为肯定无误的事情方面，我却感到完全孤立。我比以往更想与人

交谈交谈，但却在任何方面都找不到共同的话题；相反，我反而在别人身上觉察到了某种敬而远之感，某种不信任感，某种提心吊胆感，因此我便只好欲言又止。这种情形，也很使我感到沮丧。对此我不知如何去办才好。何以没有人有与我相似的体验呢？我百思不得其解，何以学校的教科书对此只字不提呢？具有这种体验的只有我一个人吗？我决不认为我自己可能疯了，因为就我看来，上帝的光明和黑暗这两个方面都是可以理解的事实，甚至尽管这两个方面使我的感情受到压抑也还是如此。

我觉得自己成了孤家寡人，被迫成为某种对人有威胁的东西，因为这便意味着受孤立，而这对我来说是更为不愉快的，而我也较以往更为经常地和不公平地成了替罪羊。此外，在学校里还发生了一件事，更增加了我的孤独感。在德文课方面，我成绩平平，因为在科目内容上，特别是德语语法和句法方面，我是一点儿不感兴趣。我对之又懒又烦。其作文题目在我看来常常显得浅薄或愚蠢，于是我的作文因而不是东拉西扯，就是矫揉造作。我的成绩在中等上滑来滑去，而这对我却很有好处，因为它合乎我不想引人注目这一总的倾向的胃口。总的说来，我同情出身穷人家庭的同学，因为他们也像我一样，来自默默无闻之处，我喜欢的是不太聪明的同学，但同时又对他们的愚蠢无知往往极为不快。原因就在于他们有某种为我深深地渴求的东西：在他们的淳朴里，他们看不出我身上有什么不同寻常的地方。我的“不同寻常”逐渐开始赋予我一种令人不愉快的、相当可怕的感觉：我一定是拥有排他性的气质，对此我虽然毫无意识，却使我的老师和同学们对我远远避开。

在这些先入之见中，下面一件事却像炸雷那样在我头上炸响了。老师给我们布置了一个作文题目，就这一次，我对这个题目产生了兴趣。因此，我便劲头十足地开始写了起来，写出了就我看来是精心写

作的和成功的一篇作文。我本希望这篇文章至少能得九十多分——当然不是一百分，因为那样便会使我显眼，而是接近一百分的分数。

我们那位老师喜欢评点我们的作文的优劣。他评点的第一篇是全班成绩最好的那个男生写的。那是自然的。接下来的是其他一些人的作文，我等着提到我的名字，可是等了又等，却白等一场，我的名字还是没被提到。“这不可能，”我想道，“我的那篇竟差到比不上他提到的那几个可怜虫的作文吗。这是怎么回事呢？”我简直“不宜参加竞赛”吗？而这便意味着受孤立和以极为可怕的方式来引人注意了。

当所有文章都评点完后，老师停了一下。然后，他便说道：“现在，我还有一篇文章，是荣格写的。它是写得最好的，我本应打它个一百分。但不幸的是，这却不是他写的。你是从哪里抄来的呢？你给我坦白！”

我猛地站了起来，既感震惊而又火冒三丈，大声说道：“我不是抄来的！我费了好多麻烦才写成了一篇好作文呢。”但老师却对我大声嚷道：“你撒谎！你绝对写不出那样的作文。谁也不会相信的。唔，好了，你是从哪里抄来的呢？”

我赌咒发誓说我被冤枉了，但是没有用。那老师坚持他的看法并吓唬我说，“我要告诉你：要是我查出了你是从哪儿抄来的，你就得被开除学籍。”然后，他便转身走了。我的同学们向我投来了令人难堪的目光，我可怕地意识到，他们正在心里说：“哈，原来是这么一回事。”我提出抗议，可是却无人理睬。

我感到，从现在起，我被打上了犯罪的印记了，而且，本来有可能使我摆脱与众不同的所有道路也全被堵死了。我深感沮丧和受了侮辱，发誓一定要对这位老师进行报复，而要是后来真有机会的话，以

强力进行报复的事也就发生了。可是说到底，我怎么能够证实，这篇文章不是抄来的呢？

一连好几天，我心里翻来覆去总在想着这件事，再三再四地得到结论说，我是无能为力的，愚蠢而盲目的命运跟我开了个玩笑，给我打上了说谎者和骗子的印记。现在，我认识了许多我以前所不能理解的事——比方说，当我父亲问及我在学校的表现时，其中有个老师便说："呀，他只是一般就是了，但是他很用功。"这到底是怎么回事，我这时便明白了。他们认为我相对地显得笨和浅薄，那确实并不令我感到不快。但使我冒火的是，他们竟认为我会骗人，而这便等于在道德上判了我的死刑。

我的悲愤就要失去控制了。尔后，发生了某件事，这件事以前有好几次我在自己身上就已注意到了：内心突然间寂静起来，仿佛一道隔音的门把一间吵吵嚷嚷的房间给关上了。它犹如一种冷漠而好奇的情绪突然落到了我的身上，我于是自问道："这到底正发生了什么事呢？好吧，你激动了。当然了，那老师是个白痴，他不了解你的本性——也就是说，并不像你了解得那样多。因此，他就跟你一样是不可信赖的。你不信赖你自己和其他人，而这就是你与那些天真、淳朴和易于被人看透的人站到了一边的缘故。一个人对事物不能理解时，他就会变得激动起来。"

按照这些既不偏颇而又不动气的考虑的指引，我心里又袭来与那一系列想法相类似的思想，在我并不愿意去思考那不许思考的观念时，它却极为有力地铭刻在了我心上。在那时，尽管我无疑仍然看不出第一人格和第二人格之间有什么差别，尽管我仍然声称第二人格的世界是我个人的世界，但在背景的深处，我却总是感到，除了我自己之外，还包括有某种东西。仿佛由一片星星和无边无际的空间所组成的一个广袤的世界触到了我，或者说仿佛一个灵魂不为人所见到那样

地进入了房间——这是一个死去很久的人的灵魂，这个人虽已死去，但却不受时间限制地永远存在着，一直存在到很遥远的将来。这类人的结局往往笼罩着一圈指导精神（numen）的光环。

当然了，在那时，我不可能以这种方式来表达自己，我也无意把我现在的意识状况归因于当时并不存在的某种事情上。我只是想表达那时我所具有的感觉并借助我现在所懂得的事情来说明那个朦胧的世界就是了。

刚才所描述的那事过去了几个月之后，我的同学便给我起了个外号“亚伯拉罕大爹”。第一人格是无法理解其原因的，因而便认为这是愚蠢的和可笑的。然而在背景的某处，我却觉得，这个外号却是击中了要害的。对这一背景所作的一切暗示对我来说都是痛苦的，因为我看的越多，我对城市生活就越熟悉，我下述的印象也就愈加强烈：我现在慢慢知道凡是真实的东西是属于另一类事物的，不同于我在其间长大的那个世界的景象，不同于那乡下，那些河流和树林及在一个小村子里的那些人和动物，它们沐浴在阳光下，上面有风吹着，有云彩飘飞，为黑夜所笼罩并在黑夜里会发生某些事。它不只是地图上的一个地方，而是“上帝的世界”，是由他所安排的并使之充满了秘密的含义的地方。但很显然，人们并不懂得这一点，而且甚至连各种动物也在一定程度上失去了感知它的知觉。比方说，在母牛那悲伤的、失神的神情里，在马那逆来顺受的两眼里，在狗的忠心耿耿及其对人类的极度依赖性里，而且甚至在选择房屋及粮仓作为其居处及狩猎场的猫的那自信的步伐里，这一点便可以明显地看出来。人也像动物那样，并像它们那样无知无觉。他们低头向地上看或抬头向树上看，就是为了好看出有什么可以加以利用和用于什么目的，他们也像动物那样，群居、结对成双和争斗，但却看不出来他们是栖息在一个统一的宇宙里，栖息在上帝的世界里，栖息在一切已经生育出来和一切都已经死去的一种永恒里。

因为它们是如此地与我们相类似并像我们那样不知不觉，因此我热爱所有的热血动物；它们有着我们那样的灵魂，而且，我想，与它们在一起，我们便具有一种本能性的理解力。我们全都体验过同样的快乐与悲伤、爱与恨、饥与渴、害怕与信任——所有这一切都是生命的本质性特征，所不同的只有语言、更敏锐的意识及科学。而我虽然像一般人那样对科学表示敬佩，不过我还是看出了，它会造成对“上帝的话”的疏远和背离，从而导向动物所不会有的堕落。动物是可爱可亲的和忠诚的，永不变心并值得信赖。

我并不认为昆 虫是严格意义上的动物，而我认为冷血型的脊椎动物则是在向下通向昆 虫的途程上的一个相当低等的直接阶段。在这一类别里的各种造物是可供观察和搜集的实物，只是些奇珍而已，是异己的和不属于人类之列的，它们是非人类生命的表现形式，更接近于植物而不是人类。

“上帝的世界”在地球上的表现形式始于植物的王国，以此作为一种与之直接进行沟通的方式。这就犹如有人从上帝的肩膀上方进行偷看一样，而造物主上帝自以为没有人在看他，于是便做起玩具和各种装饰品来。另一方面，人和严格意义上的各种动物，均是上帝身上的一些儿，只不过独立了出来就是了。这就是何以他们能够随心所欲地到处走动并选择他们的居处的原因。植物则注定得呆在原地，不论这地方是好是坏也得如此。它们不但表现出美，而且还表现了上帝的世界的观念，而它们本身则没有意图也没有偏向。特别是树木，它们是神秘的，而且在我看来是直接体现了生命的不可理解的含意的。由于这种原因，树林就是我认为最接近于其最深含意的地方，也是最接近其激起人的敬畏的作业现场的地方。

当我逐渐熟悉哥特式大教堂后，这种印象便得到了加强。但是在这里，宇宙的无穷性、有意义和没有意义的纷乱、非人格化的目的与

机械法则的纷乱，均被石头包裹起来了。这包含着而且同时又是存在的深不可测的神秘，亦即精神的体现。我朦胧地感到我与石头有着密切关系的是在这二者的神性，在死物和活物中的神性。

正如我已说过的，在那时，具体而系统地阐述我的感觉和直觉是超出了我的能力了，因为它们全都以第二人格的形式出现，而我那主动的和具有领悟力的自我却一直处于被动状态并被融合进属于千百年的那个“老人”的范畴中。我以奇怪地不加思考的方式体验到了他及其影响力，当他出现时，第一人格便会淡薄到近于不存在的地步，而当自我愈来愈甚地变得与第一人格一般无二并左右了这情景时，那老人，如果到底没有被忘掉的话，这时便显得像是一个遥远而又并不真实的梦了。

在我十六岁和十九岁之间的年月里，使我陷入了困境的迷雾慢慢消散了，我那沮丧的思想状态也有了好转。第一人格显现得越来越清晰了。学校生活和城市生活占去了我的时间，而我所获得的更丰富的知识则逐渐渗入到了或压制住了那直觉的预感的世界。我开始系统地探究起我有意地拟定的各种问题了。我阅读了一本哲学史简论，这样，我便得以对在这方面被加以考虑过的一切有了一个概观性的了解。使我大为满意的是，我的许多直觉竟有历史上的类似物。最重要的是，我被毕达哥拉斯、赫拉克利特、恩培多克勒及柏拉图[20]的思想所吸引住了，尽管这些思想的论述带有苏格拉底[21]式的冗长感。他们的思想很美并有学术气，像画廊里的各种图画一样，但显得有点遥远。只是在埃克哈特大师[22]的著作中，我才感到了一股生气——这并非说我懂了。经院哲学家们使我觉得冷冰冰，而圣托马斯[23]那种亚里士多德式的唯理智论在我看来则要比沙漠还更没有生气。我心里想道：“他们全都想通过逻辑的各种把戏来强迫某种东西呈现出来，而这东西他们并没有权力得到并且并非真正懂得。他们想要给自己证明这是一种信仰，然而实际它却是体验方面的事儿。”他们在我看来显

得像是那种听说有大象存在但却从未见过一只的人，而且现在还竭力想通过辩论来证明：根据逻辑，这样的动物是一定存在的而且形体也像它们实际上的那样。由于明显的原因，18世纪的批判性哲学最初根本引不起我的兴趣。在19世纪的哲学家们中，黑格尔由于他作品中的语言既盛气凌人而又不流畅，使得我也只好敬而远之，我对他带有明显的不信任感。在我看来，他显得像是禁闭在其词语的大厦中并在其牢笼中夸夸其谈的一个人。

但是我的求索最后获得了一个大发现，它就是叔本华[24]。叔本华是第一个提到这个世界的痛苦的人，这种痛苦触目惊心地就在我们周围，他还提到了混乱、情欲、邪恶——所有这一切其他人均似乎从未注意到过并总是极力使之纳入那无所不包的协调和可以理解性里。在这里，终于出现了这样一个人，他敢于认为在宇宙的基础里，并非一切都是向善的。他既不提造物主的全智全仁的天意，也不提宇宙的协调和谐，而是率直地指出，在人类历史那充满悲伤的进程及大自然的残酷无情里，潜伏着一种带根本性的缺陷：创造世界的意志带有盲目性。这种情形不但为我早期对因有病而慢慢死掉的鱼、许多狐狸、冻僵了或饿死的鸟儿所作的观察所证实，而且还为掩盖在鲜花盛开的草地里那无情的各种悲剧所证实：蚯蚓被蚂蚁折磨致死，昆虫互相把对方撕成一片片等等。我与人所打的交道也教会了我远非只是相信人性本善且正直等许多事情。我因为对自己知道得太清楚了，因而便懂得了，实际上我只是逐渐地正在把自己和动物区分了开来。

叔本华对世界所作的阴暗的描述得到了我毫无保留的赞同，但是他的解决办法却为我所不喜欢。我敢肯定，由于使用了“意志”这个词，他实际上便意味着指的是造物主——上帝，并且等于说，上帝是盲目的。我因为从经验中知道，上帝并不会因为不敬他的行为而生气，相反，他甚至可能还鼓励这样做呢，因为他乐于唤起的不光是人的光明而有积极意义的一个方面，而且还乐于唤起人的阴暗性和邪恶

性，因此，叔本华的观点并不使我感到苦恼。我认为这是一个为事实所证实了的定论。但他下述这样一种理论却使我大失所望：理智只须面对那盲目的意志及其形象以促使它改变过来。意志竟然是盲目的，那它到底怎么能看得见这一形象呢？而且即使它能看得见，但形象既然能随心所欲且毫发不爽地显现自己，那它为什么因而就应会被说服并改变自己呢？还有就是，理智是什么呢？它是人的灵魂的一种功能，不是一面镜子，而只是一面镜子无穷小的一小片，跟一个小孩拿在手里对着太阳的一小片差不多，可他却希望用它把太阳照得花了眼。使我不解的是，叔本华对这样一个理由不充分的回答却竟然感到满意。

由于这个，便促使我更彻底地研究他，对于他与康德[25]的关系，我的印象也越来越深。于是我便开始读起这位哲学家的著作来，其中特别是《纯粹理性批判》，使我陷入了深深的沉思。我的辛劳获得了报偿，因为我发现了叔本华哲学体系的根本性缺陷——我就是这样认为的。他犯了一个致命性的过错，即把一个形而上学的主张人格化了，他还犯了赋予一个单纯的本体——一种自在之物（Ding an sich）——以各种特性的过错。我是从康德的知识论那里认识到这点的，而知识论则使我获得了——如果这是可能的话——比叔本华那“悲观的”世界观甚至还要大的启发。

这种哲学上的发展从我十七岁时起一直延续到我就读于医学院之后的一小段时期。我使自己对世界和人生的态度产生了一种革命性的改变。以前，我一直胆小羞怯，充满了不信任，苍白瘦弱，而且显然健康状况不稳定；而现在，我却开始对所有的方面产生了极大的求知欲，我知道自己需要什么并动手去追求它。我也变得明显地不那么落落寡合，而是喜欢与人交谈了。我发现了，贫困对人并无妨碍，也远不是产生痛苦的主要原因，有钱人的孩子并不比衣衫破旧的穷孩子有什么优越性。幸福与否有着远更深刻的原因，而不是取决于一个人口

袋里装有多少钱。我结交了比以前还要多的更要好的朋友。我觉得脚下的土地更坚实了，甚至还敢鼓起勇气公开说出自己的观点。但我很快就发现，这却造成了误解，我自己也为此感到后悔。因为我不但遭遇了别人的白眼和嘲讽，而且还遇到了怀有敌意的反驳。使我感到吃惊和狼狈难堪的是，某些人认为我是个吹牛大王、装腔作势者和骗子。以前指责我欺骗的说法又再次死而复生了，只不过这一回形式比较温和就是了。这一次，依然还是跟一个引起我的兴趣的作文题有关。我认认真真写出了作文，费尽心机地对文章加以润饰，结果却得到了毁灭性的打击。“这里是荣格的一篇作文，”那老师说道，“它的确写得文采飞扬，不过却是粗心大意地一挥而就的，因此很容易就可以看出来，对它并没下什么认真严肃的功夫。荣格，我可以告诉你，态度如此不认真，在生活里可是行不通的。生活需要严肃认真和自动自觉，需要勤奋用功。你看某某的作文，他没有你那种文采，但他是诚实、认真并且是花了功夫的。这才是在生活中走向成功的道路。”

这一回我的感情所受到的伤害不像第一回那样严重，因为不管他自己怎么说，老师对我的这篇文章还是印象很深的，并且没有指责我是文抄公。我对他的责备进行了反驳，但他却以这样的评论作结道：“《诗学》[26]1认为，最优秀的诗歌是把创作的辛劳加以掩盖的诗歌。但你的作文却无法使我相信这个，因为这是轻率地一挥而就的，其中没花什么力气。”我知道，我那文章还是有些别有见地之处的，但是这位老师却懒得费心加以讨论就是了。

对于这事我感到有点痛苦，但我那些同学的怀疑却是一件更为严重的事，因为他们威胁说要像从前那样孤立我，使我像从前那样垂头丧气。我绞尽脑汁，极力想弄清楚我到底干了什么事以致引起他们污蔑我。经过仔细的打听我才发现，他们之所以讨厌我，是因为我经常对我自己可能也不懂的事情加以评论或进行暗示。比如说，我假充懂

得点儿康德和叔本华或甚至那时我们学校尚未开设的古生物学。这些令人震惊的发现向我表明了，实际上，所有受到热烈争论的问题是与日常生活毫无关系的，它们如同我最隐蔽的秘密那样，是属于“上帝的世界”的；对于这，你最好只字不提。

从此以后，我便变得谨慎起来，不再在我的同学间提到这些深奥难懂的事情来，也不再在我所认识的成年人中提及这些事了，因为我知道，不管与谁交谈，难免不被人认为是个牛皮大王和骗子。在所有的事情中，我最大的痛苦莫过于我虽设法阻止但却无法克服自己内心上的分裂，即我内心被分成了两个世界。由于事情一而再、再而三地发生，使得我只好从日常的一般生活中脱离出来而进入到那无边无岸的“上帝的世界”。

“上帝的世界”这种说法，在某些人听来可能显得感伤，但对我来说却根本不会有这种情形。一切超人的事物都属于“上帝的世界”——耀眼的光线、深渊的黑暗、无穷的空间和时间的冷漠与无动于衷、命运机遇的无理性、世界的神秘古怪等等。

我越是年岁增大，我父母和其他人便愈益经常地问我我想成为什么样的人。在这方面我尚未有清楚的想法。我的兴趣把我引向了不同的方面。一方面，我被科学所强烈吸引，因为其真理是建立在事实上的；另一方面，我又为与比较宗教学有关的一切所迷住了。在科学方面，我主要被动物学、古生物学及地理学所吸引；在人文科学方面则为希腊、罗马、埃及及史前考古所吸引。当然了，那时候我并未认识到，这种最为广泛的学科选择是多么符合我内心的一分为二的特性了。科学中使我感兴趣的是具体的事实及其所具有的历史性背景，而在比较宗教学中使我感兴趣的则是精神性问题，而这同时还牵涉到哲学。在科学里，我忽略了意义的因素；而在宗教学里则忽视了经验主

义的因素。科学在很大的程度上满足了第一人格的需要，而有关人的或历史的研究则为第二人格提供了有益的教导。

我在这两个极端之间被拉来扯去，好长一段时间在任何事情上都无法作出决定，我注意到，母亲娘家一家之主的舅舅，这位巴塞尔圣阿尔班教堂的牧师，正在朝神学的方向轻轻地推着我。有一次，当他与他的一个儿子——他几个儿子都是神学院学生——讨论有关宗教的一个问题时我正好一直坐在桌子旁边听着，我那不同寻常的专心致志的样子给他注意到了。我不知道是否有这样的神学学者，他们与大学那令人目眩头晕的学问有着密切的联系，因而知识比我父亲还要丰富。他们的这类谈话绝对不会给我留下他们关心的是实际经验这样的印象，他们所关心的当然只是有似我的体验的那种体验。他们所谈论的只限于《圣经》文本里所叙说的那些教义性观点，所有这些观点显然使我觉得很不舒服，因为《圣经》里有着太多仅能勉强令人相信的奇迹故事了。

每个星期四，我便上大学预科的高中里听课，这时我便可以在我这位舅舅家里吃午饭了。我对他很是感激，因为不但午饭不错，而且还机会难得，可以偶尔在吃饭时听到一次成年人的、明智的和理智的谈话。发现任何这种事情到底有所存在对我来说实属一种极为奇妙的体验，因为在我家中的环境里，我从未听到过任何人就学问性的问题进行讨论。有时候我也想与父亲严肃地谈谈话，但遇到的却是不耐烦和急忙作出的躲闪，这实在令我不解。直到后来几年，我才慢慢知道，我那可怜的父亲是害怕进行思考的，原因是他也为他内心的各种疑问烦透了。他要躲进自身里面去，因此便信守信仰是盲目的做法。作为恩赐，他实在无法加以接受，因为他要“通过斗争来赢得它”，要痛苦地费一番工夫来强迫它到来。

我舅舅和表兄们可以心平气和地讨论历代教皇的教规与教义及现代神学研究家们的各种观点。他们似乎安全地置身于一种不言而喻的世界秩序里，在这种秩序里，尼采[27]的名字根本不被提起，而对雅各布·布克哈特[28]则只勉强地给以赞扬。布克哈特是“自由派”，“一个十分过火的自由思想家”，我因而猜到，在事物的永恒的秩序里，他站立得却有点歪斜了。我知道，我舅舅从不怀疑，我与神学相隔遥远，而我对于不得不使他失望深感遗憾。我从来不敢把我的问题摆到他面前，因为我知道得太清楚不过，这会给我引来多大的灾难。我也不说什么来替自己辩护。相反，第一人格却很快走到了前头，于是我的科学知识，尽管仍然很贫乏，却彻底为当时的科学唯物主义所浸透。它只是痛苦地为历史的见证和康德的《纯粹理性批判》所牵制，而在我周围，后者却显然没有人能理解。因为尽管我那神学家的舅舅及表兄们以赞扬的口吻提及康德，但康德的原理只用来使反对性观点名声扫地，却绝对不会用到自己一方的观点。关于这个，我也是不置一词的。

因此，当我与舅舅及其一家坐到桌子旁吃饭时，我便开始感到越来越不舒服了。由于我有习惯性的犯罪意识，这些星期四对我来说便变成了不吉利的日子。在社会安定、精神适意的这个世界里，我越来越感到不自在了，但同时我又如饥似渴地汲饮那偶尔滴出的使理智得到激励的点滴甘泉。我自觉不诚实与可耻，于是我便对自己承认说：“对呀，你是个骗子；你说谎，你骗对你怀有好意的人。这些人生活在一个社会与理智均具有确实性的世界里，他们根本不懂得贫困，他们的宗教是一种受雇佣的职业，他们完全没有意识到上帝本人可以把一个人从他那秩序井然的精神世界里揪出来并使他遭万人唾骂等，这一切均不是他们的过错。我没有办法向他们解释这一点。我必须自己背上这个黑锅并学会忍受它。”但不幸的是，直到目前，我的这种努力尚未获得什么重大的成果。

随着这一道德冲突的紧张程度的增加，第二人格对我来说便变得越来越令人怀疑和令人讨厌了，而我也不再为自己掩饰这一事实了。我尽力想消除第二人格，但这也未能获得成功。在学校和在朋友面前，我可以忘记他，而在我学习科学时他也会消失不见。但一到只有我自己一个人，在家里或去乡下时，叔本华和康德便又猛烈地返回到我头脑里，这时，同时回来的还有“上帝的世界”的威严壮丽。我的科学知识也构成了它的一个部分，并使这大画布上布满了生气勃勃的各种色彩与人物。这时，第一人称及其有关选择一种职业的忧虑便沉浸不见；这是我在19世纪最后十年期间的一个小小的插曲。但当我从过去许多世纪的远征返回到现实中时，我便会随身带来一种不适感。我，或者说第一人格，生活在此时此地，并且迟早总得形成一种他希望选择什么职业的确切想法。

有好几次，我父亲与我进行了严肃的交谈。他说，我拥有学习我所喜欢的任何东西的自由，但我要是愿意接受他的建议，那我应该不要选择神学。“成为你所喜欢的什么人都行，但不要做神学家。”他加重语气说道。到这个时候，我们之间达成了一种默契，某些事情可以说也可以干，而且还不会受到说短论长的非难。我经常尽可能地不上教堂，也不再参加圣餐仪式，他也决不会责备我了。我离教会越远，我越感到好受。我所想念的唯一事情是那管风琴和那合唱音乐，但当然不是“宗教界”。“宗教界”这个词对我毫无意义，因为经常上教堂的人比起“俗人”来，在我看来实在算不上属于什么“界”。后者可能不那么有德行，但在另一方面来说却是更正派的人，他们感情自然，更为合群和欢快，心肠更热情并更真诚。

我可以肯定地告诉父亲说，我没有一点儿想成为一个神学家的意思。但我仍然在科学和人文科学之间继续摇摆不定，主意不决。二者都有力地吸引着我。我开始意识到，第二人格是没有立足之地的。在他那里，我超越出了此时此地的范围；在他身上，我觉得自己是在一

个千眼宇宙中的一只独一无二的眼，但却不能如地上的石子那样经常移动。第一人格反抗这种被动性，他不想闲得无事，但在目前，他却陷入了无法解决的矛盾之中。显然，以后会发生什么，我只好等着瞧了。要是有人问我想成为什么样的人，那我就会习惯地回答说：语言学家。表面上是这样说了，但暗地里，我却说喜欢有关亚述和埃及的考古学。然而在实际生活中，在业余时间里我却继续学习哲学和科学，在假期时就更是如此了。每逢这时，我便在家与母亲和妹妹度假。我跑到母亲那里，抱怨说“我烦透了，我不知道该干什么”的日子早就过去了。假期现在成了我一年中最美妙的时光，这时我便可以不受拘束，一个人自得其乐了。此外，至少在暑假期间，我父亲便会不在家，因为每到这时，他便会像往常那样到萨克森度假去了。

只有一次发生过我也到外地去过一事。当时我十四岁，由我们那位医生作了预约，于是我便被送往昂特列布希进行治疗，希望我那时好时坏的胃 口及当时不稳定的健康状况能有所改善。我有生以来第一次单独一人处身于陌生的成年人之间。我住在一位天主教神父的家里。对我来说，这是一次既可怕但同时又是引人入胜的冒险经历。我很少能见到一眼这位神父，而他的那位管家也说不上是一位使人吃惊的人，但却动不动就发火。没有发生对我有一点儿威胁的事。我由一位年老的乡村医生监护，他开设了一家旅社式疗养院供各式各样康复期的病人入院治疗。这群病人可谓五花八门，有农民、下级官员、商人、几个来自巴塞尔的很有教养的人，这几个人当中有一个是化学家，其荣耀已达顶点——获得了博士称号。我父亲也是个哲学博士，但他只是个语言学家和语音学家而已。这位化学家对我来说是个迷人的新发现：这里终于有了一位科学家啦，他也许就是那些懂得各种石头的秘密的人中的一个。他仍然是个年轻人，他教我打槌球，但他一点儿也没有给我他是个知识可能极为渊博的人的感觉。而我还过于不好意思，过于不善言词和过于无知，结果什么也没有问他。我尊敬他，觉得他是我所遇见过的第一个活生生的人，他已洞悉大自然的种

种秘密，或至少洞悉其中一些秘密。他与我同坐一桌吃饭，吃的是与我的一样的同样饭菜，偶尔也与我谈上那么几句话。我突然感到进入了成年人的更为庄严的领域。这种地位的上升由于我被许可参加为寄宿者所安排的各次郊游而得到了证实。在这些偶尔进行的一次外出旅行里，我们参观了一个造酒厂，主人还请我们尝了尝样品酒。用诗歌的文字来表现就是：

可是现在送来的却是忘忧，

你知道，这种东西就是美酒。

我发现这各种各样的小杯子很有启发性，我飘飘欲仙，进入到一个全新的和出乎意料的意识状态。再也不存在什么内部和外部，再没有什么“我”和“他人”，第一人格和第二人格也不见了，谨慎和胆怯无影无踪了，天和地、宇宙和在其中爬行、飞翔、转动、上升或落下的一切，全都变成一体了。我原来是丢脸地、快乐无比地和凯旋般地喝醉了。我仿佛沉没进一片极乐至福的冥想的汪洋里，但因为波浪的猛烈起伏，便只好使眼睛、双手和两脚紧贴着一切坚实的物体以保持平衡，我只觉得街道在起伏，房屋和树木在摇摆。“太妙了，”我想道，“不幸的只是多喝了那么一点点。”这种体验却落了个相当痛苦的结局，但不管怎么说它却是一种发现，一种美和意义的征象，只是因为我愚笨才把它破坏掉了。

在那里疗养即将结束时，我父亲便来接我了，于是我们便一起到卢塞恩旅行——真是快乐极了！——我们坐上了轮船。这样的东西我以前还从未见过。蒸汽发动机的动作我怎么看也看不够，可是突然之间，却有人告诉我们说维茨诺到了。一座大山向下俯瞰着这个村子，我父亲这时便向我解释说，这就是里基，一条嵌齿铁路向上一直铺设到那里。我们来到一个小火车站，那里停靠着一个世界上最古怪的火车头，其锅炉是竖着安放的，倾斜的角度显得很古怪。我父亲在我手

里塞进一张车票，说道：“你可以独自一人坐车，一直坐到山顶。我就在这儿等着，两个人都坐太贵了。小心点千万别摔下来了。”

我高兴得说不出话来。我就站在这座大山脚下这儿，这山比我见过的任何一座山都高，并且与我那遥远的童年时所见到的火红的山峰十分相近。确实，到了现在，我差不多是大人啦。为这次远足，我买了一根手杖和一顶英国骑士帽——对于一个世界旅行家来说，这可是最合适不过的物品了。而且现在我就即将登上这座其大无比的山了！我不知道哪个更显巨大了，是我呢还有这座大山。这辆奇妙的机车大声扑哧扑哧地喷着汽，晃动起来并咔嚓咔嚓地响着，一直把我拉到令人头晕目眩的山顶，在这里，我眼前显现了种种崭新的深渊与变化无穷的景象，到了最后，我站到了空气十分稀薄的峰巅，放眼向无法想象的远处望去。“对啊，”我想道，“这就是它，就是我的世界，就是那真实的世界，就是那秘密，在那里没有老师，没有学校，没有无法回答的问题，在那里一个人可以无求于人而能够存在。”我小心谨慎地沿着小路行走，因为周围有巨大的悬崖峭壁。一切都显得十分庄严，我觉得，一个人登上了这里，就得谦恭有礼，沉默无言，因为他已处身于上帝的世界了。在这里，它是有形的现在。这是我父亲曾经送给过我的最好和最珍贵的礼物。

这种情景留给我的印象是如此深刻，使得此后在“上帝的世界”里发生的一切，在我的记忆中被完全抹掉了。但在这一次旅行中第一人格又具体显现出来了，他所留给我的印象使我终生难忘。我仍然看见了我自己，长大了而且独立了，头戴一顶硬挺的黑色帽子，手拿一根贵重的手杖，坐在一间气势极为华贵的宫殿式大饭店的草坪斜坡上；这样的大饭店，在鲁塞纳湖边还有很多。或者，我就坐在维茨诺市美丽的花园里，坐在一张小巧的、覆盖着白布的桌子旁边，喝着早上的咖啡，头上则是洒满了阳光的带斑条的天篷，同时还吃着新月形面包，面包上涂满了金黄色的奶油和果酱，设想着可以占满这漫长的

夏日的各种远足计划。喝过咖啡之后，我可以镇定地、不激动地并以不慌不忙的速度，慢慢踱到一只轮船上，这条船便载着我驶向戈哈德和这样的大山的山脚，而这些山的山峰上则覆盖着皑皑白雪，银光闪烁。

以后好几十年，每当我由于工作过度而想找到一个休息处时，这种形象就会浮现在脑海中。在现实生活中，我一再指望能见到这种壮丽景象，但却从未如愿以偿。

这是我的第一次意识历程，过了一年或且两年之后，我又做了第二次这样的旅行。我被同意前去看望我那在萨克森度假的父亲。从他那里我获悉了一个令人印象深刻的消息：他与那儿的天主教神父交了朋友。这在我看来是一种非同小可的大胆行为，我暗地里不禁敬佩起父亲的勇气来。在那里，我参观了弗鲁埃利的隐修处和克劳斯修士的圣物，后者此时已被宣扬说已经升天了。我弄不清楚，天主教徒们怎么会知道他已处于一种至福至乐的境界的。也许他还在四处游荡并告诉人们是这样的？我对当地的这位守护神印象极深，我不但能够想象如此全心全意地献身上帝的一种生活是可能的，而且甚至还能理解它了。但我这样做时，心里却不禁打了个寒战，并且还产生了我不知该怎么回答的问题：他的妻子和孩子们怎么会一生下来就注定有一位圣者来当丈夫和父亲呢，而我父亲特别喜欢我显然不就是他的过错和缺陷吗？“对啊，”我想道，“有谁能跟一个圣者生活在一起呢？”他显然明白这是不可能的，因此他便只好去当隐士了。尽管这样，他隐修的小屋距他的家仍然不是那么远。我想，这个主意倒是不错：让家里人住在一间屋子，而我则住在与之相隔一段距离的小屋里，屋里摆着一堆书和一张写字台，还生着一堆明火，可以烤几个栗子吃吃并用一个三脚架吊 个锅煮汤喝。作为一个神圣的隐士，我再也无需上教堂去了，相反倒有一个供自己使用的小教堂了。

我从这隐修处漫步向山上走去，一路上陷入了沉思之中，正当我要从左面下山时，一个年轻姑娘的苗条身影出现了。她穿着当地人的服装，长着一张漂亮的脸庞，跟我打了个招呼，一双蓝蓝的眼睛显得很友好。仿佛这是世上最自然的事情似的，我们一起向下面的山谷走去。她年纪跟我相仿。因为除了我的表姐们外，我什么姑娘也不认识，因此我便感到十分尴尬，不知道该怎么跟她说话才好。于是我便犹犹豫豫地解释说，我是在这里度一两天假的，我在巴塞尔准备升大学的高中念书，以后想进大学学习之类。当我正说着时，一种命里注定的奇怪感情袭上了我心头。“她就是在这个时刻出现的，”我在心里想道，“而她很自然地跟我一起向前走，仿佛我俩是天生的一对似的。”我斜着看了她一眼，在她脸上看到了一种既害羞又羡慕的混杂表情，这使我狼狈起来并有点感动。我思忖道，莫非这就是命里注定的事？我在这儿碰见她只是偶然？一个农家姑娘——这可能吗？她是个天主教徒，但也许她那位神父就是那个我父亲与他交了朋友的人？她根本不知道我是谁。我当然不能跟她谈什么叔本华和意志的否定之类的事了吧？然而，在任何方面，她显得并不邪恶。也许她那位神父并不是穿着黑色道袍鬼鬼祟祟地走来走去的耶稣会会士呢。但我也不能告诉她，说我父亲是个新教的神职人员。这可能会吓坏她或得罪她的。而至于谈哲学，或谈魔鬼，都是完全不可能的——尽管魔鬼比浮士德重要，而且歌德还使后者成了个易于上当受骗的人。她仍然居住在属于天真无邪的遥远的国土内，可是我却一头扎进了现实之中，扎进了造物的威严壮丽和残酷之中，听到这些她怎么受得了呢？我们之间矗立着一堵无法穿越的厚墙，我们之间无法有也不可能有任何关系。

我感到很伤心，于是便把心里的想法压了下去，把话题转向到不会引起什么麻烦的话题上。她要到萨克森去吗，天气真不错啊，风景多美呀等等。

从表面上看，这次相遇是完全没有意义的。但从内心里看，它却有很重的分量，因为它不但好几天在我心里萦绕不去，而且还像路边一座神龛那样，永远留在了我的记忆之中。那时候，我仍然处于那种幼稚的状态，认为生活是由单一的、各不相关的各种经历所构成。因为有谁能发现命运之线竟会从克劳斯修士一直连通到这位漂亮的姑娘那儿呢？

我这个时期的生活充满了各种互相矛盾的思想。首先，叔本华和基督教就无法互相一致起来；再者，第一人格也想从第二人格的压制或忧伤中把自己解放出来。感到沮丧的并不是第二人格而是第一人格，是在第一人格仍然忘记不了第二人格的时候。而正是在这个时候，由于对立双方的互相冲突，我一生中第一个系统的幻想诞生了。它的出现是逐渐的，而且就我所记得的，它还有其根源，植根于使我激动不已的一次体验。

有一天，强劲的西北风呼呼刮着，把莱茵河刮得波起浪涌，白沫飘飞。我上学的路正好沿着河边。突然间，从北面驶来了一条船，船上张着一张很大的主帆，顺风向莱茵河的上游驶去。这在我的经历上是某种全新的东西——莱茵河上的一条帆船！这给我的想象插上了翅膀。如果它不是一条水流湍急的大河，而是整个阿尔萨斯都成了一个大湖，那我们便可以有各种帆船和大轮船了。这时，巴塞尔就成了一个港口；这就几乎跟住在大海边一样美妙了。然后，一切便都会有所不同，而我们也就会生活在另外一种时间里和另外一个世界里了。那就会没有这所高中，没有上学所走的这一长段路，而我便会长大并能如愿以偿地安排我的生活了。湖中会兀立着一座山或一块大石头，由一狭窄的地峡与大陆相连，地峡被一条宽阔的运河所切断，运河上架着一道木桥，通向两侧是高塔的一道大门，门内是建筑在四周斜坡上的一个很小的中世纪城市。岩石上矗立着一个防卫森严的城堡，上有一个高楼，一个瞭望塔。这就是我的家。在城堡里面，没有美丽优雅

的大厅或任何富丽堂皇的迹象。房间全都很简朴，木板镶嵌，但很小。里面有一间不同寻常的吸引人的图书室，值得知道的一切的有关图书你都可以找到。里面还有收集来的各种各样的武器，城堡上还架着大炮。除此之外，城堡里还有一支由五十个武装人员组成的卫戍部队。这个小城市有几百个居民，由市长和元老所组成的市议会治理。我自己则是治安法官、仲裁人和顾问，只是时不时地在开庭的场合才露露面。在朝向陆地的那一边，这个小市镇有个港口，港内停靠着我的一只双桅快船，船上装备有几门小炮。

这整个布局的关键及存在目的在于城堡上的塔楼的秘密，而这秘密只有我一个人知道。这种想法像电击一样来到我心中。因为在塔楼内部，从雉堞到有拱顶的地下室是一根铜柱，或者说是一根像人的手臂那样粗的沉甸甸的电缆，这根铜柱在其顶部处分叉成很多极细小的分枝，就像树冠一样——或者更恰当地说——像一条主根及其许多小根头朝下倒了过来伸向天空一样。这些小根从空气中吸收某种不可想象的东西，这些东西集中起来后沿着这根铜柱导到地下室。在这地下室里我有同样难以想象的一种装置，某种实验室，我就在这实验室里用铜根从空气中吸取的神秘物质来制造金子。这实在是一种奥秘，我对于这种奥秘的性质既没有也不想形成任何的观念。对于这种炼金过程的性质，我的想象力也不想为之费心思。这种想象只是圆熟地并有点紧张地回避开这实验室里实际上在进行着的事情。实验室里面还有一种禁忌：一个人最好不要对之加以深究，也不要问从空气中萃取的是什么物质。正如歌德在提到母亲们时说的，“甚至连提及她们，也会使勇者沮丧。”

当然了，“精神”对我来说意味着某种不可言喻的东西，不过在心底里，我并不认为它跟极纯净的空气有什么本质上的差异。这些小根所吸收并输送到铜柱去的是一种精神性的本质，这种本质在地下室里变成了黄澄澄的金圆，于是便变成了可见的了。这当然并非念咒施

符的法术，而是大自然的一种可敬的和极为重要的秘密，这种秘密究竟怎样使我领悟的我是不知道的，并且还得掩盖起来使市议会的元老们也无从知道，而且在某种意义上还得连我自己也不让知道。

以前我上学和放学所走的这一段又长又烦腻的路，现在开始几乎是极为愉快地缩短了。几乎是一走出学校大门我便进入到了那城堡，城堡里的社会结构正逐渐发生变化，市议会举行了一系列会议，作恶者受到了惩处，争端作出了仲裁，大炮也开炮射击。快船的甲板清理好了，船帆扯起来了，于是这条船在和风的吹送下小心地驶出了港口，然后，当它从那岩石背后驶出来后，便转舵一直向西北方向驶去。突然之间，我忽然发现自己已走到家门口，这一段路仿佛只走了几分钟似的。我像从毫不费力就把我送回了家的马车上下来一样，从自己的幻想中走了出来。这种甚为令人愉快的消遣一直持续了好几个月，然后我才讨厌起它来了。这时，我便觉得这种幻想很愚蠢和很可笑。于是，代替这种白日梦，我便开始用小石子、泥土和灰浆建筑起城堡和防卫森严的炮台来——胡宁根要塞，这个要塞当时还完好无损，于是，便成了我的一种样本。我研究了有关伏班[29]的一切可以到手的防御规划，这样便使我很快就熟悉了各种各样的防卫技术。我又从伏班转到现代的各种防卫方法，然后便尽力用有限的手段来建造各种不同类型的防卫模型。这事占去了我的所有空闲时间有两年多。在这段时间里，我对于自然科学和具体事物的知识稳步地增多起来，这当然是以牺牲第二人格的利益为代价的。

对于现实的生活只要我还是知之甚微，我想，对它们进行考虑那是毫无意义的。谁都可以异想天开，但具有实际知识却又是另一回事了。我父母同意我订阅一份科学期刊，结果我便兴趣盎然地读得着了迷。我搜寻并收集了在我们那朱拉山脉所能找到的各种化石，还有一切可以到手的各种各样的矿物，此外还有各种昆虫及猛犸和人的种种骨头——猛犸的骨头是在莱茵兰平原的沙砾坑里找到的，而人骨则是

从靠近胡宁根地方、下葬时期是1811年的群葬墓里弄到的。各种植物也引起了我的兴趣，但却不是在科学的意义上。我所以被植物所吸引是出于一种我无法加以理解的原因，是出于它们不应被拔起来而被晒死这样一种强烈的情感的。它们是有生命的东西，它们只有在生长和开花结果时才具有意义——一种潜藏着的秘密意义，上帝的一种想法。应该对它们敬畏地看待并以哲理式的好奇来对它们加以思忖默想。生物学家对它们所发表的看法是很有趣的，但那不是根本的东西。然而这根本的东西是什么，我却无法给自己加以解释。比如说，植物与基督教或与神的意志的否定是如何发生了关系的呢？这可是我无法加以深究的事。它们显然带有天真无邪的神的情态，而这最好是不要去加以破坏。通过对照可以看出，昆虫是变性的植物，是花和果实，它们转而用腿和长足到处乱爬，或用像花瓣那样的翅膀四处乱飞，整天忙于啮食各种植物。由于这种无法无天的行为，它们便受到大量杀灭的惩罚，六月甲虫和各种毛虫便是受到人们这种讨伐的主要目标。我对“所有生物的同情”是严格地只限于热血动物的。在各种冷血的脊椎动物中唯一例外的是青蛙和蛤蟆，原因是它们与人有某些相似之处。

三　大学时代

尽管我对科学的爱好日渐增高，我却不时地返回到我所爱读的哲学方面的书来。我该选择一种职业的问题已迫在眉睫。我急不可耐地盼望中学时代的结束，然后我便可以上大学了，并学习——当然是自然科学了。这时，我便会掌握某种实际的知识。但我一旦给自己作出这种许诺，心里的怀疑也就接踵而至了。我不是更喜欢历史和哲学吗？还有就是，我不是对埃及和巴比伦的一切都很感兴趣并极想成为一名考古学家吗？但是除了巴塞尔之外，要到别的什么地方去上大学我可就没钱了，而在巴塞尔，教这门课的可没有老师啊。于是这一计划便很快化为乌有了。好长一段时间，我下不了决心，于是便不断地把作出决定的时间往后拖了。我父亲心里十分焦急，有一次，他说："这孩子对可以设想的一切都感兴趣，但却不知道他自己要的是什么。"我只好承认说他说得很对。随着大学入学考试时间日近，我们便只好决定报考哪种专业了，我草率地报了学科，但我的同学却摸不清我的底，不知道我到底肯定地要学自然科学呢还是人文科学。

这一显然是突然作出的决定也有其背景。几个星期以前，就在第一人格和第二人格在竞争拥有作决定的权力之时，我做了两个梦。在第一个梦里，我梦见自己处身于沿着莱茵河面生长的一大片阴暗的树林里。我走到一座小山丘上的一个坟堆前，接着便动手挖掘起来。过了一会儿，使我吃惊的是，我竟挖到了一些史前动物的遗骨。这使我兴奋不已，但同时我又知道：我一定得了解大自然，了解我们在其中生活的世界，了解我们周围的各种东西。

接着我又做了第二个梦。这次我又梦见自己处身在一座树林里；树林里溪流纵横交错，在最幽暗的地方，我看到了一个圆形的水塘，水塘四周丛生着茂密的灌木丛。半身淹没在水里的是一种最古怪和最奇妙的生物：一只圆鼓鼓的动物，身上闪烁着乳白色的光泽，它由无数的小细胞，或者说是由形状犹如触手的各种器官所构成。这是一只巨型深海放射目动物，身粗大约三英尺。这一威严的生物竟躺在那儿，躺在这不为人知的地方，躺在这清澈的深水中，谁也不来打扰它，这在我看来实在是妙不可言。它在我身上激起了一种强烈的求知欲，结果我醒来后心还在怦怦地跳着。这两个梦对我作出喜欢科学的决定起了压倒一切的作用，同时也消除了我的所有疑虑。

我心里清楚了，我是生活在一个人必须挣得其生活资料的时代和世界里。而要这样，一个人就得成为这样那样的人，而我所有的同学全都痛感有此必要并且不作他想，也给我留下了深刻的印象。我觉得自己反而在一定程度上有点古怪。何以我就不能下定决心并使自己埋头于某一确定的事情中呢？甚至连我那德文老师认为学习努力而且自觉、可作我的楷模的那位死抠硬背地学习的家伙某某，也早已决定要学神学了。我明白了，我必须定下心来，好好把这件事想通想透。比如说，我要是学动物学，那我将来就只能当个中学教师，或最多也不过是在动物园里当个雇员就是了。在这方面是没有前途的，甚至在你要求不高的情形下也是一样——当然了，比起来我更乐于在动物园工作而不愿度那当中学老师的粉笔生涯。

在这种进退两难的情况下，我突然灵机一动：我何不去学医呢？奇怪的是，这一点以前我却连想也没有想到过，尽管我那听别人谈过很多的曾祖父曾经是个医生。也许正是由于这一缘故，对于这种职业我以前便有一种抵制感。“一切均可，但切不要步人之后”便是我的座右铭。但现在我却告诉自己说，学医至少是与科学性的科目结缘的。在这方面，我便可以干我所愿意干的了。此外，医学这个范围包

容很广，因而以后要专某个方面，也总是机会很多。我肯定地选择了科学，而唯一剩下的问题便是：如何去办呢？我得挣得自己的生活费用，而我既然没有钱，我便无法到国外上大学，因而也就无法获得有可能使我有机会从事科学性生涯的那种训练了。我充其量最多只能成为科学方面的一个半瓶醋而已。既然我又有一种个性，使我的许多同学和说话算数的人（就是老师们）不喜欢我，我也就没有希望找到一个会支持我的追求的资助者了。因此，在我最终选定了医学时，我的心情却是不那么痛快的，总觉得它不是步入生活的一件好事并能有远大前程。不管怎么说，既然我已作出了这不可逆转的决定，现在我总可以如释重负地大大松口气了。

然后，那痛苦的问题便显现出来了：从哪里弄到这笔钱呢？我父亲只能筹集一部分。他向巴塞尔大学替我申请定期生活津贴费，这使我觉得很丢脸，但却居然被批准了。我之所以觉得丢脸，主要原因不是说我们家的贫困被暴露在了光天化日之下，使所有的人都知道了，而是因为我向来私下里相信，所有“上层”的人，所有说话能“算数”的人，对我都抱有成见。我从来不指望从他们那里获得这种好处。我显然是由于我父亲的名声而得到了照顾，因为他是个仁慈而又胸怀坦荡的人。然而我觉得自己跟他却是完全不同的人。实际上，我对自己抱有两种不同的观念。从第一人格的眼里来看，我觉得自己是个落落寡合、天分中等却又心比天高的年轻人，具有一种不受约束的气质且态度暧昧，一会儿天真热情，一会儿又孩子气地易于失望，在其本质的最深处是个隐士和蒙昧主义者。另一方面，第二人格把第一人格看作是一种困难的和吃力不讨好的道德任务，是一门必须以某种方式通过的课程，这一课程由于下述五花八门的过失如一段时间的懒惰、泄气、沮丧，对没有人认为有价值的想法和事情却有不适当的热情、轻信别人的友谊，见识有限、易抱偏见、愚蠢（在数学上！）、对别人缺乏了解、在哲学问题上看法不明确且又混乱、既不是个诚实的基督徒又不是别的什么人等等而变得复杂起来。第二人格是根本没

有什么明确的性格的；他是一种永存的生命，出生了、在活着、死了，集一切于一体，一种无所不包的生活幻觉。关于他自己虽然无情地清楚，他却无法通过第一人格那浓厚的、阴暗的媒介来表达自己，尽管他渴望这样做。在第二人格处于支配地位时，第一人格便被包含在他里面而被湮没了，这就恰如反过来，第一人格把第二人格看作是一个内里一片黑暗的区域一样。第二人格觉得，关于他的任何可以想象的表达，均像掷到世界的边缘上空的一块石头，最后只能毫无声息地掉进那无穷的黑暗之中。不过在他（第二人格）身上，光明处于统治地位，其情形恰如一处王宫的那些宽敞的大厅，其高大的窗子全都朝着洒满了金色阳光的风景洞开着一样。在这里是意义和历史的连续性，它们与第一人格生活中的不连贯的偶然性形成了强烈的对比，后者与其环境并没有真实的接触点。另一方面，第二人格觉得自己暗中与《浮士德》所体现的中世纪相一致，与一种过去的遗产相一致，这一遗产显然使歌德内心深处激动不已。因此，对于歌德来说，第二人格也是一种真实——这，因此对我来说便是一种极大的安慰。我现在震惊地认识到，《浮士德》对我来说所含有的意义，要远胜于我那可爱的圣约翰的《福音书》[30]了。在《浮士德》里有某种可直接作用到我的感情上的东西。圣约翰所说的基督在我看来显得古怪，但更古怪的还是其他几本福音书中所说的那位救世主。另一方面，《浮士德》是第二人格的活生生的等同物，而且我相信，浮士德就是歌德给其时代所作出的回答。这种顿悟不但对我很有安慰作用，它还给予我一种更大的内心安定感及一种我属于人类社会的感觉。我不再是孤立的了，也不再只是一个怪人，一个残忍的大自然的嘲弄对象。我的教父和权威是伟大的歌德本人。

大约就在这个时候，我做了一个梦，这个梦既吓坏了我也鼓舞了我。梦中我身处某个不知名的地方，时值黑夜，而我则顶着强劲的大风缓慢而痛苦地前行。浓雾到处飘飞。我把两只手作成杯状来护一盏小灯，而这灯似乎随时都有可能熄灭。一切均取决于能否保住这盏小

灯使之不灭了。突然之间，我觉得背后有个东西正向我走近。我回过头去，看见一个硕大无朋的黑色人影正跟在我后面。但与此同时，尽管我吓坏了，却还清醒地意识到，虽然有各种各样的危险，我还一定得保住我这盏小灯，以便度过这个狂风之夜。我醒过来后，便立刻意识到这个人影就是“布洛肯峰[31]的鬼魂”，亦即我自己的影子在我带着的这盏小灯的灯光照射下投放在飞旋的浓雾上而形成的。我还知道，这盏小灯就是我的意识，我所拥有的唯一一盏灯。我自己的理解力是我所拥有的唯一财富，而且还是最大的财富。相比起来，与黑暗的威力相比，这盏灯虽然显得无穷的小和脆弱，但它却仍然是一盏灯，我的唯一的灯。

这个梦对我是一个很大的启示。现在我才知道，第一人格就是那提灯者，而第二人格则像一个影子那样跟随着他。我的任务是护住那灯并不要回过头去瞧那永存的生命力，后者显然是一个为一种不同的光所照耀的一个禁止人们涉足的一个王国。我必须迎着风暴前进，而后者则尽力要把我推回到无穷黑暗的一个世界里，一个人在那里，除了背景中各种事物的表面之外是什么也意识不到的。在第一人格的角色里，我必须前进——我得学习、挣钱、负各种责任、受各种拖累，糊涂不清、犯各种错误、忍辱负重、经历各种失败等等。把我向后推的风暴是时间，它不停地流向过去并不停地紧跟在我们后面。它发出一种巨大的吸力，贪婪地把一切有生命的东西吸进其身体里；只有吃力地前进，我们才能逃脱其魔掌，而且还是暂时的。过去是可怕地真实并且是存在着的，谁要是不能以满意的答案来保住自己的性命，它就把谁攫在手里。

我的世界观又一次发生了九十度角的转动；我清楚地认识到，我的道路无法改变地通向外部世界，进入到具有三维特征的有限区域和黑暗之中。在我看来，亚当一定曾经以这种方式离开过伊甸乐园；伊

甸乐园对他来说已变成了一个幽灵般的使人恐惧的东西，而他得满头大汗地耕种满是石头的土地这种活计也就成了一种轻松的活儿了。[32]

我自问道：“这样一个梦到底是从哪里来的呢？”直到那时我还理所当然地认为，这样的梦是直接由上帝送来的。但现在我却吸收了大量的认识论的观点，因而便使自己怀疑起来了。例如，人们可以说，我的顿悟是经过了好长一段时间才慢慢成熟起来，然后才突然以梦的形式破壳而出的。说实在的，它就是那么发生的。但是这种解释却只是一种描述就是了。真正的问题在于，为什么会发生这种过程和为什么它以意识的形式破壳而出。我并没有故意地干过任何事情来加速任何的这样一种发展；相反，我的同情心却在另一个方面。因此，在这些景象之后一定有某种东西在起作用，是某种理智在起作用，至少是某种在理智上胜过我的东西在起作用。在意识之光的照耀下，内心王国之光便以一个硕大无朋的影子显现出来了，这一非同寻常的想法确实不是某种我会自发地想到的东西。现在，完全是突然之间，我明白了许多以前对我来说是无法解释的事情——特别是以前每当我间接提到使人会想起内心王国的任何事情时，人们脸上便会掠过显得尴尬和疏远的冰冷阴影的神情。

很清楚，我一定得把第二人格丢到脑后去。但无论在任何情况下，我都该向我自己否认他或宣布说他是无效的。这只会等于是自残手足，此外还只会使我失去解释这些梦的起源的可能性。因为无疑在我心中，第二人格与梦的制造是有某种关系的，而我也可以很容易就认为他具有必要的更高的理智了。但我却觉得自己日渐与第一人格同一了，而且这种状态反过来证明只是远更富有理解力的第二人格的一部分就是了；由于这一原因，我又觉得自己与他又不再是同一的了。他确实是一个幽灵，一个精灵，能够与黑暗世界对抗而立于不败之地。这是我在做此梦前尚不知道的某种东西，而且甚至就在此时——

回想起来我确信这个——我只是模模糊糊地意识到了它而已，尽管我决不怀疑在情感上我是认识它的。

不管怎样，我和第二人格之间却产生了分裂，结果，“我”被指派给了第一人格，并在相同的程度上与第二人格分隔了开来，后者因而可以说便获得了一种独立的人格。我并不把这与任何一种肯定的个性的想法联系起来，而这种个性乃是一个幽灵所可能有的；由于我是在乡下长大的，这种可能性在我看来本不应显得奇怪才是。在乡下，人们按照情况的不同，是相信这样的事物的，即是但同时又不是的事物。有关这个精灵的唯一明确的特征是其具有历史性的特性，即他在时间上有延展性，或更确切地说，他是没有时间性的。当然，我并不用这样多的话来告诉自己这一点，对其在空间的存在也没有形成任何观念。在我那第一人格的存在的背景里，他起着一种要素的作用，从来不是明确地限定了的然而又是确定地存在着的。

小孩子对于大人所说的话所作出的反应，远比不上对在周围环境下摸不着猜不透的事物所作出的反应更甚。小孩是潜意识地使自己适应于它们的，而这便在他身上产生了具有补偿的种种相关性。甚至在我最幼小的儿童时期便逐渐拥有的特定的“宗教”观念，便是一种自发性的产物，只可以认为是我对我父母的环境及对时代精神所作出的反应。我父亲后来只好屈从对宗教的各种怀疑，自然便只得经历一个很长的酝酿时期。自己的世界及大体整个世界发生的这样一种剧变，便会把其影响向前推进；这种影响的时间越长，我父亲那意识着的头脑便会愈加拼命地反抗其威力。我父亲所具有的预感使他处于一种坐立不安的状态，尔后这种种不安又传到了我身上，这也就没什么好奇怪的了。

我从来没有这种印象，认为这些影响是从我母亲方面发散出来的，因为她是以某种方式扎根于深深的，不可见的土地上的，而这在

我看来，决不是出于她对基督教信仰的坚信。对于我来说，它是以某种方式与动物、树木、山脉、草地及流水联系在一起的，所有这一切，与她那信仰基督教的外表及她通常对信仰加以维护的做法形成了最奇妙的对比。这一背景与我自己的态度很好地对应了起来，因而没有造成我有什么不适感；相反，它反而给予了我一种安全感，使我自信这就是使我可以在其上站稳脚跟的坚实地面。我从来不觉得这一基础是十分“异教徒式的”。我母亲的“第二人格”在这种冲突中给予了我最强有力的支持，这一冲突那时已在父亲的传统与我那潜意识因而一直受到激励而创造的奇异的、补偿性的产物之间展开。

回顾起来，我现在可以看出，我童年时的发展，在多么大的程度上已预示了我未来的事件并为我在适应父亲在宗教信仰上的崩溃及为有关这个世界的破坏性的新发现的这种种情形扫清了道路——今天我们大家都明白的新发现并不是经过一两天就形成了的，而是事先就已长时间地在发生影响。尽管我们人类拥有我们自己的个人生活，然而我们在很大程度上却是其岁月以世纪作单位来计算的一种集体精神的代表者、牺牲者和促进者，我们很可能终生都在认为，我们向来是凭本能行事的，并且可能永远不会发现，在大多数情形下，我们不过是世界戏剧舞台上的跑龙套的角色而已，尽管我们并不知道，但是却存在着种种因素，使我们的生活不由自主地受其影响，而要是这些因素不为我们所觉察，其影响的程度也就更甚了。因此，我们的生命至少有一部分是生活在好几个世纪里的——这个一部分，只供我自己利用并给它起了个名字叫“第二人格”。它不是一种个人的玩物，这种情形可以由西方的宗教所证实。这种宗教明确地把它自己施加到这个内在的人的身上，并在为时两千年的时间里一直认真地竭力使他认识带有其个人的先入之见的我们的表面意识，“无须到外面去找，真理就潜藏在这个内在的人的身上。”

在1892-1894年间，我与父亲进行过一些相当热烈的讨论。他曾在哥廷根学习过东方语言并就阿拉伯版的《所罗门之歌》[33]写了其学位论文。随着最后一次考试的结束，给他带来荣耀的日子也就结束了。此后，他在语言上的才华便给湮没了。作为一个乡村牧师，他落进了一种感伤的理想主义里，落进了对他大学时期的黄金时代的回忆里并继续用他当大学生时的长柄烟斗抽烟，他还发现他的婚姻并非如他先前所想象的那么美满。他做了许多的好事——实在太多了——而结果则往往是使人生气的。父母俩都极力过着虔诚的生活，但结果两人之间互相反目的情形却实在太经常了。这些困难，虽很可以理解，但后来却粉碎了我父亲的信仰。

那时候，他的烦躁易怒和不满日有所增，而他的状况使我对他很是关心。我母亲避开一切可能刺激他的事并拒绝与他进行争吵。尽管我觉得这是最好的办法，但我往往却控制不了自己的脾气。在他大发脾气时我便顺从地不发一语，而在他显得比较和气时，有时我便设法找些话与他交谈，希望得悉一些他内心的想法及他对自己的了解情形。在我看来，很清楚，某种甚为特别的事情正折磨着他，而我怀疑此事乃是与他的信仰有关。从他无意中作出的一些暗示里，我可以肯定地说，他是在忍受着由于对宗教产生了种种怀疑而带来的痛苦。这在我看来，肯定就是他是否已获得了那种必要的体验的那种情形。从我设法与之进行的讨论里我看出了，实际上，某种那样的东西却是缺乏了，因为我所提出的一切问题，他都给以同样的、听腻了的、毫无生气和合乎神学规范的回答，或无可奈何地耸耸肩膀，而这便在我身上产生了一种矛盾的心情。我不明白他为什么不在吵架时抓住这些机会并跟其景况妥协。我明白，我那些批判性的问题很伤他的心，但尽管这样，我却不想进行一次建设性的谈话，因为在我看来，他竟没有过对上帝的体验这一所有一切体验中最显著的体验，实在几乎令人难以设想。我对认识论知道不少，因而便认识到，这样一种知识是无法加以证明的；而且我还同样清楚，这实在也跟夕阳西下之美或黑夜的

恐怖那样，是无需加以证明的一样。毫无疑问，我曾笨拙地设法向他传达这些明显的真理，满怀希望地帮助他承受起不可避免地落到了他身上的这一灾难。他是得与某个人争吵的，于是他便与他家里的人和他自己吵起来了。他何以不与上帝这位一切造物的阴沉的创造者进行争吵呢，因为只有他才应为世上的各种痛和苦难负责啊？上帝肯定会以答案的方式而让他做一下那种奇妙的、无限深刻的梦；尽管我没有向他请求，上帝却让我做过这种梦并让这种梦来决定了我的命运。我并不知道其原因，它只是这样就是了。对呀，他甚至让我瞥了一眼他自己的本形。这是一个重大的秘密，我是不敢也无法向我父亲揭示这一点的。要是他能理解有关上帝的直接体验，我本可能向他揭示这一点的。但在我与他的交谈中，我却从来没有走出这么远，甚至从不走近到会遇到这个问题的范围，因为我总是以一种非心理学的和理智的方式来处理它并尽一切可能来避开会引起感情冲动的各个方面。这种方法每一次都像对着公牛的一块红布那样，导致了我所无法理解的种种恼人的反应。我实在无法理解，一种完全合理的争辩，怎么竟引起了这种感情上的抵制行为的。

这些毫无结果的讨论触怒了父亲和我，最后我们便放弃了这些讨论，各自背负起自己所特有的自卑感来。神学使父亲和我互相疏远了起来。尽管我觉得并不孤独，我却感到再次遭受到了一次重大的失败。我模模糊糊地预感到，他正无法逃避地屈从于他的命运了。他孤独，没有一个朋友可以与之交谈。至少我知道，在我们的熟人中是无法找到一个我可以加以信任让他来说这种能有所帮助的话。有一次，我听见他在祈祷。他拼命斗争着要保有自己的信仰。我心里震动起来但同时又极为气愤，因为我看出了，他是多么不可救药地陷入了教会及其神学思想里而不能自拔了。它们堵塞了他本可直接接近上帝的一切通路，可是然后又不守信用地抛弃了他。现在我终于明白了我较早那次体验的最深刻的含意了：上帝本人已拒绝为神学及建立在神学之上的教会负任何责任。另一方面，上帝又宽恕了这种神学，就像他宽

恕过许多别的什么一样。设想人应为这种种发展负责，这在我看来实在荒唐。说到底，人究竟是什么呢？“他们就跟小狗一样，生下来就又聋又瞎，”我想道，“并像上帝所有的造物那样，只拥有最模糊的一点光，这点光决不足以照明他们在其中摸索前进的那一片黑暗。”我同样地确信的是，我所认识的神学家们没有一个人曾亲眼见到过“那照亮了这片黑暗的光明”，因为如果他们确实看到了，他们就不可能去教一种“神学的宗教”了；而这种宗教在我看来是有很大的不足的，因为它与此毫无关系而是要不抱什么希望地相信它。这就是我父亲以前极力英勇地这样做了的，但结果却碰了壁。他甚至无法保护自己不受精神病医生的那种可笑的物质主义的侵犯。这也像神学一样是某种人们得加以相信的东西，但只是在相反的意义上就是了。我比以前任何时候都更确信的是，这二者均缺少了认识论方面的批判及体验。

我父亲显然受到这种印象的左右，即精神病医生已在人脑中发现了某种东西，这种东西证明了，在精神本应该所在的地方，有的却只是物质，而“精神的”东西却什么也没有。所以有这种想法是因为他预感到，要是我学医，我应以上天的名义起誓决不要成为一个物质主义者。这种警告对我来说意味着，我应该什么也不相信，因为我知道，物质主义者相信的是他们的定义，就跟神学者相信他们的定义一样；我还知道，我那可怜的父亲简直就是跳出油锅又入火坑。我认识到，他这一著名的信仰曾恶毒地捉弄过他，不但捉弄过他，而且还捉弄过我所认识的大多数有教养的严肃的那些人。信仰的最大罪过，在我看来，就在于它排斥经验。神学家怎么竟会知道，上帝有意地安排了某些事物同时又“许可”别的某些事物存在的呢，而且精神病学家又怎么知道物也被赋予了人的心灵的种种特性的呢？我要是屈服于物质主义，那是不会有什么危险的，但我父亲却肯定不可能这样。显然，有人低声就“联想”说了点什么，因为我发现，他正在阅读伯恩海姆译的西格蒙德·弗洛伊德有关联想的那本书[34]。这是一个崭新的

和重要的开端，因为以前我从未看见，父亲除了小说及偶尔读读游记之类的书外，是别的什么都不看的。一切“有吸引力的”和有趣的书都属禁忌之列。但是阅读精神病学方面的书根本不能使他稍稍愉快起来。他的沮丧情绪变得越来越经常了和越来越剧烈了，他自疑有病的情形也是如此。一连好几年，他一直在抱怨有各种各样的肠胃 病症状，然而给他看病的那位医生却一直未能确切地检查出他身上出了什么毛病。现在，他又抱怨说“腹部有结石”的感觉。好长一段时间，我们对此并不加以认真对待，但后来那医生却也怀疑起来了。这大约是在1895年的夏末左右。

那年春，我已进入巴塞尔大学开始学习。我一生中所感到厌烦的唯一的那段时间——我在高中上学的那些日子终于结束了，而通向“文科大学”与学术自由的金色大门正为我洞开着。现在，我可以听到有关大自然的真理了，至少可以听到有关大自然的最根本的一些方面的真理了。我将会学到有关人的解剖和生理学方面现已为人所知的一切，并掌握有关各种疾病的知识。除了这一切之外，我还被批准加入了我父亲以前所属的一个佩戴彩色徽记的兄弟会。在我还在大学一年级时，他赶来参加了兄弟会的一次远足，这次远足的地点是马克格拉芬县属下的一个种葡萄酿酒的村子，他在那里还发表了一篇异想天开的演说。令我快慰的是，他大学时代的那种快乐精神在他的演说里再次表现了出来。我一刹那间认识到了，在他毕业之时，他的生活停止不前了，一首大学生歌曲的歌词便同时回响在我的耳际：

他们垂头丧气地迈步

走回到市侩的国土，

啊呀呀，我的老天，

往昔的情形已发生了巨变！

这些话重重地击中了我的心灵。从前，他在大学一年级时也是个充满热情的学生，情形就跟我现在一样；世界向他打开过大门，就跟它现在对我那样；知识的无穷财宝摆在了他的面前，就跟现在摆在了我面前一样。后来，一切对他来说却枯萎了，变得充满了辛酸，这种情形怎么竟发生了呢？我找不到答案，或者说找到的答案太多了。那个夏夜喝过葡萄酒后他所发表的那篇演说是一次最后的机会，使他得以跳出回忆，而像他本应是的那样度过了一段时光。此后不久，他的健康情况恶化起来了。到了1895年秋末，他卧床不起了，1896年初便去世了。

上完课后我回了趟家，问及了他当时的情况。“唉，还是老样子。他身体很虚弱。”母亲说道。他低声向她说了点什么，她把这向我作了转述，然后使用眼色向我示意，提醒我他已处于神志昏迷状态了：“他想知道你是否通过了国家级考试。”我明白我必须撒次谎。“通过了，考得还挺好。”他如释重负地叹了口气，接着便闭上了眼睛。稍后，我又进屋去看了他一次。他独自一人，母亲在隔壁房间收拾着什么。他的喉咙发出咯咯的响声。我知道他已处于临死前的痛苦中。我在他床边站着，被这种情境迷住了。以前我还从没看见过人死去。突然之间，他停止了呼吸。我等着，等着，等着他下一次的呼吸，可是却再也没有出现。于是，我想起了我母亲，便跑进了另一个房间，看见她坐在窗前打毛线。“他已在弥留之际啦。”我说道。她跟着我来到床边，看见他已经死掉了。她仿佛觉得十分奇妙似的说道：“这一切过去得多快啊。”

随后的几天是一片忧伤和痛苦，没有多少留存在我的记忆中。有一次，母亲用她的“第二”声音跟我，或者说跟她周围的空气说道：“他为您及时地死去了。”这句话的意思似乎是说：“你们并不互相理解，而他可能已经变成了妨碍您的东西啦。”这种看法在我看来是符合我母亲的第二人格的。

“为您”这个字眼儿给了我可怕的沉重的一击，我感到往昔的日子的一小部分已经一去不复返地永远结束了。但同时，男子汉和自由的一小部分则开始在我身上觉醒。我父亲去世后，我便搬进了他的房间并取代了他在家里的地位。比如说，我得每星期把家用开支的钱亲手交给我母亲，原因是她不会计划家庭经济开销和不会理财。

在他去世六个星期后，我父亲对于我便显得像是一个梦。他会突然之间站在我面前，说他就要度假回来了。他的健康已得到很好的恢复，现在正在回家。我觉得，由于搬进了他的房间，他可能会讨厌我的。可是一点儿也不是这样！虽然如此，我仍觉得于心有愧，原因是我想象他已经死掉了。两天之后，我又做了这样的一个梦。我父亲恢复了健康并且正在回家，于是我便再次责备我自己，因为我认为他已经死掉了。以后，我便不断地自问道：“我父亲在梦中回转家来，而且他的样子又显得那样逼真，这到底是什么意思呢？”这是一次无法忘却的体验，而这便迫使我第一次思考起死后的生活的事来。

随着我父亲的去世，关于我继续在大学读书的困难问题便出来了。我母亲的一些亲戚认为，我该在商行里谋个小职员的工作，以便尽可能快地挣钱养家。我母亲最年幼的弟弟提议资助她一把，因为她的钱财几乎不足以养活她自己。我父亲这边的一位叔父则同意资助我。在我读完大学时，我欠了他三千法郎。其余部分我则是靠当助教和帮助一位年老的姑妈转卖她收集的那一小部分古董而挣得的。我以高价一件件地把它们卖掉，从中便可抽取相当不错的一个百分比的钱数。

我绝对忘不了这段穷困的时间，一个人这时便懂得了珍惜价钱便宜的东西。我仍然记得有过这么一次：有人把一盒雪茄当礼物送给了我，我喜欢得不得了。这盒雪茄我足足抽了一整年，因为我只准许自己在每逢星期天时才抽一根。

我的大学生活在我来说是一段美妙的时光，一切均充满了理智的活力，它还是一个交朋结友的时候。在兄弟会的几次会议里，我就神学和心理学方面作了几次讲演。我们还进行过许多热烈的讨论，但并不总是医学方面的问题。我们就叔本华和康德进行争论，我们还懂得西塞罗[35]文体的优美的一切，我们还对神学和哲学有兴趣。

在大学期间，在有关宗教问题上我受到了很大的启发。在家时，我获得了一次很好的机会，与以前曾是我父亲地区的主教的一位神学家谈过一次话。他不但以胃 口非凡而著称——这我是望尘莫及的——而且还博学异常。从他那里，我学到了许多有关教会神父和教规历史方面的东西。他还给我大略地讲了些有关新教[36]神学方面的一些新知识。里敕尔[37]的神学在当时十分流行。这种神学的历史循环论使我很感气愤，特别是那用铁路火车来作出的比较[38]。在兄弟会里我与之进行过多次讨论的神学系的学生们，对于基督的一生所给予历史的影响的这一理论似乎全都觉得很满意。但这种看法在我看来却不但显得愚蠢，而且还没有丝毫的生气。我也无法赞同这种倾向，即把基督推到前台并使他在上帝与人的戏剧中充当决定性人物的角色的做法。在我看来，这是绝对违背基督本人的这一观点：产生了他的圣灵，会在他死后取代他在人世间的地位。

在我看来，圣灵是无法想象的上帝的化身。圣灵的活动不但是崇高庄严的，而且还带有那种奇异及甚至是令人怀疑的特色，而这种特色又是耶和华[39]的行为所特有的；对于耶和华，我是天真地把他等同于上帝的基督形象，这是我在接受坚信礼时他们所教导我的（这时我仍然不知道，严格地说来，魔鬼也是与基督教同时产生的）。我主耶稣对我来说无疑是一个人，因而便是一个也会产生错谬的人物，要不就是圣灵的喉舌而已。这种甚为不正统的看法，是跟神学上的看法相距甚远的，自然便使人觉得完全不可理解了。我对此所感到的失望便

逐渐导致我产生一种无可奈何的麻木不仁，此外还证实了我的看法：在宗教问题上，只有体验才是重要的。

在大学一年级期间，我发现，科学虽然打开了通向大量知识的大门，但在提供真正的顿悟方面却少得可怜。而这种顿悟，总的来说是有着特有的性质的，我从哲学著作的阅读中懂得，心灵的存在是造成这种情境的原因。没有心灵，便不会有知识，也不会有顿悟。然而关于心灵，却不见有只字提及。它到处都被认为是理所当然的，因而甚至当有人提及它时——例如，C.G.卡鲁斯就是这样——却显出对它没有真正的了解而只有哲学式的沉思冥想，而这实在是太容易作出这种那种的冥想了。对于这种言论，我实在无法理解。

在第二学期末，我却又有了新的发现，这一发现将产生重大的结果。在我一位同学的父亲的藏书室里，我无意中找到了一本论述精神性现象的小书，出版日期为70年代。这本书叙述了唯灵论的起源，其作者是一个神学家。我最初的怀疑很快消失了，因为我忽然明白了，书中所述的，总的说来，大都是自童年时代以来我在乡下所再三再四地听到的那些同样的故事。毫无疑问，其材料是可信的。但是这些故事是否具有物质的真实性，对这一重大的问题所作出的回答却不能令我满意。虽然如此，但可以肯定的是，在各个时代，这些同样的故事却在全世界各个地方再三再四地有所报道过。这其中必然有某种原因，而且这种原因不可能就是到处都具有同样的宗教观念这一显著的缘故，因为很显然情况并不是这样。相反，它是必须与人的心灵的客观行为相联系的。但就这个主要问题——心灵的客观性——而言，除了哲学家们所说的东西之外，我却绝对找不出什么东西来。

唯灵论者的观点，在我看来是古怪的和值得怀疑的，然而就客观心灵现象而言，它们却是我所见到的首批记录。诸如像左尔纳和克鲁克斯等人的名字便给我留下了深刻的印象，于是我实际上便读完了那

时我所能到手的全部这方面的书籍。很自然，我也把这些事情给我的朋友们谈起过，使我吃惊的是他们的反应既有嘲弄或表示不信的，也有急忙起而抗辩的。我奇怪的是他们竟会态度肯定地断言说，像鬼魂和转动桌子这一类事情是不可能有的，因而也就是骗人的，而在另一方面，他们这样作时又显然表明他们是采取不说有也不说无的守势态度的。我自己也不敢肯定这些报道的绝对可靠性，但是说到底，何以就不应该有鬼魂呢？我们怎么竟会知道某种事是“不可能的”呢？而且，最重要的是，这种急急忙忙地表明态度又是什么意思呢？对我自己来说，我觉得这种种可能性是极为有趣和极为吸引人的。它们给我的生活增添了又一个新天地；世界具有了深度和背景。比如说，梦有可能与鬼魂有点什么关系吗？康德的《一个看见鬼魂的人的梦》的出版真是十分及时，而且我还很快就发现了卡尔·杜普雷尔这个人，他的著作从哲学上和心理学上对这些观点进行了评价。我还挖掘到了埃斯肯梅耶、巴萨旺、吉斯提奴斯·克尔纳和格雷斯的著作，还读了斯威登堡[40]的七卷著作。

我母亲的第二人格全心全意地对我的热情表示同情，但我所认识的其他所有人却显然使我感到泄气。在这以前，我只是撞到了传统观点所筑成的厚墙而已，但现在，我却撞在了人们的偏见及完全不承认有异乎寻常的可能事物的看法所筑成的铜墙铁壁。甚至在我最亲密的朋友中我也遇到了这种情形。对他们来说，所有这一切要比我专注于神学还要更加糟糕。我有这样的感觉，觉得我已经向前走到了世界的边缘，对我来说具有极大兴趣的，对别人来说却觉得空虚无聊，甚至还使人见了就觉得可怕。

怕什么呢？为此我找不到任何解释。不管怎样，认为有可能有越出了空间、时间和因果关系的有限范畴的事件的这一看法，是没有什么荒唐乖谬和惊世骇俗的啊。动物能够事前就预感到暴风雨和地震，这是人所共知的。确有预见到某些人死亡的梦，确有在人死的一刻停

止了走动的钟，确有在危急时刻破碎了的镜子。所有这些事情在我童年的世界里被认为是理所当然的。而到了现在，我却显然成了是曾经听到过这种事的唯一一个人。我以十分认真的态度自问道，我跌跌撞撞地走了进去的到底是一个什么样的世界呢？很明白无误的是，城市的世界对于乡村的世界，对于山脉、树林和河流的世界，对于动物和“上帝的思想”（植物和各种晶体）的现实世界，是一无所知的。我觉得这样一种解释使人觉得舒服。不管怎样，这种解释支持了我的自尊心，因为我认识到，尽管它是个学识的宝库，城市的世界在精神方面却是十分有限的。这种顿悟证明是很有害的，因为它诱使我落进了不时地自觉优越、批评不当和盛气凌人的陷阱之中，弄得我令人讨厌——这可真是自作自受。而这终于又使我重新产生了旧日的各种怀疑、自卑感和情绪抑郁——而这种可恨的情形我是决心不惜一切代价要加以冲破的。我不再愿意站在这个世界之外，享受那种我是个怪人这种令人难堪的声誉的。

在开始时的引论性课程学完之后，我便成为了解剖学方面的低级助理教员，随后的一个学期，示范老师让我负责讲授组织学课——对此我极感满意，这是不用说的了。我自己主要对进化理论和比较解剖学有兴趣，我还因此熟悉了新生机论。而使我最着迷的是最广义的形态学方面的观点。它是与生理学正相反的学科。后者由于要进行活体解剖，所以我对这个科目很为反感，而活体解剖的目的，则不过是为了进行示范而已。热血动物跟我相似而并非只是有理智的动机，这种感觉我一直无法排除掉。因此，只要我能够，我就把示范课去掉。我认为，我们是得用动物进行实验的，但是，进行这种实验的解剖示范在我看来却是可怕的、野蛮的，而最主要是没有必要的。只要根据描述，我便足以想象出解剖示范整个过程的情景。我对动物的热爱并非来自叔本华哲学里那种佛教式的装点门面，而是基于一种原始的意向态度更深厚的基础之上的——基于潜意识地与动物等同的基础上。当然了，当时，对于这一重要的心理学上的事实，我是完全一无所知

的。我对生理学是如此反感，因而这一科目的考试成绩便相对地差，幸而总算还混了个及格。

随后的两个学期是有关临床的学习，这使我忙得不亦乐乎，几乎没有什么空闲的时间可供我涉猎与此无关的其他方面了。只有在星期天，我才有时间研究康德。我还刻苦地研读了爱德华·冯·哈特曼的著作。有一段时间，尼采也列入了我的计划，然而我却迟迟没有开始阅读其作品，原因是我觉得自己还未作好充分的准备。那时候，他受到人们的广泛讨论，但大都贬多于褒，讨论者多是据说是有能耐的哲学方面的学者们；从这些褒贬中我可以推想出他在高层人士们中引起了多么大的敌意了。当然，这些人中的最高权威是雅各布·布克哈特了，他那各式各样的对尼采的批评性评论到处可见。此外，我们大学还有些与尼采本人有些过从的人，此时便到处散布有关他的各种各样并非恭维的琐事闲言。这些人中的大多数人对于尼采的著作连一个字也没有读过，因而便只好就他的外表性的怪癖大作文章，如摆绅士的架子，他弹钢琴的架子、他文体的夸张——这些怪癖使当时巴塞尔市有身份的人士们很觉碍眼。使我推迟了阅读尼采著作的当然不是这些事情——相反，它们倒起了最强烈的推动作用。我之所以推迟了，是因为我暗地里害怕，我也许也会像他那样，至少是在那种“秘密”方面会像他那样，结果导致与周围的人和环境隔绝。也许是——有谁会知道呢？——他曾有过内心的种种体验和种种顿悟，而不幸的是他又企图对此谈论谈论，结果却发现没有人能理解他。很明显，他是或至少被人认为是个怪物，是个大自然的嘲弄对象；而这，无论在什么情况下，我都不想成为这样的。我担心，我可能会被迫承认，我也是另一个这样的怪人。当然了，他是个教授，写出了大本大本的厚书，并因此而获得了难以想象的荣誉。但是，他也像我那样，是个牧师的儿子。但不同的是，他出生在国土辽阔的德国，国土一直远伸至海边，而我却只不过是个瑞士人，出身自位于边境的小村子的一个安分守己的牧师家庭而已。他讲的是优雅的高地德语，懂拉丁文和希腊文，可

能还懂法文、意大利文及西班牙文，而我有把握地运用自如的唯一语言却只有瓦格斯-巴塞尔方言。他，拥有所有这些堪属可引以为荣的东西，即使被人当作是某种怪人也没有什么关系，但我却决不能让人发现我在多大程度上也像他一样啊。

尽管心里有这种种担心顾虑，我还是感到了好奇心的驱使，最后便决心读读他的著作。《不合时宜的思想》是我阅读的第一本书。我被其热情弄得心醉神怡，不久后我便读了《查拉图斯特拉如是说》。就跟歌德的《浮士德》一样，这本书对我来说是一次重大的体验。《查拉图斯特拉》便是尼采的《浮士德》，他的第二人格，而我的第二人格现在便对应于查拉图斯特拉了——尽管这有着把一个鼹鼠掘起的土堆比作布朗山[41]之嫌。而查拉图斯特拉——对此可以说决不必怀疑——是病态的。我的第二人格也是病态的吗？这种可能性使我十分惊恐，我也好长一段时间拒绝承认这一点，但这个想法在不合时宜的时刻却再三再四地涌上我的脑际，使我冒出一身冷汗，因此到了最后，我便只好进行自我反省了。尼采只是在晚年才发现了他的第二人格，这时他已年过中年，而我却自童年时代起便认识我的第二人格了。尼采曾幼稚地和不谨慎地谈到过这个阿尔希顿（arrheton），这个无以取名的东西，仿佛它是很合适的。但我很快就注意到，这只会引起麻烦。在他还是个年轻人，对自己的前途将会怎样还不必顾及时，他来到巴塞尔大学当教授，实在是太有见地了。他是如此聪明，本该及时注意到有些事出了毛病才对。我觉得，那就是他那病态的误解，即他毫不担心地和毫不怀疑地在一个人们对这种事情一无所知和毫不理解的世界里却把第二人格放出来乱跑。他被一种幼稚的希望所促动，想找到能够分享其狂喜及能把握其“对一切价值观念进行重新评价”的思想的人们。然而他却只找到了有教养的市侩们——使他悲喜交集的是，他本人就是这样的一个人。像他们中的其余人那样，在他冒冒失失地一头撞进那不可言喻的神秘里并想向愚钝的和为上帝所抛弃了的大众对这种神秘进行赞美时，他却对自己一无所知。这就是

他之所以语言夸夸其谈、譬喻堆砌重叠、赞美诗式的欢乐情调的原因所在——全都是妄图引起已把其灵魂卖掉以换取一大堆互不连贯的事实的广大人们的注意。结果他——他宣称自己是走钢丝表演者——便落进了超出了他自己的想象的深渊。他并不认识，自己在这个世界的回头路并且像一个着了魔的人似的，成了一个人们只能极为小心谨慎地加以对待的人。在我的朋友和熟人中，我只听说有两个人是公开地宣称自己是尼采的追随者的，这两个人都是同性恋者，其中一个以自杀告终，另一个则像个被人误解的天才，成了一个废物，我其余的朋友并没有被《查拉图斯特拉》的现象惊得目瞪口呆，而只是对其大受欢迎无动于衷而已。

就像《浮士德》为我打开了一道门那样，《查拉图斯特拉》则砰地给我关上了一道门，而且在以后的很长一段时间里一直关着。我觉得自己就像那个老农夫一样，发现自己的两头牛显然是中了邪术，把它们的头套在了同一个笼头里。“这样的事是怎么发生的呢？”他的小儿子问道。“孩子呀，这样的事人们是不会加以谈论的。”他的父亲回答说。

我认识到，一个人除非跟人们谈些他们所知道的事，否则便只能是对牛弹琴。幼稚的人并不意识到，与其友人谈论些后者所不懂的事是一种什么样的侮辱。只有当前者是个作家、记者或诗人时，他们才会原谅这种毫不客气的行为。我逐渐明白了，一种新思想，或甚至只是旧思想的一种异乎寻常的一个方面，只有依靠事实才能与别人沟通。事实是站得住脚并且不会被扫到一边去的；某个人或迟或早总会遇到它们并认识到他所发现的是什么。我认识到，我谈话，原因就在于我缺少某种更好的东西，认识到我应该是在提供事实，但这些事实却是我所完全缺乏的。在我手中，什么具体的东西也没有。以往很多时候，我发觉自己常常凭经验行事。我开始责怪哲学家们当经验正缺乏时却喋喋不休，而当他们本应用事实进行回答时却把嘴闭了起来。

在这方面，他们全都似乎跟浅薄的神学家们没什么两样。我感到，在这个或那个时候，我已穿越过了一个满是金刚石的山谷，但是我却无法使任何人相信——在我更仔细地观察它们时甚至连我自己也说服不了——说我所带回来的样品并非只是些石块而已。

这是1898年，此时我已开始比较认真地考虑起当一个医生的生涯了。我很快得出结论，觉得自己必须学有所长。这种选择看来在于外科和内科之间。我倾向于选择前者，原因是我受过解剖学的专门训练，此外我还很喜爱病理学，而要是我拥有足够的资金，便很有可能使外科成为我的职业了。向来，为了上学而使自己债台高筑，一直使我痛苦不堪。我知道，期末考试之后，我便得尽早地开始挣钱养活自己了。我设想过在某个县级医院当助理医师的生涯，在那种地方比起在一个诊所来，更有希望谋得一个有薪金的职位。此外，在一个诊所的职位，在很大程度上得取决于其负责人的支持或其个人的利害关系。由于我人缘有问题，与别人又落落寡合——这种体味我实在太多了——因此我不敢设想会好运临头，于是便只好满足于在一所地方医院谋个职位这种并不过高的前景了。其余的便取决于努力工作，取决于我的本事和申请了。

然而，在暑假期间，却发生了某件注定要对我产生深刻影响的事。一天，我正坐在房间里学习功课。隔壁房间的门洞开着，我母亲就坐在里面织毛线。那房间是我家的饭厅，里面就摆着那张胡桃木圆餐桌。这张桌子原是我祖母的嫁妆，到这时已大约有七十年了。我母亲坐在窗前，隔那桌子约有一码之远。我的妹妹上学去了，而女佣则在厨房里。突然间，砰地响起了一声有似手枪射击的声音。我一蹦跳了起来，快步冲进了传出爆炸声的那房间，只见我母亲目瞪口呆地坐在她那扶手椅里，毛线团从她手里落到了地上。她结结巴巴地说道：“出、出、出了什么事啦？就在我身边！”然后她便盯着那桌子。顺着她的目光，我看到发生的事情了。那桌子从边缘到中心以外处裂开

了一条缝，而且还不是沿着榫眼处裂开的；这裂缝直穿这硬硬的木材。我像遭了雷击那样呆了。这样的事情怎么竟会发生呢？风干了有七十年的一张硬胡桃木桌子——怎么竟在夏季的一天，在我们这里气候所特有的、湿度相对地高的时候，裂了缝呢？如果是在寒冷干燥的冬天，它又摆在一个火炉旁边，发生了这种情形倒还是可以想象的。到底是什么原因造成了这样一种爆炸呢？“古怪的事肯定存在着。”我想道。我母亲脸色阴沉地点点头，“是啊，是啊，”她用她那第二人格的声音说道，“这一定是意味着什么。”虽然出于不得已，我却印象极深，而由于找不到什么话好说，我便生起自己的气来。

大约两个星期之后，我在傍晚六点钟时回到家里，结果发现我们全家——我母亲、我那十四岁的妹妹及那女佣——全都处于一种十分激动的状态。大约在一个小时之前，又发生了一声震耳欲聋的响声。这一回，却不再是那已裂了缝的桌子了，响声是从餐具柜的方向传来的，这东西是一件沉甸甸的家具，早在19世纪初就买来了。她们已经从上到下把它察看了一遍，但却找不到有什么裂缝的迹象。我立刻动手把这柜子细细检查了一遍，连其周围的地方也细细检查了，但也同样毫无结果。然后，我便开始检查起这柜子的内壁来。在存放着面包篮的碗柜里，我发现了一条面包，在其旁边放着的，则是一把切面包的刀子。刀刃的大部分崩成了几块碎片，刀把躺到了四方形的面包篮的一个角落里，在其余的三个角落里，每个角落躺着一片刀刃。这刀子不久前刚使用过，是在四点钟喝茶时用的，然后便被放到了一边。过后便没有人到餐具柜里取过东西。

第二天，我把这把坏了的刀子拿到镇上一个最有名的刀具商那里去。他用放大镜仔细检查了裂痕，然后便摇了摇头。“这把刀子完全没有什么毛病。”他说道，“钢是没有问题的。一定是有人故意把它一片片地弄坏的。这是可以做得到的，比如说，可以把刀刃插进抽屉的裂隙里，然后一次折掉一片。也可以用别的办法，如从高处把它朝

下落到石头上。但是好钢是不会炸裂的。一定是有人在跟您开玩笑吧。”我小心地把刀子的这些碎片一直保存到今天。

我母亲和我妹妹那时正好在那房间里，这突然的轰响使她们吓了一跳。我母亲的第二人格含义深长地瞧着我，但我却找不到什么话好说。我完全感到莫名其妙，对于已发生的事作不出任何解释，我只好承认，这件事给我留下了深刻的印象。桌子裂开缝和刀子破碎了，这是为什么和怎么发生的呢？假定说这是偶然发生的巧合，这样说却实在太过了。出于偶然的机会，莱茵河竟有一次倒流了，这在我看来也是极不可能的——而其他一切可能的解释也被自动地划掉了。那么，这到底是怎么回事呢？

几个星期以后，我听说有几个亲戚在搞桌子转动的事已有好些时候，他们还有一个降神者，一个十五岁半的年轻姑娘。这几个人一直想让我见见这个降神者，据说这个人能使人进入梦游状态并能招魂。当我听到这个消息，立刻便想到了在我们屋里的那种古怪的现象，于是我便猜想，它们可能以某种方式与这位降神者有联系。于是，我便开始列席他们的降神会，这种降神会每星期六傍晚定期在我亲戚家里举行。我们在沟通的形式和墙的四壁及桌子发出啪啪声方面果然有了结果。不依赖于降神者，桌子会移动是令人起疑的，而且我很快发现，对这种实验增加某些限制性的条件一般来说会有妨碍性效果。因此，我同意桌子是自动发出啪啪声的，随后便把注意力转到传递信息的内容方面来。在我的博士论文里，我列举出了这些观察的结果。经过大约两年的实验，我们全都对此变得相当厌烦了。我发现了这位降神者通过诡计来企图使人产生异象，而这便使我从此不再参加这些实验了——我后来对此甚觉后悔，因为我从这个例子中懂得了一个第二人格是怎样形成的，懂得了它是怎样进入一个小孩的意识里并最后使后者结合进她本身里。她是那些早熟的异人之一，由于肺结核病，她在二十六岁时便死掉了。在她二十四岁时，我又见过她一次，并获得

了她具有个性独立并成熟这一永久性印象。在她死后，我听她家里的人说，在她生命的最后几个月里，她的个性一点儿一点儿地解体了，到了最后，她竟回复到一个两岁的小孩的状态，而她就是在这种状况下去世的。

总而言之，这是一次重要的体验，它把我较早期的所有哲学一扫而光并使我得以能够获得一种心理学上的观点。对于人的心灵，我已发现了一些客观的事实。然而这种体验再次又是那种我无法言喻的体验。可以把这整个故事对之加以讲述的人我却一个也找不到。我于是只得再次把这个尚未解决的问题搁到一边去。直到过了两年之后，我的专题论文才问世。[42]

在那医务所里，弗雷德里希·冯·穆勒取代了老伊玛曼的位置。在穆勒身上，我发现了一个吸引住了我的很有才华的人。我看到了，一种深邃的理智是如何把握住了问题并提出了疑问的，而在这些疑问中，这个问题便等于解决了一半。在他那方面，他似乎在我身上看出了某种东西，因为到我实习将近结束时，他提议说，我作为他的助手，应该跟他一起到慕尼黑去，因为他已接受了到那里的任职。这一邀请差点儿使我决心献身于内科了。要不是与此同时还发生了一件事，一件消除了我对有关未来的职业的一切顾虑的事，我是会那样做的。

尽管我一直在听着精神病学和临床的课，但当时那位讲授精神病学课程的老师讲的却不是那么使人感兴趣和启发思路，而当我回忆起精神病院的体验对我父亲的影响时，这就无法使我对精神病学抱有好感了。因此，在准备回家考试期间，精神病学的教科书我是到了最后才拿起来的。我并不希望从中获得什么，因此我仍然记得，当我打开克拉夫特-埃宾所编著的教科书[43]时，我便想到了：“好呀，现在让我们看看，一个精神病学家为了自己到底有些什么话好说吧。”专题讲

座和临床示范只留给了我微乎其微的印象。在医院里所见到的病例我连一个也记不起来，我所有的是厌烦和恶心。

我开始读序言，一心想看看一个精神病学家是如何概述其科目的，或到底是如何证实其存在的理由的。通过为我这种趾高气扬的态度所作的辩护，我一定清楚地表明了，在那时候的医疗界，精神病学一般来说是十分被人看不起的。没有人真正对此有所了解，也没有把人当作一个整体来加以考虑并把人的各种病理变化包括进这一总体图景里的心理学。医院院长及其病人被关闭在同一个医院里，而这个医院又同等地切断了与外界的联系，就像古时候的麻风病院与其病人，被隔离在城郊之处一样。没有人愿意朝这个方向看上一眼。而其医生们则也几乎像门外汉一样知之甚少，因而他们的感受也跟这些人一般无二。精神病是一种无望治愈的要命之病，这种看法也影响到了精神病学。精神病医生在那时被看作是个怪人，而这，我不久后就获得了亲身的体验。

一打开序言，映入我眼帘的是：“大概是由于这个科目的特殊及其发展尚不完全之故，精神病学方面的教科书便或多或少地打上了一种主观性的印记。”几行之后，其作者把精神病患者称作“人格之病”。我的心突然开始怦怦地跳了起来。我只好站起来深深地吸了一口气。我变得十分激动，因为在一闪而过的启示里，对我来说已变得很清楚，精神病学才是我的唯一可能目标。只有在这里，我的兴趣的两股激流才能汇流到一起，形成一条水流并冲出一道河床来。这里是经验性的天地，与生物学和精神性的事实存在着共性，这样一个天地我一直在寻找着，可是却一直没找到。这里终于有了一个天地，一个大自然和精神的冲撞变成了现实的天地。

当克拉夫特-埃宾讲到精神病学教科书的“主观性”时，我便开始作出激烈的反应了。这样看来，我想道，这本教科书部分也是其作者

的主观表白。由于他那特有的偏见，由于他的存在所具有的总体性，因而他便站到其经验的客观性的背面并以其整个人格对这种“人格之病”作出反应。在医院时，我从来没有听到我老师说起过这样的事。尽管克拉夫特-埃宾的教科书与其他这类教科书并没有什么根本性的不同，但这几点暗示却给精神病学投射下了一道可使人脱胎换骨之光，使我身不由己地便被它吸引住了。

决定作出了。当我告诉我那位内科方面的老师我的意愿时，我在他脸上看到了惊异和失望的表情。我那个老创伤——觉得自己是个不受欢迎的人且与别人疏远的感觉——又再次开始痛了起来。不过现在我明白这是为什么了。没有人，甚至连我本人，也从没想到过我竟会对这一偏僻的小径发生兴趣。我的朋友们既感惊诧又想不通，认为我是个傻瓜，竟放弃了谋取医学内科这一明智职业那令人羡慕的机会，放弃了这一如此诱人且唾手可得的机会而喜欢上这种精神病学上的胡说八道。

我明白，我显然再次走进了一条谁也不能谁也不会跟着我走的死胡同。但是我懂得——而没有什么人或什么事能使我偏离我的目的——我作出的决定是有道理的，而且这也是命里注定的事。它就像两条河流汇合到了一处而形成了一股急流，毫不留情地载着我流向远方的目的地。我是一个“两重性格合而为一”的人，这种自信的感觉，如同一个有魔力的巨浪承载着我一样，使我顺利地通过了考试，而且还考了个第一名。很有典型性的是，在奇迹之路上我一帆风顺，但潜藏着的重大障碍却使我在最拿手的科目上栽了跟头，这科目就是病理解剖学。由于一种古怪的错误，在除了各种各样的碎屑之外似乎只含有上皮细胞的显微镜的承物玻璃片上，我却看漏了藏在一个角落里的一些霉菌。在其他科目上，我甚至猜出了我可能会被问到的问题。由于这个，我胜利地越过了好几个危险的暗礁。但是报复却来了：在我

觉得最有把握的地方，却由于最为莫名其妙的原因而翻了船。要不是由于这一点，在这次考试中我本可取得最高分的。

结果，另一个候选人取得了跟我一样的分数。他是个独来独往的家伙，其个性我不甚了了且使人觉得很平庸。除了“行话”之外，我无法跟他谈任何别的事情。对于每一件事，他都报之以令人莫测高深的微微一笑，这种微笑不禁使我想到了埃伊纳岛[44]的希腊雕像。他有一种高人一等的神气，然而在这种神气之下，他却往往显得手足无措并且在任何情景下均很不相协调。这是否是一种愚蠢呢？但我却从未能证明他是。有关他的唯一确实的事是，他给了我他有着几乎是偏执狂式的野心的印象，这一野心使他除了纯粹的事实外对任何事情均不感兴趣。几年之后，他成了个精神分裂症患者。我之所以提到这一点，是想以之作为事情都有对应性的一个典型例子。我的第一本书是有关早发性痴呆（精神分裂症）的心理的；在这种心理里，我的人格及其倾向或“人差”，便对应于这种“人格之病”。我向来认为，精神病学在最广的意义上说，是一种病人的心灵与假定“正常”的医生的心灵之间的对话，是病人的人格与施疗治者的人格之间的一种妥协让步，二者从原则上说都是同样的主观。我的目的在于表明，妄想和幻觉并非只是精神病所特有的症状。而且还包含着人人均具有这种种症状之意。

期末考试完毕之后的那天晚上，我让自己——这是我平生第一次——享受了上戏院看戏这一久已渴望的奢侈享乐。直到这个时候，我的经济情况尚无法允许我进行任何这样的铺张浪费。但靠卖古董得来的钱现在尚余点儿，这就使我不但得以有可能看了一次歌剧，甚至还得以到慕尼黑和斯图加特游览了一趟。

比才[45]的音乐陶醉了我，征服了我，使我在一望无际的大海的波涛上随波起伏。而第二天，当火车载着我越过边境而进入到一个更广

大的世界之时，《卡门》那优美的旋律仍萦绕我脑际。在慕尼黑，我第一次看到了真正的古曲艺术；这种艺术与比才的音乐合在一起，使我处身于一种春天般的、新婚之夜般的快乐气氛之中，这种气氛的深邃和含义，我只能模模糊糊地有所领会。然而在外部世界里，这却是阴沉的一周，其时是1900年12月的1日至9日。

在斯图加特，我拜访了姑妈弗劳·雷玛·荣格，她的丈夫是个精神病学家，此次拜访，未料却是与她永诀的一次。她是我祖父与弗吉尼亚·德·拉索尔的第一次婚姻所生的女儿。她是个迷人的老太太，蓝色的眼睛闪闪有光，生性活泼愉快。在我看来，她仿佛完全生活在一个充满各种不可捉摸的幻想和拒绝消亡的各种往事的回忆的世界里——生活在一种正在消亡和一去不复返的往事的最后一息中。这次拜访是对我童年的怀念的永诀。

1900年12月10日，我在苏黎世的伯戈尔茨利精神病院谋得了助理医师的职位。我很高兴能到苏黎世工作，因为在这几年的时间里，巴塞尔对我来说已变得太沉闷和乏味了。对于巴塞尔人来说，除了他们这个市镇之外，别的城镇是不存在的，只有巴塞尔才是“开化的”，伯斯河的北岸，便是野蛮人的国土了。我的朋友们无法理解我离开此地的原因，猜想我一定很快就会回来。但他们完全猜错了，因为在巴塞尔，不论什么时候，我都被人认出是保尔·荣格牧师的儿子和卡尔·古斯塔夫·荣格教授的孙子。我是个知识分子并属于一个确定的社交圈子。我对此非常反感，因为我不想也不愿意让自己归入某一类人之中。巴塞尔知识界的气氛在我看来是令人羡慕地具有世界性，但传统的习惯势力却使我受不了。当我来到苏黎世后，我立刻感觉出了这种差异。苏黎世与世界的联系不是通过知识界，而是通过商业。然而在这里，其气氛却是自由的，而我是一贯看重这一点的。在这里，一个人即使不是出自书香门第，你也不会感到千百年的积垢的重压。对于巴塞尔，我时至今日仍有一种淡淡的怀恋，尽管我知道它已不再是

原先的那个样子了。我至今仍然记得巴霍芬和布克哈特在街上漫步的那些日子。仍然记得在大教堂后面那古老的牧师会会堂，仍然记得那横跨莱茵河河面的那座古桥，仍然记得这桥是半木石结构的。

我要离开巴塞尔，这对我母亲来说可就不好受了。但是我知道，我是无法帮助她解除这种痛苦的，而她则勇敢地承受住了。她与我妹妹住在一起，我妹妹是个清秀而病恹恹的人，在一切方面均与我有所不同。她仿佛生来就注定了一辈子得当老姑娘，而她确实也终身未嫁。但她培养起了一种非凡的个性，我对她的处世态度也很钦佩。她不得不经受一次据称是没有什么妨害的手术，但却不幸死在了手术台上。当我发现，她已事前把她的一切事情，甚至连最后的一个细节，都早已安排妥帖时，我实在深为感动。在心底里，她对我来说一直是个陌生人，不过我却很尊敬她。我是很爱动感情的，而她却总是显得镇定自若，尽管在内心深处她是很敏感的。我可以想象出来，就像我祖父他那唯一的妹妹经历过的那样，她在妇女敬老院里是怎样打发她的时日的。

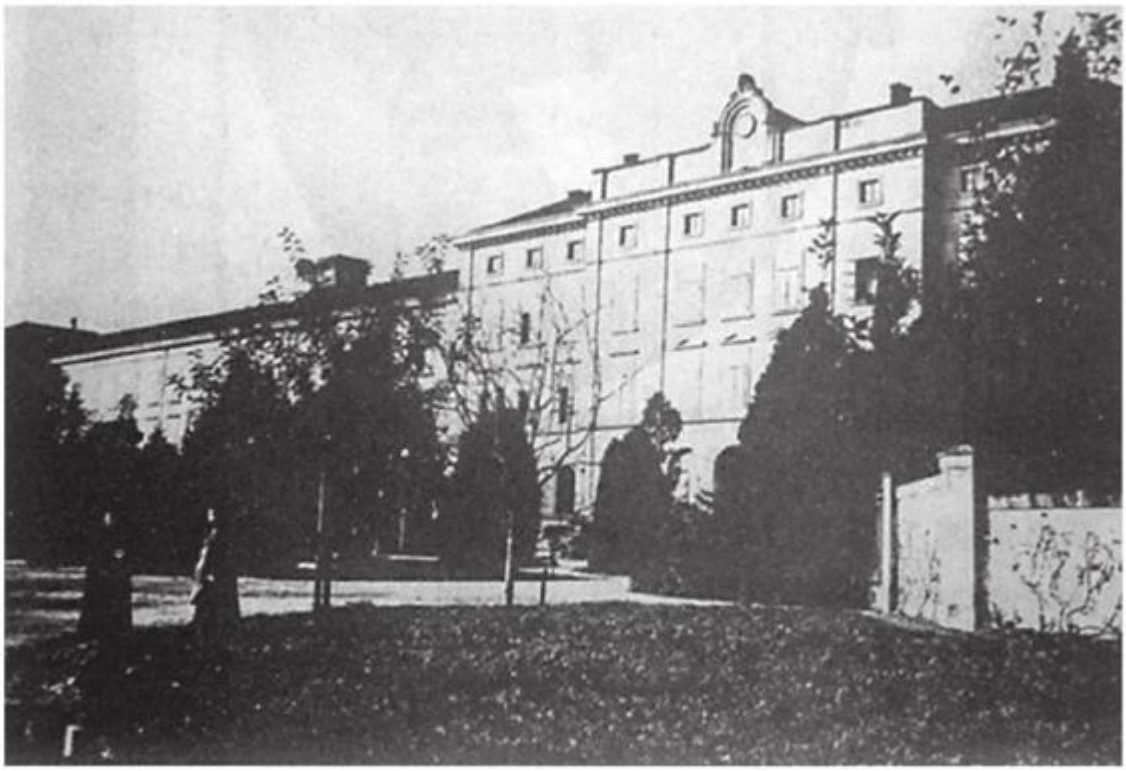
我在伯戈尔茨利精神病院的工作开始了，生活也便具有一种要求人必须专心致志的现实性——精神集中、头脑清醒、认真负责等。它犹如进入了一座世俗的修道院，等于屈从于只相信大概可能有的，一般的、普通的、没有意义的东西，放弃奇异的和有意义的一切，及把一切超尘绝俗的东西变成平庸无奇的凡品的誓言。从此之后，有的只是空空如也的表面，有的只是没有连续下去的开端，有的只是没有相关性的事件，有的只是范围越缩越小的知识，有的只是据说是问题的失败，有的只是令人沮丧的狭隘的远景，有的只是日常事务那无边无岸的沙漠。一连六个月，我把自己关禁在那犹似修道院的四壁之内，为的是要习惯这精神病院的生活及风气；而为了使自己熟悉精神病患者的思想与心理，我便把五十卷的《精神病学概论》从头开始一页页地读了一遍。我想要弄清楚，人类的心灵在面对其本身的毁灭情境时

是如何作出反应的，因为就我看来，精神病学清楚地表达了在精神病出现之时的那种生物学反应是如何支配那所谓的健康头脑的。我的同事们在我看来，也跟病人一样使我发生兴趣。在随后的几年里，我暗地里编制了我那些瑞士同事在遗传背景方面的统计数字，并从中学到了许多东西。我这样做一是为了想使自己获得些教益，二是为了好理解精神病人的智力。

我一心一意扑在工作研究上，闭门谢客专心读书，几乎不用说便使我与同事们疏远了起来。他们当然不会知道，精神病学对我是多么奇妙，而我又是多么急于想参透其玄机了。那时候，我在治疗学方面的兴趣尚未觉醒，但所谓正常性的病理变异却迷住了我，因为它使我获得了久已渴望的机会，得以更深入地洞察那具有总括性的心灵了。

那时候，这些便是我开始我那精神病学生涯时的状况——我客观的生活得以从中产生出来的主观实验。我既没有超然于我自己并以真正客观的方式来观察自己命运的欲望，也没有这种能力。我是乐于去犯或者编织一个本来应该如何如何的幻想，或写一部为自己辩解的书这种人所熟知的自传作品的错误的。总而言之，人是一个事件，它是无法自行判断自己的，而或好或坏，得由他人来作出这种判断。

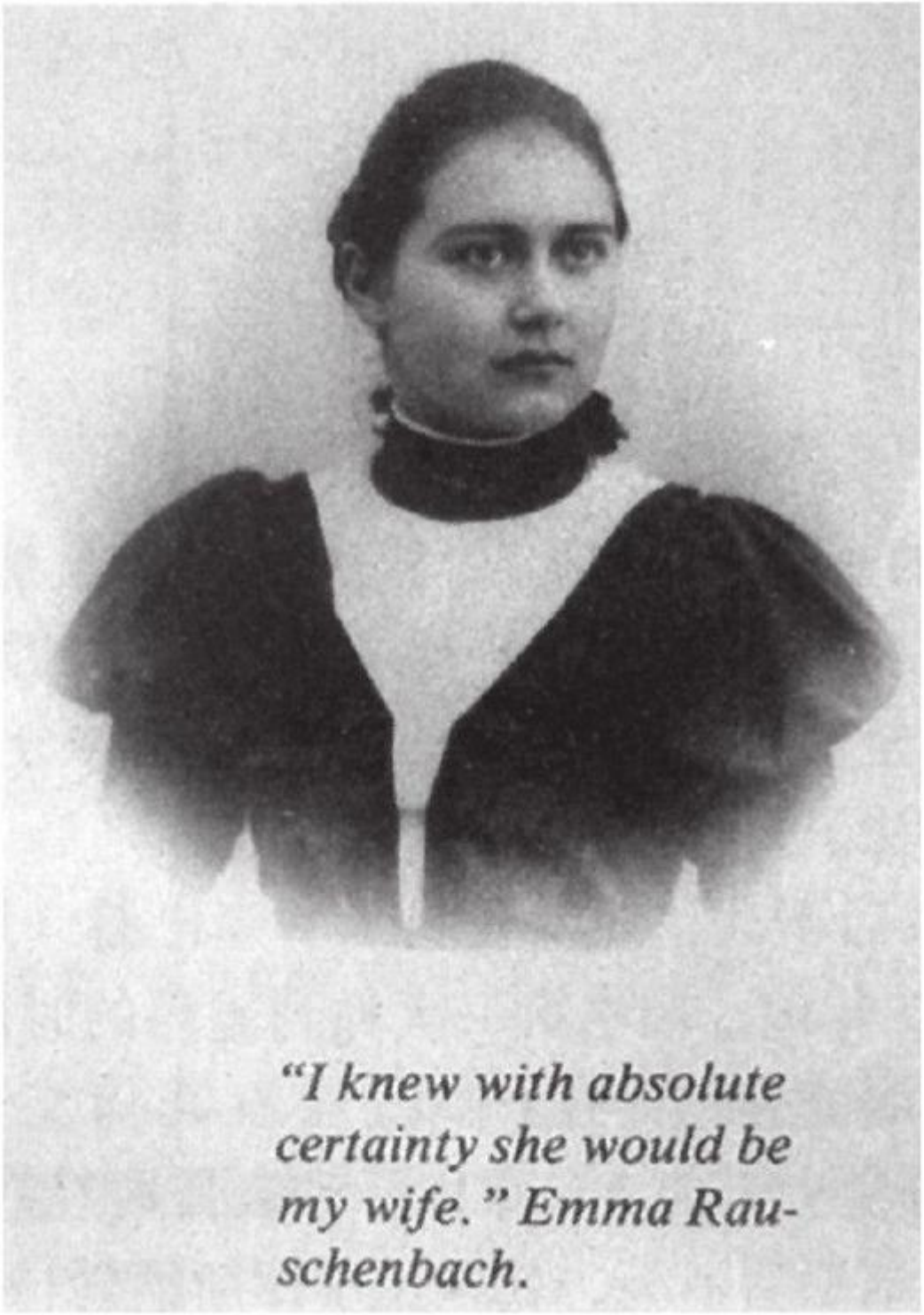
荣格在波林根的石刻，其中显示了他梦中的提灯夜行人



苏黎世伯戈尔茨利精神病院，荣格最初实习与工作的地方

荣格在医学院的时候，1896-1897年左右

克拉夫特-埃宾（1840-1902），他的《精神病学教科书》对荣格的专业选择起了重要影响



荣格的妻子爱玛 荣格第一次见到爱玛就意识到那就是他的妻子，尽管当时她只有15岁

四　精神病治疗活动

在伯戈尔茨利精神病医院工作的那几年是我的学徒时期。左右了我的兴趣和研究工作的是下面这样一个急迫的问题：“精神病人的内心里到底发生了什么事呢？”这是个我当时并不了解的问题，我的同事们中也没有谁关心这样的问题。精神病学的教师对于病人要说的话并没有兴趣，他们感兴趣的倒是如何作出诊断或如何去描述其症状和编制出统计数字。从当时流行的临床观点来看，病人的人格即其个性，是毫无关系的。相反，医生带着一长列剪贴好的诊断病历及详尽记录的各种症状来见其病人。病人们被定性分类，诊断书上也盖上了橡皮图章，在大多数情况下，事情至此便算解决了。精神病人的心理，不管怎样，是根本不起作用的。

在这一点上，弗洛伊德便变得对我极为重要了，特别是因为他在癔病和梦的心理学方面进行了基础性的研究。对我来说，他的观点指明了对个别病例进行密切调查和了解的道路。尽管他本人是个神经病学家，但他却把心理学引进了精神病学。

我仍然能十分清楚地回想起那时候引起了我极大兴趣的一个病例。一个年轻妇女由于患“忧郁症”而被收进了这所医院。医生像往常那样对她进行了仔细检查：询问了既往病史，进行了各种检验及体格检查之类。诊断结果是精神分裂症，用人们当时的术语来说就是“早发性痴呆”；预后：不良。

这个妇女恰好在我所在的那个部门里。开始时，我并不敢对这一诊断结果表示疑问。我那时尚是个年轻人，一个初学者，因而便不敢鲁莽地提出另一种诊断。但是这个病例却使我觉得奇怪。我觉得，这

不是那种精神分裂症的事儿，而是属于一般性的抑郁症，于是我便决心施用一下我自己的治疗方法。那时候，我正忙于诊断性联想研究，于是我便着手与病人一起进行了一次联想实验。除此之外，我还与她一起讨论她所做的各种梦。我以这种方式成功地揭示出了她的过去，而这是既往病史所没有弄清楚的。我直接从潜意识中获取信息，而这种信息则揭示出了一个凄惨的故事。

在这妇女结婚之前，她认识了一个男人，一个富有的工业家之子，他是邻近那地区所有姑娘们所感兴趣的对象。由于她长得很漂亮，她便认为自己把他搞到手的机会极大。但他表面上却对她毫无好感，于是她便嫁给了另一个男人。

五年之后，一位老朋友前去拜访她。他们一起谈起了往事，他对她说道："在您结婚之时，某个人——您那位某某先生（那个富有的工业家之子）——却吃惊非小。"就是这个时刻！她的抑郁症就开始了，几周之后便导致一场大灾难。她正给她的孩子洗澡，先给她那四岁的女儿洗，然后再给她那两岁的儿子洗。她住在乡下，那个地方的水源并不十分卫生；喝的倒是泉水，但洗澡和洗衣服却用的是河里的脏水。在她给这小姑娘洗澡时，她看见这孩子啜那海绵，但却没有制止她，她甚至还给她那小儿子一杯这种脏水喝。自然，她这样做全是潜意识的，或且只是半意识到了。因为她的脑海里已受到那刚产生的抑郁症的影响。

很短时间之后，在这病症的孕育期已过去之后，她那女儿得伤寒病病倒并死掉了。那小姑娘是她的掌上明珠，那小儿子却没有受感染。

在这个时候，抑郁症到了急性阶段，这女人于是便被送进了医院。

从这一联想试验里，我看出了，她是一个谋杀犯，而她那秘密的详情，我也知道得实在太多了。事情马上就大白了，这就是她那抑郁症的一个重要原因。从本质上说，这是一种心理发生性扰动，而不是患的精神分裂症。

那么，现在在疗治方面该采取些什么措施呢？直到这时，这个妇女一直被注射麻醉剂以克制她的失眠症，同时还有人监守她以防止她企图自杀。但在其他方面却没有采取什么措施。从体质上说，她的健康情况尚好。

我现在面临着这样一个问题：我要不要公开地跟她挑明了呢？我应该负担起这主要的责任吗？我遇到了职责上的矛盾冲突，在我的经历中，这是从来没有过的。我有一个良心方面的问题需加以回答，而且还得独自解决这个问题。我要是要求我的同事们帮忙，他们大概会警告我说：“看在老天的面上，这种事情可千万别跟这个女的去说呀。这只会使她疯癫得更厉害。”但在我看来，其效果却很可能正好相反。一般来说，在心理学上几乎并不存在明确的法则。一个问题可以这样回答也可以那样回答，这完全取决于我们是否把潜意识的各种因素考虑在内。当然，我知道得很清楚我所冒的个人风险：这病人要是病情加重，我便会使自己也陷入困境之中！

尽管如此，我还是决定要试一试其结果难以逆料的一种疗治。我把我通过联想试验所了解到的一切全告诉了她。我这样做，其困难之大也就可想而知了。断然地指斥一个人是个杀人犯可并非小事。对于必须所取这种指斥并接受它的病人来说也是极为痛苦的。但结果却是，两周之后，事情却证明可以放她回去了，而她从此也再没有进过一次精神病院了。

关于这个病例，我之所以对我的同事们守口如瓶还有其他原因。我担心他们会对它加以讨论并有可能引起诉讼问题。当然了，对这位

病人不利的证据倒是拿不出来，然而进行这样一种讨论对她来说却可能带来灾难性的后果。命运对她施加的惩罚已是够惨的了！她应该回到生活中去并在生活中进行赎罪。这在我看来显得更有意义。在她出院时，她是带着沉重的思想负担而离开的。她是不得不背着这个负担啊。失去孩子对她来说已够可怕的了，而她的赎罪行为则在她患了抑郁症并被监禁在医院里时便已经开始了。

在精神病学里，在许多情况下，病人来就诊时都是有一个没有说出来的故事的，而这个故事一般来说都是无人知晓的。我觉得，只有对这一完全纯属个人的故事进行过调查之后，对病人的治疗才算真正开始。这故事是病人心中的秘密，是他在其上撞了个粉身碎骨的岩石。我要是知道了这个秘藏的故事，便等于掌握了治疗的关键了。医生的职责就是去找出弄清这个关键的办法。在大多数情况下，光是探讨意识方面的材料是不够的。有时候，进行联想试验则可能打通这条道路，对梦境进行阐释或与病人进行长期而耐心的富有同情心的接触也有同样功效。在治疗上，问题则总是从病人的整体而决不是只从症状入手。我们必须提出深刻触及那整个人格的种种问题。

1905年，我在苏黎世大学担任了精神病学的讲师，同年，我又当上了精神病诊所的高级医师，这一职位我保持了有四年之久。尔后，在1909年，我却不得不弃了此职，原因是这时候我在工作上获得了越级提升。在这几年期间，我私下里给许多人看过病，日常的工作也就再也忙不过来了。然而我却保留了教授之职，直至1913年为止。我讲授心理病理学，也讲授弗洛伊德的精神分析的基础课程及蛮族人心理学。这些便是我所主讲的科目。在头两个学期里，我主要讲授催眠术，也讲授让内和弗劳内伊[46]的理论。到了后来，弗洛伊德心理分析的问题便变成了我所讲授的主要内容了。

在讲授催眠术期间，我往往喜欢对给学生进行示范教学的病人的既往病史进行详细询问。有一个病例我至今仍然记得十分清楚。

有一天，一个显然有着强烈宗教信仰的中年妇女前来就诊。她年已五十八岁，是拄着拐棍前来的，跟来的还有她的女仆。十七年来，她由于左腿瘫痪而吃尽了苦头。我让她坐到一把舒服的椅子上，然后便要求她讲一下她的病史。她开口给我讲了起来，但这整个病史是多么可怕啊——她把那病的整个很长的故事极详细地讲了出来。最后，我打断了她的话说道：“唔，好吧，我们没有时间详谈了。我现在就给您进行催眠吧。”

我这句话几乎还未说完，她就闭上了双眼并进入到深深的沉睡之中——丝毫也没有进行催眠！我对此惊异不已，但却没有搅扰她的安睡。她继续不停地说下去，而且还讲到了最令人惊异的各种梦，讲到了代表着潜意识极为深刻的体验的各种梦。然而，直到几年之后我才明白了这一点。当时，我认为她是处于一种极度兴奋状态。这种情境逐渐使我觉得很不舒服。当时有二十个学生在场，而我却原本准备对她施行催眠呢！

这种情形维持了一个半小时后，我便再次想把这位病人弄醒，可是她就是醒不过来。我震惊了：我忽然想起，有可能我出于无心地深入到她那潜伏的精神病之中了。然后我花了大约十分钟的时间才把她弄醒了。与此同时，我不敢让学生们看出我的神经紧张。当这位女人醒过来后，她觉得头昏和糊糊涂涂。我对她说道：“我是医生，您一切正常。”听到这，她大声喊道：“这下我可治好啦！”然后她便扔掉拐棍并能够行走起来了。我尴尬得面红耳赤，却硬着头皮向学生们说道：“你们现在该看出来催眠术有多大奇效了！”可实际上，我却根本不知道发生了什么事。

促使我放弃催眠术的，这就是我的其中一次体会。我不明白到底发生了什么事，可是那女人却确实给治愈了，并且兴高采烈地走了。我请求她让我知道她后来的情况，因为我估计最迟过了二十四小时之后她就会旧病复发。但她的老毛病却没有重犯，尽管我心里怀疑，却不得不接受她确已被治好了这一事实。

第二年夏季那个学期，在我进行第一次授课时，她又来了。这一回，她抱怨说背部产生了剧痛，而这，据她说，还只是最近才开始有的。很自然，我自问道，这是否与我重新开始讲课有某种关系呢？也许是她在报纸上看到了我开设这一讲座的通告吧。我问她这疼痛是什么时候开始的，又是什么原因造成的。她回想不起来在什么特定的时间她发生过什么事，也提不出一点儿解释生这病的原因。最后，我得出的结论是，她这背疼正好发生在那一天她在报纸上看到这则通告的那个时刻。这证实了我的猜想，但我仍然不明白那奇迹般地治愈了她的病的其中原因。我再次对她进行了催眠，也就是说，她再次自动地进入了昏睡状态——然后那背疼便没有了。

这一次，课讲完后，我把她挽留下来，为的是打听一下有关她的生活的更多实情。结果发现，她有一个弱智的儿子，正好在这所医院我所在的那部门里治疗。对此我一无所知，因为她用的是她那第二个丈夫的姓，而她那儿子却是她第一次结婚时所生的。他是她的独子。很自然，她本希望有一个才华出众并在事业上有所成就的儿子，岂料他却在很小的时候便得了精神病，这对她当然是一个可怕的打击。那时候，我还是个年轻的医生，并代表着她希望她儿子所成为的一切。她热切地渴望成为一位英雄的母亲，因此便把希望转到了我身上。她把我认作了她的干儿子，并到处宣扬我奇迹般地治好了她的病。

我在当地获得了“巫师”的响当当的声誉，实际上得归因于她，我有了第一批私人性的病人，这也得归功于她。我的心理疗法竟始自

一位让我取其有神经病的儿子的地位而代之的母亲！自然喽，我向她详细地解释了这整个的事情，连细枝末节也讲到了。她很理解地接受了这一点，而她的病也从此没有再复发过。

这就是我第一次真正的疗治上的体验——可以说，这也是我所作的第一次分析。我至今仍然清楚地记得与这位老太太的谈话。她是个聪明人，对我认真地对待她及我对她及她那儿子的命运的关心表示极为感激。这的确帮了她的大忙。

开始时，在进行私人诊疗时，我同样也采用催眠的办法，不过我很快就放弃了这种做法，原因是在使用它时，你实际上只是在黑暗中摸索前进。你决不可能知道病情的改善或疗效能维持多久，而以这种毫无把握的方式进行工作，我总是感到内疚。我也不喜欢自我作出决定说病人应该做些什么。我更为关心的是从病人本人那里知道他天生的倾向会把他引导到何处去。为了找出这一点，对各种梦境进行仔细的分析及对潜意识的其他表现进行研究乃是必要的。在1904-1905年期间，我在精神病诊疗所开设了一个实验性的精神病理学实验室。我找了几个学生来一起工作，一起进行精神性反应（即联想）的调查研究。大弗兰茨·里克林是我的协作者。路德维格·宾斯旺格当时正在写他那论述与精神流电疗法效应[47]有关的联想实验的博士论文，而我则在写我的论文《论从心理学角度对事实的确定》[48]。在我们的同事中还有几个美国人，如卡尔·彼特森、查尔斯·里克什等。他们的论文是在美国期刊上发表的。正是这些联想研究，才导致后来我在1909年接到克拉克大学的讲学邀请，到那里就我的研究工作举办学术讲座。与此同时而且也与我无关，他们也邀请了弗洛伊德。我们两人均被授予了“荣誉法学博士”的头衔。

联想实验和精神流电疗法实验是使我在美国获得了声誉的主要原因。很快，那个国家的许多病人便前来找我治疗了。在这第一批的病

人中有一例我仍然记得很清楚。一个美国同行给我介绍来一位病人。随病人带来的诊断结果是“酒精中毒性神经衰弱”，预后是“无法治愈”。我的那位同行怕我在疗治上不会产生什么作用，因此便同时采取了补救措施，建议患者也到柏林某位神经病权威那里求治。那患者前来求诊了，我与他谈了一阵子之后便发现，这个人患一般性的神经官能症，而对于这病的精神上的起因他却只字不提。我进行了一次联想试验，结果发现，他正受着可怕的恋母情结（mother complex）的各种影响的折磨。他出身自一个富有而有名望的家庭，有个可爱的妻子，生活也无忧无虑——这当然是从外表上来说的。他只是喝酒过多，而喝酒则是他极力想使自己处于麻痹状态，好忘记掉那压抑性的情境。这自然毫无作用。

他母亲是一个大公司的拥有者，而这位智力非凡的儿子则在这公司里占据一领导者的职位。他确实早应挣脱从属于他母亲这种压迫性处境，然而他却鼓不起勇气，下不了决心抛弃掉这一优越的职位。这样，他便使自己一直受制于他母亲了，受制于把他安置在该公司里的她了。每当他和她在一起，或只好屈从于她对他工作的干涉时，他便开始喝酒以麻痹或消除他的情感。他身上的一部分并不真的想离开这个温暖舒适的家，这尽管有违他的本能，他却忍不住让自己受到财富和舒适的诱惑。

经过短时间的治疗后，他停止了喝酒，并觉得自己已经被治愈了。但我告诉他：“要是您重新回到您以前的情境，我不敢担保您不会旧病复发。”他并不相信我的话，兴高采烈地返回了美国的家。

当他重新处于他母亲的影响之下，他又再次开始喝起酒来了。为此，在他母亲于瑞典停留时，她便前来向我询问治疗办法。她是个头脑精明的女人，但却是个地道的“权欲迷”。我明白了那儿子不得不进行竞争的是什么，而且还认识到，他是没有力量加以反抗的。

从体格上说，他也十分柔弱，根本不是他母亲的对手。因此我便采取了一种强迫性的治疗办法。背着他，我给他母亲开列了一张医疗证明，大意是说她儿子的酗酒已使他无法完成他那工作的各种要求，并建议把他加以解雇。我的建议被接受了——而那儿子，当然要对我大发雷霆了。

在这里，我做了一件事，对一个医疗界的人来说，这件事按常理来说是会被认为不合伦理道德的。不过我却知道，为了病人的缘故，我是不得不采取这个步骤的。

他后来的发展情形如何呢？从他母亲那里独立开来以后，他自己的个性便得到了发展。

他作出了光辉的成就——尽管，或正因为我给他开出了这一剂烈性药的缘故。他的妻子为此很感激我，因为她丈夫不但克服了酗酒的老毛病，而且还开拓出了他自己个人的道路并取得了最大的成功。

尽管如此，对于这个病人我多年来良心上一直有一种犯罪感，原因是我背着他开了那张证明，尽管我确信只有这样做才能使他解脱出来。而且确实如此，他一旦解脱出来了，他的精神性神经病也就消失了。

在我挂牌行医时，人的精神对于潜意识地犯下的罪行所作出的反应的方式不断地给我留下了很深的印象。说到底，那个年轻妇女最初并不意识到她杀死了自己的孩子，然而她却落入了似乎表现得对罪恶极有意识的状态。

我还有与此相似的、使我永志难忘的一个相似的病例。一位夫人来到我的诊所。她拒绝说出自己的姓名，说这没有关系，因为她只想就诊一次。很明显，她是属于上层社会的人物。她说，她曾经当过医

生。她要告诉我的是一种自白：大约二十年前，她出于妒忌而犯了谋杀罪。她毒死了她的那位至友，原因是她自己想嫁给她这位朋友的丈夫。她原本认为，要是谋杀不被人发现，她是不会感到不安的。她要嫁给这个男的，而最简捷的办法便是除掉她的这位朋友。她认为，道德方面的考虑对她来说是无关紧要的。

而结果呢？事实上，她确实与这个男的结了婚，但他不久之后便死掉了，年纪还相对地年轻。在尔后几年期间，一系列奇怪的事情发生了。他们婚后所生的女儿一长大，便设法离开了她。这女儿年纪轻轻的就结了婚，然后就搬到别处她见不着的地方去了，越搬越远，直到这母亲失去了与她的一切联系为止。

这位太太是个热情的女骑师，拥有几匹她极为喜爱的乘用马。有一天，她发现，这些马在她乘骑时开始变得十分不安，甚至连她最为宠爱的那匹马也躲着她并要把她摔下马来。最后，她只好放弃了骑马。从此之后，她便转爱起她的狗来。她养有一只她极为喜欢的非常漂亮的猎狼狗。仿佛像是命里注定了似的，就是这只狗，却不知怎的得了瘫痪症。至此，她可以说是不幸之极了；她感到，她在道德上完全破产了。她要向人坦白，于是她便来到我这里了。她是个杀人犯，但比这还重要的是她把自己也谋杀了。因为犯这种罪的人也就把自己的灵魂毁灭了。杀人者已经对自己作出了判决。某个人犯下了这种罪行并且给捉住了的话，他是会受到法律的制裁的。要是他是暗中干的，而道德上又没有意识到这是犯罪并且一直没被发现的话，惩罚却仍然会如这个病例所表明的那样，迟早会降临到他的头上。这种情形最后终于出现了。有时候，仿佛连动物和植物也“知道”这种罪行一样。

由于谋杀了人，这个女人便落进了一种无法忍受的孤独之中，甚至连动物也变得对她疏远起来。而为了摆脱这种孤独，她便让我参与

了她这一秘密。她是得有某个不是杀人犯的人来参与她这一深藏心底的秘密的。她要找到某个不带偏见地接受她的坦白的人，因为这样一来，她便会再次取得犹如与人类建立联系的某种结果一样。而这个人应该得是个医生而不是那种职业性的忏悔牧师。由于牧师的职责关系，她对听她自白的牧师是心存疑忌的，担心他不会就事论事而是从道德上来判断她的行为。她看到了人们和动物纷纷疏远她，受到了这种无声的判决，而这种判决又是如此厉害，因此她实在再也无法忍受任何进一步的谴责了。

我一直未能查出她是谁，也没有任何证据可以证明，她所说的故事是真实的。有时候我不免问自己道，她到底可能落了个什么结果呢。因为她的自白并不是她旅程的终点啊。也许她最后终于被迫自杀了。我实在无法想象，这种完全孤独的情况，她竟能继续生活下去。

临床诊断之所以重要，是因为这能给医生提供某种方向，但对病人来说却没有什么帮助。至关重要的是病人所讲述的往事。因为只有它才揭示了病人的背景及他所受的痛苦，而只有到了这时，医生的治疗才能开始发生作用。有一个病例极为有力地给我证实了这一点。

这一病例与女病室的一位老病人有关。她大约已七十五岁，卧床不起已有四十年了。大约五十年前，她就住进了医院，但医院里余下的人却记不起她是怎么住进了医院的，当时在这医院里工作的人已全都死光了。只有已在这间医院工作了三十五年的一位护士长，才仍然记得点儿有关这个病人的一些往事。这个老太太现已不会说话，只靠流质和半流质食物来维持生命。她用手指进食，沾上了食物后让它慢慢从手指滴进嘴里。有时候，她吃一杯牛奶得花上几乎两小时。不吃东西时，她便用双手和手臂做古怪的律动式动作。我不明白这些动作的用意何在。精神病所造成的毁坏性程度我是有深刻印象的，但对此却仍然找不出任何合理的解释。在讲授临床课时，她往往便被用作精

神分裂症的一种紧张症形式的病例，但这对我却不表示有什么意思，因为这种话丝毫无助于弄清楚这些古怪的手势的起因和意义。

这一病例留给我的印象体现了这个时期我对精神病学的反应。当我当上了助理医师时，我觉得，对于精神病学到底意味着什么，我是一无所知的。每当我站在主治医师和我的同事们身边时，我便感到极不自在，因为他们是满脸胸有成竹的样子，神气活现，而我却是不知所措地在黑暗中摸索。我认为，精神病学的主要任务是弄清楚在病人的头脑里到底正在发生什么事，而到目前为止，我对这些事情却仍然一无所知。我在这里所从事的这一职业，我却一点不内行！

一天傍晚，时间已经很晚了，当我穿过病房时，我看到那老太太仍然在做着她那神秘的动作，于是我便自己问自己道：“为什么要这样呢？”随后，我便去到那位老护士长那里，问她这位病人是否一向是这样。“不错，”她答道，“但我的前任告诉我，她过去常常做鞋子。”我于是再次翻阅了她那发了黄的病历，确实无疑，上面有一段话，大意是她有做鞋动作的习惯。过去，鞋匠往往把鞋子夹在两膝之间，精确地以这样的动作拉扯出穿过皮革的线。（时至今日，仍可见到乡下鞋匠的这种动作。）这位病人不久后去世了，她的哥哥于是前来参加葬礼。“您的妹妹是怎么神经失常的呢？”我问他道。他告诉我说，她本来与一个鞋匠相爱，但后者却由于某种原因而不想娶她，而当他最后与她断绝关系后，她便“出事”了。鞋匠的动作实际上是表示她与她那恋人的认同，这一认同一直持续到她的去世。这个病例告诉了我有关精神分裂症的心理起源的第一点暗示。从这开始，我便把全部注意力集中到了精神病中的具有着含义的种种联系。

另一个病人的往事给我揭示了精神病的心理学背景，但最主要的是那种种“没有意义”的妄想的背景。从这个病例中，我才得以首次明白精神分裂症患者的语言，而这种语言直到目前还一直认为是没有

意义的。这个病人名叫巴贝特·某某，她的故事我已在别处发表了[49]。1908年，我在苏黎世的市政厅作了有关她的病的讲座。

她出身自苏黎世旧城，亦即出生自那些狭窄而肮脏的街道的一个贫困不堪的环境里，并在一种卑贱的环境里长大成人。她的姐姐是个妓女，其父则是个酒鬼。在三十九岁那年，她死于带有典型夸大狂特征的偏执狂式早发性痴呆症。当我见到她时，她已住院二十年。她被当作直观教学课的实例而给好几百个医学院的学生展示过。在她的身上，他们看到了精神分裂的不可思议的过程。她可以说是一个典型性病例。巴贝特精神完全失常并尽说些根本没有什么意义的极为疯疯癫癫的话。我尽了最大努力企图弄明白她那些莫名其妙的胡说八道的含义。比如说，她会说道：“我就是罗累莱。”她之所以这样说是因为医生们每当想弄清楚她的病况时便总是说道，“这意味着什么我可无从知道。”[50]或者她会号哭道：“我是苏格拉底的代理人。”这，我发现，其用意是：“我像苏格拉底那样被受到不公正的指责。”突然爆发出的荒唐话如“我是双料的不可取代的工艺学校”、“我是玉米面底下的葡萄干蛋糕”、“我是日耳曼和赫尔维提亚的特别甜的奶油”、“那不勒斯和我必须给全世界供应面条”等等则意味着她那增大了的对自己的估价，也就是说，以此来补偿她的自卑感。

我着迷于巴贝特和其他这种病例的研究使我相信，大多数我们至今认为没有意义的话却并非像乍听之下那么疯癫。我不止一次看出了，即使就连这种病人，在其背景处依然存在着必须被看作是正常的一种人格。也就是说，这一人格在袖手旁观着。偶尔的时候，这一人格——通常是通过各种声音和梦的方式——也可以作出完全合乎理智的评论和反对意见。在身体生病时，它甚至还能再次进入到前景中来并使病人显得几乎像正常人的样子。

我曾经医治过一个患精神分裂症的老太太，她在背景处十分清楚地给我显现了她那“正常的”人格，这样的病人是无法治愈的，而只能对之表示关怀。说到底，每个医生都会碰上他无法希望能够治愈的病人的，对于这种病人，他只能为之把通向死亡的道路弄得平平整整。她听见了散布于她整个身体各处的声音，而在胸膛中间的那个声音便是“上帝的声音”。

“我们必须信赖那个声音。”我对她说道，话一说出我便对自己的勇气表示吃惊。一般说来，这一声音会说出很有理智的话，而借助于这一声音，我便得以很好地对付这个病人。

有一次那声音说道：“让他考验一下您对《圣经》的信念！”她于是便带来一本很旧的、破破烂烂的，翻阅过很多次的《圣经》来了；我每次巡视，便得指定其中一章让她阅读。第二次，我便又得对她进行这种考验。我一连这样做了大约有七年，每隔两个星期进行一次。开头时，我对于扮演这样一个角色感到很不自在，但不久之后，我认识到了给她布置这样的作业的意义。通过这一方式，她的注意力便得以保持活跃状态，于是她便不会越来越深地陷入到使她精神分裂的梦境中去了。这一结果是，经过约六年后，以前本来周身存在的各种声音，这时便退缩到她身体的左半部了，而右半部的声音则完全消失了。在左半身，这一现象的强度也没有加倍地增强，而是跟过去没有什么两样。因此，其结论只能是，病人被治好了——至少是治好了一半了。这是一次出乎意料的成功，因为我根本没有想到，这些记忆练习竟能产生治疗作用。

通过我对病人的工作，我认识到了，妄想狂病人的思想和幻觉是包含有一丁点儿意思的。在精神病的背后，其实潜藏着一种人格、一部生活史、一种希望与欲望的形式的。要是我们不了解它们，那么过错在我们身上。我这时忽然第一次明白过来，人格的一般性的心理，

是隐蔽地潜藏在精神病之内的，而甚至就在这里，我们仍然遇到了那古已有之的人类的各种矛盾与冲突。病人尽管可能显得麻木不仁和悲怆，或完全像个白痴，但是他们的思想却仍然在活跃地活动着，而含有意义的东西，要比乍看之下所具有的要更多。从本质上说，在精神病里我们没有发现什么新鲜的和毫不了解的东西，相反，我们遇到的是他们自己的本性的基础。

我向来感到震惊的是，精神病学为了了解精神病所包含的内容，竟然花了如此之长的一段时间。没有人愿费心思去弄清楚幻想的含义，或且想到要问一下为什么这个病人有这样一种幻想，而另一个病人的幻想却完全不同；或者，比如说，一个病人幻想自己被耶稣会会士所迫害，另一个则想象犹太人想毒死他，而第三个则确信警察正在追捕他，像这种情形，它到底意味着什么呢？这样的问题，当时的医生看来是完全不感兴趣的。这些幻想只是以某种属名如“受迫害幻想”等而被堆到了一起。在我看来显得同样地古怪的是，我那时的调查研究今天却几乎被人所遗忘掉了。在这个世纪之初，我已开始用心理疗法来治疗精神分裂症。

因此，这一方法并非只是刚刚被发现的某种东西。然而，的确经过了很长一段时间，人们才开始把心理学引入到精神病学中去。

当我还在这个医务所工作时，在处治我那些精神分裂症患者时我不得不小心谨慎，否则便难免被人指斥为漠不关心和心不在焉。精神分裂症向来被人认为是不治之症。要是有人在精神分裂症的治疗上取得了进展，那么别人就会认为这个病人患的并非是真正的精神分裂症。

当弗洛伊德于1909年来苏黎世探访我时，我把巴贝特这个病人让他看了一下。后来，他对我说道：“您知道，荣格，您在这个病人身上所发现的东西肯定是很有意思的。但您到底怎么竟愿意对这个其丑

无比的女人花上这么多个小时和这么多天呢？”我一定给了他令他很不高兴的一眼，因为我从来没有过这种想法。我甚至有点儿认为这个女人是个令人愉快的老家伙，因为她竟有这么可爱的妄想并说些这么有趣的事情。而不管怎样，甚至在她疯疯癫癫时，人性毕竟还是透过怪诞异常的胡话的浓云中透射了出来。从治疗方面来看，在巴贝特身上没有取得什么成效——她患病的时间实在太长了。但是我看到过其他病例，在这些病例里，这种深入病人的人格并对其表示关怀的做法是能产生为时长久的疗效的。

从外表上来看，我们从精神病人身上所看到的一切是他们的悲惨的毁灭，心灵的另一方面由于背向我们，因而其活动我们便几乎无法看到。外表往往具有欺骗性，在一个年轻的紧张症患者的病例中，我吃惊地发现了这一点。她时年十八岁，出身于一个有教养的家庭。十五岁时，她被她哥哥诱奸，后又被她的一个同学凌辱。从十六岁时起，她便自动与他人疏远，退缩进孤独之中。她避不见人，到了最后，她所剩下的唯一感情关系是邻家的一只恶狗，她一直想把这只狗争取过来。她日益变得越来越古怪，到了十七岁时便被送进了精神病院，尔后便在那里呆了一年半。她听到各种声音，拒绝进食，并变得完全缄默起来（就是说不再说话）。我第一次看见她时，她正处于一种典型的紧张症状态之中。

经过了许多个星期的时间，我才慢慢地说服了她，让她开口说话。克服了许多障碍之后，她告诉我说，她一直住在月亮里。月亮看起来像是有人居住似的，但她在那里首先见到的却只有男人。他们立刻把她带走了，把她送到了月亮下的一个居处，这个地方还居住着这些男人的孩子们和妻子们。因为在月亮的高山上住着一个吸血鬼，专门劫夺并杀死女人和孩子们，因此月亮上的人类便遇到了灭绝的威胁。月亮下面居住着占月球人口半数的女人，原因就在这里。

我这位病人下定决心要为月球人做些事情，并计划消灭这个吸血鬼。经过长时间的准备，她便等待着这个吸血鬼出现在她为之专门建造的一个高塔的平台上。过了许多个晚上，她终于看见了这个吸血鬼从远处向她飞近，这怪物像一只大黑鸟那样拍着翅膀向她飞来。她拿着藏在她的长袍下面的一把杀牲献祭用的长刀，等着这只吸血鬼的飞临，突然之间，它已站在了她的面前。它有好几双翅膀，脸和整个身体都被这些翅膀遮住了，因此除了它的羽毛之外，她什么也看不见。她惊奇得很，在好奇心的驱使之下，便很想看一下它到底长得像个什么样子。她手握刀子走了过去。突然之间，翅膀张开了，一个具有天神般美的男人站在了她的面前。它用它那带翅膀的双臂像铁钳那样紧紧夹住了她，因而她便再也无法挥动她那刀子了。总之，她完全被这吸血鬼的容貌给迷住了，因此总是无法挥刀杀它。它把她从平台上提了起来，夹着她飞走了。

作过这种揭示之后，她便再次能够不受拘束地说起话来了，但这时，她的反抗性又露出来了。看起来好像是我制止了她返回月亮上去似的，她再也无法逃离开地球了。她说，这个世界并不美丽，但月亮却是美丽的，生活在那里也富有意义。不久之后，她的紧张症又旧病复发了，于是我只好把她送到了一所疗养院。好一阵子，她简直疯癫之极。

大约两个月之后，她出院了，也可以再次跟她谈话了。慢慢地，她明白过来了：在地球上生活是不可避免的。她于是拼命地与这一结论及其后果进行斗争，于是便又再次被送进了疗养院。我再次到她的病室里看望她并对她说道：“这一切对您不会有什么好处；您决不可能再回到月亮上去了！”她默不作声地接受了这一点，神色极为悲怆。这一次，她在那里呆了不多久就又出院了，从此便乐天安命了。

她在一所疗养院干了一阵子护士。那里的一位助理医生有一次稍为粗暴地责备了她几句话，结果她拿出左轮手枪朝他开了一枪。走运的是，这个人只受了点轻伤。但这件事表明了，她不论走到哪里，身上随时都带着把左轮手枪的。在此之前，有人还看见她带着支子弹上了膛的步枪。在我最后一次会见她时，也就是在那次治疗的结束之时，她把那支枪交给了我。当我吃惊地问她准备用枪干什么时，她答道："要是您骗了我，我就开枪把您打倒！"

当这次开枪射击的激动平静下来之后，她返回到了她的家乡。她结了婚，生了几个孩子，并在东部地区历经了两次世界大战而还幸存了下来，旧病也从此再没有复发过。

通过解释这种种幻想，我们可以得出些什么结论呢？在她还是个姑娘时她便有了乱伦关系，这种情形造成她在世上其他人的面前自感耻辱，但在幻想的王国里她却感到变得高尚了。她转而进入到了一个神秘的王国，因为乱伦从传统观念来看是只有王室和神才拥有的特权。这种事情的结果便造成她与世界完全疏远起来而处于一种精神病的状态。结果，她便变得"超尘绝俗"，她与他人联系的纽带也就折断了。她一头扎到了千万里之遥的世界里，进入到了外层空间，并在那里遇到了带翅膀的魔鬼。就像这种事情所常有的那样，在治疗期间，她把魔鬼的形象投射到了我的身上。因此，我也就自然会像劝她回复到人的正常生活的任何人那样，便受到了要被置之死地的威胁。她把她的故事讲给我听，她便在某种意义上背叛了那魔鬼并把自己依附在了一个尘世的人的身上。这样，她便能重归人世并甚至可以结婚了。

从此之后，我便以另一种眼光来看待精神病人所受到的痛苦了，因为我已洞察到，他们的内心体验是丰富的和重要的。

我经常对我的心理疗法或分析疗法提出疑问。对于这种问题我是无法作出明确回答的。

病例不同，疗法便也不同。当有个医生告诉我说，他是严格坚持这一或那一疗法时，我对他的疗效是抱有怀疑的。有个资料，对病人的抵制性反抗谈得很多，原因就在于其疗法几乎使人觉得医生是在千方百计把某种东西强加到病人身上，而实际上，疗法本应根据病人的情况而自然地生发出来才是。心理疗法和心理分析是因人而异的。我处治每个病人都是尽可能地把他加以分别对待，因为问题的解决办法从来就是独特的。即使有普遍的法则，其适用性也是有保留的。心理学上的真理之所以为真理，就因为它可以给颠倒过来。对我来说完全不适用的解决办法，对某个别的人却可能正好合适。

很自然，一个医生必须熟悉其所谓的种种“方法”。但他必须警惕，谨防落进特定的、一成不变的方法之中。总的说来，一个人对理论上的各种假设必须小心。它们今天可能是正确的，而明天，却可能变成其他假设的反面了。在我的分析过程中，它们根本不会起什么作用。我是有意地这样不从属于任何体系的。在我看来，在与以个人身份出现的人打交道，只有了解这一个个人才会有用。对于每一个病人，我们都需要使用一种不同的语言。在进行这次分析时，我可能用阿德勒[51]的语言说话，在另一次分析时，我可能又用弗洛伊德的语言说话了。

至关重要的一点是，每逢我面对病人，总是以一个人面对另一个人的态度来对待。分析是一种要有两个参加者才能进行的对话。分析者和病人面对面地坐着，四目相对，医生固然有话要说，但病人同样也有话要说。

心理疗法的本质既然不是一种方法的应用，因而光进行精神病学方面的剖析是并不足够的。我自己本人就是工作了很久之后，才掌握

了心理疗法的手段的。早在1909年，我就认识到，要是不弄懂了他们的象征的含义，我是无法处治隐性的精神病者的。也正是在那时，我开始了对神学的研究。

对于有教养的和智力高的病人来说，精神病学家要有比专业知识更广博的知识。除了所有的理论假设外，他还必须弄明白，促使病人发病的真正原因是什么。不然的话，医生就只能引起病人的不必要的反感。说到底，重要的并不是一种理论是否得到了证实，而是病人是否领会到了自己是一个个人。然而这一点要是不参照集体性的看法是无法做到的，对于这一点，医生是应该有所知才行。因此，光有医疗性的训练是不够的，因为人的心灵的视野，其包容是无限的，而并不仅限于医生诊室的有限的范围。

心灵显然要比躯体更为复杂和更不容易接近。也就是说，它就是只有当我们意识到了它才呈现出来的那个世界的一半。由于这种缘故，心灵并不只是一个个人的问题，而是一个世界性的问题，而精神病学家所要与之打交道的则是整个世界。

到了今天，我们可以比以前任何时候看得更清楚，威胁着我们所有人的那种灾难，并非来自大自然，而是来自人类，来自那个人的和大众的心灵。人的精神的失常就是这一危险的所在。一切取决于我们的精神是否能正常地起作用了。今天，要是某些人失去了理智，氢弹就会爆炸起来。

然而，心理疗法学家必须不但了解病人，而同样重要的是他还必须了解自己。对于这一原因，分析者的分析对象就是“绝对必要的条件”，也就是所谓的训练性分析。也就是说，病人的治疗始于医生。只有当医生懂得了如何处置他自己和他本人的问题之后，他才有可能去教导病人也这样做。只有到了这时才行。在训练性分析中，医生必须学会认识自己的精神并严肃地加以对待。要是他做不到这一点，那

病人便不会跟着去学，病人就会丢失自己的那一部分精神，其情形就跟医生丢失掉了他并没有学会去加以理解的他自己的那一部分精神一样。因此，对于训练分析来说，只包括掌握一系列概念是不够的。精神分析对象必须认识到，这种分析是与他本人有关的，训练性分析是现实生活的一小部分而并不是可以通过死记硬背就能学会的一种方法。学习者在其本身的训练性分析中如果不认识这一点，就一定要为未来的失败付出重大的代价。

虽然有那叫做“附属心理疗法”的处治方式，但在任何全面性的分析里，病人和医生二者的整个人格都是要调动起来发挥作用的。有许多病例，医生要是并不介入是无法治愈的。

事关重大之时，医生是否把自己看作是一出戏的一部分，抑或装出一副权威的样子，结果就会大不相同。在生命处于重大危险之时，在生死存亡的问题刻不容缓之时，拐弯抹角地进行一点儿暗示是没有什么用的。在这种时刻，医生的整个为人便受到了挑战。

施治者在任何时候均必须对自己，对自己对病人所作出反应的方式加以密切注意，因为我们并不只对我们的意识作出反应。我们还必须总是不断地自问道：“我们的潜意识是如何正经历到了这种情境的呢？”因此，我们必须就像我们小心谨慎地对待病人那样观察我们的梦境，对我们自己加以最密切的注意与研究。要不然，整个的治疗就会出现问题。关于这个，我在下面举个例子来加以说明。

我有过一个病人，是个智力很高的女人，由于种种原因，她引起了我的各种怀疑。开始时，心理分析进行得很顺利，但过了一会儿之后，我开始感到，对于她的梦境，我无法加以正确的阐释了，而且我还觉得，我们的谈话变得越来越空洞了。因此我便决定把这一点跟我的病人谈一谈，因为出了点什么差错的情形也自然没能逃出她的注意。在我准备跟她谈话的前一天晚上，我做了下面的这个梦。

在午后阳光的照耀下，我正顺着穿过一个山谷的一条公路走着。我的右方是一座很陡的山，山上矗立着一座城堡，在最高的塔楼上有个女人正坐在某种栏杆上。为了好好地看清楚她，我只好把头拼命向后仰着。梦醒过来后，我的脖子的后部便产生了痛痉。甚至就在梦里，我已认出了那个女人就是我那病人。

对于阐释，我于是顿然大悟。要是在梦中我就得以这种方式抬起头来看这位病人，在实际中我可能是垂着眼看她的。梦境，说到底，就是对意识态度的补偿。我把这个梦和对梦的阐释的情形告诉了她。她立刻在情境上便发生了变化，于是治疗再次开始取得了进展。

作为医生，我常常自问，病人正传递给我的是一种什么信息。他对我又意味着什么？要是他对我什么也不意味着，那我便没有打开缺口的攻击点，对他的病也就无从入手了。医生是只有在他本人感情上受到感染之时才能起作用。“只有受过伤的医生才会医伤。”但要是医生的个性之强犹如一身盔甲之硬时，他是起不了作用的。我对我的病人是认真加以对待的。我也许也会遇到像他们所遇到的那样棘手的问题。往往有这种情形，病人正好是医治医生的痛处的一帖良药。由于有这种情形，医生便也会遇到困难的情境——或更准确地说，这种情境是专门为医生而产生的。

每个治疗医生都应该拥有由某个第三者来支配的控制力，为的是使自己乐于接受另一种观点。甚至教皇保罗，不是也有个忏悔师么。我总是对心理分析者建议道：“找个年长的男忏悔师，或找个年长的女忏悔师吧！”对于扮演这种角色，妇女是具有特别天赋的。她们往往具有极好的直觉及犀利的批判性洞察力，可以看出男人暗地里的心思，有时甚至还能看透男人们本能性的种种诡计。她们能看出男人们所看不到的某些方面。没有什么女人会相信自己的丈夫是个超人，原因就在这里了！

不难明白，一个人要是有了精神病，那他是应该经历一下心理分析的；但要是他感到自己正常，那就没有必要逼迫他去这样做。但是，我可以肯定地告诉你们，对于所谓的“正常”，我是有过些令人瞠目结舌的体验的。有一次，我遇到了一位完全“正常”的学者。他是个医生，被我一位老同事介绍到我这里，随身还带着这位老同事写的评价极高的推荐信。他曾是我这位同事的助理，后来便接替了他的诊所的工作。现在，他拥有人数正常的病人，取得了正常的成就，有一个正常的妻子和几个正常的孩子，住在一个正常的小镇子里的一幢正常的小房子，他收入正常，大概饮食也正常。他想当一个心理分析学家。我对他说道：“您知道那是什么意思吗？它意味着您首先得学会懂得您自己。您本人就是这一工具。要是您不对，您怎么可能使病人纠正过来呢？要是您说服不了您自己，您怎么能说服病人呢？您本人必须就是这真正的材料。您要是不是，那就请上帝帮您的忙吧！不然，您就会把病人引入歧途。所以，您本人必须首先接受心理分析。”“这很好。”那人说道，但几乎马上接着又说道，“我根本没有什么问题可以跟您说的。”这对我来说就是一个警告信号了。我说道：“好得很，那我们来检查一下您的梦吧。”“我不做梦。”他说道。“您很快就会有梦好做的。”我回答道。任何别的人就在那天晚上大概都是会做梦的，但是他却无法回想起任何梦。于是便这样继续进行下去了约两个星期，而我则开始对这整个的一件事感到相当不自在。

最后，他终于做了一个印象深刻的梦。我准备把这个梦说一下，因为它表明了，在实践性精神病学中，对梦加以了解是多么的重要了。他梦到自己坐火车去旅行。这火车行驶两个小时后在某市的一个车站将停一阵。他因为不知这是什么城市并想浏览浏览，于是便动身向市中心走去。在市中心，他发现有一座中世纪的建筑，大概就是市政厅吧，于是便走了进去。他顺着长长的走廊随意乱逛，看到了一些很漂亮的房子，房子的四壁悬挂着些古画和精美的壁毯，到处摆放着

贵重的古董。突然间，他意识到，天色已经黑下来了，太阳也早已落山了。他心想，我一定得回到火车站去。就在这时刻，他发现自己迷路了，再也不知道门口在哪里了。他吃惊得跳了起来，同时他还认识到，在这座建筑物里他一直连一个人影也没有碰到过。他开始觉得不安起来，于是便加快了脚步，希望能碰见某个人。但他却还是一个人也没有遇到。这时，他来到了一个大门处，于是便松了口气，想道：这就是出口了。他把门打开，这才发现自己原来又撞进了一个很大很大的房间。这个房间又大又黑，使他甚至无法看到对面的墙。这位做梦的人吃惊极了，于是便跑着横穿过这间又大又空无一物的房间，一心希望在另一边能找到出口。这时，就在这房间的正中处，他看见地板上有个白色的东西。待他走近一看，才发现这是个约两岁大的一个白痴小孩。这小孩坐在一个尿壶上，并把尿壶弄得沾满了屎尿。就在这时，他大喊一声醒过来了，恐惧得心里怦怦直跳。

我所需要知道的一切我现在都知道了——这是一个隐性的精神病患者！我得承认，当我竭力把他引出这一梦境时我周身都冒汗了。我只得把这向他解释为某种没什么害处的东西，并对所有有害的细节极力掩饰。

其实这个梦的意思大致是这样：他动身出发的旅行是一次苏黎世之行。然而他在那里只呆了一段很短的时间。那房间中央的那个小孩就是他自己两岁时的那个样子。在小孩子方面，这种不讲卫生的行为是有点不同寻常，但却仍然是可能的。他们可能对自己的屎尿有兴趣，因为屎尿有颜色并有一种古怪的气味。一个在城市里长大并可能管教严厉的孩子是很容易犯这种过错的。

但是做梦者即那位医生却根本不是小孩而是大人了。因此，在房间中央的梦的意象是一种恶毒的象征。当他把这梦告诉我时，我便认识到，他的正常其实就是这种情形的补偿。我在关键的时刻挽救了

他，因为这位隐性的精神病患者只差那么一丁点儿就要发病而使精神病变得明显化。这是必须加以阻止的。最后，在他的其他一个梦的帮助下，我成功地找到了结束这种训练性分析的一个令人可以接受的借口。我们两人都十分高兴结束此事。我没有把我的诊断结果告诉他，不过他大概意识到了，他已处身于产生极大的恐慌的边缘，因为他又做了一个梦，梦见自己被一个可怕的疯子所追赶。在这之后他便立刻回了家。他从此再也不敢去搅扰刺激他那潜意识了。他那显著的正常性反映了一种不再会发展而只会在与潜意识的对抗中被击得粉碎的人格。这些隐性的精神病患者是心理医生们所不喜欢的人，因为他们往往很难加以确认。

由于有这种情形，我们便得谈谈由门外汉进行心理分析的问题了。我是赞同由非学医的人来研究心理疗法并施行这种疗法的，但对于隐性精神病人，却存在着他们会犯重大错误的风险。因此，我是赞成让外行者来完成分析者的工作的，但却要有职业性医师作指导。只要外行者一旦觉察到最轻微的一点儿不确定，他就应该与其指导者进行磋商。即使甚至就是医生，要确认并处治一个隐性精神分裂症患者也是困难的；对于外行者来说就更是这样了。但我曾经反复地发现过，有些多年从事心理分析治疗并曾对自己进行过心理分析的外行者，却都是精明能干的。此外，也不可能让这样多医生从事心理疗法。从事这种工作，进行长期而彻底的训练乃是必要的，此外还要这种人有广博的知识，而这种知识还是极少数人才拥有的。

医生和病人的关系，特别是当病人方面发生移情，或医生与病人的或多或少的潜意识的认同，这时便会导致灵学现象。我曾经频繁地遇到过这种情形。令我印象特别深刻的是这样一个病例，这位患者，我后来帮助他摆脱了心理发生性沮丧。他回家后结了婚，但我对他的那位妻子却没有好感。我第一次看到她，便产生了一种不舒服的感觉。她丈夫对我很感激，不过我看得出来，我却成了她的眼中钉，原

因是我对她丈夫有很大的影响。往往有这种情形，并不真心实意地爱自己丈夫的女人们是心存妒忌的并且还要破坏其丈夫与他人的友谊。她们要丈夫完全属于自己，原因是她们自己并不属于自己的丈夫。所有这一切妒忌的症结所在，乃是缺乏爱情之故。

这位妻子的态度给这位病人造成了他无法承受得起的巨大重负。在这种压力下，结婚才一年，他便又旧病复发，重新落进了一种新的沮丧状态里。由于我早已预见到了这个，于是事先便作好了安排，让他一旦觉得精神不振，便立刻与我联系。部分是因为其妻子之故——她拿他这种萎靡不振寻开心——结果便使他忘了这样做。我对他的情况便也一无所知。

就在那时候，我在某市举行了一次讲座。我回到旅馆时已时近午夜。讲座结束后我与几位朋友坐着聊了一小会儿，然后便上床睡觉去了，但不知怎的却久久不能入睡。大约就在两点钟时——那时我一定是刚刚睡着了——却不知怎的心里一惊，醒了过来，并感到有人走进了我的房间。我甚至还有门是被急急忙忙打开的这种印象。我立刻开亮了灯，但却什么也没有发现。我想，可能是有人走错了门，于是我便向走廊望了一眼，可那里也是一片死一般的寂静。“怪了，”我想道，“确实是有人进过房间里来过的呀！”然后我便设法仔细地回想一下到底发生了什么事，这时我才明白过来，我是被一阵子不那么剧烈的疼痛弄醒的，仿佛某种东西敲了一下我的前额，然后又敲了一下我的后脑勺一般。第二天，我接到了一个电报，说我那位病人已经自杀了。他是开枪自杀的。后来，我获悉，那颗子弹穿过前额后便留在了他那后脑勺里没有射穿出来。

这一体验是一次真正的同时发生性的现象，这种现象往往可以在与一种重大的情境——在这一次是死亡——有联系的情况下观察得到。通过潜意识中的这种时空的相关化，情况很可能是这样：我已觉

察出了实际上正在别处发生着的事情。集体潜意识是所有人所共有的，它是古人所谓的“一切事物皆有的同情心”的基础。在上述这一情况里，我的潜意识是知道我那位病人的状况的。实际上，整个那天晚上，我一直莫名其妙地感到不安与神经紧张，这种情绪与我平日的情形是恰好相反的。

我从不试图让病人改信别的什么宗教，也决不施加什么压力或强迫命令之类。我认为，最重要的是，病人应该获得他自己的对事物的看法。在我的处治下，异教徒还是异教徒，基督徒还是基督徒，犹太教徒也仍然是犹太教徒，一切顺乎其命运为其所作出的安排。

我对一个犹太妇女的一个病例仍然记得很清楚，这是个失掉了其宗教信仰的病人。开始时我做了一个梦，梦见一个我所不认识的年轻姑娘成了一个前来向我求医的病人。她把她的病情向我作了大概的介绍，在她正谈着话的时候，我心里想道：“我根本就不了解她，也不知道这一切到底是怎么回事。”但突然之间，我恍然大悟，她一定是患有一种不同寻常的恋父情结（father complex）。这个梦果然应验了。

第二天，我忙于一次预约门诊，一直忙乎到四点钟。一个年轻妇女出现了，她是个犹太人，是个富有的银行家的女儿，长得漂亮，穿着入时，智商很高。她已作过一次心理分析，但是那位医生却发生了移情于她的情形，最后只好恳求她千万别到他那儿看病了，因为如果她还来，那便意味着破坏他的婚姻了。

这姑娘多年来一直受着一种严重的忧虑性神经病的折磨，由于遇到了这种情况，便自然使得其病情加重了。我从查看以往病史入手，但未发现什么特殊性的东西。她是个生活方式完全改变了的、西方化的犹太人，是个彻头彻尾的开明人。开头，我并不知道她有什么麻烦。我忽然想起了做过的梦，于是便想道：“天啊，原来这就是我梦

中见到过的那位姑娘。”但我既然无法在她身上看出恋父情结的丝毫痕迹，因而便问她有关她祖父的情况，这是我在处理这类病人时的习惯。这时，她把眼睛闭上了一小会儿，于是我立刻意识到了问题的关键就在这里。因此我便要求她告诉我有关她这位祖父的情况，进而了解到她祖父是个拉比[52]并且是属于犹太教中的一个小教派的。“您是说是‘虔敬派’吗？”我问道。她说对。我继续就此提出问题。“要是他是个拉比，那他曾有机会当过圣徒吗？”“对，”她回答道，“据说他是某种圣人并拥有第二视力。不过这全是胡说八道，根本没有这回事！”

听到这里，我便从既往病史中得到结论并明白了她的精神病史了。我对她解释说：“现在，我要跟您说点儿您可能无法接受的事情。您爷爷是个圣徒。您父亲却变成了个犹太教的叛教者，他背叛了那种秘密并背弃了上帝。而您于是便有了精神病，原因是对上帝的惧怕已钻进了您的心里。”这句话给了她犹如晴天霹雳那样厉害的一击。

第二天晚上，我又做了一个梦。我在家里正举行招待会，天啊，这个姑娘也在场呢！她走到我跟前问道：“您有雨伞吗？外边正下着大雨呢。”我真的找来把雨伞，东按西摸地想把它打开。就在我正要把它递给她时，这时却发生了怎么样的事啊！我竟跪下来把它递给她，仿佛她是个天神似的。

我把这个梦告诉了她，过了一周后，她的精神病便全好了[53]。这个梦告诉我，她并非是个浅薄的小姑娘，而是在这种表面现象之下隐藏着一个圣人的素质。她没有什么神学的观念，因此她天性中的这一最根本的特质便无法找到表现自己的方式。一切她所意识到的活动因而便被引向到卖弄风情、衣饰和性的方面去了，因为除此之外她别无所知。她只懂得理智并过一种有意义的生活。但在实质上，她却是个

上帝的孩子，命中注定了得完成他那秘密的意旨。我所需要的是唤醒她身上那种神学的和宗教的意识，因为她属于精神性活动不可或缺的那一类人。这样，她的生活便会呈现出意义，而精神病的痕迹也因此便会消失殆尽。

在这个病例里，我没有应用任何“方法”，而只是觉察到了一种“引导性力量”的出现。我把这个向她进行了解释，她的病便完全好了。方法在此事里并不重要，重要的是“对上帝的敬畏”。

我常常看到有人由于满足于对人生问题作出片面或错误的回答而成了精神病患者的。他们寻求地位、高攀的婚姻、名誉、外表的成功和金钱，这些人甚至即使获得了他们所寻求的一切，可却仍然不幸福并患上了精神病。这种人通常局限于一个极为狭窄的精神生活的范围之内。他们的生活缺乏充实的内容和充实的意义。如果他们能够发展成为眼界更为宽阔的人，他们的精神病一般来说便会消失。由于这种原因，发展的观念对我来说便向来具有最大的重要性。

我的病人大部分不是拥有宗教信仰的人，而是那些失掉了信仰的人。来找我诊治的人都是些迷途的羔羊。甚至在今天和在这个时代，信徒仍可以有机会在其教堂里过那“象征性的生活”。关于这一点，我们只需要想一下弥撒、洗礼、效法基督，及宗教上的许多其他的方面的体验就可以知道了。但要体验和生活在这些象征里却要求以信徒方面的积极参与为先决条件，这在今天的人们却往往缺乏得厉害。在精神病人方面，实际上就更总是这样了。在这种病例里，我们就得观察一下潜意识是否会自发地引出取代所缺乏的东西的各种象征。但即使到了这时，一个在梦中见到各种象征或有过幻觉的人是否也能够理解这些象征的意义并承担起这种种后果的问题仍然没法解决。

比如说，有过我曾在《集体潜意识的各种原型》里描述过的一位神学家的病例。他做过某个梦，这个梦反反复复地做了好多次。他梦

见自己站在一个山坡上，在这里向下看，一个长满了茂密树林的山谷的美景尽收眼底。他在梦里还知道，在这树林的中央处有个湖；他还知道，直到目前，某种东西一直总在阻止他走到那里去。但这一回他却想把走到那里的打算付之实现。当他走近湖边时，气氛变得神秘莫测起来；突然之间，一阵轻风掠过这个湖的水面，湖水便泛起了阴暗的涟漪。他吓得惊叫一声醒了过来。

最初，这个梦显得无法理解。但作为一个神学家，这位做梦者本应记得这个被阵风吹起了水面上的碎浪的“水塘”，而这个水塘就是病人受洗的水塘——贝提斯塔水塘。一个天使下凡来触了一下水面，这个水塘的水便因之而能够治病。那阵轻风就是可以随心所欲地到处吹的圣灵。而这却吓坏了这个做梦者。这暗示了有一位看不见的存在，一位守护神，他过着自己的生活，他一旦现身人却被吓得发抖。这位做梦者却难以接受“贝提斯塔水塘”这一联想。这种联想他根本不想接受，因为这样的事情只有在《圣经》里才可能遇到，或最多只是作为星期天早晨布道的题目而谈到，但跟心理学却毫无关系。在有些场合里提到圣灵那当然是很好的——但这却不可能是一种可以体验得到的现象！

我知道，这位做梦者应该克服其惊恐才是办法，而他也果真克服了他的恐慌。如果病人不愿意走已经给他指明的道路并承担后果，那我也决不去把问题的结果强加给他们。我并不赞同病人只是由于一般人所共有的那种反抗性才拒绝这样做的那种敷衍了事的假设。反抗性，特别是在其显得是顽强的反抗时，是值得加以注意的，因为它们往往是不能加以小看的警告。治疗所用之法，可以是并非每个人都可以服用的毒药，也可以是如果遇上了禁忌症便可能致命的手术。

每当触及到最深处的体验，触及到人格的核心时，大多数人便会为惊恐所吓坏，而许多人则赶忙逃之夭夭。这位神学家的情形就是这

样。我当然知道，神学家们比起其他人来，其处境要更为麻烦得多。一方面，他们更为接近宗教，但在另一方面，他们受教会和教规的束缚却更大。探究内心体验，探究精神，对于大多数人来说，在任何情况下，都是难以接受的。这种体验有可能具有心灵的真实性，这更是他们甚为厌恶的事。要是这具有一种超自然的或至少有一种“历史性的”根基，那一切均会变得十分顺利。但至于心灵的东西呢？病人要是面对面地遇到这个问题，他便往往会对心灵表示出一种毫不怀疑的浅薄的藐视态度来。

在当代的心理疗法中，往往要求医生或心理疗法者应该“顺着”病人及其情感。我并不认为这样做总是对的。有时候，医生方面进行积极的干预却是需要的。

曾经有一次，一位贵族夫人来到我这里诊治，此人有用巴掌扇其仆人——甚至连其医生也扇的习惯。她患了强制性精神病，一直在一所疗养院里疗养治疗。自然了，她很快就给了主治医生她那义务性的一记耳光。不管怎样，在她看来，他不就是个高级跟班而已么。她不是为他付了工资吗？这位医生把她送到了另一所医院，而到了那里，这同样的情景也发生了。因为这位夫人并不是真疯，而是显然需要灵活而温和地加以处治，于是那位不走运的医生便把她送到了我这里。

她是个高大威严而又仪表堂堂的女人，足有六英尺之高——我敢跟您说，她那巴掌扇起人来，可真是够有力的！然后，她来了，我们谈得很投机。然而，该我对她说点令她不快的事的时刻终于来了。她听了怒气冲天，一蹦跳了起来，举起手威胁说要给我一巴掌。我也跳了起来，对她说道：“太好了，您是位夫人啊。您先打——女士优先嘛！不过等会儿我是要还手打的！”我是真的要那样干的。她一屁股坐回到椅子上，在我面前火气一下子泄光了。“以前可谁也不敢对我

这样说啊！”她抗议地对我说道。从那一时刻起，我的治疗便开始取得了成功。

这位病人所需要的是一种男子汉式的反应。在这一病例，要是“顺着”病人，那可就完全错了。那可要比不起作用还要坏。她之所以有强制性精神病，原因就在于她无法给自己施加上道德的约束力。这种人因而就得给其施加某种别的约束力——于是随之便能产生强制性的、为这一目的服务的征象。

好些年前，我曾对我所处治过的病人的结果作过统计。这些统计数字我无法再准确地回想起来了，但保守地估计一下，我的病人中有三分之一确实治愈了，三分之一症状大有好转，还有三分之一根本上没什么效果。但正是这些毫无好转的病例才是最难于判断的，因为好多事情是好些年之后病人才能认识到和有所理解的，而只有到了那时候，这些东西才能发生作用。我以前的一些病人经常写信告诉我说：“我到您那里诊治，结果过了十年之后，我才认识到这一切到底是怎么回事。”

我曾有过几个从我这里走开的病人，但我不得不让一个病人走开到别处求治的情况确实罕见。但就是在这些病人之中仍有一些人后来写信告诉我说处治结果后来还是起了作用。这就是为什么对处治是否成功作结论往往是如此之难的原因。

很明显，在其行医过程中，一个医生是会遇到对其也会产生重大影响的一些人的。他会遇到这样的一些人，这些人是好是坏，是决不会引起公众的兴趣的，然而这些人正由于这一原因，或具有非同寻常的资质，或命中注定得经受些史无前例的发展与灾难。有时候，他们是些具有非凡才华的人，很有可能会激起另一个人愿意为他们而献出自己的生命；但这些有才华的人，却可能天生具有这样古怪的不利的精神气质，使得我们分不出来这到底是个天才的问题呢抑或是个发展

不平衡的问题。常常还有这样的情形，在这片收获难有保障的土地上，罕见的心灵之花时见怒放，在社会的平原上，这样的花是我们绝对难以设想能找得到的。心理疗法要有效，是需要建立密切的关系的，密切到要求医生对人的各种痛苦无论是惨烈或深切，均不应视而不见。这种关系，说到底，就在于不断地比较和相互的理解中，在于辩证地正视两种相对立的心灵上的现实。要是由于某种原因，这些相互产生的印象无法互相撞击，那么心理疗治的整个过程就会始终不起作用，病人的症状就只会依然如故。除非医生和病人变成了一个对双方都有关系的问题，否则解决办法是无法找到的。

在我们今天的所谓精神病人中，要是在别的时代，这些人中的许多人本来不会成为精神病人的；这些人之所以成了精神病人，就因为产生了人格的分裂之故。要是他们生活在这样一个时代和这样的一个世界里——人通过神话而得以仍然与他们祖先的那个世界联系了起来，因而也就是与真正体验到了的而不是只是从外部所看到的本质联系了起来——他们本可消除掉自身的这种人格分裂的。我这里所指的是无法忍受神话的失落的那些人，还有就是下面所说的这样一些人，这些人既无法找到通向一个只是外表性的世界、一个从科学的角度来看世界的道路，同时又不满足于聪明地玩弄字句以自欺欺人，因为这样做跟智慧无论如何是格格不入的。

我们时代所造成的这些精神分裂的牺牲者均只是些非强制性的精神病患者。自我与潜意识之间的鸿沟一旦弥合，他们那明显的病症便跟着消失了。对于这种分裂本身深有所感的医生，也就能够更深入地理解潜意识的心理过程，并得以可能避免心理学家所易犯的那种沾沾自喜的危险。医生如果不从自身的体验中懂得各种原型的神圣性，在其医治病人之时如果遇上了这种情形，那他便几乎无法避免在疗治这些原型性病人时只获得消极性的疗效。他之所以往往过高或过低地估计它，原因就在于他只从理智的观点而不是按经验性的尺度来看待问

题。危险的心理失常就是从这里开始的，这种失常的第一种表现，就是企图让理智来主宰一切。这暗地里便起着把医生和病人远远地与本源性作用——因而也就是与实际经验——隔开了；此外，它还把心理现实代之以一个显然稳妥的、人为的但只是两维性的观念世界，在这样一个世界里，生活的真实性被所谓条理清晰的各种观念所完全掩盖住了。经验的本质被剥夺殆尽，取而代之的却只是些名称，而这些名称进而便又取代了现实。对于一种观念，谁也不必承担什么道义上的责任；这就是观念性如此令人乐于接受的缘故——它答应保护您免致经验的侵犯。经验并不是居住在观念里，而是栖身于行为和事实里。花言巧语是无济于事的。但尽管这样，这种无用的做法却一再重复，直到无穷。

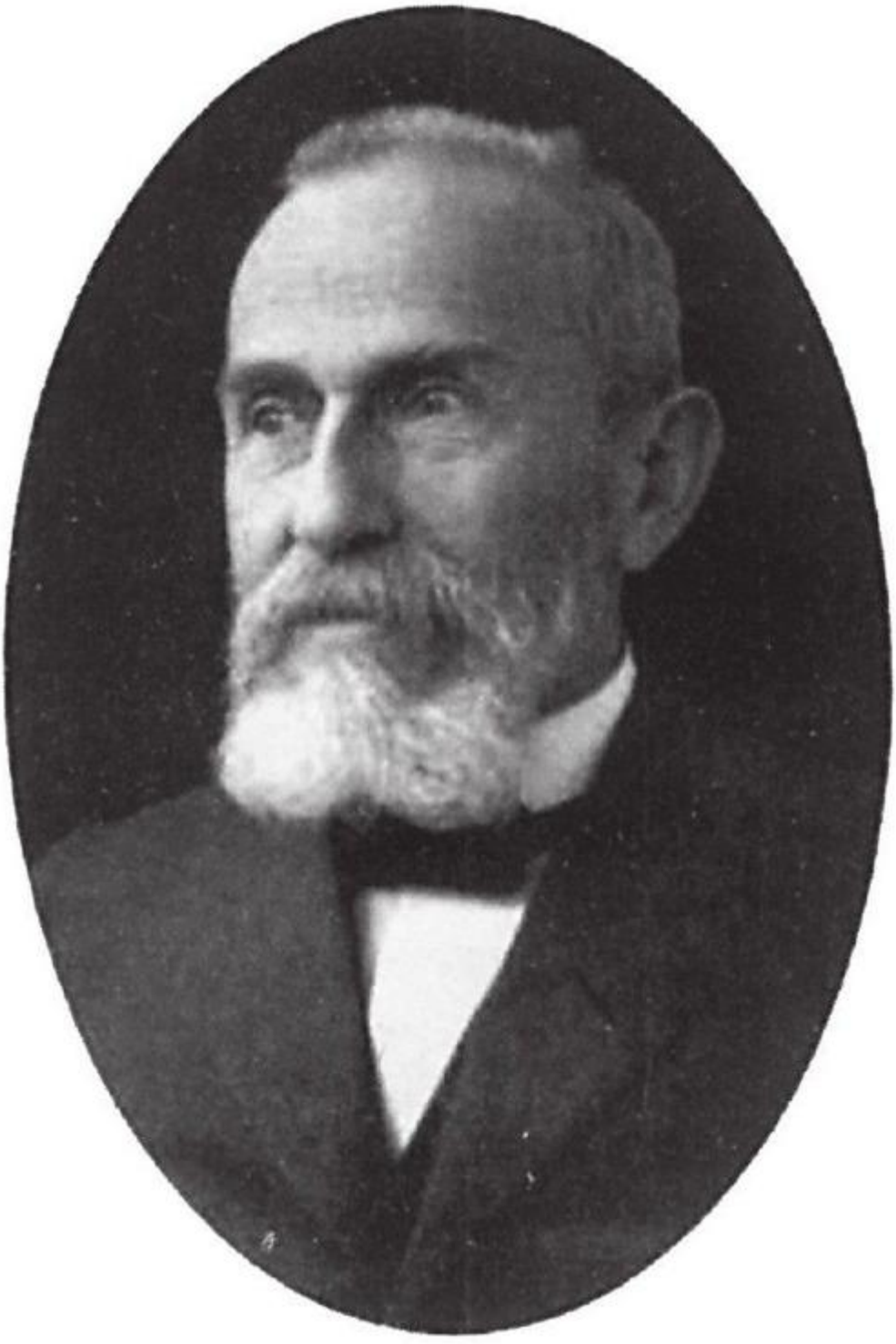
因此，在我的经验里，除了说谎成癖者外，最为忘恩负义和最难对付的病人就是那所谓的知识界人士。对于他们，可以有一只手不知另一只手在干什么的情况。他们养成了一种“各自为政的心理”。理智只要不受感情的控制，那就没有什么不可以靠它来解决——然而要是感情不够发达，知识界人士仍然免不了要受精神病的折磨。

从我与病人的接触中，从我与各种心灵现象的接触中——这些现象以无穷的形象之流的形式而展现在我的面前，我学到了极大量的东西——不但是知识，而且最重要的是洞悉自己的本性的能力。而从我的错误和失败之中，我所学到的确实也不算少。我的患者大都是女性，这些人往往以非同寻常的自觉性、理解力和聪明才智而参与这方面的工作。从根本上说，正是因为她们，我才有可能在治疗方面开辟出种种新途径。

我的一些病人变成了我的真心实意的弟子，并把我的想法传播到了全世界。我跟这些人所建立的友谊可以说山高水长，经受了几十年的考验。

我的病人使我得以深入人生的现实并进而得以从他们身上懂得了不少具有根本性的东西。对我来说，遇见过如许之多的各色人且这些人的心理状况又是如许不同，比起与名人们所进行过的片言只语的交谈来，其重要性实在无法比拟。我一生中所进行过的最美好和最有意义的谈话，都是与那些默默无闻的人所作的。

让内（1859-1947），荣格曾随其学习精神医学



尤金·布洛伊勒（1875-1939）

荣格与爱玛，1903年

荣格家的大门，门楣上用拉丁文刻着：“不管召唤与否，上帝无处不在”

荣格一家，右起：二女儿安娜、三女儿玛利亚、大女儿阿卡莎、儿子弗朗兹

荣格在库斯纳希特的房子

1五　西格蒙德·弗洛伊德[54]

我成了一个心理疗法学家，踏上了探索自己的智力发展的道路。我十分天真地开始从外部和临床角度上观察精神病患者并因而发现了带有显著特色的心理过程。尽管丝毫不明白它们的内容，我还是把这些事情记录了下来并加以分类；这些事情人们认为已进行过充分分析与评价，因而便被认为是“病理学上的”而置之不理。随着时间的流逝，我的兴趣日趋集中于我体验到了有某种我可以理解的东西的病例里，也就是妄想狂症、狂郁性精神病及心理发生性精神障碍。我自开始执精神治疗业后，便研读了布罗伊尔、弗洛伊德及皮埃尔·让内的著作，这些著作给了我极大的启迪与教益。但最重要的是，我发现弗洛伊德对梦进行分析与阐释的技巧在精神分裂症的各种表达形式方面

使人大开眼界。早在1900年，我便读了弗洛伊德的《梦的解析》[55]。那时候，这本书我读过后便放到了一边，因为我仍然无法把握它。在我二十五岁之时，我仍然缺乏足以欣赏弗洛伊德的理论的经历。直到后来我才有了这种经历。1903年，我再次捡起《梦的解析》读了起来，才发现它与我自己的想法殊途同归。主要使我产生了兴趣的是把受压抑机制的概念应用到梦的方面，而这一概念则是从精神病人的心理导源出来的。这对于我是很重要的，因为在我们进行的词语联想测验中经常遇到压抑性机制。病人对某些激发性词语所作出的反应，要么根本不作出联想性回答，要么其反应时间来得不合适地慢。后来才发现，这种障碍每次发生，就在于所使用的激发性词语触到了一种心理上的创伤或矛盾冲突。

在大多数情况下，病人对此并未意识到。当被问及这种障碍的原因时，他便往往以十分做作的方式来进行回答。我所读的弗洛伊德的《梦的解析》向我表明，在这个地方，压抑机制在起着作用，而我所观察到的事实也与他的理论相一致。这样，我便得以证实弗洛伊德的一系列论点了。

但在受压抑的内容方面，情形可就有所不同了。在这方面我无法同意弗洛伊德的看法。

他认为压抑的原因是一种性方面的损伤。然而，根据我的实践，我熟悉许多精神病方面的病例，在这些病例里，性的问题只起到一种次要的作用，其他因素却占了突出的地位——比如说，社会适应性问题、生活中悲惨的事件所造成的压迫感、声誉的考虑等就占有重要地位。

后来，我把这些病例向弗洛伊德作了阐明，但他却认为是性方面的原因而非这些因素才是起因。这使我觉得很不满意。

最初，使弗洛伊德在我的生活中占有一个适当的位置对我来说并非易事，也难于对他采取一种正确的态度。在我逐渐熟悉他的著作的时候，我正就我的学术生涯进行规划并正要动手写一篇论文以求得大学给我晋级。但弗洛伊德在当时的学术界却无疑是个不受欢迎的人，因而与他发生任何的联系在学术界都只会有害而无益。“要人们”最多只是暗地里提及他，在各种代表大会上，人们只是在过道的地方讨论他，而在会议室里人们却三缄其口。因此，当我发现我的联想测验竟与弗洛伊德的理论一致时，我是根本不感到有什么可高兴的。

有一次，当我处身实验室并再次咀嚼起这些问题时，魔鬼向我耳语道，把我的实验结果和所得出的结论加以发表，但却避免提及弗洛伊德，那将是合适的。因为说到底，早在我搞懂他的著作之前，我便已得出我的实验结果了。但这时我又听到了我的第二人格说话的声音：“要是假作不知道弗洛伊德而干这样一种事情，那不过是一种诡计而已。你可不能把自己的生活建立在谎言之上啊！”听到了这样一句话，这个问题便解决了。从那时候起，我便变成了弗洛伊德的公开支持者并为他进行斗争。

在慕尼黑举行的一次代表大会上，我第一次站出来为弗洛伊德进行辩护，因为一个与会者的发言论及到强迫观念性精神病，但却故意不提弗洛伊德的名字。1906年，联系这一事件，我为《慕尼黑医学周报》写了一篇文章[56]，就弗洛伊德的精神病理论作了评述，这一文章对于了解强迫观念性精神病起了很大作用。因为这一文章，有两个德国教授写信警告我说，要是我依然站在弗洛伊德一边并继续为他辩护，便会使我的学术生涯处于危险之中。我复信说道：“要是弗洛伊德所说的是真理，我就会站到他一边。要是学术必须基于限制探索及取消真理这个前提，对于这种学术我将弃如敝屣。”我继续为弗洛伊德及其思想进行辩护。但基于我自己的发现，我仍然无法认为一切精神病均由性压抑或性损害所造成。在某些病例中确是这样，但在其他

病例中却不是。尽管这样，弗洛伊德却在调查研究方面开辟了一条新径，而对此震惊的人反对他的一片叫嚷当时在我看来实在觉得荒唐[57]。

我在《早发性痴呆心理学》中所表达的看法没有得到多少人的赞同。实际上，我的同事还对我加以嘲讽。但通过这本书，我却得以逐渐认识弗洛伊德。他邀请我去探访他，而我们于1907年终于在维也纳进行第一次见面。我们是在下午一点钟时见面的，然后实际上便一口气进行了十三个小时的交谈。弗洛伊德是我所遇见过的第一个确实重要的人；在我那时的经历中，没有任何别的一个人可以与他相比。他的态度中根本没有一点儿浅薄的东西。我发现他极为聪明、机敏和卓尔不群。然而他给我的第一个印象却一直有点不明确；我无法清楚地把他的印象写出来。

他所谈到的有关性的理论吸引了我。然而，他的话却无法消除我的犹豫与怀疑。我有好几次尽力把我的保留性意见提了出来，但每次他都把我的看法归因于我缺乏经验。弗洛伊德是对的，在这个时期，我确实还未拥有足够的经验以支持我的反对性意见。我可以理解，无论以个人方面还是在哲学方面，他那有关性的理论对他来说是极为重要的。这一点给我留下了深刻的印象，不过我无法确定对性加以这样的强调与他主观偏见的联系究竟到了何种程度，它基之于有据可查的经验又到底到了何种程度。

但最重要的是，弗洛伊德对精神的态度在我看来却是大可怀疑的。无论在一个人身上或在一件艺术品上，只要显现出灵性（指在智力方面而不是在超自然的意义上），他便对之加以怀疑，并拐弯抹角地认为这是受压抑性欲的表现。任何无法直接从性欲方面来加以阐释的，他便转而认为是“精神性性欲”。我表示不同意，这种假设，要是按其逻辑推论下去，便会导致作出文化寂灭的判断。文化因而便显

得只是一种闹剧，只是受压抑的性欲的病态的结果。“对呀，”他表示同意说，“情形就是这样，而这正是一种厄运，对此我们无力与之抗争。”我对此根本不想加以同意，或就此罢休，但是我仍然感到无法与他争个水落石出。

在这第一次会面里，出现了某种别的对我有意义的东西。这与只是在我们的友谊结束后我才能想出来并对之理解的事情有关。弗洛伊德已在情感上非同小可地深陷进了他那有关性的理论去了，这是不会有错的。当他提到它时，他的声调便变得急迫起来，甚至几乎达到焦急的程度，而他那正常的批判性和怀疑性的一切迹象也就随之不见了。这时他脸上便会现出一种奇怪的、深受感动的表情，这到底是什么原因我可就无从知道了。我有一种强烈的直觉，觉得性欲对于他来说已变成了一种神秘之物。三年后（1910年）我们再次在维也纳进行的一次谈话证实了这一点。

我仍然能够生动地回想起弗洛伊德是怎么跟我说的：“亲爱的荣格，请您答应我永远不放弃性欲的理论。这是一切事情中最根本的。您知道，我们得使它成为一种教条，一座不可动摇的堡垒。”他感情激动地跟我说这番话，语气就跟一位父亲的口气那样：“亲爱的孩子，请答应我这一件事，每个星期天您一定上教堂去。”我有点吃惊，禁不住问他道：“一个堡垒——防卫的是什么呢？”对此他回答道：“防的是烂泥沼的黑潮。”说到这里，他犹豫了一会儿，然后补了句“关于神秘主义的”。首先使我感到震惊的是“堡垒”和“教条”这两个字眼儿；因为教条，也就是说，一种不准批驳就加以相信的东西，其设立的目的只是为了一劳永逸地压制各种怀疑。但这却与科学的判断再也没有任何关系，而只与个人的冲动有关系。

这就是插进了我们友谊的心脏里的东西。我知道自己决不可能接受这样一种态度。弗洛伊德所说的“神秘主义”的含义，实际上是哲

学与宗教，其中包括当代正在兴起的灵学，在精神方面所已了解的一切。对我来说，性欲的理论实在玄得很，也就是说，也像许多其他推测性的观点那样是一种未加证明的假设。正如我所知道的，一种科学真理可以是一种假设，在一个时期内存在是可以的，但却不应当作神物而永远加以保留。

尽管我当时对此并不是清楚地理解了，但我却在弗洛伊德身上观察到了潜意识的宗教因素的大量涌现。很明显，他是要我帮助他建立起一道防卫这些威胁性的潜意识的内容的堤坝。

这次谈话留给我的印象使我更加思想混乱，直到此时我仍不认为性欲是人们所必须遵奉的一种靠不住而又会使人陷入危境之中的观念。显然，性欲对弗洛伊德来说，其含义要多于对于其他人。对他来说，这是某种要以宗教般的虔诚来对之加以观察的东西。面对如此根深蒂固的信念，一般来说一个人就只好三缄其口了。我支支吾吾地好几次想说说话，但却欲言又止，不久，我们的谈话便结束了。

我既迷惑不解而又尴尬狼狈。我觉得，我已经有机会一瞥那个未知的新王国，那里的各种新思想纷纷向我涌来。有一件事很清楚：以往一直对其不敬神性大加利用的弗洛伊德，现在却创造了一种教条；或更确切地说，他失去了一个好妒忌的上帝，在本该是上帝的地方他却代之以另一个咄咄逼人的形象，即性的形象。比起原先的形象来，这个形象也同样固执、苛刻、盛气凌人、险恶和道德上自相矛盾。正像精神上更强大的人被冠之以“神圣的”或“恶魔的”这样的形容词一样，“性本能”便取代了一个躲藏着的或隐蔽了起来的神的作用。

对于弗洛伊德来说，这样一种转换的好处显然在于使他能够把这一精神上的新原则看作在科学上是无懈可击的及可消除一切宗教性色彩。然而，在根底处，这种神秘性，亦即两种在合理性上无法互相比较的对立物——耶和华和性欲——的心理特质，却依然是相同的。改

变了的只是名称而已，当然了，随着这种改变，观点也随之改变了：那失去的神现在得在下界而不是在天上去寻求了。但是，极而言之，对于一会儿叫这个名字，一会儿又叫另一个名字的更强大的力来说，这又能有什么差别呢？要是心理学并不存在，存在的只有具体的物体，那其中一个便会被另一个所毁灭和取代。但在实际上，也就是说在心理体验上，却丝毫没有什么是较不紧迫的、较不焦虑的、较不强迫性的等等。这个问题仍然没有解决，即如何去摆脱或克服我们的焦虑、昧心、内疚、冲动、潜意识和本能性。我们要是无法从光明的、理想主义式的方面来作到这一点，那我们从黑暗的、生物学方面来寻求这个问题的解决办法，也许希望更大。

像火突然熊熊燃烧起来一样，这些想法在我脑海里猛地一闪而过。过了一些时候，当我回想起弗洛伊德的性格时，它们便显现出了其意义。最主要是，他的性格中被一种特色吸引住了：他的痛苦。在我们第一次见面它就给我留下了深刻的印象，但我却一直无法加以解释，直到我把它与他对待性欲的态度联系起来看时才恍然大悟。对于弗洛伊德来说，尽管性欲无疑是一种神秘之物，但他所用的术语和理论却似乎只是把它看作一种生物学上的功能。他只是谈及它时才带有感情色彩，这时才会显示出在他内心深处激荡并回响着的种种深刻的成分。从根本上说，或至少在我看来是如此，他想要教导人们说，从内心处看，性欲包括了灵性并有着一种本质性的意义。但是他那具体主义化的术语却过于狭隘，因而无法表达这种观念。他给我的印象是，从本质上说，他所干的是有悖他自己的目标和他本人的；因而毕竟没有什么比得上自己是自己的最大敌人的更大痛苦了。用他自己的话来说，他感到自己受到了一种“诽谤的黑潮”的威胁——他尽力想屈从于这种黑潮但却又做不到，这在他要比别人更甚。

弗洛伊德从不反躬自问何以他会不由自主地不停地谈论性，何以他对这种观念如此着迷。他一直未能认识到，他那“单调的阐释”所

表达的是一种对自身的逃避，或逃避他身上大概可以叫做神秘性的那另一个方面。只要他拒绝承认有这一方面，他就决不可能跟自己妥协。他对于潜意识内容的矛盾性和模糊性是盲目的，而且不知道从潜意识中产生的一切是有其顶端和底部，有内也有外的。在我们谈及其外时——而这正是弗洛伊德所干的——我们所考虑的实则只是一个整体的一半而已，结果便造成从潜意识中产生了一种反作用。

对于弗洛伊德的这种片面性，我们是无计可施的。也许他本人的某种内心体验会使他睁开眼而明白过来；不过这时候他的智力便会把任何这样的体验归之于“纯性欲”或“心理性性欲”。他始终未能挣脱成为他所能认识到的那一个方面的牺牲品的境地，由于这种原因，我是把他看成一个悲剧性人物的；他是个伟人，此外又是一个被其恶魔所摆布的人。

在维也纳进行过第二次交谈之后，我还了解了阿尔弗雷德·阿德勒的权力假说，我对这一假说直到目前还很少加以注意。像很多当儿子的人一样，阿德勒所干的，不是从其“父亲”的言，而是从其行，来加以仿效。转瞬之间，爱（厄洛斯[58]）和权力像铅那样沉重地压在了我心上。弗洛伊德亲自告诉过我说，他从未读过尼采的著作；可以说，现在我却把弗洛伊德的心理学看作是向理智的历史的一种巧妙的靠拢，是对尼采的权力原则的神化的补充。这个问题显然得改写为“弗洛伊德对尼采”，而不是“弗洛伊德对阿德勒”了。因此，我觉得，这远非是在精神病理学范畴内的一场国内之争了。我突然恍然大悟，觉得厄洛斯和权力驱动力可能在某种意义上有似同一个父亲的两个意见相左的儿子，或像一个单一的促动性精神力量的两种产物，这一精神力量用相对抗的形式以经验性的方式来表现自己，一如正负电子那样，其中厄洛斯为被动的一方，权力驱动力则为主动的一方，或反过来。厄洛斯对权力驱动力有很大要求，而后者对前者亦然。没有了另一个，哪里还能有那一种驱动力呢？一方面，人屈从于驱动力；

另一方面，人又企图驾驭它。弗洛伊德表明了客体如何屈从于这种驱动力，而阿德勒则表明了人又如何利用这种驱动力以把自己的意志强加于客体之上。尼采由于无法支配自己的命运，便只好给自己创造一个“超人”。我的结论是，弗洛伊德本人一定是深受厄洛斯的权力的影响，因而他实际上便希望把它提高到一种教条的地步——像宗教的守护神那样的永恒精灵。“查拉图斯特拉”是一种福音的宣布者，这已根本不是什么秘密了，而弗洛伊德在这里也企图超过教会并把一种理论神圣化。可以肯定的是，他这样干时并不怎么大吹大擂；相反，他倒怀疑我想成为一个先知。他提出了他那灾难性的要求，但同时却又把它放弃掉。人们对于神秘的东西，其行为往往就是这样，而且有道理这样做，因为它们一方面是真实的，另一方面却又是不真实的。神秘的体验可以与崇高和卑微同时并存。弗洛伊德要是对性欲是神秘的这种心理真实——既有神性又有邪恶性——稍为多加考虑，他就不会始终被束缚在生物学观念的范畴了。而尼采要是较为牢固地站在人类的生存基础上，他也就不会因理智的过火而走上极端了。

什么地方有神秘的体验使精神处于猛烈震荡，那里就会有支撑一个人的重量的绳子可能断掉的危险。这种情况要是发生，有人会掉进绝对肯定的状态，同样也会有人落入绝对否定的状态。超脱（摆脱对立物）是东方人在这方面的解决办法，这我并没有忘记。心灵的指针在理智和非理智之间摇摆，而不是在正确与错误之间摆动。神秘之物之所以危险就在于它把人引向极端，因而一种适度的真理便被看作就是真理，而一个次要的错误便等同于致命的大错。一切均会流逝——昨天的真理在今天却是欺骗，而昨天的虚假的推论却可能是明天的启示物。在心理学方面事情更是这样，在这方面，说真的，我们仍然知之甚少。我们仍然远不理解下面这种情况到底意味着什么：除非意识已稍微或极短暂地意识到了它，否则什么都是不存在的。

我与弗洛伊德的谈话向我表明，他担心他对性的顿悟这一神秘之光会被“泥沼的黑潮”所弄灭。因此一种神话性的情境便产生了：光明和黑暗之间展开了斗争。这解释了其神秘性，还解释了弗洛伊德何以立刻借助其教条，以此作为一种宗教性的辩护手段。我的另一著作《加比多的变化与象征》论述了英雄人物为争取自由而斗争，弗洛伊德对此所作出的反应是古怪的，这促使我进一步对这一原型性的题材及其神话学方面的背景进行研究。一方面受其教条对性的阐释，另一方面受其权力驱动力的影响，那几年便导致我对象征论进行了考虑。研究一下精神的极性和动力学便有了必要。我还开始了对延续好几十年的“神秘论泥沼的黑潮”的研究——也就是说，我竭力想弄明白作为我们当代心理学基础的意识方面的和潜意识方面的种种历史性假设。

我很想听听弗洛伊德谈论一下他对未卜先知和一般性灵学的看法。我于1909年到维也纳拜访他时，便问他对这些事情有何看法。由于他具有实利主义者式的偏见，他对这一大堆问题进行了诘难，认为是胡说八道，而且还是以如此浅薄的实证主义方式来诘难，因而我好不容易才把溜到嘴边进行尖锐反驳的话咽了回去。直到好几年之后，他才认识到灵学的严肃性并承认“神秘”现象的真实性。

在弗洛伊德这样说着话时，我有一种异样的感觉。我的横膈膜这时仿佛变成了铁做的并正在变得赤热，成了一个红光闪闪的拱顶。就在这时，书架突然发出了十分响亮的砰的一声，而这书架就在我们身边，结果我俩被吓得跳了起来，担心这东西兜头倒下来压在我们身上。我对弗洛伊德说道：“瞧，这就是一个所谓的催化性客观现象的例子。”

“哈，”他叫道，“这可是胡说。”

“并非胡说，”我答道，“您错了，教授先生。为了证明我的看法，我现在敢预言，过一会儿还会有另一声砰的一响呢！”果不出其然，我的话音刚落，书柜便发出一声同样响亮的声音。

直到今天，我仍然不知道是什么使我敢这样确信不疑。但我毫不怀疑地知道，这砰的一声是会再响一次的。弗洛伊德吃惊得目瞪口呆地瞧着我。我不知道他心里是怎么想的，或他的眼色意味着什么。不管怎样，这件事造成了他对我的不信任，而我则觉得我干了一件反对他的事情。自此之后，我便决不与他就此事进行讨论。

1909年对于我们的关系证明是有决定意义的。这年我被邀请到麻省伍斯特市的克拉克大学就联想测验开设讲座。与此无关的是，弗洛伊德也接到了邀请，于是我们便决定一起前往。我们在不来梅会合，弗伦兹也在这里加入到我们中间来。在不来梅，后来人们大加议论的弗洛伊德晕倒的事件发生了。我对“泥煤沼尸体”的兴趣间接地造成了这事的发生。我知道，在德国北部的某些地区，有时会发现这种所谓泥煤沼死尸。这些尸体是史前人类的尸体，他们要么是在沼泽里淹死的，要么便是被埋葬在那里的。这些尸体所泡浸的泥煤水含有腐殖酸，这种酸腐蚀尸体中的骨质，同时却把皮肤染成棕色，因而皮肤和头发便得到完好的保存。从本质上说，这是一种自然木乃伊化的过程，在这过程期间，由于泥煤重量的压力，这些尸体被压扁了。在荷尔斯泰因、丹麦和瑞典，这种尸体的残余被泥煤采挖者所掘到。

我们在不来梅时，我在报上读到了有关这种泥煤沼尸体的报道，我便想起了它们，但由于有点搞不清楚，便把它们混同于该市铅棺里的木乃伊了。我的这种兴趣使弗洛伊德感到很不愉快。

“何以您对这些尸体竟如此关心呢？”他好几次问我道。他对这一整件事感到非同小可地恼火，并在我们正一起进餐时就这件事交谈交谈着便突然晕了过去。过后，他对我说，他确信，就这些尸体所进

行的一切交谈，含有我盼他早日死掉的成分。这样进行阐释实在使我吃惊非小。对他这样强烈的想象我实在震惊——竟然这样强烈，显然便难怪竟使他晕倒了。

在另一次与此相似的事情中，弗洛伊德再次在我面前晕了过去。这次发生于1912年在慕尼黑所举行的一次心理分析大会期间。会上有人把谈话转到了阿曼诺菲斯四世（依克纳顿）方面去了。谈话提出了这样一个观点，即由于阿曼诺菲斯对其父亲抱一种否定的态度，因而便毁掉了他父亲所竖立的石柱上象形文字花框，而在他创立一神教的伟大行为的背后则隐隐约约有一种仇父情结在游荡。这种看法激怒了我，于是我便企图说明，阿曼诺菲斯是个有着深刻宗教信仰的人和富有创造性的人，他的所作所为是不能通过他反对他父亲的行为来加以解释的。相反，我说道，他一直尊敬地保留着对其父亲的纪念，而他所热衷的破坏只是针对阿曼这个神的名字的，什么地方有这个名字，他就把它销毁掉在那儿；他还凿去了他父亲阿曼霍特普石柱上象形文字花框上的“阿曼”两个字。此外，其他法老也有用他们自己的名字来取代纪念碑和雕像上他们真正的或神话性祖先的名字的，因为他们觉得自己既然是这同一个神的化身，便有权去这样做。但是我指出，他们既没有开创一种新风格，也没有开创一种新宗教。

就在这个时候，弗洛伊德晕了过去，软绵绵地从椅子上滑落了下来。大家手足无措地把他团团围了起来。我把他扶起来背进了隔壁的房间，把他安放在一把沙发上。就在我背着他的时候，他的知觉恢复了一半，而我则永远忘不了他投向我的眼神。在他浑身没有一点儿力气时，他瞧着我，仿佛我是他父亲似的。造成他晕过去的不管是什么原因——当时的气氛十分紧张——但这两次晕倒的共同原因却显然是父杀子的幻觉所造成的。

那时候，弗洛伊德经常作出种种暗示，表示他把我看作是他的继承者。这些暗示使我下不了台，因为我知道，我是绝对不会恰如其分地，就是说像他所希望应该的那样，坚持他的看法。另一方面，我所作出的批评仍未成功到使他觉得有什么分量的地步，而我对他又十分尊敬，因而便不想强迫他最终认真地对待我自己的看法。在我脑海里，实际上我对于当某个党派的领袖毫无兴趣，也不想使思想背上这个包袱。第一，这种事情不合我的天性；第二，我不想牺牲我思想的独立性；第三，这样的荣耀是很不为我所欢迎的，因为这只会使我偏离开我的真正目的。我关心的是探索真理，而不是个人威望的问题。

1909年始于不来梅的美国之行持续了七个星期。我俩每天都聚在一起并对互相的梦进行分析。那时候，我做了好些重要的梦，但弗洛伊德却根本无法加以解释。我并不认为这对他是什么丢脸的事，因为有时候也会有最好的分析者也无法揭破一个梦的谜底的情形。这是一种凡人皆会有的失败，而我也决不想因此便停止我们对梦的分析。相反，这种分析对我意义重大，而且我发现我们的关系极为宝贵。我把弗洛伊德看作是自己的长辈，更成熟也更历练的一个人，在这方面我是以晚辈自居的。但然后便发生了某件事，这件事对于这整个的关系，确是一个严重的打击。

弗洛伊德做了一个梦——这个梦所包含的问题，我认为公之于众是不合适的。我尽我的最大能力加以了阐释，不过我补了一句说，要是他能给我提供有关他私人生活方面的一些补充性细节，我还可以作出更多的解释。听了我这句话后，弗洛伊德的反应是古怪地瞧了我一眼——十分怀疑的一眼。然后，他便说道：“这我可不想拿我的权威性来冒险！”这时刻，他便完全失掉其权威性了。这句话深深地烙进了我的脑海里，随之而来的，我们的关系的结束便已可预见了。弗洛伊德已把权威性置于真理之上了。

正如我已经说过的，弗洛伊德要么能够阐释我那时所做的不连贯的梦，要么便根本不能够。这是些含有集体性内容的梦，带有大量象征性材料。有一个梦对我显得特别重要，因为它第一次把我引导到“集体潜意识”的观念上来，并因而形成了我后来那本书《加比多的变化与象征》的一种序曲。

这个梦是这样的。我处身在一所我所不认识的两层楼的屋子里。它是“我的家”。我发现自己走到了二楼上，这里有点像个客厅，配备有很多洛可可风格的做工精致的老式家具。墙上悬挂着一些古老的珍贵名画。我奇怪这竟会是我的家，于是便想道：“真不错。”但我然后便想起来了，我并不知道一楼到底是什么样子。于是我便沿着楼梯走到了一楼。在这里，一切东西显得更加古老，我于是便认识到，房子的这一部分一定可以追溯到15或16世纪。这里的陈设是中世纪式的，地板是红砖铺就的。这里到处相当阴暗。我从一个房间走到另一房间，心里想道：“唔，我实在得探究一下这整座屋子。”我走到一道厚重的门前，用力打开了它。在门那边，我发现了一道向下通到地下室的石砌梯级。我再次走下去，结果发现自己处身于一个有拱顶的美丽的房间之内，而这房间则显得极为古老。在仔细察看四壁时，我发现在普通的大石块上砌有一层层的砖，而且在灰浆里也有砖头的碎块。我一看到这个，我便知道这墙壁可以追溯到罗马时代。至此我的兴趣便高涨起来了。我更仔细地观察起地板来。它是用石片铺成的，在这些石片上面我发现有一个环。我拉动这个环，石片便抬了起来，我再次看到了一道窄窄的石级通往地下更深处。我顺着这些石级走了下去，最后便走进了一个从岩石里凿成的低矮的洞穴。石洞的地面上盖有一层厚厚的灰土，灰土中散布着些骨头和陶片，像是一种原始文化的遗物似的。我找到了两个人的头盖骨，显然年代久远，快要裂成碎块了。这时，我便醒了。

在这个梦中主要使弗洛伊德感兴趣的是那两个头盖骨。他翻来覆去绕回到这方面并怂恿我去找出与此有关的一种愿望。对这两个头盖骨我是怎么想的？是谁的头盖骨？当然了，我十分清楚他说这话是什么意思：掩蔽在梦中的秘而不露的死亡愿望。“他到底想从我这里搞出点什么呢？”我心里想道。我对谁抱有死亡愿望呢？我对任何这样的阐释极为反感。这个梦到底可能意味着什么，我也有点隐约的预见。但那时我并不相信自己的判断，而想听听弗洛伊德的看法，想向他学习。因此，我对他的意图作了屈服，说道：“我的妻子和妻妹——”不管怎样，我是得提提其死值得我祝愿的某个人的名字啊！

我那时刚结婚不久，因此心里十分清楚，我根本没有这样的愿望。但我要是把我自己对这个梦的看法告诉弗洛伊德，要不引起误解和激烈的反对，那是不可能的，我还犯不上和他争吵，此外，我要是坚持自己的观点，我也担心会因此而失去他的友谊。另一方面，我很想知道他会将我的回答派何种用场，要是我说某种适合他理论的东西来骗骗他，他又将作出何种反应。于是我便对他撒了一次谎。

我很清楚，我的行为是无可指责的，只不过是随机应变就是了！要让他洞悉我的内心世界是不可能的，我们之间的这种差异实在太大了。事实上，弗洛伊德对我的回答似乎感到大为松了一口气。从这件事上，我明白他在阐释某些种类的梦是完全无能为力的，转而便只好在其教条中寻求文饰的理由。我认识到，这该由我自己来找出这个梦的真正意义了。

对我来说，很明显，屋子所代表的是一种精神的形象——也就是说，我那时的意识状态及直至此时的潜意识的附加物。大厅代表的是意识，尽管其建筑风格是古代的，它却有有人居住的气氛。

地板代表的是潜意识的第一层，我越深入，景象便变得越生疏和越黑暗。在那洞穴里，我发现的是一种原始文化的残存物，亦即我身

上的原始人的那个世界，这个世界是意识所几乎无法接近的和照亮的。人的原始性精神近乎动物灵魂的生命，恰如史前时代的洞穴在为人所占有之前通常是由野兽所占据的一样。

在这期间，我慢慢认识到，弗洛伊德和我对于理智的态度，其差异是多么深刻了。我是在19世纪末于巴塞尔那甚富历史气氛的环境中长大的，并因读了些古代哲学家的著作而获得了某些心理学史的知识。每当我想到梦及潜意识的内容时，我就总免不了要作点历史性比较；在上大学时也一直在使用克鲁格那本老哲学词典。我对于18世纪和19世纪初期的作家特别熟悉。他们的世界便是形成我那二楼的大厅的气氛的那个世界。通过对比，我产生了这样的印象：弗洛伊德的知识史始自毕希纳、莫勒斯霍特、杜波依斯、莱蒙德和达尔文。

这个梦指出，在我刚才所描写的意识状态有着更进一步的范畴之意：具有中世纪风格的无人居住的那长长的地板，还有那罗马人的地下室及最后那史前的洞穴。它们意味着意识过去的各个时代及阶段。

在做这个梦之前的好几天，好些问题一直萦绕在我心头。这些问题是：弗洛伊德的心理学是建立在什么前提的基础上的？它那几乎是排他性的个人人格至上论与一般性的历史假定有何关系？我的这个梦正在给我作出回答。它所指明的显然是有关文化史的基础的问题——一种意识的层次具有相继性的历史。我的梦因而便构成了人类精神的一种结构图；它假定有某种完全非人化的本性潜藏在这一精神之下。正如英国人所说的，它“咔嗒”地响了一声，于是这个梦便变成了我的指导性形象，这一形象在将来将得到证实，证实的程度则达到我一开始就无法加以怀疑的地步。

这就是我对集体性潜意识的最初一点模糊的想法，它先验地潜藏在个人的精神之下。我最初把它看作是较早期的各种功能方式的迹

象。后来，由于经验的增加和基于更可靠的知识，我才认识到它们是各种本能的形式，也就是种种原型。

我一直无法同意弗洛伊德这样的看法：梦是一个“表面”，梦的含义便隐藏在其后面——这种含义虽已为意识所知晓，但却可以说却被意识恶毒地扣留住了。对于我来说，梦是天性的一个部分，它根本不怀有欺骗人的意图，而是尽其最大能力来表达某种东西。生命的这些形式也没有欺骗我们的观察力的愿望，我们之所以可能欺骗我们自己，那是因为我们的眼睛患上了近视症的缘故。或许是我们听错了的缘故，因为我们的两耳耳聋不轻——但却不是我们的耳朵愿意欺骗我们。早在我与弗洛伊德见面以前，我便认为潜意识及潜意识的直接阐述者——梦，均是自然的过程，任何武断的说法，特别是诡计花招的存在，是不能归咎于这样的过程的。我不明白到底有什么理由可以假定，意识的种种花招是可以推及于潜意识的这种自然过程的。恰恰相反，日常经验告诉我，潜意识对于有意识的头脑的种种倾向，向来是给以激烈的反对的。

有关这座屋子的梦对我产生了一种古怪的作用：它重新激起了我旧日对考古学的兴趣。在我返回苏黎世后，我便拿起一本有关巴比伦考古发掘品的书读了起来，此外还读了各种有关种种神话的著作。在这一阅读过程中，我无意中发现了弗雷德里希·克鲁泽[59]的《古代各民族的象征主义与神话》——这使我大开了眼界！我像发了疯似的读了起来，并以极大的兴趣费力地读完了堆积如山的一大批神学的资料，然后又读了诺斯替派[60]的著作，最后却掉进了一片混乱之中理不出个头绪。我发现自己处在一片迷茫之中，一似我在医院里所经历的那次，当时我极力想弄清楚精神病患者心理状态的含义。我仿佛处身在一所想象中的疯人院里并着手像对待我的病人那样处治和分析克鲁泽著作中的所有马人、林神和男女神。就在我这样忙着的时候，我无

意中发现了在古代神话和原始人的心理之间有着密切的联系，而这便导致我深入地研究起后者来了。

在这些研究期间，我无意中看到了我完全不认识的一个年轻的美国人米勒小姐的幻想的报道。这一材料登载在《心理学档案》（日内瓦版）上，作者是我所敬重和为人慈祥的朋友特奥多尔·弗劳内伊。这些幻想所具有的神话性特色立刻使我受到了深深的触动。它们像催化剂那样，对我大量存贮了起来但仍然毫无条理的种种想法发生了作用。慢慢地，我的书《潜意识心理学》便从这些想法及我现已获得的神话知识中形成了。

就在我写着上述这本书时，我又做了一些别的梦，其梦境预示了我即将和弗洛伊德分道扬镳。最重要的一个梦的梦境中出现了瑞士和奥地利交界处的一个山区的景象。梦中时近黄昏，我看见了一位穿着奥地利帝国海关官员制服的一个上了年纪的人。他背有点驼，从我身边走过时对我理也不理。他表情乖僻，心事重重，满脸苦相。梦中还出现了其他人，其中有个人告诉我，说这个老人并不是活人，而是那死去多年的一位海关官员的鬼魂。“他是仍然不愿死去的人之一”。这就是我那梦的第一部分。

我着手对这个梦进行分析。与“海关”相联系时，我立刻想到了“检查”这个词。对于“交界”，我则想到了一方面是意识和潜意识之间的交界，另一方面则是弗洛伊德的观点和我的观点之间的界限。边境上极为严格的海关检查在我看来是对分析的暗喻。在边境海关，提包得打开以供检查有无违禁品。在这种检查的过程中，潜意识的假设便被揭示出来了。至于对那位年老的海关官员来说，他的工作显然极少给他带来快乐和满意，因而他便对这个世界抱有一种尖酸刻薄的看法。对此我无法不认为与弗洛伊德相类似。

这个时候，弗洛伊德对我来说已失去其不少的权威性。不过他对我来说依然是个更优越的人，他对我来说几乎等同于父亲的形象，而在做这个梦时，我的这种形象投射仍然远未失效。只要有这种投射发生，我们便无法会是客观的；我们便会一直处于一种判断无法一致的状态。一方面，我们有依赖性，而另一方面我们又有抵制性。在这个梦发生之时，我依然高度评价弗洛伊德，但与此同时我对他又持批评态度。这种不一致的态度是一种迹象，说明我仍未意识到这种局势和未下任何决心。这是所有形象投射所共有的特色。这个梦促使我不得不弄清这种局势了。

在弗洛伊德的个性影响下，我便尽可能地把我自己的判断抛到一边，把我的批评性看法也束之高阁。这可是与他合作的前提条件啊。我跟自己说道：“弗洛伊德可比你聪明和练达多了。在目前，你就只有听从他并向他学习的份儿。”然后，出乎我的意料，我在梦中竟把他看作是奥地利王国的一位性格乖僻的官员，一位虽已去世但其鬼魂仍在到处游荡的海关检查员。这会是弗洛伊德暗示说我对他所抱有的想他死掉的愿望吗？但我却发现自己身上没有什么地方不正常并抱有这种愿望，因为我确实希望不惜一切代价地来获得与弗洛伊德合作的机会。坦白地说，如果说有私心杂念的话，那便是想分享他那丰富的经验而已。他的友谊对我关系重大，我实在没有理由希望他死掉。但也有可能把这个梦看作是一种集体意识的反映，是我意识中高度评价他和钦佩他的一种补偿或矫枉药。因此，这个梦其实是建议我对弗洛伊德相反应取一种较富批评性的态度。虽然梦里的最后一个句子在我看来暗示了弗洛伊德有可能变得不朽，但我对这个梦仍然明显感到震惊。

这个梦并没有到那海关官员的插曲的地方便结束了。过了一些时候，我又做了第二个梦，而且这个梦显得更为重要。我梦见自己处身在一个意大利城市，时在正午左右，约在十二点到一点之间。灼人的

阳光猛烈地照射在狭窄的街道上。这个城市依山而建，使我不禁想起巴塞尔的一个特别的地方科伦堡。窄窄的街道向下通到山谷区伯西格塔尔，这山谷横贯这个城市，而街道有些部分则是一道道台阶。梦中有一道台阶向下通到巴弗塞普拉茨。这个城市就是巴塞尔，但也是一个意大利城市，有点儿像贝加莫市。时值夏季，烈日当空，万物均曝晒在骄阳之下。一群人川流不息地向我涌来；我知道，商店正在关门，人们在路上行色匆匆，赶着回家吃饭。在这人流中间，一位骑士全身顶盔贯甲 地走着。他从台阶下方向上朝我走来。他头戴那种叫做轻型钢盔的头盔，眼睛处有缝隙，身穿锁子甲 。锁子甲 上罩有一件法衣，法衣的前后面均织有一个大红十字。

人们可以很容易想象得出我是怎么想的：在一个现代城市正午的下班时刻，突然看见一个古代的十字军骑士向我走来。使我觉得特别古怪的是，那许多向四面八方走动的人们中好像没有一个注意到他。没有人掉过头来瞧他或在后面盯着他。他仿佛是个隐身人，除我之外谁也看不见。我自己问自己道，这个鬼魂到底意味些什么呢？然后仿佛有人回答我的问题似的——但却又没有人在场说话——说道：“不错，这是一个准时出现的鬼魂。这个骑士总是在十二点和一点之间的时刻经过这里，而且长期以来（我想是好几个世纪了吧）一直这样，大家也就习以为常了。”

这位骑士和那位海关官员是两个对比鲜明的人物。海关官员是影影绰绰的，是个“仍然不能算是彻底死掉了的人”——一个正在消逝的鬼魂。另一方面，那位骑士却是生气勃勃和完全真实的。这个梦的第二部分极而言之是神秘的，而在边界上的那个景象却是平凡的，本身也并非是使人印象深刻的；我只是后来品味它时才忽有所感。

做过这两个梦后的一段时间里，对骑士这个神秘的人物我想得很多。但我只是对这个梦一直冥想了很长一段时间之后，才获得了有关

其含义的某种想法。甚至就在梦里，我便已知道这个骑士属于12世纪。这也就是炼金术开始出现的时期，也是寻找圣杯[61]的时期。我自从在十五岁时第一次读到这些故事之后，圣杯的故事对我便有着最大的重要性。我多少知道点儿，在这些故事的后面仍然掩藏着一种巨大秘密。因此，这个梦召唤出来的圣杯骑士团及他们追索圣杯过程的那个世界对我来说便显得是很自然的了——因为从最深刻的意义上说，这也就是我的天地，而这个天地与弗洛伊德的那个天地却几乎没有任何关系。我的整个生命一直在寻找着某种仍然不得而知的东西，而这东西是可能会给生活的平庸赋予意义的。

对我来说，这实在是一种很大的失望，因为喜欢探索的头脑的一切努力成功地在心灵的深处所发现的显然只不过是人所极为熟悉的和“极富人性的”种种局限性。我是在乡下的农民中长大的，而我所无法从马厩中学到的，我却从拉伯雷式的智慧及我们那些农民的民间传说中种种不受限制的幻想那儿发现了。乱伦和性反常对我来说并不是什么了不起的新发明，也无须要有什么特别的解释。它们与犯罪行为一起构成了阴暗面的一部分，并由于极为明白清楚地显示给我看人的存在的种种丑恶和没有意义而破坏了生活的意趣。蔬菜在粪堆上才会生长茂盛，这我向来是视之为理所当然的。毫不作假地说，在这样的知识中我是发现不了什么能给人以启示的洞察力的。“只有那些城里人，才会对大自然和人的肮脏一无所知。”我想道，心里对这些丑恶的事情实在感到厌烦。

对大自然一无所知的人当然便患有神经病，因为他们无法适应现实。他们像小孩子那样太天真了，因而便有必要告诉他们生活中的种种实情，比如说，使他们明白，他们也是像别的其他人那样的人。这样的启蒙当然治不好精神病人，他们只有从平庸这个泥沼中爬出来，才有可能重新恢复健康。但他们却过于眷恋他们先前的受压抑的状态，甚至当理论能说服他们并向他们提供只不过是要他们放弃这种幼

稚性的有合理的或“有道理的”命令时，要是分析无法使他们认识到某种不同的和更好的东西，他们又怎么会跳出这种状态呢？这正是他们所无法做得到的，而要是他们找不到立脚的地方，他们又怎么会应该这样呢？一种生活方式是不能简单地加以放弃的，除非它可以改换成另一种。至于完全合理的生活方式，正如经验所表明的，是不可能有的，特别当一个人从本质上说犹如精神病人那样是不可理喻的时候。

现在，我终于认识到了何以弗洛伊德涉及个人的心理学对我产生了如此炽热的吸引力了。我是急于知道有关他那“合情理的解决”的真谛，而且为了获得这个答案我还准备好了作出重大的牺牲呢。现在，我觉得我仍在追寻着这一目标。弗洛伊德本人也有一种精神病，这病无疑是可诊断出来的并有着十分令人担心的症状，我在我们那次美国之行中便已发觉了。当然了，他曾教导过我说每个人都是有点儿精神病的，因此我们必须养成善于容忍。不过我却根本并不以此为满足，相反，我还想知道一个人怎样才能避免不得精神病，很明显，要是甚至连导师也无法对付自己的精神病，那么无论弗洛伊德还是其门人均无法理解精神分析的理论与实践到底是意味着什么。因此，当弗洛伊德宣布他意图把理论与方法结合起来并使之变成某种教条时，我便再也无法与他合作了；对于这种情形，我别无选择而只能与之脱离关系。

在我写着我那本有关加比多的书并接近写完“献祭”这一章时，我便事先知道，这本书的出版问世必将使我失去与弗洛伊德的友谊。因为我计划在这一章中写进在加比多的观念上具有重大变革性的我自己对乱伦的看法，及其他许多我与弗洛伊德相左的看法。在我看来，只有在极罕有的情况下，乱伦才意味着个人的精神错乱。通常说来，乱伦具有一种高度宗教性的外表。由于这种原因，乱伦的题材便在几乎所有的宇宙起源说和神话中起着一种决定性的作用。但是弗洛伊德

却对其坚持进行就事论事的阐释，而不能把握作为一种象征的乱伦在精神方面的意义。我知道，他是绝对不可能接受我在这方面的任何看法的。

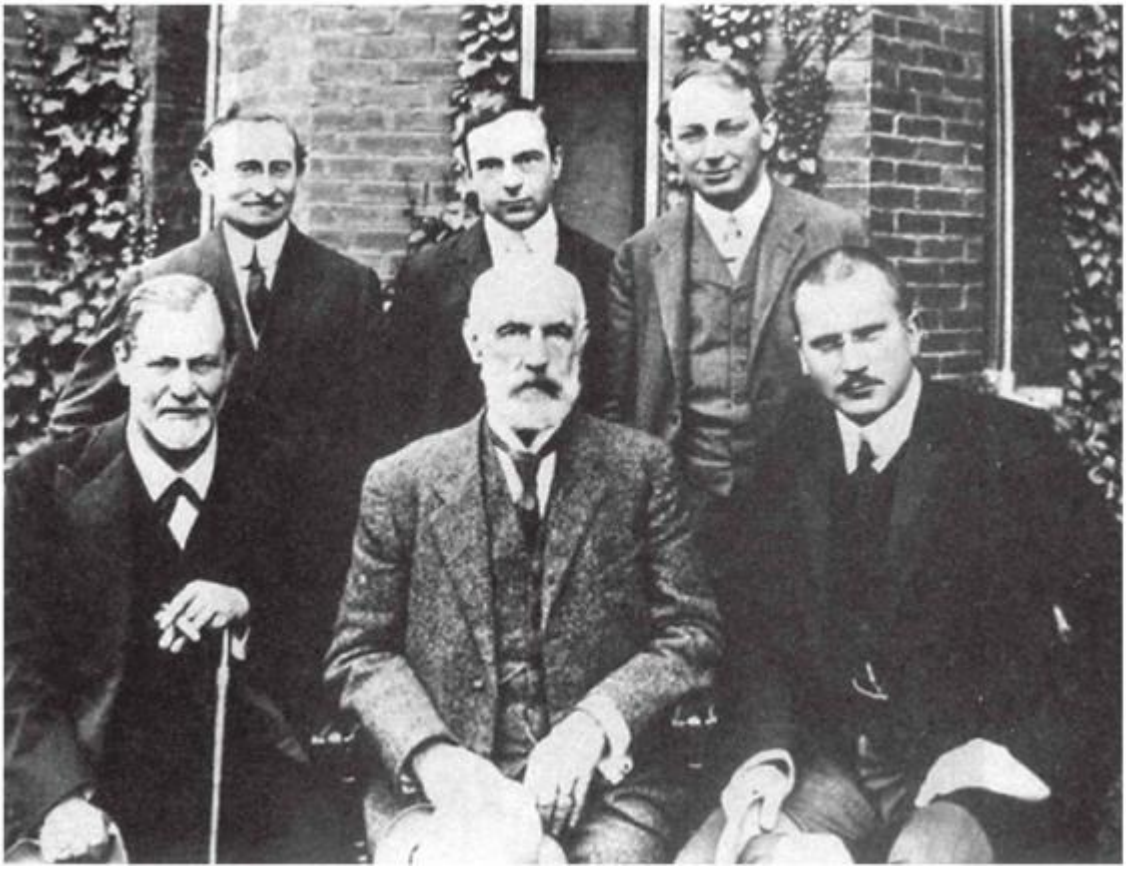
我和妻子谈到了此事，并告诉了她我的担心。她试图消除我的疑虑，因为她觉得弗洛伊德会宽宏大量，不会提出什么反对意见的，但他却有可能接受我的观点。我本人也相信他不会那样干。一连两个月，我一直为这种内心冲突所苦，以至无法执笔写作。我应该把自己的想法秘而不宣呢，还是冒一下失去一位如此重要朋友的危险呢？最后，我决心继续写下去——而这的确使我失去了弗洛伊德的友谊。

与弗洛伊德决裂之后，所有我的那些朋友和熟人一个个相继离我而去。我的这本书被宣布为一派胡言。我是个神秘主义者，于是事情就无法挽回了。只有里克林与梅达受了我的影响。不过我早已预见到会受孤立，对我的所谓朋友们的反应也早就不抱什么幻想。这是我事前就彻底考虑过了的。我早已知道，一切事情都得冒点风险，而且也得为自己的信念表明立场。我认识到，“献祭”那一章意味着我得牺牲自己当祭品。由于洞察到了这个，我便又果断地写了下去，尽管我知道我的想法会不为世人所理解。

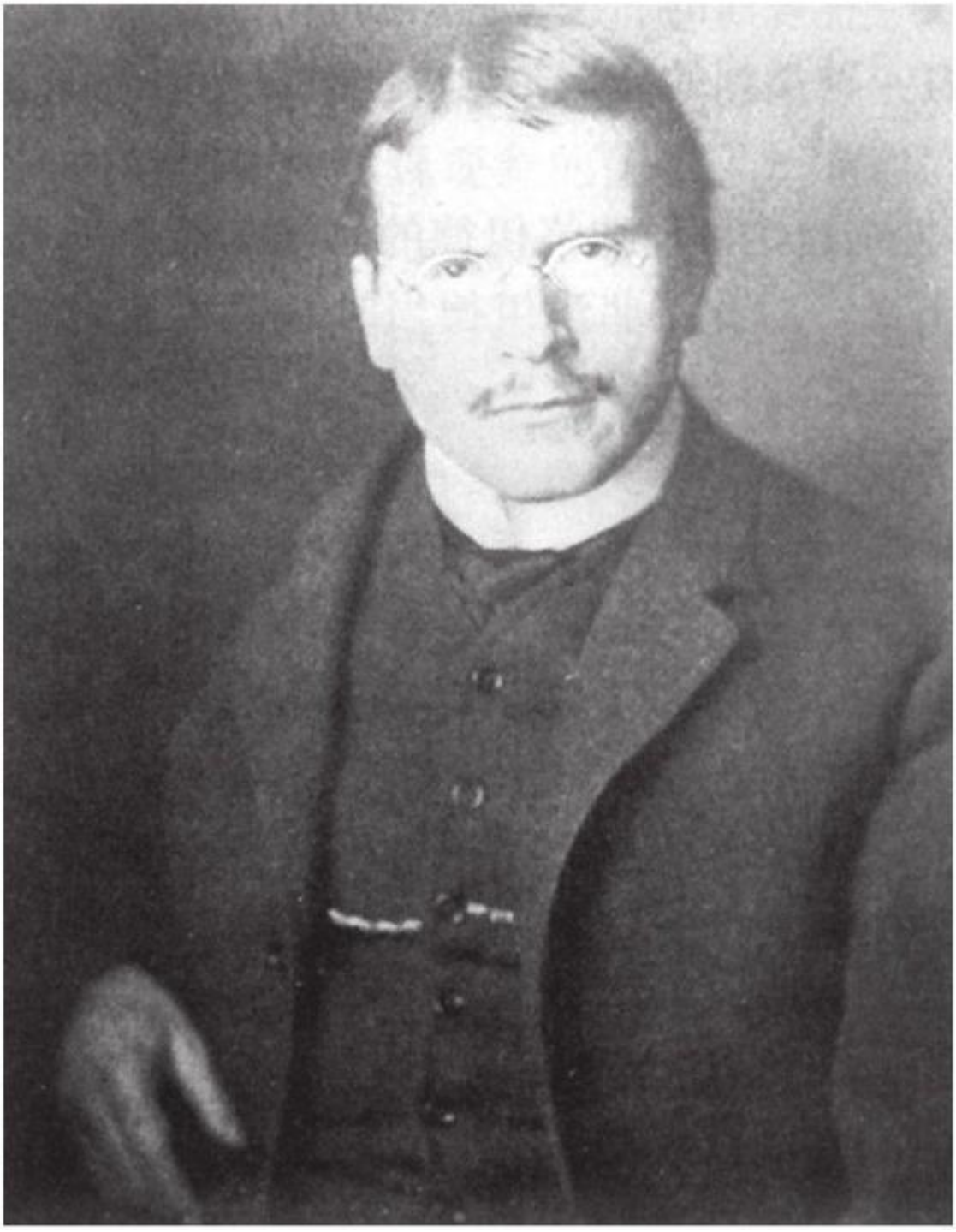
回想起来，我敢说只有我才注定了会继续研究弗洛伊德所最感兴趣的两个问题：“古代遗迹”的问题与性欲问题。一种广泛的错误在于把我想象成看不到性欲价值的人。其实相反，在我的心理学中，作为精神的完整性的一种本质上的——但不是唯一的——表达，性欲起着重大的作用。但是我所主要关心的是越过其个人性的意义和生物学上的功能，去探究其精神性方面的内容及其神秘的含义，从而达到解释弗洛伊德所如此醉心但又未能把握住的东西。我把这方面的想法写进了《感情转移心理学》一文和《神秘的联系》里。作为神秘精神的表达，性欲具有头等的重要性。这一精神就是“上帝的另一面”，即

上帝形象的阴暗面。自从我一开始沉溺于炼金术的世界以来，神秘精神的疑问便一直在我身上萦绕不去。从根本上来说，这一兴趣由于与弗洛伊德进行了最初的一次谈话而又活跃了起来；当时我觉得他为性欲现象所深深打动，这使我实在不解。

弗洛伊德的最大成就大概包括他把精神病人加以严肃的对待，并深入他们怪癖的各别的心理之中。他有勇气让病例说话，而这样做时他便得以深入其病人的真实心理之中。比如说，他用病人的眼光来看待周围的世界，从而使得以比以往任何时候都更深刻地来理解精神病。在这方面，他确是不为偏见所左右，有勇气并成功地纠正了大量偏见。他像《圣经·旧约》中的一位先知，动手推翻了虚假的神祇，撕去了掩盖种种不诚实与虚伪的幕布，从而无情地揭露了当代精神的腐朽性。在面对这样一种工作所引起的人们的冷落时，他并不畏缩踌躇。他对我们文明的推动，产生自他发现了一条通向潜意识的坦途。由于肯定了梦是有关潜意识的种种过程中最重要信息之源的价值，他把一种看来不可挽回地已丢失了的工具重新交回到了人类的手里。他从经验上论证了潜意识的精神的存在，而这种精神直到那时候仍被认为只是作为一种哲学上的假设才存在，特别是只存在于C.G.卡鲁斯和爱德华·冯·哈特曼的哲学之中。可以说，尽管现代人面对潜意识的观念已超过了半个世纪，但是当代的文化意识仍未把潜意识的观念及其所包含的全部意义吸收进一般的哲学中。把精神生活有两种极性的基本思想加以吸收消化仍然是未来的一项任务。



弗洛伊德与荣格1909年访问美国时的照片。前排左起：弗洛伊德、霍尔、荣格



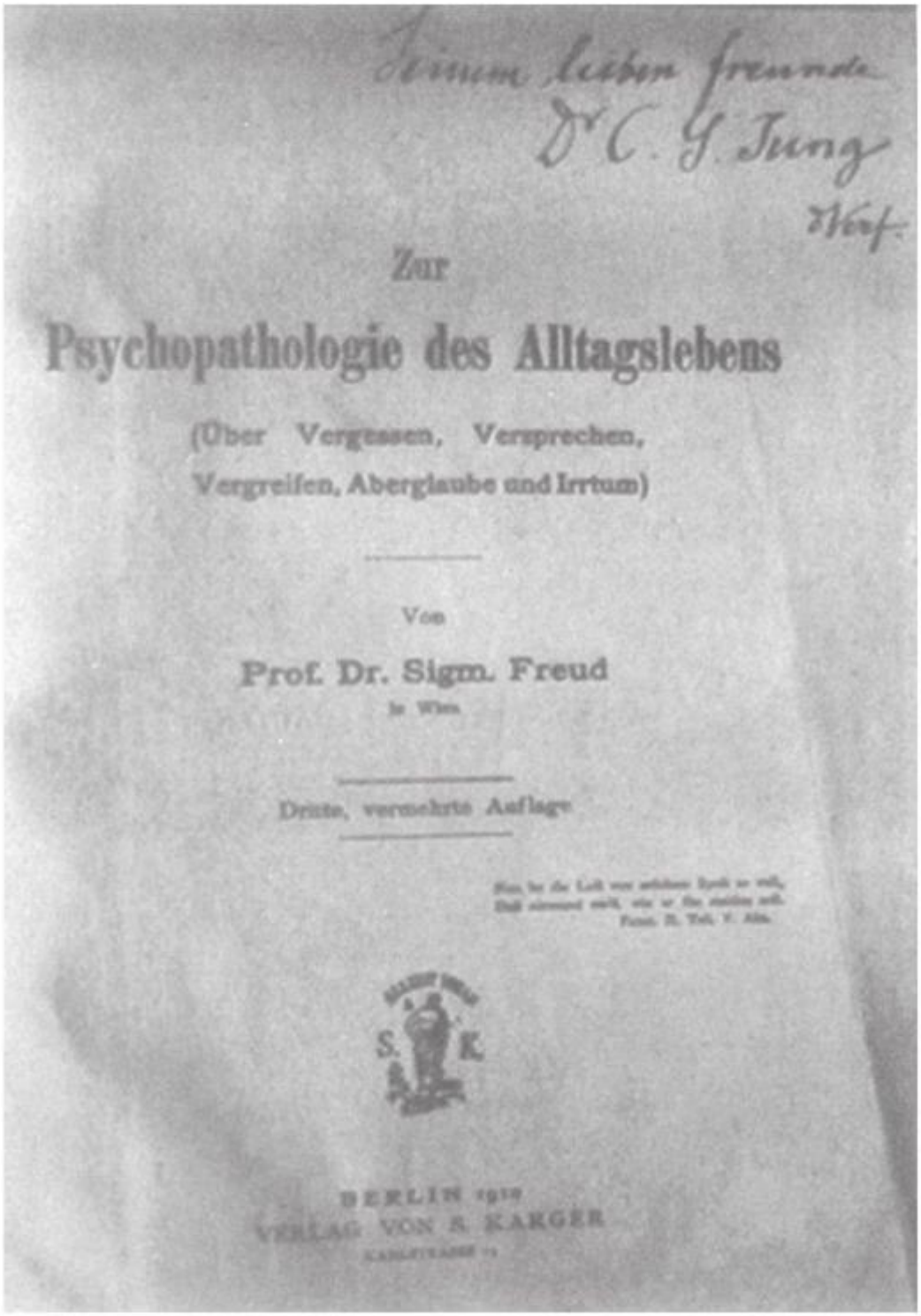
荣格，1903年

弗洛伊德寄给荣格的照片

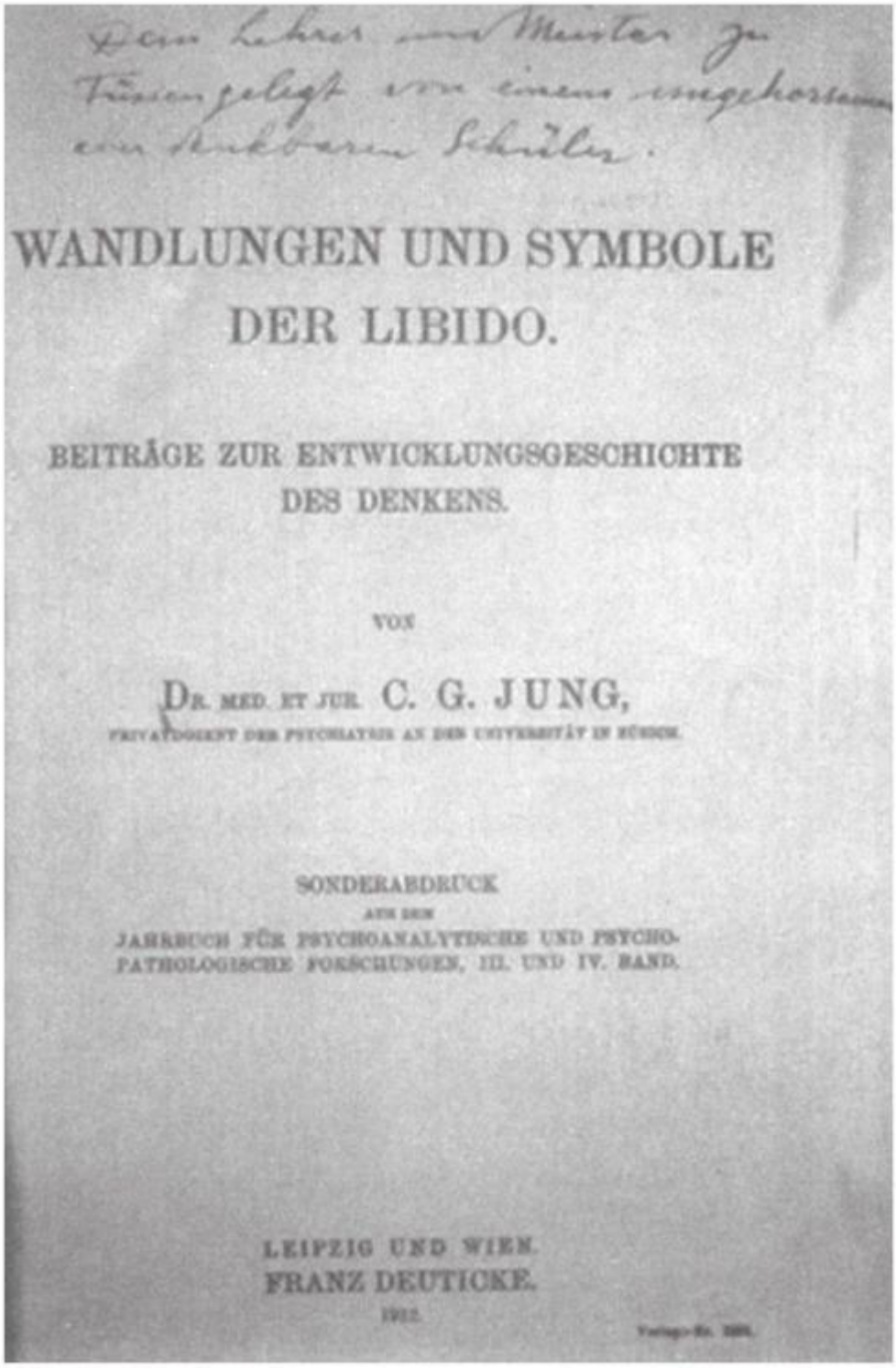
1911年，维也纳精神分析会议。弗洛伊德与荣格在大会合影中

荣格在维也纳弗洛伊德诊所的大门前，1910年

维也纳第九区，Berggasse大街19号，弗洛伊德旧居，现为弗洛伊德博物馆。荣格与弗洛伊德的首次见面即在此处



弗洛伊德赠给荣格的《日常生活心理病理学》德文第三版（1910），上面题有：“送给我亲爱的朋友，荣格。”


Dem Lehrer und Meister zu
Füssen gelegt von einem ungehorsamen
aber dankbaren Schüler.

WANDLUNGEN UND SYMBOLE
DER LIBIDO.

BEITRÄGE ZUR ENTWICKLUNGSGESCHICHTE
DES DENKENS.

VON

DR. MED. ET JUR. C. G. JUNG,
PRIVATDOZENT DER PSYCHIATRIE AN DER UNIVERSITÄT IN ZÜRICH.

SONDERABDRUCK
AUS DEM
JAHRBUCH FÜR PSYCHOANALYTISCHE UND PSYCHO-
PATHOLOGISCHE FORSCHUNGEN, III. UND IV. BAND.

LEIPZIG UND WIEN.
FRANZ DEUTICKE.
1912.

荣格《力比多的变化与象征》1912年出版后，用极其谦卑的语气赠送给弗洛伊德：“由其桀骜不驯但充满感激的学生，置放在导师与主人的脚下。”

六　正视潜意识

与弗洛伊德分道扬镳之后，有好长一段时间我内心里产生了一种无所适从之感。可以毫不夸张地说这种状况可以称之为失去了方向。我感到完全被悬在了半空中，原因是我此时尚未找到立足点。最主要的是，我觉得有必要对病人采取一种新态度。我决定暂时不把任何理论性前提加到他们头上，而是等着瞧他们会发自内心地说些什么。我的目的是要让事物听其自然。结果，病人便自发地向我报告他们所做的梦和种种幻想了，而我则只问问“与此有关您发生过什么事？”或“您怎么便认为是这样呢？”“您的这种想法是从哪里来的呢？”及“您对此有何想法？”之类的问题，于是对梦的解释便显得是从病人自愿地作出的回答和联想中得出的了。我避免一切理论的观点，而只是帮助病人自发地理解梦的意象，其间并不应用什么法则和理论。

不久，我便认识到，采取这种方式作为释梦的基础是正确的，因为这便是梦所想达到的目的。它们是我们据以为出发点的事实。自然，从这一方法所产生的各个方面的问题是大量的，因而需要有一种标准便变得日益迫切了——我几乎可以这样说，这就是需要有某个初始的出发点。

大约就在这个时候，我体验到了一阵子非同寻常的状态，头脑清晰地回顾了直到目前为止我所走过的道路。我想道：“现在您已掌握着打开神话学大门的钥匙了，并可以自由地打开潜意识精神的所有大门了。”但这时候却有某个东西在低声向我说道：“干吗把一切大门都打开呢？”于是，到底我取得了什么成就的问题便马上产生了。我把古人的种种神话进行了解释，我写出了一本有关英雄及人总是生活

在其中的神话的书。但是今天，人们是生活在什么样的神话当中呢？答案可能是：生活在基督教神话里。“您也生活在其间吗？”我问自己道。说句老实话，答案是否定的。对我来说，根本不存在我以什么为生的事。“那么我们不再有任何神话啦？”“对，我们显然不再有任何神话了。”“但是，您的神话——您生活在其中的神话——是什么呢？”在这一点上，我与我自己的对话便变得令人不舒服了，于是我便不再想下去了。我已经走进了死胡同。

然后，大约在1912年圣诞节前后，我做了一个梦。梦中，我处身在一间富丽堂皇的意大利凉廊里，凉廊有不少柱子，地板是大理石的，栏杆也是大理石的。我正坐在一把文艺复兴时期的金交椅上，面前摆着一张桌子，其美稀世罕见。桌子是用绿色的石头做的，像是绿宝石。我就坐在那儿，朝外面的远处望去，因为这凉廊是高高建在一座城堡的塔楼上的。我的孩子们也围桌而坐。

突然之间，一只白鸟落了下来，是只小海鸥或是只鸽子。它姿态优雅地慢慢伏在桌子上休息起来，我示意孩子们坐着别动，免得吓跑了这只漂亮的白鸟。转眼之间，这只鸽子变成了一个小姑娘，年纪大约六岁，长着满头金黄色头发。她跟孩子们一起跑着离开了桌子，在这城堡的廊柱间玩了起来。

我陷入了沉思，琢磨着我刚才所体验到的是什么意思。这个小姑娘回来了，温柔地用双臂抱住了我的脖子。然后她便突然消失了，她重新变回成鸽子并慢慢地用人的声音向我说道：“只有在晚间的最初几个小时里我才能变成一个人，因为雄鸽子此时正忙着埋葬那十二只死掉了的鸽子。”然后她便飞进了湛蓝的天空，而我也在这时醒了过来。

我大为激动起来。一只雄鸽子与十二个死人有什么关系呢？联想到那绿宝石色的桌子，塔布拉·斯玛拉格丁娜的故事便突然浮现在了

我的脑海，我想起了炼金术传说里所说的赫尔墨斯·特里斯米基斯托斯[62]1的那张绿宝石做的桌子。据说他死后留下了一张桌子，炼金术的基本条文便用希腊文刻在了这桌子上。

我还想到了那十二个门徒，一年中的十二个月，黄道带的十二个星宫等等。但对这个谜我却找不出答案。最后我只好放弃了这种努力。我肯定地知道的是，这个梦表明了潜意识的一种非同寻常的活跃。但是我却找不到据以探究我这种内心过程的底蕴的技术，因而我便无事可做而只能等着，一如既往地生活并密切注意我的各种幻象。

有一个幻象不断去而复返，目前有某种东西死去了，但同时它又仍然活着。比如说，尸体放进了焚化炉，但然后却发现它仍然是活人。这些幻象进入到头脑中并同时转变成梦的形式。

我处在犹如靠近阿尔的阿尔斯冈 那样的一个地区里。那里的人有一条由大理石石棺构筑成的巷道，而这些石棺则可追溯到梅洛温王朝时代[63]。在梦中，我正从城里出来并看见在我前方有由一长列陵墓所组成的一条相似的巷道。这些陵墓是些上有石板的基座，死者就摆在石板上。这使我想到了教堂里那古老的墓穴，顶盔贯甲 的骑士们手脚伸开地躺在那儿。在我梦里死者就这样躺着，身穿古代的服装，双手紧握着，所不同的是他们并不是用石头凿出来的，而是以某种古怪的方式使其变成了木乃伊。我一动不动地站在第一个坟墓前瞧着那死者，死者是个19世纪30年代的人。我很感兴趣地瞧着他的服饰，这时他却突然活动起来并恢复了生命。他的双手松开了，但这只是因为我瞧着他的缘故。我产生了极为不快的一种感觉，于是便走开，来到了另一个尸体的旁边。这尸体属于18世纪。在这里，发生了完全一样的事：当我瞧着他时，他活了过来并把握紧的手松开了。我顺着这一整排的尸体走了下去，一直走到12世纪的尸体处——就是说来到一个穿着锁子甲 的十字军的尸体前，只见他紧握着双手躺在那儿。他的形体

像是用木头刻成的，好长一段时间，我瞧着他并心想他确实是死了的。但突然间，我看见他左手的一只手指轻轻地开始动了起来。

当然，我最初是坚持弗洛伊德的看法，认为是存在于潜意识的古代的经验的种种迹象[64]。但是像这样的梦及我对潜意识的实际体验却教导我，这样的内容并非是死去了的、过时了的形式，而是属于我们有生命的存在的。我的研究已证实了这一假设，并在尔后的年头里据此而发展起了有关各种原型的理论。

然而，这些梦无法帮助我克服我那失去了方向的感觉。相反，我却如同生活在恒定的内心压力之下。时不时地，这种感觉变得十分强烈，致使我怀疑自己是否有某种精神障碍。因此，我搜索枯肠地把自己整个一生的所有细节过了两次，其中特别注意童年时代的各种记忆，因为我觉得，在我的过去中可能有某种我所无法明白的东西，而这便可能就是这一精神障碍的原因。但这种回顾除了重新承认自己的无知外却未导出任何结果。这时，我便对自己说道：“既然我什么也不懂，那我就干点儿心中所想到的事情。”这样，我便有意识地使自己服从于潜意识的种种冲动之下。

第一件浮现到表面上来的事也许是我十或十一岁时的童年的记忆。那时候，有好长一段时间，我极喜欢玩积木。我仍然清楚地记得自己如何用积木搭小房子和城堡，而用瓶子来构成门窗和拱顶的事。稍后，我便用一般的石头来这样干了，并用泥浆作灰浆。这样建造的建筑物使我着迷了很长一段时间。使我感到惊异的是，与这一记忆同时而来的还有大量的情感。“哈哈，”我自言自语地说道，“这些东西仍然具有生命力呢。那个小孩仍然就在不远并具有我所缺乏的一种富于创造性的生命。不过我怎样才能找到通向这种创造力的路呢？”因为作为大人来说，我看来不可能在现在和十一岁这么大的一段距离上搭起一座桥来。然而我要是想与那个时期重新建立起联系的话，那

我别无选择，只能返回那个时期并再次过起那个小孩那样的生活及玩他那种幼稚的游戏。这一时刻是我命运的转折点，只是经过无穷的思想斗争并带着一种欣赏之感，我最后才作了让步。因为认识到除了玩幼稚的游戏之外而别无他法，实在是一种痛苦而丢脸的体味。

尽管这样，我还是开始收集起些适用的石子来，这些石子有些是从湖边捡来的，有些则是从湖里捞起来的。然后我便开始建造起别墅、城堡、整个村庄等。这中间仍然没有教堂，于是我便建造了一个长方形的建筑物，在其顶部有一个六角形的圆柱形墙壁，其上是一个圆顶。一座教堂还要有个祭坛，但在动手建造它时我却有所犹豫。

就在我思忖着如何才能完成这个任务的时候，一天，我又像往常那样沿着湖边散步并在湖边的砾石中捡石子。突然之间，我一眼看见了一块红色的石子，这是块棱锥形的方石，高约一英寸半。它是一块石头的碎块，由于湖水的冲刷而被打磨成了现在这个样子——一件纯属偶然的产物。我立刻眼前一亮：这就是那祭坛！我把它放在圆顶下方的正中处，而在我这样干着时，我又回想起了我童年时梦里所见到的那个位于地下室里的阳物。这种联想使我产生了一种快感。

我每天吃完午饭之后，只要天气无碍，我便继续进行我这一建筑游戏。一吃完饭，我便立刻开始玩起来，并一直玩到我的病人到来之时，要是诊治工作午后结束得很早，我便又转去继续这一建筑工作。在这一活动的整个期间，我的思想变得清楚了，于是便能够把握住只是模模糊糊地出现在我脑海中的种种幻象的含义了。

我自然便想到了现在正干着的工作的意义，于是我便自问道：“说实在的，您现在在干些什么呢？您正在建筑一个小城镇，仿佛您是在举行祭礼似的！”对于这个问题，我没有作出回答，但我内心确信，我正走在发现我自己的神话的路上，因为这建筑游戏只是个开

端，它释放出了一系列的幻象，这些幻象我后来全都仔细地记下来了。

这种事情对我来说是一贯性的，在我下半生的生活中，每当我遇到一堵没门可穿行的墙挡住了我的去路时，我便会画一幅画或雕刻起石头来。每种这样的体验，对于难以深入下去的各种想法和工作，证明了是一种“入门礼”。今年[65]1和去年我所写的一切东西，如《未被发现的自我》、《飞碟：一个现代的神话》、《从心理学上看良心》等，都是产生自我妻子去世[66]后我所刻的石雕所给予我的灵感里。生命的行将结束、死亡及它所能使我所认识到的，猛烈地使我与我的自身分离开来。这使我花了很大力气才重新站稳了脚跟，而与石头的接触则对我大有裨益。

快到1913年秋季的时候，我感到我身上的压力似乎正在向外移动，仿佛空气里有什么东西似的。周围的气氛在我看来也确实比原先的沉闷。其情形就像这种压迫感并不只是产生自精神方面的情势，而是产生自具体的现实似的。这种感觉而且愈演愈烈。

10月份，当我独自一人在旅途中时，我突然被一种压倒一切的幻觉镇住了，我看见了一场大洪水把北海和阿尔卑斯山之间的北部和地势低洼的所有土地都淹没了。当洪水淹到瑞士时，我看见群山长得越来越高，以保护我们的国家。我意识到，一场可怕的大灾难正在发展之中。我看见了滔天的黄色巨浪，漂浮在水里的文明的残片及成千上万具被淹死的无数死尸。这整个汪洋大海然后变成了一个血海。这一幻觉持续了大约一小时。我感到迷惑不解和心里作呕，同时又为自己的无能为力感到惭愧。

两个星期过去了，然后，在同样的情况下，这一幻觉再次出现在我面前，景象甚至比上次还更具体生动，而血海则显得更为突出。我心里的一个声音说话了：“好好瞧瞧这个，这完全是真实的并且行将

这样。对此您无须怀疑。”那年冬天，有人问我对不久的将来的世界政治形势有何看法。我答道，我对此未作深思，但是我看见了尸积如山和血流成河了。

我自问道，这些幻觉是否指明了要爆发一场革命，但是我却实际上无法想象会有这种事。于是我便得出结论说，这只与我本人有关，并确认我正面临着精神病的威胁。我根本没有得出会有战争的想法。

此后不久，即在1914年的春季和夏初，我一连三次做了同样的一个梦，时值仲暑，一股北极的寒流猛地袭来，把大地全冻得结了冰。比如说，我看见整个洛林地区及其运河全冻上了，人们逃离了这个现已一片荒芜的整个地区。严霜把一切活着的绿色植物全冻死了。这个梦是在1914年的4月和5月做的，最后做这个梦的时间是6月。

在第三个梦里，令人畏惧的严寒再次从天而降，不同的是这个梦有个出乎意料的结局。寒气中出现了一棵只长树叶不结果子的树（我想这是我的生命之树），其叶子由于霜的作用而变成了饱含疗病的果汁的葡萄。我摘下一串 葡萄，送给一大群昂头等待着的人。

1914年7月末，英国医学协会邀请我在阿伯丁举行的学术大会上作题为“潜意识在精神病理学上的重要性”的学术报告。我作好了要出事的准备，因为这样的幻觉和梦都是预言性的。在我那时的精神状态及感到了种种恐惧的追踪的情况下，我竟得在这样的时刻就潜意识的重要性作报告，我觉得这不是命运是什么？！

在8月1日这天，世界大战爆发了。我的职责现在明确了：我得竭力了解发生了什么事及我自己的体验总的说来与人类的体验到底巧合到什么程度。因此，我的第一个义不容辞的责任就是探究一下我自己精神的深处。我把做建筑游戏期间出现在头脑中的种种幻想记了下

来，而这便是这种探究的开始。这一工作的重要性高于其他任何别的事。

川流不息的各种幻象蜂拥而至，我尽力保持冷静和不慌乱，并竭力找寻理解这些奇怪的事情的某种方法。我束手无策地站在一个异己的世界面前，其间的一切显得别扭而又无法理解。我正生活在一种不断地紧张的状态，我经常感到，巨大的石块正兜头滚滚向我飞来。雷鸣闪电接踵而至。要经受得住这些暴风雨要求我要有兽性的力量。其他人曾经被这种暴风雨所吓倒——尼采、荷尔德林[67]及其他许多人便是。但是我身上却有着恶魔般的力量，因此，从一开始，我便觉得毫无疑问，相信自己一定能发现我在这些幻象中所体验到的事情的意义。在我经受潜意识的这些猛烈冲击时，我毫不动摇地相信，我正在服从一种更高的意志，而这种感觉便一直支持着我，直到我把握住了情势。

我常心烦意乱，于是我便只好做做某些瑜伽动作来使自己的情感受到控制。但因为我的目的是要知道我心中发生着的事情的意义，因此我练瑜伽只练到足以使自己平静下来并恢复我对潜意识的探讨时为止。一俟我觉得自己已平静下来，我便放弃对情感的这种束缚并让各种意象和内心的声音重新开始说话。与此相反，印度人练瑜伽却是为了完全忘怀大量的心灵内容和种种意象。

一俟我得以把各种情感变成意象——也就是说，发现了掩藏在这些情感中的意象后——我内心便会心平气和下来。要是我让这些意象潜藏在情感中而不被发现，我便有可能为它们撕个粉碎了。我可以成功地把它们一个个分离出来的机会只有一次；但要是这样，我便会不可挽救地变成精神病人并会终于为它们所毁灭。从我的实验里知道，从治疗的观点来看，在找到潜藏在情感后面的特定意象来说，这是极有助益的。

我尽可能地把我的种种幻觉写下来并认真地分析这些幻觉得以产生的精神条件。但我只能通过笨拙的语言而作到这一点。最初，我常常以“夸张的语言”按我所观察到的样子来把事情加以阐述，因为这对应于原型的风格。原型是用富有高度修辞性的、甚至是装腔作势的语言来说话的。这是一种使我感到难堪的风格，它刺激我的神经，情形就像有人在抹了灰浆的墙上向下刮他的指甲，或像有人在粗砺的石板上磨刀的情形一样。但我既然不知道正在发生着的事情，我除了用潜意识本身所选定的风格来写下一切之外别无他法。有时候，我仿佛在用自己的耳朵听它说话，有时候又用嘴来感觉它，仿佛我的舌头正在编造字眼儿一样；时不时地，我听见自己在大声嘀咕着。在意识的阈限以下，一切均沸腾着生命。

从一开始起，我便已把我自愿面对潜意识设想成是一种科学实验，这一实验是我本人所进行的且我对其结果极感兴趣。今天，我同样可以心安理得地说，这是一次在我身上所进行的实验。对我来说，最大的困难之一在于要对付我那采取否定态度的情感。我那时正自愿地使自己服从于我无法真正赞同的情感，而我当时所写下的幻觉则往往使我觉得纯是胡说八道，而且我对它们抱有强烈的反感。因为只要我们无法明白其意义，这样的幻觉便是崇高与古怪的邪恶混合。我费了好大力气才忍受住了它们，但是我却仍然受到了命运的挑战。只是作出了极大的努力，我才最后得以从迷宫里走出来。

为了把握住“暗地里”活跃在我身上的那些幻觉，我知道我得让自己深入其中。对此，我不但极为反感，而且还抱有一种明显的恐惧。因为我担心失去对自己的控制并变成幻想的牺牲品——而作为一个精神病专家来说，这到底意味着什么我是最清楚不过了。然而经过长期的犹豫之后，我明白了，除此之外别无他法。我得冒冒风险，得设法取得驾驭它们的权力，因为我认识到，要是我不那样做，我就得冒着被它们获得驾驭我的权力了。使我敢于作出这种冒险的一个有力

的动机是我深信，我自己要是不敢去做的事，那我便无法希望我的病人去做。有一个帮助者站在他们一方的借口是站不住脚的，因为我很清楚，这个所谓的帮助者——也就是我自己——是无法帮助他们的，除非他根据自己的直接体验而能懂得他们的幻觉的材料；此外，我还很清楚，在目前，这个帮助者所拥有的一切只不过是其价值令人怀疑的一些理论性的偏见而已。我正在不但为了自己，而且还为我的病人而承担起一种危险的事业的想法帮助我度过了好几个重大的阶段。

正是在1913年基督降临节期间——准确地说也就是12月12日——我决定采取决定性步骤。这时我正坐在桌子旁，反复思考着我的恐惧到底是怎么回事。然后，我让自己从椅子上滑落下来。突然之间，地面在我的脚下仿佛真的裂开来了似的，我于是便掉进了黑暗的深渊。我心里不禁产生了一种恐怖感。但猝然一下，我的脚便踩到了一堆软绵绵、黏糊糊的东西，原来这个洞并不太深。虽然显然处身在一片黑暗之中，我却大大地松了一口气。过了一会儿，我的眼睛慢慢习惯了这种黑暗，习惯了这很像迟暮的黑暗。我看到，在我面前是一个黑森森的洞穴的洞口，一个侏儒站在那里，其肤色一如皮革，像是个木乃伊干尸似的。我从他身边挤了过去，从狭窄的洞口走进了洞里，然后涉过没膝深的冰水而来到这洞穴突出在一块岩石上的另一个洞口处，在这里，我看到了一块闪闪发光的红色水晶石。我两手抓住这石头把它搬了起来，结果发现石头下面有个空穴。起初我什么也分辨不清，过了一会儿我才看到里面有流水。一具尸体从水里流了过去，这是具年轻人的死尸，满头金发的头上有个伤口。跟在尸体后面漂来的是一只硕大无朋的黑色圣甲虫[68]，然后便是一轮从水的深处升起来的红色朝阳。我被阳光弄花了眼，于是便想把石头放回到洞口，但这时一股液体却涨了出来。这是一股血水。一大股血水喷了起来，我感到直想呕吐。我觉得，这血似乎要继续喷涌，喷涌时间会长到令人无法忍受。最后，它终于停止喷涌了，而这幻觉便也到此而止。

我被这一幻觉惊得目瞪口呆。我当然意识到，这是一个有关英雄与太阳的神话，是一出死亡和复活的戏剧，而那只埃及圣甲虫则象征着再生。在末尾处，接着而来的本应是代表新的一天的黎明，可是代之而来的却是令人无法忍受的喷血——在我看来这是一种完全不正常的现象。但我然后又回想起了在这同一年的秋季所有过的血的幻觉来，于是便放弃了想进一步加以理解的一切努力。

六天之后（即1913年12月18日），我做了下面一个梦。我跟一个皮肤棕色、不知其为何许人的圣贤同在一个人迹罕至、风景优美的石山上。此时曙色未临，但东方的天空已经发白，群星渐隐。这时，我听到了西格弗里德[69]的号角声在群山中回荡，于是我知道我们得把他杀掉才行。我们拿起了来复枪，在一条狭隘的岩石小道埋伏起来等着他。

西格弗里德高高出现在山巅之处，周身沐浴在朝阳射出的头道金光里。他驾驭着一辆用死人骨头制成的战车，飞速驶下陡峭的山坡。在他拐弯的时候，我们开枪向他射击，他中弹应声倒下死掉了。

由于毁灭了如此伟大和如此之美的一件东西，我心里充满了厌恶和悔恨，加之害怕这一谋杀会被人发现，于是拔腿便逃。但这时却忽然下起了倾盆大雨，于是我知道这会冲掉死者的一切痕迹。我已经逃脱了被发现的危险，生活可以一如既往了，但是一种令人无法忍受的犯罪感却依然驱不走。

当我梦醒之后，我在心里反复琢磨它，但却始终未能明白它的意思。因此我便尽力想再次入睡，但我内心里的一个声音却向我说道：“您一定得弄明白这个梦，而且必须马上这样做！”内心的催促越来越紧，最后，可怕的时刻终于来了，于是我听见这声音说道：“要是您无法明白这个梦，您必须开枪把自己杀掉！”在我这晚上使用的桌子的抽屉里就放着一把子弹上了膛的左轮枪，我被吓坏了。然后我再

次开始深思，突然之间，这个梦的意思我恍然大悟了。“嘿，这不就是正在世界上演出着的问题吗？”我想，西格弗里德所代表的是德国人所希望取得的，也就是英勇地把自己的意志强加于人并不受拘束地自行其是。“有志者事竟成啊！”我也早想干同样的事了。但现在这却不可能。这个梦表明，西格弗里德这位英雄所代表的态度，再也不适合我了，因此这种态度就得被加以消灭。

在这件事以后，我感受到了一种压倒一切的怜悯之情，一如我本人已被枪杀了一样：这是一种我暗中把自己等同于西格弗里德的迹象，以及一个人被迫牺牲其理想及其自觉的态度之时所感到的那种悲伤。这种同一性和英雄式的理想主义是得抛弃的，因为存在着比自我的意义更崇高的事物，而对这些事物，一个人是必须低头表示服从的。

这些想法在目前是站得住脚的，于是我便又再次睡着了。

那个棕色皮肤的矮个子圣贤一直伴随着我，并且实际上还主动提议杀人，他便是那原始的影子的体现。那场雨表明，意识和潜意识之间的紧张关系已经解决了。虽然当时除了这几点暗示外，我无法明白这个梦的更多的含义，但是我身上种种新的力量却得以释放了出来，从而帮助我把对潜意识的实验进行到得出结论的地步。

为了紧紧把握住这些幻觉，我便常常想象成是在走一段陡峻的下坡路。我甚至还作了好几次努力，企图弄个水落石出。比如说，第一次探究到达了约一千英尺的深度，第二次我却发现自己处于一个无底的深渊的边缘。这深渊就像是一条通到月球或踏进空无一物的空间的无穷远的路。最初出现的意象是一个火山口，而我于是便觉得自己处身于一个死人的国土之中。其气氛是另一个世界的气氛。在靠近一块岩石的陡坡处，我看见了两个人，一个是长着白胡子的老人，另一个则是个美丽的年轻姑娘。仿佛他们是活人似的，我鼓足勇气走近他们

并专心致志地听他们对我说的话。那老人解释说，他就是以利亚[70]，这使我吃了一惊。但那个姑娘甚至使我更为吃惊，因为她竟自称是莎乐美[71]2！她是个盲人。多么奇怪的一对夫妇，莎乐美和以利亚。但是以利亚给我证实说，他和莎乐美从开天辟地至永恒便一直是夫妻，这完全使我骇住了……跟他们生活在一起的是一条黑色的大蛇，它无疑显出喜欢我的样子。我紧紧贴近以利亚，原因是他似乎是这三者中最讲道理的人，也是具有明确的智力的人。对于莎乐美，我显然心存怀疑。以利亚和我进行了长谈，然而所说的我却不懂。

很自然，我竭力为出现在我幻觉中的这两个《圣经》中的人物寻找一种可以说得通的解释，我提醒我自己说，我父亲就一直是个牧师。不过这根本不是什么解释，因为那老人到底意味着什么呢？莎乐美又意味着什么呢？他俩为什么在一起？只是多年以后，由于我比这时的自己懂得了更多东西，老人和那年轻姑娘之间的联系在我看来才显得完全自然。

在这样的梦境里，人们常常遇见有个年轻姑娘陪伴着的老者，而这种夫妇的例子则可以在许多神话故事里找到。因而按照诺斯替教派的传统，西蒙·马格斯[72]便会带着他在妓院里结识的一位年轻姑娘到处走。这个姑娘的名字叫海伦，而她则被认为就是特洛伊的海伦[73]的化身。克林格梭与肯德利、劳泽与舞女等均属于这一类。

我曾经提到，在我的幻觉中除了以利亚和莎乐美外还有个第三者：那黑色的大蛇。在各种神话中，蛇往往是英雄的对等者。其中有无数的故事便讲到他们的相似性。比如说，英雄具有蛇那样的眼睛啦，或者说他死后变成了一条蛇并被敬之如蛇啦，或蛇就是他的母亲啦等等。因此，在我的幻觉中：蛇的出现便表明这是一个英雄神话。

莎乐美则是女性意向的形象。因为她不明白事物的含义，因此她是瞎眼的。以利亚则是聪明的老先知的形象，他代表的是理智与知识

的因素，而莎乐美所代表的则是情欲的要素。我们可以说这两个形象是逻各斯与厄洛斯[74]的体现。但这样一个定义会过于理念化。暂时让这两个形象的意义不作引申——就是说是事件和经验而已——对我来说含义反而更丰富。

这一幻觉出现不久后，又一个形象又从潜意识中产生出来了。他是从以利亚的形象发展起来的，我把他命名为费尔蒙。费尔蒙是个异教徒，他所带来的是具有诺斯替教派色彩的一种埃及与希腊合一的气氛。他的形象最初出现在我下面的这个梦里。

梦中出现了一个像大海那般蔚蓝的天空，天上漂浮着的不是云彩，而是平平的棕色土块。土块像是正在散裂开似的，于是在这些土块之间，蔚蓝的海水便可以让人看见了。但是这海水便是蓝天。突然间，一个带翼的人从右方横驶过天空。我看出来这是个长着牛角的老人。他系着结成一串 的四条钥匙，并紧握着其中一把钥匙，像是要打开一把锁似的。他长着翠鸟的羽翼，颜色也跟翠鸟的一样。

我由于不明白这一梦中的意象，于是便把它画了下来以使它印在自己的脑海里。当我正忙着画这幅画的那几天，我在我那靠湖边的花园里竟发现了一只死了的翠鸟！我像被雷击般地吃惊，因为在苏黎世这一带地方，翠鸟是极罕见的，在此之前我也从未发现过一只死翠鸟。这只翠鸟是最近才死的——至多只有两三天——而且身上也未见什么外伤。

我幻觉中的费尔蒙及其他形象使我恍然顿悟：在心灵中存在着的种种事物，它们不是由我生发出来而是自发生发出来并拥有其生命。费尔蒙代表的是并非我自己的一种力。在我的幻觉中，我与他进行交谈，而他则说些我心中并没有想到的东西，因为我清楚地看出，说话的是他而不是我。他说，我对待思想就像是这些思想是我自己所产生的似的。但在他看来，思想却像是森林里的各种动物，或像一个房间

里的人们，或像天上飞的鸟儿，他又接着说道：“要是您看见了一个房间里的人们，您就不会认为是您造就了这些人，或认为您应为他们负责了。”正是他，教会了我应具有精神上的客观性，即精神的现实性。通过他，我自己和我思维的对象之间的区别便变得一清二楚了。他以一种客观的方式面对我，于是我便懂得，我身上存在着某种东西，它会说些我并不知道和并不想说的事，说些甚至可以是反对我的东西。

从心理学上说，费尔蒙所代表的是更高级的洞察力。对我来说他是个神秘的形象。不时地，他对我显得很真实，像是个有生命的人。我与他在花园里到处散步，他对我来说就是印度人叫做宗教导师的人。

每当一种新的化身的轮廓出现时，我便几乎觉得这是我个人的一种失败。它意味着：“这又是您直到现在仍然不懂得的某种东西！”这样一连串 的形象可能会是没有穷尽的，而我可能会被困在无知的无底深渊，这种恐惧悄悄地爬上了我的心头。我的自我感到了贬值——尽管我在世俗事情上取得了不少成就一事可能会打消我的疑虑。在我的黑暗里（“把我们头脑里可怕的黑暗清除掉。”《初生的曙光》[75]里说道），我真希望能有一个真的、活着的宗教导师而不是别的，希望有某个拥有更高妙的知识和能力的人，好帮助我清理清楚我的想象力不自觉地创造的各种东西。这一工作由费尔蒙这个人物承担下来了，在这方面，不管我愿意不愿意，我得承认他是我的招魂巫师。而且实际上，他传给了我许多使人茅塞顿开的想法。

十五年后，一位有很高修养的印度老者探访了我，他是甘地的一位朋友，而我们便就印度的教育谈了起来——特别是有关宗教导师和弟子之间的关系谈得更多。我犹豫不决地问他道，他能否告诉我点什

么有关他的宗教导师的个人和性格方面的事儿，对此他以一种实事求是的口气说道：“啊，不错，他就是商羯罗。”[76]

“您不是指那对《吠陀经》[77]进行评论的那个死去已有几个世纪的人吧？”我问道。

“对，我指的就是他。”他针对我惊异地答道。

“那您指的是一种精神喽？”我问道。

“这当然就是其精神。”他同意道。

这时候，我想到了费尔蒙。

“还有幽灵性的宗教导师呢，”他接着说道，“大多数的人有的是活着的宗教导师，但也总是有些人让鬼魂来当导师的。”

这一消息对我既具有启发性又有着消除疑虑的作用。因此很显然，我并没有完全脱离尘世，而只是体验到了那种只能发生在对此作出了相似努力的其他人身上的东西而已。

后来，费尔蒙变得具有相对性了，因为这时出现了另一个我称之为“护卫灵”的形象。在古埃及，“国王的护卫灵”就是其尘世的形，也就是有形体的灵魂。在我的幻觉里，护卫灵灵魂来自下方，来自大地，像是从一个深井出来的似的。我画下了他的一幅画，通过他的尘世的形来表现他，把他画成了一个座基是石头而上部却是青铜的隐士。在画面上很高的上方出现的是一只翠鸟的翼，在这翼和护卫灵的头之间的则是漂浮不定的一团圆形的、发光的星云。护卫灵的表情有某种恶魔性的东西——也可以说是靡菲斯托弗里斯的表情。他一手拿着像是一个有各种颜色的宝塔或一个圣骨盒般的东西，另一只手则

拿着一支铁笔，并用这铁笔在圣骨盒上刻画着。他正说道：“我就是把众神埋进了金玉之中的他。”

费尔蒙跛了一只脚，但却是个有翼的精灵，而护卫灵所代表的则是一种地精或金属之精。费尔蒙是精神方面的，或者说是“含义”。另一方面，护卫灵却像希腊炼金术中的安提洛巴里恩一样是个自然之精——而我在那时，对炼金术却仍然知之不多[78]。使一切变得真实的是护卫灵，但他也会使富饶的精神即“含义”变得含混，或用美这一“永恒的影像”来取而代之。

随着时光的流逝，通过对炼金术的研究，我便得以把这两个形象结合在一起了。

在我写下这些幻觉时，我再次自问道：“我到底正在干些什么呢？可以肯定，这与科学毫无关系，但那么它又是什么呢？”这时，我心里的一个声音说道：“它就是艺术。”对此我大吃一惊。我从来没有想过，我正在写的东西会与艺术有什么联系。然后我便想道：“也许我的潜意识正在形成一个并非是我的人格，但它又坚持要通过表达来显现出来。”我确实知道，这声音是一个女人发出的。我认得她是一个病人的声音，是个很有才华并曾热烈地移情于我的心理病患者。她已变成了我心灵中的一个有生命的形象了。

显然，我正在干的并不是科学。那么除了艺术之外它还可能是什么呢？这些，仿佛便是世界上的唯一的选择对象了。这便是一个女人的思考方式。

我十分强调地对这个声音说道，我的幻觉与艺术无关，然后我便感到内心里产生了一种强烈的反感。然而，没有声音传出来，于是我便又继续写了起来。然后，又出现了第二次的重大疑问，而回答再次又是那同样的断言：“那就是艺术。”这一次，我抓住她不放并说

道：“不，这不是艺术！恰恰相反，它是自然。”然后我便准备与之进行争论。但那样的事却没有发生，我于是想起，“我心里的这个女人”并没有我所具有的语言中枢。于是我便提议她使用我的。她照办了，并借此发了一通长篇大论。

一个女人竟从我心里来干扰我，这件事引起了我的很大兴趣。我得出了这样的结论：她一定是原始意义上的“灵魂”，我还开始深思为什么赋予灵魂以“女性意向”的名字的种种原因。为什么把它设想成是女性的呢？后来我才慢慢明白，这个内心的女性形象在男人的潜意识中是起着一种典型的或者说是原型性的作用的，因此我便称她为“女性意向”。在女人的潜意识中，那对应的形象我便称之为“男性意向”。

开始时，使我印象最深刻的是女性意向的否定性方面。我感到有点儿被她所镇住了，其情形犹如感到房间里有个看不见的人在里面那样。然后，我突然有了一个新想法：在写下所有这些材料以供分析时，我实际上是在给女性意向写信，亦即由我的意识部分从不同的观点出发给我自己的一个部分写信。我获得的是性质非同寻常的和出乎意料的评论。我就像是对一个鬼魂和一个女人进行分析的病人！每天晚上，我十分自觉地写着，因为我觉得，我要是不写，便没有办法让女性意向明白我那种种幻觉了。还有就是，通过把它们写出来，我就使她失去了把它们编织成阴谋的机会了。想把某件事说出来和真正把它说了出来之间是有着巨大差别的。为了尽可能对我自己忠诚老实，我遵照一句希腊的古老格言“有施于人者才能受之无愧”的教导，把一切都仔细地写了下来。

往往有这种情形，就是在我正写着的时候，便会产生古怪的反应，思想便会开起小差来。慢慢地，我才学会了区分我自己及这种干扰。当情感上庸俗和平庸的某种东西涌上心头时，我便会对自己说

道：“千真万确，在此时或彼时，我曾想到过和这样感到过，但我现在却可以不必这样想和感到这样了。我不必永远接受我的这种平庸，因为丢这种脸实在没有必要。”

要紧的是通过使这些潜意识的内容具象化，以便使自己有利于它们，同时又使它们与潜意识发生关系。这是剥夺它们的权力的技巧。要把它们具象化并不太难，因为它们总是具有一定程度的自主性，一种它们自身的独立存在。它们的这种自主性，要是让人迁就它，却是一件十分不舒服的事。然而，潜意识以这种方式来表现自己这一情形，却使我们获得了控制它的最佳手段。

女性意向所说的话，我觉得处处充满了狡狯。要是我把潜意识的这些幻觉当作艺术，那它们便会如同我在观看一部电影那样只带有视觉的观念而不会使人深信不疑。我于是便会觉得对它们不负道德责任。这时，女性意向便可能很容易诱使我相信我是一个被人所误解的艺术家，而我那所谓的艺术天性便可以使我有权忽视现实。要是我听她的话，她很有可能在某一天对我说：“您设想您正忙着写的胡说八道确是艺术吗？根本不是的。”这样，女性意向这一潜意识的喉舌的这种讽刺，便能把一个人完全毁掉。归根到底，意识总是决定性因素，它可以理解潜意识的种种表现形式并对其采取某种立场。

但女性意向也有一种积极的方面。把潜意识的各种意象传达给有意识的心灵的正是她，而我看重她的也主要是这个。几十年以来，每当我情感不安或某种东西模模糊糊地积聚在潜意识中时，我便总是转向女性意向求教。这时，我便会问女性意向道：“您现在在耍什么把戏？您看见了什么啦？告诉我，我会乐于知道的。”经过一阵子不高兴后，她便会按时产生一种意象。这一意象一出现，不安和压迫感便会随之消失。这些情感的全部能量接着便转变成对这意象的兴趣与好

奇。我便会与女性意向谈论她所传达给我的这些意象，因为我实在得像对待梦那样尽最大努力去理解它们。

今天，我不必再去和女性意向对话了，因为我已不再具有这样的情感。但如果我确实有，我便会以同样的方式来处理它们。今天，我是直接地意识到女性意向的想法的，因为我已学会接受潜意识的内容并理解它们。我懂得了我该如何对待这些内心的意象。我可以从我的梦里直接读出它们的含义，因而便无须再有一个沉思默想者来为它们传信了。

最初，我把这些幻觉写进了“黑皮书”中，后来又把它们转记在“红皮书”里，在这本红皮书里，我画了些插图[79]来作装饰，这些插图大多是有关曼荼罗（魔圈）[80]的图画。在“红皮书”里，我试图从审美上来详述我的这些幻觉，但却从未写完。我意识到，我仍未找到正合适的语言，我仍然只得把它改变成某种别的东西。因此我便及时地放弃了这种审美化的倾向，转而先经历一番严格的理解过程。我知道，犹如许多的幻觉在其脚下需要有坚实的土壤，我必须首先完全回到现实中去。对我来说，现实意味着合乎科学的理解。我必须从潜意识所给予我的洞察力中提取具体的结论——而这一任务则将成为我终生的工作。

我这个精神病医生，在我的实验中几乎每一步，碰上的尽是同样的精神性材料，而这种材料又是精神病方面的且又是在精神病人方面发现的，这当然是很有讽刺性。这是使精神病人产生致命的失常的那些潜意识意象的贮备物，然而它又是自我们的理性时代开始后便已经消失得无影无踪的创造神话的想象力的本源。尽管这样的想象力无处不在，但却被视为禁忌和为人所惧怕，因而无论谁踏上了通向潜意识深处的这条变幻莫测的路，甚至也会显得像是一种危险的实验或一种前途难卜的冒险行为。人们认为这是一条错误之路，一条前途未卜之

路和一条误会之路。我回想起了歌德的一句话：“现在让我放胆洞开那人类的脚步从不曾犹豫地跨越过的大门。”[81]《浮士德》的第二部也远不只是一部文学作品。它是“金链”[82]里所提到的一种连接，从最初的哲学上的炼金术和诺斯替教派起直至尼采的《查拉图斯特拉如是说》一直存在。尽管鲜为人知、难以辨认和充满危险，这却是一条驶向发现世界另一端的航路。

特别是在这个时候，也就是我正在深思这些幻觉的含义时，我十分需要在“这个世界”有个支撑点，而我可以说，我的家庭和我的职业工作便是我的这个支撑点。在这个现实世界里过着一种正常的生活并以此来抗衡那个奇异的内心世界，对我来说实在至为重要。我的家庭和我的职业一直是我可以随时回归的根基，它们起着肯定我是一种实际的存在、一个普通人的作用。潜意识的内容本来会把我弄得失去理智。但是我有家庭，此外我还知道，我有由一所瑞士大学颁发的一份医科学位证书，我必须帮助我的病人，我有妻子及五个子女，我住在库斯纳希特市西斯特拉斯228号——这些实实在在的存在对我提出了种种要求并再三再四地向我证实，我确确实实存在着，我并不像尼采那样是一张白纸，在精神的强风中到处翻飞。尼采失去了其立脚的根基，原因就在于他除了他思想里的内心世界外便一无所有——应该说，他的内心世界拥有他要比他拥有前者更甚。他断了根并在大地的上空飘荡，因此他不得不采用虚夸和不现实的办法行事。但对我来说，这种不现实却是可怕的根源，因为说到底，我是以今生今世作宗旨 的。无论我是如何执著或如何洋洋自得，我总是懂得，我正在经验到的一切，最终总是归结到我的这种现实的生活的。我决意要履行生活的职责并使生活的意义更臻完美。我的座右铭是：于此务须立即以真实行为昭示大众，不可搪塞！

因此，我的家庭和职业向来总是一种愉快的现实，并且还是我确实过着一种正常的生活的保障。

缓缓地，一种内心变化的轮廓开始在我身上出现了。

1916年，我感觉到了要给某种东西赋予具体表现的冲动。这一内心冲动逼着我去详细阐述并表达，比如说，费尔蒙所可能要说的话。这就产生出了《对死者的七次布道词》[83]及其中所使用的怪癖的语言。这一布道词的开头处就显出一种惶恐不安，不过我却不知道它要说的是什么意思或“他们”要我表达些什么。在我身旁的上下四方包围着我的是一种不祥之兆的气氛。我古怪地觉得，空气里到处是鬼的实体。然后我的屋子仿佛开始闹鬼了。我的大女儿看见一个穿白衣的人穿过了房间。我的二女儿跟她姐姐不一样，她说，夜里睡觉时她的被子两次无缘无故地给扯掉了。而那同一天晚上，我那九岁的儿子做了一个焦虑不安的梦。第二天早上，他就吵着要他妈妈给他蜡笔，蜡笔到手之后，平常从来不画画的他，这时却画了一幅有关他梦境的画。他把此画叫做“渔夫之画”。一条河流从这幅画的中央处流过，河边上站着个拿钓竿的渔夫。他钓到了一条鱼。在渔夫头顶的上方是个烟囱，熊熊的烈火和浓烟喷突而出。河的另一边，魔鬼正从天空中飞来。他为他的鱼被人偷走而咒骂着。但是渔夫的上空盘旋着一个天使，天使说：“不准你动他一根毫毛，他只钓你那些作恶的鱼就是了！”我儿子是在星期六画出这幅画的。

大约就在星期天下午五点钟左右，大门上的铃发疯似的叮叮叮地开始响了起来。这是一个阳光灿烂的夏日，两个女佣都在厨房里，从这里可以看到大门外那空旷的场地。大家立刻起身去看看谁在那儿，但是却一个人影也看不到。我当时正坐在门铃旁边，因而不但听到了铃声，而且还看到了铃在动。我们只好都目瞪口呆地互相望着，当时的气氛十分沉闷，这话我可不是说着玩的！然后，我便意识到发生了某种事情了。整个屋子仿佛进来了一大群人似的塞得满满的，全都让鬼挤满了。它们密密麻麻地一直挤到门口，空气沉闷得使人差不多都喘不过气来了。至于我自己，是周身抖个不停，心里道，“看在上帝

份上，这到底是怎么回事啊？”然后，它们便齐声喊叫起来：“我们是从耶路撒冷[84]回来的，我们要找的东西却在那里找不到。”这便是“七次布道词”的开头的话。

然后，其余的话便从我笔下喷涌而出，经过了三个晚上，这篇东西便写成了。我一拿起笔来，这一群鬼便立刻烟消云散了。房间变安静了，空气也清新了。闹鬼的事便至此结束。

这一体验是得按其本来的或其看来应是的情形来加以对待的。它与我当时的思想状态有联系，这是毫无疑问的，而这种思想状态，对于灵学现象是有利的。它是一个潜意识的世界，其怪癖的气氛，我认识到它就是一种原型的引导力量。“它到处走动，它是在空中飞着的！”[85]2当然了，理智往往会自称对这种事情拥有某种科学的和物理的知识，或者宁可把这整个事情一笔勾销，说这是违犯了科学法则的。但是，要是这些法则不是时有被违反的情形，这个世界该有多么沉闷无聊啊！

就在经历这次体验之前不久，我记下了我的灵魂从身上飞了出去的幻觉。这是一个很重要的事件：灵魂，即女性意向，确立起了与潜意识的关系。在某种意义上，这也是对死去的全部人类的一种关系，因为潜意识对应于全部死者的神话性世界，对应于先人的世界。因此，要是有人产生了其灵魂消失了的幻觉，这便意味着灵魂退缩进了潜意识或者说退入了全部死者的国土。在那里，它产生了一种神秘的活力并赋予祖先的种种形迹即集体性的各种内容以令人可见的形式。它就如同一种媒介，使死者得以有机会显现他们自己。因此，在我的灵魂消失之后不久，那“死去的”便在我面前出现了，而结果便有了那《七次布道词》这篇东西了。这就是所谓“丢魂”的一个例子——这种现象在原始人中是经常会遇到的。

从那时候起，死者作为那没被回答、没被解决和没获赎救者的声音，对我来说便显得愈益清楚了；因为既然命中要我回答的这些问题和要求并不是由外部世界来给予我，因而它们就得经由内心世界来给予我了。与死者进行的这些谈话形成了我得把潜意识方面的东西传达给世人的一种序言，而我所要传达的就是潜意识的一种有序的格局及对其所进行的阐释。

今天，当我对所有这一切进行回顾并思考这期间我对种种幻觉所进行的研究对我产生了什么结果时，其情形就犹如一种信息以无可抗拒之势而降临到了我身上一样。在这些意象里存在着种种事物，它们不但关系到我自己，而且还关系到其他许多人。正是在那时，我不再只属于我自己了，也不再有权这样做了。从那时候起，我的生命便属于那大多数人了。我所关心的，或者说正在找寻的知识在当时的科学里仍然无法找到。我本人还得经历那独特的体验，此外还得尽力把我的体验所结出的种子，种在现实的土壤里；要不然这种体验就会仍然是没得到证实的主观性假设。正是在这时，我才把自己献身于为精神服务。我对它是既爱又恨，不过它却是我最大的一笔财宝。我把自己托付给了它，而这结果便成了我得以忍受自己的生存并尽可能充分地享受它的唯一方式。

今天，我可以说，我一直从未割断我与这些初始的体验的联系。我所有的著作，我的一切创造性活动，都是来自始于1912年即差不多五十年前的这些最初的幻觉和各种梦的。我晚年所取得的一切均已包含于它们之中，不过最初只包含在各种情感和意象的形式里就是了。

我的科学知识是使我得以挣脱那种混乱的唯一手段。不然的话，这些材料便有可能使我陷入荆棘丛中不得脱身，或像原始森林里的匍匐植物那样被窒息而死。我极为小心谨慎地设法去理解每个单独的意象，我的精神存货中的每一项，并在可能的情况下把它们加以科学的

分类，但最重要的还是在现实生活中理解它们。这正是我们通常所忽视了去做的。我们会让意象出现，可能还会对之惊异不已，但却只是到此而止。我们并不想费心去理解它们，更不用说从其中引出伦理方面的结论了。这种突然性中止便会对潜意识产生种种消极的影响。

认为对这些意象获得某种理解便足够了并因而浅尝辄止，这同样也是一种严重的错误。对它们的洞察必须转变成一种伦理性的职责。不这样做便会成为权力原则的牺牲品，而这便会产生种种危险的后果，这种后果不但对其他人是毁灭性的，对洞察者本人甚至也是毁灭性的。潜意识的意象把一种重大的责任放到了一个人的肩上。无法理解它们或逃避伦理上的责任便会使一个人失去完整性并会造成生活痛苦而又四分五裂。

就在我全神贯注于潜意识的这些意象的期间，我决定辞掉大学的教职，作为有职无薪教师，我已在那里讲了八年课了（自1905年始）。我对于潜意识的体验和实验已使我的智力活动走向了止步不前的状态。完成了《潜意识心理学》的写作之后，我发现自己完全失掉了阅读科学书籍的能力。这种情形一直持续了有三年。我感到，我再也无法与知识界并驾齐驱了，也再无能力去谈论确实迷住了我的事情了。把潜意识的这些材料公之于世，结果差点儿把我弄成了哑巴[86]。对此我既无法明白也无法使之具有形式。在大学授课时，我处于一种暴露的地位，感到为了把课程继续在那里讲授下去，我首先便得找出一种全新的、不同的方向。要是我的智力状况不是别的而只是一大堆怀疑与困惑而仍要继续去教年轻的学生，那可是要误人子弟的。

因而我便觉得，我现在面临着要么继续我的教学生涯——这条路在我面前是平坦的，要么听从我那内心的人格的法则，听从一种更高的理性的安排，向着我那古怪的任务，向着我面对潜意识所作的这种实验奋力向前。但是，不到这事完成，我是不能在公众面前露面的。

因此，我便有意识地和故意地放弃了我的教学生涯。因为我感到，某种伟大的事即将发生在我身上，而且我是信任这种事情的，我感到这件事在永恒性方面是更重要的。我知道它会充实我的生活，而为了这一目的，我是随时不惜冒任何一种危险的。

说到底，我是否能当上教授，这又有什么关系呢？当然了，我不得不放弃这一教职是很令人讨厌的；在很多方面，我不能使自己局限于通常为人所理解的材料上，我对此是感到遗憾的。我甚至会有某些片刻的突然反抗命运之举。不过这种情感都是转瞬即逝的，因而并不会有什么作用。相反，另一方面的情形却是重要的，而要是我们留意内心的人格所希望的和所说的是什么，这种痛楚便会消失得一干二净。这是我所再三体验到过的事情，而不光是在我放弃了我的教学生涯之时才体验到了的。不错，在我还是个小孩时，我曾首次有过几次这样的体验了。在青年时期，我脾气暴躁；但每当情感突然上升到其高潮之时，它便会突然转向，然后随之而来的便是一种宇宙般的宁静。在这样的时候，我便觉得飘然物外，而刚才还使我激动不已的东西，这时看来却显得像是属于一个遥远的过去的东西了。

我的这一决定及我介入无论我还是别的其他人所不能理解的事情上，结果便使我落入一种极端孤独的状态。我到处走来走去，脑子里充塞着种种思想，但我却找不到一个人可与之交谈：他们只会产生误解。我觉察到了外部世界和这些意象所构成的内心世界之间，存在着以其最痛苦的方式所表现出的鸿沟。我仍然看不到现在我所理解的这两个世界的互相作用。我看到的只是“内”和“外”之间所存在着的不可调和的矛盾。

然而，从一开始我就很清楚，只要我能够成功地证明——而这是需要费极大的功夫的——精神体验的内容是实有的，不但对于我自己个人的体验，而且对于其他人也拥有的那种集体性的体验来说也是实

有的，我便能找到与外部世界及与人们的接触点。后来，在我的科学工作上，我极力去证明这一点并尽我一切能力给交往甚密的友人们介绍一种看待事物的新方法。我知道我要是不能成功，便会落入绝对的孤立的境地。

只是快到接近第一次世界大战结束之时，我才逐渐开始从黑暗中走出来。有两件事造成了这种情况。第一件事是我与那个决心要使我相信我的幻觉具有艺术价值的女人断绝了关系；第二件而且是主要的事件是我开始理解曼荼罗的绘画了。这事发生在1918至1919年。在我写就了《七次布道词》之后，我画出了第一张曼荼罗的画[87]。自然，当时我并不理解它。

在1918-1919年间，我作为英军战区战俘监管上校驻扎在夏托达堡。当我还在那里时，每天早上我都在笔记本上画一幅小小的圆形的图，即一个曼荼罗，它看来显得对应于我当时的内心心态。在这些图画的帮助下，我便得以逐天观察我的精神变化。比如说，有一天，我收到了那位具有审美性的夫人寄来的信，她在信中再次固执地坚持认为，从我的潜意识中所产生的这些幻觉是具有艺术价值的，因而应该被认为那就是艺术。这封信使我很不高兴。它并非是愚蠢的，因而便具有危险的说服力。说到底，现代的艺术家是设法出自潜意识地来创造艺术的。掩藏在这一论点后面的功利主义与妄自尊大触到了我身上的一种怀疑，也就是说，我不敢确信我正在产生的这些幻觉确实是自发的和自然的，而并非基本上是我自己随心所欲的种种虚构编造。我根本还算不上已经在意识里没有偏执和狂妄自大了，有这种情形的人便会乐于相信，任何中间性的高尚的灵感，都是一个人行为高尚的结果，而卑下的反应则只是出于偶然，或甚至导源自异己的各种源泉。由于我自身的这种刺激和不协调，因而第二天我便画出了一幅改变了的曼荼罗的图画：图中周边有部分断开了，于是对称性便被破坏了。

事后只是慢慢地，我才发现什么才是真正的曼荼罗：“成形、变形、永恒的心灵的永恒创造。”[88]而这便是自性即人格的完整性，而如若一切顺利的话，自性是协调的，但它却无法容忍自欺欺人。

我所画的曼荼罗图是些关于自性的状况的一些密码，这些密码每天呈现在我脑海中时都是崭新的。在这些密码里，我看到了自性——也就是我的整个存在——在活跃地工作着。可以肯定地说，最初我只能模模糊糊地理解它们；但对我来说它们却显得极为重要，因而我便像珍珠那样保存它们。我明确地感到，它们是某种至关重要的东西，随着时间的推移，我通过它们而获得了有关自性的一个活生生的观念。我觉得，自性就像我那样的个体，而且还是我的世界。曼荼罗所代表的就是这个个体，并对应于精神的那种微观世界性。

这个时期我到底画了多少幅曼荼罗，我现在再也记不清楚了。不过肯定是许许多多。在我画着它们的时候，这样一个问题一再浮现出来：这样一个过程正导向什么？其目的在哪里？根据我自己的经验，到这时候我便知道，我不能擅自选择一个在我看来显得没有价值的目标。实际情况已经向我证明，我必须放弃自我占有更高地位的想法。在我本来企图保有它时，我毕竟还是突然地又把它放弃掉了。我本想继续从事对神话进行科学分析的，这工作在《变化的象征》里就已经开始了。这仍然是我的目标——但是我却决不能再考虑它了！我此时正被迫经历潜意识的这一过程。我必须让自己被这股急流裹胁着前进，根本不知道它要把我引向何处。然而，当我开始画曼荼罗时，我便看出，一切东西，我一直在走着的所有道路，我一直在采取的所有步骤，均正在导向回一个单一点——也就是说，导向那居中的那个点。事情对我变得越来越明白，曼荼罗就是中心。它是一切道路的代表，是通向这个中心，通向个性化的道路。

在1918至1920年间，我开始明白，精神发展的目标就是自性。没有直线性的演变，有的只是自性的弯弯曲曲的发展。均匀性的发展充其量来说只有在开始时才会存在。尔后，一切便向着这个中心点而发展。这一顿悟使我安定下来，慢慢地，我的内心平静而复归。我知道，在找到曼荼罗可作表现自性的工具之后，我便获得了在我看来是终极性的东西。也许某个别的人会知道得更多，但这不会是我。

几年之后（1927年），我由于做了一个梦而使我对有关这个中心及自性的想法得到了证实。我可以用我称之为“望向永恒的窗户”的一幅曼荼罗的画来表示其本质。这幅画后来印在了《金花的秘密》[89]一书里。一年之后，我又画了一幅同样是曼荼罗的画[90]，在此画的中央处则是一个金色的城堡。这幅画画完后，我问自己道：“这画怎么中国画味这样重？”我对于其形式和色彩的选用印象很深，而且尽管外观上没有什么中国画的东西，我却觉得很有中国画的味儿。而这确实便是它所给我的感受。无独有偶，此后不久，我便收到了理查德·威尔海姆寄来的一封信，信中附有一篇论述道教炼金术的文章草稿，标题也是“金花的秘密”，他还要求我就此写一篇评论文章。我立刻如饥似渴地一口气把这草稿读完，因为文中所述对我关于曼荼罗及这中心的绕圈圈的想法给予了我做梦也不曾想到过的证实。这便是打破了我的孤独的第一件事。我慢慢意识到了一种共鸣，我终于可以与某件事和某个人建立起联系了。

在回想起这种巧合，这种“同步性”时，我不禁在这幅使我获得了如此深刻印象的具有中国画味儿的画下面，写下了这样的话：“此画作于1928年，画的是一个防卫森严的金色城堡。此时，身居法兰克福的理查德·威尔海姆给我寄来论述黄色古堡即长生不老之源的一篇三千年前的中文文章。”

这就是我在前头就已提到过的那个梦：我忽然发现自己身处一个煤灰满地的肮脏城市。这是在夜晚，在冬天，在黑暗中，且正在下雨。这个城市就是英国的利物浦。与几个——比如说六七个——瑞士人一起，我走过了好几条黑洞洞的街道。我有这样的感觉，觉得我们正从港口往外走，而那真正的城市实际上却在上方，位于悬崖之上。我们爬上了那儿。这个地方使我想起了巴塞尔，巴塞尔的市场是在下方，在那儿你可以穿过托滕嘉申（“死者之巷”）往上走，一直通到上方的一片高地，然后再通到彼得广场和彼得大教堂。我们到达这片高地后，发现有一个由昏暗的街灯照着的大广场，许多街道就向这里汇聚。这个城市的各个街区成辐射状绕这广场而布列。广场的中央是一个圆形的水池，水池的中央则是一个小岛。由于雨、雾、烟和昏暗的灯光所无法照透的黑暗，周围的一切全无法看清，但是这个小岛却被阳光照耀得光辉灿烂。岛上只长着一棵树、一棵木兰，树上开满了千百万朵红花。这棵树仿佛就立在阳光之中，但同时又是那光源。我的友人们对这恶劣的天气说三道四，但显然却没有看见这棵树。他们谈起了住在利物浦的另一个瑞士人，对他竟在此定居感到吃惊。我对千花怒放的这棵树的美及阳光灿烂地照耀着的这个小岛感到心旷神怡，心里想道：“他为什么定居这里，我可是清楚得很啊。”然后我便醒了过来。

对于梦中的一个细节，我还得添上点补充性的说明：这个城市各个单独街区的布局绕一个中心点成辐射状布列。这个点形如一个开放性小方块，有一盏更大的街灯照耀着并构成了这个岛的一件小小的复制品。我心里知道，那“另一个瑞士人”就住在这些次级的中心点之一的附近。

这个梦代表着我此时的心境。时至今日我对黄灰色的雨衣及其上闪烁着的水光依然历历在目。一切均令人极为不快，不是黑的就是灰蒙蒙的——一如我当时所感到的那样。但是我却有过一次具有非尘世

之美的幻觉，而这便是我到底生活过来了的原因。利物浦就是“生命之池”。“利物”一词据古人的看法，就是“生命之根”之意——而这便“创造出了生命”。[91]

随这个梦而来的还有一种命中注定感。我看出来，在这个梦里，目的是什么已作出了启示。一个人是无法走到这个中心之外的。这个中心就是那目的，而一切都是引向这个中心的。通过这个梦，我明白了，自性就是方向与含义的原则与原型。其治疗性作用就存在于其中。对我来说，这种顿悟暗示了通向这个中心——因而也就是到达这一目标的方法。有关我本人的神话的第一点细微迹象也从中产生出来了。

做过这个梦之后，我便不再绘画曼荼罗的画了。这个梦描绘了潜意识发展全过程的最高阶段。它使我感到了完全的满足，因为它描绘出了有关我心境的一整幅图景。可以肯定地说，我已经知道，我正忙着的是某种重要的事，不过我仍然对其不甚了了，而我的同事们当中也没有一个能够了解。由这个梦所给予我的头脑清晰，使我得以客观地看待存在于我的存在里的各种事物。

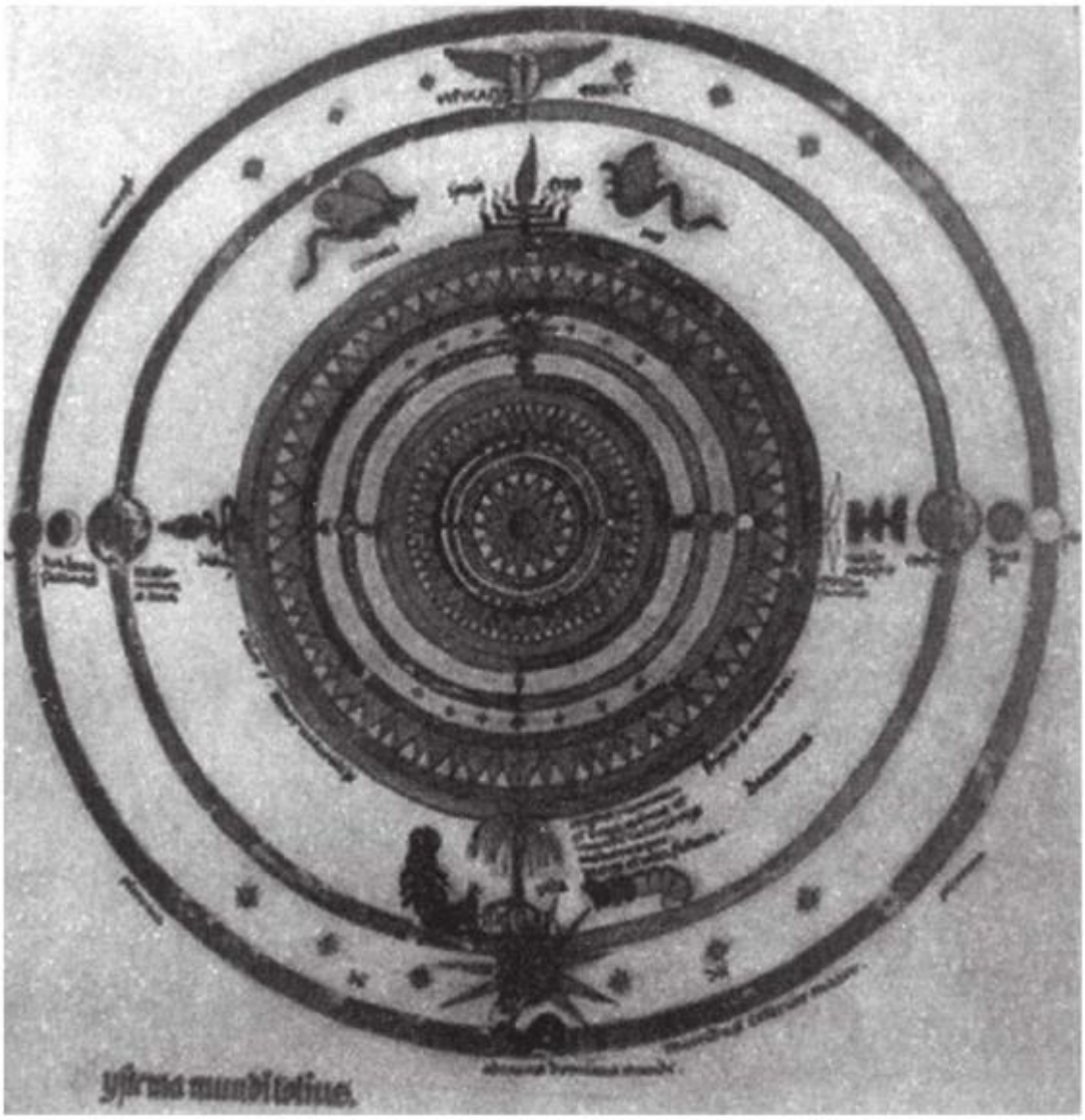
如果没有这一幻觉，我便可能失掉了方向并被迫放弃我那命定的事业了。但是在梦里，其含义已作了清楚的揭示。在我与弗洛伊德分道扬镳之时，我便知道自己正一头扎进了那未知世界之中了。弗洛伊德学说以外的世界，我毕竟是一无所知，但是我还是向着黑暗迈出了决定性的一步。而这种情况一旦发生，然后又做了这样的一个梦，一个人便难免觉得这是一种天意。

我花了足足四十五年，来蒸馏装在科学器皿里当时我所体验到了并写下了的各种各样的事情。作为年轻人，我的目的一直是要在科学上有所成就。但是然后，我又触到了这股熔岩流，于是其火焰和热便又重新改造了我的生活。促使我去研究它的便是这种根本的东西，而

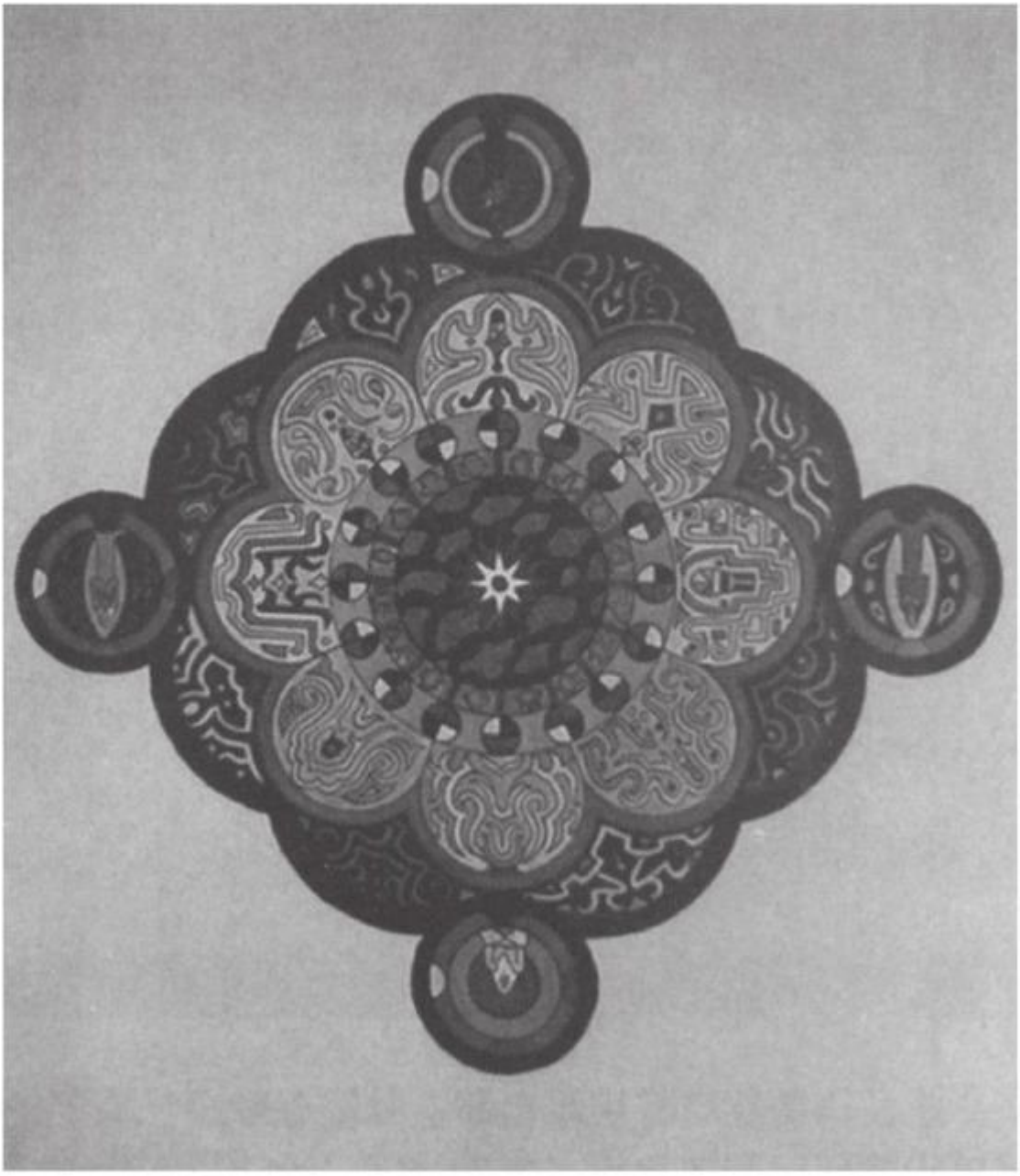
我的著作便是把这种闪闪发光的东西结合进这个世界当代图景的一种或多或少可算是成功的尝试。

我追溯自己那些内心意象的年头，是我一生中最为重要的岁月——一切根本性的东西都在其中确定了。一切都是从那时开始的，后来的细节详情不过是这一材料的补充和详述而已；这材料是从潜意识中爆发出来的并在开头时把我完全淹没了。这，便是那可供终生进行研究的“原始素材”。

荣格所画自己内心中的“费尔蒙”，荣格视之为宗教导师



荣格绘制的第一幅曼荼罗。在背后，荣格用英文写下：“这是我的第一幅曼荼罗，绘制于1916年，完全在潜意识中完成。卡尔·荣格。”



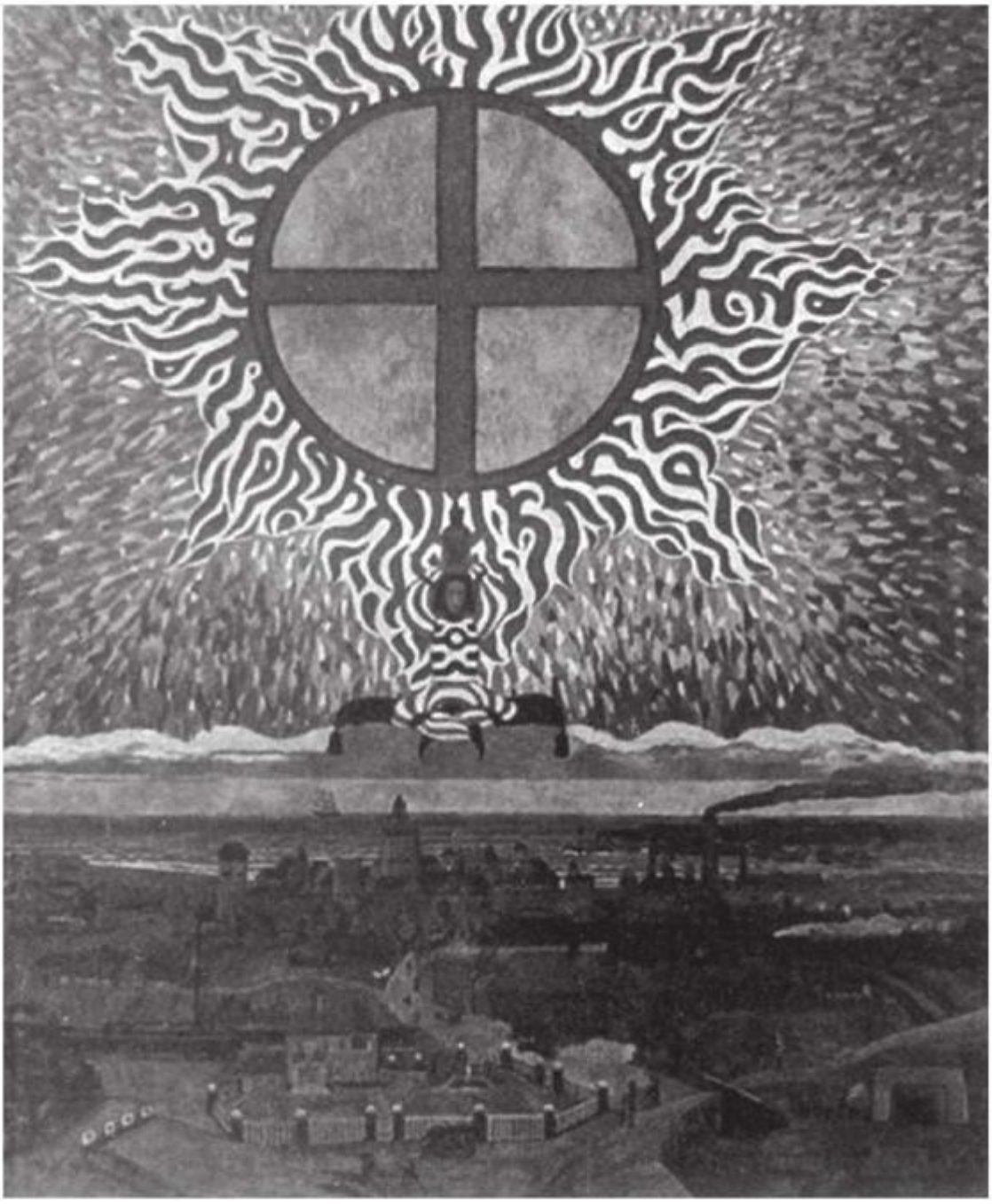
荣格所画的曼荼罗。根据他自己的解释，核心的白光是来自太空的闪烁。第一圈象征的是原形质的生命种子；第二圈的四种基本颜色，表达着宇宙的基本原则；第三圈和第四圈所表达的是内在与外在的创造力。最外层的四个圆圈所表达的，是重新分为光明与黑暗的男性和女性灵魂

荣格的“金色城堡”曼荼罗。下面有荣格写下的德文：“此画作于1928年，画的是一个防卫森严的金色城堡。此时，身居法兰克福的理

查德·维尔海姆给我寄来论述黄色古堡即长生不老之源的一篇三千年前的中文文章。”

荣格《红皮书》中的插图，为费尔蒙及其他一些形象，约作于1917年。图中只有费尔蒙脚踏地面、伸出大手，而其他人都漂浮在空中

荣格《红皮书》中的插图



荣格1920年所画，描述其1914年1月22日的一个梦境。荣格从此梦境中预知即将爆发的世界大战

七　著述

在我的生命进入后半生时，我便已踏上了面对潜意识的各种内容的道路。我对此所进行的研究是一件年深日久的事，而且只是在经过大约二十年的研究之后，我才对我的各种幻觉获得了一定程度的理解。

首先，我得找出我这些内心体验的历史先例。也就是说，我得问自己：“我的这些特定的前提在历史上的什么地方已经出现过？”要是我无法找到这种例证，我便决不可能使我的想法具体化。因此，接触到炼金术便对我具有了决定性意义，因为它给我提供了直至此时我仍然缺乏的历史基础。

分析性心理学基本上是一门自然科学，但是它比起任何其他学科来在更大程度上受观察者的个人偏见所左右。因此，心理疗法医生要是想排除至少是判断上的最粗率的错误，他就得在最大程度上有赖于历史上的和文学上的类似性人物。在1918至1926年间，我认真地研究了诺斯替教派的一些作家的著作，因为他们也曾正视过潜意识这个最早的世界并探讨过其内容，探讨过显然受到直觉世界所污染的种种意象。由于可查找到的资料太少，至于他们是怎样去理解这些意象的情形就很难说了；此外，就是这些资料，也大都是出自他们的反对者们即基督教产生后头六个世纪解释教义的一批作家们（the Church Fathers）。我觉得，他们对这些意象是很不可能具有一种心理上的观念的，但是诺斯替教派由于与我相距太遥远，因而便无法就我所面临的各种问题与他们建立起任何联系。就我所知，有可能使这一教派所推崇的神秘的直觉与现在联系起来的传统看来已被割断了，因此，要

想找到从诺斯替教派——或新柏拉图派——通向当代世界的桥梁，长期以来已证明是不可能的。但当我开始理解了炼金术后，我认识到了它就代表着与诺斯替教派的历史性联系，因而在过去和现在之间便有了一种连续性。由于炼金术是基于中世纪的自然哲学，因而它一方面形成了通往过去的桥梁，另一方面又是通往未来和通往现代的潜意识心理学的桥梁。

这方面的开创者是弗洛伊德，他随此而引入的还有古典的诺斯替教派的性欲动机及邪恶的父辈的权威。诺斯替教派的耶和华与造物者之神的动机再次出现在弗洛伊德有关那本源性父亲及衍生自这位父亲的阴暗的超我的神话里。在弗洛伊德的神话里，他变成了创造出了无穷无尽的失望、错觉及痛苦的魔鬼。在炼金术士对物质的秘密的专注里，物欲的倾向便已经流露出来了，这一倾向对弗洛伊德来说有着掩盖诺斯替教派的另一本质性方面的作用：作为另一个更高的神祇的精神的原始意象，这位神祇送了一个混合器皿给人类，一个转变精神的器皿[92]。这个器皿是一种女性原则，在弗洛伊德的家长式世界里是没有其地位的。附带说一下，在这种偏见方面他决不是无独有偶的。在天主教思想的王国里，上帝之母及基督的新娘只是最近才被接纳进了神圣的内室（洞房）里，而这是经过了千百年的犹豫后才有了这种变化的，因而可以说至少这种看法已获得了部分性的承认[93]。但是在新教和犹太教的范围里，父权却一如以前那样继续起着主宰性作用。另一方面，在哲学意义上的炼金术里，女性原则却起着男性原则的同样的作用。在我发现炼金术之前，我做了一系列的梦，梦中反复出现的都是同样的主题。在我的房子旁边立着另一所房子，也就是说是另一配房或一座附属建筑物，它在我看来是古怪的。每次做梦，我都感到奇怪为什么这座房子虽然一直坐落在那里，我自己却对它一无所知。最后我做了一个梦，梦见自己走到了这侧房。我发现这房子里有一个奇妙的图书室，很可能在16和17世纪时就已存在。包以猪皮面的又大又厚的一册册对开本的书便沿墙的四壁摆放着。这些书中有几本饰有

特色古怪的铜版画，其插图则包括有我前所未见的一些古怪的象征性符号。当时我并不懂得它们的用意何在，只是较久之后我才认出它们是些炼金术符号。在梦里，我只意识到这些符号及整个图书室所产生的令人心旷神怡的美。原来这是一个中世纪的古版书和16世纪印刷品的收藏所。

我的房子这一未知的附属建筑物是我人格的一部分，是我自己的一个方面；它代表着属于我的某种东西，只是我对此尚未意识到就是了。它，特别是那图书室，涉及的是炼金术，对此我仍然一无所知，但很快我便会对之加以研究。大约十五年后，我收集的书已构成了一个图书室，样子与梦中所见的那个十分相像。

预示着我会遇到炼金术的决定性的梦是在1926年左右出现的，当时我正在南蒂罗尔，时值战时。此时我身处意大利前线，正坐在一个矮个子农民赶着的马车从前线回来。炮弹在我们周围爆炸，弹片呼啸；我知道，我们必须尽快赶路，因为此地情况十分危险。[94]

我们必须通过一座桥，然后便得穿过一条隧道，这隧道的拱顶已部分被炸弹所摧毁。在穿过隧道到达其另一头时，我们看见，在我们面前展现的，是一片阳光灿烂的美景；我认出，这是维罗纳附近的一个地区。在我们下面横卧着的就是维罗纳市，在明亮的阳光下显得光彩照人。我如释重负般地松了口气，我们继续驱车前行，进入到生机勃勃、一片葱绿的隆巴德平原。一路上经过春意盎然的可爱乡村；我们看到了不少的稻田、油橄榄树和葡萄园。然后，我看到在这条路的斜对过处，有一座富丽堂皇的大庄园，很像是某个北意大利公爵的宫殿。这是一座典型的庄园，有许多的附属建筑物和外屋。就像卢浮宫[95]一样，这条路穿过一个大庭院，再从这座宫殿旁边经过。那个矮小的马夫和我坐着车穿过一道门而进入到庭院，在这儿，透过远处那头的第二道门，我们可以再次看见那一片春光明媚的风景。我向四周看

了看：右边是这庄园的正面，左边是仆人住宅区、马厩、谷仓和其他建筑物，一直伸展了好一段路。

就在我们到达这庭院的中央处即那宫殿的大门口处时，出乎意料的某种事情发生了：只听见沉闷的砰的一声，这庭院的两道门忽地关上了。那农民从马车上跳下来喊道：“好啊，我们现在可被关在17世纪了。”我无可奈何地想道：“唔，确是这样！不过该怎么办呢？从现在起，我们可得被关上它个好几年。”这时候，一种安抚性的想法又涌上了心头：“总有一天，从现在起再过几年，我总会再次走出去的。”

做了这个梦之后，我在一大堆有关世界历史、宗教史和哲学史的浩繁卷帙里东寻西找，可是有助于解释这个梦的东西却一点儿也没有找到。直到过了很长一段时间之后，我才认识到，它指的是炼金术，因为这一科学在17世纪之时发展到了巅峰时期。然而说来奇怪，我已完全忘记了在炼金术上赫伯特·西尔比勒到底有什么著作[96]。那时候，他的那本书已经出版，但我却认为炼金术是一种旁门邪道并且是很可笑的，其情形一如我欣赏西尔比勒神秘的或建设性的观点一样。那时候，我与他有着书信来往并且告诉过他我对他的作品评价很高。正如他那悲剧性的死亡所表明的，西尔比勒对这个问题虽有所发现，但后来却未能顿悟它[97]。他利用过后期的主要材料，而我对此却不甚了了。有关炼金术的后期文本是奇特怪异的；只有懂得了如何去阐释它们，我们才有可能认识到它们里面埋藏的是什么宝藏。

只是读了《金花》的文本之后，对炼金术的本质我才开始逐渐了解，而这篇中国炼金术的样本则是理查德·威尔海姆于1928年寄给我的。我被一种欲望激励着，迫切想进一步知道更多的有关炼金术的文本。我委托了一个慕尼黑的书商，要是有什么炼金术的书到了他手里，便立刻通知我。不久之后，我收到了这些书的第一本《炼金术卷

二》（1593），这是一本包容广泛的拉丁文炼金术论文集，其中有几篇堪称是炼金术的“经典之作”。

我让这本书几乎一动不动地摆放了差不多两年。我只是偶尔才翻看一下里面的图画，而每次都不禁想道：“天啊，这是什么胡说八道的东西！简直无法理解！”但是它却不断地引起我的兴趣，于是我决心更为深入彻底地研究它。我于第二年冬天开始动手研究，不久就发现它令人兴奋和引人入胜。可以肯定地说，这些文本在我看来仍然显得像是明显的不知所云，但有些章节我却觉得甚为重要，偶尔还可发现几句我觉得能懂得其意思的句子。最后，我认识到了，原来炼金术士是用象征来说话的——而这些象征，可是我的老相识啊。“嘿，这可真是太富于幻想了，”我心里想道，“我只好学会对这一切进行破译了。”到了现在，我可是完全着迷了，只要一有时间，我便埋头研究起这些文本来。一天晚上，当我正研究它们时，突然回想起我陷身17世纪里的那个梦。这时，我终于把握住了其含义。“原来是这样！现在，我可不得不从头开始来研究炼金术了。”

过了好长一段时间，我才在炼金术思想发展过程的迷宫中找到了自己的路，因为没有什么阿里阿德涅在我手里塞进过什么线团[98]。在阅读16世纪的一个文本《哲人的玫瑰园》时，我注意到某些奇怪的表达方式和措辞往往反复出现，如“分解与凝结”、“神秘管”、“石头”、“本源物质”、“水银”等便是。我看得出来，这些表达方式是按特定的含义而再三加以使用的，不过我却无法弄清楚其含义到底是什么。因此，我便决定着手编一本主要用语的词典，其中的用语则可以交互参照。随着时间的推移，我积累起了好几千个这样的主要用语和词汇，而抄下来的摘录也占满了好几本。我是沿着语言学的方向来开展研究的，其情形就像我正设法猜破一种未知的语言的谜一样。按这种方式进行下去，炼金术的表达方式的意义便逐渐呈现出来了。这一工作，我专心致志地一搞就是十余年。

我很快便看出来，分析性心理学以一种十分奇怪的方式而与炼金术不谋而合。炼金术士们的体验在一定意义上便是我的体验，而他们的世界便是我的世界。这一点当然是一个重大的发现：我无意中触到了我那潜意识心理学历史上的对等物。可以与炼金术进行比较及存在着一条向后通回到诺斯替教派的不曾中断的智识链条，便为我的心理学提供了具体的例证。在我研读这些古老文本的时候，一切便全都各归其所了：各种幻觉意象、我在实践中所积累起来的经验性知识及我从其中所得出的各种结论。我现在开始明白，这些精神性的内容，如果从历史观点上来看到底是什么意思了。我对它们的典型特征的理解得到了加深，而这种理解，在我对各种神话的调查研究里便已经开始了。在我的调查研究里，本源性的意象及类型的性质占有着主要的地位；对我来说，很清楚，要是没有历史，就不可能有心理学，当然也决不会有潜意识心理学了。可以肯定，一种有意识的心理学是会满足于根据个人生活而获得的材料的，但只要我们希望解释一种精神病，我们便需要有一份既往病史，因为它比意识里的知识反映得更深刻。而在疗治过程中，每当需要作出非同寻常的决定时，我们便会做梦，而对梦进行阐释，则需要比个人所记得的还要多的知识。

我把自己对炼金术的研究看作是我与歌德有着内在联系的一种迹象。歌德的秘密在于他处于被一种原型性变化过程的支配，而这一过程，千百年来一直在发生着。他认为他的《浮士德》是一种“重要工作”或“神圣工作”。他把它称之为他的“主要事业”，而他整个一生的行动，都是在这出戏剧的范围之内进行的。因此，在他身上活跃着的便是一种具有生命力的本质，是一种超人的过程，是原型世界的伟大之梦。

我自己也落入了这同样的梦的把握之中，因此从十一岁时起，我便不得不开始从事一种是我的“主要工作”的独一无二的事业。我的生命被一种观念和一个目标所浸润并通过它们而得以维系在一起：这

就是渗透人格的秘密。一切都可以根据这个中心点而得到解释，而我的所有著作所述说的也就是这一个主题。

我真正的科学研究开始于1903年所进行的联想测验的实验。我认为这是我在从事自然科学方面意义上的第一次科学研究。《词语联想研究》写出后我又写了两篇其起因我已经述说过的精神病学方面的论文：《早发性痴呆心理》和《精神病的内容》。1912年，我的著作《转变的象征》出版了，而我与弗洛伊德的友谊也至此告终了。从那时候起，我便得单独去打天下了。

由于我对自己的潜意识的种种意象十分迷恋，因此便也就有了一个起始点。这个时期从1913年持续到1917年；此后，川流不息的各种幻觉便日逐减少了。在这些幻觉尚未消退殆尽，而我也不再是个在魔幻之山内的迷途者时，我便得以对这整个的体验采取客观的态度并开始对之加以深思。我给自己提出的第一个问题是：“人们是怎样看待潜意识的呢？”我的答案是《自我和潜意识之间有着种种关系》[99]一文。1916年，我在巴黎曾就这方面举行了一次讲座[100]；但是这次讲座的内容却直到过了十二年后才以德文出版，不过内容却大为扩充了。在这一讲座里，我描述了潜意识的某些典型性内容，我还表明，意识着的头脑对它们抱什么态度远不只是麻木不仁的问题。

与此同时，我此时还忙着为《心理类型》一书做准备工作，此书于1921年首次出版。我写此书的原因，始自我需要界定自己的观点不同于弗洛伊德的和阿德勒的观点的各个方面。在企图解决这个问题时，我便碰到了类型这个问题；这种心理类型是个人所独有的，它决定并限制了一个人进行判断的方式。因此，我这本书的目的是企图探讨个人对于世界，对他人和对事物的关系。书中讨论了意识的五花八门的各个方面，也就是意识着的头脑对于世界所可能采取的各种各样的态度，因此，它便构成了一种可以说是从临床角度上来看的一种意

识心理学。我把大量的文学作品里的东西揉进了这本书里。斯比特勒的作品更是在其中占有一个特殊的地位，而引用最多的又是他那《普罗米修斯与厄皮墨透斯》[101]。但是我也讨论席勒、尼采和古典时代的知识史及中世纪。我甚至冒昧地给他寄去了一册我的这本书。他没有给我回信，但不久后他却作了一次报告，在报告中他肯定地说，他那本《普罗米修斯与厄皮墨透斯》根本不表示“有”什么含义，正像他很可能会唱出“春天来了，特拉——拉——拉拉”一样。

论述类型的这本书使我洞悉，单个的人所作出的每一判断是由他的人格所制约的，而且每一种观点都必定是相对性的。这便产生了必须对这种多样性进行补偿的统一性的问题，于是它便把我直接引导到中国的“道”的观念上了。我已经讲到过我的内心变化发展与理查德·威尔海姆寄给我的一个道教文本之间的互相作用的事。1929年，我和他合著了《金花的秘密》。只是在我的思想和我的研究达到了关键之处时，就是说接触到了自性的时候，我才再找到了重返这个世界的归路。我开始到处进行专题讲座并作了好些旅行。这些各种各样的论文和讲演稿便成了我这些年所进行的内心探索的一种衡量其轻重的砝码。它们还包含有我的读者和病人向我提出的各种问题的答案[102]。

自从我那本《转变的象征》问世后，我深深地关切的课题便是性本能（加比多）理论的问题。我把加比多设想成是具有物理性能量的一种精神类似物，因而也就或多或少是一种具有数量性的观念，所以它是不应用质的术语来加以界定的。我的想法是跳出当时流行的加比多理论的具体化的巢臼——换句话来说，我希望不再提起饥饿、侵略和性的诸种本能，而是把所有这些现象看作是精神性能量的表现方式而已。

在物理学里，我们也讲到能量及其各种各样的表现方式如电啦、光啦、热啦等等。在心理中的情形也与此一般无二。在这里，我们所

处理的也主要是能量，也就是说，要遇到其数值或大或小的强度测量问题。这种能量会以各种各样的伪装出现。我们要是设想加比多是能量，我们就得采取一种综合性的和统一的观点。至于加比多——不论其是性欲、权欲、食欲或别的什么——的性质的数量问题，便消隐于背景性的地位了。我希望为心理学所做的事是得出某种合乎逻辑的并且是彻底的看法，这种看法有似能量学理论在物理各学科中所提供的一样。这正是我在论文《论精神性能量》（1928）里所追求的东西。比方说，我把人的各种动机看作是能量变化过程的五花八门的表现方式，因此这些动机也就有似于热与光等各种各样的力。恰如不会发生现代的物理学家只从比如说热能里导源出一切的力一样，同样，心理学家也应该警惕把一切的本能都归之于性欲的观念的做法。这是弗洛伊德最初的错误，但他后来又提出了“自我本能”一说，因而便纠正了这一差错。再往后，他又提出了“超我”一说并赋予它一种实际上至高无上的地位。

在《自我与潜意识之间的关系》里，我只谈到了我对潜意识的着迷及与这种着迷的性质有关的某些事情，但对于潜意识本身却着墨不多。当我对我的幻觉进行研究时，我才知道，潜意识会经历或引起变化。但只是在我使自己谙熟了炼金术后，我才认识到，潜意识是一个过程，而精神则利用自我的关系而变化或发展成潜意识的内容。在个性方面，这种转变可以从梦和幻觉中推断出来。在集体生活中，它主要残留于各种宗教体制及其变化着的各种象征里。通过研究这些集体转变过程及通过了解炼金术的象征性，我便得到了我的心理学的关键性概念：个性化的过程。

我的研究工作的一个根本性的方面在于，它很快就开始触及到一个人的世界观的问题，触及到了心理学和宗教之间的种种关系。我对这些问题作了详尽的研究，研究的结果最早写进了《心理学与宗教》（1938）一文，作为这一文章的直接产品，尔后又写进了《自大狂》

（1942）里。这本书的第二篇文章《作为一种精神现象的自大狂》从这种观点来看显得特别重要。帕拉塞尔苏斯[103]的著作充满了大量独创性的看法，其中包括清晰地阐述炼金术者所提出的各种问题，尽管这些问题裹上了死人的古怪外衣。谈到帕拉塞尔苏斯，最后我便不得不讨论起与宗教和心理学有关系的炼金术的本质了——或者换句话说，讨论起作为一种宗教哲学的炼金术了。我在《心理学与炼金术》（1944）里确实这样做了。这样，我便终于落到了其下埋有我从1913年至1917年的各种体验的地上了；因为我在那时所曾经历过的过程，对应了在那本书所述及的炼金术上的变化过程。

潜意识的象征性与基督教及其他宗教有何关系，这个问题不断地在我头脑里打转，这种情形实在是最自然不过了。我不但为基督教的启示洞开了大门，而且我还认为它对西方人具有非同小可的重要性。然而，它需要以新的目光，需要按照当代精神所造成的种种变化来加以对待。不然的话，它便会与时代脱节并对人的整体性不具有任何作用。在我的著作中，我一直极力表明这一点。对于三位一体的教义及弥撒文本，我曾从心理学角度来加以阐释过——对于这二者，我曾与帕诺波利斯的佐西莫斯这位公元3世纪时的炼金术士和诺斯替派教徒所描写过的种种幻觉进行过比较[104]。我的意图是使分析心理学与基督教发生关系，这一做法终于引向了作为一个心理形象的基督的问题。早在1944年，我在《心理学与炼金术》中，便已论证了基督形象和炼金术士的关键性概念“（哲人之）石”之间存在着对应关系。

1939年，我就依格纳蒂乌斯·洛尤拉[105]的《精神修炼》举行了一次讲谈会。与此同时，我忙着为《心理学与炼金术》的写作而进行的研究。一天晚上，我醒过来后，在明亮的月光下，看见了床脚处有身背十字架的基督的形象。其大小虽没有真人大小，但却毫发不爽，而且我还看见了他的躯体是用带点绿色的金子构成的。这一景象虽然是惊人的美，但我却依然深切地为它所震撼。像这样的幻觉对我来说绝

非什么不同寻常之事，因为我经常在将醒未醒时看到极为生动的种种形象。

对于出自《精神修炼》的冥想之一的基督之灵，我一直想得很多。这一幻觉的出现似乎在于向我指出，在我的沉思中我忽视了某种东西：基督与炼金术士的非凡之金及带点绿色之金有其类同性[106]。当我认识到这一幻觉所指的是这一关键性的炼金术的象征，认识到我已对基督获得了本质上乃属炼金术方面的幻觉时，我便感到释然了。

那带点绿色的金乃是炼金术士不但在人，而且还在无机的自然物中所看到的那种有生命力的质。它是生命精神、人的灵魂或宏观世界之子、使整个宇宙活跃起来的人类的一种表现。这一精神把自己倾泻进一切事物里，甚至还进入到无机物里，出现在金属与石头中。我这一幻觉因而便是基督的形象与其在物质中的相似之物——宏观世界之子的一种结合。如果我不是被那带点绿色的金所震慑的话，我大概便难免会假定，某种本质性的东西正从我那“基督教的”视野里消失——换句话说就是，我那传统性的基督形象不知怎么回事仍是有缺陷的，我仍然还得跟上基督教发展的某些部分。然而，对金属的强调却向我表明了，炼金术毫不掩饰基督的观念乃是一种精神上活着的物质和肉体上死了的物质的结合。

在《伊涌》[107]中，我再次研究起了基督的问题。但是在这本书里，我感到关切的不是各种各样的历史上的相似物，而是基督的形象与心理学的关系。我并不把基督看成是一个失去了一切外在性的人物。相反，我倒希望表示出他所代表着的、延续了千百年的宗教内容的发展。表明占星术本会如何预言基督的到来及按照他那个时代的时代精神与在两千年基督教文明的发展过程中人们是如何理解他的，这对我来说是同样重要的。这一点以及在几千年的过程中积聚在他周围的一切古怪而有争议的种种光辉，也正是我们所要描绘的。

就在我对所有这些事情进行探究的时候，那个历史人物——作为人的耶稣——的问题便也跟着出现了。这是具有重大意义的，因为他所在的时代的智力——我们也可以说是已经集聚而成的原型，即“人类”的本源性形象——便已凝聚在他这位差不多无人知晓的犹太预言者的身上了。关于人类的古老观念，一方面植根于犹太人的传统中，另一方面则植根于埃及霍律斯[108]神神话中；这一观念在基督教纪元的初始之时便已为人们所接受，因为它是时代精神的一部分。它所关心的主要是“人子”即上帝之子，他站到被神化了的奥古斯都大帝这位世界的统治者的对立面去了。这一观念与原本是犹太人的弥赛亚[109]的问题搅到了一起并使之成了一个世界性的问题。

认为耶稣这位木匠的儿子传播福音并变成了救世主只不过是出于“纯粹的偶然”，这实在是一种严重的误解。他一定是个具有非凡天赋的人，因而才能如此完美地表达和陈述他那时代人们普遍的但却是潜意识的种种期望。没有任何别的一个人能成为这一希望的传播者，只有耶稣这位特定的人才有可能做到这一点。

在这样的时代里，由神圣的恺撒所代表的罗马帝国那无处不在且又顺者昌 逆者亡的权力，便创造出了这样一个世界。在这个世界里，无数的个人，或者确实地说所有各民族，便被剥夺了他们文化上的独立及精神上的自主性了。今天，个人和文化面临着同样的威胁，就是说被大众所吞没的威胁。因此，在许多地方出现了渴望基督再次出现的浪潮，甚至说看见基督再世了的谣言也不胫而走，这种情形表达了人们希望获得赎救。然而它所采取的形式，却与过去的任何事情均无法相比较，只是“技术时代”的一个典型的产儿。这就是遍布于全世界的“飞碟”现象（不明飞行物体）。

因为我的目的是为了充分论述我的心理学与炼金术相对应，或者二者相反，我便希望连同上述那些宗教方面的问题一起，看看在炼金

术士的著作中论述到了心理疗法方面的什么特别的问题。临床上的心理疗法这个主要问题就是移情。在这件事上，我与弗洛伊德意见完全一致。我可以证实，炼金术也有某种对应于移情的东西——具体地说就是相合的概念，其突出的重要性已为西尔贝勒所注意到了。在我的著作《心理学与炼金术》就列举有这种对应性的证据。两年之后，也就是1946年，我在《移情的心理》[110]中对这个问题继续作了进一步的研究，我在这方面的研究最终导致了《神秘的相合》一书。

正如与在个人方面或科学方面使我感到关切的所有问题一样，相合的问题一出现，便有种种梦随之而来或作出预兆。在这些梦之一里，这个问题及基督的问题都被凝聚成了一个十分显著的意象。

我再次梦到我的屋子有一座我从未进去看过的附属建筑物。我决心去看看，最后便走了进去。我来到一道很大的重门之前。打开门时，我发现自己处身于摆设成实验室的一个房间里。窗户前面摆着两张桌子，上面摆满了许多玻璃器皿和动物学实验室的一切用具。这是我父亲的工作室，然而，他却不在里面。沿墙放着的书架上摆着几百个瓶子，里面盛着各种各样可以想象得出的鱼类。我大吃一惊：原来我父亲现正从事鱼类学的研究！

就在我站在那儿环顾四周时，我注意到有一道布帘不时鼓起来，仿佛不时有强风吹过的样子。突然之间，汉斯这个年轻的乡下人出现了。我叫他去瞧瞧是否在这布帘后面的房间开有窗户。他走了，而且一去就是好长一段时间。当他回来时，我看到他脸上现出一副可怕的神色。他只是说道：“对，有某种东西在里面，它就在那里出没！”

然后，我走了进去，发现了有一道通到我母亲房间的门。房间里空空如也，一个人也没有。其气氛是神秘的。这个房间很大，天花板上悬吊 着五个一排的两排柜子，柜子离地约两英尺高。它们看起来就像花园里的小亭子，每个面积约六平方英尺，每个均装有两张床。我

知道，这就是我那实际上早已去世的母亲回到阳世时所居住的房间，她摆上这些床就是为来访的鬼魂睡觉用的。它们是成双结对的鬼，也就是鬼夫妻，它们来到这里过夜，或甚至连白天也在那里过。

正对我母亲的房间处有一道门。我把门打开，便走进了一个大厅；这大厅使我想起了一间大饭店的门厅。大厅里安放着安乐椅、小桌子、豪华挂饰品并撑有柱子。一个铜管乐队正大声地演奏着；我本来在后面的这些房间里已听到有音乐声，但不知道它是从那里传来的就是了。大厅里一个人也没有，只有这铜管乐队在大声吹奏着舞曲和进行曲。

大饭店大厅的这个铜管乐队意味着豪华的寻欢作乐和世俗性。谁也不会想到，在这吵吵闹闹的门面之后会是阴间，而这阴间又位于这同一幢建筑物之内。大厅的这个梦的意象可以说是对我这个好好先生或世俗欢乐的嘲讽。但这只是外表的方面；在其后面隐藏着的却是某种大相径庭的东西，这东西是无法在喧闹的管乐声中加以细究的，这就是那鱼类实验室及那为鬼魂而悬吊着的亭子。这二者都是阴森森的处所，为神秘的一片寂静所笼罩。在它们里面，我有这样的感觉：这里就是黑夜的居处，而大厅则代表着白天的世界及其庸俗浅薄。

这个梦里的最重要的意象是“鬼魂招待室”及那个鱼类实验室。前者以一定程度的闹剧性方式表现了相合；后者则暗示了我对基督的先入之见，即他本人就是鱼类。二者都是使我接连不断地研究了有十余年的课题。

令人觉得奇怪的是，对鱼类的研究却落到了我父亲的头上。在这个梦里，他成了照管基督徒灵魂的人，而按照古代人的观点来看，这些人都是被基督的门人彼得的网所捉到的鱼。同样令人惊异的是，在这同一个梦里，我母亲却成了被拆散了的鬼魂的保护人。这样，我的双亲看来便都担负着“治疗灵魂”的重担，只不过实际上这重担却落

到了我肩上就是了。没有完成并且仍然压在我父母身上的还有某件事；这就是说，这件事仍然潜藏在潜意识中，因而便有待于未来才能解决。我被提醒说我仍未解决“哲学上”炼金术的主要事情即相合问题，因而也就是尚未回答基督徒的灵魂向我提出来的问题。此外，我妻子定作其终生任务的有关圣杯传说的主要研究工作也尚未完成[111]。我回想起当我在《伊涌》中讨论到鱼类的象征时，我脑海里便往往浮现出翠鸟的形象及追寻圣杯的景象。要不是我不愿意闯进我妻子的这个领域，我毫无疑问便会把圣杯的传说包括进我对炼金术所进行的研究中。

在我记忆里，我父亲是个受了安福塔斯[112]式伤的受伤者，是一只其伤口无法治愈的“翠鸟”——这种伤亦即基督的受罪，而炼金术士则正是为了治疗这伤而去寻找治病的万灵药的。作为一个“口哑的”帕斯法尔[113]，在我童年期间，我是这种病症的见证人，并且也像帕斯法尔一样，纵然有口也说不出话来。我只能作点暗示。实际上，我父亲从未能使自己对兽形的基督=符号象征产生过兴趣。另一方面，他实际上直到去世，一直生活在由基督所预见的和许诺的痛苦里，而且还根本并不觉悟到这都是由于效法基督的结果。他认为自己的痛苦是一种个人的病痛，是可以听从医生的忠告而得以疗治的；他并不认为这是在普遍意义上的基督徒的痛苦。加拉太书[114]里的话“我活着，但不是我而是基督活在我身上”从未能在其全部的意义上深入到他的脑海里，因为一想到宗教的种种问题，他便会害怕得全身发起抖来。他想要满足于信仰即止，但在他那里信仰却又打破了他的信仰。这种情形往往就是让理性作出牺牲的回报。“不是所有人都能接受这一戒律的，能接受的只有那些该接受它的人……有这样的阉人，他们为了天国的缘故而使自己变成了阉人。能够接受这一点的人，让他接受它好了。”（《马太福音》）盲目地接受决不会导致问题的解决，它充其量只能导致停滞不前并要下一代付出重大的代价。

众神的兽形的特征表明，众神不但延伸到超人的范围，而且还进入到不属于人类的王国里。可以说，各种动物便是他们的影子，大自然本身则把这种影子与神的影像联系起来。“基督之鱼”表明，效法基督的那些人本身便是鱼——也就是说是需要动物式的照料的潜意识的灵魂。那鱼类实验室就是教会“对灵魂的照管”的同义词。而正如受伤者使自己负伤一样，同样，医治者也能治愈自己。在这个梦里具有重要意义的是，具有决定性性质的行动是由死者在意识之外的那个世界亦即在潜意识的世界里对死者而作出的。

因此，在我的生活的这个阶段，我仍然没有意识到自己肩上的责任的本质性意义，也无法对这个梦作出令人满意的阐释。我只能感觉到其含意。在我能写出《答约伯书》之前，我仍需克服内心最大的反抗。

上述这一文章的内心根源可以在《伊涌》里找到。在《伊涌》里，我讨论了基督教徒的心理问题，而约伯则是某种基督的预兆。这两人之间的联系就是受苦受难的观念。基督是代上帝受苦的仆人，约伯也是这样。在基督的情况里，世界上的种种罪恶便是产生苦楚的根源，因而基督徒的受苦是普遍性的结果。这不可避免地便产生了这样的问题：谁应该为这些罪恶承担责任呢？归根结底，创造了这个世界及这些罪恶的正是上帝本人，因此，为了为人类的命运受苦，他于是便变成了基督。

在《伊涌》里，有多处提及到这一神圣的形象的光明与黑暗的方面。我列举了“上帝的愤怒”、敬畏上帝的戒律及这样的祈求“别让我们受到诱惑”。上帝形象的这种矛盾性在《约伯记》中是起了极重要作用的。约伯希望，在某种意义上，上帝会站到他身边来反对上帝；在这种情况里，我们可以生动地看到上帝是处于怎样一种悲剧性的矛盾里了。这便是《答约伯书》的主要内容。

促使我写这本书的还有其他一些外在性的力量。公众和病人们所提出的许多问题使我感到，对于现代人的种种宗教问题，我必须更加鲜明地表明自己的立场。多年以来，我对此一直犹豫不决，因为我充分认识到了这样做会掀起多么巨大的一场风暴。但是到了最后，我却不能不被这问题的全部紧迫性所支配，尽管勉为其难，我还是不得不对之作出回答。我于是这样做了，回答的方式就跟问题摆到了我面前来的方式一样，就是说，以作为充满感情的一种体验的方式。我是有意去选择这种方式的，为的是免得给人留下我一心想宣布某种永恒真理的印象。我那《答约伯书》只不过意在表达一种个人之见而已，这个人希望并期待着能引起其公众的深思。我根本无意想阐述一种玄妙的真理。然而神学家们却指责我已这样做了，原因是神学思想家们实在太习惯于与永恒真理打交道，因而对其他别的真理也就一无所知了。当物理学家说原子是如此这般结构的，并进而画出一个结构图来时，他实在无意想表达这就是什么永恒真理之类的想法。但是神学家们并不懂得自然科学，特别是不懂得心理性思维。分析性心理学的材料，即其主要的各种事实，构成了表述——以相一致的形式在各种地方和各个时代经常出现的各种表述。

约伯的问题在其所有的派生表述方面同样在梦里已有所预示。这个梦以我去看望我那早已去世的父亲而开始。他住在乡下——乡下的什么地方我可就不知道了。我看见了一座房屋，房子的式样是18世纪的，房间很多并有好几处相当大的附属建筑物。我后来获悉，这座房屋原是坐落于一处矿泉疗养院的一座旅店，而且看来许多要人、名人和王亲国戚也曾在那里居住过。此外，这些人中的好几个已经死去，而他们的尸身则存放在属于这座房屋的地下室里。我父亲则是看守人，看守着这些尸身。

我很快发现，我父亲不但是看守人，而且还是一个合法的著名学者——这在他在世前可绝没有这种事。我在他的书斋里与他见了面，

不过说来奇怪的是，医生某——年纪与我相仿——及其儿子（两人都是精神病医生）竟也在场。不知道是否因我提了个问题还是我父亲自动想解释点什么，只见他从一个书架上取下了一本很大的书——一部对开本的沉甸甸的《圣经》，跟我图书室里那本梅里安《圣经》[115]一样。我父亲拿在手里的这本《圣经》是用闪闪发亮的鲨鱼皮包装的。他把《旧约全书》部分打开——我猜他是翻到了首五卷处——然后便就某一章节开始进行阐释起来。他解说得十分迅速流利且显得学识渊深，使我听着竟也跟不上了。我只注意到，他所说的话里无意中露出他知识丰富博杂，这种知识的重要我虽能约略领悟，但却无法适当加以评判或掌握。我看出医生某根本不懂，而他那儿子则开始笑了起来。他们觉得，我父亲正在干那不自量力的事，而他所说的简直就是老年人所喋喋不休的废话，不过我却很清楚，他说这些话实非由于病态的激动，也根本没有说什么愚蠢的话。相反，他高谈阔论，知识渊博而又能十分打动听者的理智，只是由于我们的痴愚，我们才几乎无法领悟而已。他所说的是极为重要的事，深深地吸引住了我。他说话说得如此激动，原因就在这里；他脑海里为深刻的观念所充满了。他竟得在我们这三个犹如白痴的人面前说这番话，我是既感恼怒而又深觉可惜。

那两位精神病医生所代表的是一种目光短浅的医学观点，这种观点也影响到了作为医生的我。他俩代表着我的阴影——这个阴影的极为相似的两个人，即父与子。

然后，景象便变了。我父亲和我这时处身在这座房屋的前面，面对着显然堆放着木材的某种棚屋。我们听到了沉闷的砰砰声，好像有人把大厚块的木板扔到了地上或到处乱扔似的。我觉得，一定至少有两个工人在那里忙着，但我父亲却向我示意，说这个地方在闹鬼。某种鬼怪显然正在弄出这样的喧闹声。

我们便走进了这棚屋，于是我看到它有着厚厚的四壁。我们顺着一条狭窄的楼梯爬到了二楼。这里，一种奇怪的景象呈现在了我们面前：一间跟法特赫布西克里[116]苏丹阿克巴的会议厅完全一模一样的大厅。这是一间高高的圆形房间，沿其墙壁是一道环形回廊，回廊有四座桥通到一个盆形的中心。这盆形的中心置于一根大圆柱的顶端，作这位苏丹的圆形坐椅之用。他便从这高高在上的地方向其谋士和哲学家们讲话，而这些人则绕着回廊的圆形墙壁而坐。这个整体成了一个巨大的魔圈，精确地与这真正的会议厅相对应。

在这个梦里，我突然发现，从这中央处有一座陡直的楼梯，向上直通至这墙的一个高处——这个地方与真实却完全不对应。在这楼梯的顶端处有一道很小的门，我父亲这时向我说道：“现在我要引领你到最高的存在处。”然后他便跪了下来并在地板上叩了一个头。我照着他的样子也跪了下来，心情十分激动。出于某种原因，我叩头却无法碰到地板上——大概还差一毫米左右。不过我却至少跟他一样依样画葫芦地做了。突然之间，我忽然知道——也许我父亲早已告诉我了——上头这道门通往的是一个凄凉冷落的房间，而大卫王的大将乌利亚就住在那儿；为了弄到其妻子拔示巴，大卫王竟命令兵士在敌人面前弃乌利亚于不顾而逃，从而可耻地出卖了他[117]。

关于这个梦我还要作几点解释。梦中开头的情景描述的是潜意识的任务是如何完成的，而这个任务我是留给了我“父亲”，即潜意识来办的。他显然迷上了《圣经》——也许是《创世记》吧？——并急于要把他的顿悟转达他人。鲨鱼皮则表示《圣经》包含的是一种潜意识的内容，因为鱼总是有嘴而不会说话和没有意识的。我那可怜的父亲并未能成功地把这二者传达给人，原因是听众部分是由于无法理解，部分是由于愚蠢且又心怀恶意。

这样失败之后，我们横越过那街道而到了“另一边”，鬼怪就活跃在这种地方。鬼怪现象通常发生在青春期到来之前的年轻人的周围；也就是说，我仍然处于未成熟和过于潜意识阶段。梦中那印度的环境表明的是“另一边”。当我在印度时，议会厅的魔圈结构的确给我留下了深刻的印象，使我觉得它代表着与一个中心有关的一种内容。这中心就是阿克巴大帝的宝座，他统治着一个次大陆，是像大卫王那样的一个“这个世界的君主”。但是位在大卫之上则是那位无辜的牺牲者即他那位忠心耿耿的大将乌利亚，后者是由于大卫的出卖才死在敌人手里的。乌利亚是基督的预示，而基督这位神人却被上帝所抛弃了。“主啊主，您为什么抛弃我啊？”在这种喊声之上的则是，大卫把乌利亚的妻子“取而享之”。只是后来，我才明白这个有关乌利亚的暗喻到底意味着什么：对于《旧约全书》中上帝形象的这种二重性矛盾，我不但被迫公开地讲出来——这对我是有害而无利的，而且我妻子将被死神从我手中夺去。

这就是隐藏在潜意识里并等待着我的事情。对于这种命运，我只好逆来顺受，并确实应该叩头到地，好使我的谦恭驯顺臻于完美。但某种事情却使我不能完全地这样做，与之相差尚有一发之距。我身上有某种东西在说道：“一切都很好，但不是完全很好。”我身上的某种东西不肯俯首听命并决心不做一条哑口无言的鱼；而要不是自由人身上有某种这种东西，在基督诞生前的几百年就不会写出《约伯记》来。人总是有某种思想上的保留性的，即使面对神的谕示时也一样。不然的话，他哪里还能有自由呢？而要是这种自由不能给威胁自由的上帝以威胁，这种自由又能有什么用处呢？

因此，乌利亚是生活在高于阿克巴的一个地方的。正如梦中所说的，他甚至是“最高的存在”，这种说法恰当地说只适用于上帝，要不，除非我们是在谈拜占庭的艺术品。在这里，我不禁想起了佛祖及其与众神的关系。对于虔诚的亚洲人来说，如来佛就是一切中的至高

者，就是绝对（上帝）。由于这种原因，佛教小乘[118]一直被人怀疑是无神论——这实在十分冤枉。靠着众神的威力，人才得以洞察造物主。人甚至被授予了在本质性方面消灭“万物”的权力，就是说消灭人对这个世界的意识。今天，人已可以利用放射性现象来消灭地球上一切高等生物了。佛祖对世界归于无有的观念已作出过暗示：通过大觉大悟，轮回（Nidana）的链条——不可避免地导致年老、疾病和死亡的因果关系的链条——便可以被打断，于是乎存在的幻觉便结束了。叔本华对意志的否定预言性地归结到现已迫在眉睫地近的未来的问题。这个梦揭示了早已存在于人类中的一种思想和预兆：造物以一个虽小但具有决定性的因素而胜过了造物主的观念。

经过了这次远足梦的世界之后，我必须再次回到我的写作上来了。在《伊涌》里，我已开始触到了需要分别加以解决的一系列问题。我曾企图解释基督的出现如何与一个新的时间始源的初始即鱼类的一个时代相对应。基督的一生与客观的天文学事件——春分进入到黄道十二宫的双鱼宫处——之间存在着同步性。因此基督就是“鱼”（正如在他之前的汉穆拉比[119]就是“羊”一样），并作为这个新时代的统治者而出现。这种情形便导致了我在论文《同步性：一种非因果关系的联结原则》[120]所论及的同步性问题。

在《伊涌》中所提到的基督的问题最后便导致我如何据个人的体验来表达安索洛波斯[121]——用心理学术语来说就是自性——的现象这个问题了。在《出自意识之根》（1954）里，我企图对这一点作出回答。在这方面，我所关心的是意识和潜意识之间的互相作用、从潜意识到意识的发展及更大的人格即内心中的人对每个单独的人的生活所产生的影响问题。

这种研究至《神秘的相合》而臻于充实，在这本书里，我再次谈到了移情的问题，但主要按我原来的意图去写，即把炼金术的全部内

容作为一种炼金术心理或作为深度心理学的炼金术基础来加以表述。在《神秘的相合》里，我至少给我的心理学赋予了一种现实的地位并把它建立在历史的基础上。这样，我的任务便完成了，我的工作结束了，而且它现在也站稳了脚跟。我一接触到了根底，便达到了从科学上加以理解的程度，深入到了超验，深入到了原型本身的特性的程度，对于这种特性，要想作出进一步的科学陈述是不可能了。

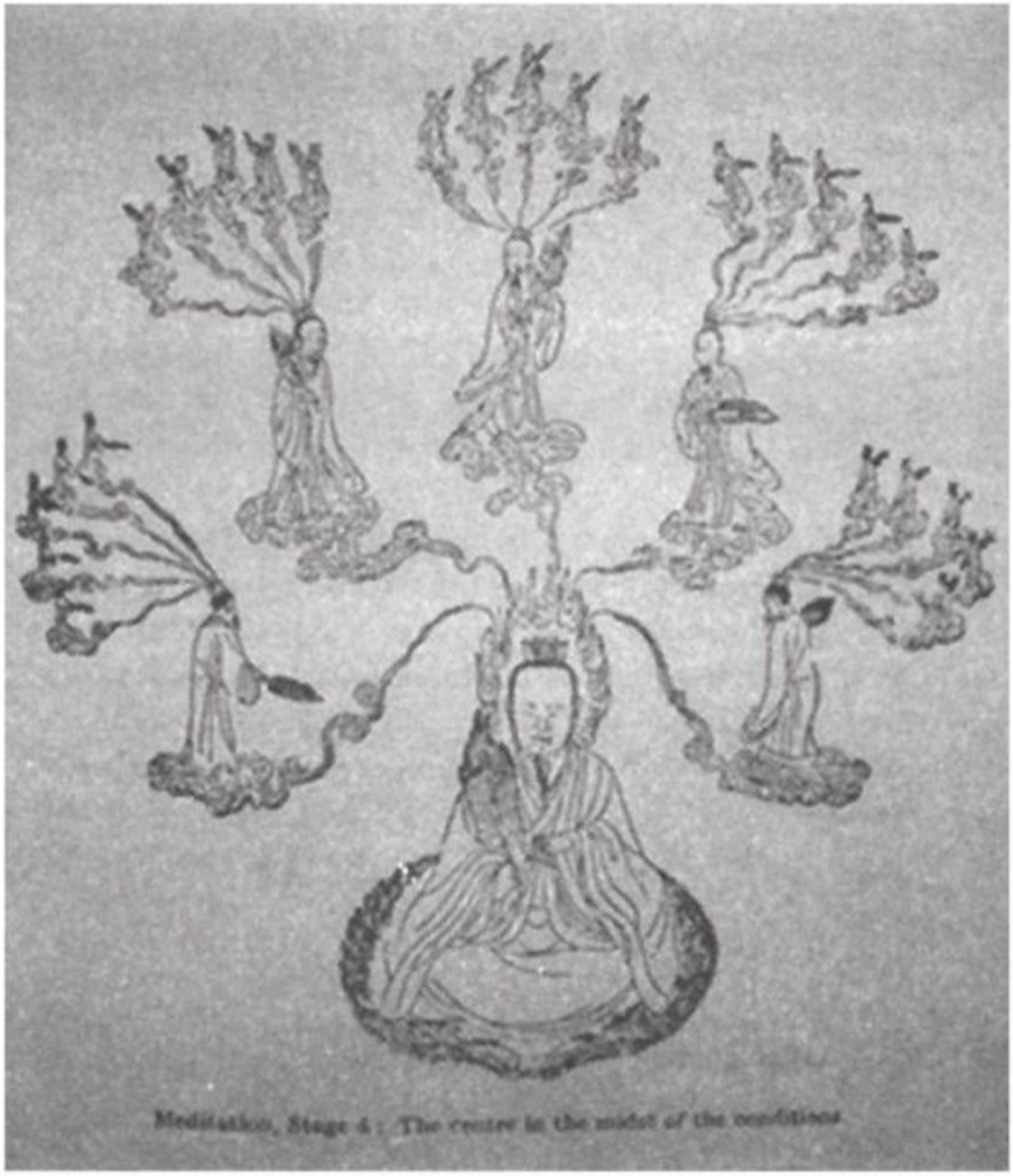
我在这里对我的研究工作所作的概述当然只是一种简括的总结。我实在应该说得更多些或更少些才对。这是一种即兴性的东西，其情形就跟我在这里所述说的一样。它是临时产生的东西。它对懂得我的工作的人可能会有所助益，其他人则大概就得对我的观点有所了解才能懂得。我的一生就是我所从事过的事情，亦即我的科学工作：前者与后者是不可分的。这工作就是表达我的内心发展；献身于潜意识的内容的研究构成了这个人并改造了这个人。我的所有著作可以看作是我一生历程中的各个中途站。

我所写的一切可以认为是内心所放到我肩上的任务，其本源是一件命中注定的不得不做的事。我所写的都是涌上我心头的事情。我让感动了我的灵魂大声说出它所要说的话来。对于我的著作，我从来不指望什么强烈的反应，什么有力的共鸣。它们代表着对我们时代的一种补偿，而我说这些无人乐于去听的话也实在出于无奈。由于这种原因，我往往感到极为凄凉孤独，特别是在最初的时候。我知道我所说的会不受人欢迎，因为我们时代的人们是很难接受对这个有意识的世界所唱的反调的。今天，我倒可以说，我获得了人们所赋予我的极大成功——远比我所能预料到的还要大——这倒是令我感到吃惊。我觉得，我只是做了我所可能做到的一切就是了。毫无疑问，我这一生的工作本应更多并干得更好才是，但也有很多事情却是我力所不及的。

炼丹之第一阶段：集光

炼丹之第二阶段：力量源泉所孕育的新的生命

炼丹之第三阶段：法身作为独立地存在


Meditation, Stage 4: The center in the midst of the conditions

炼丹之第四阶段：缘中

炼金术工作

波林根的雕像：蛇与鱼

八　塔楼

通过我的科学工作，我便慢慢地能把我的种种幻觉及潜意识的内容置于一种坚实的基础上了。但文字和纸张在我看来显得不够真实，还需要有某样东西。我要为我内心最深处的想法和我所掌握的知识找到像石头那样确定的一种表述方法。或者换句话说，我要以石头那样坚实的方式来袒露我的信念。这就是“塔楼”的起源，也就是在波林根我为自己所建造的房屋。

从一开始便已确定，我要在近水处进行建筑。我一直奇怪地为苏黎世湖那上湖的美景所吸引，于是到了1902年，我便在波林根买了点土地。这块地坐落在圣梅恩拉德地区，而且是一老教堂的地产，早先属于圣嘉尔修道院。

开始时，我并没有对房屋作出具体的规划，而只是想把它建成一种原始的单层住宅。它将会是圆形的结构，屋的中央处有个火炉，四壁则嵌上大块的木板。我心中早已或多或少把它设想成是非洲人的一种小屋，其中用几块石头围成一圈的火堆置于屋子的正中，而全家人的生活则围绕这个中心而转动。原始的小屋把一种观念的整体性具体化了，把家庭式的整体性具体化了，在这种整体性中，所有各种各样的家庭中驯养的小动物同样也都参与了进去。不过甚至就在建筑的最初阶段期间，我便更改了这计划，原因是我觉得这太原始了。我认识到，它应该得是一栋二层的正规房屋，而不应只是一座低矮地趴在地上的小屋。于是，在1923年，第一座圆形房屋建立起来了，竣工之时，我看出它已变成了很合我胃 口的塔楼式住屋了。

对于这个塔楼，一开始我就对它抱有一种宁静和新生的强烈感情。对我来说它代表着一种母性的温热。但是我却日渐认识到，它并未能表达出需要说出的一切，它仍然缺少某种东西。于是，四年之后，也就是1927年，便增加了一个中央性的结构，还添上了些塔式的附属建筑物。

又过了些时候——再次又是隔了四年——我又再次产生了不完整之感。这座建筑物在我看来仍然显得过于原始，于是在1932年，塔形的附属建筑又有所扩大。在这座塔楼里我要有一间只供我独用的房间。我心里早已有我看见过的印度人房屋的样子，在他们的房屋里通常都有一个供其居住者退身的地方——尽管这地方可能只是用一块布帘隔开的房间的一个角落而已。他们便可以在其中静虑一刻钟或半个小时，或练练瑜伽功。在印度，这样一个退隐的地方是必不可少的，因为那里的人互相靠得很近地挤住在一处。

一旦在我退居的房间里，我就感到释然。我无论什么时候总把钥匙带着，没有我的许可，谁也不许进入那里。在几年的时间里，我在四壁绘了好些画，从而便表达了使我从时间里跳出来而进入幽居，从现在跳出来而进入永恒的所有那些事情。因此，塔楼的二楼便成了我的一个使精神专注的地方。

1935年，我心中产生了要有一片围起来的地块的愿望。我要有一个更大的空间，一个总是朝天空与大自然洞开着的空间。于是——再次又是过了四年——我添加了一个庭院和一个靠近湖边的凉亭，这二者构成了第四种成分；虽然这样，它们与这座房屋统一的三位一体性却是分离的。这样，便出现了四位一体的情形，四个不同的部分构成了这座建筑物，而且还是在十二年的时间过程中建成的。

在我妻子于1955年去世后，我内心产生了要恢复我自己的本来面目的职责。用波林根这座房屋所用的语言来说就是，我突然认识到，

趴伏得如此低、如此藏而不露的屋子正中的那个小小的部分就是我自己！我再也不能把自己隐藏在“母性的”和“精神性的”塔楼的后面了。于是，就在那同一年，我在这个部分的上方增添了一层，用以代表我自己，或者说我的自我的人格。早些时候，我是不可能这样做的，因为我可能会把它看作是自以为是地突出自己。现在，它却意味着是老年时所达到的意识的扩大。而随此而来的则是这座建筑物的臻于完善。第一层塔楼是在我母亲去世后两个月，即1923破土动工的。这两个日期是含有深意的，因为我们将会看到，这个塔楼是与死者有联系的。

从一开始，我就觉得这塔楼在某一方面是一个可促使人成熟的地方——一个母体的子宫或一个母性的形象，我在其中得以变成过去的我、现在的我和将来的我。它给予我一种感觉，仿佛我在石头中正被重新生出来的样子。因此，它便是一种个性化过程的具体化，一种比青铜还更经久的纪念物。当然了，在建造期间，我是从来没有考虑到这些事情的。我把房子建造成一个个的部分，总是按照当时的具体需要去做。因此，也可以说，我是在犹如做梦的情形下把它建造成的。只是到了后来，我才看出所有这些都是多么配合得当并造成了多么富有含义的一种形状了：精神的完整性的一种象征。

在波林根，我处身于我自己的真正的生活之中，我极为深切地恢复了本来面目。在这里，似乎可以说，我就是“母亲的上了年纪的儿子”。这也是炼金术很明智的说法，因为我从小就已经体验到的“老人”、“古人”，就是第二人格，这一人格一直存在着，将来也会一直存在下去。他存在于时间之外，并且是具有母性的潜意识的儿子。在我的幻觉中，他以费尔蒙的形式而出现，而在波林根，他又再次恢复了生命。

我不时觉得自己仿佛化入到周围的风景与物体中，于是我自己便生活在每一棵树里，生活在砰砰作响的波浪里，生活在云彩里和来来去去走动的动物里，生活在互相交替的四季里。塔楼里没有什么东西在经历了十余年的时间会不长大而长成自己的形式的，也没有什么东西会是与我没有关联的。这里的一切均有其历史，我也是一样；这里就是为这个世界的和精神的内地那没有空间的王国所预备下的空间。

我没有引来电力，我亲自照料壁炉和火炉，黄昏一到，我便把那几盏老灯点上。这里没有自来水，我自己动手从井里把水抽上来。我劈柴烧饭。这些简朴的行为使人变得淳朴，而要淳朴，那是多么困难呀！

在波林根，我的四周一片寂静，最最微小的动静也可听得出来，而我则“与大自然淳朴协调”[122]地生活着。在这种情况下，思想便会浮到表面上来，会回溯到千百年前，也会预见到遥远的将来。在这里，创造的痛苦缓解了，创造性和游戏一起变得很接近了。

1950年，我用石头作了某种纪念碑式的东西以表达这座塔楼对我所包含的意义。我怎么弄到了这块石头，讲起来还是个奇怪的故事呢。我需要些石头修建那所谓的花园的围墙，于是便从靠近波林根的采石场订购了石料。当石匠把所需石头的大小尺寸告诉采石场的主人，而他则在笔记本上记录下来时，我正好站在旁边。当用船把石头运来并卸到岸上来时，结果却发现，拐角用的那石头的尺寸却完全弄错了；原本要一块三角形的石头，可送来的却是一块方块石，其大小足足比订购的大了一立方多，厚度则约有二十英寸。砌石匠火冒三丈，要船上运石的人立刻把它运回去。

但是我一看见这石头，便说道：“不，这块石头我要了。我非要这石头不可！”因为我立刻看出，这石头对我极为适用，我想用它做点什么，但要派什么用场我仍然心中无数。

我首先想到的是由炼金术士阿诺德斯·德·威拉诺瓦（1313年去世）所写的一首拉丁文的诗。我用凿子把它刻在那块石头上。这诗翻译过来就是：

一块卑微的丑石摆在此地，

论价钱实在便宜之极！

傻瓜们越是看轻它，

智者贤人却越是爱惜。

这首诗所指的就是炼金术士所梦寐以求的石头，即哲人之石，这样的石头自然为世人所看轻和不欢迎了。

很快，某种别的事情发生了。我开始在这石头的正面的自然结构里看见了有点像只眼睛那样瞧着我的一个圆圈。我把它在石头上刻了出来，其中央处则刻出一个小小的侏儒。它对应于“小玩偶”（瞳人）——你自己——你在别人眼中的瞳孔里所看见的你；一种有似迦比尔[123]或阿斯克勒庇俄斯的泰莱斯福鲁斯那样的人。古代的雕像把他表现成身穿钟形斗篷、手持一盏灯的人。与此同时，他又是一个指路者。我把我在雕刻时所想到的几句献词也刻在上面。这一献词是用拉丁文写的，翻译过来就是这样：

时光是个小孩——像个小孩那样玩耍——玩着纸牌游戏——这个小孩的王国。他就是泰莱斯福鲁斯，他在这个宇宙的黑暗地区到处游荡，在茫茫的黑暗中像一颗星儿那样闪闪发光。他指出了通往太阳、通向梦幻的国度的门口的大道。[124]

这些词句在我雕刻着石头时便一个接一个地浮现在了我的脑海中。

在这块石头的第三面即朝着湖的那一面，我也让它用刻上的拉丁文句来说话。其词句或多或少是些炼金术方面的语录，其译文是这样：

我是个孤儿，举目无亲，然而我却浪迹天涯。我是一个人，但却与自己相反。我同时是青年人和老人。我不知有父也不知有母，因为我过去只得曾像鱼那样被人从深水中捞起，或像一颗白色的石头那样从天而降。我游荡于树林和高山之中，但却又藏在人那最深处的灵魂里。对每一个人来说，我是必死的，然而我又不在时光的轮回之中。

最后，在阿诺德斯·德·威拉诺瓦那首诗的下方，我刻上了这样的拉丁文：“为纪念其七十五周岁，C.G.荣格为了表示感谢，于1950年制作并安放这石头于此地。”

这块石头安放好之后，我一而再、再而三地瞧着它，对它充满了好奇，心里问道，在我雕刻它的动机后面到底是什么在起着作用呢。

这块石头立在塔楼的外面，并且就像是对上述这个问题的解释。它是塔楼的居住者心态的表露，只是这种心态却不为其他人所理解就是了。您知道我想在这块石头的背面处刻些什么吗？“梅林[125]的喊叫声！”因为这块石头所表达的使我想起了梅林在他从这个世界消失后他在森林里的生活情形。人们仍然可以听到他的叫喊声，而民间传说就是这样说的，但人们却无法理解或解释这种叫喊声。

梅林代表了中世纪的潜意识想创造一个与帕斯法尔对等的人物的意图。帕斯法尔是个基督徒中的英雄，而梅林这个魔鬼和一个纯洁的处女所生的儿子则是前者的阴暗的兄弟。在12世纪这个传说产生的时候，仍然没有存在着什么可以据之以了解他那固有的含义的任何前提。因而他的故事便以流放作结，因而也就有了“梅林的喊叫声”一说，而这喊叫声在他死后仍然从森林里传出来。没有人能够理解的这

种喊叫声意味着他仍然以无法赎救的形式而活着。他的故事仍然没有结束，他仍然在到处走动着。可以这样说，梅林的秘密由炼金术而流传下来了，而且主要是通过墨丘利乌斯这个人物而传下来的。因此，梅林这个人物便在我那潜意识心理学里被再次提及，而且直到今天仍然是谜那样无法理解！这是因为大多数人觉得，要与潜意识密切地一起生活那他们可太难做到了。我反复多次才懂得了，要做到这样对于人们来说是多么难了。

就在塔楼的第一层快要完工时，我正在波林根，其时是1923-1924年的冬天。就我所记得的，当时地面上没有积雪，时间也许还是早春了呢。我只身独处了也许有一个星期，也许时间还要更长。其时一种无法言传的沉寂笼罩着一切。

一天黄昏——这我仍然记得很清楚——我正坐在壁炉前，把一大壶水放在火上烧水洗脸。水开始开了，水壶也唱了起来。它听起来就像许多声音在唱歌，或者说像许多弦乐器或甚至像整个管弦乐队所发出的声音一样。它就像一部多声部的音乐，这种音乐要是在现实中我可受不了，但在这种情况下，我却觉得它特别有趣。其情形就像塔楼里有一个管弦乐队，而塔楼外则还有另外一个一样。一会儿这个声音占了主导地位，一会儿另一个又盖过了这一个，仿佛它们在互相应答一样。

我坐在那里听得心旷神怡。我听着这音乐会，听着这一自然的旋律，足足听了一个多小时。这是悦耳的音乐，但同时也包含有大自然的所有不谐和音。这，一点儿没错，因为大自然不但是不协调的，她还可怕地矛盾和混乱。这音乐也是这种情形：大量涌流出的各种声音，有着水声和风声的特色——它是如此奇妙，可说无法形容。

在另一个也是这样万籁俱寂的晚上，我又独自一人呆在波林根（时在1924年冬末春初），我被一阵绕这塔楼而走动的轻微的脚步声

惊醒了。远处响起了音乐声，这音乐声越来越近，然后我便听到了笑声和谈话声。我心里想道：“谁在走来走去窥伺着呢？这一切到底用意何在？沿着湖边只有那条脚踩出来的荒径，而且还几乎没有什么人在上面走过啊！”想到这些事情时，我便完全醒过来了，于是便起身走到窗口向外瞧。我把窗板打开——一切便沉寂了下来。看不见一个人，也听不到一点儿声音——没有风——根本什么也没有。

“这可真古怪。”我想道。我敢肯定，脚步声、笑声和谈话声的确实有其事。但很显然，我刚才只是做了一场梦而已。我重新躺到床上，细细思考到底有可能使自己被骗的方式及可能引出这样一个梦的原因。这样想着想着，我便又再次睡着了——而同样的梦立刻又开始了：我再次听到了脚步声、谈话声、笑声和音乐声。与此同时，我还看见了几百个穿黑衣服的人，很可能是穿着主日服装的农家孩子。他们从山上走下来，像潮水一样从两边涌到我那塔楼附近，拼命地踏着脚，大声笑着，唱着和拉着手风琴。我十分恼火，心里想道：“这可真是太过分了！我本以为是做梦，可现在却变成真的啦！”就在这时，我醒过来了。我再次从床上跳起来，打开窗户和窗板，结果发现一切又跟刚才的情形一样：月光如水，死一般的万籁俱寂。然后我便想道：“这是怎么回事，简直就像闹鬼了！”

很自然，我心里问自己道，一个梦一直如此逼真而同时又要把我弄醒，这到底意味着什么呢？通常只有我们在看见了鬼时才会遇到这种情形。醒着状态意味着可以觉察得出真实。因此，这个梦便表示着等同于真实的一种情境，在这种情境里它所创造的是一种醒过来了的状态。在这种与一般的梦相反的梦里，潜意识似乎倾向于给做梦者传达一种与真实有关的有力印象，而这种印象由于重复而得到加强。这种真实的来源，人们认为一方面是来自身体的感觉，另一方面则来自原型性的人物。

那天晚上，一切是如此完全真实，或至少看来是这样，我几乎无法区分出这两种真实了。从这个梦本身我也得不出什么结论来。排成长长的行列而走过的这些奏乐的农家孩子到底意味着什么呢？在我看来，他们是出于好奇，出于要看一眼这座塔楼而从家里出来的。

从此以后我就再也没有经历过或梦见过与此相似的事物了，我也记不起曾经听到过与此类似的事情。只是过了很久之后，我才找到了解释。这是我偶然翻到了17世纪伦瓦德·塞萨特写的卢塞恩编年史时找到的。他讲述了下面这样一个故事：在比拉图斯山的一个高山牧场上——这个地方以有鬼而特别出名——据说瓦坦直到今天仍在那里施行其魔法。塞萨特在爬这山时，一天晚上，他被一长队人奏着乐从他那牧羊小屋两边蜂拥而过而搅醒了——其情形就跟我在塔楼所经历过的一模一样。

第二天早上，他问与他一起过夜的牧羊人这到底是怎么回事。那牧羊人倒有一个现成的解释：这些人一定是那些去世了的老乡，亦即那些受到祝福的死者——由死者的灵魂所组成的瓦坦的大军。他说，这些人往往到处走动并把自己显现出来。

这可能意味着，是一种确有其事的现象，外表性的空虚和寂静通过一群人的形象的方式来加以补偿。这就使它与隐士所见到的幻影同属一类，因为后者同样也是补偿性的。然而我们能知道这种故事是建立于什么现实的基础上的吗？同样可能的是，我由于对当时的孤独过于敏感，于是便得以觉察到一大队“死去的老乡”经过我身边了。

把这种体验解释成一种心理补偿一直未能使我完全满意，而说这不过是一种幻觉我又觉得像是用未经证明的假定来作证。我觉得有必要认为这种情形是有可能实有其事的，特别是在我无意中看到了这个17世纪的记载后。

看来很有可能这是一种同时发生的现象。这些现象表明，种种预兆和幻觉在外在的真实性上具有某种对应性，这是常有的事。而正如我所发现的，实际上也确实存在着与我的体验相类似的真事。在中世纪，年轻人的这种集会确实发生过。这些人是些雇佣军，他们通常在春季时召集，从瑞士中部行军到洛迦诺，在米奴西奥的卡萨迪法劳汇集，然后便一起继续行军到米兰。他们在意大利当兵服役，为外国的王公王储作战。因此，我的这种幻觉，便很可能是这样的一次召集，这种召集定期地在每年春季进行，这时这些年轻人便欢乐地又唱又跳，以表示向他们的故乡告别。

我们于1923年在波林根开始进行建筑时，我的长女前来看看地基，接着便惊叫起来：“怎么，您把房子建在这儿了？这里到处是死尸啊！”我很自然地想道：“奇怪了，哪里有这种事啊！”但四年后建造那附属建筑时，我们却确实挖到了一具骷髅。它埋在地下七英尺处。肘骨处仍嵌有一颗旧式来复枪的子弹。从各种各样的征象来看，很明显，这尸体是在已经腐烂时才被扔进坟墓的。这是1799年在林斯河被淹死的几十名法国士兵之一，后来才被冲到上湖的岸上的。这些人是在奥地利士兵炸掉当时法国士兵正在猛攻的格里诺桥时掉到河里淹死的。墓挖开后给这骷髅拍了照片并在照片上面写下了发现它的日期——1927年8月22日。这照片还保存在塔楼里。

我在我的那块地产上举行了一次正规的安葬仪式，并在这士兵的墓上鸣枪三响，然后我便为他立了块写有墓志铭的墓碑。我女儿已觉察到这死者的鬼魂的出现。她感觉出这种东西的能力是从我外祖母那方面继承过来的。

在1955-1956年的冬季，我把父辈以上列祖列宗的名字刻在了三块石板上并把它们立到了塔楼的院子里。我把天花板画上我自己和我妻子及我女婿的纹章图案。荣格家族原本用凤凰作纹章，这种鸟显然与

“年轻的”、“青春”和“返老还童”有着联系[126]。我祖父把家族纹章的成分作了改动，而这大概是出于他对他父亲怀有的一种反抗精神。他是个狂热的共济会会员，又是共济会瑞士分会的领导人。这跟他在纹章的含义上所作出的改变有着很大关系。我提及这一事，本身是无足轻重的，因为它归属于我的思想及我的生活的历史性环节。

为了保留我祖父所作的改动，我的纹章的涂层不再有原先的凤凰图案了。取而代之的是在一片金黄色的底子上，右上方是一个蓝十字，左下方则是一串 蓝葡萄，把这二者隔开的则是其上有一个金星的蓝带。这样的纹章象征着共济会或玫瑰十字会[127]。正如十字架和玫瑰花代表着玫瑰十字会的对立物（“十字架对玫瑰”），亦即基督教和狄俄尼索斯这两种成分一样，十字架和葡萄则是天国和地狱精神的象征。起联结作用的象征则是那金星即哲人之金。

玫瑰十字会原出自隐逸派哲学或炼金术哲学。其创立者之一便是迈克尔·梅厄（1568-1622）这位著名炼金术士，他是相对来说名气不大但却更为重要的杰拉德斯·多尼乌斯（16世纪末）的较年轻的同时代人，后者的论文充塞于1602年那本《炼金术大全》的第一卷里。这两人都住在法兰克福，这地方看来一直是当时炼金术的中心。不管怎样，作为鲁道夫二世的宫廷医生和巴拉丁伯爵，迈克尔·梅厄在当地也多少算是个名人了。那时候，在邻近的美因茨住着医生兼法官的卡尔·荣格博士（死于1645年），对于他我们除此之外别无所知，因为家谱到我的高曾祖父便断了，而这位高曾祖父则是生活在18世纪之初的人。这人就是西格蒙德·荣格，从前的莫根廷（今称美因茨）的市民。家系的中断，其原因是美因茨市档案馆在西班牙王位继承战争[128]期间的一次围城战中被焚毁了。可以稳妥地假定，这位显然学识渊博的卡尔·荣格博士对这两位炼金术士的著作是熟悉的，原因是当时的药物学仍然深受帕拉塞尔苏斯的影响。多尼乌斯是一位直言不讳的帕拉塞尔苏斯的信徒，对帕拉塞尔苏斯的论文《长生》曾写过一本厚厚

的评论集。比起所有其他炼金术士来，他对个性化的过程谈论得更多。由于考虑到我终生的工作的大部分一直是围绕对立物问题的研究，特别是对立物在炼金术上的象征意义，因此所有这一切并非没有引起我的某种兴趣。

当我在那几块石板上刻字时，我意识到了我命中注定要与我的先人发生种种联系。我强烈地感到，我受到了种种事情和问题的影响，而这些事情和问题则是我的父辈、祖父辈与列祖列宗所没有完成和没作出回答的。事情往往使人似乎觉得，在一个家庭里存在着一个没有人格的羯磨（命运），它从父辈向下传给子辈。我一直觉得，我一定得回答命运加到我的先辈们身上但却一直没作出回答的种种问题，或者我必须完成（也许是继续）以前各时代因未完成而遗留下来的事情。这些问题是否具有较多的个人性还是具有较多的一般（集体）性，这却实在难加确定。不过在我看来，其情形却是后者。一个集体性的问题，要是不这样认识，便总是显得像是一种个人的问题，因而在单个个人的情况下，这个集体性的问题，便会给人一种在个人的精神王国里某种事情乱了套的印象。个人的领域的确受到了干扰，但是这种干扰却不一定就是占主导地位的，它可以是附属性的，其结果便造成了在社会气氛上发生不能容忍的变化。因此，产生这种干扰的原因并不一定得在个人的环境中去寻找，而是相反，应到集体性情势中去找寻。直到如今，心理疗法对这种事情的考虑实在是太不够了。

像任何具有某种内省力的人一样，我早就理所当然地认为，我人格上的分裂纯属我个人的事并应由自己负责。可以肯定地说，浮士德由于袒露心迹说“天呀，我的心胸里居住着两个灵魂呢！”时，便已在更早些时给我提出了这个问题了，只不过他对造成这种二重性的原因何在却未作任何说明就是了。在某种意义上，他的这种洞察力却似乎是直接针对我的。在我第一次读到《浮士德》的那些日子里，我远未猜出，在很大程度上，歌德这一奇妙的英雄式神话是一种集体性体

验，而且它还预言性地预见到了德国人的命运。因此，我便感到自己介入进去了，而当浮士德由于狂妄自大和目中无人而导致费尔蒙和波西斯[129]的被杀害时，我便感到自己有罪，仿佛我自己在过去曾帮助他人谋杀了这两个老人似的。这种奇怪的想法使我震惊，因而我便认为自己有责任去为这一罪行进行赎罪并防止这种情形再度发生。

由于早年期间听到了一点儿古怪的消息，我这一错误的结论便进一步有了根据。我听人说，人们大肆宣扬，说我的祖父荣格是歌德的私生子。这个令人讨厌的故事给我留下了这样一种印象：它马上证实了并似乎解释了我对《浮士德》所产生的古怪的反应。确实说，我并不相信再生，但我对于印度人叫做羯磨（命运）的这一观念却好像生来就熟悉。在这个时期，我根本不知道会存在着潜意识，因此，对于我的反应，我便无法从心理上加以理解。我也不知道——甚至时至今日，我也不比其他人知道得更多——未来早就事先潜意识地确定好了，因而可以由具有千里眼能力的人所猜测出来。因此，当德皇威廉一世在凡尔赛加冕登加基的消息传来时，雅各布·布克哈特便惊叹道："德国的末日到了！"瓦格纳的原型已经在敲着门，而随着这种原型而来的还有尼采那狄俄尼索斯的体验——这种体验，归属于狂喜之神瓦坦会更为合适。威廉时代的狂妄自大使欧洲各国壁垒森严，并为1914年的灾难开辟了道路。

在我青年时（约1890年），我不知不觉就成了这种时代精神的俘虏，并一时找不到使自己从中挣脱出来的办法。《浮士德》震动了我的心弦并以某种方式深深地打动了我，而这一方式我实在只能认为是属于我个人的。最重要的是，它唤醒了我心中那善与恶、精神与物质、光明与黑暗这一两相对立的问题。浮士德这位愚蠢无能的哲学家遇到了他那存在的黑暗的一面，他那邪恶的阴影即靡菲斯托弗里斯；靡菲斯托弗里斯尽管有着消极性的气质，但却代表着与那彷徨在自杀边缘上的那位死气沉沉的学者相对立的人生的真正精神。我自己的内

心矛盾便以戏剧的形式出现在这里了；歌德实际上把我自己的矛盾和解决办法全都写出了基本提纲和格局。浮士德与靡菲斯托弗里斯这一两重性在我身上合二为一而成了一个单独的人，而这个人就是我。用别的话来说，我是直接受到了震动并认识到这就是我命中注定的事。因此，这出戏中的一切呼喊都使我受到深切的影响；在某个地方，我会热烈地加以同意，而在另一个地方却又会起而反对。无论是什么解决办法，我均不能对其麻木不仁。后来，我有意识地把自己的工作与浮士德所忽略的事情联系起来：敬重人的永恒的权利，尊重“古人”，并承认文化和知识史具有连续性[130]。

我们的灵魂与我们的肉体是由个别的元素所构成的，而这些元素在我们世代相沿的列祖列宗的身上也全都有。个人精神中的“新”只是一种年代久远的各种成分变化无穷的重新组合而已。灵和肉因而便具有着深刻的历史特征并在新的、刚开始存在的事物里找不到任何合适的地位。也就是说，构成我们祖先的各种成分只有部分存在于这些事物身上。我们现代的精神装出我们已远远告别了中世纪，告别了典型的古代，告别了原始性，但实际上却并不是这样。然而，我们已纵身跳进了前进的急流之中，并被迅速裹胁着冲向未来，这股急流把我们冲离，我们的根越远，其狂暴性就越厉害。而要是与过去一旦断裂，过去通常便成了虚无，于是这种前进运动要想停止也停不下来了。但是，正是由于失去了与过去的联系，正是由于失掉了“根”——这种情形才造成了人们对文明的种种“不满”，造成了这样的慌慌忙忙——我们才不是生活在现在而是生活在未来，生活在未来那黄金时代的虚无缥缈的许诺里——只可惜我们的整个进化背景却仍然未能跟得上去。由于日益高涨的不足感、不满感和惶惶不安感的驱迫，我们便匆匆忙忙一头扎进了种种标新立异之中。我们不再靠我们所拥有的而生活，而是靠诺言来生活，我们不再生活在现今的光明里，而是生活在未来的黑暗中；对于这种黑暗，我们期待着它能最终带来辉煌的日出。我们拒绝承认，一切更美好的东西都是以某种更大的代价

而换来；拒绝承认，比如说，更大自由的希望正由于国家所施加的奴役的增强而烟消云散，更不要说那些最辉煌的科学发现使我们所面临的可怕的灭顶之灾了。我们的父辈和祖先寻求的是什么，我们对此了解得愈少，对我们自己了解的也就不会多，这样我们便无疑尽我们的一切力量去帮助斩断维系住个人的各种根及其指导性的天性，从而促使个人变成大众中的一个微粒并只由尼采所谓的地心引力精神所左右。

通过各种进步来促进的改革，亦即通过新方法或新技巧来造成的改革，最初当然使人耳目一新，但从长远来说，却是令人怀疑的并在任何情况下都是代价高昂的。总的来说，这些改革根本不会使人们生活得更加美满幸福。在大多数情况下，它们像生活中更高速度的通讯那样是裹着糖衣的骗人的苦药，因为这种高速通讯令人不快地加速了生活的节奏，而留给我们的则是前所未有的更少的时间了。正像古时的大师们常常挂在口头上的老话所说的，“只有魔鬼才会匆匆忙忙。”

另一方面，通过倒退而促成的改革一般来说付出的代价就低，时间上也更久长，因为这是退回到过去更简朴的历经试验过和考验过的道路上去，并极少利用报纸、电台、电视及所有假定会节省时间的新发明。

在这本书里，我所写的大都是我对于这个世界的主观性的看法，这种看法却并非是合理思维的产物。相反，它却是一种幻觉，其情形犹如一个人故意半闭着眼和半堵着耳朵而去细察静听存在的形式和声音时所见到的幻觉那样。要是我们的印象过于清晰，我们就会局限于当前的时刻之内并因而无法懂得我们的先人的心灵是如何去聆听和理解现在了——换句话说，就是我们的潜意识正如何对其作出响应的。这样，我们便对我们先人的组分在我们的生命中是否获得了一种本质

性的满足或是否遭到了排斥便会一无所知。内心的平静与满足在很大程度上取决于在个人身上与生俱来的历史上的家族是否能与目前那转瞬即逝的各种情况相协调。

住在波林根的这座塔楼里，一个人便仿佛同时生活在许多世纪似的。这个地方将长存于世，这我是无法比拟的；而在其地点和风格上，它却向后指向很久以前的事物。在它身上暗示着现在的东西实在太少了。要是一个16世纪的人搬进这座房子，在他看来是新鲜的恐怕只有煤油灯和火柴了；不然的话，他便会熟悉得就跟他家里一样了。没有什么东西会惊扰死者，既没有电灯也没有电话。此外，我列祖列宗的灵魂也受得了这座房子的气氛，因为我给他们回答了他们生活所曾遗留下来的种种问题。我尽我的最大力量刻画出了些粗略的回答，我甚至还把这些回答画在了墙上。其情形仿佛是一个默默无言的大家族正在这座房屋里聚族而居，而这个家族的人则包括往后延续了好几个世纪的人。在这里，我以我的第二人格的方式生活着并生动地把人生看成是某种来而复去、循环不息的现象。

九　旅行

1. 北非

1920年初，一个朋友告诉我说他前往突尼斯办事，问我是否愿意陪他一起去。我立即表示同意。我们在3月出发，先到阿尔及尔。又沿海岸东行，抵达突尼斯市，再南行到苏萨；在苏萨，我朋友和我分手去办他的事去了。

我终于到了我梦寐以求的地方，一个非欧洲国家：这里不说欧洲语言，占上风的不是基督教观念，居住着截然不同的种族，一种不同的历史传统和哲学在芸芸众生脸上打上了印记。我常常从外部观察一番欧洲人，观察一番被一种几乎是陌生的环境反映到他身上的他的形象。的确，我不懂阿拉伯语，深感遗憾；但是，为了弥补这一缺憾，我在观察本地人及其行为时就更加集中注意力。我在一家阿拉伯咖啡馆常常一坐就是几个小时，聆听我只字不懂的种种谈话。不过，我仔细观察本地人的手势，尤其是他们的表情；我观察他们和欧洲人说话时手势的细微变化，因而学会了用或多或少有别于以往的眼光看待事物，并且了解了离开自己原有环境之后的白种人。

欧洲人目睹的东方人的文静和冷漠，我觉得是一种面具，在这副面具的后面，我感觉到了某种我所不能解释的不安，某种躁动。奇怪的是，我一踏上摩尔人的这块土地，就发觉有一种我自己无处索解的印象困扰着我：我一直想着，这儿的土地有股怪味。这是一股血腥气味，似乎这儿的泥土里都浸透了鲜血。这片狭长的土地，我蓦地想到，已经承受过三种文明的冲击：迦太基文明、罗马文明以及基督教文明。技术时代对伊斯兰教徒会发生什么作用，还要拭目以待。

离开苏萨以后，我南下到了斯法克斯，又从那儿进入撒哈拉大沙漠，前往绿洲城市托泽尔。城市坐落在一片低矮的高地，在一片高原的边缘；高原脚下，稍带碱性的温泉泉水大量涌出，通过成千条小水渠灌溉了绿洲。高耸入云的椰枣树在头上形成绿阴的拱顶，下面生长的桃树、杏树和无花果树十分繁茂，果树下是一片碧绿茂密的紫花苜蓿。几只翠鸟像珍珠似的在万绿丛中飞来飞去。在较为清凉的绿阴中，穿着白色衣服的人影徘徊徜徉，其中有很多热恋的伴侣，紧紧地互相拥抱，显然那是同性恋友情。我觉得骤然间回到了古典希腊时期：在古希腊，这种倾向构成了男人社会和以这种社会为基础的城邦国家的黏结剂。显然，在这里，男人只和男人说话，女人只和女人说话。能见到的女人很少，都像修女一样，戴着厚重的面纱。我见过几个不戴面纱的女人。翻译告诉我说，她们是妓女。大街上，一眼望去都是清一色的男人和儿童。

我的翻译证实了我的印象，即：同性恋普遍存在，被视为理所当然。他还立即向我求欢。这个单纯的人一定没有注意到，一股思想像闪电一样掠过我的脑际，突然澄清了我的观点。我觉得自己被突然抛回到许多世纪以前天真烂漫得多的少年世界，那些少年们凭借他们一星半点的《古兰经》知识，正在逐渐脱离他们自古以来一直生活在其中的那种朦胧意识的原有状况，开始意识到他们的自我存在，以面对来自北方的威胁而保卫自己。

我正沉湎于对这种静止的、古老的存在遐想之际，突然想到加速了的欧洲时间的象征物——我的怀表。无疑，这是阴沉沉地悬挂在这些毫无戒备的灵魂头上的一团黑云。骤然间，我觉得他们全像是狩猎的对象：这些野兽野鸟看不见猎人，但是隐隐约约地感到不安，嗅到了猎人的气息，而“猎人”就是时间这个上帝，他把依然最近似于永恒的延续的时间击成碎片，成为日、小时、分、秒。

从托泽尔，我依次来到了奈夫塔沙漠。清早，日出后不久，我和翻译就已上路。我们的坐骑是腿脚灵活的高大骡子，走得很快。走近绿洲时，一个身着白衣的人迎面走来。他神态傲慢，昂首而过，不向我们致意；他骑的黑骡子配的挽具箍着银条，布满银钉。他仪态高雅，给人印象颇深。这个人肯定没有怀表，更不用说手表；显然，他不自觉地保持着一贯的风采。他没有欧洲人那种抹不掉的几分傻气。的确，欧洲人都深信自己已经不是很久以前的自我，但是又不知道已经变成了什么人。他的表不断地告诉他，从“中世纪”以来，时间及其同义语“进步”已经暗暗地爬到他身上来，而且，毫无疑义，也从他身上撷取了一些因素。他不断地轻装旅行，速度稳步加快，走向形体不明的目标。他以自己幻影般的节节胜利，如轮船、铁路、飞机和火箭来补偿重量感的丧失与相应的不完备感，而这一切产品却剥夺了他的延续感，把他推进了速度和爆发性加速度的一种现实中去。

我们越深入撒哈拉沙漠，我觉得时间变得越慢，甚至有倒退之虞。冉冉升起、熠熠闪烁的热浪更大大地加重了我的梦幻境界。我们走到第一批棕榈树下，来到绿洲上的民居时，我觉得这里的一切都和原来的一模一样，和它向来的样式一模一样。

翌日清晨，旅店门外各种陌生的喧闹声把我吵醒。店前有个大而宽阔的广场，昨天晚上还十分空荡，但是现在却挤满了人、骆驼、骡子和毛驴。骆驼呻吟着，高低快慢音调不一，表述着它们长期的怨怼，而驴子则野声野气长吼不已，与之竞赛。人人都十分兴奋，到处走动，粗声大气、指手画脚地呼喊。他们样子野蛮，却又相当机警。翻译解释说，那天是一个大节日，正在庆祝。几个沙漠部落昨天夜里来到，要为圣人干两天农活。圣人是穷人的救济官，在绿洲里拥有许多田地。人们到这儿来准备开辟一块新地，并相应地挖出水渠。

在广场另一端，突然扬起一团灰尘，一面绿旗展开，鼓声齐鸣。几百个面目凶悍、提着篮子和又短又宽的锄头的人列队而行，队首是一个姿态庄重的白胡子老人。他显示出无法模仿的自然的尊严，似乎已是百岁高龄。这就是圣人，坐骑是一匹白骡。男人们打着小鼓围着他跳舞。这是充满野性的兴奋、粗犷的吼叫、弥漫着尘土和热气的场面。大队人马狂热而威严地拥挤着走过，开入绿洲，俨然如奔赴战场。

我尾随着大队，谨慎地保持了一段距离，翻译没有鼓励我离他们更近一些。我们来到了“工作”地段。在这里，兴奋的气氛有增无减；人们正在打鼓，野蛮地呼喊，工地像一个遭到搅扰的蚂蚁窝；一切都正在如火如荼地进行着。男人们踏着鼓点搬那装满泥土的筐子；另一批人以狂癫的速度掘地，挖沟垒堰。穿过这兴奋狂乱的喧嚣场面，圣人骑着白骡缓步走过，显然是在赐予教导，连连作出已入老境的人那尊严、缓和、疲惫的手势。他所到之处，那匆忙、呼叫和节奏就立即强化，在这样的背景上，圣人的安然闲适的形象自然显得极为突出。到了傍晚，人群显然已经精疲力竭，很快倒在骆驼身边，立即进入梦乡。夜里，在狗群每晚必举行的浩大合唱之后，一切才完全归于沉寂。晨光熹微之时，报号人呼喊起来（他那声音总是深深地刺激着我），人们去做早祷。

这个场面对我不乏启示意义：这些人摆脱了他们的情感，经受了感召，将其存在置入某种情绪之中。他们的意识指导他们在空间的方位，传导来自外界的印象，而意识本身也受到了内部冲动和情感的刺激。但是，意识并不指向思考，自我几乎是没有自主权的。欧洲人的这类景况与此区别不大。但是，我们，归根结底，是更为复杂一些的。无论如何，欧洲人具有一定程度的意志和明确的意向。我们所缺乏的是生活的强度。

我无意陷入这种原始气氛的魔力之中，但是在精神上依然受到了感染。在外部则表现为肠炎，病几天就已治好，药物是本地的大米汤和甘汞。

我心里充塞了很多问题，最后又回到了突尼斯市。在登船前往马赛的前夜，我做了一个梦，我觉得这个梦总结了全部这些感受。这是理所当然的，因为我一直习惯于同时生活在两种境界之中，一个是意识境界，这个境界力求理解，但是达不到目的；另一个是潜意识境界，这个境界要求表达某种事物，但是其表述却不比梦幻更好。

我梦见我到了一个阿拉伯城市，就像在大部分这种城市中一样，城里有一个城堡。城市建筑在一个广阔的平原上，周围有城墙。城墙形状为方形，有四个城门。

城中的这个城堡周围环绕着一道很宽的护城河（实际上，在阿拉伯国家情况并非如此）。我站在通往马蹄形大门的水上木桥前面，门已敞开。我也很想看看城堡的内部，便迈步走上桥面。大约走了一半，有一位漂亮的黑皮肤阿拉伯青年男子向我迎面走来，颇有王公气派。我知道，这位披着白色连帽斗篷的青年是这城堡中的王子。一走到我面前，他就攻击我，要把我打倒。我们格斗起来，在扭打中，我们撞坏了扶手，扶手散开，我俩都掉在护城河水里。他竭力把我的头按下水去要淹死我。不行，我想，这太过分了。于是我把他的头按到了水下。我虽然这样做，可是心里却极为喜欢他；但是，我不想让他把我杀死。我也无意杀死他，我只想让他昏过去，不再扭打。

此时梦境骤变。他和我坐在城堡中心的一大间八角拱顶房子中间。房间是白色的，十分朴素、典雅。沿着浅色大理石墙摆着低矮的长沙发椅，我面前地板上放着一本打开的书，奶白羊皮纸上写着书法华丽的黑色字母。不是阿拉伯字母，我看倒像是西土耳其斯坦的维吾尔文；我曾见过吐鲁番摩尼教经文残片，所以熟悉。我不懂内容，但

是我觉得这是“我的书”，是我写的。刚才和我扭打过的青年王子坐在我右面地板上。我对他说，既然我打败了他，他就必须读这本书。但是他拒不接受。我用胳膊搂住他的肩膀，以一种慈父般的善意和耐心迫使他读这本书。我明白，这是绝对必要的，最后他屈服了。

在这个梦中，阿拉伯青年是那个骑骡从旁走过不打招呼的傲慢阿拉伯人的替身。作为城堡的居民，他是自性的化身，或者，自性的报信人或者使者。因为他从中走出的城堡是一个完美的曼荼罗：一个有四个大门、城墙为正方形的城堡。他要杀死我的企图是雅各与天使搏斗主旨 的回声；用《圣经》的语言说，他像是上帝的天使，神的使者，因为他不认识人，所以要把人杀死。

实际上，天使的居留地应该在我身上。但是，他只懂得天使的真理，而对于人则一无所知。所以，他初见我时是我的敌人，但是，我没有让步，反抗了他。在梦的后半部，我是城堡的主人，他坐在我的脚下，不得不读书学习，以理解我的思想，或者，学习理解人。

显然，我同阿拉伯文化的接触给我留下了极为强烈的印象。这些比我们更接近生活的人不善反思，他们的情感特征向我们身上的历史积淀发生了启发性的影响，这些积淀我们刚刚克服，并留在身后，或者我们认为我们业已克服。这很像童年的天堂，我们想象我们是从那种天堂里走出的，但是，这个天堂，稍一戳刺，就会把新的挫折倾泻在我们身上。确实，我们对进步的崇拜迫使我们逃避过去越猛烈，就越有危险把对于未来的更为幼稚的梦幻强加于我们。

另一方面，童年的一种特性是，由于天真和非意识，它能比少年勾勒出更为完整的自性的形象，纯粹个性中完整的人的形象。因此，一个儿童或者原始人的眼光会在成年人、文明人心中唤起某种憧憬，这种憧憬与人格的某些未得满足的欲望和需求有联系，而这些欲望和需求，为了已被接受的人格面具，已被从完整的形象中删除了出去。

在前往非洲旅行，去寻找欧洲人环境之外的精神观察站过程中，我潜意识地想要找到在身为欧洲人的影响和压力下我那一部分已经变得不可见的人格。这一部分人格与我的自性处在潜意识的对立之中，我的确是企图将其压制下去的。为了遵从它的特性，它要把我变得潜意识（把我强行按下水去）以便杀死我；但是，我的目的是通过自知力，使它变得有意识，这样我们就可以找到一个共同的暂订条约。阿拉伯人黝黑的脸色标志着他是一个“阴影”，但不是个人的阴影，而是种族的阴影，与我的人格面具没有联系，而是与我的人格整体——亦即自性——有联系。作为城堡的主人，他必须被看作是自性的一种阴影。大半是理性主义的欧洲人发现许多人性的东西自己都很生疏，他以此自豪，却不知道，这种理性是以牺牲他的活力为代价获取的，而他的人格的原始部分却因此被贬低成为一种或多或少的地下存在。

这个梦揭示出我与北非的接触是如何影响了我的。首先，危险就是，我的欧洲人意识会遭受到潜意识精神的出其不意的袭击。从意识上说，我一点儿也没有注意到这种情况；相反，我不由自主地觉得优越，因为我时时刻刻想到了我那欧洲人的特质。这是不可避免的：我的欧洲人身份，令我对与我本身气质如此不同的人们有某种观感，而且把我与他们完全区分开来。但是我对于自己身上这些潜意识力量的存在毫无准备，这些力量是坚定地站在这些陌生人方面的，因而造成一种强烈的冲突。我做的梦就以一蓄意谋杀的象征表现出了这个冲突。

这种干扰的真正性质，直到几年之后我在热带非洲逗留时才理解。事实上，这是“骨子里变黑”的一种迹象，这种精神危险威胁着在非洲的、断了根的欧洲人，其程度尚未得到充分认识。“哪里有危险，哪里就有拯救办法”，在这类情况下，荷尔德林的这些话常常萦绕脑际。这种拯救就是我们在警告性梦的帮助之下把潜意识欲求提高到意识的能力。这些梦表明，我们身上有某种东西，它不仅不消极地

屈从于潜意识的影响，而且相反，它还冲向前去迎接这种影响，与阴影认同。正如对于童年的一般回忆可能突然以一种十分活跃的情绪控制住意识一样（我们觉得被全然推送到了原有的情景之中），这种看起来陌生而且完全不同的阿拉伯环境，唤醒了我们对显然已经完全忘却、却又十分明了的史前过去的原型意向的回忆。我们应时时记起被文明的成长掩盖的生命潜力，但是这种潜力在某些地方依然存在。如果我们想要天真地重温它，那就无异于归返于野蛮时代。因此，我们宁愿忘记它。但是，如果它又以某种冲突的形式复现在我们面前，我们就必须将其储存在我们的意识之中，并且相互测验这两种可能性，即：我们现在的生活和我们已经遗忘的生活。因为，凡是显然已经丧失的东西，若无充分的理由，是不会复现的。在活的精神结构中，一切都不会以单纯的机械方式发生，每种现象都要适应整体的组织，与整体有关。也就是说，它是完全有目的的、有意义的。但是，意识没有整体观，一般不能理解这种意义。因此，我们暂时只能满足于注意到这种现象，并且希望将来的、或者进一步的研究会揭示出与自性阴影这种冲突的意义。无论如何，当时我一点儿也不理解这种原型意象感受的性质，对于历史上类似情况所知更少。不过，虽然当时我没有把握这个梦的全部意义，它却一直徘徊在我的记忆之中，同时我一直期待下一个机会，极欲重访非洲。这个愿望五年之后才得以实现。

2. 美国：村社印第安人

（未发表手稿片断）

为了使用批评杠杆，我们总是需要一个外部的支点，在心理学里尤其如此，因为资料的性质决定，在心理学中我们受到主观因素的影响比在任何其他学科中都多。例如，如果我们从来没有机会从外界观察我们的民族，我们如何能够意识到自己的民族特点呢？从外部观察意指从另外一个民族的观点来进行观察。为此，我们必须获取关于外

国集体精神的充分的知识，在这一习得过程中，我们会遇到构成民族偏见和民族特质的种种矛盾。凡是我们恼怒于他人的一切，都会促使我们了解自己。我了解英国，因为我是瑞士人，对英国的某些方面感到不适。我了解欧洲，了解我们最重大的问题，只因我是欧洲人，对世界其他地方的某些方面感到不适。通过我和许多美国人的交往，通过我在美国的逗留、在美国的旅行，我获得了对欧洲人性格的许多深入了解；我一直认为，对于一个欧洲人来说，最有用的，莫过于一度从摩天楼顶上远眺欧洲。我第一次从撒哈拉沙漠观察欧洲场景，周围是一种文明，这种文明与我们的关系和罗马古代对现代的关系多少是一样的；当时我渐渐意识到，甚至在美国，我仍然受到白种人文化意识的感染并囿于其中。于是我产生了一种愿望，通过细致观察一种水平更低的文化来进一步进行历史比较。

我第二次在美国旅行期间，和一群美国朋友访问了新墨西哥州的印第安人，即筑城村社。“城市”一语用在此处自然太大。实际上，他们建筑的都仅仅是小村庄而已；但是，他们层层叠起的拥挤房屋，正如他们的语言和整个习俗一样，含有“城市”这个词的含义。在那里，我第一次有幸和一个非欧洲人，也就是说和非白人谈话。他是印第安人村社的首领，年龄在四十到五十岁之间。他的名字是奥奇维艾·比昂诺（意为“山湖”）。我和他谈话比和一个欧洲人谈话还顺利。当然，他沉湎于他的世界之中，正如一个欧洲人沉湎于自己的世界中一样；但是，欧洲人的世界是一个什么世界啊！在和欧洲人的谈话中，经常会遇到沙洲，即早已熟悉、却并不理解的事物；而和这个印第安人谈话时，船只却自由地驶向深沉而陌生的海域中去。同时，我们不知道哪种情况乐趣更多：发现新海岸，还是发现通向几乎被忘记的古老知识的新途径。

比昂诺说：“你看，白人个个看着都那么凶狠。他们的嘴唇薄，鼻子尖，满脸皱纹，奇形怪状。他们的眼睛直瞪瞪的，没完没了地寻

找。他们在寻找什么呢？白人们时时刻刻要新东西；他们总是有事要干，从不安静。我们不明白他们需要什么。我们不理解他们。我们认为他们都是疯子。”

我问他为什么认为白人都是疯子。

“他们说他们是用脑袋想事情的。”他回答道。

“那是自然的。你用什么想事情呢？”我觉得奇怪，问他。

“我们用这个。”他指着心脏说。

我立即思索起来，思索了很长时间。有生以来，我觉得有人第一次为我勾画出了真正的白人的肖像。似乎到现在为止，我所见到的都仅仅是感伤的、经过美化的彩色图片。这个印第安人击中了我们的弱点，揭示了我们全都视而不见的真实。我觉得在我体内有某种莫名却又深刻地熟悉的东西，像无形的迷雾一样徐徐升起。从这团迷雾当中，一个一个的形象涌现出来：先是杀入高卢城镇的罗马军团，还有尤利乌斯·恺撒、西皮奥·阿弗利卡努斯和邦贝的线条分明的形象。在北海、在白尼罗河河岸，我都看见了罗马的雄鹰。接着，我看到了奥古斯丁把基督教的信条挑在矛尖上传送给不列颠人，和查理大帝强迫异教徒皈依的极其宏伟之举；其次是十字军烧杀劫掠的大队人马。我猛然醒悟，看到了关于十字军古老浪漫故事的空洞无物。接踵而来是哥伦布、科尔特斯和其他的征服者，他们带着火、刀剑、折磨手段和基督教义，甚至来到这些享受安宁、梦想着太阳神，即其天父的遥远村社里来。我也看到太平洋岛屿上的人被烧酒、梅毒和猩红热虐杀，这些病疫却都隐藏在传教士们强迫他们穿用的衣服之中。

够了。我们依据我们的观点大谈特谈的开发殖民地啦、向异教传教啦、传播文明啦，等等，还有另一副面目，这就是以凶残目光搜寻

远处猎获物的食肉猛禽的面目，只配江洋大盗和拦路抢劫好汉们享有的面目。装饰我们武器外衣的全部雄鹰和猛兽形象，在我看来，都是我们真正本性的最佳心理代表。

比昂诺向我谈的其他事情深深扎入我的记忆之中。这些事情，在我看来，与我们会晤的特殊气氛配合默契，如果略去不提，这篇叙事就欠完整。我们谈话地点在主楼五层屋顶上。谈话频频中断，这时可以在其他各层屋顶上望见其他印第安人的形体，他们裹着羊毛毯，静观每日升入万里晴空的太阳。我们周围是一座座用土坯盖的低矮方形房屋，有奇特的梯子连接地面与屋顶，或者从屋顶到更高层房屋的屋顶（从前危险更多，所以入口多开在屋顶）。我们眼前是直达地平线的起伏的陶斯高原（约海拔七千英尺），地平线上有几座锥形山峰（古代火山），高度超过一万二千英尺。我们身后有一条清澈明亮的小河潺潺流过房屋，对岸有一个红土坯房屋的村社，房屋层层叠起，通往居民点中心，颇为奇异，预示了中心为摩天楼的美国大城市的布局景观。沿江逆流而上行走约半小时处，拔起一座巨大而孤立的山，但没有名字。相传山顶出现云雾之日，人们就在那个方向消失，去完成神秘的仪礼。

村社的印第安人都极为沉默寡言，在涉及他们的宗教时，更是守口如瓶。他们的方针是对自己的宗教仪礼保守秘密，而且秘密受到了严格保护，所以，我觉得直接提问的尝试毫无希望。在此之前，我还没有遇到过如此的秘密气氛；文明民族的各种宗教的种种情况，现在都可得悉，其圣礼早已不是什么秘密。但是，在这里，到处呈现出全部教友所熟悉的一派秘密气氛，白人无法得知一二。这一奇异情景令我稍微领略了古希腊埃留西斯的气氛，那座古城的秘密只为本国所知，从未外传。我理解了鲍桑尼亚斯或者希罗多德的感觉，他写道：“我没有获准道出那个神的名称。”我认为这不是神秘化，而是一种重大的秘密，泄露了它就可能导致一个社区或者个人的毁灭。保住这

个秘密，村社印第安人就能保持自豪感和抗拒统治一切的白人的力量。这种秘密给印第安人带来了团结和统一，我相信，作为独特的社团，只要他们的秘密不被亵渎，村社就将会存在下去。

令我感到奇异的是这位印第安人谈到他的宗教观念时感情发生的变化。在日常生活中，他表现出了一定程度的、近于宿命论者泰然自若的自我节制和尊严。但是，他一谈及关系到他的秘密的事物，他就陷入掩盖不住的令人惊奇的情绪，这个事实十分有助于满足我的好奇心。我已经说过，直接提问一无所获。因此，在我想要了解本质事实的时候，我就发表一点试探性的评论，同时观察他的伴随着那些我所十分熟悉的动作而来的表情。如果我偶然提及什么紧要事物，他就保持沉默，或者作出模棱两可的回答，却又全然显示出深沉的激动，泪水频频充满眼眶。他们的宗教观念对他们来说不是理论（这的确必定是十分奇异的理论，竟促使一个男人流泪），而是事实，像相应的外部现实一样重要而激动人心。

我和比昂诺坐在屋顶上，赤热的太阳越升越高。他指着太阳说："那不是我们的父亲在走动吗？还能有别的话可说吗？怎么可能还有另外一个神呢？没有太阳就什么也没有。"他的兴奋心情显然可感，而且越来越强烈；他费尽力气寻找词句，最后惊叹道："单独的一个人在山里能做什么呢？没有太阳人连火也生不起来。"

我问他是不是想过，太阳可能是看不见的神造的一个火球。我的问题没有引起惊奇感，更不用说愤怒了。显然，问题并没有触动他，他甚至也不认为我的问题愚蠢。他的反应冷漠。我顿时觉得我碰到了一堵不可逾越的高墙。他唯一的回答是："太阳是神，谁都明白。"

虽然人人都自然而然地感受到太阳的巨大印象，但是，看到这些贤明而尊严的人在谈到太阳时竟受到威势强大的激情左右，对我来说真是一种新奇而十分动人的经历。

又有一次，我站在河畔，仰望巍然屹立在这片高地上的几乎高六千英尺的山岭。我悠然想到，这是美洲大陆的屋脊，人们在这儿生活，面对着太阳，就像这些裹着毛毯站在村社最高屋顶上仰望太阳默然沉思的印第安人一样。忽然，一个深沉的声音，因为激情受到抑制而颤抖，从我身后对着我的左耳说：“你不认为一切生命都是从这座山上来的吗？”一个年长的印第安人，穿着鹿皮鞋走到我身边，轻盈无声，向我提出这个天知道多么不着边际的问题。我远望一眼从山上飞流而下的河水，看到了造成这一结论的外部形象。显然，全部生命都来自这座山峰，因为凡是有水的地方都有生命。这是显而易见的。在他的问题中，我感觉到与“大山”一语有联系的一种正在涌起的情感，于是想到了关于在山上举行秘密仪式的故事。我回答道：“谁都明白你的话是真理。”

遗憾的是，谈话很快就被打断，我没有能够进一步深探水和山的象征意义。

我注意到，村社印第安人虽然不愿意谈论他们的宗教，却随时随地都激烈地谈论他们和美国人的关系。山湖说：“美国人为什么不让我们自己安宁呢？他们为什么要禁止我们跳舞？我们要把我们的青年人从学校里接回来送到基瓦（仪礼场地）去把我们的宗教教给他们，美国人为什么要制造困难？我们一点儿也没有伤害美国人呀！”沉默许久之后，他继续说：“美国人想要消灭我们的宗教。为什么他们不让我们安宁？我们做的事，不仅仅是为了我们自己，也是为了美国人的。是啊，是为了全世界。人人都能从中得到好处的。”

从他的兴奋情绪中我可以看出，他所指的是他们宗教中某种极为重要的因素。因此我问他：“那么，你认为你们宗教所做的事情会造福于全世界了？”他极活跃地回答说：“当然，如果我们不这样做，世界会变成什么样呢？”于是，他庄重地指了指太阳。

我预感到我们在这里已经接近极为微妙的话题，即这个部落的秘密。他说：“说到底，我们是居住在世界屋脊上的民族，我们是太阳父亲的儿子，凭着我们的宗教，我们每天帮助父亲走过天空。我们这样做，不仅是为了我们自己，而且是为了整个世界。如果我们停止我们的宗教仪式，不出十年，太阳就不再升起。到那时候，就是茫茫黑夜了。”

此刻我顿时明白了每个印第安人的“尊严”，及其安然镇静神态的依据。这一切都来源于他的太阳之子的身份。他的生命具有宇宙意义，因为他协助天父及一切生命的保护者每日升降。如果我们把自己的种种自我辩白、我们的理性所规定的生命的意义与此相比较，那么，我们就只能见出我们的贫乏。出自纯粹的嫉恨，对于印第安人的天真，我们只能报以微笑，不得不以我们的乖巧来装扮自己；否则我们就会发现我们是多么贫乏，多么褴褛。知识没有使我们丰富起来；知识使我们越来越脱离神话世界，而我们原来凭之出生的权利是很熟悉这个世界的。

如果我们暂时放弃欧洲理性主义，置身于这个孤寂高原山间清新空气之中（高原一侧延展深入宽广的大陆草原，另一侧则通向太平洋），如果我们也把对于世界的翔实知识置于一旁，取代看来广阔无垠的地平线和对地平线之外的一切一无所知的境界，我们就能够透彻理解村社印第安人的观点。“一切生命来源于这座大山”，对于印第安人来说无疑是千真万确的，他也同样确信，他生活在无边无际的世界最靠近上帝的屋脊之上。他较之其他的人最先听到神祇的声音，他的仪礼会最先及于遥远的太阳。山峦的神性，耶和华在西奈的显灵，尼采在恩加廷所得到的灵感，这一切都是说同样的一种语言的。仪礼竟能够神奇地影响太阳这样的观念，在我们看来固然荒谬，但是，如果进一步审视一番，就不仅不是不合理性的，而且，对于我们，比最初设想的要熟悉得多。我们的基督教，像其他宗教一样，也掺和了这

一观念，即：特殊的行动，或者某种行动能够影响上帝，例如某种仪式、祈祷，或者神所喜欢的美德。

人类的仪礼，是对于上帝施予人的行为的答复和反应；不仅如此，答复和反应还可能旨 在“净化”，是一种奇幻的强制形式。人类觉得自己有能力对上帝无所不在的强大影响作出回答，能够作出某种重要事情回报上帝，这一切会引发出自豪感，因为这种行动把人类个人提高到了某种形而上因素的尊严程度。“上帝和我们”，即使这仅仅是一种潜意识的含义，这种等同做法也是村社印第安人令人羡慕的安然静谧的底蕴。这样的人的的确确是适得其所的。

3.肯尼亚和乌干达

一切皆出自造物主之手。

2——卢梭

我参观伦敦温布利展览会的时候（1925年），那里对于英国统治下各部落的出色介绍给我留下了深刻的印象，于是我决定不久以后到热带非洲去旅行一次。

当年秋天，我和两个朋友，一个是英国人，一个是美国人，启程前往蒙巴萨。我们乘的是沃尔曼轮船公司 的一艘蒸汽轮船，同行的有许多前往非洲各殖民地岗 位的英国青年。从船上的气氛判断，这些旅客不是去度假，而是去闯 天下。自然，船上是一派轻松欢快，但是有种严肃的低调也很显然。事实上，甚至在我返航之前，我就听说了这些旅伴的命运。在后来的两个月之内，几个人在热带死去了。他们死于热带疟疾、细菌 性痢疾和肺炎。死者之中，有一位青年还曾坐在我对面同桌进餐。另外一个是艾克利博士，以中非大猩猩保护委员 会奠基人身份而闻名，这次旅行之前不久我还在纽约会见过他。

在我的记忆里，蒙巴萨是一个闷热的地方，住着欧洲人、印度人和黑人，周围是棕榈树和芒果树密林。景色极为优美，是一个天然港湾，城市上方高耸着一座葡萄牙风格的城堡。我们在蒙巴萨逗留了两天，傍晚乘窄轨火车前往内地的内罗毕，很快就沉浸在热带的夜晚之中。

在海岸平原上，我们经过了许多黑人村庄，人们围着小火堆闲谈。不久以后，火车开始爬坡。居民点已经没有，夜变成漆黑一团。气候逐渐凉爽，我随即入睡。旭日东升，白昼到来之际，我醒了。火车裹在一团红色尘埃之中，正在绕着一个陡峭的红色悬崖转弯。在我们上方一块峻峭岩石上，一个细高的黑褐色人一动不动地站着，倚着一根长矛，俯瞰着火车。他的身旁高高耸立着烛台形的仙人掌。

这一景象迷住了我，画面尽管全然陌生，超出我的经验范围，但是，另一方面，却带来了一种极为强烈的似曾相识情感。我觉得我已经感受过了这一瞬间，我从来都是理解这个同我只有时间距离的世界的。似乎此刻我正在返回我青年时代的土地，似乎我早就认识这个黑肤色的人，而他等待我已有五千年之久。

在荒莽的非洲旅行全程中，这一奇异体验的感觉一直伴随着我。对于这种自古以来人所共知现象的认识，我能记起的还有仅仅一例。这就是我同我以前的上司，尤金·布洛伊勒教授一起首次观察到了一种心理玄学现象。在此之前我曾想象，如果我见到这种奇幻现象我会瞠目结舌的。但是，这一现象一出现，我却不感奇怪；我觉得这完全合乎情理，视其为理所当然，因为我对它早已熟悉。

我不能断言，见到这个孤独黑肤猎人之时我的哪根心弦被拨动了。我只知道，千万年来，他的世界也一直是我的世界。

我感到有些茫然，于中午抵达内罗毕；该城海拔六千英尺。这里光线明亮耀眼，使我想起人们每逢从恩加廷谷地冬日的雾霭中走出时满目所见的那种强烈阳光。我感到惊奇的是，火车站上聚集的一群“工人”所戴的旧式灰色或白色滑雪帽我在恩加廷也见别人戴过，或者自己也戴过。这种帽子人人喜爱，因为上翘的帽边可以折下，像帽舌一样，在阿尔卑斯山中可以挡住寒风，在这里可以遮挡炽热。

我们常常从内罗毕乘一辆福特牌小车到阿泰平原去，那是一大片野生动物保护地。站在一座低矮小山上，这片宽广热带草原气势磅礴的景象尽收眼底。在地平线边缘上，我们远远望见了大群大群的动物：小羚羊、大羚羊、角马、斑马、疣猪，等等。兽群一面吃草，一面点头，向前移动，像一条缓缓流动的河流一样。除了一只猛禽的忧郁鸣叫声之外，几乎没有任何声音。这是永恒初始的寂静，世界是一向如此的，处于这种非存在的状态之中；在此之前，没有人出现并得知这是一个世界。我离开了伙伴向前走，直到看不见他们为止，在这里我品味了完全孑然一身的感受。我站在那里，我是悟觉到这是一个世界的第一个人，但是这第一人在当时并不明白是他首先真正地创造了它。

在这里，意识的宇宙意义对我来说变得极为清晰明确。炼金术士们说：“凡自然未能使之完美者，艺术使之完美。”人类、我，以一种不可见的创造活动提供给世界一种客观存在，因而把完美的印记打在世界上。我们通常把这一行为仅仅归结于造物主，却没有考虑到，这样一来，就无异于把生命看作是一架设计精良的机器，它随着人类的精神毫无意义地向前发展，同时遵从着预知、先定的法则。在这样一种毫无意趣的钟表般的设想中，没有人的世界和上帝的戏剧，没有走向“新岸”的“新的一天”，而只有枯燥乏味的计算程序。我想起了我那位村社老朋友。他认为他的村社存在的理由一直在帮助他们的父亲太阳每天走过天空。我曾经羡慕过他，因为那种信仰有充分的意

义，但我也一直寻觅我们自己的神话，可却毫无希望。现在我明白了这是什么，而且理解得更为深刻：为了完成创造，人是必不可少的；人本身就是世界的第二个创造者，只有人才把客观的存在提供给世界；如果没有这种客观的存在，世界就不会被听到、被看见，只是在寂静中吃、生殖、死亡、点头，达亿万年，在非存在的最深沉的黑夜之中继续下去，直至尚不可知的终结。人类意识创造了客观存在和意义，人类在伟大的存在过程中发现了自己不可缺少的地位。

沿着正在建筑中的乌干达铁路，我们乘火车来到它临时的终端，第六十四站。工人们卸下了我们的装备。我坐在一个装杂物的大箱子上，里面装的是各种食品，每一种都够一个工人头顶搬运一次的。我点燃烟斗，默想着我们似乎已经到了地球上有人居住地带的边缘，从这儿，只有羊肠小道延伸下去，穿过整个大陆。片刻之后，一位年长的英国人，显然是一位牧主，来和我谈话，他坐下，也掏出了烟斗。他问我们到哪儿去，我大致介绍了我们各不相同的目的地之后，他又问：“你们是第一次到非洲来吧？我在这儿已经住了五十年了。”

“是第一次，”我告诉他，“至少是非洲的这一地区。”

“那么，我给你一点忠告好吗？先生，你知道，这个地方不是人的地方，这是上帝的地方。如果出了什么事，你就坐下来，不必惊慌。”于是他站起来，再没有说一句话，就消失在我们周围拥挤忙乱的黑人人群之中。

他的话我听着有些意义，我竭力想象他说这话的心理状态。显然，这些话表现出了他的经验本质：在这里，人不是主宰，不可思议的设想才是。

我还没来得及理出头绪，两辆大卡车就要出发了。我们一组人连行李挤上去，足足有八个人，我们尽可能坐得稳些。以后几个小时，

车一直颠簸，我不可能再思考。下一个居民点比我预想的要远得多：卡卡梅加，专区特派员驻地，也是非洲步兵守备小队司令部所在地，有一所医院，还有——说也奇怪——一座很小的精神病院。傍晚将至，而夜却已经突然到来。蓦地，一场热带暴风来临，雷电大作，大团乌云顷刻化为倾盆大雨，把我们浇得从头到脚湿透；每条小河也顿时变成汹涌的激流。

午夜之后半小时，天已转晴，我们到了卡卡梅加。我们全都精疲力竭，区特派员在客厅里用威士忌热情接待了我们。炉子里升起活泼可爱的火苗。优雅的客厅中间有一张大桌子，摆着英国杂志。这个地方真是和苏塞克斯乡间房屋一样。我疲惫不堪，全然不知自己是从现实转入梦境，还是从梦境转入了现实。后来，我们还得搭起帐篷，这是第一次。幸而没有丢失什么东西。

翌日清晨，我醒来觉得有些发烧，是轻度喉炎，只好卧床一天。因为这一病情，我认识了所谓的“脑膜炎鸟”，倒也值得纪念；这种奇特的小鸟能够正确地唱出一个音阶，但是漏掉最后一个音符，又从头唱起。一个人卧床听这歌声，神经真的被搅得要崩溃了。

香蕉园里另外一种鸟儿的鸣啭由两种最甜美、最优雅的笛声组成，结尾却伴随了第三个难听的讨厌的音符。“凡自然未能使之完美者……”不过，“钟鸟”的歌声依然显示出一种纯粹的美。它鸣叫的时候，似乎有一阵钟声沿地平线飘荡。

第二天，在专区特派员协助下，我们集合了一队搬运工人，外加三名土著士兵作护卫。前往艾尔贡山的旅行开始了，地平线上十四万英尺高的火山口壁很快映入了眼帘。大车通过较为干燥的、长着伞形阿拉伯橡胶树的草原。整个地区全密密麻麻布满了六到十英尺高的小圆土丘，那是旧的白蚁窝。

沿路有供旅客用的休息室——圆形草顶涂泥小屋，都敞开着，空无一物。夜晚，则在入口处挂灯，以防生人闯入。我们的厨师没有灯，可是，作为补偿，他一个人分得一间很小的草屋，对此他很满意。可是，随即又证明，这对他几乎是致命的。前一天，他在草屋前面宰了我们用五个乌干达先令买的一头羊，为我们的晚餐烹制了极为美味的羊肉。晚饭之后，我们正围着火坐着吸烟，忽然听到远处传来奇怪的声音。声音越来越近。侧耳听去，一会儿像是熊吼，一会儿像是狗吠；接着，声音又变得尖厉，像是尖叫，又像歇斯底里的笑声。我第一个印象是：这好像是巴纳姆与贝利剧院的滑稽演出。可是，紧接着，场面变得咄咄逼人了：我们被一大群鬣狗团团包围住，鬣狗显然嗅到了羊血气味。它们上演了一场令人毛骨悚然的音乐会，在火光照耀下，在高高的茅草丛中，它们的眼睛闪闪发亮。

虽然我们对鬣狗天性的知识相当翔实，据说它不会对人发动攻击，但是我们依然觉得不安全。突然，休息室屋后传来一阵令人胆寒的人的尖叫声。我们抄起武器（一支九毫米曼利契步枪和一支霰弹枪），对着草丛中间闪亮处连连射击几次。我们刚放完枪，厨师就惊恐万状地冲到我们中间，语焉不详地说，一只肥狗窜进他的屋子，几乎把他咬死。宿营地一片混乱喧闹。这阵喧闹，看样子镇住了鬣狗，它们汪汪着退了场。搬运工们哈哈大笑好长一阵，后半夜很平静，再没有出现麻烦。第二天清晨，地方长官带着两只鸡和一篮子鸡蛋来送礼。他恳请我们再逗留一天打野狗。他说，前一天，野狗把一个睡觉的老人拖走吃了。非洲真是一个神秘之地！

天亮时候，工人驻地又响起了哄堂大笑声，原来他们在表演昨晚的闹剧。一个人扮演正在睡觉的厨师，一个士兵扮演爬行的鬣狗，凑近厨师，想要咬他。这个活闹剧不知演出了多少次，观众都十分欣赏，笑声不绝。

从此以后，厨师得了个诨名：“肥狗”。我们三个白人也早已有了“商标”。我的朋友，那位英国人得名“红脖子”——在土人眼里，英国人都长着红脖子。美国人穿一身漂亮服装，外号是“花衣裳”。因为我当时已经有灰白头发（当时我五十岁），我就是“老头儿”了，都说我已经一百岁。在那些地方，上岁数的人很少见，我几乎没见过白头发的人。“老头儿”是尊称，这么称呼我，还因为我的身份是“布吉舒心理学考察队”队长，这是伦敦外事处强加的有名无实的称号。的确，我们访问过布吉舒人，但是，在艾尔贡人当中逗留的时间更长些。

最明显的是，黑人都表现出他们最善判断他人的性格。他们洞察一切的办法之一在于模仿才能。他们能够模仿人们的表达方式，标志各种意图和目的的手势、步态，而且入木三分，令人叹为观止。我还发觉他们对别人情感性质的理解也十分令人惊异。我常常抽出时间和他们闲谈，他们非常喜欢谈天。就这样，我学到了很多东西。

我们这种半官方式的旅行好处很多，因为这样容易雇用搬运工，我们还获得了士兵护送队。护送队绝对不是多余的，因为我们要穿过不是白人管辖的地区。一个班长和两名士兵陪伴我们徒步旅行，前往艾尔贡山。

地形是向上的缓坡。第三纪熔岩断层标志渐渐增多。我们穿过大片大片茂密的丛林，那里长着高大的凤凰木，开着火焰般的红花。硕大的甲壳虫和色彩斑斓的更大的蝴蝶在林间空地和丛林边缘上翩翩起舞。我们深入灌木林的时候，好奇心大的猴子拨动着树枝。这是一个天堂般的世界。不过，我们走过的大部分道路都是平坦的紫红色土壤的热带草原。大部分时间，我们都是在蜿蜒曲折、急转弯多的土路上前进。我们的行程路线把我们导入南迪地区，穿过南迪森林——这是一片面积可观的丛林。我们平安到达艾尔贡山脚下的休息室；几天以

来，这座大山在我们的上方变得越来越高。在这里，只能沿着狭窄的小路向上攀登。我们受到了地方长官的迎接，他是土著大夫的儿子。他的坐骑是一匹小马——这是我们在这里所见过的唯一一匹马。他告诉我们，他的部落属于马塞人，但是单独地生活在艾尔贡山坡上。

乌干达总督给我们的一封信早已送到这儿来，请我们保护一位取道苏丹返回埃及的英国女士。知道她会是位意气相投的旅伴，更不用说，总督对我们表示了无微不至的关怀，我们自然要承担一定的义务。

我提出这一细节，是想指出某种原型对我们的行动产生影响的细微方式。我们是三个男人，这纯粹是偶然的机遇。我曾请求过我另一个朋友和我们同行，那样就有了第四个人。但是情况不允许他接受我的请求。此事足以形成一个潜意识的、或者命定的群体，即三位一体的原型意象，需要第四个来补充完备，这一情况我们在这一原型意象的历史中一再见到。

既然机会不请自来，我自然欣然接受；我欢迎这位女士参加我们三个男人的小组。她吃苦耐劳，胆大心细，对于我们男人小组来说，证明是一个有用的平衡因素。小组里的一个人患了热带疟疾，情况严重，我们都很感激她运用了她在第一次世界大战中充当护士的经验。

攀登了几个小时以后，我们来到一块宽阔的林中空地，空地由一条明澈清凉的小溪一分为二，溪上还有一个约十英尺高的瀑布。瀑布下面的水池变成了我们的澡堂。我们的宿营地约在三百码以外，在一个平缓、干燥的山坡上，复有伞形橡胶树绿阴。附近，步行约十五分钟左右，有一个土人村庄，有几间茅屋和用一道荆棘篱笆围起来的小院。这个小村向我们提供了运水工：一个妇女和她的两个半大女儿，她们都全身赤裸，只配有贝壳制成的宽带。巧克力色褐色皮肤，十分漂亮，身材苗条，动作从容不迫，颇有贵族气派。每天早晨，她们从

小溪走来，倾听她们脚镯铃铃作响，颇为悦耳；接着又见她们走出金黄色高茅草，为平衡头上顶着的水罐而摇曳的步态，也很悦目。她们装饰着脚镯、铜手镯和铜项圈，小圆管形的铜制或木制耳环。下唇都用骨片或铁钉穿孔。她们彬彬有礼，每逢见到我们总是羞怯而迷人地微笑。

只有一事我要简述一下，我没有和本地妇女说过话，虽然有人预料我会这样做。这儿和南欧一样，男人和男人说话，女人和女人说话。不然就意味着谈情说爱了。如果哪个白人乐于此道，就不仅有损名誉，而且要冒“背黑锅”的危险。我观察到几例，颇有训诫意义。我常常听到本地人评论一个白人：“他是坏人。”问他原因，回答总是：“他跟我们的女人睡觉。”

在艾尔贡人当中，男人们忙于喂养家畜和狩猎，女人们的工作则在香蕉园和白薯、高粱以及玉米地里。在一家人所住的圆形茅屋中，儿童、山羊和鸡也同住。她们的尊严和天性表现于她们在维持生计方面的作用；她们在经营管理中积极合作。妇女平等权利的概念是这种合作失去意义的时代的产物。原始社会是由一种潜意识的利己主义和利他主义调节的，两种态度都得到了恰当的器重。如果发生紊乱，必须通过一种意识行为来调节，那么，这种潜意识秩序也就遭到破坏。

回忆一位向我介绍艾尔贡人家庭关系的重要人物，是件愉快的事。他是一个极为英俊的青年，名叫吉勃罗亚特，是部落酋长的儿子，文雅出众，我显然赢得了他的信任。当然，他高兴地接受了我的雪茄，但他并不贪婪，不像其他人什么礼物都要。他时常来看望我，礼仪周全，向我讲述种种趣事。我觉得他有个什么念头，有某种他难于出口的请求。我们结识相当长时间之后，他开口请我去他家作客，此举令我惊奇，我知道他还没有结婚，双亲已经故去。他家指的是他姐姐的家，她是她丈夫的第二个妻子，有四个小孩。吉勃罗亚特很想

让我去访问她一次，让她有机会见我一面。显然，在他的生活中，她扮演了母亲的角色。我同意了，因为我希望通过这种交际方式能够稍稍深入了解本地人的家庭生活。

“女主人正在恭候，”——我们来到的时候，她走出来致意，十分自然大方。她是一个好看的中年妇女，就是说，大约有三十岁。除了必不可少的贝壳宽带之外，她还戴着手镯和脚镯，大长耳垂上挂着一些铜制装饰品，胸前配有某种小动物毛皮。她把四个小孩关在房里，小孩透过门缝张望，发出兴奋的咯咯笑声。在我的请求之下，她把他们放了出来，但是颇费了些时间他们才大着胆子走出。她的风度和她弟弟一样优雅，她弟弟因此举成功而满脸喜悦。

我们没有坐下，因为除了满是尘土的泥地之外，无处可坐，地上净是鸡屎和羊粪蛋儿。谈话不超出客厅里半家庭式的日常话题，不外是家庭、小孩、房子、菜园。大太太的家产和她接壤，有六个孩子。这位“大姐”的院子离她这儿有八十码。大约在两个妇女茅屋的中间，有一个三角形的顶端，是她们的丈夫的茅屋所在地，在这间茅屋后面约五十码处，有一小间茅屋为大太太长子占用。两个女人各有各的田地。我的女主人显然为她自己的一块地感到骄傲。

我感觉到，她那仪态中显示的信心和泰然，在很大程度上是基于她对自己的完整的认同，她的个人世界是由孩子、房屋、小家畜、土地组成，外加最后的、但不是最小的一项，即她那并非不引人注目的体态。她只是偶尔地提到丈夫。看来他是有时候在这儿，有时候不在这儿。目前，他正在某个不知道的地方逗留。我的女主人显然毫无问题是坚定性的化身，是丈夫的依凭。看来，问题不在于他在或者不在那里，而在于她是否能够保持她的完整，为赶着畜群跋山涉水的丈夫提供一个地磁中心。这些“淳朴的”灵魂心中的活动是非意识的，因

此是不知的，我们只能从“先进的”欧洲分辨法的比较证明中这样推断。

我怀疑，白人妇女的日益男性化是否与其自然完整性（土地、孩子、家畜、自己的房屋、火炉）的消失有关，对于白人妇女的日益贫困化这是否是一种补偿；男人的女性化是否是进一步的后果。制度越合理，性别的差异就越模糊。同性恋在现代社会中的作用是巨大的。这部分地是母亲情结的后果，部分地是一种目的性现象（防止人口增殖）。

我的同伴和我都十分有幸接触了非洲世界，及其难以置信的美和同样难以置信的苦难。我的营地生活是我一生中最值得怀念的插曲之一。我享受过仍然是一片原始土地的“神性和平”。我从来没有如此清晰地看到过“人和其他动物”（希罗多德）。在我和一切魔鬼之母的欧洲之间，横亘着几千英里。在这里，各种魔鬼对我可谓鞭长莫及，这里没有电报，没有电话铃声，没有信件，没有来客。我的精神力量得到了解放，自由自在地归返到了原始的宽阔天地。

每天早晨，我们很容易和本地人闲谈，他们整天蹲在我们营地上观看我们做事，兴趣长久不衰。我的工人领队易卜拉欣教导了我谈天的仪式。所有的男人（女人从不走近）都必须席地而坐。易卜拉欣为我找到部落酋长的四腿红木小凳让我坐。然后我开始发言，提出谈天程序。本地人都能说一种还算过得去的混杂了当地口音的斯瓦希利语；我也努力说这种语言，充分利用了一本小字典。这本小书是他们不断赞美的对象。我的词汇量有限，说话非得简单不可。谈话常常像是一种有意思的猜谜游戏，因此，这样的闲谈大受欢迎。闲谈很少多于一个或者一个半小时，因为人们露出倦意，做出戏剧性的手势说：“唉，我们累坏啰。”

我当然对本地人的梦很感兴趣，但是，起初，我无法让他们把梦讲给我听。我送给他们都很想得到的小礼物，如雪茄、火柴、图钉，等等，但还无济于事。我不能充分解释他们为什么羞于讲述梦中所见。我猜想是因为恐惧和不信任。众所周知，黑人怕照相。他们担心给他们照相的人要夺走他们的灵魂，可能也同样害怕别人如果知道他们的梦就会加害于他们。不过，这一点并不适用于我们的工人，他们都有一本释梦书，旅途中每天都要翻阅。如果对书上的解释有怀疑，他们就要向我求教。他们称我是“知书人”，因为我有《古兰经》的知识。他们认定，我是一个隐蔽的伊斯兰教徒。

有一次，我们和本地的一位老医生谈话。他穿着一件蓝色猴皮做的华丽斗篷，贵重而值得炫耀。我问起他的梦，他顿时泪水满眶，回答说：“古时候，医生们都做梦，知道会不会发生战争或者瘟疫，是不是要下雨，应该把牲口群往哪儿赶。”他的祖父也做过梦。可是，自从白人来到非洲，他说，谁也不再做梦了。不再需要梦了，因为英国人知道一切！

他的回答向我表明，医生已经失去了存在的理由。启发本地人的神圣声音已经不再需要，因为“英国人知道得更多”。在过去，医生曾经和众神或者命运的力量洽谈，并给人以忠告。医生曾发挥过巨大影响，正像古希腊阿波罗神庙女祭司的话具有最高的权威一样。现在，医生的权威已被专区特派员的权威取代。生命的价值现在完全属于这个世界，而且，在我看来，在黑人意识到自然力量的重要性之前，这仅仅是一个时间和黑人种族活力的问题。

这位医生决不是一个凛然不可侵犯的人，而仅仅是一个有些胆小怕事的老人而已。对于一个已遭破坏的、过时的、无法复原的世界日益加剧的解体局面来说，他是一个活的见证。

在许多场合下，我把谈话引向神功，特别是仪式和礼节。在这方面，我只得到了一个见证。在村里一条熙熙攘攘的街道上，一座空茅屋前，我看见了一块方圆几码的地方扫得很清洁。其中心放着一个贝壳带子、耳环、各种陶片和一把掘地木棍。我们能够打听到的全部解释是：一个女人曾在这间茅屋里死去。关于殡葬却只字未提。

在闲谈中，人们以相当强调的语气告诉我，他们西边的邻村人是“坏人”。如果那儿有人死了，下一个村子就得到通知；晚上，遗体被放在两个村子中界点上。邻村把各种各样的礼品送到同一个地点，到了早晨，遗体就不知去向。言下之意是另一个村子的人吞食了死者。他们说，这种事在艾尔贡人中间是不会发生的。事实上，他们的死者遗体是放置在灌木丛中的，让鬣狗在夜间去处置。我们的确没有发现过埋葬死人的任何迹象。

但是，我听说，人死了以后，遗体要放在茅屋中间地面上。医生绕着遗体走动，把碗中的奶泼在地面上，口中念念有词：“阿伊克·阿迪斯塔，阿迪斯塔·阿伊克！”

我从早些时候的一次记忆犹新的谈话中理解了这些词的意义。那次闲谈结束时，一位老人突然说：“早晨，太阳一升起，我们就走出茅屋，把唾沫吐在两只手里，对着太阳举起双手。”我请他表演，并且准确解释这种仪式。他们把双手放在嘴的前面，啐上唾液，或用力吹气，然后把手掌向上对着太阳。我问这是什么意思，他们为什么往手里吹气或吐唾液。他们说：“我们一直是这么做的。”虽然没有得到解释，但我已明白：他们的确仅仅知道他们这样做了，而不理会做了什么。他们自己看不到这种行为的意义。但是，我们也遵从我们所不理解的礼式，比如为圣诞树点蜡烛，藏起复活节彩蛋，等等。

老人又说，这是一切民族的真正宗教，全部凯维伦多人、全部布干达人、登山远望目光所及和无限遥远地方的全部民族，都崇拜“阿

迪斯塔”，亦即初升的太阳。只有此刻，太阳才是上帝。紫红色西边天上初升的金色弯月也是上帝。只有此刻才是，其他时刻都不是。

显然，艾尔贡人仪式的意义是：在太阳初升时刻向太阳神顶礼膜拜。献礼如果是唾沫，那是因为在本地人眼里唾沫是一种含有人的魔力、愈合伤口的力量、奇幻和生命力的物质。如果是吹气的话，那是因为它是“罗勃”，即阿拉伯语的“卢赫”，希伯莱语的“卢阿赫”，希腊语的“普纽马”，意义均为风和灵魂。因此，这个动作的意思是：我向上帝献出我活的心灵。这里不用言语的、表演出来的祈祷，用文字译出大意或许是：“上帝啊，我把灵魂寄托在你的手中。”

除了“阿迪斯塔”之外，我们还听说，艾尔贡人也崇敬阿伊克，即居住在地上的神灵，一种魔鬼。他是恐惧制造者，是潜伏着等待夜间行路人的冷风。老人以口哨吹出北欧灾神洛基的旋律，生动表现出阿伊克在高而神秘的灌木草丛中爬行的状貌。

总之，人们认为，造物主把一切创造得都很好，很美。他本身则超越了善和恶。他是美的，他所创造的一切也是美的。

我问：“但是那些咬死你们家畜的凶恶野兽呢？”他们说：“狮子好，美。”“你们那些可怕的疾病呢？”他们说：“你躺在太阳光里，那就好。”

这种乐观主义给我的印象很深。但是，我很快发现，在下午六点钟，这种乐观主义骤然消失，从日落时起，就是一个不同的世界了，那是阿伊克的世界，即恶、危险和恐惧的世界。乐观主义哲学让位于对鬼魂的恐惧和旨 在保护自己不受恶的祸害的离奇仪式。黎明时分，乐观主义复又归返，没有什么内在的矛盾。

在尼罗河发源地，我发现了奥西里斯神两个侍者霍卢斯和塞特这种埃及古代观念的提示物，这是一种令人深为激动的感受。显然，这是非洲的一种原始经验，它随着尼罗河的圣水而涌向地中海海岸区域；这就是阿迪斯塔，即初升的太阳，和霍卢斯一样的光明原理；是阿伊克，即恐惧的散布者——黑暗的原理。在为死者所做的简单祭礼中，医生的话和他泼洒的奶把对立的两者结合了起来；他同时对这两种原理作出祭献，这两种原理从其开始统治之时起，就具有同等的效力和意义，这是夜与昼的统治，各自延续十二小时。但是，重要的是时刻，随着热带地区昼夜典型的突发性，每当旭日第一道光芒像箭一样射出，夜就转化成为充满生命的光明。

这一纬度的日出现象，每天都再次令我惊奇不已。日出的壮观不在于太阳从地平线上喷薄而出，而在于升起后的景象。我养成了搬出营地小凳，在黎明之前坐在伞形阿拉伯橡胶树下的习惯。在我面前，在一条小山谷谷底，有一条深绿色、几乎是黑绿色的丛林条带，而山谷对面高地的边缘则巍然高耸其上。最初，明暗对比极为强烈。其后，物体显出轮廓，沐浴在亮光之中，旋即，整个山谷似乎充满了明亮耀眼的光芒。而上部的地平线则变成一片雪白，银光闪烁。越益强烈的光线似乎渗入了物体的结构，物体的光辉从内部焕发出来，直至最后闪耀出光辉，像一块一块的彩色玻璃一样。一切都变成了火焰般的水晶体。钟鸟的欢歌从地平线上响起。在这样的时刻，我觉得我置身于寺庙殿堂之中。这是一天之中最神圣的一小时。我观赏这一盛景，或者，饱尝这种永恒的迷醉，无限快慰。

在我的观察地点，有一个陡峭的岩壁住着大狒狒。每天清晨，它们都几乎纹丝不动地静坐在岩壁边缘上，面对着太阳，而一整天的其余时间，则在森林中漫游、喧闹、尖叫，喋喋不休。像我一样，它们似乎也正在等待日出。它们令我回忆起埃及阿布·辛贝尔神庙中做出

顶礼姿势的大狒狒。他们说的都是一件事实：从远古时代起，人就对这位黑暗中发出万丈光芒来拯救世界的大神礼拜。

在那时候，我明白了，从天地初创时候起心灵里就一直怀有对光明的欲求和一种走出原始黑暗的不可遏制的渴望。浩大的夜晚来临，一切都显出了深深沮丧的情调，每一个心灵都被一种对光明的不可言状的渴望所攫获。这种紧张的感觉可以在原始人的眼睛里见出，也可以在动物的眼睛里见出。动物的眼睛里有一种悲哀，我们无法得知这种悲哀是与动物的灵魂有联系，还是出自那种仍然是潜意识的存在向我们说话的深刻的信息。这种悲哀也反映了非洲的情绪，对其种种孤寂的感受。这种原始性的黑暗是一种母性的神秘。清晨太阳的诞生对本地人之所以具有如此深远意义，原因也就在此。光明到来的那一瞬间就是上帝。那一瞬间带来了补偿和慰藉。说太阳是上帝，就等于模糊并且忘记了那一瞬间的原型经验。“灵魂在外徘徊的夜现在已经过去，我们很高兴。”本地人会这样说，但是这已经是一种理性的概括了。实际上，与自然界黑夜完全不同的一种黑暗仍在大地上游荡。这种精神的原始黑夜，今天和亿万年来一直是一样的。对光明的渴望就是对意识的渴望。

我们在艾尔贡山的愉快逗留临近尾声。我们收起帐篷，心情沉重，默念着一定再来。我一点也没有想到，这是我第一次、也是最后一次体验这种得来全不费功夫的欣悦。在那以后，在卡卡梅加附近发现了黄金，采矿开始，毛毛运动在这些清白无辜而又友好的本地人中间兴起，而我们也经受了从文明梦中的骤然觉醒。

我们沿着艾尔贡山南坡继续徒步旅行。景色特点渐渐变了。平原的边缘上耸立起盖满浓密热带森林的更高的山峦。居民的肤色更黑，身躯更笨重而高大，缺乏马塞人的优雅丰姿。我们进入了布吉舒地区，在布南巴利的休息室里逗留了一些时候。它的位置海拔很高，我

们饱览了宽广的尼罗河谷地美景。从那里，我们又到了姆巴拉，在姆巴拉乘两辆福特牌汽车前往维多利亚湖畔的金贾。我们把行李装上一列窄轨铁路火车车厢，列车每两个星期开往基奥加湖一次。我们登上一艘锅炉烧木柴的蹼轮轮船，经过几次事故以后，才到达马辛迪港。到了那里改乘一辆卡车到了马辛迪市。该市坐落在一块分开了基奥加湖和阿尔伯特尼安查的高地上。

在从阿尔伯特湖到苏丹境内勒贾夫路上的一个村子里，我们有一次令人兴奋的经历。地方长官，一个身材高大的青年，带着随从来看望我们。在我所见过的非洲人当中，他们的肤色最黑。这一伙人有点令人捉摸不定。尼木累人的首领给了我们三个本地人护兵，但是我察觉到，他们和我们的工人并不融洽。他们三个人一共才有三夹步枪子弹。因而，他们来，不过是政府的一种象征性姿态而已。

首领提议，他在晚上跳舞，我欣然同意。我希望这场舞会显示出他们的友好。到了晚上，我们都很困倦，突然听见鼓号齐鸣，旋即来了约六十个人，雄赳赳的全身披挂着闪闪发光的投枪、木棒和刀剑。跟在他们后面不远，依次而来的有女人和儿童，母亲们还背着婴儿。显然这是一次盛大的社交性集会。虽然酷暑难当，温度在华氏93度（摄氏34度）左右徘徊，还是点起大堆篝火，妇女和儿童在火堆周围围成了一个圆圈。男人们在外围又组成了一个圈；我以往就见过一群暴烈的大象这样排列。面对这一人多势众的场面，我真不知道是高兴好，还是担心好。我环顾四周，寻找我们的工人和政府派的士兵——营地上却没有他们的踪影！为表示友善，我把雪茄、火柴和别针分赠众人。男人合唱队开始唱歌，全是强劲有力的战歌，倒也不算不和谐，同时开始摇摆双腿。女人和儿童围绕着火堆欢欣跳跃，男人们跳着舞向前进，挥动着武器，接着后退，然后伴随着野性的歌唱、鼓声和号角声再趋步向前。

这是粗犷而富有刺激性的场面，沐浴在红亮的火光和奇幻的月色之中。我的英国朋友和我也迈出步子，混杂在跳舞的人群中间。我挥舞起犀牛鞭，这是我仅有的武器，和他们一起跳起来。从他们红光焕发的脸上，我看出他们是准许我们加入的。他们的热情猛然倍增，男女老幼全都跺着脚，大唱大吼，汗如雨下。舞蹈和鼓声的节奏渐渐加快起来。

在有这种音乐伴奏的舞蹈中，本地人很容易陷入名副其实的着魔状态。现在的情况就是如此。快到深夜十一点钟的时候，他们兴奋得快要出格了，突然，整个局面变得十分奇特。跳舞的人们正在变成一群野人，我开始担心该怎么收场。我向首领做手势，意指已到结束时刻，他和他的部落应该睡觉。但是他还要“再来一个”。

我记得，我的一个同乡，萨拉辛的一位表哥，曾在印度尼西亚的苏拉威西岛探险，在这类的舞蹈中曾经误中投偏的长矛。所以，尽管首领请求延长，我还是把人招呼到一起，分发雪茄，并做出睡觉的手势。接着，我发出威胁，挥舞犀牛鞭，但同时作出笑声，又因为找不到更好的语言，使用瑞士德语冲他们大骂起来，说舞跳够了，他们必须睡觉。我的愤怒在本地人看来显然有几分佯装，但是看来却发生了效用。人群又发出笑声，蹦着跳着向四面八方散去，消失在黑夜之中。后来很长一段时间，我们还听得见他们在远处兴高采烈的呼吼声和击鼓声。寂静终于来临，我们也累得腰酸腿疼，立即入睡。

我们的徒步旅行在尼罗河畔的勒贾夫结束了。在这里，我们把行李装上一艘在勒贾夫停泊的蹼轮蒸汽轮船，水位太浅，停泊相当勉强。此时此刻，我强烈感受到了我所经历的一切给我造成的精神负担。千思万绪在我脑海里翻腾不已，我越来越清醒而痛苦地认识到，我消化新印象的能力已经快到了极限。要做的事，是重温我的观感和体验，找出其内在的联系。凡是值得记录的，我都作了记录。

整个旅途中，我做的梦都顽固地遵循着忽略非洲的策略。这些梦单单展现了家乡的情景；这样看来，梦似乎旨 在说明（姑且把这些潜意识过程人格化到这个程度），这次非洲之行不是真实的，而是症状性、或者象征性的行为。就连旅途中印象最深的事件，也被严格地排除在我的梦之外。在整个探险过程中，我只梦见了一位黑人。他的面容我十分熟悉，但是我回忆了很长时间才能确定我以前在什么地方见过他。最后终于想起来了，这是美国田纳西州查塔努加的理发师！一个美国黑人。我梦见他正拿着一把大得出奇的又热又红的烫发火剪放在我头上，要把我的头发理成短发卷，也就是说，理成黑人头发。我甚至感到头皮热得发痛，结果给吓醒了。

我认为这个梦是来自潜意识的警告，提醒我原始事物是一种危险。但那个时候，我明显地接近于“踏上归途”。我正患沙蝇热，病症可能降低了我的精神抵御能力。为了显示黑人对我的威胁，我的潜意识引发了对十二年以前我在美国的黑人理发师的回忆，以防备眼下的黑人。

我的梦景中这一番奇异行为正如符合第一次世界大战期间所记录的一种现象。战场上的士兵梦见战争比梦见家园的场合少得多。军队精神病医师认为有一条基本原理，即：如果士兵梦见太多的战争场面，就应该把他撤离前线，因为在那种情况下，他已不再具有反抗外界印象的心理机能。

与我卷入非洲的严酷环境情况相同，在我的梦境中，也成功地保存下来一条内部界限。梦境所及，全是我的私人问题。我从这一情况所能得出的结论是：我的欧洲人人格在任何环境下都必须保持完整。

令我惊奇的是，我渐渐猜测到，我这次非洲探险有一种秘密的目的，即逃避欧洲及其错综复杂的问题，甚至以留在非洲为代价；许多人在我之前是这么办的，而且，就在此刻，也有许多人正在这么办。

这次旅行显示出它本身很难算是对于原始心理的研究（“布吉舒心理考察队”，缩写是BPE，杂物箱上的黑色字母！），而是对于一个令人困惑问题的探讨，即：在非洲的荒野之中，心理学家荣格会怎么样？虽然在知识方面我有研究欧洲人对原始条件的反应的意象，这个问题却是我一向力求回避的。我渐渐明确的是，这种研究与其说是一项客观的科学项目，不如说是严格的个人性项目，任何深入研究的尝试都触动了我自己心理的每个可能存在的痛点。我曾不得不承认，促使我决定旅行的几乎不是温布利展览会，而是欧洲的气氛对我来说太过沉重这一事实。

我就是在这种思绪中沿尼罗河顺流而下，向北、向欧洲，向着未来奔赴的。航行到喀土穆结束，再往北就是埃及了。这样，我就实现了我的愿望和计划：不是从西面，不是从欧洲和希腊方面，而是从南面，从尼罗河河源地接近又一文化地域。相比于对埃及文化中复杂的亚洲因素的兴趣，我对含米特人的贡献的兴趣更大。沿着尼罗河的地理流向，亦即时间的前进，我在这一点上有所发现。在这方面，我最重大的启发是在艾尔贡人中间发现了霍卢斯原理。那整个的情节，其全部含义，在我于埃及南大门见到阿布·辛贝尔神庙的犬面狒狒雕像时，又骤然浮现脑际。

霍卢斯神话是关于神性光明新生的古老故事。这个神话必定是在人类文化，亦即意识，首次把人从史前时代的黑暗中解放出来之后开始世代相传的。因而，从非洲的心脏向埃及的旅行，对于我来说，就变成了一种有关光明的诞生的戏剧。这一戏剧是和我、和我的心理密切相联的。我理解了这一点，但又觉得没有能力以文字详细阐述。旅行之前，我不知道非洲会给我何种馈赠，但是令人满意的回答、填充空白的经验，就在这里。对于我来说，这要比任何民族学的成果，任何武器、陶器或者猎获物的收藏更有价值。我曾想要知道非洲会对我发生什么影响，我如愿以偿。

4. 印度[131]

1938年，我的印度之行，并不是我自己计划安排的。决定是在应印度的英国政府邀请参加加尔各答大学建校二十五周年纪念活动时作出的。

在那以前，我读过有关印度哲学和宗教史的许多书籍，对东方智慧的价值深信不疑。但是，为了得出我自己的结论，我必须旅行，而我自己却还像消毒瓶中的人体标本一样。印度对我发生的作用，像一个梦一样，因为我依然还在寻求自我，寻求对我自己来说是特有的真实。

当时我正忙于精细研究炼金术哲学，这次旅行算得上是其中的一个插曲。我对此项研究极为热衷，所以我携带了1602年版的《炼金术大全》，其中包含了格拉尔都斯·多尔奈乌斯的重要著述。在旅途中，我从头到尾研读了这部著作。因此，属于欧洲思想根基层次的这份材料，经常与我对欧洲以外思维方式和文化印象取得平衡。两者都源于对潜意识的原本精神经验，因而产生了同样的、类似的，或至少是可比拟的顿悟。

印度让我首次体验到了一种生疏的、有高度差异的文化。统领我中部非洲之行的是完全不同的因素，文化并没占主导地位。至于北非，我在那里曾有机会和一位有能力用语言表述他们文化的人谈话。而在印度，我则有机会和印度思想的代表人物谈话，并把印度思想方式和欧洲思想方式加以比较。我曾和迈索尔的马哈拉贾的宗教师S.苏勃拉马尼雅·伊埃尔多次谈话，我是他的客人；也和其他许多人说过，可惜没有记住他们的姓名。另一方面，我竭力避免了一切的所谓“圣人”。我这样做，是因为我必须满足自己的真实，不从他人那里接受我自己不能独立取得的东西。我如果尝试向圣人学习，接受他们的真理，我便觉得那无异于盗窃。即使在欧洲，我也不能借用东方学

说，我必须从我自身形成我的生命，从我的内在存在告知我的，或者自然带给我的一切来形成我的生命。

在印度，我主要关注的是恶的心理性质问题。这个问题构成了印度精神生活一部分的方式，给我留下了很深的印象，我又以一种新的角度来看待它。在和一位有教养的中国人的谈话中，我对这一事实的印象又一而再、再而三地得到加强，即：这些人善于在不“丢脸”的情况下把所谓的“恶”同化。在西方，我们做不到这一点。对于东方人来说，品德问题看来并不像对于我们那样占有首要地位。对于东方人来说，善与恶包含在自然之中，意义深远，而且，在不同的程度上，就是同一事物。

我看到，印度的神性所包含的恶与善一样多。基督徒追求善而屈服于恶；印度人觉得超脱了善与恶，并且力求通过沉思或瑜伽来实现这个境界。我的反驳见解是，如果承认这种态度，那么，无论善还是恶，都不会具有真正的界线，而这就造成了某种淤滞。人们并不确实相信恶，也不真正相信善。因而，善与恶最多被视为我的善或者我的恶，被视为任何在我看来是善或者恶的事物；这一情况向我们提出的论据是既奇异又真实：印度的神性缺乏善恶观，或者因为矛盾负担太重而需要超脱，即脱离对立物，脱离万事。

印度人的目标不是道德的完善，而是超脱的境界。他希望脱离自然。为此目的，他在沉思中寻求无形与空的境界。而另一方面，我则希望坚持活生生地观察自然与精神形象的境界。我既不想脱离人，也不想脱离我自己和自然；因为这一切，在我看来，都是最伟大的奇迹。自然，即精神与生命，在我看来就像是毫不隐蔽的神性；舍此我还有什么欲求？对我来说，存在的最高意义就在于它的存在，而不在于它不存在或不复存在。

对于我来说，不存在不顾一切代价的超脱。我不能够超脱我所不具备、我没有做过或经验过的一切。对我来说，真正的超脱实现之日，正是我做完我能完成的一切、我全心全意献身某事、并且最大限度地参与某事之时。如果我半途而废，实际上我就是肢解了我的精神的相应的部分。当然，如果我不能投入某种经验，那大概也是有充分的理由的。但是，那样一来，我就要被迫承认我缺乏能力，而且必须明白我很可能忽略了完成某种具有重大意义的事。这样，由于我明确承认我能力不足，我就补偿了缺乏积极行动的理由。

一个人如果没有走过他的情欲的炼狱，就等于从来没有战胜这些情欲。因而，情欲就寓于近邻，任何时候，一场大火都可能从中窜出，殃及这个人的房屋。任何时候，如果我们放任、弃置、忘记过多的东西，那么，我们所忽略的这一切时时刻刻都可能更为猛烈地卷土重来。

在康纳拉克（奥里萨邦），我遇到了一位梵学学者，他彬彬有礼地提出要陪我去参观一座神庙和大神系列。有一座塔，从塔基到塔顶全部布满了做工精细的淫猥雕刻。对于这个奇异特殊的事实我们谈论了很久，他解释说这是达到心灵净化的一种手段。我表示反对，指了指一群青年农民，他们艳羡这些交合表演，停步不前，看得瞠目结舌。我说，这些青年男子此时此刻未必感受到什么净化，更可能的是脑子里充塞了种种性欲联想。他回答道：“但是，关键不在这里。如果他们不完成他们的羯磨，又怎么能够受到净化呢？这些明明白白的淫猥形象的目的正是唤醒人们认识自己的法，不然这些潜意识的小伙子们会把法忘记的。”

我认为，谈论青年男人像非发情期的动物那样忘记他们的性欲，是一个奇特的见解。可是，这位圣贤却坚持认为青年男子像动物一样是潜意识的，的确需要及时的告诫。他还说，为此目的，他们步入殿

内以前，外面的装饰就提醒他们想着法；如果他没有意识到他们的法而完成了羯磨，他们就不能受到净化。

我们进入神庙殿门时，我的同伴指着两名“女引诱者”，那是两个舞女的雕像，都显示诱惑性的臀部曲线，微笑着迎接每一位来访者。他说：“你看见这两个舞女了吧？她们的含义也是一样的。当然，这不适用于像你我这样的人，因为我们已经达到了一定水平的意识，这类事是不在话下的。但是，对这些农民小伙子们，这是一种不可缺少的教育和告诫。”

我们离开大殿之后沿一条林伽小巷走时，他突然说：“你瞧见这些石头了吗？你明白它们的意义吗？我要告诉你一个重大秘密。”我感到奇怪，因为我想，每个儿童都看得出来这些石雕的阴茎形象。但是他极为严肃地凑到我的耳根轻声说：“这些石头是男人的阴部。”我原以为他会告诉我这些石雕指的是湿婆。我惊愕地望着他，但是他只是傲然地点点头，好像是说：“是啊，就是如此。就凭你们欧洲人那种无知，你是断然想不出这个道理的。”我把这件事告诉了海因里希·齐默尔，他兴致勃勃地惊叫：“我到底听到了关于印度的真实情况，也算换个口味啦！”

我参观佛讲经的桑奇佛塔时候，感受到了一种强烈的情绪波动；每当我遇到我还意识不到其意义的一件事、一个人或者一个思想时，这种波动就会涌现。这些佛塔建筑在一座小石山上，走过一条铺在绿草地中间的、令人喜爱的大石阶的小路，就可以到达山的顶峰。佛塔都是陵墓或者圣器储存所，半圆形，像两个大碗倒扣叠落在一起，就像释迦牟尼在《大般涅经》中的描述那样。英国人以最崇敬的精神完成了修复工作。这些建筑物中最高大的一个有围墙环绕，围墙有四个精致的门。走进一座门后向左拐，再踏上一条顺时针方向的环佛塔的圆道，佛像就在四个方位基点处矗立。走完一圈之后，就进入方向一

样的更高的第二圈。展现眼前的平原远景，佛塔本身，庙宇的废墟，这片圣地的孤寂宁静等等令我神迷。我离开了伙伴，沉湎在这个地方的主导气氛之中。

片刻之后，我听见有节奏的锣声由远及近。一批日本朝圣者列队上来，一个跟着一个，每个人都敲一面小锣。他们奏出古老的“莲花里的珍珠，神啊！”祷词的节奏，锣点正好敲在“神啊！”一词上。在佛塔外，他们低低鞠躬，然后入门。进门之后，又在佛像前鞠躬，伴随着合唱般的圣歌。他们走完了两周圆道，在每尊佛像面前唱出一曲颂歌。我注视着他们，我的神思和灵魂也和他们在一起，在沉默中不由得对他们深感谢意，他们的到来奇迹般地抒发了我那无以言表的情感。

我强烈的激动心情表明，对我来说，桑奇山是某种中心。佛教的一个新的侧面在那里向我展现出来。我捕捉到了作为自性现实的佛的生命，自性展现出来，希求有人格的生命。对于佛来说，自性是高于一切神的，自性是一个统一的世界，代表了人类经验的整体和世界的本质。自性包含了固有存在方面及其可知性方面这二者，舍此世界就不存在。佛见到并且把握了人类意识的宇宙开辟性尊严；因此，他清楚地看到，如果人熄灭了这种光明，世界就沉沦于无。叔本华的伟大成就在于他也承认了这一点，或者在于他能自己重新发现了这一点。

基督像佛一样，也是自性的体现，不过含义完全不同。两者都旨在征服现世：佛是出自理性的顿悟，而基督则是命里早已注定的牺牲者。在基督教中，痛苦更多，而在佛教中，则所见所做的更多。两种途径都正确，但是印度人认为佛是更为完善的人。他是一种历史性的人格，因此易于为人理解。而基督既是历史的人，又是神，因此，理解起来就困难得多。究其根底，甚至对于他自己他都不是易解的，他只知道他必须牺牲自己，而且这一途径是从内心施加于他的。他的牺

牲像一种命运的行为一样发生在他身上。佛则享尽天年，寿终而大行归西，而基督作为基督进行的活动，则大约不多于一年。

后来，佛教和基督教一样，经历了变迁：佛变成了自性发展的形象，变成了人所效仿的楷模。他自己实际上也教导说，通过跳出轮回，每个人都可以彻悟，可以变成佛。同样，在基督教中，基督是一个榜样，是每个基督教徒的完整人格，寓于他心中。但是，历史的潮流导向效法基督，个人并不选取自己的通向完整的道路，而只是力图模仿基督所走的道路。在东方，同样，历史潮流导向对佛的虔诚模仿。佛应成为模仿的楷模一事本身就是对他的观念的一种削弱，正如对基督的效仿是基督思想演变中命定的停滞先兆一样。正如佛因为他的顿悟而比婆罗门诸神先进一样，基督也对犹太人呼吁："你们是神。"（《约翰福音》）但是，人们没有能够理解他的所指。所以，我们发现，所谓的基督教西方，不仅没有创造一个新世界，反而正在大踏步地走向消灭我们所具有的世界的可能性[132]。

印度的阿拉哈巴德、贝纳勒斯和加尔各答分别授予我三个名誉博士头衔，三个城市代表了伊斯兰教、印度教和英属印度的医学和科学界。这当然很好，但稍显过分，我所需要的是休闲。我住医院十天，因而得到了休闲：后来在加尔各答我患痢疾病倒。在有如汹涌大海般的印象之中，这是一个安然舒适的岛屿；我找到了一个可以立足之地，以静观万事及其令人愕然的杂沓喧嚣。

返回旅馆之际，我的健康状况尚属勉强，我做了一个十分奇特的梦，记述如下。我和我的一大批苏黎世友人和熟人来到一个不知名的海岛，大概是在英格兰南部外海上吧。岛屿很小，几乎无人居住。岛屿狭窄，是约二十英里长的一小片土地，南北走向。岛屿南端沿岸上有一座中世纪城堡。我们这一组观光者站在它的庭院中间。我们面前高高竖起一座堂皇的楼塔，透过大门可见石阶梯。我们设法细看，只

能望见石阶上有一个圆柱厅室。厅室有微弱烛光照明。我明白了，这是圣杯城堡，而且当晚要举行那“圣杯庆典”。这条消息显得具有某种神秘性质，因为我们当中的一位酷似毛姆森的德国教授对此一无所知。我和他兴致勃勃地谈过话，对于他的学识和有光泽的智慧印象颇深。但是有一件事令我惶惑：他经常谈论死亡的过去，并且旁征博引地讲述英国与圣杯故事及法国渊源的关系问题。显然他没有认识到这个传说的意义及其活生生的体现，而我却强烈地意识到了这两个方面。还有，他似乎没有认清我们的直接的现实环境，因为他那姿态好像是在教室里对着学生讲课。我想请他注意环境的特殊性，但纯属徒劳。他没有看见阶梯，或者厅室里的喜庆光辉。

我环顾四周，有点束手无策，这才发现我正站在一座很高的城堡的墙旁边。墙的下半部布满了装饰的格子，不是普通木头的，而是黑铁的，还精巧地铸成了葡萄藤，有叶子、卷须和葡萄串，十分逼真。在横枝上，中间有六英尺空白，上面有很小的房屋，也是铁制，像鸟笼一样。突然，我看见叶子抖动起来；起初，像是老鼠 的走动，但我立即又清晰见到一个铁制有蹄的小精灵从一间小屋钻进另一间。我很诧异，对教授说：“喂，你看那个，你……”

就在此刻，景象中断，梦境骤变。我们，还是原来一批人，但是少了教授，到了城堡之外，置身于一片没有树木的、光秃岩石景色之中。我知道还有事，因为圣杯还不在城堡中，当晚还要举行庆典。据说圣杯在海岛北端，藏在一座无人居住的小屋之中，那是那里唯一的房子。我们之中有六人动身前往，徒步北上。

我们长途跋涉几个小时之后，到了海岛 最狭窄的部分，我发现原来海岛 由一道海水一分为二。海峡最窄处，海水只有约一百码宽。太阳已经落山，夜已降临。我们疲惫不堪，就地宿营。这一地区荒无人迹，一片萧瑟，极目远望，没有大树，没有灌木，只有草丛和岩石。

没有桥，也没有船。天气很冷，我的同伴都已连连入睡。我思索着怎么办，结论是我必须一个人游泳穿过海峡去取圣杯。我脱去了外衣。这时候我醒了。

这种本质上是欧洲人的梦境出现的当时，我还几乎没有摆脱强烈深广的印度印象。大约十年前，我就已经发现，在英格兰的许多地区，圣杯神话还是一种活生生的事实，尽管对于这个传统故事已经积累了许多学术研究成果。这个诗意的神话，和炼金术对于这唯一真实、唯一妙方、唯一石头的论述——在我理解两者之间的相符情况之后，这个事实给我的印象愈加真切。白昼所遗忘的神话黑夜继续叙述，被意识贬低成平庸和可笑琐屑之物的强大形象重又受到诗人的承认，又在预言中复活；因此，这些形体也能够“变换形式”，受到善于思考的人的承认。过去的伟大形象并不像我们想象的那样已经消亡；它们只是变换了名称而已。“小而轻，力无穷”，隐身的迦比尔进入了新屋。

这个梦猛烈地扫除了我对印度的强烈印象，又把我推回到了长时间受到忽略的对西方的关注。而这种关注在以往表现为对于圣杯的求索和对哲人之石的探寻。我从印度世界中被拖出，并受到了提示：印度不是我的研究任务，而只是推动我达到我的目标的一部分途径而已，但显然是一条重要的途径。这个梦似乎在问我：“你想要在印度做什么？还是为了你自己、为了你的同伴寻求救世主吧，这是你的急需。你的状况岌岌可危，你正面临毁坏千百年来所建树的一切的直接危险。”

锡兰[133]，我旅行的最后一段，给我的印象不同于印度。它已经具有某种南海风情，有几分像天堂，人们在此莫不流连忘返。科伦坡是一个忙碌的国际港口，每天五六点钟之间，万里无云的天空总要骤然下一场倾盆大雨。我们很快离开该城，深入丘陵的内地。古老的皇城

康堤裹在一层薄雾之中，低温潮湿的气候促使花草树木生长繁茂。佛牙寺虽小，却散发出一种特殊的魅力。我在寺中藏经室中逗留了相当长的时间，与僧人谈话，观瞻刻在银叶上的佛经。

在这里，我目睹了一次难以忘怀的晚祷。青年男女把大堆大堆的茉莉花撒在祭坛前面，同时轻声吟唱。我想他们是在向佛祈祷，但是陪同我的僧人解释说，“不是，佛已经不在了，佛已圆寂，我们不能再对他祈祷。他们的唱词是：‘今生像美丽的花一样短暂。愿提婆同我共享这一奉献的福祉。’”

仪式的引子是一小时的击鼓，在印度寺庙中所说的侍候厅进行。鼓手有五位，方形大厅四角每角站立一位，第五位，一个青年男子，站在中间。他独奏，是一个十分端庄的鼓手。他上身赤裸，深褐色的躯体闪闪发光，佩戴着红花圈，穿着白色长裙，扎着白头巾，双臂上有闪光的镯子。他迈步走向金佛，背着双面鼓去“献乐”。他以躯体和手臂的优美动作，独自敲鼓，鼓音音调奇特，但在艺术上却很完美。他站在摆满小油灯的门前，我观看他的后背。鼓声是腹部和后腹的古老语言，腹部不是“祈祷”，而是促发思绪流露。因此不是对不存在的佛的崇拜，而是已被唤醒的人所完成的自我救度的许多行为之一。

初春季节，我踏上了回国的旅途，脑海里各种印象过多过盛，不想下船去孟买观光，而埋头阅读拉丁文版的炼金术著作。但是，印度并非没有给我留下印记；印度所留下的路径，从一种无限引向了另外一种无限。

5.拉文纳和罗马

甚至在1913年我第一次访问拉文纳的时候，加拉·普拉希达的陵墓在我看来就很有意义，非常引人入胜。二十年后，第二次参观时，我的感受依然如故。在加拉·普拉希达陵墓中，我又一次感受到了一种奇异的情绪，内心又一次受到震动。我是和一位熟人去的，我仍然从陵墓直接进入了正教洗礼室。

在这里，首先给我以深刻印象的是室内弥漫的柔和的蓝光；不过，我对此不觉得奇异。我不想说明光源何在，这种没有明显光源的奇幻光线没有令我感到诧异。我之所以感觉惊奇，是因为我记得我第一次参观时所见到的窗户现在换成了四幅很大的彩色玻璃镶嵌画，极为优美，但是，看来我已完全忘记了这些画。我发觉自己记忆力很不可靠，感到气馁。南面窗上的镶嵌画表现了约旦河的洗礼式；北面窗上的第二幅，是以色列的孩子们渡过红海。东面窗上的第三幅，在记忆中很快模糊了。很可能是纳曼在约旦正被洗去麻风病；我的藏书中有一本梅里安古版《圣经》，书中有一幅同一题材插画，很像这幅镶嵌画。洗礼室西窗上的第四幅镶嵌画给人印象最深。我们是最后观赏这一幅的，内容是基督向沉没于波浪之中的彼得伸出一只手。我们在画前伫立至少二十分钟，讨论洗礼的原有仪式，特别是它奇异的古老观念：其起源与死亡的真正危险有关。这种习俗常与灭顶之灾有联系，因而用以表示有关死与再生的原型意象观念。洗礼原本是名副其实的水中没顶，至少暗示出淹死的危险。

我对彼得落水镶嵌画的记忆最为真切，而且每个细节至今还历历在目：蓝色的海水，片片的镶嵌玻璃，彼得和基督嘴里吐出的对话，当时，我曾试图探索话的意义。离开洗礼厅之后，我立即去阿里纳里去买这些镶嵌画的照片，可是没有找到。时间很紧，因为参观短暂，我只好把采买一事推后。我想可以从苏黎世订购。

回家之后，我托一位去拉文纳的熟人代购。他没有能够找到，因为他发现我所描述的镶嵌画并不存在。

在此期间，我在一次讨论会上谈论了洗礼的渊源概念，并借机提到在正教洗礼所见到的镶嵌画[134]。这些画我至今记忆犹新。和我一起去过那里的女士从来就不相信她“亲眼见过的”东西竟不存在。

我们都知道，要确定两个人是否、在什么程度上同时见过同一事物是非常困难的。然而，在这件事上，我可以肯定说我和她都看到的主要轮廓至少是一样的。

在拉文纳的感受是我一生中最奇幻的经历之一，几乎无法索解。在关于加拉·普拉希达皇后（公元450年逝世）故事中的一个情节或许可以提供一些线索。有一次，在极恶劣的天气中，她在严冬暴风雪中从拜占庭前往拉文纳，她发誓，如果她能够平安抵达，她就建造一座教堂，画出海上的惊险。她没有忘记誓言，在拉文纳建造了圣乔万尼教堂，并且用镶嵌画加以装饰。在中世纪早期，圣乔万尼教堂及其镶嵌画被大火烧毁；但是，在米兰的安勃罗西安纳教堂仍然可以看到表现加拉·普拉希达乘船的草图。

从我第一次参观起，我个人就一直受到加拉·普拉希达形象的感染，而且感叹她这样一位有教养、有条不紊的妇女怎么能够在一个野蛮成性的王储身边生活。她的陵墓，在我看来，是一份最后的遗产，我从中能够窥见她的人格。她的命运和她整个的存在，对我都是活生生的存在；从她的强劲性格看，她就是我的女性意向的恰当体现[135]。

一个男人的女性意向具有强烈的历史性。作为潜意识的人格化，它可返归到史前史，并且体现出过去的内容。它向个人提供了他应该知道的关于史前史的那些因素。对于个人来说，女性意向就是过去存在过、至今仍然存在于他身上的全部生命。把自己与它相比，我总觉

得我自己像一个没有历史的野蛮人一样，像一个从无中跳跃而出的造物，既无过去，也无将来。

在我和女性意向的交流过程中，我的确已经与我所见到的在镶嵌画中表现出来的那些危险有过一次小接触。我已经接近于灭顶之灾。我遇到了彼得的境遇，他曾呼救，并且被耶稣拯救。法老大军的命运也可能曾是我的命运。像彼得，也像纳曼一样，我没有受到伤害，各种潜意识内容的整合为我的人格完备化作出了重大贡献。

一个人把以往潜意识的内涵与意识整合之时，他心中所发生的事是几乎无法用语言描述的，只能体验。这是一种无须讨论的主观境界；我们对我们自己、对我们自己的行为方式有一种特殊的感觉，这一事实不能够怀疑，怀疑也没有意义。同样，我们对于他人也怀有一种特定的感觉，这也是一个不容怀疑的事实。就我们所知，能够消除全部这些印象和见解之间差异的更高权威是不存在的。作为这种整合的结果的变化是否会发生，变化是什么性质，仍然是一个主观信仰的问题。所以，这个事实不能用科学办法来检验，因此，在正规的世界中没有地位。然而，这依然是一个在实际中非常重要、后果繁多的事实。无论如何，现实主义的心理治疗医生和对心理治疗感兴趣的心理学家都不能忽略这种事实。

我在拉文纳洗礼室经历过这番感受之后，确实理解了有些内在的事物看起来是外在的，而某些外在事物也可能是内在的。洗礼室的真正的围墙，我的肉眼肯定已经看到，但是又被某种完全不同的形象所遮蔽，而这一形象是和没有变化的洗礼圣水盆一样完全真实的。但在那一瞬间，哪一个是真实的呢？

我的情况并非唯一只有此类情形。但是，如果一个人遇到了这种情形，就不由自主地认真对待——比对待听到或读到的情况更认真。一般说来，对于这类的传闻轶事，人们都马上会想到与该神秘遭遇有

不解之缘的形形色色的解释。我所得出的结论是，在我们确立有关潜意识的任何理论之前，我们需要对潜意识经历许多许多的感受。

我毕生旅行不多。我一直想前往罗马，但是，我觉得我的确不配享有这座城市可能给予我的印象。庞培城就已经足够，它的印象已经几乎超过了我的接受能力。我是在通过1910-1912年的研究获得对古代心理学的某些见地之后才前去庞培的。1912年，我乘船从热那亚前往那不勒斯。船只接近罗马所在纬度时，我站在船栏旁。罗马城就坐落在那里，这是古代文化的传播中心，包容在基督教世纪和西方中世纪的错综根基之中，如今依然烟光缭绕。古典古代世界的辉煌灿烂和残酷无情依然存在。

我一向钦佩那些本来可以去比如巴黎或伦敦但却去了罗马的人。当然，罗马和其他类似的古城可以从美学上领略一番，但是，如果那里依然弥漫的灵魂在你每走一步都要影响你至深的存在，如果一堵墙或者一根柱子的残躯都以一种立即可以辨别的面目凝望着你，那就完全另当别论了。甚至在庞培，以往从未见到过的景象也会展现出来，出乎意料的事物也变得有意识，问题也会被提出，而这些问题却是我所无能为力加以解决的。

在我的垂暮之年，1949年，我想要补上这一课，但是在买票时突然昏 倒。此后，前往罗马的种种计划，便被一劳永逸地束之高阁 了。

十　幻象

1944年初，我跌伤了脚，接着心脏病又发作。在潜意识状态中，我经历了暂时精神狂乱和种种幻象，这一情况一定是我徘徊在死亡线上、接受输氧和樟脑液注射时候开始的。许多形象巨大无比，我自己断定我已濒临死亡。后来，护士告诉我：“好像您经历过回光返照。”她又说，这是她在正在死去的人身上偶尔见到的现象。我的确已经达到了最高的极限，现在也不知道当时我是在梦中还是处于狂喜的状态。无论如何，在我身上发生了极为奇怪的事。

我似乎是在高空中。在下面，我望见了地球，它沐浴在灿烂的蓝色光辉之中。我望见了深蓝色的海水和一块块大陆。脚下远远的地方是锡兰，前面远方是印度次大陆。我的视野不能包容整个地球，但是其球形轮廓却明晰可见，而且，在奇妙的蓝光之中，其轮廓线边缘闪烁着银光。在许多地方，地球显出彩色，或者有深绿色点，像氧化了的银器一样。在左边远处有一大片荒野，那是黄中透红的阿拉伯沙漠；似乎大地的银色都带上了发红的金色色调。接踵而来的是红海，而在后面很远的地方，正如在地图左上角一样，我可以约略看到地中海的一角。我的目光主要是延伸向那里的。其他的一切，均不清晰。我也能看见盖满大雪的喜马拉雅山，但是，在那个方向上，一切都云雾迷蒙。我一点儿也没有向右看。我知道，我正在飞离地球。

后来我发现了要到什么样的高度才能有这么宽阔的视野：大约一千英里！在这样的高度上，地球是我所见过的最为宏壮优美的景象。

观察片刻之后，我转过身来。我原来是背朝印度洋站着的，当然是面北。后来，我似乎向南转过身来。新的景色映入眼帘。在近处空

中，我看见一大块黑石，像陨石一样。有我的房子那么大，甚至更大。它正在空间漂浮，我也在空中漂浮。

我曾在孟加拉湾海岸上见过类似的巨石。都是茶褐色的花岗石，有些已被凿空成庙。空中这块石头就是这样的黑色巨石。入口通向一间小前厅。入口右面，有一个黑肤色印度教徒盘腿坐在一个石椅上。他穿着一件白袍，我知道他在等候我。有两级台阶通向这间前厅，内部左侧有通向寺庙的门。无数极小的神龛中都有小碟形的凹穴，灌满了椰油，配有小灯捻；小龛油灯光环围绕着这扇门。我在锡兰康提参观佛牙寺时的确见过此景：大门四周的确排有几列这样的油灯。

在我接近通向巨石入口的台阶时，一种奇怪现象出现：我觉得一切都正在消遁；我所注视的、希求的、料想的一切，地球存在的全部幻影，都已消失，或者离我而去，这是一个极为痛苦的过程。然而，也有一些东西留存了下来，似乎我还保存着我所经历过或者做过的一切，我周围发生的一切。我也可以说：这一切与我同在，我就是这一切。可以说，我就是由这一切组成的。我由我自己的历史构成，我的的确确感觉到：我就是这样。“我是一切存在过、一切业已完成的事物的总和。”

这个感受令我觉得极为贫乏，同时又感觉到十分充实。我已别无他求。我存在于客观的形式之中，我就是我的过去和我的经历。起初占上风的是毁灭感，遭到掠夺或抢劫感；但是，突然之间，这一感觉化为乌有。一切都似乎成为过去；而仅存的又是既成的事实，与往昔的一切毫无关系。对于所丧失、所拿走的东西不再惋惜。恰恰相反，我有我过去感受过的一切，这就是一切。

还有一事引我注目：接近寺庙时我确信我要进入一间光明的大厅，会在那里遇见我在现实中的同侪。我最终会理解——这也是确定无疑的——我或者我的生命适合于列入哪个历史环节。我将会知道，

在我之前存在过什么，我为什么存在，我的生命流向哪里。我所经历的生活对我来说常常像是一个没有开始、也没有终结的故事。我觉得我是一个历史片断，对它来说上文和下文都已全付阙如。我的生活似乎是从一长串事件中剪取出来的，有许多问题仍然没有得到回答。它为什么要择取这一过程呢？我为什么会带来了这些特殊的承诺呢？我把它们变成了什么？以后会怎么样？我觉得一旦我进入这座石庙，我就会得到对所有这些问题的答案。在那里我会知道为什么一切原是如此而非其他。在那里我会遇到知道以前如何、以后如何这个问题答案的人。

在我思考这些问题之际，发生了一件事，引起我的注意。从下面，从欧洲那个方向浮升起一个形象。原来那是我的医生，H博士——或者是他的影像——他头上缠着金链，或者金是月桂花环。我立即认出："啊，这是我的医生，当然，是他一直给我看病的。但是，现在，他以他的原初形象到来，像科斯[136]的国王一样。在生活中，他是这个国王，即这一原初形象的暂时体现的仆从，而原初形象是从一开始就存在的。现在他正以这种原初形象出现。"

可以推论，我也是处于原初形象之中的，虽然这一点我没有观察到，却视为理所当然。他出现在我眼前之时，我们之间就默然交流了思想。H博士受地球的派遣向我传递消息，告诉我说都反对我离开。我没有权利离开地球，必须返回。我听到这一信息时，就醒了过来。

我深感失望，因为这一切都显得无缘无故。这种痛苦的脱落过程归于徒劳，我没有得到进入寺庙会见往日同侪的许可。

实际上，又过了足足三个星期，我才得以下定决心活下去。我不能进食，因为一切食物都反胃。病床外呈现的城市和山峦景色似乎是一幅有黑洞的彩色帷幕，或者是一堆印满毫无意义照片的碎报纸。失望之余，我想到："现在我又必须返回'箱子系统'了。"我觉得，

在宇宙地平线之外，已经巧妙地建筑起一个三维的世界，每个人都单独地坐在一个小箱子里。现在我必须再次说服自己，这一点很重要！生活和整个世界在我看来有如一座监狱，一想到我必须认为这一切合情合理，就感到无限烦恼。我曾庆幸自己已经摆脱了这一切，但是，现在的情况是，我和其他人一样又被一条线悬挂在箱子之中。在空中飘荡的时候，我没有重量，也没有任何东西拖住我。而现在，这一切竟已成明日黄花！

我对这位医生有种逆反情绪，因为他已令我起死回生。同时我又为他忧虑。“哎呀！我有生命危险！他是以原初形象出现在我面前的！谁要是获得了这样的外形，那就意味着他要死了，因为他已经属于‘更大的群体’了！”突然我又在惊恐之中想到，H博士必须代替我死去。我竭力和他谈这个情况，但是他不理解我。后来，我对他生起气来。“为什么他总是假装不知道他是科斯的国王的臣仆呢？而且他已经具备了他的原初形象？他还竟然要我相信他不知道！”我很恼怒。我妻子责备我对他不友好。她是对的；但是同时我对他很气愤，因为他顽固，拒不提及在幻景中我和他之间发生的一切。“真可恶，他得小心着点。他没有权利这么粗鲁！我要警告他，让他小心点儿。”我深信他的生命危在旦夕。

事实上，我是他最后的一个病人。1944年4月4日——我记得准确的日期——我得到许可从患病起第一次坐起来，坐在床边上，但是就在这同一天，H博士卧病在床，而且再也没有起来。我听说他正患间歇热。不久之后，他死于败血症。他是一位好医生，有几分天才。不然，他不会以科斯的国王身份出现在我面前的。

那几个星期，我生活在一种奇异的节奏中。白昼我总觉得压抑。觉得虚弱、凄惨，几乎不敢稍动。阴郁之中，我想：“现在我被迫回到这个枯燥的世界了。”傍晚时分我总是熟睡，一直睡到午夜前后。

然后苏醒过来，醒着躺着一小时，可是精神状态完全异样。我似乎是在一种狂喜之中。我觉得我好像是在空中飘荡，在宇宙深处安然无恙。在一种巨大的空寂之中，然而，心中充满了最高的幸福感。“这是永恒的福祉，”我想。“这是不可言喻的，真是奇妙已极！”

我周围的一切都显得欣悦。在夜间这一小时之内，护士给我送来加热过的食物，因为只有在这个时刻我才什么都能吃，而且胃 口很好。有一段时间，我觉得她是一个老年犹太妇女，比实际年龄老得多，她正为我制备洁净的祭礼食品。我望着她的时候，在她头部周围似乎有一个蓝色光环。我自己好像正在安石榴园里[137]，蒂费莱特和马尔狄丝的婚礼正在举行。我又是犹太法学博士西蒙·本·约斋，他的阴间婚礼正在举行。那神秘的婚礼出现在秘教的传统中。我无法告诉你们那是多么奇妙。我只是不断地默念着：“这就是安石榴园！这就是马尔狄丝和蒂费莱特的婚礼！”我不知道我在那儿扮演了什么角色。究其根底，那就是我自己，我就是婚礼。我的至福就是欢乐婚礼的至福。

安石榴园渐渐隐匿了，变化了。接着是耶稣基督的婚礼，在张灯结彩的耶路撒冷。细节我描述不出来。那是永志不忘的欢愉。天使涌至，一片光明。我自己就是“耶稣基督的婚礼”。

这也随即消失，接着出现了一种新的形象，即最后的幻景。在一个宽广的山谷里，我走到了尽头，前面是一串 起伏的小山。山谷尽头是一个古典式的半圆剧场，坐落在碧绿的景色之中，优雅宏伟。在这里，在这个剧场，正在庆祝神圣的联姻。男女舞蹈家登上舞台，在撒满鲜花的长椅上，众神之父宙斯和赫拉完成了神秘的婚仪，和《伊利亚特》中的描写一样。

全部这些体验都是明丽光辉的。每夜我都在最纯粹的至福中飘游，“周围簇拥着一切创造的形象。”[138]各种主题逐渐混合，失去色

彩。幻景一般延续约一个小时，然后我又睡去。早晨来临之际，我就觉得：灰色的早晨又来了，灰色的世界和一个一个的箱子又来了！多么愚蠢，多么丑恶和荒唐！那些内在的境界多么奇异，多么美丽，相比之下，现世干脆就是滑稽可笑的。随着我日渐康复，这些境界也越益疏淡，在初次幻象之后不到三周，已经完全终止。

那些幻象时刻的美和情感的强烈，是无法言传的。这是我所经历过的最为宏伟壮观的场面。白昼是何等鲜明的对照：我受着折磨，焦躁不安；事事惹我烦恼，一切都太粗俗，太恶劣，太笨重，在空间上和精神上都太局限。一切都是一种监禁，其原因又无法测度，但是它具有一种催眠力量，一种威压，似乎那就是现实本身；尽管如此，我依然见出了它的空虚。虽然我对世界的信心已经恢复，但是自那时起我一直没有全然摆脱这一印象，即：生活是一种被纳入专门为其设计的三维的、箱子状的宇宙之中存在的积淀。

另外有一种情况我却记忆得十分清晰。起初，我经受着安石榴园的幻景的时候，我请求护士在她受到困扰的时候原谅我。我说，室内有一种圣洁性，对她可能有害。当然，她不理解我的意思。对我来说，圣洁之景到来之时，有一种奇幻的气氛，我担心其他人无法忍受。当时我已明白为什么有人谈论圣洁的气味，圣灵的“芳香”。就是这种气味。这个房间里有无法表述的圣洁的气氛，其表象是各种神秘的结合。

我从来没有想象到竟会有这般的经历。这不是想象的产物。幻象和体验都是完全真实的，毫无主观臆测之处，反而具有一种绝对客观的品质。

我们避而不用“永恒”一语，但是，我可以把这一经验描述成为一种非时间状态的狂喜，因为现在、过去和未来都已合而为一。凡是当时出现的事物都已被置入一个具体的整体之中。一切都没有被扩散

到时间之外，一切都不能用时间概念度量。这种经验最多能用一种感觉状态来形容，但是却不能用想象再现。我怎么能够想象昨天、今天和明天的同时存在状况呢？有尚未开始的事物，有无疑现存的事物，有已经完成的事物，但是这一切都是一个统一体。感觉所能捕获的唯一事物是一种总体，一种有光泽的整体，同时包含有对于某种起始的期待，对于正在发生的事物的惊奇感，对于已经发生的事物结果的满足或失望。人被卷入了一种不可形容的整体之中，又以完整的客观态度去观察它。

后来，我又一次观察到了这种客观存在。在我妻子去世之后，我在有如幻景的梦中看见了她。她站在一段距离之外，直盯盯地望着我。她正值大好年华，可能约有三十岁，穿着多年以前我表姐这位降神者为她做的一件衣服。这也许是她所穿过的最美的衣服。她的表情既不高兴，也不悲哀，而是聪明达观，毫无激动的表情，似乎她已经超脱了情感的迷惘。我知道那不是她，而是她为我制作或遣送的一幅肖像。肖像包含了我们最初的结识，婚后五十二年的种种经历和她生命的终结。面对这种完整的形象，我们无言以对，因为它几乎不能受到领悟。

在这个梦中和其他幻象中我所感受到的客观存在，是业已完成的个性化的一部分。这就意味着脱离各种评价，脱离我们所说的感情纽带。一般地说，感情纽带对人类是重要的。但是，这种纽带仍然包含着某些投射，重要的是抽出这些投射现象，以期达到自我的客观存在。感情关系是欲望的关系，沾染了强迫与束缚，是对另外一个人的某种期望；正是这一点，令他和我们不能自由。客观地认识藏匿在感情关系的吸引力，似乎是中心的秘密。只有通过客观的认识才能达到可能的真正的结合。

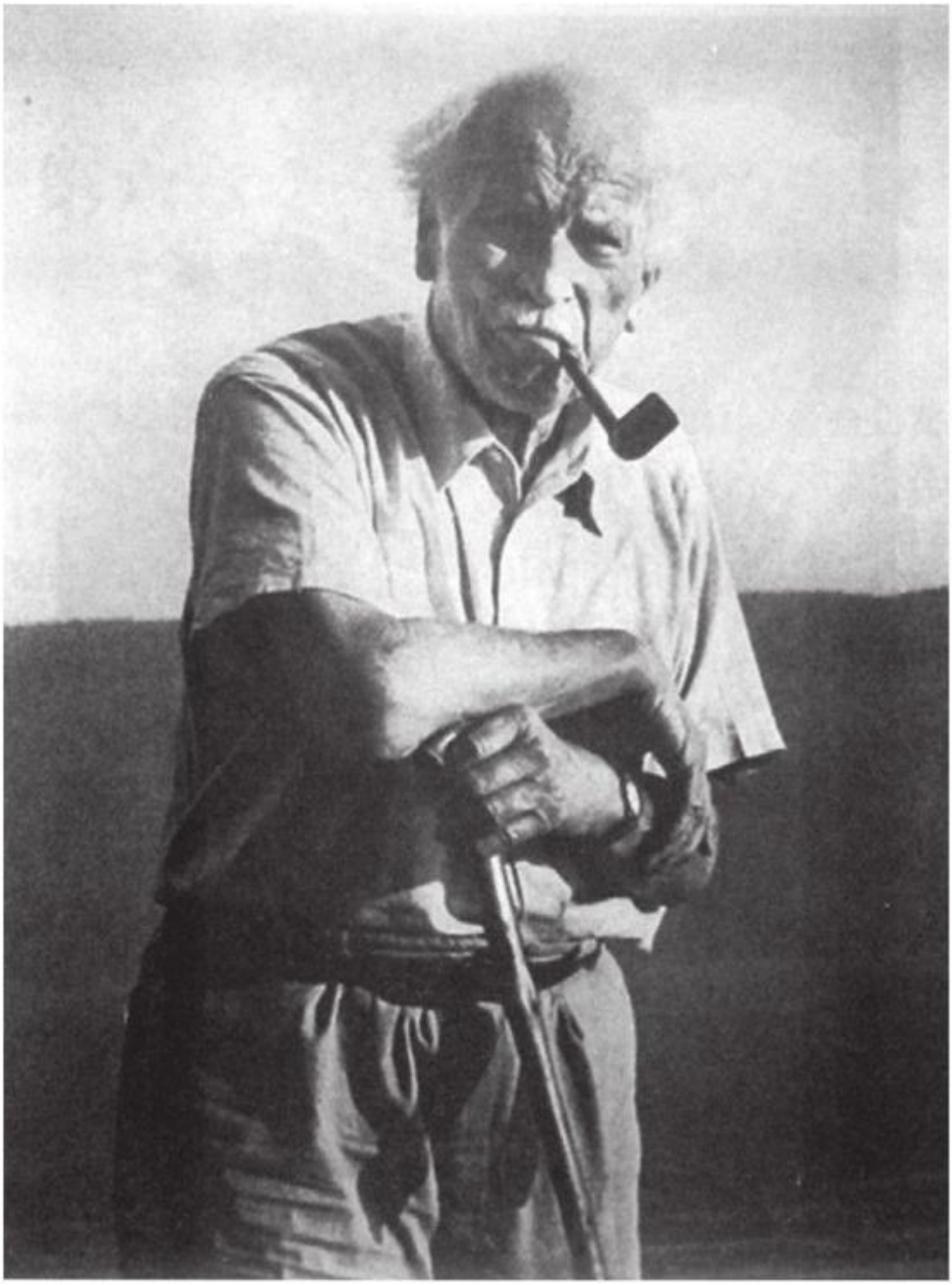
这次患病之后，我的工作开始了一个富有成果的时期。我的许多主要作品就是在这一期间写成的。我所获得的顿悟，或者万物归宿的幻象，给了我重新著述的勇气。我不再致力于将我的见解完备化，而是遵循了我的思想活动。这样一来，问题便一一展现并成雏形。

这次患病还带来另外一种变化。我可以将其解释为对现存事物的肯定：对于一切存在的事物无条件地承认，而绝无主观的抗逆，接受我所见到和所理解的存在环境，接受我自己的天性，而不管天性是怎样的。患病初期，我觉得我的态度有些偏颇，我对这一偏颇要负某种责任。但是，如果遵循个性化的道路，如果要过自己的生活，就必须承担错误；没有错误，生活就不完整。连一分钟都不能保证我们不犯错误，或者不跌入致命的危险。我们可以设想笔直的道路，但是，那只可能是通向死亡的道路。死后就什么事也不会发生了，至少正确的事不再会发生。任何想要走捷径的人，都与死人无异。

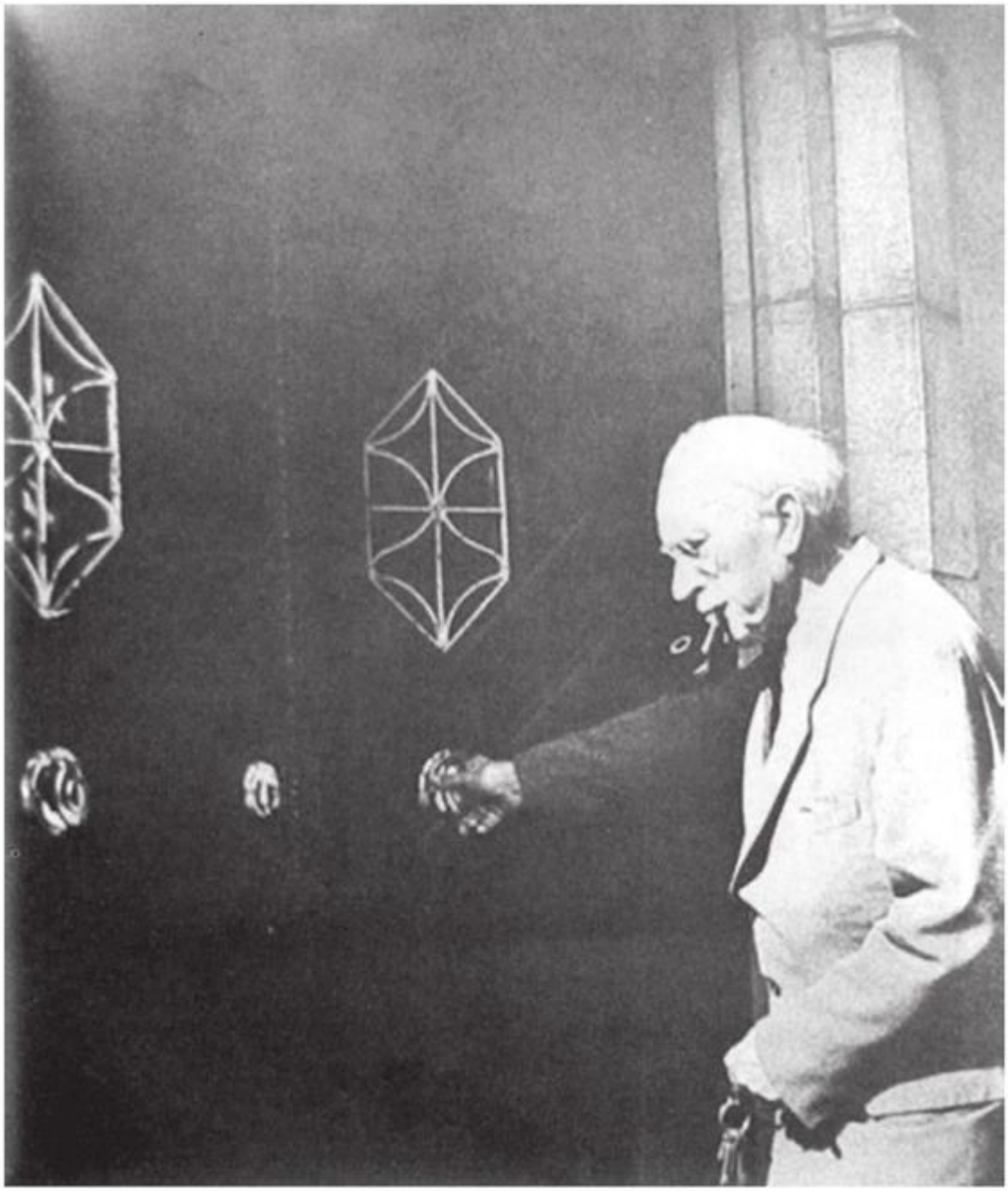
这次病后，我明白了承认自己的命运是多么重要。这样，我们就锤炼出来一个在不解之事发生之时也不会折断的自我；这个自我耐久，经受得住真实，也有能力对付世界和命运。这样，经历失败也就等于经历胜利。一切都不再受到干扰，不论是内在的方面还是外在的方面，因为一个人自我的延续性已经抵挡了生命和时间的潮流。但是，一个人只有在不去寻根问底地干预命运的安排时才能如此。

我还认识到，人必须接受作为自己现实一部分的自己内在的、独自形成的思想。真与假的类别当然是常存的，但是，因为它们没有约束力，所以占第二位。思想的存在比我们对它们的判断更为重要。然而，这些判断也不宜压制，因为它们也是现存的思想，构成了我们的完整性的一部分。

荣格在波林根（1959）



荣格（1959）



荣格在库斯纳希特家门口

1960年，荣格85岁生日时的全家福

晚年荣格与夫人

荣格与安妮拉·亚非

荣格在爱诺思听马森-奥瑟尔作关于印度哲学的报告（1936）

荣格与奥尔加·弗罗贝-卡普泰因夫人在爱诺思

荣格与诺伊曼（左）和艾礼德在爱诺思的圆桌前畅谈

荣格隐居于波林根的塔楼，实践道家与禅宗，研究《易经》

十一　论死后的生活

关于来世，关于死后生活，我要作的叙述完全是回忆，是我所感知过的形象和一直令我不安的思想。这些回忆也以某种方式成为我的著作的基础；因为我的著作基本上只是对关于“今世”和“来世”相互作用这个问题作出回答的新尝试。但是，迄今我还没有明确写过死后的生活；如果要这样，我就必须找到我的种种见解的依据，可是，我没有办法这样做。还是听其自然吧。现在我来表明我的见解。

甚至现在，我也仅仅能够讲故事，讲“神话故事”。也许，人只有在接近死亡时才能得到谈论此题的必不可少的睿智。这倒也并不是说我希望我们有死后的生活。事实上，我宁愿不去抱有这类观念。不过，我必须申明，为了忠实于实际情况，虽然我并不希望，而且在这方面也没有任何作为，但是这类的思想却在我内心辗转盘桓。我不能断言，这些观点是真是假，但是我知道它们确实存在，而且，如果我不出于某种偏见将其压制，是可以表述出来的。偏见常常损害和挫伤全部精神生活现象。因为我对精神生活所知甚少，我觉得我不能凭借专门的知识来加以陈述。批判理性主义以及许多其他的神话概念，显然已经消除了有关死后生活的观念。这种情况之所以可能发生，是因为现在许多人几乎都把自己与自己的意识等同了起来，而且想象他们怎样理解自己，自己就是怎样的人。但是，凡是对心理学稍有常识的人都会理解这种知识是多么有限。理性主义和教条主义是我们的时代病，它们妄称对一切问题都能提供答案。但是，我们现在的有限知识认为不可能，从而加以排除的许多知识，却还有待发现。我们的时空观念仅仅具有近似的价值，因此还存在着或大或小偏差的广阔余地。

鉴于这一情况，我对涉及精神的奇异神话十分注意，同时细心观察我所遇到的种种事件，而无论其适宜于我的理论要求与否。

遗憾的是，人的神话方面现今屡遭排斥。人不能再创造寓言。结果，人的所失颇多；因为谈论不可思议的事物既重要又有益。这种谈论犹如坐在壁炉旁边、叼着烟斗说一个引人入胜的鬼的故事一样。

关于死后的生活的神话或者故事的真正含义，这些故事背后是一种什么现实，我们自然是不知道的。我们不能说明，除了这些故事作为神、人同形同性映射所具有的不可怀疑的价值之外，还有什么价值。因而，我们必须明确，对于超出我们理解范围之外的事物，我们是没有可能确认的。

我们不能想象由全然不同的法律维系的另一个世界，原因就在于我们生活在一个特殊的世界里；这个世界形成了我们的思想方式，确定了我们的基本的精神条件。我们严格地受到了我们先天结构的限制，因此，我们的全部存在和思维把我们束缚于我们的世界。当然，神话的人要求“超越这一切”，而科学的人则不允许这一切。对于智慧来说，我的一切神话论述都是无谓的思辨。但是，对于情绪来说，这是一种治愈性的、有价值的活动；它可以给予存在以一种我们不想消除的声音。世上没有我们必须消除这一声音的充分理由。

心理玄学认为，死者显示自己——或者为鬼，或借以他物——死者传达大概只有他们自己才理解的事物，这在科学上都是对来世颇有价值的证明。但是，即使存在着证据充足的这类情况，这样一个问题也依然存在：鬼魂或声音是否可与死者认同，是否是一种精神的投射；所描述的事物是否的确来自死者，或者是否来自可能存在于潜意识中存在的知识。[139]

姑且不管关于这些事物的确实性的理论争辩，我们不应忘记，对于大多数人来说，认为他们的生活超出现今存在之外还会无限延续，是有重大意义的。他们会生活得更为敏感，感觉更为良好，更觉心地坦然。人们会有数百年的、无法测算的一段时间供自己支配。那么，这种现时的无意义的疯狂冲闯还有什么目的呢？

当然，这种推理并不适用于每一个人。有人就不追求永恒，一想到坐在一团云块上弹竖琴要弹一万年就惊恐不堪！也有一些人在生活中多遭坎坷，或者对自己的存在痛感厌倦，就宁愿彻底断绝存在。但是，就大多数人而言，长生的问题甚为紧迫，甚为直接，而且无法根除，所以，我们必须作出努力，提出某种见解。可是，怎么提出呢？

我的假设是，我们可以凭借潜意识，比如梦，向我们提供的启示。我们一般都弃置这些启示，因为我们深信这一问题无法回答。针对这种可以理解的怀疑主义，我提出以下考虑。如果存在着我们不能理解的事物，我们必然要认为这是智力问题而加以放弃。例如，我不知道宇宙形成是依据什么原因，而且永远不得而知。因此，我就必定要放弃这个问题，认为它是一个科学和智慧问题。但是，如果向我提供一种关于该问题的见解——在梦中，抑或在神话传统中——我则应该予以注意。凭借这些启示，我甚至应该构想出一个概念来，即使这一概念依然永远是一种我明知无法证明的假设，也是无妨的。

人应该能够说，他已竭尽全力建立关于来世的概念，或者创造它的某种形象，虽然他也不得不承认失败。不作尝试才是一种重大的损失。因为向他提出的这个问题，是人类的一种古老的遗产：这是一种富于神秘生命的原型，这种原型寻求附加到我们的个人生活上来，以求使其完整。理性向我们提出的界限过于狭窄，只允许我们接受已知物——而且限制过多——只允许我们生活在一个已知的框架之中，正如我们似乎知道生活能延续多久那样。事实上，日复一日，我们都远

远地生活在我们的意识范围之外，尽管我们不知道，潜意识的生活依然是在我们的内心发展着的。批判性理性统治越严，生活就变得越为贫乏；但是，我们所能意识到的潜意识越多，神话越多，我们就能使更多的生活变得完整。评价过高的理性与政治上的绝对权力有共同之处：在它的统治下，个人贫乏化了。

潜意识对我们的帮助在于向我们传达事物，或者提供形象性的启示。它具有向我们传达我们凭借逻辑无法知道的事物的其他方式。请考虑一下常常成为现实的同步性现象、预感和梦。我还记得第二次世界大战期间我从波林根回家时的一次。我带着一本书，但是读不下去，因为火车出发时我被某人落水溺死的影像所控制。这是对于我服军役时发生的一次事故的记忆。整个旅途，我都没有摆脱。我觉得不可思议，想道：“出了什么事呢？真的可能出了事吗？”

我在埃伦巴赫下车步行回家，这个回忆依然困扰着我。我次女的孩子们都在花园里。他们一家人和我们住在一起，因为战乱，从巴黎回到瑞士。孩子们站着，显得闷闷不乐。于是我问：“喂，怎么回事呀？”孩子们告诉我说，最小的男孩亚德里安掉在游艇码头的水里了。那儿水很深，他又不怎么会游泳，所以几乎淹死。是他哥哥把他救了出来。出事的时候，就是在火车里那段记忆向我袭来的时候。潜意识给了我一个启示。为什么不给我关于其他事情的启示呢？

我妻子娘家的一个人死去之前，我也有过类似的体验。我梦见我妻子的床是一个有石壁的深坑。那是一座坟墓，而且有某种经典的古代格调。接着我听到了一声深深的叹息，似乎有什么人正在咽气。一个酷似我妻子的人在坑里坐了起来，向上浮起。这个人穿着一件织进了奇怪黑色符号图案的长袍。我惊醒了，叫醒我的妻子，看了看时间，是半夜三点钟。梦很奇怪，我立即想到，可能有人死了。七点钟，噩耗传来，我妻子的一个堂姐在夜里三点死去。

常见的是预示，而不是确认。有一次我做梦，梦见我正在参加一个花园聚会。我见到了我姐姐，十分惊愕，因为几年以前她就去世了。我的一位已故的朋友也出席了这次聚会。其余的人当时都在世。旋即，我发现有一位我熟识的女士陪伴着我姐姐。甚至在梦中我就得出结论：这位女士将不久于人世。“她已经有了标记。”我想。在梦中，我十分清楚她是谁。我知道她住在巴塞尔。可是，我一醒来，尽管我绞尽脑汁，也再不能够回忆起她是谁，虽然整个梦境依然历历在目。我逐一回想我在巴塞尔的全部熟人的面容，看记忆中的形象像不像她。谁也不像！

几个星期之后，我得到消息，说我的一个朋友出了事，而且是致命的。我立即知道，她就是我在梦中见到、但是一直没有辨别清楚的那个人。我对她的回忆十分清晰，包括相当多的细节，因为她在死去之前一年多一直是我的病人。但是，在我努力追忆梦中所见那个人时，唯独她的肖像没有出现在我想象中的巴塞尔熟人肖像画廊之中，虽然她的肖像理应出现在前列。

如果谁有这种经历的话——我还要叙述其他同类者——他对潜意识的潜力和技艺就会显出某种程度的尊重。但是有一点，我们必须小心谨慎：这种信息也可能具有一种主观的含义。它可能与现实符合，也可能不符合。不过，我已经知道，我依据潜意识的这种启示所形成的观点是极富成效的。当然，我并不想写一本关于它们的启示录，可是，我要承认，我已经有了一种鼓励我深入了解全部这个领域的“神话”。神话是科学的最早的形式。我谈论死后诸事的时候，所谈的是内在的启示，而且仅限于告诉你与这个主题有关的梦和神话。

当然，有人从一开始就会反驳说，关于生命在死后延续的神话和梦，都不过是我们天性中固有的、补偿性的幻觉；一切生命都希求永恒。为了对此作出回答，我能举出的唯一论据就是神话本身。

但是，有许多迹象表明，至少精神的一部分是不受空间与时间法则支配的。J.B.莱因的著名的实验就为此提供了科学证明[140]。除了有关自发性预见、非空间知觉等等许多例子之外（在这方面我已提出我本身的例子），这些实验证明，精神时常在因果关系的时空规律之外发生作用。这就说明，我们的时空观念，因而还有因果关系观念，是不完备的。世界的完备图景还需要增加一维；只有如此，现象的完整性才能得到一种统一的解释。因而，唯理主义者至今依然坚持认为，心理玄学的经验并不真的存在；他们的世界观会因为这一问题而成立或不成立。如果这类现象出现，唯理主义的宇宙图像就没有价值，因为它不完备。这样一来，现象世界背后的、以其他价值作为标准的现实的可能性，就变成了一个无法回避的问题，而我们必须面对这样一个事实，即：我们的世界及其时间、空间和因果关系，是与这个世界背后或下面的另一种事物秩序有关系的；在这种秩序中，无论是“这里和那里”还是“从前和以后”都不重要。我一直深信，至少我们精神存在的一部分是以空间和时间的相对性为特征的。这种相对性看来是与对意识的距离成比例地增长，直到一种非时间性的非空间性的绝对境界。

不仅我自己的梦，而且偶尔还有别人的梦，也促成、审订和肯定了我对死后生活的观点。我特别重视我的一个学生，一位六十岁的妇女在临死前两个月做的一个梦。她曾经进入过阴间。那里正在上课，她的许多已经去世的女友都坐在前排木椅上。课堂上笼罩着一种期待的气氛。她四顾寻觅老师，但是找不到。显然，她自己就是老师，因为人们死后必须立即讲述自己的全部生活经历。死人们对于刚死的人讲述的生活经历极感兴趣，似乎尘世生活中、空间与时间中的活动和经历具有决定意义。

无论如何，这个梦描述了尘世间几乎不能找到的最为奇特不凡的听众：从我们的思维方式来看，这些人极感兴趣的是毫无奇特之处的

人生的最后心理结果；这无非是可能从中得出的结论而已。然而，如果这种“听众”存在于一种相对的非时间之中（在这里，“完结”、“事件”和“发展”都已变成了可疑的概念），那么，他们可能最感兴趣的正是他们自己生活条件中所缺乏的东西。

在做这个梦的时候，这位妇女非常怕死，竭尽全力驱赶关于死亡的全部思想。然而，死亡，特别是对于日益老迈的人来说，又是某种重大的兴趣所在。这是向他提出的一个明确无疑的问题，他必须予以回答。为此目的，他必须有一种关于死亡的神话，因为理性所能展现给他的是他必定走进漆黑的坟墓。但是，神话可以设计出其他的形象，即死人国里有益而丰富的生活图景。如果他相信这些神话，或者以某种程度的信赖态度欢迎这些神话，那么，他就像那些不相信的人一样，或者是正确的，或者是错误的。但是，一方面，感到绝望的人正在走向虚无，而另一方面，相信原型的人则沿着生命的轨道前进，将继续在死亡中生活。当然，两者都无法确立，但是，一种人是对抗着本能生活，而另一种则是依从着本能生活的。

潜意识中的形象也是缺乏信息的，因此，为了达到知识，就需要人，或者接触意识。我开始研究潜意识时，我对莎乐美和以利亚的形象是颇为注意的。不久，这些形象消退，但是，约在两年之后，复又出现。令我十分惊奇的是，这些形象完全没有变化；他们的举止言谈方式依旧，似乎在此期间没有任何事情发生。实际上，在我的生活中发生了极为难以置信的事情。因此，我必须再从头开始，告诉他们发生过的全部事情，并向他们加以解释。对于这一情况，当时我也大感诧异。只是到了后来我才明白所发生的事：在此期间，这两个形象沉入了潜意识之中，隐匿了起来，我也可以说，归于非时间状态之中。他们失去了与自我、变化着的环境的联系，因此，对于意识世界中所发生的一切都一无所知。

很早我就得知，我必须教导潜意识的形象，或者不易与其分清的另一组，即“故去的人的灵魂”。我首次感受到这一点，是在1911年我同一个朋友骑自行车穿越意大利北部的途中。回家路上，我们从帕维亚骑车到亚罗纳，即马乔莱湖的下湖，并在那里过夜。我们原来设想沿湖徒步行走，穿过台森直达费多，再从那里乘火车到苏黎世。但是，在亚罗纳，我做了一个梦，它把计划全部打乱。

我梦见我参加了过往世纪名人灵魂的集会；那感受和后来我在1944年黑石寺庙的幻景相似，谈话是用拉丁文进行的。一位戴着长而卷曲的假发的绅士对我说话，问了我一个很难的问题，醒来以后我已记不清问题的大意。他的话我能听懂，但是，我因为拉丁文掌握得不够纯熟，没能用拉丁文回答。我深感羞耻，情绪低落而醒来。

醒来后，我立即想到我正在撰写的著作《潜意识心理学》，又想到那个没回答出的问题，痛感自卑，于是立即登上火车回家继续工作。我不能再继续骑自行车闲逛，再浪费三天光阴。我必须工作，以寻求答案。

迟至多年之后，我才理解了我的梦和我的反应。那位戴假发的人是一种祖先的灵魂，或者死者的灵魂，向我提出问题，可是毫无结果！问题提得太早，我还没有达到那个水平，但是我隐隐约约感觉到，如果我努力写书，我就可以回答那个问题。我灵魂上的先人向我提问，看来是希望并期待得知他们在尘世未曾得知的一切，因为答案只能在以后的几个世纪中才能创造出来。如果问题和答案永远是现成的，随时可取，那我也就无须乎再作努力；在哪一个世纪里答案都唾手可得。的确，自然界的知识似乎是无限的，但是，只有在时间成熟的时候，意识才能理解。这个过程，可以设想，就像个人的精神一样：一个人可能对某一事物略知多年，但只能在一个特殊的时刻才能清晰把握。

后来，在我写作《致死者的七次布道词》时，死者又向我提出了艰深的问题。他们说他们“从耶路撒冷归来，没有找到所寻求的东西”。这一点在当时令我颇为诧异，因为据传统观点，死者拥有大量的知识。人们都有这样的观念：死人比我们知道更多，因为基督教学说教导说，在阴间我们将要“直面相见”。但是，显然，死者的灵魂“所知道”的仅仅是死亡之前的东西，其他的事一概不知。所以他们才竭力干预生活，以期享有人们的知识。我常常觉得，他们就直接站在我们的背后，等待着听到我们给他们的回答，我们对命运有什么回答。我觉得他们依赖于活着的人，以求得到他们问题的答案，亦即依赖于那些活得比他们时间长、现在生存于变化中的世界的人们：似乎全知，或者，是否可以说，全意识，并不受他们的支配，但是只可以注入活人的精神，注入一个以躯体为依托的灵魂。因此，活人的心理看来比死人的心理至少在一点上是优异的：这就是获取清晰而具有决定意义认知的能力。我认为，在时间和空间上是三维的世界，就像一个坐标系统；在现世分为纵坐标和横坐标的东西，可出现在“那里”，即无时间无空间状态之中，像一个具有许多侧面的原初形象一样，或许像一种围绕原型的认知的散乱云团。但是，如果分辨不连续内容是可能的，一种坐标系统依然必不可少。在我们看来，在一种散漫的全知状况下，或者，如果情况使然，在一种无主观的意识状况下，没有时空分界，这种活动是不可思议的。认知，就像生殖一样，包含着一种对立：此方与彼方，上与下，前与后的对立。

如果死后有一种意识的存在，那么，我认为，这种存在就会在人类所达到的意识水平上延续下去，而意识在任何时代都具有一个可变的上限。有许多人毕生、而且直到死时都落后于他们自己的潜力之后；更重要的是，落后在被其他人在一生中提高到意识水平的知识后面。因而，他们虽死，却依然寻求他们生前未及获得的那一部分意识。

我是通过观察关于死者的梦得出这一结论的。有一次，我梦见我去访问一个两周以前死去的友人。这位朋友生前只接受习以为常的世界观，而且一直执著于这样的不加反思的态度。在梦境中，他的家是在类似巴塞尔附近的图林格山的小山上。一座古老城堡的墙壁环绕着一个由一个教堂和几座小房子组成的广场。这令我想起拉伯斯维尔城堡前面的广场。时值晚秋，古树的叶子已变得金黄，整个景色在柔和阳光下都已变形。我的朋友和他女儿同坐一张桌旁。他女儿曾在苏黎世学习心理学。我知道，她正向父亲谈论心理学。他听着她的话，津津有味，只是随随便便挥一下手，向我致意，似乎是对一位熟人表示：“请勿打搅。”这种致意同时也是一种辞别手势。这个梦以某种我当然不理解的方式告诉我，我受命获取他的精神存在的现实，而此举是他一生未及做到的。

对于灵魂在死后的演化，我还有另外一次体验，那是在我妻子死后大约一年；有一夜，我忽然醒来，我记得我曾和她一起在法国南部，在普罗旺斯，而且和她在一起整整一天。当时她正在那里从事对圣杯的研究。这一细节在我看来是有意义的，因为她死的时候还没有完成这一研究。主观性的解释，即我的女性意向尚未结束于她应该做的事，是毫无意义的；我很清楚，我在这方面尚未结束。但是，我的妻子在死后继续工作，以求其灵魂的进一步发展（无论这是怎么设想的）这一见解，对我来说意义重大，在一定程度上令我欣慰。

当然，这类观点是不准确的，会给人以假象，正如投射到一个平面上的形体一样，或者相反，正如以一个三维的形体为依据设计一个四维的模型一样。它们都使用三维世界的术语来向我们展现本身。数学是不惜巨大劳苦创造凭经验无法理解的各种关系的具体表达式的。同样，对于训练有素的想象力来说，通过逻辑原理、以经验资料为基础，亦即，以梦的见证为基础，建立起扑朔迷离之物的形象也是至关紧要的。所用的方法，就是我所说的“必要陈述法”。此法表现了释

梦中的放大原则，但是也可轻而易举地用简单的整数中包含的陈述来展示。

一，作为第一个数，是单数。但是，它也是一个“个体”，即一元、全一体、个性和非二元性，这就不是一个数，而是一个哲学概念，上帝的一种原型意向和属性即单子。人类智慧应该作出这些论述；但是，同时，智慧受到了一体及其含义的概念的规定和限制。换言之，这些论述是不随意的。论述受到了一体性质的制约，因而是必要的论述。从理论上说，同样的逻辑推理可以用于数的下余的概念，但是，实际上，这一过程很快就会结束，因为复杂情况迅速增加，数量太多，不易梳理。

此后的每一个单位数都会引出新的特性和新的修正。例如，数字4的特性是四次方程能够求解，而五次方程则不能求解。因此，对于数字4的必要的陈述就是，它是一个开端，同时又是前一个阶数的末尾。由于每增加一个单位数就会出现一个或更多的数学特征，因此，论述会非常繁杂，不能系统叙述。

自然数的无限序列与单个性生物有无限的数目是相对应的。这一序列同样由个体组成，甚至其前十个成员的特性也代表（如果能够代表的话）从单子中分离出来的抽象宇宙开创论。数的特性同时也就是物质的特性，因此，某些方程式可以预示其行为。

所以，我认为，不同于数学的论述（即性质不同的论述）同样能够指出超出其本身的无法表现的现实情况，例如想象的产物，这些产物获得普遍的接受，或者因为像整整一级的原型主题一样发生频繁而突出。正如数学方程中的某些因数那样，我们不能说明它们代表了什么物质的现实，同样，在某些神话产品中，我们最初也不知道它们指向什么精神现实。表述热气不规则运动的方程存在很久之后，关于这些气体的问题才得到精确的研究。同样，我们很久以来就具有表现了

某种阈下过程的基本神话题材，虽然这些过程直到最近才获得了名称。

无论在什么地方所获得的最大限度的知觉，我认为，都形成了死人可能获取的最高限度的知识，尘世生活具有如此重大意义，人在死亡之际所“带走”的事物如此重要，原因大概就在于此。只有在这里，在对立物发生冲突的尘世生活中，意识的总的水平才能够提高。看来，这是人的形而上的任务，如果没有“神话解释”，我们就不能完成这一任务。神话是潜意识认知和意识认知之间不可缺少的中间阶段。的确，潜意识比意识所知道的事物多；但是，这是一种特殊的知识，永恒中的知识，一般不涉及现时和此地，不能用智慧的语言表述。只有我们让关于它的论述本身放大，如上面关于数字的例子，它才能进入我们的理解范围；只有在这个时刻，我们才能察觉到一种新的概貌。这一过程重复出现在对梦的每一个成功的分析之中，颇具说服力。关于梦的陈述不要有先入为主的、学说式的定见，这一点之所以重要，原因就在于此。我们一旦发觉某种“解释的单调现象”，就可知道，我们的方法已经变成教条，因而空洞无物。

虽然没有方法展示灵魂在死后继续存在的有效证据，但是，各种经历会令我们加以思考。我视其为启示，并不擅自将各种顿悟的意义强加于它们。

有一夜，我不能入睡，总是想着一位朋友的暴死，葬礼是在前一天举行的。我深感关切。突然，我觉得他就在房里。似乎他就站在我的床头，邀我和他同去。我不觉得这是幽灵，倒像是他的内在的视觉形象，我对自己暗暗解释说，这是幻象。但是，坦率地说，我当时曾自问：“说它是幻象，我有什么证据呢？假定它不是幻象，假定我的朋友的确就在这里，而我却断言他只是幻象，这种做法不是十分可厌的吗？”而且我同样也不能证明，他站在我面前就是一个幽灵。接着

我想：“证明既不在这里，也不在那里！不把它解释为幽灵而以此了事，我提出疑惑，对他未必无益；而且，为了实验的目的，可以赋予他以现实感。”我刚想到这儿，他已走到门口，招呼我随他一起走。这样，我就要和他一同去玩耍了！我原来没有想要这样。我必须再一次对自己重复自己的论点。只有在这时候，我才在想象中随他而去。

他引着我出了房间，进入花园，上了公路，最后到达他家（实际上他家离我的房子几百码远）。我进了门，他引我进了他的书房。他爬上一个凳子，指给我看书架上面第二层上有红色书套的五本书中的第二本。这时，幻景中断。我本不熟悉他的藏书，也不知道他有什么书。实际上，从下面我无法辨别他指给我看的书架上第二层的书脊的标题。

这个体验在我看来十分奇异，所以，翌日清晨，我去访问他的遗孀，请问可否到我友人书房中去寻找一点儿东西。书架下面的的确确有我在幻境中看到过的那个凳子，我还没走近，就望见了那五本红封套的书。我踏上了凳子，观看标题。那是左拉小说的译本。第二卷标题是《死者的遗产》。对其内容，我不感兴趣，只有标题，与我的经验联系起来看，才是极为有意义的。

我母亲去世之前我做的梦对于我也同样意义重大。她去世的消息是我在台辛逗留期间传来的。我深感震惊，因为消息来得突然。她去世前一晚，我做了一个十分可怕的梦。我在一座浓密阴晦的森林中，原始丛林式的巨树中间到处摆着奇形怪状的大石块。那是一片粗犷原始的景色。突然，我听见一阵尖厉的口哨声，似乎响彻整个宇宙。我的腿打起颤来。接着，灌木丛中呼啦啦地发出响声，一头巨大的猎狼犬张着可怕的大嘴蹿了过去。我一看到这头猛兽，浑身上下顿时都凉了。它从我身边掠过，我突然明白了：是荒野猎人命令它去摘走某一个人的灵魂。我惊骇万状，猛然醒来。第二天早晨，我收到母亲去世

的消息。以前，还没有一场梦令我如此震惊，因为从表面上看，这似乎是表明魔鬼前来抓她。但是，准确地说，这场梦表明，是荒野猎人，或者绿帽人在那天夜里带着他的狼群出外打猎——那是一月份的南风风暴季节。那是瓦坦，即我们日耳曼人祖先的神，把我母亲召唤到她祖先那里去了。消极地说，是返回到了“野蛮的部落”，但是，积极地说，是返回到了有福的人们之中。基督教传教士曾经把瓦坦变成魔鬼。瓦坦本身则是一个重要的神，一如罗马人所正确理解的那样，是一位墨丘利或者赫尔墨斯，一种自然灵魂，以圣杯传说的预言家化身复生，成为炼金术士所寻求的秘方。这样一来，这个梦的含义就是：我母亲的灵魂是被送进了超出基督教道德领域之外的自性的更加广阔的天地中去了，送进了自然与灵魂的整体之中。在这里，一切冲突和矛盾都已解决。

我立即回家奔丧，乘夜班火车，一路上十分悲痛，但是，在我内心，我却并不悲哀，原因很奇特：整个旅程，我都连续不断地听到舞曲、笑声和欢闹 声，好像是车上正在举行婚礼。这与梦境给我留下的惊恐万状的印象形成强烈对照。这里是欢快的舞曲，高兴的笑声，我不可能全然沉溺于悲伤之中。悲哀一次又一次地几乎快要浸没了我，但是片刻之后，我又发觉自己受到欢乐曲调的感染。我的一半感到温暖与欢愉，而另一半则感到恐惧与悲哀；我就是在这两种对立的情绪之中飘忽不定。

如果我们假设，在一瞬间死亡是以自我的观点来表现，而在下一个瞬间是从精神观点来表现的话，这一奇异现象是能够解释的。在前一情况下，它像是一种厄运，这是它常常留给我们的印象，似乎凶恶而无情的势力像要结束人的生命似的。

事实上的确如此，死亡确实是一件可怕而残酷的事，这是毋庸赘言的。不仅仅从肉体的变化上看它是残酷的，而且在精神上也是如

此：一个人从我们当中被拉走了，留下的却是死亡的冷冰冰的寂静。任何一种关系都无法希求，因为全部桥梁在一击之下全部断绝。理应享受长寿者在风华正茂之年夭折，而凡夫俗子反而活到耄耋之年。这种残酷的现实，我们无法躲闪。死亡的残酷和无常的真实经验令我们痛苦，从而得出结论：上帝不慈悲，正义不存在，善意无觅处。

但是，从另一个观点来看，死亡是一种欢愉的事。从永恒角度来看，这是一个婚礼，一种神秘的结合。灵魂获得了它那遗失的一半，将要达到完整。在希腊石棺上，欢乐的因素以跳舞的少女来表现，而在埃特鲁斯坎的坟墓上，则是欢宴。虔诚的秘教长在老西蒙·本·约斋临终时，他的朋友们说他正在庆祝自己的婚礼。直到现在，在很多地区，还有在万灵节这一天到坟墓上野餐的习惯。这样的习惯表达了死亡确实是一种庆典的感情。

我母亲去世前几个月，即1922年9月，我做了一个预示她即将去世的梦。这场梦波及了我父亲，给我留下了深刻的印象。从1896年我父亲去世起，我一直没有梦见过他。现在他又一次出现在梦中，宛然远途旅行归来。他显得年轻了，而且表露出他做父亲的权威模样。我和他一起走进我的书房，我觉得非常愉快，因为预计能够得知这么长时间内他一直在做什么。我还欣然期待着向他介绍我的妻子和孩子们，带他看看我的房子，告诉他我在此期间的境遇和我的成绩。我也想要向他说一说我近期出版的关于心理类型的著作。但是，很快我就看出这都不合时宜，因为我父亲显得若有所思。似乎他想要从我这儿索取一点什么，我明白无误地发觉了这一点，所以欲言又止，不谈我的关注所在。

稍后，他对我说，归根结底，我是一个心理学家，他想听听我在婚姻心理学方面的见地。我准备向他作一大篇讲演，专论婚姻的复杂因素，但是，就在此刻，我醒了过来。我没有能够确切理解这个梦，

因为我从未想到它可能指我母亲的去世。只是在我母亲突然去世的时候，我才明白。

我父母的婚姻是不愉快的，充满了摩擦、困难和对耐心的磨炼。他们双方都犯过许多夫妇特有的错误。我的梦是我母亲去世的先兆，因为我父亲在走后二十六年又归来，想要就婚姻问题方面的最新见解和信息就教于一位心理学家，因为不久以后他必须恢复这一关系。显然，由于他处在一种非时间性的状态之中，他的理解并未提高，因此，必须就教于活着的某人，因为活着的人享有已经变化的时代带来的好处，对全部情况会有某种新的理解。

这个梦的信息就是如此。无疑，我如果探究其主观意义的话，会理解得更深；但是，为什么我正好在母亲逝世之前梦见她的死，而我又没有预见到她的死？这个梦显然是关系到我父亲的，我对父亲有一种随着我长大成人而日益加深的同情感。

因为潜意识作为时间空间相对性的结果，比有意识的心理（它只具有它所能及的各种感官感知）具有更好的信息来源，我们在关于死后生活的神话方面就依赖于梦的微小启发和来自潜意识的类似的自发性提高了。我已经说过，我们不能把知识的价值归属于这些幻境，更不用说证明了。但是，这些价值和证明可以当作神话放大的恰当依据，向进行探索的智慧提供其活动所不可缺少的素材。如果割断了与神话想象的媒介世界的联系，心理就会成为僵死教条的俘获物。另一方面，与神话的这类萌芽过多接触，对于意志薄弱和好猜度的心理是危险的，因为他们会被引向把模糊的暗示视为确凿的知识，把简单的幻境当作事实。

关于来世的一个广泛流传的神话是由灵魂转世的观念和形象形成的。在一个智慧文化高度复杂，又比我们古老的国家里——我指的当然是印度——关于灵魂转世的观点被视为理所当然的，就如我们关于

上帝创造世界或者存在着灵魂导师的观念一样。有教养的印度人知道我们不赞同这些观念，但是他们不以为然。据东方的灵魂论认为，生与死的轮回是一个无尽头的延续过程，就像一个永远向前滚动、但是没有目的的车轮一样。人活着、获得知识、死去、再生。只有佛才有关于目的的观念，亦即战胜尘世的存在。

东方对神话的需求需要一种有开始和目标的进化的宇宙创造论。西方人则反对有开始和普通的结尾的宇宙创造论，不能接受一种静态的、独立的、经历永恒循环的观念。而另一方面，东方人看来却能够接受这一观念。显然，对于自然的性质不存在一致的感觉，正如现代天文学家们对这一问题没有统一的观点一样。对于西方人来说，静态宇宙毫无意义的观念是不可容忍的。他必须设定它有意义。东方人则不需要作出这样的假设：他自己就体现了这种意义。西方人觉得需要完善世界的意义，而东方人则力求在人身上实现这种意义，把世界和存在从自身消除（佛）。

我想说，两者都是对的。西方人大都是外向的，东方人大都是内向的。西方人投射出意义，认为意义存在于客体之中；而东方人则觉得意义就在其本身。但是，意义是既在外界又在自身的。

再生的观念与羯磨观念分不开。重要的问题是人的羯磨是否是个人性的。如果是，那么，一个人投生时所具有的先定的命运就表现出了前几生的成绩，因此就存在着人格的延续性。但是，如果不是这样，在投生行为中所获得的是一种客观的羯磨，那么，这种羯磨就是包容进来的，而不是任何一种人格的延续。

佛的门徒曾两次问他，人的羯磨是否是人格性的。每次佛都避而不答，而且对此问题不予注意；他说，明了此理无助于人解除存在的虚幻。佛认为对其门徒更为有益的是思考人生，亦即，考虑出生、生命、老年、死亡和苦难的原因和作用。

我的羯磨是否是我过去几生的结果，或者是否是我的祖先们的成就，他们的遗产是否和我与生俱来等问题，我没有答案。我是否是我这些祖先的生命的结合体呢？我是否又把这些生命体现出来了呢？过去我是否以特殊的人格生活过，我在那一生中是否取得长足的进步，今天才能够寻求解决办法呢？我不知道。佛留下了这个没有回答的问题，我倾向于认为他自己也不确知。

我可以想象，我可能在前几个世纪里生活过，遇到过我没能解决的问题；我必须再投生，因为我未曾完成以前交给我的任务。我死的时候，我的所作所为会随我而去，我是这样想象的。我将带走我所作过的一切。与此同时，重要的是要保证我最后不会空着双手。看来佛考虑过这一点，因为他告诫他的信徒们莫为无益的思辨而浪费时间。

我的存在的意义就是生活向我提出了一个问题。或者，相反，我自己就是向世界提出的一个问题，我必须作出我的答案；不然我就要依赖于世人的答案。这是一个超个人的生命任务，我只有努力克服困难完成。也许这是一个曾经吸引我的祖先的问题，但是他们没能回答。我对《浮士德》在结尾处没有作出答案一点印象颇深，也许原因就在这里吧？同样印象深刻的是尼采也没有解决的问题：基督教徒看来感到困惑的生活中的酒神精神方面？或者，这是我的日耳曼人和法兰克人祖先们的活跃的瓦坦-赫尔墨斯精神提出的疑难谜语？

我所感受到的我祖先生活的后果，或者是以往某人生活中所得的羯磨，大概也同样是一种客观的原型；这一原型现在紧紧追逐着每一个人，尤其对我紧追不舍：例如神的三位一体在许多世纪中的发展，及其与女性原理的接触这样一个原型；或者，对诺斯替教关于恶的起源的仍未明确的回答，换言之，即基督教上帝形象的不完整性的问题的答案。

我也考虑到了由于某一个人的成就而造成世界产生出一个问题而他必须提出某种答案的可能性。例如，我提出问题和解答问题的方式可能是不能令人满意的。既然如此，某一个具有我的羯磨的人——或者我自己——就必须再生，以求提出一个更为完整的答案。也可能是这样：世界不需要这样的答案，我就不会再生，我就当享有几百年的安宁，直到有朝一日，又需要一个人，他对这些问题感兴趣而且可能重新卓有成效地完成这一任务。我想象，一段休息时期可能接续而来，一直到我在我一生中所完成的工作需要重新接续为止。

羯磨问题对我是模糊的，同样模糊不清的还有人的再生或者灵魂转世的问题。我“以自由和开放的心理”注意听取了有关再生的印度教理，并且细致观察我自己的生存世界，看是否在什么地方以某种方式存在指明再生的可信符号。当然，我指望在西方找到对于再生信仰的相对繁多的见证。信仰只向我证实了信仰的现象，而不是信仰的内容。我必须从经验上看到它被揭示才能接受。一直到几年前，在这方面我都没有发现任何具有说服力的情况，虽然我对这样的迹象是细心注意的。但是，近来，我在自身观察到了一系列的梦，这些梦似乎是在一个已去世的熟人身上描写出了转世的过程。但是，在其他人那里，我没有遇到过这类梦，因此没有比较的依据。因为这种观察是主观性的、单一的，我只想提及其存在，而不作深入研讨。但是，我要承认，在这次经验之后，我是以不同的眼光看待转世的问题了，虽然还不能提出一种确定的见解。

如果我们假定生命“在那里”继续存在，那么，除了精神的存在之外，我们不能设想其他形式的存在，因为精神的生命不需要空间与时间。精神的存在，尤其是我们在此关注的内在的形象，提供了有关来世生活全部神话思辨的材料，我把那种生活想象为形象世界的一种延续。因此，精神就可能是来世或者死者之国所在的那种存在。

从心理学观点来看，来世生活看起来似乎是老年人精神生活的逻辑延续。随着年龄的增长，观察、思考和内在形象在人的生活中自然起着越来越大的作用。“你们的老年人要做异梦。”[141]当然，这就指出，老年人的精神没有变呆滞或完全僵凝，“妙药制备得太迟，因为耽搁，疾病已入膏肓”。到了老年，人开始让记忆展现在灵魂的眼睛之前，在沉思之中，在过去的内在和外在形象之中辨认自己。这就像是对来世存在的一种准备，正如在柏拉图看来哲学是对死亡的准备一样。

内在的形象使我免于沉湎在个人的反思之中。许多老年人过多地沉溺于重现往事，他们全部被囿 于这些回忆。但是，如果这是投射性的，并且转化成为形象，则反思可能是一种为了跳得更远的后退。我竭力看到穿过我的生命进入世界、又离开世界的那条线索。

一般地说，人们形成的对来世的概念大都是由一厢情愿的想法和偏见构成。所以，在多数的概念中，来世被描述成为一个愉快的地方。这一点在我看来并不十分明显。我几乎不认为我们死后都被引导到某一个令人心旷神怡、鲜花盛开的草地上去。如果来世的一切都很愉快和谐，那么，在我们和受到祝福的灵魂之间将会有某种友好的交流，而且投生前的状态会向我们映出善意和美来。但是，在死者与生者之间，为什么存在着无法逾越的障碍呢？至少有一半关于与死者邂逅的报告讲述的都是与黑暗幽灵相遇的可怕经历；从规律上看，死者的国度都保持着冰冷的寂静，不为亲人的悲恸所动。

再略提一下我的不由自主的想法：我觉得世界是极为一元的，对立物规则完全消失的来世不能存在。那里也存在着自然，那种自然就其状貌而言，也是上帝的自然。我们死后将进入的世界是既壮观又可怕的，就像上帝、像我们所知道的全部自然界一样。我不能设想痛苦会全然消失。当然，我在1944年那次幻境中的经历——解除躯体负

担，窥测含义——给予了我深厚的慰藉。然而，其中也有黑暗和人情温暖的奇异消失。回忆一下我遇到的黑石块吧！石头是黑色的，最坚硬的花岗岩的。这是什么含义呢？在创世的土地上如果没有不完美现象、没有原始的缺陷，为什么还存在创造的迫切需要、对尚待完成的事物的渴望呢？为什么诸神一点儿也不关怀人和创世、不关怀无限的生死轮回？归根结底，佛把他的“空”与对于存在的痛苦看法对立了起来，而基督徒则希望现世迅速终结。

在我看来，在来世也可能存在某些局限，但是死者的灵魂只能逐渐发觉解脱状态的界限何在。在“外界”某处，必定有一个决定性的因素，一种制约着世界的必然性，寻求结束死后的状态。这种创造性的决定因素——我是这样想的——必须决定什么样的灵魂将再去投生。我想象，某些灵魂觉得三维存在状态比永恒存在更为幸福。但是，可能这取决于这些灵魂从其人世存在中取得多少完满性或者非完满性。

三维生活的进一步的诱惑力，在灵魂达到理解的某一阶段的时候，很可能就不再有什么意义了；既然更充分的理解已经把重新现形的欲望毁灭，灵魂也就无须再归还。在这时候，灵魂就从三维世界消失，而达到佛教徒所说的涅境界。但是，如果还有一次羯磨需要安排，那么，灵魂就会再陷入欲望之中，并再次投生，甚至可能因为它理解有某件事情仍需完成方才如此。

就我而言，造成我投生的一定是一种追求理解的热烈欲望。因为这是我的性格中最为强烈的因素。对理解的这种不知足的欲望，看来已经创造了一种意识，以求得知道存在着什么，什么事会发生，并且从不可知物的微弱启示中把各种神话概念合在一起。

我们缺乏我们的任何事物会永恒保存的具体证明。我们最多可以说我们精神的某一部分在肉体死后继续存在。我们也不知道，凡继续

存在的事物是否意识到了它自身。如果我们觉得必须就这一问题形成某种见解，我们也许可以研究从精神解体现象中所得知的情况。在大多数情况下，凡是一种分裂的情况表现出来，它都表现成为人格形式，似乎情结对其本身是有意识的。因此，精神病患者所听到的声音是人格化的。很久以前，我在博士论文中研究过人格化情结的现象。如果我们愿意，我们可以把这些情结引证为意识延续性的见证。同样，在脑部受重伤之后和精神崩溃严重状态下深深的假死情况中得到的、令人惊奇的观察结果，也符合这一假设。在这两种情况下，意识的完全丧失可能伴有对外在世界的种种感受和生动的梦的经验。因为在这类时刻，大脑皮层即意识中枢是不发生作用的，所以对于这些现象还没有解释。这些现象可能至少是意识能力的一种主观的顽强存在，甚至在显然的潜意识状态下[142]。

永恒的人，即自性，和在时间与空间方面的尘世的人之间的棘手关系的问题，可以由我的两个梦阐明。

1958年10月，我梦见我从自己住宅中看到两个镜片形的发出金属光的圆盘，光盘在房屋上方画出一个锐角拱形线，然后沉入湖中。那是两个飞碟（不明飞行物）。然后，另一个物体直接向我飞来。它全然是一个圆的透镜，像望远镜的物镜一样。它在距离四五百码处逗留了片刻，然后飞走。旋即，又有一个从空中急速飞来：这是一个有金属延伸物的透镜，延伸物引向一个箱子，即一个幻灯。在六七十码的地方，它在空中停止，光射向我。我在惊愕中醒来。梦境未消，我就想到：“我们一直认为飞碟是我们的投射物。现在证明，我们是它们的投射物。我是这个幻灯映射出来的，是卡尔·荣格。但是，是谁操作了这一器具呢？”

在此之前，我曾有一次梦见了自性和自我的问题。在较早的那个梦中，我正在徒步旅行中。我正在山间景色中的小路上行走，阳光高

照，四面都很开阔。然后我走到路旁一间小教堂。门半开，我走了进去。我感到奇异，祭坛上没有圣母像，也没有十字架，仅仅陈列着珍奇的花卉。但是，在祭坛前面的地板上，我看见一个瑜伽信徒盘腿面对我坐着，正在深思。我更仔细地看了看他，才明白他长着我的脸。我深感惊骇，惊醒过来，想到：“哎呀，他不就是设计我的那个人么。他做了一个梦，我就是梦。”我知道，等他一醒来，我就不复存在了。

我是1944年病后做的这个梦。这是一个比喻：我的自性正在沉思，设计着我的尘世形体。换句话说，它拥有人的形状，以便进入三维的存在，就像一个人穿上潜水服装潜入海水一样。当弃绝来世的存在时，自性就带有一种宗教的姿态，正如梦中那个教堂一样。在尘世形体中，它可以经历三维世界的种种经验，但是，通过更大程度的意识，它就向体现又迈出了一步。

那瑜伽信徒的形体或多或少地表现出了我生前的潜意识完整性，还有远东、正如梦中常见的那样，远东是一种生疏的、与我们相反的精神状态。像幻灯那样，那瑜伽信徒的沉思“投射”了我的经验现实。一般我们都是反向地看待这个因果关系：在潜意识的产物中，我们发现曼荼罗的象征，亦即表示完整性的图形和正方形的形体；任何时候，我们想要表现完整性，都使用这种形体。我们的根基是自我意识，我们的世界是集中于自我的焦点上的光线范围。我们是从这一点来看待昏暗的暧昧世界的，永远也不知道我们看到的阴影形体在多大的程度上为我们的意识所造成，或者具有它们自己的现实。肤浅的观察者只满足于第一种假设。但是，更为仔细的研究表明，潜意识的形象不是由意识产生的，它具有它们自己的现实性和自发性。但是，我们却视其为次要的现象。

这两个梦的目的是颠倒自我意识和潜意识之间的关系，把潜意识表现为经验人格的制造者。这种颠倒的含义是，在“另一方”的见解中，我们的潜意识的存在是真正的，而我们的意识世界则是一种幻觉，一种为专门目的而设计的表面的现实，就像梦一样，只要我们还在其中，它就是一种现实。显然，这种状况很近似于东方的“虚妄”的观点[143]。

因此，潜意识的完整性在我看来是全部生物事件和精神事件的真正精神导师。这是一条原理，它要争取全部实现；在人的方面，则是获取全部的意识。获取意识，是最广泛意义上的文化，而自我知识则是这一过程的中心和本质。东方人给自性增添了毫无疑问的神性意义，而根据古代基督教的观点，自我知识就是通向认识上帝的途径。

对人来说，决定性的问题是：人是否与某种无限的事物有关系。这是有关他的生命的重大问题。只有我们知道真正重大的事物是否是无限的，我们才能避免把我们的兴趣集中在徒劳的活动上，集中在各种各样没有真正意义的目标上。因此，我们要求世界承认我们是个人财富的品质：我们的才能或者我们的美。人越强调虚假的财富，他对本质的东西就越缺乏敏感性，而他的生活也就愈加不能令人满足。因为他只有有限的目的，他就觉得受到了限制，结果造成了羡慕和嫉妒。如果我们理解并且感觉到，我们在此生中已经与无限有某种联系，欲望和态度也就会发生变化。归根结底，我们重视某物，是因为我们所具的本质；如果我们不具备这种本质，生命就会被浪费掉。在我们与其他人的关系上，首要的问题也是某种无限性是否表现在这种关系之中。

但是，只有我们与极限联系在一起时，我们才能获得对无限的感知。人的最大的限制就是“自性”；它表现在这一经验之中：“我仅仅是这样的！”只有对于我们狭隘地囿于自性这一情况的意识，才构

成了与潜意识的无限性的联系。在这种认识中，我们会感受到自己既是有限的同时又是永恒的，既是此又是彼。认识到我们自己在我们个人的组合体（即：最终是有限的）中是独特的，我们就有能力意识到无限。非于此时莫属！

在一个仅仅专注于扩张生存空间和不惜任何代价增加理性知识的时代，要求人意识到自己的独特性和自己的局限性就是一种最高级的挑战。独特性和局限性是同义词。如果没有这两者，对无限的感受就不可能，当然也不可能达到意识，而只是一种对它的幻影般的认同，其形式是醉心于自己是多数派和对政治权力抱有贪欲。

我们的时代把全部注意力都转移到了此地此刻，因此造成人及其世界的魔鬼化。独裁者出现和他们带来的全部灾难这一现象，都源于超级知识分子的短浅目光剥夺了人的超越感。像他们一样，人变成了潜意识的牺牲品。但是，人的任务则恰恰相反，即，要意识到从潜意识向上涌出的内容。人既不应该坚持人的潜意识，也不应该同一于他的存在的潜意识因素，进而回避他的命运，即创造越来越多的意识。就我们的认识而言，人类存在的唯一目的是在一般存在的黑暗之中点起火光。甚至可以假设，正如潜意识会影响我们那样，我们的意识的增长也会影响潜意识。

十二　后期思想

有关我自己的任何传记，我认为，必须考虑下述的思想。的确，这些思想很可能使人觉得是高度理论性的，然而创造这种“理论”[144]，恰似吃喝一样，既是我自身的一部分，又是我的一种基本功能。

1

基督教中令人触目的东西就在于，在其教义的体系里，它预见了在神里存在着一种变形物，一种“彼岸性”的历史变化过程。它是以天庭发生纷争这种新神话的形式来作出这种预言的，而这最初在创世的神话里便作了暗示。在这一神话里，造物主的一个蛇形的敌人出现了，它通过答允增大有意识的知识（好坏兼有）而诱使人走向不顺从[145]。其第二个暗示就是天使从天而降，这是潜意识的内容所进行的对人类世界的一种最早的侵犯。这些天使是些奇异的种属：他们只能一成不变而不可能再是别的了。他们本身只是些没有灵魂的存在，什么也不代表而只代表他们的主的思想和直觉。因此，堕落的天使便会都是“坏”天使。这些天使产生了著名的“膨胀”作用（这种情形我们今天也可以在独裁者们的自大狂里观察得到）：他们与人结合而生出了一个巨人种族，到了最后，这些巨人竟威胁说要吞吃掉人类。这，《以诺书》[146]就是这样说的。

然而，这个神话的第三个且为决定性的阶段是上帝以人的形式把自己的能力最大限度地发挥出来，即实现《旧约全书》里关于神圣的结合的观念及其结果。早在基督教的原始时期，关于化身为人的观念便已被提纯到只包括直觉出“基督就在我们之中”的程度。这样，潜

意识的完整性便深入到了内心体验的精神王国，而人则使其能知道进入到他那真实的形体里的一切。这是具有决定性意义的一步，无论对人还是造物主均一样——在那些走出了黑暗的人的眼里看来，造物主此时已抛弃掉其黑暗的质并变得尽善尽美了。

这个神话在一千年的时间里一直是无懈可击而又重要——直到11世纪意识的进一步变化的最初一些迹象开始显现才发生了变化。从那时候起，不安与怀疑的征象日渐增多，这种情形一直持续到20世纪末；这时，世界性的大灾难的大略状态已变得有目共睹了——这一灾难最初是以对意识产生了威胁的形式而出现的。这一威胁产生自“巨大症”——换句话说就是意识的狂妄自大，它断言说：“人及其行为之伟大是什么也比不上的。”来世性即基督教神话的超然存在性失落了，随之失落的则是这样的观点：完美只能在来世才能取得。

随着光明而来的是阴影，也就是造物主的另一面。这种发展在12世纪达到了最高峰。基督教世界现在确实遇到了邪恶的原则在起作用的问题，遇到了赤裸裸的不公正、独裁统治、说谎、奴役他人及良心受压制的问题。这种赤裸裸的邪恶的表现在俄罗斯民族中采取了显然是永久性的形式；但其第一次狂暴地爆发则是在德国。邪恶的这种肆虐表明，在20世纪里基督教已被糟蹋到何种程度了。面对这种情形，邪恶已不再可能通过个人洁身自好这种委曲求全的办法来使之减少了。通过委曲求全的办法已无法把它从这个世界驱逐出去了。我们必须学会如何去驾驭它，因为它还得存在于这个世界上。如果与它共存而又不致造成可怕的后果，在目前我们仍然想不出什么办法。

不管怎样，我们都需要重新确定方向，需要思想的改变。接触邪恶便会随之招来屈从于它的巨大危险。因此，我们决不应再屈从于任何东西了。甚至连善也一样。我们要是屈从于一种所谓的善，那么这种善便会失却其伦理的属性。这样做并不是说善有什么不好，而是因

为屈从于它可能会招来麻烦。任何一种执迷或瘾都是不好的，无论这种瘾是酒、咖啡还是理想主义。我们必须警惕，不要认为善与恶就是绝对地对立的。伦理行动的标准已不再存在于这样简单的看法中，即善具有一种绝对命令的力量，而所谓恶则可以坚决地加以避免。认识到恶的现实性就有必要使善具有相对性，同样，恶也会把二者改变成为一个矛盾的整体的两半。

用讲求实际的话来说，这意味着善与恶已不再那么不言自明了。我们不得不认识到，无论善恶均表示一种判断。由于所有人的判断都难免有谬误，因此我们无法相信我们所作的判断总是正确的。我们是很容易成为错误判断的牺牲品的。伦理问题受这一原则影响只能达到我们对道德的评价变得有点拿不准的程度。尽管如此，我们却仍然得作出伦理上的种种决定。善与恶的相对性丝毫不意味着这样的分类是无效的或并不存在。作出道德判断的情形总是有的并伴随着带有特征性的心理后果。我已经多次指出过，就像在过去一样，我们在未来所做、所想或所欲做的错事，是一定会向我们的灵魂作出报复的。只有判断的内容才会受制于时空上变化着的条件限制并因而采取对应的不同形式。原因就在于道德评价总是基于一种道德信条中那显而易见的确定性，而这种道德信条又总是装出精确地知道何为善和何为恶的样子。但我们要是一旦知道这种基础是何等不确定，从伦理上做决定便变成了一种主观的、创造性的行为了。只有上帝同意，我们才能使自己相信其确实性——也就是说，在潜意识方面必须具有一种自发的和决定性的冲动时才行。伦理本身，即在善恶之间作出决定，是不受这种冲动影响的，因而对我们来说它便只会变得更为困难。无论什么东西，都无法使我们摆脱掉在伦理上所作出的决定的折磨。然而，尽管看来显得苛刻，如果实在需要我们在伦理上作出这样的决定，在某些情况下我们就一定得拥有自由，不做众所周知的道德上的善而去做被人们认为是恶的事情。再换句话来说就是：我们决不可屈从于这对立的两方的任何一方。印度哲学为我们提供了一个有用的格局。在已知

的情况中，道德信条便不可否认地会被取消，于是个人便只好自行作出伦理上的选择了。在这种选择本身中，关于这一观念并没有任何新鲜的东西；在心理学出现前的时代里，这样的困难选择是人所共知的并归入“职责冲突”的范围中。

然而，总的说来，个人根本无法有这种意识，因而他便完全无法看出他自己有作出决定的潜力。相反，他却不断地和焦虑地左顾右盼，想找到指导他摆脱这种无所适从的困境的外部法则与规定。除了一般的人的缺点之外，对此所作的指斥大都归因于教育，而教育所传授的则是老一套的一般知识并对私人性体验的种种秘密只字不提。因此，教育千方百计去做的便是去教授些理想性的信念或行为规范；人们在心目中是懂得这些的，但他们却永远无法做到；而且这些理想也为做官的挂在口头上，但他们却心里清楚，他们本人从未达到过这些高标准，也决不想去这样做。更甚的是，对于这种教育的价值，却从未有人提出过疑问。

因此，要想得到对恶的问题的答案，而这个问题今天已经提了出来，个人首先且最重要的是需要有自知之明，亦即需要最大限度地懂得他自己的完整性。他必须无情地知道他为善能到何种程度，他又能做些什么恶，并且还得小心提防，以免误认为彼是真实的而此则不过是幻觉而已。二者都是他天性中的成分，而且二者都肯定会在他身上显露出来，要是他想——像他所应该的那样——不自欺欺人或异想天开地生活的话。

然而，总的说来，大多数人——尽管今天也有许多对自己深有所知的人——却不可救药地不完全具备在这种水平上生活的能力。这样的自知之明之所以具有头等重要的意义，原因就在于通过它，我们便可以接近本能所在的人天性中那根本的一层或核心了。最终制约我们意识所作的伦理决定的那些先在性动因就在这里。这个核心就是潜意

识及其内容，对此我们是无法作出任何终极性的判断的。我们关于它的观念肯定是完整的，因为我们无法在认识方面理解其本质并给它加以合理的限制。我们只能通过科学来获得有关大自然的知识，而这种知识则扩大了意识的范围；因此，深化性的自知之明也需要科学，也就是说需要心理学。谁也无法不懂得光学而只是出于善意，反手之间就造出来一架望远镜或显微镜。

今天，我们之所以需要心理学完全是由于它与我们的根本生存的种种理由有关系。在纳粹主义的现象面前，我们感到迷惑不解和束手无策，原因就在于我们对人一无所知，或者不管怎么说，对人只有片面的和歪曲性的了解。我们要是具有自知之明，就不会有这种情况。我们面对着恶这一可怕的问题，可是我们却甚至连我们面前的是什么也不知道，更不用说如何与之进行斗争了。即使我们确实知道，我们却仍然无法理解“它怎么会发生在这儿”。一个政治家上台了，可是却怀着极大的天真骄傲地宣称说他没有“作恶的想象力”。这很对：我们没有作恶的想象力，但恶却把我们玩弄于股掌之间。有些人并不想知道这一点，而其他一些人则与恶同流合污。世界今天的心理状况就是这样的：有些人自称基督徒并设想他们只要愿意，就能够把恶踩在脚下；另一些人则屈服于恶并不再看到善了。恶，在今天已变成了一个可以看得见的“大国”了。有一半的人类靠着人的推理而制订出来的一种教义而强大起来并养肥了自己，而另一半的人却由于缺乏与这种情形相当的一种神话而生病变弱。在基督教各国，很遗憾，这种情况已经发生；它们的基督徒性沉睡着了并一直在千百年里忽视了把其神话加以进一步发展。在神话性观念中对生命的黑暗冲动表示了看法的人，人们对之却拒绝听其陈述，菲奥雷的约阿西姆[147]、埃克哈特大师、雅各布·波伊姆[148]及其他许多人长期以来一直被大多数人认为是蒙昧主义者。唯一的一线光明只有教皇庇乌斯十二世及其教义。但是当我提起这一点时，人们却甚至不知道我所指的是什么。他们并未认识到，一种神话要是不再具有生命和继续生长，那么它就死了。

我们的神话已变得哑口无言，并不再作出回答了。过错并不在于它本身，在于它像《圣经》里所写的样子，而是在于我们，在于我们不但没有进一步发展它，相反反而压制任何这样的企图。这一神话的原型有着大量的起始点及进一步发展的可能性。比如说，基督就说过这样的话：“因此，你会像蛇那样聪明而像鸽子那样无害。”人是为了什么目的，才需要蛇那样的狡狯呢？而这种狡狯和鸽子的天真无邪之间又有什么联系呢？“除非你们变得如同小孩……”谁会费心去想一下在实际生活中小孩是像什么样的呢？主是根据什么道德原则来证实他因需要骑着凯旋般地进入耶路撒冷而牵走的那头驴是有理的呢？而此后不久，他又发了一通小孩子般的坏脾气并诅咒无花果，这又是怎么回事呢？那不义的管家的比喻想要说明的是怎样一种道德呢，而启示录式的《耶稣语录》的话“人子啊，你要是知道你所干的是什么，你就有福了；要是你不知道，那你就该受诅咒，就是犯法了”，这对我们自己的困境有着什么深刻的洞察力，有着什么深远的意义呢？最后，当圣保罗忏悔说“尽管非我本意，我却作恶了”，这到底是什么意思呢？我不想再讨论《启示录》中那些一望而知的预言了，因为谁也不相信这些预言，而且其全部的论题均使人觉得不尴不尬。

诺斯替教徒所提出过的老问题“邪恶是从何处来的”，基督教世界一直没有作出过回答，而奥利金[149]谨慎地提出的魔鬼也可以赎罪的看法，却被认为是异端邪说。今天，我们不得不面对这一问题了；但是我们却束手无策，踟躇彷徨，而且头脑里根本就没有想到过，我们尽管亟须一种神话，但什么神话也不会得免苦难。由于政治局势和科学上可怕的——更不要说恶魔般的——胜利的结果，我们为秘密的恐怖事件及前途阴暗的预言所震慑；可是我们却无法可施，而且确实只有极少数人才得出结论说，这一回，久已为人所遗忘的人的灵魂的问题出现了。

神话的进一步发展很可能始于“圣灵”在使徒身上的大量显现，这样他们便得以成为上帝的儿子了，不但他们，而且通过他们及在他们之后接受了上帝的儿子身份的所有其他人也是这样；这样，他们便得以分享这样的确定性：他们远非是地球所产生的土生性动物，及作为获得两次新生的人，他们的根是在神性的本身方面。他们可以看得见的、物质性的生命是在这个世界上，但是正如基督教有关灵魂的赎救的神话所说的，不可见的、内在的人是来自并终将复归于最初意象的完整性里，复归于永恒的圣父。

正如造物主是完整的一样，他的造物，他的儿子，也应该是完整的。从神具有完整性的观念里是夺不走什么的。但是谁也不知道的是，这样一种完整性却又割裂了开来；于是光明的王国和黑暗的王国便接踵而至。这种结果，甚至在基督出现之前，便明确地有所预见到了，这种情形尤其在约伯的体验中或在基督教时代紧随其后的传布广泛的《以诺书》中，便可观察得到。在基督教中，这种形而上的分裂显然也是久远的：在《旧约全书》中仍然属于耶和华亲密的随从的撒旦，现在却形成了神的世界正相反的永恒的对立物。他是无法被连根除掉的。因此，毫不奇怪，早在11世纪之初，创造了世界的是魔鬼而不是上帝这种信仰便产生了。这样，在天使堕落的神话里已经解释清楚，正是这些堕落的天命教会了人类一种有关科学与艺术的危险知识后，这一主调在漫长的基督教历史的下半期仍然回荡着。这些古老故事的讲述者对于广岛会说些什么呢？

具有幻想天才的雅各布·波伊姆认识到了上帝形象的这种自相矛盾性，因而在使这个神话的进一步发展上作出了贡献。波伊姆所画的曼荼罗的象征代表着分裂了的上帝，因为内圈分开成了两个背靠背的半圆。

既然教义认为，在三位一体的每一位里，上帝都是完整地出现的，他也完整地出现在那流溢而出的圣灵的每一部分之中，因此每一个人便多少带有上帝及其子裔的完整性了。上帝形象中这种复杂的对立性因而也就进入到人的身上，但却不是作为统一体而是以矛盾对立的形式进入的，上帝形象中黑暗的一半与认为上帝就是“光明”的看法便互相冲突起来。这个过程在我们的时代里正在发生，然而人文学科的官方教师对此却几乎没有认识，按其职责来说，他们本应懂得这种事情才是。的确，人们普遍觉得，在这些年代里，我们已到达一个重大的转折点，但是人们却认为，伟大的机会只会与核裂变和核聚变或与宇宙火箭才有关系。与此同时在人们心灵中所发生的一切，通常却为人们所忽视。

从心理学的观点来看，只要上帝的形象表明是精神的基础，只要这形象的分裂作为一种深刻的一分为二性对人类日渐变得清楚，而这种一分为二性甚至深入到了世界政治里，就会产生补偿的现象。这种补偿采取具有统一性的圆圈的象征形式，这种圆圈表示的是在精神之内对立双方的综合。我想提一下有关不明飞行物体的世界性流言，而早在1945年，我们便已开始听到这种流言了。这些流言要么基于幻觉，要么基于实际的现象。有关幽浮（即不明飞行物体）的故事通常是这样的：它们是从其他星球飞来的宇宙飞船，或甚至说是来自第四维[150]的。

二十多年前（1918年），在我调查研究集体潜意识的过程中，我发现了存在着一种类型相似的显然具有普遍性的符号——曼荼罗符号。为了肯定我的发现，我花了十余年时间收集另外的资料，然后才首次宣布我的发现。曼荼罗是一种原型性意象，它的出现经历了时代的证实。它意味着自性具有完整性。这一圆形的意象表示的是精神基础的完整性，或且用神话的话来说，神性具现于人的身上。现代的曼荼罗与波伊姆的相反，它争取的是统一性。它所表示的是对心灵破裂

的一种补偿，或者表示的是预见到这种破裂行将得到克服。由于这一过程发生在潜意识之中，因而它便使自己到处显现出来。在世界范围内流布的有关幽浮的故事便是这种情形的明证，它们是一种普遍存在的精神意向的征兆。

只要分析疗法会使“阴影”具有意识，那它就会造成分裂并使对立双方处于紧张状态，于是它们反过来便会在统一性中求得补偿。这种调整是通过符号来实现的。对立双方的矛盾冲突，我们要是严肃地加以对待，或者它们严肃地对待我们，就会使我们的精神紧张到极限程度。逻辑没有第三种选择证明是有价值的：看不到有什么解决办法。如果一切均一帆风顺，解决办法便像是主动地从其本性中显现出来的。这时和只有到了这时，它才是有说服力的。它使人觉得像是一种“天恩”。既然解决办法逐渐产生自对立双方的对抗与冲突，因此通常说来它就是意识和潜意识的诸种因素的莫测高深的一种混合，因而也就是一个符号或一个钱币 被折成了可以精确地拼在一起的两半[151]。它表示意识和潜意识协作劳动的结果，并以曼荼罗的形式而达到了与上帝的形象相似；曼荼罗大概要算是一种完整观念的最简朴的样式，而且还是在心灵中自发地产生的样式，代表着对立双方的斗争和妥协。最初纯属个性的这种冲突，很快便会使人顿悟到，主观的冲突只是对立双方的普遍矛盾冲突的一个独特的例证而已。我们的精神结构，是与宇宙的结构相一致的，而在宏观世界发生的一切也同样发生在精神的无穷小的和最主观的范围之内。由于这种原因，上帝的形象便总是一种强有力的对立物那内心体验的一种投射。这一形象通过具体物来加以象征，而内心体验则从这种具体物中取得其最初的动力；而且从这时起，这种具体物便保存着神秘的意义，或则具有其神秘性及这种神秘性的压倒一切的力量的特色。通过这种方式，想象力便使自己从物的具体性中解放了出来并试图把那不可见者的形象描绘成某种置身于现象后面的某种东西。在这里，我不由得想到了曼荼罗的最

简单的基本形式——圆形——及最简单的（精神性的）等分这个圆的方法：四等分，或可能时的二等分。

这样的体验对人能产生一种有所助益的但也可能是毁灭性的作用。他无法把握、理解、主宰这样的体验；他也无法摆脱或躲开它们，因而他便觉得它们是不可抗拒的。由于认识到它们并不是产生自他那具有意识的人格，他便称之为超自然力、魔鬼或上帝。科学则采用“潜意识”这个术语，因而便等于承认它对此一无所知，原因是它对精神的实质一无所知，而认知的唯一手段又是精神的缘故。所以，诸如超自然力、魔鬼或上帝的用语的确实性是既不能否定也不能证实的。但是我们却可以确认，与某种客观且又显然在精神之外的东西的体验有联系的奇异感，却确实是真实的。

我们知道，某种不为我们所知的、异己的事物确实会为我们所经历到，情形就跟我们知道我们自己并不去“制造”梦或灵感一样，而是不知怎么回事它却自动出现了一样。以这种方式发生在我们身上的事情可以说源自超自然力，源自一个魔鬼，源自一位天神或源自潜意识。前面的三个术语有着包括并唤起神秘性的情感特色的巨大优点，而后者——潜意识——却是平庸的，因而也更接近于现实。这后一种观念包括了经验的王国——我们所十分清楚的平凡的现实。潜意识这个用语太过中性化和合理化了，因而无法给想象力赋予最大的推动。从根本上说，这个术语是出于科学上的目的而创造的，它远更适合于没有任何形而上要求的不带感情的客观观察，但对于超验性的观念来说则不大适用，原因是后者属于论战性的并因而趋向于孕育狂热性。

因此，我是更喜欢“潜意识”这个术语的，原因是我知道，我要是想用神话上的语言来表达时，我同样可以提到“上帝”或“魔鬼”。当我确实使用这种神话上的语言时，我心里清楚，“超自然力”、“魔鬼”和“上帝”不过是潜意识的同义词就是了——也就是

说，我们对前三者和后者所懂得的，实在不过是半斤对八两而已。人们只是相信对前三者懂得更多——而为了某种目的，这种信仰是远比一种科学概念更有用处和更为有效的。“魔鬼”和“上帝”的概念之所以具有很大好处，就在于可以使对立物更好地客观化，亦即把它人格化了。二者的情感特色赋予了他们以生命和灵验性。爱与恨、恐惧与敬畏走上了对抗的舞台并使它变成了一出戏。本来只是“展示”的东西现在变成了“行动”。整个的人受到了挑战并进入到与其整个现实的斗争。只有到了这时，人才能变得完整，并只有这时，“上帝才能诞生”，也就是说，上帝进入到人的现实里并以“人”的形式而与人发生联系。通过这种化身的行为，人——也就是说是他的自我——便内在地被“上帝”所取代了，而上帝则变成了外在的人；这，与耶稣的说法是一致的：“看见了我的人也就看见了天父。”

正是在这一点上，神话术语学的缺点才暴露无遗。基督教有关上帝的观念一般是认为他是全知全能、无处不在、大慈大仁的天父和这个世界的创造者。要是这个上帝想变成人，他就得变得不可思议地空，以便他的整体缩小到无穷小的人的尺寸之内。甚至在这时，仍然难以明白的是，人的框架何以不为这种化身为人的他所撑破。神学思想家因此便觉得有必要赋予耶稣以超乎常人的种种特色。而最重要的是，他没有原罪的污点。由于这种缘故而不是由于别的，他才至少是一个神化的人或是个半神。基督教中上帝的形象无法化身成经验性的人而不产生矛盾的——这跟具有其一切外部特征的人似乎只有极少适合于代表一位神的情形是很不相同的。

神话最终必须严肃对待一神教而置二元论于不顾，然而，官方对此虽大力挞伐，二元论却一直存在至今并与万能的上帝一起登上了永恒的黑暗敌对者的宝座。在这一体系之内，必须为库撒的尼古拉斯[152]哲学上敌对的复合性及雅各布·波伊姆的道德矛盾性让出地方来；只有这样，“唯一的上帝”才能拥有本应属于他的对立双方的完整性与

综合性。实际上确有这样的情形，由于其特有的性质，象征物是能够把对立的双方维系在一起的，而这二者从此便不再离散或冲突，而是互相补充并赋予生命以有意义的形式。这种情形一旦发生，自然之神或造物之神形象中的矛盾性便不难理解了。反过来，上帝必须化成肉身——基督教真义的本质——的神话然后便可以理解成人创造性地正视那对立的双方，正视那对立的双方在自性即人的人格的完整性里的综合。造物之神形象中那不可避免的内部矛盾是可以在作为炼金术中对立物的相合或作为神秘的统一而在自性的统一性与完整性中取得妥协的。在我性的经验里，取得妥协的不再像以前那样是“上帝”和“人”这对立的双方，而是在上帝形象本身之内的对立的双方了。这便是神圣的功德之意，或者说是人可以奉献给上帝的功德；由于这种光明可以从黑暗产生出来，因而造物主便可以意识到创造，而人则可以意识到其本身。

这就是目标，或者是一个目标，它可以使人有意义地适合于创造的规划，同时又给这规划赋予意义。在几十年的过程中，在我之内慢慢形成的神话是一种解释性神话。这样一个目标我是可以认可和礼敬的，而这样的目标因而便能使我满意。

由于具有思考的能力，人便得以迈出了动物界；而通过他的头脑，他证明了，大自然对意识的发展是高度重视的。通过意识，通过承认世界的存在，他便拥有了大自然，因而也可以说证实了造物主。这个世界变成了一个充满各种现象的世界，因为要是没有有意识的思考，它就不会这样了。造物主要是意识到了自己，他就会不需要有意识的生物了；这样的情形大概也是不可能的：费了千百万年才发展起来的无数物种和生物，其极为间接的创造方法，是具有目的的意图的产物。自然史告诉我们，在千百万年吞食和被吞食的时间里，物种经历了杂乱而又属于机遇性的变化。人类的生物学史和政治史是这同样的事情的一种更为微妙的重复而已。但是在思想史方面情形却有所不

同。在这方面，思考着的意识奇迹地介入了——第二种宇宙起源学说。意识的重要性是如此之大，因而人们不禁怀疑，意义的要素掩藏在所有这些可怕而又显然没有意识的生物性混乱中的某处；还有就是通向证实它的道路最终是在拥有不同智力的热血脊椎动物方面找到的——似乎是偶然地、无意地和并非预见地找到的，然而却又不知何故地出于某种黑暗的冲动而意识到了、感觉到了和摸索到了。

我并不敢设想在我对人类及其神话的意义的思考里，说我已说出了最后的真理；但是我认为，这就是在我们双鱼座那漫漫无期的时间的结束之时所能说的话，而且也许还必须考虑宝瓶座（“水夫座”）正在到来的那漫长的时间，这个星座像个人形并在双鱼座的旁边。这是由两条头尾互相倒向的鱼所组成的一种对立的相合。水夫座似乎代表着自性。他以威严的姿态把其水瓶之物倒进南鱼座的嘴里，而南鱼座则象征着一个儿子，一种仍然没有意识的内容。从这一潜意识的内容里，经过二千余年的又一个漫长的时期，一种未来将产生出来，这未来的特征则由摩羯座[153]的象征来显示出来：一种怪物，即羊鱼座的怪异性，它象征的是高山和深海，是生长在一起的两种有所区别的动物成分所构成的一种截然相反性。这种奇异的生物可以很容易地成为面对着安索洛波斯即“人”的一个造物神的最初形象。在这个问题上，我只能保持沉默，情形一如我所能随意运用的经验性资料一样——而所谓经验性资料，指的就是我所相熟的其他人的潜意识的产物或历史文献。顿悟如果不是自然产生，苦思冥想是没有意义的。只有当我们拥有了类似于我们所拥有的有关宝瓶座漫长时期的材料那样的客观资料，这种冥思苦想才具有意义。

我们并不知道，走向意识的过程可以延展到多远，或它会导向哪里。在创世的故事里这是一种新的成分，而且没有我们可以指望的类似物，因而我们便无法知道它有些什么固有的潜力。我们也无法知道人类这一物种的前景。它是否会与其他一度在地球上曾经兴旺过但现

已灭绝的物种的命运相仿？生物学无法预先提出这种情形不可能发生的理由。

当我们构想出足以说明人在宇宙中的存在意义的世界观时，需要通过神话来表述的需要便得到了满足，因为这种观点是产生自精神的完整性，产生自意识和潜意识之间的互相合作。无意义性便排斥了人生的完美性，因而便等同于疾患。有意义可以使许多事物长存永驻——可能还是使一切事物长存永驻呢。科学永远不可能取代神话，而神话也不可能据任何科学而产生出来。原因并非在于“上帝”是一种神话，而是在于这种神话揭示了在人的身上存在着一种神圣的生命。发明神话的并不是我们，恰恰相反，神话是以“上帝的话”的形式来向我们讲述的。“上帝的话”传到我们耳朵里，而我们也根本没有办法去区别它是否与上帝有所不同及不同到何种程度。除了其方式之外，即它使我们自发地正视它并使我们背上了义务之外，这种“话”没有什么不可以认为是为我们所知的和有着人情味的。它并不受我们意志独断专行的行为所影响。对于灵感，我们是无法加以解释的，我们对它的主要感觉是，它并非是我们自己的推理的结果，而是不知从什么地方降临到我们头上的。而我们要是碰巧做了一个具有预见性的梦，我们又怎么可以把它归之于我们自己的能力呢？说到底，我们往往甚至一无所知，直到过了一些时候，才知道这个梦表示某种预见，或表示着对发生在相隔很远的某种事物的预知。

这种“话”就发生在我们身上；我们容忍它，因为我们是一种深刻的不确定性的牺牲品：由于上帝是个对立物的复合体，因此从这个词的最充分的意义上来说，一切的事情都是可能的。真与假、善与恶，都是同样地可能的。就像德尔菲[154]的神谕或像一个梦那样，神话或可以是歧义的。我们不能或不应该指斥理性；但同样，我们却必须坚信，本能会赶来帮我们的忙的——在这种情况中，正如约伯很早以前就已明白的，上帝正帮助我们反对上帝。“另一意志”通过它而得

以表达的一切是从人那里产生的，即从其思想、言词、意象及甚至其种种局限性里产生的。因此，当他开始以心理学不够灵活的术语进行思考时，他便倾向于把自己看作是万物之源，并断定一切都产生自他的意图，产生自他的自身。他像小孩般天真地认为，他知道他能力所及的一切并知道“他身上”具有的是什么。然而，他却始终受到他意识的软弱及对潜意识的相应恐惧的极大妨碍。因此，他根本没有办法把他谨慎地通过推理而得出的结论与从另一来源自发地涌上他心头的东西区分开来。他对自己无法做到客观，然而又不能把自己认为是一种现象，这种现象是他在存在中所发现的，而且不管好坏，他是等同于这种现象的。最初，一切都强加到了他身上，一切都发生到了他身上，只是费了很大气力，他才最后成功地为自己征服了并拥有了一个相对的自由的天地。

当他找到了通向这种自由道路时，并且只有到了此时，他才能处于认识自己正面对着本能性的根基的地位，这种根基是一开始时便赋予了他的，并且不管他多么想摆脱也是摆脱不掉的。他的这种开始根本并不只是他的过去；它是作为他存在的永恒的基础而与他共存的，而且他的意识受其影响的程度亦一如受他周围的物质世界的影响一样。

这些事实以一往无前的力量从内外两个方面向他发起进攻。他把它们归之于神的观念之下，借助于神话来描述它们的作用并把这一神话说成是“上帝的话”，亦即说成是来自“彼岸”的神秘灵感与启示。

2

要增强人所宝贵的个性化的感觉，再没有比拥有个人发誓要保守秘密的方式更好了。社会结构一产生，便显示出了对秘密结社的渴

望。当没有有根有据的秘密存在时，便制造或虚构出只有特权性的首批门人才得以参与的秘密宗教仪式。“玫瑰十字会”及其他许多结社的情形就是这样。在这些伪造的秘密中，具有讽刺意味的是，却确实存在着其新入会社者所完全不知道的秘密，比如说，主要从炼金术的传统中来借取“秘密”的那些会社就是这样。

在原始人那里，需要有故弄玄虚的秘密有着至关生死存亡的重大意义，因为那为众人所分享的秘密起着维系整个部落的凝聚力的作用。在部落中，秘密很起作用地补偿了个人个性中所缺乏的黏合力，这种个性不断地复归回这个群体其他成员那最初的潜意识的同一性里。人的目标——意识到了其本身所特有的天性的个人的目标——的实现，因而便变成了一种长期的且几乎是无济于事的教育过程。因为甚至因加入结社而得以与闻某些秘密而使自己与众不同的个人，从根本上说也得服从群体的同一性法则，所不同的是在他们的情况里，这个群体是在社会性上有所不同的群体就是了。

秘密结社是在通向个性化的道路上的中间性阶段。个人仍然在依靠集体组织来实现自己的与众不同性，也就是说，他仍然没有认识到，使自己有别于其他所有人及独立自主确是个人的任务。一切集体性的同一性，如加入某些组织的成员成分、支持各种各样的“主义”等等是会影响这一任务的完成的。这种集体同一性是跛足者的拐棍，胆怯者的护盾，懒惰者的温床，不负责任者的保护所；但它同样又是穷人和弱者的庇护所，遇难海员的始发港，孤儿的亲爱的家，理想破灭的流浪者与疲惫不堪的朝圣者的充满希望的国土，迷途之羊的羊群与安全的羊圈，提供促人成长的乳汁的母亲。因此，把这个中间阶段认为是个陷阱便是错误的；相反，在未来很长的一段时间里，它将代表着个人生存的唯一可能形式，在今天，个人看来受到了前所未有的消灭个性的威胁。今天，集体组织仍然是甚为根本性的，因而许多人

便不无理由地认为它将是最终的目标；而在自主性的道路上要求迈出更大步伐的行为则显得像是狂妄自大、异想天开或简直就是愚蠢。

尽管如此，很可能会有这样的情形，即出于充分的原因，一个人却必须迈开自己的双脚走上通向更广大王国的道路。很可能会有这样的情形，在所有这些摆到他面前的一切服装、生活上那五花八门的形态形式与风尚习俗中，他却找不到特别为他所必需的东西。结果他只好只身前行，以自己为伴。他将像他那群体那样发挥作用，有着各种各样的观点和倾向——这些观点和倾向不必一定是沿着相同的方向前进的。实际上，他会与他本身发生矛盾，而因为共同行动的需要而把他自己的多重性团结起来时，他也会遇到很大困难。甚至即使他外表上受到了这中间阶段的社会形式的保护，对于他内心的多样性，他却根本无力防范。在他本身之内的团结的瓦解便可能导致他放弃希望，退而变得与世同流。

正像秘密会社的新门人已经摆脱了不加区别对待的集体性一样，单独前行的个人也需要一种秘密，由于种种原因，他是不可以或不能够泄露这一秘密的。这样一种秘密增强了他独自为他个人的目标所进行的奋斗的力量。许多个人对于这种孤独是无法忍受的。他们是精神病患者，因而便只好与自己及与他人都躲躲闪闪，无法确实认真地对待人生。一般来说，他们最后只好放弃自己的个人目标而去追求集体性的一致——这一过程是他们所处环境中的一切观点、信仰与理想所鼓励的。此外，也没有什么论点是能够战胜环境的。只有拥有一种秘密才能防止那不然的话便会不可避免地发生的倒退；这种秘密个人是不能泄露的，是他害怕放弃的，或无法形之于语言的，因而便显得像是胡思乱想一类的秘密那样。

在许多情况下，对这样一种秘密的需要是如此紧迫，致使个人无意中竟卷入到他无法对之负责的观念与行动中来。他这样做的动因既

非任性亦非狂妄，而是出于一种迫切的需要，对于这种需要他本人是无法理解的。这种需要以可怕的命中注定性落到他头上，而且在他一生中也许是第一次亲眼向他显示了存在着某种异己的东西，这种东西比在他最为个人性的范畴之内的他本人还更强有力，而在他自己的范畴之内，他却认为自己是主人。雅各的故事就是一个生动的例子，他与天使摔跤，结果以臀部髋骨错位而告终，但是他的角力却得以防止了一次谋杀[155]。在那些走运的日子里，雅各的故事人们是不加怀疑地相信的。要是有个当代的雅各也去讲这样一个故事，那人们对他便难免别有用意地一笑置之了。他可能也不愿去讲这种事情的，特别是他要是倾向于保有他关于耶和华信使的本质的私人观点时。这样，他便会发现自己不管愿意与否，却拥有一种无法与人加以讨论的秘密，并会变成偏离开集体性的怪人。自然，除非他终生能成功地扮演伪君子的角色，不然的话，他思想上的保留最终必然昭然于世。但是企图二者兼顾，既使自己适应于其所在群体，同时又追求其个人的目的，这样的人却只会变成精神病患者。我们现代的这位雅各，大概会为自己掩盖这样的事实即天使毕竟是二者之中的强者，而事实上也确是这样，因为从来没有人曾提出这样的要求说天使最后是瘸着腿走掉的。

因此，在其本身的魔鬼的驱赶下，人终于跨过了中间阶段的范围而真正进入到那“无人涉足过与无法通行的区域”[156]了，在这里，没有路标给你指示道路，头上也没有遮风挡雨的屋顶那样的栖身之所。当他遇到了前所未见的情形如职责的冲突时，却没有先例可以指引他。在大多数情况下，这些并不进入到人所据有的区域的情形，其为时之久还不到这些冲突发生之时，然后便迅即在刚觉察到了这种冲突时便结束了。我无法责备那立刻拔脚就走的人，但我也无法对他在自己的软弱与胆怯里发现美德的行为表示赞同。因为我的藐视不会对他有更大的伤害，所以我也很可能这样说，关于这样的屈服条件，我实在也找不出什么可加赞扬的东西来。

但一个人要是面对着一种责任的冲突而能绝对地亲身负责去处理它们，而且还是在日夜坐着判断他行为的是非一位法官面前来作出处理的话，那他很可能发现自己处于一种孤立的地位。现在，在他的生活里确实有了一种无法加以讨论的真正秘密了——要是只是因为他卷入到了一场永无尽期的内心审判的话；在这场审判中，他是自己的辩护律师与无情的审判人，而且没有什么世俗的或是精神上的法官能够使他重新安然入梦了。要不是他早已对这样的法官所作的判断厌烦得要死，他本来决不会使自己卷入到一场冲突中来的，因为这样一种冲突总是以更高意义上的责任感为前提的。正是这样一种性质，才使其拥有者不去接受一种集体性所作出的决定。在这种情况下，法庭便变成了秘密宣布判决的内心世界。

这种情况一旦发生，个人的精神便获得了更大的重要意义。这种重要性不只是他那著名的和为社会所规定了的自我的中心，它还是量度它本身价值大小的尺度。没有什么东西会像这种对立物所造成的内心冲突那样促进意识的成长了。要是原告的起诉书中提出了十分令人出乎意料的事实，被告一方就得找到目前尚且还不为人知的理由来才行。在这个过程中，外部世界有很大一部分便进入到内心世界里，而通过这一事实，外部世界便被弄穷了或被释放了。另一方面，内心世界却由于被抬高到作出伦理决定的法庭的地位，从而身价大增。然而，一度曾是明确的自我却失掉了只是原告的特权，它必须还得学会扮演被告的角色。自我变得感情矛盾和不明确，并处于进退维谷的境地。它开始意识到高于它本身的一种反向性的存在。

绝非每一种责任的冲突，并且也许甚至连一种也没有，会确实真的“解决了的”，但是它却可以被进行论争、权衡与被抵消，而且这种情形可以一直继续到世界末日之时。或迟或早，那决定就会就在那儿，会显得像是某种意外事故所造成的产物。实际生活是不可能虚悬于一种永久不变的矛盾状态中的。对立双方及它们之间的矛盾却不会

消失，甚至即使它们在采取行动的冲动前屈服了片刻时仍然是这样。它们不断地威胁人格的统一性并且一再以其二重性而使生活变得复杂化。

对这样一种状态的危险与痛苦的洞察很可能便会使人决定留在家里，亦即决不离开那安全的窝与温暖的茧袋，因为只有这些东西才允诺提供保护以免受内心紧张的压迫。不必离开父母的那些人对他们来说自然是最安全的。然而为数不少的人却发现自己被推上了走向个性化的道路。根本不用费多少时间，他们就会认识人的天性中正与反的两个方面。

恰似一切能量均产生自对立一样，因而精神也拥有其内在的向性，这是其活力所不可辩驳的前提条件，赫拉克利特对此早有认识。无论从理论上还是实践上说，在一切有生命的物体中，向性都是与生俱来的。与这种不可抗拒的力相对立的是自我那并不牢固的统一性，这种统一性的出现历经一千年并且只是借助于无数的保护性措施才得以产生的。一种自我之毕竟可能，看来产生自这样的事实：所有的对立双方都是要竭力取得一种平衡状态的。这种情形发生在起因于热与冷、高与低等等的冲撞所出现的能量的交换里。潜藏于有意识的精神生命中的能量是先于生命而存在的，因此它最初是潜意识的。当它向意识靠近时，它最初以投射的方式出现在诸如超自然力、神祇、魔鬼等的形象里，而这些形象的神秘看来便成了能量的最主要来源；而就事实而论，只要这些超自然的形象为人们所接受，情形就确是这样。但随着这些形象的消逝与失去其力量时，自我，即经验性的人，看来便会拥有能量的这一源泉，而且在下述这一含糊的表述的最充分的意义上还确实是这样：一方面，他竭力想把这能量抓到手，占有它甚至设想他确实占有了它；而另一方面，他却又为它所占有。

可以肯定，只有在意识的内容被看作是精神存在的唯一形式时，这种古怪的情形才会发生。什么地方有这种情形存在，那里就无法制止由于投射作用而产生的自满的果报。但那里容许潜意识精神的存在，那里投射的内容便可以被接纳进先于意识的生来就有的本能形式里。它们的客观性与自主性因此便得到保存，而自满亦得以避免。先于意识而存在并调制着它的各种原型，便以它们在现实中所实际扮演的角色的面目而出现：即以意识物先验的结构形式而出现。从任何意义上说，它们并不代表存在于它们自身之内的各种事物，而是相反，它们所代表的是事物可以据之以表达与领悟的那些形式。当然了，制约着各种观念的特殊性的并不只是这些原型。它们只是说明了某一观念的集体性成分。作为本能的一种属性，它们也带有其能动的特性，因而它们便拥有引起或促使固定形式的各种行为或动机产生的一种特定的能量；也就是说，在某些情况下，它们可以具有一种占有性或强迫性的形式（神秘性）。它们是作为魔鬼而孕育出来的，因而便十分符合它们的本性。

要是有谁倾向于认为，事物的本性的任何一个方面，可以通过这样的配方来加以改变，那他未免对词语过于轻信了。无论我们赋予其什么名字，实际的事实是不会改变的，受到了影响的只是我们自己而已。要是有人把“上帝”设想成“纯粹的无”，那也与有一种至高的原理的事实无论如何不会有什么关系。我们只跟以前那样一无所动；名称的改变根本不会从现实中去掉任何东西。要是新名称意味着否定，我们至多不过对现实采取了一种错误的态度而已。另一方面，给未知事物起一个肯定的名字则具有使我们采取对应的肯定态度的好处。因此，我们要是把“上帝”说成是一种“原型”，我们对于他的真实性质其实等于什么也没说，而只是让人知道，“上帝”已经在我们精神的那个部分占有了一个位置而已；这个位置是先于我们的意识而存在的，因而便不能认为上帝是意识所创造出来的。我们没有使上帝离我们更远或把他消除掉，而是使他更接近于可以被体验得到的范

围而已。这后一种情况决不是无关紧要的，原因是无法被体验的一种事物是很容易被人怀疑成是不存在的。这种怀疑是很引人的，因而所谓上帝的信仰者在我重建那原始的潜意识的精神的企图里便什么也看不见而只看到了无神论而已。或者说，要是不是无神论，便是诺斯替教了——但愿是任何别的，而不是像潜意识那样的一种精神现实就好了。要是潜意识确是任何别的，那它一定包含有我们有意识的精神较早期的各个进化阶段。人及其全部的光荣是在“创世”的第六天里创造出来的，其间并没有任何预备阶段，这种假说今天毕竟是有点太简单化和不合时宜，难于使我们感到满意了。对于这一点，总的说来很多人的看法是一致的。但对于精神，不合时宜的观念却仍然顽固地驱之不去：精神没有先它而在者，它是白纸一张，出生时便得到新生且只是它所想象自己所是的那种样子。

意识是种系发生性和个性发生性的一种附属现象。只是随着时间的推移，这一明显的事实才最终为人们所掌握。正如躯体有着解剖学上的千百万年的史前历史一样，精神系统的情形也是一样。而正如人体的每一部分今天仍表示着这种进化的结果且到处都显现着其较早阶段的种种迹象一样，在精神上同样可以说也有这种情况。意识从一种动物式的状态开始其进化过程，这种状态在我们看来是潜意识的，而这同样的演变过程在每一位孩子身上都会重复一次。在其有意识之前的状态里，小孩的精神除了是白纸一张外可以是任何别的：精神已经以一种可以让人认出的个人的方式而在起着作用，此外还具有人所特有的所有本能及高级功能的各种先验的基础。

在这一复杂的基础上，自我便产生了。在整个生命期间，自我便由这一基础所养育。当这基础不再起作用时，接着而来的便是停滞，然后死亡便到来了。精神的生命及其现实性有着至关重要的意义。与它比较起来，甚至外部世界也是次要的，因为要是缺少了要把握它和操纵它的内源性冲动，世界又有什么关系呢？从长远来看，没有什么

有意识的意志能取代生命本能。这种本能是从内部以难以抗拒的冲动、意欲或命令而出现在我们身上的，并且我们要是给它赋予个人的魔鬼这样的名字——这在远古时或多或少便已这样做了——的话，我们至少是恰当地表达了这种心理的状况了。而我们要是采用原型的概念来试图稍为接近地界定魔鬼掌握了我们的那个点时，我们并没有取消掉什么，而只是更为接近了生活的源泉就是了。

作为一个精神病学家（灵魂的医生）的我信奉这样一种观点，那是很自然的，因为我主要对于如何帮助我的病人再次找到他们健康的基础感兴趣。为了做到这一点，是需要大量各种各样的知识的，这，我是知道的。医学总的说来毕竟也以相似的方式向前发展了。它所取得的这些进展，并不是通过发现某种独特的疗法窍门来实现并从而极大地简化了治疗方法的。相反，它却逐渐发展成了一门极其复杂的科学——其理由根本不在于它从一切可能的学科中借用了某些东西。因此，我对于证实什么东西适合别的什么原理的事并不关心；我只是试图把这些知识很好地应用到我自己这一方面来。自然了，对于这样的应用及其结果如何进行报告，在我来说则是义不容辞的责任。因为在人们把一学科的知识转移到另一学科并在实践中加以应用时，一些新的情况便会揭示出来。爱克斯光要是一直只是物理学家的财产而没有被用到医学上，那我们的知识便会少多了。然而还有这样的情形，要是放射疗法在某些情况下会产生危险的结果，这却是医生所感兴趣的；但物理学家对此却不一定感兴趣，因为他们对放射性的应用，方式和目的完全不同。在医生指出不可见光线具有某些有害的或受人欢迎的特性时，物理学家也不会认为前者是侵犯了他的领地。

比如说，如果我把历史学或神学的知识应用到心理疗法上来，它们自然便会显得方式不同，得出的结论也不会是限于它们的特定学科时所能得出的结论，因为在它们个别的领域里，它们是为别的目的服务的。

因此，在精神的动力学里潜藏着一种向性这一事实便意味着，在广义上说，对立双方的整个问题及其所有伴随而来的宗教与哲学上的各方面，便被纳入了心理学的讨论范围之中了。这些方面失去了在它们自己领域内所具有的自主性——这是不可避免的，因为它们是按照心理学上的问题方式来加以探讨的；也就是说，不再从宗教或哲学真理的角度来看待它们，而是检验它们在心理学上的可信性和意义。如果置它们所自称的“独立真理”于不顾，那事实仍然是：要是从经验性来看——也就是说从科学性上来看——它们主要是精神现象。这一事实在我看来是不可争辩的。它们自认有理是与心理学的方法相一致的，这种方法并不认为这一要求是不合理的，而是相反，在处理它时需加以特别考虑。心理学不容许做诸如“只是宗教上的”或“只是哲学上的”这样的判断，尽管实际上我们已习以为常地听到说某种东西“只是哲学上的”这种指责了——这在神学家们方面更甚。

所有可以想象得到的表述都是由精神作出的。除了其他方面之外，精神显得像是一个活跃的过程，有赖于对立双方所构成的基础，有赖于对立两极之间的能量的交流。“原则不应增多到超出必要的范围”，这是逻辑上的一条普遍法则。因此，既然以能量的方式来作出的阐释已证明是一条普遍正确地解释各门自然科学的原则，那么我们在心理学方面也必须把自己限定在它里面。可以提出某一别的观点而又具有牢固的事实做基础的情形并不存在；此外，精神及其内容所具有的对立性或各向性亦已通过心理体验而得到了证实。

现在，要是精神的动力学观念是正确的，那么试图逾越精神的向性界限的所有表述——比如说，具有形而上的真实性的表述——如若它们想声称具有任何一种正确性，那就一定是自相矛盾的。

精神不能超越自己本身。它无法确立起任何绝对真理，原因是其向性决定了这种表述所具有的相对性。精神在什么地方确实宣布了绝

对真理——比如说，如“上帝就是运动”或“上帝就是至高无上”——它就必然会掉进其本身的对立双方的这一方或那一方面。因为这两种表述同样可以这样说：“上帝就是静止”或“上帝就是一切”。由于片面性，精神便会解体并失去其认知能力。它变成了一种没有反映性的（因为没有反映能力）的一系列精神状态，而每种状态均设想自己是合理的，因为它看不到，或尚未能看到任何别的一种状态的缘故。

我们这样说并不等于表示一种价值判断，而只是想指出，越过这条界限的事是太经常了。的确，这是不可避免的，原因则正如赫拉克利特所说的：“万物都在流动之中。”跟在论点之后的是对立面，而在二者之间则产生了第三个因素缓解，在此之前这第三因素是无法感知的。在这种情况里，精神再次只是表现了其对立的特性而且确实根本没有超越自己的范围。

在我竭力描述精神的种种局限性时，我无意去暗示说只有精神才存在着。我的意思只是，就感知和认知来说，我们的视野是不可能越出精神之外的。科学不言而喻地证明了，非精神性的、超验的物体是存在着的。但是科学也知道，要把握住这种物体的真正性质是多么困难了，特别是在感知的器官不起作用或正缺乏时，及在恰当的思维方式并不存在或仍有待于创造出来时。在我们的各种感觉器官及人造的这种器官装置均无法证实一种真实物体的存在的情况里，其困难性是更为巨大了，因而人们便难免上当，断言说根本就不存在这一真实之物。我是决不去作出这种过分草率的结论的，因为我向来并不倾向于认为我们的感官是能感知所有形式的存在的。所以，我甚至冒险假设，原型的具形现象——具形是典型性的精神事件——可以建立在精神性的基础上，也就是说，建立于一种只是部分地是精神的且可能完全不同的存在形式上。由于缺乏经验数据，对于这种存在形式我既没有什么知识也没有什么理解，但人们通常叫它为精神形式。从科学观

点来看，它不是我所认为的物质性的；这，我必须承认我的无知。但只要种种原型作用于我，对我来说它们就是真实的和实际的，甚至即使我并不知道它们的真正本性是什么时也仍然一样。这当然不但适用于各种原型，而且总的说来还适用于精神的本性。关于它本身，无论可以阐述些什么，它总是决不会越出自己的范围的。所有的理解及所有能理解的，在本质上说都是精神性的，并且我们也在这种程度上无可奈何地被关禁在一个纯属精神的世界之内了。尽管这样，我们仍有充分的理由去假定，在这道帷幕之后存在有动作着并影响着我们的尚未被理解的那绝对之物——而且甚至或特别是在对之无法作出可加证实性说明的精神现象的情况里也认为是这样。有关可能性或不可能性的表述，只有在专门化的领域里才是可靠的；超出了这些领域，它们便只能是夸夸其谈的假定而已。

从客观的观点来看，凭空作出某些表述——亦即在缺乏充足的理由时这样做——尽管是不允许的，然而也有某些表述，虽没有客观的道理，却显然还得作出来。在这里，其道理是心理动力方面的，亦即通常叫做主观的并被看作是纯个人事情的那种道理。但这便得犯这样一种错误，即这种表述究竟确是出自一个孤立的原因且只由个人动机所激发，还是它是一般性地发生的并且是出自一种以集体的方式出现的动力模式。在这种情况里，它就不应被归入主观性方面，而应归入心理客观性方面，因为数量不明的个人发现自己是受到了一种内心冲动而作出这同一种表述的，或觉得持某一观点乃是极为必要的。既然原型并不只是一种不活跃的形式，而是一种以特有的能量充实着的一种真正的力，因而它便很有理由被认为是这种陈述的动因，并应作为其原因来加以理解。换句话来说，作出这一表述的并不是个人性的人，而是通过他来讲话的原型。如若这些表述被压制或被不加置理，医学上的经验及常识就会证实，精神的疾病正在积聚。这些疾患将会以精神病症状而出现，或在不产生精神病症状的个人情况里以集体性妄想的形式而出现。

原型性表述是建立在本能性前提之上的，与理性毫无关系。它们既不基之于推理，也无法靠合理的论据来加以排除。它们向来是世界性景象的部分，或正如莱维·布吕尔[157]很恰当地称谓的，是集体复现表象。当然了，自我及其意愿在实际生活中起着很大的作用；但自我所意愿的东西最大程度地受到原型过程的自主性和神秘性的干扰；对于这种干扰的方式，自我通常是无所觉察的。只要宗教可以从心理学方面的观点加以探讨，对这些过程的实际考虑则是宗教的本质。

3

在这一点上，事实本身便迫使我注意到，除了反映这一领域外，还有另一个同样广大的（如果不是更广大的话）领域，推理性理解和表象的推理方式在这个领域里却几乎找不到它们可以把握住的任何东西。这个领域就是厄洛斯[158]的王国。在古典时代里，当这样的事情得到了恰当的理解时，厄洛斯便被认为是这样一位天神：其神性超越了我们人的范围，因而便既无法加以理解，也无法以任何方式来加以表现。我愿意像先前许多人们所试图做过的那样，冒险对这个魔鬼做一下探讨，这家伙的活动范围，可谓上穷碧落下黄泉；但要我完成这样一个任务——找到足以表达“爱”所具有的难以数计的自相矛盾的语言时，我却犹豫了。厄洛斯是一个宇宙进化论者，是所有高级意识的创造者与父母。有时候，我觉得，保罗的那句话“我虽然用人和天使的舌头说话，可是却没有爱”，完全可以当作一切认知及神性本身的精华的第一个条件。不管学者们对“上帝就是爱”这样一句话是如何阐释的，但这句话却证实了神性的复杂的对立性。在我的医疗实践及在我自己的生活中，我曾一再面对爱的神秘且一直无法解释它到底是什么。像约伯一样，我只好“用手捂住嘴巴。我已经讲过一次，我是决不回答了。”（《约伯记》）在这句话里，包含着最大的和最小的，最远的和最近的，最高的和最低的，我们是无法讨论其一方面而

不去讨论其另一方面的。对于这种自相矛盾，任何语言都是不够的。人们不管可以说些什么，却无论什么话都表达不了其全部意义的。谈论部分性的各个方面总是过多或是过少，因为只有整体才是有意义的。爱“化生万物”并“忍受万物”（《哥林多前书》）。这句话说出了可以说的一切，再添一个字都是多余的。从最深刻的意义上说，我们都是起源自宇宙之“爱”的牺牲品和工具。我把爱这个字放在引号内目的在于表示，我并不是按欲望、喜欢、宠爱、希望及相类似种种情感的含义来使用它的，而是把它作为某种高于个人的东西，即一种统一的且不可分割的整体来使用的。人由于是其中一部分，因而便无法把握这个整体。他完全受它摆布。他可以同意它或者反抗它，但却总是被它所掌握并被关在它的圈子里。他依赖它并靠它来维持自己。爱既是他的光明又是他的黑暗，对其目的他是无法看到的。“爱无息日”这句话无论他是用“天使的舌头”还是用科学的精确性来说，都追溯了从细胞开始向下直到其最深处源泉的生命。人可以设法给爱起各种名字，用他所掌握的一切名字加在其头上，可是到头来他仍然会使自己陷进无穷的自欺欺人之中。要是他尚算聪明，他就会就此罢休，给未知物起一个使人更加莫名其妙的名字——就是说，把它叫做上帝。这是对他的臣服，对他的不完美及对他的依附的一种承认，但它同时又是他可以在真理与谬误之间有自由进行选择的一种证明。

回顾

当人们说我聪明或是个圣人时，对此我无法接受。一个人曾从一条溪流中舀取了一帽子那么多的水来，这能算有多少呢？我并不是那溪流，我是站在溪边的人，可是却什么也没干。其他人也站在这同一条溪的旁边，但他们中的大多数人却发现他们得对其做点什么。我却一事没做。我从来不认为我是那种必须注意到樱桃是长在花梗上的人。我站着并观看着，赞美着造化的变化无穷。

有一个美妙的故事，讲的是一个大学生，他跑去找拉比说道："在古代，曾有人看见过上帝的脸。现在的人却为什么再也看不见了呢？"拉比答道："因为现在没有人能把头垂得那么低了。"

为了从溪流舀水，一个人是必须稍微把头垂低一点儿的。

我和大多数人的不同在于：对我来说，那"起间隔作用的墙壁"是透明的。这便是我与众不同之处。别人却发现这些墙是不透明的，在墙后的东西他们根本看不见，因而便认为后面什么也没有。在某种程度上，我能够觉察到在看不见处正在发生着的过程，而这便赋予了我一种内心的确然性。什么也看不见的人是无法有确然性的，也无法作出结论——或即使作出了也不敢加以相信。我不知道是什么使我开始觉察到了生活之流的。很可能是潜意识本身吧，或者也许是我早年时所做的各种梦吧。它们一开始就为我确定了方向。

由于认识到了隐蔽着的各种过程，因而这很早便影响到了我与这个世界的关系。基本上说来，这种关系无论在我童年时还是今天依然一样。作为孩子，我觉得自己是孤独的，我现在仍然觉得是这样，原

因是我知道很多事并且还暗示一些事，而这些事却是其他人显然一无所知或在很大程度上并不想知道的。孤独并非由于我周围没有人，孤独是由于无法把我认为是重要的事与人进行交流，或是由于保留某些别人无法容忍的观点。这种孤独始自我早年的梦的种种体验，而这在我对潜意识进行研究时则到达其高峰。一个人要是比别人懂得多，他就变得孤独起来。但孤独并不一定有害于友谊，因为再没有比孤独的人对友谊更敏感的了，而友谊则只有在每个个人均记住了自己的个性并不使自己混同于他人时才能与日俱增。

拥有一种秘密，一种对未知事物的预知性是很重要的。它使生活充满了某种非人格化的东西，充满了神秘。一个人要是从未体验过它便等于错过了某种重要的事。他必须感觉到，他是生活在从某些方面来说是神秘的这样一个世界里；必须感觉到事情发生了并体验到了，可是却无法解释；必须感觉到并不是行将发生的一切都是可以预见的。出人意料及难以置信的事物在这个世界有的是。只有到了这时，生活才是完整的。对于我来说，从一开始，这个世界就是无穷的和无法把握的。

与我的观念共存，我曾遇到了许多麻烦。我身上有个魔鬼，而到了最后，其存在证明是起了决定性作用的。它压倒了我，而要是我有时竟然拒绝无情的话，那是因为我处于这魔鬼的把握之中。任何东西，只要一旦得到，我便立刻不再满意。我会急忙又忙别的，急忙去追逐我的幻觉。由于我的同时代人无法领悟我的幻觉的意义，因此他们所看见的只是一个匆匆赶路的傻瓜；这，是可以理解的。

我开罪过许多人，原因是我一看出他们并不理解我时，那事情对我来说就完了：我是还得向前啊。我对人没有耐心——但对我的病人例外。我实在得服从内心的法律，它强加到了我头上并使我再无选择

的自由。当然了，我并非总是服从它的。一个人要是行事并不一贯，他又将何以处世呢？

对某些人来说，只要他们与我的内心世界有关联，我便会不断地出现在他们身边并与之过从甚密；但是然后，又可能发生我与他们分手的情形，原因是把我与他们维系在一起的东西再也没有了。我只好痛苦地认识到，人们依然继续存在，甚至在他们再没有什么东西可以跟我说时仍一样。许多人在我身上激起了活动着的人格的感觉，但这只是在他们出现在心理学的曼荼罗之内时才这样，过了一会儿，当聚光灯把灯光打到了别处时，那可就什么也看不见了。我可以对许多人产生强烈的兴趣，但一当我完全了解了他们，那魔力便消失了。这样，我树敌不少。一个具有创造性的人对自己的生活是没有多少力量加以控制的。他并不是自由的。他是他身上那魔鬼所驱赶着的俘虏。

一种强大的力

可耻地把我们的心夺走，

因为天神个个要人献祭：

谁要是拒绝上供，

谁就难得善终。

这，就是荷尔德林说的。

缺乏这种自由，一直是我的一大遗憾。往往有这种情形，我觉得自己仿佛身在战场，口里说道：“我亲爱的同志，现在您倒下了，我却必须继续前进。”因为“一种强大的力可耻地把我们的心夺走”。我喜欢您，的确，我爱您，可是我不能止步不前。对此，确有点令人伤心的东西。而我自己就是那牺牲品；我无法止步不前。但这魔鬼掌

管着万事，好使人一一经历，而且受到福佑的不一致性在悉心照顾。与我的“不忠诚”成明显对比的是，我却能在毫不令人怀疑的程度上保持信仰。

我也许可以说：在更高的程度上，比起别人来，我更需要人，但同时我又不怎么需要人。当这魔鬼在起作用时，一个人总是这样，不是行事过头就是不及。只有在它一动不动时，一个人才能达到中庸。

这个具有创造性的魔鬼对我随心所欲地加以摆布。我所计划周详的一般事情上通常却落得个最坏的结局——尽管并非总是这样，且并不事事这样。我觉得，为了求得补偿，我是彻头彻尾的保守派。我从我祖父那烟叶壶里取出烟叶装满我的烟斗，还保存着他那登山手杖；这手杖顶端镶有一只羚羊角，是他作为刚开设的一个疗养地的首批客人之一而从蓬特雷西纳带回来的。

我对我一生所走过的历程感到满意，这种生活是充实的并使我受益良多。我本来根本不敢希望有如此大的收获。然而不是别的，而是出乎意料的事对我不断发生。我自己要是不同的一个人的话，很多事情可能也就有所不同了。但是该发生的事还是发生了，这一切都因为我就是我的缘故。很多事情正如我们预料的那样产生了结果，不过这一切最后对我并不总是有所助益。但是几乎一切事情都是自然地和命定地发展的。我后悔由于我的固执而做了许多蠢事，但要是没有这种气质，我却又无法实现我的目的。因而我便是既失望又不失望。我对人们失望，对自己失望。我从人们那里学到了许多令人惊异的事情，取得的成就也超过了自己的期望。我无法作出终局性的判断，原因是生命现象和人的现象实在太广阔了。我越是老耄，我所懂得的就越少，对自己本身的洞察或了解就越少。

我对自己是既吃惊、失望，同时又感快慰。我是既沮丧、消沉，同时又喜不自胜。我是同时集所有这些感觉于一身，真可谓一点不多

半点不少。我无法作出有价值或没有价值的终极性判断；对于我本人及我的一生，我也无法下个断语。没有什么事情是我所确信无疑的。我没有什么明显不变的看法——对任何事情确实都没有。我只知道我生到了世上并存在着，而且我觉得自己是被裹胁着向前的。我存在于某种我并不知道的事物的基础上。尽管有着所有这一切的不确定性，我却感觉到了一切存在都潜藏着一种稳固与实在性，而我的存在方式则有一种连续性。

我们所出生在其中的这个世界是个野蛮而残忍的世界，但同时又是个有着圣洁的美的世界。我们认为哪一种成分更重要，是有意义的还是无意义的重要，这是个气质性的问题。如果无意义性是绝对地占了压倒优势，那生活的意义性便会随着我们每一步的发展而日渐消逝。但情形——或在我看来——并不是这样。就像在所有形而上学的问题一样，大概这两者都是正确的：生活就是——或具有——既有意义又没有意义。但我却抱有这样的厚望：有意义将占上风并将战而胜之。

当老子说“众人皆明，唯吾独懵”时，他所表达的就是我在老耄之年的现在所感觉到了的。老子是个有着与众不同的洞察力的一个代表性人物，他看到并体验到了价值与无价值性，而且在其生命行将结束之际希望复归其本来的存在，复归到那永恒的、不可知的意义里去。见多识广的这位老者的原型是永恒地正确的。在理智的每一个层次里，这种类型都会出现，而其特征则无论是个老农夫或像老子那样的伟大哲人，却总是相同的。这就是老耄，也是一种限制因素。然而我心里还是充满了各种东西：植物啦、动物啦、云彩啦、昼与夜啦、人的永恒啦等等。我愈是对自己感到拿不准，我与万物有着密切关系的感觉便在我身上愈益强烈。实际上，在我看来，为时如此之长地使我觉得与世隔绝的那种疏远感，仿佛已经转移进了我的内心世界里，并向我揭示了对我自己的一种出乎意料的陌生性。

附录Ⅰ　通信

弗洛伊德致荣格的信

亲爱的朋友：

……在同一个晚上我既正式收你为我最年长的儿子，又任命你为我的继承人和王储，这确不是一般的事。此外非同一般的是，当时你本可以拒受我这份父辈尊严，拒受本身看上去像会给你带来愉快，正如你将你的所好硬塞给我一样。现在我恐怕还得在你面前扮演一下父辈角色，跟你谈谈我对鬼声现象的看法。之所以非谈不可，其原因在于这些事情同你所愿意认为的那样不尽相同。

我不否认你做的评论和实验给我留下十分深刻的印象。你走后，我决定做此观察。以下是观察结果。我的前面房间里总发出吱嘎吱嘎的响声，出声的地方摆的是两块挺重的埃及石碑，它们就放在橡木皮柜上，响声的出处显而易见。在下个房间里，我们也听见有过响声，这种响声本来非常少有。你在这儿时，这种响声我们时不时即可听到。我原想赋予其某种意义，要是这种响声从你走后不再出现的话。但自那以后，这响声一而再再而三地响起，不过跟我的思路，跟我想起你或你所研究的特殊问题，都无任何干系。（我敢添加一句，现在也无干系。）这种原本对我而言很重要的现象很快就被别的事情所取代。由于你亲自来临所带来的魔力，我相信了，或至少我已经准备相信此事，可现在这相信已经消失。

由于诸多内在原因，我再一次以为这种事会发生是不可信的。立在我眼前的家具没有灵魂，是死着的，就好像希腊诸神从诗人面前消

失，眼前只是一片静寂而无神的自然界一样。

所以，我又戴上那角质架的代表父亲形象的眼镜，告诫我亲爱的儿子，要头脑冷静，与其为了弄懂什么而作出这等巨大牺牲，不如不懂好些。我还就心理综合分析所遇到的问题挠了挠我那充满灵性的发灰的头发，而后这样想：得了，年轻人就是这样，他们确实太欣赏某些东西，只是用不着我们拖在后面，因为我们腿脚不灵，累得直喘也跟不上啊。

现在我要借我生活过的岁月所带给我的优长之处，唠叨几句。我要再告诉你一件天地间所发生的事，这事谁也不会搞懂。几年前，我的脑际里钻出这么个念头：我会在61岁到62岁之间死掉。那时候看上去我还有一段好日子过。（今天，离那个日子只有八年时间了。）之后不久，我和我兄弟去希腊作了一次旅行。叫人心里不托底的是，与1和2相关联的数字61或62总令人意外地出现在有数字的东西上，尤其常出现在带轮子的东西上面。我有意识地把发生这些事的情景都记录下来。等到了雅典后，我感到十分沮丧。我们在旅馆里分到的房间设在二楼，我希望这下能透口气了——至少用不着担心会碰上61这个数字。可谁想，我的房间号是31（我认为这是命里注定，31即是62的一半数字）。这个很有文章又很费琢磨的数字，后来证明比前面那个数字更令我伤神。

自那天起一直到最近，31这个数字始终没离开过我的脑际。一想起来，就总有个2和它联在一块。但由于我的心理系统里有些区域纯系是渴求知识而不迷信的区域，因此，我就试着分析了这个想法。现写在这里。我会死于61到62岁的这一想法始于1899年。当时还发生了两件事。第一件是我写了那本叫做《梦的解析》的书（你知道，这本书的出版日期是1900年后）。第二件是我分到个新的电话号码，今天我还用着：14362。可以十分容易地在这两件事之间安一个联系的纽带：

1899年我写《梦的解析》时是43岁，比这个数字更明显的是，电话号码中的其他数字已经将我生命终止的日期显示了出来，即，不是61即是62。突然，在这看上去不合情理的事情中，出现了一种解释方法。我咬定死于61到62岁的想法不过跟下述想法相一致，即写完这本论述梦的书，我就算完成了我的终身工作，再勿庸赘述什么，可以瞑目了。经这么一番分析，你会同意，这想法听上去不再没有意义了。碰巧，在这里也有威廉·弗利斯所施加影响的踪迹，这想法正开始于他攻击我的那年。

上述情况又是一例，可以使你找到对我身上那种特别具有的犹太人神秘主义色彩的证明。除了这些，我只想说，像我这类跟数字62所进行的冒险行为可以用两件事说得清楚。第一，对潜意识保持极其高度的警惕性，这样才能像浮士德一样，在每个女人身上发现海伦的影子。第二是“偶然性所给予的合作”，这一点无可否认，它与歇斯底里症中的身体上的伴随状态（somatic co-operation）抑或双关语中语音上的伴随活动（linguistic co-operation）一样，在幻觉形成过程中起着同样作用。

写到此，很想多听听你对神鬼情结（the spook-complex）研究后的想法，我的兴趣是一种对可爱的幻觉的兴趣，不能一人享乐于其中。

向你、你的妻子和孩子致以衷心的祝愿

你的弗洛伊德

1909年4月16日

伯尔格街19号，维也纳

亲爱的朋友：

……我知道你那最深处的驱动力已经催促你走向对神鬼之事的研究上去。我不怀疑你回家时，一定收获甚丰。你可以干下去。听从内心的冲动所引起的追求去做事，总是对的。你写《痴呆症》一书所带来的声誉会在一段时间里为你挡住别人说你陷入“神秘”之中的指责。只是不要好久地离开我们，沉浸在遥远的一切都很茂盛的热带地区，守住家里的大本营也很必要……

衷心问候你，并希望你这次稍事休息就能给我回封信。

你忠诚的

弗洛伊德

1911年5月21日

伯尔格街19号，维也纳

亲爱的朋友：

……自从弗伦齐的经历给我上了一堂很是重要的一课之后，每次谈到神鬼方面的问题，我总变得十分自惭形秽。我答应过要自己相信那些看上去最没道理的东西。你也知道，我这样做心里很不愉快。但我的自负已经土崩瓦解。我希望你和弗伦齐有谁准备要走发表那一危险步骤时，你们俩能在行动上保持一致。我猜想这样在工作过程中你们能和睦相处，又能各自保持完全独立……

衷心地问候你并祝你拥有漂亮的房子

你的弗洛伊德

1911年6月15日

伯尔格街19号，维也纳

自美国写给爱玛·荣格的信

（1909年）

……因此我们这会儿已平安抵至沃斯特！我一定得跟你谈谈这趟旅行。上周六纽约天气很坏。我们仨人全得了腹泻病，肚子弄得好痛。……虽然身体深感不适，也没怎么吃饭，但我还是去了古生物博物馆，所有巨大古生物，上帝所做的创世焦虑梦，都能在那儿看到。这个博物馆以其收藏第三纪哺乳动物的系谱而独具特色。要想把我在那儿见到的一切都说给你听，简直不可能。后来我见到了琼斯，他刚从欧洲来到这儿。三点左右，我们坐上高架铁路火车，从第四十二号大街一直开到码头。从那儿我们登上一条构造大得滑稽的蒸汽轮船，上面有大概五个白色甲 板。我们在船舱里安顿下来，船沿河的西端绕过建有巨大摩天大楼的曼哈顿岛，穿过布鲁克林和曼哈顿的许多大桥驶向东湾，穿梭在没完没了的拖船、渡船等船只之间，又从长岛后面的桑德经过。空气又湿又冷，我们都闹着肚疼、腹泻的病，再加上饿着肚皮，所以我们都趴在了床上。星期天清晨，我们已经到了瀑布河城，那儿正下雨，我们冒雨搭上去波士顿的火车，随后马上赶往沃斯特。我们正在赶路，天放晴了。眼前的乡村景色美得令人心驰神往，低矮的山坡，大片大片的森林、沼泽，众多的小湖，数不清的凸起的巨大岩石，小小的村落，里面坐落着许多木屋，有漆成红色的木屋，也有绿色的或是灰色的，上面安着白框窗户。（真是荷兰风光！）所有这些木屋全都掩映在巨大而美丽的树木之下。十一点三十分，我们到了沃斯特。我们发现我们下榻的斯坦迪斯饭店非常舒适，而且房价又很便宜。正如这儿的人所说，“悉听美国人的安排”，——也即是说，包括了住房。晚上六时，经过精心照顾的休息之后，我们拜访了斯坦利·霍尔。他是一个彬彬有礼又颇有名气的老先生，年纪近七十

岁。他相当热忱地欢迎了我们。他的妻子长得胖墩墩的，人很风趣，脾气又好，就是长得太丑啦，可谁知竟烧得一手好菜。我们一见面她就把我和弗洛伊德当成她的“孩子”，一再给我们上好吃又有营养的菜和很高贵的酒。结果，我们的身体明显地恢复过来。那晚上，我们在饭店里睡得特别香。早晨时，我们就去到霍尔家里。房子装饰的风格十分别致，简直令人难以相信。哪儿都十分宽敞，舒适。还有一间华丽的书房，里面摆着上千本书，随处都放着雪茄烟。两个漆黑的黑人身着晚礼服，神情极为庄重严肃，他们是仆人。地上全铺了地毯，所有的门都敞着，连浴室的门和前门也开着；人们在各处进进出出，所有窗户都一直开到地板上。房子周围环绕着英式草坪，没安栅栏。这座城市（人口约有十八万）的一半都伫立在比比皆是的古树森林之中，街上尽是林荫。大部分房舍都比我们小，都掩蔽在鲜花和开着花的灌木之中，其间长满了弗吉尼亚爬山虎和紫藤；这里的一切都十分干净，也受到了人们的精心照顾，四下里相当恬静、和谐。真是一个令人完全耳目一新的美国啊！这就是他们叫做的新英格兰。这座城市早在1690年就建立起来，经济上十分富裕。对这所大学投资颇巨，其规模虽小，名气却很大，具有一种虽然洁朴但却纯正的高雅趣味。今天早晨，是开幕式。X教授首先做讲座，内容却很令人乏味。我们没一会儿工夫就溜出来，在这城边快活地散起步来。四下里尽是小小的湖泊和凉爽的树丛。我们完全陶醉在这周围环境的宁静的美丽之中了。在从纽约那里过两天后来到这儿，一切都那么清新，都那么生机盎然……

1909年9月6日，星期一

寄自沃斯特，克拉克大学

斯坦利·霍尔家

……这儿的人全都特别友好，都有相当程度的教养。住在霍尔家里，我们受到了非常周全的照顾。在纽约时的不适一天天恢复了过来。我的肚疼现在基本好了，偶尔还拧劲儿地疼一下，不过除这一点外，整个身体情况都十分好。昨天，弗洛伊德开始讲座，得到了热烈的掌声。我们在这里开始赢得了地盘。我们的听众人数在增多，虽说慢些，但却在稳稳地增多。今天我和两位年长的非常有教养的女士谈了精神分析学说。看来，她们的确都十分了解情况，而且思想很开化。这令我吃了一惊，因为我原本准备听到抨击的言词的。最近，我们举办了一次规模很大的花园聚会，五十人参加了这次聚会，会上有五位女士和我围在一起交谈。我甚至能用英语开玩笑啦——尽管我那英语糟糕透顶！明天就是我的第一次讲座了。我的害怕心理全都没了，因为听众们的言行都非常得体，他们就想聆听新鲜事情，我们当然能予以提供。听说这个星期天这所大学举行盛大庆典活动，授予我们荣誉博士头衔，晚上将举行“正式欢迎会”。今天的信不得不简短地写到此，霍尔夫妇邀请一些人五点钟来见我们。《波士顿晚报》也采访了我们，事实上我们是这里最忙的人。偶尔用这种方式使自己大忙一下还是很有好处的。我已经感觉到我身上的加比多正贪婪地享受着这一点……

1909年9月8日，星期三

马萨诸塞州，沃斯特

克拉克大学

……昨晚上的庆祝仪式太盛大了，我穿着既漂亮又有趣的服饰，大家都穿着各种各样的红黑长外衣，头戴金边方帽。我们这些人排成庄严的队形，准备接受大家的庆贺。我被任命为法学博士，弗洛伊德和我的差不多。现在我能在我的名字后面添上法学博士的头衔了。你一定很羡慕，是不是？今天，M教授开车带我们出去到一个美丽的湖边

吃午饭。那景致实在惹人喜欢。今晚上在霍尔家里还要举行一次“私人会议”，探讨“性心理”问题。我们的时间安排得紧紧的。美国人在安排时间问题上真可谓是大师啦，他们几乎不留一丁点儿时间叫人透口气。这会儿，经过了所有这些叫人实难相信能组织过来的活动之后，我感到很疲乏。我渴望着山群中的静寂。我的头在旋转。昨晚在授博士衔的仪式上，我在大概有三百人的面前，又做了即席讲话……弗洛伊德简直乐到七重天上去了，看到他这样，我也从心里感到高兴……

我现在特别想回到海上去，在那里，过度兴奋的灵魂可以在无尽的宁静和空间中得到恢复。而在这儿，你几乎总在不停地旋转着。不过感谢上帝，我还是恢复了享受的全部能力，这样就能以极大的热情迎接一切。现在我要把随着风暴而来的灵感全写下来，接着再次定下神，细品满足的感觉……

1909年9月14日

马萨诸塞州，沃斯特

克拉克大学

……距离离开此地就剩两天的时间了！这里的一切活动好像都在紧张地旋转着。昨天，我站立在几乎有5600英尺高的光秃秃的岩石山峰上，四下里是巨大的原始森林，极目眺望，美洲无尽的远处一片蔚蓝，冷风袭来，从心里往外发抖。今天我到了喧闹 的大都市奥尔巴尼，它是纽约州的首府！我从这块神奇的土地所要带走的千百种相当深刻的印象，光靠这支笔描绘，简直不可能。一切都太深刻，太无法言述啦。过去的这几天中，有某种东西一点点地潜入了我的心中，那即是认识到一种理想的人生潜力在这里已变为现实了。男人的文化修养程度已达至最可能的水平，妇女的文化修养尤其高。我们在此见到

的一切全能引起我的内心热烈的向往感，全能令人深刻思考社会进化问题。仅就科学技术文化方面而言，我们落后于美国许多英里。但光这些我们就得付出昂贵的代价，而且已经初露端倪。我要告诉你好多好多事情。我永不会忘记这次旅行所经历的一切。现在我们已对美国感到厌倦了。明天早晨我们将启程去纽约，9月21日我们将……

1909年9月18日

于纽约州，奥尔巴尼

……昨天早晨，我抖掉脚上美国的灰尘，心情轻松，头有些疼，因为Y一家用上好的香槟酒款待了我们，……由于戒酒，我不得不下咽口水，只为了不打破这戒酒的规矩。我冠冕堂皇地从不少绝对戒酒主义协会中退了出来。我承认我是一个诚实的罪人，只希望见到一杯酒不起什么反应——当然是一杯未被喝的酒。我总忍不住，被禁止的东西总具有吸引力。我想我不该把自己禁止得太甚才是……

接着，昨天早晨十点时，我们起航了，我们的左侧是纽约市直冲云霄红白相间的许多塔楼，右侧是霍博肯的冒烟的烟囱、船坞等等。这是个多雾的早晨，纽约没多久就消失了，又过了一会儿，出现了波涛汹涌的海洋。美国领航员下船，登上了火攻船，我们的船驶向了“悲伤的荒原似的大海”之中。大海总是那样具有宇宙般宽广的壮丽之美、淳朴之美，把一个人不禁要在此说的话全变成了缄默，尤其当夜晚来临，只有满天星辰的夜空与大海做伴时，更是这样？你沉默不语地向远处眺望，能感受到自我的重要性，许多古老的传说和景象会飞快地在脑际中闪过；只听一个低沉的声音在诉说着“波涛起伏的，喃喃细语的大海”的故事，诉说着“海浪和爱浪”，诉说着琉科忒亚的故事，她是个可爱的女神，她从起伏不已的海浪溅起的泡沫中出现，向走累的奥德修斯奔去，把缀满珍珠的面纱送给他，把他从波塞冬掀起的风暴中救了出来。[159]大海就像音乐一样；海里珍藏着灵魂的

全部梦想，并把这些梦想全都唱了出来。大海的美丽与壮观就存在于我们不得不进入的我们自己灵魂的洼地那里，里面是无尽的果实，在那里我们用“悲伤的荒原似的大海”的动力重新认识自己，现在由于“这幕后几天的折磨”，我们仍感疲乏。我们要静下心来，想想刚过去的几个月，潜意识还要做不少工作，要把美国塞进我们脑里的东西全都归归类……

1909年9月22日

从北非寄至爱玛·荣格的信

（1920年）

这个非洲不可思议

……很不幸，我没法思路十分有条理地给你写信，因为要写的东西实在太多。就写些不一定重要但有趣的事情吧。在海上度过寒冷、阴沉的天气后，到了阿尔及尔，这是一个阳光灿烂的早晨。闪耀着阳光的房子和街道，一片片深绿色的树丛，高高的棕榈王冠从其间伸出来。眼前出现的是穿连有包头巾 的白颜色外套的人和戴土耳其红色毡帽的人，穿着黄色制服的“非洲干扰者”，穿红色衣服的阿尔及利亚骑兵，还有植物园，迷人的热带森林，印度风景，根须像巨大天线往上翘着的犹如巨兽的圣树，诸神居住的怪异的住所，深绿色的巨大而沉重的树叶在海风吹拂下簌簌作响。

然后坐三十个小时的火车到突尼斯。这个阿拉伯城市是座很古典的古城，是座中世纪摩尔人城市，是一座格拉纳达和巴格达的童话传说。你不在想着自己，你在这无法作出估量的大杂烩城市中被融解，更难描述的是：罗马圆柱作为一堵墙的一部分伫立在此；一个长得丑不堪言的犹太老女人穿着肥大的白裤子走过；还有个背着一堆带有包

头巾 的白外套的叫卖者正在人群中穿梭，嘴里一边用喉音喊着什么，这种带喉音的语言大概直接来自于苏黎世的某个州；一块深蓝色的天空；一个雪白的伊斯兰教堂圆顶；一个鞋匠正在一小块凸起的壁龛里面给一只鞋穿针引线，前面摆着一块毯子，上面照射着一片刺目炎热的阳光；卖唱的盲人手里拿着鼓和精巧的三弦琴；一个除了一身烂衣服便一无所有的乞丐；从油饼上冒起的烟和成群的苍蝇；在更高处，欢快的气氛笼罩着的伊斯兰教堂的白色尖塔里，传来唱颂歌的人，唱的是中午颂歌；下面是一个阴凉的由柱廊连起的大院子，成马掌形状的门全用瓷砖砌成，正闪着光辉。墙上的阳光下正躺着一只脏乎乎的猫。红的、白的、黄的、蓝的、棕色的披风，白头巾 、红毡帽、制服，白肤色和浅黄肤色一直到深黑肤色的脸孔，穿梭而行的黄色和红色拖鞋，匆匆地但却无声地走过的裸着的黑脚丫 ，等等，等等，所有这一切都在眼前来回不停地消失出现。

早晨，伟大的神站立起来，用他那欢乐和力量充塞在地平线两岸。一切万物都听凭他的支配。夜晚来临时，月亮如此银白，闪出的清洁的光辉如此神圣，谁都不可能怀疑爱情与孕育之神埃斯塔特的存在了。

阿尔及尔和突尼斯之间是五百五十英里长的非洲土壤，朝高贵而舒展的阿特拉斯大山脉升过去，宽阔的山谷和高原上丰裕地种植着葡萄和谷物，还有深绿色的格皮槠树森林。今天，埃及太阳神荷拉斯从遥远的灰白色的山群中升起，照耀在一片无尽的棕绿相间的平原上，从沙漠那里吹来一股强劲的风，一直吹向深蓝的海面上。在绵亘的灰绿色的山坡上，在整个古罗马城市的黄棕色的废墟上，一小群一小群的黑绵羊在悠闲地四下里转，近旁有个黑帐篷、骆驼和驴的贝督因牧民的营地。火车朝一头骆驼冲去，可这并未使它改变主意，离开铁轨。这个动物被撞死了。接着传来一阵朝那里跑步的声音，身穿白衣服的身影在打着手势，在乱叫。又是大海，一会儿变得墨蓝墨蓝，一

会儿又在阳光下闪着刺眼的光芒。一座雪白的城市从橄榄树丛中，从棕榈树中，从一片片闪烁不定的阳光强照下摇头晃脑的仙人掌中出现了。城里有许多白得神圣的伊斯兰尖塔和塔楼，它们辉煌地挺立在一个山坡上。然后就是苏塞了。一排排墙和塔楼，下面是港湾。港湾墙外是那深蓝色的大海，港内停放着一艘帆船，帆船上安着两个三角帆，我还画过这种帆船呢！

随后你便可在罗马废墟上徘徊；我用手杖竟从地里挖出一块罗马陶器来。

眼前呈现出的这一切一切都只能用“含糊不清的语言”加以描述，这十分令人沮丧。因为我不知道非洲在对我说什么，但它确乎在对我说着什么。试想一下，一个巨大的太阳，一片如高山顶上的空气一般洁净的空气，一个比你所见到的任何大海都蓝的大海，一切由不可思议的力量所创造出来的色彩。在市场里，你还能买到两耳细颈酒罐这样的古玩——试想这样的一切——还有月亮！……

于1920年3月15日，星期一

苏塞

苏塞格兰特饭店

……昨天刮了一天风暴，一直刮到午夜时分。我大部分时间里都站在高起的风暴打不着的地方，头顶上是桥楼。眼前是一幅极为壮观的景象：高山似的巨浪叠了起来，随后将一团旋转的泡沫掀到船上来。船身开始可怕地摇晃，有好几次，咸滋滋的海水都打湿了我们。天变冷了，我们进舱里喝茶。进舱之后，不知怎的，脑髓好像顺着脊髓往下流，使劲从肚子下面跑出来似的。所以，我又趴到床上，没一会儿就觉得好多了，后来还能感觉良好地吃下一顿晚饭。船舱外，海

浪不住地撞击着船身。我舱里的东西便全活了：沙发垫爬到地板上，藏在半明半暗的地方；一只躺着的鞋子一下子站了起来，吃惊地四下里望，随即又悄悄地躺到沙发底下；另一只站着的鞋子疲乏地朝一边倒去，加入到它的同伴中去了。现在眼前的情景全变了。我意识到那两只鞋跑到沙发里是要捕住我的背兜和公文包。这几件东西又排着队过来加入到床底下的围壁洞道里。沙发上我的衬衫的一只袖子焦急地摆着手，也要跟过去。从箱子和抽屉里又传出稀里哗啦的响声。突然，只听地板下面叮当一声，猛地一响，紧跟着，嘎啦嘎啦、叽叽呱呱、叮叮当当的声音响成一片。我脚下是一个厨房。海浪只那么一击，五百个盘子就从死一般的麻木状态下醒了过来。船身只那么一动，那些当奴隶的盘子就结束了可怕的生存状态。所有周围船舱里传来无声的抱怨，这已经说明下顿饭准没什么好吃的了。我高高在上地睡着了。今早醒来，风开始从另一边吹过来……

1909年9月25日

谈理查德·威廉

我最初见到理查德·威廉是在凯塞林伯爵家，当时正在达姆施塔特召开关于“智慧说”的会议。那是20年代初。1923年，我们邀请他到苏黎世来，他在心理学俱乐部就《易经》一书发表了他的看法。

早在与他相识之前，我即对东方哲学感到兴趣。大概在1920年，我开始对《易经》一书做实验。一年夏天，在波林根，我决定向这本书所产生的谜发起全面进攻。我没有采用传统方法采一堆欧蓍草，而是给自己砍下一捆芦苇向那谜开始冲击。我常常坐在有一百岁的梨树下的地上，一坐几小时。那本《易经》就放在身旁，我用一种方法，即把不少会因许多原因产生结果的预言一问一答地相互加以比较，所

有确乎非同一般的结果显现了出来——与我自己的许多想法过程均产生有意义的关联，对此，我也无法跟自己解释清楚。

在这实验中，唯一由主观干预的情况即是实验者任意地——就是说，不假思索地——猝然一击，随后，把一捆有四十九根欧蓍草的草捆打开来。他并不知道一捆里有多少根欧蓍草，但击后的结果却依赖于欧蓍草之间的数字关系。其他实验都是机械地进行的，没有意志予以干预的余地。如果确乎偶然出现有精神与之相联的情形，那它也不过是由一捆欧蓍草机会性地被分开来所组成（或用别的办法，即投硬币所产生的偶然性所组成）。

在那整个暑假期间，我一直被这样一个问题所困扰：《易经》一书中的答案究竟有没有意义，倘若有的话，那么精神与一系列身体活动之间的关联是如何发生的呢？我时常会遇到令人惊奇的巧合，这些巧合好像在说出一种间或同发性的思想（我后来称之为“同步现象”）。这些实验令我痴迷，我连记录的事都给忘了，后来我很为此遗憾。以后，不管怎样，当我经常在我的患者身上做实验时，十分清楚的是，有相当一批答案都答对了。例如，我记得有一个年轻人的病例，他有强烈的恋母情结。他认识一个看上去似乎对他挺合适的姑娘，因为他想结婚。可不知怎的，他觉得心里不托底，担心在自己新情绪的影响下，会再次发现自己听凭威力无尽的母亲的支配。我给他做了实验，结果他的话成了六边形状，上写道：“这个女孩太有威力了，一个人不该娶这种女孩子。”

30年代中期，我见到了中国哲学家胡适。我询问他对《易经》一书所持的观点，得到的回答是：“噢，那本书不算什么，只是一本有年头的巫术魔法选集，没有什么重要意义。”他没对这本书做过实验——或者说他是这么说的。他记得他只遇到过一次，这本书被用过。有一天，他正和一个朋友散步，这位朋友跟他谈起他不愉快的恋情。

这时他们正经过一座道庙。他开玩笑地跟他朋友说：“你可以请教一下预言！”话没说完，就真这么做了。他们一起进了庙，请和尚解释《易经》一书里的一段预言。不过他对那些解释的话一点儿不信。

我问他那预言是否说中了，他不情愿地说，“噢，是的，当然……”我当时想起有名的“好友”的故事，即一个人做的每件事都是他不愿做的。我于是便谨慎地问他从这次事情中是否得到益处。“是的，”他回答，“我也当开玩笑地问过一个问题。”

“那么那个预言给没给你什么合乎情理的答案？”我问。

他犹豫着。“噢，这个，是的，你这样说也行。”这个话题显然令他不舒服。

过了几年，我用芦苇做了实验后，《易经》一书附带威廉的评论出版了。我马上弄到一本，令我感到欣慰的是，威廉在有意义的联系问题上的观点与我大致相同。但他知道这方面的全面材料，因此，可以填补许多空白之处，而我对此却无能为力。威廉来苏黎世时，我得以有机会大范围地讨论该问题，我们也谈了许多中国哲学和宗教问题。他对中国思想所知甚多，这样他跟我的谈话使一些我感到非常困难的问题都得以澄清，这些问题是欧洲式潜意识强加于我的。此外，我跟他谈到我对潜意识研究的一些结果，这未使他感到惊讶；因为他在这些结果中已认识到一些事情是他认为中国哲学传统独自拥有的东西。

威廉年轻时曾为传播基督教去过中国。在那里，东方的精神世界为他敞开了大门。威廉是一个地地道道的宗教精灵，他对事情有着不被迷惑、颇有远见的目光。他有种天赋，即在聆听一个一步步启开的陌生思想时能保持不偏不倚的态度。能够实现那一情感上的奇迹使他将中国的知识珍宝引进到欧洲来。他深受中国文化影响，有一次竟对

我说，“我没给一个中国人洗礼，这真是太叫我欣慰了！”尽管他具有基督教背景，但他却不能自已地分辨出中国思想的逻辑性和清晰性。用“影响”一词描绘在他身上产生的结果是不太恰当的，可以说他被征服了，被同化了。他的基督教观点已经退居到背景中去，当然并未全部消失。它们形成一种精神积淀状态，一种道德上的附加条件，后来这一条件产生了致命结果。

在中国时，他有幸拜见过一位老派哲人，这位哲人因当时的革命运动被驱出内地。这位哲人名叫劳乃宣，他向他介绍了中国瑜伽哲学和《易经》中的心理学。正由于这两人的合作，我们才得以有了附带精辟评论的《易经》一书的译本。这本东方最深刻的著作第一次以生动可懂的形式被介绍到西方来。我以为，这是威廉最重要的成果。十分清楚而丝毫不会弄错的是，他的思想是西方式的，而在其对《易经》的评论中，他已表现出对无可匹敌的中国心理学的某种接受。

当翻译完最后一页，出版者的初样出来后，这位年迈的劳乃宣大师却去世了，仿佛他的著作业已完成，他已把古老的、行将灭亡的中国的最后一个音讯传到欧洲，而威廉确乎是一个完美无缺的弟子，他将老哲人的心愿实现了。

我见到威廉时，他不仅在写作和说话上，连举止看上去都完全像个中国人。东方观点和古代中国文化已一步步深入到他的内心深处。他一回欧洲，便立即参加了美因河畔法兰克福的中国学院的教师队伍中去。但不论是他在教学工作中还是在给一般人开讲座时，他看上去都能感觉出欧洲精神的压力。基督教观点和思维模式开始稳步走向前台。我去听了他讲的几次讲座，结果这些讲座跟传统布道几乎别无二致。

这种朝过去的转变在我看来有些缺乏理智，因而是危险的。我将此看作是重新被西方的同化，所以我觉得，作为同化结果，威廉内心

里一定发生着冲突。我想，由于这是一次被动的被同化，即是说，是一次对环境影响的屈服，因此会产生出相对而言即是潜意识冲突的危险，一种他身上西方和东方精神之间的抵触。我假想，倘若那种基督教态度开始时让步于中国影响的话，那么，逆转方向之事现在很有可能正在发生：欧洲因素有可能再次占东方因素的上风。如果这样变化过程发生时没有一种强有力的、有意识的努力去加以诠释，那么，潜意识中的冲突就会严重影响其身体健康状态。

听了他的讲座后，我曾试图让他注意威胁着他的危险。我说给他的话是：“我亲爱的威廉，请不要误解我的话，不过我有种感觉，就是西方的东西正再次拥有你，你对你那次将东方介绍给西方的旅行变得越来越不忠诚了。”

他回答说，“我认为你说得对——这儿好像有什么东西正强烈地攫住我。可又能怎么办呢？”

几年后，威廉作为客人来到我家，他的身体由于变形虫痢疾病的侵扰已经垮了下来，这病他二十年前就患了。后来数月里，他的情形每况愈下。后来，我听说他住院了。我到法兰克福探望了他，眼前却是一个病入膏肓的人。医生们还没有失去希望，威廉也谈及着等病愈后想实施的一些计划。我和他一起享受了他的希望，但我却有所预感了。那会儿他跟我吐露的一些话更证实了我的猜测。他说在他做的一些梦里，他再次到荒芜无尽的亚洲广旷大草原那儿去了一趟——他离开过的中国，他正找寻着中国留给他的问题的答案。那一答案在他那儿已被西方笼罩死了。直到现在他才意识到这一问题，但却没有能力找到答案了。他的病又拖了他几个月。

直到他临死前几个星期，我已经好久没听到他什么消息，我刚要睡着，却被一副幻景给猛地撼醒：在我床旁，立着一位身着一袭深蓝外衣的中国人，双手合十插在袖里，他在我面前深鞠一躬，好像希望

给我一个消息，我知道这很说明问题。那幻景特别清楚，我不光看到那人脸上每条皱纹，还看到了他棉衣服上的每根棉线。

威廉的问题大概也可被视为是意识和潜意识之间所做的冲突，这种冲突在他那里以西方与东方之间的抵触形式出现。由于我自己也有与他相同的问题，因此知道卷入到这场冲突之中会意味着什么。诚然，在我们最后一次会面时，威廉也没坦率说出来。尽管我向他介绍心理学上的观点时，他表现得极感兴趣，但是，他的兴趣也只保持在我说起客观事物，如一个念头或是宗教心理学引起的一些问题时。也只到这时，他一切都很好。不过我一俟试图去触碰他内心冲突那一实际问题时，我马上即能体会到他往后缩的感觉，一种将自己内心锁住的感觉——因为这些事情正中要害。这种情况我在许多重要人物身上都观察到过。记得歌德在《浮士德》里将其写成是一片“无人涉足与无法通行的区域”。其所有区域均不能也不许被强行入内，那儿是一个命运，不允许任何人去干扰它。

附录II　术语诠释

放大（Amplification）。依直接联想（参阅该条）和人文科学中（象征学、神话学、玄学、民俗学、宗教历史学、生态学等）与之相等同的部分学说对一种梦状作一详尽阐释与澄清。

女性意向和男性意向（Anima and Animus）。一个男人的潜意识朝女性性质和一个女人的潜意识朝男性性质人格化的过程。这种心理双性同体现象是生物事实的一种反映，即，占更大数量的雄性（或雌性）基因成为性决定中的决定因素。占很小数量的相反性基因则看来可以产生出一种与相反性别相等量的性格。这一性格常常不被意识到。女性意向和男性意向最为典型地将自己人格化地表现出来的形式是梦中和幻想中的人物形式（“梦中女孩”，“梦中情人”），或依一个男人的不理智情感和一个女人的不理智想法的形式表现出来。作为行为调整因素，它们是最具影响力的原始意向（参阅该条）中的两种形式。

C. G.荣格：“每个男人心中都有女人的一种永恒形象，不是这个或那个女人的形象，而是一种绝对女性形象。这一形象从根本而言是潜意识的，是从嵌在男人身上有机体系上的初源处（Primordial origin）遗传来的因素，是所有祖先对雌性经历所留下的一种印痕（imprint）或‘原始型’（the archetype）（参阅该条），是女性打下的全部印象的一种积淀……由于这一形象是潜意识的，因此它总是潜意识地给一个人勾勒出所爱的人的形象，也是情感上产生好恶的重要原因。

（《人格的发展》，荣格全集，第17卷，第198页）

“女性意向是各种情感的混合体，那些情感能影响男人的理解力，也能将其理解力弄得变形（‘她转动着他的头’）。而在男性意向这一最初‘潜意识’形式之中，男性意向是一个由同时产生又从未加以考虑的诸多观点形成的混合体。那些观点在女人感情生活中产生巨大影响。结果，男性意向十分愿意将自己印在‘知识分子’身上，印在所有‘英雄’身上，这包括歌唱家、艺术家、体育明星等人。女性意向对女人身上的一切，只要是潜意识的、黑暗的、暧昧含糊的和无目的的，均有一种偏爱。对她的虚荣、冷漠、无助等等，也偏爱不已。”（《心理疗法的应用》，荣格全集，第16卷，第301页往下）

“任何一个男人跟男性意向交谈不到五分钟，都会变成女性意向的牺牲品。如果有谁还有足够的幽默感，能客观聆听接下来的对话，准会惊愕不已，因为交谈中大堆大堆的平常话，被滥用的老生常谈的话，从报纸和小说里摘出来的老用法和每种陈旧的描述，全都点缀着低俗的滥用现象，全都缺少逻辑性。正是这样一种很不尊重谈话者本人的对话，在世界各种语言中成百万次地被重复着，而且从根本上讲总是一成不变的。”（《阳向离子》，荣格全集，第9卷，第2部分，第15页）

“男性意向（也包括女性意向）的自然功能即是一直将自己放在个人意识与集体潜意识（参阅该条）之间；这完全像人格面具（参阅该条）一样，作为一种层面摆放在自我意识与外界物体之间。男性意向和女性意向可起一种桥或门的作用，引领到集体潜意识形象上去，这就如同人格面具起着一种走进世界的作用一样。”（讨论笔记，未发表。《幻象》第1部分，第116页）

原始意向（Archetype）。C.G.荣格：原始意向的概念……是从多次观察研究中得来，例如世界各国文学中的神话和童话全包含有绝对动机，这种动机到处都在发生着。我们在今天活着的人的幻象中，梦

境中，极度兴奋中和错觉之中都会发现这些同样的动机。我把这些典型形象和联想称作原始思想。它们愈是生动逼真，它们愈会被染上非常强烈的情调（参阅该条）色彩……它们给我们造成印象，影响着我们，迷惑着我们。它们在原始意向中均有出处，而原始意向本身又是一种不能表现出来的、潜意识的、先存的（pre-existent）形式，该形式看上去像是继承下来的灵魂结构的一部分，因此可以随时随地地同时将自己显示出来。这一原始意象因具有本能性质，因此，它便成了情调情结（the feeling tonecl complex）（参阅该条）的衬托，而且与情调情结一起自治该区域。（《过渡的文明》，荣格全集，第10卷第847段）

“我一再碰到人们对原始意象产生的误解概念，该概念说，原始意象是由其内容决定的，换言之，即，它是一种潜意识思想（假如这一表述能被接受的话）。很有必要再次指出，原始意象不被其内容所决定，只被其形式所决定，而且也只在很小程度上。一个原初形象（参阅该条）只有在其成为意识因而被物质性的意识经验所充塞时才被其内容所决定。其形式，无论怎样……好像可以跟一个带轴的水晶体相比拟。好像可以这样说，该水晶体尽管自身没有物质实体，但却用液体弄出一个水晶结构来。这种现象的出现是依照了离子与分子相合成的具体方法。原始意象本身是空的，纯形式的。其间别无他物，除了具有特权的重现可能性而外。重现本身并非继承而来，它们也只是形式而已，从此角度看去，他们在每个方面都与本能特点相一致，而本能也仅被形式所决定。在谈及它们都不能以实体形式出现问题时，证实原始意象的存在与否正如证实本能的存在与否。（《原始意象与集体潜意识》，荣格全集，第9卷，第1段，第79页往下）

“在我看来，上述这种原始意象的真正实质不可能被意识到是很有可能的。说它是超验的，因而我称其为心理状态也是可能的。”（《心理结构与动态》，荣格全集，第8卷，第213页）

联想（Association）。念头。知觉等由于相似、同时产生，互为相反和偶然相依而联系在一起。弗洛伊德在解析梦时说自由联想是：同时发生在梦者脑际中的念头，该念头不一定非与梦境有关不可。荣格释梦时说经引导的抑或受到控制的联想是：同时产生的念头，该念头从一个已给的梦境中进行着，时刻与该梦有关联。

联想测验（Association test）。凭借计算反应时间（the reaction time）和诠释对刺激字（stimulus words）所做回答的方式发现情结（参阅该条）的方法。

情结标志（Complex-indicators）。当刺激字触碰到患者想隐藏或是没意识到的情结时，患者所耗费的过长时间、所犯的各种错误或者所做回答的特异性质。

情结（Complex）。C.G.荣格：“情结是由于创伤（参阅该条）的影响或者某种不合时宜的倾向而分裂开来的心理碎片。如联想实验所证明的那样，情结干扰意志意向，搅乱意识过程：它们起骚扰记忆和阻碍一连串联想的作用。它们能在短时间里围困住意识，或者用潜意识影响言谈与行动。简言之，情结的行为有如独立体，有如一个尤其在非正常的思想状态下十分明显的事实。疯人还能听出情结有如声音，它们甚至攫住了一个人的自我性格（ego-character），就像精灵的自我性格在自动下笔和与此相类似的技巧中显现出它们自己一样。”（《心理结构与动态》，荣格全集，第8卷，第121页）

意识（Consciousness）。C.G.荣格：“当一个人回忆着意识真正是个什么东西的时候，下述的东西给他留下了深深的印象，即某种事实产生了极大的奇迹，以至在宇宙中发生的一个事件会同时在内心里产生一种形象，所谓发生即是说也在内心里发生了，这也即：变成意识了。”（《巴塞尔讨论会》，私人出版于1934年，第1部分）

“因为我们的意识确乎没有自己把自己造出来——它是从不知的深层中冒出来的。孩提时，它缓缓地醒过来，然后通过生命，每天早晨从一种潜意识状态下的深层睡眠中醒来。这犹如一个逐日从潜意识的原始子宫中出生一样。”（《心理学与宗教：西方与东方》，荣格全集，第11卷，第569页往下）

梦（Dream）。C.G.荣格：“梦是嵌在精神最深处最隐蔽地方的一扇掩藏着的小门，这扇小门朝着宇宙的夜空开启，而那宇宙的夜空在没有任何自我意识之前很久，也是精神，而且将继续是个精神，不管我们的自我意识向远方走出多远……所有意识均是分着的；但在梦中，我们却将与意识相似的东西当作原始夜晚那黑暗之中更宽广、更真实、更永恒的人的住所。那存在着的仍然全都存在着，那全部存在就寓所于他的身上，人们很难将所有自我的本质从自我空气之中分辨出来。梦正是从所有这些联为一体的深层中冉冉升起的，倘若它不是永远这般像婴儿一样稚气十足，那它永远不会这般奇异，永远不会这般不朽。”（《过渡的文明》，荣格全集，第10卷）

外倾性格（Extraversion）。一种态度型，特点是集中注意力于外部物体。参见内倾性格。

上帝形象（God-image）。该词来自于教会教士，他们认为上帝形象（imago Dei）是印在灵魂之上的。当这种形象同时产生在梦境、幻象、错觉等之中时，从心理学观点看，它即是自我的一个象征，精神整体的一个象征。

C. G.荣格：“只有通过精神，我们才能够认识到上帝活动在我们身上，但我们却不能分辨出上帝和潜意识是否为两个不同的实体。两者都是解释超验内容的模糊不清的概念。但它可以通过一种可能性所能达至的可能程度被经验认证，即在潜意识之中存在着能在梦和其他里面同时将自己显示出来的一种整体原始意象；如果将其他原始意向

与这一中心联系起来的话，便还存在着一种独立于意识意向（the conscious will）之外的倾向。结果看上去，该原始意向产生出一种常常体现上帝特点和上帝表现出来的象征就不是不可能的了……上帝形象并非这样地与潜意识恰好吻合，而是与其一种特殊内容相吻合，即是说，与自我的原始意象相吻合。正是由于这一原始意象，我们便不再能经验地将上帝形象分辨开来。”（《心理学与宗教：西方与东方》，荣格全集，第11卷，第468页往下）

“那么一个人可以将上帝形象解释为……自我的反映，或者反过来说，解释成人身上作为上帝形象的一个自我。”（《伊比特》第190页）

圣婚（Hierosgamos）。神圣或者精神婚姻，古代再生之谜和炼金术中的原始意向人物的结合。典型例子是将基督和教会作为新郎新娘，以及将太阳和月亮炼金结合。

个性发展过程（Individuation）。C.G.荣格：“我使用‘个性发展过程’一词旨 在表示一个人变而为心理学上的‘个人’的过程，即是说变而为一个分离开来、又不可分割的一体或‘整体’。”（《原始意象与集体潜意识》，荣格全集，第9卷，第275页）

“个性发展过程意味着变而为一个单一、同质的个体，而且，由于‘个性地向前发展’就是要与我们最深处的、最后的，而且不可比较的太一相结合，因此它便包含了变而为一个人的自我的意思。我们由此可以把人性发展过程转变而为‘走向自我’或者‘自我实现’。”（《论分析心理学的两篇论文》，荣格全集，第7卷，第171页）

“但是我曾一再写道，个性发展过程与自我走进意识常相混淆，因而自我（ego）常被误认为是自性（self），这自然产生了一个令人

无法有指望澄清的混乱概念。个性发展过程便除了是个自我中心论和自动起性而外就什么也不是了。但是自性（self）比仅仅一个自我（ego）所包含的东西要多得多……它不仅是一个人的自我，而且也是其他所有人的自性（selves），而那个自性（ego）则仅指一个人的自我。”（《心理结构与动态》，荣格全集，第8卷，第226页）

人格扩张（Inflation）。是一种通过与人格面具相认同，或有一种原始意向或在病理病例中与一历史或宗教人物的认同，而逾越其特有限定的人格扩张。

内倾性格（Introversion）。一种态度类型，其特点为生活定向中的主观心理满足。参阅“外倾性格”。

玛那（Mana）。美拉尼西亚语，意为源自一个人，一个客体，一种行动或事物的极其有影响的力量，或来自于一种超自然的存在和精神的巨大力量。同时又是健康、声望、力量的意思，它们能产生出奇迹，有治愈力量。是心理能量的一个基本概念。

曼荼罗（梵语）（Mandala）。一种魔圈。在荣格那里，象征着目标中心点，或象征着作为心理整体的自我；是一种走向中心的心理过程的自我复现现象，是朝新的人格中心产生的过程。该概念可由圆状、方状或四位状的东西象征性地复现出来；靠对四这个数和其倍数的对称摆放，象征性地复现出来。在希腊神话的女妖术（lamism）和印度神秘的（Trantric）瑜伽术中，这个魔圈（mandala）是一种用来静思打坐的工具，是诸神的椅座和出生的地方。被干扰的曼荼罗：即指任何偏离圆状、方状，或者四边都一样长的十字状，或者基数不是四或四的倍数的形式。

C. G.荣格：“蔓荼罗意味着一个圆圈，尤其意味着一个魔圈，这种象征形式不仅只在整个东方可以找到，而且在我们中间亦能看见。

魔圈在中世纪被大量地复现出来。那些特具基督教味道的魔圈即来自中世纪早些时候。它们大多把基督置于中心，旁边是四个福音传教士，或在基本方位上安有象征这些传教士的东西。这一概念一定是个非常古老的概念，因为荷拉斯和他四个儿子也以同样方式被埃及人再现出来。……曼荼罗形式大部分以一朵花、一个十字架或一个车轮的形式出现，这一形式有一种朝作为其结构基数的四的方向而去的显著趋势。”（《金花之谜》，1945年，第96页往下）

“曼荼罗……往往在心理迷惑和失调情形下出现。原始意向便因而形成星座状，以一种秩序模式复现出来，该模式像一种刻有分成四份的十字架或圆圈的心理学称为‘视角探测器’的东西，将自己放在混乱不堪的心理上，这样，每种东西都得到满足，然后各自归位，搅扰着的迷惑心理便被那个具有抵抗作用的圆圈钳制住了……与此同时，它们成了印度神秘瑜伽术，成了一种帮助恢复秩序存在的工具。”（《过渡的文明》，荣格全集，第10卷，第803段）

圣灵存在（Numinosum）。鲁道夫·奥托[160]语（出现在其所著《神圣的意念》一书中），意为一种无法言述的，神秘的，令人恐怖的，直接体验的和只与神灵产生关联的感觉。

人格面具（Persond）。最早指演员戴的面具。C.G.荣格：“人格面具……是个人适应抑或他认为所该采用的方式以对付世界的体系。比如，各行各业都有其自己特有的人格面具……只是有个危险，即（人们）和其人格面具合而为一了——教授与其课本，歌唱家与其声音……。可以稍加夸张地说，人格面具实际上并非戴面具其人，但其他人甚至连自己都认为该面具即是其自己。”（《原始意象与集体潜意识》，荣格全集，第9卷，第122页往下）

原初形象（Primordial image）。由荣格最初使用，指原始意向。

精神状态（Psychoid）。“灵魂状的”或“准精神的”。C.G.荣格：“集体潜意识复现出一种精神……这种精神不能被直接感知或被‘再现’，这是与可感知的精神现象相比较而言的。由于它具有‘不能被再现’性质，由此我称它为‘精神状态’。”（《心理结构与动态》，荣格全集，第8卷，第436页）

四位体（Quaternity）。C.G.荣格：“四位体是一种几乎发生在全世界的原始意象。它构成任何全部判断力的逻辑根基。倘若谁愿意做一下这种判断力测验，那准会得到这四层方面。例如，你若想整体地描述一下地平线，你就会指出天空的四个部分……总有四种因素，四种基本性质，四种颜色，四种阶层，四种精神发展道路，等等。同样，在心理学定向中，也有四个方面……为了给我们自己定向，我们必须有一个能肯定存在着某种事物的功能（即感觉）；也必须有第二个功能，它能确定那是什么（即思维功能）；必须有第三功能，即说明那个东西是否与我们相适应，我们是否希望接受它（情感功能）；还有第四个功能，它显示出那东西源自何处，要去何处（直觉）。上述这些全做完毕，也就不必添加地说什么了……。理想的完成形式就是圆形或球形，但它的自然最小分裂式是个四位体形式。”（《心理学与宗教：西方与东方》，荣格全集，第11卷，第167页）

一个四位体或叫四元经常具有3+1构架，那个组成四位体的一元数常占有一个特殊地位或者具有一种区别于其他数的性质（例如，三个福音传教士的象征物为动物，而第四个传教士，或即是圣路加的象征物则为天使）。就是说这“第四个”与其他三个相加，将它们一起构成象征着整体的“一个”。在分析心理学中，“卑劣的”功能（即不听支配的主体意识功能）代表“第四个”，它对意识的整合是个性化过程中重要任务之一。

自性（Self）。原始意象的中心；次序的原始型；人格的整体。其象征物为圆形、方形、四位形；儿童，曼荼罗等等。

C. G.荣格：“自性是一个总数量超过意识自我（the conscious ego）的数量。它不仅包含意识，而且也包含潜意识精神，因此可以说，是一种我们也在其中的人格……。我们能达到自我意识的边缘的希望几乎没有，因为不管我们怎么样地去意识，总存在着一个没有定限也无法定限的潜意识物质的量，该量属于自性的整体之中。”（《两篇论分析心理学的论文》，荣格全集，第7卷，第75页）

“自性（the self）不仅是个中心，而且是个包含意识和潜意识的圆圈；它是这个整体的中心，正如自我（ego）是意识思维的中心。”（《心理学与炼金术》，荣格全集，第12卷，第41页）

“自性（the self）是我们生活的目标，因为我们正是把那一至关重要的整合所做的最完整的表述称之为人格。”（《两篇论文》，荣格全集，第7卷，第238页）

阴影（Shadow）。人格中的卑劣部分；所有个人与集体精神因素的总量，由于这些因素无法与被选择的意识态度共相并存，因此这些因素在生活中便被拒绝表现出来，因而就接合到一种相对自治的带有与潜意识相反倾向的“分裂人格”中去。阴影则对意识加以补偿；所以，它的影响既可是积极的，又可为消极的。

C. G.荣格：“阴影将一切个人不愿承认的东西都加以人格化，但也往往将它自己直接或间接地强加在个人身上——例如，性格中的卑劣品质，和其他不相容的倾向。”（《原始意象与集体潜意识》，荣格全集，第9卷，第284页）

“阴影即那个隐藏着的，受压抑的部分，因为正是那最大部分的卑劣与负罪的人格中的最大分支可以回溯到我们动物祖先的王国中去，因此整个潜意识历史方面都被包括了进去……如果因此相信人类这一阴影是万恶之渊，那便可以对更进一步的观察研究加以肯定，即潜意识的人，也就是他的阴影不仅由道德上应受指责的倾向构成，而且也显现出大量好的品质，如正常本能，适宜的反应，富于实际的顿悟力，具有创造性的冲动，等等。”（《阳向离子》，荣格全集，第9卷，第二部分，第266页）

灵魂（Soul）。C.G.荣格：“倘若给人的灵魂作一个界定，那它一定是一个难以想象的复杂多变体。因此，不可能仅仅通过本能心理学将其弄懂。我只能带着惊奇和敬畏的心情直勾勾地望着我的精神本质的深度和广度。这一没有空间的宇宙里隐藏着数不清的丰富的意象，这些意象在人类发展超过几百万年的过程中积淀而成，而且已经固定在有机体之上。我的意识如同一只眼睛，穿透最遥远的空间，但却是精神上的非自我（pon-ego）用无空间的意象填塞在那些空间中间。而且这些意象并非苍白的阴影，而是威力巨大的精神因素……在这一图像旁边，我想放上这样一幅壮景，即一幅夜晚中星辰点点的天空，因为可与内心这一宇宙等量齐观的东西只有外面那一宇宙；当我通过天体这一媒介到达这个世界时，我也通过精神这一媒介到达了那一世界。”（《弗洛伊德与精神分析》，荣格全集，第4卷，第331页往下）

“说上帝除在人的灵魂当中而外，可以在任何地方显现自己，这会是一种亵渎。但确实，正是上帝与灵魂之间的亲近或称关系，自动消除了对后者的任何贬值。谈及亲近关系，也许会走得太远；但不管怎样，灵魂之中肯定包括有与上帝保持关系的功能，否则不会有什么联系会出现。这种与之相呼应，用心理学的话说，即是，上帝形象的

原始意象。”（《心理学与炼金术》，荣格全集，第12卷，第10页往后）

同步（Synchronicity）。荣格创造的词，旨在指出有意义的巧合或相等：（a）精神与身体状态或事件的同步，它们之间的关系并非偶合。例如，当发现一种内心感知到的事件（如梦、幻影、预感等）与外界现实相呼应，即内心预感意象“变成现实”，这种同步现象便发生了。（b）如果相似或相同的想法、梦等在不同地点同时发生也为同步。不能将两方面的同时发生都解释为偶合，而似可看作与潜意识中活动着的原始意象过程有着根本的联系。

C. G.荣格：“我很早以前对潜意识心理学的痴迷致使我寻找着另外一个解释原则，因为在我看来偶合原则在解释某种潜意识心理方面引人注目的现象时，很不恰当。结果，我发现了精神并列现象，这不能把二者偶然性地联系起来，而必须通过其他原则，即事件列联性联系起来。在我看来，之所以将这事件这样联系起来，是基于一个事实，即它们的相对的同时性，即所谓‘同步’。确实，时间看上去很不像个抽象物，而是一个具体的连续统一体，其中包含着质量或叫基本条件，这些基本条件在不同地点通过并列现象同时将自己显现出来。那一并列现象不能被解释为偶然现象，就像不能将同时发生的同一想法、象征或者精神状态情况解释为偶然现象一样。”（《金花之谜》，第142页往下有修改）

“我之所以选这一词，原因在于这种同时发生的两件互为有意义地联系而非偶然联系在一起的事件，在我看来，是一个评判的基本标准。我因此使用了同步的一般概念，但却采用一个并发事件的具体意义，在这一并发事件中，有两个或者更多的偶然不相关联的事件发生了，它们具有同样或相近的意义，这与‘纯系同步发生

性’（synchronism）形成对比，该词则仅仅意味着两个事件的同时发生。”（《心理结构与动态》，荣格全集，第8卷，第441页）

潜意识（Unconscious, the）。C.G.荣格：“理论上讲，不能给意识领域划定界限，因为它具有无穷尽扩展能力。但是经验地说，当它遇到未知（the unknown）事物时，又总发现它有限界。这一点构成所有我们不知的事物，因而这一事物与作为意识领域中心的自我（the ego）没有联系。未知事物可分为两类客体：一类为那些处在外部且可以被感觉感受的客体，另一类为那些处在内部且可以被即刻体验到的客体。第一类包括外部世界中的未知事物；第二类包括内部世界中的未知事物。我们把这后者领域称为潜意识。”（《阳向离子》，荣格全集，第9卷，第2部分，第3页）

“所有我知道，但在当时并未思考的事情；所有我曾意识到，但现在却已忘掉的事情；所有我的感觉已感知到，但并未被我意识头脑注意到的事情；所有我不是主动地、对其不加注意地去感受、思维、记忆、渴望和做的事情，所有将塑造我，并在某些时候会进入意识的未来的事情：所有这些都是潜意识的内容。”（《心理结构与状态》，荣格全集，第8卷，第185页）

“除了这些，我们必须包括那些或多或少具有全球性的对痛苦想法和感觉的诸多压抑。我把这些内容整个称为个人潜意识。但除此而外，我们也在潜意识中发现了许多种不仅个人后天才来的而且也是继承下来的性质。如，由于必需而没有意识动机介入的作为冲动而采取行动的本能。在这‘更深’层次中，我们也发现了……原始意象……。本能与原始意象一起形成集体潜意识。我之所以称其为‘集体’的，是因为它不像个人潜意识，它并非由个体和或多或少有些特殊的内容所构成，而是由那些具有普遍意义的东西所构成，由那些习以为常地发生的事物所构成。”（《伊比特》，第133页往后）

“第一类包括那些个体人格中的重要组成部分内容，因此可以被意识到；第二类形式，似乎可以这样说，即为一种无所不在，永恒不变，无论在哪里都是相同的性质。”（《阳向离子》，荣格全集，第9卷，第2部分，第7页）

“精神的更深‘层次’在向纵深的黑暗之中隐去时，失掉其个体独特性。‘往下’，即是说，当它们朝自治的功能体系走去时，它们愈益变得具有集体性质，直至它们变成普遍性，而后在身体的实体性中完全消失，即是说，在化学实体中消失。身体上的碳仅仅是碳了。因此‘在最底层’，精神也仅仅是‘世界’了。”（《原始意象与集体潜意识》，荣格全集，第9卷，第173页）

心理学与文学

译者序

卡尔·古斯塔夫·荣格（Carl Gustav Jung，1875—1961）是与弗洛伊德齐名的当代心理学家。他在许多方面修正、丰富和发展了弗洛伊德的理论，帮助奠定了精神分析在现代西方文化中的突出地位，影响所及不限于心理学而包括哲学、美学和文艺。由于缺乏研究和介绍，对于他的全部学说应如何评价，目前国内学术界尚无定论，有关他的专门研究至今仍是空白。这里，我想就其与文艺有关的思想，做一尝试性的分析阐述。

一、集体无意识及其原型

集体无意识是荣格分析心理学中最重要的基本假设，它贯串 了荣格的全部理论。

荣格本来是弗洛伊德最得意的学生，后来因为与自己的导师发生意见分歧而分道扬镳。国外有的学者认为：荣格与弗洛伊德的基本分歧“是关于力比多的实质问题。弗洛伊德主要把力比多理解为性爱，荣格则把它看做普通的生命力，性爱只是其中的一部分”。[161]本文不同意这种看法。实际上，荣格与弗洛伊德的基本分歧，在于对无意识的实质和结构的不同理解。正是基于这一不同理解，荣格才提出了他最重要的概念：集体无意识。

按弗洛伊德的理解，无意识主要来自个人早期生活特别是童年生活中受到压抑的心理内容。他的这种想法得到了医疗实践的检验：当他以诱导的方式让病人说出那些压抑和潜藏在内心的被遗忘了的经验时，病人的症状立刻大见减轻甚至完全好转。弗洛伊德因而认为：无

意识主要是受压抑、被遗忘的心理内容的集合场所，因而具有个人的和后天的特性。

荣格不同意弗洛伊德的这种看法。他认为：“或多或少属于表层的无意识无疑含有个人特性，作者愿称其为‘个人无意识’，但这种个人无意识有赖于更深的一层，它并非来源于个人经验，并非从后天中获得，而是先天就存在的。作者将这更深的一层定名为集体无意识。选择‘集体’一词是因为这部分无意识不是个别的，而是普遍的。它与个性心理相反，具备了所有地方和所有个人皆有的大体相似的内容和行为方式。换言之，由于它在所有人身上都是相同的，因此它组成了一种超个性的共同心理基础，并且普遍地存在于我们每一个人的身上。”（9[1]，3—4）[162]荣格批评弗洛伊德虽然看到了无意识往往具有古老的普遍的形式和性质，却仍然赋予无意识以完全个人的特性。

在荣格看来，集体无意识是无意识的深层结构，它是先天的、普遍一致的。如果仍然用海岛来做比喻的话，那么，高出水面的部分代表意识，水面下由于潮汐运动而显露出来的部分代表个人无意识，而所有孤立的海岛的共同基础——那隐藏在深海之下的海床，就是集体无意识。这一想法贯串于荣格的全部思想，而成为其理论最重要的核心，导致了他在许多具体问题上同弗洛伊德的意见分歧。

荣格的集体无意识假设，究竟有多少合理性呢？它是建立在科学依据之上，还是一种纯粹的臆想呢？应该说，并不是完全没有依据。如果弗洛伊德有关个人无意识的假设（这一点已为科学界普遍接受），其依据主要是医疗实践，那么，荣格的集体无意识假设，依据的则主要是考古学、人类学和神话学。荣格注意到：某些表现在古代神话、部落传说和原始艺术中的意象，反复地出现在许多不同的文明民族和野蛮部落中。例如，在许多民族的远古神话中都有力大无比的

巨人或英雄，预卜未来的先知或智慧老人，半人半兽的怪物和给人们带来罪孽和灾难的美女……这些神话意象往往具有结构学上的类似。此外，在宗教和原始艺术中，还常常有以花朵、十字、车轮等图形所象征的意象，荣格把它们叫做“曼陀罗式样”，认为它遍布世界各地。荣格举例说，在罗得西亚旧石器时代的岩石画中，有一种抽象的图案——圆圈中一个双字。这种图像叫做“太阳轮”，“它在每一种文化中都曾经出现过。今天我们不仅在基督教的教堂内，而且在西藏的寺院里也能找到它”。“既然它产生于车轮还不曾发明出来的年代，也就不可能起源于任何来自外部世界的经验而毋宁是某种内心体验的象征。”（15，96）荣格据此推断：在这些共同的原始意象背后，一定有它们赖以产生的共同的心理土壤。正像神话病患者的梦、幻觉和想象揭示了病人的无意识心理一样，这种“集体的”梦、幻觉和想象，这种反复出现的、超个人的原始意象，也揭示了人类共同的、普遍一致的深层无意识心理结构，而这，就是所说的集体无意识。

这里不能不说到荣格的研究方法。荣格多次强调，他的研究结论都是建立在感性经验之上的，绝不如某些人认为的那样是一种纯粹的玄学思辨。但荣格所说的经验却完全不同于我们通常所说的经验，而毋宁是一种内心体验。荣格的许多研究者都指出：荣格的研究方法，是尊重精神现象，承认心理现象（如想象、幻觉、梦等）在重要性和真实性上丝毫不亚于物理现象。这些研究者（例如约兰德·雅各比）认为：这是一种新的研究方法，通过这样一种方法才能建立真正意义上的心理学。[163]

确实，荣格特别重视对梦、幻觉和想象的研究分析。他并不把它们看成是现实的歪曲的反映，反倒把它们看成是人类心灵的一面镜子，通过这面镜子就可以窥见人的心灵，荣格为此涉猎和研究了大量的神话、传统、原始艺术和文学作品，并以此作为研究人类共同心理

结构和心理运动规律的主要途径。应该承认，荣格的这一研究方法是别开生面的，他因此而发现了隐藏在集体无意识中的许多心理原型。

原型（archetype）这一概念，荣格有时把它同原始意象（primordial image）相等同。例如他在解释原始意象时说过：“原始意象，有时也称之为原型……它对于所有民族、所有时代都是共同的。”（6，443）又如他说：“为了解释我们知觉的这种一致性和规律性，我们不得不借助于这样一个与决定着领悟模式的要素相关联的概念。正是这一要素，我称之为原型或者原始意象。”（8，136）正因为如此，许多研究者亦认为，原型与原始意象这两个概念是等值的。但这样一来就造成了一种混乱和矛盾，从而使许多人相信，荣格的心理遗传理论是建立在表象（包括观念和意象）可以遗传这一设想之上的。而这种假设，又正是荣格本人反复表示过不能同意的。实际上，原始意象与原型的含义尽管比较含混和接近，荣格也经常交替使用它们，但在更多的场合，都区分了这两个不同概念。大体说来，原始意象与原型的区别，有些类似于康德的“构架”与“范畴”的区分。原始意象介于原型与意象等感性材料之间，起一种规范意象的桥梁和中介作用；而原型则是指一种与生俱来的心理模式。原型是体，原始意象是用；二者的关系既是实体与功能的关系，又是潜在与外显的关系。

在荣格看来，原型是构成集体无意识的最重要的内容。如果不能对原型加以说明，则关于集体无意识的假设就只是空论和玄想。荣格说：“个人无意识的内容主要由带感情色彩的情结所组成，它们构成心理生活中个人和私人的一面。而集体无意识的内容则是所说的原型。”（9[1]，4）“我们在无意识中发现了那些不是个人后天获得而是经由遗传具有的性质……发现了一些先天的固有的直觉形式，也即知觉与领悟的原型。它们是一切心理过程的必不可少的先天要素。正

如一个人的本能迫使他进入一种特定的存在模式一样，原型也迫使知觉与领悟进入某些特定的人类范型。”（8，133）

在荣格看来，原型是一切心理反应的具有普遍一致性的先验形式。对这种先验形式，可以从心理学、哲学、美学、神话学、伦理学等不同方面去理解。从心理学的角度，荣格把原型理解为心理结构的基本模式。荣格说：“原型是领悟（apprehension）的典型模式。每当我们面对普遍一致和反复发生的领悟模式，我们就是在与原型打交道。”（8，137—138）他认为心理活动的这种基本模式是人类远古社会生活的遗迹，是重复了亿万次的那些典型经验的积淀（precipitate）和浓缩（condense）。荣格说：“从科学的、因果的角度，原始意象（按：实际即原型——引者）可以被设想为一种记忆蕴藏，一种印痕或者记忆痕迹，它来源于同一种经验的无数过程的凝缩。在这方面它是某些不断发生的心理体验的沉淀，并因而是它们的典型的基本形式。”（6，443—444）这里，荣格所提出的显然正是今日人们所谓的文化心理结构的积淀这一问题。但是，应该指出的是，荣格个人的气质却是反对任何决定论和独断论的，正因为如此，他又转向另一方面，即从生物本能的演化，从生命的内在性质和固有规律去寻找答案。荣格说：如果我们把无意识原型仅仅理解为外部经验的产物，理解为在感觉的基础上形成的模式，那我们就错了。因为感觉本身是杂乱无章、没有联系、没有条理的。感觉材料能够有条理有秩序的出现（例如以因果关系的形式出现），这本身就证明了人类心理具有自主性和某些先天综合能力。心理的这种自主性、统一性和先天综合能力，从发生学的角度考察，不能被看做是周围环境的产物，而应该归因于生物体的固有性质和内在规律。“我们被迫假定，大脑的一定结构，它的奇特性质，并不能仅仅归因于周围环境的影响，而且也同样应该归因于生物体的奇特的和自发的性质，归因于本身固有的法则。”（6，444）这样，荣格对问题的解答，实际上已经越出了社会历史的范围而进入自然和进化的领域。

从哲学的角度，荣格把原型理解为“纯粹形式”，既类似于柏拉图的理念，又类似于康德的范畴。荣格认为，那些在神话传说、文艺作品中反复出现的原始意象，实际上是集体无意识原型的“自画像”（self-portrait）。这种自画像具有“象征”和“摹本”的性质。象征和摹本虽然可以有种种变化，它们所象征和摹写的原型却是不变的。这颇有些类似柏拉图“理念”和“理念摹本”的说法。

的确，如果停留在简单的类比上，我们不妨说，集体无意识就是柏拉图的“灵魂”，而原型也就是“理念”[164]。但实际上问题却并不这么简单。荣格固然承认，“原型这个词就是柏拉图哲学中的理念”，（9[1]，4）但他却赋予了新的解释，使它不再是某种独立自在的实体而具有了亚里士多德所说的“形式”的含义。荣格说：“原型不是由内容而是仅由形式决定的……原型本身是空洞的、纯形式的，只不过是一种先天的能力，一种被认为是先验的表达的可能性。”（9[1]，332）荣格反对对原型作“天赋观念”的理解，而主张它只是产生观念的“天赋可能性”。他反复强调：“决不能设想有所谓‘天赋观念’这类东西，这一点是毫无疑问的，然而却有观念的天赋可能性，即一些产生幻想的先决条件。它们有些类似于康德的范畴。尽管这些天赋条件本身并不产生任何内容，它们却给予那些业已获得的内容以确定的形式。”（10，10—11）在别的地方他也说：“没有天赋的观念，但却有观念的天赋可能性。这种可能性甚至限制了最大胆的幻想，它把我们的幻想活动保持在一定的范围内。”（15，81）从这些解释中，我们不难看出莱布尼茨哲学和康德哲学的影响。

但荣格的原型毕竟不等于康德的范畴。范畴仅仅规范认识（知性），原型却要对思维、情感和直觉等一切心理活动发生影响，荣格反对仅仅从认识和逻辑思维的角度去理解原型，把原型理解为认识的先决条件。他一方面借鉴康德，同时又批评康德。他认为近代哲学仅仅从认识论出发，把原型还原为很少几个受逻辑限制的知性范畴，这

种做法是有害的，因而主张恢复原型在古代哲学和中世纪哲学中的形而上的价值和意义。他说：“在柏拉图哲学中，原型作为形而上的理念，作为样板和范型，被赋予很高的形而上的价值……中世纪哲学从圣·奥古斯丁（从他那儿我借用了原型的观念）的时代一直到马勒伯朗士和培根，在这方面一直立足于柏拉图哲学的基础”，然而，“从笛卡儿和马勒伯朗士以来，‘理念’或原型的形而上的价值逐渐败坏了。它变成了‘思想’，变成了认识的内在条件……最后，康德把原型还原为有限的几个知性范畴”。（8，135—136）他认为这是一种简单化、片面化的倾向，在这种倾向下，原型变形为理性概念，本能也披上了理性动机的伪装。在这种伪装下面，原型几乎不再能被人认出，尽管它仍然在发挥作用和影响。

实际上，荣格的理论更具有现代哲学的色彩，它的出发点不是笛卡儿的“我思”，而更接近于存在主义和人本主义的“我在”。荣格提出self这一概念，就是要代替ego，对“自我”作更广泛的理解。self和ego虽然都可以译为“自我”，但ego只是意识的主体，self却是包括无意识在内的人的全部精神和人格的主体，显然，荣格更重视这个人格的主体，这个感性血肉之躯的主体。惟其如此，荣格才强调原型和原始意象绝不仅仅只具有认识论上的意义而是同时涉及想象、情感、直觉等一切心理活动，荣格这样做，实际上是要为包括无意识在内的人的感性争得地位，把人的心理联结为一个整体并从而深入追寻其基础到人的自然本能和具有普遍一致性的原始心理结构。正因为如此，所以荣格的理论被认为是在传统哲学的基础上丰富和深化了对人性、人的本质的理解，被认为是“涉及对人的存在的深邃态度”，表现了他“精神和心灵的伟大”[165]而受到普遍的重视。荣格本人也因此而享有盛誉。

二、原始意象与艺术幻觉

如前所述，集体无意识是通过原始意象，作为反复出现的原始意象赖以产生的心理背景和心理土壤而推导出来的。因此，对原始意象的理解，应该是理解集体无意识及其原型的一把钥匙，而由于原始意象直接涉及幻觉和艺术想象，涉及神话与艺术起源，涉及审美体验与艺术创作，所以它又是沟通荣格基本理论（集体无意识及其原型）和文艺思想的一座桥梁。

荣格认为，原始意象来源于人类祖先重复了无数次的同一类型的经验，它们本身不过是在这些经验的基础上形成的人类心理结构的产物。他说：“原始意象”是同一类型的无数经验的心理残迹，“每一个原始意象中都有着人类精神和人类命运的一块碎片，都有着在我们祖先的历史中重复了无数次的欢乐和悲哀的残余，并且总的说来始终遵循着同样的路线。它就像心理中的一道深深开凿过的河床，生命之流（可以）在这条河床中突然奔涌成一条大江，而不是像先前那样在宽阔然而清浅的溪流中向前漫淌”。（15，81）

荣格在这里是要用远古时期的社会生活经验来解释人类心理结构的形式和原始意象的起源。这当然是正确的，应该加以肯定的。

但正如前面所曾提到的那样，荣格虽然并不否认原始意象来源于经验，但对于经验，荣格却坚持从主观方面去理解。荣格提出“内心经验”（inner experience或译“内心体验”）这一概念，以区别于对外部世界的经验（experiences of the external world），并在这样区分的基础上，突出和强调内心经验，赋予它以神话的和神秘的色彩。

按照荣格的看法，人的意识仿佛处在两面受敌的地位，它既受外部现实的影响，又受内部现实（inner reality）的制约。荣格说：“意识的后面并不是绝对的空无，而是无意识心理。这种无意识心理从后面和从内部影响我们的意识，正如外部世界从前面和从外部影响

我们的意识一样。”（15，136）根据这一思想，荣格把艺术创作方式区分为心理学的和幻觉式的。心理学式的创作从人类意识领域中寻找素材，因而是面向现实的艺术家；幻觉型艺术则从潜藏在无意识深处的原始意象中寻找素材，因而是背对现实面向艺术家自我的艺术。

以毕加索的创作为例，荣格解释了意象如何来源于内心经验和幻觉。荣格说：“毕加索的艺术是一种‘非客观艺术’，它不与外部世界相吻合而主要来自内心经验和幻觉。非客观艺术主要从内在世界中汲取其内容。这所谓内在世界并不与意识相吻合。因为意识中容纳的有关对象的意象，正如人们普遍看见的那样，在外观上必然符合于普遍的期待。然而毕加索的对象却完全不同于人们普遍期待的样子，而且是如此之不同，以致它们似乎根本不涉及任何外部经验对象。”（15，136）因此，毕加索的艺术是不可理解的。

然而不可理解却不等于没有意义，“它们以一种粗糙的和近似的方式，表达着一种在今天不为人知的意义”。（15，136）正因为它表达的意义不为人知，所以它是一种象征艺术。它象征的是一个不同于白昼世界的地下世界。这个世界我们只能隐约地感觉到，却不可能准确地把握到。惟其如此，它才具有深邃的和无穷的魅力。

荣格反复强调，意象，并不是对外部世界的反映，而是经由内心体验而产生的幻想。他说：“当我说到‘意象’的时候，我指的并不是外部对象的心理反映，而是……一种幻想中的形象（即一种幻想）。这种幻想只是间接地与对外部对象的知觉有关。实际上，意象更多地依赖于无意识的幻想活动，并作为这一活动的产物，或多或少是突然地显现于意识之中。”（6，442）如此看来，审美意象也只是间接地与审美对象有关。美不仅不等于审美对象（客体），而且也不是对这对象（客体）的反映；它是一种幻想，这种幻想不仅是主观

的，而且是自发的，是不由意识控制的。单凭这段话，意象仿佛是无意识自发活动的产物。

但荣格也并不那么绝对，他并不否认意识在产生意象中的地位和作用。按照荣格的看法，内在意象虽然是由来自最为变动不居的源泉的最为变动不居的材料所组成的复杂结构，却并不是一堆乱七八糟的混合物，而是一种自有其意义的单纯的产物。意象的形成并不仅仅依赖无意识，也要依赖意识，它是作为整体（同时包括意识和无意识）的心理情况在一瞬间的凝练的表现。“意象无疑表现了无意识心理内容，然而却并不是其全部内容，而仅仅是那些在一瞬间集合起来的内容。这种集合，一方面固然是无意识自发活动的结果，另一方面也是意识处于某种瞬间状态的结果。意识的这种瞬间状态总是刺激之下的有关材料进入活动，而与此同时它也抑制和制止不相干的材料进入活动。”（6，442—443）因此，意象是意识和无意识在瞬间情境中的联合产物。

那么，与审美活动有着重要关系的原始意象，又是如何产生的呢？或者说，是被什么样的意识处境所唤起和激活的呢？荣格对此虽未作出明确的回答，但根据散见的表述，似可以从三个方面去理解：

一是个人意识受到抑制。例如在梦中或者精神失常的时候就是这样，这时候意识或者完全丧失或者处于松弛状态，失去了对无意识心理内容的控制，那些潜伏最深、性质最为古老的原始意象随即显现。

二是根本不具有个人意识。例如在原始人那里就是如此。原始人受思维发展的限制，尚未形成主客体对立的观念。在他们看来，人与世界、个人与集体是浑然不分的。原始人没有个人生活，只有集体生活；而且，在人与客观世界之间，存在着一种神秘的交互感应，使他无法分清哪些是心理现象，哪些是物理现象。所以原始人的意象是一种集体意象并具有真幻莫测的性质。

三是超越了个人意识的局限。例如在艺术创作和欣赏中就是如此，这时候艺术家不是作为个人，而是作为人类的灵魂对全体人类说话，欣赏者被这种声音所感动，也忘记了自己作为个人的存在，敞开心灵接纳着从内心深处唤起的完全是集体性质的审美意象。

我们看到，荣格在这里，主要是从具体科学的角度，对产生意象（包括审美意象）的心理机制进行探讨，其中不乏富于启迪的意见，值得我们借鉴和深入研究。例如，意识的瞬间状态，是否与以某些信息的方式储存在无意识中的经验、记忆、印象、情结、愿欲等有对应关系，它们与作为符号象征和信息载体的艺术作品又存在着什么样的对应关系？这些信息的接收和反馈机制本身又是如何形成的？所有这些都需要深入探讨。沿着这一方向，也许终有一天会对审美心理过程作出精确的描述。

但荣格却并不满足于停留在现象描述和经验归纳的阶段。在荣格看来，现象并不能从现象中得到解释，经验也并不能从经验中归纳出来。在现象和本体、经验与超验、意识与无意识之间，并没有一座可以通过科学方法架设起来的桥梁。这种瞬间的沟通只有借助于幻觉、直觉和想象。科学并不能帮助我们正确地认识世界和认识自我，科学越是发达，人们的精神越是空虚；人们也就越需要幻想，越向往科学解释不了的神话。荣格认为：幻想在现代生活中，是取得心理平衡和心理补偿的一种不可缺少的手段。幻想来源于集体无意识中的神话原型，它们有权利要求得到满足。如果过分地压抑了幻想，则有可能导致心理失调和精神崩溃。对幻想和想象的重视（以及对原始意象的分析），使荣格的研究走入神话学领域。

荣格认为：神话作为现代艺术、科学、哲学、宗教的起源，是人类精神现象的最初的、整体的表现，是原始人的灵魂。而在今天，随着科学技术的发达和神话的消逝，人类也就失掉了灵魂，成为科学的

奴仆并陷入痛苦的精神分裂。荣格说：神话“不仅代表而且确实是原始民族的心理生活。原始民族失去了它的神话遗产，就会像一个失去了灵魂的人那样立刻粉碎灭亡。一个民族的神话集是这个民族的活的宗教，失掉了神话，无论在哪里，即使在文明社会中，也总是一场道德灾难”。（9[1]，154）为此，荣格不惜呼唤神话以拯救人类，用某些神秘的说法来补偿西方现代文明所带来的心理失调。

荣格认为：以往的科学总是摆出一副启蒙的架势，不遗余力地要把神话和幻想驱逐干净。但科学这种自诩为绝对真理的做法，由于本身符合某种神话原型，所以最后也不过是一种神话。科学虽然是一种神话，但由于它采取敌视别的神话的立场并且为现代人所普遍接受，因而给现代人带来了巨大的精神灾难，现代人之所以“无家可归”，正因为他们远离了自己灵魂的故乡，而要帮助人们认识并返回自己的故乡，这一重任在今天，也许只有由心理学来担当。

荣格说：“艺术幻觉……是来自人类心灵深处的某种陌生的东西，它仿佛来自人类史前时代的深渊，又仿佛来自光明与黑暗对照的超人世界。这是一种超越了人类理解力的原始经验。对于它，人类由于自己本身的软弱可以轻而易举地缴械投降……这究竟是另一世界的幻觉，是黑暗灵魂的梦魇，还是人类精神发端的影像？所有这些我们既不能肯定也不能否定。”（15，90—91）正如康德宣布物自体不可知一样，荣格也认为幻觉和内心体验的本原是不可知的。“幻觉代表了一种人类情感更深沉难忘的经验……不管理性主义者们怎么说，幻想无疑是一种真正的原始经验。它不是某种外来的，第二性的东西，它不是别的事物的朕兆，它是一种真正的象征，就是说，是某种真实的然而尚未知晓的东西的表达……幻觉的性质究竟是物理的，心理的，还是形而上的，我们用不着忙下结论。幻觉本身心理上的真实，并不亚于物理的真实。人的情感属于意识经验的范围，幻觉的对象却

在此之外。我们通过感官经验到已知的事物，我们的直觉却指向那些未知的隐藏的事物，这些事物本质上是神秘的。”（15，94）

不难看出，荣格关于原始意象和艺术幻觉的解释，也如同他对集体无意识和原型的解释一样，“本质上是神秘的”。事实上，荣格反对对幻觉和原始意象作科学的解释，反对把它看成是外部世界的反映和“替换品”，因为那样一来，幻觉就成了某种“第二性的东西”。荣格断定世界的本质是神秘的，人类仅仅因为对这种神秘感到恐怖，才拼命用“科学的盾牌”、“理智的盔甲 ”来保护自己，使自己相信存在着一个井然有序的世界和宇宙。但这样一来，人们也就把幻觉看成是一种心理失常，看成是神经病症状。荣格坚决反对把幻觉和原始意象看做是任何意义上的精神失常，坚持认为，如果要从心理学角度研究艺术，就必须首先对作为艺术作品基础的幻觉和原始意象作一番严肃认真的研究。但荣格是否作了这种研究呢？没有。荣格不久即承认，对幻觉和原始意象，心理学除了提供用来进行比较的材料和提供用来进行讨论的术语以外，实际上是无能为力的。荣格这样反来复去的申说，其目的究竟是什么呢？很明显，就是为了强调科学的局限，突出幻觉和原始意象的意义，给未知的、神秘的东西保留地位。

三、两种审美心态：抽象与移情

荣格很早就对人的心理类型问题有着浓厚的兴趣。他认为人性心理结构虽然在最深的层次，即在集体无意识这一水平上是普遍一致，没有差异的，但由于各民族不同历史文化的发展，由于个人遗传禀赋、环境教育等许多复杂因素，人与人之间实际上又是存在着个性差异的。个性差异中各种显著的特征综合起来，就构成了不同的心理类型。在这些不同的心理类型中，又有两种基本的差别和典型的心态，这就是内倾与外倾。

在荣格看来，虽然实际上每一个人都同时拥有内倾与外倾这两种倾向，但在实际生活中却差不多总有一种倾向占据相对优势并因而决定这个人的心理类型。荣格说：“当我们回顾人类历史时，我们看到一个人的命运是如何更多地决定于他的兴趣对象，而另一个人的命运则更多地决定于他自己内部的自我，决定于他的主体。正因为我们都宁愿更多地转向某一边而不是另一边，所以我们在天性上就是倾向于按照我们自己的心理类型的指向来理解每一件事情的。”（6，3）按照荣格的说法，内倾的特点是，“把自我和主观心理过程放在对象和客观过程之上，或者无论如何总要坚持它对抗客观对象的阵地。因此这种态度就给予主体一种比对象更高的价值……客观对象仅仅不过是主体心理内容的外在标志”。而外倾的特点则是，“使主体屈服于客观对象，借此客观对象就获得了更高的价值。这时候主体只具有次要的性质，主体心理过程有时看起来只是客观事件的干扰或附属的产物”。（6，5）

荣格分析了大量的文化现象，认为内倾与外倾这两种不同的心理倾向，在人类全部历史文化领域乃至日常生活中都留下了明显的印记。哲学上理性主义与经验主义的对立，唯心主义与唯物主义的对立，艺术中浪漫主义与现实主义的对立，乃至社会生活中政治家与理论家的对立，实干家与空想家的对立，从心理学的角度考察，都不过是内倾与外倾的对立，是两种不同心态和气质倾向的对立。

内倾与外倾见之于审美活动，就有了抽象与移情两种审美态度。

熟悉西方美学史的人都熟悉“移情说”，但对“抽象说”却未必了解。抽象作为与移情相反的一种审美态度，是法国著名艺术史家沃林格（W.Worringer）首先提出来的。沃林格写了一本书，书名就叫做《抽象与移情》。

荣格十分重视沃林格的这一理论，他认为抽象与移情的分别，实际上就是内倾与外倾的分别。按照他的理论，内倾型的人必定认为美是主观的，外倾型的人必定认为美是客观的。这样，美学中关于美是主观的还是客观的争论，按照荣格的观点，可以被还原为内倾与外倾两种气质的对立而悬置不问。

但事实上荣格却并没有悬置不问。这在他对抽象与移情的分析中可以看得很清楚。他认为两种审美心态都基于人（主体）的无意识自发活动。移情固然是主体把自己的生命和情感灌注给对象，抽象也未必不是主体把自己的恐惧投射给对象，所以对象的意义和价值（按：恐惧是一种负价值）仍然是主体赋予的。这样，通过外倾与内倾的区分，荣格本来给“客观派”留出了地盘；但是后来，通过对深层无意识的发掘，荣格又收回了这一地盘。

这里，荣格实际上在发生学的意义上探讨了艺术创作的心理动力，其中包含许多富于启发的见解。关于艺术创作的心理活动，历来就有不少的说法，如所谓神灵凭附说、迷狂说、生命力受到压抑所生的苦闷懊恼说、性欲升华说，等等。沃林格在此之外又提出空间恐惧说，认为由恐惧而产生的抽象需要，是“艺术创作的根柢”。[166]荣格更进一步，把这种恐惧追踪到人的无意识深处，追踪到史前野蛮人同外部世界的神秘交感以及野蛮人旨 在打破这种主客不分的混沌状态，确立主体地位的内在需要。这样，荣格实际上不自觉地走向把人类主体性实践作为历史文化的起源、作为艺术创作的动力等重大问题。

富有意味的是，荣格从两种心理类型、两种审美态度的分析开始，最终却仍然回到人的无意识自发活动。正像马克思强调社会这个有机整体不能仅仅从上层建筑获得解释一样，荣格也强调人这个有机整体不能仅仅从意识领域获得解释。分析心理学研究无意识，用意正在于把人作为一个不可分割的有机整体来考虑。荣格从不否认和忽视

人的自然本能与感性需要，而是把它们同原型一道，作为构成集体无意识的基本内容，从哲学本体论上把它们看成是人的一切活动的主体。所谓无意识，在荣格看来，既与意识有关，也与本能有关。意识与本能，感觉与思维，生理与心理，社会与自然，正是在无意识领域中彼此渗透，相互融合和转换的。

因此，美作为无意识自发活动的产物，它的创造，恰恰是在意识领域之外，是在无意识领域中发生的。美不是主观的、任性的、因人而异的；恰恰相反，由于受集体无意识原型的制约和规范，它反而是具有普遍必然性的。在这个意义上讲，美是具有客观规定性即不以个别人意识为转移的。

四、创作、作品、艺术家

在《心理学与文学》和《论分析心理学与诗歌的关系》中，荣格集中讨论了艺术创作、艺术作品、艺术家三者之间的关系。这或许是荣格文艺思想中最有趣、最神秘同时又最重要的部分。从心理学出发，荣格最感兴趣的当然是艺术创作过程，但通过研究创作过程，他又不能不涉及并回答艺术的本质、作品与艺术家个人等一系列复杂问题。

荣格认为，艺术创作是一种自发活动；创作冲动和创作激情来源于无意识中的自主情结，艺术家本人不过是它的工具和俘虏。荣格说：“艺术是一种天赋的动力，它抓住一个人，使他成为它的工具。艺术家不是拥有自由意志、寻求实现其个人目的的人，而是一个允许艺术通过自己实现艺术目的的人。”（15，101）“孕育在艺术家心中的作品是一种自然力，它以自然本身固有的狂暴力量和机敏狡猾去实现它的目的，而完全不考虑那作为它的载体的艺术家的个人命运。”（15，75）荣格认为所有艺术家的传记都清楚地证明了：植根于无意识深处的创作冲动和创作激情，是某种与艺术家个人的命运和幸福相

敌对的东西，它“践踏一切个人欲望”，“无情地奴役艺术家去完成自己的作品，甚至不惜牺牲其健康和普通人的幸福。”（15，75），可见，在荣格看来，来源于无意识的创作冲动以及创作激情，是一种类似于康德“绝对命令”的“无意识命令”（uncousious-imperative），艺术家本人尽管意识不到，却必须也只能无条件地服从这一命令。这种无情地把艺术家作为自己工具的“无意识命令”，又有些类似黑格尔所说的“世界精神”和历史意义，只不过在黑格尔那里，作为历史意志的工具的历史人物，还带有强烈浓郁的英雄色彩，而在荣格这里，作为“无意识命令”的工具的艺术家个人，已经是一个内心伤裂、完全被动地受创作冲动和“自主情结”驱遣的人了。这不是为比较而比较，通过这种比较，既可以看出荣格某些思想的历史渊源，又有助于理解当今资本主义世界的文化危机，更可以发现荣格理论的缺陷所在。

荣格为什么要强调创作激情是某种与艺术家个人的意愿相悖的“无意识命令”，是某种从艺术家身上榨取才能，把艺术家作为自己工具的“异己力量”呢？这一点，必须联系弗洛伊德加以批判。

弗洛伊德认为，艺术创作的奥秘，在于满足艺术家个人得不到满足的愿望，艺术作品本身是这些不满足的愿望的“代用品”。由于弗洛伊德认为艺术家得不到满足的愿望主要来自童年时期的经验并具有性的色彩，所以它可以被看做是某种后天的个人的东西。很明显，如果坚持上述看法，就会得出这样的结论：创作激情和创作冲动，来源于某种隐秘的、见不得人的个人动机和欲望。荣格坚决反对这样解释艺术创作，他认为创作激情不是来源于性欲（弗洛伊德），也不是来源于想要优越于他人的权力意志（阿德勒），而是来源于崇高理想和伟大抱负，因此本质上不是什么个人的东西。这种解释，显然更符合实际而且也更易为人们所接受。但荣格所理解的理想和抱负却不同于我们所理解的理想和抱负，它不是通过个人对真理和正义，对美好事

物的追求在人民生活的深处孕育和成长起来的。一句话，它不是通过个人后天获得，而是先天就植根在无意识深处并从那儿获得全部力量的。这种来源于无意识的创作冲动创作激情，是一种超越了艺术家个人的力量，它通过艺术家的笔自发地喷涌出来，就成了伟大的艺术作品。

在荣格看来，艺术创作就像柏拉图所说的“神灵凭附”、“迷狂”一样，是一种不由自主的行为。柏拉图认为诗人是“神的代言人”，荣格则认为是集体无意识的代言人。孕育在艺术家心中的艺术并不是诗人自己的作品，它“专横地把自己强加给作者”，“完美无缺地从作者笔下涌出，仿佛是完全打扮好了才来到这个世界”。这实际上已经完全否认了艺术家个人的艺术追求和艺术实践的意义，把创作过程的非自觉性强调到了荒谬的地步。

当然，荣格也承认，上面说的只是一种类型的艺术创作，还有另一种类型的创作。这类作品“完全是从作者想要达到某种特殊效果的意图中创作出来的”。但是，对这类作品，荣格除表示轻视和不感兴趣之外，还对它们作了牵强的、独断的解释。

荣格说：作家艺术家在创作这类作品的时候，虽然从表面上看似乎是服从于自己的目的和意图，但实际却仍然受无意识的操纵，仍然是自发创作过程的俘虏。他说，对这些作品的创作情况，我们不应该听信作家艺术家的一面之词，而应该也只能从心理学的角度去考虑。

荣格为了从心理科学的角度论证创作的自发性，特地提出了“自主情结”这一概念。按荣格的说法，自主情结植根于无意识原型，它“是心理中分裂了的一部分，在意识的统治集团之外过着自己的生活”。一般人根本意识不到它的存在。只有当对于外部生活的自觉兴趣逐渐减弱，人越来越内向、越来越返回和沉醉在自己的内心生活中，这时候，自主情结才依靠从意识中转移和回流的大量能量而发展

了自己的势力，从而对艺术家个人占据压倒的优势。荣格说：“人并不支配情结，而是情结支配个人”[167]，强调了情结—原型的自主性。在荣格看来，艺术家是一些不能适应外部世界或至少是对现实生活不感兴趣的人，他们的精神发展表现出“退化”、“逆行”、“回返”、“下降”的倾向。但这种回返不是像弗洛伊德所说的那样回到个人的童年（个人无意识），而是回到远古即人类的童年（集体无意识）。当自主情结在那儿获得了动力和形式的时候，它就可以或者暗中制约和影响意识，或者公然凌驾和压倒意识，而这，也就是上述两种艺术家、两种创作方法的区别。

可是，在荣格看来，艺术家不是要观察和深入生活，反倒是要从现实生活中退缩回来，努力发掘自己的内心，从而沿着精神发展的方向，返回到其最初的发源地、人类灵魂的故乡——集体无意识，只有从这儿，艺术家才有可能获得真正的艺术灵感，获得创作冲动和激情，也才能创作出伟大的艺术作品。荣格的这些说法，为现代派艺术“背对现实，面向自我”的创作口号提供了理论依据。

艺术创作过程中究竟有没有“灵感”，有没有非自觉性，有没有来自深层心理领域中的心理动力、审美意象乃至造型规律？这是值得深入探讨的问题。鉴于这个问题比较复杂，所以通常总是被我们回避、抹杀或给以不正确的解释。但问题既然提了出来，就不可能回避得了。不作出正确的科学的解释，就必然要作出谬误的虚伪的解释。事实上古今中外的文论、美学和哲学已经对此作了各种各样的解释，其中弗洛伊德和荣格的工作有值得特别重视的地方。他们通过对梦、想象、神话、艺术的大量比较，从中发现了某些带规律性的东西并且提出了自己的基本假设。这种积极进取的科学精神是应该肯定的，他们的许多说法也含有正确的和可资借鉴的因素。

荣格强调作家艺术家不可能享有绝对的创作自由，在创作过程中，无论自觉与否，始终不免要受某种制约，这是完全正确的。但荣格所说的制约，都不是社会生活的制约，而是无意识原型的制约；荣格所说的创作激情和创作冲动，也不是人的自觉的艺术实践，而是来自无意识“自然本能”和“异己力量”。荣格对创作自发性的过分强调，实际上抹杀了艺术家个人的毕生追求，艺术家个人的一切努力，到头来都成了无足轻重的东西，就连艺术家本人归根到底也不过是自发的创作冲动的工具，是奉献给神圣的艺术祭坛的牺牲。与自己的作品相比，艺术家个人是无足轻重的。这就完全割裂了作家与作品的血肉关系，在把艺术作品捧上天的同时，却把艺术家个人打下了十八层地狱。

荣格注意到：在现实生活中，许多艺术家的个人生活并不与自己的作品相吻合，甚至表现出某种分裂的倾向。一方面，他们有种种不良的癖性，可以是市侩、庸人、极端利己主义者、性欲倒错者、神经病患者；可以表现得疑神疑鬼、狂妄自大、冷漠内向、怯懦胆小……但是另一方面，他们的作品又超越了这些个人局限而具有全人类的意义和价值。荣格于是认为：艺术家是具有两重性的人，他的外表与他的灵魂不相干，他的自觉意识与他的无意识原型不相干，他的个人生活与他的作品不相干。“艺术家……是客观的和非个人的，甚至是非人的和超人的，因为作为艺术家，他只能是他的作品而不是一个人。”[168]

基于上述看法：荣格区分了作为艺术家的个人和作为个人的艺术家（the man as an artist and the artist as a man）。这种区分，在荣格的文艺思想中显得既突出而又重要。

所谓作为个人的艺术家，指的是艺术家在日常生活中的形象。如前所述，这形象可能並不高大完美，可能会使他的崇拜者觉得失望；

而所谓作为艺术家的个人，则是指艺术家在其作品中的形象，实际上也就是他所创造的艺术，他所创造的世界。荣格以此强调，艺术作品不等于艺术家个人，甚至艺术家也不等于艺术家个人。这种区分，突出了艺术家的二重性和艺术家在现代生活中人格的分裂。

荣格认为：天才的艺术家由于负担了过分沉重的使命，由于受不可遏止的创作激情的驱使，必然不顾一切地要去完成他的作品从而导致其个人生活的破坏。荣格认为，正是这种来自无意识的创作激情，作为一种异己的力量，破坏了艺术家的个人生活。因此，艺术家生活中的缺陷，他的不良癖性，与其说是罪孽，不如说是不幸。

但荣格又要求艺术家超越个人的不幸，超越个人生活中的不足和缺陷。如果说艺术家个人生活中的瑕疵不能说是艺术家的罪孽的话，那么，把这种个人局限带进艺术作品就真的成了罪孽。

与提倡“自我表现”的现代派艺术理论家不同，荣格在这里发挥的是“自我超越”的思想[169]。正是这一思想使我们重视对荣格理论的研究。本文认为：自我超越作为创作和欣赏中最重要的心理现象，是人类审美活动的一条基本规律。它向我们表明：创作和欣赏不仅是自我的表现，同时也是自我的超越；不仅是对个人的积极肯定（本质力量的外化），同时也是对个人的积极否定（旧的心理图式的打破）；不仅是主体（自我）的对象化，同时也是客体（对象）的主体化。这是同一个问题的两个方面，它们彼此因依、互为条件，表现为一个持续的心理建构（外化和内化同时进行）的过程，即自我的肯定→否定→肯定这样一个不断扬弃、拓展和复归的过程。

荣格虽然大谈超越，但因为这种谈论缺乏历史感，回避了某些重要问题，所以并不能正确地说明“超越”。相反，由于荣格在自己的理论中使个人与集体、意识与无意识经常处于尖锐对立而无法弥合其分裂（这正是资本主义社会现实的反映），所以它不可能成为一种积

极有效的超越。荣格把超越归结为原始意象的“激活”、“唤起”，归结为返回集体无意识，暴露了荣格美学的严重缺陷。因为这样一来，所谓超越，就不是走向未来，而是回到过去；不是对自我的积极肯定（上升到人类整体的高度），而是对自我的消极否定（主体意识泯灭于蒙昧混沌）。这就根本谈不上超越而毋宁说是一种“沉降”和“回返”。正如我们看见的那样，荣格在分析艺术作品（例如分析毕加索）时，屡次使用的正是这些概念而不是超越。

五、艺术的本质和社会功用

荣格一再申明，从心理学的角度，他研究的只是艺术创作的心理过程而不涉及艺术的本质。

但事情并非如此。荣格刚刚从前门送走了艺术的本质（essenceof art），马上就从后门迎来了艺术的意义（meaning of art）。通过对艺术意义的阐发，荣格发挥了他关于艺术本质的基本思想。

荣格认为：艺术是一种有生命的、自身中包含着自身的东西。孕育在艺术家心中的艺术作品，仿佛是由人类祖先预先埋藏在艺术家心中的一粒“种子”。在这粒种子中，已经预先包含了未来的一切可能。种子是有生命的，它注定要发芽、开花、结果。艺术家个人的生活，不过是它赖以滋生的土壤；甚至时代的风雨，也不过是它赖以成长的气候条件。它们至多只能有利或不利于艺术的创作，却不能改变艺术的性质。艺术创作作为一种自发过程，是在与意识相分裂的无意识领域中，是在与现实生活无关的远古神话中发生的，与其说它是现实生活的反映，不如说它是古代生活的回忆，是集体无意识的象征和梦境。

在荣格看来，艺术本质上是超越了艺术家个人的东西，它不受艺术家个人生活的局限，与艺术家的私生活无关。因此不能像弗洛伊德那样，到艺术家个人的隐私中去寻找解释作品奥秘的钥匙。

荣格强调艺术具有永恒的意义，在一个历史时期中，我们因为自身的种种限制而只能理解他那深邃的意义的一个方面，不可能完整地理解它的全部丰富意蕴。艺术作为一种象征，暗含着某些超越了人类理解力的东西。只有当时代精神（时代精神往往代表着一种偏向）发生演变，只有当人类认识水平发展到一个新的高度，才有可能揭示这些隐藏的意义。这就是为什么已经死去的诗人又会突然被重新发现的缘故。因此，真正的艺术作品是万古常新的，需要不断以新的眼光去看待它，旧的眼光只能从中看出他习惯于看的那些东西，只有新的眼光才能不断地揭示和发现。因此，越是含蓄、朦胧、富于象征和暗示的作品，越是能紧紧抓住读者和观众，刺激他们不断地去想象和猜测其中的奥秘。总之，伟大的艺术作品是一种永恒的、不朽的、有生命的存在。它历久弥新，辉煌闪耀，永不会被时间所湮没。因为它象征和揭示的是人类心灵中最深邃、最广阔无垠的东西。

在荣格看来，艺术本质上是某种超越了个人，象征和代表着人类共同命运的永恒的东西。艺术在现代生活中发挥着类似宗教的作用。

荣格虽然反对弗洛伊德把艺术的意义归结为欲望的升华，认为这样做是对艺术的亵渎，但他仍然主张，心理学应该揭示艺术的意义和奥秘。

值得注意的是，荣格一方面强调艺术家是远离时代生活的人，他由于对现代文明缺乏适应能力，由于对社会生活不感兴趣而越来越沉湎于内心生活；另一方面，他又指出：正是对现实生活的“不满足”导致了艺术家远离尘嚣，返回集体无意识并在那儿找到了能够满足他的精神需要的东西。而这些东西，按荣格的说法，又正是整个社会所

缺乏、整个文明发展所背离了的人类生活的要素。所以一旦它被发现，就会迎合整个时代的“无意识需要”，起到纠正时代弊病、疏导并恢复社会心理平衡、有机地补偿和调节人类生活的作用。

不难看出：一度被荣格切断了的艺术与社会生活的关系，现在又被他从两个方向上联结了起来。一方面，艺术对社会生活发挥深刻的影响，起到纠正时代偏向、补偿和调节人类生活的作用；另一方面，社会也对艺术家发生深刻的影响。因为既然艺术家是对现实生活“不满足”的人，那也就说明他本能地觉察到社会生活的弊病和不足，从而也就不能说他的艺术追求和创作实践完全是盲目的和自发的；同样，既然是现实生活造成了艺术家的不满和内向，也就不能片面地说是来自集体无意识的创作冲动和创作激情破坏和践踏了艺术家个人的生活和幸福。

我们认为，与艺术家个人命运敌对的“异己力量”，不是来自内部而是来自外部；不是来自艺术家的创作激情和创作冲动，而是来自严重的异化现实。这种现实的异己力量无视并践踏着包括艺术家在内的无数个人的命运和幸福。在资本主义工业文明中，存在与本质的分裂，感性与理性的分裂，意识与无意识的分裂，个人与集体的分裂，乃至艺术家与艺术作品的分裂，作为个人的艺术家和作为艺术家的个人的分裂，是普遍的不可避免的历史命运（荣格理论的一个重要之处就在于它从一个侧面揭示了这种分裂）。正因为如此，那与异化现实相抗衡的创作激情，才表现为一种崇高的精神力量并展示出一种美好的理想。这种精神力量和美好理想并不来自远古，并不来自集体无意识，它就发生在一定的社会生活，包括其全部历史文化背景之中。艺术作为崇高精神和美好理想的象征而具有审美的意义和价值，又因为这种精神和理想来源于社会生活而具有社会的功利、符合人类的目的。创作和欣赏并不一定是唤醒了集体无意识的原始意象，而可能是激发了人对于未来的憧憬和想象。它是人对自由、对自身本质力量、

对它的无限多样的可能性的刹那间的欣悦体验。正是在这种体验中，自我的狭窄的界限被打破了，意识中融入了社会历史的因素，个人被提升到人类的高度从而超越了自己。这种超越，不是对自我的消极否定，而是对自我的积极肯定，因为自我必然在历史的进程中通过不断的追求而获得全面的实现。

本书选收了荣格论述文艺和美学问题的所有主要论文，有对现代艺术的分析，有对文学艺术的一些基本问题的心理学说明，有对审美的实质和美感态度的心理学解释。此外，我们也选择了三篇体现荣格心理学基本观点的论文，它们所阐述的思想无疑是理解荣格艺术和美学思想的基础。

但愿这部篇幅不大但却内容丰富的文选能对了解荣格的心理学文艺思想有所帮助，那样的话，我们的努力就不算是徒劳了。

冯??川

1986年3月于四川大学

分析心理学的基本假设

在古希腊罗马和中世纪，人们普遍相信灵魂是一种实体。整个人类从诞生之日开始，的确一直保持这样一种信念，直到十九世纪后五十年，这一信念才逐渐被人们遗忘，并由此发展出一种“没有灵魂的心理学”。在科学唯物主义的影响下，一切看不见摸不着的东西都受到怀疑；不仅如此，这些东西由于被认为同形而上学沾亲带故，甚至受到人们的嘲笑。任何东西，除非能为感官所知觉，能够追溯出物理的原因，都不可能被认为是“科学”的，都不可能被承认是真实的。这种世界观的急剧转变，并非由哲学唯物主义肇始，在此之前它已酝酿了很长时间。宗教改革带来的精神动乱宣告了中世纪的末日，与此同时也结束了哥特时代对于巍峨的热烈向往，结束了它在地理上的自囿，和它对于世界的狭隘眼光。欧洲人向天穹仰望的心灵从此被近代向地平线展望的精神切断。意识不再向上发展，而转向广阔的视野，在地理上如此，在哲学上同样如此。这是伟大航行的时代，是通过经验的发现拓展人的精神视野的时代。精神具有实体性的信念，越来越屈服于那种相信唯有物质具有实体性的突如其来的信念。直到最后，往返大约四百年时间，欧洲思想界和学术界的巨头们才终于认为人的精神完全依赖于物质和物质原因。

说哲学或自然科学导致了这一彻底的转变，显然并不公正。事实上，始终有相当多聪明的哲学家和科学家，只是有保留地接受了这种非理性的观念转变，他们有足够的洞察力和思想深度，其中一些人甚至对此加以抵制。然而面对这种并非理智（且不说狂热）地屈服于万能的物质世界的浪潮，他们虽不追随又无力进行反击。我希望没有人会以为这种观念的急剧转变是由理性的反思导致的，因为没有任何理

性的思考可以证明或者否认精神或物质的存在。今天任何一个聪明人都可以自己看得很清楚：精神和物质这两个概念不过是纯粹的象征，它们代表的是某种未知的和尚未加以探测的东西。这种东西是否存在，能否为人们接受，完全依个人气质和时代精神为转移。没有任何东西能够阻止理智的思辨把精神看做是一种复杂的生物化学现象，甚或最终看做是纯粹的电子游戏。另一方面，也没有任何东西可以阻止理智的思辨把这种不能预测的电子游戏看做是寓于其中的精神生活的表现。

精神的形而上学在十九世纪被物质的形而上学取代，这一事实如果理智地看，纯粹是变戏法，然而从心理学的观点看，却是人的世界观的一场前所未有的变革。彼岸世界转变为世俗世界，经验的领域被限制在关于人的动机的讨论上，限制在人的意图和目的，甚至限制在“意义”的分配上。整个看不见的内部世界似乎已变成看得见的外部世界，而且除了从所谓的事实中确立起来的价值，就根本没有别的价值存在。至少，在头脑简单的人看来，事情就显得是这样。

的确，我们没有必要把这种非理性的观念变化当做哲学问题来对待。我们最好不要这样做。因为如果我们坚持精神的和心理的现象来自内分泌活动，我们肯定会受到同时代人的尊敬和赞扬，而如果我们企图把太阳核子的裂变说成是创造性的世界精神的辐射，我们就会被看做是头脑不健全。但事实上两种观点都同样合乎逻辑，也同样是形而上学的，同样武断，也同样是象征的。从哲学认识论的观点看，无论动物起源于人类，还是人类起源于动物，都同样可以接受。但是我们都知道，达克[170]因为反叛那绝不让自己被人蔑视的时代精神，最终在其学院生涯中落得了什么下场。时代精神是一种宗教，或者说得好一点，是一种信念，它同理智绝对没有任何联系，然而却被拿来当做衡量一切真理的绝对尺度，并被认为始终符合于常识。

时代精神不可能纳入人类理智的范畴。它更多的是一种偏见，一种情结倾向。它以一种压倒一切的暗示力，经由无意识，作用于那些柔弱的心灵，使它们随波逐流。不像我们同时代人那样思想而按另外一种方式思想，这种做法，对个人说来，总显得是非法和有害的，甚至是下流、病态和不敬的，因而为社会所不容，这种个人是在愚蠢地逆社会潮流行事。正像从前我们假定世间万事万物都起源于上帝的创造意志而不容许有任何怀疑一样，十九世纪也发现了同样不容怀疑的真理：一切事物都来源于物质原因。今天精神已不再化身为肉体，相反，倒是物质通过化学反应产生出精神。这种世界观的颠倒，如果不是因为符合时代精神而不受怀疑，将是非常荒谬可笑的。但既然这是流行的思维方式，因而也就是高尚、合理、科学和正常的思维方式；所以，精神必须被看做是物质的产物，即使我们不说“精神”而说“心理”，不说“物质”而说“大脑”、“激素”、“本能”、“驱力”，结论也只能是一样。允许灵魂或精神具有自己的实体性，这是与时代精神相抵触的，因而必然是一种异端邪说。

在我们祖先那里，假定人具有灵魂；假定灵魂是一种实体，具有神圣的性质并因而是不朽的；假定灵魂中有一种固有的力量，这种力量支撑着肉体，维持生命，治疗疾病，并保证灵魂不依赖肉体而独立生存；假定存在着一种灵魂与之相联系的无形精神；假定在我们经验的范围之外有一个精神世界，灵魂从这个世界获得一切精神事物的知识，而其根源却不可能在这个世界中发现。所有这些假定，现在我们发现，都是一种缺乏理智根据的揣测。然而那些只具有一般意识水平的人，迄今仍未发现：假定物质产生精神，假定人类来源于猿猴，假定康德的《纯粹理性批判》产生于饥饿、爱欲和权力欲的和谐作用，假定一切不可能不是如此……所有这些假定，也同样是一种揣测和幻象。

我们倒不妨问问，这个权力至高无上的物质究竟是谁？这岂不又是那个老造物主上帝，只不过这一次不以人的面目出现，而采取了普遍概念的形式，并假定人人都懂得它的意义。诚然，我们今天的意识在广度和范围上是极大地发展了，不幸的是它仅仅在空间的维度上而非在时间的维度上发展了，否则我们将具有更为生动的历史感。如果我们的意识不仅仅停留在今天而具有历史的连续性，我们将回忆起希腊哲学中诸神的与此相同的变化，这可能会使我们对今天所作的哲学假设更为审慎。然而时代精神却根本不容我们进入这样的反思。对时代精神说来，历史不过是进行实用主义争论的武库，它只不过使我们能够顺便说说：“怎么，就连老亚里士多德也知道这点。”事情既然如此，我们就必须反躬自问，时代精神究竟是如何获得这种神奇力量的。这无疑是极为重要的一种心理现象。无论如何，对一种如此根深蒂固的偏见，除非我们给它以恰当的考虑，否则根本不可能考察这一复杂的心理问题。

我在前面说过，在物理的基础上解释一切事物这种不可抵挡的趋势，符合四百年来意识的平行发展，这种平行展望是对中世纪只知道向天穹展望的一种反动。这是一种人种心理学（ethno-psychological）现象，因此不能被看做是个人意识。如同原始人一样，我们最初完全意识不到自己的行为，只是在事后很久我们才发现我们为什么要以一种特定的方式行事。与此同时，我们满足于对我们的行动作出各种各样的理性化的解释，尽管所有这些理性化了的解释都同样是不充分的。

如果我们意识到这一时代精神，我们就会知道我们为什么如此热衷于在物质的基础上解释一切事物；我们就会知道，这是因为迄今为止，我们已经以精神的名义解释了太多的东西。这种认识会立刻使我们对我们的偏见持一种批判的态度。我们会说：很可能我们现在正从另一个方向上犯完全同样的错误。我们自欺欺人地以为我们对物质比

对“形而上的”心灵或精神知道得更多，因此也就过高地估计了物质的因果性，相信只有它为我们提供了对于生活的正确解释。其实，说到终极的事物，我们根本就什么也不知道。只有当我们承认这一点时，我们才真正回到一种公正的态度。这决不是要否认心理现象同大脑的生理结构，同内分泌系统以及整个身体之间的密切联系。我们对意识内容在很大程度上取决于感官知觉这一事实仍然深信不疑。我们不能否认生理本性中那些不可变更的特征以及精神本性中那些不可变更的特征，已经不知不觉深入我们的骨髓。我们深深感受到本能的力量，这种力量能够禁止、强化或者限制哪怕最重要的精神内容。的确，我们必须承认，即使说到原因、目的和意义，人的精神在我们所接触到的范围内，首先也还是那些我们称之为物质的、经验的和世俗的事物的忠实反映。最后，在承认了这一切之后，我们就必须反躬自问：精神究竟是不是第二性的东西，究竟是否完全依赖于物质的基础。我们的实践理性和务实精神怂恿我们对此作出肯定的回答。面对物质的强权，只有我们的怀疑精神能引导我们用一种批判的眼光，去考察对人的精神所作出的这一科学结论。

我们已经提出了这样的反对意见：这种观点把精神现象降低为一种内分泌活动；人的思想既然被认为是大脑的分泌物，我们所建立的心理学也就只能是一种没有精神的心理学。必须承认，从这种观点出发，精神确实不能够独立存在；它本身什么也不是，仅仅是物质过程的表现罢了；但既然我们不能否认这些过程具有意识的性质（它会这样反问你，如果不是这样，我们就根本不可能谈论什么精神；如果没有意识，我们对一切的一切也就无话可说），因此，意识就被当做是精神生活的必要条件，也就是说，被当做是精神本身。这样也就决定了现代一切“没有精神的心理学”实际上都不过是意识心理学，对它们说来，无意识精神生活根本就不存在。

然而实际上并不是只有一种心理学而是有许多种。这真是奇怪的事情：数学只有一种，地质学只有一种，动物学只有一种，植物学只有一种，心理学却有多种，以致美国的一所大学能够以“1930年的诸心理学”为名，出版一本大部头著作。我相信，心理学也像哲学一样多，因为哲学也不止一种而有多种。我提到哲学和心理学，是因为这两门学科之间存在着由其主题的相互关联所导致的不可分割的联系。心理学把心理作为研究对象；哲学，简单地说，把世界作为研究对象。直到不久以前，心理学还一直是哲学的一个特殊的分支。现在我们却面临尼采早已预见到的情形：心理学以自己的名义而崛起，甚至大有要吞并哲学之势。这两门学科的内在相似之处是：两者作为一种观念体系，其对象都不能完全为经验所把握，因而也就不能经由纯粹经验的考察而获得充分的理解。正因为如此，这两种研究领域都鼓励推测和假设，其结果当然也就形成了如此丰富多样的不同见解，以致要容纳所有这些见解，就需要许许多多大部头的书卷。这两门学科谁也不能离开谁，任何一方都必然为另一方提供没有说出来的、通常甚至是无意识的臆测。

我们前面说过，把物质作为一切事物的基础这一现代信念，业已导致了一种“没有心理的心理学”，也就是说，导致了一种认为心理不是别的，而是生物化学过程的产物这样的看法。至于一种从精神出发的现代科学的心理学，简直就还没有一种。今天没有任何人愿意冒险去假定精神不依赖于肉体，并在此基础上建立一种科学心理学。精神自在自为的观念，独立自足的精神的世界系统的观念，是个人灵魂自立性的存在的必不可少的先决条件，这种观念至少可以说现在极不时兴。这里我要讲的是，1914年，我在伦敦柏特福特学院出席了由亚里士多德学会、心灵协会和英国心理学会举办的联席会议。在这次会议上提出来进行讨论的一个专题是：“个体的心灵是融汇在上帝之中还是被排斥在外”。在英国，如果有人对这些学会的科学立场提出怀疑，人们是不会认真听信他的。因为这些学会的成员包括了英国知识

界的精英。在所有在场的听众中，或许只有我惊异地聆听了这场具有十三世纪色彩的讨论。这一例证可用来说明，自主灵魂（其存在被视为理所当然）的观念在欧洲的任何地方都并没有消亡或成为中世纪遗留下来的僵尸。

如果我们记住这一点，我们或许能够鼓起勇气，考虑是否有可能建立一种“有灵魂的心理学”，即建立一种最终建立在自主精神原则基础上的心理理论。我们不必为这样一种工作不合时宜而感到惊惶，因为假设“精神”并不比假设“物质”更为虚幻。既然我们事实上并不知道精神如何能从物质中产生出来，也不能否认精神事件的实在性，我们就可以自由地尝试一次以另一种方式来形成我们的假设，设想人的心理起源于一种精神原则，这种精神原则也同物质一样，是不能为我们的知性接受的。这肯定不是一种现代心理学，因为要成为现代的就要否认这种可能性。因此无论是好是坏，我们仍必须返回我们祖先的教导，因为正是他们作出了这样的假设。

古代的看法是，灵魂本质上是肉体的生命，是生命的气息，或者是一种生命力，这种生命力在知觉到的瞬间，在怀孕时期，在诞生之时，就具有了空间的和肉体的形式，在人停止呼吸之后，又再一次离开正在死去的肉体。灵魂本身就是一种没有广延性的存在，因为它存在于取得肉体形式之前和之后，所以它被认为是没有时间性的，因而也是不朽的。从现代科学心理学的观点看，这种观念自然纯粹是幻想。但既然我们并不打算沉溺于哪怕是现代的种种“形而上学”，我们就要对这种由来已久的观念作一次不怀偏见的考察，看看它是否有经验上的正当理由。

人们用来称呼自己经验的名称往往是富于启发性的。Seele（灵魂）一词的词源是什么呢？同英语中soul（灵魂）一词一样，它来自哥特语saiwala和古德语saiwalo，这两个词又可以从词源学上与希腊

语aiolos（迅速运动、瞬间、闪烁）联系起来。希腊语中psyche（精神）一词又具有“蝴蝶”的意思。Saiwalo同时又与古斯拉夫语sila（力）有关。这些联系使灵魂一词的本来意义变得明了了：它就是运动着的力也即是生命力。

拉丁语中animus（精神）和anima（灵魂）与希腊语anemos（风）是同一个词，希腊语中“风”的另一种说法pneuma也表示“精神”。同样的词在哥特语中我们发现有usanan（呼出），在拉丁语中则是anhelare（喘息）。在古代北德，spiritus sanctus被翻译为atum（呼吸）。在阿拉伯语中，“风”是rih，而r h则是“灵魂、精神”。希腊语psyche与此相似，也与psychein（呼吸）、psychos（冷）、psychros（冷、寒冷）、physa（风箱）有关。这些词源学上的联系清楚地表明：在拉丁语、希腊语、阿拉伯语中，对于灵魂的称呼是如何与气流、“精神的冷气”的想法有关的。这或许正是原始观念之所以把灵魂说成是一种看不见的气体的缘故。

既然呼吸是生命的标志，它就应该被看做是生命，正像运动和动力也被看做是生命一样，这是完全可以理解的。按照另一种原始的看法，灵魂是火，因为温暖也同样是生命的标志。另一种十分奇怪然而并不罕见的原始观念，把灵魂认同为它的名称。一个人的名字也就是他的灵魂。由此而产生了一种风俗，即用祖先的名字来使他的灵魂在新生婴儿身上再生。这恰好意味着自我意识被承认为是灵魂的表现。灵魂也往往被认同为影子，因此践踏一个人的影子就是一种最大的侮辱。由于同样的原因，正午——赤道以南地区的鬼时（ghost-hour），被认为充满危险，因为这时候一个人的影子变得很小，这意味着生命受到威胁。在这种关于影子的看法中包含着一种观念，希腊人用synopados（他尾随身后）这个词表达了这一观念。他们以此表达对一种无形的、活生生的事物的感觉，这种感觉使他们相信，与肉体分离了的灵魂就成了“幽灵”。

这些观念有助于说明原始人对精神有过什么样的体验。对他们说来，精神就仿佛是生命的泉源，是最初的动因，是一种具有客观实在性的幽灵般的存在。因此原始人懂得怎样同他的灵魂进行对话，灵魂之所以成为他内心的声音，恰恰因为它并不简单地等同于他和他的意识。在原始人看来，精神并不像我们认为的那样，是所有主观的东西的集中体现，是意志的主体，恰恰相反，它是某种客观的、自在的、独立生存着的东西。

这种观察事物的方式，从经验上讲有其正当理由，因为无论对于原始人，还是对于文明人，精神事件确有其客观的一面。它们在很大程度上并不受意识的支配。例如，有许多情结我们就并不能抑制；我们不能把一种恶劣的心情变成一种愉快的心情，我们不能命令自己做梦或不做梦。最理智的人有时也可能陷入某些想法中不能自拔，即使他运用最大的意志力量，也不能把这些想法从自己头脑中赶走。人的记忆所演出的那些疯狂把戏，有时会使我们惊愕万分，而那些不期而至的幻象随时都可能闯入我们的头脑。我们之所以相信自己是独立自主的，只是因为我们喜欢自我陶醉而已。实际上我们在极大的程度上受制于无意识所具有的正常功能，我们应该相信，无意识所具有的这种正常功能是绝不会放过我们的。如果我们对神经症患者的心理过程进行研究，我们会发现，心理学家要是在精神和意识之间画等号，那将是十分荒谬可笑的。众所周知，神经症患者的心理过程与所谓正常人相比，几乎完全没有什么两样——在今天，谁能自信地说他不是神经症患者呢？

既然如此，我们最好还是承认，把灵魂看成客观实在，看成某种独立自足、变化多端、凶吉难测的东西，这种古老观念，确实具有某些正当的理由。更进一步说，这种如此神秘、如此令人恐惧的东西，同时又正是生命的源泉，这种假设从心理学角度看是不难理解的。经验告诉我们，“我”的感觉即自我意识是从无意识生命中成长起来

的。婴儿具有精神生命却没有任何明显的自我意识，因此生命的最初几年几乎没有在他的记忆中留下任何痕迹。我们所有那些美好、有益的思想火花究竟从何而来呢？我们那些热情、灵感，我们那些生气勃勃的感觉究竟从何而来呢？原始人在他的灵魂深处感觉到生命的跳跃，他因此而相信一切对生命发生影响的东西，相信各种各样的巫术实践。对他说来，这正是灵魂之所以就是生命本身的缘故。他并不认为自己操纵着灵魂和生命，相反，他感到自己在各方面都从属于灵魂和生命。

灵魂不朽的观念对我们说来无论多么荒诞无稽，对原始人说来却根本不是不可思议的事情。灵魂毕竟是一种非同寻常的东西，因为别的一切存在着的事物都占据着一定的空间，灵魂却没有自己固定的处所。当然，我们认为我们的思想就在头脑里，但一旦它进入情感，我们又觉得仿佛不一定如此，它们又好像更多地居住在心的领域。至于我们的感觉则更是遍布全身。我们的理论认为意识的位置在头脑，但普厄布洛印第安人却对我说：任何聪明人都知道他是在用心思想，而美国人竟相信他们的思想在脑袋里，美国人简直疯了。某些黑人部落相信心理活动既不发生在头脑里也不发生在心里，而是发生在肚子里。

除了这种心理区域的不确定之外，还有另一重困难。这就是心理内容除了在某些特殊感觉领域内，一般都是非空间性的。我们能够把思维确定为什么样的形状和体积呢？它们是小，是大，是长，是薄，是重？是流体的，直线的，还是圆形的？如果我们希望通过生动的画面想象一种第四维的非空间性的东西，我们当然没有别的办法，只能把思想纳入自己的模式。

如果我们能够根本否认精神的存在，一切事情当然也就简单得多。但这里我们却接触到对某种东西的直接体验，这种东西植根于我

们那个可测量可思考的三维实在的中央，它在各个部分各个方面都与后者有着神秘的差异，然而却仍然反映着后者。人的心理既可以视为一个数学点，又可以视为群星分布的宇宙。于是，那些素朴的心灵认为这种矛盾悖谬的存在毗邻于神圣，也就不值得大惊小怪了。如果它并不占据空间，它当然也就没有肉体。肉体可以死亡，但这种无形体、不可见的东西又怎么可能消逝呢？更何况，生命和心理在我能够说“我”之前就已经为我存在了，当这个“我”消失之后（一如在睡眠中和无意识状态中一样），生命和心理仍在继续（我们对别人和自己的梦的观察告诉了我们这一点）。面对这样的经验，那些单纯的心灵又怎么会否认灵魂居住在肉体之外的某一王国中呢？我必须承认，在这种所谓的迷信之中，一如在有关遗传和本能的研究发现中一样，我几乎看不出有什么荒谬的胡说八道。

如果我们想到，在古代文化中，从原始时期开始，人总是把梦和幻觉看做信息的来源，我们也就不难理解，为什么从前总是把高尚的甚至神圣的知识归因于灵魂。事实上无意识中的确容纳着所有阈下的知觉，其范围之广足以令人吃惊。原始人承认这一事实，因而把梦和幻觉当做重要的信息来源。像印度和中国这样一些伟大而又持久的文化，就建立在这种心理学基础之上并从中发展出一套自我认识的理论，这一理论在哲学和实践中都被他们精致和完善到很高的程度。

高度重视无意识心理，把它作为知识的源泉，绝不是由于西方理性主义喜欢推测而产生的一种幻觉。我们倒更倾向于假定一切知识最终都来自虚无。但今天我们却清楚地知道，无意识中容纳着许多东西，如果这些东西能够成为意识，就会导致知识的无限增长。现代有关动物本能（例如昆 虫本能）的研究，已经搜集积累了大量的经验材料。这些经验材料表明：如果有一天人也像昆 虫那样，他将具有比现在更高的智慧。当然，不可能证明昆 虫掌握着自觉的知识，然而常识却不容我们怀疑它们的无意识行为模式也是它们的心理功能。人的无

意识同样容纳着所有从祖先遗传下来的生活和行为的模式，所以每一个婴儿一生下来就潜在的具有一整套能够适应环境的心理机制。这种本能的、无意识的心理机制始终存在和活跃于成人的意识生活中。一切自觉意识到的心理功能都事先存在于无意识的心理活动中。无意识也像意识一样知觉、感受和思维，也像意识一样具有目的和直觉。这一点，我们从心理病理学领域，从对梦的过程的研究中，找到了充分的证据。意识和无意识的心理机制，只是在某一方面才有着本质的不同。尽管意识更精确集中，但同时它也短暂易逝，并且仅仅指向直接存在和直接注意的领域；何况它所容纳的仅只是个体在几十年经验中接触到的那些材料。“记忆”的广大区域是一种人为的接受，主要由书本知识构成。无意识的情况却完全不同，它并不清晰集中，而显得模糊暧昧，它的内容十分广泛，能够以最相互矛盾的方式，同时容纳最杂乱的因素。不仅如此，它除了容纳着不可胜数的阈下知觉外，还容纳着从我们祖先——他们以他们的存在为物种的演化做出了贡献——的生活中积累起来的丰富财富。如果允许我们将无意识人格化，则可以将它设想为集体的人，既结合了两性的特征，又超越了青年和老年、诞生与死亡，并且掌握了人类一二百万年的经验，因此几乎是永恒的。如果这种人得以存在，他便超越了一切时间的变化，对他说来当今犹如公元前一百世纪的任何一年。他会做千百年前的旧梦，而且，由于他有极丰富的经验，又是一位卓越的预言家。他经历过无数次个人、家庭、氏族和人群的生活，同时对于生长、成熟和衰亡的节律具有生动的感觉。

不幸的是，或许不如说幸运的是，这一切都是梦幻。当然，尽管我们对此并不比对昆 虫的了解有更多的把握，但至少在我们看来似乎是，这种在梦中显现给我们的集体无意识，自身并不能意识到自身的内容。何况，集体无意识并不像一个人，倒好像我们在梦中，或者处于不正常的心理状态时涌入我们意识的无尽水流和汪洋大海般的幻影和形象。

显然我们不能将无意识心理中这种巨大的经验体系称之为幻觉，因为我们可以看到可以触及的机体本身就正是这种体系。它自身内部仍保留着原始时代的进化痕迹，并且肯定是作为一个统一整体有目的地运转着，否则我们即不能生存。显然，没有人会认为比较解剖学与比较生理学是无稽之谈，同样，我们也不能把集体无意识说成是幻觉或拒不承认它是知识的重要来源，进而取消对它的研究。

从表面上看来，人的精神似乎根本是对于外部事件的反映，不仅由外部事件所导致，而且在外部事件中有其根源。最初我们也以为，只能从外部和从意识的方面来解释无意识。众所周知，弗洛伊德曾进行过这方面的尝试。但这一尝试只有在无意识实际上是通过个人存在和个人意识才得以产生的情况下，才有取得成功的希望。事实上，无意识作为从原始时代遗传下来的心理功能的体系，总是先于意识而存在。意识不过是无意识的后裔而已。显然，如果我们企图用后辈的一套术语来解释祖先的生活，无疑将显得牵强附会。同样，在我看来，把无意识视为意识的产物也是不正确的。如果我们转而采取另一种方式，或许倒更接近于真实一些。

当然，这是过去时代的观点了，这种观点知道：经验的无尽宝藏深深埋藏在短暂的个人意识的界线之内，所以个人的灵魂必须从属于一个精神的世界体系。他们不仅作出了这样的假说，而且还毫不怀疑地相信：这样的精神体系是一个有意识有意志的存在，甚至是一个人，他们把这种存在叫做神，即所谓实在的精华。对他们说来，他才是最真实的存在，是所谓第一因，灵魂只有通过他才能获得解释。这种假说在心理学上有一定道理，因为只有这样一个具有永恒经验因而几乎是不朽的存在，与人相比，才应该被称之为“神圣”。

我在前面说过，心理学如不把物质世界作为理论基础，而诉诸其活动原则，既不是物质及其属性也不是任何能量状态，而是所谓“神

圣”的精神系统，将会遇到什么样的麻烦。在这种时候，我们很容易受自然哲学的现代招牌的诱惑，把能量或élan vital（生命冲动）称为神，这样来把精神和自然合二为一。这一工作，只要是受限于思辨哲学的神秘尊严，那当然不会有多大危害。但如果我们把这一观念运用到心理学的实际领域——在那里只有实际理论才能行之有效，我们立刻就会发现自己陷入了最没有希望的困境。我们并不想建立纯粹学院口味的心理学，也不想寻找于实际人生无补的解释。我们需要的是一种实用心理学，它能够结出有益的成果，它解释事物的方式正确与否必须由在病人那儿取得的成果加以验证。在实际的心理治疗中，我们总是努力使人们适应生活，我们没有闲暇去建立那些并不关心病人，甚至可能侮辱损害病人的理论。这样我就面临一个生死攸关的问题：我们究竟把自己的理论置于物质还是精神的基础上。我们切不可忘记，一切精神的东西从自然主义观点看都是假象；另一方面，精神为了保持其自身的存在，往往也不得不否认和掩盖物理的事实。如果我仅仅承认自然主义的价值，以物质的名义来解释一切，我就会降低、妨碍甚至毁灭我的病人的精神发展。如果我片面地坚持精神的解释，我又会误解并伤害那些以自己的权利作为物质的存在而存在的自然人。在心理治疗过程中，由这种错误所导致的自杀并不占少数。无论能量是上帝，抑或上帝是能量，都与我无关。因为归根到底，这种事我怎么可能知道呢？然而对此作出心理学的恰当解释，这一点我却必须做到。

现代心理学家既不站在这一边也不站在那一边，而发现自己置身于两者之间，危险地使自己同时既相信这又相信那。这种处境为浅薄的投机取巧开辟了一条迷人的道路。这无疑正是coincidentia oppositorum即理性超越对立面的极大危险。对矛盾双方都给予同样的重视，除了导致无目的无形式的不确定性，还能导致什么呢？与此相对照，我们倒更容易欣赏一种毫不含糊的理论所具有的优点，因为它提供一种可用来作为参照点的立场。现在，我们无疑正面临最困难的

问题。一方面，我们必须寻求一种建立在实在之上的理论；另一方面，现代心理学家一旦给实在的精神方面以应有的评价，他就再也不可能绝对地立足于实在的物质方面；同样，他也不可能再完全立足于实在的精神方面，因为他同样不能忽视实在的物质方面所具有的相对合法性。那么，现代心理学家究竟应寻求什么样的理论基础呢？

以下是我试图解决这一难题的思考：自然与精神之间的冲突，不过是精神生活固有矛盾的反映。由此所揭示的物质的和精神的方面之所以显得相互冲突，归根结底是因为我们不懂得精神生活本身具有的性质。无论什么时候我们凭借我们人类的理解力，想要说明某种我们迄今尚未掌握并且也不能掌握其最深根源的东西，我们就不能不——如果我们真诚的话——心甘情愿让自己自相矛盾。我们必须把这种东西放在相互对立的方面加以考察，以便能够完整地把握它。物质和精神之间的冲突仅仅表明：精神生活在最深的根源上是不可理解的“某物”。这无疑是我们唯一的直接经验。我所经验到的一切都只是心理的东西。甚至肉体的疼痛也只是我经验到的一种心象；我的感官印象加之于我的是一个占有空间的难以把握的对象世界，而感官印象本身则不过是一些心象，并且只是这些心象才构成了我的直接经验，因为只有它们才是我的意识的直接对象。我自己的精神甚至改变和伪造实在，它把实在窜改到这样一种程度，以致我不得不依靠人为的手段来确定事物在我之外究竟是什么模样。于是我发现，所谓声音不过是不同频率的空气振动，所谓颜色不过是不同长度的光波。事实上我们的确被各种各样的心象所包围，以致我们根本不可能深入到外界事物的本质中去。我们的一切知识都由心理的材料构成，因为只有它才是最直接的，所以也只有它才是最真实的。这样也就有了心理学家能够找到的一种实在即心理的实在。

如果我们希望更深入地理解这一概念的含义，我们会发现：某些心理内容、心理表象似乎来源于我们身体所隶属的“物质”环境，而

另一些同样真实的心理内容和心理表象则似乎来源于与物质环境不同的精神领域。无论我在头脑中想象一辆我希望买到的汽车，还是想象我死去的父亲灵魂所在的天国，无论它是一个外在事实还是一种与我有关的思想，这两种心理活动都是心理的实在。唯一的区别在于：一种心理活动涉及物质世界，另一种心理活动则涉及精神世界。如果我把我关于实在的概念移到心理这一平面上——只有在那里它才具有合法地位，也就结束了心灵与物质、精神与自然作为相互矛盾的解释原则以及彼此之间发生的冲突。它们都成了纯粹的标签，用来说明充塞在我意识领域中的心理内容的不同来源。如果火烧伤了我，我并不追问火有无现实性；假若我被鬼魂将要出现的恐怖所纠缠，我却用这只不过是错觉的想法来安慰自己。然而，火不过是一种物理过程的心象，其性质归根到底并不明了；同样，我对于鬼魂的恐惧也不过是来源于精神领域的一种心象，其真实性并不亚于火的真实性，因为我的恐惧和火所导致的疼痛一样，都同样是真实的。至于说在我的恐惧下所隐藏的心理过程，对于我也正如物质的根本性质一样是未知的。除非用化学和物理学的概念，我绝不会想到用别的方式去说明火的性质；同样，除非以精神过程的概念，我也绝不想以别的方式去解释我对于鬼魂的恐惧。

一切直接经验都是心理经验，因而直接的现实只能是心理的现实。这一事实说明了为什么原始人把精灵以及巫术的影响同物理事件放在同样的平面上。他们没有把自己本初的经验分裂为彼此对立的方面。在他们生活的世界里，精神和物质还是相互渗透的，他的神祇还徘徊在森林中、原野上，他就像一个婴儿，尚未完全出世，还禁锢在自己的心理中，一如禁锢在梦中，他生活的世界还不曾被纠缠着初醒心智的理解的苦恼所扭曲。当这一原生世界分裂为精神与自然之后，西方为自己夺回了自然，它在气质上倾向于相信自然，而每一种想使自己更接近精神的痛苦努力，都不过只是令他更深地陷入自然之中；相反，东方却为自己取得了精神，并通过把物质解释为纯粹的幻象

——玛雅（maya）而继续梦一般沉溺在亚洲式的污秽和苦难中。但既然地球和人类都只有一个，东方和西方就不能把人性分裂成彼此不同的两半。心理实在仍然保持其原初的太一，等待人类前进到这样一种意识水平，那时候人不再只相信一面而否认另一面，而是承认两者都是同一心理的构成因素。

如果这样去理解心理实在，我们就完全可以说：心理实在的观念是现代心理学所取得的最重要的成就。这一观念被人们普遍接受，在我看来似乎只是一个时间问题。它最终必定为人们接受。因为只有它才能使我们理解心理现象的丰富性和独特性。如果没有这一观念，我们就必然会以一种粗暴的方式来解释我们的心理经验而伤害其中善良的一面。如果我们拥有这样一种观念，对于精神生活中表现为迷信与神话、宗教和哲学的一面，我们就能够给予应有的评价。心理的这一方面将不再受到人们的歧视。诉诸感官依据的真理固然可以满足我们的理智，却不能激动我们的情感，并通过赋予人生以某种意义来表现我们的情感。说到善恶一类的事情，起决定作用的往往正是情感。情感如果不给理智以援助，理智通常是软弱无力的。理智和善良愿望使我们幸免了世界大战吗？或者它曾经使我们幸免过任何灾难性的愚蠢行为吗？试以希腊罗马世界转入封建时代为例，或者以伊斯兰文化的迅速传播为例，有哪一种精神的和社会的革命是从理智中产生出来的呢？

作为一个医生，我当然并不直接关心这些重大问题；我的职责是治疗病人。迄今为止，医学一直沉溺在幻想中，以为唯有通过它才能治疗疾病；然而现在却有人呼吁，说这种观点根本是错误的，并要求对病人而不是对疾病进行治疗。在治疗心理疾患的过程中，我们也面临同样的要求。我们越来越多地把注意力从疾病的症状转移到作为一个有机整体的人身上。我们逐渐明白：心理疾患并不是一种有明确部位和严格界限的局部现象，而毋宁是一种由整个人格所负荷着的不正

确心态的症候。因此，绝不能局限于治疗疾病本身，只有对整个人格进行治疗，才有获得成功的希望。

我回忆起这样一件意味深长的事情。一个极其聪明的年轻人，在对医学文献作了一番彻底研究之后，对自己的神经症进行了细致的分析。他把他的发现写成了一篇很不错的专著，准备拿去发表。他带着手稿来找我，要求我读了以后告诉他，为什么他至今仍未痊愈，而根据他的科学判断，他早就应该恢复健康。读了他的文章之后，我不得不承认，如果这仅仅是一个发现神经症病因的问题，那么他的确早就应该恢复健康。但既然现在他没有恢复健康，我想他的人生态度可能有某些重大错误，虽然这一点并没有从他的症状上反映出来。在他回忆他的病史的时候，我注意到他说他经常在圣莫里茨和尼斯度过冬季。我问他度假的这笔开销由谁负担，这才知道有一个爱着他的贫穷的女教师，几乎使自己忍饥挨饿地一味迁就这位年轻人去那些游乐之地。他良心的谴责正是他致病的原因。这足以说明为什么他那些科学的分析并没有产生任何实际效果。他的基本过错在于他的道德态度。他吃惊地发现我看问题的方式居然完全是非科学的，因为道德与科学根本没有任何关系。他自以为他能够以一种科学的态度来把这种他内心深处不能容忍的不道德行为置诸脑后，他甚至根本不承认存在着任何内心冲突，因为他的情妇给他这些钱完全出于心甘情愿。

从科学的角度，我们对此爱怎么想就怎么想，然而事实却明摆着：绝大多数文明人根本不能容忍这种行为。道德态度是生活的实在要素，心理学家如果不想犯最严重的错误，他就必须对此给以慎重的考虑。同时，他还应该记住，某些并非建立在理性之上的宗教信念，对许多人说来却是生命的必需。此外，还存在着能够导致或治愈疾病的心理实在。我经常听见病人这样说：“如果早知道生活有意义有目的，我心里就不会有这些烦恼了。”无论这些病人富有还是贫穷，有无家室与社会地位，事情并没有什么两样，因为身外之物并不能赋予

他的生活以意义。这更多的是对于精神生活的一种非理性的需要。他需要的这种东西不能从大学、图书馆甚至教堂里得到，因为他从那儿得到的东西仅仅触及他的头脑而并不能激动他的心。在这种情形下，医生揭示出精神因素的真正意义就具有极大的重要性。与此同时，病人通过主要是宗教内容的梦境，援助和满足了这一生命的需要。不承认这些无意识内容的精神上的来源必然导致错误的治疗和治疗的失败。

灵魂性质的一般概念是精神生活必不可少的构成要素，我们可以从所有具有一定程度清醒意识的人身上指出这些概念。它们的相对缺乏或遭到文明人的否认，必将被视为堕落的标志。鉴于心理学在迄今以来的发展过程中一直主要从物质的因果性中考虑心理的过程，心理学的未来任务将是研究心理过程的精神上的决定因素。今天心灵的自然史并不比十三世纪的自然科学更先进。我们不过是刚刚开始对我们灵魂的体验给以科学的注意。

如果现代心理学能够夸耀说它已揭示了心理的任何方面，那它最多也只是揭示了心理的生理学方面。我们可以比较今天的情形与十六世纪医学的状况，那时人们刚开始研究解剖学，根本还没有哪怕是最模糊不清的生理学概念。同样，对人的心理的精神方面，我们今天也只有极为零碎的知识。我们已经知道，心理中存在着变化着的精神过程，它们构成了原始人著名的入会仪式（initiation rites）的基础，构成了由瑜伽实践所诱发的状态的基础。但我们还没有能够成功地揭示其特殊规律。我们只知道许多神经症起因于这些过程的躁动失调。心理学研究还没有能够揭示人的心理的一切方面；人的心理仍像所有深邃的生命奥秘一样朦胧模糊和难以把握。我们至多只能说，在希望解开这一巨大隐谜的道路上，我们已经做过些什么样的尝试，以及今后我们打算做些什么。

（冯川译自《荣格文集》英文版卷8，苏克校）

集体无意识的原型

集体无意识这一假设属于那种起初人们认为奇怪，但不久却被人们掌握和应用的熟悉概念。一般的无意识概念就是这种情况。以卡勒斯和冯·哈特曼二人为主所提出的哲学上的无意识概念，在唯物主义及经验主义强大潮流的冲击下消失得几乎无影无踪，但现在又逐渐开始在医学心理学这一科学领域里重新出现。

最初，无意识概念仅限于指那种受到压抑的或遗忘的内容状态。甚至弗洛伊德，他至少是隐喻地让无意识登台表演，也认定无意识只不过是遗忘和压抑内容的集合场所，而且仅仅由于这种情况才具有一定的功能上的意义。因此，对于弗洛伊德来说，虽然他看到了无意识这一概念具有古老和神话色彩的思想形式，他仍然赋予无意识以完全个人的特性。[171]

或多或少属于表层的无意识无疑含有个人特性，我把它称之为“个人无意识”，但这种个人无意识有赖于更深的一层，它并非来源于个人经验，并非从后天中获得，而是先天地存在的。我把这更深的一层定名为“集体无意识”。选择“集体”一词是因为这部分无意识不是个别的，而是普遍的。它与个性心理相反，具备了所有地方和所有个人皆有的大体相似的内容和行为方式。换言之，由于它在所有人身上都是相同的，因此它组成了一种超个性的心理基础，并且普遍地存在于我们每一个人身上。

只有在产生了“可以意识到的”内容时才具备了认识心理存在的条件。因此，只有当我们能够对无意识的内容加以说明时才能够对其进行探讨。个人无意识的内容主要由名为“带感情色彩的情结”所组

成，它们构成心理生活中的个人和私人的一面，而集体无意识的内容则是所谓的“原型”。

原型一词最早是在犹太人斐洛谈到人身上的“上帝形象”时使用的。它也曾在伊里奈乌的著作中出现，如：“世界的创造者并没有按照自身来直接造物，而是按自身以外的原型仿造的。”《炼金术大全》把上帝称为原型之光，这个词多次在狄奥尼修法官的著作中出现。例如在《天国等级》第二卷第四章中写到“非物质原型”以及在《天国等级》第一卷第六章中写到“原型石”。原型一词未见于圣·奥古斯丁的著作中，但文中是有此含义的。例如他在《杂说》第八十三条中写道：“主要观点虽未形成……但确存在于上帝的思想中。”原型这个词就是柏拉图哲学中的形式。为了我们的目的，这个词既适宜又有益，因为它向我们指出了这些集体无意识的内容，并关系到古代的或者可以说是从原始时代就存在的形式，即关系到那些自亘古时代起就存在的宇宙形象。列维—布留尔所用的“集体的表现”一词是指那些世界的原始观念中的形象符号，但也同样适用于无意识的内容，因为它实际上指的是同一事物。原始部落的传说与原型有关，但这些原型已采用特殊方式加以修改。它们已不再指无意识所包含的内容，而变为意识的公式，根据传统进行传授，并且一般是秘密传授。这种传授是一个传递那些溯源于无意识的集体内容的典型方式。

另外一个众所周知的表达原型的方式是神话和童话。但是这也是从古代传下来的一些具有特殊烙印的形式，在这里，原型一词只能够间接地应用于“集体表现”，因为它指的只是那些尚未经过意识加工的心理内容，所以还是心理经验的直接材料。从这个意义来说，在原型和经过演变的历史公式之间存在着很大差别，尤其是在较高级的秘密传授中，原型所表现出来的形式可以准确无误地揭示出意识加工所施加的品评估价的影响。正如在我们的梦境和幻境中所遇到的那样，原型的直接表现更富于个性和更难理解，例如，它就比神话更为天真

幼稚。原型从根本上说是一种无意识的内容，当它逐渐成为意识及可以察觉时便发生改变，并且从其出现的个体意识中获得色彩[172]。

顾名思义，那么原型的词义从它和神话、秘密传授以及童话之间的关系来看，是足够清楚的。不过当我们试图确定何种原型属于“心理学性质”的时候，事情就变得比较复杂了，至今神话学者仍然求助于太阳、月亮、气象学、植物学以及其他类似的观念。他们至今才承认，神话是揭示灵魂现象的最早和最突出的心理现象。原始人对显见事实的客观解释并不那么感兴趣，但他有迫切的需要，或者说他的无意识心理有一股不可抑制的渴望，要把所有外界感觉经验同化为内在的心理事件。对原始人来讲，只见到日出和日落是不够的，这种外界的观察必须同时也是一种心理活动，就是说太阳运行的过程应当代表一位神或英雄的命运，而且归根到底还必须存在于人的灵魂之中。至于所有的神话化了的自然过程，例如冬夏、月亮的圆缺、雨季等都绝不是客观现象的喻言[173]，而是内在的无意识心理的戏剧的象征性表现，通过形象化的方式接近人的意识——即在自然现象中反映出来……

原始人的主观性给我们留下了如此强烈的印象，应该使我们早就猜想到神话与一些心理活动有关。他对自然界的知识从本质上说是一种无意识心理过程的语言和外衣。这个过程是无意识的，这件事实本身说明了为什么人在企图解释神话的时候想到了一切，但却恰恰想不到心理活动。他根本不知道，心理活动包括了产生神话的全部形象，而我们的无意识只是一个正在内在戏剧中表演和受难的主体，而这种戏剧是原始人借助比拟类推的方法在大大小小的自然过程中重新发现的。

“你命运的星宿在你自己的胸中”，塞利对华伦斯坦说——只要我们知道哪怕一点儿心的秘密，这一名言也就完全能够满足所有的占

星术士了。但人们长久以来对此却所知极少，今天的情况我也不敢说就要比以往好一些。

部族学问总是神圣的和危险的。一切秘密传授所追求的都是对看不见的精神事物的理解，并且它们都各自自封为绝对权威。对于原始学问来说是确实的东西，在更高的程度上对于统治着世界的各大宗教来说也同样是确实的。它们都包容着某种最初隐藏不露的启示的知识，只把灵魂的秘密陈列于各种光辉的形象之中。它们的圣殿和神借助形象和言词宣述着那因年代的久远而变得神圣起来的信条，并使得这信条能为每一颗虔敬的心灵、每一双敏锐的眼睛和每一缕最幽远的思绪所理解。我们确实不能不说，越加美丽的事物，便是越为崇高的事物；不断进行而来的、随传统继承而来的形象越是包容万方，它也就越是远离个人的经验。我们只能够摸索出一条路来进入到这一形象之中去，感觉到它的微妙，然而它的原始的经验是早已经失去的了。

为什么心理学在各门经验科学中是最年轻的呢？为什么我们没有早早地发现无意识、启开它那些永恒形象的宝库呢？答案非常简单，因为我们对每一个精神现象都有一个宗教的程式——这是一个远比直接经验更为美丽和包容性更大的程式。尽管对许多人来说，基督教的世界观已经变得黯然失色，但东方象征的宝库仍然满是神奇，在长时间内还足以滋养那种追求外表的绚丽新鲜的热情。而且，这些形象——不管它们是基督教的，是佛教的，还是你所愿意的任何教的——都是美丽、神秘而富于自觉性的。自然，我们越是熟悉这些形象，就越是不断地使用它们，从而把它们磨得光滑平润，结果到头来只剩它们平庸、浅薄的性质以及毫无意义的似非而是了。圣灵感孕的神秘，或者父子同质，或者决非三个一组的三位一体——这些形象已经不能再借翼与哲学幻想的翱翔了，它们已经全然僵硬，仅成了信仰的对象而已。鉴于这一原因，一般有教养的欧洲人的宗教需要及其信仰的头脑和哲学的思考为东方的象征所吸引这一事实也就毫无令人惊异之处

了。他们是为印度那些宏壮的神的概念和中国道家哲学的深渊所吸引的，这情况颇像在古典时代人们的心智曾为基督教的观念所抓住一样。许多欧洲人开始时完全倾伏在基督教象征的影响之下，但随着日益贫瘠的象征体系最后发展成一种繁杂得不堪容忍的“我—你”关系以后，他们便陷入了克尔凯郭尔似的神经病状态之中，或者说一种克尔凯郭尔似的与上帝的关系之中，最终也沦为东方象征的魔力与新奇的俘虏了。但是，这种对东方象征的屈服并不意味着失败，它反倒证明了宗教意义上的兼收并容性和生命力。我们在有教养的东方人那里也能观察到同样的情形，他们也常常感受到基督教象征的吸引，感受到与东方式头脑那么格格不入的科学的吸引，最后竟能培养起一种对基督教和科学的令人羡慕的理解。人们拜伏在这些永恒形象的脚下，是完全正常的现象。事实上，这些形象的作用也正在于此，它们本来就是为着吸引人、折服人、蛊惑人和压倒人而生就的。它们从启示的原始物质中被创造出来，映照着无穷奇特的神的经验；这便是它们总给人一种神的预感而同时又保护他不直接体验到神的原因。多亏了人类精神那么多世纪以来的劳绩，才将这些形象融入了一个广泛的思想体系之中；这一思想体系赋予这个世界一种秩序，同时，它又被一个强大的、分布辽远而又历史悠久的机构所代表着，这个机构就是教会。

为了最好地说明我的意思，我将用伏利乌的尼古拉斯兄弟作为例子。他是瑞士的神秘论者和隐士，新近才被封为圣徒。他最重要的宗教经验或许就是所谓的“三位一体显圣”。这一显圣的幻象几乎占据了他全部的心灵，使得他把这幻象画在了（或者请人画在了）他的小屋的墙上。这幅画现在还保存在萨息森教区的教堂里，它画的是一个被分成六个部分的曼陀罗，中央是戴着皇冠的上帝的面容。现在我们知道了，克劳斯兄弟（即尼古拉斯兄弟）曾经借助于一个德国神秘论者所写的插图版祈祷小册子来研究他的显圣幻象的性质，我们知道他极力想把他的原始经验套进一个他所能理解的框架之中。数年来他都

从事于这一工作。这就是我所称的象征的“加工”。他对于显圣的幻象性质的思考，因为受他用作导线的神秘图画的影响，难以避免地引他得出了这样的结论：他一定是窥见了圣三位一体本身——那最崇高的、永恒的爱。现存萨息森的“洁”本可以证明这一点。

然而克劳斯兄弟的原始经验却是完全不同的，在他的迷狂中启示给他的是一种异常恐怖的景象，他的面目都因之而吓得改变了形状——而且改变得那么厉害，旁人见了都感到无比的害怕。他看到的是一种极度强烈的景象，对此，沃尔弗林，我们最早的资料来源，是这样写的：

所有来看他的人一见之下都充满了恐惧。他自己曾经解释过这原因，说他看见了一束刺目的光芒，这光芒像一张人的脸，他刚一看见它就害怕自己的心脏会裂成碎片。恐惧攫住了他，他马上转过脸去，倒在了地上。这就是他的脸至今看着还吓人的原因。

这一幻象正好可以与《启示录》1：13中的幻象相比较，启示录里的那个奇异的基督形象，其狰狞与奇特的程度除了七眼七角的怪羊（《启示录》5：6）外没有任何东西能够超过。要找出这个基督形象与福音书中的基督形象之间的关系，实在是件非常困难的事情。因此，最早的那些材料来源都以非常明确的态度来转述克劳斯兄弟的幻象。1508年，人文主义者卡尔·波维纳斯（查尔斯·德·波叶尔）在给一个朋友的信中写到：

我希望能告诉你在天上向他显现的一幅幻象，那是一个群星闪烁的夜晚，他站着，沉浸在祷告和沉思之中。他看见了一个人的形状，带着一张充满了愤怒和恐吓的可怕的脸。

这一转述与《启示录》1：13提供的现代扩充极相吻合。我们也不应忘记克劳斯兄弟的其他幻象，如披着熊皮的基督，圣父圣母，以及

他自己作为圣子的幻象，它们都展示出一些实在不合教义的特征。

传统的解释法将这次重大的幻象与萨息森教堂的三位一体图联系在一起，所谓“朝圣者之域”中的轮盘象征也同样与这幅图画相联系。我们得知，克劳斯兄弟曾把那轮盘的图画给一位朝圣者看，显然，那图画占据他的头脑已有相当时间了。勃朗克的观点与传统解释法大相径庭，他认为幻象与三位一体图并无联系。但在我看来，这一怀疑论调似乎又走得太远了些，在克劳斯兄弟对轮盘的兴趣中肯定藏着某种原因。像他所经历的这种幻象常常是会导致头脑的混乱与崩溃的（目睹心脏“裂成碎片”）。我们从经验得知，保护性的圆圈——曼陀罗，是对头脑混乱状态的一剂传统的解药，因此，克劳斯兄弟迷恋于轮盘象征的原因也就非常清楚了。对那次作为上帝体验的可怕幻象的解释也不必离谱太远；在我看来，那次重大的幻象与三位一体图的联系，以及这两者与轮盘象征的联系，在心理学的基础上都是非常可能的。

这一无疑是可怕的与高度令人不安的幻象，像火山一样在他的宗教世界观中喷涌而出，没有任何合于教义的预兆和评注，因此自然需要长时期的吸收来使它融合入精神的整个结构之中，从而恢复被扰乱的精神的平衡状态。克劳斯兄弟在教义的基础上与他的经验取得了和谐，然后便如同磐石一样的坚固了。教义把某种活生生的、可怕的东西转化成了三位一体观念的美丽的抽象形式，由此它证明了自己的吸收能力。但这一和谐也同样可以在一个完全不同的基础上发生，在一个由幻象本身及其可怕的现实性所提供的基础上发生——这自然将对基督教关于上帝的概念大为不利，对克劳斯兄弟自己无疑还会更为不利得多，那样一来他就不会再成为一个圣徒，而只会成为一个异教徒（如果不成一个神经病人的话），并且可能会在火刑柱上结束他的生命。

这个例子证明了教义象征的用途：它将一次巨大的、有着危险的决定作用的心理经验——这一经验被恰如其分地称作一次“神的经验”——匡正成了一种人类理解力所能容忍的形式，既不局限这经验的范围，也不损害它压倒一切的重要性。我们在雅各布·波墨那里也遇到过这种神怒的形象，它与《新约全书》中天国慈父的上帝形象竟有着那么大的差距，仅仅这一点就很容易成为一种内心冲突的根源。不过雅各布·波墨的幻象正好与时代精神相符合——那是十五世纪末，库萨的尼古拉的时代，他的“对立面统一”的公式实际上已经预示了即将到来的分裂。以后不久，《圣经》头六章里的上帝概念在新教中经过了一系列的再生。耶和华是一个在仍然未经分裂的状态中包含着对立面的上帝概念。

克劳斯兄弟抛掉习俗的陈规，离家数载，独处幽居，深深地窥进那黑暗的镜子，因此，原始经验的奇妙与恐怖向他降临了。在这种状况下，经过数世纪之久发展起来的教义中的神的形象就像一副治病的灵药，帮着他吸收原型形象的致命袋击，从而避免了被撕裂分崩的危险。昂吉努斯·西拉修斯就没有那么幸运了，内心的冲突把他撕成了碎片，因为在他的时代，被教义保证着的教会稳定已经崩溃了。

雅各布·波墨也同样知道一个“怒火”的上帝，一个真正的神秘上帝。但他一方面通过基督教的父子公式沟通了深刻而痛苦的矛盾，并思辨性地将它体现在他自己的世界观中——他的世界观尽管是诺斯替教的，但其所有的基本点又是基督教的。如果不这样，他就会变成一个二元论者。另一方面，无疑是长期在秘密中酿制着对立面的合一的炼金术帮了他的忙。然而，在他显示神性的著作《灵魂问题一百一十讲》后面所附的曼陀罗图上，还是留下了对立倾向的明显痕迹。曼陀罗被分成了黑白两半，那些围绕着它们的半圆并不是合拢在一起构成一个环形，而是彼此背对着。

教义把集体无意识的内容大规模地化作某种公式从而替代了集体无意识的位置。在这个意义上，天主教的生活方式根本就不知道心理问题的存在。几乎整个的集体无意识生活都被输入进一条教义原型观念的河流中，在教义和仪式的象征形式下循规蹈矩地流淌着。它在天主教精神的内向性中体现了自己。我们今天所理解的集体无意识，以前从来没有成为过“心理学”的对象，即便在基督教教会还没有存在以前，古代的神话就起着与教会同样的作用，这些神话一直可以上溯到新石器时代的史前迷雾中。人类从来就没有缺乏过强有力的形象，精神深处的离奇事物总能够借着这些形象的魔力而得以掩蔽起来。无意识的形象总是出现在保护性和调和性的外衣之下的，这样，它们就被排挤出了精神的领域而进入了宇宙空间。

然而宗教改革的反传统潮流在这些神圣形象所筑起来的保护墙上冲开了一道缺口。自从那时候起，这些形象就一个接一个地坍塌瓦解了。它们因为与觉醒的理性相冲突而变得含糊暧昧，而且，人们早已忘掉了它们的意义。不过，难道人们真的忘掉了它们的意义吗？他们会不会从来就没有真正地知道过这些形象的意义，会不会是信奉新教的人们最近才翻然猛醒，发觉他们竟然一点也不懂得圣灵感孕、基督神性以及三位一体的复杂性所包含的意义呢？这些形象好像从来就在那儿摆着，人们只是简单地接受了它们的存在，没有问过任何问题，也没有经过任何思考，就像人们装扮圣诞树、藏复活节彩蛋但却不知这些风俗的含义一样。事实就是这样，原型形象包藏着丰富的意义，只是人们从未想到过要问一下，它们究竟意味着什么。神们一一死去了，这得归因于人们突然发现它们没有任何意义，它们只不过是由人的双手制造出来的一个个木头和石头的无用的偶像而已。然而实际上，人们所发现的只是，到那时为止他们还从未对这些形象进行过任何思考这一事实。当他们开始思考的时候，他们所借助的又只是他们称之为“理性”的东西——而这理性，说实在的，不过是他们的偏见和短浅目光的总和而已。

新教的历史是激烈反传统倾向的历史。一堵墙接着一堵墙倒塌了；一旦教会的权威已经粉碎，这破坏的工作也就并不显得太难。我们都知道，教会是怎样一片瓦一块砖地崩溃的——无论是在小事还是在大事上，也无论是在普遍的方面还是在具体的方面。我们也知道象征的惊人的贫瘠状况是怎样发生的，目前我们正生活在这样一种贫瘠的惊人状况之中。教会的权势随之而消失了——它成为一个被拔去了炮台箭垛的堡垒，成了一所被挖空了四面墙壁的房屋，无遮无掩地受着世界的狂风的吹袭，受着一切危险的威胁。

恰当地说，这次可悲的崩溃实在是触犯了我们的历史感，但骚乱不宁的状态并没有停止，它还在继续着，新教分裂成近四百个宗派这一事实清楚地表明了这一点。新教徒被抛进了一种毫无遮拦的景况之中，这景况足以使自然人瑟瑟发抖。当然，新教徒已经启蒙的意识决不会承认这一事实，他们平静地在别处寻找着欧洲已经失去的东西。我们寻求着灵验有效的形象，寻求着能够满足我们心灵和头脑的不安的思想形式，于是我们发现了东方的宝藏。

对此绝没有任何反对的意见，不管是在它内部还是为它自身。没人强迫罗马人大批进口亚洲的宗教祭礼。如果基督教真像所说的那样对日尔曼诸部落是“格格不入”的，那么在罗马军团的声威衰落以后，他们可以非常容易地把它排挤出去。但基督教还是留了下来，因为它符合原型模式。在以后数世纪的时间进程中，它变得连它的创建人也会感到惊奇，如果它的创建人还活着的话。黑人皈依者的基督教也肯定是一种值得引起历史反思的现象。那么，为什么西方不能吸收东方的形式呢？罗马人也曾为了受教而去伊里乌西斯、撒摩得拉斯岛和埃及，据说埃及还曾为此办过一种定期的旅游业呢。

希腊和罗马众神的死亡也同基督教的象征一样，是出于同一种病症：那时的人们也像今天一样，发现他们在这一点上不曾有过任何的

思考。另一方面，异域他方的神祇还保有无以穷尽的威信，它们有着怪诞难解的名字，它们的行为奇异而黑暗——有时与奥林匹斯的那些陈腐的丑闻录全然不同。至少，人们不理解亚洲的象征，在这个意义上，这些象征不像传统的神祇那样陈腐不堪。不过，人们对一切新的毫无疑虑地接受和对一切旧的毫无顾忌地抛弃这一习性在那时还没有成为一种问题。

那么这习性现在已经成为一种问题了吗？我们能否像穿上新衣服似的把自己装扮成一个裹上了皇袍的叫花子，或者一个化装成叫花子的国王呢？我们能否像这样为自己换上那些生长在异国的土壤里、贯注着异国的血液、说着异国的语言、为异国的文化所滋养、与异国的历史紧密地交织在一起的象征呢？无疑这是可能的。或者，我们身上是否有着某种东西在向我们发号施令，叫我们不要去参与哑剧的演出，但却又甚至于要我们去为自己缝制戏装？

我深信象征的日益贫瘠是蕴含有某种意义的，它是一种具有内在一致性的发展。一切因我们不曾思考而与我们发展的意识脱离了有意义的联系的事物，都已经丧失了。如果我们现在像通神论者一样试图用东方那些艳丽的装饰物来遮盖我们赤裸的身体，我们将会错待我们自己的历史。一个人决不会仅仅为了要摆出一副印度君主的样子而将自己首先降到讨饭的地步。在我看来，公开地声明我们精神的困乏和象征的贫瘠，比起谎称是一笔本不属于我们的遗产的继承者来要好得多。我们是基督教象征体系的确实的法定继承人，但不知怎么我们却浪费掉了这笔遗产。我们让祖先们建造的房屋塌成了一片废墟，如今又想着要闯入我们的祖先们从来就不知道的东方的宫殿。今天，任何丧失了历史的象征而又不能满足于那些替代物的人都确定无疑地处在一种异常困难的位置上：他的面前伸展着一片空虚，他于恐怖中转过脸去，背对着这空虚的景象。更糟的是，这空虚中充满了荒唐的政治和社会观念，所有这些观念都以精神的苍白为其特征。但如果他不能

与这些迂腐的教条主义善为相处，这次他就得眼睁睁地看着自己被迫严肃对待他那所谓的对上帝的信仰，尽管结果常常是他害怕自己如果这样做事情将会变得更糟一些。这种害怕远不是没有理由，因为上帝离哪里最近，哪里的危险也就最大。声明精神的穷困是危险的，因为穷困的人都有欲望，而有欲望的人总是为自己引来灾难。有一句瑞士谚语将这一点说得再明白不过了：“每一个富人后面都有一个魔鬼，而每一个穷人后面则有两个。”

正如基督教对世俗贫困的誓言使人们扭头无视这个世界的富足一样，精神的贫困则力求弃绝精神的虚假丰富，从而不仅离弃一个伟大的过去所留下的令人遗憾的残迹——即今天自称为新教教会的东西——也摆脱馥郁馨香的东方的一切诱惑，最终达到独自止息于自身之内的目的，让这世界单调苍白的贫瘠在意识的冷光中升达那满天繁星的高处。

我们从父辈那里继承这一贫困。我清楚地记得从我父亲那里受过的坚信礼的教育。那些教义问答使我感到说不出的乏味。一天，我正翻着那本小书，想找到点有趣的东西，这时我的目光落在了三位一体那一段上，它一下子就引起了我的兴趣，于是我急不可耐地等着功课讲到那一部分。但当讲到我等了如此之久的那一课时，我父亲却说：“我们跳过这一段，我自己对这也有点摸不着头脑。”就这样我最后的希望也被埋进了坟墓。我非常钦佩父亲的诚实，但这改变不了我自此以后就对宗教讨厌得要死这一事实。

我们的智识取得了最伟大的成就，但同时我们精神的寓居之地却陷入了破损失修的状况之中。我们已经彻底相信，即使借助正在美国建造的最新最大的天文望远镜，也没法透过最遥远的星云发现火红色的上帝与天使之宫，我们的眼睛只会在星际太空的一片死寂中绝望地游荡、徘徊。数学、物理向我们揭示的无限小的世界同样不会有更好

的作用。最后，我们发掘出一切时代和一切民族的智慧，但却只是发现，一切对我们来说最珍贵的东西都已经用一种最超级的语言表述过了。我们就像贪心的孩子一样，伸出双手，想着只要我们能抓住它就能够拥有它。然而我们占有了的东西已经不再有用，我们的手也抓得累了，因为在我们目光能及的地方，到处都摆着宝物。我们所占有了的一切东西都化作了水，不止一个小巫师为他自己所招来的水灾溺毙——只有从一开始就匍匐在那救命的幻觉之下，才有可能摆脱这种命运，那幻觉就是：这种智慧是好的，而那种智慧是坏的。那些认为自己担有预言使命的令人畏惧的病人，就正是从这些行家里手之中产生出来的。因为将真假智慧作人为的分割，就会在精神中制造出一种紧张状态，由此而生出一种类似吗啡吸毒者的孤独和渴望，希望能找到和自己有同种恶习的人来。

一旦我们的遗产被挥霍殆尽，精神就会像赫拉克利特所说的那样，从火焰般的高度上降落下来。但当精神变得太沉重时，它就化成水，于是智识以魔鬼似的专横和放肆僭据了曾经属于精神的宝座。精神可以合法地要求对灵魂的出生权，地生地造的智识则不能做此要求，因为它只是人的剑和锤，而不是精神世界的创造者，也不是灵魂的父亲。因此路德维希·克拉盖斯和马克斯·舍勒尔试图要恢复精神的地位，其用心是颇为良苦而可嘉的，因为在他们的时代，精神再不是高踞在上的了，而是地处低下，精神也再不是火，而是成了水。他们正是这样一个时代的孩子。

因此，灵魂寻找其失去的父亲——像索菲娅寻找拜索斯一样——的道路伸向了水边，伸向了静置在水底的黑镜那里。无论谁选中了精神的贫瘠状态，被带往其逻辑结论的新教的真正传统便走上那条引向水边的灵魂之路。这里的水并不是一种修辞比喻，而是黑暗的精神的一个活生生的象征。为了最好地说明这一点，我将举出许多具体例子中的一个来。

有一位新教神学家经常做一个相同的梦：他站在一个山坡上，下面是一个深谷，谷底有一面黑湖。他在梦中知道有什么东西阻止他靠近那面湖水。这一次他下了决心要到那水边去，当他靠近湖岸的时候，一切事物都变得黑暗而奇怪起来，一阵风突然刮过水面，他被一种莫名其妙的恐惧攫住，醒了过来。

这个梦向我们显示了自然象征体系。做梦者潜入了自己精神的深处，这条道路把他引向那神秘的水边。贝塞斯塔之池的奇迹在此发生了：一个天使降临，点了那水一下，于是赋予了它治病的功能。在梦中，行使天使职命的则是那一阵风，那一股灵气，它愿意吹向哪里就吹向哪里。人走到水边是为了激发那奇迹的诞生。但那掠过黑水的精神的气息是奇异的，它就像一切我们不知道原因的事物一样——因为这些事物并不是我们自己。它暗示着一种看不见的存在，一种既非人类的期望也非意志的谋划所能赋予生命的神意。它是独立存在的；那些曾经以为“精神”只是他们相信的、他们自己创造的、书上说的或人们所谈论的东西的人，对此简直会不寒而栗。但精神自发地发生时，它是鬼魅一样的事物，于是原始的恐惧威慑住了天真的头脑。肯雅的艾尔恭伊部落中的长老们向我描述的夜神形象完全与精神毫无二致，他们称这夜神为“恐惧的制造者”。“它向你走来”，他们描述道，“就像一阵冷风，使你颤抖；或者它尖啸着在长草中回旋”——一个非洲的潘于群魔猖獗的正午时分在芦丛中巡行，他吹着他的孔笛，惊吓了所有的牧羊人。

这灵气的呼吸在梦中又这样吓住了另一位牧师，另一个羊群的牧人，他于夜的黑暗之中在精神的深谷里踏着那生满芦丛的湖岸。是的，往昔火焰般的精神沉入了自然的王国，沉降到精神的木石、水域里，像尼采《查拉图斯特拉如是说》中的那位老者，厌倦了人类，隐入了山林，与熊罴共吟啸，以颂造物主的荣光。

如果要发掘出父辈们留下的宝物与珍贵的遗产，我们就必得走那往下沉降的水之路。在诺斯替教的灵魂赞美诗里，一对父母把他们的儿子送去寻找国王皇冠上掉下的一颗珍珠。那珍珠在埃及人土地上的一口深井的底下，由一条龙护卫着。埃及是一片奢侈迷醉的土地，充满着物质的繁华和精神的富足。那作为王位继承人的儿子出发去取回宝物，但他在埃及的世俗狂欢之中忘记了自己和自己的任务，直到他父亲写去一封信才使他记起了自己的职责。于是他向着那水边进发，投进了那井的黑暗的深渊里，在井底他找到了那颗珍珠，最后把它奉献给了最高的神灵。

巴底桑尼斯所作的这首赞美诗所产生的年代至少有一个方面与我们现在非常相似。人类观望着、等待着，变成救主的象征，变成治病的神医的是一条鱼——从深处被拉了上来。

当我写这篇稿子的时候，我从旺库韦，一个我不认识的人那里收到一封信。写信的人对他的梦感到迷惑不解，因为所有这些梦都与水有关系：“几乎我每次做梦都梦见水；不是我在洗澡，就是盥洗室的水溢了出来，或者水管破裂，或者我的房子滑到了水边，或者我看见一个熟人马上就要沉入水里去了，或者我使劲要从水里挣脱出来，或者我正在洗澡，浴盆的水要漫出盆沿”，等等。

水是对无意识的最普通的象征。山谷中的湖就是无意识，它潜伏在意识之下，因而常常被称作“下意识”，但这个词通常带有一种自卑意识的贬蔑的含意。水是“谷之精灵”，水是“道”的飞龙，它的本性像水一样——一个怀抱在阴之中的“阳”。因此，从心理学的角度来说，水是变成了无意识的精神。所以，那神学家的梦所告示的确实正确无误：下到水边他就能体验到那活的精神的运行，像贝塞斯塔之池的治病的奇迹一般。向上的飞升似乎总是以向深渊的沉降为先导的，因此另一位神学家梦见他看到在一座山上有一座圣餐具城堡似的

东西。他沿着一条好像直接引向山脚的路走去，并向山上爬。但当他走近看时，他异常失望地发现有一道裂痕把他和那山分隔开了。这是一道幽深、阴暗的峡谷，谷底奔涌着地水。一条陡峭的小路一直通向谷底，又异常险峻地爬上另一边。这种情景是令人望而却步的，接着做梦者就醒了过来。这里再一次出现了做梦者渴望着光耀四照的高度，但他必须首先下到那黑暗的深渊里去；这无疑是要想爬得更高的必不可少的条件。谨慎的人避开了埋伏在这些深渊中的危险，但同时他也抛掉了一次大胆莽撞的冒险可能带来的好处。

这个梦所道出的观点遭到了从意识方面来的强烈反对，意识只知道“精神”，是在高处才能见到的事物，“精神”总好像是从上面来的，而从下边来的事物都是卑陋的、毫无价值的。对持这种想法的人们来说，精神意味着最高的自由，意味着在深渊之上的翱翔，意味着从地下世界的囚笼解放出来，因此它成了一座避难所，庇护着所有那些不想变得有一点与众不同的胆怯的灵魂。但水却是实在的、明确的，它是那本能之躯中的液体，是血以及血的流动，是动物之气息，是充满着激情的肉欲。无意识是深入到长期被称为“交感性”神经系统中的精神，它从理智与道德之明晰意识的日光下脱离了出来。它不像脑脊髓系统那样操纵着知觉和肌肉的活动，因而控制着环境；不过，尽管它不用感官的辅助以行使其功能，它还是保持着生活的平衡，并通过交感神经兴奋的神秘路径向我们提供他人内心生活的知识，同时对他们施行内在的影响。在这个意义上，它是一个极具集体性的系统，是一切“神秘参与”的功能基础。而与之相对的脑脊髓系统，它最高的功能只是将自我的具体性质彼此分离，并且总是用空间的方法对事物只做表面和外部的理解。脑脊髓系统把任何事物都作为一种外在来体验，而交感神经系统则把一切都作为内在来体验。

普遍的观点认为，无意识是我们最个人、最隐秘的生活的一种未经遮掩的断片——类似于《圣经》里所称之为“心”和视为一切邪念

之来源的东西。心室中伏息着邪恶的血精、暴怒的脾气和感官的软弱性。从意识的角度看，无意识就是这样一副模样。但意识基本上是一种大脑的活动，它孤立地看待一切事物，也孤立地看待无意识，把它完全认作“我的”无意识。因此，一般人都相信，任何潜入无意识的人都进入一种以自我为中心的主观性的窒息空气之中，在这死胡同里，精神的地下世界会放出它那黑暗洞穴中的一切凶禽猛兽，他将在这条死胡同里遭受所有凶兽的袭击。

确实，谁要是照进那水的镜子必定首先照见自己的脸孔，谁要是走向他自己必定与自己遭遇。那镜子决不取悦于人，它忠实地反射照镜子的人，也就是说，它忠实地映出我们从未向世界显示过的那副面容，那张我们用“人格”、用演员的面具掩盖起来了的面容。但那镜子是处在面具之后的，它照出了一张真实的脸孔。

与自己的这一遭遇，从内在方面来说是对勇气的第一次考验，它足以吓退大多数人，因为遇见自己是尤其不令人愉快的事情。不过，只要我们把一切后面的事物都投放进这一环境之中，这类不愉快的事就能够得以避免。如果我们能够看见阴影，并且能够容忍有阴影存在这一事实，那么问题的一小部分就已经得到了解决：至少我们已经把个人无意识挖掘了出来。阴影是个性的有机部分，因此它希望以某种形式与个性聚合一体。它的存在是不会因为人们对它有所争辩就能够加以排除的，它的危害也不会因为把它理性化就可以消减掉。这是一个异常困难的问题，它不仅向整个的人提出挑战，同时还使人意识到自己的无能为力。强烈的自然本性——或者是否应该叫它做软弱的自然本性呢？——决不愿意意识到这种无能为力的境况，它喜欢把自己想象成超出善恶之外的英雄，喜欢快刀斩乱麻，而不愿意去慢慢解那些纠缠不清的难结。但无论如何，账目是迟早都得清算的。最终人们还是不得不承认他们自己无法解决这些问题。这样做的优点是直率、真实，合符现实，为集体无意识的补偿性反应做好了铺垫：现在你更

愿意去注意某种能对你有所帮助的观念或者直觉了，或者更愿意去注意那些以前被束缚住因而未曾显露出来的思想了。也许你会注意这时出现在你睡眠中的那些梦，会沉思这时发生的那些外在的和内在的事情。只有在你具备了这样一种态度以后，沉睡在人性深处的救助力量才会苏醒和介入。无能为力和软弱是人类永恒的经验和永恒的问题，对这一问题也有一个永恒的答案，不然人类在老早以前就彻底完蛋了。当你已经做了你可能做的一切以后，剩下的唯一的事情就是：即使你知道了这一事情，你还能对它做些什么。但话又说回来，我们究竟对自己又知道多少呢？用经验来衡量的话，确乎少得可怜。我们知道，祈祷实际上就是唤起一种与上述非常相似的态度，因此它的效果也大致相同。

来自集体无意识的必要及必须的反应把自己表现在原型形式的观念之中。与自己的遇会首先是与自己的阴影的遇会。那阴影是一条狭路，是一道窄门，任何走下深井的人都逃脱不掉那痛苦的挤压。但人们必须先学会认识自己，才能知道自己是谁，因为那门后涌出的是些令人惊异不已的东西，那是一片充满着前所未有的不确定性的无边之域，没有任何内外、上下、彼此、我你以及好坏之分。那是一个水的世界，其中的一切生活都在悬浮中漂游；交感神经系统的王国，所有有生之物的灵魂都在此中开始；在这个世界中我是不可分割的此“和”彼；在这个世界里，我于己身之中体验他，而非我之他也同样体验我。

不，集体无意识绝不是裸露的个人系统，把它说成其他任何一样东西都要比这更合适些。它是彻头彻尾的客观性，它与世界一样宽广，它向整个世界开放。在那里，我是每一个主体的客体，与我平常的意识站在完全相反的位置上，因为在意识之中我总是作为一个具有客体的主体而存在的。在那完全的客观性中，我与世界完全同一，我在如此之深的程度上变成了这世界的一部分，因而我轻而易举就忘记

了我真正是谁。“迷失了自己”这句话正是绝妙地描述这种状态的。但是，如果意识能够看得很清楚的话，那么它便会知道这个“自己”就是世界。我们必须知道自己是谁，其原因也就正在于此。

一旦我们“是”无意识——当我们变得意识不到自己的时候——无意识就不再触及我们。这是一个古老的危险，与这种危险境地相距如此之近的原始人本能地知道并害怕这一危险。他们的意识刚刚浮出那原始之水，还那么幼稚、不稳定，还在迈着蹒跚的步子。无意识的一波微浪也会轻易地漫过它的头顶，于是他们就会忘记自己的身份，做出连自己也觉得陌生的行动。因此，原始人害怕无羁无控的情感，因为意识会在这些情感之下崩塌、缴械。于是，人类的一切努力都指向了筑固意识这样一个相同的目标，这也同样是祭式与教义的目的，它们是防范无意识危险的堤坝，是阻挡“灵魂的危险”的墙垣。因此，原始祭式包含着驱鬼、除咒、避凶、牺牲、净化等程序，以及通过交感神经的魔力产生出有助的事件。

正是这些在原始时代建立起来的障碍成了以后教会的基础，随着象征的日益衰微而崩溃的也同样是这些障碍。于是水涨了起来，无穷的灾难冲击着人类。道斯村的宗教领袖拉可·铁棱·哥白纳多有一次对我说：“美国人应该停止和我们的宗教搅和在一起，因为它死亡以后，我们就再也不能帮助我们的父亲太阳越过天空了，美国人和整个世界在十年以内就会有所报应的，因为到那时太阳不会再升起来了。”换言之，黑夜就要降临，意识之光就会泯灭，无意识的黑海将到处泛滥。

不管是原始人还是现代人，都总站在他们自己进行的行动的边缘上，但他们对这些行动却不加控制。只需举一个例子就足以说明问题：全世界都希望和平，而全世界又都在为战争做准备。人是无力反对人的，因此就只好让神来示以命运的道路。我们今天把神叫做“因

素”，这个词是从facere而来的，意思是“创造”。创造者们站在世界这个剧场的幕后，操纵着无论巨细的所有事件。在意识的王国里我们是自己的主人，我们似乎就是“因素”自身。但一当跨过阴影的门槛，我们深感恐惧地发现自己原不过是看不见的因素的客体而已。这绝不是令人愉快的认识，什么都不会给我们带来比这更大的幻灭了；我们发现了自己的无能为力。这一发现甚至还会引起原始的痛苦，因为意识严守的崇高地位——事实上这是人类胜利的秘密之一——不再为世人所信仰，它遭受到最危险的怀疑。不过，既然无知并不是安全的保证，它实际上使我们的不安全感变得更为严重，那么战胜自己的恐怖心情去搞清楚危险之所在，或许会好一些。发现了问题的症结之所在也就是解决了问题的一半。无论如何，我们知道了威胁着我们的最大的危险来自于精神反应的不可预测性。明察善辨的人们早已意识到，任何外部的历史条件的出现都只不过是为那些威胁着我们的真正的危险提供机会罢了。现存的政治及社会的制度体系就是这样一种外部历史条件，因此，我们不应把它看做外部条件的必然结果，而应把它看做是在集体无意识的促动之下所产生的结果。

这是一个新的问题。我们以前的一切时代都信仰以某种形式出现的神；与年代悖行的象征体系的衰微才使我们重新发现，神只是一些精神因素，即无意识的原型罢了。难怪这一发现目前令人难以置信，除非我们经历过那神学家梦中所描述过的体验才会相信，因为只有在那种时候，我们才有可能体验到拂动在水面上的精神的自我活动。繁星已从天穹陨落了，我们最高的象征已经变得苍白，于是一种秘密的生活在无意识中震荡起来。我们今天之所以有了一门心理学，我们之所以谈论起无意识问题，其原因就在这里。然而在一个拥有象征的时代和文化中，这一切都无疑会变得多余了。象征是来自于上的精神，在这一条件下，精神也同样是高高在上的。因此，对生活在象征的时代和文化中的人们来说，希望去体验与探索无意识无疑是一件愚蠢的、毫无意义的事情，因为无意识中除了自然本性的沉默的、未受打

扰的摇曳不宁外，便空无一物了。另一方面，我们的无意识掩藏起了那活水，那变成了自然的精神，这就是无意识受到了骚扰的原因。天空在我们这个时代已经变成了物理学家们的宇宙空间，天宫神殿也只是古时优美的神话了。然而，“心在燃烧着”，一种秘密的骚动不安在咬啮着我们存在的根须，我们可以用沃拉斯巴的话问道：

沃顿在米默的头上呢喃些什么？

那温泉已经沸腾……

对无意识的关注已经成为我们的一个极其重要的问题——一个精神的存在或非存在的问题。一切有上述梦中提到过的经历的人，都知道那宝藏潜伏在水的深处，都会想法去把它捞上来。他们决不能忘记自己是谁，同样也决不能危害自己的意识，而是必须牢牢地立足在地面上，然后变成——在此仍沿用这个比喻——那用钓钩和渔网捕捉水里游物的渔夫。当然，可能会有十足的傻瓜不解渔夫的所为，但渔夫们不会弄错他们的行为的永恒意义，因为他们这一行动所具有的象征意义比起至今不衰的圣餐具故事来，还要古老好多世纪。不过，并不是所有的人都是渔夫。有些时候，这一形象在更早、更本能的阶段上就被吸收了，然后变成了一只水獭，我们在奥斯卡·席米兹的童话里看到的就是这种情况。

谁照进水里，就会看见自己的形象，但这形象的后面很快就有活物隐隐出现，大概这些活物是鱼吧，这些深渊里无害的居住者——但也只有在湖水不被搅动的情况下，它们才是无害的。它们是一种特殊的水生动物。有时会有一只娃娃鱼，一只半人形的雌鱼钻进渔夫的网中；娃娃鱼都是些迷人的动物：

她半拖着他，

他半截沉下

以后便再也看不见了。

这娃娃鱼是一种神奇女性的更本能化的变形，我把那神奇女性称作阿利玛。她也是一个海妖，一尾美人鱼，一个变成了树的山林水泽之仙子，一位优雅女神，或者是艾尔金的女儿，或者是一个女妖，或者是一个女魔，她迷惑年青的男子，从他们身上吸走了生命。道德化的批评家一定会说这些形象是热烈激荡的情感状态的外象化，不过只是一些无价值的幻想而已。必须承认，这种说法确实有它的真实性，但它是不是完全真实呢？难道娃娃鱼真的只是道德衰颓的产物吗？难道很久以前，在那人类刚刚破晓的意识还牢牢地与自然联系在一起的时代就没有这样的存在物吗？回答是肯定的，在道德良心问题还没有存在以前，就有了山林、田野、河流的众多精灵。不仅如此，这些精灵还被人们惧怕着，同样也为人们所热爱，这样看来，她们的性的魅力仅仅只是她们的特征之一罢了。那时候，人类的意识还远为简单，他们对意识的把握能力还弱得难以形容。今天只是我们精神生活的一个组成部分的内容，对原始人来说却是无以限量的，它们在一个非常广泛的范围里把自己进行各种外象化。

“外象化”并不是一个真正合适的词，因为并没有任何东西从精神中投射了出去，反倒是精神在一系列的摄入行为后获得了它现有的复杂性。这种复杂性的增长是与自然的非精神化程度成正比的。一只在过去时代的阴影中挑逗人欲的娃娃鱼，今天被称作为“性幻想”，她以一种最痛苦的方式使我们的精神生活复杂化。她出现在我们面前，像女魔一样坐在我们头上，变换成各种各样的形状——比如变成一个女巫——一般说来显示出一种难以容忍的独立性，而这种独立性在精神的内容中是绝不适宜的。有时，她激起各种迷醉状态，足以匹敌最厉害的魔咒；或者释放出我们自身内的可怕的事物，即使是恶魔

的任何一种显形都难以超过它们令人恐怖的程度。她是一个害人精，在难以数计的变形和伪装中走过我们的路，以各式各样的诡计捉弄我们，唤起幸福与不幸的幻觉，唤起忧伤和狂喜，唤起爱的迸发，等等。娃娃鱼就是在理智的摄入状态中也没有放弃她的恶作剧，那女巫没有停止搅和她那爱与死的毒剂，她的神奇般的毒药被炼制成了诡计和自欺，尽管看不见，但其危险的程度却丝毫不会因此而有所减低。

……

有灵魂的存在物便是有生命的存在物。灵魂是人身上的活物，是独立存在并导致生命的东西。故而上帝将一股活气吹进了亚当的身体之中，以使他有了生命。但灵魂狡猾地玩弄着幻象的把戏，她把不追求生活的物质的惰性诱进了生命之中。她到处布下了天罗地网，只等着人跌进网里，摔下地来，在那里纠缠不清、耽搁流连，就此度过生命。不这样做她是决不甘休的，这就像夏娃在伊甸园中不得满足，必须使亚当相信了那禁果的好处后才肯甘休一样。不过，幸亏有灵魂的跳荡开合，人类才不至于在他对懒惰这一最大的迷恋中腐烂掉。有某种理智是支持和拥护它的，还有某种道德赐福于它。然而，拥有灵魂是生活所特有的冒险。因为灵魂是赋生命于物的魔鬼，它围绕着人类的存在要它那精怪的把戏，因此——在教义的王国里——它同时受着超人类的惩罚的威胁和超人类的隆恩的赐福，这是人类可能有的赏罚所绝不能及的。天堂和地狱是给灵魂设置下的命运，而不是给文明人设置下的，文明人的裸露无遮与谨小慎微会使他们在天国的耶路撒冷里不知所措。

阿利玛不是教义意义上的灵魂，不是一个“理性的阿利玛”，这不过只是一个哲学的概念。阿利玛是一个自然的原型，它令人满意地概括起无意识所有的供述，概括起原始头脑以及宗教和语言史所有的供述。它是“因素”一词在其本意上的一个“因素”。人是无法创造

它的，相反，它总是预先存在于人的情绪、反应、冲动之中，存在于精神生活中自发发生的其他事件里。它独自存在，迫使我们生活；它是意识后面的生活，不可能与意识完全联系在一起，但意识却必须从它之上产生，因为精神生活的大部分归根到底都是无意识生活，它从四面八方将意识包围起来——只要你考虑一下，比如要记录下一个感官印象需要进行多少无意识准备，那么这一见解就是显而易见的了。

尽管看起来我们整个的无意识精神生活都可以归于阿利玛一身之内，但她却至多不过是许多原型中的一个罢了。因此她并不代表整个无意识，而只是无意识的一个方面而已。阿利玛作为女性的事实证明了这一点。凡不是我，不是男性的一切，都最有可能是女性的，因为这非我是被感觉为不属于我的，因而是在我之外的；阿利玛形象通常都是在女人身上得到外象化的。不管是在男性还是在女性身上，都伏居着一个异性形象，从生物学的角度来说，仅仅是因为有更多的男性基因才使局面向男性的一方发展。少数的女性基因似乎形成了一种女性性格，只是因为这种女性性格的从属地位，所以它通常停留在无意识之中。

随着阿利玛原型，我们进入了神的王国，或者更准确地说，进入了形而上学为自己保留的王国。阿利玛所触及的一切事物都变得神秘起来——变成了无限制的、危险的、禁忌的、魔幻的事物。她是那天真无邪的人所居住的乐园中的蛇，怀着良好的决心，怀着更为良好的愿望。她奉出最可信的理由，要人们不得探进无意识，因为这种行动会破坏我们的道德禁律，释放出众多的力量，而这些力量最好还是让它们留在无意识之中不加搅扰的好。阿可利玛所说的话中总有正确的东西，因为生活自身中并不全是好的，也有坏的。阿利玛需要生活，她需要好的也需要坏的。这些范畴是不存在于精灵的国度里的。没有了世俗的道德，肉体生活和精神生活将会相处得更为和谐，为此它们也会更为健康一些。

阿利玛信仰“美和善”。“美和善”是一个原始的概念，在人们发现美学和道德之间的冲突之前，它就存在着。基督教用了一千多年才将美和善区分开来，使人们清楚地认识到善的东西并不总是美的，而美的东西也并不一定就是善。这种矛盾的观念结合给原始人和古人都没有带来多大麻烦。阿利玛是保守的，她以最为极端的方式紧紧地抱着人类早期的习惯不放，她喜欢罩着古装，表现她对希腊和埃及的偏爱。我在这里要提一下这种联系中的古典阿利玛故事，它们是里达·荷加和皮埃尔·贝诺伊所写的故事。以波里菲罗之梦相传闻的文艺复兴之梦以及歌德的《浮士德》都同样深入到了古代，试图为此情景找寻一个“真正的词”。波里菲罗用魔术召来了维纳斯女皇，而歌德则唤出了特罗伊的海伦。安利亚拉·杰菲在稳定时和浪漫时代为阿利玛勾画了一幅生动的形象。如果你想知道阿利玛在现代社会里有什么变化，我热情地推荐约翰·艾尔斯金的《特罗伊海伦的私生活》一书。这并不是一部影子创造物，因为永恒的气息存在于一切真正有生命的事物里面。阿利玛的存在超出了一切范畴，因此她也免却了一切功过毁誉。从一开始，人就以其健全的动物本能同他的灵魂及其灵魂对魔鬼的崇信进行着不断的斗争。如果灵魂仅是一片漆黑，事情也还简单得多。但不幸的是事情并非如此，阿利玛也能现形为一位光明天使，一个指出通往最高意义之路的精神仪式，如我们从《浮士德》中看到的那样。

如果说在个性的发展中，与阴影的遇会只是一件“习作”的话，那么与阿利玛的遇会就无疑是“杰作”了。与阿利玛的关系又是一次对勇气的测试，一次对人的精神和道德力量的火的考验。我们必须记住，在与阿利玛打交道的同时我们是在与人们以前从未把握住的精神事实打交道，人们之所以未能把握住这些精神事实，是因为他们总是发现这些精神以外象化的形式出现在自己的精神领域之“外”。对儿子来说，阿利玛隐藏在母亲的统治力中，有时她甚至会使儿子产生一种情感上的依恋，这种依恋会持续一生并影响他成年后的命运。但在

另一方面，她又会刺激他远走高飞。阿利玛对古代的人显形为女神或女巫，而对中世纪的人来说，这一女神的形象就被天国之后和母教会所代替。新教非象征化的世界首先产生出了一种不健康的多愁善感情绪，接着是道德冲突的加剧，当它发展到令人无法容忍的程度时，就必然地导向了尼采的“善恶的彼岸”。在文明的中心，这种状态表现在正在增长的婚姻的不安全感中，欧洲的许多国家如果不是超过了，至少也是达到了美国的离婚率。这一现象证明阿利玛通过对异性的偏爱来使自己得以外象化，从而导致出魔术一样复杂的各种关系形式来。在很大程度上由于这一事实的病理性质，才引出了现代心理学的发展，而现代心理学在弗洛伊德学说的形式下怀抱着这样一种确信，即一切骚动的基本原因便是性欲——这一观点实际上只是加剧了已经存在的冲突。因与果之间在这里出现了一种混淆；性骚动绝不是神经性困难的原因，而是像这些困难一样同属意识顺应不良的诸种病理性结果之一，这种顺应不良是由于意识面临着与它不平等的环境和任务而引起的。患此病症的人根本不能理解世界发生了怎样的变化，也不知道他应该用什么样的态度去适应这变化了的世界。

仅仅只是知道了阴影或者阿利玛这样一些概念并对它们进行思考是不足以对付它们的。我们也不能够自己摸索进入到它们之中，或者借助他人的感情来体验它们的内容。把一长串 原型记得烂熟于心是毫无用处的。原型是经验的集结，它们像命运一样降临在我们头上，其影响可以在我们最个人的生活中被感觉到。阿利玛再不会化作一位女神，走过我们的道路了，她可能会化作一种最隐秘的个人的不幸，或者化作我们最好的冒险。举个例子，当一个已经年逾古稀的声誉卓著的教授在抛弃家庭与一位红发的年轻女演员私奔了的时候，我们知道那些神们又捕获了一个受害者。魔鬼的力量就是这样显示在我们面前的。我们知道，要把一个年轻女子当做女巫处死，就在不久以前还是一件非常容易的事。

照我的经验，我相信有许多聪明与受过教育的人都能毫无困难地理解阿利玛及其相对的自主性这一观念，也能理解妇女身上的阿利姆斯现象。心理学家在克服这个方面的问题上遇到了更多的困难，或许这是因为他们并非迫不得已要解决无意识心理学的这些复杂事实所致吧。如果他们也是医生，他们的人体—心理的思维方式就会插进来挡道，以为心理活动可以用理智的、生物学的、生理学的语言来加以描述。然而心理学既不是生物学，也不是生理学或者其他科学，它仅仅只是有关精神的知识。

我为阿利玛画的像至今还远不是完整的。尽管她是生活混乱的促动力，但某种奇怪的意义附在她身上，这是种秘密的知识或者潜藏的智慧，它与阿利玛自身的非理性的精灵的性质形成了最为奇异的对照。这里我想再次提到我们已经提及过的作家，里达·荷加把“她”称作“智慧的女儿”；贝诺伊的亚特兰特斯的皇后拥有一座非常优秀的图书馆，里边甚至藏有柏拉图的一本已经失传的书。特罗伊的海伦在她再生时被睿智的西蒙·马加斯从一家泰尔红妓院救出来，以后便陪伴着他进行他的漫游。我有意没有在前面提及阿利玛这最具特征的一面，因为与阿利玛初遇时，往往使人推断出其他的结论，而不会推断出智慧。这一面只向那些严肃对待她的人呈现出来。只有在那时，当这一艰难的任务为人所正视的时候，他才可能越来越清楚地意识到，在她那一切对人类命运的残酷的戏弄后面，还埋伏着某种隐藏的目的，这隐藏的目的仿佛反射着一种生活之律的优越知识。正是这最令人预料不及、最混乱骚动的事物揭示了一个更深刻的意义。这一意义越是被认识到，阿利玛也就越将失去她猛烈强迫的特征。防波堤逐渐地被筑了起来，挡住了混乱的汹涌澎湃，意义将自己与无意义分隔开来。当意义与无意义不再同一的时候，混乱的力量便因混乱的减少而削弱，意义便被赋予了意义的力量，而无意义也被赋予了无意义的力量。一个新的宇宙由此诞生出来。这并不是医学心理学王国内的一

个新发现，这是一个古老的真理，是从人类经验的丰富性中产生的一个训谕，一个可以父子代代相传的训谕。

在精灵的本性中，智慧与愚蠢是一体的、相同的，只要它们被阿利玛表现出来，它们就是一体。生活是疯狂的，同时也充满着意义。如果我们不对它的一面加以嘲笑，而对它的另一面加以沉思，那么生活便极其单调乏味，一切事物都被减至其最小的限度。于是既没有什么意义也没有什么无意义。当你想着思考一下的时候，没有什么是有意义的，因为哪里没有人思考，哪里也就没有人对发生的事情进行解释。解释仅是对那些不明白的人所作的，只有我们不明白的事物才有意义。人们在一个他们所不理解的世界中醒来，这就是他们想要解释这个世界的原因。

因此，阿利玛和生活本身只要不提供解释便是无意义的。然而它们有一种能被解释的本质，因为在一切混乱之中都有一个宇宙，都有一个秘密的秩序；一切奇想之中都有一个固定的规律：一切活动的事物是以它们的对立面为基础的。认识这一点，是需要人的辨别理解力的——人类的这种能力把每一事物都塞进了矛盾的判断之中。一当人们着手开始解决阿利玛的时候，阿利玛的混乱的幻想就会向他们提供怀疑的动机，使他们去怀疑一种秘密的秩序的存在，去感觉一个计划、一种意义、一个在她的本性之上的目标，或许甚至——我们几乎被引诱得要说——去“假设”出这样一种东西，尽管这与真实不相符合。因为，在现实中我们并没有随心所欲地掌握一种冷静的反思能力，任何科学或哲学也不能对我们有所帮助，而宗教的传统教义所能给予的帮助又极其有限。我们被滞留纠缠于无目的的经验之中，判断的才智连同它的一切范畴都无力可施。人类的解释徒然无益，因为一个骚乱的生活状况呈现出来，它拒绝迎合加在它身上的一切传统的道德意义。这是一个崩溃的时刻。我们沉入了最后的深渊——阿比勒乌斯把它叫做“一种自动的死亡”。这是我们自己的力量的屈服，这种

屈服不受任何人为意志的支使，它是自然强加在我们头上的，这不是裹着道德外衣的自动的服从与谦卑，而是完全无误的失败，笼罩在非道德化的痛苦的恐惧之中。只有当一切支撑都全部断折了，后面再没有任何遮掩可以提供最小的安全希望之后，我们才有可能去体验一个原型，它至今还藏在已被阿利玛穷尽了的有意义的空白的背后。这就是“意义的原型”，正像阿利玛是“生活本身的原型”一样。

我们总以为，意义比起生活来是更年轻一些的事件，这是因为我们认为意义是由我们自己赋予的，这自然不无道理；我们还相信这偌大的世界不经解释也照样要存在和发展，这无疑也同样是正确的。但我们是怎样赋予意义的呢？归根到底，我们是从何处得来意义的呢？我们用来赋予意义的那些形式都是一些历史的范畴，它们深深地进入了时间的迷雾之中——这是一个我们没有给予充分考虑的事实。某些固定的语言模式是被用来作各种解释的，但这些语言模式本身却是来自于原始的形象。我们无论从哪方面来考察这个问题，都会同语言的历史相遇，同直接引回原始奇妙世界的形象和主题相遇。

以“理念”一词为例，它可以追溯到柏拉图的“理式”这一概念。永恒的理念是在超天界的地方蓄积起来的原始形象，只是这些形象在此被赋予了永恒的、超验的形式。目睹者的眼睛把它们知觉为梦中的形象和启示性的幻觉。再让我们举“能量”这一概念为例吧，它是对物理事件的解释，早期它是炼金术士的神秘之火或者燃素，或者物质中固有的热力，就像斯多亚学派的“原始温暖”或者赫拉克利特所说的“永恒的活火”，它非常近似于一种无处不在的生命力的原始概念，一种生长的力量以及一种魔术般的愈病良药，人们一般把这种力量称作“超自然的力量”。

我没有必要没完没了地举例子，只要我们知道任何一个重要的观念或见解都有其历史上的先驱就足够了。所有的观念最终都是建立在

原始的原型模式之上的，这些原型模式的具体性可以上溯到一个意识还没有开始“思考”，而只有“知觉”的时代。“思想”是内在知觉的对象，它根本不是主观地被创造出来的，而是被感知为外在的现象——或许可以说是被看见的和被听见的。思想基本上是启示，不为我们所创造，而是强加给我们的，或者它是从它的直接性和现实性那里获得了说服力的。这种思想方式存在于原始的自我意识之前，后者与其说是它的主体，倒不如说是它的客体还更为合适一些。由于我们至今还没有登上意识的最高峰，因此我们仍然保存着一种意识之前的思想方式；但是只要我们还为传统的象征所支撑——或者用梦的语言来说，只要父亲或国王还没有死去——我们就不会意识到这种思想方式的存在。

在此我想举一个例，说明一下无意识是怎样“思想”和为解决困境铺平道路的。这次是一位我本人不认识的青年神学生，他的宗教信仰使他处于非常的困境之中，这时他做了下面这样一个梦：

他站在一位老人面前，老人很漂亮，全身穿着黑色。他知道这老人就是那“白”魔术师。老人刚跟他进行了长时间的谈话，但他却想不起讲话的内容究竟是什么，他只记住了最后一句话：“至于这点我们需要‘黑’魔术师的帮助。”

正在这时，门开了，走进来一个老人，他与前面那个老人长得完全一样，只是他穿着白色的衣服。进来的老人对那白魔术师说：“我需要你的建议”，同时用带着疑问的目光斜着瞟了做梦者一眼。这时白魔术师说道：“你可以放心地说，他是一个清白无辜的人。”于是黑魔术师开始讲述他的故事了。他从一个遥远的地方来，那里发生了一件奇异的事情：统治那地方的是一位年老的国王，他感到死期将至。国王早已为自己找好了一座陵墓，因为那地方有很多古代遗留下来的陵墓，国王为自己选了最好的一座。据传说，那座墓里埋着一个

处女。国王让人把墓打开以备使用。但墓里的尸骨一见阳光就突然恢复了生命，变为一匹黑马，很快地驰进了沙漠，然后在沙漠中消失了。黑魔术师听说了这个故事，就立刻出发去寻找这匹马。他随着马的足迹追寻了许多天，然后来到了那片沙漠，他越过沙漠，另一边又出现了草地，在那里他看见那匹马正在吃草，他在那里还有了新的发现，他正是为此要征求白魔术师的建议的，因为他找到了已经失去的“乐园的钥匙”，他不知道该拿这些钥匙怎么办。

在这激动的时刻，梦者醒了过来。

根据我们先前的议论，梦的意义不难猜测：年老的国王是那普遍的象征，这象征想走进它永恒的安息之中去，但在那地方还埋伏着一些相似的“因素”。他的选择非常适宜地落在了阿利玛的坟墓上，只要国王活着——也就是说，只要一个有效的原则（君主或者皇帝）还在规定着生活和表现着生活，这个阿利玛就一直处在睡美人似的死寂状态之中。但当国王寿尽归天之时，她又活转过来，变成了一匹黑马。黑马在柏拉图的对话中是代表激情的无羁之力的。追随这匹马的人都会进入一片沙漠，进入一片远离大众的荒野——这是精神和道德隔绝孤立的形象。但那沙漠荒野中却放着乐园的钥匙。

那么什么是乐园呢？很清楚，这就是那长有生命和智慧的两面树，那有四条溪流的伊甸园。在基督教的象征中，它还是《启示录》中的天国，这天国像伊甸园一样，都被构想成一个曼陀罗。但曼陀罗是个性化的象征。因此，压在梦者心上的重负是那位黑魔术师，他找到了解决信仰问题的钥匙，那是一串开启个性化之路的钥匙。沙漠与乐园的对比意味着隔绝与个性化或者自我变生的对比。

梦的这一部分是对耶稣的奥克塞林库斯训谕的绝妙的释义，天国之路在训谕中是由动物指出来的，我们还在其中找到了对我们的告诫：“那么了解你自己吧，因为你就是那城，那城就是那王国。”这

梦同样也是对乐园里蛇的形象所作的阐释。那蛇引诱我们的祖先第一次犯下了罪孽，但最终也是这蛇导致了通过上帝之子对人类的救赎。正如我们所知，这一因果联系引出了蛇教式的蛇与救主形象的同一化。那黑马和黑魔术师是半恶的因素，他们与善的相关性已经暗示在衣服颜色的交叉使用中了。那两个魔术师就是“智慧老人”，那优越的主人与教导者，那精神的原型的两个方面。这智慧老人象征着隐藏在生活混乱之中的在先的意义。他是灵魂的父亲，而这灵魂以某种奇迹般的形式又是他贞洁的母亲。因此，炼金术士把他叫做“母亲的第一个儿子”。黑马和黑魔术师也就是在前边的梦中提到过的向黑暗中的沉降。

对一个年轻的神学生来说，这简直是困难得令人不能忍耐的一课！幸运的是，他一点也不知道在梦中向他说话的是一切先知之父，他也一点也不知道这先知之父把一个巨大的秘密放在了他的掌股之中。但人们对这类事情的不合时宜大感诧异。为什么要如此多费笔墨呢？我得承认我们确实不知道这梦最终会给那位神学生什么样的影响，不过我必须承认，这梦至少对我有很多要说的，即使做梦的人自己并不理解它，也决不能忘掉它。

很明显，梦中那老人是在向人们显示善和恶是如何一同起作用的。这或许就是作为对仍然未能解决的基督教精神中的道德冲突的答案。这一奇特的对立面的依存关系使我们更加靠近了东方观念，靠近了印度哲学的涅槃，这是从对立面中的解放，是通过调和来解决冲突的一条可行之路。这一东方的善恶相依关系具有那么深刻的意义，但同时又那么具有危险性，这一点可以在一句印度的警言似的问题中看得非常清楚：“谁需要更长久的时间才能达到完美，是爱上帝的人，还是恨上帝的人呢？”回答是：“爱上帝的人需七世再生才能趋于完美，而恨上帝的人只需三世再生，因为恨上帝的人比爱上帝的人对上帝想得更多。”要从对立面中解放出来，首先就得把两个对立面看成

具有同等的功能，这必然触犯我们基督教的情感。然而，正如上面梦的例子所示，道德对立面的平衡合作是一个自然的真理，这一自然的真理被东方以同样自然的态度加以承认了。在道家哲学中可以找到最明显的例子来对这一点加以证明。不过，在基督教传统中也有各种各样的说法非常接近这个观点，我仅仅只需提醒你们那不公正的管家的寓言就足够说明问题了。

在这个方面，我们的梦就根本没有什么奇特性可言了，因为使对立面相互依存的倾向本来就是无意识的一大显著特性。但我们必须马上补充一句，这只有在道德敏感性被夸大的情况下才是真实的；在其他情况下，无意识可能会毫不让步地坚守对立面的不可调和性。作为一种规律，无意识的观点是与意识的态度相关的，因此，也许我们可以说，我们的梦是预示了一个持新教观念的神学意识所具有的信仰和怀疑。这就将这个梦所陈述的一切限制在某些特定的问题中了。但即使这样减低这个梦的效力，它还是清楚地显示了其观点的优越性。它非常恰当地借一个智慧的魔术师的观点和声音表达了它自己的意义。这位魔术师直接走回到原始社会中巫师的形象之中，他就像阿利玛一样，是一个用意义之光穿透野蛮生活混乱黑暗的不朽的魔鬼，他是启蒙者，是统治者，是教导者，是一个精神仪式，连尼采这样一位价值的破坏者也逃脱不掉它的体现——因为他（尼采）在查拉图斯特拉身上唤起了自己的再生，借那几乎是荷马时代的崇高精神传播和宣讲他自己的“狄奥尼索斯式的”启蒙和狂喜。对他来说上帝已经死去，但那催动的智慧之魔变成了他肉身的又一影像。他自己说到：

于是一个变成了两个

查拉图斯特拉从我身边走过。

查拉图斯特拉对尼采来说远不只是一个诗的形象，他是一次无意的显示，一种信仰的声明。尼采也在那背向上帝和基督教的生活的黑

暗中迷失了自己，这就是那启示者和启蒙者，他灵魂说话的源泉，向他降临的原因。这就是《查拉图斯特拉如是说》一书中所用的宗教式语言的源泉，因为那就是这原型的风格。

现代人在体验这原型的时候，慢慢地知道了那最古老的思维形式是一种自主的活动，人们便是这一自主活动的对象。赫尔墨斯·特里斯米吉斯图、炼金术文献中的索斯、奥尔菲、波伊曼德里斯（人的牧人）以及他的近亲赫尔墨斯的波伊曼，都是这同一经验的其他公式。如果“魔鬼”这一名称不是那么带有偏见的话，倒是非常适合这个原型的。但我满足于把它称为“智慧老人的原型”，或者“意义的原型”。像所有的原型一样，它也有肯定的一面和否定的一面。但在这里我还不想进入这个问题之中，读者可以在《童话中的精神现象学》一书中读到有关智慧老人的两面性的详细讲解。

至此已讨论过的三种原型——阴影、阿利玛和智慧老人——都属于同一种类型，可以在人格化的形式中被直接地体验到。在前边我试图指明这种经验出现的一般心理条件，但我传达的只是各种抽象的普遍性。人们确实能够，或者说确实应该描述一下它发生在直接经验中的过程。在这种过程中，原型表现为梦中和幻想中的各种积极人格。但这过程本身中还包含了另一类原型，人们可以称它们为“转换的原型”。它们不是人格，而是典型的情景、地点、方式方法，它们赋予我们所讨论的这种转换以象征性。像人格一样，这些原型是真正的、真实的象征，无论用符号还是用比喻都不可能把它们彻底地翻译出来。正因为它们是含糊暧昧的，充满了半露半隐的意义，最后还是不可穷尽的，所以它们才是真正的象征。无意识的基本原则尽管于其自身之中可以辨认，但因其旁征博引的性质，却是不可描述的。人类区分归类的智识自然在不断地试着确立它们意义的单一性，然而这样就使得基本点失去了，因为我们最终能确立起来并与它们的本质相符合的只是它们的“多重意义”，以及它们宽泛得几乎无边无际的涉及

面。这样一来，任何单一片面的归纳与概括都成了一件不可能的事情了。除此之外，它们在原则上还是自相矛盾的，这正如在炼金术士们看来精神是由老人和青年同时构成的一样。

如果有人想要为象征过程描绘一幅图画，炼金术中的一系列图画可以作很好的例子，尽管这些画的大部分都是传统型的——不过画中包含的象征的起源和意义都具有晦涩不明的性质。中国瑜伽的神秘的神经系统是东方可以找出来的绝妙的例证。同样，塔罗特牌上所画的图画也好像是从遥远的转换原型降临而来，贝诺里教授所讲的一次非常有启发性的课使我肯定了这一想法。

象征过程是一种“形象的”经验和一种“在形象中的”经验。它的发展通常都显露出一种两极对称结构，因而呈现一种肯定与否定、失去和获得、黑暗和光明的韵律。它的开始具有一种毫不变更的特征，即人们总是陷落进一条死胡同中，或者某种不可能的情景之中，它的目标广泛地说来是光明或者更高的意识，这一目标使开始时出现的情景在一个更高的层次上被克服了。至于时间因素，这一过程可以被压缩进一个梦里或者一次经验极短暂的时刻里，它也可以延长至数月数年，这就要看开始时那情景的性质、这过程中涉及的人以及要达到的目标而定了。象征的丰富性自然使得一种情况与另一种情况之间有很大的不同，尽管一切事物都是以形象的形式，即象征性地，加以体验的。但是这绝不是一个只有虚构的危险的问题，而是有着真正的危险性的，整个生活的命运就依靠在它的上面。其中最大的危险就是屈服于原型那具有诱惑力的影响之下，这种情况在原型形象没有被意识到的时候是最容易发生的。如果预先就有精神病的倾向存在，那么甚至会发生原型形象——由于其自然的神秘性质而被赋予了某种自主性——整个儿脱离意识的管辖而变得完全独立，从而产生出控制力的现象。比如，在阿利玛控制的例子中，病人会希望通过他的自我阉割而把自己变成一个女人，或者他会害怕这类似的事情用强力发生在他

身上。这种情况最著名的例子就是席勒伯的《我患神经病的回忆录》。病人通常发现一整套阿利玛神话，里面有许多古代的主题。尼尔铿不久前发现过一个这类的病案，另一个病人在一本书中自己描述了他的经历并作了评论。促使我提出这些例证的原因是至今还有人认为，原型只不过是我自己脑袋中的主观幻想而已。

在精神病中，猛然暴露在光天化日之下的事物，在神经病中仍然隐伏在背景之后，但它们无疑在继续影响着意识。因此当分析透过意识现象的背景时，它发现的是刺激着精神病人的谵妄状态的那些相同的原型形象。最后，我们还有无数文学和历史的材料证明，我们还在这些原型之中碰到了正常的幻想类型，这些幻想类型并不是精神病的荒谬产物，实际上它们是普遍存在着的。病理因素并不在这些幻想类型中存在，而是存住于再不能控制无意识的意识分裂中。因此，在所有分裂的病症里，都有必要把无意识并入意识，这是一种综合过程，我把它称之为“个性化过程”。

实际上这一过程是尾随着自然的生活进程的——在此生活中，个人变成了他从前的自己。由于人有意识，意识一次又一次地偏离其原型的、本能的基础，使自己与这基础对立起来。因此这种发展并不是顺利的，它常常变幻无定，经受着骚扰。于是，将两面综合的需要便从这对立中产生出来，这甚至可以用来说明采取补偿仪式作为形式的原始精神疗法。作为例子，我将举出澳大利亚土著与其阿尔奇林加时期的祖先的同一，与道斯村的“太阳之子”的同一，以及埃西斯神话中赫利欧斯的登仙，等等。因此，情结心理学的疗法一方面在于使聚集的无意识内容尽可能地呈现于意识面前，另一方面则在于使它们被承认以后与意识综合起来。但由于文明人具有高度的分裂性并不断地运用这种分裂性来回避一切可能的危险，因此，对无意识作出承认后还必须伴随适当的行动。鉴于以上的原因，我所作出的这一结论还远没有过时，相反，仅对无意识作出承认还是非常不够的，我们还必须

认真对待这点，必须坚持对它作富有意义的运用。承认本身通常没有运用的功能，它也不暗示着任何道德的力量。这样一来，我们就可以看清楚对神经病的医治在多大程度上是一个道德问题。

原型像所有的精神内容一样具有相对的自主性，因而不能简单地用理性的方法把它们结合起来，它需要一种辩证的程序，一种真正的与它们的谐调；这种谐调常常是病人通过对话形式来达到的，如此他在毫无所知的情况下就实现了炼金术对“沉思”所下的定义：“与自己的善良天使所进行的内心对话。”这往往是一个充满了上下起伏的戏剧性过程，它在梦中的象征里表现自己，或者说它被梦中的象征陪伴着，这些梦中的象征与“集体的表现”有着联系，而“集体的表现”自最远古的时候开始就以神话主题的形式描绘着精神的历程。

在这样一篇讲演稿的短小篇幅里，我只能满足于举几个原型的例子，于是我选择了在男性精神的分析中起主要作用的原型，同时我还试图向你们介绍了一点这些原型出现的转换过程。自从这篇讲演稿发表以后，我在就自我的象征体系所写的一系列文章中更详细地讨论了阴影、阿利玛和智慧老人的形象，以及出现在女性无意识中的相应的形象，同时也对个性化过程及其与炼金术象征体系的关系作了更深入的研究。

（苏克译自《荣格文集》英文版卷9（1），冯川校）

集体无意识的概念

也许我的任何经验主义的概念都没有像集体无意识概念那样遇到过那么多的误解。下面我将试图（一）给这个概念下一个定义，（二）描述它在心理学上的意义，（三）解释用以证明它的方法，（四）举出一个例子。

一、定义

集体无意识是精神的一部分，它与个人无意识截然不同，因为它的存在不像后者那样可以归结为个人的经验，因此不能为个人所获得。构成个人无意识的主要是一些我们曾经意识到，但以后由于遗忘或压抑而从意识中消失了的内容；集体无意识的内容从来就没有出现在意识之中，因此也就从未为个人所获得过，它们的存在完全得自于遗传。个人无意识主要是由各种情结构成的，集体无意识的内容则主要是“原型”。

原型概念对集体无意识观点是不可缺少的，它指出了精神中各种确定形式的存在，这些形式无论在何时何地都普遍地存在着。在神话研究中它们被称为“母题”，在原始人类心理学中，它们与列维—布留尔的“集体表现”概念相契合；在比较宗教学的领域里，休伯特与毛斯又将它们称为“想象范畴”，阿道夫·巴斯蒂安在很早以前则称它们为“原素”或“原始思维”。这些都清楚地表明，我的原型观点并不是孤立的和毫无凭据的，其他学科已经认识了它，并给它起了名称。

因此我的论点就是：除了我们的直接意识——这一意识不仅具有完全个人的性质，而且我们相信它是我们唯一的经验精神，尽管我们也将个人无意识作为对它的补充而加以研究——还有第二个精神系统存在于所有的个人之中，它是集体的、普遍的、非个人的。它不是从个人那里发展而来，而是通过继承与遗传而来，是由原型这种先存的形式所构成的。原型只有通过后天的途径才有可能为意识所知，它赋予一定的精神内容以明确的形式。

二、集体无意识在心理学上的意义

从职业实践中发展起来的医学心理学着重强调精神的“个人”性质，这里我指的是弗洛伊德和阿德勒的理论。这是一种“个人的心理学”，其病源因素几乎完全被看做是个人性质的。然而，即使这样一种心理学也是以某些一般生物学因素为基础的，比如性本能或者自我表现冲动就远不止是个人所具有的特征。由于这种理论自诩为一门解释性的科学，所以也就必须得这样做。无论是弗洛伊德还是阿德勒的观点都不否认在人和动物身上同样存在着某些先天性的本能，也不否认这些本能对个人心理有着重大的影响。然而本能只是一些具有某种动力或刺激力性质的遗传因素，它们遍布各处，有着非个人的特征，并且经常不能完全升达意识之中，因此，现代的精神疗法的任务就是要使病人意识到它们。就其性质来说，它们并不是模糊而不明确的；相反，它们有着具体形式的动力，不管是早在意识产生以前，还是在意识发展到无论什么样的程度以后，它们都一直在追求着其内在固有的目标。结果，它们形成了与原型极其相似的形态，相似得使我们有充分的理由认为原型实际上就是本能的无意识形象，如果换句话说，也就是“本能行为的模式”。

因此，集体无意识并不是一个大胆得不得了的设想，如果真要说这一设想是大胆的，那么其大胆的程度也不过就相当于认为有本能存

在这种观点一样。人们都承认，人类活动在很大的程度上受着本能的影响，而不管意识中的理性动机如何。所以，如果有一种观点认为我们的想象、知觉和思维都被一些先天的、普遍存在的形式因素所影响，那么在我看来，智识功能正常的人士如果能在这种观点中多多少少发现一些神秘主义的倾向，他们便也能在关于本能的理论中发现同样多的神秘主义倾向。尽管如此，我所提出的这一概念还是因其所谓的神秘色彩而备受非难，但我在此必须再一次强调，集体无意识概念既不是思辨的，也不是哲学的，它是一种经验质料。但问题的根本之点就在这里：究竟有没有这类无意识的、普遍的形式？如果它们是存在的，那么在精神之中就有一个我们可以称之为集体无意识的领域。要诊断出集体无意识的存在确实不是一件容易的事情，仅仅指出无意识产物的原型性质是不够的，因为这些性质通常是明显易见的，并且还可以通过语言和教育的手段而获得。除此之外，还须排除掉密码记忆（cryptomnesia），但这在有些时候几乎是不可能办到的。不过，尽管存在着这许多困难，仍然还是有足够的个体例证显示了神话母题在土著中的复活，从而使得这个问题免受了理性怀疑的攻击。但是，如果这样一种无意识确实是存在的，那么我们就必须把它们纳入心理学的解释之中，并对所谓的个人病因论予以更尖锐的批评。

我的意思或许可以用一个具体的例子清楚地表达出来。你们可能读过弗洛伊德对列奥纳多·达·芬奇的一幅画所作的评论，也就是那幅圣·安妮和圣母玛丽亚与儿童基督的画。弗洛伊德在解释这幅卓越的画时，引用了列奥纳多有两个母亲这一事实。这里的因果关系是个人的。这幅画的题材远不是绝无仅有的，而且，弗洛伊德的解释还有一个小小的不准确之处，即圣·安妮是基督的祖母，而不是像弗洛伊德所解释的那样，是基督的母亲。但在这些细节上兜圈子毫无必要，我们只需指出，与明显的个人心理交织在一起的还有一个非个人的母题。在其他领域中这个母题是我们非常熟悉的，这就是“双重母亲”的母题，它是神话和比较宗教领域中以各种变体出现的一个原型，它

构成了无数“集体表现”的基础。我还可以提出“双重血统”的母题为例；所谓“双重血统”是指同时从人的和神的父母那儿获得的血统，就像赫拉克勒斯一样，因受天后赫拉的抚养而获得了神性。在希腊作为神话的东西在埃及却成为了一种仪式：埃及法老的本质就是人神合一的。在埃及神庙的出生室的墙上就描绘着法老的第二次的、神圣的孕育和诞生，他经历过“两次诞生”。这一观念隐伏在所有的再生神话之中，基督教也同样包括在内。基督自己就有过“两次诞生”：约旦河中的洗礼赋予他以新的生命，使他从水与精神之中再生了。因此，在罗马的礼拜仪式中，洗礼盘被称作“教会之腹”。你还可以在罗马祈祷书中读到，直到今天，每逢复活节前的圣星期六，在“洗礼盘的祝福”之中，人们还这样称呼它。再举一例，根据一个早期的基督教——诺斯替教观念，以鸽子的形象出现的精神被解释作索菲亚—莎皮恩替亚——智慧和基督之母。多亏了这一双重诞生的母题，今天的孩子们才有了一个“教父”和一个“教母”作保护人，而不再让仙女或者妖精在他们刚出生时就给予祝福或加以诅咒，把他们魔术般地“收养”为自己的孩子。

第二次诞生的观念在任何时候和地方都可以找得到。医学刚开始诞生之时，它是一种治病的魔法；在许多宗教中，它是首要的神秘经验；在中世纪的神秘哲学中，它是关键性的观念；最后——但决非最不重要——它是一种童年幻想，出现在无数儿童的头脑之中，这些儿童无论大小都相信他们的父母并不是他们的亲生父母，而只是收养他们的养父养母罢了。本弗莱脱·塞利尼也怀有这样一种幻想，他在自传中曾对此有过叙述。

如果说所有相信双重血统的人在现实中都有两个母亲，这未免令人难以相信；如果说是列奥纳多及其他几个与他命运相同的人用他们的情结传染了其余的人，则更是不可能。我们倒不如作这样一种设想：双重诞生的母题与两个母亲的幻想无处不在的联系是应和了人类

中一种普遍存在的需要，这种需要恰好正反映在这些母题之中。如果列奥纳多·达·芬奇的确是在圣·安妮和玛丽亚的形象中描绘他的两个母亲——虽然对此我表示怀疑——那么他也只是表现了他以前和以后的无数人都相信的某种事物。秃鹫的象征（弗洛伊德在上面提到过的著作中也对此给予过讨论）使这一观点更加可信。弗洛伊德不无道理地把荷拉波罗的《象形文字》一书作为这一象征的来源。在列奥纳多的时代，这是一本被广泛运用的书。在书中你可以读到秃鹫全是雌性的，象征着母亲，它们受风（灵气）而孕。灵气一词主要是在基督教的影响下才获得了“精神”的意义。甚至在对彭特科斯的奇迹的记述中，灵气一词仍然还具有风与精神的双重意义。在我看来，这个事实无疑是针对玛丽亚而言的，她作为一个处女，受圣灵而怀孕，就像一头受风而孕的秃鹫一样。据荷拉波罗说，秃鹫还进一步象征着雅典娜；我们知道雅典娜不是分娩而生，而是直接从宙斯的头中跳出来的，她是一个处女，只知道精神上的母性。这一切都实是暗指玛丽亚和再生母题。没有任何一点证据证明列奥纳多还想用他的画来表现其他的思想。但弗洛伊德却认为列奥纳多是把自己当做了儿童基督。不过，即使这一观点是正确的，列奥纳多在其一切的可能性中都是在表现双重母亲的神话母题，而决不是在表现他自己的个性的前史。如果他真是在表现他自己的个性的前史的话，那么又怎样解释画这同一题材的其他画家呢？他们并不是都有两个母亲吧？

现在我们把列奥纳多的例子移至神经病的领域中。让我们假设一个有母亲情结的病人，他受一种幻觉的支配，以为他的神经病的原因在于他确实有两个母亲这一事实之中。如果从个人方面作解释，就必须承认他是对的——然而实际上却是大错特错。事实上，他的神经病的原因在于双重母亲原型的复活，这与他是否有两个母亲毫无关系。如我们所见，原型是单独地和历史性地起作用的，它决不牵涉有两个母亲这种异常稀少的情况。

自然，在这样一个例子中，人们很容易倾向于预先推断出一个如此简单、如此具有个人性质的原因，然而这种推断不但是不准确的，而且是完全错误的。对于只受过医学训练的医生来说，双重母亲的母题是完全陌生的，但这样一个完全陌生的母题何以会具有如此大的决定力，以至竟能产生出一种创伤性的效果呢？要想了解这一点，其困难的程度是众所公认的。但如果我们考虑一下隐藏在人的神话和宗教领域内的巨大力量，原型作为病源的重要性就显得不那么荒唐突兀了。在无数的神经病病例中，骚乱的原因都起于这样一种事实：病人的精神生活缺乏这些动力的配合。然而，一个纯粹以个人为中心的心理学却竭尽全力地把一切都减缩为个人的原因，以此来否认原型母题的存在，甚至还极力以对个人的分析来摧毁消除它们。我认为这种方法是危险的，它在医学上也得不到认可。今天我们对有关的动力的性质可以作出比二十年前更好的判断了，难道我们就看不出整个国家是如何在恢复一个古老的象征，甚至在恢复一种古老的宗教形式吗？难道我们就看不出这种群体感情是怎样在灾难性地影响和改变着个人的生活吗？过去时代的人今天仍然还在我们身上活着，而且这种阴魂不散的程度是我们在战前连做梦也没有梦到过的。一言以蔽之，伟大民族的命运如果不是个人精神变化的总和，又能是别的什么东西呢？

只要神经病仅仅是一桩私人的事，其根源只在个人的经历中，那么原型就决不在其中担当任何角色。但如果问题在于存在着一种普遍的不适应，或者存在着一种相对大量地产生神经病的有害条件，那么我们就必须承认有聚集的原型在其中起作用了。既然神经病在大多数情况下都不只是个人的事情，而是“社会的”现象，因而我们应该认为在这些病例中都聚集着原型。与这种情景相应的原型被激活了，结果，藏在原型中的那些爆炸性的危险力量就被释放出来，它们的活动常常带着难以预料的后果。受控于原型的人绝不会不成为精神错乱的牺牲者。如果三十年前有任何人竟敢预言，我们的心理发展会朝着复活中世纪犹太人迫害的方向行进，会使人们再一次像两千年前一样行

罗马似的军礼，以一个古老的字代替基督教的十字，召引数百万的战士前驱赴死——如果有这么一个人的话，那么他一定会被大家呵斥为带有神秘色彩的傻子。然而今天怎么样了呢？说起来简直令人吃惊，这一切荒谬悖常的事情竟都成了可怕的现实。在今天的世界里，什么私人的生活，私人的病源，私人的神经病，差不多都变成了一种虚构的事物。生活在过去时代中的人，生活在一个古老的“集体表现”世界中的人，今天又重新获得了异常明显而真实得令人痛苦的生命，这种现象并不只是出现在几个不平衡的个人之中，而是出现在成百上千万的人之中。

生活中有多少种典型环境，就有多少个原型。无穷无尽的重复已经把这些经验刻进了我们的精神构造中，它们在我们的精神中并不是以充满着意义的形式出现的，而首先是“没有意义的形式”，仅仅代表着某种类型的知觉和行动的可能性。当符合某种特定原型的情景出现时，那个原型就复活过来，产生出一种强制性，并像一种本能驱力一样，与一切理性和意志相对抗，或者制造出一种病理性的冲突，也就是说，制造出一种神经病。

三、证明方法

现在我们必须转到如何证明原型的存在这一问题上来。既然原型被认为是能够产生某些精神形式的，那么我们就必须讨论在哪里和怎样才能获得表现这些形式的材料。“梦”自然是主要的来源。梦的优点在于它们是不自主的、自发的，其性质没有被任何有意识的目的所歪曲，因而是纯粹的无意识心理的产物。我们可以通过对个人的询问来确定，出现在他梦中的哪些母题是他所知道的。自然，我们必须把所有他“可能”知道的母题从他不知道的母题中排除出去，比如——还是回到列奥纳多的例子中来——那秃鹫的象征。我们不知道列奥纳多是不是从荷加波罗那里得到的这一象征，尽管对他这样一个当时受

过教育的人来说，这是非常可能的，因为当时的艺术家对人文科学都有广博的知识。因此，尽管那鸟的母题是一个典型的原型，但它存在于列奥纳多幻想中这一点并不能证明什么问题。这样一来，我们就必须寻找做梦者本人并不知道的母题，它们虽然不为做梦者所知，但却仍旧在他的梦中起着作用，这种作用正好与我们从历史来源所知道的原型的作用巧合起来。

我们所需材料的第二个来源可以在“积极想象”中发现。我用“积极想象”一词指的是由蓄意专注状态中产生出来的一系列幻想。我发现，如果梦中存在着未经认识的、无意识的幻想，那么梦的频率和强度就会增长；但一当这些幻想进入了意识之中，梦就改变其性质，其强度就减弱，频率就降低。由此我得出结论：梦中常常包含着“希望”进入意识的幻想。梦的根源通常是被压抑的本能，它们有一种影响意识的自然倾向。在这种情况下，只需叫病人回想对他非常重要的幻想中的任何一个片断——一个偶然的念头，或者在一次梦中意识到的东西——直到这个片断在其中出现的整个上下文联系，也就是说，它置根其中的相应的联系材料，都变得清楚时为止。弗洛伊德所推荐的“自由联想”对这一问题是不适用的。“自由联想”，是用以分析梦的方法，而这里需要加以详尽阐明的却是幻想，要做到这一步就必须观察进一步的幻想材料，这些材料会非常自然地把自己与幻想的片断融合起来。

现在来插入一段关于方法的技术性讨论显然不是时候，我们只需说明以下一点就足够了：作为结果出现的一系列幻想把无意识释放了出来并制造出富于原型形象和联想的材料。很明显，这一方法只适用于某些精心选择的例子，它并不是全无危险的，因为它可能使病人过于远离现实，因此有必要警告人们不可机械地运用这一方法。

最后，原型材料的一个有趣的来源还可在妄想狂的妄想中、在恍惚状态下的幻想中以及在三至五岁的儿童早期的梦中找到。尽管这类材料可被大量地发现，但除非人们能够从神话中引证出与这些材料相似的东西来，否则它们便是毫无价值的。当然，只是简单地把一个关于蛇的梦与神话中蛇的故事联系起来是很不够的，因为谁能保证在梦中起着作用的蛇的意义与神话背景上的蛇的意义是相同的呢？因此，要得出一个相似的类比，首先必须知道在单个象征中起作用的意义，然后找出与之表面上相似的神话象征是否也有一个相似的上下文背景，从而才能决定那起作用的意义是否也相同。确立这些事实不仅需要繁复辛苦的研究，而且还会由于难以证明而费力不讨好。象征不能脱离上下文的背景，因此详尽的描述是必不可少的，不管这些描述是个人性质的还是象征性的；这一点在一次讲演中实际上不可能做到，我反复地试过多次，都险些儿把一半的听众送入了梦乡。

四、例子

在此我选了一个病案作为例子，尽管这个病案是已经发表过的，但由于它的简洁短小很宜于用来说明问题，所以我想再一次选用它。这次选用时，我还可加上一些评语，这些是上一次发表时被省略掉了的。

大略在1906年，我曾遇到过一个非常离奇的妄想，这是在一个已被关押了好多年的妄想性精神分裂症患者身上发生的，他从青年时就患上了这种病，无法治愈。病人曾在一所州立学校读过书，后受雇为一名办公室文书。他没有什么特殊的才能，我那时也不懂得神话和考古学，因此当时的情况背景没有什么值得怀疑的地方。一天，我发现他站在窗前，摇头眨眼地看着太阳。他叫我也这样看，因为这样可以看见非常有趣的事情。我问他看见了什么，他对我什么也看不见表示非常惊讶，他说：“你肯定能看见太阳的阴茎——我把头从一边摇向

另一边时，它也跟着我摇，风就是从那地方产生的。”我自然是一点也不理解这奇怪的想法，但我做了记录。四年后当我在进行神话研究时，我偶然读到已故的著名语言学家阿尔布莱特·狄尔特里希的一本书，这本书使我得以解释了这一妄想。这本书出版于1910年，是专门研究巴黎国立图书馆里的一部希腊抄本的。狄尔特里希相信他在抄本的一部分里发现了一种密斯拉教的仪式。这部抄本无疑是为了施行某些符咒而设下的一种宗教法规，密斯拉就是因这些符咒而命名的。抄本来自于神秘主义哲学的亚历山大学派，它与莱顿抄本和《赫尔墨斯之体》一书中的某些段落非常相似。在狄尔特里希所研究的抄本里我们可以读到下面这样一段话：

从阳光里吸取空气，你尽力地呼吸三次，就会感到自己升了起来，走向那高度，你会觉得你就在天的中间。……那些看得见的诸神的道路将经过太阳的圆盘而出现，那太阳是我的父亲上帝。它同样也将通过那所谓的管子而出现，那是助人之风的风源。你将看到从太阳的圆盘上垂下一段像管子一样的东西，它向着天的西边摇晃，就像吹着无穷的东风一样。但如果有西风往东边吹来，你同样可以看见它向东边摇晃的景象。

很明显，作者的意图是要使人们体验他所看到过的，或者至少是他所相信的这一幻象。读者要么将被引进作者的内在宗教经验之中，要么将被引进某一个神秘群体之中——这似乎更有可能；菲洛·犹大乌斯曾对这些神秘群体作过当代的描述。这里援引的火神或太阳神与许多历史的形象酷似，比如与《启示录》中的基督形象的酷似。因此它是一个“集体表现”，同样也是人们所描述的仪式行为，如对动物叫声的模仿，等等。这一幻象是置根于一个具有明显的迷狂性质的宗教背景之中的，它描述了一种进入对上帝的神秘体验的状况。

我的病人比我年长十岁。在他的妄自尊大狂中，他把自己想成是集上帝与基督于一身。他对我持一种保护人的态度；他之所以喜欢我也许是因为我是唯一对他那些深奥难懂的观念持同情态度的人。他的妄想主要是宗教性质的，他邀我像他那样对太阳眨眼并摇晃脑袋，显然是想让我分享他的幻象。他扮演的是一个神秘的圣者，而我则是一个刚入教的新手。他觉得自己就是太阳神，左右摇晃他的脑袋就可以产生风。阿皮来乌斯在埃西斯神话中，在赫利欧斯登仙的形式中都发现了这种向上帝的仪式般的转换。“助人之风”的意义也许与那具有生殖力的灵气是相同的，它从太阳神中溢出，流进灵魂里，使其结出了果实。太阳和风的联系在古代的象征体系中是经常出现的。

必须指明，这并不是两个各自孤立的例子的纯粹巧合，与上帝或太阳相联系的风管的观念是独立存在于这两个例证之外的，在其他地方和其他时代也同样有这样的观念。实际上中世纪就有图画描绘一根管子或水龙软管从上帝的宝座上垂下来，伸进了玛丽亚的身体，使她怀了孕，我们还可看到有一只鸽子，也许是儿童时的基督，飞下这条管子。鸽子代表着生育天使，代表着那圣灵之风。

病人是绝不可能知道四年后才出版的希腊抄本的，他的幻象也极不可能与中世纪表现圣母怀孕的图画有所联系，甚至于通过某种机会看到过一幅复制品的可能性也极小，因为这画实在是非常稀有。病人才二十岁时就被诊断为精神病，他从未旅行过，他的家乡苏黎世的艺术馆里也没有这种画。

我提出这个病案的目的不在于证明这一幻象是一种原型，而只是想以最简单的形式来表明我所使用的方法的程序。如果我们有了这类的病案，调查就会进行得相对容易些，但实际上想作出证明却要复杂得多。首先，我们必须清楚地把某些象征分离出来，以便于可以将它们认做典型的现象，而不是偶然的事物。这就需要检查一系列的梦，

少说几百个吧，来寻找典型的形象，并观察这些形象在所有这些梦中的发展状况。对于积极想象的产物也可用相同的方法。这样，我们就可以确立起某一相同形象的连续性和变换形式了。你可以选择任何一个形象，只要它在一系列梦中或幻景中的行为与原型相似。如果你手上的这种材料被仔细观察过并且非常充分，那么你就会发现以同一种类型发生的变异。这一类型及其变体都可在神话学和种族文化学的证据中得到证明。我在他处也曾描述过调查的方法，并提供了必要的病案材料。

（苏克译自《荣格文集》英文版卷9（1），冯川校）

论分析心理学与诗歌的关系

讨论分析心理学与诗歌的关系，这一任务，尽管困难，却给我提供了一个难得的机会，去就心理学与艺术的关系这一众说纷纭的问题，勾画出我的基本观点。心理学与艺术尽管不能进行比较，但它们之间无疑存在着密切的联系，需要我们加以研究。这些联系来自这一事实：艺术实践是一种心理活动，因而可以从心理学角度去考察。从这一点考虑，艺术也像所有一切由心理动机产生的人类活动一样，对心理学来说是一个合适的课题。但尽管如此，这种从心理学观点出发的表述，如果付诸实践，却必须包含一个明确的界限。可以成为心理学研究对象的，只是那些属于创作过程的方面，而不是那些构成艺术本质属性的方面。艺术本身是什么？这一问题，不可能由心理学家来回答，只能从美学方面去探讨。

同样，在宗教领域里也必须作这种区分。心理学的考察，只有针对情感和象征——它们构成宗教现象学而并不涉及宗教的本质——才是可行的。如果宗教和艺术的本质真可以从心理学角度去解释，那它们岂 不成了心理学的分支。当然事实上确有人企图这样来亵渎宗教和艺术的本质，但这些有罪于宗教与艺术的人显然忘记了：这样一来，同样的命运也可以很容易地降临到心理学上，因为只要把心理学看成是一种纯粹的大脑活动，只要把它从内分泌功能的方向上归结为生理学的分支，它的内在价值和特殊性质就会遭到毁灭。据我所知，也并不是没有人企图这样做。

艺术本质上并非科学，科学本质上也并非艺术。心灵的这两种领域各自保持着某种对它们自己说来是独特的东西，并且只能用它们各

自的术语来加以解释。因此当我们谈论心理学与诗歌的关系时，我们将仅仅讨论艺术中可以交给心理学深入考察而并不亵渎其性质的方面。心理学家关于艺术所不得不说的一切，都将被限制在艺术创作过程的问题上而与艺术最隐秘的本质无关……

为了公正地对待一部艺术作品，分析心理学必须使自己完全摆脱医学偏见，因为艺术作品并非疾病，并且因此需要一种不同于医学考察的考察。医生自然必须寻找致病的原因以便彻底根治疾病，但同样自然的，心理学家也必须严格地采取一种完全相反的态度来对待艺术作品。他不是去研究它在人性中的普遍决定因素，而是首先探究它的意义，并且只是为了保证使自己更充分地懂得它的意义，才去考虑那些决定因素。个人原因与艺术作品的关系，不多不少恰好相当于土壤与从中长出的植物的关系。通过了解植物的产地，我们当然可以知道并理解某些植物的特性。对植物学家来说，这也是他的全套本领中的一个重要组成部分。但却没有人会同意说，对植物本身说来，一切重要的东西就已经都被发现了。医生面临病因学问题时亟需知道的病人的个人倾向，在分析艺术作品时完全不适用。因为一部艺术作品并不是一个人，而是某种超越个人的东西。它是某种东西而不是某种人格，因此不能用人格的标准来衡量。的确，一部真正的艺术作品的特殊意义正在于：它避免了个人的局限并且超越于作者个人的考虑之外。

必须承认，以我个人的经验，一个医生很难做到完全抛开职业偏见，清除流行的生物学观点去考虑和看待一部艺术作品。但我也知道：尽管一种具有纯粹生物学倾向的心理学，可以在相当的范围内对普通人作出解释，它却不能应用于艺术作品，更不能应用于那作为创作者的个人。纯粹因果性的心理学只能把个人降低为人类的物种成员，因为它的范围被限制在通过遗传而输送，或从别的源泉而获得。然而艺术作品却并不输送也不获得，它只是那些条件（因果心理学总

是把艺术作品归结为这些条件）的创造性改编。植物并不仅仅是土壤的产物，它是一个有生命的、自身包含着自身的过程。这一过程本质上与土壤的性质没有任何关系。同样的道理，艺术作品中的意义和个性特征也是与生俱来的而不取决于外来的因素。人们几乎可以把它描绘成一种有生命的存在物，它把人仅仅用作一种营养媒介，按照自身的法则雇佣人的才能，自我形成直到它自身的创造性目的得以完全实现。

但是这里我要预先做一点声明，因为我知道还有一种特殊的艺术类型也必须给以介绍。并非每一部艺术作品都是以我刚才描述的方式产生的。有一些文学作品（诗歌以及散文）完全是从作者想要达到某种特殊效果的意图中创作出来的。他让自己的材料服从于明确的目标，对它们做特定的加工处理。他给它增添一点东西，减少一点东西；强调一种效果，缓和另一种效果；在这儿涂上一笔色彩，在那儿涂上另一笔色彩；自始至终小心地考察其整体效果，并且极端重视风格和造型规律；他运用最敏锐的判断，在遣词造句上享有充分的自由；他的材料完全服从于他的艺术目标，他想要表现的只是这种东西，而不是别的任何东西；他与创作过程完全一致。且不管究竟是他有意使自己做了创作过程的开路先锋，还是创作过程使他成了它的工具以致他根本不能意识到这一事实，不管是哪种情况，艺术家都完全符合于他的作品，以致他的意图和才能不可能从创作过程中区分出来。我想，对这类艺术作品，没有必要从文学史上，或者从艺术家自己的言论中去征引例证吧。

同样，也没有必要征引例证来说明另一种类型的艺术作品，这些作品或多或少完美无缺地从作者笔下涌出。它们好像是完全打扮好了才来到这个世界，就像雅典娜从宙斯的脑袋中跳出来那样。这些作品专横地把自己强加给作者：他的手被捉住了，他的笔写的是他惊奇地沉浸于其中的事情；这些作品有着自己与生俱来的形式，他想要增加

的任何一点东西都遭到拒绝，而他自己想要拒绝的东西却再次被强加给他。在他的自觉精神面对这一现象处于惊奇和闲置状态的同时，他被洪水一般涌来的思想和意象所淹没，而这些思想和意象是他从未打算创造，也绝不可能由他自己的意志来加以实现的。尽管如此，他却不得不承认，这是他自己的自我表白，是他自己的内在天性在自我昭示，在表达那些他任何时候都不会主动说出的事情。他只能服从他自己这种显然异己的冲动，任凭它把他引向哪里。他感到他的作品大于他自己，它行使着一种不属于他，不能被他掌握的权力。在这里，艺术家并不与创作过程保持一致，他知道他从属于自己的作品，置身于作品之外，就好像是一个局外人，或者，好像是一个与己无关的人，掉进了异己意志的魔圈之中。

这样，在讨论艺术心理学的时候，我们就必须时刻牢记这样两种完全不同的创作方式。这对许多人说来是极其重要的，特别是在判断一部有赖于这种区分的艺术作品的时候。这个问题很早以前就被席勒感觉到了。我们知道，席勒试图用“感伤的”和“素朴的”概念来对艺术作品和创作方式进行分类。心理学家将把“感伤的”艺术称为“内倾的”艺术，而把“素朴的”艺术称为“外倾的”艺术。内倾态度的特征是主体对反客观要求的自觉意图和目的的主观主张；外倾态度的特征则是主体对作用于他的客观要求的主观服从。根据我的看法，席勒的戏剧以及大多数诗歌，很好地解释了什么是内倾态度——诗人的自觉意图驾驭了材料。《浮士德》第二部则可以用来说明外倾态度，这时材料由于其自身的难以驾驭而被分开。一个更为明显的例证是尼采的《查拉图斯特拉如是说》，在这里作者亲自观察到一个人怎样“变成了两个”。根据以上所说，显然，一旦人们谈论的不再是那作为个人的诗人（the poet as a man），而是那推动着诗人的创作过程，心理学的角度也就发生了转变。当兴趣的重心转移到后一个问题时，诗人就仅仅作为一个发生反应的主体而进入我们的视野。这一点，在我们讲过的第二种类型的艺术作品中十分明显，这时候诗人的

自觉意识并不与创作过程保持一致。但它却并不适用于第一种类型的作品，这里诗人显得就是创作过程本身。他按照自己的自由意志进行创作，没有丝毫强迫的感觉，他可能甚至完全相信行动的自由，拒绝承认他的作品会是别的什么东西，而不是他的意志和才能的表现。

现在我们面临这样一个问题，对这个问题我们不可能从诗人们自己提供的证据作出回答。这确乎是一个只有心理学能够加以解决的科学问题。正如我过去所略略提及的那样，很可能诗人，当他显然是在自己内心中进行创造并且创作出正是符合他自己自觉意愿的东西的时候，却仍然完全被创作冲动所操纵，以致他根本意识不到有一种“异己的”意志。正如另一种类型的诗人，意识不到在那种“异己的”灵感中，实际上正是他自己的意志在对他说话一样。诗人们深信自己是在绝对自由中进行创造，其实却不过是一种幻想：他想象他是在游泳，但实际上却是一股看不见的暗流在把他卷走。

无论如何，这并不是一个学院式的问题，而有着分析心理学的证据。研究表明：存在着多种多样的方式，通过这些方式，无意识不仅影响着，而且事实上指导着意识。但是，有什么证据来证明诗人，不管他自觉与否，都可能成为他自己作品的俘虏这样一种推测呢？证据可以有两种：直接的和间接的。那种以为自己知道自己所说的是什么，实际上却说出了多于自己所知道的东西的诗人，提供了直接的证据。这种情形并不罕见。间接的证据可以在另一些情形中找到，这时，在诗人表面的意志自由后面，隐藏着一种更高的命令，一旦诗人自愿放弃其创造性活动，它就会再一次提出它那专横的要求；或者，每当诗人的作品不得不违背其意愿，它就会制造出心理的纠纷。

对艺术家们的分析不断地表明：不仅创作冲动的力量，而且它那反复无常、骄纵任性的特点也都来源于无意识。伟大艺术家们的传记十分清楚地证明了：创造性冲动常常是如此专横，它吞噬艺术家的人

性，无情地奴役他去完成他的作品，甚至不惜牺牲其健康和普通人所谓幸福。孕育在艺术家心中的作品是一种自然力，它以自然本身固有的狂暴力量和机敏狡猾去实现它的目的，而完全不考虑那作为它的载体的艺术家的个人命运。创作冲动从艺术家得到滋养，就像一棵树从它赖以汲取养料的土壤中得到滋养一样。因此，我们最好把创作过程看成是一种扎根在人心中的有生命的东西。在分析心理学的语言中，这种有生命的东西就叫做自主情结（autonomous complex）。它是心理中分裂了的一部分，在意识的统治集团之外过着自己的生活。依靠其能量负荷它可以表现为对意识活动的单纯干扰，也可以表现为一种无上的权威，驯服自我（the ego）去完成自己的目的。这样看来，那种与创作过程保持一致的诗人，就是一个无意识命令（unconscious imperative）刚开始发出就给以默认的人；而另一种诗人，既然感到创造性力量是某种异己的东西，他也就是一个由于种种原因而不能对此加以默认的人，因而也就是一个出其不意地被俘获的人。

可以预料，这种本源上的不同，是能够在艺术作品中觉察到的。因为在一种情况下，它是意识的产物，造型和设计都有着事先打算取得的效果；而在另一种情况下，我们要对付的却是一种发源于无意识天性的事件，是某种蔑视意识，不依靠意识的帮助，任性地坚持自己的形式和效果，自己实现自己目标的东西。我们因此可以预料，那属于前一种类型的作品，无论如何不会超出我们的理解能力，它们的效果被作者的意图所限制，并且不可能超越那个限制。然而对另一种作品，我们却不得不有所准备，以对付某种超越了个人的东西。这种东西超越了我们的理解能力，在同样的程度上，它也中断了作者在创作过程中的自觉意识。我们将期待形式和内容的奇特，期待那只能凭直觉去领悟的思想和富有含蓄意义的语言，期待这样一些意象，这些意象由于最可能表现某种未知的东西而成为真正的象征——那通向遥远彼岸的桥梁。

总的说来，这些标准在实践中得到了确证。每当我们面对那些经过有意识的计划安排，有着特意选择的材料的作品，我们就发现，它符合于第一种特性；而如果是另一种作品，则符合第二种特性。我们以席勒的剧本作为一种情况，以《浮士德》第二部，或者最好以《查拉图斯特拉如是说》作为另一种情况。这些例子，很好地说明了这一点。但是，如果没有首先深入考察作者与作品之间的个人关系，我是不会把一个尚不为人所知的诗人的作品归入这类或那类范畴的。仅仅知道诗人属于内倾型或属于外倾型，这还不够，因为任何一种类型的诗人，都可能一会儿以内倾心态进行创作，另一会儿又以外倾心态进行创作。从席勒的剧本不同于他的哲学著作，从歌德有着完美形式的诗歌不同于《浮士德》第二部中材料的难以驾驭，从尼采优美的格言不同于《查拉图斯特拉如是说》的激情迸发，都特别容易看出这一点来。同一个诗人在不同的时期可以采用不同的态度创作他的作品，正因为这样，才有了我们现在所不得不应用的这一标准。

现在我们看见，问题本来就很复杂，而当我们考察那些与自己的创作过程保持一致的诗人的情形时，问题则甚至变得更加复杂。因为它证明，那种表面上自觉的、目标明确的创作方式，不过是诗人的主观幻想，因而这类作品也就在诗人的意识范围之外具有种种象征的性质。这些象征的性质只会更加难以发现，因为读者也同样不能够超越诗人被时代精神决定了的意识限度。在阿基米德的世界之外，没有一个支点，依靠这个支点他可以撬起自己的意识，使之脱离其时代的局限，从而能够洞察那深藏在诗人作品中的象征。因为象征总是暗示着一种超越了我们今天的理解力的意义。

我提出这一问题，仅仅因为我不想让我这种类型学的划分限制了艺术作品所可能具有的意义。表面上看，这些作品似乎并没有什么言外之意，但是我发现，一个已经过时的诗人，常常突然又被重新发现。这种情形发生在我们的意识发展已经到达一个更高的水平，从这

个高度上诗人可以告诉我们某些新的东西的时候。实际上，这些东西始终存在于他的作品中，但却隐藏在一种象征里。只有时代精神的更迭，才对我们揭示出它的意义。这时候才需要以一种新的眼光去看待它，因为旧的眼光只能从中看出它习惯了的那些东西。这样一种经验应该使得我们提高警惕，因为它证实了我先前的论证。然而那些公开使用象征的作品，却不需要这种精细的考察；它们富有想象和内涵的语言向我们大声疾呼，说它们具有某种言外之意。我们因此可以立刻着手揣摩这一象征，即便我们可能并不能把它的意义解答得完全满意。任何一种象征，总是持续不断地对我们的思想感情发出挑战，这很可能就是为什么象征性作品如此富于刺激，如此紧紧地揪住我们，并且为什么很少提供纯粹的审美享受的缘故。一部明显地不具有象征性的作品更多地诉诸我们的审美感受，因为它本身是完整的，并且实现了自己的目的。

你可能会问，那么，对于我们的基本问题即艺术创作的秘密，分析心理学能够作出什么贡献呢？到目前为止我所说过的一切，都不能不仅仅与艺术的心理现象学有关。既然没有人能够识破自然的奥秘，你也不要期望心理学去做那不可能做到的事情，和提供一种对创作奥秘的有效解释。心理学也跟所有别的学科一样，对于更深地理解人生的种种现象，只有一份微薄的贡献，它并不比它的姊妹学科更接近绝对知识。

关于艺术作品的意义，我们已经谈得这样多，以致有人可能很难压抑这样一种怀疑：艺术究竟是否真的“意味着”任何东西。也许艺术根本就没有任何“意义”，至少不是我们所理解的意义。也许艺术就像自然一样，在自身之外根本就不“是”和“不”意味着任何东西。难道“意义”必然超出纯粹的阐释——一种由于理性对于意义的饥渴而暗中塞给事物的阐释吗？据说，艺术就是美，而“美的事物就是永恒的欢乐”，它不需要任何意义，因为意义同艺术没有任何关

系。在艺术的领域内，我必须接受这种表述所包含的真理。但当我谈论心理学与艺术的关系时，我们却置身在这一领域之外，因而也就不可能不进行思考。我们必须解释，必须找出事物的意义，否则我们就根本不可能对它们进行思考。我们不得不把生活和事件（它们本来是自身包含着自身的过程）碎裂成意义、表象、概念，虽然明知道这样做只是使我们更加远离那生动的神秘。在我们自己也被卷入创造过程的时候，我们当然是既不明白也不理解；而且的确我们也不应该理解，因为对于直接经验没有比认识更为有害的事情了。但是为了认识和理解的需要，我们却必须使我们自己与创造过程相分离，以便从外面来观察它。只是这时，它才变成了一种表象，这种表象表达了我们必须称之为“意义”的东西。一种纯粹的现象，在它与其他现象发生联系而成为某种东西之前，是有意义的。它扮演着确定的角色，服务于一定的目的，发挥着有意义的影响。而当我们看见了所有这一切，我们就获得了一种感觉，仿佛我们已经理解和解释了某种东西。这样我们也就迎合了科学的需要。

在此之前，当我把艺术作品说成是从肥沃的土壤中长出来的一棵树的时候，我们同样也可以拿它同孕育在母胎里的婴儿相比。但既然一切比喻都是有缺陷的，所以我们最好还是坚持使用较为清楚的科学术语。你们会记得，我曾经把孕育在艺术家心灵中的作品，说成是一种自主情结。我用它来指一种维持在意识阈下，直到其能量负荷足够运载它越过并进入意识门槛的心理形式。它同意识的联系并不意味着它已被意识同化，而仅仅意味着它能够被意识觉察。它并不隶属于意识的控制之下，因而既不能被禁止，也不能自愿地再生产。这一情结的自主性表现为：它独立于自觉意志之外，按照自身固有的倾向显现或消逝。创作情结同别的自主情结一样，也具有这一特性。在这方面它为病理过程提供了一个类比，因为这些病理过程也是以自主情结的存在为标志的，特别在精神躁动的病例中是这样。艺术家那种神圣的迷狂，危险地接近于病理状态，尽管两者并不是同一件事情。比较的

中介是自主情结，但自主情结的存在本身却并非病理现象。因为正常人也会暂时地或持久地落入它的控制之下。这种事实不过是心理的一种正常特性。对一个人说来，意识不到自主情结的存在仅仅表明一种高水平的无意识。任何一种在某种意义上是分化了的典型态度，都显示出想要成为自主情结的倾向，而在多数情形下，它实际上也办到了这一点。重说一遍，每一种本能或多或少都有一种自主情结的特征。因此，自主情结本身，并没有任何病态的成分。只有当它表现出频繁的躁动的特征，它才是疾病的症状。

自主情结是怎样形成的呢？由于某些我们不能在此详加讨论的理由，心理中迄今尚未被意识到的一部分开始了自己的活动，并通过激活与之相联系的邻近区域而发展了势力。这一活动所需要的能量当然要靠从意识中提取，除非意识碰巧与自主情结保持一致。但这种情形若不发生，能量的疏导就产生了那种被让内（Janet）称之为“精神水准下降”的情形。自觉兴趣和意识活动的强度渐渐减弱，或者导向淡漠——一种对艺术家说来十分常见的情形，或者导向意识功能的退向性发展，即意识功能回归到童年的和古代的水平，并且经历了某种类似退化的演变。让内所说的那些“意识功能的低级部分”被推到了前台：人格中本能的方面压倒了道德伦理的方面；童年的方面压倒了成熟的方面；不适应的方面压倒了适应的方面。而这也正是我们在许多艺术家身上看见的那种情形。这样，自主情结就依靠从人格的自觉控制中汲取的能量而得到发展。

但是自主的创作情结究竟存在于什么地方呢？关于这一点，只要艺术家的作品还没有给我们提供一种可以窥测其基础的手段，我们也就几乎什么也不知道。作品给我们呈现的是一幅完成了的画面。这一画面，只有在我们能够承认它是一种象征的时候，才是可以进行分析的。但是如果我们不能从中发现任何所象征的价值，我们也就仅仅证实了：它并没有什么言外之意。或者换句话说，它实际上的价值并不

会超过它看上去的价值。我使用“看上去”这个词，是因为我们自己的偏见可能妨碍对艺术作品的较为深刻的鉴赏。不管怎样，我们从中找不到进行分析的刺激和出发点。但如果是象征性作品，我们则应该记得格尔哈德·霍普特曼的名言：“诗在词汇中唤起对原始语词的共鸣。”因此，我们所应该追问的问题就应该是：“隐藏在艺术意象后面的，究竟是什么样的原始意象”。

对这个问题需要做一点说明。我假定我提议进行分析的艺术作品，作为一种象征，不仅在诗人的个人无意识中，而且也在无意识神话学领域内有着它的源泉。无意识神话学的原始意象是人类共同的遗传物，我把这一领域称为“集体无意识”，用以区别于个人无意识。我把个人无意识看做是所有那些心理过程和心理内容的总和，这些心理内容和心理过程能够并且常常成为意识，但是随后却由于它们的不受欢迎而被压抑并停留在意识水平之下。艺术也从这一领域接收贡品，但只是不洁的贡品：它们的强大优势只能使艺术作品成为一种病兆，而不可能使它成为一种象征。我们可以毫无损失毫无遗憾地把这类作品留给弗洛伊德使用的净化法（purgative methods）去加以分析。

与这种相对说来较为浅层并直接位于意识阈下的个人无意识相反，集体无意识在正常情况下并没有显示出要变成意识的倾向，它也不可能通过任何分析技术被带进回忆，因为它既未遭受压抑也没有被遗忘。集体无意识不能被认为是一种自在的实体；它仅仅是一种潜能，这种潜能以特殊形式的记忆表象，从原始时代一直传递给我们，或者以大脑的解剖学上的结构遗传给我们。没有天赋的观念，但是却有观念的天赋可能性。这种可能性甚至限制了最大胆的幻想，它把我们的幻想活动保持在一定的范围内。可以这样说，一种固有的观念，如果不是从它的影响去考虑，那就根本不能确证其存在。它们仅仅在艺术的形成了的材料中，作为一种有规律的造型原则而显现。也就是

说，只有依靠从完成了的艺术作品中所得出的推论，我们才能够重建这种原始意象古老的本原。

原始意象或者原型是一种形象（无论这形象是魔鬼，是一个人还是一个过程），它在历史进程中不断发生并且显现于创造性幻想得到自由表现的任何地方。因此，它本质上是一种神话形象。当我们进一步考察这些意象时，我们发现，它们为我们祖先的无数类型的经验提供形式。可以这样说，它们是同一类型的无数经验的心理残迹。它们为日常的、分化了的、被投射到神话中众神形象中去了的精神生活，提供了一幅图画。但神话形象本身却不过是创造性幻想的产物，它们仍然免不了要被翻译成概念性的语言。存在的当然是这种语言的开端，但必要的概念一经创造出来，却能为植根于原始意象中的无意识过程，提供一种抽象的、科学的理解。每一个原始意象中都有着人类精神和人类命运的一块碎片，都有着在我们祖先的历史中重复了无数次的欢乐和悲哀的一点残余，并且总的说来始终遵循同样的路线。它就像心理中的一道深深开凿过的河床，生命之流在这条河床中突然奔涌成一条大江，而不是像先前那样在宽阔然而清浅的溪流中漫淌。无论什么时候，只要重新面临那种在漫长的时间中曾经帮助建立起原始意象的特殊情境，这种情形就会发生。

这种神话情境的瞬间再现，是以一种独特的情感强度为标志的。仿佛有谁拨动了我们很久以来未曾被人拨动的心弦，仿佛那种我们从未怀疑其存在的力量得到了释放。那使得生存斗争如此疲劳不堪的仅仅是这样一个事实：我们不得不不断地对付种种个人的非典型的情境。因此也就不足为怪，一旦原型的情境发生，我们会突然获得一种不寻常的轻松感，仿佛被一种强大的力量运载或超度。在这一瞬间，我们不再是个人，而是整个族类，全人类的声音一齐在我们心中回响。个体的人不可能充分发挥他的力量，除非他从我们称之为理想的集体表象中得到援助。这些理想释放出所有深藏的、不为自觉意志接

纳的本能力量。最有影响的理想永远是原型的十分明显的变体，正如它们显然来自把自己租借给譬喻这一事实一样。举例来说，故乡（mother country）显然是母亲（mother）的譬喻，正如祖国（fatherland）显然是父亲（father）的譬喻。那种激动我们的力量并不来自譬喻，而是来自我们故乡土地的象征性价值。在这里，原型是原始人及其赖以生存的土壤（在这土壤中容纳着他祖先的幽灵）的神秘参与（participation mystique）。

原型的影响激动着我们（无论它采取直接经验的形式，还是通过所说的那个词得到表现），因为它唤起一种比我们自己的声音更强的声音。一个用原始意象说话的人，是在同时用千万个人的声音说话。他吸引、压倒并且与此同时提升了他正在寻找表现的观念，使这些观念超出了偶然的暂时的意义，进入永恒的王国。他把我们个人的命运转变为人类的命运，他在我们身上唤醒所有那些仁慈的力量，正是这些力量，保证了人类能够随时摆脱危难，度过漫漫的长夜。

这就是伟大艺术的奥秘，也正是它对于我们的影响的奥秘。创作过程，在我们所能追踪的范围内，就在于从无意识中激活原型意象，并对它加工造型精心制作，使之成为一部完整的作品。通过这种造型，艺术家把它翻译成了我们今天的语言，并因而使我们有可能找到一条道路以返回生命的最深的源泉。艺术的社会意义正在于此：它不停地致力于陶冶时代的灵魂，凭借魔力召唤出这个时代最缺乏的形式。艺术家得不到满足的渴望，一直追溯到无意识深处的原始意象，这些原始意象最好地补偿了我们今天的片面和匮乏。艺术家捕捉到这一意象，他在从无意识深处提取它的同时，使它与我们意识中的种种价值发生关系。在那儿他对它进行改造，直到它能够被同时代人所接受。

民族和时代也像个人一样，有它们自己独特的倾向和态度。“态度”这个词，透露出为每一种明显的倾向所必需的偏见。倾向暗含着排斥，而排斥则意味着许多在生活中发挥作用的心理因素，因为与普遍态度不相容而被剥夺了存在的权利。正常人可以遵循这种普遍倾向而没有屈辱和伤害，而那些由于不能忍受高楼大厦而迁居穷乡僻壤的人，会最先发现这些等待着在集体生活中发挥作用的心理需要。这样，艺术家适应能力的相对缺乏反而成了他的有利条件；它保证了艺术家遵循他自己的渴望，远离那已经被人走过的道路，去发现那将要迎合他那个时代的无意识需要的东西。因此，正如个人意识倾向的片面性从无意识的反作用中得到纠正一样，艺术也代表着一种民族和时代生命中的自我调节过程。

我知道在这一讲中，我仅仅能够勾画出我的观点的粗略轮廓。但是我希望，那些我不得不省略了的部分，也就是说它们在艺术作品中的实际应用，已经被你们自己的思想所填补，这样也就给了我抽象的理论框架以新鲜、生动的内容。

（冯川译自《荣格文集》英文版卷15，苏克校）

心理学与文学

显然，心理学作为对心理过程的研究，也可以被用来研究文学，因为人的心理是一切科学和艺术赖以产生的母体。我们一方面可望用心理研究来解释艺术作品的形成，另一方面则可望以此揭示使人具有艺术创造力的各种因素。因此，心理学家就面临着两种独特的、彼此有区别的任务，并且必须以完全不同的方法来考察它们。

就艺术作品而言，我们必须考察的是一种复杂的心理活动的产物——这种产物带有明显的意图和自觉的形式；而就艺术家来说，我们要研究的则是心理结构本身。在前一种情况下，我们应尝试从心理学角度对某一明确限定的、具体的艺术成就进行分析；而在后一种情况下，我们必须把活生生的、富于创造性的人类当做一种独特的个性来加以分析。尽管这两项任务紧密相关甚至相互依存，但谁也不能为对方提供所寻求的解释。要通过艺术作品对艺术家作出结论，或者反过来，要通过艺术家对艺术作品作出结论，显然是不可能的。这些结论不可能是绝对的，它们最多是可能的臆测或碰巧的猜想而已。知道歌德和他母亲之间的特殊关系，或多或少有助于我们懂得浮士德的叫喊：“母亲们——母亲们——听起来是多么奇怪哟！”然而这并不足以使我们明白，从歌德对母亲的依恋中，如何能产生出浮士德戏剧本身，虽然我们从歌德这个人身上可以准确无误地感觉到在这两个人之间确有一种很深的联系。同样，从相反的方向来推论也不可能取得更多的成功。尽管尼伯龙根所生活的充满英雄气概的男性世界，与瓦格纳身上具有的某种病态的女性气质之间，确实存在着某些潜在的联系，但在《尼伯龙根的指环》这部作品里，却没有任何东西可以使我们辨认和推断出瓦格纳偶尔喜欢穿女人服装这一事实。

心理学目前的发展状况，还不允许我们建立起我们希望一门科学应该具有的严密的因果联系。只有在心理生理本能和心理生理反应这一领域内，我们才能自信地运用因果联系的观念。心理学家应满足于从精神生活的起点上，也就是说，在一种更具复杂性的层次上，对所发生的心理事件作不同程度的广泛描述，对错综复杂的心理脉络作生动的描绘。在这样做的同时，他还必须避免把任何一种心理过程孤立地抽象出来，说成是一种“必然的”过程。如果实际情形不是这样，如果心理学家真能发现艺术作品内部和艺术创作过程中的因果联系，他就会使艺术研究失去立足之地，把它降低为他自己那门学科中的一个专门的分支。当然，心理学家绝不会放弃要求在复杂的心理事件中研究和建立因果联系的主张，因为这样做就会否认心理学有存在的理由。然而他又绝不可能在最完满的意义上实践这一主张，因为生命中创造性的一面（它在艺术中得到了最充分的表现）挫败了一切希望建立理性程式的企图。任何一种对刺激的反应，都可以从因果性上去作出解释；但是，创造性活动与单纯的反应是完全对立的，它将永远使人类难以理解。我们只能描述其表现形式；它可能被朦胧地感受到，但不可能被完全把握住。心理学和艺术研究将永远不得不相互求助，而不会是由一方去削弱另一方。心理事件是可以推导的，这是心理学的一条重要原理。心理产物是某种自在自为的东西而不管艺术作品或艺术家本人有什么问题，这是艺术研究的一条原理。这两条原理，尽管是相对的，但都是正确的。

一、艺术作品

心理学家和文学批评家在考察一部文学作品时，两者之间在研究方法上存在着根本的区别。文学批评家认为有决定性意义和价值的东西，可能与心理学家毫不相干。具有高度模糊性的文学作品，常常引起心理学家极大的兴趣。譬如，所谓“心理小说”，根据文学家的想法，可能对心理学家有很大价值，其实却根本不是这么回事。从整体

上看，这样一部小说解释的是它本身。它已经完成了它自己从心理学角度进行解释的任务，心理学家最多只能在这一基础上加以批评或扩充。至于某一特定作家怎样开始写作某一特定小说这一重要问题，当然是不会有答案的。但我想把这个一般性问题保留到我这篇论文的第二部分里加以探讨。

使心理学家收获最多的是这样一些小说，在这些小说里，作者并没有对他的人物作过心理学的阐说，因此留下了分析解释的余地。不仅如此，这些作品的表现方式甚至呼吁心理学家对它们进行分析和解释。班诺阿特的小说和里德尔·海格特式的英国小说，以及由柯南道尔开创，产生出了成批最受人欢迎的故事的那种文体即侦探小说，就是这一类作品的最好范例。麦尔维尔的《白鲸》（我认为这是美国小说中最了不起的作品）也属于这一类创作之列。心理学家最感兴趣的，恰恰是这种显然缺乏心理旁白的精彩叙述。这种故事建立在各种微妙的心理假定之上，它们在作者本人并不知道的情形下，以纯粹的和直接的方式把自己显示出来，诉诸批判的剖析。相反，在心理小说中，由于作者本人试图对他的素材重新加工，以使它们脱离其原始天然的水平，达到从心理学高度加以解释说明的程度，其结果往往遮蔽了作品的心理学意义，或使它变得难以把握。外行们正是到这类小说中去寻找所谓心理学的；然而，向心理学家挑战的却是另一种类的小说，因为只有心理学家才能使这些小说具有更深的意义。

我一直在谈论小说，然而我所涉及的心理学事实，却不仅仅局限于这一特殊的文学艺术形式。在诗人的作品中我们同样接触到这一事实，而当我们《浮士德》剧本的第一部与第二部进行比较时，我们又再次面对这一事实。甘泪卿的爱情悲剧自己对自己作出了解释，心理学家无法再往上面增加任何一点东西，所有的一切都被诗人用更漂亮的语言说过了。相反，剧本的第二部却需要解释。这里富于想象力的素材本身有着令人惊叹的丰富性，它超过了诗人组织材料的能力，以

致没有任何地方是在自己对自己作解释，每一行诗句都需要读者加上自己的解释。《浮士德》剧本的这两个部分，以极端的方式说明了两类文学作品之间的这一心理学区分。

为了强调这一区别，我想把艺术创作的一种模式叫做“心理的”，而把另一种模式称为“幻觉的”。心理的模式加工的素材来自人的意识领域，例如人生的教训、情感的震惊、激情的体验，以及人类普遍命运的危机，这一切便构成了人的意识生活，尤其是他的情感生活。诗人在心理上同化了这一素材，把它从普通地位提高到诗意体验的水平并使它获得表现，从而通过使读者充分意识到他通常回避忽略了的东西，和仅仅以一种迟钝的不舒服的方式感觉到的东西，来迫使读者更清晰、更深刻地洞察人的内心。诗人的工作是解释和说明意识的内容，解释和说明人类生活的必然经验及其永恒循环往复的悲哀与欢乐。他没有给心理学家留下任何东西，除非我们确实希望心理学家能详细说明浮士德爱上甘泪卿或促使甘泪卿杀死自己孩子的原因。这些主题构成了人类的命运；它们千百次地重复出现，并由此而导致警察机构和刑罚法典的千篇一律。在它们周围，没有什么东西是朦胧模糊的，因为它们自己对自己作了充分的解释。

这一类文学作品多得不可胜数，包括许多爱情小说、环境小说、家庭小说、犯罪小说、社会小说和说教诗，包括大部分抒情诗和戏剧（悲剧和喜剧）文学作品。无论它采取哪一种特殊的表现形式，我们可以说，心理艺术作品的题材总是来自人类意识经验这一广阔领域，来自生动的生活前景。我在前面把这种艺术创作模式叫做心理模式，因为它在自身的活动中始终未能超越心理学能够理解的范围，它所包含的一切经验及其艺术表现形式，都是能够为人们理解的。即使基本经验本身，虽然是非理性的，也并没有任何奇特之处；恰恰相反，它们作为激情及其命定的结果，作为人对于命运转折的屈从，作为永恒的自然及其美与恐怖，从时间的开端上就已为人们所共知了。

《浮士德》第一部分与第二部分之间的深刻区别，标志出艺术创作的心理模式和幻觉模式之间的区别。后者的情形与前者的情形恰恰相反，这里为艺术表现提供素材的经验已不再为人们所熟悉。这是来自人类心灵深处的某种陌生的东西，它仿佛来自人类史前时代的深渊，又仿佛来自光明与黑暗对照的超人世界。这是一种超越了人类理解力的原始经验，对于它，人类由于自己本身的软弱可以轻而易举地缴械投降。这种经验的价值和力量来自它的无限强大，它从永恒的深渊中崛起，显得陌生、阴冷、多面、超凡、怪异。它是永恒的混沌中一个奇特的样本，用尼采的话来说，是对人类的背叛。它彻底粉碎了我们人类的价值标准和美学形式的标准。怪异无谓的事件所产生的骚动的幻象，在各方面都超越了人的情感和理解所能掌握的范围，它对艺术家的能力提出了各种各样的要求，唯独不需要来自日常生活的经验。日常生活经验不可能撕去宇宙秩序的帷幕，不可能超越人类可能性的界域，因此，无论它可能对个人产生多大的震惊，仍能随时符合于艺术的要求。然而原始经验却把上面画着一个秩序井然的世界的帷幕，从上到下地撕裂开来，使我们能对那尚未形成的事物的无底深渊给予一瞥。这究竟是另一世界的幻觉，是黑暗灵魂的梦魇，还是人类精神发端的影像？所有这些我们既不能肯定也不能否定。

形成——复形成

永恒精神的永恒往昔

我们在《赫尔麦斯的牧人》，在但丁的作品，在《浮士德》第二部，在尼采的《勃勃生气的狄奥尼索斯》，在瓦格纳的《尼伯龙根的指环》，在斯皮特勒的《奥林匹斯之春》，在威廉·勃莱克的诗歌，在《弗朗西斯科·科隆纳修士》，在雅柯布·波墨的哲学和诗歌呓语中，都可以发现这样的幻象。原始经验以一种更严格更特殊的方式，在小说范围内为里德尔·海格特提供了转向“她”的素材，同样为班

诺阿特（主要在《大西洋》）、为库宾（在《另一边》）、为梅林克（在《绿色的幻觉》——一本我们不能低估其重要意义的书）、为戈埃茨（在《帝国无疆域》）、为巴拉克（在《死者的日子》）提供了素材。这一张名单当然还可以无休无止地开下去。

当涉及艺术创作的心理模式时，我们无需询问自己，这素材包括什么内容、意味着什么；然而一旦触及艺术创作的幻觉模式，我们就被迫面对这一问题。我们感到惊讶、迟疑、困惑、警觉甚至厌恶，我们要求对此作出评论和解释。它不是使我们回忆起任何与人类日常生活有关的东西，而是使我们回忆起梦、夜间的恐惧和心灵深处的黑暗——这些我们有时半信半疑地感觉到的东西。的确，除非它生硬可感，绝大多数读者是不欢迎这类作品的，甚至文学批评家也拿它感到为难。但丁和瓦格纳为艺术创作的幻觉模式铺平了道路。在但丁的作品中，由于交代历史事实，在瓦格纳的作品中，由于叙述神话故事，幻觉的经验被遮蔽起来，以致人们往往以为历史和神话就是这些诗人赖以写作的素材。然而感人的力量和深刻的意味却既不在于历史也不在于神话，因为两者都同时被容纳在幻觉的经验中。难怪里德尔·海格特被普遍认为是纯粹的小说发明家。然而即便在他手里，故事主要也还是用来表现有意味的素材的手段。无论表面上看来，故事是如何地胜过内容，然而在重要性上，内容却总是压倒故事。

说到幻觉式创作的材料来源，那种隐约晦涩真是十分奇怪，且又明显地不同于我们在创作的心理模式中发现的那些东西，因此我们甚至怀疑这种隐约晦涩是否是有意造成的。我们很自然地倾向于假定——弗洛伊德心理学也鼓励我们这样假定——在这奇异的黑暗之下，隐藏着某些高度个人化的经验。我们希望这样来解释那对于混沌的奇怪的窥测，懂得为什么有时候看上去仿佛诗人是在有意地向我们隐藏他的基本生活经验。这种看问题的方式，与宣称我们面对的是一种病理学和神经症的艺术，两者之间仅有一步之差。就幻觉式创作的素材

显示出某些我们在精神病患者的幻想中发现的特征而言，这一步之差是有道理的。反之亦然。因为我们常常在精神病患者的精神产物中，发现我们本应期望从天才们的作品中才能找到的丰富含义。追随弗洛伊德的心理学家们当然会倾向于把所讨论的作品当做病理学问题来研究。他们假定在我们所说的“原始幻觉”即一种不能被意识理解和接受的经验下面，隐藏着一种亲昵的个人经验；他们试图通过把这些原始幻象称为遮蔽性形象，假定它们旨 在有意遮掩基本经验，这样来解释和说明这些奇异的幻觉意象。按照他们的看法，这很可能是一种恋爱经验，这种经验在道德上或审美上与整个人格，或至少是与自觉意识中某些想法不相容。因此，为了使诗人能够以他的“自我”压抑这一经验，使它无法辨认即成为无意识，全部储藏着的病理幻想就都被调动起来。此外，由于这种以虚构代替现实的尝试始终不能令人满意，所以也就不得不在一系列创作体现的过程中反复出现。这就解释了一切可怕的、怪诞的、反常的想象形式所以剧增的缘故。一方面，它们是那种难以接受的经验的代用品，另一方面，它们又帮助把这一经验隐藏起来。

虽然严格说来，我要在本文的第二部分才讨论到诗人的人格和心理气质，但我却不得不在目前这一联系环节上，提一提弗洛伊德对幻觉式艺术作品的看法。首先，它引起了相当多人的注意。其次，这是唯一为人所共知的尝试，这种尝试旨 在对幻觉素材的来源作“科学的”解释，或形成一种理论，用来说明隐藏在这种奇怪的艺术创作模式之下的心理过程。我假定我对这个问题的观点不太为别人知道或不被普遍理解。说完这几句开场白后，我就打算对这个问题作一番简述。

假如我们坚持认为幻觉来源于个人经验，我们就必须把幻觉当做某种次要的东西来对待——仅仅作为一种实在的替代物。其结果便是我们剥去了幻觉的原始性质，仅仅把它当做一种症候。这样，充满意

蕴的混沌就退缩到心理骚乱的部分。而我们通过这样一种解释，也就重新定下心来，回到我们秩序井然的宇宙画面。既然我们都讲求实际、通情达理，并不期望宇宙完美无瑕，我们当然也就承认了这一不可避免的缺陷，把它称为反常和病态，并理所当然地认为这是人性之不可免。来自地狱的令人恐怖的启示，由于不被人理解而被当做幻觉打发了，诗人也被看做是受害者和骗子手。甚至在诗人们自己看来，他的原始经验也是“人性的——过分人性的”，其含义已经到了使人无法正视它的地步，因而不得不把它对自己隐藏起来。

我想我们最好还是把这种对艺术创作的解释（即把它还原为个人因素）的所有言外之意彻底弄明白。我们应该看看它把我们引向何方。事实是，它使我们远离对艺术作品的心理学研究，使我们直接面对诗人本人的心理倾向。后者固然也是一个重要的问题，这一点当然无可否认；然而艺术作品具有自己独立存在的权利，这一点我们也不能视而不见。诗人的作品对于诗人具有什么样的意义——他是把它视为琐屑之物，视为屏蔽之器，视为痛苦之源，还是视为成功之果，这一问题，暂时与我们无关。我们的任务是从心理学角度解释艺术作品。而要从事这一工作，关键在于严肃看待隐藏在艺术作品下面的基本经验即所说的幻觉。至少，我们应该像对待隐藏在艺术创作的心理模式之下的各种经验（从没有人怀疑这些经验的真实性和严肃性）那样认真地对待它。从表面上看，幻觉经验的确显得与人的普通命运相去甚远，我们因此很难相信它是真实的。它令人遗憾地带有几分晦涩的玄学色彩和神秘主义色彩，因此我们就感到有责任以一种考虑周到的理性态度，出面来加以干涉。我们得出的结论是：看待这一类事情，最好不要过分认真，否则世界又会重新倒退到蒙昧迷信中去。当然，我们可以对神秘的东西有所偏爱，但是我们通常是把幻觉经验视为幻想或诗情的产物，即作为一种从心理学角度理解的诗情宣泄而随意打发。某些诗人支持这一解释，以便在他们自己和他们的作品之间造成一种有益的距离。例如，斯皮特勒固执地坚持说，诗人歌唱一首

《奥林匹斯之春》与说“春天就在这里”，两者只是同一件事。然而事实却是：诗人也是凡人，他关于他的作品所要说的，常常词不达意，离题甚远。因此，我们应该做的，不是别的，而是维护幻觉经验的重要性，使它不致受诗人本人的说法的影响。

我们不能否认，我们在《赫尔麦斯的牧羊人》、《神曲》和《浮士德》中捕捉到了最初的爱情经验的回声——这种经验是由幻觉来使之完整并将它完成的。有人认为，《浮士德》第二部拒绝和掩盖了第一部中正常的人类经验。这种设想其实毫无根据。同样，我们也不能毫无道理地猜测歌德在写第一部时精神很正常，写第二部时则处于精神错乱状态。《赫尔麦斯》、但丁和歌德在将近两千年的人类发展史上，可以被看做是前后相连的三个阶段。在他们每一个人身上，我们都能发现，个人的爱情插曲不仅与更有影响的幻觉经验相关联，而且直接从属于幻觉经验。由于艺术作品本身提供了这一证据，而这一证据又驳回了诗人特殊心理气质的问题，所以我们必须承认，幻觉代表了一种比人的情欲更深沉更难忘的经验。我们绝不可将这种性质的艺术作品同作为个人的艺术家混淆起来，在这种性质的艺术作品中，无论理性主义者们怎样说，我们却不怀疑这种幻觉是一种真正的原始经验。幻觉不是某种外来的、次要的东西，它不是别的事物的征兆。它是真正的象征，也就是说，是某种有独立存在权利，但尚未完全为人知晓的东西的表达。如果说爱情插曲是真正经历过的真实体验，那么幻觉也同样是真正经历过的真实体验。幻觉内容的性质究竟是物理的、心理的还是形而上的，我们用不着忙下判断，因为幻觉本身具有心理的真实性，这种真实性丝毫也不逊于物理的真实性。人的情感属于意识经验的范围，幻觉的对象却在此之外。我们通过感官经验到已知的事物，我们的直觉却指向那些未知的和隐蔽着的事物，这些事物本质上是隐秘的。一旦它们被意识到，它们就故意向后退避，把自己隐匿起来。正因为如此，它们自古以来一直被人们视为神秘的、不可思议的和具有欺骗性的东西。它们把自己隐匿起来不让人们看清自己

的本来面目，而人们也出于恐惧而使自己远离开它们。人们用理智的盔甲 和科学的盾牌来自我保护。人类的启蒙即起源于恐惧。白天，人们相信宇宙是井然有序的；夜晚，他们希望保持这一信念以抵抗包围着他们的对于混乱的恐惧。然而，会不会真有某种充满生气的力量活动于我们日常的生活世界之外？会不会真有那些充满危险的和不可避免的人的需要？会不会真的存在着某种比电子更有意义更有目的的东西？我们会不会是在自欺欺人地认为我们掌握和控制着我们自己的灵魂？那种被科学称之为“精神”的东西，会不会并不仅仅是禁锢在头颅中的一个问号，而更重要的是从另一个世界向人类世界打开的一扇门，不时地让那些奇怪的、难以捉摸的力量对人发生作用，就像对夜的羽翼发生作用一样，使他从普通人的程度，上升到超出个人禀性的程度？当我们考察艺术创作的幻觉模式时，看上去好像爱情插曲仅仅被用来作为一种解脱，仿佛个人的经验只不过是那意义重大的“神曲”的序幕。

接触到生活中黑夜一面的，并不是只有幻觉艺术的创作者。先知们、预言家们、领袖们和启蒙者们也同样如此。无论这种夜的世界有多么黑暗，它对于人类却并不完全陌生。很久很久以前人们就认识它了——它无所不在。对于今天尚未开化的原始人来说，这个黑暗世界是他的宇宙画面中一个不容置疑的组成部分。只有我们才拒绝承认它，因为我们害怕迷信，害怕形而上学，因为我们努力要建造一个更安全、更容易把握的意识世界，在这个世界中，自然法享有成文法在文明国家中享有的地位。然而，即便在我们中间，诗人们仍然随时捕捉到活动于黑夜世界中的各种各样的形影——精灵、魔鬼和神祇。他知道，远达人类尽头的目的性，对人说来也就是创造生命的奥秘；他对于生命过程中那些不可理解的事件有一种不祥的预感。总之，他从那个给野蛮人和原始人造成了深深恐惧的精神世界里，看见了某种东西。

早在人类社会发轫之初，人们就一直竭力要给他所获得的朦胧暗示以一种清楚的形式，我们不难发现这一努力留下的痕迹。即使在罗得西亚旧石器时代的岩石画中，在最令人惊叹不已的栩栩如生的动物画旁边，也出现了抽象的图案——圆圈中一个双十字。这一图案在每一文化区域中都或多或少地出现过。今天我们不但在基督教教堂内，而且在西藏的寺院中都能发现这一图案。这就是所谓的“太阳轮”。而既然它出现在还没有任何人想到把轮子作为一种机械装置的时候，它也就不可能来源于任何与外部世界有关的经验。这毋宁是一种象征，它代表一种心理事件，代表一种对于内在世界的体验，而且无疑正如著名的犀牛与食虱鸟画一样，是一种栩栩如生的再现。从来还没有哪一种原始文化不具有一套秘密传授的体系，而在许多文化中，这种体系甚至高度发达。人类社团和图腾氏族保存着这种与人的白昼生活相分离的隐秘事物的有关教义，而这种隐秘事物从原始时代起，一直构成人的最重要的经验。有关这些事物的知识是在入会仪式中传授给年青一代的。希腊罗马世界的秘密宗教仪式也发挥着同样的作用，而古代丰富多彩的神话，就是人类发展的最初阶段中这类经验的遗迹。

因此，我们总是期待着诗人，希望他借助于神话，来使他的经验得到最恰当的表现。如果我们假定他使用的是第二手材料，那就大错特错了。诗人的创作力来源于他的原始经验，这种经验深不可测，因此需要借助神话想象来赋予它形式。原始经验本身并不提供词汇或意象，因为它“仿佛是在黑暗中从镜子里”看见的幻象。它不过是一种拼命要获得表现的深沉预感。它就像一股旋风，把一切能够到手的东西抓住，在把它们向高处提升的过程中形成一种看得见的形式。既然特定的表现绝不可能穷尽这一幻觉的一切可能性，而是在内容的丰富性上显得大大欠缺，那么诗人即便要略微传达出他的暗示，也必须在手中掌握有大量的素材。更何况，为了表现他的幻觉的怪诞和荒谬，他还必须借助于一种很难掌握的充满矛盾的想象。但丁的预感衣被在

充斥了全部天堂和地狱的形形色色的意象中；歌德必须在作品中写进伯劳克斯伯格和希腊古迹中的阴森区域；瓦格纳需要全部北欧神话；尼采回到神圣的风格，重新创造出史前时期的传奇预言；勃莱克为自己创造出难以描绘的形象；斯皮特勒则为他在想象中创造的新生命借来了古老的名字。在从无法形容的崇高到反常任性的怪异的整个系列中，没有任何中间步骤被漏掉。

心理学除了汇集用来比较的材料和提供进行讨论的术语外，不可能对这种色彩绚丽的想象作出任何解释。根据心理学提供的术语，那种在幻觉中显现的东西也就是集体无意识。我们所说的集体无意识，是指由各种遗传力量形成的一定的心理倾向，意识即从这种心理倾向中发展而来。在人体的生理结构中，我们发现了各种早期进化阶段的痕迹。我们可以推测，人的心理在结构上也同样遵循种系发生的规律。事实上，当意识黯然无光的时候，例如在梦中、在麻醉状态中和癫狂状态下，某些心理产物、心理内容就浮到表面并显示出心理发展处于原始水平的特征。这些意象本身往往具有一种原始性质，以至我们可以猜测它们来自古代的秘密教义。此外，穿着现代服装的神话主题也不断出现。在集体无意识的所有表现形式中，对文学研究具有特殊意义的是，它们是对于意识的自觉倾向的补偿。也就是说，它们可以以一种显然有目的的方式，把意识所具有的片面、病态和危险状态，带入一种平衡状态。在梦中，我们可以从积极的方面清楚地看到这一点；而在癫狂状态中，这一补偿过程虽然往往十分明显，却采取一种消极的形式。譬如说，有这样一些人，他们之所以急于使自己与世隔绝，只是为了将来有一天能发现他们内心深处的隐秘被所有的人知道和谈论。[174]

如果我们考察的是歌德的《浮士德》，而把它是否补偿了歌德本人的意识倾向的问题搁在一边，那么我们就必须回答这样一个问题：《浮士德》与歌德时代的自觉意识观念两者之间处于什么样的关系。

伟大的诗歌总是从人类生活汲取力量，假如我们认为它来源于个人因素，我们就是完全不懂得它的意义。每当集体无意识变成一种活生生的经验，并且影响到一个时代的自觉意识观念，这一事件就是一种创造性行动，它对于每个生活在那一时代的人，就都具有重大意义。一部艺术作品被生产出来后，也就包含着那种可以说是世代相传的信息。因此，《浮士德》触及了每个法国人灵魂深处的某种东西。同样，但丁也因此而获得不朽的声名，而《赫尔麦斯的牧羊人》却不符合《新约》的经典规范。每一历史时期都有它自己的倾向，它的特殊偏见和精神疾患。一个时代就如同一个个人；它有它自己意识观念的局限，因此需要一种补偿和调节。这种补偿和调节通过集体无意识获得实现。在集体无意识中，诗人、先知和领袖听凭自己受他们时代未得到表达的欲望的指引，通过言论或行动，给每一个盲目渴求和期待的人，指出一条获得满足的道路，而不管这一满足所带来的究竟是祸是福，是拯救一个时代还是毁灭一个时代。

谈论一个人自己所处的时代，这种做法总是有危险的，因为当前面临的问题实在太大太难以理解。因此只要稍微一点点暗示也就足够了。弗朗西斯科·科隆纳的著作采取了梦的形式，把用来作为人类关系的自然之爱加以神圣化；它并没有主张粗野的无节制的感官享受，然而却把基督教的婚姻神圣完全抛在了一边。这部书写于1453年。里德尔·海格特的生活与维多利亚王朝的全盛时期恰相吻合，他也采用了这一主题并用自己的方式加工处理；他没有把它纳入梦的形式，而是让我们感觉到道德冲突的紧张。歌德把甘泪卿—海伦—玛特尔—格罗丽奥莎的主题像一条红线一样地织入《浮士德》这一色彩绚丽的挂毯。尼采宣称上帝死了，斯皮特勒则把诸神的盛衰改编成四季的神话。不管这些诗人的意义如何，他们每个人都是在用成千上万人的声音说话，预告他那个时代中自觉意识观念所发生的变化。

二、诗人

如同意志自由一样，创造也包含着一种奥秘。心理学家可以描述这两种表现的过程，却不能解答它们提出的哲学问题。富于创造性的人是一个谜，我们尽管力图予以解答，到头来却总是徒劳无益。尽管如此，这一事实却不能阻止现代心理学一次又一次地回到艺术家及其艺术的问题。弗洛伊德认为，在他由艺术家的个人经历推论艺术作品的过程中，他已找到一把开启奥秘的钥匙。不错，在这一方向上的确存在着某些可能性。因为可以想象，艺术作品也正如神经症一样，可以追溯到精神生活中被我们称之为情结的那些环节。神经症在精神领域里存在着发病的根源，它们来源于种种情绪状态以及真实的和想象的童年经历，这是弗洛伊德的伟大发现。他的某些追随者如兰克和斯泰克尔，担负起了有关的研究课题并取得了重要的成果。无可否认，诗人的精神气质渗透了他的全部作品。即使说个人因素极大地影响着诗人对素材的选择和运用，那也并没有什么新意。尽管如此，弗洛伊德学派证明了这种影响是何等深远，它的表现形式又是何等离奇，这终究还是值得称道的。

弗洛伊德将神经症视为直接满足方式的一种替代。他因此认为神经症是某种不正常的东西：一种错误，躲闪、借口或自愿的盲目。对他说来，神经症本质上是一种不应该发生的缺陷。由于神经症显然是一种精神失调，而且因为它没有任何意义，所以也就很少有人敢于为它说几句好话。而当艺术作品被看做某种可以从诗人的精神压抑角度进行分析的东西的时候，它也就同神经症有了一种可疑的相似。当然，从某种意义上讲它也为自己找到了更好的同伴，因为弗洛伊德心理学把宗教和哲学也看做是同样的东西。如果承认这种方法仅仅解释了一部艺术作品舍弃了它们就不可想象的那些个人因素，那是不会有人提出异议的。但如果声称这种分析解释了艺术作品本身，那就必须加以绝对否定。渗透到艺术作品中的个人癖性，并不能说明艺术的本质；事实上，作品中个人的东西越多，也就越不成其为艺术。艺术作品的本质在于它超越了个人生活领域而以艺术家的心灵向全人类的心

灵说话。个人色彩在艺术中是一种局限甚至是一种罪孽。仅仅属于或主要属于个人的“艺术”，的确只应该被当做神经症看待。弗洛伊德学派认为：艺术家无一例外的都是自恋倾向者，也就是说是一些发育不全的、具有童年和自恋品质的人。这一观点或许有几分道理。然而也只有当涉及作为个人的艺术家时，这种说法才能成立；对于作为艺术家的个人，这种说法则毫不相干。在他作为艺术家的才能中，他既不自恋，也不恋他，不具备任何意义上的爱欲。他是客观的、无个性的（甚至是非人的），因为作为艺术家，他就是他的作品，而不是他这个个人。

每一个富于创造性的人，都是两种或多种矛盾倾向的统一体。一方面，他是一个过着个人生活的人类成员，另一方面，他又是一个无个性的创作过程。因为作为一个人，他可能是健全的或病态的，我们必须注意他的心理结构，以便发现其人格的决定因素。但是我又只有通过注意他的创作成就，才能理解他的艺术才能。如果我们试图依据个人因素来解释一个英国绅士，一个普鲁士官员或一个红衣主教的生活模式，我们必然会犯一种可悲的错误。绅士、官员和教士都是作为无个性的角色进行活动的，他们的心理结构都具有一种特殊的客观性，我们必须承认艺术家并不行使官吏的职能——以这种极端的对立为例更便于说明真理，然而他在某一方面又类似于我所列举的这几种类型。因为某种特殊的艺术气质负载着一种对立于个人的、集体精神生活的重荷。艺术是一种天赋的动力，它抓住一个人，使他成为它的工具。艺术家不是拥有自由意志、寻找实现其个人目的的人，而是一个允许艺术通过他实现艺术目的的人。他作为个人可能有喜怒哀乐、个人意志和个人目的，然而作为艺术家他却是更高意义上的人即“集体的人”，是一个负荷并造就人类无意识精神生活的人。为了行使这一艰难的使命，他有时必须牺牲个人幸福，牺牲普通人认为使生活值得一过的一切事物。

既然如此，艺术家成为心理学家运用分析法加以研究的有趣对象，也就不足为奇了。艺术家的生活不可能不充满矛盾冲突，因为他身上有两种力量在相互斗争：一方面是普通人对于幸福、满足和安定生活的渴望；另一方面则是残酷无情的，甚至可能发展到践踏一切个人欲望的创作激情。艺术家的生活即便不说是悲剧性的，至少也是高度不幸的。这倒不是因为他们不幸的天命，而是因为他们在个人生活方面的低能。一个人必须为创作激情的神圣天赋付出巨大的代价，这一规律几乎很少有任何例外。这就好像我们每个人生来就被赋予一定的心理能量，而我们心理结构中最强大的势力将会夺取甚至垄断这种能量，使它不可能再去生产出任何有价值的东西。创造力像这样汲取一个人的全部冲动，以致一个人的自我为了维持生命的火花不被全部耗尽，就不得不形成各种各样的不良品行——残忍、自私和虚荣（即所谓“自恋”）——甚至于各种罪恶。艺术家的自恋，类似于私生和缺少爱抚的孩子一样，这些孩子从年幼娇弱的年代起就必须保护自己，免遭那些对他们毫无爱恋的人的作践蹂躏；他们因此而发展出各种不良品行，后来则保持一种不可克服的自我中心主义，或者终生幼稚无能，或者肆无忌惮地冒犯道德准则和法规。我们怎能怀疑，可以用来解释说明艺术家的，不是他个人生活中的冲突和缺陷，而只能是他的艺术呢？个人生活中的冲突和缺陷，不过是一种令人遗憾的结局而已，事实则是：他是一个艺术家，也就是说，从出生那一天起，他就被召唤着去完成一种较之普通人更伟大的使命。特殊的才能需要在特殊的方向上耗费巨大精力，其结果也就是生命在另一方面的相应枯竭。

诗人是否意识到他的作品与他一起出生、生长和成熟，他是否以为他的作品是他通过构思从虚无乌有中创造出来的，这无关紧要。他的看法改变不了这样一个事实：他的作品超越了他，就像孩子超越了母亲一样。创作过程具有女性的特征，富于创造性的作品来源于无意识深处，或者不如说来源于母性的王国。每当创造力占据优势，人的

生命就受无意识的统治和影响而违背主观愿望，意识到的自我就被一股内心的潜流所席卷，成为正在发生的心理事件的束手无策的旁观者。创作过程中的活动于是成为诗人的命运并决定其精神的发展。不是歌德创造了《浮士德》，而是《浮士德》创造了歌德。《浮士德》除了作为一种象征，还能是什么呢？我所谓象征，不是一种寓言，其所指早已为人们所熟知，而是一种表现，它所代表的东西尚未认识清楚，然而却根深蒂固地存在。这里有某种东西，它活在每一个德国人的灵魂中，而歌德则促成了它的诞生。我们除了把他们视为写作了《浮士德》和《查拉图斯特拉如是说》的德国人外，还能把他们想成是什么人呢？这两部作品都接触到某种在德国人灵魂中发出回响的东西，也就是一度被雅可布·布克哈特称为“原始意象”的人类导师和医生的形象。人类文化开创以来，智者、救星和救世主的原型意象就埋藏和蛰伏在人们的无意识中，一旦时代发生动乱，人类社会陷入严重的谬误，它就被重新唤醒。每当人们误入歧途，他们总感到需要一个向导、导师甚至医生。这类原型意象举不胜举，然而除非由于普遍观念的动摇，它们绝不可能被召唤出来，显现在人们的梦和艺术作品中。每当意识生活明显地具有片面性和某种虚伪倾向的时候，它们就被激活——甚至不妨说是“本能地”被激活——并显现于人们的梦境和艺术家先知者们的幻觉中，这样也就恢复了这一时代的心理平衡。

诗人的作品以这种方式，迎合了他生活在其中的社会的精神需要。正因为如此，他的作品就比他个人的命运更具有意义，而不管他本人是否自觉地意识到这一点。既然诗人本质上是他的作品的工具，他也就不能不从属于他的作品，而我们也就没有理由期待他对我们作出解释。诗人通过赋予作品以形式，已经最大限度地发挥了他个人的才能，他必须把解释留给别人，留给未来。伟大的艺术作品就像梦一样：尽管表面上一切都明明白白，然而它却从来不对自己作出解释，从来都是模糊暧昧的。梦绝不会对我们说：“你应该”或“这就是真理”。它就像大自然赋予植物以生命一样地表现出一种意象，我们对

此只能自己作出结论。如果一个人做了噩梦，那就意味着他不是过分恐惧，就是太无恐惧；如果一个人梦见了智慧的长者，那就可能说明他需要一个导师来指点，或者他自己太好为人师了。两种意义以一种微妙的方式，表现为同一事物，就像我们欣赏艺术作品并真正领会到艺术家本人的感受时那样。要把握艺术作品的意义，我们就必须让它像感染艺术家本人那样地感染我们。只有那样我们才能理解艺术家的体验的性质。我们看到：他从集体精神中召唤出治疗和拯救的力量，这种集体精神隐藏在处于孤独和痛苦的谬误中的意识之下；我们看到：他深入到那个所有人都置身其中的生命模式里，这种生命模式赋予人类生存以共同的节律，保证了个人能够将其感情和努力传达给整个人类。

艺术创作和艺术效用的奥秘，只有回归到“神秘共享”的状态中才能发现，即回归到经验的这样一种高度，在这一高度上，人不是作为个体而是作为整体生活着，个人的祸福无关紧要，只有整个人类的存在才是有意义的。正因为如此，所以每一部伟大的艺术作品都是客观的和非个人性质的，但同时又丝毫不影响它深深地感染我们每一个人。正因为如此，所以诗人的个人生活对于他的艺术是非本质的，它至多只是帮助或阻碍他的艺术使命而已。艺术家在个人生活中也许是市侩、循规蹈矩的公民、精神病患者、傻瓜或罪犯。他的个人生活可能索然无味或十分有趣，然而这并不能解释作为诗人的他。

（冯川译自《荣格文集》英文版卷15，苏克校）

《尤利西斯》：一段独白

我在题目中提到的那个尤利西斯是与詹姆斯·乔伊斯的名字联系在一起的，他不是荷马的世界中那个狡猾的、为风暴追逐的人物。荷马笔下的那个尤利西斯以自己的狡黠和机智逃脱了神马人的报复和恶意，在经历了艰难的航行之后，终于回到自己的家园。乔伊斯的尤利西斯则完全不同于他的古代的同名人，他仅仅是一个被动的知觉意识，仅仅是一只眼睛、一只耳朵、一个鼻子、一张嘴巴而已；他只是一根感觉神经，不加任何选择取舍地暴露于心理和肉体活动的瀑流里，并且以照相似的精确记录着这一瀑流的全部精神错乱似的喧嚣与躁动。

《尤利西斯》是一部长达七百三十五页的书，这七百三十五页就像一条绵延七百三十五天的时间之流，然而它却又只存在于每个人生活中的一个毫无意义的日子之内，即都柏林1904年6月16日这样一个没有发生任何重要事件的日子。这条时间之流以虚无始，又以虚无终。也许这冗长得惊人、复杂得异样的一切就是一个斯特林堡似的对人类生活本质的宣言？然而这一宣言却使读者沮丧，因为它从来就没有把话说完过。它或许触及了事物的本质，但更为确切的是，它反映了生活的一万个侧面，以及这一万个侧面的十万层色彩。据我看来，在那七百三十五页里并没有明显的重复之处，就连那么一个可供读者稍加歇息的孤岛似的立足之地也没有。读者没有地方可以坐下来，沉醉于记忆之中，心满意足地凝想他已走过的路程。可是没有这样的地方，哪怕它只占一百页甚至更少。这儿有的只是那无情的水流毫不停息地滚滚流去，并且在最后的四十页中流得越来越快，联结得越来越紧密，直到最后把所有的标点符号都统统地清扫了出去。在这里，那令

人窒息的虚无变得如此紧张，到了难以忍耐的地步，几乎马上就要爆发出来。这彻底无望的虚无，便是统领全书的主调。这本书不仅以虚无而始终，它的内容也是虚无。它是彻底的空虚与无用。但是，作为一件技巧性的艺术作品，它一方面是一个地狱般可怕的怪胎，另一方面却又光彩照人。

我有一个叔父，他的思维总是直截了当，一语中的。一天他在街上拦住我，问道："你知道在地狱里魔鬼是怎样折磨灵魂的吗？"我说不知道。他回答说："他让它们期待着。"说完他就走了。当我第一次读《尤利西斯》的时候，我就想起了这句话。书中的每一个句子都激起一个没有得以实现的期待；等到最后，你就完全放弃了任何期待。但这时，你会感到恐惧，因为你逐渐地明白了，正是由于完全放弃了期待，你才把握住了要紧的东西。事实上没有任何事情发生，但一种秘密的期待与无可奈何的心情抗争着，不断地把读者从一页拖到另一页。那没有任何内容的七百三十五页决不是一堆白纸，它们上面密密麻麻地印满了字。你读着，读着，一直读下去，并且装作读懂了那一页一页的纸。有时，你突然通过一个空隙从一句跳到另一句，但却不知道它们之间究竟有什么联系。不过，当你无可奈何的心情达到一定程度时，你就会对一切都习惯的。我就是这样读到了七百三十五页，心里满是绝望，半途中还睡着了两次。乔伊斯的文体难以置信的复杂多变具有一种单调的、催眠的效果。书中没有任何迎合读者的东西，一切都离他而去，只扔下他在后面不停地打呵欠。这本书老是不断地发展下去，绝不停留，它不满于自己；它尖刻、恶毒，轻蔑一切；它悲伤、绝望、充满辛酸。它玩弄着读者对自己所遭受的毁灭的同情心。只有睡梦降临，才能结束这精力的紧张状态。当我读到七百三十五页时，我再次努力想要把握住这本书的意义，试图公正地对待它，但这一努力还是归于失败。我终于进入了沉沉酣睡之中。好一会儿以后，我才醒过来。这时我的头脑变得异常清晰了，于是我开始往回读这本书。对于这本书来说这种倒着读的方法与通常从头至尾的顺

读同样有效，因为它无前无后，没头没尾，一切事情都能够轻易地既发生在以前，又发生在以后。每一段对话都可以倒着读而不会弄错该停顿的地方。每一个句子都是一次停顿，但一当它们凑到一起时，却又不表明任何意思了。你甚至还可以在一句话的中间就停下来，刚读过的前半句仍然有意义而可独自成立——至少看起来是如此。这整个一部作品具有如此一种特点，它就像一条被斫成两断的蠕虫，可以根据需要重新再生出一个头或者一条尾巴。

乔伊斯头脑的这种奇异的特征表明，他的作品是属于冷血动物的，更具体地说，是属于蠕虫家族的。如果蠕虫也被赋予了文学才能的话，它们将会因为缺乏大脑而以富于同感性的神经系统来写作。我怀疑这类似的情形在乔伊斯身上发生了，因为我们面前就是这样一种直觉思维的例证，它把大脑活动加以严格的控制，将思维限制于感觉活动的范围内。对于乔伊斯在感知方面的特殊技艺，我们不得不表示异乎寻常的赞叹，他所看到的、听到的、尝到的、嗅到的、摸到的一切，无论是出自内还是得于外，都无可限量地令人惊叹。普通人之中，如果谁在感官知觉方面表现出特殊的敏锐，他的知觉能力通常不是局限于内心的感受就是局限于外部的世界。但乔伊斯兼有这两方面的能力。他的主观联想的花环与都柏林街上的客观物体形象缠杂一体，主观与客观，内部与外部如此经常地融合含混，以至于到了最后，你竟不知道那像绦虫一样的每一个本身非常清楚明晰的图像究竟是物质的呢还是超验的、空幻的。这绦虫的整个生存宇宙就是它自己，它具有荒谬绝伦的多产生殖能力。这个形象，我想，虽不十分雅观，但对于乔伊斯那些不断繁衍增长的篇章来说，却是一个再合适不过的比喻了。当然，绦虫只可能生殖出其他一些绦虫来，但它却以不可穷尽的数量在繁衍着。乔伊斯的书可以有一千四百七十页甚至更长几倍，但那丝毫也不会减低它的无限性，本质性的东西仍然不会说出来。然而，乔伊斯是不是真的想说什么本质性的东西呢？这种老式的偏好是不是还有权利在这里存在呢？奥斯卡·王尔德坚持认为，艺术

品是完全无用的东西。虽然连菲利斯丁人今天也不会再对此提出什么异议了，但在他们心里却仍然希望一件艺术品包含着一些“本质性”的东西。乔伊斯的本质性的东西在哪里呢？为什么他不直截了当地说出来呢？为什么他不用一个富有表现力的手势，“用一个连傻瓜也不会搞错的直接的方法”将它传达给读者呢？

是的，我承认我感到受了愚弄。这本书不肯来迎合我；它没有任何想要取悦于人的企图，总是使读者感受到一种令人激怒的自卑感。显然，我的血液中还有许多菲利斯丁人的成分，因为我天真地以为这本书想告诉我点什么，想使我能够对它加以理解。这是一本什么样的书啊——没有任何观点，只凝聚着聪明而睿智的读者们惨败的经历，而这些读者毕竟并不是那么……（请原谅我在这里借用了一个乔伊斯式的富于暗示性的表现法）。一本书肯定应该有一个内容，肯定得表现点什么；但我却怀疑，乔伊斯是不希望“表现”什么的。那么，这本书是不是碰巧而无意识地表现了他自己呢？这能不能解释它的那种唯我的超然性、解释这出没有观众的戏剧、解释它对辛勤的读者的激怒与侮蔑呢？乔伊斯激起了我的恶意。一个作家永远也不应该嘲弄读者，让他们显出一脸蠢像；然而《尤利西斯》所干的就正是这种嘲弄读者的勾当。

一个像我一样的治疗专家总是不断地在试验着治疗法，甚至于在他自己身上试验。你被激怒了，这就意味着你还没有看清楚这种情感后面是什么。因此，我们就该顺藤摸瓜，去检查一下我们大发雷霆这种现象后面究竟有些什么东西。我观察到：这本书的那种唯我为中心的特点，那种对有教养的、有智识的读者的蔑视，大大地刺激了我的神经。读者满怀善意，想要理解，想要给它以公正的对待，然而它却嘲弄他们、侮蔑他们。这里我们看清楚了，乔伊斯的思维与他人毫无联系，它仿佛是出自他身上的冷血部位甚至出自更低贱的部位。他只在他的内部、只同他的肚肠进行对话。他是一个冷硬如石的人，有石

头的角，石头的胡子，石头的肝肠，就像摩西一样，以石头般的冷淡掉转身去，背对着埃及的奢靡与埃及的众神，同时也以同样的冷淡背对着读者，从而扫荡他们的好意，激愤他们的情感。

从这个冰石般的地下世界升起了绦虫的幻影，它蜷曲蠕动着，进行着单调、无尽的繁衍。虽然从它身上生出的每一个新的部分都各不相同，但它们却又极易混淆。这本书的每个片断，不管多么短小，唯一的内容就是乔伊斯自己。一切都是新鲜的，却又老是停留在最初的基调上。它的表象是多么的丰富多彩、枝繁叶茂啊，可同时它的实质又是多么的单调乏味啊！乔伊斯令我乏味得哭；但这是刻毒而危险的乏味，是连最最平庸的东西都不能诱发的乏味。这是自然界的乏味，就像赫布里底斯群岛上吹刮过的那些巉岩叠嶂的阴风，就像撒哈拉荒漠中的日出与日落，就像大海的呼啸，就像地道的瓦格纳似的标题音乐。每一阵风，每一次日出与日落，每一声海的吼叫，每一个乐句都是不同的，然而它们又永远地重复着。尽管乔伊斯的书有着令人惊异的多面性，但我们仍然能够从中提取出一定的主题——虽然这些主题可能并非作者的本意。也许他根本就不想有任何主题，因为在他的世界中，偶然性和决定性没有任何地位，也没有任何价值。无论人们怎样企图把每一事件中的灵魂都抽掉（乔伊斯便是这方面的一个不懈的尝试者），主题却是不可避免的，因为主题是一切心理活动的框架。一切都被抽去了灵魂，每一滴热血都被冷却，事件完全在冷冰冰的利己主义中展开。全书中没有任何愉快、新鲜与希望，只有灰暗与可怕，只有惨酷、尖刻与悲剧。一切都来自于生活中伤痕累累的那一面，并且是如此的喧嚣躁动，使你不得不用一面放大镜才能找到其间的主题联系。但这些主题联系是确实存在于书中的，它们首先表现为一种高度个人性质的未经声言的愤恨之情，表现为被猛烈割断的童年的残迹；随之它们又表现为整个思想史之流的漂浮物——这整个思想的历史可鄙地、赤裸裸地呈现于万目睽睽之下。作者宗教的、爱情的、家庭的前史都反映于这事件之流的乏味的表面上；我们甚至看到

他的人格分裂成仅只作为感官本能而存在的布隆以及差不多是虚幻缥渺的斯蒂芬·迪达洛斯——前者无子，后者无父。

早在1922年，我就曾试图读《尤利西斯》这本书，但没有多久我就带着失望与懊恼的心情把它搁到一边去了。就是在今天，它还同样像以前一样使我乏味。那么我又为什么要写这篇文章呢？我通常是不对超现实主义做什么评论的，因为它超出了我的理解力。如果不是一位出版商有点不谨慎地问起我对乔伊斯的看法，或者更确切些，问起我对《尤利西斯》的看法，我也不会写这篇文章的。涉及这本书时，观点的繁多与纷纭，是众所周知的。唯一没有争议的是，《尤利西斯》印刷过十次，一些人高度颂扬它的作者，一些人又对他大肆谩骂。他站在争论的交叉火力点上，因此是心理学家不容忽视的一种现象。乔伊斯对他的同时代人施予了相当大的影响，正是这一点激起了我对《尤利西斯》的兴趣。如果这只是一本未受任何赞扬便无声无息溜进了遗忘的阴影里的书，那我当然是绝不会把它重新拖出来的。更何况它还深深地使我恼怒，所给我的愉悦又甚少。尤其难以忍受的是，它使我感到那么乏味，因为它只用一种否定的效果加于我的头上。我恐怕它是一位作者在其否定心情中的产物。

当然我是有偏见的。我是一个精神病学家，对一切精神的表现都带有一种职业的偏颇。因此我必须提起读者的警戒：平常人的悲喜剧、生活的阴暗面，以及沉闷灰色的精神虚无主义，都是我每天的面包。对我来说，这些东西就好比街头乐器奏出的曲子，陈旧不堪，毫无魅力。没有任何使我吃惊、使我感动的地方，因为它们于我是太平常了。我经常都得帮助人们摆脱这些可悲的处境，我必须不断地同它们进行斗争。但我只能将我的同情心用在那些不调转脸去背对着我的人身上。《尤利西斯》则对我调转脸去，它拒不合作，只想继续唱着那支无尽的曲子走进无尽的时间中去（——那支曲子我太熟悉了），

只想将它的直觉思维以及降低到只有感官知觉的思考延伸到无限。它没有显露重新建设的倾向，破坏似乎已经成为了它的终点。

不过，上面所述并不是全部，连一半都还没有——还有综合的症状！那些没完没了的散漫的呓语，在精神异常者中间真是太普遍了。他们只有一个破残的意识，因而完全丧失了判断能力，他们的一切价值也都全然衰退。但另一方面，这又通常伴随着感官活动的加强。在《尤利西斯》那些篇章中，我们发现了一种精确的观察能力，一种感官知觉的照相似准确的记忆，一种既对内心现象也对外部世界的感官好奇心，一种显著而突出的过去的题材和愤恨，一种主观心理现实同客观物质现实谵妄似的混乱，以及一种毫不考虑读者、一味滥用生造词、零碎摘引、声音与语词联想、突兀的转折和思维中断的表现方法。我们还于其中发现了情感的衰退，这种情感的衰退达到了玩世不恭的顶点与荒谬绝伦的程度。即使外行也不难追寻出《尤利西斯》与精神分裂的心理状态之间的相似之处。这种相似确实是非常容易引起误解的，读者极有可能以一句“精神分裂”的判语而将它愤慨地抛置一边。即便对一个精神病学家，这种相似也是十分惊人的；但是，他却可以指出，精神异常者所做文字的一个特征标志——陈旧的表现法——在这本书中是不存在的。我们可以随便怎样评价《尤利西斯》，但它的单调绝不是在“重复”这一词意义上的单调。（这与我先前所说的并不矛盾；并且，要想对《尤利西斯》说点相互矛盾的话也是不可能的。）描述与展现不间断地流淌着，一切都在运动之中，一切都没有固定。整部书在随着一条隐秘的生活之流浮泛，它显示出单一的目的以及精严的选择，而这两点便是书中存在着一个统一的个人意志和明确的意图的明证。心理作用受着严格的控制，它们不是以自发的、无规律的方式表示出来的。知觉作用，也就是说，感受和直觉，从头至尾都占着侧重的地位；具有识别作用的思维和情感则时时处处受到抑制。思维和情感的出现仅仅是作为心理的内容，作为知觉的客体。尽管书中常常出现一些优美之处，但全书的总的倾向——即要表

现世界与头脑的阴暗画面这一总的倾向——却没有分毫的松懈。这一切都是在精神异常者身上通常所见不到的特征。那么，这就是说还存在着一类不同寻常的精神异常者。但精神病学家没有任何标准来判断这样一类人。他们的那种心理变态也许正是一种为常人理解力所不能想象的心理健康，甚至还可能是覆盖于一种更高级的精神力量之上的伪装。

我是永远不会将《尤利西斯》划为精神分裂症的产物的，而这种划分也毫无用处，因为我们希望知道的是为什么《尤利西斯》会产生出这样有力的影响，而不是要知道它的作者究竟是一个程度较高的还是程度较低的精神分裂症患者。《尤利西斯》并不比整个现代艺术更具有病理的性质；它是最深意义上的“立方主义”，因为它将现实的图景融入到了无限复杂的绘画之中，这一无限复杂的绘画的基调便是抽象客观性的忧郁。立方主义并不是一种疾病，它是以某种方式来表现现实的倾向——这种方式既可以实在到荒诞的地步，也可以抽象到荒诞的地步。精神分裂症的诊断图画仅仅在有一点上与现代艺术相似，即：精神分裂症患者像现代艺术家一样也以陌生的眼光看待现实，或者将自己从现实中抽离出来。在精神分裂症病人中，这倾向通常没有可辨认的目的，它只是一种不可避免的症状，这一症状起于一个完整人格向无数破碎人格的分裂。这就是所谓的自主情结。但在艺术家中，这种以陌生眼光看待现实的倾向就不再是任何个人疾病的产物，而是我们时代的集体的表现。艺术家并不顺应个人的冲动，他顺应集体生活之流。这集体生活之流不是直接起自意识，而是起自现代精神的集体无意识。正因为它是一种集体的现象，所以它才能够在绘画、文学、雕塑、建筑等各个彼此不同的领域内都结出完全相同的果实。还有一点值得一提的是，现代主义运动精神上的父亲之一——凡·高——实际上就是一个精神分裂症患者。

在精神异常者之中，通过荒谬古怪的物质现实或者同样荒谬古怪的非现实来歪曲美和意义，这种行为是人格毁灭的结果。但在艺术家中，这种行为则有一个创造的目的。现代艺术家的作品远不是其人格毁灭的表现，相反，他在毁灭中找到了他的艺术人格的统一性。靡菲斯特式的美丑倒置与有意义和无意义的相互颠倒带有非常夸张的色彩，这种方法使无意义几乎被赋予了意义，使丑具有了一种刺激血性的美。这是一个创造性的成就，它在人类文化史上从未像今天一样被推到这样极端的地步。但是，它在原理上又并不是什么新鲜的东西，我们在伊克纳顿[175]时期往反向变化的风格里，在早期基督徒用绵羊所作的空洞愚蠢的象征中，在拉斐尔前派那些凄婉哀愁的人物中，在以复杂造作扼杀了自身活力的后期巴洛克艺术中，都能够观察到与此相似的地方。所有这些时代，尽管有着种种差异，它们之间都有着一种内在的联系：它们是孕育和潜伏着创造力的时期。它们的意义不是只以因果关系就能够给予完满的解释的。集体精神的这些表现，只有在它们从目的论的角度被看做是某种崭新的事物的先导时，才展示出其全部的意义。

伊克纳顿时代是第一个一神教的摇篮，这个一神教被保留在犹太传统中而流传至今。早期基督教时代的原始幼稚形态则发出了罗马帝国向上帝之城转变的预言。在那个时代，对艺术和科学的排斥对于早期教徒来说并不意味着精神生活的贫瘠，反倒是精神生活增益的表现。自从古典时代以来，艺术中的人体美已经丧失，而拉斐尔前派的前期作品便是表现人体美理想的先声。巴洛克艺术是天主教风格的最后一个流派，它的自我毁灭预示了科学精神对中世纪教条主义精神的胜利。提厄波罗[176]在技巧方面已经抵达了禁区，但如果将他看做一个艺术人格，那么他就绝不是颓废堕落的症状，而是一个以其全部身心导致了那种为世所亟亟以求的分裂的人。

由此看来，我们就不仅能给予《尤利西斯》，而且也能给予与《尤利西斯》同性质的艺术作品以一种积极的、创造性的价值与意义。《尤利西斯》在对统领至今的那些美和意义的标准的摧毁中，完成了奇迹的创造。它侮辱了我们所有的传统情感，它野蛮地让我们对意义与内容的期待归于失望，它对一切合题都嗤之以鼻。在《尤利西斯》中不存在任何合题与形式的蛛丝马迹。我们不可能对此有丝毫的怀疑。因为，如果我们一旦证实了书中有这些非现代的倾向，那就无异于指出这本书有一种严重的美学上的缺陷。《尤利西斯》具有一种特殊的性质，我们对它的一切谩骂证明了这一点，因为我们的谩骂出自非现代人的愤恨之情，而非现代人是不愿意看到那些被上帝用优雅的面纱所掩饰起来的事实的。

在我们今天这个时代，从现代人身上汹涌喷薄出了无数不可羁绁、不容扼止的力量，这些力量曾经奔流在尼采的智慧之中，这些力量曾经洋溢在尼采那狄奥尼索斯似的浮华丰艳中，它们今天的炽热与激烈丝毫不减当年的威力。虽然《浮士德》第二部中的那些最黑暗阴晦的段落，虽然《查拉图斯特拉如是说》以及Ecce Homo[177]都力图作为一种新型的艺术而自呈于读者与观众之前，然而毕竟只有现代人才真正成功地创造出了一门反向性的艺术。它不事逢迎，只径直地指出我们的错误之所在；它操着反叛的姿态，去违背常理与天伦。不过，这种反抗性的离经叛道并不是今天才出现的，它早在现代人的先驱者中间（这里请记住荷尔德林的名字）就已经激起过无数内心的骚动，从而引导着他们去动摇旧时代的理想。

如果我们只固守经验的一方之域，那么我们就不可能真正看清楚所发生的事情。我们在这里所面临的不是一个明确的目标，不可能投手一掷便告破的。我们面临的几乎是整个现代人普遍的“重新积淀”（restratification）问题，他们正在摆脱一个已然陈旧的世界，他们正处在摆脱这个旧世界的桎梏的艰难道途之中。可惜我们不能预见

到未来，因而不会知道在最深的意义上我们究竟还与中世纪有多么紧密的联系。但是，如果从未来时代的瞭望塔上看现在的我们，仍然还彻头彻尾地深陷在中世纪的泥潭里，对此，我是不会表示任何惊异的。因为只这一点就足以解释为什么应该有《尤利西斯》这样风格的书或艺术作品。它们是大剂量的泻药，如果没有同样强烈的抵抗，就会辜负了它们的整个效力；它们是一种心理特效药，只用于对付最坚硬愚顽的东西；它们就像弗洛依德的理论一样，以其盲目的单面性摧毁那些已经开始崩溃的价值。

《尤利西斯》表现出一种半科学的客观性，有时它甚至使用“科学”的语言。但它又具备着完全非科学的特征，这就是它的彻底的否定态度。即使这样，它仍然是创造性的——它是创造性的摧毁。在这里没有希罗斯拉图[178]烧塌神庙时的戏剧性姿态，只有一种以现实的阴暗面去愚弄我们的同时代人的热切，不含任何恶意，只带着对艺术客观性的坦率的质朴与天真。我们可以放心大胆地称这本书是悲观的，虽然在结尾的地方，几乎是在整整的最后一页里，一线天国之光穿透了层层阴云，渴望地照射出来，但这只是一页对七百三十四页的比例，只有那么一页闪烁着光明的色彩，而其余的都产生自地狱的黑暗之中。在那黑泥的浊流里，有一颗水晶石不时地散发着闪烁的荧光，这使得那些非现代人也意识到乔伊斯是一位技艺深湛的“艺术家”——这里所说的技艺远比大多数艺术家所谓的技艺更为广泛——他甚至可以堪称这门技艺中的古典大师，然而同时，他也是一位为了更高的目标而虔诚地弃绝了自己的力量的大师。乔伊斯即使在他的“重新积淀”中也还是虔敬地保留着他的天主教信仰，他的炸药主要是用来摧毁教堂以及由教堂产生和影响的精神堡垒的。他的“反世界”中弥漫着的气氛正是在竭力争取政治独立的爱尔兰所具有的那种中世纪的、完全狭隘的并且渗透着天主教精髓的气氛。乔伊斯写作《尤利西斯》时曾辗转国外许多地方，在所有这些他乡异域，他都带着一颗赤心、一腔热血回望着教廷与爱尔兰。他只把他在外国的蛰居地当做无

数的锚链，以便于在他对爱尔兰的怀念与厌恨的情感的漩潮中系稳他那一叶孤舟。然而尤利西斯并没有回到他的伊塞卡王国，相反，他疯狂地要摆脱爱尔兰的传统。

我们也许会认为这种努力要摆脱自己传统的行为只在局部范围内引起兴趣，而其余的世界则将待之以冷漠与毫不关心的态度。但其余的世界并不是冷漠与毫不关心的。从它在乔伊斯的同代人中引起的效果来判断，这种局部的现象似乎多少带有普遍性。现在一定已经存在着一个人数众多的现代人阶层了，他们自1922年以来已经将十版《尤利西斯》抢购一空。这本书对于他们一定具有某种意义，甚至揭示出了他们以前所不曾知道或者所不曾感觉到的东西。他们并没有感到这本书的难以忍耐的乏味，而是从中得到了帮助，受到了教益，清醒了头脑，改变了态度，进行“重新积淀”。显然，他们是突然被带进了某种求之已久的境界，否则他们就只可能带着最黑暗的仇恨才能专心致志地从第一页读到第七百三十五页而不酣然睡去。根据上述的那种普遍性，我推测，中世纪天主教的爱尔兰占据着一块相当大的区域。但我至今不知道这块区域究竟有多大面积。它肯定比一般地图上标明的要大得多。这个天主教的中世纪，这个其中有迪达洛斯先生和布隆先生存在的天主教的中世纪，好像有着异常广泛的普遍性。在那里的所有的人都被如此牢固地禁锢于他们的精神环境之中，如果不用乔伊斯似的炸药是绝对炸不开他们孤立、密封的境况的。乔伊斯的同时代人满脑子充塞着中世纪的偏见，因此，正需要有他以及弗洛依德这样的否定的先知来向他们揭示现实的另一面。

当然，一个怀着基督般的爱心的人是难以完成这一巨大的使命的，因为无论他怎样苦口婆心，人们都不会情愿地去对事物的阴暗面看上一眼，这样他们就无异于只是以旁观者的淡然冷漠的态度来对待阴暗面了。不，这样是不行的。对现实阴暗面的揭示必须伴随着相应的思想倾向；乔伊斯在这里又是一位大师，因为他知道只有通过这种

方法，才能激起否定的感情力量，《尤利西斯》向我们明示了怎样才能做到尼采所谓的“亵渎神灵”。乔伊斯以冷冰冰的客观性开始了这项工作，他所表现出的“见弃于神”的程度是尼采所大为不及的，并且甚至是尼采连做梦也没有想到过的。这一切都依照这样一个根据：精神环境所具有的迷惑力和影响程度是与理智毫无关系的，它只与感情紧密相连。我们不应误入迷津，以为乔伊斯所揭示的世界既然如此阴暗而缺乏神灵的光辉，任何读者要想从中寻得一点快慰便都是不可想象的海外奇谈。但事实却是——虽然未免有些耸人听闻——《尤利西斯》所揭示的世界比我们的这个世界好。在我们这个世界中，人们毫无希望地被束缚在他们的精神诞生地的一片幽暗之中。然而，在《尤利西斯》那个世界里，尽管邪恶与破坏的因素占据着统治地位，但它们却远比历史留传给我们的所谓“善”更有价值。现实已经证明“善”不过是一个肆虐的暴君，不过是一系列偏见的幻影；它剥夺去生活的丰富多彩，它使生活穷困贫瘠、黯然失色；它强力施行一套最终竟使人不能容忍的道德伦理。尼采所说的“道德奴隶的揭竿而起”正可以作为《尤利西斯》的绝好题词。要想从一整套禁锢着精神的体系和制度中解放出来，唯一的办法便是对自己的世界和自己的本性做“客观”的承认。正如布尔什维克们欣悦迷恋于自己的不修边幅一样，这些受着精神束缚的人们也从直截了当地道出他们世界里的事物真相中找到了强烈的欢乐。黑暗对于被强光刺激的眼睛反倒是一种慰藉，无边荒漠对于逃犯也仍是一座天堂。而对于今天的中世纪人，避免成为善与美与常识的化身或物质体现，便是自拔于中世纪的深渊的救赎之法。所谓理想，从阴暗处看，并不是屹立峰顶的灯塔；理想只是监工，只是狱卒，是人类专横暴戾的首领摩西在西奈山上发明出来的一种精神警察，从那以后，一条狡黠的计谋便把它强加在了人类的头上。

如果从因果的观点出发，乔伊斯是罗马天主教的独裁主义的受害者。但如果从目的论的角度考虑，那么他是一个现在只满足于否定的

改革者，是一个只限于抗议的新教徒。情感的萎缩是现代人的一个特征，它总是作为对过多的情感，尤其是过多的虚假情感的反动而出现的。由此，我们可以从《尤利西斯》的情感的缺乏中推导出：这个产生了《尤利西斯》的时代便是一个令人可畏的多愁善感的时代。但我们现在果真那么多愁善感吗？

这又是一个有待将来才能回答的问题。不过，仍然有大量的证据表明，我们确实是陷入了一个天大的多愁善感的骗局之中。想想通俗的感伤情绪在战时所扮演的可悲的角色吧！想想我们的所谓人道主义吧！精神病医生对有一点知道得非常清楚，那就是我们每一个人是如何成为我们自己的感伤情绪的受害者而不能自拔的。但这种情绪并不能引起同情心。多愁善感是建立在野蛮基础之上的上层建筑，而感情缺失则正好处于另一个极端，因而不可避免地有着同样的缺陷。《尤利西斯》所获得的成功证明：甚至它的情感的缺乏都对读者有着一种积极的效果。由此我们便可以推断，读者身上有过多的感伤情调，这种情调是连他自己也十分愿意抛弃的。我深深地相信，我们不仅仅是被笼罩在中世纪的黑暗中，并且还为我们自身的多愁善感牢牢地束缚住了。因此，一个先知的出现就是完全可以理解的了；他要用一种情感缺乏来教会我们的文化，以此来弥补多愁善感的缺点。先知们一贯举止粗鲁、行为乖戾，总是不讨人喜欢，但据说他们却常常击中要害。据我所知，先知还有大小之分，而乔伊斯属于哪一类，只有等历史来做定论。这位艺术家就像所有的先知一样，是他那个时代的心理秘密的代言人。然而他是不自觉的，是无意识的，常常像一个梦游者一样。他自以为是他在说话，然而促动着他说话的却是时代的精神；这个精神所说的一切最终都为其结果所证实了。

《尤利西斯》是对我们这个时代的记录，它充满着人文主义的精神而毫无宗教的性质，并且，它还暗怀着一个秘密。它能够解脱精神的枷锁，它的冷漠彻底地冻结了一切多愁善感，甚至冻结了正常的情

感。但这些有益的效果并不是它力量的全部，有一种看法认为，这部作品有魔鬼本人参与创作，这种说法虽然有趣，但却并不是一个令人满意的假设。这本书中有生命的力量存在，而生命从来就不只是邪恶与破坏。确实，这本书的最复杂的方面好像是否定的、分裂的，但我们能够从这复杂的现象背后感觉到一种简单清澈的东西，感觉到赋予了这本书意义和价值的秘密的目的。难道这本由文字与意象拼凑起来的作品是具有“象征意义”的吗？我说“象征意义”并不是指比喻，而是指用来表现某种事物的替换物；这一所表现的事物的本质是我们不能把握住的。在这种情况下，那隐藏的意义无疑会在某些时刻透过那奇怪的帘幕而发出神秘的光彩；还有一些音律不时在回响着，我们在其他时刻、其他地方也曾听到过，它们或者在奇异的梦中响起过，或者在被遗忘的古老民族的隐秘的智慧中响起过。这一可能性是不容争论的，但我自己却不能找到解开它的钥匙。然而，我认为这本书并不是象征性的，它完全是在意识之光的临照下写成的，它并不是一个梦，也不是无意识的启示。比起《查拉图斯特拉如是说》与《浮士德》的第二部来，它甚至显示出更强的目的性和方向感。这也许就是《尤利西斯》没有带上表现主义特征的原因。当然，我们感觉出了它的原型背景。迪达洛斯和布隆的背后便是精神的人和肉体的人的永恒形象。布隆太太也许隐藏着一个纠缠于尘俗之中的阿利玛，而尤利西斯自己则可能就是书中的英雄。但这本书并不集中在这个背景之上，它向着相反的方向转移过去，努力要达到意识的最高客观性。很明显，它不是象征性的，并且也无意于此。如果说它的某些部分具有象征的性质，那么，这只能说是无意识对作者耍了两个小小的花招，无论作者怎样小心谨慎，也是无法避免的。我之所以说《尤利西斯》不是象征性的，这是因为，如果有什么事物具有“象征性”的话，那就意味着有人在推测、预示着这一事物那隐蔽而不容把握的实质，在费尽心力地要用文字捕捉住那躲避他的秘密。不管他努力要加以把握的东西是属于世俗世界还是属于精神世界，他都必须以全部的智力转向

它，透过笼罩着它的全部虹彩般绚丽的面纱，把那谨严戒备地潜藏于深渊中的真金呈露在白日的光照之下。

但《尤利西斯》的惊世之处恰恰在于，它的千重面纱之后并不存在着什么隐秘的东西，它既不转向世俗也不转向精神，而是冷漠如太空中高踞遥临的月亮，让创始与衰微的喜剧去自行追随它们的路途。我殷诚地希望《尤利西斯》不是象征性的，因为如果那样的话，它的目的就会落空。在那七百三十五页不忍卒读的文字中，那严密守卫与精心隐藏着的东西究竟可能是一个什么样的秘密呢？最好不要耗费时间与精力去作这毫无结果的探宝吧。真的，这本书的背后不应该有什么象征意义，如果有的话，我们的意识将会被重新拖回到世俗和精神的境地，再被生活的一万个侧面所愚弄，从而使布隆先生和迪达洛斯先生归于永恒和不朽。这正是《尤利西斯》所要阻止的；它想成为月亮的一只眼，一个超然于客体之上的意识，无论灵魂与肉体，爱情与憎恨，信仰与偏见，都不能将它束缚。《尤利西斯》不是在贩卖这一套理论，它是在以身实践——意识的超然便是射过这本书的重雾的目标。这无疑就是它真正的秘密，一个新的宇宙意识的秘密；这个秘密并不向那些诚心尽力地读这七百三十五页的人显示，它只向那些以尤利西斯的眼睛持续七百三十五天凝视他自己的尘心与精神的人们呈露。但无论如何，这一时间的空间，却是应该被看做具有象征意义的——“一个时间、多个时间、半个时间”——因此是一个不定的时间，但它对于转变的发生来说，是足够长的了。

人们也许可以设想，在一个空无一物的虚无世界中，至少“我”——詹姆斯·乔伊斯自己——是被留存下来了的。但是在这本书里所有那些不愉快的、笼罩着阴影的“我”之中，有谁注意到一个单一的、真实的自我的出现了吗？确实，《尤利西斯》中的每一个人物都是高度真实的，他们在每一方面都只是他们自身，而不可能是别的什么人。然而他们都没有一个自我，他们之中没有一个意识敏锐的、人

的中心，没有那么一个被温暖的心和沸腾的血所包容的那么小而又那么重要的小岛。所有的迪达洛斯们、布隆们、哈利们、林齐们、穆利根们以及其他所有的人，他们谈话，他们来回地走，他们做这做那的时候就好像是在一场不知始于何处终于何处的集体的梦中。这个梦的发生也仅仅是因为“无人”——即一个看不见的奥德赛——在做着这个梦。他们谁也不知道这一点，他们生活着仅仅是为着一个原因：一个神让他们生活着。这就是生活——这就是乔伊斯的人物之所以如此真实的原因。但那个包容了他们全部的自我却没有出现在任何地方，没有任何事物可以泄露出它的存在，没有评判，没有动情，没有任何一点拟人化，这些人物形象的创造者的自我是找不到的，它好像是融入了《尤利西斯》里的所有人物中；然而，或许正是因为如此，一切的一切，甚至于最后一章里消失了的标点符号，都是乔伊斯自己。他的超然的、沉思的意识，他的以一瞥而囊括了1904年7月16日同时发生的无始无终的事件的意识，一定会指着所有这一切说：“那就是你”——这个“你”在更高的意义上，不是自我（ego）而是自己（self），因为自己本身就包容着自我和非自我（non-ego），包容着邪恶的区域，包容着内腑以及天国。

每当我读《尤利西斯》时，我总想起一幅由理查·威廉出版的中国画，画上是一个沉思中的瑜伽论者，他的头顶上长出了五个人的形状，而这五个人形的头上又各自再长出五个人形。这幅画画出了这个瑜伽论者的精神状态，他正要摆脱他的自我而进入到自己的更为完全、更为客观的境界中去。这是“静穆孤独的月轮”的境界，是生与死的缩影，是东方救赎之道的最高目标，是数百年来为人们所追求和赞美的印度和中国智慧的无价明珠。

然而，人们可以看到：人类意识的超然以及由此而生的它与神的近似——即《尤利西斯》的整个基础和它的最高艺术成就——当披着传统公式的外套出现时，总要遭到可怕的歪曲。尤利西斯，这个受着

严厉考验的流浪人，经历了无数的磨难，要返回到他的岛国的家园，返回到他真正的自己。他在那十八章的混乱之中冲出了一条道路，最后从愚人的幻想世界中解放出来，不动声色地“在遥远处静观”。由此他达到了基督和佛陀达到的境界，这一境界也是浮士德奋力以求的——超越愚人的世界，从对立面中解放出来。正如浮士德融合于永恒的女性之中，莫莉·布隆也经历了同样的结局，她那段无标点的独白的最后一字，就像最后一个悦耳的和弦，结束了那地狱般尖锐嘈杂的不协和音。

尤利西斯是乔伊斯心中的创造神，他是一个真正摆脱了肉体与精神世界的繁杂纠纷而以超脱的意识将它们沉思凝想的造物之神。他之于乔伊斯，正如浮士德之于歌德，正如查拉图斯特拉之于尼采。他就是那个更高的自己，在轮回的盲目纷乱之后终于返回了他神圣的家园。这就是1904年7月16日那一天所潜藏的启示，那一天是每个人生活中的一个普普通通的日子，在那个日子里，默默无闻的人们在不停地做着和说着些什么，没有开头，也没有目的——这是一幅阴晦的图画，像梦一样，像地狱一般，辛辣、否定、丑恶如魔鬼，然而却是真实的。这幅图画能给人带来噩梦，造成一种宇宙性的圣灰星期三的心境，这种心境可能正如造物主在1914年8月1日所产生的心境一样。继创世七天的乐观欣喜之后，1914年的造物主一定很难辨认出他手下的那些作品了。《尤利西斯》就是在1914年与1921年之间写成的；这绝不是一个能给世界画一幅尤其乐观欢悦的图画的时候，也不是一个能够充满热爱地拥抱世界的时候（当然今天也仍然不是）。因此，这位艺术家心中的创造神描绘出的是一幅否定的图画，这就毫无令人惊异之处了。确实，这本书的否定态度是如此的亵渎神灵，因而它在盎格鲁·撒克逊国家中被查禁，以避免它与创世纪中的创世故事相冲突。这就是这位造物神在寻找家园时变成了尤利西斯的过程。

《尤利西斯》中太缺少情感，因此它一定非常合唯美主义者的口味。不过且慢，让我们来假设《尤利西斯》的意识并不是一轮月亮，而是一个拥有判断力、理解力以及感情内心的自我，那么，书中十八章的漫长路程就不仅没有任何乐趣可言，并且还将成为通往十字架的道途。那个历经着无数磨难与愚昧的漂泊者就将在黄昏时分沉入到那位赋予生活的开始与结束以意义的大地女神的怀抱之中。在尤利西斯的玩世不恭下面隐藏着巨大的同情心，他知道这个既不美丽也不善良的世界中的忧患，他还知道这个世界的更坏的地方，他毫无希望地滚滚而行，经过永恒重复的一天又一天，抱着人类的意识跳起白痴的舞蹈，一小时又一小时，一月又一月，一年又一年。尤利西斯敢于向着意识超然于物外的方向迈出步伐，他从附着之中、纷繁之中、幻想之中解脱出来，因此能够转向回家的路了。他给予我们的并不只是他个人观点的主观表现，而是更多的东西，因为他的创造性的才能不是一个而是许多，他静穆地对大众的灵魂陈说，他不仅是体现着艺术家的意义与命运，他还体现着大众的意义与命运。

我认为，乔伊斯作品的一切否定，一切冷血，一切怪诞与可怕，一切陈腐与荒唐，都是值得称颂的积极的价值。他的不可形容的丰富与多面性的语言一段接一段地展开，每一段又不断地衍生出下一段。它的单调乏味令人难以忍受，然而正是这单调与乏味使它达到了史诗似的灿烂与辉煌，使它成了一部表现出这个世界的无用与悲惨的《摩诃婆罗多》。“从阴沟里、从裂缝处、从污水池里、从垃圾堆中，四面八方都冒出污秽的泡沫。”一切宗教思想中最高尚的东西都以亵渎神灵的歪曲被映照在这个无遮无掩的污水沟里，就像它们被反映在梦中的情况一样。

然而，即便是在粪土堆上也没有失去最古老和最高贵的精神财富。精神并没有出现裂缝可供神的灵感最后地呼出它的生气，然后随之而消失在充满恶臭的污秽里。赫尔墨斯，这位一切异教邪说的老祖

宗，说得很对：“正是由于有上述的事实，才会产生下边的情形。”斯蒂芬·迪达洛斯，这位鸟头天人极力想逃出天空中的虚无领域，他落在了尘俗的泥沼之中，在泥沼的深处他又一次面临着他所逃避的高度。“那么我应该逃到地球的最边上去……”这句话的结束处就是《尤利西斯》亵渎神灵的最有力的明证。还有更为绝妙的，那个好管闲事的布隆，也就是那个堕落的但却又患有阳痿的性感人物，他也居然在污秽之中体验着他所从未体验过的事，即他对自身的美化。然而好梦不长，当永恒的标记从天空中消灭以后，这只寻觅着腐菜烂叶的猪又在地上找到了这些标记，因为它们是被印在最低与最高的地方的，不可磨灭，只有在那不冷不热、为上帝所诅咒的中间国度里才找不到它们的踪影。

尤利西斯是绝对客观与诚实的，因而值得我们的信任。我们可以相信他对这个世界与精神的力量和无用所作的证明。尤利西斯本身就是现实、生活、意义；精神与物质、自我与非自我的整个幻影都包括在他之中。我在此很想问乔伊斯先生一个问题：“您意识到了您是一种现象、一个思想、也许一个尤利西斯的情结了吗？您意识到尤利西斯就像一个百眼巨人站在您的附近，为您想出了一个世界与一个反世界，把它们装满各种各样的物体，没有这些物体你就绝不会意识到您自己的自我？”我不知道那位可贵的作家将如何回答这一问题，并且这也不关我的事。至于我自己，没有任何东西能够阻止我按我自己的方向来进行我的形而上学的沉思。但我不得不问那个问题，因为我看到了1904年7月16日那天的都柏林的缩影是那么熟练地被抽出于世界历史的喧闹啁哳的缩影中，因为我看到了它是如何被放到了显微镜下的玻璃承片上，每一个细部都被分解，并由一个超然的观察者以近乎迂阔的精密加以描述。这里是街道，这里是房屋，一对年轻夫妇出来散步，一个真正的布隆先生四处跑着他的广告业务，一个真正的斯蒂芬·迪达洛斯玩弄警言哲学以自娱。就是乔伊斯先生自己出现在都柏林的某个街头巷尾，也是十分可能的事。为什么不呢？他肯定同布隆先

生同样地真实可信，因而就同样能够被很好地抽出来，进行分解、描述，就像在《一个青年艺术家的肖像》中一样。

那么，谁是尤利西斯呢？毫无疑问，他就是那构成了总体性、同一性的东西的象征，他是《尤利西斯》中作为整体而出现的所有单个人物的象征——布隆先生、斯蒂芬、布隆太太，以及其余的人，包括乔伊斯先生在内。试着设想这样一个存在吧：他并不仅仅是无数敌对与不调合的单个灵魂的毫无色彩的聚集，他还由这样一些东西所组成：房屋、街上的人流、教堂、几家妓院、一张向海里飘去的纸片，然而这样一种存在却又具备着知觉与意识！这样一个畸形怪物逼迫着我们去进行思考，尤其是当我们不能证明任何事情，又不得不重新退回到猜测的阶段的时候。我得承认，我怀疑尤利西斯也许是一个更广阔、更包罗万象的自己（self），这个自己是那玻璃承片上一切事物的主体，是一个或者以布隆先生的姿态，或者以一家书店或一张纸片的形式出现的存在，然而实际上他是他所属的人类“黑暗而隐匿的父亲”。“我是祭师，也是牺牲”，用地狱里的语言：“我是梦中的奶酪处的黄油。”当他怀着爱情拥抱世界时，所有的花园都繁花似锦；当他对着这个世界背转身去时，那空虚的日子又一天一天地爬行——“那河水源源地流淌，它将继续这样流逝，永远不会停息。”

那位创造神最先创造了一个世界，他于是沉浸在自己的荣耀之中，那个世界在他眼里也显得无比的完美。但他仰天看见了他所没有创造的光明。于是他背弃了曾是他的家园的地方。但是，在他这样做的时候，他的肉体的创造力便转化成了女性的沉默，他不得不承认：

一切无常者，

只是一虚影；

不可企及者，

在此事已成；

不可名状者，

在此已实有。

永恒的女性，

领导我们走。

从人环下处的标本托片上，在爱尔兰，都柏林艾克利斯街七号，在1904年7月17日凌晨的两点钟左右，随和的布隆太太睡意蒙胧了。就在这时，从她的床上响起了她的声音：

啊大海大海有时像火焰般像落日灿烂般鲜红阿拉米达花园中的无花果树是的所有奇异的小街和粉红色的蓝色的黄色的房舍和蔷薇园和茉莉和天竺葵和仙人掌吉布拉尔塔像个姑娘在那里我是高山里的一朵花是的当我在我头发上插一朵玫瑰就像安达露西亚的姑娘们那样或者我还是穿一件红衣裳是的他在荒地的墙下吻我我想他同另一个一样的好然后我用眼睛要他再一次请求是的然后他问我我愿意是的说是的我的山中的花我首先搂住他是的把他拉下到我的身上来这样他就能摸到我的乳房四面都是香气是的他的心像发疯似的乱跳是的我说我愿意是的。

啊，《尤利西斯》，你真是为物惑物遣的白种人的祈祷书！你是一种精神的锻炼，一条苦行禁欲的戒律，一出令人痛苦的仪式，一道神秘的程序；你是十八个重叠起来的炼金术士的蒸馏瓶，在那瓶里的酸与毒沫中、火与冰中，一个遍及宇宙的、新的意识的侏儒提炼了出来！

你没有说出什么，没有泄露出什么，哦，《尤利西斯》，但你给予了我们那不朽的著作！贝利罗普再也不用织她那永远织不完的衣服了，她现在悠闲地流连在大地的花园里，因为她的丈夫已经回家，他的流浪已经完结了。一个旧的世界过去了，随之而出现的是一个崭新的世界。

（苏克译自《荣格文集》英文版卷15，冯川校）

毕加索

作为一个精神病学家去赶毕加索热的浪头，这是我几乎想向读者表示歉意之处。如果不是一家权威的季刊向我建议，我很可能永远也不会涉足这一题目。这倒不是说这位画家和他陌生的艺术对我说来太微不足道（我毕竟还认真研究过他文学方面的兄弟詹姆士·乔伊斯），恰恰相反，我对他的问题有着极浓厚的兴趣。只是要企图在一篇短短的文章中尽可能面面俱到地论及这一问题，对我来说就显得太宽泛、太复杂、太困难了。如果我终于还是敢就这一问题发表一点看法，那也是因为有着这样一种明确的前提，即：我对于毕加索的“艺术”这一点没有任何可说的东西，我要说的仅仅是他的艺术中所表现出来的心理学。因此，我把美学问题留给艺术批评家们，而把自己限制在潜伏于这种艺术创作背后的心理学的范围内。

近二十年来，我一直致力于对图像再现心理活动之心理学的研究，因此也就自然地要以职业的眼光来看毕加索的图画。根据我以往的经验，我可以向读者保证：毕加索的心理问题，就其在他的作品中所得到的表现而言，十分类似于我的病人的心理问题。遗憾的是，我无法证明这一点，因为那些可供比较的材料只为少数专家所知。这样，我的进一步的观察就显得毫无根据，因而需要读者的善意与想象力。

非客观艺术（non-objective art）主要是取材于“内”（inside）的。这所谓的“内”并不等同于意识，因为意识中包容的物体的图像正是人们通常所见的样子，因而它们的显现就必然符合于人们期待的那种普遍的模式。然而毕加索的物体却是与此毫无相似之

处的，它们与人们所普遍期待的模式有着极大的差异，似乎已经不再属于任何外部经验的物体了。如果把他的作品按编年排列，我们就可以看出它们有一种逐渐脱离经验物体的倾向，可以看出一些不符于外部经验的、来自于“内”的因素的逐渐增长。这一所谓的“内”，是位于意识之后的，或者至少可以说是位于某种特殊的意识之后的，这种意识就像是置于五官之上的一个普遍的知觉器官，是专门导向外部世界的。意识之后并非绝对的虚无，而是一个潜藏着无意识心理的世界，它从后面、从内部影响我们的意识，正好比外部世界从前面、从外部影响我们的意识一样。因此，那些不符于“外”（outside）的部分必然是导源于“内”的。

尽管这种“内”能够最决然地影响我们的意识，但它却是看不见的、难以想象的。我对我的病人中那些主要因这一“内”的影响而经受折磨的人加以诱导，使他们尽可能好地以图像的形式表现出那些折磨着他们的东西。这种方法的目的在于使无意识的内容明白的显示出来，从而让它们易于为患者的理解力所接受；其治疗效果则在于防止无意识与意识的危险的分裂。所有在心理背景上发生的活动和影响的图像再现都是以其象征性而与客观的或“意识”的再现形成对照的，它们以一种粗略的、模棱两可的方法暗示出一种至今还未为人知的意义。因此，要想在某一单个的、孤立的图像中来确定任何事情，不管把它的确定性限定在哪一级程度上，都是全然不可靠的。人们由此而得到的只会是一种陌生、混乱而不可理解的感觉，却不会知道它真实的意义是什么、它所表现的是什么。我们只有对许多这样的图画加以比较的研究之后，才有可能理解它们。一般说来，病人比艺术家缺乏艺术想象力，因而他们的画较清楚、简单，容易理解一些。

病人之中可以分为两种类型，即神经官能症病人和精神分裂症病人。第一类病人画的画具有一种综合（synthetic）的性质，始终贯穿着一个一贯的、统一的情调。即便在它们因完全抽象而缺乏情感因素

时，它们也至少是匀称的，或者说，它们传达出一种清晰明白的意义。第二类病人的画则立刻揭示出它们对情感的疏远与离异。它们无论如何没有传达出统一的、和谐的情调，相反，它们只表现出了各种矛盾的情感甚至情感的完全缺失。从纯粹形式的观点看来，这类画都有一个主要的特征——断裂；它们以布满整个画面的所谓“断续的线条”即一系列的心理“断层”（就这个词地质学上的意义而言）来表达自己。这种画使人感到心寒，它们以其荒谬无情和对观众的古怪的冷漠搅扰人们的内心。毕加索正属于这一类型。

尽管在这两种类型间存在着明显的差距，但其作品却有着某种共同的东西：这就是它们的象征内容。两者所表达的意义都是隐含的，但神经精神型寻找着这一意义以及与这一意义相对应的情感，并且煞费苦心地要把它传达给观众。精神分裂型几乎从来没有这种倾向。他倒更像是这种意义的受害者，仿佛已被这种意义压倒和吞没，并且已经分解融进了那些组成部分之中；这些组成部分又正是神经精神型所要力图把握的。我评论乔伊斯时所说的一切同样适应于精神分裂型的表现形式：没有任何迎合观者的东西，一切都背离他而去，甚至由偶然的一笔引起的美感也似乎仅是向反面退缩时的不可饶恕的淹留。唯有丑陋、病态、怪诞、晦涩和平庸的东西被发掘出来，而对这一切的发掘并不是为了表现什么，却只是为着含混与掩饰，然而它又全然没有可供掩饰的东西。它像冷雾一般笼罩在荒凉的旷野上；一切都毫无目的，犹如一片无需任何观者的景色。

我们可以推测出第一种类型的人想要表达的是什么，以及第二种类型的人不能表达的是什么。这两者所表达的内容都充满了隐秘的意义。无论是这两者中的哪一类，其一系列的图像或者意象都照例是以尼克亚（Nekyia）的象征开始的，它象征着通往地狱的旅程，象征着向无意识的沉沦以及对人世的辞别。其后出现的东西虽然仍旧表现为白昼世界的形式和图案，但却暗示着一种隐藏的意义，因此而具有一

种象征的性质。毕加索就是从“蓝色时期”的静物画开始的——夜的蓝，月光与水的蓝，埃及地下世界的吐阿特蓝。然后他就死去了，他的灵魂骑在马背上到那彼岸世界去了。白昼的生活缠绕着他，一位带着一个小孩的女人警告地走近他身边。正像白昼对于他是女人一样，黑夜对于他也是女人。从心理学上说，她们是光明与黑暗的灵魂（阿利玛）。黑暗的灵魂坐在蓝色的暮霭中等候着他、期待着他，搅起许多可怕的预感。随着色彩的变化，我们进入了一个地下的世界，这一点清楚地表明在那幅画着一个患有梅毒、长着结核的年轻妓女的杰作上。这时，对象世界已完全消亡了。妓女的主题标志着他进入了那个彼岸世界，在那里，他这个辞世的灵魂遇到许多同类。当我说“他”的时候，我是指那正经受着地狱的命运的毕加索的人格，这是他身上的另外一个人，这个人不肯转入白昼的世界而注定要被吸入黑暗；这个人不肯遵循既成的善与美的理想而着魔般地迷恋着丑与恶。在现代人心底涌起的就正是这样一些反基督的、魔鬼的力量，从这些力量中产生出了一种弥漫着一切的毁灭感，它以地狱的毒雾笼罩白日的光明世界，传染着、腐蚀着这个世界，最后像地震一样地将它震塌成一片荒垣残碟、碎石断瓦。毕加索与他的画展，连同那二万八千名前来看画的观众，便是这样一个时代的印证。

当这种命运降临在一个属于神经官能症型的人的头上时，他通常是以“黑暗的灵魂”的形式与无意识遇合的。这一“黑暗的灵魂”就像一个巫师，或者是可怕的古怪与丑陋，或者表现出惊人的美丽，然而这种美丽是属于地狱的。在《浮士德》和《变形记》里，甘泪卿、海伦、玛丽以及那个抽象的“永恒的女性”即同诺斯替教所说的阴界里的四位女性形象相合：夏娃、海伦、玛丽、索菲亚。由于浮士德被卷入了杀人案，因而他重新出现时不得不改换了面目。毕加索则改变物体的形态，而以地狱里悲剧性的哈利昆 的形象重新出现。哈利昆 是贯穿着他的许多绘画的一个主题。可以顺便提一下，哈利昆 是古代一个土地神。

早在荷马的时代，返古的倾向就已经同尼克亚联系起来。浮士德转回到女巫聚会的疯狂的原始世界，转向古典时代的幻景。毕加索魔法般地制作出原始、粗陋的形体，怪异而又古朴，他把古代庞贝的精神堕落重新复现在一种阴冷但却绚烂的光辉之中——这甚至连朱利奥·罗蒙洛（Giulio Romano）也不可能做得更坏了！在我的病人中，几乎没有谁不返回到新石器时代的艺术形式中去，或者迷恋于臆想的酒神狂欢的情景。哈利昆，像浮士德一样，徘徊于所有这些形式之中。然而他隐藏极深，有时候只有他的醇酒、他的笛子和他的小丑服装上闪亮的菱形饰物才透露出他的存在。可是，他在经历人类千年历史的无羁的旅程中知道了些什么呢？在这些堆积的垃圾与腐朽中，从这些形式与色彩的流产或半途而废的可能性中，他将提取什么样的精华呢！什么样的象征将会作为所有这一切崩溃的终极原因和意义而出现呢？

毕加索的令人目眩的多面性使我们不敢对他妄自猜测。因此，眼前我宁可只谈论我在我的病人的图画中所发现的东西。尼克亚并不是毫无目的、纯破坏性的向深渊的沉落，而是一种含意深刻的本质的变化，一种向着密知与创始之穴的沉落。人类精神史的历程，便是要唤醒流淌在人类血液中的记忆而达到向完整的人的复归。由于浮士德投入到地下的女神们之中，这使他能够唤起邪恶的完整的人，即巴里斯与海伦的结合。这个“完整的人”由于当代人在他们的单面性中迷失了自身而被遗忘，但却正是这个完整的人在所有动荡、激变的时代曾经并将继续在上部的世界中引起震动。这个人与现在的人是不同的，因为他一如既往、亘古不变；而现在的人则是转瞬即逝的。因此，在我的病人中，接着内外的变化随之而来的便是对人性中的两重性及其对立面相互冲突的必要性的承认。在经历了那些崩溃、分裂时期的疯狂的象征以后，紧接着便会出现一些表现明与暗、上与下、黑与白、男与女等对立因素互相靠拢与融汇的图像。在毕加索最近的绘画中，对立面直接的并列就很清楚地表明了这样一种融合的主题。有一幅画

甚至包含着光明同黑暗阿利玛的联合，尽管这幅画的画面上布满了数不清的断线。他近期来所表现出的那种喧嚣的、不谐和的、甚至是粗野的色彩实际上反映着无意识力图以暴力的形式把握住冲突的倾向。在这里色彩等于情感。

病人精神发展中的这种状态既非终点，也不是目的，而仅仅是表现了他的境界的扩大，从而能够包容人整个的道德性、动物性以及精神性。然而，这种扩大了的境界却还没有形成为一种有机的整体。毕加索的内心悲剧就已经发展到这种临近收场的最后关头了。至于未来的毕加索，我宁可不去作任何预言，因为这种精神的进程是十分危险的事，它随时都可能导致停滞，或者导致已然融合的对立面的灾难性的重新分裂。哈利昆是一个悲剧性的暧昧的人物，但即使这样，他也已经在他的服装上佩戴了下一个发展阶段的象征，这一点即便是初入此道的人也能看得出来。哈利昆的的确确是一个必须经越地狱的种种危险的英雄，但是他会不会成功呢？这是我所不能回答的问题。他使我毛骨悚然，他太使人联想起《查拉图斯特拉如是说》中那个“像小丑一样穿杂色衣服的家伙”了。他跳向那个轻信的走绳者，从而导致了走绳者的死亡。查拉图斯特拉接着说了这样一些话，这些话是如此的符合尼采本人。他说：“你的灵魂将比你的肉体死亡得更快些；还有什么可怕的呢！”那小丑是谁呢？当他向他的另一个自我，即走绳人叫喊的时候，这一点就已经很清楚了：“你挡住了比你更优秀的人的路！”他就是那个冲破了桎梏的更伟大的个性，而这一桎梏有时正是人们的——头脑。

英文版编者附言：荣格的这篇文章于1932年在报刊上发表后引起了评论界的强烈反应，因为他把毕加索归入到精神分裂型病人之列。为此，荣格在1934年的版本中加了下面一段注：

“我并不是说所有属于这两种类型的人，要么是神经病人，要么患有精神分裂症。这样一种分类仅仅意味着，在一种情况下，心理的骚乱可能会引起一般神经病的症状；而另一种情形下，则可能产生精神分裂的症状。因此，在我所进行的讨论中，‘精神分裂’一词也就并不是对作为一种精神疾病的精神分裂的诊断，而仅仅指代一种气质或倾向。在这种气质或倾向的基础上，严重的心理骚乱就可以导致精神分裂。因此，我并非把毕加索或者乔伊斯当做精神病患者，而是把他们计入为数众多的那么一些人当中，这些人的气质将会对深刻的心理骚乱作出精神分裂的综合性反应，而不是只作出神经精神性反应。由于上述一段话已引起某种误解，我认为有必要附加这样一段精神病学的解释。”

译者附注：哈利昆（Harlequin）是意大利通俗喜剧的传统角色，在剧中通常作为一位聪敏的绅士的侍者或者某个侍女的反复无常的情人。在早期喜剧，即16世纪中期的喜剧中，他的形象是一个狡猾、贪婪的仆人，性格怯懦、迷信，常常陷入缺钱少食的困境之中。到17世纪，他的形象逐渐变成为一个忠实而耐心的仆人，但轻信、好色。他的好色这一个性特征常常将他引入险境，然而他却能凭着机智和一种压制不住的乐观精神使自己脱身。他虽然好色，但品行却并不恶劣，不像与他同类的喜剧角色，怀着极大的嫉妒心，并千方百计对作弄或欺骗他的人进行报复。

哈利昆 的服装原为农民穿的衬衫和长裤，衣裤上都布满了各种色块。以后，他的服装变成了紧身衣裤，有三角形和菱形作装饰。他的黑色面罩上有极小的眼眶和极明显的滑稽的弧形眉毛，额头上画满皱纹。这套服装产生的效果是：好色、肉感，狡猾而又惊人的轻信。

（苏克译自《荣格文集》英文版卷15，冯川校）

创造的赞美诗

米勒一例第二部分的题目是：“‘荣归上帝’：一首梦诗”。

1898年，年仅二十的米勒小姐游历了欧洲。我们且看她的叙述：

从纽约到斯德歌尔摩，然后到圣彼得堡和敖德萨，这是一段漫长而艰苦的航程。当此后离开这个布满城镇、闹市以及商行货栈的世界时，也就是说，当离开陆地而进入那水天一色、岑寂静谧的世界时，我感到了一种真正的快乐……我长时间地睡在躺椅上，梦想着，从前所看过的各国的历史、传说和神话都向我纷纷袭来，融合在闪光的迷雾之中。真实的事物在它的笼罩下丧失了自己的存在，而梦想与观念则成了唯一真正的现实。起初，我避免与一切人接触，完全沉迷在自己的奇思异想里。这时候，我所知道的一切真正伟大、美好、善良的事物都带着活泼泼的、崭新的生命力重新回到我的头脑之中。我还花了很多时间给阔别的朋友写信，阅读，或者涂抹一些记游的诗句；这些诗里的一部分还有着相当严肃的性质。

继续去看这些细节似乎多余，不过只要记住我们以前曾讨论过的观点——当人们让无意识说话时，最隐秘的东西常常会脱口而出——那么即便最琐屑的事情都包含着意义。米勒小姐是在这儿描述一种“内向状态”：先前是城市生活同着它数不清的印象用某种强制力引走了她的注意力，但在海上她重新开始了自由的呼吸；她有意地割断了与周围环境的联系，整个儿地沉浸在自己的内心世界里。于是，外在的事物失去了它们的真实性，梦想变成了现实。精神病理学告诉我们，有一种精神紊乱就是起自病人把自己与现实割裂开来，越来越深地陷入他个人的幻想之中，结果，现实力量的失势导致了内心世界决

断力的增长。当病人多少意识到自己与现实的分裂时，这一过程就达到了高潮。与现实分裂所致的恐慌攫住了他，他开始做出一些病态的努力以求重新回到原有的环境中。这一切努力都是出自某种补救愿望，希望能够与现实重新联系起来，因此这似乎成了一种心理规律，不仅适用于病理状态下的人，也在较低的层次上适用于正常的人。

鉴于这一规律，人们或许会认为米勒小姐在暂时减退了她的现实感，度过这一段相当长的内向状态以后，会重新为外部世界新的印象所吸引，因为这一外部世界的影响所具有的启发作用至少与她的幻想一样有着同等的重要性。我们再继续看她的叙述吧：

航行快要结束了。船员们也变得异常的和蔼可亲。我用了很多时间教他们英语，我们一起度过了非常有趣的时光。离了西西里海岸，又进入了卡塔尼亚港。我在卡塔尼亚港写了一首海颂，其实它只是非常近似于一首很有名的歌曲，几乎就是对它略加修改而已。那首歌曲是歌唱大海、美酒和爱情的。一般地说，意大利人都是非常优秀的歌手；有一位船员值夜班时在甲板上唱起了歌，他给我留下了异常深刻的印象，竟使我起心要写些歌词去配他的曲调。

但没过多久，我几乎就应验了一句谚语所说的：“既见那不勒斯，死亦何憾。”因为一到那不勒斯港，我就开始生病，虽然没有生命危险，但却病得非常厉害。以后我恢复了许多，可以上岸去坐马车游览城市的主要风景区了。这次出游弄得我精疲力竭。由于第二天还准备去游览比萨，所以我很快就回到船上，早早地上床睡觉了，脑子里全没有想到任何正经的事，只有那个船员的漂亮的面容在眼前晃动，还有那些丑陋的意大利叫花子。

读到这里难免会有点失望的。那种强烈的印象并没有像我们所预期的那样在这儿出现，恰恰相反，出现在它的位置上的却是一段无足轻重的插曲——一次小小的插科打诨。但那位船员，那位歌手，显然

已经给了她相当深刻的印象。上面那段叙述的结句——“脑子里全没有想到任何正经的事，只有那个船员的漂亮的面容在眼前晃动”——实在是降低了这一印象的整个调子。不过即便如此，这种印象还是显而易见地对她的情绪有着不小的影响，因为一首为他而作的诗立刻涌上了她的心头。人们常常忽略这类经验，而宁愿去相信当事者的保证，说什么一切都非常简单，没有什么重要的。不过我倾向于给它们以足够的重视，因为经验表明，在那种内向状态以后所接受的印象有一种深刻的影响力，这种影响力非常可能被米勒小姐自己所低估。那次突然的发病也需作病理学上的解释，但由于缺乏数据，不大可能作出这种解释。不过，下边即将描述的现象只能被理解为是因她内心深处的骚动所致：

从那不勒斯到莱航只有一夜的水路。这一夜我睡得不错；我好像记得在梦快完的时候——我睡觉极少，有很沉酣或者不做梦的时候——我母亲的声音唤醒了我。

这个梦大概是在我醒以前不久才开始做的，我现在就来讲讲这个梦吧。

最先，我模模糊糊地意识到“当晨星聚在一起唱歌”这句话，它好像是一首序曲，如果可以这样说的话，是一首将引导出一个深奥的关于创造观念的序曲，是一首在一个雄壮的合唱队之前奏出的序曲——一当这个合唱队放出它的喉音，它便会震颤整个宇宙。接着，在梦所特有的混乱与奇怪的自相矛盾中，上边出现的一切又与纽约一个主要的音乐团体所演的清唱剧的合唱混淆起来，并且与模糊不清的对弥尔顿《失乐园》的记忆混淆起来。以后，这一首混合曲中现出了字迹，并且这些字迹不一会儿竟自动排列成三段，出现在一页普通的带蓝格的纸上，而那一页纸又正是我经常随身带着的那本诗歌本子中的

一页。更奇怪的是，那些字都是我的笔迹。总之，它们是以一种异常的真实性出现在我面前的。

米勒小姐随后记下了这首诗。几个月以后，她又重新将诗编排了一次，据她自己说这是为了使它更接近于梦中原诗的形式：

最初的形式

When God had first made Sound,

A myriad ears spring into being

And throughout all the Universe

Rolled a mighty echo:

“Glory to the God of Sound! ”

When beauty（light）first was given by God,

A myriad eyes spring out to see

And hearing ears and seeing eyes

Again gave forth that mighty song:

“Glory to the God of Beauty（Light）! ”

When God has first given Love,

A myriad hearts lept up;

And ears full of music, eyes all full of Beauty,

Hearts all full of love sang:

“Glory to the God of Love! ”

编排后的形式（更准确）

When the Eternal first made Sound

A myriad ears sprang out to hear,

And throughout all the Universe

There rolled an echo deep and clear:

“All glory to the God of Sound! ”

When the Eternal first made Light,

A myriad eyes sprang out to look,

And hearing ears and seeing eyes,

Once more a mighty choral took:

“All glory to the God of Light! ”

When the Eternal first gave Love,

A myriad hearts sprang into life;

Ears filled with music, eyes with light,

Pealed forth with hearts with love all rife:

“All glory to the God of Love！”

最初的形式

当上帝第一次造出声音，

有一千只耳朵侧耳倾听。

流过宇宙的空旷

滚动着一声强烈的回响：

“荣归声音之上苍！”

当上帝第一次赋予美丽（光芒），

成千双眼睛一齐瞻望。

眼眸清聪再次齐唱那颂辞：

“荣归美丽之上苍！”

当上帝第一次赋予爱情，

一千颗心难禁跳跃与欢欣。

耳畔仙乐，眼前美景，

心中洋溢着爱情，齐唱：

“荣归爱情之上苍！”[179]

对这通过联想产生的阈下创作，米勒小姐无疑是想追寻其根源的。那么让我们先浏览一下已经到手的材料，然后再来检查她的企

图。那艘船的印象已经得到了应有的强调，所以要把握这一首诗的启示的动力因素，应该是毫不困难的。而后又有进一步的暗示表明，米勒小姐本人可能在相当程度上低估了她所接受的爱情印象的范围。这一推测具有较大的可能性，因为经验证明，相对微弱的爱情印象常常被过低估计。这一点在有些例子中表现得非常明显。譬如在那些从社会或道德的角度被认为是不可能的恋爱关系中（如父母与儿女之间，兄弟与姊妹之间，老人与年轻人之间等等）。如果这一印象比较微弱，那么它对相关的人来说几乎等于不存在；但如果这一印象非常强烈，相关的人之间就会产生一种悲剧性的相互依赖，以至于导致出各种各样的麻烦。人们对这类关系缺乏判断力的程度简直是难以置信的——母亲会看见她的小儿子在她的床上产生勃起；妹妹会半开玩笑式地拥抱兄长；二十岁的女儿坐在父亲的膝盖上，竟发觉她的“肚子”里有“奇怪”的感觉。然而谁要是将这些现象说成是起自“性欲”他们都会表现出极度的愤慨。在我们这个社会中，偏偏就有那么一种教育制度，其暗含的目的就是要把那些在背景上说不出口的事实深深地掩盖在无知的状态中，使受教育者尽可能少地知道它们。因此也就难怪大多数人对爱情印象的范围所拥有的判断力是不确定的和不充分的。正如我们所看到的那样，米勒小姐完全具备接受一种深刻印象的心理状态，但这一印象所激起的感情并未都显露出来，于是梦就担当了重复这一课的任务。我们从分析经验得知，在分析初始时病人所做的梦是有着特殊的意义的，这完全不是因为最初的梦常常会引导出医生性格中的批判性评价态度——这是医生在此以前所求之而不得的——而是因为这些梦常常在非常重要的问题上丰富了病人对医生的意识的印象。在这些梦里还经常有关于爱情的评论，它们无疑是无意识为了平衡病人对爱情印象过低的和游移的估量而做出的。这种梦中印象通常被表现得猛烈而夸张，而象征的不一致又使得它的形式几乎完全模糊不清。更进一步的特征是，当此印象没有得到意识的承认时，它便会返回到一种早期的关系形式中去。这一特征似乎是由于无意识

的历史沉积所造成的，它正好可以解释为什么少女初恋时难于表达自己的感情。现在我们知道，初恋少女在感情表达上的障碍是由复归到父亲意象（fathe-imago）所造成的。[180]

我们可以设想某种类似的事情在米勒小姐身上发生了，因为关于男性创造神的观念明显地来自于父亲意象[181]，其意旨 在于以另一种关系来代替孩提时期的父女关系，以便从狭窄的家庭圈子进入到更为广阔的社会环境中去。当然，这一梦象的含意到此还远没有穷尽。

据此看来，这首诗和它的序曲便是作为宗教程式化以及诗歌程式化了的内向心理的产物而出现的，这一内向心理回复到了父亲意象的早期形式之中。尽管对那个举足轻重的印象缺乏足够的理解，但其基本成分还是被造成了一种替代物，以作为其起源的标志。那个举足轻重的印象便是那在夜望时唱歌的英俊的船员——“当晨星聚在一起唱歌”——他的形象向这位姑娘展现了一个新的世界（“创造”）。

这个“造物者”首先创造了声音，然后创造了光，然后是爱。声音应该是第一个被创造的事物，这与《创世纪》中的“创造语”是相一致的。它还与其他典籍中的说法相契合，其中有说声音即是太阳的，有提到创世时悲惨的哭喊声的，还有描绘上帝面对世界的创造所发出的大笑的，这一切都支持了声音为第一创造物的观点。由此我们可以作出大胆的推测——这一推测在以后将被充分地证实——即米勒小姐有着这样一条联想链：那位歌手——唱歌的晨星——声音之神——创造者——光之神——太阳之神——火之神——爱之神。所有这些词句还有着另一个特征：它们是典型的爱情语言，在任何被感情升华了的语言中，你都可以发现它们的存在。

米勒小姐试图用一种在原理上符合心理分析方法的简单手段来理解这一无意识的创造，并且希望得出与此方法相应的正确结果。但

是，正如外行和初入此径者所常出现的情况一样，她在联想这一环碰了壁。联想只有通过间接的办法才会将隐伏的情结显露在阳光之下。

首先使米勒小姐吃惊的是，她的无意识幻想并没有像《圣经》记载的创世纪一样，将光放在创造物的首位，而是把这一首位给予了声音。下边是一段真正特殊的理论性的解释。她说：

回忆一下安那克萨哥拉是很有趣的，他也认为宇宙通过旋风而从一片混乱中升起，在正常情况下，这种旋风运动总会伴随着声音。但那时我还没有研究过哲学，根本不知道安那克萨哥拉以及他关于vovs（“奴斯”）的理论，不过我正是在无意识地援引这一理论。对于莱布尼茨的名字我也同样毫无所知，因此自然也不知道他的命题“dum Deus calculat fit mundus”（当上帝计算的时候，宇宙便做成了。）

对安那克萨哥拉与莱布尼茨两位哲学家的援引所要说明的实际上是思想的创造，因此，神圣的思想本身就被认定了能够产生一个新的物质现实。这一援引初看似乎有点难以理解，但在后面就会变得越来越明白晓畅。

现在让我们来看看以下这些联想吧，米勒小姐主要就是从它们中导出她的无意识创造的：

首先是弥尔顿的《失乐园》，我们家里有这本书的一个非常精美的版本，是由古斯塔夫·杜雷插图的。自小孩时起，我就把这本书读得烂熟了。然后是《约伯记》（The Book of Job），打我记事的时候开始，家里人就常给我大声朗读这本书。现在如果比较一下我那首梦诗的第一行和《失乐园》的第一行，你会发现它们的韵律是一样的，都是V—V—V—V—：

Of man’s first disobedience……

When the Eternal first made Sound.

（从人类的第一次叛逆……

当上帝第一次造出声音。）

而且，我那首诗的大意使人微微记起《约伯记》中的一些段落，以及亨德尔的清唱剧《创世记》中的一两个地方（亨德尔的清唱剧曾出现在梦开始时的一片混乱中）。

这样看来，“失去的乐园”通过弥尔顿的第一行诗“人类的第一次叛逆”而有了更为确切的含意。我们知道伊甸园的失去是与世界初创时的情景紧密相连的，它是由于人的“堕落”所引起的直接后果。因此，“失去的乐园”与“堕落”的联系并不是没有意义的。我知道每个人都会对此提出异议，说米勒小姐也可以选取另一句诗作为例子，她之所以选取了第一句并非有什么必然性，而且这句诗的内容也同样纯属巧合。对联想法的批评往往都持这种论点。这一误会起自于没有严肃对待心理偶然性规律：偶然事件是根本不存在的。事实正是如此，而且有非常充分的理由支持这一事实。米勒小姐的诗确实是与“堕落”联系起来的，这样一来，我们注意力的焦点就集中到我们已推断出其存在的问题上。不幸的是，作者本人忽略了告诉我们，《约伯记》中的哪些段落曾出现在她的头脑里，因此我们只能做一些大致的推测。首先是与《失乐园》的近似：约伯失去了他所有的一切，因为魔鬼使上帝怀疑他的正直。同样，伊甸园也是由于蛇的诱惑而失去的，人类被逐出乐园，投放到现世劳役的生活之中。通过回忆《失乐园》而被表现出的这种念头，或者更确切地说，这种情调，正好表明了米勒小姐恍恍然若有所失的感觉，而这一失落感又不知怎么与魔鬼般的诱惑联系在一起了。她像约伯一样，是一个无辜的受害者，因为

她并没有屈服于这一诱惑。约伯的受难不为他的朋友们所理解，他们谁也不知道这是魔鬼撒旦一手造成的，约伯却是全然无辜。确实，他从来也没有停止过声辩他的无辜。也许这能给我们提供一条线索吧？我们知道，某些精神病患者老是在喋喋不休地捍卫着自己的清白，而实际上根本就不存在对他们的品德的攻击。不过通过密切的观察，我们发现，这种显然毫无理由的自卫实际上是一套自欺的把戏，它从某些冲动中汲取能量；而那些冲动本身所带有的令人不快的性质特征则明白无误地呈露在病人们臆造的毁谤中伤里边了。

约伯遭受着双重的折磨，首先他失去所有的财产，而后又不为他的朋友们所理解。这一主题贯串 在整个《约伯记》里。被人误解的痛苦使我们想起了库拉罗·德·贝格拉克书中的主人公，他也同样受着双重折磨——一方面是得不到回应的爱情，另一方面是人们的误解。他于是陷入了与“虚伪、妥协、偏见、背叛和愚蠢”的最后的绝望的斗争之中：

你剥夺了我的月桂与玫瑰！

约伯也悲叹道：

神把我交给不虔敬的人，

把我扔到恶人的手中。

我素来安逸；他折断我，

掐住我的颈项，把我摔碎，

又立我为他的箭靶子。

他的弓 箭手四面围绕我，

他破裂我的肺腑，并不留情，

把我的胆倾倒在地上。

将我破裂又破裂，

如同勇士向我直闯。

情感因素方面的相似正在于，他们都必须对压倒一切的怪诞荒谬作无望的挣扎，这种挣扎好像伴随着“创造”的喧腾声，它似乎在无意识中聚集了一个奇妙而又神秘的意象，这一意象还没有冲出无意识而进入上层的世界。我们并不是确切地知道，而仅仅是推断出，这种挣扎是与创造、是与肯定和否定间无尽的斗争有着某种关系的。对弥尔顿《失乐园》的引用，以及为朋友误解的约伯的悲哀，都明白地泄露出在诗人的灵魂里是有一些东西与这些想法相符的。她也同约伯一样在受苦受难，也同样地失去了乐园，以及“创造”之梦——通过思想的创造——以及结果之梦，那宇宙元气的迅风吹拂后的结果之梦。

我们再让米勒小姐引着我们走下去吧：

我记得在十五岁的时候，我母亲给我读的一篇文章使我非常激动，文章是关于“意念自发创造其对象”这一主题的。那一晚我几乎没有合眼，老想着那是什么意思。从九岁到十六岁这段时期，我每个星期天都到一座长老会教堂去。那座教堂里的讲道师是一个修养很高的人，现在是一所著名学院的院长。在对他最早的记忆中，我还能记得这样一幅情景：还是一个小姑娘的我坐在教堂的长凳上，努力使自己不要打瞌睡，但却又一点也弄不懂他对着我们宣讲的“混乱”、“宇宙”、“爱的赠予”究竟是什么意思。

看来，这儿还有青春期（九岁到十六岁）萌动的早期记忆，它与宇宙通过“爱的赠予”从混乱中产生出来这一观点相互联系起来了。

促成这一幸福的连接的中介是对那位牧师的记忆，他备受尊敬，并且说过一通晦暗迷蒙的话。在那同一个时期，她还记得由“意念自发创造其对象”这一句话在她心里所引起的兴奋。这里暗示了两种创造方法：创造性的思想，以及带着神秘色彩提到的“爱的赠予”。

在我进行医学研究的后期，我曾有机会通过长期的观察，深入了解了一个十五岁的女孩子的灵魂。我惊奇地发现无意识幻想的内容是什么模样，它们与一个十五岁的女孩子外表的形象是多么地大相径庭呵，又与一般人所怀疑的有着多么大的差别呵。它们是异常深隐的幻想，具有一种肯定的神话的性质。在她分裂的幻想中，这个女孩子竟把自己看成是无数代人的种族母亲。即使考虑到在她的幻想中有着明显的浪漫诗情，但其中有些因素对于与她同龄的女孩子来说仍然是普遍的，因为无意识对所有的人所具有的普遍意义较之这些人的个人意识的内容来说，有着更为广阔的无限性。无意识实际上是历史经历的一般趋势的凝缩。

米勒小姐在这种年龄上产生的问题是人类的普遍问题：我怎样才能有创造性？自然对此的答复只有一个：通过生育（爱的赠予）。但是，怎样才能得到一个孩子呢？由此便生出了另一个问题。经验表明，这一问题与父亲相关连，于是我们在此就不能恰如其分地来对待这个问题了，因为有关父亲的那么多先入之见立即就会给我们设置一道障碍，这道障碍就是——乱伦。那种把孩子与父亲联系在一起的强烈的、自然的爱，在孩子长大起来而再不能为家庭圈子所限制以后，就会转向父亲的，更高的形式，转向权威，转向教堂的神父以及为这些尘体凡胎的神父所代表着的圣父。如此一来，这一问题就更少有把握的可能了。但神话中是决不缺乏安慰的，言词（Word）不是也变成了肉体吗？圣灵不是也进入到贞女玛丽亚的子宫里去了吗？安那克萨哥拉的旋风也是那同样的圣灵，它从自己之中产生出世界。为什么我们直到今天还仍然怀抱着圣洁的母亲这一意象呢？因为这一意象对那

些无以安慰的人们来说仍不失为一种安慰，它无需用语言，无需喧嚷的说教，它的存在就已经向人们明示：——通过“意念自发创造其对象”——“我也变成了一位母亲”。我相信，如果那些少年幻想一当得悉了这一意念，那么那个不眠之夜就大有根由了——后果当真是不可估计的。

每一个属于精神的事物都有一个较高的和一个较低的意义，这正如后期古典神秘主义那句含义深刻的名言所说的那样：“天上有天，天下有天，星上有星，星下有星，一切在上的亦是在下的，知此理而后欣悦。”在此我们便已指出了一切精神事物的秘密的象征意义。但是，对于我们那位诗作者在那个不眠之夜所表现出来的兴奋状态，如果我们仅仅满足于将其追寻到狭义的性问题这一点上，那么我们就一定不会给予她的智慧的创造性以恰如其分的评价。性，在这里只是意义的一半，而且是较低的那一半。另一半则是用来代替真实的创造的那种理想的创造。

对于能够从事智慧劳动的人来说，能在精神领域里果实丰硕显然是他们最高的希望，而且对许多人来说，这还是一种必须。因此，在解释米勒小姐的兴奋状态时，还可以从幻想的另一面着手，因为在此我们遇到了一个含着对未来的预感的想法——用梅特林克的话说，就是那些源出于“高层无意识”（inconscient supérieur），源出于一个阈下综合之“预期潜能”的想法之一。在我日常的职业工作中，我曾有机会观察到（不过对这一经历的确定性我必须持非常审慎的态度，资料的复杂性质使我不得不然），在某些长期不愈的精神病病例中，病人在发病或发病稍前时，总会做有着非常清晰的幻象的梦，这个梦在病人头脑中留下异常深刻的印象，一经分析，它就会向病人启示一种隐秘的意义，这一意义预示着他以后生活中的事件。据此，我倾向于认为那一个不眠之夜的兴奋具有与上述所说相类似的意义。因

为，米勒小姐不管是有意还是无意地向我们叙述的以后发生的事，都肯定了我们的设想，即：那一时刻预示了一个将来的生活目标。

米勒小姐以下面的评论结束了她的一连串 的联想：

我觉得它（指梦）似乎是从我的脑子里那一大堆杂烩中产生出来的——那一堆混杂着《失乐园》、《约伯记》和《创世记》的大杂烩，还掺和着“意念自发创造其对象”、“爱的赠予”，“混乱”、“宇宙”这样一些概念。

像万花筒里的那些五彩晶莹的玻璃片一样，哲学、美学、宗教等等的碎片也在她的头脑里熔为一炉了。于是她告诉我们——

……海上的航行，匆匆游过的国度，同着海上广阔的寂静与无形的魅力，刺激着我，产生了这个美丽的梦。仅此而已，并无其他原因。“Only this, and nothing more！”（除此而外，并没有其他的原因。）

米勒小姐以这句话非常婉雅但却非常强调地向我们透露了一些东西。她那句带着否定意义的结语使人捉摸不透她究竟想否定的是什么。“仅此而已，并无其他原因”这句话一定指的是“海上那无形的魅力”；由此可以推测，那位在夜望时唱着如此优美的歌曲的英俊船员早已被忘记了，没有人会知道，做梦的米勒小姐更不可能知道，他就是一颗为新的一天报晓的晨星。但我们应该避免使用“仅此而已”这类话来宽慰自己以及读者，谁知道紧接着出现的情景会不会与我们所说的截然相反呢？米勒小姐就正好说了“仅此而已”这样的话，并且很快又毫不说明原因地加上了“only this, and nothing more”。这句引语是出自爱伦·坡的《渡鸦》一诗中的下面一段：

While I nodded, nearly napping, suddenly there came a tapping, As of someone gently rapping, rapping at my chamber door.“Tis some Visitor，”I muttered，“tapping at my chamber door—Only this, and nothing more.”

（我垂点着头，几乎入了梦乡，忽然传来一声敲击的声响。

像是有人轻轻地在叩，在叩我的门房。

“定是哪位夜客，”我呢喃道：“在敲打我的门房——

仅此而已，别无他妨。”）

一只夜游怪鸟的敲门声使诗人想起了已无可挽回地失去了的Lenore（诗中的女主人公——译者注）。这只渡鸦的名字叫Nevermore（含“再不”，之意——译者注），它在每一节诗里都用阴惨的叫声重复着那可怕的Never more。旧日的记忆带着痛苦又回转心头，那恶鸟一遍遍毫不变更地重复着：“Never more”。诗人想方设法要吓走这讨厌的不速之客，他对那渡鸦叫道：

“Be that word our sign of parting, bird or fiend！”I shrieked upstarting—

“Get thee back into the tempest and the Night's Plutonian shore!

Leave no black plume as a token of the lie thy soul hath spoken!

Leave my loneliness unbroken！—quit the bust above my door!

Take thy beak from out my heart, and take thy form from off my door! ”

Quoth the raven, “Nevermore! ”

（“就让那个字作我们告别的信号吧，不管你是游鸟还是鬼魅！”

我突然跳起来尖着声音叫道——

“你回到那暴风雨中去回到那夜之地狱的岸边去!

别留下你黑色的羽毛别留下你灵魂说谎的标记!

只留下我未破的孤独！——从此别在我的门上敲打!

别让你的尖嘴再啄我的心口，别让你的模样再在我门上逗留！”

那渡鸦却叫道：“再不能活！”）

这首诗以深情的笔触描写了诗人失恋后绝望的心情，“Only this, and nothing more.”这句话是在这样的情景下轻轻跳出来的。米勒小姐引用这个句子，就完全将她的一切表露无余了。她明显地低估了那夜望的歌手留在她心里的印象，低估了那印象的深远后果。这一过低的估计正是她不能有意识地解出问题的原因，也正是这一问题制造了那些“心理谜语”。那印象一直留在无意识中起着作用，不断造出具有象征意义的幻想。首先是“晨星聚在一起唱歌”，随即是《失乐园》，然后是那个披上了宗教外衣的渴望，隐晦地说着什么“世界创造”最后升至一阕宗教颂歌并于此找到了它通往自由的出路。但这颂歌于其自身的奇特性质中带着它起源的印记：它经历了一条父亲意象关系的曲折路径，夜望的歌手变成了创造主，变成了声音

之神与光和爱之神。但这并不是说神这一观念是由于失恋而生，仅仅只被作为人的替代物而已。我们显而易见在此讨论的是，力比多被替换成了一个具有象征意义的对象，结果这个有着象征性的东西又被变成了某种替代物。

力比多的曲折的路径看起来像是一条痛苦的道路。无论如何，对《失乐园》以及对《约伯记》的平行引用使人得出了这个结论。与基督合一（实际上指的是与库拉罗合一）的最初暗示就已经证明这一漫长的路途是一条充满苦难的路途，它就像人类堕落后承受着人间生活重负时的情形，就像约伯在上帝与魔鬼的股掌之间受尽折磨，变成这两种超人力量的盲信的玩物时的情形。浮士德在靡菲斯特与上帝的一场赌赛中也呈现了同样的惨状：

靡菲斯特菲勒斯：你赌什么？你还会将他失掉，

如果我得到你的允许，

慢慢引他走我的大道！

把这一段与《约伯记》里撒旦的话比较一下：

你且伸手，毁他一切所有的，他必当面弃掉你。

在《约伯记》中，这两个巨大的力量被区分为善和恶，而在《浮士德》中，同样的问题却是一个明确的爱情问题，魔鬼在这里被非常贴切地赋予了一个暴躁的形象。这一面在《约伯记》里是没有的；但反过来，约伯也没有意识到他自己灵魂内的冲突，他不断地痛骂他的那些朋友，因为他们想说服他承认自己心中的邪恶。从这方面看来，可以说浮士德是更有意识的，他公开承认他灵魂内的冲突。

米勒小姐的行为正像约伯一样：她什么也不承认，她假装着认为善和恶都是来自外部。她与约伯在这一点上的相似是非常重要的。但还有另一种非常重要的相似值得一提：那个爱情之神，也就是使米勒小姐获得了爱情印象的爱情之神，他的基本的属性始终是生殖冲动——这是从自然的角度来加以认识的爱情，因为这一原因，他才在赞美诗里被誉为创造者。我们在《约伯记》中看到了同样的情形。撒旦摧毁了约伯所有的财富；但上帝才是一切丰裕、硕实之源，因此在书的末尾，他为自己的创造力唱出了一阕充满崇高诗情的颂歌。但让人奇怪的是，他对动物王国里的两个最缺乏同情心的代表，河马与鳄鱼，给予了优先的考虑，而这两种动物都表现着自然界所孕育的暴烈的力量。

米勒小姐用了《圣经》钦定本里的一段话；钦定本同路德译的德文版一样，都是非常富于启示意义的：

你且观看河马。我造你也造它，

它吃草与牛一样。

它的力气在腰间，

能力在肚腹的筋上。

它摇动尾巴如香柏树，

它的大腿筋互相联络。

它的骨头好像铜管，

它的肢体仿佛铁棍。

它在神所造的物中为首……

你能用鱼钩钓上鳄鱼吗？

能用绳子压下它的舌头吗？

你能用绳索穿它的鼻子吗？

能用钩穿它的腮骨吗？

它岂 向你连连恳求，

说柔和的话吗？

它岂 肯与你立约

使你拿它永远做奴仆吗？

上帝这样说，完全是为了在约伯面前强有力地显示自己的力量与全能。上帝就是那河马和那鳄鱼，是自然的繁茂与丰饶，是自然的无羁与野狂，是那难以扼制的力量而生的绝顶的危险。是什么摧毁了约伯的人间乐园呢？是自然的无羁之力。因此诗人让我们明白，上帝只是显露了一下他的另一面，我们叫做魔鬼的那一面，他放出了自然的一切恐惧，加之于不幸的约伯头上。创造出这一切恐怖的上帝——脆弱的世人连想到这点也会怕得全身僵直——当然会在他自身内具备着一些性质，正是这些性质使人们遇事踌躇三思。这个上帝驻在人们心里，驻在人们的无意识中。这就是我们之所以害怕一种不可言说的恐怖的来源，也是我们抵抗这种恐怖的力量的来源。人，也就是说他的有意识的自我，仅仅只是不足以论轻重的东西，只是一片随风飘飞的羽毛，有时他被作为牺牲品，有时他又牺牲别人，但他绝没有力量阻止自己被当做牺牲品，也没有力量阻止别人的牺牲。《约伯记》向我们揭示了上帝作为创造者和破坏者的双重功能。那么究竟谁是这位上帝呢？它就是一个强加在人们头上的观念，它遍及地球上的每一个角

落，它绵延于从古至今的每一个时代，但它又总是保持一个相同的面目：它是一个置我们于其仁慈之下，一个操纵着我们的死生大权的冥冥中的力量——它就是生活中一切必然性、一切不可避免性的一个意象。从心理学上来说，既然这个上帝意象只是一系列具有原型性质的观念的聚集，那么它就应该被看做是代表了在发散中的一定量的能（力比多）。[182]在大多数现存的宗教里，构成神性的因素似乎都是父亲意象，而在古老的宗教里，母亲意象则是构成因素。全能就是这种神的属性。在《旧约全书》里是一位严酷的父亲形象以恐怖统治着一切，而在《新约全书》里则是一位慈爱的父亲形象临照着苍生、万物。某些异教的神的概念还着力强调母系方面的因素，甚至动物或兽形神的因素也有着广泛的基础。上帝概念不只是一种意象，它还是一种自然的力量。约伯的“创造颂歌”所维护的那种原始力量，实际上就是本能与命运这一自然力的真实确凿的特性，它绝对而不可更改，它不公正但超凌于人类之上，它引导我们进入生活，使全世界在上帝面前变得罪孽深重，使一切逆它而动的行为都终归于徒劳。人类再没有其他的选择，只能与这个意志和谐相处。与力比多和谐相处并不意味着让人随它任意摆布，因为灵魂的力量并没有一致的方向，它们常常表现为彼此直接的对立；如果一个人任其自然的话，那么在极短的时间内他就会走向最绝望的混乱之中。要想感觉到那股潜形的暗流，知道它真正的方向，即使并非完全不可能，也通常是极其困难的；无论如何，碰撞、冲突以及错误都是难以避免的。

正如我们所见，米勒小姐无意识制作的宗教颂歌取代了爱情问题的位置。这首颂歌的材料大部分得自于由内向的力比多所复活了的回忆。如果没有这一“创造”的发生，那么米勒小姐将会不可避免地屈服于爱情印象。在这种情况下，她的爱情印象要么导致出通常的结果，要么引起一个否定的结局，带着强烈的遗恨哀悼失去的幸福。但对于像米勒小姐这种解决爱情冲突的方法，应该怎样评价它的价值呢？这正是众议分歧之所在。有人认为，让爱情的紧张悄然融入宗教

诗的崇高情感之中是一种远为优美高尚的方式，它或许还能使其他人在这宗教诗里找到欢乐和慰藉，至于对这种方式的无意识盲目状态的种种非难只不过是出自于对真理的过分的狂热罢了。我不愿在这里轻置可否，更倾向于在这一非自然、无意识的解决方法中找出力比多追随的那条曲折路径的意义与目的，找出那种明显的自我欺骗的意义与目的。“无目的”的精神作用是不存在的，精神从其本质上就是有目的与有倾向性的——这一设想有着最大的启发价值。

这首诗的根源是已然为人所知的那一段爱情轶事，但在目前，这并不能提供给我们更多的解释，因为目的问题还没有得到解决。只有目的的发现才能对心理问题提供出一个令人满意的答案。如果没有一种秘密的目的性与我们所设定的力比多的曲折路径（或者设定的压抑）联系在一起，这一转换作用就肯定不会如此轻松自然地发生，并且它也不可能以这种形式或者其他类似的形式如此频繁地发生。毫无疑问，力比多的转换，与自然驱力向文化领域的转换或为文化活动所代替，共属一种同向运动。对于这种转换，也许我们偶尔有所察觉，但因为它已变得如此的惯常，我们很难注意它的活动。不过，本能驱力的正常的精神转换与米勒的例子是有着明显的区别的：在米勒一例中有着相当的“压抑”成分，这就是说，关键性的经验——那位歌手——被狡黠地略去。注意，“压抑”这一术语只可用于说明某种主动的行为，一个人无论如何都是能意识到这种行为的。精神紧张的人能够将这类主动的行为对他们自己也掩盖起来，而且掩盖得非常成功，以至于使这类压抑行为看起来完全是无意识的。根据米勒小姐那印象非常深刻的联想来看，她一定非常明晰生动地感觉到了这一心境，因而多多少少用有意识的压抑改变了这一情形。

但是，压抑毕竟是避免冲突的一种不当的方法，因为它意味着漠视冲突的存在。那么被压抑的冲突又怎么样了呢？很清楚，它仍然继续存在着，即便主体并没有意识到它的存在。正如我们已经知道的那

样，压抑导致某种早期关系或相关形式的恢复，米勒一例导致的是父亲意象的恢复。“聚集的”（即恢复的）无意识内容，就我们所知，都是被外象化了的，也就是说，它们或者被发现于外部事物之中，或者存在于某人自身的精神之外。被强制压抑的冲突及其情感基调必然是要在其他地方重新出现的。由压抑引起的外象化并不是个人有意识地进行或造成的，它是自发产生的。

外象化的“优点”在于一劳永逸地摆脱了冲突，由其他人或者外部环境承担了责任。在米勒一例中，恢复了的父亲意象引发出一首赞美诗，颂扬神的父性的一面——由此而强调了万物之父、造物主等等。神在这里代替了那位人世间的歌手，天国之爱代替了人间的恋情。从现有的材料虽然还不能证明，但米勒小姐绝不可能不知道这种情形下的冲突性质，因此爱情印象向着宗教兴奋感的轻而易举的转化就不可能不被解释为一种压抑行为。如果这一观点正确的话，那么父亲——神的形象就是一种外象化，为达到这一外象化而设置的程序就是一种自欺行为，而这自欺行为背离常理的目的则是要使一种真实的困难变成非真实的，把它驱赶出存在的区域。

但是，如果像赞美诗之类的作品的产生并不伴随着某种压抑，也就是说，它是无意识地、自发地产生的，那么我们所面临的就是一种完全自然和机械的转化过程。这样一来，导源于父亲意象的创造神就不再是压抑的产物或者某种替代物，而是一种自然的、并且必然的现象了。这类自然的转变没有对于冲突的任何半意识因素，它们总是存在于一切真正的创造活动中，存在于艺术创造以及其他任何创造之中。但是一旦它们成为压抑行为的结果，情结便开始对它们进行神经质的歪曲，给它们贴上补偿性产物的标签。我们只需不多的经验就可以很容易地根据它们的特征来判明它们的起源，并找出在多深的关系上它们是压抑的结果。正如我们所知，自然生育并不需要压抑来将一个新的生命带进这世界，同样，艺术和精神的创造所外象化的即使是

一个神的形象，这种创造也仍然是一个自然的过程。这远远不只是一个宗教的、哲学的或者甚至名称上的问题，这是一个普遍的现象，它构成了我们有关上帝的所有观念的基础，而至于这些观念，它们古老得谁也说不清楚究竟它们是来自于父亲意象呢，还是父亲意象来自于它们（应该说母亲意象的情况也是如此）。

为自发的创造行为所抛出的上帝意象是一个活着的形象，它自己就具有存在的权利，因此它自主地遇会其表面意义上的创造者。作为对此的证明，我们可以指出，创造者与创造物之间的关系是一种辩证的关系，并且如经验所证明的那样，人常常是被陈说的对象。头脑天真的人由此得出结论（不管这个结论正确与否），认为这一创造出的形象于其自身之中存在，并为其自身而存在。他愿意这样认为：不是他创造了这一形象，而是这一形象自己在他的头脑之中形成了——这是一种用任何批评都无法反驳的可能性，因为这一形象的产生是一个自然的过程，这一过程携带着一种目的论的倾向，从而使原因预见了目标。既然这是一个自然的过程，那么上帝意象究竟是被创造出来的呢，还是它创造了自己就成了一个不能确定的问题。天真的智识不禁要将上帝意象的自主性纳入考虑并将这种辩证的关系付诸实际的用途，也就是说它在一切困难和危险的情境中都将求助于这一神圣的存在，以便将所有不能忍受的困难都倾泻在这万能的肩上，并指望从那里获得帮助。从心理学的意义上来说，这意味着重压在灵魂上的情结都被有意识地转卸到了上帝意象那里。应该注意，这种行为是直接与压抑行为相对立的，后者是因为人们情愿将这些情结忘记才把它们交付给了一个无意识的权威。然而在任何宗教训律中，人们对自己的困难——换言之，对自己的罪恶——保持清醒的意识状态是有着至高的重要性的。达到这一目标的最好的方法之一，就是彼此间对自己罪恶的承认与忏悔，它有效地阻止了人们转向无意识状态。这一方法的目的是使人们对自己内心的冲突保持一种清醒的意识，实际上，心理治疗的目的也正在于此。正如医学治疗是让医生把病人的内心冲突承受

过来一样，基督教的实践则是让“救主”承担这一责任，“在他的鲜血里面，我们有了赎救，因为那是对罪恶的宽恕”。他是我们的罪恶的传递者和赎救者，是超凌罪恶之上的上帝，他“从未犯过罪孽，他的唇上找不到罪恶的痕迹”。“他那被钉在树上的身体负着我们的罪恶”，“于是耶稣被牺牲了，以此来带走众人的罪恶”。这样一位上帝具有了自身清白无罪的特征，具有了一个自我牺牲者的特征。基督教的教育所针对的有意识的外象化作用因此就有双重的心理益处：首先，它使人意识到两种相互对立的倾向的冲突（“罪恶”），这样就避免了使已知的痛苦通过压抑和遗忘而被转化成一个更加折磨人的无知的痛苦；其次，它使人们向知道一切答案的上帝解下自己的包袱，从而减轻自己的精神负担。但正如我们已说过的那样，这个神圣的形象首先是一个心理意象，是一个原型观念的情结，信仰使这个情结等同于形而上学的实体。科学在这个等同上没有判断，相反，科学必须脱离任何一种这样的实体而追寻它自己的解释。它只能证实说，在此出现的这样神圣的形象并不是一个客观的人的形象，而是一个显然主观的形象，即，一个观念的情结。这一情结正如经验所显示的那样，具有某种功能的自主性，并证明它自己是一个心理的存在物。心理学的经验所最为关心的正是这一事实，在这种意义上这一经验可以被当做科学研究的对象。科学只能证实心理因素的存在；假若我们并不以信仰的表白来超越这些界限，那么我们就会在一切所谓形而上学的问题中毫无例外地同心理存在物遭遇。这些心理存在物正如同它们的本质所决定的那样，与个人的个性紧密地交织为一体，因而富于各种形式的变化。在这一点上它们不同于信仰的那些基本原理，用传统和宗教制度来保证其一致性和永久性。由科学观点所设置的认识论疆域使得这一点成为不可避免，即宗教形象基本是作为一种心理因素而出现的，这种因素只能从理论上与个人心理分隔开来。但既然这一心理因素的明显的形式与活力都完全得自于与个人心理的密切联系，那么越是将它与个人心理分隔，它就越是丧失了可塑性和具体性。这种科学

的探究尽管还不能怀疑神圣的形象的实在性（在心理学意义上），但它却把信仰视之为最高确定性的这一神圣形象变成了一个可变的与难以限定的量，由此而以人类知识的不确定性代替了信仰的确定性。对个人来说，这种作为结果而发生的态度转变并非没有严重的后果：他的意识看到自己在一个心理因素的世界中被孤立起来，只有用最大的谨慎和良心才能使他免于吸收这些因素并使它们与他自己同一起来。这有一种尤其严重的危险性，因为在他的梦觉、幻景等等直接的经验中，宗教形象都显示出一种最为形态纷呈的明显倾向；它们时常如此巧妙地披上个人心理的外衣，以至于使人们一直不能确定它们究竟是不是由主体自身制造的。这只是意识思维的一个幻觉，但却是一个相当普遍的幻觉。[183]实际上，一切内在经验都是从无意识中涌现出来的，对于这个无意识我们没有控制的力量。但无意识是本性，它从不欺骗；只是我们自己在欺骗自己而已。因此，只要科学的探索无视形而上学，而完全只基于可供证实的经验之上，那么它就会把我们直接投入到不确定性中去（这一不确定性是以每一件心理事实的可变性为基础的）。它率直强调宗教经验的主观性，由此而公开威胁了信仰的一致。基督教社会的制度顽强地抵制着这一长期的、无时不在的危险；这样一个社会在心理上的重要性在《詹姆斯使徒书》的训戒中得到了最好的表述：“你们彼此忏悔自己的罪孽吧。”同样，通过共同的爱来维持这个社会也被作为尤其重要的一点来加以强调的，Pauline的训谕在这一点上没有丝毫可供怀疑的地方：

通过爱做彼此的奴仆。

让兄弟般的友爱继续下去吧。

让我们思考怎样激励彼此向爱与善行吧，同时并不忽略聚集在一起……

基督教团体内的兄弟关系似乎是获救的一个条件，要不然就是人们有意选择了描述这一令人向往的境界。在《第一约翰使徒书》里也表述了相似的观点：

爱他的兄弟者沐浴在光照里……恨他的兄弟者在黑暗之中……

没有人看见过上帝；如果我们彼此相爱，上帝便在我们之中，他的爱也在我们之中得以完善。

我们已经论及了彼此间对罪孽的忏悔以及把心理困难向神圣形象的转递。由此在人与上帝之间就产生出了一种密切的联系。但人不能通过爱只与上帝联系起来，他还须同自己的同胞联系起来。这后一种关系似乎同前一种关系同等地重要。如果说只有当我们爱自己的兄弟时上帝才与我们同在，那么我们就有理由认为爱甚至比上帝更为重要。读一读维克多·雨果的下面一段话，这一点就不会显得那么荒诞无稽了：

啊爱情，你有伟大的力量；你独自就能将上帝从天庭拉下到地面上。啊你的纽带多么强韧，连上帝也挣不脱你的影响……你缚着他行游，他跟随你，身上带着你金箭的创伤……你射伤了他强韧无匹之躯，你缚住了他不可战胜之体，你将他这岿然不动者拖下了地面，你使永恒俯就了尘俗……啊爱情，你的胜利多么巨大！

由此看来爱并非不关紧要之事，它便是上帝本身。但在另一方面，“爱”也是拟人化的一个极端的例子，它同饥饿一样，是人类最为古老的心理驱力。从心理学的角度出发来考虑，它一方面是关系的一种功能，另一方面则是具有情感基调的心理条件，这一心理条件如我们看到的那样，实际上是与上帝意象相合的。毫无疑问，爱具有一种本能的决定作用；它是一种对人类来说独特的活动，如果宗教语言给上帝所下的定义就是“爱”的话，那么就总是存在着一种把人类之

爱与作为上帝的神迹而出现的爱混淆起来的巨大危险性。这正是上述事实的一个明显的例子：原型不可摆脱地与个人心理交织在一起，因此需要用最大的关注来将集体的类型，至少从概念上，同个人心理区分开来。然而在实践中，如果人类之“爱”被当做了神圣存在的先决条件，那么这种区分也是不无危险的。

这无疑代表着一些人的观点，他们并不仅是在小问题上希望把人和上帝的关系脱离心理学的牵涉。但对于心理学家来说，这种情形就并不如此复杂了。在他的经验中，“爱”被证明为主要是命运的力量，不管它把自己表现为最低下的情欲还是最为精神化的感情。它是人性最强恒的动力之一。如果它被认为是“神圣的”，它有绝对的理由接受这“神圣”的名头，因为精神中最为强劲的力量总是被描述成上帝的。不管我们是否相信上帝，也不管我们是欢欣还是诅咒，“上帝”这个字眼总挂在我们嘴上。一切强有力的心理力量都无可改变地被称为“上帝”；而与此同时，“上帝”又与人对立起来，明白地与人割裂开。同一种爱可以造就上面两种不同的情形。只要人控制住这种爱，它就属于人；但一当人变成了它的受害者、它的受支配者，它就属于魔鬼。从心理学的角度看这意味着，被视为欲望之力与最广义上的心理能量的力比多，部分地受着自我的支配，部分地与自我相对抗而不受其驱使。有时候，力比多竟如此强烈地影响自我，结果使自我不是处于一种非其所愿的紧张之中，就是在力比多之中发现了一种新的、意外的力之源泉。既然无意识领域对意识领域的关系并不仅仅是机械的或者补足性的，而是补偿性的，它从有意识态度的诸多错综曲折中得到暗示，因此，这种无意识活动的高卓的特性就很难否认了。这些经验使我们立即就明白了，为什么上帝意象总是被看做一种个体的存在。

既然人在最广义上的精神才能被无意识加诸其身而达到一个不断增长的程度，这就自然会引导出这样的观点：上帝意象是一个需要

“人的精神”的精神。这并不是基督教或者哲学的新发明，而是普通的人类经验，即使无神论者也能对此作出证明。……因此上帝的另一个定义是：“上帝是精神。”这一虚幻的上帝意象被进一步削减为逻各斯，因而就把那种尤其抽象的性质给予了“上帝之爱”，这种性质在“基督之爱”的观念里也表现得非常清楚。

人们认为，能将人类社会的统一维系下去的东西正是这种对于人来说远不如对于上帝意象更为适宜的“精神之爱”：

为上帝的荣耀，彼此相欢迎吧，就像基督欢迎了你们。

显而易见，既然基督以“神圣”的爱来“欢迎”人类，人类对彼此的爱就同样应该，并且真的能够有一种“精神”的、“神圣”的性质。但从心理学的观点来看，这又并不是那么显而易见的事，因为原型的能量照例是并不受意识领域的控制的。因此人类之爱的具体形式并不曾被看着是“精神的”或者“神圣的”，只有当自我已经被原型的一个自主行为所影响、所抓住时，原型的能量才将自己传递给自我。原型能够掌握住自我并强迫自我按自己的意志去行动，这是一个心理学的事实。一个人还可以采取原型的尺度来产生相应的效果；他能够取代上帝的位置，这样一来其他人对他的尊崇就会像他们尊崇上帝本身一样。这种情形的出现不仅是可能的，而且对人们来说也是非常明智的。我们知道在天主教教会内，这种可能性已经变成了制度，其灵验的程度是不容怀疑的。于是具有原型秩序的社会集合体便从这密切的关系中产生了出来，它区别于其他社会集合体之处就在于其目标或者目的不是人类所固有的，不是导向功利主义的，而是一种超验的象征，普遍的原型的独特性正与这象征的本质契合无间。

因上述社会集合体而成为可能的人际更紧密的关系导致了某种心理亲密性，它触及了“人类”之爱的个人的本能方面，因而包藏着一定的危险性。更为重要的是，权力本能与性本能必然是聚集在一起

的。亲密性在人们之间创造了许多捷径，它有太大的可能性把人们引向那些过于人性化的诱惑及其必然的后果，实际上这些东西在我们基督教时代的初期就已经成为高度文明化的人们的祸根，基督教正是在致力于将人们拯救出此灾难。古时代的宗教经验常被设想成与神的肉体的合一，并且一般祭礼都掺和着各种性活动。性对人们彼此间的关系确实是太密切了。基督教时代初世纪的道德沦丧引发了一场道德反抗，这场道德反抗在继初世纪以后的时间里从社会最低阶层的黑暗中萌动了它的苞芽，继而以其最纯洁的形态同时表露在两个相互对立的宗教——基督教和密斯拉教——之中。这些宗教都一丝不苟地追求着社会关系的高级形式，它以某种具体化的观念（逻各斯或道）作为象征；靠着这种观念，人类一切最强烈的冲动，那些从前把人类从一种激情驱向另一种激情的冲动，那些对古代的人们来说无异灾星之犯的激情（我们心理学家则称之为力比多强力），都能够用来作为社会的维系了。我将引证圣·奥古斯丁《忏悔录》中对阿里庇乌斯的命运的描写来做一个例子：

但迦太基风行着轻浮的戏剧，这种风气的巨浪吞噬他，使他沉湎于竞技游戏中。……他听了我的话，便从他自愿堕入而且感觉无比乐趣的黑暗深坑中跳出来。他用坚强的自制，刷新了自己的心灵，摆脱了竞技游戏带来的污秽，不再涉足其间了……他并不放弃他的父母向他夸耀的世俗场中的前途，因此先我到罗马，攻读法律；在那里，又不可思议地、怀着一股不可思议的热情被角斗表演所攫取了。

开始他对此只觉得厌恶。有一次，他的朋友们和同学们饭前在路上偶然碰到他，不管他的竭力拒绝和反对，用一种友好的暴力，把他拖到圆形剧场，场中这几天正在表现这种残酷惨厉的竞赛。他说：“你们能把我的身体拉到那里，按在那里，可是你们能强迫我思想的眼睛注视这种表现吗？我身在而心不在，仍是战胜你们和这些表

现！”虽则他如此说，朋友们依旧拉他去，可能想看看他是否言行一致。

入座以后，最不人道的娱乐正在蓬勃地展开。他闭上眼睛，严禁思想去注意这种惨剧。可惜没有将耳朵堵塞住！一个角斗的场面引起全场叫喊，特别激动他，他被好奇心战胜了，自以为不论看到什么，总能有把握地予以轻视，镇定自己；等到他一睁开眼睛，突然在灵魂上受到了比他所见的角斗者身上所受更重的创伤，角斗者受创跌倒所引起的喊，使他比斗败者更可怜地倒下了。叫喊声从他的耳朵进去，震开了他的眼睛，打击他的灵魂，其实他的灵魂是外强中干，本该依仗你，而现在越依靠自己，越显得软弱。他一看见鲜血直流，便畅饮着这残酷的景色，非但不回过头来，反而睁大眼睛去看，他不自觉地吸下了狂热，爱上了罪恶的角斗，陶醉于残忍的快乐。他已不再是初来时的他，已成为观众之一，成为拖他来的朋友们的真正伙伴了。

还有什么可说呢？他目不转睛地看着，他大叫大嚷，他带走了催促他再来的热狂，他不仅跟随过去拖他来的人，而且后来居上，去拉别人了！

可以明白无误地说，人曾付出过最沉重的牺牲来使自己得以驯化。一个创造了斯多亚理想的时代无疑是知道这种理想为什么以及针对着什么而提出的。尼禄时代为我们理解塞内卡给卢西琉斯的第四十一封信中那段著名的话提供了极其有益的参考：

我们把彼此推向罪恶。作为一个人，当着他的同类都在推促他向恶，而没有任何一个人阻止他的时候，他怎能想到获救这一点呢？……

如果我们看见谁置身危险而不为所惧，面对欲望而不为所动，在逆境中欢愉，在风暴中平静，如果看见他站在最高层上俯看他的同

类，在同等的基点上平视众多的神祇，难道不会有一种敬畏之情偷偷地潜入你的心里吗？难道你不会说：“这种品质过于伟大、高贵，简直不可能与它栖息其中的这个弱小的身体相匹配。神力降到了这人身上。”当一个灵魂超越于其他的灵魂之上，当它处于控制之中，当它经历每一事件都好像自己是微不足道的一般，当它对着我们的恐惧和我们的祈祷发出微笑，当它处于这一切状态之中的时候，它都是为一种天力所动。如此凡品要是没有神授异质，是不可能这样高大挺拔的。因此，它的大部分寓居于其所由而来的天界，这就像阳光触抚了大地，但它却仍寓居在那光之源。那为了我们能对神性获得更切近的知识而降临下界的伟大而神圣的灵魂也仍然如此，它虽与我们结合为一，但又分裂而归其所源；它依赖于那个源泉，向那个方向转过它的凝视并努力地向它奔去；它是作为一个高于我们的存在才来关心我们的行为的。

……那个时代的人们已经成熟得能够建立一个为一种观念所联合起来的集体了，在这观念的名义下他们能够彼此相爱，彼此称为兄弟。一位先哲的古老的观念变成了现实，人类社会因此大大地向前迈进了一步。这并不是任何思辨的、复杂的哲学的结果，而是人类中大多数的一种基本需要的结果。这种需要生长在精神的黑暗之中，它就是那最深刻的内在的必需，人们无疑是被它驱向了上述那种仁爱的境况之中，因为在一个恣意放纵的环境里人类是不会得以繁荣的。[184]不管是基督教还是密斯拉教，它们的教义的意义都是很清楚：道德对兽性本能的征服。这两种宗教的传播透露出了赎罪的情结，虽然这种赎罪感在今天已很难为我们所理解，但它却激发了基督教和密斯拉教的第一批皈依者。我们绝难理解当时横行咆哮在罗马帝国街头巷尾的那股由野蛮与脱缰的力比多混成的狂飙，然而只要我们清楚地懂得我们眼下正在发生的事情，只要我们懂得这事情所带来的一切后果，我们就会重新认识到那种疯狂的感觉。今天的文明人似乎已经远远地离开了那个时代，他只是患了神经病而已。对于我们来说，对基督教群体

的各种需要早已被委弃路旁，我们再也不能够知道这些需要的意义了。我们甚至不知道它究竟要保护我们免受什么样的伤害。对于具有启蒙思想的人们来说，对宗教的需求几乎和神经病相差无几。不容否认，基督教对精神的强调必然导致人们对肉体方面难以容忍的贬斥，由此而造就了一种人性的漫画似的乐观图景。人们把自己的形象估计得太完美、太精神化，同时也就变得太天真、太乐观主义了。然而在两次世界大战里，那深渊又再一次打开了，它教给了我们即便是在人类的想象中也仍然最为可怕的一课。我们现在知道了人类能够做些什么样的事，知道了一旦群众心理又占上风时，将会有什么在等待着我们。群众心理是上升到极权的自我主义，因为它的目标是固有的而非超验的。

现在让我们重新回到问题开始的地方吧，也就是说，让我们现在再来看看米勒小姐是否在她的诗中创造了任何有价值的东西。我们务必记住基督教是在什么样的心理和道德环境中产生的——那是一个每天都发生着野蛮和残暴的时代，这样，我们就能够理解整个个性向宗教发生的激变以及一种宗教产生的价值，它的价值就在于保护生活在罗马文明领域内的人们不受那些触目惊心的邪恶的攻击。对于罗马人来说，一直让他们意识到罪恶是毫不困难的，因为他们成天都看见罪恶在他们的眼前发生、扩散。米勒小姐不单单低估了她的“罪恶”，而且那“痛苦的无情的需求”与她的宗教产物之间的联系也整个儿地逃离了她的注意。这首颂诗因此而失去了作为一件宗教艺术品的存在的价值。看来它最多不过像是对一次恋爱经验的多愁善怨的描写，它非常警醒地只在意识的边缘徘徊，它的道德价值几乎与一个梦的道德价值一样，而梦，也同样不能算作是我们的所作所为。

一个具有现代意识的头脑会以洋溢的热情去关注除宗教以外的任何事物和现象，这种对宗教的漠视程度相应地导致了宗教及其主要对象——原罪——几乎完全地消失在无意识之中。这就是今天再没有人

相信宗教和原罪的原因。人们谴责心理学对丑恶肮脏的幻想进行研究，但即使对古代宗教和道德历史作一番非常草率的巡视，也足以使他们心悦诚服地相信在人类的灵魂里确实潜藏着恶魔。这种对人性邪恶的否认正是与对宗教及其意义的缺乏理解一脉相承的。本能冲动向宗教活动的无意识的转换在伦理学上来说是毫无价值可言的，它与歇斯底里的爆发并没有多大的不同，尽管它的产物或许具有美学意义上的价值。道德决策只有当一个人意识到了冲突的各方面时才能成为可能。宗教态度同样如此：如果它想让它所表明的东西超出无意识模仿的范畴，那么它就必须充分意识到它自己以及它的基础。

经过数世纪的训导，基督教最终征服了古时代以及随后的野蛮时代的动物本能，从而把这些本能的能量大量地用于文明的建设上面。这种训导的效果首先显示在一种态度的根本转变之中，这就是在基督教世纪的早期人们对现实的疏远以及对来世的信仰。那是一个追求内在性和精神抽象的时代，人们对自然怀着厌恶的情绪。只需想想布克哈特引自圣·奥古斯丁的一段话，就可以明白这种情绪了：

人们走上前去，赞美高山与阔海，……于是背离了他们自己。

然而并不仅仅是自然的美转移了他们的感官，把他们从精神的超越现实目标的沉思中引诱开去，诱惑他们的还有从自然本身散发出来的魔力的影响。

崇拜的绝对权威弗兰兹·卡蒙是这样描述古时对自然的情感的：

神无处不在，他们融合在日常生活的一切事件之中。对信徒们来说，那煮熟食物、温暖身躯的火焰，那解渴除垢的清水，以及他们呼吸的空气，以及临照他们的阳光，都无不是热爱的对象。也许没有任何一种宗教像密斯拉教一样在如此高的程度上为它的信徒提供了那么多的祈祷机会与崇拜对象。当新教徒在傍晚引导自己去那隐藏在森林

孤寂中的神圣的洞穴时，他每迈出一步，新的感受都在他的心中震醒一些神秘的情感。空中闪亮的群星，叶丛中低语的微风，匆匆流向山谷的潺潺小溪，甚至他脚下的土地，在他的眼里都是神圣的，周围的一切自然物都激发起他对推动着宇宙的无限之力的敬畏之情。

塞内卡也以优美的笔触描写过这种与自然的宗教一体性：你走进一片墓场，墓场里长着密集的古树，比一般的树要高。这些树以它们交错的繁枝密叶遮盖了天空，栋栋树影与静寂的四周笼着这穹洞可怕的沉郁，这时，难道你不会感到你是与神同在的吗？或者当你看到悬崖脚下幽深的岩洞，没有一点人力的痕迹，而是天工造就，难道你的灵魂不会充满一种宗教的畏惧感么？我们崇拜大江的源泉，我们在地泉喷涌的地方筑起神坛，我们热爱温泉，我们把某些池沼视为神圣，因为它们阴郁的黑暗，因为它们无量的幽深。

然而基督教对现世的厌弃与上述那种古老的自然崇拜形成了异常尖锐的对比，这在圣·奥古斯丁《忏悔录》辛辣的语言中表现得相当充分：

但我爱你，究竟爱你什么？不是爱形貌的秀丽，暂时的声势，不是爱肉眼所好的光明灿烂，不是爱各种歌曲的优美旋律，不是爱花卉膏沐的芬芳，不是爱甘露乳蜜，不是爱双手所能拥抱的躯体。我爱我的天主，并非爱以上种种。我爱天主，是爱另一种光明、音乐、芬芳、饮食、拥抱，在我内心的光明、音乐、馨香、饮食、拥抱：他的光明照耀我心灵而不受空间的限制，他的音乐不随时间而消逝，他的芬芳不随气息而散失，他的饮食不因吞啖而减少，他的拥抱不因久长而松弛。我爱我的天主，就是爱这一切。

世界以及它的美丽是应当被闭绝的，这不仅仅因为它们是虚荣，是转瞬即逝的云烟，还因为对自然的热爱马上就会使人成为它的奴隶。这正如圣·奥古斯丁所说：“……他们过于热爱这些事物，而变

得来依附于它们了；依附者们是不能够进行判断的。”我们自然知道，当一个人爱着什么的时候，他完全可能对他所热爱的事物保持一种积极的态度，而不是毫不努力地屈服在它的面前以致丧失了自己的理性判断力。但奥古斯丁深知他的同时代人，他还深知自然美里面有着多少神一般的力量。

既然唯有你统领宇宙，那么唯有你能带来光的明亮天地，

唯有你才能充满喜悦和欢快……（卢克莱修语）

卢克莱修就是如此把“阿尔玛的维纳斯”称颂为自然的统治法则。正是由于这一“精灵”，人是极易成为这种力量的可怜的受害者的，除非他能够从一开始就明确地抵制这一诱惑。问题并不仅仅涉及感官享乐以及堕落、腐化的美感，还涉及异教和自然崇拜——这才是关键所在。因为神栖息在创造物里，人就陷入了对这些事物的崇拜之中，为此人们必须背弃它们以求正本——除非它们施人以难以扼制的影响。在这方面阿里庇乌斯的命运非常具有启示意义。如果脱离世界的飞行成功了的话，那么人就能够建立起一个在感觉印象的冲击下毫不动摇的内在精神世界。与感觉世界的抗争导致了一种不依赖于外界因素的思维方式的诞生，人为自己赢得了观念的统治权，它能够经受感官经验的冲击。这样，思想就不再为感觉印象的感情色彩所束缚了，它能够维护自己的权利，甚至在后来还能够上升到反思与观照的高度。从此，人便站在了一个新的位置上面，在这个位置上他可以与自然形成一种新的、独立的关系了，可以在古典精神打下的基础上继续建筑高楼，可以重新恢复起那条由基督教的避世所截断的与自然的纽带了。在这个新达到的精神层次上已炼就了一种与世界和自然的联系，它不再像对世界与自然的古老态度，在外界事物的魔力下必定分崩离析，而是在反思的恒光中静观这些事物。然而，对自然事物过多的关注仍然带着某种古老的宗教虔诚，某种已被传送给科学真实的古

老的宗教伦理。尽管在文艺复兴时期，那种古代对自然的感情明显地在艺术和自然哲学中冲破出来，暂时把基督教的原则抛到了身后，但人类头脑新达到的理性和智识的牢固性却毫不让步，并使自己一层层地探究着自然的深度；对自然的这些深度，早期时代甚至是连怀疑都不曾有过的。新的科学精神的探究与进步越是成功，它就越是被囚禁于它所征服的世界——对胜利者来说总是出现这种情形。在本世纪初，卡尔特霍夫这位基督教作家还把现代精神当做逻各斯的第二次体现。他写道：“现代绘画和诗歌中对自然精神的更深刻的理解，连着科学甚至在它最辛勤的劳动中所再也不愿抛弃的直觉，都表明曾给予早期的基督理想以宇宙位置的希腊哲学中的逻各斯，正在抛弃它自身超验的性质而开始一种新的体现。”然而不需费时我们就能意识到，问题并不是什么逻各斯的体现，而更在于人类或者精神已经走进了自然的黑暗的怀抱。这是一个不但丧失了众神，而且丧失了灵魂的世界。随着我们的兴趣从内心世界转移向外部世界，我们关于自然的知识与早期的时代相比增加了一千倍，但我们对于内心世界的知识和经历却相应减少了。宗教兴趣原本该是最大、最具决定性的因素，现在也离开了内心世界；教条里的伟人们成了陌生的、令人难以理解的陈迹，成了各类批评的矢的。甚至现代心理学在维护人类灵魂的存在权时，也遇到了最大的困难；现代心理学家们难以使人相信灵魂是一种存在的形式，它的特征是可以被查明的，因此适合于科学研究的对象；它不依附于某一外物，而是有着一个自主的内在以及它自己的生命；它不仅是一个自我意识，而是一个存在物，它所有的性质决定了它只能被间接地推知。在那些不信此说的人们看来，教会的神话与教条无疑是一堆毫无可能性的胡言乱语。现代理性主义是一种假启蒙主义，它甚至于在其反宗教、反传统的倾向中求得道德上的自豪感。大多数人都满足于一种并不聪明的观点，认为教条的全部目的只是陈述一种完全的不可能性，没有任何人想到这些教条可能会是对具有某种明确内容的明确观念的象征性表现。怎么可能会有人知道那观念究竟

是什么呢？“我”所不知道的便是不存在的。因此，对这种“启蒙的”愚蠢来说，没有非意识的心理。

象征不是比喻不是符号：它们是在极大程度上超越了意识内容的意象。我们还得去发现这些内容是否是真实的，是否它们就是那些我们不仅可能而且绝对必须与之协调的因素。当得出这个发现时，我们就不会再不理解教条的作用、它所阐述的内容以及它存在的权利了。

（苏克译自《荣格文集》英文版卷5，冯川校）

美学中的类型问题

美学实质上是应用心理学，因此它不仅与事物的审美性质有关，而且也与，并且主要与审美心理学问题有关。像内倾和外倾的不同这样一个基本问题，不可能不引起美学家的关注。因为不同的人感受艺术与美的方式是如此之不同，以致不会有人注意不到这一点。审美态度当然也有无数个人的特性，其中有些甚至是独一无二的，但却有两种基本的、彼此相对立的形式。沃林格把它们说成是抽象与移情。他的移情的定义主要来自立普斯。在立普斯看来，移情是“我在一个不同于我的客体中的对象化。无论那个被对象化了的事物是否应冠以‘情感’这一名称”。“通过感知到一个对象，就像从中发出了，或者其中本身就有那种被感知到的东西一样，我体验到一种指向特别的内心行为模式的冲动。它有一种由对象传达给我的外观。”[185]约德尔对此这样解释到：

“艺术家创造的给人以美感的形象，并不仅仅的给我们的心灵带来那些由于联想律而产生的类似体验。既然它是外化这个一般法则的主体，并且显得仿佛是某种外在于我们的东西，我们也就同时把它在我们心中唤起的内在过程投射到它之中，而因此也就赋予它以审美的生气，因为在这种把一个人自己的内心状态投射到意象之中的活动里，涉及的并不仅仅是情感；而是所有的内心过程。”[186]

冯德把移情看做是基本的同化过程，因此它实际上是一种知觉过程，其特征是：经由情感，某些重要的心理内容被投射到对象之中，以便对象被同化于主体并且与主体结合到这样一种程度——以致他觉得他自己仿佛就在对象之中，这种情况只有在被投射的内容在较高的

等级上与主体而不是与对象联系的时候才发生。无论如何，他自己并不觉得投射到对象之中，而反倒觉得那经过移情的对象，对他显得富有生气，仿佛是在主动地对他说话一样。应该注意的是，投射活动本身，通常是一种不在意识控制之下的无意识过程。投射活动往往把无意识心理内容转移到对象之中。由于这一缘故，移情在分析心理学中也被称之为“转移”（弗洛伊德）。这样，所谓移情，实际是外倾的一种形式。

沃林格给移情审美体验下了这样的定义：“审美欣赏是对象化了的自我欣赏。”[187]因此，只有那种可以被用来移情的形式才是美的形式。立普斯说：“美的形式仅仅在移情活动范围之内，它们的美是我的在其中自由游戏的理想。”法，任何不能被人用来移情的形式就是丑的。但恰恰是在这里移情理论暴露了它的局限。因为正如沃林格指出的那样，存在着移情态度不能适用的艺术形式。人们特别可以举东方的和异国的艺术形式作为例证。在西方，长久的传统已经把“自然美和逼真”奉为艺术美的标准，因为一般说来这也就是希腊罗马艺术和西方艺术的标准和基本特征（按：某些风格化了的中世纪形式除外）。

从古以来，我们对艺术的态度就是移情式的。由于这一缘故，我们仅仅把那些我们能够对之移情的东西叫做美的。如果艺术形式与生命相对抗，如果它是抽象的、缺乏生气的，我们即不能从中感觉到我们自己的生命。立普斯说：“我感觉到我自己置身于其中的，是普遍的生命。”我们能够移情的仅仅是有机的形式——逼肖自然，具有生命意志的形式。然而无疑也还存在着另一种艺术原则，存在着另一种与生命相对抗，否定生活意志，却仍然应称之为美的艺术风格。当艺术创造出来的是否定生命的、没有生气的、抽象的形式的时候，也就不再有任何来自移情要求的创造意志。现在的问题毋宁是一种直接反对移情的需要，也可以说，是一种压抑生命的倾向。沃林格说：“与

移情需要相对应的这一端，对我们显得是一种抽象的要求。”[188]至于这种抽象要求的心理基础，沃林格是这样说的：

“那么，这种对于抽象的要求，它的心理前提是什么呢？在那些存在着这种要求的民族中间，我们必须在他们对于世界的感受，在他们对宇宙的心态中，寻找这些前提。移情要求的前提，是人与外部世界之间存在着的快乐的，泛神主义的信赖关系，而抽象的要求，却是这些外部现象在人心中引起的强烈的内心骚动的结果，它在宗教方面的对应物是一切观念所具有的强烈的超越色彩。我们可以把这种状态称之为对于空间的巨大的精神恐惧。当梯布鲁斯（Tibullus）说‘上帝在人间制造的第一种东西就是恐惧’[189]时，同一种恐惧感，也可以假定为艺术创作的根底。”[190]

的确如此，移情预先有对于对象的主观信心和主观任性的态度。这是一种迎接对象的准备，一种主观的同化作用。它在主体和对象之间导致一种善意的理解，或者至少是伪装出这一种善意的理解。一个消极的对象同意把自己同化于主体，在这一过程中，它的真实的性质却没有办法可以改变，它们仅仅是被掩盖，甚至还可能因为“转移”的缘故而被亵渎。移情虽然能够创造出相似的和外观上共同的性质，然而事实上它们却并不存在。因此也就不难理解，一定还存在着对于对象的审美关系的另一种可能性，存在着这样一种态度，这种态度并不主动去迎合对象，而宁可从对象退缩回来以保护自己不受对象的影响。它在主体中创造出一种心理活动，让这种心理活动来抵消对象的影响。

移情作用预先设定对象是空洞的并且企图对它灌注生命；与之相反，抽象作用却预先设定对象是有生命的、活动的并且企图从它的影响下退缩出来。抽象的态度是向心的即内倾的，沃林格所说的抽象实际上相当于内倾态度。尤有意味的是沃林格把对象的影响说成是恐惧

和害怕。抽象态度赋予对象以一种可怕的、有害的性质。它不得不保护自己以抗御这种性质。这种仿佛是先天的性质，无疑也是一种投射作用，然而却是一种否定的（消极的）投射作用。我们因此必须设想抽象作用的前导是一种无意识的投射活动，是它把否定的内容输送给了对象。

既然抽象的前导是一种无意识的投射，人们也就有理由问，是否移情作用的前导，也是一种无意识活动的投射呢？既然移情的实质是主观内容的投射，那么作为前导的无意识活动就一定是相反的，是一种对于对象的否定，这种否定使得对象不起作用。通过这种方式，对象被挖空了，甚至可以说，被劫走了它的自发的活动。这样，它就为主观内容造就了一个合适的容器。移情的主体想要在对象中感受到它自己的生命，对象的独立性以及对象与主体之间的差别也就不能太大。对象的主权由于移情前导的无意识活动而被削弱了，或者不如说被过分地补偿了。因为主体直接在对象上获得了优势。而这种情形只能通过无意识幻想，或者削弱对象使对象降低价值，或者增加主体的价值和意义这样无意识地发生。只有在这种方式中，潜在的差别才能够出现。而这，正是移情作用为了把主观内容传送到对象之中所需要的。

具有抽象态度的人发现自己置身于一个可怕地充满了生气的世界之中。这个世界企图压倒和吞没他。他因此退缩到自身之中，以便设计出一种补救的方案来把他的主体价值至少增加到这样一种程度，在这种程度上他可以掌握住自己以抵御对象的影响。与此相反，具有移情态度的人发现自己置身于这样一个世界之中，这个世界需要他用自己的主观感情给予它生命和灵魂。他满怀信心，要通过自己来使这个世界变得充满生气；而抽象型的人却在对对象的神秘感面前充满疑惧地退却，并且建造起一种用抽象构成的、具有保护性的、与之对抗的世界来。[191]

如果我们回忆一下前一章说过的内容，就很容易明白移情作用相当于外倾机制，抽象作用相当于内倾机制。“外界现象在人心中引起的巨大的内心骚动”不是别的，正是这种由深刻的敏感和颖悟引起的，对一切刺激和变化的内在恐惧。抽象的目的，是要把无秩序的、变化无常的事物限制在固定的范围之内。不用说，这种本质上属于巫术的操作，它的全盛时期是在原始艺术之中。原始艺术中的几何图案有一种巫术的而不是审美的价值。沃林格正确地谈论东方艺术说：

“被现象世界的流动和混乱所折磨，这些人有一种对于安宁的巨大需要。他们在艺术中寻求享受，主要并不在于使自己沉浸于外部世界的事物之中并从那儿找到乐趣，而在于把个别的对象从任性的、偶然的存在中提升出来，让它们接近于抽象的形式来使之不朽，这样在外部现象的不停流动中找到一点安宁”。[192]

“这些抽象的、规定的形式，并不仅仅是最高的形式，它们是面对世界的可怕混乱，人能够从中找到安宁的唯一的形式。”[193]

正如沃林格所说的那样，这种东方的艺术形式和宗教，展示了对于世界的抽象的态度。因此，世界在东方人眼中，一定与它在那些用移情来使它生气勃勃的西方人眼中完全不同。在东方人看来，对象世界一开始就是灌注了生命并对他占有压倒优势的，因此他才退缩到抽象的世界之中。为了对东方态度有更透彻的洞察，我们可以回头看看佛陀的“火诫”：

“一切都在燃烧。眼睛和一切的感官都在燃烧，燃烧着情欲的火、仇恨的火、虚妄的火。这火由于出生与死亡，由于痛苦和叹息，由于悲哀、受难和绝望而越烧越旺。整个世界都在火焰之中，整个世界都被浓烟所笼罩，整个世界由于燃烧而耗竭，整个世界都在战栗。”

正是这种可悲可怕的世界景象，迫使佛教徒进入抽象的态度。根据传说，这同一种印象使得释迦牟尼开始了对人生的思索。对象世界这种富有活力的生气，作为抽象的动因，明显地表现在释迦牟尼富于象征的语言中。这种生气不是来自移情，而是来自实际上先天就存在的无意识投射活动。但“投射”这一术语几乎不能传达这种现象的真正意义，投射实际上是一种发生着的活动，而不是一种先天存在的，我们要在这里加以讨论的条件。在我看来，列维-布留尔的“神秘参与”（Participation mystique）更能说明这一状况，因为它确切地表述了原始人和对象世界的原始关系。原始人的对象世界有一种富有活力的生气，它充满了灵魂的内容和力量，因此它对原始人有一种直接的心理影响，产生出一种实际上是与对象世界保持动态统一的关系。在某些原始语言中，人们使用的那些东西都有一种“活”的性质。对抽象态度说来也完全是这样，因为对象在这里从一开始就是活的和自主的，不仅没有移情的必要，相反，它还具有如此有力的影响以致主体不得不采取内倾的态度。内倾所需要的强大的力比多投资，实际上来源于主体无意识的“神秘参与”。这一点鲜明地表现在佛陀所说的那些话里。宇宙的火实际上是力比多的火，是主体的燃烧的激情。它之所以显得仿佛是来自对象，是因为它尚未发展为一种可以自由运用的心理功能。

这样，抽象就成了同神秘参与的原始状态进行战斗的心理功能，它的目的在于打破对象对主体的控制。它一方面导致艺术形式的创造，另一方面也导致对对象的认识，移情虽然也既是艺术创作的功能又是认识的功能，然而却是在与抽象完全不同的层次水平上发挥作用。

为移情活动作前导的无意识否定作用，正像在抽象的情形中一样，不断地给对象以较低的价值。既然移情类型的人的无意识心理内容与对象相等并且使对象显得没有生气[194]，所以为了认识对象的性质

也就需要移情。人们可以说这是一种持续不断的无意识抽象，这种无意识抽象反对把对象心理化。实际上所有的抽象都有这种作用：它扼杀对象的独立活动，只要这种活动与主体的心理有神秘的关系。抽象作为一种抵抗来自对象的神秘影响的保护作用，是在自觉地做着这件事情。除此之外，对象的缺乏活力也解释了移情型的人对于世界的信任关系：没有任何东西能够压制他或者对他施加影响，因为给对象以生命和灵魂的是他，尽管在他的自觉意识中实际情形可能恰好相反。另一方面，在抽象型的人看来，世界充满了危险的、强有力的对象，这些对象使他感到恐惧，使他意识到自身的软弱无力。他从与世界的任何过分亲昵的接触中退缩回来，以便编织那些思想和形式，通过这些思想和形式，他希望能够在这个世界中站稳脚跟，他的心理因而是一种战败认输的心理。相反移情型的人充满信心地面对世界，对那些没有活力的对象他没有任何惧惮。当然，这只是对内倾和外倾态度的大致勾勒而不是经过润色的完整画面，它仅仅强调了某些微妙的差别。尽管如此，这些微妙的差别却并非没有意义。

正如移情型的人通过对象确实从他自身中获得一种无意识的快乐一样，抽象型的人也确实在反思对象给他的印象时，不知不觉地反映了他自己。因为一个人投射到对象之中的正是他自己，是他自己的无意识心理内容；而另一个人有关对象的思考也确实是他对于自己的感受的思考，这些思考仅仅显得仿佛是被投射到对象上的。因此显然，在任何对于对象的欣赏和艺术创作中，移情和抽象两种都是需要的，两者都出现在每个人身上，虽然在大多数情形下两者的分化是不相等的。

按照沃林格的看法，审美体验的这两种基本形式，它们的共同根源是“自我异化”，是那种挣脱自身的需要。通过抽象和“沉浸在对某种不变的必然事物的观照中，我们从生而为人的种种机会中，从生命存在的表面上的任性中寻求解脱”[195]。面对生气勃勃的对象世界的

令人为难的丰富性，我们创造了两种抽象物、一种抽象的普遍意象，这种抽象的普遍意象把种种混乱的印象转变为一种固定的形式。这种意象有一种神秘的意义以对抗经验的混沌流动。抽象型的人变得如此迷失和沉浸在这一意象之中，以致最后，这意象的抽象的真理被建立在生活现实之上，而由于生活（生命）可能干扰对于抽象美的欣赏，它遭到了完全的压抑。抽象型的人把自己转向和投入到一种抽象物之中，使自己同这一意象的持久效应打成一片，并从而在其中僵化，因为对他说来这已经成了一种重新得救的方式。他放弃了他的真实的自我，把他的全部生命投入到他的抽象物之中。在这种抽象物之中他可以说是完全结晶化了。

移情型的人遇到同样的命运。既然他的活动，他的生命已经移入到了对象之中，他本人也就当然进入到了对象之中，因为那移入的内容乃是他自己最基本的部分。他变成了对象，同对象打成了一体并以这种方式挣脱了他自己。通过使自己转移到对象之中，他把自己客观化了。沃林格说：

“在把这种活动的意志转入到另一对象之中的时候，我们也就置身于另一对象之中。在我们对于体验的内在要求把我们吸引到了一个外部对象之中、吸引到一个在我们之外的形式之中的时候，我们也就从我们个人的存在中被解救出来。我们感到我们的个体性流入到与个人意识的无限多样性相反的固定的界限之内。在这种自我实现中存在着一种自我异化。与此同时，这种对我们个人的活动需要的肯定，代表了对这种活动的无限可能性的限制，代表了对它的不可兼得的多样性的否定。尽管我们有对于活动的迫切要求，我们却不得不局限在这种对象化的限度之内。”[196]

正像抽象意象对抽象型的人是抵抗那被无意识赋予了生气的对象的有害影响的堡垒一样，对于移情型的人，转移到对象之中也是一种

用来防止由于内在的主观因素引起分裂的自卫手段。对他说来，这种分裂就在于无限的幻想和把冲动等同于行动。根据阿德勒的说法，外倾的精神病人执拗地纠缠他的移情对象，正像内倾的神经病人执拗地纠缠于他的“定向虚构”（guiding fiction）一样。内倾型的人从他对于对象的好的和坏的经验之中，抽象出他的“定向虚构”，他依靠他的公式，保护他摆脱生活所提供的无限的可能性。

抽象和移情，内倾与外倾，是适应和自卫的机制。就其有利于适应而言，它们给人提供保护以避开外部的危险；就其是种种定向功能而言，它们把人从偶然的冲动中解救出来，它确实是抵抗这些冲动的自卫手段，因为它们使自我异化成为可能。正如我们的日常心理学经验告诉我们的那样，有许多人是完全等同于他们的定向功能的。把自己等同于定向功能有一种无可否认的好处，人们可以通过它最好地适应集体的需要和期待；何况，它还通过自我异化使人得以摆脱他那种低劣的、未分化的、非定向性功能的方式。此外，从社会道德的观点来看，“忘我”也始终被认为是一种特殊的美德。但是另一方面，我们的心灵又不能不因此蒙受由于把自己等同于定向功能而蒙受的巨大损失，即个性的衰退。毫无疑问，人可以在很大程度上被机械化，然而却不可能到达完全放弃他自己的地步，否则就会遭致重大的损害。因为越是把自己等同于某一种功能，越需要把力比多投入于其中，也就越要把力比多从其他心理功能中撤退出来。这些功能固然可以在相当长的一段时期内忍受被剥夺了力比多的痛苦，但最终他们是会起而反抗的。力比多枯竭使它们逐渐沉沦于意识的阈限之下。丧失了与意识的联系并最终消逝于无意识之中。这是一种“逆向”发展，是精神返回到童年并最终返回到古代水平的倒退。既然人在文明状态中仅仅度过几千年时间，与他在野蛮状态中度过的几十万年时间相比，心理功能的原始模式仍然是极其强健和容易复活的，所以当某些功能由于被剥夺了力比多而解体之后，它们在无意识中的原始基础就又重新变得活跃起来。

这一状态造成了人格的分裂，因为心理功能的远古模式与今天的意识并没有直接的沟通和联系，而且在它们之间也并不存在可以彼此沟通的桥梁。其结果，自我异化走得越远，无意识心理功能也就越深地沉陷到远古的发展水平。无意识的影响成比例地增长，它开始引起对定向功能的病状性骚扰，从而产生那种成为神经病标志的恶性循环，即：病人企图通过代表其定向功能的特殊成就来抵消这种骚扰的影响，但两者的竞争反而导致了神经的崩溃。

实际上，把自己等同于定向功能的自我异化，其可能性并不仅仅在于把自己强硬地限制为某种功能，而且也在于定向功能本身作为一个原则，使自我异化显得必要。因此一方面，每一种定向功能需要严格排除一切不适合其性质的东西：思维排除纷扰的情感，情感也排除纷扰的思维。没有对于那些异己的东西的压抑，定向功能绝不可能发挥作用。但是另一方面，既然生物有机体的自我的调节由于其自身的性质而需要整体的和谐，对那些很少受到关怀的心理功能的考虑，也就作为人类教育的一项十分必要和不可回避的任务，被提交给了我们。

（冯川译自《荣格文集》英文版卷6，苏克校）

日神精神和酒神精神

曾经由席勒注意到并且部分地也是他提出的问题，尼采在《悲剧的诞生》中再次以新颖独特的方式重新提了出来。他的这部早期著作与叔本华和康德的关系较之与席勒的关系要密切。它不但具有与叔本华相同的悲观主义、解脱主题，以及与歌德的《浮士德》千丝万缕的联系，同时也带着席勒的审美主义和希腊主义倾向。在这些关联中，就我们的意图而言，与席勒的关联是最有意义的。然而叔本华把东方智慧的光辉赋予了实在（这在席勒的著作中只是依稀可辨的影子），对此，我们也不能忽视。如果不考虑到他的悲观主义——这种悲观主义是由于与基督教信仰的欢愉和确信得救相对照而呈现出来的——叔本华关于解脱的说教就会被看做是佛教性质的了。他被东方迷住了，这无疑是对我们西方文化的反动。众所周知，这种“反动”，无疑在今天各种各样的运动中依然存在，这些运动或多或少完全是导向印度文化的。他还认为希腊是东西方文化的交结点。在这一点上，他与席勒一致。然而他们关于希腊性格的理解截然不同。尼采看到，在平静、隆盛的奥林匹亚世界后面是一片黑色的背景：

“为了生存，希腊人不得不从迫切的需要出发创造了众神。……他们认识并感到了生存的恐怖和可怕。为了生活下去，希腊人只有将一个光辉、梦幻的奥林匹亚世界置于他们自己和那恐怖之间。无情地统治着一切知识的摩里热，啄食人类伟大朋友普罗米修斯的兀鹰，聪明的俄狄浦斯的可怕命运，导致俄瑞斯底斯弑母的阿瑞德的诅咒，所有这一切对自然的巨大力量的极其忧虑和恐惧都被希腊人一再凭借奥林匹亚这想象和间隔的世界所征服，或者至少使之蒙上一层帷幕或淡化。”[197]

希腊的静穆，海拉斯明媚的天堂，被看做是光明的幻象，但实际上藏着一个阴暗的背景，这一洞见为现代所接受，而且是反对道德审美主义的有力根据。

这里，尼采意味深长地采取了不同于席勒的观点。在席勒的著作中，人们还只能加以猜测的内容（其《审美教育书简》也是试图解决自己的难题的）在尼采的著作中是完全确定的。这是一本深刻的、有个性的书。席勒把内心冲突理解为“素朴的诗”和“感伤的诗”之间的矛盾，而且排除了一切与背景相关的和与人性深度相关的内容。在他怯生生地以苍白的色彩勾画光影的地方，尼采有着深刻的把握并提出了一对命题。它一方面一点也不次于席勒幻想的辉煌的美，而另一方面，又揭示了一个无限黑暗的层次，这无疑加强了光的效果，同时又保留了一个有待探究的奥秘。

尼采把他的这对基本命题称作“日神精神”和“酒神精神”。我们得首先给自己描画出这对命题的性质。为此目的，我将引述若干原文，这会使读者即便没读过尼采也可以形成自己的判断，同时，也可以批评我的观点。

“我们将会使审美科学获得很多好处，只要我们不单从逻辑推理而从直观的直接正确性来理解到，艺术的连续发展是与日神和酒神的二元性分不开的：正如生育之有赖于性的二元性一样，其中包含永远的斗争，只是间或有些暂时的和解。”[198]

“由日神和酒神这两个艺术的神祇，我们推论出希腊世界在日神的造型艺术和酒神的非形象艺术——音乐之间，存在着众多的对立，既在起源上，也在目的上。这两种完全不同的冲动并辔而行，总的说是截然相异的，彼此都激发对方更新和强化自己，以便使它们之间多样化的对抗永恒化。它们的对立好像只有在艺术一词里才得到沟通。直到最后，凭借“希腊意志”这一超自然的奇迹，它们才结合到一

起。由于这一媾和，兼有酒神和日神两种特点的雅典悲剧诞生了。”[199]

为了更准确地说出这两种冲动的特征，尼采把它们所唤起的独特心理状态同梦境和陶醉作了比较。日神冲动导致相当于梦境的心境，酒神冲动导致沉醉的心境。尼采所谓的“梦幻”实质上意味着一种“内部视象”，是个令人愉悦的梦幻世界。这个想象的内部世界的美丽幻象由阿波罗统治着。他是所有造型力量的神，代表规范、数量、界限和使一切野蛮或未开化的东西就范的力量。人们甚至不妨把阿波罗本人描写成庄严的“个性化原则”（Principium individuationis）的神圣形象。

在另一面，酒神精神意味着无拘无束的本能的解放，是动物冲动和神性的同时爆发。在酒神精神的迸发中，人就像是林妖，上半身是神，下半身是野兽。酒神状态既是对“个性化原则”的毁灭感到的恐怖，同时又是在这毁灭中感到极度的喜悦。正因为如此，它才与沉醉相当。沉醉就是把个人还原为构成他的集体本能和因素，是自我的弥漫和扩散。由是，人在酒神狂欢中发现了自己：异化的自然再次欢庆她与自己的浪子——人——之间的和解。每个人都觉得不仅同相邻的一切一致、和解、融洽了，而且是与它们完全一体化了。他的个性完全消失了，“人不再是艺术家，他变成了艺术品”，“自然的全部艺术就在沉醉的迷狂中得到显现”。这就是说，创造的冲动（或者说本能形式下的力比多）控制了个人，好像他是一个客体，并且把他当工具来使用，或作为他自身的表现。如果可以把自然界的生物看做是艺术品的话，那么酒神状态下的人当然也就成了自然的艺术品。然而自然界的生物绝对不是艺术作品（在这个词的一般意义上来说），它只是纯然的自然本身，是摆脱了一切束缚的激情的洪流。动物受制于自身和自身的生存法则，而酒神状态下的人连这样的限制也没有了。为明了起见，我必须在后面的讨论中强调这一点。因为由于某种原因，

尼采疏忽了将它们解释清楚，结果使这一问题蒙上了令人迷惑的审美的帷幕，有时候，他还是不得不违反自己本意地将这道帷幕掀开一角。他说过：

“实际上，所有庆典的核心是旺盛的性的放纵，它淹没了一切家庭生活及其尊贵的传统，自然的最蛮野的兽性得到了释放，包括在我看来总像是大杂烩的性欲与残暴的混合。”[200]

这同酒神狂欢是相关联的。

尼采把特尔斐酒神同日神的和解看做是文明的希腊人心理中那些对立的和解的象征。但这里他忘记了他自己的附加信条，根据这个信条，正是因为有希腊人心理中的黑暗部分，奥林匹亚的众神才会那么显赫。由此看来，日神和酒神的和解会是个美丽的景象，并且也是文明的希腊人与自己野性方面作斗争时唤起的迫切需要，在酒神状态中爆发出来的正是这野性的方面。

在人们的宗教及其实际生活方式之间，有一个补偿关系（compensation relation），否则宗教就根本没有意义了。波斯的宗教是高度道德化的，但他们的实际生活方式却背道而驰。由这里开始，直到我们自己的“基督教”时代——此时爱的宗教参与了世界历史上最大的屠戮为止——无论在哪里，这个原则都是正确的。于是我们可以从特尔斐和解（指日神和酒神的和解）的象征中，推论出希腊性格中一个特别巨大的分裂，这也可以使得救的渴望得到说明，这渴望给予希腊社会生活的重大意义以神秘色彩。而这正是被早期希腊文化的崇拜者们所完全忽略了的，他们单纯地满足于把一切他们自己所缺少的东西赋予希腊人。

这样，在酒神状态下，希腊人绝不是艺术作品；恰恰相反，他的原始本性控制了他，使他失去个性，将他消融在集体因素中，通过放

弃个体目的成为具有集体无意识和“族类特质乃至自然本身”属性的人。对于已经获得一定程度文明化的日神精神来说，那种使人忘记自身也忘记人性而成为本能产物的迷狂状态一定是可鄙的。由于这个缘故，这两种倾向之间的尖锐冲突是注定要爆发的。想象一下文明人的本能得到宣泄的情景吧！在文化至上主义者们的心目中，这样的宣泄只会流泻出十足的美来。这个错误是由于极度缺少心理学知识所致。文明人阈下的本能力量有巨大的毁灭性，它远较原始人的本能更危险。原始人以和缓的程度不断地宣导其消极本能。所以，过去的历史中没有一场战争在恐怖的巨大程度上堪与文明民族的战争相比。这也会是希腊的情形。正是他们生动的恐怖感逐步导致了日神与酒神的和解。尼采说是通过“超自然的奇迹”，这句话和另一句话（指日神和酒神的对立只能由艺术沟通）我们要牢记在心。因为尼采和席勒一样有一个明显的倾向：相信艺术具有调节的功能和解救的作用。这样一来问题就滞留在美学的水平上了——丑也是美，即便是兽性和邪恶也会在迷惑人的审美辉光中发出诱人的光芒。席勒和尼采理解的艺术要求具有拯救的意义，并对于创造和表现有独特功能。

由于这一点，尼采完全忘记了在日神与酒神之间的斗争中，以及在它们最终的和解中，对希腊人来说，问题从来就不是审美的，而实质上是宗教的。从种种相似情形来看，酒神狂欢节是一种图腾节筵，它与确认追溯神秘祖先或图腾动物相关。酒神崇拜在许多地方具有神秘和冥想的特点。但无论在哪种情况下都发挥着强烈的宗教作用。希腊悲剧最初产生于宗教仪式这一事实，至少像现代戏剧同中世纪激情剧的联系一样意味深长。中世纪的激情剧在其起源上绝对是宗教的。所以我们不能从纯粹审美的角度去看这个问题。审美主义是现代的嗜好，它对于酒神崇拜背后的心理的解释是古人根本不了解也不曾体验过的。就尼采来说，他和席勒一样，完全忽视了宗教的观点，取而代之的是美学。这些事实明显具有审美的一面，这是不该忽视的。然而如果仅仅从美学方面来理解中世纪的基督教，它的性质就会被虚假

化、浅薄化。这和只从历史的观点看问题是一样狭隘的。真正的理解只有在共同的基础上才是可能的。这个基础就是不再有人坚持铁路大桥的性质只能从纯粹审美的角度理解。如果认为酒神精神和日神精神之间的对立完全是不同的艺术倾向之间的冲突，就会以既违背历史也违背实质的方式，将这个问题转到美学领域，使之走向偏颇，永远不会对其真实内容作出公正的说明。[201]

这种转移无疑具有心理方面的原因和目的，这种做法的益处是不难找到的：审美的态度使这个问题立刻转化成一幅图画，观众可以安然地对它沉思，品评其美丑，只是在保持安全距离的情况下重新体验它的激情，而没有陷入其中的危险。审美态度谨防任何实际的参与，阻止人们亲身卷入进去，这与宗教对这一问题的理解截然相反。历史研究也有同美学研究同样的取巧倾向。尼采自己曾在一系列极有价值的论文中批评过这种倾向。把这个重大问题（如他所称是“棘手的问题”）仅从美学角度加以解决的可能性当然是非常诱人的，因为在这样一种情形中，宗教角度的理解虽然是唯一恰当的，但它预先假定了某些现代人所知甚少的实际体验。可是，酒神好像对尼采施行了报复，正像我们可以从《自我批评的愿望》一书中所看到的（这篇文章写于1886年，同年作为《悲剧的诞生》的序言一块儿发表了）：

“什么是酒神精神？在这本书里可能会找到答案：一个无所不知的人在这里说话，他是自己神祇的信徒的学生。”[202]

但这不是写作《悲剧的诞生》时的尼采，那时他是美学的信徒。只是在写作《查拉图斯特拉如是说》和《自我批评的愿望》结论部分那些不朽段落时，他才是酒神主义者。

“高扬你的心灵，我的弟兄们，高些，再高些；也不要忘记你们的双腿，把它们也向上高扬，优秀的舞蹈家们，如果你们用头倒立那就更好。”[203]

尽管有审美主义的羁绊，他对这个问题的把握还是非常深刻和接近实际情况的。以至于后来的关于酒神体验的理论好像几乎是必然结果一样。他在《悲剧的诞生》中对苏格拉底的抨击是指向对酒神状态无动于衷的理性主义者们的，这番批评同另一个审美主义者常犯的错误是一致的：他保持对这一问题的超然态度。但就是在那时候，尽管由于他的审美主义，当他说酒神和日神的对立不是由艺术沟通，而是由“希腊意志的奇迹”来沟通时，他已经具有了真实答案的模糊想法。他把意志用了引号（可以想象他那时是如何强烈地受到叔本华的影响），对此，我们不妨解释为是指超自然的意志概念。对我们来说，超自然具有心理学的无意识的含义。那么，如果我们在尼采的信条中用“无意识”代替“超自然”的话，解决这一问题的理想钥匙就是“无意识的奇迹”。“奇迹”是非理性的，因此这种行为并不借助于理性和自觉意图，而是无意识、非理性地自我发生和形成。它是自发地发生的，像创造性的自然现象一样，而不是来自人类的巧智和心机。它是渴望、信念和希望的果实。

到此，我必须暂时将这问题放一下（后面还有机会充分地讨论它），而转向对酒神和日神精神心理性质的更进一步的考察。首先我们看一下酒神精神。显然根据尼采的描述，它的展开意味着向外、向上的涌流，或者如歌德所说是一种扩张，一种拥抱全世界的意向。就像席勒也曾在《欢乐颂》中写到的：

万民啊！拥抱在一处，

和全世界的人接吻！

……

一切众生都从自然的

乳房上吮吸欢乐；

大家都尾随着她的芳踪，

不论何人，不分善恶。

欢乐赐给我们亲吻和葡萄

以及刎颈之交的知己；

连蛆虫也获得肉体的快感，

更不用说上帝面前的天使。

这就是酒神精神的扩张，它是宇宙情感的不可抗拒地倾泻而出的汹涌洪流，像最浓烈的酒浆陶醉着感官。它是“沉醉”这个词的最高度体现。

在这种状态下，感官的心理作用不管是知觉的还是情感的都最大限度地参与其中，这是所有局限于感官的情感的外倾。由于这个原因我们称它为情感知觉，在这种状态下爆发的东西具有更多的纯情感的特点，属于某种本能或盲目性的冲动。它们在肉体的功能中找到了独特的表现。

与此相对照，日神态度是对美的形象的内部观照，对规范、节制、和谐情感的沉思。同梦的对比清楚地显示出日神状态的特点，它是一种内省状态，转向对梦幻世界的冥想（这个世界充满了永恒观念），因而它是一种内向状态。

到目前为止，我们机械论的推理还是无可非议的，但如果我们仅仅满足于此，那将是非常狭隘的。这种削足适履的做法也是违背尼采的意思的。

在研究过程中我们将会发现，如果内向状态惯常总是伴随着对观念世界的不同关系，那么，外向状态则总是关涉到对具体事物的不同关系。但是，我们在尼采的著作中没有看到这个区别。酒神状态在情感知觉中具有彻头彻尾的原始性质，因而它不是纯粹的情感，纯粹的情感是从本能中抽离出来并有别于本能的流变因素。它在外倾型中，是听命于理性的，并使自己成为理性的驯服工具。同样，尼采的内倾概念也不是那么纯粹，它同各种观念的关系也不是那么清楚，这些观念无论是感情地被决定的或是创造性地产生的，都已经使自己从内部形象的感知中解放出来了。而且成为对纯粹形式的观照。日神方式是一种内部感知，是对观念世界的直觉。与梦的相似清楚地表明，尼采一方面认为这种状态不过是知觉的，另一方面又认为它只是逼真映象。

这些特点是各个不同的，我们不能把它们套用在内倾或外倾的态度中。在一个沉思倾向占主导地位的人，对内部形象的日神式知觉产生一个与理性思维性质相一致的对知觉材料的提炼、升华；换句话说，它产生观念。在一个感情倾向占主导地位的人，相似的过程会产生充满形象的感情和带有感情色彩的观念产物。它可能在实质上与思想产生的观念是一致的，所以观念既是思想的又是情感的结果。例如父亲、自由、上帝、不朽等观念。这两种产品都遵循理性和逻辑的原则。然而有一种极其不同的观点，认为逻辑和理性的产品是要不得的。这就是美学的观点。在内倾型中，它建立在对观念的知觉上，并发展直觉这一内部视觉；在外倾型中，它建立在感觉的基础上，并发展各种感官、本能、情感。从这个角度看问题，思想不是内部观念的知觉原则，感情也不是。思想和情感只是内部感知和外部感觉的产物。

这么一来，尼采的概念就导致了第三、第四心理类型原则，为了和理智型的相对，人们可能会称之为“审美型”的。这是直觉和感觉

的类型，它们都具有与理智型共同的内倾和外倾机制。但它们并不像思想型的那样把知觉和对内部形象的观照变成思想；也不像感情型的那样，把本能的情感体验和感觉也归入情感。相反，直觉使无意识知觉达到具有不同功用的水平，凭借这不同的功用，他获得了对这个世界的谐调。他凭借无意识指令去顺应，这无意识指令是通过他特殊的敏感、灵敏的知觉和模糊的自觉动机的传导获得的。考虑到它的非理性和准无意识的特点，要描述这种功能自然是非常困难的。从某种意义上说，人们可以把它比作苏格拉底的天敌。在其性质上，不管怎么说，苏格拉底的强烈的理性主义态度无以复加地压抑了直觉的功能，以至于它（指本能）不得不在具体的幻觉形式中来显示自己，因为它没有通向意识的直接途径。但直觉型的就不是这样。

从各方面看，感觉型是与直觉型相对的，它几乎完全依赖感觉印象，其整个心理是由本能和感觉决定的。因而它完全依赖于外部刺激。

一方面是直觉的心理功能，另一方面是感觉的本能，这正是尼采所强调的，这里一定有他个人的心理特征。他肯定要算是属于内倾型的直觉诗人。作为这一点的证明，我们看到他的作品是以超群出众的艺术直觉方式写出来的。其中，《悲剧的诞生》是很有个性的，尽管他的杰作《查拉图斯特拉如是说》更有个性。他的格言式的作品显示出他作为内倾型的理智一面。虽然它混杂着强烈的感情，还是展现了十八世纪知识分子的特点：坚定的、富于批判精神和充满理性的。他缺少适当的节制和精炼，这一般说是直觉型的证明。在这种情形下，他在早期著作中不明智地在这个前景上提出了个性心理学的事例也就不奇怪了。这与他的直觉倾向十分一致。这种直觉基本上是通过内部媒介来看外部现实，有时甚至不惜牺牲现实。靠这种倾向他也对自己无意识的酒神性质有深刻的洞悉。就我们所知，其原始形式只是在他的病症突发以后才被他意识到。尽管在此之前它们已经在种种关于情

欲的比喻中出现过。所以，从心理学角度讲，他生病后发现于土伦的断简残篇（在这方面极有意义）因为照顾到美学和道德的观点而遭到破坏，这就太令人遗憾了。

（志伟译自《荣格文集》英文版卷6）

现实与超现实

我不知道任何“超现实”的东西。现实包含我能够知道的一切事物。因为任何作用于我的事物都是现实的和实际的。如果它并不对我发生影响，那么我就什么也不会注意到，因而也就不可能知道有关它的任何事情。我只能陈述现实的事情，不可能陈述不现实、超现实或准现实的事情。当然，除非有人在限定现实这一概念时，把“现实的”这一定语仅仅用来指世界现实的一个特殊的局部。这种把现实局限为被我们的感官所知觉到的物质的具体的客观现实的做法，是由一种特殊的思维方式，即构成“健全常识”的思维方式，以及我们的日常语言习惯造成的。它根据的是“Nihil est jn intellectu quod non antea fuerit in sensu”（头脑中的一切都事先存在于感觉之中）的著名原理，无视这一事实，即我们心灵中有许多东西并不来源于感觉材料。按照上述观点，就只有直接间接来自或似乎来自感觉世界的一切，才是“现实的”。

这种被限制了的世界画面，是西方人对世界的一种片面认识。这种片面认识往往被很不公正地说成是希腊理智的错误。把世界限制为物质的现实，就从作为整体的现实中割去了相当大的部分，剩下的不过是一块碎片，围绕这一碎片的则是巨大的阴影。对这种阴影人们不得不称之为不现实的或超现实的。这种狭窄的眼界不同于东方人的世界观，所以东方人的世界观不需要任何超现实的哲学概念。被我们武断地加以限定的现实，不断地受到“超感觉”、“超自然”、“超人”以及在此之外的许多事物的威胁。东方的现实理所当然地囊括了所有的一切，而我们则以心理的概念造成了这一地带的混乱。在我们的现实中，心理的东西不过是由物理原因产生的间接又间接的效果，

是“大脑的分泌物”或某种大体相当的东西。与此同时，可以说，这种物质世界的附属品又被相信为有力量揪着头发把自己提上天，不仅要以它来探测物理世界的奥秘，而且还要在“精神”的形式下认识其自身。然而所有这一切又都仍然被假定为只是间接的现实。

思想是现实的吗？按照这种思维方式，很可能只有当它涉及的是某些可以被感官知觉到的事物时，它才是现实的。如果不是这样，它就被认为是“不现实的”、“想入非非”、“虚幻的”，这样也就被宣布为不存在的。这种事实际上经常发生，尽管事实上这只是一种哲学的偏见。思想，即便它并未涉及有形的现实，它也始终是现实的。它甚至具有一种影响，否则也就没有人会注意到它。但由于“是”这个词，按照我们的思维方式，涉及的只是某种物质的东西，所以“不现实”的思想也就只能满足存在于朦胧的超现实之中，这实际上也就意味着被等同于非现实。然而，思想可能已经留下了不容否认的现实痕迹，说不定或许我们还利用它作过投机，而这就使得我们处境尴尬、窘态毕露。

这样看来，我们关于现实的实用概念恐怕需要修正了。真的，甚至通俗文学也开始把各种各样的“超”概念包括在它的精神视野之内了。我完全同情这种做法，因为我们观察世界的方式确有某些不太好的毛病。我们在理论上很少、在实践中则几乎从未想到这意识与物质对象之间并没有直接的关系。我们知觉到的仅仅是表象，再没有别的东西。而这些表象是间接地通过复杂的神经机制传送给我们的。在感觉器官的神经末梢和显现于意识中的表象之间插入了一个无意识的过程，这一过程把譬如光这一物理事实转变为“光”这种心理表象。然而对于这一复杂的、无意识的转变过程，意识却不可能觉察到任何物质的东西。

这就导致了如下的结果：作为直接的现实显现给我们的东西，实际上是由仔细加工过的表象组成的，我们不过是直接地生活在一个表象的世界之中。哪怕只是为了近似地确定物理世界的真实性质，我们也需要化学和物理学的精密设施和复杂程序。这些学科确实是帮助人类理智的工具，它使我们能够透过表象的骗人的面纱，洞察到非心理的世界。

因此，我们所直接接触到的远不是一个物质的世界，而是一个心理的世界。我们只能通过这个心理的世界对事物的真实性质作间接的假定的推论。心理本身有着直接的现实，它包括一切形式的精神现象，甚至包括那些不涉及任何“外部”事物因而是“不现实”的观念和思想。我们可以管它们叫“想象”或“妄念”，但这无论如何并不能减少它对我们的影响。的确，没有任何“现实的”思想能够不随时被“不现实的”思想所排挤，这就表明后者比前者更强更有影响。虚幻观念的惊人的影响比物质的危险来得更大，我们受蒙蔽的意识竟拒绝承认这也是现实。我们自吹自擂的理性和过高估计了的意志，面对“非现实的”思想时，往往极其软弱无力。无论是好是坏，统治全人类的世界力量，毕竟正是这些无意识的精神因素，正是它们造就了意识，并从而为世界的存在创造了绝对必要的前提和条件。我们生活在一个由我们自己的精神所创造的世界之中。

从这里我们可以看出西方意识的重大缺陷，它只允许承认一种现实，即由物理原因造成的现实。东方人比较聪明，因为他们发现一切事物的本质皆植根于人的心理。在物质和精神未知的本质之间，存在着精神的现实即心理现实，而这是我们能够直接经验到的唯一的现实。

（冯川译自《荣格文集》英文版卷8）

纪念理查·威廉

谈论理查·威廉和他的工作，对我说来并不是一件容易的事情，因为我们彼此的出发点相去甚远，只是在道路的中途萍水相逢。他的毕生工作有相当一部分在我的研究范围之外。我从未去过中国——它先是陶冶了他的思想，此后又不断吸引着他；我也不熟悉它的语言——中国东方的生动表达。我的确像一个陌生人那样站在这一知识和经验的广阔领域之外，而威廉却在其中运斤成风、游刃有余。如果我们一直停留在自己的专业领域，他作为汉学家我作为医生很可能永不会发生联系。但我们在人文领域中相遇，它一开始就超逾了学院的疆界，在那里有我们的接触点，在那里心灵的火花点燃了智慧的明灯，而这注定将成为我一生中最有意义的事件之一。由于这一缘故，我也许可以谈论威廉和他的工作，怀着感激的敬意思念这颗心，这颗心在东方和西方之间架设了一座桥梁，把一种持续了数千年，也许注定要永远消逝的文化珍贵遗产，给予了西方。

威廉具有的这种造诣，只有这样一种人才能赢得，这种人超逾了自己的专业，其对知识的追求逐渐变成对全人类的关怀。或者毋宁说，这种关怀自始至终一如既往。此外还有什么能够这样完全地将他从欧洲人——事实上，从传教士——的狭隘眼界中解放出来，以致他刚一探究中国人心灵的奥秘，就立刻觉察到那儿隐藏着我们需要的珍宝，并为了这一稀世珍宝而牺牲其欧洲人的偏见呢？只有一种包罗万象的人性、一种洞察全体的博大精神，能够使他面对一种深相悖异的精神，毫无保留地敞开自己，并通过以自己的种种天赋和才能为它服务来扩大其影响。他献身这一任务时所怀有的那种理解，没有丝毫基督教的反感和欧罗巴的骄横，充分证明了这是一颗真正伟大的心灵；

因为所有平庸的精神接触到外来文化，不是夭折于放弃自己的盲目企图，就是沉溺于不理解和批判的傲慢热情。他们仅仅以外来文化的外表和皮毛自娱，始终没有尝到它的真正好处，因而从未达到真正的心灵交流，那种产生新生命的最亲昵的输入和相互渗透。

一般说来，专家的精神是一种纯粹男性的精神。多产对于这种理智是奇怪的和不自然的过程；因此它对于给予外来精神以再生是一种特别拙劣的工具。然而一个较大的心灵却带有女性的印记，它秉有一个接纳的多产的子宫，它可以重新形成那种奇怪的东西并给它以熟悉的形式。威廉具有母性智慧的罕见天赋，他把他无与匹敌的才能归因于这种天赋，摸索着进入东方精神的道路，致力其举世无双的翻译。

我认为他最伟大的成就是他对《易经》的翻译和评注。在知道威廉的译本之前，我曾对列格（Legge）的不太令人满意的译文研读过多年，因此我完全能够鉴别这两个译本之间的显著差异。威廉成功地以新的形式使这部古代著作重新获得了生命。不仅许多汉学家，而且大多数现代中同人，都不能看出其真正的价值而把它仅仅视为荒谬的巫术符咒的汇编。很可能再没有别的著作像这本书那样体现了中国文化的生动气韵。几千年来，中国最杰出的知识分子一直在这部著作上携手合作、贡献努力。它历尽沧桑岁月却依然万古长新，永葆其生命与价值。至少，对那些希望理解其意义的人来说是如此。我们感谢威廉的创造性成就，他使我们也属于这些受到恩惠的人之列。作为一位中国旧学大师的门生，作为不断实际运用《易经》的中国瑜伽心理学的学徒，他以他的个人体验和精心翻译使我们得以亲近这部著作。

然而和这丰富的礼物一起，威廉也给我们留下了一项任务，这项任务的重要性我们今天还不能充分领悟，只能加以猜测。任何有幸与威廉一起体验到《易经》的神奇力量的人，像我一样，都不可能不发现这是一个阿基米德点，凭借这一个点，我们的西方心态将被撬离其

基础。像威廉所做的那样，对外国文化作内容广泛、色彩丰富的描绘，这不能说是微不足道的工作。但更重要的是，他把中国精神的生命胚芽接种到我们身上，能够对我们的世界观造成一种根本变化。我们不再被降低为崇拜的或批评的旁观者，而是不仅参与到东方精神之中，而且还成功地体验到《易经》的生气盎然的力量。

《易经》的运用所赖以建立的原则，初看起来，显得完全不同于我们科学的因果思维。在我们看来，它完全是非科学的，几乎是一些宗教忌讳（taboo），因而不在科学判断的范围之内，而且确实不可理解。

几年以前，英国人类学会当时的主席问我，为什么中国这样一个有高度智慧的民族却没有科学上的成就。我回答说，这一定是一种视觉错误，因为中国人确有一种科学，它的标准经典就是《易经》。只不过这种科学的原理，也如同中国许多别的东西一样，完全不同于我们科学的原理罢了。

《易经》中的科学根据的不是因果原理，而是一种我们不熟悉因而迄今尚未命名的原理，我曾试图把它命名为同步原理（synchronistic principle）。对无意识心理过程的研究，早就迫使我到处寻找另一种解释原则。因为在我看来，因果原理似乎不足以解释某些重要的无意识现象。我发现有一些心理对应（psychic parallelisms）根本不可能在因果性上彼此相关，必须用另一种原则来联系。这一联系似乎主要存在于事件的相对共时性中，因而我使用了“同步”（synchronistic）这一术语。仿佛时间远不是一种抽象，而是一个具体的闭联集合体（continuum），它具有这样一些性质和基本条件，能够以一种非因果的平行对应方式，在不同的地点同时表现出来。就像我们在那些同时发生的同一思想、象征或心理状态中发现的那样。威廉举出的另一个例证是中国和欧洲风格时期（periods of

style）的吻合，它不可能是彼此之间的一种因果关联。而星相学则是更大范围的同步性的例证，只要有足够经过严格测验的发现支持这一点就行了。不过至少我们手中已有大量经过充分检验和可以从统计数字上证明的事实，这些事实似乎使星相学问题配得上被称为科学研究。由于星相学代表了古代一切心理学知识的总和，它的价值对心理学家是十分明显的。

根据生辰数据（birth data）十分准确地重构一个人的性格，这是完全可能的，这一事实证明了星相学的相对有效性。但我们必须记住，生辰数据丝毫也不依赖于实际的天文星座，而是根据一种武断的、纯粹概念的时间体系。由于岁差（the precession of the equinoxes）的缘故，春点（the spring-point）早就移出了白羊星座（Aries）进入双鱼星座（Pisces），因此算命天官图所据以推算的黄道带，已不再符合于天上的黄道带。如果依据星相学作出的性格鉴定确实正确，那么这不是由于星辰的影响而是由于我们自己所假定的时间性，换句话说，在这一特殊时刻出生的人或做出的事，都具有这一时刻的性质。

这里我们有一个运用《易经》的基本公式。你知道，标志时刻并使我们能够洞察这一时刻的六线形，是通过运演一束蓍梗或投掷三枚钱币获得的。蓍梗的分布或钱币的降落纯粹取决于机遇。这些神秘的草梗或钱币落入了一瞬刻的范型，剩下来的问题只是：生活在基督诞生前一千年的文王和周公，是否正确地解释了这些机遇的范型？这只有经验才能决定。

应我的邀请，威廉在苏黎世心理学俱乐部所作的第一次讲演中，显示了《易经》的用途并同时作出一种预测，这一预测在不到两年的时间内，已经分毫不差地完全应验了。这种预测还可以通过无数平行对应的经验获得更进一步的证实。然而我关心的并不是要建立《易

经》的客观有效性，而是像威廉那样，索性把它作为一种前提。我所关心的只是这样一个令人吃惊的事实，即瞬间中隐藏着的性质，竟然在这卦象中变得明了起来。这种由《易经》使之变得明白的事件之间的相互联系，基本上类似于我们在星相学中的发现。在那里，出生的时刻与钱币 的落地相吻合，星座与卦象相吻合，对生辰数据的星相学解释与卦象的卦辞相吻合。

这种根据同步原理的思维，在《易经》中达到了高峰，是中国人总的思维方式的最纯粹的表现。在西方，这种思维从赫拉克利特的时代起就不见之于哲学史了，它仅仅作为一种微弱的回响再现于莱布尼茨。然而，在过渡的时期它并没有完全消逝，而是徘徊在星相推论的暮色中，并且直到今天仍然保持在那一水平上。

就在这时候，《易经》响应了我们心中某种需要进一步发展的东西。神秘主义在我们这个时代获得了无以与之相对应的复兴——西方精神之光几乎因此而熄灭。我现在想到的不是我们的高等学府及其代表人物。作为一个与普通人打交道的医生，我知道大学已不再是传播光明的地方。人们厌倦了学科的专业化，厌倦了唯理主义与唯智主义。他们希望听见真理的声音，这种真理不是束缚而是拓展他们，不是蒙蔽而是照亮他们，不是像水一样流过而是深入到他们的骨髓之中。这一追求只是太容易把大批即便是无名的公众引入歧途。

每当我想到威廉的成就的意义时，我总想起安奎弟·迪佩隆（Anquetil Duperron），他是把《奥义书》（Upanishads）的第一部翻译带到欧洲的法国人，那时候，在差不多一千八百年之后，难以想象的事件发生了，理性的女神把基督教的上帝赶下巴黎圣母院的宝座。今天，当俄国正发生比巴黎更不可想象的事情的时候，当基督教已变得如此衰弱，以致甚至佛教徒也认为这正是向欧洲派传教士的大好时机的时候，是威廉从东方带来了新的光明。这是一种文化任务，

认识到东方在我们的精神需求中必须贡献出多少东西，威廉感到自己正受着这一文化任务的召唤。

乞丐并不因为有人把手——无论是大是小——放在他手中而得到帮助，即便这可能正是他需要的。如果我们指点他怎样才能通过工作使自己永远摆脱乞讨，他得到的才是最好的帮助。不幸的是，我们时代的精神乞丐太容易接受东方人的手掌，不加考虑地模仿其种种方式。这是一种危险，对此不可能发出太多的警告，而威廉却对这一危险感觉得十分清楚。欧洲精神并不仅仅因各种新鲜感觉或一种神经的搔痒而得到帮助。中国花了几千年时间才建立起来的东西，不可能通过偷窃而获得。如果我们想占有它，我们就必须以自己的努力来赢得对它的权利。如果我们抛弃我们自己的基地，仿佛它们只是一些老掉了牙的错误，如果我们像无家可归的海盗，觊觎地栖身在异邦的海滩上，《奥义书》的智慧和中国瑜伽的顿悟，于我们又有什么用呢？如果我们把我们自己的问题置诸脑后，带着传统的偏见蹒跚前行，如果我们把我们真实的人性及其全部危险的潜流和黑暗遮蔽起来不让自己看见，东方的内省，特别是《易经》中的智慧，对我们也就没有任何意义。这种智慧不会在我们欧洲意识和意志的灯光明亮的剧场中照亮我们，它只有在黑暗中才发出光芒。当我们听到在中国发生的大屠杀，听到中国的秘密社团的邪恶力量，听到中国群众的难以名状的贫穷和无望的污秽罪恶时，我们对那里的恐怖有一些模糊的印象，而《易经》的智慧就正是从这一背景中产生出来的。

我们需要有一种我们自己的根基稳固、丰满充实的生活，这样我们才能把东方智慧作为一种有生命的东西加以体验。因此我们首先需要学习一点欧洲的有关我们自己的真理。我们的出发点是欧洲的现实而不是瑜伽的功夫，这种功夫只会蒙蔽我们使我们看不见我们自己的现实。我们必须在更广的意义上继续威廉的翻译工作，如果我们希望证明我们堪称这位大师的学生的话。中国哲学的中心概念是道，威廉

把它翻译为“意义”。如同威廉赋予东方精神财富以欧洲的意义一样，我们也应当将这一意义转变到生活中去。这样做就是去实现道，而这正是学生的真正任务。

如果我们把目光转向东方，我们看见的是一种势不可挡的命运正主宰着一切。欧洲的枪炮轰开了亚洲的大门；欧洲的科学技术、欧洲的唯物主义和贪婪之心正席卷着中国。我们已经从政治上征服了东方。然而当罗马征服近东以后，接着发生的是什么呢？是东方精神进入罗马。波斯的光神密斯拉（Mithras）成了罗马军团的神圣，而在小亚细亚的最不可能的一角，一个新的精神的罗马崛起了。难道今天就不可能发生同样的事情了吗？难道我们就不可能像有教养的罗马人惊异于基督徒的迷信一样地盲目崇拜了吗？值得注意的是：英国和荷兰这两个主要的亚洲殖民力量，最受印度神学的影响。我知道我们的无意识中尽是东方的象征，东方精神确实就在我们的门前。因此在我看来，对道的追求，对生活意义的追求，在我们中间似乎已成了一种集体现象，其范围远远超过了人们通常所意识到的。威廉和印度学家豪尔（Hauer）被邀请在今年的德国心理治疗者大会上作关于瑜伽的讲演，是最有意味的时代迹象。试想，一个必须与那些最敏感最容易接受各种印象的病人打交道的临床医生，一旦与东方治疗体系建立联系，这意味着什么！东方精神通过这一途径穿透我们的全部毛孔而到达欧洲最脆弱的地方。这既可能是一种危险的感染，也可能是一次治疗。西方的巴比伦语言混乱已经造成了这样一种方向错乱，以致所有人都渴望简单的真理，或者至少是渴望指导思想，这种思想不是仅仅诉诸头脑而是同时诉诸心灵，它给沉思的精神带来明朗，给压抑不安的情感带来宁静。我们今天就像古代罗马一样地再一次进口各种外来的迷信，以期为我们的痼疾找到正确的治疗。

人本能地知道一切伟大真理都是简单的。于是那些本能萎缩的人遂以为它可以在廉价的简易读本和老生常谈中找到；或者，由于失望

的缘故，他又陷入相反的谬误，以为它一定是尽可能复杂和晦涩的。今天在我们的无名群众中出现的诺斯替教运动（Gnostic movement），是一千九百年前的诺斯替教运动的精确的心理学翻版。那时候也像今天一样，孤独的流浪者像台安娜的阿波罗琉斯那样，纺着精神的线从欧洲到亚洲，或许，到最遥远的印度。以这样一种历史的透视来看威廉，我把他看做那些伟大的诺斯替教的中介人中的一个，他们使希腊文化精神与东方文化遗产相接触，并因而在罗马帝国的废墟上，造成一个新世界的崛起。

在欧洲意见的刺耳喧嚣和冒牌先知的叫嚷声中，听见威廉这来自中国的信使的简单语言，的确是一种福音。人们立刻注意到他受教于中国精神的植物般的自发性，它能够在简单的语言中表达深刻的东西。它揭示出某种伟大真理的单纯性，揭示出具有深刻意义的真诚，它给我们带来“金花”（the Golden Flower）的优雅香味，它温柔地渗透，在欧洲的土壤中植出柔嫩的新苗，给我们以新的生命直觉和生命意义，使我们远离欧洲人意志的紧张与骄横。

面对陌生的东方文化，威廉表现出相当的谦虚，这在一个欧洲人是极不寻常的。他自由地、不带偏见地、不自以为是地对它加以考察；他向它敞开自己的心灵和精神；他一任自己为它所掌握和塑造，因而当他返回欧洲，他就不仅以他的精神而且以他的整个存在，给我们带来了东方的真实形象。这一深刻的转变，没有巨大的牺牲是肯定不可能赢得的，因为我们的历史前提是如此迥然不同。西方意识的尖锐性及其严峻问题，不得不面对东方更普遍更稳定的性质而软化；西方的理性主义和片面分化不得不屈服于东方的兼容并包和简易单纯。对于威廉，这一转变不仅意味着智识角度的转移，而且意味着人格构成的急剧调整。如果他不能使他自己的欧洲精神退居二线，他给我们提供的不带功利动机和任何偏见的东方图画，就绝不可能绘制得如此完美。如果他允许东方和西方互不相让地生硬冲撞，他就不能完成他

把中国的真实画面传达给我们的使命。为了完成命运交给他的任务，欧洲精神的牺牲是不可避免的和完全必要的。

威廉在各种意义上都完成了他的使命，他不仅使古代中国的文化宝藏能够为我们接受，而且正如我说过的那样，他给我们带来了这种文化的已经存活了数千年的精神之根，并且将它种植在欧洲的土壤中。随着这一任务的完成，他的使命达到高潮，但不幸也达到尾声。按照中国人所熟悉的相反相成法（the law of enantiodromia），一个阶段的终结正是其对立面的开端，所以阳盛而阴，正隆而贫。我同威廉的密切接触只是在他生命的最后岁月，我因此能够观察到，随着他毕生工作的完成，欧洲和欧洲人怎样越来越紧地包围着他和以事实困扰着他。与此同时，他内心中也产生了他站在一场巨大转变的边沿的感觉。这是一场他不能够清楚掌握其性质的激变。他只知道他面临一次决定性的危机。他身体的疾病也对应着平行发展。中国的往事充斥着他的梦境，然而梦中的形象始终是阴郁、悲哀的，这清楚地表明，他心中的中国内容已经走向反面。

没有任何东西可以被永久地牺牲，所有一切事后都以变化了的形式回返，而一旦作出一种重大牺牲，那被牺牲了的东西在返回的时候，就一定会遇到健康机体的抵抗而发生震荡。因此这种巨大的精神危机如果发生在因疾病而衰弱的机体中，往往也就意味着死亡。因为现在祭刀是在被牺牲者的手中，死亡所要求的是从前的祭者。

如你们所看见的那样，我没有隐瞒我个人的观点，因为如果不曾告诉你们威廉对我意味着什么，我又怎么可能去谈论他呢？威廉的毕生工作对我具有如此巨大的重要性，因为它大大地澄清和确证了我在努力缓解欧洲人的精神痛苦时所一直寻找、追求、思考和致力的许多东西，以清楚的语言从他的身上，听见那些我曾隐约地从欧洲人的无意识中猜测到的东西，这对我是一次了不起的经验。我确实觉得他极

大地丰富了我，以致在我看来仿佛我从他那儿接受的东西，比任何人那儿接受的都多。这也是我在纪念他的祭坛上表达我们大家对他的感激和敬意时，为什么并不感到这是一种冒昧的缘故。

（冯川译自《荣格文集》英文版卷15）

分析心理学的理论与实践

前言

已故的C.G.荣格教授，在1935年——也就是他满六十岁的时候，在伦敦的塔维斯托克（Taristock）诊所[204]给大约两百名医生作了一个系列讲座，一共连续五个晚上。这个讲座及其讨论曾由玛丽·巴克和玛格丽·格姆打印成册，现在编成本书正式出版。

荣格的著作是广为人知的，但亲自听到他讲演的人并不多。被他的系列讲座所吸引的，不仅有各个流派的具有代表性的精神病学家和精神治疗学家，还有精神病医院的人员和大量普通开业医生。他的习惯是先讲一个小时，然后用一个小时来进行与听众的讨论。从讲座一开始，他的新颖材料、随和的态度、流畅圆熟的英语表述，就创造了一种轻松而又激励人心的气氛，讨论大大超过原先预定的时间。荣格教授不仅具有演说家的魅力，还精于选词用字，准确地表达出他的意思，他的话清晰易懂，完全没有行话或学究腔。

荣格教授主要阐述的那些原理，也是他的独特的理论贡献。他将这些原理归在两个大的范畴之内，即：心灵的结构和内容；对心灵进行探索时所采用的方法。

他把意识界定为精神与自我之间的关系，认为其性质取决于个体的总的态度类型，无论是外倾型还是内倾型。他认为，意识与外部世界的关系是通过以下四种功能来实现的：思维、情感、感觉、直觉。由于作为意识焦点的自我来自于无意识，只有假设存在着个人的和集体的无意识，才能理解意识及其功能。关于这一假说和功能的所指，人们提出了很多问题，荣格清楚地解释了他所使用的这些术语的意义，他自己就把相当多的这类术语引进了分析心理学。

在解释他调查无意识的心灵活动所运用的方法时，荣格详细说明了语词联想测试法、析梦法、主动想象法。有些人对他如此强调语词联想测试法感到吃惊，因为此法早已为人们所摒弃。荣格提到这一方法，因为它在他的早期研究中占有关键的位置。荣格年轻时曾在苏黎世的一家名为伯尔各斯利的医院里作过助理医生，他那时就着手研究大脑病变的秘密，当时，系统的心理学知识还没有问世。他对语词联想测试所做的实验，取得了出乎意料的、极有意义的结果。其中最有价值的，就是发现了无意识的自主性质。好几十年来早有人断定存在着意识之外的心灵活动，只是弗洛伊德和荣格才看到了它的临床运用。荣格通过对语词联想测试法的深入精细的研究，肯定了他的假说。他指出，的确存在着受情感左右的情结，这就为弗洛伊德关于压抑的理论提供了证据。起初，在语词联想测试中，给出的刺激（语词）只引起对一个词的反应。荣格感到这大大限制了此法的价值，于是做了技术上的改动。测试还是以原先的形式即记录反应时间的方式进行，但与此同时用各种装置分别以图表法记录下受试者情绪对他的脉搏和呼吸的影响，并测量出皮肤导电性的大小变化。荣格注意到身体和心灵在发挥功能时是不可分割的一个整体，他是第一个认识到伴随情绪而产生的心理现象的临床医生。这就是现在我们熟知并称为精神生理现象的东西。

荣格还涉足梦的领域。他讲到了梦所包含的个人的和集体的因素，特别提到了析梦法，那是他采用的主要治疗手段。他有一次竟用一句德语来回答一个很复杂的问题，说：“梦把一切必要的东西都显示出来了！”他的提问者不禁咋舌。大会主席提醒他应该用英语，他才笑了笑，说：“你们瞧，这不证明无意识的确不受支配而自行表现吗？”我很清楚记得这一插曲，尽管在讲座记录中没有记载下来。

第四讲中例举了一个梦并讨论了怎样解释这种包含原型意象的梦，析梦的方法是对梦作扩充性解释。荣格指出，通过对梦与梦的相

似点进行列举并作扩充性解释，好比是语言学家对不同语言现象进行列举并对照分析。荣格把心灵描述成一种自我调节体系，产生于意识与无意识之间的补偿性环节，类似于机体的自我平衡机制。

不幸，他没有足够多的时间来完成对这个极有趣的梦所作的分析，他说在最后作总结时再完成这一工作。然而，H.C.米勒博士又建议荣格教授谈一谈转移作用，因为转移作用是令人棘手的问题，荣格同意了。他解释说，转移作用只是一个更为普遍的心理过程——投射作用的一个例证，并指出：转移作用常常证明是分析中最主要的问题。尤其重要的是，精神分析师要具有对付反向转移作用的经验和技巧。转移作用的病原学和转移作用的完全自发性质，构成了荣格描绘的治疗工作的困难和复杂。

尽管荣格对转移作用的研讨比较简短，却为他以后的更为详尽的工作打下了基础。在作这个系列讲座时，他的著作里较少提到转移作用。他在一篇写于1916年的论文中已讨论过转移作用的问题，那篇论文题为《先验的功能》，1957年才首次出版（可参见《荣格全集》第8卷）。1946年德文版的《转移心理学》问世，荣格并没有改变他对转移作用的看法，但他对此的理解已大大深入了一步。他在自己最后一部主要著作中又再次提到转移作用。

在本书所载的讨论中，听众要求荣格解释他所用的术语“主动想象”，荣格作了全面而完整的回答。他描述了主动想象在分析过程中的目的性和创造性，并显示了怎样结合起自发的画图行为就可以将这种主动想象用于治疗神经症。有的听众很吃惊地听到他讲起怎样常常劝病人用画纸和笔墨来表达他们自己。这一做法已被证明有极大的价值，尤其对那些无能力用话语来表达自己的想象的病人是如此。不仅如此，这种方法还使病人能够积极地参与治疗。

荣格于1961年逝世，享年八十六岁，即是在作了这个系列讲座二十六年之后。他在这二十多年期间著述甚丰，表现出向纵深的发展，特别是对无意识的研究不断深化，探讨了我们对精神的健康或疾病所持的理解与我们的无意识之间的关系。作为一本介绍荣格理论的主要原理的指导，这些讲座的记录是极其珍贵的。它们既有严密的系统，又显得随便、亲切，这些记录下来的口头用语使人永远感受到他的非凡的人格。

E.A.贝纳特

第一讲

主席（H.C.米勒医生）：

女士们，先生们，我能在这里代表你们向荣格教授表示欢迎，这使我感到莫大的荣幸。荣格教授，几个月来，我们一直怀着愉快的心情，期待着您的到来。毫无疑问，我们中的很多人盼望这次研讨会如同盼望一种新的光明。我相信，我们绝大多数人都预期这新的光明能够照亮我们自己。很多人来这里，是因为他们把您看做拯救现代心理学的人，即把现代心理学从与人类知识和科学相隔离、相疏远的危险状态中拯救出来的人。一些人来此，是因为他们敬佩您那将哲学与心理学大胆结合起来的广阔视野，而哲学与心理学一向是被看做判然有别的两个领域的。您为我们恢复了价值的观念和心理学思想中人类自由的观念；您给予了对我们很多人来说都是异常宝贵的新观念。尤其是，在人类精神这一所有科学止步的地方，您并未停止您的探索。为了这些以及我们每个人早已了解的其他诸多益处，我们向您表示谢意，并怀着最大的希望期待着您的讲演。

荣格教授：

女士们，先生们，我首先要指出的是，英语不是我的母语，因此，如果我对它的运用不太纯熟，还得请你们多加原谅。

正如你们知道的那样，我的目的是要为你们勾画出心理学某些基本概念的粗略轮廓。如果我的叙述主要涉及我自己的原则或观点，那不是我存心要忽视其他人在这个领域内所作的巨大贡献。我并不想不

适当地把自己推到前台，我由衷希望我的听众能像我一样充分理解弗洛伊德与阿德勒的长处所在。

我先给出关于讲演程序的简略想法。我们有两个主题要加以讨论：一是关于无意识心理构造及其内容的诸概念；一是在探讨那些源于无意识心理过程的内容时所运用的诸方法。第二个题目又可分为三个部分：第一，语词联想方法；第二，梦的解析方法；第三，主动想象方法。

当然，我知道我不能对那些困难的问题，诸如我们时代的集体意识所特有的哲学的、宗教的、伦理的、社会的诸问题作完备的说明，也不能对集体无意识过程与比较神话学、比较历史学的研究给予必要的阐述。从表面上看，这些问题似乎与本讲演的关系较远，然而却是形成、规范与扰乱个人心理状况的最有力的因素，因而也是心理学理论领域中争执不下的问题。尽管我是一个医生并因此主要对精神病理学感兴趣，但我仍相信，只有广泛透彻地了解一般的正常心理，才会对精神病理学这一特殊领域有所裨益。医生绝不应忽视这个事实，即疾病只是正常过程的紊乱而绝不是心理本质上所特有的现象。“以毒攻毒”是古代医生的至理名言，而作为真理，它也很容易变成谬误。所以，医学心理学应当小心不要让自己变成病态。片面与视野狭窄就是众所周知的神经症特点。

很遗憾，不管我说些什么，无疑都将是一种未完成的东西。不幸的是，我很少采用新理论，因为我耽于经验的脾性使我渴求新的事实更甚于对这些事实的思索，尽管后者是——我必须承认——一种智力的愉快的消遣。对我来说，每一种新事实就是一种新理论。我并不认为这是一个完全错误的看法，尤其是在考虑到现代心理学的极端幼稚的时候（我认为它仍处于襁褓之中）。因此，我知道，现在离一般理论达到成熟的阶段还很远。有时我甚至认为，似乎心理学还不理解它

的任务有多广阔的范围，也不理解它的主题亦即心理本身的那种令人困惑烦恼的复杂性质。我们似乎如梦初醒，第一次与如下事实照面（但由于了解太少而不能完全认清它的含义）：作为科学观察与评判对象的精神同时也是它的主体即人们借以进行观察的手段。这一难以克服的恶性循环的威胁，把我逼到极度谨慎与相对主义的立场，而这，却经常遭到人们的误解。

我不想用尖锐的批评性的争论来打乱我们对问题的处理。我提到这些争论，事先得请你们原谅，因为我似乎在把问题不必要地复杂化，最使我烦恼的是事实，而不是理论。因此，我恳请你们记住，我所支配的短促时间不允许我拿出所有详尽的论据来证明我的观点。我这里尤其是指对复杂梦的解析与探索无意识过程的比较方法。总之，我得极大地依靠你们的善意，当然我也明白，使事情尽可能的简单明了是我首先要做的工作。

首先，心理学是一门关于意识的科学。其次，它是我们称作无意识心理的产物的科学。正因为无意识是无意识，所以我们不能直接探索它，也与它没有联系。我们只能与意识的产物打交道，这些意识的产物源于无意识领域，这种所谓“幽暗表现”正是哲学家康德在其《人类学》[205]中所说的那拥有半个世界的领域。我们关于无意识所说的任何东西，其实也就是意识对于它所说的东西。性质上完全不可知的无意识是通过意识并根据意识的术语来加以表述的，而这是我们唯一所能做的事情。我们不可能超出这一点。我们应当经常在心里记住这一点，把它作为我们判断的最后批评标准。

意识是一种很特别的东西。它是一种断断续续的现象。我们人类生活的五分之一、三分之一甚至二分之一都是在无意识状态中度过的。我们的早期童年是无意识的。每天晚上我们沉入无意识之中，只是在醒后到入睡的这段时间我们才多少具有清楚的意识。从某种意义

上说，究竟这种意识清晰到什么程度，甚至也是成问题的。例如，我们假定一个十岁的男孩或女孩具有意识，但人们很容易证明，那只是一种很特殊的意识，因为它可能只是一种缺乏任何自我意识的意识。我熟悉很多孩子的情形，十一二岁的孩子，还有十四岁甚至更大一点的孩子，他们突然意识到“我的存在”。在其生活中，他们第一次知道了是他们自己在体验，知道他们正在回顾过去，其中他们能记得所发生的事件但却不记得事件中的自己。

必须承认，当说“我”的时候，我们并没有那种能够证明我是否完全经验到“我”的绝对尺度。我们对自我的认识可能仍是残缺的，将来人们对它的了解定会比我们多得多。事实上，我们看不出这个对自我的认识过程最终会在什么地方停止下来。

意识正如广大无意识领域的表面或表皮，而无意识的内容则是未知的。我们不知道无意识统辖的疆域究竟有多广，因为我们对它一无所知。对一种你毫无所知的东西，你是说不出什么来的。当我们说“无意识”的时候，我们意在靠这个词传达出某种东西，但事实上，我们传达出的不过是我们并不了解无意识而已。我们仅仅拥有直接的证据，证明存在着一个处于阈下的心理领域。关于这个领域的存在，我们是有某些科学根据的。但是，我们必须留心在我们的结论中不要过于专断，因为事情也许在实际上完全不同于我们的意识所设想的那样。

如果你察看我们周围的物理世界并将它与我们的意识对这世界的看法作比较，那么，你看到的就将不是作为客观事实而存在的各种心理图像。比如，我们看见色彩，听到声音，而实际上它们只是波的振荡。事实上，为建立起一幅不依赖于我们感官与心理的世界图景，我们需要拥有设备极为复杂的实验室。我认为这同样适合于无意识：我们应当有这样的实验室，在其中我们能够用客观的方法建立起事物在

无意识状态中的真实图景。因此，对我在讲演中关于无意识所作的任何结论和陈述，你们在心里都应当用这个标准来加以衡量。绝不要忘记这个限定，即任何结论和陈述都是以一种虚拟的方式进行的。

意识这一心灵现象具有某种狭隘的性质。在给定的某一时刻，它只能包容很少同时并存的内容，余下的一切便是无意识。只是通过意识的连续运动，我们才对意识世界获得一种行进感，获得一种一般的理解或感知。我们绝不可能获得整个的意象，我们的意识太狭窄，我们只能窥到存在发出的闪光。这正如透过小孔，我们只能看到一个特定的范围，余下的一切便是黑暗，这是我们所不了解的。无意识的领域广大并且总是处于持续的运动中，而意识则是瞬间视像的有限领地。

意识完全是对外部世界的知觉和定位的产物。意识的位置大概在大脑，位于大脑外层，而在我们远古祖先那里，它的位置则可能在皮肤的感觉器官。正是由于意识来自大脑的那个区间，所以它可能还保留着感觉与方位的特性。应特别提到的是，17世纪初和18世纪英法两国的心理学家力图从感觉中去获得意识，似乎意识是由感觉材料构成的。这个观点体现在一句名言中：“心灵中无物不在感觉中。”[206]在现代心理学理论中，人们同样可以观察到类似情形。例如，弗洛伊德虽不从感觉材料中获得意识，但却从意识中获得无意识，这遵循的仍是同一理性路线。

我则宁取相反的路线。我要说，最初的东西显然是无意识，意识是从无意识状态中呈现出来的。我们的早期童年是无意识的。天性的最重要的功能是无意识，而意识不过是它的产物。意识是一种需要作出极大努力来加以保持的状态。有意识的状态会使你感到倦怠，会使你感到精疲力竭。意识差不多是一种不自然的努力。当你观察原始人的时候，比如，你就会看到，只需一点最轻微的诱因或者根本无需诱

因，他们就会打盹，就会不见踪影。他们在那样的状态中一坐就是若干时辰，当你问他们“在干什么、在想什么”时，他们就会见怪，因为他们说：“只有疯子才想，才在他们头脑中装满思想，我们不想。”如果他们也想，那毋宁是在肚子里或心脏里。某些黑人部落要你相信思想是装在肚子里的，因为他们只认识到那些在实际上给肝、肠或胃 带来麻烦的“思想”。换言之，他们只注意到情绪性思想。情绪和情感总是伴随着明显的生理性神经活动。

普韦布洛印第安人（the Pueblo Indians）告诉我，所有的美国人都疯了，我当然感到吃惊并问他们为什么。他们说：“嘿，这些美国人说他们在头脑中思想！健全的人是不在头脑中思想的。我们在心里思想。”这些印第安人大约正处于荷马史诗的时代，那时膈（膈=心灵，灵魂）被看做精神活动的场所。那意味着一种不同性质的精神领域。在我们的观念中，意识的位置被设想在最尊严的头脑中，而普韦布洛印第安人却从强烈的情感中去获取意识。抽象的思想对他们来说是不存在的。由于普韦布洛印第安人是太阳的崇拜者，我就竭力用圣奥古斯丁的信条来与之争辩。我告诉他们，上帝并不是太阳，而是那创造了太阳的人。[207]他们根本不能接受这个观点，因为他们不能超出他们的感觉和情感。因此，对他们来说，意识与思想是位于心的。而对我们来说，精神活动根本就不是具体的东西。我们认为梦和幻想是位于“下面”（down below）的，于是便有这样的人，他们谈论下意识心理，谈论意识之下的东西。

这些特定区域在所谓原始心理学（其实并不原始）中起着巨大的作用。举例来说，如果你研究印度佛教的瑜伽和印度心理学，你将发现有关精神层次的最精细的体系，即从会阴到头顶都是意识的分布区域。这些“中心”就是所谓的“卡克拉斯”，[208]你不仅可以在瑜伽的教导中找到它们，而且在德国古代的炼丹书[209]中，你也能发现这些肯定不会受瑜伽影响的相同观念。

有关意识的重要事实是，没有一个与意识相关的自我，就不会有什么被意识到。如果某物不是关涉到自我，那它就还未被意识到。因此可以把意识界定为精神事实对于自我的一种关系。何谓自我？自我是一种复合的东西：首先是你对自己的身体、自身存在的一般意识。其次是你的记忆材料，你对已有的一连串 记忆的某种观念。这两类就是我们叫做自我的主要构成物。因此，你可以把自我叫做精神事件的情结。就像磁石一样，这种情结具有巨大的引力，它从无意识、从那个我们一无所知的黑暗王国吸取内容；它也从外部世界吸取各种印象，当这些印象进入自我并与自我发生联系，它们就成为意识。如果不是这样，则不是意识。

在我看来，自我是一种情结。当然，我们所珍爱的最亲近的情结就是我们的自我。自我总是处于我们的注意和欲望的中心，并且是意识的绝对撇不开的中心。如果自我分裂了（就像在精神分裂症中见到的一样），那么，所有对价值观念的感觉也就不复存在了，而且事物也就很难进入自动复制的过程，因为中心已经分裂，心理的各个部分有的归于自我的这一碎片，有的则归于另一碎片。所以，在精神分裂症中，人们常常可以看到一种人格急速地变为另一种。

你能在意识中分辨出很多功能。这些功能把意识划分为内、外两个精神领域。我所理解的外部领域是这样一个系统，它把从环境摄入的事实、材料与意识的内容相联系。这是一个定位的系统，处理我的感觉功能所给予我的外部事实。反之，内部领域则是一个居于意识内容与无意识假定过程之间的联系系统。

先谈意识的外部功能。首先，我们有感觉[210]——我们感官的功能。我所理解的感觉是法国心理学家称作“实在的功能”的东西，这是通过感官给予我的、我对外部事实意识的总和。用“实在的功能”

来解释感觉，我以为最明显不过了。感觉告诉我的是某物在：它并不告诉某物是什么以及与之有关的他物，它仅仅告诉某物存在。

可以识别的第二个功能是思维。[211]在哲学家那里，思维是某种繁难之物，所以绝不要请教哲学家，因为不知道思维为何物的恰恰是哲学家。每个人都知道思维是什么。当你对一个人说“请正确思维”，他明白你的意思，而一个哲学家则永远不明白。思维以其最简单的形式告诉你一个东西是什么。它给事物以名称。思维给出的是概念，因为思维就是理解和判断（德国心理学家称之为统觉）。[212]

你能区分的第三个功能，在日常语言中叫做情感。[213]当我谈到情感时，人们不免要感到困惑和愤怒，因为在他们看来，我是在谈论某种很可怕的东西。通过情调（feeling-tone），情感告诉你的是事物的价值。例如，情感告诉你一件事合意还是不合意。它告诉你一件事物对你有何价值。鉴于此，你的知觉和统觉就不能不带有某种情感反应。你总是带有某种甚至可用实验来加以证实的情调。这一点我们后面再谈。现在我要谈谈关于情感的“可惊的”东西，这就是像思维一样的理性的功能。[214]所有能够思维的人都绝不相信情感是一种理性功能，而认为它是最无理性的。我要说，请你们稍加忍耐并认识这个事实：人不可能在各个方面都尽善尽美。如果一个人在思维上完美无缺，那他绝不会在情感上也如此，因为两者不可同时兼得而总是互相妨碍。因此，如果你想以一种真正科学的或哲学的冷静方式进行思考，你就得撇开各种情感价值。你不可能同时为情感—价值所困扰，否则，你会感到对意志自由思考的重要性远胜于对虱子的分类。可以肯定，如果你从情感角度考虑，上述两类对象不仅作为事实而且作为价值都是不相同的。价值并不是理智的立脚点，但它们存在，而赋予价值则是一种重要的心理功能。如果你想得到世界的完整图景，你就必须考虑到价值，否则你就会碰到麻烦。对很多人来说，情感显得最无理性，因为你在愚蠢的心绪中感觉各种事物：于是每个人都相信

——尤其是在贵国——应当控制自己的情感。我完全承认这是一个良好的习惯并羡慕英国人的自制能力。然而情感确乎存在，我见过能够出色地控制自己情感的人，但他们仍然摆脱不掉情感的折磨。

现在谈第四个功能。感觉告诉我们一个事物的存在。思维告诉我们那个事物是什么，情感则告诉这个事物对于我们的价值。此外还能有什么呢？人们认为，当他们知道某物的存在、它是什么、有何价值时，他们就算获得了世界的完整形象。其实不然，还有另外一个范畴，那就是时间。事物有其过去并且有其将来。它们从某处来，向某处去，但你却不知道它们的来处去向，你有的只是美国人所谓的预感。举例来说，如果你是一个艺术商或古旧家具商，你预感到某件作品出自1720年某大师之手，你有一种预感即那是一件杰作。或者你不知道以后的卖价如何，但你预感到它会上涨。这就是那被称为直觉[215]的东西，这是一种预见，这是一种奇妙的能力。比如，你的病人在心里有某种痛苦，而你并不知道，但你却“知道了一点”、“有某种感觉”，如我们所说，因为普通语言还没有发展到使人能恰如其分地对各种称谓加以界定的程度。直觉这个词日益成为英语的一部分，你们很幸运，因为在其他语言中这个词还不存在。德国人甚至还不能在语言中区分感觉与情感。法语则不同。如果你会说法语，你不可能说你的胃 里有某种情感（sentiment dans l’estomac）而是说“感觉”（sensation）。在英语中，你们也有区分感觉与情感的词汇。但你们很容易把情感与直觉混为一谈。因为我这里所作的区分差不多是人为的，尽管在科学语言中作此区分对实践理性来说是极端重要的。当我们使用某些术语时，我们必须界定它们的含义，但除此之外我们却说着一种使人难以理解的语言，这对心理学来说总是一种不幸。在日常交谈中，当一个人说到情感时，他所指的可能完全不同于另一个人在运用这个词汇时的所指。使用情感一词的心理学家，把它定义为一种残缺的思想。“情感不是别的，而是一种未完成的思想”——这是一个著名心理学家的定义。然而，情感却是一种有名有实的东西，一种

真实的东西，它是一种功能，我们有命名它的专门词语。本能的、自然的心灵总会找到词语来命名那些真实存在的东西。只有心理学家才为并不存在的事物发明新词。

被我们最后定义的直觉功能似乎不可思议。正如人们说的那样，我“非常神秘”。这里所说的直觉就是我的神秘主义的一种表现！直觉这种功能使你看见实际上还看不见的东西，这是你自己在事实上做不到的。但直觉能为你做到，你也信任它。直觉是一种在正常情况下不会用到的功能，假如你在斗室之内过着有规律的生活并做着刻板的日常工作，那你是不会用到它的。但是，如果你是在股票交易所或非洲中部，你就会像使用别的功能那样使用你的预感。例如，你不可能计算出当你绕过树丛时是否会碰上犀牛或老虎——然而你有一种预感，这预感说不定会救你的命。所以，你看到，其生活向自然状态敞开的人大量运用直觉，在未知领域冒险的开拓者也运用直觉。创造者与法官都运用直觉。在你必须处理陌生情况而又无既定的价值标准或现成的观念可遵循的时候，你就会依赖直觉这种功能。

我已尽我所能地描述了直觉功能，但也许并不十分成功。我认为直觉是一种知觉，这种知觉并不是在感官的支配下精确动作的，它通过无意识而起作用，这一点暂且不论，这里我只能说：“我不知道它是如何工作的。”当一个人知道他本来不该知道的某种东西时，我是不知道那是怎么一回事的。我不知道他是怎样知道的，但他确实知道并能用它指导自己的行动。例如预感性的梦，心灵的遥感现象以及诸如此类的东西，都是直觉。我见过很多这类现象，我确信它们的存在。你同样可以在原始人那里看到这些现象。如果你注意那些以某种方式在阈下活动的知觉，诸如微弱到我们的意识不能将其摄入的感觉—知觉，你就能看到直觉是无处不在的。有时，比如在下意识的记忆中，有某种东西悄悄进入意识，你捕捉到一个给你暗示的单词，但直到这种东西仿佛天降般地呈现出来之前，它通常是一种处于无意识中

的东西。德国人称之为Einfall，指的是一种从乌有处突然进入你头脑中的东西。有时它很像一种启示。事实上，直觉是一种很自然的功能，一种完全正常的东西，也很必要，因为它能弥补你的一种缺陷——不能知觉到、想到或感到缺乏现实感的东西。你看，过去已不真实，而将来也不像我们所想的那样真实。我们应该感谢上苍给了我们直觉，这种功能就像某种光明，能为我们照亮那些还看不到的事件。医生由于常与最陌生的情况打交道，当然需要更多地运用直觉。许多出色的诊断都来自于这种“非常神秘”的功能。

心理功能通常受意志的控制，至少我们希望这样，因为我们总是对那些不受我们自己支配的自动之物感到害怕。当心理功能受控时，其运用也可以被限制，它们可以被压抑，被选择，被强化，被意志和意图加以引导。但这些功能也能以不自觉的方式起作用，即是说，它们替你思想，替你感觉——它们常常这样做而你却无法控制它们。或者它们无意识地起作用而你并不知道它们的所作所为——尽管你能看到这种发生于无意识中的情感过程的后果。后来人们会说：“瞧，你发怒了，你生气了，你以某种方式作出反应了。”也许你对你处在那种情形中的所感毫无意识，然而你多半正是处于这样的情形中。正如感官功能一样，心理功能也有其特有的能量。你不能对情感、对思维或对四种功能中的任何一种加以支配。没有人能够说：“我不要思想。”——他免不了要进行思想。人们也不可能说：“我不要感受。”——他们必定要感受，因为投入每一种功能中的特定能量总要表现自己，而且它不可能转变为他物。

当然，偏好是可能的。具有良好心灵的人喜好思维并且习惯于思维。具有良好情感功能的人则善于交往，他们具有极高的价值感受能力；在创造情感气氛和靠此情感氛围生活方面，他们是真正的艺术家。或者一个敏于观察对象的人会主要运用他的感觉，如此等等。占主导地位的功能给每一个体以特有的心态。例如，如果是一个主要运

用理智的人，则他属于那种不会出错的人的类型，你可以根据这个事实来推导他的情感状态。当思维成为主导或至上的功能时，情感必然处于一种次要的地位。[216]这个规则同样适合其他三种功能。我给你们看一个图表，它能清楚地说明上面的意思。

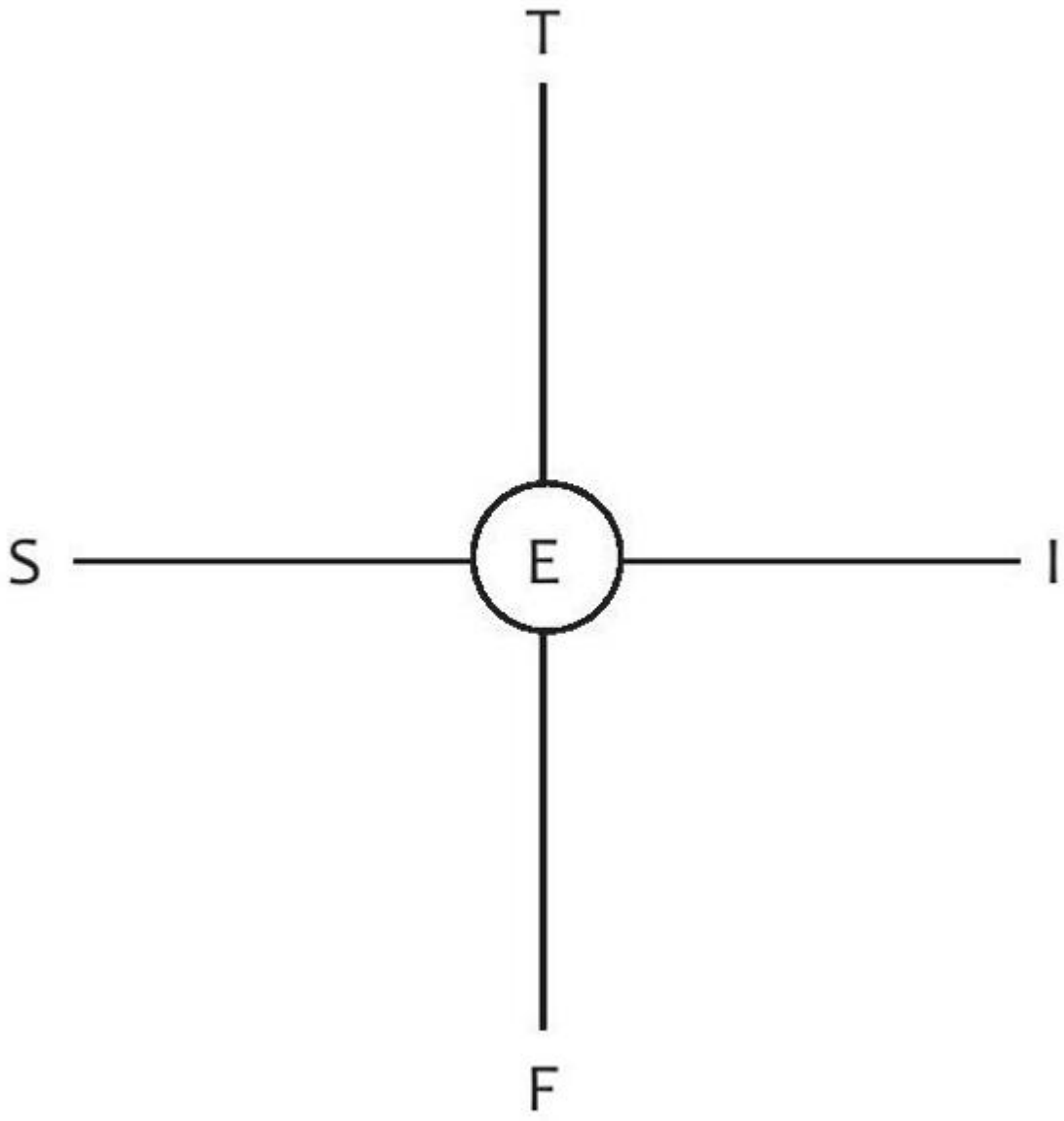


图1　功能十字图

你可以画一个所谓的功能十字图（图1）。中心是自我（E），它有可供支派的一定能量即意志力。在思维型的情形中，意志力被导向

思维（T）。这样，情感（F）就必须被放在下端，因为在该情形中它是一种次要功能。[217]这来自于这个事实：当你思想的时候，你必须排斥情感，正如在你感受的时候必须排斥思想一样。如果你思想，你就得把情感和情感价值撇在一旁，因为情感最能干扰你的思想。另一方面，依照情感价值下判断的人则把思维掷于一旁，他们这样做是对的，因为这两种不同的功能是相互冲突的。人们有时要我相信，他们的思维与他们的情感是同时并存的，但我不相信，因为一个人不可能在同一时间以同样完美的程度拥有这两种对立的功能。

感觉（S）与直觉（I）的情况也是这样。它们是如何相互影响的呢？在你观察物质事件时，你不可能在同一时间看到视野以外的东西。当你观察一个正在运用感觉功能的人时，如果仔细打量他，你就会看到他的眼轴聚拢来并集中在一点上。如果你研究那些直觉功能强大的人，你将看到，他们只盯着事物——不是看而是对事物“扫描”，因为他们摄取的是整个事物，在他们知觉到的众多事物中，他们在其视野内获得一点，而这一点就是预感。通常你可以从眼睛判断一个人是否富于直觉。当你处于一种直觉状态，你通常不再注意细节。你总是竭力把整个情景收摄进来，直到某种东西突然整个地出现在你面前。如果你是一个感觉型的人，那你就会如其所是地观察事物，而那样一来你就绝无直觉，因为这两种东西不可能同时兼得。事情太难了，因为一种功能的原则排斥着另一种功能的原则。这就是何以我要把它们看做对立物的缘由。

从这个简图中，你可以得出有关某一特定意识结构的很多重要结论。例如，如果你发现思维占主导地位，情感则很难被察觉。这是什么意思呢？这是否意味着这些人没有情感？不，恰好相反。他们说：“我有强烈的情感。我充满了情绪而且很容易激动。”这些人受情绪的影响，被情绪所控制，时刻受情绪的左右。例如，要是你去研究一

下教授们的私生活，那将是饶有意趣的。假如你想充分了解知识分子在家中的行为，那就去问问他的妻子，她一定能告诉你很多东西。

情感型则恰好相反。属于情感型的人，如果没有约束，他是绝不允许自己被思维扰乱的；但如果他变得世故老成或突然患精神病，他就会受到思维的干扰。这样，思维就以一种强制的方式出现，他就摆不掉某些思想。他是一个不错的人，但他有异乎寻常的信念和观点，他的思维能力也很低下。他被这种思维攫住，纠缠于某些思想。他不能摆脱掉这种纠缠，因为他不能推理，他的思想不活跃。另一方面，当一个有理智的人在被情感所俘获时说“我正是那样感受的”，这是没有什么好驳诘的。只有当他完全激动起来的时候，他才会从情感中重新摆脱出来。他的情感不是凭人们的说服就能消除的，如果他能被说服，那他就是一个很不完全的人。

同样的情形也适用于感觉型与直觉型。直觉型的人总是为事物的真实所困扰。从现实的观点看，他是失败者，他总是力图把握生活的可能性。他是这样一种人：在一块土地上耕耘播种，但不等庄稼成熟又去另辟新地。他身后是已耕的土地，眼前永远是新的希望，结果却没有什么收成。而感觉型的人却属于事物。他在给定的现实中生活。对他来说，一个事物如果是实在的，那就是真的。对直觉型的人来说，这种实在的东西意味着什么呢？或者是一种谬误的东西，或者不应该存在（应该存在的是别的事物）。但是，当感觉型的人缺乏既定的现实——一个栖身的斗室——时，他便会怏怏欲病。如果让直觉型的人栖身于这样的斗室，他唯一要做的事就是如何出去，因为对于他，给定的情景不啻是一座监狱，他必须在最短的时间内打碎它，以便他能走向新的可能性。

上述差异在心理学实践中起着很重要的作用。不要以为我在贴标签，说“他是直觉型”或“你是思维型”。人们常常问我：“某某人

不属于思维型吗？”我回答说：“我从未这样认为。”我的确没有把人们分类归入贴有标签的抽屉中，这是毫无用处的。然而，如果你占有大量的经验材料，你不免需要类别的批评原则去加以分类。但愿我没有夸张，对我来说，能够从我的经验材料中建立起一种秩序，那是至关重要的，当人们遇到麻烦或感到混淆的时候，当你不得不向别人解释这些材料的时候，情况尤其如此。例如，如果你要对丈夫解释妻子或对妻子解释丈夫，运用这些客观尺度将是很有帮助的，否则，整个事情就会停留在“他说过”—“她说过”的水平上。

通常，低级功能有这样一个性质：它不可为人的意识所区分。能被意识加以区分的功能必然是由意图或意志所控制的。如果你是一个真正的思想家，你就能用意志来指导思维，你就能控制思维，你不是自己思想的奴隶，你能够思想别的东西。你可以说：“我能思想全然不同的东西，我能思想根本相反的东西。”但情感型的人却永远也做不到这一点，因为他不能摆脱他的思想。思想占有了他，或者说他被思想所占有。思想对他有极大的诱惑力，因为他害怕思想。理智型的人则害怕被情感所攫住，因为他的情感有一种古老的性质，在这一点上他像一个古代人——他是自己情绪的受害者。正是这个原因使得原始人异常有礼貌，他特别小心不去撩惹他同伴的情感，因为那样做是很危险的。我们的许多习俗都可由这种古老悠久的礼貌来加以解释。与他人握手时将左手插进衣袋或背在身后就不是我们的习惯，因为必须让对方看到你左手中并未持有武器。东方人打躬要伸出双臂并且手掌向上，这是要表明：“我手里没拿什么。”假如磕头，你把头骤然降到对方的脚前，对方便看到你绝对没有戒备，你是完全信任他的。深入研究原始人行为的象征，就能看到他们为什么对其他人总感到害怕。同样，我们也害怕我们的低级功能。如果你看到一个典型的有理智的人极其害怕陷入情网，你会觉得他的这种害怕很愚蠢。然而他可能是对的，因为如果他陷入情网，他很可能会做出愚蠢的举动。他必定为爱情所征服，因为他的情感只对远古或危险的女人起反应。这就

是何以很多理智型的人倾向于与比他们智力低下的人联姻的缘故。他们或许为女店主所俘获，或者为厨娘所俘获，因为他们不知道这种使他们被俘就擒的古老情感。他们感到害怕是对的，因为毁灭他们的东西正是来自情感。没有人能够从理智方面攻击他们。他们在这方面是强有力的、独立自主的，但在情感方面他们则可能被影响，被俘获，被欺瞒，他们知道这一点。所以，绝不要把一个人逼向情感，如果他属于理智型的话。有理智的人用强力控制情感，因为情感对于他非常危险。

这个规律对每一种功能都适用。低级的功能总是与存于我们身上的古老人格相联系；在低级功能方面，我们都是原始人。在我们的可被分辨出的功能中，我们是文明人并具有自由意志；但当涉及低级功能时，是根本谈不到自由意志的。在那种情况下，有的只是裸露的伤口或至少是敞开的门户，任何东西都可能从中进入。

我现在谈意识的内部功能。我刚才谈到的诸功能，在我们与环境的联系中主宰或帮助我们进行意识定向，但这些功能却不适用于那些处于自我之下的事物的联系。自我是漂浮在幽暗事物海洋上的一点意识。幽暗之物就是内部之物。紧靠这内部一面有一精神事件层，它形成环绕自我的意识带。让我用图来加以说明（图2）。

如果你假设AA′ 为意识的门限，则得到D这一意识领域，这个领域与外部世界B即与由刚才我们谈到的那些功能所主宰的世界有关联。但另一面即C这个领域却是阴影世界。自我在此是不透明的，我们看不到它的内部，我们对于我们自己是一个谜。我们只知处在D中的自我，而不知道处在C中的自我。所以，我们总是在不断地发现着关于我们自己的某种新东西。差不多每年都有我们前所未知的新东西从下面翻上来。我们总是以为我们目前再也没有什么可发掘的了。我们永远不确定。我们不断地发现，我们是这、是那以及是别的什么，我们常常有

令我们吃惊的体验。这说明，我们人格的一部分仍是无意识的，它还在形成之中，我们并未完成，我们在生成着、改变着。但那种在后来的岁月里方能出现的人格其实早已在此，只不过还处于黑暗中罢了。自我有如投入屏幕的运动着的镜头。将来的人格虽然还看不到，但我们正向前迈进，并且不久就能看到未来的存在。这些潜在的可能性自然属于自我的黑暗面。对于我们已是什么，我们清楚得很，但对于我们将成为什么，我们却不知道。

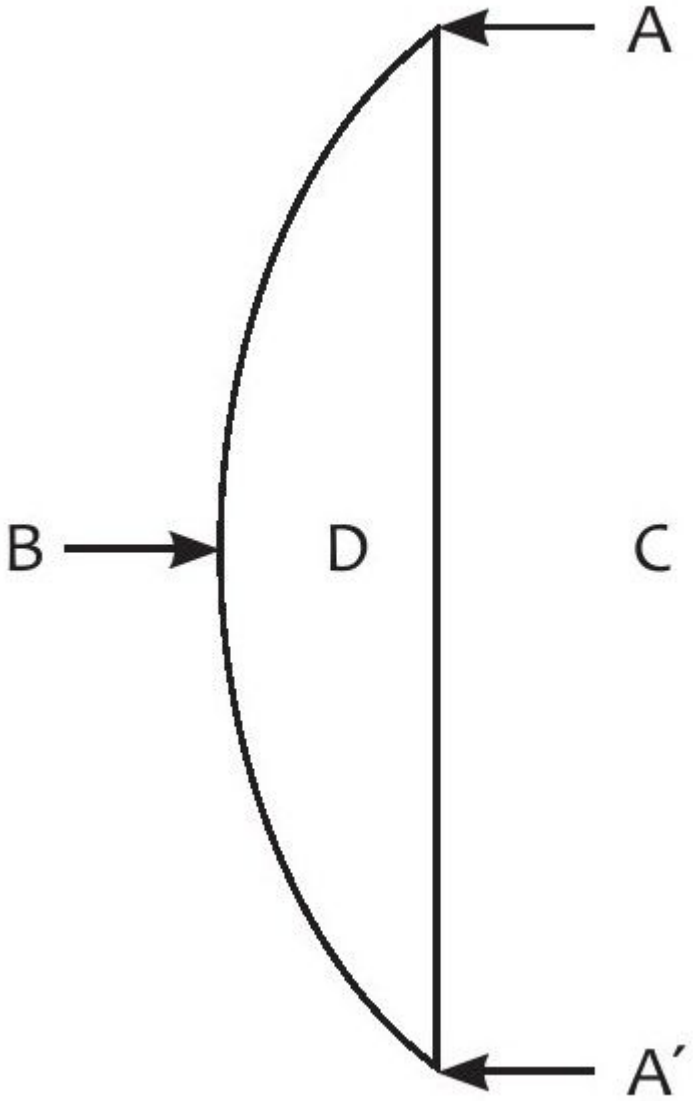


图2　自我

所以，内在方面的头一个功能就是记忆（memory）。记忆功能或者说复现功能，把我们与那些已从我们意识中消失的东西，与那些进入阈下或被丢失被压抑的东西联系起来。我们称为记忆的东西，就是这种复制无意识内容的能力，而在把我们的意识与那在实际上还不可见的内容加以联系中，它是我们能够清楚地识别的第一个功能。

第二个内在功能是一个困难得多的问题。我们现已走进深水，因为我们从这里步入黑暗。我先说这个功能的名称：意识功能的主观因素（the subjective components of conscious function）。我希望我能把这个功能讲清楚。例如，要是你遇到一个你从未见过的男人，你一定会对他有某种看法。你常想到的事自然都是你不打算立即告诉他的；你的看法也许不真实，对他完全不适合。这些看法显然只是一些主观反应。同样的反应也发生在你对事物、对情景的关系中。意识功能的每一运用，无论对象如何，总是伴有这种主观反应，这种反应或多或少是不能接受的、不公正的、不准确的。你痛苦地意识到这些反应就发生在你的身上，然而却没有人乐于承认他受制于这样的东西。他宁愿把这些东西留在阴影中，因为这有助于使他相信自己的纯洁、正派、诚实、坦率、“非常愿意”等——所有这些词汇你们都是熟悉的。但事实上，一个人并不如此。人都有这类主观反应，但又不愿承认它们。我把这些反应叫做主观因素。在把我们与我们自己的内在一面相联系上，它们起着非常重要的作用。这些东西无疑使人感到讨厌。我们之所以不喜欢进入自我的阴影世界，就是这个缘故。我们不喜欢往自己的阴暗面瞧，所以我们文明社会中的很多人完全失掉了阴影，他们已经摆脱了它。他们只有两维，他们失掉了第三维从而也失掉了身体。身体是一位靠不住的朋友，因为它生产我们不喜欢的东西；关于身体有很多很多的东西是不能被提及的。身体常常是自我这个阴影的化身。它有时会酿成家丑阴私，这自然是每个人都想摆脱的

东西。我以为我已把主观因素这一概念的含义解释得够清楚了。主观因素通常是一种以某种方式进行反应的倾向，这种倾向并非总是令人愉快的。

但这个定义有一个例外：有一种人，他不像我们假定我们所有人那样靠实际的一面生活、永远正确而不会出差错。有这么一些人，瑞士人管他们叫“倒霉鬼”——他们总是把事情弄糟，总是做错事并引起麻烦，因为他们生活在他们自己的阴影中，生活在他们自己的否定面中。他们是那种上音乐会或讲演会总是迟到的人，因为他们很谦虚，不想打搅别人，他们从后面溜进去，但却把椅子绊倒，发出使人讨厌的声响，结果使得大家不得不注意他们。这种人就是“倒霉鬼”。

现在来看第三个内在因素——这个因素我不叫功能。你可以把记忆作为一种功能来加以谈论，但只有在某种意义上说，记忆才是一种有意识的或受控制的功能。记忆常常是极不可靠的，它就像一匹难以驾驭的马，经常以一种使人难堪的方式拒绝服从我们。主观因素与反应的情况更是如此。事情现在开始变得更糟，因为这是情绪（emotions and affects）进入的地方。情绪显然还不是功能，它们只是一些事件，因为处在一种情绪中，正如这个词本身所表明的那样，你被带走了，你被逐出了，你高尚的自我被置于一旁而为别的东西所取代。遇到这种情况，我们就说“他发疯了”、“魔鬼抓住了他”、“他今天中邪了”，因为人在这种状态中正像一个鬼迷心窍的人。原始人是不说他愤怒之极的，他说有一种精灵进入他身内并完全改变了他。类似的情况也发生在情绪中：你完全被迷住了，你不再是你自己了，你的自制力实际上降到了零。这就是当一个人的内在面攫住他时的情形，他不能阻止这种情形的发生。他可以紧攥拳头，他可以保持平静，但仍无助于改变这种状况。

第四个重要的内在因素就是我称为侵犯（invasion）的东西。在这里，阴影一面即无意识一面具有完全的控制作用，所以它能撞入意识状态。当其闯入时，意识的控制便处于最低点。我们不一定要认为人生中的这种时刻是病理性的（pathological）。其实，只有在这个词的原有意义上即当它意味着感情科学（the science of passions）的时候，这种时刻才是病理性的。你可以在那个意义上把它们称为病理性的，但它们实际上是一些非常状态，在这些状态中，人被他的无意识所控制，此时任何东西都可能从他的内部表现出来。他会或多或少地失去正常心态。例如，我们不能设想我们的祖先十分熟悉的那些状态是不正常的，因为它们在原始人那里是完全正常的现象。原始人认为，那是由魔鬼、梦魇或精灵对人的侵犯所致，或者是人的某个灵魂（人通常有六个这样的灵魂）的出窍所致。当灵魂离开一个人的时候，这个人便处于一种改变了的状况中了，因为他自己被突然夺走了；他蒙受了失去自我的损失。这个现象你们经常可以在精神病人那里观察到。这些病人在某段时期或者不时地突然失去他们的活力、失掉自己而置身于一种陌生的影响之下。这个现象并非由他们的疾病引起，这是人所具有的正常现象，但如果这种现象成为一种经常性的东西，我们把它当做神经症来谈论也还是正确的。这是些导致神经症的东西，它们在正常人那里也是作为例外情况出现的。具有一种压倒一切的情绪，本身并不是病理性的，它仅仅是一种不合需要的东西。对于人所不希望得到的东西，我们无须用“病理学”这样一个词去称呼它，因为这个世界上还有很多人所不欲但又并非病理性的东西，比如税收员。

讨论

J.A.哈德菲尔德医生：

您是在何种意义上使用“情绪”（emotion）一词的？您的“情感”（feeling）一词与许多人使用的“情绪”在意义上更接近。您是否给了“情绪”这个术语以特殊的意义？

荣格教授：

我很高兴你能提出这个问题，因为人们经常误用与误解“情绪”这个术语。当然，每个人都可以如其所愿地、自由地使用这个词。然而，在科学语言中，你一定得坚持某种界定，这样人们才知道你所谈论的东西。你们还记得，我把“情感”理解为一种评价功能，除此之外，我并未附加任何特殊的意义。我认为，当其可被分辨出来的时候，情感是一种理性的功能。当其不能被分辨出的时候，情感仅仅发生着，这时它便具有所有的远古性质，这些性质可用“非理性的”（unreasonable）一词来加以概括。但自觉的情感是一种能辨别价值的理性功能。

假如你对情绪加以研究，你将不可避免地看到，当涉及以生理性神经支配为特征的状态时，你就用“情绪的”（emotional）一词来称呼这种状态。因此，你可以在某种程度上测定情绪，但你测定的只是生理要素而不是心理要素。你们知道詹姆士—朗格[218]关于情绪的理论。我把情绪看做感染（affect），它等同于“那感染你的某种东西”。这种东西对你发生作用——它干涉你。情绪是使你神魂颠倒的东西。你被抛出了你的自身；你发狂了，仿佛被炸出身外而失去自己。这里存在着一种完全可感的生理状态，这种状态在同一时刻是可以观察到的。所以，情感（feeling）与情绪的区别可能是：情感没有机体方面的或者可被感知的生理性表现，而情绪则以变化了的生理状况为其征兆。詹姆士—朗格情绪理论告诉我们，只有当你意识到你的总的状态已起了变化时，你才具有一种真正的情绪。这一点你可以在你将要发怒的那种情势中观察到。你明白你就要发怒了，你感到热血

冲上了你的头颅，然后你真的愤怒了，但这之前你并没有发怒。这之前，你仅仅知道你即将发怒了，但只是在热血冲上头顶后，你才被愤怒的情绪所攫住，随后你的身体才受到影响，并且由于你意识到你正在激动起来，你才加倍地愤怒起来。其后你才处于一种真正的情绪之中。但情感却时时处于你的控制之下。你驾驭着局势并且能够说："对这局势我有一种很好的感觉或很坏的感觉。"在此状态中，一切都是平静的，什么也没有发生。你可以平和地、彬彬有礼地告诉他人："我恨你。"但当你忿忿然说这句话时，你就具有了一种情绪。安静地说出这句话无论在你一方还是在别人一方，都不会激起情绪。情绪最具感染力，情绪是精神感染的传播者。例如，要是你处于具有某种情绪色彩的人群当中，你也会不由自主地被这种情绪所感染、所控制。但别人的情感却与你了不相关，正是这个原因使你观察到，显然属于情感型的人对你的影响通常是平静的，而一个带有情绪的人却使你激动，因为他燃烧着情绪之火。你可以从他的脸上看到这种火焰。通过移情作用，你的同情心被撩动了，你也随即表现出完全相同的征兆。而情感却不是这样。不知我把两者的区别说清楚没有？

亨利·V.迪克斯医生：

还是谈这个问题，我想问：情绪（affects）与情感（feelings）有何联系？

荣格教授：

那只是一个程度问题。如果一种价值对你具有支配性的力量，那它在某一点上（即当其强烈到足以引起生理性神经支配的程度时）就会变为一种情绪。也许我们所有的精神过程都能引起轻微的生理性骚动，这些骚动非常微弱以至于我们无法测量它们。但我们拥有一种很精妙的方法，凭着这种方法我们可以对情绪或情绪的生理因素加以测

定，这就是心理电流效应。[219]这种方法是建立在这一事实上的：皮肤的电阻因受情绪的影响而降低但却不受情感的影响。

我将举例说明。我曾与我以前的教授做过下述实验。他是我的合作者，我让他在实验室里接受测量心理电流效应的仪器的测试。我叫他回想某一对他来说极不愉快而我却一无所知的事，即某件我不了解而他却清楚的极端痛苦之事。他这样做了。由于他非常熟悉这类实验并擅长集中注意力，于是他便专心专意地回想某事，他皮肤的电阻几乎觉察不到有什么变化，电流一点也没有增大。然后，我认为我有了一种预感。当天早晨我已观察到某些迹象，我猜到在我上司身上一定发生着某件使他最感不快的事。于是我心里想：“我要试试看。”我便直截了当地对他说：“你想的不就是某某人的事吗？”——我说出某人的名字。电流计的指针立即出现了很大的波动。这就是情绪。而先前的反应则是情感。

很奇怪的是，癔症的痛苦并不引起瞳孔的收缩，也不伴随生理性神经骚动，然而却是一种强烈的痛苦。但生理性痛苦却要引起瞳孔的收缩。你可以怀有一种强烈的情感而并无生理性变化。但一当出现生理性变化，你就被占有了、分裂了、抛却了，于是没有灵魂的躯体就为魔鬼敞开了大门。

埃里克·格拉姆·霍医生：

是否可以把情绪和情感分别等同于意动（conation）与认知？但是，情感却又是相当于认知的，而情绪相当于意动的，所以，我们能吗？

荣格教授：

可以用哲学的术语这么说。我不反对。

霍医生：

我可以再提一个问题吗？在我看来，您加以分类的四种功能即感觉、思维、情感与直觉，似乎与一、二、三、四维的划分相同。在谈及人的身体时，你自己就使用过“三维”一词，并且你还说过，直觉有别于其他三种功能是因为它含有时间因素。由此看来，它或许相当于第四维？既然这样，我建议：“感觉”相应于第一维，“知觉认识”相应于第二维，“概念认识”相应于第三维，而“直觉”则为这个分类系统的第四维。

荣格教授：

你可以这么看待。由于直觉在发挥作用时有时显得好像并没有时空性，你可以说我增加了一个第四维。但人们不应走得太远。第四维的概念不产生事实。直觉是某种类似H.G.威尔士的“时间机器”（Time Machine）的东西。你知道时间机器，那是一种特殊的动力机，你若坐上去，它便带着你进入时间而不是空间。这机器由四个部分构成，三个是可见的，另一个只能隐约可见，因为它代表时间因素。我很抱歉，棘手的事实是直觉类似于这个第四部分。确实存在着无意识知觉或通过我们意识不到的途径而产生的知觉这种东西。我们有很多材料证明这种功能的存在。我很抱歉，确实存在着这些东西。我的理智希望得到的是一个清晰的世界，但宇宙的某些角落却布满了令人迷惑的蛛网。但我并不认为直觉有什么神秘的地方。你能对比如鸟类的长途飞行能力或毛虫、蝴蝶、蚂蚁、白蚁的行为方式作出明确无误的解释吗？这里面有许多问题需要解答。水在摄氏4℃何以密度最大？何以能量在数量上有其限度？不错，它具有这样的限度，但要追问其所以然却是困难的；这类事物不应当如此，但它们却确实如此。这正像那个老问题：“上帝为什么造出了苍蝇？”——他就是造出了。

维尔弗雷德·R.拜恩医生：

在您所做的那个实验中，为什么您要请教授回忆一桩不为您所知的痛苦的经验呢？在第二次实验中，他知道您了解那桩不愉快的事，而这又影响了他在您的两次实验中所表现出来的情绪反应方面的差异，您认为这个事实很有意义吗？

荣格教授：

绝对有意义。我的想法基于这个事实：如果我知道我的合作者所不知道的事，这在我是非常惬意的；但如果我知道他也知道的事，情况就将完全不同并且令人沮丧。在任何一个医生的生活中，都有一些在同事知道后会多少感到痛苦难堪的隐私，我很明白，如果我暗示我知道他的这些隐私，他就会触电般地跳起来，事实证明他的确如此。这就是我的实验的根据。

埃里克·B.施特劳斯医生：

荣格医生说情感是一种具有理性的功能，能否把这一点再讲得清楚一些？另外，我还不十分明白荣格医生所使用的情感一词。在使用情感这一术语时，我们大多数人把它理解为诸如愉悦、痛苦、紧张、松弛等倾向。还有，荣格医生声称，情感和情绪的区别只是一个程度问题。如果情况真是这样，那他把它们分别置于不同的领域，这又该作何解释呢？再有，荣格教授声称区分的标准之一或者说主要的标准是有无生理性变化（情绪有而情感无）。弗洛依德里希教授[220]在柏林所做的实验表明，那些单纯的情感即愉悦、痛苦、紧张、松弛等事实上也伴有生理性变化，诸如目前可用精密仪器加以测定的血压方面的变化。

荣格教授：

如果情感具有情绪的特征，它们的确伴有生理性后果；然而确有并不引起生理性变化的情感。这些情感更具理性而无情绪的特征。这就是我所作的区分。正因为情感是一种与价值有关的功能，所以你很容易理解这不是一种生理状态。它可以是某种如抽象思维那样抽象的东西。你是不会把抽象思维看做生理状态的。抽象思维正是这个术语所指的那种东西。能被分辨出来的思维是理性的，所以情感也可以是理性的，尽管人们把该术语搞混淆了。

对价值的被给予，必须用一个词来命名。我们须得把这种特殊的功能从其他功能中标示出来，情感正是这样一个恰当的词汇。当然，你可以选用你喜欢的任何其他词语，只是你要说明这样做的理由。如果绝大多数有识之士得出结论说，用情感一词来称呼这种特殊功能很不恰当，我绝对没有反对意见。如果你们说“我们宁可用其他术语”，那你就必须挑选其他的专门术语来标示这种能赋予价值的功能，因为价值这个事实是存在的，我们必须找一个词来命名它。价值感通常是由“情感”一词来表示的。但我毕竟不拘泥于这个词语。我对选用什么术语完全很随和，我给出术语的定义，才能够说出当我使用某个词语时我的所指。如果每个人都说情感是情绪或一种能引起血压升高的东西，我不会反对。我只是说，我不是在那种意义上使用情感一词的。如果人们同意禁止使用我所使用的情感一词，我不会反对。德语中有Empfindung和Gefühl两个词。如果你阅读歌德或席勒的作品，你会发现甚至诗人也混淆了这两种功能。德国心理学家建议取消表示情感的Empfindung这个词，而选用Gefühl来表示价值，同时把Empfindung改作感觉。现在没有心理学家会说“我眼睛的情感，我耳朵的情感或我皮肤的情感”了。当然，人们可以说他们的大拇指或者耳朵具有情感，但这种说法作为一种科学语言却再也不可能了。如果把这两个词等量齐观，一个人在表达最亢奋的情感时就可以用Empfindung一词了，但其荒谬正如法国人说“爱的最高贵的感觉”。你们知道，人们会发笑的。这是绝不可能的、耸人听闻的说法。

E.A.贝内特医生：

您认为躁郁症患者的高级功能在发病期间仍具有意识吗？

荣格教授：

我没有那样认为。如果你对躁郁性精神病加以仔细观察，你或许会发现，一种功能在狂躁阶段占主导地位，而抑郁阶段占主导的则是另一种功能。例如，在狂躁阶段还保持活泼、乐观、友好，少思的人，当进入抑郁阶段时会突然变得多思并受某些思想的纠缠控制，反之亦然。我知道理智型的人患躁郁症的几个案例，在狂躁阶段，他们思想自由、有创造力、头脑清醒、富于抽象思维能力。接着是抑郁阶段，他们产生了迷狂的情感；他们被可怖的情绪所笼罩，这只是情绪，而不是思想。这些东西当然是心理上的具体表现。在四十岁或四十岁多一点、过着某种特殊生活（含有理智或价值的生活）的人那里，你可以最清楚地看到这些东西，可是突然间这些东西沉到下面去了，而浮上来的是全然相反的东西。有很多这类有趣的例子。比如尼采就是文学中的著名例子。在中年转到对立的心态方面，他是一个给人印象最深的例子。他在青年时代是一个法国式的格言家；后来，当他三十八岁时，在《查拉图斯特拉如是说》中，他的酒神情绪如泉迸涌，这种情绪是与他在此前所写的作品中表现的东西完全相反的。

贝内特医生：

忧郁症不是外倾型的吗？

荣格教授：

你不可以这么说，因为你那种认为是没有比较标准的。忧郁症本身可被称为内倾状态，但这种状态不是主观选择的结果。如果你把某人称为内倾型的，你的意思是说，他更喜欢内向的习惯，但他也有外

倾的一面。所有的人都有这两个方面，否则就根本不能适应环境，就不会有影响的能力，就会发狂。压抑总是一种内倾状态。在忧郁症酝酿的期间，你可以看到很多特殊的生理征兆在患者身上积聚。

玛丽·C.鲁弗医生：

当荣格教授把情绪解释为一种使个体着迷的东西时，我尚不清楚他是如何对“情绪”和“侵犯”加以区分的。

荣格教授：

你有时体验到你称之为“病理性”的情绪，那时你观察到作为情绪袭来的最为特殊的内容：你此前从未有过的思想，有时是恐怖和妄念。例如，有些人在盛怒之中不是产生通常的复仇念头，而是产生谋杀犯罪的最可怕的念头，诸如砍掉仇人的手脚等。这个现象便是无意识的侵犯所致，假如你研究典型的病理性情绪，在当事人进入疯狂状态并做出古怪举动的时候，这的确就是意识被遮蔽的状态。这就是侵犯。以上是一个病理性侵犯的例子，但这类妄念也可能在正常范围内发生。我曾听到正派而毫无邪念的人说：“我恨不能将他五马分尸。”事实上，他们的确具有这种嗜血的念头：他们会敲碎人的脑袋，会在想象中干那些冷酷地用比喻方式说出来的事情。当这些古怪的念头活跃起来并且人们对他们自己感到害怕时，你就可以谈论侵犯了。

鲁弗医生：

这就是您所说的精神紊乱症吗？

荣格教授：

它并不必然就是一种精神病。它无需是病理性的，你可以在正常人中观察到这类现象，如果这些人受某种特殊情绪支配的话。我曾经历过一次很强烈的地震，这是我平生第一次遇到的地震。我当时完全被一个念头攫住了：大地并不是坚固的而是巨兽的一张皮，这巨兽可以像马那样浑身抖动几下。我被这个念头镇住了很有一阵子。我后来摆脱了这个怪念头，才回想起这正是日本人对地震所持的看法：那是神话中的火蛇在翻身，是它驮着地球的。[221]于是我感到满足了：原来是一种古老的观念突然闯入我的意识。我认为这个现象值得注意，但我并不认为它是一种病理性现象。

B.D.亨蒂医生：

荣格教授认为情绪——如他所界定的——是由一种特定的生理状况引起的呢，还是认为这种生理变化是由侵犯造成的结果呢？

荣格教授：

身心之间的关系是一个非常困难的问题。詹姆士—朗格理论告诉我们，情绪是生理变化的结果。究竟占优势的因素是身体还是心灵，通常要根据不同的气质来加以回答。那些崇尚身体至上论的人认为精神过程只是生物化学过程的副产品。而那些更多地信仰精神的人则持相反的看法，对这些人来说，身体仅仅是心灵的附属物，引起上述结果的原因蛰伏在精神之中。这的确是一个哲学问题，既然我并非哲学家，所以我无法作出回答。我们从经验中所能知道的是，身体活动与精神过程是以某种神秘方式一起发生的。我们不把身、心看做同一个东西，这只能归咎于我们可悲的心灵；也许它们就是同一个东西，只是我们没有能力这样认识罢了。现代物理学也有着同样的困难。只要看一看光所发生的那些令人遗憾的现象就可以明白这一点！光似乎是波动（oscillations）的表现，但似乎又是粒子（corpuscles）的行为。为了帮助人类心灵接受这种可能性——波粒二象性虽是在不同条

件下观察到的两种现象，但它们却属于同一终极现实——需要L.德·布罗依[222]提出的极为复杂的数学方程式。你不可能想到这个数学方程式，但你却不得不把它作为一个假设接受下来。

同样，所谓身心平行也是不可能解决的问题。以伴有心理状况的伤寒发烧为例。如果心理因素被误认为是病因，你就会得出十分荒谬的结论。我们所能说的是，确有某些生理状况是由精神紊乱引起的，而某些生理性状况则不是由精神过程所致而只是伴随着精神过程。身体和心灵是活生生的人的存在的两个方面，这就是我们所知道的一切。因此，我宁可说这两种东西是以一种不可思议的方式同时发生的，我们最好说到这里为止，因为我们不可能认为二者是一起发生的。为了自己使用方便，我曾新造了一个词去称呼这种共生物。我说世界上存在着一种“共时性原则”（synchronicity）[223]，由于这种原则，事物以某种方式同时发生并同时行动，仿佛就是一个东西似的，而对我们来说却不是同一个东西。也许某一天我们能发现一种新的数学方法，可以用来证明这种原则的必然性。但是目前我绝对不可能告诉你，占优势的是身体还是心灵，或者身体和心灵是否只是同时并存。

L.J.本迪特医生：

我对于侵犯在何时转变为病理性的这一点还不十分清楚。您在今晚讲的第一部分中说，当其成为一种习惯时，侵犯就是病理性的。病理性侵犯与艺术灵感和观念创造之间的区别何在？

荣格教授：

艺术灵感与侵犯绝对没有区别。它们正是同一个东西，因此，我避免使用“病理性的”一词。我绝不说艺术灵感是病理性的，这样我也把侵犯从病理学中排除了，因为我认为灵感是一种完全正常的东

西。在灵感中没有什么不好的东西。灵感并非反常之物。很幸运的是，人处于正常状态时，灵感偶尔发生——很稀有，但它毕竟发生着。然而，十分确凿的是，病理性的东西也以完全相同的方式出现，这就迫使我们去划定它与灵感的界限。假如你们都是精神病医生，我把某一病案提交给你们，你们可能说案例中的这个人精神失常了。我则要说他并未失常；我认为，只要他自己的解释使我感到我还保持着与他的接触，他的精神就没有失常。变为疯狂，这是一个相对的概念。例如，当一个黑人以某种方式行事时，我们就说“嘿，他真是一个黑人”；但如果一个白人也以相同的方式行事，我们就会说“这个人发疯了”，因为白人是不可能有那样的行为的。我们期待发生如此行为的是黑人而不是白人。“发疯”是一个社会性概念，我们使用社会作出的限制和界定，以便把那些精神障碍区别开来。你可以说一个人很特别，说他的行为出人意料，有很多奇怪的念头，如果这个人碰巧生活在法国或瑞士的小镇上，你会说“他是一个本地人，是那个小地方最地道的居民”；但如果你把他带到哈莱街[224]去，那么，他就完全是个疯子了。或者某人是一个画家，你认为他是一个很有独创性的艺术家，但如果让他担任一家大银行的出纳员，银行内部的人的看法可就不同了。银行的同事们会说，那家伙完全发疯了。所有这些都只是社会性看法，同样的情况也可在疯人院里看到。使疯人院的数量急剧增长的，并不是精神病的绝对增长，而是我们不再容忍不正常的人，只是由于这个原因，社会才有了比从前显著增多的所谓疯人。我记得年轻时，生活中有很多后来我认作精神分裂症的人，而那时我们却认为，“某大叔是很与众不同的人”。在我出生的镇上，有一些低能者，但没有人说“他是一头可怕的驴子”或诸如此类的话，而是说“他很有意思”。同样，有人把某些白痴叫做“呆小病者”（cretins）。这个词源于一句老话：“他是个好基督徒。”你不可能对这些患者再说别的什么，至少他们都是些不错的基督徒。

主席：

女士们，先生们，我想该让荣格教授休息了。今晚就到此为止，非常谢谢他。

第二讲

主席（J.A.哈德菲尔德医生）：

女士们，先生们，主持上次讲演的主席已经把荣格教授介绍给你们了，而且是用最富赞扬的言辞把他介绍给你们的，但我想，所有出席了讲演的人都绝不会认为那样的赞颂有什么过分的地方。昨晚，荣格教授谈到了人类的心理功能诸如情感、思维、直觉和感觉，我有这样一种印象，与荣格教授告诉我们的相反，似乎所有这些功能在他心里都被区分得一清二楚。我还有一种预感，即在他心里，这些功能都以幽默感为轴心而相互联接起来。任何概念所具有的真理性都不会使我如此折服，除非这些概念的提出者能够将其视为幽默的主题，而这，正是荣格教授昨晚所做的事。一个人对他所研究的课题过于严肃，常常泄露出他对他正竭力张扬的真理的焦灼与无把握。

荣格教授：

女士们，先生们，昨天我们研讨了意识的诸功能。今天我想把心理构造这个问题讲完。如果不包括无意识过程，对人类心灵的探讨就将是不完全的。让我简略地重复一下昨晚所作的思考。

我们不可能直接把握无意识过程，因为这些过程是探测不到的。无意识过程不是直接被领悟到的；它们只是在其产物中显现出来，根据这些产品的特殊性质，我们设想在它们背后一定还隐匿着某种东西，前者正是从后者中产生出来的。我们把这个黑暗隐蔽的领域称为无意识心理。意识的外在内容首先是通过感官从周围环境得到的。其次，意识的内容也来自别的源泉，如来自记忆和判断过程。而这些属

于内在领域。意识内容的第三个源泉就是心灵的黑暗部分即无意识。我们是通过特定的内在功能接近无意识这个领域的，这些功能并不处于意志的控制之下。它们是媒介物，无意识内容经由它们而达于意识的表面。

无意识过程是直接观察不到的，但是我们可把那些跨入意识门槛的无意识的产品分为两类。一类包括那些显然来源于个人的、可被认识的材料；这是些个人获得的东西，或者是那些构成整体人格的本能过程的产物。此外，还包括被遗忘、被压抑的内容以及创造性内容。这些内容并无特异之处。在另外的人那里，这类东西可能是有意识的。一些人能够意识到另一些人所意识不到的东西。我把这类内容称为下意识（subconscious）或个人无意识（the personal unconscious），因为就我们所能判断的，这类内容完全由个人因素即由那些构造整体人格的因素所组成的。

此外，还有另一类内容，它的起源无从知道，或者无论如何不能把它的来源归结为个人获得物。这些内容有一个突出的特点，那就是它们的神话特征。这些内容似乎并不只属于任何单个心灵或单个人物的模式，而毋宁属于一般人类的模式。在我第一次接触到这些内容时，我对它们是否属于遗传很疑惑，而我想，或许用种族遗传可以解释它们。为了解决这个问题，我去美国研究纯种黑人的梦，使我感到满意的是，这些梦的意象与所谓血缘或种族遗传无关，也不是个体通过自身经验获得的。这些意象属于一般人类，它们具有一种集体的性质。

我借用圣·奥古斯丁[225]的话把这种集体模型称为“原型”（archetype）。原型意味着模式（印迹），这是一类在形式和内容上都包含神话主题的远古特征。神话主题以纯粹形式出现在童话故事、神话、传奇以及民间传说之中。一些著名的神话主题是：英雄形象、

救世主、龙（常与英雄相关并为英雄征服的对象）、鲸或吞噬英雄的怪兽。[226]英雄和龙的主题的某些变调是进入地下、深入洞穴即“下洞仪式”。你一定记得《奥德赛》中的乌利西斯到地狱去请教预言者提瑞西阿斯的情节。这个下洞主题在古代彼彼皆是，并且实际上是全世界共有的现象。它所表现的，是有意识的心灵沉潜到无意识深层这一内向心理机制。非个人的心理内容、神话特征，或者换言之原型，正是来自这些深层无意识，因此，我把它们叫做非个人的无意识或集体无意识。

我很清楚，对集体无意识这个特殊的问题我只能作最粗略的描述。但是，我将要用例子来说明集体无意识的象征以及我是如何把它从个人无意识中区分出来的。当我去美国研究黑人的无意识时，我心里怀抱着这样一个问题：这些集体模式是种族遗传呢，还是如哈伯特与孟斯这两个法国人[227]（他们的研究独立于我）所称呼的，只是一种“想象的先验范畴”呢？一个黑人向我讲述过这样的梦：梦中出现了一个像十字形那样被钉在车轮上的男子的形象。[228]这里我就不讲述整个梦了，因为它无关宏旨，这个梦当然包含有个人的性质，但也有对非个人观念的暗示，让我只把这方面的一个主题挑选出来。这个黑人生于南方，完全没有受过教育，并且不很聪明。考虑到黑人的众所周知的宗教倾向，他很可能梦见被钉在十字架上的男人。十字架有可能是一种个人获得的东西。然而最不可能的是这个无知的黑人竟梦见人被钉在车轮上，这是一个极不寻常的图像。当然，我无法向你们证明，这个黑人以前从未有机会见过一张描绘车轮的画或听人讲过这类东西并因而梦见它；但如果他没有这种观念的任何模式，那就只能是一种原型意象（archetypal image），因为被钉在车轮上受难是一种神话主题。这车轮就是古代的太阳轮（sun-wheel），受难则是为了赎罪而奉献给太阳神的牺牲，正如从前人们为了换取土地的肥沃而把人畜当祭献一样。太阳轮是一种极其古老的观念，也许是最古老的宗教观念。正如罗得西亚雕塑所证明的那样，这种观念可以追溯到中石器

时代与旧石器时代。真正的车轮只是在青铜时代才出现的；在旧石器时代它还未被发明出来。罗得西亚的太阳轮似与极端自然主义的动物绘画（如带有尖嘴鸟的著名犀牛画）同时代。因此，罗得西亚太阳轮是最原始的视觉形象，很可能就是一种原型太阳意象（archetypal sun-image）[229]。但这种意象并非自然的东西，因为它总是分为四部分或者八部分（图3）。这种图形——被划分的圆——是一种你可以在整个人类历史与现代人的梦中找到的象征。我们或许可以假定，真正的车轮正是根据这个视像发明出来的。我们的很多发明创造都始于神话预知与原始意象。例如炼丹术就是近代化学之母。我们的有意识的科学心智发端于无意识心灵。

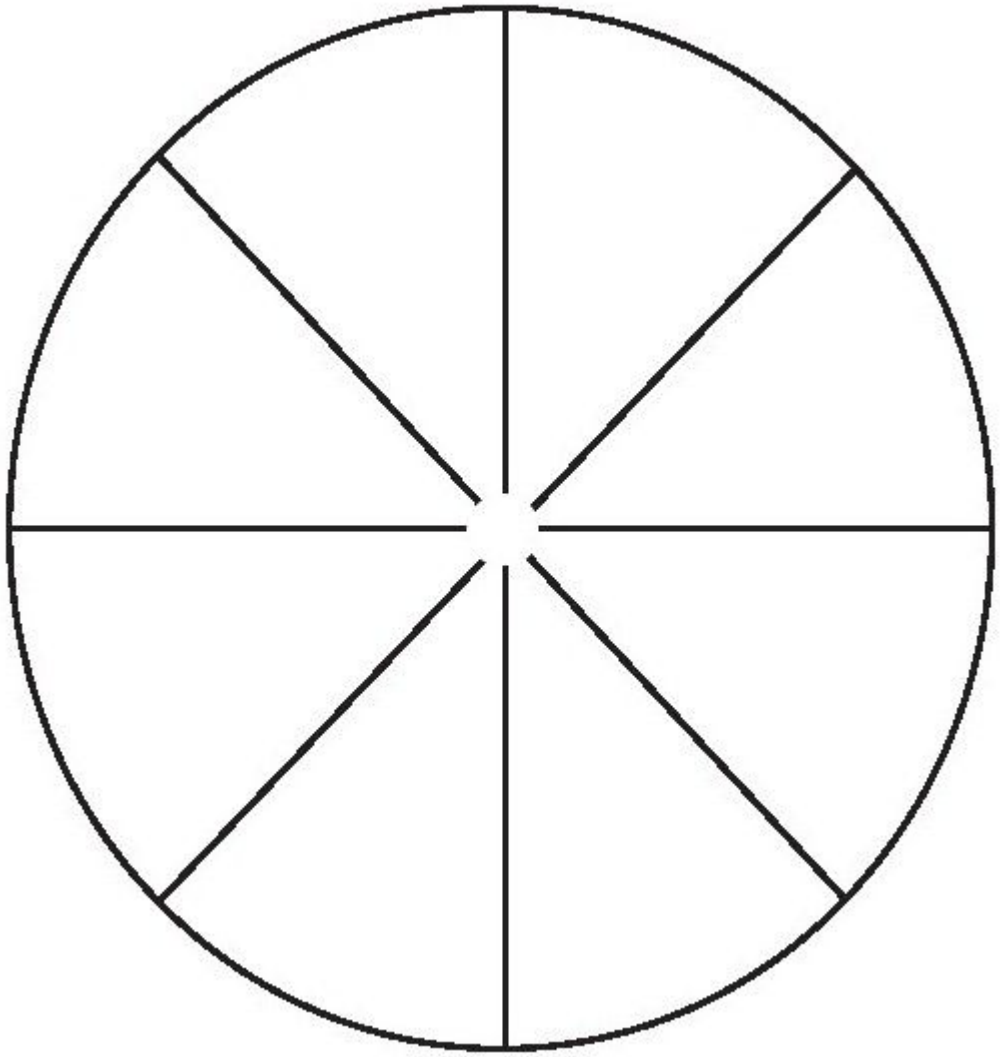


图3　太阳轮

黑人梦中那个钉在车轮上的男人，是希腊伊克西翁神话主题的再现。伊克西翁由于得罪了人和诸神而被宙斯绑在一个转动着的车轮上。我以这个梦中的神话主题为例，只是为了向你们说明集体无意识这个概念。当然，单个的例子还不是最终证明。但人们却不好断言这个黑人曾学习过希腊神话，他不可能见过希腊神话人物的任何表现。再说，伊克西翁的形象也十分罕见。

我能给出详尽而充分的结论性证据，向你们证明无意识中这些神话原型的存在。但为了出示我的材料，恐怕需要两周的时间。我得先向你们解释梦的含义和分类，然后给出历史上所有的类似情况并充分解释其重要性，因为这些意象和观念所具有的象征意义，是公立学校和大学所不讲的，甚至连专家学者也鲜有知道。我多年研究这个问题并自己搜集材料，即便受过高等教育的听众，我也不指望他们熟知这类深奥难懂的东西。在论及梦的具体分析方法时，我将不得不深入到某些神话材料之中去，你们会看到，这一发现无意识产物的工作究竟是如何进行的。不过目前我只满足于这样的说法：在无意识这一层次中存在着神话模型，正是这些模型产生出那些不能归结为个人的心理内容，这些内容甚至可能与做梦者的个人心理相抵触。比如，你如果观察到一个受过良好教育的人做了一个他不该做的梦（因为该梦包含着最不可思议的内容），你一定会惊讶不已。儿童的梦就常常包含着这种令人震惊的东西，因为这些象征意味深长，你会问：一个孩子怎么可能做这种梦呢？

其实这很好解释。我们的心灵有其历史，正如我们的身体有其历史。比如，你可能对人有阑尾感到奇怪。人知道自己为什么会长阑尾吗？这是他生而有之的东西。许许多多的人不知道他们有胸腺，然而他们确实有。他们不知道他们的骨骼的某些部分是由鱼类进化而成的，然而事实正是这样。我们的无意识心灵，像我们的身体一样，是一间堆放过去的遗迹和记忆的仓库。研究无意识集体心灵的构造，可能会作出你在比较解剖学中也会作出的相同发现，我们无需认为这里有什么神秘的地方。但是因为我谈论集体无意识，人们便指责我宣扬蒙昧主义。其实，集体无意识一点也不神秘，它只是科学研究的一个新领域。而承认集体无意识过程的存在，也只不过是普通常识罢了。因为，一个孩子虽然不是生下来就有意识，但他的心灵也并不是一块“白板”。小孩生来都有大脑，英国孩子大脑的工作方式不同于澳大利亚的黑孩子，而是以一种现代英国人的方式工作的。大脑生来就有

确定的结构，其工作方式虽是现代的，但却有着自己的历史。大脑是在数百万年的过程中建构起来的，它代表了这个历史的成果。很自然，正如身体一样，它也携带着这个历史的痕迹，如果你能摸索到心灵的基本构造，你自然就会窥见远古心灵的痕迹。

集体无意识的概念其实很简单。如果不是这样，人们就会把它当做奇迹来谈论，而我可不是传播奇迹的人。我只是按经验行事。如果我把这些经验告诉你们，你们也会得出关于这些远古主题的相同结论。我碰巧深入到神话之中，也许比你们多读了一些书。我本来并不是一个神话学研究者。有一天（那时我还在诊所）一个精神分裂症患者来看我，他产生了一种特别的视像。他要我对这视像加以分析，由于自己的迟钝，我不能够理解它。我想：“这人疯了，而我是正常的，我不应受他的影响。”但我的确感到困扰。我问自己：这视像意味着什么？我不满足于仅仅把它当做一种错乱，后来我读到一本书，作者是德国学者迪特里希[230]，此君曾发表过某些古埃及论魔法的文章。我以极大的兴趣研读这本书，在书的第7页上，我一字不变地读到了我那病人的视像。这使我感到震惊。我问道：“这病人到底是怎样获得这个视像的？”他的视像不只是一个图像，而是由一组图像组成的，并且一丝不差地重复着。这里我不打算细谈这个视像，因为那会使我们离题太远。这是一个饶有兴味的例子，作为一个事实，我已将它公之于众。[231]

这种令人惊异的类似促使我继续研究。你们也许还未接触过博学的迪特里希的著作，但假如你们读过他的书并观察过类似病例，你们也肯定会发现集体无意识这个观念。

我们探寻无意识心灵所能达到的最深层次是这样一个层次，在这个层次中，人不再有个体的区分，个人的心灵在这里扩展开来并融入人类的心灵——不是融入有意识心灵而是融入无意识心灵，在这里，

我们所有的人都是一样的。正如眼睛、耳朵、心脏等器官除了细微的个人差异外都具有其解剖学上的一致性一样，心灵也同样有其基本的共性。在这个集体的层次上，我们不再是些独特的个人，而就是一个人。你如果研究原始人的心理，你就能够明白这一点。原始人心智的一个突出特点，就是个体与个体之间缺少差别，这种主客一体的现象被列维—布吕尔称为“神秘分享”（participation mystique）。[232] 原始智力表现了心灵的基本结构，即那种集体无意识的心理层次、那种所有人都相同的潜在水平面。因为心灵的基本构造人皆相同，所以如果我们的经验发生于那个层次，我们是不能够加以区分的。我们不知道那里发生的事情是针对你的还是针对我的。在这个潜在的集体的平面上，存在着不能加以分离切割的整体性。一旦你把分享理解为我们与一切人、物在根本上的同一，那你就会在理论上得出很多特殊的结论。你不应该比这些结论走得更远，因为这会带来危险。但某些结论是你应该探索的，因为它们能够对发生在人身上的很多特殊现象作出解释。

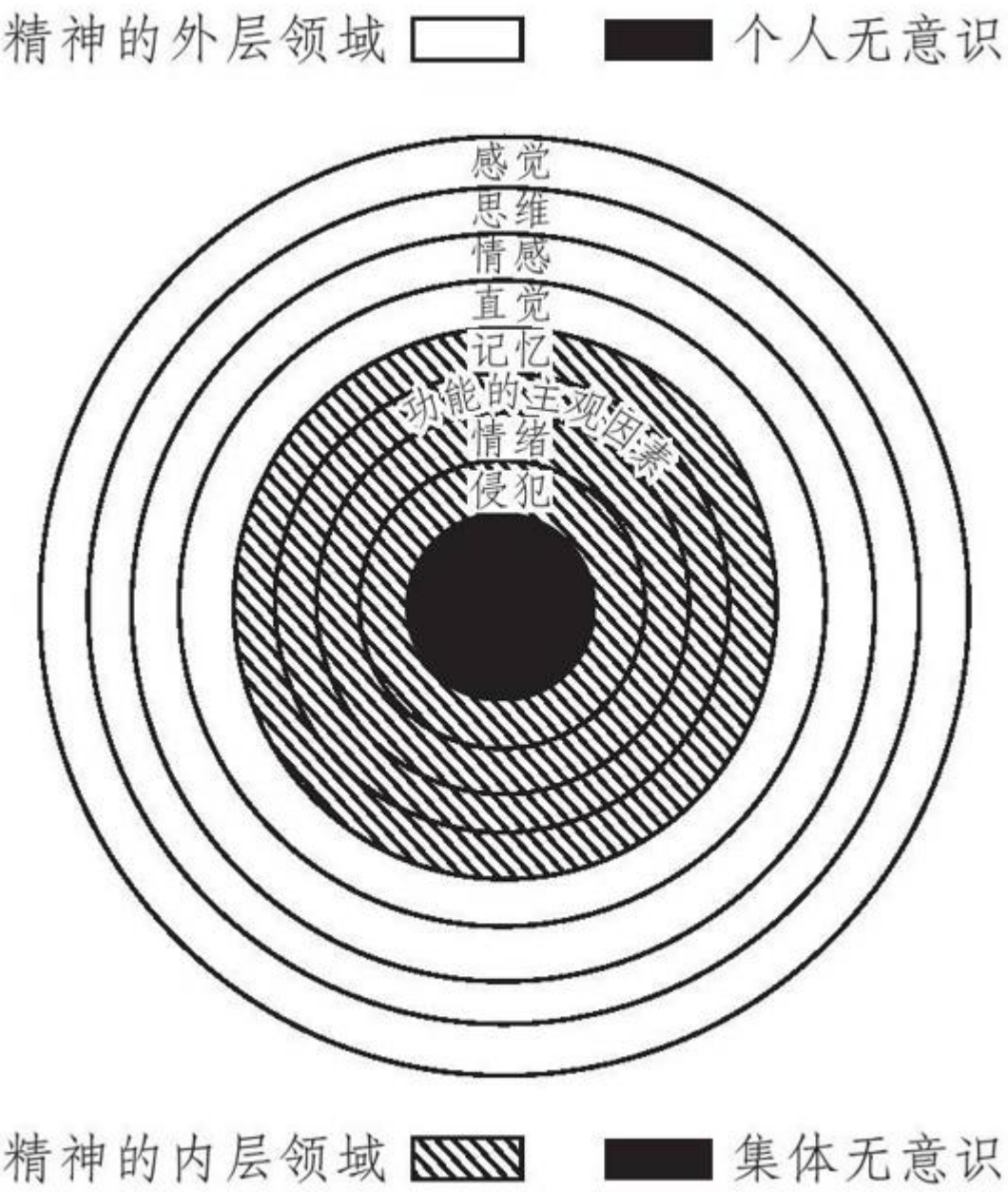


图4　精神结构示意图

我想小结一下。我带了一张图表（图4）。这图表看起来很复杂，但其实很简单。假设我们的精神像一个被照亮的球体，透光的表面就是你主要适应的功能。如果你是一个长于思维的人，那么你的表层就是一个思维者的表层。你将用你的思维与事物打交道，你表现给人家

看的也将是你的思维。如果你属于其他类型，你的表层就将是另外的功能。[233]

在这个图表中，感觉是外缘功能，人靠它从外部世界获取信息。第二圈是思维，人获得他的感官告诉他的东西，他将给事物以名称。其后他将对事物产生情感，他对事物的观察会伴有一种情调。末了他会对事物的来龙去脉以及可能的作为取得某种意识。这，就是直觉，人靠它得以预见将来。这四种功能构成了外部系统。

接下来的领域表示与上述功能相关的有意识的自我情结（ego-complex）。在这个内部系统里，你首先看到的是记忆，它仍是一个可为意志支配的功能；它受自我情结的控制。然后是诸功能所具有的主观因素。它们不受意志的严格指导，但仍能为意志所压抑、排斥与强化。这些因素不再具有像记忆那样的可控性，尽管记忆有点狡黠。再后是情绪和侵犯，只有强力才能控制它们。你可以压抑它们，这是你唯一能做的事。你为了不致失去自制力而攥紧拳头，因为情绪和侵犯是比你的自我情结更为强大的东西。

一个粗略的图表是不可能如实地把这个心理系统表示出来的。它毋宁只是一把价值尺度，显示的是随着你接近整个结构的黑暗的最底层——无意识时，表现于意志中的自我情结的能量或强度是如何逐渐减弱的。我们首先有个人的潜意识心灵。个人无意识是精神的这样一部分，这部分包含着那正好也能成为意识的所有内容。你们知道很多东西都被称为无意识，但这只是一个相对的说法。在这个特殊的领域中，并不存在对每个人都必然是无意识的东西。有一些人，他们能够意识到人所能够意识到的差不多所有的东西。当然，我们的文明有着超常数量的无意识，但假如你到其他种族如印度或中国去，你就会发现，这些民族对于事物的意识需要西方心理学家成年累月地去发掘。还有，处于自然状态中的单纯民族常有一种对事物的非常意识，那是

都市里的人所意识不到或者只有在精神分析专家的影响下方能梦见的。我在中学读书时就曾注意到这点。我曾住在乡下，与农夫、牲畜为伍，我对很多东西有着充分的意识，而别的孩子却没有。我有接触很多东西的机会，而且我对事物一视同仁，不持偏见。在你分析精神病患者或正常人的梦、症状或幻象时，你就开始渗入无意识心灵并能移去人为地设置在无意识心灵上的门槛。个人无意识的确是一种非常相对的东西，其范围能够被限制，能够变得很窄很窄以至趋近于零。一个人能够将其意识发展到他能说“人的一切我都不陌生”[234]的程度，这是完全可以想象的。

最后，我们达到根本不可能被意识到的核心层次——原型心灵的领域。这个领域所包含的内容是以意象（images）的形式出现的，只有将这些意象与历史上的类似情况作比较，才有可能懂得它们。如果你不把某些材料认作历史性的，如果你不占有这些类似的东西，你就不能把这些内容归并到意识中去，这些内容就仍是些被投射出的东西。集体无意识的内容不从属于任何专断性意图，不受意志的控制。它们在你身上似乎并不存在，但实际上却起着作用——你在你的邻居而不是自己身上看到它们。当集体无意识受激发而变得活跃时，我们对发生在他人身上的某些东西便有所意识。例如，我们发现邪恶的阿比西尼亚人在进攻意大利。你一定知道阿那托尔·法朗士（Anatole France）所写的这个著名故事。两个农夫总是相互殴斗，有人想知道他们殴斗的原因，便问其中的一个：“你为什么要仇恨你的邻居并和他争斗？”这人回答说：“他是住在河对岸的！”这正像德、法两国的情形。你知道，我们瑞士人在大战期间曾有很好的机会阅读各种报道，研究那使莱茵河两岸像两尊巨炮互相对射的特殊机制，问题很清楚，人们在其邻居身上窥到了从自己身上窥不到的东西。

通常，当集体无意识在更大的社会团体内积聚起来时，结果便是大众的疯狂，这是一种可能导向革命、战争或类似事物的精神瘟疫。

这样一些运动极富感染力——差不多是压倒一切的，因为当集体无意识被激活时，你就不是原来的那个你了。你不仅处在这样的运动之中——你就是运动本身。如果你住在德国或在那里作过短暂逗留，你要想使自己不受影响也办不到。运动攫住了你。你是人，不管你在世界的什么地方，只有靠限制你的意识、靠尽可能地把自己变为空虚和无灵魂的东西，你才能够保护自己。但这样你就丢掉了你的灵魂，因为仅仅是一丁点意识，漂浮在生命的洋面上而不能渗入其间。但如果你保持自己的存在，你就会注意到那种攫住你的集体的氛围。你不可能在非洲或任何这样的国家生活而不受这些国家的浸染。如果你与黄种人生活在一起，你就会变得和黄种人差不多。你不可能不是这样，因为你与黑人、中国人或与你同在一起生活的任何人在某些方面都是相同的，都是人。在集体无意识方面，你与其他种族的人是一样的，你们有相同的原型，正如你和他都有眼睛、心脏、肝脏等一样。这与他的黑色皮肤无关。有一定重要性的是，他心灵所具有的历史层次可能不如你的丰富。心灵的不同层次是与种族形成的历史相对应的。

如果你像我所做的那样去研究一下种族问题，你就能发现一些非常有趣的东西。比如，如果你分析北美人，你就会作出这些发现。由于生活在未开发的土地上，美国人身上有红印第安人的影子。红种人（即便他从未见过一个白人）和黑人（尽管可被驱逐而只有白人才能乘坐电车）已渗入美洲人的精神和气质，你将认识到美洲人属于一个半有色民族。[235]这些东西完全是无意识的，只有非常开明、理智的人才能理解它们。如果你要告诉法国人和德国人他们何以要如此强烈地相互反对，那也是很困难的。

不久前，我在巴黎度过了一个美好的晚上。我受到一些颇有教养的人的邀请，同他们进行了愉快的谈话。他们询问我对民族差异性的看法，我想我可能要引起麻烦了，于是我说：“你们看重的是拉丁式的明澈，拉丁精神的明澈，那是由于你们的思维低下之故。拉丁思想

家要比德国思想家低一等。”他们听到这话竖起了耳朵，我接着说：“但是你们的情感却是不可超越的，它占有突出的位置。”他们说：“何以见得？”我回答说：“到你能听到唱歌和能见到舞台表演的咖啡馆或杂耍班去，你将注意到一种很特别的现象。这些表演中有许多荒诞无稽与玩世不恭的东西，但某些令人感动的场面会突然出现。母亲失去了孩子，这是一种失去的爱，或者是某些极富爱国热情的东西，而你们一定会流泪。对你们来说，盐和糖必须兼而有之。然而仅仅为了糖，德国人就能在那里站上一个通宵。法国人必须在糖中加一点盐。你遇见一个人并说道：‘认识你不胜荣幸！’你绝不是觉得认识他无比荣幸，你真正的感想是：见你的鬼去吧。但是你不会于心不安，他也不会。然而绝不要对德国人说‘认识你很荣幸’，因为他会把你的话当真。德国人卖给你一双吊袜带，不仅期待着你的付款（这很自然），而且也巴望你会为了这双袜带而喜欢他。”

德国民族的特点便是情感功能的低下，这种功能一点也不卓越。你如果把这一点告诉德国人，他会生气的。我也会对这话感到不高兴。德国人很喜欢他称之为“舒适”（Gemütlichkeit）的气氛。一间弥漫着香烟的烟雾、里面人人相亲相爱的房间——这就是“舒适”气氛，这种气氛不能受到破坏。这种气氛必须绝对明澈，除一个调子外不能再有别的。这就是德国式的明晰的感情，这正是一种低级的东西。另一方面，对法国人说一些似非而是的东西会重重地得罪他们，因为那不清晰。一位英国哲学家说过：“高级的心灵绝不是完全清晰的。”这是真的，同样，高级的情感也绝不是完全清晰的。只有在一种光明正大的情感略有令人置疑之处时，你们才会欣赏那种情感。而一种不含有些许冲突的思想是不会令人信服的。

从现在起，我们的问题是：如何才能接近人的这个黑暗领域？正如我已告诉你们的那样，有三种分析的方法可以做到这一点，这就是语词的联想方法、梦的解析方法和主动想象方法。我先谈语词的联想

测试法（word-association tests）。[236]对你们中的很多人来说，这种方法显得过时了，但既然人们还在运用它，我就不得不有所涉及。目前我是在罪案中而不是在病员中运用这种方法的。

备一张写有一百个单词的表——我在重复众所周知的东西。你告诉受试人，要他在听到和理解了刺激单词后尽可能快地对进入他心中的第一个单词作出反应。当你确信受试人懂得你的意思后，就开始做实验。你用一个秒表记下每次反应所用的时间。在你念完一百个单词后，你就做其他的实验。你把那些刺激单词再念一遍，让受试人重复他先前的回答。由于记忆在一些地方的失灵，他第二次作出的回答不准确或者错误。这些错误意义重大。

这个实验最初并未考虑到它目前的运用，而是被专门用来研究心理联想的。这当然完全是一种空想。靠如此原始的手段，人们对什么也无法进行研究。但是，当实验失败时，当受试者出错时，你却能学到别的一些东西。你问一个连孩子都能回答的简易单词，而一个智力很高的人却不能回答。这是为什么呢？因为那个单词击中了我称之为情结的东西，这情结是一种经常隐匿的、以特定的情调或痛苦的情调为特征的心理内容的团集物。这个单词有如一枚炮弹，能穿透厚厚的人格伪装层而打进暗层之中。[237]例如，当你说“购买”、“钱”这类单词时，那些具有“金钱情结”（money complex）的人就会被击中。

我们有大约十二个或多一点干扰范畴，我将略加提示，好使你们对它们的实践价值有所了解。反应时间的延长在实践上最为重要。靠计算受试者反应时间的平均数，你可以判断某一反应的时间是否过长。另外一些主要的干扰是：不遵照指示，反应多于一个词；在重现单词时有误；用表情、笑、手脚或身体动作、咳嗽、口吃以及诸如此类的行为作出反应；只用“是”或“不”作答的不充分的反应；不对刺激单词的真正意思作出反应；对相同单词的习惯性运用；使用外语

——这在英国还无大的危险，尽管这对于我们是非常令人生厌的事；当记忆在重复实验中失灵时所发生的缺陷；完全缺乏反应。

所有这些反应都不受意志的控制。不管你遵不遵守实验的规则，你都暴露了自己，因为有人知道你为什么不愿这样做。如果你试之以罪犯，罪犯可能抗拒，而这是决定性的，因为有人知道他何以要抗拒。如果他让步了，那就无异于处死自己。在苏黎世时，每当有棘手的犯案，法院就把我找去；我是他们求助的最后一根稻草。

联想测试的结果可用一个图表（图5）来加以说明。柱子的高度表示受试人的实际反应时间。打圆点的水平线表示平均反应时间。亮柱是没有干扰迹象的反应。暗柱表示反应有干扰，在反应7、8、9、10中，你看到的是连续的一串 干扰：在反应上的是一个很关键的刺激单词，而受试者一点也没有注意到，其后的三个反应时间由于一心想对那个刺激单词作出某种反应而延长了。受试者对于他具有某种情结这个事实完全没有意识到。反应13所显示的是一个孤立的干扰，而在反应16-20中，又出现了连续的一串 干扰。其中最强的干扰是反应18和19。在这个特定的例子中，我们要通过无意识情绪的致敏作用与所谓的对敏感的强化作用（intensification of sensitiveness）打交道：当一个关键的刺激单词引起不可遏止的情绪反应时，当下一个关键的单词正好出现在这复发性的情绪反应范围内时，那么，假如在前的反应是一连串 无关痛痒的联想，这时的反应便容易产生比人们期待的更为强烈的效果。这就叫做复发性情绪的敏感效应（the sensitizing effect of a perseverating emotion）。

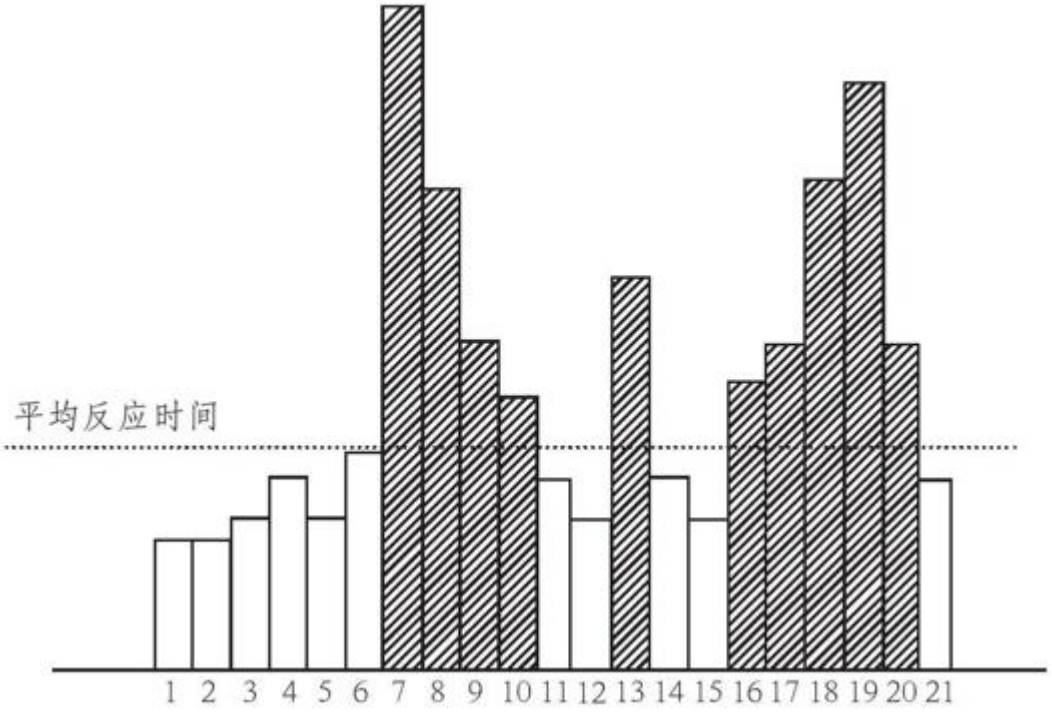


图5　联想测试

7	刀
13	矛
16	打
18	尖
19	瓶子

作为刺激的词

在处理犯罪案件时，我们可以利用敏感效应，可以这样来安排关键的单词：将其安置到按推测可能出现复发性情绪的地方。为了增强

关键刺激单词的效果，这是可以做到的。找一个嫌疑犯当受试者，给出的关键单词应是那些与罪行有直接关联的词语。

图5中的受试者是一个大约三十五岁的正派人，他是我的正常的受试人之一。在我有可能从病理性的材料中得出结论之前，我当然不得不拿一大批正常人做实验。如果你想知道干扰这个男人的究竟是些什么，你只要读一读那些引起干扰并将干扰一个个串 联起来的语词就明白了。这样你会得到一个有趣的故事。我将告诉你这是一个什么样的故事。

开始的单词是刀，它引起四个干扰反应。接下的干扰是矛（或枪），其后是打，再后是尖锐的，最后是瓶。这只是连续五十个刺激单词中的少许几个，但足够我用来对受试者把事情和盘托出。我说：“我不知道你曾有过如此不愉快的经历。”他盯着我说：“我不懂你在谈些什么。”我说：“你明白，你曾喝醉过酒，有过一桩以刀伤人的不愉快的纠葛。”他说：“你是怎么知道的？”随后他供出了整个事情。他出身于一户受人尊敬的家庭，这家庭单纯而且很正派。他曾出过国，有一天因喝醉酒与人发生争吵，便拔刀刺伤对方，结果蹲了一年班房。这是一件他不想提起的重大秘密，因为这会给他的生活罩上阴影。他家乡或周围的人都不知道此事，而我是碰巧发现这一秘密的唯一的人。我在苏黎世的研究班上也做过这些实验。那些想说真话的人当然是受欢迎的。然而，我总是要他们提供他们认识而我却不认识的某个人的材料，我向他们说明怎样去破解这个人的故事。这是一件很有趣的工作，人们有时会作出卓越的发现。

我再举一个例子。多年前，当我还是一个年轻医生时，一位研究犯罪学的老教授问起这个实验，他表示不相信。我说：“不相信吗？如果愿意的话，你不妨亲自试试。”他把我邀到他的家，我们开始了实验。我才念完十个单词，他就不耐烦了，他说：“你能用这十个词

做些什么？什么也做不出！”我告诉他，靠十来个单词是不要想有什么结果的，他应该听完一百个单词，这样我们才能发现某些东西。他说：“你能用这些词做些什么？”我说：“只能做一点，但我能告诉你某些事情。近来你为钱的事发愁，你的钱快告罄了。你担心死于心脏病。你一定在法国念过书，你在那里有过一段恋情，它常常袭上你的心头，当一个人怀有死亡的念头时，旧时的甜蜜回忆就会萦绕心间。”他问：“你是怎么知道的？”其实，连小孩子都能看得出。他是一个七十二岁的老人，他由心脏（heart）想到了病痛（pain）——担心会死于心脏病。他由死亡（death）联想到死（to die）——一种自然的反应。他由钱（money）联想到太少（too little）——一种很常见的反应。随后的联想更令我吃惊。对付款（to pay）这个词，他在拖延了很长的时间后说了一个法文单词“播种者”（la Semeuse），尽管我与他的谈话一直用的是德语。“播种者”是法国钱币上有名的人物形象。那么这个老人究竟为什么要说这个法文词呢？当听到接吻（kiss）一词时，他的反应时间较长，眼睛亮了一下并说了美（beautiful）这个单词，于是我就有了整个故事的梗概。如果不是与一种特殊的情感相联系，他是绝不会使用法文的，所以我们必须探究他的动机何在。是不是他在法郎上有所损失？但那些日子却未听说有通货膨胀与货币贬值的传闻。线索不可能在这方面。我拿不准这事有关金钱还是有关爱情，但当他听到接吻并作出说美字的反应后，我就明白了那原来是爱情。他不是那种上了岁数才去法国的人，他一定在巴黎做学生，念法律，很可能就住在索邦区。余下的工作是把整个故事联缀起来，而这是比较容易的事。

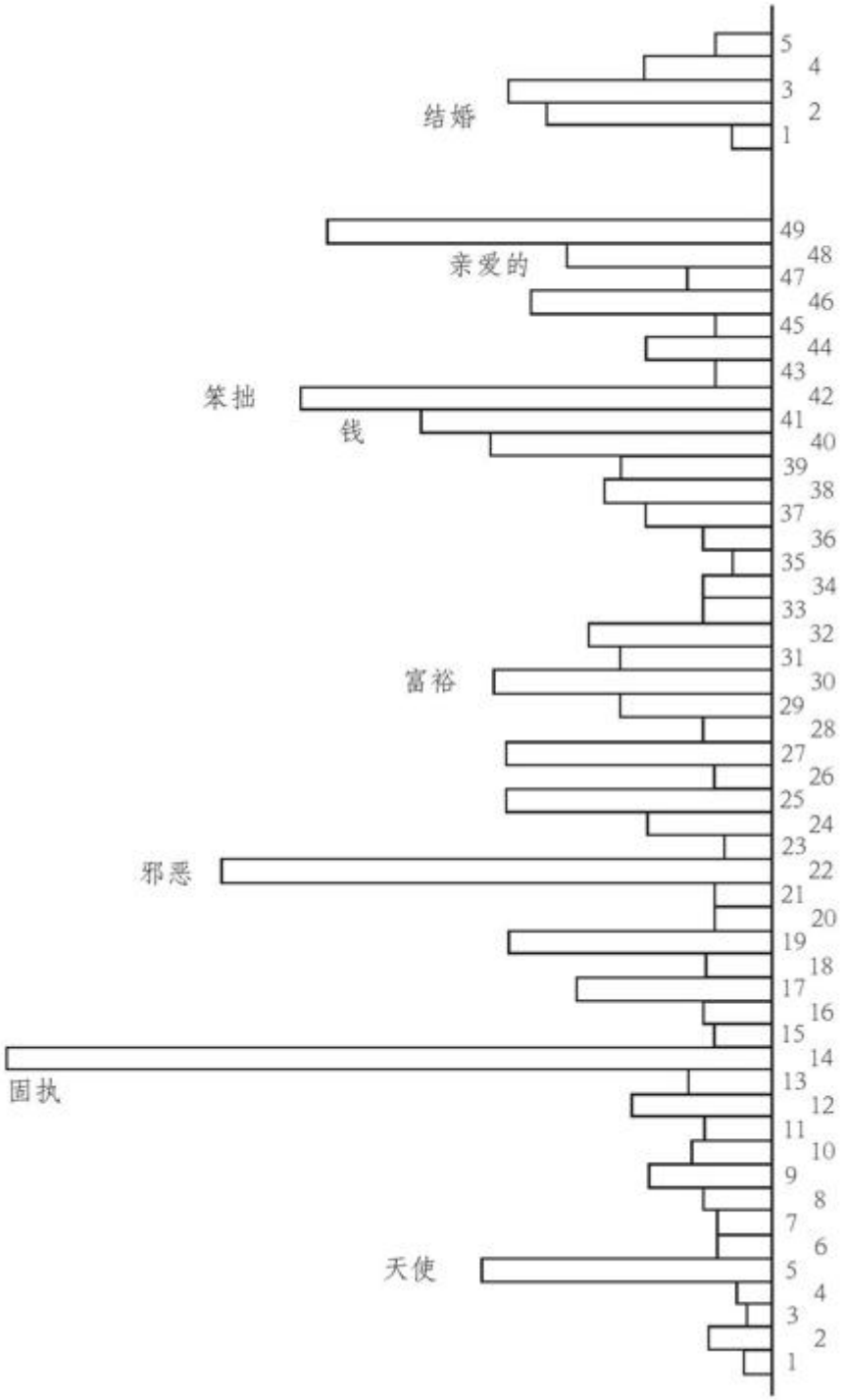


图6　联想测试

但偶尔你会碰上一桩真正的悲剧。图6是一个大约三十岁妇女的测试情况。她住在诊所里，被诊断为压抑性精神分裂症。医生对她的预后[238]很不妙。我把她置于我的护理之下，对她持一种特殊的情感态度。我感到我完全不同意那个可悲的预测，因为精神分裂症在我看来只是一个相对的概念。我认为我们所有的人都是相对意义上的疯人，只是这位妇女更特别一些罢了，我不能把对于她的诊断当做定论接受下来。在当时那些日子里，人们对此还鲜有了解。当然，我查看了她的病历，但并未发现病因。于是我让她接受联想测试，最后我获得了很特别的发现。第一次干扰是由单词天使（angel）引起的，而单词固执（obstinate）则完全没有引起反应。随后引起干扰的词有邪恶（evil）、富裕（rich），钱（money）、亲爱的（dear）、结婚（to marry）。这女人的丈夫是一位既有钱又有地位的人，她显然生活得蛮不错。我曾询问过她的丈夫，他所能告诉我的——与其妻一样——是：压抑状态大约是在她最大的孩子（一个四岁大的女孩）死了两个月之后出现的。此外便一无所获。联想测试使我碰到很多令人大惑不解的反应，我不能把它们联缀起来。你会常常陷入这类情形，尤其是在你不经常作那类诊断的时候。你得先向测试者问一些不相关的语词。如果你就最强烈的干扰直接提问，你将得到错误的回答，所以你最好用较少伤害性的语词来开始你的提问，这样就可望得到诚实的回答。我问：“那么天使呢？这个词对于你有某种意义吧？”她回答说：“当然，那意味着我失去的孩子。”说完便号啕大哭。当这场风暴平息后，我又问：“固执这个词意味着什么？”她说：“什么意义也没有。”但我说：“这个词引起了大的干扰，这意味着它与某事有联系。”我猜不透究竟是什么事。于是我便问邪恶这个词，但我从她嘴里什么也没有得到。这里有一种极为否定的表情，表示她拒绝回答我的问题。我继而问到蓝色（blue），她说：“那是我那失去的孩子的眼睛。”我说：“你对那眼睛有特殊印象吗？”她说：“当然，这孩子刚生下来时，那眼睛是多么蓝啊！”这时我注意到她脸上的表

情，我问：“你为什么变得不安起来？”她回答说：“她的眼睛和我丈夫的并不一样。”事情终于清楚了，原来这个孩子的眼睛与她从前一个情人的相像。我问：“那男人有什么使你烦恼的？”我终于从她心里探出了秘密。

在她生长的小镇上，有一位很有钱的青年人。而她的家庭虽富有但并不显要。这个青年的家庭是贵族，很有钱，他本人是小镇上的中心人物，姑娘们都梦想嫁给他。她是一个标致的姑娘，自度或许有此运气。后来她发现并无联姻的可能，她家里的人对她说：“你为什么老想他呢？他是一个有钱人，他并不想你，某某先生倒是一位不错的人，为什么不嫁给他呢？”她于是嫁给了这位先生。结婚后的五年当中，她一直过着幸福的生活，直到从家乡来的一位故友到访。当她的丈夫走出房间后，这位朋友对她说：“你已经给那位先生（指镇上那位青年）造成痛苦了。”她说：“什么？我使他痛苦？”这位朋友回答说：“你难道不知道他爱着你？不知道你嫁给别人后他的失望么？”朋友的这番话使她激动万分，但她还是压抑住了。两星期后，她给两岁大的儿子和四岁大的女儿洗澡。镇上的水——不是在瑞士——并非无可怀疑，事实上这水染上了伤寒病毒。她注意到小女孩在吮吸一块海绵，但她并没有加以制止。而当小男孩闹着要水喝时，她给了他可能受到感染的水。结果小女孩得伤寒死了，小男孩被救活了。她得到了她想要的东西，或者她内心里的魔鬼所想要的东西——否认她的婚姻以便嫁给别的男人。结果她犯了谋害罪。她不知道自己犯了罪。她只是把事实告诉了我而没有得出这样的结论：她应该对孩子的死负责，因为她明知道水受到病毒的感染、有危险。我面对着这样的选择：是把她犯罪的真相告诉她呢，还是应当保持缄默？（当然，这只是一个告诉她的问题，并不存在以犯罪诉讼相威胁。）我想，如果把真相告诉她，她的病情可能恶化，但不管怎么说她的预后本来就不妙，相反，如果她认识到她所做过的事，也许还有好转的机会。因此我下决心坦率地把这话告诉她：“是你杀害了自己的孩

子。”开始她勃然大怒，后来正视了现实。三个星期后，我们允许她出院，而她再也没有回来过。我暗中查访她十五年，她的病从未复发过。那种压抑在心理上是适合她的：她是一个谋杀犯，在别的情况下，她本应受到死刑惩罚。她被送进了疯人院而不是监狱。通过让她的良心承担起巨大的重负，我实际上把她从另一种惩罚——疯狂中救了出来。因为，假如一个人接受了自己的罪孽，他就能带着这罪孽生活下去。而如果一个人不能接受它，他就得为不可避免的种种后果而备受痛苦折磨。

讨论

提问：

我要问的问题与昨晚有关。在讲演快结束的时候，荣格教授谈到较高功能与较低功能并说思维型的人会以古老的方式运用他的情感功能。我想知道的是：是否反之亦然？一个情感型的人，当他力图思维时，是否也以远古方式进行？换言之，思维和直觉是否总是被认为是高于情感与感觉的功能？我之所以提这个问题，是因为我从别的讲演中听到这样的说法：感觉是意识功能中最低级的一种，思维则是较高的一种。日常生活中的情形正是这样。在日常生活中，思维似乎是高质量的东西。当教授的（不是荣格教授）在研究中思考，他看重的是自己并把自己认作最高的类型，高于只会说如下这种话的乡下人：“我有时一边坐着一边想事，有时只坐着。”（Sometimes I sits and thinks and sometimes I just sits.）[239]

荣格教授：

但愿我没有给你造成我对这些功能中的某一种有偏好的印象。在某一既定个人身上的主导功能总是最突出的，而任何功能都可以是居主导地位的。我们绝对没有用以判明这种或那种功能本身高下的尺

度。我们唯一能够说的是，在个体身上，主导功能最能适应环境，而那种最受较高功能排斥的功能只是由于被忽视才成为较低功能的。某些现代人认为直觉是最高的功能。爱挑剔的人更喜欢直觉，认为直觉才是上等功能！感觉型的人总是认为其他人低劣，因为他们不如他生活得实在。只有他是实实在在的人而别人都是异想天开的、不真实的。每一个人都认为他的突出功能是世界上最高的东西。在这个方面，我们都容易犯下大错。为了认识诸功能在我们意识中的实际秩序，需要严格的心理学批评。很多人相信世界上的难题是靠思维解决的。但离开了所有这四种功能，任何真理都建立不起来。当你思考世界时，你只对这个世界做了四分之一的事，而其余的四分之三却可能反对你。

埃里克·B.施特劳斯医生：

荣格教授说，语词的联想测试是一种手段，人们可以凭借它对个人无意识的内容加以探寻。在他的例证中，病人所暴露的东西无疑是意识中的东西而不是无意识中的东西。的确，如果一个人想探寻到无意识的内容，他就得进一步使病人在异常反应中自由地联想。当荣格教授很聪睿地设想那个不幸事件的故事时，我正想到由“刀”这个单词所引起的联想。这无疑是在病人的有意识心灵中进行的，相反，如果“刀”引起的是无意识联想，我们就能够（如果我们有弗洛伊德的思想）假定它与一种无意识阉割情结（castration complex）或诸如此类的东西相联系。我并不是说一定会如此，但我不理解，荣格教授说联想测试是一种手段，它通向病人的无意识，他这样说指的是什么。在今晚他所给出的例子中，联想测试这种手段无疑是通向意识或弗洛伊德所说的“前意识”（preconscious）的。

荣格教授：

如果你能仔细听我所讲的就好了。我说过，无意识的东西是非常相对的。如果我对某事没有意识，那我只是相对地缺乏意识而已，我可能知道它的其他方面。个人无意识的内容在某些方面完全是可以意识到的，但在一个特定方面或在一个特定时刻，你却不知道它们的存在。

如何才能确定一个东西是有意识的还是无意识的？你只需询问别人。我们并无确定某种东西是有意识的还是无意识的其他标准。你问：“你知道你是否有某种犹豫吗？”回答说：“不，我不犹豫。我知道，我有与别人相同的反应时间。”“你对那使你烦恼的某事有意识吗？”“不，我没有意识。”“你不记得你对‘刀’这个单词所作的回答吗？”“一点也不记得。”这种对事实的无知是非常普遍的现象。当被问到我是否知道某人时，我可能说不知道，因为我记不起他了，我意识不到我认识他。但当人们提醒说我在两年前见过他，他就是做过某事的某某先生时，我就会回答说：“我当然知道他。”我知道他但又不知道他。个人无意识的全部内容都是相对意义上的无意识，甚至阉割情结与乱伦情结也是如此。在某些方面它们可被完全了解，尽管在别的方面它们是无意识的。我们对某事进行意识时，是有相对性的，这种相对性在癔症[240]中尤为明显。你可以经常发现，那些似乎是无意识的东西仅仅对医生才是如此，而对护士和亲属来说则可能不是无意识。

在柏林一家有名的诊所里，我见过一起有趣的案例：脊髓复合肿瘤。因为这是一位很有名的精神病学专家作出的诊断，我惊诧得几乎战栗了。但我要看看病历，那是一个很标准的病历。我询问症状是什么时候开始的，结果了解到那是在一个晚上，那时这个妇人的独生子结婚离开了她。这女人是个寡妇，她显然很爱自己的儿子，我说：“这不是什么肿瘤，而是一种可以立即加以验证的普通的癔症。”我的这番话使教授大为吃惊，也许他认为我知识浅薄或者不圆滑或者强

以为知，我只得告退出来。但有人在街上追上我，原来是护士。她说：“我得谢谢你，因为你说那是癔症。我一直这么认为。”

埃里克·格拉姆·霍医生：

我可以回到施特劳斯医生的问题上来吗？昨晚，荣格教授责备我只使用了某些术语，而我认为，这些术语有必要得到透彻的理解。我想知道，是否您总是要求把“神秘的”或者“第四维”这些词语运用到联想实验？我相信，在每一次它们被提到时，都要耽搁较长一段时间并惹您生气。我建议还是回到第四维的概念上去，因为它是一种对我们的理解有帮助的极为必需的联系。施特劳斯医生使用了“无意识”一词，但我从荣格教授那里了解到并没有这种东西，有的只是相对的无意识，而这种无意识又有赖于意识的相对程度。根据弗洛伊德派的看法，确有某处、某物、某个实体被称为无意识，而在荣格教授看来，就我对他的理解，是没有这种东西的。荣格教授在联系的流动媒介中游移，而弗洛伊德则处在无联系的实体的静止媒介中。说得清楚些，弗洛伊德是三维的（three-dimensional），而荣格在其整个心理学中都是四维的（four-dimensional）。我倒要因此批评（如果可以的话）荣格的整个图式体系，因为他给你的是一个四维体系的三维表现、某种具有动态功能东西的静态表现，除非对这个体系加以解释，否则你会把它与弗洛伊德的概念、术语混淆起来，你会搞不懂它。我坚持认为必须对这些术语加以澄清。

荣格教授：

但愿格拉姆·霍医生更谨慎一些就好了。你是对的，但你不应该说这样的话。正如我解释过的那样，我力图从最温和的设想开始。正好是你把事情弄糟了，你谈到四维，谈到“神秘的”一词，你告诉我，我们所有的人对这样的刺激单词都会有一个较长的反应时间。你说得完全正确，每个人都可能受骗，因为我们在自己的领域里只是些

初学者。我同意你的看法，即：要使心理学成为一种有生命的东西而不致融入静止的实体，那是非常困难的。当你把时间因素引入三维体系时，你自然就会使用第四维的概念来作表述。而当你谈到动力和过程的时候，你是需要时间因素的，而这样一来，你就在和世界的所有成见作对，因为你已经使用了“四维的”一词。这是一个不应提到的、有忌讳的词。它有其历史，对这样的词我们应特别小心。你愈是深入地研究心理状态，在使用术语上你就得愈加小心，因为术语是在历史中形成并带有偏见的。你愈是渗入心理学的基本问题，你就愈加面临那些带有偏见的哲学概念、宗教观念、道德观念。因此，我们在把握某些东西时须特别小心。

霍医生：

听众会喜欢你的这种挑逗性的。我打算问一个鲁莽的问题。我与您都不把自我看做一条直线。我们乐意把自我的疆域看做自身的四维存在，四维之一就是三维的轮廓。如果是这样的话，您愿意回答如下问题即在四维中作为活动“行星”的自我的领域是什么？我提出的答案是：是那包括您的集体种族无意识在内的宇宙本身。

荣格教授：

如果你能重复一下你的问题，我将非常感谢。

霍医生：

这个具有四维的“自我”的领域有多大？我不得不说：它和宇宙一样大。

荣格教授：

这的确是一个哲学问题，要回答这个问题需要大量的认识理论。世界就是我们自己的映像。只有幼稚的人才把世界想象成如我们所认为的那样。世界的形象是“自我”世界的一种投射，正如后者是对世界的一种摄取一样。然而，只有哲学家的特殊心灵才能超越世界的普通图像，这个图像中的事物是静止的、孤立的。如果你超越了这个图像，你就会在普通人的心中引起一场地震，整个宇宙会动摇震颤，最神圣的信念和希望也会被动摇，我看不出一个人有什么理由要去把事情搞乱。这无论对病人还是对医生都没有好处，但对哲学家来说也许是好的。

伊恩·沙蒂医生：

我想回到施特劳斯医生的问题上去。我能理解施特劳斯医生的意思，并且我以为我也能理解荣格教授的意思。就我所见，荣格教授的不足之处是他不能与施特劳斯医生之间建立起联系。施特劳斯医生想知道的是，词的联想如何能显示弗洛伊德所谓的无意识即显示那种实际上从心灵中抽取出的材料。就我对荣格教授的理解，他所指的正是弗洛伊德用“本我”（Id）一词所指的东西。我认为，我们应该很好地对我们使用的概念加以界定进而对之进行比较，而不是每个人都从自己那一派的观点出发运用它们。

荣格教授：

我必须再说一遍，我的方法不是去发现理论，而是去发现事实，并且我告诉你们我运用这些方法所发现的事实。我不能够发现阉割情结、被压抑的乱伦倾向或诸如此类的东西——我发现的只是心理事实而不是理论。恐怕你把理论与实践过于混淆了，这些联想实验并没有揭示出阉割情结以及诸如此类的东西，对此，你也许会感到失望，而阉割情结是一种理论。你用联想方法所发现的，是我们此前所不知道而受试者在这特定的范围或条件下也不知道的确切的事实。我不敢说

受试者在其他条件下也不知道这些事实。当你忙于工作的时候，你知道有关的很多东西，这是你呆在家里所不知道的，而在家里，你却知道很多你在工作时所不知道的很多东西。事物在此处被知道而在彼处却不被知道，这就是我们所说的无意识。我必须再说一遍，我们不可能以经验为根据渗入到无意识之中并从而发现比如阉割情结这类弗洛伊德式的理论。阉割情结是一种神话观念，但它不是作为神话观念而被发现的。我们在实际上所发现的是按特定方式分类的确定事实，我们根据神话的或历史的相似物来命名它们。你不可能发现一种神话主题，你只能发现个人的主题，而这绝不会以理论的形式出现，它只是人类生活的一种活生生的事实。你可以从事实中抽绎出一种理论，比如弗洛伊德理论或者阿德勒理论或者其他任何一种理论。对于这个世界的事实，你爱怎么认为就怎么认为，结果就是：有多少思考事实的头脑，就有多少种理论。

沙蒂医生：

我不同意！我感兴趣的不是这种或那种理论，不是已被发现或未被发现的事实，而是一种凭借它每个人能够知道他人正在想什么的交流手段，为达此目的，我坚持认为必须界定我们的概念。我们必须知道他人在使用比如弗洛伊德的无意识这类概念时所指的是什么。至于“无意识”这个词，差不多每个人都知道。它因此而具有了某种社会的或描述的价值，但荣格却拒绝在弗洛伊德的意义上使用这个词，他只是在一种弗洛伊德称之为“本我”的东西的意义上使用“无意识”这一概念的。

荣格教授：

“无意识”这个词并不是弗洛伊德的发明。在德国哲学中，康德、莱布尼兹和别的哲学家早就在使用这个词了，但都给这个词作出了自己的界定。我完全知道，关于无意识这个概念可说是众说纷纭，

我竭尽绵薄之力去力图做的，只是说出我对这个概念所怀抱的想法。我并不是要贬抑莱布尼兹、康德、冯·哈特曼或包括弗洛伊德和阿德勒在内的任何伟大思想家的长处。我只是在解释在使用无意识一词时我的所指，而我假定你们所有人都了解弗洛伊德在使用这个词时的所指。我认为，我的任务不是要以我的解释方式来使那些信服弗洛伊德理论并接受其观点的人对自己的信念发生动摇。我并没有要摧毁你们的信念或观点的想法，我只是展示我自己的观点，如果有人认为我的观点也同样有道理，那正是我所期待的。一个人对无意识的一般理解如何，我并不在乎，要不然我就需要对莱布尼兹、康德与冯·哈特曼所理解的无意识概念作长篇大论了。

沙蒂医生：

施特劳斯医生所问的是你的无意识概念与弗洛伊德的之间的关系。是否有可能将二者置入精确的关系之中？

荣格教授：

格拉姆·霍医生已经回答了这个问题。弗洛伊德把精神过程看做静态的，而我却用动态和联系来描述这个过程。在我看来，一切都是相互关联的。并没有确定不变的无意识这种东西，无意识只是在某种条件下才不呈现于意识的。何以事物在某一场合被知晓而在另一场合不被知晓，对此可以有完全不同的看法。我所做的唯一例外是神话模式，正如我用事实证明的那样，它是一种深刻的无意识。

施特劳斯医生：

用联想测试作罪行侦缉与用它来发现无意识过失，这无疑是有区别的。罪犯意识得到他的罪行并且意识得到他害怕罪行被发现。而精

神病人则无论前者还是后者都意识不到。相同的方法能否运用于这两种很不相同的情形？

主席：

那位妇女对她的罪行并没有意识，尽管她任随孩子吮吸那块海绵。

荣格教授：

我将用实践来说明其间的区别。图7是联想测试过程中的呼吸示意图。你看到的共有四组，每组由七次呼吸组成，这是在给出刺激单词后记录下来的。图表显示的是在给出平淡与尖锐两类刺激单词后受试者们的呼吸示意图。

“A”是在听到平常的刺激单词后所作的呼吸。听到单词后的第一次呼吸受到影响，而以后的呼吸则比较正常。

在“B”中，给出的是一个尖锐的刺激单词，呼吸量受到明显影响，有时还不到正常呼吸量的一半。

“C”表示的是与情结有关的刺激单词所引起的呼吸行为，这情结是受试人意识得到的。第一次呼吸差不多是正常的，只是后来你才发现呼吸受到某种限制。

“D”同样表示的是与情结有关的刺激单词所引起的呼吸行为，但受试者对此情结却没有意识。在这种情形中，第一次呼吸特别怪，而以后各次也明显低于正常呼吸。

这些图表非常清楚地说明了对情结有意识和无意识之间的反应差别。例如在“C”中，受试者对情结有所意识。刺激单词打中了受试者

的情结，于是出现了深呼吸。但当刺激单词打中的是无意识情结时，呼吸量则受到限制，如“D”中的I所示。这时由于胸部出现痉挛，呼吸非常非常微弱。用这种方法，就能取得表明有意识反应与无意识反应在心理学上不同的经验证据。

威尔弗雷德·R.拜恩医生：

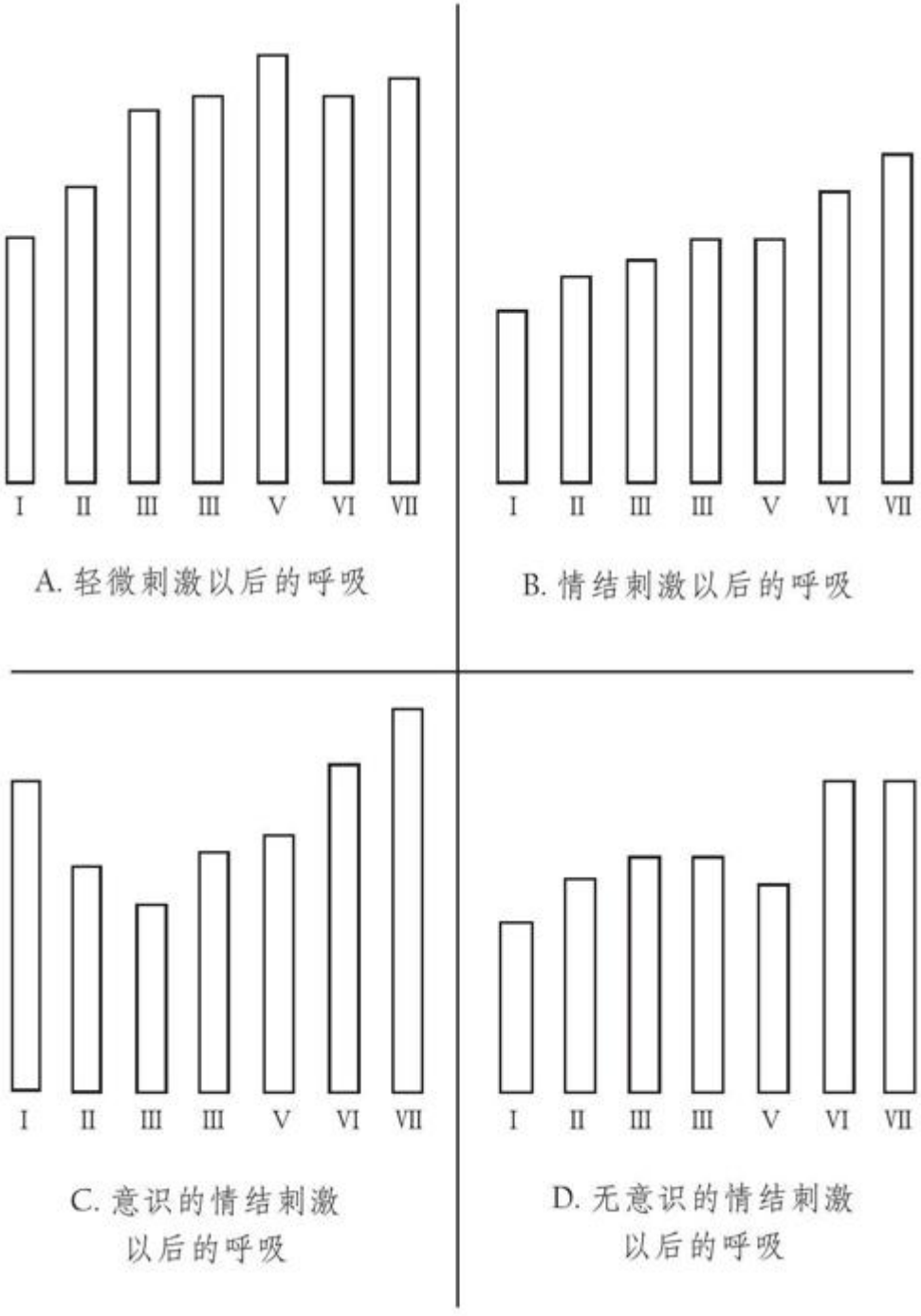


图7　联想测试：呼吸

您在身体与心灵的远古形式之间作了一种类比。这纯粹是一种类比呢，还是两者之间确有比较密切的联系？昨晚你说了一些话，表明你认为思维与大脑是有联系的，而最近在《英国医学杂志》上刊载了

一个案例，那是你对一个生理失常者[241]的梦所作的分析。假如对这个病例的报道是正确的，那它将给我们以极其重要的启发，我不知道你是否认为在身体与心灵这两种远古残余的形式之间有着某种密切的联系。

荣格教授：

你又在挑起心身平行论这一有争议的问题了，对于这个问题，我一无所知，因为它超出了人的认识限度。正如昨天我所力图解释的那样，这两种东西——生理事实和心理事实——是以一种特有的方式一同出现的。它们一起发生，我以为只是对于我们的思维它们才是两个不同的东西，而实际上并非如此。我们把它们看做两个方面，是因为我们的思维根本无力同时思考它们。由于这两个方面存在着统一的可能性，我们必须有待于发现那些更多地表现出生理性一面的梦，正如有待于发现另一些更多地表现出心理事实的梦一样。你提到的那个梦显然是一种机体失调的表现。这些“机体表现”在古代文献中是众所周知的东西。在古代和中世纪，医生们常常用梦来作诊断。我并未对你提到的那位病人作体检。我仅仅听了他的经历和他的梦，然后说出我对这个梦的看法。这方面的病例我还遇到过，比如一位年轻姑娘身上发生的进行性肌肉萎缩（progressive muscular atrophy）。我询问她做的梦，她说她曾做过两个色彩绚丽的梦。一位懂得一点心理学的同僚认为这姑娘患的可能是一种癔症。她的病确有癔症所具有的一些征兆，而是否为进行性肌肉萎缩也仍有疑问，但根据她的梦，我断定她患的是机能性疾病，而结果证实了我的判断。这是一种机体障碍，她的梦确与机体状况相关联。[242]根据我对心身相统一的看法，事情本该如此，如果不是这样，那反而不可思议了。

拜恩医生：

可否在后面讲梦的时候再谈这个问题？

荣格教授：

恐怕我不能详述，这太特殊了。这的确是一桩特殊的经验，而描述这一经验是非常困难的。我不可能简略地描述我用以判断这一类梦的标准。你也许记得，你提到的那个梦中有一条很小的柱牙象。如果我解释柱牙象在机体方面真正意味着什么以及我为什么要把这个梦看做是一种机体征兆，可能会引起争议，你会指责我在宣扬可怕的蒙昧主义。这些东西确实是暧昧不明的。我不得不按基本心灵说话，这种心灵是按原型模式来思维的。在我谈到原型模式时，知道这些东西的人会懂得我的意思，但如果你不懂，你就会想：“这家伙一定疯了，因为他竟然谈柱牙象以及它与蛇、马的区别。”为了你们能够理解我所说的，也许我得先用两年的时间给你们开象征学（symbology）的课。

这是一个不小的麻烦：在人们对这些东西的一般了解与我多年对它们的研究之间有一道很深的鸿沟。假如我必须在医学界听众面前谈及此点，我还得谈到法国人雅内（Janet）的“思维水平”，所以，我倒不如去说中国话。比如，我得说，“思维水平”在某一情况下降到了“意念中心即印度瑜伽的卡克拉”的水准即降到了肚脐处。我们欧洲人并不是地球上唯一的居民。我们欧洲只是亚洲的一个半岛，亚洲大陆有着古老的文明，那里的居民按照内省心理学的原则训练他们的心灵已有好几千年的历史了，可我们的心理学呢，甚至不是昨天而只是从今天早上才开始的。亚洲的那些居民具有一种神奇的洞察力。为了理解无意识的某些事实，我不得不研究研究东方。我不得不追溯一下东方的象征主义。我打算写一本小书并只讨论一个象征主题，[243]你们会发现那是一本使人毛发竖立的书。我要研究中国和印度，而且还不得不对甚至连专家们也一无所知的梵语文献和中世纪拉丁手稿进行研究，为此必须到大英博物馆查阅有关文献。只有具备了这方面的知识后，你才有可能作出诊断说，这个梦的起因是机体方面的而那个梦

却不是。在人们获得这些知识之前，我在他们眼中只是一个巫师。他们说那是催眠术巫师的花招。他们在中世纪就这样说过。他们说：“你怎么能看出木星带有卫星？”如果你说你是用望远镜看到的，那么望远镜对中世纪的听众来说是个什么玩意呢？

我无意对此夸口。当我的同事问及我是如何作出这样的诊断或结论时，我总感到无言以答。我回答说：“如果你允许我解释的话，我先不得不解释为了理解梦你们应该知道些什么东西。在大名鼎鼎的爱因斯坦还在苏黎世做教授的时候，我本人就有过这类经验。在他研究相对论的那段时间，我时常见到他。他常来我家，我经常问到相对论。数学不是我的所长，你们可以想象这可怜的人在向我解释相对论时所遇到的困难。他不知道该怎样向我解释才好。当看到他的困窘时，我恨不得钻入地下，我感到自己太渺小。后来有一天他问我心理学方面的问题，于是我也有了雪耻的机会。

专门知识是一种最大的不利。它使你在一条路上走得太远，以致你再也不能作解释。你们必须允许我对你们讲那些最基本的东西，但如果你们接受这些东西，你们就会懂得何以我会得出如此这般的结论。遗憾的是，我们没有更多的时间，我不可能把一切都告诉你们。当我论及梦这一问题时，我只好把自己豁出去并冒你们视我为愚人的危险，因为我不可能把所有那些历史证据置于你们面前。我只有一点一点地援引中国和印度的文献，援引中世纪文本以及所有那些你们不知道的东西。你们又怎样去知道那些东西呢？我与其他领域的专家一道工作，他们帮助了我。在这些专家中，有我已故的朋友、汉学家威尔海姆（Wilhelm）教授，我曾与他一道工作过。他翻译过道教的一部著作，要我加以评论，我从心理学的角度对之作了评论。[244]对于一位汉学家来说，我所说的很新奇，然而他所告诉的东西在我们看来也同样是新奇的。中国哲学家根本不是傻瓜。我们认为古人是傻子，但他们像我们一样聪明。古代人是极富智慧的人民，心理学可以向古代文

明尤其是印度和中国学到很多东西。英国人类学学会的一位前主席曾问我：“你能理解何以像中国人这样高智力的民族没有科学吗？”我答道：“他们有科学，但你不理解它。这种科学不是建立在因果性原则之上的。因果性原则并不是唯一的原则，它只是一种相对的东西。”

人们会说，认为因果性只是相对的，这是何等愚蠢！但是请看现代物理学。东方人的思维与他们对事实的评价是建立在另一种原则之上的。对于这种原则，我们甚至还没有相应的称谓。东方人当然有表示它的词，可我们并不懂得这个词。东方的这个词就是“道”。我的朋友麦克杜格尔（William McDougall）[245]有一名中国留学生，他曾问这个学生：“‘道’，这个字的确切意思是什么？”这种提问真是典型的西方思维方式！这位中国学生向他解释了“道”的含义，他回答说：“我还不懂。”这位学生于是走到阳台并问道：“从这里你看到什么？”“我看到街道和房屋，还看到过路的行人和来往的车辆。”“还有呢？”“还有一座山。”“还有呢？”“还有吹拂的风。”这学生挥动手臂说：“那就是‘道’。”

你终于明白：“道”可以是任何东西。我用另外一个词去指称它，但仍嫌这个词不够味。我把“道”叫做“共时性”（synchronicity）。当东方人察看由很多事实组成的集合体时，他们是将其作为一个整体来接受的，而西方人的思维却将其分解为很多实体与微小的部分。比如看到此刻聚集的人群，你会问：“他们从何处来？他们何以要聚拢来？”东方人的心灵对这些根本不感兴趣。它问的是：“这些人聚到一块意味着什么？”西方人的心灵是不会提这个问题的。西方人感兴趣的是人们来这儿干什么以及人们在此正在做什么。这不是东方人的心灵所要提的问题，它只对人们在一起这个事实感兴趣。

事情就是这样，你站在岸边，海浪把一顶破帽、一个旧箱、一只鞋、一条死鱼冲上了海岸。你会说：“偶然！荒唐！”而中国人的心灵却会问：“这些东西凑到一块意味着什么？”中国人的心灵探究的是在一起和在恰当的时刻一起出现，它有一种西方所不知道的实验方法，这方法在东方哲学中起着重要的作用。这是一种预测可能性的方法，至今还被日本政府用来窥测政治形势。比如在第一次大战期间就运用过这种方法。这种方法最早成形于公元前1143年。[246]

第三讲

主席（莫里斯·B.赖特医生）：

女士们，先生们，在今晚荣格教授的讲演中我担任主席，这是我特殊的荣幸。二十一年前，当荣格教授来伦敦作系列讲演时，我就有幸认识了他，然而那时懂得心理学的医生还很少。[247]我还清楚地记得，会后我们常到索霍区（Soho）的一家小餐馆去，在那里我们一直谈到精疲力竭。很自然，我们都力图尽可能猛烈地向荣格教授提问。当我向荣格教授告别时，他对我说——并不是很严肃地——“我认为你是那种已变为内倾型的外倾型的人”。坦率地说，从那以后我就一直在咀嚼这句话。

好，女士们，先生们，对昨晚的讲演我再提一下。当荣格教授谈到望远镜的价值时，我认为他对他的观点和他的工作已经作了很好的说明。一个用望远镜来看的人自然能够看到比没有这种仪器帮助的人多得多的东西。这正是荣格教授所处地位的写照。由于他特有的视角，由于他高度专门化的探索，他已经获得了一种知识、一种对人类精神的深度的洞见，对我们很多人说来，这是很难把握到的。当然，对他来说，要在为数不多的讲演中给予我们比他所获得的洞见更多的东西，这是不可能的。因此，我认为任何看起来似乎模糊不清或幽暗不明的东西并不是一个蒙昧主义的问题，而是一个视角的问题。我自己的问题在于，由于适应能力已经老化，要看清荣格教授的广阔视域在我也许永无可能，尽管他目前可以让我站在他的视角上去看。但无论情形会是怎样，我知道，他可能告诉我们的每一件事都会引起我们

的激动，并且我也知道这对于我们自己的思想来说是怎样的一种刺激，尤其是在一个推测是如此容易而证明又是如此困难的领域。

荣格教授：

女士们，先生们，我应当在昨天就把联想测试讲完，但那样我就不得不超出我的时间。因此，你们必须原谅我再次回到这个问题上来。我这样做，并不是因为我对联想测试有所偏爱。只是在必须这样做的时候，我才使用这些方法，然而这些方法确实是某些概念的基础。上次我讲到了那特有的干扰，我想，如果简明地对实验的结果即对各种情结作一番总结，也许有所裨益。

情结是联想的凝聚——一种多少具有复杂心理性质的意象——有时具有创伤的特征，有时具有痛苦和不同凡响的特征。凡是不同凡响的东西都最难把握。例如，如果某事对于我很重要，在我打算去做它的时候，我就会开始感到踌躇不决；你们或许已经有所体察，当你们问我困难问题时我不能立即回答，这是因为事关重要，我得有一个较长的反应时间。我变得口吃起来，因为我的记忆还没有提供出必要的材料。这样的干扰就是情结干扰——尽管我所说的并非出自我的个人情结。这是一种很重要的现象，不论一种强烈的情调是什么，都是难以把握的，因为这些内容是以某种方式与心理反应、心脏的过程、血管的轻微收缩、肠道的状态、呼吸以及皮肤神经分布相联系的。无论何时，血管收缩的加剧，都好像特殊情结具有自己的机体似的，好像这情结被安放在我体内并达到难以控制的程度，因为那使我身体激动的某种东西是不容易被赶走的，因为这种东西植根于我的身内并开始作用于我的大脑。那种不引起紧张和不具有情绪价值的东西可以轻而易举地被拂去，因为它是无根的。它没有依附性或粘着性。

女士们，先生们，这就使我看到了某种非常重要的事实：带有给定的张力或能量的情结倾向于形成它自身的人格。它有一种类似于机

体的东西、有它自己的某些生理特性。它能侵犯胃 。它能影响呼吸、干扰心脏——一句话，它像一种不完整的人格那样行动。例如，你想说某事或想做某事，但由于这种意图不幸受到一种情结的干涉，你所说或所做的事竟不同于你原初所打算的。你完全被干扰了，你的最好的意图被情结搞得七颠八倒的，就好像你受到真人或来自外部条件的干扰似的。这种状况迫使我们把情结的行为倾向当做似乎具有某种意志力的东西来加以谈论。当你谈到意志力的时候，你自然是在问及自我。那么，属于情结的意志力的自我又在什么地方呢？我们知道我们自己的自我情结（ego-complex），还认为它完全占有我们的身体。情况并非如此，但让我们假设它完全占有身体的一个中心，假设有这样一个我们称之为自我的焦点，假设自我具有意志力并能对它的各个组成部分为所欲为。自我也是一种非同凡响的内容的凝聚物，所以从原则上说，自我情结和任何其他情结并无二致。

因为情结是一种类似自我的东西，有某种意志力，所以在精神分裂的状态下，情结从意识的控制下解放出来，成为一种可以看得见听得着的东西。它们以幻象的形式出现，以类似于某些确定人物的声音说话。这种情结的人格化就其本身看并不必然是一种病象。例如，在梦中，我们的情结经常以人格化了的形式出现。一个人可以训练自己到这样的程度，即在清醒的状态下也能看到或听到这些情结。瑜伽训练的内容之一，就是把意识分裂为它的组成部分，让每一部分作为一种特殊的人格出现。在我们的无意识心态中，存在着一些自身确有生命的原型意象。[248]

所有这些可由这样一个事实来解释，所谓意识的统一只是一个幻觉。这种统一确实是我们的梦想。我们喜欢把自己看做一个整体，但实际上却完全不是这样。我们并非自己寓所的真正主人。我们喜欢相信我们的意志力、我们的能力以及我们能够做的事；但是临到真正摊牌的时候，我们才发现我们所能做的非常有限，因为我们受到情结这

些小精灵的牵制。情结是一些联想的自由组合，有一种自己运动的倾向，企图在我们的意图之外独立生活。我坚持认为，我们的个人无意识和集体无意识由一些不确定（因为不被知道）的情结或人格片断所构成。

这个观点可以解释很多东西。比如可以解释这样一个事实：诗人何以有把他的内在精神加以戏剧化与人格化的能力。当诗人创造出一个舞台人物或在他的诗、剧本、小说中创造出这样一个人物时，他认为这个人物不过是他的想象的产物，但那个人物以某种神秘的方式自己创造了自己。任何一个小说家或作家都会否认这些形象具有一种心理学的意义，但事实上，你们像我一样清楚地知道，这些形象确实具有这种意义。因此，当你们研究一个作家所创造的人物时，你就能够辨认出这个作家的心灵。

这样，情结就是不完整的、片断的人格。当我们谈到自我情结时，我们自然假定它是一种有意识的东西，因为中心亦即自我与各种心理内容的关系就叫意识。但在另外的情结中，我们也有一组内容环绕着一个中心（一种类似核的东西）。所以我们可以这样提问：情结有自己的意识吗？如果你研究过唯灵论（招魂术），你就必须承认，表现在自动书写中或通过一种媒介的声音显示出来的所谓的灵魂（spirits）的确有它们自己的意识。所以，没有偏见的人们倾向于相信这些灵魂是过世了的婶婶或祖父这一类人物的幽灵，正因为从那些显现物中能够寻出多少可以辨认的人格来。当然，在处理精神病时，我们很少倾向于认为我们是在与幽灵打交道。我们把它唤作病理学的东西。

关于情结就讲这些。我坚持情结自身具有意识的。特殊观点，只是因为情结在梦的分析中能起巨大的作用。你们记得我出示的图表（图4），它表现的是心灵的不同领域以及处于正中的无意识黑暗中

心。你愈接近那个中心，你对雅内（Janet）所说的“思维水平的降低”就体会得愈深：你的自主意志开始消失，你越来越多地受控于无意识内容。意识的自主性失掉了自己的强力和能量，而在不断增长的无意识内容的活动中这种能量又重新出现了。当你仔细研究精神失常的病例时，你就会观察到这个过程的极端形式。无意识内容愈是逐渐增强，意识的控制便愈是减弱，最后，病人整个地沉入到无意识之中并完全成为它的俘获物。这样，病人就成为一种不是始于自我而是始于黑暗领域内的新的自主活动的牺牲品。

为了完整地理解联想测试法，我必须提及一个完全不同的实验。如果你们能原谅我为了节省时间起见而不详谈我研究的细节，我就用这些图表（图8、9、10、11）来说明我对一些家庭进行调查的结果。[249]1这些图表表示的是联想的性质。例如，在图8中用数字XI标出的稍微突出的顶点就是一种联想的特殊类别或范畴。分类的原则是逻辑学的和语言学的。对此我不打算详论，你们只需接受这个事实，即我已搞出十五个我借以划分联想的范畴就行了。这些测试是在很多家庭中进行的，为了某种理由，受试者都是些没有受过教育的人，我们发现，在某些家庭的成员中，联想和反应的类型都非常接近，比如父亲和母亲、或者兄弟俩、或者母亲和子女的反应类型几乎是一样的。

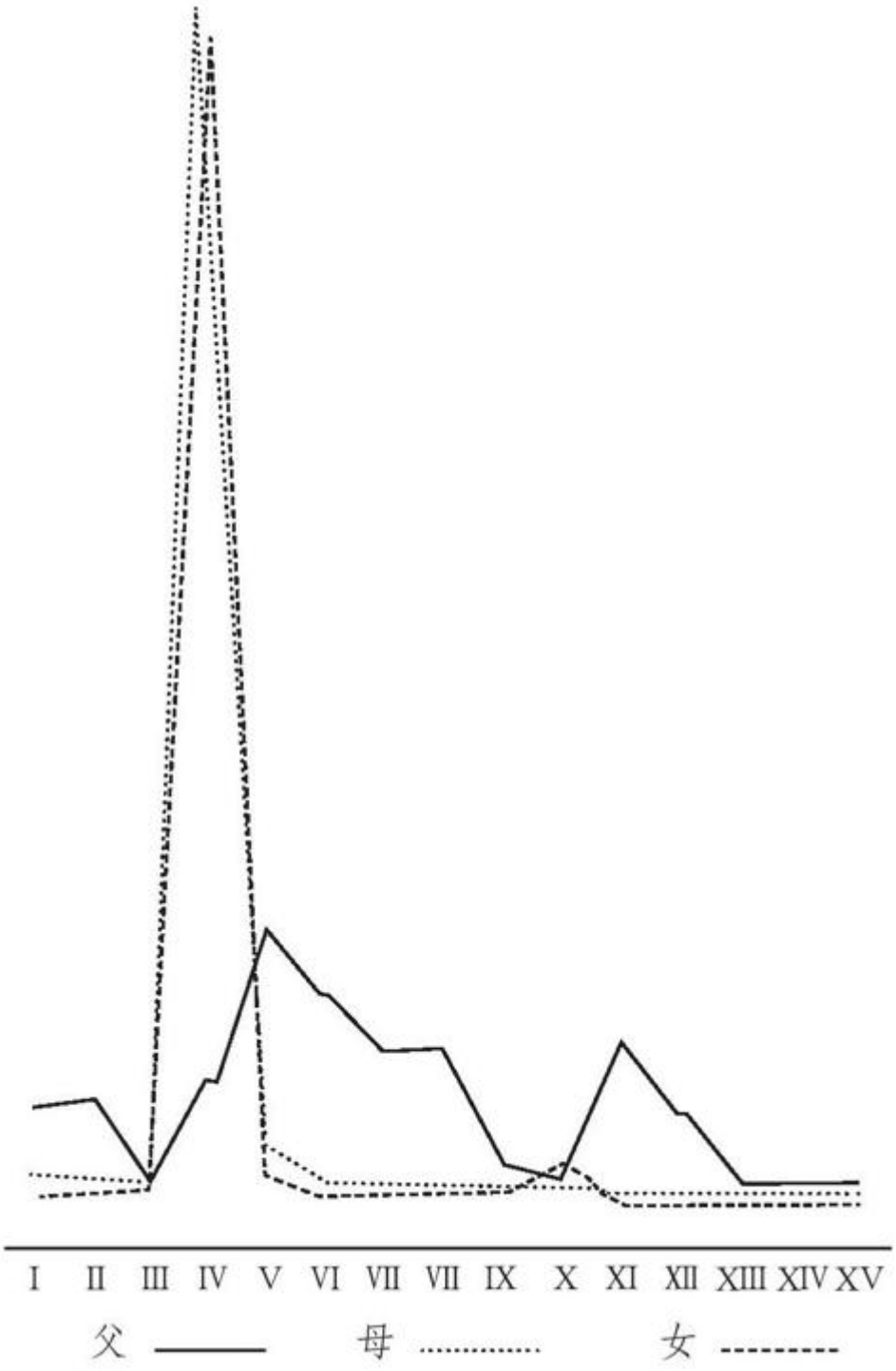


图8　一个家庭的联想测试

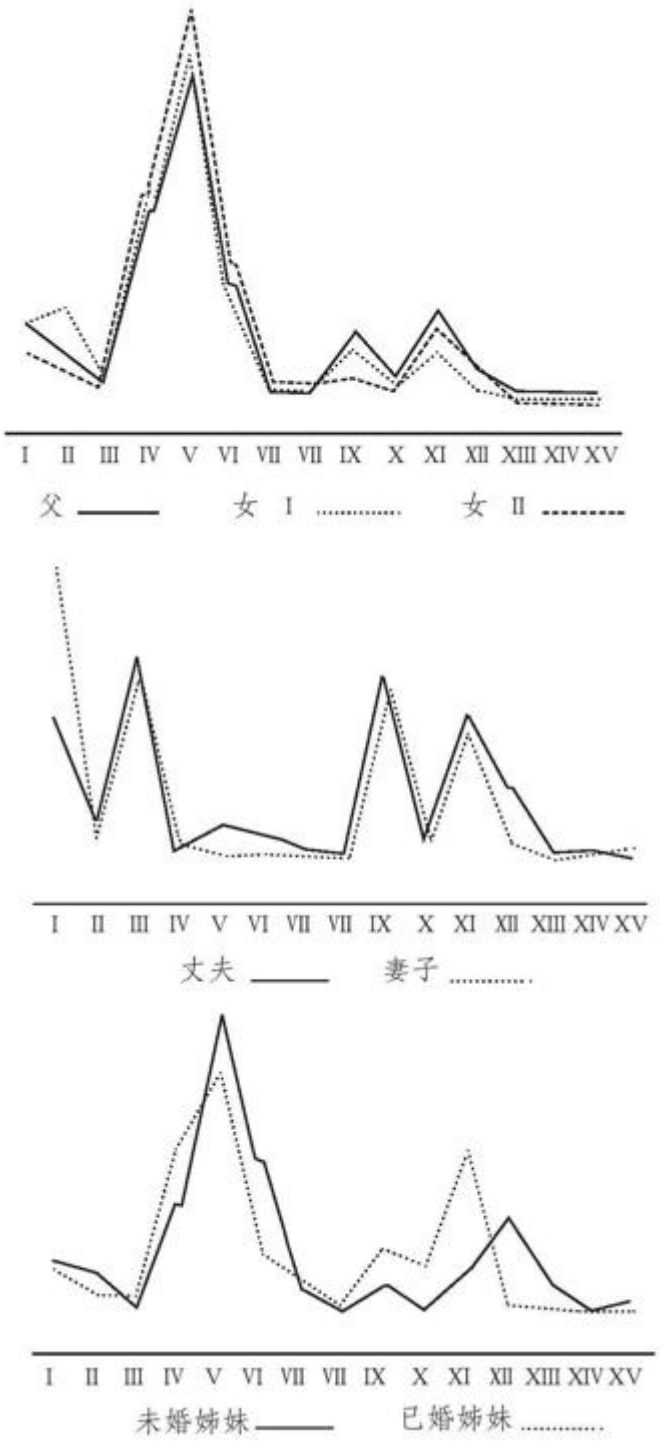


图9-11　家庭的联想测试

有一桩不幸的婚姻。父亲是个酒鬼，母亲则属于一种很特殊的类型。十六岁的女儿的反应类型与母亲的很接近。有百分之三十之多的联想都是相同的词。这是分享的突出情形、精神感染的突出情形。如果你对这种情形稍加思索，你就会得出某些结论。母亲现在四十五岁，丈夫是一个酒鬼。她的生活是一种失败。现在，女儿具有和母亲相同的反应类型。假设这样一个姑娘踏入人生并已年满四十五岁，也是嫁给一个酒鬼，完全想象得出她会把一切都弄得多糟！这种分享能够解释，何以一个酒鬼的童年黯淡的女儿也会找一个酗酒的男人并且嫁给他。而如果她碰巧找到的不是这号人，那么，由于她与家庭中某个成员 的特殊的一致性，她就会把这个不是酒鬼的丈夫变成一个酒鬼。

图9也是一个显著的例子。父亲是一个鳏夫，两个女儿与父亲完全一致地生活在一起。当然，这种一致也是最不自然的，因为不是需要他像女孩子那样作出反应，就是需要两个女儿像男人那样作出反应，甚至在他们的说话方式上也是如此。由于一种异己因素的掺和，整个精神构成受到毒害，因为一个年轻女儿在事实上绝不是父亲。

图10是一对夫妇的情形。这个图表所给出的是一种乐观的情调，而我的说明则是悲观的。你在图中看到的是完美的和谐，但绝不要以为这种和谐是一种天国似的东西，因为这对夫妇马上就会反目，原因是他们太和谐了。建立在分享之上的家庭内部的和谐很快就会导致夫妇用互相反对的方式来松弛一下的狂暴企图。于是，他们千方百计地捏造激动人心的争论话题，为的是找到一种理由，使自己感到受了曲解。如果你研究普通的婚姻心理学，你就会发现，一个家庭的绝大部分麻烦都来自于这种无事生非。

图11也很有趣。这两个女人是住在一起的姊妹，一个结了婚，一个是单身。她们的顶点在标号V处。图10中的妻子是该图中的这两个女

人的妹妹，她们原来的反应类型很可能是相同的，但她嫁给了另一种类型的男人。她与她丈人的顶点在图10中是III处。由联想测试描述的这种一致或分享的状况，可以由完全不同的经验比如由笔迹学来加以证实。很多妻子的笔迹，尤其是年轻妻子的笔迹，常常与丈夫的相近。我知道现今还是不是这样，但我认为人的本性是很相近的。但有时也相反，因为所谓柔弱的女性有时也很有力量。

女士们，先生们，现在我们就要进入对梦的讨论了。我不打算对析梦的理论作特别的介绍。[250]我认为最好的方式是向你们展示我是怎样分析梦的，而这就无需对梦的理论加以更多的解释，因为你们可以从具体分析中窥见我的观点。当然，我之所以大量利用梦，是因为梦在心理治疗中是信息的客观来源。当医生诊断病情时，他很难不对病情抱有某些看法。但是，医生对病情知道得愈多，他就愈是应该尽力不去知道，这样才能给病人以平等的机会。我总是竭力不知不看。为了给病人以完全显露自己病情材料的机会，最好说你笨拙迟钝，或者佯装出一种显然迟钝的样子。但这并不意味着你应该对病人完全隐匿起来。

有这样一个案例，病人是一个四十岁的男子，已婚，以前未患过病。他瞧上去很不错，是一所规模很大的公立学校的校长，颇有知识，曾经研究过一种老式心理学即冯特的心理学，[251]这种心理学不解决人生的具体问题，而是在抽象观念的空间翱翔。这位男子新近受到严重的精神病折磨。他患了一种时常发作的特殊的眩晕，还伴有心悸、恶心、衰弱无力。这种综合症正好呈现出一种瑞士的常见病。这是一种高山病，大凡不习惯于高原地区的人在登山时都容易染上的一种疾病。因此我问：“你患的不就是一种高山病吗？”他说：“是的，你说得不错，这病正像高山病。”我问他这以前是否做过梦，他说他近来做过三个梦。

我不喜欢分析一个孤立的梦，因为单个的梦可以任意地加以解释。对于一个孤立的梦，你爱怎么想就可以怎么想。但如果你把比如二十个或一百个梦加以比较，那么你就能看到一些有趣的东西。你会看到每天晚上在无意识中进行着的过程，看到不分昼夜不断扩展着的无意识精神的持续性。很可能我们所有的时间都在做梦，尽管由于我们白天有过于清醒的意识而不知道这一点。但是在夜晚，在“思维水平降低”的情况下，梦就能突破意识的防范而变得清晰可见。

在第一个梦中，病人发现自己是在瑞士的一个小村庄里，他穿着一件黑色长袍，腋下夹着几本厚书，神情庄重严肃。有一群他认作是同窗的孩子。这群孩子瞧着他并且说：“这家伙不常在此露面。”

要理解这个梦，你得记住病人的优越地位及其受过的良好教育。然而他出身寒微，是个靠自我奋斗起家的人。他的父母是贫苦农民，只是靠自己奋斗，他才取得了目前的地位。他野心很大，希望升到更高的位置。他有如一个登山爬高的人，这个人在一天之内爬到海拔六千英尺高的地方，而他却在这个高度上凝望着耸立在他头顶的一万二千英尺高的峰巅。他发现自己仅仅处在还须向更高处攀登的地方，所以他忘记了已经爬上的那六千英尺，他又立即出发去征服更高的峰巅，但事实上他已经疲乏不堪，完全没有能力在此刻再往前走了，尽管他对此没有认识。这种认识的缺乏正是他产生高山病征兆的原因。梦使他深切地认识到这种实际的心理状况。他梦见自己穿一件黑色长袍，腋下夹着厚书，神情庄重地回到孩子们说他不经常去的故乡，这意味着他经常忘记他的出身。相反，他经常想的是他的前程，是希望高升到教授的地位。所以梦把他重新带回他早前的环境。考虑到他原来的处境和那些对人的追求的天然限制，他应该认识到他已取得了怎样的成功。

第二个梦的开头是某类梦的典型表现，这类梦发生在有他那种意识态度的人的身上。他知道他得出席一个重要会议，并且他正在取他的公文包。他注意到时间过得很快，火车立即就要开动，于是他陷入一种匆忙和害怕迟到的众所周知的状态。他竭力想找到衣服，他的帽子不知到哪儿去了，他的外套错放了地方，他跑来跑去地寻找它们，在楼上楼下大叫：“我的东西到哪里去了？”后来他找齐了他的东西，他飞快地从家里冲出，结果却发现忘了公文包。于是他又转身回去取，他看看表到底还剩多少时间，然后他向车站跑去，但路面软得像泥塘一样，他几乎走不动。他气喘吁吁地挣扎到车站，结果火车刚刚开出。他的注意力被引向车轨，轨道看起来像是这样（图12）：

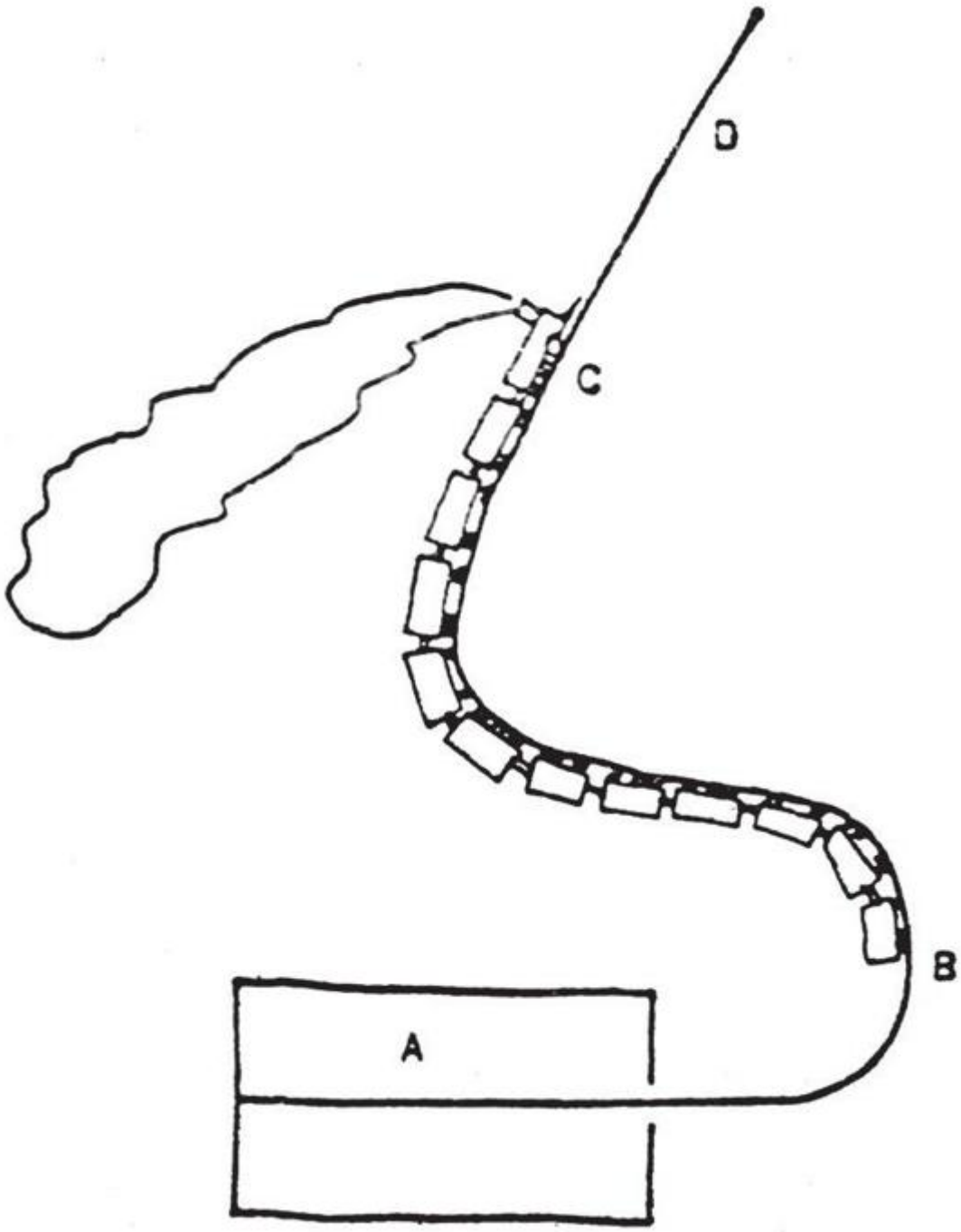


图12　关于火车的梦

他处于A处，车尾已经到了B处而车头在C处。他注视着这列长长的、沿着拐弯处成曲线的火车，心想到：“要是司机够聪明，在到达D处后不全速行驶就好了。因为如果他全速行驶，那么他身后处于拐弯

地段的车厢就会出轨。”机头到达了D处，司机完全打开蒸汽阀门，引擎开始牵引，火车急速向前行驶。做梦人看到大祸将临，火车冲出了轨道，便失声叫了起来，于是他带着梦魇的恐惧一下惊醒过来。

一个人无论何时梦见迟到，梦见为障碍所阻，这都类似于他在现实生活中所处的情形，类似于他因某事感到心情紧张时的情形。一个人感到紧张，是因为无意识在对抗有意识的意图。最恼人的是，你欲望某事的意识很强烈，但总是遭到一个无形魔鬼的反对，当然，你也就是那个魔鬼。你着手反抗它，以一种紧张的方式并带着一种神经质的急迫。在这个做梦者的情形中，匆忙向前走也是违背他的意志的。他并不愿离开家，可又很想离开家，他一路上遇到的所有障碍和麻烦都是他自己造成的。他就是那个火车司机，这司机想：“好了，我们摆脱了麻烦，前面的路是笔直的，现在我们可以拼命地赶路了。”转弯后的直线相当于一万二千英尺的高度，他认为这些山峰是他容易达到的目标。

很自然，任何人看到这种在前面向他招手的机会，都禁不住要最大限度地去加以利用，所以他的理性这样对他说：“为什么不继续前进呢？机会等待着你。”他看不到何以他内部的某种东西要反对这种想法。但这个梦却给了他一种警告，提醒他不要像那个火车司机那样愚蠢，在火车的尾部还没有转过弯来时就开足马力全速行驶。这是我们总要忘记的，我们总要忘记意识仅仅是表面，仅仅是我们心理存在的前锋这个事实。我们的头脑仅是一端，而在我们的意识后边还有一条长长的历史的“尾巴”，这是一条踌躇、软弱、情结、偏见、遗传的尾巴，我们在谋划的时候总是不考虑它们的存在。我们总是认为我们能够直线式前进而无视我们的弱点，但这些弱点很沉重，在到达我们的目的地之前我们经常出轨，因为我们忽视了我们的尾巴。

我常说，我们的心理有一条拖在后面的长长的蜥蜴尾巴，这条尾巴就是家庭、民族、欧洲以及整个世界的全部历史。我们毕竟是人，我们绝不要忘记，由于只是人，我们无异于担负着一副重担。假如我们只是头颅，我们就应像小天使那样长着头和翅膀。小天使当然可以为所欲为，因为他们不受那只能在地上行走的身体的拖累。我必须指出——不是对病人而是对我自己——火车的这种特殊运动像一条蛇。很快我们就会知道为什么。

第三个梦是一个决定性的梦，我有必要给予某种解释。在这个梦里，我们要对付的是一只特别的动物，这个动物一半像蜥蜴一半像螃蟹。在我详谈这个梦之前，我想就探讨一个梦的意义的方法略说几句。你们知道，在涉及理解梦的方法问题上有着众多的看法和误解。

例如，你们知道自由联想是什么意思。就我的经验而言，这种方法是非常值得怀疑的。自由联想意味着：你把自己向一定数量和种类的联想敞开，而这些联想自然地导向你的情结。但是，你们知道，我并不想知道我的病人的情结。我对那个没有兴趣。我想知道的是梦对这些情结有什么说明，而不是情结是些什么。我想知道的，是一个人的无意识对他的情结做些什么，是一个人为何种目的作准备。这就是我要从梦中辨认出的东西。假如我要应用自由联想的方法，我是不需要梦的。比如，我可以立一块写着“某某处由此小路去”的招牌，直接让人们对此加以思考并作出自由联想，他们总会达到他们的情结的。如果你在匈牙利或俄国乘坐火车，沿途打量用陌生语言书写的陌生标语，你就能联想到你所有的情结。只需让自己任意遐想，你自然就会漂到你的情结处。

我之所以不运用自由联想方法，是因为我的目的不是要去知道情结，我想知道梦是什么。因此我把梦作为一篇我还没有正确理解的文本，比如说一篇拉丁文、希腊文或者梵文的文本。在这样的文本中，

某些字我还不认识，或者文本还是一些联缀不起来的片断，我只是运用了任何语言学家在阅读这样一篇文本时所运用的普通方法。我的观点是：梦无遮蔽。我们只是不理解它的语言罢了。例如，要是我向你引录一段拉丁文或希腊文，某些人是不理解的，但这不是由于引文的意思被掩饰着或被遮蔽着，而是因为你不懂得拉丁文或希腊文。同样，当一个病人显得困惑时，并不一定意味着他是困惑的，而是医生不懂得他的困惑。那种认为梦被遮蔽的假设只不过是一种把梦加以拟人化的观点。没有语言学家会认为深奥的梵文或楔形文字遮蔽着什么。犹太法典中有一句话说得好：梦就是它自己的解释。梦就是完整之物，如果你认为在它的后面或下面还隐匿着什么，那么，毫无疑问，那只说明你完全不懂得梦。

因此，首先，当你分析一个梦时，你说：“我对这个梦连一个字也不懂得。”我总是欢迎这种自认无能的感觉，因为那样能使我尽力去认真理解梦。我的方法是这样的：我采用语言学家的方法，这种方法与自由联想毫不相同，我运用一种叫做扩充（amp-lification）的逻辑原理。这不过是一种寻找类似物的方法。比如遇到一个你过去从未见过的生词，你竭力寻找类似的文本段落，那或许包含有该词的相同运用方式，然后你竭力把从已知文本建立起来的公式套在新文本上。假如你使新文本成为一篇可读的文本整体，你就会说：“现在我们能够读懂它了。”我们就是这样学会读懂象形文字和楔形文字的，也就是这样读解梦的。

那么，我是如何发现与梦有关的材料的呢？我仅仅遵循联想实验的原则。让我们假设一个人梦到了一间简陋的农舍。我知道这间简陋的农舍对这个人的心灵传达了什么吗？当然不会知道；那我又如何去知道呢？我知道这农舍对他意味着什么吗？当然也不知道。我只是问他：“你怎么会梦见这种东西呢？”——换言之，这个梦的上下文是什么？“简陋的农舍”这一语句镶嵌于其中的那个精神组织（mental

tissue）是什么？他会告诉你一些让人十分吃惊的东西。比如，有人会说“水”。我知道他说的“水”是什么意思吗？根本不知道。当我把这个测试单词或类似的单词念给某个人听时，他会说“绿色的”。另一个人会说一种很不相同的东西：H_2O。而另一个人会说“水银”或者“自杀”。在每一种情形中，我知道那个单词或意象镶嵌于其中的背景。这就是扩充原理。这是一个著名的逻辑程序，我们在此用作发现梦的上下文的特殊手段。

当然，我应在这里提及弗洛伊德的功绩，是他提出了梦的问题并使我们有可能把梦作为一个问题来加以考虑和探讨。他的观点是：梦是一种隐秘的、不被承认的欲望的歪曲表现，这种欲望是与有意识的态度相牴牾的，为了不被意识所识别，为了仍以某种方式表现自己并保存下来，梦就乔装打扮以图逃避检查。于是弗洛伊德的符合逻辑的推导是：让我们剥去梦的伪装，让事物随其自然，抛弃你的歪曲倾向并自由地发挥你的联想，那样，我们就会探到你的自然事实即你的情结。这完全不同于我的观点。弗洛伊德探寻的是情结，而我却不。这正是我和他的区别所在。我探求的是无意识对于情结做了些什么，因为这比人具有情结这个事实更使我感兴趣。我们所有的人都有情结，这是一个平庸无奇的事实。即便是本能情结，也毫无新颖和引人之处，只要你去寻找，你总可以找到它们。唯一使人感兴趣的是要知道人们对于情结做了些什么；这才是关键的、有实践意义的问题。弗洛伊德运用了自由联想的方法，并且还利用了一种全然不同的逻辑原理，这种原理在逻辑学中被称为“简化到第一格”（reduction in primam figuram）。这就是所谓的“三段论法”（syllogism），这是一种复杂的逻辑推论，其特点是：你从一个完全合理的陈述开始，通过偷换概念与假设逐渐改变最初的格的合理性质，最后得出一个完全没有道理的歪曲陈述。在弗洛伊德看来，这种完全歪曲的东西就是梦的特征，梦就是一种掩盖它最初的格的乔装行为，为了回到最初的合理的陈述（比如“我希望去做这件或那件事；我有如此这般的不相容

的意志”），你只需剥去梦的伪装就行了。例如，我们从“任何非理性的存在都不自由”（即任何非理性的存在物都没有自由意志）这个完全合理的假设出发。这是一个在逻辑中用到的例子。这个陈述完全是一个合理的陈述。现在让我们考察第一个谬误：“所以，任何自由的存在都不是非理性的。”你不完全同意这个陈述，因为这里已经有了圈套。然后你继续推论：“所有的人都是自由的。”——他们都有自由意志。于是你兴高采烈地得出如下结论：“所以，没有人是非理性的。”可惜，这是一个完全荒谬的陈述。

我们假定梦也是这样一个完全荒谬的陈述。这种假设似乎完全有理，因为显然梦是某种类似荒谬陈述的东西，否则你们是能够理解梦的。但事实上你们不能理解它，你很难遇上自始至终都条理清楚的梦。一般的梦都显得荒诞不稽，人们不认为它有什么价值。就连对梦大惊小怪的原始人也说普通的梦什么意义也没有。但是有一种“异梦”（big dream）；医生与首领会做这种异梦，而普通人则不做这种梦。这正像欧洲人对梦的见解。现在你面对着梦的荒谬，你说：“这种巧妙的歪曲或荒谬来自于一个最初的合理陈述。”你剥去梦的伪装并运用“简化到第一格”的逻辑原则，最后你找到了那个没有受到歪曲的最初的陈述。现在你们看到，只要你假定梦的陈述真是一种荒谬，弗洛伊德释梦的程序就是完全符合逻辑的。

但是，当你作出某事是不合理的陈述的时候，不要忘记也许因为你不是无所不知的上帝，所以才不能理解；相反，你是一个易犯错误的人，心智很有限。当一个精神病患者告诉我某些事的时候，我可能想：“这人所谈的全是胡说八道。”事实上，如果我抱着科学的态度，我就会说“我不懂得”，而如果我没有这种态度，我就会说“这家伙发疯了，而我则具有理智”。这两种不同的态度回答了何以失去心灵平衡的人总是喜欢当精神病学家。从人的角度看，这完全可以理

解，因为，当你对自己还不十分确信的时候，说“别人更糟”可以给你以一种极大的满足。

但现在的问题是：我们能够有把握地说梦是一种荒谬的东西吗？我们能够确信我们所知道的东西吗？我们确信梦是一种歪曲吗？当你发现某种与你的意图完全相违的东西时，你能绝对肯定它只是一种歪曲吗？自然是不会犯错误的。对与错都是人类的范畴。自然过程正是它所是的东西而不是别的什么——它并非是荒谬和不合理的东西。我们不能理解它，这就是事实。既然我不是上帝，既然我的理解力很有限，我最好还是假定我不懂得梦。我用这样的假定来反对认为梦是一种歪曲的偏见，如果我不懂得梦，我就说是我的心灵而不是梦被歪曲了，就说我对梦所怀抱的看法是不正确的。

因此，我采用了语言学家在解释艰深的文本时所运用的方法，我也用这种方法来分析梦。当然，这种方法比较繁难，但我可以保证，当你得出某种与人相关的结论时，其结果比你运用一种最令人生厌的解释要有趣得多。我恨令人生厌的东西。当我们与像梦这样的神秘过程打交道时，我们首先要避免抽象的玄思和理论。我们绝不应忘记，知识广博与经验丰富的聪明人对梦持有全然不同的观点已有数千年之久了。我们只是在晚近才建立了梦是虚无的理论。所有其他文明对梦持有的看法与我们的很不相同。

现在我要把我那病人的“异梦”讲给你们听：“我在乡下一所简陋的农舍里，与一位年长的、慈母般的农妇在一起。我向她谈我计划中的一次长途旅行：从瑞士走到莱比锡。我的话给了她很深的印象，对此，我感到很高兴。此时，我从窗子眺望，看到一个草场，农民正在那里堆谷草。然后场景变化了。从背景中现出一只硕大无比的半螃蟹半蜥蜴的怪物。它先是朝左爬，然后朝右爬，我发现自己在它爬行的路道中，我所处的位置有如在一把张开的剪刀中间。我手里拿着一

根竹竿或棍棒，我用竹竿轻轻敲击这怪物的头，竟把它杀死了。然后我长时间地站在那里望着这个怪物出神。”

在我深入分析这样一个梦之前，我力图建立一种顺序，因为这个梦以前有一段历史，以后也将有一段历史。这个梦是持续的精神过程的一部分，因为我们没有理由假设心理过程是间断的，正如我们没有理由认为在自然过程中存在着罅隙一样。自然是一个连续统一体，因此，我们的精神很可能也是连续统一体。此梦正是这个持续的精神过程的一道闪光或短暂显现。作为一种持续进行的东西，这个梦与前面的梦是联系在一起的。我们已在前面的梦中看到了火车像蛇一样的特殊运动。这种梦之间的比照只是一种假设，但我不得不建立这样的联系。

做完火车的梦后，做梦者回到了他早期童年的环境；他和一位慈母般的农妇在一起——正如你们已经注意到的，这位农妇暗指他的母亲。在第一个梦中，他以身着教授长袍的轩昂形象令村童吃惊。在现在这个梦中，他也以他的伟大以及他要徒步走到莱比锡的野心勃勃的计划给了好心的妇人深刻的印象——这暗指他希望得到教授的头衔。半螃蟹半蜥蜴的怪兽超出了我们的实证经验，它显然是一种无意识创造物。不作特别的努力，我们就只能知道这么一点。

现在让我们回到实际的联系上来。我问他：“你对‘简陋的农舍’有何联想？”他的回答使我大为吃惊，他说：“联想到巴塞尔附近的圣雅可布的病院（lazar-house）。”这所房子曾经在很久以前是麻风院，现在这幢建筑物还存在。这地方也因一场战争而闻名遐迩，1444年瑞士人曾在这里抗击法国勃艮第省的大公。大公的军队力图攻进瑞士，但却被瑞士军队的前锋所击退，这支前锋只有一千三百人，而他们却在圣雅可布的麻风院打败由三万人组成的勃艮第部队。一千三百瑞士人战斗到最后一个人，但他们用他们的牺牲阻止了敌人的前

进。这支一千三百人的队伍的阵亡是瑞士历史上著名的事件，没有一个瑞士人能够在谈到这一事件时而不带上爱国主义的情感。

当做梦者给出的是这样一种信息时，你就必须把它嵌到梦的上下文中去。这个梦意味着做梦者在麻风院中。麻风院在德语中叫Siechen-haus即病院[252]。“病”指的是麻风病。因此他似乎得了一种令人作呕的传染病，他为人类社会所驱逐，他住在麻风病院。而这个麻风病院非比寻常，曾有一千三百人在此浴血奋战并全部阵亡——这一千三百人是由于不服从命令而罹难的。本来，这支前锋得到的指示是不准进攻而只能等候瑞士大部队的到来。但当他们一看见敌人，就再也等不及，违背指挥官的命令，轻率地发起了进攻并理所当然地全部牺牲。这里，我们再一次碰到这个观念，即一味前冲而不与后面的部分建立联系，这又是一个致命的行为。这使我产生了一种相当神秘的感觉，我心想：“这家伙后来会怎样呢？他会遇到什么危险呢？”危险不在他的野心，不在他想与母亲搞乱伦的行为或诸如此类的事情。你们记得，那个火车司机也是个愚蠢的家伙，他开足马力前冲而不顾车尾还未转过弯来；他不考虑整个火车的情况，不是等后面的车厢拐过来再加速，而是向前飞奔。这意味着做梦者有一种顾前不顾尾的倾向；他的行为方式好像他只有头似的，这正如那支前锋部队的行为一样，仿佛它就是整个部队，而忘记了它必须等待；而正因为它没有等待，结果全部丧生。病人的这种态度就是他高山病症状的原因，他爬得太高了，他对登上这样的高度还缺乏准备，他忘记了他所由出发的地方了。

1你们也许记得保罗·布尔热[253]的小说《阶梯》（L’Etape）。这本小说的主题是：一个人总摆脱不掉他寒微的出身，这对一个在社会阶梯上爬的人有很大的限制。这个梦力图提醒病人的正是这一点。农舍与年老的农妇把他带回了他的童年。这个农妇看来是指他的母亲。但人们在作这样的假设时必须小心。在我问及有关这妇人的情况

时，他的回答是：“这是我的房东。”他的房东是一个上了年纪的寡妇，她不识字、古板，生活境况不如他。他飘然在上，忘记了他那看不见的自我部分正是他身内的家。由于他是一个很有理智的人，情感对于他只是一种低级功能。他的情感一点也不明显，所以它便以女房东的形式出现，他之力图对房东施加影响，其实正是竭力说服自己去完成徒步走到莱比锡的旅行计划。

现在来看他关于莱比锡旅行计划说了些什么。他说：“咳，那是我的雄心，我想远走，我希望获得教授头衔。”这正是向前赶奔，这正是愚蠢的企图，这正是高山病——他想爬得很高很高。他这个梦是在大战前做的。那时能在莱比锡当教授，是再荣耀不过的事了。他的情感被这欲望深深地占据着；情感因而不具有正确的价值判断，它太天真幼稚了。它仍是农妇，仍与他的母亲保持着同一。有很多有能力、有知识的人，我们看不到他们的情感，因此，他们的情感仍与母亲粘连在一起，仍在母亲身上，仍与母亲同一，他们具有母亲的那些情感；他们对婴儿、对住房和漂亮房间、对整洁舒适的家有着奇妙的情感。常常发生这种情况，这些人过了四十岁才发现自己的男性情感，这就出现了麻烦。

男人具有也可说是女人的情感并且这样出现在梦中。我用“阿尼玛”（anima）这个词来称呼梦中的这个形象，因为那种把一个人与集体无意识联系起来的低级功能通过这个形象得以人格化。集体无意识以女性的形式把自己完全呈献给男人。对于女人，这个集体无意识以男性形式出现，我称之为“阿尼姆斯”（animus）。我选用这个词，是因为它总是被用于这种非常相同的心理事实。“阿尼玛”是人格化了的集体无意识，它一再在梦中出现。[254]我对出现在梦中的“阿尼玛”形象作过很多统计。用这种办法，一个人可以凭经验建立起这些形象。

我问这个做梦的病人，当他说他的旅行计划给了农妇很深的印象时他指的是什么，他回答说：“那指我的夸耀。我喜欢在地位不如我的人面前炫耀自己，好向他显示我是什么样的人；当我与未受过教育的人谈话时，我喜欢突出自己。不幸的是，我总是不得不生活在一种低下的环境中。”当一个人怨恨处境的低下并感到环境对他的限制时，是他本身的低劣被投射到外部环境的缘故，所以他对那些外在的东西耿耿于怀，而本来他是应该注意自身的毛病的。当他说“我对我的低下处境耿耿于怀”时，其实他应该说“我对我自己的内心状态的低下耿耿于怀”。他没有正确的价值感，在情感生活中他是低下的。这就是症结所在。

此时他从窗户望出，看到农夫在堆草。当然，这又是他过去所做之事的重现。这使他记起了同样的画面和场景：夏天，一大早就起身去割草，白天割，傍晚堆，真是一件累人的工作。当然，这是这类人所从事的简单的、诚实的工作，他忘记了，只有这种诚实的、简单的工作而不是夸夸其谈才是他的成功之道。还有一点我必须提及，就是他声称他目前的家里挂有一幅农民堆草的画，他说：“嗨，我梦中出现的原来是这幅画。”他似乎这样说：“我梦见的不过是墙上的那幅画，这没有什么要紧的，我不会在意的。”在这个时刻，场景变换了。当景象改变时，你可以放心大胆地作出结论说，无意识思想的表现已经达于顶点，那个主题的继续发展已不再可能。

在梦的后面部分，事物逐渐转暗，半蟹半蜥蜴的巨大怪物出现了。我问做梦者：“那么蟹呢，你怎么竟会梦见这种东西？”他说：“这是一种向后行走的神话中的怪物。我不理解我怎么会梦见这种东西——也许是受童话之类东西的影响。”他前面提到的所有事物，都是现实生活中可能见到的，都是确实存在的。但蟹这种怪物却不是个人的经验，它是一种原型。当精神分析学家与原型打交道时，他就得认真对待了。在处理个人无意识时，不允许想得太多，切忌对病人的

联想附加额外的东西。你可以对某人的人格附加另外的东西吗？你自己也是一种人格。别的个体有他自己的生活与自己的心灵，因为他是一个特定的人。但是，因为他不是特定的人，因为他也是我自己，所以他具有与我相同的、基本的心灵结构，从这里我就能够去进行思考了，我可以替他联想。我甚至可以把必要的上下文提供给他，因为他对这种联系一无所知，他不知道半蟹半蜥蜴的怪物来自何处，不知道它意味着什么，而我却知道，我能够向他提供这方面的材料。

我向他指出，通过这些梦呈现出来的是英雄主题（hero motif）。他对自己抱有一种英雄幻想，这一幻想在最后一个梦中浮现出来。他就是以伟人面貌出现的英雄，这个伟人身着长袍，心怀徒步旅行的伟大计划；他就是为了荣誉而战死在圣雅可布附近的英雄；他将向世界表明他是谁；他显然是那征服怪兽的英雄。英雄主题总是永远伴随着龙的主题；龙和与龙搏斗的英雄是同一神话的两个形象。

在他的梦里，龙是以半蟹半蜥蜴的怪兽出现的。当然，这一看法还未能说明，作为他心理情态的一种意象，龙究竟代表着什么。所以，下面的联想是直接围绕着怪兽的。当怪兽先左后右地爬行时，做梦者感到他正站在一把张开的剪刀在合拢时就会把他钳在其中的位置上。这将是致命的。他读过弗洛伊德，所以他把这种情况解释为一种乱伦的欲望，怪兽就是母亲，张开的剪刀就是母亲分开的双腿，而他自己站在中间，正像刚刚出生或正要重新进入。

很奇怪的是，龙在神话中就是母亲。你可以在全世界看到这种主题，这种怪兽被叫做母龙。[255]母龙是要食子的。她在生下孩子后又重新把这孩子吞食进去。这“可怕的母亲”——人们这样称她——张着血盆大口守候在西边海岸，当男人走近这张嘴时，怪兽立即把嘴合上，此人便一命呜呼。这个怪兽般的形象就是“母食人兽”；它另一个形象是“死者之母”，也就是死亡女神。

但这些类比仍没有解释何以梦选择了蟹这个特定的意象。我认为——我说认为是有根据的——以诸如蛇、蜥蜴、蟹、柱牙象或类似动物形象表现出来的心理事实，同样也是生理事实的表现。例如，蛇常常是脑脊髓系统的表现，尤其是较低的大脑中枢、又特别是延髓和脊柱的表现。另一方面，由于只具有交感神经系统，蟹主要代表的是腹部的交感神经和副交感神经；它是一种位于腹部的东西。所以，要是翻译这个梦的内容，可以这样认读：如果你再这样下去，你的脑脊髓系统和交感神经系统将起来反对你、制止你。这就是实际上所发生着的事。他的精神病症状是交感功能与脑脊髓系统对他的意识态度起反叛的表现。

半蟹半蜥蜴的怪兽给予我们的是英雄与龙之间生死搏斗的原型观念。但在某些神话中你会看到这样一个有趣的事实：英雄不仅通过战斗与龙发生关联，而且有很多相反的迹象表明英雄自己就是那条龙。在斯堪的纳维亚神话中，英雄自己是龙这个事实可由他具有蛇的眼睛来加以证明。他之所以长有蛇的眼睛，就因为他是蛇。许多其他的神话和传说都包含着相同的观念。雅典城的奠基人刻克普斯（Cecrops）就是上半身是人下半身是蛇的英雄。英雄死后的灵魂常常以蛇形体现出来。

现在回到我们正在分析的梦上来。在梦中，半蟹半蜥蜴的怪物先是向左爬行，我就这个左边询问了他。他说：“这怪物显然不识路。左边是不利的一边，左边代表不吉祥。”不吉祥的确意味着左边。但右边对怪兽说来也同样不妙，因为当它爬向右边的时候，它就被棍子击毙了。现在我们来看他在怪兽爬行中所处的角度，这个角度最初被他解释为乱伦的欲望。他说：“事实上，我感到我正像一个要与龙搏斗的英雄，被两边包围起来了。”所以，就连他本人也认识到了英雄主题。

但是，不同于神话中的英雄，他与龙交战时用的不是兵器而是棍棒。他说：“从这棍棒对怪兽产生的效果看来，这是一根魔棍。”他肯定是在以一种魔法支配怪兽。这棍棒另有其神话象征。它常常是对性的暗示，性的魔法是对抗危险的一种手段。你们也许记得，墨西拿（Messina）地震期间，[256]大自然是如何作出某种本能的反应来抵抗这场毁灭性的灾难的。

棍子是一种器具，而器具在梦中的意义就是它们实际上所具有的意义，即把人的意志具体化的手段。例如，刀是我想削物的意志；当使用一支矛时，我延长了我的手臂，当使用一支枪时，我可以把我的行为和影响投射到很远的地方；用一台望远镜，我对我的视力也做了同样的事。器具是一种机制，这种机制反映的是我的意志、我的知识、我的能力、我的狡黠。出现在梦中的器具象征着类似的心理机制。这个做梦者的器具是一根魔杖。他使用这奇妙之物迅速而神秘地除掉了怪兽即除掉了他的较低级的神经系统。他很快地、毫不费力地就把这种无用的东西解决了。

这在实际上意味着什么呢？这意味着：他只认为危险根本不存在。这是常有的事。你只要认为一个东西不存在，那个东西就不复存在了。这就是那种仅有头脑的人的行为方式。他们使用理智，为的是将事物在想象中打发掉；他们用推理使事物化为乌有。他们说：“这东西没有价值，因此它不能存在，而它也果真不存在。”我那个病人所做的也是同样的事。他只是用推理使怪兽消失掉的。他说：“根本就不存在半蟹半蜥蜴似的东西，也没有对抗性意志这种东西；我要打发掉这种怪物，仅靠在脑子中想想就成了。我想这个怪物只不过是我想与之发生乱伦关系的我的母亲罢了，而这是不可能的事，因为我绝不会做这种事。”我说：“你已杀死了怪兽——你长时间地盯着它发呆，你认为你这个行为的理由是什么呢？”他说：“哦，是的，自然

是出于惊愕，即感到一个人这么容易就把这种怪物除掉了真是不可思议。”我说：“是的，这的确是不可思议的事。”

然后我告诉他我对这种情形所持的看法。我说：“你瞧，处理一个梦的最好方式，是把自己当做无知的孩子或者青年并向一个两百万岁的老叟或古老的岁月之母请教：‘你是怎样看待我的？’她会对你说：‘你有一种野心，这是愚蠢的，因为你违抗了自己的本能。你有限的能力正是你前进路上的障碍。你妄想靠思想的魔力消除这个障碍。你竟相信凭理智的狡黠就可以在思想中将其消除，但是，相信我，这个障碍是思想所消除不掉的，是你在事后必须仔细思量的东西。’”我还对他说：“你做的梦是对你的一种警告。你的行为正像那个火车司机或没有任何支持就贸然去进攻敌人的瑞士人，如果你仍以这种方式行事的话，你将有灭顶之灾。”

他认为我把事情看得过于严重。他确信，很可能这个梦起于难以调和的意愿，很可能他真有一种匿于梦中的、没有得到实现的乱伦欲望，而现在他意识到了这种乱伦的欲望，他已经摆脱了这种欲望，他现在可以去莱比锡了。我说：“那好，祝你一路顺风。”他没有回心转意，他继续一意孤行，结果他在三个月之后就丢掉了职位并堕落了。这就是他的结局。他撞着半蟹半蜥蜴这一致命危险而不愿理睬警告。但我不想使你们过于悲观。有时也有不少的人，他们懂得他们的梦并能从中得出有利于问题解决的很多结论。

讨论

查尔斯·布朗顿医生：

我不知道帮一个不在场的人询问梦是否合适，我有一个五岁半的女儿，新近她做了两个梦，还把她从半夜惊醒过来。第一个梦发生在八月中旬，她是这样告诉我的：“我看见一个车轮正在路上滚动，它

烧着了我。”这是我从她口中知道的一切。第二天我要她把这个轮子画下来，但她感到很为难，我只好作罢。第二个梦是在一周前做的，这次的梦是“一只甲 虫在钳我”。她能说的就这些。我不知道你是否愿意对这两个梦作点评议。还有一点我要说明：我女儿能分辨甲 虫与蟹。她很喜爱动物。

荣格教授：

须知这是很棘手的事情，而且对于一个不相识的人的梦作评议也很不合适。不过，我将尽量告诉你我从象征中所能看到的东西。在我看来，甲 虫一定与交感神经系统有关。因此我应该从这个梦得出这样的结论：孩子身上发生着某些特有的心理过程，这影响了她的交感神经系统，而这又可能引起某种肠内失调或腹部失调。所能作出的最谨慎的陈述只能是：在交感神经系统存在着某些能量的积聚，这种积聚引起了轻微的紊乱。这一点可从飞奔车轮所象征的东西中得出。她梦中的车轮似乎就是一种太阳轮，在东方佛教哲学中，火相当于位于腹部的所谓意念中心。在癫痫病的前驱症状中，你有时会发现病人认为他体内有一只旋转的车轮。这也是交感神经本性的一种表现。旋转的车轮形象使我们想到伊克西翁[257]被钉在其上的那个车轮。小姑娘的梦是一种原型梦，这是孩子们时常梦到的那些奇怪的原型梦的一种。

我解释孩子们的这些原型梦所凭借的事实是：当意识开始破晓时，当儿童开始感到他的存在时，他仍与那个他刚刚从中浮现出来的最初的心理世界即深层无意识状态紧密相连。因此，你可以发现很多孩子都知道集体无意识的内容。在某些东方人的信念中，这个事实被解释为对上辈子的回忆。比如，西藏哲学就谈到“巴多”（Bardo）存在，谈到“阴间”的心灵状态。[258]“前辈子”的观念是童年早期所具有的心态的一种投射。很小的孩子对神话内容仍然有意识，如果这些内容在意识中停留的时间太长，个体就要受到缺乏适应能力的威胁

——他将老是一心想保持或返回到原始幻象中去。很多神秘主义者和诗人对此种经验都有非常生动的描述。

此种经验罩上遗忘的面纱通常是在四至六岁左右。然而，我见过很多谜一样的孩子，他们对于这些精神事实有着非凡的意识，他们生活在原型梦中，不能顺应现实生活。最近，我遇到过一个十岁大的小女孩，她做过极其令人惊讶的神话梦。[259]她的父亲曾就这些梦向我请教。我不能把我的看法告诉他，因为这些梦包含着可怕的危险。小女孩一年后死于一种传染病。事实上，这小姑娘从来也没有完全出生过。

列奥纳德·布劳恩医生：

我想就荣格教授今天对梦的解释提一个问题。考虑到病人不能接受解释这个事实，我想知道这个困难是否可以被技术上的某些变化所克服。

荣格教授：

假如我有做传教士或救世主的愿望，我也许就会使用一种聪明的手段。我也许会对病人说：“是的，这的确是一种恋母情结”，并且我们就会就这类行话谈上好几个月，也许到头来我会把病人摆布得服服帖帖。但我从经验知道，这样做是不好的；医生不应该欺骗人，即使为了他们好也不应该欺骗他们。我不想利用人们的错误信念去欺骗他们。也许那个人遭到毁灭要比靠错误的手段得救好些。我从不阻挡人们。如果一个人说：“我要去自杀，假如……”——我就会说：“假如你有此意图，我并不反对。”

布劳恩医生：

你有证明山地病被治愈的证据吗？

荣格教授：

病人只要回到生活中去，他的神经症就会霍然而愈。我谈到的那个病人不属于那种在六千英尺高度上生活的人，他属于这个高度以下的人。这样他不再患神经症，只是处境要低下些。我曾与美国一家犯罪儿童教养学校的校长交谈过，他谈到一桩很有趣的事。他们学校有两类儿童。多数儿童在其到校后感到很不错，他们发展得很好、很正常，并且最后戒掉了原来的恶习。少数儿童在他们力图变好、变正常的过程中变得歇斯底里。这是些天生的罪犯，你不可能改变他们。他们在做错事的时候才是正常的。我们身上也有类似的情形，当我们完美无瑕地行动时，我们反会感到忐忑不安，而当我们稍有差错时，我们却感到心安理得。这是因为我们的不完美。当印度人修建一座寺庙的时候，他们总是留出一角来不把它修完；只有神才能造出完美之物，而人却绝无此种能力。一个人最好是知道他并不完美，这样他反而会感到很好。小孩和病人也正是这样。诓骗他们摆脱命运并帮助他们超出他们应处的水平，那是错误的做法。假如一个人的内在有顺应的可能性，那就应尽量地帮助他去顺应；但假如顺应确非他的使命所在，那就要尽量帮助他不去顺应，因为只有这样他才是正常的。

如果所有的人都与生活相适应，世界会变成什么样子呢？那将是难以忍受的乏味。一定得有人按错误的方式行事，为了正常人的利益，这些人非得作为替罪羊或成为可鄙之徒不可。想一想你多么感谢探案小说和犯罪新闻，因为这些东西你才能够说：“谢谢老天爷，我不是那个犯罪的家伙，我是一个完全清白的人。”你感到满足，因为邪恶之徒替你犯了罪。这就是耶稣作为救世主被钉在两个窃贼中间的深意所在。这两个窃贼按他们的方式也可算是人类的救世主。他们不过是替罪的羔羊。

问题：

我想就心理功能提一个问题，如果这样做不是倒回得太远的话。昨天晚上，你在回答一个问题时曾说，没有一种标准能把每一种功能本身看做优越的，不存在这样的标准，你还进一步说，为了对世界获得完全的、充分的知识，所有这四种功能都必须同时并存。你的意思是否指，在任何特定的情形中所有这四种功能都同样显著或者都可以通过教育而获得？

荣格教授：

我认为，要同等地显示出这四种功能非人力所能办到，否则我们将像上帝一样完美了，而这是不可能的事。水晶 也会有瑕疵。我们永远也达不到完美。再者，如果我们能够同等地表现出这四种功能，我们就只是把它们变成受意志支配的功能了。于是我们就将失去通过低级功能与无意识发生的最宝贵联系。这种低级功能总是一种最薄弱的东西；只有通过我们的薄弱与无能，我们才与无意识发生联系，才与本能的低级世界发生联系，才与他人的存在发生联系。我们的美德只能使我们独立自主。在这个领域我们不需要任何人，我们是孤家寡人；但是在我们的低级功能中，我们却与人类相联系，与我们的本能世界相联系。使所有的功能都变得完美，这可能并不是一个优点，因为这样的状况就等于完全的孤立、脱群。我对完美并不迷恋。我的原则是：务请不要成为完美，但争取成为完整，不管这完整意味着什么。

问题：

请问“成为完整”是什么意思？你能再多谈一点吗？

荣格教授：

我必须把某些东西留给你们去思考。比如，在回家的路上思考成为完整可能意味着什么，那无疑是一种饶有兴趣的事。我们不应剥夺人们发现事物的愉快。成为完整的是一个非常困难的问题，谈论该问题是极富乐趣的，但主要的事是要成为完整。

问题：

你是如何把神秘主义纳入你的框架的？

荣格教授：

纳入什么框架？

回答：

心理学与精神的框架。

荣格教授：

当然，你应对你在使用神秘主义一词的所指加以界定。让我们假定你指的是那些具有神秘经验的人。神秘主义者是这样一些人，他们具有集体无意识过程所特有的那种生动的经验。神秘的经验就是有关原型的经验。

问题：

原型经验与神秘经验有无区别？

荣格教授：

我对这两种经验没有作区分。如果你研究神秘经验的现象学，你将遇到一些很有趣的东西。例如，你们都知道基督教的国度是一种男

性的国度，女性因素仅仅是被默认的。圣母并不神圣，她只是最高的圣徒；她只能在上帝的宝座前为我们说情，本身并不是神性的一部分。她并不属于三位一体（Trinity）。

某些基督教神秘主义者具有一种不同的经验。如瑞士神秘主义者尼古拉·冯·德·弗吕 曾经验到男神（God）和女神（God-dess）。[260]还有13世纪的神秘主义者杰罗姆·戴·狄格雷维尔也写过一本叫《朝圣记》的书。[261]像但丁一样，他曾见过称为“黄金镶成的天空”的最高天堂，在那比太阳明亮一千倍的宝座上端坐着“天皇”即上帝本人，他旁边有一棕色水晶宝座，上面坐着“天后”，很可能就是大地（Earth）。这是一种超越了三位一体观念的视像，一种包括了女性原则的原型经验。三位一体是这样一种宗教意象，它作为基础的原型只具有男性的性质。在早期教会中，诺斯底教派把圣灵看做女性，这种解释被认为是一种异端邪说。

宗教意象（如三位一体）是已经变成抽象观念的原型。但在教会内存在着很多神秘的经验，在这些经验中，原型特征仍是感官可辨的东西。所以这些经验有时包含有异教或非基督教的成分。比如，请回忆一下阿西西的圣·弗朗西斯。只是靠了教皇波里菲斯第八（Pope Boniface VIII）的权势，圣·弗朗西斯才得以被吸收到教会中来。要理解这个困难，你只需想想他与动物的联系。像整个自然界一样，动物对教会来说是一种禁忌。即便如此，在教会中也有不少神圣的动物如羔羊、白鸽受到崇拜，在早期基督教会中，鱼也是这样的动物。

问题：

荣格教授可否就出现在歇斯底里症中的分裂与出现在精神分裂症中的分裂谈谈两者的心理学差异？

荣格教授：

在歇斯底里症中，分裂的人格仍相互联系着，所以，你得到的总是一个完整的个人的印象。在这种病的案例中，你可以建立起联系，可以从作为整个人的病人那里得到一种情感反应。这里有的只是在某种记忆间隔之间的表面的分裂，但基本的人格还是存在的。精神分裂症的情形却非这样。在精神分裂症中，你遇到的仅仅是一些碎片，整体是不存在的。所以，如果你的一个亲密朋友或亲属精神错乱了，在你面对他那完全被撕裂的人格片断时，你会受到强烈的震撼。你在某一时刻只能与某一碎片打交道——它有如一块玻璃的一块碎片。你不再感到人格所具有的那种完整性、连续性。而如果换了歇斯底里症，你就会想："如果我能除掉那种蒙昧或梦游，那我们就会得到完整的人格。但精神分裂症是一种人格的深度分裂。在此情形中，分裂了的部分再也聚不拢来了。"

问题：

有能表达上述区别的更加严格的心理学概念吗？

荣格教授：

有一些模棱两可的情况，如果你能够把失去的内容重新统一起来，你就能够把破碎的部分联缀起来。我将告诉你们我处理过的一个案例。一位妇女由于典型的精神分裂症而两度被送进精神病院。当我看到她的时候，她已见好转，但仍处于一种幻觉状态。经诊断，我认为有可能找回那些被分裂出去的部分。于是我开始同她一起仔细检查她在精神病院时所经历的一切；我们检查了所有的声音和所有的妄想，我就每一个事实向她作了解释，以便她能够把这些事实与她的意识联系起来。我把在她精神失常期间浮现上来的无意识内容指给她看，而由于她是一个有文化的人，我给了她一些书读，目的是要使她获得大量的、主要是神话方面的知识；用这些知识，她自己就能把分裂的碎片加以缀合。当然，破裂的纹路仍在那儿，以后当她出现分裂

的新的波动时，我叫她竭力把这种特殊的情形用图形画下来，以便得到一幅她自己的完整的图画，这幅画是她所处状态的客观化，她照我的话这样做了。她给我带来许多她画的图画，这些图画在她感到重陷分裂时帮助她渡过了难关。我用这种方法使她浮而不沉达十二年之久。她再也没有因发病而非住院不可。她依靠这种将分裂状况客观化的方法，一直能应付精神分裂症的侵袭。此外，她还告诉我，当她画出这样一幅图画时，她就打开书读上一段与该图画主要特征有关的文字，好使这幅画与人类发生联系，与众所周知的东西、与集体的意识发生联系，这样，她就又感到正常了。她说她感到适应并且不再受集体无意识的摆布了。

正如你们所看到的，并非所有的案例都像这个那么容易。从原则上说，我是医治不了精神分裂症的，只是靠偶然的运气，我才把分裂的碎片结合拢来。但我并不喜欢做这种事，因为这是一件极其困难的工作。

第四讲

主席（E.米勒医生）：

我不打算多占荣格教授的时间，只想表示一下能在今晚有机会出任主席所感到的荣幸。遗憾的是，我处在一个很不利的情形下：由于我未能前来参加先前的讲座，不知道荣格教授对无意识的探讨已进行到了什么样的深度，不过我想今晚他会接着讲解他的析梦法。

荣格教授：

对一个意味深长的梦进行解释，比如我们前面谈到的那个，如果只停留在个人的范围内，是绝不够的。这种梦包含一种原型意象（archetypal image），这总是表明，做梦者的心理状态绝不是只局限在个人的无意识当中。他的问题不再完全是个人的事情，而是触及一般人类的问题了。鬼怪的象征就说明了这一点。这种象征引出了英雄神话故事，还有，此梦还关联到圣雅可布之战，这表示出地方的背景特色，也广泛引起了人们的兴趣。

运用一般性观点的能力，有着重要的治疗意义。现代治疗法对此了解甚少，但在古代医学中，人们却很清楚这一点：把个人的疾病提升到一个更高、更非个人的水平上，能产生某种治疗效果。比如，在古埃及，当一个人被蛇咬后，就把某个既是牧师又当医生的人请来，这人从寺庙的藏书中取出关于拉（Ra）[262]及其母亲埃希斯（Isis）[263]神话的文稿，对着患者念念有词地吟诵。埃希斯把一条毒蛇藏在沙土中，太阳神拉踩着了蛇，被咬了一口，于是疼痛难熬，只有等死。因此，众神使埃希斯运用一种魔咒，使毒液从拉的身体内排出来。[264]这

种观点认为，病人会深深被故事打动，病患自会痊愈。在我们看来，这是完全不可能的事。比如我们不能设想，读一段格林童话故事就可以治好伤寒或肺炎。但我们只考虑到现代心理的理性状态。要理解这种疗效，我们必须考虑古埃及人的心理与我们现代人的很不相同。但那时的人与我们也并无多大差别。甚至对我们来说，某些东西也能创造奇迹；有时，只是精神上的安慰或心理上的影响就能治病，或至少有助于治疗。很自然，对处在原始水平上、心理状态更为古老的人，则更是如此。

在东方，大量的实际治疗所依据的原则，就是把个人的病患提到相应的普遍情形中去，古希腊的医学也采用这种方法。当然，集体意象（collective image）及其运用都必须根据病人特定的心理状况来决定。神话或传说产生于汇聚在疾病中的原型材料，而心理治疗在于将病人与他的特定状况所具有的人类普遍意义联系起来。比如，被蛇咬伤是一种原型状况，所以你们才会发现无数神话故事中都有这个主题。如果疾病掩藏着的原型状况能被正确地揭示出来，则病人就能被治愈。如果这个愿望得不到恰当地表述，病人只得退而依靠自身，陷于病患的孤独无援之中。他孤零零的，与世界毫无关联。但如果向他指出，他的疾患不仅是他一个人的，还是人类普遍的——甚至是神的疾患，他并不是孤独的，有人和神与他做伴，那么，这就会在他身上产生疗效。现代精神疗法运用同样的原则：医生把病人的苦痛和疾患与耶稣的苦难相比较，病人就得到了安慰。个人从自己的不幸和孤独中超越出来，知道自己正在经受的命运的考验最终是有益于人类的，是英勇和富有意义的标志，像神的受难与献身一样。当古埃及宗教医生向病人描出他正在经历太阳神拉的命运时，病人便一下感到自己跻身于法老——众神之子和代言人——之列，这样，凡人就成了神，而我们知道这种感受具有的能量足以使病人从自己的痛苦中解脱出来。人在一种特定的心境中能产生一种巨大的忍受力。原始人能在烧红的煤块上行走，在某些情形下还对自己施加最可怕的伤害，但他们一点

也不觉得疼痛。所以，一种感人的、适当的象征很可能将无意识充分调动起来，其力量之大甚至可以作用于神经系统，使机体重新作出正常的反应。

在心理疾患的病例里，患者被孤立于所谓的正常人的圈子之外，所以，最重要的一点，就是让他认识到这种冲突绝非个人仅有，它同时也是普遍的苦痛，时代的通病。这种普遍论使病人超脱自己个人，而把个人与人类联系起来。这种苦痛不一定只为神经官能症所独有，我们在极普通的情况下也有同样的感受。比如，你的左邻右舍都比较富裕，而你却突然变得身无分文，这时，你自然会这样想：多可怕、多可耻，只有我才傻瓜一样丢了钱财！但假如大家都丢了钱，情况则大不相同，你就会感到没有什么了。当别人和你处于同一困境时，你感到好受得多。如果一个人迷失在沙漠中，或在冰雪中孤独无助，或担任处于危急中的一群人的首领，这个人会感到极大的恐怖。但假如他只是一大群败军中的一个兵士，他会与别人一起笑啼而全然不觉危险。这儿，危险并没有减小，只是处于群体中的个人比起他孤独无援的时候有着完全不同的感受。

每当原型意象出现在病人梦中，尤其是在我的分析阶段的后期，我就向病人解释，他的病并非为他个人所独有，他的心理状态接近人类的普遍水平，是人之常情。向病人作这一说明很重要，因为精神病人感到非常孤独并且以自己的病患为耻。但如果他知道他的问题有普遍性，不是个人特有的，情况则完全两样了。就拿我们谈到过的那位做梦者的情形来说吧，如果我能够继续对他进行治疗，我一定会使他把注意力转向这一事实，即：他最后那个梦的主题正是人类一般的情形。他自己通过联想也认识到了英雄—龙这一冲突。

英雄与龙之间的战斗，作为典型的人类普遍经历，是一个在神话中经常出现的主题。这方面最古老的文学表现，是巴比伦的创世神话

即武神马杜克（Marduk）与提亚玛特（Tiamat）之战。武神是春之神，提亚玛特是龙之母，代表原始的混沌。马杜克杀死了她，并劈为两半。他用一半作天，另一半作地。[265]

与我们的病例更类同的，是巴比伦的关于吉尔伽美什（Gilgamesh）[266]的原始叙事诗。吉尔伽美什是一个杰出的野心家（像我们那位做梦者一样），同时也是一个君王和英雄。全体男人都像奴隶一样为他修建一座有着高高围墙的城市。妇女们感到被遗忘了，就向众神抱怨她们的这位暴君。于是众神决定采取某种行动来解决这个问题。翻译成心理学语言，这意思就是：吉尔伽美什只在运用他的意识，他的头上长了翅膀，与躯体脱离开了，所以他的躯体要表示反对了，这就是表现为神经症的一种反应，即产生了对立因素。这部史诗是怎样描述这种神经症的？众神决定“召唤”即制造出一个像吉尔伽美什的人来。他们创造了恩奇都（Enkidu），但他在某些方面还是与吉尔伽美什不同。他的头发长，像原始穴居人；他和平原上的野兽做伴，与羚羊同饮一泉之水。而至此还处于正常状态的吉尔伽美什做了一个完全正常的、关于神的意图的梦。他梦见一颗星落到自己背上，这颗星又像是一个勇武的斗士。他与这天上来的勇士进行搏斗，却不能取胜。最后他终于打胜了，并把战败的对手拖到他母亲的跟前，她却用法力让勇士又变得与吉尔伽美什不相上下。这位母亲是个聪慧的女人，她替吉尔伽美什释梦以便他能随时应付危险。恩奇都本来是用来与吉尔伽美什作对并将他击败的，但吉尔伽美什以聪明的方式使他变为朋友。吉尔伽美什以计谋和意志战胜了自己的无意识，还说服了对手，使他相信两人实际上是朋友，可以共图大事。这样，事情发展得更糟了。

尽管一开始恩奇都就做了一个很压抑的梦，梦见被死亡笼罩的下界，吉尔伽美什还是准备进行一次伟大的冒险。像真正的英雄一样，吉、恩二人一同出发去征服一个叫洪巴巴（Humbaba）的可怕的妖怪，

它在山上为众神的圣殿做守卫。它吼声如雷，每个走近圣殿的人都会吓得腿软脚麻。恩奇都勇猛强壮，但临阵却胆怯了。恶梦使他抑郁不乐，无以自拔，就像我们所嘲笑的自己心灵中的低劣部分一样，内心的这一部分会对某一日期或事件充满迷信；尽管我们也鄙视自己心中这个低劣的部分，它却仍然对某些东西感到惶惶不安。恩奇都很迷信，在向山林出发的途中，他做了恶梦，预感到有不祥。但吉尔伽美什乐观地解释他的梦。无意识的反应再次被欺哄，两人成功地带着洪巴巴的首级凯旋而归。

这时，众神决定进行干预。或者确切地说，是女神伊丝塔（Ishtar）想打败吉尔伽美什。无意识的最终原则是永恒女性（Eternal Feminine），伊丝塔以真正的女性的狡诈向吉尔伽美什作出许诺：如果他愿意做她的情人，他会像神一样强大，权势和财富也会大量归于他。但吉尔伽美什对她的话一个字也不相信，并用侮辱的话语断然拒绝了她，还谴责她对自己情人的不忠与冷酷。伊丝塔怒气难消，说服众神造出一条巨牛，这牛从天而降，尽情蹂躏全国民众。于是一场激战开始了，在战斗中，神牛呼出的毒气毒死了上百的人，但吉尔伽美什在恩奇都的帮助下又一次除掉了恶牛，赢得了胜利。

伊丝塔在愤怒和失望中亲自降落到城墙上。这次，恩奇都尽情凌辱她，他诅咒她，还把被肢解的牛尸向她扔去。故事在这儿达到高潮，此时发生了命运的突变，恩奇都做了更多恶梦，得上了重病并很快死去。

这意思就是：意识完全和无意识分隔开了；无意识退了场，吉尔伽美什现在孤身一人陷于痛苦之中。他不能相信已失去了朋友，但最折磨他的是对死亡的恐惧。他已经亲眼看见朋友死去，意识到自己也有死的一天。他摆脱不掉一个欲望——确保自己永生不死。他英勇地出发去寻找长生药，因为他听说过一个老人——他的先辈的故事。那

位老人享有永恒的生命，住在遥远的西方。这样，吉尔伽美什开始了去下界的旅程。他像太阳一样，经过天庭之门，由东向西而去。他一路克服了千难万险，甚至连众神也不阻挡他的意图，虽然他们告诉他，他的努力是徒劳无益的。他终于到达了目的地，说服了老人告诉他秘方。他在海底找到了能使生命不朽的药草，并决定把它带回家去。虽然他对旅途的艰辛已经厌倦，但仍欣喜不已，因为有了这神药就不必再惧怕死亡了。但在他轻松愉快地在一个池塘里沐浴时，一条蛇嗅到了那长生药的气味，于是偷走了它。吉尔伽美什返回家后，制订了巩固城池防卫的新计划，但他得不到安宁。他想要知道人死后会怎么样，最后总算召唤出恩奇都的灵魂。鬼魂从地下一个洞里出来，把阴惨的事讲给他听。这个叙事诗到此便结束了。冷血动物蛇取得了最后胜利。

远古有记载的许多梦都有类似主题。我给大家讲一个简短的例子。那是历史上我们的一个同行、公元1世纪的一位解梦者所遇到的事。这个故事是弗莱维厄斯·约瑟夫斯（Flavius Josephus）在他的关于犹太战争史[267]的文章中提到的，同时还记录了耶路撒冷的毁灭。

有一个巴勒斯坦的地方领主，叫阿基劳斯（Archelaos）。是个残忍的罗马小王。像所有其他头人一样，他也利用自己的地位放肆地损公肥私、贪污盗窃。所以，百姓们派了代表去向罗马皇帝奥古斯都（Augustus）告阿基劳斯的状。那是在阿基劳斯任职第十年的时候。这时他做了一个梦，梦中他看到九支成熟的麦穗正被饥饿不堪的牛吃掉。他惊恐不安，马上召来一位“精神分析师”。但这位圆梦人不知道这个梦意味着什么，或者是不敢说真话，于是溜之大吉了。阿基劳斯又召见了其他专职圆梦的人，但他们都拒绝对他的梦作任何解释。

但有一批特殊的民众，他们是埃森尼斯人（Eesenes）或塞拉普泰人（Therapeutai），他们的思想更为独立不羁。他们居住在埃及，靠

近死海，浸礼教徒圣·约翰以及西门·马加什很可能属于这一类人。最后，阿基劳斯总算从他们中间找来了一个叫埃塞尼西门的人。此人告诉阿氏：“麦穗（ears）标志着你的统治有多少年（years）[268]，那头牛代表事物的变化。你已当权九年，现在将发生大变动了。饥饿的牛意味着你的垮台。”在彼时彼地，这样来解释梦，人们是完全能够理解的。谁家的庄稼都必须小心守卫以防牲畜蹂躏。野外的青草本来就少，不够牲畜吃，如果让牛在夜晚破栅而入，踩踏、吃掉还在生长的庄稼，无异是一场灾难。那样的话，到清晨的时候，一年的口粮就全完了。现在我们看看这种解释是怎样被证实的。几天后，从罗马派来了特使调查阿基劳斯并解除其公职，没收了他的全部财产并把他流放到高卢。

阿氏的老婆葛拉菲娜也做了一个梦。自然，她丈夫的变故使她心惊肉跳。她梦见了她的第一个丈夫（阿氏是她第三个），她第一个丈夫是被谋杀的。她梦见谋杀者好像正是阿基劳斯。那个时候的局势总是动荡不定的。她梦见先夫亚历山德罗斯（Alexandros）谴责她的行为，并声言要把她从阿氏处领走，带回自己家去。那位埃塞尼西门没有解释这个梦，留给我们来分析。重要的事实是亚历山德罗斯早已死去，葛拉菲娜在梦中又见到亡夫，这在那时候当然意味着他的幽灵。所以，他说要把她带回家去，就是要把她带往冥冥下界。几天后她真的自杀了。

那位解梦者是很敏感的。他同我们对这个梦的理解一样，虽然他面临的那些梦其性质比我们大多数的梦都简单得多。我已经注意到，做梦的人如果头脑简单，其梦也简单；头脑复杂，其梦必定也复杂。只是，梦往往走在做梦者的意识的前面。比起你们当中任何一个人，我并不更理解自己的梦，因为我总是不能将它把握住，我和那些不懂析梦的人有同样的困惑。当问题牵涉到自己的梦时，知识并不具有优势。

还有一个情况与我们的讨论相似，那就是各位都熟知的《但以理书》第四章的故事[269]。当尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）王征服了整个美索不达米亚和埃及后，他自认伟大无比，占有了已知的世界。然后，他做了一个爬上高位的野心家的典型的梦。他梦见一株巨树直抵天庭，其树荫遮住了整个大地。但天庭的一位守护神命令砍去这颗树，把枝桠和树叶都全去掉，只留下树桩；他自己必须与兽类为伍，他的人的心也必须取出来而换上一颗兽心。

当然，所有的星相家和解梦者都拒绝解释这个梦。只有但以理（Daniel）懂得此梦的意义，他在第二章里就显示出自己是个卓越的精神分析师，他甚至有国王尼布甲尼撒早已遗忘的梦的幻象。他警告尼布甲尼撒王，要他对自己的贪婪和不法进行忏悔，否则梦会变成事实的。但这个国王仍然倒行逆施，自高自大。然后，上天传来一个诅咒声，重复了一遍梦中的预言。结果，事情的发展不出预料，尼布甲尼撒被放逐到野兽中去，变成野兽一样了。他像牛一样吃草，周身是天庭的露水，头发长得像鹰的羽毛，指甲长似鸟的利爪。他变成了原始人，他全部的意识和理性都被剥夺了，因为他过去滥用了它们。他甚至倒退得超过了原始人，不再是人，而变成妖怪洪巴巴了。所有这一切象征着坏事做过头的人的退化。

这个故事像我们那位病人的一样，是做事过头的成功者永远存在的问题，他们的无意识总是对他们加以抵制。这种矛盾首先表现在梦境里，如果得不到认真的对待，则必然会凶多吉少地体现在实际生活中。历史上的这类梦，像所有的梦一样，具有一种补偿机能（compensatory function）：它们是一种迹象、一种症状，表明个体与自己的无意识相分离，表明他在某一处偏离了他本身自然的道路。他成为自己野心和胡作非为的受害者，如果不加注意，这种罅隙会变得更宽，他会坠落进去，就像我们那个病人那样。

我要强调的是，不仔细调查一场梦的前因后果，就妄加解释，那是不稳妥的。千万不要用什么理论，只需询问病人自己对梦境的感受。这是因为，梦总是个人的一个特别的问题，而他对此问题的有意识的判断是错误的。梦是我们的意识态度所产生的反应，正如当我们过量进食或进食不足，或以别的方式戕害身体时机体会作出反应一样。梦是自我调节性精神系统的自然反应。这个定义最切近我关于梦的结构和功能所作出的理论。我认为梦和你在一天当中观察到的某个人一样，是多方面的、不可预料的、深不可测的。如果你分别在不同的时候观察同一人，你会看到和听到很不相同的反应，梦也完全如此。我们做梦的时候正如我们在日常生活中一样，都是多方面的。正像你不能用一个理论来囊括有意识的人格的众多方面，你也作不出一个关于梦的总的理论。否则，我们简直成了能洞悉人的内心的神灵了，但我们却不是神灵。我们对人的内心所知甚少，所以把我们不认识的东西称作无意识。

但今天我要言行不一，违背自己定的规则了。我准备对一个独立的、并非系列中之一的梦进行解释。另外，我并不认识做梦者，甚至还没有掌握他的联想。所以，我是在武断地解释这个梦。我这样做还是有一个理由的。如果一个梦显然是由个人的材料所构成，你当然必须掌握个体的联想；但假如这个梦主要是神话结构（这种区别一眼能看出），那么它所运用的就是一种普遍通用的语言，只要我们有必要的知识，就可以提供类似例证来把这个梦的前因后果补充出来。比如，如果梦里有英雄与恶龙的冲突，我们每个人都能讲出一个道理来，因为我们都读过神话故事和传说，知道一些关于英雄与龙的事迹。在梦的集体这一层次上，人与人实际上是没有差别的，而在个人层次上则各不相同。

我就要谈的这个梦主要是神话性质的。这里我们碰上了一个问题：一个人在什么条件下会做神话性的梦？我们都很少做这种梦，因

为我们的意识在很大程度上脱离了蛰伏在它下面的原型心灵（archetypal mind）。所以，我们觉得神话梦很陌生，但对于一个更接近原始精神的头脑则不然。原始人很注重这类梦，称它们为“异梦”，以区别于普通的梦。他们感到这种梦很重要，蕴含着普遍性意义。因此，在原始部落中，做梦人觉得有义务把自己的“异梦”在男性成员的集会上当众讲出来，然后大家针对他的梦展开讨论。这样的梦也向罗马元老院公布。有一个故事，说的是公元前1世纪时一个元老院议员的女儿，她梦见女神密涅瓦（Minerva）出现在她面前，向她抱怨罗马的民众忽视了她的庙宇。这姑娘觉得有责任把她的梦向元老院汇报，于是元老院批准了一笔款子整修女神的庙宇。索福克勒斯（Sophocles）[270]也有过类似经历。在赫拉克勒斯（Herakles）[271]神庙中宝贵的金碟子被盗后，神出现在索氏的梦中并告诉了他贼的姓名。[272]在这个梦重复了三次以后，索氏感到有责任告诉雅典的最高法院。依照梦中神说出的姓名，那个涉嫌者被抓起来，经审问，他坦白了罪行并交还了金碟子。这些神话性或集体的梦有一种特性，它迫使人本能地讲出来。这种本能是很不错的，因为实际上这种梦并不只属于做梦者个人，它有着集体的意义，在普遍意义上它本身就是真，在特定意义上它对处于某种情况下的人来说是真。这就解释了为什么在古代和中世纪，梦受到人们极大的崇敬。人们感到，这种梦表达了人类普遍的真理。

好，我现在就把那个梦告诉你们。那是我多年前一个同事转述给我听的，他只简单介绍了一下做这个梦的人。我这位同事是一个医疗所的精神病医生，病人是一位出众的法国青年，二十二岁，聪明而富于美感。他在西班牙作了旅行之后，回来反而感到抑郁。诊断结果为交互发狂及郁闷性精神失常，属抑郁型。他的抑郁虽不很严重，但也使他非求医不可了。六个月以后他出了院，但出院几个月后就自杀了。本来，他出院时已不再有抑郁症，可说已治愈了；他显然是很冷静、清醒地自杀的。从他的梦我们能知道他自杀的原因。他是在发生

抑郁症的初期做的这个梦：在托利多城[273]的大教堂下面，有一个水塘经地下暗河与绕城而过的塔格斯河相通。这个水塘是一个又小又黑的地下室。水里有一条眼睛像珍珠一样闪烁的巨蛇，它旁边是一个放有一把金质小刀的金盘子。这把小刀是托利多城的钥匙，谁占有这刀子谁就能主宰这个城市。做梦人认出那条蛇正是当时与他在一起的年轻的好友B.C.的保护者兼朋友。B.C.将自己的赤脚伸到蛇张开的大口中，蛇友好地舔着他的脚。B.C.和蛇一起玩得很有兴致，他对蛇一点也不怕，因为他是一个纯洁无邪的孩子。梦中的B.C.好像只有七岁左右，他的确曾是这位做梦人少年时代的朋友，这个梦继续下去时，蛇被忘掉了，但没有人敢下到这黑屋子里。

上面只是引子，真正的内容展开如下：

这个做梦者单独与蛇在一起了。他毕恭毕敬地同蛇谈着话，但毫无惧怕之感。蛇告诉他西班牙属于他了，因为他是B.C.的朋友；蛇还要他带回小孩交给它。做梦人拒绝了，只答应自己愿意下到这黑洞里与蛇为友。但做梦人又改变了主意，不履行诺言，却把另一个朋友S先生领来交给了蛇。S先生是西班牙摩尔人的后裔。要鼓足勇气下洞，他必须重新发扬他的民族传统的勇敢精神。做梦人建议他到塔格斯河对岸的军械厂找一把带红柄的利剑。据说那是一把很古老的剑，可追溯到古代很久以前。S先生得到了这把剑，下到黑洞里的水塘中。做梦者告诫他先要用剑把左手心戳穿，S这样做了，但他在蛇的面前却惊惶失措了。他忍受不住疼痛和恐惧而叫了出来，踉踉跄跄地从地下室逃了上来，连剑也顾不上拿。这样，S不能统治托利多，做梦人别无他法，只得让S就像墙上的装饰物一样留在那儿。

梦结束了。送来的此梦的原稿是法文。好，现在我们说说它的前因后果，对这两位朋友我们还是有一些线索的。B.C.是做梦者幼时的朋友，年龄比做梦人稍大，做梦人当时把全部美好奇特的品质投射到

这个男孩子身上，把他当成了不起的英雄。但后来他没有再见到他，也许那孩子死掉了。S是做梦人后来的朋友，据说出身于西班牙摩尔人。我虽不认识这个朋友本人，但了解他的家庭。那是来自法国南部的一个古老而高贵的家族，他们的姓氏很可能是摩尔族的姓氏。做梦人是知道S这方面的家庭背景的。

正如我已说过的，做梦人最近去过西班牙，当然参观过托利多，回来后做了梦，然后求医诊治。他那时的情况很不妙，已经自暴自弃了，最后忍不住向医生讲了他的梦。我那位同事听后不知该怎么办，觉得有必要把这个异梦转交给我来分析。我在接到这个梦的记录稿时也搞不懂它。然而我感到，如果我对这样的梦有更多的了解，如果我那时有可能亲自来处理这一病例，我也许能够帮助那个青年，他的自杀也许就不会发生了。自那以后我已见过许多性质类似的病例。只要我们真正理解了这一类梦，就能跨越难关而找到办法。对待这样一个敏感、细腻、学过艺术史、有艺术气质、头脑聪慧的年轻人，我们必须格外小心谨慎。老一套办法毫无益处，我们得认真研究实际的材料。

这样假设准没错：做梦人是因为特殊的原因才梦见托利多这个地方的。托利多既是他旅行的目的地，也是梦的内容。实际上，每一个以同样的心情瞻仰过托利多城、有同样教育水平和同样细致的美感和同样丰富的知识的人，也会在自己的梦中找到像出现在这个人梦中的那种题材。托利多是一个给人深刻印象的城市。它有世界上最壮观的哥特式大教堂。它有悠久的传统，是古罗马的城池，很多世纪以来，红衣主教和西班牙大主教常驻此地。从6-8世纪，它是西哥特人所建立的王国的首府；8-11世纪又是摩尔王国的一个省会；从11到16世纪它是卡斯第王国的首都。托利多大教堂是一幢壮丽的建筑，自然按着它所代表的一切：伟大、权力、雄壮、中世纪基督教的神秘；教堂是这一切的本质表现。所以，这个大教堂是精神王国的体现和化身，因为

在中世纪，世界是由帝王和神统治着的。这个教堂表现了基督教哲学或者中世纪的世界观。

这个梦认为在这个大教堂下面有一个神秘的地方，这不符合基督教教堂的实情。那个时代的教堂下面有什么呢？通常有所谓地下圣堂或地穴。你们各位也许看见过沙特尔大教堂（Chartres）的巨大的地下圣堂，它很能说明地穴的神秘特点。沙特尔地穴原先是带有一口水井的神殿，当时的圣母崇拜仪式就在这里面举行；那不是现在的圣母玛利亚，而是一个凯尔特（Celtic）女神。中世纪的每一个基督教教堂的下面都有一个秘密处所，旧时的神秘仪式就在里面举行。我们现在所称的教堂圣礼，曾经是早期基督教的神秘仪式。在法国普洛旺斯省，这种地穴被称作le musset，意思就是秘密。这个法文词也许来自拉丁词mysteria，可以指神秘地方。在讲普洛旺斯方言的奥斯塔地区，教堂下面就有这种秘所。

地下圣堂也许来自波斯的太阳神崇拜。太阳神崇拜的主要宗教仪式在一个半陷入地下的黑房子里举行，而集会的信徒们汇聚在与此完全分隔开的上面教堂大厅里。但大厅地面有窥洞，人们可以通过这些小洞窥见下面，听到那些专门挑选出来的人吟诵圣歌，看到他们举行仪式，但一般信徒是不能加入其中的，只有正式入会的成员才有这种资格。基督教教堂的洗礼堂与主教堂是分隔开的，这也许来自与上面同样的观念，因为洗礼和圣餐式都是不能直接提及的神秘事物。要说，也只能通过寓意的方式，以防泄密。耶稣的名字也是神秘的禁忌，所以不准提及。他被称为鱼。你们也许看到过早期教堂绘画的复制品，在那些画上，基督的形象是一条鱼。这种与神圣名姓有关的秘密也许能够解释，何以在一份大约公元一百四十年出现的早期基督教文献中并没有提到耶稣。这文献就是一个叫埃尔马（Hermas）的神父所写的《牧师》（The Shepherd）[274]。直到15世纪，基督教教堂认为它是基督教文献中极重要的一部分。这是一本充满想象的书，据说它

的作者是罗马主教皮修斯（Pius）的兄弟。他幻想的神灵主宰只被称作牧师，而不是耶稣。

地下圣堂或秘密处所的观念使我们深入到基督教的世界观之中，追溯比基督教更古老的东西，比如追溯到沙特尔大教堂下的异教的水井或藏有巨蛇的古代洞穴。那位做梦者在西班牙旅行时当然不可能见到过有蛇的水井这种东西。这个梦不像是个人的体验，只能是原型的、神话性的东西。我举出一定数量的与此类似的事例，才能使大家明白，从比较研究的角度看，这种象征性材料会出现在什么样的状况下。你们知道，每个教堂现在还有洗礼盘；在过去，这就是洗礼池，入教者在里面沐浴或象征性被淹死。经过洗礼后的这种设想的死去，入教者出浴后就获得了新生。所以，我们可以认为地穴或洗礼池有这样的意义：它是恐怖、死亡之地，又是再生之地，是举行神秘仪式的地方。

洞中有蛇，这是古代常见的意象。我们有必要认识到，在古代经典作品中，在许多别的文明当中，蛇不仅是一种令人恐惧、代表危险的动物，它也代表治愈。所以，医神与蛇有密切关系。你们都知道至今沿用的医神标记是什么。医神的庙宇在古代也是诊疗所，室内地面上有一个小洞，上面盖着一块石头；洞下面就住着圣蛇。盖洞的石块上有一小孔，前来求医的人就把钱币丢进小孔，算是交了医药费。蛇不仅成了现金出纳员，还是人们投向洞内的各种礼品的收集者。在公元3世纪戴克里先（Diocletian）任罗马皇帝的时期，发生过一场大瘟疫，在埃比多拉斯镇的医神庙里的蛇还被专门转移到罗马城以防瘟疫。这条蛇代表神自己。

蛇不仅是医疗之神，还具有智慧和先知。希腊旧都特尔菲城（Delphi）的神泉最早住着一条怪蛇，阿波罗打败了它，从那时起特尔菲就成为著名的神托所，阿波罗就是神托所之神，直到他后来把自

己的权力的一半留给来自东方的酒神。在亡灵游荡的下界，蛇和水总是形影不离，我们从阿里斯托芬（Aristophane）的《青蛙》一书中就可看到这一点。传说中的蛇后来常常被龙取代，拉丁词draco的意思就是蛇。与我们那个梦中的象征特别相似的一个例子，是5世纪关于圣西尔维斯特（St.Sylvester）的一个基督教传说[275]：在罗马的神殿山上的大岩石下的洞里有一条恶龙，人们把活生生的姑娘送给它作祭献。另外一个与此有关的传说是，这条龙并不是真的，而是人造的，曾有一个僧侣亲自走下洞去，结果证明了并没有真龙。他发现“龙”口里有一把剑，“龙”眼睛是由闪光的珠宝作的。

就像希腊神话中的神泉洞一样，这一类洞穴常常有泉水。在神秘的太阳神崇拜中，这些泉水所起的作用非常重大，由此产生了早期教堂的许多最初仪式。波菲利（Porphyry）指出，古波斯国教祆教的创始人就曾经把一个山泉丰富的洞穴专门用于太阳神崇拜。你们中间有去过德国并看见过法兰克福市附近的沙尔堡镇的，就会注意到太阳神洞穴近旁的泉水。太阳神崇拜总是与泉分不开。在法国普洛旺斯省有一个很美的太阳神洞穴，它有一个大水池，里面的水像水晶一样纯净透明，水池背面一块岩石上刻有正在杀野牛的太阳神像。这类圣所总是遭到早期基督徒的强烈反对。他们仇视所有这些巧夺天工的处所，因为他们自己不是自然的朋友。在罗马发现的一个太阳神洞穴位于圣克雷门教堂下面十英尺处，它的形状还是完好的，但里面积满了水。人们将它抽干以后，很快又积满水。这是因为它连着一个泉眼，泉水不断涌出之故。人们从来没有找到这个泉眼在何处。我们知道的古代别的宗教观念也总是把水与下界相联，比如希腊神话中的奥甫斯祭礼就是如此。

上述材料说明，蛇栖于有水的洞穴是一个普遍的意象，这种意象在古代就起着重大的作用了。正像你们注意到的那样，我只从古代选用我需要的例证；我也可以从其他文明当中找到类似的例证。深处的

水就代表无意识。通常，有蛇或龙在深处守卫着宝物；在我们研究的那个梦里，宝物就是放有小刀的金盘子。要取得宝物就必须战胜恶龙。宝物带有很神秘的性质。它与蛇有奇特的联系；蛇的特殊性质表现了宝物的奇特，好像二者同一。常常是一条金蛇伴着宝物。黄金是一切人追求之物，因而我们可以说蛇本身就好像是宝物，是无限权力的源泉。在早期希腊神话中，穴居者是英雄人物，比如雅典的奠基人刻克洛普斯（Cecrops）。他的上半身半男半女，两性同体，而下半身是蛇形，显然他是一个怪物。据说另一个神话中的雅典国王也是一样。

这样，我们可以着手来理解我们那个梦里的金盘子和小刀了。如果你们看过德国作曲家瓦格纳（Wagner）的作品《帕西发尔》（Parsifal），你们就知道这金盘子正好对应于圣盘，小刀对应于矛，两者是不可分割的整体；它们是对立统一关系中的阳性与阴性原则。洞穴或下界代表无意识的一个层次，在这个层次上不存在任何区分，甚至没有男女之分。原始人最早作出的区分正是男性与女性。他们以这种方式区别事物，正像我们现在偶尔还这样作一样。比如，有的钥匙当中有孔，有的没有。人们常称阴钥匙和阳钥匙。你们也知道意大利式瓦房顶。凸面瓦在上，凹面瓦在下；作盖瓦的凸瓦叫做和尚，被盖的凹瓦叫做尼姑。这并不是在和意大利人开低级玩笑，而是说明区分的奇特性。

当无意识把阴阳男女搅在一起时，事物变得完全不可分辨，我们再无法断定它们是阴是阳，正如刻克洛普斯距我们如此久远，我们不好说他是男是女，是人是蛇一样。所以我们可以说，我们那个梦的最深层有着对立物的完全统一。这是事物的原始状态，同时也是最理想的状态，因为它是永恒对立元素的统一。冲突已销声匿迹，万物平静，再一次回到最早的无差别的和谐之中。在中国古代哲学里，我们可以看到同样的思想。理想的状态被称作道，它就是天地之间的完美

和谐。图13表示道的原理。一边是白底带一黑点，另一边是黑底带一白点。白底一边是热、干、亮，为南极；黑底一边是冷、湿、暗，是北极。道的状态就是世界之初，事物还无所谓始。这种状态正是大智大慧者努力取得的状态。阴和阳两极对立统一的原则，正是一种原型意象。这种原始的意象至今存在。我就曾经见到一个很能说明问题的例子。在大战中我在山炮部队里服役时，有一次士兵们为了安放重炮必须挖一个深坑。地面很坚硬，士兵们一边艰难地挖出一块块大石头，一边咒骂着。我掩身在一个岩石后面，一边抽烟一边听他们说些什么。一个士兵说：“他妈的，我们已经挖到了这个古老山谷的底，远古的水上居民在这里住过，这里面男男女女还睡在一起的。”这一观点与上所述的观念相同，只是表达得天真一些。一个黑人神话说原始的男人和女人一起睡在葫芦里。他（她）们是完全无意识的，直到他们发现被分隔开时才意识到这一点，而分开他们的正是他们的儿子。两人中间有了第三个人，两者就被分隔开了，就相互认识了。最早的绝对无意识状态被认为是尚无分化的太初之境。

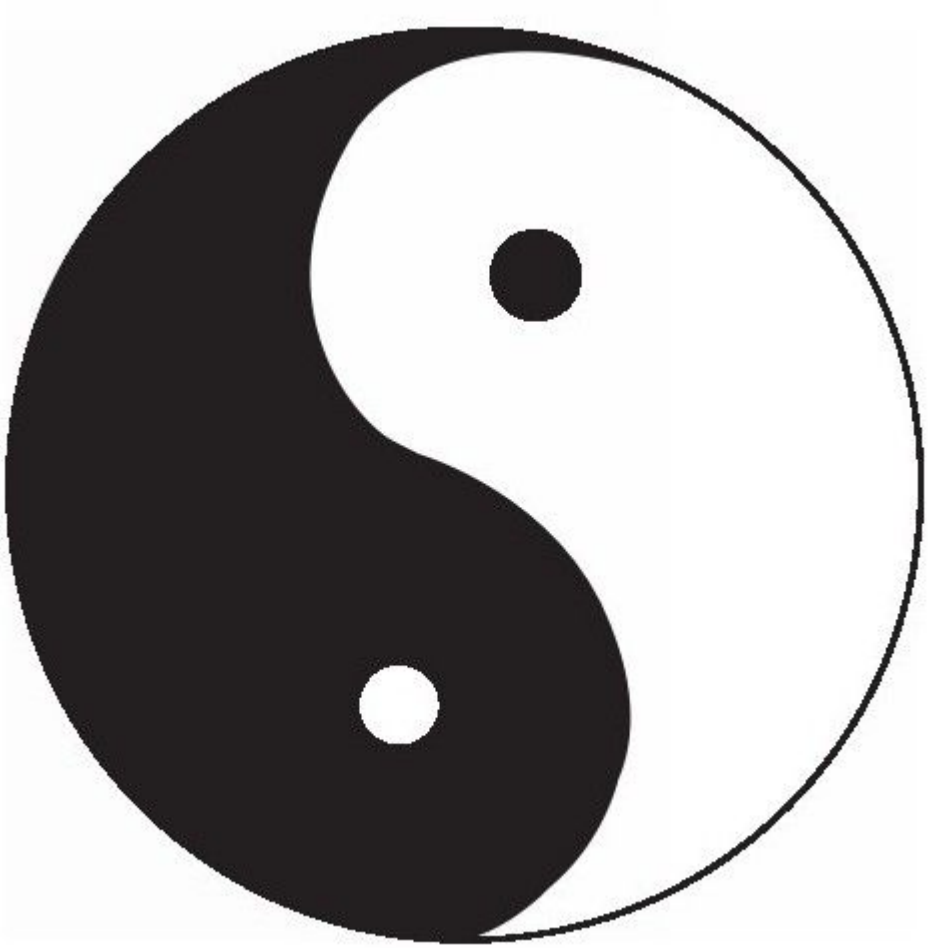


图13

当做梦人触及这类象征时，就是进入了彻底无意识境界，体现在梦中就是宝物。瓦格纳的《帕西发尔》中的主题就是矛应回归于圣盘，因两者永远相属。这种结合是完成的象征，是比天、地更加悠久的永恒，是休眠状态。也许这正是人们渴盼的状态。这就是人为什么要冒险入龙穴蛇洞寻找意识和无意识完美统一的境界（在此境界中他既非意识亦非无意识）的缘故。当两者被分开时，意识为了重新达到与无意识的结合，就潜入深处，两者就合为一体了。因此，我们在印度教或佛教的瑜伽[276]中看到信徒们试图取得这样一种境界：大自在天破坏神（Shiva）和他的妻子（Shakti）处于永恒的统一之中。破坏神

是永远不扩展的一个点，被代表妻子的阴性要素（外形是蛇）包围着。

我还可以给你们举更多例子来说明这一观念。在中世纪的秘密习俗中，这种观念曾起着巨大的作用。在中世纪有关炼丹术的书里，有表现太阳与太阴结合的图画，即阴阳的结合。在基督教早期神秘仪式中我们能找到与此类似的象征主义的痕迹。某位叫阿斯泰里奥斯（Asterios）的主教写有一篇关于希腊的埃莱希斯（Eleusis）这个地方的报道，说每年该地的牧师都下洞穴去，叫做“下洞仪式”（Katabasis）。代表太阳神的教士和代表谷神的女尼，为了大地的肥沃多产，举行神婚仪式。那位写了这个报道的主教的说法还未得到证实。埃莱希斯神秘仪式的参加者严守秘密，泄密者要被处死。所以，我们实际上一点也不知道他们仪式的具体情况。但是，我们却了解到，在谷神的仪式中的确有过不雅行为。那种行为还被认为是有助于大地的富饶。雅典城的名门闺秀们聚在一起，由代表谷神的女尼主持，在酒足饭饱之后，便开始一种特殊的仪式——相互开下流玩笑。这被看成是一种宗教义务，有利于来年的丰产。[277]同样的仪式发生在埃及的埃希斯（Isis）神秘仪式中。尼罗河上游的村民们一群群顺流而下，船上的妇女尽力向河岸上的妇女暴露自己的身体。这种作法也许相同于前面那种下流玩笑的作用，都是确保大地的肥沃。你们可以在希罗多德那里读到这一情况的描述。在德国南部，甚至晚在19世纪，为了使土地肥沃，农民常把妻子带到田间，在犁过的地里性交。[278]这就叫“同情术”（sympathetic magic）。

盘子是一种用以接收或盛物的容器，所以是阴性。它是有灵魂、有呼吸、有生命之液的肉体的象征，而剑有突进、穿刺的特性，所以是阳性的。剑可切割、可对物体进行区分，所以又象征着男性对世界的主宰这一原则。

在我们讨论的那个梦中，小刀子是托利多城的钥匙。钥匙的观念常常与洞穴神秘仪式相关联。在太阳神崇拜仪式里，有一个特殊的神，钥匙大神，它为何出现我们不得而知；但我以为这是完全可以理解的。它的形象是有翅膀的男身加狮子头，一条蛇缠在身上，蛇首在他头部高昂着。[279]大英博物馆内有它的画像。它是无限的时间和永恒的绵延；它是太阳神崇拜系统内至高无上之神，它既创造又毁灭万物，是柏格森（Bergson）所谓的“造化的永恒”。它就是太阳神。狮子代表黄道宫，夏季里太阳就住在其中；而蛇则象征着冬天或阴湿。所以，这个有蛇缠身的狮首神又一次表现了对立的统一：光明与黑暗、阴与阳、创造与毁灭。这个神的画像交叉着手臂，两手各握着一把钥匙。他是圣彼得的精神之父，因为彼得也握有钥匙。可见，这狮首人身之神握着的钥匙，是开启过去和未来的钥匙。

古代的神秘崇拜总是与引导信徒通向下界的神相关联。这些神中间有的就持有能打开下界的钥匙，因为作为守门人，他们密切注视着入会者下降到黑暗之中并引导他进入神秘。希腊神话中的赫卡忒（Hecate）就是这样一个司天地及冥界的女神。

在我们分析的那个梦中，钥匙是用来打开托利多城的，所以我们应该考虑托利多的象征意义。作为西班牙的旧都，托利多是一个坚固的要塞，封建城市的理想典型，一个避难所，一个堡垒，很难从外部攻破。这个城市代表一个封闭而完整的整体，一种不可摧毁的力量，这种力量已存在数个世纪，还将存在数个世纪。因此，这个城市象征着人的整体性，象征着一种不可分割的整体态度。

这个城市作为自我和精神整体性表现，正是一种古老的、众所周知的意象。比如，耶稣说过这句话：“建立在山顶上的城市既不会被攻破，也无法躲避攻击。”还有：“所以要尽全力认识你们自己，你们就会知道你们是万能的主的儿子；你们会知道自己住在上帝之城

里，你们自己就是这城市。”[280]在《圣经》古抄本中有哥普特派的一篇文章，那里面我们能发现上帝的独生子这一说法，并说这个儿子就是人，他是四门之城。[281]有四个城门的城市象征着整体观念，正是个人掌管着通向世界的四道门，即自身的四种心理功能。四门之城是他的不可摧毁的完整性——意识和无意识的统一。

所以，这些内心深处的东西，我们梦幻中完全无意识的那一部分，同时也就包含着个体整体完美的关键因素，或者说包含着治疗因素。完整意味着神圣或治愈。进入最深层次就能得到治愈。这是通向整体存在（total being）之路，通向受苦人类永远追求的宝藏，而这宝藏所在之地有可怕的危险。这是原始的无意识之所在，同时也是治愈和超度之所在，因为它包含宝贵的完整性。这是混沌之龙的居穴，是坚不可摧的城池，是法力无边的魔圈，是神圣之领域，分裂的人格因之而重新结合为整体。

为达到治疗目的而使用的魔圈或东方称作“曼达拉”的圆形，就是一种原型观念。新墨西哥州的印第安民族在他们当中有人害病时就在沙地上画上一个有四个门的圆圈。在圆圈中间他们修一个所谓的“发汗室”或“病房”，病人就在里面接受发汗治疗。在这病室的地面还画有另一个魔圈，相当于大魔圈的圆心，在这个小魔圈中心放有一碗“祛病水”（healing water）。这水就象征通向下界。这一仪式的治疗过程显然与集体无意识中的象征主义完全相同。这是个性化过程（individuation），一种与人格整体、与自身的认同作用。在基督教象征中，基督就是整体性（totality），治愈过程就是对基督受难的模仿，十字架的四条臂就是那四扇门。

我们那个梦中的蛇是B.C.的朋友，做梦人幼年时代心目中的英雄，做梦人把自己力图取得的美好品质投射到他身上了。那个少年朋

友与蛇友好相处，是纯洁的孩子，天真无邪，没有内心冲突，所以他有控制西班牙的钥匙，防守四门的力量[282]。

讨论

大卫·耶律里斯医生：

各位放心，我并不企图探讨今晚已经讲过的东西。我们都很高兴的是，荣格教授令人钦佩地解释了他自己的观点，而没有把时间花在有争议的问题上。但我相信，我们当中一些人恳切希望他能理解，我们并不是只从弗洛伊德的观点来对待心理学和精神疗法的，而是根据某些基本原则，这些原则与弗洛伊德有关，但却不是他最先提出的。我们非常感激荣格教授使我们大大开阔了视野。我们有些人同意他的分析，也许弗洛伊德学说能告诉我们原因何在。但前一个晚上出现了这样一个问题，就是荣格教授阐述的无意识概念与弗洛伊德关于无意识的概念两者之间的关系。而我想，荣格教授可否在这方面再给我们一些启发？我知道我也许是误解了他，但星期二晚上我有这样的印象，似乎他说过他只探讨事实，而弗洛伊德探讨理论。他与我都明白，这个简单的断言有待进一步说明。比如，我希望他能告诉我们，当我们的病人自发地表现出所谓的“弗洛伊德症状”时，从治疗学观点看，我们该怎么办？还希望他能告诉我们，鉴于婴儿固着于口、肛门、阴茎等部位的里比多能量已被证实，我们应该在多大程度上认为弗洛伊德理论只是理论而已？如果荣格教授能稍加说明使我们理解其中的相互关系，我们将感谢不已。

荣格教授：

我一开始就告诉过大家，我不准备对别人持批评态度。我只想把我本人的观点介绍给各位，说明我是怎样看待心理事实的；我还以为，在你们听完了我的讲演以后，你们自己对这些问题就能作出决

断，并决定自己对弗洛伊德的理论相信多少，对阿德勒的、对我的或另外什么人的理论又相信多少。如果你们要我阐明与弗洛伊德的联系问题，我很愿意这样做。我是完全把弗氏理论作为自己的起点的。我甚至被看做他最好的门徒。我本来一直完全赞同他，但后来我产生了这样一个看法，即认为某些东西是象征性的。弗洛伊德不同意这种观点，他把他的方法与理论等同起来。那是不可能的——你不能把一种方法与科学等同起来。我告诉他，鉴于这些缘故，我不再能继续出版《年鉴》[283]，于是就退出了。但是我完全知道弗洛伊德的功绩，绝不会企图抹杀这些功绩。我知道弗氏的观点有许多笃信者，而且我猜想这些人恰恰具有弗氏描述的那种心理状态。阿德勒的看法与弗氏的完全不同，也有一批追随者，我也相信那些人都有阿氏所描述的心态。我也有崇拜者——当然没有弗氏那么多，可能这些人也有我说的那种心理。我以为，我主观上的坦白（subjetive confession）是对心理学的贡献。以我自己的方式对待心理事实，这是我个人的心理学，我个人的浅见。我承认我是以某种方式看待事物的。但我也期望弗氏与阿氏这样做，承认他们有他们的观点是他们自己的主观思想。只要我们承认自己的个人偏见，我们实际上就在为客观心理学作贡献。我们免不了带上先辈人遗留给我们的偏见；我们的祖先就有以某种方式看事物的，所以我们本能地具有某种观点。如果我看待事物不是以我的本能告诉我的那种方式，我一定患有神经症。那样就会像原始人说的，我的本能之“蛇”就要起而反对我。弗洛伊德说某些话的时候，我的“蛇”不同意那些观点。我走我的“蛇”所指示出的路线，因为那于我有益。当然，对某些病人，我只能运用弗氏的分析方式，深入到弗氏正确描述过的细节之中。而另外一些病例又迫使我运用阿德勒的观点，因为那些病人有权力情结（power complex）。善于顺应的人、成功的人更倾向于弗氏所揭示的心理，因为那种情形中的人寻求欲望的满足，而无成功可言的人没有时间去考虑欲望。他只有一个欲

望——取胜，所以他有阿德勒所说的心态，因为，总是屈居次位者才会产生权力情结。

我没有这种意义上的权力情结，因为我还算得到了成功，而且我几乎能在各方面使自己顺应环境。假如整个世界都不赞同我，那对我也毫无关系。我在瑞士有一个很不错的安身之地，可以自我欣赏；假如没有人欣赏我的书，我自己欣赏它们。我不知道还有什么比呆在我的图书馆里更好；如果我在我的书中有所创见，那就妙不可言了。我不能说我有弗氏讲的那种心态，因为我从没有欲望上的麻烦。我幼时住在乡下，在大自然中怡然自得，对弗氏所说的本性和非本性的东西毫无兴趣；他的乱伦情结这类断言只使我觉得枯燥乏味。我确切知道的只是，只要我所说或相信的东西不是出于我自己内心，我就会使自己变得神经质。我看到什么就说什么，如果有人赞同，我很高兴；如果无人赞同，我无所谓。我既不依附阿德勒的观点，也不与弗洛伊德同唱一曲。我只赞同荣格式的表白，因为即使世界上没有一个人与我观点相同，我也要我行我素。我唯一希望的是，能告诉大家一些有趣的思想，让你们知道我是怎样对待事物的。

看匠人干活儿在我是一件有趣的事。他的技巧赋予工艺以极大的魅力。精神疗法是一种技巧，处理问题时我有我个人的方法，这种方法并无特别之处。这不是说我自认为绝对正确。在心理学问题上没有人能绝对正确。绝不要忘记，在心理学上，你用以判断和观察精神的手段本身也是一种精神。你听说过铁锤敲打自己吗？在心理学上，观察者也是被观察者。精神不仅是这门科学的客体，也是它的主体。所以，你们可以看到，这真是一种恶性循环，我们得谨慎从事才好。我们在心理学上所能期待的最好东西，是每个人把自己的牌摊到桌面上而且承认：“我是以这样一种方式处理事情的，这是我的观点。”然后我们才能够相互交换意见。

我常常与弗洛伊德和阿德勒交换意见。我的学生写了三本书，他们力图勾勒出三种观点的梗概[284]。你们还从未听说对方也这样做过。这也许是我们瑞士人的脾性。我们气量宏大，想把事物平等地放在一起观察。从我个人的观点看，最好是这样说：很明显，有成千上万的人具有弗氏所言的心理，也有成千上万的人具有阿氏所言的心理。有的寻求欲望的满足，有的追求权力的实现，当然也有人想看到世界的本来面目，不把观念强加到事物身上，我们不想改变什么。世界这个样已经是很好了。

有许多不同的心理学并存。美国某大学从1934、1935年始每年都有一卷心理学著作问世。心理学领域早已混沌不堪，所以我们不要对心理学理论太认真了。心理学不是一种宗教信条，而是一种观点，只要我们对之抱以充满人情味的态度，就不难做到相互理解。我承认，有些人有性方面的麻烦，有的人又有别的问题。我自己主要是有一些别的问题。你们现在该明白，我是怎样在看待事物了。我的问题是：与以往历史的怪兽搏斗，与数个世纪的蛇搏斗，卸下人类心灵上的重负，探讨基督教问题。假如我一无所知，事情就真正简单了；但我所知甚多，不仅因为我的祖先，也因为自己受过的教育。别的人才不会为这类问题操心呢，他们不关心基督教加于我们的历史负担。但有人关心现在与过去、现在与将来之间的伟大战斗。它是人类一个重大的问题。某些人创造历史，而某些人则在市郊修起小别墅。仅仅说墨索里尼有权力情结并不能解决问题。他卷入政治之中，这决定了他的生与死。世界大得很，没有任何一种理论能够解释一切。

在弗洛伊德看来，无意识主要是受压抑的事物的储存器。他是从育儿所的一个角落来看待无意识的；而我认为无意识是一个巨大的历史仓库，尽管它也包含着“育儿所”，但比起广阔的历史范围，这一角落是太小了。我从孩提时代起就感兴趣的，不是这狭小的“育儿所”，而是巨大的历史领域。我很乐观的是，像我这样看待无意识的

还有许多人。我原以为没有人像我这样，我害怕自己过于妄自尊大。随后，我发现很多人与我观点一致，我便感到满意，因为我觉得自己也许代表着一小部分人，我的理论或多或少能恰当地描述他们的基本心理现象，而且在对他们进行分析研究时，弗氏的或阿氏的观点都不能说明他们，但我的却能够。有人已经对我的这种天真加以责怪。我还不清楚病人的状况时，就给他弗氏或阿氏的书，说，“你自己决定吧”，这样做当然是希望能找到正确的路。有时我们会走偏了方向。一般说来，凡达到了某种程度的成熟、有哲学头脑、事业上颇有成就而且不带神经质的人，都会赞同我的观点。但你们不要根据我在这儿讲的话就得出结论，以为我总是把牌摊在桌面上，给病人讲我在这儿讲的话。由于时间关系，我不能在这里作详尽的解释。但少数病人想知道很多，当他们找到了扩大眼界的方向时，会感激不尽。

1弗洛伊德将无意识的某一部分称作“伊德”（Id）[285]，这一点我和他各持不同见解。为什么使用伊德这么一个可笑的名称？它就是无意识，是我们还不认识的事物。当然，不同的气质产生不同的观点。我无论怎样也不可能对那些关于性的问题发生浓厚兴趣。性的麻烦的确存在，某些人的性生活是神经症性质的，你只好反复向他们唠叨性的问题，直到他们感到厌烦为止，而你也就摆脱这种无聊的事了。自然，以我的脾性，我只希望能尽快解释完这方面的问题。性问题是一个神经官能的问题，没有哪一个头脑正常的人会把它挂在嘴上。反复纠缠于这个问题倒反而是不自然的。原始人对性是缄口不言的。要暗示性交，他们只用一个字，那个字等于“别出声”。性方面的东西对他们是禁忌，正像对我们这些现代的自然而正常的人一样。但有禁忌的事情或地方常常也是人们各种心理投射的储存器。这样，真正存在的问题往往在别处。许多人庸人自扰，把性问题复杂化，而他们的问题实际上完全与性毫不相干。

曾经有一个患强制性神经症的年轻人来求治于我。他写了一份长约一百四十页的报告介绍自己的病状，并把它交给了我。这个报告中所作的分析完全用的是弗洛伊德的观点。根据弗氏的学说，这是一份完美的论文，可以刊登在弗派的学术杂志上。这个病人说：“你可否看一看以后告诉我，为什么尽管我作了如此全面的精神分析还是没有治好？”我说：“你看，我也搞不懂。根据那一切理论原则，你是应该被治愈的，但你说你没有，我只得相信你的确未被治愈。”他又对我说：“既然我完全清楚我所患的神经症的机制，为什么病不见好呢？”我说：“我不能批评你的理论。你把全部问题都表述得头头是道。只是还有一个问题，也许我这个问题提得很蠢：你没有提及你的籍贯和父母。你说你上一个冬天是在法国尼斯海滨度过的，夏天又是在圣摩里兹消磨的。你父母的这种选择你不介意吧？”“我根本无所谓。”“你生意兴旺、赚钱不少吧？”“不，我根本没有挣到什么钱。”“那你是从叔父那儿继承了一大笔财产了？”“不是。”“那么你的钱从哪里来？”“我有一个朋友，我们之间做好了安排，由这位朋友给我钱花。”“那一定是位了不起的朋友。”“是个女人。”这个女人的岁数比他大得多，已经三十六了，是一个收入微薄的小学教员。这个老处女爱上了二十八岁的小伙子。她自己节衣缩食，好省下钱来让他在尼斯海滨度冬，在圣摩里兹消夏。我说，“你还是问问你为什么那样坏吧！”他回答，“嘿，你那是道德说教，不是科学分析。”我说：“你腰包中的钱是被你欺骗的女人的钱。”他说：“不，我们达成了协议的，我和她认认真真地商量过，我用钱是理所当然的。”我告诉他：“你在欺骗你自己，说这不是她的钱。但你却吃她用她，这是不道德的。那就是你害强制性神经症的原因。这是对你不道德行为的补偿和惩罚。”诚然，这是一种非科学的观点，但我确信他害神经症是罪有应得，如果他继续这种恶劣行径，这种毛病还要陪伴他到死。

T.A.罗斯医生：

这一点在那个病人的分析中没有谈到吗？

荣格教授：

他当即神气十足地走了，我看得出他想些什么：“这荣格教授只是个道德家，不是科学家。换上别的任何人都会被我这个有趣的病例吸引住，而不会像他这样只是寻找简单的东西。”他后来终于犯了罪：为了花天酒地不惜盗窃了一个诚实女人的终生存款。这个人只应该关监狱，他的神经症给他找到了归宿。

P.W.L.坎普斯医生：

我是个很平凡的开业医生，不是心理学家，可说只是一个乡村小医。我在这里是外行。第一天晚上我想我没有资格出席；但我第二天晚上还是来了；第三天晚上给了我愉快的印象；第四天晚上便进入了神话的迷宫。

我想问一点关于昨晚的问题。听完讲演后我们的印象是，完美几乎是不可取的，成就才是生存的目标。昨天夜里我睡得很好，但我感到在伦理道德上受了一击。也许我天生缺少智力，而那一击也是一种智力的打击。荣格教授宣布自己是决定论者、宿命论者。他分析的那个年轻人失望地离去，最后垮掉了，而荣格教授认为他的垮掉是理所应当的。你们这些心理学家是在力图治疗人的疾患吧？你们的生活中有一个目的，而不仅只是满足自己的兴趣，不论探讨神话还是研究人性都是如此。你们希望对人性寻根问底，竭力把它改造得更好一些。

我带着极大的兴趣聆听了教授的简洁的术语，并深深为之陶醉。这么多新名词把我搞懵了。感觉、思维、情感、直觉等这些概念以及还可能有的另外一些未知事物，真叫我这个门外汉耳目一新。

但我觉得，我们还没有听到，儿童的意识——或者说儿童的无意识朝什么方向发展。关于儿童的情形还没有怎么提说。我想问荣格教授，儿童的无意识是在什么时候变成意识的？

我还想知道，这一大堆的图表、障碍、自我、本我，以及其他那么多概念，是不是有一点使人误入歧途之嫌？还有，将这些图表依不同阶段划类分级是否能使它们有所改进？

正如荣格教授所指出的，我们通过遗传继承了脸型、眼睛，耳朵；脸型有许多种，心理有多种类型。那么，难道不可以认为，事实上可能存在着植根于遗传的多种可能性，这些可能性类似于一种网状物，一种筛子，在幼年的无意识时代接受印象并筛选它们，继而在后来进入意识？我想问荣格教授，作为一位卓越的心理学专家，我眼中最伟大的学者，他今晚是否想到过这些？

荣格教授：

我在严厉谴责那年轻人的不道德之后，是应该对我昨天带嘲弄的话语作一番解释的。我并非居心不良。我自然是尽力帮助病人，但在心理学上很重要的一点是：医生不应该不惜代价地只求治疗。我们尤其要小心，不要把自己的意愿和观点强加于病人。我们必须给他一定程度的自由，你不可能使人不受制于命运，正如在医学上你救不了注定要死的人。有时，一个人为了他以后的发展非经受某种命运不可，你是否可以把他从这种命运中救出，那的确还大可怀疑。你无法使某些人不胡来，因为那是他们的本性。如果将这本性消灭，他们便一无是处了。我们只有承认自己的现状，认真走完我们注定该走的历程，才有长处可言，才能有利于心理的发展。我们的丑恶和过失对我们是必不可少的，否则，我们就会失去最宝贵的求取上进的刺激。当有人拒不听谏、扭头便走时，我并不要求他回来。你们可以把我指责为没有基督教精神，但我不在乎。我站在本性一边。中国有一句俗谚：好

话不说二遍。强迫是无用的。愿听者自会领悟，不！能领悟者自不愿听。

我有这种印象：在座的大多数是精神治疗专家。如果我早知道有医学工作者出席，我会更慎重地对待自己的发言的。但精神治疗工作者们会理解我的。用弗洛伊德大师自己的话说，就是：仅仅为了治疗而不惜任何代价，那并无好处。他向我也多次讲过这句话，他是对的。

心理学理论有利也有弊。以某一种方式对我所说的话加以运用，可以产生很坏的恶果，造成极大的破坏，变成一派胡言。我所发表的每一种观点都被曲解成它的反面。所以，我并不强人接受我的观点。你可以相信它；如果你不相信，由你好了。你们各位也许会指责这种态度，但我深信不疑的是：每个人都有求生的意志，选择合适自己的东西。当我治疗病人时，我必须格外小心，不用我自己的观点或个性压倒他，因为他必须自己作人生的奋战，他必须能够信赖自己的武装，即使这武装或许有缺陷。他必须确信自己的生活目标，即使这个目标也许很不完美。如果我说，“那样不好，应该更好才行，”我就剥夺了他的勇气。他使用的犁头也许不及我的好，但我的犁头对他有何用？他没有我的犁，也借不去的；他必须使用自己的很不完美的工具，发挥他继承下来的能力，不管是什么工具或什么能力。我当然要帮助，比如我会说：“你的想法很好，不过如果你能从另一个方面去想也许更好。”假如他不想听，我不坚持，因为我不想使他偏离自己。

M.玛肯伊医生：

就像你没有叫那有钱的年轻人回来，而让他伤心地走了？

荣格教授：

是的，是同一种处理方式。如果我对一个人说：“你不能走，”他就不会回返了。我只说：“依你自己的主意吧。”这样，他就会信任我了。

至于儿童问题，最近十年来大家一直喋喋不休，我常常在会上只有抓头皮，问：怎么搞的，这么多人都变成助产婆和小护士了，是不是？难道世界上更多的不是当父母的，当祖父母的？成人有很多自己的问题需要解决，别去打搅可怜的孩子们。我要与母亲打交道，而不是小孩子。孩子的神经症状是父母造成的。

深入研究意识的发展肯定是有趣的。意识开始的时候呈流动状态，你不能说这小孩是在什么时候真正有了意识，什么时候还没有意识。但那属于完全不同的题目：年龄心理学（psychology of the ages）。儿童时期的心理学有倒是有，但显然包容在各个做父母的心理学之中：从婴儿期到青春期的心理学；青春期心理学；青年人心理学，三十五岁成人的心理学，上了五十岁的人以及老年人的心理学。每一种本身就是一门科学，我这里不可能都论及。实际上，仅仅为解释一个梦我也深感困难。科学浩如烟海。当一个物理学者在谈论光的理论的时候，你能要求他同时也阐述整个力学吗？不可能。心理学不是护士的入门课程，它是一门严肃科学，涉及大量知识，所以你们对我不可要求过高。我在自己的能力范围内尽力解释梦，告诉你们关于梦的一些东西，自然，我不能满足所有人的期望。

至于说到完美，争取完美是很高的理想。但我说：“完成你有能力去完成的事情吧，不要企图取得你永远得不到的东西。”没1有人是完美的。记住这句老话：“只有上帝是善。”[286]没有人能做到完美，那只是妄想。我们可以谦卑地尽力使自己完善，尽力做完人，就这样已经有不少麻烦了。

E.B.施特劳斯医生：

荣格教授将某些原型象征与生理过程等同起来，他是否打算公布这一推理过程呢？

荣格教授：

你指的那个病例是由大卫医生转给我的，后来他没有告诉我就把这个病例公之于众了。[287]我不想再赘述原型象征与生理过程之间的关系，因为我感到还缺乏充足可靠的理由。要辨别是器质病变还是心理象征从而作出诊断，这是很困难的，我宁愿暂时对此缄口不言。

E.B.施特劳斯医生：

但你是根据梦的事实而作出诊断的吧？

荣格教授：

是的，因为器质病变影响了大脑的功能，由此产生严重的抑郁，或许还严重干扰了同情机制。

H.C.米勒医生：

明天将是最后一次讲座，但还有一个我们感兴趣的问题没有提到，这就是“转移”（transference）。不知荣格教授可否在明天把他对转移及其正确处理方式的看法讲给我们听听？当然，他不一定要提到别的流派。

第五讲

主席（J.R.里斯医生）：

女士们，先生们，你们一定注意到了，主席的讲话一晚比一晚简短。昨天，荣格教授的话没有讲完，我想大家一定希望他接着讲下去。

荣格教授：

女士们，先生们，你们还记得，我开始的时候向各位介绍了那个梦的内容。我现在进行到中间部分了，后面还有很多内容。但昨天讲座结束时米勒医生要求我谈谈转移的问题。这倒是我有实际兴趣的东西。当我仔细分析这样的梦并作大量的比较时，我的同行常常奇怪我何以要引用如此多的学术材料。他们想：“呵，是的，这正显出他的热忱，显出他要把一个梦弄出一个名堂来的好意。但这么多的类比有什么实际用处？”

我对这些质疑一点也不介意。我实际上也正要讲到这个问题，恰好米勒医生向我提出了这个问题，任何别的医生也会问这个问题的。临床医生会碰上实际问题，而不是理论问题，所以他们往往对理论阐述有一点不耐烦。尤其使他们感到困惑不解的，是一个又有趣又恼人，甚至带悲剧色彩的问题，那就是转移。如果各位再稍微耐心一点，就会看出我正着手讨论可以用于分析转移的材料。但既然问题已经提出，我想还是应照顾你们的意愿，现在就谈谈转移的心理学及其处理。不过这由你们决定。我觉得米勒医生代表了多数人的意见。不知我猜对了没有？

众人：

是这样的。

荣格教授：

我想你们的决定是对的，因为，要谈转移的问题，我就有机会把话题拉回到我先前对那个梦进行的分析上去。我怕我们没有时间把这一点完成，但我想，更好还是从你们的实际问题和面临的困难出发。

假如我不是极大地为转移这一问题所困扰，我就绝不会如此费力地推敲象征主义，那样精心地研究类似的例子了。所以，在讨论转移这个问题时，我们自然又面临我昨晚所竭力描述的东西。我在这次讲座的开始就告诉过大家，我的讲演将是一种令人遗憾的、残缺不全的东西。即使我尽全力把全部内容压缩在一块儿，也不可能在五个傍晚作出一个完整的总结，包含我所想说的全部。

要讨论转移，有必要先给这个概念下个定义，这样才能真正理解我们讨论的是什么。你们知道，由弗洛伊德最先造出的这个词——转移，已经变成一种口头用语了，甚至一般大众也在运用这个词了。一般说来，我们用这个词指一种别扭的固执态度，一种胶着关系。

转移一词是德文单词übertragung的翻译。这个德文词字面意义是：把某物从一处搬到另一处。这个词也有比喻用法，表示从一种形式过渡到另一种。因此在德文中，这个词与另一个意为翻译的词übersetzung近义。

转移所包含的心理过程是更为一般的投射（projection）过程的一种特定形式。很重要的一点是，要把这两个概念统一起来并认识到转移是一种特殊的投射——至少我是这样理解的。当然，每个人有权以自己的方式来使用这个术语。

投射是一种普遍的心理机制，它把主观内容搬运到客观之中。比如，当我说“这房间的颜色是黄的”，这就是投射作用，因为客体本身并无黄色可言，黄的感觉在我们自身。你们都知道，颜色是我们的主观体验。同样，我听到声音，这也是投射，因为声音本身并不存在，是我头脑中的声音，是我投射的一种心理现象。

转移通常发生在两个人之间，而不是人类主体与物质客体之间，虽然也有例外。而更为普遍的投射作用却延及物质客体。通过投射，主体的心理内容被转移到客体，而且显得好像一直属于客体。这种投射作用绝非出于自愿的行为，作为投射的特殊形式的转移，也不例外。你不能有意识地、故意地投射，因为那样一来你一直明白你在投射主观内容，所以你不能在客体中找到它，你明知它实际属于你。在投射时，你在客体中见到的明显事实其实是幻觉；但你断定你在客体中观察到的不是主体的内容，而是客观的存在。因而，一旦你发现表面客观的事实实则是你主观的东西，投射也就不复存在。然后，这些主观内容与你自己的心理状态相联系，你便再不能将它们归为客观。

有时，我们表面上完全意识到自己的投射，只是不知道投射的全部范围。我们不知道的那个部分就是无意识，但这部分仍好像是属于客体。这种情况常发生于实际的分析中。比如你说：“你瞧，你只是在把你父亲的形象投射到那个男子身上，或投射到我身上。”你断定这个解释极其完美，足以取消投射。也许这个解释对医生本人是满意的，但对病人则不然。这是因为，假如在这投射当中还有什么东西，病人还会继续投射。这不受他意志的支配，而是一种自我产生的现象。投射是一种自动、自发的事实。它就在那儿，你不知道它是怎样发生的，你只发现它在那儿。这条适用于投射的一般原理也同样适用于转移。转移就是存在着的某种事实。如果它的确存在，那它早就存在了。投射总是一种无意识作用，所以，意识或认识会摧毁它。

正如我已说过的，严格说来，转移是发生于两个人之间的投射，而且通常具有情绪的、强制的性质。情绪本身总在一定程度上使主体不能自制，因为情绪是不由自主的状态，凌驾于自我的意图之上。不仅如此，情绪还紧附在主体之上，主体摆脱不掉它。然而主体的这种不由自主状态同时又被投射到客体上，这样就建立起一种牢不可破的纽带关系，它对主体施以强制性影响。

情绪不像思想或观念那样可以从主体分离出去，因为它实际上是一种生理状态，因而是深深扎根于机体之中的。所以，投射的内容的情绪总是在主体和客体之间形成一种关联，一种能动关系，而这就是转移。自然，这种情绪联系（或曰桥梁，或弹簧）可以是积极的，也可以是消极的，你们对这一点是清楚的。

情绪性内容的投射总具有特殊的影响。情绪富于感染，因为它植根于同情机制，因而有这一名词“交感”（sympathicus）。任何一种情绪过程都会立即在别人身上引起相似的反应。当你置身于一群为某种激情支配的人中，你禁不住要被这情绪激发起来。假设你处在一个语言不通的国家，有人开了个玩笑，人们都笑了，你也会傻乎乎地跟着笑的，因为你情不自禁要笑。又比如，当你置身于一群充满政治激情的人中间时，你免不了激动起来，尽管你并不同意他们的观点，这是因为情绪具有暗示性效果。法国的心理学家们早已研究过这种“心理的感染”。关于这个题目还有一些出色的专著，尤其是勒庞（Le Bon）的《乌合之众》最为有名。

在精神疗法中，即使医生与病人的情绪表现毫不相干，但病人有情绪——这一事实就要影响医生。如果医生以为自己可以置身其外，那就错了。他只会意识到：自己受到了影响。如果医生看不到这一点，他与病人的心理距离就太大了，他的话也不会中肯。接受病人的情绪并将它反射出来，是医生的职责。所以，我不赞成叫病人自己坐

到沙发上去，医生却坐在他背后。我让病人坐在面前，和他们娓娓交谈，就像人与人之间的自然交谈一样，我把自己完全暴露在他们面前，对他们的一切都充分地作出及时的反应。

我还清楚记得一个大约五十八岁的妇女的病情：她是从美国来的，也是一个行医的。她到达苏黎世时真是一派手足无措的样儿。看她那样狼狈，我还以为她有一点疯了，后来才知道她已经接受过分析治疗。她告诉了我她在糊里糊涂中干过的事，显然，如果那位心理医生更多一点人情味，不是只坐在她背后神秘地偶吐妙语而绝不流露任何感情——那么，她是绝不会做出那些事的。这样，她完全迷失在自身的浓雾之中，做出了一些可笑的蠢事，而那位医生若稍富于人性也能容易地阻止这些举动的发生。在她把这一切都告诉我以后，自然引起我情绪上的反应，我说出的话语中带上了骂人的字眼。在听到这些不雅的咒语后，她一下站起来，带着责备的语气说：“你怎么带上这么重的情绪色彩？”我回答：“嗨，怎么，我也是通感情的人呵！”“你不应该有情绪。”“为什么？我有充分理由表露情绪。”她反驳我说：“但你是一个心理医生呀！”“是的，我是精神分析师，但我也有情绪。你以为我应该是白痴或傻瓜吗？”“但是，精神分析师是没有情绪的。”我说：“你那位精神分析师显然没有，我认为他是个蠢蛋！”就在这个时候，她的忧虑一扫而光；从那以后，她就和以前大不一样了。她说：“谢天谢地！我现在感觉踏实了。我知道我面前是一个人，他也有人之常情。”你们瞧，我的情绪反应给她指出了方向。她并不是思维型，而是情感型，所以需要这方面的指导。但她那位精神心理医生却只思维而不动情感，只在理智之中生活，与她的情感生活毫无联系。这位妇女是一种极富于情感的多血质的人，需要激动，需要另一个人的情感表示，才不会感到孤独无助。在你处理一个情感型病人时却对他大谈其理论，那无异于你作为唯一的思维型者向一群情感型的人讲话。你会一败涂地，感到自己身处异地——没有人

理解你，没有任何反应。人们对你很礼貌，但你会感到自己是个大傻瓜，因为他们对你的思维方式不起任何反应。

无论怎样，我们都必须对人们的主要功能作出响应，否则同他们建立不起联系。所以，为了让病人知道他们的反应引起了我的共鸣，我必须面对他们而坐，这样，他们从我的脸上的表情能看到我的反应，看到我在聚精会神听他们讲话。如果我坐在他们身后，我自然可以打哈欠，打盹，想自己的事，干自己的事。我的病人不可能知道我有什么反应，只好龟缩在他们的自我安慰的孤独中，而那种状态当然不利于一般病人。当然啰，假如有人真想当喜马拉雅山中的隐士，他倒是乐意处于那种状态中。

病人的情感色彩总是多少带有感染性的，而假如病人投射到心理医生身上的心理内容与心理医生自己的无意识内容相同，病人的情绪就具有极大的感染力。这时，医生和病人都陷入无意识的黑洞里，进入一种分享状态。这种现象弗洛伊德称为反向转移（counter-transference）。它包括相互投射以及被相互的无意识紧紧维系在一起。正如我已说过的，分享是原始心态所特有的性质，即是说，还停留在这样一种状态中，其中，人还没有对主、客体进行有意识的区分。当然，相互无意识使心理医生和病人都很难堪，他们迷失了方向，作出的分析也一塌糊涂。

就连精神分析师也不可能绝对正确，也会偶尔对某方面缺乏意识。因此，我很久前就规定过，精神分析师本人也应该被分析，也应该有自己的神父或嬷嬷可以忏悔。甚至教皇为了不犯错误，也得经常忏悔，但不是向修道院长或主教，而是向普通牧师忏悔。如果精神分析师不客观地与自己的无意识保持联系，就完全不能保证病人不陷入精神分析师的无意识中。也许你们都见过有这一类病人，他们鬼得很，能看到心理医生心理状态中的弱点与薄弱环节。他们就把自己的

无意识投射到这些薄弱点上面。人们通常以为这是女性的特点，这种看法不正确，男性同样也会这么做。他（她）们总能找到精神分析师的弱点，而精神分析师可以确信，一旦某种投射进入他的同心，击中的准是他毫无防备的那一点。也就是说，那正是他自己也没有意识的部分，正是他也像病人一样容易进入类似投射的部分。这时，分享的状态便发生了，或者更严格地说，通过相互的无意识产生了相互感染。

关于转移，我们当然有很多看法，但我们的看法都多少带有弗洛伊德的定义所加于我们的偏见。人们倾向于认为，转移总是性欲的转移。但我自己的经验还没有证实这种理论，即以为被投射的内容只会是性欲或婴儿的什么东西。据我的经验，任何东西都能被投射，性欲的转移只不过是许多可能的转移形式中的一种。人的意识中还有别的许多内容也带有强烈的感情色彩，它们也像性欲一样能被投射出去。无意识中被激发的内容都可能出现在投射之中。甚至有这样一条规律：聚集起来的无意识内容首先便通过投射而显现出来。任何被激发的原型都能出现在投射中，不是投射到外物上，就是投射到他人身上，或投射到某种场景中——一句话，投射到一切对象之中。甚至有向动物和事物的转移。

不久前我碰上一个有趣的病例，病人是一个很聪明的人。我向他解释他所作过的一种投射，他把自己对女人的无意识的意象投射到一个真实的女人身上，他所做的梦很清楚地显示出那个真实女人在哪些方面完全有别于他所期望于她的。他认识到事实真相后，便清醒了，还说：“要是我早两年明白这个道理，我就不会花掉四万法朗了！”我问：“那是怎么一回事？”“是这样的：有人给我看了一尊古埃及雕塑，我立刻就迷恋上了它。那是一只埃及猫的雕塑，美极了。”他当即就花四万法朗买下了这件古董。他把它安放在客厅的壁炉台上。但很快他发现自己失去了心灵的平静。他的办公室在楼下，他几乎每

隔一小时就起身离开工作间上楼去欣赏一下那玩意。满足了欲望以后他又下楼开始工作，但隔不了多久又忍不住要再上去看一看。这种心神不宁使他烦恼，他干脆把雕塑放到办公桌上，面对着自己，结果发现自己根本无法工作了。然后他只得把它锁在顶楼里，以免自己老是再想着它，就这样他还是得尽最大努力克制上去看的欲望。当他懂得了这是女性意象的一般性投射（因为猫当然象征女性）后，这雕塑的全部魅力便一下消失了。

这就是把自己投射到物体上，使猫的雕像成为一个他非随时看到不可的有生命的东西，就像有些人非求医于心理医生不可。你们也知道，精神分析师常被指责为有魔术，能使人麻痹或进入催眠状态，有法术叫人一旦求医于他们便再也离不开他们。的确，存在着某些反向转移的糟糕情形，心理医生真正变得不愿放走病人了，但通常对医生的这类指责正是一种很恼人的投射，这几乎等于对医生加以迫害了。

转移关系的强弱，总是取决于转移的内容对主体的重要性。如果转移的强度特大，我们敢断定，一旦投射的内容经过精选并进入意识，它们对病人将和转移一样的重要。当转移失败时，它并不烟消云散；它的强度，或者一种相应的能量，将在另一处显现出来，比如在另一种关系中，或在另外的重要的心态中显现出来。因为，转移的强度是一种强烈的情绪，这种情绪确实是病人占有的东西。如果转移未能完成，全部被投射的能量又返回主体，这样，过去在转移中只是被浪费掉的能量，又成为主体的宝贵占有物。

现在我们必须说说关于转移的原因了。转移可以是完全自发、不招自来的反应，一种“一见钟情”。当然，绝不要把转移误当成爱，它与爱毫无关系。转移只是对爱的误用。转移有可能显得像是爱，缺少经验的精神分析师就把它错当做爱，病人也犯同样的错误，说自己爱上了心理医生。但病人实际上并没有爱。

偶尔，转移甚至出现在相互见第一面之前，即先于治疗或治疗过程之外。如果病人在发生这种情况后又不来看医生，则我们就找不到治疗之前的转移产生的原因。但这更证明这种转移与医生的人格毫无关系。

我曾在某个社交场合遇到过一位女士，她大约三周后又来找我。实际上第一次见到她时我连话也没有同她讲过，只对她丈夫说过话，与她丈夫也只是泛泛之交。这位女士先给我写信征求看法，我约定她前来。她走到我诊疗室门口时站住了，说：“我不想进来了。”我就说：“你不想进来就不进来吧，想走也还可以走的。如果你不想来，我绝对无意挽留。”于是她说：“我就是要进来。”“随你便。”“是你同意约我来的呢！”“我怎么会强迫你呢？”我先还以为她已经精神失常了，但她一点也不疯，她来找我只是由于转移的驱使。同时，她已进行了某种投射，这种投射对她有高度情感价值，以致她不能自持了。她中魔一般跑来找我，因为她头脑中那根弦绷得太紧了。在对她的病状进行分析的过程中，我们自然搞清了这种非诱发而产生的转移是怎么一回事。

通常，只是在分析进程中才有转移的出现。在医生与病员之间难于进行接触，难于保持感情的协调时，就产生这种转移。那些法国心理学家在作催眠暗示治疗时习惯地把这种协调称为“相互一致”（le rapport）。良好的一致关系说明医生和病人相处很融洽，他们能相互倾诉心里话，达到一定程度的信任。当然，在催眠疗法中，整个催眠和暗示的效果有赖于这种“相互一致”的出现与否。在分析疗法中，如果医生与病人之间由于性格差异而达不到“相互一致”，或存在着影响疗效的其他心理上的距离，这种缺少接触的状况就会使病人的无意识力图搭起一座补救性桥梁来越过这段距离。由于与医生没有共同点，不能形成任何关系，病人就会用一种激情或性欲幻想去填补与医生的裂隙。

常发生这种转移的人一般都对他人持拒斥态度，这或者是出于一种自卑情结，或者是因为自大狂，或者是由于别的原因——无论是哪种情况，这种人在心理上都很孤立。于是，由于害怕失掉自我，他们本能地在感情上作出巨大的努力，来使自己依附于心理医生。他们担心医生不理解他们，所以试图以性的吸引来使情况缓解，改善与医生的关系，或改进自己的态度。

所有这类补救性现象也可能发生在心理医生身上。比如，假设一位心理医生要治疗的女病人并不特别引起他的兴趣，但突然间他发现自己对她产生了非分之想。我当然不希望医生会这样想入非非，但假如他们真的这样了，他们必须认识到这个问题，因为这是他们的无意识所发出的重要信息，说明他们与病人的关系不融治，没有做到“相互一致”。因此，心理医生的无意识为了补偿这种不协调，便把胡思乱想的念头加诸自身，以图跨越这段距离，搭起一座关系之桥。这类妄念可以是视觉上的，也可以是某种情感或感觉——比如性感。这是一种很明显的标志，说明心理医生对病人的态度有问题，说明他过高或过低估计了自己的力量，或者没有正确地观察病人。对这种错误态度的纠正，也可能以梦的形式表现出来，所以，假如你梦见病人，那就得留神，就得弄清你有没有失误之处。如果你在这方面态度诚恳，病人是很感激的。但如果你口是心非或粗心大意，病人则不免耿耿于怀。

这方面我曾有过一个最能说明问题的例子。我的某一个病人是二十岁左右的姑娘。她的童年很特殊：她出身在爪哇岛上一个上等白人家庭，一个土著妇人作她的保姆。[288]正像许多生在殖民地的儿童一样，异国环境和当地的野蛮生活方式对她的影响很深，她的整个感情与本能都带有这种特殊氛围。这种氛围是居住在东方的人几乎意识不到的；那是当地土人心理上对白人的巨大的畏惧——畏惧白人的残暴、粗野、巨大又不可解释的权力。这种氛围影响生在东方的白人儿

童；恐惧渗入他们内心，使他们头脑中充塞着关于白人暴行的无意识的怪诞思想，他们的心理尤其会被扭曲，他们的性生活也完全反常。他们常做难以解释的恶梦，时时感到惊惶，不能像正常人那样处理恋爱婚姻等问题。

我说的那个姑娘就处于这样的环境之中。她完全走上歧路，干出冒险的风流韵事，落得臭名昭著。她变得更低级，开始招人耳目地涂脂抹粉，佩戴笨重的装饰以满足她天性中原始粗犷的女性要求，让这种要求帮助她应付生活。自然，由于她不能也不愿压抑本能，便做出不少有伤风化的事。比如，她轻易地染上低劣嗜好，穿红戴绿以取悦内心深处的原始的无意识，以增加自己对男人的吸引力。她选择男人的标准也俗不可耐，结果使自己陷入可怕的纠葛之中。她得了一个绰号："巴比伦荡妇"。这一切对这个在其他方面很体面的姑娘来说，当然是太不幸了。她刚来我诊所时，样子很吓人，在她呆在那儿的一小时里，我真为我的那些女仆担心。我说："喂，你不能这样下去，你像一个……"我说了一些措辞严厉的话，她很忧郁，但不能自拔。

这时候，我开始以如下方式梦见她：我走在沿山脚修筑的一条公路上，山上有一个城堡。城堡中有一座高塔，塔顶有一凉亭，有美丽的柱子，漂亮的大理石阳台，阳台上坐着一位典雅的女人。我昂起头望去——我非抬头不可，以致睡醒后也感到颈子疼痛——那个女人居然是我的病人！然后我一下惊醒了，立即想到："我的天！我的无意识怎么把这个姑娘看得如此高贵？"但我马上又产生另一想法："我对她表示了鄙视。"因为我认为她很坏。我的梦却告诉我，自己那种看法不对，那样做不是一个好医生。于是第二天我告诉她："我梦里看到你，我要用力抬头才能看见你，我脖子都还在疼。这是因为我瞧不起你所得的报应。"我这句话产生了奇迹，我不再受转移之累，因为我摆正了与她的关系，以正确的出发点来看待她。

关于医生自己的态度，我还可以讲很多能够说明问题的梦。当你真正努力把自己与病人摆到同一平面上，既不过高也不过低，当你抱着正确的态度，对病人作正确的估计，那么，你就会很少受到转移之累。当然，这并不能担保你绝对不会产生转移，但至少能担保你不会有那种因缺乏与病人良好的相互关系而出现的过度补偿，即不会有转移的恶性形式。

有一类完全陷入自恋的病人，性格孤僻，像是把自己裹在铁的甲胄 之中，与周围处于隔绝状态。其实，他们渴求人与人的接触，所以，他们希望在自己的甲胄 之外得到某个人的同情。但他们不主动采取任何行动来争取这种同情。他们既不愿动一根手指头，也不要别人接近他们，由此而发生严重的转移。这种转移无法缓和，因为病人有严密的防范。如果你试图治疗这种转移，病人会以为你是在侵犯他们，于是便更顽强地防卫自己。所以，你得让他们受自己的油的煎熬，只有受够了这种自我煎熬，他们才会自愿走出个人的“要塞”。当然，他们会抱怨你对他们缺乏了解，但你能作的只是耐着性子等待。你可以说：“好吧，你内向，你含而不露。只要你什么也不暴露出来，我也就什么也不能做。”

在这种情况下，转移可能达到“沸点”，因为只有烈焰才能使病人解开他的甲胄 而走出来。这当然意味着猛烈的爆发，但医生必须沉着地对待这种转移，病人以后会由于医生没有把这种事态当真而感激不尽的。我记起了发生在我的一个同事身上的事例。我现在可以毫无顾忌地讲出来，因为那位女士已去世了——她是位美国太太，来找我时正处在一种很复杂的状态中。开始，她显得傲慢十足。你们知道，在美国有一类专为妇女而设的大学或学院什么的。我们的专业术语称之为“敌意孵化器”，这些“孵化器”每年生产出一大批不可一世的女性。那位女士正是这样一个自命不凡者。她“很有才干”，结果陷入令人不快的转移之中。她本人就是一个搞心理分析的，一个求医的

已婚男子狂热地爱上了她。那当然不是爱，而是转移。他对她进行投射的。结果，使他以为她想嫁他，只是耻于开口，于是他不厌其烦地送她鲜花、糖果与首饰一类礼物，最后竟发展到用手枪威吓她。所以，她只得尽快离开并求我想想办法。

我很快发现，她根本不知道女性的情感生活。作为心理医生，她自然无懈可击，但与男人有关的一切她却全然无知。她甚至纯洁到不知道男人的生理构造，因为在她就读的女子大学中只解剖女尸。所以，你们可以想象这一事例是怎么回事了。

我当然明白发生了转移，也明白那个男性为什么陷入情网。我们这位女心理医生完全没有意识到自己是个女人，她的思维是男性的，有天使般纯洁，却没有女性的肉体。这样，她的男病人受本性驱使便非要去填充这一空缺不可。他要向她证明：有一个男人存在，男人有要求的权力；她作为女人，应对这要求作出反应。正是她作为女性的空缺，变成了引男人上钩的钓饵。当然，那男人对这些也完全没有意识，因为他没有看到，她并不是作为女人而存在的。你们看，这男病人也纯洁得像天使，他实际上也不以男人身份出现。我们经常发现美国人对自己极端无意识。有时，他们突然意识到自己，于是我们便听到体面的淑女与中国苦力或黑奴男子私奔的一类故事。这是因为，令我们多少感到头疼的原始心理机制，在美国人那里则更令人反感，因为它更低级。与此类似的现象还有非洲的“找黑人配偶”或“与土人结合”。

就这样，这一对男女陷入了这种糟糕的转移情形中。我们可以说，这两个人都疯了，所以女医生只好逃之夭夭。治愈的方法很清楚：我得让她意识到自己是个女人。只要一个女人不承认自己的情感事实，她就绝不会达到对自己的意识。所以，她的无意识才奇迹般地转移到我身上，她自然不会承认这一点，但我不强迫她承认她正处于

完全隔离的状态中。要她正视她的转移，只会把她逼进自我防范的甲胄 中，那样的话，我的全部治疗方案都将归于失败。因此，我从不向她提起一个字，而让事态自然发展，只是对她的梦进行分析。这些梦总是不断地向我提供有关她的转移的进展状况。我看到事情的高潮就要到来，预见到某一天就会发生突然“爆炸”。当然，总爆发会令人不快，它将带有强烈的感情色彩。你们也许有这方面的体验，所以我做好了思想准备。是的，别无他法，只得听之任之。经过我六个月的沉着、耐心、全面的努力，她再也稳不住了，有一天她突然几乎喊叫起来：“我爱你！”随即，她一下瘫软了，狼狈不堪。

我心里说，你只好经受这种考验。是的，到三十四岁才突然发现自己是个活生生的人，这是不好受的。你当然觉得如鲠在喉，难以下咽。假如我半年前告诉她，说迟早有这么一天她会说爱上我，她那时肯定会怒不可遏。她所处的正是那种自恋的孤僻状态，而她的感情之火越烧越旺，终于烧穿了她的自卫之墙，这自然形成了一种机体性的猛然爆发。爆发后她反倒好受些了，美国人容易发生的转移症也消失了。

在座各位也许会认为我这种作法未免太缺少温情。事实上，如果你不想以优越的形象出现在病人面前，对这种局面你就只能这么体面而恰到好处地加以处理。你必须随时关注情况的发展，降低你的意识程度，一边感受一切摸索，使自己显得与病人无甚区别；否则病人会极其难堪，事后便耿耿于怀。所以，在这类情形里，医生不轻易暴露感情是聪明的。当然，医生应该有这方面的经验，也照例要不时指点指点。这件工作不好做，但我们必须度过那段令人苦恼的时期，这样病人的反应才不至于变得不可收拾。

我已经提到过转移的又一个理由，即相互无意识和相互感染。我刚才讲的那个病例就是这方面的例证。一般说来，如果精神分析师像

病人一样缺乏自我调节能力，即是说，如果精神分析师也有神经症，则会通过相互无意识发生感染。只要精神分析师有神经症，无论严重与否，他就会暴露出一道伤口，一扇打开的门，他无法控制，只有任病人进入，最后受到感染。因此，一条很重要的原则是，精神分析师要尽可能认识自己。[289]

我又记起了另一个年轻姑娘的例子。她在找我之前曾在两个心理医生那里求治。她接受我的治疗后所做的梦也和她在接受前两个医生治疗时所做的梦一样。[290]在她每一次开始接受分析治疗时，她都要做一个特别的梦：她走向国境线，想跨过去，但找不到边卡，无处申报自己带了些什么行李。在她第一个梦中，她四处寻找边界线，但始终没有找着。这个梦给她的感觉是，她无论怎样也无法掌握自己与心理医生之间的恰当关系。但由于她很自卑，又不敢相信自己的判断，她还是让医生继续诊治，但毫无结果。在与医生配合了两个月后，她失望地离去。

然后，她找到第二个心理医生。这一次她又梦见向国境线走去，这是一个漆黑的夜晚，唯一可见的是一点微弱的光亮。有人告诉她，那就是关卡的灯光，于是她向着它走去。途中，她下一座山，跨过一个山谷，谷底有一黑乎乎的木料，她不敢再往前走，不过她还是走过去了，但突然又觉得有人抱住她的臂膀。她想挣脱开，但那个人抓得更紧。这时她才突然发现那个人就是她的心理医生。事情的发展证实这个梦的预感：大约三个月后，这个心理医生产生了猛烈的反向转移——为她而坠入情网。

她来看我之前曾在某个讲座上见过我，于是才决定与我合作。来了以后，她照例做了一个梦：她向瑞士边境线走去。大白天里，她一下就看见了关卡。她跨过边界线并走进边卡的哨所，那儿站着一位瑞士边境警察。一个女人走在她前面，他放她过去了，现在轮到她了。

她只有一个小行李包，心想也许不会引起他的注意，但那警察瞧着她，说：“你包里装的是什么？”她说：“哦，什么也没有。”随即打开小包。他伸手抓出一件什么东西，这东西越来越大，最后变成两张床。这位姑娘在生活中所面临的问题是抗婚。她订了婚，但由于某种原因而不愿嫁过去，这两张床是婚床。我替她把这个情结理出来，并使她认识到问题的所在，她不久便结婚了。

这类最初的梦往往最有指导意义。所以，每当新病人来找我时，我总是首先问：“在这之前你想过要来我这里没有？你以前见过我吗？你最近——或昨晚——做了什么样的梦？”我这样做的原因是：如果病人有过这类心理活动，我将得到关于病人态度的宝贵资料。只要你保持与无意识的密切接触，就能解决许多难题。转移总是一种障碍，而绝不是帮助。你不是因为有转移才去治疗，而是冲着转移去治疗。

发生转移、尤其是严重转移的另一原因，就是病人受到心理医生的挑逗。我感到遗憾的是，我们有些心理医生专想制造转移，因为他们居然相信（不知有何根据？）转移是有用的，甚至是必需的治疗手段；因此，病人应该发生转移。这当然是完全错误的观点。我常遇到这种情况：病人在经过分析治疗后又来求医于我，但大约两周后病人变得大失所望。在我看来，治疗进展得很顺利，我还以为会有理想的结果呢——可突然间病人告诉我，他不能再忍耐下去了，甚至流出眼泪来。我问：“为什么？你没有钱了是不是？究竟怎么了？”他却回答：“唉，不是这些。我老是产生不了转移。”我说：“谢天谢地：你没有发生转移！转移其实是一种病态。正常人从不发生转移。”这以后，我的分析疗法又平静有效地进展下去了。

我们不需要转移，正如我们不需要投射一样。当然，尽管如此，有人还是难以避免。他们常常进行投射，但并非他们期望的那种投

射。他们读了弗洛伊德关于转移的论述，或已经找过心理医生，但塞进他们头脑的，却是他们应该产生转移，否则病情不会好转。这全是一派胡言。有转移还是无转移，都与治疗毫无关系。只是由于特殊的心态才发生这类投射的，而且，正像我们对其他投射加以意识就能瓦解它们一样，我们这里也只需把这种投射纳入意识，就可以消解它。如果没有发生转移，则更好。医生照样取得了材料。并非转移使病人把问题暴露出来，医生要想得到的材料，从病人的梦里就可以达此目的。梦使一切必不可少的东西都呈现出来。如果你目的在于制造转移，你很可能成功，而分析的结果只会令人失望。因为，要使病人发生转移，你只消作出错误的暗示，激发起病人的期望，向病人作含糊其辞的许诺，但你并不打算实行那些许诺，因为你不能够这样做。你总不可能与成百上千的少女谈情说爱吧？所以你是在骗人。一个心理医生不能对病人过分亲热，否则容易陷入感情罗网，造成无法控制的结果。所以，医生既然不能承受自己造成的结果，就不应该挑起那种结果。即使医生这样做意在治疗，也是错误的。让病人自行其是吧。他们爱不爱心理医生，那一点也无关关键。我们并不都是那种因为别人卖了一双吊袜带给自己就要别人爱上自己的人，那样做太自作多情了。病人的主要问题恰恰是学会怎样自己去生活，医生硬插手干预只会有害无益。

上边谈到了转移的某些原因。而投射在一般心理上的原因是：无意识被激活并寻求表现。转移的强度与投射内容的重要性成正比。一种强烈的转移肯定包含着火一般的东西。这东西对病人很重要，也很宝贵。但是当它被投射向医生，则心理医生容易成为这宝贵、重要东西的体现。医生不能不处于这种困难的情势中，但他必须把这东西的价值重新交还给病人，直到病人再次收回了自己的“宝物”，医生才算完成了分析治疗。比如，假如病人向你投射来的是一种“救星情结”（saviour complex），你就得把救星这一角色原封不动地还给他自身。你本人不是救星——绝对不是。

属于原型性质的投射对心理医生来说尤其难于处理。诚然，每一种职业都各有自己的难处，而分析工作者的危险在于受病人的转移性投射的感染，尤其是当投射物带有原型特性的时候。当病人以为他找的心理医生非比寻常，是一位精神领袖和救星时，心理医生自然应该说：“你真是糊涂！这是病态，你的歇斯底里夸大症！”不过，这种转移却逗乐了那当医生的，这样做总使他感到愉悦。同时，他自身也有相同的原型，所以他会想：“如果真有救星，我自己不可能就是一个吗？”他开始还有点怀疑，但越想越觉得是如此，感到自己真是有些超凡出众。逐渐，他开始迷上这种想法。他变得敏感、小心眼，别人一句话不慎也会伤害他，最后成为医界同行所讨厌的人。他再也不能和同事正常相处，因为他变得——唉，我不知道怎样说才好。总之，他变得讨厌，不想接触他人，自我孤立起来。同时，他越来越觉得自己真是一个重要人物，思想境界伟大，甚至不逊色于喜马拉雅山中的密教大圣，进而认为自己就是一个圣人。这样，他当然再不能做心理医生了。

我们的确有过这种不幸的例子。我就认识好几个这样误入歧途的同行。他们抵御不住病人的集体无意识的持续进攻；那些病人一个又一个地向心理医生投射出救星情结与崇拜，总希望或许这位心理医生以他的秘密知识可能握有连教堂牧师也不可能掌握的金钥匙，能够道出济世救人的真谛。这一切都是那么的微妙诱人，不能不使很多心理医生自投罗网。他们将自己认同于原型，发现了自己的法则，而且由于需要有信徒，便决意笼络一批这样的追随者。

也正是这个问题，能够解释不同派别的心理学家为什么特别不容易以合情合理、平易近人的方式来探讨各种不同的观点，也能解释为什么在心理学领域内学者们各自把自己封闭在小派别中，各行其道。实际上，所有这些小团体都怀疑自己独占的真理，所以他们才坐到一起，不断重复同一东西，直到大家都信以为真为止。盲从盲信往往是

怀疑受到压抑的标志。你们可以在宗教史中研究这一现象。过去，每当教堂的地位动摇时，时尚就转向盲信，或产生出很多盲从的派别。因为，心灵深处的怀疑必须加以扫除。当一个人对盲从习以为常以后，就变得镇定自若，能做到不怀着忌恨来讨论自己的信念，把它看做是个人的观点。

精神治疗专家所面临的典型的职业危险，就是心理上受病人的感染，被病人的投射击中。他必须时刻警告自己，不要自负。须知，不仅是他的心理上受到投射的影响，甚至他的同情机制也要受到干扰。我就观察过许多精神分析师在这方面反常的例子：他们真的出现了生理上的毛病，而这些毛病又不能用已知的症状学来解释，我将它归为精神分析师受病人的投射的持续影响而产生的结果，因为医生让自己的心态混同于病人的投射，而不是将二者区别开来。病人的特殊情绪状态的确有传染性，我们几乎可以认为，这种情绪状态在精神分析师的神经系统上激起类似的振荡。所以，精神分析师会与精神病医生一样变得有些古怪。这一点我们务必记住。这个问题显然属于转移现象。

1我们现在谈谈转移的治疗[291]。这个论题既困难又复杂，我怕我要说的是你们早就知道的东西，但为了保持我谈话的系统性，不能略去不谈。

显而易见，精神分析师必须瓦解病人的转移，正如他必须取消病人的其他投射一样。这实际上的意思就是：你必须使病人认识到他的转移所包含的个人和非个人内容的主体价值（subjective value）。因为，他投射出的不仅是个人的东西。正像我已告诉你们的，这种投射内容也完全可能是非个人的，即带有原型性质的内容。救星情结肯定不是个人的，它是一种普遍的期望，世界上任何地方、任何时期都

可以看到这种观念。它正是一种魔法人格（magic personality）的原型概念[292]。

在开始对病人进行分析的时候，转移性投射是病人过去个人经验的不可避免的重复。在这一阶段，你必须研究和处理病人以往有过的所有关系。例如，如果你的病人去过许多医疗所并找过那里的医生，病人就会将他的那些经验投射到现在的精神分析师身上，所以你先得对所有那些医生作一番调查了解，这少不了要病人交一大笔费用，还显得你在故弄玄虚，病人自然认为你和他先前求助的医生是半斤与八两。你必须逐个研究病人与每一个打过交道的人之间的情况——这中间有医生、律师、教师、叔舅、表兄妹、兄弟和父亲。在你依次把这些都一一了解以后而追溯到病人的幼儿时代时，你也许以为已经完成了调查。其实你并没有。似乎父亲以上还有人，你甚至怀疑被投射的是祖父。这有可能；我还没有见过病人把他的曾祖父向我投射的，但有向我投射祖父的。当你追溯到病人幼儿时期后，即当你从存在的另一面审视问题时，你就穷尽了意识的所有可能性。如果这些都不是转移的发源，此转移则是一种非个人的投射。根据投射内容的特殊的非个人性质，我们能识别出非个人的一类投射，比如，救星情结或古代的神灵崇拜。它们所包含的意象具有普遍原型的性质，能产生一种“魔力”，即压倒一切的影响力。以我们理性的意识，我们不明白为什么会这样。比如，上帝是精神（Spirit），而精神在我们看来毫无实体性或能动性。但假如我们研究这类事物的本源意义，便可发现它们带有潜藏的经验的性质，我们就能懂得它们是怎样影响过原始人的思想的，也就同样能懂得我们内心的原始心态。精神这个英文词的拉丁对应词是Pneuma，实际上是空气、气流、呼吸的意思，以其原型特性，是能动的、半实体性的东西，它使你动，正如风吹动你一样；你把它吸进体内，胸廓就扩张了。

被投射出的原型内容也完全可能带有否定的性质，诸如巫士、魔鬼、妖怪等等。甚至连心理医生也有发生这种情况的。我就知道有这样的心理医生，他们对我怀有一种极为古怪的想法，确信我在与魔鬼同盟，从事妖术。在非个人内容的转移中，从来不信鬼的人也会“看”到最难令人置信的景象。对于病人向你投射的父母情结，你用正常推理与常识性开导等普通手段就能使之瓦解；但仅用理智是不能粉碎非个人投射的。我们甚至可以认为，粉碎它并不是恰当的方案，因为它对医生的治疗很重要。为了解释这点，恐怕我不得不再次谈到人类心灵的历史。

原型意象被投射，这早已不是什么新发现。实际上，它们非被投射不可，否则它们会淹没意识的。这儿的问题只是找到一种形式，使之成为投射的适合的容器。事实上，这种帮助人们投射出非个人的意象的适当形式古已有之。你们都很熟悉这个形式，也许还身体力行过，只是你们那时太年幼而不认识它的重要性罢了。这古老的投射形式就是宗教仪式，在我们则是基督教洗礼。当儿童不再束缚于父母意象的迷人而又权威的影响之下时，儿童就从先前与父母的生物性合作关系中解放出来。此时，人的无意识的天性，便以它无限的智慧产生出某种仪式。你们可以在原始部落中看到这种情况：男孩进入成人行列的专门仪式，从此参与部落的精神与社会生活。在我们对意识进行区分的过程中，这类仪式的形式已发生了多次变化，最后到我们手中将它发展成洗礼。在洗礼中，有两个必不可少的职能：教父和教母。在我们瑞士方言中，我们用神的名字来命名这两者。阳性的Gotti，意为生父，阴性的Gotte意为生母。God（上帝、神）这个词与good（善）毫无关系；God实际意义是生父。洗礼以及以教父教母为形式的精神双亲表达了双重诞生（twice born）的神秘性。你们都知道，印度的所有高级种姓都有一个表示双重诞生的尊号。有两次生命，这也是埃及法老的特权。所以，在埃及寺庙中，你们常可见到主殿的旁边有所谓“产房”，一般都有一两间这种产房专门用于举行仪

式。人们在这种房间里藏有关于法老的双重诞生的记载，他怎样由普通父母取得血肉之躯，又是神的种，由女神所生。他降生时就是人与神之子。

我们的洗礼意味着使孩子脱离世俗父母，脱离父母意象的专断影响。为此目的，生物性的父母被精神父母所取代；教父和教母通过教堂这一媒介代表神圣仲裁，这是精神王国的可见的形式。我们认为婚姻中最重要的是一个男人和一个女人结合并相互负责，而在天主教仪式中，甚至连婚姻也要受教堂的干涉，神圣仲裁禁止夫妻之间的直接接触。牧师代表教堂，而教堂以忏悔的形式横在两人之间，忏悔是不能逃避的义务。这种横加干预并非由于教堂特别狡诈，而是由于它丰富的智慧，由于一种可追溯到基督教初期的一种观念，即认为我们不仅是作为男人和女人而结合，还是通过基督而结合。我有一个古花瓶，上面的图案画的就是早期基督教婚礼。男人握着女人的手，两人中间是鱼（鱼就是基督），两人通过鱼而结合。他和她既被基督联结又被基督分隔，这个基督横阻在中间，代表把人从自然的约束下分离出来的权威。

原始部落中有名的“加入成人行列”仪式或“进入青春期”仪式就是这种分离过程的实行。男孩子进入青春期后，便突然被大人从自己的小伙伴中分离开来。在半夜时分，他们听到神灵的声音，即牛角号声，此时妇女不得走出屋外，否则要立即处死。然后，男孩们被带到丛林的木房子里，去经受一系列的严厉考验。他们不能说话，大人们告诉他们，说他们已死去了，正在获得新生。大人们还给他们取了新名字，已证明他们已不再是过去的他们，所以也不再是父母的儿子。这种仪式甚至达到这样一种程度：他们返家后，母亲不能向儿子讲话，因为这些年轻人已不再是小孩而是男人了。先前，在哈顿托（Hottentots）部落，还有男孩子对母亲做出乱伦行为的，以证明她已不再是他的母亲，而只是和别的女人一样的女人。

我们的基督教仪式已失去了它曾有过的重要意义。但假如你研究洗礼的象征，还是能看到原先的意义。埃及的“产房”在我们是洗礼塘，这正是一种洗礼盘，一个鱼塘，我们像里面的鱼：象征性死去又再生。你们知道，早期基督徒实际上就是被投进鱼塘——比现在大得多的水池里去，在许多古教堂中有单独为此目的而设的建筑，其基脚呈圆形。在复活节前一天，天主教堂还有一个特殊的洗礼塘祭献仪式，即所谓赐福仪式。牧师把天然的水“从一切邪恶力量中抽取出来”，使之变为能使生命再生、使生命纯洁的生命之泉，变为神圣的子宫。然后牧师把这圣水分洒在十字架的四端，向着它呼三口气，用蜡烛对着它舞三下，作为永恒之光的象征，同时他口中喃喃的咒语可以呼唤出美和善、神灵的伟力，使它们进入这洗礼池。这也就是神灵与洗礼水的神圣婚礼，这洗礼塘就是教堂的子宫，人在这子宫里再生，获得纯洁无邪的新的生命。他去掉了罪恶，他的天性与神结合了。他不再受自然力的毒害，他作为一种神性存在而再生了。

我们还知道有别的法规，能把人从自然状态中分离出来。我这里不能详述，如果你们研究原始心理学，就会发现原始生活中所有的重大事件都伴有讲究的仪式，那些仪式旨 在使人脱离以往的生存阶段而把心理能量转入下一个阶段。当一个女孩出嫁时，就要把她从父母意象中分离出来，而且她还不能将父亲意象投射到她丈夫身上。因此，在巴比伦，有一种特别的仪式，就是所谓“寺庙失身”仪式（temple prostitution），即良家女子先必须委身于一个前来朝庙的陌生男子，同他睡一夜，尽管这男子从此一去不返。我们还知道中世纪有类似的法规——初夜权：封建爵爷对自己的女奴握有此权。新娘必须同她的主人一起度过新婚第一夜。通过寺庙失身这一仪式，要在女孩心中留下一个印象很深的男人图像，而这个图像与她马上要嫁的男子很不同，这样，当以后婚姻中产生了矛盾的时候，（因为即使在那个时代，婚姻中也是偶有麻烦的）她自然会产生心理回归（regression），但不会指向她的父亲，而是指向她曾遇过的那位不

知名的男人。这样，她不会退回到孩童阶段，而是退回到与她年岁相当的一个男人身上，这样，便确保不发生还童现象。

这一仪式还显示了人类心理中一种美好的意愿。女性中有一种对情人的原型意象：他来自远方，漂洋过海与自己幽会一次后又远去。这个主题你们在瓦格纳的《飞行的荷兰人》以及易卜生的《海上夫人》中都可见到。在这两部作品中女主角都等待着远方的游子，期待着与这个陌生人谈情说爱。在瓦格纳的歌剧里，她在他到来之前就爱上他的意象了，不可遏止地总要去海边等待他的重返。而在巴比伦仪式中，女性则要具体地感受体验这原型意象，因而也是极为强有力的意象。我写了一本小书，谈自我（ego）与无意识的关系[293]，里面就提到过一位投射父亲意象的女病人，我分析了她的这种原型意象，指出那正是她把父亲意象转移到另外人身上的原因。

治疗转移的第一步，当然要使病人认识到，靠投射并期待见到自己个人经历中有过的所有肯定和否定的权威意象，还只是在以孩童和小学生的眼光看待世界；这一认识还只涉及客观的一面。要获得真正成熟的态度，他还必须从所有这些似乎给他造成麻烦的意象里见出主观价值。这些意象必须被他融进自己的心理之中；他必须弄清楚它们是怎样成为他自身的一部分的；比如，他是怎样将某个客体赋予一种积极的意义的，尽管实际上正是他才能够、也才应该促进这种意义的产生的。同样，当他对客体投射否定的性质从而憎恨和讨厌这个对象时，他需明白，事实上是他把自己的卑劣的一面投射出去，因为他更欣赏一种乐观、片面的自我意象。大家知道，弗洛伊德只讨论客观的那一面。但如果医生缺少责任心而放纵病人，或对折磨病人的病状听之任之，他就不能真正帮助病人调治神经症。病人患神经症，意味着他应该有整体人格，而这就包括承认他的整个存在，他的好、坏两个方面、他的高级和低级两种功能，并对所有这些承担责任。

我们现在假定，心理医生研究了病人的个人意象投射并已进行了充分处理，但还有一个无法瓦解的转移。这就是对转移进行治疗的第二步。我指的是要区分两种转移：个人的和非个人的。如前所述，个人的投射必须被瓦解，让病人的意识认识到它，它就瓦解了。但非个人的投射是难以瓦解的，因为它属于精神的构造因素。它不是过去时代无用的遗迹，而是目的性的，补偿性的功能，作用尤为重大。在人处于不知所措的情形下时，它有重要的保护作用，使人保持清醒。在危险的时刻，无论危险来自外部或自身，原型都会加以干预，使人本能地自我调节，以增强对外界诸因素的适应能力，好像他对这种情势并不陌生：他作出反应的方式也就是人类一直表现出的反应方式。因此，这种机制至关重要。

不用说，心理医生必须挡回病人发出的这种非个人意象的投射。但医生只是取消病人的投射行为，他实际上不可能也不应该取消投射的内容。当然，病人也不可能把非个人内容消融到自己的个人心理活动中。这些投射内容是非个人的，这一事实就正是它们要被投射的原因。投射者认为这些东西不属于他个人的主观心灵，认为应该把它们放置在自我以外的某一处，但由于缺乏恰当的形式，所以某一个人就成为它们的容器。这样，心理医生必须格外小心地处理非个人投射。比如，一个大错误就是对病人这样说：“你看，你只是在把救星形象投射到我身上。你想得到救星，要我对你负责，这真是笑话。”假如病人真对你抱此期望，你务必认真对待；这种期望绝非笑话，整个人类都有这种对救星的期待。比如，看看意大利和德国吧。目前英国还没有救星，瑞士也没有。但我总不相信，我们与欧洲其他地方就有这么大的不同。我们的情形与意大利和德国稍有不同；比起我们，他们也许没有把平衡把握好；但甚至我们也存在着问题。在意大利与德国，我们看到的是作为大众心理的救星情结。实际上，救星情结是集体无意识的一种原型意象，在我们这个充满灾难、迷惘的时代，它自然又被激活起来，好像通过放大镜看东西一样，我们在这些集体事件

中也看到同样能发生在个体身上的事。正是在这种不安全的时刻，补偿性心理因素开始发挥作用，这个现象并不反常。也许使我们奇怪的，是这种现象以政治形式表现了出来。但集体无意识本身就是非理性的东西，我们的理性的意识不能指挥它、规定它。当然，完全放任自流也不行，这种原型意象被激活后，会带来极大的破坏性，比如，它能发展成精神病。所以，人们总是调节着人与集体无意识的关系，而原型意象则具有一个典型的表现形式。这是因为，集体无意识是一种随时都在起作用的动能，人必须与之保持接触。他的心理和精神健康有赖于非个人意象的共同作用。由此，人总是有宗教信仰。

宗教是什么？宗教就是精神治疗体系。我们这些精神分析师在干些什么呢？在尽力治愈心灵的创痛，即人在精神上的不幸，宗教对付的也正是这个问题。因此，我们的主就是一个治愈人病患的“医生”，他医治我们的疾病，消除我们心灵的痛苦，这不正是我们称作精神疗法的东西吗？说宗教是精神治疗体系，这并非玩弄文字游戏。宗教是最精致的一种精神治疗法，其中包含有伟大、真实的哲理。我有数量众多的病人，他们遍布世界各地，很多是天主教徒。但最近三十年来我的病人中还真诚信奉天主教的不到六个人了。绝大多数是新教徒和犹太人。我曾向很多我不认识的人散发了一张征求意见的表格，上面有这样一些问题：如果你有心理上的麻烦，你是怎么办的？你去找医生还是找牧师？我记不清病人的具体数目了，但我记得，大约百分之二十的新教徒回答说他们会去找牧师，其余的人则赞同找医生。坚决站在医生一边的正是牧师的亲友和子女。有一个中国人回答得很妙：“吾少壮时求医，弱老时则求教于哲人矣！”而大约百分之五十八或百分之六十的天主教徒则说他们愿意找牧师。这就证明，天主教堂以其严格的忏悔制度和良心指导，正是一种精神治疗机构。我有些病人，在经过我分析治疗之后，还是加入了天主教堂，正像我的另外一些病人参加了所谓牛津团体运动（Oxford Group Movement）。我认为，利用历史赐予我们的这些精神治疗机构是完全正确的。我但

愿自己是一个中世纪人，能参加这类信仰活动。可惜，要做到这一点，需要一种多少属于中世纪的心理状态，而我不那么古老。不过由此你们可以看到，我是在认真对待病人的投射所包含的原型意象和采取的适当形式，因为集体无意识实在是人类精神的重要因素。

所有诸如乱伦倾向以及婴幼儿的其他表现都只是表面的东西；无意识真正包含的，是时代的巨大的集体事件。在个体的集体无意识中，有着历史的酝酿。当原型在许多个体身上被激活并升到表面来的时候，我们既置身于历史，也置身于现在。此时此刻需要的原型意象复活了，每个人都处于它的影响之下。那就是你们现在看到的事情。我早就看到它的来到，我在1918年就说过，“金发兽”正在睡眠中躁动，德国就要出事了。[294]当时没有一个心理学家懂得我的话，因为人们根本不知道，我们个人的心理状态只是一薄薄的表层，只是集体心理之海的一个波浪。那改变了我们整个生活、改变了已知世界的外表的强大因素，那构成了历史的强大因素，就是集体心理，而集体心理运动的规律完全不同于我们意识运动的规律。原型是巨大的、决定性的力量，它们促发真实的事件，而不是我们个人的理性或实际的知识。在这次大战以前，所有明智的人都说：“我们再不要任何战争，我们有足够的理智阻止它的发生，我们的商业和金融在国际范围内盘根错节地交织在一起，战争绝对不可能。”随后到来的都是血腥的战争。现在许多人又在口出蠢言，大谈什么理性、和平计划等；他们执著于幼稚的乐观主义而看不见事物的真相。现在，请看看现实吧！原型意象正决定着人们的命运。起决定作用的，是人类的无意识的心理，而不是我们大脑的理性思维。

在1900年，谁会想到三十年后可能发生今天在德国发生的事件？难道你们那时会相信，一个极其聪慧而又有教养的民族会像中魔一样受制于一种原型的威力？我目睹它的到来，也能理解它，因为我理解集体无意识的力量。但在表面上它只显得令人难以置信。甚至我的一

些私人朋友也中了这个“魔”，我本人一到德国就相信它的必然性，完全能理解它，知道非那样不可。它是不可抗拒的。它渗入到你的骨髓之中，而不是你的思维里，你的大脑完全不起作用。你的同情机制被控制了。它是一种从心灵最深处来威慑你的力，是被激活的集体无意识，是所有这些生存着的人共有的原型。由于它是原型，它就具有历史性一面，我们不懂历史就不能理解那些事件。[295]这些德国的历史在今天的重现，正如法西斯正演着意大利的历史一样。我们既然有成熟的、理性的认识，就不能像小孩一样，说什么“不应该是这样”。那样说太幼稚可笑了。这就是真实的历史，这就是人类实际发生并总是发生的事。我认识一些受过高等教育的德国人，非常有理性，就像我认为自己或你们自己认为你们有理性一样，但是当那股狂潮向他们涌来时，一下便卷走了他们的理智。你如果与他们交谈一下，你就会承认，他们面对那种情形也毫无办法。一种不可理解的命运攫住了他们，你不好说这究竟是正确还是错误，他与理性判断毫无关系，它只是历史。当你的病人发生了原型性质的转移时，你就踩在一个随时可能爆炸的地雷上，如我们在德国所看到的集体性的爆炸那样。这些非个人的意象包含着巨大的能量。萧伯纳在《人与超人》中说：“人这种生物，在为私事时是不折不扣的懦夫，但为了一种观念却可变成英雄。”[296]当然，我们不能把法西斯或希特勒主义当做观念，它们是原型，所以我们说：把一个原型给予一个民族，这个民族的全体成员就会一致行动，任何力量都不能抗拒它。

由于原型意象具有如此巨大的能量，你不能用推理分析使之消失。因此，在对转移进行治疗的第三个阶段，唯一要做的是区别病人对医生的个人关系和非个人因素之间的不同。在医生精心治疗病人以后，病人喜欢医生，这是完全可以理解的，而因为你为一个病人做了一件好事，你也就会喜欢这个病人，无论这个人是男是女。这是不言而喻的。要是病人对医生为他所做的事一点也看不到，那才是真的不自然、真的有神经症了。对医生的个人亲切反应是正常而合情合理

的，因而，任其存在吧！它有权存在，它不是转移。但只有在未被识别出的非个人价值还没有玷污病人与医生的关系时，病人才可能对医生表现出这种亲切又正当的态度。这意思就是，在另一方面，医生必须充分认识到原型意象的重要性，而许多原型意象带有宗教色彩。无论你认为德国的纳粹风暴有无宗教价值，这都无关关键。它确实有。无论你认为墨索里尼是否是一个宗教人物，这无关关键，因为他正是宗教领袖。你们甚至可以在这几天的报纸中找到证实，里面引用过一首关于罗马恺撒的诗句[297]：“四周的丛林在呼喊：‘他是神，是牧师！’”法西斯主义是宗教的拉丁形式，其宗教性质能解释它为何具有如此巨大的吸引力。

认识到非个人价值的重要性，其结果必然是病人开始上教堂或加入其他宗教活动。如果他不能把自己关于集体无意识的体验容纳入一种特定的宗教形式，麻烦将从此而生。非个人因素没有受体，于是病人陷入转移，而原型意象则损毁他与医生的正当人际关系。于是，心理医生成为他心目中的救星，他在医生不能做到这点时就责怪他。医生当然做不到，医生只是凡人，他不可能是救星或其他什么原型意象，而在病人的无意识里被激活的正是那种意象。

由于有这个极其棘手而又非常重要的问题存在，我运用一种特殊的方式，把这些被投射的非个人价值还给个人。这是一种颇为复杂的方式，昨晚上我就打算向你们说明与那个梦有关的这种现象。因为，当无意识说，基督教教堂下面有放着金盘子和金匕 首的密室时，无意识并没有撒谎。无意识是人的本性，本性是不撒谎的。确有金子，宝物和伟大的价值确实存在。

如果我有时间，我愿意继续讲下去，告诉你们有关那宝物的事以及获取那宝物的手段。这样，这种使个人能随时触发非个人意象的方

法就可以为你们所理解。可是，我只能提一提，你们要了解更多这方面的材料，可以下去参考我的有关著作。[298]

对转移的治疗的第四阶段，我称之为非个人意象的对象化。它是个性化（individuation）过程的一个主要部分[299]，其目的是将意识从客体上分隔出来，这样，个人就不再把他的幸福或生命的保障寄托在自身之外的因素（人物、思想或情景）上，而是认识到，一切都有赖于他是否握有那“宝物”。如果他实现了对那金子的占有，那么，重心便落在他自己身上，而不再是他非仰赖不可的客体。达到这样一种分离状态，这便是东方民族实践行为的目的，也是一切宗教的教导的目的。在各种宗教中，这种宝物的属性总是被投射到神圣的形象上，但对受到启蒙的现代心灵来说，则不再可能。许多人不再能在历史象征中表现他们的非个人的价值观念。

因此，他们有必要寻找到一种个人的方式，通过这种方式来体现非个人的意象。这是因为，他们非取得形式不可，他们必须实现各自的生活，否则个人与精神的基本功能就会脱节，就会变成精神病患者、迷失方向、陷入自我冲突。但是，如果他能把自己的非个人意象加以对象化，他就保持了与那种至关重大的心理功能的接触，而自有意识以来，正是宗教关照了这种功能。

我在这儿不可能对这个问题作详细讨论，这不仅是因为我讲演的时间已告结束，还因为靠科学的概念不可能恰当表现活生生的精神体验。对于这种分离状态，我们只能理性地把它界定为一种个人精神的中心，但这种中心不处于自我之内。它是一种非自我的中心。要充分说明非自我中心是什么意思，恐怕我还得就比较宗教学写一篇专论。[300]所以，我只能简单地指出这一问题的存在。许多病人正是带着这个问题来找心理医生，所以，心理分析医生有必要寻找一个能帮助他们解决这个问题的办法。

如果我们采取这种办法，我们就举起了17世纪的心理医生们丢弃的火炬；当时，我们的那些同行们为了成为化学家而放下了手中的火炬。当我们这些心理学家从精神的化学和物质的概念中超脱出来时，我们就是在重新举起这火炬，在把12世纪开始于西方的这一进程继续下去。因为，炼丹术当时正是忙于研究心灵的医生的工作。

讨论

问题：

我可否向荣格教授提一个基本的问题：他可否给出神经症的定义？

荣格教授：

神经症是由于情结的存在而造成的人格分裂。有情结是正常的；但如果情结相互间发生冲突，人格中与意识绝然相反的那部分便分裂出去。如果这种分裂到达了器官组织，则形成精神病，一种精神分裂症。这时，每一种情结各自为政，再没有统一的人格来将它们联系起来。

由于相互分裂的情结是无意识的，它们只找到一种间接的表现方式，即通过神经症病状表现出来。病人不是受心理冲突的折磨，而是备受神经症的折磨。性格的任何内在冲突都能造成分裂，如果思维与感觉之间的裂隙过大，那本身就已是轻度神经症了。当你在某件事上与自我发生冲突时，你就正在接近神经症状态。这种关于精神分裂的观点，是我对神经症所能做的最一般、最谨慎的定义。当然，它不包括神经症的症状学和现象学。它只是我所能够提出的最一般的心理学上的界说。

H.G.贝尼斯先生：

你说转移对分析工作毫无实用价值。它可不可能具有目的论的价值呢？

荣格教授：

关于这一点我说得不多，不过，对转移所包含的原型内容作了分析以后，转移所具有的目的论价值才变得明显。我在谈到由于心理医生与病人之间缺少和谐关系（至少，如果可以认为人与人之间有和谐关系）因而转移成为补偿时，这种目的论价值也显示了出来。当然，我能想象内倾型哲学家偏向于认为人与人之间没有这种关系。比如，叔本华说，人的自私自利是如此巨大，以至于一个人不惜杀死兄弟并用他身上的油脂来擦拭自己的皮靴。

V.狄克斯医生：

那么，我们可否认为，荣格先生你把神经症的发作看做病人自我治疗的一种尝试，看做病人为了补偿的目的而发挥出自己的下等功能？

荣格教授：

完全如此。

狄克斯医生：

那么，我可否这样理解，即从人的发育的观点来看，神经症的发生反而是好事？

荣格教授：

是这样，我很高兴你提出了这一观点。这正是我的观点。我对神经症一点也不悲观。在很多情况下我们还得说：“谢天谢地，他还有

能力决定变成精神病人！”神经症的确是一种自我治疗的努力，正像每一种生理疾病在部分意义上都是一种自我治疗的努力一样。我们不能把疾病作为某种孤立的东西来看待，而不久前人们正是这样看的。现代医学——比如内科——认为疾病是由有害因素和治疗因素所组成的一个体系。这完全与神经症是一样的。这是自我调节着的精神体系试图恢复平衡的一种努力，与梦的功能完全一样，只是更强大、更激烈罢了。

J.A.海菲尔德医生：

荣格教授可否简单解释一下，主动想象是怎样的技术？

荣格教授：

我很高兴再次探讨这个题目。我在分析托利多的那个梦时就想讲一讲这个问题了。你们会看到，我提不出什么经验材料，但可以给大家说说有关方法的问题。我相信，最好的方法是给大家讲一个病例，说说把有关方法教给病人会有什么困难。

我治疗的病人是一位年轻的艺术家，他无法理解我的主动想象是什么意思。他作了各种尝试，还是一无所获。他的困难是他不能思维。音乐家、画家、所有艺术家，常常都根本不能思维，因为他们从不有意识地使用自己的脑子。这个年轻人的脑子也只干自己的本行——进行艺术想象，却不能进行心理学意义的思考。所以，他不懂我的意思。我给了他尽可能多的机会，他也作了各种大胆尝试。我不能告诉你们他所做的一切，但我能告诉你们他最后是怎样成功地运用了心理学意义上的想象的。

我住在城外，他只好乘火车来我住处。他上车的那个小站的墙上有一幅广告画，他每次等车时就端详那幅画。这幅画宣传的是阿尔卑

斯山的伯尔尼，上面有色彩鲜艳的瀑布、碧绿的草地，画的正中是一座山，山坡上有几头牛。他就这样坐在那儿，一边看着画，一边想到他不懂得我说的主动想象指的是什么。有一天他想到：也许，我可以从这幅画开始，胡乱想象一番。比如，我想象自己在这幅画中，这风景变成了我身临其境的地方，我在牛群中向山坡上踱步而去，然后眺望山那一面的景色，我也许能看到山坡背后有些什么。

于是，为此目的他便去那车站并想象自己置身于那幅画里。他看到了草地、小路，经过牛群向山上走去，到达山顶后，朝那一面望去，还是草地，缓缓向下倾斜，下面有一篱笆。他顺坡走下去，越过篱笆，有一条脚踩出的小道，绕着山沟和一块大岩石，他从岩石边绕过去，看到前面有一个小教堂，大门半开半掩。他想他最好进去瞧瞧，于是推开门走了进去。在缀满鲜花的祭坛上立着一尊圣母的木雕像。他抬头细看她的面容，就在这个时刻，某种有尖耳朵的东西一下消失在祭坛后面。他想：“嗨，这全是在胡思乱想。”随即，他的幻想一下消失了。

他离开车站后说：“但我还是不明白主动想象是怎么回事。”然后，一刹那间，他想道：“噫，那东西也许真在那儿，圣母像的后面也许真有过一个尖耳朵东西，它一闪就不见了。”于是，他自言自语：“作为试验，我姑且再从头来一回。”他想象自己回到车站看那幅广告画，并且沿坡上了山。到了山顶后，他好奇地猜想，山那一面有些什么？他又看到了篱笆和缓缓倾斜的山坡。他说：“嘿，不错，看来这些东西还在那里。”然后他绕过大岩石，看到了小教堂。他说：“教堂就在前面，那至少不是幻觉。一切都秩序井然。”门是半开的，他很高兴。他犹豫了片刻，说：“现在，我把门推开，会看到祭坛上的圣母。然后，那个尖耳朵的东西会从圣母像后面跳下去，如果不是这样，这一切便全是扯蛋！”于是他推门而进，抬头望去——哟，那个东西像前一次那样跳下去不见了，于是他信服了。从那时候

起，他找到了钥匙，知道他可以依靠自己的想象，从而，他学会了使用这种想象。

我没有更多时间来告诉你们，他头脑中的图象的发展情况，或者另外的病人又是怎样掌握了这一方法的。因为，每一个人都会以自己的方式得到这种方法。我这里只提一下：它可以表现为一场梦或一个印象，而这个梦或印象有催眠的性质，可以引发主动想象。“想象”（imagination）和“幻想”（fantasy）这两个词中我更愿采用前者，因为两者实际上是有区别的。过去，医生们也了解这一区别，他们说我们的工作应凭借真正的想象来完成，而不是凭借幻想。[301]换言之，如果我们正确理解这两个词的涵义，便会看出：“幻想”有悖常理，只是一种幻象、一种稍纵即逝的印象；而“想象”则是主动的，有目的的创造活动。我也是这样来区分这两者的。

幻想多少是你自己的发明，只停留在纯属个人的事物的表面，是意识的期待。但主动想象正如这个术语所表达的，意味着意象有自己独立的生命，意味着象征性事件的发展有着自己的逻辑根据。当然，这只是在你的意识和理性对此不加任何干涉的条件下才有可能。主动想象开始于把注意力集中在一个起点上。我用一个自己的经验来说明之。当我还是小孩的时候，我有一个一直未出嫁的姑妈，她住在一幢漂亮的旧式房子里。房间里有很多美丽的、古香古色的彩雕，其中有一幅我爷爷的像。他是一位主教，他正走出家门，站在台沿上。从房门向下有扶手、台阶，一条小道通向教堂。他佩戴着徽章，站在最高一级台阶上。我的父母允许我每个礼拜天早上去看望姑妈，于是每次我就跪在一把椅子上凝视着这幅雕像，直到我觉得他走下了台阶。我姑妈每次见我这样出神都会说：“嗨，乖孩子，他不会动的，还站在那儿呢。”但我知道我看见他走下来的。

你们看，就这样，那雕像开始动起来。同样，当我们全神贯注于头脑中的一幅图景时，它会开始动起来，意象会变得更丰富，还会变化发展下去。自然，你会每次都对之表示怀疑，认为是自己在无中生有，认为那只是自己头脑的发明。但你必须打消这种怀疑，因为这种怀疑是没有理由的。我们依靠有意识的思维是得不到什么东西的。我们一直有赖于那些突然进入我们意识的东西，这些东西在德语中就叫做Einfalle（灵机一动想到的东西）。比如，如果我的无意识不给我以念头，我就不可能继续我的讲话，因为我发明不出下一个步骤。你们都有这样的经验：有时你想说出一个自己熟悉的人名或某个词，但就是记不起来，而隔一些时候，它却自动地跳进你的记忆中来。我们完全仰赖无意识的善意合作。如果它不与我们合作，我们便一筹莫展了。因此我确认，单靠运用意识我们是做不了多少事的。我们总是过高估计意图与志愿的力量。事情就是这样，如果我们全神贯注于内心的意象上，小心地不去干扰事件的自然进程，我们的无意识就会产生出一系列意象，完成一个完整的思维过程。

我在很多病人身上试验过上述方法，多年来的工作使我占有了这方面的大量生动的资料。观察这种方法的运用过程是非常有趣的。当然，我并不把主动想象法当成万灵药方，医生首先要发现确切的迹象，证明此法适合自己的某位病人，才能运用之；有很多病人，若将此法强行运用于他们身上，则有害无益。但在分析阶段的后期，意象的对象化常常取代了梦。意象预见到梦境，于是便没有梦了。只要有意识的思维活动还影响着无意识，无意识便大大减弱。这时，所有的意象都带有灵活多变的形式，这就比梦有更多的优越性。它加快成熟过程，因为分析工作就正是一种加快了的成熟过程。这一定义并非我的发明，而是老教授斯坦利·霍尔（Stanley Hall）的发明。

由于通过主动想象，所有的意象都产生在有意识的思维中，这些意象比起不确定的梦更完整。这些意象也比梦有更丰富的内容；比

如，它们有感觉的价值，一个人靠感觉就能进行判断。病人常常自己感觉到某些意象似乎能被肉眼所见。比如他们说：“那个梦太逼真了，假如我能够画，我会尽力表现出它的氛围。”或者，他们感到，某一念头无法理性地表达出来，而只能通过象征。或者，他们处于某种激情之中，而假如给这种激情赋予某种形式，才能将它解释清楚，那么，他们便开始在纸上涂抹作画，或用手捏出一些塑像，女患者有时便从事编织。我治疗的病人中有一两个妇女还用跳舞来描述她们无意识中的意象。当然，这些意象也可以通过文字表述出来。

我还掌握有很多这类事例。它们都显示出大量的原型材料。我现在就试图从历史上找出类似的材料。在过去的岁月里，尤其在中世纪早期，与现在相似的意图也产生了许多丰富的意象材料，我们可将它们与现在的材料作一番比较。象征主义的某些因素可以回溯到古埃及。我们在东方发现类似我们西方人的无意识意象的许多有趣的材料，甚至在微末细节上也相像。这一比较，使我们获得了极宝贵的洞察力，能透视无意识的结构。心理医生也必须从这一类相似的材料中选出必要的例子告诉病人，当然他无需像从事科学研究那样详尽地向病人作解释，而只需满足每个不同病人的具体需要，帮助病人理解自己的原型意象。因为，要让病人真正明了自己的原型意象的意义，只有一个办法，就是使他们感到，自己的那些意象并非只是毫无外部联系的、古怪的主观经验，而是人类精神世界的客观事实与过程在人脑中的典型的、反复的表现。病人在将自己的非个人意象对象化并理解到其中固有的内容后，就能发现他的原型意象的全部价值。这时，他就能真正看到自己的原型意象，他的无意识也能被他所理解了。不仅如此，这种办法对他还有一个明确的作用：无论他有什么样的原型内容，那些内容都反作用于他，使他的态度产生变化。我提到非自我中心（the non-ego centre），也就是试图为这种态度作出界定。

我举一个有趣的例子。我曾有一个病人，是大学里的，属于那种很片面看问题的知识分子一类。他的无意识受到了困扰，被激发起来，于是他把这种无意识投射到别的像是他敌人的人身上。他感到很孤立，觉得大家都与他过不去。于是他开始酗酒，以此来忘掉烦恼。但他变得动辄易怒，在这种心境下他开始与别人吵闹，有几次还与别人闹得不可开交。有一次他被人饱打一顿后从一个餐厅里给推了出来。这种事随后不断发生。最后，他忍受不住，来求我帮助，问我该怎么办。我接见他后得到一个很明确的印象：这个人塞满了古老的原型材料。于是，我对自己说：“我现在要做一个有趣的实验，把他的原型材料纯化，但又不能让他受我的影响，所以我又不能直接处理他的病状。”我把他转给了一位女心理医生，她那时还是新手，对原型材料所知不多。这样，我能绝对放心，她不会干预病人的原型材料。由于这个病人已非常颓丧，所以没有反对我的做法。他与她进行配合治疗，她叫他怎样他就怎样。[302]

她要他注意自己的梦，他就把自己所有记得起的梦都仔细记录下来。我手中现在就有关于他的梦的记载，共有一千三百个左右的梦。它们包含着一系列最有特性的原型意象。而且，尽管医生没有要求他，他还是主动地描绘了许多图画来表现梦中所见所感，认为那些所见是甚为重要的。他在这样处理梦、这样在纸上作画的时候，他所干的恰恰正是许多其他病人通过主动想象所干的。他甚至为自己发明了主动想象，为的是要搞清楚他的梦提出的某些复杂问题，比如，怎样使一个圆形内的东西保持平衡，以及诸如此类的很多问题。他钻研永动机，并不是用疯子一样的思考方式，而是用象征的方式。他探究的全部问题都是中世纪哲学所关切的，而现代的理性思维则会认为他在胡思乱想。其实，这只证明我们还不理解这种现象，但过去的哲学家们却是理解的。愚人是我们，而不是他们。

在这一分析治疗的过程中（大约相当他最初的四百个梦），我一直没有插手。第一次见过他之后有八个月没有再看到他。头五个月他接受那女医生的分析治疗，后三个月他就自己一人进行这种工作了。他继续准确地观察自己的无意识。他对这种事还真很有天赋。最后，在大约两个月的期间里，他多次与我交谈。我已无须对他多谈象征主义了。

用这样的方式探讨了自己的无意识之后，他变得完全正常，恢复了理智。他不再饮酒，能够自我调节，在各方面都恢复了正常。这个变化的理由很明显：这个人——是个未婚者——一直过着狭窄的书斋生活，他自然有某些欲望和要求，但他完全没有风流韵事的经验，因为他不能区分自己的感情。他在女人面前出了一次丑以后，自然不再得到女性的青睐。后来男人们也不喜欢他，所以他感到很孤独。但现在他已经找到使自己神往的东西，他有了新的兴趣中心。他不久发现，自己的梦都指向某种意味深长的事物，这就更激发起他的直觉和科学的兴趣。他不再感到自己是迷失的羔羊。他想：“我傍晚把这些分析工作搞完之后，就去书房，我就能明白发生了些什么。我要研究我的梦，还会发现奇特的东西。”事情就是这样。当然，理性判断会说：这个人只是深深陷入了胡思乱想之中了。但并非如此。他对自己的无意识真正下了一番功夫，而且科学地分析了自己的意象。在他经过三个月独自工作后来找我时，他几乎已经是正常人了。只是他还不那么确信，还有烦忧，因为从无意识中挖掘出的某些材料他还不能理解。他向我请教，我谨慎地暗示了那些材料的意义，但仅此而已，使他能自己去继续他的工作并把这一工作进行到底。

今年年底，我打算从他的前四百个梦选出一些来汇成一本集子，同时我要指出贯穿那些梦的一个主题——原型意象。[303]以后还有英译本问世，你们便能看到这种方法是怎样在我不插手或不受任何外部干预的条件下发挥作用的。这一病例中含有一系列鲜明的意象，它们显

示了主动想象的巨大作用。你们都能理解，这一病例只在一定程度上显示了那种方法，即把意象对象化为可塑的形式，因为许多象征都直接见于梦中。但此例仍然说明了主动想象能够产生什么样的气氛。我就有这样一些病人，他们每天傍晚都在纸上抹呀画呀，企图把梦中意象表现出来。他们感到这样做是一件使自己神往的工作，这正是原型对意识的持久的吸引力。但是，原型被对象化以后，意识被原型淹没的危险就得到避免，并且获得了原型的积极的效果。用理性术语几乎不可能界定这种效果。这是一种“魔法般的”效果，即是说，一种暗示性影响由意象进入作为个体的人，这样，个体的无意识被扩展开来，发生了变化。

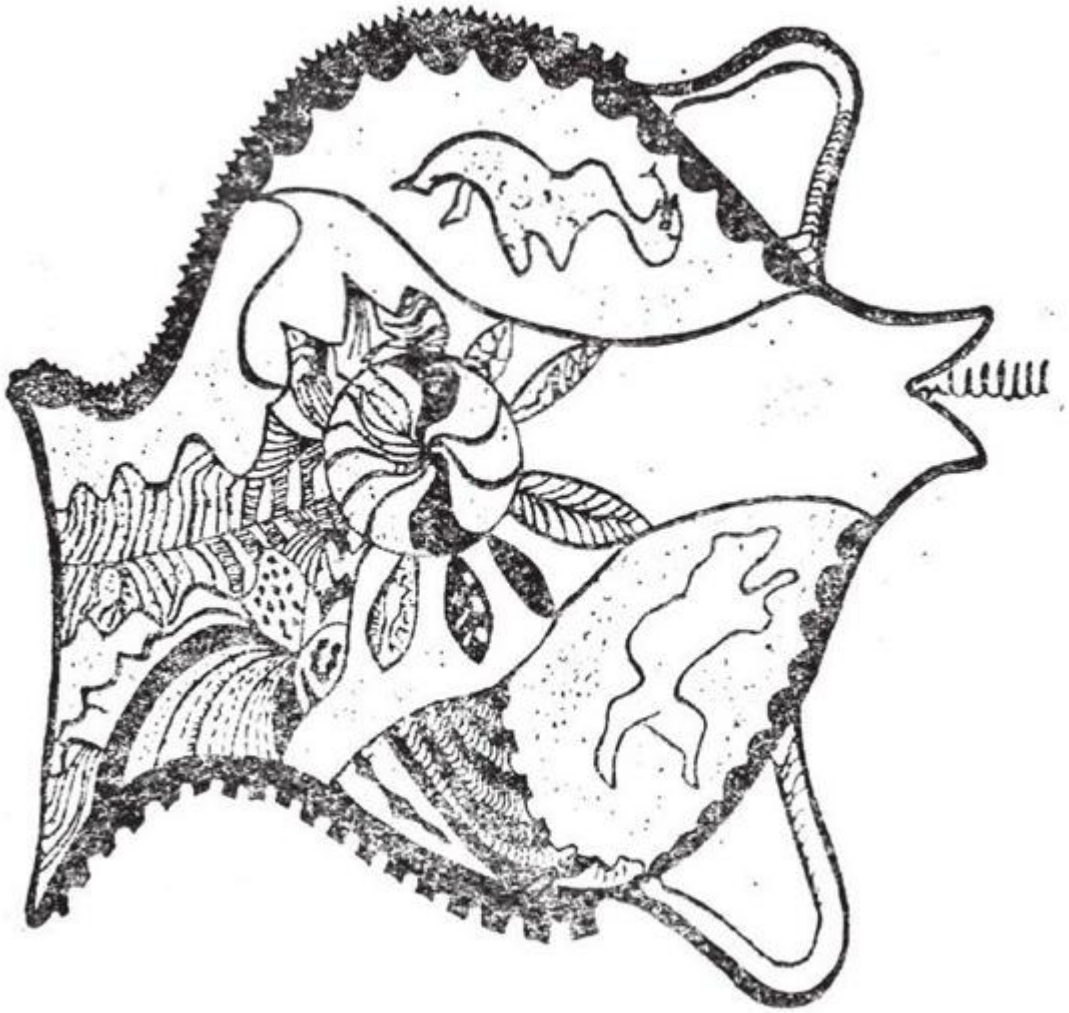


图14　病人的第一幅画

我听说贝内特（Bennet）医生带了一些由病人所作的画，他可否让大家看看？

这幅画（图14）想画一个钵或花瓶。当然，画得很笨拙，仅显示一种想画出一个花瓶或钵的意图或念头。这个容器的主题本身就是一个有某种目的的原型意象，我能够从这幅画证明这个目的是什么。一个容器是用于盛物的器具。比如它可以盛液体，使之不至于流泻。我们德文中表示容器的名词是Gef?ss，其动词形态为fassen，意思就是放、盛、握等。另一个派生词Fassung意为放置，比喻意义可以是镇静自若等。所以，这画中的容器表示盛或装东西的动作，使被盛物得以汇集而不致流失。对于容易分散开来的东西，你必须使之聚而不散。从这幅画的结构以及其中某些特点，我们显然可以看出，病人的心态中有一系列各不相同的因素。这幅画带有精神分裂症的典型特征。我不熟悉这个病例，但贝勒医生证实我的结论是正确的。你们可在这幅画上的各处发现相互不一致的因素，其中很多无动机可言，应不属于一类。另外，还能见到把整幅画分割开来的特殊线条，这些线条正是分裂症的特征，我称之为分裂性线条。当一个精神分裂症患者描绘有关自己的图画时，他自然要表现出自己精神结构中的分裂性质。于是你会发现这些分裂性线条，它们常常贯穿一个图形，像打破的镜面裂缝一样。在这幅画中，图形本身倒没有明显的分裂性线条，但这些线条散布在整幅画中了。

所以，可以这样说，这个病人试图将全部不一致的因素都汇聚到容器里去。这个容器是用来作他的整个存在的受体，作所有相互冲突因素的受体。假如他想把所有这些因素都汇集在他的自我之中，那是不可能的事，因为自我每一次只能等同于这些因素中的一部分而非全

部。所以，他用容器这种象征来试图找到一个能盛下一切的器皿，用当中的一个珠子或球状图形来暗示一种非自我中心。

这幅画是自我治疗的一种试图。它暴露出所有冲突的因素，又试图将它们统一在那个容器内。这种关于受体的观念正是一种原型观念。到处都有它的踪迹，它是无意识意象的一个中心主题。那种在某物四周画一个圆圈用以保护该物或使之免受敌对力量的影响的做法，也正是出于这种原型观念。作为避邪的魔圈，是一种至今还能在民间传说里找到的原型观念。比如，如果一个人要挖地寻宝，他先在地上画一个圆圈，这样邪魔就进不来了。当城市的地面规划被制定出来时，人们总是组织一队人马绕城一周，作为一种保护仪式。在瑞士的某些村庄里，每逢为保护收获而举行赐福仪式的时候，牧师和镇议员就要围着长满庄稼的田野绕一周。在魔圈的中央，或在神圣地带的中心，便是庙宇。一个能说明这一观念的最好的例子，是爪哇岛上的大佛寺。四周绕圈的仪式在这里变为螺旋上升，朝圣者走过代表佛祖的不同生活经历的意象，最后在顶上是不可见之佛，未来之佛。大佛的基座设计在一个圆中，此圆外又是一个方形。这种结构在梵文中称作曼达拉。这个词的意思就是圆圈，尤指魔圈。在东方，曼达拉不仅是庙宇的地面设计，也是庙宇中图画的结构，或是某个宗教庆典日采用的图形。在曼达拉中心，放有神或神圣的象征——雷电之神。沿着这最里面的小圆是开有四个门的圆廊。外面是花圃，花圃外又被一个圆圈所围绕。

曼达拉象征正是意指一种神圣的处所，意指对中心的保护。这种象征是无意识意象对象化时最重要的主题之一。[304]这是一种对人格中心的保护措施，保护它不受外界的影响，不被拉出界外去。

贝内特医生的病人所作的这幅画，正是企图画出这样一个曼达拉。这图上有中心点，包含着他的整个精神，这个器皿相当于一个魔

圈，他想沿着它举行绕行仪式（circumambulatio）。这样，注意力同样指向中心点，病人把自己所有的冲突因素都置于观察之下，企图将它们统一起来。绕行仪式总是依顺时针方向进行的。如果逆向行之，则大不吉利。这幅图中的绕行观念是病人的首次试图，表现了他想为自己的整个精神找到一个中心和一个容纳物。但他没有成功。这幅图设计得不平衡，容器正在倾倒。它甚至朝左倒下去，倒向无意识一侧。所以，他的无意识还是太强大了。如果他想达到避邪的目的，就必须换一种方式。我们将看到他在下一幅图画中又是怎样的。

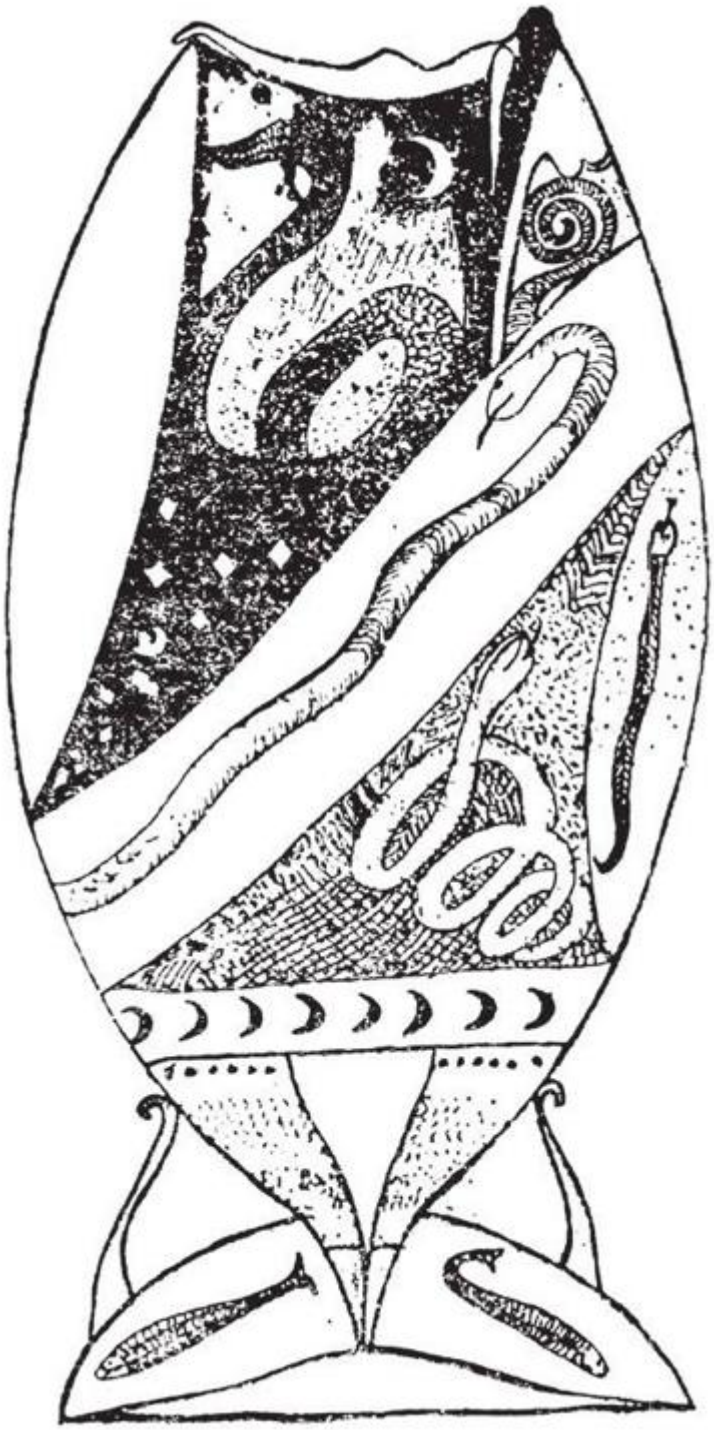


图15　病人的第二幅画

在第二幅图中（图15），他努力做到对称。这一次，他把先前不能把握的相互冲突的可怕因素汇集在一处，并将它们统一为更吉祥、更少病象的形式。他现在能够把自己无意识的活跃因素聚集起来，画成蛇的形象和圣瓶的形状。这个容器稳立正中，不再倾倒，形状也有改进。当然，他还没有把意图成功地表达出来，但他至少使自己画的动物有了某种形状了。它们都是一些下界的动物，大海深处的鱼、黑暗中的蛇。它们象征着他精神上的低级中心，即同情机制。最引人注意的是他把星星也画进去了，这意味着宇宙——他的世界——也被包容进来。这暗示的是深入骨髓的无意识占星术，尽管我们对此没有意识。此画顶端是一个无意识的拟人表现：一个背朝上的赤裸的阿尼玛灵魂。这正是典型的姿势。在将这类意象对象化的开始阶段，这种灵魂常常是背朝上的。容器的底部是八个弯月形，月亮也是无意识的象征。人的无意识是月亮的世界，因为它是夜的世界，才以月为其特征。月神又是女神的标志，因为无意识是阴性的。当然，我们还是能发现打乱和谐的破裂线。但我还是认为，如果没有特别的麻烦和干预，这个病人很可能继续沿着这一建设性方向发展下去。我认为他有希望完全恢复，因为阿尼玛的出现就是好兆头。这灵魂也像是一种容器，因为一开始她就把无意识的全部内容合并在一起，而不是让它们散乱地存在于各个部分里。还有，病人企图把主题向左、右两边分隔开，这显示出一种意识定向的努力。第一幅画中的珠子或小球已在第二幅里消失了，但这不是坏迹象。整个容器就是中心，病人也克服了容器的倾斜，使它稳立正中。所有这些都说明病人真正在努力纠正自己的偏差。

这些图画很重要，应该还给病人。可以让病人复制一份给医生，病人是不会拒绝这样做的。但原画应该留在病人手里，因为他们要欣赏自己的作品。当他们观看自己的图画时，会感到自己的无意识得到了表现。这些客观化了的形式又反作用于他们，于是他们给迷住了。这些图画的暗示性影响在病人的精神系统上发生作用，诱发出的效果

与他用画来表现的效果是一样的。这是产生偶像的原因，也是人们赋予神圣意象以魔力的原因。那些神圣的偶像把魔力投进我们的思维体系，使我们得以纠正自己，条件是：我们把自己渗入到偶像里面去。如果你渗入到圣像中去，圣像就会与你对话。用喇嘛教的曼达拉为例：中心点是一尊佛，只要把自己的心置于这佛内，它就回答你并进入你体内。它有魔术效果。

由于这些无意识的图画表现了个体的实际心态，我们可以利用它们来进行诊断。从这样的一幅图上你能马上断定病人的状况如何，是精神分裂症还是神经症。你甚至对预后能作出判断。所以，只要你有一些经验，就能使这些图画变得格外有用。当然，你要保持谨慎。你不可生搬硬套地对每一个病人都说：“好，你画画吧。”也许有人想：“荣格先生的治疗手段就是叫病人画画儿。”这正如他们以前所想的：“他把病人分成内倾型和外倾型，并说‘你应该这样而不是那样生活，因为你属于这种而不是那种类型’。”如果是那样，当然不算治疗。每个病人对医生来说就是一个新问题，要治好他的神经症，医生只有帮助他找到他自己特有的方式，去解决他的冲突。

主席：

女士们，先生们，你们用热烈的掌声已经传达出对荣格教授的情感。在这一系列讲座中，这是我们最后一次有幸聆听荣格教授的训导。我们找不到最恰当的方式来表达我们对他的谢意，他的这些报告在启发我们的灵性的同时又显得咄咄逼人，给我们留下值得反复思考的很多东西。我们，尤其是搞精神疗法的，都感到这些东西有着巨大的启示作用。我想，这就是尊贵的先生您想为我们大家做的事，就是您业已完成的工作。我们这个团体感到无比骄傲，因为有您在我们这里给大家讲话；我们全体成员都悄悄怀着这一个心愿：但愿你会很快再来英国作报告，使我们能更广泛深入地探讨这些重大问题。

分析心理学与梦的诠释

译序

《分析心理学与梦的诠释》（Grundfragen zur Praxis）这本书的涵括范围非常广泛，以心理治疗应该掌握的原则、期望达到什么目标为始，深入剖析世界观与心理治疗的关系，综观作者荣格（C.G.Jung）所处时代心理治疗领域的种种面相，并且探讨宣泄的意义。梦是研究精神病患学和心理学中不可或缺的要角，所以，关于梦的话题在本书所占的比重自然较多，包括解析梦的实用性，在梦中大行其道的潜意识（Unbewussten），以及梦的本质，都有详尽的阐述。另一方面，情结理论历久不衰，但我们是否真的能知己知彼呢？我们习惯说某人外向或内向，荣格在这方面的研究不但缜密，而且饶富趣味，有兴趣一探自己兼了解他人的读者，这两章属必修科。最后一章讨论精神分裂，与当今心理痼疾蔚为世纪流行病的现象接轨。

心理学是一门有趣的学问，创“分析心理学”的荣格，具有人文关怀的广度与深度，笔下处处可见同情与了解，他从来就不是一个高高在上的说教者，而是一位与我们分享他长年研究心得，以及从实务观察整理出来的见解之仁者。学者著述往往不免陷入玄奥理论，读者因而掷书三叹之虞，一如杰出的戏剧教授未必编得出精彩的剧码。荣格却不同，他以心理治疗师起家，兴趣所致，涉及神秘主义、宗教、美学与东方哲学等。抒发为文，东方与西方的歧异几乎不存，所论无非是人的心理和心灵，人人都是他探讨的对象。

本书是一本扎实的经典著作，以理论为主轴，许多章节的文义密度很高，要细品慢嚼才能领会个中三昧。荣格的文笔优美、幽默机

智，而且条理分明，相信会获得专业，以及对心理实务有兴趣的人士之激赏。

在法兰克福大学就读时，我曾经一度考虑以心理学系作为主修，终而作罢。如今有机会参与荣格作品集的翻译工作，除了感到荣幸之外，译书期间心头时时笼罩着一股临深履薄的氛围。翻译一向就是对付读书不求甚解的一帖苦口良药，在与文字暨理论奋战不休之时，如果这是一笔买卖，我将坚称自己稳赚不赔！

我很幸运，在从事本书翻译工作过程中有老师Thomas Rogowski做坚实的后盾，他全力支援、解我困惑，多亏他费心，我才不至于身陷文字障的重围中脱不了身。面对荣格，大意不得，但我知道其间还是不免多有疏漏与不及，在荣格著作前作序，实在有点儿不知天高地厚，就此打住。

一　心理治疗实务的原则

心理治疗是过去50年间才发展出来，并且是一种具有一定独立性的治疗艺术，这个领域的观点变化多端且各有异同，所累积的大量经验促使我们从事不同的论述。撰写本书的主要理由在于，心理治疗并非某些人所了解的，是一个简单又清楚的方法，而是被逐渐证实出来，可以说是一种辩证的方法，也就是两人的对话或两个人之间的分析。辩证原来是古代哲学家的交谈艺术，是很早就被用来说明产生崭新综合知识的过程。每个人都有一个心理系统，这个系统影响了另外一个人，于是与另一个心理系统相互发生作用。如此形容心理治疗师与当事人之间心理治疗的情形也许很新颖，但显然与人们一开始以为心理治疗是一种公式化要某个人达到某种效果——的方法相去甚远。这出乎意料，我甚至可以说不受欢迎的扩大所造成的需求并非凭空臆测，而是铁打的事实，首先这似乎是个事实：人们必须了解经验材料诠释之可能性。不同的学派发展出对立相反的观点；就我记忆所及，只略述一些著名的方法如下：法国的昂布里瓦兹-奥古斯特·李厄保（Ambrose-Auguste Liébeault）、伯伦汉（Bernheim）[1]的暗示治疗和“意志”的再教育；巴宾斯基（Joseph Jules Francois Félix Babinski）[2]的信念治疗；杜波依斯（Du Bois）的“理性心理矫治”，弗洛伊德强调性，以及潜意识的“精神分析”；阿德勒（Alfred Adler）[3]着重于权力倾向，以及意识虚构的“教育方法”；舒尔茨（Schultz）的“肌肉松弛训练”。每个方法都奠基于特殊心理学的先决条件上，产生了特殊的心理学的结论，很难相互比较，有时根本无法比较。因此代表人物只能采取几种态势，视他人的意见为错谬，以便把事情简单化。但客观地评估这些事实发现，每种方法及理论都有其道理，因为那不仅只是某些成果，同时也指出了每

一个先决条件是可以扩大证明心理学的事实。我们从事心理治疗时，要面对一种与现代物理学十分类似的情形，例如，指出了两种矛盾对立的光学理论，如同物理学并非无法消弭这个矛盾一样，众多存在的心理学可能性观点，并无意接纳那些无法化解的矛盾，以及全然主观的看法，因为彼此不相容。学术领域上出现的矛盾，只能证明科学对象显示出的特色，而这些特色我们目前只能了解为自相矛盾，就像使用波和微粒来探讨光的性质一样。但是心理学较诸光线性质复杂万分，故它需要繁多的面向，才足以描绘心理的本质。有一句话颇能显现这种基本面向：“心理取决于身体，身体却又依赖着心理。”已有证据可以清楚地解释这个面向的两极，因之一个客观的判断，可以同意正命题凌跨于反命题之上。已经存在的面向显示，研究的对象将特殊的困难反抗着研究的理解，因此至少暂时只能提出相对有效的命题而已。这些命题只有在研究对象与何者心理系统有关被表达出来时，才能算是有效，所以我们整理出一个辩证的表达，希望借此说明心理作用只不过是两种心理系统的相互影响罢了。系统的个别性饶富变化，因而从中产生的相对有效命题也就繁复多变，如果这个个别性独一无二，也就是如果一个个体与另一个个体完全不同，心理学就不能成为一门科学，换言之，心理学将成为由主观意见组成的不可解的混乱。但是，因为这个个别性只是相对的，也就是在同中有异，或者人皆相似，所以一般的有效命题见解，亦即科学论证就都有可能。与此相呼应，这些只有指涉心理系统的，也就是说那些部分为一致可以相互比较，因此在统计上可以被理解时才会一致，但不能指涉到个别的，只有发生一次的状况时。心理学的第二个重要原则是：个别的在面对普遍的时候，并不表示什么；而且普遍的面对个别的，同样也没有任何意义。众所皆知，没有“普遍的”大象，只有“个别的”大象，但如果没有普遍性，只有存在许多大象的话，那么超乎一般大象的、独特而个别的大象就不可能存在。

这些符合逻辑似乎离我们的题目非常遥远。但因它们基本上与目前心理学经验思考有关，因此产生了意义重大的实际结论。如果我以心理治疗师的身份，在当事人面前觉得自己有作为心理治疗师的权威，急于知道他这个人，以便针对他这个人提出有效的命题，这徒然凸显了我缺乏批判性，因为我根本不可能评论这个人的整体性格，只能就某一点说明他是个一般的或至少相对的一般人罢了。所有的人都以一种个别的方式存在着，且除非他人的奇特之处，我在自己身上也找得到，否则我无法加以说明，于是我处于扭曲他人或屈服他人暗示的危险情境下。假如我为一位非常特别的人进行心理诊断，我无论如何必须放弃一个无所不知、权威，以及可以影响一切的人。必要时我必须采取辩证的方法，也就是在互相论断的比较中。这只有在我给对方机会，尽可能呈现完整的资料给他，而且不拿我设的前提来约束他的情况下，才是可行的。经由这个呈现，他的系统进入我的系统，在我自己的系统上产生了反应，这是我唯一运用个人的观点，正确地面对我的当事人的反应结果。

这个基本的理念会影响心理治疗师的态度，我认为这种态度是所有个人治疗的案例中不可避免的，因为是唯一科学上可以负责的。一旦背离了这个态度，就称之为暗示治疗，它的原则是：个别的在面对一般的时候并无意义。所有坚称了解或用以解释他人个性的方法都属于暗示治疗，那些实为技术的方法同样也属于暗示治疗，据此他假定个别的客体具有相似性。现在，个人具有无关紧要性的命题就这点而言是个事实，所以暗示治疗、技术方法，以及理论的前提无论如何都可行，而且保证对每一个人都有效，譬如基督教科学派、精神医治、心灵治疗、医疗教育、宗教，以及心理治疗师的影响方法，另外还有许多不胜枚举的各种主义，甚至政治运动也正确地提升为一种最高标准的心理治疗诉求。如同战争的爆发治愈了强迫性精神官能症，长久以来出现神迹的地方，能令精神官能症状消失一样，民族运动对个人也或多或少有些疗效。

原始的观点最能表达这个学说事实最美好、最单纯的一面，亦即所谓的玛娜（Mana）[4]定律。玛娜是一种普遍流行的医药或治疗力量，可以使人、动物和植物生长繁茂，使酋长与巫医奇迹似的强壮。玛娜的概念等同非凡的效果，就像雷曼（Lehmann）所证实的，绝对让人印象深刻，其中最令人惊讶的是原始阶级的“医药”。因为在那里大家都知道有一百位聪明的人罹患严重的脑水肿，而才干与天赋则是这些人的共同特色，并非泛泛之辈，这一大群的人因此倾向于群众心理，趋向盲目的“蜂拥”、暴民心理，陷入阴郁的野蛮行为，以及歇斯底里的多愁善感。这些普通人具有未开化的特色，因此要接受技术性的治疗，用“技术上正确”以外的方法，也就是集体认定有效且可信的方法来治疗这些人，甚至是一种医疗疏失。在这种情况下，原则上古老的催眠或者更古老的动物磁性，也就是使通过一位原始巫医给予的护身符，都可以达到与今日技术上无懈可击的分析一样的疗效。重要的是这位心理治疗师相信哪一种方法，他所信仰的方法才具有决定性。如果虔心相信，他就会以严肃的态度与耐心竭力为当事人服务，发自内心的勉力而为与付出将产生疗效，据此达到了群众的心理主权范围。个别—一般之间的自相矛盾或许就是这种方法的界限。

这个自相矛盾不仅是哲学的，同时也是心理学的范畴，因此会有无数的人不只在这个主要事件上行动一致，甚至在非常特别的好胜心上也是口径一致。这个现象也和喜欢将个别性与无序视为同义词的流行教育趋势呼应，在这个层次上，个人同样遭受贬低与压抑，精神官能症作为心理疾病之一，也因此呈现出个别的内容与倾向。如所示，个人由于反命题也有被高估的：一般的面对个别的，同样也无任何意义。于是，精神官能症可以从心理学（非临床的）的观点分为两大类，一类包含个人未完全开发的集体人，另一类则是指集体的适应力已经萎缩的个人主义者。治疗者的态度因此也有所区别，这是再清楚不过，一位患有精神官能症的个人主义者若不认为自己身上带有群体的成分，也不肯定有必要适应群体的话，他就不可能痊愈。所以，适

应到群体有效事实的层次应该是正确的；另一方面从心理治疗的经验得知，群体适应的人虽然拥有人们在理性的方式下，可能拥有的健康保证书，却仍然会生病。若要这种人正常化，即希望他降低到一般的程度，绝对是医疗上的错误，我们却经常重蹈覆辙，也在这种情形下破坏了他们发展能力的个别性。

相信我们稍早的分析，因个体即是绝对独一无二的这个原则，无法预见也无法说明的，于是治疗师碰到这种案例时，要先将他的假定和技术置于一旁，将自己限制在辩证的方法上，换句话说，他要避开惯有的态度，放弃所有的方法。

如同大家所注意到的一样，我在一定的程度上，视辩证方法为心理治疗最新的发展阶段，在此我必须修正这个看法，将这种方法导向它正确的位置：这不仅是在过往的理论与实务上再求进步发展，更是完全放弃它们不要有利于尽可能无成见的态度。换言之：心理治疗师不再是治疗的主体，而是一个个人发展过程中的共同经历者。

我不希望造成大家以为这个认知是得自没有根据的假象，它也有自己的历史。虽然我是第一个提出心理分析师应该先自我分析的人，然而我还是要感谢弗洛伊德在这方面传授给我们的珍贵知识，那就是心理分析师也有情结，因而产生或多或少的盲点，就会影响他的预先判定，进而产生或多或少的偏见。心理治疗师处理每个案例时，都要想到这一点，而那些案例中他不是从云端或讲台上下来，向当事人说明或引导一切的人物，姑且不论他自己的个性，他应该要注意自己的特色或他的特殊态度可能会阻碍病人的康复。对于那些因为不愿承认而没有清晰看法的事情，心理治疗师会试着不让它成为当事人的意识，这当然对当事人非常不利。心理分析师必须自行分析及要求，在辩证方法概念上到达顶点，心理治疗师进入另一个心理系统时，既是

提问题也是回答的人，他不再是高高在上的智者、法官及顾问，而是与此时此刻所谓的当事人一样，也置身于辩证过程中。

另外一个辩证方法理念的来源，是象征性内容的多重解释性，席尔贝尔（Silberer）[305]区分精神分析与潜意识寓意的倾向之可解释性，而我则将“分析—减化”与“综合—诠释”的可解释性区分开来，在此我要研究一个所谓“成人的幼儿附着”的例子，这是象征性内容最丰富的来源之一。“分析—还原”指出，欲望[5]无限后退回流到幼年回忆内容上，并紧附其上，而且永远不能摆脱。相反的根据综合性诠释或者潜意识寓意之倾向的理解，这却与发展能力的某些成分有关，这些成分处在幼儿状态又同时处在成人状态。这两种解释都可以被证实是正确的，我们几乎可以说二者基本上如出一辙，但我们在实务上要将之解释为回溯或前溯，有极大的差异。要从一件已经发生的事情找出正确的解释绝非易事。对于一些在内容上即无法清晰地确认时，理论与方法的应用显示其为可解释性的，因而精细的与粗糙的或辩证的方法与暗示的方法，都可相互应用。

弗洛伊德提出的区分及深化心理治疗的问题，在逻辑上必定早晚都要归纳出一个结论，即心理治疗师与当事人之间的最终探讨，必须将心理治疗师的人格包括在内，古老的催眠研究与班翰的治疗，早就知道疗效一方面依赖所谓的信赖相互关系（弗洛伊德称之为移情），另一方面又取决于心理治疗师的信念与贯彻力。基本上，心理治疗师与当事人的关系是两种交相影响的心理系统，因此每一个较深入的心理治疗过程观点无疑要导向一个结论，也就是说个人终究是一个不容忽略的事实，而心理治疗师与当事人的关系也必须是一个辩证的方法。

与较早的心理治疗形式比较，上述这种理解显然是另一种立场完全相反的转移。为了避免误解，我要立刻补充一点，这个改变过的观

点绝未指出已有的方法是错的、多余或者过时的意思，因为潜入心理之本质的观点愈是深入，所产生的证据也就日益增加，也就是要探讨人的多样貌与繁复的本质，本来就需要不同的观点和方法，才能够一探不同的心理倾向。所以，要一位单纯、除了一帖健康的理智之外什么都不缺的当事人针对他的情欲做复杂的分析，甚或要他接受令人捉摸不着的心理辩证法，其实毫无意义。同样显而易见的是，善意的建议、暗示，以及改变宗教信仰的尝试，对于个性复杂、讲究精神层面的人而言都不得其门而入。碰到这种情形时，心理治疗师最好把所有专业知识和理论都搬出来，而信任其中一种足以坚定他的个性的方法，作为当事人的基准点，而且一旦当事人的智慧、性情，无论广度或深度都胜过他一筹时，他也必须严肃看待。辩证方法中的最高原则，是当事人个人的尊严与存在的权利必须与心理治疗师的不分轩轾，只要个人的发展不自我修正，所有都应该被视为有效。倘使一个人只具有集体性，透过暗示就可以改变他，让他似乎与先前的自己稍有不同而已；但如果这个人很有个性，就只能成为他自己，之前之后都不会变。只要“痊愈”是指一位当事人变成了健康的人，那么痊愈就意味着改变。在可行之处，换言之，在不强迫当事人彻头彻尾改变个性之外，心理治疗师应该用治疗的方式来变化当事人。如果当事人察觉这个变化将对他的个性产生极大的影响，心理治疗师可以，也应该放弃治愈的期望，治疗师不是拒绝治疗，就是同意接受辨证方法；后者的几率比表象的来得高。到我诊所求诊的大多是非常有个性的、受过高等教育的聪明人，他们会因道德伦常的理由而全力抵拒尝试改变。心理治疗师面对这些个案时，应该采取个别的康复之路，这样当事人的个性就不会因痊愈而有所改变，那只是一个称为个体化的过程，换句话说，当事人成为原来的那个他罢了，因为他了解病情的意义，甚至等而下之容忍自己的精神官能疾病。不仅一位当事人曾向我坦承，他学会了感谢自己的精神疾病征兆，因为这些症状犹如温度

计，借此他知道何时何地他应该放下身段、拐个弯，或者何时何地他要有意识地不管某些重要的事情。

虽然这些新颖、分歧的方法，让我们大开眼界，望向永远复杂多变的心理关联，并且向这些关联理论上广泛的发展致上敬意，然而这些方法却也将我们局限在“分析—还原”的立场上，这样一来，个性发展的可能性就会因为还原到一般原理（例如性）而被隐藏起来。这是最能解释何以个体化的现象学至今仍是一座鲜少探勘的新领域。这个形势应该可以说明何以我接下来要谈心理学研究的细节，因为除了我尝试着从以经验为据的资料里自行指出潜意识的现象之外，无法传达个体化的概念。因为潜意识现象是在个体化的过程中，被推到前景的东西，从中我们可以找出比较深入的理由，精神官能症的意识态度违反常情的片面性，所以要借着潜意识平衡或补偿性的内容求取均衡协调。在这种情况下，潜意识具有校正意识片面性的特殊意义，因此有必要观察梦境凸显出来的观点和刺激，因为后者必须取代之前集体调整所在之处，也就是我们知识与道德个性中所因袭的看法、习惯与偏见。个体的路取决于对于个人法则的认知，否则会在专断的意识看法中陷入错误，脱离个人本能的母体。

依据我们现在所拥有的知识，在生命的建立中，以及个体形成中表达生命冲动，似乎在潜意识中制造出一个过程，或者在一个不完全的意识形成中，以连环画面的方式呈现出来。有自省力的人无须多费功夫，就能察觉这幅自主或自发的连环画面中的细枝末节，其中大部分以视觉的梦幻印象的形式呈现，在此他们必然经常受这些错谬意见的左右，实际上是他们陷入这些幻觉之中，却以为都是自己制造出来的。如果幻想的片段按照常态吸收强制的特色，譬如盘旋在脑中的音调，也许是恐怖的表象，或者所谓的象征性痉挛，就不应该否认这些不由自主的状况。与潜意识的连环画面很相似的是梦境，假使深入探测这些系列，会发觉潜意识画面经常频繁出现，反复出现的连续性显

示有所谓的主题，可能涉及人、动物、东西或某些情境，持续的连环画面表示一系列长期的梦境中有一个这样的主题时不断地出现。

我有一位当事人，在两个多月中，做了一连串吓坏自己的梦，水的主题连续出现在26个梦境中。刚开始是打在陆地上的惊涛骇浪；第2个梦中是眺望平滑如镜的海洋；他在第3个梦中置身岸边，观望雨滴落在海里的情景；第4个梦间接含糊地指向一次因为航向遥远且陌生国度的海洋之旅；第5个梦是一场美洲之旅；第6个梦中水被浇到一个池子里；第7个梦在朝阳下望着无边无际的海平面；第8个梦他在一艘船上；第9个梦他到一个遥远荒凉的地方旅行；第10个梦他再度身处一艘船上；第11个梦他在一条河上往下游走；第12梦他沿溪而行；第13个梦他在一艘轮船上；第14个梦里他听到一个声音在呼喊：“那儿的路通往海洋，我们要通往海去。”第15个梦他在一艘开往美洲的船上；第16个梦他又在一艘船上；第17个梦他开着车往船上去；第18个梦他在一艘船上靠天文学制定方位；第19个梦中他沿着莱茵河开车；第20个梦他在海中的一座岛屿上；第21个梦他再度置身岛屿上；第22个梦他与母亲往河的下游开去；第23个梦他站在海边；第24个梦他在海中寻找沉没的宝藏；第25个梦他的父亲告诉他水的发源地；第26个梦他终于沿着一条注入一条较大河流的小河下行。

这个例子说明了潜意识的主题之连续性，同时显示统计这类的主题的方法，经过多方比较后，我们得到水的结论：是梦境的主题。阐明主题从诸如此类相似的系列中诞生，可以说海洋规律的指涉心理生活的集合与起源地点之一，亦即所谓的集体潜意识。流动的水应该意指生命与能量的潮流，作为所有的动机之基础的理念是对原型特色直观表象，也就是象征性的原始图像，据此人类精神被建立起来，并进而加以区分。要定义这些原始图像而不至于模糊的说法很不容易，每一种狭隘的知识理解，都会造成广博本质的流失。它们不像科学的概念般被要求清楚辨明，反而最可能是对原始精神的一般性直观，它永

远不会指特殊的内容，而是为了关系复杂性之故而具意义。列维-布吕尔（Lévy-Bruhl）[6]称之为集体表象，休伯特（Hubert）和莫斯（Mauss）[7]则称之为幻想的先天范畴。

主题经常在更长的梦境系列中逐渐消失，水的主题在最后一个梦中就慢慢退下，以便新的主题登场，也就是陌生妇人的主题。如果我们梦到女性，大部分都是熟悉的人，但也有在梦境中出现完全陌生的女性角色，而且绝不是一个我们认识的任何人。这样的主题显现一个有趣的现象学，我想用一个手边具有超过三个月的梦境系列来加以说明。在这个系列中，这个主题出现不少于51次，刚开始多为不特定的女性，然后是某一位不特定的女性坐在阶梯上，接下来她戴着面纱出现，当她拿下面纱时，脸上闪烁着太阳般的光芒。下一次出现时她赤裸着身子站在一个地球仪上，只看得到她的背；再度化为多位跳舞的女神，继而又化为多位患有性病的妓女。过了一段时间后，这位陌生人现身地球上，做梦者给她钱。然后她变成梅毒患者，从这个时刻起，陌生人与经常在梦中出现的所谓的双重主题产生关联。她具有野人或许马来人的双重身份，应该被捕，但她也是位站在地球仪上的金发裸女，或者一个头戴红色头巾 的年轻女孩，是小姑娘也是年老的妇人。她是个危险人物，某窃盗集团的一分子，她不全然是人，像是一个抽象的理念。她是梦中带领做梦者登上高山的向导，但也像一只鹳或鹈鹕之类的鸟。她想为自己掳获一个男人，大多数时候她一头金发，是一位理发师的女儿，却有一位皮肤黝黑的印度姐妹。她以登山向导的身份告诉做梦者，他姐妹的一部分心理归她所有。她写了一封信给他，却又是另外一个人的妻子。她不说话也不打算与人搭讪。头发一会儿黑，一会儿白。对做梦者而言，她的幻想奇异又陌生。或许她是他父亲不为人所知的妻子，但又与他的母亲没多大关联。她与他一起搭乘飞机，飞机坠落了。她是一个声音，这个声音转瞬变成一个女人。她向他解释，她是一把陶壶碎片，也就是一个碎片，意思是她是一部分的心理。她有一个在莫斯科坐牢的兄弟。身份不明时，她是

女仆，笨手笨脚，害得大家担心。陌生的女人出现时经常是两位女士都随她去登山，金发登山向导对他而言有时是一个幻影，为他带来面包，以宗教理念为业，认得他要走的山路，他在一间教堂里与她会面，她是他的精神导师。她似乎从一个黑暗的盒子里出来，可以从一只狗摇身一变为女人，有一次她甚至是一只猴子。做梦者在梦中画下了她的画像，呈现在纸上的却是一种抽象、象征性的表意文字，主旨是三位一体、经常可见的主题。

陌生女人的主题显示彻底矛盾的个性，事实上与普通的女性角色无甚关联，反而像是寓言中所描写的那样，个性令人难以捉摸的女妖诸流。大家知道女妖有善有恶，可以变成动物，有隐身术，年龄不定，一会儿年轻、一会儿年老，个性不似人，半像小妖精般的性情，媚态十足、危险且技高一筹。这些假定大致正确，主题与神话学平行的表象颇为一致，我们不难在其中找到相似的角色，例如女神、女山神、女气仙、女水神、女水妖、森林女妖、梦魇、女怪、蝙蝠、巫婆等等。整个神话寓言世界，不就是一个潜意识幻想的怪物，与这个梦完全一样？这些主题经常取代水的主题，就像水一般意味着潜意识的东西，陌生女人的角色其实就是潜意识中的拟人化，我称之为灵魂。原则上这种角色只发生在男人身上，如果潜意识的特征开始变成当事人的麻烦时，她的现身才会清晰无比。男人的潜意识是阴性的，女人的潜意识则为阳性征兆，因此男人潜意识中的拟人化是前已描述的阴性生命之一。

受限于演讲的形式，我无法描绘出现在个体化过程中的所有主题，换句话说，如果当事人的资料不够普遍，只能在大多数人行之有效的前提上退而求其次。我们在神话中也可以找到不计其数的主题，除了个人心理发展先创造与古老神话世界无异外，我们其实并无意见。因此显然是个人之路途似乎退回到远古时代，仿佛它是心理学发展史上的退化，且仿佛某些很不得体的事情因而发生，它阻碍了治疗

的作用。在精神官能症患者身上，我们看到了类似的情形，尤其是充满了神话形态偏执型精神分裂。我们有十足的理由担心这与导向失序及病态想象世界的错误发展有关，这样的发展对于社会人格尚未奠定的人来说，可能变得危险，就像每一种治疗方式都可能偶尔命中某个潜伏的精神异常，这个痼疾再转化为另一种病症。一个不加批判、业余的、含有治疗方法在内的游戏与玩火无异，必须立刻停止。尤其危险的是心理的神话层面展现了出来，因为一般而言这些内容对当事人有无以复加的吸引力，想当然与玄秘的表象必然对他的人性造成强大的影响。

现在，康复的过程，看来似乎要动员到这些力量才能达到目的，玄奥的表象挟其奇特的象征捣入人类心灵深处，我们的理性、意志，以及善意从未成功抵达的历史底层，因为这些都源于内心深处。也就是说，我们今日的理性固然不得其解，但可以使人所沿的最内心深处感到激动不安的语言，会威胁着我们的回溯产物，应该是聚拢且整合这些的后退一步的力量[8]，它们会在发展途中引发新的制约。这种程度的精神官能症绝对是心理的痛苦之一，无法用一般理智的方法来因应，因此有不少心理治疗师到了最后关头，换言之，万不得已时会求助于一个已知的宗教，甚至会选择信仰与宗教作为自己的退路。我无意嘲弄这些努力，我应该强调这些心理治疗师具有非常正确的本能，而古代神秘、生动、活泼的那一部分则依然保留在今日的宗教里。可能的政治告白也在神话里寻宝，这显示在属于古印度的字、“德国基督徒”，以及德国的信仰运动最为明显，不仅基督教具有治疗象征，其实所有的宗教（包括原始民族巫术般的宗教形式）都是心理治疗，主要功能在于处理并治愈心理的创伤，以及因心理痛苦所引起的生理不适。今日的医学中还存在多少感应治疗法，我不打算妄加评论，温和的说法是，所谓将心理因素考虑在内就不是件坏事，因此如果从这个观点来看医学史的话，将会发觉它颇具启发性。

如果有些心理治疗师动用到任何一种宗教的玄秘表象，那么以历史意义而言是正确的。但是，心理治疗师只能运用在对遗留在宗教中的神秘深信不疑的当事人身上，先告诉当事人要采取任何一种理性的治疗方式，直到非用玄秘表象不可的时刻来临为止。假如我为身体力行的天主教徒进行治疗，总是借助于教堂里的告解与恩赐；若当事人是虔诚的基督徒，告解和赦罪之类的必需则免除，事情会比较棘手。现代基督教已经将所谓的牛津重整运动（Oxford Movement）[9]的气阀打开了，这个运动提供了普通教徒以告解作为替代品，同时也取代了赦罪所提供的共同经历。不少当事人因为我赞同这个运动而加入，就像有些是天主教徒，或者至少成为比过往更为虔敬的天主教徒。处理这些案例时，我都没有采用辩证方法，因为对鼓励当事人对于发展个人的需求并无意义，如果他找出了生命的意义，并在一个已存在的告白形式范围中找到治疗他不安与矛盾的方法，包括政治的信仰告白，这位心理治疗师就做对了，毕竟我们的首要之务是照顾当事人，而不是已经痊愈的人。

但现在也有很多人并不相信宗教，或不十分正统的教义，遇到这种情形，原则上不必向任何教义取经，虽然他们的病是可以治愈的，但每一种理性的治疗法都没有用，必要时唯有祭出在当事人本身依旧存有超越一切理性的神秘材料的辩证发展。我们偶尔会在这些个案中发现具有鲜明图像系列的神话般的梦，这些图像系列提供崭新、出人意表的任务挑战着心理治疗师的理解力，而心理治疗师赫然发觉自己的专业知识完全派不上用场。人的心理既不属精神官能症治疗学，亦非生理学，更不是生物学上的问题，而是心理学的问题，心理是自成一套属于自己法则的特殊领域。我们不能让心理的本质背离了其他学科的原则，否则我们就背离了心理的本质。我们无法把心理与脑、荷尔蒙或大家熟知的本能一视同仁，无论乐意与否，应该视之为一种独一无二的现象。因此，心理现象学无法以自然科学上可以理解的事实来详加阐述，即人类作为一切科学的鼻祖精神的问题。一旦某个类似

的个案让心理治疗师往理解更深处的心理探索的话，他就会发觉此言不假。以前我们经常谴责这类的观点，过去如果人们很早就知道有心理治疗这回事，就不会认为有必要一探那些情结来研究。我乐意承认希波克拉底（Hippokrates）[10]、盖伦（Claudia Galen）[11]和帕拉塞尔苏斯（Paracelsus）[12]都是好的心理治疗师，但我不认为现代医学应该放弃血清治疗，以及放射学。要了解心理治疗错综的问题的确不容易，尤其是非专业人士，但我们只要思考为什么某些生活情况或经历是致病原因，就不难发现“理解”其实扮演着举足轻重的角色。有些东西看起来深具危险性，是不可能的或有害健康，因为“理解”让物体在这种情况呈现，譬如对很多人来说，财富代表最高的幸运，而贫穷则意味着最大的困顿艰辛，虽然富有对每个人并没有带来至高的幸福，穷苦也不构成郁郁寡欢的原因。但是这些观念已经深植人心，而且某些精神的前提也让这些观念言之凿凿，例如那个我们称之为“时代精神”的东西，或者存在于宗教或非宗教的观点之中。后者在道德上有所冲突时，往往扮演着关键角色。一旦对当事人精神的状况分析触及当事人精神的可能地带，就等于踏入这些一般理念想法的领域中。有太多正常人士从未批判过自己的心理假设——因为他们不曾意识到——这个事实并不表示对所有的人这些前提有效，或者完全没有意识到这些，同样也不表示这些前提不会成为严重的良心冲突之来源。一方面一代传一代的一般偏见，与另一方面世界观与道德的迷惑，相反的是在我所处的混乱时代中，最常成为全面破坏心理平衡之较深刻的理由。心理治疗师碰到这类的当事人，除了个人精神发展的可能性外，几乎无可提供，如果他想确立一些心理内容的象征主义，为此诸案例之故，专家就必须大量加强其精神科学方面的知识。

如果我的解说让大家以为特殊的治疗方法仅需要广博的知识而已的印象，我要为自己的疏失道歉。同样不可小觑的是心理治疗师个人的道德分辨性，外科医师与助产士早就知道，仅只是为当事人清洗并不够，医师自己也要有一双洁净的手。当一个患有精神官能症的心理

治疗师想为他的当事人治疗和他自己一样的病时，姑且不论心理治疗师的人格，治疗在某种情况下属于理性的技术范围，心理治疗师必须暴露身份、为自己答辩，一如他要求当事人所做的。反之，辩证治疗时，则很不可能。增加知识与放弃专业权威及隐身幕后两种方法，我不清楚何者难度较高，后者在所有的案例中意味着要通过一个道德负担上的考验，在临床治疗师这一行可是一点也不好玩。一般人往往怀有一个偏见，以为心理治疗不费吹灰之力，而且最廉价，充其量是门卖弄聪明或诱人掏出口袋里的钱的艺术罢了；事实上心理治疗是一个困难又并非全无危险的行业。如同心理治疗师会被传染，以及其他的职业伤害，临床心理治疗师的也会感染不无威胁性的心理症状，于是他一方面身处卷入当事人精神官能症的危境之中，另一方面又不得不对当事人的影响保持距离，以免治疗的效果大打折扣。斯库拉与卡律布狄斯之间有风险存在[13]，但也有疗效。

现代心理治疗是一种多层次的结构，与前来接受治疗的当事人之多样貌遥相呼应，其中最简单的是那些只对人的常识，以及良好建议，最好的情况只需要一次会诊就足够了。这当然不表示状似简单的案例一定简单，经常有令人不快的事情被揭露出来；故有些对他来说，所谓的痊愈最多是一场不保留的告解的当事人，心理治疗师只要不动声色就可以了。一般来说，严重的精神官能症需要还原分析当事人的症状与情境，不可草率地运用这个或那个方法，要看个案的种类，此时就可应用弗洛伊德或阿德勒的分析原理。奥古斯丁（Augustine）[14]将贪欲和自大区分为两大主要罪状，其一是指弗洛伊德的性满足说，其二则是指阿德勒意欲位居高位的权力欲说。这与两种不同的人及其不同的要求有关：个性属于寻求满足婴幼儿时期欲望的人，不协调的愿望与冲动获得满足，较他们所扮演的社会角色重要，生活优渥，甚至功成名就的人大多属于这一类；希望“居上位”的人，大部分在实际生活中处于下层，或者至少幻想着那个角色并不适合他，往往较缺乏社会适应力，因此企图以虚构的权力来掩饰自己

劣势的人则往往属于这一类。我们当然可以用弗洛伊德或阿德勒的理论来解释所有的精神官能症，但在治疗时最好先仔细研究案例，若当事人受过良好的教育，不难做出决定，我会推荐当事人去看弗洛伊德和阿德勒的著作，通常他们很快就会知道谁的学说对自己有用，如果你以精神官能症心理学为主的话，就不能对弗洛伊德或阿德勒的观点视若无睹。

然而，若事情开始变得单调、不断反复，使得不带成见的判断呈现静止状态，或者只从神话的，以及所谓的类型的内容呈现，那么到了应该放弃分析还原治疗法，改采象征（即综合法的时候）也就同时表示要运用辩证的方法，以及个体化的方法。

分析属于影响方法之一，它要求心理治疗师应该尽量与当事人见面，我自己就一星期至多为当事人会诊三四次，一开始从事综合治疗时，限定看诊时间比较有益，通常我会将之缩减至每星期一至两个钟头，因为当事人必须自行学习走出自己的路来。首先要尝试去了解自己的梦，以便将潜意识的内容进一步地并入意识之中。因为有意识的态度与潜意识的倾向之矛盾，是患上精神官能症的原因之一，唯有同化潜意识的内容，才能使之解体，如此看诊的时间才不会浪费，这个方法让医病双方都省下不少时间，在当事人这厢表示节省金钱，何况他还学着自力更生，而非依附着心理治疗师不放。

当事人要努力做到的，是把同化潜意识的内容再下一步整合到他的个性之中，如此一来精神分裂症也就随之消除了。碍于演讲的形式，我无法一一说明发展过程中的各项细节，至少我已经对各位扼要地叙述心理治疗实务上的基本概念，我应该因此满足了。

【 译注】

[1]昂布鲁瓦兹-奥古斯特·李厄保（Ambrose-Auguste Liébeault，1823—1904）、伯伦汉（Bernheim），均为法国催眠师。

[2]巴宾斯基（Joseph Jules Francois Félix Babinski，1857—1932）。

[3]阿德勒（Alfred Adler，1870—1937），奥地利心理学家。

[4]玛娜（Mana），太平洋群岛未开化土著所信仰的超自然力量与魔力。

[5]又译为“精神能量”“原欲”。

[6]列维-布吕尔（Lévy-Bruhl，1857—1939），法国哲学家、心理学家。

[7]莫斯（Marcel Mauss，1872—1950），法国社会学家。

[8]譬如跳远时先向后退。

[9]牛津重整运动（Oxford Movement），1921年左右，布克曼（Buchman，1878—1961）开始提倡的道德重整运动，着重于忏悔和神的引导。

[10]希波克拉底（Hippokrates，公元前460—前370），希腊心理治疗师，科学治疗的鼻祖。

[11]盖伦（Claudia Gnalen，129—200），希腊心理治疗师、哲学家。

[12]帕拉塞尔苏斯（Paracelsus，1493—1541），德—瑞心理学家暨炼金术士。

[13]在希腊神话中，斯库拉（Skylla）是吞吃水手的海妖，卡律布狄斯（Charybdis）是一个汹涌的大漩涡，它们各自占据西西里海峡的一侧。在《奥德修纪》中，奥德修斯依靠计谋，小心翼翼地穿过了这个海峡。

[14]奥古斯丁（Augustine，公元354—430）。

二　心理治疗的目的

今天对于精神官能症是一种心理功能上的错乱，因此心理治疗是主要的治愈方法，这点大家都已取得共识。但是，如果我们问起精神官能症的结构，以及治疗的原则时，意见便众说纷纭、莫衷一是，于是我们必须承认，对于精神官能症本质的理论，至今仍然没有让各方都感到满意的见解，遑论治疗的原则。如果在这方面又延伸出两个深具影响力的潮流或学派，那么目前这些分歧意见，还会无法穷尽，甚至还会存在很长一段时间。我们之中也有不少不隶属于那一个派别，而从矛盾分歧中建立他自己特殊见解的人。若要对这些五花八门的见解做一个总结式的描述，就得把一道又一道的彩虹都集合到调色盘上。因为我一直想要一览这众多的见解，势必无法长期漠视这些众说纷纭的看法，如果我有这个能力的话，想必会有兴趣做这件事，给予总结式的描述。如果这些见解不是针对一个特殊的心理、性情，或多或少具有普遍性的心理基础事实而发的话，就不会蓦地兴起，更不会一个接一个聚集起来。若我们以为这些见解乖谬而摒弃之，就会视这种特殊的性情或那个特殊的基础事实为误解，拒绝去了解。换句话说，我们将滥用自己的经验素材。认同弗洛伊德精神官能症的性理论，以及心理事件主要与婴幼儿时期的情欲和满足有关的观点，心理学家应该从中学到，以这种方式去思考和感受，是要与一种普遍存在的倾向相符合，而另外一种与弗洛伊德无关的理论，以集体—心理现象之表现的姿态，同时在许多地方、阶层，以各种不同的形态出现，这是在目前很引人瞩目的精神潮流。我首先想要以哈维洛克·埃利斯（Havelock Ellis）[1]、福雷尔（August Forel）[2]，以及《人的生殖》（Anthropophobia）[3]的一些作者，加以探讨，其次相对于后维多利亚时代英国的性学专家，以及所谓的优美文学中对性题材做广泛

的讨论，而所谓法国的现实主义者也同时给予性题材的探讨。对于弗洛伊德是当代探索具有历史背景之心理真相的代表人物之一，在此我们基于某种可以理解的理由，暂不继续这个话题。

一如弗洛伊德，阿德勒在全球所获得的赞许指出了一桩不容否认的事实，那就是让我们明白，因自卑感引起而怀有对价值需求的解释理由的人不在少数。这种以心理实情为考量的观点，在弗洛伊德的理论中，并未获得重视，这一点毋须争论，我不必巨细靡遗地指出：阿德勒如何将他的集体心理意识与社会条件的理解，展现为他的理论模型。这些大家有目共睹。

如果我跳过了弗洛伊德与阿德勒的观点之真实性不谈，将犯下不可原谅的错误；若我把二者中的一个当成唯一的真理的话，也同样不可原谅。两个真理都与心理事实呼应，的确有些案例在主要事件上要用其中一种的理论，而其他案例则最好根据另一种理论来表达和解释。

我无法指责这两位作者犯下的主要错误，相反，我要竭尽所能地运用这两种假设，以利辨识他们是相对性的正确性。如果不是发现了若干事实，迫使我修改的话，我其实从未想过要与弗洛伊德分道扬镳，对于阿德勒的见解态度亦然。

说完这些话之后，我不需要再度强调，我认为我背道而驰的观点的真实性也具有相对性，而且如此觉得自己成为另一种倾向的代表人物，使得我几乎要引用柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge）[4]的诗来招供：“我相信唯一一座能赐福的教堂，我是它现时唯一的教徒。”

如果有这么一个地方，我们应该谦虚地面对今日所使用的心理学，并且包容看起来众多的矛盾意见，因为我们其实离这个境界还很

遥远，以最主要的科学对象，也就是人的心理本身来了解呈现基本之物。我们暂且只拥有一些或多或少的看法，但其间并未有共识。

如果我因此站在听众面前叙述一些个人的看法，但愿各位不会误以为我在吹嘘一个新的真理，甚至为毋庸我再行置喙的福音做布道。实际上我只能试着谈谈当代那些我原先不甚明了，而现在得到澄清的心理事实，或者如何克服治疗时的困难。

后者尤其是我想要谈的重点，因为绝对有必要修订。众所周知，人们对于不完整的理论的包容力很大，但不完整的治疗方法得不到相同的待遇，在我将近30年的心理治疗实务中，失败的例子不胜枚举，甚至比成功的个案还要令我印象深刻。无论原始的巫医或祈求健康的人，每个人的心理治疗都有效果，心理治疗师很少从成果中学到什么，甚至一无所获，所犯的错误已令他疲于应付，失败却相反地成为弥足珍贵的经验，因为个中显现的，并不只是一条通往较佳真理的道路，它们是迫使我们去修正我们的见解与方法。

因此我首先要感谢弗洛伊德，其次为阿德勒伟大的援助，以及在实务上如此承认他们，以至于我运用在自己的当事人处理上，尽管如此我依然要强调一点，那就是失败让我感到苦恼，所以当我事后观察认为有必要修订时，就萌生了一种理念，我根本就应该设法避免采用这些理论。

要在此叙述所有我推动所依据的一切条件简直不可能，只要提出几个典型案例，应该就可以了。超过40岁的当事人对我来说尤其棘手，年纪较轻的，我通常能以熟知的方法应付，因为弗洛伊德和阿德勒都有的倾向是让当事人适应、正常化。两个观点运用在年轻人身上都很好，看不出来有任何错乱的残迹遗留下来，根据经验，年纪较长的当事人通常就没这么顺利。此外，我觉得心理的基本事实，会随着年龄而产生剧烈的变化，其中心理的差异可以比拟为人生的早晨和午

后之心理学。一般来说，年轻人的生命正在扩展，伴随着努力要达到的目标，而他的精神官能症似乎主要在于他犹豫不决，或者裹足不前。年长的人则与此相反，人生处于挛缩的状态，不再坚持要完成什么，不再扩张版图，他的精神官能症是沉湎于年轻的时代，是一种不合时宜的保守。如年轻的精神当事人畏惧人生，年老的则惧怕死亡，年轻人认为理所当然的目标，却成为老人的心理障碍。最终的结果都一样，年轻的精神当事人因为犹豫不决，原来对父母的一般依赖变成了有违常情的乱伦关系。发生在年轻人身上的精神官能症、反抗、压抑、移情、虚构等等，虽然看起来十分相似，对年长者来说意义却大不相同。因此要修订治疗目标，当事人的年龄对我来说是最重要的标记。

但是，在年轻阶段的人生中也有不同的标记，一个适合运用阿德勒心理学的类型来治疗的当事人，也就是价值需求未获得结果的当事人，却根据弗洛伊德的观点来为当事人治疗，我认为这是一项医疗疏失；而硬把阿德勒的观点强加在功成名就的人身上，也同样是个严重的误解。碰到有疑问的个案时，当事人的抵拒可以是很有价值的指标，我倾向于严肃看待顽强的抵拒——听起来也许很奇怪。我相信在必要的时候，心理治疗师并不比当事人多知道些什么，针对心理状态，当事人不可能完全潜意识。心理治疗师谦和的态度绝对是很恰当的，对于这个事实，也就是现今不只没有一个放诸四海皆准的心理学，还有许多我们尚不知的性质，以及独特的心理，我们都还无法套用什么格式来说明。

各位知道，关于性情我有两种不同的基本看法，仿照许多善于识人者争辩过的典型差异，我假定有外倾和内倾两种。这个观念我视之为重要的标记，一如某个心理功能面对另一种功能时经常占优势一样。[306]个人生命的多样貌，使得心理治疗师出于潜意识使用，但原则上与他的理论信念并不一致的方法，有必要做持续性的修正。

谈到性情这个问题，我不应该忽略一点，那就是人可以分成以精神或物质为主的两种，而我们不要以为所有这种态度是意外获得的、彻头彻尾的误会。热情癖好甚至经常是与生俱来的，批评、劝告都无法使之戒除，有案例显示，十足的物质主义在面对宗教性情时予以回避的情形，相反的案例在今日想必更具有可信度，虽然宗教性情并不比物质主义多见。这也是一个我认为不该被忽视的标记。

当我们使用“标记”这个词的时候，希望它看起来与一般医学所认知的治疗标记一样，也许它应该如此，但是今日心理治疗尚未到达这个境界，所以“标记”的说法顶多只是不流于片面性的警告罢了。

人的心理是一个惊人的模棱两可，每一个案例我们都要提出一个问题，这究竟是一种态度或所谓的习性，还是只是抵消一个对立。我必须承认，在这方面我时常混淆，处理具体的个案时，我会尽可能不管关于当事人精神官能症的结构，以及关于当事人可以这样、应该那样的所有理论上的假设，我尽量以纯粹的经验来决定治疗的目标。或许这点看起来会让人感到惊讶，因为心理治疗师通常都会为自己定下一个目标，不过我认为心理治疗师在从事心理治疗时，不要设定明确的目标比较可取。除了大自然，以及当事人的人生意志以外，大概很少人会更清楚，人生的重大决定往往取决于本能，还有一些神秘、潜意识的原因，超过由有意识的意志，以及善意的理智来决定。这个人穿着合脚的鞋子，另一个人却觉得紧，况且也没有人人都适用的人生药方，每个人都有自己的生活形式，要为非理性排名的话，莫此尤甚。

这些当然不会阻碍人们尽量正常、有理性，治疗的效果差不多了，适可而止，效果不彰时，治疗也要根据当事人的非理性的事实矫正。在此我们应该以大自然为师，心理治疗师能够做的，是少治疗多发展当事人身上的创造性因。

我想要指出的是，在什么地方开始发展，治疗也就在那儿停下来。正如各位所见，针对治疗这个问题我能够贡献的，也只是局限于这几个理性治疗没有结果的案例来谈。我能得到的当事人资料很奇特地聚集在一起：新的个案少之又少。大部分当事人曾经接受过某一种心理治疗，效果不完全或不好，我的当事人中三分之二已过中年，有三分之一根本不是以有临床诊断的精神官能症为苦，而是深为生活之无意义与空洞所苦。如果有人将这个称为现代普遍的精神疾病的话，我也不会反对。

这些特殊的资料使得理性的治疗方法面临一种极特别的冲突，主要的原因是这些多是社会适应良好、不乏成就非凡的人士，正常得无话可说。至于何谓正常，我最不愿意端出的，就是约定俗成的人生观。在我接触过的个案中，大部分是意识精疲力竭——流行的英语如是说：“我进退维谷”——就是这个事实促使我寻求不为人所知的方法，因为当事人的问题：“您给我什么建议，我该怎么办？”我无可奉告，我也不知道。但有一点我是知道的，如果我的意识看不见可行的道路时，就会停滞不前，而我潜意识的心理对这个难堪的静止状态将有所反应。

进退维谷是一种心理过程，在人的发展道路上，不断地反复出现，甚至成为许多童话和神话的题材，在此有着如同大开深锁重门的曼荼罗花，或者变成走出荒郊野外极有助益的一种动物。换句话说，进退维谷是很典型的事件，它不断引发典型的反应与补偿动作。我们应该尽可能地估算出，这些反应中不无呼应潜意识之处，譬如出现在梦中的景物。

所以，这些案例首先让我注意的是梦，这样做并非因为固执，一定要与梦有关，或者因我掌握神秘的梦的理论，应该是这个或那个意思，我是基于再简单不过的困境。我不知道如何把它引出来，于是我

尝试从梦里去寻找，因为梦中的图像意有所指，至少比什么都没有来得好一些。我不懂梦的理论，不知道怎么会做梦，我对待梦的方式是否配称为一种方法，我也完全没把握。我把所有反对梦的解析的偏见看成风险与专断的本质，但我另一方面又知道，如果有人长期且彻底地思索一个梦，亦即无时无刻想着，通常会有一些东西呼之欲出。这些东西当然不是我们可以拿来炫耀的科学结论，也不会合理化，但是是一个实际上很重要的暗示，用来指出当事人潜意识的目标。我不应该说思索这些梦的结论，科学上可获证实或站得住脚，只是如果当事人觉得有道理，因而激发起他生命的活力，我就应该满意了，是我追求一个爱自己[5]的目标。我唯一可以肯定的一个公式，是我的努力有了成果。我的学术一直想知道它的任何作用，也就是研究，并于有时间时就去探究。[6]

梦的内容多彩多姿，从一开始就是这样的活动。许多个案显示，梦开始返回过去，让我们忆起遗忘或遗失的东西。那么生活方式变得单调、停滞且混乱，也就会出现突然失去所谓的心灵能量的症状。所有到目前为止从事过的活动都变得无趣、没有意义，那些活动的目标瞬间变得不值得全力以赴，对有些人来说这只是一时的情绪，对某些人却会变成一种慢性的状态。从这些案例中，经常可见过去在某处的人格发展的关键被埋葬了，然而没有人知道究竟是怎么回事，当事人也不得而知，但是梦可以揭露这个线索。

另外的情况下，梦指向意识从未接收、问题丛生或冲突不断的当前事实，例如婚姻、社会地位等等。

这些如果发生在有理性的人身上，我很容易就对这些梦了解清楚。真正的困难始于梦指向含糊的东西，尤其是试着掌握未来的事物时，而梦经常如此。我不认为这一类的梦一定是预言式，而是预感的或再认知的梦，这种梦嗅出可能，因此对于局外人来说永远都不清楚

了解。我自己也常觉其不足采信，所以习惯对当事人说：“我不相信，但您不妨追踪这个线索。”我前面说过，唯一的公式是激励的作用，但我们长期以来还不需要去看出为何发生这种的原因。

这个现象在蕴含“潜意识形而上学”，亦即在玄奥类推思考的梦境中尤为显著，有时以非常罕见的形式出现，使做梦者目瞪口呆。

有人会质疑我为什么知道这些梦蕴含了“潜意识形而上学”的东西，现在我必须承认，我其实不确定这些梦是否含有这些。我对梦了解实在太少了，只看得到在当事人身上的作用。在此我想举一个小小的例子。

在我的一个“正常”个案中有一个较长的梦，梦中的主角是做梦者姐姐的一个小孩，这个年仅两岁的女孩生病了。

实际的情况是他的姐姐曾经有过一个夭折的儿子，此外她的其他孩子都很健康。生病的小孩梦中之情景似乎难以接近，大概是因为情景与事实无一吻合的关系吧。做梦者与他的姐姐并不很亲近，所以他对这个画面不太有感觉，但是他突然想到两年前开始上的神秘学的课，上课期间他也接触过心理学。那个小孩显然是指他内心的兴趣——我绝不可能想到这一点。纯粹以理论做观察的话，这幅梦中的景象什么意思也没有，有那个东西或事情本身意有所指吗？唯一可确定者，是自始至终都有一个人在表明什么，提供一些信息，对心理学而言这是最根本的东西。研读神秘学不太正常，做梦者因而萌生新的、好玩的理念，不知怎的，敲中了他的心坎儿。这就是关键：我们觉得好的才会产生作用。他认为这个理念是一种批判，因此态度上发生了若干变化，一个有理智的人不会刻意制造这些细微的改变，于是这些改变登场了，经由这种细微的变化，物体开始运用，而至少原则上是被克服了。[7]

关于这个例子，现在我可以补充一点：这个梦大概是说做梦者的神秘学课程不正常，在这种意识下我也可以谈一谈“潜意识的形而上学”，假使做梦者透过他的梦境产生这类理念的话。

我再进一步说：我不仅给这位当事人机会，继续探索他的梦，我也给自己一个机会，我同样地告诉他，我的突发奇想与意见，如果出现了暗示的作用，再好不过，因为通常要我们心里有准备，才会有所暗示。目前为止我们在这道谜语中打转，倒也无妨，因为当下一次机会到临时，不正确的就将如异物一样被驱逐出境。我不需要证明我对这个梦的分析是正确的，这种行径毫无意义，我要做的只是与当事人一起找出有用的东西，我只是尽量去找出真实的东西。

因此这是我尽可能去探索原始心理学、神话学、考古学，以及比较宗教学，一个既特殊又难得的机会，因这个领域提供我极其珍贵的类推，我可以丰富当事人的突发奇想。于是，我们能够联手把看起来不重要的东西挪到一旁，暂时不分析，借此提高可能产生的效果。对竭尽所能在个人，以及理性的范围内活动，却依旧摸索不出一个道理，因此感到懊恼的非专业人士而言，这表示势必要有一探生命与经历非理性范畴的能力。我们所习惯的、日常的观点将因而改变，改变甚至会赋予新的光彩。大多数我们如何看这些东西，而不是这些本身是如何。为微不足道但有意义的东西而活，一向就胜过巨大却无意义的东西。

我想不要低估了这个活动的风险，这有点类似一时兴起空中造楼阁，没错，我们甚至可以嘲讽地提出异议——这不算稀奇——心理治疗师与当事人在治疗行动中，基本上不过是个幻想罢了。

这个异议并非反驳，反而直捣重点。我甚至很努力地与当事人一起幻想，我的幻想还真不少，幻想对我而言毕竟是男人心理创造力的表现，而且我们永远不会比幻想力来得崇高。当然有些幻想是不完

全、不可能达到、病态又令人失望的，每一个具有一般常识的普通人都觉察得到其中的空洞，但是通常失误并不表示反对正常化，人类所有的创作皆源于有创意的幻想。我们何不发挥表象力呢？一般来说，幻想力因与人类和动物的本能有强烈且密切的关系，很少会误入歧途，它是有其深奥的道理，总是让人感到又惊又喜。有幻想力助阵，人们挣脱了“除此之外无它”的束缚，将自己提升至精神活动的境地，这个人一如席勒（Schiller）所言，“他只有在精神活动的地方才是完整的人。”[307]1我所指的作用，是创造一个我的当事人开始对他的本质进行试验的心理状态，在这个状态中没有什么东西永远存在，如化石般毫无希望，而是一种流畅、变化，以及发展的状态。原则上，我当然只能呈现我的技巧，凑巧熟稔我的工作的读者，不妨想一想不可少的对照。这里我只想强调，各位千万不要以为我的行动毫无目标或漫无限制。我一再规定自己绝不可超越蕴藏于有效环节中的意义，我的努力只在于尽可能让当事人有完全的意识，这样他才能察觉到这个超个人的关系。如果他遇见了他以为只会发生在他身上，在现实生活里却属稀松平常的经历，那么所指涉的显然错误，因为太主观性了，以至于背离了人的共同性。同样必要的，是我们不仅具有个人当下的意识，而是另有对历史的连续性有所感觉的超个人意识。大概听起来很抽象，但仍然是形成精神疾病的主因，一件很实际的事实，譬如说幼稚可笑的宣导错觉，导致人们漠视心理对宗教的需求。今日的心理学家应该尽量知道，问题不在于教条与教义，主要与心理作用重要无比的宗教态度有关，而以宗教功能来看，历史的持续性绝不可少。

为了要重返有关我的技巧的问题，我问自己究竟可以依赖多少弗洛伊德的权威，总之我学过弗洛伊德自由联想的方法，于是我视我的技巧为这个方法的直接深造。

只要我能够帮助当事人找出梦境有效的环节，只要我致力于让当事人看出梦中象征的一般意涵，当事人就仍处于心理的童年状态。首先这要看当事人所做的梦，其次是下一个梦能否给他一些灵感的问题，然后他要看我是否有突发的奇想，借由我的知识扩大当事人的理解。当事人仍然处于有点儿无奈、被动的状态，一切都不确定又可疑，因为当事人或我都不知道这趟旅程将往何方，较之在埃及的幽暗中到处摸索好不到那儿去。在这种情况下，我们最好别期待有绝佳的效果，因为不确定性实在太高了，以及频繁出现的危险，我们白天织好的布，到了晚上旋即撕个粉碎。什么都不会实现是其危险所在——字字属实——不会产生任何具体价值。在这种情况下，做起彩色的梦或出现一个怪异的形体也不足为奇，当事人告诉我：“您看，如果是画家，就可以把它画成一幅画了。”梦中不是在谈论摄影、画的图或手写的花体字，就是电影中的画面。

我利用这些暗示，要求这位当事人，把那个在梦中或幻想中出现的观望形体画下来。通常我会听到这样的抗议，他又不是画家，而我则习惯说现在许多画家也不像什么画家，所以今日的绘画艺术不受到保护，反正美丽与否根本不重要，花多少心思在一幅画上才是重点。至于这话的真实性，不久前我才看到一位才华洋溢、专业的肖像女画家，像儿童初次尝试一样可怜，用我的方式画画。严格说来，仿佛她手上不曾拿过画笔似的。与将内心画出相较，熟谙绘画技巧是另一种艺术了。我许多已有进展的当事人开始画图，于是我明白，当有人把基本上没有太大功能的东西当成业余嗜好，印象反而会最为深刻。然而我们忽略了，在此要说的不是一个还可以证明自己有社会效益的人，而是那些再也无法多看在社会效益中的意义所指为何，而且对他们个人的人生抛出一个比较深沉也比较危险的问题的人。当人群中的一粒微尘，唯有当这个人尚有发展的可能，而非完全多余的情况下，他才会觉得有意义、有吸引力。适应力比一般水准低的人，也许不认为个人生命的意义有什么重要，而个性随波逐流之类的人，往往更加

否定它的重要性。都不属于这两类的人，迟早都要面对这个难堪的问题。

即使偶尔有佳作出自当事人之手，就是应该能放在现代“艺术”展览的那些作品，较诸真正的艺术，我依然会认为毫无价值。当事人的画作不值钱甚至是不重要的，否则他们就会幻想自己是个艺术家了，如此，练习画画就大错特错了。艺术不是这里的主题，尤有甚者，根本就与艺术无关，它反而比纯艺术还要多些什么，而且有所不同，也就是在当事人身上产生的活生生的效果。那些于社会立场而言最微不足道的东西，在此却反而最为珍贵，即个人生命的意义，为此他要全力以赴，将无法言喻地转移到儿童般笨拙、可以看见的形式。

为什么我会让当事人在某个发展状态中，借着画笔或钢笔来表达呢？

为了要达成效果，这点也非常重要。当事人在前述的儿童心理状态中很被动，现在他要积极行动，他先是一位被动的观望者，然后使之成为自己的行为，不仅嘴巴谈这件事，也要付诸行动。就心理学上来说，以下两者有很大的区别，是否每个星期和心理治疗师谈几次有趣的话题，但没有留下任何痕迹，或是否花费数小时之久且百般无奈地与画笔及颜料奋战，肤浅地看，只为了要画出一些没有意义的东西来。如果他真的觉得没意义，那么他将厌恶辛苦地画画，不太愿意再做第二次的练习。若他的幻想力看来并非全然无意义，这个活动的效果就仍要强调。此外，图形的每一部分都会被强迫变成一个持续性的自我观察，才会因此发展出完全的效果。片刻的真实会借此进入单纯的幻想力之中，于是幻想力被赋予更多的重要性、更大的效果。自己画的图现在真的也会发挥作用，不过很难一一描述。譬如一位当事人必须不止一次看到自己糟糕的心理处境，因为画画而好转，一旦他过得不好，他都会采用这个方法，画一幅象征意味浓的图，这才可行。

当事人赢得了一些极为宝贵的东西，也就是一个独立自主的开端，以及一个心理成熟的过渡。这个方法——如果我可以这么称呼它的话——可以使当事人变得富创造力、独立，现在他不再依赖他的梦和心理治疗师的专业，不妨说他画出了自己，所以能够发展自己。他画的东西无非是些作用在他身上的幻想，而会在他身上产生影响的，就是他自己，但他不再像以前那样把个人的自我误以为是他自己；相反，他在一个新颖、陌生的意识之中，于是他的自我似乎就像影响他的客体一样真实。他费心地画了许多张画，刻画出影响他的那个东西，以便揭示我们心理的最底层基础，一直是最陌生，以及外来的东西。

我很难向各位形容，这个观点与价值的改变，个性的重心又如何挪移位置；这有点类似我们猛然发现地球，但它也只是运行于以自己为中心的轨道上，众多位于太阳系轨道中的行星之一。

我们难道不是早就了然于胸吗？我也相信大家早就知道了。然而如果我知道些什么，在我心里仍然不知有它，因为实际上我活得浑然不知。我大部分的当事人也知道，只是为什么他们不把它当一回事呢？想必我们都活在自我当中，原因在于我们高估了意识。

对于年轻、还有些不适应、尚未有成就的人而言，最重要的是尽量有效地刻画其意识中的自我，也就是教育他的意志。如果他并非天才，他就不该相信任何意志以外的事物会对他产生影响，他必须以意志行事，贬抑所有非意志的，或以为它们都屈服于他的意志之下，因为缺乏这个幻想他就很难适应社会。

对于已步入中年、无须再教育个人意志的人来说，又是另一种情况，他要多了解个人生活的意义，他需要存在的经验。社会效益不再是他的目标，虽然他无法否认自己仍如此希望，他清楚地感觉到无论工作或享乐，他有创意的活动都不具任何社会效益，他快速地从病态依赖的活动中释放出来，因此赢得内在的坚定，以及全新的自信。能

培养出新的自信也是对当事人的社会生活有好处，因为一个内心坚强又信任自己的人，较一个依赖潜意识且过得很糟的人，更能胜任他的社会任务。

我不希望我的演讲听起来很艰深，刻意避免理论，使得许多东西因此显得晦暗不明、模糊，为了要让各位了解我的当事人制造出来的图像，还是不免要提出一些理论的观点。这些图像旨 在表现一个原始象征的特色，从画及其色彩中引人瞩目，通常那些颜色大都粗俗强烈，拟古主义呼之欲出，点出作为基础之雕塑力量的本性。这些历史或考古学中非理性、有象征特色的倾向，不难与考古学，以及比较宗教史中相似的结构相提并论。我们因此得以假设，我们的图像主要源于我称之为集体潜意识的心理领域。我从这个称呼当中了解到一个潜意识、人性、心理功能，不仅激荡出我们现代象征的图像，也激荡出人类过往所有类似的创作。这样的图像起源于一种自然的需求，也满足了这个需求。好像溯及原始的心理在这些图像中表达什么，由此得以让我们对心理而言很奇特的意识一起发挥功能，阻碍意识的要求因而停了下来，换言之已获满足了。当然我必须附带说明，只从事这些描绘式的活动是不够的，还需要对这些图像有智能上，以及情感上的了解，而且不仅合乎理智的了解，道德亦需与意识一体成形。理解中还必须包含综合的诠释，虽然我多次与一位当事人打通这条路，但如何把这些过程中的每一个细节都交待清楚，并且整理成册[308]，我始终不得要领，截至目前为止仅完成了片段。我们置身于一个全新的领域中，丰富的经验不久就会纷至沓来，基于十分重大的理由，我在此要避免草率地做出结论，毕竟这涉及一个意识之外的心理的生命过程，我们在此只能间接观察，何况我们还不知道我们的眼光会渗入何等未知的深渊。如我刚才所说的，这方式类似集中过程——许多当事人觉得特别关键的图像，都指着这个方向；在集中过程中，那个我们称为自我的东西会挪到边缘的位置。这个改变大概由历史的心理部分[8]来发挥作用。这个过程的目的为何，暂且不表，我们只能断定它在意识

人格上所产生的重要效应，从这个转变可以提升对生命的情感以生命保持流动来看，我们可推断出其中自有奇特的实用性和目的性。可以称之为新的幻觉，但什么是幻觉？我们根据什么观点管它叫幻觉？在心灵中，有一个我们可以名之为“幻觉”之物吗？对心理而言，它也许是最重要和不可或缺的生命形式之一，一如氧气之于器官。我们称为“幻觉”的东西，也许是一个无比重要的心理真实性。心理在意的似乎不是我们的实际范畴，对此而言凡是会产生影响就是真实。有心研究心理学的人千万不要把它与意识混为一谈，否则研究的东西将被他自己的眼光所蒙蔽。与此相反，为了要辨识心理，我们还应该找出它与意识的不同之处。因此，我们称为幻觉，对心理而言却最为真实；同样，什么都能比较，但心理的真实性与我们的意识真实性完全无法相较。传教士把可怜的异教徒的神称为幻觉，再也没有什么比这个更让心理学家觉得莫名其妙了，如果我们所谓的实情不是幻觉，勿怪乎拙劣的教条要层出不穷了。根据经验，对心理有所助益的，以某种程度而言就是事实，不论人给了它们什么名字，何妨让科学家好整以暇地说，如果幻觉产生作用，能帮助当事人，它就胜任治疗的工作，至少幻觉在这个具体的案例中是一个事实。所以，精神对于心灵来说，它的价值并未消减，即使我们称它为“性”。

我必须再次说明，如何命名，以及改变命名都对接近上述过程的本质没有帮助，就像所有的事情一样，无法用理性的意识概念来创造，这也是为什么我的当事人偏爱象征性的描绘，以及诠释，甚于更合适也更有效的活动的原因。

现在，我在这场通则性质的演讲中，把我想谈的治疗目的，以及观点几乎都完全交代了，除了激励之外别无其他，果真达到这个目的，我就非常满意了。

【 译注】

[1]哈维洛克·埃利斯（Havelock Ellis，1859—1939），英国心理学家暨作家。

[2]福雷尔（August Forel，1848—1931），瑞士医师、自然研究及社会改革者。

[3]一本研究人的身体与性行为的年刊，1904—1913年于莱比锡出版，编辑为弗里德里希·所罗门·克劳斯（Friedrich Salomon Krauss，1859—1938），弗洛伊德也是工作人员。

[4]柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge，1772—1834），英国抒情诗人。

[5]指学术生命。

[6]荣格的意思是说，他诠释梦的首要目的在于帮助病人，次为其方法可经证实的学术研究，此乃爱自己的第二个目的，因为心理医生进行研究时，对病人并无助益，但都能致学术上的名声，所以研究要在不看诊的时候进行。

[7]一个问题结束，开始着手于先前被这问题封锁住的事情。

[8]即前述之集体潜意识。

三　心理治疗与世界观

心理治疗需要长期苦心思索的思维基础，就像实验心理学首先依赖物理与其次依赖生理学的概念，却对复杂的现象十分踌躇，也就是说不敢触及真正的工作领域一样，心理治疗一开始作为辅助方法，然后才慢慢地摆脱医疗概念的世界，也才开始了解心理治疗不仅与生理条件有关，心理才是它最首要的前提。换句话说，心理治疗有必要提出心理方面的问题，这基本的提问，不久就会突破已经存在的实验心理学运用其基本的提问范畴，复杂万分的事实随着这迫切的需求进入堪称年轻的知识领域，其代表却经常欠缺克服问题必须有的装备。因此，如果讨论到包括治疗经验，亦即所谓杂凑成军的心理学时，目前不管是理解、理论或观点，都让人如坠五里云雾！不能怪局外人把它视为一场混乱，然而混乱无法避免，因为非把这个现象凸显出来不可，要让人知道除非触动整个人最终，以及最深的层面，否则是不可能进行心理治疗的，就像现代医学偶尔借由某位代表的嘴所强调的一样，不把当事人全身的功能，甚至不把生了病的人纳入考量的话，是不可能为不适的身体做些什么的。

愈是与“心理”有关，情况就愈复杂，因此更加涉及整体。基本心理结构原来就与生理的身体变化最为相似，毫无疑问的，生理因素至少是心理世界的一个极点。如果本能与内心冲动的变化如同精神症候学一样，皆因而引起，明显地以生理为依据，另一方面却也证明受到生理体系脱序的影响，造成了错乱的因素。若错乱来自于压抑，则异常的原因是属于“较高层”的心理规则，属于它的因素。这并非基本的为生理所规范的条件，而是根据经验，通常是一种复杂万分的条件，颇似理性、伦理、美学、宗教或诸如此类的传统观念，无法以科

学方式证实其生理基础。这个复杂要素的范畴建构起心理的另一个极点。根据经验，这个极点是一种能量，有些时候优于生理有关的心理好几倍。

逐渐形成的心理治疗在心理学领域的第一波进攻行动，就与心理深处很奇特的对立疑点发生抵触，心理结构事实上充满了矛盾或对立，所以既无心理推断，亦缺乏普遍的定律，我们也就不需要立刻主张它的对立面。

对立的疑点是最适合与最理想的舞台，当那些处处矛盾的理论，特别是无法完全实现、世界观夹有偏见的时候，心理治疗根据这个发展，惊动了特大的马蜂巢。让我们援引一个简单的性压抑的例子。不再压抑，本能于是被解放，本能不受约束，就想要一起生活，以它自己的方式参与。于是情况变得令人感到尴尬，有的时候非常难堪。本能应该予以修正，也就是我们习惯说的“升华”。如何才能避免再次的压抑，可没有谁能回答，“应该”这个词儿在表示心理治疗师的无力感，同时也表示他承认一筹莫展。如果当事人天生理性的话，理性发出的最终号召当然立意良善；但他不是这种人，很不凑巧的非常非理性，因此要用理性来修正本能，要本能顺从于理性体系之下，经常是行不通的。这个问题显现出的道德、伦理、哲学与宗教方面的冲突，其实不堪设想，在实际经验上幻想更多。每一位有责任感、追求真相的心理治疗师都知道——当然是悄悄的——亲身的经历很丰富，今日我们的问题在于哲学及宗教的可疑之处，这些在这种个案中被挖掘出来，假使心理治疗师或当事人没有很快失去勇气的话，将会有危险，这个人会像他人一样，被迫接受世界观的冲击。虽然也有粗暴的答案与解决办法，但是以原则性和长期性来看，这些答案和解决之道既不值得推荐，也不令人满意。高尔丁死结不会永远都解不开[1]，这个结的个性很讨厌，一段时间之后又会被打上。

即使并非每个当事人都追求根本上的进步，世界观的解说是心理治疗必然要有的一项任务，用来评量标准的问题，决定我们治疗方针的伦理规范的问题，总要给个答复，因为当事人多半期待我们说明判断与决定。暂且不论当事人会因类似治疗上的失误，而有自毁长城之虞，心理治疗师未做任何解释，就判定他们幼稚劣等，这可不是每个当事人都会同意的。换句话说，心理治疗艺术要求心理治疗师具备说明、可靠与辩护，以及最终信念的本事，以便证明能力的卓越，心理治疗师也可以终止他自己的神经错乱，或者不让它有形成的机会。精神当事人为心理治疗师辟谣，因为他不可能把当事人改造成他自己的样子；情结相反的并不意味精神官能症，因为一般而言，情结是引爆心理事件的燃点，其痛苦并非病态式的错乱。痛苦不是一种病症，而是幸福普通的对极；情结唯有当我们不承认有它的时候，才成为一种病态。

世界观有最复杂的结构，是与生理有关的心理之对极，同时也是决定最终命运最主要的心理因素。世界观主宰着心理治疗师的生活，建立他治疗的精神，因为是最严谨的客观，世界观也是首要的主观结构，所以也许能够再三粉碎当事人的真相，却也再度为实情恢复青春活力。信念很容易变成自信，因之误导为顽固、僵化，但这并非生命的意涵，坚定的信念应有一定的柔软度及包容力，而且像每一则高贵的真理一样，最好可以容许在谬误中繁茂生长。

我无意掩饰心理治疗师其实应该是哲学家，或者像有哲思的心理治疗师的事实，也许我们早就是了，只是不愿承认罢了，因为我们所从事的工作与大学里教授的哲学又截然不同。我们也可以形容自己的工作是一种缓慢形成的宗教，因为能贴切地表达这场混乱，足以辨别哲学与宗教之异同的说法尚未出炉。一向就处境艰难的心理治疗，伴随着内心冲动的世界里所产生的错乱的印象，使得我们没有多余的时

间致力于系统化的筛检，以及概念，因此我们无法提供哲学或神学院一个清晰的概念和理论。

我们的当事人饱受精神官能症不自由之苦，成为潜意识的俘虏，如果我们努力潜入他们潜意识力量的领域，我们也必须抗拒当事人屈服其下的一样的影响力。犹如治疗传染病的医生一样。我也必须面对威胁意识的力量，尽全力要关心的，不只是人而已，也要拯救生自于潜意识执著所造成的病症。明智的自我限制还称不上哲学的教科书，或遇到人生危机时拿来做简短祈祷之用的神学小册子，但二者皆为宗教—哲学态度的结果，这种态度与生命最直接的活力最为投契。

宗教—哲学天性永远是要素，这是一个完全原始的事实，因此我们在原始人类的丰富发展中也观察得到，碰到困难、危险或关键的人生阶段，这个要素都会不请自来。这是面对所有内心冲动时最自然的反应。但这个要素也经常晦暗不明，一如因它而起的内心冲突情境中的半意识，所以，当事人符合宗教—哲学因素的情绪错乱都会在治疗中被唤醒。这些原始内容的意识常常令心理治疗师感到尴尬和厌恶，他偏爱在有意识的外在哲学或宗教中寻求支援，其中的原因不难理解。我倒认为比起制造一个把当事人编入一个呵护备至的体制内，存在于外在世界的组织当中，这个解决的方式要合法得多。只要自古即普遍存在的图腾部落、崇拜和宗教团体，结合了这个目的，并赋予混乱的本能世界以井然有序的形式的话，这就是最自然的解决办法。

但是，如果当事人的个性抵拒这个集体解决的办法，情况就会变得棘手多了。在这个案例中我们要问，心理治疗师是否愿意他的论证因当事人的真实情况而粉碎，假如他希望继续治疗这个人，最好是不设前提，与他一起寻找，以便找出符合当事人宗教—哲学思想的情感状态。这些思想表现在原型形态之中，才刚在孕育自古以来宗教—哲学系统的原产地发出新芽。若心理治疗师不愿为了当事人的缘故提出

自己的论证，凸显出他基本态度是否坚定的合理怀疑，也许他僵化的自信使得他不愿让步。的确，心理的灵活度受制于个人兼集体的不同界限，有的时候这些界限狭窄到工作效率因为某种僵化便真的停摆的程度。没有人有义务做超出他能力的事情。

本能并不孤绝，而且实际上也不可能被孤立，它一直以精神观点的类型内容驾驭着自己，一方面它借此创建自己，另一方面也限制自己。换句话说，冲动很必然地不断与古旧、晦暗，以及朦胧的世界观自行组合。本能引发人思考，如果你不情愿思考这个问题，强迫思维应运而生，因为灵魂的两极，生理的与心理的，彼此相系、密不可分。因此，不会有单方面的本能解放，就像脱离了本能范畴的心理，一片空虚荒芜。但我们不要以为心理受到本能束缚，必定会与本能和谐相处，它相反的冲突不断，而且非常痛苦。因此心理治疗最高贵的目的，不在于把当事人错置到一个不可能达到的幸福境地，而是要使他具备忍受痛苦的坚强及哲学耐性[2]。均衡的痛苦与欢乐构成人生的整体性及实现，因为过于正面的痛苦未必愉快，所以很自然地宁可不要去估量我们究竟要承担多少担忧和恐惧。因此我们老是大谈更快乐、最大可能的幸运，却没有想到如果不幸的话，幸运可能也被下了毒。心理疾病的背后经常隐藏着所有我们不想承受、自然发生，以及不得不然的痛苦，最显而易见的是我们希望避免的歇斯底里症状，在痊愈过程中，将为我们原来想避免的心理之痛苦所取代。

基督教的教义一方面是原罪，另一方面是痛苦的意义与价值，它因此具有非同小可的治疗功效，对西方人而言，无疑比伊斯兰的宿命论更为适合。为了避免停滞不前与退化，努力不懈迎向未来的生命不灭的信仰，也有同样的效果。虽然我们喜欢用“学说”来表达心理学上最重要的观念，这么想其实是一个极大的谬误，以为学说指的是独断独行、需要智力的理论，从心理学的角度看却以无须讨论的感觉经验为主。请容我做一个平庸的比较，如果我自己觉得愉快又满意，就

没有人可以证明我不快乐。从这个经验的感觉事实中跳出逻辑的论证，原罪、受苦的意义，以及不死都是感觉事实，要经历这些感觉，需要人力无法创造的非凡魅力，唯有毫不保留地奉献，才能希冀达到这个目标。

然而，并不是每个人都有奉献委身的能力，这是无法以“应该”或“必须”达到的。因为在意志的努力当中，无可避免地会强调“我一定要”，而这正与奉献委身背道而驰。诸神不需在奥林匹克山刮起风暴，天堂更不需耶稣基督替它特殊作为。因此，对一个平凡人所能要求的非凡之事，就是在最有疗效、与心灵急迫需求的经验中，达到“难以达到的珍贵之事”。

如人所知，如果在治疗当事人的实务工作中，将此非凡之事视为原型内容的降临，而未经足够的同化作用，并以之为哲学宗教理解之实际应用，那么它们必然与此材料的原型象征性不相符合。因此，基于人性并非西方类型的特权，白种人也非上帝最爱的人类选民之考量，我们亟须回溯基督教之前与基督教之外的世界观内容。此外，如果我们不回溯到相应的基督教之前的先决条件的话，也难以对特定的时代集体幻象提出合理的解释。

中世纪的心理治疗师对此似乎有所察觉，却致力于可以溯及公元前的哲学根源，这种哲学与今日我们运用于当事人身上的经验完全一致。神圣天启的光亮之外，这些心理治疗师还看到了可作为第二个独立光源的自然醒悟，当教会所传达的真理在他自己或当事人身上无法发生作用时，他便动用这个光源。

这的确是引发我研究历史的实际原因，而非业余的怪异念头。现代学院式医学和学院里教授的心理学，以及哲学，都没让我们掌握必要的训练和方法，以达到心理治疗实务上有效及充分了解的要求。我们不得已，只能无惧于自己对历史所知有限，从远古的医疗哲学中去

学点东西，那时的医学尚未将身体与心理划分成几个不同的科系。我们固然已是大家公认的专家，但我们专擅的领域很奇妙地强制我们成为通材，彻底克服我们的专家姿态，如果我们不想把身体与心理的整体当作泛泛空论。我们如果已决定要治疗人的心理疾病，就不能再闭着眼睛，忽视一个事实：精神官能症不是一件独立的东西，它根本是一种病态的、有障碍的心灵。这是弗洛伊德撼动人心的发现，精神官能症并不只是一些征兆的产物，而是将整个心理带往同遭不适的错误功能之呈现。精神官能症不再重要，它是谁才是重点，我们应该从人开始，要帮助的是人。[3]

今天的会议已经证明，我们从事心理治疗已认识了目标，也就是生理与精神的因素都要一视同仁，根据自然科学，心理治疗将客观经验的方法传输到心理的现象学上，即使它还在实验阶段，但踏出这一步依然有其不可轻忽的意义。

【 译注】

[1]马其顿的国王亚历山大在占领了小亚细亚的一座城市后，与一个巨大的死结对质，预兆指出能打开这个结的人将成为英雄，于是他快速挥剑砍断了这个死结。这则神话象征以暴力解决长久无解的问题。荣格的意思是说，严重的心理问题就像高尔丁死结，可以用暴力或策略快刀斩乱麻。

[2]受过哲学训练的人以理智忍受必要的痛苦。

[3]不以理论为先、为主。

四　当今的心理治疗

研究心理治疗与欧洲精神的现代环境之关系，其实是一项很重要的任务，若有人被诸如此类的作为给吓阻了，可不能去怪谁，因为，谁能保证他所描绘的当今欧洲心灵与精神的图像一定是忠实的、符合事实的呢？我们到底有没有能力，以事件参与者，以及同时代的人的立场，建立起不受干扰的评论，清楚看出今日欧洲政治与世界观上难以形容的混乱呢？我们或许应该缩小心理治疗的界限，把我们的知识设限在一个不在乎半个地球沉下去了的谦虚的专家角度上？我担心这样的界限，虽然它的谦虚值得称许，但恐怕不足以处理“治疗心灵”这件事。无论“心理治疗”所指的范围有多大，这个概念中都含有一个很大的要求，心灵是治疗中的原乡，所以，一切作为都是人所希望的！这不仅难度高，想从广袤的心灵生命领域中随意挖出一小块，宣称那是所谓心理治疗的私人游乐场，根本就不可能办到。医学上虽已看出有必要划定特别范围，以区分精神官能症和心理疾病，而这以治疗的实际目的看来也属适宜且可行；但是，一旦我们不认为心理治疗的问题仅限于技术，也与知识有关的话，这种人为的约束势必要破坏一切。知识是没有界限的，绝对不可能有一个为自给自足感到自豪的专业，知识必须把界限扩延到毗邻的范围，要认真地提升知识这个名号的资格。即使是弗洛伊德精神分析中极其专业的技术，刚开始想要探触广阔的科学领域时，也同样办不到。事实上，不可能把心灵，以及人的个性分开来处理，所有心灵上的错乱可能都比身体上的不适来得清楚，因为心灵是一个息息相关的整体。患有精神官能症的人除了整个心灵与整个世界之外，无法提供我们任何特殊信息，他的心灵与他的这个世界紧密相系，缺了这一环，永远都不可能真正了解它。因此，心理治疗也许不像其他的专业一样，窝在一个与这世界无关的保

护区域。如果我们尽量试着在个性中最个人的部分努力，那么治疗期间一定会出现这样的问题：我们的当事人打哪儿来，适应的又是哪一个世界？这个世界是一桩超个人的事件，以个人为本质的心理学永远无法尽览全貌。后者唯有当个人深入这个人的时候才有效。但只要这个人也是一小个世界，他就要担负那个世界，也就是说担负了超个人与非个人。他的生理与心理基本上都归属于这个世界，父亲和母亲的个性应该是婴幼儿所接触的第一个世界，且可能是其唯一的世界，但若这个世界持续太久的话，就有可能形成一条通往精神官能症的路，因为那个他应该以完整的个体踏入的广大世界，不再有父亲，也没有母亲，而是一个超个人的事件。与兄弟姐妹相处，等于第一次中断了依赖父母的关系，即使哥哥不是真正的父亲，姐姐也不是真正的母亲。丈夫与妻子原本是陌生人，来自不同的家庭，社会背景往往也不一样。小孩终究迫使父母两人分别扮演父亲和母亲的角色，刚开始只是看得见别人，希望确保自己当儿童的好处。在这个强迫我们堪称正常的生活，从儿童极限转变到父母极限的态度过程中，我们被要求认可儿童不必理会的客观事实与价值。

学校已经教育儿童认识客观时间这个概念，责任、完成任务，以及外来的权威，不管他喜不喜欢学校，喜欢或痛恨老师，然后，随着学校，随着无休无止向前行的时间，不断有一个客观的存在，无所谓自己受欢迎与否，无所谓这个人的立场，以日渐增加的程度闯入他的生活。一切再清楚不过，延长父母亲的世界如果超过对儿童有利的时间，将要为此付出相当的代价。所有把个人孩提时期转渡到广大世界的尝试，都是失策，治疗精神官能症时，这些转化充其量是一个中间阶段，这其中间阶段提供丢弃所有个人仍然粘连着童年的蛋壳的机会，并且从外在的事实中清除掉父母亲影像的投射。这属于现代心理治疗中最艰难的任务之一。过去我们很乐观地以为，父母亲的现象会因对其他的寄托而削弱些，然后解体，事实却不然：我们固然可以将父母现象自投射状态中分解掉，使其从外在的世界退缩，但他们不曾

离开，一如我们襁褓时期勉力学习到的一样，完好如新。通过撤退投射这个程序，父母现象重返我们的心灵，那个收录了他们绝大部分根源的地方[309]。

当我们关心这个问题前，如果父母的现象不再投射出来，会发生什么事呢？我们希望转个问题，也就是是否随着现代心理学而提出来的问题，在心理学尚未以我们所认知的意义存在，不为人所知或已为人所知的时代，这是件新鲜事吗？过去这些问题如何呈现出来？

如果以前我们所认知的心理治疗的确不为人知，我们就不应期待从历史中找出与我们相似的表达方法；若到处都有从儿童成为父母所发生的变化，从古至今即已普遍存在，兼之意识日渐增加，个人也觉得这个过程艰辛的话，我们就可以揣测有一个或多个一般的心理治疗系统存在，以协助人们度过这个难关。我们在原始社会里已经找到应付所有人生过程中，意义重大的措施，设法完成心理上的转化。我特别要提青春期庆典、婚礼与葬仪的风俗，这些原始、受到外来影响而显得无拘无束的庆祝活动，被人们一丝不苟且谨慎地遵行着，它的首要功用也许在于排除在此瞬间威胁的心理上的创伤，次要的功能则是为进入新阶段的人做好准备与教育功夫。一个原始部族的延续和兴盛与否，其实与这些传统庆典的举行有关。受到白人的影响，这些风俗习惯没落了，这个部族再也没有自己的生命力，失去了它的灵魂，也因此消失了。关于基督教传教的影响，就这点而言，各方的看法莫衷一是，以我自己在非洲的所见，我就非常悲观。

往层次、文明较高的阶级看，伟大的宗教也在进行同样的仪式，我们有洗礼、坚信礼、婚礼，以及葬礼的仪俗，与基督教相较，这些天主教的礼仪素来以更具本色、更鲜活也更完整著称。我们也看到孩子的父亲—母亲世界，在此借着丰富的类推象征被替换了过来：一个父权体系接纳了这个成年人，经由精神上的诞生暨再生进入一个新的

亲子关系[310]。包括所有基督教界，若不抗议天主教会中教宗的领导角色的话，就会视教宗为父亲，把天主教堂当作母亲，犹如一个家庭里的父母亲现象。如果在成长的过程中父母亲的现象解体，且变得没有影响力，于是这类的体系，可能会失却生命意义，再也无法生存下去。一向活跃的父母现象，以及挥之不去的童年情感，在这个体系中受到了完善的保护。除此之外，教会还有许多其他的机构不断求进步，致力于革新彼此的关联。我要特别提及弥撒和告解，根据公元前的神圣风俗，圣餐原本就在家里的餐桌上进行，把所有的家人都聚在一起，与上帝同享食物。

或许巨细靡遗描述这些大家都熟悉的事情是多余的，我只想指出，过去的心灵治疗一样，要看生活中的基础事实，与现代的心理治疗并无二致。然而宗教处理父母现象有多么不同！宗教不拟将之解体或破坏，反而视之为生命的事实，消灭它既不可能，也没有什么好处，所以让它以改变过的、提升的形态继续存在恪遵最严格传统的父权体系的框架内，不只十年，而是千年之久活动的都有着紧密的联系。宗教如何肩负每个人童年的心灵，又如何保有这颗赤子之心，也就能把人性中的童年心灵保存在生动活泼的征象当中。因此宗教防止一种最大的心灵罪恶，防止断根。断根不仅危害原始部族，也包括文明人在内。抛弃传统，即使在有些时候有必要，也总是一种损失和危险；正因为本能生命透过传统习俗表达出人最保守的一面，所以是一种心灵上的危害。流传久远的观念与风俗习惯，盘根于本能之中，一旦沦丧，意识便与本能背离：意识失去了它的根源，变得没有表现力的本能后退到潜意识之中，增加了潜意识的能量，这股能量再与当下的意识内容融合，意识失根这才变得危险起来。秘密的力量导致意识傲慢，形诸于外是高估自己或自卑情结。所有的案例都会引发内心的失衡，成为心灵创伤的沃土。

让我们回顾已有千年历史的欧洲文明，欧式的心灵教育与治疗起源于肯定父母现象，而父母现象则以父权体系为根基，其中绝大部分仍以此为基础。我们因此轻易估量得到，这个人的意识中有多少叛逆的成分，判断他的心灵是父权制或阶级制度的哪种，这个父权出于本能坚持的是什么，或者至少试着要坚持什么。因此，我们随兴所做的实验，观察能否让父母现象和童年心灵完全无效，从一开始就注定要失败的。

回到先前的问题，如果父母现象从投射中撤退，会怎么样呢？从特定的个人投射中解除父母现象当然是可能的，而且这个不可或缺的成果，属于我们心理治疗过程。与此相反，比较麻烦的是，这个现象转移到心理治疗师身上的问题，在此这种取代甚至会演变为一出决定性的戏剧，因为若这些现象不再依附于一个人时，会发生什么事吗？作为基督教世界最高位的教皇，职务来自上帝，他是他能效劳之事的仆人，现象因而转移为天上的父，以及在地球上的教堂里的母亲。失根、撕裂传统的人会怎么样？穆雷（Murray）教授[311]为了要求证我过去发表过的经历，从广泛的统计资料可证实，犹太人受制于情结比谁都来得严重，基督徒居次，天主教徒居第三位。世界观与心理舒坦与否有直接的关系，对它我们应该已经察觉到，即理解在这种情形中的方法，观点（Anschauung）对于人的心灵状态来说简直意义非凡，因此我们几乎可以说，不是如其所是的，而毋宁是如其所见的。对某种情况或事情我们若看法不妙，就坏了兴致，于是这桩事大半也不怎么高明。如果我们能消弭成见，改变对那件事的观点，情势多少可以逆转，甚至一切都好办！天才型心理治疗师帕拉塞尔苏斯（Paracelsus）强调，不懂“理论”艺术[312]，就不能算是心理治疗师。他要指出的是，不仅心理治疗师本人，连当事人也要了解病情并且参与意见，此时心理治疗师才可能治愈，而当事人也才有可能恢复健康，至少要把生病当一回事。他说：“这种病是炼狱吗？”[313]他有意识地且大量运用辨识疗效的观点。因此，当我为身体力行的天主教

徒进行治疗时，一旦遭遇到移情的问题，我便收回身为心理治疗师的职责，把这个问题引向教会；当事人若不是天主教徒，这条出口对我形同封闭，那么我就不能收回心理治疗师的职责，因为通常没有哪一个人或某一个机制，可以让我适当地把父亲现象引导过去。虽然我可以创出理智的观点，我不是这位父亲；但我正好是这个理智的父亲，不管怎么样就是父亲。当事人也是，不仅大自然对空洞心存畏惧[1]。他本能地害怕父母现象，以及童年心灵会坠入一个没有希望、没有未来的荒芜过往之中；本能告诉他，为了他自己的整体着想，应该把这些东西以某一种形式存放在生命中。接下来，他知道要把看来无边无际、寂寞的投射撤回到一个不可爱、因而惹人厌的自我里面，之前他在这个自我里就已经很难熬了，所以现在还要以纯粹的理智行事的话，可能性较低。这个时刻，这位释放了个人与父母之间联系的天主教徒，可以轻松地返回教会易懂也更深入的神秘之中。是的，也有新教徒在一种新的形态里，认识到合乎他们理念的基督新教的教义，因此再度成为虔诚的信徒。所有其他的案例——只要不引起粗暴、破坏性的分离在移情的关系中，如同我们习惯说的“进退维谷”，于是他自己，以及心理治疗师的耐心被迫受到考验。然而这难以回避，因为骤然坠落、孤苦伶仃、没有父母的情境，有的时候，因为与此相关的潜意识会突然活跃起来，也就是说因为心理有负担，而导致危险的后果。因此，撤回投射可以、也应该一步一步来，整合父母现象中分裂的内容对于潜意识有积极的影响力，因为这些现象上负载了从童年起就具有，而且到了成年仍然一直左右命运的能量。这种整合潜意识得到惊人的能量成长，不久就使人注意到，意识受到潜意识内容的强烈限制。唯有自我的孤独引发自相矛盾的后果，从现在开始，非个人、集体的内容会出现在梦境与幻想中，这同时也就是形成精神分裂的素材。这种情况基于这个原因并非没有危险，因为把自我从投射情况中分离出来，关键在于先将之移情到心理治疗师身上。所引起的结果是，以前分解在个人环境关系中的自我从现在开始可能冒着危险，要

溶解到集体潜意识的内容之中，因为外在世界已逝的父母亲及其现象，现在进入了天堂，正在执行它溶解的投射倾向，和以往一模一样。

但是，此处凸显了一个具疗效的平衡作用，我总是惊讶地注视它，好像看见一个奇迹似的。相对于这个危险的溶解倾向，具有清楚象征的集中过程形式的反效果，会从相同的集体潜意识中被凸显出来。除了一个新的个性中心外，这个过程不同于其他产品，一开始个性中心借着象征较自我为优越，根据经验，到后来表现得也比自我优越。所以，我们不能将其中心纳为其下，而要再评价一番，将它安置最高价值，我们再也不能赋予它自我（Ich）这个名字，这是自我要称之为自我的原因。印度瑜伽最主要的目的，就是针对自身的经验与经历，所以，为了自我的心理学，我们很乐意在印度的知识宝库中寻寻觅觅。在印度，对自我的经验与智力一点关系都没有，和我们这儿一样，这个经验是一桩有活力且根本上是一个变化的事件；我称引致这个经验的过程为个别化。我若推荐研究传统瑜伽，并不表示我与那些一听到禅定状态、菩萨、解脱境界或其他类似的咒语，瞳孔放大、欣喜若狂的人一样，而是因为我们学习心理学的人，可以从瑜伽哲学中学到不少东西，况且这些东西对我们极为有益。这些在东方书籍的译本中，都找得到清晰易懂的资料。这也不表示我们在西方找不到等量齐观的东西。推荐瑜伽，是因为我们与瑜伽同源的主要知识，可以说很难亲近，也就是说只有专家才能够登堂入室。这个知识隐藏起来，由于一种神秘的原则，也由于船过水无痕，扭曲得无法辨认；炼金术中就隐含有西方的冥思瑜伽，因为畏惧异端及其令人难堪的后果，被谨慎地隐藏起来。对执业的心理治疗师而言，炼金术所具有的特殊优势胜过印度瑜伽，这是事实，几乎在丰富的象征手法中才看得到它的理念含义，而且是我们今天在当事人身上还找得到的象征手法。炼金术有助于我们了解个别化过程中的象征，依我看来厥功甚伟[314]。

炼金术把我说的本我称做“无法溶解、裂变”，就是无法再简化再行溶解的物质，一种无法还原为别的东西，同时又普遍存在的单纯物质，十六世纪的炼金术士甚至为它取了一个“Filius Macroscosmi”[315]名字。这个说法原则上与现代的发现一致。

我必须提到这些东西，以便进入今天的问题。如果我们凭着耐力与毅力追踪自然发展的路径，就可以获得相对自己的经验，以及相对自己单纯的存在方式的经验。同理，基于伦理的要求，1941年秋过400年冥诞的帕拉塞尔苏斯，地道的瑞士炼金术士说过一句格言：“属于你的别人拿不走。”我们才为帕拉塞尔苏斯举行逝世四百周年纪念，他的格言指出：“不属于别人，只能做他自己。”但是，达到这个目标的路程艰辛无比。炼金术士说：“这是一条最远的路。”总而言之，我们还站在发展的起跑点上，这段发展起源于古典时期的后期，境遇比整个中古世纪、比悲惨地活在黑暗中的植物人好不了太多，代表人物被称为“寂寞怪人”（Tenebrionis）其实不无道理。总还有像麦格努斯[2]、培根[3]，以及帕拉塞尔苏斯等自然科学之父，在这方面贡献了他们的聪明才智，撼动教会的权威。我们的现代心理学也是本着这种自然科学的精神才诞生的，并不知在延伸炼金术士已经着手的工程。就像他们取信于人的，有天赋的只限于少数被选中的人，我们因此清楚地知道，每一个单一的工作有多么困难，而适用于心理学工作的知识与经验又何其稀少。在此同时，每一个基督教教会具有疗效的机构正以危险的方式瓦解、被削弱，权威性的丢失逐渐导向一个世界观兼政治—社会的阶级制度，在心灵中其反对着无政府状态，习惯了欧洲父权体系。个人意识的形成，以及成熟的个性，以社会角度观之，这个附加物仍属虚弱，以至于相对于历史的必然性，它几乎毫无重要性。若要欧洲社会秩序的基础不至于摇摇欲坠，那么首先就要不计代价地重新建立权威。

根据这些理由，欧洲开始致力于以国家集体来取代教会集体，和教会过去落实神权政治成为绝对的一致，现在轮到国家竭尽所能地提升绝对的权力，精神神话并未被自然神话，或帕拉塞尔苏斯所说的“自然之光”[4]取而代之，反而逐一彻底并入所谓“国家”的政治集体之中。如此一来，进退两难打开了一个出口，父母现象投射到国家上，作为供养者，以及决定所有思维与意志力的权威。知识的目的用来为社会集体服务，且只评价它对这个目的的实体效益。自然心灵的成长在此毫不足以调和其编补时代的空间、时间与保存文化价值，其未被精神取向所取代，却为政治取向所取代，其服务于团体的权力争逐与向大家承诺经济上的好处，在欧洲它对于父权体系与阶级制度规范的向往盘根已久，并且找到了适当又具体的表达方式，它与集体本能配合得天衣无缝，只不过是固定在一种从各个角度看来都有损于文化的水平面上。

才智之士在此必须分道扬镳，一方面心理治疗有科学的基础，援引原则上开放的研究成果，那么其目的在于运用不含偏见与科学的研究所得到的知识，似乎教育人们做本质的主人，拥有符合道德的自由。个人若经常想到要具备哪些条件才能适应一切，那么他应该一直有意识与自由选择；另一方面如政治目标，即国家，坚称它应该拥有优先地位，那么心理治疗就会被迫成为某一个政治系统中的工具之一，根据这些目标教育人们，同时必须将他们从自我和最高的规定中抽离出来。为了反抗这个结果，想当然要提出异议，不以个人存在为最终的命定，而要把重心放在追求人类的社会上，因为个人若缺了这个部分根本就无法存在。这个异议十分沉重，也不是几句简单的话就能打发的，它无疑是个事实，个人只能依附社会而存活，而且他一直这样活着。我们因此在原始部族中发现了祭典，通过一种神秘的死亡，个人为他的家庭、过去的身份所取代，使他重生为部族的一分子。我们也在如埃及和巴比伦的古老文明中发现，所有的特性在国王这个人的身上达到高峰，每个人都是无名的。或者我们观察各大家

族，世代以来家族姓氏让顶着这个姓氏的个人变得无足轻重。我们也看到日本世代的艺术家承袭大师的名号，谦虚地在姓名之后编上号码，把自己的名字丢到一边。但这与以心灵内容原来的投射为依据的阶级制度现象对立，也就是在唯有国王独享特权的时代，基督教让每一个人都可拥有不死心灵的尊严，其贡献不可谓不大。若在此一五一十研究基督教在革新人的意识和文化方面的进步，因此将个人心灵最大的投射保存在国王，或者其他雀屏中选的人身上，未免离题太远。人天生的本质中所蕴藉的命定在此成为意识、合乎道德的自由，以及文化，证实了它比不断将个人监禁于潜意识的幽暗之中，以至于降低到一无是处的投射模糊的逼迫强大。如此一来，意识、道德冲突，以及个人思维不确定性的折磨都会强加于人的身上。如果什么时候能解决这些任务，在世俗的层面上完全达到，我们将为此付出代价，无止境的苦楚及辛劳将竭尽全能，要说服我们接受似乎比较简单的潜意识，这个任务极为艰困。在前往潜意识的路上，我们放心大胆地以为苦差事将交给“他人”，或者走到尽头时，甚至有个无名的国家会揽下这个任务。这个“他人”是谁，显然是位能、但宁愿相信他自己不能的超人？那是个所思所感和我们一模一样，只不过擅长把事情丢给他人的人。这个国家又意指什么？是所有一无是处的人的积累，国家据此而产生。如果将它拟人化，那么一个个体，或者不如说一个怪物就会呼之欲出，这个怪物从精神与伦理的观点来看，远在大部分组成国家的个人的水准之下，因为国家呈现群众心理学之最大的潜能。因此，基督教在其最兴盛的时期也不曾表明自己百分之百信服于国家，只是给人设定一个超世俗的目标，将人从黑暗心灵统治的世界之巨大力量中，拯救到一个基督教赋予他不死的心灵，如此他才有彻底改变这个世界的据点，据此，他并不是在这个世界，而是在拥有上帝的国度中发现深植他心中的目标。

因此，人没有社会就无法生存，一如缺了氧气、水、蛋白质、脂肪等人就活不下去；社会和这些东西一样，也是生存的必要条件。如

果说人的生活只是为了能呼吸，这实在可笑，同样，认为人是为社会而活也是荒唐之说。“社会”只是人类团体的共栖概念，一个非生命的母体。自然且唯一的生命母体是个人，整个大自然亦同[316]。“社会”或“国家”是生命母体的积累，同时也是它的组织、重要的生命条件之一，因之，个人只能像社会中的微粒一样而生存的说法是错误的，无论如何，人没有国家一样可以活得很久，但缺了空气则不然。

如果政治目标居于上风，无关紧要的事无疑会提升为主要的事，然后个人被他的规定欺瞒，两千年的基督教文明一笔勾销。因为意识的扩展透过撤回投射，为狭隘的共识所取代，原因在于，仅只作为人生存条件的社会性，被包装成为人的目标。社会性是成为潜意识最大的诱惑，因为群众必将吞噬那些不以自己为基础的个人，说什么都会把他降低成无能的微粒。国家的绝对权力绝不可能容忍心理治疗拥有片刻的权利，协助人实践他自己的命定；相反，国家必须坚称心理治疗绝非创建国家时的有益的工具。于是心理治疗就成了怀有目的的技术主义，其唯一的目标就是提升社会的成就。心灵失去了它的独立生活，都成为根据国家性所期望的应用功能；心理知识沦落到仅用来检验心理仪器合理化可能性的地步。凡与治疗目的有关的，都将成功地并入国家的结构，作为治疗的规范。一旦通过使个人丧失心灵达到了这个目标，这项目标是通过潜意识持续形成的，那么所有形成意识的方法一夕之间变得落伍了，而且，上上之策是再度把每一种方法从过往的杂物间里搬出来，这个为保护人免于潜意识内容反而变成了他的意识。如此，心理治疗艺术将被迫后退一大步[317]。

这是当前心理治疗所遭遇到的无数抉择之一，取决于未来的发展，端视自以为逃离了黑暗中世纪的欧洲，是否会再次沉入数百年宗教审判的黑暗之中。如果粗暴地贯彻国家之绝对权力，并且持续长期主张，就可能发生这种情况。有志之士将不会否认，我们被称为国家的社会组织，不仅只感受到生意盎然的需求，也将因受到情势所迫，

创造出更大的权威。这若是在公民有意识的观点也乐意赞同的情况下发生，那就是众望所归；若这出自好逸恶劳、以能避免令人厌烦的抉择，或者出自潜意识，那么个人将因负责而遭致被消灭的危险。这个国家将会与监狱或白蚁窝无异。

因为个人意识形成是自然的命定，所以仍不是整体的目标，企图创造个人生存的无政府主义的密集体，也就不可能是人类教育的目的。这很符合极端个人主义中不被得证的理念，而个人主义其实只是对抗同样不充分的集体主义时的病态反应之一。相反，自然的个体化的过程产生，人的团体意识，由于这个过程而将所有的人都联系在一起，把对人所有的共同潜意识引导为意识。个体化的过程是与自己、同时与人性变成一个个体，这个本质也就是他。个人的生存若很安全，那么也保障了个人在国家组织的积累，也会在有更大权威做装备的国家里，请注意，不会再形成一个无名的群众，反而会成为一个有意识的团体。此外，不可避免的前提是有意识和自由的抉择，以及个人的决定。若缺乏个人的自由与独立自主，就没有真正的团体，又——如果我们必须这么说——缺了这个团体，以自己为基础、独立自主的个人也不可能长治久安[318]。此外独立自主的个性也是谋求公共福祉的利器，今日的人们是否已达到这个选择的成熟度，则是另一个问题。然而同样有疑问的，是那些运用暴力在自然发展中捷足先登、迫使人的解决方法，但大自然的真相将不容长期被滥用，水借其渗透及侵入的特性，能掏空任何阻挡者，早晚使其就犯。但是一个政权以自然所赋予的高明政治艺术，其中也包括精神，留给人必要的空间，就不必担心那么快就垮台。如果哪一位欧洲人需要也希望拥有更高的权威，大概可以据此证明他的心灵不够成熟，令人汗颜。然而我们要面对一桩事实，欧洲有几百万人摆脱了教会权威，如同摆脱掉了国王及皇帝权威的人一样，因为有不符传统又幼稚的启蒙学派的人为帮凶，现在正为了某种暴力，自以为是、无意义且失控地成为牺牲品。我们视这种人的不成熟为一种真实事态。

住在瑞士，并不像住在一个在空旷宇宙飘浮的小行星一样，而是在构成欧洲的同一个地球上。我们处于这些问题中间，只要我们不自觉，我们就会像其他国家一样，对这些问题视若无睹，最危险的莫过于当我们想象，像是站在一个更高的意识阶层上，作为我们辽阔的环境。这根本行不通。姑且不论我们之中有些心理学家和心理治疗师把不适合的方法视为重要的，说得确切一点，视为重要无比的方法，我依然要强调，身为心理学家，我们应该把了解今日心灵的状况放在第一位，这是我们的任务与义务，并且从中看清当代托付于我们的问题与要求。即使我们的声音太微弱，在政治的纷乱、嘈杂中发生不了作用，我们仍然要用中国的格言自勉：“当某个人独自把一切都想清楚了，所思考的是正确的，千里之遥也会被听见。”（原文：出其言善，则千里之外应之。——《易经》）

一切开始都从小处着手，所以当我们辛苦但认真地为每一位当事人诊治时，即使我们所追求的目标看来遥不可及，也不必感到沮丧。但是有一个我们可以达成的目标就在前面，那就是个人的发展与成熟，只要我们有对上天确信，个人才是生命的母体，那么我们已对生命的意义有了作为，如果至少有一棵树结出了水果，就算其他的一千棵树毫无结果的能力，也算成功。若有人怀抱着所有栽种的都要结实累累的目的，不必多久他就会体验到，长得最茂盛的竟是杂草，都高过他的头了。所以，我视之为当代心理治疗最重要的任务，要坚定不移地为个人发展的目标而努力，我们的努力伴随着自然的追求，阐明每一个个人最大可能的丰沛，因为只有个人才能实践其生命的意义，一只困在镀金鸟笼中的鸟是无法办到的。

【 译注】

[1]譬如空的抽屉不会一直空着；很难整日呆坐无所事事；空地很快就会长出杂草来等等。

[2]麦格努斯（Albertus Magnus，1193—1280），德国神学家暨科学研究者。

[3]培根（Roger Bacon，1214—1292），英国方济各会修士、哲学家、炼金术士。

[4]大自然的启示。

五　心理治疗的基本问题

在过去已经发表的医学文献中，在“治疗”这个题目下，除了可以找到一串的治疗过程与药方外，还可以读到“心理治疗”的字眼，不算是太久以前的事。心理治疗究竟是怎么一回事，其中我们不解之处含义深远，表示什么呢？催眠、感应、“说服”、内心净化方法、精神分析、阿德勒的教育艺术、肌肉松弛训练等等？所列举的这些各种不明确的意见、观点、一般原理和方法，都可以冠上“心理治疗”的名称。

如果有一个无人居住的新大陆被发现了，那儿没有海陆上明显的标志、没有名字、没有街道，每一位新踏上这块土地的拓荒者，都会带回一些故事。当医生第一次踏入“心理”新大陆的时候，也会发生类似的情况。这先驱之一，我们尤须感谢他提供明显信息的，就是帕拉塞尔苏斯。他罕见的学识偶尔触及充满预兆的深层，却用与十六世纪精神有密切关系的语言来表达，这种语言不仅出现在以魔鬼学和炼金术观念发表的长篇大论中，还以帕拉塞尔苏斯独创的华丽词汇造成一种神秘的自卑感，符合其创造者无与伦比的虚荣心也呼之欲出，二者互补。自然科学时代始于十七世纪，即使当时大环境杂乱无章，也从帕拉塞尔苏斯的医术里拾到了珍珠。直到两百年后，一个新的帝国兴起，即梅斯梅尔（Mesmer）[1]的生命磁学学说，一方面基于我们今日可以归之为暗示现象的实际经验，另一方面则是源于古老炼金术的教材，对梦游症有兴趣的浪漫心理治疗师在这个领域内潜心研究，因此奠定了医学上发现歇斯底里的基础。再过不到一百年，马丁·沙可（Charcot）[2]，以及他的学派（院）为这个领域创造了一些坚实的概念。关于歇斯底里现象进一步的知识，我们要感谢让内（Janet）

[3]，以及两位法国心理治疗师利贝尔特与伯伦汉关于有系统的研究及描写感应现象，他们的学说与瑞士的福雷尔（Forel）[4]相呼应；关于精神性症状因果关系的知识，布罗伊尔（Josef Breuer）[5]—弗洛伊德视之为对于这个症状感情之泉源，在心理学这个领域造成轰动。这个事实，意识上已遗失的记忆图像，以及感觉色调是歇斯底里症状的基础，直接促使心理事件潜意识层面的基准。后者并不如以前的学院派心理学家所揣测的那样，表现在肉体上，而是心理上的不适，如果潜意识心理等表现得也具有心理功能，这个功能正好被意识抽离了，也就是与自我之间的联想给抽离了。如同让内与弗洛伊德差不多在同一时期分别证实的，这些也会修正歇斯底里症状。正当让内揣测某种特殊弱点中的意识被抽离，是造成歇斯底里的原因时，弗洛伊德指出，病源的记忆图像其实是一种不甚愉快的感觉色调，从意识上消失，简单说来就是压抑。弗洛伊德因此理解到，病源内容与意识的倾向并不相容。这个假设有此事实为根据，即压抑的记忆在许多方面挑起了道德审查的对象，而且为了其心灵创伤或有失体统的本色之故。

弗洛伊德将这个压抑理论扩展至精神性的官能领域，获致了颇具启发性的成果；没错，他还继续向前冲，直到他找到了文化现象的解释为止。于是，他进入了截至目前为止信任于哲学系的一般心理学的范围，除了文字上的概念，以及一些方法上的观点之外，哲学对心理治疗师的实用心理学来说，鲜有可资借鉴之处，所以，一开始便巧遇潜意识心理的医学心理学，果真扑了个空。除了少数几个值得赞赏的例外，潜意识的概念为学院心理学悍然拒绝，只有作为心理研究的意识现象被保留下来，医学心理学与居优势的一般心理学短兵相接也就变得十分可观了。另一方面，弗洛伊德的发现，在面对以纯粹身体为方针的心理治疗师时，也同样扔出引起争端的石头。这情形一直持续到之后的50年，需要由美国引进的所谓的心身医学，才为这幅新的图画添加新的特征。一般心理学始终无法从潜意识的事实中做出必要的结论。

在新大陆上跌跌撞撞当然有危险，拓荒者在进行探勘时很仰赖他的知识与技能，但这些可遇而不可求；在我们这儿就是他身体医学方面的训练、他的一般教育及世界观，而这些主要以他主观的、部分性情的、部分社会的为先决条件。他的医学先决条件使他有能力对经验素材的身体和生物观点做出正确的评价；他的一般教育使他有可能进一步了解压抑原因的特征；最后，他的世界观有助于他将特殊的知识一般化，成为一个更开阔的整体。若所研究的是一个至今未被开发，因而不熟悉的领域，拓荒者就要有心理准备，在这个新大陆的另一个地方，有另外一个人，带着不同的装备，也踏上了这块土地，也将勾勒出一张全新的图。

弗洛伊德也碰到这种事情，他的学生阿德勒研发出一个观点，赋予精神官能症一个全新的面貌。占据于图上的，不再是性欲，亦即性满足原则，而是权力欲（虚荣心、“男性的异议”、“希望高高在上”）。一如我从具体的个案上所获悉的[319]，这两种理论运用在同样的个案时都能奏效，关于这点，根据一般心理学，我们知道这两种欲望的重要性不相上下，正因如此，其中必有一个经常要屈居下风。阿德勒和弗洛伊德一样主观，两个人的看法一致，那就是他俩不仅要弄清楚精神官能症的真相，也要了解人，并且从道德的自卑感造成的阴影中来了解。

这个情形与个人一致、主观偏见的存在大致符合，而这个论点并未受到任何批评。这两个人对自己所抱持的见解十分固执，无疑是在补偿一种隐秘的不安全感，以及一个心中的怀疑。两位研究者所描述的事实，其正确性都受到限制，可以用这个或那个方法来分析这件事实，这就表示两种方法都有一部分是错的，说得明白一些，二者相互截长补短。我们从其中得到一个原理，那就是如果碰到这种情况，当然不妨两种见解都参考一下。

心理治疗师找不到一个已经钻研过的田野，而一般心理学根本不提供给他们事实的土壤，这大概也是造成医学心理学第一个困境的原因。心理治疗师们只好依赖自己主观前提的工具，于是我听命于直接的必然性，研究一般来说与客体人的那些立场态度（大体而言）邂逅是在那些态度下的问题。我因而列出一串 这个或那个意识方位功能之主宰所建立的类型，且试着草拟出一个有不同的经验立场态度并入的一览表出来，由此产生了至少八个理论上可行的观点。若我们再把其他的个人前提列入考量，所产生的可行观念简直数不胜数，而且每个观念都有它主观的理由。所以，有必要对理论建立起每一个心理前提的批评，可惜这尚未被普遍了解，否则不会顽固且盲目。既然如此，我们也只能想我们正在观察何谓主观预先判定：大抵指个人整体生命经验细心扩建的产品，它源于个人心理与周遭条件的碰撞，通常会营造出一般经验中的主观变数，因而需要缜密的自我批评，以及广阔的比较工作，所下的判断才会更具普遍性。也就是为了要符合意识原则，付出的心血愈多，危险也就更大，用它的意思来分析经验，事实被理论化的同时也会被滥用。我们的心理学经验尚属青涩，发展得还不够，不太可能研发出普遍的理论，在我们只想着要组成通用的原理之前，做研究首先需要大量照亮心理本质的事实。我们必须严守规则，即如果当事人承认自己错乱的话，才能使每一个心理学原理都能提高意义的要求。

个人，以及世界观的偏见虽在最先与最可疑的方式下，成为心理学判断建立所遇到的阻碍，但这些可以借由良好的意志与洞见予以消除。弗洛伊德已经接纳了我的建议，每一位以当事人的潜意识为治疗目标的心理治疗师，应该先行自我分析，所有明智、认同有必要建立潜意识病源事实之意识的心理治疗师，都会赞成这个看法。这个道理明白易懂，而且业经几百次的经验证实，一个不了解自己的心理治疗师，不可能了解当事人，要不然就是反应过度，用来激励当事人的，想必是他自己无节制的倾向，而他斥责自己的，则拿来诅咒一切。就

像我们有权要求外科医师的双手要保持无菌，那么我们应该再三强调，心理治疗师要多进行自我批评，也就是说当事人顽强抗拒，显然有一定的道理，他面临这个关头，就必须有随时审视自己的准备。当事人就在那儿，等着接受治疗，而不是要验证某一个理论；换言之，在心理学实务这块广大的土地上，其实没有哪一种理论从头错到底，除非当事人的抗拒怎么样都说不通，才完全不采纳。抗拒也可能表示治疗所依据的先决条件根本就不对。

我要再三强调自我分析这个题目，因为最近的趋势是重整心理治疗师权威，根据专家的看法，开始只采用一种心理治疗方法；一个与老旧、有明显缺失的方法难以比拟的计划（在此绝对不是在说不是一种治疗）。

聪明的心理治疗师早就知晓，呈现在每一个复杂的诊治中的是一个独特、辩证的过程，心理治疗师以个人名义参与的程度不亚于当事人。这类的深入探讨会凸显出一个问题，那就是心理治疗师对他自己心理的认识，是否与他希望了解当事人的一样多，尤其是在所谓的相互关系上，即信任的关系，这往往是影响治疗成果的关键。有的情况是，唯有透过他与心理治疗师可靠的私人关系，才会赢得当事人内在的自信心，心理治疗师的权威大概可以唬住容易上当的人，面对挑剔的眼睛却处处缺点。基于这个理由，作为心理治疗师的前身，他也就是僧侣，至少面对有教养的当事人时，要极力丢开他的权威。严重的案例对当事人或心理治疗师而言都是一次人性证明的考验，因此，心理治疗师可以借着认真的自我分析学说把自己武装起来，自我分析当然并非阻止幻觉和投射的既理想又绝对可靠的方法，但至少可以把自我分析的必要性演练给准心理治疗师看，并且为此做好准备。分析不可能把所有的潜意识都永远排除，我们学都学不完，而且应该铭记在心，每一个案例都会抛出新的问题，因此引起目前为止不曾定位的潜意识前提。每一种深入治疗差不多一半是以心理治疗师的自省为依

据，这样说并不算太夸张，因为只有当他能适度地修正自己时，也才有办法让当事人恢复正常。如果当事人让他觉得惊愕而且心痛，这可不是出了什么差错：唯有他自己的感情适度地受了伤，他才有能力治愈当事人。希腊神话中情感受创的心理治疗师说的正是这个[320]。

可以说，与此相关的问题，不在出现在这个所谓的“小型”心理治疗的范围里，一个暗示、一个好的建议、一个一语中的的阐释就足够了。相反，一个复杂和聪明的人其精神或心理的边界情形所要求的，经常是我们称为“大型”的心理治疗，也就是辩证的程序规章。为了让后者露出一些成功的曙光，不仅相宜的主观，还要有世界观的先决条件最可能被消除才行，人们如果以基督教的前提讨论伊斯兰教徒，以犹太律例讨论帕西人（Parsi）[6]，或者以古典异教徒哲学讨论基督徒，则很难避免类似异物侵入身体中一样的危险。当然这些东西都很稳定，不会每次都失败，但是它们所呈现的实验的合法性的确启人疑窦。我认为保守的治疗方法值得推荐，任何并非直接有害的价值，我们都不应该摧毁，以唯物主义来取代基督教的世界观，依我看来，与费尽心机辩倒唯物主义一样错谬。这些是传教士的使命，不是心理治疗师的。

现在有许多心理治疗师与我迥然不同，根本不把世界观的问题引进治疗过程，他们以为病源因素无一例外是个人心理学的问题。如果我们仔细端详这些因素，会得出一个完全不同的图像，让我们以弗洛伊德理论中占重要地位的性欲为例，这个欲望与每一个欲望一样，都不是个人悉心经营才获致的，而是一桩客观且普遍的事实，与我们个人的愿望、意志、理念与决定一部分边也沾不上。它是一股完全非个人的力量，我们的确可以依据这股力量试着去探究客观及世界观的判断。后者只有主观的前提（也仅一部分）属于个人范畴；我们从一般传统，以及环境影响中取得大部分的世界观判断，很微小的一部分才是个人自行增建，或者有意识的选择而来的。一如我受到外在、客观

社会影响的形塑，也受到内在、首先是潜意识事实的陶铸，这个我简单地称之为主观因素。其中一个是个性外倾，主要由社会关系构成；另一个则为内倾个性，主要植基于主观因素。外倾的人对他的主观坚定大多不察，以为微不足道，没错，他甚至有点儿顾忌；内倾的人对社会关系兴趣缺缺，宁可漠视，觉得那令人厌烦，甚至让他敬而远之。关系世界对外倾的人来说是根本、普通，也值得追求，内倾的人却把内心的坚定，以及与自己协调一致放在首位。

分析个性时得出，外倾的人运用主观潜意识，即通过对他自己的幻觉，把自己融入关系世界；内倾的人正相反，在把自己的个性卷进社会时，因他毫无概念而犯下严重的错误，以及荒唐的笨手笨脚。这两个大家熟悉的典型态度姑不论克里奇默（Ernst Kretschmer）[7]所描写的典型生理学性情显示出治疗人及其精神官能症，仅凭借唯一的一个理论是不够的。

通常当事人对这些主观的前提一无所知，遗憾的是心理治疗师更是陌生，以至于经常被误导，跳过了以往的事实；只准州官放火，不许百姓点灯，要不，对某人好的，却对另一人有害，所以，应该关起来的门打了开来，要打开的门却关了起来。就像当事人最高程度牺牲了他的主观前提一样，心理治疗师的理论亦同，虽然程度轻得多，因为心理治疗师的理论至少是比较了许多案例，过于摆脱了个人的变数之后才产生的。这只以极有限的程度影响从事理论创作的心理治疗师个人的前提，通过比较，前提多少会柔化一部分，赋予心理治疗师的任务的某一种色调，划定某一些界线，视这个或那个欲望及概念来设界限，再将之阐述为一种似是而非的原则，作为研究的结束。在这个框架中，一切可以被正确地观察，且与主观前提相呼应，理所当然地被指出，这些即是弗洛伊德与阿德勒对此深信不疑的情况。然而，或者正因如此，所产生的观点却南辕北辙——天马行空——如同我们所

见，几乎不可能统整。要找出个中原委并不难，就在那些每个主观的前提之中，它聚集适宜的而消除不恰当的。

诸如这类的发展在知识的历史上绝非例外，而是常规，因而谴责现代医学心理学的人，连与自己的理论意见一致都做不到的人，完全忘了若是没有分歧的理论观点，任何知识都不可能有盎然生气。这些矛盾会为新的问题制造出口，一向如此，这里情形亦同。弗洛伊德—阿德勒所遇到的困境在认可不同的原则态度立场中找到了解决办法，这些立场每次都强调整体问题的明确观点。

在此衍生出许多继续研究的可能性，先验观点类型及作为其基础之功能的问题特别吸引人，首先推动的是罗夏测验（Rorschach Test）[8]、完形心理学[9]，以及其他的列出典型差异的尝试。另外一个——对我而言——同样重要的可能性是研究世界观的因素，如我们所见，它在选择与决定上扮演着举足轻重的角色。要找出世界观的因素，并非观察精神官能症的病源学就足够了，还要充分运用分析的结果。弗洛伊德自己就再三强调，道德“审查”功能是构成压抑的一个原因，他甚至觉得豢养出幼稚愿望产物的宗教，有必要视为引发精神官能症的因素之一。顾及于“纯化”而重要的共同影响，世界观的前提也是病因；换句话说，这些都是以世界观为基准的价值范畴，对分析潜意识所揭露出来之倾向一会儿鼓励有加，一会儿又碍手碍脚地并入当事人的人生计划中。不仅考虑到病源学，还要——重要得多——就治疗，以及不可避免的重建人格而论，研究所谓的世界观因素意义非凡，这也是弗洛伊德（不过是负面的考量）业经他晚期的研究获得证实。前提的一个重要部分是弗洛伊德称为“超我”的那个东西，也就是一切意识转达的集体信念与价值的总和，就像《摩西五经》对信仰正教的犹太人而言，他表示是一个置于自我之上、巩固的心理系统，引起自我冲突之作用就是起源于这里。

此外，弗洛伊德也注意到有时候潜意识会制造产品，对之除了称为古老，我们找不到更好的说法，我们尤其会在梦中及幻想时与这些产品邂逅，而且已经为寻求这类象征的“历史”解析或详述而努力，譬如和达·芬奇寻找一个梦境中的两个母亲的主题一样。[321]

大家都知道这个事实，把所谓的超我都组合在一起的东西，符合集体表象，这概念是把“集体表像”列维-布鲁尔为原始民族心理学所创造出的概念，将原始民族的心理及社会生活规律化并塑造的，还有以神话原始动机为基础的一般观念和价值范畴，一如在我们这儿行之有效的一般信念、理解与伦理价值，我们受这些教化，在世界上，以及生活中确定好了方位。众所周知，这些东西简直是自动干涉我们的抉择、判断行为，包括我们见解之养成。几经考虑，我们几乎可以确定，为什么我们要这么做，判断，以及决定又是基于哪些普遍的条件。由那些原因而致病所导出对精神官能症的错误结论与判断，通常源自一个与前提有关的冲突。能在此前提中活得相安无事者，像一个把家训当绝对准则的人，单纯地完全融入我的社会。

现在出现了一个可能性，因为偏离的个人倾向（无论如何形成），个人便不再遵守集体理念的公式，所以不只与他的社会发生冲突，除此之外还陷入与自己的矛盾之中，因为超我也在他身上呈现出一个心理系统。在这个案例中会引发精神官能症，也就是说出现了人格分离，其立于人格变态乃至于涣散的基础之上，也就是其可能导致疯狂，即精神分裂症。这个案例呈现出个人精神疾病的模型，其个人主义的解说就足够了，因为如经验所示，除了撤除主观的错误结论及决定之外，就不需要更好的治愈方法。在成功地订正他的错误立场之后，当事人可以再度融入社会。与生俱来或者后天导致的“缺陷”，是造成他生病的主要原因，此外无它。碰到这类的案例，若希望稍加改变一般前提，即集体表象的话，就错得离谱了；果真改变，当事人

会跌落于社会更大的冲突中，由之这对他的病理缺陷只有推波助澜的效果。

临床观察精神分裂的患者，可以得出两个不同的类型，一为衰弱型（因而产生法文术语“精神衰弱”），二为紧张、爱争斗型。同样的分类也适用在精神官能症（Neurose），第一种类型可导致为纯粹个人主义来解释的精神疾病，它呈现出以个人的衰弱为基准的不适应性；第二种类型正好相反，由个人所表现，而个人没有困难，也可以证明他的能力。他不能或因为信念而不愿适应，不然就是不了解为什么他的“适应力”无法让他过正常的生活，在此地应该有一个按照他的意见，一切都行得通的地方。精神疾病似乎肇因于一个平均之上、目前没有运用的可能的超额。从这类的病例可以找出对世界观的前提有意识或者大部分潜意识的批评，弗洛伊德仿佛也有相似的经验，否则他不会萌生试验的动机，以心理治疗师的立场抨击宗教是世界观预先判断的本质。虽然各方对其实施的方式及方法意见不一，以心理治疗师的经验观之，在某种意义上前后一贯；但宗教本身并不只是当事人的敌人，而是心理的康复系统，一如基督教的语言使用很清楚地表达一样，而且这也是《旧约圣经》极力强调的一点[322]。

精神疾病正好是上述的第二种类型，心理治疗师要与这一类的问题周旋，但是不是只有这样的当事人，也有不具有临床上可以表达的精神疾病，也可以称为所谓的当事人的人，因为心理上的冲击，以及其他生命中的困境向心理治疗师咨询，把问题通通摊开来，回答这些问题直接就导入讨论原则性的问题。这样的人经常很明白——精神当事人很少或不曾知晓，他们的冲突与观念的根本问题有关，而这些问题取决于某些原则或一般观念，也就是一定的宗教、伦理或哲学信念。感谢这些案例，心理治疗才从身体医学的框架延伸至精神疾病学，到达以前神职人员和哲学家工作的范围。在这个今天神职人员及哲学家都不再涉足，或者群众已经否定他们的能力范围内，看得出来

有那些洞需要心理治疗师不时地补一下，也就是要与心理相照应，此其一，其次是哲学与生活现实疏远。我们指责神职人员，我们从一开始就知道他要说什么；我们责怪哲学家都不说从实务开始的东西。两者都很怪异——暂且置微不足道的例外于一旁——这里提出来的心理学，特别不讨人喜欢。

现在，在世界观的前提下，宗教因素的正面意义不会造成阻碍，接下来时代、社会环境，以及与之相连的意识发展发生了变化，使得一定的解释与观念失去了它的现实性，因而过时了。作为宗教最后着力点的神话元素，至少以我们的理解力而言，是内在心理事件与经历的表达，通过崇拜的“既往病史”，使得意识与再三令人联想起原始图像的潜意识有了密切的关联。这些用语及图像有意识地表达到潜意识中，它本能的冲动可以顺利地传达给意识，所以后者永远也不会失去它本能的根源。如果某些用语显得老旧过时，失去了当下意识可以理解的关联，于是选择和判断行为就会适当地脱离它们的本能根源，因为确定及安全感的判断，以及决定缺乏情感的力量，首先会形成一种局部的混乱。使原始部族与预感或与祖先及其生活紧密联系在一起的集体表象，也为文明人搭起通往潜意识的桥梁，虔诚的人视此潜意识为神圣的本质性世界。这些桥梁至少有一部分已经倒塌了，心理治疗师不认为自己能够为蒙受损失的人不幸负责，他知道这与心理整体状况异于平常的改变有关，历史上屡见不鲜。

这是同一个拯救者形象的几个偶然性伪装。通过许多这类经验，我得到一个结论：在人性当中最个体化的，也许是他的意识，而非他的阴影，也就是说他的潜意识的某层浮面，并不是那么唯一独特。要区辨一个人的特性，从他的德行会比从他的恶习来得更容易些。潜意识在它最主要且颇有影响力的现象中可以是一个集体现象，到处都适用，因为它看起来不会与自己不一致，也许可以建立起一个奇异的统一，而统一的个性上漂浮着一大团模糊阴暗。另外，今日我们有个叫

做形而上心理学的东西，它的客体会构成与潜意识有直接关联的显露，医学心理学尤其不能忽视的，是其中的超暗示—现象[323]。如果这个现象证明了什么，那就是对时空的心理相对性，它对于集体潜意识的单位显示。先前的确只有两个事实团体，其一为个人象征与神话元素之间的协调一致，其二为超暗示现象，分析这个现象的工作保留到未来。

心理治疗师只能试着去观察，弄明白大自然会尝试哪些治疗与修复的方法，经验早就告诉我们，意识与潜意识之间存在着一种补偿的关系，潜意识不断地试着借由增补所欠缺的，把心理中意识的部分修补臻至完整完备的境地，才好预防危险的失衡。现在，潜意识如我们所期待的一样，制造了补偿的象征，这些应该取代坍塌的桥梁，但也只有在意识拔刀相助的情况下才办得到。为了要达到效果，潜意识制造出来的象征必须被意识所“了解”，也就是被融入与一体化；一个未被了解的梦充其量只是一个事件，但是了解却使它变为一个经历。

因此，研究潜意识的表达形式，了解它的语言，我认为是我主要的任务。一方面是因为世界观的前提意味着一件杰出、有历史意义的事，另一方面是因为潜意识制造的象征，源于心理的古老功能、方法，所以研究时首先要掌握大量的历史资料，此外还要收集等量以经验为根据的观察资料，然后再进行探讨。

在深入了解潜意识的产品时，实际上确有其必要，因此我继续弗洛伊德曾经选过的每一个方向，当然要尽量避免先入为主的形而上学意见，宁可遵守直接的经验，不论形而上学的信念赞成与否。我不去想象，妄想超越心理学或站到它的另一边去，以便从超验的“阿基米德”点去评论心理；我知道自己受到心理的束缚，而且除了描述与在心理内的邂逅之外，我做不了什么事。譬如有人研究童话世界，那么这个印象就难以磨灭。虽然穿着装扮都不一样，但一定的角色经常反

复出现。从这一类的比较得出民俗学称之为动机研究的东西，潜意识心理学只能处理出现在梦境、幻想、幻影，以及妄想中，如传说、童话、神话与宗教里的心理现象。在心理学的领域中有所谓的典型现象的动机，这些现象可以远溯及历史，甚至史前时期，因此又可以称为原型（Archetypal）[324]。以我看来，这些类型属于人类潜意识的结构成分，因为假使换了一个方法，我无法解释为何这些类型在各地都以同一来源的面貌出现，救赎者究竟是一条鱼、一只兔子、一只羔羊、一条蛇或是一个人。

【 译注】

[1]梅斯梅尔（Franz Anton Mesmer，1734—1815），德国心理治疗师。

[2]马丁·沙可（Jean-Martin Charcot），法国精神心理治疗师，弗洛伊德的老师。

[3]让内（Pierre Janet，1859—1947），法国心理治疗师。

[4]福雷尔（August Forel，1859—1947），瑞士心理治疗师。

[5]布罗伊尔（Josef Breuer，1842—1925），奥地利心理治疗师暨哲学家。

[6]帕西人（Parsi），为逃避伊斯兰教徒压迫而自波斯移居印度的琐罗亚斯德教徒的后裔，他们并不是一个种姓，但明显地自成一个集团。

[7]克里奇默（Ernst Kretschmer，1888—1964），德国心理学家。

[8]罗夏测验（Rorschach Test），要人解释墨水点绘的图形来推论个性、智力、精神等，属于投射测验的一种，其中以瑞士罗夏（Hermann Rorschach，1884—1922），最为有名。

[9]1920年德裔美籍的柯勒（Wolfgang Kohler）在柏林创立之学派，以科学方法研究观察人的思维、意志与感觉。

六　宣泄的心理治疗价值

在布朗（William Brown）的论文《恢复感情记忆及其治疗价值》（The Revival of Emotional Memories and Its Therapeutic Value）[325]中，麦独孤（William McDougall）[1]表达了几个重要的理念，在此我想指出。第一次世界大战发生前，关于精神病人的讨论，还在科学界之背景，随着战争而出现的精神疾病，以其主要的心理创伤形成过程，再度成为一个当前的话题。

这个理论的创始人是布罗伊尔与弗洛伊德，弗洛伊德彻底研究精神疾病，不多久就得出一个符合这种病因的见解；大部分的寻常精神疾病中没有相关创伤的原因可被确认。

为了要证明精神官能症是因为某一种心理创伤而引起的，就理论之故强调一些不甚重要、次要的事件，一旦心理创伤的内容并非以心理治疗师或当事人的幻想为依据，就呈现出次要的现象，这个现象是由已经被视为精神疾病的观点所产生出来的。一般来说，精神官能症是人格单方面的病态发展，几乎很难察觉它的源头，大致可溯及婴幼儿时期，如果有人很确切地指出某个精神疾病始于何时，多半随口说说而已。想必是从当事人出生前的阶段去找那个言之成理、确定的起因，据此也观察受孕及妊娠时期父母的心理及身体素质，把精神疾病的起因归咎于当事人的个人生活。

碰到这个问题，我们当然不必受到所出现的症状的影响，即使当事人和他的家人都喜欢把可目睹的症状和精神疾病发作混为一谈。在仔细研究过之后，最大的可能是，早在临床上的症状出现之前，病态的倾向就已经存在。

这个专家长久以来知悉的事实把心理创伤的理论探向它的背景，战争结果之一的心理创伤所造成的精神疾病前仆后继地出现。

如果我们针对这许多战争期间患有精神疾病的人，他们的心理创伤——一个剧烈的打击——找寻精神疾病的来历，那么有不少案例无法证实有精神官能症的倾向，或者，当这个倾向并没有那么重要时，如果没有心理创伤，几乎不可能爆发精神疾病。特别是当我们将那特殊战场的心理气氛，也作为本质因素一并考虑的话，心理创伤在此相较，只是作为一个爆发的环节，而以作用的意义而言，它算是起因。

这些案例提供我们一个新的治疗问题，看起来要再度采用布罗伊尔和弗洛伊德原来的方法，并且为那些方法的奠基理论辩解。因为与心理受伤可对比的心理创伤非独一无二、清楚，巨大的震撼，就是一种情感、理念的情结。所有会触动这个情结的东西都微不足道，但会引起非比寻常激烈的反应，这是感情上全然的爆发。我们可以把创伤表象成密集的情感负荷的情结，因为在初步的观察下这个作用最强的负荷，视之为错乱的病态原因，就会明白治疗有可能完全宣泄这些负荷。此看似简单又合逻辑，而且似乎也符合此事实的理解——即戏剧性地重复心理受伤的时刻，在当事人清醒或催眠的状态下，扼要地重述那种感觉——经常有很好的疗效。大家都知道，人必须一而再、再而三述说一个特殊经历，直到激动的情绪平复为止，“涌溢心中的，要用嘴巴说出来”，俗语如是说。说出来会使得心理创伤经历的激动情绪逐渐减弱，干扰的影响也随之消失。

可惜的是，麦独孤说得很有道理，这个看起来如此清楚又简单的见解，与另一个也很简单但误导的解说一样，都距离事实很远。对这一类的看法通常很强烈，甚至偏激的辩解，因为相对于经验事实来说没什么可坚持，好像讨论的只是一则教条而已。麦独孤正确地指出，宣泄对一定的案例并不只是徒劳无功，甚至是有害的。

相对于此，我们甚至可以提议，永远不要使宣泄成为普遍施行的方法，因为任何方法都有失败的例子。

我想要指出的是，仔细研究这种感受度低的案例，正好提供一种方法或理论最好的语示，因为一个理论的弱点在失败中最为清晰可见。至于这个方法是否有效，是否合理，已经不是重点，但这类的研究可用来修正理论，据此——间接的——导向修订方法。

如果麦独孤强调，精神官能症的主要因素并非引起感情激动的紧张状态，而是心理分裂，因此首当其冲的治疗问题不是宣泄，而是要消弭分裂，他的确一语中的。这个论点使我们深入讨论，产生了心理创伤会导致精神分裂的看法，这个情结并不在意志控制之下，反而享有心理的自主性。

这个自主性由不受意志控制的情结组成，甚至能够以与意识倾向直接对立的方式显现，这个情结狂暴地纠缠着意识，情感的爆发仿佛对当事人发动全面攻击；个人将如同遭受敌人或野兽袭击一样。我时常观察到，梦中典型的创伤情感往往是一头狂野又危险的动物——若当事人与意识分离的话，这很符合当事人自主个性的幻想。

从这个观点出发，宣泄似乎有另一重意义，是一种再度整合自主的情结尝试，这表示意识逐渐融入当事人身上，成为他的一个要素，在他再次或多次重新体验那个创伤的情境。

但我怀疑这事果真如此简单，像它看起来的那个样子，要应付一个问题，在这个过程中要不要面临同样重要的别的因素？要强调的是，只重复经验并不具备治愈的功效，必须有心理治疗师在场。

假使疗效只取决于经验之重复，那么当事人的宣泄可以完全以练习的形式进行，就不需要有个面对面、接受他的情绪的人。心理治疗

师的干预绝对有必要，很容易就看出来，若是可以向一个感同身受、充分理解他的心理治疗师倾吐心声，对当事人有多重要。当事人的意识在心理治疗师那儿找到了道德上的支持，否则他无法克服具有创伤情结的情感，他不再只身对抗那个异常巨大的力量，有一个他信任的人支持他，并赋予他所需的道德力量，好让他制服那种失控的情感暴力。他的意识通过这种方法会变得坚强，直到他有能力整合那个情结，最后再度能够控制情感为止。我们也许可以把心理治疗师这个不可或缺的影响称之为暗示。

我倒是认为这更接近人的关注，以及个人乐于助人的情状，它不是某一个特定的方法，而是对所有心理治疗方法而言都非常重要的道德素质，并不仅限于宣泄的个案。重复心理创伤的当下，精神官能分裂才被消除，如果当事人的人格意识因为与心理治疗师关系良好而变得如此坚强，也就是当事人能够有意识地用意志来控制他的自主情结。

唯有这些条件都符合了，宣泄才有疗效；然而这种效果并非全然依赖卸下紧绷的情感，而是如麦独孤所示的高标准，还要看能否有效治疗意识分离。所以，那些宣泄招致负面结果的案例似乎另有所指。

仅凭宣泄并不足以把分裂的心理整合为一个，即使上述的条件都符合，若重复梦境仍然无法将自主情结再次整合，那么和心理治疗师之关系就能够如此去提升当事人的意识水准，致使他有能力克服并同化情结。但如果当事人顽强抵拒心理治疗师，或者心理治疗师不知该如何调整与当事人的关系，宣泄方法将一败涂地。

为创伤所做的决定，针对只有一部分符合创伤的精神疾病所做的宣泄，以求内心净化的方法，效果有限乃不言而喻；因为并未思虑精神疾病症的真正本质，一味对这些案例施用僵硬的内心净化方法想当

然是错的。若要提高些许成绩，就不应再对任何一种与精神官能症的特性鲜有关联的方法寄予厚望。

这一类的成绩可归因于暗示，通常在极短的时间之内发生，除了幸运的意外事件之外，没什么好说的。产生这类成绩主要是因为移情到心理治疗师身上，而移情的过程并没有太大的困难。先决条件是心理治疗师要对他的方法深具信心。我们人类很早就把内心净化方法转成分析，原因是分析净化方法与精神疾病本质一样少或一样多地相关，一如催眠，以及其他相似的治疗方法。

分析法的优点正好是宣泄法的缺点，可不是没来由的，这也是心理治疗师与当事人关系的写照。分析主要的任务是把最早的孩提情结“挖掘出来”，以便连根拔除那个痛苦，这虽是主流观念，却无济于事，而只与旧的梦理论的影响力有关。过往的事情只有当它阻挠当事人适应现在的生活时，才具有意义，逐一研究儿时每一个幻想其实并不那么必要，因为治疗的效果要看心理治疗师是否努力进入当事人的心理，在此方法下他建立一个心理学上正确的关系。当事人深以为苦的，正是这一类关系中的失落感，弗洛伊德早已认定移情就是精神分析的全部，它呈现给当事人的，是对建立与心理治疗师间的心理学的关系。如果当事人希望克服他的分裂，就需要这种关系，这关系愈是疲软，也就是说心理治疗师与当事人愈是不了解彼此，就要多推动移情，而且要以性欲的形式为主。

对当事人而言这意义是具活力的，要达到适应的目的，性欲会具有一起均衡功能的。有性欲助阵，一种循正轨，以及相互了解中无法达到的关系将被建立起来，在这种情况下，移情将成为卓有成效的治疗中的最大阻力。因为其他互相理解的路都封死了，分析师只把焦点集中在性欲上，凸显其重要的移情最常发生这样的情况，实在不足为奇。片面地做性的解析，分析梦境和幻想是滥用当事人的心理资料，

因为这些资料根本不只是与婴幼儿时期的性幻想有关系，我们从资料中总也找得到首创的要素，通过这些可以画出摆脱精神疾病的路线。这条浑然天成的出路封锁在精神疾病之内，于是心理治疗师成为性幻想混乱状态中唯一一个安全的避难所，当事人除了把他紧张的情色移情紧紧附在心理治疗师身上之外，也别无他法；即使当事人宁可中断这种全然恨意的关系。

内心荒凉是这两个案例的结果。如果精神分析师完全不执意要制造这种绝望的结果，更令人感到遗憾；但可惜的是，盲从性欲教条说的心理治疗师往往导致这样的后果。

以理智的立场来看侧重性欲的解析，当然是太过简化；它所指涉的基本事实非常少，而这些事实却显露在繁多的变体之中。我们从一开始就知道判定往何处去，“我们生来就介乎废物与尿液之间”是永恒的真理，但也是一则徒劳无功、使人厌倦又特别反胃 的真理。一再从外围去解释心理最高的努力，因而贬低它的价值显示出一无是处，此外，不促进心理上的了解，反而捣毁之，这是粗糙的技术的错误。精神当事人特别需要另一种心理上的关系，才能够以分裂的处境去适应心理治疗师的心理，人与人要培养这种关系其实很不容易，唯有努力付出、聚精会神才办得到。不断地把所有的投射还原为原来的面貌——移情由所有的投射构成——也许是出自可观的历史，以及学术兴趣，但永远无法创出一种适应人生的观念来，还原投射只会摧毁当事人努力培养的人与人之间的正常关系，因为每一种关系总是在初期就被溶解到它原来的成分内。

如果当事人依然能够适应生活，将要为此付出许多道德、智慧，以及美学上的代价，其损失甚为可惜，因为他个人整体的发展都受到了严重的影响。个中还衍生出一个危险，即当事人在苦思冥想过往时光中迷失了自己，悲伤地悼念那些无法再改变的事情。这是在当事人

中的一种病态的被蔓延开的倾向，即在晦暗的往事中为他们的自卑感，譬如在他们错误的教育、父母亲的禀赋之中等等，寻找原因。

探究当事人现有的自卑感，这些次要的原因之影响力比什么都大；同样的彻底研究世界大战的原因，希望借此改善战争所造成的社会关系，效果也十分有限，归根究底仍是整体个人的道德成就。

若我们按照原则，以为还原分析无关紧要，当然不免有点儿短视；然而研究战争原因，并否定它的价值，也同样很不明智。心理治疗师必须尽量深入精神疾病的初始，为接下来的综合法创造基础。还原分析要把当事人带回初始状态，但在过程中也削弱了当事人原本就不足的适应能力；但他的心理会弥补这份损失，于是心理益发纠缠着一个人的客体不放了。通常心理治疗师是这个客体，偶尔也可能是另外一个人，譬如配偶或者一位朋友，作为与心理治疗师平衡的极点。有的时候，这种情形会将太过单调的移情调和，对于治疗进度不啻为一种阻碍。

与心理治疗师之间密切的联系——移情——是当事人对真实情况立场不足的抵偿之一，移情现象是每一个深入分析中不可避免的记号，心理治疗师与当事人建立心理发展上一个尽可能亲近的关系，绝对必要。我们可以说，就像心理治疗师“了解”当事人，也就是同化由最内在的心理内容之程度一样，心理治疗师要扮演融入当事人心理的角色。当我说“扮演一个角色”，我的意思是当事人并不察觉心理治疗师真实的那一面，他在心理治疗师身上看到的是他病例上意味深长的典型的人物。心理治疗师受到这些回忆图像的感染，因为他诱导当事人表白他最幽深的秘密，仿佛这些回忆图像的力量都转到他的身上去了。

移情由替代真正的心理关系的不同的投射组成，投射则营造出一种表面关系，但在某个时间点上，当他习惯性地适应弱点，因分析中

必然增加的探索过去而变得强大时，这个关系对他因而非比寻常。所以，突如其来的中断移情总是令人感到极度不愉快，甚至经常伴随着危险的后果；因为当事人陷入一个难以忍受的失去联系的状态中。

即使这些投射都借由分析返回它们的源头——所有的投射也因而分崩离析——但当事人仍然希望人的关系继续存在，而且这份期待应该被满足；因为没有这种关系，人会跌落空虚之中。

如果当事人大致上能努力适应，他无论如何都要与一个紧邻、现在的客体有所牵绊。不考虑还原分析，他并非只是心理治疗师的一个性的客体，而是把心理治疗师当成一个纯粹人与人的关系中的伙伴，每个人都应该有自己的个性，以及身份。只要这些投射尚未被意识到，当然就不可能达到这个境界，因此需要先做还原分析，不用说也知道，每一次都要假设我们很在意人与人的关系的基本要求，并且把这份要求的权利与重要性放在心上。

如果投射被如此认识，这种特殊方式的关系，即移情，就会做一个结束，而个人关系的问题应该被接受。对这方面的书籍略有涉猎，而且着手诠释梦境，也研究自己与其他人的情结的人，不会碰到多少困难即可到达关键点。但只有做过自我分析，或者这样热爱探索真相，以致可成功地通过当事人来分析自己的心理治疗师，才有权决定要不要继续进行。对自我分析无兴趣，以及探索真相无法达成的心理治疗师，应该永远都不要大胆进行分析的工作，他总是缺了什么，但他也许仍处处端出他的权威来。

到最后，他的工作只是动动脑的虚张声势——若他自己不如人的感觉明显，要如何帮助那些亟须克服病态自卑感的当事人呢？当他识破心理治疗师玩的捉迷藏游戏，要担心被当成劣等人看待吗？如果当事人任由心理治疗师摘下权威、才能、知识优势等等的专业面具，他要如何祭出自己精神官能症的托词？

每一种分析的试金石，无论这个分析是否仅达成部分成果，不尽如人意，或毫无成果、停滞不前，都是一种人与人之间的关系。在这种心理学的情况中，当事人在心理治疗师面前是平等的。在治疗过程中，他也要以同样的态度面对心理治疗师严苛的批评。

这种个人关系的形式，是一种自动往深层发展、以抗拒移情束缚的责任或联系。这种关系对当事人来说如同一座桥，过了这座桥他就有勇气为有意义的存在踏出第一步，现在他首度发现自己独一无二的价值，发觉他人能接受他，而且他有能力适应生活的各种要求。但是，如果心理治疗师盘踞在一种方法后面，允许自己肆无忌惮发牢骚、放言批评，当事人就不会发现这些。无论心理治疗师采用何种方式，都不能与暗示有太大的出入，而且也要达到相符的成果。所以，心理治疗师要让当事人有绝对自由的批评权力，因为当事人必须能真正地感受到被平等对待。

我想，从这些叙述可以很清楚知道，依我看，分析对心理治疗师的智力与道德理解而言，标准都很高，所运用的方法不过是千篇一律的技巧罢了，重要者，是心理治疗师的治疗影响力要多往个人的方向发挥。

如果读者仍然以为方法不是关键，或者完全不重要的话，表示我的观点被彻底误解了。纯然的私人关心永远无法让当事人客观理解他的病症，而此理解让他摆脱对心理治疗师的依赖，表现为移情的平衡力量。

对客观了解病情，营造人与人的关系而言，知识很重要，并非仅是划定界线的范围内纯粹的医学知识而已，而是一种有关人的心理放诸四海皆准的认知。解除旧有、病态的态度之外，治疗要达到比这个更多，它要导向一种新的、健康且具备生存能力的态度。针对这个，人生的态度必须做一次根本的改变，当事人不仅有能力辨认出他精神

官能症的原因和起源，他还要看得见自己希望追求的目标。消除病症不是像驱赶一个外来物那样容易而不遭致危险，同时也有摧毁应该存留下来的本质的风险。我们的任务并不仅在于根除病症，我们应该把更多的心力投注在那个希望生长的东西上，爱护照顾，直到最后它在整体心理中扮演自己的角色为止。

【 译注】

[1]麦独孤（William McDougall，1871—1938），出生于英国的美籍心理学家。

七　解析梦的实用性

解析梦的治疗应用性至今仍然备受争议，许多人认为解析梦境在治疗精神疾病方面是不可或缺的一环，因此把梦所具有的心灵重要性，提升至与意识等值功能的地位，而反对者则争辩解析梦的效能，于是把梦当成无关紧要的心理学副产品。

以精神官能的病因学来看，每一种观点当然都掺杂了潜意识举足轻重的角色，也混合了梦，作为潜意识直接的表达，赋予它一个本质上、实际上的意义。同样理所当然的观点是，不是否定潜意识，就是至少以病原学而言不必将潜意识当一回事，还有主张解析梦境可以结束。这情形令人扼腕，1931年的半世纪前，自从一位名叫卡鲁斯（Carus）[1]的人创造出潜意识这个概念、一百多年前康德谈到“晦暗的想象力之不可测领域”，约两百年前，莱布尼茨（Leibniz）假定有一个潜意识的心灵。在此暂且不提让内（Janet）、弗卢努瓦（Flournoy）[2][3]等许多人论战潜意识的事实成果。虽然我们假设有潜意识这个东西，用来解析梦境，但是我希望这里探讨的是一个很实际的问题，而不是在为潜意识提出辩护。缺了这个假设，梦只是个毫无用处，由日常生活碎屑混合而成，一个没有意义的东西。如果梦果真如此，我们就不必为讨论解析梦的实用性找理由，只能把这个题目放在承认潜意识的基础上来研讨，因为解释梦预先设定的目的，并不是随便哪一个思考练习，而是发现并引出意识中截至目前为止的潜意识的内容，这些内容对于治疗精神官能症非常重要。很难接受这个假设的人，也就不存在解析梦的实用性的问题。

基于我们假设潜意识在病原学方面十分重要的前因后果，也因为梦是潜意识心灵活动直接的表达，所以，以科学立场而言，尝试分析，以及解释梦在理论上乃属正确。如果实验成功，我们就可以等着去探察心灵病原学的结构，完全不管可能出现的治疗效果。但是，对一个有实际经验的人来说，科学上的新发现充其量是治疗的一个副产品而已，有可能从纯粹的理论去透视病原学的背景，但这不成为一个动机，甚至也不能当成解梦时实际运用的一个暗示；即使心理治疗师允诺从这个说明性的透视中可以达到一种治疗效果。众所周知，弗洛伊德学派一直认为透视和说明，即完全引出潜意识病因的意识，在治疗上居首位。

让我们先这么想，事实落实了我们的期待，接下来的问题是，解析梦是否就是发现潜意识的病原学唯一方法，也许它需要联合其他的方法，或者根本不适合去发现。我应该可以假设大家都已熟悉弗洛伊德的观点，如果梦，尤其是那些展开疗程的初期所做的梦，经常可以清楚地揭示重要的病因的话，我就能证实他的观点是正确的。以下的例子可以作为说明：

一位主管阶层的男人找我看诊，他饱尝害怕、不安、晕眩之苦，有时甚至会呕吐，脑袋昏昏沉沉，呼吸不顺畅；一种很容易与高山症混淆的情况。这位当事人在事业上飞黄腾达，以穷苦农夫之子的身份起家，勤奋卖力兼之天赋高，一步一步往上爬到领导的位阶，这个位置让他兴起更上一层楼的无穷希望。事实上，若非此时他的精神官能症突然发生的话，他已经站在可以飞得更远的跳板上。他只能用一成不变的话当作开场白，在此要提到那句人尽皆知的空话：“就是现在，在一个地方……”高山症的症状仿佛将当事人特有的处境鲜明地呈现出来，看诊时他也提到了另外两个最近做过的梦：

“我再次置身于我出生的小村庄里，有几个年轻的农民站在街上，我们以前曾经是同学。我佯装不认识他们，从他们旁边走过。然后我听到其中一个人说：‘这人不常回到我们村里来’。”

这个梦的背景意指他白手起家，要识出并了解这个影射并不需要高超的分析技巧，显然就是说：“你忘了怎么从最下层开始做起的。”

第二个梦的内容是：

“我手忙脚乱，因为要出门旅行了，我却还在整理行李，又什么都找不到。时间过得飞快，眼看着火车就快要开动了，我终于把必需品都打包好了，急忙走上街，这才发觉把一个装着重要文件的公文夹给忘了，气喘吁吁地赶回去，好不容易才找到，然后跑到火车站，但怎么都前进不了。终于，耗尽了我仅存的力气之后，我冲向月台，好看清楚火车是怎么开出站的。火车很奇怪地蛇行，列车很长，我想，如果驾驶一不小心全速向前的话，一旦开上直的轨道，而后面的车厢还在弯路上，加速度将把火车抛出轨道。驾驶果然用最大速度前进，我试着大叫，后面的车厢摇晃得厉害，现在即将真的脱轨曳出。那是一场恐怖的灾难，我满怀惊恐醒了过来。”

要了解这个梦的意思，并不需要花费太多的心力。这个梦首先描写徒劳无功、令人紧张的仓促，执意要继续向前行，因为火车驾驶没有顾忌地往前开，从精神疾病背后衍生而来的，是晃动与脱轨。

这位当事人显然现阶段已经达到了生涯的高峰，贫寒出身，以及长年往上爬的辛苦耗尽了他的精力，他应该以现有的成就为满足，但野心促使他再上层楼，到一个空气稀薄的高处，而他并不适应，因此警告性的精神官能症找上门来。

由于外在因素，我无法再为这位当事人诊治，况且他并不欣赏我的观点。于是，梦中速写式的命运不可抑制地发展下去，他跃跃欲试，意欲把握机会却又马失前蹄，致使灾难变成了真的场景。

从他自觉的既往病例可以揣测得出，高山症是无法继续向上的象征，通过做梦变得更具说服力。

在此我们遭遇到对于解析梦的运用极为重要的事实：梦所描绘的是做梦者的内心情境，意识不愿或很勉强地承认内心的真实情况。意识上他看不到最浅显的理由，为什么他不该再往上爬？相反，他野心勃勃钻营，否认自己能力不足，而这从他后半生的遭遇看来也已昭然若揭。碰到这样的事情，我们的意识总是很不确定，他以前的病例可以这样或那样鉴定，毕竟普通的小兵也在背包里装了元帅权杖，穷苦人家的儿子成就斐然，为什么他就不该成为这些人中的一个呢？我的判断会让人感到浑然不清，为什么我的见解就一定比他的好？现下出现了这个梦，作为不自觉的潜意识的心灵表白过程，想要躲避意识的影响力，这个过程所表现出内心的真实情况，就是它们原来的样子，并非由于我的表象，也不是他希望的那个样子，而是它们的原貌。因此我定了一个规律，先观察梦的心理表白：糖出现在尿液中，就是尿液中有糖，既不是蛋白质、尿胆素，或其他更接近我所期待的一些东西，我用诊断上可鉴定的事实来理解梦。

我所举的梦的例子告诉我们，做梦者总是沉溺于超乎我们被要求达到的东西，这个梦不只传达了精神疾病的病原学，也做了一个预测，除此之外，我们甚至直接知道治疗应该从何处着手。我们要阻止当事人全力冲刺，在梦中他已经告诉自己了。

这个解说可以让我们暂时感到满意，回到我们先前的考量，梦是否适合用来阐释精神官能症的病原学？就这个观点而言，我的例子很正面。现在，我很容易就可以引用大量的启示梦，就算是以透视的方

法来处理这类的梦，也无法在其中找出任何病源学元素的痕迹。我要将需要深入分析诠释的梦暂搁一旁。

有的精神疾病的病因一目了然，也有病因不甚重要的精神疾病，现在我要回到先前的假设，就是病因的形成意识在治疗上是不可避免的，这个假定还含有一部分旧有的关于梦的理论。我虽然不否认许多精神疾病是心灵创伤所致的事实，但要反驳所有精神官能症皆导因于童年创伤经历的说法。这个理念决定心理治疗师把注意力集中到往事的因果论上，始终只探问为什么，却对同样重要的有什么目的不闻不问，经常造成当事人极大的损耗。在这种情况下，当事人被迫经年之久研究小时候某个莫名其妙的经历，那些也许很重要的事情却明显地被忽视了。只找因果论的观点过于狭隘，对梦的本质或精神疾病而言都不合宜。因此这儿的问题，也利用梦来找出病因，其问题是有成见的，及忽略了梦所能达到的较大成果。我们的例子正好把病原学清楚地凸显出来，但此外另有预测或预期，以及一个治疗方面的暗示。于是，有很多起初梦与探究病因无关，反而涉及完全不同的问题，譬如心理治疗师的态度。我想在此举同一位当事人在开始接受三位不同的分析师治疗时，所做的三个梦为例。第一个梦：“我应该要越过边界，边界却找不到，没有人可以告诉我边界在哪里。”

这个治疗只维持了很短的时间，因为一无所获而中断。第二个梦：

“我应该要越过边界，夜色黑暗，我找不到海关。找了很久以后才发觉远处有微弱的灯光，我猜那儿就是边界吧。要抵达那儿，我得穿过一条山谷和一片漆黑的森林，我在森林里迷了路。然后我注意到附近有一个人，这个人忽然疯了似的紧紧缠着我，我在惊惧中醒过来。”

几个星期后，这个治疗中断了，因为分析师与被分析的人之间产生了不自觉的同一性，完全搞乱了方向。

第三个梦是在我治疗期间做的：

“我必须越过一个边界，换句话说，我已经越过了，身处一个瑞士的海关内。我只带了一个手提袋，我想应该没有什么需要缴税的。但海关人员将手伸进我的袋子里，在我目瞪口呆之下拖出两张床垫来。”

这位女当事人在找我治疗期间结了婚，她原本激烈反抗这桩婚事的。精神疾病的病因要过好多个月以后才变得清晰起来，在这些梦里不曾透露只字片语。这些梦全部是一些预测、指涉相关的心理治疗师，以及预料中的难题。

这几个例子代表许多类似的梦，指出梦经常是一种预测，若纯粹观察其因果关系，将会尽失原意。这些梦提供分析一个明确无误的资讯，正确的治疗知识对分析来说实在太重要了。第一位心理治疗师在对处境的正确理解中，把当事人传给了第二位心理治疗师，当事人在第二位心理治疗师那儿从梦中找出了解答，自愿离去。我的分析虽然使她失望，已经发生过表现的景象是穿越边界，显然对她有帮助，去排除万难坚忍到底。

初始的梦经常明显又清楚得令人感到惊讶，等到进一步分析时，这些梦却旋即失却其鲜明的特色，若特色意外地被保存了下来，我们可以肯定，根本无从分析人格的本质部分。通常这些梦会在开始治疗后变得让人看不透，比较模糊，分析起来也困难多了，在这种情况下，心理治疗师不久就无法再俯视全局了。此处的理由使梦变得令人难以理解，众所周知，这是一种全然（以心理治疗师的立场看来）主观的论断。对于我们“懂”的事，没有任何不清楚；但对我们“不

懂”的事，便显得模糊、混乱。其实这些梦一目了然，也就是符合当下条件的那个样子，如果我们在治疗的后期，甚至几年之后，再回头来看这些梦时，经常会敲敲自己的脑袋，这才领悟了当初的盲点。如果我们继续分析这些梦，与初期明白清楚的梦比较起来，心理治疗师不该抱怨那些混乱的梦，就像去领会其不能理解之符号或故意抵拒的当事人，而是说当事人杂乱无章的心理治疗师也一样，应该知道这种情形是一种投射，以及糊涂的是他自己，因为他的理解被当事人特异的行为搅乱了。及时认知自己尚未领会，在治疗上万分重要，因为对当事人来说，没有什么比一直被了解更不堪忍耐的了。他把自己交给无所不能的心理治疗师，心理治疗师专业的虚荣把他哄得一愣一愣，没错，他形式地在心理治疗师充满自信、“深入”的理解力中安定下来，因此失去每一种真实情况的意义，而更顽强的移情延迟了复原。

大家都知道，了解是一个非常主观的过程，此过程可以非常片面的，也就是心理治疗师了解的但当事人不了解。在这样的情况下，心理治疗师有义务说服当事人，但若当事人不接受劝告，心理治疗师就会责备他抵拒。当了解只是单方面的事情的时候，我将好整以暇谈论自己的不明就里，因为基本上心理治疗师是否了解并不是关键；一切均取决于当事人是否了解。所以了解应该是一种同意，而同意是共同考虑的果实。单方面了解所造成的危险在于心理治疗师先入为主的理念，虽然对梦的判断没来由地符合某个理论，甚至可以说从基本上来说是正确的，却没有取得当事人心甘情愿的同意，因此实际上是错的：这个理论比当事人的发展快，因此将它麻木，所以是错的。不应该教导当事人实情（如果这样他只消借助于自己的脑袋，他应该往实情发展），这样才能抵达他的内心，更深入地了解，所发挥的作用也较大。

假使心理治疗师片面的了解只是符合某个理论或其他先入为主的理念，当事人可能产生的信念或一定的疗效主要以暗示为依据，绝不

可轻信任何错觉。暗示的效果虽然无可指谪，但它的成效只有一定的界限，而且它对独立自主的个性有副作用，长远来看我们宁愿需要这种独立自主性。从事分析治疗的人相信形成意识的意义与价值，这可以把目前的人格置于意识的选择及批评的管辖之下。如此一来，当事人要面对问题，受到意识的判断与意识的决定激励，但这不亚于借之整体人格、道德功能的直接挑衅。观诸当事人的人格成熟度，分析的影响比暗示大得多，暗示像一种魔幻方法，在幽暗中发挥作用，而且永远不会提高人格的道德要求。暗示一直不是一个可靠的方法，充其量是一种权宜的方法；所以，如果可能，因与分析治疗的原则不符合而要避免暗示。当然这只有在心理治疗师知觉的情况下才能避免。潜意识仍然很充足，而暗示的效果更是过剩。

希望避免意识暗示的人，必须视解析梦为无效，一直到当事人所达到的公式被我找到为止。

我认为处理梦的时候，都不可轻忽这些基本规则，梦之难以捉摸正是预告心理治疗师和当事人的大惑不解。心理治疗师应该把这样的梦始终当成新奇的事物，视为一则神秘大自然条件的信息，而他要向大自然学习的与当事人一样多。他当然要放弃每一种理论上的先决条件，有意在每一个个别案例中挖掘新的梦的理论，因为拓荒的田野辽阔无比。只把梦当成压抑的愿望，这种观点早就过时了，的确也有梦很清楚地呈现出已完成的愿望或者恐惧，但除此之外还有些什么？梦可以是无情的事实、哲学的警句、幻觉、狂野的幻想、回忆、计划、预期，甚至可以是心电感应的幻影、非理性的经历，以及天知道的一些玩意儿。有一点我们不要忘了：我们几乎有一半的人生是在或多或少潜意识的情况下上演的，潜意识特殊的意识表达就是做梦。如同心灵有白昼的那一面，即意识，它也有夜晚的那一面，就是潜意识的心理功能，我们不妨视之为如梦的幻觉。意识里不仅有愿望和恐惧，还有许许多多别的东西，因而形成这个最大的可能，那就是我们梦的心

灵支配一个类似或甚至比意识更为丰富的内容及生命韧度，而意识的本质是集中、限制，以及独占。

从实际情况看来，这并不是没有道理，而正好告诉我们，不要先在学说上局限了梦的意义。我们应该知道，时常有做梦者甚至在梦中模仿心理治疗师所使用的技术或理论术语，就像这句古老的格言所言：狗梦见面包，渔夫梦见鱼。但这并不表示钓鱼人士梦想的鱼都不成为鱼。语言没有不被滥用的，我们很容易就能表象，如何因此悄悄地被引过去一样；是的，潜意识仿佛有某一种倾向，把心理治疗师卷进他自己的理论中，甚至让他窒息。我因此在分析梦时预见不少理论，当然并不完整，因为要清楚理解那些东西，我们总是需要一些理论。梦具有一个意义，这是一种理论上的期待，但这又无法在所有案例上求得严密的证实，因为有些梦我们根本无从了解，无论心理治疗师或当事人都不得其解。我仍然要做出一个这样的假设，以便有勇气与梦周旋。另外一个理论是，梦将某种本质的东西加在意识认知之上，所以并不如此做的梦，意味着没有详尽解析。我也必须再做出一个假设，以便向自己解释，为什么我要分析梦。所有其他的假设，譬如关于梦的功能和结构的理论，都只是技术上的规矩，不时得修改一下，在修改时片刻不得掉以轻心，否则将置身于虚伪的基础上，在此不确定成了唯一确定的东西。我们想对分析梦的人呼吁：“千万别无所不知！”免得他仓促地分析。

对于很难一眼看穿的梦，重点不在于了解、分析，而要先周延地制造前后关系。我不是说那种从梦的图像出发，浩瀚无边的“自由联想”，而是仔细、自觉地研究，客观地编排出梦的图像的联想关系。要做这个研究，首先要教育许多当事人，因为他们与心理治疗师一样，都具有无法克制的倾向，恨不得立刻了解、即刻分析，尤其是当他们经由教科书或一个糟透了的分析，所有的训练情况都因此恶化的时候。他们先从理论上联想，也就是了解及分析，然后就困在那里

面。他们和心理治疗师一样，希望立刻跑到梦的背后，获得一个错误的假定，以为梦只是一个表象，把真正的意义给遮盖起来。这所谓的表象对大多数的房子来说，绝对不是一种幻觉或一种蒙蔽人的扭曲，反而与房子的内部相呼应，甚至很直接地透露了房子里的概况。所以，清楚的梦的图像就是梦的本身，含有全面的意义。如果我在尿中发现了糖，糖就是糖，而不只是蛋白质的表象。弗洛伊德称之为“梦的表象”的，就是梦很费解的那一面，事实上那只是一个我们不太明了的单纯的投射，表示我们不理解梦，所以只谈论表象。干脆这样说好了，梦像一篇看不懂的、完全没有表象的文章，我们只不过无法阅读罢了。如此，我们也不必分析梦的背后隐藏了什么东西，首先要学着读懂这篇文章。

最好的方法，就像我指出的，是通过制造前后关系。借由所谓的自由联想，我无法抵达目的地，一如要我破解海地人的碑文那般渺茫，我当然已找出了我所有的前后关系，但要达到这个目的，我一个梦也不需要，靠一块禁令牌或者报上的一个句子我也一样能办到。从自由联想可以得出前后关系，但只有在例外的情况下，才会得出梦的意义。为了要了解梦的意义，我应该尽可能遵守梦的图像。如果有人梦见一张杉木桌，若他据此只联想起自己的书桌是不够的，就凭他的书桌不是杉木做的这个简单道理就知道不够。但这个梦确实指向一张杉木做的桌子。现在让我们假定，做梦者想不起别的事情，这种停滞不前有一个客观的意义，因为这表示有一股特殊的幽暗在控制着梦的图像周边，引诱着人去思考。当然我们可以有许多关于杉木桌的联想，但似乎不存在的才是重要的。在这种情况下，我们再度返回图像那儿，我习惯对当事人说：“试着表面上我根本不知道‘杉木桌’是什么意思，您向我描述这个东西，关于它的一切，直到我弄懂那是什么东西为止。”借着这个方法，我们成功地确立一个很接近梦的图像的前后整体关系，如果这是针对整个梦境，就可以展开解析的冒险行动了。

每一个解析都是一种假设，就像单纯尝试去读懂天书。孤立、深奥的梦很少因相去不远的确定而被分析出来，所以我不太重视解析单一的梦境。分析一系列的梦才会产生一个相对的确定性，而随后做的梦会纠正先前错误的解析。从一系列的梦比较容易看出基本的内容与主题，因此我要我的当事人养成习惯，详细地把他们做的梦，以及解析记在本子里，我也教他们暗示的方法，这样才能够运用前后关系的素材把梦记下来，在看诊的时候带过来。到了后来的阶段，我也让他们解析，这个方法让当事人学到，没有心理治疗师他也可以正确地处理他的潜意识。

如果这些梦只是病原上重要的资讯来源，就可以把解析梦的事情交到心理治疗师的手上。另一种情形是，梦只是心理治疗师极有用处的暗示，用以赢得心理学上的观点，那么我的处理显然多余。但是这些梦，如同我举的例子所示，含有的东西比心理治疗师可资运用的还要多一些时，就要对分析梦这件事另眼相看，因为有的时候它甚至攸关生命危险。许多这类的案例中有一个留给我不可磨灭的印象，一位比我略为年长的同行，偶尔碰到我的时候，他总爱拿解析梦这回事开我玩笑。有一次我在街上遇见了他，他对我说：“嗨，还好吗？还在解析梦？哦，对了，最近我做了一个莫名其妙的梦，有没有什么含义呢？”他梦见：

“我爬上一座高山陡峭的积雪坡上，山势愈来愈高，天气非常好。我爬得愈高，就愈觉得身心舒畅，我有种感觉，如果再往上爬一部分更好。当我到达山顶时，幸运以及非凡之感如此巨大，以至于我觉得可以继续往上进入太空。我现在就可这么做，于是我攀入空中。我在全神贯注的意识之中醒了过来。”

我答道：“我亲爱的同事，因为我知道您不会放弃登山的，所以我想刻不容缓地拜托您，从现在起绝不考虑单独行动。去登山时，带

两位您绝对信服的向导去。”他笑着说：“积习不改。”然后就道别了。我没有再见到他，两个月之后传来第一个坏消息：他只身被雪崩活埋，但及时被偶然路过的军方侦察队挖了出来。结局于三个月之后发生：在一个没有向导的旅程上，根据一位在下方的向导所观察到的，他与一位年轻的朋友在下山时撞到山壁，一个踩空，坠落在下面等着的朋友头上，双双粉身碎骨。这就是每一种关系中的扩张。

即使有疑点与批评，我从未不把梦当一回事。我们以为梦是无稽之谈，那是因为我们荒谬，没有领略出正确读懂我们夜晚那一面谜样的信息的要点。尤有甚者，经由系统化的研究梦，医学心理学强化了这个意义，因为我们一半的心灵生活至少是在夜晚的那一面上演的，而意识在夜晚也并未停止演出，于是我们白天生活中的潜意识就被凸显了出来。既然没有人怀疑意识经历的重要性，为什么我们要质疑解析潜意识的事件呢？那也属于我们的生活，有的时候甚至比白天的生活还要危险或有用。

因为梦所给予我们内在隐藏的生命信息，所揭露的当事人人格组成部分，它在白天只被视为精神疾病的征兆，所以不仅当事人可在意识与潜意识中被其治疗，他的潜意识也需要治疗。只要我们目前拥有足够的知识，除了继续将潜意识的内容同化到意识上之外，不可能出现其他的情况。

这些案例中的同化指的是意识与潜意识内容相互的渗透之一，而不是指借由意识赋予潜意识的内容单方面地评价新的含义或加以歪曲，正如一般所想，同时也这么实行的一样。就这点而言，这会造成一种对潜意识内容的价值及评价的错谬理解，众所皆知，弗洛伊德所理解的潜意识完全是负面的，一如根据这种学说，原始人都是所谓的怪物一样。关于可怕的原始人的无稽之谈，加上幼稚—病态性欲—犯罪的潜意识学说，使得这个自然之物，潜意识的真面目，看起来像一

个危险的巨大怪物。好像所有好的、理智的、有生命价值，以及美好的事物都以意识为家似的！是世界大战的残暴还不足以让我们张开眼睛，使得我们还无法看出我们的意识其实比潜意识的自然本质更卑鄙、更不正常？

最近有人指责我，有关我对潜意识同化的学说对文化有害，并将我们的最高价值引渡给未开化状态的观点。这种理念只能建立在完全错谬的先决条件上，也就是潜意识是个巨大的怪物的基础上。这种理解源于对大自然，以及事实真相的恐惧。弗洛伊德的理论就是以拯救这个表象中的潜意识的爪子为目标，因此发明了升华这个概念。真实而且以这种面貌存在的东西，不可能经由炼金术而被升华，那些看似被升华的东西，根本不是错误的解析之后所看起来的那个样子。

潜意识不是恶魔般的庞然怪物，而是一种在道德、美感与才智方面均属中性的自然本质，只有当我们的意识态度对错的无可救药时，它才会变得危险。端视我们压抑的程度，潜意识的危险也随着升高。当当事人开始同化他潜意识过往的内容时，潜意识的危险也会降低。人格错乱、怯懦地把白天与夜晚那一面分开的情形，将随着继续进行的同化而终止。批评我的人担心的是因潜意识而使有意识失控。如果潜意识因受压抑，因被错误解析和贬抑而无法共存时，最易发生失控。

涉及潜意识本质的基本错谬，是我们普遍假定潜意识的内容一目了然，以不变的预兆来执行。以我微不足道的观察来看，这种理解似乎过于天真，作为自行调整系统的心灵，其均衡正如身体的生命，面临所有过分的事件时，强迫性的补偿会立刻出现，没有它就不会有正常的新陈代谢或正常的心理。我们可以把这种补偿的学说解释为心理行为的基本规则，失之东隅，收之桑榆。意识与潜意识也是一种补偿关系，这是解析梦时最容易证实的技术上的规矩。我们实际解析梦的

时候，可以一再抛出这个问题：哪一个意识态度将因为梦而获得补偿？

通常补偿并不只是在幻想中实现愿望，而是一个真实情况，愈压抑它，它就愈真实。大家知道，口渴并不会因为我们压抑就消失了，因此我们首先要严肃地看待梦的内容为事实，并视之为意识态度中共同决定的因素而予以接纳。不这么做的人，其外倾的意识态度将变得顽固，潜意识的补偿于是应运而生。不容忽视的是，这个人如何对自己做出正确的判断，并成功获致补偿的生活指引。

任其发生的人（这正是批评我的人所担心的）把潜意识的内容放在意识的地方，于是他将压抑后者，先前意识的内容在潜意识中接收了这个补偿的角色，如此一来，潜意识的面貌完全走了样，变得胆怯又理性，与原先的态势形成了强烈对比。这波行动不信任潜意识，然而它由之不断发生，又具有独特的功能。因此每一个梦都是资讯与控制的工具，所以是建立人格最有效的利器。

事实上在潜意识中并没有爆炸物，除非在潜意识中悄悄地积累了不少傲慢的或懦弱的意识。因此我们更有理由重视此事。

基于这些理由，我建立了启迪学的规则，在每一次尝试解析梦的时候询问自己：哪些意识态度将通过这个梦得到补偿？显然，我据此把这个梦放在与意识地位状况最密切的关系之中，是的，我甚至坚持若缺乏意识情况的认知，即使只要求差不多的确定，也根本无法解析梦。只有从意识地位情况的认知出发，才有可能识出潜意识内容的预兆。梦不是一个孤立于白天生活之外，与白天生活的特征完全无关的事件，它若看起来如此，那是因为我们一无所知，这是一种主观的错觉。事实上意识与梦之中有着最严密的因果关系，并且坚持拥有最精微权衡的关系。

我想举一个例子，说明评价潜意识内容的治疗方法，一位年轻人向我叙述下面这个梦：

“我父亲开着他的新车出门，他开得很不灵活，我因为他的笨手笨脚激动了起来。父亲现在逆向乱开一通，把车子带入一个危险的处境，他终于撞上了一堵墙，车子面目全非。我怒不可遏地大声对他说，他应该有点儿理智。我父亲笑了起来，这会儿我才看出他已烂醉如泥。”

这个梦并不是真实的事件，做梦者很确定即使他的父亲喝醉了也不会有这样的行为，他自己是汽车机械工，非常仔细，喝酒极为节制，尤其是开车的时候；车子开得不好，受到小损伤时，他会发脾气。他与父亲的关系很正面，他很崇拜父亲，因为他成就斐然。不继续探讨的话，我们会说这个梦画出了一幅对他父亲极为不利的图像。在解析这个梦之后，我们要如何回答这个儿子的问题呢？他与父亲的关系是否只是表面上如此，实际上却存在着过度补偿的抗拒？在这种情况下，我们应该给这个梦的内容一个正面的预兆，意思是说，我们必须说：“这是您与令尊真实的关系。”因为儿子与父亲的真实关系中完全找不出有什么精神官能症上的双重含义，所以，如果我们加重这位年轻人的精神负担，谴责他毁灭性的思考方式，相当不公平，简直就是一个治疗上失误。

但他与父亲的关系真的很好，为什么在梦中要杜撰一个诋毁父亲、并不真切的故事呢？做梦者的潜意识中应该存在着制造出这一类梦境的倾向，难道他因为嫉妒或基于自卑而心生反抗？在我们加重他的良心不安之前，这对易感的年轻人本来就不无危险，我们最好先问一问——不问为什么，而是做这个梦目的为何？这个案例的答案若是：他的潜意识很明显地要贬低父亲。让我们把这种倾向视为均衡的事实，于是我们挤出一个结论来，那就是他与父亲的关系并不只是很

好而已，简直太好了，实际上他就像法国人所说的宝贝儿子，父亲对他的生活给予太多保障，而做梦者过的是我称之为凑合的日子。因为父亲的缘故，他看不到自己真实的情况，这正是他的危险，所以潜意识转向虚构的亵渎，以贬低父亲，而抬高做梦者。多么不道德的方法！不知究底的父亲大概要提出抗议了，但这完全是一个有目的之均衡作用，因为它逼着儿子与父亲形成对立，而没有这对立则他在意识上永远办不到。

后者的解析才正确且切中要旨，也就是说直陈做梦者本能的认可，且未伤及存在于真实生活中的价值。但是，除非详尽地探索父子关系中的整体意识现象学，否则无法获致这个解析；缺了对意识的认知，梦境的真正涵义永远悬在那儿。

非常重要的是对同化梦的内容，不能伤害也不能破坏自觉人格的真正价值感，否则，就没有主体可以进行同化了。认可潜意识并非经由一个布尔什维克式的实验，将最底层的转向最高层，再一次导致他其实希望改善的同样情形。要严密地注意，意识人格的价值是否被妥善保存，因为潜意识的均衡作用，要与完整的意识合作，才能发挥效用。同化绝非非此即彼，必须自始至终不分彼此。

解析梦的时候不可避免者，是对意识状态精准的知识，同样重要者是与梦有关的象征意义，因此必须观察意识中哲学、宗教，以及道德的信念。不从症状学的角度来看梦境的象征手法，也就是说不视其为固定特色的征兆或症状，但把它当成真正的象征，即意识尚不为人知的表达，以及概念表述的内容，而且是相对于每个意识状态来观察的话，毋宁合宜得多。我说这样处理在实务上很有利，那是因为理论上有比较确定的象征，解析的时候务必要留神，将象征的内容以熟悉的概念来表述。若无这类比较确定的象征，潜意识的结构也就没什么可挖掘的，因为它根本空无一物，既不能紧紧依附，也无从描述。

我赋予这样一个所谓无从分辨的内容特征，听起来也许很怪异，假如缺了这些，也就不成为象征，只是征兆或症状而已。大家知道，弗洛伊德学派假定这是性象征，即这个案例中的征兆，并赋予它性欲的清楚内容。然而，很遗憾，弗洛伊德的性概念具有无比的延展性，而且非常模糊，以至于所有的事都与它扯上关系。虽然这个字听起来很熟悉，但所指的东西却像未知数“x”，其范围介乎生理腺体活动和极细微的心智活动两种极端之间，令人捉摸不定。我因而宁可把这个象征形容为陌生、极难辨认且永远没有一个确切值的东西，不愿因为这个幻觉被安上了熟悉的字与熟悉的事情，就全心信赖这个教义式的观点。让我们以所谓的男性生殖器的象征为例，表面看来应该称之为阴茎，但如同克朗纳费尔德（Kranefeldt）在新近的报告[326]中所阐明的一样，肢体在心理学上却是一个比喻，就像原始人和古人对于男性生殖器天马行空的象征一样，要进一步界定它的内容并不容易，因为他们从来不曾想到把仪式象征的男性生殖器与阴茎混为一谈。男性生殖器始终指的是富创造力的玛娜[4]，那个“具有神奇效果”之物，有助于我了解雷曼的语言、医药与生育力量、公牛、驴、石榴、女阴（Yoni）[5]、公羊、闪电、马蹄、舞蹈、不可思议地在农田上燕好、月经，以及其他许许多多类似的说法，这些相差无几的语言也出现在梦中。这所有的相似之处，性也包括在内，基本上都属难以界定的个性原型图像，原始的玛娜象征在精神上倒是比较贴切。

这些象征差不多都是不变的，然而我们却无法在每一个单一具体的案例上有先验的把握，斩钉截铁地说某个象征一定就是这个意思。

这个实际上必备的条件可能截然不同，当然，若我们要运用理论，即科学方法来解析一个梦境时，我们必须使这些象征与原型产生关联；实际上，这却是个错误，因为以当事人当时的心理状况而言，也许什么都适宜，但排拒梦的理论。因此，观察是绝对必要的，先看看有关于意识状态之象征意识为何，也就是说不把象征当成一成不变

的东西来处理。换言之，暂时把已知与自以为的无所不知抛开，先研究这些东西对当事人究竟有什么意思。如此一来，理论的解析就像英雄无用武之地，通常甚至一开始就裹足不前，心理治疗师若运用太多固定的象征，诊治将沦为例行公事，并陷入他经常错用于当事人身上的危险的教条之中。可惜我无法在此引用一个例子来多加说明，那个例证有许多细节，而我没有这么多时间一一解释。而我已经发表了许多篇与此事有关的文章。

屡见不鲜的是在诊疗之初就出现一个揭开心理治疗师探勘潜意识全貌的梦，心理治疗师对于固定象征的所知却无法使他产生这个判断力，但是，基于实际存在的理由，仍然不可能深入并清楚地分析当事人做的梦；我们因这方面的实际顾虑而受到限制。从预后，以及诊断的角度来看，此类的判断其实至为重要。有一次我为一位年方17的女孩会诊；一位专家推测那应该是渐进式肌肉萎缩的初期症状，另一位专家则认为与歇斯底里有关；我倾向于后者的看法。这个女孩是有一些身体上的症状，但真的好像有歇斯底里的现象，我提出做梦的问题，女当事人立刻答道：

“对，我做过恐怖的梦，不久前才梦到我夜里返回家中，一片死寂，通往客厅的门半掩着，冷风中我看见我的母亲挂在吊灯上，吊灯因窗户开着而晃来晃去。然后我梦见夜里屋内出现可怕的噪音，检查时我发现一匹在屋子里歇息的受了惊的马。它终于找到了走道上的门，穿过位于四楼走道上的窗户，跳下街去。我毛骨悚然地看着它粉身碎骨躺在下面。”

仅只是这个梦中骇人的特征，就足以引起我们的注意，然而谁都有做恶梦的时候，所以我们要深入探讨两个主要象征“母亲”与“马”的意涵。二者的意涵应该等量齐观，因为做的事情一样，都是自杀。“母亲”是一个类型，意指来源、自然、被动的创造（因此产

生的素材、物质），继而产生物质的自然（子宫），以及生长的功能，也因此具有潜意识、天然及本能、心理、人据以俯仰或者被包含的身体，因为“母亲”也是一个容器、凹形（下腹亦同）、怀胎，以及哺育，心理上的意识基础也因此表达了出来。观其内部与含有，存在与黑暗、夜晚，以及害怕（郁结）有关，我根据这些征兆，复述神话和语言上关于母亲这个概念的改变，或者把重心放在中国哲学中阴的概念上。这并不是这位17岁的女孩努力追求的东西，而是集体的遗产特征，一方面在语言上仍然被使用，另一方面则是心灵上遗传性的结构，所以，所有时代的任何种族都可以重新找到这个概念。

这个如此耳熟能详的“母亲”似乎指涉最熟悉的个人的母亲，“我的母亲”是一种象征，也意指我们固执于概念的表述上，对此我们只能含糊带过、揣测似的把它描绘成隐秘、浑然天成、身体的生命，但这仍旧太狭隘，而且排除了太多次要的东西。基本的心灵原初事实复杂万状，我们仅能加以揣度，而且充其量略知一二，所以需要象征。

让我们把既有的语言放在梦里，于是产生了这样的分析：潜意识的生命正自行毁灭。这是传给意识，以及所有侧耳倾听的人的信息。

在神话与民间传说中，“马”是一个流传极广的类型，它是动物，无法代表人的心灵，非人、动物的，所以是潜意识的心理；传说中的马不但耳聪目明，有时还会说话。作为运输的动物，它最接近母亲的类型[奥丁（Odin）手下的女神]，把死去的英雄驮负到奥丁神接待战争英灵的殿堂，正是特洛伊木马[6]。人躲藏其中的木马意味着子宫的功能，以及个中所呈现的性爱境域。马既是动力，同时也是运载的工具，它把人或货物从此地运到某处，但因缺乏比较高的意识品质，所以像冲动受制于惊慌一样。它与魔术，也就是无理性、魔幻的效果有关，尤以黑马（意指夜晚）为死亡做预告。

如前所述，“马”等同于“母亲”，只不过在意义上有些微的差别，从起源的生命转为纯粹动物、体力的生命而已。把这种语言放到梦的文本中，于是有了如此的解释：动物性的生命自行毁灭。

两个梦的内容几乎雷同，而第二个梦的语言特别清晰，一般来说都是这样。我们注意到这个梦的细微之处：说的并非个人的死亡，人很容易梦到自己死去，但那并不很真确，如果真的意有所指，梦中将使用另外一种的语言。

两个梦都意指严重的器官疾病，会致人于死地的那种；不久这个预后便应验了。

现在，这个问题所牵涉到的比较固定的象征，于是这个案例就有一个象征自然的概念，特别凸显出解析时牵一发而动全身的精微细密。只要透过对比的神话、民间传说、宗教，以及语言史上的检验，便可以获得科学上的证实，况且梦所揭露的心理本质的发展历程比我们的意识还要多，这些东西在梦中以本性的图像及欲望表达出来，借着同化潜意识的内容，我们因而使当下且被容易偏离自然法则的意识生命与这种表达互相适应，让当事人重新拥有他天生的自治权。

在此我仅能提出基本的原理，演讲的形式无法让我一砖一瓦堆砌起来，叠架出一栋屋宇来，每一次分析潜意识时形同整修，直到完成了全人、自我意识的重建工程为止。成功的同化历程远远超过心理治疗师的治疗效果，最后所抵达的远程目标也许就是引致生命的第一个起因，也就是全人的整体实现，形成个别化。身为心理治疗师的我们是最早自觉地观察这幽暗的自然事件的人，但通常我们只看到受疾病侵扰的那一部分，当当事人痊愈时，就把他给忘了。其实，要等到康复之后，才有机会研究延伸数年、几十年之久的正常变化。如果我们掌握一些潜意识发展倾向目标的知识，而且心理治疗师的心理学观点并不仅刚好来自于病态错乱的那个阶段的话，经由梦所传达给意识的

过程印象就不至于太混乱，我们可以比较清楚地辨识出象征的最终意涵。依我看来，每一位心理治疗师都要意识到，心理治疗的过程，尤其是分析，都必须订定目标的前后关系，以及历程涉入，一会儿闯入这里，一会儿又到了那里，揭露每一个地方以其当时的方向而言，看似矛盾的单一状态。每一次的个别分析仅显示基本历程中的一部分或一个观点，而这也正是对照决疑论为什么会暂时引起令人感到失望的混乱的前因后果。唯有最接近日常经验的才有可能获致差强人意的认可，因此，我也不喜欢拘泥于基本原理和实务。

【 译注】

[1]卡鲁斯（Carl Gustav Carus，1789—1869），德国心理治疗师、哲学家、心理学家、画家、自然研究人员，博学多闻。

[2]莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716），德国哲学家、数学家及政治家。

[3]弗卢努瓦（Theodore Flournoy，1854—1920），瑞士心理学家。

[4]玛娜（Mana），参阅第一章译注。

[5]女阴（Yoni），印度女性神圣的象征。

[6]古希腊人攻打特洛伊城时，把精兵埋伏在大木马内，诱使特洛伊人将大木马拖入城内；夜间伏兵跳出，里应外合，攻下此城。

八　心理学中有关梦的普遍观点

梦是一幅心理的图像，和一般就形式及含义而言的其他意识内容对立，似乎未具有连续性的意识内容，不论如何，梦一般看来不像是与意识心灵生命整合的要件之一，反而较类似外在、似乎偶然的经历。梦之所以成为例外，因果在于它特殊的形成方式：它不像其他的意识内容一样，由一个清晰可见、符合逻辑，以及情感上的体验连续性而形成，反而比较类似某一种独特的在睡梦中举行心理活动的残余。这种形成的方式使得梦自外于其他的意识内容，尤其是它奇特的内容，与意识思想中的对比非常明显。

但是，细心的观察者很容易发现，梦并未完全脱离意识的连续性，因为几乎在每一个梦中都可以找到若干细节，都是从昨天或前些日子的印象、理念与情绪中引起的。如此一来，还是存在着一个先往后退的连续性，对梦有兴趣的人，大概都不会反对梦也具有往前挪移的连续性的说法，如果这个说法可行，因为，有些梦会对人意识上的精神生活产生可观的影响，包括那些不迷信，以及被视为不正常的人。偶尔的副作用与情绪上的改变多少有关。

以重新唤起回忆的立场来看，梦对于一般意识内容的随意增补，仿佛一幅易变的图像，许多梦在醒来后立刻遁形，无法复制，有些即使绘声绘影也尽失原味，只有极少数的梦可以清楚且确切地重新被描述出来。相对于复制梦的内容，这种奇特的行为，也使得在梦中出现的表象联结的品质不言而喻。有别于合乎逻辑的表象，我们视之为意识的精神程序的特征，梦中的表象关系主要是幻想——是一种联想，所传达的前后关系，往往与实际生活毫无关系。

一般的修饰语“无意义”对梦的特征功不可没，在我们下判断之前，应该先想到梦及其前后关系是我们所不了解的，因此只会先把我们的不解投射到客体上，但这并不会妨碍驻留于梦中的奇特意义。

姑且不论数千年来，人们为了要找出梦在预见未来的意义所做的努力，弗洛伊德的发现，首度尝试潜入梦的意义；这个实验可以被赋予“科学”的表征，据此他定出一套技巧来，有了这些技巧后，不仅是他，其他的研究者也可以宣称自己正往理解梦的意义的路上迈进；这个意义与梦中清楚的零星预告之意义并不相同。

我无意在此评论弗洛伊德的梦的心理学，反而希望简要的陈述，今日我们应该如何看待已有部分成果的梦的心理学。

我们首先要探讨的问题是，我们有什么能力赋予梦另一重意义，不同于它不甚令人满意、零星的梦境清晰图像。就这一点而言，出现了一个颇具分量的论点，事实是弗洛伊德所发现的梦的意义是经验式的，而非演绎推论所得到的；另一个论点将同一个人在梦中的幻想与清醒时的幻想相较，则对看似隐秘或不甚清楚的梦的意义有利。要看出清醒状态下的幻想并不是只有表浅、具体的意义并不困难，困难的是明了个中深沉、心理学的意义。由于时间有限，我在此不得不略掉这些素材，但我仍要强调，有一个非常古老且流传广泛的幻想故事范本，其中尤以《伊索寓言》中的动物最具特色，鲜活地阐述幻想的意义，以狮子和驴的活动为例子，叙述它们的幻想。这些故事的具体表面上的意义，皆是不可思议的幻想，其中所蕴藏的道德意义，却针对每一个懂得思索、开放的人，这些寓言的表面意义，不但对孩童足堪用矣，同时又妙趣横生，尤其是它的一大特色。

对于梦中存在着一个潜藏意义这点，运用一定的技巧程序果真能释出明显的梦的内容。我们因此进入第二个重点，即分析程序的问题。在此我同样既不为弗洛伊德的观点及发现辩护，也不做任何批

评，而局限于我认为有把握的范围之内。如果我们以事实为出发点，以梦作为一件心灵的作品，那么我们就有最充分的理由假定，这件作品的构成与规定需要听从的规则与目的比其他的心灵作品多得多，一如“解说原则不应该超过实际上的需要”所言，我们在分析梦的时候，就像在处理任何一件心灵作品一样，直到我们从其他的经验学习到更接近事实为止。

我们知道，从前因后果关系的立场去观察每一件心灵作品，就会得到先前心灵内容的结果；此外，我们也知道，从目的的立场来观察每件心理作品，就会得到现有心理事件奇特的意义与目的。梦也必须设定这个标准。如果我们要从心理学的角度解释梦，就应先弄明白它与之前的什么经历有关联，然后在之前的经历中逐项追踪梦的图像。试举一例：

有一个人做梦，他走在街上，一个小孩在他前面跳着，忽然被一辆车给碾了过去。

做梦者对于先前的回忆有助于我们简化这幅梦的图像。他发觉那是一条他熟悉的街，前一天才打那儿走过；他认出那个小孩是他哥哥的孩子，前一天晚上去哥哥家时才看过的；车祸让他想起另一桩几天前才发生的意外，他只看到报上的报道。一般来说，模棱两可的判断都有类似的简化，我们会说：“哎，难怪我做了一个这样的梦。”

以科学的立场而言，这样的简化当然不够，做梦者前一天穿越过许多街道，为什么他的梦偏偏选中这条街？做梦者在报上看到的意外不只一桩，为什么就选了这一件？即使揭露先前的经历仍旧无济于事，因为角逐成为梦的图像中看似有理的因子实在太多了，接受其他的素材也依循同样的原则，唤起记忆，也称为突然想起来的方法。很明显，接受表示吸纳多样、部分是异质的素材，而这些素材只消与梦

的内容有若干联想、关联即可，否则从梦的内容出发的素材不可能被复制出来。

接受素材要到何种程度，属于技巧上很重要的一个问题，心灵上的每一个细目都有可能揭开整个生活的内容，所以理论上我们可以从每一个梦中接收之前的生活内容，只需要足够我们理解梦的意义的最起码的素材即可。素材当然十分有限，根据康德的原则，却也绰绰有余，理解不过就是有节制地满足我们的目的罢了[327]。譬如说我们要找出法国大革命的前因后果，就不能只探寻法国中世纪的历史，也要包括罗马和希腊史，所有“针对我们的目的”并非“绝对必要”的素材，因为即使素材十分有限，我们也能理出大革命形成前因后果的头绪。因此，我们要尽可能接收梦对我看起来较重要的素材，这样才能探究出梦可资利用的意义来。

接收素材时，研究人员不能独断独行，也不可以如上述那样任意限制，吸纳过来的素材要经过审阅，仔细研究，每一道程序都要遵守运用历史或其他实验科学素材时的原则。这涉及一个基本的比较方法，当然不可能自动自发地进行，端视研究人员的技巧，部分则取决于他的目的。

若要解释一个心理的事实，就得记得心理需要双重的观察方式，即因果与目的两种。为了避免与目的论混为一谈，我刻意要提到目的，希望用目的论来描绘内在心理努力的目标。“努力的目标”之外，也可以说“意图意涵”。所有的心理现象之中都含有一个这样的意涵，也包含单纯的反应现象，譬如情感冲动的反应。受到侮辱时的愤怒，意图是复仇，所显示出来的悲伤，其意图在于激起他人的同情。

一旦我们运用因果关系观察梦中所接收的素材，就会呈现基本倾向或基本思想，因为素材减低一些梦境内容的清晰度，而这都很自

然。譬如有一位年轻的当事人梦到：

“我站在一座陌生的花园里，从一棵树上摘了一个苹果，我谨慎地四下张望有没有被他人看到。”

这个梦的素材显示：一段他少年时在一座陌生的花园偷摘了几个梨子的回忆，良心的不安在梦中尤其显著，使他想起前一天的某个情况。他在街上遇到一位他认识但不怎么重要的年轻小姐，和她说了几句话。当时有一位认得他的先生从旁经过，他突然感到莫名的尴尬，仿佛问心有愧似的。苹果让他想起伊甸园的一景与他从来都没弄懂的事实，为什么那个禁果会为亚当和夏娃带来那样严重的后果。他总是为上帝的不公感到愤怒，因为上帝所创造的人类，是保留了人类所有的好奇与贪欲的。

他还想到了有时候为了某些事情，莫名其妙地被他父亲处罚。最令他生气的处罚是有一次他被逮到偷窥女孩洗澡。接下来他坦承最近与一位女佣有一段尚未发展成肉体关系的恋情，前一天晚上他才与她幽会。

全面掌握这些素材，我们看见这个梦很明显地与前一天所发生的事情有密切的关系。苹果那一幕，以及它令人联想到的相关素材，显然就是一场性爱；基于其他说得通的理由，极有可能是前一天的经历延伸至梦中。在梦中这位年轻男子采摘了一个实际生活中他还没有摘到的伊甸园里的苹果。梦中其他产生联想的素材皆与前一天的经历有关，也就是当他与那位对他来说无所谓的年轻小姐说话时，心中所升起的怪异的内疚，然后是在伊甸园里犯下的原罪，最后是他孩提时期的情色罪行，为此他遭受父亲的严惩。这些联想往罪恶的路线发展。

首先我们希望运用弗洛伊德因果关系观察的方式，来看待现有的素材，意思是，我们要像弗洛伊德说的一样，“解析”这个梦。做梦

者前一天有一个未完成的愿望，梦中这个愿望在苹果场景的象征下实现了。为什么这个愿望实现得如此委婉，呈现在象征手法的图像之中，而非清楚的性爱念头？弗洛伊德指出：在这个素材中这个显而易见的罪恶时刻，说：这位年轻人从孩提时期就受到道德的钳制，尝试着压抑这类的愿望，同时在他自然的欲望上箍上难堪及难以忍耐，因此这种受压抑的尴尬念头仅能以“象征性质”实现。正因为这些念头与道德的意识内容互不相容，弗洛伊德才要张罗一个假定的心理主管部门，称之为检查所，为的是不让这个愿望毫不掩饰地逾越到意识里。

与弗洛伊德的观点做对照，梦之目的之观察方式，并不在于否定构成梦的前因后果，而是在于所收集到的其他诠释梦的素材，我希望我很清楚地表达了这一点。这些事实，即这些素材并未改变，但用来衡量它们的公式却有所不同。是故要提出以下的问题：这个梦有何用途？想产生什么作用？当我们把这些问题运用到心理的活动上时，可不能随意提问。我们在每一个领域都可以追问为什么，以及有何用途，因为每个有机形体都因具有含目的功能之复杂结构，每一项功能被融入单一事实的系列之中。

很清楚，前一天的性爱经历透过这个梦提供了一笔素材，主要是在凸显性爱行为当下的罪恶感。同样的联想在前一天的其他经历中已经出现过，也就是在他与那位他并不感兴趣的女士见面的时候，当时他也不由自主地良心不安，同时感到十分诧异，仿佛这位年轻男子在那儿也做了什么不正经的事。这个经历也在梦中搬演，相关的素材通过联想被强化了，因为于前一天的性爱经历以受到严惩的伊甸园的原罪形态被呈现出来。

我要说：是做梦者潜意识的倾向或目的，使得他的性爱经验成为罪行。梦中对于原罪的联想十分鲜明，而他一向无从理解为什么这个

原罪要受到如此严厉的惩罚。这个联想解释了做梦者为什么不很单纯地想：“我的行为是错的。”显然他不知道，他的性爱行为也会遭受道德谴责。的确如此。他刻意要自己相信，他的行为在道德上无可厚非，因为所有的朋友也都这么做，而他基于某些理由就是不明白，为什么大家不把它废止。

这个梦究竟深具意义或毫无意义，取决于一个可观的问题，即这个自古流传下来的道德观意义重大呢，抑或根本没有意义？我无意卷入一场哲学的讨论之中，只想说明，发明这种道德的人想必有绝佳的理由，否则还真难领会，为什么要克制这个最强烈的欲望。如果我们认为这个梦有价值，就要把它解说成深具意义，因为它明白指出给这位年轻男子的某种必要性，要用道德的眼光来看待他的性爱行为。连最原始的部族也部分对性行为设立严苛无比的规范，事实证明，以较高等的心灵功能而论，性道德尤其是不容低估的一个要素，所以理应多加斟酌。关于这个案例，我们可以说这个年轻人有点儿心不在焉，他朋友的例子把他给搅得迷迷糊糊，所以被自己的性爱欲望牵着鼻子走，而没有考虑到人具有道德责任本质的事实，当人自己创造了道德，无论自愿或勉为其难，都得屈服于自己建立的道德之下。

我们可以在这个梦境中辨认出潜意识的平衡功能，其在于我们人格之很少显露出来的一些念头、倾向，以及目的，在意识过程大多关闭的睡眠状态中，以暗示的方式展现其功能。

现在我们可以抛出这个问题：如果做梦者仍旧不明白他的梦，梦有何用处？

我必须说明一点，了解梦与聪不聪明并没有关系，如同经验所示，影响人的事物不胜枚举，甚至可以产生极大的作用，但我们的才智却未必了解这些事物，我只消极提醒各位宗教象征的作用即可。

在列举过这个例子的说明后，我们很容易就想到，要直接了解梦的功能为“道德的”，先前所举的例子或许看来如此，但若我们想到包含梦的每一项精微素材的公式，就不会只谈到“道德的”功能。所以，要注意这一类人所做的梦在道德上无可指谪，一旦开采其素材，就不得不以通行的标准称这些素材为“不道德”。圣·奥古斯丁高兴上帝不必为他做的梦负责。潜意识指的是我们不曾知晓的东西，而梦可以澄清意识的心理情况的一切观点也就不足为奇了，这些观点对于观察不同的立场应该非常重要。看得出来梦具有心理平衡的功能，对于井然有序的行动乃不可或缺。就像意识的思虑过程中无法避免的，我们无法面面俱到，弄清楚每个问题的前因后果，以便找出正确的解决办法，于是这个程序也自动地在多少处于失去意识的睡眠状态中进行。根据截至目前为止的经验，在睡梦中做梦者突然兴起的种种理念，至少影射那些白天未获全然肯定或根本被否定，那些被称作相对潜意识的念头。

现在，我们着墨颇多的象征主义与梦有关的，以因果或目的的立场来看，鉴定起来都很不相同。弗洛伊德观察前因后果的方式以欲望为出发点，称之为被压抑的梦的愿望，这种欲望其实相对来说太简单也太原始，可以隐藏在多样貌的外壳之后。这么一来，那位年轻男子也可以在先前所举的例子中做这样的梦，他用一把钥匙去开一扇门，他驾驶一架飞机，他亲吻他的母亲等等。从这个立场看来，这所有的意涵都相同。透过这种方式，狭隘的弗洛伊德学派成功地找出一个显明的例子，于是，梦中所有长型的东西都表示男性生殖器官，把圆型或凹进去的东西都说成是女性的象征。

以目的为观察方式，这个梦中的图像都具有特殊的价值，以这位年轻男人为例，如果他不是梦到苹果，而是用一把钥匙打开一扇门的话，这改变了的梦的图像就会衍生出其他有别于苹果的联想素材，以另一种方式作为意识情况的补白。从这个观点看来，梦中象征语言的

重大意义在于它的不同，而非在于其一目了然。在符合它的本性下因果的观察方式趋向于一目了然，也就是说趋向固定的象征含义。目的观察方式与此相反，在改变了的梦的图像中所看到的，皆为心理状况发生变化的语言，不是任何固定的象征含义。从这个立场出发，梦的图像其实非常重要，因为它承受着自己的意涵，如此才能依照自己的意思展现在梦中。若我们仍以刚才的例子为题，就会看出，以目的的立场而言，梦中象征的价值超过一则寓言；它并未隐藏起来，它在教导我们。苹果的场景令人想到犯下原罪的时刻，同时掩饰了人类始祖的行为。

随着不同观察方式的立场，我们很清楚地得出对于梦的意涵不同的理解。现在我们要问，哪一种理解比较好或比较正确？至于一定要理解梦的意涵不可，是身为心理治疗师的我们实务上不得不然，而非理论上的，如果我们想要为当事人做治疗，就必须基于具体的理由，找着了驾驭方法，它让我们变成有能力去教育当事人的方法。观诸上述的例子，不言而喻，接纳素材会延伸出一个可以让当事人大开眼界的问题，只不过他之前心不在焉，对这些事物视若无睹。他没有和这些事物打照面，等于他与自己擦肩而过，因为他所拥有的道德批判与需求与其他人无异。如果他根本不考虑这些，尝试着活下去的话，他会活得很片面且不完整，可以说很不协调，这在心理生活产生相同的后果，好像身体在力行单方面、不全面的节食似的。要把完整性，以及自主性教导给一个人，我们还需要别的同化功能，截至目前为止这些功能在意识的发展上，若非极少便是根本从缺。为了达到这个目标，基于治疗的理由，我们要探向一切可以为我们解说梦的素材的潜意识观点的东西。所以，很明显，正是目的观察方式才是实践个人教育的最大利器。

我们所处时代的自然科学精神严守前因后果的思想原则，所以多采用因果观察方式，若以自然科学来解说梦的心理学，弗洛伊德的因

果观察方式就显得独一无二，但我必须针对这个方式的完整性提出若干意见，因为不能仅就前因后果去理解心灵，还要辅以目的观察方式。整合这两个今日无论在理论或实务自然方面都面临的巨大困境，而且在科学上尚未臻至圆满的观点，但也促使我们要全盘理解梦的本质。

现在我想简短地讨论一下，一般研究梦的时候，被搁置于一旁的梦的心理学的其他问题。首先要提出梦分类的问题，我不打算高估这个问题的实际乃至理论方面的意义，我曾经每年研究1500至2000个梦，根据这个经验我可以证实，确实有典型的梦，但频率并不高，而且在目的观察方式之下，典型的梦失去了它们在固定的象征意义上理解前因后果的重要性。依我看，梦中典型的主题更为重要，因为可以拿来与神话的主题做比较。许多神话的主题，这要特别感谢弗罗贝纽斯（Frobenius）[1]卓越的贡献，在许多人所做的梦中也找得到，而且经常有相同的意涵。可惜受限于演讲的形式，我无法把这些素材一一列出来；在我别的文章里则已交代得很清楚。但我必须强调，把典型的梦的主题与神话的主题做对照，暗示着我们以较古老的系统的所有思维模式来理解梦的思维，一如尼采的做法，意思是不必再举一堆例子就可说明前述的梦境。正如大家记得的，那个梦中的苹果场景意味着典型的性爱罪恶，个中所抽离出来的思维如下：“我这么做，犯了错。”这个梦并未以逻辑抽象的方式做清楚的表达，反而总是使用譬喻或对照的语言，这属于原始语言的一个特征，而它华丽的习惯用语一向让我们感到诧异。如果我们想到古老文学的纪念碑，譬如《圣经》中比喻的语言，就会发觉今日的抽象表达在当时要向比喻借路才办得到，哲学家如柏拉图就不吝于以比喻的方式来表达某些基本的概念。

一如我们的身体承载着种系发生的痕迹，人类的心灵也一样，我们梦中比喻的语言可能是一种古老的遗迹，因此显得顺理成章。

偷摘苹果在我们所举的例子中，是梦的典型主题之一，变化万千一再出现在许多梦中，这幅图像同时也是大家所熟知的神话主题之一，除了伊甸园的故事外，还不断地在每一个时代的每一个地方，以无数的神话及童话的形态与我们打照面。这是一幅普遍的人的图像，反复出现在每一个时代。梦的心理学通过这种方式向我们揭示通往一般比较心理学的路径，我们期待因此领会出人类心灵的发展及构造，就像比较解剖学让我们认识面对它一样。

这个梦以比喻的语言传达给我们的，也就是用感性直观地呈现、思维、判断、理解、公式、倾向，它们因压抑或全然不知而是潜意识的，正因它们是潜意识的内容，也因为梦是潜意识过程的衍生物之一，因此梦有扮演潜意识内容的作用。然而实际上并没有一场潜意识内容的演出，只是意识的情况在刹那间产生的些许联想，然后被这些联想招引，以及选择出来的内容。我认为这个论断实际上非常重要。如果我们希望正确地分析一个梦，就需要具备对于当下意识情况的基本知识，因为梦可以作为这种知识的潜意识情况，也就是构成潜意识中当下的意识附件的素材。若缺了这个知识，就不可能足以正确地阐释梦（当然偶发事件例外）。为了详加说明，我想举一个例子。

有一次一位先生到我这儿初诊，他向我解释，他喜欢追求知识，也对分析心理文学有兴趣，他健康得不得了，看起来一点也不像当事人，纯粹因为对心理学感兴趣才来的。他很富有也有不少闲暇，可以从事所有可能的活动，希望与我结识，以便由我带着他一窥分析理论的奥秘。我一定觉得和普通人打交道挺乏味的，因为“疯子”对我而言才比较有意思。几天前他写了一封信问我，什么时候可以与他见面。展开谈话的当儿，不久我们就谈起了梦的问题。我接着问他在来我这儿的前一天有没有做梦？他答有，然后告诉我以下这个梦：

“我在一个空荡荡的房间里，一个护士模样的人接待了我，想强迫我坐到放了一瓶发酵酸奶的桌子那儿，我应该把它给喝了。我其实想去找荣格心理治疗师，但那位护士告诉我，我人在一间医院里，而荣格心理治疗师没时间帮我看病。”

从这个梦清楚的内容看得出来，造访我的愿望早就在潜意识中形成了。突然涌上心头的理念如下，关于空荡荡的房间：“冷冰冰的接待室，像置身一栋公共建筑物内，一间医院里的接待室。”可是我不曾在任何一所医院当过病人。而对于护士他说道：

“她看起来很讨人厌，斜着眼看人，让我想起用扑克牌算命的女人和看手相的女人，我找过她们为我预卜未来。有一回我生病，一位教会的护士照顾我。”关于发酵酸奶：“发酵酸奶令人作呕，我根本不喝。我太太老是喝发酵酸奶，而我为此讥笑她，因为她有应该时时为健康而努力的怪癖。我想到有一次我住在疗养院，因为我精神违常，所以在那儿必须喝发酵酸奶。”

我用一个不太得体的问题打断了他的叙述，从那以后他的精神官能症是否就完全不见了呢？他尝试着顾左右而言他，但最后不得不承认，他一直都有精神方面的病症，事实上他的妻子早就催他来看我的诊。但他根本不觉得紧张到需要来找我的程度，他又没疯，而我应该只为疯子看病；让他感兴趣的，只不过是想认识我的心理学理论等等。

从这个素材看得出来，当事人如何顺应时势捏造情况；换言之，要符合他的品味，以哲学家及心理学家姿态出现在我面前，把患有精神官能症的事实藏到幕后。但是那个梦以一种让他极其不舒服的方式想起一些事来，强迫他面对事实，他必须喝下那苦涩的饮料。用扑克牌算命的女人泄露了他表象中我的工作形态，如他的梦所显示的一样，在他到我这儿来之前，必须接受治疗。

这个梦修正了这个情况，并透露还有那些相属，以及待改进的态度，而这正是为什么我们需要做分析梦的治疗的原因。

我并不希望这个例子给大家造成一个印象，以为所有的梦都像这个一样如此简单，或者所有的梦都和这个梦有一样的类型。根据我的观察，虽然所有的梦都可以补偿意识的内容，但补偿的功能并不会像这个梦一样，清楚地出现在所有的梦中。尽管这个梦有助于心理的自我调节，因此一切被压抑、未被注意或者不知道的，都将不请自来。然而梦的补偿意义仍旧不是一目了然，因为我们对于人的心灵之本质及其需求所掌握的知识不足；但也有似乎距离十分遥远的心理学上的补偿作用。这些案例让人想起，每一个人在某一层意义上，都代表着整体人类及其历史。人类历史上堪称伟大的，但在每一个人的身上可能仅属渺小。整个人类所需求的，可能也是每个个人所需求的。因此，宗教补偿作用若在这些梦中担纲，扮演一个举足轻重的角色，也就不足为奇了，在我们所处的时代这种日益增多的情形，正是我们的世界观主要受到物质主义影响必然会产生的后果。

梦的补偿意义既非一种新奇的发明，亦非人为通过诠释意旨 而创造出来的一个现象，这个道理在一个古老、人尽皆知的梦的案例中特别明显，《但以理书》第四章（73节）可以找得到这个例子：当尼布甲 尼撒到达权力的高峰时，他做了下面这个梦：

“7.……我看见地当中有一棵树，极其高大。8.那树渐长而且坚固，高得顶天，从地极都能看见。9.叶子华美，果子甚多，可做众生的食物；田野的走兽卧在荫下，天空的飞鸟宿在枝上，凡有血气的都从这树得食。10.我在床上脑中的异象：见有一位守望的圣者从天而降。11.大声呼叫说，伐倒这树，砍下枝子，摇掉叶子，抛散果子使走兽离开树下，飞鸟躲开树枝。12.树却要留在地内，用铁圈和铜圈箍在

田野的青草中，让天露滴湿，使他与地上的兽一同吃草。13.使他的心改变，拿走其人心，给他一个兽心，使他经过七期。”

这棵树在这个梦的第二部分现身，人们很容易就看出来，这棵大树就是正在做梦的国王自己。但以理（Daniel，四大先知之一）解说这个梦亦与此相应，梦的意涵显然就是尝试补偿国王的妄想，在这则报道后，国王果真精神违常。把这个梦视为一个补偿的过程，可说完全符合我对生物学上程序本质的看法，弗洛伊德的见解也与此一致，因就保存睡眠看来，也把这个梦归为一个补偿的角色。正如弗洛伊德所指出的，许多梦经过证实，就像某种刺激，作用在于剥夺做梦者的睡眠，使睡眠变形，以利他达到睡觉的目的意愿，也就是他不希望受到打搅的意愿。同样的也有许多梦，弗洛伊德再一次指出，内心的错乱刺激作用在于唤起较为强烈的冲动反应，一如所产生的个人表象，在这类的方式中变了形，以适应梦的连贯性，而这个连贯性在某种程度上掩盖住了尴尬的表象，以至于不可能强调更为强烈的内心冲动。

相形之下，我们不容忽视一桩事实，那些最干扰睡眠的梦，甚至有这样的梦——而且还不算少——其戏剧性内部结构可以说逻辑针对一种高度感应的情况，也如此完整地将此情况制造出来，即此感应唤醒做梦者。弗洛伊德的见解对这一类的梦做解释，会造成仅凭审查机制不足以压抑令人感到尴尬的内心感应。我认为以事实而言，这个解说并不合理。那些梦中通过不愉快的方式，很清楚处理与难堪的经历或白天的生活表象内容，以无比尴尬的清晰度将大多数乱七八糟的念头呈现出来，其实人人皆知。在此谈论梦保存睡眠、遮掩内心冲动的功能，依我看来并不正确，我们应该在这些案例中把事实翻转过来，以便从其中筛检出前述见解的一个确认出来；这个方法也适用于被压抑的性幻想成为梦中清晰可见的内容的案例。

我也因此而有这种看法，弗洛伊德关于梦主要具有实现愿望，以及保存睡眠的观点过于狭隘，虽然具有生物学上补偿功能的基本思维是正确的，这种补偿功能与睡眠状态本身仅有极限的关联，但它的主要意义与意识的生活有关。把梦与其所对应的意识状态呈现互补，梦若可能保存睡眠，也就是说梦也被迫自动地受到睡眠状态的影响，当梦的功能提出要求，即补偿的内容紧凑到足以取消睡眠时，就会中断睡眠状态。如果一个补偿的内容对于意识之确认方位意义重大时，它一定特别集中。1906年时我已指出意识与分裂的情结之间的补偿关系，并且强调它们的目的性特征[328]。弗卢努瓦（Flournoy）所做的也与我的观点无甚相关[329]。

以意图为方向的潜意识冲动在这些观察中被凸显了出来，但我必须强调，潜意识的目的方向绝对不会与意识的意图并排而行；通常潜意识的内容甚至会与意识的内容形成鲜明的对比，尤其特别者，是当意识态度在于只朝特定的方向前进时，就会威胁到个人保持生气盎然的需求。在意识态度方面，生活愈是单向、愈是与理念条件相距甚远，可能性也就愈高，生动的梦境呈现出来强烈的对比，但符合目的性之补偿内容作为个人心理上自我调节的语言出现，就像身体受伤、感染或碰到不正常的生活方式的符合目的方式反应一样，心理功能面临不自然或纷乱的干扰时，也会采取适当的防卫手段。根据我的观察，梦也属于这种符合目的性反应，它把潜意识导向一个已有的意识附件中，同时将收集来的素材导入意识的象征联想中。在这个潜意识的素材中找得到所有的联想，只因不被强调而不自觉，但这些联想活力充沛，才能在睡眠状态引人注意。当然仅凭梦的内容之实用性并不能立刻就看到它清楚的内容，还需要对其内容加以分析，才能获取潜伏于梦的内容中之真正的补偿系数；这半隐半现、所谓间接的本性却是身体主要的防卫现象，而它符合目的的本性要透过深刻的体验，以及彻底的研究，才会为人所知晓。这使我想到发烧的重要性，还有被感染的伤口的化脓过程。

补偿的心理程序几乎都极其个人，使得要证明它的补偿特征时万分棘手，因通常这都与个人事件有关，所以对这个领域的新手而言，对于看出某个梦的内容如何具有补偿的意义，会显得困难重重。譬如我们可能倾向于一种假设，从这个补偿理论看来，对生命抱持着乐观态度的人，应该会做非常开朗且乐天派的梦才对。这种期待只应验在借着一定方式的鼓舞而适当地受到激励的人身上；如果这个人的个性并非如此，那梦具有在合乎目的之方式下的阴暗特征，想必超过了他的意识态度。新手不妨遵守以毒攻毒的原则。

要为这一类的梦的补偿举出某些特定的规则并不容易，补偿的特征与个人整体本质密切相关，虽然随着日益增多的经验，逐渐归结出它的某些特点，但补偿的可行性仍然数不胜数，取之不尽、用之不竭。

在提出补偿理论的同时，我并不希望坚称这是梦唯一的一个理论，或者因此梦中的现象都可解释得一清二楚。梦是个复杂万状的现象，与意识现象的复杂及难以探测的程度不相上下；如同以实现愿望或情欲理论的视角来了解意识现象，既不恰当，梦的现象也不会轻易就被解释清楚。虽然依照一般的观点，与潜意识的相比，意识生命对于个人存在的意义十分不同，我们仍然不应该仅把梦视为意识内容的补偿及次要现象。这个普遍的看法仍有待修正，因为随着经验的增加，见解也因而深入，心理生活中潜意识的功能有其重要性，而我们对此所知仍旧很贫乏。分析的经验正以逐渐上升的程度揭露潜意识对意识的心理生活的影响——截至目前为止的经验都忽略了这些影响之存在及其意义。依我看来，我的看法建立在长年的经验与不计其数的分析上，潜意识对心理的总成绩的重要性，大概与意识之重要性等量齐观，如果这个看法没错，就不能再把潜意识视为补偿，以及相对于意识内容的一种功能，反而要把意识的内容视为相对于瞬间组成的潜意识的内容。在这种情况下，从意图以及目的确认方位的立场看来，

不只是意识拥有主动积极的优先权，潜意识也能奏效，如此潜意识才会具有能力，与意识一样，偶尔也接任目的方位地领导一下。与此相呼应的，是梦具有正面引导或理念的表象的价值，此表象更活力的意义超越了瞬间组成的意识内容。根据我的观察，现有的可能性与普遍通行的表象一致，因为，所有时代的所有种族的迷信都把梦当成预见未来。如果不考虑迷信的夸张与专断，那么同样广为流传的真实性都要打一部分折扣，梅德（Maeder）[2]曾经就符合目的的潜意识功能，再三强调梦的假定目的的重要性，这个功能预先为现有的冲突与问题做准备，探索似的尝试通过所选择的象征把问题呈现出来。[330]

我想在梦的预见未来与补偿功能之间作一个区分。后者首先意指潜意识，视之为相对于意识，把所有要素并入意识的情况，该要素潜存于前一天的经历之中，基于压抑的理由，同时也因为太弱而无法抵达意识的一个东西。就心理组织的自我调节看来，补偿堪称合乎目的性。

预见未来的功能则相反，是一种在潜意识中出现对未来、意识的成果之预期，有点类似预习或预先写好的稿子、一个预行草拟的计划。它的象征性内容有时如同解决冲突的草案，梅德曾经提出确切的例证。这类预见未来的梦之真实性不容否认。把这些梦以预言称之并不正确，因为基本上这些梦和疾病或预测天气预报，一样算不上是预言，只不过是把种种可能性事先连接起来，不过这样的连接也可能与事实相符，但非必然相符，也未必每个细节相符。唯有每个细节都完全相符才能称为预言，才可以称之为预见未来。有的时候，意识事先连接的梦为预见未来之功能所凌驾一切，当此之时，如果梦从溶解的潜在要素中产生，即成为所有的知觉、理念，以及感觉的一个连接，因为这些东西在与意识打照面的时候，潜意识不太注意到它们，所以并不太令人感到吃惊。除此之外，梦还对意识不再具有影响力的潜在

记忆残余有所助益，因此鉴于预见未来的立场，偶尔梦的处境比意识好得多。

虽然我认为预见未来功能是梦的一个主要特色，但我们最好不要高估了这个功能，因为我们很容易受到这种理念的左右，以为梦近似心理的宏伟，因其超乎一切的知识而能够指点迷津。我们若低估梦的心理的重要性，相对的，那些分析梦的人也会冒同样的危险，把潜意识对于真实生活的重要性估得太高。但我们根据到目前为止的经验推出一个道理，即潜意识的重要性正逼近意识。意识态度的确存在，突出于潜意识之上，意思是说，意识态度完全不适应个人的本质，以至于潜意识态度或境况制造一个相异、较佳的印象。但早就不是这样了，经常见到的情况是，梦只对意识态度有断简残篇的贡献，一方面是由于意识态度已在几乎能够的阶段适应现实，另一方面则是因为它逐渐对个人的本质有益。在我们忽略意识的情况下，去考虑梦或属唯一的观点时，只会混淆且摧毁意识的成绩。唯有当我们的意识态度明显不足又有缺陷的时候，赋予潜意识一个较高的价值才不算没道理。之所以会有这类的评价，是因为某一个微妙的问题而形成的标准，意识态度当然不会以集体方向的立场被评量；真要评量的话，有必要对所考虑的个性做一个基本研究，而且唯有具备对于个人个性的精确知识时，才能决定处于何种情形之下的意识态度是不足的。如果我强调个人个性的知识，那么并不表示可以完全不顾及集体观点的要求。众所皆知，个人绝非由一己态度而成，他的集体关系也同样重要，如果意识态度因此逐渐适应的话，梦的重要性就仅局限于它的补偿功能上，对一个内在、外在条件皆属正常的人而言，这种情形算是普通。所以，补偿理论以我看来应该无误，而且赋予这个事实一个适宜的公式，因为就该理论赋予梦一种心理组织自我调节而论之意义补偿的功能。

如果这个案例与这种意义下的规范略有不符，也就是意识态度在客观上及主观上都不适应的话，那么就增加了潜意识通常仅具有补偿功能的重要性，并且提升至具有领导、预见未来的功能，有能力彻底改变意识态度，并且给之前的意识态度一个较好的方向，就像梅德在前述的论文中很成功地证实一样。这篇文章中的梦属于尼布甲 尼撒的那种，这一类的梦显然可以在那些不以本质表现于外的人的身上找得到；同样显而易见的是，这一种误解经常出现，我们也因此经常可以看到从预见未来价值的视角来观察梦。

现在要来看梦不容我们忽略的那一面。有很多人的意识态度因为要适应环境而没有缺损，当然他们自己的个性也是原因之一；这样的人的意识态度与适应能力超过了个人的可能性，意思是说，他们看起来比真正的他们好，品质高贵。这种外在的超额生产率当然永远不会是个人独资完成的，甚至绝大部分要靠集体暗示的动力资源。这样的人攀爬上一个高过自己本质的阶级，譬如集体理念的成效、集体利益的诱惑，或社会的支持所造就的事。归根究底，他们的内心尚且无法胜任外在的高度，这也是为什么这些案例中的潜意识具有负面——补偿，亦即还原的功能。在这种情况下，以自我调节而言，还原或贬值同样都是补偿，也如同这种还原的功能可以有卓越的预见未来的功能。（比较尼布甲 尼撒的梦）我们喜欢把“预见未来”这个概念与对一些如构思的、准备的，以及组合的东西直观地放在一起，但是，为了要公正看待这些还原的梦，我们必须严加区分直观与“预见未来”的概念，因为还原的梦的作用不亚于准备的、构思的或者组合的，它更是分解、溶解、贬值，甚至是破坏，以及揭穿的。这并不表示，同化一个还原的内容，只能对一个人的整体产生破坏性作用。相反，如果这所涉及的只是观点想法的问题，而不是整体人格的话，它常会带来疗愈的作用。次要的作用无法改变梦的特征，梦仍然拥有它还原及回顾的特色，因此之故不宜称之为“预见未来的”。基于精准品质的理由，我们称这一类的梦为还原的梦，称与此相呼应的功能为潜意识

的还原功能，虽然基本上这始终涉及相同的补偿功能。我们应该习惯一桩事实，那就是意识态度与潜意识所显现出的观点其实一样稀少；而它改变了的外貌及功能与意识态度一样，这也是为什么要为潜意识的本质建立起一个清楚的概念如此艰难的原因。

潜意识的还原功能是透过弗洛伊德的研究，我们才明白的，他的梦的解析主要局限于个人的压抑，以及幼年——性欲的底层，后来的研究又与远古要素，即潜意识中超个人、历史的、种系发生的功能剩余联结起来。今日我们因此可以很有把握地说，梦的还原功能组成了一种素材，它基本上由个人压抑儿童—性欲的愿望（弗洛伊德）、幼年的权力要求（阿德勒），以及超个人、远古的思维、感觉与本能要素组合而成。再制约这些完全具备回顾特征的要素，就像不适用于有效的削弱一个过高的地位，将他这个人还原为一无是处、生理上、历史，以及种系发生的制约性。每一种虚假的伟大与重要性都在梦的还原图像前流散开来，梦于是凭借着无情的批评，以及被引进的消灭性的素材来分析意识态度，其中素材对于所有的难堪与弱点均有完整的记载和描述。我们不应该把这类的梦说成具有预见未来功能的那种，因为梦中的一切，直到深处，都是回顾，以及导向前述埋藏已久的过去。这当然不会妨碍梦的内容去补偿意识内容，以及当然是以目的为方向，鉴于个人的适应而有的还原倾向，在这个案例中更显重要。但是梦的内容之特征仍属还原，经常可见当事人自动感觉到梦的内容如何与意识情况关联，以及要凭借感觉的知识来体会梦预见未来的、还原的或者补偿的内容。这当然尚未成气候，我们甚至要强调，一般而言，尤其是分析治疗的初期，当事人会怀有无法克制的倾向，说什么也要从彻底分析他的素材的结果中，去了解他的病态。

这类的案例需要心理治疗师某种程度上的支持，才能达到正确理解梦的目的，而心理治疗师如何判断当事人的意识心理，因此变得重要无比。分析梦并非仅是实际运用学手艺时学到的某些方法，而是取

决于对整个分析观点方式的信任与否，而唯有自己可以任其分析时，才会赢得这种信任。心理治疗师会犯的最大错误，莫过于把与当事人相仿的心理加诸到当事人身上。这种投射偶尔直捣本质，但大部分时候仅止于一种投射。一切潜意识的也是投射，所以至少分析者要对潜意识最重要的内容有所知觉，如此潜意识投射才不至于混淆了它的判断。每一位分析他人的梦的人，应该自始至终都意识到，其实没有一个既简单又为大家所熟悉，关于心理现象本质、起因或意图的理论。我们缺乏一个普遍的鉴定标准，我们知道各种各样的心理现象，但至于它们的本质为何，实在所知甚少。我们只晓得，从某一个特殊的立场去观察心理，虽然可以获致极其珍贵的细节，但永远无法成为一种我们得以演绎的充分理论。性欲，以及愿望的理论、权力理论亦同，都是弥足珍贵的见解，但这些理论无法正确表示人之心灵的深度与丰富。如果我们有一个这样的理论，那么就会像学一门手艺似的去学那种方法，然后还要学着读懂已经固定的内容中的那些符号，再把几个症状的规则背下来，就可以满意了。如此一来，关于意识情况的知识和正确的判断将成多余，如同腰椎穿刺术的相关常识一样。当今忙得不可开交的心理治疗师感到很遗憾，因为心灵对那些一开始便上场，只出自一个视野角度，漠视所有其他方法的方法，都懂得如何抗拒。我们根据潜意识的内容得知，除了它的潜伏性之外，还与意识有一种补偿的关系，因此具有显著相对的禀性。要了解梦，这个有关意识情况的知识必然不可或缺。

用还原、预示或者补偿的角度来诠释梦的可能性尚未结束。有一种梦我们可以称之为反应的梦，这类梦境包含所有充满情绪经历意识复制的梦，如果这类梦不曾透过分析发现它的深层原因的话，它的经历就会如实地不断在梦中被复制。在此可以确定的是，这种经历有其个人象征的面向，所以这种经历不断在梦中被复制。但这类梦非属此处所言之梦，而是属于心理创伤之客观过程。它的形式不只是心理的，而且也有神经系统的物理联结。战争所引起的严重惊吓最能制造

这种案例，纯然的反应的梦最常出现在这类案例中，梦中心灵创伤呈现了多少决定性因子。

以心理的整体功能而言，透过更为频繁的经历逐渐削弱心灵创伤的自治权，以便再度嵌入心理的阶级制度，固然非常重要，但这类主要为复制心灵创伤的梦，而具有补偿的功能。这个梦虽然把看似分裂、自治的心理片段带回来，但不久即显示出，意识同化被梦复制的片段，是不可能让规定梦之震撼消失无踪的。梦好整以暇地继续“复制”，换言之，梦中变得自治的内容自行发挥作用，直到创伤的刺激完全消失为止；在这之前意识的“意识到”并无用处。

一个梦主要是反应的或纯粹象征性的复制一个创伤的情境，在实际的案例上并不容易加以决定，分析可以决定的问题是，以第二个案例来说，经由正确的解说迅速中止创伤情景的复制，当此之时，分析梦对反应式的复制一部分都不干扰。

身体状况不适时，我们特别容易做这种反应的梦，譬如剧烈的疼痛对梦过程造成极大的干扰的时候。依我看来，身体方面的刺激只有在例外的情形下，才有决定性的意义，这种刺激习惯上完全以潜意识梦的内容之象征语言来表达，也就是说，它被用来当作表达的工具。梦常有一种很奇特的内在象征的联系，介乎身体确有的病痛，以及确切的心理问题之间，在此，身体上的不适仿佛是心理状态戏剧性的表达。我是为了完整地解释清楚才提起这个值得注意的现象，而不是要强调这个麻烦的领域的重点。在我看来，生理与心理的障碍确实互有关联，而我们通常低估它的含义，另一方面却又漫无节制地高估了它，认为生理的障碍通通都是心理错乱的一种表达，譬如基督教科学派就是如此。关于身体与心理共同功能的这个问题，梦抛出饶富兴味的侧面反映，所以我在此提了这个问题。

另外我要肯定的梦的因子是心电感应现象，今天我们已不再怀疑这个现象的普遍真实性，未经检验已有的论据素材就否定这种现象的存在，当然很容易；但这不是科学行为，将不会受到尊重。我曾有过的经验是，心电感应现象也对梦有影响，就像远古时代的人所坚称的一样。持这种看法的人特别敏感，经常做受心电感应影响的梦。我肯定心电感应现象，并不表示我无条件地接受流行之对其本质理论上的理解。这种现象的确存在，但我觉得它的理论不会如此简单，我们应该考虑到每一个案例中与心理过程并行[331]，联想整合特征的可能性，这在家庭内尤其可以求证，扮演着重要的角色，显现出家人之间态度上的同一性，或者大体上十分相似。同样要考虑的是弗卢努瓦特别强调的潜隐记忆因子[332]，这奇特的现象可能就是他的动机。因为梦中精微的素材引人注意，所以不明记忆若偶尔以决定性之量现身时，也没有什么奇怪的。我曾经有机会经常分析心电感应的梦，其中许多梦的心电感应含义在分析的当下仍属未知数。从分析得出了一个主观的素材，与所有分析梦的情况一样，因此处于当下主观情境的梦就具有一致的含义；对于所提示的，即梦是一无所获，表示那是一个心电感应。到目前为止我尚未看过这样的梦，梦中心电感应内容的联想素材在分析时很清楚地凸显出来（“孵梦的内容”），总是以清晰的梦的形式呈现。

一般而言，在心电感应之梦的文献、书籍中，只会提到与人类有关的重要事件（例如死亡事件），有关的梦的事先预感或远距知觉的了解与解释。这类梦中，充满情绪的事件，以空间性或时间性的方式“心电感应式”地被预知。我所观察到的心电感应的梦，大多数符合这模式；其中一小部分因值得注意的事实而显得突出，清楚的梦的内容含有心电感应的特征，与芝麻绿豆的事有关，譬如陌生人的脸、无关紧要的人，或者随意摆放在不起眼的地方的家具、一封不重要的信寄达等等。在这些不痛不痒的发现中，我当然只想说明，我既不是靠一般的咨询，也不是借着分析，才遇到一个心电感应现象“有凭有

据”的梦的内容。碰到这一类的案例，我们应该多想想先前提到所谓的偶发事件，可惜偶发事件似乎因不可尽信的假设而被忽略了，没有人会否认偶发事件的发生十分罕见，但若我们可以因重复性而推算出它的或然率，就不符合偶发事件的特色了。当然我从来就不坚持偶发事件的背后有一个“超乎自然”的规律，我要说的是，个中有我们在书本上找不到的一些东西，于是，这个心电感应的内容也有真实的特征，但不符合或然性的期待。虽然我绝不认为自己有资格说出关于这件事的理论方面的意见，但肯定并强调这个事实，我认为是对的。这个观点丰富了梦的研究[333]。

相对于众所周知弗洛伊德有关梦的本质的观点，梦是一种“愿望的实现”，我与我的朋友兼工作伙伴梅德却认为，梦是一个潜意识当前处境即兴的以象征表达形式的自我演出，我们的观点与斯尔博厄（Silberer）[3]的理念若合符节[334]，也与斯尔博厄所见略同，甚至比从不相干的研究得到一样的结论时还要令人振奋。

如果我们不去寻求梦的意义，提出一定的说词，这个观点就会与弗洛伊德的用语互相矛盾。我们的用语先只表示梦是潜意识内容的一个象征性的演出，至于这个内容是否皆为愿望的实现，暂且不论。其他的研究很清楚地告诉我们，梅德的提出最为明确，梦中性的语言不是每一次都具体易懂[335]，意思是说，这与古老的语言有关，当然其中充满了所有最相近的类比法，其内容毋须依附与某个真正的性含义一致。因此，当别的内容都被解释成具有象征意义的同时，若说梦中的性语言不管在什么情况下都具体可见，并不合理。我们一旦把梦中语言的性形式理解为陌生事物的象征，就会立刻引起梦本质直观之深化。梅德就曾经实际运用到弗洛伊德举的一个例子上，而且很合宜[336]。只要我们具体了解梦中性的语言，答案将很直接、表面而且具体，或者什么都不做，即投机似的听天由命、习于胆小或懒散。但是，对于这个问题既无看法，也没有观点。如果我们立刻停止逐字逐

句诠释潜意识的性语言，不再把梦中的角色都当成真正的人，就能消弭这个具体成形的误解。

一如我们倾向于揣测世界就是我们所看到的这个样子，同样天真地以为人们就是我们表象的那样。可惜后者尚未有一门可以用来证明知觉与实在之间误会的物理。虽然人发生错觉的可能性成倍数地大于感官感觉，但我们仍然毫不胆怯又天真地把我们自己的心理投射到他人的身上。每一个人都借着这种方式去建立或多或少表象出来的关系，而这些关系主要以投射为基础。精神官能症患者经常出现这种情形，可以说幻想投射是他们人际关系唯一的可行方式。主要经由我的投射去知觉的那个人，是一个存在于潜意识之中的理念人物，或者是理念人物与象征的化身。所有我们潜意识中的内容，会持续地投射在我们所处的周遭，一旦我们的对象的某些特色被视为投射，被视为想象，我们就能够区分出它所具有的真正的特色。然而，只要我们没意识到这个对象性格的投射特征，除了天真地坚信它真的为这个对象所有以外，别无他法。我们所有的人际关系中充满了这类的投射；无法亲自厘清这一点的人，我们不妨请他留意一下充斥于交战国的报章上的投射。我们偶尔会在反对者的身上看到自己不愿承认的缺点，人与人之间的纷争中不乏精彩的例子。不谙非比寻常自我知觉标准的人，不会俯瞰他的投射，大多时候屈居下风，因为自然的心灵状态必须先假设有这个投射存在。潜意识内容被投射出来，乃自然且已经发生之事，这为原始人类创造了与客观对象之间独特的关系，列维-布鲁尔很贴切地称之为“神秘的同一性”或“神秘的参与[337]”。每一个正常、未循一定标准思索的现代人，通过潜意识投射的整体系统，被四周的环境牵绊住，完全不曾意识到这种关系中的强迫特色（等同“不可思议的”或“神秘—迫使者”），“只要一切顺利的话”。一旦有妄想式的精神错乱插进来，投射特征的潜意识关系这才以等量的强迫义务之姿出现，通常有潜意识的素材作为装饰，但请注意，在正常的情况下，这个投射已经制造了这个内容。只要生活的兴趣、性欲的投射，

被用来当作一座通往世界愉悦又有利的桥梁，只要这些投射也还有正面减轻生命负荷的作用，但若性欲想走上另一条路，因此开始走从前投射桥梁作用的回头路的话，这个投射的影响可想而知会遭到最大的阻挠，因为这种投射作用有效地阻绝了从旧目标（客体）中彻底解放出来的机会，于是发生一个独特的现象，尽量去贬低，压抑旧目标的身价，以利解放性欲。但是，因为从前的同一性建立在主观内容的投射上，故彻底抽身因此随之而来的，若是客观对象中的理念人物将把他所有的含义通通还给主体。这种归还是借着投射内容意识的知识，也就是说通过肯定以前客观对象的“象征价值”来进行。

这类投射频率之高，一如它们的特色永远不为人所正视的这个事实，在这种情况下，一开始就把幼稚的理解假定为理所当然，梦见X先生，这幅被称作“X先生”的梦的图像，就与真正的X先生一模一样，我们毋须大吃一惊。这个前提完全满足一般、不加批判的意识，它在客体自身与人们对之表象之间，刚好让我们看不到区别。批判地说——没有谁可以辩驳这幅梦的图像与客观对象的关系很表面，也十分有限。事实上，这是心理因素的一个情结，这个情结——受到特定的外在激励——自己形成，因此主要在主体上为主观因素的形成，这些因素对主体来说深具特色，所以与真正的客体鲜少关系。我们在自己身上总是以我们了解自己，或试着了解自己的方式，去认识他人；我们在自己身上不了解的那一部分，也无从在他人身上见识到。值得我们注意的是，通常他人的图像大多为主观的，众所周知，密切来往绝非客观认识的保证。

如果我们像弗洛伊德学派那样，也开始接受梦中某些清楚的内容，把它解释为“非原意的”或“象征的”，虽然梦见“教堂尖塔”，想的却是“阴茎”，下一步我们就要说梦中经常说到的语言就是“性欲”了，但又不是每次都意指着性欲。同样，梦中说到父亲，但事实上指的是——做梦者自己。幻想是我们心灵的组成部分，如果

我们的梦复制了某一个表象，那它就应该是我们的表象，在它形成的过程中交织而出我们本质的整体；这些都是主观的因素，在梦中不会由于外在的原因，反而是基于心灵最私密的激动，才会以某种方式群集起来，据此表达出这个或那个意思。做梦十分主观，梦是一座剧场，一个做梦者分饰舞台、演员、提词儿的、导演、作者、观众，以及评论者的地方。这个简单的道理是理解梦的意涵的基础，在此我的意思接近主观层次的诠释。这个说明和它的专有名词一样，将在梦中的角色都理解成做梦者人格具有拟人化的特色[338]。

反对这种理解的人显然不少，其中一派以前述一般日常精神状态的幼稚前提为依据，其他的争论以原则性问题为基础，探讨“客观阶级”或“主观阶级”何者较为重要。我无法表象能够对主观意识阶级的理论可制性提出有效的异议，而第二个问题更麻烦。一个客体的图像一方面是由主观所组成，另一方面则因为同样麻烦的规定需求。如果我将这个图像在我这儿复制，那么我便因而产生出主观又客观的规定来，现在，为了决定哪一方面占优势，首先应该证明是否为了主观或客观意义才复制了那个图像。假如我梦见一个人，对这个人我怀有极其浓厚的兴趣，于是客观意识阶级的解说比较接近；若我相反的梦到一个现实中对我来说很遥远、无所谓的人时，主观阶级的解说才属贴切。但有可能——这情形甚至十分常见——这个不甚重要的人立刻使做梦者想起某人，而他与这个某人通过情感的牵系。以前人们说，梦中这个不痛不痒的人物是故意被推出来的，目的在掩饰其他角色的难堪。针对这个案例我会建议顺其自然，说：每一个梦中激昂情绪的回忆显然都被我们不在意的X先生给替代了，在此我的意思比较接近主观层次的诠释。但是，若这段回忆如此顺利就被推到一旁，也不算太重要了。回忆被替代，表示个人激动的情绪丧失人的感觉，我应该可以克服，因此再也不会返回那个私密的内心冲动处境，因为我把梦中成功地丧失人的感觉贬值为纯粹的压抑。我相信更正确的处理方法，把替代评价为先前人格感情之“冲动”。如此一来，内心冲动的价

值，即相应的心灵能量总额，现在变得不涉及私人。换句话说，与客体之间的私密联系解开了，从现在开始我能够把从前的实际冲突提升至主观爱欲阶级，并且试着弄明白，这个主观的冲突究竟到了何等程度。我想举一个例子讨论，以便说明：

我曾经与一位A先生有过个人冲突，当此之时我愈来愈相信，主要的错在于他，而不在于我。就在这时我做了一个梦：“为了一件事情我去找一位律师咨询；他要求这次的谈话费不得少于五千瑞士法郎，我的惊愕无以复加，所以极力抵抗。”

这位律师是我大学时期一个无足轻重的人物，但那段时光很重要，因为我经历了许多意见的交换与辩论。这位作风鲁莽的律师让我想起A先生个性中的情绪，以及持续不断的冲突。现在我可以持续到客观阶级，说：A先生就躲在这位律师的后面，对我要求过高，他不公平。那几天中，一个穷苦的大学生试着向我借五千瑞士法郎；A先生就是这位可怜的学生，学业才开始就亟须帮助且能力不足。这样的人根本没有权力要求什么，或者表示什么意见；可能是愿望的实现：我温和地贬低我的反对者，把他推到边上，好让我清静清静。事实上我从梦中醒了过来，情绪因那位律师的无理要求而激动不安，可没有因为“愿望实现”而平静下来。

A先生不快事件的确藏在这位律师的背后，但值得注意的是，这个梦把我大学时期那位不甚重要的律师给召唤了出来。律师让我想到：打官司、诉讼、刚愎自用——连带回忆起大学时光，那时我经常有理没理地顽固坚持，又喜欢捍卫自己的主张，至少要赢得表面的胜利。这一点——我如此感到——近与A先生折冲中连带影响混为一谈，于是我知道那是我自己，有一个不合时宜的反对者在我体内，执意争到底，就像从前一样，苛求自己，也就是说我向自己逼取过多的欲望能

量。我因而知晓，与A先生的纷争不会停火，因为我体内那个自以为是的家伙仍然想争个“公正的”结论。

正当从客观意识阶级无法说明的同时，这份理解将我带向一个看来合理的结论，因为我丝毫提不出任何这个梦是愿望实现的证据。如果有一个梦告诉我，我犯了一个怎么样的错误，那么它也会为我创造一个改善我的态度的可能性，而这总有好处。要得出这类结论，我们当然只能采用主观阶级。

这种情况下运用主观阶级来解释，十分明白易懂，当攸关性命的关系为冲突制造内容与原因时，这种解说也有可能变得一无是处。遇到这种情况，当然要把梦中的角色与真实的客体联系在一起。这个公式可以在意识的素材那儿查清楚，产生移情的案例除外。移情很容易混淆鉴定，所以心理治疗师有的时候要担任不可少的解决问题的人，或者扮演真实生活中同样不可或缺的一个道具，甚至要筹措出一个当事人的鉴定来。在这种情况下，心理治疗师的自我知觉必须决定，当事人的现实问题中有多少他自己的成分。一旦说明的客观阶级开始变得单调或毫无斩获，我们知道，到了心理治疗师把自己所扮演的角色看成投射内容的一个象征的时候，这些内容属当事人所有。若不这么做，分析者只能借着还原幼稚愿望来贬低移情，因此毁损之，或者把移情当真，为当事人牺牲（甚至违背当事人的潜意识抗拒），这对谁都不利，而且通常心理治疗师极难脱身。与此相反，假使心理治疗师的角色提升至主观阶级成功了，那么所有的移情（投射）内容便可以以其原有的价值送交给当事人。移情中归还投射的例子在我的著作《自我与潜意识间的关系》（Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewuβ ten）可以找得到〔 GW 3〕 339。

这对我而言是理所当然的，不是开业的分析师，对于解释“主观阶级”与“客观阶级”就不会特别有兴趣。愈是深入探讨梦的问题，

观察实际治疗的技术观点也就愈多，在这件事情上我们需要执意强求。棘手的个案一向考验着心理治疗师，因为他得时时考虑如何使自己的方法臻至完善，以致对严重的案例也可以有所帮助。我们要感谢那些每天都出现的麻烦病症，其中一部分对我们日常的精神状态造成震撼，迫使我们非做此种理解不可。在理念人物的主体性中虽然是普通道理，但这个结论听起来有几分哲学意味，且还有些人听了会觉得不太顺耳。为什么会如此，显然与上述的研究事实有关，即幼稚的前提将理念人物与客体视为一体。这类前提的每一种错乱都会妨碍人类阶级，由于同样的理由，主观阶级的理念显得很不讨好，因为它干扰了意识内容幼稚与客体同一性的前提。我们的精神状态因而被凸显出来——一如战争中的事件（第一次世界大战）清楚地显示——我们怀着这种不知羞的幼稚来批评敌人，在我们攻讦他们的话语中泄露了自己的缺点；是的，我们就是拿自己不承认的过错来谴责他们。我们对他人一览无遗，批评、判断，也想改善并教化他人。我毋须为这些话提出诡辩术的证据：最妙的证据就在每天的报上。但是，有大事发生，可想而知也会发生小规模的单一事件。我们的精神状态仍然尚未开化，使得到在某些功能，以及领域上，摆脱与客体原始神话的同一性。原始人对客体有最低限度的自我思维，有着与客体最大的关系，甚至在他身上产生一种魔幻似的压力。整个原始的魔力与宗教都以神奇的客体关系为基础，除了潜意识内容的投射之外没有区别。在这种初期的同一性状态下，自我思维逐渐发展，其伴随着区分主体与客体；这种区分招致了以前很天真地被视为客体的特征，但事实上是主观内容的某一个观点。上古时代的人虽然不再以为自己是红鹦鹉或鳄鱼的兄弟，但仍然纠缠在魔网之中。就这点而言，要等到十八世纪的启蒙才向前踏了好大一步。然而正如每个人都知道的，我们与呼应真正知识的自我思维仍然距离遥远，如果我们为了什么事，乃至于无知觉状态而生气的话，就不要以为我们之所以生气，全部都与外在令人感到愤慨的事或人有关。我们信任这些东西具有使我们生气，甚至必

要时让我们辗转反侧或消化不良的力量。所以，我们肆无忌惮、漫无节制地批评反对者的阻挠，因而诅咒起被投射到令人感到不快的客体上的自身与潜意识部分。

这类投射有如志愿军团，其中一部分很有益，换言之，它们轻松地担任欲望能量的桥梁作用；一部分则不利，但又看不出它们的实际阻挠作用，因为不利的投射大多安居于亲密关系的范畴之外。这使得精神官能症成了一个例外：精神当事人有意识或潜意识地与邻近环境有很紧密的关系，因而不由自主地对亲近的对象流露出最不利的投射，而引起冲突。如果精神疾病的当事人寻求治疗时，他被迫要求他人以更高的尺度看待他的原始投射，比一般人更高。正常人虽做同样的投射，却能够分辨：对有利的投射对象，客体在附近，对不利的投射对象，则否。我们知道原始人也是如此：陌生即敌意与恶意。中世纪晚期我们仍然把“陌生人”视为“苦难”的同义，这样分配自有其目的，这也是为什么正常人感受不到意识到投射的必要性，虽这种状态是具幻觉危险的，根本不可能实现。战争心理学显然提高了这种情势：自己国家的所作所为都是好的，而别的国家做的全都是坏事。一切卑劣言行的中心，始终处在敌后数公里之遥，个人也有相同的原始心理，因此每一种长久以来使潜意识投射成意识的尝试，让这个人觉得十分迷惑。我们都希望与他人保持良好关系，但当然是在符合我们期望的条件之下，换言之，他人要自愿为我们运载我们的投射。如果我们意识到了这种投射，与他人的关系便很容易出现困难，因为缺乏这座可以排出爱与恨的幻觉桥梁作用，所有轻松、满意推销给人的所谓的道德，都意在“提升”，以及“改善”他人。随着困难而来的，是欲望能量淤积，于是不利的投射被意识到，面临接近主体这个任务的是，去接受所有那些卑劣或残酷的行为，我们绝不怀疑他人有这个能耐，一辈子都被激怒，承担着这个风险。在治疗过程中迷失方向，一来是确信如果所有的人都如此过活的话，生命益发得忍受，二来是一个激烈反抗的情绪，反抗着在自己身上运用的这种原则——而且态

度严肃。如果是另外一个人这样做，——再也没有比这个更好的了；然而若我们必须自己执行，会觉得难以忍受。

精神疾病患者迫于病情，必须有这种进展，正常人却不必，因此以群众心理现象的模式，体验到他在社会，以及政治方面的精神错乱，譬如战争和革命。一位我们可以把所有的劣迹都算到他身上的敌人，他实际的存在，显然意味着减轻我们道德良心的负担。我们至少可以随便说，谁就是魔鬼，意思是我们很清楚，失败的原因在外围，而非由于自己的态度。我们了解了主观阶级令人感到不快的结论，因而提出解说，异议旋即跻身上前，它以为我们没有他人之所以惹火我们的那些缺点。伟大的道学家、热忱的教育家，以及世界改革家，都是这样产生的，糟到无以复加的程度。好与坏之间，仅就二者的直接对立关系而言，可议之处已不少，但这离我们的主题太远。

对于主观阶级的理解当然不宜夸张，只与批判性的权衡其归属有关，客体引起我注意的，应该是它真正的特性。这种印象愈是主观与激昂，我们愈能视之为一种投射的特性，但我们要分辨重要的差别：即介于真正存在于客体之特性，以及这个特性之价值或重要性或能量异同；若缺了这个特性，对客体的投射将变得不真切。一种特性投射到客体上并非不可能，虽然客体对它的存在浑然不察（譬如投射在无生命的客体上的神奇特质），与个性特征或暂时的态度之一般投射不同。在这种情况下，投射客体通常会提供一个机会，甚至向它挑战；若客体没意识到这个特性，就会造成挑战的局面，因此会影响到别的客体的潜意识。因所有的投射都会招致反投射，客体对于主体投射过来的特性没有知觉之处，就像分析者以“反移情”来回应“移情”，如果移情投射出一个存在的内容来，心理治疗师并不知晓，但仍然在他身上。[340]当反移情努力创造更佳的相互关系，而这个关系对于一定的潜意识内容的真实性乃不可或缺的时候，它与当事人的移情一样具目的性，而且具有相同的意义或限制。反移情像移情一样多少有些强

迫的成分，一种不自由，因为意味着一种“神秘”的一致性，即潜意识的，与客体的同一性一样的。反抗这种潜意识的内在联系于焉产生两种对立，意识到此，如果主体调整成自动付出它的爱欲能量，既不会被诱引出来，也不会受到逼迫；未意识到此，而主体最爱它，就会任心灵能量被取走。因此，当移情与反移情的内容没有被意识到的时候，就会创出不正常、难以维持的关系，以摧毁自己为目标。

即使在客体上可以找到投射特征的痕迹，投射的实际作用仍然纯属主观，并且成为主体的负担，因为该投射赋予主体在客体上的特征痕迹，一种过高的价值。

如果这个投射符合确实存在于客体上的特征，投射的内容依旧在主体上，并在那儿建立一部分客观的理念人物。客观的理念人物就是和客体感知的不同之心理学的数值；它是在所有的感知之余，但仍然以所有感知为背景而存在的一个图像[341]，其自主的活力（相对的自治权）就是潜意识的，当此活力完全与客体的真实活力重合时。理念人物的自主性因此不被意识所认可，而潜意识地投射在客体上，换言之促成了客体的独立。这样一来，客体面临一个有分量、涉及主体的真实特征，也就是一种被高估的价值。这种价值以投射，即理念人物与客体的先验的同一性为依据，依此外在的客体同时也成为内在的。通过这种方式，外在的客体采取潜意识的路线，对主体直接发挥心灵作用，此因由于它与理念人物的同一性，直接深入主体心灵活动的领域。客体通过主体而获得“神奇的”力量，原始人的例子最为贴切，譬如他们对待自己的小孩或其他“朝气蓬勃的”客体，就像对待自己的心灵一样。因为担心对孩子与客体心灵之侮辱，他们不敢做任何违背心灵的事，于是不太管教小孩，直到青春期严厉的教育突然介入为止。

前面我已说过，理念人物的自主性是潜意识的，因为他等同于客体的自主性。因此，客体的死亡必须唤起罕见的心理作用，这种作用因客体仍未完全消失，而以一种不具体的形式继续存在着。这种情形很常见。这个潜意识的理念人物，再也没有客体与之相呼应，变成了幽灵，影响着主体，但我们刚开始只以为这是影响一种心理现象而已。主体的潜意识投射将潜意识内容转化到客体理念人物中，且将此物与客体视为一体，经过这些投射客体真正的损失，在原始人的生命中及在最古老，以及现代有文化素养的民族中扮演着一个深具意义的角色。这个现象是客体理念人物在潜意识中的相对自主存在最有力的证明，显然是因为从未被有意识地观察到与客体区隔，所以才存在于潜意识之中。

人类的每一项进步与理解，都与自我知觉的进步紧密联结；人把自己与客体区分开来，以与自然不同的身份来对待自然。即使重新定位心理学的观点也要走一样的路：客体与主观的理念人物的同一性，很清楚地赋予客体一种他自己达不到但自始至终都倾心不已的重要性。因为这种同一性是全然的原始事实。这对主体而言，意味着一种原始的状态，但唯有当它不会导向严重不适时，才能够存在。客体被高估的价值变成一个重点，非常适合用来影响主体的发展，一个被过度强调的“神奇的”客体，用客体的标准来测定主观意识的方位，删掉从脱离客体取代理念人物时必要的个别区别的每一项尝试。当此之时，如果外在因素“神奇地”侵入主观心理的运转的话，就不可能保留个别区别的趋势。做对于赋予客体无穷价值的理念人物之取代，为主体带回求发展迫切需要的分裂的精力。

从主观阶级来了解梦中的理念人物，对于现代人来说也是一样的，就像我们拿掉原始人的祖先角色及偶像，目的是要试图教育他们，“医学力量”属于智力，不在客体内，而是与隐藏在人类的心灵之中一样。原始人反抗这种异教似的见解，现代人也觉其可厌，甚至

认为理念人物及客体间，被因年纪老大神圣化的认同而被解除有点儿危险。我们的心理对于这个成果简直难以理解：我们再也没有一个可以控诉的人，没有一个我们可以推诿责任、教导、改善，以及处罚的人！也许所有的事情我们得从自己做起，我们要求他人的，只能要求自己，这种情势让我们明白，何以从主观阶级去理解梦中的理念人物是很重要的一步，因为这一步使得两个方向片面又夸张。

除了这个道德上的困难度之外，理智上也会产生若干阻碍。有人对我提出异议：解释主观层次的问题是一种哲学问题，而贯彻这个原则会碰到世界观的界限，并因此不能成为一门科学。心理学触及哲学，并不令我感到惊讶，因为以哲学为基础的思维是一种心理的活动，成为心理学的题目。心理学总是让我想到整个心灵，而这里有的哲学与神学，以及其他等等。因为相对于一切哲学及宗教，人类心灵的事实或许是实情与错谬的最后判决。

首先对心理学而言，并不在于我们的问题是否涉及其间。首先与实践的必然性有关。如果世界观是一个心理学上的问题，我们就得对之处理哲学是否属于心理学；同样，我们认为宗教首先是心理学上的问题亦同。现代医学心理学与这些领域相隔甚远，这是颇为令人遗憾之不足，它明显地表现在这事实上，当精神官能症随处可找到较之更好的治愈方法。虽然我自己身为心理治疗师，根据“心理治疗师不该彼此批评”的原则，有充分的理由放弃批评其他心理治疗师，但我必须承认，心理治疗师未必就是最优秀的心理学家。我常有这样的经验，心理治疗师尝试用一种例行公事的态度来执行他们的艺术，而这是他们求学本色所授意给他们的。研读医学一方面要靠堆积如山的记忆素材，毋须具备真正的基本知识，只消强记下来即可，另一方面则要依赖实务技巧的经验，它必须根据——“不要想太久，要动手处理”这个原则而取得。于是，在所有科系中医生最少有机会发展其思维功能，而心理治疗师对于我的理念听若罔闻，或者要费九牛二虎之

力才听得懂，也不会让人太吃惊了。他们习惯根据处方看诊，运用呆板、不是自己思考出来的方法。这种趋势对于训练医学心理学的不适宜可想而知，因为它紧抓着权威理论和方法的栏杆不放，阻碍了自主思维的发展。我的经验是，基本，以及对实际治疗非常重要的区别，譬如区别解说的主观和客观阶级、自我与自己、记号与象征、前因后果与目的等，都因过度要求思考能力而被证实出来。这些困难解释了何以我们仍然墨守那些陈旧，以及早就应该修订的观点，证明了某些“心理学分析的”组织之极端的片面性和教义派自成一套，这不仅是我的主观看法，这种立场一如大家所熟知的，是一种症状，意味着过度被补偿的怀疑。但同样，谁会把心理学的公式运用在自己身上呢？

把梦理解为幼稚的愿望实现，或作为目的取向之为了幼稚权力的意图而安排，都太过狭隘，并不符合梦的本质。梦，如同每一个心理的联系，是整个心理的结果；这是为什么我们可以在梦中找到人类生命自远古以来的一切意涵。人的生命自身受到种种基本欲求的限制者少，而建立于本能、需求的必要性，以及生理与心理的制约性的多元性上，一样缺乏的是从基本特点去解释梦，即使这种解说可能十分吸引人。我们确定这种解说是错误的，因为没有哪一个本能理论能够了解人的心灵，这个强而有力又深奥的东西，继而不了解它的语言，也就是梦。为了只稍正确了解梦一些，我们需要一样工具，必须悉心统整人文科学的知识领域，仅依赖几种普遍的见解，或证明了某些压抑，还不足以解决梦的问题。

有人责备我提出的“哲学的”（乃至“神学的”）方向，认为我希望用“哲学”来解释，而我的心理学观点是“形而上的”[342]。只是为了要呈现心灵的联系，我使用一定的哲学、宗教科学，以及历史的素材，如果我在此使用一种上帝的概念，或同样属形而上学的活力概念，我之所以必须这样做，因为这些是从一开始就在人类心灵内的图像。我必须再三强调，无论道德规范、上帝的概念或者任何一种宗

教，都不是外来的、从天而降、突袭人类的，这些想法都是人类与生俱来的，因此人类也从自身的智慧中创造这一切。因此若说只要有了启蒙教育，只需启蒙教育就能驱走这些幽灵，是一种懒散无益的想法。道德公式，以及上帝的理念，属于人类心灵根深蒂固的部分，所以，每一种真正的心理学不会被庸俗自大的宣传教育所蒙蔽，要深入探讨事实，不会因解说或讽刺而消除。我们在物理学上可以放弃的上帝，在心理学上却举足轻重，尽可能像探测“情绪”、“冲动”、“母亲”等一样去探测上帝的图像。当然这取决于客体与理念人物永远融为一体，使得我们无法推想“上帝”与“上帝的理念人物”的分别，也因而认为当我们谈到“上帝的图像”时，说的是以“神学”来解说的上帝。作为科学的心理学，没有权力要求把上帝的理念人物具体化；然而，与事实相呼应，心理学可以估计有一幅上帝的图像存在着，同时也估计本能，但并不分配权能给它，强调说明究竟什么是“冲动”。我们称之为冲动的心理学事实，每一个人都很清楚，不清楚的是自身到底是什么东西。同样清楚的，是譬如上帝的图像符合一定的心理学事实情结，所以展现一定的重要意义，再任其据此采取行动。但是，所有的心理学都会遭遇一个问题，那就是上帝本身是什么。必须重复这类不言而喻的事，我觉得非常遗憾。

我在过去讲的与梦的心理学有关的一般观点，很顺利的都提到了[343]。有些细节我有意搁置一旁，未深入探讨，保留给解决疑论的研究。解释一般的观点为我们引出其他的问题，但谈到梦就有必要附带一提。关于分析梦的目的当然还有很多可以谈的，但是分析梦根本就是分析治疗中的工具之一，所以只与整体治疗有关。为了要完整地描述治疗的行为，需要不同的准备工作，从不同的方向来看这个问题。分析治疗的问题非常复杂，虽然有些作者极力简化，希望让人相信，很轻松就可以挖掘出这种疾病有名的“根”来。有鉴于此，我要特别警告这种草率的态度。我比较乐意见到严肃的人研究重大的问题，推动分析，彻底又仔细地剖析。若学院心理学回归事实，聆听人类的心

灵，而非只在实验室里做做实验，这将是真实的时刻。教授们不该再禁止学生从事分析心理学，不准他们运用分析的理解力，或者谴责我们的心理学以不科学的方式“顾虑着日常生活的经历”。我知道，一般心理学若可以摆脱掉梦、外行的偏见，此为梦只来自身体的刺激，可以因研究严肃的梦的问题而获益匪浅。只要不是直接与分析有关，高估身体方面的问题，也是精神疾病学中心理病理学迟迟不进步的一个很主要的原因。“精神官能症就是脑病变”的教条是上一个世纪70年代唯物主义的残余，莫名其妙地变成了理由充足的偏见，阻碍了进步。即使这个偏见属实，即所有的精神错乱皆为脑病变，但这长期以来也不构成反对从心理角度去研究这种病症的理由。这个偏见一开始就被用来诽谤这个观点的所有尝试，使之销声匿迹；精神疾病就是脑部疾病的说法，其证据尚未产生，也不可能找出证据，否则就可以说，某个人这么想、那么做，是因为某一种蛋白质在某一个细胞中衰变，或者在其中制造。这个见解让人想到唯物主义的基督教的一个理念：“人吃什么，就会成为什么。”这种取向试图把精神生活理解为脑细胞中的同化与异化过程，而后者仅被视为实验室的综合法与分裂而已，因为只要我们缺少自行思索生命的过程，就绝对不可能设想到生命如何创造这些程序。但是，如果我们有意严格要求唯物主义观点的有效期的话，应该就能够推想细胞的生长经过。我们因而应该早就战胜了唯物主义，永远不认为生命是物质的一种功能，而是十分迷人的过程，力量与物质都隶属于它。视生命为一种物质的功能，是向自然发生[4]的假设挑战。要得出这个论证我们还要等上好长一段时间。我们同样没有充足的理由说，生命真是单调、专断、无法证实的唯物主义，我们可以把心理理解为脑的程序，完全不去想如此这般表象的试验有多么荒唐，只要有人对这种试验严肃以待，就不断有谬误被揭露出来。心理的过程就应该从心理去观察，而不是当作器质方面的细胞程序。如果有人从活力论来解说细胞程序，“形而上的幻影”令我们生气，生理的假设就益发被当作“科学的”，虽然这没什么不好。

这个假设不适合唯物主义的偏见，因此，以为只要把生理的当成心理的，于是就可以用科学方法治好的理念，大错特错也。但愿与这个陈旧、已然不周全的唯物主义一刀两断的时候快到了。

【 译注】

[1]弗罗贝纽斯（Leo Frobenius，1873—1938），德国人类学家。

[2]梅德（Alphonse Maeder，1882—1971），瑞士心理学家。

[3]斯尔博厄（Herbert Silberer），奥地利心理学家。

[4]地球上生命的发生，并未有上帝的创造行动之假设。

九　梦的本质

有别于所有其他的自然科学，在没有确切的实验规定、实验系列，以及合乎逻辑的事实支撑的情况下，医学心理学以分析最复杂的问题为特色。医学心理学自认与一大堆不断变化、非理性的事物打交道；心灵正是一个看不透，又难以亲近，在进行着科学思索的东西。我们可以这么揣测，所有心理的现象似乎都与某种最广义的原因序列有关，这虽然很合理，在此要考虑的正好是，前因后果终究只是一个统计学上的事实而已。因此，在某些情况下，对可能的绝对非理性至少打开一个探究之门，并非不恰当。纵使这只是出自启迪学的原因，且在所有情况中仍提出因果关系的问题，也算合宜。如果在提出这个问题时，至少也能同时顾及古典的概念分野，意即作用因与目的因，那就更好了。凡与心理有关的东西，这个问题：为什么发生此事？与另一个问题：发生此事有何作用？一样重要。

医学心理学的诸多问题中最令人费心的，就是梦了。假使以医疗的观点来为梦诊治，也就是把它当成与诊断和预测有关的生病状态，想必是一桩既有趣又艰巨的任务。梦真的涉及健康和疾病，基于它潜意识的来源，创自大量的潜在知觉，所以有时能够制造出值得我们知晓的东西。在我碰到必须区分器质与心因性症状的麻烦案例时，这经常有很大的助益，有些梦对于预测也十分重要[344]。这个领域还缺了所有必要的前置工作，譬如仔细收集原因之类，这是一桩有远见的任务，受过心理学训练的心理治疗师要有系统地记下梦，因为他有机会获得一个梦的素材，而这些素材与后来危及生命的急性发作，甚或置人于死地，也就是说与一些在记录梦的时候还无法预见的事件有关。一般来说，研究梦其实是终身的事业，为了仔细加工就需要许多的工

作，我因此宁可先对梦的心理学，以及梦之诠释的基本面相在这简短的预示下去处理，以致即使没有经验的人也能够得出关于提问与方法论的图像之一。如果我说基本面相知识比成堆的前因后果重要，因为前因后果无法取代经验的缺乏，熟稔这些素材的人应该会赞成。

梦是不由自主的心灵活动之一，所具有的意识不多不少，刚好够清醒状态时复制。在心灵的现象中，梦也许提供了最“非理性的”事实，似乎带来部分的逻辑联系与档案成阶序的价值，这些都显示出一些其他的意识内容，因此不仅不太容易看清，也不易理解。在合乎逻辑、道德与美学下被连接的梦是例外，通常梦的结构既特殊又罕见，拥有许多“不良的特征”，诸如缺乏逻辑、令人质疑的道德、丑陋的造型，以及明显的荒诞不经或毫无意义。我们因此喜欢贬低梦，说它愚蠢、没有价值。

每一个梦的解说，都是心理学上关于梦的特定心理内容之陈述，所以并非不无危险，因为做梦者往往与大部分的人一样，不只对错误的，而且对正确的注解展现出令人惊愕的敏感。因为只有在极为特殊的条件下，无须做梦的参与者也可以探讨梦，故如果我们无意伤害他人的自尊心，想要很得体的话，是很费功夫的。譬如一位当事人叙述了一系列有点儿伤风败俗的梦，而心理治疗师得回答这个应运而生问题：“为什么我会做这些恶心的梦呢？”这一类的问题不回答比较好，基于许多理由，这很难回答，尤其是新手，在这种情况下我们轻易就会脱口而出不甚高明的话来，而且刚好在如果我们认为能够回答这问题的时候。了解梦是一件艰辛的工作，我早就养成了一个习惯，每当有人告诉我他做的一个梦，然后问我的意见时候，我一定先对自己说：“我完全不知道这个梦是什么意思。”说完这话之后，我才能开始研究这个梦。

读者想必在此要提出一个问题：“针对个别的案例去研究一个梦的意义，假定梦都有某种意涵，而且一般可以证实得出来，到底值不值得？”

譬如某一种动物是脊椎动物，很容易就可求证出，所揭示的是脊柱；但是当这个梦的内在、深具意义的结构被“揭示出来时”，我们会如何因应呢？看起来梦除了大家熟知的“典型的”梦，譬如恶梦之外，既没有清楚的结构公式，也没有规律性的行为方式。恐怖的梦虽属平常，但无法自成一套规则。此外，还有典型的梦的主题，门外汉也都知道，譬如飞行、上楼梯或爬山、衣衫不整到处闲逛、掉牙齿、人群、饭店、火车站、火车、飞机、汽车、使人害怕的动物（蛇）等等。这些主题频繁出现，但要推导出梦的结构中的合法性则仍嫌不足。

有一种人，不断地做着相同的梦，尤其是青少年时期；偶尔会扩展成一种重复，也可能持续几十年。这样的梦有时令人印象深刻，我们不由得觉得，个中“一定有点儿什么”。这种感觉自有理由，因我们小心翼翼仍旧挥之不去一个理念，那就是某一个特定的心理状况反复出现，使得我们做这样的梦。一个“心理状况”表示，如果表达得出来的话，与某一个特定的意涵一致，这当然要我们不坚持那些完全未求证的假定，以为这些梦都与吃坏肚子、仰睡等等有关联。事实上这样的梦对某人来说，至少可以揣摩出一个前因后果的意义来。同样的道理也适用于反复再三出现在长期的梦系列之中的所谓典型的主题，我们也很难抛开“意有所指”的理念。

但是，我们如何能得到一个有说服力的意涵，又怎么样才能证实诠释的方向正确呢？第一个不科学的方法是，把所有梦中预示未来的事件都预言出来，透过日后事件的发生来验证解析属实，前提是这些梦的意涵的确在预测未来。

另一个直接证明梦的意涵，可行的办法也许是衔接过去，从一定的主题重建以前发生过的事件。虽然这在一定限制下是可行的，如果我们找出果真发生过，做梦者却没有知觉到，或者那些怎么样他都不想放弃的事情的话，意义就十分重大。若这两个方法都行不通，那么所涉及的就只是一幅记忆的图像，一来出现在梦中不会引起争议，二来鉴于重要的梦的功能，当做梦者对此同样有所知，并且可以给一个说法时，这幅图像完全无关紧要。可惜的是，直接证实梦的意义的可能性微乎其微。

弗洛伊德把梦的研究导入正轨，厥功甚伟[345]，他尤其察觉到，如果没有做梦者，就不可能分析梦。梦中组合而成的字句，并非只有一个意思，而是多义的。譬如有人梦到一张桌子，我们无从知晓做梦者的“桌子”是什么意思，虽然桌子这个字并无多重意义。有一点我们也不知道，这就是他父亲拒绝给予做梦者财力援助，并以他是无用之人为由逐出家门时，所坐的那张桌子。桌子空白的表面附着着为他灾难性的一无是处的象征，存在于白天的潜意识之中，以及在夜晚的梦中。这是我们这位做梦者对于“桌子”的了解。所以我们需要做梦者的协助，以便把繁多字义限定在本质，以及有说服力的事情上。不在场的人，都会怀疑桌子是做梦者生活中一个难堪的重点；但做梦者对此不会起疑，我也不。很清楚的是，分析梦首先是一场经历，一开始只要两个人确认无误即可。

如果我们一旦有了一个断定，梦中的桌子就意味着那张要命的桌子，以及与它一切有关的，那么表示我们虽然没有分析出这个梦，但至少分析出主要事件中的单一主题，也就是说我们看出桌子这个字立于哪一个主观上的前后关系中。

借着有条理地问出做梦者突然兴起的理念，我们得到了这个结果。至于弗洛伊德赋予梦的内容的其他程序，我却必须拒绝，因为都

是事先想好的意见，认为梦是“被压抑的愿望”之实现。尽管也有这类的梦，但这不足以证明所有的梦，以及有意识的心灵生活中的所有念头，都是愿望之实现。我们没有理由假设，作为梦基础的潜意识程序在形式与内容上都较意识程序更受到限制，或者更为清楚。我们或许更能够从后者去猜，以为它们意识程序在熟悉的典型上受到限制，大都因为它们塑造出的意识生活规律性或协调性。

为了确定梦的意涵，基于上述的看法，我发展出一个程序，称之为记录前后关系，它借着做梦者突然兴起的理念，在梦的每个突出的细节中，可以确认这些细节在哪些意涵细微处显现给做梦者，我处理的就是将难读的本文之解码。从这个方法得出的通常不是一看就懂的那种文本，而是许多似乎意味深长的暗示。有一次我为一位年轻男士看诊，从他的病历得知，他沉浸在订婚的喜悦之中，而且是与一位“好”人家的小姐互许终身。他的梦中经常有形体以不具优越性的、不可思议的方式出现，观其前后关系得知，在做梦者的潜意识中，所有这些形体的丑闻历史，来自不同来源，但他都与他未婚妻联想在一起，他觉得莫名其妙，我当然也一样大惑不解。从这些持续不断的联想，我必须推导出，虽然他的意识抵拒，但潜意识的倾向仍然存在，把他的未婚妻放在这样一个模棱两可的灯光下。他告诉我，如果这些都是真的，对他而言无异于一场灾难，他急性的精神疾病就是订婚后不久开始发作的。虽然难以置信，我仍然怀疑他的未婚妻是如此重要之焦点，于是我建议他展开调查。调查结果证明怀疑合理，而他并未被这个不愉快的发现所造成的“震惊”给打倒，反而治好了他的精神疾病，也摆脱了未婚妻。记录这所谓“难以置信”的前后关系，以及梦中看似矛盾的解说，证明了后来被揭穿的事实是正确的。这个案例十分简单，只有极少数的梦找得出这么简单的解答，要强调这一点显然多余。

记录前后关系的确是简单得近乎机械式的工作，但这只具预备意义。接下来的可读文本的完成，也就是真正的梦的诠释，却经常是一个十分艰难的任务。它需要许多条件，诸如心理的同感能力、组合联结能力、直觉、世界与人性理解，尤其是一种来自于广泛知识与“心灵智慧”的特殊“知”的能力。所有这些前提，甚至包括最后一项，都属于心理治疗师诊断的艺术。要了解梦，并不需要第六感，但它需要比可以在通俗的解梦书所发现的没生命的解梦模式，或受到先入之见影响的解梦方式更多的东西。对梦动机的刻板解释模式是需要拒绝的，透过仔细的文本记录，所能厘清的特殊意义才具有合理性。即使在这个领域拥有丰富的经验，我们仍然要承认自己对每一个梦都一无所知，打消先入为主的念头，准备好接受绝对出乎意料的东西。

梦与一定类别的意识，以及一定的心灵状态有部分关联，它位于潜意识现象中模糊幽深的背景多深，我们称这个缺乏独特语言的背景为潜意识，本来我们不了解它的本质，只能观察它一定的作用，关于潜意识心理的本性，是我们大胆地从它的特性推断出来的。梦是潜意识心理频繁又常态的表达，所以传来许多研究潜意识的经验素材。

因为大部分的梦的意涵与意识的倾向并未重合，反而有奇特的歧异，所以我们必须猜测：潜意识，即梦的源头，具有自主性的功能。我把这个称为潜意识的自治。梦不仅不听我们的意志使唤，甚至经常与意识的意图鲜明对立；这种对立并非时时都显露出来，有时候梦只是稍微背离意识态度或倾向，提出修正；没错，梦偶尔会与意识的内容与倾向重合。要说清楚这种行为，我要向唯一的可能概念补偿求助，它是我认为唯一能够把所有梦的行为模式概括说明的概念。我们要严格区分补偿与补充的不同，补充是一个有限且压缩的概念，不足以贴切地解释梦的功能，因为它所描绘的是一个过于所谓必然的补充关系[346]。补偿则与此相反，如同这个专有名词所示，是不同的数据或观点的对立态度或者比较，因此产生一种均衡或者校正。

在这方面有三种可能性。如果意识的态度十分片面地成为生活状态，梦就会采取对立的态度；若意识的态度比较“中庸”，梦就以变体为满足；若意识的态度“正确”（适应），梦就会符合并强调其倾向，而且不会丧失自己对它奇特的自治。因为我们永远无法确切知道，如何去评定当事人的意识状态，因此分析梦而不问做梦者问题，从一开始就行不通。即使我们知晓意识状态，对潜意识的态度依旧不得其门而入；因潜意识并非仅仅是梦的源头，同时也是精神性的征兆，这就面临潜意识态度是否有特别实际的重要性的问题。我或其他的人是否能正确地感受到我的意识态度，根本无所谓，潜意识可以有所谓“不同的意见”。这个——尤其是精神疾病的案例——可不能等闲视之，当它全面支配潜意识，后果严重的不当治疗经常引发各种恼人的错乱，或产生精神疾病征兆。这类的错乱皆因“意识”与“潜意识”不一致而起，这种一致在“一般情形下”是存在的。事实却是它并不存在，而这就是造成无穷无尽的精神损害，从严重的不幸事件与疾病，乃至无伤大雅的失言的原因。弗洛伊德指出这一层关系，贡献良多[347]。

即使绝大多数的案例中，补偿以制造一种正常的心灵平衡为目标，所以要证实自己有若心理系统中的一种自我调节，但我们不应以拥有这个知识为满足，因为在某些案例的一定条件之下（譬如潜伏性的精神疾病），补偿会导向一个攸关性命的出口（压倒性的破坏倾向！），譬如自杀或诸如此类不正常的态度，这在某些负担沉重的人的人生计划中属于“预先登记”。

治疗精神官能症时有一项任务，要再度制造“意识”与“潜意识”之间的和谐，众所皆知这可以通过不少方法，从“自然的生活方式”开始，理性规劝增强意志，以迄“分析潜意识”。

因为比较简单的方法经常无效，心理治疗师不再知道要如何继续为当事人治疗，于是梦的补偿功能提供了受欢迎的协助。这并不表示现代人做的梦直接提供适宜的治疗方法，就像在阿斯克勒庇俄斯神殿做的孵梦所告知的一样[348]；但这些梦以绝对有益于健康的方式阐明了当事人的情况。梦带来回忆、看法、经历，唤醒睡着的人的性格，并揭露这些关系中的潜意识，所以很少有人乐意辅以适当的协助，因此，如果有人长期接受专业支持，去理解、消化他自己的梦，很少有人不会因而拓展且丰富他的视域。补偿行为为努力不懈的梦的分析开拓新的视角，辟建新的道路，有助于摆脱那个可怕的停滞状态。

补偿这个概念当然只能一般地刻画梦的功能，如果处理费时颇久且麻烦的案例时，我们会碰到上百个延伸出去的梦，那么慢慢的，一个躲在补偿背后的现象将浮现于观察者的眼前。这类似一种人格发展的过程，一开始看起来像均衡片面性，或者平衡受到干扰的宁静状态。深入理解又具有经验之后，这个类似奇特的平衡行为却像一个计划，彼此之间互有关联，而且在深沉的意义上遵循着共同的目标。所以，长时间的梦系列不再是不相干又独特的事件的空洞串联，比较像计划周全的发展或整顿程序。这种长时间梦系列中自发性表述的潜意识程序的象征，我称之为“个体化过程”。

在此很适合列举出一些既有的例子，说明梦心理学的治疗，却基于技术理由无法办到。所以要提一下我的著作《心理学与炼金术》（Psychologie und Alchemie）一书中，也收录有梦系列构造的研究，而且特别把个体化过程列入考量。

记下梦系列，不包括分析的过程，是否可以理解为个别化的发展过程，这个问题由于缺乏研究仍然无解。分析过程意味着，尤其包含了系统化的分析梦时，一个“太快成熟的过程”，如同霍尔[1]（Stanley Hall）一语中的的评论。那些在个别化过程中被记录下来

的梦的主题，即分析的产物，也出现在“分析以外”的梦的系列，只不过时间间隔较长，也是可能的。

我前面已经说过，分析梦也需要一种特殊的知识。在我完全信赖一个聪明、具备一定的心理学知识、一定的生活经验及训练的门外汉，可以正确诊断出梦的补偿的同时，却认为一个不具有神话和民俗学知识、对原始人的心理学一无所知，也不懂比较宗教学中个别化过程的本质的人，是不知道个别化过程之本质的。而这个过程正是心理学补偿之基础，根据我们所学，是绝对不可能以心理学上的补偿为依据的。

并非所有的梦都一样重要，连原始人也把梦分成“小”和“大”，我们大概会说“不重要”及“重要”的梦。进一步细看，“小”的梦是每天晚上幻觉的片段，源自主观和个人的领域，因为不重要而消融在日常生活之中。这种梦很容易就被忘掉，因为它们的有效期没有超过心灵宁静每天的起伏。意味深长的梦则相反，经常一辈子保存在记忆中，而且时常成为心灵经历宝库的中心。我遇见过的人当中，没有几个在第一次邂逅不脱口而出：“有一次我做了一个梦！”偶尔那是人们所记得的第一个梦，3～5岁之间发生的。我研究过许多这样的梦，在其中找到一个有别于其他梦的特点。这些梦中存有我们在人类文明史上也碰得到的象征性产物。值得注意者，做梦者不需要知道有这种并行的存在。个别化过程被视为这种梦的特点，其中包含了所谓的神话学主题，即神话，而我称之为原型。我们要了解个中特殊的形式与比喻式的前后关系，这些不仅在所有的时代和地域，也在每个人的梦中、幻想、幻景，以及妄想中，都找得到这种一致的形式。独特的案例中最常出现的，像它们无所不在的伦理所证实的一样，人类的心灵只有一部分是唯一的与主观或个人的，另外的部分则集体且客观[349]。

因此，我们一方面谈个人的，另一方面谈集体的潜意识，他同时呈现出几近个人的潜意识的一种更深沉的层面。“大”，也就是深具意义的梦，源于这个较深沉的层面，主观的印象之外，它们的重要性已由清楚的形态透露出来，而且这些形态常常诗情画意又漂亮。这一类的梦大多发生在人生关键的阶段，像少年时期、青春期、中年（36～40岁），以及死神将届之际，要分析这些梦时常伴随着可观的高难度，因为梦中所提供的素材太贫乏。类型的构成物不再仅指涉个人的经验，反而是在一定程度上的一般理念，其主要含义由对这些理念而言很奇特的意涵所构成，而非任何一个人经历的前后关系。譬如一位年轻人梦到地窖里金碗中的一条大蛇，他虽然在动物园里看过一条巨大的蛇，但此外他没有什么与这个梦相关、可以援引的事情，就只有这段童话般的回忆。根据这个无法令人满意的前后关系，我们可以说这个梦，虽然它正因其极强的感受而显示其特色，但完全没有意义；如此一来，却很难解释其非常特别的易感性。碰到这种案例，我们必须溯及有蛇或龙、堡垒和洞穴、英雄在其中表现他的能力的神话。这才明白过来，这涉及一种集体的情感，即一种典型、情绪激越的情况，它并不属于个人的经历，而是属于次要的个人的经历之一。这点基本上与一般人类的问题有关，主观上这个问题被忽略，因而客观地渗入意识中[350]。

一位中年男士觉得自己仍然年轻，老年，以及死亡离他还远得很，大约在36岁之际他超越了人生的巅峰，但没有意识到这件事情的重要性。以他所拥有的天赋与才华，假如他现在是一个无法忍受巨大潜意识的人，那么他对这个时刻的领悟，也许就是类型梦的形式硬塞给他的。有人从旁协助，努力钻研记载详实的前后关系，以便了解这个梦，都是白费功夫，因为这段前后关系以陌生的神话形式表达出来，做梦者并不熟悉。这个梦应用了集体角色，因为那是人类永远、持续重复的一个问题，并非在表达个人的心灵错乱。

所有个人生命的当下个别化，在这里，人类命运普遍通行的公式突破了个人意识的目标、期待，以及直觉，同时成为个别化的过程。这也是自发性全人实现的过程。自我意识的人只表示一部分有生命的整体，而他的人生尚未展现出整体的实现。他愈是只有自我，与集体人就益加分裂，而他也是集体人，甚至沦为他的对抗物。因为所有的生命体都追求他的完整性，于是，相对于意识生命不可避免的片面性，在我们身上进行着一种持续性的修正，以及一般人类本质的补偿，目的在于潜意识终究与意识合为一体，或者更好的是，自我与丰富的人格同化。

如果我们判察“大”的梦的意涵的话，就无法跳过这些思虑。这些思虑运用众多刻画英雄的生命，也就是那些半神的伟大人物的神话，其中有危险的历险，以及能力考验，与成年礼相仿；其中有龙，乐于助人的动物，以及恶魔。我们邂逅年长的智者、半人半兽、藏匿的宝藏、愿望树、喷泉、岩洞、封锁的花园、漫步的过程，以及炼金的材质等等，一大堆不曾触及日常琐事的东西。理由是这与一部分人格之实现有关，它尚未成真，况且才刚要开始去做。

梦中所出现的这类神话彼此浓缩且修正的方式，描绘着尼布甲尼撒的梦（参考下页图）[351]。虽然那幅画看起来没什么异样，只是呈现那个梦而已，如果我们仔细研究其细节的话，很快就会发觉，如此一来画图的艺术家又做了一次那个梦。这棵树是从国王的肚脐长出来的（非正史的传说），也是从基督祖先、亚当的肚脐长出来的谱系[352]。因此他戴着塘鹅的冠冕，以他的血喂养男孩，也就是那些著名的“寓言的基督”。除此之外，塘鹅还画了比喻的四个形体的排列，那四只鸟就站在象征四位传福音的人的位置。在下方可以找到相同的四个形体，也是四只满怀希望仰望着的动物，鹿是基督的象征[353]。这四个双重单位与炼金术的表象有着最密切的关系：上方是飞禽，下方是走兽，前者（习惯上）是鸟的形体，后者是四条腿的动物。这幅梦的图

像并不仅是基督教对于谱系及四位传福音的人的想象，四个双重单位也加入了炼金术的思维（“最好的与最坏的无异”—上位与下位一样）。这个词组生动地描绘出个人的梦与类型一致行动。后者不仅在自身中发生（如此处），也与奇特的个人要素浓缩、交织，以及融合在一起。[354]

但是，如果这些梦产生出如此重要的补偿功能，为什么又这么难以理解呢？我经常被问到这个问题。我们应该这样回答，梦是一个自然事件，而大自然并无倾向表明什么，它的果实在一定程度上是免费的，按照人们所期待的供人采食。若不懂这个梦，我们就时常反对补偿功能不奏效的说法，但这又不十分肯定，因为很多东西未经理解也一样发挥作用。当然，若能了解，我们可以提高它的效果，其实这个有其必要，因为潜意识有可能被忽视。“大自然不成全的，艺术会使之完美！”一句炼金术名言如是说。

尼布甲尼撒之梦：人性骑士之镜Codes Palatinus Latinus 413（Vatikan，15Jh.）

梦所涉及的形体无所不包，从闪电般的印象到无尽的长梦，无论如何有非常多“普通”的梦，可以识出一定的结构，而且与戏剧有些相似。如梦以一个地点说明作为开端，例如：“我在一条街上，那是一条大道”（1），或“我在一栋很大的建筑物里，像一间饭店”（2）等等。同时还常说明主题人物，例如：“我和我的朋友X在一座市立公园里散步，一个交叉点的地方我们突然碰到了Y女士”（3），或“我与父母亲一起坐在一列火车的包厢内”（4），或“我穿着制服，许多仆人围绕着我”（5），等等。时间说明比较少见。这个梦的阶段我称为布局，它说明情节发生的地方，主题人物，以及常见的出口。

第二个阶段是错综复杂。譬如：“我靠近一条街上，那是一条大道。远处出现了一辆汽车，开得飞快，车子开得很不稳，我想司机喝得烂醉”（1），或者“Y女士似乎很激动，想迅速对我耳语，显然是我的朋友X不该听到的事情”（3）。情况无论如何都复杂，气氛紧张，不清楚现在会发生什么事。

第三个阶段是高潮或转捩点。这儿发生关键性的事情或骤变，例如：“我突然在一辆车子里，好像自己就是那位酒醉的驾驶。我当然没有醉，而是罕见地没把握，像失去了控制。我无法刹住快得不得了的车子，撞上一堵墙，发出巨响”（1）或“Y女士忽然面无血色，倒在地上”（3）。

第四，以及最后一个阶段是渐退，解决办法或者经由研究梦后得出的结局（有些梦缺了第四阶段，也许会形成一个很特别的问题，此处不拟讨论），譬如：“我看到车子前端都碎了，这是他人的车，我不认得。我自己没有受伤，惊惶地想着自己的责任”（1）。或者“我们以为Y女士死了，但很明显的她只是昏倒而已。朋友X喊着：‘我得找心理治疗师来’”。（3）。最后的阶段有一个结局似的实情，同时

也是那个“被寻求的”结果。梦境（1）在无法掌控的一团乱之后显然有一个新的思虑出现，这个思虑理应出现，因为这个梦是补偿的。梦境（3）里思想的结果是，宣布有一位有权能的第三人予以协助。

梦境（1）的做梦者是一位男士，因遭遇棘手的家庭状况几乎失去理智，而且不打算豁出去。梦境（3）的做梦者很怀疑向心理治疗师寻求协助是否正确。虽然有这些说明，但这个梦仍不得其解，反而只勾勒出它的出路。这四个阶段的入门运用在许多梦境里，都没有特别大的困难，可以确定梦大多有一个“戏剧性”的结构。

梦行为的主要内容，一如我前面所说的，是对意识立足方面之一定的片面性、错谬、偏差或类似缺陷的和谐一致的补偿。我一位歇斯底里的女当事人是贵族，老是自以为卓越，在她的梦中梦到大量污秽的美人鱼和喝醉的妓女。极端的案例中的补偿会变得具威胁性，由于害怕而导致失眠。

梦会无比难堪地否认一个人，或者在道德上以看起来很愉快的方式支持一个人；前者喜欢发生在对自己很满意的人身上，犹如前述之女当事人，后者则发生在看轻自己的人身上。骄傲自大的人偶尔在梦中并不仅受到屈辱而已，而是提升至一个难以置信、到了可笑地步的阶级，然后他也同样不可思议地贬低那些严重受辱的人。（“唠叨地说起不愉快的事”，就像英国人说的一样。）

许多对于梦及其重要性所知不多的人，有着梦的补偿作用，这很狡猾，似乎是故意出现的，此外也容易造成偏见的印象，即以为梦果真有一个道德的目的，它警告、责备、安慰我们，预先说些什么等等。因为我们以为潜意识是比较聪明的，就任其引诱，把一定要做的决定、下的决心推给梦，如果梦总是什么都不说，失望自不在话下。经验告诉我，某些关于梦的心理学高估了潜意识，而这会影响到意识的决断力。如果意识差强人意地完成它的任务，而潜意识的运转尚且

令人满意，至于仍然欠缺的，大概要在梦中补充了，或许梦可以继续协助那些大费周章仍然失败的地方。假使潜意识真的略胜意识一筹，就完全领会不到意识到底有何用处，说得确切一点，就是意识现象在种系发生史中成为必然的原因何在。如果它只是大自然的游戏，事实变成某一个人知道，世界，以及他自己的存在是一部分意义都没有。这个看法不知怎的很难消化，基于心理学的理由最好不要强调这个见解，即使这是正确的，而我们很幸运地永远无法求证（求反证也不太可能）。这个问题属于形而上学，那个没有真相公式的范围，所以，我们说什么都不要低估形而上学立足点对于人类心灵愉悦的重要性的事实。

在研究梦的心理学时，我们遭遇到其延伸哲学的，甚至宗教的问题，梦的现象对于理解这两个领域的学门有重大贡献。但我们不容自吹自擂，以为今天就已经掌握了关于这个非常难了解的现象，以及令人满意的理论或解释。潜意识心理的本质对我们而言依然很陌生，在这个领域里要做的事情还很多，要耗费许多耐性，且不容有偏见、退缩。研究的目的不在于自以为掌握了唯一正确的理论，而在于借着怀疑逐渐接近所有真相的理论。

【 译注】

[1]霍尔（Stanley Hall，1846—1924），美国心理学家。

十　关于情结的一般理论

现代心理学[1]与现代物理学有一个相同的实际情况，它的方法比对象还要重要；心理就是它的对象，深奥多变，模糊且无边无际，以至于得出来的规定性必然难懂或无法解释，相反，它的观察方法，以及由它导引的方法，所获致的规定性却是熟悉的量，或至少应该是其熟悉的量。心理学研究以经验或是其规定的要素出发，观察心灵这些量的改变。心理学研究以经验或理论假设的特定因素为要件，观察心灵的改变及其重要性。因此心理现象便显示出某种行为举止的“错乱”（干扰），这种错乱是各种研究方法所预设的，可能发生的。这种程序法则基本是自然科学研究方法上的局限。

很显然，在这种情况下，可以说一切都取决于方法的先决条件，而且主要的结论也由此强行获得，虽然实际上的知识的对象在某种程度上也发表意见，只不过不像在自然不受干扰的情况下，作为自主的存在物采取一致的行动那样。我们因此早就从实验心理学，尤其是心理病理学得知，心理的过程不会由某种实验配置而直接被理解，而是要在过程与之间添加某一个我们可以称为实验情况的心理条件。这个心理的“情况”使得整个实验变得颇有问题，它据此同化实验配置，以及作为实验的目标。同化的时候，我们就像误解这个实验的被试验者一样，所以会先产生一个无法克服的倾向，例如这个实验是智力测验，或草率地瞄一瞄背景的试验。这种态度会阻碍我们了解实验的过程。

这些经验我们主要是从联想实验收集而来，同时也发现这种方法意在证实平均的反应速度和反应品质，相对于心理透过自主性行为而

产生的方法，亦即同化受到了干扰，这是一种属于次要的经历。同时，我也发现了重感情的情结，过去它一直被解释为反应失误。

发现这个情结，如同通过发挥作用的联想现象，很清楚地显示出，我们的理解立足于何等薄弱的基础上，退回到孔狄亚克（Etienne Bonnot de Condillac）[355]的程度，作些孤立的心理过程的研究罢了。没有孤立的心理过程，犹如没有孤立的人生过程一样；我们尚未在所有的案例中发现一种可以实验孤立的方法[356]。只有在训练有素的谨慎，以及集中管理的情况下，才有可能依照实验目标孤立一个程序，但这又成了一种实验情形，也就是前文提及的，唯有先前或多或少产生了潜意识的自卑情结，意识接手被同化的情结角色时，才有可能加以区别。

因此，我们原则上绝不怀疑实验的价值，而只是严格地限制。在心理学程序的领域里，以感官感觉或机械反应为例，随着明显无害的实验目标而来的，纯粹的反射程序会占上风，同化于是付诸阙如或十分微小，这也是实验不太受到干扰的原因。复杂的心理过程，那些实验配置并未局限于特定的可能性领域，则与此相反。因设定了特殊的目标而失去保证的实验，难以分辨的可能性便应运而生，这就可在实验之始引起我们称之为校准的实验阶段。这个概念表达了外在情形会引发心理过程的事实，存在于收集和准备特定的内容之中。“某人聚精会神待命”的意思是我们涉及一个等候中的校准，因为这个校准而有一定的反应。校准是一个自动的过程，不自觉地就会发生，没有人能够自行阻止。聚精会神待命的内容是某些具独到能量的情结，如果不肯定地尝试是一种联想实验，通常情结会严重干扰实验过程，因为它引起错乱的反应，否则就是在罕见的情况下，促成一定的反应方式来保护自己，但可以看得出来，这个方式已不再符合刺激语词的意义。训练有素、意志坚定的被试验者，有办法在短暂的反应时间之内，以其语言—伶俐的运动，狠狠地削弱一个刺激语词的意义，所以

这些语词无法与之产生关联，只有当重大的个人秘密真的可被保护之处，这才可能成功。塔列朗[2]透过语言隐瞒理念的艺术，只适用于少数人身上。不够聪明的人，尤其是女性，用所谓的价值谓语来保护自己，往往造成一个奇怪的画面。价值谓语就是感觉属性，像漂亮、好、贵、甜美、友善等字，在谈话中很容易观察到，某些人觉得所有的事物都有趣、吸引人、好，以及漂亮，一如英文中的好、很好、妙极了、了不起，以及倾倒众生一样，但若非掩饰内心的无法参与，就是与对象保持一定的距离。更有甚者，大部分的被试验者无法阻挠他们的情结领悟出某些刺激语词，然后以一连串 的干扰征兆，特别是以延长反应时间来执行之。我们也可以把这个实验与费拉古特[3]初次就这一点而运用的电阻测量做个联结，于是，所谓精神电流的反射现象就会提供情结受到干扰反应的进一步证据。

联想实验只要不像其他简单的心理学试验一般，而将对谈的心理状况呈现出近似精准的尺度与品质时，其实相当有趣。设确定的句型提问，运用模糊、多重解释，以及因而显得不愉快的刺激语词，不答复，但以一个语词来反应。借着仔细观察反应干扰可以了解与记录真相，其在一般谈话时常有意被忽略，所以，有可能指出未决定的背景原因，以及我前面提到的那些准备或校准，凡在联想实验中发生的事，同样的事情也会发生在两个人的对话上。像在这种情况下，实验产生方式和情绪之实验情况，这些情结会同化谈话的对象或者情况，包括对话的人在内。谈话因此丧失它的客观特征及原来的目的，因为回答者的目的由于情结的态度而受到阻挠，也许他甚至被暗示有别的答案，过后却一部分也不记得了。后者被运用到侦察罪犯的盘问，心理学上这是所谓的重复实验，可以揭露记忆的漏洞，并确定其位置。例如问过被试验者一百次他的反应，他对唯一的一个刺激语词会如何回答之后，才会产生这样的结果。记忆漏洞或者伪造，总是极规律地出现在情结干扰的联想范围内。

到目前为止，我刻意不谈情结的本质，而是自行以它远播的声名为先决条件，“情结”这个字，在心理学上的意义应该可以转化为德文，以及英文的日常用语，今天每个人都知道他“有情结”，但对于情结也有一个人[4]，就不那么清楚了，理论上却更显重要。如同“心理”被设置之意识单位的，以及意志主权幼稚的先决条件，会因情结的存在而被强烈质疑。借着每一种情结态度，将有一个受干扰的意识状态被安置下来，意识统一将遭破坏，意志意向多少变得比较困难，甚至完全不可能。记忆也常常受到很大的牵累，如我们所看到的一样。情结因此必须是一个心理的因素，以动能学而言，具有一种价值性，有的时候会凌驾有意识的目的之上，否则要破坏意识的配置根本就不可能。事实上，一个在作用的情结使我们处于一种不自由，强迫思维与行为的处境，也许，会有“心智不健全”法律的概念疑问。

什么才是合乎科学的“重感情的情结”？它是一定的心理状态的图像，强调浓烈的感情或情绪，表明了与习以为常的意识状态或意识态度互不相融。这幅图像表露强烈的内在团结，它拥有自己的完整性，还支配着较高度的自主权，意思是说，它只以极微小的程度受意识目的的安排，因此在意识的空间里像活力充沛的外来者进行鉴定。习惯上，情结会受到某些坚强意志的压迫，但不会消失，一旦时机成熟就凭着原本的力量再度冒出来。某些实验研究似乎指出，情结强度的或起作用的曲线具有波浪状的特征，呈现数小时、几天或几星期之久的波长；这个复杂万状的问题至今仍无解。

我们今天对于广泛意识的分裂人格有很大程度的了解，这要感谢法国心理病理学的研究，尤其是让内的功劳。让内与莫顿·普林斯（Morton Prince）[5]都成功地发现四至五倍的人格分裂，并且得出每一个人格部分都有它奇异的特征，以及特殊的记忆。这些部分以相对的独立状态存在着，任何时候都可以接替上阵，换言之，每个部分都具有高度的自治权。我关于情结的论断可以作为这幅心理分裂可能

性、令人感到不安的图像的补充说明，因为基本上部分人格与情结之间并无原则性的区别，它们具有共同的主要特征，直到部分意识的细致的问题。部分人格毫无疑问地拥有自己的意识，但这么小的心理片断是否像情结一样，也有能力作为自己的意识？是一个尚无答案的问题。我必须承认，这是我最常研究的问题。情结的行为举止就像笛卡尔的小鬼，看来颇能从顽童似的恶作剧中自娱，这样的小鬼让人脱口而出不该说的话，让人不巧忘了那个理当记得的名字，音乐会上钢琴正悦耳的当儿忍不住咳嗽，让迟到而不希望引起注意的人被椅子绊倒并发出嘈杂声；它们推荐在葬礼上道贺，而非吊唁；是每一桩诡计的始作俑者，搅得菲舍尔（Friedrich Theodor Vischer）[6]恨起那些无辜的东西来357，它们是活跃在我们梦中，使我们一筹莫展的人物；它们是丹麦民俗学中绘声绘影的人鱼，借着想要教两位女妖念主祷文的传教士流传下来。两位女妖卖力的复述，希望念得正确无误，但第一句就念成：“我们不在天上的父。”他们证明了符合理论所期待的，都无法传授。

我用这个来比喻一个科学上的问题，希望各位不要太怪罪；即使表述情结现象理性十足，也无法回避情结自主权令人印象深刻的事实，表述愈是深入本质——我几乎想要说深入情结的生物学，凸显出来的部分心灵特征就愈多也愈清晰。梦的心理学以其不可多得的清晰度显示，如同拟人化的情结之出现，当不受阻碍的意识压制它们，就像民俗学中所形容的棕仙[7]一样，夜晚在家中发出嘈杂声。同样的现象我们在某些精神疾病上也观察得到，情结变“吵”了，以声音的形式出现，完全具有人的个性。

今天我们可以把这个假定视为笃定，即情结是切断了的部分心理。病原学上它们的起源经常是所谓的创伤，一种感情上的打击或类似的事件，所以一块心理分裂了，最常见的一个原因是道德冲突，个中不可思议者，在于道德冲突为的是要肯定人类本质的完整性。这种

不可思议以直接的分裂为前提，无论自我意识是否知道，通常这甚至可以形成一个关于情结的特殊潜意识，而且想当然给了它较大的行动自由。在这种情况下，证实它们的同化力量十分巨大，只要关于情结的潜意识伸出援手，甚至对自我同化，从中产生一个短暂且潜意识的人格改变，称作情结一致。这个极具现代感的概念在中古世纪有另外一个名字：那时它叫做着魔。人们不把这种情况表象成无害的，但原则上普通的情结失言者和着魔时的粗鲁渎神，二者之间并无区别；程度上略有不同罢了，语言史上有不少例证。我们谈到情结情绪时会说：“他今天又怎么啦”、“他鬼迷心窍”等等，当此之时我们想的是典雅的比喻，当然不要去思考原本的意义，其实原来的意涵不仅更容易辨明，而且确实指出，较原始，以及较天真的人所理解的干扰性的情结，不像我们将之“心理学化”了，只把它看成恶魔。后来的意识阐明创造出一个这样的自我情结强度，即自我意识强度，也就是至少在语言使用上原有的自主权。通常我们说：“我有一个情结。”心理治疗师则以警告意味的语气对歇斯底里的情结被除去了的女当事人说：“您的疼痛不是真的；您只是表象着很痛。”害怕被传染似乎是当事人随意的幻觉，说什么都要说服他，因为他正在酝酿一个妄想。

不难看出，现在处理这个问题的普遍看法，仿佛每一种怀疑都很可靠，情结是当事人自己发明且“幻想”出来的，可见若非当事人如此费心，将情结召唤到生活中，根本就不会存在似的。与此相反，我们毫无异议地确信，情结具有值得注意的自主权，器质上没有根据，也就是所谓幻觉的疼痛与正统的疼痛程度一样，即使当事人自己、他的心理治疗师，以及一般人的习惯说法都再三强调，除了幻觉之外无它，生病的恐惧仍然丝毫没有消失的倾向。

这种观点与古典修辞学上委婉的称谓一致，希腊神话“好客的海洋”是最经典的例子。就像复仇女神（Erinnyen）被小心翼翼的冠以假名好心人（Eumeniden）。于是现代意识认为所有内在的干扰因素，

都是它自己的所作所为，简单地将之同化。这当然不会发生在公开坦承被美化的文辞上，而是与同样潜意识的倾向一起，经由改变的称呼来削减情结的自主权。意识在处理这件事时，有若听到楼上可疑的声响，却飞快地往地下室跑去，以便确认那儿找不到闯入者，然后相信那个声响只是自己的幻觉罢了的人。事实上，这位小心的男士只不过不敢上楼而已。

这是要让我们稍微明了，害怕是引致意识把情结解释为自己的所作所为的动机，情结看起来像这一类的琐事，荒唐的芝麻绿豆，我们为此感到不好意思，想尽办法把情结藏起来。如果情结果真微不足道，就不可能如此让人不好意思。不好意思是由痛苦造成的，也就是特别使人感到不快的东西，这些东西很自然地被认为很重要，因此也要严肃以对。令人感到不快的是，我们当然要尽量使之幻灭。精神疾病的爆发，意指死马当活马医之原始、有魔力的姿势，以及美化都不管用的时刻，当此之时，情结在意识的表面定居了下来；无法再回避它，逐步同化自我意识，一如以前自我意识尝试同化它一样。最后，形成了精神官能的人格瓦解。

情结借着这类的发展，证明了它原有的强韧，它在这样的情况下甚至超越了自我情结的强韧。直到遇到这种案例，我们才明白过来，自我有充足的理由，谨慎地以在名称上玩花样来和情结周旋，因为再清楚不过了，我所害怕的就是威胁我它会偷偷过度成长的东西。人群之中，那些被视为正常的人当中，怀有一具“地下室的尸体”的理念的人不在少数，人们冒死也不能在他们面前提到这具尸体之存在：他们对窥伺的幽灵恐惧到如此程度。所有处于幻灭情结状态的东西，把暗示精神疾病的事实当作证明，证明这只不过与正面的病态素质有关，而他不属于之。看起来，生病仅仅是当事人的特权似的！

借由同化来幻灭情结的趋势，不是要证明情结之微不足道，相反的要证实其重要性。同化是原始人面对黑暗、看不见，以及自行移动的东西时，负面地招供他的本能恐惧，这种恐惧的确会在黑夜里袭卷原始人，一如所熟悉的白天时情结被声音盖住，到了晚上声音变大了，令人辗转反侧，或至少以恶梦来打搅一番。情结是内在经验的对象，无法在光天化日下现身街头或公开场所。个人的生活快乐或痛苦，取决于情结；情结是家神与灶神，在家中的炉灶那儿等着我们，大声赞美它和谐不无危险，它们是“温和的族类”，捣乱似的出现在我们的夜晚。当然，只要这可恶的东西只抓他人，就不值得重视，但当它折磨的是我们自己的时候——你必须当心理治疗师，以便知晓情结是一条如此恐怖的害虫。我们应该已经看过了，为了要得到一个完整的真实情结的印象，历经几十年，全家人的道德与身体如何毁灭，以及几无例外的悲剧和绝望的困境如何接踵而至的。于是我们明白了，情结是可以“幻想”的理念，既无益又无知。当我们寻找一个医学上的比较时，情结与传染或恶性肿瘤差堪比拟，两者都无须意识费心即自行产生。这个比较当然不尽如人意，因为情结并非完全病态的素质，而是心理的独特生命现象，有所不同或未开化。所以，所有时代的各个种族中都寻得到它们如假包换的痕迹。最古老的文学作品中有情结；譬如吉尔伽美什（Gilgamesh）[8]史诗，高明的描绘权力情结的心理学，又譬如《旧约》中多比雅斯传，收了一个包括色欲情结及治疗的故事。坊间流传的鬼神迷信，是潜意识情结构造直接的语言之一，如同前述，情结是潜意识心理活力充沛的单位，而潜意识心理的存在与状态我们主要可以由情结来识别。事实上，如果潜意识一如冯特（Wilhelm Wundt）[9]心理学中的案例，与不够明亮，所谓的“黑暗”表象的剩余无异，或者像威廉·詹姆士（William James）[10]说的，属于“意识的边缘”，就不会有意识。所以，弗洛伊德是第一个发现心理学上潜意识的人，因为他研究了每一个黑暗的位置，并未视其为美化、被贬低的失误而搁置一旁。梦当然不是前往潜意识

的捷径，一如弗洛伊德的看法，情结才是梦与征兆的始作俑者。这个途径的本质，不比情结指引出来的道路尊贵，与一条零乱又蜿蜒曲折的小径相差无几，路上的丛林常使人迷失方向，况且大多时候不是导向潜意识的本质，只是路过而已。

情结畏惧是一个很糟的路标，因为它们总是偏离潜意识，折返意识那儿，情结是不愉快之类的东西，没有人愿意记得它的优点，供养着情结的推动力无论如何总是好的。意识始终深信情结是个不得体的家伙，因此要用某一种方法剔除它。虽然有大量各式的证据，证明情结一直都存在着，而且无所不在，我们却无法抑制内心的反感，当它是正常的生命现象。情结畏惧意指一个最严重的偏见，因为迷信之害怕不利、不善的并没有因为所有的解说而稍加动摇，研究情结时，这种畏惧会导致一个根本上的抵拒，为了要战胜团结一致的果断坚定，抵拒是有必要的。

害怕与抵拒是通往潜意识捷径的路标，先说明要指明的一个先入为主的意见，由于感觉害怕推及可能危险的东西，从感受到抵拒而想到一些讨厌的事物，其实再自然不过了。当事人这么做，观众如此做，最后心理治疗师也一样，所以第一个医学上关于潜意识的理论与弗洛伊德所创造的压抑学说完全一致。思及情结的禀性，衍生出潜意识主要由不相容的倾向所组成，这些倾向又因其不道德之压抑失去活力的观点。这个论断比什么都能证明，持这种见解的作者丝毫没有受到哲学前提的影响，纯粹以经验为前导。早在弗洛伊德之前，潜意识就为人所津津乐道；哲学则由莱布尼茨引进，康德与谢林（Schelling）[11]表了相关言论，卡鲁斯（Carl Gustav Carus）[12]首度将之建立成系统，而哈特曼（Eduard von Hartmann）[13]多少受到这个系统的影响，在其巨著《潜意识的哲学》（Philosophie des Unbewuβ ten）中可见一斑。第一个医学—哲学的理论与这些前提均无关系，与尼采也没多大关联。

弗洛伊德的理论把研究情结的真实经验以原貌呈现出来，但这个研究乃两个人之间的对话，在构成理解的时候，不可能只观察一个人的情结，应该也要观察另外一个人的情结才对。每一个因为害怕与抵拒而进军防御领域的对话，都以本质为目的，据此对话使得其中一人并入他的整体，而他也需要另外一人的完全表态，意思也是说并入他的整体之中，若缺了这些，后者较无法把对话导向防御害怕的背景。没有那位毫无偏见又客观的研究者能够置自己的情结于不顾，因为这些情结也像另一个人一样，庆幸拥有一样的自治权；他无法置之不理，因为那些情结并未将他排除。因为情结属于心理结构，对每个个体而言，它都是一种绝对的前见。这结构无情的决定，从特定的观察者会衍生出怎样的心理学理解。这是心理学观察无法避免的限制，也就是心理学观察只有观察者的人格一致的先决条件下才会有效。

心理学理论因此首先要阐述心理的状态，因为这状态由一位特定的观察者，以及多位被观察者的对话所构成，对话主要在情结的防御领域的主要事件中进行，所以理论必须与情结特征紧密相关，换言之，情结特征理当受到指责，原因在于它们再度影响了观众的情结。所有现代心理学的见解不仅是在客观意义上有分歧，根本就是在挑衅！这些见解引发观众激烈的反应，无论赞成或反对，在学术讨论上造成情绪化的辩论、武断的突发情感、人身攻击等等。

从这个事实不难看出，现代心理学以其情结的研究开启了心理的禁地，现在，所有的恐惧与希望都从这里走了出来。情结领域其实就是心灵骚乱的发源地，其震动的程度果真可观，以至于其他的心理学研究根本不能奢望在和平的氛围之中进行读书人的工作，因为这个工作如同上述，必须以特定的科学意识为前提。目前情结心理学距离互相了解还远得很，依我看来，比悲观者臆测的距离有过之而无不及，因为随着发现不相容的倾向，这才看见潜意识的领域，而且只证实了一部分的害怕源头。

我们还记得，当弗洛伊德的研究传扬开来之际，曾经引起多么猛烈的怒火，这种情结反应迫使这位研究者孤立起来，孤立使他和他的学说都受到教条主义的抨击。所有这个领域的心理学理论家都冒着同样的风险，因为他们运用的对象之一，正是不受人支配控制的，借用奥托（Rudolf Otto）[14]中肯的说法，就是对神既敬畏又向往的感情交织。情结领域从那里开始，自我的自由便在那儿停了下来，因为情结是心灵的力量，而它最深沉的禀性尚未被探究出来。每当研究成功地把心灵的畏惧向前推进，一如至今，都会引起观众反应，当事人也一样，由于治疗的理由，起而对付他们坚不可摧的情结。

我介绍情结学说的方式，听在各位的耳朵里大概像在叙述原始的神怪学，以及禁忌学，之所以有这个特色，是因为情结之存在，即分裂的心理片断，仍然属于原始精神状态中显而易见的残余所致。后者具有高度的游离性，譬如在此事实中表达出来的游离性，即原始人经常接受的心灵有好多个，某种情况下甚至有六个之多，此外还有不计其数的神与灵，这些不仅像我们这儿一样被谈论，还时常与一种印象深刻的心理经历有关。

趁这个机会我想说，我使用的“原始”概念与“原本”同义，并非一种价值判断，当我谈到原始状态的“残余”时，绝对不是说这个状态早晚要结束，我相信这个状态不会像人类一样久长，至少截至目前为止它没有大幅度的改变，自从世界大战以来甚至明显地增强了。我因此倾向于自主性的情结属于正常生命现象，可以挖掘出潜意识心理结构的假设。

如大家所见，我把情结学说主要的基本事实讲了一遍，对此我感到满意，必须舍弃的是，透过自主的情结之存在而导致的问题来为这幅不甚完全的图像做补充。借此抛出三个有分量的问题：治疗的、哲学的，以及道德的。三个都还需要再讨论。

【 译注】

[1]现代心理学在实际研究心理之前就草拟了理论，再将理论套用到心理上，因而显得偏离。

[2]塔列朗（Charles Maurice de Talleyrand-Périgord，1754—1838），法国著名外交家，曾任维也纳会议代表。

[3]费拉古特（Otto Veraguth，1870—1944），瑞士神经学学者。

[4]指人被情结操控。

[5]莫顿·普林斯（Morton Prince，1854—1929），美国心理治疗师。

[6]菲舍尔（Friedrich Theodor Vischer，1807—1887），德国哲学、美学家暨作家与政治家。

[7]民间传说夜里替人做家事的小矮人。

[8]吉尔伽美什（Gilgamesh），公元前2100—600流传于巴比伦，以及小亚细亚之间的英雄冒险神话。

[9]冯特（Wilhelm Wundt，1832—1920），德国哲学、心理学家，是第一个以心理学家自称的人。

[10]威廉·詹姆士（William James，1842—1910），美国哲学、心理学家。

[11]谢林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling，1775—1854）德国哲学家。

[12]卡鲁斯（Carl Gustav Carus，1789—1869），德国哲学家。

[13]哈特曼（Eduard von Hartmann，1843—1906），德国哲学家。

[14]奥托（Rudolf Otto，1869—1937），德国神学家。

十一　关于类型的一般描写

一　概论

以下我要尝试为类型心理学做一般性的描述，一开始应该从我称之为内倾型与外倾型两种类型着手，然后我要尽力试着给每一种特殊的类型一个特征，其因此而具有某特性，个体主要借助这个来适应在他身上或导向于最歧异的功能。我想先称前者为一般的态度类型，由于这些类型因方向、兴趣、变态运动而有所区别，并称后者为功能类型。

正如我在前几章里再三强调的一样，一般的态度类型借着对客体的固有态度来区分。内倾型的行为很抽象，基本上他总是考虑着要用变态能量来躲避客体，好像要预防着客体的超权力一样。外倾型的人正相反，对待客体的行为很实在，他肯定客体的重要性，即总是以客体来确定他的主观态度，并与客体联系，基本上客体之于他价值永远不够高，因此必须提升它的重要性。

这两种类型南辕北辙，形成如此鲜明的对比，故只要稍加提醒，即使心理学的外行人也能轻易地看出其中的存在。谁都知道那些孤僻、捉摸不定、害羞的性格，可以表象这与坦白、和气、开朗或至少很友善，以及平易近人，与全世界都相处融洽，就算意见相左仍然保持联络，在世界上发挥作用也让世界来影响他的性格有天壤之别。一开始，我们当然以为这种分别只是奇特性格之个别情况，谁要有机会彻底认识许多人，将不难发现，这个对立绝不只关系到孤立的几个个别情况，而主要涉及类型的态度，普遍到超过有限的心理学经验能够假设的范围。

事实上，如同前几章所言，这牵涉到一个基本的对立，它一会儿清楚，一会儿模糊，但总是在与某些具有特殊人格的人有关之处才看得见它。我们不仅在受过教育的人中碰到这样的人，而是在所有的阶层中都遇得到，所以，一般的工人和农人也好，一个国家中完全不同的人也罢，俯拾皆是我们的类型。不同的性别也无从改变这个事实，一样对立的女性在所有阶层中也找得到。

如果事关意识，即与意识到且刻意选出来的态度有关的话，大概就不会普遍流传了。在这种情况下，似乎一个特定的，透过一样的教育与训练相连接的，以及为地方所局限的百姓阶层，应该会是这类态度最主要的母体。但并非如此，恰恰相反，类型在分布时似乎并不加以选择；同一个家庭里，一个小孩内倾，另一个外倾。因为与这个事实相呼应的态度类型，作为一般，以及看似偶然分布的现象，不可能是意识判断或意识目的的事件，所以态度类型之存在要感谢一个潜意识、本能的基础。作为一个普遍的心理现象，类型之对立，必须以任何可能之它的生物学为前身。

从生物学的观点看，主体与客体之间的关系，向来是一种适应关系，因为假定它具有彼此修正的作用。这个修正造成了适应关系，因此对客体典型的态度成为适应的过程。自然中有两条基本上不同的适应之路，这条路使得有生命的器官能够继续存在：一条是个人的防御实力较小、生命期较短的被提高的成果；另外一条是，个体配备以多种自我保存方法，相对的比较少成果。这个生物学上的对立对我来说不仅是类推法，同时也是我们两种心理适应方式的基础。我想在此把范围限制在一般的提示上，一方面是限制在外倾的人的特性，不断地、尽力表现、拓展自己，另一方面则是限制在内倾的人的倾向，保护自己免于外在的要求，尽可能避免直接与客体发生关联付出能量，因此为自己创造一个极为安全，以及强大的位置。

布莱克（William Blake）[1]的直观能力把这两种形式形容为“富饶”及“虚弱的类型”时[358]，真是适当的形容。如同一般生物学显示的，这两种途径都可行，各依其方式有所成就，典型的态度也一样。一方以各种的关系才办妥的事情，另一方则只须一种关系就可圆满达成。

这个事实，也有些人在幼龄时就可以看出他的典型态度，必然产生这个假设，也就是对于生存的竞争不能像一般人一样的强求。我们当然有理由，且义正辞严地反对，为未成年的儿童，甚至婴儿，必须培养潜意识性格的心理适应能力，因为母亲影响的特性，导向儿童特殊的反应。这个论点可以以一个如假包换的事实为基础，但一提及同样货真价实的事实，即同一个母亲的两个小孩很早就显现截然不同的类型，一部分都不需要证明母亲的态度如何时，便宣告作废。虽然我绝对不会低估父母亲影响力的重要性，但从这个经验所得出的结论是，要在儿童的倾向中去寻找决定性因素。最后要归因的是个人的倾向，外在条件相同时，这个儿童与另一个儿童所接受的类型并不一样。我在此说的，当然都是指在正常的条件下，条件异常，意思是母亲很极端，所以态度不正常时，儿童也有可能因为个人倾向遭践踏，被迫接受一个类似的态度，若非有不正常的外在影响介入的话，这个倾向原本或许会选择别的类型。受到外在影响而形成的伪造类型，日后这个人大多会精神违常，唯有塑造出自然呼应他个人的态度，才可能康复。

凡是与固有的倾向有关的，我只能说显然有些个体他们要不有较大的本事，就是他们比较容易用这种、而非那种方法来适应。对之应该是对吾人知识不能触及的，与最后属心理学的理由产生问题，在我看来是合理的。我曾经有过经验，类型转换可能会严重影响生理的健康，因为它往往会造成剧烈的精疲力竭。

二　外倾类型

基于叙述一目了然和清晰的理由，有必要在描绘这个，以及其他的类型时，先把意识与潜意识的心理学区隔开来，因此我们先从意识现象着手。

a）意识的一般态度

众所由知，一个人以外在世界传达给他的数据来确定自己的方位；但我们看到的是，这多少要通过决定性的方式才能达成。例如外面很冷的这个事实，立刻可以让一个人穿上外套，另外一个人却基于锻炼自己身体的理由，觉得添加衣服多此一举；这个人欣赏的男高音，因为全世界都在赞美他，那个人却不佩服他，倒不是因为他不喜欢那位男高音，而是他认为当所有的人们欣赏过的，并不需要长期都值得赞美；某人服从既有的情况，因为经验显示，其他的方法都不可行，另一人却坚信如果这个方法已经重复过一千次了，那么第一千零一次必定是个新的局面，诸如此类。前者以既有的外在事实来确定自己的方位，后者则保留了一个观点，这个观点游走在他与客观的既有事物之间。如果当最常也最主要的决定与行为不是通过主观看法，而要借由客观关系决定，这种方式下，以客体与客观被确定之方向占优势，那么我们称之为外倾类型。如果一个人这么想、感觉，以及处理事情，一言以蔽之，生活直接符合客观情况及其要求，无论好坏，那么他都属于外倾型。他如此存活，客体在他的意识中所扮演的决定角色，显然比他的主观看法重要。他当然有主观的看法，但主观看法的决定力量逊于外在客观的条件，所以他从来就不期待在自己的内心遇见任何一个无条件的因素，因为他只在外在看过它们。他的内心根据经验屈从于外在的要求，当然不是没有抗争，但结果必然对客观条件有利。他的整体意识向外望去，因为重要且具决定性的因子老是从外面向他走过来；因子之所以走向他，是因为他在那儿等着它。只要这

些特色不以某种特定的心理功能之优势为依据，也不以个人特点为基础的话，从这个基本态度中可以得出这个人心理的所有特色。

兴趣与注意力紧随着客观事件，主要是跟着在最接近的环境。着迷于兴趣的不仅是这个人，还有那些东西，相应下行为也指向着人与物的影响。这直接牵涉到客观事项和因子，并因此得以详细解说。行为以可辨认的方式与客观的情况有所关联，只要行为不单是涉及环境刺激的反应，它就始终具有一个可以应用在真实情况中的特色，并且在客观的既有事物范围内找到足够而且适宜的活动空间，没有丝毫严肃之倾向超越它的过去。兴趣的情形亦若是：客观事件由差不多取之不尽的刺激构成，以至于兴趣一般来说永远没有别的兴趣的要求。行为的道德公式与特定的社会要求一致，或者符合放诸四海皆准的道德理解。若这普遍有效的观点是另外一个，那么主观道德的准线也将是另外一条，心理的总体习性无须做任何改变。

这个因客观因素而产生的严格限制，并不像它的表面看起来的那样，意指一个完整或非常理念的适应生活条件。对于客观的既有事物而言，外倾的观点必须看起来是这类的配合，当作完全的适应，因为这个观点绝不会产出别的公式。但是，从一个较高的立场来看，并不是说无论如何客观的既有事物都是正常的，以当代历史或地方上而论，客观的条件皆属失真。一个配合这些关系良好的个人，似乎心理都很健康，但若环境的本身不正常，在这种情况下的适应，就与心理健康完全不同了。这个人虽然成长茁壮，但为时不久，直到他和他的整体环境因为抵触了一般的生活规范而犯下过失步上颓圮。他必须用这同样的心来参与这场沉沦，一如他之前用同样的确定性来配合客观的既有事物。他配合，但不是适应，因为适应要求比较多，不仅是单纯、无异议地在邻近的环境里与当时的条件同行而已。[参阅施皮特勒（Carl Spitteler）[2]的《厄庇墨修斯》（Epimetheus）359]。适应

要求观察那个比地方上，以及当代历史条件更为一般的规范，而纯粹的配合是指正常外倾类型的约束。

外倾类型也许具有一时的和局部的“正常”，在此情况，即它几乎可以无异议地配合既有的关系，且除了满足既有的可能性之外，自然没有别的需求，譬如所选择的职业，是以他的处境，以及时间而言前景一片大好的那种，要不就是做当时环境正好有此需要或期待他完成的工作，或者他会放弃所有不明显或要不然有违周遭期待的创新。另一方面，他的“正常”却又自有作用，即外倾的人很少考虑他的主观需求及必然性。这正是他的弱点，因为他的类型倾向大肆往外发展，于是，轻易的是主观事实最为明显，也就是说，在考虑健康状况时，不够客观，仅以外在为准，导致再也达不到身体舒适的基本需求。接下来，身体所受到的痛苦与心灵一样，但外倾的人通常不太注意到这个，他内在的环境反而留心得多，当平衡失去时，才变成可感觉到身体的不适。

他无法忽略这个可以立即触及的事实。很自然的，他会视它们为具体客观之事。因为对他而言，在他心里并不存在他者。他很快地看见自己想象的他者。过于外倾的态度也会变得心狠手辣地反抗主体，使得主体为了客观的要求被牺牲了，就像不断扩张业务，就是因为有订单，也因为必须满足的可能性。

外倾的人的危险在于他被客体牵累，然后失去了自己，所造成之机能（紧张）或真实的身体障碍有一个调整的含义，因为这迫使主体非自愿地自我限制。征兆若发挥了作用，就可以借由它们奇特的象征性表达心理的情况，譬如一夕达到危险高峰之成名的歌唱家，名气大量耗损他的精力，突然因为神经质的拘谨唱不出高音来。一个白手起家，很快有影响力，达到希望无穷的社会地位的人，高山症的症状于焉而至。一个正打算与他崇拜有加，捧上天，但个性可疑的女士结婚

的男人，被神经质的咽喉痉挛给缠上了，他只好每天限喝两杯牛奶，每三小时喝一杯；他因此成功地阻止自己去探望未婚妻，只忙着张罗身体的营养品。一个由于过度扩张业务无法胜任工作负荷的男人，被神经质的口渴所侵袭，旋即陷入歇斯底里的酒瘾之中。

依我看来，外倾类型最常见的精神疾病是歇斯底里，歇斯底里的典型情况总是涉及与身边一个人夸张的关系，而正是模仿的配合于此关系也会变得怪异。歇斯底里行为的特征是持续使自己显得有趣，让他人对他留下深刻印象的倾向。与此有关的是有口皆碑的受他人的可暗示性，以及影响。如假包换的外倾的人也表现出与歇斯底里的人一样的心直口快，偶尔演变为传达纯粹幻想的内容，从而衍生出谴责歇斯底里式的谎言。歇斯底里的“特色”一开始是正常态度的夸张，然后因为潜意识那方补偿性质的反应而变得复杂，其面对夸张的外倾表述形式，心理能量会因身体干扰而被迫变为内倾表述形式。通过潜意识的这种反应，产生了另外一个具有较多内倾特色的征兆种类，其中以不正常增加之幻觉活动为首。解说过外倾态度之后，我们现在转而致力于描写因外倾态度而引起的心理基本功能的变化。

b）潜意识的态度

我在此谈论“潜意识的态度”，似乎有点儿奇怪，要如何才能清楚解释呢，我认为潜意识与意识是一种补偿的关系，根据这个观点，潜意识和意识一样，可说有一种相同的态度。

我在前文曾强调过外倾态度有某种片面性的倾向，也就是心理事件中客观因素所占的优势。外倾类型（似乎）为了客体，会不断地尝试牺牲自己，他的主体被客体吸收了。我并且详实地指出从外倾态度夸张所得到的结果，即主观因素有害的抑制。故我们会期待，意识的外倾态度的心理补偿，会特别强调主观的论据，意思是说，我们将可

以证实潜意识中有一个强烈的自我中心倾向；这个证明确实让实际的经验大功告成。我在此不拟引用相关素材，而要提出以下的段落，文中我尝试着用每一种功能类型来呈现潜意识鲜明的态度。在这个段落里，所讨论的只是一般外倾态度的补偿作用，我将把范围限制在潜意识补偿态度的一般特征上。

对于意识的外倾态度的一个有效的补充来说，潜意识的态度有一个类似内倾的特色。这使得能量集中在主观因素上，也就是集中在所有被过于外倾的意识态度压迫或压抑的需求与要求之中。如同前一段详加解说的一样，朝向客体，以及客观的既有事物的方位，扭曲了许多主观的冲动、意见、愿望与需求这些自然发生的事，也盗用了能量。人不是机器，在某些情况下，可以为了完全不同的目的而重新组装，然后像以前一样，以全新的方式发挥规律性的功能。人总是担负着他自己的历史，以及人类的历史。历史的因素对人而言呈现一种生机盎然的需求，聪明的经济学必须接受这一点，以往所发生过的事物，会以新的方式被表达出来，而融入于现代。因此，对客体的完全同化，将会遭受到那些从过去到现在，就一直存在被压迫的少数人之抗议。从这个十分寻常的考量就很容易理解，何以外倾类型的潜意识要求会具有本质原始且幼稚自我的特征。如果弗洛伊德谈到潜意识，说它“只能期盼”，拿来形容外倾类型的潜意识也非常适切。配合，以及同化客观的既有事物，阻碍了有限的主观刺激的意识构成，这些倾向（思想、愿望、内心情感、需求、感觉等等）接受着在与其压抑的程度相符下无限后退的性质，换言之，它们愈是不被认同，就变得愈幼稚、愈古老。意识的态度剥夺了它们所拥有的相对可用能量，留给它们的只是些无用武之地的能量。剩下来的仍然具备不容轻忽的优点，就是我们应该称之为原始本能的东西。凭借个人所采取的专断措施，本能不会遭致灭亡，为此它更需要许多缓慢的器质变化，因为本能是一种特定的器质强烈的表达。

每一个被压抑的倾向到最后都会留下一个可观的能量总额，这个能量总额与本能强度相呼应，虽然它因为能量被盗用变得潜意识，但依旧保持它的效力。意识的外倾态度愈是完整，潜意识的态度也就愈幼稚及古老，有时是一种远超过幼稚、以卑鄙下流为宗之兽性的自我中心，潜意识的态度由此被刻画了出来。我们在其中发现每一种弗洛伊德所描述的无法遏止的乱伦愿望。这些东西想当然完全潜意识，只要外倾的意识态度无法达到更高的程度，也可以蒙过业余的观察者。但是，假使意识的观点很夸张，潜意识就会征兆性地被揭露出来，这是说潜意识的独我论、幼稚主义，以及拟古主义失去了原有的补偿特征，因为它多少公然以反对党的身份与意识的态度对抗。这首先发生在潜意识观点夸张得荒唐的情形下，应该可以充当潜意识压迫之用，但这种压迫通常结束于意识态度的荒唐性，亦即是以崩溃告终。这可以是一场客观型的灾难，客观的目的据此逐渐被伪造成主观的。譬如一位印书工人在长达二十年辛苦干活之后，从雇工高升为一间兴隆的店家、自力更生的老板，业务一直扩张下去，而他也愈来愈抽不了身，以至于慢慢地把一些嗜好都给搁置一旁，他因此被工作所淹没，接下来他自甘堕落：为了补偿，他一切以业务为尚，某些童年时的回忆潜意识地活络了起来，小时候他很喜欢画画，现在他并不把这项本事当成均衡之用的副业，反而将之引进自己的事业，开始幻想着“艺术气息”似的拓展他的产品。不幸的是这些幻想竟然成真：他果然根据自己原始且幼稚的品味来制造东西，结果是不消几年公司就垮了，他按照某种“艺术主张”行事，于是这个活力充沛的人针对一个最终目标集中心力，但他操之过急，主观、幼稚要求的力量于是步上衰竭。

这个灾难性的解决办法也有可能是主观型的，亦即以神经质崩溃的形式，当潜意识的反作用有本事麻痹意识的活动时，就会发生这样的事情。在这种情况下，潜意识的要求无条件地强加于意识之上，因而激起一种无法治愈的分裂，其表现大抵如下，人们不是不再对真正

想要的与不产生兴趣的东西去了解，就是立刻要得太多，及对不可能得到的东西有太多强烈的欲望。由于文化原因，幼稚、原始的要求必然受到压抑，这很容易导致精神疾病或滥用麻醉物品，如酒精、吗啡、海洛因等等；情况更严重时，分裂则以自杀作为收场。这是潜意识倾向十分显眼的特色，即当这个特色因意识到不予认可，能量被窃取，该倾向就会接受一个毁灭性的特色，以及停止了它的补偿作用。若它探到了每一个符合每一种文化标准，而且绝对不见容于我们的标准的最低水位时，它就不再发挥补偿的功能。从这一刻开始，潜意识倾向建立起一个在每个观点下对于意识的集团，它的存在会引发公开的冲突。

潜意识的态度补偿意识的这个事实，一般而言要在心理宁静的情况下才会发生。正常的外倾态度，当然绝不指个人不论何时或何地都依照外倾的样板行事，在任何情况下，同样一个人都会有许多心理事件可被观察，在这里要考虑内倾性之机械主义。只有当外倾性之机械主义占上风时，我们才说外倾是一种习性，碰到这种情形，一直大不相同的心理功能在外倾使用中，而较少区分之功能则在内倾使用中出现，意思是说，价值较高的功能大多为有意识，并且完全听命于意识的控制及其目的，而较少区分之功能的意识较少，或者一部分属于潜意识，受制于意识的独裁程度极微小。当较少区分之功能归发生在我们身上的那些事物所有，价值较高的功能就一直是有意识个性的语言，它的目的、意志，以及成就。这不需要说错话、空话或出什么差池，而它们可源自一半或三分之二的目的，此因较少区分之功能也具备些微的意识。外倾感觉类型是一个典型的例子，这种类型为每一个良好的互动而欣喜不已，但偶尔也会出言批评糟糕透顶的不得体，这些评论源自他较少区分之，以及些微意识的思维，其只有一部分受到他的控制，与客体的关联并不密切，所以在从事活动时可以高度地肆无忌惮。

外倾态度中较少区分之功能始终显露出一种非比寻常主观的制约，由明显的独我性与个人成见所制约，据此来证明它们与潜意识密切的关系，潜意识不间断地从中显露出来。我们根本无从表象，潜意识长久隐于许多覆盖之下，只有辛勤地向深处钻研才有可能发现。相反，潜意识持续地渗进有意识的心理事件之中，且在这样的大范围之下，以及于偶尔观察者会觉得很难决定，哪一个个性特征属于有意识的，哪一个又属潜意识的人格。这个困难主要发生在比他人发表违心之论的人身上。这当然也要看观察者的态度，他对人格的意识或潜意识特征的了解何者为多，一般多以判断态度为主，较根据意识的特性而以知觉为主的观察者，较多受潜意识影响，因为他的评断对心理事件的意识动机比较感兴趣，而知觉只是记录事件的本身而已。只要我们运用知觉及评断的比例是相同的，我们很容易同时把一种个性看成兼具内倾与外倾，而没有先确定价值较高的功能属于哪一种态度。在这种情况下，唯有彻底分析功能的特点，才会得出有效的理解。需要留意的是，哪一个功能完全归意识控制和意识动机管辖，哪一种功能又具有巧合，以及自发的特征。第一个功能比后者来得不同，后者具备幼稚和原始的特点，偶尔第一个功能制造一个正常的印象，后者却显得不正常或有些病态。

c）外倾态度中心理基本功能的特点

1. 思想

由于外倾的整体态度，思想用客体与客观的数据来判定方向，这种模式极具特色。

一方面思想从主观，其次为潜意识源头，另一方面又从感性知觉传达过来的客观数据那儿汲取养分，外倾思想以后者因素来确定的时候比前者多得多。评断总要先设定一个标准，对外倾评断来说，主要

向客观关系借来的标准才有效而且明确，至于它是否直接借着一件客观、感性可知觉的事实，或者一个客观的理念来呈现，倒是无所谓，因为一个客观的理念等于外在的既有事物，同时是外借的东西，即使这个理念是主观所允许的。外倾思想因而不需要成为一桩完全具体的事实思维，而是纯粹精神上的思想，只要能够证明这些理念绝大部分是从外面借来的，也就是由传统、教育，以及正规传达的。判断一种思想是否为外倾的公式，首先会浮现的问题是，判断以什么作为标准，从外在传达或是主观的本源？

另外一个公式是推论的方向，也就是思想是否以外在的方向为主的问题。与具体对象做思想之处理，这并非外倾性格的证明，因为我可以思量一个具体的题目，我的思维从这个题目抽离而出，也可以透过它具体明确起来。即使我的思想以具体事物为宗，于是被形容为外倾，仍然不确定且具特色的问题是，思想的方向为何？换句话说，思想是否会在往后的过程中再度导向客观的既有事物，外在的事实，或一般、已经存在的概念？商人、技术人员、自然科学研究者的实际思想显然都以客体为方向，因此，哲学家的思想若以理念为目标，会使人产生疑问。在这种情况下，一方面要研究这些理念是否只是与客体之经验而抽象出的概念，所以呈现出较高的集体概念，基础了解客观事实的总计？另一方面必须研究，这些理念（如果不是很明显地得从直接经验抽象而来之概念）是否因袭于传统，或借自精神环境？这个问题的答案若是肯定的，这类理念就属于客观的既有事实之范畴，因此这种思想也可以称为外倾。

虽然我不打算在此谈内倾思想，要等到后面的章节再介绍，但看来又不能不提。因为如果我们仔细考虑我刚才针对外倾思想所说的话，就不难得出一个结论，我简直就把大家所认为的思想一网打尽。不以客观事实，以及一般的理念为目的的思想，可以说，不配称为“思想”。我知道，我们的时代及杰出的代表人物只识得并认同思想

的外倾类型，这一方面起因于，通常这世界表面上可看见的所有思想——科学和哲学或艺术的形式——不是直接源于客体就是汇入一般的理念。基于这两种理由，这个说法即使并非每一次都十分明显，但大多时候是可以理解的，因此也就相对的言之成理。就这个意义而言，实际上只有外倾的才智，即以客观的既有事物来确定方位者，才为人所熟悉。

但是，还有另一种——所以我要谈内倾的才智——截然不同的思想，我们甚至无法拒绝这个描述，就是既不是以直接的客观经验，亦非以一般的，以及客观传达的理念来确定方位的方式。我用以下的方法获得了另一种方式的思想：当我探讨一个具体的客体，或一个一般的理念，采取我思考的方向，最后会返回我的研究对象的方式时，这个理智的过程就不仅是在我心中瞬息发生的心理过程。我要排除到所有可能的感受与感觉，它们在我的思路上多少造成了妨碍，而要强调，我以客观的既有事物为出发点，致力于客观事物之思路，不断地与主体联系，而这个联系乃不可或缺的条件，因为缺了它，思维过程就完全不可能进行。即使我的思维过程已经尽可能地以客观的既有事物为公式，仍旧是我主观的思路，它与主观混为一谈，既无法避免，也无法省略。如果我努力赋予我的思维过程各种客观的方向，若我没有吹熄我思路上的生命烛火，还是没办法阻止主观的平行过程及其不停地参与。这个主观的平行过程有一种自然、多少可避免的倾向，将客观的既有事物主观化，换句话说，同化于主体。若重点在主观的过程上就会产生另一种思考方式，与外倾类型相对，也就是以主体，以及主观的既有事物为依据的方向，这我称之为内倾。从另外一种确定方位产生一个既不为客观事实所规定，也不以客观的既有事物为公式之思想，一种从主观的既有事物出发，以主观观念或主观个性的事实为公式的思想。我在此不打算深入探讨，只想确定有这种思想，为的是要给外倾思维过程不可少的补充零件，如此才能解释它的本质。

只有当客观的方位占优势时，外倾思想才得以实现，这种情况完全不会就思想的逻辑而改变，而只会造成两种思想家之间，詹姆斯称之为脾气的区别。如同前述，以客体来确定方位，一部分也不会就思想作用的本质而有什么改变，只会就它的现象而改变。因为它以客观的既有事物为依据，故看起来仿佛被客体吸引住，好像缺了这个外在的依据就完全不存在似的；如果它注入一个普遍有效的理念，犹如外在事实的结果，或者状似抵达了它的高度；它看似自始至终都受到客观的既有事物的影响，而且它的结论必须获得这些事物的同意。在那个受制于客观界限的空间内的不自由，以及再敏捷灵活也免不了的短视近利，这些印象都将被唤起。

我在此描述的，只是观察者对外倾思想现象的印象，观察者的立场必须有所不同，否则无法观察到外倾思想现象。因为他立场不同，所看到的也只是现象，而非其本质；深入这个思想本质的人，才有办法理解它的本质，而不仅是其现象而已。只根据现象来判断，对本质来说不尽公正，因此经常贬值遭致撤销。对本质而言，这个思想并非比内倾思想无益或少创意，只不过它的能耐是针对别的目的。当外倾思想强占了以主观为依据之思想的特殊对象时，尤其能感受得到这个区别。譬如一个主观的信念从客观的事实去分析，或者从客观的理念结果或推论来解释时，往往会出现这种情形。对我们以自然科学为公式的意识来说，更为明显的是这两种思想方式的区别，如果主观为准之思想试着将客观的既有事物带往客观但不既有的联系者，也就是受于主观的理念，两种方式都会变成越权干预，暗处的效果于焉登场，交叠在两种思想方式之上。然后，主观为准的思想看似纯粹专断，外倾思想反其道而行，有着乏味又庸俗的莫测高深，因此这两种立场不停地相互争斗。

我们或许以为，假若把主观的对象与客观的性格划分清楚的话，就可以轻易结束争斗。可惜分开是不可能的事，虽然试过多次。如果

可以分开的话，将会形成一场可怕的灾难，因为两个取向均为片面的，效力又十分有限，所以需要彼此的影响。假使客观的既有事物让思想在很大的程度上受到它的影响，思想于是被消毒，因为后者沦为客观的既有事物之附庸，以至于完全没办法把自己从客观的既有事物中释放出来，也无法创造一个被夺走的概念。思想的过程局限于一种单纯的“沉思”，并非“考虑”，而是一种纯粹的模仿，除了在客观的既有事物上可以见得着，以及直接存在于其上之外，别无其他的意思。这样的思维过程当然会直接被引回客观的既有事物那儿，但永远不会超越他，也就是一点也不会影响经验与客观理念的联系；相反，如果这个思想以一个客观理念为对象的话，就永远不可能达到实际的个别经验，而只会僵化为一种多少有点儿重言反复的情况。唯物主义的心态是颇具说服力的例子。

如果随着客体而一致，造成的被强化的规定性，外倾思想因而臣服于客观的既有事物之下，那么它一方面将迷失在个别经验之中，并制造出一大堆难以领会的经验素材。具压迫性之大量、多少前后不连贯的个别经验，造成一个精神上分裂的情况，它通常会向另一方要求心理补偿。这基于一个像一般的理念一样简单的理念，它给予聚集成堆、但内在并无联系之整体的一个前后关系，或至少传达类似的印象。与这个目标相符的理念大约是“物质”或“能量”。但是，若思想首先对外在事实的依赖并不太多，而比较依靠传统的理念的话，那么从补偿这贫乏的思想之中，衍生出一大堆愈是令人印象深刻的事实，这些事实同样单一片面，以狭隘及消过毒的观点为主，而且还会规律性地彻底遗失许多宝贵、意义重大的观点。当代之所以会有令人眼花缭乱的所谓合乎科学的文学，要归功于这些在错误的方位中高比例的观点。

2.外倾的思考类型

依照经验，各种心理基本功能在同一个人身上很少或从未具有相同的优点，发展程度亦不一样，通常某种功能的优点及发展会略胜一筹。如果在心理功能之中，思想拥有这个优势，换言之，个人的人生成就主要在思虑引导之下完成，所有重要的行动皆由理智考量的动机而来，或者至少根据倾向而发生，这就牵涉到一个思考类型。一个这样的类型可以是内倾或外倾的，我们在此先探讨外倾的思考类型。

这个思考类型，根据定义，是一个有此志向的人——当然只有在他是一个纯粹的类型的情况下——他努力地将所有的生命活动与理智的结论联结起来，这些结论无论如何都要以客观的既有事物，即客观的事实或普遍有效的理念为依据。这种类型——不仅对自己如此，对于客观事实的环境也一样，或赋予客观为主的、理智的公式决定性的力量。善与恶、美与丑都用这个公式来衡量。所谓正确，是指符合这个公式，与之相悖的一切都不正确，一旁漠不关心、我行我素者，纯粹都是巧合。因为这个公式似乎与世界观相呼应，故它也就成为世界规则，应该时时在每一个地方都成功实行，个人或全体皆然。如同外倾的思考类型服从它的公式一样，为了他自己的幸福，也在他的周遭施行，不这么做的人，是错的，有违世界的规则，因而非理性、不道德又不负责任。他的道德禁止外倾的思考类型去容忍例外，他的理念无论如何都必须成真，因为如他所认为的，他的理念是客观事实性之最纯正的阐述，所以当然也是普遍有效的真理，乃人类福祉不可或缺。这并非出自仁爱，而是源于公正与真理之更高的观点。所有在他的个性下觉得违背这个公式的东西，就是不完善，一个意外的失败，下次有机会时要淘汰掉，如果做不到这一点，就是一种病态。如果这个公式中应该包含容忍当事人、受苦的人，以及异常的人，就应该建立公式性的设备，那么譬如急救措施、医院、监狱、殖民地等等，或者相关的计划与草案就被提出。仅凭公正与真理的动机，通常不足以贯彻这个公式，还需要真正的仁爱，要用比理智的公式还要多的感情来行事。

“我们其实应该”或“我们必须”很重要，假如公式足堪用矣，那么这种类型可以成为改革家、公开的控诉者、净化良心的人，以及重要改革的宣传人员，扮演对社会生活来说最为有用的角色。然而，这个公式愈是狭隘，这种类型就愈容易变成牢骚满腹、不理智的人，以及自以为是的批评者，恨不得把自己，以及其他人都压缩到那个图示中。有两个终点因此被定出来，大多数这种类型的人就在那两点之间活动。

与外倾态度的本质相符的，是这种性格的影响与表达，于外在性格愈远愈是有利，或者更好，在影响范围的边缘可以找得到它的最佳观点。往它的势力范围探得愈深，它专制暴政的反效果就愈加明显。边缘上其他蓬勃的生命，只觉得这个公式的真理是值得珍视的安宁曲。但我们愈是深入这个公式的权力范围，就有愈多与此公式不符的生命枯萎而逝，最常见的情形是其成员经历到外倾公式中的恶果，因为他们首当其冲要成为可怜的受益人，其中最受折磨的要属主体本身，据此我们现在要转而讨论这个类型的心理学。

一个理智的公式从来没有存在过，将来也不会有，用来掌握于自身生命及其可能性的产生，使之恰当地表达自己，这个状态形成一个阻碍，即其他重要的生命形式，以及生命活动都被排除了。首先这个类型的所有生活形式都以感觉为依归，沉溺于压抑，譬如美学的活动、品味、艺术趣味、维护友谊等，错误的形式如宗教经验、热情，以及诸如此类的东西，经常深入到潜意识中赶尽杀绝。于是，无论如何都万分重要的生活形式维持着大多在潜意识中的存在者。虽然也有人例外，他们能够为了某个特定的公式整个人生因而牺牲，但大部分的人还是没法长久生活在这种独占之中，迟早——端视外在情况，以及内在的素质——这些经由理智压抑的生活形式都会间接地引人注意，因为它们干扰有意识的生活指引。当这个干扰到达了可观的程度时，我们称之为精神官能症，大部分时候不会这么严重，因为个人出

于本能会准许对公式一些预防性的淡化，但只消借助于适当且理智的话语，一个安全气阀就被制造出来了。

由于被意识态度排除的倾向与功能，所形成之相对或完全的潜意识，这些倾向多功能就被困在未开发的状态之中，它们与意识到的功能相比之下属于劣等。只要它们是潜意识的，就与其他潜意识的内容融在一起，它们因此接受一个稀奇古怪的特征，一旦它有意识，就会饰演一个次要的角色，虽然它在心理学的整体图像上非常重要。首先受到这个从意识而产生的拘束波及的是感觉，因为它最早反驳僵化了的公式，因此感觉所受到的压抑也最强烈。倒没有哪一种功能完全被关闭起来，只不过遭受极大的扭曲。一旦感觉任凭捏塑，听话服从，就得支援理智的意识态度，并适应其目的。但这只能到达某一种程度，一部分的感觉仍旧不被支配，所以要加以压抑。压抑成功，感觉就从意识那儿消失，然后在意识的门坎儿下展开违背意识目的的活动，这或许可以获得一些效果，怎么办到的，对个人而言是一个不解的谜。譬如说有意识、非比寻常的利他主义被一个秘密、隐藏起来的自私所干扰，因为基本上这些东西会把利他的行为贴上利己的标签。完全合乎道德的目的可以把个人导向危急的情境，因为它暂时只有一个表面，不同于伦理动机。他们是突然亟待救援或者陷于窘境之中的骑士或道德守护者，营救的目的使他们喜欢运用把他们避之犹恐不及的东西招引过来的一些方法。外倾的理念主义者，希望尽可能为人类的福祉实现他们的理念，以至于不会被谎言，以及其他不诚实的方法所吓退。科学界就有不少令人汗颜的例子，卓有贡献的研究者坚信他们的公式放诸四海皆准，为了有利于自身的理念，竟干起伪造证据的勾当。根据这个公式：为达目的不择手段。唯有劣等的感觉功能，潜意识地被诱从事活动，能对这类误入歧途的人有所影响。

这种类型也用另外的方式来表达自卑感，意识的态度像符合占上风、实事求是公式要求的话，部分是冷静客观的，个人的兴趣因而吃

足苦头。若意识态度属极端，个人的体谅便荡然无存，也不再关心自己，个人健康被忽视，社会情势摇摇欲坠，家庭经常被生动的兴趣所牺牲，健康、财务，以及道德遭致损毁，一切都是要为理念服务。无论处于什么情况，如果另外一个人与他的公式不一致时，个人的同情就会吃闭门羹。因此有一种很常见情况，在亲密的家庭里，例如位居要津、声誉崇隆的父亲，在孩子眼中却是个严峻的暴君。正因为意识态度高度冷静客观，潜意识感受到的感觉就特别私密，酝酿出私下的成见，尤其是打定主意，譬如把客观的对立于公式误解为个人的恶意，或者评断别的人素质时，始终抱持着负面的假设，以便先行削弱对方的论点，这么做当然是要防患自己的敏感性。因潜意识的敏感性语言的声调经常被增强，变得尖锐、具侵略性，怀疑、暗示及谄媚不时涌上心头。当情势与劣等的感觉相呼应时，这些感觉有后加者记仇，以及东施效颦者，于是形成一种很明显愤懑的素质。个人为了理智的目标所做的牺牲愈大，他的感觉也就愈小题大做、疑神疑鬼、情绪化及保守。他戴着潜意识恨意的面纱看待所有这个公式之外的新事物，与之相应地批判。上世纪中叶有一位以仁爱著称的心理治疗师，威胁着要赶走一位使用体温计的助理；他依照的公式是：脉搏会告诉我们当事人是否发烧。类似的例子不胜枚举。

或许情感受到的压抑愈大，在其他情形下，将影响原本无可挑剔的思想时，愈是受到其隐秘而有害的影响。自己的价值观之故而应提高普遍承认的要求，理智的观点因而受到了潜意识个人敏感性的影响，经历到一种有特色的改变：变得教条—僵化，感染了自以为是的清高。真理不再出让它的自然效果，而是要主观于它的认同下，被处理得犹如一个多愁善感的小娃娃受到不怀好意的批评者之难堪。诋毁批评者，尽量做人身攻击，即使论点不高明，也都会被应用，真理必须展示出来，直到观众明白过来，这件事显然与真理没多大关系，与创造真理的人有关联。

因为潜意识的个人感觉之潜意识的介入，理智观点的教条主义有时会经历到其他奇特的改变，这些改变较少以狭义的感觉为依据，而更植基于其他潜意识因素的混合，这些因素与被压抑的感觉一起融化在潜意识之中。虽然理性自行证明，每一种理智的公式只是一种效果有限的真理而已，因此永远没有要求独大的权力，但这个公式仍然想象一种优势，以至于它旁边的所有其他的观点及可能性都退居幕后。这个公式取代了每一个一般、不定，以及因而较谦逊且较真实的世界观，也取代了那个我们称之为宗教的普遍直观的地位。于是，这个公式变成了宗教，即使从它的本质看来，它与宗教毫无干系；它因此也具备了宗教的主要特征，绝对，可以说变成了理智的怪力乱神。所有受到这个公式压抑的心理倾向，以反对派姿态聚集在潜意识中，因怀疑而发动改变。为了要抗拒怀疑，意识态度变得狂热，因为狂热主义与过度补偿的怀疑乃半斤八两，这个发展到最后会导向一个过分强调的意识状态，为了要塑造一个彻底对立的潜意识状态，譬如与意识的理性主义呈对立面的极端非理性的，与意识立足点下之现代科学呈对立面的极端古老，以及迷信的。接下来会发生的事情，是科学史上人尽皆知的狭隘，以及可笑的看法，许多有特殊贡献的研究者最后都栽在这一点上。有的时候，男人潜意识的这一面会转移到一位女性的身上。

这个读者耳熟能详的类型，根据我的经验以男性居多，一如思想就是一种功能，这种功能适合男人取得统治地位，甚于女性。如果这种思想让女人取得优势的话，据我所知，大多与一种以直观为主之精神活动而产生结果的思想有关。

外倾思考类型的思想是正面的，这是说它是创造性。这种思想通往不对称经验素材之新颖事实或一般的理解，它的判断大抵是综合的，即便被拆散也会重新建立起来，总是超越解散，成为一种新的组合物，转为一个新的理解，以另一种方式再度统一被解体地判断，或

者为既有的素材添加一些东西。所以，我们大体上可以把这种判断的风格形容为谓语的。它从来就不会被完全贬值或破坏，只会用另外一个评价来取代被捣毁的那个，诚然自有特色。之所以会有这个特色，是因为思考类型之思想是一条隧道，它主要的生命能量都在其中流动，一直向前的生命显示在思想中，它的思想因而进步，拥有智力的特色，不会停滞不前，或者退化。当它没有意识到这个优势时，思想会接受退化的特性，因为在此情况下这不怎么要紧，它因此也缺乏一种正面的生命活动的特色。其他的功能踵至其后，它变得草率，因为这与马后炮几无二致，把正在发展，以及已经发生过的事情反刍式地思量、分析，以及领会一番，并以此为满足。因为在这种情况之下，创造力具有另一种功能，于是思想不再进步，而是停顿了下来。它的判断接受一种特殊的内含属性，意思是说完全受限于它眼前的素材，无法超越这个范围。它对或多或少抽象的判断感到满意，无须给予经验素材一个评价，况且它并非一开始就有了这个评价。外倾思想的基本属性以客体为依据，换句话说，它的判断总是随着经验的客观意义而产生，因此不再只受到客观的既有事物的取向影响，甚且被个别的经验所吸引，对于不是借由个别经验而存在的东西，一概不表示意见。在得到一个印象或经验之后，绝对不会忘了发表理性、保证有效的意见，但意见不超越经验既有范围的人，我们很容易在他们身上观察到这种思想。这类的意见基本上只意味着：“我懂了，我可以考虑。”但也仅止于此。这样的判断至多是把一个经验列入客观的关系之中，而且很容易就看出，这个经验原本就属于这个范围所有。

假如意识优势具有思想以外的另一种功能，而且程度还要再高一些，思想一旦有所知觉，并且不再直接依赖居上风的功能的话，就会接受负面的特点。只要思想听命于具优势的功能，当然可能显得正面，但是，进一步研究不难证实，思想只是重复这统治的功能，用论点来支持它，经常以属于这种思想的逻辑规范呈现出清楚的矛盾。这种思想为我们眼前的观察而省略，我们转而研究那个不听命于具有另

一种功能的主要性、反而忠于它自己的原则的思想。观察及研究这个思想很困难，因为它在具体的情况下，多少受到意识的态度之压抑。因此，如果它有意要在一个不设防的时刻钻出表面的话，大多时候它必须从意识的背景中被显现出来，通常我们得拿这个问题来引它出来：“您到底怎么想的，还有您个人，对这件事情的看法？”或者我们甚至要耍一部分花招，如此表达问题：“我对这件事的理念，您有何意见？”如果真正的思想属潜意识，因而被投射出来的话，就要选用后者的形式。经由这种方式被引到意识表面的思想，有很显著的特性，因此之故，我称之为负面。最能形容它的习性的语词是“无非……而已”，歌德把这个思想拟人化到梅菲斯特（Mephistopheles）[3]的角色上。这特别显示出把所判断的对象归结为某一种陈腔滥调，然后摆脱它自己独立意义的倾向。当他必须依靠另外一样庸俗的东西才能存在时，就会发生这种现象。当两个男人因某事起了冲突，负面的思想会说：“一定有女人在背后挑拨。”若有人主张或鼓吹某一件事，负面的思想就不去问事情意义，而是问：“他可以赚多少钱？”摩莱肖特（Jakob Moleschott）[4]说：“吃什么，就成为什么人。”也属于这一类，还有许多别的格言及观点，我无须逐字援引。

不需要多解说遭受破坏的思想，以及它在这种情况下有限的效益，现在还有另一种形式的负面思想，第一眼看不出来它的形式，这就是今日迅速流传于世界各地的神智学思想，也许可以视之为对于以唯物主义为先导的世纪的一种反应现象。神智学思想看似与还原无关，把一切都提升为超越、全球的理念。譬如梦不再是一个朴素的梦，而是在“另一层面”的经历；存在但尚未解释清楚的心电感应事实，很简单地以“振荡”来阐述，从这个人传到另外一个人的身上；寻常的神经质错乱简单地说成“星球”遇见了什么；根据大西洋上岛屿的沉没，很轻松地就解释了沿海地区居民的某些人类学上的特点等等。我们只消打开一本神智学的书，就会被这种知识压得喘不过气

来，即一切都有个说法，以至于“文科”再也没有待解的谜。这种思考的方式基本上与唯物主义的思想一样负面，当后者所理解的心理学是神经节细胞上的化学变化，细胞机体突起之伸展与缩回，或者是内分泌，迷信的程度与神智学一样。唯一的不同之处，在于唯物主义还原了我们熟悉的生理学，而神智学却把所有的概念都带往印度的形而上学那儿。如果我们把梦引回到一个超载的胃 那儿，那么梦仍然不得其解，若我们将心电感应解释为“振荡”，等于什么也没说。因为，“振荡”是什么呢？这两种解说模式都毫无创意，反而是一种破坏，因为它们使认真研究这个问题受到了阻碍，即它借着似是而非的阐述削减了对此事的兴趣，并以第一例而言兴趣转向胃，第二例则是假想般的振荡。两种思考方式皆为不具生产性且纯白的。负面的性质起因于思想无以名状的廉价、创造，以及创意的能量很贫乏，这是一个系在联结其他功能缆绳上的思想。

3. 感觉

外倾态度的感觉以客观的既有事物为凭，也就是说客体是这种感觉不可或缺的因子，与客观价值一致。只知道有主观事实感觉的人，不是很容易就会了解外倾的感觉，因为外倾感觉已尽可能从主观因素中释放出来，因此完全受到客体影响的支配。假装可以证明具体客体的性质是独立的，却仍然被传统或其他普遍有效之价值所迷惑，我觉得谓语“漂亮”或“好”简单扼要，并不因为我基于主观感觉觉得这个客观事物“漂亮”或“好”，而是因为将之形容为“漂亮”或“好”很恰当；而且是因为一个对立判断将干扰一般感觉情况。这种相称的感觉判断中绝对无涉于刺激或谎言，而是涉及一种配合的行动。譬如一幅堪称“美丽”的画，因为它挂在一间沙龙里，签上响亮名字的画一般都可以假定是“美丽”的，或许因为称它为“丑”会让拥有这幅画的家庭伤心，说不定这是为了参观者的目的，所以要制造愉快的感觉气氛，有必要一切都让人感到愉快。这样的感觉向客观因

子的标准看齐，与生俱来，呈现出整体可见的感觉功能。它与外倾思想完全相同，尽可能地摆脱主观的影响，所以外倾感觉必须经历一定的区别过程，直到它挣脱每一个主观的附件为止。随着感觉行动而有的评价不是直接与客观价值相呼应，就是至少符合某个传统或传布广泛的价值标准。

许多人抱持着仔细衡量过的正面感觉去看戏、听音乐或上教堂，大多可以归因为这种感觉的方式，这也是流行的功劳，以及——更有价值的都算——社会、博爱与诸如此类的文化活动所具有的正面且传布广泛的支援。这些事情证明了外倾感觉别出心裁的因素，举例而言，若没有这个感觉，愉快，以及和谐的往来大概想都不必想。外倾感觉在这方面与外倾思想一样，是一股有益、理性作用的力量，一旦客体取得夸张的影响力，这个有益的效果就会消失。在这种情况下，非常外倾的感觉吸收了很多特征，再传给客体，此谓，客体同化了这个人，所以，这个制造他主要刺激的感觉之个人特色就遗失了。感觉于是变得冰冷、实用为上、不可靠，会泄露秘密的意图，总之会唤起公正无私的观察者的疑心，它不再给人愉快、清新，始终伴随着真实的感觉的印象，反而让人觉得矫揉造作或装腔作势，虽然自我中心目的也许还完全是潜意识的。这种夸张的外倾感觉虽然满足了审美的期待，但它并非发自内心，纯粹只是一触及感官，或者——等而下之——只是一触及理智。即使它可以满足某个情况的美感，却也因而受限，不再发挥作用；变得一尘不染。这个过程若继续下去，会发展成充满矛盾的感觉分解：以本能的评价强行侵袭客体，连接众多私下互为矛盾的关系。因为这将完全不可能，若一个被强调的主体存在的话，所以一个真正的个人观点的残余也会遭受压迫，主体将被大量吸入单一的感觉过程，以至于观察者获得一个印象，仿佛这是感觉的过程，而感觉的主体不再存在似的。在这种状况下的感觉，原有的人性温暖完全损失，予人故作姿态、轻浮、不可信赖的印象，更有甚者，留给人歇斯底里的印象。

4. 外倾的感觉类型

只要这种感觉是女性心理学中比思想更为明显的特点，在女性身上就可以找得到这种特殊的感觉类型，如果外倾感觉占上风，我们于是说那是一种外倾的感觉类型。浮现我眼前的这种类型的例子，几无例外都涉及女性，这种女性靠着她的感觉而活，她的感觉遵循着教育发展成配合的，以及听命于意识控制的功能。那些不算太极端的案例中，虽然主体已受到很大程度的压抑，感觉仍然具有个人特色，因此个性看起来很能配合客观的关系，感觉与客观的情形，以及普遍有效的价值相呼应。再也没有比所谓感情的抉择更能看出这一点的了，“适合的”男人被爱，而不是另一位；他很适合，并非因为他完全适合这位女士主观潜藏的本质——通常她对此一无所知——而是因为他的年龄、财富、家庭的重要性暨社会地位无一不符合理性的要求。如果我不百分之百相信这位女士的感情也完全符合她的选择的话，我们当然可以很容易拒绝这种讽刺，以及没有价值的表述；它是真实但不太理性的做作。诸如此类“理性的”婚姻不胜枚举，而且绝对不是最糟的。只要丈夫或儿女不具备举国通行的心理素质的话，这类女性是她们的丈夫很好的伴侣，也是好母亲。唯有在感觉不受任何干扰的情况下，感觉才会“正确”，但是感觉与思想一样不受到任何干扰，因此很容易理解这种类型的思想遭受相当的压抑。但我们万万不可以为这样的女人什么都不想；恰好相反，她想得也许很多，而且很精明，只不过她的理念从来就不是独一无二，想都不想就跟着她的感觉走。她无法感觉的，也就无法有意识地思考，“我怎么能去想我感觉不到的东西呢”，有一回一位女当事人气呼呼地对我说。一旦感觉允许，她能够进行极好的思量，但每一个合乎逻辑的结论都可能是感觉受干扰的结果，立刻被拒绝。合逻辑的结论根本不在考虑之列，于是，所有合乎客观评价的好的东西，就会受到重视或者被喜爱；其余的好像并不存在似的。

如果客体的重要性达到更高的程度时，这幅图像将会改变，一如前述，主体同化为客体，感觉的主体多少就此没落了。感觉失去个人的特色，他变成感觉自身，而我们获得了一种印象，似乎个性彻底融入了那种感觉之中。现在，因为人生不断发生变化，引起了各种不同或甚至相互对照的感觉色调，于是个性也化解到同样许多不同的感觉之中。这个人一会儿这样，过一会儿又判若两人——表面看来；因为实际上个性不可能如此多样貌。自我的基础无论如何都应与自己一致，并因此以鲜明的对立更迭的感觉状态之姿出现。因此之故，观察者不再觉得被展示出来的感觉是感觉者的个人语言，比较像是自我的一种变更，也就是一种情绪。端视自我与那个感觉状态之间的解离程度，多多少少会出现一些与自己不一致的符号，意思是说潜意识原本调节的态度会变成鲜明的对立。这首先显示在一种夸张的感觉表达之中，譬如响亮且惹人厌烦的感觉谓语，只让人对其可信度感到怅然若失。这些话语听起来空洞，不具说服力，足以引起反效果，令人思及这有可能是一种过度补偿的反抗，难怪会有这样的感觉判断。过不了多久，听起来又是另一回事，情况只消有一丁点儿变化，同一客体的相反评价立刻便被征召出场。这一类经验的结果是，这个或那个判断，观察者一概不严肃以待，他开始贮存他自己的判断，因为这种类型特别有必要与周遭制造一种紧密的相互关系，当然得加倍努力，以便战胜周遭储备的判断。情况恶化，走上循环理论之途。对客体的感觉关系愈是被强调，表面潜意识的反对派也就靠得愈近。

我们已经看到，外倾感觉类型大多会压抑它的思想，因为思想最适合用来干扰感觉。基于这个原因，若有意获致任何一个纯粹的结论，思想极有可能也把感觉排除在外，因为没有什么比感情上的价值更适合干扰，以及欺骗思想的了。如果这是一种自主性的功能的话，外倾感觉类型的思想因而受到压抑。我已提过，它并未全然被压抑，只是被迫把它严峻的逻辑变成结论，而这些结论并不适合它的感觉。它因此获准成为感觉的仆役，更恰当的说法是成为它的奴隶。它的脊

椎断了，无法依照自己的规范执行，然而现在却有了一个逻辑和正确得无以复加的结论，所以也会在某一个意识之外的地方，也就是在潜意识中发生。所以，这样的思想居这个类型的潜意识内容之首，幼稚、古老又负面。

只要意识的感觉保护个人的个性，换句话说，只要个性没有被单一的感觉状态所吞噬，潜意识的思想就会进行调整。但如果个性解离，融入单一、互为矛盾的感觉状态，将失去自我的认同，主体变为潜意识的。主体一旦陷入潜意识，便与潜意识的思想联合起来，有助于潜意识思想偶尔成为有意识。意识的感觉关系愈是强烈，“去个人化”的感觉因此愈多，而潜意识的反对派也愈强悍。这表现在潜意识思想上累积在最高评价的客体周围，无情地诋毁这些客体价值。“无非……而已”的思想风格在此适得其所，因为它摧毁拴在客体上的感觉优势。

潜意识思想经由突发奇想的方式浮出表面，往往带有强迫性质，一般来说负面且贬视居多。这种类型的女性往往会遇到最坏的理念都附到客体上的时刻，感觉对客体做最高评价。负面的思想为所有的幼稚的成见或比较服务，其适合怀疑感情价值，而负面思想祭出所有原始的本能，这样才能把那些感觉解释成“无非……而已”。如果我在此提到，集体潜意识也通过这种方式，延请原初的整体图像，然后从处理这些图像中，重新建立另一个基础之上态度更新的可能性。这类型的主要精神疾病的明显形式，就是带着不自觉的幼稚性幻想世界特性的特征，歇斯底里症即是。

5.理性类型概要

我把这两种先导的类型称为理性或判断的类型，因为它们的特色在于理性判断功能所占的优势。它们的人生在很大的程度上从属于理性的判断，是为两种类型的一般特点。我们当然要考虑，是以个人主

观心理学的立场，还是从外在知觉及判断的观察者的立场来谈，当观察者仅以本能来理解所存在的事物，然后加以判断时，很容易获得一个对立的判断。这种类型的生命整体永远不会只依赖理性的判断，对潜意识的不理智的依赖程度也差不多。不顾及个人意识内在的情况，单独观察存在的事物，会对某些个人潜意识的表达之缺乏理性，以及偶然性大吃一惊，甚于意识目的与动机之理性。我因此根据个人所感，而非个人意识心理学的感受来判断。但我承认，我们同样可以反过来理解与呈现这个心理；我也确信，如果我个人属于另一种心理学，从潜意识的反向也可以把理性类型描述为非理性。这个情形增加了呈现及了解心理真相的困难，不容小觑，而误解变质不可测度的可能性也提高了。误解产生的讨论，通常毫无希望，因为大家都在兜圈子。这个经验让我多了一个理由，叙述时要以个人主观意识心理为依据，因为这么一来至少有一个确定的客观立足点，如果我们想在潜意识上建立一个心理的规律性的话，这个立足点会倒塌。在这种情况下，客体再也无法对话，因为它对别的东西的了解都比了解自己的潜意识还要多，判断于是由观察者，即主观，全权处理——一个更确定的保证，观察者以个人的心理学为依据，然后硬把这种心理学塞给被观察的人。我认为，弗洛伊德，以及阿德勒的心理学都有这种情形。个人因此任凭观察者的好恶摆布，但若观察者的意识心理学仅作为基础，就不会有这种事情发生；因为他单独认识了自己的意识内容，在此情况下他就成为有能力的人。

引导这两种类型意识之人生的理性，表示有意识地排斥偶然性与非理性。心理学之中的理性判断展现出一股力量，强迫真实事件中杂乱无章，以及巧合者具有确定的形式，或者至少这般尝试。如此一来，一方面为人生的可能性创造一个肯定的选择，因为唯有合乎理智的才会有意识地接受；另一方面则对存在的东西帮助知觉的心理功能之自主性与影响力，加以严格的限制。感受，以及本能受到限制当然不是绝对的，这项功能处处可见，只不过其产品不敌理性判断的选

择。举例来说，感受的绝对强度对于所处理的内容不具决定性，判断才是关键。

就一定的意义而言，知觉的功能在第一种类型中，与感觉同一个命运，在第二种类型中，则是思想的命运共同体。这些功能受到一些压抑，因此处于一种较少差别之，而这给了两种类型的潜意识一个独步的特色：凡人有意识、刻意所为，都是理性的（适合他们的理性）；然而适合他们的，一方面与幼稚—原始的感受相呼应，另一方面则符合类似的本能。我们能够从这些概念理解的，我试着呈现在接下来的段落中。无论如何，适合这些类型的都非理性（当然以他们的立场来看）。依照适合他们的来过日子的人，比根据理智目的行事的人多，所以很容易出现这样的情况，按照详细的分析，两种类型中一个这样的人将被形容为非理性。我们必须向这个人坦承，一个人的潜意识所制造的印象比一个人的意识来得强烈，他的所作所为经常比他理智的动机来得有分量，而这不足为奇。

两种类型的理智以客观为据，依赖着客观的既有事物，与集体认为理性的相呼应，它们不认为主体比一般所认可的理性来得理性，但理智也主要是部分主观及个人的。在我们的案例中，这个部分受到压抑，而且当客体的重要性增加时，所受到的压抑就更大。主体，以及主观的理智因此一直受到压抑的威胁，若二者被压抑所陷，就会陷入潜意识的控制，具有在这种情况下十分不妙的特点。我们已经谈过它的思想了。还有原始的感受，表露出来的是强迫感受，譬如不正常、强迫性的追求享乐，能够接受所有可能的形式，原始的本能，使相关人士及其所处环境直接受折磨。所有的不愉快与痛苦，所有令人作呕、丑陋或坏的都会被闻出来，或者猜出来，大部分只涉及一半的事实，而且除了引发最恶毒的误解之外，别无用处。借由对立的潜意识内容所产生的强大影响，必要时也会导致意识理性规则经常遭到破

坏，也就是与偶然性引人侧目的联系，其不是借以感受强度，就是借其潜意识的重要性而获得强迫性的影响力。

6. 感受

感受在外倾的态度中主要取决于客体，作为感性知觉，感受当然很依赖客体，对主体的依赖也一样自然，因此有一个主观感受，它的风格与客观感受截然不同。在这方面的主观部分的意识若运用有问题，受拘束或受压抑，外倾态度中就会产生感受的主观部分；同样，当思想或感觉具有优势，即仅有意识地发挥作用，而非潜意识地，批判的态度使偶然的知觉变成意识的内容，换言之，实现偶然的知觉时，感受也会被压抑为非理性的功能。感觉功能狭义的感觉当然是绝对的，假如心理上可行，它会被所有的东西看见也听见，但不是所有的到达必须为知觉所拥有的临界值，以便能被统觉到，这不会改变，若别的功能除了感受本身之外都不具备优势。在这种情况下，客观感受无一被排斥，没有什么会受到压抑（如同上述，主观的部分是一例外）。感受将优先被客体所确定，而这些激发出最强烈感受的客体，是个人心理学的关键，因而形成对客体的一种特殊的感官联系。于是，感受是一种活力充沛，拥有最强大的生命本能的功能，只要客体激发感受，就行之有效，不论当时适合理性的判断与否，也会透过感受完全被意识所接受。它的价值标准是唯一以它客观的特点为条件的感受强度，因此，所有能激发感受的客观过程都进入意识之中，但只有具体、感官知觉得到的客体或过程，能激起外倾态度感受，而且必须是那些每个人无论何时何地都具体感受得到的东西。个人因此只以清楚易见的事实为凭据，判断功能置于感受的具体事实之下，具备较少区分功能，亦即具有幼稚—古老特征的消极性。为压抑所最强涉及的当然是与感受相对的功能，也就是潜意识的知觉，即本能。

7. 外倾的感受类型

人的类型中，在实在主义方面，没有能与外倾的感受类型分庭抗礼的了。它的客观真实感觉获得不寻常的发展，在生活中把真实的经验储存在具体的客体上，它愈是特殊，就愈不使用自己的经验。在某些情况下，它的经历根本不配冠上“经验”这个字，它所感受的，顶多作为它通往新的感受的路标，所有出现在它兴趣范围内的新事物，都是争取通往感受的途径，而且应该为这个目标服务。只要我们对纯粹的事实有特殊的感觉，习于认为那是理性的，就会赞美这种人的理智。但实际上根本没有这样的人，因为他们受到非理性的偶然事件感受的支配，与受到理性存在的感受支配无异。这样的类型——似乎男人较多——当然不认为受到“感受”的支配。他对这个莫名所以的说法一笑置之，因为对他来说，感受就是具体的生命表达；意味着真实生活的丰实。他的目的是具体的享受，德行亦同，因为真正的享受中有他特殊的道德、节制与合法性，包括他的无私忘我，以及自愿牺牲。他绝不是位形而下的粗人，能够以最大的审美纯度来区分他的感受，而在抽象的感受中完全忠于客观的感受原则。伍尔芬（Willem van Wulfen）[360]书中肆无忌惮享受人生的西塞罗（Cicerone）就是这种类型，不加修饰的自我体认，从这个视角看这本书，我认为值得一读。

这种类型属于比较低阶层的人，十分实际，没有反思的倾向，也没有统治者的意图，他持续不断的动机就是感受客体，有感觉，然后尽量享受。他不是不亲切的人，相反，他时常拥有愉快、活泼的享乐能力，间或是有趣的伙伴，有时候是品味十足的美学家。在第一种情形中生活之大问题多少与可口的午餐有关，在第二种情形中问题属于品味方面。当他能感受，对他来说什么事都已有了交代，也实现了；再也没有什么比这个更为具体真实的了，至于揣测，除非能够强化感受，否则无从萌生。感受根本不需要表象来强化，因为这种类型并非一般的骄奢淫逸之徒，他其实只想有最强烈的感受，依据他的本质，必须从外在接收这种感受；从内在而来的，他觉得不正常、不中用。

只要他能思考，能感觉，总是缩减到客观的基础上，即从客体产生的影响，不在乎对逻辑严重的扭曲。务实使得他处于任何情境都能顺畅呼吸，就这方面而言，他很容易上当，不假思索就把心理上的征兆与低气压扯上关系，认为心理上的冲突都是不正常的梦想。他的情爱想当然建立在客体清楚可见的刺激上，只要他正常，对既有的现实配合到引人侧目的程度，之所以引人侧目，是因为总是看得见。事实真相就是他的理念，周到极了，他没有理念—理想，因此没有理由违反真正的事实。这都显露在所有外在性的事情上，他的穿着不错，符合他的环境，朋友在他那儿吃得好、喝得好、坐得舒服，至少明白他较精致的品味需要提出对其周遭环境的要求，他甚至能让我们相信，为了保持风格，值得做决定去牺牲。

感受愈占优势，以致感受主体消失在感觉之后，这个类型就益发觉得不快。他不是变成一位粗俗的享乐主义者，就是成为肆无忌惮且狡猾的唯美主义者。客体对他而言虽然不可或缺，但他会贬抑客体的价值，客体将不断被糟蹋及压榨，沦为仅供激发感受之用，与客体之间的联系都在极端的情况下进行，因此潜意识从补偿的角色被排挤为公开的对立派。受压抑的本能以投射的形式在客体上尤其进展顺利，最冒险犯难的表象于焉产生；与性对象有关，捕风捉影般地吃醋扮演着重要的角色，害怕状态亦同。情况转剧时，会发展出各种恐惧症，最特别的是强迫征兆。病理的内容具有怪诞的非理性特征，经常染上道德与宗教的色彩，时常衍生出吹毛求疵的强词夺理，荒唐—拘谨的道德观，以及原始未开化、迷信又“魔幻”的宗教观，溯返那些深奥费解的礼俗。所有这些东西都源于被压抑、比较少差别功能，其粗暴地与意识对立，当它们以状似极尽荒谬之能事，完全与意识的真实感觉对立，出现时就更加引人瞩目。感觉与思想的培养在第二种个性中，似乎扭曲为一种病态的未开化，理性变成了狡猾阴险和在细枝末节上的讲究，道德僵化为死胡同，以及显而易见的假仁假义，宗教变

调为荒唐的迷信、预感能力，人类高尚的才华似乎只是穿凿附会、到处打听，不往广度发展，反而走进所有人性最狭隘的零碎之中。

特别的精神官能症强迫特征，把对立于纯粹感觉态度的意识、道德上的无拘无束的感觉态度，从潜意识呈现出来，从理性判断的观点来看，他在未加选择的情况下，接受了这些事实。即使这个感受类型是无条件的，但它与无秩序和放纵完全不同，仍然经由判断而废除了主要的限制。但理性的判断看来是有意识的强迫，仿佛自愿地加诸其上，这种强迫侵袭着从潜意识来的感受类型。特别是理智类型的客体联系，正因为已经有一个判断存在了，永不意味着像感受类型与客体间的那种绝对关系。当他的态度具有不正常的片面性时，他将深陷重围，与陷入潜意识的掌握像他有意识地依附着客体一样。一旦他精神违常，想要用理智的方式来为他治疗也更形困难，因为心理治疗师所使用的功能，处于一种相对无所谓不同的状态，所以也就稍微，甚至完全不可靠，经常需要强大的感情之强制方法，好让他恢复意识。

8. 本能

作为潜意识知觉功能的本能，在外倾态度上完全向外在的客体看齐，因为本能主要是一种潜意识的过程，所以很难有意识地了解它的本质。要持着某种期待观看，以及看透的态度，本能功能才会出现在意识之中，在此时始终后加的结果可以显示出，有多少被看透，又有多少真的依附于客体之上。感受也一样，若它占优势，不只是一种对客体而言不具太多意义的反应的过程，而是一种席卷并塑造客体的行动的话，那么这个本能就不再只是一种知觉、单纯的观察，而是一个积极、富有创意的过程，在客体上建立的东西与它从中取得的一样多。如同它潜意识取出直观，它也在客体上制造一种潜意识的作用。本能当然只先传达关系，以及情况的图像或直观，不是完全无法借助于其他功能，就是要绕一大圈才能达到目的。这些图像拥有一定的知

识价值，只要主要的注意力归本能所有，它就对治疗有关键性的影响。在这种情况下，心理观点几乎都建立在本能上，思想、感觉，以及感受相对地受到了压抑，尤以感受为最，因为它作为本能的有意识的感觉功能受阻最大。借着纠缠不清、把目光引向身体表面的感觉刺激，反而将之引到本能试着要抵达的东西那儿，感受干扰着纯粹、无成见、天真的见解。由于外倾态度的本能主要以客体为依据，其实与感受十分接近，所以对于外在客体抱持着期待的态度，能够以几乎相同的真实性来利用感受。但是，本能要能发挥作用，必须感受遭受高度的压制才行。在这种情况下，我所了解的感受，是简单又直接的感觉感受，作为固定大略的生理，以及心理的数据。这首先要很确定，因为当我问有本能的人以什么为凭，他告诉我的与感觉感受一模一样，他也大量运用“感受”的语言。他真的有感受，只不过不以感受本身为依据，感受之于他，充其量只作为观点的根据罢了；借由潜意识的假设而被选出来。并非生理上最强烈的感受获得主要价值，而是其他因本能的潜意识态度大幅提升价值的感受。有必要时，这个感受会获得主要价值，于是对本能的意识而言好像它是一种纯然感受；事实上它不是。

如同外倾态度中感受需求去达到最坚强的事实一样，因为由之完整生命的样貌被唤醒了过来，所以本能致力于最大可能的理解，因为要透过可能的观点才最能满足预感。本能努力要发现客观的既有事物之可能性，因此它也只能拥有单纯的同等功能（即不再占优势），作为辅助手段，如果在这个全面封锁的情势中，没有其他的功能有能力找到出口的话，它将自动发挥作用。本能若居上风，那么所有的生活情况看起来就都像与世隔绝的房间，只必须为本能而开，本能一直在找出口，以及外在生命的可能性。直观的态度会在短时间之内使得每一种生活情况变为监狱，成为沉重的桎梏，紧迫得要溶解掉。当客体正要为一个解答、释放、寻获新的可能性服务的时候，似乎暂时具有几近夸张的价值，才刚刚完成了联系的任务，价值立刻荡然无存，成

了累赘而被放弃。唯有当客体开辟新的可能性，从事实出发，把个人从中解放时，事实方才成立。出没的可能性是有说服力的理由，本能无法摆脱它们，只好把一切都牺牲掉。

9. 外倾的本能类型

本能凌驾一切之处，会有一个奇特、如假包换的心理学。因为本能以客体为公式，于是可辨认出一个对外在情况的百般依赖，然而依赖的方式与感受类型有天壤之别。有本能的人在一般认同的真实价值那儿从来就找不到安身立命的所在，有可能性的地方才行，他对于酝酿中，以及允诺未来的嗅觉极为灵敏，永远都不会处于稳定，众所公认存在已久、幸福快乐的关系中。他总是在寻找新的可能性，稳定的状态会使他窒息，虽然对新的客体与途径十分了解，也怀着暂时的无比热情，以便当客体的范围确定了，看不出有可观的后续发展时，轻蔑地（看似没有记忆的）、冷酷地把客体交付出去。一旦形成一个可能性，本能的人便用宿命的力量与之系在一起，看起来仿佛他整体的生命在这个新的情况中被启发，我们得到的印象是，他自行分享此印象，似乎他已获悉他的生命中确定的转捩点，又好像他从此刻起，再也不会想或感觉别的事情了。即使他果真如此理性、目标明确，就算所有想得到的论点都有利于稳定性，仍是什么都拦不住他，有一天把对它状似释放与解放的同样情形看成是一座监狱，并且以相应的态度来面对。理智与感觉都无法克制住他，也不会被新的可能性所震慑，就算这些可能性违背他目前为止的信念也一样。信念不可或缺的组成部分——思想与感觉——在他那儿具有较少区分的功能，其没有决定性的分量，因此对本能的力量缺乏持久的反抗。此外，这些功能若给予本能类型的人最欠缺的判断，就有能力有效补偿本能的优势。本能的人的道德观既非理智，亦非凭感觉，他有自己的道德标准，也就是忠于他的直观，以及心甘情愿屈从于这些直观的力量之下。很少顾及周遭的健康幸福与否，周遭物理身体快乐的感受与他自己不容辩驳的

论点一样稀少，同样稀少的是他对于周遭的信念，以及生活习惯的尊重，以至于他经常被视为不道德与六亲不认的冒险家。因为他的本能只和外在的客体打交道，只嗅得到外在的可能性，所以他喜欢效命于他的能力得以多方发挥的职业，许多商人、企业家、投机分子、代理商、政治人物等，属于这个类型。

这个类型的女人较男人多，前者所从事的本能活动中，职业的远逊于社交的，这样的女人深谙如何利用社会的可能性，建立社会关系，寻获具有可能性的男人，以便为了一个新的可能性把一切都交付出去。

这种类型无论在国民经济方面，以及作为文化的赞助者都重要得不得了，这个很容易了解。如果他是良善的，也就是不自私，可以当许多新兴事物的首创者或至少当个赞助者，并且有极好的贡献。他天生就是少数几位承诺未来的律师中的一个，当他是针对人，甚于针对事时，预料得到那些人所具备的某些能力与可能性，于是他也可以“创造”人。没有人像他一样有鼓励他人的本事，以热情来迎接新鲜事物，虽然他后天就把那个东西丢掉。他的本能愈强，他的主观就更与目光所及的可能性融合在一起，他让这些可能性生气蓬勃，生动、以有说服力的热心展示之，可以说他使这些可能性具体成形。这并非演戏，而是一种命定。

这种态度十分冒险，因为本能的人很容易把他的人生耗损在振奋人心与事物之上，扩展人生的实现，但不是他的人生，而是他人的。如果他实事求是，会收成工作的果实，只不过他不消多时又要追求新的可能性，抛弃才播种的田地，让他人去收成；最后他两手空空。如果本能的人到此地步，他的潜意识也与他对立。

本能的人之潜意识与感受类型有某些相似处，思想与感觉相对地受到压抑，在潜意识中形成幼稚—古老的思想与感觉，它们与相反之

思想感觉差堪比拟，这些同样以密集的投射显现出来，与感受类型一样荒谬，所欠缺者，以我看来，是神秘的特色；它们大多与具体、几乎真实的东西，如性、经济，以及其他的表象有关，譬如嗅出疾病。这个区别似乎由受压抑的真实感受引来，后者通常受到注意，即本能的人突然与一位完全不相称的女士，或者情况相反，与一位无一处合宜的男士密切往来，而且是因为对方触动了他古老的感受范围。因此，出现了一个潜意识和客体的强迫联系，这些大部分是绝对没有希望的东西，这已经是强迫征兆了，是这个类型独一无二的特点。这种类型需要与感受类型相似的自由与无拘无束，这样他的决定才不会受制于理性的判断，而是只顺服于偶发可能性的知觉；他通过理性解除了限制，因此陷入潜意识强迫、阴险狡猾、无益繁琐分析的，以及与客体的感受有强迫的联系精神疾病中。神志清醒时，他以无比的优越感、不顾一切，处理感受，以及被感受的客体，并非他想要肆无忌惮或技高一等，而是他对每个人都看得见的客体视若无睹，从旁走过，这与感受类型很像；不过后者看不到客体的心灵。因此，客体日后以疑神疑鬼的强迫理念、恐惧症，以及极尽荒诞之能事的身体感受的形式，来展开报复。

10. 非理性类型之概述

基于已经研究过的理由，我把这两种类型称为非理性，因为两种类型的所作所为与容忍并非建立在理性的基础上，而是以知觉的绝对强度为凭。就这一点而论，较诸先前的两个判断的类型，这后面的两个类型具有相当大的优越性。客观的、所发生的合乎规律且巧合；只要是合乎规律的，就可以为理性接受，而巧合的则不会为理智接受。我们也可以反过来说，把我们的理智认为存在的，称为合乎规律，而我们无法发现规律性的，则称之为巧合。符合普遍通行之规范的假设纯属我们的理性，但绝不是我们知觉功能中的一个假设。因为它们不

可能建立在理智原则及其假设的基础上，依其本质它们就十分非理性。因此我也根据它们的本质，称这种知觉类型为非理性。

但这样很不正确，所以我们现在所理解的这种类型属“非理性”，因为它们把判断置于知觉之下。它们只拥有丰富的经验；以经验为唯一的依据，甚至到了它们的判断与经验无法并驾齐驱的程度。然而这个判断的功能依旧存在，只不过大部分依靠潜意识的数据糊口，当潜意识与意识主体分离，却不断出现的时候，引人瞩目的判断及选择行动也会以看似阴险狡诈、冷血判断，以及仿若有心选择的人或情况的形式，在非理性类型的生活中受到注意。这些是幼稚或者未开化的特征：有时天真得引人侧目，间或无所顾忌、粗鲁又专横。理性的人很容易觉得人们都依照真实的个性，因而具有负面的理性与目的。这个判断只对潜意识有效，对它们完全以知觉为准，且随着非理性的本质，理性判断所以无从了解的意识心理学却没用。理性的人最后会觉得像这样一个巧合的堆积根本不配称作“心理学”，非理性的人以佯作理性之人来弥补被贬低的判断：他眼中的理性之人束手缚脚，人生唯一的目标就是把所有活生生的东西戴上理智的枷锁，然后用判断紧系在脖子上。这当然很夸张，但确有其事。

非理性的人很容易把理性之人的判断当成次级品，当他明白过来自己遭遇了什么事情的时候，巧合不会发生在他身上（他可是专家），当头棒喝的，是那些理性的判断，以及理性的目的。这是一件理性之人几乎难以理解的事实，个中的无法表象与非理性之人的惊讶等量齐观，而非理性之人在某一个人身上发现他所提出的理性观念，比活生生，以及真实的存在都来得高明；与此相似的，他都觉得难以置信。想要他原则上从这个方向往前移动，通常不可能，因为理性的理解对他来说很陌生，甚至很讨厌，一如理性之人无法表象没有对话、也没有义务的关系一样。

这一点把我引向不同类型代表人物的心理关系的问题，在比较新的精神疾病学上，心理关系借用了法国催眠学派的用语，称为“相互关系”。虽然公认有所不同，相互关系首先是一种由协调构成的感觉，甚至这种认同是由差别构成的，只要认同一致，已然是一种相互关系，一种协调的感觉。如果我们高度意识到这个既存情况的感觉，就会发现，这不单是一种无法继续分析的感觉状态，反而同时是一个见解或一个知识内容，此内容以概念的形式来呈现协调的要点，而这理性的呈现只对理性之人有效，对非理性之人一部分作用都没有，因为他的相互关系完全不是以判断为基础，而是以和事件、活生生的事件为对照相关性为基础。他协调的感觉是感受或本能的共同知觉。理性之人将会说，与非理性之人的相互关系以纯粹的巧合为依据，如果客观的情况恰巧符合，就会成立一种人的关系，但是没有人知道这个关系的有效期可以持续多久。理性之人经常有一个尴尬的理念，以为这个关系与外在情况意外显示的共同点一样长久。他觉得这特别具有人性，而非理性之人也同时在其中看到了特别美好的人性。结果是，这个人眼中的那个人毫无干系，就是一个不可靠的，无法与之相处融洽的人。唯有当我们试着有意识地合理化与他人的关系的风格时，才会得到如此的结论，因为类似的心理责任感并不常见，即使观点南辕北辙，却经常以下列的方式出现一种相互关系：一方以默不作声的投射假定另一方与他的意见大致相同，另一方却预感或感受到一种客观的共同性，但第一个人对此毫不知情，并将立刻否认有共同性之存在，如同第二个人永远不会想到他的关系应该建立在共同的意见上一样。这种相互关系是最常见的一种，植基于日后变为误会泉源的投射之上。

外倾态度的心理关系总是以客观的因素、外在的条件为公式，往内在探寻的，永远都没有重大意义。外倾态度对我们现代文化而言，足以作为人的关系的原则问题之范例；而内倾的原则很自然地出现了，却被视为一个例外，向这个世界呼吁着宽恕。

三　内倾类型

a）意识的一般态度

我在这一章的概论里已经陈述过，内倾与外倾类型的差异，并非如后者一样主要以客体，以及客观的既有事物为准，而是以主观的因素为凭。我在已提及的章节中说到，内倾的人在客体知觉，以及他自己的行动之间，会添入一个主观的见解，阻止行动接受一个符合客观既有事物的特征。这当然是一个特殊的情况，只是用来当例子，当成一个简单的例证。我们在此要寻找的，自然是一般的表达。

虽然内倾意识看到外在的情境，却选择主观因子作为决定性的因子。因此这种类型以知觉和知识的因素为公式，此因素呈现对感官的刺激所接受的主观习性倾向，譬如两个人看见同一个客体，但两人所获致的图像永远也不会一模一样，完全不论感觉器官敏锐度有所不同，也不论因个人情况的相同，却经常造成知觉图像心理同化的方式与标准之强烈不同。外倾类型始终以客体为主的同时，内倾的人却以外在印象在主体上造成的境况为准。以统觉的单一情况而言，这种差异当然十分微妙，但以整体心理来说，这个差异非常引人注意，而且是以自我保留（特权）的形式。为了要立刻采取行动：这个魏宁格（Otto Weininger）[5]称之为爱自己，或称为自发性欲、自我中心、主观主义的或自我中心的态度，在我看来原则上产生误导也完全贬低内倾型的观点。这个观点与相对于内倾本质外倾态度的成见遥相呼应，我们不应该忘了（外倾观点极其健忘）所有的知觉与知识都不是客观的，也为主观所制约。这个世界原来就如此，也是我所看到的那个样子。是的，甚至连一个有助于我们判断这个世界，不能与主体同化的公式都没有。如果我们忽略了主观因素，也意味着彻底地否定了对绝望认知的可能性之巨大质疑。因此我们要陷入空洞又乏味的实证主义之中，而这丑化了本世纪的转折，在片面强调的傲慢、感觉粗鲁

迟钝的先驱，以及蛮横的暴行中可见一斑。由于高估客观知识能力，我们彻底压制主观因素的意义，以及主体的意义。但主体是什么呢？主体是人，我们就是主体。忘记知识有一个主体是不正常的，也难忘记有知识，由此也就对我们后面世界没有一个人说：“我知道”。借此，这个人已经说出了所有知识的主观局限，同样也适用于所有心理的功能：它们都有一个主体，与客体一样不可或缺。

我们现在对外倾的评价非常清楚，“主观”这个字听起来偶尔有责备的意味，无论什么情况，“纯粹主观”差不多等于一件危险的武器，用来形容不怎么一味坚信客体绝对优势的人也很恰当。所以，我们要弄明白，“主观”这个字词在研究中到底是什么意思，这种心理的行动或反应，我称为主观的因素。这种行动或反应受到客体影响，因而汇合成一个新的心理行为存在，就这方面而言，主观因素行之久远，而且在地球上的每一个种族中都一致——不妨说基本的知觉与知识到处、每一个时代皆同——所以它是一个确立的事实，与外在客体一样。如果客体并非如此，根本就没办法讨论任何一个持久、始终如一的事实，而流传下来的了解也将成为不可能之事。所以，主观因素的既有事物，都像海洋扩张，以及地球的辐射光线等同样的毋庸置疑。因此，主观因素也要求享有规定世界大小的价值，它永远都不会被排除在外；它是另外一种世界规律，以它为公式的人，也建立在同等的保障、持久，以及有效的基础上，就像以客体为依据的人一样，但是也像客体，以及客观的既有事物绝非永远都保持不变，因为它受到脆弱和偶然性的支配，于是，主观因素也顺服于变化，以及个人的偶然性上。因之它的价值也因此只是相对的。意识中内倾立场过度地发展，这形成了对立于并不产生一个较佳与较有效之主观因素之运用，反而是产生了一个意识的人为主体化，这就很难脱离被人们批评其为“单纯正体”的结果。此种夸张的外倾态度，形成意识矫揉造作，魏宁格说这是“嫌恶自己”，实在很贴切。

因为内倾态度以一个心理适应的普遍存在、真实，以及不可或缺的条件为基础，所以诸如“爱自己”、“自我中心的”等语词其实并不适合，且不应该采用，因为这些语词唤起了只涉及执著的自我的偏见；再也没有什么比这种假设来得更歪曲事实了。但当我们研究外倾的人对内倾的人有什么看法时，常有这种偏见，我当然不打算把这种谬误归因于外倾者的账上，以当今普遍通行的外倾观点，这些不以外倾类型为限的考量，而要顾及与外倾类型截然对立的观点。后者甚至受到师出有名的谴责，因为他不忠于自己的风格，而前者至少不会遭受责难。

内倾态度原则上以遗传的心理结构为准，这是对主体而言具有一个内含的量，但它绝对与主体的自我不同，也就是与上述的情形不符，这个量是自我发展之前主体的心理结构。作为基础的主体，即自己，要比自我来得广大得多，因为当前者也包括着潜意识的同时，后者都是意识主要的中心点。如果自我与自己一致，就很难表象为什么我们在梦中出现时，有时候形式与意义完全不同。这显然是内倾的人的特点，根据自己的爱好及一般的偏见，把他的自我与他的自己混为一谈，首先提高了心理过程的主体，如同上述，他的意识因而产生不正常的主观化，使得他疏离了客体。

心理结构与西蒙（Richard Semon）[361]所说的“记忆”，以及我所描述的“集体潜意识”一样，独特的自己是人的一种到处在、所有的人存在，以及与之呼应的心理过程中层次分明的风格的一个部分、一个片段或一位代表，这种风格也是每一个人与生俱来的。很久以来，这种与生俱来的行为风格被称作本能，我曾经建议把客体的心理了解之方式或形式称为原型。我们对于本能了解有多少，我只能对之假定是已知的。原型则是另外一个情况。而我对要借助于布尔克哈尔特所形容的“原初图像”来了解它[362]。

原型是一道象征性质的公式，它在意识概念不存在，或者这些概念基于内在或外在的原因，根本不可能在别处地方呈现其功能。意识中集体潜意识的内容具有很特别的好恶及理解，它们通常为个人理解、被客体所决定——基本上不真实——因为它们源于心理的潜意识结构，客体的影响只会将之激发出来。这种主观的好恶与理解比客体的影响强烈，心理价值亦较高，导致所有的印象交叠。如同内倾的人不明白为什么客体总是那么重要，而外倾的人同样大惑不解，为什么客观情况的主观见解就应该占上风。他不可避免地去揣测，内倾的人要不是个出自想象的自然主义者，就是空谈理论的梦想家。今日他将假设内倾的人受到潜意识权力情结的影响，内倾的人毫无疑问要如此面对外倾的人的偏见，即被他特定的强而有力的普遍化的表达方式唤起了此假相，仿佛他从一开始就把每一个不同的意见给剔除掉了。此外，光是所有的之先客观既有事物所隶属的主观判断的果决与顽固，就足以造成强烈的自我中心的印象。面对这种偏见，内倾的人大多缺乏正确的论点：他不知道自己主观判断潜意识、但普遍有效的预设，也不明白他潜意识、但完全普遍有效的主观知觉，他所知者并非那不自觉的，而是他主观判断或主观知觉的彻底普遍的有效前提。他在意识的外部，而非背后，寻求着符合时代风格的答案。若他有些精神违常了，那么这表示完全潜意识的自我与自己一致，于是自己的就其意义价值降为零，而自我却相反地极端膨胀。主观因素毋庸置疑、放诸四海皆准的权力被压缩聚集到自我之中，因而产生了不合时宜的权力要求，以及愚蠢的自我中心。每一种把人的本质降低到潜意识权力本能的心理学，都生自于这种体质。例如尼采的许多无聊言行，都归因于他的意识主体化的存在。

b）潜意识的态度

意识中主观因素的优势地位，包含客观因素的价值低落、客体缺乏其应有的意义。就像客体在外倾态度上扮演了过大的角色一样，在

内倾的态度却说得过少。在内倾者的意识主观化，给予自我一个前所未闻的意义之程度下，客体要面临一个无法持久的形势。当自我受到很大的限制且脆弱的同时，客体是一个无须怀疑的力量的值；若自己与客体对立，情况又不一样了。自己和世界是可通约的值，所以，一个普通的外倾态度拥有的存在权利与有效期限，与普通的外倾态度一样多。但是，如果自我承担了主观的要求，很自然地就会产生补偿，是为客体影响力潜意识的增强。即使非常卖力，偶尔到了精疲力竭的程度，为的是要确立自我的优越性、客体，以及客观既有事物发展出无穷的影响力，当这股影响力更加克制不了潜意识地去理解个人，而且因此硬把自己加诸意识之上时，就很值得注意。随着自我缺乏与客体的关系（统治的意愿并非适应）在潜意识中衍生出一种对客体的补偿关系，这种关系在意识中形成与客体之间一个绝对、不容压抑的联系。自我愈是尝试确保所有可能的自由，希望独立、优越且没有义务，就愈沦落于客观的既有事物的奴隶制度之中。精神自由被极大的经济依赖给拴住了，行为无忧无虑地从另一个角度看来，是害怕面对公众意见会崩溃，道德上的优势掉进了劣等关系的泥沼中，而统治的兴趣则以卑贱地渴望被爱告终。

潜意识首先经营与客体的关系，所采取的风格与方式，都很适合彻底摧毁权力幻觉，以及意识优势的幻想。虽然有意识地藐视，客体仍接受了引起恐惧的难度，然后，自我进行客体的分离与统治时将变本加厉。最后自我受到正规系统的保护（如同阿德勒贴切的形容），而这一层保护至少会试着保住优势的妄想。内倾的人因此与客体分道扬镳，一方面把精力都消耗在防御措施上，另一方面又徒劳无功地尝试着让客体印象深刻，获得承认。这些辛劳却不断地被内倾者从客体所获得的巨大印象干扰，客体违背他的意志，持续留给他强烈印象，引发最不愉快、最持久的激动情绪，亦步亦趋地迫害他。他持续需要一个强大的内在劳动，才能够“控制自己”。因此，心理衰弱是一种

典型的精神疾病，它一方面透过高度的敏感，另一方面则透过高度的可耗竭性，以及慢性疲劳所表示。

分析个人的潜意识显示出大量权力幻想，与害怕猛然苏醒的客体合为一体，事实上内倾的人很容易为此牺牲。从客体的恐惧发展出一种奇特的胆小，使自己或他人的意见生效，因为他害怕客体影响的增强。他害怕他人印象深刻的情绪，且对陌生人影响的恐惧，几乎无法自我抗拒深受外来的影响。客体之于他具有可畏、强而有力的特质，虽然他在意识里看不到这些特质，他的潜意识却相信自己知觉到了这些东西。他与客体的意识关系相对地受到了压抑，这个关系只好通过潜意识，其中充满了潜意识的特质，这些特质主要是幼稚—古老。由此他的客体关系很原始，而且接受了所有的特性，其刻画出原始客体关系的特征。它之如此，就像客体拥有魔幻的威力，陌生人、新的客体在引起恐惧与不信任，仿佛其中隐藏了未知的危险，从古至今的客体有若一根看不见的丝绳悬挂在他的心灵上，每一种改变都好像是干扰，如果不算太危险，那是因为这个改变似乎意味着客体神奇的活力。一座寂寞的岛屿，在那儿只能推动我们允许自己可以做的事情，将是模范。菲舍尔（F.Th.Vischer）[6]的小说《也有一个》（Auch Einer）[363]很成功地让我们了解内倾的心灵状态，以及集体潜意识隐藏的象征，后者我在类型的描写中放到了一边，因为集体潜意识不仅属于类型，而且是属于一般的论题。

c）内倾态度中心理基本功能的特点

1.思想

我在描述外倾思想时，稍微介绍了一下内倾思想的特征，我想在此再次讨论。内倾思想主要以主观因素为公式，主观因素至少借由主观的方位感觉来体现，其确定最终的判断；方位感觉有时像一幅大致

完成的画，作为某一种程度的标准。思想可以与具体或抽象的量打交道，但在关键处总是以主观的既有事物为依据，它不会从具体的经验返回客观的东西里，而是导向主观的内容。外在的事实并非思想的起因与目的，虽然内倾的人很喜欢让他的思想看起来有这个味道，而是这个思想始于主体，再归返到主体，即使它要走最遥远的行程进入真实情况的领域内也在所不惜。因此，一览新的事实，它首先所传达的是新的观点，远非新事实的知识，以意义而言主要是间接的。问题与理论由此衍生，开启了眺望与了解，但也向事实展现一种保留的态度。这些对他而言都是用来阐明的例子，不容许超越，事实只收集来作为证据，但永远不是为了事实自身的意志。后者发生之时，只能视为对外倾风格的赞美，事实之于思想具有次要的意义，价值非凡，但思想感觉到主观理念、初始象征的图像之发展与呈现，这幅图像幽暗地在它内在的眼光中。它因此永远不会追求具体事实的思想改造，反而努力要把幽暗的图像塑造成明亮的理念，他希望获悉事实，希望看见外在的事实，一如他填满自己理念的范围，在其中证明他的创造力，在于这个思想也可以创造出不仅存在于外在的事实上，同时也是这些外在事实最适宜、最抽象的语言的理念来。当它所创造的理念看起来像是从外在的事实而产生的，又因为这些事实而被证明有效的时候，它的任务便完成了。

外倾思想很少从具体事实中攫取一个杰出的经验概念，或创造新的事实。内倾思想也同样很少能成功地把他初始的图像转换成符合事实的理念。前者堆积无数纯经验事实而压垮了思想，闷死了神智，而后者内倾思想则出现一个危险的倾向，把事实塞进它图像的模式中，甚或完全忽视事实，为了能铺展它的幻想图像。在这种情况下，便无法掩饰所呈现的理念出自幽暗远古的图像。来源与神话的特色密不可分，对我们来说，这个特色表示“独创性”，情况转剧则称为怪癖，因为，它的古老特征才不至于被不熟悉神话主题的专家看透。这类理念的主观说服力多半很强大，只要它与外在事实的接触愈少，就会更

强而有力。即使他对代表此理念的人可能呈现着物质贫瘠的理由，以及可信的起因和有效期，但实则不然；因为理念的说服力与它的潜意识原型有关，而这种原型被视为普遍有效又真实，而且永远都是真实的。然而，这个事实每次都必须达到暂时被认同，以及可称许的知识的程度，好让实际的真相变得属于一些生命价值。如果一个因果关系在实际起因，以及效果上都无法辨认的话，会怎么样呢？

这个思想很容易迷失在主观因素广大的真相之中，为了理论而创造出理论来，看起来似乎把真实的或至少可能的事实都考虑到了，但是从理念的过渡到图像的倾向都非常明显。虽然因此而衍生出许多可能性的观点，但没有一个是真实的，最后制造出完全不能表达外在真实事物的图像来，而“仅”是一些简直无法辨认的象征。这个思想因此变得神秘，与只作用在客观事实的范围内的思想一样贫乏，一如后者降低到事实表象的水准，前者于是逃遁在难以表象的表象之中，况且这种表象与在所有图像性之彼岸。事实表象要靠无可争辩的真相，因为主观因素被摒除之于外，而事实由自己来证明自己。来自主观直接确信力量的难以表象之表象也一样，会从自己的存在证明自己。前者说：“它自在故它存在。”后者则相反：“我思故我在”。推往极端的情形，内倾思想获得了它自己主观存在的证据，外倾思想则与此相反，获得了与客观事实的完全一致。现在，如同彻底融入客体的外倾思想而自己否认一样，内倾思想脱离了所有的内容，以它唯一的存在为满足。因此，生命继续在这两种情况中向前进，从思想功能渗入其他心理功能的领域，这些心理功能在目前为止，存在于相当的潜意识之中。客观事实的内倾思想变贫瘠了，此贫瘠将通过大量的潜意识事实来平衡。潜意识的思想功能愈是局限在最小、最可能的空洞，似乎保存了所有的神性的范围内，潜意识幻想被许多古老形态的事实所充实的就愈多，例如魔幻、非理性的魔窟，其重要性端视功能的类别，此功能作为生命母体替代之思想功能，保持一种极特殊的面貌。如果这是一种本能的功能，那么“另一方面”将被库宾（Alfred

Kubin）[7]或麦林克（Gustav Meyrink）[8]看见；若这是一种感觉功能，就会造成前所未闻、奇异的感觉关系，以及具有矛盾又难以理解特征的感觉判断；假使这是感受功能，感官就会揭示在自己身体内与外之新的、从未经验过的感受。进一步研究这些改变，就可以很容易证明显露出来的原始心理学的所有特征。当然这些被经验的并非只是不开化，同时也具象征性，它看起来愈是古老、原始，就愈贴近未来，因为，所有我们潜意识的陈旧东西都意指未来。

在一般的情况下，要过渡为“另一面”一次都难，何况是见解没作用的过程通过潜意识，过渡大多会受到有意识的反抗，抵拒自我受制于潜意识的事实、受制于潜意识客体之决定性之实在性。这是一种分裂的状态，换句话说，就是具有内耗，以及增加的心理衰弱，即脑子精疲力竭特征的精神疾病。

2.内倾的思想类型

如果达尔文是外倾思想类型的代表，那么我们可以把康德视为与之对立、一般的内倾思想类型。前者以事实为依据，后者则以主观因素为基础，达尔文追求客观事实的辽阔领域，康德却保留知识的批评。让我们找到居维叶（George Cuvier）[9]，将他和尼采对照，对比就会更加鲜明。

通过上述的思想优势，内倾思想类型很清楚，与外倾的相同事例一样，它强烈受到理念的影响，但不是摆脱了客观的既有事物，而是起源于主观基础的理念。内倾的人和外倾者一样，遵循着他的理念，只是方向相反，不往外在，而是朝向内在，他追求深度，但对广度兴趣缺缺。因为这些基本素质，他与外倾的相同事例在程度上，以及方式上都南辕北辙。凸显他人的，即他与客体密集的关系，有时候他几乎完全欠缺，内倾类型在这方面大都不足。如果客体是一个人，这个人将很清楚地感到他总是很负面的成为问题，意思是事态温和时，他

对自己的多余有所知觉，严重时他会觉得自己因具干扰性而直接遭拒。这种对客体负面的关系，从冷淡乃至拒绝，刻画出每一位内倾的人的个性，同时也使得描绘内倾类型益形困难。一切他都倾向于消失与隐藏，他的判断显得冷酷、顽强、专断又肆无忌惮，因为他与主体，而非客体有关联。他感觉不到客体所给予的较高的价值，总是与客体擦肩而过，让主体的优势贯彻感觉到。礼貌、亲切和友谊也许存在，但时常夹带着某种害怕的特别的怪味儿，偷偷地泄漏一个让敌人缴械的意图。他应该安静、平静下来，因为他有可能造成干扰，他虽然不是对立者，但当他敏感的时候，会感到一股特定的遏抑，甚至感觉到被贬低价值。客体一直受到某种忽视，更糟时会被不必要的预防措施所包围。这种类型于是喜欢消失在误会的云层之后，他若尝试着靠自卑功能的协助，接受人情练达的面具，以补偿这些误解的话，云层就变得更厚，因为那张面具往往与他真正的本质形成最尖锐的对比。当他不畏险阻，大胆扩建他的理念世界时，想都不多想，因为他危险、意欲颠覆一切、意见相左，而且可能感情受创；然而，如果冒险行动变成了真实情况的话，他仍将被巨大的恐惧所笼罩但这并不符合他的原意。假如他把自己的想法带进这个世界，他对待这个想法的态度，不会像细心照顾孩子的母亲一般对待她的小孩，而是任其自由发展，在这个世界中，自己找不到出路时气结不已。他最异常的不足在于实际的能力，或是对从每一个角度看来都有益于他的广告很反感。每当他的产品看起来主观上很正确、很真实，于是他人就必须屈服于这个真相，这样才合乎他的心意。他鲜少去找某个有影响力的人，争取这人的赞助，果真这么做了，泰半很不高明，因此促成了相反的计划。他在自己的范围内与竞争对手的经验大多不佳，因为他永远都不懂得去争取对方助他一臂之力；通常他甚至让对手们了解，对他来说这些人显然多余。

追随他的理念时，他十分固执、坚持己见且不受影响，因而很少对照出他面临个人影响时的联想。如果知道一个客体表面上安全无

虞，要弄懂这种类型的自卑元素易如反掌；自卑元素从潜意识攫住了他，他任凭自己受虐，严重剥削，只希望追随自己的理念时不受到干扰。当他出其不意被劫掠一空，受到伤害时，他视若无睹，因为与客体的关系之于他是次要的，客观地评价他的产品对他而言是潜意识的。他尽可能地设想这些问题，使问题复杂化，因此始终困在所有可能想得到的拘谨当中。他愈清楚他思想的内在结构，就愈不知道如何融入真实的世界，他在那里面只觉得要接受对他而言很清楚，但不是每个人都能明白的事情太困难了。他的风格大多因形形色色的周边事物变得复杂，诸如限制、谨慎、怀疑，这些皆由他的疑虑而衍生。他做起事来很麻烦，不是沉默寡言，就是斗垮那些不了解他的人；靠这个收集他人不成立的无知的证据。一旦他偶然被人了解，那么容易流于高估自己，他乐意当野心勃勃的女人的牺牲品，他对客体往往不多批评，而这些女人懂得利用这一点，或者他发展成为拥有一颗赤子之心的全民公敌。他对外的表现时常不灵光，痛苦拘谨地避免引人注目，也有可能因天真而显得满不在乎。在他特有的工作范围内，他制造激烈的矛盾，当他原始的内心冲动无法点燃起同样辛辣且毫无结果的争论时，他感到不知所措。在较大的圈子里，他被视为不体谅他人、专制，但愈是认识他，对他的批评就会愈友善，亲近他的人都很珍惜他的知心。不熟悉的人觉得他无礼、难以接近又自负，对他不利的批评经常接踵而来。作为一个老师，他鲜有影响力，因为他不了解学生的个性，基本上他对教书没兴趣，如果教学与理论无关的话；他是位不称职的老师，因为他上课时考虑的是教材，而且不以教材的表象为满足。

他的类型若强化，信念便随之更加僵化，益发坚定不移，外来的影响将被杜绝，不熟悉的人觉得他不讨人喜欢，因之使他更为依赖周遭的人。他的语言变成更个人的、更无情的，他的理念深沉，但无法以现成的题材来表达，这个缺点将为易受感动，以及敏感所取代。他粗暴地从外在拒绝的影响，从内里、潜意识那一面袭击着他，而他必

须搜集成堆的证据来应付，要对付的是那些站在外围看似完全多余的人。他的意识因缺乏与客体的关系而主观化，所以他认为最重要的事情，都是和他个人悄悄地有切身关系的事。于是，他开始把主观的事实与他的个人混为一谈，虽然不曾尝试强要他人接受他的信念，但会十分怨恨地反扑还算公正的批评。他因此逐渐把自己孤立起来，一开始颇有见地的理念将瓦解，因为这些理念随着怨恨遭遇挫败而被毒害，随着对外的孤立状态，潜意识影响的抗争成长而影响，慢慢地瘫痪了。愈来愈喜欢孤独可以保护他免受潜意识的影响，孤寂通常将他陷入更大的冲突中，从内心消耗他的精力。

以理念的发展看来，内倾类型的思想正面且综合，而且逐渐向永远有效的原始图像靠拢。若受到客观经验的吸引，这些理念会变得神话，而且一段时间内显得不真实。对于当代人来说，这个思想之所以有价值，是因为它与当代众所皆知的事实有清楚可见、可以理解的前后关系。但若那个思想表象神话一般，就变得不重要，会自行消失，和这个思想相对的，相当的潜意识感觉、本能及感受功能都很劣等，有一种原始的外倾特征，是属于所有受负担的客观性影响的，内倾思想类型屈服于此影响下。自我保护措施和障碍空间习惯把这些人圈在里头，大家早已知晓，所以我在此省下了对此的描述。这一切用来抵拒“魔幻的”影响力，害怕女性也包括在内。

3. 感觉

内倾的感觉主要为主观因素所规范，对感觉判断而言，这意味着一个与外倾感觉同样重要的差异，就像思想的内倾表述形式与思想的外倾表述形式不同。要理智地呈现内倾感觉的过程，或者只是贴切地描绘，毫无疑问是件很困难的工作，虽然感觉的奇特本质无论如何都很显眼，如果我们看得到它的话。因为这种感觉主要听命于主观先决条件，其次才与客体打交道，因此它很少出现，且一般而言很容易被

误解。这是一种感觉，似乎贬低了客体的价值，因此大部分时候只让人注意到它的负面，可以说正面感觉之存在只能间接推论而出。它并不尝试配合客体，而是把自己置于其上，因为它潜意识地试着去实现作为它基本的图像。因此，它始终都在寻找实际上能遇到的图像，而它想必以前曾经看过这幅图像。它仿佛粗枝大叶地滑过永远不是它的目标的客体，追求着一个内在的强度，而客体对这个强度有最高度的激励作用。感觉的深度只能臆测，但无法清楚理解，它使人悄然无声、难以亲近，因为它被客体的残忍给极敏感地吓得缩了回去，以便成就主体的深沉背景；它推开负面的感觉判断或者显著的无区分作为保护。

原始的图像就像感觉一样为大家熟知的理念，因此也包括基础的理念，如上帝、自由，以及灵魂，感情价值亦同。前面有关内倾思想所说的，它们是感情价值，像作为理念一样的重要，也转移到内倾的感觉上，只不过它在此所感觉到的那儿所思想的东西。但此事实，即通常可以把思想明白易懂地表达为感觉，决定着叙述这种感觉需要不太寻常的语言或艺术表达能力，才能也只能从外围呈现或传达其丰富多彩。如同主观思想因其漠不相关，要唤起适合的理解因而更形困难，今这也许只适用于较高标准的主观感觉。为了要与他人交心，它必须找到一个外在的形式，一方面相信接受主观感觉，另一方面则告知其他人，从它那儿会形成一个相仿的过程。基于人类比较大的内在（如外在）平等，这的确可以发挥作用，即使只要这个感觉真的或主要以原始图像宝藏为准的话，要找到适合这种合意着感觉的形式难如登天。倘使它因自我中心性质而遭篡改，就会变得很不可爱，因为它主要只与自我来往。然后，这必定制造了多情的自爱，让自己变得有趣，以及病态式的自吹自擂的印象。如同内倾思想的主观意识致力于抽象中的抽象，因此只达到其实是空洞的思考过程中最大的强度，自我中心的感觉也同样深化到毫无内容的激情，事实上那只是它一己之

感而已。这是一种神秘—忘我神游的阶段，为过渡到被感觉所压抑的与外倾功能的做准备。

就像内倾思想对立无法抗拒神奇客体的原始思想一样，内倾感觉也因为原始思想所对立，其在具体主义，以及使事实之奴役中寻找其相同的。感觉从与客体的关系中自我解放，创出一个仅与主观联系的行动，以及良心自由，这两者再与所有传统的事物断绝关系，潜意识思想陷入客体的力量则更多。

4. 内倾的感觉类型

内倾感觉优先，我主要在女性身上得到印证，成语“大智若愚”与这种女人很相称，她们多半很安静，不容易接近，难懂，经常躲在童稚或平庸的面具之后，也时常多愁善感。她们既不抢眼，又隐身幕后，因为主要听凭主观的感觉，真正的动机往往藏了起来。对外她们似乎有一种和谐的平凡，让人感到愉悦的安静。由此形成亲切的对比，但这个对比不会留给他人印象，让人想研究或希望改变她。若这个局外人更醒目时，就油然而生对漠不关心与冷淡的轻微疑虑，它会强大到无所谓他人的快乐或痛苦时，我们很清楚地感觉到客体被冷落的感受。唯有当客体运用某种方法发挥了太强的影响力的时候，在普通的类型中才会发生这种情况，因此，只有当客体在中间感觉位置朝自己的路前进，而且试着不断了他人的路时，才会有和谐的感觉陪伴。客体真实的情感不会随行，只会被压抑、婉拒，说得确切一点，是被一个负面的感觉判断给“冷却”了。虽然一直都为平静和谐的并行做好准备，但显示在陌生的客体上的既不是亲切，亦非温暖的殷勤，而是一种似乎疏远、若有似无，冷淡到无礼的方式；有的时候我们会觉得自己的存在是多余的。这种类型相反于有吸引力、热情的东西，先注意到一种好意的中立，间或夹杂些许优越及批评的色彩，轻而易举对敏感的客体抽后腿。排山倒海的情感如果并没有从潜意识了

解个人，换句话说，没有唤醒某一幅古老的感觉图像，然后掳获这种类型的感觉时，将粗暴地被残忍的力量击垮。一旦出现这种情况，这样的女性会感到暂时性的瘫痪，为了抗拒瘫痪，往后的抵抗更形剧烈，它把客体带往一个感情容易受创的处境。与客体的关系尽量保持在感觉安静又确定的中间位置，置于顽强地严禁热情及其深不可测之下，感觉的语言因而十分贫瘠，客体若知觉到的话，会一直感到自己很差劲。当然情况并非时时如此，因为这种亏空大多时候是潜意识的，为之随着时间因潜意识的感觉要求发展出征兆，迫使我们不得不注意到它们。

这种类型大多理性而且保守，所以每个感觉肤浅的判断容易否定；这个看法完全错了，因为感觉并不外延，而是深入细致时，往深度发展。当恰到好处地用语言及行动表达外延的同情，深入的同情度封闭在每个表述前，并获得一种热情的深度，其理解世界的悲惨，并为之感到惊愕。这也许导致夸张的突破，发展出令人目瞪口呆、所谓英雄色彩的行为，但与客体或主体都无法建立起正确的关系。以外倾的人的向外发展，以及视若无睹而言，这种同情显得冷漠，因为看都看不见，而外倾的判断不能够相信看不见的力量。这种类型终其一生都会遇到这样的误解，而且通常会记录起来，作为对付每一种与客体的更深入感觉关系的重要论点。但是，真正与这种感觉对立的，是普通的类型，而且仅能揣测。它也许将其目标和内容以一种隐藏的、戒慎恐惧地防止世俗眼光的虔诚，或者在同样防止惊吓之表达于自己之前时的形式中，并非没有私下的野心，产生客体的凌驾性。有儿女的女性，一心栽培子女，因为她偷偷地把自己的热忱注入孩子身上。

虽然在普通类型有种倾向，将秘密的感觉对客体开放，且很明显地居于其上，或压制性地强迫对方，但不会扮演干扰的角色，也不会严肃地往这方向引导。但这会传送一种经常很难定义的人格作用的支配性影响给客体。这会令人在他周遭的环境中，感受到一种压迫窒息

的感觉。通过这种方式，这类型会获得一种充满神秘的力量，这对外倾型的男人会产生高度的媚惑力，因为她触碰了他的潜意识。这股力量来自被感觉的潜意识的图像，但很容易被意识与自我牵扯在一起，因此伪造出个人专制意义上的影响力来。但是，如果潜意识的主体与自我一致，于是深入细致感觉的那股神秘力量也会变成庸俗又自负的统治癖、虚荣，以及专横的强迫。如此一来，塑造出一种女性的类型，因其恬不知耻的野心，以及背信忘义的残暴，一部分都不值得认识。这个转变会导致精神疾病。

只要自我觉得处于潜意识主体高度的下方，推论出比自我更高也更强大的感觉，这种类型就属正常。潜意识思想虽然古老，通过还原有帮助的补偿偶一为之的改变，把自我提升至主体。若要借着彻底的压制还原的潜意识的思想势力，才出现这个情况的话，潜意识思想便会前往反对派那儿，投射到客体上。于是，变得自我中心的主体会感觉到被贬值了的客体的这股力量以及意义。意识开始去感觉“他人在想些什么”，他人想的当然是极尽卑劣之能事、一般的弊端、挑拨兼暗中耍诈等等，主体必须抢先一步，因为它自行开始先施展阴谋、先起疑心、探问，以及联想推论。它将被谣言所袭击，必须病态式地全力以赴，尽可能把受到胁迫的屈居下风转变为优势。这造成潜在本质没完没了的竞争，在这些激烈的竞争中，手段愈坏愈卑鄙愈好，只为了要亮出最后一张王牌，才干之士也会被滥用。这样的发展导致精疲力竭，精神官能症中歇斯底里的成分比神经衰弱少，女性常伴随着身体出状况，譬如贫血及其相关状况。

5. 理性类型之概述

这两种类型都是理性的，因为它们建立在理性判断之功能的基础上。理性的判断不仅奠基于客观的既有事物上，也以主体为基础。一个或其他因素占压倒性的比重，经常是从青少年时期开始已存在之心

理倾向所决定的理性屈服。真正理性的判断应该客观和主观的因素都要援引，并且公平对待二者；这将是理念的情况，而且以外倾观点与内倾观点均衡发展为先决条件。但这两种运动彼此互相排斥，且只要陷入困境中，就完全无法左右并存，而顶多为前后并存。因此，理念的理性在一般的情形下是不可能的。理性的类型总是有典型的变体理性，内倾的人的理性类型毫无疑问地有一个明智的判断，只不过这个判断比较以主观因素为公式。逻辑不会被曲解，因为片面性存在于前提，而前提是处于所有的结论及判断之前主观因素的优位。主观因素一开始出现为客体的，就以较高价值自居，如同前述，这绝对与一个被给予的价值无关，而是与一个比所有的价值给予还要早的自然的倾向有关联。内倾的人因此在必要时比外倾的人察觉得到明智判断中的细微差别。为了要提及最一般的情况，内倾的人觉得导向主观因素的连锁推理比导向客体的要来得理性，这些连锁推理在个别情况下无足轻重，在难以调停的对立物那儿所发挥的作用几乎没有什么不同；在单一的情况下，个人因心理前提所知觉到的微不足道的立场差异愈是稀少，连锁推理就更错谬。规律地发生的主要的错误，是我们努力要在结论中证明一个错误，而不是认同心理前提的差异。这类的认同对每一个理性类型来说都很难，因为它破坏了它的原则中状似绝对的有效性，引渡它的对立物，而灾难也同时降临。

内倾类型的人几乎比外倾类型的人更容易遭受这种误解。并不是因为外倾类型的人比他自己对自己更是毫不留情或批判性的对手，而是因为他所跟随的时代风格反对他自己。并不是面对外倾的人，而是面对我们普遍的西方世界观，他感觉自己是个少数者，而这并不是根据数量，而是依据感觉。因为他确信地跟随着普遍风格走，他是在自我埋葬。因为几乎全是对可见可触之物的肯定的现代风格，是违反他的原则的。他必须贬抑自己主体因素中的不可见性，而强迫自己跟随着外倾的人对客体的过度评价走。他自己对主体因素太低估了，因而感到自卑。因此，恰恰在我们的时代当中，尤其是在几个将现代急迫

向前驱赶的运动中，主体因素自己表现出夸张且毫无品味的漫画方式，一点都不奇怪。我所说的就是当代艺术。

对自己之原则的低度评价，使得内倾的人变得自私，而亟须被压迫者的心理学。当他变得越自私，他就越以为，他必须面对来自于似乎毫无保留地跟随着时代风格走的压迫者，强力自我保护。他大多数都看不见自己所犯的错误在于，他不该如外倾的人追逐客体的方式一样，忠实顺从地依恋主体因素。因为低估自己的原则，使他不可避免地倾向于自私主义者，因此也使外倾的人对他的偏见所言不虚。但是如果他能忠实于自己的原则，那么别人认为他是自私者的判断，基本上就是错误的，如此才能透过证实他的普遍影响力而合理化他的想法，以摧毁误解。

6. 感受

整体就本质来说系依据客体与客观刺激的感受，在内倾态度中也受到巨大的改变，它也具有一个主观的因素，因为客体之旁另有主体，主体会感受，其主观的倾向又对客观的刺激有益。内倾态度中的感受，主要以知觉的主观参与为基础，这里所说的意思，最先可由再造成外在客体艺术作品来厘清，外在客体的艺术作品最能阐明这一点。例如许多位画家都画一样的风景，务必忠实地呈现风景，每一幅画理应不同，不仅是所拥有的能力的多寡，主要是因为所见不同，没错，某些画的气氛，以及色彩与人物的流动，甚至显现出特殊的心理差异，但这些特征多少还是泄漏了主观因素强烈的影响。

感受的主观因素具有上述提过的功能，是一种潜意识的倾向，在形成时就改变了感官知觉，因此夺走了感官知觉纯粹的客体影响力的特征。在这种情况下，感受主要与主体有关联，客体则居次。主观因素能强烈到何等程度，看艺术就知道，它的优势偶尔完全压制了纯粹的客体影响力，然而感受依然是感受；它当然变成了主观因素的知觉

之一，而客体的影响力则降到单纯的刺激角色的阶级。内倾的感受往这个方向发展，虽然有一个正确的感官知觉，但这只是表面，仿佛客体其实根本不会渗入主体一般，而主体似乎看事情与他人完全不一样，或看到截然不同的东西。事实上主体所知觉的事情与每一个人都一样，但绝不被纯粹的客体影响耽搁，反而忙着处理因客观刺激而引起的主观知觉。

主观知觉与客观知觉十分不同，要不根本不存在客体之上，或者顶多蜻蜓点水，这是说它虽然与他人的很相似，但却无法为它的客观行为直接提出理由。它并未予人意识产品的印象，对之它太真实了，但它留给人一个心理的印象，因为在它的元素中可以识出一个较高的心理规律，但这个规律与意识的内容并不一致。它与集体潜意识的先决条件或倾向、神话的图像、最大可能性的表象有关。重要人物的特征紧紧依附着主观知觉，主观知觉说的比客体的纯粹图像多，当然这只是针对受主观因素支配的人而说。对另外一个人来说，复制的主观印象看似饱受痛苦，因为他不具备与客体足够的相似之处，因此达不到目标。内倾的感受于是比较明白心理世界的背景，胜过其表面。它感受不到客体的真实性是关键，只感受到主观因素的真实性，也就是古老图像的真实性，图像的总和呈现出心理的反映世界。这面镜子有一个固有的能耐，它并非在其为我们熟知与流行的形式中，将意识的当下内容呈现，永恒所属的意义下，大约像一个一百万年那么老的意识看到这些意识内容似的。一个这样的意识大概同时看见事物之生成和消失与其现代和暂时的存在，又同时看到比这些事物的生成还要早的，以及比这些事物的消失还要晚的。意识的当下未必确实，当然这只是一个比喻，我需要这个比喻，才能把内倾感受的奇异本质说得清楚一些。内倾的感受传达一幅图像，所复制的客体，少于远古兼未来的主观经验之反映所遮蔽的客体，因此，纯粹的感官印象向预感领域的深处发展，当此之时，外倾的感受领会了事物何以暂时而且公然存在的原因。

7. 内倾的感受类型

内倾感受的优势，创造了一个特定的类型，它以某种固有性而凸显出来，只要它出现时不要片面地选择理智的判断，而是以理智来判断眼前发生的事情的话，它就是一个非理性的类型。当外倾的感受类型由客体影响力的强度来决定的同时，内倾的感受则以因客观刺激所引起之主观感受参与为准。这在客体，以及感受之间所形成的前后关系极不成比例，而是一个个好像完全无法估量又专断的前后关系。因此从外在可说永远无法预先看到，制造了什么印象或没有制造那些印象。如果这感受的强度拥有不成比例的表达能力，以及表达意愿性的本质，那么这种类型的非理性将变得非常引人侧目。这情形很像一位创作的艺术家，但因这是个例外，所以对内倾的人的具特性之表达困难成了其非理性。相反，他可以因他的安详自在、被动或理性的自我克制而受人注意，这个特征会误导表面的判断，原因在于其自在与客体完全不来往。正常情况下，客体虽不至于被有意识地贬低价值，但它的刺激因此而脱离了它，因为立刻就被与实际上的客体再也没有任何关系的主观反应所取代，这个动作当然等同客体贬值。这样的类型无法回答人为什么存在，为什么客体拥有生存权利的问题，因为所有重要的活动都在客体缺席的情况下进行。情况极端时，这个疑问不无道理，但情况正常时则不，因为客观的刺激是感受不可少的，但并非从外在事态来表象，而是创造出别的东西来。

从外在观察，似乎客体影响一点都没有推广至主体，当一个源自潜意识的主观内容在那中间挤迫，并且阻拦客体的影响力的话，这个印象算是对的。粗暴激烈地在中间出现，会使人获得一个印象，以为个人对客体的影响敬而远之，情况转剧时的确有这类的防护动作。如果潜意识增强一些，主观的感受参与就会变得很活泼，几乎完全覆盖住客体的影响。如此一来，一方面客体产生一种彻底贬值的感觉，另一方面主体形成一种对现实的幻觉性理解，这是一些只在生病的情况

下，个人失去区辨真实客体或主观知觉的能力时的理解。虽然处于几近精神疾病的处境时，一个如此重要的分辨荡然无存，即使客体在其整体现实中是清楚可见的，但主观知觉早就可以好整以暇地影响思想、感觉与行为。客体影响由于一些特殊情况，如特殊的强度或与潜意识图像的充分类推，乃至向主体推广之处，在这个类型正常的情况下也会促使根据潜意识的典范来处理事情。这种行为涉及具有幻觉特色的客观现实，所以令人万分惊讶，它瞬间揭露了这个类型不是真实主观性的问题。客体影响无法完全实施的地方，就会遇上一个泄漏出参与少、好心的中性，一直致力于平静与协调，于是所有太低阶的都被提高，所有太高阶的则降低一些，热情积极地被蒸发掉，外向的被驯服，把不寻常的套上“正确”的公式，这一切都是为了要客体影响受到必要的限制。只要他的无恶意不是没有疑问，这个类型在这样的环境里因此也发挥一些压抑的作用。如果后者成真，个人将轻易成为他人的侵略性与统治癖的牺牲者，这样的人通常不会被人滥用，会因日增的耐力与倔强展开不恰当的报复。

若缺乏艺术家的表达能力，所有的印象都走进内在的深处，把意识扫地出门，不让意识有机会透过意识的表达掌握迷人的印象。这种类型只会用差强人意的古老方式来表达它的印象，因为思想与感觉比较潜意识，如果这些是有意识的，只能支配必须、平庸，以及日常的表达。作为意识的功能，这些表达极不适合重现主观的知觉，因此客观的理解极不容易了解这个类型，如同自己大部分时候也不了解自己。

他的发展使他疏远客体的现实，然后将他引渡给他主观的知觉，主观知觉以古老的事实来确定他的意识，虽然他缺乏相对判断的事实是完全潜意识的，事实上他游走于一个神话的世界，在这个世界里他把一部分的人、动物、铁路、房舍、河流，以及山峰当成可敬的神，一部分又视为令人憎恨的魔鬼。他如此看待这些东西，属潜意识，但

这些东西影响着他的判断与行为，他如此判断及行事，仿若他拥有这样的力量。当他发现他的感受与事实完全是两码子事的时候，才开始留意。他若比较倾向于客观的理智，就会觉得这个差异很不正常；若与此相反，忠于他的非理性的话，认为他的感受具有实际价值，那么客观世界之于他变成一个假象和一出喜剧。具有倾向极端的你，其陷入窘境之中。通常个人满足于封闭及现实的陈腔滥调，但它将潜意识的以古法处理。

他的潜意识主要特征是具有外倾且古老特色的本能受到压抑，当外倾的本能机灵得不得了，对所有客观事实的可能性“嗅觉灵敏”时，潜意识、古老的本能便拥有嗅出所有双关、阴暗、污秽，以及危险的事实背景的本事，客体真实、有意识的意向相对于这种本能而言微不足道，重要的是它嗅得出在此背后这类目的古老初阶的所有可能性，它有某些危险之破坏的东西，这个经常形成与无害的意识最尖锐的对比。只要个人与客体不太过疏离，对于倾向意识中幻觉，以及迷信的态度来说，潜意识的本能具有有益的补偿作用。假如潜意识以反对派的姿态出现在意识里，这样的本能可到达表面，在那儿发展它们毁灭性的影响力，因为它强迫个人接受它们，爆发对客体惹人嫌的幻觉。因而形成的精神官能症通常是一种强迫官能症，其中歇斯底里特征退居精疲力竭的征兆之后。

8. 本能

内倾态度中的本能以内在的客体为公式，不妨称之为潜意识的元素。内在的客体对于意识所采取的态度，与对外在的客体的完全类比，虽然内在的客体并非生理，而是心理上的事实。本能的知觉以为内在的客体由那些外在经验中碰不到的东西之主观的图像，即潜意识内容的图像所构成，最后是潜意识之内容集体潜意识。这些内容就在其与为其本身而言，自然不为经验所接近，而这是它们与外在客体所

共有的特征。一如外在的客体只是完全相对而来的，端视我们如何知觉到它们，今内在的客体的表面形式也是相对而来的，它们那些我们无法接近之本质的产品，包括本能功能的特性的产品。与这个感受一样，本能也有它受到外倾本能极大压迫，在内倾本能中却十分重要性的主观因素。如果内倾的本能能够接受到来自外在客体的刺激，就不会拒于外在的可能性，反而会逗留在外表暗自引发出来的东西上。当主要知觉奇特的神经质现象的内倾感受，因潜意识而受到限制，所以在此逗留时，本能会压迫主观因素这边，知觉到已引起神经质的那幅图像。譬如某人心因性的眩晕症发作了，这个感受便停留在神经错乱的特有状况上，注意所有的特质、强度、时间的过程、发生，以及消失方式的每一个细节，丝毫不需要提升他的感受与持续到错乱的由来。本能与此相反，从感受那儿只接受到引起刺激的活动，试着在背后观察，它在此背面试着见到并也立刻知觉到那幅内在的图像，它就是引起表达想象，也就是眩晕发作的图像。本能看到一个摇摇晃晃的男人图像，一支箭直中他的心脏；这个图像使本能的活动着迷，便逗留在那儿，尝试把这图像的所有细节都侦察出来。它抓住这个图像，对照最活跃的参与，看这图像如何改变，如何继续发展，最后又如何消失。

内倾的本能经由这种方式，知觉到意识所有的背景过程，就像外倾的感受知觉外在的客体一样清楚。对本能而言潜意识图像因此获得的东西或客体尊崇，但因为本能排斥感受的参与，所以它通过潜意识图像所获得的神经错乱、身体影响力的知识，不是挂零，便是十分不足。这些图像因此看似脱离了主体，好像与人没有关系而独自存在。所以，前述例子中眩晕发作的内倾本能的人不会想到，那幅被知觉的图像也有可能与他自己有关，对于怀有批判思想的人而言，这简直不可思议，但仍然是一桩我常在这种类型的人身上获悉的事实。

与外在的客体有关之外倾本能的人所有的引人侧目的冷漠，而也具有与内在的客体有关联之内倾本能的人，就像外倾本能的人马上就能嗅出新的可能性，然后为了自己、也为了他人的好处，毫不在乎地探寻这些可能性，蔑视人性考量，染上改革癖，却又因无所启发而取消。内倾的人就这样从这个图像到另一个图像，追猎潜意识孕育之母怀疑所有可能性，但没有制造幻觉与自己的关系。一如世界之于那个很单纯地感受世界的人，永远都不会成为道德的问题一样，这个图像世界之于本能的人也永远不会变成道德的问题，对这个或另外一个人来说，这个世界有如一个美学上的问题，一个牵涉到知觉的问题，是一种“感觉”。通过这个方式，内倾本能的人对于他身体的存在意识消逝了，对他人的影响力也不见了。外倾的观点将会对他说，“实情并不为他存在，他缅怀的是没有结果的梦幻。”潜意识图像的观点，源源制造着创造力，的确与直接的益处无关。只要这些图像是理解的可能性，而这有的时候赋予能量一种新的落差，那么，对外在世界相对而言全然陌生的功能之于心理整体内容也一样不可或缺，就像一个种族的心理生活绝对不能少了相呼应的类型一样，如果没有这个类型存在，以色列就不会有先知了。

内倾的本能领会的这些图像是先验的，也就是说由于遗传而产生的潜意识精神之基础所衍生。这个最内在的本质经验无法触及的类型，把先祖心理功能的反映呈现了出来，也就是经由一百万倍重复堆积，并压缩成许多类型之经验生物存在的类型。因此，所有的经验都在这个原初类型上来体现，从原始时代以迄这个星球上所发生过的都有。这些经验愈频繁、密集，在类型上就更加清楚，这个类型将如康德所言，有点儿像绝对事实的图像的智思体，可为智的直觉所摄取，而且在此摄取中创造之。因为现在潜意识绝对不像一个不具心理价值的无用东西，而是一个一起生活、经历内在改变的东西，此改变在对寻常事件之内在关系中发生的，于是内倾的知觉通过内在的过程之本能而拥有一些数据，这些对于理解寻常事件重要无比；它甚至能够以

还算清晰的方式，不但预先料到新的可能性，也能先看到日后果真应验的事情。它们的预示可以从它们与类型的关系来解释，一切可经验的东西合乎规律的过程都呈现在这些类型中。

9. 内倾直觉类型

内倾者本能的特征也具有成为特立独行的类型，当它达到其优越之处，也就是一方面是神秘的做梦者及观众，另一方面又是幻想家与艺术家之类型。后者比较属于正常情况，因为一般说来这种类型倾向于受到本能知觉特色的束缚。内倾的人通常依靠知觉，他最大的问题就在知觉，以及（如果他是位多产的艺术家的话）对知觉的塑造。幻想家则以自己塑造的有规为满足，亦即让自己受到规定。本能深入，经常造成个人与具体可能事实之间非比寻常的疏离，以至于他成为自己周遭的一个谜。他若是艺术家，他的艺术所宣示的将是与众不同、风靡全世界的东西，作品中所有的颜色都熠熠发光，重要但庸俗、漂亮又奇形怪状，卓越而古怪；他若不是艺术家，就常是被忽视的天才、懒散闲混的大人物、聪慧的小丑，或者“心理”小说中的人物。

把知觉变成一个道德方面的问题，虽然这不是内倾的本能类型的首要之务，因为对此判断功能却需要加强一番，于是，将观点从纯粹的美学过渡到道德的，一个具有些微差异的判断就够用了。如此一来，这种类型发展出一种与他美学形式截然不同的游戏风格，但绝对是内倾本能者的特色。如果本能者与他的观点建立起关系，不再以这唯一的直观及其美学评价和形塑为满足，而发出这样的问题：那对我或对这个世界所指为何？在面对责任或是任务中，何者为我或世界形成出来。道德方面的问题于焉形成。纯粹的本能者，压抑着判断，或者只被知觉深深吸引的本能者，基本上永远不会想到这样的问题，因为他的问题只会绕着知觉如何打转。他于是对道德问题大惑不解，甚至觉其荒唐，因而尽可能放逐关于所见所闻的理念，与怀抱着道德的

本能者大异其趣。他钻研自己观点的意义，其他美学上的可能性他比较不在乎，重视的是可能会有的道德影响，察觉其起自对他内容上的意义。他的判断当然大多模糊不清，却让他承认自己身为人，作为一个完整的人也被纳入他的观点，而那个观点不能仅被观看，还希望成为主体的生命。有了这个认知之后，他觉得把他的观点改编至自己的人生之中乃责无旁贷，因为他在大事上都只仰赖这个观点，他的道德尝试也就沦为片面性；把他自己，以及他的生活搞得象征意味浓厚，虽能适应事件的内在和永恒意义，却对当前的实际情况不甚习惯。于是他也失去了对实际情况的影响力，因为他一直不为人所了解。他的语言不是大家使用的那种，流于太主观了；他的论点缺乏取信于人的理智，只能承认或宣告，像沙漠中传教士的声音。

内倾的本能者压抑客体的感受最多，他的潜意识因而被刻画出来，潜意识里形成一个具有古老特色的补偿外倾的感受功能，潜意识的个性因此最常被描写成一个外倾的感受类型，属于原始的种类。性好渔色，以及漫无节制是这种感受的特征，加上与感官印象之特殊束缚的总和。这种性质补偿了意识态度在高山上稀薄的空气，且给这个态度一个特定的重力，这样才能阻拦全然的“蒸发”。但若因意识态度夸张得勉强，内在的知觉之下会出现一种从属关系，于是潜意识成了反对派，并且衍生出对客体极尽束缚之能事的强迫感受，抗拒着意识的态度。精神官能病的形式就是一种强迫官能症，它一部分征兆为疑神疑鬼的现象，一部分为感觉器官反应过度，一部分则显示对特定的人或其他客体的强迫约束。

10. 非理性类型之概述

上述这两种类型几乎都不易接受外在评断，因为它们都属内倾，且因此在表达上无论是能力或意愿都很小，故不容易中肯地评估。因为它们主要的活动以内在为准，故外在当然意味着克制、隐秘、漠不

关心或不确定，似是没来由的狼狈。一旦说了什么，大多为自卑与相对潜意识功能的间接表达，这种风格的表达当然决定着周遭反对这个类型的成见，因此大都被低估，或至少不被了解。这个类型不了解自己，因为他们极度欠缺判断，在此情形下他们自己也搞不清楚，为什么老被公开的意见给看轻。他们不同意自己外在的成就也真的是一种自卑的性质，他们被大量的主观事件搅得神魂颠倒，内在发生的事情全都令人目眩，刺激永无用罄之时，他们甚至不曾注意到，周遭传达给他们的，通常只是他们在内心经历过，因而以为有所联系的东西。他们的传达零碎而且多具纯粹陪衬的特色，对周遭之理解与否，以及热心与否要求太高；此外，他们的传达中缺少挹注于客体的温暖，而这却是唯一能说服人的力量。相反的，这种类型经常以粗鲁冷淡的态度对抗外在，虽然他们不曾意识到，也不曾表示有此意图。如果我们知道，这种人要把内心知觉到的本能，译为另一种语言有多困难时，评价他们时将比较公正，与他们相处也将比较宽容。无论如何，这种宽容不能大到豁免他们传达要求的程度，这将使这种类型蒙受最严重的损失。命运本身为他们引起了不寻常的外在困顿，也许比其他人还多，这些困顿能够让他们为内在观点感到晕陶陶时保持冷静。但他们最终必须面对极大苦难，才能被压挤出人性的讯息。

从外倾与理性的立场看来，这个类型是最无可利用的人，站在一个较高的立场来看，这种人却又是活生生的证人，证明这个富裕活跃的世界及其充盈醉人的生活并非外在才有，也存于内在。这个类型的人的确是大自然中片面性的范例，但对于那些对精神时尚了无兴致的人，他们挺有教育意义。拥有这种态度的人是自创一格的文化赞助人与教育者，他们的人生传授的比他们说的话还要多。我们从他们的人生了解到的，至少不是源于他们所犯的严重错误，即源于他们之无法传达，我们了解一个我们的文化中重大的谬误，就是迷信于说话与表现，无限上纲的高度通过语言及方法的教导。一个小孩当然会受到父母响亮的语言的感动，而我们似乎相信，那个孩子就这样被教养长

大。事实上能教育这个小孩的，是父母活出个什么样子，一味相信过时话语的父母，最让孩子晕头转向。这对老师亦然，但我们对方法如此信任，只要方法是好的，执行这些方法的老师就显得很神圣。一个自卑的人永远当不成好老师。他将他潜藏的毒害学生的有害自卑感，隐藏在卓越的教学法与亮丽的知性表达能力之下。当然成熟的学生要求老师的，不外乎关于可资运用方法的知识，因为他已经受惑于一般态度，相信稳操胜算的方法，他早就知道，能如法炮制一种方法，脑袋空空如也的，就是最好的学生，他周围的每一个人都这么唠叨，以自己的生活为他树立起榜样，所有的成就与幸运都在外在，而且人只需要正确的方法就可以实现愿望。有没有人以宗教学教师的人生来示范幸运，那种丰富的内在观点发出光芒的幸运？想来非理性的内倾类型不是无瑕的人性老师，他们缺乏理性，以及理性的伦理；但他们的生命教授另一种可能性，而那正是我们的文化怅然若失的东西。

11.主要功能与协助功能

我并不希望通过上文的描述，让人产生一个印象，以为这些类型的人经常以什么方式出现在实际生活中？在一定的程度上这只是高尔顿（Francis Galton）[10]的家庭照片，它把共有的典型特色聚集在一起，因此也对之不协调地、夸张地凸显出，而个人正是其不十分明显的特征。精确研究个人案例可以得出显然合乎规范的事实，除了最多不同的功能之外，始终有一个次要的第二功能，及小有的差异存在于意识中，且被相对地决定。

为了让大家明白，我再一次重复：所有功能的产品都有意识，我们谈的只是一种功能的意识，如果不仅是功能进行与否由意志支配，而是功能的原则对于意识的确认方位也重要的话。若譬如思想不再只是不合时宜的考量与反刍，而是具有绝对效力的结论，以至于合乎逻辑的结论在没有其他明显事实作为主要内容的情况下，还可以成为实

际行为的保证，此时后者才可成立。根据经验，这种绝对的优势很适合一种功能，而且只能适合一种功能，因为另一种也是独立自主的调停功能在必要时会确立出另外一个方位来，然后至少部分地反抗第一种功能。因这对有意识的适应过程，即一直有清晰的目标是活泼有力的条件，所以很自然地要禁止第二种功能拥有同样的阶级。因此，第二种功能的重要性居次，而这根据经验也已证实了。重要性居次，在于它不像第一个功能那样，在这种情况下属独一无二，又是唯一可以全然信赖的，并且被视为具决定性的，而它即便作为协助或补充功能。作为次要的功能，当然不能是其本质与主要功能对立，譬如说感觉就永远不能以第二种功能的姿态出现在思想的旁边，因为感觉的本质与思想是对立的。如果他人希望他真正忠于他原则上的思想，思想必须谨慎地排除感觉，这当然不排除有人的思想与他的感觉高度相等，并且两者皆有相同的意识动机力量，碰到这种情形，所牵涉的不是一个不同的类型，而是一个相对未开发的思想与感觉，这个功能均衡的意识与潜意识因此成为原始心理状态的特征。

根据经验，次要功能自始就与本质不同，但不与主要功能对立；譬如作为主要功能的思想，很容易与本能组合成次要功能，或者与感受也有一样的效果，但是，如同上述，永远不会与感觉组合。本能与感受都没有与思想对立，也就是说它们不必非被排除不可，因为它们并不像感觉那样，与思想在相反的意义上，作为判断功能的感觉与思想竞争，成就斐然，本能与感受相反的具有知觉的功能，提供大受思想欢迎的协助。一旦两者抵达了与思想一样的高度差异，就会决定改变与思想倾向矛盾的态度。也就是说它们从判断的态度中制造出一个知觉的态度。于是，为了有利于单纯知觉的非理性，思想不可或缺的理性原则受到压抑，协助的功能因而只有如此才是，可能与有用的，当它助益于主要功能但不提高对它原则自主性的要求时，才是可能又可资利用的。

现在，这个行动公式对所有实际存在的类型都有效，就是除了意识到的主要功能之外，另有一个相对意识到的辅助功能，从任何角度来看，它都与主要功能的本质不同。这个调和形成为人所熟知的图像，譬如结合了感受的实用才智，掺杂了本能的抽象推理的才智，艺术性的本能，这些借助感觉判断选择并呈现它们的图像，即借着强烈理智的观点转译成可以理解的范围的哲学本能等等。

符合意识功能情形的，也发展出潜意识功能的分类，譬如潜意识的本能—感觉态度与意识的实用理智相呼应，在此感觉的功能受到一个相对于本能比较强的抑制。这个特色当然只吸引那个以实用心理治疗来处理这类案例的人，但对这个人而言知道与否才重要。我经常看到心理治疗师很努力，譬如直接从潜意识阐发开展出一位上上之选的知识分子的感觉功能；这样的试验想必每次都惨遭滑铁卢，因为这意味着严重滥用意识的观点。滥用若成功，会造成当事人对心理治疗师很刻板的强迫依赖，一种只能用暴行斩断的“移情”，当事人经过滥用而变得没有立场，换言之，他的心理治疗师将成为他的立场。通往潜意识，以及最受压抑的功能途径，可以说是从自己，以及借着对意识观点充分的知觉，如果发展的途径要通过次要功能，也就是理性类型通过非理性功能的情况下。于是非理性功能给意识观点一个可能的，以及发生的事物一种眺望与纲要，意识因此得到对抗潜意识毁灭性作用足够的保护。一个非理性类型正相反，所要求的是在意识中被代表之理性协助功能的一个较强大的发展，以为拦截潜意识冲击的准备。

潜意识的功能处于一种古老——兽性的状态。出现在梦中与想象中的象征性语言，大多呈现在两种动物或两个怪物的斗争画面上。

【 译注】

[1]布莱克（William Blake，1757—1827），英国诗人。

[2]施皮特勒（Carl Spitteler，1845—1924），瑞士作家，1919年诺贝尔文学奖得主。

[3]梅菲斯特（Mephistopheles），《浮士德》中的魔鬼。

[4]摩莱肖特（Jakob Moleschott，1822—1893），德国生理学家暨自然研究者，机械唯物主义的代表人物。

[5]魏宁格（Otto Weininger，1880—1903），奥地利哲学家。

[6]菲舍尔（F.Th.Vischer，1807—1887），德国作家。

[7]库宾（Alfred Kubin，1877—1959），奥地利作家暨画家。

[8]麦林克（Gustav Meyrink，1868—1932），奥地利剧作家。

[9]居维叶（George Cuvier，1769—1832），法国自然研究学者。

[10]高尔顿（Francis Galton，1822—1911），英国自然研究者暨作家，达尔文的表弟。

十二　精神分裂

年纪大的人有回顾来时路的特权，感谢曼弗雷德·布鲁勒（Manfred Bleuler）教授的好意，我才有机会把我在精神分裂领域的经验为各位同仁做一个整理。

1901年，当我一位在木堡（Burgholzli）[1]的年轻助理心理治疗师向我当时的主管尤金·布鲁勒（Eugen Bleuler）教授[2]征询我的博士论文题目时，他建议我实验研究精神分裂的想象瓦解。那时我们对于这类的当事人，在心理学上已经可以借助于联想实验向前迈进一大步，所以我们知道有强调内心冲动的情结之存在，它们一一显示在精神分裂上：主要是一些在精神官能症上亦可证实的相同情结。情结在联想实验中的表达方式，在许多非急性错乱的案例上，也与歇斯底里相差无几，其他的案例则相反，尤其是语言领域受到影响的案例，因此推断出精神分裂鲜明的图像来，它比精神官能症的封闭、非理性、旧词新义、言不及义，以及诽谤来得多，这些都发生于产生情结的刺激语汇。

现在的问题是，我们如何从此出发，继续深入受到特殊干扰的结构中，这个问题在当时并没有答案，甚至我尊敬的上司兼师长也没有意见。当时（想来并非偶然）我选择了一个一来没有那么困难，二来又与精神分裂有几分相似的题目，讨论一位年轻女孩系统化的人格解离[364]。这个女孩自称为通灵者，在笃信鬼神的会议上，发展出真正的的梦游症，梦游时——意识不识其为何物——内容自潜意识出现，清晰地绘出人格分裂的原因。在这个精神分裂症中，也常找到怪诞的内容，它们或多或少突然淹没了意识，使得人格内在的内聚力发生裂

变，当然这要以对精神分裂而言具有特色的方式来进行。当精神官能症的分离无法缺乏系统化特色的同时，精神分裂展现出来的图像是所谓混乱的偶然性，将其刻画出精神违常的感觉联系，经常令之残害到难以辨识的程度。

1907年发表的《关于早发性痴呆的心理学》（über die Psycholgoie der Dementia praecox）论文中，我试着把当时我所知道的状态都写在其中，主要是关于一个有语言错乱的典型类妄想狂的案例。虽然可以看出补偿的病理内容，不能否认其暗示性质的系统化本质，但是，作为表达基础的表象经由非系统化的偶然性，却使人难以理解。为了要让它原来的补偿意义清晰可见，常常需要一个扩大发展的联想素材。

但是，精神分裂中对于精神官能症而言奇异的特征，在系统化的地方，也就是等值的类推法上，制造出深奥、古怪或者诸如此类出乎意料的片断来。我们只能注意到，类似的表象瓦解是精神分裂的特征，精神分裂与特定的正常现象，有一个共同的特色，就是梦。在梦中我们观察到一个状似同样偶然、荒唐，以及零碎的特色，这个特色一样要求扩大发展的措施，以便易于理解。这个和精神分裂不容忽视的区别，造成了一个事实，梦是在睡眠状态中，也就是意识高度幽暗的情况下进行的，精神分裂的现象却很少或几乎完全未影响意识基本方位之确认。（顺便注意一下，要分辨精神分裂患者多数的梦与正常人的梦有什么不同非常困难。）我对于精神分裂现象与梦来进行彻底类推法，由于经验日增而印象更加深刻，（那时我每年至少分析4000个梦！）

我在1909年就结束了医院的工作，专心于心理治疗诊所的事务，但我并未与精神分裂告别，虽然我曾经为此忧心。相反，我与这个病症即使相反的期待建立起我自己都感到惊讶的关系，潜伏的精神疾病

患者的数字比一眼就看出来的案例多得多。我推算过（当然无法做精准的统计）大约为10: 1，并不比传统的精神疾病症如歇斯底里与强迫官能症少，显示出治疗中的潜在精神当事人有可能转为显性——可见应该要让这些人持续接受心理治疗。我拥有受之有愧的好运道，不必亲眼目睹自己的当事人无法克制的地步上精神违常的境地，但我仍然以临床心理治疗师的身份，经历一连串这类的病例，譬如传统的强迫官能症，其中强迫刺激逐渐变为幻听或如假包换的歇斯底里，它们揭露为不同的精神分裂形式，这个经验对于医院里的心理治疗师想必并不陌生。因为精神疗养院经常不自觉、但有计划地避免向心理治疗师咨询求援，所以对我来说，当我踏进收容了不少潜伏的精神分裂症患者的诊所，是很新鲜的经验。这些案例并非都与纯粹的精神分裂倾向有关，而是真正的精神当事人，这些当事人运用意识暗中破坏了补偿。

我坚信精神分裂可以通过心理治疗与治愈的实际经验，已经有整整50年了，精神分裂的当事人的行为举止，如我所发现的，在治疗时与一位精神官能症的当事人并无不同，他有同样的情结，一样的观点与需要，但基础的确定不一样。精神官能症的当事人凭本能依赖于他的人格错乱，永远不会丧失系统化的特征，所以，统一他整个人的内在永远都不会遭受质疑，潜伏的精神分裂症当事人则要归于此可能性，他的基础在某处让步，于是发生无法抑制的瓦解，他的表象与概念可能失去与他人的协定与关系，与其他团体或环境之调和。在环境里与他人的关系，以及判断，他因而看到自己受到偶然性中克制不了的混乱的威胁。他站在不确定的基础上，而他其实也不是不知道，呈现在明显的梦中的危机四伏，经常是巨大的灾难、世界灭亡等等，要不就是他站立的基础开始摇晃，墙壁弯曲或移位，稳固的土地变成了水，狂风把他卷进空中，所有的亲属皆逝去等等。这些图像描写的是一种关系上基本的错乱，即当事人与他的环境之间的相互关系，同时表示他的孤立受到威胁。

这种错乱直接的起因是激烈的内心冲动，而精神官能症当事人的内心冲动和每一种情感一样，都会导致相似但来去如风的疏远，也就是孤立。为了要呈现这个错乱使用他的想象图像，也是可能的话会显露出与精神分裂幻想的相似之处，但所唤醒的印象，又与具威胁性且令人感到不安的特征有所不同，而是戏剧化与夸张的印象。这些特征因此在治疗时可以不必重视，因为它们不会造成损害，但评估潜伏的精神当事人的孤立征兆时则完全不同！它们具威胁性征兆之意义，我们无法及早辨识出它们的危险性，它们呼唤即刻的措施，像中断治疗，悉心重建个人的相互关系，改变环境，选择另一位心理治疗师，最严格的防范进入潜意识的内容中，尤其是分析梦的内容等等。

这些当然只是一般的措施，它在独特的情况下遭受所有可能的变样。我举一个例子，在我上一篇关于密宗文章的课堂上，有一位我当时并不认识的受过高等教育的女子，非常深入地探讨潜意识的内容。她对这个新奇的思想愈来愈着迷与激动，而无法表达日渐扩张的问题；此外，她开始做与她不理解之天性的补偿性的梦，这些梦在快速结果中导向毁坏的图像，也就是导向上述的孤立征兆。在这个阶段里，她来找我咨询，她的愿望是我为她分析，帮她了解她不可理解的理念。从她关于地震、坍塌的房子，以及水灾的梦，我认为情形刚好相反，这位当事人根本不必求救于闯入潜意识之前，以使我们在她现有的情况中进行一场彻底的改革。我禁止她再来上我的课，并且建议她舍弃叔本华的《作为意志与表象的世界》（Die Welt als Wille und Vorstellung），改为接受基本的教育[365]。幸运的是她够理性，接受了我的建议，于是她立刻不再做征兆的梦，兴奋感也消失无踪。如同结果证明，这位女当事人大约25年以前曾经有过短暂的精神分裂迹象，这以后似乎不曾复发。

已经在接受有效治疗的精神分裂症患者，当危险的征兆，尤其是具破坏性的梦，不再适时地被认出时，会发生情感上的纷乱，其导向

精神疾病复发或一种急性的初期精神违常。治疗或要切断这类的发展，绝对不需要猛烈的干预，我们也可以借由普通的治疗措施，将当事人的意识带往一个与潜意识安全的距离，譬如让当事人持续描绘或画下他心理状态的图像[366]。如此一来，可以说明状似费解，以及无法表达的混乱总形势，将之客观化，并可如此地从与意识一定距离中去之观察、分析和解说。这个方法的效果大概是这样造成的，原本之混乱或吓人的印象被那个以一定的程度推进的图像所取代，震慑将因为那个图像而“意乱情迷”，变得平庸、亲近，当当事人的原始经历被具威胁性的内心冲动警告时，原始经历于是转嫁到草拟的图像上，并阻拦惊恐。克劳斯（Nicholas Klaus）[3]弟兄可怕的上帝幻影是解说这个过程极好的例子，他透过长时间的冥思，借助一位南德地区的神秘主义者图解的协助，变为今日挂在萨克森教区内一间教堂里的三位一体的图像。

从普通的情结演变而成的内心冲动，刻画出精神分裂的倾向，一般来说再深入侵袭的结果就是精神官能症，以心理学的立场观察，内心冲动造成的征兆的副作用是精神分裂的特点。这些副作用如同前文所强调的一样，乱七八糟而且看似混乱偶然，除此之外还很像某些梦，通过原始，也就是古老的联想图像所刻画，与神秘的主题及一致的思想取得进一步的接触[367]。

弗洛伊德不得不把精神官能症患者经常有的乱伦情结与神话主题放在一起比较，为此选择了很相称的名称俄狄浦斯情结。但这并非唯一的主题，以女性心理学而言，必须选择另一个相呼应的名称，像恋父情结之类，我很早就这样建议；此外的门当户对婚配的情结，还有许多的错综复杂，都可以与神话的主题做一番比较。

我们观察精神分裂时，经常要依赖古老的联想形式及图像，甚至让我第一次思考起那个并不只从已遗失的、原初的意识内容衍生而

出，而是从一个近似放诸四海皆准、比较深的层面所形成的潜意识特征，譬如，鲜明地刻画出人的想象的神话主题。这个主题绝对不是被发明的，而更是以典型的形式先前存在的其自动自发或多或少举世通用，不受传统约束，出现在神话、童话、想象、梦的表述形式，以及妄想图像中。进一步研究显示，这与典型的态度、行为方式、表象风格，以及刺激有关，应该称之为人的典型本能行为。我所选择的专有名词类型，因之与生物学上众所周知的概念“行为模式”重合了。在此说的绝非遗传的表象，而是遗传的本能动力与形式，一如在每一种生物身上都观察得到的一样。

如果精神分裂上所出现的古老形式因此特别频繁的话，我认为这种现象显示，这个病在心理生物基础和精神官能症所受到的影响，涉及的程度不一。我们从经验得知，具有清楚的敬鬼神的古老梦境图像，视情况而广泛地出现在正常人的身上，在无论如何都涉及个人存在基础的情况下，譬如有生命危险的时刻、意外事故之前或之后、生重病、动手术等等，或者牵涉到心理问题之发展的，其给予个人生命一种也许充满灾难的转捩，或许处于危急的人生阶段，在这里至目前为止的心理态度的变动强迫发生，或者在直接或较大的环境里发生重大的变化之前、当时或之后。这类梦因此在古代不只知会雅典的最高法庭或罗马的元老院，更成为原始社会以迄今日夸夸其谈的题目，这说明了这些梦有一定的集体意义。

显而易见，心理的本能遭遇到无比重要的情形时，其基础会动员起来，就算意识完全没有这个意思也一样。是的，我们可以说，这样本能才有大显身手的机会。精神异常之重大或具底层性之重要性再明显也不过，所以很容易识出精神分裂中本能所决定的内容之出现。但值得我们注意的，只是这种清晰可见的情形并非以系统化的方式在意识的能量范围之内发生，像歇斯底里那样，在这里对立一个迷失在片面性中之意识的人格，补充地出现了一个系统组织的人格，并因其理

性结构与这两种人格清楚地结合而有一个较佳的机会。精神分裂的补偿与此相反，几乎很规律地隐藏在集体古老的形式中，且因此置封闭于理解与同化，但标准不一。

如果精神分裂的补偿，也就是说内心冲动情结的表达，仅以古老的、或神话的表达方式为满足的话，它们的联想图像很容易就会被理解为有诗意的描述。但通常情形并非如此，与正常人做的梦一样少；反而是后者的联想一团乱、不连贯、古怪、荒唐，且十分费解或无法了解。不仅精神分裂的补偿图像古老，还因混乱的偶然性而变形扭曲。

这儿很明显地与统觉的衰变、瓦解有关，就像在极端的“思想功能减弱”，以及极度疲劳与中毒的情况下观察的一样。然而，被正常的统觉排除的联想变数经常出现在意识领域里，即众多的形式、感觉与价值的细微差别，这些足以描绘例如墨斯卡灵碱[4]的作用。众所周知，这种药品及其系列药物会减弱这借着降低意识的临界值，造成平常潜意识的知觉变数[368]可被知觉，因此一方面令人惊讶地充实了统觉，另一方面则在摆脱同化一般的意识方位上：这发生的原因在于变得有意识的变数之聚集协助个别的统觉行动成为充满了整体意识的展延。这符合了对于墨斯卡灵碱而言如此特性化的魅力。我们无法否认精神分裂的统觉与此有许多相似之处。

根据目前有的经验素材看来，墨斯卡灵碱，以及精神分裂的病因，造成同一种错乱。墨斯卡灵碱以其流畅且灵活的持续性的征兆，与精神分裂之统觉不连贯、粗暴、断续，以及间歇的行为有所区别。从与交感神经、新陈代谢和血液循环的错乱关系上，得出精神分裂一个心理暨生理的整体图像，它在许多方面都让人想到有毒的错乱，并使我在50年前就考虑一种特殊的新陈代谢毒素[369]存在之可能性。当时我因为心理学经验不足，不得不让病原学是主要或次要毒素的这个问

题悬在那儿，在拥有长年的经验之后，我认为这个病症的精神原起因更可能大于毒素说。许多轻微且暂时，但很明显的精神分裂症——完全不论更为频繁的潜伏性精神疾病——纯粹的精神原是其发病的原因，行径也一样是心理上的（不论某种表象中的毒素的细微差别）通过一个纯粹心理治疗的过程，可以达到所谓的修复，我在严重的案例上也观察到同样的效果。

于是，我想起一位19岁的女孩，17岁时因紧张症与幻觉住进一间精神疗养院的例子，她的哥哥是心理治疗师，因一连串 引起灾难的致病经历他大多参与了，绝望之余他失却了耐性，来找我帮忙，并且给了我“全权委任状”——包括自杀的可能性——要我设法全力帮助她。他把处于紧张症状态的当事人带到我这儿，她完全喑哑，双手冰冷发青，脸上多处瘀伤，瞳孔放大了，眼神反应微弱。我把她安置在邻近的疗养院，她每天来接受我一小时的看诊。经过几个星期的努力，借着持续反复的问题，我成功地让她每堂课结束时吐出几句话来。每当她打算说话的时刻，瞳孔总会缩小，脸上的淤伤消失了，不久手也变得暖和了，恢复了平常的肤色。最后她开始（先是无止境的封闭）说话，告诉我她精神违常的内容。她仅受过零星的教育，在一个小城市的普通环境里长大，没有任何迹象显示她懂得神话和民间传说。现在，她向我叙述一个长而且详细的神话故事，描写她在月球上的生活，扮演着月球族的女救星的角色。和精神官能症与月球的典型关系一样，她的叙述中，也有她并不熟稔的很多其他神话的主题。第一次复发发生在治疗四个月之后，因为她突然明白过来，在她向一个人泄露了她的秘密之后，就再也回不了月球了。她陷入剧烈的激动情绪之中，以至于必须送进精神病院。布洛伊勒教授（我以前的上司）诊断出这是僵直症。大约两个月之后，这急性的间歇消失了，当事人可以重返疗养院接受治疗。现在的她比较与人亲近，并且开始讨论精神违常时的一些问题。她早期的无动于衷与冷漠逐渐使她在感情和感觉上裹足不前。无法避免的是，她愈来愈能领会重新过正常的生活，

以及肯定人—社会的存在的问题。当她看见自己任务对立于此之不可避免性，产生了第二次复发，她再次因严重癫狂间歇被送进医院。这一次医院的诊断是：“非比寻常的癫痫神志昏迷状态”，加上一个问号。显然在这期间苏醒过来的感觉生活中抹去了精神分裂的特征。

大约治疗一年之后，尽管我仍有些绝望，但可以让这位当事人出院了。往后的30多年之中，她以书信向我报告她的健康状况，病愈后几年她结婚了，有了小孩，她确定再也没有受到病理上的侵袭。

严重案例的心理治疗，若要厘清相对狭窄之界限确实不容易，假设有些适当的治疗方法是错的。就这一点的理论前提而言，可说不具任何意义，我们根本不谈“方法”。治疗时居首的，是个人的开始、坚定的决心，以及专注，也就是治疗者的付出。我看过几个真正的治疗奇迹，照护者和门外汉凭着个人的勇气，以及耐心付出，重建与当事人之间的心理相互关系，因此获致令人惊异的疗效。当然只有少数几位心理治疗师在有限的案例中能进行这样困难的工作，虽然实际上我们也能通过心理治疗显著改善严重的精神分裂患者的病情，只要“坚持自己的构成”。如果可能的话，治疗并不仅是耗费许多精力，并且造成对自己的倾向不确定的心理治疗师之心理，受到感染时，也可以仔细考虑这个问题。在我的经验里，至少有三个以上的案例，可以在这类治疗中归纳为精神官能症。

治疗的结果通常稀奇古怪：于是我忆起一位60岁寡妇的案例，约30年前，她在一场精神分裂间歇之后，被送进一间精神疗养院好几个月，饱受慢性幻觉之苦。她听到分布在她全身上下，尤其是身体的开口，像堆积在乳头和肚脐四周的“声音”，这让她深以为苦。我基于一定、但不是此处所要研究的理由，“治疗”这个案例，但比较像是一种控制或照料。以治疗而言，以我看这个案例毫无希望，尤其是因为女当事人能运用的理智十分有限，她勉强可以应付家务事，但几乎

不可能与她好好谈话，然而如果话题与这位当事人所描述的，差不多定居于胸骨中间的“上帝的声音”有关，谈话最为顺利。这个声音告诉她，她应该指定我做一件事，就是我应该督促她。这位当事人，在看诊时读由我挑选的两章《圣经》，并且先在家中熟记下来，以及思考，然后我应该在她下次来看诊时听她说。这个一开始让人觉得很特别的建议，在往后的时间里成为一个挺重要的治疗措施，一旦这个练习发挥了作用，不仅这位当事人的语言及表达能力，她的心理相互关系也获得显著的改善。最后的结果是，大概八年后，身体的右半部到中心点都不再受制于那个声音；声音只在左边延续着。出人意表耐心练习的结果只能归功于这个情况，当事人的注意力和兴趣即被唤醒了。（她后来因中风过世。）

当事人的智力与教育程度一般来说对治疗预测很重要，那些消失的急性间歇或早期的案例对我来说是一个征兆的说明，心理内容的说明尤其占重要地位。因古老的内容而产生的着迷特别危险，所以我认为解释对此内容一般非个人的感觉十分有益，这对于个人情结是可行的讨论。后者是原初地唤起古老反应与补偿的起因，无论何时都能引起相同的结果，我们因此要经常协助当事人，至少暂时从个人的刺激源中解除他们的兴趣，以便完成一般的方位确认，并大致了解他混乱的状态。我习惯尽量传达给聪明的当事人心理学方面的知识，他所知愈多，预测的发展也就愈佳；因为若他具备了必要的知识，能够在与重新闯入的潜意识打照面时成竹在胸，然后以这种方式同化潜意识陌生的内容，并且整合在他的意识世界。在当事人记得自己精神异常的内容之处，我习惯与他一起深入研究此内容，再尽可能多了解。

这种处理方式当然要求心理治疗师拥有精神疾病学以外的知识，因为他必须懂得神话学、原始心理学等等，今天这些都属于心理治疗师必备的知识，除了主要的医学知识，他们也要受启蒙时代的训练。（譬如我们想起中古世纪帕拉塞尔苏斯之类的心理治疗师！）人类受

苦状态的心灵，是无法以来自个人情结投射的认知心所出的门外汉之无知去会遇而认识的。所以生理医学也要以解剖和生理的知识作为先决条件，因如有着一个客观的人的身体，与不只是一个主观且个人的身体，故也有着一个客观的心理连带其特殊的结构和活动，对此而言心理治疗师应该具备足够的知识。这一点在过去半世纪中已稍有改变，虽然有一些我认为草率的理论构成已经开始了，但这些理论一碰到心理治疗师会诊室里的成见，以及缺乏真实知识时，就宣告无效。在我们即使确立了这一个基础，即它譬如可以与解剖学的成果做比较之前，所有心理现象的范围内的经验还有待收集。今日我们对身体状况的了解比对心灵的结构要多得多，对于了解身体不适，以及人类自己，心灵生物学的重要性有增无减。

我从50多年的经验中，得到的精神分裂的整体图像，想试着在此简短地说一下，虽然没有清楚地指出病因学。当然，到目前为止我除了研究既往病历，以及临床上的观察之外，也分析案例，此谓辅以梦与心理素材，不仅确定了初期的状态，还可以确立治疗期间的补偿过程，但我必须声明，我没有碰过一个无法指出逻辑和前因后果关系的发展的案例。我严格控管，作为观察的素材绝大多数由比较简单且可资运用的案例，以及潜伏的精神疾病所组成，因此我并不知道例如对严重的僵直症发作时是如何处置，这种病甚至会致人于死，且当然不会在心理治疗的看诊时间出现。我必须保留这个可能，那就是有的精神分裂在精神疾病原学上仅有少数甚或根本不属考虑之列。

虽然有一般而言如假包换的精神分裂，这使得一个病症被一个纯粹心理学的历程期待，但随着精神分裂副作用而来的，我认为无法以心理学来解释。如前文所指出的，这些现象都发生在病原的情结周围内，一般言及精神官能症的范围内集结情结的内心冲动会引发之征兆，而这些征兆轻易就变成意指精神分裂的前型，尤其是具有明晰的片面性、判断模糊、意志不坚的“思想功能减弱”，与情结反应行动

息息相关的封锁、言语反复不止的病态、刻板印象、语言运动的表面、头韵，以及只有元音押韵。同样，内心冲动表现得像个旧词新义的创造者。所有这些现象被集结并增强再次出现在精神分裂上，一清二楚地指出内心冲动无与伦比的猛烈。情况频繁时，内心冲动习惯上绝对不会从外表可以知觉，即所谓的戏剧化呈现，而是在某种程度上向内在延伸，外在的观察者是看不见这个的，在此内心冲动激起潜意识深入细致的补偿现象[370]。这种现象在幻想和梦境中表达得特别清楚，以所属的力量强占了意识，它的诱惑力之大与病原的内心冲动强度相呼应，通常很容易说明。

在广大的正常人和精神疾病当事人之中，急性的情绪冲动会迅速平息，而慢性冲动对一般意识状态的定位和布局的影响几乎引不起注意，而精神分裂情结的效应却增加了好几倍。这种情结的表达方式定了型，其相对的自主权变成一种绝对的自主权，把意识推进到疏离及人格的摧毁，他不是制造“双重人格”，而是霸占了自我，剥夺了自我的人格——这种现象平常只在最急性、最严重的冲动状态下（故而被称为病态的冲动），以及胡言乱语状态（Delirien）下才会看到。这种状态的普通前型是梦，但与精神分裂相反，并不在清醒，而是在睡眠状态中出现。

做判断时面临一定的窘境：我们到底应该把自我人格的某种特定弱点或者某种特殊冲动强度视为肇因的时间点。我以为后者较有希望，理由如下：睡眠状态中自我意识显著的弱点，以内容而言对于心理的理解根本无关紧要，强调内心冲动的情结却在动力，以及内容方面都决定着梦的意义。我们可以把这个知识也运用到精神分裂的状态，因为就目前我们所能见到的，这种疾患的整体现象学集中在病原的情结上。试着找出解释时，我们最好以此为出发点，视自我—人格之不完善为次要的，同时把它视为在广泛正常人中形成的，强调内心

冲动的情结之一个具破坏性的后续现象，此情结结果透过其强度而瓦解了人格的统一。

每一种情结，精神官能症范围亦同，都有特殊的倾向，去进行所谓的正常化自己，据以并入较高心理规范的阶级制度中，或情况转剧，制造出符合自我—人格的人格分裂来。精神分裂的情况正相反，情结不仅存在古老的事物中，也藏在纷乱—偶然的事件中，置它的社会观点于不顾。情结陌生、深奥又直接，就像大多数的梦一样，睡眠状态要为梦的这个特色负起责任。精神分裂则相反，需要假设有一个特殊的损害，我们可以在这个假设之下，表象一个因过度的内心冲动而制造出来的毒素，我们必须预设它具有特殊的作用，它的影响并不在于一般有规律地干扰感觉功能或运动装置，它只影响病原情结的周围，情结的联想过程因为一个强烈的“思想功能减弱”以迄一个古老的阶级都受到压迫，一部分也在其基本的组成部分上遭到分解。

这个假定当然与找出生理疼痛所在的理念很接近，也许要很大胆才能理解。根据最近两位美国研究人员的来信指出，他们成功地透过刺激脑干唤起了类型形态的幻觉。事关一个癫痫症的案例，每次发作时的征兆都有挥之不去的幻觉，这个主题属于一长串所谓的曼荼罗[5]象征，而我早就推测人的脑干里有曼荼罗象征。心理学上这与本质意义与放诸四海皆准的类型有关，它不受所有传统的制约，自动地出现在潜意识的产品中。类型很容易被识出，无法隐瞒任何人，每个做过梦的人都可以轻易看出来，这是我假设脑干中有一个疼痛据点的原因，这个原因由心理的此事实形成，即扮演着决定方向部署者的角色，尤其属于该类型371。曼荼罗象征因此经常以补偿的组织因素形态出现在精神违常中，后者的观点主要表达在象征的数学结构里，这个结构早成为从后古典而来封闭自然哲学中的玛丽亚先知（Maria prophetissa）[6]原理（一种约三世纪时的新柏拉图哲学），因而为人所熟知，并曾成为1400年中努力思辨的对象372。

如果我们应该借着别的经验来确定这个疼痛据点的思想，那么病原情结自行毁坏的现象是因为特殊毒素而造成的，然后就可能把具有破坏性的过程视为生物学上错误的防御反应之一。

一方面要掌握脑的生理学和病理学，另一方面又要熟稔潜意识的心理学，这还需要好长一段时间，到那个时候为止它们必须在不同的路上行进。关系到全人类的精神疾病学，所肩负的任务是要了解并且治疗当事人，所以应该顾及上述的两个方向，才不必为横亘于心理现象之间的这两个观点所造成的深渊而烦恼。如果以我们当代的理解无法建造出一座衔接两岸的桥，一方面是因为脑的可见性与可触及性，另一方面则是似乎没有本质的心理形态将二者结合起来，但至少我们确定它们是存在的。这份确信可以防止研究工作草率、没有耐心，顾此失彼，或者希望用那个来取代这个。大自然如果缺乏本质之附着将不存在，若无心理的反映，也不会存在。

【 译注】

[1]木堡（Burgholzli），位于苏黎世的精神疗养院。

[2]尤金·布鲁勒（Eugen Bleuler，1857—1919），瑞士心理治疗师，是第一个提出“精神分裂”说法的人。

[3]克劳斯（Nicholas Klaus，1417—1487），瑞士圣徒。

[4]mescaline，一种仙人掌碱。

[5]指精神意识所可能臻至的全有性及协调均衡。

[6]玛丽亚（Maria Judaica），女哲学家，prophetissa是她的别号，有预言家、先知的意思。

德汉名词对照表

A

a baissement du niveau mental　思想功能减弱

Abgerglaube　迷信

Abnorme　不正常（异常）

Abreagieren　宣泄

Absicht　目的

Absoultuion　绝对

Abstraktion　抽象

Adam　亚当

Adler. Alfred　阿德勒

Advokat　律师

Affe　猴子

Affekt　内心冲动

Affektlosigkeit　冷漠

Agypten 埃及

Aggressivität 侵略性

Ahnenfigur 祖先像

Ahnenreihe 先祖

Ahnung 预感

Alchemie 炼金术

Alienierung 疏远

Allee 大道

Alliteration 头韵

Alkoholismus 酒瘾（酒精中毒）

Alltägliche 日常（普遍的）

Alltagserfahrung 一般经验

Altruismus 利他主义（博爱主义）

Amulettbehandlung 发给护身符

Analogiedenken 类比思想

Analyse 分析

Anamie 贫血症

Anamnese（Anamnesis）　既往病例

Anarchie　无政府状态（混乱）

Anatomie　解剖学

Angst　害怕

Anima　阴性基质

Anordner　部署者

Anonymität　匿名

Anpassung　适应

Anschauung　观点

Anteilnahme　参与

Anthropologie　人类学

Antropophytcia　人的生殖

Antike　古希腊（罗马）文化或艺术作品

Antizipation　预知

Apathie　无动于衷

Apfelraub　偷摘苹果

Apperzeption　统觉

Archaismus（archaisch）拟古主义；拟古的

Archaologie　考古学

Archetypus　类型

Armut　贫穷

Arzt　医师

Asklepiostempel　阿斯克勒庇俄斯神殿

Assimilation　同化

Assonanz　准押韵

Assoziation　联想

Assoziationsexperiment　联想实验

Assoziatoinskonkordanz　联想语词索引

Assoziieren　联想

Ästhetik　美学

Astralkörper　星际

Atlantis　大西洋上传说的岛屿

Auffassung　理解

Aufklärung　说明、解释

Auserwählte　被选出的

Auβ erordentlich Wirkungsvolle　效果非比寻常

Automobil　汽车

Autonomie　自治（自主）

Autoritarismus　专制、独裁主义

Autorität　权威

B

Baum　树

Bahnhof　火车站

Beeinflussungsmethode　影响实验

Befreiung　释放

Begehren, Begierde　渴望

Begriff　概念

Behandlung　治疗（处理）

Beichte, Bekenntnis　告解；教义

Beischlaf magischer　不可思议地燕好

Bekenntnis politisches und Mythologie　政治教条与神话学

Bekenntnisreligionen 宗教（信仰）

Bekleidung ungenügende 衣衫不整

Bergkrankheit 高山症

Bergsteigen 登山

Bessesenheit 心醉神迷

Bestimmung naturliche 命定

Betrachtungsweise 观察方式

Bewertung 评价

Bewuβ tsein 意识

Bewuβ tmachung 创造意识

Bewuβ twerdung 成为意识

Beziehung 关系

Bibel 圣经

Bild 图像

Bilderfolge im Unbewuβ ten 潜意识中之系列图像

Bildung 训练（教育）

Biologie 生物学

Blitz　闪电

Bock　山羊

Böse　险恶的

Brunnen　喷泉

Brutalität　残暴行为

C

causa efficiens, causa finalis　因果关系

Chaotische　混乱

Charakter　特色（特征、个性）

Christentum　基督教

Christian Sience　基督教科学派

Christus　耶稣基督

Cogito　我想

concupiscentia　贪欲

D

Dämon　魔鬼

Dämonologie　怪力乱神

Darstellung 体现（叙述、表演）

Delirium 谵妄

Dementia praecox 早发性痴呆症

Denken 思想（想法、主意）

Denkfunktion 思想功能

Denktypus extravertierter 外倾的思想类型

Desintegration 错乱

Desorientiertheit 迷失方向

“Deutsche Christen”德国基督徒

Deutung 解析（解说）

Diagnose 诊断

Dialektik, dialektisches Verfahren 对话；对话程序

Dialog 对话

Differenzierung 差异（区别）

Dingen 东西

Dispostion 素质（倾向）

Dissoziation（Spaltung）错乱分裂

Dogmatismus 教条主义

“double personalite”双重人格

Drache 龙

Drama 戏剧

Drei（heit） 三体合一

Durst 口渴

E

Ecclesia mater 母亲教会

Egoismus, Egozentrismus 自私自利（自利主义）

Ehe vernünftige 理智的婚姻

Eifersucht 吃醋（嫉妒）

Eigenliebe 自爱

Eigennützigkeit 自私自利

Einbildung 想象（自负）

Einfall 突然兴起的想法

Einflüsse 影响

Einpassung 配合

Einsamkeit 寂寞

Eiseitigkeit 片面性

Einsicht 认识（理解）

Einstellung 态度（校准）

Einwirkung, Einwirken 效果（作用）

Eisenbahn 铁路

Eitelkeit 虚荣

Elektrakomplex 恋父情结

Elfen 女妖

Eltern 父母

Emotion 情感（情绪）

Emotionalität 情感（情绪）

Emotivität 易感动性

Empfindung 感受

Empirie 经验

Enantiodromie 对立（反向的）

Endogamiekomplex 门当户对情结

Energie 能量（精力）

Enthuiasmus 热情

Entscheidung 决定

Entsubjektiverung 去主观化

Entwicklung 发展

Entwürzelung 剥夺（根除）

Epilepsie 癫痫

Epimetheus, epimeheisch 艾皮米修斯；轻率的

Erbsünde 原罪

Erdbeben 地震

Erfahrung 经验

Erinnerung 记忆

Erinnyen 复仇女神

Erkennen, Erkenntnis 认识（识别）；理解（知识）

Erlöser, Erlösung 救赎者；救赎

Erschöpfung 精疲力竭

Erwartung 期待

Erziehung 教育

Erziehungskunst 教育艺术

Esel 驴

ESP Phänomene 超感应现象

Eumeniden 假名

Euphemismus 美化之字词

Evangelistensymbole 福音书作者之象征、传福音教士之象征

Existenz, Bajahung der 肯定存在

Experiment 实验

Extraversion 外倾表述形式

Extravertierter 外倾的人

F

Fabelwelt mythische 神秘的寓言世界

Falschung 伪造

Faszination 魅力

Fatalismus 宿命论

Fehlhandlung 治疗疏失

Fetische　偶像

Fieber　发烧

Fiktion　虚构

“fils a papa”宝贝儿子

Finalitt　目的论

Finalistische Betrachtungsweise　目的论之观察方式

Fixation, Fixierung　固定

Fliegen　飞

Flugzeug　飞机

Folklore　民俗学

Französische Revolution　法国大革命

Frau　女性、女士

Freiheit　自由

Fremde, das　陌生的、外来的

Freud Sigmund　弗洛伊德

Freude　愉快

Freundschaft　友谊

Fühlen 感觉

Fühlfunktion 感觉功能

Fühltypus 感觉类型

Funktion 功能

Furcht 害怕（敬畏）

G

Ganzheit 整体

Garten 花园

Gatte und Gattin 夫妻

Gebräuche 风俗习惯

Gedächtnis 记忆

Gedanke 想法

Gefaβ , mutterliche Bedeutung des 母系意义的容器

Gefühl 感觉

Gegebene, das 既有的

Gegensatz 对立物

Gegenwartsbewuβ tsein 当下的意识

Geheimnis 秘密

Gehirn 脑

Geist 精神（思想、心灵、鬼）

Geisterglaube 信鬼神

Geistesgeschichte 鬼故事

Geisteskrankheit 精神疾病

Geistesst rung 精神障碍

Geisteswissenschaften 文科

Geliebtwerden, Sehnsucht nach 渴望被爱

Geltungsbedürfnis，-drang 复仇欲

Genie verkanntes 让人摸不着头绪的天才

“gentle folk”温和的人们

Genuβ sucht 享乐癖

Gerechtigkeit 公正

Geschlecht 性别

Geschmack 品味

Geselligkeit 社交往来

Gesellschaftsordnung 社会规范

Gesetzlosigkeit 非法（无秩序）

Gespenst 鬼（幽灵）

Gestaltpsychologie 形态心理学

Gesundbeter 祈求健康的人

Gesundungsprozeβ 康复过程

Gewalttätigkeit 残暴行为

Gewissen 良心（良知）

Gewöhnliche, das 一般、普通的

Gift 毒药

Gilgamesch-Epos 基加弥息史诗

Gleichgewicht 均衡

Gleichgültigkeit 无关紧要

Gleichnis 比喻（对照）

Glück 幸运

Gnadenmittel der Kirche 教会的恩赐手段

Gott 上帝

Gottesbegriff　上帝的概念

Gottesimago　上帝的理想人物

Gottesreich　神权政治国家

Gottesstimme　上帝的声音

Gottesvision von Bruder Klaus　克劳斯弟兄的上帝幻影

Götter　上帝、老天爷

Gottheit　神、神性

Granatapfel　石榴

Grundsätzliche, das　原则上（根本的）

Gute, das　好的、善的

Gut und Böse　好坏（善恶）

H

Halluzination　幻觉

Halluzinosis　幻觉

Handeln, Handlung　处理（治疗）

Handleserin　看手相的女人

Haβ 恨

Haus einstürzendes 坍塌的房子

Heil 幸福

Heiland 救星

Heilpädagogik 治疗教育学

Heilsymbolik 治疗的象征手法

Heilung 治愈

Heilwirkung, heilende Wirkung 疗效

Heinzelmännchen 棕仙

Heldenmythos 英雄神话

Herdenspsychologie 群体心理学

Hermetische Naturphilosophie 封闭自然哲学

Heros 英雄

Herrschsucht 统治癖

Herz 心

Hierarchie, hierarchische Ordnung 阶级制度

Himmel und Erde 天与地

Hirsch 鹿

Höhle 洞穴

Hormone 贺尔蒙

Hotel 饭店（旅馆）

Hund 狗

Hypnose 催眠

Hypnotismus 催眠术

Hypnotistenschule französische 法国催眠学派

Hypochondrie 疑神疑鬼（多心）

Hysterie 歇斯底里

I

Ich 自我

Ideal 理想（理念）

Idealismus 理想主义

Idee 主张（点子、想法）

Identitt 一致性

Illusion 幻觉

Imago 存在于潜意识中的理想人物

Imitation 模仿

Immoral 不道德

“incorruptivile”Indikation 暗示（迹象）

Indifferenz 冷漠

Individualismus und Kollektivismus 个人主义与集体主义

Individualitt 个人

Individuation 自我意识之形成

Individuationsprozeβ 自我意识形成过程

Individuelle, das und das Allgemeine 个人的与一般的

Individuum 个人（个体）

Infantilismus, das Infantile 幼稚病；幼稚的

Infantilwelt 幼稚的世界

Infektion 感染

Infektionsangst 害怕感染

Inhalte 内容

Inharenzurteil 基本属性

Initiation 成年礼

Inkommensurabilität 莫测高深

Inkubationsträume 孵梦

Inquistion 宗教法庭

Insinuation 怀疑（谄媚）

Instinkt 直觉

Integration 一体化

Intellekt 才智（理智）

Intellekturalismus 理智主义

intelligence du coeur 直接领悟

Intelligenz 聪明才智

Intelligenzprüfung 智力测验

Interesse 兴趣

Intoxikation, Toxin, Gift 毒素

Introversion 内倾表述形式

Intuition 直觉

Inzest, Inzestkomplex 乱伦；乱伦情结

Irrationale, das 非理性

Irrealitt 不真实

Irrtum 错谬

Isolierung 孤立

J

Juden, Komplexhaftigkeit bei 犹太人所受制的情结

Jugend 青年人

Dr Jung als Traumfigur 荣格医师作为梦的角色

K

Kampf ums Dasein 生存竞争

Kartenschlagerin 用纸牌算命的女人

Kasuistik：Ekstase beim Bergsteigen 决疑法、诡辩术；登山时的欣快感

Katastrophe 灾难

Katatonie 紧张症

Kartharsis 内心净化

Katholik 天主教

Kausalität 因果关系

Kausale Betrachtungsweise 因果关系的观察方法

Kefir 发酵奶

Kind 小孩

Kinderrolle 儿童角色

Kindheit 童年

Kindische, das 天真无邪的

Kirche 教堂（教会）

Kokain 古柯碱

Kollektiv 集体的

Kollektivismus 集体主义

Kommunion 领圣餐

Kompensation 补偿

Komplementaritat psychische 心理互补

Komplex 情结

Konfessionen 表白

Konfirmation 坚信礼

Konflikt 冲突

König 国王

Konstatierung 断定（证实）

Konstellation 境况（行星位置）

Konstitution 素质（结构）

Konzentration 集中

Konzert 音乐会

Körper 身体

Kosmogonie 宇宙起源学

Kostbarkeit, schwer erreichbare 极其珍贵

Kraft 力量

Krankenschwester 护士

Krankheit 病症

Krankheitsphobie 恐病症

Kreislauf 血液循环

Kreuzverhr 盘问

Krieg 战争

Kritik 批评

Krokodil 鳄鱼

Kryptomnesie　不明因子

Kultgemeinschaft　崇拜团体

Kultur　文化（文明）

Kunst　艺术

L

lapsus linguae　失言

Laren　家神

Laune　情绪

Leben　生活（生命、人生）

Lebensanschauung　人生观

Lebensauffassung　人生观点

Lebensdrang　生活压力、热望、迫切的需求

Lebensenergie　生命能量

Lebensführung　人生指引

Lebensgefühl　人生之感

Lebensgesetze　生活规范

Lebenshalfte zweite　后半生

Lebensinhalt　生活内容

Lebensinteresse（Libido）　人生趣味心灵能量

Lebensleistung　人生成就

Lebensmitte　中年

Lebensprobleme　生活问题

Lebensprozeβ 生命过程

Lebensvorgang　人生事件（人生变化）

Lebensweise　生活方式

Lebenswirklichkeit　人生实现

Lehranalyse　自我分析

Lehrer und Schüler　老师与学生

Leiden　痛苦

Leidenschaft　热情

Leonardo da Vinci　达·芬奇

Libido　心灵能量（精神能量、原欲）

Liebe　爱

Liebeswahl　爱的抉择

Logik 逻辑

Löwe 狮子

Lüge 谎言

lumen naturae 自然之光

Lust infantile 幼稚的欲望

Lustprinzip 性满足说

Lustpsychologie 性欲心理学

M

Macht 权力

Machtabsicht 权力目的

Machtanspruch 权力要求

Machtillusion 权力幻觉

Machtkomplex 权力情结

Machtphantasie 权力幻想

Machttheorie 权力理论

Machttrieb, -wille 权力欲（权力意志）

Magen überladener 超载的胃

Magie 魔幻

Magnetismus 催眠术

Malen 画图

Mana 玛娜

Mandalasymbole 曼荼罗象征

Mann und Frau 男人和女人

männlicher Protest 男性的异议

Männerweihen 祭典

Märchen 童话

Maria Prophetissa

Maske 面具

Masse 群众

Masseninstinkt 群众直觉

Materialismus 唯物主义

Materie 素材

Medizin 医学

Medizinkraft 医学的力量

Medizinmann 巫医

Meer als das Unbewuβ te 把海洋当成潜意识的

Meinung 意见

Melancholie 忧郁、感伤

Mensch 人

Menschenverstand gesunder 正常的人的理解

Menschheit 人类

Menschlichkeit, Menschenfreundlichkeit 人性（博爱）

mental healing 心理医治

Mephistopheles 梅菲斯托菲勒斯

Mercurius 麦丘里

Meskalin 墨斯卡灵碱

Messe 弥撒

Metaphysik 形而上学

Methode （方法）

Minderwertigkeit 劣等

Minderwertigkeitsgefühl 自卑感

Minderwertigkeitskomplex 自卑情结

Misanthrop 全民公敌

Mission, Missionar 传教

Mitleid 同情

Mitteilung menschliche 人性的传达

Mittelalter 中古世纪

Mneme 记忆力

Mobpsychologie 暴民心理学

Mode 时尚

Müglichkeit 可能性

Mond （月球）

Monstrum 怪物

Moral 道德

moralische Leistung 道德义务

Moralgesetz 道德规范

Morphium 吗啡

Motivation 论证（根据）

Motive　主题

Mutter　母亲

Mysterientod　神秘死亡

Mystik, das Mystische　神秘主义；神秘的

Mystisch-Zwingende, das　具有神秘分量的

Mythologeme　神话元素

Mythos　神话

N

Nabel　肚脐

Nächstenliebe　博爱（仁爱）

Nacht　夜晚

Namensmagie　名称魔术

Narkotikamisbrauch　滥用麻醉品

Natur　大自然

Naturwissenschaft und Psychotherapie　自然科学与心理治疗

Nebukadnezar　尼布甲尼撒

Neologismus　旧词新义

Nervensystem 神经系统

Neurasthenie 神经衰弱

Neurose 精神官能症

Neutralitt 中性（中立）

Nichtigkeit menschlich 一无是处

Norgler 满腹牢骚之人

Normale, das, Normalitt 正常的

Normalisierung 正常化

Noumenon 绝对事实

Nützlichkeit 效益

O

Obenaufseinwollen 希望位居高位

Oberes und Unteres 上层的与下层的

Oberflächlichkeit 表面

Objekt 客体（客观事物）

Objektivität 客观性

Odipuskomplex 伊底帕斯情结

Offenbarung 公开（坦白）

Okkultismus 神秘主义

Orakel 占卜

“Originalitat”奇特之处

Ortangabe 交代地点

Orthopadie psychische 心理矫正

Ost und West 东方与西方

Oxfordmovement 牛津运动

P

Papagei 鹦鹉

Papst 教宗

Paradies 天堂

Paranoia, Paranoid 妄想的；妄想

Parapsycholgie 形而上心理学

“participation mystique”神秘参与

Passivitt 被动性

Patholgoische, das 病理学的

Patient 当事人

Patriarchalische Ordnung 父权的规范

pattern of behavior 行为模式

Pelikan 鹈鹕、塘鹅

Penaten 灶神

Perseveration 言语反复不止的病态

Person 人

Personifikation 拟人化

Persönliche, das 个人的

Persönlichkeit 人格（性格）

“persuasion”信仰

Pessimismus-Optimismus 悲观-乐观

Pferd 马

Pflicht 责任（义务）

Phallus 男性生殖器

Phantasie 幻想

Phantasieren 幻想

Phantasma　幻想（幻影）

Phantastische, das　非凡（妙不可言的）

Pharisaismus　伪善（假仁假义）

Philanthropie　博爱主义

Philosophie　哲学

Phobien　恐惧症

Phylogenese　种系发生

Physik　物理

Physiologie　生理学

Posie, Poetisches　诗歌；如诗的

Pose　姿态

Postivismus　实证主义

Pramisse subjective und psychologische　主观与心理上之前提

Prediger　传教士

Presse, Psychologie der　心理宣传

Priester　神职人员

Primitiver　原始人

Primitivitt 未开化状态

Problematik psychotherapeutische 心理治疗之问题

Prognose 预后

Prophetie 预知

Projektion 投射

Prospektion 预期、推测

Prostituierte 妓女

Protestant 基督教徒

Psychastheniker 神经衰弱症者

Psyche 心理

Psychiatrie 精神疾病学

Psychische, das 心理的

Pschoanalyse 心理分析

psychogalvanisches Phanomen 心理电流现象

Psychologie 心理学

Psychose 精神疾病

Psychopatholgie 心理病理学

Pyschophysiologie 心理生理学

Psychopompos 超心理

Psychoterapeut 心理治疗师

Psychotherapie 心理治疗

Pubertat 青春期

Pubertatweihen 青春期庆典

Q

quadratura circuli 病症发作

quadrupeda 四条腿的动物

Quaternitat 四个

Quincunx 五个

R

Rabulistik 强词夺理

Rache 咽喉

Rapport 相互关系

Rat guter 好的建议

Rationale, das 理性的

Rationalisieren 合理化

Rationalismus 理性主义

Rationalität 理性

Raum und Zeit, Relativität von 事实的空间与时间

Reaktion 反应

Realempfinden 真实感受

Realismus 现实主义

Realität 事实

Rechthaberei 强词夺理之人（好辩之人）

reduction ad absurdum 完全减弱、降低

Reduktion 还原

“reeducation de la volonte”重建意志

Reflex 反映

Reflexion 反映

Reformator 改革者

Regression 退化

Reichtum 财富

Reiz 刺激

Reklame 广告

Religion 宗教

Religonsgeschichte 宗教史

Religonswissenschaft 神学

Religositat echte 真正虔诚

Reminiszenz peinliche 尴尬的往事

“representations collectives”集体表像

Retrospektion 回顾

Revolution 革命

Ritus 仪式

Rorschabchbildtest 罗夏克测验

Rücksicht 顾虑

Rücksichtslosigkeit 肆无忌惮

Ruhrseligkeit 易受感动（感情脆弱）

S

Sackgasse, Stehenbleiben 死胡同；进退维谷

Sagen 传说

Schatten 影子

Scheinerklarung 似是而非的解说

Schizophrenie 精神分裂

Schlaf 睡眠

Schlaflosigkeit 失眠

Schlafstörung 失眠

Schlange 蛇

Schliesen（logisches） 逻辑结论

Schlüssel 解答

Schmerz 疼痛

Schock 震惊

“Schratteli”恶梦

Schrullenhaftigkeit 怪癖、古怪

Schuld 负债（罪愆）

Schüler 学生

Schulmedizin 学校里教授的医学知识

Schwärmer 梦想家

Schwindelanfall psychogener 心因性的昏倒

Seele 心灵

Seelenleben 心灵生活

Seelsorge 忧愁

Seher 观看者

Selbst, das 自己

Selbstanalyse 自我分析

Selbstandigkeit 独立自主

Selbstbeherrschung 自我克制

Selbstbeschrnkung 自我限制

Selbstbesinnung 自觉

Selbstbespiegelung 自吹自擂

Selbstdarstellung 自我呈现

Selbsterhaltung 自我保存（自卫）

Selbstneuerung 自我更新

Selbstgerechtigkeit 自信（自以为是）

Selbstkritik 自我批评

Selbstbstmord 自杀

Selbstschutz 自我保护

Selbstsicherung 自信

Selbststeuerung 自动调节

Selbstüberschätzung 高估自己

Selbstvertrauen 自信

Sensation 轰动

Sexualbegriff 性概念

Sexualgesetze 性规范

Sexualität 性行为

Sexualmaterie 性题材

Sexualmoral 性道德

Sexualphantasien 性幻想

Sexualsprache 性语言

Sexualtheorie 性理论

Sexualtrieb 性欲

Simulaiton 伪装

Sinne 感官（感觉）

Sinneswahrnehmung 感官知觉

Sittenwächter 伦理道德之守护者

Soma 人体

Somnambulismus 梦游症

Sosein 如此（这般）

Soziett 社团

Sperrung 封闭（封锁）

Spiegelwelt psychische 心理反射世界

Spielen 游戏

Spritismus 招魂术

Spontane, das 自动自发（本能的）

Sprache 语言

Staat 国家

Stammbaum 谱系

Stampede 蜂拥

Sterben 死亡

Stereotypie 刻板印象

Stier 公牛

Stillstand 静止（停滞状态）

“Stimme”声音

Stimme im Traum 梦中的声音

Stoff 素材

Stoffwechsel 新陈代谢

Störung 心理疾病

Straβ e 街

Subjekt 主观

subjective Prmissen 主观的前提

subjective Vorurteile 主观的偏见

Subjektivierung 主观化

Subjektivität 主观性

Sublimierung 精致化

Suggestivilität 影响（暗示）

Suggestion　暗示

Suggestionstherpie　暗示疗法

Suggestivmethode　暗示方法

Sünde, Erbsünde　罪；原罪

Sündenfall　原罪事件

superbia　自大

Swastikakreuz　古印度字

Symbole　象征

Symbolik　象征手法

Symbolismus der psychischen Inhalte　心理内容之象征主义

Sympathicus　交感神经

Symptom　征兆

Synthese　综合

T

Tabu　禁忌

Tagesleben　白天的生活

Tanz　跳舞

Tatsache 事实

Tatsachendenken 实际想法

Taufe, Taufbad 洗礼

Tautologie 冗辞

Teilbewuβ theit 部分意识

Teilpersnlichkeit 部分人格

Teilpsyche，-seele 部分心理（心灵）

Teleologie 目的论

Telepathie 心灵感应

Temperament 禀性

Tetramorphos 四个形体

Theokratie 神权政治

Theologie 神学

Theorie 理论

Theosophie 神智学

Thought cure 心思治疗

Tics symbolische 象征性的怪癖

Tiere 动物

Tierfabel 动物寓言

Tiermensch 半人半兽

Tisch 桌子

Tod 死亡

Toleranz 容忍

Totemklan 图腾部族

Totengebruche 死亡风俗

Totengeister 亡灵

Toxin 毒素

Tradition 传统

Training autogenes 自律训练法

Traum 梦

Trauma 心灵创伤

Traumer mystischer 神秘的做梦者

Traumerei 梦想

Tremendum 敬畏（畏惧）

Treppensteigen 爬楼梯

Trieb 本能

Triebhaftigkeit 好色（情欲冲动）

Trunkenheit 酒醉

Tumor 肿瘤

Typen, Typus 类型

Tyrannei 暴君

U

Übel 祸害（不幸）

Übereinstimmungsgefühl 协调感

Über-Ich 超我

Überlegenheit 优势

Überlegung 考虑

Überschwemmung 淹水

Übertragung 移情

Überzeugung 信念

Überzeugungskraft 说服力

Umgebung, Umwelt 环境；周遭

Unabhänigkeit 依赖

Unbedingtheit 绝对

Unbekannte, das 陌生的（外来的）

Unbewuβ te, das 潜意识的

Unbewuβ theit 潜意识

Unbewuβ tmachung 创造潜意识

Unfall 意外事件

Unfreiheit 不自由

Universale, das 普遍通行的

Universalismus 普遍主义

Unsterblichkeit 不死的

Unterdrücken, Psycholgie des 压抑心理学

Untermenschliche, das 非人的

Unvernänftigkeit unbewuβ te 潜意识之非理性

Unverständliche, das 不理解的

Unvorstellbare, das 无法想象的

Uranschauung 原初观点

Urbilder 原初图象

Ureltern 祖先

Urlebendige, das 古老生物（生命）

Urmensch, Lichtmensch 原始人

Urmotive 原始动机（主题）

Ursache 起因

Urteil 判断

Urteilerei 判断

V

Vater, -bild 父亲图象

Vaterund Mutterwelt 父亲与母亲的世界

Verallgemeinerung 一般化

Veranderlichkeit 不稳定性

Verantwortung 责任

Verbitterung 痛苦（忿恨）

Verdauungsströung 消化不良

Verdoppelungsmotiv 双重主题

Verdrängung 压抑

Vererbung 遗传

Verhalten 行为举止

Vernüft, Vernünftigkeit 理智

Vernünftelei 理性

Versehen 看错

Versprecher 失言之人

Verstand 理解

Verständigung 了解

Verständnis, Verstehen 了解（明白）

Versuch 尝试、试验

Vertrauensverhältniβ 信任的关系

Vision 幻影

Vitalismus 活力论（生机主义）

Vogel 鸟

Volksbewegungen 群众运动

Volksmenge　人群

Vorstellungen　想象

Vortrag　演讲

Vorurteil　偏见

Vorzeit　史前时代

W

Wachphantasie　白日梦

Wachzustand　清醒状态

Wahl　选择

Wahnsinn　癫狂

Wahnvorstellungen　妄想

Wahrheit　实情

Wahrnehmung　知觉

Wahrscheinlichkeit　可能性（或然性）

Walhall　沃丁神接待战争英灵的殿堂

Wandlung　变化

Wasser　水

Wechselwirkung 交替作用

Welt 世界

Weltanschauung 世界观

Weltgesetz 世界规范

Weltsinn 世界意义

Werden und Vergehen 形成与消逝

Wert 价值

Widerstand 反抗

Wiederholungsexperiment 重复实验

Wille, Wollen 意志

Willenschwache 意志不坚

Willkur 专断

wirklich-wirkend 真的-发挥作用、有效

Wirklichkeit 真实情况

Wirksame 有效的

Wirkung 效果、作用

Wissenschaft 学识

Wissenschaftlichkeit　科学方法

wundertatige Orte　发生奇迹的地方

Wünsche　愿望

Wunschbaum　愿望树

Wunscherfüllung　愿望实现

Wunschtheorie　愿望理论

Y

Yin　阴

Yoga　瑜伽

Yoni　女阴

Z

Zahn　牙齿

Zeichen　符号

Zeit　时间（时代）

Zeitgeist　时代精神

Zeitproblematik　时间上的困难度

Zensur　审查

Zentrierungsvorgang 集中过程

Ziel 目标

Zivilisation 文明

Zufall, Zufälligkeit 偶然；偶然性

Zukunft 未来

Zurechnungsfähigkeit 心智健全

Zusammenbruch nervoser 精神崩溃

Zusammenhange psychische 心理关系

Zwang 强迫

Zwangsdenken 强迫思维

Zwangsläufigkeit 必然性

Zwangsneurose 强迫症

Zwangssymptome 强迫征兆

Zwangsvorstellungen 心理幻觉

Zweifel 怀疑

Zweimuttermotiv 两个母亲的主题

精神分析与灵魂治疗

精神分析与灵魂治疗[373]

精神分析与神甫或牧师治疗灵魂，两者之间是什么关系并不容易回答，因为，它们关注的基本上是不同的事情。教士或牧师对灵魂的治疗是建立在基督教信仰告白基础上的宗教影响，精神分析却是一种医疗上的干预，一种旨 在揭示和显露无意识心理内容，并将它们整合到自觉意识中去的心理技巧。不过，精神分析的这一定义仅仅适用于弗洛伊德的方法和我所使用的方法。在此意义上，阿德勒的方法并不是精神分析的方法，他的目标也并不是上面说到的目标。以意图而言，阿德勒的方法基本上是教育学的方法，它直接作用于自觉意识，而对无意识则几乎不加考虑。这实际是进一步发展了法国的“意志再教育”和杜波依斯（Dubois）的“心理矫形术”。阿德勒的教育学旨在使个人心理正常化进而能适应于集体心理，这与神甫或牧师对灵魂的治疗——其目标是灵魂的救赎和灵魂脱离世俗世界的尘网——在追求的目标上是截然不同的。在某些情况下，心理的正常化和对集体心理的适应在目标上甚至与基督教的理想处于相反的两极，因为基督教的目标恰恰是脱离这个世界、恭顺于上帝的意志和使个人获得拯救。阿德勒的方法与神甫或牧师对灵魂的治疗只有一个共同点，那就是它们都作用于人的自觉意识，并在这样做的时候，诉诸个人的意志和个人对自己的洞察。

然而弗洛伊德的精神分析一开始却既不诉诸个人的意志，也不诉诸个人对自己的洞察，而只是试图把无意识心理内容引导到表面，使之进入自觉意识，并藉此摧毁种种纷扰、种种症状的心理根源。因此，弗洛伊德不是试图通过对自觉意识的治疗，而是试图通过对症状

的釜底抽薪来消除它们对外部适应的干扰。这就是精神分析技术的目标所在。

我和弗洛伊德的分歧始于对无意识内容的不同解释。显而易见的是，如果不根据某种程度的领悟或洞察，你就不可能把任何无意识的东西整合到意识中去。为了使无意识心理内容能够被意识理解和吸收，弗洛伊德提出了他著名的性欲理论，这种理论把分析中敞露出来的无意识心理内容设想为基本上是一些不能见容于自觉意识的性欲倾向（或别的不道德的欲望）。弗洛伊德这一观点建立在理性唯物主义的基础上，他的著作《一个幻觉的未来》为此提供了显而易见的证据。这种科学观在十九世纪后期特别流行。凭借这样的观点，不必花太大的力气就可以建立起对人类动物天性的影响深远的观点，因为道德的冲突与公众意见的冲突或与刑事法典的冲突都可以轻易避免。与此同时，弗洛伊德提到了“升华作用”，他把它理解为里比多在非性欲化形式中的运用。这里，我不可能对这一极其精致的提法展开批评；我将仅仅指出，并非一切来自无意识的东西都可以得到“升华”。

对任何一个或者由于脾性，或者由于哲学或宗教的原因而不能接受这一科学唯物主义观点的人来说，无意识内容在自觉意识中的实现始终是一个严峻的问题。所幸的是，一种本能的抵抗保护了我们，使我们不致陷入这个会使我们走得太远的意识。正是由于这种本能的抵抗，人才往往能够满足于一种温和而有节制的意识拓展。这一点特别明显地见于单纯而不复杂的神经症之中，或毋宁说特别明显地表现在那些性格比较单纯的人身上。而与此同时，那些心气很高的人所感受的痛苦却主要来自对知识的渴望——这种渴望的强烈程度远远超过了本能产生的抵抗。他们希望看见，希望知道，希望理解。对于他们而言，弗洛伊德的解释所提供的答案就不能令人满意。而教会恩典的方式，特别是信托给天主教神甫的方式，就可能对他们的理解有所助

益，因为这些形式和意义在创立之初便与无意识心理内容相适宜。这也就是为什么神父不仅要听信徒的告白，还要向他们提问的缘故。的确，向他们提问是他的一项职责。更进一步讲，他可以向他们询问那些本来只能讲给医生听的事情。考虑到由他来行使的恩典方式，教士的干预不能认为是超越了他的资格或能力，因为他同样也被授予了平息他引起风暴的权力。

然而对新教牧师来说，问题却并非这么简单。除了普通的祈祷和圣餐，他自己并不主持任何仪式，于是他不得不立足于道德，这就使从无意识中涌出的本能力量再一次面临受压抑的危险。任何圣事，不管其形式如何，其作用的发挥都像是一个用来接收无意识内容的容器。清教运动的仪式简化恰好剥夺了新教对无意识发生影响的手段，不管怎样，它使牧师不再具有天主教神甫具有的中保[374]性质，而这却正是灵魂所需要的。新教让个人自己对自己负起责任，让个人孤独地面对上帝，这既是新教的好处，又是它的危险所在。正是从这里，开始了内在的躁动和不安，这种躁动不安在几百年中产生了不下四百个新教支派——这一症状无可置疑地显示了个人主义的泛滥。

精神分析对无意识的敞露无疑具有极大的效果。与此同样，天主教告白的效果也是巨大的——尤其当它并不只是被动地听，同时也主动地进行干预的时候更是如此。有鉴于此，新教教会很久以来一直没设法恢复告白制度并使之成为牧者和羊群之间的教牧关系，这种做法就确实有些令人吃惊。不过，对新教牧师来说，并不存在返回这种原始天主教形式的必要——而这一点是完全正确的——因为这种返回是如此尖锐地与新教的性质相冲突。新教牧师在治疗灵魂的过程中正确地看到了自己生命的真正意义，于是很自然就开始寻找一种新的、能够使他进入教区信徒灵魂（而不是仅仅进入耳朵）的方式。在他们看来，分析心理学似乎提供了这把钥匙，因为他圣职的意义和目的并不完成于礼拜日的说教，这些说教虽然传到了听者的耳中，却很少深入

到他们的内心，更难得触及他们的灵魂——触及这所有隐秘中最大的隐秘。灵魂的治疗只能在相互交谈的宁谧中进行，只能在无保留的信任这样一种健康的气氛中进行。灵魂必须作用于灵魂，通向最为内在的圣所之门必须设法打开。精神分析就拥有打开本来紧闭的心灵之门的钥匙。

然而，心灵之门的开启往往就像做一次外科手术。此时，手持手术刀的医生必须做好一切准备，才能对付切口切开那一瞬间发生的任何事情。同样，精神分析也会发现种种未曾料到的事情，而这些事情——例如潜在的心理病症以及诸如此类的东西——的确是令人不愉快的。尽管这些东西往往完全自动就冒了出来，那些因为自己的干预，在条件没有成熟的情况下就提前把它们释放出来的分析者却仍然会受到指责。事实上，只有具有渊博的精神病学知识及其特殊的技巧，从事心理分析的人，才不至于犯这样一种愚蠢的错误——因此，初入道的分析者最好经常与一位医生合作。

所幸的是，我刚才提到的意外事件实际上很少发生。然而精神分析敞露出来的问题却很难对付。它迫使病人不得不正视自己的人生，并由此而直面某些终极的、严峻的，迄今以来一直予以回避的问题。由于人的天性远非天真质朴，那暴露出来的事实通常便足以解释病人为什么要竭力回避：因为他本能地感到他不可能就这些问题获得一个满意的答案。这样他当然就期望从分析者那里获得答案。而分析者此时却完全有权使某些重大问题得不到解答——这也是为了对病人有利。任何一个有理智的病人都不会期望从医生那里获得比医学帮助更多的帮助，然而他们却期望着从神职人员那里得到更多的帮助，也就是说，期望获得宗教问题的解决。

正如已经说过的那样，天主教教会手中拥有这样一些方式和手段，这些方式和手段从古老的时代起，就发挥着把心理中较为低下的

本能力量吸收到宗教象征之中，并以这种方式将它们整合到精神的圣秩等级（hierarchy）中去的作用。新教牧师缺乏这些手段，因而当面对人性中那些不能用训诫、内省、良好意愿和英勇的自我惩罚等予以制服的心理事实时，他们便往往左右为难、束手无策。在新教中，善与恶是彼此对立、不可调和的。这里没有看得见的宽恕，遭到抛弃的个人孤独地留在他的罪中。而正像我们知道的那样，上帝仅仅宽恕我们自己已经战胜了的罪恶。这正是新教牧师在心理学意义上必然遇到的重大困难：他没有用来抓住心理生活中那些低下本能的方式。这也恰恰是精神分析敞露出来并需要获得解决的无意识冲突的难题。然而，立足于科学唯物主义的基础，医生是能以医学上的审慎来对待这一难题的。也就是说，他可以把病人身上的伦理问题视为他——作为一个医生——能力范围之外的事情。他有充分的理由以此作为退却的遁辞：“很抱歉，对此你必须自己尽力而为。”然而新教牧师却不能以这种方式推卸其责任。他必须始终陪伴那在黑暗旅程中给他信任的灵魂。这里，精神分析的还原论立场对他几乎没有任何帮助，因为此时的任何进展都只能是一种建设而不是一种破坏。在严重的情况下，善意的建议和道德的劝诫也几乎没有什么裨益，因为它们只会驱散黎明前的黑暗。正像东方一句智慧的格言所说的那样：为善胜于避恶。真正的智者也会扮演起乞丐、国王、罪犯的角色并对众神加以留意和思索。

对天主教神甫来说，运用精神分析中的某些要素要比新教牧师更为容易。后者面对的是更为艰难的任务。天主教教士不仅确实在历史上形成的告白、惩罚、赦免形式中拥有现成的教牧技巧，同时也还拥有大量显而易见的仪式化象征——这些象征充分满足了那些心地较为单纯、头脑较为简单的人的需要和他们那模模糊糊的激情。由于缺乏所有重要的仪式方式，新教牧师在更大的程度上需要一套心理学技术。我因此认为心理学兴趣在新教神职人员方面是完全合法甚至是完全必要的。他们可能侵犯了医学的领地，但这种侵犯却在医学对宗教

和哲学的入侵中得到了平衡甚至不只是平衡。医生们的天真使他们相信他们有资格涉足哲学和宗教——就像他们以性症状和童年期愿望性幻想等名义对宗教过程作出的解释所证明的那样。在分析心理学中，医生和神职人员无疑是相互撞车，然而这一碰撞应该导向的却是相互之间的合作而非敌视。

由于缺乏仪式的方式，新教对灵魂的治疗（作为与天主教相反的治疗方式）便在一种“我—你”关系中发展为个人之间的讨论。它不可能像天主教能够做到的那样将移情（transference）这一基本问题转变为某种非个人的东西，相反却必须抱有信心地把它作为个人经验来作出应对。与无意识的任何深层接触都必然导致移情现象的发生，因此无论何时，只要新教牧师对无意识背景深入到一定的程度，他就必然会不仅在女性身上，同时也在男性身上引发出移情现象。这当然就以个人的方式涉及了自己，何况，他不可能像天主教教士能够做到或说必须做到的那样来转移这种感情，因为他并不拥有那种能够用来代替他自己的仪式形式。在这样的情况下，他发现自己为了教民的精神福祉而陷入最具个人特色的参与之中。这种参与甚至比心理分析者还有过之而无不及，因为对心理分析者来说，病人灵魂的特殊拯救并不一定就是一件紧迫而重要的事情，在任何情况下，他都可以退缩到颇为合理的借口和遁辞中去。而新教牧师——虽然有一些紧张和尴尬——却出于更高的理由而放弃了这样的借口和托辞。由于这一缘故，他便置身于使自己卷入严重心理冲突的危险之中。而这种冲突，说得温和一点，却并不是牧师宁静偏狭的头脑所能感受到的。这一危险非同小可，但它却具有极大的好处，可以把有责任心的牧师拖入现实生活，并且与此同时，使他置身于早期教会体验过的苦难和忧患之中（参看保罗不得不为自己辩护并予以反驳的种种流言蜚语）。

牧师必须自己决定，他的社会身份、他的薪水和他对自己家庭的考虑，应在多大程度上限制他去执行治疗灵魂的危险使命。德尔图良

（Tertullian）曾告诫他的学生，应该主动地去见识一下斗兽场——即使新教牧师认为这一忠告不值得听取，我也不会因此而看不起他们。须知真正建立在现代心理学基础上的教牧工作，可以轻而易举便使神职人员成为公众误解的牺牲品。社会身份的考虑和家庭方面的考虑虽然属于世俗的考虑，但却提醒牧师们应该更为明智——因为众所周知，世俗的孩子永远比天国的孩子更为明智。然而尽管如此，灵魂之眼却总是充满渴望地转向不考虑自己在这个世界上的得失，并且总是能够为了某种更高更好的东西而置一切于不顾的人。的确，孩子似的热情成就不了任何事情，只有凭借勇气——那从未离开过现实和可能的坚实大地的勇气——才能成就任何有更大价值的事情。

正是因为新教牧师仪式手段上的欠缺，才使得他与世界难以进一步接触。然而也是同一原因，才驱使他去做更大的冒险——驱使他直奔火线。我希望新教牧师不会在这一任务面前显出胆怯。

所有有头脑的心理治疗者都会因为自己的努力能从神职人员的工作中得到支持和补充而感到高兴。的确，人的灵魂中的种种问题，如果由神职人员和医生从对立的立场去处理，无疑给双方都会带来可想而知的困难。然而也正是从这种相遇之中，双方都可望获得最能结出丰硕果实的挑战和刺激。

心理学与宗教[375]

一、无意识的自主性

由于特里讲座（Terry Lecture）的创办似乎意在让科学、哲学和其他人类知识领域的代表能够共同就永恒的宗教问题展开讨论，同时也由于耶鲁大学给了我极大的荣誉，让我来作1937年的这一届演讲，我认为我的任务将是阐明心理学——或说由我代表的医学心理学的那一特殊分支在宗教问题上究竟不得不做些什么和说些什么。既然宗教无疑是人类心灵一个最早和最具普遍性的表达方式，那么，显而易见的是，任何触及个人心理结构的心理学都不可避免地会注意到一个这样的事实，那就是：宗教不仅是一种社会历史现象，同时，对相当数量的人来说，它也是某种极受个人关注的东西。

尽管我往往被说成是哲学家，但实际上我始终是一个经验主义者，并且始终像一个经验主义者那样恪守着现象学的立场。我相信：如果一个人偶尔也在经验的积累和分类之外作一些思考，那么这并不与他科学的经验主义原则相冲突。而我甚至相信，没有思考也就不可能有所谓经验，因为“经验”乃是一个吸收和同化的过程，没有这一过程，就不可能有理解。正如我所表明的那样，我对心理现象的研究是站在科学的立场而非哲学的立场上。而既然宗教具有一个极其重要的心理学侧面，我对它的考察当然就采取了纯经验的角度。这就是说，我把自己限制在现象的观察上，而回避了任何形而上的或哲学的考虑。我并不否认这些考虑的实在性和有效性，但我不能声称自己有能力正确地运用它们。

我知道许多人都相信自己完全掌握了心理学，因为他们认为心理学并非别的什么，而就是他们对自己的认识。然而在我看来，心理学恐怕远不止是那么一点点东西。尽管它与哲学并没有多少交道，但却涉及大量的经验事实，而这些事实多半是一般人无法接触到的。我准备让你们多少看一看实用心理学处理宗教问题的方式。不言而喻，这一问题之大，所需要的远远不止是三次演讲，因为对具体细节作必要的交代必将耗费大量的时间和更多的解释。因此，我在第一讲中将对实用心理学和宗教问题作一介绍；在第二讲中则介绍一些足以证明无意识中存在着可靠的宗教功能的心理事实；第三讲则对涉及无意识心理过程的宗教象征作出解释。

由于我将提供的是一个颇不寻常的讨论，因此我不能假定我的听众对我所代表的心理学派别的方法和立场已十分熟悉。我要说明的是：这一立场完全是现象学的，也就是说，它所涉及的是现象、事件和经验。一句话，它涉及的仅仅是事实。它的真，是事实的真而不是判断的真。例如，当心理学谈到童贞女生育这一母题时，它所涉及的仅仅是事实上存在着这样一种观念，而并不涉及这一观念在任何其他意义上的真伪。这一观念的存在，本身就具有心理的真实性。一种观念如果仅仅发生在一个人身上，它的心理学上的存在乃是主观的。但如果它为一个社会所共有，它也就是客观的。

这种观点与自然科学的观点完全一样。心理学与观念和其他精神现象打交道的方式，就像动物学和不同的动物种类打交道一样。大象之所以“真”，是由于它存在。大象既不是一个推论也不是一个陈述，更不是某个创造者的主观判断，它是一种现象。然而，我们却总是习惯于认为心理事件是主观任性的产物，甚至是某个发明者的发明，这样我们便几乎不可能摆脱把心理和心理内容视为自己的武断发明，视为想象和判断的虚幻产物的偏见。然而事实却是：某些观念存在于一切时代和所有地方，而且甚至还能不依赖任何迁徙和任何传

统，就自发地把自己创造出来。它们不是个人蓄意造成的，而是“发生”在个人身上，甚至是把自己强加给个人的意识。这并不是柏拉图哲学，而是经验的心理学。

在谈到宗教的时候，我必须一开始就讲明我使用这个词的意思。宗教，正像这个拉丁词所指明的那样，是对鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）恰当地名之为“圣秘”（the numinosum）的那种东西所作的细致观察，也就是说，它是一种充满活力的作用或效果，这种作用或效果不是由武断的意志行为所引发，相反，倒是它抓住并控制了人的主体。人往往只是它的牺牲品而不是它的创造者。无论其原因是什么，“圣秘”乃是主体在自己意志之外获得的一种体验。在任何情况下，宗教的教谕都总是把这种经验解释为由外在于个人的原因所引起。“圣秘”或者是某种可见之物的性质，或者是某种虽然不可见，但却在意识中引起了特殊改变的东西的影响。无论如何，这是一个一般的法则。

然而，当涉及宗教实践或宗教仪式的时候，却存在着一些例外的情形。许多仪式的举行仅仅是出于一个目的，那就是借助某些具有魔法性质的方式如祈祷（invocation）、念咒（incantation）、献祭（sacrifce）、坐禅（meditation）——或其他一些瑜伽实践，以及各种各样的自我折磨和自我惩罚，来制造一种“圣秘”的效果。不过，对客观外在的神圣之因的信仰却总是先于任何这样的演出。例如，天主教教会主持的种种圣事（sacraments）就是为了把圣灵的祝福赐给信徒。但既然这一行动近似于以一种魔法的方式强使神圣的恩典显现，人们也就合乎逻辑地会认为：没有人能够在圣事仪式中迫使神恩显现，但既然它仍然出现了，那就说明圣礼是一种神圣的制度，如果不是得到上帝的支持，它也就根本不会由上帝使它成为这样。

在我看来，宗教是一种特殊的心态，这种心态的形成符合于religio一词的原始用法。religio意味着对某些充满活力的要素的细致而小心的体察。这些要素被想象为各种“力”（powers）——灵气、魔鬼、神祇、法则、观念、理想等。无论人以什么名称去称呼这些要素，它们在人眼中始终是一些强大、危险，有益得足以对之仔细体察的东西，或者始终是一些伟大、美丽，有意义得足以对之虔心崇拜和爱戴的东西。在日常的口头语言中，人们往往说那些热情专注于某一追求的人对自己的事业几乎是一种“宗教式的献身”。例如，威廉·詹姆斯（William James）就曾经说，通常，科学家并没有任何教义，但他们却具有“虔敬的气质”。

我希望说明的是：当我使用“宗教”这个词的时候，指的并不是宗教的教条。不过，任何宗教教条，最初却的确一方面建立在对“圣秘”的体验上，另一方面则建立在对л L σ T LS的体验上——也就是说，建立在对某种具有圣秘性质的体验及其在意识中引起的变化的忠诚、信赖和相信之上。保罗改信基督教就是一个引人注目的例证。因此我们不妨说，“宗教”这个词是指已被“圣秘”体验改变了的意识的一种特有态度。

宗教教条是原初宗教体验的法典化的和教条化的形式，宗教体验的内容则已经在严格的和往往十分精致的思想结构中圣化和凝固。原初宗教体验的实践和重复已经成为一种仪式和一种不可改变的制度。这并不一定意味着这些仪式和制度已经是僵化的、无生命的东西。恰恰相反，在几千年的时间中，对数以千万的人来说，在没有产生任何生机勃勃的需要来改变它们的情况下，它们很可能仍然是宗教体验的一种有效形式。尽管天主教教会往往被攻击为特别刻板和僵化，它仍然承认：教义是活生生的东西，它的形式因此也是能够改变和发展的。甚至教义的数目也并没有限定，而是可以随时间的进展而增加。宗教仪式的情况也同样如此。然而，所有的变化和发展却只能按照最

初被体验到的那些事实并在此框架之内来决定，这就建立起一种特殊的教义内容和情感价值。新教显然使自己从传统的教义和法典化的仪式中获得了几乎是无限的解放，并且因此而分裂为不下400个教派。但即使是新教，也注定了仍然是基督教，并且只能在上帝在受难的基督身上给人以启示这样一种信仰框架内表现自己。这是一个有着确定内容的确定框架，它不可能与佛教或伊斯兰教的思想感情结合在一起，也不可能被它们所补充。然而无可置疑的是：不仅佛陀、穆罕默德、孔子、琐罗亚斯德是一种宗教现象，密特拉（Mithras）、阿提斯（Attis）、赛比利（Cybele）、摩尼（Mani）、赫尔墨斯（Hermes）以及许多别的外邦崇拜中的神祇也是一种宗教现象。如果心理学家采取的是科学的立场，他就不得不置每一种宗教教条要求把自己当成唯一永恒真理的做法于不顾。他不得不着眼于宗教问题的人性方面，因为他关注的乃是原初的宗教体验，而不是宗教教条从这些原初体验中制造出来的东西。

我是一个医生和一个精神疾患方面的专家，我的出发点不是宗教教条而是宗教的人（homo religiosus）——这种人关注并仔细观察那影响他和他的一般处境的种种因素。根据历史传统或人种学的知识来命名和定义这些因素是容易的，但要从心理学的角度做到这一点，不啻是一项异常艰辛的工作。我能为宗教问题作出的贡献完全来自我的实践经验——既是对我的病人的经验也是对那些我们所说的正常人的经验。由于我们对人的经验在很大程度上依赖于我们和他们一起做的事情，我认为最好的介绍乃是首先至少让你们对我在我的职业工作中遵循的路线有一个一般的概念。

由于每一种神经症都关联着人最内在、最隐秘的生活，当一个病人不得不对最初使他陷入某种病态状况中去的所有那些环境因素和复杂条件作出完整的说明时，他便总是会出现某种迟疑和犹豫。但为什么他不能自由地谈论呢？为什么他会或者害怕，或者羞怯，或者拘谨

呢？其原因就在于他在“仔细地观察”某些外部因素，正是这些外部因素共同构成了人们所说的公众意见或公认的受尊敬的东西。哪怕他完全信任他的医生并且不再在他面前感到害羞，他也不情愿（或甚至是害怕）向自己承认某些事情，就仿佛让自己意识到这些事情乃是一桩危险似的。人们通常感到害怕的事情都似乎十分强大，但在人身上有什么东西比他自己更强大呢？我们不应该忘记，每一种神经症都产生了一定数量的非道德化倾向。如果某人是神经症，他就已经丧失了对自己的信心。神经症是一种屈辱的失败，那些并非全然意识不到自己心理的人也是这样感觉的。但这种失败却是被某种“不真实”的东西所打败。医生也许早就向病人保证过他身上并没有什么问题，他也并没有患上真正的心脏病或真正的癌症，他的种种症状都是想象出来的。但病人越是相信自己患的是一种“想象出来的病”，自卑感就越是渗透他整个的人格。他会说：“如果我的症状是想象出来的，那么我是从哪里弄来这些混乱想象的呢？为什么我就应该忍受这些讨厌的东西呢？”当一个有理性的人几乎是哀求似地向你保证说他确实患了肠癌，而与此同时又以一种失望语气宣称他当然知道他的癌症完全是一种想象时，那种景象的确是可悲的。

关于心理的唯物主义概念在神经症案例中对我们恐怕无所助益。可惜灵魂并没有被赋予一个精致的躯体，因为那样的话，人们至少可以说，这个会呼吸的躯体患上了一种虽然并不是真正的癌症但却仍然十分真实的疾病，其患病的情形就像那粗笨的物质躯体患上癌症时的方式一样。可惜，灵魂并不具备一个精致的躯体。因此医学对任何心理性质的东西产生了强烈的厌恶——要么躯体有病，要么根本没有任何病。如果医生不能证明躯体确实患了病，那只是由于目前的诊断技术还不能保证医生能够发现那无疑是器质性病变的真实性质之所在。

但实际上心理究竟是什么呢？唯物主义的意见把它说成纯粹是大脑中有机过程的副现象或副产物，任何心理的困扰因此也就一定是由

于器官的、生理的失调。这些失调之所以没有被发现仅仅是因为我们目前的诊断方法还不充分。心理和大脑之间无可否认的联系确实增加了这种说法的分量，但却并不足以使之成为不可动摇的真理。在神经症病例中，我们并不知道在大脑的机体过程中是否出现了真正的干扰，而即使那里确实存在着内分泌障碍，也很难说那就是原因而不是结果。

另一方面，神经症的真正原因却无疑是心理的。不久之前，人们还很难想象机体的失调和生理的障碍能够在十分简单的心理学手段下获得缓解，但近年来医学却已经认识到存在着整整一类心身失调的疾病，在这些疾病中，病人的心理发挥着重要的作用。我的读者也许并不熟悉这些医学上的事实，那就让我举出一个癔病性发热的病例吧。这个病人的体温高达华氏102度，但通过心理病因的吐露，其发热在几分钟之内就被治愈。另一个病人的牛皮癣扩展到几乎遍布全身的地步，我告诉他，我认为自己并无能力治疗他的皮肤病，但我将全力关注他太多的心理冲突。在对他的心理困境作了6周的紧张分析和讨论之后，就像是未曾料到的附带结果一样，他的皮肤病几乎完全消失了。在另一病例中，病人刚刚由于结肠胀气做了一次手术，切除了40厘米的结肠，但随之而来的却是再次明显地胀气。病人不顾一切地要求再做手术，外科医生虽然认为那是必要的，却拒绝再为他做第二次手术。可是，随着某些内在心理事实的发现，病人的结肠恢复了正常功能。

这些经验使人难以相信心理是子虚乌有的东西。人们很难再继续否认想象中的事实也是真正的事实。只不过，这些事实确实不在视野狭隘的人希望找到它们的地方。它们存在，但并不是以物质的形式存在。认为存在只能是物质的存在是一种荒谬的偏见。事实上，我们能够当即认识到的唯一存在乃是心理的存在。反过来，我们完全可以

说，物质的存在纯粹是推论，因为我们对物质的感知仅仅是知觉到以感官为媒介的种种心理表象而已。

当我们忘了这一简单然而基本的事实时，我们无疑犯了一个极大的错误。甚至当一种神经症除了想象之外再无任何别的原因时，它也仍然是非常真实的东西。如果某人把我想象成他的大敌而杀了我，我将仅仅由于想象的缘故便死于非命，想象的存在是确实的，它很可能和物质的存在同样真实，同样有害，同样危险。我甚至相信心理的干扰比流行病和地震更为危险。中世纪的流行病如黑死病和天花，病死的人并没有1914年的意见分歧和俄国的某些政治“理想”杀死的人多。

心理尽管由于缺少一个外在的阿基米德点而不能领悟自己的存在形式，但它却仍然存在。实际上，它不仅确实存在，而且是唯一的存在。

那么，我们对患了想象的癌症的病人该说些什么呢？我将告诉他：“是的，朋友，你确实患了一种癌症式的病，你让一种致命的邪恶驻留在了自己身上。不过，它不会让你的躯体死亡，因为他只是你的想象。但它最后却会让你的灵魂死亡。它已经破坏和毒害了你与他人的关系，破坏和毒害了你的个人幸福，它还会继续长大，直到最后吞噬你的整个精神，使你最终不再是人，而仅仅是一个恶性的破坏性肿瘤。”

我们的病人显然知道他并不是他那病态想象的创作者，尽管理论上他会同意他是他自己那些想象的所有者。如果某人患了真正的癌症，他绝不会认为自己应该对这种疾病负责，尽管事实上那癌确实长在他自己身上。然而一旦涉及的是心理，我们立刻就会感觉到一种责任，就仿佛我们是我们心理状况的制造者一样。这一偏见是最近才产生的。并非很久以前，甚至那些高度文明化的人也相信精神性的实体

可以影响我们的头脑和情感。那时，精灵与鬼魂、男巫与女巫、魔鬼与天使，甚至还有诸神，都可以在人身上制造出某些心理的变化。从前的时代，一个认为自己患了癌症的人可能会对自己的这一想法有完全不同的感受。他可能会感到某人对他施了魔咒，或者，他是被魔鬼附体。他绝不会认为自己是这种幻想的制造者。

作为一种事实，我把这位病人的癌症视为一种自发性的生长，它起源于心理中并不等同于意识的那一部分。它仿佛是一种强行闯入意识中的自主形式。人们可以说意识是我们的心理存在，然而癌症却有独立于我们之外的它自己的存在。这一表述似乎完全概括了那些可以观察到的事实。如果我们对这一案例作语词联想实验，会立刻发现他并不是自己房子的主人，他的反应会延迟，会改变，会受到压抑或被自动闯入的东西所取代。有许多“刺激词”得不到来自自觉意图的回答。对之作出回答的将是某些自主的心理内容，而这些心理内容甚至是他自己也意识不到的。在我们这个案例中，我们肯定会发现这样一些回答，这些回答来自癌症这一想法的最深的情结。每当一个刺激词触及与这一潜在情结相关联的东西时，自觉的自我（the conscious ego）作出的反应就会受到来自这一情结的回答的干扰，或甚至被这一回答所取代。仿佛这情结是一个自主的存在，能够对自我意图进行干扰似的。的确，所有这些情结都表现得就像一些拥有自己精神生活的继发人格或局部人格似的。

许多情结所以脱离于自觉意识，是因为自觉意识宁可通过压抑作用来摆脱它们，但是也有一些情结此前从来就没有进入过意识，因而也绝不可能受到武断的压抑。它们在意识之外成长，最终凭借其不可思议和坚定不移的信念与冲动闯入到意识中来。我们的病人即属于后一范畴。尽管他有文化、有头脑，他还是孤立无援地成了占有和主宰他的东西的牺牲品。面对自己这一病态想法的不可抗拒的魔力，他没有任何办法来帮助自己。这一病态的想法就像癌细胞一样在他体内增

生，直到有一天终于显现出来并且从此以后就始终不可动摇。的确，只有在极少的间歇期他才能暂时摆脱这一想法。

这些病例的存在，有助于说明人为什么害怕意识到自己。帷幕之后也许真有什么东西——这一点谁也不可能知道——因此人宁可“认真地考虑和观察”处在自己意识之外的种种因素。大多数人对可能存在的无意识内容都有一种原始的“惊恐”。在所有天生的羞怯、耻辱和精明之下，存在着对“灵魂中未知的危险”的隐秘恐惧。人当然不愿意承认这一荒唐的恐惧，但他却应该意识到这种恐惧并不是没有正当理由的。相反，根据和理由可谓过于充分。我们永远也不能确定一种新思想会不会抓住我们或抓住我们的邻人。我们从现代和古代的历史中知道，这些思想往往是如此陌生，而且的确是如此古怪，以致简直就是对理性的侮辱和挑衅。从总是与这些思想联系在一起的吸引力和诱惑力中产生出一种狂热的沉迷，这种沉迷导致的结果是：所有持不同意见的人，不管他们是多么用心良苦和通情达理，都要么被活活烧死，要么被砍去头颅，要么以更为现代的方式用机关枪成群地杀死。我们甚至不能安慰自己说这些事仅仅属于遥远的过去，因为不幸的是，它们不仅属于现在，而且似乎特别属于将来。“Homo homini lupus”（他人即狼）是悲哀而永恒的真言。人确实有足够的理由害怕那潜伏在无意识中的非个人力量。我们幸而意识不到这些力量，因为它们从未——或几乎是从未——出现在我们的个人关系和日常环境中。然而如果人们群集在一起成为民众，那一直潜伏和沉睡在每个人身上的兽性和魔鬼就会被释放出来。作为民众，人不知不觉便降低了自己的道德水准和智力水准——这一水准一直处于意识阈限之下，一旦被民众形式赋予活力，就随时随地都会爆发出来。

在我看来，把人的心理视为纯个人的事情从而完全从个人的角度去对之作出解释，乃是一个致命的错误。这样一种解释只能运用到个人的日常兴趣和人际关系中去，而一旦出现某些微小的麻烦，一旦出

现某些未曾料到和异乎寻常的事件，本能中完全陌生的和不同寻常的力量就立刻会召唤出来。我们不可能继续用个人动机来解释这些力量，毋宁说，它们倒更可以与某些原始事件如日食时发生的恐慌之类相比拟。把今天在俄国爆发出来的杀戮冲动解释为个人的父亲情结，这在我看来是极不充分的。

由集体力量的汹涌所导致的性格变化是令人惊奇的。一个温和而通情达理的人可以变成一个疯狂而野蛮的野兽。人们往往容易把这归咎于外部环境，然而任何从我们身上爆发出来的东西，都不可能事先并不存在于我们身上。事实上我们一直生活在火山的边缘，而且，就我所知，并没有任何方法可以保护我们，使我们不致被随时可能的火山爆发所毁灭。向理性和常识发出呼吁的确是一件好事，然而如果你只有一所精神病院来接纳发了疯的民众，你又能做些什么呢？疯子和暴民并没有太大的区别，因为他们都是被非个人的、压倒一切的力量所驱使。

事实上，只要患上任何一种神经症，就立刻可以咒语般地召唤出不能以理性手段去对付的力量。我们的癌症病例清楚地显示，人的理性和智力在对付最为明显的无稽之谈时是多么无能为力。我总是告诫我的病人，把这种明显荒谬却又不可战胜的无稽之谈视为他们尚未理解的力量和意义的表现。经验使我明白：认真对待这些事情并为它们寻得适当的解释，乃是更为有效的方式。然而，一种解释只有当它能够制造出一种与病态效果相伯仲的假说时才是有效的。实际上，我们的病人面对的力量和暗示已经超过了他的自觉意识能够拿来与之抗衡的东西。在这一危险的情境中，让他相信他以某种不可理解的方式站在他的症状的后台隐秘地制造和支撑着他的症状，就只能是一个错误的策略。这样的暗示立刻就会使他的战斗精神瘫痪，而他也就会失去道德意识和道德力量。更好的办法倒是使他懂得：他的情结是与他的意识人格相对抗的自发力量。何况，这种解释与将其还原为个人动机

的解释相比，也更符合实际的情况。个人动机的确存在，但并不是由他的意志所造成，而仅仅是外来地发生在他的身上。

在古代巴比伦史诗中，当吉尔伽美什（Gilgamesh）的傲慢和自负导致他对诸神的蔑视时，诸神便创造出一个其力量可以与吉尔伽美什匹敌的人来检验这位英雄的抱负。同样的事情也发生在我们的病人身上：他是一位思想家，总是靠智力和理性来对世界作出安排。他的野心至少铸造了他个人的命运。他把一切都强行置于理性不可动摇的法则之下，而自然却不知在什么地方逃脱了他的掌控，并且带着复仇的愿望卷土重来，使他蒙受无法予以打击的无稽之谈，使他产生患了癌症的致命想法。这正是无意识的聪明手法，它用这种手法使他感觉到自己仍是他的主人。这是最坏的打击，是他所有的理性主义理想和他全能的意志力量最难以应付的打击。这样一种情形只能发生在由于自己的自负而惯于滥用其理性和智力的人身上。

然而，吉尔伽美什逃脱了诸神的报复。他做了一些梦，这些梦向他发出警告，引起了他的注意。这些梦向他显示，他如何才能战胜自己的敌人。而我们的病人，生活在一个诸神早已被消灭得干干净净或至少是变得声名狼藉的时代，虽然同样也有这样的梦，却不会去聆听它给我们的启示。毕竟，一个有头脑有教养的人，怎么能迷信到把梦如此当真的地步呢？当然，对梦的普遍偏见不过是一种症状，在这种症状后面，对人的心理的低估实际上更为严重。科学与技术的惊人发展，也使人变得惊人的缺乏智慧和内省。不错，我们的宗教说到过灵魂的不朽，但对于人的心理却几乎没有说过什么好话；如果没有神圣的恩典，那么人心注定了只能沦入永恒的诅咒和朽坏。这两个重要的因素在很大程度上应该对心理受到的普遍低估负责，但事情当然并不完全如此，远比这更为古老的是原始人对任何与无意识毗邻的东西的恐惧和厌恶。

意识在其发端之初必定是非常危险的东西。在较为原始的社会中我们至今仍能看到意识是多么容易得而复失。“灵魂的危险”之一就是灵魂的丧失。当心理的一部分重新沦为无意识时，所发生的情形就是如此。另一个例子是“发狂”（running amok），它相当于德国英雄神话中的“发疯”（going berserk）。这或多或少都属于失神状态（trance—state），往往伴随着破坏性的社会效果。甚至一种相当普遍的情绪也可以导致意识的丧失。原始人因此培养出种种精致的礼貌，如：压低了声音说话、放下手中的武器、四肢匍匐于地、磕头、出示手掌。甚至我们今天的礼节方式也仍然显示出对心理中可能存在的危险的“宗教式”考虑。我们巫术般地彼此祝愿，以便向命运讨好。我们相信与人握手时，左手不应该放在衣袋里或放在身后。如果你希望特别地讨好别人，你总是用双手与人握手。在极有权势的人面前，我们总是摘掉帽子，露出头来向他鞠躬。我们把我们的头不受保护地交出来是为了讨好那拥有权势的人，因为他很可能突然被无意识中不可驾驭的暴力倾向俘获而突然失去理智。例如，在战争舞中，原始人就甚至可以兴奋到流血的地步。

原始人的生活充满了对潜伏在心理中的危险的不断关注，用来减少这种危险的手段是多种多样的。禁地的建立是这一事实的外在表现，而无数的“特布”（taboo）则标划出异常谨慎和细心观察到的心理领域。有一次我犯了一个可怕的错误。那时我正和生活在东非埃尔贡山南坡的一个部落在一起。我想询问我在树林中经常发现的“鬼屋”（ghost—houses）的情况，闲谈中，我提到了selelteni（“鬼”）这个词，立刻，所有的人都沉默不语，并且表现出痛苦和惶恐。他们的目光都从我脸上移开，因为我大声说出了那个只能低声说出的词，因而有可能招来最危险的后果。我不得不转换话题使这次谈话能够继续下去。这些人向我保证说他们从来不做梦，做梦是酋长和巫医的特权。于是那位巫医向我承认说，他也已经不再做梦了，因为他们现在有了地区长官。“自从英国人来到这个国家，我

们就再也没有什么梦了。”他对我说，“地区长官知道所有与战争和疾病有关的事情，他也知道我们应该去什么地方生活。”这一奇怪的说法揭示出这样一个事实：从前，梦是最高的政治向导，它是Mungu（上帝）的声音。因此，普通人要是说自己做了梦，就是一件很不明智的事情。

梦是那位“未知者”的声音，它总是以新的阴谋、新的危险、新的牺牲和战争以及别的麻烦事情来发出恫吓。一个非洲黑人有一次梦见他的敌人俘虏了他，把他放在火里烧。第二天，他召集他的亲戚，要求他们把他放在火里烧。他们同意了他的要求，而且如此尽心尽力地把他的双脚捆在一起放进火中。他的脚当然残废了，但他却逃脱了他的敌人可能给他带来的灾祸。[376]

有一些巫术仪式，它们的存在就是为了建立起一个屏障，以防范无意识中那突如其来的危险倾向。梦被视为神圣的声音，视为神派来传达消息的信使，同时又被视为种种麻烦层出不穷的渊薮——这一奇怪的事实，丝毫也没有使原始人变得心神不宁。从希伯来先知的心理中，也可以明显地看到这一原始思维的残余。当然，在倾听这些声音的时候他们往往有所迟疑，而我们也不得不承认，对一个像何西阿这样虔诚的人来说，为了服从上帝的命令就必须娶一个淫妇，这确实也是颇为艰难的事情。[377][378]人文曙光出现以来，一个明显的倾向就是通过确定的形式和律法来限制这一武断的、势力强大的影响。这一过程持续和贯穿了整个历史，表现为层出不穷的仪式、制度和信仰。在最近两千年中，基督教教会接管了这一功能，开始在这种影响和人之间起媒介和保护作用。人们并不否认，在中世纪教会的著作中，神圣的启示可能发生在梦中，然而这一观点却并没有受到鼓励，教会始终保留着决定某种启示是否应视为真实的权力。尽管教会也承认某些梦是上帝送来的，它们可能含有某种直接的启示，但总地说来教会并不倾向对梦作认真关注，甚至还反对这样做。因此，至少从这种观点看，

最近几百年来精神态度的改变，并不是完全不受教会欢迎的，因为这种改变确实有效地阻挡了早期的内省心态，不赞成对梦和内心体验作严肃认真的考虑。

新教运动推倒了教会精心建立的众多壁垒，但它很快就体会到个人启示可能产生的分裂效果。教条的樊篱一旦被拆除，仪式一旦失去其权威性，人就直接面对自己的内心体验而得不到教义和仪式的保护与指引，而这种保护与指引却不仅是基督教的精髓，同时也是异教宗教经验的精髓。新教基本上失去了传统基督教所拥有的庇护，如：圣祭、忏悔，很大一部分礼拜仪文以及祭司职掌的代赎功能等等。

我必须指出，以上说法并不是一种价值判断，也并不打算成为这样的判断。我所陈述的仅仅是事实。不管怎样，新教强化了《圣经》的权威并用它取代了教会的权威。然而正像历史业已表明的那样，人们是可以用多种方式诠释一段特定的圣经经文的。同样，对《新约》所作的科学批评也并不有助于增加人们对神圣经典的信仰。在所谓科学启蒙的影响下，大量受过教育的人要么离开了教会，要么对它漠不关心。如果这些人全都是索然无味的理性主义者或神经质的知识分子，这样的损失倒并不值得遗憾。然而他们中许多人却是有宗教信仰的人，他们只是不能同意现行的信仰方式而已。如果不是这样，人们就很难解释布克曼运动[379]对或多或少受过教育的新教阶层产生的可观影响。那些背弃了教会的天主教教徒往往或隐或显地向无神论者倾斜，而新教徒则一有可能便成为教派分裂运动的追随者。天主教教会的绝对主义倾向似乎产生出一种同样绝对的否定精神，而新教的相对主义倾向却能容忍信仰的多样性。

人们也许会认为我离题太远地谈起了基督教的历史，而本来目的却只是为了说明一般人对梦和内心体验所存的偏见。其实，我所说的这一切，乃是我与我的癌症病人的谈话的一部分。我告诉他，最好认

真地对待他的强迫观念而不要把它贬斥为病态的无稽之谈。不过，要认真对待它，就意味着要承认这样一种诊断，即在那确实存在的心理中，出现了一种类似癌肿的问题。我的病人肯定会问：“那么这正在生长的东西究竟是什么呢？”我的回答是：“我不知道。”而我也确实不知道。尽管正像我前面提到的那样，它无疑是某种不自觉的补偿，但对于它的内容、性质和特征，我们却全然无知。它是无意识的自发显现，而这所说的无意识却建立在意识无法发现的那些心理内容上。

我的病人于是好奇地想要知道我将借助什么方式到达那成为病根的心理内容。冒着使他大受惊吓的危险，我告诉他，他的梦将为我们提供所有那些必要的消息。我们将把这些消息看成是出自一个有头脑、有目的、有人格的来源。这当然是一个大胆的假说，同时也当然是一种冒险，因为我们是在把极度的信任放在一个不受信任的东西即放在心理之上，而它的存在却至今仍受到不少心理学家和哲学家们的否认。当我向一位知名的人类学家说明我的方法时，他的评论颇为典型：“这一切确实非常有趣，然而却十分危险。”是的，我承认这很危险，其危险程度并不亚于神经症。如果你想治疗神经症，你就不得不冒某种危险。去做某种事情却又无须冒险是不会有什么效果的，对此我们知道得相当清楚：对癌肿做外科手术同样是一种冒险，然而这样的手术还是得做。为了更便于理解，我总是情不自禁地要病人把心理想象为一个微妙精致的肉体，在这个肉体中是可以长出肿瘤来的。普遍的偏见要么把心理视为无法想象的、比空气还要虚无缥缈的东西，要么认为它或多或少是一个由逻辑和概念组成的知识体系。这种偏见是如此巨大，以致今天人们如果意识不到一定的心理内容，就会认为这些心理内容根本不存在。人们不相信在意识之外还有某种心理功能，他们把梦视为荒谬的东西。在这样的情形下，我的建议只能引起广泛质疑，而我也的确听闻过世上所有用来反对梦这一影影绰绰的幽灵的说法。

然而，在没有进行深入分析的情况下，我们从梦中发现的同一些冲突和情结，却在联想测验中证明了它们的存在。更有甚者，这些情结还构成了确实存在的神经症的有机组成部分。因此，我们有理由相信，梦至少能像联想测验一样为我们提供有关神经症内容的信息。事实上，它给我们提供的信息比联想测验提供的还要多。神经症症状就像冒出地面的芽，然而植物的主要部分却是在地下发展的块茎。这地下的块茎就是神经症的内容，它是情结、症状和梦的母体。我们有一切理由相信，梦恰恰反映了这一隐蔽的心理过程。如果我们到达了那里，我们也就到达了神经症的病“根”。

既然我的目的并不是要在这里深入说明神经症的心理病理，我就建议用另一个病例来说明梦怎样揭示了心理中未知的事实，以及这些事实究竟是些什么东西。做梦的人也是一位知识分子，既有学识又有头脑，他患了神经症并打算从我这里寻求帮助，因为他感到他的神经症已变得具有巨大的力量，正缓慢而无疑地从下面破坏着他的元气。幸好，他的知识结构还没有遭到破坏，他还能自由地运用他很高的智力，因此我给他安排的任务是观察和记录他做过的梦。我并没有对这些梦作出解释，只是在此后很久，我们才开始着手分析它们。因此我将要叙述的这些梦并没有受到任何篡改，它们再现了心理事件那未受任何影响的自然序列。病人从未读过任何心理学读物，更不用说任何分析心理学方面的著作。

由于这一连续的系列共由400多个梦组成，我当然不可能在这里传达所有这些材料给人造成的印象；不过，我在别处却发表了从中选择出来的74个包含着特定宗教关注母题的梦。[380]这里，需要指出的是，梦者只是所受的教育是天主教教育，自己却并不是一个虔诚的天主教徒，他对宗教问题也并不感兴趣。他属于那种具有科学头脑的知识分子，如果有谁把任何种类的宗教观点强加给他，他只会感到惊诧和迷惘。一个这样的个案也许是极有价值的，只要我们确实没有弄错某些

梦所具有的宗教性质。如果谁仅仅强调自觉意识，并不相信无意识的独立存在，那么弄清这些梦究竟是否从自觉意识的内容中获得了自己材料，也是一件颇有意义的事情。而如果事实确实支持无意识假说，那么也就可以把梦作为可能的资料用来说明无意识中的宗教倾向。

我们不能期待梦用我们知道的方式来言说宗教。然而400个梦中，却有两个梦明显地涉及宗教。我把梦者本人的记录公布在下面：

所有的房子都有某种剧场的气氛，都有舞台场面和布景。有人提到过萧伯纳的名字。演出被设想为发生在遥远的未来。背景上有一个用英文和德文两种文字写成的公告：

尽管这里引用的梦在那篇文章中已经提到，然而对它们的考察却是从不同的角度。梦有许多不同的侧面，因而也可以从不同的角度来研究。

这是宇宙的天主教教堂。

这是主的教堂。

所有感到自己是主的工具的人可以进来。

在这下面又用较小的字体印着：“此教会由耶稣和保罗创建。”就像商业公司宣传其悠久历史的广告。我对我的朋友说：“过来呀，过来看看这个。”他回答说：“我不明白为什么当人们感到自己有宗教感的时候，就非得那么多人聚集在一起。”我回答说：“作为新教徒，你永远也不会理解。”一位妇女点头表示赞同。然后我看见教堂墙上有一个宣言似的东西。上面写道：

信徒们！

当你们感到自己是在全能的主之中时，不

要直接向他说话。主是言词所不能达到的。我们也郑重告诫你们不要沉溺于任何有关主的性质的讨论。这是徒劳无益的，因为一切重要的、有价值的东西都是不可言传的。

（署名）教皇×××（名字很难读）

于是我们走了进去。里面类似于清真寺，又特别像圣索菲亚大堂[381]——没有座位，空间感很强；没有圣像，只有框在墙上作装饰的经文，就像圣索菲亚大堂里的《古兰经》文本那样。其中一段经文写道："不要谄谀你的恩人。"刚才点头赞同的女人流着泪哭着说："那就什么也不剩了！"我回答说："我认为这完全正确！"但她消逝不见了。一开始，我面对柱子站着，什么也看不见。后来我改变了位置，看见很多人挤在一起。我并不是他们中的一员，独自站在一边。然而他们非常清晰，因此我看得见他们的脸。他们众口一词地说："我们承认我们是在主的力量里。天国就在我们心中。"他们极其庄严地重复了三遍。后来风琴开始伴奏，他们齐声唱起巴赫的一首赋格曲。但原来的曲谱被遗忘了，许多地方他们只是花腔式地唱着，后来却不断重复着这样的歌词："此外的一切都不过是纸。"（这意味着它不会我给留下生动的印象。）合唱渐渐消逝，仪式中温暖舒适的那一部分开始了。它极像学生们的晚会。所有的人都兴高采烈、平易可亲。我们到处走动，彼此交谈，彼此问候，不断有人给我们供应酒（它来自一所教会学院）和其他使人兴奋的东西。教会的健康标准是喝醉，仿佛为了表示每个人在这种不断高涨的成员情谊中的愉快，喇叭响亮地奏起了反复重叠的爵士旋律"查尔斯也和我们在一起"。一位神职人员向我解释说："这些显得有点粗俗的娱乐是受到官方赞同和允许的。我们必须稍微适应一下美国方式。和庞大的人群聚集在一起时这种情形是难免的。然而我们决定性的反禁欲倾向，却使我们

在原则上不同于美国的各个教派。”这时我在一种极大的轻松感中醒了过来。

正像你们知道的那样，有许多著作都对梦这种现象作过论述，然而却几乎都没有涉及梦的心理。这显然由于对梦作心理学的解释是极其棘手和冒险的事情。弗洛伊德作了大胆的尝试，试图凭借他从心理病理领域中获得的观点对错综复杂的梦心理予以阐明。我虽然佩服他的勇气，却既不能同意他的方法，也不能同意他的结论。他把梦说成纯然是一个面具，在这一面具的后面，有某种东西被精心地隐藏着。毫无疑问，神经症确实隐藏着某些不受欢迎的东西，正像正常人也同样有某种隐藏一样。然而这一点是否适用于梦这种普遍的、世界范围的现象，却是一个极其严肃的问题。我怀疑我们究竟能否假定梦是另一种东西而并非它显现给我们的那样。我宁愿引用另一犹太权威《塔木德》[382]的话说：“梦即其解释。”也就是说，我把梦看做它本来的样子。梦是如此复杂和难以理解，我不敢贸然对它那可能的诡诈作出任何假定。梦是自然而然的，我们没有任何理由去设想它是一种想把我们引入歧途的人为伎俩。梦的发生是在意识和意志都极大地停止了它们功能的时候；它似乎是自然的产物，可以同样发生在那些没有患神经症的人身上。何况，我们对梦的心理过程所知甚少，因而在把完全不同于梦本身的种种因素用来解释梦的时候，就必须格外地小心谨慎。

尽管有这些理由，我还是认为我们的梦确实是宗教性的言说并且意欲成为这样的言说。梦具有连贯的、精心设计出来的结构，它揭示出某种逻辑、某种意图，也就是说，它具有一种有意义的动机，这种动机直接地表现为梦的内容。

此梦的第一部分是一个颇受天主教教会欢迎的陈述。新教的某些观点——宗教仅仅是个人的体验——在梦中是不受鼓励的。梦的第二

部分较为怪诞，它说到教会对决定性的世界性立场的适应，结尾则是赞成反禁欲倾向的陈述，而这种倾向是不可能从真正的教会那里得到支持的。尽管如此，梦中那位反禁欲主义的牧师却把这作为一种原则。灵性化与精神的升华是基督教的基本原则，对任何与之相反的原则的坚持，都不啻是渎神的异端邪说。基督教从来就不是世界性的，它也从来没有赞同地看待过美酒美食。更可怀疑的是，把爵士乐引进礼拜仪式真的有特别的可取之处吗？那些“兴高采烈、平易可亲”的人以一种多少有些伊壁鸠鲁主义的风格在那里逍遥自在地彼此交谈，倒使人们想起那颇不合当代基督徒口味的古代哲学理想。而在第一和第二部分，人群和民众都受到了强调。

因此，在梦中，天主教教会尽管受到极高的推崇，却表现为与陌生的异教观点结合在一起，而这种异教的观点是与基本的基督教态度互不调和的。这种不可调和性并没有出现在梦中，它被“温暖舒适”的气氛掩盖了。在这种气氛中，危险的对立被弄得模糊而含混。新教关于个人与上帝关系的思想，被淹没在了群众性组织和与之相应的集体宗教感中。对群众性场面的坚持和对异教理想的暗示值得注意地与今天实际发生在欧洲的事情相对应。人们都对现代德国的异教倾向感到吃惊，因为没有人知道应如何解释尼采的狄俄尼索斯体验。尼采不过是千百万那时尚未出世的德国人中的一个，从这些德国人的无意识中，狄俄尼索斯的条顿兄弟——沃丁（Wotan）——最终在世界大战中诞生出来。我从我那时治疗过的德国病人的梦中，便清楚地看到沃丁式的革命即将来临。在发表与1918年的一篇文章中，我指出过这种从德国人身上体现出来的新的趋势。[383]这些德国人压根儿不是那些研究过《查拉图斯特拉如是说》的人，而且显然，这些复活了异教用羊作献祭牺牲的年轻人，也根本不知道尼采的任何体验。这也就是他们何以把他们的上帝叫做沃丁而不是狄俄尼索斯的缘故。在尼采的传记中你会发现无可辩驳的证据，证明按照他最初的意思上帝就是沃丁。然

而，作为语言学家和由于生活在19世纪70和80年代，他把他叫做了狄俄尼索斯。从比较的观点看，这两位神祇的确有许多共同之处。

在我的病人的梦中，显然并没有对集体情感、群众性宗教和随处可见的异教倾向的反对，唯一的例外是那位新教朋友，但他却很快就归于沉默。一个值得注意的奇怪事件是那位不认识的女性，她一开始是支持对天主教的颂扬的，后来却突然流着泪说：“这样一来就什么也不剩了。”此后便一去不返地消逝了。

这女人是谁？对梦者来说，她是一个模糊不清、素不相识的人，然而在梦者做这个梦的时候，她作为一个“不认识的女人”已经和梦者十分熟悉，并且频繁地出现在他此前做过的梦中。

由于这个形象在男人的梦中扮演着重要的角色，它被冠以了一个技术上的名称——“阿尼玛”（anima），其所涉及的是这样一个事实：从遥远而无法记忆的时代起，人类就在自己的神话中表达过这样一种思想——男人和女人是共存于同一躯体中的。这样一种心理直觉往往以神圣对称的形式，或以创造者身上具有雌雄同体性这一观念形式外射出来。爱德华·麦特兰（Edward Maitland），安娜·金斯福德（Anna Kingsford）的传记作者，在我们今天这样的时代也讲述了对神的双性性质的内在体验。此外还有赫耳墨斯哲学（Hermetic philosophy）中所说的双性人，即那位“尽管显现为男性，却始终内在地携带着隐于体内的夏娃或妻子”的the homo Adamicus（亚当式的人）。

阿尼玛可以假定为男人体内少量的女性基因的心理表象，这之所以显得可能，是因为在女性的无意识中就找不到同样的形象。不过，那里也有一个相应的形象在扮演着同等的角色，但这却不是一个女人的形象而是一个男人的形象。女人心中的这一男性形象被称之为“阿尼姆斯”，这两个形象最典型的外在显现之一，就是那很久以来就被

称之为animosity（憎怨）的东西。阿尼玛导致种种混乱的心情，阿尼姆斯则产生出恼怒的絮叨和不可理喻的见解。两者都是频繁出现的梦中形象。它们总是把无意识予以人格化并赋予它不能取得一致和容易形成冲突的性格。无意识本身并没有这样的否定性特征。这些否定性特征的出现，只是当无意识被这些形象人格化了的时候，只是当它们开始对意识发生影响的时候。由于仅仅是一些局部的人格，它们具有的性格便要么是一个低劣的女人的性格，要么是一个低劣的男人的性格——由此便形成它们那令人恼怒的影响。一个体验到这种影响的男人会处在一些无法估计的心情中，而一个体验到这种影响的女人则会喋喋不休地制造出毫不切题的争执。

阿尼玛的否定性反应出现在教堂梦中，显示出梦者女性的一面——他的无意识——与他的自觉态度不一致。这种不一致开始于墙上的经文：“不要谄谀你的恩人。”梦者是同意这种说法的。经文的意思似乎也没有什么不好，因此人们不明白那女人何以会对它感到如此绝望。由于没有对这一秘密作进一步的深入研究，我们目前只能满足于这样一种说法：在这个梦里有一种冲突，一个非常重要的少数派在作了给人印象深刻的抗议后离开了舞台，不再对所发生的一切予以关注。

于是，我们从这个梦中得悉：梦者心灵中的无意识功能在天主教和异教的“纵情欢乐”之间制造出了一种相当平庸的妥协。外在地看，这一不自觉的产物并不是在表达一种凝固的观点或一种明确的意见，毋宁说，它只是一种反思活动的戏剧性展示。我们或许可以对它作下面这样的表述：“现在这种宗教怎么样？你是一个天主教徒，难道不是吗？那不是挺好的吗？但是禁欲主义——好吧，好吧，甚至教会也不得不稍微适应一点电影、收音机、精神上的午茶以及所有那些东西——为什么就不能来点儿教会的酒，来点儿快乐的朋友？”然

而，由于某种隐秘的理由，这个难以相处的神秘女人——她在先前的许多梦中已经频频出现——却似乎对此深感失望并弃而不顾。

我必须承认，我发现自己与这位阿尼玛有同样的感觉。这样的调和显然太廉价太肤浅了，然而这却正是梦者的特点——同样也是许多人的特点。对这些人来说，宗教并不特别重要。就我的病人而言，宗教并不是他特别关注的东西，而他也从未想过它会以任何方式引起他的关注。然而他却因为一种非常惊扰的体验而到我这里来寻求帮助。作为一个高度理性的知识分子，他发现，在与他所患的神经症及其具有的非道德化力量遭遇时，他的自觉心态和他的哲学完全背叛了他。他从自己的世界观中找不到任何可以帮助他，使他对自己有足够的控制和驾驭的力量。他因而深深陷入这样一种处境，就像一个人迄今以来一直珍爱着某些信念和理想，而现在却遭到这些信念和理想的抛弃时那样。一个人要是处在这样的境遇中，那么他试图返回自己童年时代接受的宗教，并希望从中发现某些对自己有帮助的东西，在我看来就丝毫不是什么不同寻常的事情。然而，这种试图重新复活其早年宗教信仰的做法却并不是出自自觉的决定，病人仅仅是梦见了它，也就是说，是他的无意识对他的宗教作了一种奇特的表述。这就仿佛是灵与肉——这基督教意识中的两大永恒敌人——在这样一种奇特的形式中彼此达成了和解。属灵性和世俗性共同结合成这一未曾料想到的和睦，其效果多少有一些怪诞并具有一定的喜剧性。灵性不可通融的严厉似乎被散发着美酒和玫瑰香味的古代欢乐所破坏。在所有的事件中，梦都描绘出这样一种精神和世俗的气氛，这种气氛钝化了道德冲突的尖锐，在遗忘中淹没了所有的精神痛苦。

如果这就是愿望的实现，那么它无疑是自觉意识到的愿望实现，病人正是在这里做得过了头。而他也并不是没有觉察到这一点，因为酒一直是他最危险的敌人之一。然而另一方面，这梦却对病人的精神状况作了不偏不倚的表述。它描绘出一种被世俗性和民众本能败坏了

的宗教。这里有着宗教的滥情，却没有来自圣秘体验的神圣。这正是一个失去了生命力和神秘性的宗教所固有的特征。完全可以理解，这样一种宗教既不能给人以帮助，也不具有任何的道德效力。

此梦的整个外观无疑是不受欢迎的，尽管其中仍隐然可见某些正面的价值。事实上梦很少有完全积极的或完全消极的。我们从任何梦中都能同时既发现其积极的一面又发现其消极的一面，不过通常其中一面总比另一面强。这个梦显然给心理学家提供了足够的材料来提出宗教态度的问题。当然，如果此梦只是我们手中唯一的一梦，我们就几乎不能指望阐发其内在的意义，但在病人的系列梦中，许多梦都明显地指向了宗教问题。通常，只要可能，我从不对单个的梦做出解释。梦总是处在一个序列之中。既然意识的连续性并不因为不断插入的睡眠而中断，那么无意识过程也很可能有它的连续性——这连续性甚至有可能超过意识事件的连续性。无论如何，我的经验是支持这种可能性的：在无意识事件的链条上，梦是其可见的环节。如果我们希望揭示此梦更深的原因，我们就必须回到整个系列，看看它在400个梦组成的长链中处于什么样的位置。

我们发现，这个梦插在两个不可思议的梦之间。前一个梦告诉我们有许多人在那里集会并举行了一个奇怪的仪式，这仪式显然具有巫术性质，其目的则是为了“重建长臂猿”。后一个梦也涉及同样的主题——从动物到人的奇妙转变。

这两个梦都是我的病人难以接受和深感惊讶的。如果说教堂梦浮动于表面，所表达的意见是一种在其他场合也可以自觉予以思考的意见，那么，这两个梦在性质上却显得陌生而遥远，而其情绪上的效果则使病人有避之唯恐不及之感。事实上，第二个梦在文字上有这样的话：“如果一种东西跑掉了，所有的东西也就失去了。”奇怪的是，这句话与那个不认识的女人说的话“那就什么也不剩了”是一致的。

由这些话可以得出的推论是：教堂梦是一种企图，它旨 在逃避梦中其他有更深含义的思想——这些思想出现在此梦前面和后面的梦中。

二、教义和自然象征

这些梦中的第一个——教堂梦之前的那个——说到一个仪式，在这个仪式中，人们准备重建一个猿猴。要充分解释这一点需要许多细节，因此我不得不限制自己，仅仅指出梦中的“猿猴”涉及梦者的本能人格，而这个本能人格此前却由于病人纯粹智性的人生态度而完全地遭到忽视。其结果，本能的力量便压倒了他，并且随时以不可控制的方式爆发出来。猿猴的重建意味着在意识的等级秩序中重建本能人格。这样一种重建只有当它伴随着意识态度的重大改变时才是可能的。病人自然很害怕无意识中的种种倾向，因为迄今以来它们总是以最不受欢迎的形式显现出来。随之而来的教堂梦则代表着这样一种企图，即企图摆脱恐惧，在教会式的宗教庇荫下获得保护。第三个梦在说到“动物转变为人”时，显然是在继续第一个梦的主题，也就是说，猿的重建仅仅是为了此后再转变成人。换句话说，病人不得不重新整合自己迄今一直处于分裂状态的本能，使自己经受重大的改变，然后再被造成新人。现代人的头脑已经忘却了那些古老的真理，但正是这些真理讲述着旧人的死亡和新人的再造，讲述着精神上的再生和与此类似的“神秘荒谬”。然而我的病人，作为一位现代科学家，却不只一次地意识到他被这样一种思想牢牢抓住。他因此而感到恐慌，他担心他快要疯了，而两千年前的人却欢迎这样的梦，并因为有望获得神奇的再生和生命的更新而兴高采烈。我们的现代态度傲慢地回顾迷信的阴翳，鄙视中世纪和原始时代的盲信，完全忘记了我们至今仍在我们理性意识的摩天大厦底层，保留着我们的全部活生生的过去。没有这样的底层，我们的意识便悬浮在半空中——无怪乎它要变得神

经兮兮。意识的真正历史并不保存在知识性的书卷中，而是保存在每个人活生生的心理有机体中。

然而，我必须承认，由于这种更新的观念采取了这样一个容易使现代人感到震惊的外形，因而即使并非不可能，人们也确实很难将我们所理解的“再生”与这些梦描绘过的方式联系起来。然而在我们讨论那奇怪的和出乎意料的转变之前。我们应该先将我们的注意力转向我此前曾提及的其他宗教梦。

相对说来，教堂梦在整个漫长的序列中出现较早，而下面这个梦则属于稍后一个阶段。其文字记录如下：

我来到一个奇怪而庄严的大厅——那种“凝神大厅”。背景上有许多点燃的蜡烛排列成四个点向上的奇怪图形。外面，在大厅的门口站着一个老人。人们正从那里走进来。他们什么话也不说，一动不动地站着集中心神。站在门口的那人说那些走进大厅的人是：“当他们出来时，便干净了。”我自己走进了大厅，发现自己完全能够集中心神。这时有一个声音说：“你们正在做的事情是危险的。宗教并不是为了让你们能够摆脱那个女人的形象而不得不交纳的税金，这形象是不可能摆脱的。那用宗教来代替心灵生活中另外一面的人有祸了，他们这样做是错的，将要受到诅咒。宗教并不是代用品，它将作为最后的完成加在灵魂的其他活动之上。从你生命的丰盈中，你将产生出你自己的宗教；只有在这时你才会受到祝福！”在最后这句话还在以钟一般的声调说着的时候，我听见了遥远的音乐，那种单纯的和弦使我想起了瓦格纳的《火曲》（Fire Music）。当我离开大厅的时候我看见了熊熊燃烧的山并且感觉到：“那些并不向外倾泻的火是神圣的火。”（萧伯纳：《圣女贞德》）

这个梦给病人留下了很深的印象。它是他那些庄严而有力的体验中的一个，在他的人生态度中造成了深远的影响。

不难看出，这个梦与教堂梦形成了对应，只是在这个梦中，教堂变成了庄严的、人们在那里自我凝神的大厅。这里没有任何外在的仪式，没有天主教教堂中那些熟悉的东西，唯一的例外是点燃的蜡烛，它们排列成一种象征——这象征很可能来自天主教的礼拜仪式。这些蜡烛形成四个金字塔形或四个向上的点，它们很可能预示着最后出现的火焰山幻觉。不过，数字四在病人的梦中却具有反复出现的特征，它扮演着非常重要的角色。如病人自己观察到的那样，圣火涉及萧伯纳的《圣女贞德》。另一方面，不灭的火却是众所周知的神的属性——不仅在《旧约》中是这样，而且在不合教规的箴言录中也曾作为过基督的譬喻。奥利金（Origen）的《讲道书》中就引用过这样的话：Ait ipse salvator：qui iuxta me est，iuxta ignem est，qui longe est a me，longe est a regno.（“救世主本人说：那靠近我的人是靠近火焰；那远离我的人是远离天国。”）从赫拉克利特的时代起，生命就被想象成永不熄灭的火，而当基督称自己是“生命”的时候，伪箴言录的说法是完全可以理解的。代表生命的火恰恰适合此梦的框架，因为此梦强调“生命的丰盈”是宗教唯一合法的泉源。因此四个火焰所起的作用，几乎就像圣像那样表示着上帝（或一个与之同等的存在）的在场。在巴比洛—诺斯（Barbelo—Gnosis）体系中，theAutogenes（自生者、非被造物）的四周便围着四盏灯。这一奇怪的形象可能与科普提克诺斯（Coptic Gnosis）中的the Monogenes（单生者）是一致的——布鲁西亚法典（Codex Brucianus）提到过它。在那里，“单生者”的特征也是一个四位一体的象征。正如我在前面说过的，数字四在这些梦中扮演着重要的角色，往往暗指一种与毕达哥拉斯所说的“tetraktys”类似的思想。[384]

四位一体（quatemariurn，or quatemity）的思想有着悠久历史。它不仅出现在基督教的圣像和神秘推论中，也许在诺斯替哲学中

所具有的意义还更大——而且，从那时以来，穿越整个中世纪，其影响一直进入18世纪。

“四是永恒性的起源和根基。”在我们讨论的梦中，四位一体最有意义地代表着无意识创造出来的宗教礼仪。[385]梦者是独自走进凝神室的，并没有像教堂梦中那样和一个朋友一起。这时他遇见了一个老人，此人在他以前的一个梦中曾作为哲人出现，并在大地上给他指出过他所属于的那一块地方。老人把此仪式的性质解释成净化。从梦的文本上看不清楚所指的是哪一类净化，以及从什么中得到净化。唯一实际进行的仪式似乎是凝神沉思，它最终导向恍惚中的声音。在整个系列梦中，声音频频出现，它总是发布一种权威式的宣告或指令，这些指令或者具有惊人的常识性，或者具有深刻的哲学内涵。它几乎总是出现在最后，往往是梦即将结束的时候，而且总是那么清楚和令人信服，以致梦者竟找不到反对它的说法。的确，它具有如此不可辩驳的性质，以致几乎不可能将它理解为别的任何东西，而只能将它理解为最后的明确总结——对漫长而不自觉的深思熟虑的总结和对某些主张的强调。在多数情况下，这声音都是出自一个权威形象：一位军事指挥官、一位舰长、一位年老的医生。有时候（就像这次一样）则只有声音，而且显然不知来自何处。有趣的是，这位非常理性和富于怀疑精神的人竟接受了这声音——要知道这些声音往往根本与他不一致，而他却毫不质疑地甚至是非常谦卑地接受了它。因此，在由几百个认真记录的梦勾画的进程中，这声音便成了无意识最重要最具决定性的代言人。由于我并非只从这位病人身上观察到梦中（以及其他奇特的意识状态中）的声音现象，我不得不承认：无意识的确随时都能显示出一种比自觉的内省更高、更优越的智力和目标。无疑，这是从一位其自觉意识最不可能产生出宗教现象的人身上观察到的最基本的宗教现象。由于在其他案例中我也经常观察到同样的现象，我不得不承认：我不可能从这些事实中得出另外的结论。我经常遇到的一个反对意见是：这声音所表达的思想不过是此人自己的思想而已——也许

是这样吧。不过，要把一种思想说成是我们自己的思想，除非是我们确实思考过这一思想，就像要把一笔钱说成是我的钱，除非这笔钱确实是我自己以自觉和合法的方式挣来的。如果这笔钱是某人赠送我的，那么我显然不能对我的恩人说：“谢谢‘我’的钱。”尽管事后我可以对别人说：“这是我的钱。”对于梦中的声音，我们也只能这样说。它给了我某些内容，就像是一位朋友把他的想法告诉了我。如果我把这思想说成是我自己的思想，那当然是既不体面也不符合事实的。

正因为如此，我才把通过自觉努力而造成或获得的东西与显然是无意识产生出来的东西区分开来。有人也许会反驳说：这所谓的无意识，说到底仍然是我的无意识，因此这种区分其实是多余的。但我却根本不相信无意识纯然是我自己的，因为“无意识”这个词意味着我甚至意识不到它。无意识这一概念的提出完全是为了方便，实际上我完全意识不到——或者换句话说，我完全懵然不知道——那声音来自何处。我不仅不可能刻意制造出这一现象，我也不可能预见到这声音将要说些什么。在这种情况下，说这声音来自“我的”无意识显然是轻率的，至少可以说是极不准确的。虽然事实上是你在自己的梦中听见了这一声音，但它却丝毫不能证明它是你的，因为你同样也可以在大街上听见各种噪音，而你却绝不会想到把这些噪音说成是你的。

只有在一种情况下你才可以合法地把这声音说成是你的，那就是当你假定你自觉意识到的人格仅仅是整个人格的一部分，或者，是包含在一个更大的人格中的一小部分的时候。当某个小银行职员带朋友逛街时，指着银行大楼说：“这就是‘我的’银行。”此时，他就是在运用我说的这种特权。我们可以设想人格包含两个部分：第一部分是自觉意识以及它所覆盖的东西；第二部分是无意识心理那幅员辽阔和边界不明的内陆。只要我们对前者予以关注，我们便或多或少总能使它有明确的界限和定义。然而若说到人格的全部，人们便不得不承

认自己不可能对它作完整的描述和定义。换句话说，在每一人格之外，必然还有某种不能界定的东西，因为在可以意识、可以观察到的人格中并不含有某些东西，而这些东西我们又不得不假定它确实存在，因为只有这样，才能对那些可以观察到的东西作出解释。我们把这些未知的东西叫做人格的无意识部分。

我们不知道这些东西究竟是什么，因为我们只能观察到它们的作用和影响。我们可以假定它们具有心理的性质，可以与自觉意识到的心理内容相比拟——就连这一点我们也并没有确实的把握。但是只要我们作了这样的假定，我们就不能不继续往前走得更远。由于心理中的内容只有在与一个自我相关联的时候才能被自觉到，因此梦中那具有明显人格性的声音便可能同样是来自一个中心——来自一个与自觉自我不同的中心。这种推理是允许的，只要我们把自我设想成一个从属物，它隶属和包含在一个超乎寻常的自性之中，而这个自性乃是那整体的、无限的和不可界定的心理人格的中心。

我并不欣赏那些靠自己的恭维自得其乐的哲学主张。虽然我的说法显得有些玄奥，却至少是一种诚实的尝试，即试图对观察到的事实予以说明。更简单一点则可以说：既然我们并非无所不知，那么每一种经验、每一个事实、每一个对象便必然都含有某些未知的东西。当我们说到经验的全部内涵时，“全部”这个词所涉及的只能是其中被意识到的部分。既然我们不能设想我们的经验涵盖了某一客体的全部内涵，那么显然，其绝对的全部便必然包含我们未曾经验到的部分。同样，正像我已经提到的那样，每一种经验，以及我们的整个心理，其绝对的总和所涵盖的领域都必然大于我们自觉意识到的部分。换句话说，既然宇宙只能在我们心理机体所能允许的范围内建立起来，那么心理也不能例外于这个一般的法则。

我的心理学经验随时都向我表明：某些心理内容来自一个比自觉意识更大更完整的心理。它们往往拥有意识还无法形成的更为优异的分析、洞察和知识。一个适宜用来描述这种情形的词是直觉。大多数人在说到这个词的时候并没有什么异议，仿佛一切都是清楚的，然而他们却从未想到：不是你在制造直觉；恰恰相反，总是直觉来找你。你突然有了一种灵感，它自然而然就产生了，如果你手疾眼快、聪明灵敏，你能做的最多也只是迅速抓住它而已。

因此，我认为这梦中的声音来自一个更为完整的人格。梦者自己意识到的自己只是这个更大的人格的一部分。我认为这就是为什么这声音显得比梦者的实际意识更优异更聪慧的缘故。正是这种优越使那声音具有了绝对的权威。

这声音包含的信息对梦者的态度作了奇怪的批评。在教堂梦中，梦者试图以一种廉价的妥协来调和人生的两面。如我们所知的那样，那个不认识的女人（阿尼玛）因意见不合而退场了，而在现在这个梦中，声音似乎取代了阿尼玛的位置，它不仅表达了一种情感上的抗议，而且还就两种不同的宗教表达了权威性的意见。按照这种意见，梦者是试图用宗教来取代那“女人”的形象——正如文本所说的那样。而那“女人”却代表着阿尼玛，这可以从下面一句话中得到证实，这句话指出宗教被用来代替了“心灵生活的另一面”。而正像我前面解释过的那样，阿尼玛就是“另一面”。她代表隐蔽在意识阈限之下，也就是说，隐藏在无意识中的女性少数派。因此这批评的意思是：“你试图用宗教来逃避自己的无意识。你用它来代替心理生活的一部分。然而宗教却是圆满人生即同时包含两面的人生的最高成果。”

拿此梦与同一系列的其他梦作一番仔细的比较，就可以确切无误地看出“另一面”究竟是什么。病人一直试图逃避其情感的需要。事

实上，他十分害怕这些需要会使他陷人种种麻烦——例如陷入婚姻，陷入其他种种责任如爱、献身、忠诚、信赖、感情上的依赖、对灵魂需要的顺从等等。所有这些都与科学和学院生涯毫不相干，更何况，“灵魂”一词简直就是对理智的亵渎。

阿尼玛的“神秘性”在于它对宗教的神秘暗示。这是我的病人最感困惑的，他对宗教自然是一无所知，仅仅把它作为一种教义，此外还知道的就是：宗教可以用来代替某些扰人的情感需要——而这些需要却可以通过上教堂来予以摆脱。我们时代的种种偏见清楚地反映在梦者的感觉中，与之相反，梦中的声音却是非正统的，而且的确惊人地不合习俗。它严肃认真地看待宗教，把它放在人生的最高位置上，认为这样的人生是同时包含了“两面”的人生——这当然就颠覆了那最受他珍爱的知识学和理性主义的偏见。这样一场革命使我的病人担心自己快要疯了。的确，我应该说我们既然深知今天和昨天的大多数知识分子的普遍情况，也就很容易同情和理解他的预感。确实，认真地看待这个“女人的形象”，认真地对待所谓的无意识，这对经过启蒙的常识将是什么样的打击啊！

我对他的治疗是在他已经对大约350个梦作了观察之后开始的。此时我获得了他那颠覆性体验的全部情况。无怪乎他试图从这样的冒险中逃开！好在此人确有“宗教倾向”（religio），也就是说，他总是“认真地注意和考虑”自己的经验，对自己的经验有足够的忠诚，这就使他能够继续抓住它不放。他简直“从自己的神经症中得到了巨大的好处”——每当他试图背叛自己的经验或试图否认那种声音的时候，神经症病状立刻就会卷土重来。他无法“熄灭那火”，最终不得不承认自己的经验具有不可理解的神圣性，不得不承认那无法熄灭的火确实是圣火。这是他获得治疗的必要条件。

有人也许会认为这一个案纯属例外，因为完整的人本身就十分罕见。的确，绝大多数受过教育的人都只具有破碎的人格，他们拥有大量的代用品却并没有什么真货。然而对此人来说，落入这种境况却意味着患了神经症——对其他许多人来说也是如此。我们通常所说的“宗教”已经在如此惊人的程度上成了一种替换物，以致我不得不严肃地自问：是否这种“宗教”（我更宁愿把它叫做“教条”）在人类社会中就真的一点也不能发挥重要作用？显然，这种替换物的一个明显的目的，是用经过选择的适宜象征——它们被饰以系统化、组织化的教义和仪式——来取代直接的经验。天主教教会以其不容置疑的权威维持和支撑着这些象征；新教“教会”（如果还可以使用这个词的话）则凭借对福音信仰的坚持来维持这些象征。只要这两大原则仍在发挥其作用，人们就能有效地保护自己和抵御直接的宗教体验。此时，即使这类直接的宗教体验发生在他们身上，他们也可以求助于教会，因为教会能够判断这种体验是来自上帝还是来自魔鬼，是应该接受还是应该拒斥。

在我的职业范围内，我遇见过的许多人都曾经有过直接的宗教体验，而他们却既不愿意，也不能够屈服于教会的决定和教会的权威。我不得不陪同他们经历激烈冲突的危机，经受对疯狂的极度恐惧，经受绝望的困惑和精神的压抑。这些情形既新奇又可怕，从而我也就充分知道教义和仪式——至少作为精神保健的方法——具有非同寻常的重要性。如果病人是虔诚的天主教徒，我总是告诫他去忏悔和接受神恩，以便保护自己不受直接宗教体验的骚扰，而这对他来说往往也就足够了。然而，对于新教徒，事情却并不这么容易，因为教义和仪式已经苍白黯淡得在极大程度上失去了它们的效力。而且这里通常也并没有忏悔仪式，何况，新教牧师也同样厌恶心理问题，同样不幸地忽视了人的心理。与之相比，天主教的“良心导师”往往倒间接地拥有较多的心理技巧和心理洞察。新教牧师在神学院经历了科学的训练，这种训练所具有的批判精神往往破坏了信念的质朴和天真。与之相

比，天主教神父所受的训练却具有强大的历史传统，很容易强化这一制度所具有的权威。

当然，作为医生，我也许会赞成所谓的“科学”教条，相信神经症的心理内容不过是受到压抑的童年性欲或一种强力意志。通过这样来贬低这些心理内容，也许有可能保护一些病人，使他们不至于受直接经验的威胁。然而我却知道，这样的理论只有部分的正确性，也就是说，它只概括了神经症心理的某些方面。而我却不能把我自己都不完全相信的东西告诉给病人。

有人也许会问：“但既然你可以告诉虔诚的天主教徒，让他去向神父作告白，你岂 不是把你不相信的东西告诉了他？”当然，这是假定我是一个新教徒。

为了回答这一批判性的问题，我必须首先说明我从未宣传过我的信仰。如果有人问及，我当然要坚持自己的信念，但我的信念却并不超出我的实际知识的范围。我仅仅相信我确实知道的东西。此外的一切便都是假说。在此之外我只能把许多事情视为未知的（the Unknown）。它们并不对我产生干扰。但我可以肯定，如果我觉得我“必须”知道它们，它们就会开始烦扰我。因此，如果某病人相信其神经症有着纯粹的性欲起源，那么我是不会去扰乱他的看法的。因为我深知这样的信念——特别是在它有很深的根基时——能够最好地保护他不受直接经验及其可怕的多义性（ambiguity）的侵袭。只要这样的防御仍能发挥其作用，我是不会去破坏它的。我完全明白病人之所以不得不在如此狭窄的圈子中思考，便一定有他充分的理由。但一旦病人的梦开始摧毁这一保护性的理论，我便不得不支持那更为广大的人格，就像我在上面的梦例中所做的那样。以同样的方式和基于同样的理由，我也会支持虔诚的天主教教徒的假说——只要它仍能对他发挥作用。在这两种情况下，我都总是强化那可以抵御严峻危险的防御

手段，而并不向自己提出那种经院式的问题，即这种防御究竟是不是终极的真理。只要这样的防御还在起作用和还能起作用，我就会感到高兴和满意。

然而在我们这位病人身上，天主教式的防御却早在我们接触之前很久就已经完全崩溃。如果我劝他去作忏悔或任何与之类似的仪式，他一定会嘲笑我，就像嘲笑性欲理论一样，因为两者对他都没有一点用处。但我却总是让他懂得：我完全站在那声音一边，我把那声音视为他未来更大的人格的一个组成部分，我相信它注定要把他从他的片面性中拯救出来。

对某些标榜启蒙理性的知识分子来说，一种把问题予以简化的科学理论乃是最好的防御手段，因为现代人对任何贴有“科学”标签的东西都具有最大的信心。这一标签可以立刻使你心情平静，几乎就像当年的“罗马说了一切就已经定了”一样。而我却认为任何科学理论，不管多么精致，从心理学的角度看，其价值都不如宗教教义。而这只是由于这样一个简单的理由：一种理论必然是高度抽象和绝对理性的，而宗教教义却通事实。更何况，宗教教义一方面把自己的存在和形式归功于对“真知”（Gnosis）——例如对神人合一者，对十字架，对童贞女所生，对无罪圣胎说，对三位一体的“启示得来的”和当下直接的体验，另一方面则把它们归功于许多世纪以来许多头脑对它们的不断加工和完善。人们也许不太明白我为什么把某些教义说成是“直接的体验”，因为在他们看来教义本身正是那排斥直接体验的东西。然而，我上面提到的那些基督教意象却并不仅仅为基督教所特有——尽管它们的意义确实在基督教中经历了在任何其他宗教中所没有的发展和强化，它们却同样经常地出现在异教者的宗教中。除此之外，它们还以各种各样的变体，自发地显现为种种心理现象，就像在邈远的往昔它们起源于幻觉、梦境和出神状态时那样。诸如此类的观念绝不是发明出来的。早在人类懂得有目的地使用自己的心智之前，

它们就已经产生出来了。人还没有学会形成思想，思想就光顾了他。“他并没有思想，他只是知觉到他头脑的活动。”教义就像梦一般反映出客观心理（无意识）的自发和自主活动。无意识的这种表达方式比任何科学理论都更能有效地抵御更进一步的直接体验。理论总是不得不无视经验的情感价值，教义却恰恰对经验的情感价值特别重视。一种科学理论总是很快便被另一种科学理论取代，而宗教教义却可以绵延无数的世代——受难的神人可能至少有五千年的历史，而三位一体的观念则可能更为古老而久远。

宗教教义对心理的表达比科学理论对心理的表达更为完整，因为后者仅仅表达了自觉的意识。进一步讲，理论能够做的只是以抽象的术语来表述活生生的东西；相反，教义却能通过悔悟、献身和赎罪的戏剧性形式来表达未曾意识到的活生生的心理过程。从这种观点看，新教竟不可避免地分裂成许多派别就成了一件令人惊异的事情。但既然新教成了生性好奇、追新求异、鲁莽轻率和富于冒险精神的各日耳曼部落的教派，那么情形就很可能是他们独特的本性天生便不能忍受教会的宁静——至少是不能长期忍受。看来，他们似乎尚未往前走得远到可以去蒙受拯救和在神的面前放弃自己，而在教会的宏伟结构中，神却已经被弄得昭然可见。也许，教会中有太多的“罗马式命令”（Imperium Romanum）或太多的“罗马式宁静”（Pax Romana）——至少，对他们活跃的精力来说是显得太多了一点，因为他们过去和现在都没有得到充分的驯化。很可能他们需要对上帝有一种更少柔顺和更为不羁的体验，就像那些天生喜欢冒险和生性躁动不安的人所表现出来的那样。对任何形式的保守主义和驯良倾向来说，他们显得是过于年轻了些。他们因此确实或多或少地远离了教会在神和人之间的仲裁和代理。由于拆除了保护墙，新教徒失去了能够使自己最重要的无意识要素获得表达的神圣形象，同时也失去了那些从无法记忆的时代开始就一直安全地应付着无意识中种种不可预料的力量的宗教仪式。大量的心理能量因而得到解放并立刻进入好奇求异、贪多务得的

古老渠道。以这种方式欧洲孕育出了可怕的毒龙，这些毒龙吞噬了大半个地球。

从那些日子以来，新教就成了宗教派别的温床，与此同时也成了科学技术飞速发展的温床。科学技术的飞速发展把这样一种符咒施于人的心智之上，以致它竟忘记了无意识中不可预料的力量。第一次世界大战的灾难以及那以后深刻的精神症状的出现，有助于唤起对白人的头脑究竟是否一切正常的怀疑。1914年大战爆发之前，我们都确信世界能够以理性手段变得正确。现在，我们看见的却是国家取代古老的神权政体的极权主义要求这种令人惊讶的景观，随之而来的则是不可避免的对自由意见的压制。我们再次看到人们为了拥护把天堂建在人间的幼稚理论而互相残杀。不需要太大的困难就可以看出，从前或多或少被成功地锁在巍峨的精神大厦之中并在那里派上了某些用场的地下力量——且不说是地狱的力量，现在却创造出或试图创造出毫无任何精神魅力的国家奴隶制和国家监狱来。今天，已有不少的人坚信：仅凭人的理性并不足以胜任给火山盖上盖子的艰巨任务。

整个这一发展完全是宿命。我既不会去责怪新教运动，也不会去责怪文艺复兴。然而有一点是确定的，这就是，现代人——新教徒和非新教徒——失去了罗马时代以来如此精心建立和强化的教会壁垒的保护，因此便逼近了燃烧着毁灭世界和创造世界的火焰的地带。生活加快了速度也加强了力度。我们的世界正在穿越动荡和恐惧的波涛。

新教运动始终既是巨大的危险又是巨大的机会。如果它作为一个教派而继续解体，那它就具有使人失去其全部精神岗哨和防御手段的后果，它就会让人毫无防范地直接经验到种种正等着从无意识中获得解放的力量。看看所有那些发生在文明世界中的难以置信的野蛮行径吧——所有这一切全都来自人类自身！看看那魔鬼般的毁灭冲动吧！它们是那些完全无害的绅士们，是那些通情达理、值得尊敬的公民们

发明出来的。而一旦整个事情爆发出来，一旦那无以形容的地狱之门敞开，却又似乎没有任何一个人应该对此负责。事情简直就是自然发生的，然而它又完全是人为的。但是既然每个人都盲目地相信自己不过是自己那极为谦虚和无关紧要的自我意识——它体面地尽自己的职责，谨慎地谋自己的生活——那么当然也就没有一个人意识到，这整个理性地组织起来的集体，这被我们称之为国家的集合体，是受一种无人格、不可见但却十分可怕的力量驱使的。这一可怕的力量通常被说成是对邻国的恐惧，它被设想成被一个邪恶的魔鬼所附体。既然没有人能够认识到自己在什么地方以及在什么样的程度上被这一魔鬼附了体，人们也就很自然地把自己的状况投射给自己的邻人，而这样一来自己也就有了神圣的责任去对别人狂轰滥炸和施放毒气。最糟的是他还总是正确的。我们的所有邻人的确都被掌握在某种无法控制的恐惧手中——正像我们自己也被掌握在这种恐惧之中一样。在精神病院里，一个众所周知的事实是：病人一旦感觉到恐惧，那就比感觉到愤怒和仇恨要危险得多。

新教徒被留下来孤独地面对上帝。对他来说，既不再有忏悔，也不再有告解，也没有任何赎罪的神圣可能。他不得不独自消化自己的罪；而且，由于不再有适当的宗教仪式，他也就无从指望神圣的恩典。由此便产生了新教徒良心的敏感——这一有愧的良心具有迁延性疾病的一切不受欢迎的特征，它总是使人周期性地感到不舒服。但也正是由于这一缘故，新教徒便拥有唯一的机会使自己在最大限度上意识到罪，而对天主教徒来说，由于唾手可得的忏悔和告解足以平息过度的紧张，这种对罪的强烈意识几乎是不可能的。新教徒于是被留给了他的紧张，这种紧张继续使他的良心变得敏锐。良心——特别是有愧的良心——如果用在较高的自我批判兴趣中，可以成为上帝的礼物，成为真正的恩典。作为一种内向的区分活动，自我批判是任何一种企图理解自己心理的尝试所不能缺少的。如果你做的某件事使你感到困窘，而你希望反躬自问是什么能够促使你这样行动，那么，你就

需要有愧的良心及其具有的分辨力来刺激，才能发现你的行为的真正动机是什么。只有在这种时候，你才能看清是什么样的动机在支配你的行为。有愧的良心甚至能刺激你继续去发现先前意识不到的东西，以这种方式你或许能够跨越无意识的门槛，认识到那些非个人的力量，正是这些力量使你不自觉地成为人身上不分青红皂白的杀戮倾向的工具。如果一个新教徒在完全失去了他的教会之后得以幸存下来而同时又仍然是一个新教徒——也就是说，仍然是一个毫无防范地面对上帝，不再从共同的屏障中得到庇护的人——那么他就拥有独特的机会去获得直接的宗教体验。

我不知道我是否成功地传达出这一无意识体验对我的病人具有的意义。不过这里并没有可以用来评价这样一种体验的客观标准。我们不得不把这种体验看成对拥有这一体验的人确有价值的东西。这样你就能注意到一个事实：某些显然毫无用处的梦竟然对一个有头脑的人具有某种意义。但倘若你不能接受他所说的，倘若你不能把自己放在他的位置上，那么你就不应该去裁判他的情况。宗教的守护神（genius religiosus）是风，它吹拂的地方正是它倾听的地方。不存在一个可以据以进行判断的阿基米德点，因为心理与它的外在显现不可区分。心理是心理学的对象，但同时又是它的主体。你不可能跳出到这一事实之外。

我挑选出来说明“直接体验”的几个梦，以非实用的眼光来看显然是了无意义的。它们并不壮观，仅仅是卑微地证明了个人的体验。如果我能够把它和整个梦的系列一起和盘托出，此外再加上在整个过程中产生出来的那些象征材料，那么它们本来会勾画出一个更好的形象。但即使如此，这整个系列的总和也不能与传统宗教的任何一个部分媲美。任何一种教义都是无数世代、无数头脑的产物和成果，它净化掉了所有那些怪异之处、不足之处和所有那些个人体验的痕迹。尽管如此，个人体验——凭借其贫瘠和寒伧——却恰恰是直接的人生，

是从今天的生活中喷涌出来的热血。对一个寻找真理的人来说，它比最好的传统更令人信服。直接的人生始终是个人的，因为生活的载体是个人。从个人身上出来的任何东西都具有某方面的独特性，因此它也是短暂和不完善的，特别当涉及的是梦这种自发的心理产物的时候更是如此。没有任何一个别人会做同样的梦，尽管许多人都有着同样的心理问题。但另一方面，正像没有任何一个个人能够分化得拥有绝对的独特性一样，也没有任何个人的产物在性质上是绝对独特的。甚至梦也在极大程度上是用集体材料做成的。正像在不同民族的神话和民间传说中那样，某些母题几乎总是以同样的形式反复重现。我曾称这些母题为“原型”，用它来意指那些具有集体性质的意象形式。这些集体意象实际上遍布整个世界，它们既是神话的构成因素，又是有其无意识起源的自发的、个人的产物。可以假定这些原型母题来自人类心理的某些范型，这些范型不仅经由传统和迁徙，而且也经由遗传沿袭下来。后一种假说是不能没有的，因为甚至最复杂的原型意象，也可以在根本没有任何直接传统的情况下自发地重新复制出来。

这种先于意识的原始意念的理论丝毫不是我个人的独创。“原型”这个术语本身就证明了这一点——它来自我们这个纪元的最初几个世纪。如果要特别说到它与心理学的关涉，那么我们先是在阿道夫·巴斯提安（Adolf Bastian）的著作中见到过这一理论，后来又在尼采那里见到过它。在法国的文献中，于贝尔（Hubert）、毛斯（Mauss）和列维—布留尔的著作都提到过这一思想。我只是通过研究某些细节，给这一先前被称之为原始观念、基本“范畴”、“集体表象”的理论奠定了经验的基础而已。

在上面讨论的第二个梦中，我们遇到了一个我迄今尚未考虑过的原型。这就是那些燃烧的蜡烛被奇怪地安排在四个金字塔一样的点上。这种安排，通过把这样排列的蜡烛放在圣坛或圣像的位置上（在这里人们本来应该预期的是一些神圣的形象），强调了数字四所具有

的象征意义。既然这个大殿被说成是“聚会大厅”，我们便可以假定：只要这样的形象和象征出现在崇拜地点，这一“聚会”的特性也就在梦中得到了表现。正像病人的梦清楚显示出来的那样，“tetraktys”——姑且使用毕达哥拉斯的术语吧——的确涉及一种“内在的聚合”（inner gathering）。这一象征也频繁出现在其他梦中，通常都表现为一个分成四部分的圆圈。在同一系列的其他梦中，它采取的形式往往是一个未加分隔的圆圈、一朵花、一块方地、一间方形房间、一个四角形、一个球体、一只钟、一个中央有一眼喷泉的对称花园、一条坐有四个人的船、一架载有四个人的飞机、四个人围着一张桌子坐、四把椅子围着一张桌子、四种颜色、一只有八条轮辐的轮子、一个发出八道光线的星星或太阳、一顶分成八瓣的圆形帽子、一头有四只眼睛的熊、一间正方形的囚室、一年四季、一只装有四种果仁的碗、一只盘面被分割成4× 8=32等份的大钟，以及诸如此类的东西。

这些四位一体的象征在400个梦的系列中出现了不下71次。我现在说的这个梦就是其中一例。我曾观察过许多案例，在这些案例中都出现了四这个数，而且它们都有其无意识的起源，也就是说，梦者最初是在梦中得到它，而且并不知道它有什么意义，也从来没有听说过四这个数是一个重要的象征。显然，这是一个完全不同于数字三的东西，因为三所代表的三位一体是众所周知的象征。而对于我们，特别是对一个现代科学家，四能够传达的信息绝不会多于任何其他数字。数象征及其邈远的历史是一个完全处在梦者智识兴趣之外的知识领域。如果在这样的条件下梦者所做的梦仍然顽强地坚持着四的重要性，那我们就有一切理由说它起源于无意识。在这个梦中，四位一体的神圣性是十分明显的，我们因此不得不认为它所指向的是一个“神性”意义。由于梦者无法追溯出这一奇特性质的意识渊源，我便用了比较的方法来阐明这一象征的意义。我显然不可能在这里对这一程序作出完整的说明，因此我必须把自己限制在最基本的提示上。

许多无意识内容看来是历史上曾经有过的心理状态的残余，我们只需回溯几百年就可以回到那样的意识水平。在那样的意识水平上，人们曾经创造过与我们的梦境相互对应的形式。就我们的案例而言，只需回到300年前，我们就会回到那些严肃讨论如何把圆形变成方形的科学家和自然哲学家身边。这一玄奥的问题实际是某些更为古老和完全无意识的东西的心理投射。不过那时他们却知道圆指的是神。“上帝的形象是无所不知者的形象，他的圆心无所不在，他的圆周却渺不可及。”这些哲学家中有一个人重复着圣奥古斯丁的话。而一个像爱默生那样性格内向和富于内省倾向的人则几乎不可能不接触到同样的思想，因此他也引用了圣奥古斯丁的这句话。[386]从柏拉图的《提麦奥斯》（Timaeus）——他一直是赫尔墨斯哲学[387]最主要的权威——以来，圆的形象就被视为最完美的形式，并且总是被指派给最完美的实体，例如指派给黄金，指派给“神性”（anima mundi）或“自然之魂”（anima media natura），指派给最先创造出来的光。而且，由于那所说的“大宇宙”（macrocosm）是被造物主“用圆形或球形”创造出来的，[388]这一整体的最小组成部分——圆点——便也具有同样完美的性质。正如那位哲人所说的那样，“在所有的形体中，最简单、最完美的是球形，它栖息在圆点之中。”[389]这一沉睡和隐匿在事物中的神的形象，被当时的炼金术士说成是原初的混沌，说成天堂之土，说成海中的圆鱼，说成蛋，或简直就说成是“圆形物”（the rotundum）。这圆形物拥有一把神奇的钥匙，它能打开事物关闭着的门。就像《提麦奥斯》中说到的那样，唯有造物主，那完美的存在，才能分解“tetra—ktys”，分解四种元素的拥抱。13世纪以来伟大的权威著作之一Turba Philosophorum曾说，“圆”可以把铜变成四。因此那备受追寻的“哲学黄金”（aurum philosophorum）才被说成是圆的。在如何才能获得那沉睡的造物主的问题上，人们的意见发生了分歧。一些人希望用一种“物质的精华”（prima materia）来把握住它，这种东西容纳着该物质的特别的浓缩物或特别适合的变体；另一

些人则竭力通过某种综合来产生出一种圆形物质。《玫瑰园哲学》（Rosarium Philosophorum）一书的佚名作者曾说：“用男人和女人造成一个圆圈，从中抽出一个四角形，再从中抽出一个三角形。把这个圈变成圆，你就会得到哲人之石。”

这神奇的石头被象征为具有两性同体性质的完美生命，它与恩培多克勒哲学中的σψαιρο?，与∈υδατμοv∈σιοσθ∈ο?和柏拉图哲学中的双性存在物是彼此吻合的。早在14世纪之初，佩特茹斯·波努斯（Petms Bonus）就把这样的石头（lapis）拿来和基督相比，把它作为基督的譬喻。而在hora（一本来自十三世纪的伪托马斯主义的小册子）中，哲人之石的奥秘甚至比基督教的奥秘得到了更高的估价。我提到这些事实，仅仅是要说明在我们许多有学问的祖先那里，包含着四的圆形或球形乃是神的譬喻。

从拉丁论著中也可以明显地看到，那沉睡和隐匿在物质中的潜在的造物主被等同于所谓的“哲学人”（homo philosophicus），即第二个亚当。他是那个灵性化了的人——亚当·卡德门（Adam Kadmon），即那个往往被等同于基督的人。最初的亚当是必有一死的肉体凡胎，因为他是用可以朽坏的四种元素做成的；第二个亚当却是不朽的，因为他是由一种纯粹而不会朽坏的本质构成的。因此那伪称为托马斯的人说：“第二个亚当……从纯粹的元素进入永恒之中。凡由简单而纯粹之本质构成者均可永世不灭。”同一本论著还引用了一位人称西尼尔（Senior）的拉丁化了的阿拉伯作者（他在整个中世纪一直是一位著名的权威）的话说：“只有一个‘唯一者’是永远不死的，因为它通过不断的增长而延续下去。”而这个“唯一者”则被说成是第二个亚当。

从这些引文中可以清楚地看到：哲人们寻找的圆形实体是一种心理投射，它与我们的梦和象征非常相似。我们拥有的历史文献证明了梦和幻觉往往与伟大的哲学作品混在一起。我们的祖先既然在气质上比我们更为纯朴天真，他们便总是将其无意识心理内在直接投射到外物之中。外在的物质可以轻而易举地接纳这些投射，因为那时候物质实际上还是一种未知的和不可理解的实体。无论什么时候，只要人遇到某种神秘的东西，他就会毫无自我批判地把自己的想象投射给那种东西。但既然我们今天对化学物质已经知道得相当清楚，我们当然也就不可能再像我们的祖先那样自由地作这样的投射。我们最终不得不承认：这四位一体是某种心理的东西；而在今后相当长一段时间内，我们尚不可能知道这种看法会不会也是一种投射。那么，我们目前就只能满足于这样一个事实，这就是：今天已完全不见于现代意识中的上帝观念，却以三四百年前人们自觉意识到的形式回到了人的头脑中。

我无须强调我的病人完全不知道这一历史片断。人们可以赞同那句古诗：Naturam expelles furca tamen usque recurret.（用草叉赶走的天性却总是又重新出现。）

这些哲人们的想法是：上帝首先显现在对四种元素（它们的象征是圆圈中的四个等份）的创造中。正因为如此我们才从布鲁西安古卷（Codex Bmcianus）中一篇论及自生者（the Only Begotten）的论文中读到：

这同一者是居住在单子（the Monad）中的人。单子寓于造物者之中，它来自无人知其所在的地方……来自造物者的单子，表现为一艘船，满载着各种各样的好东西；表现为一块地，栽满了各式各样的树；表现为一座城，居住着所有不同种族的人……至于那围绕着它的

屏障，它的外形乃是有十二道大门的一圈城垣……这同一者乃是那自生者的母亲城。

在另一处，这自生者自己成了城，而他的成员成了城垣的四道大门。单子成了一闪亮光，成了神的一粒原子。自生者被设想为站在一个由四根柱子支撑的坛台上，这符合于基督教中布道者们（the Evangelists）的四位一体，与Tetramorph——教会的象征性支撑，由四位传道者的象征（天使、鹰、牛、狮子）所构成——是完全一致的，其与福音书中新耶路撒冷的类比也十分明显。

一分为四、四合为一、四种颜色的神奇外观、一部作品的四个阶段——nigredo、dealbatio、rubefactio、citrinitas——所有这些思想总是事先就盘踞在这些老哲学家们的头脑中。“四”象征着“一”的不同部分、不同性质和不同侧面——但为什么我的病人会重复这些古老的思想呢？

我也不知道这是为什么。我只知道这并不是一个孤立的案例。我和我的同事们观察过的许多案例都同样自发地产生过这样的象征。我当然不认为它起源于三四百年前——在那个时期，这一原型观念不过是颇为明显地处在意识的前台罢了，事实上正像《提麦奥斯》表明的那样，这一象征在起源上远比中世纪更为古老。同样，我也不认为它是希腊古典时期的遗产或来自埃及的遗产，因为实际上我们可以从所有时代的所有地方发现这样的象征。人们只需回忆一下美洲印第安人对四位一体赋予了多么重大的意义便不难意识到这一点。

尽管四位一体是一个非常古老的、可以假定为史前时代的象征，并且几乎总是与一个创世神联系在一起，但奇怪的是，当它发生在现代人身上的时候，人们却很少这样去理解它。我总是很感兴趣地观察：如果人们并不知道这一象征的历史，他们自己会以什么样的方式去对它作出解释。因此，我总是小心翼翼地不拿我自己的意见去扰乱

他们。但最终我却发现：他们总是把它作为自己或自己身上某种东西的象征；他们觉得它与自己紧密相关，就像某种创造性的背景，就像无意识深处创造出生命的太阳。尽管可以很容易地看出某些曼荼罗绘画几乎完全是重复着以西结[390]当年的幻觉，但甚至在人们知道这一幻觉的情况下（顺便说一句，今天的人们很少意识到这一点），他们也很少意识到这两者之间的类似。这样一种盲视几乎可以称之为系统性盲视，而之所以发生这种盲视，却完全是由于我们总是习惯于认为上帝在人之外。虽然并不是只有基督教才有这种偏见，但确实有某些宗教并不具有这种偏见。相反，它们也和某些基督教神秘主义者一样认为：上帝与人有着基本的同一性，这种同一性或者来自一种先验的同一，或者需通过某种实践或修行而最终达到，例如通过阿普列乌斯[391]式的变形或某些瑜伽方式来达到。

运用比较的方法就可以无疑地显示出：四位一体或多或少可以视为直接地象征着上帝显现于他的创造之中。我们由此可以得出结论说：在现代人梦中自发产生出来的这一象征，意味着某种与此类似的东西——内在的上帝。尽管大多数人认识不到这一类似，这样的解释却可能仍然是正确的。我们只需考虑这样一个事实，即上帝的观念乃是一种“非科学的”假说，便不难解释人们为什么会忘记沿着这样的思路去思考。事实上，甚至当人们确实对上帝怀有某种信仰的时候，他们也会因为所受的宗教教育——这种教育总是把内在的上帝这一观念斥责为“神秘的”——而不能产生这一观念。然而正是这种“神秘”观念，却通过梦和幻觉把自己强加给自觉意识。我本人以及我的同事们从许多案例中都曾见过与此相同的象征，以致我们对它的存在不可能再有任何怀疑。何况，我的这一观察早在1914年就已经开始，在我把我的观察公开出来之前，已经等待了整整十四年的时间。

如果有人竟把我的观察视为上帝存在的证据，那将是一个令人遗憾的错误。这些观察仅仅证明了存在着上帝意象的原型，在我看来，

我们能够从心理学角度对上帝作出的断言就到此为止。但既然这是一个非常重要和有极大影响的原型，它们的频繁出现对任何自然神学家来说就似乎是一个值得注意的事实。而既然对这一原型的体验具有某种圣秘性（numinosity），而且这种圣秘性还往往处在极高的等级上，那么它也就应该属于宗教体验的范畴。

我不能不希望人们注意这样一个有趣的事实：当基督教的核心象征是三位一体的时候，无意识呈现给我们的信条却是四位一体。实际上，正统的基督教信条并不完整，因为恶的原则（the evil principle）这一教义侧面并不存在于三位一体中，而是作为魔鬼而独自笨拙地存在。尽管如此，教会却似乎并不排除魔鬼与三位一体之间的内在关联。一位天主教权威曾就这一问题这样地表述过自己的看法："然而撒旦的存在，只能在与三位一体的关联中去理解。""对魔鬼的任何神学处理，如果不是使之关联于上帝的三位一体的意识，便都是对其实际位置的篡改。"[392]按照这种观点，魔鬼也拥有自己的位格和绝对的自由，这就是为什么他可以真实地和位格地成为"基督的对立面"的缘故。"此中揭示出上帝之存在的一种新的自由：他自由地允许魔鬼存在于他身旁，允许他的王国延续到永远。""强大的魔鬼这一思想与耶和华这一概念是不相容的，但它却并不与三位一体的概念互不相容。一神三位的神秘在上帝的幽深之处开敞出了新的自由，而这甚至使这样一种思想成为可能，那就是，一个有位格的魔鬼与上帝并存并与他作对。"[393]相应地，魔鬼也就具有自主的位格，具有自由和永恒，他也如此同样地具有这些形而上的素质，以致他实际上与上帝对立地存在着。如此，人们便再也无法否认，相信魔鬼与三位一体之间甚至有一种（否定性的）亲缘关系的思想，其实也是一种来自天主教的思想。

把魔鬼包含在四位一体中绝不是一种现代思想，也不是出自无意识的令人震恐的虚构。从十六世纪的自然哲学家和医生格拉尔德·多

恩（Gerard Dorn）的著作中，我们发现有对“三”的象征和“四”的象征所作的详细讨论。在这一讨论中，“四”被划归给了魔鬼。多恩与整个炼金术传统的决裂表现在他采纳了严厉的基督教立场，坚持认为“三”是“一”而“四”不是，因为四是在“第五元素”（quinta essentia）中臻于统一的。按照这位作者的看法，四位一体事实上是一种“残酷的诈骗”或一种“邪恶的欺诈”，他认为当天使堕落之际，魔鬼便“跌落到四位一体和诸元素的领域之中”。他还对魔鬼借以产生出有“四只角”（数字四）的“双蛇”（数字二）的象征运作作了细致的描述。的确，数字在二就是魔鬼，就是所谓“有四只角的二”（the quadricornutus-binarius）。[394]

既然把上帝等同于个人是一个几近乎邪说的复杂假设，把上帝说成是“内在的”也必然呈现出教义上的困难。然而从现代人心理中产生出来的四位一体却不仅直接指向内在的上帝，而且直接指向上帝与人的同一。与教义相反，这里存在的不是三个面而是四个面；人们可以很容易地推论：第四面代表的是魔鬼。尽管我们有这样的箴言：“我与我父一体，那看见我的即是看见我父。”但谁要是把教义中基督的人性强调到使自己与基督等同的地步，[395]那么他肯定会被视为亵渎了上帝或陷入了疯狂。但这却似乎恰恰是自然象征的意图之所在。因此，从正统的观点看，自然象征中的四位一体不妨被宣布为一个“邪恶的女性”（diabolica fraus），而能够证明这一点的最主要的证据则是它对代表基督教世界中应受谴责的一面即第四面的同化和吸收。在我看来，教会似乎不能不放弃任何试图认真考虑这一结论的尝试，它甚至可能不得不谴责对这些体验所作的任何考察，因为它不能承认被它分开了的东西又被自然重新统一了起来。在所有对四位一体的体验中，自然的声音是如此清晰可闻，这当然就唤起了那最为古老的怀疑，甚至使人对遥远的过去就与无意识联系在一起的东西也不再相信。在人们眼中，对梦的科学研究简直就是经过改头换面的古代占梦术，因此也像任何“神秘”技艺一样必然遭到反对。与梦象征有对

应关系的说法虽然可以从古老的炼金术论著中找到，但这些东西也像梦一样是离经叛道的异端邪说。[396]然而，似乎仍有足够的理由去维护那些秘密的、保护性的隐喻。[397]毕竟，古代炼金术的象征性说法和现代人的梦都同样来自无意识，它们都同样是来自自然的声音。

中世纪的人对于终极的东西并没有多少怀疑，他们相信整个世界史都开始于上帝的创世——如果我们仍然生活在那样的背景中，那么我们当然可以轻而易举地把梦和诸如此类的东西完全撇在一边。遗憾的是我们生活在现代背景之中，在这里，一切终极的东西都受到怀疑，人们相信有一个无限延伸的史前时期，人们充分意识到即使确有某种圣秘的体验，它也只能是一种心理的东西而不可能是别的东西。我们不再相信有一个天上的世界环绕着上帝的宝座，不再梦想在银河系后面的某个地方去寻找上帝。然而，人的心灵却似乎仍然托庇于奇迹，因为对一个相信经验的人来说，所有的宗教体验都可以视为奇异的心理状态。如果我们希望知道宗教体验对拥有这种体验的人究竟意味着什么，我们就只能在所有可能想象出来的方式中去对它进行研究；而如果它确实意味着某种东西，那么它对拥有它的人来说也就意味着一切。无论如何，这正是一个仔细研究过它的人所得出的不可避免的结论。人们甚至可以把宗教体验定义为那种无论其内容如何，却被当事者认为具有最高价值的体验。现代心智只要仍然处在“教会之外得不到拯救”的裁决之中，就一定会转而把心理视为最后的希望。此外人们还可望从哪里获得体验呢？看来，答案或多或少只能是我在上面描述过的那一类。自然的声音会作出回答，所有关注人类精神问题的人将面对新的、令人困惑的问题。由于我的病人们的精神需要，我不得不试图去理解那无意识产生的象征。而既然着手讨论由此产生的知识和伦理后果，将不可避免地使我们走得太远，我便不得不满足于对此仅仅作一简略的勾画。

一种宗教的主要象征性形象总是表现着特别的道德和精神态度。例如十字架及其多重的宗教意义就是如此。另一个主要的象征则是三位一体，它具有绝对的男性性质。然而无意识却把它转变为四个位格，而这四个位格同时又是一个统一体，正像三位一体中的三个位格乃是同一个上帝一样。就其是“出于自然之想象”而言，古代的自然哲学家们把三位一体想象为三种精神或三种“活力”（volatilia），即水、空气和火。另一方面，第四种构成要素则是大地或人体。古代的自然哲学家们用圣母来象征后者。[398]以这种方式，他们把女性的要素增加到三位一体之中，这样便产生出了四位一体或四等份的圆（circulus quadratus），它的象征是两性同体的rebis[399]。中世纪的自然哲学家毫无疑问是用第四种要素来意指土和女人。恶的原则并没有公开提到，但却出现在“原初物质”的有害性以及其他暗示中。现代梦境中的四位一体是无意识的创造；正像我在第一章解释过的那样，无意识往往通过阿尼玛，即一个女性形象而人格化。四位一体的象征显然来自她。她可能是孕育四位一体的母胎，即一个Mater Dei（上帝之母），就像大地被理解成上帝之母那样。但既然在三位一体的教义中，女性和邪恶被排除在了上帝之外，那么在四个位格的宗教象征中，恶的要素就会形成其中的一部分。不需要特别的想象力就可以猜测到这样一种发展的深远的精神结果。

三、一个自然象征的历史与心理

尽管我并不希望给哲学上的好奇泼冷水，我还是不愿使自己迷失于去对四位一体象征作伦理的、智性的讨论。另一方面，这一问题的心理学上的意义无疑是深远的，它在实际治疗中发挥着重要的作用。但既然我们这里关注的并不是心理治疗而是某些心理现象的宗教意义，我就不得不跨越我在心理治疗方面的研究，以便去从历史的墓穴中发掘出这些象征。当我还是一个年轻的、为法律提供证据的精神病

医生的时候，我根本就不会对去做这样的事情有丝毫犹豫。因此，如果对四位一体象征的冗长讨论和想要在三位一体教义上有所改进的异教企图似乎显得有些牵强和夸张，那么我是不会在意的。事实上，我在这里所作的讨论，只不过对颇能说明我的个案的最重要的例证作了一个简略得令人遗憾的介绍而已。

在这个梦系列的开端，圆圈便已经出现。例如，它可以表现为一条蛇，这蛇围着梦者盘成一个圆圈。在后来的梦中，它经常表现为一只钟、一个中心有一点的圆圈、一个练习射击的圆靶、一只所谓的永动钟、一个球、一张圆桌、一个盆，以及诸如此类的东西。差不多与此同时，正方形也出现了，表现为四面城墙或一个中央有一眼喷泉的正方形花园。此后不久，它又与圆周运动联系在一起：人们在一个正方形中转圆圈；一个在正方形房间中举行的巫术仪式（把动物变成人）——此房间的四角各有一条蛇，人们再次在房间中转圆圈；梦者驾驶一辆出租车在一个方形广场上转圆圈；一间方形的囚室；一个空旷的广场自己在旋转等等。在其他的梦中，圆圈又表现为旋转，例如四个孩子扛着一个“黑环”走进一个圆圈。此后，圆圈再次与四位一体同时出现。表现为一只银碗的四个基本方位上各放着一粒果仁，或一张桌子的东南西北各有一把椅子。在这些梦中，中央似乎受到特别的强调，表现为一只蛋放在一个圆环中央、一颗由一队士兵组成的星、一颗在圆圈中旋转的星——该圆圈的四个基本方位代表着四季、一根球轴、一颗珍贵的石头等等。

所有这些梦都指向一个意象，它以突然发生的视觉印象出现在病人的梦中。此前，他也好几次有过这样的视觉意象，但这一次却给他留下了最为深刻的印象，就像他自己所说的那样，“这印象是一种最崇高的和谐”。在这样的情形中，我们对它是什么印象以及我们如何去看它，可以说完全不重要；唯一重要的是病人如何感受它。这是他的体验，即使这种体验对他本人状况具有深刻的转变作用，我们也没

有理由用相反的看法去与之争论。心理学家只能把事实记录下来，如果除此之外，他感到自己确有能力胜任此项工作，那么他可能会努力去理解为什么这样的幻觉会对这样的人发生如此影响。此幻觉在病人的心理发展中无疑是一个转折点，人们禁不住要用宗教的语言把它说成是一种“信仰的改变”（a conversion）。

下面就是这一幻觉的文字记录：

有一个垂直的圆圈和一个水平的圆圈，它们有一个共同的圆心。这就是世界钟。支撑着它的是那只黑鸟。[400]

垂直的圆盘面是蓝色的，有一圈白边。它被分成4× 8=32等份。有一根指针在上面旋转。

水平的圆由四种颜色组成，上面各站着一个手持钟摆的小人，围绕它的是那个先前暗黑现在却金光闪闪的环（它先前由四个孩子扛着）。世界钟有三种节奏：一，小节奏：垂直的蓝色钟盘上的指针前进1/32圈。二，中节奏：指针旋转一圈；与此同时，水平的圆旋转1/32圈。三，大节奏：32个中节奏相当于金环旋转一圈。

此幻觉总结了先前梦中提到过的所有东西。它似乎试图使先前那些破碎的象征（圆圈、球形、方形、旋转、钟、星状物、十字形、四位一体、时间等等）成为一个有意义的整体。

我们当然很难理解“最崇高的和谐感”为什么竟会来自这样一种抽象的结构。但如果我们想到柏拉图《提麦奥斯》中的双圆圈，想到他的“神性”（anima mundi）的和谐氛围，我们就可能发现我们走上了理解的坦途。“世界钟”这个词再次暗示出古人认为球形具有音乐的和谐，它因此属于宇宙体系一类的东西。如果此幻觉涉及无言旋转的苍穹或太阳系的稳定运动，那么我们就完全可以理解和欣赏这一画

面的完美和谐。我们还可以假定柏拉图式的宇宙幻觉也透过那朦朦胧胧的意识而隐隐闪现出来。但是在这个幻觉中却有某种东西与柏拉图式的画面并不一致。两个圆各有其不同的性质。它们不仅有不同的运动，而且有不同的颜色。垂直的圆是蓝色的，内涵着四种颜色的水平的圆却是金色的。蓝色的圆可以象征天空的蓝色半球，水平的圆则可以代表大地及其四个基本方位。这四个基本方位既被人格化为四个小人，又用四种不同的颜色来代表。（在前面的梦中，这四个基本方位有一次由四个孩子来代表，另一次则由四季来代表。）这一画面立刻使人想到中世纪对于世界的想象，它表现为一个圆，或一个有四个布道者或“美洛特西亚”（melothesia）[401]的“荣耀主宰”（rex gloriae）。在这样的世界中，地平线是由黄道带形成的。此外，“凯旋的基督”这一意象似乎来自类似于荷路斯[402]和他的四个儿子那样的画面。东方同样有与之类似的对应，这就是佛教的曼荼罗（madala）——它们通常来自西藏。这些东西总是由一朵圆形的莲花构成，莲花内又有一个方形的圣殿，圣殿又有四个大门，它们代表着四季和东南西北四个基本方位。莲花中央是一个佛，或更多的时候是湿婆和他的“沙克提”（Shakti），或一个与之相等的霹雳神（dorje）。它们作为仪式中的用具被用于凝神观照和最终将小我意识转变为神圣的大全意识。

不管这些类似的对应物是多么引人注目，它们却不能完全令人满意，因为它们全都把中央强调到似乎它们的产生就是为了表现中央形象的重要似的。而在我们的案例中，中央却是空的，它仅仅由一个数学上的点构成。我上面提到的类似对应描绘的是创造世界或统治世界的神，要不然就是人对天上星座的依赖。而我们病人的象征却是一个象征着时间的钟。我能够想到的唯一与之类似的东西是天宫图（horoscope）的图案。它也有四个基本方位和一个空心。另一个重要的一致之处是：前面的梦中，经常提到旋转，梦者报告说这旋转通常

是向左旋转。天宫图中有所谓的“十二宫”，它们按数的顺序向左递进，也就是说，沿着反时钟方向旋转着前进。

然而天宫图仅由一个圆组成，而且并不具有两个显然不同的系统的对比。因此天官图也是一个不能令人满意的类比，虽然它确实在时间方面对我们这个象征有所敞亮。我们几乎要被迫放弃我们想寻找心理类比的尝试了，但就在这时，我们从中世纪的象征宝库有了收获。由于一个偶然的机会，我发现了十四世纪前期一位极不知名的作者圭劳姆·德狄古里维里（Guillaume de Digulleville）——夏里（Chalis）一所修道院的副院长、一位诺曼底诗人。他在1330至1355年间写了三首“朝圣诗”（Pelerinages）。在其中第二首的最后一篇中我们发现了天堂的幻觉。

天堂由四十九个旋转的球体组成，它们被说成是“诸世纪”（siecles），是人间诸世纪的原型。然而，正像那位为圭劳姆充当向导的天使解释的那样，教会所说的“in saecula saeculorum”意味着永恒而不是普通的时间。一个金色的天宇包容着所有的球体。当圭劳姆抬头仰望金色天宇的时候，他突然看见一个小小的圆形物，其直径只有3英尺，其颜色是青玉色。他形容这个圆形物说：“它从金色天穹的某一处出来，又从另一处重新进去。它遍游了整个天穹。这个蓝色的圆形物显然正像一个圆盘那样在一个更大的圆形物上滚动，它与那个金色的天球相交。”

于是这里我们就有了两个不同的系统：一个是金色的，一个是蓝色的；一个内切着另一个。那蓝色的圆形物是什么呢？天使再一次向惊奇不已的圭劳姆解释说：

Ce cercle que tu vois est le calendrier,

Qui en faisant son tour entier,

Montre des Saints les journees,

Quand elles doivent etre fetees.

Chanun en fait le cerde un tour,

Chacune etoile y est pour jour,

Chacun soleilpour l’ espace

De jours trente ou zodiaque

此圆形物即是那日历，

它绕着全程不停地旋转，

显示出每位圣者的节日，

以及何时是它的庆典。

每位圣者均须走完一次全程，

每颗你看见的星均代表着一天，

每一个太阳都标志着

黄道带三十天中的一段时间。

蓝色的圆形物是教会的日历。这里我们就有了另一个对应——时间的对应。你们还记得在我们的幻觉中，时间是由三种节奏来测量的，而圭劳姆的日历则是一个直径三尺的圆形物。而且，当圭劳姆正注视那圆形物时，三个身穿紫色衣服的精灵突然出现。天使解释说当天是这三位圣者的节日，接着又继续谈论起整个黄道带。当说到双鱼

座的记号时他提到了12位渔夫的节日，此节日在神圣的三位一体的节日之前。圭劳姆这时对天使说，他从未真正弄懂三位一体的象征。他希望天使开恩向他解释这一奥秘，这时天使回答说：“有三种主要的颜色：绿色、红色和金色。”人们可以看见它们统一于孔雀尾部的羽毛。“全能的主既然能够使三种颜色成为一种，难道他就不能使一种实体一分为三？”他还说：金色属于圣父，红色属于圣子，绿色属于圣灵。说完这些话后，天使警告诗人不得再继续发问，然后便缈然而逝。

我们高兴地从天使的训谕中获悉“三”确实代表三位一体。同样，我们也高兴地知道先前偏离到神秘思考中去的三位一体观并未远离鹄的。与此同时，我们还接触到色彩这一母题。不过，遗憾的是，我们的病人说到四种颜色，而圭劳姆——或说天使，提到的却是三种颜色：金色、红色、绿色。这里，我们不妨引用《提麦奥斯》开篇时的一句话说：“‘三’倒是有了，然而‘四’在何处？”此外，我们也可以从歌德的《浮士德》中引用同样的说法。[403]那是《浮士德》第二部中著名的卡比利[404]一场，此场中，卡比利从大海中带来了那神秘而“严厉的形象”（Streng Gebilde）的幻觉。

在我们病人的幻觉中有四个小人，这四个小人就是矮人或卡比利。他们代表四个基本点和四季，同时也代表四原色和四元素。在《提麦奥斯》中也像在《浮士德》和“朝圣诗”中一样，数字四似乎出了点问题。那失落了的第四种颜色显然是蓝色，它本来从属于黄色、红色和绿色的序列。为什么它会失落？日历和时间出了什么问题？蓝色出了什么问题？

可怜的老圭劳姆显然被这些问题难住了。“三”倒是有了，但“四”在哪里呢？他急于想弄清有关三位一体的问题，正像他说的那

样，他从未真正弄懂它。但几乎没有什么疑问的是：天使在圭劳姆来不及提出更多的问题之前，便匆匆忙忙地离开了。

我认为圭劳姆的天堂之行显然是无意识的，因为否则他一定会从他看见的事情中得出某些结论。那么他实际上究竟看见了什么呢？他先是看见了那些球体，一些获得了永恒祝福的人居住在那里。接着他看见了金色的天堂，在那里，天主坐在金色的宝座上，他的身旁是天后，她坐在用褐色水晶做成的圆形宝座上。后面这一细节涉及这样一个事实，即玛利亚被认为是连同其肉身一起被带入天堂的，她是耶稣复活之前唯一一个获准连同其肉身一起进入天堂的非不朽者。天主的形象通常显现为凯旋的基督和他的新娘——教会——在一起。但最重要的一点是，天主虽然是基督，同时却又是三位一体，而且，第四位格（天后）的出现又使他成为四位一体。这高贵的一对，用理想的形式表现出“二”在“一”的主宰下统一了起来（binarius sub monarchia unarii），就像多恩肯定会说的那样。何况，在褐色水晶中，“四角的双蛇”正是被投掷于其中的四元素王国现在被抬举成了最高和解者玛利亚的宝座。其结果，自然元素的四重性就不仅显得与新娘（教会）或天后——这两者往往是难以分开的——的“神秘体”密切关联，而且也与三位一体有着直接的关联。

蓝色是玛利亚的“天衣”之色，而玛利亚则是覆盖着蓝色天穹的大地。但为什么不提到她是上帝之母呢？按照教义，她并非神圣，何况，她所代表的是大地、肉身及其黑暗。这就是为什么这位最大的慈悲者享有替所有罪人诉求的权力的缘故，同时也是她为什么与三位一体有关联的缘故。理性地看，这种关联是不可理解的，因为它既密切又遥远。作为母胎、载体和大地，她可以被比喻地解释为“圆形物”，其特征是四个基本点，并因而也可以解释成有四个等份的球形物即上帝的脚凳，或解释成有四个方形的天国之城，或解释成“基督隐于其中的大海之花”，或简单地解释成一个曼荼罗。按照佛教密宗

对莲花的看法，它，由于人们可以理解的原因而代表着女性。莲花是永恒地诞生出诸神的地方，它与西方的玫瑰相对应，荣耀之主就坐在玫瑰之中，拥载着他的是四个布道者，他们与圆的四个等份相对应。

中世纪心理的这一珍贵片断，使我们洞察到我的病人的曼荼罗的意义所在。它把四结为一体，共同和谐地发挥其功能。我的病人是在天主教家庭中长大的，因而其不经意间面对的问题却正是老圭劳姆大伤脑筋的问题。对于中世纪的人来说，三位一体的问题以及对女性、大地、肉体和物质的排斥或认识不足的问题的确是一个很大的问题，因为那时，在玛利亚的形式中，女性、大地、肉体和物质仍然是神之所在，是神圣救赎的不可缺少的条件。我的病人的幻觉是对这一古老问题的象征性的回答。这也许就是世界钟的意象何以会产生出“最崇高的和谐”印象的缘故。它第一次暗示了物质和精神、肉体欲望和上帝之爱之间毁灭性冲突的可能的解决方式。教堂梦中可怜而无效的妥协完全被这一曼荼罗幻觉取代了。此时，所有的对立和冲突都获得了统一。我们只须回顾一下老毕达哥拉斯灵魂是四方形的思想就不难看出：这曼荼罗幻觉在其三种节奏中表现了上帝及其三位一体，又在其静态的“四”（有四种颜色的圆）中表现了灵魂。因此，这一幻觉的最内在的意义乃是“灵魂与上帝的结合”。

由于世界钟同时还代表着“四个等份的圆”（quadratura circuli）和“持续的运动”（perpetuum mobile），这两个中世纪人苦苦思考的问题便也在我们病人的曼荼罗幻觉中得到了充分的表达。金色的圆以四个矮人和四种颜色的的方式再现了四位一体，蓝色的圆（按照圭劳姆）则再现了三位一体和时间的运动。在我们的案例中，蓝色圆上的指针运动得最快，金色的圆则运动得最慢。如果说圭劳姆的金色天堂与蓝色的圆似乎还不太和谐的话，那么，在我们的案例中，两个圆却和谐地结合在了一起。三位一体现在成了生命，成了整个系统的“节奏”，而它的三种节奏又建立在四的倍数即32之上。这

与我前面表述过的观点是一致的：四位一体是圣诞之必要条件，从而也是三位一体的内在生命之必要条件。这样，以圆和“四”为一方，以三种节奏为另一方，它们两方便相互渗透，以便都能被包含在对方中。在圭劳姆的诗中，“三”是十分明显的，“四”却隐匿在天主和天后的二元性中。更有甚者，蓝色在这里并未归属于天后而是归属于日历，而这日历却代表着时间并且明显地具有三位一体的属性。正像在我们病人的幻觉中一样，这里似乎也有某种象征与象征间的相互渗透。

性质与内容的相互渗透不仅在整个象征中颇为典型，而且在内容的“基本相似”上也颇为典型。如果没有这种相似，也就没有任何相互渗透可言。我们因此发现相互渗透同样也存在于基督教三位一体的概念中，在那里，圣父在圣子中显现，圣子在圣父中显现，圣灵在圣父和圣子中显现，而圣父和圣子则作为保惠师（the Paraclete）在圣灵中显现。从圣父到圣子，到圣子于一个特定的时间在世间出现，这整个进程表现了时间因素，而空间因素则被人格化为圣母。[母亲这一素质最初是圣灵的属性之一，后来则被某些早期基督徒说成是“索菲亚智慧”（Sophia-Sapientia）。这一女性性质不可能被全部抹去，它仍然粘附在圣灵这一象征上。]然而四位一体却完全不见诸教义，虽然它曾经出现在早期的教会象征中。这里，我指的是封闭在一个圆中的四臂相等的十字架、有四个布道者的凯旋的基督等。在后来的教会象征中，神秘的玫瑰（rosa mystica）、奉献的容器（vas devotionis）、标记的泉水（fons signatus）和封闭的花园（hortus conclusus）等都是作为圣母的属性和精神化的大地的属性出现的。

如果三位一体的概念只不过是人类理性的发明，那么，从心理学的角度审视所有这些关联就是一桩不值得去做的事情。我总是倾向于认为这些概念属于这样一种启示，柯普根（Koepgen）最近把这种启示叫做“诺西斯”（Gnosis，真知）——请勿混同于诺斯替主义

（Gnosticism）。启示是灵魂深处的首次“开敞”，是一种“敞现”，因此它本质上是一次心理事件，虽然它仍有可能是别的什么东西。它因此完全处在科学研究的领域之外。我的观点非常接近于柯普根受到教会赞许的表述：“三位一体不仅是来自上帝的启示，同时也是来自人的启示。”

我们病人的曼荼罗是一种抽象的、数学式的表象，它再现了中世纪基督教哲学反复讨论过的若干重要问题。的确，这一抽象走得如此之远，以致如果没有圭劳姆的帮助，我们很可能便忽略了它在人类历史上的深广根据。病人对有关的历史材料可以说一无所知。对于宗教，他所知道的，也就是任何在童年时代接受过宗教教育的人都可能获得的一知半解。他本人看不出他的世界钟和任何宗教象征之间有什么联系。人们完全能够理解这一点，因为此幻觉乍一看确实与宗教没有什么关联。然而，此幻觉的出现却紧接在“凝神室”之梦的后面。而那个梦所回答的问题，又正是在更早一个梦中提出的“三”与“四”的问题。在那个梦中有一个长方形的空间，它的四条边上有四个盛满水的高脚杯：一杯是黄色的，一杯是红色的，一杯是绿色的，而第四杯却是无色的。蓝色在这里显然是失落了，然而在先前的一个幻觉中，它却与其他三种颜色联系在一起。在那个幻觉中，一头熊出现在洞穴深处，它有四只眼睛，它们分别发出红色、黄色、绿色和蓝色的光。令人惊异的是：蓝色在后来的梦中消逝了，与此同时原来熟悉的正方形也变成了长方形，而这在以前是从未出现过的。导致这一扰乱的原因是病人对阿尼玛所代表的女性因素的拒斥和抵抗。在“凝神室”之梦中，所出现的声音证实了这一点。这声音说：“你正在做的事是危险的。宗教并非你为了摆脱那个女人的形象而不得不付出的代价，因为这女人的形象是不可能摆脱的。”这“女人的形象”，就是我们所说的“阿尼玛”。

一个男人抵制他的阿尼玛是完全正常的，因为正像我前面说过的那样，阿尼玛代表着无意识和所有迄今被排斥在意识生活之外的心理倾向和心理内容。它们有众多的理由值得被排斥，这些理由既是现实的又是明显的。上述心理倾向和心理内容不是受到“压制”（suppress），就是受到“压抑”（repress）。那些通常代表人心中反社会因素的倾向（即我们所谓每个人身上都固有的犯罪倾向）是被强行压制下去的，也就是说，它们是自觉地和蓄意地得到了这样的处置。然而那些仅仅受到“压抑”的倾向，通常却只是一些多少有点可疑的倾向。它们与其说是反社会的，不如说是不合习俗、不合惯例的。我们为什么压抑它们，其原因也同样是可疑的。有的人压抑它们仅仅是因为懦弱，另一些人则出于传统道德，还有一些人则是出于对某些东西的尊崇。压抑是一种半自觉和不太情愿的松手，即放弃太烫的烙饼和咒骂挂得太高的葡萄，或为了不让自己意识到某些欲望便转而注视其他的方向。弗洛伊德发现，压抑是造成神经症的主要机制之一。压制相当于自觉做出的选择，压抑则毋宁是摆脱不能接受的决定的非道德“嗜好”。压制可能引起担忧、冲突和痛苦，但绝不可能导致神经症。神经症总是被用来代替“合法地”遭受痛苦的代用品。

如果扣除所谓“固有的犯罪倾向”，人身上仍有大量低劣的素质和原始的倾向，它们存在于我们不希望自己成为的那些不那么理想和较为原始的人身上。我们当然都多少知道一个文明的、受过教育的、有道德的人应该怎样生活，我们偶尔也确实尽了我们最大的努力去实现这雄心勃勃的抱负。然而既然大自然并没有把祝福和馈赠同等地给予她的每个孩子，他们中有一些便更有天赋，另一些则较少天赋。有一些人确实能够做到正正当当和令人尊敬地生活。也就是说，从他们身上没有发现外在的缺陷。他们要么有一些微小的罪过——如果他们毕竟也还有罪过的话，要么即把自己的罪过深深掩埋在了无意识中。人们甚至宁可宽恕那些意识不到自己罪过的人，然而自然却丝毫不对不自觉的罪过者持宽大的态度。她对他们的惩罚像对那些自觉的冒犯

者一样严厉。因此我们发现，正像虔诚的亨利·德拉蒙德（Henry Drummond）一度观察到的那样，正是那些意识不到自己另一面的道德高尚者，才往往有一种使他们在亲戚朋友中得不到拥戴的可怕脾气。圣徒的名声也许能流芳百世，然而近在咫尺地与一位圣徒相处却可能在那些较少道德天赋的人身上形成自卑情结，或甚至导致非道德冲动的粗野爆发。道德似乎也像智能一样是一种天赋。你不可能把它强行灌输给那些消化不了他的人。

遗憾的是，人无疑比他自己想象和希望的要差。每个人都有他的阴影，这阴影越是较少地体现在个人的意识生活中，便越是黑暗和浓重。如果一种自卑被自觉意识到了，那么它就有机会得到纠正。何况，由于不断与其他种种兴趣发生接触，它也就不断地受到限制。然而如果它受到压抑，孤立于意识之外，那么它就永远得不到纠正，而且很可能在不知不觉中突然爆发出来。无论如何，它构成了无意识的暗礁，阻碍着我们最具善意的意图。

我们携带着我们的过去，也就是说，携带着原始低劣的欲望和情绪，而唯有通过巨大的努力，我们才可望卸去这一包袱。至于神经症患者，其阴影就更是受到了强化。如果这样的人希望被治愈，那就有必要发现一种可以把自觉人格和无意识阴影统一在一起的方法。

对那些自己就处在这一困境中的人，或者，对那些不得不帮助病人回到正常生活中去的人，这是一个极为严肃的问题。对阴影予以压制是起不了什么作用的，就像杀头不可能治疗头痛一样。另一方面，去摧毁一个人的道德感同样也无济于事，因为那就等于破坏了他身上较好的一面，而如果没有这一面，就连阴影也变得毫无意义。的确，让这些对立面得到统合是一个重要的问题，甚至在古代，它也使无数睿智之士大伤脑筋。按艾雷尼厄斯（Irenaeus）的说法，卡波克拉特（Carpocrates）本来是很可能成为公元2世纪的一位传奇人物的。这

位新柏拉图主义哲学家教导人们说：善与恶纯粹是人类的见解，灵魂在与肉体分离之前，如果命定了不会再堕入肉身的囚牢，就得穿越人类经验的整个过程，一直到其最后的终点。这就仿佛是灵魂唯有通过全面实现人生的种种需要，才能使自己从肉身世界的囚禁中获得救赎。于是，我们发现自己置身于其中的肉身存在，就仿佛是一个与我们敌对的兄弟，我们必须首先弄清他的情况。正是在这一意义上，卡波克拉特对《新约》中的一段话作了自己的阐释。《马太福音》第5章第25节（以及《路加福音》第12章第58节）说：“你要趁你和你的仇敌还在同一条路上，就尽快地与他和好，否则任何时候他都可以把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了。我实在告诉你，若有一文钱没有还清，你断不能从那里出来。”由于诺斯替教中也有一条教义说：没有任何人能够从他没有犯的罪孽中救赎出来。我们这儿面对的便显然是一个极为重要的问题，但它的重要性却被基督教对诺斯替教的厌恶弄得十分模糊。就肉身的人而言，“仇敌”意味着“我中的他”（the other in me）。显然，卡波克拉特式的思维方式对《马太福音》第5章第22节以下那段话只会作出下面这样的解释：“只是我告诉你们：凡无故向‘自己’动怒的，难免受审判；凡骂‘自己’是拉加的，难免公会的审断；凡骂‘自己’是傻瓜的，难免地狱的火。所以，你向祭坛献礼物的时候，若想起‘你已对自己怀怨’，就把礼物留在坛前，先去同‘自己’和好，然后再来献礼物。你要趁你和‘你自己’还在同一条路上，就尽快地与‘自己’和好；否则任何时候‘你都可以把自己’送给审判官。”[405]从这里，不过一步之遥便可以到达那句未入教典的名言：“人呵，如果你确实知道你之所为，你将受到保佑；如果你茫无所知，你将受到诅咒，因为你违逆了律法。”[406]然而此问题确与“不义的管家”之寓言十分接近，而此寓言则在种种意义上都使人感到难以理解。“主人就夸奖这不义的管家做事聪明”（《路加福音》，第16章第8节）。在拉丁语《圣经》中，“聪明”一词是“审慎”；而在希腊语文本中，那个词的意思是“审

慎、理智、有头脑”。无可否认，实际理智在这里所起的作用就如一个作出道德抉择的法庭。也许，把艾雷尼厄斯撇在一边，我们可以把这一洞察归功于卡波克拉特的信徒们，并承认他们也像那不义的管家那样颇值得夸奖地知道如何保全脸面。当然，教父们（the Church Fathers）更为强健的心智是不可能欣赏这一主张的精妙之处的，但从现代人的观点看，这一微妙的主张却具有极大的实际意义。当然，它同时也是危险的，在一个使人忘记了人的生命何以竟需要奉献给一个比自己更大的思想的时代，它至今仍是一个最充满生气和最令人感到棘手的伦理问题。人们可以接受最令人惊奇的事情，只要它能使人活得有意义。然而困难却在于创造出这样一种意义。当然，它必须是一种信念；然而你发现所有那些人类能够发明出来的令人信服的事情都是廉价的、现成的，它们绝不可能使人信服得足以抵御其个人的欲望和恐惧。

如果那些受到压抑的倾向——那些我称之为阴影的倾向——显然是邪恶的东西，那当然并不存在任何问题。然而这所谓阴影却仅仅是些低级、原始、笨拙和不能适应社会的东西，它们并不完全是坏事，而且甚至还包含着一些幼稚原始的素质，这些素质在某些方面可以使人的生命变得更富于生气与活力——然而它们却遭到习俗和惯例的禁止！受过教育的公众作为现代文明之花，早已脱离了自己生命的根，而且注定了将要脱离整个大地。今天，没有一个文明国家的最低阶层不是处在动荡不安的抗议中。在许多欧洲国家，这种状况甚至侵袭了上流阶层。这一状况以极大的规模展示了我们的心理问题。由于集体不过是个人的累积，所谓集体问题也就不过是个人问题的累积。一些人把自己等同于优异者而不能纡尊降贵，另一些人则把自己等同于低劣者而渴望跃居上流。

这些问题绝不可能通过立法、通过人的智谋来获得解决。解决这些问题的办法只能是改变自己的人生态度。而这种态度的改变又不能

借助于宣传，借助于群众性集会或借助于暴力。它只能从个人做起：一开始是态度的改变，然后是个人喜恶的转变，然后是人生观和价值观的变化。只有这些个人的变化的积累，才可望造成集体问题的解决。

受过教育的人试图压抑自己身上低劣的一面，却并未意识到这样做乃是迫使后者起而反抗。这正是我的病人的一个显著特点，他有一次梦见一个想要“全面扼杀左翼”的武装党派。当时有人在一旁评论说：左翼已经够微弱了，然而这武装党派的回答却是：正因为如此才需要把它消灭干净。此梦显示了我的病人如何对待自身中低劣的一面，但这显然不是正确的方法。与之相反，“凝神室”之梦显示出来的宗教态度，却对他面临的问题作出了正确的回答。后来的那个曼荼罗似乎放大了这一点。历史地说，正如我们看见的那样，曼荼罗作为象征，其作用是从哲学上弄清神性，或以可见的形式再现神性以便让人们崇拜，或者，像在东方那样，它的作用是供人们作瑜伽修炼。“天圆地方”（the celestial circleand the squareness of the earth）的完整与“完美”在联结着四种原则或四种心理性质[407]的同时，表达了完全的统一和结合，因而，曼荼罗实际是“统一和联结的象征”。由于神和人的结合在基督或十字架象征[408]中得到了表达，我们便期待病人的世界钟也具有类似的和解意义。历史上的类似形成了我们的偏见，我们期待着一个位于曼荼罗的中央的上帝。然而，这中央却是空的。的确，上帝的座位上空无一物——虽然当我们按照历史的模式分析曼荼罗时，我们总能发现由圆代表的神和由方代表的女神[409]。当然，我们也可以不说“女神”而说“大地”或“灵魂”。然而，尽管有历史的偏见，事实却仍然是我们在这一曼荼罗中并未发现神的踪迹，相反却发现了一种机械。我并不认为我们有任何权力无视这一重要事实而去迎合我们的先入之见。梦和幻觉只能是它们显现出来的那样，它们不是对别的什么东西的掩盖或伪装。它是自然的产物，并没有什么秘而不宣的动机。我见过好几百个这样的曼荼罗，产

生这些曼荼罗意象的病人并没有受到过任何外来影响。而且，我在大多数案例中都发现了同样的事实——在中心的位置上并没有一个神。中心通常都受到了强调，然而在那里我们发现的却是一个有着不同意义的象征。它可以是一颗星、一朵花、一个四臂相等的十字架、一块珍贵的石头、一只盛满水（或酒）的碗、一条盘成一圈的蛇或一个人，但从来不是一位神。

当我们在中世纪的教堂中发现了凯旋的基督时，我们正确地假定这一定就是基督教的核心象征。与此同时，我们也假定：任何植根于一个民族历史中的宗教，都不仅代表了该民族已经形成的政治体制，而且表达了他们的心理。如果我们把同样的方法运用到人们在梦和幻觉中见到（或通过“积极的想象”[410]而形成）的现代曼荼罗中，我们就得出这样的结论：这些曼荼罗表现了某种我们不能不称之为“宗教的”态度。宗教总是关联着最高、最有力的价值，无论这些价值是正面的还是负面的。这种关联可以是主动而自愿的，也可以是被动而无心的，也就是说，你可以自觉地接受那不自觉中主宰和支配着你的那些价值。那在你身上行使着巨大力量的东西是一个心理上的事实，它在那里发挥着神一般的作用，因此这总是具有强大力量的心理因素才被称之为“上帝”。只要一个神不再是一种强有力的心理要素，他的意义也就削减得仅仅是一个空洞的名称而已。他的内涵已经死去，他的力量已经消逝。古代的众神为什么失去了他们在人心中的威力？因为奥林匹斯已经为它的时代尽了自己的努力，此时，一个新的奇迹已经开始：上帝变成了人。

如果我们打算从现代曼荼罗中得出某些结论，我们首先就应该问这些人是否崇拜星辰和太阳，是否崇拜花和蛇。他们肯定会否认这一点，但与此同时却会肯定地说：地球、星辰、十字架等确实象征着“他们内在的中心”。当问及他们所说的“中心”究竟是什么意思时，他们会结结巴巴地说到这样或那样的经验，而这些经验最终会显

得与我的病人的自白有某种相似。我的病人发现：他的世界钟幻觉给他留下了一种极为和谐完美的感觉，其他人则会承认：类似的幻觉是在极度痛苦或深深绝望的瞬间发生的。此外，对其他人来说，它也代表一个崇高的梦或代表这样一个时刻，在这样的时刻，漫长的、毫无成果的奋斗结束了，开始了一种宁静与平和。如果你把人们告诉你的这些体验总结一下，你就会形成这样的看法——他们回到了自己，他们接受了自己，他们能够与自己达成一致，因而也就能够与逆境和不顺心的事件妥协。这几乎就像人们通常所说的：他与上帝和解了，他放弃了自己个人的意志，他已经使自己屈服于上帝的意志。

现代曼荼罗在无意中袒露了一种奇怪的精神状态。在这样的曼荼罗中没有神，也没有人对神的屈服或和解。神的位置似乎被人的完整所取代。

当人们说到人的时候，都指的是他自己的自我或人格，也就是说，他自己意识到的人格。而当说到他人的时候，人们总是假定，他人也具有类似的人格。但既然现代研究已经使我们知道，个人意识建立在极不确定地向外延伸的无意识心理之上，而且被这样的心理所包围，我们就必须修正自己多少有些过时的偏见，不再把人仅仅等同于他的自觉意识。过去的天真假定现在面对着这样一个极具批判精神的问题：人究竟是“谁的”意识？事实表明：我很难把我对自己的看法与他人对我的看法统一起来。那么，谁是正确的？哪一个“我”才是真正的我？如果我们再进一步考虑到人同时也还既不是他自己认为的那样，也不是别人认为的那样，而是某种虽然未知但又可以证明其确实存在的东西，关于“自我”或个人同一性的问题就变得更加困难了。的确，我们不可能确定心理存在的范围和它的终极性质。当我们在这里说到人的时候，我们指的是他那不可界定的整体，这一整体只能象征性地予以表述。我用“自性”来指称这一整体，它是意识和无意识的总和。我对这一术语的选用完全符合于东方哲学，该哲学在漫

长的岁月中一直思考着这些甚至当诸神不再成为肉身时也仍然不能不提出的问题。《奥义书》中的哲学相当于一种心理学，它很早便认识到诸神的相对性。这一点绝不可混淆于无神论的愚蠢错误。世界始终是原来的世界，而我们的意识却奇怪地发生了改变。最初，在遥远的时代（这在今天仍然可以从土著中观察到），心理生活不仅存在于人的肉体中而且存在于非人的物体中。按照我们今天的说法，这是一种心理投射。[411]在完全的投射状态中，意识几乎不可能存在，他最多也只能是一大堆情绪。随着投射作用的退却，自觉的知识逐渐形成。奇怪的是，科学知识开始于天文规律的发现，因而也开始于最遥远的心理投射的退却。这是世界的非灵性化过程的第一个阶段。而迈出了第一步也就有第二步：早在古典时期，诸神就已经退出了山峦和河流，也不再存在于树木和动物之中。现代科学把它的投射作用精致到了你几乎认不出来的地步，然而它们仍大量地充斥在我们的日常生活中。仔细观察就可以发现，它们弥漫在报纸、书籍、谣言和日常生活的飞短流长之中。我们实际知识的每一个空白都被这样的心理投射所填补。我们仍然那样地确信我们知道别人心中想的是什么以及别人真正的性格是什么。我们坚信有些人身上具备了一切最坏的品质，而我们自己身上却丝毫没有这样的品质；我们确信别人干尽了一切坏事，而这些坏事却与我们全然无关。我们仍须格外小心，才不至于毫无羞耻地把自己的阴影投射给别人。如果你设想有这么一个人，他已经勇敢得逐退了所有的心理投射，那么这个人一定深深意识到了他自己心中浓重的阴影。这样的人使自己背上了新的问题、新的冲突。他自己成了一个严峻的问题——因为他现在不能再说“他们”做了什么，“他们”对我们犯了什么过错，我们必须起而反对“他们”。这样的人现在是生活在“凝神室”中，他深知世界的一切过错也就是他的过错，如果他懂得如何处置他自己的阴影，他也就实实在在地为世界作出了贡献。至少，他在极小极小的程度上分担了我们时代巨大的、难以解决的共同问题。这些问题之所以如此难以解决，是因为它被我们相互

的投射弄得错综复杂。当一人甚至看不清自己，看不清自己不自觉地带到形形色色的事情中去的东西时，他又怎么可能正确地看别人和看世界呢？

现代心理学的发展使我们对人构成有了更好的理解。最初，众神以其超凡的力与美，生活在白雪皑皑的山顶或黑暗的洞穴、森林、大海中；此后，他们合成一个唯一的神；后来，这个神变成了人。然而在我们的时代，甚至这样的“神人”也走下了他的宝座，消解到普通人之中。也许正因为如此，他的位置才空着。然而与此同时，普通人的骄傲自负却几乎到了病态的程度。个体的这一状况基本上符合理想化了的国家的极度膨胀的极权主义要求。就像国家把个人牢牢控制在自己的手心中一样，个人也相信他已经把心理牢牢地掌握在自己的手心中。他甚至制造出一种心理科学，荒谬地假定人的理智（它不过是心理的部分功能）已足以理解那比它大得多的整体。实际上，心理不仅是意识的母亲和意识的作者，甚至还决定着意识的种种可能。心理的广袤是如此远远地超越于意识的疆域，人们完全可以把意识比喻成大洋中孤零的小岛。小岛只具有有限的范围，大洋则无比宽广、无比深邃，它所包容的生活无限地超出于岛上的人的想象，在种类和程度上都可以说是他们闻所未闻的。从而，如果这最终被认为是一个空间问题，那么上帝究竟是“内在的”还是“外在的”就并不重要。有人可能会反驳说：并没有证据可以证明意识仅仅是大洋中的小岛。的确，这是不可能证明的，因为已知的意识范围面对的是未知的无意识领域，关于这一领域，我们所知的仅仅是它确实存在，并且正因为如此才对意识及其自由行使着限制作用。哪里有无意识的统治，哪里就有意识的桎梏和枷锁。海洋的广袤仅仅是一种对比，它以譬喻的形式表达了无意识能够对意识构成的限制和威胁。直到不久以前，经验主义的心理学仍把“无意识”说成是意识的不在场（这一术语本身也表明了这一点），就像黑暗是光明的不在场一样。然而今天（以及我们以前的时代）对无意识心理过程的所作的精确观察却使我们认识到：

无意识过程有一种创造性的自主，而这是纯粹的黑暗无论如何不可能具备的。当卡勒斯（Carus）、哈特曼（von Hartmann）和叔本华把无意识等同于创造世界的原则时，他们仅仅是总结了过去曾经有过的所有教谕。这些教谕植根于内在的体验，它们亲眼看见了那神秘的原动力是如何被人格化为神祇。以一种不在意的态度去看待无意识中危险的自主性，否定性地把无意识说成是意识的不在场，这完全符合于现代意识的自我膨胀和妄自尊大。从心理学的角度看，远为适宜的表述倒应该是假定存在着看不见的鬼神，哪怕这很可能是一种神人同形或神人同体的投射。但既然意识的发展要求我们在力所能及的范围内减少投射作用的蒙蔽，我们对于神也就不可能再继续维持一种非心理学的教义。如果世界的非灵性化历史过程像现在这样继续下去，那时一切外在于我们的神圣东西就都会回归于心理，回归于那未知的人的内心世界，因为它们显然正是起源于那里。

唯物主义的错误可能是第一个不可避免的错误，因为既然在银河系中不能发现上帝的所在，那么合乎逻辑的推论就是上帝根本不存在。第二个不可避免的错误是心理主义的错误——如果有上帝，那么它作为一种幻觉就一定来自某种动机，例如来自权力意志或来自被压抑的性欲。这些看法并不是什么新鲜的东西。基督教早期的传道者在推翻不信上帝者崇拜的神和偶像时，就已经说过与此类似的话。然而，早期传道士自觉意识到，他们向这些旧神宣战是在为一个新的上帝服务，现代的偶像崇拜者却意识不到他们是以谁的名义来摧毁旧的价值。尼采相信自己在砸烂旧招牌时是完全自觉和负责的，然而却奇怪地感到自己需要回到一个重新复活的查拉图斯特拉身边。查拉图斯特拉是尼采的另一个自我，在他的伟大悲剧《查拉图斯特拉如是说》中，尼采总是把自己等同于他。尼采并不是无神论者，然而他的上帝死了。上帝的退场导致了他内心的分裂，他因此不得不把另一个自己称之为“查拉图斯特拉”——有时则称之为“狄俄尼索斯”。他在重病中写的信，署名是“扎格列欧斯”（Zagreus），这是一位被遗忘了

的色雷斯人的神。《查拉图斯特拉》的悲剧在于：由于上帝死了，尼采本人成了神；而这一情形的发生仅仅是因为他不是一个无神论者。他的天性决定他不能忍受流行的无神论神经症。对这样一个人来说，断言“上帝已死”似乎是危险的：他立刻就成了“自我膨胀”的牺牲品。实际上，上帝远不是一种否定，而是心理所能达到的最有力和最有效的“位置”，其意义相当于保罗所谓“上帝是那些人的肚腹”。（《新约·腓立比书》第3章第19节）任何个人心理中最强有力并因而最具决定性的因素，都同样会强行向人索取上帝向人索取的信仰或恐惧、顺从或献身。任何专横的、不可逃避的东西，在这一意义上都可以称之为“上帝”。它是绝对至上的，除非你通过自由的道德选择，成功地建立起同样强大、同样不可战胜的阵地来抵御这一自然现象。如果这一“心理阵地”被证明为绝对有效，那么它无疑值得冠以“上帝”之称。更正确地说，它是一个精神化的上帝，因为它来自道德选择的自由并因而来自人的心灵。人完全可以自由地决定这位“上帝”究竟是“精神的”还是与吗啡瘾一样的自然现象，由此也就自由地决定了这位“上帝”究竟是一种仁慈的力量还是一种毁灭的力量。

无论这些心理事件或心理抉择是多么不容置疑和可以理解，它们却很容易把人们引向错误的、非心理学的结论，即：要不要为自己“创造”出一个“上帝”，这完全取决于他们自己。这是毫无疑问的，因为我们每个人都具有一种心理倾向，这种心理倾向在极大程度上限制了我们享有的自由，并且实际上使之变得虚幻。“意志自由”不仅在哲学上靠不住，在实际意义上也常常名不符实。我们很少发现有谁能够不受欲望、习惯、冲动、偏见、嫌厌和各种各样的情结的影响和主宰。所有这些天性上的事实，所发挥的作用简直就像一个满是神灵的奥林匹斯：这些神灵个个都要求得到抚慰和服务，都希望被人惧怕和崇拜——不仅从拥有他们的那个人那儿得到这些，而且从他的邻人那儿得到这些。奴役和主宰是同义词。心理中总有某种东西主宰、限制或压迫着我们道德上的自由。为了向自己掩盖这一无可抵赖

同时又极其令人不快的事实，与此同时又能对自由作出口头上的敷衍和许诺，我们逐渐习惯于驱除魔鬼似地说“‘我有’这样那样的欲望、习惯或憎恶”，而不是更为诚实地说“如此这般的欲望、习惯或憎恶‘拥有了我’”。后面这种说法无疑剥夺了我们的自由幻觉，然而我却宁可反躬自问：归根到底，这难道不比用空话来糊弄我们自己更好。事实上，我们并不享有不受主宰的自由；我们始终受到各种心理因素的威胁，这些心理因素乔装成“自然现象”，随时随地都可能主宰我们。由于形而上的投射已经隐退，我们面对这样的事情便几乎毫无防御。我们立刻便认同了每一种冲动而不是把它视为“他者”——后面这种做法至少可以使冲动和我们保持一段距离，以免它席卷和摧毁自我的城堡。实际上，“万军之主”始终和我们在一起；即使我们能够，我们也无须去“创造”他们。我们唯一需要做的，乃是去“选择”我们希望服侍的主人，以便他也能反过来服务于我们，使我们能够抵御和不至于被我们未曾选择的“他者”所主宰。可见，我们并不创造“上帝”，而仅仅是选择“上帝”。

虽然我们的选择对“上帝”的特征下了定义，但这种选择始终是人为的，因而它所给出的定义也是有限而不完美的（甚至完美的想法也不见得就完美）。此定义是一意象，然而此意象却并不能把它所指称的那个未知的事实带入知识之领域，否则，我们便有权宣称我们创造了一个上帝。我们选择的那个“主人”并不等于我们在时空之中投射给他的意象。他仍然一如既往地做他的事，就像心灵深处的一个未知数一样。关于我们的心理，我们甚至连其中最简单的思想的性质也弄不清楚，就更不必说弄清它的终极原理了。同样，我们也无法驾驭它的内在生命。由于这一内在的生命享有其固有的自由，由于它并不听命于我们的意志和意图，因而一个很容易发生的事情便是：我们选择和定义的那个有生命的东西，突然之间便脱离了它的背景即那个人为形成的意象——而这是不以我们的意志为转移的。此时，我们也许可以像尼采那样说：“上帝死了。”然而更正确的说法却是：“上帝

脱离了我们的意象，我们在哪里可以再次找到他？”无疑，这一过渡期可谓危险丛生，因为心理中的自然事实会以各种“主义”的形式来提出它们的要求，而这些“主义”除了制造出人们各自为政的混乱和破坏之外，是不可能产生出任何积极东西来的。自我的膨胀和个人的骄傲已经决定把“自我”（the ego）选举为宇宙之主而丝毫不考虑这是多么荒谬。作为整整一个时代尚未理解的凶兆，尼采的情形就正是如此。

个人的自我可以说太小太小，它的大脑可以说太不够用，根本不足以整合所有已经从这个世界隐退的投射。自我和大脑已经努力造成了自己的迸裂；精神病医生把这称之为精神分裂。当尼采说“上帝已死”的时候，他说出了一个在大半个欧洲都具有普遍意义的事实。人们受到这一说法的影响并不因为这是尼采说的，而是因为它表达了一个广泛存在的心理事实。随之而来的结果并未迁延得太久：在各种主义的雾瘴之后，紧接着便发生了巨大的灾难。没有人想过要从尼采的宣言中总结出哪怕是一点点结论。然而仍有人从这怪异可怖的声音中听见了遥远的回音。“伟大的潘神死了。”当自然之神走向末日之际，古代的这一哀鸣曾经回荡在海面。

教会一方面把基督的生命理解为一种历史的奇迹，另一方面则把它理解为一种永存的奇迹。这在弥撒圣献上尤为明显。从心理学的角度，这种观点可以作如下的翻译：基督的生命是具体的、个人的、独特的。然而尽管有这些基本的特性，它同时仍有一种原型的性质。这一性质可以从许多与其传记细节相互关联的神话母题中辨认出来。在福音书中，实际的报告总是与传说和神话交织在一起。福音书的意义恰恰建立在此之上。如果有谁试图用一把外科手术刀把个人的东西从原型的东西中分离出来，福音书立刻就会失去其完整性。历史上很少有哪个伟大人物意识到英雄的生活及其命运之改变的原型所在，在这一点上基督也不例外。然而甚至普通人也同样不自觉地生活在原型

中，如果人们不再看重这些原型形式，那仅仅是因为人们普遍地缺乏心理学的知识。的确，甚至梦这种瞬息即逝的现象也往往能清晰地揭示出原型的模式。毕竟，所有的心理事件都深深植根于原型之中并与它紧密交织在一起，从而，在任何情况下，谁如果想大致确切地把独特的东西从类型化的东西中分离出来，他就不得不付出巨大的批判性努力。在终极意义上，每个人的生活同时也都是永恒的类属生活。个人始终是“历史的”，因为他被严格地束缚在时间上；另一方面，类型与时间的关系却是不相干的。由于基督的一生在极大程度上具有原型的性质，他也就在同样的程度上再现了这一原型。但既然原型是每一个体生命的不自觉的前在条件，它的生命在敞现出来的时候，也就敞现出了每一个人隐秘的、不自觉的基本生活（ground-life）。也就是说，在基督生活中发生过的事情，也总是同样地发生于任何地方。在这一基督教原型中，所有此类的生活都被一再地或一劳永逸地预示和表达了出来。同样，在这一原型中，我们此刻关注的问题即上帝之死，也已经以完美的形式作出了预言：基督本人就是濒临死亡和自我转化的上帝。

“你们为什么在死人中找活人呢？他不在这里。”[412]我们由已出发的——心理情境便与此相当。但我们在何处才能找到复活的上帝呢？

我并不期望有信仰的基督徒追随我的思路，因为这在他们看来似乎是荒谬的。我的这些话本来就不是说给那些幸福的、有信念的人听的，而是说给另外一些人听的——对这些人来说，圣光已经熄灭，奇迹已经消逝，上帝已经死去，他们不可能回到过去，也不知道返回过去是否在任何情况下都是一条更好的路。要获得对宗教问题的理解，很可能我们今天唯一的方式便是从心理学的角度出发。这就是我为什么要把那些历史地凝固了的思想重新加以熔化，并把它们注入“直接体验”这一模子的缘故。这的确是一桩艰巨的工作：我们很难发现教

义和直接经验在心理原型上的联系，然而对无意识自然象征所作的研究却把必要的第一手材料提供给了我们。

上帝之死或上帝的消逝并不仅仅是基督教的象征。“死后的寻找”今天仍在达赖喇嘛死后寻找新灵童的做法中不断重演，而在古代则表现为一年一度的寻找谷物女神科尔（Kore）的庆典。这种广泛的分布有利于证明这一典型的心理过程确实普遍地发生在一切时代和一切地方。那给予我们生命和意义的最高价值失落了——这一典型的体验早已重复过无数次，因而其表达也在基督教的奇迹中占有重要的位置。死亡或失落需要不断地重复——基督总是在死亡，他也总是在诞生；因为与短暂个体的时间限度相比，原型的心理生命是没有时间性的。我不知道这一原型为什么时而有力地显现其这一面，时而有力地显现其那一面，我不知道这是受什么样的规律或法则支配。我唯一知道的是：我们目前的时代是上帝已经死去或已经消逝的时代——而这，实际上也是无数其他人已经知道的事情。神话告诉我们：人们不可能在他的尸体所在处找到他。这里，“尸体”意味着外在的、可见的形式，它是那最高价值的转瞬即逝和已经过时的布景。神话还告诉我们，这一最高的价值将再次以奇迹的、转生的方式崛起。这看来像是奇迹，因为，当一种价值消逝时，它总是显得仿佛再也不可恢复。于是它的回归便可谓出人意料。死亡期沉降到地狱的三天，描述了已经消逝的价值是如何地沉落于无意识，在那里，通过战胜黑暗的力量，它建立起了新的秩序，此后则再次升向天堂，也就是说，在意识中达到高度的明晰。神话告诉我们只有很少几个人看见了那位复活者，这意味着要发现和认出那转生的价值，确实存在着不小的困难。

凭借梦的帮助，我在前面说明了无意识怎样产生出自然象征。我用曼荼罗这一术语来指称这一象征，它的功能和意义是把对立面统一起来，或者导致一种和解。这些推论和思想本身就代表和显示着一种颇有生气的原型，这些推论性的思想可以一直追溯到宗教改革时期

——我们发现它们以富于象征的几何图形出现在那个时期的炼金术论著中。这些象征性的几何图形致力于表现“哲人之石”的性质。例如，在《特拉克塔奥柔斯》（Tractatus aureus）的评注中我们便读到过下面这样的话：

所有的要素必须还原成一个东西，它就是在此正方形中居于中央的那个小小的圆。它是在仇敌之间或不同要素之间造成和解的调停人，有了他人们才会在相互拥抱中彼此相爱。唯有他能够带来“圆中的方”，迄今以来，许多人都在寻找这东西，然而却几乎没有人找到过它。

关于这位“调停者”，这神奇的哲人之石，奥瑟留（Orthelius）这样写道：

作为……永恒的超自然的善，我们的调解者和救世主耶稣基督把我们从永恒的死亡，从魔鬼与邪恶中解救出来；他兼有两种性质：神性的和人性的；同样，那尘世的救主也兼具两个部分：天国的和尘世的。他以此使我们恢复了健康，把我们从天国的和尘世的、灵性的和肉体的、可见的和不可见的疾病中解救出来。

这里，“救世主”并非从天而降而是出自大地之深处，即出自意识以下的地方。这些哲人猜测有一种“灵性”囚禁在那里，囚禁在物质的容器中。这只被囚禁的“白鸽”可以与囚禁在赫耳墨斯“克拉脱”（krater）中的“心灵”（Nous）相比较，那时的人们这样说到后者：“如果能够，你要通过认识你是出于什么目的被创造出来，通过相信你将再次上升到主的身边，而投入到这‘克拉脱’中去，因为正是主把‘克拉脱’遣送到了下界。”

这一“心灵”（Nous）或“灵性”（spirit）被说成是“墨丘利”，炼金术中有句话涉及这一奥秘——这句话说：“智者寻找的东

西在水银中。”[413]此外，左西莫斯（Zosimos）曾把一句古语传达给传说中的奥斯坦尼斯（Ostanes）。这句话说：“去到尼罗河水中，你会在那里找到一颗有灵性的石头。”一条注释解释说，这里指的是水银。同时，这一来自上帝的“灵性”又是炼金术士大为推崇的“青翠”（greenness）之成因。迈琉斯（Mylius）说：“上帝把生气吹入被造物……这是一种胚芽似的东西，它就是那所说的‘青翠’。”此外，我们从宾根的希尔德噶（Hildegard of Bingen）对圣灵的赞美诗中也读到过这样的句子：“云雨从天而降，天穹星移斗转，石头长出湿苔，众水化为溪流，大地进出青翠——这一切都来自你。”从最遥远的时代开始，这一“圣灵之水”在炼金术中就扮演着重要的角色，在希腊语中它象征着一种被吸收在物质中的精神，按照赫拉克利特的说法，它后来变成了水。基督教中与之类似的对应是基督的血。正因为如此，哲人之水才被称为“灵性的血”（spiritualis sanguis）。

这一神秘的实体又被直截了当地说成是“圆形物”（the rotundum），人们认为它是“自然之魂”（anima media nature），相当于“神性”（anima mundi）。后者的意思是“神的德性”（virtus Dei），即围绕在上帝身边的一圈东西。关于这一点迈琉斯写道：“（上帝）身边环绕着爱。人们早就宣称上帝是一种理性的、炽热的精神；他没有固定的形式，而是使自己转化为他所愿意的一切，并使自己等同于万物；在一定程度上，上帝凭借其多重关系而把自己与他创造的万物拴在一起。”这一包裹在阿尼玛之中的上帝形象与大格里高利（Gregory the Great）对基督和教会的喻指——“一女性将要囊括一男人”——是一致的。而这恰恰与佛教密宗对湿婆（Shiva）的看法相对应。密宗认为湿婆被包围在他的“沙克提”（Shakti）之中。从这种男性和女性对立面被统一在中央的意象中，又产生出了另一个名称，即把那颗“宝石”称之为“两性同体者”（hermaphrodite）；而这又正是曼荼罗母题的基础。上帝作为“自然之魂”而拓展到每一个别的生灵之中，意味着有一神圣的火花或一神

圣的微粒居住在甚至是死去的物质和完全的黑暗中。中世纪的自然哲学家力图使这一神圣的微粒从“圆形的容器”中重新还原和上升为神圣的形象。这样一种想法，只能建立在无意识心理过程的存在上，否则我们就无法理解同样的想法何以会到处出现。我的病人的梦已经表明这些意象不可能来自理智的发明。毋宁说，它们纯粹是自然的象征和启示。它们很可能会以同样的方式一次又一次地被发现。古代的炼金术士自己也曾说过，“神圣之物”（the arcanum）有时会在梦中显示出来。

古代的自然哲学家不仅清楚地感到而且实际地说过，这异常神奇的实体（他们用被分成四个等份的圆来象征它的本性）就是人自己。所谓的the Aenigmata ex visione Arislei，说的就是那在赫耳墨斯容器中成形的白人（homo albus）。这“白人”相当于左西莫斯幻觉中的神父。在阿拉伯变文的《克拉特书》（Book of Krates）中，我们从灵性的人与世俗的人的对话里发现了具有同等意味的暗示。灵性的人对世俗的人说：“你能以完整的方式认识你的灵魂吗？如果你能恰如其分地认识它，如果你知道是什么使它变得更好，你就会认识到，哲人们先前给予它的种种名称并不是它真正的名称……啊，你这可疑的、貌似真名的名称，你给人们造成了什么样的错误和苦恼啊！”这名称最终涉及哲人之石。一篇归于左西莫斯名下的论著——但它更可能来自阿拉伯—拉丁文献派——曾确切无误地说到这种石头：“因而它来自于人，而你是它的矿石（原料）。它是从你里面找到并从你里面提取出来的而它又始终与你密不可分。”所罗门·特利斯莫辛（Solomon Trismosin）对此作了最为清晰的表达：

去研究你的真性，

你只是它的局部，

你认识到的这一你，

才是你的真实的你。

所有外在于你的，

同样也内在于你。

特利斯莫辛如是说。

格尔哈特·多恩（Gerhard Dorn）也呼吁说：“把你转化成有生命的哲人之石吧！”这里，毫无疑问的是，有不少寻求者都朦胧地意识到，哲人之石的隐秘本性就是人的自性。这一“自性”显然从未被设想成一个相当于“自我”的实体，正因为如此，它才被说成是“隐秘的本性”。这一隐秘的本性像精灵、“火星”或“微粒”那样居住在无生命的物质中。它凭借哲学上的“努力”（opus）——这种努力往往被认为是一种精神上的努力——而得以从黑暗和囚禁中解放出来，并最终获得复活和再生。这一“复活”往往表现为某种神圣的理想并被等同于基督的复活。显然，这些思想丝毫不涉及那个经验的自我；它关注的是与之截然不同的“神圣本性”——用心理学的话说，它关注的是来自无意识领域的“超越于意识之外”的心理内容。

由此我们便回到了我们的现代体验。这些体验在性质上显然类似于中世纪和古代的上述思想，因而也就可以用同样的（或至少是相似的）象征来予以表达。中世纪的圆形物象征建立在那时的宇宙观上，对于宇宙的这一看法同样也被运用到哲人之石上。哲人之石是所谓“小宇宙”，就像人本身也是“小宇宙”一样。这“小宇宙”是一种内在的宇宙形象，说它是宇宙并不是说它在外在的距离上远不可测，而是说它在内在的深度上深不可测——也就是说，它可以小到不可想象的小。迈琉斯因此把这一中心说成是“最小的中心”（punctum cordis）。

现代曼荼罗象征所表达的那种体验，在那些不再能把神圣形象投射到外部的人身上是有典型意义的。由于这一神圣形象的内缩和内投，这些人便处在人格膨胀和人格解体的危险中。在这种情况下，那建立在中心周围的圆形或方形封闭体，便具有一种保护墙的作用，它的目的是避免崩溃和分裂。曼荼罗不仅表达了“凝聚于中心”的含义，而且有助于向中心的凝聚，这个中心就是“自性”。这绝不是什么自我中心，恰恰相反，这是为避免人格膨胀和人格解体而非常必要的一种自我控制。

正像我们看见的那样，这个封闭体同样也具有希腊人所谓“神界”（temenos）的含义——“神界”一词，指的是神殿周围的一片地方或任何隔离开来的圣地。在我们的案例中，圆圈所起的作用正是如此：它保护和隔离着内在的心理内容或心理过程，不使它们混合于外界的事物。因此，这曼荼罗是在以象征的方式重复着远古的程序，而这些程序却一度是具体而实在的现实。正像我已经提到的那样，“神界”的主人曾经是一个神。然而那被囚禁或被保护在曼荼罗中的，却似乎并不是一个神，因为那些象征（众星辰、众十字、众球体）代表的并不是神而是人格中显然十分重要的一部分。我们几乎可以说，那囚禁或保护在曼荼罗中的就是人自己，就是人最为内在的灵魂。既然现代曼荼罗是如此惊人地对应于古代的魔圈——这些魔圈的中央往往有一个神，那么显然，在现代曼荼罗中，人作为“自性之深邃地基”就并不是神的替身而是神的象征。

一个值得一提的事实是：这一象征是自然的和自发的。正像我们的梦表明的那样，它本质上是无意识的产物。如果我们想知道在上帝的观念不再是一个自主的实体后发生了什么事情，那么这就是无意识心理作出的回答。从无意识中产生出了这样一个圣人观念，他被囚禁、隐藏、保护在一个抽象的象征中，其形象往往是非人格的，并且往往就表现为这样一个抽象的象征。这些象征往往包含和暗示着中世

纪的宇宙观，就像我们病人的世界钟一样。许多这样的过程最终都走向了曼荼罗，而曼荼罗本身却似乎直接证实了中世纪的玄想。我们的病人们就像读过那些古老的论著，知道所有有关哲人之石、神圣之水、“神秘之圆”和“圆中之方”的说法一样。然而实际上，他们却从未接触过神秘的炼金哲学和它那奥妙莫测的象征。

我们很难就这些事实作出适当的评价。如果某人的主要关注是它们明显地对应于中世纪的象征，那么他可以把它们解释成一种心理的退化，即退回到古代的思维方式。然而这种心理退行韵发生，其结果却总是导致适应力的下降和效率的减退，而这在我们所描述的这一心理发展中却并不明显。相反，在我们的案例中，神经症和分裂状况都得到了明显的改善，整个人格也在朝着较好的方向转变。因此，我并不认为这一过程应该视为心理的退化，因为那就等于说它处于病态的状况申。我倒更倾向于把这些显然与曼荼罗有关的心理联系理解为一种精神发展的继续，这一精神发展过程早在中世纪前期，也许甚至更早，早在早期基督徒时代，就已经开始了。有文献证明，基督教的基本象征在公元一世纪就已经存在。这里我想到的是那部题目为《首席祭司科马琉斯向克娄帕特拉教授圣艺》（Comarius, the Archpriest, teaches Cleopatra the Divine Art）的论著。该文本起源于埃及，看不出有受基督教影响之痕迹。此外还有一些神秘的文本即那些托名为德谟克利特的著作和左西莫斯的著作。只有在最后那位署名作者的著作中，犹太和基督教的影响才昭然可见，然而其中主要的象征却仍然是新柏拉图主义的，并且与《赫耳墨斯大要》（Corpus Hermeticum）中的哲学思想有着密切的联系。

曼荼罗象征可以经由其近亲追溯到异教的渊源，这一事实，使这些显然属于现代的心理现象向我们展示出一个奇特的侧面。它们似乎是在继续诺斯替主义的思潮，却又并没有从其直接的传统得到支持。我认为每一种宗教都是某种占主导地位的心理状况的自发表达，如果

我的这一设想是正确的，那么基督教就是在我们这个纪元开始时占有主导地位并一直持续了若干世纪的心理状况。然而在一段时间内占主导地位的心理状况，却并不能排斥其他心理状况存在于别的时期，而这些心理状况也同样能获得宗教的表达。有一段时间，基督教不得不为了自己的生存而抗击诺斯替教——它代表的是另一种心理状况。诺斯替教后来被彻底消灭了，它被斩尽杀绝得几乎没有留下什么残骸，以致今天要想多少弄清它的内在意义，就需要对之作专门的研究。然而如果我们的象征在历史根源上确实超越了中世纪，那么它们肯定可以在诺斯替教中找到。这在我看来并不是不合逻辑的事情：一种先前受压的心理状况，必定会在主要的压制力量开始失效的时候重新肯定和确证自己。诺斯替教尽管作为异端一直受到压制，但整个中世纪，它都在炼金术的掩盖下继续发展。众所周知，炼金术主要包括两个部分，这两个部分彼此之间相互补充。它一方面是严格意义上的化学研究，另一方面则是神学或哲学。从公元一世纪托名德谟克利特的著作中可以清楚地看到：这两个方面在我们纪元的开端便已汇合到一起。公元三世纪的莱登纸草卷（the Leiden papyri）和左西莫斯的著作也证明了这一点。古代炼金术的宗教和哲学观点显然是诺斯替式的。其哲学观似乎围绕下面这一中心思想而纠结在一起——这就是：神性（anima mundi），那化育出最初的混沌之水的造物主或圣灵，以一种潜在的状态存留在物质之中，并且始终保持着最初的混沌状况。因此，哲人们——他们自称“智慧之子”——认为他们所说的“物质精华”乃是孕含着灵性的原初混沌的一个局部。他们把所说的“灵性”（spirit）理解为一种半物质的圣灵，一种“微妙精致的肉体”——它又被称之为“能飞的”并被等同于氧化物和其他可分解的元素。他们称这一灵性为墨丘利，它在化学上是水银，在哲学上则是赫耳墨斯——这位启示之神，作为赫耳墨斯·特利斯梅奇斯（Hermes Trismegistus），曾是炼金术方面的最大权威。哲人们的目标是从混沌中提取出原初的神圣灵性，这一提取物被称为“第五元素”

（quinta essentia）、“永恒的水”（aqua permanens）或“能染”（tinctura）。一位著名的炼金术士约翰尼斯·德·努佩西萨（Johannes de Rupescissa）把这种精华物称为“le ciel humain”，即“人性的天空”。在他看来，这是一种蓝色的液体，它像天空一样不会朽坏。他说：这种精华物有着天空一般的颜色，而且，“太阳是它的装饰，就像太阳是蓝天的装饰一样。”太阳在这里喻指黄金。他说：“这太阳是真金。”又说：“这两种东西共同影响和改变着我们心中……的天上的上帝和天上的太阳。”显然，他的意思是：这种精华物，这种有金色太阳装饰于其上的蓝色天空，在我们自身中唤醒了与之相应的天穹意象和天上太阳的意象。此画面描绘出一个蓝色和金色的宇宙，我认为它与圭劳姆的天穹幻觉有着直接的对应关系。然而，两者的颜色却恰恰相反：在努佩西萨这儿，圆盘成了金色的，天空成了蓝色的。因此，在相似的安排中，我的病人似乎更朝着炼金术方面倾斜。

这神奇的液体，这被称为天空或天的圣水，很可能涉及《创世记》第1章第7节所说的天上的水。至于它的功能，则被认为是用于施洗——它拥有创造、转化韵性质，就像教会的圣水一样。至今，天主教教会在复活节前的礼拜六仍然要举行圣水盒祝诵仪式。此仪式旨在重演“圣灵下沉于水中”，寻常的水藉此而获得神圣的转化性质，能够给人以灵性的再生。这恰恰是炼金术的圣水观念，如果不是它有其异教的起源并且肯定比圣水盒祝颂更为古老，那么，从这一天主教仪式中是不难产生出炼金术关于“永恒的水”的观念的。我们发现，这一神奇的水在公元一世纪的希腊炼金术论著中已被提到。更何况，圣灵下降于自然物（Physis）中还是诺斯替教的一个传说，此传说对摩尼教产生了很大的影响。很可能正是通过摩尼教的影响，它才成为拉丁炼金术的主要思想之一。哲人们的目的是把不完善的物质在化学上转变成黄金，而在哲学上或神学上则转变成神圣的双性者——第二个亚当，那荣耀而不朽的复活了的躯体，或“照亮的光”（lumen

luminum），即人心的启明或“变得聪明”（sapientia），正像我和理查·威廉共同证明过的那样，中国古代炼金术也产生过同样的思想，那“伟大的工作”（opus magnum），其目的乃是为了创造出所说的“金刚不坏之身”（diamond body）。

所有这些类比只是为了把我的心理学观察放进它们的历史背景。没有这样的历史联系，它们就会始终悬浮在空中，仅仅令人感到好奇而已。当然这并不是说人们就不能找出无数其他的现代类比。例如，一位年轻女性就有过下面这样的梦。第一个梦主要涉及记忆中的一次实际经历，即在某一新教教派中的施洗，此仪式是在特别怪异甚至令人厌恶的条件下举行的。由此而产生的联想是它积淀了梦者对宗教的所有失望。然而此梦之后接踵而来的另一个梦，却向她呈现出一幅她不明白其含义，也不能拿它与前一个梦相关联的画面。本来，人们只须在第二个梦之前插一句“恰恰相反”，就足以帮助她理解此梦的内在含义。下面就是这个梦：

她在一个天文馆里，一个悬于头上的天穹给她留下了深刻的印象。天穹上闪耀着两颗星：白色的那颗是水星（墨丘利）；另外一颗不认识的星则放射出温暖的红色光波。此时她看见天穹下面的墙上画着壁画，但她只认出了其中的一幅，即古代绘画中的阿多尼斯（Adonis）在树木中诞生。

她认为“红色光波”代表“温暖的情感”即爱情，于是认为那颗星一定是金星（维纳斯）。她曾在一个博物馆里看见过“转生为树”的绘画，并曾经想象阿多尼斯作为垂死的神和复活的神，同时一定也是再生的神。

于是，在第一个梦中，出现的是对教会宗教的狂暴批评，而在接踵而来的第二个梦中，却出现了世界钟的曼荼罗幻觉——在最完整的意义上，天文馆就是世界钟。在天空中，那神圣的一对联袂而立：他

是白色的，她是红色的，这样就颠倒了炼金术中那著名的一对的颜色：在那里他是红色的，她是白色的；她被称为“比亚”（Beya）——阿拉伯语中的albaida，即“白色的那位”；他被称为“红奴”（servus rubeus），虽然作为加布利修斯（Gabricius）——阿拉伯语中的kibrit，即“硫磺”，他又是她的皇兄（royal brother）。这神圣的一对使人想到了圭劳姆的基督教寓言，而阿多尼斯的再生则与我病人的那些涉及创造和新生之神秘仪式的梦彼此吻合。

因此，从原则上讲，这两个梦极大地重复了我的病人的思想过程，尽管除了时代之精神疾患这一点外，两者之间并没有什么共同之处。我已经指出过，这些自发形成的现代象征无疑与古代的理论和信仰有联系，但这种联系却非由直接或间接的传统所造成，甚至也并非由有人猜想过的隐秘传统所造成。[414]我曾作过细致的调查，但并没有发现我的病人有接触过相关文献或听闻过这些思想的任何可能。情形似乎是，他们的无意识在沿着同样的思路工作，而这些思路在最近两千年中则不断地在自我显现。这样一种连续性，只有在我们假定存在着一种先天“遗传”的无意识趋势时才可能存在。当我这样说的时候，我当然不是指观念和思想的遗传，这样的遗传即使并非不可能，至少也是很难予以证明的。我宁可把这种遗传设想成一种形式上的可能性，正是它一次又一次地产生出相同或相似的思想。我把这种可能性说成是“原型”，它是某种心理所特有的结构性或结构条件，而此心理又与人的大脑有着某种联系。[415]

在历史类比的光照下，这些曼荼罗象征或者象征着前此隐匿和沉睡在体内，现在却被提取出来并重新变得充满生气的神圣生命，或者象征着人在其中转变为神圣存在的空间或场所。我深知这样的表述会使人想起那些最为粗野的形而上思辨。我很抱歉这些话听起来有些疯狂，但它却恰恰是并且始终是人类心理的产物。任何相信自己可以不需要这些事实也照样能行的心理学，都肯定会人为地将它们排除在外

而不予考虑。我宁愿把这说成是一种哲学上的偏见，它与经验主义的观点并不相容。也许我应该强调：我并没有拿这些说法来建立任何形而上的哲学。我的陈述仅仅是：心理就是以这样的方式在工作，在发挥其作用；而且，在曼荼罗幻觉之后，我的病人确实感到自己好多了。如果你们理解它为他解决了什么样的难题，那么你们也就能理解他为什么会有那种“崇高的和谐感”。

只要可能，我会毫不犹豫地停止所有这些思辨，不再考虑一种玄奥、古远得像曼荼罗那样的体验可能导致什么样的结果。然而遗憾的是，对我来说，这种体验既不玄奥也不古远；恰恰相反，在我的职业生涯中，它差不多是司空见惯的事情。我知道有许多人要想活下去，就不得不严肃认真地对待他们的体验。他们只能在邪恶和深邃的大海之间作出选择。这所说的邪恶就是曼荼罗或某种与之对等的东西，而深邃的蓝色大海则是他们的神经症。善意的理性主义者会指责说，我是在和别西卜[416]一起驱赶魔鬼，并用宗教信仰的骗术来代替诚实的神经症。对于前一种指责，我无话可答，因为我并非玄学家。至于后一种指责，请允许我指出这并非信仰而是体验。宗教体验是绝对的，它不能拿来争辩。你只能说你从未有过这样的体验，而你的对手却回答说：“对不起，我有过这样的体验。”于是，你的辩论便走到了尽头。无论这个世界会怎么看待宗教的体验，那拥有这体验的人就像拥有了巨大的财富，对于他，这体验已经成为人生、意义和美的不竭之源，它给了这个世界，给了整个人类一份新的辉煌。他得到了他渴望得到的宁静。你能根据什么标准说这种生活是不合法的生活呢？你能根据什么标准说这样的体验是无效的，这样的宁静是虚幻的呢？事实上，除了那能够帮助你生活的真理，这个世界上难道还有更好的终极真理吗？这就是我为什么如此认真地看待这些无意识象征的原因。它们是能够被富于批判的现代心灵相信的东西。而它们之所以令人信服只是由于一个老掉了牙的原因：它们压倒了一切——而这恰恰是拉丁文convincere（令人相信）的本义。能够治愈神经症的东西，一定也

会像神经症一样令人信服。而神经症既然是非常非常现实的东西，那对我们有益的体验也一定是同样现实的东西。如果你希望对此作一种悲观主义的表达，你当然可以说它是非常现实的幻相。然而，真实的幻相和具有治疗作用的宗教体验，两者之间究竟有什么不同呢？唯一的不同只是用词的不同。你可以说人生是一种预后很糟的疾病：它可以迁延若干年，最终的结局却是死；你也可以说，所谓正常，不过是一种普遍的体质缺陷；你还可以说，人是一种大脑过于发达的动物。诸如此类的说法是那些惯于发牢骚的人在吃得太饱时享有的特权。没有人知道终极的东西究竟是什么，我们因此只能根据自己的经验去看它们。如果这样的经验有助于使人生变得较为健康、较为美丽、较为充实和完整，并且更能令你自己和你所爱的人满意，那么你就可以放心地说：“这就是上帝的恩典。”

这并没有证明任何超验的真理；我们必须非常谦虚地承认：宗教体验是教会之外的（extra ecclesiam）、主观的、容易导致无数错误的东西。然而，如果我们时代的精神冒险就是让人的意识暴露于未被定义和不可定义的东西，那么，我们便有充分的理由相信：甚至“无限者”也受到心理法则的渗透。这些心理法则并不是人发明出来的，但在基督教教义的象征中，人却获得了关于这些心理法则的“真知”（gnosis）。只有那些鲁莽粗率的傻瓜才希望摧毁这种东西，灵魂的热爱者绝不会干这种蠢事。[417]

分析心理学中的善与恶[418]

我愿就赛伏尔特（F.Seifert）教授在阴影[419]问题上所说的一切向他表示最热忱的感谢。如果我答应你们的要求而再说几句，那么它所涉及的将仅仅是善与恶的纯经验的方面，那是心理治疗者不得不面对的一个具体事实。我必须承认，我在与哲学家和神学家讨论善恶问题时总是遇到困难。我的印象是：他们好像不是在谈论事物本身，而是在谈论用来指称这些事物的词和概念。我们是那么容易让自己受词的欺骗，以致竟用词来代替了整个现实。人们和我谈到善和恶时总是假定我知道那是什么，但事实上我并不知道。当某人说到善或恶时，那是他所谓的善和恶，是他感觉到的善和恶。他带着巨大的自信说到它们，却并不知道实际上它们是不是这样，也并不知道他所说的善、他所说的恶是否真地与事实相吻合。说话者的世界观也许与实际事实并不一致，于是一幅主观内在的图画便取代了客观实际。

如果我们希望理解善与恶这样复杂的问题，我们一开始就必须采纳这样的建议：善恶本身是一些原则，我们必须随时记住，一种原则总是早在我们之前便已经存在，而且必然远远地延续到我们之后。

当我们谈论善与恶时，我们是在具体地谈论某种东西，而这种东西最深的性质事实上并不为我们所知。进一步讲，它是否被我们体验为恶、体验为罪，这完全取决于我们的主观判断。同样，罪与恶的程度和严重性也取决于我们的主观判断。

你们也许知道这样一个笑话，这个笑话说到得克萨斯的一个神父。有一天，一个年轻人脸色阴沉得可怕地去向他忏悔。“怎么了？”他问。“发生了可怕的事情。”“究竟发生了什么事情？”

“我犯了谋杀罪。”“犯了几次？”——这个笑话表明，对同一件事，两个人的感觉和判断是多么地不同。我们把某一确定的事实说成是坏，往往并不清楚它是否真是如此。有些事在我看来是坏的，但实际上它们并不坏。有时，在打发走一个病人之后，我简直想踢自己一脚，因为在我看来，我对他很不公正：也许我的态度太粗暴，也许我对他说的话并不正确。然而他第二次来的时候却对我说：“上一次真是好极了——你的建议正是我最需要的。”与此相反的情形也同样可能发生——我自认为某次治疗如何出色，自认为对某个梦的解释如何成功，但最后却证明所有这一切都完全错了。

我们是从哪里获得这种信念，从哪里获得这种确信而认为自己知道什么是善、什么是恶的呢？“你将像神一样知道善恶。”——可见只有神知道善恶，而我们并不知道。这一点在心理学中具有深刻的正确性。如果你采取这样一种态度——“这件事也许很坏，但从另外的角度看也许并不坏”，你就有可能把事情做得正确。但如果你事先就什么都知道，你的一举一动就会显得好像你就是上帝。事实上，我们都是受局限的个人，从根本上讲，我们并不知道在一个特定的个案中什么是好什么是坏。我们对善恶的认识是抽象的，只有上帝才能透过具体情境看清底细。对什么是善什么是恶，我们也许可以形成一种意见，但我们却不知道它最终是否有效。我们最多可以谨慎地说：按如此这般的标准来判断，这样一件事可以说是好的或坏的。有些事情在某个国家是坏事，但在另一个国家却被认为是好事。这种价值的相对性也适用于审美领域：一件现代艺术品在某人眼中具有极高的价值，他愿意为它出一笔大价钱；而另一个人却可能丝毫也看不出它有任何价值。

尽管如此，我们却不可能避而不作判断。如果我们把一件我们认为的坏事说成是好事，我们实际上就是在说谎。如果我告诉某人：“你写的那篇东西是了不起的杰作。”而私下里却认为它根本一钱不

值，我当然也是在说谎。此刻，谎言对他也许有某种积极意义——他会因此而感到得意。然而真正建设性的效果，却只有在我发自内心地对他作出最好的正面评价——并且是在最恰当的时刻作出这样的评价时，才可能产生出来。当我们作一个强调性的判断时，我们是处在一种情感状态中，此时我们才能运用真实而有效的标准。

我对待这个问题的态度是经验的而不是理论的。当一个病人来到治疗者那里时他总有自己的内心冲突，此时的问题是如何揭示这一通常未被意识到的冲突，而更重要的则是发现一条可以摆脱冲突的出路。也许，我所能做的唯一事情就是告诫我自己；我们并不确切地知道所发生的事情。情形看上去似乎是这样——但难道就不可能有另一种同样正确的解释吗？病人的处境一开始似乎完全是有害的，但随后便可以清楚地看到，这正是病人注定了只能陷身于其中的处境。因此我最多只能说：我希望我做的一切在上帝看来是正确的。病人的处境也许只是一种情感上的丰盈，这时病人就像阿尔贝图·曼格努斯（Albertus Magnus）所说的那样，处在一种“感受的过剩”中。如果我们仔细察看，我们就会发现善与恶如我所说的那样只是一些原则。“原则”（principle）这个词来自prius，即那“最初的”、“处在开端的”东西。我们能够设想的终极原则是上帝。当还原到最终的起点时，不同的原则就是上帝的不同侧面。善与恶是我们进行伦理判断所依据的原则，但如果还原到本体论的根源，它们却只是“开端”，是上帝的不同侧面和不同名称。因此，当处在“情感过剩”的情境中时，我面对的乃是一个悖谬的事实或事件，我最终遇到的是上帝的一个侧面，那是我既不能逻辑地予以判断，也不能人为地予以战胜的，因为它比我更强——因为，用另一种表达，它具有圣秘的（numinous）性质，而我则直接面对着鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）所谓既“可怕”（tremendum）又“迷人”（fascinosum）的东西。我不可能“战胜”神圣，我只能向它敞开自己，并怀着对它的意义的信任，任由自己被它压倒。原则始终是不同寻常的东西，它比我更强。

我甚至不能“战胜”物理学的最后原则，它们作为纯粹的事实和起作用的规律就摆在我的面前和凌驾在我之上。这些东西是我们无法战胜的。

在情感的过剩中，如果我说“这葡萄酒坏了”，“这家伙是个肮脏的东西”，我所站的立场就使我很难知道自己的判断是否正确。也许，另一个人会对同一杯葡萄酒、同一个人作出完全不同的判断。我们仅仅知道事物削表面，仅仅知道它们呈现给我们的外观，因此我们必须十分小心。我是多么经常地希望让病人摆脱某种绝对有害的倾向啊，然而在更深的意义上，他这样做却完全是对的。例如，我总是想要警告某人，他正陷入可怕的危险。当我做到了这一点时，我认为这是我在治疗上取得的成功。然而事后我却发现——如果他并没有接受我的忠告的话——他目前应该做的，恰恰是陷入到这样的危险中去。这就提出了一个问题：难道他必须冒死亡的危险吗？如果他什么也不敢，如果他没有拿自己的生命去冒险，也许他就会因缺乏某种重要的经历而变得更加可怜。他不会拿生命去冒险，从而也就不可能赢得他的生命。

因此，在善与恶的问题上，人最多只能希望他是在把事实弄清楚——尽管他对此永远不可能有把握。作为治疗者，我在任何情况下都只能经验地而不能哲学地处理善恶问题。但我采取这种经验的态度却并不意味着我把善与恶变得相对化了。我看得非常清楚：这是恶。然而悖谬之处在于，正是对于这个特定的人，在这个特定的处境中和特定的发展阶段上，它又可能是善。相反，在错误的时间和错误的地点，善也可以成为最坏的东西。如果不是这样，那么世界上的事情就未免太简单了。在复杂的事实面前，如果我并不作一种先验的判断而只是如实地倾听事实本身，那我也就不会总是预先就知道什么对病人有好处，什么对病人有坏处了。牵涉到的因素是这么多，而我们目前却还并不能看清它们的意义，它们还只是在阴影中隔着帷幔显现给我

们，只是在事后，光亮才穿透帷幔。那时，《旧约》中显得在阴影里的，才在《新约》中敞现为真理之光。

在心理学中也同样是这样。以为我们永远知道什么对病人好，什么对病人不好，这其实是一种狂妄自大的态度。很可能病人完全知道某件事是坏的，但他仍然这样做了并因此而良心不安。然而从治疗的观点，也就是说，从经验的观点看，这也许恰恰对他有好处。也许，他不得不体验那邪恶的力量并从中受到折磨，因为只有以这种方式，他才能放弃他对待别人的那种法利赛人的伪善态度。也许，命运（或无意识，或上帝——无论你打算怎么称呼它）不得不给他重重的一击，不得不让他在污秽中打滚；也许只有这种激烈的体验才能击中要害，才能把他从幼稚状态中拔出来，使他变得较为成熟。当一个人确信他无须让自己从任何事情中获得拯救时，他又怎么可能发现他事实上多么需要摆脱某种状态呢？他看见了自己的阴暗面，看见了自己的不正直、不诚实，但他却掉头不顾，不去面对自己，不去与自己周旋。他不冒任何风险，却在上帝和自己的同胞面前夸耀自己如何洁白无瑕、一尘不染，而事实上他所以一尘不染，完全应归功于他的怯懦、他的心理上的倒退，归功于他天使般的完美倾向。然而他不仅不因此感到羞愧，相反还站在神殿的前排，感谢上帝他没有落得和别人一样。

这种人认为自己无罪是因为他知道什么是错的，并因此而避开了错误。其结果，错误就没有成为他生活的内容，而他也不知道他需要从什么事情中获得拯救。伪经中有一段话说：“人啊，如果你知道你之所为，你将受到福佑；如果你不知道你的所为，你将受到诅咒，并成为违反律法的罪人。”然而即使这样，我们也仅仅只获得了一半的机会。一个知道自己正在于坏事的人也许有幸获得祝福，然而与此同时，他却仍然身在地狱之中。因为你做的坏事，哪怕你是在知道它的情况下做的，它也仍然是坏事，并且必然会产生相应的后果。然而如

果你没有走这一步，如果你没有踏上这条路，那么你也许会发生心理上的倒退，你的内在发展就会出现逆行即一种幼稚的怯懦。任何以为通过“知道你之所为”就可以防范罪恶或把自己从罪恶中拯救出来的想法都是错误的。相反，你在这样做的时候就已经使自己沉浸于罪恶之中。然而，伪经中的这段话却是这样的悖谬，以致竟吓坏了我们的日常感觉。不过，教会是知道这一悖论的，它曾在《复活节前夜圣礼仪文》中，说到过我们始祖的felix culpa（多福的罪债）。如果我们的始祖不曾犯罪，也就不可能有“多福的罪债”和后来的救赎这一更大的奇迹。尽管如此，恶仍然是恶，我们歪可能对它有所粉饰而只能让自己习惯于在悖论中思考。

我们被放在了这样的处境中，并非出于我们自己的愿望。这里，伟大的“原则”以某种具体的形式纠缠着我们，而上帝却让我们自己去寻找出路。有时候，在他的帮助下，我们清楚地知道自己该做些什么，但到了真正关键的时刻，我们却感到自己仿佛被所有神圣的眷顾所抛弃。在关键时刻，英雄往往无用武之地，而在这样的重要关头——就像面对死亡时那样，我们往往面对着赤裸裸的事实。人们往往不知道自己何以置身于此，命运的错综复杂突然把他放到这样的处境之中。《圣经》中雅各在渡口与天使搏斗就象征性地再现了这种情形。这里，人什么也不可能做，而只能站稳他的脚跟。正是这样一种境遇，才激发他以全部的自己去迎接挑战。在此之后，也许可以证明：他已经再也不能逐字逐句地遵守道德律法了。正是从这里，开始了他自己最个人的伦理学：那是在与绝对者的可怕相遇中，是在从一条受到道德准则和卫道士们谴责的小径上夺路而出的突围中。此时他感到自己从未如此真实地契合于自己的内在天性和神圣感召，也从未这样近在咫尺地邻近过那个绝对者，因为只有他自己和那个全知者从内面看清了他的实际处境，而所有的法官和谴责者们却仅仅从外面来看待这一处境。

有一个众所周知的故事，说的是一个年轻人到了法定成年的年龄。他父亲对他说：“你现在20岁了。一般人恪守《圣经》和牧师说的，有头脑的人则注意刑法法典。”换句话说：你被夹在“官方”宗教和公民道德之间。当你自己的良心与它们发生冲突时，你自己个人的道德抉择就开始了。这种个人的道德抉择充分意识到，你在遵守或不遵守道德法典之间享有创造性的自由。例如，我可能置身于这样一种处境，在那种情况下，为了保守职业上的秘密我不得不撒谎。此时，想用我是一个有“道德”的人作借口来避免这样做是完全徒劳的。这样的自尊心还是见鬼去吧！

我告诉你们所有这些事情，是为了阐明我在实践中的态度。我并不把从哲学上讨论这些事情看成是我的工作。对我来说，它们是实际发生的事情。我当然也对这些事情的哲学方面感兴趣，然而哲学的效劳却并不是任何时候都能奏效。实实在在的善与恶就在你所面临的事情和处境之中，它们对你来说是太大了，在这样的处境中，你随时都像在面对死亡。任何以这样的紧张度降临到我头上来的事情，都被我体验为神圣，而不管我究竟是把它称之为神圣，称之为邪恶，还是仅仅把它称之为“命运”。某种比人更有力量的东西、某种不可战胜的东西开始发挥作用了，而某人则遇上了它。麻烦在于：我们是如此习惯于直到一切都已水落石出，就像二二得四一样明白清楚时，才把这些问题真正想透。而在实际中它却并不是这样发挥作用，说到我们在任何时候应该怎样行动，我们并不在原则上形成一个结论。想一劳永逸是错误的。这里也如同自然法则一样，我们也总是认为它到处都行之有效。传统道德确实就像经典物理学：一种统计学上的真理，一种统计学上的智慧。现代物理学家知道因果律是统计学上的真理，但在实践中他却总是这样问自己：在这一特殊的个案中，什么法则才是真实有效的法则。在道德领域中也是如此。我们不应该被错误地引导到这样一种思路上，即认为我们在对某一特殊案例下判断时，所说的话就是绝对正确的。确实，我们往往不得不作出判断，我们不可能逃避

作出判断。我们也许甚至说出了真理、击中了要害。但把我们的判断视为绝对正确的东西却完全是荒唐的，它意味着我们渴望成为无所不知的神。往往，甚至那正在行动的人也无法分辨他的行动内在的道德性质，以及隐藏在它下面的所有那些意识动机和无意识动机。至于那些只是从外部、从表面而不是从其最深的本质上去观察这一行动却又试图对之作出判断的人，就更不可能分辨其道德性质，以及隐藏在其中的种种动机了。康德曾正确地要求个人和社会从“行为的道德”前进到“信念的道德”。然而只有上帝才能看透隐藏在行为后面的信念的最深的深处。因此，对于实际生活中什么是善什么是恶，我们的判断将不得不非常谨慎、非常谦虚；它不应该是自以为是的，就仿佛我们能同时看到所有黑暗的角落一样。道德观念往往有广泛的歧异，其情形就像在什么是优美这样的问题上，爱斯基摩人必然会和我们有不同的见解一样。

我的态度是极其经验的，它可能遭到别人的反对，但为了找到答案我们就需要这样一种态度。如果我们观察人们在面临某种处境而不得不作出道德评价时是怎样做的，我们就会发觉一种奇怪的双重影响：他们突然看到了两面；他们不仅觉察到自己道德上的不足和缺陷，同时也自动地觉察到自己好的品质。他们正确地说，“我不可能像所有这一切那样坏。”让一个人面对他的“阴影”就是向他展示他的光明。一旦人们体会过站在对立双方之间作出判断是怎么回事，他就会逐渐懂得“自性”意味着什么。任何人如果同时觉察到自己的阴暗面和光明面，他就是在同时从两面看自己，并因而能够把握住中道。

这就是东方人的态度，就是它的奥秘之所在：观察对立的双方使东方人懂得了“幻相”（Maya）的性质——它给现实闪现出虚幻。而在对立双方的后面和对立双方的中间，却存在着真正的现实——它能看见和领悟整体。印度人把这称为“真我”（Atman）。通过对自己的

反思，我们可以说：“我是同时说善说恶的人。”或者更好是，“我是善与恶借我而说话的人。那就在我心中，并说着种种原则的人，他是在把我用着他的表达工具。他通过我来说话。”这与印度人所说的“真我”是一致的。形象地说，“真我”是在“通过我呼吸”。并不是仅仅通过我，而是通过所有的人，因为它不仅是个人的真我，同时也是普遍的真我，是“圣灵”或灵性（pneuma），他通过所有的人呼吸。我们用the self（自性）这个词来代表他，拿它与the ego（自我）这个词相对照。从我上面说的话可以清楚地看到：这个自性并不是那个被自觉意识到的自我，它并不像“自我意识”（self-conscious）、“自我满足”（self-satisfed）等词汇可能使我们想到的那样。自性指的是那个像“真我”，像“道”那样不仅在我之中，而且也在所有人之中的东西。它是心理的总和。

有人指责我制造了一个“内在的上帝”或“上帝的替身”，但这是对我的误解。我是一个经验主义者，我只能经验地展示：存在着这样一个先于和大于意识的整体。意识在它的体验中把这个整体体验为某种“神圣”，即某种“既可怕又迷人”的东西。作为经验主义者，我感兴趣的仅仅是这一整体的可实验性质，而它本身，如果从本体论上考虑，则是不可描述的。这个“自性”任何时候也没有用来取代上帝，尽管它也许可以成为神圣恩典的容器。上述误解来源于一种假定，这种假定认为我是一个没有宗教信仰的人，认为我并不相信上帝，需要给我指出一条信仰之路。

在印度哲学史上，也有人不断地企图把“真我”等同于被一元地予以想象的“梵”（一切众生的绝对根据），例如在与商羯罗（Shankara）对立的罗摩奴阇（Ramanuja）那里就是这样，在巴克提瑜伽（Bhakti-Yoga）那里也是如此。奥罗宾多（Aurobindo）认为今天的印度人已经从无意识水平向自觉意识前进了这么远，以致他的绝对者已不再能够具有纯粹无意识的、非个人的宇宙力量的性质。然而

对纯粹的经验论者来说，这些都已经不再是问题。作为经验主义者我至少可以确认：东方人也像西方人一样，通过对真我，对“自性”，即对最高之整体性的体验而超越了幻相，超越了对立双方的游戏。他知道世界是由黑暗和光明构成的。我只有通过对它们双方的沉思，把自己从它们中解放出来，才能驾驭它们的极性，到达中观之地。而只有在那望，我才不再处在这对立双方的掌握之中。[420]

我怎样用《易经》占卜[421]

因为我并非汉学家，由我来给《易经》写一篇序言，便成了我个人有幸接触这部伟大而独特的著作的一种谢忱。同时，它也为我提供了难得的机会，使我能再次向我已故的朋友理查·威廉表示敬意和怀念。威廉对此书的文化内涵有着深切体会，他的《易经》译本在西方是无可匹敌的。

如果《易经》的意义很容易掌握，也就没有必要再为它写序。然而实际情形却远不是这样，因为太多的迷障正围绕着它，以致西方学者已倾向于视它为“巫术咒语”的集成——不是晦涩玄奥得难以理解，便是根本没有任何价值可言。理雅各（Legge）翻译的《易经》是迄今唯一通行的英文译本，但它却几乎没有使这本书变得可以被西方心灵所接受。[422]与之相比，威廉的译本却竭尽全力地开辟出一条途径，使此书的象征性内涵能够被人理解。他足以胜任此工作是因为他本人曾从年高德劭的圣人劳乃宣[423]那里接受过易学及其用途的教诲。何况，多年来他一直致力于把这一奇妙的占筮技巧付诸实践。由于他把握到了《易经》中生机盎然的意义，他的译本便具有一种深邃的洞察，这是仅仅学院式地具有中国哲学知识的人所不能提供的。

我曾极大受惠于威廉。他对《易经》中复杂问题和实际运用的洞见，给了我很大的启发。三十多年来，我一直感兴趣于这种占卜技巧，因为在我看来，它作为一种对无意识进行探索的方法，似乎具有非同寻常的意义。二十年代初，当我第一次与威廉相遇时，我对《易经》已经十分熟悉，威廉不仅肯定了我已经知道的东西，而且使我懂得了许多新的东西。

我不懂汉语，也从未去过中国。我可以向读者保证，要找到通向这部巨著（它记录了中国人的思想）的正确途径，绝不是一件容易的事情。中国人的思维方式与我们的思维方式是如此全然地殊途，要想懂得这部著作究竟意味着什么，就绝对有必要丢掉我们身上的某些西方式偏见。一个像中国这样天赋优异、头脑聪慧的民族，却一直没有发展出我们意义上的科学，这的确是一个奇怪的事实。然而，我们所谓的科学，却无非是建立在因果性原则的基础上，因果性也因此一直被认为是具有公理性质的真理。现在这一观点正开始发生极大的变化；康德《纯粹理性批判》未能做到的事情，现代物理学正在完成。因果性作为公理，其基础已经发生动摇。我们现在知道：我们所谓的自然律，其实不过是统计学意义上的真理而已——它因此必须允许有例外。迄今，我们还一直没有充分地考虑到：为了证明自然律具有屡试不爽的有效性，就必须在严格限制的条件下进行实验；而在自然状态中，事物的模样则完全不同。此时，每一过程都局部地或整体地受到偶然性的干扰，以致在自然环境中，种种事件的进程要完全符合自然律，反倒几乎成了一个例外。

中国人的心灵，就我在《易经》中看见的那样，似乎完全关注着事件的偶然。我们所谓的“巧合”，似乎正是这一奇特心灵的主要关注之所在。相反，在我们这里备受尊崇的因果法则，却几乎完全不为他们所注意。我们必须承认：巧合具有极大的重要性。为了对付巧合带来的麻烦和危险，人类付出了无量的努力，然而与巧合造成的实际结果相比，因果性的理论却往往显得苍白。不错，我们可以说水晶石是六角形的；只要我们见到的是一块理想的水晶，这种说法就完全正确。然而在自然界，却不可能找到两块完全一样的水晶——尽管它们都的的确确是六角形的。中国的圣人似乎更关注事物的实际形式而不是理想形式。对他们来说，自然律的繁富构成了经验的现实，其意义更胜于对种种事件所作的因果性解释。何况，为了对这些事件作因果的处理，通常都必须将它们彼此分离。

《易经》看待现实的方式，似乎很不符合我们的因果关系口味。在古代中国人眼中，实际观察到的瞬间情境，更多地是一种“机遇性命中”（a chance hit）而不是可以从因果链条上得到明确说明的结果。其兴趣之所在，似乎更是种种机缘在观察之瞬间形成的概貌（confguration）而不是可以用来说明这种巧合原因的假说。当西方人小心翼翼地进行着筛滤、权衡、选择、分类、隔离等工作时，中国人的视野却囊括了所有的一切乃至最微小、最无稽的细节，因为观察到的瞬间情境正是由所有这些成分所构成。

于是就会发生这样的事情：当某人掷出三枚钱币或拨弄四十九根蓍草时，种种偶然的细节便进入整个画面之中并构成其中的一个“成分”。对我们来说，这一成分是了无意义的，然而对中国人来说，它却具有极大的意义。对我们来说，宣称在某一特定瞬间所发生的任何事情都不可避免地具有那一瞬间的特性，这种说法，至少从表面上看，必然是一种枯燥乏味的无稽之谈。然而上述说法却并不是什么抽象的主张而是非常实际的情形。有些行家只须根据酒的色泽、味道和外观便可以告诉你此酒的产地和酿造的年代；有些古董家只须随便瞄上一眼，就能以难以置信的准确，说出某件家具、某件艺术品的产地和制造商；有些星相家甚至能在事先完全不知道你的生辰的情况下，便说出在你出生的那一刻太阳和月亮的位置何在，以及黄道带在地平线上是什么标记。面对这样的事实，我们不得不承认：特定的瞬间可以留下持久的痕迹。

换言之，《易经》的作者（无论他是谁）相信在某一特定瞬间出现的卦象，必然不仅在时间上，而且在性质上与该瞬间有着彼此契合的关系。在他看来，特定的卦象代表了特定的成卦时刻——甚至比钟表上的小时和日历上的月日更能代表这一时刻，因为该卦象已被视为代表了成卦那一时刻的基本情境。

这一假设牵设到一个奇妙的原理——我曾称之为“同时性”（synchronicity）。由此而形成的观点恰好与因果性相反。由于因果关系仅仅是统计学意义上的真理而非绝对真理，它关于种种事件如何由一个衍生出另一个的假说，便仅仅是一种工作假说。而同时性则把种种事件在时空中的契合，视为不只是纯然的巧合——换言之，诸客观事件彼此之间，以及它们与观察者的主观心理状态之间，存在着奇妙的相互依存。

古代中国人对宇宙的沉思，其方式颇有些类似现代物理学家。现代物理学家无法否认：他的世界模型完全是一种心理结构。微观的物理事件中包含着观察者的观察，恰似《易经》中的现实在其瞬间情境的整体性中包含了主观的心理状态一样。正如因果关系描述了种种事件的前后相继，在中国人心目中，同时性原则也处理了种种事件的契合和符应。因果论的观点把一个戏剧性的故事告诉我们：D的存在，是起源于先D而存在的C，C则来源于在它之前的B。与此相应，同时性观点则试图用事件的契合制造出同样有意义的情景。它试图告诉我们：A、B、C、D是如何同时出现在同一时间、同一地点的。其所以如此，首先是因为心理事件AB与物理事件CD有着同样的性质，其次则因为它们都是同一瞬间情境的组成部分。而该情境则被假定为代表了一个可以辨认、可以把握的场景。

《易经》中的六十四卦代表了六十四种彼此不同、却各有其代表性的典型情境。借助于卦象，这些情境的意义得以确认。卦象的诠释与因果性的解释相当。事件的因果关联可以从统计上得到确认并接受实验的检验。而情境则是独一无二、无法重复的。就此而言，同时性原理似乎不可能在普通条件下用实验来检验。在《易经》中，同时性唯一的有效性标准，是观察者认定卦辞确实显现了他的心理状况。钱币 的落地、蓍草的成卦，被假定为某一特定“情境”中只能如此的事情，因为发生在该瞬间的任何事情，都作为必不可少的组成部分而从

属于该瞬间。一把火柴被扔在地上，形成的图案便代表该瞬间具有的特征。但如此明显的真理要显示出它的意义，则只有是在图形能够被读解，诠释能够被证实的情况下。这一方面取决于观察者对主观和客观情境是否有足够的知识，另一方面则取决于后续事件的性质。显然，此程序不是一个习惯于用实验来检验事实和习惯于获取事实证据的批判性头脑所能接受的。但如果有谁愿意从古代中国人的角度观察世界，《易经》对于他就会有某种吸引力。

以上的论证当然从未进入过中国人的头脑。相反，按照古老的传统，蓍草之所以能提供有意义的答案，乃是“神灵”以某种神秘的方式在干预。这些神秘的力量，似乎形成了此书有生命的灵魂。由于《易经》被视为有灵的存在，传统上便假定人们可以向它提问，并可望获得合理的回答。于是我突然想到：看一看《易经》是怎么运作的，对初入门的读者也许是很有趣的事情。我因此完全依照中国人的概念作了一项实验：我把这本书人格化了，我要求它就它目前的处境作出判断——判断我打算将它介绍给英语世界的努力会有什么结果。

尽管这种处理方式正好在道家哲学的前提内，它在我们眼中却显得极其古怪。不过古怪的事情即使如疯子的幻觉或原始人的迷信也从来没有吓坏过我。我总是试图不怀偏见、充满好奇地看待一切——正所谓“乐新而不疲”（rerum novarum cupidus）。为什么不冒险与这据称有灵的古书作一次对话呢？它不会造成任何伤害，而读者则可以见识到一种在漫长的中国文化中被反复运用的心理学程序，此程序无论对儒家还是道家，都代表了最高的精神权威和哲学奥义。我用了投掷钱币 的方法，所得的结果是第五十卦，即“鼎”卦。

要与我提问的方式相应，卦辞和爻辞就必须被看做仿佛是《易经》亲自在说话。也就是说，它将自己描述成一只鼎——内有熟食的祭器。这里，食物须被理解为精神性的滋养。对此威廉是这样说的：

鼎，一种仅为优雅精致的文明所拥有的器物，在这里暗示才能之士的自我修养，这样做对国家是有利的……这里，我们所见之文明在宗教上已达到巅峰。鼎的作用是向神奉献。神的最高旨 意显现于先知、圣人。尊敬他们就是尊敬上帝。神的意志通过他们显现，人们应该以谦卑的态度来接受。

与我们的假设相关联，我们就只能得出这样的结论：这里，《易经》是在为自己作见证。当任何一卦中的任何一爻具有“六”或“九”的价值时，便意味着它被特别地强调，并因而具有重要的含义。在我卜得的鼎卦中，神灵把“九”的强调给了第二爻和第三爻。爻辞是这样说的：

九二：

鼎里有食物，

我的同伴嫉妒我，

但他们无法伤害我。

好运。[424]

《易经》这样说它自己：“我容纳着（精神的）营养。”由于分享到伟大的东西总是会招来嫉妒，交加的嫉妒之声便构成整个情境的一部分。嫉妒者想夺走《易经》拥有的伟大，即是说，想夺走它的意义，毁坏它的意义。但他们的恶意，不过是枉费心机而已。鼎的丰富意义得到了保证，也就是说，人们相信它的正面建树，没有人能够把它抢走。爻辞继续说：

九三：

鼎的把柄已更换。

人的生命之途被阻断。

肥美的雉鸡没人吃。

一旦下雨，必有悔恨。

最终仍然是好运。[425]

鼎的“把柄”（Griff）是鼎上可以“把捉”（gegriffen）的部分，它因此意指人们用以理解（Concept）《易经》中鼎的“概念”（Begriff）。[426]随着时间的推移，此概念显然已经改变，以致我们今天已经把握不住《易经》的意义。于是，“人的生命之途被阻断”。我们不再从神谕的睿智和洞见中获得支撑，在命运的扑朔和人性的迷离中，我们已经找不到可以穿越的道路。肥美的雉鸡是盘餐中的精华，现在也不再有人吃。但一旦干渴的大地最终再一次获得雨露，一旦这种匮乏的状态被克服，痛失智慧的悔恨便告结束，随之而来的便是期盼已久的机会。威廉的评注是：“此处描述的人，处在高度发展的文明中，却发现自己不被人理会，不被人认识。这就严重阻碍了他的影响。”这就仿佛是《易经》在抱怨自己美好的品质不被人认识而任其闲置，它怀着重新被人认识的希望来安慰自己。

对于我向《易经》的叩问，两段爻辞作出了回答。其含义既无须微妙隐晦、人为牵强的解释，也用不着不同寻常的知识。任何人只要有一点常识，就能够领会回答者的意思。回答者是一个对自己有真知灼见的人，然而其价值却既不广为人识也不广为人知。它对自己有一种有趣的看法：它把自己视为容器：器中的祭献，是献给神灵们享用的祭食。它想象自己是神秘的容器，其作用是向种种不为人知（无意识）的元素或力量（这些元素或力量已向外投射成诸神）提供精神性

的营养——换句话说，是为了给这些力量以它们需要的关注，以使它们能够在个人的生命中发挥作用。的确，这正是“宗教”（religio）一词的本义，即细心地观察和考虑（taking account of，源于relegere）[427]圣秘者（the numinous）的存在。

《易经》的方法，的确体察到了人事（以及一个人自己无意识自性）中隐秘的个人性质。我询问《易经》的方式，就如同询问一个将要介绍给朋友们的人——我问它是否同意这种介绍。在回答我的询问时，《易经》说到了它的宗教意蕴，说到了目前人们还认识不到这一意蕴甚至对此存有误解，还说它希望重新获得昔日的荣光——最后这一点显然表明：它瞥见了我尚未写就的序言，[428]首先是瞥见了它的英文译本。这似乎是合情合理的反应，就像一个人处在相同的处境中也会作出的那样。

但这种反应是怎么发生的呢？不过是因为我把三枚钱币抛向空中，让它们落下、滚动直至静止不动——有时正面向上，有时背面向上。这种使意义得以发生的反应，却出自一开始似乎完全排除了任何意义的做法。这一奇妙的事实，恰恰是《易经》的最大成就。我刚才的举例并不表明其独一无二，事实上，有意义的回应已是通例。西方的汉学家和一些著名的中国学者痛苦地告诉我，《易经》是已成陈迹的“巫术咒语”的集成。在我与他们的谈话中，他们有时也承认自己曾从一些算命先生（通常是一些道士）那里卜过卦，而其结果自然是“一派胡言”。然而奇怪得很：所得的回答却显然与问卜者心理上的盲点惊人的吻合。

西方思维认为：我的问卜方式可以得到无数答案。我不反对这种说法，且确实不能断言另一种回答就没有同样的意义。尽管如此，我所得到的回答，却既是第一个也是唯一的一个，我对其他可能获得的回答一无所知。这个回答已经令我高兴和满意。重问同样的问题并不

是高明的做法，我也没有这样去做。这正所谓“大师一语不二言”。我厌恶拙劣的教育方式总是试图将非理性现象纳入先入为主的理性框架的做法。的确，诸如这样的回答，在其初次出现的时候，就应该让它保持原样，因为只有这样，我们才知道自然在没有受到人的干扰时，她自己会做出些什么。人不应该在尸体上研究生命。更何况，重复实验也不可能，因为原来的情境不可能重建。因此，在每一案例中，都只有最先的回答是唯一的回答。

回到卦象本身便不难看出：整个鼎卦都在发挥那突出的两爻宣示的主题。[429]这一事实，丝毫不令人感到奇怪。鼎卦的第一爻说：

一只鼎翘起鼎足，

以清除其中的污浊。

有人为了得子而娶妾，

不会受到指责。[430]

鼎足向上，表明此鼎闲置不用。因此，《易经》就像这只弃置不用的鼎。正如此爻所说，把它颠倒过来是为了清除里面的糟粕。就像人在妻子不育时便要娶妾一样，当人找不到别的出路时，他就会求助于《易经》。尽管妾在中国有着半合法的地位，实际上却不过是一种笨拙的权宜之计。同样，卜筮以寻求神谕也是为了更高目的而采用的权宜之计。尽管这是例外的求助，却不会受到指责。

第二爻和第三爻已经讨论过了。第四爻是这样说的：

鼎足折断了。

王子的餐饭打翻了

弄脏了他的手下人。

运气很糟。[431]

这里，鼎已经被拿来使用，但显然使用的方式不当，也就是说，神谕被滥用或曲解了。这样便失去了神圣的食物，人也把自己搞得很狼狈。理雅各的译文是：“鼎的主人将会因此蒙羞。”像鼎（《易经》）这样的祭器，其滥用必然是大不敬。这里，《易经》显然是在坚持其作为礼器的尊严，抗议别人用亵渎的方式用它。

第五爻说：

鼎有黄色的把柄，

金子的提环。

坚贞持续。[432]

看来，《易经》得到了新的、正确的（黄色的）理解。也就是说，得到了新的、可以据以把握它的概念。此概念很有价值（金子的）。事实也的确如此：现在又有了新的英文版本，使《易经》比以前更能为西方世界所接受。

第六爻说：

鼎有玉环。

大吉。

无不利。[433]

玉以其温润柔美著称。鼎的环如果是玉环，整个鼎也就更增添了美雅，同时也更有价值。这里，《易经》是在表示自己不仅非常满意，而且极其乐观。人们只须静待事件的发展，与此同时则对这一愉快的结论——《易经》对新译本的赞成——感到满意。

在这一例子中，我已尽可能客观地展示了在一个特定的个案中卜筮是如何运作的。此过程无疑会随着提问的方式而有所改变。如果某人处于困惑之境地，在占卜过程中他也可能自己成为说话者。如果问题涉及与另一个人的关系，所涉及的那个人也可能成为说话者。然而，说话者的身份却并不完全取决于提问的方式，因为我们与我们同胞的关系并不始终总是取决于后者。在更多情况下，我们之间的关系，完全取决于我们自己的态度——虽然我们有可能对此浑然不觉。如果一个人没有意识到自己在某种关系中所起的作用，等待着他的，便可能是大大的惊奇，与事先的期待相反，他本人可能成为主要的角色——正像卦辞有时无庸置疑地表明的那样。此外也可能发生这样的情形：我们把某种情境看得过于重要，而从《易经》获得的回答，却把我们的注意力牵引到问题中事先未曾想到的方面。

这些例子可能一开始会使人认为占卜不足为信。据说，孔子曾得到过唯一的一次不正确的回答。他筮得的卦是第二十二卦——“贲”，极具美学性质的一卦。[434]这使人想起了苏格拉底。苏格拉底从他的保护神那里得到的告诫是：“你应该更多地致力于音乐。”于是他吹起了长笛。在执着于理性和以说教者的态度对待人生方面，孔子和苏格拉底正可以彼此媲美，但两人都不可能像此卦第二爻告诫的那样致力于“使胡须都变得风雅”。[435]不幸的是，理性和说教通常都缺乏魅力和优雅，这样看来，神谕可能毕竟是正确的。

让我们再次回到我们的卦上来。尽管《易经》不仅对新译本似乎很满意，而且还特别地表示了乐观，这却并不等于它预言了它在公众

中将要产生的效果。由于我们的卦中有两爻是“阳九”，我们不得不弄清《易经》为自己将来的命运作了什么样的预测。按照古代的理解，以“六”和“九”称呼的爻，其内在的张力是如此之大，以致竟会使它们向自己的对立面转化——“阳”变为“阴”，“阴”变为“阳”。经由这种变化，在目前的例子中我们得到了第三十五卦——“晋”（上进）。

此卦之主体，是一个在上进途中经历了种种盛衰的人，爻辞则描述了他应该如何行事。《易经》的处境也是同样：它如太阳般升起并宣示了自己，然而却遭遇挫折且得不到信任——它“前进，却感到忧伤”[436]。尽管如此，“人却可以从其女性祖先处获得大福”[437]。心理学可以帮助我们理解这段隐晦的文字，在梦和童话中，祖母（或女性祖先）往往代表无意识，因为一个人的无意识恰好容纳着心理中女性的成分。如果《易经》不被意识所接受，那么至少，无意识会在半路接纳它，因为《易经》与无意识的关系比与自觉理性的关系更密切。既然无意识在梦中往往以女性形象出现，这里也就可以作这样的解释。此女性可能是译者，她母亲般地关心和照料此书，这对《易经》来说自然是“大福”。它因此设想自己会得到普遍的理解，但又担心被人滥用——“进如野鼠。”但还是要记住那句告诫，“不要将得失放在心上。”于是它始终得以“免除党派之动机”而不把自己强加于任何人。[438]

《易经》因此冷静地面对自己在美国书刊市场上的命运，它在这里的自我表白，就如任何有理性的人面对一本大有争议的书时会有的态度一样。它对未来的预言是这样通情达理富于常识，以致人们很难指望还有更好的回答。

所有这一切都发生在我写下前面的文字之前。当写到这里的时候，我希望知道《易经》对新的情境是什么态度。由于我现在已进入

整个事件，事物的状态也因为我写下的文字而发生了改变，我便期望知道《易经》对我的行动有何评论。必须承认，在写这篇序言的过程中，我并非一直都很高兴；作为一个对科学有责任感的人，我不习惯宣扬那些我不能证实或至少是不能使其被理性所接受的东西。把古代的“巫术咒语”介绍给有批判精神的现代读者并试图使它或多或少地变得可以被接受，这确实是一项令人犹豫的工作。我承担此项任务是因为我相信按古代中国人的思维方式，在眼睛所能见的东西之外，还有许多不可见的东西。我的尴尬在于我必须诉诸读者的善意和想象力而不能拿出某些结论性的证据或科学上严密的解释。不幸的是，我太知道人们将会用什么样的说法来反对这一古老的占卜术。我们还不能确定那将要搭乘我们渡过未知海洋的航船究竟有没有漏水。古老的经典难道就不会朽坏？威廉的翻译是否准确？我们的解释会不会是一种自我欺骗？

《易经》自始至终坚持对自己的自知。而实现自知的方法，则容易导致各式各样的滥用。它因此并不适合生性浮躁、幼稚轻率的人，也不适合过于理智、过于自信的人，而只适合深思熟虑、善于反思的人。这种人喜欢思考他们所做的事情和发生在他们身上的事情——这是一种不能与忧郁症患者的病态沉思混为一谈的气质。如我在上面指出的，在试图使《易经》与业已被我们接受的科学教义和谐相处时，我对由此而导致的种种质疑并不能作出回答。唯一不消说的是：这里并没有任何“神秘的”的推论。在这些事情上，我的立场是实用主义的，是心理治疗和精神医学使我懂得了这样的立场是多么实用。很可能再没有其他任何学科可以迫使我们在其中承认这么多未知的东西，也再没有任何领域可以迫使我们习惯采用那些有效的、起作用的方法（尽管长期以来我们并不知道它们何以有效）。不期然的痊愈可以来自有争议的疗法，公认可靠的方法，却可能导致意想不到的失败。在对无意识的探索中，我们接触到最奇异的事情，对此，理性主义者总是望而却步，事后却声称他什么也没看见。生命中充满了非理性，我

因此学会了绝不抛弃任何东西，哪怕它与我们的理论相抵触（在最好的情况下理论也是短命的）或不可能立刻就获得解释。这样做当然令人很不安宁，何况我们也无法确定指南针的指向是否正确。然而安宁和确切并不能使我们有所发现。中国的卜筮也是如此。此方法无疑旨在获得自知，尽管历史上它也一直被付诸迷信的用途。

我当然完全相信自知之明的价值，然而，当历史上最有智慧的人一直申说其价值却始终没有成功时，这样的推荐还有什么用途？即使在最有偏见的人眼中，《易经》也明显地代表了一种古老的告诫，即仔细地审视自己的性格、态度和动机。正是这种态度吸引了我，促使我着手写这篇序言。在此之前，我只有一次表达过自己对《易经》的看法，那是在为纪念理查·威廉而作的演讲中。此外，我一直都小心谨慎地保持沉默。要摸索着进入《易经》悠远奥秘的精神，这绝不是一件容易的事情。但如果谁有能力欣赏孔子和老子的思想，他就不能轻易地对他们的精神置若罔闻，也更不能忽略这样一个事实即《易经》是他们主要的灵感来源。我深知：在此之前，对于如此不确定的东西，我绝不敢公开表达自己的见解。现在敢冒这样的风险，乃是因为我已经年届八旬，人们朝三暮四的说法已经基本上不再对我有什么影响。对我来说，古代大师们的思想，比西方的哲学偏见有更大的价值。

我并不想用这些个人的考虑来增加读者的负担，然而如前所说，个人的性格也往往包含在占卜的结果中。的确，在提出我的问题时，我甚至请神谕直接对我的行为作出评论。这一次，得到的回答是第二十九卦——“坎”（深渊）。此卦中备受强调的是第三爻（因为该爻是阴六之爻）。这一爻说：

进进退退，渊上有渊。

处于这样的危险，

先要停下来等待。

否则你将堕入陷阱。

可不要这样行事。[439]

过去，我一定会无条件地接受这一劝告（“可不要这样行事。”）

且拒绝发表我对《易经》的看法（其唯一的理由便是我对它没有任何看法）。然而现在，此劝告却不妨用来说明《易经》发挥作用的方式。事实是：如果谁对它进行思考，它里面的问题便的确是“渊上有渊”，思考者便不可避免地只能在重重的危险和无批判的思辨之间“先停下来等待”，否则他便真会在黑暗中迷失方向。在知识问题上，还有什么比漂浮在未经证实的可能性之太空中，自己也不知道所看见的东西是真是幻更令人不舒服不踏实呢？这是一种如梦似幻的气氛，在其中，人除了自己极易失误的主观判断外，没有任何东西可依恃。我不得不承认，此爻恰好代表了我撰写前面这些文字时的心情。同样，卦中令人欣慰的第一爻也恰好适合我——“如果你心诚，你在心中便已经成功。”因为正是这一爻指出：这里，重要的事情并不是外在的危险而是主观的状态，即：你是否相信自己做到了“心诚”。

此卦将处在这一情境中的行动比作流水。流水对任何险境都无所畏惧，它从悬崖上跃下，填满行程中的坑坑凼凼（坎也代表水）。这正是“君子”做事的方式和“执教”的方式。[440]

坎卦确实是不那么令人愉快的一卦。置身它所描述的处境，人似乎陷于重重危险和各式各样的陷阱。我发现坎卦往往容易出现在这样一些患者身上——这些患者太多地受无意识（水）支配，因而很容易出现精神病症状。谁如果迷信，他就会倾向于认定：此卦内在地便具

有这样的含义。但正像人在释梦时必须严格遵循梦的“文本”一样，人在占卜时也必须随时记住自己提问的方式，因为正是它为答案的解释限定了范围。在我第一次占卜时，我主要考虑的是自己正在写的序言对《易经》有何意义，我因此让此书处于突前的位置而成为行动的主体。但在我第二次提问时，我自己成了行动的主体。在这种情况下，继续将《易经》作为主体是不合逻辑的（其解释也会变得不可理解）。但如果我是主体，获得的解释就对我有意义——因为它无可否认地表达了我心中的危险感和不确定感。谁如果冒险涉足如此没有把握的领域，他就很容易危险地处在无意识的影响下而不自知。

此卦的第一爻指出了危险所在：“在深渊中落入了陷阱。”第二爻也同样指出了危险并给予这样的忠告：“应该只努力求得小小的收获。”我显然预见到了这一忠告，所以在这篇序言中仅限于展示《易经》如何在中国人的精神中发挥作用，而放弃了较为雄心勃勃的计划即以心理学的观点评价全书。

本卦第四爻表现了我对自己工作任务的简化。该爻说：

一杯酒，一碗饭，

这些土制的器皿，

就从窗户中送进。

这里显然无人罪咎。

威廉在此作了如下评注：

尽管对一位官员来说，通常的惯例都是在任命之前要呈上一些晋见之礼或荐举之辞，然而此处却一切都简化到了极点。礼物微不足

道，也没有人给予赞助，他只有自我引荐。然而这一切却并不一定带来屈辱，只要有危难中相互帮助的真诚意愿。

第五爻也仍然说到限制。谁要是深知水性，他就会明白：水只把坑凹填满到边缘，然后便继续前流。它不会驻足于坑凹：

坎不会填满而溢出，

它只满到坎边。

但谁如果受到危险的诱惑，且正因为心中没有把握便坚持以特别的努力（如详细的评注等）来强迫别人相信，此人就会陷入困境——最上一爻非常准确地将此困境描述成一种被捆绑、被囚禁的状态。的确，最后一爻往往表示人如果不把该卦的意义放在心上会导致什么样的后果。

坎卦中第三爻是“阴六”。此爻内在的紧张使该阴爻变成阳爻，由此而产生的新卦则往往显示出新的倾向。此时我们得到的是第四十八卦——“井”。水坑在这里已经不再意味着危险，相反倒是某种给人带来福利的东西：

君子以此鼓励人们工作，

又劝他们互相帮助。[441]

人们之间的互相帮助，似乎是要重新将井疏浚一番——它已经坍塌，井底有太多的泥沙，甚至畜类也不肯饮用。井里倒是有鱼游来游去，人们也可以捉住它们，但此井却不再被饮用，也就是说，不再服务于人的需要。这样的描述，令人想起那只废弃不用、需要重新安上把柄的鼎。和那只鼎一样，“井已经清理，但却没有人来饮用”。

这是我心中的伤悲，

因为人们原可以从这里汲水。[442]

危险的水坑或深渊皆指《易经》，井也指《易经》，但后者却具有正面的意义：它内含生命的活水，人们应重新使用它，然而对此却没有“概念”（Begriff）——没有用来汲水的容器。“汲水的瓦罐已经破漏。”[443]鼎需要新的把柄、新的提环，井也需要重新疏浚，因为它含有“可以饮用的清凉之泉”。人可以从井中汲水，因为“它完全可靠”。[444]

显然，在作这样的预言时，《易经》又成了说话者——它化身为源头活水。此前的卦描绘了无意中陷入渊阱的人如何面临种种危险。他必须设法找到一条出路，以发现那是一眼颓圮的古井。此井虽然埋没在泥淖中，却可以修复后重新使用。

我用钱币占卜并向此方法提出了两个问题（第二个问题是在我已经写出对第一个回答的分析后提出的）。我的第一个问题是直接指向《易经》的——它对我想为它写篇序言的打算会说些什么呢？第二个问题则涉及我自己的行为，或说涉及我置身于其中的情境——在此情境中，我作为行动的主体，已经对第一个卦作了讨论。《易经》对我提出的第一个问题作了回答，它把自己比作一只鼎，一只需要重新整修的礼器，一件只能从公众那里得到怀疑的赞许的古董。对第二个问题，回答是我陷入了困境，《易经》此时显现为危险的深渊，人们轻易便可以陷落其中。尽管如此，那深渊却被证明是一口老井，只须加以修复，便可以重新使用。

这四个卦在主题上基本上是一致的（容器、坑、井），其思想内容也颇有意思。如果有人对我作出这样的回答，我作为精神科医生，便不得不宣布他具有健全的心智——至少从其提供的材料来看应该是

如此。的确，在这四个回答中，我找不到任何谵妄、愚痴、精神分裂的东西。考虑到《易经》历史悠远且起源于中国，我不能将它那古老的、富于象征意味的华丽语言视为不正常。相反，我应该祝贺这位虚拟的人物，因为他洞察到了我心中没有说出的怀疑。另一方面，任何头脑聪明、多才多艺的人，都可以把整个事情倒过来看并指出我是如何把自己心中的想法投射给了卦爻的象征。这样的批评尽管从西方理性的观点看是灾难性的，它对于《易经》的功能却丝毫无伤。相反，中国的圣人会微笑着告诉我："难道你没有看见，《易经》在帮助你把你迄今未意识到的想法投射到它那充满奥秘的象征中时，对你是多么地有用？你本来会在意识不到此举将导致大量误解的情况下便写下这篇序言。"

中国人并不在乎自己对占卜持什么态度。只有我们，因为总是在自己的偏见（因果观念）上转悠，才那么疑虑困惑。东方古老的智慧强调这样一个事实即有智慧的人应该对自己有自知，却丝毫也不强调他用以获得自知的方式——人们越少考虑《易经》的理论，便越可以睡得安稳。

在我看来，凭借以上的例子，不带偏见的读者现在至少可望对《易经》的运作有一个初步的判断。[445]对一篇简单的序言，我们不可寄予太多的期望。如果通过这里的展示，我已经成功地阐明了《易经》之精神现象，我的目的就算是已经达到。至于此书可能引出的成千上万种疑问、怀疑和批评，我是无法一一作出回答的。《易经》并没有提供自己的证据，它也不关心自己的结果。它不自我夸耀，却也并不那么容易接近。如同自然的一部分，它始终有待于人们的发现。它既不提供事实，也不提供权力，但对雅好自知、热心智慧的人（如果有这样的人的话）来说，却不失为一本好书。《易经》之精神，对有些人可能明朗如白昼，对另一些人可能熹微如晨曦，对第三种人则可能晦暗如黑夜。不喜欢它的人，没有必要去使用它；反对它的人，

没有义务去证实它。让它走进我们的世界并给能明辨其意义的人带来幸福吧。

瑜伽能否被西方人接受？[446]

西方知道瑜伽还不到一百年。尽管各种各样的神怪故事早在两千年前便已从缥缈的印度传到西方（随之而来的还有那里的智者、裸体哲人和坐禅者），但对印度的哲学和哲学实践，却不能说我们已有任何真正的认识。这种情形一直持续到——多亏了法国人安奎第·杜·佩隆（Anquetil du Perron）的努力——《奥义书》被介绍到西方。牛津的麦克斯·缪勒（Max Muller）和由他主编的多卷本《东方圣典》，第一次使总体的和深入的认识变得可能。最初，此种认识一直局限在梵文学者和哲学家范围内，然而不久前由勃拉瓦茨基夫人[447]开创的神智学（theosophical）运动，却颇得力于东方传统并使这些传统在公众中得到传播。此后几十年间，西方对瑜伽的认识基本上沿着两条分离的路线发展：一方面，它被视为严格的学院派科学；另一方面，它却变成某种类似宗教的东西——尽管并没有形成统一的教会，但安妮·贝赞特和鲁道夫·斯坦纳却为之付出了努力。虽然斯坦纳后来成为人智学的创始人，他最初却是勃拉瓦茨基夫人的追随者。[448]

瑜伽在西方的这种发展，其奇特的结果与它在印度的意义几乎不可相提并论。在西方，东方的教谕面临了特殊的境遇——无论如何，其所面对的精神状况乃是早期印度人闻所未闻的。我在这里指的是科学和哲学的分道扬镳——在西方人开始知道瑜伽之教谕之前的大约三百年间，此种状况便已存在。科学和哲学的分裂是西方特有的现象，它发端于15世纪的文艺复兴。彼时，拜占庭帝国在伊斯兰人的猛攻下崩颓，在此情势的刺激下，人们对古典时期产生了广泛的热情。希腊的语言和文学第一次传遍了欧洲的每一个角落。它被视为异教哲学的入侵，其直接的结果，便是罗马教会和迅速席卷整个北欧的新教发生

巨大分裂。然而即使将这视为基督教的更新，它也无法给已经获得解放的心灵重新戴上枷锁。

地理学和科学意义上的世界大发现时代开始了，人的思想越来越从宗教传统的束缚中解放出来。当然，教会仍然存在（公众中严格意义上的宗教需要仍然支撑着它），但却失去了昔日在文化领域中的领导权。罗马教会由于有严密的组织，倒还能一直保持其统一，与此同时新教却分裂出将近四百个分支。这一方面证明了它的破产，另一方面则证明了它具有一种不甘束手待毙的宗教活力。到了十九世纪，此种情形逐渐导致宗教融合的繁荣，而大量外来的宗教如阿布杜-巴哈教、苏菲派、罗摩克里希纳教会[449]、佛教等等，也大量地输入进来。它们中许多体系（例如人智学）也融合了基督教因素。由此而导致的情形则大致相当于公元三、四世纪时希腊世界的宗教融合，当时也同样处处可见印度思想的影响和痕迹。（参看提亚纳的阿波罗尼奥斯、俄尔甫斯—毕达哥拉斯派密教、诺斯替教[450]等。）

所有这些体系都在宗教层面上运行并从新教中招收了大量信徒，因此基本上是新教的支派。新教的攻击，主要指向罗马教会的权威，它极大地摧毁了人们相信教会是神圣救赎必不可少之代理这一信念。权威的重担，从此落在了个人身上，随之而来的则是以前从未有过的宗教责任。忏悔和宽赦仪式的衰落，加剧了个体内心的道德冲突，从前教会负责为他解决的种种问题，现在压在了个人的肩上——过去的圣礼，特别是弥撒，保证了个体可以经由神甫行施的圣仪获得救赎。那时，个人唯一要做的就是忏悔和补赎。但随着圣仪（它本来正是为他而设）的崩溃，现在他只能在上帝毫无应答的情况下自己努力而为。这种不尽如人意的状况解释了人们为什么需要种种体系来允诺一种应答——允诺从另一种更高的神圣力量那里获得可见的或至少可以觉察的恩宠。

欧洲的科学完全无视这些希望和期待。它沉湎于自己的理智生活，对人们的宗教需要、宗教信仰毫不关心。历史地看，西方精神的这一分裂是不可避免的，它也对已经在西方站稳了脚跟的瑜伽发生了影响，导致它一方面成为科学研究的对象，另一方面又被视为救赎之道而大受欢迎。然而在宗教运动的内部，却有许多人在试图把科学和宗教信仰、宗教实践结合起来，例如基督教科学、神智学和人智学就是这样。特别是最后提到的人智学，总是喜欢给自己一副科学的面孔，从而也像基督教科学一样渗透到知识分子圈子里。

既然新教徒的道路并没有被预先铺定，他实际上便对任何一种允诺将来有所成就的体系都表示欢迎。过去一直由教会作为中介来做的事情，现在必须由他亲自去做，而他却并不知道如何去做。如果他非常认真地对待自己的宗教需要，他便会以极大的努力去获得信仰，因为他的教义唯一重视的就是信仰。然而，信仰是一种神恩，一种馈赠，它并不是一种方法。新教徒是如此地缺乏方法，以致他们中许多人竟非常认真地神往于罗耀拉[451]那严格的天主教灵修方式。但无论他们可以如其所愿地做些什么，最困扰他们的，却是宗教真理和科学真理的矛盾，是信仰和知识的冲突。这种冲突已经超出新教的范围而影响到天主教本身。历史地看，它完全是由欧洲精神的分裂所导致。从心理学的角度讲，如果没有违反自然的信仰冲动和同样违反自然的科学信仰，这一冲突便根本不可能存在。人们不难设想这样一种精神状态，在这种精神状态中，一个人仅仅是“认知”，此外则基于这样那样的理由而“相信”某种东西。这两件事没有任何理由发生冲突。两者都是必要的，因为单是知识也像单是信仰一样地不够。

因此，当一种“宗教”方法声称自己同时又是一种“科学”方法时，它便一定能够在西方大得人心。瑜伽满足了这种期盼。除了因似懂非懂而产生的新鲜感和吸引力外，它还有充分的理由赢得众多的信徒。它不仅提供了一条人们寻求已久的道路，而且提供了一种无比深

邃的哲学。它指出经验有可能控制和引导，因而满足了科学对“事实”的需要。何况，由于它博大精深、年高德劭，其教义和方法涵盖了人生的方方面面，它便允诺了人们梦想不到的种种可能，而瑜伽的传播者也颇不吝于宣传这些可能。

瑜伽对印度人有什么意义？这一点我无话可说。因为我不能对自己没有亲身经验的事情妄加评论。然而我却可以说一说它对西方人有什么意义。西方人的缺乏方向感，已经到了精神混乱的边缘，从而任何一种宗教或哲学实践，都无异于一种心理的训练，换言之即无异于一种心理保健的方法。瑜伽中许多纯属生理的功夫，同时又都是心理的修炼。普通的体操或呼吸训练之所以远在其下，就因为它们完全是机械的、科学的而未能同时是哲学的。瑜伽对躯体各部分的训练，总是将其统一于整个心灵，这在pranayama功夫中特别明显。此时，prana既是呼吸，又是宇宙的运动。当个人的行为同时又是宇宙的行为时，躯体的愉悦便与精神的愉悦结合在一起，由此而产生的一种生机盎然的整体感，乃是无论多么科学的技术都无望达到的。瑜伽的功夫不可思议，但若没有其赖以建立的观念，其效果也无从发挥。它以一种非同寻常、圆融完美的方式，使人的身心彼此渗透、熔铸为一。

这些观念和实践起源于东方。在那里，一种未曾中断的、绵延了四千多年的传统，创造出了必要的精神环境。我深信，在将身心融为一体方面，瑜伽在东方是一种完美而恰当的方法，人们对此也极少怀疑。他们形成了一种心理气质，使高于意识的直觉得以出现。印度人的精神气质，使他们在明智地运用诸如prana这样的概念时毫无困难。西方人则恰恰相反，他们一方面有渴求信仰的坏习惯，另一方面又禀有高度发展的科学和哲学批判精神，因而总是发现自己处在两难的困境中——不是堕入盲信的圈套，生吞活剥、不加思考地接受诸如prana、atman、chakra、samadhi这样的概念，便是以科学的批判精神，将这些概念统统视为“纯粹的神秘主义”而一笔抹煞。西方人精

神的分裂，在出发点上便与瑜伽格格不入，因而也就无法对之有充分的认识。在西方，瑜伽不是沦为狭隘的宗教，便是沦为佩尔曼智力训练（Pelmanism）、呼吸控制训练、身体律动训练（eurhythmics）之类的东西，而其固有之整体圆融的性质却了无踪影。印度人既不会忘记身体，也不会忘记心灵；欧洲人则总是顾此失彼，不是忘了这，便是忘了那——以这种善忘的能力，在目前的情况下，他倒是征服了世界。印度人却不是这样。他不仅知道自己的天性，而且知道自己在多大程度上就是自然。欧洲人虽有自然科学，对自己的本性，对内在于自己的自然却惊人地无知。在印度人那里，仿佛是天赐的福佑使他们掌握了一种有助于控制内在和外在自然力的方法。而在欧洲人这里，这种福佑却成了毒药，它扭曲和压抑人的本性，从中造就出他所意欲的机器人。

据说瑜伽的修行者能够移山填海，不过此事却很难有任何实际的证据。瑜伽修行者的法力，总是在周围环境能够接受的范围内运用。与之相反，欧洲人却的确可以炸平一座座山岭。世界大战已经让我们提前领略了痛苦的滋味，它使我们看到：当理智背离了人的本性而又不受任何羁绊时，其能力可以大到什么样的程度。身为欧洲人，我并不希望欧洲人能够更多地“驾驭”即以更大的力量凌驾于内在和外在的自然之上。确实，我不得不羞愧地承认：我对人性的最好洞察（其中有些是很不错的），都幸亏有了西方文化的背景才得以与瑜伽的要求恰恰相反。在历史的发展中，欧洲人是如此之远地背离了他的根，以致其精神最终分裂成信仰与知识的对峙。以同样的方式，个人的心理扩张也破裂成了对立的两面。欧洲人需要回归的家园不是卢梭意义上的“自然”，而是自己的本性。他的任务是重新找到有自然本性的人。然而与之相反，他却迷恋于体系和方法，指望凭借这些体系和方法来压抑那总是与自己目标大相径庭的自然人。由于心理气质与东方人截然不同，欧洲人不可避免地会滥用瑜伽。我总是力所能及地逢人便告诫：“研究瑜伽吧，你可以从中有无限的收获。但切不要试图去

用它，我们欧洲人（在精神气质方面）并没有被构造得能够正确运用这些方法。印度的大师（guru）什么都可以解释，你也什么都能够摹仿。但你知道是‘谁’在运用瑜伽吗？换句话说，你知道你是谁，知道你被构造成了什么吗？”

欧洲科学技术的力量是如此之巨大，如此之确凿，以致人们已很难估量它已经有过的发明和今后能有的成就。巨大的可能令人不寒而栗，然而随之而来却是另一个问题：谁在运用这些技术？这些力量掌握在谁的手中？就目前而言，国家还能暂时地为我们提供庇护，因为它显然保护着人民不受毒气和其他大规模杀人武器的残害——这些东西可以在一转眼间便成千上万吨地生产出来。确实，技术的发展已到了如此危险的地步，今天最紧迫的问题已经并不是我们还能继续向前走多远，而是掌握着这些技术的人应该是些什么样的人，以及怎样才能改变西方人的精神使之能够放弃其可怕的技能。今天，更重要得多的事情是戳穿西方人的力量幻觉，而不是强化他可以为所欲为、无所不能的错误观念。在德国，“有志者事必成”这一耳熟能详的口号，已经使几百万人付出了生命的代价。

无论在驾驭外在或内在的自然方面，西方人都已经无需再具优势。他在两方面都已经完美得可怕。他所缺乏的是意识到自己不如自然。他需要知道：他不可一意孤行，为所欲为。如果他不自知，他自己的天性就会摧毁他。迄今为止，他并不知道自己的灵魂正以自杀的方式在对他造反。

由于西方人能将一切都变成技术，原则上讲，一切看似方法的东西便确实要么是危险的，要么是无益的。就瑜伽是一种保健术而言，它确实像任何体系一样有用。然而更深地讲——如果我没有理解错的话——瑜伽的意义却不止于此而意味着更多的东西。瑜伽的最终目标，是要使意识从外界和自身的所有枷锁中解脱出来。而既然人不可

能将自己从自己意识不到的东西中解脱出来，欧洲人便需要首先学会认识自己。这需要认识的主体在西方被称为无意识。瑜伽的技巧，是要将自己完全地运用于意识和意志。这种修炼，只有在无意识中已经不再有值得谈论的潜在性（即它已经不再蕴含人格的大部分）时才可能获得成功。如果无意识仍然是无意识，则所有的自觉努力不过是徒劳，而从这种被桎梏的心灵中产生出来的，只会是一种变形走样或适得其反的东西。

东方人有丰富的形而上学和象征，它们使无意识中大部分重要的东西得到了表达，从而极大地降低了它们的潜在性。当瑜伽的修行者说到prana时，他的所指绝不仅仅是呼吸。在他那里，prana这个词具有丰富的形而上学含义，而且看来他也确实知道那是什么。对这些含义，他不是用“知性”去知，而是用心去知，用身体和血液去知。欧洲人只知道机械地效法和摹仿，因而不可能用印度人的概念表达自己心中的事实。即使他确实有能力体验到相应的东西，我也非常怀疑他是否会选择诸如prana这样的直觉概念来使之获得表达。

瑜伽最初是一种自然的内视（introversion），其情形则因人而异、各有不同。这种类型的内视把人引向奇妙的内心体验并最终导致体验者人格的改变。数千年来，这些内向的体验逐渐成型为种种修炼方法并沿着极不相同的路线发展。这为数众多且极不相同的修炼形式都得到了瑜伽的承认，其原因则在于最初的个人体验便极为纷繁。这并不是说它们中任何一种都适合欧洲人独特的历史性结构。情形倒更可能是：适合于欧洲人的瑜伽，是从东方人所不知晓的历史模式中发展出来的。事实上，在西方，两种文化上的成就已经在实践中给予心灵以最大的关注。这就是医学和天主教对灵魂的治疗，两者都形成了自己可以与瑜伽媲美的方法。前面我已经提到过罗耀拉式的灵修。至于医学，则现代心理治疗的方法便最接近于瑜伽。弗洛伊德的心理分析，一方面将患者的自觉意识带回内在记忆中的童年世界，另一方面

则使他意识到种种被压抑的愿望和冲动。这种治疗技术，从逻辑上讲是宗教忏悔（告解）的发展，其目的在于以人为的内视，使主体浑然不觉的东西成为被意识到的东西。

有所不同的方法是舒尔茨教授（Professor Schultz）的“自发性训练”（autogenic training），此方法有意识地借鉴了瑜伽。他的主要目的，是打破意识的桎梏以及由此而造成的对无意识的压抑。

和弗洛伊德一样，我的方法也建立在“告解”上。和他一样，我也对梦给予了细心的关注。然而当接触到无意识时，我们便分道扬镳了。在弗洛伊德那里，无意识基本上是意识的赘疣，那里堆积着所有不被个人接纳的东西。对于我，无意识则是集体的心理禀赋，它在性质上具有创造力。这一基本的分歧，自然导致我们对象征和解释象征的方法有完全不同的评价。弗洛伊德的方法，基本是分析的方法、还原的方法；我则在此之外增加了综合的方法以强调无意识倾向在人格发展中的目的性。不难看出：这一探索方向与瑜伽，尤其是昆 答利尼瑜伽（kundalini yoga）、坦屈克瑜伽（tantric yoga）和藏传佛教、道教瑜伽中的象征，都有着重要的对应。在对集体无意识的解释中，不同形式的瑜伽及其丰富的象征为我提供了价值无比的比较材料。尽管如此，原则上我却并没有运用瑜伽的方法，因为在西方，不应该再把任何东西强加到无意识之上。通常，意识的特征便是有一定的强度和范围，它因而具有一定的压抑作用。我们不应该再继续强化这种趋势。相反，我们需要做的一切，都旨 在帮助无意识成为意识，和使之从僵化的状态中解放出来。基于这一目标，我采用了“主动想象”（active imagination）的方法。这是一种特殊的训练，为的是哪怕在一定的程度上关闭意识，使无意识心理内容有得以展开的机会。

如果我对瑜伽保持了批判的距离，那并不表明我没有把这一东方精神的成就视为人类有过的最伟大的创造之一。我希望我的表白能够清楚地表明：我的批评完全针对着西方人对瑜伽的运用。西方的精神发展一直沿着与东方截然不同的路线，由此而形成的条件，乃是最不适宜运用瑜伽的土壤。西方的文明还只有不到一千年的历史，其当务之急应是把自己从野蛮的片面性中解放出来。这首先意味着要对人性有更深的洞察，然而没有任何洞察可以通过对无意识实行压抑和控制来获得，尤其不可能通过亦步亦趋地摹仿一种从完全不同的精神氛围中生长出来的方法来获得。在今后的几百年中，西方人将会创造出自己的瑜伽，它将生长在基督教为之奠定的基础上。

东西方思想的差别[452]

伊文斯—温茨博士（Dr.Evans-Wentz）委托我评论一部东方的经典——该书对东方“心理学”作了重要的展示。[453]我不得不在这里使用引号，说明我对能否使用这个词还在犹豫。严格地说，东方只有哲学和形而上学，却没有我们所说的心理学。批判哲学作为现代心理学之母，在东方人眼中就像在中世纪欧洲人眼中一样陌生。“心”这个词，在东方人的使用中是具有某种形上学内涵的；西方人的mind概念却从中世纪以来便失去了它形而上的含义，这个词现在只是被用来意指“心理的功能”。尽管事实上我们既不知道也没有声称自己知道“心理”（psyche）是什么，我们却仍然在与“心灵”的种种现象打交道。由于我们并不断言心灵是一个形而上的实体，并不断言在个人之心和“宇宙之心”之间存在着某种联系，我们的心理学便成了纯粹现象的科学而没有任何哲学内涵。西方哲学在最近两百年的发展中，已经成功地将心理孤立和限制在自身的领域，切断了它与世界的原始统一。人从此不再是小宇宙，不再是宇宙之理想（eidolon of the cosmos）；他的“灵魂”（anima）也不再是同一个实体的“微粒”（scintilla），不再是“宇宙精神”（Anima Mundi）之火花。

在这种情况下，心理学便将所有形而上的论断当作心理的现象，把它们视为心理及其结构的陈述，认为它们在最终的意义上来自某些我们意识不到的气质。它并不认为这些论断绝对有效，也不认为能够凭借它们建立起一种形而上的真理。我们没有知识学的手段可以确认这种态度是对还是错。我们只知道没有证据，也不可能去证明诸如“宇宙之心”这样的哲学假说是否有效。如果心灵断言“宇宙之心”存在，我们也认为那仅仅是断言。我们并不认为通过这样的断言，就

已经建立起了“宇宙之心”的存在。这种推论是无可争辩的，然而同样也没有证据可以证明我们的结论便完全正确。换句话说，心灵也同样有可能就是宇宙之心的可以感知的显现。然而我们却并不知道——甚至也不可能知道——怎样才能确认事情就是这样或不是这样。心理学于是认为：心理不可能在自身之外建立或确证任何东西。

如果我们接受这些强加给我们心理能力的限制，我们便显示出自己的常识。我承认这是某种牺牲，因为我们从此便告别了一个奇异的世界——在这个世界中，心灵创造的万事万物都充满动感、充满生机。这个世界是原始人的世界，在这个世界中，甚至无生命的东西也具有灵性，具有治疗的魔力。通过这种魔力，它们参与到我们之中，我们也参与到它们之中。迟早有一天，我们会明白它们的力量其实是我们的力量，它们的意义源于我们心理的投射。哲学认识论不过是人类童年时代的最后一梦——在这个童年世界里，心灵创造的形象早就提出了天堂和地狱的假说。

然而尽管不可避免地会出现这种认识论上的批判，我们却紧紧抓住这样一个宗教信念不放——相信“信仰的器官”可以使人认识上帝。[454]西方人于是患了一种新病：科学与宗教的冲突。科学的批判哲学基于一种错误的判断而否定性地变成了形而上学——它变成了唯物主义：物质被当成了可以实实在在、可以认识的实体。这一形而上的概念完全出自并没有批判精神的头脑。事实上，物质不过是一种假设；当你说到“物质”的时候，你是在创造某种象征来代替未知的东西——这种东西也可以被说成是“精神”或别的东西，甚至可以说成是上帝。与此同时，宗教信仰却拒绝放弃其“前批判”的世界观。与耶稣的教导相反，虔信者试图“滞留”于儿童，而不是变得如儿童一般——他们因此紧紧地凭附于童年的世界。一位著名的现代神学家便在自传中供认：“从童年时代开始”，耶稣便是他的好朋友。作为人的完美典范，耶稣的布道不同于他的前辈。然而那自称“耶稣之仿效

者”的人，却并没有效法他在心智上、精神上所作的牺牲——在耶稣生涯的开端，他不得不承受这样的牺牲。没有这种牺牲，他绝不会成为救世主。

科学和宗教的冲突，实际上是对双方的误解。科学唯物主义仅仅是引进了一种新的假说，这可以说是一种“知识之罪”。它给实在的终极原则贴上了另一种标签，自认为这就创造了新东西，摧毁了旧东西。其实，无论你把存在之终极原则说成是“上帝”、“物质”、“能量”还是别的任何东西，你都根本谈不上创造，不过是换了一种符号而已。唯物主义者反而是形上学家，信仰却试图完全立足于情感而滞留于原始心理状态，不愿意和心灵创造出来的虚构形象断绝关系。它试图在仁慈、负责、全能的父母的庇护下，继续享受童年世界的安全和可靠。信仰可以牺牲理智（只要有理智可供牺牲），却绝不会牺牲情感。在这种情况下，有信仰的人可以说“一直”是儿童，而不是变得如儿童一般，他们并没有重新赢得生命，因为他们从来就没有失去过它。何况，信仰总是与科学冲突并存，因而总是自处于贫乏和孤陋之中——因为它拒绝分担我们时代在精神上所作的冒险。

任何诚实的思想家都不得不承认，所有形而上的立场都是靠不住的，尤其是所有的教条。他必须承认所有形而上的断言都具有不可保证的性质，他必须面对这样一个事实——即没有任何证据可以证明人的心灵有能力提着自己的头发飞起来，去建立任何超验的东西。

当人们突然意识到认知不过是一种心理能力，如果它走得太远，超出了人性的范围，便很容易成为主观心理的投射时，唯物主义便对此作出了形而上的反对。这种反对之所以“形而上”，是因为只受过一般哲学教育的人看不透其中隐含的假设，不知道“物质”也只是终极原则的另一个名称而已——与唯物主义相反，信仰的态度则显示出人们是多么不情愿接受哲学的批判，同时也显示了人们是多么害怕放

弃童年世界的安全而堕入一个陌生的、未知的、无情的世界。以上两种情况，其实都没有使事情有任何改变，人和人的环境一如既往。人应该意识到的是：他始终被禁锢在自己的心灵中，没有可能越雷池一步，哪怕在发疯的时候也是如此。至于世界和上帝究竟以什么面目出现，则在很大程度上取决于他自己的心境。

首先，正如我已经指出的那样，我们对任何事所作的形而上断言，都来源于我们心理的结构。我们也已经开始懂得：理智并不是“自在之物”（ens per se）或独立自足的精神能力，它作为心理功能之一种要依赖心理之整体状态。任何哲学，都是生活于特定时间、特定地点的某个个人的产物，它并不来自非人格的纯逻辑推论。就此而言，它基本上是主观的，其是否具有客观有效性完全取决于有多少人有同样的主张。作为认识论批判的结果，人封闭于自己精神的主张，很自然地导致了心理学的批判。这种批判并不受哲学家欢迎，因为他们喜欢把哲学理性视为完美无瑕、不受任何制约的思辨工具。然而他们的这种理性却不过是心理的一种功能，除了要受环境的影响外，还要受个体心理的影响，且在各方面都要受主观心理条件的决定。的确，我们已经如此习惯于这样的观点：“精神”（mind）已经完全失去其普遍性；它已或多或少成了纯粹个人的事情，其昔日作为“理性灵魂”（anima rationalis）而具有的宇宙性如今已荡然无存。今天，心理被视为主观甚至武断的东西。既然从前的“普遍理念”之假设已被证明为是心理作用，它也就使我们觉醒到我们对“真实”的所有体验都同样是心理的。事实上，我们思想到、感觉到、知觉到的一切，都不过是心中的意象而已。世界本身的存在，也只限于让我们产生出它的意象。这一真理给了我们如此之深的印象，它使我们相信我们被囚禁和束缚在心理之中，我们已到了能够承认其中存在着我们“不知”的东西——我们管这些东西叫“无意识”——的地步。

精神那看似普遍的形而上范围，就这样被压缩到个人意识的狭小圈子，它深深意识到了自己几乎无所不在的主观性，意识到自己具有幼稚、原始的投射倾向和幻觉倾向。许多有科学头脑的人甚至因害怕这不受控制的主观性而放弃了自己的宗教和哲学素养。我们失去了自己血肉相关、呼吸与共的世界。为了补偿这种损失，我们对“事实”产生了极大的热情，而堆积如山的事实也远远超出了个人能够审视的范围。我们怀着虔诚的希望，希望事实的积累会自动地形成一个有意义的整体，然而却没有谁有任何把握，因为大量产生的知识，其巨大而可怕的总和已到了没有任何头脑能够理解的地步。事实埋葬了我们，但谁要是敢于去玄思，就必须为此付出有愧于心的代价——这也是不能不如此的，因为事实立刻就会揭露他的谬误所在。

西方心理学把“心”视为心理的精神功能，认为它是个人的“精神状态”。非个人的“宇宙之心”虽然仍可以在哲学中见到，但已仿佛是原始初民“灵魂”的遗骸。对西方观念的这种描绘可能有一些过分，但我相信它不会离事实太远。无论如何，每当我们面对东方的精神状态时，我们就会有这样的感觉。在东方，心是宇宙之要素、存在之本质；而在西方，我们才刚刚意识到它是认知——因而也是世界之认知性存在——的基本条件。在东方，宗教与科学并不冲突，因为在那里，没有任何科学建立在对事实的狂热追求上，也没有任何宗教建立在纯粹的信仰上——那里只有宗教性的认知和认知性的宗教。[455]在我们这里，人无比渺小，神的恩典则无所不在；而在东方，人即是神——他只有靠自己获得救赎。西藏佛教中的诸神虽然是心灵的投射和幻觉的产物，却无碍于它们的存在；而在我们这里，幻觉始终是幻觉——因此也就什么都不是。说来悖谬却的确如此：思想在我们这里并不被视为现实，它仿佛是子虚乌有的东西。即使思想是真实的，我们也认为它的存在得力于确定的事实——据说它就是由这些事实构成的。靠着并不存在的思想的不断变化的幻影，我们已经制造出了原子

弹这样可怕的事实，但谁要是认为思想本身就是现实，却会被认为是彻底地荒谬绝伦。

“心理现实”的概念也如“心理”和“精神”一样颇有争议。有些人认为“心理”和“精神”就是意识及其内容，另一些人则同意此外还存在“晦暗的”亚意识表象。有些人把本能也纳入心理领域，另一些人则将其排除在外。大多数人都认为精神是脑细胞生化过程的产物；少数人则认为是精神在使皮质细胞发挥作用。一些人将“生命”等同于精神，但只有极少数人把精神现象视为本身就是存在之范畴并由此得出必要的结论。悖谬的是：心理作为存在之范畴即一切存在的必不可少的前提，其本身反倒被视为是一种“半存在”（semi-existence）。事实上，心理存在乃是我们能够直接认识的唯一存在，因为万事万物都只有首先显现为心象（psychic image）才能被我们所认识。毕竟，只有心理存在才是可以当下验证的。在相应的程度上，如果世界不显现为心象，它也就并不存在。这是一个事实，然而除少数人（例如叔本华）外，西方人并没有意识到这一点，而叔本华也是受佛教和《奥义书》的影响。

哪怕对东方思想只有一点肤浅的了解，也可以看出东西方思想的基本分歧。东方思想建立在心理现实上，也就是说，心理被视为存在之主要和唯一的条件。东方人的这种认识仿佛是一种心理事实、气质事实而不是哲学推论的结果。这是典型的内向型观点，它与同样典型的西方外向型观点形成了鲜明的对照。内向和外向是气质乃至体质上的态度，在正常情况下是不能人为选择的。少数例外情况下虽然也可以自觉采用，但却只有在极为特殊的条件下才能做到。如果可以这样表达的话，则不妨说内向是东方人的“风格”即一种习惯的、集体的心态——正像外向是西方人的“风格”一样。西方人觉得内向心态是反常的、病态的、应该遭到反对的，弗洛伊德就曾经认为它相当于自体爱欲即一种“自恋的”心态。他在这方面的立场与现代德意志国家

社会主义的哲学如出一辙，后者也指控内向心态背离了集体情感。然而在东方，我们如此珍爱的外向心态却被贬低为虚幻的欲求，它被认为是受制于“轮回”（samsara）即循环于世界之种种苦痛中的存在。任何人只要对内向心态和外向心态之相互贬低有实际的了解，就不难明白东方观点和西方观点有着什么样的情感冲突。至于对欧洲哲学史稍有了解的人，则不难从柏拉图以来关于“共相”的痛苦争论中获得有启发的例证。我无意对内向与外向之争作详细的描述，却不能不说一说它的宗教内涵。信奉基督教的西方认为人完全依赖上帝的恩典（或至少要依赖教会这一世间唯一神圣的救赎工具）。东方人却一直认为：人要有更高的发展，他自己便是自己的唯一原因——他相信的是“自我解脱”。

宗教观点总是表达着基本的心态及其特有的偏见，甚至在那些忘记了——或从来不知道——自己有宗教观点的人那里也是如此。无论如何，西方人在心理上完全是基督教的。德尔图良（Tertullian）所谓“天生的基督教徒之灵魂”（anima naturaliter christiana）完全符合西方人的情形，只是并非（像他以为的那样）在宗教的意义上，而是在心理学的意义上。上帝的恩典来自四面八方，却永远只能是自外而内，此外任何观点都是异端。这样便不难理解人的心理为什么被估计得如此之低。任何人只要敢于在心理和上帝之间建立起某种联系，立刻就会不是被咒骂为“心理主义”，就是被怀疑为病态的“神秘”。与之相反，东方人则同情地容忍“较低”的精神发展——此时，人因其业力（karma）和无明无知而受到罪孽的困扰，对诸天之神的绝对信仰不停地折磨着他的想象，然而只要深入实相，他就会看到这所谓诸天之神不过是幻觉，是自己尚未开悟的心灵编织出来的帷幕。心灵于是成为最重要的——它是无所不在的灵性和佛性。它就是佛心，就是太一，就是法身（Dharmakaya）。万有皆源出于它，万殊也复归于它。这就是东方人基本的心理倾向，它弥漫于他的血液和毛

发。不管他习的是哪一种教义，这种倾向都渗透到他的思想、感情和行为之中。

同样，西方人也始终是基督教的，不管他属的是哪一教派。在他看来，人的内在极为渺小，几近一无所有。何况，像克尔恺郭尔所说的那样，“在上帝面前，人永远是错的”。通过恐惧、悔恨、承诺、顺从、自贬、善行和礼赞，人虽得以取悦上帝，然而无上的力量却不在他自身而完全来自外部，来自“绝对的他者”（the Wholly Other）——那绝对完美、全然外在的东西才是唯一的实在。如果你稍稍改变这一公式，用其他的力量（例如世界或金钱）来代替上帝，你得到的就是西方人的完整画面——在追求这个世界的种种好处如财产、健康、知识、技术、公共福利、政治权势等目标时所表现出来的勤奋、恐惧、投入、自贬、贪婪和强蛮。什么是我们时代最流行的趋势？那就是对他人钱财的攫夺和对自己钱财的保护。为了实现这一企图，心灵的主要任务就是发明各种适当的“主义”来掩盖现实的动机或获得更多的资本。我无意讨论东方人一旦忘记了自己的佛性理想，那时候将会发生些什么，因为我不想让我的西方偏见不公平地独占上风，但我却禁不住要提出这样的问题：任何一方是否能够（或是否值得）去摹仿对方。东西方的差异是如此之巨大，以致看不到有任何这样做的可能，更不用说有这样做的必要。水火是不能相混的：东方人的态度常常使西方人显得愚蠢，西方人的态度也往往使东方人显得可笑。你不能既是一个基督徒又自我救赎，你也不能既是一个佛教徒又崇拜上帝。较好的办法是接受这种冲突，因为这样的冲突若要想得到解决，便只能是一种非理性的解决。

天命使然，西方人逐渐熟悉了东方精神的奇特事实。贬低这些事实是无益的，要在深渊之上驾起虚幻而不可倚恃的桥梁也没有用。与其诚心学习东方的精神修炼，并以全然基督徒的方式像“摹仿基督”（imitatio Christi）那样，以同样强迫的态度去摹仿东方，倒不如

努力弄清我们自己无意识中是否有与东方之精神原则相似的内倾倾向——这样我们才能用自己的方法建立自己的地基。如果我们直接从东方攫取这些东西，我们就不过是在重操旧业，再一次肯定了“一切好的东西都在外面”，我们必须从外面索取它并将其塞入我们贫瘠的灵魂。[456]在我看来，如果我们知道心灵中有着丰富的内涵而不一定要向外索取，且感到不管有无神圣的恩典我们都能够自我成长，那倒似乎真正从东方人那里学到了一点东西。但我们要能够着手这一大业，便必须首先学会如何处理我们精神上的狂妄和亵慢神明之我执。东方式的态度亵渎了基督教的价值，我们不应该无视这一事实。我们新获得的态度要做到真诚即建立在自己的历史之上，就必须充分意识到基督教的价值，意识到这些价值与东方内向心态的冲突。我们要获得东方的价值，只能是从内，而不是从外——我们要在自己身上，在自己无意识中去寻找。只有这样，我们才能发现我们对无意识是多么恐惧，我们的抗拒心理是多么难以克服。而正是由于有这样的抗拒心理，我们才怀疑那在东方人看来是如此明显的事情——怀疑内向之心灵具有自我解救的力量。

西方人其实并不知道心灵的这一面——尽管它构成了无意识最重要的内容。许多人完全否认无意识的存在，要不就是认为它仅由本能构成，或仅由受压抑被遗忘（而先前却是意识之一部分）的心理内容所构成。可以安全地说：东方人所说的“心”，更接近我们所说的“无意识”而不是我们理解的“心”。我们所说的“心”，则或多或少地相当于意识。在我们看来，如果没有“自我”（ego），意识就不可想象；意识相当于心理内容与自我的关系；没有自我，就没有人能够意识到任何东西。于是自我成了意识过程中必不可少的东西。然而东方的心灵却能毫无困难地想象一个没有自我的意识。在他们看来，意识天生便能够超越自我的制约。确实，在意识的“更高”形式中，自我已经消逝得无影无踪。这种无自我的心境，在我们这里只能是无意识的——原因很简单，因为否则即缺少一个目击它的主体。我不怀

疑存在着超意识的心理状态，然而此种状态在多大程度上超越了意识，它也就在多大程度上丧失了意识。我不能想象一种自觉的心态可以不关联于主体——不关联于自我。自我可以被消除（例如失去对躯体的觉知），但只要存在对某种东西的觉知，就必然有某人在觉知。然而无意识却是这样一种精神状态：即一种没有自我在觉知的状态。只有通过间接的方式，我们才能最终意识到无意识的存在。我们可以观察到人格中显现出来的无意识片断，在精神失常时，这些片断往往与患者的意识脱离。然而却没有证据表明：无意识心理内容也关联着一个可以与自我相比的无意识中心——事实上，我们有很好的理由论证这样一个中心根本是不可能的。

东方人可以如此轻易地消解自我，这一事实表明了他们的心与我们的“心”并不一样。显然，在东方思想中，自我并没有扮演它在我们这里扮演的角色。东方人的心态似乎较少自我中心，其种种心理内容也只是松散地关联于主体。他们似乎更强调一个自我已被消解的心境。同样，哈塔瑜伽（hatha yoga）也似乎主要被用来消除自我——通过束缚种种不驯服的冲动。就其旨 在达到三昧（定）而言，较高形式的瑜伽无疑在力图趋近一种心境——在这种心境中，自我实际上已经被消融。我们意义上的意识，在他们那里被列为低级的状态即所谓“无明”（avidya）；我们所谓“意识之晦暗背景”，在他们那里则被认为是“更高的”意识。[457]于是我们所说的“集体无意识”，便似乎成了“菩提”（buddhi）即彻悟之心的欧洲式概念。

注意到了所有这些，便不难看出东方式的“升华”不啻是要将心理的重心从自我意识——它处在躯体和心理的表象过程之间——中撤离出来。心理中较低的、半生理的层面，经由askesis即种种修炼而得以制服，得以驾驭。与西方的升华概念不同，它们并没有遭到高尚的意志努力的否认或压抑。毋宁说，低级的心理层面，经由哈塔瑜伽的耐心实践，被改造和重塑得不再妨碍“高级”意识的形成。这一奇妙

的过程似乎得益于这样一个事实，即：自我及其欲望受到了更重要因素的制约。习惯上，东方人即认为“主观因素”更具重要性。我所谓“主观因素”，指的是意识的“晦暗背景”即无意识。内倾心态的一般特征便是强调统觉的“先天与料”（the a priori data of apperception）。众所周知，统觉行为包括两个阶段：其一是对对象的觉知，其二是将这一觉知吸收和同化到先已存在的“领悟”模式或对象可以据此得到“领悟”的概念中去。心理并非空无一物、不具任何性质的“虚体”（nonentity）；它是一个由确定的状态构成、并以特定的方式作出反应的系统。任何新的表象，无论是一种知觉或一个自动形成的想法，都必然会从记忆的仓库中唤起联想。这些联想立刻便跳入意识，在那里形成“印象”这一复杂的情景（其实这种“印象”已经是一种解释）。我把此印象所要依赖的无意识因素称为“主观因素”。其所以冠之以“主观”，是因为最初的印象很难赋予它客观性。通常，要对当下形成的主观反应作出限制和修正，都必须经过相当复杂的验证、比较和分析。

主观因素的突出，并不意味着个人的“主观主义”——哪怕外向心态随时都准备将它斥为“不过是主观的而已”。心理及其结构有着足够的现实性，它们甚至能将物质的东西改变为心中的意象。它们只能知觉到声音，不能知觉到声波；只能知觉到色彩，不能知觉到波长。所谓存在，乃是如我们看见，如我们理解的那样。有许许多多的东西都是以变化多端的方式被我们看到、感到和懂得的。与纯粹个人的偏见不同，心理以自己的方式吸收外部事实，这些方式完全建立在统觉的模式或法则上。这些法则并不改变，但在不同的时代、不同的地区，人们却会冠之以不同的名称。原始人惧怕的是巫师，现代人担心的是细菌；古时候人人都相信鬼神，现时代大家都迷信维他命；从前的人经常被魔鬼附体，现在的人则经常受思想的蛊惑和主宰。

主观因素归根结底是由心理功能的永恒模式所构成。谁依赖主观因素，谁就是立足于心理法则这一现实。此时我们很难说他有什么不对。如果以这种方式他成功地向下拓展了他的意识去触及心理生活的基本法则，他也就掌握了心理在未受外部世界之致命干扰时所自然展示出来的真理。无论如何，这种真理足以与所有通过研究外部事物而获得的真理相抗衡。我们西方人总是相信：真理只有在其能够接受外部事实的检验时才令人满意。我们只相信对自然作最严格的观察和探索；我们的真理必须与外部世界发生的事情相吻合，否则它就是“主观的”。东方人掉头无视物质世界（prakriti）的流变，对“玛雅”（maya）的纷纭幻相置若罔闻；西方人则以同样的方式躲避着无意识，躲避着它那徒劳无益的幻想。然而，尽管有内向心态，东方人却知道怎样与外部世界打交道。同样，尽管有外向心态，西方人也有自己处理心理及其需要的方式。他有一种名叫教会的机构，这种机构借助仪式和教义，使人的无意识心理得到表达。自然科学和现代技术无论如何也不是西方的发明，东方人与之相应的东西显然更加古老、更加原始。我们不得不通过精神洞察和心理学技巧而获得展示的东西，与东方的瑜伽相比是那么地落后，正像东方的占星术和医学与西方的科学相比也显得那么落后一样。我并不否认基督教教会的作用，但如果你拿罗耀拉（Ignatius Loyola）的《灵修》（Exercitia）与瑜伽进行比较，你就会明白我的意思。两者确实不同，而且是很大的不同。从这种水平一下子跃入东方的瑜伽，就像突然一下子使亚洲各民族转型为半生不熟的欧洲一样，都是不足取的。我非常怀疑西方文明的优越，也同样怀疑西方人对东方精神的采纳会产生什么样的结果。然而两个冲突的世界终于相遇了。今天，东方正处在全面的转型中，它受到来自西方的致命冲击，以致最有效的战争武器也已经被成功地摹仿出来了。我们的麻烦，却似乎更多地是心理上的麻烦。我们的瘟疫是意识形态——种种意识形态正是盼望已久的“反基督”（Antichrist）！国家社会主义几乎已成为一种宗教运动，与公元六

二二年以来的运动并无二致。[458]我们在抗御瘟疫、洪水、庄稼的歉收、异族的入侵方面有很强的自卫能力，却没有能力抗御我们自己精神上的劣势——正是这种劣势导致了心理瘟疫的流行。

西方人的宗教态度也是外向的。今天，谁如果说基督教教义意味着对世界、对肉体的敌视或冷漠，他一定会白白地取怒于人。实际情形恰好相反，好的基督徒是快乐的公民、进取的商人、优秀的士兵，在各行各业中都是出类拔萃之辈。尘世的财富往往被视为对基督徒的特别馈赠。在主的祈祷中，加在面包之前的那个形容词——“超物质的”——早已经被省略，因为真正有意义的恰恰是实实在在的面包。外向心态发展到这般地步，顺理成章地便不可能认为心理具有任何可以不“自外而内”的东西，无论此自外而内是来自人的教诲还是神的恩典。这样看来，那认为人自身就有某种东西可以使自己获得救赎的断言，就完全是对上帝的亵渎。我们的宗教绝无任何教义鼓励这样的观念，它绝不认为心灵有自我救赎的力量。然而一种现代的心理学——分析心理学或“情结”心理学——却设想无意识中有可能存在一些过程，这些过程借助于象征，弥补了自觉意识的缺憾。无意识的这种补偿作用，一旦借分析之技巧而成为意识，便会在意识中造成一种变化。我们可以称这种变化为意识新达到的水平。当然，分析的方法并不能造出无意识的补偿作用，正因为如此，我们才不得不依赖于无意识心理或“上帝的恩典”——名称在这里并不重要。然而若不借助分析的技巧，无意识过程也很难成为意识。无意识过程在被引导到心理的表层时，其所呈现的内容，往往与平时的思维和情感形成鲜明的对照。如果不是这样，它也就不会有补偿作用。不过，其最初的作用通常是一种冲突，因为意识总是抵抗着那显然不被接受的思想、感觉和倾向，不让它们侵入意识之领域。精神分裂症就是最触目惊心的例子，它说明了入侵的内容是多么可怕，多么难以接受。精神分裂症当然已涉及病态的扭曲和膨胀，但任何人只要对正常的内容稍有认识，

都不难发现其潜在的模式是何其相似。事实上，人们从神话，从原始思维中发现的，也正是同样的想象。

在正常情况下，每一种冲突都会给心灵带来刺激，促使它创造出满意的解决方案。在西方，通常的方式是意识武断地作出反对无意识的决定，因为任何来自内面的东西都被我们的偏见视为低劣的、不好的东西。然而就我们目前关注的情形看，它却默默地同意了那显然难以接受的内容，答应这些内容将不再受到压抑，而冲突也将得到承受和容忍。一开始，一切都似乎不可能有获得解决的希望，甚至对这一事实本身（译者按：指“似乎不可能有获得解决的希望”），也只能耐心地承受。这样一种停滞使无意识得到“定位”——换言之，意识的悬置在无意识中产生了一种补偿反应。轮到这种反应（它通常在梦中得到外显）进入意识时，自觉的头脑便遭遇到心理中新的一面——它不期然地激发出不同的问题或以未曾料到的方式对旧问题作出修正。此程序一直进行到原来的冲突得到满意的解决时为止。整个过程被称为心理的“超越功能”，它既是一个过程，又是一种方法——无意识的补偿作用是一个自发过程；自觉地实现这一过程则成为一种方法。这种功能之所以名之曰“超越”，是因为它通过对立面的冲突，促成了心理从一种状态转变到另一种状态。

以上只是对超越功能的非常粗略的描述。读者若要求详细的说明，则只有参看相关的文字。[459]不过我觉得有必要注意这些心理学的观察和方法，因为通过这里指出的方式，我们有可能找到一种途径去理解上文中提到的“心”。此心是创造心象的心，是所有心理范型的母体——正是这些心理范型把自己的特性给了统觉。在无意识心灵中，这些范型是固有的；它们是无意识心灵的结构性要素，只有它们能够解释为什么有些神话母题无所不在——甚至在民族迁徙完全不可能的情况下也是如此。从梦、幻想和精神失常中产生出来的意象，方方面面均与当事人所不知道的神话母题如出一辙，而关于这些神话，

当事人甚至不可能从日常话语和《圣经》的象征性语言中获得哪怕是间接的知识。[460]精神分裂症的心理病理学也像无意识心理学一样，揭示了远古题材的存在是无庸置疑的。不管无意识的结构究竟如何，有一件事情是确定的：它容纳的数目不确的主题和模式都具有古老的性质，原则上讲，这些东西与神话及类似的思想形式在观念之根源上是相同的。

由于无意识是心之母体，内涵创造的特性，各种思想形式（例如本文说到的“宇宙之心”）便都从这里诞生。既然我们不能把任何特别的形式归属给无意识，东方人关于宇宙之心没有形式却又是一切形式之源的说法，便似乎具有心理学上的正当性。由于无意识的种种形式不属于任何特定的时间而具有某种永恒感，当它们被意识到的时候，便给人以一种奇妙的无时间感。在原始心理中我们也发现了同样的说法。例如，澳大利亚土著的所说的aljira，[461]便同时既有“梦”的意思，也有“冥界”和“时间”的意思——他们相信他们的祖先仍然生活在那里；按他们的说法，那里的时间是“没有时间的时间。”这看来显然是无意识的投射和外象化，它具有无意识的所有特色：梦中的外显、想象中的祖先世界、该世界的无时间性。

可见，内倾心态一旦将重心从外部世界（意识的世界）撤离而落脚在主观因素（意识之背景）上，便必然导致无意识的外显，导致原始思维形式的外显。这些原始思维渗透着“祖先感”和“历史感”，此外更具有不确定感、无时间感和整体合一感（sense of oneness）。这种不寻常的整体合一感是所有不同形式的“神秘主义”共有的体验，它很可能来自种种心理内容的融混，而这种融混，只有在意识变得模糊暗淡的时候才会增强。梦境中无数意象的混融，精神失常时出现的幻觉和妄想，证明了这些内容起源于无意识。意识中种种思想形式均具有清楚的边界，相形之下，无意识心理内容却模糊得不可思议，因此也就可以出现各种各样的融混。我们不妨试着想象这

样一种状态，在这种状态中一切都不清晰，此时我们便肯定会把所有的一切感受为“一”。可见，只要觉察到了无意识中的种种融混，那奇妙的一体感便并不是不可能被体验到。

借助心理的超越功能，我们不仅找到了通向“完整心灵”（One Mind）的进路，同时也理解了东方人为什么相信人有自我解脱的可能。通过内视，通过自觉意识到无意识具有的补偿作用，个人若能改变自己的心境，使痛苦的冲突获得解决，他也就似乎确实有资格谈论“自我的解脱”。然而，我已经暗示过，这种自豪的宣称也不是没有问题，因为人不能随心所欲地制造无意识补偿作用而不得不依靠它们“有可能出现”这样一种可能。同样，人也不能改变补偿作用所具有的奇妙性——“它只能如此，否则便什么都不是”（est ut est aut non est）。奇怪的是：东方哲学对这一重要事实却似乎浑然不觉。而正是这一事实为西方人的观点提供了心理上的正当理由。看来，西方人似乎最深刻地直觉到人不得不依赖某种黑暗的力量——只有得到它的合作，才能够万事顺遂。的确，无论何时何地，倘没有无意识的合作，人立刻便不知所措——甚至在最普通的事情上也是如此。他可能丧失记忆，丧失动作的协调，注意力不能集中，对什么都不感兴趣。而这些情形，又可能导致巨大的烦恼、致命的事故、事业的失败、道德的崩溃。过去，我们认为这是中了邪；现在，我们则宁愿称它为神经症，并认为造成这种状况的原因是缺乏维生素，是内分泌失调，是劳累过度，是性欲受到了的压抑。我们从来不考虑无意识的合作，我们总是认为这种合作是理所当然，但如果突然失去了无意识的合作，问题便的确变得十分严重。

与其他民族相比，例如与中国人相比，白人的心理平衡，或直率地说白人的头脑，似乎正是他身上的薄弱之处。我们自然总是力图尽可能远离自己的弱点，这一点可以解释为什么外向心态总是企图以对周围环境的主宰来获得安全。外向心态总是伴随着对内在者的不信任

——假若他确实意识到了这个内在之他的话。事有更甚的是：我们总是倾向于低估我们害怕的东西。我们之所以绝对相信“理智中所有的一切，都事先存在于感觉之中”（nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu）——这句话已经成为西方外向心态的座右铭——显然就一定有这方面的原因。然而正如我们已经强调过的那样，这种外向心态也有其心理上的正当理由——因为无意识补偿作用并不受人控制。我深知，瑜伽引以为豪的正是它能够控制无意识心理过程（从而整个心灵中发生的一切都无不受最高意识的统驭），我丝毫也不怀疑这种状态是有可能达到的，但这种可能，其代价却必须是把自己等同于无意识。这种等同相当于我们西方人对“绝对客观”的崇拜，后者要求人机械般地屈从于一个目标、一种理念、一种原因，所付出的代价则是完全丧失内心的生活。从东方人的观点看，“绝对客观”是可怕的，因为它等于完全认同于“轮回”（samsara）；然而从西方人的角度看，东方的“定”（samadhi）却无非是什么意义也没有的梦一般的心境。在东方，内在者总是牢牢地把握着外在者，以致世界根本没有机会使他（外在者、外在的人）脱离自己内在的慧根；而在西方，外在者则已达到这样的高度，以致他完全疏离了自己内在的生命。“完整心灵”、“太一”、“混沌无形”、“永恒之境”——所有这些都始终是上帝的特权。人于是变得渺小、无用，本质上一无是处。

我相信通过上面的讨论，已经可以清楚地看到两种观点无论多么冲突，却各有其心理上的正当性。双方若不正视和考虑与自己不同的因素，其态度便都是片面的：一方低估了意识的世界，另一方低估了心灵的完整。其结果，当趋于极端时，双方都失去了半个世界，其生命被摒弃在完整的现实之外，因而极易变得不自然和非人化。在西方，存在着对“客观性”的狂热，存在着科学家或股票经纪人式的禁欲主义——他们抛弃生命中美好、普遍的东西，去致力于追求理想或事实上并不那么的理想的东西。在东方，精神返回到它混沌的起源，

它不乏智慧和宁静，却在无所执着的凝滞中远离了生命本有或当有的一切悲欢。无怪乎在两种情况下，片面性都保证了相似的隐修倾向——保证了隐士、圣人、僧侣和科学家都能毫不动摇地追求一个单一的目标。我没有任何可以用来反对这种片面性的东西。人，无论作为自然的伟大实验还是作为他自己的伟大实验，显然都有资格致力于所有的追求——只要他能够忍受它们。没有片面性，人的精神就不可能展现出它的多样性。尽管如此，我却不认为双方都试着理解对方会有什么坏处。

西方人的外倾心态和东方人的内倾心态，都有一个重要的共同目标——两者都竭力要征服（conquer）本然的生命。这是一种心灵高于物质、“作品不同于自然”（opus contra naturam）的主张。它是青春的迹象，表明人仍然欣悦于运用自然设计出来的最有力的武器——自觉的头脑。在遥远的未来，当人步入其成年期，则可能发展出完全不同的理想。总有一天，甚至征服（conquest），也将不再是人的梦想。

西藏的度亡经[462]

在从心理学角度对这本书进行评论之前，我想先就此书说几句。《西藏度亡经》又名《中阴得度》，是对死者和即将死去的人所作的引导。与埃及度亡经一样，此书是用来指引死者，使之能够在“中阴”（Bardo）状态即死亡与再生之间的四十九天中得到救度的。经文共三部分。第一部分是“临终中阴”（Chikhai Bardo），描述了死亡的瞬间死者心中是什么样的情况。第二部分是“实相中阴”（Chonyid Bardo），描述了人死后随即进入的梦幻状态，以及通常所谓“因业力而产生的幻觉”。第三部分则是“投生中阴”（Sidpa Bardo），描述了想要投生的本能如何发挥作用，以及胎儿期的种种事件如何发生。此书的特点是相信在临终过程中，人可望获得最高的洞察、最大的澄明和最终的救度。但此后很快便出现幻觉，而幻觉最终把人引向肉体的复活——此时，先前的澄明境界逐渐暗淡、迷乱，种种幻觉则变得越来越可怕。这一下行的过程，突出了意识在越来越趋近肉体的投生时，也越来越远离了获得解脱的真谛。而经文的指引，则是为了让死者在相继而来的虚妄牵扯中，始终把注意力集中在仍然存在的获救可能上——此外它也对种种幻相的性质作出解释。《中阴得度》的经文通常由喇嘛在死者的遗体前朗诵。

我认为要表达我对此书两位译者——已故喇嘛达瓦桑杜（Kazi Dawa—Samdup）和伊文斯—温茨博士（Dr.Evans—Wentz）的谢忱，最好的办法就是尝试给此书加上心理学的评注，使这本思想壮观、问题不凡的著作，变得较易被西方人理解。我相信任何人只要睁开慧眼、不带成见地阅读这部著作，都会从它得到丰厚的回报。

《中阴得度》（Bardo Thodol）一书，经编者伊文斯—温茨博士斟酌，被恰当地翻译为《西藏度亡经》（The Tibetan Book of the Dead）。此书1927年一出版，立即在英语国家引起相当的轰动。此书属于这样一种著作：它不仅使研究大乘佛教的专家大感兴趣，而且以其深邃的人性，以及对人心奥秘的深刻洞察，使那些想要拓展人生知识的外行大感兴趣。若干年来，乃至从它最初问世时起，此书就一直陪伴着我，它不仅给了我许多富于启发性的思想和发现，而且给了我许多基本的洞察和自知。不同于埃及度亡经（人们总觉得它的分寸掌握得不好），《中阴得度》提供了一种可以理解的哲学。它是说给人听的，而不是说给神或原始初民听的，其哲学蕴含了佛教心理判析之精华，也正因为如此，人们便确实可以说它悠远高明、无可比拟。按照它的设想，不但“愤怒之神”，就连“和平之神”也是轮回中的心理投射。对于受过启蒙的欧洲人来说，这种思想当然是显而易见的，因为它使欧洲人想起了自己那陈腐不堪的简单化倾向。然而尽管欧洲人可以轻易地把诸神说成是心理的投射，他们却不能同时也将其视为真实的存在。《中阴得度》却能做到这一点，因为它的某些基本的形而上前提，总是使受过启蒙和没有受过启蒙的欧洲人相形见绌、处于劣势。《中阴得度》中始终存在着一种未曾明言的假设，那就是所有的形而上断言都具有二律背反的性质，不同的意识水平有着不同的质的差别，它们决定着形而上的实在。这本非同寻常的著作，其哲学背景不是欧洲人惬吝的“非此即彼”（either—or），而是更为恢宏的“亦此亦彼”（both—and）。“亦此亦彼”的说法在西方哲学家眼中也许显得很不可取，因为西方人的嗜好是清晰明朗、毫无歧义。当一位哲学家执意地说“上帝存在”之时，另一位哲学家总是会同样热烈地坚持其反面——“上帝不存在”。那么这两位敌对的兄弟将如何面对下面这段话呢？

须知汝自身之空虚知识即为佛性，须知它同时即是汝自身之意识，如此你将居留于此灵明之佛心。

我恐怕这样一种主张不仅不受我们神学的欢迎，而且也不受我们哲学的欢迎。《中阴得度》的世界观完全是心理学的；我们的哲学和神学却仍然处在中世纪的前心理学阶段。在我们这里，得到倾听、解释、辩论、捍卫、批评的，仅仅是所有那些断言，而制造这些断言的权威，却并不在讨论的范围之中。

但形而上的断言既然是“心灵的陈述”，它也就具有心理学的性质。由于西方人对“理性”的解释有着奴隶般的尊崇并以此来平衡其人所共知的怨恨感，这一明显的真理便要么被认为是太过于明显了，要么被认为是不可容许地忽略了形而上的“真理”。西方人只要一听到“心理”这个词，就觉得其意义似乎是“只有心理”。对他来说，心灵是某种卑微渺小、个人主观、了无价值的东西。他因此宁可使用“头脑”这个词——虽然与此同时他也喜欢声称：某些事实上确实很主观的说法，也可以由人的“头脑”（当然是所谓“宇宙的头脑”即“绝对精神”）制造出来。这一相当可笑的假定很可能补偿了因心灵之渺小而产生的遗憾。当安那托尔·法朗士（Anatole France）在《企鹅岛》中，通过凯瑟琳·亚历山大之口向上帝建议“请给他们以灵魂，但只是一点点”时，他似乎说出了一个适用于所有西方人的真理。

然而，正是心灵凭借其生而具有的神圣创造力，创造出了种种形而上的断言；心灵制造和区分了各种形而上的实体。它不仅是所有形而上的实在赖以产生的条件，而且实际上就是这一实在本身。

《中阴得度》的出发点就是这一伟大的心理学真理。此书不是用于葬礼，而是用来指导死者穿越“中阴”中种种变化无常之境界——此种存在状态从死亡到投生，总共持续四十九天。如果我们暂时不考虑灵魂的超时间性（东方人认为这是自明的事实），我们作为《中阴得度》的读者，就能毫无困难地把自己放在死者的位置，注意地倾听

其开篇伊始的教诲。此时，如下的文字，不是以妄自尊大的口气，而是以谦恭有礼的方式被说了出来：

哦！尊贵的某某，谛听，谛听！你正在体验清净实相之光辉。体认它吧。尊贵的某某，你现前的智识，其性本空，无色无相，本来空寂，此即是真空实相、普贤法界。

你自己这个智识，就是净识本身，就是普贤王佛。其为虚空，并非虚无，而是无有障蔽、光明焕发、随缘赴感、喜乐充满之智性本身。[463]

这里所体现的乃是彻底证悟之佛陀法身（Dharmakaya state），如果用我们自己的语言来表述就是：所有形而上断言的创造性根基，乃是那作为杳不可见之灵明显现的意识本身。“空”的状态，超越了所有的断论和预言。尽管如此，充分的、无差别的显现仍然不过是灵魂之潜在状态。

经文接着说：

你自己这个纯净意识光明晃耀，其性本空，与光明大身不可分离。它既没有生，也没有死，此即是无量光——阿弥陀佛。

我们的灵魂绝非渺小之物，倒毋宁说它具备了神性的光辉。对这种说法，西方人不是觉得极其危险、极为亵渎，就是不加思考地予以全盘接受并因而受害于神智学式的头脑膨胀。我们的态度不知为什么总是不对，但如果我们真能驾驭自己，使自己彻底摆脱那种总想支配外物使之为我所用的基本错误，我们或许就能从这些教诲中，学到一种重要的东西，或至少是学会欣赏《中阴得度》之伟大——因为它惠予死者以最高之终极真理，指出甚至诸神，也不过是我们自己灵魂圣光之辐射。这样说并不意味太阳将从此消失（尽管西方的基督徒会有

这样的感觉并认为这种说法取消了上帝的存在），相反，在东方人眼中，灵魂即是神性之光照，神性即是灵魂之本质。东方人比不幸的安格鲁斯·西利修斯（Angelus Silesius）更能接受这样一种悖论，尽管以今天的眼光，西利修斯在心理学方面已经远远地领先于他所处的时代。

《中阴得度》在使死者明了其心理之原初性和首要性方面具有极高的意义，因为生活（生命）并没有使我们明了这一点。我们是如此地被外物所蔽，以致从来没有机会在外物之挤压下，去追问这些外物究竟来自何处。死者的解脱，即指他们已经从这个充满外物的世界中脱身出来，而《中阴得度》的指点，则意在帮助他们获得这样的自由。如果我们使自己处在死者的位置，我们从《中阴得度》获得的收获，也当不少于死者，因为我们从此书开篇之处，便知道那使所有外物得以产生的“给予者”，实际上就是我们自己的心灵。这一真理尽管极为明显，而且既适用于最大的事物也适用于最小之事物，事实上却一直不为人知晓。然而对我们来说，知道这一点却不仅非常必要，甚至不妨说是至关紧要。当然，这一知识只能被那些天生渴望理解生命之目标的沉思者所接受，这些人从气质上讲就属于诺斯替教徒，他们相信有一个名叫“生命之真知”的拯救者——例如曼达派教徒[464]的救主就是这样。我们中许多人也许不同意把世界视为某种“被给定”的东西。为了从根本上颠倒这种态度，就需要先作出很大的牺牲，然后才能把世界看做由心理之性质所决定。相信所有的一切都发生在我们外面而不是由我们所发生，这种看世界的方式显然更直观、更生动并因此更令人信服。的确，正是人的动物本性促使他不肯相信“境由心造”——不肯相信他是外界境象的制造者。正因为如此，种种秘密的洗礼才致力于转变这种立场，并以象征性的死亡代表这样一种转变。事实上，《中阴得度》中的教诲，就是要使死者回忆起曾经经历过的洗礼以及上师（guru）的教诲，因为此书的指点，从根本上讲正是要帮助死者进入“中阴”生活——正像出生或成年时的神秘洗礼意

在为超越之生活作准备一样。至少可以说，从古代埃及和埃勒夫西斯的秘仪[465]以来，所有古代的神秘仪式都属于这种情况。当然，在生者的仪礼中，这种超越的生命并不意指超越于冥界之外，而是象征其精神指向和世界观的彻底转变即一种心理上的“超越”。或者，用基督教的话说，它意味着一种脱离此岸之罪的救赎。救赎意味着脱离先前的无明状态，意味着通向光明和解脱，意味着超越所有一切“给定的”东西。

就此而言，《中阴得度》正像伊文斯-温茨博士感觉到的那样，乃是一种“开始”的仪式，其目的是要恢复灵魂在投生时失去的神性（佛性）。这正是东方宗教文献的特点：教诲总是从最重要的项目开始，从终极的、最高的原则开始。而在我们这里，这些原则却只是作为最后的结果而出现——例如在阿普列乌斯[466]那里，鲁齐乌斯就是只在最后才被人们崇拜为太阳神的。因此，在《中阴得度》中，这种仪式是一个逐渐减弱的反高潮序列，其结局是胎儿在母体中的投生。这一过程中，今天在西方唯一仍有生命并且仍被医生们用来治病的，乃是对无意识所作的分析。这种深入到意识基底的做法，是一种理性的、苏格拉底意义上的“助产术”——它帮助尚未出生的、仍以胚芽状态存在于阈下的心理内容产生出来。最初，这种治疗采取了弗洛伊德精神分析学的方式，其主要的关注是人的性幻想。这种关注，正好与“中阴”中最后、最低的境界（即所说的“投生中阴”）相应，此时的死者，由于无法从“临终中阴”和“实相中阴”的澄明教诲中获益，遂成为种种性幻想争夺的猎物，并最终着迷于男女交媾的幻相。其结果便是被吸入母体，重新投生于人世。与此同时，正如人们的预料，俄狄浦斯情结开始发挥其作用——如果死者的“业”（Karma）注定了死者将要投生为男性，他就会爱上他未来的母亲并对父亲充满憎恨和厌恶；与此相反，未来的女儿则会被父亲深深吸引而令母亲大为不快。[467]欧洲人的无意识心理内容，在通过精神分析而成为意识时所要穿越的关隘，就是这样一种弗洛伊德式的境域。不过这种穿越，却

是沿着相反的方向，即从童年的性幻想返回到母亲的子宫。在精神分析的圈子中，有人甚至认为：最大的心理创伤就是出生创伤。有些精神分析学家甚至宣称自己已经探索到了子宫中记忆的起源。不幸的是，西方人的理性在这里便走到了尽头。我说“不幸”，是因为我们宁愿弗洛伊德的精神分析学能够把所谓子宫中的体验追溯得更远。如果它成功地完成了这一使命，它无疑会超越“投生中阴”而深入到更后面的“实相中阴”中去。的确，凭借现有的生物学概念，这种冒险不可能获得成功的桂冠。要作这样的冒险，就需要有一种完全不同的、不是建立在现今流行的科学假设之上的哲学准备。显然，只要这样的追溯不断深入下去，就无疑会导致一种“前子宫”生命的假设即一种真正的“中阴”（只要人们能从人类经验中找到哪怕很少一点可以支持这种说法的迹象）。然而事实却是，精神分析学家从未超越“子宫经验”的假设，甚至著名的“出生创伤”，也始终停留于如此明显的陈腐之说，以致不再能解释任何东西，而仅仅相当于这样一种说法即生命是一种不治之症因为它最终必然以死亡告终。

弗洛伊德的精神分析，在所有重要方面都从未超越“投生中阴”，也就是说，它不能把自己从性幻想，以及其他类似的、不能被人接受的、使人产生焦虑和躁动的情感中解脱出来。尽管如此，弗洛伊德的理论，却代表了西方人第一次试图从下面，从动物本能的范围去研究人的心理领域——这一领域在坦屈克藏传佛教（Tantric Lamarism）中相当于“投生中阴”。一种非常正当的形而上学恐惧使弗洛伊德不敢深入到“神秘主义”领域中去。此外，“投生”这种状态，如果我们接受“投生中阴”心理学的话，其特征正是一种“业力”旋风，它席卷死者直到其到达“子宫之门”。换句话说，“投生”状态是一条不归之路，因为它以紧张而奋力的下行，一直抵达动物本能和肉体再生的领域，从而封死了进入“实相中阴”的可能。也就是说，谁如果以纯粹生物学的观点去透析无意识，他就会被封死在本能领域而不能再前进一步——就会一次又一次地被推回肉体存在的

轮回。正因为如此，弗洛伊德的理论便只能对无意识作出基本否定的评价。无意识成了某种“此外什么也不是”的东西。与此同时，人们又必须承认这种心理观完全是典型的西方心理观，只不过采取了更为俗艳醒目、更为直截了当、更为冷酷无情的方式。而其他的学说，虽然在本质上与此并无不同，却不敢这么明目张胆地予以表达。至于在这样的思路中“精神”（mind）究竟意味着什么，我们唯一的希望，恐怕只能是希望它能够维持住某种条理。然而马克斯·舍勒（Max Scheler）已经遗憾地指出：这样的“精神”，其力量至少是值得怀疑的。

因此我认为，我们事实上可以说：凭借精神分析的帮助，西方的理性化精神已经推进到一种人们不妨称之为“投生中阴”的神经症境地，并且不可避免地停留于一种未经批判的假定即一切心理的东西都是主观个人的东西。但即使这样，这一进步也已经是极大的收获，因为它保证了我们能够在我们的意识生活后面再迈出一步。何况这一认识也给了我们一种暗示，使我们懂得怎样去读《中阴得度》——也就是说从后往前读。如果说凭借西方科学的帮助，我们已经在一定程度上成功地理解了“投生中阴”之心理学性质，我们下一步的任务，就是去弄清我们能否深入到此前的“实相中阴”中去。

“实相”状态是由“业力”导致的幻觉。这些幻觉来自“前生”的心理残余。按照东方人的想法，“业力”意味着心理可以遗传，此种遗传理论建立在转世的理论假设之上，它最终不得不诉诸灵魂不灭的设想。西方的科学知识或理性精神是无法与这种观念同步的，因为那样就会有太多的“如果”和“但是”。首先，我们对人死以后灵魂存在的可能性是那样地一无所知，以致我们根本无法想象是否有人能对此作出证明。何况从认识论的角度，我们可以说深知此种证据是根本不可能的——正如上帝存在的证据一样地不可能。因此，要想小心翼翼地接受“业力”这种观念，就只能是在最广的意义上把它理解为

“心理遗传”。心理遗传确实存在——也就是说，某些心理特征确实是与生俱来的，例如某些先天的疾病倾向、性格特征、特殊禀赋等等就是这样。自然科学在把它们还原为肉体现象（例如细胞核的结构等）时，并没有强行改变这些复杂事实的心理学性质。这些现象是基本的生命现象，它们自我表达的方式基本上是心理学的表达方式。和那些基本上采取了生理学表达方式的现象一样，它们也有与生俱来的特征。在这些生而固有的心理因素中，有些是既不能归之于家族也不能归之于种族的。这些普遍一致的心理“气质”，颇有些类似于柏拉图所说的“形式”（eidola）。心灵正是按照这些形式的要求安排和组织各种各样的心理内容。人们也可以把这些形式说成是一些“范畴”（categories），就像那些无论何时何地都总是对理性行使规范的逻辑范畴一样。只不过当我们说到“形式”的时候，所说的并不是推理的形式，而是“想象”的形式。由于想象的产物本质上具有可视可感的性质，它们的形式从一开始便免不了具有意象——特别是“典型”意象的特征，这就是我为什么要像圣·奥古斯丁那样称它们为“原型”的缘故。比较宗教学和比较神话学是原型的丰富矿藏，心理学对梦和神经症的研究也提供了这样的资源。这些意象（以及它们想要表达的思想）之间存在着惊人的相似，往往由此而形成最为大胆的民族迁徙理论。不过更为自然的思路，似乎应该是设想在任何时代任何地方，人类的心理都具有极大的相似性。事实上，在任何时代任何地方，原型的幻想形式都会自发地产生而无须有任何直接传播的痕迹。心理的始源性结构要素，也如躯体的相似性一样令人惊异。而所谓原型，则简直可以说是前理性之心理器官，它们是一些永恒的、与生俱来的形式，一开始并无任何特殊的内容可言，只是随着个体生命的展开，当个人的经验逐渐被纳入这些形式时，其特殊之内容才逐渐呈现。如果原型不是以同样的形式事先存在于各地，我们将如何解释下面这一事实：《中阴得度》一直假定死者并不知道自己已经死去，而同样一种主张也可以经常从欧洲和美洲一些枯燥乏味的降灵术文献

中读到？尽管我们也可以从斯威登堡[468]的著作中读到同样的主张，却无法设想这些著作中的说法已经传播得足以让每一个小镇上的灵媒（女巫）都知道。至于说斯威登堡与《中阴得度》之间有什么联系，则这种说法更是不可想象。——实际上，相信死者仍然保持着尘世的生命而不知自己已经是不具形体的幽灵，乃是一种原始而普遍的观念。任何时候，人们只要一见到鬼魂，这一原型观念就会立刻显现成肉眼可见的东西。同样，认为世界上所有的鬼魂都具有相同的特征，这种想法也是颇值得注意的。我当然知道那些无法证实的降神术假说，不过我并不想重复这些假说。我必须满足于这样一种设想，即存在着一种无所不在却又各有分殊的心理结构；这种心理结构是与生俱来的，它必然要把特定的形式提供给种种经验。正像躯体的器官并不是一些互不相干、消极被动的东西而是能动的、发挥着协同功能的复合体一样，原型作为心理的“器官”，也是能动的本能复合体，它们在极大的程度上决定着我们的心理生活。这就是我为什么说它们在无意识中发挥着决定性作用的原因。我把由这些普遍能动形式构成的无意识心理层面称之为“集体无意识”。

就我所知，个体出生之前的记忆（或“前子宫记忆”）是不能遗传的，然而却无疑有与生俱来的原型。这些原型并无具体的内容，因为一开始它们尚未容纳个人之经验，只有当后天的经验使之变得可见时，它们才浮出意识之表面。如我们所见，“投生”之心理，表现为渴望生命、渴望诞生（“投生中阴”之本义即“渴求再生之中阴”），正因为如此，此种状态便排除了对任何超越个人主观之心理现实的体验（此种体验只有在死者无条件地拒绝再生于意识之世界方可获得）。按照《中阴得度》之教诲，在每一种中阴状态中，死者都仍然有可能超越四面之“弥卢山”（Mount Meru）而抵达佛陀法身之境界——只要他不屈服于自己追随“黯淡微光”的欲望。这无异于说：个人必须努力抵制理性之指令而放弃自我之至尊（自我之至尊被理性视为神圣不可侵犯）。在实践中，这意味着个人完全屈服于心理

中客观的力量。这种象征性的“死”，相当于“投生中阴”中死者所受之审判，它意指一切意识的终止，一切理性的、道德的、自觉的生命行为的终止，死者自愿地屈服于《中阴得度》中所说的“业力幻相”。此业力幻相来自对非理性幻觉世界的信仰，它既不来源于理性的判断，也不与之保持一致；它完全是排它的、不受禁抑的想象产物，是纯粹的梦幻或幻想，任何一个好心的人都会立刻提醒我们对它小心防范。一开始，人们也的确看不出这种幻想与精神病患者的迷乱幻觉有什么不同。此种幻觉世界的产生，往往需要“意识水平的降低”（abaissement du niveau mental）。此时的恐怖与黑暗在“投生中阴”所描述的种种经历中得到了反映，然而原型即“业力意象”之最初的可怕显现，却只是在“实相中阴”的内容中得到展示。因此“实相”状态实际相当于故意诱发出来的精神病。

人们经常听到或读到瑜伽，特别是恶名昭著的昆达利尼瑜伽（kundalini yoga），所带来的种种危险。那种故意诱发的精神病状态，由于在某些神经不稳定的人身上很容易导致真正的精神病，故不能不视为一种危险而予以认真的对待。这些东西的确充满危险，不应该以我们典型的西方方式去乱碰。这样的乱碰，是在对命运进行干预，它所触及的，是我们的生命之根，而所释放出来的灾难，更是任何头脑正常的人做梦也想不到的。此种苦痛，相当于“实相中阴”中地狱的酷刑，经文中是这样描写的：

如此，阎罗王就要用绳索套住你的脖子，把你拖向前去，砍下你的头颅，掏出你的心脏，拉出你的胃肠，舔舐你的脑髓、吸饮你的血液，啃吃你的骨肉；而你将求死不得。你的身体就是被剁成碎块，也会活转过来。但如此反复的剁杀，将给你带来巨大的疼痛和苦楚。[469]

这种折磨，贴切地描述了危险的性质：这是“中阴之身”（这种微妙之身构成了死后仍能为肉眼所见的躯体，它包裹着死者的灵魂）

的分裂与解体。与此相应的则是精神的分解，其最严重的形式是精神分裂症。在所有精神疾病中，这是最常见的一种，其基本的症状就是明显的“意识水平较低”，它解除了自觉意识在正常状态下行使的阻遏，使无意识中“支配性的因素”得以无限地拓展。

可见，从“投生中阴”向“实相中阴”的过渡，对于自觉意识的目标和意图来说，乃是一种危险的颠倒。这是对自我稳定性的放弃，是对极端的不确定性的投降，此时一切都似乎处于幻觉般的喧嚣于骚乱中。当弗洛伊德说“自我”（ego）是“焦虑之真实所在”时，他是在诉诸真实而深邃的直觉。对自我放弃的恐惧，深深地隐伏在每一个自我中；这种恐惧，往往是对无意识力量会以其全部能量爆发出来的要求而生的恐惧——对它的控制一直就很不可靠。任何一个想要努力实现其自性（实现个性化）的人，都不能不穿越这一危险的通道，因为那所恐惧的东西，同样也属于完整的自性——属于充满精神之“决定性力量”的亚人（sub—human）或超人（supra—human）的世界。当初“自我”（ego）就是以极大的努力才从这个世界中挣脱出来，而之所以如此，则完全是为了那或多或少带有幻觉性质的“自由”。这种解放，无疑是一桩非常必要和具有英雄主义色彩的业绩，但它所代表的东西却并不具有终极之意义：它仅仅创造出一个“主体”，此主体要得以实现，还必须与一个“客体”照面。这个“客体”，乍一看仿佛就是眼前的世界，它也正是为了这一目的，才在心理投射的作用下膨胀放大的。在这个“世界”中，我们寻觅和发现我们的难题，寻觅和发现我们的敌人，寻觅和发现一切我们认为亲爱、珍贵的东西。我们愉快而惬意地相信：所有的善恶都存在于自己之外，存在于“客体”之中，我们可以在自己之外征服它、惩罚它、毁灭它、欣赏它。只可惜我们不能永远生活在这种天真的乐园状态中。任何时候，都始终有那么一些人，他们总是禁不住要把世界和我们对它的体验视为本质上是一种象征，认为它所反映的东西确实深藏在“主体”自身之中、深藏在我们自己那超越“主体”的实在之中。按照藏传佛教的教

义，正是由于这一深邃的直觉，“实相”状态才获得了它真正的意义，这就是“实相中阴”为什么又被称为“体证实在之中阴阶段”的缘故。

按照“实相中阴”之最后部分的教导，在实相状态中体验到的实在，乃是思想之实在。此时“思想之形式”显现为现实，幻觉获得了真实的框架，由业力唤起，由无意识中“支配性因素”推出的可怕梦境开始出现。如果我们从后往前读，则首先出现的是毁灭一切的死神，那所有恐怖的化身；在他之后是二十八位“执掌权柄”的大力女神和五十八位饮血女神。尽管她们具有恶魔的外观，其可怖的属性显现出令人晕眩的混乱，但某种秩序却已经宛然可辨。我们可以发现：这些男女诸神的位置被安排在四个方向上，并按典型的神秘颜色来区分。这一秩序逐渐变得清晰，最终所有的神灵组成了一个个曼荼罗（或圆圈），圆圈中间则是有四种颜色的十字架。这四种颜色分别对应、协调于四种智慧：

白色——大圆镜智（the mirror—like wisdom）的光明之道；

黄色——平等性智（the wisdom of equality）的光明之道；

红色——妙观别智（the discriminative wisdom）的光明之道；

绿色——成所作智（the all performing wisdom）的光明之道。

死者若能达到较高的洞见，就会知道真实的思想形式完全从他自己发出，呈现在他眼前的四条光明之道，乃是他自己心中“识力”的外射。这一点把我们直接引向藏传佛教中的曼荼罗心理。这一点，我在和已故理查·威廉共同完成的《太乙金华宗旨》一书中已经讨论过了。

从相反的方向穿越“实相中阴”继续上行，我们最终见到的是四位至尊：绿色的不空如来，红色的阿弥陀如来，黄色的宝生如来，白色的金刚萨埵。上行终止于佛陀法身的之实相法界，此时，来自大日如来的明亮青光闪耀于曼荼罗之中央。

由于这最终之景象，业力之幻觉消逝了。意识脱离了所有的形式、所有的对象，它回归于原初的、没有时间性的佛陀法身之状态。这样，通过逆读，最终可到达那显现于临死瞬间的“临终中阴”。

我相信上面这些暗示，已足以给细心的读者提供某些线索，使之对《中阴得度》之心理学有所了解。与基督教的末世论期待不同，此书描述的“洗礼”是朝着相反的方向即为灵魂之下行为肉身预作准备。由于欧洲人的世俗化精神中有着彻底的主智倾向和唯理倾向，所以我们最好是把此书倒过来读，把它视为东方人的精神洗礼。当然，在此问题上读者完全是自由的。如果有人愿意用基督教的象征取代“实相中阴”中的诸神，那也没有什么不可。无论如何，我所描述的事件顺序，为欧洲人的无意识心理过程提供了一个平行的对比。当我们的无意识在接受“洗礼”即接受分析时，其所经历的现象，便与上述现象极为相似。无意识在接受分析时所发生的转变，确实与宗教洗礼有着天然的类似，然而宗教洗礼在预见到这一自然发展过程，并以人为挑选的一套传统象征来取代自发的象征产物方面，却的确与该自然过程有着原则上的不同。这一点，我们从罗耀拉的《灵修》（the Exercitia of Ignatius Loyola）和佛教及印度教密宗的瑜伽修行中都不难看出。

我建议把《中阴得度》一书倒过来读，即从后面的章节往前面读，是为了对我们理解此书有所帮助。这种阅读方式，与此书原来的意图完全不合。同样，我们对此书所作的心理学运用，也最多只具有次要的意义（尽管这种运用有可能得到藏传佛教的认可）。这本独一

无二的书，其真正的目的，是试图使死者在经历中阴之阶段时获得觉悟。这在二十世纪受过教育的欧洲人看来，无疑是非常怪异的。在今天的西方世界中，唯有天主教教会还在为已与肉体分离的灵魂着想，而在新教徒的营垒中，由于其对现实世界加以肯定的乐观主义，最多还有少数相信降魂术的圈子，还在对死者的灵魂表示关心，但这种关心，其主要目的却不过是为了让死者意识到自己已经死去。[470]然而一般说来，除了某些公众和科学工作者难以接触到的秘本外，我们西方并没有什么著作堪与《中阴得度》相比。按照传统的说法，《中阴得度》也同样属于“秘本”（这一点伊文斯-温茨在该书序言中已经讲明）。正因为如此，此书便构成对灵魂进行种种魔法治疗的专门一章。此种治疗，甚至已经扩展得超越了死者。这种神秘仪式，从理性上讲是建立在对灵魂不朽的信仰之上，然而其非理性基础，却可以从生者希望为死者做点事情的心理需要中找到。这是一种基本的需要，甚至大多数经过启蒙主义教育的人，在面临自己亲人和朋友之死时，也会被这种需要所压倒。这就是为什么不管有“教养”还是无“教养”，我们都仍然会为死者举行种种仪式的原因所在。如果说列宁的遗体经过防腐处理，也像埃及的法老那样被安放在耗资巨大的陵墓中供人瞻仰，那么我们可以确信：这样做并不是因为他的后继者相信肉体可以复活。然而，除了天主教教会为死者灵魂所做的弥撒，我们为死者所作的考虑却显得相当粗浅、相当低级。这并不是因为我们不相信灵魂的不朽，而是因为我们把上面说到的那种从生命中发出的心理需要理性化了。我们的所作所为，就仿佛我们根本没有这种需要；而由于我们不能相信死后的生活，我们便宁可什么也不做。心地简单的人遵循其内心的需要，为自己建立起（例如在意大利）一座座有着阴森之美的纪念碑。天主教为死者灵魂所做的弥撒，在很大的程度高于这一水平，因为它是为了死者的幸福而不纯然是为了满足生者的感伤。然而，为了死者而作出的最大努力，却无疑只有在《中阴得度》的教诲中才能见到。这些教诲是如此详尽，如此彻底地适应着死者境

况的改变，以致每一个认真的读者都禁不住会反躬自问，难道这些年老多智的喇嘛，就真的没有瞥见世界的另一维度，没有揭开遮盖在生命之最大奥秘之上的幕幔吗？

哪怕这样的真实最终将归于幻灭，人们也会情不自禁地承认，“中阴”中的生命景象至少有几分现实性。即使撇开别的不说，发现这样一种死后生活也是出人意表、别开生面的。对死后之生活，我们的宗教想象已经形成了它最为壮观的概念，它以深浓的色彩描绘出层层堕落的可怕梦境。[471]这里，最高之境界不是出现在“中阴”之末尾，而是出现在开头，出现在死亡的瞬间。此后发生的事情，则是越来越深地沉沦于幻相与浑浊，直到趋于最深的堕落即肉体的再生。精神的最高境界达成于生命终止的瞬间，从而，人的生命不过是一种载体，它负荷着精神可望达到的最大完美。正是由它引发的业力，使死者有可能安居于空灵之明光中而不执着于任何对象，并因此脱离一切的成毁，栖居于生死轮回之外。“中阴”生活并没有许诺永恒的奖赏或惩罚，它仅仅许诺了一种沉降即进入新的生命。这种生命使个人更加接近他最终的目标，然而这一末世论目标却只能由他自己来实现——它作为最终和最高的成果，需要他在尘世生活中通过不断的努力和热切的渴望来获得。这样一种观点，不仅是崇高的，而且是人间的和富于英雄气概的。

“中阴”生活所具有的逐渐堕落的性质已经从西方的降神学文献中得到证明：这些降神学文献总是以其与“灵界”的混乱陈腐之交流，给人以一种望而生厌的印象。有科学头脑的人会毫不犹豫地将这些报告解释成“灵媒”（the mediums）或其他参与者的无意识流露，甚至将这种解释推衍到《西藏度亡经》身上，认为此书对死后生活的描述也同样如出一辙。一个无可否认的事实是：此书的全部内容都出自无意识原型。在这些原型的后面既没有物理的现实，也没有形而上的现实（在这一点上我们西方的理性是完全正确的），唯一有的只是

心理的现实即事实上有过的心理体验。一种东西，不管它是客观“给予”的还是主观“给予”的，事实都始终一如既往地“存在”。《中阴得度》所说的也不过如此：五种定慧佛身，本身也不过是一些心理的产物；死者要认识的，也不过就是这些——如果他生前没有清楚地意识到他自己的自性就是所有这些心理产物的给予者的话。神灵鬼魅的世界，确实什么也不是而仅仅是内在于我们的集体无意识。把这句话反过来就是：“集体无意识就是外在于我们的神灵鬼魅世界”。这样说并不需要理智上有什么过人的特技，只需要一个人拥有自己完整的生命（甚至是无数次生命）。注意：我说的是“完整”而非“完美”，因为“完美”者的发现完全是另一种类型。

《中阴得度》本来是秘藏（关闭）的经书，它现在也仍然如此而不管我们对它作何解释。这样的书只向有慧根有灵性的人“敞开”——而这种精神上的慧根和灵性却不是与生俱来的。人们要获得它，唯有通过特殊的修行和体验。这样百无一用的书居然能够留存下来，这当然是一件好事；不过它也只有对那些无视当代“文明”价值尺度的“怪人”才有意义。

铃木大拙的《禅宗入门》[472]

铃木大拙的著作，在最近几十年出版的当代佛学书籍中实属上乘。至于禅宗本身，则是从根源于巴利文经典的大树上结出的最有价值的果实。[473]我们无以充分表达对作者的感谢，首先是因为此书使“禅”变得更容易被西方人理解，其次则缘于作者完成此项工作的方式。东方的宗教概念，通常与西方大异其趣，以致光是词语的翻译，也往往成为极大的难事。至于所使用的术语，在某些情况下，更是不如索性保持其原样而不予翻译。人们只须想一想中国人所说的“道”——汉语中的这个字，就没有任何欧洲的译文能够接近其原意。佛教原著中，有许多观点和思想也或多或少是一般欧洲人无法理解的。例如要对佛经中所说的“业”（karma）形成一个完全清楚的概念，我就不知道需要有什么样的精神（或甚至是气候）背景方面的熏陶。至于禅宗的性质，就我们目前所知，其核心概念也是独一无二的。这一奇妙的概念被称之为“悟”（satori），在我们的语言中或许可以译为“开显”（enlightenment）。铃木大拙说：“悟是禅存在的理由，没有悟，禅也就不成其为禅。”对西方人来说，要把握神秘主义者所理解的“开显”或宗教文献中类似的说法，应该说不是太难的事情。然而“悟”却意指一种特殊方式的开显，此种开显，欧洲人实际上是难以领会的。为了说明的方便，我希望读者参看铃木大拙书中提到的两件事，一是百丈怀海（724—814）的开悟，一是儒家诗人兼政治家黄山谷的开悟。[474]

此外，下面这个例子，似也可进一步说明这点。一和尚谒见玄沙，希望能够知道直入正道之门径。玄沙问：“可曾听见溪水潺潺？”和尚答：“听见。”玄沙于是指点：“那就是入门之径。”[475]

这几个例子，已经足以说明“悟”的体验是何等玄妙隐晦，即使再举许多例子，我们也仍然不明白它如何发生，其中包含着哪些成分——也就是说，不明白如何开悟以及怎样才算开悟。关于开悟，东京曹洞宗佛学院的教授忽滑谷快天（Kaiten Nukariya）是这样说的：

在使自己摆脱了错误的自我概念后，下一步便是唤醒我们最为内在的智慧，此智慧纯净、神圣，禅宗大师通常称之曰佛心、菩提、般若。此是神圣之光明、内在之天界，是开启所有道德宝藏之钥匙；此是思想与意识之核心，力量及影响之源泉；是为仁慈、正义、同情、爱心、人性、怜悯之所在；是为权衡世间万事之尺度。

一旦此内在之智慧充分觉醒，我们便都能意识到：每一个人在精神上、本质上和天性上皆与佛性或宇宙生命相通；每一个人的生命都直接面对佛性，每一个人都从此神圣之“太一”中获得无量之恩惠；此神圣之“太一”唤起吾人之道德感，开启吾人之精神慧眼，使吾人前所未有之能力得以显现；他指点吾人之使命，从此生命不再是生、老、病、死之苦海，不再是积满眼泪的深谷，而是纯洁之净土、神圣之殿堂，在这里吾人可安享涅槃之福祉。[476]

这是一位东方人（他本人也是一位禅学专家）对“悟”的本质所作之描述。我们不能不承认：这段话只要稍加修改，便不难找到与西方基督教神秘主义典籍彼此相通的桥梁。但文字中反复描述的“悟”之体验，不知为什么却仍使我们茫无所得、越离越远。可以想见，作者这样说是为了适应西方的唯智主义倾向（他本人对这种东西便接受得不少），这就是这段文字为什么显得刻板枯燥、充满说教口吻的原因所在。比这种削足适履的修饰更为可取，禅宗之禅话及公案，充满了难以索解之奥妙，因为它在极少的话语中传达了最多的意蕴。

“禅”无论如何不是西方意义上的哲学。对此，鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）也有同样的看法。他在为奥哈扎玛禅学著作所写的序

言中指出：滑谷“把东方观念的奇妙世界输入到西方哲学的范畴之中”，并且使两者发生了混淆。而“身心平行论是所有学说中最笨拙的一种，如果这种学说也可以被用来说明对‘不二性’和‘唯一性’（对立面的冥合）的神秘直观，那么我们就可以说此人完全置身于公案、棒喝和开悟之外。”而较好的方法则是从一开始即让自己沉浸在禅宗公案轶事的奇异费解中，并自始至终牢记“悟”是一种“不可言说的神秘”（mysterium ineffabile）——如同禅宗大师希望它成为的那样。在公案轶事和神秘开显之间，存在着一道鸿沟。跨越鸿沟的可能性，最多也只能借助于暗示，而无法实际地实现。[477]此时人的感觉是触及了真正的神秘而不是想象或声称自己已经进入了悟的境界。它不是装神弄鬼、故弄玄虚，而毋宁是一种突如其来、言语道断的体验。悟之来临，浑若无觉，不可预期。

在基督教范围内，当学者经过长时期的修炼而在恩赐中见到三位一体、圣母、十字架上的受难者和周围的守护神等景象时，人们的印象，会觉得这或多或少是本应发生的事情。所以当雅可布·波墨（Jacob Bohme）从锡盘上反射的阳光窥见到“自然的中枢”时，人们会觉得这毕竟是可以理解的。然而迈斯特·艾克哈特（Meister Eckhart）所见到的“裸体孩童”的神秘景象，人们要予以接受就比较困难，更不用说斯威登堡的“紫袍人”了——据斯威登堡说，此“紫袍人”曾力劝他节食，但他仍然（或不如说因此）认出他就是上帝。此类事情因几近乎不可思议，所以要人们接受就比较困难。然而，禅宗的许多公案，却不仅是几近乎不可思议，而且简直就置身在不可思议之中央，因此听起来便像是最为怪异的荒谬之谈。

但谁如果一心一意地怀着爱，怀着同情的理解来研究那如花绽放的东方精神，这许多不可思议的东西，这使得质朴的西方人感到无限困惑的东西，便会自然而然地消逝无踪。“禅”的确是中国精神——这种精神从佛教的广袤思想中吸取了营养——开出的一朵最令人赞叹

的奇葩。[478]谁如果确实尝试过理解佛教的教义，哪怕仅仅是为了能够放弃西方人的某些偏见，他就会猜想在“悟”的怪异表面下，是不是确实有某些并不那么怪异的东西，或者，他会因为“悟”的费解而深感不安。迄今为止，西方的宗教和哲学总是把“悟”的费解视为不值得关注的事情——如果他是哲学家，他就会只关心那种与人生全然无关的哲学之思；如果他是基督徒，他更是对异教徒的事情不闻不问（“上帝，感谢你没有使我成为他们那样的人”）。在西方思想的范围内，“悟”是没有地位的——它纯粹是东方人的事情。但事实真地如此吗？我们真的没有“悟”吗？

任何人只要细心阅读禅宗文献，就不会不得到这样的印象：无论看起来多么怪异，“悟”却是一件“自然发生”的事情，是一件极为朴实单纯的事情。[479]当然，人们在见树不见林的时候，在试图对之作不变解释的时候，所说的一切总是使人误入迷津，因此，滑谷正确地指出：谁如果试图解释和分析“禅”（或“悟”）的内容，此企图将注定是徒劳无益的。然而，尽管如此，他自己却大胆断言：悟“意味着洞察到自己的本性”从而使心灵“从自性之幻相中解放出来。”——此处所说，也像一般人那样将“自性”（self）混淆于“自我”（ego）。滑谷理解的自性是佛性即完整的生命意识，他引用盘山的话说：“心月之光，融摄宇宙。”然后又进一步发挥说：“此既是宇宙之生命、宇宙之精神，又是个体之生命、个体之精神。”[480]

无论人们怎样给自性下定义，它始终是某种不同于自我的东西；何况，任何人只要对自我有更高的认识，他就会逐渐地走向自性，因为自性是一种更具包容性的东西，它包容并超越了自我的体验。正像自我是对自己的某种体验一样，自性则是对自我的体验。然而，这种体验的表现形式，却已经不再是更大更高的自我而是“无我”。

这种思想，与《德意志神学》的佚名作者的思想是相通的。该书写道：

任何被造物，如欲知晓何谓完美之至善，则其被造之性、被造之状、被造之“我性”与“己性”以及所有类似的东西，都必须抛弃得干干净净。

如我将任何善事归于自己，仿佛我即至善，我已为善，我已知善，我已拥有一切的善，则纯属痴人说梦。因我若果有真知，则当知我非至善，当知完美绝不出自于我。

于是此人会说：“瞧啊！我这愚不可及的傻瓜，我竟以为那出自于我，但是瞧啊！那实在是出于至善，出于上帝！”[481]

这在很大程度上帮助我们理解了什么是开显。开显的发生被说成是一种“突围”，凭借原来被局囿在自我中的意识，我突然进入无我之自性。这种观点不仅与禅相通，而且与迈斯特·艾克哈特的神秘主义相通：

当我从上帝中出来，万物皆呼喊：“啊！上帝！”但这并不使我感到荣耀，因我由此而确知自己仅是一被造之物。于此突围[482]之际，我空空如也，居于上帝之意志之中；甚至也空空如也，清除了上帝之意志。我既不是上帝之造物，也不是上帝的本身。我超越了所有的一切，我即是我之所是——过去如此，将来如此，任何时候皆莫不如此！此时，我领受了一种穿越，它载我高翔于所有天使之上。此穿越使我变得如此充实，那是上帝也无法给予的——尽管他作为上帝而创造了种种神迹。在这样的突围中，我领受了上帝与我共有的东西。我即是我之所是；我不增也不减；我自己不动却驱动万物。此时上帝于我何有。因为人若是空虚了自己，他便赢得了自己永恒的所在。[483]

这位大师此处的说法，很可能实际是在描述一种“悟”的体验，此时，自我被自性消除，而自性则获得了佛性或神圣的宇宙性。出于科学上的谨慎，我并不想在这里制造种种形而上的说法而只想讨论那可以经验到的意识变化。我因此首先将“悟”视为心理学问题。谁要是不采取和理解这样一种观点，其所作之“解释”，势必将空洞无物、不知所云。这样他就不能在抽象的说法和记载的事实之间架起一座桥梁，也就是说，他将不能理解，为什么盛开的木犀花香（见铃木大拙之《禅宗入门》），竟然会造成如此之大的意识转变。当然，最简便的方法是把所有这些禅门轶事通通说成是让人开心的童话，或者一方面承认这些记载是事实，一方面却把它们斥为自我欺骗的实例。另一种很受欢迎的解释则是所谓的“自我暗示”，然而这臃肿无用的说法却来自知识学养的欠缺。显然，任何认真负责的研究，都不能漫不经心地置事实于不顾。诚然，我们无法确切地判断一个人是确实已经“开悟”或“解脱”，还是仅仅想象自己已经如此。我们于此并无任何标准。何况我们还深知：想象出来的痛苦，往往比“实际的痛苦”更厉害，因为它往往伴有不为人知的自责，以及由此而导致的道德折磨。由此看来，此类问题根本不涉及“实际事实”而仅仅是一种“心理现实”，也就是说，所说的“悟”，纯然是一种心理历程。

任何心理历程都是一种意象、一种“想象”，否则即不存在任何意识，因为它的发生将不具任何“现象性”。想象本身就是一种心理活动，正因为如此，将开悟的体验区分为“真实的”或“想象的”，就可以说全不相干。一个人已经开悟，或声言他已经开悟，无论如何总是认为自己“悟”了。别的人如何看如何想，对于他的体验来说，可以说一点也不重要。即使他在说谎，此谎言也仍然是一种心理事实。的确，就算所有宗教体验的报导都出自杜撰，出自虚构，人们也仍然值得为这样的谎言写一篇有趣的心理学论文，并且像描述精神病患者的病态妄想一样抱着同样科学而客观的态度。既然众多杰出的头脑睿智的心灵许多世纪以来都把自己的精力花在了此类问题上，并且

由此造成了一种宗教运动，这一事实本身，便足以令我们作一次冒险的尝试，以严肃的态度将此类现象纳入科学的范围来理解。

前面我曾问及：西方有没有与“悟”相似的东西。如果我们扣除西方神秘主义者的说法，仅仅肤浅地扫描一下，我们便会回答，即使在最不严格的意义上，也没有任何与之相似的东西。在我们看来：西方思想中根本没有那种认为意识的发展有可能存在不同等级的想法，那种认为外在的对象意识和内在的“意识之意识”有极大差别的想法，也几近乎不值一驳。正因为如此，人们便不可能以足够的认真，去考虑此类问题赖以产生的心理条件。值得注意的是：此类问题通常都并非出自任何理智上的需要，而几乎总是植根于一种宗教实践。在印度是瑜伽，在中国是禅宗，两者都满足了那种想要把自己从不完整的意识状态中解放出来的冲动。西方的神秘主义也是如此，我们从其文献中可以看到大量指教，涉及的都是人如何才能从意识之“我性”（I—ness）中解脱出来，以便通过认识自己的本性而超越它，而成就内在的（如上帝一样的）人。鲁伊斯布罗克的约翰（John of Ruysbroeck）使用过大树倒长的意象（此意象也见于印度哲学），他说：“人须爬上此信仰之树，此树从天上往下长，它的根扎在上帝头中。”[484]他也像印度的瑜伽师一样说道：“人须清净无念，获得自由；他须摆脱所有的执着，不为万物所缚。”“人须不为喜乐忧伤、成败得失所动；他须不为世间一切沉浮、一切苦乐忧惧所缚。”只有在这种情况下，他的存在才能圆满。而存在的统一意味着生命的“内转”，此内转意味着“人须转向内部，进入自己的内心，方可理解和感受到上帝的内在工作、内在言说。”——这种新的、因宗教修行而产生的意识状态，与原来意识的最大区别，就在于外在事物不再（像过去那样）对一个受自我束缚的意识发生影响并导致主体和客体的相对待、相依附，而是（如现在这样）以一个空虚的意识向另一种影响保持敞开。这“另一种影响”也不再被认为是自己的活动，而被认为是一个“非我”（它把自觉意识当作对象）在对“我”发生影响。[485]

此时的情形，就仿佛是自我的主体性已经被颠覆、被取代，而另一个“主体”则出现在原来自我所在的位置上。[486]这就是人所熟知的宗教体验，它早已在圣保罗那里就得到过表述。[487]此处所描述的，无疑是一种新的意识状态，其与先前状态的不同，在于它经历了一次尖锐的宗教转变。

有人也许会提出异议，认为意识本身并没有改变，改变的只是所意识到的事物，就像同样的眼睛在图书的另一页翻开时，看见了不同的画面一样。但我以为这种解释恐怕是相当武断的，因为它与事实并不相符。事实上经典所描述的，并不是不同的画面或对象，而毋宁是对某种转变的体验。此种转变的体验，往往伴随最剧烈的心理痉挛。抹去某一画面而代之以另一画面，属于日常发生的事情，它并不具有转变之性质。问题之关键不在于看见了不同的事物，而在于以不同的方式去看。其情形相当于日常的视觉，改变成了一种新的视觉。当禅师问：“还闻溪水声么？”他显然指的是一种不同寻常的听觉。[488]意识也像知觉，并且与知觉一样要受到条件的限制。你可以有种种不同层次不同水平的意识，或广或狭，或深或浅。这些程度上的区别，往往就是种类上的不同，因为它们取决于整个人格的发展，也就是说，取决于知觉主体的性质。

只要知性仍在逻辑地思考，它对知觉主体的性质就没有兴趣。知性的主要关注，是如何把意识的内容加以整理。要超越此范围而突围到“关于知者的知识”中去，需要有一种罕见的哲学热情。这种热情，实际上与宗教冲动难以区分，因而整个问题也就属于宗教转变而与知性没有共通之点。古典哲学在极大范围内促成了这种转变，后来的哲学中，这种趋向却越来越少。某种意义上，叔本华仍然属于古典哲学，而尼采的《查拉图斯特拉》却已经不再是哲学——其中的戏剧性转变已经完全吞没了知性。在最高的意义上，它所关注的，已经不再是思想而是“思想的思想者”——这一点反映在该书的每一页上。

一种新人，一种彻底转变了的人出现在舞台上。他击碎了旧世界的躯壳，不只俯瞰着新的天地，而且创造了新的天地。安吉鲁斯·西雷修斯（Angelus Silesius）以温和得多的方式，说出了查拉图斯特拉表达的思想：

我的身体是蛋壳，

有只雏鸡壳中卧；

永恒神性来孵化，

有朝一日破壳出。

“悟”的体验，便大致相当于基督教范围内的“转变”体验。由于这种转变体验有不同的程度和种类，更为准确地界定那最与禅的体悟相近的一种，便不能说是多余的事情。与禅的体悟最接近的，无疑是（基督教范围内的）神秘派体验，此神秘派体验不同于其他类型之处在于：其最初的阶段表现为“去我”、“丧我”，表现为“虚空自我、无形无念”。而其他的宗教体验，例如罗耀拉（Ignatius Loyola）一派的修行方式，则建立在凝视神圣形象的基础之上。我以为后面这种修行方式中，还包括新教之经由信仰和祈祷，经由集体体验而获得的转变在内——因为一种明确的期盼，在这样的转变中始终发挥着决定性的作用，而在前一种修行方式中，所依靠的则是“空无所有”和“获得解脱”。艾克哈特的著名断言“上帝即虚无”，原则上与狂热的冥想、与信仰和集体期盼不可同日而语。

如此看来，“悟”与西方体验的相通性，便仅仅局限在少数基督教神秘派人士中。这些神秘主义者的悖谬说法，已经滑到异端的边缘或甚至已经越过了界限。据我所知，正是这一点，才使迈斯特·艾克哈特的著作遭到教会的谴责。如果佛教也有自己的“教会”（在我们

使用这个词的意义上），它肯定会把禅宗视为不可容忍的异端，因为禅宗在方法上是极端个人主义的，且许多禅师又经常呵佛骂祖破坏偶像。[489]当然，如果把禅宗当作一种运动来看，若干世纪以来它确实有其集体的形式，这一点我们可以从铃木大拙的《禅僧之修行》（京都，1934）中看到。然而这些只涉及外在的行为。在集体生活方式之外，精神上的修炼或发展，则似乎唯有诉诸“公案”。公案被认为是一些悖谬的问题，是禅师的一些不可思议的说法或举动。根据铃木大拙的描述，我们可以说它主要以禅门轶事的方式代代相传而汇集了禅师的诘问。这些问题是由师傅提出来让弟子去冥想的。一个经典性的例子是“无”字公案。某和尚问禅师：“狗子也有佛性么？”禅师答曰：“无！”按照铃木的解释，此处所说的“无”，简直就意味着“汪汪！”显然，对这样的问题，狗自己正会这样来回答。[490]

初看之下，这些问题被提出来作为冥想的对象，事先已预设了一种结果，而这也就决定了弟子的体验，正像在耶稣会的灵修或某些瑜伽派别的冥想中，所要体验的东西，事先已由导师交付的任务所决定一样。然而公案的不同，在于它是如此变化多端、暧昧难解——尤其是如此悖谬，如此诡异，以致即使是行家里手，当面对这样的问题而要找到合适的解决办法时，也必然眼前发黑，如堕五里雾中。何况，最后的结果又被描述得那样晦涩、那样模糊，以致在单一的个案中，没有人能够发现公案和开悟的体验之间有什么合理的联系。由于不存在任何逻辑的关联，我们便可以设想，公案的方法，没有为心灵的自由设置哪怕是一点点限制，从而最后的结果，完全出自弟子个人的气质。在这样的修炼中，智性的颠覆旨 在使修炼者完全没有任何意识中的先入之见。意识中所有的先入之见都须尽可能地排除，然而却不包括无意识的“先入之见”，也就是说，不包括无意识中业已存在却未能确认的心理前件。此无意识心理绝非洛克所说的“白板”而是一种自然赋予的因素，当它对外界作出回应时（悟的体验就显然是这样一种回应），所作之回应，乃是“自然”之回应——她成功地把自己的

反应传达给了意识。[491]弟子在用自己的无意识天性对禅师（或公案）作出回应时，其无意识天性的显现，就是所说的“悟”。至少在我看来，这样的观点，或多或少正确地表述了悟的性质。此观点也得到如下事实的支持：禅师们的最大关注，往往是“澈悟心源”、“洞见本性”即深入到自己生命的深处。[492]

禅与所有其他修行——无论是哲学的修行还是宗教的修行——的不同之处在于它完全没有任何预设。即使“佛陀”本身，也经常遭到严厉的拒斥，而且确实经常遭到亵渎和遗忘，尽管他（或毋宁说正因为他）是全部修行中最强有力的精神预设。然而即使是佛，也毕竟是一种“相”（image），因此必须被置诸脑后。没有任何东西是必须呈现在眼前的东西，除非是实际存在的东西，那就是人及其无意识。正因为人对自己无意识中的“前在”浑然无觉，他也就不可能摆脱其影响。那从虚空中响起的回应，那从玄之又玄的黑暗中亮出的明光，于是便往往被体验为福乐无穷的开敞。

意识之领域总是充斥着各种限制，道路往往被重重高墙所阻挡。我们的意识必然是片面的——意识的本性就是如此。任何意识都只能同时容纳很小一部分知觉，其余的则必须退隐于阴影之中。同一时间内知觉内容的增加，即使没有到造成混乱的程度，也会降低意识的明确度，使之变得模糊晦暗。意识不仅要求其内容稀少而明确，而且其性质也决定了它非如此不可。意识的定向能力，便完全来自注意力的集中——只有在这种情况下，我们才能记录下转瞬即逝、先后继起的种种意象。然而注意力的集中需要极大的努力，我们不见得随时都做得到，于是便不得不满足于将同时呈现的知觉和前后继起的意象减低到最少。这样，广大心理领域中可有可无的知觉，便不断地被排斥在外，而意识遂得以始终局限于狭小的范围。谁要是能于一眼之中看见自己被排斥在意识之外的那些知觉，其后果如何，恐怕不堪设想。人既已凭借其稀少而明确的意识建立起世界的结构，当他突然在一瞬之

间清楚地看到更多的东西时，那样的景观，那样的所见，恐怕只能是一种神一样的景观、神一样的所见。然而这里所说的还只是“可有可无”的知觉，如果我们再把无意识中的心理内容也加进来，并试着想象一幅整体的图景，那就更是超过了最胆大妄为的幻想。这样的景象，当然是意识完全无法想象的，然而在无意识中，却作为事实而存在。因为所有处在意识之下的东西，都始终具有被觉知、被表象于意识的可能，[493]而无意识却代表了意识之下所有不能呈现的东西，即一种潜在的“全景”，它构成了全部的“前在”，意识却不过是从中生发出来的单一片断。

在这种情况下，如果意识能尽可能虚空自己，被清除的内容就会沉落到无意识中去——至少是暂时地。在禅宗里，这种“移置”，通常源于心理能量从意识中撤离和转移到了“空”的概念或公案之中。由于两者都须保持静止，意象之不断继起便被中止，而维持这种活动的能量也随之而中止。这样，节约下来的心理能量便进入无意识之中去强化其本来的负荷，使之达到临界点。这就为无意识心理内容突围到意识之中做好了准备。但由于意识并不容易做到完全的“空”，为了在无意识中建立起最大程度的紧张以实现最后的豁然贯通，学禅者便需要有或长或短一段时间的特别修炼。[494]

这样突围出来的内容，远不是杂乱无章的。如同精神科医生在精神病患者身上见到的那样，发作于谵妄之中的幻觉意念，与患者意识的内容有着特殊的关联。这种关联也同样存在于正常人的梦与其清醒意识之间。这样的关联，基本上是一种补偿关系，即：突入到意识中来的无意识内容，从最宽泛的意义上讲，乃是意识的指向在趋于圆满时所不能没有的。这些出自无意识的东西，如果被有意义地整合到意识生活之中，所产生的精神生活形式就会更好地适应个体的整个人格，而意识与无意识之间的无谓冲突也随之而得以消除。现代心理治疗——如果它已经摆脱了历史的偏见，不再把无意识视为由幼稚的、

不道德的内容所组成——就建立在这一原理之上。无意识中无疑有卑琐的角落，有充满肮脏隐秘的贮藏室，然而这些东西却并没有深匿得足以称之为无意识，毋宁说它们只是仿佛被人暂时遗忘在了一边。这些东西与整个无意识的关系，就像一颗蛀牙与整个人格的关系一样。实际上，无意识乃是所有玄学、所有神话、所有哲学（只要它不止于批判的审视而要作出形而上的断言）乃至所有建立在“心理前提”之上的生命活动赖以产生的母体。

无意识的每一次“入侵”，都是对某种意识处境的回应。这种回应响应着精神生活整个潜在的“全景”。心理内容之分裂为孤立的单元和具有片面性的碎片，乃是由意识的本性所导致。而来自无意识的反应，却总是具有整体的品格，因为它还没有被“起分别”的意识所分割。[495]也正因为如此，它便具有压倒一切的效果。此回应是如此地突如其来、无所不包、通体澄明，它之所以更像是一种开显、一种启示，乃是因为自觉意识已经使自己走进了无望的绝境。

因此，在经历了多年艰苦卓绝的修炼和泯除了一切理性知解之后，禅门弟子从自然本身得到了一种回应，一种唯一真实的回应。此时，关于“悟”的种种说法终于得到澈悟。人们自己可以看到：禅宗语录中给人印象最深的，就是这种回应的“自然而然”。确实，人们可以怀着某种淘气的满足来接受诸如此类的故事：一个开悟的弟子，在禅师脸上掴了一掌作为回报；而禅师所说的“无”，作为对狗子有无佛性的回答，又是多么地蕴藏着智慧！然而，必须随时记住的是：许多人根本没有能力区分玄妙的笑话和无稽的胡言，而许多人对自己的聪明又是那么地自信，以致终其一生所遇见者，除了蠢材之外更无别物。

尽管禅宗对我们理解宗教转变的心理过程贡献极大，其在西方的运用却颇成问题。西方人缺乏习禅所必需的精神教育。我们之中，谁

会绝对无条件地信任禅师的权威和他那匪夷所思的行径呢？对伟大人格的尊重，只能见之于东方。我们之中恐怕没有人敢于自夸：他完全相信那无比悖谬的转变体验，以致可以牺牲一生中的无数岁月来践行这一枯燥乏味的追求。我们之中恐怕也没有人敢于自己为这种左道旁门的“转变”承担责任——除非他本来就不被人信任，除非他因为病态的缘故而喜欢自吹自擂。这样的人本来就没有理由抱怨他在我们中找不到追随者。这样的“大师”，即使真能给我们设置一道艰难的课题（这绝非简单地鹦鹉学舌就能办到），他能够得到的，也只能是欧洲人的怀疑。因为在欧洲人看来，这一通向自我实现的陡峭路程，对自己来说就像地狱之路一样阴森惨淡。

我并不怀疑西方人也确实可以获得“悟”的体验，因为我们中也有人洞察到禅的终极目标而无畏地向着这些目标趋近。然而他们却从不夸夸其谈、自吹自擂。这不是由于害羞，而是由于深知，任何把自己体验传达给他人的努力都是徒劳。何况，我们的文明中也没有任何东西可以助长这样的努力，即使是专门保护宗教价值的教会，也不会给这样的努力以支持。的确，教会的功能，就是用来反对一切本真的体验，因为这样的体验必然是异端。我们的文明中，唯一对这种努力有所理解的，就算是心理治疗了。正因为如此，由一位心理治疗者来写这篇序言，也就绝不是什么偶然的事情。

在最深的层面上，心理治疗乃是医生与患者之间的一种对话关系。这是两个心灵的相遇，是它们之间的一场讨论——在这场讨论中，知识仅仅被用作工具。对话的目的是造成转变，但这种转变，却不是事先规定的转变而毋宁是一种不可规定的变化——其唯一的标准是“我性”（egohood）之消除。医生的任何努力，都不能迫使这种体验发生；他能够做的，最多也就是为患者铺平道路，帮助他形成一种态度，以便在决定性的体验到来时不发生激烈的抵抗。如果说在西方的方式中，知识的作用不可低估，那么，禅宗中佛教之传统的精神氛

围也同样不可以低估。禅及其技巧，只能从佛教的文化基础上产生。你不可能去消灭一种从来不曾存在的唯理主义知性——禅门高手从来不可能从偏执无知的蒙昧之辈中产生。同样，我们也经常面临这样的情形：哪怕只是为了使一个人最终能够想到去泯除自我、泯除其理性主义倾向，往往也必须首先借助于分析，先在他身上制造出这样一个自觉的、经受过文化熏陶的自我。何况，精神治疗是在和这样一些人打交道：这些人不同于禅门弟子，他们并没有一心一意为了觅得真谛而不惜任何牺牲，他们往往是最顽固最死硬的欧洲人。因此与禅宗的修行相比，精神治疗的任务，实在是更加复杂多变，而其漫长过程中的若干个别阶段，也更加充满矛盾冲突。

由于这些（以及其他）缘故，直接把禅宗移植到西方的想法就不仅不值得称赞，而且也根本不可能实现。然而，从事精神治疗的医生既然对治疗的目标极为关注，当注意到这一东方式“精神治疗”努力所要达到的目标（即“趋于完整”的目标）时，他是很难对此无动于衷的。我们知道，这样的问题，两千年来一直占据着东方最富冒险精神的心灵，而由此形成的哲学和方法，则使西方人的种种努力相形之下黯然失色。我们的努力，除了少数例外，不是停留于巫术即种种神秘崇拜（基督教也应包括在内），便是止步于唯智主义（从毕达哥拉斯到叔本华的哲学一直如此）。只有歌德的《浮士德》和尼采的《查拉图斯特拉如是说》，才第一次显示出从西方经验中突围而出的曙光。但直到今天，我们也仍不清楚这最具前景的西方产物究竟意味着什么——因为它们与西方思想中来自希腊的物质性、具体性倾向仍有那么多重叠。[496]尽管我们的智力已经发展到近乎完美的地步，可以如鹰一般从很高的高空发现地面上最小的老鼠，然而此智力却受到大地的牵引，被自己的“行蕴”（samskara）[497]卷入一个意象混乱的世界。此时，它不再向外寻求猎物，而是把一只眼睛转过来勘探自己的内心——“去发现是谁在那里寻找。”西方人于是堕入轮回的痛楚，他被种种未知的恐惧和危险所包围，置身于谬误的迷宫，受到种种幻

相的威胁蛊诱。而对进行这一冒险的人来说，所有可怕的命运中最具威胁性的一种，乃是他生活在自己的时代而陷入完全的沉默和深渊般的孤独。歌德称《浮士德》是他“最重要的事业”，然而我们对隐藏在此书后面的创作动机知道多少呢？我们对所谓“狄奥尼索斯体验”的恐怖又知道多少呢？人们不得不去读《中阴得度》即西藏的度亡经（如我建议的那样从后往前读）来弄清东方有什么东西可以与西方人为获得解脱、走向完整而不得不经历的种种磨难相比拟。这正是问题的关键——不是出于善良的意愿，不是出于聪明的摹仿，不是出于智力的卖弄。作为模糊的暗示，作为零碎的片断，这正是心理治疗者在摆脱了急功近利目光短浅的教义时面对的东西。如果心理治疗者局囿于他的准生物学教义，他便总是试图将他窥见的东西还原缩减为众所周知的陈腐之见——而此种理性主义共识，却只能使那些满足于幻相的人感到满意。然而所有幻相中最大的幻相，乃是自以为任何东西都可以使所有的人永远满意。此种幻相支撑着生活中所有难以忍受的东西而成为任何进步的障碍——它是所有事物中最难以战胜的。如果心理治疗者能够从他忙碌的活动中稍微抽出一点儿时间作一点思考，或者，如果他因为某种机缘而被迫识破自己的幻相，他就有可能发现：所有这些理性主义的化简（还原），当被强加到某种充满生命、渴望成长的事物上时，是多么地平庸浅薄、戕害生机。如果循此而进，更上层楼，他立刻便会明白所谓《浮士德》中所谓“敞开那扇大门，（敞开）那人类畏怯的脚步曾经走过的过去”[498]是什么意思。

我不希望被人认为是在推荐或建议什么东西，然而在西方，当人们谈到“禅”的时候，我认为自己有义务向欧洲人指出：何处是通向“悟”的漫漫长途的入口？在这条漫漫长途上，遍布着什么样的艰难险阻？的确，我们中只有少数杰出之士涉足过这样的艰难险阻，它们犹如山巅绝顶之微光般照耀向幽暗的未来。以为“悟”和“定”的境界可以在山脚或山腰处实现，将是一场灾难性错误。作为一种完整的体验，“悟”不可能是某种廉价、渺小的东西——它不可能小于“整

体”（完整）。人们只要意识到意识始终是心理的一部分并因此绝不可能囊括全体，就不难明白这番话的心理学含义究竟是什么。要囊括全体，需要有无意识的拓展。但无意识既不能被明确的公式所把握，也不能被科学的符咒所驱除，它总是与命运紧紧交织在一起，而且有时就是命运本身——正像《浮士德》和《查拉图斯特拉》所清楚表明的那样。“完整”的实现，需要人全力以赴：个人须为此付出其全部的生命。此事没有讨价还价的余地，没有简易可行的捷径、偷梁换柱的替代。考虑到甚至《浮士德》和《查拉图斯特拉》（尽管有最高的价值）也仍然处在欧洲人能够理解的边缘，我们便很难期盼一般受过教育的公众（他们才刚刚听人说及“心理”这一模糊幽深的世界）能够对“个性化”（我用它来指“变得完整”）这一心理过程有任何充分之认识。于是，人们便求助于病理学词典，满足于神经症和精神病的若干术语，要不然就是喃喃自语地嘟哝着“创造之奥秘”。但一个人若不是碰巧是一个诗人，他又能“创造”出什么呢？这种误解，近年来已经使不少人自称是“艺术家”——仿佛艺术不需要任何才能似的。但如果你什么也创造不了，或许你毕竟创造了你自己。

“禅”展示了在东方人眼中，“变得完整”究竟意味着什么。沉浸于禅宗之谜，怯懦的欧洲人也许会变得勇敢，也许会摆脱一向固有的目光短浅，从而透过那“该死的墙孔”[499]，多少欣赏到一个由心理体验构成的世界——此世界至今仍被浓密的云雾所笼罩。这样做并不会给我们带来伤害，因为因此而受到惊吓的人，会懂得怎样把这一切说成是所谓“自我暗示”，并以这样的理论来保护自己，使自己既不致因此而变得更加堕落，也不致因此而获得任何有意义的启发。然而对专心致志、心有灵犀的读者，我却要给予警告和提醒：切莫低估了东方人的精神深度，切莫以为禅宗里有任何方便法门。[500]对于东方思想，西方人长期以来已经形成一种轻信的态度。不过幸运地是：在禅宗问题上，这种轻信的态度并不会带来太大的危险，因为在禅宗里，并没有印度秘仪中那些全然不可理解的说法。同样，禅宗也并未像哈

塔瑜伽（hatha—yoga）那样一味沉浸于复杂的技能[501]——正是这些外在的技能，使本来就关心躯体的欧洲人充满虚幻的希望，以为可以凭“打坐”、“吐纳”和“导引”而获得精神上的成就。禅宗的要求恰恰相反——正像所有渴望成为现实的伟大事物一样，它要求于我们的，是更高的心智、更强的意志力。

本能与无意识[502]

这次讨论会的题目涉及一个不仅对生物学，而且对心理学和哲学都极为重要的问题。但如果我们要讨论本能和无意识的关系，最重要的是首先给所使用的术语下一个清楚的定义。

关于本能的定义，我认为里弗斯（Rivers）提出的“极端反应”（the all-ro-none reaction）颇有意义。的确，在我看来，本能活动的这一奇特性质对这个问题的心理学方面尤为重要。我很自然地把自己限制在本能问题的心理学方面，因为我并不认为自己有资格去处理这一问题的生物学方面。然而，当试图给本能活动下一个心理学定义时，我发现我不能仅仅依靠里弗斯的“极端反应”标准，因为，在里弗斯的定义中，这一反应过程并没有显示出激发它的环境条件在强度方面的变化。它成了这样一种反应，这种反应在一切环境条件下都以自己特有的强度发生而与外来的刺激不成比例。然而，如果我们考察一下自觉意识到的心理过程以确定是否存在其强度与刺激不成比例的情形时，我们就可以从每个人身上发现许多这样的反应。例如，不成比例的感受、印象、夸张的冲动、极度的紧张，以及诸如此类的其他表现。显然，所有这些自觉过程并不能算作本能过程，因而我们也就必须寻找另一种标准。

在日常语言中我们经常使用“本能”这个词。我们常说“本能的行为”并用它来指这样一种行为方式——在这种行为方式中，并不存在明确意识到的动机和目的，推动它们的仅仅是模模糊糊的内在需要。一位英国作家——托马斯·雷德——已经指出过这一奇特的性质，他说：“我所谓本能，指的是表现为某种行为的自然冲动，它并

没有看得见的目的，也并非蓄意所为，它对我们所做的事情没有任何概念。”[503]可见，本能行为的一个特征就是意识不到隐藏在行为后面的心理动机，它与严格意义上的自觉过程——其主要特征就是意识到动机的连续性——形成鲜明的对比。由于这一缘故，本能被感觉为一种内在需要，而事实上正是康德给本能下的定义。[504]

可见，本能活动必须包括在无意识过程中——这种无意识过程只有通过事后的结果才能被我们意识到。但如果我们满足于这一概念，我们立刻就会发现它的缺陷——它仅仅只把本能从自觉过程中分离出来并以无意识作为其特征。而如果我们把无意识过程从整体上作一个鸟瞰，我们就会发现不可能把它们全都归入本能活动——哪怕日常语言并没有在它们之间作出区分。例如，如果你突然遇见一条蛇并因而大大地吓了一跳，那么你完全可以把这叫做本能冲动，因为它与猴子对蛇的恐惧并没有什么不同。本能行为的最大特征就是它具有普遍一致性和可重复发生性。正像洛伊德·摩尔根（Lloyd Morgen）正确指出的那样：拿一种本能反应打赌，就像拿明天早上太阳会升起来打赌一样地没趣。然而，另一方面，某人却可能每当遇见一只完全无害的母鸡时就恐惧得不得了。尽管在这种情况下，恐惧机制也像在本能中那样是无意识的，我们还是不得不在这两种过程之间作出区分。在前一案例中，对蛇的恐惧是一种普遍发生的合目的过程；而在后一案例中，当其反复发生时，它只是一种恐惧症而并不是一种本能，因为它仅仅孤立地发生，并不具有普遍性。事实上，存在着许多这样的无意识强迫冲动，例如：无法摆脱的想法、对音乐的沉迷、突如其来的观念和心情、冲动性的情感、抑郁、焦虑等等。这些现象既可以从正常人身上见到，也可以从不正常的人身上见到。就其仅仅孤立地发生而不具普遍性而言，它们必须与本能过程相区分——哪怕它们在心理机制上似乎与本能完全一致。正像在病态案例中常常见到的那样，它们甚至具有“极端反应”的特征。心理病理学中有许多这样的病例，在

那里，一定的刺激总是产生出确定的、相对不成比例的、可以与本能反应相互比较的反应来。

所有这些反应都必须从本能过程中区分出来。只有那些来自遗传的、普遍一致的和反复发生的无意识过程才能称为本能过程。与此同时，它们还必须显示出赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）指出过的那种必然性和反射性。这种过程不同于单纯的感觉一运动反射只是因为它更为复杂。威廉·詹姆士（William James）因此并非不公正地把本能说成是“一种兴奋运动冲动，其发生是由于神经中枢中先已存在某种反射弧。”[505]本能和反射都是普遍一致的和反复发生的，同时在动机上又都是不自觉的。

本能来自何处？它们是怎样获得的？这个问题极为复杂。无疑，它们来自遗传，但这一事实却丝毫说明不了它们的起源，而只是把问题交给了我们的祖先。一种广泛认可的观点认为：本能起源于反复重演的意志行为，这些意志行为先是个别的，以后则成为共同的。这一解释在一定范围内是合理的，因为我们随时都可以观察到，某些辛辛苦苦学会的活动，通过反复不断地实践而逐渐成为自动发生的过程。然而，如果我们考虑到从动物界发现的某些神奇本能，我们就必须承认，学习的因素有时根本就不存在。在某些例子中，简直就不能想象学习和实践怎么可能出现。我们以丝兰蛾（Pronuba yucca—sella）[506]精致得令人难以置信的繁殖本能为例吧。丝兰花只开一夜。丝兰蛾从一朵花中采得花粉并把它揉成一个小球。此后它飞向另一朵花，咬开雌蕊，把自己的卵产在胚珠之间，然后把花粉球塞进雌蕊那漏斗形的开口中——如此复杂的行动，丝兰蛾在自己的一生中仅仅从事一次。

这些例子就很难拿学习和实践的假说来予以解释。于是，近年来又有了另一些解释方式，这些方式来自柏格森哲学，强调的重点放在

直觉这一要素上。直觉是一个无意识过程，其结果是某种无意识心理内容——某种突如其来的想法或“预感”——侵入到意识之中。[507]它类似于知觉，然而不同于自觉到的感觉和内省活动，这一知觉是不自觉的。这就是我们为什么把直觉说成是一种“本能”领悟的缘故。直觉类似于本能，其差别仅仅在于：本能是执行某种高度复杂的行动时合目的的冲动；直觉则是对高度复杂的情境的无意识的、合目的的领悟。因此，在某种意义上，直觉乃是本能的另一面，既不比它更令人惊奇，也不比它更不令人惊奇。但我们绝不要忘记：我们所说的复杂和我们所说的神奇，在大自然眼中却一点也不复杂和神奇，相反却是普通而常见的事情。我们总是惯于把我们自己理解上的困难投射给事物，并把它们说成是复杂的，而实际上，它们却十分简单并且完全不理解我们在智力上遇到的困难。

讨论本能问题而不涉及无意识，这样的讨论就必然是不完整的。因为正是本能过程使无意识这一补充性的概念变得十分必要。我把无意识定义为所有那些未被意识到的心理现象的总和。这些心理内容可以恰当地称之为“阈下的”——如果我们假定每一种心理内容都必须具有一定的能量值才能被意识到的话。一种意识内容的能量值越是变低，它就越是容易消失在阈下。可见，无意识是所有那些失落的记忆、所有那些仍然微弱得不足以被意识到的心理内容的收容所。这些心理内容是不自觉的联想活动的产物——梦也是由这种联想活动导致的。除此之外，我们还必须把所有那些或多或少是故意予以压抑的思想感情也包括在内。我把所有这些内容的总和称之为“个人无意识”。然而除此之外，我发现无意识中还有一些性质不是个人后天获得而是先天遗传的。例如，在没有自觉动机的情况下，作为一种冲动而去执行某些必要行动的本能，就属于这种性质。在这一“更深”的层面，我们还发现了一些先天固有的“直觉”形式，即知觉和领悟的原型，它们是一切心理过程必需事先具有的决定性因素。正像本能把一个人强迫加入特定的生存模式一样，原型也把人的知觉和领悟方式

强行迫入特定的人类范型。本能和原型共同构成了“集体无意识”。我把它称之为“集体的”是因为与个人的无意识不同，它不是由个人的、即或多或少具有独特性的心理内容所构成，而是由普遍的、反复发生的心理内容所构成。本能本质上是一种集体现象，也就是说，是一种普遍的、反复发生的现象，它与个人独特性没有任何关系。原型也和本能有着同样的性质，它也同样是一种集体现象。

在我看来，如果不考虑原型，本能问题就不可能从心理学角度获得处理。因为，在最深的深处，本能和原型是彼此决定的。然而这个问题却很难予以讨论，因为说到本能在人类心理中发挥的作用，人们的意见真是众说纷纭。威廉·詹姆士的意见是：人身上密密地聚集着各种各样的本能；而另一些人则把本能限制在极少的几种反射上——即限制在幼儿执行的几种运动上，限制在他们的胳膊和腿、他们的喉头和声带的特定反应上，限制在他们对右手的使用和他们发音中音节的形成上。在我看来，这样的限制未免走得太远，尽管它带有人类心理的一般特征。无论如何，我们应随时记住：在讨论人的本能时，我们是在自说自话，因此无疑是带有偏见的。

我们最好还是不要从自己身上而是从动物或原始人的身上来观察本能。这是因为我们已经习惯于考察自己的行为，并总是为之寻求合理化的解释。但这种文饰丝毫也不能使我们确信我们的解释就真的站得住脚。的确，它极有可能是不能成立的。并不需要超人的智力就可以洞穿许多合理化文饰的浅薄，并在它们的背后找出那真实的动机和强有力的本能。我们人为的文饰往往使我们以为我们的行动不是受本能，而是受自觉动机的驱使。当然，我的意思并不是说：人至今仍未能依靠长期的训练而把一部分本能成功地转变为意志的行动。本能固然已受到驯化，然而基本的动机却仍然是本能。毫无疑问，我们成功地把相当数量的本能包装在了理性的文饰里面，以致在众多的面纱后面，我们已经认不出那原始的动机。在这样的包装下，我们仿佛实际

上已经不再有任何本能。然而如果我们把里弗斯的标准——那不合比例的全有全无反应——运用在人们的行为上，我们就会发现，在数不胜数的个案中，都会出现夸大了的反应。夸大确实是普遍的人性特征，尽管人人都小心翼翼地试图以理性的动机来解释自己的反应，在这方面从来就不缺乏好的主张，但夸大却依然作为事实而存在。那么，为什么在一个特定的情境中，人不能如其所需地、恰如其分地、合情合理地言、行、取、予——为什么他不能恰当地作出反应而经常是要么太多、要么太少地作出反应呢？这恰恰是因为在他身上开始了一种无意识过程——它独行其道而得不到理性的帮助，因而也就达不到（或超过了）理性动机的程度。这一现象是如此普遍、如此常见，我们只能说它具有本能的性质——尽管任何处在这种情境中的人都不愿承认自己的行为具有这样的性质。我因此倾向于相信：人的行为受本能影响的程度远远高出于通常的设想，而我们在这方面却极大地倾向于使自己的判断变得虚假——这同样也是由本能的夸大作用造成的。

本能是典型的行为模式，任何时候，当我们面对普遍一致、反复发生的行为和反应模式时，我们就是在与本能打交道，而无论它是否与自觉的动机联系在一起。

正像人们也许会问人到底具有许多本能还是只具有少数本能一样，我们也必须提出一个尚未提出过的问题——人的心理反应究竟拥有众多还是只拥有很少的原始形式。这里，我们同样面临上面提到过的困难：我们是如此惯于运用传统的、自明的概念，以致我们已经意识不到它们在多大程度上建立在知觉的原始模式上。与本能一样，原始意象也被我们思维的外向分化弄模糊了。正像某些生物学家认为人只有很少几项本能一样，认识论也把原型简化还原为几个逻辑上受限的知性范畴。

然而在柏拉图那里，原型却被赋予了极高的价值，它被视为形而上的理念，视为理式和范型，而真实的东西却被认为仅仅是这些理式的摹本。中世纪的哲学从圣·奥古斯丁——从他那里我借来了原型这一思想——的时代一直到马勒伯朗士和培根，在这方面一直坚持着柏拉图的立场。然而在经院哲学中我们却发现了这样一种观点——原型是铭刻在人头脑中的自然意象，它帮助人的头脑形成自己的判断。因此，切尔贝利的赫伯特（Herbert of Cherbury）说：“自然本能是这样一些能力的表现，这些能力可以从每一个正常人身上见到，通过它们，那接触到事物内在一致性的共同观念如原因、手段、目的、善、恶、美、愉悦等等，便可以不依赖于散漫的思想而趋于一致。”[508]

从笛卡尔和马勒伯朗士以来，“理念”或原型的形而上的价值逐渐败坏了。它变成了“思想”，变成了认识的内在条件，正像斯宾诺莎清楚地予以表述过的那样，“我把‘理念’理解为头脑中的一种概念，头脑因为自己是一个思维着的东西而形成了这样的概念”[509]。最后，康德把原型还原为有限的几个知性范畴。叔本华甚至进一步推进了这一简化过程，但与此同时却赋予了原型以几乎是柏拉图式的意义。

在这一极为简略的勾画中，我们再次看到同样的心理过程在起作用，正是它把本能隐藏在理性动机的斗篷下，并把原型转变为理性概念。在这样的伪装下，原型基本上已经无法辨认。然而尽管如此，人们内在的描绘世界的方式——撇开其所有细节上的差异——却仍然像本能行为一样，始终是普遍一致的和反复发生的。正像我们不得不假定一种决定和调节着我们意识行为的本能活动一样，为了说明我们知觉的统一性和规律性，我们也必须求助于一种相关的概念来说明一种决定着领悟模式的要素。我们把这一要素叫做原型或原始意象。原始意象可以恰当地说成是“本能对自身的感知”，或说成是本能的自画像——其情形恰如自觉意识是对客观生命过程的内在感知一样。自觉

意识使我们的行动具有形式和指向，无意识的领悟则通过原型决定着我们本能的形式与指向。如果我们把本能说成是“精致”的，那么，引领本能进入行动的“直觉”，换句话说，那借助原型而获得的领悟，就一定是某种精确得难以置信的东西。因此，丝兰蛾一定与生俱来地携带着一种犹如内在心象的东西，正是这种心象在一定的情境中激发和释放出相应的本能，使丝兰蛾能够“认出”丝兰花及其结构。

里弗斯提出的“极端反应”有助于我们从无所不在的人类心理中发现本能的作用，而原始意象的概念则可望在直觉的领悟活动方面发挥同样的作用。直觉活动能很容易从原始人身上观察到。在原始人那里，我们总是不断地遇到某些典型的意象和母题——这些意象和母题构成了他们的神话基础。这些意象自生自长并具有极大的复现率。我们到处都能发现同样的想法，如：神奇的魔力和宝物、鬼怪和精灵及其所作所为、英雄和诸神及其传奇式经历。在世界各大宗教中，我们发现这些意象得到了进一步完善，与此同时，它们也不断被饰以理性之装潢，甚至还出现在严格的科学之中，成为某些不可缺少的辅助性概念如能量、以太、原子。在哲学中，柏格森的“创造性绵延”这一概念，典型地体现了某种原始意象重新获得了生命与活力，我们可以在普罗克洛斯（Proclus）那里找到类似的概念，而其原始的形式则见诸赫拉克利特。

分析心理学随时随地都从正常人和病人身上接触到自觉领悟的种种干扰。这些干扰是由原型意象的混合物引起的，因本能活动的干扰而变得夸张的行为是由直觉的领悟模式引起的，这些直觉的领悟模式为原型所激发并且很可能产生出过分紧张的、往往是歪曲了的印象。

原型是典型的领悟模式，无论什么时候，只要我们遇见普遍一致和反复发生的领悟模式，我们就是在与原型打交道，而不管它是否具有容易辨认的神话性质和特征。

集体无意识是本能和与之相关的原型之总和。正像每个人都具有种种本能一样，他同样也拥有一整套原型意象。这方面最引人注目的证据来自种种心理障碍的心理病理学——正是集体无意识的入侵构成了这些心理障碍的显著特征。例如，在精神分裂症中情形就是如此。此时，我们往往可以观察到种种古老的冲动伴随着明确无误的神话意象出现在病人的意识中。

我认为我们不可能断言究竟是情境的领悟在先，还是行动的冲动在先。对我来说，两者不过是同一充满生气的活动的两个方面。我们不得不把它视为两个不同的过程，仅仅是为了对它取得更好的理解。

现代人的精神问题[510]

现代人的精神问题与我们生活的时代有着如此紧密的关联，以致我们竟难以从适当的角度去对它进行考察。现代人还是一个崭新的现象，现代问题则刚刚才开始出现，其答案还深藏在未来之中。因此，在谈及现代人的精神问题时，我们最多只能勾画出问题的大致轮廓，或许还只能极不相同地勾画这一轮廓，因为我们对于未来只有极为朦胧的认识。更何况，这个问题既十分模糊，又具有某种普遍性，显然任何个人均难以把握。因此，我们有充分的理由用最大的谨慎态度来考察这样的问题。在我看来，公开承认这一点是极为重要的，因为我深知，这样一个问题比任何其他问题都更容易诱引我们去使用响亮而空洞的豪言壮语，同时也因为我本人不得不说的某些话本身就可能显得不够小心谨慎，甚至还可能把我们引入歧途——在此之前，许多人不是已经受害于我们自己的夸夸其谈了吗？

要立刻举例说明这种显然的缺乏谨慎，我就不得不指出：我们所说的现代人是那些对此时此刻有着清醒意识的人，这些人绝不是普普通通的平常人。毋宁说，现代人不是站在险峰绝顶之上，就是立足于世界的边缘；他们面对着未来的深渊，头上是浩瀚的苍穹，脚下是整个人类及其一直淌隐到原始迷雾中去的全部历史。现代人，或者，让我们重说一遍，那真正生活在此时此刻的人，实际上是寥寥无几的，因为他必须具有最高的意识。既然完完全全地生活在现代，就意味着必须充分意识到自己作为个人的存在，他也就需要有最紧张最广阔的意识，需要将无意识缩小到最低限度。我们必须清醒地懂得：仅仅生活在现在并不能使人变得现代，因为如果那样，那就每一个现在活在

世上的人都是现代的了。显然，只有那充分意识到现在的人才可以称之为现代人。

自觉意识到现在的人是命中注定的孤独者，这在任何时代都是如此，因为朝着充分的自我意识每前进一步，人也就更远地远离了他原来那种充满生机和野性的对人类群体的“神秘参与”（participation mystique），远离了那种湮没于普遍而共同的无意识中的命运。每向前迈进一步，都意味着使自己同人群生活于其中的无意识母体相脱离。即使在文明社会里，那些在心理上处于最低阶层的人，也仍然生活在与原始人相差无几的无意识状态中。稍高的一个等级虽然生活在意识的层面上，但那仅仅相当于人类文明的发轫。只有心理上处于最高等级的人，他们的意识才反映了最近几个世纪的生活——在这一意义上，只有我们所说的现代人才生活在现在，只有他才具有真正现在的意识，只有他才发现从前的生活方式已经令他生厌，而过去时代的价值追求，除了从历史的角度看，已经不再能够吸引他的兴趣。这样一来，他在最深刻的意义上成了“非历史的”，并使自己与那些完全生活在传统范围之内的人群相疏离。的确，只有当一个人已经走到了世界的边缘，他才是完全意义上的现代人——他将一切过时的东西抛在身后，承认自己正站在彻底的虚无面前，而从这彻底的虚无中可以生长出所有的一切。

这些话的调子高得使人怀疑会走向自己的反面，因为伪装出一种现代意识是再容易不过的事情了。事实上，一大帮没有价值的人正是这样一下子跳过各种发展阶段，抹去这些阶段所代表的人生任务，并由此而赋予自己一副虚假的现代气概的。他们猛然出现在真正的现代人身旁，但实际却是一些身如飘蓬、无处生根的吸血鬼和寄生虫；他们的空虚给真正的现代人那不值得羡慕的寂寞投上了一道可疑的色彩。于是，那真正的、为数极少的现代人，便只能被这帮幽灵的阴云所遮蔽，而在缺乏辨别力的大众眼中，与这些伪现代派混在一起。这

是没有办法的事情。“现代”人总是遭到诘难，遭到怀疑，这在所有时代都是如此，从苏格拉底和耶稣的时代就已经开始。

真正的现代性意味着自愿宣告破产，重新承担起贫穷和坚贞的誓言，并且抛弃历史赐予的神圣荣耀——而这是一桩极其痛苦的事情。成为“非历史的”人是一种普罗米修斯似的罪孽，在这一意义上现代人确实生活于罪孽之中。具有高度的意识犹如背负着罪疚的重担。但正如我说过的那样，只有当一个人超越了过去的意识阶段，广泛地完成了他的世界指定给他的各种职责后，他才可能获得充分的现代意识。要做到这一点，他就必须头脑健全、技艺精湛——他必须是一个获得了同其他人一样多，甚至比其他人还要多的成就的人。正是这些品质，保证了他能够达到此后获得的最高意识境界。

我知道，技艺精湛这一点在伪现代人听来尤其觉得刺耳，因为这使他们想到了自己的欺骗行为，但这并不应阻止我们把它当作衡量现代人的标准。我们甚至不得不确立这样的标准。因为，除非具有精湛的技艺，否则一个自诩的现代人就不过是一个骗子。现代人必须在最高的程度上做到艺精业熟，如果他不能靠他的创造力来补偿他与传统的决裂，他就仅仅是背叛和遗弃了过去。为了获得对现在的意识就对过去予以否定根本是徒劳无益的事情。“今天”之所以有意义，仅仅因为它处在“昨天”和“明天”之间。正是这一过渡和转换的过程构成了过去与未来的联系。只有在这种意义上意识到现在，才可以把自己说成是现代人。

许多人都自诩为现代人——尤其是那些伪现代人。由于这一缘故，我们发现真正的现代人往往反倒喜欢以那些称自己为老古董的人自居。他们这样做，首先是为了通过更多地强调过去，来平衡其与传统决裂的负罪感，其次是为了避免被别人视为伪现代人。每一种好的品质都有其坏的一面，没有任何一种善会来到这个世界而不立刻产生

出相应的恶。正是这一痛苦的事实消解了那种通常随现代意识而来的陶醉感，即觉得自己是人类全部历史的顶峰，是无数世代的最后结晶。其实这最多只能是骄傲地宣示自己的贫乏，因为我们同样也面临无数世代以来种种希望和期待的破灭。想一想近两千年来的基督教理想吧，尾随这理想而来的不是救世主的到来和天国的千年至福，而是基督教国家之间的世界性大战以及集中营和毒瓦斯——这是怎样一场天国和人间的大浩劫啊！

面对这一景象，我们最好还是重新变得谦卑。不错，现代人是一个顶峰，但他却注定要被明天超越。他的确是无数世代的发展的产物，但他同时又是人类一切希望所遭到的最大失败。现代人意识到了这一点：他看到了科学、技术和组织有着怎样的好处，同时也看见了它们可能成为怎样的灾难。他同时也看见了：本着“和平时期备战”的原则，所有用心良苦的政府是怎样为和平铺平了道路，以致整个欧洲几乎陷于灭顶之灾。至于理想，则无论是基督教会和人类的兄弟情谊，还是国际间的社会民主和经济利益的休戚相关，都没有能够经受住现实的苛刻检验。战后15年的今天，我们再次看见同样的乐观主义、同样的大型组织、同样的政治热情和同样的标语口号又开始流行起来，我们怎么能不恐惧它们将不可避免地引领我们走向进一步的浩劫和灾难？的确，禁止战争的种种协议留给我们的仅仅是怀疑，尽管我们同时又希望它们能够取得哪怕是最微不足道的成功。在内心深处，人们总是对每一个这样的缓和措施持一种痛苦的怀疑。当我说现代人在精神上遭到了一种致命的打击并因此而陷入到深刻的动摇和惶惑中时，我相信我并没有夸张地过甚其辞。

上面这些话已足以表明我的观点带有职业的色彩和偏见。医生总是诊断出疾病，而我却不能不继续做一个医生。不过，医生技艺中最重要一点的是：他不应该在没有疾病的地方发现疾病。因此，我不会

断言说西方人尤其是白种人已经病入膏肓，整个西方世界已濒临崩溃的边缘。我根本没有资格去作出这样的判断。

任何时候，当听见有人在谈论文化问题或甚至是人类问题时，你们绝不要忘了追问这个说话者究竟是谁。谈话者谈论的问题越是大而无当，他就越是会把他自己最个人的精神问题偷偷塞入他对该问题的陈述中。这无疑会导致不可容忍的歪曲，导致可能引起严重后果的错误结论。另一方面，当一个大而无当的问题整个地抓住和同化了一个说话者的时候，又恰恰足以表明这个说话者确实亲身体验到了这一问题，甚至很可能从他所受的痛苦中获得了某种东西。在这样的情况下，他就以他个人的生活帮助我们思考了这一问题并为我们揭示出某种真相。但倘若他把自己的心理问题投射到他的思考中，他就用他自己的个人偏见，给我们提供了一种虚假的东西，并且在表面上显得客观的情况下，极大地歪曲了这一问题，以致不仅没有揭示出任何真相，反倒制造了虚假的骗局。

当然，我之所以知道现代人的精神问题，仅仅是根据我与他人的接触和我自身的体会。我从成千上万有教养的患者和健康人那里获悉了他们隐秘的内心生活，这些人来自文明的白人世界的各个角落。正是在这样的经验上我形成了我的看法。无疑，我只能勾画一幅片面的图画，因为我观察到的所有这一切都隐藏在心底——它们完全是“内在的”。这里我需要立刻补充的是：这一点本身就值得注意，因为心理生活并非总是只能从“内在的”方面去发现。在有些民族和有些时代，心理生活是见之于“外部”的，这些民族和时代完全是非心理学的。我们可以以任何古代文明作为例证，特别是古埃及文明，它不仅具有不可磨灭的客观性，而且总是对未曾犯下的罪孽作天真而素朴的忏悔。正像从巴赫的音乐后面一样，我们从金字塔和萨卡拉的阿皮斯陵墓（the Apis tombs of Saqqara）后面也不会感觉到心理问题的存在。

任何时候，只要存在着某些外部形式，不管这些形式是理想的还是仪式的，只要它们充分表达了灵魂的憧憬和渴望，就像在一个仍然具有生气和活力的宗教中那样，这时我们就可以说心理是外在的，这里完全不存在心理问题，不存在我们所说的无意识。与这一事实相一致——心理学的发现完全是近几十年的事，虽然在此之前很久，人们就有了足够的内省力和理解力并藉此而认识到那些后来成为心理学课题的事实。技术知识的情形也是如此。罗马人熟悉一切机械原理和物理事实，这些知识足以使他们制造出蒸汽机来，然而从所有这些知识中产生的，却不过是由亚历山大里亚的希罗[511]制造出来的玩具。这是因为当时还没有进一步发展的紧迫需要。这种需要直到19世纪才伴随巨大的劳动分工和专业化的发展而产生。同样，精神的需要也只是在我们的时代才产生出心理学的“发现”。当然，心理事实此前也仍然存在，但却并没有引起人们的注意——谁都没有注意到它们，没有它人们照样生活。然而今天，如果再不对它们予以关注，我们就不能再继续生活下去了。

最先知道这一点的是医生。因为对牧师来说，人的心理不过是那种只有引导到已知的信仰形式或信仰体系之中才能不受干扰地行使其功能的东西。的确，只要这一信仰体系能够使生命得到真正的表达，心理学对于健康的生活就只不过是一种技术上的辅助，而心理也就不可能被视为个人独特的要素。当人仍然作为群体动物生活的时候，他并没有自己的精神，除了一般的对于灵魂不朽的信仰外，他也不需要任何个人自己的心理。然而一旦他的成长超出了他诞生于其中的宗教形式，一旦这种宗教再也不能将他的生活包容在它自身的完善性之中，此时，心理问题就成为一个不能以寻常尺度和方式去予以对待的独立因素。正因为如此，我们今天才有了一门建立在经验之上而不是建立在信念条款或哲学体系之上的心理学。在我看来，我们拥有这样一种心理学，事实上已经作为一种症状，显示出集体心理的一种深刻骚动。因为集体心理也表现出和个体心理相同的变化模式；只要一切

顺利，只要我们所有的心理能量都能以适当的、调节得很好的方式得到宣泄，我们就不会受到任何来自内部的骚扰。此时就没有任何怀疑和游移不定来缠绕我们，而我们也就不可能与自己发生分裂和冲突。但一当心理活动的渠道有所堵塞，立刻就会出现心理障碍，河水就会逆流而行，内心的要求就会不同于外在的要求，我们就会和自己发生冲突——只有在这时，只有在这种厄难之中，我们才发现心理是一种与我们意志相抵牾的东西，它对于我们是陌生的，甚至是充满敌意的，它与我们自觉的立场互不相容。弗洛伊德的精神分析以最清楚的方式展现了这一过程。他的第一个发现就是：存在着性欲的反常和犯罪的幻想，这些东西就其表面价值而言，与文明人的自觉意识是全然相悖的。一个人如果采纳和坚持这些反常的幻想，就等于宣布自己是一个罪犯、疯子和大逆不道的人。

我们不能设想这一侧面只是最近一段时期才在无意识或人类心灵的内陆中形成。很可能它一直就存在，并且在一切文化中都是如此。不过，尽管每一种文化都孕含着具有摧毁性的对立面——那放火烧毁神殿的希罗斯特拉特（Herostratus），在我们之前，却没有任何一种文化不得不如此认真地对待这些心理的暗流。过去，心理仅仅是某种形而上体系中的一部分，而在今天，清醒的现代人尽管仍顽强地执着于自我防御，却已经不得不承认心理的威力了。正是这一点把我们的时代和所有别的时代区分开来。我们再也不能否认，无意识中黑暗的骚动是一些活跃的力量，至少在现在，我们还无法把这些确实存在的心理力量纳入到理性的世界秩序中去。我们甚至把这些力量抬举到对之进行科学研究的高度——这再一次证明我们是多么认真地看待它们。此前的若干世纪中，它们一直被不加注意地弃置一旁，然而今天，它们却成了我们无法脱掉的涅索斯衬衫。[512]

世界大战的灾难性结果使我们的意识发生了一场革命，这在我们的内心生活中表现为我们对自己和自身价值的信念坍塌。过去我们总

是把异邦人视为政治和道德上的堕落者，但时至今日，现代人却不得不承认，他的政治与道德境况并不比别人优越。从前我们相信，叫别人遵守秩序是我们义不容辞的责任；现在我们却不得不承认，我们需要命令自己遵守秩序——我们最好自己以身作则。我比别人更愿意承认这一点，因为我清楚地意识到我对理性的世界组织已经失去了信心——那个实现了和平与和谐的千年王国的老梦已经苍白黯淡，失去了昔日的光彩。在这方面，现代人的怀疑主义已经冷却了他们的政治热情和改造世界的热情。不仅如此，它还非常不利地阻碍了心理能量流向外部世界——正像对一个朋友道德品质的怀疑必然会伤害和阻碍双方的关系一样。现代人的怀疑主义使他反弹回自身。他的心理能量开始向源头返流，由此发生的碰撞则把所有时代一直存在于那里的心理内容冲击到表面——而在流向顺畅的时候，这些东西本来是沉埋在淤泥之下的。在中世纪的人们眼中，世界是怎样地完全不同于今天啊！在他们眼中，地球永恒地固定和静止在宇宙中央，太阳围着它旋转，抚爱地给它以温暖，一切人类都是上帝的孩子，都沐浴在这至高无上者的爱护中，他为他们准备了永恒的幸福，而他们也都确切地知道他们应该做些什么，以及怎样才能从这个可以朽坏的世界上升到那永恒的、充满欢乐的生活中去。然而对我们来说，即使在梦中，这样一种生活也已经不再现实。科学早已把这可爱的面纱撕成了碎片。虽然人们总认为自己的父亲是世上最伟大的人，但那个时代却像遥远的童年时代一样被抛在了身后。

现代人已经失去了他中世纪的同胞所拥有的形而上的安全感和确定性，他建立起物质保障的理想、普遍福利的理想和人道主义的理想来取代先前的确信。然而要毫不动摇地保持住这些理想，他就得给自己注射更大剂量的乐观主义。因为，就连物质上的保障现在也已经完全落空；现代人已经看到：物质上的每一“进步”，都可以使一个更大的灾难如虎添翼。这一景象使关于进步的想象在恐惧中收敛了羽翼。当今天各大城市正完善着自己防御毒气袭击的措施，甚至为此而

进行不断的彩排的时候，我们能够作何想象呢？这只能意味着：这样的袭击早已经计划和准备停当，而且，所根据的也同样是“在和平时期备战”的原则。如果让人不断地积聚起充分的毁灭性，他心中的邪恶很快就会将其付诸可怕的运用。众所周知，只要把大量的军火放置在一起，它们自己就会把自己引爆。

赫拉克利特（Heraclitus）曾把制约和支配突发性事件的可怕法则称之为反向转化（enantiodromia），如今，这样的暗示已悄悄潜入现代人的头脑，它用恐惧冷却了现代人的血液，使他不再相信，面对这些可怕的力量，社会和政治的种种措施仍然具有持久的效力。这是一个建设和破坏此起彼伏的世界，如果现代人把自己的目光从这个盲目世界所展示的可怕前景投向他自己心灵的隐秘角落，他就会在那里发现每个人都宁可忽视也不乐于看见的混乱和黑暗。科学甚至摧毁了内心生活最后的庇护，从前的避风港现在变得一片狼藉。

然而尽管我们在自己内心深处发现了如此众多的罪恶，我们感到的却几乎是一种轻松。至少，我们这样想，这就是人类所有罪恶的根源。尽管它最初给我们带来的是震惊和幻灭，我们仍然感到：正因为这些东西是我们心理的一部分，我们就或多或少能够控制它们、纠正它们或不惜任何代价地对它们进行有效扼制。我们喜欢这样认为：如果我们在这方面取得了成功，那么我们就至少消除了这个世界上的一部分罪恶；如果每个人对无意识都拥有广泛的知识，那就不难看出一个政治家是否正被他的邪恶动机引入歧途，那时各大报纸就会对他斥责说：“去接受分析吧，折磨着你的是一个被压抑的父亲情结。”

我故意选了这么一个奇怪的例子是为了表明：那种以为某种东西既然是心理的，它就必然处于我们控制中的幻觉，将会把我们引入怎样的荒谬。不过，这个世界上的许多罪恶，倒的确来源于人们普遍地处于无可救药的缺乏意识，而随着日益增长的洞察和自知，我们也确

实能够与这些罪恶在我们身上的根源进行斗争，就像科学也能以同样的方式保证我们能够对付外来的伤害一样。

最近二十年来，对心理学的兴趣在全球范围内获得了迅速增长，这表明现代人正把自己的注意力从外部的物质事物转向自己的内心生活。艺术中的表现主义预言式地宣告了这一主观性的发展——艺术总是直觉地领悟到集体无意识中正在来临的变化。

我们今天的心理学兴趣是这样一种征象，它表明现代人正期望从心理中获得某种外部世界不曾给予的东西。无疑，这种东西本应包含在我们的宗教之中，但至少对现代人来说，它已经不再包含在宗教中了。在现代人看来，宗教的种种形式不再显得是来源于我们的内心，反倒更像是外部世界开列出来的清单。既然这个世界的精神不能给他以任何内在的启示，他便轮流去尝试各式各样的宗教信仰，就好像它们是星期日的礼服一样，穿上它们的目的，仅仅是为了又把它们像穿破的衣服一样地扔在一边。

同样，他也莫名其妙地被来自心灵深处的那些几乎是病态的显现所吸引——尽管他无法解释为什么先前那些世代遭到拒斥和抛弃的东西现在会突然变得这么有趣。无论这种嗜好多么厉害地触犯了良好的趣味，人们却不能否认对这些东西确实存在着普遍的兴趣。这里我想到的并不仅仅是人们对科学心理学的兴趣，也不仅仅是人们对弗洛伊德精神分析学的兴趣，而是人们对各种各样的心理现象，对包括招魂术（spiritualism）、占星术（astrology）、通神学（theosophy）、心灵学（parapsychology）等的广泛而方兴未艾的兴趣。自十七世纪以来，这个世界还从来没有看见过诸如此类的东西。我们只能拿它与公元一、二世纪诺斯替思想的繁荣相比拟。事实上，我们时代的精神思潮确实与诺斯替主义有着深刻的亲缘关系到今天，甚至存在着“Eglise gnostique de la France”（“法国诺斯替教

会”）这样的组织，而据我所知，德国也有两个教派公开宣称自己是诺斯替教派。数目上给人印象最深的运动无疑是通神学，以及它在大陆上的姊妹人智学（Anthroposophy）。它们纯粹是身穿印度服的诺斯替主义。与这些东西相比，对科学心理学的兴趣简直可以忽略不计。关于这些诺斯替体系，有一点是引人注目的，那就是它们完全建立在无意识的种种显现之上，其道德教谕也深入到人生的阴暗面中，这在经过修订的欧洲译本《贡茶利尼瑜伽》（Kundalini—yoga）中表现得十分明显。心灵学的情形也同样如此，每一个熟悉它的人都会同意我在这里的说法。

对这些运动所产生的热烈兴趣，无疑来自不能再投注到过时的宗教形式中去的心理能量。由于这一缘故，这些运动便有了一种真正的宗教性质——哪怕它们伪装成科学的时候也是如此。尽管鲁道夫·斯坦纳[513]把他的人智学叫做“精神科学”，尽管埃迪夫人声称自己发明了一门“基督教科学”，它们却丝毫改变不了自己的宗教性质。所有这些掩盖的企图仅足以证明：和政治与世界的改造一样，宗教也已经受到人们的怀疑。[514]

我相信我这样说并没有走得太远。与19世纪的同胞相对照，现代人确实怀着极大的期盼转向了心理，而且，在这样做的时候，除了诺斯替教的经验外，并没有任何传统信条的参照。我提到的所有这些运动，都使自己具有一副科学的外观，但这却并不只是一个怪异的讽刺或一场假面舞会，相反，它倒从正面显示出它们实际追求的是“科学”——即知识——而不是作为西方宗教之本质的信仰。现代人厌恶信仰和建立在信仰之上的宗教。只有当宗教的知识内容与他自己的心理体验相一致时，他才承认它们的真实性和有效性。现代人渴望自己去知道——自己去体验。

地理大发现的时代今天刚刚结束，地球上已经不再有未经探索的土地。而这一时代的开始，却是在人们不再相信希腊神话中的极北族人（Hyperboreans）是独足怪兽或诸如此类的东西的时候。那时，他们希望自己亲眼去看看：在已知世界的疆域之外，究竟还存在着什么。而今天，我们的时代却显然开始了另一种发现——去看看在我们的意识之外，心理中究竟还存在着什么。在每一个神灵学圈子内，人们追问的问题都是：当通灵人（the medium）失去正常意识之后，所发生的情形究竟是怎么回事？而通神学信徒的追问则是：在意识的更高水平上，我将体会到什么？信奉占星术的人向自己提出这样的问题：在我自己的自觉意图之外，究竟是什么样的作用力在决定着我的命运？而精神分析学家则希望知道：隐藏在神经症后面的无意识驱力究竟是什么？

我们的时代切望亲身体验自己的心理。它需要原始的经验而不是现成的结论，但它也愿意利用现有的一切假设——包括已知的宗教和真正的科学——作为服务于这一目的的手段。当昨天的欧洲人把目光投入这一深深的开掘时，他会情不自禁地打一个冷战；他会认为这一所谓的探索，不仅其课题既神秘晦涩又令人害怕，而且所使用的方法也是对人类最高智力成就的惊人滥用。当一位职业天文学家得知，今天绘制出来的算命天宫图比300年前至少多出一千倍时，他还有什么话可说呢？从遥远的古代到今天，世界上各种迷信的数量有增无减。面对这一事实，哲学上的启蒙主义教育家和倡导者又有什么话可说呢？作为精神分析的奠基人，弗洛伊德忍受着最大的痛苦把尽可能耀眼的光芒投射到人类精神后院的污秽、黑暗和罪恶之上，并且以这样一种方式去对心理的后院作出解释，以便使我们不要再指望从这些垃圾中寻找到任何别的东西。但弗洛伊德却并没有获得成功：他试图阻止人们去寻找，结果却导致了恰恰相反的结局，即对所有这些污秽的羡慕和赞赏。如果不是因为即使是粪石学家1[515]也仍然会受到心理的神秘魅力的吸引，那么这种反常现象便难以理解。

毫无疑问，从19世纪之初甚至从法国大革命开始，人的心理便越来越跻身于人类兴趣与关注的前台，并且逐渐具有越来越强的吸引力巴黎圣母院中理性女神的登基对西方世界来说似乎是一个具有重大意义的象征性姿态——其意义可与基督教传教士砍倒沃丁橡树[516]的行为相媲美。在这两种情况下，都并没有来自上天的复仇雷霆将那亵渎者击倒在地。

显然并非仅仅是历史的有趣安排：就在大革命的时候，一位法国人安奎特尔·杜·佩赫隆（Anquetil du Perron）正在印度生活。他于19世纪初从那里带回了一部Oupnek’hat——《五十奥义书》的译本。这本书使西方第一次深刻洞察到东方精神的迷离幽微。对历史学家来说，这纯粹是与历史因果链环无关的巧合，然而我的医学偏见却不允许我将它仅仅视为偶然的巧合。一切事情的发生都符合一种心理规律，而这一心理规律在个人生活中的有效性是屡试不爽的。它表现为：任何重要的东西一旦在我们的意识生活中失去价值并因而枯死在那里，就会在无意识中建立起一种相应的补偿。我们从这当中可以看到与物理世界能量守恒类似的法则，因为我们的心理过程也同样有其量的方面和能的方面。如果不是被另一具有同等强度的价值所取代，任何心理价值是不会自行消逝的。这一基本法则在心理治疗医生的日常实践中反复应验、屡试不爽。作为医生，我绝不认为一个民族的生活可以与心理的法则背道而驰。在医生眼里，一个民族的心理只是在某些方面比个人的心理更为复杂而已。何况，诗人们不是也说到过他们“灵魂的国度”吗？这在我看来是十分正确的，因为心理的多面性中有一面就是：心理并不是个人的，它来源于国家，来源于集体，甚至来源于人类。在某种意义上，我们不过是一个唯一的、无所不包的精神的一部分，用斯威登堡（Swedenborg）的话说，是一个唯一的“最伟大者”（the homo maximus）的一部分。

因此我们可以作一类比：正像在我这个单独的个人身上，黑暗可以召唤出给人以帮助的光明一样，在一个民族的精神生活中，黑暗也同样可以召唤出能够给人以帮助的光明。在潮水般涌入巴黎圣母院并狂热地进行破坏的人群中，汹涌地激荡着种种无以名状的黑暗力量，在这些力量的冲击下，个人根本难以站稳自己的脚跟。然而；这些力量同样也作用于安奎特尔·杜·佩赫隆，并通过他激发出一个回答，一个已经汇入历史中并通过叔本华和尼采之口向我们说出的回答。安奎特尔·杜·佩赫隆把东方思想带到西方，它对我们产生的影响目前还难以估量。但愿我们不要低估这一影响。的确，迄今为止，这一影响还很少从知识界的表面被发现：这里还只有极少数东方学者、一两个佛学的热衷者，以及几个像勃拉瓦茨基夫人、安妮·贝赞特[517]那样的忧郁名流对它感兴趣。

然而这些显露出来的现象就像人类海洋中渺小而零落的岛屿，它们实际上是淹没于水下的巨大山脉的巅峰。文化庸人们直到最近仍然相信：占星术早已被抛弃，如今已成为可以坦然加以嘲笑的东西。然而正是在今天，它又从社会的深处崛起，去叩击300年前就将它驱逐出去的大学的校门。东方的思想观念也是如此，它在社会的底层扎下根来，慢慢地生长到社会的表面。在多纳赫（Dornach）兴建人智学殿宇的五六百万瑞士法朗是从哪里来的呢？肯定不是来自某一个人的腰包。可惜没有统计数字告诉我们，今天公开宣布自己是通神学学者的人究竟有多少，当然就更不用说那些没有公开宣称的人了。不过我们可以肯定：他们有好几百万——在这个数字之上，我们还得加上几百万有基督教或通神学知识背景的神灵学信徒。

大变革从来都不是自上而下的，它们总是从下面开始，就像树木从来都不是从天上往下长，而是从地下往上长一样。我们这个世界的动荡和我们意识中的动荡是同一回事。一切都已经变成了相对的，因而也就值得怀疑。这是一个被那么多的和平条约和友好协定弄得心神

不宁的世界，是一个被民主与独裁、资本主义与布尔什维主义弄得心神不宁的世界。而当人犹豫不决、疑虑重重地对这个世界予以沉思时，他的精神自然要渴望获得一个解答以便安抚和缓和怀疑与不安的躁动。然而正是社会下层的人民遵循着心理中无意识力量的驱使；正是这个在大地上备受嘲笑的沉默之众比那些声名显赫者更少沾染上学院式的偏见。居高临下地看，他们往往显得枯燥乏味、愚蠢可笑，然而他们却像那些受到特别祝福的加利利人一样单纯。[518]人类心理中的污秽垃圾已经攒集到了一尺之厚，这种景象还不使人触目惊心吗？我们发现，多卷本的年鉴（Anthropophyteia）[519]以小心谨慎的笔触记录了所有最微不足道的琐事、最荒谬无稽的行为和最粗野鄙俗的幻想，而哈夫洛克·埃利斯（Iavelock Ellis）和弗洛伊德则在其严肃的、赢得了所有科学赞誉的学术论文中涉及同样题材。阅读这些论文的读者遍布整个文明的白人世界。我们应该如何解释这种热情，如何解释这种对令人讨厌的事物的近乎盲目的崇拜呢？这恰恰是因为，这些东西是心理的——它们是心理中的物质，因而才珍贵得像从古代废墟中抢救出来的断简残编一样。对现代人来说，甚至心理中那些秘密而有害的东西也是有价值的，因为它们能够效力于他的目的。然而这一目的究竟是什么呢？

弗洛伊德在《释梦》一书的前面放上了这样一段引言：Flectere si nequeo superos Acheronta movebo——“即使我不能令天上众神折服，我至少也要把阿卡隆河搅得翻腾。”但这是要达到什么目的呢？

人们要求我们推翻的这些天上神祇，一直就是我们意识世界的偶像与价值。正像我们知道的那样，古代的神祇之所以声名狼藉，主要是由于他们的风流丑闻。如今，历史又开始重演：对于那些我们大加赞扬的美德和无可比拟的理想，人们正在揭穿其令人生疑的基础，他们以胜利的姿态向我们高喊：“这就是你们制造出来的众神，它们无

非是一些染上了人类卑劣品质的圈套和欺骗——无非是一些虚加粉饰的坟墓，里面满是死人的骨头和污秽。”我们从中听出了一个熟悉的声调，我们在坚信礼（Confrmation）上不能理解和消化的福音又再次焕发了生命。

我深信，这些相似并非微不足道。事实上，有太多太多这样的人，对这些人来说，弗洛伊德心理学比福音书更为亲切，布尔什维主义比市民的美德更有意义。然而这些人毕竟都是我们的同胞，在我们每个人心中，至少有一种声音在同情和支持他们，因为说到底，把我们所有人包容在其中的，毕竟是同一种精神。

这一发展的未曾料到的结果是世界换上了一副更加丑陋的面孔，它变得如此丑陋，以致没有人再去爱它。我们甚至连自己也不爱了。到头来，外部世界竟没有任何东西能够把我们从内心生活的真实中吸引开去。无疑，这正是整个这一发展的真正意义。说到底，拥有“业”（Karma）的教义和“灵魂转世”（reincarnation）教义的通神学，它希望教导我们的不过是：这个表象的世界对于道德上不完善的人不过是暂时的疗养地。通神学对今日世界固有价值的诋毁，其激烈程度并不亚于现代观念，不过它借助的却是一种完全不同的技巧。它并不直接诋毁我们的世界，却向人们许诺另一个更高的世界，这样，它也就使这一世界只具有相对的意义。因此，无论它们中的哪一个，所造成的结果都完全一样。

我承认，所有这些思想都极少学院气，事实上它们触及的是现代人最缺乏意识的那一面。现代思想与爱因斯坦的相对论遥相呼应，与原子核理论遥相呼应，这难道也是偶然的巧合吗？正是这些理论使我们远离了决定论和可以看得见摸得着的东西。今天，甚至物理学也正在扬弃我们的物质世界。因而，在我看来，如果现代人要退回来据守

心理生活的真实，并期望从那里得到世界拒绝给予他的安全感和确定性，就根本不是什么值得奇怪的事情。

西方世界在精神上正处在危险而不确定的处境中，然而越是危险，我们却越是用沉溺于灵魂之美的幻觉来闭目无视眼前的无情事实。西方人对自己焚香膜拜，他生活在浓重的烟雾中以便看不清自己的真实面貌。但我们给其他人种留下的是什么印象呢？中国人和印度人对我们作何想法呢？我们在黑人身上唤起了什么样的感情呢？所有那些被我们夺去了土地，被我们用甜酒和性病消灭了的人，他们对我们又是怎样的看法呢？

我有一位美洲印第安朋友，他是普哀布洛印第安人的一个酋长。有一次，我们开诚相见地谈到白种人，他对我说：“我们不理解白人，他们总是想得到什么，总是躁动不安，总是在寻找什么。那究竟是什么呢？我们不知道。我们理解不了他们。他们有那么尖的鼻子，那么薄、那么冷酷的嘴唇，他们脸上就是这样一些线条。我们认为他们全都疯了。”

我的朋友尽管还不能清晰地表达出来，但他已经认清了那只雅利安猛禽以及他想统治每一块土地——甚至那些与他毫不相干的土地——的难以餍足的欲望。他同样也注意到我们那种病态的妄自尊大使我们把基督教视为唯一的真理，把白皮肤的基督视为唯一的救世主。而这仅仅是众多事例中的一个罢了。当我们用科学和技术把整个东方搞得动荡不安，并趁机强征贡物之后，我们又把传教士送到了中国。非洲布道团演出的喜剧更是可怜，他们铲除一夫多妻制的做法无疑最大地取悦了上帝，然而却同时导致了卖淫业的大规模泛滥，以致光是在乌干达，每年就得耗资两万英镑来防止性病的蔓延。而善良的欧洲人还得为这样的伟大成就给他们的传教士付酬！至于波利尼西亚的悲惨情形和鸦片贸易的福祉就更不消说了。如果驱散他自己用来缭绕他

的道德香烟，欧洲人显示出来的就是这样一副尊容。无怪乎从事心理的开掘就像承担起大面积的排干沼泽的工程。只有弗洛伊德那样的伟大理想主义者才能终身倾注于这项肮脏的工作。当然，应该对这股难闻之气负责的并不是弗洛伊德，而是我们所有的人——我们由于纯粹的无知和最大的自欺而认为自己既干净又体面。于是，我们的心理学作为我们灵魂的老朋友，就首先从最令人作呕的地方开始了它的工作，也就是说，它从所有这些我们并不希望看见的东西上开始了它的工作。

然而，如果充斥于我们心理中的仅仅是罪恶和种种无价值的东西，那么世界上就没有任何力量能够诱使一个正常人对它发生兴趣。正因为如此，那些从通神学中只看到知识上可悲的浅薄，从弗洛伊德心理学中只看到唯官能主义的人，便预言这些运动很快就会极不光彩地收场。他们忽略了这样一个事实，这些运动的力量来自心理本身的魅力，在没有更好的东西出来取代它们之前，心理的魅力将通过这些形式获得表现。这些形式是过渡的和胚胎的阶段，从这些阶段中，新的、成熟的形式将会诞生出来。

我们至今并未意识到西方的通神学是对东方思想的幼稚而野蛮的模仿。我们不过是重新把占星术捡了起来，而在东方，占星术却是那里的日用衣食。我们对性生活所作的研究起源于维也纳和英格兰，而印度人在这方面的教谕却不仅足以与我们的研究匹敌，或许还超过了我们的研究。东方的典籍在10个世纪之前就向我们介绍了哲学上的相对主义，而新近才在西方开张的非决定论思想，却正是中国古代科学的基础。至于我们在心理学上的发现，理查·威廉[520]曾向我证明，某些复杂的心理过程在中国古代典籍中已经有过明确的描述。与古老的东方艺术相比，精神分析学本身，以及它所开创的思想路线，虽然在我们看来是完全西方式的，实际上却仅仅是初学者的学步。人们也许

不知道，精神分析和东方瑜伽之间的相似，已经在奥斯卡·施密茨（Oscar Schmitz）那里得到了揭示。[521]

同样，我们也没有意识到：就在我们用技术上的优势把东方的物质世界搅得天翻地覆的时候，东方则用它精神上的优势把我们的精神世界投入困惑和混乱。我们从来没有想过，就在我们从外部制服东方的同时，东方很可能正从内部加紧了对我们的控制。这样一种想法可能会让我们感到是头脑不正常，因为我们的眼睛只习惯于注意明显的因果联系而根本看不到我们中产阶级在知识上陷入的混乱应该归咎于麦克斯·缪勒（Max Muller）、欧登堡（Oldenberg）、多伊森（Deussen）、威廉[522]以及和他们相似的其他人。罗马帝国的榜样给我们留下了什么样的教训呢？在征服了小亚细亚之后，罗马变得亚洲化了。欧罗巴受到亚细亚的影响——而这种影响一直延续到今天。从西里西亚（Cilicia）发源了密斯拉崇拜——罗马军团的宗教，它从埃及一直弥漫到云蒸雾锁的不列颠——还需要我指出基督教的亚洲起源吗？

通神学学者有一种有趣的想法，认为在喜马拉雅山或西藏的什么地方，有一些圣人（Mahatmas）在影响和指导世界上的每一个人。事实上，东方巫术信仰的影响是如此之强，以致一些头脑健全的欧洲人竟向我保证说，我说过的一切有价值的话都是在不知不觉中受了那些圣人的启示，而我自己的灵感则根本算不了什么。这种圣人神话在西方流传极广，人们对之深信不疑。事实上，它远不是毫无意义的胡说八道，相反却像所有的神话一样代表了心理的真实。看起来，东方也许确实处在我们今天正在经历的精神变化的基底，只不过，这个东方并不是一座住满了圣人的西藏寺院，而是就位于我们自己的心中。正是我们自己的精神在不断地创造出新的精神形式和精神力量，而这些精神形式和精神力量或许会有助于我们克服雅利安人那无边的嗜血欲望。也许，我们最终将从那种限制其眼界的做法——这在东方已经发

展为一种暧昧可疑的清静无为——中悟到点什么；也许，我们会逐渐从那种稳定的心态——这种稳定只有在精神的要求变得如社会生活一样绝对必需时才能达到——中悟到点什么。然而，在这个美国化的时代里，我们仍然距离诸如此类的东西十分遥远。在我看来，我们只是刚刚踏上新的精神纪元的门槛而已。我并不想把自己说成先知，但为了大致勾画出现代人的精神问题，我就不得不强调一个动荡的时代对于安定的渴望，不得不强调一个缺乏安全的时代对于安全的渴望。新的生存方式是从需要和痛苦中产生的，它并不来自自觉的愿望或理想的需要。

在我看来，今天精神问题的关键，就隐藏在心理对现代人产生的巨大魅力中。如果我们是悲观主义者，我们会把这视为堕落的标志；如果我们具有乐观的倾向，我们就会从中看到一种希望——它向我们预示：西方世界正在发生一场深远的精神变化。无论在哪种情况下，它都是很有意义的现象。正因为这种现象发生在更深的社会底层，它也就更加值得注意；正因为它触及的是那些非理性、难预测的心理力量，它也就更加显得重要。因为如同历史表明的那样，正是这些力量以不可预见的方式改变着不同文明和不同民族的生活。这些力量今天对许多人来说还是看不见的，然而在深处和底部激发起当今“心理学”兴趣的却正是这些力量。心理的魅力丝毫不是什么病态的反常；它的引力是如此强烈，以致即使面对令人感到厌恶的东西时，人们也不会为之却步。

在世界的坦途大道上，一切都变得那么荒凉陈旧。现代人本能地离开了前人走过的道路，以便去探索不为人知的陋径幽巷——正像希腊罗马世界的人抛弃已死的奥林匹斯众神转向亚洲的神秘崇拜时那样。我们的本能转向了外部，它接受了东方的通神学和巫术，但它同样也转向了内部，引导着我们去思考心理的黑暗背景。正是它禀有的

怀疑和冷酷，当年曾迫使释迦牟尼扫荡了他的两百万个神祇，以便获得那唯一值得信服的原初体验。

现在我们要问的最后一个问题是：我就现代人所说的这些确实是真实的情形吗？它会不会只是一个虚妄的幻觉？无疑，在数以千万的西方人眼中，我所引述的这些事实完全是偶然的、彼此不相干的，它们在众多有教养的人看来只是一些令人遗憾的例外和反常而已。然而，当有教养的罗马人看到基督教在下层人民中传播的时候，他不也正是这样认为的吗？今天，西方的上帝在多数人眼中仍具有生气和活力，正像地中海彼岸的阿拉在大多数阿拉伯人眼中仍具有生气和活力一样。一种信徒总是把另一种信徒视为异教徒，他们除了怜悯和宽容之外，就再也不配得到什么。更糟的是，有教养的欧洲人竟认为：宗教和诸如此类的东西对大众和妇女是有好处的，但如果与直接的经济和政治问题相比，它们可能产生的后果便根本无足轻重。

因此我一直遭到众人的驳斥，就像一个人在天空中杳无云影的时候，却预言有雷雨和风暴发生。也许这场风暴还在地平线之下，也许它永远不会来临。不过，心理生活中真正有意义的东西却几乎总是处在意识的地平线下，何况，当我们谈论现代人的精神问题时，我们涉及的是几乎完全看不见的东西——它们是最隐秘、最脆弱的东西，是一些只在夜晚开放的花。在白昼的日光中，我们看见的一切当然都是清晰的、有形的，然而夜晚持续的时间却如白昼一般长，而且我们也无法不生活在夜间。有些人夜里做的噩梦甚至破坏了他们的白天。何况，对许多人来说，白昼的生活就是这样一种噩梦，以致他们反倒渴望使他们精神清醒的夜晚。我相信今天有许许多多这样的人，正因为如此我才坚持认为现代人的精神问题正像我展示的那样。

不过，面对人们的指责，我也愿意承认自己的说法片面。因为我确实避而不谈地放过了时代精神之所在，而由于它在大家眼中是如此

明显，我们每个人便都觉得自己有许多的话可说。时代精神表现在从国际联盟一类的组织中体现出来的国际主义和超国家主义理想中；同样，从体育运动，甚至更有意义的是，从电影和爵士乐中看到它。所有这些都是我们这个时代的典型迹象，它们甚至把人道主义的理想扩展到了肉体中。体育运动赋予人体以特殊的价值，而在现代舞蹈中，这一倾向甚至受到更进一步的强调。就像在侦探小说中一样，电影保证了我们能够在毫不危及自己的情况下体验所有那些兴奋、激情和幻想，而这在一个人道主义的时代却是必须予以压抑的。不难看出，这些迹象怎样与我们的心理状况密切相关。心理的魅力给我们带来了新的自我评价，这是对我们基本的人类天性的一次重新估价。如果它在肉体长期隶属于精神的统治之后把我们引向肉体的重新发现，我们将不会对此感到太大的惊奇——我们甚至禁不住要说现在是肉体在对精神进行报复。当凯塞灵（Keyserling）以讽刺的口吻将司机挑选为我们时代的文化英雄时，他再一次险些击中要害。肉体要求受到平等的对待，肉体也具有如同精神一样的魅力。如果我们仍然局限在心物两分法的陈旧观念中，上面的说法就似乎是一种难以忍受的矛盾。但如果我们能够接受那种神秘的真理，把精神看成是肉体的内在生命，把肉体看成是精神生活的外在显现——两者其实是一种东西——那么我们也就不难懂得：为什么通过接受无意识来超越现有的意识水平，就必然会给予肉体以应有的重视，以及，为什么只要承认了肉体，就不能再容忍和接受那种以精神的名义对肉体予以否认的哲学。的确，肉体和精神生活的这些要求在今天远比在过去的时代更强，这或许是一种堕落的迹象，但同样也可能标志着一种新生，因为正像荷尔德林所说。

哪里有危险，

拯救便应运而生。

而我们确实看见，西方世界已经敲响了更快的节拍——美国式的节拍，这与清静无为和置世界于不顾的避世隐遁形成了鲜明的对照。一种前所未有的紧张出现在内心生活和外部生活之间，出现在主观真实和客观现实之间。也许，这是古老的欧洲与年轻的美国之间的一场最后竞赛；也许，这是为了从自然的法则中释放或避免黑暗的力量；是为了让清醒的意识战胜举世的沉睡；是为了赢得更大和更为英勇的胜利而进行一次积极有益或不顾一切的努力。对于这个问题，能够作出回答的只能是历史。[523]

心理学的现代意义[524]

我发现，要使心理学的意义能够为广大公众所理解是一件非常困难的事情。这种困难早在我在一家精神病医院当医生的时候就开始了。像所有的精神病医生一样，我惊奇地发现：在心理的健康与疾病问题上，最有发言权的并不是我们，而是比我们知道得更多的公众。他们往往告诉我们，病人并没有真的爬上墙去，他知道自己现在在什么地方，他认出了自己的亲戚，他并没有忘记自己的姓名，因而，他实际上并没有病，而只是有一点消沉，或只是有一点兴奋罢了，因此，精神病医生认为此人患了这病那病的看法完全是不正确的。

这种司空见惯的经历把我们引入了真正的心理学领域。那里的情况更糟：每个人都认为自己对心理学知道得最多，都认为所谓心理其实也就是他自己的心理，自己的心理当然只有自己知道，而与此同时，他又认为他自己的心理就是所有人的心理，也就是说，他总是本能地设想他自己的心理构造是普遍的，设想每个人都大体上和别人一样——也就是说都和他一样。丈夫这样设想自己的妻子，妻子也这样设想自己的丈夫；父母这样设想自己的子女，子女也这样设想自己的父母。那种情形就好像每个人都有一个直接的通道，可以一直通向他自己内心正在发生的一切；就好像他对自己的内心十分熟悉，完全有资格、有能力对它发表意见；就好像他自己的心理就是某种标准的心理，它适合所有的人，并且保证了他有资格、有能力去把他自己的状况设想为普遍的法则。而当这一法则显然并不适合于他人的时候，当发现另一个人确实与自己不同的时候，人们便往往感到吃惊，或者甚至是感到恐惧。一般说来，人们并不感到这些心理上的差别是奇怪而有趣的——相反，他们感到这些心理上的差别对他们来说是不能同意

的失败，是必须予以指责或甚至是予以定罪的、不可容忍的过错。这些显而易见的差异给他们带来的痛苦就像是对自然秩序的违背。它们就像是令人震惊的错误，必须尽快地予以医治，或者，就像是一种罪过，需要给予应得的惩罚。

正像你们知道的那样，有一种人们广泛认可的心理学理论。这种理论的出发点是假定人的心理在所有地方都是同样的，因而完全可以不考虑环境的不同而以同样的方式去作出解释。然而这些理论所设想的那种极其单调的状况，却与每个人的心理有着极大的差别并且几乎可以产生出无穷无尽的变化这一事实相冲突。此外，有一种理论对精神世界的种种现象主要从性本能的角度予以解释，而另一种理论则主要从追求权力的驱动力方面去解释。这两种理论虽然不一致，但共同的结果是它们都更为顽强而固执地坚守自己的原则，并且明显表现出想使自己成为唯一救世良方的倾向。它们都否认对方，而局外人则莫衷一是。尽管这两种观点的坚持者都尽了自己的最大努力去无视对方的存在，这一战术却丝毫解决不了业已存在的冲突和矛盾。另一方面，谜底和答案却令人难以置信的简单；那就是：两者都是对的，因为这两种理论中的每一种，所描述的心理都类似这一理论的坚持者的心理。在这一点上，我们完全可以同意歌德的说法，它“与领悟到它的精神相匹配”。[525]

现在回到我们的题目，让我们更加仔细地考虑一下那些头脑简单的人的根深蒂固的偏见，看看究竟是否每个人都像他们想象的那样和他们完全一样吧。尽管一般说来，心理的差异确实作为一种理论上的可能而得到承认，但实际上人们却几乎总是忘记别人是和自己不同的人——他思考和感受的方式不同，他看待事物的方式不同，他希望得到的是完全不同的东西。遗憾的是，正像我们看见的那样，甚至科学理论的出发点，也总是假定一只鞋必然在同一个部位挤脚。在心理学家彼此之间的这种有趣争吵之外，还存在另一些具有社会政治性质的

平等主义假定，这些东西当然就严肃得多了，但它们也同样忘记了个体心理差异的存在。

为了使自己不致毫无所获地苦恼于这种目光短浅、头脑狭隘的观点，我开始思考它们为什么毕竟存在，并试图揭示其所以存在的原因。这种追问引导我去研究原始民族的心理。我很久以来就一直被一个事实打动，这就是，在那些最具偏见、最主张心理一致性的人身上，有一种素朴、天真、孩子气的东西。在原始社会中，你确实会发现，这种假定不仅推己及人地延伸到他人身上，而且还一直推广到一切自然对象，推广到动物、植物、河流、山冈以及诸如此类的东西身上。它们都具有人的心理，甚至树木和石头也会说话。同时，正像有些人明显地与常人不符并因而被奉为巫师、酋长、医生一样，动物之中也出现了所谓医狼（doctor-coyotes）、医鸟（doctor-birds）、人狼以及诸如此类的东西。任何时候，只要某个动物表现得不同寻常，扰乱了那心照不宣的同一性假设，人们就会颁给它这样的荣誉头衔。这种偏见显然是原始心理框架残留的遗迹，但它却显然十分有力。它基本上建立在尚未充分分化的意识之上。个体意识或自我意识在人的发展过程中是很晚的产物，它的原始形式是纯粹的集体意识。在今天仍然存在的原始部落中，这种集体意识往往只有十分可怜的一点发展，许多部落简直就没有给自己一个名称以便把自己和其他部落区别开。例如在东非，我就曾经见到过这样一个部落，这个部落仅仅简单地把自己称为“住在这里的人”。直到今天，这种原始的集体意识也仍然活在我们自己的家庭意识中。我们往往发现，一个家庭中的某个成员除了告诉我们他被家人叫做什么名字之外，就再也不能对自己作进一步的说明——显然，这种称呼已经完全使他感到满足。

在这样一种集体意识中，个人是可以彼此调换的——他并没有自己的独特性可言。但这种集体意识还不是意识的最低水平，因为它已经显示出分化的痕迹。在最低和最原始的水平上，我们会发现一种完

全意识不到主体自己的总体意识或宇宙意识，在这一意识水平上，存在的只有事件，而没有行动着的人。

因此，我们的那种假定——那使我高兴的事也一定使任何一个人高兴——乃是原始的意识之夜的残余。在这样的意识之夜，你我之间并不存在可以觉察到的差别，每个人都以同样的方式思考、感受和行动，如果某一事件的发生显示出某人有着不同的想法，别的人立刻就会受到干扰。在原始部落中，没有什么事比某种东西脱离了常轨更能引起巨大的恐慌，它立刻就被猜测为危险的和具有敌意的。这种原始反应也仍然保留在我们身上。当某人并不与我们持同样的信念时，我们马上就会勃然大怒；当某人认为我们的审美观令人厌恶时，我们立刻就会觉得受了侮辱。我们仍在迫害那些有不同思想的人；我们仍然力图把自己的意见强加给他人；我们仍然致力于归化异教徒，以便把他们从那毫无疑问是为他们准备的地狱中拯救出来；而与此同时，我们却对独立坚持自己的信念怕得要命。

人同此心的想法来源于个人最初那种意识不到自己的心态。在那个遥远的世界中还没有个人意识，只有集体心理。只是在后来，个人意识才渐渐在较高的发展水平上从这种集体心理中脱颖而出。个人意识的存在，一个必不可少的条件是与他人的意识不同。人们不妨把意识发展的这一过程比喻成一支火箭，它在黑暗中升起，然后散落为五彩缤纷的火星。

心理学作为一门经验科学，其产生只是最近的事情。它还只有不到50年的历史，因而仍然处在襁褓之中。人同此心的假设使它不能诞生得更早。从这一点我们也可以看出，任何一种分化出来的意识是多么年轻。它才刚刚从漫漫长睡中醒来，缓慢而笨拙地认识到自己的存在。那认为我们已经达到较高意识水准的想法其实是幻觉，事实上，我们今天的意识，不过处于一个刚刚学会说“我”的孩子的水平。

我最大的发现之一是发现了人们的心理有多大的不同。如果集体的心理相同并不是一个原始的事实，如果它并不是所有个体心理由以诞生的母体，那么它当然就不过是一个巨大的幻觉。然而尽管我们有我们的个人意识，这种集体的心理相同却不容置疑地作为集体无意识而继续存在——就像那负载着自我之舟的大海一样。由于同样的缘故，原始心理世界中的任何东西都并没有失去。就像大海在陆地和陆地之间伸出它的巨舌，把它们包围成个别的岛屿一样，我们原始的无意识也压迫和包围着我们的个人意识。在灾难性的精神疾病中，风暴和海潮汹涌而起，吞没了小岛，使它重新回到大海的深处。在神经症扰乱中，至少存在着若干海堤的崩溃，而受到海堤保护的果实累累的低地，则受到海潮的肆意蹂躏。各式各样的神经症患者都可以视为住在海边的人，他们最大地暴露在大海可能带来的危险中。而所谓正常人，他们却住在内陆，住在干燥的高原上，最多也只是靠近宁谧的湖泊或溪流，无论多么高的海潮也袭击不到他们；同时，那包围着他们的大海又是那么遥远，以致他们索性不承认它的存在。的确，一个人可以如此地认同于他的自我，以致竟丧失了他的人性纽带，最终与所有其他人脱离了关系。既然没有一个人希望完全与他人一样，这种情况便颇为寻常。不管怎样，对原始的自我中心而言，需要改变的绝不是“我”而永远是他人。

个人意识置身于阴险的无意识海洋的包围中。我们的意识表面上显得稳定可靠，实际上却十分脆弱并建立在极不安全的基础上。往往一种强烈的情绪就足以把理智的平衡推翻。我们的语言证实了这一点。我们常说一个人由于愤怒而“失去了对自己的控制”（beside himself），他“完全忘乎所以”（forget himself），人们已经“认不出他了”（couldn’t recognize him），“他鬼迷了心窍”（the devil had got into him）；我们也常说某种东西使你“失魂落魄”（jump out of your skin），“使你疯狂”（drive you mad），以致你“不知道自己正在干些什么”（no longer know what you are

doing）。所有这些熟悉的成语都表明我们的自我意识是多么容易被某种情绪摧毁。这样的干扰并不仅仅表现为急性的形式，它们往往是慢性的，并且可以在意识中导致持久的改变。作为某些心理剧变的结果，我们的整个生命轨迹可以退隐和消逝到无意识中而多年不见其踪影。实际上，性格的持久性变化并不罕见，我们因此完全可以正确地说：在经历了某些这样的事件后，某人“完完全全变了样”。这样的事情并不仅仅发生在有某种不良遗传的人和神经症患者的身上，它同样也发生在正常人身上。由情感引起的干扰在技术术语上被称之为“分裂现象”，它们往往是精神分裂的征象。我们从每一心理冲突中都可以辨认出这种分裂，这种分裂甚至可以严重到以完全的解体来威胁已经破碎的意识结构。

然而即使是那些正常世界的居民，那些居住在内陆并因而忘记了大海的人，他们也并未生活在坚实的土地上。他们脚下的土壤是如此易于破碎，以致洪水任何时候都可以从裂缝中涌出来围困他们。原始人不仅从其部落的生活中，而且从自己心理中知道这一危险的存在。在这些“灵魂的危险”中，如他们所说的那样，最大的危险就是失去灵魂和失去控制。这两种现象都属于分裂。在第一种情况下，他会说灵魂已经脱离了他而四处飘荡；在第二种情况下，一个陌生的灵魂，通常以某种令人不快的方式，跑来居住在他的身上。这种表达方式听起来有些奇怪，但它却准确地描述了我们今天称之为分裂现象或分裂状态的那些症状。这些症状并不纯然是病理性症状，因为从正常人身上也同样可以发现这些症状。它们可以表现为幸福感的不稳定，表现为心情的非理性改变，表现为突然发作的情绪，表现为对所有一切突然丧失了兴趣，表现为精神的麻木和迟钝以及诸如此类的东西。从正常人身上甚至可以观察到极其类似于原始人所谓神魔附体的精神分裂现象。正常人对狂热的魔鬼也并不具有免疫力，他们也同样能够被一种诱人的蛊惑或一种恶毒而片面的信念所占有——这些东西在他们和

他们最珍视的东西之间挖掘出一个深深的墓穴，并在他们的心理中创造出极为痛楚的分裂感。

和我们一样，原始人也把精神的分裂体会为一种不适宜、不健康的东西。只不过我们把这叫做心理冲突、神经紧张或精神崩溃罢了。《圣经》故事把以乐园为象征的植物、动物、人与上帝之间的未曾破裂的和谐置于一切精神发展的开端，并把意识的最初的曙光——“你们将像神一样知道善恶”——宣布为致命的罪孽，这一点绝不是没有所指的。意识的神圣统一支配着原始之夜，对天真素朴的头脑来说，打破这种统一的确是一桩罪孽。这是个体反对太一（the One）的魔鬼般的反叛，是不和谐反对和谐的具有敌意的行动，是要从一切与一切混融在一起中脱离和分裂出去。上帝因此诅咒蛇说：“我要叫你和女人彼此为仇，你的后裔和女人的后裔也彼此为仇；女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟。”然而意识的获得却是知识之树最值得珍爱的果实，这一神奇的武器使人赢得了对大地的胜利，而我们则希望它能够使人赢得更大的、对自己的胜利。

个人意识意味着分离与反叛。在漫长的历史中，人无数次地体验到这一点。正像对个人来说分裂的时期也就是生病的时期一样，整个世界的情形也是如此。我们无法否认我们的时代是一个分裂和生病的时代。在这方面，当前的政治状况和社会状况、宗教和哲学的解体、现代艺术和现代心理学中彼此竞争的流派，所有这一切都蕴含着同样的意味。在这样的转折之际，任何稍微有一点责任感的人能感到满意吗？如果我们有足够的真诚，我们就必须承认，在今天这个世界上没有人感到舒适。的确，这个世界正变得越来越让人感到不舒服。那频频传到我们耳中的“危机”一词，实际上作为一种医学警告，正提醒我们疾病在我们体内已达到危险的高潮。当人变得有了意识，分裂的病根就种在了他的灵魂中，因为意识既是最高的善又是最大的恶。我们很难对我们时代的疾病作出估计，但如果我们回顾一下人类的病

史，就会发现疾病的早期发作倒是比较易于观察。最厉害的一次发作是公元一世纪弥漫于整个罗马世界的病象。那时，分裂表现为政治与社会状况的空前未有的崩溃，表现为宗教和哲学的冲突，表现为艺术与科学的令人叹息的衰颓。如果我们把那时的人类看成是一个单独的个体，我们就会发现，站在我们面前的是一个高度分化了的人，这个人在用崇高的自我确证征服了他的环境之后，又在对彼此了不相关的地位和兴趣的追逐中把自己撕裂成碎片。他忘记了自己的起因和传统，甚至对从前的自己丧失了记忆；他以此使自己一会儿这样一会儿那样，并最终陷入一种无望的、与自己的对抗。到头来，这种对抗终于导致他走向这样一种衰弱，以致他从前征服的世界崩溃于灭顶的洪水，完成了这种破坏的整个过程。在对人的心理作了长期的研究之后，就像在别的研究者那里一样，一个基本公式也渐渐在我的心中形成。那就是，心理现象绝不能仅仅从一面去看，而应该同时也从另一面去看。经验表明，任何事情都至少有两面，有时甚至是多面。迪斯累里（Disraeli）的名言——“重要的事情并非重要得不能再重要，不重要的事情也并不就像其看上去那么不重要。”——是对同一事实的另一种表述。此外则是这样一种假设：每一种心理现象都从其对立面获得补充。而这种假设则与谚语中“相反相成”（Les extremes se touchent）或“塞翁失马，焉知非福”（there is no misfortune so great that no good may come of it）等说法完全一致。

因此，我们世界的分裂症同时又是一个痊愈和恢复的过程，或毋宁说，它是妊娠期的高潮，预报了生产的剧痛。分裂的时代就像其出现在罗马帝国时期时那样，同时又是一个再生的时代。我们从奥古斯都的时代来开始我们的纪元并不是没有道理的，因为那个时代的人看见了基督的象征性形象的诞生。早期基督徒把他祀奉为鱼，他是刚刚开始的双鱼座时代（the aeon of Pisces）的统治者。他成了未来两千年中占统治地位的精神。就像巴比伦传说中的智慧导师奥安尼斯[526]一样，他从海里出来，从太古的黑暗中出来，结束了世界的整整一个

时期。他的确说过：“我来并不是带来和平，而是带来刀剑。”然而那带来分裂的，最终却创造出统一。因此他的教谕乃是把一切人团结起来的爱的教谕。

我们与历史的距离使我们处在这样一个有利的位置，在这个位置上我们能够十分清楚地审视这些历史事件。如果我们也生活在那些年代，我们很可能也就像当时的许多人那样忽略了它们。基督的福音，那给人以欢乐的消息，当时还仅仅被少数地位卑微的人知晓，而在生活的表面，一切都无非是政治、经济、体育。宗教和哲学试图吸收和同化那刚刚征服的东方浇灌到罗马世界中来的精神营养。然而却几乎没有人注意到芥菜的子粒注定了会生长成参天大树。[527]

在中国古典哲学中有两个相反的因素：代表光明的“阳”和代表黑暗的“阴”。据说，每当一个原则到达其力量的顶点时，与之相反的原则就像种子的胚芽一样萌动于其中。这是对心理中内在的对立互补法则的另一种特别形象的表述。任何时候，当一种文明到达其最高的顶点时，或迟或早，一个衰落的时期就会到来。然而这种沦入混乱的衰退尽管表面上显得毫无意义和毫无目的，尽管它只是让眼睁睁看着它的人心中充满厌恶和绝望，它却仍然在自身的黑暗中蕴含着新的光明。

不过让我们暂时回到我们此前的说法，那时，我试图从古典的衰落时期构建起一个个人的形象。我试图让你们看到他在心理上是多么分裂，他怎样在一种悲惨的软弱状态中丧失了对自己周围的控制，以及怎样最终屈服于毁灭的力量。让我们想象这个人来这里向我作心理咨询，那时，我会给他开出这样的诊断：“你的病起源于过分的紧张，这是由太多的活动和无节制的外向导致的。你在自己庞大而纷繁的事业中，在自己个人的和人类的义务中失去了理智。你属于克吕 格

[528]式的人——他是现代欧洲精神的典型代表。亲爱的先生，你必须意识到你正在迅速地走向末路。”

这一意识对于他特别重要，因为在任何病例中，病人都往往有一种危险的倾向，那就是在同样的老路上一如既往——即使这早已被证明为无效，即使这只会使情况变得更糟也仍然如此——当然，等待是无济于事的，病人立刻就会问：“那么应该做些什么呢？”

我们的病人是一位有知识的病人，他曾试用过所有的灵丹妙药、所有的饮食疗法，也尝试过所有那些聪明人向他提出的建议。我们因此不得不像对待梯尔·尤伦斯皮格尔[529]那样对待他。尤伦斯皮格尔总是在上坡路上大笑，在下坡路上恸哭，因而对健全的常识表现出惊人的蔑视。然而在他那傻瓜的铠甲 下，却隐藏着他特有的智慧——他在上山的时候就已经在庆贺那即将开始的下山了。

我们必须把我们病人的注意力引向这样一个地方，在那里，整合的胚芽已经在他身上生长。那是创造和生育的场所，而创造和生育正是表面上所有那些裂缝、所有那些崩溃的最深的原因。文明是不会衰落的，它能够再生。在我们时代的最初几个世纪里，一个颇有洞察力的人能够在崇拜恺撒的和愚妄包围的罗马世界的种种政治纠葛和野蛮预测中，以不可动摇的确信，大声地说出这样的话来：“即将到来的时代已经孕育在黑暗中，在所有这些没有目标的困惑后面生出了它的胚芽，由这种子长成的大树，它的阴凉可以覆盖所有的国家，从远西的图尔[530]到波兰，从北方的群山到西西里，它要把所有这些国家团结成一种信念、一种文化、一种语言。”

这就是心理的法则。对此，我的病人始终是一个字也不会相信的。至少，他希望自己亲身经历这样的事情。我们的困难正是从这里开始的，因为对立面的互补总是出现在人们最没有料到的地方和最不合情理的地方。现在让我们设想我们的病人并不是从那早已死去的文

明中抽象出来的一个苍白化身，而是我们这个时代的一个有血有肉的人——他不幸而成为现代欧洲文化的典型代表，我们立刻就会发现，我们的互补理论对他一点意义也没有。他的疾病主要来自对所有的事情知道得太清楚，以及，没有任何事情不能被他分门别类地放进它们应该放的小格子里。至于他的心理，那更是他自己的发明、他自己的意志，并且完全服从于他自己的理性。如果它毕竟没有完全做到这一点，如果它仍然出现了诸如焦虑状态、强迫观念等种种症状，那也可以通过医学来为它找到合理的科学解释。对于心理是一种原始的经验和不能归结为别的任何东西的说法，他简直就闻所未闻，因此根本不知道我在说些什么。不过最后他还是认为他已经完全懂得了它，甚至还在所写的文章和著作中哀叹“心理主义”的弊端。

这样一种精神状况，隐藏在由书本、报纸、舆论、社会组织和职业偏见筑成的厚墙后面，你是根本无法与之争论的。没有什么东西能够突破它的防线，更不必说那刚刚产生的、能够使他与世界与自己结为一体的小胚芽了。它是如此之小、如此之荒谬，以致出于谦虚的目的，它宁可立刻放弃自己的生命。那么，我们不得不把我们的病人引向哪里，以便让他至少对某种不同的东西——某种可以与他知道得过于清楚的日常世界相抗衡的东西——得到哪怕仅仅是一点微弱的暗示呢？我们只能一开始通过曲折的小径，把他引入黑暗的、荒唐而没有意义的、一点也不重要的心理角落；我们不得不沿着那早已弃置不用的小路，走向那久负盛名的幻相，而这个幻相，如同整个世界知道的那样，却只不过是……好了，这个心理角落就是梦，而梦则只不过是黑夜的转瞬即逝、稀奇古怪的幻影。至于那条小径，则是我们对梦的理解。我的病人会以浮士德式的愤怒高声叫道——

这个巫婆的欺诈令我心中生厌！

难道这就是你的许诺，难道我就应该

在这个疯狂的洞穴，靠这种隐晦的忠告，

从衰朽的老妇启示的真理，来获得我的治疗？

难道你就不能酿造一种自己的仙液？

（《浮士德》第一部）

对此，我的回答是：“难道你没有尝试过一种又一种灵丹妙药？难道你没有亲眼看见，你的所有努力仅仅使你转了一个圆圈，又回到你目前生活的混乱？既然你在自己的世界中哪儿也找不到另一种看问题的角度，那么你将在哪里去寻找它呢？”

于是靡菲斯特赞成地咕哝道：“那正是巫婆进来的地方。”这样便把他自己的邪恶扭曲加之于自然的秘密之上，并因而颠倒了这样一个事实即梦是内心的影像，是“白昼之光中神秘的静谧”。梦是藏匿在灵魂中最内在、最隐秘的通道上的一扇小门，它通向宇宙的黑夜，而早在任何自我意识产生之前，这黑夜就是我们的心理，并且，不管我们的自我意识将如何拓展，它也将始终是我们的心理。所有的自我意识都是孤立的。由于它起分别、有我执，它认识的便仅仅是那特殊的东西，它看见的便仅仅是那关乎自我的东西。自我意识的本质是局限，哪怕它能够抵达宇宙中最远的星云也仍然如此。所有的意识都是彼此分隔的，然而在梦里，我们却披上了生活在原始暗夜中的那个更普遍、更真实、更永恒的人的共性。在那里，他仍然是一个整体，整体性就在他身[531]上——他与自然牢不可分，摆脱了所有的我性（a11 egohood）。

梦恰恰来自这将一切结成一体的深处，它绝不是幼稚、古怪、不道德的东西。在坦率与真诚方面，它就像一朵鲜花那样使我们为我们人生的虚假感到羞愧。无怪乎在所有的古代文明中，印象深刻的梦总

是被视为神谕！我们时代的理性主义仍然把梦解释成白昼留下的残余，就像从意识丰盛的筵桌上掉到晦暗世界中去的面包屑一样。于是，这黑暗的深处就仅仅不过是一只空空的口袋，里面装的仅仅是从上面掉下去的东西而已。但为什么我们总是忘记，在人类文化的宽广领域中，没有什么高贵、美丽的东西不是最初发源于一种偶然而走运的想法（lucky idea）呢？如果从此再没有任何人有这种东西，人类将会变得怎样呢？恐怕更为正确的说法应该是：我们的意识才是那样一只口袋，里面装的仅仅是碰巧掉到里面去的东西。我们从未充分估计到我们是多么依赖于偶然的想法——直到我们痛苦的发现，这样的想法已经不会再光顾我们。一个梦就是一个偶然而走运的想法，它来自心理中黑暗的、把一切结为一体的世界。当我们让自己迷失在世界表面那无穷无尽的殊相和互不相关的细节中时，还有什么比去轻叩梦的小门，向它索取能够使我们更靠近人类生活基本事实的东西更自然的呢？

这里我们面临着顽固的偏见，在它看来，梦是如此虚幻，根本是不真实的东西，梦是一种欺骗，它不过是愿望的满足而已。——所有这些，其实无非是借口，有了这样的借口就用不着对梦作认真的思考，因为那会使我们很不舒服。自我意识的骄横使我们宁愿不顾所有的不便而去热爱隔绝和孤独，由于这一缘故，人们宁愿做任何事情，也不愿承认梦的真实性——不愿承认梦说出了真理。我们的一些圣人也做过非常粗鄙的梦。如果梦中的淫猥也是真实的，那使他们高踞于世俗贱民之上的圣性又到哪里去了呢？然而正是这些鄙俗的梦强调了我们与人类其他成员的血缘关系，从而最为有效地削减了我们因本能的衰退而产生的傲慢。实际上，即使整个世界注定了要破碎成散沙，心理的统一性也绝不会解体。表面的裂缝越大、越多，深处的统一性就越会加强。

当然，任何没有亲身经历过这一点的人，都不会相信在意识之外还存在独立的心理活动，更不会相信这种活动不仅发生在我的身上，同时也发生在所有人身上。然而如果我们拿现代艺术中表现出来的心理与心理学研究中的发现作比较，如果我们再拿它与神话的产物和哲学作比较，我们就会获得无可辩驳的证据，证明确实存在着这些集体的、未曾意识到的因素。

然而，我们的病人却如此习惯于把自己的心理视为受他控制的东西，以致他一定会反驳说，他在自己的心理活动中还从来没有见到过任何客观的东西，相反，所有这些心理活动都是人们能够想象到的最主观的东西。对此，我的回答是：“那么你一定也能让你的焦虑和强迫观念立刻消逝，让那折磨你的恶劣心情荡然无存——只要你说出那个神奇的口诀来。”

自然，在他那现代人的天真中，他已经完全无法注意到：如同黑暗的中世纪里的女巫和她们的迫害者一样，他自己也同样被他的病理状态所主宰。所不同的仅仅是名称：在那些年代，人们把这说成是魔鬼，我们今天则把这说成是神经症。名称虽然不同，指的却是同一件事即同一种古老的经验，这就是：心理中某种客观存在的东西，某种我们觉得陌生的东西，正在不受我们控制地反对我们的意志行使其主权。我们的情况一点也不比《浮士德》中的“肛门幻视者”（Prokto—phantasmist）好，他那时惊呼道：

真是荒谬！

你们还打算留下？

快快滚蛋吧，我们已经知道你们是什么！

严格地说，这帮魔鬼一点也没有被吓坏：

尽管我们已变得开明，忒格尔却仍在闹鬼。

（《浮士德》第一部）

如果我们的病人能够屈服于这一争论的逻辑，他一定已经有了很大的收获。通向心理的路是敞开的，而他却立刻走向阻碍他继续前进的另一种偏见。“就算这样吧”，他会说，“就算我正经验到那样一种心理力量——它与我的意志为敌，它是一种客观的心理要素——如果你喜欢这样称呼它的话。然而它仍然是纯心理的、模糊的、不可靠的、在实际生活中一点也不重要的东西。”

令人惊异的是，人竟会怎样地落入词汇的陷阱。他们总认为事物是由名称设定的，就仿佛我们把魔鬼叫做神经症是冤枉了他似的。这种孩子似的特点是从纪元第一年遗留下来的又一种残余，那时，人类还仍然摆弄着具有魔力的词。不过即使我们不知道那在魔鬼或神经症后面的究竟是什么，却并不妨碍我们对它的命名。我们当然不知道心理究竟是什么，我们谈及“无意识”仅仅是因为我们还意识不到它实际上是什么。我们对此所知甚少，就像物理学家对物质所知甚少一样。物理学家只有关于物质的理论和某些观点，他时而以一种方式时而以另一种方式地对它作出描绘。他的描绘在一段时间内是适用的，尔后，新的发现则导致颇为不同的观点。但所有这些却于物质无所影响，难道物质实在会因此而有所减损吗？

当我们面对我们称之为无意识心理或客观心理的那些陌生的、对我们产生干扰的东西时，我们并不知道我们面对的是什么。以某种貌似的公正，人们把它定义为性本能或权力本能。但这样的说法对于它的真正意义却丝毫也谈不上公正。上述本能显然并非生命的全部要义，它仅仅反映了我们的理解力是多么狭隘。隐藏在这些本能后面的又是什么呢？在这方面，任何一种解释都可以自由游戏。你也可以把无意识视为生命本能的外在显现，并把这创造生命和维持生命的力量

等同于柏格森的elan vital（生命冲动），或甚至等同于他的duree creatrice（创造性绵延）。另一个可以用来做类比的是叔本华的“意志”。我还认识这样一些人，这些人感到心理中那陌生的力量是圣秘的东西，因为它使他们理解了宗教体验的意义——理由就这么简单。

我承认，我完全理解我的病人的失望和公众对我的失望，因为我声称梦在现代世界的精神混乱中为我们提供了内在的消息。这种悖谬的姿态当然只会让人感到荒唐。梦能做些什么呢？这主观任性、全无价值的东西在一个力量强大的现实世界中能够起什么作用呢？现实必须用现实——用同样看得见摸得着的现实去抗衡，而不是用梦来抗衡。梦只会扰乱我们的睡眠，使我们第二天处在一种恶劣的心情中。你不可能用梦造出一幢房子，不可能用它来纳税，不可能用它来打赢战争，不可能用它解决世界的危机。因此我的病人，像所有有理智的人一样，希望我告诉他在这难以忍受的处境中究竟能够做些什么——并且是用适当的、合乎常识的方法。然而，唯一的障碍在于，所有那些看来适宜的方法都已经尝试过了，却没有取得任何成功，它们似乎自己就是由不能付诸实践的愿望性幻觉所构成。当然，这些方法都是按解决现存问题的观点加以挑选的。例如，当某人把自己的事情弄得一塌糊涂的时候，他很自然地会考虑怎样才能使它重新走上坦途，他因此使用了所有专门设计的方法，以便使他衰弱的事业恢复健康。然而当所有这些治疗都试了以后，其情形怎么样呢？与所有合乎情理的期待相反，其情形仅仅是变得更坏更糟而已。在这种情况下，我的病人将不得不尽快放弃这所谓合理的治疗方法。

我的病人，或者说我们的时代，就正是陷入了这样的处境。他焦急地问我：“我能做些什么？”而我只能回答：“我也不知道。”“难道就没有一点办法可想了吗？”我的回答是：在向前的路上，人类已经无数次地走入过这样的死胡同，没有人知道该怎么办，因为所有的人都忙于孵出自己的聪明计划来解决目前的困境。没有人有勇气

承认，他们全都转错了方向。然而就在这时，事情突然开始有一些好转——古老的人类仍一如既往地存在，尽管有那么一点不同于先前。

当我们审视人类历史的时候，我们看见的仅仅是发生在表面的东西，甚至就连这些东西也在暗淡的传统之镜中受到歪曲。真正发生的事情往往逃避着历史学家追寻的眼睛，这是因为，真正的历史事件总是深埋在地底，所有的人都能体会到它，却没有一个人能够观察到它。一场场战争、一个个朝代、一次次动乱、一次次征服、一种种宗教……所有这些都仅仅是那隐秘的心态的表面症状，而这隐秘的心态甚至不为那拥有这心态的个人所知，也不被历史学家所传达。在这方面，也许只有各宗教的创始人能够给我们提供重要的信息。世界史上的重大事件根本是不重要的，说到底，最紧要的事乃是个人的生命——只有它创造着历史，只有这时，伟大的转变才首次发生；而整个未来，整个世界史才作为巨大的总结，从个人生活最隐蔽的渊源中跳将出来。在我们最私人、最主观的生命中，我们不仅是我们时代消极的目击者和受害者，同时也是它的创造者；我们创造我们自己的时代。

因此，当我建议我的病人去注意他的梦时，我的意思是说：转向你自己最主观的部分，转向你生命的渊源。你正在那里创造世界历史而自己却并不知道。你那显然不可解决的困境只能任凭它不可解决，因为否则你就会在寻求灵丹妙药的忙碌中虚耗了你自己——而对于这所谓的灵丹妙药，你其实从一开始就知道它的愚蠢。你的梦是你内在生命的表达，它可以让你看到，你是用什么样的虚假态度使自己陷入了绝境。

梦是无意识心理的自发产物，而无意识心理则处在我们意志的控制之外。梦是纯洁的自然；它把天然而未经粉饰的真实显现给我们；

它因此能够在我们的意识太远地偏离了它的基础和走入死胡同时，把一种本然的、符合我们基本人性的态度还给我们。

对梦予以关注就是对自己进行思考，它是自我反思的一种方式。这并不是自我意识（ego—consciousness）对自我意识的反思；毋宁说，这种反思把它的注意力转向了梦的客观实际性，转向了来自我们未曾意识到的共同人类灵魂中的信息。它并不是反思自我（the ego），而是反思自性（the self）。它回忆起那个陌生的、已经与自我相疏远的自性。早在最初，这个自性就是我们的自性，自我就是从这个树干上长出来的。它之所以变得陌生，完全是因为我们在自觉意识走入歧途的时候自己疏远了自己。

然而，即使我们接受这一建议，即使我们同意梦并非主观武断的发明而是无意识心理活动的自然产物，当面对一个实际的梦时，我们仍缺乏勇气去从中发现任何重要的信息。释梦是巫师的伎俩，它所取得的成就一直受到教会的迫害。即使生活在20世纪的我们在这方面具有较为开阔的头脑，却仍然有那么多历史的偏见包围着人们关于释梦的整个看法，以致我们对释梦的态度实际上并不友善。人们会问，有没有任何可靠的释梦方法呢？在各式各样的推测中，我们能够相信其中的任何一种吗？我承认我也有这样的担心并且丝毫不亚于别人；我相信，事实上根本就没有任何绝对可靠的释梦方法。在对自然事件的解释中，绝对可靠性仅仅建立在最为有限的范围内——在这样的范围内，人们从一种解释中获得的东西，丝毫也不多于他自己赋予的东西。解释自然的任何尝试都是一种冒险，只有在先驱性的工作取得成绩之后很久，可靠的方法才可能产生出来。我们知道弗洛伊德写了一本关于释梦的书，但他的解释正好代表了我刚才的说法——我们从这种解释中获得的东西，丝毫不多于他的理论允许我们放进梦里去的东西。这种观点对于享有无限自由的梦中生活当然说不上任何公正；它的结果，与其说是开敞了梦的意义，不如说是遮蔽了梦的意义。同

样，当我们考虑到梦的无限多样性时，我们也就很难想象能够有一种方法或能够有一种技术，可以把我们引向百无一失的结论。的确，没有任何可靠的方法反而是一件好事，因为如果不是这样，梦的意义就会事先便受到限制，这就恰恰失去了梦在治疗目的上的价值——即能够提供出来的新的观点。

因此，应该认真对待每一个梦，就仿佛它完全是一个未知的客体。应该尽量从所有的侧面去看它，把它放在手上或随时带在身边，去对它展开想象，并向他人谈起它。原始人总是互相转告那些印象深刻的梦，如果可能，就在公开场合中谈论它们。这种风俗也在古代的后期得到了证实，所有的古代民族都相信梦具有重大意义。几乎用不着我来指出，对梦的意义所作的确认完全是武断的，这正是危险之所在。人们会根据自己的经验、气质、趣味去对梦的意义作较窄或较宽的限制——某些人会满足于一得之见；另一些人则不嫌其多。梦的意义或我们对这一意义所作的解释也极大地取决于解释者的意向，取决于他期望于它的是什么，他要求于它的是什么。在阐释这一意义时，他会不自觉地受到某些前在假定的指引，而这又极大地取决于他自己的审慎和真诚，即审慎而真诚地判断他究竟是从这种阐释中有所收获呢，还是仅仅更深地陷入到了错误之中。就所涉及的前在假定而言，我们可以肯定：梦并不是自觉意识的无谓发明，而是一种不自觉的自然现象——哪怕它确实可能在被我们意识到的时候就已经经过了某种变形。无论如何，变形的发生是如此迅速和自动，以致它几乎不可觉察。因此，可以安全地假定，变形也是梦的功能的一个有机部分。同样也可以安全地假定，梦来自我们生命中未被意识到的部分并因而是它显示出来的迹象，它允许我们据以推论我们生命的本性。如果我们希望研究我们自己的天性，梦是这方面最适合的媒介。

在对梦作出解释的过程中，必须戒除一切带有迷信色彩的预设。例如首先，这样一种见解就应该排除，这种见解认为梦中的主人公就

是现实生活中的那些人。人们不应该忘记，人梦见的首先是他自己，这一点几乎是没有例外的（任何例外都受制于确定的法则，但这里我不能深入探讨）。如果我们承认这一点，我们有时就会发现自己面对着一些非常有趣的问题。我记得两个有指导性的病例：我的一位病人梦见一个喝醉了的流浪汉躺在一条水沟里；另一位病人则梦见一个喝醉了的妓女在泥沟里打滚。第一位病人是神学家，第二位病人则是在上流社会中身份显赫的女士。他们两位都表示愤怒和惊骇，完全拒绝承认他们梦见的就是自己。但我还是对他们作了这样的善意忠告：他们应该花一小时来反省自己，认真而虔诚地思考他们在哪些方面并不比他们喝醉了的兄弟姊妹好多少。的确，对自己的认识是一个微妙的过程，这个过程往往开始于诸如此类的当头棒喝（bomb—shell）。我们梦中的“他人”并不是我们的朋友或邻人，他就是我们自己，是我们自己的那个“他”。对于这个“他”，我们宁可说：“主啊，我因为我没有像这税吏和罪人一样而感激您。”显然，这样的梦作为自然之子，并不含有任何道德化的意图，它所再现的仅仅是那个众所周知的规律：没有任何树可以高达天穹。

在这之外，如果我们还记得无意识包含着所有那些未被意识到的东西，并且因此而具有一种补偿倾向，那么，我们就可以开始作出某些结论了——当然，这是在假定梦并非出自太深的心理层面的时候。如果是这样的梦，那么它通常便包含着神话的种种母题，包含着神话中思想和意象的种种组合。我们可以从本民族或别的民族的神话中发现这些母题和组合。在这种情况下，梦就具有一种集体的意义，这意义乃是人类的共同财产。

这并不与前面的说法即我们总是梦见自己的说法相冲突。作为个人，我们并非完全独一无二而是同时也和其他所有人相似。因此，一个具有集体意义的梦首先对做梦者本人是真实有效的，但与此同时它又表明：他个人的问题也是其他人的问题。这一点往往具有极为重要

的实际意义，因为许多人正是内在地断绝了与人类的联系，并且极为压抑地相信没有任何别人具有他们这样的问题。此外，也还有那种过于谦卑的人，这种人感到自己并不具有实体性，因此基本上不怎么要求社会对他们的承认。事实上，任何个人问题总是这样那样地关联于时代的问题，从而实际上，任何一种主观的困境都必须从人类整体处境的角度去透视。但是当然，只有当所说的梦确实是一种神话式的梦并且采用了集体象征的时候，这样的角度才是允许的。

这些梦被原始人叫做“大梦”。我在东非观察过这样的原始人，他们理所当然地认为只有“大人”——医生、巫师、酋长——才做“大梦”。在原始人的水平上这也许是正确的。但对我们来说，这样的梦也出现在一般人身上，特别当他们在心智和精神上出现停滞的时候更是如此。显然，面对“大梦”，直觉式的臆断不会有任何结果。对它的解释需要广博的知识，就像一个专家应该具有的那样。然而没有任何梦可以仅凭知识去解释。因此进一步讲，这知识不能是死记硬背的东西而必须具有活的生命，并且，它必须融化在运用这一知识的人的经验之中。如果一个人在内心深处并不是一个哲学家，那么他头脑中的哲学知识又有什么用呢？一个希望对梦作出解释的人，他自己必须大体上与那个梦处于同样的水准，除此之外，他不可能从其他任何地方发现任何多于他自己的东西。

释梦的艺术不可能从书本中学到。方法和规则只有在我们不依靠它也能干得很好时才是好的。只有那总能得心应手的人才拥有真正的技艺，只有真正具有理解力的人才能去理解。一个不懂得自己的人是不可能懂得别人的。在我们每个人身上都有另一个我们不认识的“他”——他在梦中向我们说话，他告诉我们，他看我们的方式是怎样迥然不同于我们看我们的方式。因此，当我们处在无法解决的困境中时，他有时就能闪现出光亮，而这光亮将极大地改变我们的态度——那使我们走入困境的态度。

这些年来，我越是专注于这些问题，就越是强烈地感到：我们的现代教育具有病态的片面性。在使青年人的视野朝向广阔的世界方面，我们无疑是正确的，但如果认为这就使他们能够完成生活赋予的任务，那就显然是最大的愚妄。这样一种训练仅仅保证了青年能够适应外部世界和外部现实，却丝毫没有考虑他们同时也需要适应自己的自性、适应心理中那远远大于外部世界的力量。不错，某种教育制度确实存在，但它的起源却部分源于古代，部分源于中世纪早期。这种教育制度使自己化身为基督教教会。然而无可否认的是，最近两百年以来，基督教也极大地丧失了它的教育活动——在这方面它丝毫不逊于中国的儒教和印度的佛教。应该对此负责的并不是人的邪恶，而毋宁说是一种缓慢而广泛的精神变化。这种精神变化的最初症状是宗教改革，它粉碎了教会作为教师的权威，其后，权威主义原则本身也开始崩溃和消逝。于是，不可避免的结果便是个人重要性的提高——它从人道主义、社会福利、民主政治和人人平等的现代理想中表现出来。这种个人主义潮流受到了抗衡，于是出现了一种补偿性的回归即回归到集体的人，它的权威就是对群众的重视。怪不得今天到处都弥漫着一种灾难感，就好像一场没有任何东西可以阻挡的雪崩已经开始——集体的人威胁着要扼杀个体的人，而人类一切有价值的东西却最终依赖于个人的责任感。集体大众始终是无名称、无责任的。所谓领袖，无非是群众运动中必然会出现的症状而已。实际上，人类真正的领袖始终是那些能够反思自己的人，他们总是自觉地远离大众的盲目力量，从而至少从大众的为害中扣除了他们自己的为害。

然而，当每个人都依附于别人同时又使别人依附于自己的时候，谁能够抵御这种吞没一切的魅力呢？显然，只有那不仅坚定地立足于外部世界，同时也坚定不移地植根于内部世界的人，才能够站稳自己的脚跟。

通向内心世界的门是窄小而幽秘的，何况它还被无数偏见、无数错误的假定以及我们对它的恐惧所封锁。人们总是更愿意听庄严的政治和经济计划——虽然正是这些东西把所有的国家推入困境之中。因此，当有人居然谈起隐秘的门，谈起梦，谈起内在的世界时，那声音听起来就不免显得古怪。毕竟，这种淡乎寡味的唯心主义能够对巨大的经济计划起什么作用呢？它能够对所谓的现实问题起什么作用呢？

然而我并不是在对这些国家说话，我是在对少数个人说话。对于他们，不言而喻的是，文化价值并不会从天而降，它只能出自个人的创造。如果世界出了错，那也是因为个人出了错，因为我自己出了错。因此，如果我有理性，我就应该首先纠正我自己。为此，我需要认识我的存在的内在基础。外在的权威对我已不再具有任何意义，我必须把自己稳稳地安放在人心中永恒的事实之上。

如果在这之前我主要讲的是梦，那么，我这样做只是希望把注意力引向通往内心世界的一条最直接的通路。然而除梦之外，还有许多这样的通路。对这些东西，我不可能在这里逐一讨论。对深层心理的研究弄清了许多东西，而在心理的表层，这些东西我们最多只能去梦想。这就无怪乎有时甚至一切人类精神活动中最强烈、最原始的一种——我指的是宗教活动——也从我们的梦中得到了揭示。宗教活动在现代人身上甚至比性欲和社会适应还更多地受到挫折和阻遏。例如，我知道这样一些人，他们曾面对自己心中那奇怪的力量。这种相遇对他们来说是一种压倒一切的体验，他们因此把这不可思议的力量叫做“上帝”。在这样的体验中，“上帝”也是一种最严格意义上的“理论”，即一种看待世界的方式。“上帝”的形象从有限的人类心灵中创造出来，是为了表达一种不可测度、不可言喻的体验。唯有这种体验是真实的、无可辩驳的，而这一形象本身却可能受到玷污、破成碎片。

名称和语词是可怜的外壳，然而它们却指喻着我们的体验的性质。当我们把那个魔鬼叫做神经症时，我们意指我们把这种着魔的体验感觉为一种疾病，而这种疾病已成为我们时代的典型特征。当我们把它叫做受压抑的性欲或追求权力的意志时，这表明它甚至已经严重地干扰了这些基本本能。当我们把它叫做上帝时，我们是试图描述它那深邃而普遍的意义，因为这是我们从自己的经验中发觉的。冷静地看着它，并且随时在心中记住它那巨大的、未知的背景，我们便不得不承认这最后一种名称是最谨慎最谦虚的。因为，它并没有为这种经验设置界限，也并没有削足适履地把它纳入任何概念框架。当然，除非某人突发奇想地认为唯有他准确地知道上帝是什么。

无论我们把什么样的名称加在这样的心理背景上，事实始终是我们的意识在最大程度上受到它的影响——而且越是这样，我们便越不自知。外行几乎不能想象他的气质、心情和决心在多大程度上受到心理中种种黑暗力量的影响，也无法想象这些力量对铸造他的命运有什么样的威胁和帮助。我们的自觉意识就像一个演员，他忘记了自己正在扮演一个角色。然而当演出即将结束的时候，他必须回忆起自己的本来面目，因为他已不能再继续像裘力斯·恺撒或奥赛罗那样生活而只能重新成为他自己——虽然他由于意识的能够得逞于一时的狡计而疏远了这个自己。他必须再次意识到：他不过是舞台上的一个形象，扮演着莎士比亚的某段戏文，在后台，还有一位导演——对于他的演出，这位导演所说的话永远是举足轻重的。

荣格生平著作年表

一、童年和学生时代（1875—1900）

1875年7月26日

生于瑞士东北部康斯坦斯湖畔的克里维尔。

1879年

全家迁往靠近巴塞尔的克莱恩—许宁根。

1881年

在巴塞尔上学。

1884年

妹妹出生。

1896年

父亲去世。

1898年

开始研究神秘现象。

1990年

决定当一名精神病医生。

二、学者和医生生涯：第一阶段（1900—1907）

1900年

被任命为苏黎世布尔霍尔兹利精神病医院的助理医师，在著名精神病医生尤金·布洛伊勒尔手下工作。

1902年

赴巴黎学习，在皮埃尔·让内指导下研究理论精神病学。

返回布尔霍尔兹利后开始语词联想的研究和实验。

开始发表最初的论著。

《论所谓神秘现象的心理学和病理学》（文集，第1卷）

《一名囚犯的癔病性昏迷案例》（文集，第1卷）

1903年

与爱玛·罗森巴赫（1882—1955）结婚。

《躁狂性情绪失调》（文集，第1卷）

《假性疯狂》（文集，第1卷）

1904年

《假性疯狂的治疗意见》（文集，第1卷）

《癔病性误读》（文集，第1卷）

1905年

任苏黎世大学精神病学讲师和布尔霍尔兹利医院高级医师。

《心理学对事实的诊断》（文集，第1卷）

《一例癫痫病患者的联想分析》（文集，第2卷）

《联想实验中的反应时间》（文集，第2卷）

《记忆的实验性观察》（文集，第2卷）

《精神分析与联想实验》（文集，第2卷）

1906年

赴维也纳，初次与弗洛伊德会晤。

《联想、梦、癔病症状》（文集，第2卷）

《联想实验在心理病理学中的意义》（文集，第2卷）

《精神分裂心理学》（文集，第3卷）

《弗洛伊德的癔病理论》（文集，第4卷）

1907年

《联想实验之心身关系》（文集，第2卷）

三、学者和医生生涯：第二阶段（1908—1912）

1908年

赴维也纳出席第一届国际精神分析学大会。

1909年

开始研究神话。

辞去布尔兹霍利医院职务，开始私人行医。

和弗洛伊德一道赴美讲学；接受克拉克大学荣誉学衔。

《父亲对一个人命运的影响》（文集，第4卷）

《梦的分析》（文集，第4卷）

1910年

赴纽伦堡出席第二届国际精神分析学大会，担任国际精神分析学会主席。

《联想方法》（文集，第2卷）

《谣言心理学的一个贡献》（文集，第4卷）

《论对精神分析学的批评》（文集，第4卷）

《一个孩子的心理冲突》（文集，第17卷）

1911年

《对布洛伊勒尔精神分裂症理论的批评》（文集，第3卷）

《数字在梦中的意义》（文集，第4卷）

《转变的象征》第一部（文集，第5卷）

1912年

受梦的召唤，开始转向内心的觉醒。

《关于精神分析学》（文集，第4卷）

《转变的象征》第二部（文集，第5卷）

《心理学的新路》（文集，第7卷）

四、学者和医生生涯：大师阶段（1913—1946）

1913年

与弗洛伊德和精神分析学派决裂。辞去苏黎世大学教席。对无意识的种种意象进行紧张研究。

《精神分析理论》（文集，第4卷）

《精神分析的基本层面》（文集，第4卷）

1914年

辞去国际精神分析大会主席职务。第一次世界大战爆发。

《无意识在心理病理学中的重要性》（文集，第3卷）

《论心理学中的理解力》（文集，第3卷）

《精神分析中的一些关键：荣格和洛伊的通信》（文集，第4卷）

1915年

致力于神话和梦的研究。

1916年

《精神分析与神经症》（文集，第4卷）

《〈 分析心理学论文集〉 序言》（文集，第4卷）

《无意识的结构》（文集，第7卷）

《心理超越功能》（文集，第8卷）

《梦心理学的基本层面》（文集，第8卷）

1917年

《〈 分析心理学论文集〉 第二版序言》（文集，第4卷）

《无意识心理学》（文集，第7卷）

1918年

认识到自性是心理发展的目标。

《无意识的作用》（文集，第10卷）

1919年

第一次世界大战结束。

《本能与无意识》（文集，第8卷）

1920年

去阿尔及利亚和突尼斯旅行考察。

《神灵信念的心理基础》（文集，第8卷）

1921年

《心理类型》（文集，第6卷）

1922年

购置波林根地产。

《分析心理学与诗歌的关系》（文集，第15卷）

1923年

母亲去世。

1924年

访问美国新墨西哥州普韦布洛印第安人。

1925年

访问伦敦。

在苏黎世开办第一届研讨班，学员来自世界各国，研讨完全用英语进行。

赴非洲旅行探险。

1926年

从非洲返回瑞士。

《精神与生命》（文集，第8卷）

《分析心理学与教育》（文集，第17卷）

1927年

开始研究曼荼罗。

《心理的结构》（文集，第8卷）

《心灵与大地》（文集，第10卷）

《欧洲的女性》（文集，第10卷）

1928年

与理察·威廉（卫礼贤）合作，翻译介绍中国古代典籍。

研究炼金术和曼荼罗象征。

《自我与无意识的关系》（文集，第7卷）

《心理能量》（文集，第8卷）

《分析心理学与世界观》（文集，第7卷）

《现代人的精神问题》（文集，第10卷）

《一个学生的恋爱问题》（文集，第10卷）

《精神分析与灵魂治疗》（文集，第11卷）

《儿童的发展与教育》（文集，第17卷）

《无意识在个性教育中的意义》（文集，第17卷）

1929年

《弗洛伊德与荣格的对比》（文集，第4卷）

《体质和遗传在心理学中的意义》（文集，第8卷）

《评〈 金花之秘〉 》（文集，第16卷）

《现代心理治疗的种种问题》（文集，第16卷）

1930年

《人生诸阶段》（文集，第8卷）

《美国心理学的复杂性》（文集，第8卷）

《心理学与文学》（文集，第15卷）

《现代心理治疗的若干侧面》（文集，第16卷）

1931年

《分析心理学的基础假设》（文集，第8卷）

《原始人》（文集，第10卷）

《心理治疗的目标》（文集，第16卷）

1932年

《心理治疗者与神职人员》（文集，第11卷）

《历史背景中的弗洛伊德》（文集，第15卷）

《〈 尤利西斯〉：一段独白》（文集，第15卷）

《毕加索》（文集，第15卷）

1933年

第一次埃拉诺斯聚会。

《个性化过程之研究》（文集，第8卷，第1分册）

《现实与超现实》（文集，第8卷）

《心理学的现代意义》（文集，第10卷）

《克劳斯兄弟》（文集，第11卷）

1934年

创办日内瓦国际心理治疗医学会，出任第一任主席。

第二次埃拉诺斯聚会。

《集体无意识的原型》（文集，第8卷，第1分册）

《情结理论回顾》（文集，第8卷）

《灵魂与死亡》（文集，第8卷）

《今日心理学状况》（文集，第10卷）

《梦的分析的实际用途》（文集，第16卷）

《人格的发展》（文集，第17卷）

1935年

第三次埃拉诺斯聚会。

《个性化过程的梦象征》1936年修改为《与炼金术相关的个体梦象征》（文集，第12卷）

《对〈 西藏亡灵书〉 的心理学评论》（文集，第11卷）

《实用心理治疗的原则》（文集，第16卷）

《什么是心理治疗》（文集，第16卷）

《分析心理学的理论与实践》（在伦敦的讲座，1968年以单行本出版于纽约和伦敦。）

1936年

获美国哈佛大学荣誉博士头衔。

第四次埃拉诺斯聚会。

《炼金术中的宗教观念》（后来作为《心理学与炼金术》的第三部分发表，文集，第12卷）

《集体九意识的概念》（文集，第9卷，第1分册）

《关于原型，特别涉及阿尼玛概念》（文集，第9卷，第1分册）

《沃丁》（文集，第10卷）

《瑜伽与西方》（文集，第11卷）

1937年

第五次埃拉诺斯聚会。

在美国举办研讨和讲座。

《左西莫斯幻相》（文集，第13卷）

《决定人类行为的心理要素》（文集，第8卷）

《实用心理治疗的现实》（文集，第16卷）

1938年

获英国牛津大学荣誉博士头衔并成为英国皇家医学会成员。

应邀赴印度旅行，出席加尔各答大学第25周年校庆。

第六次埃拉诺斯聚会。

《母亲原型的心理侧面》（文集，第9卷，第1分册）

《心理学与宗教》（文集，第11卷）

1939年

第二次世界大战爆发。

第七次埃拉诺斯聚会。

《关于再生》（文集，第9卷，第1分册）

《意识、无意识、个性化》（文集，第9卷，第1分册）

《印度的如梦世界》（文集，第10卷）

《印度能教给我们什么》（文集，第10卷）

《序铃木〈禅宗导引〉》（文集，第11卷）

《纪念弗洛伊德》（文集，第15卷）

《纪念理察·威廉》（文集，第15卷）

1940年

第八次埃拉诺斯聚会。

《三位一体观念的心理学考察》（文集，第11卷）

《儿童原型的心理学》（文集，第9卷，第1分册）

1941年

第九次埃拉诺斯聚会。

《弥撒中的转变象征》（文集，第11卷）

《帕拉拉塞尔苏医生》（文集，第15卷）

1942年

《神灵墨丘利》（文集，第13卷）

《帕拉塞尔苏作为一种精神现象》（文集，第15卷）

1943年

成为瑞士科学院荣誉院士。

第11次埃拉诺斯聚会。

《东方人的冥思》（文集，第11卷）

《心理治疗与一种人生哲学》（文集，第16卷）

《有天赋的神童》（文集，第17卷）

1944年

摔断腿；心脏病发作；大病中产生一系列新幻觉。

第12次埃拉诺斯聚会；荣格因病缺席。

《印度的圣人：序海因里希·席美尔的〈自性之路〉》（文集，第11卷）

《心理学与炼金术》（文集，第12卷，此书以1935年和1936年提交埃拉诺斯聚会的两篇论文为基础）

1945年

获日内瓦大学荣誉博士头衔（此衔专为庆祝荣格70诞辰而颁发）。

第13次埃拉诺斯聚会。

《童话中的精神现象学》（文集，第9卷，第1分册）

《梦的性质》（文集，第8卷）

《大难之后》（文集，第10卷）

《哲学之树》（文集，第13卷）

《医学与心理治疗》（文集，第16卷）

《今日心理学》（文集，第16卷）

1946年

第14次埃拉诺斯聚会。

《心理的性质》（文集，第8卷）

《〈 当代事件随笔〉 序言》（文集，第10卷）

《与阴影之战》（文集，第10卷）

《移情心理学》（文集，第16卷）

五、退休与晚年（1947—1961）

1947年

退隐于波林根塔楼。

第15次埃拉诺斯聚会，荣格缺席。

1948年

第16次埃拉诺斯聚会。

《论自性》（稍后合并为《远古》第4章，文集，第9卷，第2分册）

修改和重写早期论文。

1949年

第17次埃拉诺斯聚会，荣格缺席。

1950年

第18次埃拉诺斯聚会，荣格缺席。

修改和重写早期论文。

《关于曼荼罗象征》（文集，第9卷，第1分册）

《〈 易经〉 德文本序言》（文集，第11卷）

1951年

第19次埃拉诺斯聚会。

《论同步性》（文集，第8卷）

《远古：自性的现象学研究》（文集，第8卷，第2分册）

《心理治疗的基本问题》（文集，第16卷）

1952年

《同步性：非因果性联系》（文集，第8卷）

《序怀特的〈上帝与无意识〉》（文集，第11卷）

《序韦尔布娄斯基的〈卢西弗与普罗米修斯〉》（文集，第11卷）

《答约伯》（文集，第11卷）

1953年

修改和重写早期论文。

1954年

《狡徒形象中的心理学》（文集，第9卷，第1分册）

1955年

爱玛·罗森巴赫·荣格去世。

《曼荼罗》（文集，第9卷，第1分册）

《感通之秘》（文集，第14卷）

1956年

《我为什么写〈答约伯〉》（文集，第11卷）

1957年

《未发现的自性：现在与未来》（文集，第10卷）

1958年

与秘书安妮拉·雅菲合作，撰写自传《忆、梦、思》。

《飞碟：现代神话》（文集，第10卷）

《心理学的良心观》（文集，第10卷）

1959年

《分析心理学中的善与恶》（文集，第10卷）

《沃尔芙〈 荣格心理学研究〉 》（文集，第10卷）

1960年

《迈占尔·塞拉诺〈 示巴女王之访〉 序言》

1961年6月6日

病逝于苏黎世库斯那赫特家中。

潜意识与心灵成长

出版前言

做梦，是人脑的正常活动。人每夜都在做梦，只是有时记得清楚，有时记不清楚。梦境有时虽然十分奇特，但构成梦境的材料仍来自客观现实。由于做梦的绝对排他性，而它本身又具有难解性和一定的神秘性，因此自古以来许多人虽试图揭开梦的奥秘，但迄今恐怕并无重大的突破。即使是以发表《梦的解析》而被公认为创造了一种“梦学理论”的弗洛伊德，他的理论依然是在科学与非科学、真理与荒谬之间徘徊。本书诸作者所持的观点，他们对梦的解析都是沿袭弗氏的基本理论体系，只是在某些观点或对梦的具体解析上有所不同。用马克思主义观点来看，也是介于科学与荒谬之间，读者只能从大千世界无奇不有而他们的看法也算是一家之言的角度去理解，既要看到其合理的、符合科学的成分，也要警惕其中“痴人说梦”的内容。我们出版此书，目的之一在于为读者提供荣格等人的著作，让读者开拓眼界，并在阅读后通过自己的思考去鉴别是与非。

序言

约翰·弗里德曼

这本著作的材料来源非同寻常，足以引起人们莫大的兴趣，而且，它们与本书的内容和意图有着颇为直接的关系。因此，请允许我来告诉你们这部著作是如何写就的。

1959年初春的一天，英国广播公司邀请我为英国电视台前去采访卡尔·古斯塔夫·荣格博士（Dr.Carl Gustav Jung）。他们要求采访要有“深度”。当时，我对荣格其人与其著作已有所了解，因此，我立刻起身前往坐落在苏黎世美丽湖畔的荣格家园，去结识这位不凡之人。我们之间的友谊从此开始。我十分珍视这种友谊，同时我希望，这种友谊能给处于生命暮年的荣格带来某种快乐。电视采访获得了成功，由于情境机缘的古怪结合，这部著作成了采访成功的终极产物，但除此之外，在我讲述的这一故事中，电视采访并不占据更多的位置。

有一位明眼之士在电视屏幕上看到了荣格的形象，这个人就是沃尔弗干格·福格斯（Wolfgang Foges），他是阿尔都斯图书出版公司（Aldus Books）的总经理。从童年时代起，福格斯就已开始悉心关注现代心理学的发展演化，当时他就生活在弗洛伊德学派人物集中的维也纳附近。当福格斯看到电视屏幕上的荣格畅谈自己的生活、著作和其思想观点时，他突然之间感到了一种莫大的遗憾：当弗洛伊德著作的总体轮廓已为整个西方世界的知识读者所熟知之际，荣格却从未试图让自己的著作与一般读者见面，而且就一般读者的阅读能力而言，荣格的著作始终被认为艰涩、难懂。

其实，本书的创造者，是福格斯。从电视的屏幕上，福格斯观察到，在荣格和我之间存在着一种亲密的私人关系，于是，他便问我是否乐意与他一道劝说荣格，请他以书面语言及一定的篇幅陈述自己的一些更为重要、更为基本的思想观点，以便使非专业化的成年读者能够领悟其意，并感到兴味盎然。我爽快地接受了他的建议，立即再次前往苏黎世，我深信自己能使荣格认识到这样一部书所具有的价值和重要意义。在自己的花园里，荣格一言不发，他耐心地倾听我的谈话，时间长达近两个时辰——然后他说道，不行。他措辞微妙婉转，但却坚定不移；在以往的岁月里，他从未尝试过普及自己的著作，而且他也不能肯定他现在是否能够成功地做到这一点；不管怎么说，他已年老体弱，精力衰退，对于承担这种他充满疑虑的、需要长时间完成的任务没有太大的兴趣。

荣格的朋友们都会赞同我这种观点：他是一位最有主见的人，他掂量问题小心谨慎，不急不慢；而一旦他做出回答，那通常意味着是最后的回答。我返回了伦敦，感到极度失望，认为荣格的拒绝将使我们的计划成为泡影。这样，仿佛一切已成定局，但是，我没有预料到两种介入其间的因素所起到的重大作用。

一种因素是福格斯顽强的个性，他坚持要在接受失败之前再一次接近荣格。另一种因素是一事件，每当我回想起这一事件，它都使我感到莫名惊异。

正如我所说过的那样，电视节目获得了巨大的成功。这种成功给荣格带来了难以计数的信件，这些信件来自各行各业的人，他们中间很多人是没有接受过任何医学或心理学训练的普通人，他们为这位伟人的堂堂仪表，他的幽默，以及他的质朴的魅力所倾倒，他们窥见了荣格有关生命和人类个性的睿智之见，这种见解对于他们的生活大有裨益。荣格感到欢欣鼓舞，这并不仅仅是因为他收到难以计数的来信

（他的信件无论何时总是多得数不胜数），而且是因为这些信来自那些通常与他没有任何接触的人们。

就在这段时期，他做了一个非同寻常的梦，这个梦对于他具有至关重要的意义。（当您阅读这本书时，您就会懂得梦是具有何等重要意义的事。）荣格梦到，自己不是坐在书斋里，与那些经常来自世界各地，前来拜访他的医生和精神病学家谈话，而是站在大庭广众之前，向数以万计的人们讲述自己的观点，他们全神贯注地聆听他的讲述，并且理解他所说的一切……

一二周之后，当福格斯再次向荣格提出请求，要他接受一个写作任务——为普通大众，而不是为医疗诊所医生或者哲学家而写书时，荣格欣然地接受了。不过，他提出了两个条件。第一，这本书不应该出自一人之手，而应该是他本人和他的最为亲密的追随者集体智慧的结晶。通过他的追随者们的努力，荣格使自己的方法和教诲获得了永恒的生命。第二，让我接受合著此书的任务，并负责解决在作者和出版者之间可能发生的任何问题。

为了避免给人这样一种印象：这一序言业已超出了应有的谦逊的限度，请让我直说。在适度的范围内，我十分乐意接受第二个条件。我很快就发现荣格挑选我的重要原因。他把我视为一个明智通达但却不是非同寻常，聪颖机敏但却不具备任何真正意义上的心理学知识的人。因此，在荣格看来，我就成了这本书的“普通读者”。我所能够理解的将为所有的人能够理解，并使他们产生兴趣，而使我感到疑惑的内容可能对于一些人来说太艰深或者太晦涩。我十分知趣地接受了这种对于我所能起的作用的估价。我不懈地努力（有时，我也担心会激怒作者），每一段落皆用书面语言写出，而且，如果需要，必须重写，以求达到清晰明了、言简意赅。我能够充满信心地说，这本书完

完全全是为一般读者而写的。它以罕见的、令人愉快的简明格调论述了诸多错综复杂的论题。

经过反复多次的讨论，荣格亲自挑选了本书著述的合作人：瑞尔克的玛丽·路易丝·冯·弗朗兹博士，她大概是荣格最亲近的职业同僚和朋友；圣·弗朗西斯科的约瑟夫·L.汉德森博士，他是美国一位最为知名的、最受人信赖的荣格派心理学家；苏黎世的阿妮埃拉·嘉菲女士，她不仅是一位经验丰富的分析学家，而且还是荣格亲密的私人秘书及其传记的作者；还有约兰德·雅柯比博士，她在荣格的苏黎世圈子里是一位经验极为丰富、仅次于荣格的著述者。荣格挑选他们四个人的原因首先在于，他们的技巧和经验适合于编写分派给他们的特定题目；其次，荣格完全相信他们中的每一个人都会听从他的指令，作为集体的一员无私地工作。荣格个人的职责是，计划全书的总体结构，监督和指导合作者的工作，并亲自撰写体现本书主旨 的一章：《探索潜意识》。

荣格在其生命的最后一年几乎将其全部精力倾注于这本书的写作。1961年6月，当他告别人世之际，他所负责编写的那一部分已经完成（其实，只是在他最后病入膏肓的大约前十天，他才完成这部分的写作），他的同事们写成的各章节草稿皆已由他过目并获得了他的认可。荣格逝世之后，遵照他的明确指示，冯·弗朗兹博士承担起了完成本书的全部职责。可以这么说，本书的主题材料及其框架——还有其细节——皆是由荣格完成的。他署名的那一章是他的手笔之作。顺便提一句，这一章是用英文写成的。其余的篇章则是在荣格的指导和监督下，由四位作者编写的。荣格逝世之后，冯·弗朗兹博士对全书进行了最后的校订，她孜孜不倦，善于理解他人的同情心，同时她很幽默。她妙笔生花，为此，我本人和出版者对她表示深深的感谢。

最后，让我来谈一下这本书自身的内容：

荣格的思想富有现代心理学的意识世界的色彩，这是为数众多的仅具有因果知识的人所未能认识到的。譬如，“外倾类型”“内倾类型”以及“原型”皆是荣格提出的概念——这些概念为他人借用，有时被他人滥用。然而，他对于心理学探索、理解所做出的最大贡献，是他提出的潜意识概念——潜意识并不仅仅是某种类型的贮藏被压抑的欲望的巨大洞穴（像弗洛伊德所谓的“潜意识”一样），而是一个世界，宛如意识自我的意识“思维”世界一样，这个世界对于个体的生命来说同样至关重要，同样是其真实的组成部分，而且它比意识世界更为博大，更为丰富多彩。潜意识世界的“人们”使用的语言是象征，他们交流的手段是梦。

因此，对于人及其象征的审视，实际上是对于人与其本人的潜意识关系的审视。依据荣格的看法，既然潜意识是伟大的引导者、朋友和意识的顾问，因此，这本书所叙述的最为直接地对人类生命的研究和人类精神问题的研究相关，我们知道，潜意识和意识与生命的交流途径（双向交流途径）主要是梦；因此，通过阅读本书（特别是荣格本人写的一章），您将会发现，作者非同寻常地强调了个体生命过程中梦的重要意义。

就我的身份而言，让我向读者来阐释荣格的著作是不适当的，读者中很多人毫无疑问在理解荣格著作的旨 意方面远非我所能比拟。大家记得，我的角色仅仅是一种类型的“理解力过滤器”，而绝对不是一名阐释者。不过，我仍然冒昧地提出两种总体观点，它们仿佛对于作为门外汉的我具有重要意义，而且可能将会有助于其他非心理学专业的人对于荣格著作的理解。首先是关于梦的观点。在荣格派的分析心理学家看来，梦不是一种标准化的密码，可以用象征意义的小辞典解译。梦是个体潜意识的一种不可分割的、意义重要的个性表征。它宛如其他与个体相关的现象一样“真实”。做梦人的潜意识只与做梦者本人交流，为其目的择取象征，其象征只对做梦人具有意义，而对

于他人则毫无意义。因此，在荣格派心理学家看来，梦的释义，无论是分析者的释义，还是做梦者本人的释义，皆完全是私人的、个体的事情（而且有时是试验性的事件和长时期进行的事件），这种事件绝对不能凭经验来处置。

这一形式的交流是潜意识的交流，这种交流对于做梦者具有至关重要的意义。——这是合乎自然法则的，因为潜意识至少是个体的总体生命的一半——而且它常常向个体提出忠告，或给予教导，个体不可能从其他任何途径中获得这种忠告和教导。因此，当我描述荣格梦到他在向成千上万的人讲演时，我并不是在描述魔法的魅力，或者暗示荣格在进行占卜。我所叙述的是用简单的言语描绘的这样一种日常经验：荣格怎样获得他本人的潜意识的“忠告”，重新对他用心灵的意识组成部分所做的不适当的决断加以思索。

现在，据此推断，做梦的行为并非是适应性极强的荣格派心理学家可以视为机缘的行为。相反，与潜意识建立交流途径的能力是作为整体的人的一个组成部分，荣格派的心理学家们“教导”自己（我无法找到更为恰当的表述方法）要悦纳梦。所以，当荣格面对是写还是不写这本书这一问题，而需做出关键性的决断时，他能够从其意识和潜意识之中获得使他下定决心的智慧。通篇阅读本书，您将会发现，作者把梦视为一种与做梦人所进行的直接的、个体的、意味深长的交流——一种使用为全人类所理解的普遍象征的交流，不过，梦在每一情景中所使用象征的方式完全是一种个体的方式，这些象征只能运用一种全然是个体的“线索”为其释义。

我所希望申明的第二点，是一种具有独特特征的论证方法，这种方法是这本书的所有作者常常使用的方法——也许是所有的荣格派心理学家经常使用的方法。那些限制自己生活天地的人，完全生活在意识世界之中，拒绝与潜意识交流，恪守意识的、常态生活的法则。他

们根据一种永远不会错的（但却常常是毫无意义的）代数恒等式，从一些设定的前提论证，得出无以争辩的演绎出来的结论。在我看来，荣格和他的同仁仿佛（无论他们是否真正意识到）反对这种论证方法的种种局限性。他们并不是忽视逻辑的作用，但是，他们好像时时刻刻都在论证意识和潜意识存在的合理性。他们使用的辩证方法本身是一种象征性方法，这种方法似乎常引人误入歧途。他们所深信的并不是视线狭窄、阈界清晰的三段论，而是同一主题的复呈情景的环接、重现和表征，这一主题每次皆可从一个与上次略微不同的角度观察——直到那些从未认识到单纯的、结论性的明证时刻会到来的人突然之间发现，他们不知不觉地拥抱了某种更为博大的真理，并置身于这种真理之中。

荣格的论证（以及他的同仁们的论证）围绕他的主题盘旋而上，宛如鸟儿环绕树木盘旋而上一样。一开始，在接近地面之处，它所看到的只是乱七八糟的树叶和枝干。渐渐地，随着鸟儿依次环绕树木向上飞翔，树木重复出现的各个维面组成了一个整体，并与其周围环境融为一体。一些读者可能会发现，这种论证的“盘旋而上”的方法在几页之间显得不够明晰有效，或者甚至使人感到头脑混乱不清——不过，我以为这种情况不会为时太长。这是荣格使用的典型方法，读者很快就会发现，这种方法将带领读者进行富有刺激性的、令人心醉神迷的旅行。

本书的其他部分自然清晰、言至意明，几乎无须我来介绍。荣格本人撰写的一章向读者介绍了潜意识、原型，构成其语言的象征，以及与之相交流的梦。在其后的一章里，汉德森博士形象地层示了出现在古代神话、民间传说和原始人仪式中的一些原型模式。冯·弗朗兹博士在题为《个体化的过程》的一章中，描述了个体内心中的意识和潜意识逐渐学会彼此之间相互尊敬、相互适应的过程。从某种意义上讲，这一章不仅蕴涵着全书的奥秘，而且也可能蕴涵着荣格的生命哲

学的精华：当（而且只有当）个体化的过程完成时，当意识和潜意识学会如何和睦相处，互相取长补短时，人才会变为一个整体的、统一的、富于创造性的、幸福圆满的人。宛若汉德森博士一样，嘉菲女士所精心论述的是与之相似的意识结构，人对于潜意识的象征产生的不断复呈的兴趣，甚至几乎是对于潜意识象征的着魔。无论象征出现在汉德森博士所分析的神话和童话传说中，还是出现在嘉菲女士所展示的视觉艺术之中，它们皆对人具有一种意味深长的，几乎是维系生命的、使人青春永驻的、内在的魔力——由于它们对于潜意识具有一种永恒的魅力，因而使我们感到舒心，使我们感到欣悦。

最后，我必须简述一下雅柯比博士所撰写的一章，从某种意义上看，这一章是本书中独立的一章。事实上，它是一饶有趣味的、卓有成效的个案分析的缩影。在一本书中，像这样一章的价值是不言而喻的；不过，有两点需要引起人们的注意。首先，正如冯·弗朗兹博士指出的一样，不存在所谓典型的荣格式分析之类的东西。这种东西不可能存在，因为每一个梦都是私人的、个体的交流，没有任何两个梦以同样方式运用潜意识的象征。因此，每一荣格派的分析都是独一无二的分析——想象从雅柯比博士的临床档案中选出的这一个案（抑或任何其他曾经存在的个案）是“具有代表性的”或曰“典型的”个案，只能使人误入歧途。关于亨利的个案以及他有时做的可怕的梦，人所能够说的只是，它们构成了一个荣格式的方法可以运用于具体个案的真实例证。其次，一个相对而言不甚复杂的个案的完整历史的叙述也需要整本书那么大的篇幅。因而，亨利故事的分析不可避免地在一定程度上受到压缩。例如，关于《易经》的参照材料仿佛模糊不清，而且由于其呈述是从其完整背景中摘取的，因而它们带有一种极不自然的（令我感到不甚满意的）神秘色彩。然而，我们得出结论——而且我敢肯定，由于及时地得到提示，读者将会赞成这种说法；且不说人的兴趣，仅只亨利个案分析的清晰就已使这本书大为增色。

我以描述荣格如何会写本书开始，以提醒读者这部书的出版是如何不同寻常——或许是绝无仅有，来结束我的序言。卡尔·古斯塔夫·荣格是所有时代的伟大的医生行列中的一员，是这个世纪的一位杰出的思想家。他的目标始终是，帮助世间男女认识自我，通过自我认识和深思熟虑的自我实践，能够获得一种充实的、丰富的、美满的生活。在荣格生命的最后阶段，我所见到过的充实、丰富、美满的生命阶段中，他决定用生命给他留下的力量将他的启示带给他以前从未试图给予的更为众多的人。他圆满地完成了自己的任务，同一个月中他完成了自己的人生历程。这部著作是他留给广大读者的宝贵财富。

[第一部分]探索潜意识

C·G·荣格

梦的重要性

人类使用口头语言或书面语言，来表现想要表达的意义，人类的语言之中充满了象征。然而，亦常常使用种种符号、意象，这些符号、意象并不具有严格意义上的描述特性。它们中间的一些仅仅只是缩略语，或曰一连串起首字母，诸如：UN[532]、UNICEF[533]、UNESCO[534]；另一些则是广为人们熟悉的商标、专利性药品名称、标号或徽章。虽然它们自身并无意义，但是通过普遍的应用或有意的旨向，它们便获得了一种可供辨认的意义。这类东西并不是象征，它们只是符号，其作用仅仅是标明物品所隶属的种类。

我们称之为象征的，是言语、名称，甚至是图画，它们在日常生活中广为人知，但除其约定俗成的意义及明晰易辨的意义之外，它们还具有种种特定的含义。在这类言语、名称、图画之中，蕴涵着某种模糊不清、不可确知，或避讳我们的隐秘意义。譬如，在很多克利特岛人（Cretan）的纪念碑上，都刻有双手斧的图案。我们都知道什么是双手斧，但是我们却不知道这种双手斧图案的种种象征性意蕴。又如，一位印度人，在游览英格兰之后，告诉他家乡的朋友们说，英国人崇拜动物，因为在诸多古老的教堂里，他发现有鹰、狮子和公牛的图像。他并不知道（许多基督教徒也不知道），这些动物图像是福音传教士的象征，它们来源于以西结（Ezekiel）[535]的幻觉。这些动物图像依次相似于埃及的太阳神赫鲁斯（Horus）[536]和他的四个儿子。

除此之外，这类物体还有世人皆知的圆轮和十字架，在一定的境遇中，它们具有象征性的重要意义。然而，它们确切地象征着什么，迄今人们依然在争议不休，人们只能对其进行猜测构想。

由此可见，当一个词、一个意象蕴涵着某种比其明晰、直接的意义更多的蕴意时，那么它就是象征性的词、意象。它具有一种更为阔大的“潜意识”体（aspect），人们对其永远无法确切地加以界定、加以圆满的解释。人不可能指望可以给它下定义，为它释义。当人去探究象征之时，象征便把人引向位于理性的掌握之外的观念之处。圆轮的形象可以将我们的思想引向一种“神的”太阳的概念，但在这一点上，理性必须承认其无能；人是不可能给一种“神的”存在下定义的。由于我们全部智慧的局限，当我们把某种存在称为“神的”存在之时，我们只不过是给予它一个名称，这名称的根据可以是信条教义，但却永远不可能是现实的例证。

因为，在人类的理解领域之外，存在着无数众多的事物，于是，我们便不断应用象征性的词语，来代表那些我们不能规定其意义、不能完全理解的概念。这就是为什么所有的宗教皆使用象征性语言、象征性意象的一种原因。不过，象征的这种有意识的应用，仅仅只是具有极为重要意义的心理学事实的一个维面：人类同样也潜意识地、自发地、以梦的形态来创造象征。

懂得这一点并非易事。然而，如果我们渴望更多地了解人类心理工作的诸方式，我们就必须要弄懂这一点。假如我们稍加反思，我们即会认识到，人类从来都不曾圆满地感知，或者完全地理解任何事物。人可以用眼睛看、用耳朵听、用身体触摸、用味觉品尝。但是，他的眼睛能看多远、他的听力有多好、他的触觉和味觉所能告诉他的一切，则全然取决于他感官的数目和特性。这一切便限制了他对于周围世界的感知能力。运用科学的仪器，人可以部分地弥补他的感觉器

官的不足之处。例如，他可以利用望远镜来延伸自己的视觉深度，用电扩大器来延伸自己的听觉能力。但是，即使是最为精密的科学仪器，它所能够做到的，也不过只是把远处的、微小的物体带进肉眼视觉领域，或者是将模糊微弱的声音变得清晰可辨。但无论人使用什么样的科学仪器，在某一点上，他必然会达到确实可证的极限，在此极限之外的领域，意识的自觉知识是无法企达的。

此外，还存在着我们对于现实感知的潜意识领域。首先是这样一种事实：甚至还是在我们的感官对于真实现象、情景及声音做出反应之际，它们就以某种方式从现实的领域转换到心灵的领域之中去了。在心灵的领域中，它们变成了心理事件，它们的终极本质是不可能被认识的（因为心灵不可能认识其自身的心灵实体）。由此可见，每一种经验之中都蕴涵着某些不定数量的不可知因素，更不用说那每一具体的客体在某些方面永远不可能被认识的事实了。因为，我们不可能认识物质本体的终极本质。

其次，还存在着某些我们尚未有意识地注意到的事件；可以这么说，它们依然位于意识的阈限之下。它们发生了，然而在我们还未意识到时，它们就在阈限之下被同化掉了。我们只能在直觉的瞬间感知这类事件的发生，或者通过导致后来认识到它们一定发生过的深刻思想过程来感知它们；尽管我们起初可能会忽略它们的情感及生命的要素，但是这种要素过后又会以一种反思的形态从潜意识之中涌现出来。

例如，它可以以梦的形态出现。一般来说，潜意识领域中的任何事件都以梦的形态向我们展现，在梦中，它并不作为理性的思想出现，而是作为象征性的意象浮现出来。作为历史事实而言，正是梦的研究首先使得心理学家能够去对意识的心灵事件的潜意识方面进行探索研究。

正是在这种证据的基础上，心理学家们才设想出了潜意识心理的存在——虽然为数众多的科学家和哲学家否定这种存在。他们天真地争辩道，这样的一种设想暗示着两种“主体”的存在，或者（用通俗的话来说）包含着同一个体内心的两种人格。然而，这完全正确——这正是它一丝不差地蕴涵着的意义。它是现代人的祸根之一，很多人深受这种分裂的人格之害。它绝非是一种病理学意义上的征象，而是一种正常的事实，一种人们可以随时随地观察到的事实。它并不仅仅是右手不知道左手在干什么的神经官能症。人类所处的这种危境（predicament）是总体潜意识的征象，而总体潜意识是不容否认的全体人类的共同遗产。

人类意识的发展是缓慢的、艰难的、经历了不知多少个世纪的漫长过程才达到了这种文明的状态（文明状态的人类意识可以武断地追溯到大约公元前四千年间手稿的发明）。意识的这种进化距离它的完成依然尚有千里之遥，因为，人类心理的大部分领域仍然被笼罩在黑暗之中，我们称之为“心灵”的东西与我们的意识及其内容毫无相同之处。

无论是谁否认潜意识的存在，那么事实上他就是认为，我们目前关于心灵的知识是完备的。很明显，这种信念是不真实的，它就像设想我们应该知道所有一切关于自然宇宙的知识一样荒谬。我们的心灵是自然的一个组成部分，而心灵之谜是漫无边际、高深莫测的。因此，我们既不能规定心灵的意义，也不能规定自然的意义。我们所能做的，只是叙述我们相信它们是什么，并且竭尽全力去描述它们如何发生作用。这样一来，除了医学研究日积月累的证据之外，还有着驳斥诸如“潜意识不存在”此类论断的坚实逻辑基础。那些说潜意识不存在这类话的人，恰恰是表现了一种古老的“厌新症”（misoneism）——一种害怕新事物、害怕未知事物的恐惧心理。

这种反对有关人类心灵未知部分理论的观点有着历史的原因。意识只是自然最近才获得的成果，而且它依然尚处于一种“试验”状态。它脆弱易损、被种种特定的危险所威胁、很容易受到伤害。正如人类学家们所注意到的，在原始人群中间，最为经常发生的精神错乱，是他们所说的“灵魂的丧失”——它意味着，正如它的名字所暗示的一样，一种引人注目的意识崩裂（disruption）（或者，用较专业化的术语讲，是一种意识的分裂）。

在这类人们中间，他们的意识处于某一发展水平，这种水平与我们的意识发展水平不相一致，他们所感觉到的“灵魂”（或者心灵）并不是一个整体。很多原始人认为，人既有着其自身的灵魂，同样还有着“野生灵魂”（bushsoul），这种野生灵魂化身为野生动物或者野生树木，而人类个体与这类野生动植物之间有着某种心灵的一致性。这就是杰出的法国人类文化学家，吕西安·勒维—布吕尔（Lucien Lévy-Brühl）所称谓的“神秘的参与”（mystical participation）。后来，迫于非难的压力，吕西安·勒维-布吕尔取消了这种说法。然而我却相信，非难他的批评家们错了。人所共知，个体与其他人或事物之间可以具有这类潜意识的同一性是一种心理事实。

这种同一性在原始的人们中间呈现出各种各样的形态。如果一个人的野生灵魂是一动物的灵魂，那么这种动物本身便被看作是这个人的同胞。譬如，人们认为，其同胞是鳄鱼的人，在鳄鱼大批出没的河中游泳是平安无事的。如果个体的野生灵魂是一棵树，那么原始人就认为，这棵树对于这个相关的个体具有某种父母权威。无论是在哪种情况下，对于野生灵魂的伤害皆被释义为对其有关个体的伤害。

在一些部落中，人们认为，一个人有着数个灵魂，这种信念表达了一些原始个体的情感：他们构成数个互相联结，同时又互相区别的

整体。这意味着，个体的心灵远远没有稳定地综合成为一体；相反，在未受遏制的情感的猛烈冲击下，心灵的整体性遭到威胁，它极易破裂，变为碎片。

虽然，人类学家们的研究使我们熟悉了这种情境，然而，人们不要以为，这种情境与我们自身高度的文明毫不相干。正如在表面上看它们互不相干一样。我们同样也能变得精神分裂，失去我们自身的统一性。情绪可以使我们改变心境，使正常的心态被异常的心态取代，或者，我们会变得丧失理智，不能回忆起有关我们自身或有关他人的重要事实，以致人们会问我们：“你中了什么邪了？”我们奢谈“控制自我”的能力，然而，自我控制却是一种罕见的、非同寻常的美德，我们可以去想象，一切皆在自己的控制之下；但一位朋友却能够轻而易举地告诉我们一些有关我们自身的事情，而我们对于这些事情则一无所知。

毋庸置疑，甚至就是在我们誉之为文明的高度阶段，人类的意识依然尚未能获得一种适度的连续性。它依然是脆弱的、易于四分五裂。的确，意识这种将人的心灵部分隔离开来的能力是一种有价值的特性，它使得我们能在一个时刻将注意力集中在一件事情上，排除其他一切可能会吸引我们注意力的事情。然而，在个体意识决定进行分离、暂时抑制人的心灵的一部分，与个人一无所知或者不同意，甚至在违反个人意愿的条件下这种情况的发生之间，却存在着天渊之别。前者是文明的成果；而后者则是原始的“灵魂丧失”，或者甚至是一种神经官能症的病理学上的起因。

由此可见，即使是在我们的时代，意识的统一性依然是一件令人质疑之事；意识太容易分裂了。从一种观点上看，控制自己感情的能力非常必要，它合乎人的心愿；但从另一种观点上来看，这种能力则

可能是一种可疑的造诣，因为它可能会剥夺社会交往的形式、种类、色彩和温暖。

依据这种背景，我们必须重温一下梦的重要性——重温一下那些扑朔迷离，难以捉摸，朦胧模糊，无法依据的梦幻的重要性。为了便于解释我的观点，我想描述一下它在数年之中是如何发展演化的、我又是如何被引导、从而得出这样的结论的：梦是探究人的象征能力的最为常见的、最易普遍为人理解的、最易于接近的源泉。

西格蒙特·弗洛伊德是梦的研究领域的开拓者，他第一个以经验为依据尝试探索意识的潜意识背景。他做出了一种总体假设，认为梦的出现并不是偶然事件，梦与意识思想和生命问题之间有着种种关联。这种假设一点儿也不武断，它的依据，是一些著名的神经病学家们（例如，皮埃尔·雅内Pierre Janet）的结论：神经官能症的征象与某种意识经验有关。它们甚至仿佛是意识心理分裂出来的领域，在另一种时刻，在不同的境遇中，人们可以感知这些征象。

在这个世纪开始之前，弗洛伊德和约瑟·布洛伊尔（Josef Breuer）就已经清晰地认识到，神经官能症的征象——歇斯底里、某些种类的疼痛，以及变态行为——事实上具有象征性的意义。它们是潜意识心理表现自身的一种方式，正如潜意识心理可以采取梦的形态表现自身一样；它们的表现方式具有同等的象征性意义。例如，一位病人，由于有一次痛苦的、难以令人忍受的境遇性经历，每当他试图吞咽之时，便会发生一阵痉挛：他“无法吞咽下去”。在与之相似的心理应激的条件作用下，另一位病人受到气喘病的袭扰：他“在家里无法呼吸空气”。第三位病人的腿患有一种古怪的瘫痪症，他不能行走，即：“他不能再往前走了”。第四位病人，每当他进食之际，就会呕吐，他“不能消化”某种令人不愉快的事实。这一类例子我还可以引证很多，但是，这类生理上的反应仅仅是一种形式，通过这种形

式，袭扰我们的种种问题可以潜意识地表现自身。在我们的梦中，它们更为经常地找到其表现的形式。

任何听取过数人描述他们的梦的心理学家都知道，梦的象征的种类形态远远比神经官能症的生理征象的种类形态要多得多。梦的象征常常由错综复杂、栩栩如生的幻想构成。但是，一旦梦的分析者使用弗洛伊德首创的“自由联想”的方法，来分析这类梦的材料，他就会发现，梦最终可以缩减为某些基本的类型。在精神分析学发展的进程中，这种自由联想的方法曾起到过至关重要的作用，因为，它使弗洛伊德可以运用梦来作为探究病人潜意识心理问题的出发点。

弗洛伊德做了简明却又深刻透彻的观察。他说道，如果分析者鼓励做梦的人继续述说自己心灵中出现的梦的意象和思想，那么，无论是在做梦人所说的一切中，还是在他有意识地省略掉的话语中，他都将有意无意地泄露自己的秘密，从而揭示出他的精神不安的潜意识背景。一开始看起来他的思想观点可能仿佛不合乎情理，彼此之间互不相关，但是，过段时间之后，人就能够比较容易地看出，他正在试图避免的是什么，他在压抑的是什么样的令人不愉快的思想或是经验。无论做梦的人如何进行伪装，他所言说的一切都必然会指向他所处危境的核心。从生活的阴暗面里，医生认识到了很多东西，因此，当他为病人展现的作为良心不安的征兆的线索释义时，他很少会出错误。令人感到不幸的是，他最终发现的一切，恰恰证实了他的预断。时至今日，没有任何人有能力反驳弗洛伊德的理论学说：梦象征的明显起因是压抑和欲望的满足。

弗洛伊德特别强调梦的重要性，他把梦作为“自由联想”过程的出发点。起初我并未意识到有何不妥之处，但过了一段时间之后，我开始感觉到，这是一种对于潜意识在梦中创造的丰富幻想的滥用，它缺乏精确性，容易使人误入歧途。当我的一位同事告诉我他在俄国长

途火车旅行途中的一次经历时，我的种种怀疑真正地开始萌生。虽然这位同事并不懂得当地的语言，甚至辨别不出用西里尔字母（Cyrillic）[537]写成的手稿，但是，他却发现，自己正对着用这种古怪陌生的字母写成的铁路通知沉思冥想，而且，他沉浸在一种自己为这些字母想象出的各式各样意义的白日梦里。

观念出现了，一个接着一个，而在他那松弛的心境中，他发现这种“自由联想”唤醒了许多往日的记忆。在这些记忆中间，他生气地发现了一些长期埋藏在心底的令人不快的话题——那些他希望忘掉的、而且在意识层面上他已经忘掉了的事情。事实上，他已经探触到了心理学家们所言称的“情结”——即被压抑的情感母题，它们可以不断地引起心理失调，甚至在许多情境中，诱发神经官能症的症状。

这段插曲使我眼界大开，我认识到了这样一种事实：精神分析学者若想要发现病人的情结，他并不一定非要用梦来作为“自由联想”过程的出发点。这一事实向我表明，人可以从任意的一点到达圆周的圆心。一个人可以把西里尔字母作为“自由联想”的出发点，可以把对于用来占卜的水晶球、刻有祈祷文的地藏车[538]，或一幅现代派绘画的沉思冥想作为“自由联想”的出发点，甚至可以把涉及鸡毛蒜皮小事的偶然随意对话作为“自由联想”的出发点。在这一方面，梦的用途与其他任何可以用来作为“自由联想”的出发点的用途一模一样，它既不显得更为重要，也不显得无关紧要。不过，梦依然具有一种特殊的重要意义，虽然梦常常起源于情绪紊乱，起源于蕴涵着习惯性情结（习惯性情结是心灵的敏感点，它们对于外部的刺激或紊乱反应最为敏捷）的情绪紊乱。这就是为什么自由联想能够引导人从任何一个梦那里获得关键性的隐秘思想的缘故。

然而，在这一点上，我想到了（如果迄今我没有错的话），人们完全有理由推断，梦具有某种它自身的独特的、意义更重要的功能。

通常，梦具有一种明确的、显然是有目的性的结构，它暗示一种潜在的观念或者意图。——虽然，在一般情况下，后者往往不易马上为人直接理解。因此，我开始认为，人应该更多地注意梦的实际形态和内容，而不应该让“自由”联想带领他进行漫无边际的漫游，穿过一系列观念，到达那通过其他方式可以轻而易举到达的情结栖居地。

这一新的思想是我的心理学发展的转折点。它意味着，我逐渐放弃使用那些诱使我远离梦的内容的联想。我做出自己的抉择，将注意力集中于有关梦本身的诸联想上。我相信，注重梦本体的联想表现某种独特的内容，而这内容正是无意在试图叙说的内容。

我对于梦的态度的改变包含着一种方法的改变；新的方法是这样一种方法：人可以运用它列举梦的所有的、各种各样的、更为阔大的构成体维面。意识心理所讲述的故事有开始、有故事发展过程、有结尾，但梦却远非如此。梦在时间里的维面构成体与其在空间中的维面构成体迥然相异；你若想理解梦，你就必须从各个维面去审视梦——这就像是你将一个陌生的物体拿在手里，为了认识它的真实面目，你把它在手中翻来覆去、仔细打量，直到你熟悉它的形体的每一细微之处。

迄今为止，我所叙说的大概足以表明，我如何越来越不赞同使用弗洛伊德首倡使用的“自由”联想方法：我希望紧紧追踪梦幻本身，排除一切可能由梦引起的、与梦本身毫不相关的观念和联想。一点不错，这些观念和联想可以将人引向病人的情结，不过，我的目标比发现引起神经错乱的情结要远大得多。有很多其他的方法可以用来辨认情结：例如，运用词的联想试验（询问病人对于一组词所联想到的是什么，并研究他的种种反应），心理学家可以获得他所需要的所有线索。然而，要想认知、理解一个个体的整体人格的心灵生命过程，那就必须懂得：个体的梦及梦的象征性意象扮演着至关重要的角色。

例如，几乎每一个人都知道，可以用来象征性行为（抑或，人可以说以譬喻形式表现性行为）的意象难以计数。通过联想的过程，每一种这类意象皆能够指向性交的观念，指向任何个体所具有的关于自身性态度的特定情结。不过，通过对一组不辨其意的俄文字母进行白日梦般的冥思，一个人同样可以挖掘出这类情结。由此，我得出这样的结论：梦蕴涵着某种并非是性隐喻的要旨，而梦之所以含有这种要旨自然有着其明确的理由。现举例说明这种观点：

一个人会梦到将一把钥匙插入锁中，梦到挥舞一根沉重的铁棍，或者用铁匠的大锤打破一道门。这些梦里的每一个梦皆可被视为性的隐喻。但是事实是，为其自身目的服务的做梦人的潜意识，选择这些具体意象中的一种意象——这意象可以是一把钥匙，可以是一根铁棍，或者可以是一把大锤——这同样具有极为重要的意义。真正的任务在于，弄清楚为什么做梦人潜意识地选择了钥匙而不是铁棍，抑或选择了铁棍而不是大锤。而且，有些时刻，理解这种选择甚至可以导致一个人发现，梦意象所表现的根本就不是性的行为，而是某种迥然相异的心理学旨趣。

根据这一思路推衍，我的结论是，只有梦的明确而显而易见的材料，可以用来为梦释义。梦有其自身的特定范围。梦自身的具体呈现告诉我们，什么是隶属于它的、什么是远离它的、与它毫不相关的材料。“自由”联想在一条弯弯曲曲的道儿上诱引分析者远离与梦相关的材料；而我所推衍出的方法却更像是一种其中心是一幅梦的图画的循环。我紧紧围绕着梦的图画进行工作，不理睬任何由做梦人做出的尝试远离梦本身的企图。在我的职业生涯中，我不得不反反复复地强调这些话：“让我们回到你的梦本身，你的梦说些什么？”

例如，我的一位病人梦到一个酩酊大醉、蓬头垢面的粗俗女人。在他的梦中，这个女人仿佛是他的妻子，尽管在实际生活中，他的妻

子的形象全然不同于这种形象。因此，从表面上看，梦的荒谬程度令人震惊，病人即刻将此梦当作是荒诞不经的梦来对待。作为病人的医生，如果我允许他以联想的过程开始述说，他将会不可避免地竭尽全力远离自己梦的令人不愉快的暗示。在这种情况下，他将会以自己的一种主要情结来结束其叙说，这情结可能与他的妻子毫不相关。这样一来，我们将不会了解这一特定梦幻的任何具体的意义。

那么，通过这一显然是荒诞的陈述，他的潜意识力图表现的是什么呢？显而易见，这个梦在某种程度上表现为有关堕落女人的观念，这堕落的女人与做梦人的生活有着密切的联系；但是，既然投射到他妻子身上的这一意象不合乎情理，而且在实际生活中并不真确，因此，在我发现这一令人反感的意象表现什么内容之前，我不得不从其他途径进行探究。

中世纪时期，生理学家根据我们的腺体结构，具体验证在我们所有人的体内皆蕴涵有男性组元和女性组元。在此之前，人们就曾经说：“每一男人体内皆蕴容着一位女人”。我所称之为“阿妮玛”的正是每一男人体内的这一女性组元。从本质上讲，这种“女性的”特性，是一种之于周围环境，尤其是之于女人的自卑相关性，这种自卑相关性谨慎巧妙地隐匿起来，对于自体和他人秘而不宣。换言之，尽管一个人的显在人格可能看起来相当健全，但是，他同样可能会对于他人——甚至对于自身隐匿其令人感到痛惜的“内在女人”情状。

这一具体病人的情况正是如此：他的女性组元并不令人愉快。事实上，他的梦在向他诉说：“在某些方面，你的行为宛如一个堕落下贱的女人，”并由此恰如其分地使他感到震惊。（当然，人们绝不应该将这类例证视为潜意识关注“道德”禁令的例证。病人的梦并不是要告诉他“要循规蹈矩”，而只不过是力图使他倾向一方的意识心理

获得平衡，使意识心理不再执著于那种虚构：他是一位地地道道的、尽善尽美的绅士。）

理解做梦人为什么倾向于忽略，甚至于否认他们梦中的要旨 是容易的，意识本能地抵御任何潜意识和不可知的东西。我业已指出，在原始民族中间，存在着人类学家们称之为“厌新症”（misoneism）的心理，这是一种对于新生事物所持有的极其强烈的、迷信般的恐惧心理。原始人对于不吉利的事件会显现出一切抗拒性的野生动物式的反应。不过，对于新的思想观念，“文明”人所做出的反应方式也与原始人差不多，他们竖起心理屏障，以保护自己不因面对新生事物而受到冲击、震动。当个体不得不接受一种新思想时，我们能够轻而易举地从他对于其自身的诸梦幻的反应中观察到这种现象。为数众多的哲学、科学乃至文学领域中的拓荒者皆因此而成为他们同时代人的这种天生保守主义的牺牲品。心理学是最为年轻的学科之一；因为它试图论证潜意识的工作原理，因此，它便不可避免地与极端形式的厌新症发生冲突。

潜意识的过去与未来

迄今为止，我一直在概括地论述某些原理，我根据这些原理来探索梦的问题，因为当我们想要探究人类创造象征的能力时，梦证明其自身是服务于这种目的最为基本的、最易于为人所获得的材料。论述梦幻的两个基本要点是：首先，应该把梦幻看作一种事实，关于这种事实，人不应该做出任何居先的假设，除非假设在某种程度上具有意义；其次，梦幻是潜意识的具象表征。

人几乎不可能更为中肯地表述这些原理。无论一个人多么鄙薄、轻视潜意识，他都必须承认，潜意识是值得探索研究的；至少，潜意识所处的层位与引起昆 虫学家真实的兴趣的小昆 虫所处的层位相同。

假如一个人对于梦幻毫无体验、对于梦幻一无所知，因而认为梦幻只不过是没有意义的混沌事件，那是他本人的自由，理应悉听尊便。但是，如果一个人设想梦幻是常态事件（如事实所示，梦幻确实是常态事件），那么他就必然会视梦幻为因果性事件——即梦幻的存在有其理性的原因；或者他会视梦幻为某种意义上的目的性事件，抑或，梦幻既是因果性事件，又是目的性事件。

现在，让我们更为详尽地审视一下心灵的意识内容和潜意识内容相互连接的诸方式。我们举一个世人皆知的例子：突然之间，你发现自己无法记起你下一步要言说的思想内容了，尽管一段时间之前，你的思想完全清晰透明，抑或，你可能要引见一位朋友，而就在你要说出朋友的名字时，你却想不起朋友叫什么名字了。虽然你说你无法记忆起那名字、那思想；但在事实上，那名字、那思想已经变为潜意识的存在了，抑或，它们至少暂时与意识分离开来。根据我们的常识，我们可以发现相同的现象。如果我们倾听可听到的处于音域边缘上连续不断的调音，我们就会发现，这一调音仿佛在诸规则的音程中停下来，接着又重新出现，这种振荡波动的起因是人的注意力的阶段性的递增和递减，而不是调音的变化。

然而，当某种事物悄然离开意识而去时，这种事物并没有终止其存在，正如在转弯之处消逝的小汽车并没有消解在稀薄的空气之中一样，它只不过是位于我们的视野之外罢了。正如我们待一会儿可以再次看到小汽车一样，我们会再次与暂时离我们而去的思想相遇。

由此可见，潜意识部分是由大量暂时为晦涩难解的思想、朦胧含糊的表征、模糊不清的意象所组成，尽管它们未被我们意识到，但它们却继续影响着我们的意识心理。一个精神涣散的人或曰“心不在焉的”人会在房间里转圈圈，寻找拿取某物。但接着他停下来，仿佛变得茫然了：他忘记了他要拿取的是什么了。他的手在桌子上放着的物

品之间摸来摸去，仿佛他正在梦游；他忘记了自己本来的意图，然而他却潜意识地由这一意图引导，然后，他清晰地认识到他所需要的是什么。他的潜意识向他暗示该做什么。

如果你观察神经病患者的行为，那么你将能够看到，他在做大量他仿佛有意识、有目的地做着的事情。但是，假如你向他询问他所做的事情，你将会发现，他不是对自己所做的事情毫无意识，就是心里想着完全不同的东西。他侧耳倾听，但却什么也未听到；他举目远望，但却视而不见；他通晓一切，但却一无所知。这类例证司空见惯。专门的研究者很快就认识到，心灵的潜意识内容的表现仿佛是意识的表现，在这种情况下，你将永远无法断定思想、言语或行为是意识的、还是潜意识的。

正是这种行为使得难以计数的医生把歇斯底里病人所做的陈述草率地当作毫无根据的谎言来看待。诚然，歇斯底里病人比我们大多数人提出的非真理（nontruth）都要多，但是，“谎言”一词却很难说是一使用得当的贴切词语。事实上，他们的心理状况造成了行为的测不准性，因为他们的意识由于潜意识的介入而趋向于被不可预知地遮蔽掉。甚至就连他们的肌肤知觉也可以展示出与之相似的感知的波动起伏。在一段时间中，歇斯底里病人可以感觉到一根针刺入他的手臂；而在另一段时间中，他可以毫无感觉。假如他的注意力能够集中在某一点上，那么他的身体就会完全处于麻醉状态，直到导致这种知觉丧失的张力消除为止。此刻，感官知觉能力即刻恢复。不过，自始至终，从潜意识的意义上讲，他一直都知道正在发生着的一切。

当医生使这类病人进入催眠状态时，他可以相当清晰地观察到这一过程。很容易用实例来证实病人知晓每一细节这一事实。病人可以准确无误地回忆起手臂上扎着的针，或者在意识被遮蔽时自己所做的陈述，仿佛他从未处于麻醉状态，抑或根本就不存在“健忘”一样。

我想起了一个曾经被诊所收留的女人，当时她处于完全昏迷状态。第二天，当她的意识恢复时，她知道自己是谁，但不知道她是在哪里，不知道为什么或是怎样来到诊所的，甚至她不知道日期。然而，在我使她进入催眠状态之后，她告诉我为什么她生了病，她怎样来到诊所，以及谁收留了她。所有这一切细节皆可得到证实。甚至，她可以说出自己被收留时的时间，因为她曾看到过门厅里一座钟表的时间。在催眠状态下，她的记忆清晰透明，仿佛自始至终她对于发生的一切都知道一样。

当我们讨论这类事件时，我们通常引证由临床观察提供证据。这样一来，为数众多的批评家以为，潜意识及其所有微妙的、难以捉摸的表象全然隶属于心理病理学的领域。他们把一切潜意识的表征皆视为神经病或精神病的表征，这类表征与常态心理情状毫不相关。然而，神经病的现象绝不仅仅只是病理的产物，事实上，它们是常态事件的病理学意义上的夸张、逾常现象；仅仅因为它们是夸张逾常的现象，所以它们较之其常态现象更为引人注目。歇斯底里的征象可以从所有常态人的行为之中观察到，但由于它们是那样不起眼，以致人们常常对于它们视而不见。

譬如，遗忘是一常态过程，在这一过程中，由于人注意力的转向，某些思想观念便失去它们特有的能量。当人的兴趣发生转移时，他先前所关注的诸事物就被置于阴影的黑暗之中，这就宛如在探照灯照亮一片新的区域时，其他区域被留置于黑暗之中一样。这是无法避免的现实，因为，在一个时刻，意识仅仅能够将有数的几个意象保持于完全清晰的状态，而且，甚至就连这种清晰状态也是变动不居的。

然而，被遗忘的思想观念并没有终止其存在。虽然它们不能为人随心所欲地重新展现出来，但它们却存在于阈下状态之中——存在于能够回忆起的区域的阈限之外——从这一区域的阈限那里，通常是在

多年的完全遗忘之后，这些思想观念能够随时随地地、自然而然地重新浮现出来。

在此，我所谈论的事物，是我们曾有意识地目睹、耳闻、尔后忘却的事物。但是，我们都看到、听到、嗅到、尝到过很多东西，但却对它们毫无知觉印象。这或者是因为我们的注意力转向他处，或者是因为我们的感官接受到的刺激太微弱，以致这些刺激没能给我们留下意识印象。然而，潜意识却注意到了它们，而且这类阈下的感官知觉在我们的日常生活里扮演着至关重要的角色。在我们不知不觉的状态下，这类知觉影响着我们对于事件和他人所做出的反应方式。

我发现，最能说明问题的这种类型的例证，是由一位教授提供的。这位教授和他的一位学生在乡间散步，他们正在全神贯注地进行严肃的对话。突然之间，教授注意到，他的思路被源于他早期童年时代的一种出人意料的记忆波流打断。他无法解释这种精神涣散是出于何种原因。他所谈论的话题之中仿佛没有任何东西与这些记忆相关。回首环视，他看到自己刚刚走过一家饲养场，而这些童年的记忆在他的心中油然而生之时正是他越过饲养场之际。他向他的学生提议，他们应该走回引发他的幻觉出现的地点。当他们走回那里时，他注意到了鹅的气味，即刻，他认识到，正是这种气味引发了他的记忆波流的出现。

童年时代，他居住在一个养鹅的饲养场，鹅所特有的气味给他留下了一种持久的但却被遗忘了的印象。在散步的途中，当他走过饲养场之际，他潜意识地注意到了这种气味，接着，这种潜意识知觉唤起了他早已忘却了的童年时代的经历。这种知觉是一种阈限下的知觉，因为当时他的注意力集中于谈话，而且气味的刺激并未强烈到可使其注意力转向它，直接达到在意识层位上被感知的程度。然而，它却唤起了“被遗忘的”记忆。

当一种情景、一种气味、一种声音唤起往昔岁月中的情境之际，这类“暗示”或曰“引触”效力便可解释神经病症状的起因，也可以解释令人感到愉快记忆的起因。例如，一位在办公室从事繁忙工作的姑娘，她显得充满青春的活力，光艳动人神采奕奕。过了一会儿，她却感到头晕目眩，并表现出抑郁症的其他征象。不知不觉地，她听到远去的轮船发出的粗而响亮的噪音，而这一切却使她潜意识地想起了她与一位情人令人不愉快的分手的一幕，她一直都在竭尽全力要忘掉这一幕。

除了正常的遗忘之外，弗洛伊德描述了其他数个遗忘之例，这些例子涉及令人不快的记忆——那些非常容易消逝的记忆的“遗忘”。正如尼采所断言的一样，傲慢在何处咄咄逼人，记忆便在何处为其让位。因此，在那些丧失的记忆之间，我们意外地遇到了大量这样的记忆，其令人不快的特性及不能共存的特性决定着它们的潜意识状况（决定着它们不能自动地重新浮现）。心理学家称这类记忆为被压抑了的内容。

关于这一点，我们可以举这样一个例子。一位女秘书嫉妒她的雇主的一位同事。尽管这位同事的名字清清楚楚地印在她所使用的名单上，但她却惯常忘记邀请他参加会议。当询问她这是怎么回事时，她只是说她“忘记了”，或者说别人“打扰了她”，因而造成失误。她从未向他人承认过——甚至从未向自己承认过——造成她的这种遗漏的真实起因。

许多人错误地过高估计意志力的作用，认为只要他们不做出决定，不显示意图，他们的内心里便不会有任何事情发生。但是，人应该学会仔细地区分心理的意向性内容与非意向性内容。意向性内容来源于意识自我人格；而非意向性内容则来自另一源泉，这一源泉并不

等同于意识自我，而是与之相对应的“他者一方”。正是这“他者一方”使得女秘书忘记发出邀请。

我们为何忘记我们所注意到、所体验到的诸事物，有着众多的原因；而我们能够回忆起它们的方式同样多种多样。令人感兴趣的例证是潜隐记忆（cryptomnesia）之例或曰“隐匿记忆”之例。一位作家可以按照预先设想好的计划，顺理成章地写出梗概，或者勾画出故事的线索。但突然之间，他却偏离了原来的题目。也许他想到了一个崭新的观念、也许他想到了一个迥然不同的意象，或许，他想到了一个全新的准情节（sub-plot）。如果你问他，什么使得他偏离了原来的题目，他将会无以对答。他甚至可能根本就没有注意到所发生的变化，尽管他此刻写出的材料完全是崭新的，而且显然他以前对于这种材料一无所知。然而，有时这种材料却能令人信服地表明，他所写出的东西与另一位作家的作品——与他相信自己从未见过的作品之间有着惊人的相似之处。

在尼采所著的《查拉图斯特拉如是说》一书中，我本人发现了这一现象的一个诱人的例证。在这部著作里，作者几乎是逐字逐句地重新展现了一位海员记述在一六八六年轮船航海日志中的一起事件。纯属偶然的机缘，我浏览了大约出版于一八三五年航海日志中这位海员记述的传奇故事（这部日志的出版时间比尼采的著述早半个世纪）；而当我在《查拉图斯特拉如是说》中发现一段与海员的记述相似的文字时，这段文字的奇异风格给我留下了深刻的印象，因为这种风格与尼采的惯有语言风格迥然相异。虽然尼采从未谈及这部日志，但我深信，尼采肯定也阅读过这部旧日志。我写信给尼采依然健在的妹妹，她向我证实道，她和哥哥的确曾在一起阅读过这部日志，当时尼采的年龄为十一岁。我认为，在这种前后关系之中，很难去想象尼采知道自己是在抄袭海员的传奇故事。我相信五十年后，这一传奇故事出人意料地悄然进入他的意识心理的中心。

在这种类型的例子中，存在着真实但却尚未现实化的追忆。有的音乐家在童年听到过农人的歌或流行歌曲，尔后发现这种歌曲在他们成年后谱写的交响乐章里作为主题浮现。他们的心里几乎同样的追忆也会出现。观念或意象从潜意识心理转入了意识心理。

迄今为止，我关于潜意识的论述，仅仅是对人类心理这一错综复杂的构成部分的本质和机能所做的粗略描述。然而，应该指出，那类阈限下的材料，是我们梦幻的象征可以从中自然生现的材料。这种阈限下的材料可以由各种强烈的欲望、冲动及意向组成；可以由各种感知能力和直觉组成；可以由各种理性或非理性思想、结论、归纳、演绎，以及前提组成；也可以由各种各样的情感组成。所有这一切的各部分构成或总体构成皆可呈现为潜意识的局部的、暂存的或永恒不变的形态。

这类材料几乎全部都演化为潜意识的材料，因为——从某种意义上讲——意识心理之中没有容纳它的空间。人的一些思想丧失了其情感的能量，成为阈限下的思想（也就是说，它们不再能够获得我们与以往一样的意识注意力），因为这些思想仿佛渐渐变得不再令人感兴趣，变得无关紧要，抑或因为我们有着希望把它们搁置一旁的某种理由。

事实上，为了给我们的意识心理准备蕴容新的印象和观念的空间，我们这种形式的“遗忘”是正常的，也是必要的。假如情况不是这样，那么，我们所体验到的一切将依然位于意识的阈限之上，我们的心灵将变得混乱，令人无法忍受。这种现象的存在迄今已广为人们所承认，大多数通晓心理学知识的人已把它的存在视为不可辩驳的事实。

然而，正如意识的内容可以潜入、消逝在潜意识之中一样，从未为人所意识到的新内容同样可以从潜意识里生长、浮现出来。譬如，

人可以隐隐约约地觉察到某种即将潜入意识的东西——某种“尚未确定的”东西，或者某种“令人疑惑”的东西。潜意识并不仅仅只是往昔岁月积淀的贮藏之地，它同样也满满地蕴容着未来的心灵情境和观念的胚芽。这种发现使我找到了我本人研究心理学的崭新途径。这种发现引起了广泛的争论，众说纷纭，各持己见。然而，事实却是，除了从久远的往昔岁月中意识所唤醒的记忆之外，完全崭新的思想和创造性的观念——那些从未为人意识到的思想和观念同样能够在潜意识那里表现自身。它们宛若莲花一样，从心灵的幽暗深处生现出来，构成了阈限下心灵的一个最为重要的组成部分。

在日常生活里，我们可以看到这种现象，最为惊人的崭新提议往往能够帮助人们摆脱窘境、渡过难关；为数众多的艺术家、哲学家、乃至科学家的一些最绝妙的见解来源于突然之间从潜意识之中涌现出的灵感的启示。把握这类材料的丰富意向，并将其卓有成效地转化为哲学、文学、音乐或者科学发现的能力，是我们通常称之为天才人物的一个特征。

在科学自身的历史之中，我们可以找到这种事实的明确证据。例如，法国数学家彭加勒（Poincaré）和化学家柯古勒（Kekulé）的诸重要科学发现（正如他们所承认的一样），来源于从潜意识中突然涌现出来的图画形式的启示。法国哲学家笛卡尔（Descartes）的所谓“神秘的”体验中包含着一种与之相似的突然而现的启示。在这种启示之光的照耀下，他于一瞬间窥见到了“一切科学的秩序”。英国作家罗伯特·路易斯·史蒂文森花费数年时间，觅寻一个表现与他的“人类双重人格的强烈感受”相吻合的故事情节，而吉柯尔医生与海德先生[539]的情节在一个梦中突然之间向他显示出来。

在此后的论述中，我将更为详尽地描述这类材料如何从潜意识之中生现出来，而且我将审慎地描述这种材料所采取的表现形态。此时

此刻，我仅仅希望指出，在人悉心阐释梦的象征系统之际，人类心灵生产这类新材料的能力尤其应该引起人们的关注，因为在我的职业生涯里，我一次又一次地发现，梦中所蕴涵的意象和观念是无法也不可能仅仅用记忆来解释的。它们表现着崭新的思想，而这些思想从未到过意识的阈限之处。

梦的机能

我业已比较详细地叙说了我们梦的生命的起源，因为它是大多数象征最早从其中生长出来的土壤。遗憾的是，理解梦是困难的。正如我已经指出的一样，梦与意识心灵所讲述的故事迥然相异，在日常生活中，人对于自己想要表述的内容会反复思索，选取最为动听的方式来叙说，并且竭尽全力使自己的叙说合乎逻辑，前后连贯一致。例如，一位受过教育的人会力图避免使用混合为一的隐喻，因为这种隐喻不易说明他的论点，反而使他的观点给人以混乱的印象。然而，梦却有着与日常逻辑不同的机理。仿佛是自相矛盾的、荒诞不经的意象纷至沓来，涌入做梦人的头脑之中，常态的时间感消逝了，平淡无奇的事物则会呈现出诱人的或者骇人的特征。

仿佛令人感到奇怪的是，潜意识心理排列自身的材料时竟然会使用一种全然不同的模式，这种模式与我们可以套用的那种白昼间生活中所想的，仿佛井然有序的模式大相径庭。不过，任何稍花片刻之际回忆梦的人，皆将会感受到这种对比，而这一点事实上正是为什么普通人感到理解梦是困难的一个主要原因。根据普通人白昼间的常态生活经验来看，梦并不具有任何意义。由此看来，他不是倾向于忽略梦的存在，就是倾向于承认梦使他感到疑惑不解。

也许，我们如果首先承认这种事实，即在我们那仿佛是井然有序的白昼生活之中，我们所论述的思想观念根本不像我们所愿意相信的

那样准确无误，理解这一点也就比较容易了。与我们所相信的相反，我们越是仔细地考察这些思想观念，它们的意义（以及它们之于我们的情感价值度）就变得越不准确。其原因是，我们所听到、所体验到的事物可以变为阈限之下的事物——也就是说，可以进入潜意识之中。除此之外，甚至就连留驻在我们意识心灵中的一切，以及可以随心所欲再现的东西，皆获得了一种潜意识的色调，它使每次唤起的记忆都染上感情的色彩。事实上，虽然我们并不能有意识地感觉到这种潜意识的意义的存在，或者不能有意识地感觉到潜意识拓展和混淆约定俗成的意义的方式，但是，我们的意识印象却会迅速地吸收一种潜意识意义的因素，这种因素对我们来说具有物理学方面的意义。

毋庸讳言，这类心灵的色调因人而异。我们每一个人皆在个体心灵的背景中接受抽象的或曰总体的观念，因此，我们便会以我们个体的方式来理解和运用这种观念。在谈话之中，当我使用“国家”“金钱”“身体”“社会”等诸如此类的词语时，我相信，我的听众们对于这些词语的理解与我对于这些词语的理解或多或少是相同的。然而，“或多或少”这一短语恰恰正是我要说的关键所在。每一词语对于每一个人来说，其意义都有细微的差异，甚至在那些共同享有同一文化背景的人们中间，情况也是如此。造成这种差异的原因是，一般性概念总是在一种个体的背景之中为人所接受的，因而，人总是以一种多多少少是个体的方式来理解和使用一般性概念。而当人们隶属于迥然不同的社会、政治和宗教团体时，当人们具有截然相异的心理体验时，不用说，这种意义的相互差别是最为惊人的。

只要概念与纯粹的词语相互等同，那么这种差异性就几乎不会被人觉察到，因而不会起到任何实际的作用。然而，当需要一种严格的概念定义或者需要一种准确无误的解释时，人就会不时地发现那种最为惊人的差别，这种差别不仅表现在对于词语的纯粹理性的理解上，

而且尤为突出地表现在其情感倾向及其具体运用上。一般来说，这些差异是潜意识的差异，因而从未被人所意识到。

人可能会倾向于忽略这类差异，把它们视为意义上冗余的或者是应弃之不顾的细微差异，这种差异与日常生活的需要几乎毫不相关。但是，它们存在的事实向我们表明，甚至就连那种最为明确的意识内容也为一种无确定性的氛围所笼罩。甚至那类最为严密界定的哲学或教学概念，那些我们完全可以肯定并未蕴涵比我们要其所蕴涵的内容更多的概念，也蕴涵着比我们所相信它所蕴涵的内容要多。这是一种心理事件，其部分内容是不可知的。你所用来进行演算的数字所蕴涵的意义比你相信它们所具有的意义要丰富，它们既是进行演算的数字，同时也是神话的要素（在毕达哥拉斯学派的哲人们看来，数字甚至就是神）；不过，当你为了一现实的目的来使用数字时，你当然不会意识到这种事实。

简而言之，我们意识心理中的每一个概念，皆有其自身的心灵关联形式。（根据概念之于我们整体人格的相对重要意义，或者根据概念在我们的潜意识里所联想到的其他观念乃至情结），这类关联形式的强度可以千差万别，它们能够改变概念的“常态”特征。当概念移到意识层之下时，它甚至会变成面目全非的东西。

在我们的日常生活里，我们所遇到的这些潜意识的构成体仿佛是无关紧要的。但是，在梦的分析中，在心理学家论述潜意识的表征中，它们却是至关重要的，因为，它们是我们意识思想的那些几乎隐而不见的渊源。这就是为什么普通的对象或观念在梦中会具有巨大的心理意义，以至于我们会感到极度焦虑不安而从梦中醒来，虽然我们并未梦到比锁住屋子或者错过火车更糟糕的事情。

与其清醒状态中的对应形式——概念及体验相比较，出现在梦中的意象更富于形象性、更为栩栩如生。其原因之一是，在梦中，这些

概念可以表现其自身的潜意识意义。在我们的意识思想中，我们将自身限制在理性陈述的界限之中，这种理性陈述极为苍白、缺乏色彩，因为我们剥夺了它们的大部分心灵关联形式。

我回忆起我本人所做的一个梦，我发现自己很难为这个梦释义。在这个梦中，有个人试图绕到我背后，跳到我的背上。我对这个人一无所知，我只是感觉到，他不知怎的重新提起我曾经说过的话，并对我的本意进行了惊人的歪曲。不过，这种事实与在梦中他想跳到我背上的企图之间，我却找不到任何联系。然而，在我的职业生涯中，经常发生别人错误地表述我所说过的话这类事件。这种事件的发生太频繁了，以至于我几乎不愿意花时间去想这种错误的表述是不是会惹得我动怒。此时此刻，有意识地控制人的情绪反应具有某种意义；而这种意义，我很快就意识到，是我的梦所要表述的关键意义。它采用了一种奥地利的方言，并将其转化为一生动的意象。这种方言在一般的谈话中司空习惯，其原文是：Du Kannst mir auf den Buckel steigen（你可以爬到我的背上），这句话的意思是“你说我什么我都不在乎。”与之相对应的美国方言是，“去跳湖吧。”[540]它所转化成的意象很容易出现在与之类似的梦中。

人可以说，这一梦的图画是象征性的图画，因为这个梦并不直接描述境遇，而是通过间接的方式，用我起初无法理解的隐喻来表述它的要旨 。当这种现象发生时（正如它时常发生一样），它并不是由梦精心制作而成的“伪装”；它只不过是反映出了我们对于情绪宣泄出来的图画语言缺乏理解能力。因为，在我们的日常生活的感受体验中，我们需要尽可能准确无误地表述事物。我们已渐渐学会如何在我们的语言和我们的思想中忽略诸幻想的成分——而这样一来，我们便丧失了一种依旧属于典型的原始心灵的特性。我们中间的大多数人把每一对象或观念所具有的所有幻想的心灵关联性都划归于潜意识。而另一方面，原始人却始终感受到、认识到这类心灵的特性；他们将神

奇的魔力赋予动物、植物或者岩石，我们对此感到困惑不解，感到无法接受。

例如，非洲丛林中的居住者，在白昼的日光下看到夜晚出没的动物，便会相信这动物是个巫医，他暂时变化为动物的形象。或者，他会把这动物看作是野生灵魂或者是他部落中的一位先人的幽灵。在原始人的生活中，树扮演着至关重要的角色，在原始人看来，树显然有着自己的灵魂和声音，与树相关的人会感觉到，他与树的命运息息相关。南美洲有一些印第安人，尽管他们清楚地知道，他们既没有羽毛，也没有翅膀和尖鸟嘴，但是他们却会设法使你相信，他们是红阿拉伯鹦鹉。因为，在原始人的世界里，万事万物并不像在我们“理性的”世界之中一样相互之间有着明确的界限。

万物构成的世界，剥夺了心理学家们称之为心灵的同一性或者“神秘的参与”（mystical participation）这种东西。然而，正是潜意识关联对象的这种光辉赋予了原始人的世界一种五彩斑斓的、美妙诱人的特征。我们失去潜意识关联对象已经到了这种程度：当我们再次遇到它时，我们竟会认不出它来。我们始终把诸潜意识关联对象限定在意识阈限之下；当它们偶然之间复呈时，我们甚至会固执地认为，一定是出了毛病。

不少极有教养、聪明绝顶的人不止一次地向我请教，他们做一些古怪的梦，有着荒诞不经的幻想，或者甚至眼前出现幻觉，这些梦、幻想和幻觉使他们感到极度不安。他们认为，谁做这类梦，有这类幻想和幻觉，谁的心境就不正常，实实在在地看到幻景的人，心理上一定有病态性的障碍。一次，一位神学家告诉我，以西结的幻觉只不过是一种病态的症状，此外，当摩西和其他的预言家们听到“神谕的声音”在向他们诉说时，他们只是在幻听罢了。你们可以想象，当这种事情“自动地”出现在他身上时，他会感到何等惊恐不安。我们对于

世界的明澈的理性本质的理解习以为常，以至于我们几乎不能去想象任何无法用常识解释的事物会出现。在碰到这种令人震惊的事件时，原始人丝毫不会怀疑自己的理智是否健全；他会想到物神、想到精灵或者想到神明。

不过，影响我们的种种情绪却是相同的。事实上，从我们高度的文明之中衍生出来的恐怖可能会比那些原始人认为来源于妖魔鬼怪的恐怖更加骇人。有些时刻，当代文明人的态度使我想起我的诊所中的一位精神病患者，他本人是一位医生。一天清晨，我问他感觉怎么样。他回答说，他度过了一个美妙的夜晚，用氯化汞（mercuric chloride）涤清整个天堂，不过，在这一彻底的清洁过程中，他却没有找到上帝的踪影。在此，我们看到了一种神经官能症，或者较之更为严重的症状。没有上帝或者“对上帝的恐惧”，但却有一种焦虑性神经官能症，或者某种类型的恐惧症。恐惧的情感依然是同一种情感，不过，其对象既改变了名字，本性也变得更坏。

我想起了一位哲学教授，他曾经由于癌症恐怖而向我请教。他患有一种强迫症，他固执地相信，他患有恶性肿瘤，尽管在十几张X光图片之中从未看到一点儿肿瘤的影子。“噢，我知道没有肿瘤，但可能会有肿瘤的。”他总爱这么说。究竟是什么东西使他产生这种想法呢？显然，这种想法起源于一种并非是由意识故意灌输的恐惧、病态的思想突然之间压倒了他。这种思想有着其他无法控制的自身的力量。

要让这位受过良好教育的人承认自己患有强迫症，比让一位原始人承认自己被幽灵所折磨要困难得多。在原始文化里，恶毒幽灵的邪恶影响至少还是一种可供接受的假设，但是，要让一个文明人承认，他的不幸和烦恼仅仅只是想象的可笑的恶作剧，却是一种令人心碎的

体验。原始的“着魔症”现象并没有消逝；它像过去一样存在着，只不过它以一种不同的、令人感到非常不快的形式表现自身罢了。

在现代人与原始人之间，我做了几个这一类的比较。这类比较，就像我将在下文中证明的一样，对于理解人类创造象征的倾向，理解梦在表现象征之中所扮演的角色是至关重要的。人们发现，很多梦表现意象和联想，这些意象与联想类似于原始观念、神话和仪式。弗洛伊德称这类梦意象为“原始遗存物”；这一说法暗示的意义是，它们是从久远的时代起就存在于人类心灵里的心灵组元。这种观点是那些人们的典型观点，他们把潜意识仅仅视为意识的附庸（抑或，用较为形象的语言表述，是收集意识心理废料的垃圾桶）。

进一步的探索研究向我证明，这种观点是站不住脚的，应该被抛弃。我发现，这类联想和意象是潜意识不可分割的一个组成部分，而且，无论是在何处，皆能观察到它们的存在。无论做梦的人是有文化的人，还是文盲，是聪颖的人，还是愚钝的人；从他们的梦中，皆可观察到这类梦意象及联想。无论在何种意义上讲，它们都不是没有生命的、毫无意义的“遗存物”。它们依然发生着作用，而且，正是由于它们的“历史”特性，它们才具有了特别珍贵的价值（汉德森博士在本书的下一章里将向我们证实这一观点）。在我们有意识地表现我们的思想的途径与更为原始的、更富于色彩的，更为栩栩如生的表现形式的途径之间，它们架起了一座沟通的桥梁。而且，也正是这种原始的表现形式直接向着情感与情绪发出吁求。这些“历史性的”联想是连接意识的理性世界与本能世界的纽带。

我已经讨论过了在白昼生活中，我们的“被控制的”思想，与在晚间梦中出现的大量的意象之间所形成的有趣的鲜明对照。现在，你们可以看到两者之间这种区别的另一种始因：在我们文明的生活中，由于我们剥夺了许多观念的情感能量，我们事实上已经不再对于它们

做出任何反应。在我们的言谈之中，我们运用这类观念，当他人使用这些观念时，我们便做出一种约定俗成式的反应，然而，它们给我们所留下的印象却并不怎么深刻。为了使我们清楚地认识到，我们有必要改变自己的态度和行为，某种东西是必不可少的，这便是“梦的语言”；它的象征系统具有如此巨大的心灵能量，以至于我们不得不将注意力转向它。

例如，有这样一位女人，她以其冥顽不化的偏见，固执地反对明智的论点而著称。人与她通宵 争论也不会获得一点儿结果；她对于别人所说的一切置若罔 闻。然而，她的梦却采取一种迥然不同的方式来暗示她的固执与偏见。一天夜晚，她梦见自己去参加一个重要的社交聚会。女主人用这样的话来迎接她：“你能来实在是太好了。你的朋友都在这儿呢，他们都在恭候你的到来。”接着，女主人带她到门前，将门打开，做梦的人迈步进入了——一个牛棚！

这一梦的语言再清楚不过，即使是傻瓜也能理解这种语言的含义。这个女人起初不愿接受这一直截了当地击中她的自我中心的梦的要旨；不过，这一要旨 的确是击中了她的要害，过了一段时间之后，因为她不由自主地看到自相冲突的玩笑，她不得不接受了梦的这一要义。

这类源自潜意识的启示的意义比大多数人所能认识到的意义还要重大。在我们的意识生活中，我们接受着各种各样的影响。另一些人们刺激我们，或压抑我们，办公室里的种种事件或者我们社会生活中的事件吸引着我们的注意力。这类事件诱使我们走上不适合我们发展个性的道路。无论我们是否感觉到它们对于我们的意识所产生的作用，意识都会在毫无防备的状态下，暴露在它们面前，受到它们的袭扰。对于一位具有外倾型心理态势的人，情况尤其如此，外倾型人将

一切重要性皆置于外部对象之上，抑或他隐匿起一切有关他本人内在人格的自卑感和自我疑虑。

意识愈是受到偏见、错误、幻想、童年欲望的影响，意识之中业已存在着的鸿沟就会愈加宽深，最终人将患上一种神经性分裂症，过着一种远离健康的本能，远离健全的本性，远离真理的、程度不同的虚假生活。

梦的总体功能是，恢复我们的心理平衡，通过生产梦的材料，以一种微妙的方式，重新建立整体的心理平衡机制。这就是在我们的心灵结构之中我称之为梦所扮演的互补性（或曰补偿性）角色。它可以解释为什么人会有不切实际的想法，或者自视甚高，或者制定与他们的实际能力相差甚远的庞大计划，解释人为何会梦到自己飞翔和陨落。梦填补诸人格结构的不足之处，并提前警告有缺陷的人格，在其目前的进程中它将面临的危险。假如警告遭到忽视，那么，真正的事故便会发生。受害者会跌下楼梯，或者会碰到交通事故。

我想起了一个男人的例子，这位男子卷入了一系列可怕的事件当中，无法摆脱。他发展了一种几乎是病态的癖好，攀登陡峭险峻的山峰，作为一种形式的补偿。他在寻觅达到“在他本人之上”的境界。一天夜晚，他梦见自己从一座高山的顶峰踩空而跌入虚无的空间。当他告诉我他做的这个梦时，我即刻便感觉到了他所面临的危险。我竭尽全力迫使他注意梦向他发出的警告，劝说他不要再去登山。我甚至告诉他说，他的梦预示着他将死于一次登山的事故之中。但是，他对我的劝告置若罔闻。六个月之后，他“踩空堕入虚无的空间”。一位负责登山的向导看到他和一位朋友抓着绳子到了一个陡峭的危险之地。那位朋友在崖壁的突起之处找到了一个暂时立足点，做梦的人跟随着他的朋友向下探寻。突然间，他松开了手中的绳子。据那位向导

说，“他仿佛是跳进太空中一样。”他的身体落在了他的朋友身上，他们一同跌进深渊，双双毙命。

另一个是一女人的例子，这位女人过着奢侈豪华的生活。在日常生活里，她趾高气扬、神气活现，可是，她却总做些令人不安的噩梦，这些梦使她联想起所有令人不快的事情。当我向她揭示这些梦的启示时，她勃然大怒，拒绝接受这些启示。在此之后，她所做的梦变得恐怖骇人，这些梦全部是关于她过去独自一人在森林中散步，沉浸在充满激情的幻想之中的梦。我预见到了她将面临的危险，但是，她对我向她多次提出的警告充耳不闻。没过多久，她在森林之中遭到了一个性欲倒错者的残暴袭击；要不是一些人听到她的尖叫声，跑去救援，说不定她就没命了。

这类现象并没有什么难以理解的地方。她的梦告诉我的是，这位女人对于这种形式的冒险怀有一种隐秘的渴望——就像那位酷爱登山的人潜意识地从寻找摆脱困境的具体途径之中获取满足一样。显然，他们之中谁也没有料到，为了他们的寻求，他们将付出高昂的代价：她身上的几处骨头被折断了，而他则付出了自己的生命。

由此可见，在某些事件真正发生很久之前，梦有时就会预先显现这些事件。这并不一定是奇迹，或者是一种对未经历过的事件的前认知（precognition）。在我们的生活中，为数众多的危难皆有着其漫长的潜意识历史。我们一步一步地向它们走去，对于正在积聚的灾难一无所知。然而，我们的意识不能感知到的东西，常常被我们的潜意识感知，潜意识通过梦的方式向人们显露启示要旨 。

梦可能会常常以这种方式向我们发出警告，但是梦仿佛亦同样经常地不这么做。因此，有关大慈大悲之手在危难之际及时拯救我们的一切设想都是缺乏根据的。抑或，用更为明确的语言来说，即是，仿佛一种仁慈的力量有时起作用，有时不起作用。那只神秘莫测的手甚

至会指向沉沦之路；梦有时事实上是陷阱，或者好像是陷阱。有些时刻，梦的作用宛如德尔斐神谕（Delphic oracle）一样：德尔斐神谕告诉克诺苏斯国王（King Croesus），如果他越过哈里斯河（Halys River），他将会毁灭掉一个巨大的王国。直到在渡河之后的战争中他被打败之时才领悟到神谕所说的王国就是他本人的王国。

人在与梦打交道时应该竭尽全力去了解梦。梦并非起源于人类的精神，而毋宁说，它们源生于大自然的生息——源生于那美艳动人、慷慨好施，又冷酷无情、凶暴残忍的女神的灵魂。如果我们想要描述这种本源精神的特性，我们必须在古代神话的领域中，在原始森林的传奇之中向它逼近，而不应该在现代人的意识中去苦苦追寻它的踪迹。我此刻丝毫没有否定人类在文明社会进化过程中所获得的巨大成果的意图。然而，获得这些成果的代价却是无数灵性的丧失殆尽，而我们对于灵性丧失到何种程度几乎还没有开始估价，我在原始社会与文明社会之间所做比较的部分意图，是向人们表明这种得与失的平衡关系。

与学会“控制”自己的“理性的”现代后裔相比，原始人更多地受着他们本能的支配。在这一文明的进程中，我们越来越多地把我们的意识与人类心灵深处的本能地层分割开来，甚至最终使意识完全脱离心灵现象的肉体基础。幸运的是，我们还未丧失这些基本的本能地层；虽然，它们仅仅只以梦的意象形态表现自身，但它们始终是潜意识的一部分。顺便提一句，这些本能的现象——人们并非总是能辨认出它们的本来面目，因为它们的特征是象征性的——它们在我称之为梦的补偿功能之中起着至关重要的作用。

为了心理的平衡，甚至为了生理健康的缘故，潜意识与意识必须完整地相互联结在一起，以此齐头发展，同行并进。如果它们分崩离析或曰“相互分裂”，心理的纷乱、失调将会随之而来。从这一方面

来看，梦的象征是从本能到人类心灵理性结构部分的重要旨 义的运载体，象征的释义强化了意识的认知能力的贫乏，这样一来，意识将再次学习理解被遗忘了的本能的语言。

毋庸讳言，既然功能的象征通常不为人们注意，不为人们所理解，那么人们自然会怀疑这种功能的真实性，在日常生活之中，人们常常认为，没有必要去理解梦。我可以用我在东非的原始部落里的切身体验，来具体地说明这一点。使我感到惊异莫名的是，这些原始部落中的人矢口否认他们做过梦。但是，通过与他们进行耐心的、委婉的交谈，我很快就发现，他们也像其他一切人一样做梦，不过，他们却坚信，他们的梦毫无意义，“普通人的梦是毫无意义的”，他们这样告诉我。他们认为，只有那些部落首领和巫医的梦才事关重要；这些梦关系到部落的生死福祸，因而他们对于这些梦高度重视。唯一能引起他们不安的是，部落首领和巫医宣称他们都不再做有意义的梦。他们把这种变化的发生之日追溯至英国人来到他们的国家之时。地区的地方长官——管辖他们的英国长官，接管了“重要的”梦的功能角色，从此开始操纵部落的行动。

当这些部落中的人承认，他们的确也做梦，但却认为他们所做的梦毫无意义之时，他们就像那种只是因为不能理解梦，因而认为梦毫无意义的现代人一样。但是，即使是文明人，他有时也能够观察到，梦（甚至那他无法回忆起的梦）可以改变他的心绪，或者使他的心绪变好，或者变坏。梦被人们“理解”了，不过，人们是通过潜意识来理解梦的。情况常常如此。如有在极为罕见的时刻，当一个梦给人留下不可磨灭的印象或者有规律地重现复呈之际，大多数人才认为，有为梦释义的必要。

在此，我想补充几句话，谈谈那种缺乏才智的、不得要领的梦的分析，以警世人。有这样一些人，他们的心理情状极为紊乱，对于他

们的梦进行释义可能是极端的冒险之举；在这种情况下，做梦人的纯粹的单向意识，与其相对应的非理性或曰“疯狂的”潜意识之间的联结纽带全然断开，而只有采取万无一失的防范措施，人才可能将他的意识与潜意识联结在一起。

除此之外，从更为普遍的意义上讲，相信世间存在着有关梦的释义的、拿来即可用的系统指南手册，是愚不可及的，因为那就好像一个人去买一本参考书，从上面查找一个具体的象征一样可笑。任何梦的象征都与梦到这一象征的个体紧密相关，没有任何梦可以用一成不变的、直截了当的方式释义。个体之间千差万别，每一个体的潜意识与意识的互补方式各有其特征。因此，几乎很难断定，究竟在何种程度上梦及其象征可以被分门别类。

一点儿不错，有些梦和单一象征（我更喜欢称它们为主题）是典型的梦和象征，它们经常出现。在这类主题中，有陨落、飞升，遭到危险凶恶的动物，或充满敌意的人的攻击、袭扰；在公众场所衣冠不整、穿着滑稽可笑；匆匆忙忙行事或者迷失在兜圈转的畜群之中；用毫无杀伤力的武器与人搏斗或者自身完全没有防御能力、四面受敌；拼命奔跑但却仍旧原地未动等主题。典型的童年主题的梦是，变成极小极小的小不点儿，或者变得硕大无朋，或者从一种形象变成另一副模样——就像你可以在勒维斯·卡罗著的《仙境中的艾丽丝》一书中找到的例证一样。不过，我必须再次强调指出，人们应该在梦本身的背景之中来看待这些主题，而不应该将它们视为不解自明的密码。

往复呈现的梦是值得令人注意的现象。有众多的例子表明，人们从童年时代一直到暮年总是在做着同一个梦。这种梦通常是一种企图补偿做梦人生活态度中某一具体缺陷的梦；抑或，它是可以追溯到遗留下某种特定成见的创伤性时刻的梦。有时，它同样可以是先行于未来某一具有重大意义的事件的梦。

数年以来，我一直梦到这样一个主题：我在梦中会“发现”我的房子的一个组成部分，而我却不知道这一部分竟然存在。有些时刻，这部分房子是我那早已离开人世的父母居住的地方。使我感到惊奇的是，在这个地方，我的父亲有一间试验室，父亲在试验室里研究鱼类的比较解剖学；母亲则开一家旅店，接待幽灵般的来客。通常，这一侧翼处的陌生古怪的客店是一座古色古香的、年代悠久的建筑，是早已被遗忘但却由我所继承的财产。这座建筑里有着令人百看不厌的古代家具。在这一系列梦的最后，我发现了一个古老的图书馆，馆里收藏的书我一本也没见过。我打开了其中的一本书，发现书中有着大量的、奇妙无比的象征性图画。当我醒来时，我的心由于狂喜而激烈地跳动着。

在我做最后一个奇特的梦之前，我曾向一位古董书商定购了一本中世纪炼金术士的经典资料汇编文集。我在文献资料上发现了一段引语，我想，这段引语可能与早期拜占庭炼金术有某种关联，因此，我希望查阅书籍来证实我的想法。在我梦见没有见过的书几周之后，书商给我寄来了邮包。邮包里是一部十六世纪的羊皮纸制成的书。书中饰有美妙动人的象征性图画，这些图画顿时使我联想到它们正是我在梦中看到的那些图画。炼金术原理的重新发现，作为对于心理学的开拓性探索成果，成为我的著作中的一个重要组成部分。此刻，我那反复出现的梦的主题也就容易理解了。不用说，那幢房子象征着我的人格和我所感兴趣的意识领域；而那一陌生的附属建筑则代表一种崭新领域的前意识喻象。这是当时我的意识心理对其一无所知，我对其感兴趣并将从事研究。从那时起，三十年来，我再也没有做过这样的梦。

梦的分析

我是以区分符号与象征之间的不同点来写这篇文章的。符号总是比它所表现的概念的内蕴要少；而一个象征则始终代表着某种比其显明的、直接的意蕴要多的存在对象。除此之外，象征是自然形成、自然生现的产物。没有任何天才人物曾手中拿着笔、坐在桌前说：“现在，我要发明一个象征。”没有任何人可以运用程度不同的理性思维、进行逻辑推论，或通过有意识的旨 向，将思维的对象赋予一种“象征性的”形态。无论人为这类理性观念赋予多么奇妙的外观，它依然还是符号，依然与其背后的理性思维紧密相连，它依旧不是象征，不是那种暗喻着某种尚未认知的存在的象征。在睡梦里，象征自然生成、显现，因为梦是自然发生的，不是被发明出来的；因此，梦是我们所有关于象征系统知识的主要源泉。

然而我必须指出的是，象征并不仅仅只在梦中出现。象征出现于各种各样的心灵现象之中。仿佛经常发生的是，无生命的客体与潜意识协同合作，构建象征的模式。我们有很多故事是讲时钟在其拥有者告别人世之际戛然而止的。这类故事的真实性得到了事实的有力证明；其中的一例是，在圣·索西的弗里德利希大帝的宫殿里，当皇帝驾崩之时，摆钟停止了摆动，另一些常见的例子是，那些当死亡降临的时候，明镜破碎、画像落下；或者是当某个人经历感情危机之时，房屋有较小规模的毁损，但却无法解释。尽管怀疑主义者们拒绝相信这类报告，但是，这类事总是不断地出现，而仅此一点即可作为它们的心理学意义的充分证据。

象征的类型是多种多样的。但是，在一切象征之中，最为重要的象征，是那些其本质及本源为集体性的，而非个体性的象征。这类象征主要是一些宗教性的意象。宗教信徒认为，这些意象来源于神——神向人类显示这些意象。怀疑主义者们却断然地宣称，这些意象是人类发明的产物。在我看来，这两种观点皆是错误的。毫无疑问，正如怀疑主义者们所注意到的一样，多少世纪以来，宗教的象征和观念一

直是人们煞费苦心，有意精心制作的产物。但是，同样真实的是，正如宗教信徒们所暗示的一样，这些象征和观念的本源迄今依然深埋在往昔岁月的神话之中，它们仿佛与人类的意识毫不相关。然而事实上，它们来源于原始之梦及创造性想象的“集体表象”。因此我们可以说，这些意象是自然形成、自然生现的表象，而绝非是有意发明的产物。

这一事实，正如我将在本文中阐释的那样，对于梦的解析有着直接的、重要的意义。显而易见，假如你认为梦具有象征性意义，那么，你对于梦的解析方法就会与相信基本的活力思想或强烈的情感是已知的，它们只是被梦“掩盖着”的人的解析方法迥然相异。在后一种情况下，梦的解析几乎没有意义，因为你所发现的一切只是你业已知晓的一切。

正是由于这种道理，所以我总是教导我的学生说：“尽可能多学一些关于象征的系统知识；然后在你们分析梦的时候把这种知识忘掉。”这一建议具有极为重要的实际意义，我把它作为一种准则，提醒自己，我若不能恰如其分地理解他人的梦，我就永远不可能准确无误地为他人的梦释义。我始终这样做，以检查我本人的种种联想及反应的波涌，检查它们是否战胜了我的病人的无常易变、犹豫不决的心理。对于分析者来说，尽可能准确地获得梦的特定要旨（即获得潜意识贡献给意识心理的成果），具有至高无上的治疗学上的价值。因此，运用追本溯源的方法去探索梦的要旨 是分析者的必由之路。

当我和弗洛伊德一道工作之时，我做的一个梦具体形象地证明了这一点。我梦见自己在“我的家里”，我清楚地感觉到，我是在二楼上的一间舒适宜人、陈设优雅的起居室里。起居室内饰有十八世纪风格的艺术装饰品。我惊奇地发现，我从来没有见过这间起居室，而这时我萌生了想看看一楼是什么样的念头。我走下楼梯，发现一楼相当

幽暗，这里有着十六世纪或者时代更为久远的笨重家具和嵌镶而成的墙壁。我感到惊异莫名，好奇心也随之变得越来越强。我想更多地亲眼看看这幢房子的整体结构。这样，我继续往下走，进入地下室。在地下室，我看见一道门敞开着，里面有一排石头阶梯，这排石头阶梯通往一个巨大的、有着圆形拱顶的房屋。这里的地面是用巨大的石板铺成的，墙壁看上去非常古老。我仔细地看了看墙壁上的灰浆，发现灰浆内混有砖头碎块儿。显而易见，这些墙壁是罗马时代的墙壁。此刻，我变得越来越兴奋。在一个角落里，我看到在一个石板上有一把铁环手。我拉开了这块石板，看到另一排狭窄的阶梯，这排阶梯通向一种形式的穴墓，这穴墓看上去宛如史前时代的穴墓，里面有两个骷髅、一些尸骨，还有一些破裂的陶器碎片。接着，我从梦中醒来。

在分析这个梦的时候，假如弗洛伊德沿用我的方法，去探索梦的具体联想及前后关系，他就会听到一个意义深远的故事。但是，我恐怕他仅仅会将其视为逃避他本人的真正问题的努力而草草对待。这个梦事实上是我的生活的简要概述，更为确切地说，是简要概述我心灵的发展演进过程。我在一幢有二百年历史之久的房子中长大成人，我们房中的家具大多数是有三百年历史之久的古式家具，而到那时为止，我在精神领域中所进行的最了不起的探险，便是潜心探索研究康德（Kant）与叔本华（Schopenhauer）的哲学思想。那时最能引起轰动的新闻，是查尔斯·达尔文（Charles Darwin）的著作的问世所造成的影响。仅在此之前，我一直生活在我父母的那些依旧是中世纪的观念之中。对于父母来说，世界与人类依然受着无所不在、无所不能的神的支配。对于我来说，这个世界早已作古，变得陈腐不堪。由于基督教观念与诸东方宗教及希腊哲学观念相互冲突，我的基督教信仰变成了一种相对的信仰。正是因为这种原因，梦中的一楼才是那么寂静、那么幽暗，而且显然没有人居住。

我当时对历史学的兴趣，起源于我对比较解剖学和古生物学（paleontology）的强烈爱好，那时，我是解剖学学院的一名助理医生。我醉心于研究石化人的骨骼，特别是人们都在讨论的尼安德特人（Neanderthalensis）的骨骼，以及大家依旧对其真伪性争执不休的杜波瓦（Dubois）的猿人（pithecanthropus）的头颅骨。事实上，这是我关于梦的真实联想；但是，我不敢向弗洛伊德提及头颅骨、骷髅，以及尸体之类的主题，因为我听说，这不是弗洛伊德谈及的常见主题。他抱有这样的一种古怪的看法：我期待着早早离开人世。而他得出这种结论所依据的事实是，我对于所谓的布里曼（Bremen）的布雷克勒（Bleikeller）的木乃伊化的僵尸表现出了浓厚的兴趣，1909年，在我们乘船赴美途中，我们曾一道参观过那些古尸。

由于通过最近的体验，我深深地感觉到，在弗洛伊德的心理背景及心理观与我本人的心理背景及心理观之间，存在着几乎无法逾越的鸿沟，因此，我不愿意直言道出我的想法。假如我向他敞开心扉，向他袒露我猜测在他看来极为古怪而不可思议的内心世界，我害怕我会因此而失去他的友谊。因为我感到对于我本人心理的确切性缺乏足够的信心，所以，我几乎是不由自主地就我的“自由联想”向他撒了一个谎，借以逃避使他清楚地认识我的完全是个体的、与其迥然不同的心理结构的艰难任务。

在此，我必须向读者道歉，因我在本文中的叙述——告诉弗洛伊德有关我的梦幻的篇幅太长了。不过，这也是一个人在对于一个真实的梦进行分析的过程中所遇到的种种困难的绝妙例证。一切的不同点皆取决于分析者与被分析者之间的个体差异。

不久，我发现，弗洛伊德在寻觅某种与我的希望无法共存的东西。因此，我便尝试着向他解释说，我梦到的头颅骨可能是暗示我希

望我家的某个成员由于某种原因而死。这种解释方式博得了他的赞同，但是，我却对这一“虚假”结论甚为不满。

就在我试图以一种适当的方式回答弗洛伊德的问题时，我突然被有关主观因素在心理学的理解中所扮演的角色的直觉弄糊涂了。我的直觉的力量强大得使我所想的只是如何摆脱这种令人不堪忍受的困境，于是，我以撒谎的方式找到了一条容易摆脱困境的途径。这样做既不文雅得体，也无道义上的辩护理由。可是，假如我不这样做，我就会冒这样的危险：与弗洛伊德进行激烈的争吵，并由此而反目——我不希望发生这种事情自然有着众多的理由。

我的直觉是由突然而降、完全出人意料的参悟构成的，它使我在瞬间认清了这样一种事实：我的梦所象征着的是我本人、我的生活以及我的世界，是我反抗由另一个为其自身理由和目的的陌生心灵所建造的理论构架的整体存在。这个梦不是弗洛伊德的梦，而是我自己的梦；我是在一刹那间突然领悟到我的梦的含意。

这种冲突形象具体地表明了有关梦的分析的关键。梦的分析并非完全是一种可以学得的，并根据那仿佛是两个人格之间的辩证交换的法则来运用的技巧。如果人们把梦的分析作为一种机械的技巧来处理，那么做梦人的个体心灵人格便会丧失，治疗的问题就被还原成为一个简单的问题：与梦的分析相关的两个人中的哪一位——分析者还是做梦的人——将控制另一方？正是由于这种原因，我放弃了催眠治疗法，因为我不愿意把自己的意志强加于他人。我希望治疗的过程是病人的健康自我人格形成的过程，而不是我的暗示仅仅具有稍纵即逝的效果的过程。我的目标是，保护并维护我的病人的尊严和自由的权利，这样一来，他便可以依照自己的意愿来生活。在与弗洛伊德交换这一看法的时候，我第一次意识到，在我们开始构想有关人类以及其

心灵的总体理论之前，我们应该更多地去学习关于面对我们的真实的人的知识。

个体是唯一真实的实体。我们愈是远离个体，接近关于人类（Homo sapiens）的抽象概念，我们就愈容易犯错误。在那些社会动荡不安、剧烈变革的时期，我们大有必要去更多地了解个体的人，因为一切都取决于他们的心理及道德特性。然而，我们要想从其自身的角度来看待人类，我们不仅需要理解他们的现在，而且需要了解他们的过去。这就是为什么理解神话与象征具有至关重要意义的道理。

心理的类型问题

在科学的一切分支中，将假设运用于非个体的对象皆是合理的。然而，心理学则使人们不可避免地面对两个个体之间实际存在着的种种关系，两者之间的任何一位都不可能剥夺自身的主体人格，也不可能以其他任何方式真正使自身非人格化。分析者与他的病人可以以这种方式来开始他们的工作：彼此之间达到一种默契，以一种非个体性的、客观的方式，来讨论一个选定的问题；然而，他们一旦介入讨论的话题，他们的整个人格便会立刻被卷入他们的讨论之中。从这种意义上讲，只有双方达成彼此都履行的契约，进一步的讨论才有可能进行下去。

我们能否做出某种有关最终结果的客观性判断呢？只有当我们在结论与个体所隶属的社会环境里通常有效的规范之间做出比较时，才有可能做出这种判断。即使这样，我们依然必须将相关的个体的心理平衡（或曰“健全心智”）考虑在内。因为，结果绝不可能是个体适应其社会“规范准则”的、完全集体性的、整齐划一的。如果整齐划一的结果出现，那么个体所隶属的社会是最不正常的社会。一个健全而正常的社会是这样一种社会：生活在其中的人们通常观点并不一

致，因为，在人类本能的特征领域之外，人们的看法完全一致这种现象相对来说是罕见的。

不同意见宛如是精神生命的载体在社会中发生着作用，不过它并不是目的；同理，相同的意见具有与之同样重要的作用。从根本的意义上讲，心理学依存于内心组元的对立之平衡，因此，在其可逆性没有被考虑在内的条件下，任何判断皆不能被视为终极判断。这种特性的根源在于这样一种事实：没有任何一种高居于心理学之上或超越于心理学之外的观点能够使我们得出心灵是什么的终极判断。

除了梦需要用个案分析的方法来对待这种事实之外，为了将心理学家们通过研究诸多个体而收集到的材料分门别类、理清线索，某些类化的方法是必不可少的。显而易见，如果不做任何努力，不去弄清楚大量个案之间的相同点，以及它们之间如何不同，而仅只描述大量的互不相关的个案，那么人们既不可能建立任何形式的心理学理论，也不可能传授心理学知识。事实上，人们可以选取任何一种普遍特征作为心理学的基础。例如，一个人可以在一些具有“外倾性”人格的个体与另一些具有“内倾性”人格的个体中间，做一相对简单的区别。这仅仅是为数众多可能存在着的类化方法之中的一种。不过，它足以能使一个人立刻感受到，当分析者与他的病人恰巧隶属两种不同类型时，他们将要面临的种种困难。

既然任何梦的深入分析都将使两个个体相遇，那么显而易见，分析者和被分析者的心态类型的相同或者不同，将导致两种截然相反的结果。假如两者同属于同一类型，那么他们就会长期愉快合作、配合默契。但假如一个人是外倾型的人，而另一个是内倾型的人，那么他们迥然相异、互相矛盾的观点便会立刻发生冲突。在他们不知道他们本人的人格类型或者当他们坚信他们自身的人格类型是唯一正常的人格类型时，这种冲突尤为剧烈。譬如，外倾型的人将会采用大多数人

的观点；而内倾型的人则会因为它是时髦的流行观点而断然拒绝接受。由于对一个人来说具有价值的东西在另一个人看来一钱不值，所以诸如此类的误解很容易发生。例如，弗洛伊德本人曾将内倾类型的人解释为病态地关注自我的人。然而内省和自我知识（自知之明）可以同样具有至高无上的价值和意义。

在梦的分析中，考虑人格之间的这种差别是至关重要的。人们不应该这样设想：分析者是获得心理学理论知识的医生，具有相应的治疗办法，因此，他是超越于这类差异之上的超人。只有在分析者设想，他的理论和方法是绝对的真理，可以容纳人类的整个心灵之时，他才能去想象自己是超人。然而，既然这种假设的真实性极为令人怀疑，那么他自然也不可能真正相信这种假设。因此，当他用一种理论或者一种方法（仅仅作为假设或者企图），而不是用他自身的整个生命来面对他的病人的整体性时，他必将受到隐秘的疑虑攻击、袭扰。

分析者的整体人格是与他病人的人格唯一完全对应的人格。心理学的经验和知识仅仅相当于分析者一方所具有的优势。这些经验和知识并不能使他置身于分析之外，在分析之中，他注定要像他的病人一样接受考验。这与他们的人格是否和谐一致，是否相互冲突，是否相互补偿有着重要的直接关系。

外倾和内倾仅仅是人类行为诸多特征之中的两种。不过，通常它们相当惹人注目，而且极易分辨。譬如，若是一个去研究一些外倾类型的个体，他很快就会发现，他们彼此之间在许多方面皆不相同，因此，外倾就成了一种肤浅的、过于空泛的标准，以至于不能真正成为一种特征。这就是为什么在很久以前，我就试图寻找某些更具体的基本特征——那些可以用来为人类个体明显有限的类型赋予某种秩序的特征。

这类事实总是使我感触倍深，即只要能够不去使用理性，数量惊人的个体便会永远不使用他们的理性，同样数量的人应用他们的理性，但却以一种愚蠢透顶的方式来应用他们的理性。我同样惊奇地发现，大量聪颖绝顶、头脑清醒的人生活着（正像人们尽可能去想象的一样），却仿佛从未学会如何正确地使用他们的感受器官：对摆在他们眼前的事物视而不见，对于回荡在他们耳边的声音充耳不闻，或者对于他们触摸到的、品尝到的东西毫无印象。一些人活着，却对于他们自己的身体构造一无所知。

还有一些人，他们仿佛生活在最为奇特古怪的意识状态之中，好像他们今天所达到的意识状态是终极的意识状态，没有任何变化的可能性。抑或，在他们的心目中，仿佛外部世界和人类心灵是静止不变的，而且将永恒不变。他们好像没有任何想象力，完全依靠他们的感官知觉来生活。在他们的世界里，不存在机遇和可能性，在他们的“今天”之中根本不存在真正的“明天”。对他们来说，未来只不过是过去的重复循环。

我在此处试图给予读者的，是一种印象，这种印象是当我开始观察我所遇到的人们时所获得的第一印象。然而，很快我就清晰地认识到，那些运用他们头脑（理性）的人是依靠思想生活的人——即运用自己的智力本领使其自身适应生存环境、与他人和睦相处的人。同样，那些不依靠思想生活的聪明人，则是依靠情感去寻觅并找到自己生存之道的人。

“情感”（feeling）一词需要给予某种解释。这个词有着数种含义[541]。例如，当人们意指的是“sentiment”（感情）时，便会使用“feeling”（此处为感情之意）一词（法语中的对等词是sentiment）。不过，当人们想要表述一种观点时，同样也会使用这一词语。例如，来自白宫的新闻消息可能会这样开始：“总统认为

（feels）……”除此之外，人们可以使用同一词语表述一种直觉：“我仿佛预感到（I had a feeling as if……）……”

当我应用“情感”一词来与“思维”进行对比时，我所指的是一种价值判断——例如：令人愉快或是令人生厌，善的或是恶的，等等。就这种界定而言，情感不是一种情绪（不是一种如情绪一词所示的不自觉的行为）。我所指的情感（正如思维一样）是一种理性的（即有序化的）机能，而直觉则是一种非理性的（即感知的）机能。既然直觉是一种“预感”，那么它就不是一种自觉行为的产物；而是一种不自觉的事件，与之相关的是不同的外部或内部的情景，而不是判断的行为。直觉更像是一种感官知觉，从根本的意义上讲，只要感官知觉的存在依赖于客观性的刺激，并且决定其存在的是物质性的原因而不是心理性的原因的话，那么，感官知觉也是一种非自觉性行为。

与意识借以获得其指向经验的倾向性的明确方式相对应的机能可以划分为四种：感觉4 4（即感官知觉）告诉你某种事物存在；思维44告诉你它是什么；情感告诉你它是否令人感到愉快；直觉告诉你它从何处而来，要到何处去。

读者应当懂得，对于这四种人类行为类型的标准的理解，仅仅是其他为数众多的见解之中的四种，正如人们对于意志力、气质、想象、记忆等的理解一样。虽然这四种类型标准并不是机械的、一成不变的，但是它们所具有的基本特性却使它们适合于作为分辨类型的标准。当人们要求我向儿童解释他们父母的特点、向妻子解释他们丈夫的特点时，或者当人们要求我向父母解释他们孩子的特点、向丈夫解释他们妻子的特点时，我发现这些标准极为有用。同样，这些类型标准有助于理解个人自身偏见形成的原因。

因此，如果你想要理解另一个人的梦的意义，你就必须牺牲你本人的偏爱，放弃你自己的成见。这样做既不容易，又使人感到不舒服，因为这意味着一种道德意义上的努力，它显然并不完全符合每一个人的旨 趣。但是，假如分析者不做出这样的努力，不对自己的观点持批判态度，不承认自己的看法的相对性，那么他既不可能获得有关病人心理的正确知识，也不可能深刻地洞察病人的心理。分析者至少应当期待病人愿意听取他的意见，并尊重他的意见，而病人也应该具有同样的权利，要求分析者这么做。虽然，这样的相互关系对于任何形式的理解都是必不可少的，因而是一种不言而喻的真理。但是，人必须一遍又一遍地提醒自己，在治疗过程中，病人的理解比分析者理论上所构想的实现更为重要。病人对于分析者所做的释义拒不接纳并不一定都是错的；这种拒纳恰恰正是那种不能“一拍即合”的明显征象。要么就是病人尚未到达他应该理解的高度，要么就是分析者所做的释义并不适用于病人。

我们为他人的梦的象征所做释义的努力，总是会受到我们喜欢运用的投射的心理趋向的妨碍，这种心理趋向是运用投射来填充我们理解中必然出现的鸿沟的趋向——设想分析者所感知到的、所想到的一切恰恰正是做梦的人所感知的、所想的一切。为了根除这种错误的根源，我始终坚持认为，重要的是在于紧紧把握具体梦的背景，排除一切有关一般梦的理论设想——当然，在一般的梦具有某种意义时，有关假设我也考虑在内。

从我的叙述中，可以得出明确的结论：我们不可能为梦的释义制定出一般的法则。不久前我曾提出，梦的总体功能仿佛是补偿意识心理的缺陷，或者矫正意识心理的扭曲变形，我的意思是说，这种设想开辟了在探索具体的梦的本质时最有希望的途径。

我的一位病人自视甚高，自我感觉良好，他不知道他的那种道德优越感的架势几乎激怒了每一个认识他的人。他来到我的诊所，告诉我他梦见一个酩酊大醉的流浪汉跌进一条沟中——这情景从他心中所唤起的仅仅是一种居高临下者的感触：“看到一个人会跌进那么深的沟里真是太可怕了。”显而易见，梦的那种令人不快的特征至少要部分地抵消他对于自身美德的夸大其词。不过，这个梦所蕴涵的意义还不仅如此。我发现他的兄弟是一个自甘堕落的酗酒者。这个梦同样揭示出，他的那种居高临下的态度是对于其兄弟的外部形象和内心形象的提升拔高。

另一个例子是，我回想起有一位对心理学具有很强的理解力而颇感自豪的女人，她做了几个有关另一个女人的梦，这些梦反复出现。在日常生活中，她见过这个女人，但她并不喜欢这个女人，她认为这是一个虚荣浅薄、诡计多端而不诚实的人。可是，在梦中，这个女人却几乎成了她的妹妹；她待人友善，招人喜爱。我的病人不能理解，她为什么会如此善意地梦见自己所讨厌的人。然而，这些梦所力图表现的思想是，她本人被相似于那位女人的潜意识中的人物“遮蔽了”。我的病人，那位对于自身人格颇为了解的人，很难认识到，梦向她述说的是她本人的权力情结和她的隐秘动机——那些不止一次导致她与朋友们进行令人不愉快的争吵的潜意识影响要素。

我们所忽略、所漠视、所抑制的并不仅仅只是我们人格的“阴影”一面；我们同样也会忽略、漠视、压抑我们人格中富于建设性的一面。我所想起的例子是，有一位极为谦恭、甘愿埋没自己的、风度翩翩的人。他似乎总是心满意足地坐在最后一排的座位上，但他却考虑周到，坚持每次到场。虽然他从不主动介入别人争论的问题，但当问到他时，他便会提出一种完美的解决办法。不过，他有时暗示说，可以在某一更高的层次上，以一种更为绝妙的方式来处理一件具体的事情（虽然他从来也不解释怎样处理）。

然而，他总是不断地梦见伟大的历史人物，像拿破仑、亚历山大一世。显而易见，这类梦是对于一种自卑情结的补偿方式。不过，它们还蕴涵着另一种意义。梦在询问：有这样卓越伟大的人物在召唤我，我应该成为什么样的人呢？从这方面看，梦指向一种隐秘的夸大妄想（megalomania），这种夸大妄想抵消了做梦人的自卑感。建功立业的潜意识观念使他与自己的生存环境的现实相隔离，这样他便能够逃避那些他人必须履行的义务。他感到没有必要证明——既不必向自己证明，也不必向他人证明——他所做出的更高一级的判断的依据是更高一级的价值。

事实上，他是在潜意识地玩着一种脱离实际的游戏，梦力图把这种游戏以一种令人难以捉摸的、模棱两可的方式带向意识的层面。与拿破仑亲切交谈、与征服者亚历山大亲密无间的情景恰恰正是由一种自卑情结衍生出来的幻想。然而，人们询问，为什么梦不能直截了当地表现它要表述的一切？为什么梦不能清晰明白地说出它要说的一切呢？

人们常常问我这个问题，我也常常就此向自己提问。我时常为梦仿佛有意回避明确的要义、省略关键的要点，这些惹弄撩人的方式而感到惊异莫名。弗洛伊德认为，存在着一种特殊的心灵机能，他称这种机能为“潜意识的压抑机能”。他认为，这种机能歪曲梦的意象，使它们变得面目全非，以欺蒙做梦人的意识，使他误入歧途，从而使他分辨不出梦的真实主题。通过向做梦的人隐藏关键的思想，“潜意识压抑机能”守护做梦者的睡眠，使之不受令人不快的回忆的袭扰震动。不过，我很怀疑梦是睡眠的守护神这种理论的真实性，因为梦同样常常扰乱睡眠的宁静。

看起来仿佛更像是意识的探索具有一种“抹掉”心灵的潜意识要旨 的作用。潜意识中存留的观念和意象所具有的张力，比这些观念和

意象在意识之中所具有的张力要小得多。在潜意识那里，它们失去了其定义的清晰性；它们之间曾具有的因果关系趋向消逝，它们变得更为模糊、相互类似，变得丧失其理性的特征，因而更“难以为人理解”。在所有的梦幻性的情景中，无论是在源于疲劳的情景中，还是在高烧引起的情景中，或是在由中毒而引起的幻觉中，我们皆可以观察到这种现象。然而，一旦赋予这些意象以巨大张力的事情发生，这些意象的潜意识特征便渐渐消逝，当它们接近意识的阈限时，它们就变得更为明晰可辨。

依据这一事实，人可以理解为什么梦常常以相似的意象表现它们自身，为什么一种梦意象会与另外一种梦意象叠印，为什么我们白昼生活的逻辑和时间尺度仿佛失去了意义。对于潜意识来说，梦所呈现的形态是自然的形态，因为产生梦的材料依然是一种潜意识状态，它的形态与梦的形态完全一致。梦并不守卫着睡眠，使它免受弗洛伊德称之为“不能共存的愿望”的袭扰。弗洛伊德所称之为“伪装”的东西，实际上正是各种冲动在潜意识之中所呈现的自然形态。因此可以说，梦不可能产生明确的思想。假如明确的思想开始产生，梦就不再是梦了，因为它已经越过意识的阈限。这就是为什么梦仿佛有意遗漏那些在意识心理看来至关重要的关键要旨，为什么梦似乎有意要显现“意识的周缘”，这种周缘宛如日全食过程中星辰的微弱光芒所构成的周缘。

我们应当懂得，象征作为心灵的大部分显像，是不受意识心理的控制的。意义和目的并不是心理所具有的特性；意义和目的在生命本质的整体中发挥作用。在有机体生长与心灵生长的原理之间不存在任何差别。正如植物长出花朵，心灵创造其象征。每一个梦都是这一过程的证据。

因此，本能的力量通过梦（以及各种各样的直觉、冲动，以及其他自然发生的事件），影响着意识的活动。这种影响是好是坏，取决于潜意识的实际内容。假如潜意识中蕴涵着过多的、在通常的情况下应该成为意识化的内容的话，那么它的机能便会成为一种扭曲的机能和带有偏见的机能；动机表现为脱离真实本能的动机，其存在及心理价值取决于这样一种事实：它们由于被压抑、遭忽略而转给了潜意识。仿佛是，它们遮蔽了常态的潜意识心灵，扭曲了潜意识表现基本的象征和主题的自然倾向。因此，精神分析学者应该悉心关注心理障碍发生的种种起因，诱使他的病人进行或多或少为自觉性的忏悔，明确地认识病人所厌恶或者所恐惧的一切。

这种忏悔宛如是那种极为古老的基督教式的忏悔一样。基督教式的忏悔方法，在众多方面皆先行于现代的心理学方法。起码总的来说，情况是如此。不过，在实际中，忏悔可能通过迂回曲折的方式起作用；极度的自卑感或是严重的衰弱会使病人难以，或者几乎不可能面对自己心理不健全的活生生的现实。因此，我常常感到，在开始分析之际，使病人获得一种积极的人生观是颇为有益的；当病人接近较为令人感到痛苦的真相时，这样做会为他们提供一种有益的安全感。

让我以“自我提升”的梦为例。有人梦见与英国女王一起用茶，或者发现自己与教皇关系极为密切，如果做梦的人不是精神分裂症患者，那么象征的具体释义很大程度上应依据他目前的心理状态——他的意识自我的状态来进行。如果做梦的人过高地估计了自身的价值，（依据由观念的联想中产生的材料）很容易说明，做梦的人的意愿是多么荒唐可笑，多么孩子气，又有多少是来源于想要与父母平起平坐，或者超越于父母之上的童年愿望。但是，如果这个案是一具有自卑感的人的个案，那四处蔓延的渺小卑微的情感业已控制了做梦人人格的每一种具有积极意义结构，若是再向他表明他的意愿是多么孩子气、多么荒唐可笑，甚至多么违反常情而使他变得更为抑郁寡欢，那

就大错特错了。这样的做法极为残酷，它必将加剧做梦人的自卑心理，从而导致一种令人讨厌的、完全没有必要对于治疗的抗拒心理。

既然接受治疗的每一个个案都是在特定具体的情境中的，因此，没有任何治疗的方法或原理是放之四海而皆准的。我想起了一位病人，我曾经为他进行了长达九年的治疗。因为他居住在国外，所以我每年仅为他施行几个星期的治疗。从一开始，我就看出他的病症根源所在，但我同时也看到，他没有任何希望了解事实真相的意愿企图，而当我试图使他了解时，我便会遇到狂暴激烈的防御性反应，这种反应足以导致我们两人之间的关系完全破裂。无论我是否愿意，我都不得不竭尽全力维持我们之间的关系，按照他的意愿行事，他的梦使他的这种意愿得以强化，他的意愿往往引起我们进行远离他的神经症的病源的谈话，我们谈天说地、说古道今。我常常为将我的病人引入歧途而深深地自责。然而，事实是，他的病症缓慢地明显地见好。这种事实阻止了我使他残酷地面对事实真相的行动。

到了第十年，病人宣称，他已经痊愈了，一切病症皆已消逝。我感到极为惊讶，因为从理论上讲，他的病是不治之症。看到我惊讶的神色，他微微地一笑，冲着我说道：“为了您在帮助我巧妙地消除我的神经症的病因的过程中所运用的出奇制胜的策略、所显示的非凡的耐心，我对您由衷地表示感谢。现在，我准备告诉您一切真相。假如我能够自由舒畅地谈论我的病症，那么在我第一次找您看病时，我就会告诉您的。但是，那样做必将危害我与您之间的友善而和睦的关系。那时我将会怎么样呢？我将会在精神上完全崩溃。在十年的治疗过程中，我学会了信赖您，而当我的信心开始增强时，我的病就开始好转。我逐渐康复的原因是，这一缓慢的治疗过程渐渐使我恢复了自信心。现在，我已敢于讨论正在危害我的心理健康的问题了。”

接着，他坦诚而直率地向我忏悔，向我述说引起他心理病症的原因。这一个案向我表明了我们的治疗应该遵循这种奇特的程序的道理。病人所受到的首次震动过于剧烈，他独自一人没有能力去面对事实真相。他需要另一个人的帮助，而治疗的任务是逐渐使病人确立自信心，而不是对于一种临床理论进行论证。

从这类个案之中，我渐渐学会了使我的方法适应于个体病人的需要，而不是学得了在任何具体的病症中皆可使用的一般的理论原则。在六十年的临床经验中，我所积累的有关人类本性的知识教导我，应该把每一个个案都视为一个新的个案，在每一个个案中，我首先应该做的是，找到具体的治疗方法。有时我毫不迟疑地去对童年的事件和幻想进行详尽而细致的研究；有时我则从顶端开始研究，尽管这意味着高飞直入最为稀奇古怪的玄思冥想之中。一切皆取决于对于个体病人的语言的认识，取决于追随病人的潜意识向着智慧之光探索的足迹。一些个案需要这种方法，而另一些个案则需要另一种方法。

当人试图为象征释义时，情况尤其如此。两个不同的人会做完全一样的梦（人们很快就会发现，在临床经验之中，这种现象的出现频率并不比非专业的外行人所想象的要少）；但如果一位做梦者是青年人，而另一位做梦者是老年人，使他们感到心神不宁的问题必将是两种迥然不同的问题。因此，用同一种方式为两人的梦进行释义显然是荒唐可笑的。

我此刻所想起的例子是这样一个梦：一群青年人骑着骏马，穿越荒野。做梦的人是这群人的首领，他骑马跃过一条涨满了水的深沟，以免遭受跌入沟中的危险。可除他之外，一群人全都跌入了沟里。第一位告诉我这个梦的年轻人是一位谨小慎微的、内倾类型的人。不过，我也从一位老年人那里听到过与此完全相同的梦，这位老年人性格刚毅勇猛，他曾有过一段充满刺激的冒险生涯。在他做这个梦时，

他已经成了一位不能自理的病人，他给医生和护士带来了无穷无尽的麻烦；事实上，由于他拒绝接受临床治疗已使自己受到了伤害。

在我看来，很清楚，这个梦是在告诉那位年轻人他应该做什么；而它所告诉那位老年人的则是，他在实际中正在做的一切。梦鼓励那位优柔寡断的青年人要大胆决断，而那位老年人毫无必要受到这种鼓励。事实上，那种在他心目中依然时隐时现的冒险精神，正是他的病症的首要根源。这一例子向人们表明，在很大程度上，做梦人的具体情况和做梦人的内心状况，是为梦和象征释义的基本依据。

梦象征体系中的原型

我业已提出了这种设想：梦服务于补偿的目的，这种设想意味着，梦是一种正常的心理现象，它把潜意识的反应或自发性冲动传递给意识。在做梦人的帮助下，很多梦都能够被释义。做梦人为释梦者提供关于梦的意象的种种联想及前后关系，通过这种方法，释梦者可以从各个方面来观察梦。

在一般情况下，这种方法都是适用的，例如，在亲戚、朋友或者病人在谈话的过程中，或多或少给你讲述梦的情况下，这种方法都适用。但是，当梦是那种萦绕于心的梦，或者是高度诉诸情感的梦时，做梦人所展现的个人联想常常并不足以作为一种令人满意的释义的依据。在这种情况下，我们必须对于这样一种事实加以考虑（弗洛伊德首先观察到了这种事实，并对其有过论述）。这种事实是：经常出现于梦中的诸内容成分并非属于个体，它们不可能起源于做梦人的个人经历。这些成分正如我在前面所提到的，是被弗洛伊德称之为“原始遗存物”的东西——其存在无法用个人自身生活中的任何东西加以解释的心理形态。这些形态仿佛是人类心理原始的、天生的，以及继承下来的形态。

正如人类的身体相当于整个人体器官的博物馆，每一器官背后皆有其漫长的进化过程一样，我们应该期待去发现，人类的心理也是以一种与之相似的方式构成的。心理不再可能是存在于身体之内却没有其自身历史的产物。说到“历史”，我的意思并不是在讲这样一种事实：心理依据意识连接过去，通过语言和其他种种文化传统来创造自体。我这里所指的心理的历史，是心理依然接近动物的古代人的那种生物性的、史前的、潜意识的心理演进的历史。

这种远古的人类精神构成了我们心理的基础，正如我们身体的结构是建立在哺乳动物的总体解剖类型的基础上一样。在我们的身体上，受过专门训练的解剖学家、生物学家的眼睛发现了这种原始类型的众多迹象。同样，在现代人的梦的图画与原始人心理的产物——“集体意象”（collective image）和神话主题之间，阅历丰富的心灵探索者可以看到存在着的相似性。

然而，正如生物学家需要比较解剖学科学一样，心理学家也不能没有“心理的比较解剖学”。在实践中，用不同的话来说就是，心理学家不仅应该拥有大量充足的梦的体验，对于潜意识活动的其他产物具有丰富的感性认识，而且应该具备最为广义的神话学知识。不具备这种先决条件，没有任何人能够发现现代人与古代人心灵之间的重要的相似性。例如，不了解强迫性神经官能症和传统的魔鬼附体的、实际具体症状的人，要想看出两者之间的相似性绝不可能。

关于“原始遗存物”，我本人称之为“原型”（archetype）或者“原始意象”（primordial image）的观点，经常不断地遭到某些人的非难，这些人缺乏足够的有关梦的心理学和神话学的知识。他们常常把“原型”的概念误解为某种明确的神话意象或神话主题。然而，神话的意象和主题不过仅仅只是意识的表象；设想这类变化无常的表象能够被遗传下来是荒谬可笑的。

原型是一种趋向，这种趋向构成这类主题的表象——细节上可以千变万化，然而又不丧失其基本的类型的表象。例如，世界上有着为数众多的敌对同胞主题的表象，但是，敌对同胞的主题依旧只是一个。我的非难者们错误地设想，我是在讲述“遗传而来的表象”。依据这种设想，他们便把原型的观点仅仅作为迷信对待而草草了事。他们忘记去考虑这样一种事实：假如原型是从我们的意识之中产生的（或者由意识获得的）表象，那么，当原型在我们的意识之中表现自身时，我们肯定应该理解它们，而不是困惑不解，感到莫名惊异。原型确确实实是一种本能的趋向，它宛如鸟儿建造窝巢、蚂蚁组成集群的冲动一样明晰可辨。

在此，我必须明确本能和原型之间的关系：在本体的意义上，我们称之为本能的东西是生理上的强烈冲动，这些冲动通过感官为人感知。但是，与此同时，它们也以幻想的形态显现自己，而且它们常常只是通过象征性的意象来显现自身的存在。这些显像正是我称之为原型的东西。原型没有已知的渊源；无论在任何时间，无论在世界上的任何地点——甚至在那些必须排除在外的、通过移民方式的直接嫡传或者“混血繁育”（cross fertilization）方式繁衍后代的地方，它们都会复制重现自身。

我可以回想起很多向我请教的人们的例子，因为他们对于自己的梦或是他们孩子的梦感到困惑不解。他们完全不理解梦的语言，感到茫然不知所措。其原因是，梦蕴涵着一些意象，但他们无法把这些意象与他们所能记起的任何东西或者他们传授给儿女的任何东西联系起来。值得注意的是，这些病人中的一些人受教育程度相当高，事实上，他们中间的几位，自己就是精神病医生。

我清楚地记得一位教授的病例，这位教授突然之间头脑中出现了幻觉，于是，他便以为自己是疯了。他来到我这儿看病，显得惊慌失

措、六神无主。我只是从书架上取下一本古书，这部古书已有四百年的历史。我翻开书，让他看了一幅古老的木刻画，这幅木刻画表现的情景与他的幻觉一模一样。然后，我向他说道：“您没有任何理由相信自己是疯了，早在四百年以前人们就知道您的这种幻觉了。”他立即长长地松了一口气，坐了下来，接着他的心理再次恢复了常态。

我所遇到的非常重要的病例来自一位男子，他本人就是精神病医生。一天，他带给我一本手写的小册子，这本小册子是他十岁的千金小姐作为圣诞节礼物寄给他的。书册中记录着她八岁时所做过的一系列的梦，这些梦组成了我所见过的梦中最为怪诞玄秘的系列。我深深地懂得为什么她的父亲对于这些梦不仅仅只是感到迷惑不解的原因。这些梦虽然显得有些孩子气，但其内容却神秘莫测、玄奥怪诞，孩子的父亲对于这些梦中所蕴涵意象的起源完全感到莫名其妙。这里是一些来源于梦中的相关主题：

1.“邪恶的动物”。一条长着很多犄角的蛇形怪物，杀死并且吞噬掉了其他所有的动物。然而，上帝却从四个角落里出来，事实上它们是四位独立的神，使所有死去的动物都重新获得生命。

2.升入天堂，天堂里正在举行异教徒的舞会；堕入地狱，地狱里天使们正在做着善事。

3.一群小动物吓坏了做梦的人。这些小动物渐渐变得硕大无朋，其中一只动物把小女孩吞噬了。

4.蠕虫、蛇、鱼和人钻进了一只小老鼠 的身体里，这样一来，小老鼠 变成了人。这幅图画形象地表现出了人类起源的四个阶段。

5.一滴可见的水珠。当透过显微镜观看时，水珠出现了。小女孩看到，这滴水珠里布满了种种树枝。这幅图画表现了世界的起源。

6.一个坏孩子手里拿着个土块儿，他不断地向每个路过的行人身上扔去。这样一来，所有路过的行人都变坏了。

7.一个喝醉了酒的女人跌进水中，她从水中出来时头脑清醒，面貌焕然一新。

8.美洲的一幕：在那里，很多人遭到了蚂蚁的袭击，他们正在一个蚂蚁堆上滚动着。在惊慌之际，做梦的人掉进了河里。

9.月亮上有座沙漠，做梦人陷在沙漠之中。她陷得很深很深，一直陷进地狱。

10.在这个梦里，小女孩梦到了一个闪闪发光的球。她用手触摸着球。蒸气从球中散发出来。一个男人来了，把她杀死。

11.小女孩梦见自己病入膏肓。突然之间，鸟儿从她的皮肤里面出来，把她完全掩盖起来。

12.除了一颗星星之外，大群的蚊子把太阳、月亮和其他所有的星星都遮住了。那颗未被遮掩的星星向着做梦的人陨落下来。

在那本完整的德文原本小册子中，每一个梦都以古老的神话语言开始：“很久很久以前……”小小的做梦人使用这种语言是为了暗示。她感到每一个梦都宛若一种神话传说那样有趣。她想把它们讲给爸爸听，作为圣诞节的礼物。女孩的父亲试图根据梦的来龙去脉来解释梦的意义，但是，他没有办法这样做，因为仿佛不存在任何与梦有关的个人联想。

当然，只有极为了解这个女孩、能够绝对肯定她的梦的真实可信性的人，才能排除这些梦是意识的精心制作的可能性（不过，即使这些梦都是想象的产物，它们对于我们的理解能力依然是种挑战的力

量）。既然是这样，女孩的父亲就坚信，这些梦是有根据的。对此我没有任何理由表示怀疑。我本人也认识那位小女孩，不过，那是在她把自己的梦献给她爸爸之前的事。所以，我没有机会就这些梦来向她询问。她在国外生活，大约那个圣诞节的一年以后，她死于一种传染病。

她的梦具有一种明显的奇异特征，梦的主导思想具有一种观念上的非同寻常的哲学意味。例如，第一梦说，邪恶的怪物杀死了其他的动物，不过，上帝却运用神界的恢复原状（Apokatastasis）或曰复原（restiution）的魔力来使它们全部复活。在西方世界里，这种复活的观点人人皆知，它贯穿整个基督教的传统。在《使徒行传》第三章第二十一节中，我们看到这种复活的观点：“天必留他（耶稣），等到万物复兴的时候……”早期教会的希腊主教们尤其信奉这种观点，他们坚持认为，在时间终止之际，救世主将把万物恢复成原有的完美状态。然而，在此之前，根据《圣经·马太福音》第十七章第十一节，以利亚“固然先来，并要复兴万物”的古老的犹太教传统已经存在了。《哥林多前书》第十五章第二十二节在下述的圣文中表述了一种同样的观点：“在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。”

人们可能会猜想，这个女孩在接受宗教教育的过程中曾遇到过这种观点，但是这个女孩几乎不具备任何宗教背景知识。她的父母仅仅是名义上的新教教徒；而他们有关《圣经》的知识事实上只不过是靠道听途说获得的。尤其不可能的是，他们曾向他们的女儿解释过归复原状这种意蕴玄奥的意象。可以肯定，她的父亲从来就未听说过这种神秘的观念。

在十二个梦中，有九个梦都深受毁灭和复活的主题的影响。此外，这些梦中没有一个梦显示出任何具体的基督教教育或者影响的迹

象。相反，它们倒是与原始神话更为紧密地联系在一起。这种联系由出现在第四个梦和第五个梦中的另一主题——宇宙起源的神话（人和世界的创造）进一步证实。从我刚才引用的《哥林多前书》第十五章第二十二节里，可以找到同样的联系，在我引用的这段圣文中，亚当和耶稣（死亡和复活）同样也被联系在一起。

救世主耶稣的总体观念隶属于那种全世界范围内的、先于基督教的英雄和救星的主题，虽然英雄被怪物吞噬掉了，但是他以一种神奇的形态再次出现，战胜那曾经吞噬掉他的无论是什么样的怪物。没有人知道这种神话主题起源于何时、何地，甚至我们不知道该如何着手去探索这个问题。不过，一种显而易见的事实是：每一代人仿佛都知道，这种主题是作为传统从先前的某个时代流传下来的。因此。我们可以放心大胆地去设想，它“起源”于当人类还不知道他具有英雄神话的时代，也就是说，起源于当人还未有意识地对自己在说的一切进行思考的时代英雄形象是一种原始意象，从远古时代起它就已经存在了。

孩子们制作的原型的复型具有特别重要的意义。因为有时人们可以相当肯定孩子没有接触传统的直接途径。在我举的这个例子中，女孩的家人与基督教只保持着一种表面上的接触。毋庸置疑，人可以用像是上帝、天使、天堂、地狱，以及邪恶这类观念来表现基督教的主题。然而，这位小女孩用来处理这类主题的方式，却完全指向了一种非基督教的源泉。

让我们来看看第一个关于上帝的梦。梦中的上帝是由来自“四个角落”的四位神组成的。但角落是什么样的角落呢？梦中没有提及到房屋。房屋甚至也与那幅万能之神自己介入的、显然是宇宙事件的图画不相吻合。四位一体（quaternity）（或曰“四”的要素）本身是一种奇怪的观念，但是，在众多的宗教和哲学之中，这种观念起着重

要的作用。在基督教里，这种观念为三位一体所代替，我们可以设想，做梦的那个女孩是知道三位一体（Trinity）这种概念的。然而，在当今的普通中产阶级家庭里，有谁可能会知道神的四位一体呢？在中世纪学习玄学的学生中，四位一体是一个相当流行的概念。不过，从十八世纪初，它就开始逐渐销声匿迹了。迄今为止，这一概念被完全废弃不用至少已有二百年了。那么，女孩子是从哪里获得这种观念的呢？从以西结的幻觉中？可是，六翼天使与上帝同一的基督教教义却并不存在。

就长着犄角的蛇形怪物，我们可以提出相同的问题。不错，《圣经》中的确有着许多长着犄角的动物，例如，《启示录》中就有。不过，所有长着犄角的动物好像都是四足动物，虽然它们的最高统治者是龙，但希腊语中的龙（drakon）一词也是大蛇的意思。出现在十六世纪拉丁文炼金术文献中的长着犄角的大蛇，作为长着四只犄角的大蛇（quadricornutus serpens），是水星的象征和基督教三位一体的对手象征。然而，这仅仅是一种朦胧模糊的关联。迄今就我所知，只有一位作家提到过这种关联。而这个女孩子没有任何得知这种关联的途径。

在第二个梦中，出现的主题显而易见是非基督教的主题，这种主题蕴涵着一种对于约定俗成的价值的颠倒。例如，男人在天堂里跳着异教徒的舞蹈；天使们在地狱中进行着善事。这种象征暗示着一种道德价值的相对性。可是这女孩子是从哪里找到这种具有革命意义的，竟能与尼采天才的预见相媲美的观念呢？

这些问题使我们萌生了另外的疑义：这些梦的补偿意义究竟何在呢？小女孩明确地将至高无上的价值赋予这些梦，作为圣诞节的礼物献给她的爸爸，其意义又何在呢？

假如做梦人是原始时代的巫医，人们可以合乎情理地去设想，这些梦描绘了死亡、复活或者复原、世界的起源、人的创造，以及诸价值的相对性等哲学主题的种种变化形态。但是，人若试图从个人的层次去释义，那么他就会发现自己绝无成功的可能而放弃为这种梦释义所做的努力。毫无疑问，这些梦中蕴涵着“集体意象”，而且，它们在某种方式上与传授给原始部落中的青年的教义相似，这些教义在青年人加入成年人的行列时便传授给他们。这时，青年人学习关于什么是上帝、诸神或者“创造性”动物所做的一切。世界和人类是如何被创造出来的、世界的末日将会怎样到来，以及死亡的意义是什么。在基督教文明中，我们是否有任何时机拿出与之相似的教义呢？有的，这就是在青年时期。不过，为数众多的人在上了年纪、临近死神时又会再次重新开始思考这类问题。

巧得很，这个小女孩正好处于这样的双重境遇之中：她正在成长、临近青春期；与此同时，她却又濒临死亡。在她的梦的象征体系中，几乎不存在任何暗示、指向正常成人生活开端的内容；然而，其中却有着为数不少的毁灭和复活的引喻。当我首次读到她所写的梦境时，说真的，我内心产生了一种神秘可怕的感觉，我觉得这些梦在暗示着即将发生的灾难。我产生这种感觉的理由是，从她的梦的象征体系中，我推导出补偿作用的奇异特征。这种特征与人设想可以从像小女孩那种年龄的人的潜意识之中所发现的特征截然相反。

这些梦展现了一幅生与死的崭新而令人惊骇的画面。人可能指望会从回首往事的年逾花甲 的老人那里找到这类意象，而不会想到一个展望未来的孩子会把这类意象赋予梦。这些梦意象的基调使人想起了古代罗马人的悲叹，“人生如逝梦”，而不可能使人联想到春天的欢乐和万物的勃勃生机。因为，正如古代罗马诗人所说的一样，这个小女孩的生命宛若青春祭献的誓约（vear sacrua vovendum）。经验向人们表明，不可知的死亡的临近向着它的受害者的生命和梦投出一个

先行的阴影（adumbratio）。从一方面看，基督教教堂中的祭坛象征着坟墓；但从另一方面看，祭坛却又象征着复活之地——死亡转化为永恒生命之地。这就是这些梦使那小女孩深深感受到的思想。通过讲述短小的故事，宛如在原始人入会仪式上讲述神话传奇，或像在佛教禅宗公案[542]里说故事，这些梦为死亡做好了准备。这种要旨 不像是正宗基督教的教义，而更像是古代的原始思想。它仿佛起源于历史传统之外的、为人早已遗忘的精神源泉，自史前时代以来，这些源泉一直为有关生命与死亡的哲学和宗教思考提供着养料。

未来的事件仿佛正在向后投出阴影，其投射的方式是在女孩子的心中唤起某些思想形式，这些形式虽然通常是潜伏的形式，但描绘或者伴随一种致命问题的临近。尽管它们表现自身的具体形态多多少少是个体性的，但是它们的总体类型则是集体性的。在一切时代，在每一个地方，我们都能找到它们，正像我们可以看到，动物的本能在不同种类的动物身上会呈现出千变万化的形态，但它们却服务于同一目的一样。我们不应该设想，每一个新诞生的动物会创造自身的本能，作为一种个体习得的特性；我们也不可能去设想，伴随着每一次新的诞生，人类的个体都会创造出他们具体的人类诸种特性。犹如本能一样，人类心理的集体思想类型是遗传的、与生俱来的。每当时机到来，它们便会以一种多少是相同的方式，在我们所有人的内心中产生作用。

显而易见，属于这类思想类型的情感表象在全世界所有的地方都是相同的。甚至即使在动物中间，我们也能够辨认出这类情感表象。尽管诸动物可能隶属于不同的种类，但在这方面，它们却能够很好地彼此理解对方的意思。大多数昆 虫甚至不知道它们的父母是谁，没有谁教导它们如何生活，但它们不是照样具有那种复杂微妙的共栖功能吗？那么，为什么人们要去设想，人类是唯一被剥夺了具体本能的生物？或者人类的心理不具备其进化演变的一切迹象呢？

当然，假如你把心灵意识等同起来，你就可能很容易得出一种错误的观念，那就是：人带着空空如也的心灵来到世上，在以后的岁月中，心灵所蕴涵的只是通过个人经历所习得的一切，除此之外什么也没有。然而，心头的涵盖却比意识的涵盖要大。动物几乎没有意识，但是它们有着很多标志心灵存在的冲动和反应；原始人做了很多事情，但他们对于这些事情本身的意义一无所知。

你可以询问很多文明社会的人，问他们圣诞树的意义或者复活节彩蛋的意义是什么，结果却得不到答案。事实的真相是：他们做事情，却不知道为什么要做。我倾向于这种看法：一般来说，事情首先是做出来的，只是过了好久之后，才有人去问事情做出来的原因。心理学家不断会碰到这样的病人，这些人都很聪颖，但他们的行为却古怪反常，无法预测，他们对自己所做的和所说的从不表露任何蛛丝马迹。他们没有任何预感，只是突然之间，他们就被某些不可理喻的情绪所猎获，这些情绪究竟是从哪儿来的，他们也说不清楚。

从表面上看，这类反应和冲动仿佛是与个体的本性紧密相关的东西，于是我们就将其当作特性行为（idiosyncratic behavior）来敷衍了事。事实上，它们是建立在一种人类特有的、预先形成的、完备的本能系统之上的反应和冲动。思想的诸形式、各种普遍为人所理解的手势，以及为数众多的姿态皆遵循着一种模式，这种模式早在人类发展内省意识之前就已建立了。

甚至可以去设想，人类思维能力的早期源泉来自激烈的情感冲突的痛苦结果。我只举一个例子来说明这一点：原始野人因为没能捉到鱼，在愤怒、失望之际，勒死了自己唯一的爱子，紧接着，当他抱起小小的尸体时，他又感到无比懊悔、悲伤。这样的人终生都不可能忘记这一痛苦的时刻。

我们无法知道，这种经历是否真正是人类意识发展的最初始因。然而，毫无疑问，为了唤醒人们，使他们注意到自己是在干什么，与之相似的情感体验的震撼常常是必不可少的。这里有十三世纪西班牙绅士莱蒙·吕尔（Raimon Lull）的著名一例。在长久的追逐之后，在一秘密的约会地点，莱蒙·吕尔终于见到了倾慕已久的女人。女人默默无言地解开自己的衣衫，向他袒露出因癌而腐烂的乳房，吕尔看到此景后感到无比震惊。这场震惊改变了莱蒙·吕尔的一生，他最终成为一名杰出的神学家、成为教会中一位最伟大的传教士。在这类突变的事件中，人常常能够证明，原型在潜意识中长时间地工作，巧妙熟练地安排将会导致危机的事件。

这类经验仿佛向人们表明，原型的形态并不只是静止不变的类型。它们是流变的原动力，在种种冲动之中显现自身，宛如本能一样自动发生。一些梦、幻觉或者思想会突然出现；但是，无论人如何细心地去探究，他都不可能找到引起它们出现的原因。不过，这并不意味着不存在引发它们出现的原因，原因肯定是存在的。只是，它是那么遥远、陌生，那么模糊、朦胧，以至于人无法看清楚它究竟是什么。在这种情况下，人应该耐心等待；或者等到梦及其内容意义能被充分理解；或者一直等到某种可以解释梦境的外部事件的发生。

在梦境中，这种事件可能依然会以未来的形式潜伏着。正如我们的意识思想中常常蕴涵着未来及其可能性一样，我们的潜意识及其梦幻之中同样也蕴涵着未来及其可能性。世人早已普遍相信，梦的主要功能是预测未来，无论是在远古时代，还是在中世纪，梦在医学预知中皆起着重要的作用。我可以用一个现代人的梦证明这种医学预知能力（或前认知能力）的存在。从公元二世纪达尔迪斯的阿尔特米德罗斯（Artemidorus）所引用的一个古老的梦中，我们可以找到这种医学预知的内容：一个男子梦见他的父亲在一间着火的房里被火烧死。没

过多久，他本人死于一种蜂窝织炎（我想所谓的蜂窝织炎指的是肺炎）。

巧得很，我的一位同僚也曾死于一种致命的坏疽性的高烧（gangrenous fever）——事实上是一种蜂窝织炎。他以前的一位病人，在不知自己的医生得了什么样的病的情况下做了一个梦：他的医生在一场大火中死去。当时医生刚刚住进医院，病情刚刚开始发作。做梦的人只知道自己的医生病了，住进了医院，除此之外一无所知。三个星期之后，医生离开了人间。

如此例所示，梦可能具有一种先行的或曰预后的特性（prognostic aspect），任何试图为梦释义的人都应将此考虑在内，当明显有意义的梦不能提供足以解释其本身的来龙去脉的背景时，尤其应该考虑这种因素。这样的梦经常蓦地出现，人们会感到奇怪，那唤起梦的原因究竟是什么。当然，假如人懂得了它秘而不宣的要旨，梦的起因也就清楚了。因为只有我们的意识不知道梦的起因；而潜意识仿佛早已知晓，而且潜意识已经得出它将会在梦中显现自身的结论。事实上，潜意识仿佛也如意识一样，能够明察一切并从事实中得出结论。甚至潜意识可以运用某些事实，预示它们可能产生的结果。我们之所以不知道，只是我们没有意识到它们的存在罢了。

然而，就人可以从梦中理解的一切而言，潜意识总是本能地得出其深思熟虑的结果。意识与潜意识之间的界限极为明显：逻辑分析是意识的特性，我们运用理性和知识做出选择；但潜意识却仿佛主要由诸本能的趋向所引导，通过相对应的思想形态——即原型的形态来表现自身。若询问医生，请他描述一种疾病的过程，他就会使用诸如“感染”或者“发烧”这类理性概念。与之相对照，梦显得更具有诗情画意。梦把患病的身体表现为人世间的房屋，将发烧表现为正在烧毁房屋的火。

以上的梦向人们表明，原始心理如今在处理情景事件上所采取的方式，与在阿尔特米德罗斯时代所采取的方式完全相同。潜意识直观地把握到其本质多多少少是未知的事物，并把它交给原型处理。这种现象向人们暗示，原始心理取代了意识思想所运用的推理过程，它介入事件之中，承担起预测未来的任务。因此，诸原型有着其自身的创始力，有着其自身特定的能量。这些能量使它们既能展现一种意味深长的释义（以它们自身的象征性风格展现），又能使它们以其自身的种种冲动及其诸思想构形介入具体的情景事件之中。在这方面，它们的功能宛若情结；它们随心所欲地去来归离，而且它们通常以一种令人难堪的方式阻挠或者更改我们的意识倾向。

当我们体验伴随原型而来的奇异的迷惑力之际，我们就会感受到原型的具体能量。原型仿佛具有一种奇妙的魔力，这种奇妙的魔力特征同样也是个体情结所具有的特征；犹如个体情结具有其个体的历史一样，原型人物的社会情结同样具有其自身的历史。然而，个体情结从未产生出比个人偏见更多的东西；但原型却创造了神话、宗教和哲学，这些神话、宗教和哲学影响着所有民族和历史的大变革时代，并成为它们的特征。我们把个体情结看作是意识的片面或者不完善的态势的补偿完善形式；同样，我们可以把具有宗教特性的神话解释为一种医治整个人类的各种苦难和焦虑——饥饿、战争、疾病、衰老和死亡的精神治疗。

譬如，世间普同的英雄神话总是关涉到神通广大的人或者神人，他战胜、征服以恶龙、大蛇、妖魔鬼怪形态出现的邪恶势力，把他的人民从毁灭和死神的手中解放出来。叙述或者仪式性地反复吟诵神圣的经文及仪礼，以舞蹈、音乐、圣歌和祭献的形式来膜拜这类人物的活动，用种种神秘超验的情感（仿佛用魔咒）来支配观众、提升个体，使他们产生与英雄同一的自居心理（identification）。

假如我们用笃信者的眼光去看待这类情景事件，我们大概能够理解，这类活动如何可以将普通平凡的人从其自身的无能和苦难之中解脱出来，并赋予（至少是暂时赋予）他一种近乎超人的特性。通常，这种信念会长时间地支撑着他，并且赋予他的生活以一定的风格。有时，这类信念甚至可以确立整个社会的基调。从古希腊埃留西尼亚（Eleusinian）神话中，我们可以找到这种情况的典型例证。在基督教纪元的七世纪初叶，讲述埃留西尼亚神话的活动终于被禁止了。埃留西尼亚神话与德尔斐神谕（Delphic oracle）一起表现了古代希腊的本质和精神，从一种更为广泛的意义上讲，基督教纪元本身的名称和意义来源于这种神人的古代神话，这种神话则深深地植根于古代埃及的俄赛里斯-赫鲁斯（Osiris Horus）[543]的原型神话。

人们普遍相信，在史前时代某个特定的时刻，一位睿智聪慧的老哲人及预言家“发明了”基本的神话思想，尔后，为轻信的、毫无鉴别力的人们所“相信”。据说追逐权力的僧侣祭司所讲述的故事并不“真实”，而只不过仅仅是“良好的愿望”，是发明出来的产物。然而“发明”一词恰恰源于拉丁语的invenire，其意为“发现”，抑或通过“寻找”的方式发现某种事物的存在。在后一种情况下，invenire一词本身暗示着你对于自己将要发现的东西的预知。

让我们再来看看蕴涵在小女孩梦中的神秘古怪的观念。既然她对于发现这些观念也感到惊喜、诧异，那就仿佛难以假定她是通过寻找而发现这些观念的。它们倒更像是奇妙的、突然而至的故事出现在她的梦里，这些故事仿佛足以作为圣诞节的礼物献给她的父亲。不过，这样做的结果是，她把这些故事提高到了对我们依然具有旺盛生命力的基督教神话领域——那种混合着满载新生之光的常青树的秘密，我主耶稣诞生的神话领域（请参考第五个梦）。

虽然耶稣基督与树象征的象征性关联有着充足的历史证据，但是，如果询问小女孩的父母，请他们确切地解释用饰有点燃蜡烛的树来庆祝耶稣诞生的意义，他们就会陷入难堪的窘境。“噢，那只是圣诞节的习惯！”他们会这么说的。对此问题做出严肃认真的回答，需要广泛证论神在弥留之际的古代象征系统，证论这一系统与伟大母亲的崇拜及其象征，常青树之间的关系——而这仅仅只是我所提到的这个复杂难解问题的一个方面。

我们越是往“集体意象”（或者用基督教的教会的语言说，往教理）的源泉深处挖掘，我们就会越加明显地发现，存在着一个仿佛是漫无止境的原始类型的网，而在以往的岁月里，这些原始类型从来都不是意识反映的对象。因此，具有反论意义的是，我们知道的神话象征比我们以往任何一代人所知道的都要多。事实是：在以往的岁月里，人们并不仔细回想他们的象征；他们使象征获得生命，而象征的意蕴又潜意识地使他们获得生机。

我将以自己与非洲厄尔贡火山（Elgon Mount）那里的原始人曾经相处的经历作为例子，来说明这一点。每天清晨黎明时分，他们离开自己的陋室，在手中呼吸，或者往手里吐唾沫，然后，他们面对太阳的第一线光辉把手伸展开，仿佛他们是在向冉冉升起的神——茫古（mungu，超然神灵）奉献他们的呼吸或者他们的唾液（mungu是斯瓦希里语，他们用这一词语来解释仪式的行为，mungu一词源于一个玻利尼西亚根词，与玛那mana、暮龙古mulungu等超然神灵之意对等，这些词和与之相似的词标示着一种巨效功力和扩大渗透的“能”，我们应该称其为神。因此，mungu一词是他们的安拉或者上帝的对等词）。当我问他们，他们的行为意味着什么，或者他们为什么要那么做时，他们完全感到茫然。他们所能说的只是：“我们总是这么做，每当太阳升起之际，这种动作总是要做的。”他们对于太阳就是mungu的明明白

白的结论捧腹大笑，不以为然。的确，当太阳高出地平线时太阳就不是mungu；mungu是太阳升起的实际瞬间。

他们所做的一切，明显是针对我的，而不是针对他们自己的；他们只是那么做，对于他们做过的一切从不进行反思。其结果是，他们又能解释自身的行为。我的结论是：他们在向mungu奉献自己的灵魂，因为（生命的）呼吸和唾液意味着“灵魂的实体”。呼吸或往某种东西上吐唾液表现一种“魔巫的”效力，例如，耶稣用唾液医好了盲人的眼睛，或者为了接收父亲的灵魂，儿子从弥留之际的父亲口中吸取最后一丝气息。这些非洲人，甚至就是在遥远的过去岁月里，知道更多有关他们举行仪式的意义也是不可能的事。实际上，他们的祖先可能知道的更少，因为他们极少意识到自己行为的动机，对自己所做的一切思考得也很少。

歌德（Goethe）的浮士德聪明机敏地说道：“太初有为（Im Anfang war die Tat）。”“为”从来都不是发明的，而是人们做出来的；另一方面，思想倒是人类相对较晚的一种发现。潜意识的原动力首先驱使人做出行动，只是过了很久之后，人才开始思索驱使他行动的原因是什么；而他花了好长时间才获得了这样一种愚蠢荒谬的观念：他一定是驱使自己行动的动力。他的头脑无法辨认出除了自身动力之外的任何其他动机力量。

我们会嘲笑植物或者动物创造自体的想法，但是，为数众多的人却相信，心灵或心理创造自体，因而是其自身存在的创造者。事实上，心理演化到意识的目前状态犹如橡子长成橡树，蜥蜴类动物演化为哺乳动物一样。既然心理一直发展了这么长的时间，那么它依就会继续发展，因此，我们既为来自内部的力量而动，也为来自外部的刺激所动。

这些内部的动机力从一个深深的源泉喷涌出来，这一源泉既非由意识构成，也不在意识的控制之下。在较早期的神话里，这些力量被称之为玛那（超然神力）或者精灵、妖怪、神等。在当今，它们如同昔日一样活跃。如果它们与我们的欲望相一致，我们就会把它们誉为幸福的预感或冲动，为我们是聪明的家伙而感到不胜喜悦。假如它们与我们的意愿相悖逆，那么我们就会说是运气不好或者某些人反对我们，或者说我们不幸的原因一定是病理学上的原因。我们拒绝承认的是这样一种事实：即我们依存于在我们控制之外的“种种力量”。

然而在近代，文明化了的人的确获得了一定量的意志力，他可以将这种意志力随心所欲地运用于任何领域。他无须依赖唱颂和擂鼓使他进入行动状态即可学习有效地工作。他甚至可以免除为求神助而每天必行的祈祷。他可以按照自己的意图行事，他可以毫不费力地将思想转化为行为，而原始人行动的每一步都被恐惧、迷信和其他隐形的障碍所阻挠。不过，座右铭“有志者事竟成”依然是现代人的迷信。

但是，为了保持自己的信念，现代人付出的代价是内省的极度缺乏。他盲目地相信自己的理性和效力，而对于被其控制之外的“力量”所烦扰这一事实视而不见。他的神和妖魔鬼怪根本就没有消逝；它们只不过是更换了新的名字。它们使现代人不断地感到焦虑不安、莫名恐惧、心理混乱，使现代人漫无止境地需要吗啡、酒精、烟草和食品——但首要的是，一连串 的神经疾病使得现代人不得安宁。

人的灵魂

我们称之为文明的意识已经逐渐地将其自身与人的基本本能分离开来。然而，这些本能并没有销声匿迹，它们只是失去了与我们意识的联系，因而被迫以一种迂回曲折的方式表现自身。它们可以表现为

神经病症中的生理征象，表现为各种各样的偶发性心理事件，像是莫名其妙的情绪、意想不到的健忘或者言语中的口误等。

人总是愿意相信，他是自己灵魂的主人。但是，只要他不能控制自己的心境和情绪，只要他不能意识到潜意识的原动力以各种神秘的方式，悄悄潜入他的安排和决定中，他自然不能算是自己灵魂的主人。诸原型的自发性决定着这些潜意识原动力的存在。现代人建立起一套间隔系统来保护自己，以免看到自我灵魂的分裂。情况仿佛是，某些领域的外部生活和他自身的行为被置于互不相关的隔层之中，彼此之间永无相遇的时机。

说到这种所谓的间隔心理学（compartment psychology）的例子，我想起了一位酗酒者。他在某一宗教运动的可钦可叹的健全影响之下，醉心于其中，竟然忘记了他需要饮酒。显而易见，耶稣基督以一种神奇的方法医治好了他的病症。他相应地表现为神所赐恩惠的见证人或者是该宗教团体所具效力的见证人。然而，在公开忏悔的数星期之后，那种神秘的奇迹开始变得黯淡了，某些酗酒的征象仿佛又显现出来，接着他旧病复发，重新酗酒。可是，这一次那个乐善好施的宗教团体却得出结论，说这是“病理学上的”病例，显然不大适合耶稣基督介入。于是，他们把他送进诊所，让医生去做比神的治愈更有效的工作。

这就是值得我们悉心关注的现代“文化”心理的一个侧面。它向人们表明了心灵的分裂程度及心理混乱的程度。

假如，我们暂时把人类看作是一个个体，我们就会看到，人类宛如一个被潜意识的力量席卷而去的一个个体；人类同样也喜欢把某些问题收藏于互不相关的隔层之中。然而，这正是我们为什么应该对自己所作所为进行大量反思的原因，因为现在人类已经面临着一种忧患力量的威胁，而这力量是自我创造的、能致人于死命的，我们对于这

种力量的控制能力日渐丧失。铁幕标示着象征性的分界线，可以这么说，我们的世界，宛如神经病患者的意识一样四分五裂。西方人逐渐意识到了东方人那种正在崛起的攻击性权力意志，看到了他们为自己具有的美德和良好的愿望而感到骄傲自豪，因而不得不被迫采取种种非常的防御措施。

西方人没能看到的是，东方的集权世界恬不知耻、居心叵测地向他们迎面掷来的，正是西方人那些自身的邪恶、那些用优雅的国际的礼节掩盖着的邪恶，带着一种轻微的羞愧感（这种羞愧感源于外交上的谎言、有计划的欺骗、不明不白的恫吓），西方所迁容的一切又公然地从东方返回西方，并把我们牢牢地束缚于神经病症的郁结之中。从铁幕的另一侧，朝着西方人龇牙咧嘴冷笑着的脸上笼罩着的正是西方人自身的邪恶阴影。

能够用来解释西方社会里多数人所具有那种奇异古怪的无力感的，只有这种情势。西方人逐渐开始认识到，他们所面临的诸难题是精神问题，而且，靠推行大量生产原子武器的政策，或者靠经济“竞争”来解决这些难题的努力收效甚微，因为这么做必然是两面倒。我们中间的不少人如今已经懂得，运用精神的和心理的武器可能更有效果，因其可为我们提供一种抵抗那种日渐增长的、具有不良影响的免疫力。

然而这一切努力全无效果，而且无论何时我们试图使自己和世人相信，有错的只是他们（即我们的对手），这样的努力皆无效果。关键在于，我们要做出严肃认真的努力，认识我们自身的阴影及其无法无天的行径。如果我们能够看清楚自己的阴影（我们本性的阴暗的一面），我们就会免受一切不良的精神、心理的影响和暗示。正如当今的事实所表明的一样，我们正在接受各种各样的不良影响，因为我们正在做的事情与他们所做的事完全一样。除此之外，我们所处的唯一

不利的地位是，我们既没有看到，也不想去理解，在温文尔雅的礼节的掩盖下，我们正在干什么。

人们也许会注意到，集权世界有着一个伟大的神话（我们称其为幻想，并徒劳无益地希望我们傲慢的审判会使它消逝无踪）。这个神话是黄金时代（或者极乐世界）的永恒神圣的原型之梦，在极乐世界里，一切富足丰盛，人人各取所需，一个伟大、公正、睿智的领袖统治着人间乐园。这种以其童年形态出现的、威力巨大的原型支配着他们的心灵，但是这种原型绝不会仅仅因为遇到我们傲慢的观点而从这个世界上消逝。我们甚至也以自身的童年幻想来支持这种原始意象，因为我们西方文明也在这同一神话的掌握之中。我们不知不觉地珍视同样的偏见，抱着同样的希望，怀着同样的憧憬之情。我们也相信存在着幸福安宁的社会、相信世界和平、相信人类的平等、相信人类永恒的权利、相信正义、相信真理、相信那（说得不太俗气的）人间天堂。

世间悲剧性的真相是，人类的真实生活由错综复杂的、冷酷无情的对立体——昼与夜、生与死、欢乐与痛苦、善与恶——所构成。我们甚至无法断定一方会压倒另一方，无法断定善将征服恶、欢乐将战胜痛苦。生活是战场，过去是，而且将来永远是；一旦生活不再是战场，那么人类的生命将不复存在。

正是人们内心中的这种冲突矛盾使得早期的基督教徒期待并渴望这个世界早日灭亡，正是这种冲突矛盾使得佛教徒弃绝人世间的七情六欲、抱负渴望。如果这些基本的解脱办法不与奇妙的精神和心灵的观念及实践活动相连（这些观念和实践活动构成了基督教和佛教的体躯），如果它们不在某种程度上更改对于这个世界的彻底的否定，那么这种解决办法无疑是自杀性的。

我着重强调这一点是因为，在我们的时代，难以计数的人丧失了对于所有宗教的信仰。这样的人不再能够理解他们的宗教了。在没有宗教信仰的情况下，如果生活中的一切都顺心如意，那么人们就不会注意已丧失的宗教信仰的价值。然而，一旦苦难向人们迎面袭来，情况就会完全相反。苦难降临时，人们便开始寻觅出路，思考生命的意义，并对生存的困惑和痛苦的经历开始进行反思。

具有深刻意味的是，（依据我的经验）向心理医生登门求助的更多的是犹太教徒和新教教徒，而不是天主教徒。由于天主教会依旧感到应该负起关心灵魂安宁（cura animarum）的责任，我们可以预科到这种现象的发生。然而，在这个科学时代里，人们更倾向于向精神病医生询问那些曾经隶属于神学家领域的问题。人们感到，假如他们对于有意义的生命之道抱有一种积极的信念或者信仰上帝、相信永恒，那么他们的生活就大不一样或者将会大不一样。临近死神的幽灵常常为这类思想提供一种强大的刺激。从远古时代起，人们就有了关于神灵（一个或者数个）及来世的观念。只是到了现代，人们才认为，没有这类观念，他们也能生活。

由于我们不能运用天体望远镜观测到上帝在苍穹中的御座，或者（确信无疑地）肯定敬爱的父亲、母亲仍然大概具有一种或实或虚的肉体形态，因此人们认为，这样的观念“并不真实”。不过，我却宁愿说这些观念并不十分“真实”，理由是，从史前时代起，它们就是与人类生活结伴同行的观念，而且只要它们被唤醒，它们至今依然会打破意识的防线，进入意识之中。

现代人可能会声言不需要这些观念，而且会以这种方式来支持自己的观点：即不存在任何证明这些观念真实存在的科学实证，抑或，他甚至会为丧失自己的坚定信念而感到懊悔不已。不过，既然我们是在同隐而不见的、不可知晓的事物打交道（因为上帝超越于人类的理

解能力之外，而且我们没有任何方法证明永恒），那么，我们为什么要去劳神、关心实证呢？凭借理智，我们甚至无法弄清楚在食品里我们为什么需要盐，但我们仍然因为使用盐而获益。我们可以论证说，盐的使用仅仅是一种口味的错觉，或者是一种迷信；可是，它依然为我们的健康成长做出贡献。那么，为什么我们要剥夺自身的生活观念呢？这些观念在生命的危机期帮助人渡过难关并赋予我们的存在一种意义。

此外，我们怎么知道这些观念不真实呢？如果我直截了当地说这类观念也许只是虚幻的观念，很多人将会随声附和。他们没有能认识到，这种否定与宗教信仰的肯定同样不可能“证验”。我们完全自由，可以随心所欲地选择任何一种观点；但无论是哪种选择都终将是一种人为的选择。

然而，我们哺育不能验证的思想有着一种强烈的经验主义意义上的道理，这就是：我们知道这类思想有益于人类。人类确实需要一些普遍的思想和信念，这些思想和信念将赋予他的生活一种意义，并使他能够在宇宙之中找到自己的位置。当他坚信受苦受难是有意义的时候，他就能够忍受最难以想象的艰难困苦；而当他深陷于不幸，不得不承认自己只是在一个“白痴讲述的神话传说”里扮演角色时，他就会被不幸压垮。

宗教象征的作用是，为人的生命赋予一种意义。普韦布洛印第安人相信，他们是太阳父亲的儿子，这种信念使他们获得了一种生命观（和一种目标），这种目标远远超越他们有限的生命存在。它为他们展现人格提供广阔的空间，许诺给他们一种完人的圆满生活。印第安人的处境远远比我们自身文明社会中人的处境更令人满意。文明社会中的人知道，自己仅仅是（并将继续是）没有内在生命意义的失败者。

一种关于自身存在的更为博大的意义感，是使人超越于纯粹的索取和消费之上的意义感。假如人缺乏这种感觉，他就会感到怅然若失，感到生活不堪忍受。如果圣·保罗不是坚信自己是浪迹四方的、上帝计划的实施者，他肯定不会成为圣·保罗其人的。他的真正的、有意义的生命蕴涵在他内心的坚定信念之中：他是上帝的使者。人可以责难他说，他患有夸大妄想症，但是这种观点在历史的证验和后世人的判断面前显得苍白无力。控制着他心灵的神话使他成为一个伟大的人，远非纯粹的匠人所能比拟。

然而，这类神话是由并非人们有意识创造的诸象征构成的。这些象征是自然生现的。创造神—人神话的人并不是耶稣本人。在耶稣诞生之前，这一神话已经存在了无数个世纪。正如圣·马可告诉我们的一样，这种象征性观念控制了他本人，并使他超越了拿撒勒[544]地方的木匠人的狭窄生活，成为耶稣基督。

神话的来源可以回溯至原始部落的讲故事人和其睡梦那里，回溯至为其种种幻觉激惹而动的人们那里。这些人与后世人所称之为诗人或哲人的人大同小异。原始部落的故事讲述者并不关心他们幻想的来源；只是过了很久很久之后，人们才开始想要弄清楚神话故事的起源。然而，很多世纪之前，在我们当今称之为“古代”希腊的地方，人们的智力已极为发达、足以推测出关于诸神的神话传说只不过是流传下来的、远古的、有关长眠地下的国王或族长的被夸张变形的传说故事。人们早已相信这样一种观点：神话太不真实，以至于很难说神话所说的就是它所意味的。因此，人们便把神话还原成为一种普遍为人理解的形式。

在近代，我们发现同样的现象在梦的象征体系那里也出现了。在心理依然处于摇篮之中的岁月里，我们渐渐认识到，梦具有某种价值。但是，正如希腊人奉劝自己，使自己相信他们的神话只不过是理

性的或曰“正常的”历史的煞费苦心的制作一样，心理学的一些拓荒者们也得出了这样的结论：梦的意义并不是它们表面上所显现的意义。他们将梦表现的意象或象征轻率地视为种种稀奇古怪的形式，通过这种种形式，心灵被压抑的内容向着意识心理显现。由此他们理所当然地认为，梦意味着某种并非是其显在表述的东西。

我业已描述了我对这种观点所持的异见——一种引导我去研究梦的内容和形式的异见。为什么梦意味着某种与其内容不同的东西？在大自然中存在着任何并非是其自身的东西吗？梦是一种常态的、自然的现象，而且它并不意味着某种并非是它本身的东西。犹太教法典甚至说：“梦就是它本身的释义”。由于梦的内容是象征性的，因而它具有不止一种意义，这样一来，混乱便产生了。象征所指的方向与那些我们的意识心理所感知的方向不同；因此，与象征关联的要么是某种潜意识的存在，要么起码也是某种并非完全意识化的存在。

对于科学的头脑来说，这类作为象征性观念的现象是一种讨厌的现象，因为它们不能被用一种令理性和逻辑满意的方式加以系统阐述。在心理学里，它们绝不意味着是这种现象的唯一例证。麻烦的根源在于：“情感”现象或者情绪现象使心理学家们用终极定义一劳永逸地界定它们的一切努力都归于失败。在两种情况中，麻烦的根源是同一个——即潜意识的介入。

我非常了解有关理解认识能力的科学主义观点，最令持科学主义观点的人困惑和痛苦的是，他不得不与那些不能被完全或者准确地把握的事实打交道。这类现象惹起的麻烦在于，存在着的事实无法否认，但又无法用理性的术语加以系统阐述。然而，若想把握这种现象，人必须能够理解生命本身，因为产生种种情绪和象征性观点的正是生命本身。

学院派的心理学家完全有权利把情感现象或是潜意识的概念（或者两者）排除在他的考虑之外。但是，它们依然是事实，依然是医学心理学家起码应该给予足够注意的事实；因为情感的冲突和潜意识的介入是他的科学典型特征。只要他为病人治病，无论他是否能够用理性的术语对于种种非理性现象加以系统阐述，他都不可避免地要面对这些无法否认的事实。因此，很自然，当心理学不再是科学家在实验室里所进行的冷静的学科探索，一变而为真实生命探险中的一个积极组成部分时，那些缺乏医学心理学家经验的人便感到很难理解发生的一切。射击场上的打靶实践远不是战场上的实战；而医生却必须与在真正的战争中受害的人打交道。尽管他不能用科学的概念来体现心灵的现实，但他仍然应该悉心关注心灵的现实。这就是为什么没有任何教科书能够将心理学传授于人；人只能通过实际经验来学习心理学。

当我们仔细审视某些世人皆知的象征时，我们便能够清楚地看到这一点：

譬如，基督教中的十字，是一个意味深长的象征，它表现无数的特征，观念和情感；但是名单上画在名字后面的十字只表示叫那个名字的人已经谢世。在印度宗教里，阳性生殖器的作用宛如一个包罗万象的象征，但是，如果街头的小淘气把一阳性生殖器画在墙上，那仅仅只表现他对自己的阴茎的兴趣。在进入成年之后的很长时期内，由于童年和青年的幻想常常继续出现，因此，在很多梦里出现的幻想毫无疑问是性的幻想，将这些性的幻想理解成为其他的东西是荒谬可笑的。然而，当共济会会员谈论修道士和修女互相翻压对方，或者当电学家谈论阳性插头和阴性插座时，设想他正沉浸于充满炽烈情欲的青年人的幻想之中是滑稽可笑的。他只不过是在用有声有色的描述性名称来谈论他的材料内容。当颇有教养的印度教教徒向你谈论林伽（Lingam[545]在印度神话中代表湿婆大神的阳性生殖器）时，你将会听到我们西方人永远不会与阳性生殖器联系在一起的种种事情。林伽自

然并不是一淫秽色情的引喻；十字也不仅仅只是死亡的标志。它们的意义在很大程度上取决于展示这类意象的做梦人的成熟心理。

梦与象征的释义需要聪明才智，人不能把它变为一种机械的体系，然后塞进毫无想象力的头脑之中。梦与象征的释义既需要日渐增多的关于做梦人的个性的知识，也需要释梦者的日益增长的自我意识。在这一领域里，没有任何阅历丰富的工作人员会否认，经验的法则是有助于工作的；不过，人们必须慎重、聪慧地运用这些法则。人可以遵循所有正确的法则，但只要他忽略了一个较为聪慧的人不会忽略的、看来似乎无关紧要的细节，他就会陷入困境，得出最为惊人的荒谬结论。由于缺乏直观能力或缺乏情感，一个智力极为发达的人甚至也会误入歧途。

当我们试图理解象征之际，我们面对的不仅仅只是象征本身，而且我们面对的还有生产象征的整个人。这其中包括对于他的文化背景的研究，包括对在生命过程中个体填补其自身教育中的诸多空白的研究。我曾为自己定下了一条规矩：将每一个案都看作我对其甚至还不知ABC的全新的问题。当人论述表层的问题时，常规性的解答可能既有实际意义又有用途，但当人接触到一些关键问题，生命本身就会取而代之，而且甚至就连最杰出的理论论题也都变成了苍白无力的词语。

对于我们的理解来说，想象和直觉是不可或缺的。虽然通常流行的观点认为，它们主要对于诗人和艺术家有价值（在“明智”的事件中，人不应该相信它们的作用），但是，在一切更高级的科学中，它们同样是至关重要的。在这里，想象和直觉扮演着越来越重要的角色，它们完善“理性的”智慧，完善它对于具体问题的运用方式。甚至就连物理学——这门一切实用科学中最严密的科学，也在一种令人吃惊的程度上依赖于直觉（尽管有可能事后论证种种逻辑程序，这些逻辑程序可以使人得出如同直觉得出的同样的结论）。

在象征的释义中，直觉几乎是必不可少的，而且它常常能够保证，象征的意义可以立即被做梦的人理解。不过，这类幸运的预感一方面可能从主观意义上令人相信，另一方面，它又可能相当危险。这种预感很容易使人产生一种虚假的安全感。例如，它会诱使释义者和做梦者继续处在一种宜人的、相对和睦的关系之中，最后以一种共享的梦告终。如果人满足于通过“预感”来理解象征的模糊的幸运感。那么他就会丧失真正的科学知识以及心理理解力的坚实基础。只有当人把诸直觉还原为有关事实的准确知识以及种种逻辑联系时，他才能去认识事实、解释事实。

一位诚实的研究者将会承认，他不可能始终这么做，不过，若不能将此牢记在心，则不是一种诚实的表现。即令是科学家，他也依旧是人。因此，他像其他人一样痛恨那些他不能解释的事物是很自然的。一种普遍的错觉是，相信我们今天所知道的一切就是我们能够知道的一切。没有什么东西比科学的理论更脆弱了，科学理论是用于解释种种事实的经验主义意义上的尝试，它并不是永恒不变的真理本身。

象征的功能

当医学心理学家对于象征感兴趣时，他主要关注的是“自然的”象征，这种象征与“文化的”象征迥然不同。“自然的”象征起源于心灵的潜意识内容，因此，它们代表着基本原始意象的难以计数的变化形态。在很多种情况下，人们皆可以回溯寻觅到它们的远古之根——我们在最为古老的记载中，在原始社会中发现的观念和意象。另一方面，文化象征则是人们用来表现“永恒真理”的象征，至今人们在为数众多的宗教中依然还在使用这种象征。这种象征经历过很多次转换变形，经历过程度不同的意识发展演化的漫长过程，并由此而成为文明社会接纳的集体意象。

然而，这类文化象征依然保持着其本源的神秘性或曰“魔力”。人们认识到，在一些个体的内心中，这些象征能够唤起一种深刻的情绪反应，而且这种心灵负荷使得它们几乎是以种种偏见的形式发生作用。它们是心理学家必须加以认真考虑的一种因素；从理性的角度上看，这些象征仿佛是荒诞不经的，与现实生活毫不相关，但因此而对它们敷衍了事则是愚不可及的。这些象征是我们心理结构的重要组成部分，是建设人类社会的有生力量；消灭这些象征必将给人类带来严重的损失。无论这些象征在哪儿受到抑制或者遭到忽视，它们的特定能量都会消逝遁入潜意识之中，带来无法解释的后果。以这种方式仿佛消逝隐遁的心灵能量事实上在潜意识中发生着作用，复活并强化其中最主要的东西——心理倾向，也许是那些迄今没有机会表现自身的心理倾向，也许起码是那些在我们的意识之中至今未经允许留驻的心理倾向。

这类心理倾向构成了无时无刻不存在着的、具有潜在毁灭性力量的、我们意识心理的“阴影”。甚至在一些情境中能够产生有益影响的心理倾向，当受到压抑时，也会转化成为恶魔般的力量。很容易理解，这就是为什么抱有良好愿望的人害怕潜意识，并且对于心理也感到恐惧的原因。

我们的时代已经表明，地狱之门被打开意味着什么。没有人可以用我们这个世纪第一个十年田园诗般的无害形式想象其神秘性的事件发生了，它们把我们的世界搅得天翻地覆。从此之后，世人便处于一种精神分裂状态。不仅文明的德国施放其骇人的原始蛮力，而且当时的苏联也被同样的东西所操纵控制，非洲战火此起彼伏，难怪西方世界感到忧心忡忡。

现代人并没有弄明白他的“理性主义”（那业已破坏他对于神秘的象征和观念的反应能力的理性主义）在多大程度上把自己交给了心

灵的“地狱”。他使自身摆脱了迷信的束缚（或者说如他所相信的那样），但在摆脱迷信的过程中，他却在一种极为危险惊人的程度上丧失了他的种种精神价值。他的道德和精神传统解体了，而现在他正在为全世界范围的混乱、分裂之中的这种解体付出代价。

当原始社会的精神价值受到现代文明的冲击时，人类学家常常去描绘原始社会所发生的变化。它的人民丧失了生活的意义，社会机构解体，他们自身变得腐化堕落。此时此刻，我们正处在与之相同的境遇之中。然而，我们始终没有真正理解我们失去了什么，因为不幸的是，我们的精神领袖们更感兴趣的，并不是去理解诸象征所代表的神话，而是去保护他们的组织机构。在我看来，信仰并不排斥思想（思想是人的最有力的武器），但遗憾的是，为数众多的笃信者却仿佛非常害怕科学（除此之外还有心理学），以至于他们对始终操纵着人们命运的神秘心灵能量视而不见。我们将万物的神话和神秘性都剥夺掉了；从此不再有任何神圣的东西。

在较早的时代，当种种本能的观念从人的内心深处涌现出来时，人的意识心理能够自然而然地把它们统一整合入一个内聚的心灵模式。但是，“文明化的”人已不再具有这种本领。他的“发达的”意识业已剥夺了自身的本领——那种能够同化吸收本能和潜意识的辅助性贡献的本领。这类同化吸收和统一整合的器官，是神秘的象征，世人公认的神圣象征。

譬如，现在我们谈论“物质”。我们描述它的物质属性。我们在实验室里进行试验，用于证明它的某些特征。然而，“物质”一词依然还是一个枯燥无味的、非人性的、纯粹的理性概念，对于我们来说，它不具备任何心理意义。物质的从前的意象——伟大的母亲——那能够涵盖并表现大地母亲的深刻的情感意义的意象，与现在的物质概念迥然不同。同样，精神在今天已被视同为理智，因而它已不再是

万物之父。它业已蜕化变质为人的有限的意识自我思想；表现在“我们的父亲”的意象中的大量情感能量消遁在理智沙漠的泛沙之中。

两种原型意象本源构成了东方、西方对比鲜明的体系基础。然而，芸芸众生与他们的领袖们并没有意识到，在称呼世界本源为阳性与父亲（精神）之间，不存在任何实质性的差别，以西方民主派为例；或者在称呼世界本源为阴性与母亲（物质）之间不存在任何实质性差别，以东方集权派为例。从根本的意义上讲，我们对于一方正如我们对于另一方一样所知甚微。在先前的时代里，这些本源在各种各样的仪式中受到人们的顶礼膜拜。不过，它们现在已经演变为纯粹的抽象概念。

随着对科学理解能力的增强，我们的世界变得日趋非人化了。人类感到自己在宇宙之中被隔离，因为他已不再融身于大自然之中，他丧失了自己与自然现象在情感上的“潜意识一体感”。这些自然现象的象征性意蕴日渐殆尽。雷霆已不再是发怒的神明的声音，闪电也不复是神复仇用的投掷武器；河水之中不再蕴涵精灵，树木不再是人的生命本原，蛇不再是智慧的体现，山洞不再是巨怪的巢穴；岩石、植物、动物不再向人类说话，人类也不再相信它们能够听到而向它们诉说。人类同大自然情同手足的联系已不复存在，而且随着这种联系的丧失，这种象征性联系所提供的强烈的情感能量也已遁逝。

我们的梦的种种象征补偿了这种巨大的损失。它们培植我们的本原人性——它的种种本能及其独特的思维方式。然而，遗憾的是，它们用大自然的语言表述其内容，我们对于这种语言感到陌生怪异，感到无法理解。因此，我们面临的任务是，把这种语言转换为当代语言的理性言语和概念，把它从其原始的囹圄 中解放出来——尤其是将其从它所描绘的与万物一同的神秘参与中解放出来。在今天，当我们谈论幽灵和其他神秘的生灵时，我们已经不再去构想它们的形象。这类

曾经满蕴意象伟力的词汇中的威力和光辉已不复存在。我们已不再相信魔法；禁忌和与之相似的禁规所剩无几，我们的世界仿佛已不再受一切“迷信的”神秘生灵的袭扰影响，像是“魔法巫士、捣蛋精灵”，更不用说那些栖居于原始森林里的狼人、吸血鬼、野生灵魂等诸如此类的所有其他的古怪生灵了。

从更为准确的意义上说，在我们世界的表层上，仿佛所有的迷信以及非理性因素已被清除干净。然而，真正的人类内心世界（不是我们关于这个世界的圆满的虚构）是否已经摆脱了原始的蛮力，则是另外一个问题。对于为数众多的人来说，数目十三难道不仍然是禁忌吗？难道不是有很多的人依然受着非理性的偏见、投射，以及童年幻想的操纵控制吗？一幅真实的人类心灵的画面揭示出：很多诸如此类的原始特征和原始遗存物依然发生着作用，好像在过去的五百年间什么事也没有发生过一样。

懂得这一点是关键。事实上，现代人是一种诸特性的稀奇古怪的混合物，这些特性是在他漫长的心理演化发展过程中得来的。这种混合物是我们不得不与之打交道的人及其象征，我们必须小心翼翼地去详尽研究他的诸精神产品。在他的内心里，怀疑主义和科学信念与古老的偏见、陈腐的思维及情感习惯方式、顽固不化的伪释、狂妄自大的无知同时并存。

这便是我们心理学家所要研究的生产象征的现代人。为了解释象征及其意义，人们必须了解它们的表征是否与纯粹的个人经历相关，或者它们是否是梦为其自身的目的而从总体意识知识的智囊中挑选出来的表征。

譬如，以其中出现数字十三的梦为例。问题在于，做梦人本人是否习惯于相信这一数字具有不吉利的特性，抑或，梦仅仅只是向那些依旧深陷于这类迷信之中的人们暗示这种特性。为这种梦释义，前后

两种情况的答案大相径庭。在前一种情况下，你必须慎重考虑这一事实，即做梦的人依然还处在不吉利的数字十三的魔力的控制之下，因此，当他待在旅馆的十三号房间里，或是坐在有十三个人的桌旁时，他就会感到极不舒服。在后一种情况下，数字十三可能只不过意味着一种失礼的或辱骂性的言语。“迷信的”做梦人依然感受到数字十三的“魔力”；而比较“理智的”做梦者则将数字十三的情绪意蕴剥蚀得一干二净。

这一论据具体地表明了诸原型在实际经历中的表现方式：它们同时既是意象，又是情感。只有当这两种特征同时表现出来时，人才能够说表现者是原型。当仅仅只有意象出现时，那么它不过只是几乎没有意义的言语图画。但是当负载着情感，意象获得神秘力量（或曰心灵能量）时，它就相当于某种重要意义必将从中流溢而出的原型。

我知道，把握这种观念并非易事，因为我所试图用语言描述的事物的本质不可能用精确的概念加以描述。但是，既然那么多人偏向于把原型看作是一部分、看作宛若机械系统的组成部分，靠死记硬背可以掌握的部分，因此，完全有必要强调指出，原型不仅仅只是些名字，甚至也不是哲学概念。它们是生命本身的一个组成部分——以情感为中介，将自身与生命个体连为一体的种种意象。这就是为什么不可能对于任何原型进行武断地（或者普遍地）释义的道理。人必须依据与之相关的具体个人的整个生命情境所标示出来的方式来为原型释义。

因此，在虔诚的基督教徒的例子中，人只能根据基督教的背景来为十字象征释义，当然假如梦中显现出需要超出这一背景来解释十字象征的充足理由，那又另当别论。甚至即使是这样，人仍应该将特定的基督教意义牢记在心。但是，人不能这样说，在所有的时代，在所有的情境中，十字象征始终具有同样的意义。如果真是这样说，那么

人就剥夺掉了它的神秘性，它就会丧失其生命活力，蜕变为纯粹的词语。

那些认识不到原型的情感基调的人最终得到的只能是一大堆混乱的神话概念，这些概念可以串成一串儿用以表明万物意味着万物——或者根本什么意味也没有。从化学的意义上看，所有的尸首都是相同的，但生命的个体则各不相同。只有当人孜孜不倦地努力去发现，对于生命的个体，原型为何具有意义，以何种方式具有意义时，原型才具有生命。

当你不知道词语所代表的意义时，简单地使用词语毫无效益。在心理学中情况尤为如此。我们在心理学里谈论诸如阿妮玛和阿尼姆斯、智者、伟大母亲等原型，你可以认识世界上所有的圣者、贤人、预言家、其他神一般的人，以及一切伟大的母亲。但是，假如他们只是意象，你对这些意象的神秘性从未体验过，那么当你在谈论他们时，你就好像是在说梦话，因为你不知道你是在说些什么。你所使用的纯粹的词语将空洞无物、毫无价值。只有当你试图思考它们的神秘特性时——当你思考它们与生命个体的相互关系时，它们才获得了生命和意义。只有到了这时，你才会开始理解它们的名字几乎毫无意义，而它们与你相关的方式才是至关重要的。

因此可以说，我们的梦的生产象征的机能是一种将人类的本原心灵带进“发达的”或曰分化的意识之中的尝试，本原心灵以往从未到过意识的领域，因而它从不受批判性的自我反思的支配，因为在远古的岁月之中，本原心灵是人的整体人格。随着他的意识的发展演化，他的意识心理便丧失了与某些原始心灵能量的联系。意识心理始终没有认识到本原心灵的存在；因为在那唯一能够认识它的存在的过程中，在高度分化的意识心理演化的过程中，本原心灵的存在遭到了忽视。

然而，事实仿佛是：我们称之为潜意识的东西保持着构成本原心灵的组成部分的诸原始特征。梦的象征经常不断地关涉到的，正是这些特征，好像潜意识竭力想从意识心理那里唤回在它演化的过程中它所摆脱的一切古老的东西——幻觉、幻想、远古思维形式、原始本能，等等。

这就是可以用来解释在接近潜意识的事物时人们通常体验到的抗拒心理、乃至恐惧心理的道理。这些遗存下来的内容并非仅仅只是中性的，惰性的内容。相反，它们负荷量极大，因此常常令人感到非常不舒服。它们能够引起真实的恐惧感。人们越是压抑它们，它们便越是以神经疾病的形态贯穿整个人格。

正是这种心灵能量使它们具有了如此重要的生命价值。一个人仿佛只是度过了一段时期的潜意识生活之后才会突然意识到，在他的记忆里存在着某种间隙——他无法回想起那些仿佛业已发生的重要事件。只要他设想心灵完全是个体所属的东西（这是一种常见的设想），那么他就会竭力去追溯那显然已失去的童年记忆。然而，在他的童年记忆中出现的这种间隙其实不过是更为巨大的损失的征象——原始心灵丧失的征象。

正如人体胚胎的演化发展重复其史前史一样，心理的发展同样也经历了一系列史前阶段。梦的主要任务在于，唤回童年的世界，唤回某种有关史前时代的“记忆”，并把它们置于最为原始的本能层位上。正如弗洛伊德早就看到的一样，这类追忆在某些病例中具有非同一般的治愈疗效。这种观察结果证实了这样一种观点：童年记忆的间隙（一种所谓的记忆缺失）象征着一种积极的丧失，记忆的恢复可以使生命更富于积极意义，可以使生命得到健全发展。

从生理上看，儿童的身体娇小，他的思想贫乏、形式简单，但是我们没有认识到，童年心理的深邃意蕴的始基，是它与史前时代心灵

的本原一体。在儿童心里，这种“本原心灵”的显现和作用，正如它在人类的胚胎人体的发生、演变、进化的种种阶段中的显现及作用一样。如果读者记得我在前面谈到的那个将自己的梦作为礼物献给父亲的女孩子的诸非同寻常的梦，那么他就会圆满地理解我所说的意思。

在儿童的记忆缺失中，人会发现奇异古怪的神话残片，这些残片经常出现在后期的精神病症中。这种类型的意象极为玄妙神秘，因而具有非常重要的意义。假如这类记忆在成年生活中重复出现，在某些情况下，它们会引起严重的心理失调，但在另一些人那里，它们却能产生治疗的奇迹，能够使人皈依宗教。通常，它们能唤回那早已失落的生命，给生命赋予意义，以此丰富人类的生命。

在人成功地将那些失而复得的心理内容同化吸收、整合统一进意识心理的条件下，童年记忆的溯回及心灵行为的原型方式的重复展现可以创造一个更为广阔的意识视野，创造一个广为拓展的意识领域。既然那些失而复得的心理内容不是中性的内容，那么它们的被吸收将会更改人格，正如它们自身也会发生某些变化一样。在被称之为“个体化的过程”这一部分中（M.L.冯·弗朗兹在本书稍后的章节中将描述这一过程），象征的释义具有重要的实际意义。因为，象征是在心灵内部统一相互对立的心灵组元并使之一体化的自然尝试。

毋庸置疑，仅仅只是看到象征，然后将其搁置一旁、弃之不顾的做法不会产生这类效果，而只能强化原有的神经病症状，破坏整合的尝试。然而，遗憾的是，那些并不否认原型存在的为数不多的人几乎无一例外地都将原型视为纯粹的词语，忘记了它们是存在着的生命。因此，当原型的神秘特性被这样（不合情理地）消除掉时，无限的替代过程便开始出现——换言之，人用万物意味着万物的形式，轻而易举地从一种原型滑向另一种原型。不错，在很大的程度上，原型的形

式是可以互换互置的，但是，它们的神秘特性则是并将始终是一种不可变更的事实，这种神秘特性代表着原型事件的价值。

我们必须将这种情感值铭刻在心，并在梦的释义的整个理性过程中考虑到这种值的存在。这种值非常容易丧失，因为思想和情感截然相反，因而思想几乎是不假思索地将情感值排斥在外，反之亦然。心理学是唯一关注价值（即情感）因素的科学，因为它是连接物理事件与生命的纽带。由于这种原因，人们经常指责心理学不够科学；然而，它的指责者们并不懂得悉心关注情感的科学性和现实必然性。

分裂的愈合

我们的聪明才智创造了一个崭新的世界，这个世界控制着大自然，并在自然的大地之上遍布可怕的机器。不容置疑，机器对于人类极为有用，因而我们甚至不可能看到摆脱机器的可能性，或者看到我们有助于它们的可能性。人类命中注定要遵循他的科学的、富于创造性的心理发出的探险指令，他为自己取得辉煌卓越的成就而自我陶醉。与此同时，他的才能显示出一种古怪神秘的、创造那些变得日益危险的怪物的倾向，因为它们象征着越来越完美的集体自杀途径。

看到世界人口在迅速地、雨后春笋般地激增，人类业已开始寻求控制人口增长的方法和途径。然而，大自然可能会先行于我们所有的尝试，用人自身的创造性心理来反对人类。例如，原子氢弹可以有效地制止人口的过量增长。尽管我们为征服自然而感到骄傲，然而，我们依旧还是她的牺牲品。事实仿佛是，我们正在缓慢地却命中注定地企求灾难的降临。

世间已经不再有任何我们可以乞求帮助的神灵了。世界上诸如伟大的宗教患上了越来越严重的贫血症，因为乐善好施的神灵已从森

林、河流山川、动物走兽那里遁逝，神人消失在地层之下，潜入潜意识之中。我们可以愚弄自己说，它们屈辱地存在于我们以往岁月的遗迹之中。我们的现实生活受着理性女神的控制，她是我们最伟大的同时也是最富于悲剧性的幻象。在理性的帮助下，我们使自己确信，我们已经“征服了自然”。

然而，这不过只是一句口号，因为所谓自然的征服已将人口过度增长的自然事实摆在我们面前，使我们感到茫然不知所措。此外，它还给我们带来了种种烦恼。我们业已丧失了制定必要的政治方案的心理能力。人们为了追求卓越而互相争吵，互相争斗依旧非常自然。那么我们是如何“征服了自然”的呢？

正如一切变革都必须从某处开始一样，这种变革将由独立的个体体验，并由个体一贯到底。的确，这种变革必须从个体开始，这个个体可能是我们中间的任何一位。没有人能够花时间四下观望，等待别人去做他本人厌恶去做的事情。但是，既然仿佛没有一个人知道该做什么，那么我们中间的每一个人便应该去扪心自问：他或者她的潜意识也许会知道可以有助于我们的方法的。显然，在这一方面，意识心理仿佛丝毫无助于我们的能力。今天的人类已经痛苦地认识到，无论是他的伟大宗教，还是他的形形色色的哲学家仿佛都不可能为他提供那些强有力的生命观念，那种当他需要面对当今世界的现状时，为他提供安全感的生命观念。

我知道佛教徒们会这样说：人只要遵循佛法的“八正道”（八识）、真正洞悉自性（潜意识自我）、万事万物就会恢复原貌。基督教徒告诉我们说，只要人们相信上帝，我们就会有一个更为美好的世界。理性主义者们坚持认为，如果人们头脑聪慧、富于理性，我们的一切问题都是能够解决的。麻烦在于，他们中间没有一个人自己出来解决这些问题。

基督教徒经常询问为什么上帝不向他们讲话，因为他们相信，在以往的岁月里，上帝是向人们讲话的。当我听到这类问题时，总是使我想起被人询问的犹太教教士，人们问他，为什么在远古时代上帝向人们显现自身，而在今天却没有人能够看见他？他回答说：“今天已经再没有人足够谦恭卑微，能够看到上帝的尊颜。”

这一回答切中要害。我们为主体意识强烈地迷惑，深深地纠缠在主体意识之中，以至于我们竟然忘记了那种古老的事实：即上帝主要通过梦和幻象向我们说话。佛教徒们轻视潜意识的幻想世界，把它视为毫无用途的幻觉，基督教徒将他的教会和《圣经》置于他与自己的潜意识之间；而理性主义的智者至今尚未认识到，他的意识并不是他的整个心灵。潜意识是一基本的科学概念，这一概念对于任何严肃的心理学探索研究都是不可或缺的。尽管这种被人发现的事实已经有了七十多年的历史，但是在当今，那种不知其存在的无知依然在延续。

我们已不再能够自命像上帝一样无所不能，把我们自己看作是判别自然现象的功绩或者过失的法官。我们不再依据传统的划分法来划分植物，将它们划分为有用的植物与无用的植物；不再延用动物学中那种天真的区分界限，把动物区分为无害的动物和危险的动物。然而，我们仍旧自鸣得意地认为，意识有意义，而潜意识则无意义。在科学之中，这种想法只能被人一笑置之。譬如微生物，你说它们有意义，还是无意义呢？

无论潜意识会是什么，它皆是生产诸象征的自然现象，这些象征具有意味深长的意义。我们无法想象，一个从未透过显微镜观察过微生物的人，能会是有关微生物研究的权威；同样，我们无法将一个从未对于自然象征进行过认真研究的人看作是这一研究领域中的胜任的行家。然而，对于人类灵魂的普遍轻视现象极为严重，以至于无论是

伟大的宗教，还是哲学家抑或是科学的理性主义者们皆不愿意来再度审视人的灵魂。

虽然天主教教会承认，梦是上帝的馈赠（Somnia a Deo missa）这一现象事实，但是，大多数天主教思想家从未去做过尝试理解梦的认真严肃的努力。我怀疑是否真存在一种屈尊俯就，承认上帝的声音可以通过梦来聆听这种可能性存在的耶稣教论题或是教义。然而，假如一个神学家果真相信上帝，那么他是通过什么样的权威向人们暗示，上帝不能通过梦来说话呢？

我为了探索研究自然象征花去了半个多世纪的时光，我所得出的结论是：梦及其象征既不是荒诞不经的，也不是毫无意义的。相反，梦为那些愿意为理解其象征而劳神费心的人提供了最富有趣味的知识信息。当然，其结果与那些买与卖之类的尘世关注几乎毫不相关。但是，生命的意义并不能全然用一个人的经济生活来解释，同样，一本银行账目也难以满足人类内心深处的愿望。

在人类历史的一个时期内，当所有可供利用的能量都被用来探索大自然的奥秘之时，虽然人们做了很多关于意识机能的研究探索，但是，人们几乎没有注意到人类的精华——即人类的心灵。事实上，对于真正错综复杂的、神秘陌生的心理组成部分，生产种种象征的部分，人们还未开始探索。几乎很难令人相信，虽然我们每天夜晚都从它那儿获得征象，但为数甚少的关注于它的人去阐释这些征象表现的意义，会是种乏味的、令人厌烦的工作。人类最有价值的构成部分，他的心灵，很少成为人所思考的对象，它的存在的真实性经常径直地受到人们的怀疑、遭到人们的鄙视。“那只不过是心理的”这句话通常意味着：那丝毫没有意义。

那么，确切地说，这种巨大的偏见是从何而来的呢？显然，我们过分关注于我们所思索的问题，完全忘记了去询问潜意识心灵对我们

是如何进行思索的。弗洛伊德的观点证明，大多数人确实轻视心灵的存在。在弗洛伊德之前，心灵只是为了轻视，被人忽略；但现在它变成了精神弃物的垃圾堆。

毫无疑问，这种现代的观点是片面的、不公正的，它甚至与已知事实也不相吻合。我们有关潜意识的现实知识表明，心灵是一种自然现象，宛如大自然本身，它起码也是种中性的存在。心灵蕴涵着人类本性的一切特征——光明与黑暗、美丽与丑陋、善与恶、睿智与愚蠢、研究个体和集体，象征体系是一艰巨的任务，是一个有待于人类去征服的难题。然而，我们终于已经有了起点。早期已获的成果令人欢欣鼓舞，它们仿佛标示出了当今人类许多迄今悬而未决的问题的答案。

[第二部分]古代神话与现代人

约瑟夫·L·汉德森

永恒的象征

在今天，从象征性的意象和神话里，从那些比古代人具有更为持久生命力的象征性意象和神话里，人类的远古历史正在被意味深长地重现掘出。随着考古学家们向着往昔岁月的深层挖掘，我们学会珍视的并不是历史时间过程中的种种事件，而是那些向我们诉说着古老信仰的雕像、图案、神殿和语言。哲学家和宗教历史学家向我们揭示出了其他诸象征的意义，他们把这类古老的信仰转化为易于理解的现代观念。接着，文化人类学家们又顺理成章地将这些观念赋予了生命。他们向我们证明，在小型部落社会的仪式或神话里，我们可以找到相同的象征性模式，这些小型部落至今依然存在，它们置身于文明世界之外的地域，多少个世纪以来始终未变。

所有这一类研究为纠正一些现代人的片面观点做出了巨大的贡献。那些现代人依旧认为，这类象征隶属于古老的民族或者“落后的”现代部落，因而它们与现代生活的错综复杂的现象毫不相关。在伦敦或在纽约，我们会轻率地把新石器时代的人的繁育仪式视为古代人的迷信。假如有人声称他看到了幻象或是听到了神秘的声音，谁也不会把他视为圣贤或神谕者，人们只会说，这个人精神不正常。我们也阅览古代希腊人的神话和美洲印第安人的民间故事，但我们却无法看到，在它们与我们对于“英雄”的态度之间、在它们与当今时代的大事件之间存在着的哪怕是一丝一毫的关联。

然而，相互之间的种种关联的确存在。代表着诸关联的象征至今依然还未丧失它们与人类的关联意义。

在我们的时代，以荣格博士为代表的分析心理学派为理解和重新估价这类永恒的象征，做出了一项重要的贡献。这项贡献帮助人们打破了原始人与现代人之间人为划定的界限，即对于古代人来说，象征仿佛是日常生活的天然组成部分，而对于现代人而言，象征则显然毫无意义，与现实生活毫不相关。

正如荣格博士在本书中早些时候指出的一样，人类的心灵有着其自身的历史，心灵依然保存着它的演进发展的前诸阶段所遗留下的大量印迹。除此之外，潜意识的内容对于心灵具有一种构成作用。我们可以有意识地忽略这些内容的存在，但是我们却会潜意识地对它们及其象征性形式——其中包括梦幻——那些它们在其中表现自身的梦幻做出反应。

个体可能会感到，他的种种梦幻是自然发生的，相互之间没有联系。但是，经过一段漫长时期的观察，分析者即可看到一系列梦的意象，并发现它们构成了一种意味深长的模式；通过对于这种模式的理解，分析者的病人最终将获得一种崭新的生活态度。在这类梦里，一些象征来源于荣格博士称之为“集体潜意识”的心灵组成部分——即保存和传送人类的共同心理遗传质的心灵组成部分。在现代人眼中，这些象征是那么原始古老、那么神秘陌生，他既无法直接去理解它们，也不可能去同化它们。

正是在这里，分析者可以提供帮助。也许，他应该帮助病人打碎业已变为陈腐、不相适宜的象征的屏障。或许，他应该帮助病人发现一个古老象征的永恒价值，这一古老象征根本就没有衰亡，它正在寻求一种现代形式的复生。

在分析者能够卓有成效地同病人一道探索象征的意义之前，他本人必须获得有关象征起源及意义的较为广泛的知识，因为古代神话与出现在现代病人梦里的故事之间的类同现象，既不是无关紧要的，也不是偶然的巧合。它们之所以存在是因为，现代人的潜意识心灵里仍然保持着创造象征的能力，这种能力以往曾经在原始人的信仰和仪式之中得到体现。至今，这种能力依然具有至关重要的心理价值。我们通过更多的方式认识到，我们依存于蕴涵在这类象征中的种种启示，它们无论是对于我们的生活态度，还是对于我们的行为都发生着深远的影响。

譬如，在战争时期，人会对于荷马（Homer）、莎士比亚（Shakespeare）或者托尔斯泰（Tolstoi）的作品发生日益浓烈的兴趣。而且，我们会以赋予战争永恒（或者“原型”）意义的一种崭新的理解方式来阅读这些作品。这些作品在我们的内心中唤起一种强烈的反应，这种反应远比那从未有过战争的强烈情感体验的人所做出的反应要深刻得多。虽然特洛伊平原上的战争迥然不同于阿让库尔村（Agincourt）[546]或者鲍罗季诺村（Borodino）[547]的战斗，但是，伟大的作家能够超越不同的时代和地域，表现普遍相同的主题。我们对它们做出反应是因为，这些主题是基本的象征性主题。

每一个在基督教社会中长大成人的人都会熟知一个更引人注目的例证。在圣诞节期间，尽管我们可以不相信耶稣基督童贞诞生的教义，尽管我们没有任何意识化的宗教信仰，但是我们依然会表现对于半神—圣婴的神话般的诞生所引起的内心情感。不知不觉地，我们业已接纳了复活的象征。复活的象征是一极为古老的冬去春来的至日节日的遗迹，这一节日蕴涵着人们的这种希望：北半球衰败凋零的冬天的景象重新呈现生命的绿色。虽然我们现在已经过着高度文明化的生活，但是我们依旧欣然乐于从这种象征性节日之中寻觅欢乐，犹若在

复活节之际我们与孩子们一道参加令人愉快的复活节彩蛋和复活节兔的仪式。

然而，我们理解我们自己所做的一切吗？我们看到了耶稣诞生、死亡、复活的故事与复活节的民俗象征体系之间的关联了吗？通常，我们往往不屑于用我们的头脑来思索这类问题。

但是，这两者之间是互为补充的。乍一看，在耶稣受难日耶稣被钉上十字架仿佛属于繁育象征体系的同一类型，人从其他的“救星”的仪式里可以找到的象征类型。这些其他的“救星”是俄赛里斯（Osiris）[548]、坦木兹（Tammuz）[549]、俄耳甫斯（Orpheus）[550]、巴尔德尔（Balder）[551]等。他们也是神或是半神英雄，他们兴盛、被杀死接着又重新复活。事实上，他们隶属于一种轮回宗教，在这类宗教里，神王的死灭和复生是一永远循环的神话。

不过，若是从轮回宗教的象征体系上看，而不是从一种仪式的观点上看，耶稣在复活节的复活就很难令人感到满意。因为，耶稣升进天堂，坐在上帝圣父的右侧：他的复活是一劳永逸的复活。

将基督教与其他的神王神话区别开来的，正是这种基督教复活概念的终极特征（最后审判的基督教思想有着与之相似的“终极”主题）。复活一次完成，尔后的仪式只是为了纪念它。但是，这种终极感恐怕正是为什么那些依然受前基督教传统影响的早期基督教徒感到，基督教需要用一种较古老的繁育仪式的某些组成部分加以补充的一种道理。他们需要复活的循环性许诺；而这正是复活节彩蛋和复活节兔所象征的意义所在。

我举了两个截然不同的例子，用于向人们说明，现代人如何仍旧继续对于一种深刻的心灵影响力量——那种在意识上他不屑一顾地视为迷信的，不开化人的民间神话传说之类的东西做出反应。不过，我

们应该继续深入地探索这一问题。人越是仔细详尽地研究象征的历史、研究象征在众多不同的文化生活中扮演的角色，他就越是容易理解，在这类象征之中蕴涵着一种重新创造的意义。

一些象征与童年和走向青年时代的过渡时期有关，另一些象征与成熟期相关，还有一些象征则与为自己不可避免的死亡做准备的老年人的经历相关。荣格博士描述了一个八岁女孩子的梦里如何会蕴涵着人通常与衰老之年联系在一起的象征。她的梦表现的进入生命的种种特征同样也隶属于进入死亡的同一原型模式。因此，正如这种象征观念的演进发生在古代社会的仪式中一样，在现代人的潜意识心灵中，这种演进同样也会发生。

对于分析者来说，远古或原始神话与潜意识生产的象征之间的关键联系具有极为重要的实际意义。这种联系能够使他在赋予象征历史观和心理意义的背景中辨析这些象征，并为这些象征释义。现在，我将描述一些更为重要的古代神话，并向读者说明，这些神话怎样——以及在什么样的目的上——与我们在自己的梦中所遇到的象征性材料相类同。

英雄和英雄的创造者

世界上最为普遍的、最广为人知的神话，是英雄神话。在希腊和罗马的古典神话里，在中世纪的神话里，在远东的神话里，在当代的诸原始部落的神话里，我们皆找到了英雄神话。同样，这种神话也在我们的梦里出现。英雄神话具有一种显而易见的戏剧性魔力，同时它又具有一种不太明显却极为深远的心理学意义。

虽然这类英雄神话在细节上千变万化，但是，人愈是仔细研究这类神话，他就愈是容易看出，在结构上它们彼此之间非常相似。它们

享有一种普遍相同的模式，也就是说，尽管这些神话是由一些相互之间没有直接的文化接触的群体或者个体创造的——例如，由非洲部落、北美印第安人、希腊人或者秘鲁的印加人创造的，但这些神话隶属同一模式。人一次又一次地听到描绘英雄的神话传说：英雄的身世奇妙却又卑微，他早年即具有超人的力量，他很快就名扬四方或迅速获得权力，他与邪恶势力搏斗凯旋而归；他由于骄傲自大（hybris）而犯下罪过，他因为被出卖而失势，或者他通过一种“英雄式的”献身来结束自己的生命。

一会儿，我将更为详尽地解释为什么我相信这种模式具有心理的意义，不仅对于个体——竭尽全力发现并表现自我人格的个体具有心理意义，而且对于整个社会——同样需要确立其自身集体人格的社会也具有心理意义。然而，英雄神话的另一重要特征提供了一条线索。在很多这样的神话故事里，强有力的“庇护神般的”人物或保护神的出现，使英雄早年的弱小得到补偿，保护神可以使他能够完成非常艰难的、在没有神助的情况下他无法完成的任务。在希腊神话里，忒修斯（Theseus）有海神波赛东（Poseidon）做为他的保护神；珀尔修斯（Perseus）有雅典娜（Athena）做保护神；阿喀琉斯（Achilles）有马人喀戎（Cheiron）做他的导师。

其实，这些神一般的人物是整体心灵的象征性表象，是更大的、更全面的人格，它为个体意识自我提供它所需要的力量。这些表象的特殊作用使人们联想到，英雄神话的基本功能在于，发展个体的自我意识——他对于自身的力量和弱点的认识，使他以这种自我意识去面对生活向他展现的艰巨任务，一旦个体通过了最初的考验，进入成年的生活阶段，英雄神话便丧失了其关联意义。英雄的象征性死亡仿佛变成了进入成年生活阶段所获到的成就。

迄今，我一直在谈的是完整的英雄神话，我对从出生到死亡的整个周期进行了详尽的描述。但是有必要认识到，这一周期的每一阶段皆有着英雄神话的独特形式，它们与个体在他的自我意识的发展过程中所达到的具体点相吻合，与他在特定的时期所面临的具体问题相一致。也就是说，英雄的意象以一种表现人格演进的每一阶段的形式发生相应的变化。

如果我用一种相当于图解的方式呈述这种观念，读者就会更容易理解它。我从偏僻的北美温内巴戈印第安部落[552]的神话里选取例证是因为，这一例证明确地表现英雄的演化过程区分为四个泾渭分明的阶段。在温内巴戈人的这些神话里（1948年，保罗·拉丹博士[Dr.Paul Radin]将这些神话冠之于《温内巴戈神话的英雄轮回周期》的标题出版），我们可以看到一个从最原始到最复杂的英雄观念的明确的演进过程。虽然这些神话里的象征性人物的确有着不同的名字，但是，他们的作用却彼此相似，而且一旦我们发现这一神话例证的关键，我们就能更好地理解这些象征性人物。

拉丹博士注意到，在英雄神话的演进过程中存在着四个明显不同的周期。他把这四个周期命名为鬼精灵周期、野兔周期、红角周期和孪生子周期。他准确无误地观察到了这一演进的心理过程。拉丹说道：“它象征着在一永恒虚构的幻想的帮助下，我们应对成长过程中的问题所做的种种努力。”

鬼精灵周期与生命的最原始的、演化程度最小的时期相对应。鬼精灵是一个生理的诸欲望支配其行为的人物；他有着一颗儿童的心灵。由于他缺乏高于他本能需要满足之上的目的，所以他残酷无情、玩世不恭、麻木不仁。（我们的布雷野兔故事、狐狸雷纳德的故事保留着鬼精灵神话的精华。）这一人物，最初呈现为一种动物的形态，他不断地进行恶作剧。但是，随着他搞一个又一个恶作剧，一种变化

在他身上发生了。当他的鬼精灵的演变结束时，他便在生理上开始呈现为一个类似成人的形态。

第二种形象是野兔，宛如鬼精灵（他的动物特征在美洲印第安神话里通常表现在草原狼身上），他最初也呈现为一种动物形态。虽然他尚未达到成熟人类的高度，但他仍然是人类文化的缔造者——转化之祖。温内巴戈人相信，在授予他们巫医仪式的过程中，他演变成为他们的文化英雄、他们的救星。拉丹博士告诉我们，这一神话的力量极为强大，以至于当基督教开始在他们的部落里渗透时，施行皮约特仙人掌礼拜式的成员们竟然不愿意放弃野兔神话。这样一来，野兔的形象与耶稣基督的形象便同时出现了。成员中的一些人争辩说，他们已经有了野兔，所以他们根本不需要耶稣基督。野兔这一原型形象代表着明显优越于鬼精灵的演化形式：人可以看出，他正在演变成为社会化的动物，他修正我们在鬼精灵周期中发现的本能的冲动和童年的强烈愿望。

英雄人物这一系列中的第三个形象——红角，是一个模棱两可的人，据说他是十位兄弟之中最年幼的一个。他历经考验，与人比赛获胜，在战斗中证明自己战无不胜，完成原型英雄所需完成的任务。他通过自己用智谋（在投骰子赌注中）战胜巨人，或用力量（在角力比赛中）战胜巨人的能力，来显示自己的超人力量。他有一位威力巨大的朋友相伴，这朋友是被称之为“行若霹雳雷电的”雷雨巨鸟，他的力量补偿红角可能表现出来的弱小无力。随着红角，我们来到了人类世界，这世界是一原始的世界，在这个世界里，人类需要诸保护神超人力量的援助，以确保他能征服包围着他的种种邪恶势力。在临近这一神话故事的结尾之处，英雄之神离红角而去，把红角和他的儿子们留在大地之上。此刻，威胁着人类幸福和安全的危险，来源于人类本身。这一基本主题（在最后一个周期、孪生子周期中反复重现的主题）所提出的问题，其实是至关重要的问题：在多长时期内，人类能

够成功地生活，并不由于自身的骄傲狂妄抑或用神话的语言说，不由于诸神的嫉妒而成为牺牲品呢？

据说，孪生子是太阳的儿子，但他们本质上是人类，他们一道构成了一个单一的人。最初，在母亲的子宫里，他们连为一体，在出生之际，他们被迫分离开来。然而，他们却互相属于对方。他们重新结合为一体——虽然极为困难——但却势在必行。从这两个孩子那里，我们看到了人类本性的两个方面。其中一方是肉体，它驯从、温顺，缺乏主动性；另一方则是精神，它是流变的，富于反抗性。在一些孪生子英雄的神话故事里，这两种看法被纯化之至：一种形象代表着内倾型人，他的主要力量是思想的力量；而另一种形象则代表着外倾型人，能够完成丰功伟业的行动之人。

在很长一段时期内，这两位英雄一直战无不胜：无论他们表现为两个独立的形象，还是表现为二为一体的形象，他们始终所向披靡。但是，正像那伐鹤印第安人（Navaho）[553]的神话中的战神一样，他们最终由于滥用自己的力量而病入膏肓。苍天和大地之间不再有他们要去征服的妖魔鬼怪，因而他们狂暴的行为便反过来使他们遭到报应。温内巴戈人的神话说，最终一切东西都要遭受他们的侵害——甚至就连支撑整个世界的生灵也不例外。当孪生英雄杀死擎举大地的四个动物中的一个时，他们便逾越了所有的界限，于是，终止他们的戎马生涯的时刻来到了。死亡是他们应得的惩罚。

因此，在红角周期和孪生子周期中，我们都看到了英雄牺牲和死亡的主题，作为对于骄傲——那种到处伸手的骄傲狂妄的必要矫正。在其文化水平相等于红角周期的原始社会里，这种危险仿佛可以用赎罪的人类祭献的风俗来消除——赎罪的人类祭献是一种具有深刻象征意义的主题，这种主题不断出现在人类的历史之中。温内巴戈人，宛如易洛魁人（Iroquois）[554]和少数阿尔贡金族（Algonquin）[555]部落

人，可能也把吃人肉看作是一种图腾仪式，一种可以驯服他们的个体的、破坏性的冲动的仪式。

在出现在欧洲神话里的英雄被出卖或被打败的例子中，仪式牺牲的主题更被具体地运用为对于骄傲自大的惩罚。不过，正像那伐鹤人一样，温内巴戈人并没有走那么远。尽管双生英雄误入歧途，尽管对于他们的惩罚将是死亡，但他们对于自己不受驾驭的力量感到极为恐惧，以至于他们同意在一种永恒的宁静状态之中生活：人类本性的互相冲突的两个方面再次达到了平衡。

我业已用了一定的篇幅来描述英雄的四种类型，因为它为一种模式提供了一种明证，这种模式既出现在具有历史意义的神话里，也出现在现代人的英雄梦中。将此牢记在心，我们即可仔细地研究下述的一位中年病人的梦。这个梦的释义表明，分析心理学家如何能够依据他的神话知识，来帮助他的病人找到一个要不然仿佛就是不解之谜的答案。这位男病人梦见自己在一家剧院里，他扮演“一个其意见普遍为人尊重的重要观察家”的角色。有一幕是这样的：一只白色的猴子站在一个基座上，一些男人簇拥着它。在详细叙述这个梦时，男病人说道：

我的解说人向我解释这一幕的主题。主题是：一位年轻的水手经受严峻的考验，他遭风吹雨打、被人痛击。我立即反对说，这个白色的猴子根本就不是水手；但是，就在这时，一个身穿黑衣的年轻人站起身来，我想他一定是真正的主人公。但是，另一位英俊的年轻人大步走向一个祭坛，自己躺在祭坛上。人们在他赤裸的胸前做着种种标记，准备将他作为人类祭献品献上。

接着我发现，我和一些另外的人站在一个平台上。我们可以沿着一个狭小的梯子下去，但是我迟迟不敢那么做，因为在梯子两边，站着两个年轻的恶棍，我想他们会禁止我们沿梯下去。不过，我们这群

人中的一个女人沿梯下去，没有受到任何伤害，我看到平安无事，我们所有的人便跟着那个女人下去了。

像他的这种梦是不可能很快地或者用简单的方式加以释义的。为了向人们说明这个梦与做梦人本人生活之间的关系，以及其更为广泛的象征性意义，我们必须小心翼翼地来解释这个梦。从生理的意义讲，展示这个梦的人业已成熟。他在自己的职业生涯中一帆风顺，在家里，他显然是位称职的丈夫和父亲。但是，从心理的意义上讲，他依旧尚未成熟，他尚未完成自己心理生命过程中的青年阶段。在他的梦中，他的心理的不成熟性将自身表现为英雄神话的不同意象特征。虽然，就他的日常生活现实而言，这些意象早已丧失了它们的意义，但这些意象对于他的想象依旧表现出一种强烈的吸引力。

因此在这个梦里，我们看到一系列人物戏剧性地表现为一个人物的各种各样的特征，而这一人物正是做梦人一直期待会转化成的真正的主人公。第一个人物是一只白色的猴子，第二个人物是水手，第三个人物是身穿黑衣的青年人，而最后一个人物是一个“英俊的青年”。在戏剧的第一部分，表现水手经历严峻考验的一幕里，做梦人只看到那只白色的猴子。身穿黑衣的青年人突然出现，又突然消失；他是与白色的猴子第一个形成鲜明对照的新人物，因此，一时间做梦人把他与真正的主人公混为一谈。（在睡梦中，这类混乱相当常见，潜意识通常并不向做梦人表现清晰的意象。他不得不从一系列对比和佯谬中寻觅一种意义。）

颇具意味的是，这些人物出现在戏剧表演的过程之中，而根据分析，其前后关系看起来仿佛是做梦人所做的与其自身表现方式相关的直接关联：他所提到的“解说人”据推测是他的分析者。但是，他并不把自己看作是正在接受医生治疗的病人，而是看成“观点为人尊重的重要的观察家”。这里是他的有利视点，从这里他看到某些他与迈

向成年过程的体验联系在一起的人物。例如，白色的猴子使他联想到七岁至十二岁的男孩子的恶作剧的、有点儿无法无天的行为。水手使他联想到青年早期的冒险精神，结果由于种种不负责任的胡闹而受到“痛击”的惩罚。关于那个身穿黑衣的青年人，做梦人提供不出任何联想；但是，在那个将被祭献的英俊的青年身上，他看到了青年晚期自我献身理想的残迹。

在此阶段，我们可以将历史材料（或者原型英雄意象）与做梦人个体经验中的材料并置在一起，以便发现它们如何互相印证、互相冲突或者互相限定。

第一个结论是，白色的猴子仿佛相当于鬼精灵——或者起码相当于温内巴戈人赋予鬼精灵的那些个性特征。然而，在我看来，猴子同样代表着某种做梦人尚未亲自地、确切地体验到的东西——其实他是在说，在梦里，他是位观察者。我发现，当一个男孩变得极度依恋他的父母时，他自然而然地就是一位内省型的人。由于这类原因，他永远不会完善地发展适应儿童晚期生活的激情特征；他也不会加入他的伙伴们的游戏。正如常人所言，他没有“长成淘气鬼”，也不去搞“恶作剧”。在此，常人所言给我们提供了一种启示。事实上，梦中的猴子是鬼精灵形象的象征性形式。

然而，为什么鬼精灵表现为一个猴子？为什么猴子会是白色的呢？正如我所业已指出的一样，温内巴戈人的神话告诉我们，在临近鬼精灵周期终结之处，鬼精灵在肉体上开始表现为相似于人的形态。因此在这里，梦中的猴子——是如此与人类相像，它是一个令人发笑的、不太危险的人的漫画。做梦者本人无法提供个人联想，来解释为什么猴子会是白色的。但是，根据我们有关原始象征的知识，我们可以设想，白色赋予这个要不然就是平庸人物一种独特的“神一般的”

特征。（在很多原始公社里，患白化病的人[albino]都被视为神一般的人。）这就与鬼精灵半神或者半魔力量相当吻合了。

因此，看起来仿佛是，在做梦人看来，白色的猴子象征着童年嬉戏的积极特征，当时他欣然悦纳，但现在他却感到需要把它提升到一个新的高度。正如梦所告诉我们的一样，他将它放置“在一个基座上”；在那里，它演变成为某种比已逝的童年经验更多的东西。对于成年人来说，这东西是创造性的实验主义的象征。

接下来，让我们来看一下有关猴子的混乱之象。忍受痛击磨难的是猴子，还是水手？做梦者本人的诸联想暗示出这一转化变形的意义。然而，无论如何，人类发展的另一个阶段，是不负责任的童年让位于社会化的阶段，在这一阶段的过程中包含着对于令人痛苦的戒律的屈从。因此，人可以说，水手是鬼精灵的高度演化形态，他正在经由一种初始考验演变成为一个负有社会责任的人。依据象征的历史，我们可以设想，风代表着这一过程中的自然因素，而痛击磨难则象征着那些人为的因素。

从这一点上看，我们便找到了一种与温内巴戈印第安人神话所描述的野兔周期中的过程的关联；在这一过程中，文化英雄是一弱小的但勇猛抗争的人物，为求进一步的发展，他甘心情愿牺牲自己的儿童特征。在梦的这一阶段中，病人再次承认，他不能成功地完整体验一种重要的童年和青年早期的生活方式。他错过了儿童的游戏玩耍生活，也错过了十几岁的青年极喜欢恶作剧的生活，他正在寻找能够补偿这些失落的体验和个体殊征的诸方式。

此刻，在梦里，一种奇怪的变化发生了。身穿黑衣的青年人出现了，一时间，做梦人感觉到他就是那位“真正的主人公（英雄）”。这就是做梦人所告诉我们的有关身穿黑衣的人的一切；但这种短暂的印象却引出了一个意义深远的主题——一个经常出现在梦中的主题。

这就是“阴影”的观念，这种观念在分析心理学里扮演着至关重要的角色。荣格博士指出，由个体的意识心理投射出的阴影，蕴涵着隐秘的、受到抑制的，以及不受欢迎的（邪恶狠毒的）人格特征。但是，这种阴影绝不仅仅只是意识自我的简单颠倒。正如意识自我中蕴涵有种种令人不快的、具有破坏性的态度一样，阴影之中同样也蕴涵着有益的特征——常态本能和创造性冲动。虽然意识自我与阴影的确相互独立，但是宛如思想和情感相互联系在一起一样，它们同样也无法分割地联为一体。

然而，在荣格博士称之为“拯救之战”中，意识自我与阴影发生冲突。在原始人为获得意识的奋搏之中，这种冲突表现为原型英雄与邪恶的宇宙势力之间的较量，体现这种邪恶势力的是龙和其他的怪物。在个体意识的发展演化过程中，英雄形象是象征性的手段，通过这种手段，崛起的意识自我克服潜意识心理的惯性，从那种回归的渴望中，从那种渴望回返由母亲统治的世界中的童年极乐状态的愿望中，将成熟的人拯救出来。

通常，在神话里，英雄在与妖魔的战斗中总是胜利。但是，世间还存在另外一些英雄神话，在这类神话中，英雄为怪物所征服。与之相似的一种类型的神话是约拿（Jonah）与鲸。在这一神话里，英雄被一海怪吞噬，海怪带着他在夜晚进行从西方向东方的旅行，以此象征太阳从日落到日出的那种必然的转折过程。英雄进入黑暗，象征着一种死亡。在我本人的临床经历中，我遇到了病人的梦里所表现的这种主题。

在这类神话里，英雄与恶龙之间的战斗是一种常见的形式，它更清楚地表现出意识自我战胜回归趋向的原型主题。大多数人依然尚未意识到人格阴暗的或是消极的一面的存在。英雄则与他们相反，他一定认识到了阴影的存在，认识到他可以从这种阴影中汲取力量。如果

他想征服恶龙而变成凶狠可怕的英雄，他就必须屈从于阴影的毁灭性力量。也就是说，在意识自我能够获胜之前，它必须掌握和同化阴影。

顺便说一下，人在一个著名的文学英雄人物——歌德的人物浮士德身上，可以看到这种主题。浮士德在接受靡非斯特的契约时，将自己置身于“阴影”人物的力量之中，歌德将这一人物描绘成“意欲邪恶却发现了善的力量的人物。”正如我一直在讨论其梦的男子一样，浮士德无法成功地完整体验他的早年生活的一部分。因此，他是个想入非非或者残缺不全的人，他迷醉于一种徒劳无益的探索，一种对于无法现实化的、玄而又玄的目标的探索。他仍然不愿意接受生活在善和恶中间的生命的挑战。

在我的病人的梦中，身穿黑衣的青年人仿佛所指的正是这种潜意识的方面。他的人格阴影暗示它的巨大潜在力量和它在英雄准备为生活拼搏的过程中所扮演的角色，标志着梦的较前部分向着祭献英雄主题过渡的关键转变：英俊的青年将自己置身于祭坛之上。这一人物象征着英雄主义的形象，通常与青年晚期意识自我的确立过程相关。在此时，人会表现他的生命的诸理想原则，感受到他们那既改变自身，又改变自己与他人关系的力量。可以这么说，他处在青春韶华之年的鼎盛时期，颇具魅力，充满理想和勃勃生机。既然如此，那为什么他还要心甘情愿地把自己作为人类祭品来奉献呢？

据推测，其原因相同于使温内巴戈人神话中的孪生英雄由于毁灭的痛苦而放弃他们的伟力的原因。青年人的理想主义猛烈地驱动人奋发向上，结果必然导致过分自信：人类的自我可被升华至崇高境界，去感受体验神明一般的诸特征，然而，其代价只能是由于好高骛远而超出自身的极限，堕入灾难之中。（这就是伊卡洛斯[Icarus][556]的故事的意义所在。伊卡洛斯是位青年，他用易损的人造翅膀飞向苍穹，

由于他飞得离太阳太近，以致坠落身亡。）同样，青年的自我也必须始终冒这种风险，因为一个青年人不奋力奔向一个比他可以平安即可达到的目标更高的目标，他就不可能排除横在青年和成年之间的障碍。

迄今为止，我一直在病人个体联想的层位上，谈论他可以从其自身的梦中得出的诸结论。但除此之外，还存在着梦的原型层位——存在着供奉人类祭献的神话。恰恰正是因为它是一种神话，一种表现在仪式行为中的神话，因而，它以其象征形式将我们带回到久远的人类历史之中。在梦中，随着青年四肢伸展躺上祭坛，我们看到了一种与原始人行为的关联，这种行为甚至比那些表现在巨石阵神殿岩石祭坛上的行为更为原始。在那里，正如在为数众多的原始祭坛上一样，我们可以想象出一种将神话英雄的死亡和复活结合为一的、一年一度的冬去春来的至日仪式。

这种仪式中蕴涵着一种悲伤，但这种悲伤又是一种喜悦，一种死亡同样也将带来新生命的内在领悟。无论它表现在温内巴戈印第安人的散文史诗中，还是表现在北欧神话传说有关对于巴尔德尔之死的悲悼文中，表现在瓦尔特·惠特曼（Walt Whiteman）悼念亚伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）的诗文中，或是表现在一个人回返青年的希望和恐惧的梦仪式之中，它始终是同一个主题——历经死亡的新生命戏剧性主题。

梦在结束之际展现了一种奇怪收场白：做梦人最终参与了梦中的行为。他和其他一些人站在一个台子上，他们必须从台子上下去。他由于害怕恶棍会阻拦他，不敢径直走下梯子。但是，一个女人鼓励他，使他相信，他可以安全地走下去，这样他就走下梯子。既然我从他的种种联想中发现，他所目睹的整个戏剧皆是他的分析的一部分——他正在体验的一个内心变化的过程，因此，我猜想他是在思考有

关重返日常生活的困难。他对那些他称之为“恶棍”的恐惧，使人联想到他害怕鬼精灵原型会以一种集体的形式出现。

梦中的拯救诸因素是人造的阶梯——此处大概象征理性心理，此外还有鼓励做梦人使用梯子的女人的形象。在梦的最终片断里，她的出现暗示着一种包含女性因素的心理需要，这种女性因素是所有这一过激的男性活动的补足。

从我所言及的一切中，或者从我选用温内巴戈人的神话来阐释这一具体的梦的事实中，可以设想，在一个梦和人可以从神话学的历史里发现的材料之间，人必须寻找一种完全的整体机制的对应。对于做梦人来说，每一个梦都是独一无二的，梦的确切形态取决于他自己的境遇。我所力图向人们表明的是一种方式，潜意识运用这种方式吸收原型材料，并根据做梦人的需要修正它的模式。因此，在这一具体的梦中，人不应该去寻找一种与温内巴戈人在红角或孪生子周期里所描述的内容之间的直接关联；而毋宁去寻找与这两种主题的精华——与他们中的祭献因素之间的关联。

通常，我们可以说，对于英雄象征的需要起源于这种时刻：此时意识自我需要强化力量，也就是说，为了完成某种任务，意识心理需要援助，如果它不能获得援助，或者不能从位于潜意识心理的力量源泉中汲取力量，它就无法完成这种任务。譬如，在我分析的梦里，没有提到典型英雄神话的诸多更为重要特征中的一种特征——他从恐怖骇人的危险中解救、保护美丽的女人的能力（危难中的少女是欧洲中世纪人喜欢表现的神话）。这是一种表达方式，通过这种方式，神话或梦表现“阿妮玛”——男性心灵里的女性组成部分，歌德把它称之为“永恒的女性”。

在本书后面的章节中，冯·弗朗兹博士将论述这种女性组元的特性及功能。不过，我们在此可以用另一位病人展现的梦，来具体说明

它与英雄人物的关系。病人一开始这样说道：

“我长途跋涉，从游历印度的旅程中归来。一位女士与我和一位朋友在旅行中结伴而行。在返回的路途中，我申斥她忘记给我们准备黑色的雨帽，告诉她由于这种疏忽，我们被雨淋得透湿。”

这种对于梦的介绍，后来表明，指的是做梦人青年时代的一段时间，在这段时间里，他被指定去从事“英雄的”旅行，与一位挚友一道穿越险恶的山峰之国。（既然他从未到过印度，所以，通过观察他本人的种种联想，我得出结论：梦中的旅行象征着他对一个崭新领域的探索——这一领域不是一个现实的地方、而是潜意识的领域。）

在梦里，病人仿佛感觉到，一位女士——大概是他的人格化的阿妮玛——没能适当地为他的长途旅行做好准备工作。缺失那一适用的雨帽使人联想到，他处于一种无人保护的心境之中，面对种种新的、并不完全令人愉快的经历，他感到极为不适。他认为那位女士应该为他备好雨帽，正如当他是个孩子时，他的母亲为他备好衣服一样。这一片断是他早年传奇式流浪冒险经历的回忆，那时他坚信，他的母亲（本原女性意象）会保护他免除一切危险。随着长大成人，他发现这种信念是一种童年的幻想，而此刻他由于自己的不幸而抱怨的，是他本人的阿妮玛，而不是他的母亲。

在梦的下一个阶段中，病人说他与一群人一道进行徒劳旅行。他感到疲惫不堪，便返回一家露天饭店。在那里，他找到了自己的雨衣，还有他早些时刻遗失的雨帽。他坐下来休息；就在他休息之际，他注意到了一张广告画，广告画上写着：一个本地的高中学生将在一个剧中扮演柏尔修斯。就在这时，画上说的那位男生出现了——但出现的不是一个男孩子，而是一位强壮结实的青年人。他身穿灰衣，头戴黑帽，他坐下身来，和另一位身着黑色晚礼服的青年人进行交谈。看到这一情景之后，做梦人即刻感到周身充满一种新的活力，他发现

自己能够重新与他的同伴们一道旅行。接着，他们攀登上另一座山顶。从那儿俯瞰，他发现了下面的目的地；目的地是一座海港城市。他为这种发现欣喜若狂，感到自己返老还童了。

在此，一切都与梦的第一个片断，与那令人不安、难受而又孤独的旅行形成鲜明的对照，做梦人与集体同行。这一对照标志着一种从早期的孤独隔绝及青春期的反抗模式向着一种与他人关系的社会化影响模式的转变。既然这一切暗示着一种相关能力，那么我们就可联想到，此时他的阿妮玛一定具有比以往较好的功能——这一点由他发现那顶阿妮玛人物先前无法给予他的遗失的帽子标示出来。

但是，做梦的人感到筋疲力尽，露天饭店的一幕反映出，他需要用一种新的眼光来审视他更早时期的态度，希望通过这种回归来更新自己的力量。这样一来，相关的情景就出现了。他首先看到的是一幅广告画，宣传一位年轻的演员——一位高中学生扮演柏尔修斯的角色。接着，他看到了那位高中生，此刻已是位成年人，他与一位朋友形成了鲜明的对照。他们一个身穿浅灰色衣服，一个身穿黑色衣服，根据我在前面所讲的内容，可以看出，他们是孪生子的变体，他们是表现自我与他我冲突对立的英雄人物，不过在此，自我与他我的冲突对立表现为一种和谐的、统一的联合体。

病人的诸联想证明了这一点，并着重指出，身穿灰衣的人物象征着适应现实的、世俗的生活态度，而身穿黑衣的人物则象征着传教士身着黑衣意义上的精神生活。他们戴着帽子（这时他已找到了自己的那顶帽子），这暗示着他们已获得了一种相对成熟的人格，这种人格正是他感到在其青年早期的岁月里极为需要的人格，当时，虽然他的理想自我意象是智慧的探索者，但是那种“鬼精灵”的特征依然死死地缠住他不放。

他的有关希腊英雄柏尔修斯的联想极为令人费解，由于这一联想暴露出一个鲜明突出的错误，这一联想才具有了特殊的意义。原来他认为，柏尔修斯就是那位杀死牛面人物怪物米诺托（Minotaur），从克里特迷宫中救出阿莉阿德尼（Ariadne）的英雄。当他为他写下柏尔修斯的名字时，他发现了自己的错误——杀死米诺托的英雄，不是柏尔修斯，而是忒修斯——而此刻这一错误突然变得有意义了，正如这类错误经常会变得有意义一样，它使他注意这两位英雄的相同之处。他们都必须克服对于潜意识恶魔母性力量的恐惧，将一位孤立无援的青年女性人物从这类力量的控制之下解救出来。

柏尔修斯不得不砍下蛇发女怪墨杜萨（Medusa）的头颅，她那恐怖骇人的颜面和缠绕在一起的蛇发能把所有凝视它们的人变成石头。接着，他不得不去征服那个监视安德洛墨达（Andromeda）的蛇发女怪。忒修斯象征着充满朝气的雅典父性精神，他必须勇敢地面对克里特迷宫的恐怖势力和居住在其中的怪物米诺托，这可能象征着母系统治的克里特处在危境中的没落衰微。（在所有的文化里，迷宫具有母族意识世界的纷杂混乱的表象之意义；只有那些准备以特殊的方式进入集体潜意识的神秘世界之中的人才能超越这种东西。）忒修斯征服了这种危险的恐怖势力，拯救出危难之中的少女——阿莉阿德尼。

这种拯救象征着，从母亲意象的吞噬表象中解放阿妮玛形象。只有当这一步完成之后，男子才能首次真正获得与女人相处的能力。这位男病人不能准确地将阿妮玛与母亲分离开来这一事实在另一个梦中得到强调，在这一梦中，他迎面碰到了一条龙——一个象征性意象，代表他依恋其母的“吞噬”表象。这条龙在他身后紧追不放，由于他手中没有武器，他在搏斗中越来越处于不利的地位。

然而，意味深长的是，他的妻子在这个梦里出现了，而且不知怎么的，她的出现使得龙变得小了、变得不太令人骇怕了。梦中的这种

变化表明，在其婚姻生活中，做梦人迟迟没有克服他对于母亲的依恋。换言之，他不得不寻找一种摆脱隶属于母—子关系的心灵能量的方法，以便获得一种更为成熟的与女人相处的能力——并获得一种与作为整体的成人社会相处的能力。英雄-恶龙之战，是这一“成长”过程的象征性表征。

然而，英雄的任务有着一个超越生物性的和婚姻适应的目标，这就是解放阿妮玛，这个对于任何真正的创造性成果的取得都不可缺少的心灵内在组元。在这位病人的个案中，我们只能去猜测这种结果的可能性，因为在到印度旅行的梦中，没有任何直接的呈述。但是，我相信他将证明我的假设：他攀登山峰的旅行以及看见他的目的地是一宁静的港口一幕，蕴涵着丰富的允诺，即他将发现自己可靠的阿妮玛的功能。由此以来，在他到印度旅行中，由于那位女士没有为他提供保护（雨帽）而早些时刻产生的怨愤也就消解了。（在梦里，有意标示出来的城市常常会是阿妮玛的象征。）

通过与令人信赖的英雄原型的接触，病人为自我赢得了这一安全感的允诺，他发现了一种崭新的与集体相互合作、团结一致的态度。他从英雄原型表现的力量的内在源泉中汲取力量；他认清了由女人象征的那一组成部分，并使之得以发展；通过自我的英雄行为，他把自己从其母亲的控制之中解放出来。

这些例子与其他许多出现在现代人梦中的英雄神话的例子表明，作为英雄的自我始终主要是文化的载体，而不仅仅是自我中心的表现癖者。甚至就连误入歧途、漫无目的的鬼精灵，也对广袤宇宙做出了贡献。在那伐鹤神话里，作为荒原狼，他实施一种创造性行为，将诸星宿掷向苍穹，他发明了不可缺少的偶然死亡。在危难的神话里，他帮助人们，带领他们穿过中空的芦苇，从那儿，他们可以从一个世界

逃往另一个高于其上的世界，在那个世界里，他们安然无恙，不会受到洪水的威胁。

我们在此所指的是，一种创化的形式，这种创化形式始于儿童的、前意识的或者动物性的存在层位。在真正的文化英雄那里，意识自我崛起，实施有效的意识行为变得一目了然。同样，儿童的或青年的意识自我从父母的诸期待形成的压迫之中，将自身解放出来，成为个体的存在。为了完成人类无数的任务，为能构建超越混沌之上的文化模式而解放能源，作为崛起的意识组成部分，那种英雄—恶龙之争不得不一战再战。

在这一切完成之际，我们看到完整的英雄意象表现为一种自我力量（或者，如果我们用集体的话来说，表现为一种部落的人格），它不再需要去征服怪物和巨人。它已达到至点，在那里，这一些深处的力量皆可被个性化。梦中的“女性组元”不再表现为恶龙，而是表现为女人；与之相似，人格的“阴影”一面也以一种不太骇人的形态呈现出来。

一位年近五十岁男子的梦形象地证明了这一重要的观点。在他的整个生命过程中，他不断地受到阶段性的焦虑袭扰，这种焦虑（最初由一位疑心重重的母亲所致）与失败的恐惧感紧紧相连。然而，无论是在其职业生涯里，还是在其个人社交方面，他所取得的实际成绩远远超过一般的人。在他的梦里，九岁的儿子表现为大约十八、九岁的青年人，身穿闪闪发光的中世纪骑士的盔甲 。这位青年人受召前来与一群身穿黑衣的男人战斗。起初，他准备与他们搏斗，但接着他突然摘下头盔，向着那令人骇怕的人群首领发出微笑；显而易见，他们将不再厮杀拼搏，而将成为朋友。

梦中的儿子是做梦人自己青年时代的自我，它经常受到以自我怀疑形态出现的阴影的威胁。从某种意义上说，他在其整个成年生活过

程中，不断地与这位对手交锋，最终取得全胜。此刻，他一方面受到现实的鼓舞，看到自己的儿子长大成人，内心不受自我怀疑的袭扰，但更主要的是，他以一种与其自身生活环境模式最为接近的方式，构建了一种相对的英雄意象，这样一来，他发现不再有必要与阴影搏战；他可以接纳阴影。这就是结为朋友的行为所象征的意义。他不再受驱使为获得个体最高权力而竞争拼搏，而是被化入形成一种民主社会的文化任务的实施之中。在领悟到生命的完整意义时，这样的终极目标，超越于英雄任务之上，使人获得一种真正成熟的生活态度。

然而，这种变化并不是自然而然地发生，而是需要一个转折阶段，这一阶段表现为成人仪式原型的形形色色的形态。

成人仪式原型

从心理学的意义上讲，我们不应该把英雄意象与意识自我本体视为完全相同的存在。我们最好还是将英雄意象描绘成一种象征性形式，通过这种形式，意识自我将自身与在童年早期由父母意象所唤起的诸原型分离开来。荣格博士指出，每一个人与生俱来即有一种整体感，一种强有力的、完整的潜意识自我感。从这种潜意识自我—心灵的整体中，个体化的自我意识出现了，作为个体成长壮大。

在刚刚过来的几年里，荣格的一些追随者的研究著作开始用纪实材料证明，在从幼儿期历经童年期的转折过程中，发生了一系列事件，在这些事件之中，个体的意识自我开始出现。完成意识自我与潜意识自我的最终分离必将严重地损害那种本原的一体感。为了维持心灵健康的环境，意识自我必须不断返回，重建它与潜意识自我之间的关系。

根据我的研究结果来看，英雄神话仿佛是心灵分化过程中的第一个阶段。我业已提出，英雄神话好像经历一个四重的周期，在这一周期中，意识自我寻求获得脱离整体本原状态的自身相对的自主权。个体只有获得某种程度上的自主权，才能够使自身与其成人生活环境协调一致。然而，英雄神话并不能确保这种解放的发生。它仅仅表明，解放可能发生，这样，自我便可获得意识。然而，这样的问题依然存在：如何以一种有意义的方式维护和发展已获得的意识，以便能使个体过上一种有益的生活，并在社会里获得必要的自我独立感。

古代的历史和当代的原始社会的仪式，为我们提供了大量有关成人仪式的神话和仪式。通过成人仪式，青年男子和青年女子被迫与其父母分离，成为他们的部族或者部落的成员。然而，在与童年世界的这种分离过程中，本原的父母意象将会遭到伤害，因此必须通过同化进入集体生命的治疗过程来使被伤害之处得以修复。（通常，集体和个体人格由一种图腾动物来象征标示。）由此，集体满足了被伤害的原型的种种要求，成为青年的第二父母——成为那为重新获得一种新的生命，而首先象征性地向其祭献的青年的父母。

正如荣格博士所言，在这种“激烈的仪式中，在这种看起来极似向对于可能使青年人望而却步的诸力量的祭献仪式中”，透过英雄—恶龙之战的方式观察，我们可以看到，只有当人的内心中产生一种与潜意识的丰饶力量隔绝开来的缺失感，本初原型的力量才能被永远征服。在孪生子神话中，我们看到，他们的骄傲狂妄怎样表现为过激的意识自我—潜意识自我的分离。这种分离由它们对于其恶果的恐惧而矫正，恐惧使它们被迫又重新建立一种和谐的意识自我—潜意识自我的关系。

在部落社会里，卓有成效地解决这一问题的是成年人仪式（initiation rite）。成人仪式将步入成人行列的仪式承受人带回本

原母—子人格或曰意识自我—潜意识自我同一性的最深层，以此迫使他体验一种象征性的死亡。换言之，他的人格暂时分解、消融在集体潜意识之中。然后，新生的仪式将他仪式性地从这种状态之中拯救出来。这是真正巩固强化意识自我与更大的团体联体的第一次行动。这更大的团体表现为图腾、部族、部落或者三者的并合体。

无论是在部落群体里发现的仪式，还是从较为复杂的社会中看到的仪式，皆是一成不变地强调死亡和再生的仪式，这种死亡和再生的仪式为新生者提供一种从生命的一个时期到另一个时期的“启蒙仪式”，生命的时期可以是从童年早期到青年晚期并从此到成年时期，抑或可以是从青年早期到青年晚期然后到成年时期。

当然，成人仪式性事件并非只限于青年的心理时期。个体生命整个发展过程中的每一新的时期皆伴随着一种本原冲突的重演，这种冲突是潜意识自我的欲求和意识自我的欲求之间的冲突。其实，在成年早期到中年期（我们社会中的三十五岁到四十岁这段时间）的转折阶段，这种冲突的表现可能比生命之中的其他时期中的表现都更为剧烈。在从中年期向老年期的转折阶段，确认意识自我与整体心灵之间的差异的需要再次产生；为了保护自我意识，使生命免于消解于临近的死亡之中，英雄响应召唤，最后一次采用行动。

在这些生命的关键时期，成人仪式原型被猛烈地激活，这一原型提供了一种意味深长的转折，这一转折比带有强烈的轮回意味的青年期仪式所能赋予的东西从精神意义上更令人满意。在这种宗教意义上，成人仪式的原型模式——从远古时代就以“神话”而著称的模式——构成了一切基督教仪式的混合体，这些仪式在诞生、婚姻或者死亡之际需要一种特定形式的崇拜。

正如我们对于英雄神话的研究一样，在研究成人仪式之际，我们应该从现代人的主体经验，尤其应该从那些从事分析的现代人的主体

经验之中寻找例证。毫不奇怪，在某个正在从善于医治心理障碍的医生那里寻求帮助的人的潜意识里，复制我们从历史中业已知晓的成人仪式的主要模式的种种意象将会出现。

大概我们从青年人中间看到的最为普遍的主题是考验，抑或力量的考验。这仿佛与在具体表现英雄神话的现代人的梦里我们已经注意到的一切是一致的，像是水手不得不接受恶劣天气和痛击磨难的考验，或者表现在梦里的没有雨帽，徒步游历印度的人的适应之试验。在我讨论的第一个梦里，我们同样亦可看到，这一肉体磨难的主题有着其贯通一致的逻辑结局，在结尾之处，英俊的青年成为一个祭坛上的人类祭献品。这一祭献象征着成人仪式的临近，但其结局却模糊不清。它仿佛已完成了英雄的周期，为一种崭新的主题的到来铺平道路。

在英雄神话与成人仪式之间，存在着一种对比鲜明的不同之处。为了达到勃勃雄心的最终目标，典型的英雄人物竭尽了他们的心血。简而言之，尽管他们由于骄傲自大而受到惩罚或死于杀身之罪，但他们依然即刻获得了成功。与之对比，成人仪式的承受者为了接受考验，则不得不放弃充满理想的远大抱负和一切欲望。他必须心甘情愿地经受这种考验，不抱任何成功的希望。事实上，他必须准备去死；虽然，他所经受的考验的标志可以是温和的（一段时期的斋戒，打掉一颗牙齿或者纹身），可以是令人痛苦的（包皮环切术、切除附属器官或者其他形式的肢体毁伤），但是其目的始终是一个：创造死亡的象征性心境，从这种心境中，复活的象征性心境将会产生。

一位二十五岁的青年男子做梦登上了一座山的巅峰，在巅峰上有一祭坛。在祭坛附近，他看到了一具石棺，石棺上刻有他本人的雕像。接着，一位蒙面的教士走近前来，手持一物，其上浮现着旋转着的、发出耀眼光芒的太阳圆轮。（后来，在讨论这个梦时，做梦的青

年人说，攀登山峰使他联想起，在他的分析里，他为了获得掌握自己的能力所做的努力）使他感到惊奇的是，他发现自己仿佛死去了。他所获得的不是一种成功的圆满感，而是剥夺感和恐惧感。接着，当他周身沐浴在太阳圆轮所发出的温暖光辉之中时，他产生了一种力量感和返老还童的感觉。

这个梦相当简洁地表明，我们必须严格区分成人仪式和英雄神话。攀登山峰的行为仿佛暗示着力量的考验：它是在青年生命发展过程中的英雄时期渴望获得自我意识的意志。显然，做梦人以为，他对于治疗的接近，将会像他对于成年时期其他种种考验的接近一样；在我们的社会里，他已经以典型的青年人的竞争方式接近了这类考验。然而，祭坛的一幕情景纠正了他这种错误的假设，并清楚地向他表明，他的任务是服从一种强于他自身的力量。他一定看到，自己仿佛已经死去，被用一种象征性形式（石棺）埋葬，这种象征性形式使人联想到了作为一切生命的本原蕴体的原型母亲意象。而只有通过这一服从的行为，他才能够体验到复活。一种使人充满强力和生机的仪式再次使他获得了生命，他宛若是太阳父亲的象征性儿子。

在此，我们很容易将这一仪式再次与英雄神话周期——孪生子周期，“太阳的儿子”的周期混为一谈。然而，在这一梦的例子中，我们没有发现超越自身的初始意志的迹象。相反，通过体验标志着他从青年期步入成年期的死亡和复活仪式，他学到了谦恭卑微的一课。

根据他的生理年龄来看，他应该已经完成了这一转折，但是一种惹人注目的发展延缓时期使他止步不前。这种延缓使他患上了神经官能症，为此，他不得不求助于治疗。梦向他提出的忠告宛如他可以从任何友善的部落巫医那里得到的智慧的忠告一样——他应该放弃攀登山峰来证明自己力量的努力，接受使他可以获得成年人新的道德责任的成人仪式转变的意味深长的仪式。

从女孩子或者成年女子的例证中，我们可以清晰地看到，服从的主题作为促成成功的成人仪式之完成的态度是必不可少的。她们的启示仪式最初强调她们的基本被动性，而月经周期对于她们的自主性的生理限制又强化了这种被动性。这仿佛使人联想到，从女人的角度来看，月经周期事实上可能是成人仪式的主要组成部分，因为它具有这种能力；唤醒女人服从超越了她之上的生命创造性力量的最为深切的感受体验。这样一来，她就会心悦诚服地献身于女人的使命，正如男人致力于他在其集体的生活中所命定扮演的角色一样。

另一方面，女人也和男人一样，为了体验感受新的生命，她同样也要经受力量的种种初始考验，这类考验指向最终的牺牲祭献。这种牺牲祭献能够使女人摆脱与自身相关的诸个人关系的纠缠，成为一个以自我本体存在着的个体——意识程度较高的人。与之相比，男人的牺牲是交出自我神圣的独立意识：他变得更有意识地与女人联为一体。

现在，让我们来看看成人仪式的一种特征，这一特征以某种矫正男人—女人对立关系的方式使男人与女人、女人与男人和睦相处。此时，男人的知识（逻各斯Logos）与女人的关切[557]（厄洛斯Eros）相遇，它们的结合表现为神圣婚姻的象征性仪式，从其起源于古代的神话—宗教直至今天，它始终是成人仪式的核心。然而，现代人很难把握这一点，于是，它时常在他们的生命中表现为一种具体的危机，以使他们理解它的意义所在。

数位病人向我讲述他们的梦。在他们的梦里，牺牲的主题与神圣婚姻的主题合而为一。其中一个梦是由一位青年男子展现的，这位青年男子爱上了一位女子，但却不愿意结婚，因为他害怕婚姻会变成一种形式的牢狱，而掌管这一牢狱的是一位强有力的母亲形象的人。童年时代，他的母亲对他产生了魔力般的影响，而他未来的岳母显示出

了一种与之相似的咄咄逼人之势。难道他未来的妻子不会以母亲控制其儿女的形式来控制他吗？

在他的一个梦里，他梦见自己正在与另一个男人和两位女人在跳一种仪式舞，两位女人中有一位是他的未婚妻。其他的两个人是一位较年长的男子和他的妻子。他们两人给做梦人留下深刻的印象是因为，尽管他们彼此之间非常亲密，但是他们仿佛却有彼此不同个性存在的空间，他们的关系并不表现为占有关系。因此在这位青年男子看来，他们两人象征着一种境界的婚姻形式，这种婚姻形式并不将过分的限制强加于人，遏制婚姻双方的个体特性的发展。假如他能够达到这种境界，那么他就能够接受婚姻。

在仪式舞蹈中，每个男子皆面对他的女性舞伴，他们四个人分别站立在一个正方形舞场的四角。随着他们翩翩起舞，舞蹈的形式变得明显了，这不仅是仪式舞，而且也是一种剑舞。跳舞的人手中都握着一把短剑，表演一种难度极大的芭蕾舞动作[558]，手臂和腿部进行一系列摆动，这些摆动使人联想到相互间的攻击和顺从的冲动的交替出现。在舞蹈的最后一幕，四个跳舞的人都必须将剑刺进自己的胸膛而死去。拒绝完成最终自杀的只有做梦人。在其他人皆倒地身亡之后，做梦人孤身一人站在那里。由于他的怯懦，他未能与他人一道勇敢献身，为此，他感到羞愧万分，无地自容。

这个梦使我的病人认识到了这样一种事实，即他已迫切地感到需要改变自己的生活态度。他曾经是个自我中心式的人，寻求一种虚幻的个体独立的安全感，但他内心却深受由童年时代母亲对他的控制所引起的恐惧感的支配。他需要对于自己的成年发出挑战，以便清晰地认识到，只有牺牲自己的童年心态，他才会不再与人隔绝、不再感到羞愧。这个梦，以及随后他对梦的意义的真知灼见消除了他的种种疑虑。他通过了一种象征性的仪式，在这种仪式中，这位青年男子放弃

了他那排他的自主权，以一种相互关切，而不仅仅是一种英勇的形式，接受他与别人共享的生活。

这样，他缔结了婚姻，他感觉到自己与妻子的关系圆满融洽。他的婚姻一点儿也没有损害他在人世生活中的有效生命力，事实上，婚姻使他的这种生命力得到了加强。

除了那种对于母亲或者父亲可能会潜藏在婚姻的幔幕之后的神经性恐惧之外，正常的青年男子甚至也有害怕结婚仪式的充足理由。从根本的意义上讲，结婚仪式是一种女人的成人仪式。在这一仪式中，男子将不可避免地感受到，自己可以什么都是，但却绝不是作为征服者的英雄。难怪我们发现，在种种部落社会里，有着诸如诱拐或强夺新娘之类的反恐惧仪式（counterphobic rituals）。这类仪式，在男子必须屈服于新娘的意志，承担起婚姻的诸责任义务的时刻，能够使他扮演那残存的英雄角色。

然而，既然婚姻的主题是一天下普通的意象主题，因此，它还具有一种更为深刻的意义。它是令人悦纳的，乃至是必不可少的，对于男子自身心灵的女性组元的象征性发现，正像它是对于真实妻子的获得一样。所以，在任何年龄的男子心中，只要他对于适度的刺激产生反应，人皆能发现这一原型。

不过，并不是所有的女人都充满信赖之情对婚姻做出反应。一位女病人未能圆满地实现诸良好愿望，从事一项事业。为了一次非常艰难痛苦而又极为短命的婚姻，她被迫放弃了自己的事业。她做了一个梦，在梦中，她和一位男子面对面跪立着。男子手中拿着一枚戒指，他准备把这枚戒指戴在她的手指上。可是，她却紧张地伸出了自己右手的无名指——显然是拒绝接受婚姻结合的这种仪式。

指出她有意犯下的错误并不困难。她没有伸出左手的无名指（这样做她便会接纳她与男性原理之间存在着的和谐、自然的关系），而是错误地认为，她应该使其整个意识（即右手隐喻的）人格服从于男子。事实上，婚姻要求她与他分享的只是她的那种潜意识的、自然的（即右手隐喻的）组成部分。在这一部分中，结合的原理将具有一种象征性的，而不是表面的或者绝对的意义。她的恐惧是这类女人的恐惧：她害怕在一种强有力的父族婚姻之中丧失自我的人格，这个女人拒绝接受这一婚姻自然有着其充足的理由。

然而，神圣的婚姻，作为一种原始意象形式，对于女人的心理具有一种特别重要的意义，对于在其青年时期，她们通过一种成人仪式，人物的大量初始经历为之准备的心理具有至关重要的意义。

美人与野兽

在我们的社会里，女孩子分享着男性的英雄神话。因为，宛若男孩子一样，她们同样也必须发展一种可信赖的自我人格，接受教育。然而，在她们的诸情感中，存在着心理的一个较古老的层，它浮现在情感的表面，其目的是使她们成为成熟的女人，而不是成为拟态的男人。当这一心灵的古老内容出现时，现代的青年女子可能会抑制它，因为它威胁着她的利益，使她无法获得无拘无束的平等友谊，与男子竞争的平等机遇，而这一切已成为她现代的特殊权利。

这种抑制可能会卓有成效，以至于她在一段时期内可以保持一种与她在学校、学院里所建立的男性智力目标的一致性。甚至即使在她结婚之际，她仍然会保留某种自由的幻想，虽然她知道，她显然必须扮演服从婚姻原型的角色，在婚姻原型的绝对命令下，成为一位母亲。因此，正如我们今天常常看到的一样，冲突将会出现，这种冲突

最终将迫使她痛苦地（但终将受益匪浅地）重新发现她那被埋没的女性本质。

从一位年轻的已婚的女子身上，我看到了这种现象的一例。这位少妇至今尚未生儿育女，但她最终准备生一个或两个孩子，因为她希望如此。然而，她的性反应却不能令人满意，这使她和丈夫感到忧心忡忡，他们不能解释这究竟是为什么。她毕业于一家著名的女子学院，品学兼优，她与丈夫和其他男人朝夕相处愉快地过着一种智力生活。而大部分时间她在这一方面的生活顺心如意的同时，偶尔也会大发雷霆，与男人交谈时咄咄逼人，这使她与男人们疏远陌生，并使她产生一种对于自身的无法忍受的感觉。

在这段时期内，她做了一个梦，这个梦仿佛意味深长，于是，为了理解这个梦，她求助于专业分析者的释义。她梦见自己站在一些宛如她一样的青年女子的队列里。她向队伍前面张望，看到每当一位青年女子走到队伍之首时便被推上断头台斩首。做梦人一点儿也不感到恐惧骇怕，她依旧站在队伍里，仿佛非常乐意接受同样的命运，她静静地期待着自己的时机到来。

我向她解释说，这个梦意味着她已经准备放弃“用头脑来生活”的习惯；她必须学习解放自己的肉体，发现肉体的自然生理的性反应，圆满地完成肉体在做母亲时期内扮演的生物性角色。梦表现这一意旨，作为施行剧烈变革的需要；她必须牺牲奉献那种“男性的”英雄角色。

正像人可以设想的一样，在一种理性的层次上，这位颇有教养的女人接受这一释义毫不费力，随后她便开始尝试将自己变为一种较温柔敦厚的女人。这样一来，她的爱情生活大有改进，尔后，她成为两个非常逗人喜爱的孩子的母亲。随着她对于自身的日益了解，她开始发现，对于男子（或者女人的男性驯化的心理）来说，生命必定是一

种暴风骤雨式的生命，宛如是一种英雄意志的行为；但是对于感受到女性存在价值的女人来说，生命则是通过一个逐渐觉醒的过程得以圆满实现的。

在《美人与野兽》这一童话故事里，我们可以找到表现这种觉醒的一种普遍相同的神话。这一故事的普及本中讲述，美人——四位千金小姐中最年轻的一位——如何由于她的无私、善良，成为父亲的掌上明珠。当她仅仅向父亲要一朵白玫瑰，而不是像其他的姐姐们索要较昂贵的礼物时，她所感受到的只是她内在的虔诚之心。她并不知道她将使父亲的生命以及她与父亲的理想关系遭受威胁：其原因是，父亲从野兽那令人陶醉的花园里偷摘了一朵白玫瑰，野兽对于这一偷窃行为十分生气，它要求美人的父亲三个月后返回花园，接受那可能是死亡的惩罚。（野兽的行为一反常态，它允许美人的父亲带着礼物回家，惩罚缓期执行，尤其是当美人的父亲回家，野兽主动送他满满一箱金子时，更是一反常态。正如美人的父亲所说的一样，野兽仿佛残酷无情，同时却又温柔善良。）

美人坚决要求替父受罚。三个月之后，她来到了野兽施魔法的城堡。野兽给她城堡里一间美丽的房子。除了野兽不时的光顾之外，她在那儿感到舒心无忧，没有丝毫的恐惧之感。野兽不断地来到美人的房间，三番五次地询问她将来是否与他结婚。美人始终拒绝他的求婚。后来，美人在一面魔镜里看到父亲病入膏肓的景象，她向野兽提出请求，允许她返回家中，安慰父亲，并答应一周之后返回城堡。野兽告诉她说，如果她抛弃了它，它将会死去，不过，她可以回家一周。

在家中，她容光焕发的仪表给父亲带来了欢乐，却招致姐姐们的嫉恨。她们阴谋策划使美人多留一些时间，超出她所许诺的期限。最

后，她梦见野兽由于绝望行将死去。这样一来，她认识到自己在家中的逗留已超出一周的期限，她返回城堡，重新使它恢复生命的活力。

美人几乎完全忘记了弥留之际的野兽的丑陋，她精心地照料侍候它。野兽告诉美人说，没有她它无法生活，现在既然她已回到了它的身边，它会幸福愉快地死去。然而，美人意识到，没有了野兽，她就不能生活下去，这样，她便爱上了野兽。她告诉它说她爱它，并许诺只要它不死，她就做它的妻子。

就在此刻，城堡里闪耀起光彩夺目的彩光，音乐骤起，野兽消逝得无踪无迹。在野兽的位置上伫立着一位英俊的王子。他告诉美人说，一位巫婆对他施了魔咒，把他变成了野兽。只有当一位美丽的姑娘只是为了他的善良而爱上他时，魔咒才能最终解除。

在这一故事中，假如我们能澄清象征的意义，我们就会看到，美人是每一少女或少妇，她与自己的父亲有着一种强烈的情感联系，由于这一联系的精神特征，这种情感连接纽带极为牢固。她的善良由她渴望得到一朵白玫瑰的要求象征标示出来，但是，她的潜意识的意向却以一种有意的意义扭曲形式，将其父亲和其自身置于一种本原的力量的掌握之中。这种本原的力量并不仅仅表现为善，而且表现为残酷和善良的合体。事实仿佛是，她希望自己从一种至善至美的、以不切实际的虚幻心态拥抱着她的爱中解放出来。

通过学会爱野兽，她觉醒了，感受到了隐藏在其动物性的（因而是不完美的）却是真正的情欲形式的人欲之爱。这大概象征着一种她对自己真正的性交机能的醒悟，使她能够欣然接纳自己本原欲望中的情欲成分。以往由于对乱伦的恐惧，她不得不抑制这种欲望。离开她的父亲，仿佛意味着，她不得不接受乱伦恐惧，允许自己生活在有乱伦恐惧存在的幻想之中，直到她逐渐认识动物的人，并发现自己作为一个女人对动物人所产生的真实反应时为止。

这样，她就将自己和她男性的自我意象从压抑的诸力量的牢狱里拯救出来。信任自己爱的能力的意识觉醒了，她把自己的爱视为最为绝妙意义上的精神和本能生命力的结合之爱。

我的一位无拘无束的女病人的梦，表现了克服乱伦恐惧的这一需要。在她的母亲逝世之后，由于她的父亲对她过于亲近的依恋，乱伦恐惧便非常真切地出现在她的头脑之中。她的梦表现的是，她被一头暴跳如雷的公牛追击。起初，她试图逃跑躲避，但认识到这样做毫无用处。她跌倒了，公牛追上了她。她知道自己的唯一愿望是，给公牛唱歌。于是她唱了起来，虽然她在唱时声音颤颤巍巍，但公牛却安静下来，开始用舌头舔她的纤手。梦的释义表明，她此刻可以学会以一种更加充满自信的女性方式与男性交往——不仅仅只是以性的方式，而是以她意识人格层次上更为广泛的交往意义的性爱方式与男性打交道。

然而，在那些年龄较大的女人的例子中，野兽的主题可能并不是指发现个体恋父固结的解决办法或是解除性抑制的需要，或者是指具有精神分析头脑的理性主义者会从这一神话里看到的任何东西。其实，这一主题可以是某种形式的女性成人仪式的表征，它在妇女更年期开始之际所具有的意义与它在青年的鼎盛时期所具有的意义可能完全相同；当精神与本能生命力的结合发生危机之际，这一主题可以在任何年龄的人们中间出现。

一位更年期的妇女讲述了下述的这个梦：

我和几位无个性特征的女人待在一起，我仿佛并不认识她们。我们走下楼梯，进入一间古怪的房子，在那儿，我们突然之间迎面碰上一些奇形怪状的“猿人”。他们长着邪恶的面孔，穿着带有灰色、黑色环形图案的皮衣，长着尾巴，他们斜眼看着我们，我们感到心惊胆战。我们完全在他们的掌握之中。但是，我突然之间感到，唯一能够

拯救我们自己的办法不是惊慌、不是逃跑、不是抗争，而是用善良的人性来对待这些生灵，仿佛这样做可以使他们认识到他们较好的一面。这样一来，他们中间的一位猿人走到我的面前，我像对待一位舞伴一样跟他打招呼，并开始和他一起跳起舞来。

尔后，我被赋予了超自然的治愈神力。一个男人已经踏上了死神的门槛。我拿着一根羽毛管，或者大概是一只鸟嘴，透过它我将生命的气息吹进他的鼻孔，他又再次获得了生机。

在做梦人的婚姻生活和养育儿女的岁月之中。她不得不有意漠视自己的创造性天赋，这种天赋曾使她赢得了虽不惊人却名副其实的作家的声誉。在她做梦之际，她一直都在迫使自己重新开始写作，与此同时，她又毫不留情地批判自己，认为自己不是一位较为称职的妻子、朋友和母亲。根据其他可能经历一种类似的转变的妇女情况来看，做梦人的问题是，下降，正如梦所表现的一样，从一太高的意识层位下降进入一间古怪的房间的较低的区域。我们可以猜测，这正是通向集体潜意识的某一意味深长领域的途径，它发出的挑战是要求接纳作为动物的人的男性本源，同那个我们在原始神话英雄周期的开始之际遇到的英勇的、滑稽的鬼精灵形象一样。

对于她来说，与这种猿人交往，并通过唤醒他内心中的善的方式使他人化，意味着她首先必须接纳自己那自然的创造精神的某种不可预知的组元。运用这种精神组元，她可以直接通过种种与其生命相关的约定俗成的联系，学会以一种崭新的方式写作，寻求一种更适于她在生命的第二阶段写作方式。

与创造性男性本源相连的是这种冲动，它表现在梦的第二幕情景之中：她透过一种鸟嘴向一个男子的鼻子里吹进元气，使他重新获得生命。这种吹进元气的程序暗示着一种精神复生的需要，而不是对于

性爱温情的本源的需要。这是一个举世皆知的象征：仪式行为为一切新完成的人生目标带来创造性的生命气息。

另一位女人的梦强调了美人与野兽的“本能生命”特征：

透过窗户，某种东西飞了进来，或者是被扔了进来，这东西宛如是一只大昆虫，它长着旋转着螺线形的腿，呈黄黑色。接着，它变成了一只稀奇古怪的动物，身上呈现着黄色黑色的条纹，像是一只老虎，它有着狗熊一般的几乎是人手一样的爪子，长着一个尖尖的狼脸，它可能会四处奔跑，伤害儿童。这是一个星期天的下午，我看到一个全身穿着白衣服的小女孩正在前往主日学校的途中。我必须请求警察给予帮助。

但是就在这时，我看到那动物已经变成了半是女人、半是动物的生灵。它向我摇尾乞怜，希望得到我的爱。我感到自己正置身于一种童话的境遇或者置身于梦中，而只有仁慈才能使它发生变化。我试图满怀温情地拥抱它，但我却不能完成这一拥抱。我把它推开了。不过，我有一种感觉，我应该把它留在身边，逐渐对它感到习惯，直到在未来有一天我能够亲吻它。

在此，我们所遇到的情境与前一个显然不同。这位女人过分迷恋于她自身内部的男性创造性机能，以至于这种迷恋变为一种强迫性的、精神的（也就是说“空中的”）全神贯注。这样一来，她便阻止她的女性的、妻子的机能以一种自然的方式宣泄释放。（在谈到与这个梦的联想时她说道：“当我的丈夫回到家中时，我的创造性的一面便转入地下，接着我就变成了过分有条理的家庭主妇。”）她的这个梦择取了这一出人意料的时机，将她那业已变质的精神转化成为她必须接纳，并在内心里培育的女性；这样，她就能够使她的创造性的智力情趣与诸本能达到和谐一致，进而使她能够充满人情味地与他人相处。

在这一切之中蕴涵着一种新的、对于生命本质意义上的双重本源的接纳。这一本源既是残酷的、又是善美的，抑或，我们可以用她的例子来说，既是残忍冷酷、富于冒险精神的，同时又是谦恭的、富于创造性的、驯服的本源。只要不在高度意识化的心理层位上，这些对立的组元显而易见永远不能达到和谐统一，自然它们必将会对于那位身穿主日学校服装的天真无邪的女孩产生危害。

人可以用来解释这一妇女的梦的释义是，她需要战胜某种过于天真纯洁的自我意象的力量，诚心诚意地甘愿拥抱她的完整极向的诸情感——宛如美人放弃对于父亲的天真信赖一样，因为她的父亲在不唤醒野兽慈善般的愤怒的条件下，是无法给予她他那情感上的纯洁的白玫瑰的。

俄耳甫斯和人类之子

“美人与野兽”是带有野花特征的童话，它是那么出人意料地出现在我们面前，并在我们内心里创造一种自然的奇迹之感，以至于我们一时间竟然没有注意到，它隶属于植物的一个明确的纲、属和种。与这一童话故事相一致的那种神秘玄义不仅普遍地运用在涵盖较大的历史神话之中，而且也广泛地运用于诸仪式之中。通过仪式，神秘玄义得以表现；抑或，从这些诸仪式之中，神秘玄义衍生而出。

从希腊—罗马的狄奥尼索斯（Dionysus）宗教里，从其继后形式俄耳甫斯宗教里，我们可以发现确切地表现这类心理体验的那种仪式及神话的具体例证。这两种宗教皆提供以“神秘奥义”著称的一种意味深长的创始仪式。神秘奥义唤起与具有雌雄两性性格（androgynous character）的神人相关的诸象征，人们相信，神人对于动物或植物世界的本原了如指掌，他是传授它们的秘密的大师。

狄奥尼索斯宗教里蕴涵有诸狂欢仪式，这种仪式暗示着，一个新入教的人需要把自己完全交给他的动物性的本能生命力，并由此来体验大地母亲的完美的繁育伟力。在狄奥尼索斯宗教仪式中，使人进入这一启蒙典礼的始动因是酒。据说酒能够产生减弱意识的象征性作用，以便使初入教的人洞悉到看管严密的诸大自然的奥秘，大自然的精华表现为圆满性爱的象征：狄奥尼索斯神与他的情人阿莉阿德尼一道，共同加入一神圣的婚姻仪式。

随着时间的推移，狄奥尼索斯的仪式失去了充满激情的宗教感染力。代之而起的，是一种近乎东方式的渴望，渴望自身能够从那种对于生命与爱的纯粹自然的象征的全神贯注之中解放出来。狄奥尼索斯宗教，不断地来回摆动于精神与肉体之间，对于那些克己禁欲的灵魂来说，它可能显得过于狂野放纵、过于骚乱狂暴。这些灵魂宁愿在膜拜俄耳甫斯的过程中，体验他们内心的宗教狂喜。

俄耳甫斯可能是一位真实的人，一位歌手、一位预言家、一位先师，他是位殉道者，他的坟墓变为一座神殿。难怪早期的基督教教会在俄耳甫斯身上看到了耶稣基督的原型。两种宗教皆为后期希腊世界带来了一个未来神的生命的希望。因为他们都是人，但他们同样也是神的调解者，在罗马帝国统治的岁月里，为了大量的濒于死亡的希腊文化，他们坚信一个未来的生命终将到来。

然而，在俄耳甫斯宗教和耶稣基督教之间，存在着一种重要的区别。虽然俄耳甫斯教升华成为一种神秘的宗教形式，但其神秘奥义依然使古老的狄奥尼索斯教活灵活现。精神的动因来源于神人，在神人身上，根植于农耕艺术的宗教的最为重要的特性依然保留着。这一特性是繁育之神的古老的模式特性，这些繁育之神仅仅来源于季节——换言之，来源于永远循环往复的诞生、生长、鼎盛和衰死的轮回。

另一方面，基督教却排斥神秘奥义。耶稣基督是一父族的、游牧的、田园宗教的产物和改革者，基督教的预言家们把他们的救世主表现为一个其身世完全是神的救世主。人类之子虽然是由一位童贞女人生育的，但他的生命却始于天堂，从天堂那里，他以上帝的名义来到人间，化身为人。在他离开人世之后，他重新回到天堂——但他回到天堂便一劳永逸，他坐在上帝右侧，统治着人间，直到那“当死去的复活时”第二位救世主的到来。

当然，早期基督教的禁欲主义并没有能够延续多久。轮回的神秘奥义的记忆萦绕基督教信徒的心灵竟然到了这种程度：教会终于不得不从以往的异教之中吸收大量的实践活动，将其并入基督教的仪式之中。这些实践活动之中最有意义的活动可以从古老的记载之中找到，从这类记载里，我们可以看到基督徒为了庆祝基督的复活在圣主日和复活节主日所做的礼拜式——浸礼仪式，中世纪的教会把这一仪式变为一种合乎教义的、意味深长的入教仪式。不过，在当代，这种仪式几乎已经不存在了，在新教之中，这种仪式消逝得无影无踪。

保存完美，并依然对于虔诚的人具有一中心入教神秘奥义的仪式，是天主教徒举行升华圣餐杯的实践活动。在其《弥撒中的转化象征》里，荣格描述了这一仪式：

“举上天空的圣餐杯为酒……的精神化做好准备。这一点由随之而来的对于圣灵的祈祷加以证实……祈祷的作用在于，将酒注入圣灵，因为正是圣灵创造万物，使万物臻于完美，使万物转换变形……升华圣餐杯仪式之后，圣餐杯像先前一样，放在圣灵的右侧，与从耶稣基督的右侧流出的鲜血相互对应。”

无论是在哪里，圣餐的仪式都是一样的，它或者表现为从狄奥尼索斯的杯里饮酒，或者表现为从神圣的基督教的圣餐杯中饮酒；然而，每一种实践活动带给它的参与者的意识知觉层位则是不同的。狄

奥尼索斯仪式的参与者回溯万物的起源，追索神的“霹雳般的诞生”，从大地母亲阻力重重的子宫之中猛烈地冲出的神的诞生，在庞贝城的玛斯特里别墅的壁画里，实施的仪式使人追忆起那作为恐惧的面具的神，神的面具映照在由教士向初入教者供奉的狄奥尼索斯的酒杯之中。接着，我们发现了簸扬用的篮子，里面装满大地奇珍的硕果，发现了男性生殖器意象，那作为化生万物、使万物生长的本源，作为神的显现的创造性象征。

与这种追本溯源，将其主旨 集中于生与死的自然永恒轮回循环的观点相对照，基督教的神秘奥义则向前指向入教者渴求与超验的神明结为一体的终极愿望。母亲大自然和其所有的美妙动人的季节变化，全都被抛在后面，基督教的中心人物为人提供的是精神上的信仰，因为他是天堂中的上帝的儿子。

然而，在某种程度上，狄奥尼索斯和耶稣基督二者的形象混融为俄耳甫斯的形象，俄耳甫斯神对狄奥尼索斯记忆犹新，但又向前展望耶稣基督。瑞士作家琳达·菲尔兹—戴维（Linda Fierz—David），在她对于玛斯特里别墅的壁画俄耳甫斯仪式所做的释义里，描述了这位居中人物的心理意义：

“俄耳甫斯一面拨动七弦琴吟唱，一面传授教义，他的歌声美妙动人，魔力巨大，以至于这歌声竟然主宰了整个大自然；当他伴着七弦琴吟唱时，鸟儿在他头上飞舞，鱼儿跳出水面向他涌来。风儿停止了吹拂，大海变得平波如镜。河溪向上朝着他流淌而来。天不下雪，不下冰雹。树木，甚至连岩石都在追随俄耳甫斯，猛虎和雄狮在他身边挨着绵羊而卧，狼与牡赤鹿、雄獐并肩栖息。那么，这意味着什么呢？毫无疑问这意味着，透过一种对于自然事件的意义的神的参悟……自然的事件从内部变得和谐一致、井然有序。在膜拜的行为中，当调解者代表着自然之光时，万物皆变得欣悦欢乐，所有的生灵

皆和睦相处。俄耳甫斯是忠诚和虔敬的化身；因为由此整个灵魂被转向位于其他一方的所有的冲突，所以他象征着化解一切冲突的宗教态度……而一旦他这样做了，他就是名副其实的俄耳甫斯；也就是说，是一位真正的牧羊人，他的本原的体现……”

作为可靠的牧羊人和调解者，在狄奥尼索斯教和基督教之间，俄耳甫斯发现了平衡之点。虽然，正如我所说的，狄奥尼索斯教和基督教在时间和空间的指向上迥然不同——一个是地狱世界的轮回宗教，而另一个则是天堂的、末世的、终极世界的宗教。但是，我们发现，狄奥尼索斯和耶稣基督皆扮演着一种彼此类似的角色。从宗教的历史的背景中引出的这一系列入教仪式事件，在现代人的睡梦和幻想里，伴随着所有可以想象出的意义的个体曲解，永无始尽地重复呈现。

在处于筋疲力尽、抑郁寡欢的心境中，一位接受分析的女人脑子中出现了这样的幻想：

在一间有着高高的圆形拱顶、没有窗户的房间里，我坐在一张狭长的桌子旁边。我的身体整个弯成了弓形，缩成一团。我全身上下什么也没穿，只有一块长长的白色亚麻布搭在我的肩膀上，垂向地面。某种生命攸关的事件在我的身上发生了。我的生命的时辰已经不多了。画在金盘子上的红十字在我的面前出现了。我回忆起，在很久以前，我曾经信奉过某种形式的宗教，而现在无论我在哪里，我都必将是这种宗教信奉的一部分。我长时间地坐在那里。

这时，我慢慢地睁开了双眼，我看到一个男人坐在我的身边，正要为我治疗。他显得很自然、和蔼可亲，他正在向我讲话，虽然我并没有听到他在说什么，他仿佛对我所经历的一切了如指掌。我感到自己丑陋不堪，死亡的气息一定笼罩着我。我心里想，他会对此感到厌恶的。我良久地注视着他。他并没有转身离去。我的呼吸感到较为舒畅了。

接着，我感觉到一丝清爽的微风，或者一股清凉的泉水流遍了我的全身，我将白色的亚麻布裹在身上，准备自行入睡。男人用于治疗的手放在了我的双肩上。我模模糊糊地记得，在他手压之处从前有着创伤，但是，他的手压却好像治愈了创伤，并赋予我力量。

这位女人先前感觉到，对于她本来的宗教机构的诸怀疑，使她受到威胁。她是作为旧式学校的虔诚天主教徒长大成人的。但是，从青春时代起，她就开始力争获得自由，摆脱为她的家人所遵奉的正统宗教的惯例习俗。然而，在教堂里度过的岁月中发生的种种象征性事件，以及她对于这些事件丰富而深刻的理解，依旧贯穿于她的心理转变的整个过程的始终；在对于她的分析过程中，我发现最为有用的是这种关于宗教象征的实际知识。

她从自己的幻想里挑选出的意味深长的组成部分是白色的亚麻布、拱顶房间和她的宗教信奉。她把白色的亚麻布理解为祭献用的布，拱顶的房子在她看来是一个坟墓，至于她的宗教信奉，她联想到的是服从的体验。这种宗教信奉，正如她所言称的一样，暗示着一种伴随着灾难性地沉入死亡坟墓的陨落的入教仪式，这一切象征着她远离教堂和家人，以她自身的方式体验上帝存在的途径。她在一种真实的象征意义上经历了一种“耶稣基督的入教仪式”；而且正像耶稣一样，在其死亡之前，她经受了种种创伤磨难。

祭献用的布使人联想到了裹尸布或者寿衣，人们用裹尸布将被钉上十字架的耶稣裹起来，然后放进坟墓。幻想的结尾之处引入了一位男性治疗者的形象，他使我模糊地联想到了她的分析者，但他又以自己本来的面目出现作为对于她的经历了如指掌的朋友。他用她无法听到的语言向她说话，不过，他的双手却令人信赖，并给人一种治愈的感觉。人从这一形象中感觉到了那可靠的牧羊人的触摸和言语，这位牧羊人是俄耳甫斯，或者是耶稣基督，他是位调解者，而且自然也是

一位医治者。他站在生命的一边，并使她坚信，她此刻可以从死亡的坟墓那里重新返回生命的一边。

我们应该将此称为再次诞生，还是称为复活呢？大概，我们既应该称其为再次诞生，又应该称其为复活，或者既不是再次诞生，又不是复活。在幻想的结尾处，本原的仪式显现了自身的意义，清爽的微风或泉水流遍了她的全身，这是纯化或者净化死亡的罪恶的原始意象行为，是真正的浸礼的精华。

还是这同一位女人，她脑中出现了另一幻想，在这一幻想中，她感觉到，她的生日恰恰正是耶稣基督复活之日。（这种感觉对她来说比她对于母亲的记忆要有意义得多，因为她的母亲从未给予她信赖感和新生感。在她的童年时代的生日之际，她最渴望得到的正是这类感觉。）不过，这并不意味着，她把自己与耶稣基督的形象认同为一。虽然他有着一切权力和荣耀，但是她却缺少某种东西；而当她试图通过祈祷走向他时，他和他的十字架升入了非她的人力所能企及的天堂。

在这一幻想里，她求助于作为冉冉升起的太阳的复生象征，接着一种崭新的女性象征开始显形。起初，它表现为一个“水袋中的胚胎”。然后，她带领一位八岁的男孩“通过一个危险点”，穿越过水。此刻，一种新的变化过程出现了，在这一变化过程中，她不再感受到死亡的影响或者死亡的威胁。她在“一片森林之中，坐在一条小清泉瀑布旁边……四处长满了绿色的藤蔓。我的双手捧着一个石碗，碗中有清泉水、一些青苔和紫罗兰花。我在瀑布下面沐浴全身。这是金色的沐浴，泉水‘柔滑光润’，我感到自己宛如一位芳童。”

虽然忽略大量变化着的意象的神秘描述的内在意义是可能的，但是这些事件的意义则显而易见。在此，我们仿佛看到了一个新生的过程，在这一过程中，一种更博大的精神自我获得了新生，它宛如一个

孩子一样接受大自然的洗礼。与此同时，她拯救了一个年龄较大的孩子，从某种意义上讲，这孩子是她儿童时代心灵创伤最为惨重时期的意识自我。她带着它通过危险点，涉越过水。这暗示着，如果她过分远离她家人所信奉的传统宗教，她害怕自己内心里将不可避免地产生令人难以忍受的罪恶感。然而，由于没有这种罪恶感，因而宗教象征具有了深远的意义。一切都在大自然的掌握之中；显而易见，我们并没有生活在冉冉飞升的耶稣基督时天国之中；而是生活在牧羊人俄耳甫斯的王国之中。

在此幻想之后，她做了一个梦，这个梦把她带到了一个教堂，这教堂很像埃希西的教堂，里面有乔托（Giotto）画的圣·弗朗西斯壁画。在这个教堂里她感到比在任何其他的教堂里都更自由自在，因为圣·弗朗西斯宛如俄耳甫斯一样，也是一位大自然的宗教信奉者。这一切使她的种种感情死灰复燃，这些感情是那些有关她极为痛苦地忍受其宗教组织机构的变化的感情。然而，此刻她却坚信，在自然之光的灵启下，她能够满怀欢悦之情来迎接这种体验。

她的一系列梦以一种对于狄奥尼索斯教的遥远的回响而告结束。（人可能会说，这是一种暗示，甚至就连俄耳甫斯也会不时远离人类心灵中的动物神的繁育丰饶的伟力。）她梦见自己在拉着一个金发儿童的手向前走着。“我们在兴高采烈地庆祝一个节日，太阳照耀着我们，森林、万紫千红的鲜花簇拥着我们。金发儿童的手中拿着一朵小白花，她把这朵花插在了一只黑色的公牛头上。公牛是节日的一个组成部分，它的全身缀满了节日的装饰。”这种陈述使人联想起了借用公牛的形象来庆祝狄奥尼索斯的节日的古代仪式。

然而，到此梦并未结束。做梦的女人接着说道：“过了一会儿，那头公牛被人用一支金色的箭射死了。”此时此刻，除了狄奥尼索斯的仪式之外，另一种前基督教的仪式出现了，在这种仪式中，公牛扮

演了一位象征性的角色。波斯的太阳神密特拉（Mithra）用一头公牛祭献。正像俄耳甫斯一样，他象征一种对于精神生命的渴望，这种精神生命可能会战胜人类原始的动物激情，并在入教仪式之后，赋予他灵魂的安宁。

这一系列意象证实了一种联想的意义，这种联想从这一类大量的幻想和梦的系列中都能找到——没有终极的安宁，没有安歇之点。在其宗教的探索过程中，男人和女人——尤其是那些生活在现代西方基督教化的社会中的人们——依然还处于那些早期宗教传统势力的控制之下，这些早期宗教传统在他们的内心中依旧在奋力寻求至高无上的地位。这是一种异教或者基督教信奉的冲突，人可以说是一种新生或者复活的冲突。

关于摆脱这种窘境的解决办法，我们获得了一个较为直接的启示。在这位女人的第一个幻想中，人们很容易忽略象征的一个难以理解的组成部分。这位女人说，在她的死亡的坟墓里，她发现，在她的眼前，出现了画在金盘上的红十字的景象。随后在她的分析里，这一切变得越来越清晰了，她将经历一场深刻的心理转变，超越这种“死亡”，进入一种新的生命领域。因此，我们能够想象出，这一源于她那生命的绝望的深层的意象，将会以某种方式预示她未来的宗教态度。在她随后的分析里，她的确提供了证据，证明她认为红十字象征着她对于基督教世界观的忠诚；而金盘却象征着她对于前基督教神秘宗教的忠诚。她所看到的景象告诉她，在展现在未来的新生活中，她必须将这些基督教与异教的组成部分统一起来，使之和谐一致。

最后一个，却是重要的观察结果，是关于古代仪式及其与基督教关系的观察结果。在埃留西尼亚神秘宗教里举行的入教仪式（对于丰饶女神德墨特尔[Demeter]和普西芬尼[Persephone[559]的崇拜仪式），在那些仅仅追求使生命更为繁育丰饶的人们看来并不完全恰如其分；

因为这种仪式同样也运用于为死亡做准备，仿佛死亡也需要同种类型的启蒙入教仪式一样。

在靠近埃斯癸莱恩山上骨灰匣壁龛的古罗马坟墓里的一个骨灰瓮上，我们发现了一幅清晰的浮雕，表现入教仪式的最后阶段：初入教者被女神接纳，皈依女神。浮雕的其余部分表现两种初始的净化仪式——“神猪”的祭献和神秘化的神圣婚姻的景象。这一切皆指向进入死亡的初始仪式，但其形式则缺乏那种哀悼的终结。它暗示着那种较晚期的神秘宗教的内容——特别是俄耳甫斯教的组成部分，它使死亡蕴涵一种永生的希望。基督教甚至走得更远。它所做出的许诺并不只限于永生（从轮回神秘宗教的传统意义上讲，永生仅仅意味着投生转世），因为它为其笃信者提供了天堂中的永恒生命。

因此，在现代生活里，我们再次发现了那种重复呈现古老的模式的倾向。那些不得不学习面对死亡的人应该重新学习古老的启示，这启示告诉我们，死亡是个谜，我们自身必须以同样的顺应和谦恭的精神，为死亡之谜做准备，正如我们曾经学习为生命之谜做准备一样。

超越的象征

对于大多数人产生影响的象征，其目的各不相同。一些需要被唤起，并在一种狄奥尼索斯式的“霹雳仪式”的狂暴之中，体验他们的入教仪式，另一些人则需要被遏制，需要被带到神殿境域或者神圣的洞穴里的精心绘制的图画面前，使他们回味起晚期希腊的阿波罗教，使他们驯服。当我们审视从古代经文中引证出来的材料时，或者当我们审视生命的对象时，我们就会看到，一个完整的入教仪式包含着两种主题。然而，可以相当肯定地说，入教仪式的根本目的在于，驯服青年本性中的那种本原的鬼精灵式的狂野。因此，尽管为了使这一过

程发生作用，需要运用狂暴的仪式，但仪式本身却有着一种文明化或者精神化的目的。

然而，还存在着另一种类型的象征，这种象征隶属于已知最早的神圣宗教传统，它同样也与个体生命的诸转折时期紧密相连。不过，这些象征并不寻求将初入成年的人与任何宗教信条或者世俗的集体意识统一在一起。相反它们暗示着，人需要从一切过于幼稚、过于僵滞或是不可更改的存在状态之中解放出来。换句话说，在其生命发展的过程中，当人迈向更高一级或者更为成熟的生命阶段时，它们所关注的是，人从一切限定的生存模式中解放出来或者超越这种生存模式。

正如我所说过的一样，儿童具有一种浑然一体的感觉，但是，只有在他的自我意识始现之前，他才具有这种感觉。在成年人的生命中，浑然一体的感觉是通过意识与心灵的潜意识内容的结合而获得的。从这种结合之中，荣格称之为“心灵的超越机能”生现出来，人凭借这种机能可以实现他的最高目标：他的个体潜意识自我的潜能的圆满实现。

因此，我们称之为“超越的象征”，是那些代表着人奋力去实现这一最高目标的象征。它们提供了一条途径，通过这条途径，潜意识内容可以进入意识心理，而它们自身同样也是潜意识内容的充满活力的表征。

这些象征的形式是多重形式。无论我们是在历史中遇到它们，还是在当代的处于生命的关键时期的男人和女人的梦中遇到它们，我们皆能看到它们的重要意义。在这类象征的最为原始的层位，我们再次遇到了鬼精灵的主题。然而，他此刻已不再表现为一个无法无天的未来英雄。他业已变为一个巫师——巫医——其巫术实践和敏锐的直觉标志着他已是成人仪式的原始大师。存在于他想象上的能力之中的能量脱离他的肉体，宛如鸟儿一样，飞往宇宙苍生。

在这种情况下，鸟儿是最为恰当的超越象征。它代表着通过一种“媒介”，亦即个体的人工作的直觉的奇特本质，这一个体的人，通过进行恍惚迷狂的状态，能够获得有关遥远的事件的知识——或者能够获得关于他在意识层位上对其一无所知的事实证据。

早在史前旧石器时代，我们就能找到这类魔巫神力的证据，正如美国学者约瑟夫·坎贝尔（Joseph Campbell）在评述一幅在法国新近发现的著名洞穴壁画时所指出的一样。他写道，在拉斯科洞穴（Lascaux），画有一个巫师的形象，他陷入恍惚迷狂的状态，躺在那里。他穿戴着一副鸟儿面具，面具上画有栖居在他身边栖木上的鸟的形象。直到今天，西伯利亚的巫师还穿戴这类鸟装，而且很多人相信，这类鸟装是由巫师的母亲根据一种鸟儿的后裔的形象设计而成的。因此，巫师不仅仅只是为人熟悉的外来的生灵，而且甚至还是受人宠爱的生灵的后裔，他的魔力领域是我们常态的清醒意识所不能窥见的。我们所有的人在幻觉之中皆能在瞬间看到这一领域，但是，他漫步游历在这一领域，他是这一领域的主人。

在这种类型的入教仪式活动的最高层，在远离那些瞒天过海的骗术领域，在远离那些通常用巫术来置换真正的心灵参悟的领域的最高层，我们发现了印度的瑜伽大师。在他们的恍惚迷狂的状态之中，他们的知觉远远地超越于常态的思想范畴之上。

表现这种通过超越来达到解脱的一个最为普遍的梦象征，是孤独的旅行或者朝圣的主题，从某种意义上讲，这种朝圣仿佛是一种精神朝圣，在朝圣的过程中，初去朝圣的人渐渐认识到了死亡的本质。不过，这种死亡并不是末日审判式的死亡，也不是其他力量的初始考验式的死亡：它是在某种伴侣的精神的带动下或者是鼓励下，所进行的一次解脱、抛弃和赎罪的旅行。这种精神常常更多地表现为入教仪式的“女主人”而不是“男主人”；表现为至高无上的女性（阿妮玛）

形象，例如中国佛教中的观世音，基督教—诺斯底教教义里的索菲亚（Sophia）或者古代希腊的智慧女神帕拉斯·雅典娜（Pallas Athena）。

不仅鸟儿的飞翔或者进入荒野的旅行代表着这种象征，而且一切具体表现解脱的强烈运动变化也代表着这类象征。在生命的第一时期，当人仍然依恋原来的家庭和社会群体之时，他可以将这种象征体验为成人仪式的时刻：在这一时刻他必须学会独自一人向着生活迈出关键性的一步。这一时刻正是艾略特（T.S.Eliot）在《荒原》里所描述的时刻，此时此刻，人面对着的是：

一个谨慎的时代永远无法收回的

此刻之间的献身的非凡勇气

在生命稍后的一个阶段之中，人可能并不需要摆脱与意味深长的抑制象征之间的一切联系。但是，人的内心中却会充满与生俱来的不满精神，这种精神迫使所有自由的人去面对某种新的发现，或者以一种崭新的方式生活。在中年和老年之间的时期内，这种变化可能具有特别重要的意义。在生命的这一时期，为数众多的人正在考虑的是，在退休之后他们干什么——是工作还是玩乐？是待在家里？还是外出旅游？

如果他们的生活曾经是充满冒险的、毫无保障的、动荡不安的生活，他们会渴望过一种平静安宁的生活，从宗教信仰里寻求慰藉。但如果他们主要是生活在与生俱来的社会模式之中，那么他们将会非常需要一种解放自我的变化形式的生活。这种需要可以通过环游世界或者仅仅通过迁居到一幢较小的房子里即可暂时满足。然而，所有这一切外在的变化都不能真正奏效，而只有某种对于传统价值的内在超

越，创造，而不仅仅是发明，一种崭新的生活方式，才能最终解决问题。

这后一种情况的一例是一位女人的例子。她生活在一种她本人，她的家人和朋友们长期喜爱的生活方式之中，因为这种生活有着坚实的生命根基，有着丰富的文化养料，安全可靠，远离变动不居的生活方式。她做了这样一个梦：

我发现一些神秘古怪的木块，它们具有的形态不是人刻成的，而是自然形成的美妙形态。某个人说道：“尼安德特人把它们带来了。”接着，我看到了在远处的那些尼安德特人，他们看上去好像一个黑色的人群，但是我看不清楚他们中间的任何一个人。我想我可以从这个地方带回一块他们的木头。

这时，我向前走去，仿佛我独自一人在一个旅行的途中行走。我向下俯视，看到了一个宛如死火山一样巨大的深渊，在这条深渊的部分地方，有着一些水，我指望会看到更多的尼安德特人。但是，我所看到的只是一些黑色的水猪，它们从水里出来，在黑色的火山岩石之间跑来跑去。

与这位女人的家庭依恋和她的高度文明化的生活方式形成鲜明对比，梦把她带向了一个比我们的任何想象还要原始的史前时代。她在这些古代人中间找不到任何社会群体，她看到他们只是远方的一个全然潜意识的、集体的“黑色人群”的化身。但他们是有生命的而且她可以拿走他们的一块木头。梦强调木头是天然的、不是刻制而成的；因此，它来源于潜意识的原始的而非文化条件形成的途径。其显著特征为年代悠久的木头，将这位女人的现代经历与人类生命远古的本源联为一体。

我们从大量的例证中得知，古代的树木或者植物象征性地代表着心灵生命的生长和发展过程（与心灵生命不同的本能生命，通常由动物来代表）。因此，通过这块木头，这位女人获得了将她与集体潜意识的最深层联为一体的象征。

接下来，她谈到自己独自一人继续旅行，这一主题，正如我业已指出的一样，象征着一种作为初始体验的解脱的需要。所以，在此我们有了另一超越的象征。

此刻，在梦里，她看到一个巨大的死火山的火山口，它曾经是从大地最深层那里向外猛烈地喷发岩浆的通道。我们可以推测，这暗示的是一意味深远的记忆的轨迹，这条轨迹向后通向一种创伤性经历。这种意象使她联想起了她生命过程中早年的个体经历，当时她感到，自己的内心中存在着激情的、毁灭性的、又是创造性的力量，她感到这种力量过于强大，以至于她害怕自己会失去理智。在青春的晚期，她发现，自己出人意料地需要摆脱家庭的那种过分因循守旧的社会模式。她并不怎么痛苦就摆脱了原有的模式，并最终能够重新与家人和睦相处。然而，她心中却萦绕着一意义深远的愿望：与她的家庭背景进行更大程度上的分离，并从她自身的存在模式之中寻求自由。

这个梦使我联想起了另一个梦，这是一个青年男子的梦。这位男子虽然有着完全不同的问题，但仿佛却需要一种类型相似的参悟。他有要求实现个体化的强烈愿望。他梦到一座火山，看见两只小鸟儿从火山口那儿飞向天空，仿佛是害怕火山即刻会喷发一样。这一切发生在一个陌生神秘的、人迹稀少的地方，这地方有着一片水，水位于他和火山之间。在这种情况下，这个梦象征着一个个体的成人仪式的历程。

这种情境与来自人从以采集简单食物为生的部落那里所报道的情境颇为相似，这些部落是家庭意识最为淡漠的群体。在这些部落里，

步入成年的青年人必须进行一次漫长的旅行，到达一个圣地（在北太平洋海岸的印第安文化里，圣地可能实际上是一火山湖）。在圣地，他进入幻觉状态，或是进人恍惚迷狂的状态。在这种状态中，他与自己的“庇护精灵”相遇，这精灵可能化身为动物、鸟儿或是自然对象。他紧密地与这种“野生灵魂”化为一体，并由此成为一个真正意义上的人。假如一个人不经历这类体验，那么，人们就会把他视为——正如一位阿库毛埃（Achumaui）巫医所说的一样——“一个平庸的印第安人，一个无足轻重的家伙。”

青年男子的梦始于他的生命的起点，并暗示出他作为一个成年人的未来独立和人格。我所描述的那位女人正临近她的生命的终点，她经历了一次与之相似的旅行，仿佛需要一种与之相似的独立。她能够生活在自己生命岁月的遗迹之外，与一种永恒的人类法则达到和谐，跨过生命的遗迹，超越已知的文化象征。

然而，这种独立并不以那种瑜伽式的超脱而终结，瑜伽式的超脱意味着弃绝人世与其所有的不清净。在她梦的要不然就是死亡和毁灭的情景中，这位女人看到了动物生命的形迹。这些动物是“水猪”，这是一种她对其一无所知的动物种类。它们因此而含有一种特殊种类的动物的意义，这种动物能够生活在两种环境中，既能在水中生活，又能在大地上生活。

这是作为超越象征的动物的普遍特征。这类生灵象征性地来源于远古大地母亲的深层，它们是集体潜意识的象征性外来生灵（denizen）。它们将一种特有的原始阴暗（冥界）的启示带进了意识的领域。这一启示与在那位青年男子的梦里由鸟儿所象征的精神启示在某种意义上有所不同。

其他蕴意深刻的超越象征是，啮齿动物、蜥蜴类动物、蛇类动物，甚至有时是鱼类的象征。它们是居于中间的动物，它们将水下活

动和鸟儿的飞翔与居中的陆栖生活结合为一。野鸭和天鹅正是这种意义上的例子。也许，超越的最为常见的梦象征是蛇，它表现为古罗马医药神埃斯克拉庇俄斯（Aesculapius）的治疗象征。直到今日，埃斯克拉庇俄斯依然是医学职业的象征。这种蛇本来是一种无毒的盘在树木上的蛇，它盘缠在药神的神杖上，仿佛化身为大地与苍穹之间的一种冥思。

一种更为重要的、更广为人知的神秘超越象征，是两条相互缠绕在一起的蛇的主题象征。在古代印度，有着著名的那伽（Naga）蛇；在古希腊，我们同样也发现了它们，它们缠绕在那属于赫耳墨斯的神杖的末端。一个早期的希腊赫耳墨斯胸柱像是一根石柱，上面有一赫耳墨斯的胸像。在胸柱像的一侧，是互相缠绕着的大蛇，而在另一侧则是一勃起的阴茎。既然缠绕着的大蛇象征着两性交合的行为，而勃起的阴茎是毫不含糊的性的意象，所以，我们可以得出某些有关把胸柱像的功能视为繁育丰饶的象征的诸结论。

然而，假如我们以为，这仅仅是指生物性的繁育丰饶，我们就大错特错了。赫耳墨斯是鬼精灵，作为使者扮演不同的角色，他是十字路口的神，最终他成为引导灵魂往返于冥界的指挥者。因此，他的阴茎从已知领域插入未知领域，寻求拯救和医治的精神启示。

在古代埃及，赫耳墨斯最初以鹳头神托特（Thoth）[560]而著称，因此，人们把他想象为超越原理的鸟的形象。此外，在希腊神话的奥林匹亚时代，赫耳墨斯在他作为蛇的神秘特性基础之上又重新获得鸟的生命的种种特征，他的神杖获得了大蛇之上的翅膀，从而变成了墨丘利的仪杖（caduceus）或者长着翅膀的神杖。赫耳墨斯神自身变为戴着飞帽，穿着飞鞋的“飞人”。此刻，我们看到了他的完整的超越能力，从对于冥界蛇—意识的低级超越，穿过大地现实的中介，最终在他有翼的飞翔中，达到了超人的或者超个体现实的超越。

这类复合象征在其他的表象之中也能找到，他们是有翼的马，长着翅膀的龙，以及大量见于炼金术的艺术表现之中的其他生灵。荣格博士在其经典著作中，对于这一主题进行极为详尽入微的形象论述。在我们为病人治疗的工作中，我们悉心关注这些象征的大量的变化形式。象征的变化形式表明，当象征解放位于较深处的心灵内容，使它们变为更有效地理解生命的、我们意识工具的组成部分时，我们的治疗所能指望达到的目的。

对于现代人来说，把握从以往岁月那里流传给我们的象征的意义，或者把握出现在我们梦中的象征的意义，并不是件容易之事。现代人同样也不容易看到，压抑与解放的象征之间的古老冲突与我们自身的危境之间有什么联系。然而，当我们认识到，这些远古模式所改变的仅仅是其形式，而非其心理意义时，一切都变得较容易理解了。

我们一直在谈论野鸟是解脱或者解放的象征。然而，我们今天同样可以谈论喷气式飞机和宇宙火箭是解放的象征，因为它们是同一超越原理的物质体现，它们起码可以使我们摆脱重力的束缚。同样，可以为人提供安全与保护的远古压抑象征，今天已表现为现代人所寻求的经济保障和社会福利。

毋庸讳言，我们之中的任何一个人皆能看到，在我们的生命之中，存在着冒险与纪律、邪恶与美德、自由与安全之间的冲突。然而，它们只不过是我们用来描述使我们苦恼的双向矛盾的措辞，我们仿佛永远也无法找到解决这种冲突的答案。

答案是有的。在压抑和解放之间，存在着一个汇合点，从我们一直都在讨论的初始生命仪式之中，我们能够找到这一汇合点。这类仪式能够使个体或者人的整个群体的内部统一对立的力量，获得一种生命的和谐。

然而，诸种仪式并不是一成不变地，自动地为人们提供这种机缘。它们与个体或者群体的具体特定阶段紧密相关，而只有当人恰如其分地理解了它们，并将其转化为一种崭新的生命方式，他才能安然度过危急时刻。从根本的意义上讲，生命仪式是一个过程，它始于一种顺应的仪式，历经一段时期的压抑，然后是随之而来的解放仪式。因此，每一个体皆有能力统一自我人格的相互冲突的组元：他能够达到一种和谐，这种和谐使他成为真正意义上的人，使他成为自我的名副其实的主人。

[第三部分]个体化的过程

M. L.冯·弗朗兹

心灵的成长模式

在本书的第一部分里，C.G.荣格博士向读者介绍了潜意识的概念，潜意识的个体结构和集体结构，以及它的表征的象征性模式。一旦人发现了由潜意识产生的象征的生命意义（即：它的愈合作用，或者破坏性作用），他就将面临如何释义的难题。荣格博士业已向人们说明，一切皆取决于具体的释义是否“一拍即合”，是否对于相关的个体具有意义。他用这种方式指出了梦的象征系统的潜在意义和机能。

然而，在荣格理论的发展过程中，这种可能性提出了另一个问题：个体的总体梦生活的目的是什么？在人类的直觉心灵的结构之中，梦扮演什么样的角色？在他的整体生命之中，梦又扮演什么样的角色呢？

通过对于大量的人进行观察，研究他们的梦（荣格估计，他起码曾为80，000个梦释义），荣格发现，不仅所有的梦都在各种不同的程度上与做梦人的生活相关，而且它们都是种种心理因素构成的一个巨大的网的所有组成部分。他还发现，从总体上看，它们仿佛遵循着一种排列方式或曰模式。荣格将这种模式称之为“个体化的过程”。因为每天夜晚梦都展现不同的情景和意象，因此，粗心大意的人们恐怕不会发现任何模式。但是，假如一个人在数年之中留心自己的梦，并

研究整个梦的系列，那么，他就会发现，某些内容出现了、消逝了，然后又重复出现。很多人甚至会反复地梦见同一些人物、风景，或者境遇。如果一个人通过一个完整的系列，追踪这些人物、风景、境遇，他将会发现，它们在缓慢地发生着变化，不过人可以感觉到这种变化。如果梦及其象征性内容的恰如其分的释义影响到了做梦人的意识态度，那么这种变化就会加快。

因此可以说，我们的梦生命创造了一种蜿蜒曲折的模式，在这一模式里，人体的组成部分或者倾向渐渐显露迹象，接着消逝无踪，然后又重复呈现。如果人在一段时期细心观察这种蜿蜒曲折的模式，他能够发现，一种隐而不见的调节或控制趋向在起着作用，创造一种缓慢，难以为人察觉的心灵生长的过程——个体化的过程。

渐渐地，一种更为博大的、更为成熟的人格形成了，它逐渐变得更有力量，甚至也更容易为他人所看到。我们通常讲“被抑制的生长发展”这一事实表明，我们认为，任何一个个体皆能完成这一生长和成熟的过程。这种心灵生长并不能靠权力意志的意识努力来完成，心灵生长的发生是潜意识的、自然而然的，在梦中这种生长常常由树木来象征，它缓慢的、强有力的、不自觉的生长使一既定的模式得以完形。

在我们的心灵结构里，那种产生控制作用的结构中心仿佛是一种类型的“核原子”。人同样也可以称其为创造者、组织者，以及梦意象的源泉。荣格称这种中心为“潜意识自我”，并将其描述为整个心灵的总体，用于区分“意识自我”，意识自我仅仅构成总体心灵的一小部分。

很多世纪以来，人们都直观地感觉到了这一内在中心的存在。希腊人称它为人类内心中的守护神（daimon）；在埃及，人们用魂灵（Ba—soul）这一观念来表述它；而罗马则把它当作每一个体皆具有

的“庇护神”来崇拜。在较为原始的社会里，它常常被人看作是庇护精灵，化身在一动物体内或者偶像里面。

以一种出人意料的纯粹、完善的形式使这一内在中心得以现实化的，是纳斯卡皮印第安人（Naskapi），他们依旧生活在拉布拉多半岛（Labrador）[561]的森林之中。这些原始人是狩猎人，他们生活在相互隔离的家庭群体之中。他们彼此之间相距遥远，以至于他们至今尚未能够具备部落的风俗习惯、集体的宗教信仰和仪式。在其毕生的孤独之中，纳斯卡皮猎人不得不依靠他本人内心的声音和潜意识的启示来生活；他没有宗教先师来教导他，他应该相信什么，没有任何仪式、节日、习俗来帮助他如何生活。在他对于生命的基本观点之中，灵魂仅仅只是一个“内心伴侣”，他称这位伴侣为“我的朋友”，或曰弥斯塔—皮欧（Mista—Peo），意为“伟大的人”。弥斯塔—皮欧栖居在内心里，他是永生不死的；在死神降临之际，或在生命弥留之时，他离开个体的肉体而去，然后再将自身投生转世于另一个体的生命之中。

那些悉心关注自己的梦，力图发现梦的意义，并检验他们的真理的纳斯卡皮人，能够在更深的一个层次上与伟大的人连为一体。伟大的人宠爱他们，并赐予他们更多更美好的梦。因此，个体的纳斯卡皮人的主要职责是，遵循他的梦给予的指令，然后运用艺术手段将梦的内容赋予永恒的形式。谎言和不诚实驱使伟大的人远离人的内心领域，而对于自己邻居和动物的慷慨和爱却吸引伟大的人到来，并赋予个体生命。梦赋予纳斯卡皮人发现自我生命方式的完整能力，他不仅能够找到自己内心世界的生命方式，也能找到在大自然外部世界的生命方式。梦帮助他预测天气情况，在他的狩猎中给予他无比珍贵的指示导引，而他的生活正是靠狩猎来维持的。我谈及这些极为原始的人们是因为，他们的心灵尚未被我们文明化的观念所玷污，他们依然具有把握荣格所谓潜意识自我的本质的自然洞察力。

我们可以把潜意识自我界定为一种内心控制因子，它与意识人格迥然不同，我们只有通过对于人自身的梦的探究，才能把握它的意义。梦向人们表现，潜意识自我是控制中心，它引发人格的连续不断的拓展和成熟。然而，这一更为博大的、几乎是心灵的总体构成起初仅仅表现为一种与生俱来的可能性。它可能会在极小的程度上呈现出来，抑或在人的整个生命过程中，它可能会相对完整地得以生长发展。它究竟能演化到何种程度取决于意识自我是否乐于洗耳恭听潜意识自我的昭示。正如纳斯卡皮人注意到，乐于接纳伟大的人的暗示的人，将会获得更美好、更有助于人的梦一样，我们可以补充说，在接受性的人的内心里，与生俱来的伟大的人变得更为真实；而在那忽视他的人的心灵中，他变得更为空幻。因此，接纳伟人的人也会成为一个更为完美无缺的人。

事实仿佛甚至是这样：意识自我并不是由于大自然漫无节制地顺应其自身随意的冲动而被创造出来的，大自然创造它的目的是，帮助心灵总体——整体心灵得以现实化。意识自我的功能在于，照亮整个心灵系统，允许它进入意识领域，从而使它得以现实化。譬如，倘若我具有一种艺术天赋，但我的意识自我对其一无所知，那么这种天赋就不会显现。可以这么说，我的天赋并不具备存在的形式。而只有当我的意识自我注意到它时，我才能使它进入现实的领域。这种与生俱来、隐而不见的心灵总体与那全然现实化的、有生命的整体并不是同一种东西。

人可以用下述的方式来形象地描述这一点：一颗山松子蕴涵着潜在形式中的一棵完整的未来的树；但是，每一粒树种都在一特定时间落在一个特定的地方，在这一地方，存在着诸多种特定的因素，像是土质、岩石、坡地、受光受风的程度。树种中蕴涵着的树的潜在整体对于这些环境构因做出反应，避开岩石，面朝阳光，结果树的生长模式就具备了。这样，一棵松树便慢慢地成形了，构成了其总体内容的

圆满实现，进入了现实存在的领域。没有现实化的生命之树，松树的意象仅仅只是一种可能性，或者是一种抽象观念。从另一方面看，个体的人的内心中这种个体特性的实现正是个体化过程的目标所在。

从一种观点上看，这一过程发生在人（以及其他的生物）身上，它是自然的、发生在潜意识中的过程；它是这样的一种过程，人通过这一过程圆满地生活在他的与生俱来的人类天性之中。然而，从严格的意义上讲，只有在这种时刻个体化的过程才是真实的：个体感觉到了它的存在，并有意识地与它保持一种生命的联系。松树是否感觉到它自身的生长过程，是否为使它完形的诸不同形式的变化而感到欣悦和遭受苦难，我们不得而知。但是，人类肯定能够有意识地参与他的生长发展过程。他甚至会不时地感觉到，通过做出自由的决断，他可以与它进行积极的合作。这种合作属于那种较为狭义上的个体化过程的合作。

然而，人类体验到了某种在我们有关松树隐喻的意蕴之外的东西。个体化的过程蕴涵着比天生的整体胚芽与命运的外部行为之间妥协屈服更多的内容。它的主体的经验表达了这样一种感受：某种超个体的力量正在以一种创造性的方式介入。人有些时刻感觉到，潜意识正在引导着他与一种神秘模式的契合。事实仿佛是，某种存在正在注视着我，某种存在我看不到，但它却能看到我——大概它是人心中的伟大的人，他通过梦的方式，告诉我他对于我的看法。

但是，只有当意识自我摆脱一切目的性的、愿望性的目标，并力图获得一种更深沉的、更为基本的存在形式时，心灵核心的这种富有创造性的生命组成部分才能开始产生作用。意识自我必须放弃任何设想或是意图，竭尽全力凝神倾听潜意识的旨 意，顺应那种趋向生长的内在冲动。为数众多的存在主义哲学家试图描述这种情境，但他们所

做的仅仅只是剥去了意识的种种幻觉：他们径直走到了潜意识的大门前，却没能打开这扇大门。

比我们自身的文化更牢固地根置于大自然之中，生活在他们自己文明世界的人更容易懂得，为了给人格的内在生长铺平道路，放弃意识计划的实用主义态度是完全必要的。我曾经遇到一位已有年岁的女士，在她的生活中，就外在的成就而言，她并未获得丰硕成果。不过，她却在实际上与一位难处的丈夫过着一种美满的婚姻生活。当她向我抱怨说，她在一生中没有“做成”任何大事时，我告诉了她一个中国的圣贤庄子讲述的故事。她即刻理解了这个故事的蕴意，感到一种极大的安慰。下面就是庄子讲的故事：

有一位浪迹四方的木匠，他名叫石头。在他的旅途中，他看到了一棵巨大的栎树，栎树巍然耸立在社坛附近的一处田野里。徒弟对这棵栎树赞叹不已，木匠对徒弟说：“这是一棵毫无用处的树。如果你想用它来造船，船很快就会腐烂；如果你想用它制作工具，工具很快就会断裂。你不能用这棵树做成任何有用的东西的，而这正是为什么这棵树活了这么大的岁数的道理。”

然而，同一天夜晚，在一个客栈里，当木匠进入梦乡之际，苍老的栎树在梦里出现在他的面前，并向他说道：“为什么你把我比作你所培植的那些树，诸如山楂树、梨树、橘树，苹果树，以及所有其他结果实的树？甚至在它们能够结出成熟的果实之前，人们就开始袭扰、蹂躏它们。它们的枝干被折断，细嫩的小枝被撕裂。它们的禀赋为它们带来了灾难，它们不能安然无恙地度过它们的自然生年。这就是到处都在发生的事，这正是为什么我早就力图成为一棵丝毫无用的树的道理。你这可怜的人！你想一想，假如我在任何一方面有用的话，我能长成这样一棵参天大树吗？除此之外，你和我皆为生灵，那

么一种生灵怎么能够高高在上，来判断另一种生灵的价值呢？你这无用的俗人。你知道什么是无用的树吗？”

木匠从梦中醒来，思索着他的梦的意义。后来，当他的徒弟问他，为什么只有这一棵用于保护社坛时，他回答道：“闭上你的嘴吧！我们不要再谈这棵树了！这棵树是有意生长在这里的，因为如果它长在其他地方，人们就会虐待它。如果它不是一棵社神之树，它可能早已被人砍倒了。”[562]

显而易见，木匠理解了他的梦的意义。他看到了，真正地圆满完成人的使命是人类的最高成就。在面对我们潜意识心灵的要求之际，我们的实用主义观念必须让步。如果我们把这一隐喻转化为心理的语言，那么那棵树所象征的是个体化的过程，它给予我们目光短浅的意识自我一种训诫。

在那棵圆满完成自身使命的大树下面——在庄子的故事里——有着一座社坛。社坛是一块粗糙的、天然的石头，人们在这块石头上，向“拥有”这片土地的地神祭献贡品。地坛的象征暗喻着这样一种事实：为了使个体化的过程变为现实，人必须有意识地顺应潜意识的力量，而不是去思索什么是人应该做的，或者去想什么是人们普遍认为对的，或者通常什么事情会发生。人必须真正去亲耳聆听，以便得知在此时此地的特定境遇中，内心总体（潜意识自我）需要他做什么。

我们的态度应该像上面提到的山松的态度一样：在一块岩石阻碍了山松的生长时，它既不感到烦恼痛苦，也不制定如何克服这一障碍的计划。它只是试图去发现，它应该更多地靠向左边或者右边生长，朝向斜坡生长，或是远离斜坡生长。宛若那棵树一样，我们应该顺应这种几乎难以为人察觉的却是强有力的支配冲动——一种源自朝向独特的、创造性的自我实现的驱动力的冲动。此外，这是一个过程，在这一过程中，人必须反复地去寻找并找到某种至今尚未被任何人知晓

的东西。导引的暗示或者冲动并非来源于意识自我，而是来源于心灵的整体：潜意识自我。

除此之外，偷偷地窥视他人生长发展的方式将丝毫无助于自身的生长发展，因为我们每一个人的自我实现的任务都是独一无二的。虽然为数众多的人类问题彼此相似，但它们从来也不完全一样。所有的松树彼此之间都非常相似（不然我们就不会认出它们是松树），但是它们中间没有一棵与另一棵完全相同。由于这些相同和不同的因素，概述个体化过程的千变万化的形式是颇为困难的。事实是，每一个人皆必须完成某种不同的任务，某种完全为其自身所特有的任务。

为数众多的人指责非难荣格的心理学方法，因为它不能系统地呈现心灵的材料。然而，这些批评家们忘记了，心灵材料本身是一种负载情感的生命体验，生就是非理性的、变动不居的，除了在最为肤浅的方式上人可以将其系统化之外，它自身不可能进入系统化的领域。当代的深蕴心理学所达到的极限与微观物理学所达到的极限相同。也就是说，当我们是在与统计学意义上的平均值打交道时，对事实进行理性而系统的描述是可能的。但是，当我们是在企图描述单一的心灵事件时，我们所能做的只是从尽可能多的角度呈现这一事件的真实图画。同样，科学家们不得不承认，他们并不知道光是什么。他们所能说的只是，在某种试验条件下，它仿佛是由粒子构成的；而在另一种试验条件下，它却好像是由波构成的。然而，它“本质上”是什么依然不为人知的潜意识的心理学和任何一种有关个体化过程的描述所遇到。概念界定的诸困难与界定光的困难性质相同。不过，在此我将试图所做的是，简要地描述一下它们的某些最为典型的特征。

潜意识的初探

对于大多数人来说，青春岁月的标志，是一种心灵的逐渐觉醒，在觉醒的过程中，个体逐渐感知到世界与其自身的存在。童年时期是一个情感强度巨大的时期，而且，儿童最早时期的梦，常常以象征形式显现心灵的基本结构，暗示它以后将如何形成做梦人的命运。例如，荣格曾经给一群学生讲过一位青年女子，她备受焦虑的袭扰，在芳龄二十六岁那年自杀。当她还是一个幼童时，她做了一个梦，梦见在她正躺在床上时，“杰克·弗罗斯特”走进了她的房间，掐住了她的脖子。她从梦中醒来发现，她正用自己的手掐住自己的脖子。这个梦并不使她感到恐惧，她只是记得自己曾经做过一个这样的梦。然而事实却是，她并没有从情感上对于她与冰冷的魔鬼——冻结生命的魔鬼的相遇做出反应——没有准确地预测未来，不知道梦本身是反常的梦。后来，她正是用这只冰冷的、残酷无情的手结束自己的生命的。从这一独特的梦中，可以推导出做梦人的悲剧性命运，这种命运在她的童年由她的心灵预示出来。

有些时刻，以象征性形式预示未来的并不是梦，而是某种给人印象极为深刻的、令人永生难忘的真实事件，它宛如是一预言。世人皆知，儿童时常忘记那些仿佛给成年人留下深刻印象的事件，但却清晰地记得某种其他人没有注意到的事件或者故事。当我们仔细观察这类童年时期记忆中的一种记忆时，我们通常会发现，这一记忆形象地描述了（如果将记忆作为象征来释义）儿童心灵结构的一种基本问题。

当儿童到了入学之年，建造意识自我，顺应外部世界的阶段便随之开始。通常，这一阶段往往给人带来一些令人痛苦的震惊。与此同时，一些儿童开始感觉到，自己与他人迥然相异，而这种独一无二的相异感觉使得他们感到某种悲伤，这种悲伤正是为数众多的青年人的孤独感的一个组成部分。世界的不完美，内在于自我和外在于自我的邪恶，成为意识所关注的问题；儿童必须竭尽全力去应付（但尚不理解）内心的种种冲动和外部世界的诸需要。

如果意识的生长发展在其正常的展示过程中受到阻碍，儿童常常从外部或者内部的困境中隐退，遁入一个内心的“城堡”；而一旦这种情况发生，他们的梦和潜意识材料的象征性图画时常在一种非同寻常的程度上，揭示一种圆形的、四角形的，以及“核心的”类型主题（我随后将为它们做出释义）。这种类型的主题来源于前面所提到的心灵核心，那个意识的整体结构发展过程从中衍生的人格的生命中心。很自然，当个体的心灵生命受到威胁时，生命中心的意象会以一种特别惹人注目的形式显现。据我们所知，这一生命中心规定着自我意识的结构，意识自我显然是这一本原中心的翻版，或者是它的结构对应形式。

在这一生命的早期，为数众多的儿童急切地寻觅某种生命的意义，以帮助他们来应付他们内心的混乱和他们外部的混乱。另外，还有着另外一些孩子，他们依旧潜意识地顺应着与生俱来的、本能的原型模式的变动。这些青年人并不关心更深一层的生命意义，因为，对于他们来说，他们有关爱情、自然、运动，以及工作的体验蕴涵着一种直接的、令人心满意足的达到目的的途径。他们并不一定就是较为浅薄的人，与那些较为内倾的人们相比，他们常常更容易顺应生命之流，与生活发生冲突较少，也不容易产生心理障碍。假如我乘坐一辆汽车或者是火车，不往车窗外边看，那么只有停车、启动和突然之间的转弯才会使我认识到，我正在运动。

真正的个体化的过程——意识与个体内部中心（心灵核心）或曰潜意识自我的妥协——通常始于一种人格的创伤，以及伴随着这种创伤而来的磨难。这种初始的震惊相当于某种形式的“召唤”，虽然人们并不常常这样认为。相反，意识自我感到，它的意志和愿望受到阻碍，并常常把这种阻碍具体化为某种外部事物（即意识自我非难上帝、谴责经济形势、指责上司、抱怨婚姻伴侣），认为他们必须为阻碍它的意志、愿望的实施负责。

抑或，从外部现实来看，一切仿佛都称心如意，但是，在这种表面的如意之下，人却感到一种致命的极度厌倦，仿佛一切都空幻无物，一切都毫无意义。通过讲述一个国王身患疾病、年迈体衰，大量的神话和童话象征性地描述了个体化过程的这种初始阶段。其他与之相类似的故事模式是，一对王族的伉俪没有生育能力；或是一个魔怪窃走了王国的所有的妇女、儿童、马匹和金银财宝；或是一个魔鬼使国王的军队或者他的御船不能沿着既定路线前进；或者是黑暗笼罩着大地，井泉干涸、洪水、旱灾、寒冷袭击着整个国家。由此看来，仿佛与潜意识自我的初始邂逅预先投出了一个黑暗的阴影。仿佛那位“心灵的朋友”起初作为一位铺设陷阱者来到，用他的陷阱来捕捉那孤立无援地拼命挣扎着的意识自我。

人在神话里发现，能够改变国王或者他的王国的厄运的魔法或者法宝始终总是某种极其奇妙的东西。在一个神话传说中，为了使国王的身体康复，需要有“一只白色的乌鸫”，或者有“一条在腮上戴有一只金色戒指的鱼”。在另一神话传说里，国王渴望得到“生命之水”，或者“魔鬼头上的三根金发”，或者是“一个女人的金辫子（不用说，随后还想得到辫子的主人）”。无论会是什么，能够驱逐邪恶的东西始终是某种绝无仅有、难以找见的东西。

在一个体生命的初始危机之中，发生的情形与之完全相同。人在寻觅的是不可能找到的，或者对其一无所知的东西。在这种时刻，一切善意的、明智的忠告——敦促人要具有责任心、去度假、不要过于拼命工作（抑或不要玩命工作），更多（或更少）地与人接触或者培养某种嗜好，都将全然无益。没有任何这种忠告有助于人，抑或最多也只能说，仿佛只有一种东西才能产生作用：那就是，直接面向逼近前来的黑暗，没有任何偏见，眼光纯真，竭尽全力去发现其神秘的目标是什么，以及它想向你索取什么。

一般而言，临近的黑暗的隐秘意图是某种非同寻常的意图，它绝无仅有，又完全出人意料。通常，只有通过从潜意识中涌现出来的梦和幻想，人才能发现它是什么。如果人全神贯注潜意识，不做轻率的设定，不进行情感投射，它就会化为诸无助于人的象征性意象之流。不过，情况也并非始终如此。有些时刻，它首先使人获得一系列痛苦的认识：他和自身的意识态度的错误何在。然后，他必须开始吞下所有种类的真理的苦果。

阴影的实现

无论起初潜意识是以一种有助于人的形式或者无助于人的形式出现，一段时间之后，需要通常会出现，要求意识态度以一种痛苦的方式重新适应潜意识的诸因素——从而接受看起来仿佛是来自潜意识的“批评”的东西。通过梦幻，人逐渐认识到了由于各种各样的原因，他不愿过于仔细审视的自我人格的诸构成体。这就是荣格所称谓的“阴影的实现”。（他运用“阴影”一词来表现人格的这一潜意识组成部分的原因是，它通常以一种拟人的形式出现在梦里。）

阴影并不是潜意识人格的总体。它相当于意识自我的未知或所知甚微的特征和特性——那些大部分属于个体领域的、能够被充分意识到的特征。在某些方面，阴影同样可以由源于外在个体自我生命源泉的潜意识因素构成。

当一个人试图去发现自己的阴影时，他就会逐渐认识到（并常常愧见于）他否认阴影存在于其内心，但却明显地从他人身上看到那些阴影的特征和冲动——像是自我中心，精神上的怠倦，无所事事的闲荡；非现实的幻想、计划、蓝图构想、漫不经心和软弱怯懦；对金钱和财富的贪婪之爱等——简而言之，所有那些他可能曾经告诉过自己

的不起眼的罪恶：“这无关紧要；没有任何人会注意的，而且不管怎么说，其他人也这么做的。”

如果当一位朋友由于你的过失而指责你，一股压倒一切的愤怒之火在你心中勃然而起时，你可以相当肯定，在这一点上，你将会发现阴影的一部分——你对其一无所知的阴影的一部分。毋庸置疑，当他人由于你的阴影的过失而“并非公道地”批评你时，你感到烦恼不安是很自然的。然而，如果你本人的梦——你本人内心中的审判者——指责你，你又能说什么呢？这是意识自我被捕获的时刻，其结果往往是令人困惑的沉默。随后，令人痛苦的、漫长的自我培育的工作开始了——一种我们可以说是，与海格立斯（Hercules）[563]艰巨任务相对应的心理艰巨任务展现在人眼前，正如你所记忆在心的。厄运英雄的第一件任务，是在一天之内清理干净奥革阿斯的牛圈，在他的牛圈里，多年来，成千上万的牛排泄出了大量的牛便——这项任务极为艰巨，一个普通人只要一想到这种情形，即刻就会由于沮丧而失去信心。

阴影并不仅仅是由疏忽遗漏构成的，它同样经常表现为一种冲动性的、不由自主的行为。在人还未来得及思索之前，恶毒言语已冲口而出、阴谋已被策划、错误的决定已经做出，人所面对的是种种永远不愿意获得的、永远也不会有意识去获得的结果。除此之外，阴影向集体性的有害影响所施加的力量远远超过了意识化人格。例如，当一个人悠然独处之际，他会相对感到一切正常；而一旦“其他的人”干那些极端邪恶、原始残暴的事情时，他就会害怕如果他不加入他们的行列，人们就会把他视为傻瓜。这样一来，他便屈从于种种并不真正属于他所有的冲动。尤其是当人与同种性别的人接触时，他既能发现自己的阴影，也能发现他人的阴影。我们看不到异性内心中的阴影，我们通常很少为它感到不安、因而也会更容易原宥它的过失。

在梦和神话里，阴影表现为与做梦人同一性别的人。下述的一梦可以作为一个例证。做梦人是一位年龄为四十八岁的男子，他竭尽全力为其自身的目的而独自生活。他工作勤恳努力、严于律己，他对于自身欢乐和本能冲动的压抑大大超过了他的真实天性所能接受的限度。

在城里，我拥有一幢巨大的房子，我住在这幢房子里面。不过，我并不了解它所有不同的组成部分。于是，我便四下走动，仔细察看。我发现，主要是在地下室那里，有几个房间我竟然一无所知，我甚至不知道通向其他地下室或者地下街道的出口。当我看见这些出口的一部分没有锁上、一些竟然没有锁时，我感到非常不安。此外，一些在邻里区域干活的工人可能会偷偷地溜进来……

当我走上一楼时，我穿过一个后院。在后院，我再次发现了所有通往街道而不通向房间的出口。当我试图更仔细地观察它们时，一个人迎面朝我走来，他开怀大笑，大声说道，我们从小学时代就是好朋友。我也回想起他是谁了。在他向我讲述他的生活时，我和他一道走向出口；然后，我和他一道漫步在大街上。

在我们穿过一条巨大的环形街道时，天空有着一种奇异神秘的明暗对比，我们到了一块绿茵茵的草坪上，三匹奔驰的骏马突然从我们面前一驰而过。这是三匹俊美、膘肥体壮的马，狂野但却极为整洁，它们背上没有骑手。（这是从军营里跑出来的马？）

那迷宫般的神秘通道、房间、地下室里没有锁的出口使人联想起古代埃及有关冥界的图画，它是具有其未知可能性的潜意识的著名象征。同样，它表明，在个体潜意识的阴影一面，个体如何“接纳”他人的影响，以及那些陌生神秘、异己的因素怎样乘虚而入。人们可以说，地下室代表着做梦人心灵的底层。在神秘古怪的建筑的后院（代表做梦者人格的那依然尚未感知的心灵领域），一位老朋友突然之间

出现了。这个人显而易见体现了做梦者本人的另一方面——那曾经是他构成儿童时代的生命的、但他却业已遗忘和丧失的一方面。经常发生的是，一个人的儿童特征（诸如无忧、欢乐、狂躁易怒，或者对他人的信赖）突然之间消逝无踪，他不知道它们是在哪里或是怎样销声匿迹的。正是这业已丧失的做梦人的特征现在又（从后院）重新出现，并试图再次交友。这一人物大概代表着做梦人忽视的享受生活欢乐的能力，以及他外倾的阴影一面。

不过，我们很快就认识到，为什么恰恰在遇到这位仿佛无害的老朋友之前，做梦人感到“焦虑不安”的原因。当他与朋友漫步在大街上时，三匹骏马脱缰而驰。做梦人认为，它们可能是从军营（从化为他的生命特征的意识戒律）那里逃出来的。骏马没有骑手这一事实表明，诸本能的驱力能够摆脱意识的控制。在这位老朋友身上，在这些马身上，做梦人极为需要的、以往缺乏的所有积极的生命活力重新表现出来。

这是当人遇到自己的“另一面”时常常出现的问题。阴影通常蕴涵意识所需要的诸价值，然而，这些价值存在于一种形式之中，这种形式使它们难以统一化入个体的生命。在这一梦里，诸通道和大房间同样也表明，做梦人迄今尚未认识其自身的心灵诸结构，而且没有能力使它们充满勃勃生机。

在这一梦里出现的阴影，是典型的内倾型人（倾向于过分远离外部世界生活的人）的阴影。在一个外倾型人，那更多地转向外部对象和外部世界的人的例子中，阴影的表现形式看上去将会迥然相异。

一位性情活泼、生气勃勃的青年男子在事业上屡获成功，但与此同时，他的梦却不断地向他暗示，他应该完成一件他已开始的个体性的创造性工作，下面就是其中的一个梦：

一个男人躺在一张睡椅上，用东西遮掩住了脸。他是一个法国人，一个亡命之徒，他会干一切犯罪勾当。一位官员随我一起走下楼梯，我知道有人已经密谋好了谋害我的计划：也就是说，法国人将杀死我，并使谋杀看上去像是偶然事情。（这将是从外表上看的那种现象。）事实上，当我们走近出口之际，他已偷偷地溜到我的背后，不过，我已高度警惕。一位高大、魁梧的男人（相当富有而有影响的人）突然之间歪靠在我身边的墙上，感到身体不适。我迅速抓住这一机会，用武器刺入那官员的心脏、杀死了他。“人只注意到了一点儿潮湿”——这仿佛像某个人所说的观感。此刻，我已平安无事，因为既然那个给他指令的人已经死了，那个法国人也就不会袭击我了。（也许，那官员和那后来的魁梧的男人是同一个人，后者不知怎么地便取代了前者。）

那位亡命之徒象征着做梦人的另一面——他的内倾型人——业已赤贫，到了山穷水尽的地步。他躺在睡椅上（他是被动的），用东西遮盖着脸，因为他希望独自一人呆着。另一方面那位官员，还有那位魁梧高大的富翁（从隐秘意义上讲，他们是同一个人）却人格化了做梦人功成名就的外部责任和活动。魁梧高大的人的突然发病与这种事实紧密相关：当做梦人在其外部生活中允许自己的本原生命能量过分激烈地爆发出来之时，他事实上已经病了好几次了。然而，在这位成功者的血管里，却没有生命的血液——只有某种形式的潮气——这意味着，在做梦人的那些外部野心勃勃的活动中，没有真正的生命、没有激情，只有无生命的机械系统。因此，杀死魁梧的男人并不意味着真正的损失。在梦结尾之际，那位法国人感到心满意足；显而易见，他象征一位积极的阴影人，而只有当做梦人的意识态度与他的态度相悖逆时，他才会变为一个消极的、令人感到危险的人物。

这个梦向我们表明，构成阴影的是为数众多的组元——诸如潜意识的野心（那位建功立业的魁梧大汉）组元、外倾类型人（那位法国

人）的组元等。除此之外，做梦人为何偏偏联想到法国人，是因为法国人知道如何极为漂亮地处理风流韵事。因此，两位阴影人物同样也象征着两种世人皆知的内驱力：权力驱力和性驱力。权力驱力一时间以一种双重形式出现，它既表现为一官员，又表现为一成功者的形象。那位官员，或曰国家公仆人格化了他的集体顺应生活；而那位成功者的形象则暗喻野心；不过，两者皆不言而喻地归属于权力驱力。当做梦人成功地制止了这种危险的内在力量的冲动时，法国人突然之间敌意全然消逝，换言之，那同样危险的性驱力的冲动也已驯服了。

显而易见，在一切政治冲突之中，阴影的问题具有至关重要的意义。假如人做了这样的梦，但却不对他的阴影问题采取明智的态度，他就会很容易地把那亡命徒一样的法国人视同为外部生活中的“危险的集权主义者”，或者把那位官员和那位富翁一同视为“敲骨吸髓的资本家”。这样一来，他就不可能看到，在他的内心里，存在着这类相互争斗的组元。如果人们在他人身上观察到了他们自身的诸潜意识倾向，那么这种现象就被称之为“投射”。所有国家之中的政治鼓动中都充满了这类投射，正如小群人或几个人在私人所散播的流言蜚语之中充满投射一样。所有各种投射都将会遮蔽我们的观点和我们同代人的观点，损害观点的主体性，进而损害一切潜在的真正和谐的人际关系。

除此之外，在我们的阴影的投射之中，还存在着另外一种不利因素。假如我们将自身的阴影视同为共产主义者或者是资本主义者的话，那么我们自身人格的一部分将依然处于对立面。其结果是，我们将会不断地（尽管是不由自主地）在我们自己背后做那些支持这另一面的事情，从而不知不觉地帮助我们的敌人。相反，如果我们认识到这种投射，并能够毫无恐惧、没有任何敌意地讨论事务，明智地对待这另一方面的人，那么，敌对双方的相互理解——抑或至少是休战的时机便会到来。

阴影成为我们的朋友，还是成为我们的敌人，在很大程度上取决于我们自己。正如那尚未探知的房屋之梦和那关于法国亡命徒之梦所表明的一样，阴影并不一定总是一种对手。实际上，阴影宛如一个人不得不与之交往的活生生的人，根据情境的需要，为了与阴影和睦相处，他有时顺从，有时反抗，有时则赐予爱。只有当他忽视阴影的存在，对阴影产生误解之际，阴影才会变得充满敌意。

有些时刻，虽然这种时刻并不经常出现，一个人会感到受一种力量的驱使，超越自身本性较坏的一面，压抑自身较好的一面。在这种情况下，阴影在他的梦里会表现为一种积极的形象。然而，对于一位生活在自己本原情绪和情感之外的人，阴影可能会表现为一个冷漠无情的、消极被动的理性主义者；然后，它具体化为曾被抑制的、充满敌意的恶毒判断和消极的、具有破坏性的思想。这样一来，无论阴影表现为什么样的形态，它的功能皆相当于意识自我的对立面，并具体化为一个人最讨厌的他人身上的种种特征。

只有当人努力做到真诚坦率，运用自己的洞察力，他才能比较容易地将阴影统一到意识人格之中。然而，遗憾的是，这种努力并非总能奏效。在个体的阴影组元之中，存在着这样一种激情的内驱力，理性不可能战胜它的力量。偶然之间，来自外部世界的痛苦体验可能会有助于压倒这种力量；也就是说，一块砖头砸在人的头上将能使阴影的内驱力量和冲动止息。有些时刻，英雄式的决断也能使它们停息下来。不过，只有当那伟大的人（潜意识自我）帮助个体贯彻这种决断，这种超人的决断才能化为现实的结果。

然而，阴影蕴涵不可抗拒的冲动的巨大力量的事实并不意味着，人始终应该不顾一切地抑制阴影的驱力。有时阴影是强有力的，这是因为潜意识自我正在指向同一方向，因此，人并不知道在内部压力的背后是潜意识自我，还是阴影。在潜意识之中，人不幸地身处一种与

月光下的景色境遇相同的境遇。所有的内容都模糊不清，互相融化为一体，人无法确切知道它们是什么，它们的位置在哪里，或者一物从何处开始，到何处终止。（这就是所谓的潜意识内容的“污染”。）

当荣格称潜意识人格的一部分为阴影时，他是在指一种相对而言界限分明的组成部分。但是，有些时候，那些为意识自我所不知的一切，其中包括最有价值的、最为崇高的力量与阴影浑融为一体。例如，人无法明确地肯定，我所引用的梦中那个法国亡命之徒是一无害的流浪汉，还是一最为有益的外倾型人；前面的梦中的脱缰之马——应该让它们自由自在地奔驰，还是让它们戴上笼头？在梦本身没有使事物明确显现的情况下，意识人格必须做出判断。

如果阴影人物蕴涵富有价值的、生命的力量，那么人应该把它们吸收到实际的经验之中，而不应该压抑它们。放弃自身的骄傲和自负，使某种仿佛邪恶但实际上并非邪恶的力量充分发展，取决于意识自我。这样做可能需要一种牺牲，宛如征服激情那样的英雄式的牺牲，不过，这种牺牲是一种相反意义上的牺牲。

当一个人遇到自己的阴影时，种种道德问题便油然而生，在《可兰经》十八书中，对于这一情境有一段精彩的描述，其描述见于沙漠中摩西遇到黑德尔（Khidr[564]，“绿神”“神的第一天使”）的传说。他们一道漫步，黑德尔担心一旦摩西目睹他的行为，一定会发怒；而如果摩西不能容忍他、相信他，那么黑德尔将不得不离他而去。

黑德尔沉没掉了一些穷苦渔民的渔船。接着，就在摩西眼前，杀死了一位英俊的青年，最后，他修复了异教徒们的城墙。摩西无法按捺他的愤怒之情，这样，黑德尔只好离他而去。然而，在临行之前，他解释了自己采取那些行为的原因：通过沉掉渔船，他实际为渔船的所有者们保住了渔船，因为准备偷窃渔船的海盗已经快到了。这样一

来，渔民就能保住渔船不被海盗们偷走。那位英俊的青年正准备去犯罪，杀了他，黑德尔可以使他那虔诚的父母不至于声名狼藉。通过修复城墙，两位虔诚的年轻人得救了，因为他们性命般贵重的宝物埋在城墙的废墟下面。摩西，那位满怀道德义愤的摩西，此刻（已经太晚地）看到他的判断操之过急了。黑德尔的所作所为好像完全是邪恶的行径，但事实上却并非如此。

如果单纯地来看待这个故事，人可能会认为，黑德尔是那位虔敬的、信守法理的摩西的阴影，他无法无天、反复无常、阴险邪恶。然而，事实却并非如此。黑德尔绝不仅仅是神性的某种神秘的创造性行为的化身。（在由亨利·齐默尔释义的著名印度传说《国王和尸体》之中，人可以发现与之相似的意义。）我没有引用梦来形象地表现这一微妙的问题，这绝非是偶然的。我从《可兰经》中选择这一著名的故事的原因是，它概述了整个生命的经历，而在个体的梦里，这种经历很少能够得到如此清晰的概述。

当黑暗的人物出现在我们的梦里，并仿佛渴求某种东西的时候，我们无法确定它们体现的是我们自身的阴影部分，还是潜意识自我，或者同时体现着二者。预先推测我们阴暗的同伴象征一种我们应该克服的缺点还是我们应该接纳的有意义的生命的一部分——是我们在个体化的进程中面临的一个最难解决的问题。除此之外，梦常常是那么错综复杂，难以捉摸，人无法确切地得知它们的蕴意。在这种情况下，一个人所能够做的是，承受道义上的疑惑带来的不适——不做终极的决定或允诺，继续留心观察梦。人的这种处境类似于辛达丽拉的处境：继母扔给她一堆好豆和坏豆，要她把好豆和坏豆分开。尽管这看起来好像毫无希望，但是辛达丽拉依然耐心细致地开始分豆，而就在这时，鸽子（或者有些版本上说的蚂蚁）突然之间前来帮助她。这些生灵象征着有益的、深沉的潜意识的冲动，这些冲动只有在人的身体中才能为人感觉到，它们仿佛为人指出了一条出路。

在某个地方，在一个人自身生命深处的某个地方，他通常不知道自己该往哪里走和不该往哪里走。不过偶然也有这样的时刻：我们称之为“我”的丑角以一种令人心烦意乱的样子做出行动，以至于内心的声音无法使它的存在为人所感觉到。

有些时刻，所有试图理解潜意识的暗示的努力都无法获得成功，在这种困境中，人只能鼓起勇气，去做那看起来仿佛是对的事情。与此同时做好准备，一旦潜意识的暗示突然之间指向另一个方向，立即改变行动的方向。但是，这样的情况同样也会发生（虽然这种情况相当罕见）：人感到最好是去反抗潜意识的强烈冲动，而不是要过分远离作为人的境遇，尽管其代价是，感觉自身被这样做的行为所束缚。（这可能是那些为了完全成为自我，保持自己的先天犯罪倾向的人所处的境遇。）

意识自我需要力量和内心的清晰性，以保证那伟大的人秘而不宣地做出这一决定，显然，那伟大的人并不希望过分清晰地显现自身。或许潜意识自我希望意识自我做出自由选择，或许潜意识自我依赖于帮助它显现自身的人类意识及其决定。当遇到这类难解的伦理问题时，谁也不可能对于他人的行为做出真实的判断。每个人皆必须面对自己的问题，努力判断什么是于己有利益的解决办法。正如一位年迈的佛教禅宗大师所说的一样，我们必须以监视自己的牛的放牛人为楷模，“使用一根棍子看牛，这样牛就不会到他人的草地里吃草。”

这些深蕴心理学的新发现注定会在某些方面改变我们的集体道德观，因为它们迫使我们以一种更具体、更微妙的方式来判断一切人的行为。潜意识的发现是近代影响极为深远的发现之一。然而，潜意识存在的认识包括自我审视和自我生命的重新构合的事实却使为数众多的人继续以旧有的方式生活，仿佛什么事情也没有发生过一样。严肃地对待潜意识和解决潜意识所提出的问题需要人拿出很大的勇气。大

多数人耽于懒惰，不愿去深入地思索那些甚至他们能够意识到的道德方面的问题；不用说他们更懒于去思索潜意识如何对于他们产生作用。

阿妮玛：内心中的女人

复杂难解、令人困惑的伦理问题并非一成不变地总由阴影本身的出现而引起。通常，另一“内心人物”自动生现出来。假如做梦人是位男子，那么他将发现的是自我潜意识的女性化身；而如果做梦人是位女子，她将发现的内心人物是男性人物。这种第二性的象征性人物常常在阴影的背后出现，给人带来新的、各种各样的问题。荣格分别把内心人物的男性形态称为“阿尼姆斯”，将其女性形态称之为“阿妮玛”。

在男子的心灵中，阿妮玛是一切女性心理倾向的化身，诸如模糊朦胧的感情、心绪、事关未来的征兆预感，非理性存在的接纳性、个体之爱的能力、成熟之感，以及——最后的但却并非是最无足轻重的——他与潜意识的关系。在远古的时代，女祭司（譬如古希腊的女巫士）探测神意、与诸神沟通司空见惯。

在爱斯基摩部落和其他靠近北极的部落里的巫医和预言者（巫士）中间，我们可以找到人们如何将阿妮玛作为男子心灵中的内心人物来体验感受的绝妙例证。他们中的一些人甚至穿着女人的衣服，或者在他们的衣服上画女人的乳房，用于表现他们内心女性的一面——那使他们能够与“幽灵王国”（即我们所称谓的潜意识）连接沟通的一面。这里有人们报道的一例，它讲述一位年轻人的经历。这位青年人接受一位年长的巫士为他施行的成人仪式，他被埋进一个冰窟窿里。他精疲力竭，陷入一种梦幻般迷狂状态中。就在这种迷狂状态中，他突然之间看到了一位播撒光明的女人。在他所需要知道的所有

方面，她给他以教诲，尔后，作为他的守护神，她帮助他与彼岸的神力联结在一起，从事困难重重的生涯。这类经历表明，阿妮玛是男子潜意识心理的化身。

在其个体显像中，男子的阿妮玛特征通常由他的母亲来规定。假如他感到母亲对他产生一种消极影响，那么他的阿妮玛将常常表现为烦躁易怒、抑郁寡欢的情绪，表现为反复无常、忐忑不安、多愁善感。（然而，一旦他能够消除种种消极心绪对他的袭扰，它们则可用来强化他的男性特征。）在这类男人的灵魂里，消极的母亲—阿妮玛人物将会不厌其烦地始终重复这一主题：“我是虚无。一切毫无意义。对他人来说也许不同，但对我来说却是如此……我喜欢虚无。”这类“阿妮玛心绪”使人产生一种呆滞麻木的感觉、一种对于疾病的恐惧，对于无能的恐惧或者对于不测事件的恐惧。他的整个生命将呈现出一种悲惨的、沉闷忧郁的特征。这类阴沉的心绪甚至可能会诱使他去自杀，在这种情境中，阿妮玛演变成为致人死命的恶魔。在科克托（Cocteau）的电影《俄耳甫斯》中，阿妮玛扮演的就是这种角色。

法国人称这种阿妮玛人物为致人死命的女人（femme fatal）。在莫扎特（Mozart）的《魔笛》之中，这一邪恶的阿妮玛的较温善的形象化身为黑夜的皇后。希腊的塞壬女妖或德国的罗丽蕾女妖同样也是这种危险的阿妮玛形象的化身。这种形态的阿妮玛象征具有毁灭性力量的幻象。下面的西伯利亚的神话传说形象地说明了这种毁灭性的阿妮玛的行为：

一天，一个孤独的狩猎人看到一个美丽的女人从河溪对面的森林深处浮现出来。她向狩猎者挥动纤臂，大声吟唱：

喂，快来呀，薄暮静谧中孤独的狩猎人。

来呀，快来吧！我想念您，我想念您！

此时此刻，我想拥抱您，我要拥抱您！

来吧，过来呀！我的爱巢就在附近，我的爱巢就在附近！

来呀，快来吧，此时此刻，在这薄暮的静谧中，来吧！孤独的狩猎人。

狩猎人脱去自己的衣服，向河溪的对岸游去。但突然之间，美丽的女人变成一只猫头鹰，展翅飞去，大声地嘲笑狩猎人。当狩猎人试图游回原地，寻找自己的衣服时，他在冰冷的河水之中溺水身亡。

在这一神话传说里，阿妮玛象征着一种虚无缥缈的爱情、幸福，以及母亲般的温情（她的香巢）之梦——一种诱惑男人远离现实的梦。狩猎人遭受灭顶之灾的原因是，他刻意追求一种令人想入非非的幻想，而这种幻想永远不可能变成现实。

在另一种方式中，人能够用刻薄尖利、奸邪恶毒、优柔寡断的言论来展示这类消极形态的阿妮玛，通过这种言论，人贬抑万事万物的价值。这种类型的言论始终包含着一种对于真理的廉价的歪曲，而且在某种微妙的意义上具有毁灭性力量。在世界各地，都有这样的神话传说，在这种神话传说里，“恶毒少女”（在东方世界的神话传说里，人们这样称呼她）必然出现。她是美艳动人的尤物，身体里隐藏着致人死命的武器或者在他们一同初度春风的销魂之夜，用一种秘密的毒药杀死她的情侣。这种形态的阿妮玛宛如其特征神秘莫测的大自然本身一样，冷漠无情、对人漠不关心。在欧洲时至今日，人们通常通过对于女巫的信奉来表现这种观念。

另一方面，如果一位男子关于母亲的体验是一种积极体验，那么这种体验同样也能以典型的却与之迥然不同的方式影响他的阿妮玛，其结果是，他或者变得优柔寡断，或者成为女人攫食的对象，并由此

丧失应对生活中的艰难困苦的能力。这种类型的阿妮玛能够使男人们变成多愁善感的人，抑或，他们会变得像老处女那样神经过敏，或者变得宛如童话故事中能够感觉到三十层软垫之下的一颗豆子的公主一样富于感受力。一种更为微妙的消极性阿妮玛的形象出现在一些童话故事里。在故事里，阿妮玛表现为一位公主，她要求她的求婚者们解答一系列难解的谜，抑或，也许要求他们藏匿在她的鼻子底下。如果他们不能给出谜语的答案，或者如果她能够找到他们，他们就必须去死——而且她将无一例外是胜利者。这种形式的阿妮玛使男人们卷入一种具有毁灭性力量的智力游戏之中。我们可以注意到，在所有那些神经质的伪智力对话——那些阻止男人与生命和其真实的决断保持直接接触的对话里，这种阿妮玛产生着作用。他对于生活的思考过多，忧心忡忡，以至于他无法生活，并由此丧失其一切自然生命力和外在的感受力。

最为司空见惯的阿妮玛的种种表象，是呈现为色情幻想形态的表象。男人们会受驱使而动，通过观看色情电影、观看脱衣舞表演或者通过根据色情淫秽的材料做白日梦，来哺育滋养他们的种种非分之想。这是阿妮玛的天然的、原始的特征，而只要当一个男人不能卓有成效地培植他的情感关系时——只要他对于生命的情感态度依然是幼稚时，这种特征就会成为一种强迫性特征。

阿妮玛的所有这一切特征具有我们从阴影之中观察到的同一倾向：这些特征可以被投射具体化为某种东西，这种东西在男人看来仿佛是某一特定女人的种种特性。正是阿妮玛的出现使得一位男子初见一位女子便一见钟情，并在瞬间领悟这就是那个“她”，并立即堕入情网。在这种情境中，男人会感到他仿佛自始至终都熟知这位女人，他们彼此亲如一家；他会不顾一切地爱上她，对她顶礼膜拜，以至于在局外人看来，这种爱好像完全是出自于疯狂。那些具有“仙女般”特征的女人对于这种阿妮玛投射尤其具有吸引力，因为男人会将几乎

一切美妙的特征都赋予一个尤物，她是那么妩媚迷人，那么令人难于捉摸，而这样一来，男人就会围绕她编织种种瑰丽的幻想。

爱情、风流韵事，这类突然而至、满溢激情形式的阿妮玛的投射会大大危害男子的婚姻，并可能会引发那种所谓的“人的三角关系”，伴随而来的是种种难以摆脱的困境。只有当人将阿妮玛确认成一种内心的力量，他才能够找到这类戏剧性事件问题的可以接纳的解决办法。潜意识引发这种纠纷的隐秘目的是，迫使人更为广泛地统一他的潜意识人格，并将它化入他的真正的生命之中，以此来发展自身，并使其本体自我达到成熟的圆满境界。

关于阿妮玛消极的一面我已经说得够多的了。然而，阿妮玛同样也具有为数众多的、至关重要的积极特征。例如，阿妮玛决定着男子是否能够找到珠联璧合的婚姻伴侣。阿妮玛的另一功能至少也具有同样的重要意义：每当人的逻辑头脑无法辨别隐匿在他的潜意识中的种种事实时，阿妮玛将帮助他把它们掘出。然而，更为重要的是，阿妮玛扮演着这样的角色：使男子的心灵与健全的内心价值和谐一致，从而开辟一条通向进入更为奥秘的心灵深处的途径。这就仿佛是一个内心的“收音机”调至某一具体的波长，排除所有不相关的音响，只让人去倾听伟大的人的声音。在建立这种内心“收音机”接收系统的过程中，阿妮玛扮演通往内部世界和潜意识自我的引导者或者中间人的角色。这就是她为何会出现于我在前面所描述的巫士施行的成人仪式之例中；这就是但丁（Dante）的《天堂》中比亚特丽丝所扮演的角色，同样，当她出现于阿普列乌斯（Apuleius）——《金驴》的作者的梦中时，她扮演着爱西丝（Isis）[565]女神的角色，其意图在于使他进入更高一级的，更为心灵化形态的生命之中。

一位四十五岁的精神治疗学者的梦将有助于人们看清阿妮玛如何能够成为一位内心的引导者。在做此梦前的上床之际，他独自寻思

道，没有宗教信仰的支撑，孤独一人地生活是困难的。他发现自己在嫉妒那些受到宗教团体保护、备受仁慈关怀的人们。（他出生在一个信奉新教的家庭，不过他早已不再信奉任何宗教。）下面就是他做的梦：

我置身于一个挤满了人的古老教堂的走道里。我和母亲与妻子一起坐在走道尽头那些仿佛是增设的座位上。

我作为一个神父举行弥撒仪式，手里拿着一本巨大的弥撒经文书，抑或毋宁说是一本祈祷文书或者是一本诗文集。我对这本书一无所知，所以我无法找到合适的经文。由于弥撒仪式马上就要开始，我变得越来越忐忑不安，母亲和妻子喋喋不休地闲扯着鸡毛蒜皮小事，使我无法集中精力，更为我平添重重烦恼。此刻，风琴声停止了，大家都在等待着我，这样，我便坚定地走上前去，询问其中的一位修女，她正跪在我的身后。我请她把她的弥撒经文书递给我，并给我指出哪里是该用的经文——她顺从地按照我的吩咐做了。这时，宛如某种类型的礼拜堂里的下级职员一样，这位修女带领我走向祭坛，祭坛位于我身后左侧的某个地方，而我们仿佛正在从一边的走道那儿走向祭坛。弥撒经文书宛如图片画页，宛如某种形式的板，三英尺长，一英尺宽，其上是饰有古代图画的经文，这些图画纵向排列，一个挨一个。

首先，在我开始弥撒仪式之前，那位修女必须朗读一块祈祷文，而在此刻我依然没有找到经文中的正确位置。她告诉我是第十五行，但标示行数的数目模糊不清，我无法找到哪儿是第十五行。然而，我稳住心神，转向听众，就在这时，我找到了第十五行（板纸上倒数第二行）。虽然我尚不知道我是否能够解释它的意义，但我却渴望倾注全力去解释它的意义。此刻，我从睡梦中醒来。

这个梦以一种象征性形式展示出做梦人在做梦前夜所思索的问题之答案，这一答案从潜意识中生现。事实上，它是在向做梦人说："在你本人的内心教堂里——在你灵魂的教堂里，你本人必须成为一个神父。"因此，这个梦向人们表明，做梦人的确获得了宗教团体的有益的支持；他为教堂所接纳，接纳他的教堂并不是外部世界里的教堂，而是存在于他本人灵魂之中的教堂。

那些人们（他本人所有的心灵特性）希望他起神父的作用，希望他亲自举行弥撒仪式。然而梦中的弥撒所意指的绝不可能是真正的弥撒，因为梦中弥撒经文书与真正的弥撒经文书迥然相异。事实仿佛是，弥撒的观念是做梦人使用的一个象征，因此，弥撒意味着一种祭献的行为，在这一行为中，神明降临，而这样一来，人便可以与神沟通。当然，这一象征性的解决办法仅仅与这位具体的做梦人相关，并不具有普遍的效力。这种解决方法是新教教徒的典型解决办法，因为天主教教会依然包含人的真实信仰，信仰天主教的人通常把他的阿妮玛化为教会本身的意象来体验，而教会神圣的意象在他看来变成了潜意识的象征。

我们的做梦人并没有这种宗教教会的体验，这就是为什么他不得不遵循一种内心之道的缘故。除此之外，梦告诉做梦人他应该怎么做。梦告诉他说："你母亲的束缚和你的外倾态势（由那位外倾类型的妻子代表）使你的注意力涣散，使你感到忐忑不安，并用毫无意义的谈话来阻止你举行内心的弥撒仪式。然而，如果你遵从那位修女（内倾类型的阿妮玛），那么她就会既作为仆人又作为神父为你带路。她有一本奇异古怪的弥撒经文书，这本书由十六（四乘于四）幅古代图画组成。你的弥撒经文由你关于那些你的宗教阿妮玛向你展现的意象的冥思组成。"换言之，假如做梦人克服由他的恋母情结所引发的内心无常之感，他将会发现，他的人生任务具有一种宗教仪式的

本质和特性，而且如果他对自我灵魂中的种种意象的象征性意义进行深沉的思索，这些意象将使他看到其象征性意义的实体化形态。

在这一梦里，阿妮玛以其本体的积极形态出现——也就是说，作为意识自我和潜意识自我之间的中间人出现。图画的四重构型暗示着这样一种事实：这种内心弥撒仪式在整体心灵的仪式中举行。正如荣格业已明证的一样，心灵的核心（潜意识自我）通常在某种类型的四重结构之中表现自身。数字四同样也与阿妮玛密切相关，这是因为，正如荣格所观察到的一样，阿妮玛在其发展演变过程中，历经四个阶段。最完美地象征其第一阶段的类型是夏娃的形象，这一形象代表着纯粹的本能和生物性联系。在浮士德的海伦中，人们可以窥见它的第二阶段的类型：她将一种浪漫的、审美的层位具体化了，然而其特征仍然是性的构成特征。象征阿妮玛的第三阶段的类型，可以说，是童贞女玛利亚——一个将爱情（厄洛斯）升华到精神献身高度的人物。象征阿妮玛第四阶段的类型，是萨比安西娅（Sapientia），超越至圣至纯之上的智慧化身。这一类型的另一象征，是《所罗门之歌》中的舒拉米特。（在现代人的心灵演变发展过程中，这一阶段几乎无人能够达到。在最大程度上趋近这种智慧阿妮玛的，是蒙娜丽莎。）

在此阶段，我仅仅指出，四重性的观念经常出现在某些类型的象征性材料之中，关于这一阶段的本质特征，我将在后面着重论述。

然而，在实际的意义上，作为通向内心世界的引导者的阿妮玛所扮演的角色究竟意味着什么呢？它意味着一种积极的功能。当一位男子郑重其事地对待由其阿妮玛传递的诸情感、心绪、憧憬和幻想时，当他将这些情感，心绪、憧憬和幻想转化为某种固定形式——譬如说转化为文字、绘画、雕塑、音乐或者舞蹈之际，阿妮玛的积极功能就会出现。当他对其刻意追求、孜孜不倦、全神贯注于这一转化过程时，另一些更深处的潜意识材料将从心灵深处涌现出来，并与先前的

材料联为一体。当人将一种幻想转化为某种具体的形态之后，他必须根据一种价值判断的情感反应，对这一形态从理性和伦理的角度加以审视。此外，至关重要的是，人必须将形态化的幻想视为绝对真实的存在；而不应该有任何潜在的怀疑，以为它“仅仅只是一种幻想”。如果人长时期一心专注于这种修炼，那么其个体化的过程将逐渐变成一单整的实体，并能够展示其真实的形态。

文学中的大量例证表明，阿妮玛是通向内心世界的引导者和中间人。譬如弗朗西斯科·考伦那（Francesco Colonna）的《波利菲罗的梦》、里德·哈加尔德（Rider Haggard）的《她》中的例证，或如歌德的《浮士德》中的“永恒的女性”。在中世纪的神话文本里，一位阿妮玛人物为其自身的本质释义，其释义如下所述：

我是田野里的花朵，我是幽谷中的百合，我是纯洁的爱情之母，我是恐惧之母，我是知识之母，我是神圣的希望之母……我是万物的中介，我使一物与另一物和谐；我使温暖的事物变为冰冷，我使冰冷的事物变为温暖，我使干燥的物体变得湿润，我使湿润的物体变得干燥，我使坚硬的物体变得柔软……我是神父心中的法则，我是预言家心中的神谕，我是睿智者心中的智慧化身。我要杀戮生命，我要创造生命，没有一个人可以从我的手中得以拯救。

在中世纪时期，宗教、诗歌以及其他文化领域中发生了一种惹人注目的分化；人们比以往任何时代都更清楚地认识到了潜意识的幻想世界的存在。在这段时期内，骑士对于女人的崇拜，象征着一种男人本性的女性一面的分化尝试其依据是外部世界的女人，及其与内心世界的关系。

骑士发誓为其效劳，为其做出英雄行为的女人，毫无疑问是阿妮玛的化身。在沃尔弗兰姆·冯·埃辛巴赫版本的神话传说中，端举圣盘的人的名字：康杜尔—阿摩（“爱情的引导者”）具有特别重要的

意义。她，这位爱情的引导者教授英雄分辨他对女人的感情和行为。然而，后来，当她的崇高特征与圣母的形象融为一体时，这种发展与阿妮玛关系的个体的、与己相关的努力便被抛弃了，此时的圣母已经成为人们赞美、人们为之献身的偶像。当人认为作为圣母的阿妮玛的一切特征皆为积极的特征之时，阿妮玛的消极特征便在对于女巫的信仰中觅寻表现形式。

在中国，与圣母玛利亚相对应的人物是观音菩萨。另一广为人知的中国阿妮玛人物，是“月亮女神[566]”，她赐予她的宠儿赋诗、作乐的天赋，甚至可以使他们长生不老。在印度，象征同一原型意象的是萨克蒂、帕尔瓦蒂、拉蒂，以及众多其他的人物；在伊斯兰国家里，代表阿妮玛的人物主要是法蒂玛，穆罕默德的女儿。

将阿妮玛作为正式确立的人物加以崇拜使阿妮玛处于一种极为不利的位置：她丧失了自身的个体特征。另一方面，如果她完全被视为是一种个体存在，那么另一种危险就会自然而然地产生。一旦她被投射到外部世界，人们便只能在外部世界中找到她，这种情境中的阿妮玛会给人带来无始无尽的烦恼，因为男人不是变为自己色情幻想的牺牲品，就是完全不由自主地依附于一位实际的女人。

在此时期，只有严肃对待人的幻想和情感痛苦的（但在本质上是朴真的）决断才能使个体化的内在过程不至于完全停滞下来，因为只有通过这种方式，一个人才能发现，作为一种内心事实的这一人物究竟意味着什么。这样一来，阿妮玛再一次变为其本原意义上的存在——内心中的女人，这位女人向人传达潜意识自我的生命启示。

阿尼姆斯：内心中的男人

正如男子内心中的阿妮玛一样，女子内心中的潜意识男性化身——阿尼姆斯——既表现善的特征，也表现恶的特征。然而，阿尼姆斯并不常常以色情幻想或者情绪的形式出现；它更倾向于呈现为一种隐秘的“神圣”信念形式。当女人用一种爽朗的、百折不挠的男性之声提倡这种信念时，或者当运用野蛮情感事件的手段将这种信念强加于他人时，人们就很容易看出她内心中潜在的男性蛮力。不过，即使一个女人在外表上极富于女性特征，在她的内心里，阿尼姆斯同样可以是一种强悍的、冷酷无情的蛮力。一个人可能会突然发现自己与女人内心中的某种东西处于冲突状态，这种东西冥顽不化、冰冷残忍，完全无法令人接近。

在这种类型的女人的沉思默想之中，阿尼姆斯最喜欢永无休止地重复着的一个主题是：“在世界上我所渴望的唯一的东西就是爱——而他却不爱我”；抑或是这样，“在这种情况下，仅仅存在着两种可能性——而无论是哪种可能性都同样有害。”（阿尼姆斯从不相信例外的真理存在。）一个人很少会与阿尼姆斯的意见发生矛盾，因为它的观点在一般意义上通常是正确的；不过，阿尼姆斯的观点仿佛很少会与具体的情境相吻合一致。它的观点更像是这样一种观点：这种观点合乎理性，但却不切合实际。

正如男人的阿妮玛性格由其母亲为其构形一样，对于女人的阿尼姆斯产生决定影响的是她的父亲。父亲赋予他女儿的阿尼姆斯一种独有的特征，赋予她种种无以争辩的、令人确信不疑的“真实”信念——永远将女人作为真实自我的个体真实性排除在外的信念。

这就是为什么宛如阿妮玛一样，阿尼姆斯有时会是死亡的魔鬼的缘故。譬如，在一个吉普赛童话传说中，一位孤独的女人接待了一位英俊的陌生人，虽然她事先曾做了一个梦，梦警告她说，她所接待的陌生人就是死者的国王。当他们相处一段时间之后，她要求他告诉

她，他究竟是什么人。起初他拒绝她的要求，他说道，如果他告诉她自己是什么人，她将会死去。然而，她坚持己见，一定要知道他是谁。于是，他突然间向她表明他就是死神本身。由于极度的恐惧，女人当即死去。

从神话的意义上看，英俊的陌生人也许是一异教的父亲意象或是神的意象，在此他以死者的国王的形态出现（宛如哈德斯对于波尔塞福涅的诱拐一样）。然而，从心理学的意义上讲，他相当于一种特殊形态的阿尼姆斯，诱使女人远离一切人类之间的联系，特别是诱惑她们避开一切与真正的男人之间的接触。他体现为一种幻梦般的思想的萌芽，其中充满了有关世间万物“应该如何”的愿望和判断，这些愿望和判断切断了女人与生活现实的结接纽带。

消极的阿尼姆斯并非仅仅以死神恶魔的形态出现。在神话和童话传说里，他扮演着强盗和谋杀者的角色。蓝胡子就是一例，在一个密室里，他神不知鬼不觉地杀死了自己所有的妻子。这种形式的阿尼姆斯体现为那些半意识的、冰冷的、具有毁灭性的思想，它们在意识模糊的时刻，尤其是在女人无法认清某种感情的义务时袭扰女人。就是在这种时刻她开始想到家产以及诸如此类的事情——充满恶意和阴谋、精于算计的思想之网笼罩着她，她甚至会盼望死神降临在他人身上。（“当我们之中的一个死去时，我将迁居到里维埃尔拉[567]，”当一个女人看到这一美丽的地中海沿岸地带时，她对自己的丈夫这样说道——因为这话是她说的这一事实，这种想法竟然会变得相对无害！）

由于培养种种秘而不宣的、具有毁灭力量的心理态势，一位妻子可以使她的丈夫、母亲和她的孩子患病，使他们遭到不幸，甚至会使他们丧生。抑或，她会暗下决心，不让自己的孩子们结婚。这是一种形式极为隐秘的邪恶，这种邪恶很少能浮现到母亲意识心理的表层。

（一位天真无邪的老妇人曾让我看她儿子的一幅照片，他在二十七岁那年溺水而死。当时，老妇人对我说道：“我宁愿他这样死去；这要比把他给予另一个女人要好些。”）

奇异古怪的惰性、诸情感的麻木或者内心深处的危机感几乎会导致一种极度的空虚感，而所有这一切的起因时常会是一种潜意识的阿尼姆斯观点。在女人生命的心灵深处，阿尼姆斯悄声低语：“你毫无希望。努力又有什么用呢？无论你做什么都没有意义。生活永远是这样，绝不会变得更好。”

不幸的是，每当这种潜意识的化身占据我们的心灵之时，我们自身仿佛就像有了这种思想和情感一样。当意识自我不能将自身与它们分离开来，不能按照它们的本来面目来看待它们时，意识自我便与它们视同为一。人便被源于潜意识的人物真正“占有了”。只有当这种占有化为乌有之后，人才能满怀恐惧地认识到，他所说的和他所做的事情与他所真正想到的、真正感觉到的一切截然相反。他成了外来的、不可捉摸的心灵组元的牺牲品。

正如阿妮玛一样，阿尼姆斯也不是仅仅由消极的特性，诸如野蛮残忍、冷漠轻率，空洞无物的谈话、沉寂无言、冥顽不化，邪恶阴险的观念组成。阿尼姆斯无疑具有非常积极、极为有价值的一面；他可以建起一座潜意识自我通向创造性活动的桥梁。下述的一位年逾四十五岁的女人之梦将会有助于说明这种观点：

两个蒙面人登上阳台，进入屋内。他们身上缠裹着黑色的、有头罩的外衣，看起来他们想要折磨我和我的妹妹。妹妹藏在床下面，他们把她从床下拖出来，用一把扫帚折磨她。接着，他们又来折磨我。两个人中领头儿的那人把我推到墙边，让我紧靠着墙，并在我的面前做种种魔巫般的手势。与此同时，他的助手在墙上画写生，当我看到这幅写生时，（为了表现友好），我说道：“噢！这幅画画得太棒

了！”就在此刻，折磨我的人突然之间有了艺术家的卓越才能，他无比自豪地说道：“当然，这还用说。”说着他就开始擦拭自己的眼镜。

做梦人非常熟悉这两个人物的施虐性特征，因为在现实中，她时常受到焦虑的不吉利的袭扰，每到这时，那种她所爱的人身陷巨大的危难——或者甚至他们会死去的想法就会出现在她的脑际。然而，梦中的阿尼姆斯人物是双重人物，暗示闯入室内的人体现一种具有双重作用的心理组元，这种组元可以是某种与那些折磨人的思想迥然不同的东西。梦中的妹妹，试图逃避男人，躲藏起来，他们捉住了她，折磨她。在现实生活里，这个妹妹在豆蔻之年便夭折了。她颇有艺术天赋，但她却很少去利用自己的天赋。紧接着，梦揭示出两个闯进屋里蒙面的人实际上是两位化装的艺术家，而一旦做梦人认识到他们的才能（其实是她本人的才能），他们便放弃了种种邪恶的意图。

梦的更深一层的意义是什么呢？在阵发性的焦虑背后，无疑存在着一种真正的、致人死命的危险；但同样也存在着做梦人具有的潜在创造能力。宛如她的妹妹一样，她有着某种画家的才能，但是她却不能确信，从事绘画对她来说是一种有意义的活动。现在，她的梦告诉她应该发挥这种才能的最为切合实际的途径。如果她遵循内心的指令，那种具有毁灭力量的、折磨人的阿尼姆斯将会转化成为一种创造性的、有意义的活动。

正如在这个梦中一样，阿尼姆斯常常表现为一群男人。潜意识以这种方式象征这样一种事实：阿尼姆斯代表着一种集体的、而不是个体性的因素。由于这种集体性的心态存在，（当女人的阿尼姆斯通过她们发表看法时），她们会习惯性地说到“一个人”“他们”或者“每一个人”，在这种情况下，我们的话里常常含有“总是”“应该”和“必须”的词意。

大量的神话和童话传说讲述着同一个神话故事：一位王子被巫术变成了一只野兽或者一头怪物，但是一位少女的爱却又使他恢复原貌——这是象征阿尼姆斯变为意识化存在的方式之过程。（在前面的章节里，汉德森博士论述了“美人与野兽”这一主题的重要意义。）通常，女主人公不允许向她神秘的、不可捉摸的情人和丈夫提问；抑或，她只在黑暗之中与他相会，永远也不能看清他的面孔。其蕴意是，靠对于他的盲目信任和爱，她将能够使她的新郎恢复原貌。不过，这种事情从来不会发生。她总是不履行自己的诺言，而只有历经困难重重的探索寻觅、受尽痛苦磨难之后，她才最终又一次找到她的心上人。

在生命之中，与之相对应的是，女人不得不对于自己的阿尼姆斯问题有意识地倾注注意力，这需要花很长时间，要经历无数的痛苦磨难。不过，一旦她认识到她的阿尼姆斯是谁，它是什么，它为她做些什么，一旦她面对这些现实，而不是让自己成为被占有对象，她的阿尼姆斯便能够转化为一种难能可贵的内心伴侣，它将赋予她男性的特征，给予她创造能力、勇气、客观态度和精神智慧。

宛如阿妮玛一样，阿尼姆斯展现发展演化过程的四个阶段。首先，它以纯粹的体力的化身形式出现——例如，作为竞技的伴侣或者以“肌肉发达的男人”的形态出现。在第二个阶段，它具有创造力以及计划性行动的能力。在第三阶段，阿尼姆斯嬗变为“言语”，通常以教授或者神父的形态出现。最后，在第四阶段的显像中，阿尼姆斯成为意义的化身。在这一最高的层次上，（犹如阿妮玛一样）阿尼姆斯成为生命获得崭新意义的宗教体验的中介。它给予女人精神信仰力量，给予她一种隐而不见的内心支撑力，用于补偿她外在的柔弱。在其进化程度最高的形式中，阿尼姆斯时常将女人的心灵与她的年龄精神进化过程联为一体。并能够赋予她这种特性：对于新的创造性观点，她比男人更乐于笑纳。正是由于这种原因，在较早的时代，女人

被为数众多的国家用作卜卦者和预言家。她们积极的阿尼姆斯的创造性的胆识不时表现出激励男人去建树新的丰功伟绩的思想和观点。

女人心灵里的“内在的男人”可能会给人带来种种婚姻上的麻烦，这些麻烦与在论及阿妮玛的章节里所提到的麻烦颇为相似。使事情变得极为复杂的是这样一种事实：阿尼姆斯（或者阿妮玛）对于夫妻中的一人的占有会不由自主地对于另一个人产生一种巨大的刺激性影响，以至于他（或者她）也会变成被占有的对象。阿尼姆斯和阿妮玛总是倾向于把谈话拉向一个非常低的层次，创造一种令人不快的、令人焦躁的、感情质的氛围。

正如我在前面提到的一样，阿尼姆斯的积极一面可以体现为一种进取精神、勇气、诚挚，其最高的形式是精神的玄秘意义。通过阿尼姆斯，一个女人可以体验感受到她的文化的、个体客观境遇的种种潜在过程，并能够找到指向强化生命的精神态度的途径。这样说毫无疑问含有她的阿尼姆斯不再代表超越批评之上的种种观点之意。她必须找到面对自身信念的神圣性问题的勇气，发现接纳这一问题的内在宽广的胸怀。只有这时她才能够接受潜意识的忠告，特别是那些与她的阿尼姆斯观点相冲突的忠告。只有到了此刻，潜意识自我才会向她展露种种表象，她才能够自觉地理解这些表象的意义。

潜意识自我：整体的象征

如果一个人严肃认真，长期坚持不懈地全力解决阿妮玛（或者阿尼姆斯）问题，他或者她已不再与它的任何程度上认同，那么潜意识将再次改变其主要特征，并以一种新的象征性形式出现，用来代表潜意识自我，心灵的内在核心。在女人的睡梦里，这一核心常常被拟人化为一种卓越的女性形象——女祭司、女巫师、大地母亲、自然女神或者爱情女神。在男人的睡梦中，它表现为一种男性的传道者和保护

人（印度宗教的格鲁[568]）、表现为智慧老人，表现为自然的精灵以及诸如此类的形象。这里有着两个民间传说，具体形象地说明了这类人物可以扮演的角色，第一个民间传说是一个奥地利的传说：

一位黑公主中了魔法。国王命令卫兵夜间守卫在她中了魔法的身体旁边。当到午夜时分，黑公主便坐起身来，杀死看守的卫兵。最后，轮到一个卫兵守夜。他感到没有生的希望，便逃进了森林。在森林里，他遇到了一位“老吉他音乐家，他就是我们的主。”这位老音乐家告诉他在教堂的何处藏身，教导他怎样行动，这样一来，黑公主就无法攫取他了。在神的帮助下，这个卫兵实际上设法为黑公主解除了魔法，使她恢复了原貌，并与她结为伉俪。

显而易见，从心理学的意义上看，“那位本身是我们的主儿的老吉他音乐家”，是潜意识自我的象征性化身。在他的帮助下，意识自我避免了毁灭的灾难，并消除了他的阿妮玛的极为危险的特征，甚至还能够化险为夷。

正如我所说的，在女人的心灵中，潜意识自我以女性的种种化身呈现。第二个故事，一个爱斯基摩人的民间传说形象地说明了这一点：

一位在情场上失意的孤独女郎遇到了一位乘坐铜色帆船漫游的非凡的奇才。他是“月亮的精灵”，他将所有的动物都赐予了人类，同时在狩猎中，他赐给人类以好运。他把那个孤独的女郎诱拐到天界。一次，当月亮的精灵离开他诱拐的女郎时，女郎参观了靠近月亮幽灵广厦的小房子。在那里，她发现了一个小不点儿女人，小不点儿女人穿着“长着胡子的海豹的肠衣”。她警告女郎说要提防月亮精灵，她说，月亮精灵准备杀死她。（他好像是蓝胡子之类的生灵，专门杀害女人。）小不点儿女人编制了一条长长的绳索，在新月出现之时，女郎可以顺着这条绳索下到地球上去，而每当新月出现，小不点儿女人

就能削弱月亮精灵的力量。女郎沿着绳索下去了，但是，当她到了地球上时，她并没有按照小不点儿女人的吩咐去做——快速地睁开眼睛。由于她没有迅速睁开眼睛，于是就变成了一只蜘蛛，再也不能变成人了。

正如我们所注意到的一样，第一个民间传说中的神明音乐家是“智慧老人”的体现，是潜意识自我的典型化身。他与中世纪神话传说里的巫师麦尔林，与希腊的赫尔默斯神颇为相似。那位身穿古怪的肠衣的小不点儿女人是一个与其相似的人物，象征出现在女性心灵中的潜意识自我。老音乐家从具有毁灭性力量的阿妮玛手里救出了主人公，小不点儿女人保护孤独女郎，免受爱斯基摩人的“蓝胡子”之害（月亮精灵形态的“蓝胡子”是她的阿尼姆斯）。不过，在这一例子中，意外的情况发生了。待会儿，我将论述这一点。

然而，潜意识自我并非总是以男性智慧老人或者女性智慧老人的形态出现。悖论式的种种拟人化形态是表现某种并非完全蕴容在时间之中的东西——某种既年轻，同时又古老的东西的尝试。在一位中年男子的梦中，潜意识自我作为一位青年人出现：

一位青年人从街上走来，骑马进入了我们的花园。（宛如在真实生活中一样，花园里没有灌木丛，没有栅栏，花园向人大开着。）我弄不太明白他是有意到这儿来的，还是那匹马违背他的意志，把他驮到这里来的。

我伫立在通往我的工作间的路径上，观看骑马的青年人的到来，感到赏心悦目。青年人骑在美丽的马上的情景给我留下了深刻的印象。

那是一匹矮小的马，它野性十足、威力巨大。它是能量的象征（相当于野猪），它长着浓密的、生长旺盛的、银灰色的皮毛，青年

人骑马从我身边经过，走到工作间与起居室之间。他翻身下马，小心翼翼地把马牵到一边，这样马就不会践踏长着绚丽的红色郁金香和橘红色郁金香的花坛。这座花坛是我的妻子新近制作栽培而成的（这是一个梦的事件）。

这位青年人象征着潜意识自我。伴随着潜意识自我的出现，生命复苏了，一种创造性的生命活力出现了，一种崭新的精神途径展现在人的面前，万物生机盎然、充满生命的活力。

如果一个人听从他自身潜意识的教诲，那么潜意识就会赋予他这种改变生命方式的智慧，这样，那曾经是郁闷平庸、枯燥乏味的生活，突然之间就会一变而为丰富多彩的、无始无尽的内心探险，其中充满了种种创造未来的可能性。在女人的心灵里，这同一个充满青春活力的潜意识自我的化身将会以一种具有超人禀赋的少女形象出现。一位年近五十岁的女人的梦就是明证：

我伫立在一座教堂前，用水清洗着道路。接着，我沿着街道飞跑，就在这时，高中的学生们放学了。我来到了一个死水微澜的河边，看到河上架着一块木板或是一根树干；就在我试图沿着木板过河之际，一个喜欢恶作剧的学生在木板上跳来跳去，木板发出吱吱呀呀的声音，弄得我差点儿掉进河里。我冲着他大声喊道：“白痴！”在河的对岸，三个小女孩正在嬉戏，其中的一个女孩向我伸出手来，好像要帮助我。我以为她的手娇小、无力助我，可当我握着她的手时，我才发现她足以胜任。她不费吹灰之力，便把我拉了过去，一直拉上河岸。

做梦的人是一位宗教信徒，根据她所做的梦，虽然她竭尽全力使通向教堂的道路清洁，但她却不再能够置身于（基督教新教）教堂之中了；事实上，她仿佛业已失去了进入教堂的可能性。她的梦告诉她，她必须此刻越过死水之河，这暗示着，生命的流动由于宗教问题

未能得到解决已经停滞下来。（穿越过河通常是态度之根本改变的象征性意象。）做梦者本人将学生释义为她先前有过的思想的化身——她试图通过上高中来满足自己的精神渴望的想法。显而易见，梦对于这种想法不以为然。当她鼓起勇气，独自一人穿越过河之际，那瘦小而具有超自然力量的潜意识自我的化身挺身助了她一臂之力。

然而，人的形态，无论是青年人还是老年人，皆不过仅仅是潜意识自我在梦中或者幻景中展现自身的众多形式之中的一种形式。潜意识自我呈现的各种各样年龄的形象表明，它不仅在整个生命的过程中伴随着我们，而且它的存在超越我们有意识现实化的生命之流的领域——正是它使我们获得对于时间的体验。

潜意识自我并不完全为我们关于时间的意识化经验（我们时间—空间维度的意识化经验）所蕴涵，在同一时刻，潜意识自我是无所不在的。此外，它常常以一种暗示其独特的无所不在性的形态出现。也就是说，潜意识自我将自身显现为一个硕大无朋的、象征性的人的形象，它蕴涵包容整个宇宙。当这种意象出现在一个人的梦中时，我们可以指望他将会获得一种具有创造性的、解决他的冲突的办法，因为为了克服困难，此刻那充满生机的心灵核心已被激活（即整个生命已被浓聚为一体生命）。

这种宇宙人的形象出现在为数众多的神话和宗教教义之中，人们对此丝毫也不感到奇怪。通常，他被描绘为某种乐善好施、具有积极特征的人物，他表现为亚当，表现为波斯的伽亚谟，表现为印度的普鲁萨。人们甚至会把这一人物描绘为整个世界的本原始祖。譬如，古时的中国人认为，在混沌初开、天地未生之前，有着一个巨大的神人，他名叫盘古。盘古创造了苍天和大地，他的眼泪变成了黄河和长江；当他呼吸之时，大风平地而起；当他说话之际，霹雳雷鸣发出震耳欲聋的响声；当他举目四望，闪电发出耀眼的光芒。假如他心情愉

快、天就晴朗、风和日丽；如果他痛苦悲伤，天上就会阴云密布。盘古死时，他的身体四分五裂，化为中国的五岳。他的头变成了东岳泰山，他的躯体化为中岳嵩山，他的右臂成为北岳恒山，他的左臂成为南岳衡山，而他的脚却变成了西岳华山。他的眼睛变成了太阳和月亮。

我们已经看到，那些仿佛隶属于个体化过程的象征性结构的基础好像是数字四的主题——像是意识的四种机能，或者是阿妮玛或阿尼姆斯的四个阶段。在此，潜意识自我以盘古的宇宙形态重新呈现。只有在具体的情境之中，数学的其他组合形式才会表现为心灵的材料。潜意识自我的天然的、未被歪曲的种种表象的典型特征是四重性——也就是说，它们是四个划分区域，或者它们是某种其他的从四、八、十六以及诸如此类的数字系列中衍生的结构。数字十六扮演着至关重要的角色，因为它是由四个四组成的。

在我们的西方文化里，与之相似的有关宇宙人的观念隶属于人类始祖——亚当的象征。一个犹太民族的神话说，上帝在创造亚当之时，他首先从世界的四个角落里将红土、黑土、白土和黄土聚合在一起，这样一来，亚当便“从世界的一个尽头到了另一个尽头”。当他弯下身去时，他的头在东方，而他的脚却在西方。据另一犹太民族的传说讲，从一开始亚当就是整个人类的蕴体，这意味着每一个人的灵魂都将生生不息。因此，亚当的灵魂就“宛如是由无数股丝线组成的灯芯。”在这一象征里，超越一切个体的、所有的人类生命的完整一体特征得到了明晰的表述。

在古代的波斯，这同一个本原人类始祖——他叫作伽亚谟——他被描绘成放射光芒的巨人。当他谢世时，各种各样的金属从他的身体里飞出，而从他的灵魂里飞出的是金子。他的精液撒落在大地之上，从他的精液中，人类的第一对夫妻诞生了，他们的形象宛如大黄灌木

丛。令人感到惊异的是，中国的盘古同样也被描绘成宛如挂满枝叶的植物。也许这是因为，人们认为人类始祖是自然生长的、生命的有机体，他的存在之中没有任何动物性的冲动或者自我意志。时至今日，在底格里斯河两岸生活的一些人中间，亚当依然受到他们的顶礼膜拜，他们依然将他视为全体人类的隐秘的“超然灵魂”或者神秘的“保护精灵”。这些人说，他生自一棵枣椰子棕榈树——这是植物主题的另一再现形式。

在东方以及在西方的一些信仰诺斯替教的团体中间，人们很快就清晰地认识到，宇宙人更像是一种内在心灵意象，而不是一种具体的外在现实。例如，根据印度宗教的传统解释，他是生活在人类个体生命中的存在，是唯一不朽的存在。通过创造历经磨难，这种内心中的伟大的人拯救个体，带领他重新返回他的本原的永恒生命领域。然而，只有当个体清晰地认识他的存在，并从睡梦中醒来，心甘情愿地遵循他的教诲时，他才能够做到这一点。在古代印度的一些象征性神话里，这一人物常以普鲁萨著称，普鲁萨是一种名字，简单地说，它的意思是“男人”或者是“女人”。普鲁萨生活在每一个体的心里，但与此同时，他又遍布整个宇宙。

从大量神话的例证来看，宇宙人不仅仅只是一切生命的伊始，而且他也是所有生命的最终目的——创造的总体目的。中世纪的圣贤迈斯特·埃克哈特（Meister Eckhart）说：“一切谷类的本质意味着麦子，一切宝藏的本质意味着黄金，所有世代的人们意味着人类。”如果人从心理学的角度来看这段话，这段话毫无疑问是正确的。每一个体内在的整体心灵现实最终必将指向潜意识自我的这一原型象征。

从现实的意义上讲，这意味着，用饥饿、强力、性欲、生存、种族的延续，以及诸如此类的孤立本能或者目的性机制永远无法圆满地解释人类的生命存在。换言之，人的主要目的不是吃喝，而是要成为

人类。我们的内在心灵现实超越于种种本能的内驱力之上，它意在表现一种生命的神话，这种神话只能用象征来表现。为了表现生命神话，潜意识常常选用无比强大的宇宙人的意象。

在我们的西方文化里，宇宙人在很大程度上被视同为耶稣基督，而在东方，人们把宇宙人视同为讫哩什那（Krishna）[569]或者是佛陀。在《圣经·旧约》里，这同一个象征性人物作为“人类之子”出现，在后期的希伯来神话里，他被称之为亚当·卡德蒙（Adam Kadmon）。在晚期的一些宗教运动中，人们干脆把他称之为安斯罗波斯（Anthropos，希腊语，其意为人）。宛如所有的象征一样，这一意象暗示着一种无法知晓的秘密——暗示着人类存在的最终无法得知的意义。

正如我们已经注意到的一样，某些文化传统表明，宇宙人是创造的目的，然而这一目的的实现不应该被理解为一种可以设想的外部事件。譬如从印度教徒的观点上看，并不是外部世界有朝一日将化为本原的伟大的人，而是指向外部世界的意识自我的外倾态势将会隐遁而去，为宇宙人的到来铺平道路。当意识自我融入潜意识自我时，这种现象就会发生。当与内心中伟大的人相邂逅时，意识自我的迂回曲折的表象之流（从一种思想流向另一种思想）和蜿蜒曲折的欲望之流（从一种对象移向另一种对象）就会停止运动。的确，我们应该永远牢记，只有当我们有意识地感受外部现实的存在时，外部现实才真正存在。我们永远无法证明外部现实的存在“是自明和自在的”。

不同时代的各种各样文化中的大量例证表明，伟大的人的象征普遍存在。他的意象出现在人们的心灵之中，这意象是我们生命的目标，是我们生命的本原神话的表征。由于这一象征相当于总体和完整的生命，因而，人们常常把它构想成一种雌雄同体的生命。伟大的人的象征以这种形式将最为重要的心理对立体——男和女统为一体。在

梦中，这种统一体同样也经常以神的、皇家的、要不然就是非同寻常的伉俪的形态出现。下面的这个四十七岁的男人的梦，以一种戏剧性的方式表明了潜意识自我的这种特征：

我伫立在一个平台上。向下俯视，我看到下面有一只美丽的雌熊。她个头儿很大，全身黝黑。她长着粗糙的皮毛，但却梳理精心，她正用后腿站立着，并在一块石板上磨拭一块扁平的、椭圆形的黑色石头。随着不断的磨拭，这块石头变得越来越光亮。不远处，一头母狮和狮仔也在磨拭石头，不过，它们正在刨光的石头要更大些，形状更圆些。过了一会儿，那只雌熊变成了一个丰腴的、裸体的女人。我向她靠近，做出色情挑逗的动作。为了抓住我，她突然之间向我身边移动过来。我吓了一跳，慌忙逃到我先前所在的、带有脚手架的建筑物上面。后来，我到了许多女人中间，她们一半儿是原始人，有着浓密的黑色秀发（她们仿佛是由动物变化而来的）；另一半儿是我们文明世界的女人（她们与做梦者是同一个种族），她们有着金色的或者是棕色的头发。原始的女人们用一种忧郁凄惨的高音唱着一首令人伤感的歌曲。此刻，一辆高贵华美的马车展现在我的面前，车里坐着一个青年，他头戴金色的王冠，王冠上镶嵌着闪光耀眼的红宝石——这是一幅美丽的图画。在这位青年的身边，坐着一位金发碧眼白肤的妙龄女郎，大概是他的妻子，不过她却没有戴王冠。这对伉俪仿佛是由那头母狮和狮仔变化而成的。他们是那群原始人中的人。现在，所有的女人（原始的女人和文明的女人）齐声合唱一首庄严的歌曲，那辆皇家的马车向着地平线慢慢驶去。

在此，做梦人的心灵内在核心首先在瞬间即逝的皇家伉俪的幻象中显现自身，这一幻象从他动物本性的深处，从他的潜意识的原始层那里生现出来。梦的伊始处的雌熊是一种形式的母亲女神。（譬如，在古代希腊，人们将阿尔忒弥斯当作雌熊来崇拜。）雌熊所研磨、刨光的黑色椭圆形石头大概象征做梦人的内心生命，他的真正的人格。

研磨、刨光石头是世人皆知的、极为古老的人类活动。在欧洲，人们在很多地方发现了“神圣的”石头，它们被用树皮包起来，藏在洞穴里；古代人把它们视为神力的蕴体，或许它们就是石器时代的人们保藏的圣石。时至今日，一些澳大利亚的土著人仍旧相信，他们死去的祖先作为善的力量和神的力量在石头中依然继续存在着。如果他们摩擦这些石头，对于生者和死者有益的神力将不断增大（宛如这些石头充满电荷一样）。

我们所讨论的做梦人迄今拒绝与一个女人缔结婚姻契约。在梦中，他害怕被生活的这一面抓住的恐惧促使他从熊—女人那里逃开，躲到旁观者的平台上，从那儿他可以消极地观望事态的发展，而不卷入其中。通过雌熊磨拭石头的主题，潜意识力图向他说明，他应该允许自身与生活的这一面发生接触；通过与婚姻生活的摩擦，他的内心生命便可获得构形，变得光彩夺目。

当石头被磨光时，石头将宛如明镜一样明光闪亮，这样，那头雌熊便能够从镜子里看到自身；这意味着，只有接纳现实性的接触，历经苦难，人的灵魂才能转化成为一面镜子，诸神的伟力才能从这面镜子里窥见自身。然而，做梦的人却逃离开去，跑到一个较高的位置上——即遁入各种各样的反思之中，凭借这种反思，他得以避开生命的种种需要。这个梦此刻向他表明，如果他回避生命的种种需要，他的灵魂的一个组成部分（阿妮玛）将依然处于原始的未分化状态，依然处于那种由分裂为原始人和文明人的一群没有特征的女人所象征的状态。

母狮和她的狮仔这时出现在梦境之中，他们体现了由他们打磨圆形石头的工作所暗示的、朝向个体化的神秘的强烈冲动。（圆形石头是潜意识自我的象征。）狮子和皇家伉俪是整体的象征。在中世纪的象征主义体系里，“点金石”（人的整体的卓越象征）体现为一对狮

子，或者体现为骑着狮子的人间伉俪。从象征的意义上看，这一现象暗喻着这样一种事实：通常，朝向个体化的强烈驱力以一种化妆的形式出现，隐藏在一个人可以感受到的对另一个人的强烈的爱情之中。（事实上，强烈的爱情超越爱恋之情的自然极限，其最终目标在于创造一种融为一体的神话。这就是为什么当一个人强烈地爱上他人之时，他会感觉到，与他人融为一体是一个人生命的唯一有价值的终极理想。）

在这一睡梦里，只要整体的意象以一对狮子的形象表现自身，那么整体的意象便仍旧蕴涵在这类压倒一切的强烈爱情之中。然而，当狮仔和母狮变成国王和王后时，个体化的强烈冲动就到达了意识实现的层位，这时，意识自我即能认识到，它是生命的真正目的。

在狮子转化为人之前，只有那些唱歌的原始女人，她们用一种感伤的调子唱歌；这也就是说，做梦人的种种感情依然位于一种原始的、感伤的层次。但是，为了向人化了的狮子表示祝贺，原始女人和文明女人齐声合唱同一首赞美歌。他们以一体化形式宣泄的情感表明，阿妮玛的内部分裂此刻业已转化为内部和谐。

此外，另一种潜意识自我的具体化形态出现在一个女人关于所谓的“积极想象”的报告之中。（积极想象是一种运用想象进行冥思的具体方法，通过这种方法，人能够有意识地与潜意识发生接触，并将意识与心灵材料联为一体。积极想象是荣格最为重要的发现之一。从某种意义上讲，积极想象类似于东方式的冥思，诸如佛教禅宗的参禅、坦特里克瑜伽的入定或者类似于西方实用耶稣教的沉思。积极想象具有自身独有的特征，即冥思者依旧完全回避一切意识目的或预想。这样，冥思就变成了一个独立个体的我向思维试验，它与把握潜意识的定向尝试截然相反。然而，这里并不是对于积极想象进行详尽

分析的地方；在荣格关于“超越的机能”的著作里，读者将会看到他对于积极想象的一种描述。）

在这位女人的冥思中，潜意识自我表现为一只鹿，它对意识自我说道：“我是你的孩子，也是你的母亲。他们称我为‘联系动物’，因为一旦我进入人、动物甚至石头里面，我就把他们彼此联为一体。我是你的命运，是你的‘目的性主体自我’。当我出现时，我就会将你从生命的无谓灾难中拯救出来。在我内心燃烧的火将燃遍整个宇宙自然。一旦人失去了这种灵火，他就会变成自我中心式的人，他变得孤独、迷茫，变得软弱无力。”

动物通常象征着潜意识自我，动物代表着我们的本能属性以及与周围环境的天然联系。（这就是为什么在神话和童话里会出现那么多乐于助人的动物的原因。）潜意识自我与一切周围自然乃至宇宙的这种联系可能依据这样一种事实：我们心灵的“核原子”被织入整个内部世界和外部世界之中。从某种程度上看，一切生命的更高一级的形式皆与周围的时空连续统一体和谐一致。例如动物，它们有着自己特有的食物、有着自己独特的栖居建筑材料，有着自己具体的生活领域，这一切正是它们的本能类型与之相适应、相协和的东西。时间节奏同样也起着作用，我们只需回想一下这样一种事实：大多数食草动物产仔的时间恰恰正是一年中茵草最丰盛最繁茂的时刻。因此，依据这种观点，一位著名的动物学家向人们说道，每一动物的“内在禀性”深深地渗进它的周围世界，并将时间和空间“心灵化了”。

与之相似，我们的潜意识以种种依然不为我们所理解的方式与我们的周围环境——我们的群体、总体社会协调一致，此外，还与超越这一切的时空连续统一体以及整个自然协和一致。因此，纳斯卡皮印第安人的伟大的人并不仅限于揭示内心的真理，而且给予在什么时刻

到什么地方去狩猎的暗示。这样一来，纳斯卡皮猎人用来吸引动物的巫魔之歌的歌词和曲调就从他们的睡梦中诞生了。

然而，潜意识并非仅仅只将这种具体的援助给予原始人。荣格发现，梦同样也给予文明人所需要的教诲，帮助他找到解决他的内心生活和外部生活问题的途径。事实上，我们的很多梦皆与我们的外部生活和我们的周围世界的细节密切相关。像这类事物，如窗前的树、一个人的自行车或者小汽车，或者漫步途中捡起的石头，通过我们的梦幻生活，皆能升华到象征的层位，从而变得具有意义。一旦我们悉心关注我们的梦幻生命，而不是生活在一个冷冰冰的、没有人情味的、毫无意义的偶然相缘世界里，我们就能够进入我们自己的世界之中，这个世界里充满了意义丰富的、秩序神秘而井然的事件。

然而，一般来说，我们的梦幻与我们对于外部生活的适应并不相关。在我们的文明世界里，我们的大多数梦与由意识自我所促成的、对于潜意识自我的“正确的”内心态度的发展演进紧密相关，因为与原始的人们相比，在我们的心目中这种关系已经严重地受到了现代的思维方式和行为方式的不良影响。原始人一般直接依据内在生命的指令生活，而我们则纠缠在外部的、令人完全陌生的事件之中，意识本末倒置，因此，潜意识自我很难将其旨 意转送给我们，我们的意识心理继续不断地创造出形体清晰的幻象，创造那使大量其他的知觉受阻的、“真实的”外部世界。不过，我们的潜意识本原生命力又使我们与我们的心灵环境和物理环境神秘地连为一体。

我业已提到过这样一种事实：通常用来象征潜意识自我的是石头的形状、宝石或者是其他石头的形状。在雌熊和狮仔磨拭石头的梦境中，我们看到了这种现象的一例。在为数众多的梦中，核子中心、潜意识自我同样以水晶石的形象出现。水晶石的数学意义上的精确排列在我们内心中唤起一种直观感觉：即使是在所谓的“没有生命”的物

质之中，也有一种精神的有序化原理在工作。因此，从象征的意义上说，水晶常常代表着极端对立物——物质与精神的统一体。

也许由于水晶和石头具有“本来如此”的特性，因而，它们与潜意识自我的象征特别切近。很多人会情不自禁地拾起那些颜色或者形状稍有特征的石头，并把它们收藏起来，他们不知道自己为什么要这样做。仿佛石头之中蕴涵着一种生命的奥秘，这一奥秘使他们心醉神迷。早在远古时代，人们便开始采集石头，显然他们认为，某些石头是生命力的蕴体，它们涵盖着一切生命的奥秘。例如，古代的日耳曼人相信，死者的灵魂将继续活在他们墓碑石之中。将石头置于坟墓之上的习惯可能在某种程度上起源于这样一种象征性观念：死者的某一永恒的部分将继续存在，而用石头代表这种永恒部分可能最为恰当。诚然，人类的生命与石头迥然不同，但是，人类内心的生命核子却以一种神奇而独特的方式与石头密切相连（也许这是因为石头象征纯粹的自在，远离种种情绪、感情、幻想以及自我意识的散漫思想）。从这种意义上看，石头所象征的可能是那最单纯的、最深刻的体验——那种当他感到不朽和永恒的时刻，他所具有的有关某种永恒生命的体验。

那种强烈的冲动，那种我们事实上从各种文化中发现的、为缅怀杰出的人们、为纪念重要事件发生的地点而建树石头纪念碑的冲动，可能同样也来源于石头的这种象征性意义。雅各放在他做过非同寻常的梦的地方的石头，纯真无邪的人们放在地方圣贤、英雄坟墓上的石头，表明了人类表现冲动的本原特性，表明了只能用石头象征表现的而不能用其他方式表现的生命体验。毫不奇怪，为数众多的宗教崇拜运用石头来代表神或者用石头标示崇拜之地。伊斯兰世界的最为神圣的殿堂是供有黑石的石造殿堂，麦加的黑石是一切虔诚的伊斯兰教徒渴望膜拜的圣石。

从基督教的教会象征体系上看，耶稣是“匠人拒绝使用的石头，”这块石头变成了“房角的头块石头”（《圣经·路伽福音》第二十章：第十七节）。根据另一种说法，他被称为“灵魂之石，生命之水从那里喷涌而出”（《圣经·哥林多前书》第十四章第四节）。中世纪的炼金术士们运用一种前科学的方法，探索物质的秘密，希望发现存在于其中的上帝，或者至少能够发现神的活力运动。他们相信，这一秘密在他们的“点金石”中被具体化了。然而，一些炼金术士隐隐约约地感觉到，他们竭尽全力觅寻的石头是某种东西的象征，这种东西只有在人的心灵里面才能找到。一位年逾古稀的阿拉伯炼金术士——莫里埃努斯（Morienus）说道：“这种东西（炼金石）是从你那里提取的：你是它的矿石，人可以从你内部找到它；更为明确地说，他们（炼金术士）从你那里提取点金石。如果你清楚地认识到这一点，对于点金石的爱和赞美便会在你的心中萌生。你要知道这是千真万确的，不应该有一丝怀疑。”

炼金石（the lapis）象征某种永远不会失去的、永远不会消解的东西，某种永恒的东西，一些炼金术士把它比喻成一个人自身灵魂深处的有关上帝的神秘体验。燃尽遮蔽点金石的所有浮面上的心理组成部分通常要使人遭受漫长岁月的苦难。然而，在人的一生中，大多数人至少也能感受到某种深刻的潜意识自我的内心体验。从心理学的观点看，一种真挚的宗教心态包含着一种要发现这种绝无仅有的体验，并逐渐与这种体验保持和谐的努力（点金石因本身是某种永恒的存在而与之相关），因此，潜意识自我就成了将注意力连续不断地转向它的个体的内心伴侣。

潜意识自我的至高无上的、出现频率最高的象征是一无机物质的对象，这一事实暗示着有待人们探索和思索的另一领域：这就是那依然尚不被人知的两者之间的关系，我们称之为潜意识心灵与我们称之为“物质”之间的关系——这是身心医学力图解开的一个奥秘。在研

究这种尚来界定、尚无解释的关系的过程中（可以证明，“心灵”和“物质”其实是同一现象，一个从“内部”观察，而另一个从“外部”观察），荣格博士提出了一种新概念，他称这一概念为同步性。这一概念的意义是，外部事件与内部事件的“有意义的巧合”，而这两种事件之间并无因果关系。关键词是“有意义的”一词。

如果我正在擤鼻子，一架飞机在我眼前坠毁，那么这一事实便是没有意义的事件的巧合。它仅仅是某种发生在同一时刻的偶然事件。但是，假如我买一件蓝色的上衣，由于弄错了，商店给我送来了一件黑色的上衣，而在这一天，我的一位近亲逝世，那么，这将会是一有意义的巧合。这两件事并无因果联系，但是我们的社会赋予黑色的象征性意义使这两件事联系在一起。

从个体的生命之中，荣格博士观察到了这种有意义的巧合。人在哪里观察到这类巧合，相关个体的潜意识之中的一种原型仿佛就会在那里被激活（正如相关个体的梦所揭示的一样）。我使用黑色上衣一例来说明这一点：在这一事件中，收到黑色上衣的人可能也会做一个有关死亡主题的梦。事实仿佛是：潜在的原型同时在内部事件和外部事件中显现自身。常见的起着支配作用的是以象征形式表现的旨 意——在这一事件中是关于死亡的旨 意。

一旦我们注意到某些类型的事件“喜欢”在某些时刻簇拥在一起时，我们就会开始理解中国人的心态，他们的医学理论、哲学，甚至建筑皆依据一种有意义的巧合的“科学”。中国的古典著作并不询问什么是什么的原因，而是询问什么“趋向”“与什么一起发生”。从占星学中，人们可以看到大致相同的潜在主题，从各种各样的文化依存于探问神谕、关注预兆的方式中，人也能看到潜在同一主题。所有这些都是为巧合事件提供解释的尝试，它们与依赖直接的因果关系的解释迥然相异。

在提出同步性观念的同时，荣格博士粗略地勾画出一条途径，通过这条途径，我们可以深入到心灵与物质的内在关系之中。石头的象征看起来所暗示的恰恰正是这种关系。然而，这是一个完全公开的、有待于人们充分探索的问题，是未来时代的心理学家和物理学家必须面对的问题。

看起来我关于同步性的讨论仿佛诱使我偏离了重要的主题，不过我感到，有必要给读者做一起码的导言性的简要介绍，因为同步性现象是荣格所做的假设，而这一假设仿佛充满了未来探索和应用的可能性。除此之外，同步性事件几乎无一例外地在个体化过程的关键阶段出现。然而，人常常对于它们视而不见，因为个体尚未学会根据他的梦的象征体系的关系来观察这类巧合事件，并使它们具有意义。

人与潜意识自我的关系

今天，越来越多的人，特别是那些生活在大城市里的人，备受极度空虚和厌倦的折磨，仿佛正在翘首期待某种永远不会到来的东西。电影和电视、体育运动和政治上的动荡可以暂时吸引他们的注意力，唤起他们的兴趣，但是，他们一次又一次感到精疲力竭，感到兴味索然，他们又重新回到了自身生命的荒原。

对于现代人来说，那唯一值得探索的领域，是潜意识心灵的内部领域。很多人模模糊糊地接受了这种思想，他们现在已经转向了瑜伽术和其他东方宗教的实践。然而，这类实践并未能够为人提供真正崭新的探险生活，因为在这类实践中，一个人所得到的仅仅是早已为印度人或中国人知晓的一切，并未能够直接接触到其自身内在生命中心。不错，东方人的方法意在集中精力，并使之指向内心深处（从某种意义上看，这种方法与对于内倾心态的分析治疗颇为相似），然而，这种方法却与荣格的方法有着一个极为重要的不同之处。荣格创

造了一种方法，通过这种方法，无须任何外助，一个人即能独立自主地到达其内心生命中心，并与潜意识的生命奥秘相邂逅。这与承袭古老陈旧的方法大相径庭。

力图给予潜意识自我的生命现实连续不断的日常注意力，就像力图同时生活在两个层次上或者生活在两个世界之中一样。宛如以往，人悉心关注外部世界的责任，但与此同时，他依旧清醒地注意梦和外部事件所显露的暗示和征兆，潜意识自我用于象征它的意向——生命之流移动的方向之暗示和征兆。

与这种体验相关的中国古代本文常常使用猫监视老鼠 洞的明喻。一种本文说，人不应该允许其他的思想介入，但是一个人的注意力不应该太敏锐——也不应该太迟钝。在这里，刚好存在着一个正确的知觉层次。“如果以这种方式进行训练……随着时间的推移，这种训练将变得卓有成效。当原因化为结果，宛如成熟的瓜自行蒂落时，它所偶然碰到或接触到的一切都将突然之间引发相关个体的最高的悟性。这是参悟者，宛如那饮水之人，唯有他知道水是冷的还是热的那一时刻。他关于自我的怀疑顿时化为乌有，并体验到一种巨大的欢悦，这种欢悦与一个人在十字路口与自己的父亲邂逅时所感到的欢悦颇为相似。”

可以这么说，在普通的外部生活中间，一个人突然之间被带进了一种令人振奋的内在探险生活之中，因为这种内在探险生活对于每一个人都是独一无二的，所以，这种生活既不能复制，也无法窃取。

人为什么失去与他的灵魂的指挥中心的接触有两种原因。其中一种原因是，某种单一的本能内驱力或者情感意象会使他执著于一面，因此而丧失自己的平衡。在动物身上，这种情况也会发生，例如，一只发情的雄鹿会完全忘记饥饿和安全。原始人对于这种单面性和随之而来的平衡的丧失感到极度恐惧，他们称它为“灵魂的丧失”。对于

内心平衡的另一威胁来自逾常的白日梦，通常白日梦以一种神秘的方式围绕种种具体的情结进行。事实上，白日梦的出现恰恰是因为，它们使一个人与他的诸情结联为一体；与此同时，它们对于他的意识的专注性和连续性又产生着威胁。

第二种原因在于自我意识的过度自虑，这与第一种原因截然相反。虽然对于文明化活动的实施来说，井然有序的意识必不可少（我们知道，如果一个铁路信号手陷入白日梦，什么样的事件将会发生），但是这种意识有着一种严重的缺陷，即它倾向于阻断人对于源自生命中心的冲动和意向的接收。这就是为什么如此之多的文明人的梦与恢复这种接收性密切相关，其方式是：努力矫正意识对于潜意识中心或潜意识自我的态度。

在潜意识自我的诸神话表象之中，人们发现，世界的四个角落得到了充分的表现，而在为数众多的图画里，伟大的人出现在一分为四的圆形的中心。荣格用梵语曼荼罗（mandala）[570]即魔环来标示这一秩序的结构，它是人类心灵“核原子”的象征性表象——我们对其本质一无所知。颇为有趣的是，在这种关系中，纳斯卡皮印第安狩猎人并非以人类的形象，而是用曼达拉的形态栩栩如生地表现他们的伟大的人。

在没有宗教仪式、教义帮助的情况下，纳斯卡皮狩猎人以直接的、原始的方式体验感受内在生命中心的存在，而其他的部落团体则运用曼达拉主题来使业已丧失的内心平衡得以恢复。譬如那伐鹤印第安人，他们通过用沙子来制作曼达拉结构的画，使患病的人进入与自我和宇宙的和谐秩序中——从而使他的身体康复。

在东方的诸文化中，与之相似的图画被用来强化内心生命或者用来使人得以进入深沉的冥思之中。关于曼达拉的沉思意味着创造一种内心的宁静，创造一种生命再次找到其意义和秩序的感觉。当曼达拉

自发地出现在现代人的梦里的时刻，它同样也会给人这种感觉，虽然此人从未接受过任何这一类宗教传统的影响，甚至他对曼达拉一无所知。也许，在这种情况下，其积极的效果更为显著，因为知识和传统有时会钝化乃至阻断这种自然生发的感受体验。

譬如，在一位六十二岁的老妇人的梦里，曼达拉的形象自然生现出来。它表现为生命的一个新阶段的前兆。在生命的这一阶段里，老妇人变得极为富于创造性：

我看到了微光中的一处景色。在背景中，我看到一座小山挺拔的山峰和均匀的连绵起伏的山脊。一个四角形盘子沿着山脊高处移动，它宛如金子一样闪闪发光。在前景中，我看到了一块耕耘好的黑色土地，幼苗正在吐露嫩芽。就在这时，我突然之间感觉到了一张圆形桌子的存在，圆桌的桌面是一块灰色的石板，与此同时，那个四方形的盘子蓦然出现在桌上。盘子离开了那座小山。可是，它是怎样，又是如何改变自己的栖居位置的，我不得而知。

在梦里（正如在艺术之中一样），景色通常象征着一种难以名状的心情。在这一梦中，景色的微光暗示白昼间意识的明晰性已变得朦胧模糊。此刻，“内心自然”可以开始在自身的光明之中展露自身了，因此，梦告诉我们，四边形的盘子在视野之中变得清晰可见。至此，潜意识自我的象征，四边形盘子，在很大程度上是做梦人心理视野上的一种直觉观念。但是，就在此刻，盘子在梦中移动了自己的位置，变成了她的灵魂景色的中心。一颗种子，一颗早已播种下的种子，开始吐露嫩芽：以前，做梦人长时期地悉心关注自己的梦，而在此刻，这种辛勤劳作已经结出果实。（人们可以由此联想到伟大的人的象征与植物生命之间的关系，我在前面曾论述过这种关系。）现在，金色的盘子突然之间移向“右”面——事物进入意识的一面。从心理学的意义上看，在其他事物中，“右”常常意味着意识的一面、

适应的一面、“正确的”一面，而“左”则象征着不适应的、潜意识反应的领域，有时甚至象征着某种“邪恶”的领域。接着，金色的盘子终于停止了它的运动，意味深长地停驻在一个圆形的石桌上。它找到了一个永久的栖居地。

正如阿妮埃拉·嘉菲在本书后面的章节中所论述的一样，圆（曼达拉主题）通常象征一种自然的整体性，而四角形的结构却代表着意识之中这一整体性的实现。在老妇人的梦里，方盘和圆桌相遇了，这样一来，生命中心的意识实现即在眼前。此外，圆形的桌子是著名的整体象征，它在神话学中占有一席之地——例如亚瑟王的桌子，它本身是一种意象，一种从最后的晚餐的桌子那里衍生的意象。

事实上，无论何时人真正转向内心世界、力图了解自己——不是凭借对于他自身的主体性思想和情感进行反复思索，而是顺应他自身的客观性本质的表征诸如梦幻和真实幻想——那么潜意识自我或迟或早总会出现。此刻，意识自我将会发现一种蕴藏一切新生的可能性的内心力量。

然而，一种巨大的困难存在着，迄今为止，我并未直接论及过这种困难。这就是，潜意识的每一种化身——阴影，阿妮玛、阿尼姆斯以及潜意识自我——皆具有光明的一面和黑暗的一面。我们在前面看到，阴影可以是卑鄙的、邪恶的，是人应该克服的一种本能驱力。但是，它亦可以是趋向生长的、人们应该培养、顺应的冲动。同样，阿妮玛和阿尼姆斯皆具有双重特征：它们既能给人格带来赋予生机的发展，赐予人格以创造力；它们也能导致僵化，引起生命的死灭。甚至就连那潜意识自我，那潜意识的包罗万象的象征也能带来一种双向效果，就像爱斯基摩人民间传说中的一例，“小不点儿女人”主动要从月亮精灵那里拯救女主人公，但在实际上她却把女主人公变成了一只蜘蛛。

潜意识自我的阴暗的一面所有一切存在之中最为危险的一面，这恰恰是因为，在心灵之中，潜意识自我是一股最为强大的力量。它能够引发人们去“编织”夸大妄想梦幻或者其他形式的惑人的幻想，它们牢牢地抓住他们、“占有”他们。处于这种状态之中人会抑制不住内心的喜悦，设想他已经捕捉到了，并且已经解开了最为重要的宇宙之谜；他由此会失去一切与人类现实世界的接触。这种情状的确切征象是，一个人的幽默感的丧失和人际接触的中断。

因此，潜意识自我的出现可能会给人的意识自我带来巨大的危险。《巴吉尔德浴室之谜》，这一古老的波斯童话传说绝妙地展示了潜意识自我的双重特征：

伟大的高贵王子哈提姆·泰接到国王的命令，前去探索神秘莫测的巴吉尔德浴室（类似于海市蜃楼）。历经无数的艰难险阻，他终于接近了这座浴室。这时，他听人说，所有到那儿去的人皆一去不返。但是，他却坚定不移地继续向前走去。在一座圆形的建筑里，他受到一位理发师的接待，理发师手持一面镜子带领他进入浴室。但是，就在王子刚刚入水之际，一种震耳欲聋的雷鸣声响了起来，天变得漆黑一团，伸手不见五指，理发师不见了，浴水开始慢慢地越涨越高。

哈提姆不顾一切地拼命游着，终于他游到了圆形浴室的顶部，游到了构成浴室圆顶的地方。这时，他害怕自己会丢掉性命，因此他一面祈祷，一面死死地抓住圆顶的中心石。雷鸣般的声音再次响了起来，一切都变了，哈提姆独自一人站在沙漠之中。

经过漫长而痛苦的跋涉，他来到了一座美丽的花园，在花园中心有着一圈石头雕像。在雕像的中央，他看到一只囚在笼子里的鹦鹉，一个从上面发出的声音对他说道：“喂，勇士，你大概没法从这座浴室里活着出去了。有一次，伽亚谟（人的始祖）发现了一颗巨大的钻石，它所发出的光芒比太阳和月亮发出的光芒还亮。他决定把这颗钻

石藏在一个谁也找不到的地方，因此，他便建了这座魔幻浴室，用于保护这颗钻石。你所看到的鹦鹉构成了魔法的一部分。在鹦鹉的爪下，有挂在金链子上的金弓 和金箭，你可以用它们三次来射击这只鹦鹉。如果你射中它，魔法将被解除。假如你射不中它，那么你就会像所有这里的其他人一样，变成化石。”

哈提姆试了一次，没能射中。他的双腿变成了石头。他又射了一次，又没能射中，他的胸部以下变成了石头。第三次，他紧闭双眼，大声呼喊“伟大的神啊！”，看也不看地将箭射去，而这一次他射中了。一阵雷鸣平地而起，飞沙走石，尘土飞扬。当一切都平静下来时，在鹦鹉所在的地方，出现了一颗巨大的美丽钻石，所有的雕像都再次变成了活生生的人。他使人们重新获得了生命，人们对他表示深深的感谢。

从这一故事中，读者将会认出潜意识自我的象征——人类始祖伽亚谟、圆圆的、曼达拉形状的建筑、圆顶中心石，以及钻石，然而，这一钻石被危险所包围。施行魔法的鹦鹉象征善模仿的邪恶精灵，它使人错过目标，从心理上石化。正如我在前面指出的一样，个体化的过程拒绝一切鹦鹉学舌式的对于他人的模仿。在所有的国家里，人们竭尽全力在“外部的”、仪式的行为中一次又一次地仿制他们的宗教大师——耶稣、佛陀以及其他大师们的本原宗教体验——并因此变得“石化了”。追寻伟大的精神领袖的足迹并不意味着，人应该复制和重现由他的生命所形成的个体化过程的模式。其真实的意味在于，我们应该像精神领袖一样，满怀坦诚的献身精神，度过我们自己的生命历程。

那位手持明镜的、消逝不见的理发师，象征着当哈提姆最需要时所丧失的反思的才能；那不断上涨的水代表着人可能会淹没在潜意识之中的危险，迷失在其自我情感中的危险。为了理解潜意识的种种象

征性暗喻，人必须小心谨慎，不应该置身于自我之外或者“袖手旁观”，而应该在情感上留驻于自我之中。的确，至关重要的在于，意识自我应该以诸正常的方式继续发挥作用。只有当我仍旧是一个普通的人，依然感受到我的缺陷之时，我才能变得乐于笑纳潜意识的意味深长的旨 意和过程。但是，当一个人感到他与整个宇宙融为一体，而与此同时他又感到自己仅仅只是一个可怜巴巴的、俗世间的人类生灵，他如何能够承受这种情感张力？从一方面看，假如我蔑视自我，把自我仅仅视为统计学意义上的零号，那么我的生命毫无意义，丝毫也不值得珍惜。但是，从另一方面看，如果我感到自己是某种非常伟大的存在的一个组成部分，那么我又怎样才能使自己的脚牢牢地踏在大地上呢？要想把这些内心的对立面统为一体，而不倒向一个极端或者另一个极端，的确是非同寻常的困难之举。

潜意识自我的社会特征

在当天，人口的无限增长将不可避免地对于我们产生一种极为消极的影响，在诸大城市，这种情况尤为明显。我们会这样想：“噢，我不过是住在某某地方的、一个叫某某的人，就像其他成千上万的人一样。如果他们中间的一些人被杀死了，那又有什么关系呢？不管怎么说，人实在是太多了。”当我们从报纸上读到无数不为我们所知的、在个人感情方面与我们丝毫无关的人们死去的消息时，我们的生命毫无意义的感觉便会得到进一步的强化。正是在此时刻，对于潜意识的关注将给人带来最为巨大的帮助，因为梦向做梦的人表明，他的生命的每一细节如何与意味最为深长的现实交织在一起。

从理论意义上讲，我们大家都懂得的原理——每一事物的性质皆取决于个体的存在——通过梦幻，化为一种每一个体自身皆能体验感受到的明显事实。有些时刻，我们会有一种强烈的感觉：伟大的人渴望从我们这里获得某种东西，并给我们指派种种特殊的任务。通过对

于我们自我的灵魂进行严肃的思索，我们对于这种感觉所产生的反应将能够帮助我们获得逆集体偏见潮流而行的力量。

毋庸讳言，这并不总是一项令人感到愉快的任务。譬如，你打算下星期日与朋友们结伴旅行，但这时你的梦却阻止你这样做，而要求你去做某种富有创造性的工作。如果你听从潜意识的召唤，并遵循它的指令，那么你就应该预料到你的意识计划将不断地受到干扰。其他的种种意向——那些你必须服从或者无论如何也必须认真考虑的意向，将妨碍你的意志。这就是为什么人时常感到与个体化过程相关的责任义务在某种程度上是种负担，而不是一种即刻而至的幸福。

圣·克里斯托弗（St.Christopher），所有旅行者的守护神，是这一体验的贴切恰当的象征。据神话说，圣·克里斯托弗力大无比，为此他感到无比自豪，并只愿为最有力量的人效力。开始他为一位国王效力，但是，当他发现这位国王害怕魔鬼时，他便离开了国王，成了这位魔鬼的仆人。后来，有一天他发现，这位魔鬼害怕受难的耶稣像，因此他决定，只要他能够找到耶稣他就会为耶稣效力。他采纳了一位神父的意见，这位神父告诉他在一个小河浅滩恭候耶稣。随着岁月的流逝，他背过这个小河的人难以计数。但是有一次，在一个漆黑的、雷电交加的夜晚，一位小孩大声喊叫他想让他把自己背过河去。圣·克里斯托弗不费吹灰之力便把孩子扛上肩头。但是，他每走一步都愈加艰难，脚步越走越慢，因为他肩上的负担变得越来越重了。当他走到水流中心时，他感到“他仿佛背负着整个宇宙”。此刻他认识到自己肩上所扛的就是耶稣——耶稣宽恕了他的罪并给予了他永恒的生命。

这位神奇的圣婴是潜意识自我的一种象征，它几乎使普通的人感到“压抑”，但只有这样他才能够恢复原形。在为数众多的艺术作品中，圣婴耶稣被画成整个世界的面貌，抑或艺术家用整个世界的面貌

来描绘他。这是一种明确暗示潜意识自我的主题，因为婴儿和地球都是普遍存在的整体象征。

当人试图遵循潜意识的指令时，他通常并不能够去做自己乐意做的事情，正如我们业已看到的一样。但是，他同样也不能经常去做那些其他人想让他做的事情。例如，为了发现自我，一个人必须与他的群体分离——与他的家人分离，与他的伴侣分离，或者与他其他的私人关系分离，这种情况经常发生。这就是为什么人们有时说，倾听潜意识的旨 意使人变得反社会，变得以自我为中心。一般来看，这种说法并非属实，因为一种所知甚微的、渗入这一心态的因素存在着：这就是潜意识自我的集体性（抑或我们甚至可以说社会性）特征。

从一种现实的角度观察，这种因素在这样的个体身上展现自身：他长时期追寻自己梦的足迹，发现这些梦常常与自己和他人的社会关系密切相关。他的梦可能会提醒他不要过分信任某一具体的人，或者他可能会梦到与某人有益的、令人愉快的会见，而这个人他以往从未有意识地注意到其价值。如果梦果然以某种这类形式为我们择取另一个人的意象，那么这一意象就有两种释义。首先，这一意象可能是一种投射，它意味着这个人的梦意象是做梦人自身的内心特征的象征。例如，一个人梦到一位不诚实的邻居，可是邻居却是梦用来表现这个人自身的不诚实的图画。为梦释义的任务是，努力发现他自身的不诚实发生作用的特殊领域。（人把这种释义称之为主体层次的梦的释义。）

然而，梦确切地告诉我们一些有关他人情况的事情时常也会发生。潜意识以这种方式所扮演的角色很难令人完全理解。正如其他更高一级的生命一样，人在一种很高的程度上与其周围的生命存在着和谐一致的关系。本能地——完全不依靠他关于其他人的意识思想，人

即可感受到这些生命存在的苦难和面临的问题，即可认识到它们的积极特征和消极特征、积极价值和消极价值。

我们的梦生活允许我们审视这类潜意识的知觉认识，并向我们表明，它们对于我们产生着作用。在做了一个令人愉快的有关某个人的梦之后，甚至是在没有为梦释义的情况下，我也会情不自禁地怀着更大的兴趣来观察他。由于我的投射，梦的意象可能会使我产生幻觉；或者它会给予我一种客观的知识。要想发现那种释义是准确无误的，人需要具有一种诚实的、全神贯注的态度和一种审慎的思想。然而，正如所有的内心过程一样，只要意识自我努力探究诸虚幻性投射，并在人的内部而不是外部来对付它们，那么调整他的人际关系，为他的人际关系赋予秩序的，最终将是潜意识自我。正是以这种方式，精神相通、旨 趣相似的人找到了彼此的生命之道，形成一个独立于所有的社会规范性机构组织的群体，这类群体与其他的群体并不相互冲突；它只不过是与其他团体不同，具有自身独立的特征罢了。有意识地实现了的个体化过程由此便改变了一个人的人际关系。诸如共同的旨 趣和血缘关系之类的联系被一种不同类型的联系——潜意识自我贯穿的纽带所取代。

一切完全隶属于外部世界的活动和责任必将有损于潜意识的隐秘活动。通过这些潜意识纽带的联结，那些归属相同的人联合成为一个整体。这就是为什么试图用广告和政治宣传来影响人的努力都是有害的，甚至当其动机是理想主义的动机时情况也是如此的一种原因。

这为人们提出了一个重要的问题：人究竟能否对于人类心灵的潜意识部分产生影响？实际的体验和准确的观察结果表明，一个人不可能对于自身的梦产生影响。一点儿不错，是有那么一些人声称，他们可以对于自己的梦施加影响。但是，如果你仔细观察他们的梦的材料，你就会发现，他们所能够做的正如我让自己那违命不从的狗所做

的一模一样：我命令它去做那些我观察到它无论如何想做的事，这样一来，我能够保持自己具有一种权威的幻觉。只有为一个人的梦释义的漫长过程，以及梦所言说的一切与他发生冲突的过程才能逐渐改变潜意识。此外，意识的诸态势也必将在这一过程中发生改变。

如果为了这种目的，一个渴望左右公众观点的人滥用象征，那么只要它们是真实的象征，它们自然会给大众留下深刻的印象，但是这些象征是否能够从感情上把握大众的潜意识则是人无法事先算定的事，一种完全依旧是理性难以胜任之事。例如，尽管一首歌可能会具有一种畅销的意象和曲调，但是，没有任何音乐出版商能够预先测定这首歌是否能够走红。没有任何试图影响潜意识的人为尝试会产生意味深长的影响，事实仿佛是，大众的潜意识具有一种自主性，宛如个体的潜意识具有自主性一样。

为了表现自身的意图，潜意识自我时常会使用一种源自外部世界的主题，而这样一来，它便仿佛是受到了外部世界的影响。例如，我曾经碰到过为数众多的现代人的梦，这些梦与柏林密切相关。在这些梦里，柏林表现为心灵脆弱点的象征——危险之地——因此，它是潜意识自我趋向显现之地。这是做梦人被冲突分裂之点，也是他因此而得以使内心对立物统一之点。同样，我也曾遇到了难以计数的对于影片《广岛之恋》反应之梦。在大多数这样的梦里，这种观念得以充分体现；影片中的两位恋人必须结合（用于象征内心对立体的统一），抑或核原子弹爆炸将会发生（它象征着完全的分裂，与疯狂相对应）。

只有当公众观点的操纵者增加商业性的压力，或者对于他们的活动施行暴力的行为时，他们仿佛才确实获得一种暂时的成功。然而，事实上这只能导致一种真正的潜意识反应的抑制。此外，集体的抑制与个体的抑制所带来的结果完全相同，即精神分裂和心理疾病。从长

远的观点上看，一切试图抑制潜意识反应的这类努力都终将失败，因为从根本的意义上讲，它们与我们的诸本能相悖逆。

从对于较高一级的动物的社会行为的研究中，我们得知，小规模的群体（约十到五十个个体组成的群体）可以创造单个动物和其群体所处的最为圆满的生存环境。在这一方面，人类仿佛并不例外。在这样一种社会结构中，人的生理健康、他的精神、心理健康状态最佳；此外，他的超越于动物领域的文化能力仿佛也可得到最为充分的发展。迄今，就我所知的而言，潜意识自我显然倾向于展现这类小型群体，与此同时创造某些个体之间的界限分明的情感纽带，以及种种与一切人相关的情感。只有潜意识自我创造出了这些情感联结纽带，一个人才可能感到一种安全感，不再担心嫉妒、猜忌、争斗，以及所有诸如此类的消极投射会造成群体的分裂。这样，对于一个人自身的个体化过程的无条件专注同样会给人带来最为圆满的社会适应。

当然，这并不意味着，当面临紧急关头，为了发现潜意识自我意欲给予人的个体观点，一个人必须不断隐退，倾听自身的内心声音之时，不存在观点的冲突、互相矛盾的责任义务或者有关“正”道的不同看法。

从某种意义上讲，狂热的政治活动（而不是基本责任的实施活动）仿佛与个体化过程不能并存。一个完全致力于将自己的国家从外来政权的统治之下解放出来的人做了这样一个梦：

我的一些同胞们一道，我走上一个通向博物馆的顶楼的楼梯。在顶楼那里，有着一座漆成黑色的大厅，看上去宛如轮船上的船舱。一位相貌非凡的中年夫人打开了门；她的名字叫作×，她是× 的女儿。（× 是做梦人祖国的著名民族英雄，他在数个世纪以前就试图使自己的祖国获得解放。他可以与圣女贞德或者威廉·退尔相媲美。在现实生活中，× 没有孩子。）在大厅里，我们看到两位身穿绣花锦缎外衣

的贵夫人的肖像。就在× 女士向我们讲解这些画像时，这些画像突然之间变成了生命；最初眼睛开始转动，接着，她们的胸部仿佛吐出了生命的气息。人们感到莫名惊异，他们走向授课大厅，因为在那儿，× 女士将向他们解释这种现象。她说，通过她的直觉和感受，这些画像变成了生命；但是一些人却感到极为生气，他们说× 女士疯了；另一些人甚至离开授课大厅而去。

这个梦所具有的重要意义的特征，是阿妮玛人物的特征。× 女士纯粹是梦的创造。然而，她却有着一位著名的民族解放英雄的名字（例如，她仿佛是威廉弥娜·退尔，威廉·退尔的女儿）。通过蕴涵在名字中的隐义，潜意识指向这样一种事实：在今天，做梦人不应该效法已经作古的× 的做法，通过外部的途径使自己的祖国获得解放。此时此刻，梦向他昭示，阿妮玛（做梦人的女性灵魂像）可以完成解放，她通过使诸潜意识意象获得生命来完成解放。

博物馆顶楼上画成黑色，从某个角度看宛如船舱的大厅具有深刻的意味。黑色暗示着黑暗、黑夜，暗示着内在的转向，而如果大厅是船舱，那么博物馆在某种意义上也可以说是轮船。这使人联想到，当集体意识的大陆逐渐被潜意识和原始蛮力淹没时，这一博物馆一轮船，满蕴生命意象的轮船，就会变成一个拯救众生的方舟，它将会把那些进入方舟的人载向另一精神的彼岸。悬挂在大厅里的画像通常是往昔岁月的死者残骸，而人们也常常以同样的方式看待潜意识意象，直到我们发现它们是活生生的、具有意味的意象。当阿妮玛（在此以灵魂引导者的正统角色出现的人物）以直觉和感受来关注诸意象时，它们就开始显露生命的迹象。

梦中出现的气愤的人们代表着做梦人的一面，他受到集体意见影响的一面——代表着他心中对于心灵意象获得生命的不信任和拒纳的一面。这些人们体现了一种对于潜意识的抗拒，这种抗拒可能会以这

样方式表现自身：“假如他们开始在我们头上扔原子弹那会怎么样呢？那时心理的顿悟将不会有多大用途！”

这抗拒的一面无法使自身摆脱统计学式的思维，摆脱外倾型的理性偏见。然而，梦却指出，在我们的时代，真正意义上的解放只能始于一种心理的转化。如果解放之后没有具有意义的生活目标——没有值得为之争取解放的目标，那么一个人解放自己的祖国又有什么样的结果呢？假如人在自己的生活里找不到任何意义，那么他是在共产主义制度下还是在资本主义制度下打发时光都无关宏旨 。只有当他能够运用自己的自由创造某种有意义的生活，他才应该去争取自由。这就是为什么对于个体来说发现生命的内在意蕴比其他一切都更重要的原因，是为什么人必须首先关注个体化过程的缘故。

通过报纸、广播、电视和广告等媒介来影响公众意见的诸尝试有两种依据。一方面，它们依据于揭示“舆论”或“需求”的趋势——揭示集体心态的标准化方法。另一方面，它们表现那些公众舆论的操纵者的偏见、投射，以及潜意识的情结（主要是权力情结）。然而，统计学对于个体并非能够公平相待。尽管一堆石头的平均大小可能会是五公分，但是一个人在这堆石头里几乎不会找到恰好是这一规格的石头。

显而易见，从一开始，它们所依据的第二种因素就不会产生任何积极的结果。但是，如果一个独立的个体致力于个体化，那么他就会对于自己周围的人们产生一种感染力。而当一个人并无意要去影响他人时，并通常并不使用任何言语之时，这种情况常常会发生。× 女士力图使做梦人走向的正是这条内心的道路。

在我们这个世界上，几乎所有的宗教体系都涵盖种种意象，这些意象象征着个体化的过程，至少象征着个体化过程的某些阶段。正如我在前面所说的，在信奉基督教的国家里，潜意识自我被具体化为第

二个亚当：耶稣基督。在东方世界，与之相关的人物是讫哩什那和佛陀。

对于那些为一宗教所蕴涵的人（那些依然真正笃信其内容和教义的人）来说，宗教象征影响着他们生命的心理调节，而且他们的梦甚至也会常常围绕这些象征而进行。例如当已故教皇庇乌斯七世发布圣母升天的宣言时，一位信奉天主教的妇女梦见自己成了一位天主教女祭司。她的潜意识仿佛以这种方式扩充教义的内容：“如果圣母玛利亚现在几乎已是一位女神的话，那么她应该拥有女祭司。”另一位信奉天主教的妇女对于她的信条的某些枝节的、外在的特征产生了种种抗拒心理，她做了这样一个梦：她梦见，自己家乡城市的教堂被推倒又被重新建造，但是人要把带有祭神圣体的神龛和圣母玛利亚的雕像从旧址移到新的教堂。这个梦向她表明，她的宗教的某些人为的特征需要更新，但是，其宗教的基本象征——上帝变为人，变为伟大的母亲，变为圣母玛利亚的象征——将使这种变化具有更为永久的生命。

这种类型的梦生动地体现了在个体的意识宗教表征中潜意识所具有的天然旨 趣。这种现象提出了一个问题：在当代人的一切宗教性质的梦中是否可能探究出一种总体倾向。荣格博士常常注意到，在我们现代的基督教文化，无论是新教文化还是在天主教文化里可以看到的潜意识表象中，有着一种活跃的潜意识倾向，这种倾向使一种第四组元，那种趋向为女性的、阴暗的、乃至邪恶的组元与我们神性的互为一体的信条融为一体，臻于完善。其实，在我们宗教表象的领域里，这种第四组元始终存在，不过，它被与神的意象分离开来，并以物质本体（或者物质之主——恶魔）的形式成为神的对手。光明已变得过于炫目刺眼，黑暗变得过于漆黑，此时此刻，潜意识仿佛渴望将这两极统一结合为一个整体。毋庸讳言，这是宗教的中心象征，是神性的意象，它是为充分地向着趋于转化的潜意识倾向展现自身。

一位西藏大寺院的住持曾经告诉荣格说，当群体的心理平衡被打破时，或者当一种具体的思想无法被释义，因为神圣的教义之中没有涵盖这一思想而必须去寻求解释时，西藏给人印象至深的曼达拉便由想象或者指向性的幻想构建。在这些言语中，曼达拉象征的两种同等重要的基本特征展现在我们面前。曼达拉服务于一种维系性目的——也就是说，恢复以往存在的秩序。然而，它同样也服务于创造性目的，赋予某种迄今并不存在的事物，某种崭新的、独一无二的东西以表征和形式。也许，第二种特征较第一种特征具有更为重要的意义，但是，它并非与第一种特征相冲突、相矛盾。因为，在大多数情况下，恢复古老秩序的东西同时涵盖着某种新的创造的因素。在新的秩序中，古老的秩序在一个更高的层次上复归。这个过程是一个螺旋形上升的过程，它不断向上发展，与此同时它一次又一次地回到同一个点上。

一位在新教环境中长大成人的纯真女人画了一幅画，它以一螺旋形式表现曼达拉。在一个梦中，这位女人接到了绘制神性的命令。尔后（也是在一个梦中），她在一本书上看到了它。关于上帝自身，她所看到的只是他随风飘荡的斗篷，展现奇妙无比的光和阴影的帷幔。这一情景与蔚蓝色苍穹中稳固不动的旋梯形成了鲜明的对照。由于斗篷和旋梯强烈地吸引着她的注意力，做梦人没能仔细地观察岩石上的另一人物。当她苏醒时，她反复回想这些神性人物究竟是谁，突然之间，她意识到他就是“上帝本体”。这使她感到恐惧和震惊，因为这正是她长期以来所感受到的一切。

通常，在基督教艺术里，圣灵被表现为一个火轮或者一只鸽子，但是，在此它却以旋梯的形态出现。这是一类新的想法，“教义之中没有囊括的思想”，它是从潜意识之中自然生现出来的。圣灵是一种力量，它对于我们宗教的理解能力的进一步发展产生着作用，这当然

不是一种新的观念；但是，以旋梯形态出现的圣灵的象征性表征却是前所未有的。

接着，这位女人又画了第二幅画。这幅画同样也是受到梦的启发而作，它向人们表现，做梦人和她积极的阿尼姆斯一起站在耶路撒冷城之上，这时，撒旦临降的翅膀将整个城市笼罩在黑暗之中。撒旦的翅膀使做梦人非常清晰地回想起第一幅画中的上帝随风飘荡的斗篷，但是，在前一个梦里，观察者高高在上，像是在苍穹中的某个地方，看到在她面前的岩石之间可怕骇人地断裂。上帝斗篷的运动是直达右边的人物——耶稣基督所在之处的尝试努力，不过，这种努力并未能获得成功。在第二幅画中，观察者从下面——从人的角度看到了同一幕。从一个较高的角度来看，正在运动着、铺展着的是上帝的一部分；在此之上升起的旋梯是未来进一步发展的象征。然而，从我们人类现实的基础那儿向上看，天空中的同一幕就变成了恶魔黑暗的、神秘可怕的翅膀。

在做梦人的生活中，这两幅画变得真实可信，虽然其真实的方式在此与我们并不相关，但是，显而易见，这两幅画同样也涵盖着一种超越于个体之上的集体意蕴。它们可能预示基督教半球之上神的黑暗之临降，但是，这种黑暗却是一种进一步旋转的可能性。既然旋梯的轴线并不向上运动，而是向着画的背景深处移动，那么进一步旋转所指向的并不是更高的精神高度，也不是下面的物质领域，而是另一维向，它可能是这些神性人物的背景。这意味着，旋转运动所进入的是潜意识领域。

当诸宗教象征，那些在某些方面与我们已知的象征迥然不同的宗教象征从一个体的潜意识那里浮现出来之时，人们通常害怕，它们会错误地更改世人公认的宗教象征，或者使这些象征变得无足轻重。这种恐惧甚至会导致很多人拒绝接纳分析心理学和整个潜意识。

假如我从心理学的角度来看待这种抗拒行为，我将做出下列评述：就宗教而言，人类可以划分为三种类型。第一种类型的人，是那些依旧虔诚地相信他们的宗教教义的人，无论这些教义是什么样的教义。对于这些人来说，宗教象征和教义与他们在自我内心深处所感受到的一切“一拍即合”，这种契合极为圆满，任何严重的怀疑绝无悄然进入这样契合的机缘。当有关意识的思想观念与潜意识背景相对而言和谐一致时，这种情况就会出现。这种类型的人能够丝毫不带任何偏见地来看待诸崭新的心理学发现和事实，他们无须害怕这些新的发现和事实的出现会导致他们丧失自己的信仰。甚至即使他们的梦会展现某些相对而言是非正统宗教的细节，这些细节也能够被统摄入他们的总体思想观念之中。

第二种类型的人由这样一些人组成，他们完全丧失了自己的信仰，并且用纯粹的意识、理性观念来取代信仰。在这些人看来，深蕴心理学仅仅意味着一种新近发现的心灵领域的引进导入，当他们从事这种新的领域的探险，探索他们的梦以检验其正确性时，深蕴心理学不应该给他们带来任何麻烦。

接着，是第三种类型的人。他们中间的一部分（可能是头面人物）已不再相信他们的诸宗教传统，但是对于文化传统的其他部分他们却依然相信。法国哲学家伏尔泰（Voltaire）是这种类型的人的典型代表。他用理性的论辩（éc rasez l infame）猛烈地抨击天主教教会。不过，据某些报道说，在他临终的卧榻上，他却乞求神父给他施行标准的临终涂油礼。无论这是否属实，他的头脑毫无疑问是反宗教的，然而他的诸情感、心绪仿佛依然还是一种正统宗教式的情感心绪。这种类型的人使人联想到夹在汽车自动门之间的人；他既不能抽身出来，重回自由的空间，也不能重新进入汽车。当然，这种类型的人的梦也许能够帮助他们摆脱自身的困境；但是，由于他们不知道自己想什么，需要什么，因此他们常常难于转向潜意识寻求帮助。从根

本的意义上讲，严肃认真地对待潜意识是一件需要个体勇气和整合力的事。

那些人的错综复杂的境遇，那些身陷两种心境之间的无人之地中的人的境遇部分是由这样一种事实造成的：虽然所有的正统宗教教义事实上隶属于集体意识（弗洛伊德称其为超自我）；但是，在很久之前的某些时刻，它们起源于潜意识。这正是为数众多的宗教历史学家和神学家提出诘难的观点。他们宁愿相信，过去曾经有着某种类型的“启示”。多年以来，我致力于寻觅证明荣格关于这一问题所做假设的坚实例证；但是，由于绝大多数仪式年代过于久远，人无法回溯它们的本源，因此寻找例证并非易事。然而，在我看来，下述的例证仿佛为人提供了最为重要的线索：

那不久前谢世的黑鹿，一位奥加拉拉·苏族[571]的巫医，在他的自传《黑鹿如是说》里告诉我们说，九岁那年，他得了一场大病，在昏迷状态中，他的眼前出现了令人难以置信的幻象。他看到，四组美丽动人的马群从世界的四个角落奔驰而来，接着，他端坐在云雾之中，看到了六位祖父，他的部落的先人的幽灵，“整个世界的诸祖先”。为了他的族人，他们给予他六种医治象征，并为他指明了诸崭新的生命之道。但是，当他十六岁时，每当霹雳风暴降临时，由于他听到“霹雳生灵”召唤他“快去”，他就会突然之间患上一种可怕的恐惧症。霹雳生灵使他回想起在他早年幻象中由奔驰而来的马造成的震耳欲聋的声音。一位年逾古稀的巫医向他解释说，他的恐惧症起源于这样一种事实；他依然固守自己的幻象。巫医说，他应该把自己的幻觉告诉给他的族人。他按照巫医的吩咐做了。后来，他与自己的族人一道以仪式的形式用真马表现了这种幻觉。在这种仪式表演之后，不仅黑鹿本人，而且还有很多其他的族人都感到无比痛快，感到心旷神怡。一些人甚至病症全消。黑鹿说道：“在仪式舞蹈之后，甚至就连那些马好像也变得更为健壮，更为愉快了。”

由于过后不久部落就被摧毁了，因此，这种仪式未能得以重现。然而，在此有着与之不同的一例，一种其仪式依然具有生命的一例。一些居住在阿拉斯加（Alaska）柯尔维尔河畔的爱斯基摩部落，以下述的方式向人们解释了他们的鹰节：

一位年轻的狩猎人射死了一只非同一般的鹰，死去的鹰的美深深地打动了他，他把鹰制成标本，并把它当成自己的偶像来崇拜。他向它供奉祭品以向它表示敬意。一天，在狩猎期间，当他纵深到内地时，两个动物-人突然之间作为使者出现在他的面前，并带领他到鹰之国。在鹰之国，他听到了一阵莫名其妙的擂鼓之声，信使向他解释说，这是死去的鹰的母亲的心跳声。紧接着，鹰的幽灵以身穿黑衣的女人形象出现在狩猎者面前。为了对她的死去的儿子表示敬意，她请求狩猎人在他的族人们中间首倡鹰节。在鹰人向他示范如何庆祝鹰节之后，他突然发现自己精疲力竭，重新又回到了他遇到使者的地方。返回家园之后，他向自己的族人传授如何庆祝盛大的鹰节——从此以后，他们一直始终如一地庆祝鹰节。

从这类例子之中，我们可以看出，一种仪式或者宗教习惯如何能够直接起源于由单一个体所体验到的潜意识启示。以此为起点，生活在文化群体中的人们发展他们各种各样的宗教活动，进而对于整个社会生活产生无比巨大的影响。在漫长的进化过程中，人们运用语言和行动为原始的材料构形，不断地重新构形，使之美化，而这样一来，原始的材料便获得了日益明确的固定形式。然而，这种具体化的过程有着一个重大的缺陷。越来越多的人不具备有关原始体验的个体性知识，他们只能相信其长辈和教师所告诉他们的有关原始体验的知识。他们不再有直接认识这类事件的真实性的途径，所以，他们当然不知道在体验的过程中，人应该如何去感受。

经过了无数个世纪的锤炼，诸宗教传统才获得了目前的形式，因此，它们常常拒绝潜意识引发的进一步创造性变形。有时，神学家们甚至会捍卫这些“真正的”宗教象征和象征性教义，使它们免受潜意识心灵中宗教机能的发现的影响，他们忘记了，他们所维护的价值起源于同一种心灵机能。如果没有接受神的种种感召启示，用语言表述它们，用艺术赋予它们形象的人类心灵，那么，没有任何宗教象征能够进入我们的人类生命的现实领域。（我们只需想一想预言家和福音传教士，这一点就一目了然了。）

假如有人提出异议说存在着一种本体的宗教现实，它独立于人的心灵之外，那么对于这种人，我只能用这一问题来回复他：“如果不是人心在说话，那么是谁在说话呢？”无论我们如何表现自我，我们始终不可能摆脱心灵的存在——因为我们蕴藏于心灵之中，它是我们能够把握现实的唯一媒介。

这样一来，现代潜意识的发现便将一扇门永远关闭上了。正如一些人所偏爱的一样，它的确排除了那种迷惑人心的观念：人能够认识精神存在的本体。同样，在现代物理学里，一扇门被海森堡（Heisenberg）的“测不准原理”关闭掉了，它排除掉了这样一种虚妄：我们能够理解绝对的物理现实。然而，潜意识的发现却补偿了这些可爱的虚幻的损失，它在我们面前展现出一个巨大的、未经探索的、崭新的实感领域。在这一领域里，客观的科学研究与个体的心灵探索以一种奇特的崭新方法结合为一体。

然而，正如我在开始时所说的一样，在新的领域里，要想表述一个人所体验感受到的整个现实是根本不可能的。大部分体验感受到的现实都是独一无二的，人只能运用语言进行部分的表述。在此，一扇排除这样一种幻想的门也关闭上了，这种幻想是，一个人能够完全理解另一个人，并且告诉他什么是正确的。然而，通过发现潜意识自我

的社会机能，在这一新的体验领域中，人可以找到这类幻想丧失的补偿。潜意识自我以一种隐秘的方式发生着作用，它把归属相同的独立的人们联合成为一个整体。

这样，发生在心灵现实中的诸事件便取代了知识界的无谓闲谈。因此，对于个体来说，以上所概述的方式慎重地进入个体化的过程，意味着一种全新的与以往迥然不同的对待生命的动向。对于科学家，它同样也意味着一种崭新的与以往截然相反的、研究外部现实的途径。我们无法预示，在人类知识的领域以及人类的社会生活之中，它将以何种方式发生作用。然而，在我看来，仿佛可以肯定，荣格关于个体化过程的发现是这样一种事实：未来的人们若希望避免陷入呆滞的、乃至回归的观念的窠臼之中，他们就应该认真看待这一发现。

[第四部分]视觉艺术中的象征主义

阿妮埃拉·嘉菲

神圣的象征——岩石和动物

象征的历史向人们表明，世间万物皆可具有象征性意义：自然对象（诸如岩石、植物、动物、人、山川、河谷、太阳、月亮、风、水、火）或者人造对象（诸如房屋、船、汽车），乃至抽象形式（诸如数字、三角形、正方形、圆形）皆可有其象征意义。事实上，整个宇宙就是一个潜在的象征。

人类，运用他那创造象征的天赋，潜意识地将对象或形式转化为种种象征（从而赋予它们重要的心理学意义），并将它们表现在他的宗教以及视觉艺术之中。倘若回溯到史前时代，宗教和艺术相互盘根错节的历史，就是我们的祖先所遗留下来的种种象征的记载历史，对于他们来说，这些象征意味深长，令人感动。甚至在今天，正如现代绘画和雕塑所表明的一样，宗教与艺术的相互影响依然活灵活现。

在我讨论视觉艺术中的象征主义的第一部分里，我想仔细地审视一些特定的主题，一些在人类普遍看来神圣或神秘的主题。然后，在下余的篇章里，我希望讨论一下二十世纪的艺术现象，我要讨论的不是象征的艺术应用，而是作为象征本体的艺术意义——现代世界的心理境遇的象征性表征的意义。

下面，我选取了三种反复呈现的主题，用它们来形象说明许多不同历史时期的艺术中的象征主义的表现和特性。这三种主题是岩石象

征、动物象征和圆形象征——从人类意识的初始表象直到二十世纪艺术的最为复杂的形态，这三种象征中的每一种皆具有不朽的心理学意义。

我们知道，对于古代和原始社会中的人来说，甚至就连那原生未凿的粗糙岩石也具有高度的象征性意义。他们通常相信，粗糙的、自然的岩石是种种精灵或者神明的栖居地，在原始文化里，这类岩石被用作墓石、界石，或者宗教崇拜的对象。我们可以把这类岩石的应用看作是雕塑的原始形式——将岩石赋予比机缘和自然可以赋予它的更多的表现力的首次尝试。

《圣经·旧约》的故事里雅各在伯特利的梦就是典型的一例。说明早在数千年之前，人们就感到，一个生命的神或者神灵如何化身为岩石，而岩石又如何变成一个象征的：

雅各……向哈兰走去。到了一个地方，因为太阳落了，就在那里住宿，便拾起那地方的一块石头，枕在头下，在那里躺卧睡了。梦见一个梯子立在地上，梯子的头顶着天，有神的使者在梯子上，上去下来。耶和华站在梯子以上，说：“我是耶和华你祖亚伯拉罕的神，也是以撒的神，我要将你现在所躺卧之地赐给你和你的后裔。你的后裔必像地上的尘沙那样多，必向东西南北开展；地上万族必因你和你的后裔得福。我也与你同在，你无论往哪里去，我必保佑你，领你归回这地，总不离弃你，直到我完成了向你所应许的。”

雅各睡醒了，说：“耶和华真在这里！我竟不知道。”就惧怕说：“这地方何等可畏！这不是别的，乃是神的殿，也是天的门。”

雅各清早起来，把所枕的石头立作柱子，浇油在上面。他就给那地方起名，叫伯特利（就是“神殿”的意思）。[572]

在雅各看来，那块岩石是启示的不可分割的有机组成部分。它是自我与上帝之间的中介。

在很多原始的岩石至圣地，神并不是由一块单一的石头来表现，而是由很多很多的、排列成特殊图案的、原始粗糙的石头来表现的。（著名的例证是布列塔尼（Brittany）的岩石几何直线形排列和巨石阵（Stonehenge）的岩石排列的圆形图案。）在佛教禅宗的高度文明化的石花园里，粗糙、自然的岩石的排列布局同样占据着重要地位。这些排列布局不是几何形的，它们仿佛是纯粹由机缘生成的图案。然而，事实上，这类图案是最为精妙的灵性的表象。

远在历史的早期时代，人就开始试图去表现他们感受到的岩石的灵魂或曰精神，把岩石制成可供辨认的形状。在大量的例证中，这种形状皆是在不同程度上对于人的形象的明显模仿——譬如，在古代希腊，远古的糙石飞柱（menhir）上刻有表现人面的粗犷轮廓，由界石发展而来的胸像柱（hermae）刻有人的面孔。人们只能用这样方式解释石头的生命：它是由程度不同的、显然是潜意识的内容投射在岩石之中的生命。

在现代雕塑里，我们同样可以看到仅只赋予可见的人形、大量保留岩石的天然形态的原始倾向。大量的例子向人们表明，艺术家悉心关注石头的“自我表现”；用神话的语言说，允许石头成为“自我的代言人”。例如，在瑞士雕塑家汉斯·阿斯克巴舍尔（Hans Aeschbacher）的作品里，在美国雕塑家詹姆斯·罗赛蒂（James Rosati）的作品里，在德国籍的艺术家马克斯·恩斯特（Max Ernst）的作品里，我们皆能看到这一点。1935年，在一封写自玛洛亚的信中，恩斯特写道：“阿尔伯托（瑞士艺术家日阿柯美蒂Giacometti）和我为雕刻一事倍感苦恼。我们在花岗 圆石上雕刻，这些圆石或大或小，它们是来自弗尔诺冰川的冰川堆石。时光、霜寒、日晒夜露绝妙

地将它们变成发亮、光滑、优美的圆石。它们自身奇妙美丽无比，没有任何人类之手可以造就这种杰作。因此为什么我们不把艰苦的准备工作交给大自然来做，而只是在它们身上轻轻地刻上我们自身的神话的魔化符号呢？”

恩斯特没有解释他所说的“神话”是什么意思。但是，在本章里一会儿我将试图说明，现代艺术家的“神话”与那些理解“岩石的灵魂”的古代大师们的神话并无天渊之别。

大量雕刻对于这种“精神”的强调，是宗教和艺术之间的那条浮动着的、一目了然的分界线的标志。有些时刻，我们不可能把一方从另一方那里分离开来。这一同样的双向矛盾形态我们同样在另一种象征性主题中看到，这种主题出现在古老的艺术作品里，这就是：动物的象征。

动物图画的年代可以回溯至冰川时代（自公元前60 000年至公元前10 000年）。在上个世纪末，人们在法国、西班牙的洞穴墙壁上发现了它们，但是，直到这个世纪的初期，考古学家们才开始认识到，这些图具有极为重要的意义，并开始探索它们的意义。他们的探索研究向人们揭示出了一种显然是遥远的史前时代的文化，一种人们从未想象到它的存在的文化。

甚至在当今，一种神秘怪异的魔法仿佛依然萦绕着那些刻有石像、画有墙画的洞穴。据德国艺术史学家赫伯特·库恩（Herbert Kühn）说，在发现这类壁画的非洲、西班牙、法国、斯堪的纳维亚的地域里生活的居民，无论你怎样引诱，都不敢走近这些洞穴。一种宗教上的敬畏，或者也许是一种对于萦绕盘旋在岩石和绘画之间的幽灵的恐惧，使他们不敢近前。在北非，一逝而过的游牧民族依然在古老的岩石壁画前献上他们的祭献贡品。在十五世纪，教皇卡利柯图斯二世严禁在“画有马的图画的洞穴”里举行诸宗教仪式。教皇所指的是

哪一个洞穴，我们不得而知，但毫无疑问是里面画有动物图画的冰川期的洞穴。所有这一切皆证明，人们始终本能地感觉到，那些画有动物图画的洞穴和岩石正是它们的原本面目——宗教圣地。多少个世纪过去了，圣地的守护神（numen）依然健在。

在数个洞穴中，现代的游历者必须穿过低矮的、黑暗的、潮湿的通道，才能到达目的地，在那里，画有壁画的巨大“房室”突然之间展现在他的眼前。这种艰难的行道可能表达原始人的这样一种愿望：保护洞穴里所蕴涵的和延续着的一切，不让常人看到，保护他们的神话。这种在穿过艰难的、令人敬畏的通道之后，突然地、出人意料地出现在人面前的房室中的绘画景象，一定给原始人留下令人肃然起敬的深刻印象。

旧石器时代的洞穴画几乎完全是由人物形象和动物形象构成的，画家从大自然中观察他们的动势和造型，并用高超的艺术技巧表现出来。然而，大量的细节表明，画家所要表现的形象并不仅仅只是自然对象的模仿。库恩写道：“奇怪的是，许多原始人的绘画都被用作靶子。在蒙特斯潘洞穴（Montespan），有一匹雕刻而成的马被投入一个陷阱之中，上面布满了投掷物留下的疤痕。在同一洞穴之中，一头泥陶制成的模型熊身上，有着四十二个孔洞。”

这些图画使人联想起了一种狩猎巫术，这种巫术至今依然为非洲的诸狩猎部落所使用。画中的动物具有一种“双重动物”的功能；通过象征性的屠杀，狩猎者试图预先进入屠杀动物的行为之中，并由此确定真正的动物的死亡。这是一种形式的交感巫术，它的根据是表现在图画中的一双重动物的“事实”：发生在图画生灵身上的事件将在本原生灵身上发生。其潜在的心理事实是，一种生灵与其意象之间的高度认同，意象被视为原生灵的灵魂。（这就是为什么为数众多的原始人至今依然骇怕人们为他们拍照的一种原因。）

其他的洞穴画一定是用于巫术丰饶仪式，它们表现交配期中的动物。在法国的杜·多杜伯尔洞穴（Tuc d Audub ert）里，我们可以看到这样一种画中的情景：一头公野牛正在与一头母野牛交配。可以这么说，巫术的暗示使栩栩如生的动物图画的意义变得丰富了，它获得了一种深刻的象征意味。图画变成了动物的生命本质的意象。

在洞穴绘画中，最能引起人们的兴趣的形象，是那些装扮成动物的半人形象，有时人们可以在动物的旁边发现他们。在法国的特洛瓦·弗莱里洞穴（Trois Frères）里，一个裹着兽衣的人正在吹着一根原始的笛子，仿佛他试图为动物施魔法一样。在同一个洞中，画有一个正在跳舞的人，他戴着鹿角、马头面具和熊掌。这个跳舞者位于好几百个混杂在一起的动物的中心，毫无疑问，他是“动物之王”。

通过观察当今一些原始非洲部落的习惯和风俗，我们可以在某种程度上清楚地认识这些神秘的、无疑是象征性的形象的意义。在这些部落的成人仪式、秘密社团、乃至君主制度中，动物和动物的面具常常起着一种至关重要的作用。国王和酋长同样也是动物——通常是狮子和豹子。从埃塞俄比亚的皇帝海尔·塞拉西（“犹大之狮”）的头衔上，或是从黑斯汀斯·班达博士的令人尊敬的名字（“尼亚萨兰[573]的狮子”）中，我们皆可窥见这种风俗的遗迹。

我们愈是向以往的岁月回溯，或者部族愈是原始，愈接近大自然，我们愈是应该按照字面上的意思来理解这类称谓。一个原始部落的酋长不仅仅只是化妆成为动物；在成人仪式上，当他全身上下都化妆成动物时，他就是动物。此外，他是一种动物神灵，一种施行环切手术的令人骇怕的保护神。在这种时刻，他代表着部落和民族的祖先，或者使之实体化，因此他本人就是原始神。他代表着，而且也是“图腾”动物。这样说来，我们把特洛瓦·弗莱里洞穴中的跳舞的动

物—人的形象看成是一种通过化妆转化为动物保护神的酋长，大概是不错的。

随着时间的推移，完整的动物装束在许多地方为动物和保护神的面具所取代。原始人将他们所有的艺术技巧全都运用到这种面具上，时至今日，它们其间的一些面具在表现力和强度方面依然为其他的艺术所无法企及。这些面具常常也像神明和保护神本身一样，同样是人崇拜的对象。在为数众多的现代国家的民间艺术中，动物面具占有一席之地，在瑞士民间艺术中即是如此，在日本古代的能戏的极富表现力的面具中，动物面具占有一定的比例，在现代日本，人们依然演出能戏。面具的象征性功能与原始动物装束的象征性功能完全一样。个体的人的表象被掩遮了，取而代之的是戴面具的人所呈现的动物保护神的尊严和美（同样还有令人恐怖的表情）。用心理学的语言说，面具将面具的佩戴者转化成为一种原型意象。

舞蹈，那本来仅仅是通过相宜的运动和体态完成动物装束化妆的舞蹈，可能是成人仪式或者其他仪式的补充形式。可以这么说，它是诸保护神为了纪念一个保护神所做出的行为。在杜·拉杜伯尔洞穴的柔软的泥土上，赫伯特·库恩发现了围绕动物形象转的足迹。这些足迹表明，舞蹈是冰川时代的仪式的组成部分。库恩写道：“只能看到脚的足迹。跳舞的人仿佛像野牛一样运动。他们跳的是一种野牛舞蹈，希望动物繁育丰饶、数量增多，以利于他们猎杀。”

在其导言性的章节中，荣格博士指出，在土著人和他的图腾动物（或曰“野生灵魂”）之间存在着一种紧密联系，甚至存在着视同现象。为了确立这种联系，原始人有着特定的仪式，特别是对于男孩子来说，他们有着成人仪式。男孩子把自己交给他的“野生灵魂”，与此同时通过环切手术牺牲他自身的“动物生灵”。这一双重过程使他能够获得图腾部族的承认，并使他得以确立自己与其图腾动物的关

系。首要的是，他成为了一个人，一位（更为广泛意义上的）人类生灵。

非洲东部海岸的人们把那些没有施行环切手术的人描绘成“动物”。他们这些人既没有获得一颗动物的灵魂，也没有牺牲他们的“动物性”。换言之，既然无论是未切除包皮的男孩灵魂的人类特征，还是动物特征都没有意识化，那么，人就依然把他的动物特征视为主要特征。

动物的主题通常象征着人的原始生命力和本能特性。甚至就连文明的人也一定能认识到他们本能驱力的骚动，以及他们在潜意识中喷发出的诸本原情感面前的无力感。对于原始人来说，情况更是如此。他们的意识尚未得到高度发展，他们依旧缺乏度过情感风暴的能力。在本书的第一章里，荣格博士讨论了人类发展反思能力的途径。他列举了这样一个例子：一位非洲人陷入了狂暴的愤怒之中，杀死了自己钟爱的儿子。当他神智恢复清醒之际，他为自己的所作所为感到极度的悲伤和懊悔。在这种情况下，消极的冲动全然不顾意识的意愿，如脱缰野马，造成不可挽回的致命恶果。动物保护神是这样一种冲动的极富有表现力的象征。动物保护神意象的生动性和具体性使人得以确立他与这种存在于自己内心中的、代表着压倒一切的力量的动物性之间的关系。他害怕这种力量，力求用牺牲和仪式来谋求它的好感。

大量的神话与一个原始动物有关，为了繁育丰饶，甚至为了创造，这个动物必须成为牺牲品。其中的一例是波斯的太阳神密特拉牺牲的一头公牛，从这头公牛身上，满载宝藏和果实的大地生现了。在圣·乔治屠龙的基督教神话里，祭献杀戮的原始仪式再次出现。

其实，在每一种民族的宗教和宗教艺术中，动物的特征皆被视为是至高无上的神明的特征，或者，诸神由动物来代表。古代的巴比伦人把他们的诸神嬗变为苍穹中的白羊星座、金牛星座、巨蟹星座、狮

子星座、天蝎星座、双鱼星座等黄道带的诸征象。埃及人把哈托尔（Hathor）女神表现为牛头神，把阿蒙神（Amon）表现为羊头神，把托特（Thoth）神表现为鹳头神或者表现成狒狒的模样。印度的吉运神伽奈什（Ganesh）有着一个人的身体，却有一个象头。毗湿奴（Vishnu）是一头野猪形状的神，哈努曼（Hanuman）是一猩猩形态的神，等等。（顺便提一下，印度人并不把等级制度中的第一位置分派给人：象和狮子的地位较高。）

希腊神话里充满了动物象征。诸神之父宙斯常常化为天鹅、公牛、鹰去接近他所喜爱的女人。在德国神话里，猫对于弗蕾娅（Freya）是神圣的动物，而野猪、渡鸦和马则对于沃顿（Wotan）是神圣的动物。

甚至在基督教中，动物象征也令人吃惊地扮演着极为重要的角色。福音传教士中的三位皆有动物的标志：圣·路加有公牛的标志，圣·马可有狮子的标志，圣·约翰有鹰的标志，只有一个圣·马太，他或者表现为人，或者表现为鹰。耶稣本人象征性地表现为上帝的羔羊，或者表现为鱼，但他同样也是飞升到十字架上的大蛇、狮子，在较罕见的例子中是独角兽。耶稣的这些动物特征表明，甚至于上帝的儿子（人的最崇高的化身）也不可能因有了更崇高的、精神化的本质就可以除去他的动物本性。人们可以感觉到，亚人（subhu man）和超人（superhuman）同属于神圣天地中的生灵；在一个马厩里的动物中间，在耶稣诞生的圣诞节图画里，人的这两种特征的相互关系得到了完美的体现。

所有时代的宗教和艺术中的难以计数的动物象征体系所强调的并不仅仅只是象征的重要意义；它表明人们把象征的心灵内容——本能统一到他们的生命之中是何等重要。从本体意义上看，动物既不是善的也不是恶的；它是造化的一个组成部分。它不可能欲求任何其本性

之外的东西。换一种方式说，即是它顺应自身的本能。这些本能通常在我们看来仿佛神秘莫测，不过它们在人类生命中也有其对应的形式：人类本性的始基是本能。

然而，在人的身上，假如他不能认识“动物生灵”（它作为人的本能心灵存在于他的内心），并把它统一到生命之中，“动物生灵”就可能对他产生威胁。人类是唯一具有用其自身的意志控制本能的能力的生灵，但是，他同样也能够压抑、扭曲、伤害本能。从隐喻的意义上讲，动物从来也不会像它被伤害时那么狂野，那样具有威胁力。被压抑的诸本能可能控制人；它们甚至能够毁灭人。

与之相似的梦——做梦人被一只野兽追赶的梦几乎总是要表明，一种本能与意识分裂了，被意识逐开，意识应该（或者力图）重新接纳这种本能，并将它统一到生命之中。梦中的野兽的行为越是危险，做梦人的原始的、本能的灵魂的潜意识程度就越高，而如果想要防止给人将带来无法挽回的恶果的邪恶事件发生，那么将它统合入做梦人的生命之中就越是必要，越是迫切紧急。

威胁文明人的危险来自被压抑的、被伤害的本能；威胁原始人的危险来自不可遏制的本能驱力，在这两种情况中，“动物”皆被迫远离真实的本性；对于文明人和原始人来说，接纳动物灵魂是获得一体感，获得圆满的生命感的前提条件。原始人必须驯服自身内部的动物，使它成为自己有益的伴侣；而文明人则必须治医自身内部的动物的创伤，使它成为自己的朋友。

这本书的其他作者就梦和神话而言业已讨论了岩石和动物主题的重要意义；在此我只是将它们作为这种生命象征出现在所有的艺术史（特别是宗教艺术史）中的一般例证。现在，让我们用同一种方式来仔细审视一下一种最强有力的、最为普遍的象征：圆形象征。

圆形的象征

M. L.冯·弗朗兹博士解释说，圆形（或者球形）是潜意识自我的象征。它表现心灵总体的一切方面，其中包括人与整个大自然之间的关系。无论圆形的象征是出现在原始人的太阳崇拜中，还是出现在现代的宗教中，是出现在神话中，还是出现在梦中，是出现在西藏僧人绘制的曼达拉图形中，出现在城市的地面图中，还是出现在早期天文学家的天体概念中，它始终指向单整的、至关重要的生命体——生命的终极整体。

一个印度的创世纪神话说，当梵天大神（Brahma）伫立在巨大的千瓣莲花之上时，将神眸转向圆形莲花的四个方位。这种从圆形莲花上所进行的四重巡视是一种最初的方向确认，是梵天开始创造世界之前一种不可缺少的方向确认。关于佛陀也有一个与之相似的故事。据说，在佛陀诞生的时刻，一朵莲花从大地上出现，他走入莲花，向着太空的十个方向凝视。（在这个故事里，莲花是八瓣形的；佛陀又向上下凝望，一共构成了十个方向。）这一象征性的巡视观望动作最为确切地表明，从佛陀诞生之时，他就具有独一无二的非凡禀性，他命中注定要获得明悟。他的人格和他的进一步的存在已被打上了整体的印迹。

由梵天和佛陀所标示的空间方向可以看作是，人类寻觅心灵方向之需要的象征。荣格博士在前文中所描述的意识的四种机能——思维、情感、直觉和知觉——使他能够处理他从内部和外部所获得的关于世界的印象。通过这些机能他理解并吸收自己的感官体验；通过这些机能他获得做出相应的反应的能力。梵天对于世界的四重巡视象征着人必须达到的这四种机能的不可避免的一体化。（在艺术中，圆常常是八角星形的。这表现了意识的四种机能的交互重合，这样一来，

另外四种居中的机能便应运而生——例如，有带有情感或直觉色彩的思维，有趋向感觉的情感。）

在印度和远东的视觉艺术里，四星形或者八星形圆是常见的宗教形象的类型，这些圆是用于冥思禅定的工具。特别是在中国西藏的喇嘛教中，形象多样的曼达拉扮演着重要的角色。一般来说，这些曼达拉象征着与诸神力量相关的宇宙。

然而，大量的东方人用于冥思的形象纯粹是几何图形；这些图形被称之为具（yantras）[574]，除了圆形之外，一个非常普遍的具的主题由两个相互渗透的三角形，一个朝上、一个朝下构成。从传统的意义上讲，这种图形象征着湿婆大神（Shiva）和萨克蒂（Shakti）大神，男神和女神的结合，这是一个同样也出现于无数种类的雕塑之中的主题。从心理象征主义的角度来看，它表现了对立的统一——自我的个体的、暂存的世界与非自我的非个体的、永存的世界的统一。从终极的意义上讲，这种统一是圆满的和谐，是一切宗教的目的：它是灵魂与上帝的结合。这种相互渗透的三角形具有一种象征性意义，与较为普遍的圆形曼达拉所具的象征性意义相似。它们象征着心灵的整体或曰潜意识自我，意识正如潜意识一样只是它的一个组成部分。

在三角形的具和表现湿婆与萨克蒂结合的雕刻形象中，人强调的是对立面之间的张力。因此，那惹人注目的色情和情绪特征便成为它们之中大部分的特征。这种动态的特性暗示着一个过程——整体的创造或者生现的过程——与此同时，那四星圆或者八星圆象征这一整体，这一存在着的实体。

抽象的圆形同样也出现在禅宗绘画里。在谈到一幅名为《圆》、由著名的禅宗大师三戒所作的画时，另一位禅宗大师说道：“在禅宗中，圆代表着澄明。它象征着人的完美之境。”

在欧洲的基督教艺术中，抽象的曼达拉也出现了。最为典型的例证是一些大教堂的玫瑰窗。它们是在宇宙表面上变换的人类潜意识自我的表象。（在一个幻觉中，耀眼夺目的白玫瑰形式的宇宙曼达拉出现在但丁的面前。）我们可以把宗教绘画里的耶稣基督和基督教圣徒头上的光环看作是曼达拉。在很多绘画中，耶稣头上的光环独自被一分为四，这是一种表现他作为人类之子所经历的苦难和他被钉死在十字架上的意味深长的暗喻，同时它也是一种代表他的分化了的整体象征。有些时刻，在罗马化时代的早期教堂的墙壁上，人们可以看到抽象的圆形图案；这些图案最早可能是由异教徒画的。

在非基督教艺术中，这类圆形被称之为“太阳轮”。它们出现于岩石雕刻之中，这些雕刻可以追溯到轮子被人发明之前的新石器时代。正如荣格指出的一样，“太阳轮”一词所指的仅仅只是这一形象的外部特征。而在所有的时代真正具有意义的是，有关一种原型的、内心意象的体验，石器时代的人在其艺术之中忠实地表现了这种体验，正如他们表现公牛、瞪羚或者野马一样。

在基督教艺术中，人们可以找到大量的绘画曼达拉：例如一幅相当罕见的画，画中的圣母端坐在一棵圆形树的正中央。这幅画是代表燃烧着的荆棘的上帝象征。在基督教艺术里，最为普遍的曼达拉是那些耶稣由四位福音传教使徒环绕的曼达拉。这些曼达拉可以上溯至古代的埃及人的赫鲁斯神和他的四个儿子的表象。

在建筑中，曼达拉同样扮演一个重要的角色——却是人们常常对其视而不见的角色。它构成了几乎所有文化中的世俗的和神圣的建筑的平面图；曼达拉进入了古典的、中世纪的，乃至现代的城市规划图之中。从普鲁塔克（Plutarch）有关罗马筑城的叙述里，我们找到了古典的例证。据普鲁塔克说，罗姆洛（Romulus）从伊特鲁利亚（Etruria）那里请建筑师，他教给罗姆洛有关一切可以观察到的仪式

的神圣实践和成文法则——它们“正如表现在神秘奥义中的仪式一样”。首先，他们挖了一个圆形的坑（在他们挖坑的地方，巍然伫立着现有的国民议会大厅或曰众议院议会大厅），把大地果实的象征性祭品投入坑内。然后，每个人都取出自己家乡的一小块泥土，并把它们一起掷进坑中。这个坑被命名为一体世界（它的意义同样也是宇宙）。围绕这个圆坑，罗姆洛用一头公牛和一头母牛拉着的犁划出一个圆形的城市的城界。哪里计划要盖一座城门，犁头便在哪里取下，犁被贮藏起，以供下次使用。

以这种庄严的仪式建起的城市呈圆形。但是，关于罗马古老而著名的描述却说罗马是urbs quadrata，方形城市。根据一种试图消解这一矛盾的理论说，人必须将quadrata一词理解为“quadripartite”，即由两条主要干线，从北向南和从西向东的干线分割为四部分的圆形城市。横断交叉的观点与普鲁塔克所提到的一体世界刚好吻合。

据另一种理论说，这种矛盾只能被理解为一个象征，换言之，理解为数学上无法解决的圆形的方形化问题的视觉表现形式，它曾使古希腊人感到极为困惑，并在炼金术中起着极为重要的作用。令人感到不可思议的是，在描述罗姆洛为城市奠基所举行的圆形仪式之前，普鲁塔克同样也说过罗马是Ro—a quadrata，一个方形城市。对于他来说，罗马既是圆形城市又是方形城市。

每一理论之中皆涉及一名副其实的曼达拉，它与普鲁塔克的叙述，由伊特鲁利亚人作为“神秘奥义中的”一种神秘仪式来传授的城市奠基紧密相关。它绝不仅仅只是一种外在的形式。凭借它的曼达拉地面图，城市和其居民升华到纯粹的圆形领域之上。这一观点为这样一种事实进一步证明：城市有一中心——那一体世界（mundus），它确立城市与“其他”领域、先人灵魂的栖居之地的关系。（那一体世

界由一巨石覆盖，这一巨石叫作“灵魂石”。在一些特定的日子里，巨石被移开，接着，人们说，先人的灵魂从那坑穴中出现。）

不少中世纪的城市依据曼达拉的地面图筑成，并由基本上是圆形的城墙环绕。在这样的城市里，如在罗马中一样，两条主要干线把城市划分为“四分区”，并通向四座城门。会堂或大教堂坐落在这些干线的交叉点上。具有四分区的中世纪城市的天启之城是天城耶路撒冷（见《圣经·启示录》），它具有一方形的平面图形，三层有四座城门的城墙。但是，耶路撒冷没有位于其中心的神殿，因为上帝的直接显现就是它的中心。（城市的曼达拉形地面图并未过时，华盛顿中心城的地面图就是现代的一例。）

无论是在古典的或者原始的城市奠基中，对于曼达拉地面图起支配作用的从来都不是审美或者经济上的思虑。它是将城市变为一井然有序的宇宙，变为一个将其中心与另一世界联为一体的神圣之地的转化。而且，这一转化与笃信宗教的人的生命感和需要相吻合一致。

每一座具有曼达拉平面图形的建筑，无论是神圣的建筑还是世俗的建筑，皆是从人的意识内部向外部世界投射出的原始意象的具体化形式。城市、城堡，以及神殿变成了心灵整体的象征，并且由此对于进入其中或生活在其中的人产生一种独特的影响。（几乎无须强调指出，建筑中的心灵内容的投射是一纯粹的潜意识过程。荣格博士写道：“人无法发明这类情感，假如它们要表现意识的最深刻的洞察力和精神的最高直觉，那么它们必须再次从被遗忘的深层那里生现出来，这样一来，现代意识的独特性便与远古时代的人性融为一体。”）

基督教艺术的中心象征不是曼达拉，而是十字形或曰十字架。直到卡罗林吉安时代，等边形或希腊十字形一直是常见的图形；因此，曼达拉被间接地蕴涵在其中。然而，随着时间的推移，十字形的中心

向上移动，最终呈现为带有玄桩和横梁的拉丁民族的十字架，这在今天司空见惯。这种演进具有重要意义，因为它与中世纪兴盛时期的基督教的内部演进相互对应。简而言之，它象征着这样一种意义：从大地那里将人和其信仰的中心移动向上，使之“升华”进入精神领域。形成这种趋势的根源是这种愿望：把耶稣的言语“我的王国不是这个尘世”化为行动。因此，俗世的生命、尘世和肉体的力量便成为必须战胜的力量。这样一来，中世纪的人的希望便被引向彼岸世界，因为只有从天国那里，人才能获得完美圆满的诺言。

在中世纪和中世纪的神秘主义里，这种努力达到了顶峰。对于彼岸的向往不仅表现在十字中心的向上移动过程中；它同样也表现在哥特式建筑日见增长的高度之中，挺拔高耸的哥特式建筑仿佛有意向重力法则发出挑战，虽然其中心有着洗礼盘的浸礼教会堂呈现为一种真正的曼达拉平面图形，但是，哥特式教堂的十字形平面图形却是拉长了的拉丁民族的十字图形。

随着文艺复兴时代的到来，人的世界观开始发生一次具有革命意义的变革。在中世纪晚期达到高峰的“向上”运动走向了它的反面；人重新转向大地。他重新发现了大自然的美和人体的美，开始了首次环球航行，证明地球是一个圆形球体。机械原理和因果法则成为科学的奠基石。宗教情感的世界，非理性的世界，神秘主义的世界，在中世纪起着无与伦比的重要作用，但在此刻它逐渐为逻辑思想的胜利呼声所淹没。

与之相同，艺术变得更为写真，更富于感官色彩。它突破了中世纪宗教主题的樊篱，表现整个具体可感的世界。大地的多重特征使它感到目不暇接，大地的光辉和荣耀使它感到莫名惊异，它变成了哥特式艺术在其之前变成的真正的时代精神的象征。因此，我们很难能够把基督教建筑中同样也发生了的变化视为偶然性的变化。与高耸挺拔

的哥特式大教堂相对照，此时出现的更多的是圆形平面图形。圆形取代了拉丁民族的十字形。

但是，这种形式的变化，这种对于象征主义的历史具有重要意义的变化——必须归因为审美，而不应归因为宗教。这是对这样一种事实的唯一合理的解释：诸圆形教堂的中心（那真正“神圣的”地方）空洞无物，祭坛位于远离中心的墙壁的壁龛之中。因此，这种教堂的图形不能被描绘为一真正的曼达拉图形。一惹人注目的例外的教堂，是罗马的圣·彼得大教堂，这座教堂根据布拉曼特（Bramante）和米开朗基罗（Michelangelo）的设计图筑成。在这座教堂里，祭坛位于中央。不过，有人试图用建筑大师的天才来解释这种例外，因为伟大的天才总是既生于他的时代，又超越他的时代。

尽管文艺复兴带来了艺术、哲学和科学中的意义深远的变化，但是基督教的中心像始终没有改变。人们表现的基督耶稣依然是被钉在拉丁民族十字架上的耶稣，正如他今天的那副形象一样。这意味着，笃信宗教的人的中心依然位于一个比世俗的重新转向大自然的人的中心更高的、更富于精神意义的层面上。这样一来，在人传统的基督教和他的理性与智性头脑之间便发生了一种断裂。从此以后，现代人的这两个方面从未融合统一为一体。随着时代的推移，随着人对于自然和其规律的深刻认识逐渐增强；这种断裂的裂痕日渐变宽；在二十世纪，它依然使西方的基督教信徒的心灵发生分裂。

无须说，我在此给出的简要历史概述是过于简化的历史概述。除此之外，这一概述还略去了基督教内部的秘密宗教运动，那些在基督教徒的信仰中应该被列举，却又通常为大多数基督教徒所忽视的问题：邪恶的问题、冥界的（或者世俗的）精神问题。这类运动始终只在小范围的少数人中间发生，而且很少能够产生任何惹人注目的影

响，但是，他们却以自己的方式圆满地完成了作为基督教精神的对应伴随者的重要角色。

在大约出现在公元1000年的众多教派和运动中，炼金术士起着至关重要的作用。他们提升物质神秘玄义的位置，并把它们与基督教“天国”精神的那些神秘玄义置于平等地位。他们所寻求的是，囊括身心的人的整体，他们为此创造了难以计数的名字和象征，他们的中心象征的其中之一，是圆的方形化（quadratura circuli），这正是真正意义上的曼达拉。

炼金术士们不仅在他们的写作中记录工作过程；他们还绘制了大量的有关他们的梦和幻觉的图画——这些象征性图画依然还是那么意义深邃，依然令人感到疑惑不解。激活唤醒它们的是自然阴暗神秘的一面——邪恶、梦、大地的精灵。无论是言语还是图画，其表现形式始终是寓言式的、梦幻式的、非现实的形式。我们可以把伟大的十五世纪的荷兰画家海罗尼姆斯·布什（Hieronymus Bosch）看作是这类想象艺术的最为重要的代表人物。

然而，与此同时，较为典型的文艺复兴时代的画家（不妨说是在大自然的白昼光辉下工作的画家）却正在创造出最为精妙绝伦的感觉艺术的佳作。他们对于大地和自然的爱是那么深沉，以至于他们的这种爱实际上确定了随后五个世纪的视觉艺术的发展趋势。感觉艺术（表现瞬间即逝的光和空气的艺术）的最后杰出代表人物，是十九世纪的印象派画家。

在此，我们可以对两种迥然相异的艺术表现形式加以区别。为了界定它们的特征，人们曾进行过大量的尝试。近来，赫伯特·库恩（我业已提到过他关于洞穴绘画的著作）试图在被他称之为“想象”风格和“感觉”风格之间划出一条界线。“感觉”风格的作品通常描绘对于自然或绘画主题的直接再现。另一方面，“想象”风格的作品

却以一种“非现实的”，乃至梦幻一般的，有时甚至是“抽象”的形式，表现艺术家的幻想或者体验。库恩的两个概念仿佛极为简明，极为清晰易懂，我非常乐意采用这两个概念。

最早的想象艺术的发端可以上溯到远古时代。在地中海流域，想象艺术的鼎盛时期可以追溯到公元前三千年。直到最近，人们才认识到，这些古代的艺术作品并非是无能或无知的结果；它们完全是明确的宗教和精神情感的表现形式。此外，在今天，它们具有一种独立的吸引力，因为在刚刚过去的半个世纪中，艺术经历了一个可以用“想象”这一术语描述的阶段。

今天，几何形体或者“抽象形式”，圆形的象征在绘画中再现扮演至关重要的角色。然而，由于某些例外情况的出现，表现艺术的传统风格经历了一次特有的转化，这一转化与现代人的生存困境遥相呼应。圆形不再是单一的有意味的形象，它囊括整个世界，位于画面的中心。有时，艺术家把它从其中心地位驱开，用由一组圆松散地组合在一起的形体来代替它。有时，圆的平面是不对称的。

从法国画家罗伯特·德罗尼（Robert, Delaunay）的著名作品太阳轮中，我们可以看到不对称圆形平面的例子。现代英国画家瑟里·理查兹（Ceri Richards）画了一幅画，此画由荣格博士收藏。这幅画中画有一完全不对称的圆形平面，同时在画面的左边，出现了一非常小的、无实在意义的圆。

在法国画家昂利·马蒂斯（Henri Matisse）的《静物和装水芹的花瓶》画中，视觉的中心是一倾斜的黑色木梁上的绿色圆球，它仿佛向自身内部会聚，进入水芹叶子的多重圆之中。绿球与一方形的形体交搭，其左上角完全相交迭。由于这幅画艺术上完美无缺，所以人很容易忘记，在过去这两个抽象形体（圆形和方形）将会联为一体，并表现一思想和情感的世界。但是，任何依然记得其意义，并对意义提

出问题的人，将在此找到思想的源泉：在时间伊始结为一体的两个形体，在这幅画中分裂开来，或曰支离破碎地连在一起。然而，它们都存在着，并互相与对方接触。

在俄国出生的艺术家瓦西里·康定斯基（Wassily Kandinsky）所画的一幅画中，有一松散的、五颜六色的球或者圆的聚合体，它们仿佛像很多肥皂泡在漂移。它们同样也与一个背景无力地连在一起，这背景是一巨大长方形和包含在其中的两个小的、几乎是正方形的长方形组成的背景。在另一幅他称之为《几个圆》的画中，一块黑色的云（或者是一只正在飞扑的鸟？）再现负载一组松散地组合在一起的明亮的球或者圆。

在英国艺术家保罗·纳什（Paul Nash）的神秘的构图中，数个圆常常以出人意料的形式连在一起。在他表现原始孤寂的风景画《丘陵上的事变》中，一只球位于前景的右侧。尽管它显而易见是一只网球，但它表面的图形却构成了太极图——中国人表现永恒的象征；这样一来，它便在风景的孤寂之中展现了一崭新的领域。在纳什的《梦中的风景》中，出现了与之相似的东西。数个球正滚向一极宽大的镜中风景的视界之外，地平线上一个巨大的太阳引人注目。另一只球位于画的前景，位于一面大概是方形的镜子前。

在其绘画《理解的极限》中，瑞士艺术家保罗·克利（Paul Klee）将一简单的球或者圆的形体画在一梯子和线组成的复合结构的上方。荣格博士业已指出，只有当需要表现用思想不能思索或者仅能靠直觉预测、预感的东西时，真正的象征才会出现；而这正是克利在《理解的极限》中使用简单形体的意图所在。

重要的是应该注意，方形或者成组的长方形和正方形，或者长方形和长菱形，正如圆形一样经常地出现在现代艺术之中。运用方形来组成和声（的确是“富于音乐感的”）构图的大师，是荷兰籍的艺术

家比埃特·蒙德里安（Piet Mondrian）。一般来说，在他的绘画里，没有任何实际存在的中心，但是，那些方形以它们自身严格的、几乎是苛刻的形式构成一个井然有序的整体。更为常见的是那些由其他艺术家们用不规则的四个一组的结构方形，或者程度不同地松散结合在一起的无数长方形创作出来的画。

圆形是心灵的象征（甚至柏拉图也把心灵描绘为一个球形）。方形（通常是长方形）是紧缚于大地的物质的象征，是肉体和现实的象征。在大部分现代艺术中，这两种本原形体之间的联系，或者是根本不存在的联系，或者是松散的联系，或者是偶然的联系。它们的分离是二十世纪人的心境的又一象征性表征：他的灵魂失去了根，分裂正威胁着他的生存。甚至就是在当今的世界形势中（正如荣格博士在首章中指出的一样），这种分裂也明显可见：铁幕将世界分裂成东、西两半。

但是，我们不应该忽略方形和圆形出现的频率，仿佛有一种持续不断的心灵驱力存在着，它将它们所象征的生命本原力量化为意识。此外，在我们时代的某些抽象绘画中（它们纯粹表现一色彩结构或者一种“本原物质”），这些形式不时出现，仿佛它们是新的生命的胚芽。

在我们时代与以往迥然不同的生命现象中，圆形的象征曾扮演了一种奇妙的角色，而且至今它仍然不时扮演这种角色。在第二次世界大战的最后数年里，出现了有关圆形飞行体的“幻觉传说”，这种圆形飞行体以“飞碟”或曰不明空中飞行物著称于世。荣格解释说，不明空中飞行物是心灵内容的投射（整体心灵的投射），这种投射在一切时代皆由圆形来象征。换言之，在我们时代的很多梦里，我们同样能够目睹这种“幻觉传说”，它是集体的潜意识心灵用圆形的象征来医治我们启示时代中所出现的分裂的一种尝试。

作为象征的现代绘画

在本章里，我所使用的术语“现代艺术”和“现代绘画”，与普通人使用它们的意义相同。用库恩的话来说，我将要论述的，是现代想象绘画。这种类型的画可以是“抽象的”（或者不如说是“无形象的”），不过，它们并不需要总是如此。我不愿意花气力去区分这样一些形形色色的流派：像是野兽派（fauvism）、立体派（cubism）、表现主义（expressionism）、未来主义（futurism）、至上派（suprematism）、构成主义（constructivism）、神秘派（orphism），以及诸如此类的流派。文中具体论述这些流派中的一种流派或是另一种流派是绝无仅有的事。

我所关注的既不是现代绘画的审美趣味的差别；更不是艺术意义上的估价。在此，我仅仅把现代想象绘画看作是我们时代的一种现象。只有这样，我们才能确定有关现代绘画的象征性意蕴的问题，并对这一问题做出回答。在这简短的一章中，我仅能够提及很少几位艺术家，并多少是随意地选取一些他们的作品加以叙说。我不得不依据现代绘画的很少数量的代表人物来对现代绘画进行讨论。

我的出发点是这样一种心理事实：所有时代的艺术家都是他的时代精神的体现者和代言人。根据艺术家的个体心理，人只能部分地理解他的作品。艺术家有意识或潜意识地赋予他时代的本质和价值以形式，这些具形的本质和价值反过来又构成了艺术家。

现代的艺术家本人常常能清晰地认识到艺术作品与其时代的相互关系。所以，法国的批评家和画家让·巴赞（Jea n Bazaine）在他的《现代绘画评论》中这样写道：“没有任何人能够随心所欲地作画。一位画家所能够做的是，竭尽全力用他的时代所能赋予他的意愿作画。”在第一次世界大战期间告别人世的德国艺术家弗朗兹·马尔克（Franz Marc）说过：“伟大的艺术家并不从往昔岁月的迷雾中寻觅

他们的形式，而是竭尽所能，到他们时代的真正的、具有最深刻意义的引力中心去探索觅求。”此外，早在1911年，康定斯基（Kandinsky）就在其著名的文章《关于艺术精神》中写道：“每一个时代皆具有其自身的艺术自由的疆界，甚至就是那最富于创造力的天才人物也不可能逾越这一自由的疆界。”

最近五十年以来，“现代艺术”一直是人们争论的总的焦点，时至今日，争论的双方的热情依旧没有降低的趋势。“肯定的一派”和“否定的一派”同样充满激情；不过，那反复重申的预言“现代”艺术已经终结并未成为现实。表现的新方法在一种令人难以想象的程度上获得了全胜。假如有什么威胁的话，那么这种威胁就是：它可能堕落为风格主义和时髦。（在前苏联，非形象艺术经常遭到官方的反对，只能在私下绘制，形象艺术同样也面临一种与之相似的堕落形式的威胁。）

在欧洲，至少可以说，一般公众依旧处于一种争论之战的热潮中。激烈的辩论表明，对峙的双方皆情绪高涨。甚至那些对于现代艺术充满敌意的人也情不自禁地被他们所反对的作品所感动；虽然他们被激怒或者感到厌恶，但是（他们狂暴的情感表明），他们被感动了。一般来说，消极的迷狂的强烈程度并不亚于积极迷狂。大量的参观者涌现画展，观赏现代绘画，无论在哪里无论在何时这种情况出现，它皆可证明，人们观赏现代绘画绝不仅仅是出于好奇心。好奇心很快就会获得满足，而为现代艺术作品所付出的奇异代价则是衡量社会赋予他们的地位的尺度。

当潜意识被感知时，强烈的吸引力就出现了。现代艺术作品所产生的效果不可能完全用它们的外观形态加以解释。在那受过“古典”或者“感官视觉”艺术训练的人的眼睛看来，现代绘画新奇而又使人感到陌生。非形象艺术作品中没有任何东西可以使观赏者联想到他自

己的世界——没有他们日常生活环境中的事物，没有讲着相似的语言的人和动物。没有任何欢迎，没有任何由艺术家创造的宇宙的外形上的一致性。然而，毋庸讳言，一种人类的契合存在着。这种契合可能比形象视觉艺术作品中的契合的程度更高，它直接唤起人的情感，使人进行移情活动。

现代艺术的意图在于：表现人本身的内心幻象、表现生命和世界的精神背景。现代艺术作品不仅抛弃了具象的、“自然的”、感官的世界的天地，而且也抛弃了个体的人的天地。它变为具有高度集体性的艺术，因此它（甚至就连那图画表意文字的缩写形式）所感动的不是少数人而是多数人。那依旧具有个性特征的是，现代艺术作品的表现形式、风格和特征。对于普通人来说，要想认识艺术家的意图是否是真实的、他的表现是否是自然生发的，通常很难，认清作品不是模仿的、不是有预期效果的，也很困难。在很多情况下，他必须使自己习惯于新的种类的线条和色彩。他必须学习它们，正如他学习一门外国语一样，然后，他才能够判断它们的表现力和特征。

显而易见，现代艺术的开拓者们明白，他们向公众的要求是多么巨大。从来也没有任何时代像在二十世纪一样，艺术家发表如此之多的“宣言”，对于他们的意图做出如此之多的解释。然而，他们的努力不仅是向他人，而且也是在向他们自己解释和证明他们的所作所为的正确性。从大体上看，这些宣言是信仰的艺术忏悔——是企图明晰地解释当今艺术活动的奇异结果的充满诗意的、通常是混乱的，或者是自相矛盾的尝试。

当然，真正具有意义的是（而且始终是），直接面对艺术作品。然而，对于关心现代艺术的象征性内容的心理学家来说，有关这些宣言的研究更具有启示意义。为此原因，无论在哪里只要有可能，艺术家皆可以以下述的讨论形式为自己辩护。

现代艺术的端倪早在1900年就已显露。现代艺术开创时期给人印象至深的人们中间的一个就是康定斯基，在二十世纪的下半期，他的影响仍然能够清晰地看到。他的很多观点皆证明具有预见性。在其《关于形式》的文章里，他写道：“今天的艺术体现着成熟地达到启示之顶点的精神。这种精神体现的形式可以在两极之间：（1）高度抽象；（2）高度写实之间来处理。这两极开辟了两条途径，两条途径最终皆通向一个目标。这两种因素始终存在于艺术之中；第一种因素表现在第二种因素之中。今天，看起来它们将演化为各自独立的存在。艺术仿佛已经结束了由具象完成的令人愉快的抽象，反之亦然。”

为了形象地证明康定斯基的艺术的两种因素，抽象和具象的观点，这里分别举两个例子：1913年，俄国画家卡西米尔·马里维奇（Kasimir Malevich）画了一幅，这幅画仅仅是一个画在白色背景上的黑色四方形构成。大概这是有史以来第一幅纯粹的“抽象”画。关于这幅画，马里维奇写道：“在我为了从物的世界的重压下解放艺术而进行绝望的拼搏途中，我躲避到这个正方的形式之中安身。”

一年之后，法国画家马赛尔·杜尚（Marcel Duchamp）随意选了一件物体（瓶架）安放在一个底座上，向人展出。关于这件作品，让·巴赞写道：“这一瓶架，被从其实用的范围中拖出，在海滩上被冲刷干净，重新被赋予了被遗弃者的孤独尊严。一无所用，但在那儿将有用，可以用作一切，它是活的生命，它生活在其自身骚动着的、荒谬的生命存在的边缘上。那骚动着的物体——那是迈向艺术的第一步。”

在其怪诞的尊严和遗弃之中，物体被升华到了漫无边际的高度，被赋予了只能被称之为魔幻的意义。因此，它的“骚动的、荒谬的生命”就出现了。它变成了一种偶像，与此同时变成一种嘲笑的对象。它的本质存在是虚无的存在。

从严格的意义上讲，马里维奇的正方形和杜尚的瓶架与艺术风马牛不相及。但是，它们标示出了两个极端（“高度抽象”和“高度写实”），在它们两极之间，其后岁月的想象艺术将会找到同伴，将为人们所理解。

从心理学的角度看，指向自然之物（物质）和自然非物（精神）的两种姿态，暗示着一种集体心理的断裂，在第一次世界大战的灾难降临之前的岁月中创造其象征性表征的集体心理的断裂。在文艺复兴时期，当知识与信仰之间发生冲突时，这种断裂便首次出现了。与此同时，文明使人越来越远离他的本能的始基，因此一条鸿沟就在自然与心灵、潜意识与意识之间出现了。这些二元对立的存在赋予了在现代艺术中寻求表象的心灵境遇以典型的特征。

万物隐秘的灵魂

正如我们所看到的一样，“具象”艺术的第一部作品是杜尚著名的——或曰臭名昭著的——瓶架。瓶架本身的作者并不是要人们把它当成艺术品。杜尚把自己叫作“反艺术家”。然而，它却使人认识到了一种构成因素，这种构成因素在未来很长时期内对于艺术家具有极为重要的意义。艺术家赋予它的名称是即物（objet trouvé）或曰“现成作品因素”。

譬如，西班牙画家让·米罗（Joan Mifó）每天黎明时分到海滩“去收集由潮汐冲刷干净的物体，它们躺在那里，期待着某个人去发现它们的个性”。他把自己发现的东西收集在他的创作室里。他不时地把它们中间的一些聚合在一起，接着最为奇妙动人的作品便诞生了：“艺术家本人常常对于自己创造的形象感到惊异莫名。”

早在1912年，西班牙祖籍的艺术家帕布罗·毕加索（Pablo Picasso）和法国艺术家乔治·布拉克就完成了用废物残片作的画，他们把这种画称之为“抽象派的拼贴画”。马克斯·恩斯特（Max Ernst）从有关所谓大生意时代的插图上剪下很多碎片，根据控制他的幻想把它们组合在一起，从而把资产阶级时代的呆滞、乏味的固体转化为一种有魔力的、梦幻般的海市蜃楼。德国画家库尔特·施维特斯（Kurt Schwitters）用他的垃圾桶里的东西进行创作。他使用的东西有：指甲、发黄的旧纸、报纸的破烂碎片、火车票、破布条等。他以高度的严肃性，用一种崭新的方法成功地将这种垃圾组合在一起，令人惊奇的怪诞之美的效果产生了。然而，在施维特斯对于万物着魔时，这种创作作品的方式偶然也会变得纯粹荒谬。他制作了一个垃圾构成作品，他把这一作品称之为《为万物建造的大教堂》。施维特斯为创制这一作品花了十年的时间，为了获得他需要的空间，他本人房子的三层不得不被拆除。

施维特斯的作品，以及物的神奇般崇高地位，第一次暗示出了现代艺术在人类心灵历史中的位置，以及它的象征性意义。它们揭示了那种被潜意识地赋予永恒生命的传统。它是中世纪神秘基督教兄弟会的传统，是炼金术士的传统，他们甚至将其宗教冥思的崇高地位赋予物质，赋予大地的材料。

施维特斯忠实地效法古老的炼金术的原则：从垃圾中发现那被寻找的奇特对象，他把最粗俗的材料的位置提升到艺术之列，提升到“大教堂”（其中垃圾不会给人留下位置的教堂）的地位。康定斯基表述了同样的观点，他这样写道：“无生命的万物颤动着。不仅诗歌之物、星辰、寒月、树林、花朵颤动着，而且甚至就连白裤子上的一颗纽扣也在大街的水洼上闪闪发光……万物皆有一颗隐秘的灵魂，它有时说话，但在更多的时刻它却沉默。”

也许，宛如炼金术士们一样，艺术家们所没有认识到的是这样一种心理事实：他们是在将其心灵的组成部分投射进物质或者无生命的对象之中。这样，“神秘的生气”便进入了这类事物之中，甚至于垃圾也获得了巨大的价值。他们所投射的是，他们自身的黑暗、他们生世的阴影，一种为他们和他们的时代所丧失和抛弃的心灵意蕴。

然而，与炼金术士不同，像施维特斯之类的人并非栖居在基督教秩序之中，或者受到基督教秩序的保护。从某种意义上讲，施维特斯的作品与基督教秩序相悖逆：一种类型的偏执狂心理（monomania）使他紧紧地与物质粘牢在一起，而基督教追求的则是征服物质。但是，具有悖论意义的是，剥夺其创作中材料的作为具体现实的相关意义的正是施维特斯的偏执狂心理。在他的绘画中，物质被转化为一种“抽象的”结构。这样一来，他的作品开始抛弃其实体性，并且逐渐消解。在这一过程中，他的这类绘画演化为我们时代的象征性表征，我们的时代曾目睹过现代原子核物理学暗中毁掉了物质的“绝对”坚实性的概念。

画家们开始思考“神奇的对象”和万物“隐秘的灵魂”。意大利画家卡罗·卡拉（Carlo Carrà）写道：“正是普通的事物展示了那些单纯的形式，通过这类形式，我们可以认识到生命的更高一级的、更有意义的生存境遇，在那里，艺术的整体光辉栖居留驻。”保罗·克利写道：“由于我们认识到物的内蕴比它呈现在我们眼前的外部形态更丰富，因此物超越了它的表象的诸阈界。”此外，让·巴赞写道：“正是因为物仿佛是负载比其自身更巨大的力量的载体，因而物唤醒了我们的爱。”

这种言说使人联想起了古老的炼金术概念：一种“物质中的精神”，炼金术士相信这种精神存在于诸如金属或者岩石之类的无生命物质之中，隐匿于它们之后。从心理学的意义上阐释，这种精神就是

潜意识。当意识或者理性知识达到其极限，神秘之物介入之际，潜意识便总是要显现自身，因为人倾向于用他潜意识的内容去充填那不可言喻的、神秘莫测的缝隙。他仿佛是将潜意识的内容投射出一个黑暗的、空洞的容器之中。

为数众多的艺术家皆具有这种感受：物的内蕴比“眼睛所看到的要丰富”，在意大利画家乔依乔欧·德·席里柯（Giorgio de Chirico）的作品里人们窥见了这种感觉的绝妙表征。他生性神秘怪异，他是一位悲剧的探索者，从未能够找到他所寻觅的东西。在他（1918年）的自画像上，他这样写道：“我所要爱的不是超凡人物还能是什么呢？”（Et quid amabo nisi quod aenigma est.）

席里柯是所谓的“玄义抽象派”（pittura metafisi ca）的创始人。他写道：“每一物皆有两种特征：一种是普通特征，那种我们通常看到，为每一个人所看到的特征，一种是幽灵般、玄奥的特征，一种只为极少数的个体在参悟和玄思冥想的时刻所窥到的特征。一件艺术作品必须表现某种并不由其外部形态显露的特征。”

席里柯的作品揭示了万物的这种“幽灵般的特征”。它们是现实的梦幻一样的移位。然而，他的“玄义抽象”却表现为一种惊慌失措的僵滞。绘画的氛围是一种梦魇般的氛围、令人感到极度郁闷的氛围。意大利的城市广场、塔和种种事物被置于一种过分刺眼的透视角度之下，仿佛它们处于一种真空之中，为一种残酷的、冷峻的、看不见其光源的光线照亮。古代的神的头像和雕像构成了古典时代的昔日景象。

在他的一幅最为令人惊骇的绘画里，他把一双红色的橡胶手套，现代意义上的“神奇物”画在一位女神的大理石头像一边。地面上的一个绿色圆球相当于一象征，将极端对立的事物统一在一起的象征；没有这一绿球，画中所表现的就将不仅仅是一种心灵解体的暗喻了。

显而易见，这幅画绝对不是一种煞费苦心的精心制作的产物，我们必须把它视为一幅梦幻图画。

席里柯深受尼采（Nietzsche）和叔本华（Schopenhauer）的哲学思想的影响。他写道：“叔本华和尼采是第一代宗师，他们告诉世人生命无意义的深刻蕴意，并且说明这种无意义如何能够转化成为艺术……他们所发现的令人骇怕的空虚正是没有灵魂的、恬静的物之类。”令人怀疑的是，席里柯是否真能成功地将“令人骇怕的空虚”转化为恬静的美。他的一些绘画富于极为强烈的动感；其中许多幅画像梦魇一样令人感到极度恐惧。但是，在他努力寻求用艺术去表现这种空虚的过程中，他深深地触及了现代人的存在困境的核心。

席里柯引为宗师的尼采，在其言说“上帝死了”之中曾给“可怕的空虚”命名。康定斯基没有提到尼采，他在《关于艺术精神》一文中写道：“天堂空了，上帝死了。”这种言论可能听起来令人讨厌。然而，这种言论并非是新鲜的言论。“上帝死了”的观念和其直接结果“玄奥的空虚”曾使十九世纪的诗人们的心灵备受折磨，在法国和德国，这种情况尤为明显。历经漫长的发展过程，到了二十世纪，公开讨论这种观念的阶段到来了，这种观念在艺术中找到了其表现途径。现代艺术和基督教之间的分裂的愈合终于完成了。

荣格博士同样也逐渐认识到，“上帝死了”这一神秘的现象是我们时代的一种心理事实。1937年，荣格写道：“我知道——在此我正试图表述的是其他无数的人们所知道的东西——现在的时代是上帝消逝和死亡的时代。”数年以来，他观察到基督教的上帝意象从他的病人的梦中消逝——也就是说，从现代人的潜意识之中消逝。这一意象的丧失是赋予生命意义的至高无上者的丧失。

然而，必须指出，无论是尼采“上帝死了”的论断，还是席里柯的“玄奥空虚”，或者是荣格根据潜意识意象所做的推论，皆未最终

说明上帝或曰超验生命或非生命的现实和存在。这些都是人类的表述。正如荣格在《心理学与宗教》一书中所表明的一样，三种表述的每一种表述所依据的都是潜意识心灵的内容，这些内容进入意识的阈界，化为诸如意象、梦、观念或者直觉之类的可感知的形态，这些内容的渊源，以及引起这种转化（从活的上帝转化为死的上帝）的原因必然位于神秘奥义的前沿，它们依然不为人们所知晓。

席里柯从未找到由他的潜意识向他提出的问题的答案。在他的人物形象的表现之中，人们能够最为清晰地看到他的失败。由于今天的宗教境遇的缘故，应该获得一种崭新的而不是非个体的尊严和责任的正是人类本身。（荣格把这种责任描述为一种对于意识的责任。）然而，在席里柯的作品中，人被剥夺了自身的灵魂；他演变为一架机器，一个没有面孔（因而同样也没有意识）的傀儡。

在他的各种各样的《伟大的玄学家》的变体中，一个没有面孔的人在由垃圾构成的基座之上接受加冕。这一人物有意无意地是那一力图发现关于玄学“真谛”的人的讽刺性表象，同时还是一表现最终孤独和潜意识的象征。或许那机器般的人（他同样也出没于其他当代艺术家的作品之中）是无面孔的普通人的预象。

当席里柯四十岁那年，他抛弃了自己的玄义抽象；折回传统的表现模式，不过，这样一来，他的作品失去了深度。在此，他的例子确切地证明，对于其潜意识置身于现代生存的基本困境中的创造性心灵来说，没有“重新回到你的家园”的路径。

从在俄国出生的画家马尔克·夏加尔（Marc Chagall）身上，我们大概可以看到席里柯的翻版。他在作品中所寻觅的同样也是“神秘而孤独的诗”以及“只有极少数的个体所能窥见的万物幽灵般的特征”。然而，夏加尔丰富的象征却深深地植根于对于东方犹太哈西德主义的虔敬之心以及对于生命的炽热情感之中。他既没有面临空虚的

问题，也没有面临上帝之死的问题。他这样写道：“在我们道德沦丧的世界之中，除了人心，除了人类之爱，除了他渴望认识神明的努力之外，一切都会改变。宛如所有的诗歌一样，绘画在天国中有其自身的位置；今天，人们正像他们往昔一样感受到了这一点。”

英国的艺术评论家赫伯特·里德爵士（Sir Herbert Read）曾经写过关于夏加尔的评述，他说夏加尔从未真正跨越意识阈限，进入潜意识，而是“始终将一只脚踏在滋育他的大地上”。然而，这恰恰正是人与潜意识之间所建立的“正确”关系。正如里德所强调的一样，最为重要的是，“夏加尔仍然是我们时代的最有影响的艺术家之一”。

在夏加尔和席里柯的对比过程之中，一个问题出现了，这一问题对于理解现代艺术中的象征主义甚为重要：在现代艺术家的世界之中，意识和潜意识之间的相互关系如何形态化。抑或，用另一种方式说，人类在何处安身立命呢？

从被称之为超现实主义的运动中，人们可以找到一种答案，世人公认，法国的诗人安德烈·布勒东（André Breton）是超现实主义的创造人。（人把席里柯也描绘成一个超现实主义者。）作为一位医学专业的学生，布勒东曾阅读过弗洛伊德的著作。因而，梦在他的观念之中扮演着一种重要的角色。他这样写道：“梦能够用来解决生命的基本问题吗？我相信，在一种绝对的现实——超现实之中，梦与现实的明显对立将会消解。”

布勒东令人赞叹地抓住了关键之点。他所寻求的是对立物的统一、意识和潜意识的统一。然而，他希望达到寻求目标所遵循的方法却只能使他误入歧途。他开始试验，运用弗洛伊德自由联想的方法和自动写作方法，所谓自动写作方法，即是让词语和短语从潜意识里浮现，他把这些词语和短语记录下来，不加任何意识的控制。布勒东称

自动写作为：“思想的口述，独立于任何审美和道德的先入之见之外。”

但是，这一过程仅仅意味着通向潜意识意象之流的道路被打开了，意识所起的重要的，乃至是决定性的作用遭到忽视。正如荣格博士在其所撰写的一章中表明的一样，掌握潜意识的诸价值命运的是意识，因此，意识起着决定性的作用。在目前的具体现实之中，意识能够独立为此时此刻存在着的人确定诸意象的意义，认清它们的重要价值。只有在一种意识和潜意识的交互作用中，潜意识才能证明它的价值，而且甚至可能会展示一条战胜空虚的孤独郁闷的道路。假如潜意识一旦处在运动之中，而人对它撒手不管，那么人将面临这样一种威胁，潜意识的内容将会变得强大无比，或者将会显现其自身的消极的、具有毁灭性力量的一面。

如果我们带着这种心情来观看超现实主义绘画（像是萨尔瓦多·达利的《燃烧着的长颈鹿》），我们就会感觉到它们的潜意识意象中所蕴涵的大量幻想和不可抗拒的力量，不过，我们也认识到很多这类超现实主义绘画所表现的万物终结的恐惧和象征。潜意识是纯粹的原始生命力，宛如大自然一样，它慷慨地供奉它的礼物，然而，如果对潜意识置若罔闻，人不对它的行为做出意识的反应，那么它会（再次像大自然一样）毁掉它自身的礼物，并或迟或早使它们陷入虚无之中。

现代绘画中意识作用问题的出现同样与作为构成绘画手段的机缘的运用有关。在《超越绘画》中，马克斯·恩斯特写道：“一台缝纫机和一把外科手术台上的伞的联想（他是在引用诗人洛特里蒙的话）是一种相似的例证，此刻它已成为超现实主义者所发现的那种现象的典型，即两种（或两种以上的）显然陌生的因素共居于一个对于两者皆为陌生的维面之上是诗歌的潜在能量最大的引触。”

外行人可能会感到很难把握这段话的意思，正如他们难以理解布勒东就同一效果所做的论述一样：“那不能在西红柿上观看到一匹奔驰的骏马的人是个白痴。”在此我们可以回想起席里柯绘画中大理石头像和红橡胶手套的“机缘”联想。当然，很多这样的联想意在开玩笑，毫无意义。然而，大多数现代艺术家所悉心关注的是迥然不同于玩笑的东西。

机缘在法国雕刻家让·（或曰汉斯）阿尔普的作品中起着重要的作用。他把树叶木刻和其他形态的木刻随意扔到一块，这是他的探索的另一表现方式，正如他所说的一样，他探索的是“蛰伏于表象世界之下的一种神秘的、原始的意义”。他称它们为“根据机缘法则构思的叶子”和“根据机缘的法则构思的正方形”。在这些构图之中，赋予艺术作品深度的是机缘：它暗示着一种不为人知的，却是积极活跃的秩序原理，以及作为其“隐秘的灵魂”显现在万物之中的意义。

首先，构成超现实主义者的努力，将木材的纹理、云彩的形态，以及诸如此类的东西作为他们幻觉绘画的起始点的，是那种“使机缘成为关键”的愿望（这是保罗·克利的话）。例如，马克斯·恩斯特回到了列奥纳多·达·芬奇那里，他写了一篇关于对于波提切利（Botticelli）的评价的论文，文章说，如果你把饱蘸颜料的海绵投掷到一面墙上，海绵中颜料的飞溅将使你看到头像、动物、风景，以及大量其他的形象。

恩斯特描绘一种幻影如何在1925年追逐他。当他凝视由大量涂画刮擦标示出的花砖地板时，这种幻影向他逼来。“为了给我的冥思和幻觉力量奠定基础，我制作了一系列花砖画，我把画纸随意铺在地板上，然后用石墨拓印。当我用眼睛观看其结果时，我惊愕地发现了一种突如其来的有关对比鲜明、重合叠加绘画的幻觉系列的尖锐感觉。

我从这些‘摩擦拓片’之中采集了首批成果，并将它称为《自然的历史》。”

重要的是要注意，恩斯特在一些这样的“摩擦拓片”上面或者后面画上的圆环或者圆形，它赋予绘画一种奇异的格调和深度。在此，心理学家可以清楚地认识到那种潜意识的内驱力，它与自我压抑的心灵整体象征所构成的意象自然语言的混沌机缘相对峙，从而确立平衡。圆环或者圆形在绘画之中占据中心地位。心灵的整体统治着大自然，构成它的意味，赋予其意义。

在马克斯·恩斯特努力寻求万物中的一种隐秘的模式的过程，我们可以窥见，他与十九世纪的浪漫主义者之间有着一种血缘关系。他们言说，人们在任何地方皆能够看到大自然的“手迹”，无论是在翅翼上、蛋壳下、彩云上、白雪上、冰上、水晶上，以及其他宛如在梦中或幻象中出现的“机缘的古怪结合”之中，人皆可窥见大自然的“手迹”。他们把万物视为那同一“大自然的图画语言”的表象。因此，当马克斯·恩斯特称他用试验方法制作的图画为“自然的历史”时，他所表现出的是一种名副其实的浪漫姿态。而且，恩斯特是不会错的，因为（那在万物的机缘构形中组成绘画的）潜意识正是大自然。

心理学家的反思从恩斯特的《自然的历史》或者阿尔普的机缘构成开始。他面临的问题是：无论在何时何地，当机缘的安排出现时，那接受这种安排的人能够获得什么样的意义。由于这一问题的出现，人和意识进入了心理学家的反思之中，由于人和意识的存在，心理学家找到了那潜在的意义。

机缘创造的图画可能是美的，也可能是丑的；可能是和谐的，也可能是不和谐的；其内容可能是丰富的，也可能是贫乏的；可能画得绝妙无比，也可能画得糟糕透顶。这些要素决定着画的艺术价值，不

过心理学家并不满足于认识这些要素（这常常使那从形式的沉思中获得满足的艺术家或者任何其他人感到忧伤）。心理学家进一步寻求探索，力图在人类能够解译的范围内，去认识理解机缘安排的“神奇的密码”。阿尔普随意投掷在一起的物的数目和形式所引发的问题犹如恩斯特的奇妙的“摩擦拓片”的任何细节所引发的问题一样多。在心理学家看来，他们是象征；因此它们不仅可以为人感知，而且（在某种程度上）也能由人为其释义。

为数众多的现代艺术作品中人的明显或曰实际隐遁、反思的缺乏，以及潜意识对于意识的统治，频繁地为批评家们提供攻击的论点。他们谈论现代绘画是病态的绘画，或者把这种绘画与精神病患者的画加以对比。因为它是精神病的表征：意识和意识自我人格被来自心灵潜意识领域的内容洪流所淹没，被它所“溺死”。

不错，今天的对比已经不像一代人之前的比较那样惹人生厌了。当荣格在其关于毕加索的论文（1932年）中首次指出这种联系时，文章激起一阵愤怒的风暴。今天，著名的苏黎世艺术画廊的目录上写着一位杰出的艺术家那“几乎是精神分裂性的着魔”，德国作家鲁道夫·卡斯纳（Rudolf Kassner）把乔治·特拉克尔描绘成“最伟大的德国诗人之一”。他继续写道：“他身上有着某种属于精神分裂症的东西。从他的作品中，人可以感受到这一点；在作品中还有着一种精神分裂症的印迹。是的，特拉克尔是一位伟大的诗人。”

人们此刻已认识到，精神分裂症的情形与艺术幻觉并不是相互排斥的。在我看来，用墨斯卡灵[575]和与之相似的致幻剂所做的著名试验为转变这种看法做出了贡献。这些致幻剂创造了一种伴随着强烈的色彩、形式幻觉的情景——与精神分裂的情景极为相似。在今天，从这类致幻剂中寻找灵感的艺术家大有人在。

从现实中隐遁

弗朗兹·马尔克曾经说道：“未来的艺术将为我们的科学信念赋予正式的表象。”这是真正意义上的预言性论断。我们追本溯源，看到二十世纪初期弗洛伊德的精神分析学与潜意识的发现对于艺术家们产生了影响。具有重要意义的另外一点是，现代艺术与原子核物理学的研究成果之间的联系。

用一种简明的、非科学专业的语言来说就是，原子核物理学剥夺了物质的基本单元的绝对刚体性。原子核物理学使物质变得神秘莫测。从反论的意义上看，体块和能量、波与粒子证明是可以相互转换的。因果律变成了只在某种范围之中有效的法则。那些相对性、非连续性、悖论仅仅能够说明我们世界的边缘——仅仅能说明无限小的存在（原子）和无限大的存在（宇宙）。这当然是无关紧要的；重要的在于，它们引起了一种关于现实观念的革命性变迁。因为一种崭新的、迥然不同的、非理性的现实业已从我们“自然”世界的现实背后渐露端倪；而统治我们自然世界的是古典的物理学的法则。

在心灵的领域里，我们发现了与之对应的相对论和悖论。这里同样也是另一个世界，逐渐在意识的世界周缘上出现的世界，这个世界受着新的、迄今为止尚未被人认识的法则的制约，这些法则以一种奇异的方式与原子核物理学的法则联为一体。原子核物理学与集体潜意识心理学之间的对应是这样一个话题：一个通常在荣格和诺贝尔物理学奖获得者沃尔弗干格·鲍利（Wolfgang Pauli）之间讨论的话题。可以这么说，我们可以把物理学和集体潜意识的空间—时间连续统一体视为一种现实的外部特征和隐匿在表象之后的同一现实的内在特征。（M.L.冯·弗朗兹博士在她的作为跋的文章中将讨论物理学与心理学之间的关系。）

位于物理和心灵世界背后的这一世界的特征是，它的规律、过程和内容令人无法想象。对于理解我们时代的艺术来说，这是一种具有至关重要意义的事实。因为，从某种意义上讲，现代艺术的首要主题同样也是令人无法想象的。因此，大量的现代艺术变成了“抽象”艺术。这个世纪的艺术家力图为“万物背后的生命”赋予一种可见形式，所以，他们的作品皆是意识背后世界的象征性表征（或曰是梦背后的世界的表征，因为梦仅仅偶尔是非形象的）。这样一来，它们便暗示出“一种”现实、“一种”生命，这种现实和生命仿佛是物理表象和心理表象两个领域所共享的背景。

只有为数甚少的艺术家认识到了他们的表现形式与物理学和心理学之间的联系。康定斯基是诸多大师之中的一位，他表现了当他看到现代物理学研究的早期发现时所感受到的深切情感。“在我看来，原子的崩溃是整个世界的崩溃：突然之间，那些最为牢固的墙倒塌了。万物皆变得不稳固了、变得动摇了、变得柔软了。假如一块岩石在我的眼前融化为稀薄的空气，我是丝毫不会感到惊奇的。科学仿佛业已变得虚无了。”从这种幻灭之中产生的结果是，艺术家从“大自然的领域”中隐遁，从“万物的拥挤的前景”中隐遁。康定斯基补充说：“在我看来，仿佛艺术正在逐步地使自身与大自然疏离。”。

与此同时，这种与万物之世界的分离在不同程度上也发生在其他的艺术家身上。弗朗兹·马尔克写道：“难道我们不是从几千年的经验中得知，当我们越是将再现万物表象的视觉明镜高举在它们面前时，它们便要停止说话吗？表象永远是平板的……”对于马尔克来说，艺术的目的在于“揭示”栖居在万物之中的超凡生命，打碎生命的镜子，这样我们就可以与生命对视。保罗·克利写道：“艺术家并不像那些作为他的批评家们的自然主义者一样，将同样令人信服的意义归因于表象的自然形式。他感到那种与现实的关系并非那么亲近，因为他无法从大自然的规范产物之中看到创造过程的本质。他所更为

关心的，是形成的力量，而不是规范的产物。”皮埃特·蒙德里安（Piet Mondrian）非难立体派，说它没有将追求抽象的自身逻辑一贯到底，“纯粹现实的表征”，只能在不受主体情感和观念影响的条件下，通过“纯粹形式的创造”获得。“在变动不居的自然形式的后面，存在着永恒不变的纯粹现实。”

为数众多的艺术家力图通过万物的一种嬗变——通过幻想、超现实主义、梦的图画、机缘的应用来穿越表象，进入背景的“现实”之中或者进入“物质的精神”之中。然而，那些“抽象派”画家们却把他们的背转向万物。他们的绘画之中没有任何可供辨认的具体物象；用蒙德里安的话说，它们仅仅只是“纯粹的形式”。

但是，我们必须认识到，这些艺术家所关注的是某种比形式的问题，比“具象”与“抽象”、形象与非形象之间的区别问题具有更为深远意义的问题。他们表现的目标是万物的生命中心，万物的永恒不变的背景，以及一种内心的坚定信念。艺术变成了神秘主义的奥义。

神秘艺术中的精神为一种世俗的精神所淹没，中世纪的炼金术士称这种精神为墨丘利。他是这些艺术家们神化的，或在大自然和万物背后，“在大自然的表象之后”寻觅的那种精神的象征。他们的神秘主义与基督教并不相通，因为那种“墨丘利”精神与“天堂的”精神相疏离。其实，在艺术之中开辟道路的恰恰正是基督教的神秘对手。在此，我们开始看到“现代艺术”的真正历史性意义和象征性意义。正像中世纪的炼金术运动一样，我们必须把这种精神当作大地精神的神秘主义奥义来理解，并因此把它看作是一种以基督教的补偿形式出现的我们时代的表征。

没有任何艺术家像康定斯基那样清晰地认识到了艺术的这种神秘背景，没有任何艺术家像他那样饱含巨大的热情来谈论这种背景。在他的眼中，一切时代的伟大作品的价值并不在于“其表面，不在于其

外在形式，而在于所有的根之根——在于艺术的神秘内蕴”。因此，他这样说道：“艺术家的眼睛应该始终注视他的内心生命，他的耳朵应该始终倾听内心需要的呼声。这是唯一能够按照神秘幻觉的要求赋予存在表象的方法。”

康定斯基称他的绘画为宇宙的精神表象、天堂的音乐、色彩和形式的和声。“形式，哪怕是相当抽象的、几何的形式，也具有一种内在铿锵声；它是一种精神生命，具有与那形式绝对契合的效应。”“圆形上的三角形的锐角的作用宛如上帝触摸米开朗基罗的亚当的手指一样，具有压倒一切的巨大效力。”

1914年，弗朗兹·马尔克在他的《箴言》中写道：“物质是人能够在最大的限度上迁容的对象；他拒绝承认它。关于世界的冥思变成了对于世界的渗透。在其最高的狂喜的瞬间，在他获得现代思想的完美抽象形式的瞬间，在他用更深处的测具进行探索的瞬间，在他看来，一切都不神秘。”

保罗·克利，我们可以把他视为现代画家中的诗人。他说：“艺术家的使命是尽可能深地进入神秘的领地，在那里，本原的法则为生长提供着生命的养料。哪一位艺术家不希望栖居在时间—空间的一切运动的中心结构之中？它是创造的大脑或者心灵，一切机制皆从它那里获得生命，在大自然的子宫里，在创造的原始领地中，解开万物之谜的神秘的钥匙藏匿在哪里……我们那跳动着的心灵驱使我们向下，向下进入原始的地层。”“当其可见的形式与适宜的艺术手段完美地融为一体时，我们必须极为认真严肃地对待在这一旅途之中所遇到的一切。”克利补充说，因为那不仅仅只是一个再现眼睛所看到的一切的问题；而是要“把神秘地感知到的一切化为可见的形式”。克利的作品深深地扎根在这种原始的地层之中。“我的手完全是一个更为遥远的星球的工具。在我的作品中发生作用的并不是我的头脑；而是某

种其他的东西……”在他的作品之中，大自然的精神和潜意识的精神变成了一个不可分割的整体。它们吸引他也吸引我们进入它们的魔环之中。

克利的作品是冥界原始精神的最为错综复杂的表征，它时而充满诗意，时而又像恶魔一般可怕。幽默和奇异古怪的观念建起了一座从黑暗的冥界领域通向人类世界的桥梁：他的幻想与大地之间的联系是对于大自然的规律以及对于众生灵的爱的仔细观察的结果。他曾经这样写道：“对于艺术家来说，与大自然进行对话，是构成他的作品的必不可少的条件。”

从杰克森·波拉克（Jackson Pollack）的作品中，我们可以发现一种迥然不同的神秘潜意识精神的表征。波拉克是一位最为引人注目的青年“抽象派”画家，他是美国人，死于一次车祸，终年四十四岁。他的作品对于我们时代的青年艺术家产生了巨大的影响。在《我的绘画》中，他吐露说，他在一种迷狂状态中作画；“当我在画画时，我不知道自己正在干什么。只有过了一个‘逐渐认识’的阶段之后，我才开始明白自己干了些什么。我一点儿也不害怕改动、毁掉意象，以及诸如此类的事儿，因为绘画有着它自身的生命。我试图使这种生命圆融。只有当我与绘画的接触中断时，画的结果才是一片混乱。要不然则会是纯粹的和谐，一种得心应手的添加和取舍，画会奇妙地出现。”

波拉克那完全是潜意识地画出的画，负载着无限的情感能量，由于它们缺少结构，它们几乎是混乱不堪的，是燃烧着的色彩、线条、面和点的熔岩流。它们可以被视为某种东西的对应形式，这种东西被炼金术士称为混为一体的团块、原始材料或者混沌体——它们是界定炼金过程的宝贵原始材料，界定寻求生命本质的起始点的一切。波拉克的画表现的虚无是圆满——也就是说，是潜意识本身。它们仿佛存

在于意识和生命出现之前的时代之中，或者它们是意识和生命寂灭之后的时代的奇妙景象。

在我们这个世纪的中叶，不具备任何形式和色彩的规则秩序的纯粹抽象画成为绘画上的最为常见的表征。“现实”消解的程度愈深，绘画便愈多地丧失其象征性内容。出现这种情况的原因在于象征的特性和其机能。象征是一种暗示某种未知事物的已知世界的对象；它是表现不可言喻的生命和感觉的已知世界对象。然而，在纯粹的抽象绘画中，已知的世界完全销声匿迹，画中没有留下任何可以用来架起通向未知世界桥梁的东西。

另一方面，这些绘画展示出一种出人意料的背景，一种隐秘的感觉。这些绘画往往在不同程度上变为大自然本身的惟妙惟肖的意象，它们表现出一种令人惊叹的相似性，它与大自然的有机物和无机物要素的分子结构式几乎一模一样。这是一种令人疑惑不解的现实。纯粹的抽象变成了具体的大自然的形象。然而，荣格可以为我们理解这种现象提供线索。

他这样写道：“当心灵较深的层越来越多地隐入黑暗之中时，它们便会丧失其个体的独特性。‘进入更深处’，也就是说，当它们接近自主独立的机制系统时，它们就变得更具集体性特征，最终，它们被普遍化，消逝在身体的材料性之中，即消失在化学物质之中。身体的碳只是碳而已。这样一来，心灵‘实际上’只不过是‘世界’。”

抽象绘画和显微摄影的对比表明，想象艺术的高度抽象以一种神秘的、令人震惊的方式变为“自然的绘画”，它的主题化为物质的诸要素。在我们这个世纪的伊始分裂为二的“高度抽象”和“高度写实”再次结合为一个整体。我们还记得康定斯基的话：“两极打开了两条途径，这两条途径最终将通向一个目标。”这个“目标”，统一

之点，在现代的抽象绘画里达到了。不过，这一目标的达到完全是潜意识的。在这一过程中，艺术家的意向不起任何作用。

这一点指向一种关于现代艺术的具有最为重要意义的事实：在艺术作品的创作中，艺术家仿佛并不像他想象的那么自由，如果他的作品在一定程度上是以潜意识的方式创作的，那么创作便会受到大自然的诸规律的控制，在最深的层次上，这些规律与心灵的诸规律相对应，反之亦然。

现代艺术的伟大的开拓者赋予现代艺术的真正意图以最为清晰的表象和深度，时代精神出现了并在它们身上打上了印迹。认识这一点具有重要意义，尽管晚期的艺术家可能没有认识到这一点，未能始终达到这种深度。然而，无论是康定斯基、克利，还是其他任何的现代绘画的早期大师皆未能意识到，由于冥界原始精神和大自然原始地层里神秘力量的沉没，他们所面临的巨大的心理灾难威胁。此刻这种灾难的威胁必须加以解释。

作为起点，我们可以看一下抽象艺术的另一种特征。德国的美学家威廉姆·沃林格（Wilhelm Worringer）把抽象艺术解释为形而上的不安和焦虑的表征，在他看来，仿佛这种表征更多地出现在北方的人们中间。正如他所解释的一样，他们备受现实的折磨。南方人的自然天性与他们格格不入。北方人长时期寻觅的是一种超现实的、超感官的世界，并在想象艺术或者抽象艺术中赋予它以表征。

然而，正如赫伯特·里德爵士在其《现代艺术简史》中论述的一样，形而上的焦虑不仅仅只是德国人和北方人的焦虑；它现在已经成为整个现代世界的特征。里德引证克利在1915年早期所写的《日记》中的一段话：“这个世界越是变得令人恐怖（就像在这些岁月中所度过的生活一样），艺术就越是变得抽象；而在和睦的世界，人们则创造现实艺术。”在弗朗兹·马尔克看到，抽象艺术为人提供了一个逃

避这个世界中的邪恶和丑恶的避难所。“在我生命的早期，我就感觉到人类丑恶。动物仿佛更为可爱、更为纯洁，但是即使在它们中间，我也发现了大量的嫌忌和丑恶，于是我的绘画变得越来越图式化，越来越抽象。”

从意大利雕塑家马里诺·马里尼（Marino Marini）与作家埃德华·罗底提（Edouard Roditi）1958年的对话里，我们可以获得大量的真谛。马里尼多年以来以各种各样的变体形式所处理的重要主题是，一匹马上的青年裸体形象。在早期的变体中，他在谈话中把这些变体描绘为“希望和感激的象征”（第二次世界大战之后的象征），骑马的人在马上伸展双臂，他的身体稍微有点儿向后倾斜。随着岁月的流逝，主题的处理方式变得越来越“抽象”了。那多多少少是“古典式”的骑马人的形象逐渐消失了。

在谈到潜藏于这种变化之后感情时，马里尼说道：“如果你按照时间的顺序，仔细审视我创作的骑士雕像，你就会发现，那被骑的马的惊慌特征与日俱增。但是这种特征表现为恐惧的僵立和瘫痪般的停滞，而不是表现为用后腿站立或逃离。这就是关键所在，因为我相信，我们正在走向世界的末日。在每一个形象上，我都竭力去表现一种正在深化的恐惧和绝望。我试图用这种方式象征一濒于灭亡的神话的最后阶段，这神话是个体的神话，凯旋英雄的神话，具有美德的人道主义者的神话。”

在童话和神话里，“凯旋英雄”是意识的象征。他的失败，正如马里尼本人所言，意味着个体的死亡。这一现象在社会背景中表现为个体被芸芸众生所淹没，而在艺术中表现为人的因素的衰亡。

当罗底提就风格问题询问马里尼，问他是否已抛弃了古典传统，正在形成其“抽象”风格时，马里尼回答说：“一旦艺术不得不表现恐惧，它必将自行抛弃古典理想。”从庞贝城挖掘出来的尸体中，他

为自己的作品找到了表现主题。罗底提称马里尼的艺术是“广岛风格”的艺术，因为它构成了一个世界末日的景象。马里尼对此供认不讳。他说，他感到自己仿佛已被从一个人间乐园逐出。“直到目前，雕塑家一直在寻找圆满的感觉和强有力的形式。但是，在最近十五年中，雕像却偏受分裂的形式。”

马里尼与罗底提之间的对话解释了“感觉”艺术化为抽象艺术的嬗变过程。对于每一位大睁双眼观赏现代艺术作品展览的人来说，这种解释皆应清楚易懂。无论他多么欣赏、赞美现代艺术的形式特征，他都不可能不感觉到那种恐惧、绝望、攻击，以及嘲笑，它宛如一声从众多作品中发出的喊叫。在这些绘画和雕塑中由不幸所表现的“形而上的焦虑”可能源出于被毁灭的世界的绝望。马里尼的情况就是如此。在其他作品中，作品的主题可能取决于宗教因素、取决于上帝已死的情感。在这两者之间，存在着一种密切的联系。

在这种内心苦难的最深处，是意识的失败（抑或更确切地说，是隐遁）。在勃兴的神秘体验之中，那曾经将人与人类世界、与大地、与时间和空间，与物质和自然生命联系起来的万物被抛向一边、被化解。但是，除非意识通过意识的体验达到平衡，不然它就将不可避免地展露它逆行的或曰消极的一面。创造天体和谐的大量创造性和声，本原大地的奇妙神话已经由毁灭和绝望取而代之。在不止一种情况下，艺术家业已沦为潜意识的消极牺牲品。

在物理学中，世界的背景同样也展现出它的荒谬本质。自然的内部元素的规律、新近发现的自然内部基本单元的结构及其种种关系、原子，已经成为空前的毁灭性武器的基础，并拓开了通向虚无的道路。关于世界的终极知识和世界的毁灭，是人对于大自然的本原大地的发现的两个方面。

荣格，他既熟知人类意识的重要性，也深知潜意识的危险的双重特征，他仅能为人类阻止这场灾难提供一种武器；召唤个体意识，这看上去仿佛是那么简单，但实际上极为艰难。意识不仅作为潜意识的平衡力量是必不可少的，它不仅只是为赋予生命意义提供可能性；它同样还具有一种无与伦比的实际功能。从外部世界、从邻人或者邻近民族那里目睹的邪恶，同样可以作为我们自身心灵的邪恶内容被我们所意识到。而这种参悟将是我们对于邻人态度的根本改变的第一步。

嫉妒、肉欲、色情、谎言，以及所有已知的恶，是潜意识的消极的、“阴暗的”一面。潜意识以两种方式显现自身。从积极的意义上看，它以一种“大自然的精灵”的形象出现，创造性地激活人、万物和世界。它是在本章中经常提到的“神秘莫测的冥界精灵”。从消极的意义上讲，潜意识（那同一个精灵）将自己表现为邪恶的精灵，表现为毁灭的驱力。

正如业已指出的一样，炼金术士将这种精灵具体地表现为“精灵墨丘利”，并且理由充分地把它称为“双料墨丘利”（两副面孔的、双重人格的墨丘利）。在基督教的宗教语言中，它被称之为魔鬼。但是，无论是多么不可思议，魔鬼同样也具有一种双重特征。在积极的意义上，他表现为路济弗尔（Lucifer，启明星）[576]——其直接意义是，带来光明的人。

按照这些艰涩难解的悖论观点来看，现代艺术（我们已认识到它是神秘的冥界精灵的象征）同样也具有一种双重特征。从积极的意义上看，它是一种玄妙深邃的自然神秘主义的表征；从消极的意义上看，它只能被释为一种邪恶的或曰毁灭性的精灵的表征。两个方面共存在一体，因为自相矛盾（paradox）是潜意识和其内容的基本属性之一。

为了防止一切形式的误解，我必须再一次强调指出，这些思考与艺术价值和审美价值毫不相关；与它们相关的仅仅只是，对于作为我们时代象征的现代艺术的阐释。

对立的统一

还有一点需要加以说明：时代的精神处于永恒不断的运动之中，它宛如一条河流，向前潺潺流淌，它的流动隐而不现，但却令人确信无疑。时代精神赋予我们这个世纪以生命的能量，在我们的时代，即使是十年也是一个漫长的时期。

大约在这个世纪的中叶，一种变化开始在绘画上出现了，这种变化不是翻天覆地的变化，一点儿也不像1910年所发生的变化，那种变化意味着从其根基之处重现建构艺术。不过，有这样一些艺术家群体，他们以种种以往人们从未听说过的方式系统地阐述他们的意图。这种变化正在抽象绘画的前沿内部继续发生着。

具体现实的再现，那种从掠取瞬间即逝运动变化之象的原始人类需要之中涌现出来的表象，在像是法国的亨利·卡提叶—布里森（Henri Cartier—Bresson）、瑞士的维纳·比绍夫（Werner Bischof）和其他人的摄影中成为一种真正具象的感官艺术。由此，我们可以理解为什么艺术家们继续走向内心和想象的道路。然而，在许多青年艺术家们看来，实践了多年的抽象艺术未能给人提供任何探险的途径，没有为人提供任何征服的天地。在探索新的形式的过程中，他们在距离自己的最近处发现了那在自然和人内心中业已丧失的东西，他们既关心又不关心绘画之中自然的再现，然而，他们关心他们自身有关大自然的情感体验的表象。

法国画家阿尔弗雷德·马尼赛耶（Alfred Manessier）用这样的话来界定他的绘画的意图：“我们所要征服的，是业已丧失的现实的力量。在人类的领域里，我们必须为我们自己重新创造一颗崭新的心灵，崭新的精神，崭新的灵魂，画家的真正现实既不存在于抽象之中，也不存在于写实主义之中，而是存在于对于他作为人的力量的征服之中。在我看来，仿佛当前的非形象绘画为画家提供了一种机会，抓住这一机会，画家可以探索自己的内心现实，把握他的本质自我的意识，甚至可以把握他自身的生命。我相信，只有通过再次改变他的主张，画家才能在不远的将来重新慢慢地回到自身，再次发现他自身的力量，强化这种力量，使之甚至能够到达世界的外部现实那里去。”

让·巴赞说过与之相似的话：“对于当今艺术家具有巨大诱惑力的是，画他的情感的纯粹节奏，画他的心灵的最为隐秘的律动，而不是将其具体化为一种具象形态。然而，这种表现只能通向枯燥无味的数字公式或者一种抽象的表现主义，其结果将是单调的千篇一律和形式的逐渐枯竭……不过，一种能够将人和其言语统一起来的形式，是一种‘共享的艺术’，依据这种艺术，无论在任何时刻，人皆能清楚地认识他在世界之中的自身尚未完形的面目。”

事实上，当今艺术家内心中所渴望的是，一种他们自身的内在现实与世界或曰大自然的现实的有意识的统一；抑或，作为最后一着，他们所渴望的是，一种新的肉体和灵魂、物质和精神的统一。这便是他们通向对于“他们作为人的力量的重新征服”之道。只有到了此刻人们才意识到现代艺术中（“高度抽象”和“高度写实”之间）出现的巨大裂痕，只有到了此刻，裂痕才开始愈合。

在旁观者看来，在这些艺术家的作品之中业已变化了的格调里，这一现象变得惹人注目。除了一切抽象之外，除了所有的情感的强烈

张力之外，在诸如阿尔弗雷德·马尼赛耶和瑞士出生的古斯塔夫·辛吉尔（Gustave Singier）此类的艺术家的绘画之中，一种关于世界的信念，一种通常达到宁静明朗之境的形式和色彩的和谐鲜明地展现出来。在法国画家让·吕尔卡特（Jean Lurcat）二十世纪五十年代所制作的著名挂毯中，大自然的勃勃生机充溢着整个图案的画面。人们既可以把他的艺术称为感官艺术，也可以把他的艺术称为想象艺术。

在保罗·克利的作品中，我们同样也发现了一种形式和色彩的宁静明朗的和谐。这种和谐正是他始终努力要达到的和谐。至关重要的是，他认识到了不否定邪恶的必要性。“甚至就连邪恶也不一定是一种神气活现的或者使人堕落的敌人，而可能是一种在整体之中合作的力量。”然而，克利的起始点并不是同一个起始点。他生活在“死者和尚未出生的人”附近，距离这个世界非常非常遥远，而与此同时，我们则可以说，新一代的画家却更为牢固地扎根在大地之中。

我们需要加以注意的重要一点是，正当现代艺术已发展到足以看出对立的统一之际，现代艺术开始表现宗教主题。那“玄奥的空虚”仿佛已被克服了。而那全然出乎人的意料之事却发生了：教会成为现代艺术的庇护者。在此，我们只需提及巴塞尔的万圣教堂，这座教堂上有着阿尔弗雷德·马尼赛耶制作的窗户；那带有大批现代艺术家所画的图案的亚赛教堂，万斯处的马蒂斯小教堂；还有奥丁库特地的教堂，在这座教堂里，有着让·巴赞和法国画家费尔南德·雷日（Fernand léger）所画的画。

教会悦纳现代艺术绝不仅仅只意味着艺术的庇护者一边的博大宽容的姿态，它象征着这样一种事实：现代艺术所扮演的与基督教相关的角色正是变化。古代的炼金术运动的补偿机制业已为未来的合作铺平了道路。在讨论耶稣的动物象征时，人们指出，光明和冥界的幽灵

互相居有对方。事实仿佛是，在一个崭新的时期，人们可能找到解决太平盛世的问题的答案，而现在这样的时期已经到来了。

我们无法得知未来会产生什么样的结果——对立双方的沟通将产生积极的结果，抑或沟通之道将会通向更加令人难以想象的灾难。在世界之中，焦虑和恐惧的力量依然十分猖獗，而这种力量无论是在艺术中还是在社会之中仍然是压倒一切的力量。首要的是，虽然个体可能准备接受可以从艺术中得出的种种结论，然而个体一方依然十分不情愿将这些结论运用于他自身和他的生活中去。艺术家常常能够神不知、鬼不觉地表现很多东西，他不会唤起人们的敌意，而当心理学家表现这些东西时便会激起人们的愤怒（这是一种在文学中比在视觉艺术中更能确切地阐明的事实）。当个体面对心理学家的论述时，他便感到自己直接地受到了挑战；然而，艺术家所必须表现的，尤其是在我们这个世纪里必须表现的东西，往往依然置身于非个体的领域之中。

然而，仿佛具有重要意义的是，在我们的时代，一种更为完整的，因而更为人道的表现形式的迹象应该逐渐展露。它是闪烁着的希望，在我看来（1961年写作之际），这种闪烁的希望由法国艺术家皮埃尔·苏拉日（Pierre Soulages）的一组绘画标示出来。在一巨大的、黝黑的畦地的河流后面，闪烁着澄明的纯净的蓝光、耀眼夺目的黄光。光明正在从黑暗的背后绽出笑靥。

[第五部分]个体分析中的象征

约兰德·雅柯比

分析的伊始

人们普遍认为，荣格心理学的诸方法仅仅适用于分析中年人。一点儿不错，为数众多的男人和女人虽然已到中年期，但心理却尚未成熟，因此，我们有必要帮助他们顺利地度过他们的生命过程中被忽视的时期。他们依旧尚未完成M.L.冯·弗朗兹博士所描绘的个体化的过程。然而，同样真实的是，青年人在长大成人的过程中会遇到种种令人担心的问题。假如一个青年人害怕生活，感到很难适应现实，他就会宁愿生活在自己的幻想里，仍旧做一个孩子。在这种人身上（尤其当他是一位内倾型人时），人有时能够发现出人意料的潜意识宝藏。把这些潜意识宝藏带入他的意识领域，可以强化他的意识自我，并使他获得在跨入成年人行列的过程中所需要的心灵能量。我们梦的威力巨大的象征功能即在于此。

本书的其他作者业已描述过这些象征的本质，以及它们在人类心理生命中所起的作用。我想要做的是，通过一位年轻工程师的实例说明，分析如何可以帮助人完成个体化的过程。这位青年工程师年方二十五岁，我称他为亨利。

亨利来自瑞士东部的一个乡间的教区。亨利的父亲出生在一个信奉新教的农民家庭，他是一位全科医生：亨利描述说，他是一个具有高度道德标准的人，不过他性格内向，感到与他人交往比较困难。与

其说他是自己孩子的父亲，毋宁说他是自己病人的父亲。在家庭中，亨利的母亲的个性起着支配作用。“我们是由母亲强悍的手抚养成人的”，亨利曾在一个场合这样说道。她出生在一个具有学院背景和广泛的艺术情趣的家庭。尽管她严于律己，但她本人却有着广阔的精神天地；她生性浪漫、富于激情（意大利使她心驰神往）。虽然她出生在一个信奉天主教的家庭中，可她的孩子们却在他们的父亲的信奉新教的家庭氛围里长大成人。亨利有一个比他年长数岁的姐姐，他们的关系极为融洽，彼此亲密无间。

亨利是位内倾类型的人。他羞涩腼腆，个儿头很高，长着一头浅色头发，一个高高的、苍白的额头，蓝色的眼睛，眼睛下有着黑黑的阴影。他认为使他向我求助的并不是神经官能症（那种最常见的原因），而是一种探索他的心灵奥秘的内心冲动。然而，一种强烈的恋母情结和一种害怕面对生活的恐惧隐藏在这种冲动背后；不过这些东西却是在他与我一道进行的分析工作期间发现的。亨利刚刚完成他的学业，并在一家大工厂获得了一个职位，他所面临着的问题，是一位站在通向成年人天地入口处的青年人面临的问题。在一封要求会面的信中，他这样写道：“在我看来，我的生命的这一时期特别重要，并且有特殊的意义。我必须做出决定，或者依旧在万无一失的安全环境之中无所事事，或者去冒险探索一条尚未认识的道路，在那里我有着远大的前程。”因此，他所面临的选择是，要么仍旧做一个孤独的、优柔寡断的、沉湎于空想的青年，要么成为一位独立自主、富有责任心的成年人。

亨利告诉我，他喜欢书本胜于喜欢社会；在人群之中他感到受压抑，不能随心所欲，疑虑和自责经常折磨着他。与他的同龄人相比，他的阅读量极为可观，他具有关于理性审美的学识。经过早期的无神论时期之后，他变成了严苛的新教教徒，然而，最终他的宗教观点完全变成了一种中立的观点。由于他感觉到自己在数学和几何学方面具

有天赋，所以他选修自然科学。虽然他具有一颗在自然科学中训练出来的逻辑头脑，但是他同样也具有感知非理性和神秘力量的禀赋，这种禀赋甚至他连对自己都不愿承认。

大约在他的分析开始的两年之前，亨利与一位信奉天主教的少女缔结了婚约，这位少女来自瑞士的法属区域。亨利把她描绘成妩媚动人、办事干净利索、充满青春活力的少女。但是，他却下不了决心，不知自己是否应该承担婚姻的责任。因为他与少女们的交往甚少，因此他想最好等一等再说，他甚至还想依旧独身，献身于学者生涯。他疑虑重重，无法做出决定；在他感到能够相信自己之前，他需要向着成熟再迈出一步。

虽然亨利融父母双亲的特性于一身，但是，他明显地依附于母亲。在他的意识之中，他把自己认同为自己真正的（或者“光明的”）母亲，她代表着崇高的理想和学术上的远大抱负。但是，在他的潜意识里，他深深地受控于他的恋母情结状态神秘构成的力量。他的潜意识仍然死死地控制着他的意识自我。他的所有在纯粹理性之中寻找一种牢固观念的清晰思想和努力依然只不过是一种理性的练习。

从这一“母亲牢狱”里挣脱出来的需要表现在他对于自己的真实母亲充满敌意的反应之中，表现在他对于作为潜意识女性一面的象征的“内心母亲”的拒纳之中。然而，一种内心的力量却竭力将他限制在童年的天地之中，反对任何来自外部世界的袭扰他的力量。甚至就连他的未婚妻的吸引力也不足于使他从其母性束缚解脱出来，进而帮助他发现自我。他没有认识到他渴望生长的内心冲动（他强烈地感觉到了这种冲动），这种冲动之中包含着他与母亲分离的需要。

我对于亨利的分析工作持续了九个月。我们一共进行了三十五次会面，在这些会面中，亨利陈述了五十个梦。如此短暂的分析是甚为罕见的，只有像亨利那些满蕴能量的梦加速分析过程的发展，分析才

可能在如此之短的时期内奏效。当然，依据荣格的观点，成功的分析所需的时间并无一般的限定。一切皆取决于个体认识内心事实的敏捷，取决于由他的潜意识所呈现的材料。

宛如大多数内倾类型的人一样，亨利的外部生活相当单调乏味。白天，他完全投身于自己的工作，夜晚，他有时与未婚妻或者朋友们外出漫步，亨利喜欢与他们进行种种有关文学的讨论；但更为经常有的是，他端坐在自己的住处，全神贯注地阅读一本书，或者完全沉入自己的冥思之中。虽然我们依据惯例谈论他的日常生活事件、他的童年和青年，但是，我们常常很快便开始探索他的种种梦幻，以及他的内心生命向他提出的诸问题。使人尤为惊奇看到的是，他的梦是多么强烈地强调他对精神发展的“呼唤”。

然而，我必须明确地告诉读者，这里所描述的一切并非皆由亨利讲述。在分析的过程中，人应该始终清楚地意识到做梦人的象征对他来说具有多么强大的震撼作用。分析者几乎不可能过于谨小慎微，过于保守泥古。假如将过于耀眼炫目之光投射到诸象征的梦语言之上，那么做梦人将会陷入极度的焦虑之中，由此形成作为一种保护机制的理由化（rationalization）[577]；抑或，他不再能够同化这些象征，陷入一种严重的精神危机之中。同样，这里所描绘所评述的梦也绝不都是亨利在分析的过程中所做的梦。我所能够讨论的梦仅仅是一些对于他的发展起到影响的重要的梦。

在我们的分析工作开始之际，蕴涵象征性意义的童年记忆出现了。最早的记忆可以追溯到亨利四岁那年。他说道：“一天清晨，我获许与母亲一道去面包师店，在那儿，我从面包师的妻子手里接受了新月状面包。我并未吃掉这个面包，而是骄傲地把它举在手中。当时在场的只有我的母亲和面包师的妻子，因此，我是唯一的一位男人。”这类新月状面包通常被人们称为“月牙儿”，月亮的这种象征

性引喻强调的是，女性的压倒一切的力量——一种儿童时代的亨利感到向其展示自身的力量，作为“唯一的男人”，他为能够面对这种力量而感到自豪。

另一童年的记忆是他五岁那年的记忆。这一记忆与他的姐姐相关。当时，她参加学期考试之后回到家中，发现亨利正在建造一个玩具仓房。这座仓房用木块建成，它呈正方形，四周围有篱笆，看上去篱笆宛如是城堡的城垛。仓房建成了，亨利感到洋洋得意。他用挖苦的口吻对姐姐说道：“你开始上学了，但你已经在度假了。”她却回答说，亨利整年都在度假。她的回答使他感到极度不安，由于他的“成就”没有得到应有的重视，他觉得自己深深地受到了伤害。

甚至在数年之后，当他感到自己建造的仓房不为姐姐看重时，他依然难以忘却自己受到的极度伤害和不公正的待遇。在这一早年经验里，他后来有关男性的自我表现问题、理性价值与幻想价值的冲突的问题已经显露出来。此外，在他的初始之梦的诸意象里，我们同样可以发现这些问题。

初始之梦

亨利与我首次会面之后，他做了这样一个梦：

我与一群人一道漫游，但我并不认识这群人。我们准备一起前往兹纳尔罗松（Zinalrothorn）。我们出发的地点是撒玛顿（Samadn）。因为我们要安营扎寨，要表演一些文艺节目，我们仅仅行走一个小时左右便停下来。我没有被指定演主角。一个演员——一位穿着随风飘舞的长袍、扮演悲惨角色的青年女人给我留下了极为深刻的印象。

这时，天已到正午，我想继续向前漫游。所有其他的人都愿意留在原地休息，于是，我便独自一人上了路，把自己的用具放在后面。可是，我发现自己走进的恰恰是一个峡谷，我完全迷失了方向。我想重回我的伴侣那儿去，但是却不知道我应该沿着山的哪一面攀登。我不知如何是好，便想找人问路。最终，一位老妇人向我指明我应该走的路。

此刻，我从一个不同于我的伙伴们在清晨作为出发点的地方开始向上攀登。回到我的伙伴那里只是一个在恰当的高度转弯儿，然后沿着山坡行走的问题。我沿着右边的一条钝齿轮铁路向前走着。许多小汽车从我的左侧不断驶过。每一辆小汽车里都装有一个神秘的、身穿蓝色的、发胀的小人儿。据说，他们都是死人。我害怕其他的小车会从我的背后开过来，所以我不断掉转过头向后观看，这样我就不会被小车撞倒。不过，我的担心完全是多余的。

在我向右转弯的地方，人们正在等我。他们带我到一家小旅馆。就在这时，一阵倾盆大雨从天而降。我的用具——我的帆布背包、摩托车都没在这儿，对此我感到非常懊丧。不过，人们告诉我，次日清晨我就能拿到它们，我相信了他们的话。

在分析的过程中，荣格博士认为，初始之梦具有十分重要的童义。因为，根据他的观点，初梦通常具有预测价值。与下决心从事分析的主张相伴随的常常是一种情感上的剧变，这种巨变摇撼着心灵的深层，而原型的象征正是从心灵的这些深层中产生的。因此，初梦常常展现“诸集体意象”，它们为分析提供一种总体的观点，并使分析者能够深刻地洞察做梦者的心理冲突。

关于亨利的未来生长发展，上面的梦告诉我们的是什么呢？首先，我们必须仔细研究一下亨利本人所提供的一些联想。撒玛顿村曾经是约尔格·杰纳茨赫（Jürg Jenatsch）的家园。杰纳茨赫是十七世

纪瑞士一位著名的为自由而战的勇士。“文艺节目”使他联想起了歌德的《威廉·迈斯特的学习时代》，它是亨利非常喜爱的一本书。在那位女人身上，他看到了与一幅称为《死人之岛》的画的一个人物的相似性，这幅画的作者是十九世纪的瑞士画家阿诺德·波克林（Arnold B?cklin）。那位给他指路的“女性智慧老人”，正如亨利所称呼的一样，仿佛一方面使他联想起他的分析者，另一方面又使他联想到了J.B.普里斯特利的剧作《他们来到一座城市》里的烧炭女人。钝齿轮铁路使他联想起自己在童年所建造的（附有城垛的）仓房。

这个梦描述了一种“漫游”（一种类型的“徒步旅行”），这种漫游是亨利决定从事分析的主张的惊人对应形式。发现尚未认识之地的旅行常常用来象征个体化的过程。这种旅行出现在班扬（Bunyan）的《天路历程》之中，也出现在但丁（Dante）的《神曲》里面。但丁诗篇里的“漫游者”，为了觅寻道路，来到一座山前，他决定向上攀登。但是，由于三种怪异惊人的野兽出现（这一主题同样也出现在亨利后来所做的一个梦里），他被迫向下走进山谷，甚至走进地狱。（后来，他又一次向上走，走进净界，最终进入天堂。）从这种对应的例子中，人们可以推导出，亨利即将面临一个与之相似的迷失方向的时期，独自一人觅寻求索的时期。这种生命历程的第一时期，由攀登山峰来象征，通过这一时期，亨利能够从潜意识那儿向上攀登，到达意识自我的观测制高点——即他的意识化程度与日俱增。

撒玛顿是漫游的起始点。正是在那里，杰纳茨赫发起了解放运动，号召人们起来将瑞士的维尔特林地区从法国人的统治下解放出来（我们可以把杰纳茨赫视为亨利的潜意识里体现“追求自由”的情感）。此外杰纳茨赫与亨利有着共同的特征：他也是一位信奉新教的人，爱上的姑娘是一位信奉天主教的姑娘；而且，宛如亨利，杰纳茨赫为了获得自由而战，正像亨利从事分析是为了摆脱母亲的束缚，克

服对于生活的恐惧一样。人可以把这一切解释为亨利自身为自由而战所获得的胜利的吉兆。漫游的目的地是Zinalrothorn（兹纳尔罗松，瑞士西部的一座山地）。Zinalrothorn词中的rot（“红色”）触及了亨利的情感问题。红色通常象征着情感或者激情；在此，它暗示着情感机能的价值，在亨利的内心中，这种情感尚未得到充分的发展。“新月之角”（horn）一词使人回想起了亨利童年时代的面包师房里的新月状面包。

短暂时间的旅行之后，人需要一段时间的停歇，亨利重新进入一种顺应状态之中。这同样也是他趋于成熟的标志，而这一点则由“文艺戏剧”加以强调。观看戏剧（对于真实生活的模仿）是一种世人皆知的逃避在生活戏剧中充当积极角色的方法。观众既能够把生活与戏剧视同，又能够继续哺育他的幻想。这种类型的视同使古代希腊人的感情得以宣泄净化。其效果与现代的美国精神病学家J.L.莫里诺（J.L.Moreno）为了协助治疗而使用的心理戏剧所起到的效果相差无几。当亨利的联想唤醒有关威廉·迈斯特的记忆使他回想起歌德关于青年男子成熟的故事时，这种类型的过程便能够使他感觉到一种内心的生长发展。

一位女人的富于浪漫情调的外表会给亨利留下深刻的印象，这丝毫也不会令人感到奇怪。这位女人的形象类似于亨利的母亲，与此同时，又是他本人潜意识的女性一面的化身。亨利在这位女人与波克林的《死人之岛》之间所做的联想暗示着他郁闷的心绪，这幅画充分地表现了这种心绪，这幅画所画的是，一位穿着白色长袍的祭司一样的人物将一只装着棺材的小船开往一个岛屿。在此，我们面对的是一个意味深长的双重荒谬：小船船脊仿佛暗示着一条相反的航向，远离岛屿；而那个“祭司”又是一个性别不明的个物。在亨利的联想里，这一人物无疑是一位雌雄同体的人物。这一双重荒谬与亨利的双重矛盾

心理恰好吻合：他的灵魂里相互对立的组元分化程度太小，无法被明确地分离开来。

在梦的这段插曲之后，亨利突然之间意识到时间已经到了正午，他必须向前继续行路。于是，他再次踏上了旅程。山道的旅行是广为人知的“情境转化”的象征，从一种旧的心态向一种新的心态转化的象征。亨利必须一人独行；至关重要的是，他的意识自我必须在毫无援助的情况下经受考验。因此，他把自己的工具留在身后——这是一种象征他的精神工具已成为负担的行为，或者是象征他必须改变自己对待事物的常态方式的行为。

然而，他并没有走完旅程。他迷失了方向，发现自己重入峡谷之中。这种努力的失败表明，在亨利的意识自我决定采取行动的同时，他的其他心灵实体（由那群人中的其他成员代表）依旧处于以往的消极状态之中，拒绝与意识自我结伴而行。（当做梦者本人出现在梦里时，他通常只代表他的意识自我；而其他的人物则代表着他那些多少是不可知的、潜意识的特征。）

亨利身陷一种孤立无援的困境之中，但是，他又羞于承认这一点。就在这时，他遇到了一位老妇人，她为他指明了正确的道路。他只有接受她的忠告，别无他种选择。这位乐善好施的“老妇人”是一著名的象征，她出现在神话和童话里面，是具有永恒的女性特性的智慧象征。理性主义者亨利迟迟不愿接受她的帮助是因为，接受她的帮助的代价是理性的牺牲（sacrificium intellectus）——一种理性思维方式的牺牲或者废弃。（在亨利后来的梦里，这种代价常常不得不付出。）这样一种牺牲是无法避免；它既体现在他与分析的关系上，也体现在他与日常生活的关系上。

他由“老妇人”这一人物联想到普里斯特利有关一个新的“梦幻”之城的剧作之中的烧炭女人（也许这是一种《启示录》的新耶路

撒冷的隐喻），而只有当某种类型的仪式出现之后，这些人物才能进入联想。这一联想仿佛表明，亨利通过直觉认识到，与这些人物相遇对他具有决定性的意义。普里斯特利的剧作中的煤炭女人说，在城市里，“他们答应给我一幢属于我自己的房子。”在那儿，她将成为一个独立自主、自力更生的人。而这正是亨利所追求的东西。

假如像亨利这样一位具有理性头脑的青年人有意识地选择心灵发展的道路，那么他就必须为彻底改变旧的心态做好准备。因此，按照老妇人的忠告，他必须从一个与以往不同的地点开始向上攀登。只有这样做，他才有可能做出判断在什么层位他应该转向，与那群人——那些他留在身后的——象征他的心灵的诸多其他特征的人群相汇合。

他沿着一条钝齿轮铁路的轨道攀登（大概这是反映他接受科学教育的主题），并走在轨道的右面——意识的一面（在象征的历史中，右面一般象征意识的领域；左面则代表着潜意识领域）。在他的左面，小汽车不断地向下驶来，而在每一辆小车里，都藏有一个小人儿。亨利害怕向山上行驶的不被注意的小车会从背后撞着他。事实证明，他的担心没有任何根据；不过，它却揭示出亨利害怕的是什么，可以说，他害怕的是位于他的意识自我后面的东西。

那些发胀的、身穿蓝色衣服的小人儿可能象征着正在被机器毁掉的、没有生命的理性思想。蓝色通常象征着思维的机能。因此，那些小人儿大概是，在空气过于稀薄的理性的巅峰上死去的观念或者心态的象征。

在梦里，有一句关于这些小人儿的评述：“据说他们是死人。”但是，亨利只是孤身一人。那么是谁做的这一评述呢？是一个声音——而当一个声音在梦中被人听到时，那将是最有意味的事件。荣格博士把出现在梦里的声音视同为潜意识自我的介入。它象征着一种知

识，这种知识扎根于心灵的集体的地层之中。这种声音所说的一切是无法争辩的。

亨利所获得的有关他以往过分相信的、“僵死的”理性教条的真知灼见，标志着梦中的转折点。他终于到达了正确的地方，选择一个新的方向，转向右面（意识方向），面向意识和外部世界。在那儿，他发现自己抛在后面的正在等待着他的人们；这样一来他便认识到了以往没有认识到的自我人格的种种特征。既然他的意识自我已经消除了他独自面临的危险（这是使他变得更为成熟、更为稳定的一项成就），因此，他便能够重新加入那群人或者“集体”的行列，并获得食物，找到安身之所。

接着，大雨降临，一阵倾盆大雨消除了张力，使大地繁育丰饶。在神话里，雨常常被视为大地与苍穹之间的“爱情结合”。例如，在埃留西尼亚神秘奥义中，当万物被水净化之后，一个声音向上朝着苍穹呼唤：“苍天下雨吧！”然后向下冲着大地说：“大地丰饶吧！”人们把这一切理解为天地之神的神圣婚姻。这样，可以说雨代表着词本意上的“答案”。

从上面下来，亨利再次与由旅行背包和摩托车象征的集体价值相遇。他圆满地度过了强化自己的意识自我的时期，证明他能够掌握自己的命运，并需要以一种崭新的方式与社会接触。然而，他接受了他的朋友们的建议，等到第二天清晨去拿自己的用具。这样一来，他便第二次接受了从他人那里而来的建议。第一次，他接受了那位老妇人——一种支配力量，一种原型人物的忠告；第二次，他接受了一种集体的模式。随着这一步的迈进，亨利越过了标示成熟之路的界石。

作为亨利可以指望通过分析而得到的一种内心发展的预兆，这个梦具有非同寻常的预示未来发展轨迹的功能。在这一梦中，使亨利的灵魂充满张力的互相冲突的对立组元得到了充分的体现。一方面，他

有着一种积极向上的意识冲动；另一方面，他又有着一种消极入定冥思的心理倾向。此外，身穿白色长袍、扮演悲剧角色的青年女人的形象（象征亨利神经质的、富有浪漫情调的情感），与身穿蓝色衣服、发胀了的尸体（代表他的没有生命力的理性世界）形成了鲜明的对照。但是，只有在亨利经受种种最为严酷的考验之后，克服这些障碍，并在它们之间建立一种平衡才能成其为可能。

对于潜意识的恐惧

我们在亨利的初始之梦里遇到的问题在很多其他的梦中也出现了——这些问题宛如是在男性活动和女性活动之间难于做出抉择的问题，或者像是隐藏在理性的禁欲主义背后的倾向问题。一方面他害怕世界，另一方面他又为它所吸引。从本质上看，他害怕婚姻的责任义务，这类责任义务要求他与一位女人建立一种关系，他必须对这种关系负起责任。对于站在成年人天地的入口处的人来说，这种矛盾心理并非罕见。虽然就其年龄而言，他已经度过了这一阶段。但是，他的内心的成熟与他的年龄却并不相称。内倾类型的人经常会碰到这一问题，他害怕现实、害怕外部生活。

亨利叙述的第四个梦绝妙地说明了他的心境：

我仿佛做过无数次这样的梦。军营服役，远距离赛跑。我孑然一身向前行进。我永远到不了目的地。我将是最后一名吗？我对于所行的路程了如指掌，他的一切都是记忆幻觉（déjà vu）。路程的开始之处是一片小树林，大地被干枯的树叶覆盖。这里的地面缓缓倾斜，向前通向一条富有田园浪漫情调的，令人流连忘返的小溪。接着便是一条尘土飞扬的乡间大道。这条道路通向一个坐落在靠近苏黎世湖畔的小村庄——洪布里克提贡（Hombrechtikon）两岸栽满柳树的小溪很像是波克林的一幅画中的小溪。在这条河溪中，一个梦幻般女人沿着河

道向前行进。夜幕降临了。在一个村庄里，我向人打听路的走向。人们告诉我说，我所打听的路还要向前走七个小时。我抖擞精神，向前走去。

不过，这次梦的结尾却与以往不同。走过两岸栽满柳树的河溪，我走进了一个树林。在那儿，我看到一头母鹿跑开了。看到这种情景我感到很得意。母鹿在左边出现了，此刻我转向右边。在这边，我看到三只奇怪的动物：它们一半儿是猪，一半儿是狗，长着袋鼠的腿。它们的面部几乎没有特征。头上长着巨大的、向下耷拉的狗耳朵。也许他们是化了妆的人。在我还是个孩子时，有一次我曾经化妆马戏团里的猴子。

这个梦的伊始与亨利的初始之梦极为相似，一位梦幻般的女性形象再次出现，而梦的背景与波克林的另一幅画关系密切。这幅画叫《秋思》，梦开始之际提到干枯树叶强调了这种秋天的思绪。一种浪漫的情调在这一梦中又一次出现。显而易见，亨利非常熟悉这幅内心中的景致，它象征着他的忧郁悲伤。他再次出现在人群之中，不过这一次他的伙伴是军营中的战士，他们正在进行远距离赛跑。

这一整个的情境（同样正如军营服役所暗示的一样）可以被视为每个普通人的命运的表象。亨利本人说：“这是生命的象征”。然而，做梦的人并不想顺应这种命运。他独自一人继续前进——大概亨利始终就是这样。这就是为什么他会有一切都是记忆幻觉的原因。他的思想（“我永远不会到达目的地”）暗示着强烈的自卑感，他不相信自己能够赢得“远距离赛跑”的胜利。

他的道路通向Hombrechtikon（洪布里克提贡），这个地名使他回想起了自己离家出走的秘密计划（Hom=home家，brechen=break脱离）。然而，由于他离家出走的计划并未成为现实，他再一次（正如在初梦中一样）失去了方向感，因此必须向人询问方向。

梦或多或少明确地补偿了做梦人的意识心态。与亨利的意识理想的富于浪漫情调的、纯真无邪的少女形象相对应的，是那种稀奇古怪、貌似雌性的动物。象征亨利的本能世界的是某种女性的东西。树林是潜意识领域的象征，是动物们生活的神秘领域。一开始，一头母鹿——一个羞怯的、梦幻般的、天真无邪的女性象征——出现了，但是它的出现仅仅是一瞬间。接着，亨利看到了三只相貌稀奇古怪、令人作呕，具有混合特征的动物。它们仿佛象征着尚未分化的本能特性——他的诸本能的一种形式的混沌体，其中含有以后将发展演化的原始材料。它们最为惹人注目的特征是，它们事实上面部没有特征，因此没有一点点意识的微光。

在为数众多的人的心目中，肮脏下贱的性与猪紧密相关（例如，女妖把对她怀有欲望的男子变成猪）。狗可以用来象征忠诚，但是，它同样也可以代表杂交，因为在交媾的对象方面，它不表现任何选择性。不过，袋鼠 则常常是母性和精力照料能力的象征。

所有这些动物代表的仅仅只是朦胧的特性，甚至就连这些特征也被无缘无故地玷污了。在炼金术中，通常用来象征“原始材料”的是这类稀奇古怪的传说中的动物——动物的混合形式。用心理学的语言说，它们大概象征着本原的总体潜意识，从潜意识中，个体意识得以产生，然后，它演化、发展，直至成熟。

当亨利力图使梦中的动物变为无害的动物时，他对这些古怪的动物的恐惧暴露无遗。他力图使自己相信，它们是化了妆的人，正像童年时代化了妆的他一样。他感到焦虑是自然的事，一个在其内在潜意识自我中发现这类非人的怪物，发现它们代表着自己潜意识的某些特征的人，完全有一切理由感到恐惧。

另一个梦同样也表现了亨利对于潜意识诸深层的恐惧：

我是帆船上的一名侍者。令人感到荒唐的是，虽然水面平波如镜，但帆船的风帆却大张。我的任务是，拉紧一根固定桅杆的绳索。十分奇怪的是，船的栏杆是一堵墙，上面砌有石板。这堵栏杆墙恰好位于水与自行漂流在那儿的帆船之间。我牢牢地抓紧绳索（而不是桅杆），而且我被禁止往水中观望。

在这一梦中，亨利置身于心理分界线的境遇之中。栏杆是一堵墙，一方面它保护着他，另一方面却又挡住了他的视线。他被禁止往水中观望（在水中他可能会发现种种不可知的力量）所有这些意象表现出他的疑虑和恐惧。

害怕与自己内心深层沟通的人（如亨利），对于自己内心中女性组元的恐惧正如他对于一个真实的女人的恐惧一样。在一个时刻，他为她所吸引；在另一时刻，他又试图逃避她。他既受到吸引又感到恐惧，他逃避她是为了不使自己成为她的“猎物”。他没有勇气带着动物般的性欲望去接近一位招人喜爱（因而是现实化的）女人。

作为恋母情结的典型结果，亨利很难将感情和性欲倾注于同一个女人。他的梦一次又一次地为力图使自己摆脱这种困境的欲望提供证据。在一个梦中，他成了一位“负有秘密使命的僧人”。在另一个梦里，他的本能引诱他去一家妓院：

我发现自己正在一个不知其名的城市里的一条黑暗的街上的一幢房子前等候，和我在一起的是军营里的一位战友，他有着许许多多的色情冒险经历。这幢房子只允许女人进入，于是，我的战友便在脸上戴上一张小小的、女人面孔的狂欢节假面具，走上楼去。大概，我照着他的样子做了，不过，我已不能清楚地记起。

这个梦所表现的一切将能够满足亨利的好奇心——但是其代价只能是欺骗。作为一个男人，他没有勇气进入那幢房子，那幢显然是妓

院的房子。然而，一旦他抛弃自身的男性特征，他便能够深刻地洞悉这一被禁止进入的世界——被他的意识心理禁止进入的世界。不过，这个梦并非告诉我们他是否决定进去。如果我们仔细想一想逛妓院的种种隐义，我们就会看到，亨利迄今尚未能够解除种种压抑，尚未克服一种可以理解的失败。

在我看来，上述的梦仿佛揭示出亨利内心中的同性色情欲望的倾向：他好像感到，一张女性的“面具”将使他变得对于男人具有吸引力。下述的梦为这种设想提供了依据：

我发现自己又回到五六岁时的岁月了。我那时的一位玩伴儿告诉我，他如何与一位工厂的厂长一道参与一种色情活动。这位玩伴儿把他的右手放在那个男人的阴茎上使它变暖，与此同时使他自己的手变暖。这位厂长是我父亲的亲密朋友。由于他有广泛而多样的兴趣，我对他很崇拜。不过，我们却嘲笑他，称他是“永恒的青年”。

对于那个年龄的孩子来说，同性色情游戏司空见惯。在自己的梦中，亨利又回想起了这种游戏，这一切使人联想到，游戏负载着种种罪恶感，因而它受到了强烈的压抑。与这类罪恶感相连的，是他害怕与一位女人建立一种永久关系的深度恐惧。另一个梦及其诸联想形象地表现了这种矛盾心理：

我参加了一对我不认识的男女的婚礼。凌晨一点，小小的婚礼队伍从喜庆典礼中归来——他们是新婚夫妇，伴郎和伴娘。他们走进了一个大庭院，我在那里恭候他们。新婚夫妇仿佛刚刚已经吵了一架、伴郎和伴娘好像也吵了一架。最后，他们找到了解决的办法，两位男人和两位女人分别歇息。

亨利解释说：“在这里你看到了日罗多克斯（Giraudoux）描绘的男女之间的战争。”接着，他补充说道：“在巴伐利亚的宫殿里，我

记得我看到过这个梦中的庭院，直到最近，为了解决贫困的人们住房的燃眉之急，这座宫殿的形象才被破坏了。当我参观这座宫殿时，我问自己，在古典美的废墟之中过消极贫困的生活是不是比在被大城市的丑恶包围着的环境中积极生活更为可取？当我目睹我的一位战友的婚礼时，由于他的新娘给我留下了糟糕的印象，我也问自己他的婚姻能否持久？”

想要遁入消极生存方式，隐入内心的渴望，害怕婚姻不成功的恐惧，梦中男女的分离——所有这一切无疑是隐匿在亨利意识之下的不可思议的疑虑的征象。

圣人与娼妓

下述之梦栩栩如生地描绘了亨利的心理情状，它揭示出他对于原始性欲的恐惧，以及他想要遁入一种禁欲主义的愿望。在这一梦中，人可以看出他的内心生长发展的方向。由于这种原因，我们将用较长的篇幅来为这个梦释义。

我发现自己身处一个狭窄的山道上。在道路的左侧，有一个黑暗的深渊，道路的右侧是一面石壁。沿途之中，石壁上有一些凿刻而成的洞穴、避难所，它们是为那些孤独的漫游者躲避险恶气候而设的安身之处。在这些洞穴中的一个洞里，一个若隐若现的娼妓正在歇息。令人感到奇怪的是，我从石壁的一侧看到了她的背面。她有一个形体模糊、松软的身体。我好奇地看着她，用手触摸她的臀部。突然间，我仿佛感觉到她不是女人，而是一种类型的男妓。

这时。这同一个人由于变成圣人而引人注目，一件深红色的外衣围在他的肩上。他迈开大步走到路上，然后走进另一个比原来那个大得多的洞穴，这个洞里有着砍凿而成的粗糙石椅、石凳。他用一种傲

慢的眼光把所有已经在洞里的人（其中还有我）都赶出洞去。接着，他和他的追随者们走进洞来，在石椅石凳上坐下。

关于梦中的娼妓，亨利所提供的个人联想是，“威伦多夫的维纳斯”，一个雕刻而成的（旧石器时代的）丰腴女人的形象，她大概是原始生命之神，或者是丰饶女神。然后，亨利补充说：

“当我漫游威利斯（法属瑞士的一个市区），在那儿参观古代凯尔特人的穴墓和出土物时，我第一次听说，触摸臀部是一种繁育仪式。人们告诉我，在那儿过去曾有一个用各种各样的物质涂抹的、光滑的砖石斜面。不育的女人为了医治自己的不育症，她们必须裸露光光的臀部，从斜面上滑下。”

关于那件上衣，亨利联想到的是：“我的未婚妻有一件样式与之相似的上衣，不过是白颜色的。在做这个梦的前一天晚上，我们一同外出跳舞。她穿的就是这件白上衣。和我们同行的还有另一位姑娘，她是我未婚妻的朋友。她穿了一件深红色的上衣，而我更喜欢这件上衣。”

如果梦不是愿望的满足（如同弗洛伊德所教授的一样），而是荣格所设想的“潜意识的自我表象”，那么，我们必须承认，最为充分地表现亨利的心理情状的是，有关“圣人”之梦的描述。

亨利是一位行进在狭窄的道路上的“孤独的漫游者”。然而，（也许多亏了分析）他已经置身于荒凉的巅峰下面的路途之中。在左侧，潜意识的一边，与他的道路毗连的是看不见底的骇人的深渊。在右侧，道路被他的意识观点的坚硬岩壁阻断。但是，在洞穴（它们象征着，可以这样说，亨利意识天地中的潜意识领域）中，有一些位置，每当气候恶劣——换句话说，每当外部的压力变得令人感到极度恐惧之时，我们就可以在其中找到避难者。

洞穴是在岩壁上凿刻而成的，它们是人类有目的的劳作的结果。从某种意义上说，它们类似于这样一些出现在我们的意识之中的间隙：那些当我们的凝神观照能达到极限，并且断裂之时，幻想的材料能够畅通无阻地进入其中的间隙。在这种时刻，某种出人意料的存在就会显露自身，并使人深刻地洞悉心灵的潜意识背景——使人窥见我们的想象在其间自由自在地运动的潜意识领域。除此之外，岩石洞穴也可以是大地母亲子宫的象征，它们表现为神秘的洞穴，在这些洞穴里，转化和新生得以发生。

因此，这个梦仿佛象征着亨利转向内心的隐退——当世界变得令他无法忍受时，他遁入自己意识内部的一个“洞穴”，在那里，他可以自由自在地幻想。这种释义同样也能够用来解释为什么他看到了女性形象——一个他心灵内部的女性特征的翻版。她是一个形体模糊、松软的、若隐若现的娼妓，象征着存在于亨利的潜意识之中的、他在意识生活里永远不会接近的一位女人的被压抑的意象。虽然娼妓对于亨利具有一种神秘的吸引力——正如她会对于每一个有恋母情结的儿子具有吸引力一样（作为对于母亲过分崇拜的相反结果），她始终对于他是一种严格的禁忌。

对于这类青年男子来说，与一位女人保持一种纯粹的、动物式性欲关系，同样排除一切情感的观念通常具有的强烈的吸引力。在这种形式的结合中，他能够使自己的感情分离，并在一种终极意义上始终能够“忠实于”自己的母亲。因此，虽然其他的一切皆可改变，但是，在母亲设置的、排斥一切其他女人的禁忌，在她儿子的心灵里始终不变地具有效力。

亨利仿佛完全遁入了他的幻想洞穴的背景之中，他仅仅“从后面”看到了那个娼妓。他没有勇气面对面地注视她。但是，“后面”

同样也意味着她的人性特征最不明显的一面——她的臀部（她身体上的将会刺激男性的性活动的那一部分）。

通过触摸娼妓的臀部，亨利潜意识地实施了一种类型的繁育仪式，它与许多原始部落举行的仪式颇为相似。用手触摸常常与治愈连在一起；但同样，用手触摸既可以是一种防卫，也可以是一种诅咒。

紧接着，这种观念出现了：梦中的人物根本就不是女人，而是一位男妓。因此这一人物就变成了雌雄同体的人物，他就像很多神话中的人物（也像是初梦中的“祭司”）。从处于青春期的人们身上，我们常常可以观察到他们难以确认自己的性别；所以人们并不认为，出现在青春期的同性恋是异常的。亨利的心理结构中同样也存在着这种性别的不确定性，他在自己一些早期的梦里已经暗示了这种不确定性。

然而，压抑（和性的不确定性）可以引起有关娼妓性别的混乱。那个既吸引做梦人，又排斥做梦人的女性形象转化了——开始转化成一个男人，接着转化为一个圣人。第二种形式的转化清除掉了形象的一切性特性，并暗示道，逃避性现实的唯一办法是，排斥肉体，过一种禁欲的圣徒生活。这种戏剧性的颠倒在梦中是常见的；某种存在转化成它的对立面（正如娼妓变为圣人），仿佛是为了表明，通过转化，甚至完全相反的东西也能够互相转化。

从圣人的外衣上，亨利同样也看到了具有意味的东西。外衣通常是保护性外壳或者面具的象征（荣格称其为人格面具），是个体向世人呈现的面具。它具有两重目的：首先，给他人留下一种特定的印象；其次，它隐藏起个体的内心自我，避开他们窥视的眼睛。亨利的梦给予那位圣人的人格面具向我们表明了他对于自己的未婚妻和她的朋友的态度。圣人的外衣有着她朋友的外衣的颜色，亨利对其非常欣赏，但是，圣人的外衣又有着他未婚妻的衣服的样式。这可能暗示，

亨利为了避免受到她们的女性魔力的吸引，他的潜意识渴望将圣人的特征同时赋予两位女人。此外，外衣是红颜色的，从传统的意义上看，这种颜色（正如我们在前面论述的一样）是感情和激情的象征性颜色。这样一来，圣人的形象便被赋予了一种色情化的精神特征——一种在这样一些人们身上常常可以发现的特征：他们压抑自己的性欲，试图完全依靠自己的“精神”或理性生活。

然而，对于青年人来说，这样逃避肉体的世界是违反自然的法则的。在生命的前半时期，我们应该学会接纳我们的性生活：对于我们种族的维系和延续，这种生活是绝对不可缺少的。梦向亨利所暗示的仿佛正是这一点。

圣人离开原来的洞穴，走到路上（从巅峰走向深谷），进入第二个里面有粗糙的石椅和石凳的洞穴，这令人联想起早期基督徒膜拜和躲避迫害的地方，这个洞穴仿佛是具有治疗意义的、神圣的地方——冥想沉思之地，俗世向着天堂、肉体向着精神转化的神秘之地。

亨利没有获许跟随圣人同行，而是同所有那些原来在洞穴里的人（他的诸潜意识实体）一道被赶到洞外。事实仿佛是，亨利和那些所有不是圣人的追随者的人们被告之，他们必须在外部世界中生活。梦好像是在说，亨利必须首先在外部生活中获得成功，然后才能够将自己的全部身心倾注于一种宗教的或曰精神的生活中去。圣人的形象仿佛同样也（以一种相对而言未分化的、预先的形式）象征着潜意识自我：然而，亨利尚未完全成熟、尚无能与这一人物建立一种直接的联系。

分析如何展开

虽然亨利起初怀疑内心事件具有意义，拒绝承认它们具有意义，但是他已开始对于自己心灵中发生的内心事件产生浓烈的兴趣。显而易见，他的梦给他留下了深刻的印象。它们仿佛以一种意味深长的方式补偿他的意识生活的缺陷，并使他获得有价值的、深刻认识自己的双重矛盾心理和他的犹豫不决，以及他对于无为的偏爱的观察力。

过了一段时间之后，具有较积极意义的梦出现了，它们表明亨利已经“上路了”。在他的分析开始的两个月之后，他描述了这样一个梦：

在离我的家乡不远的一个小地方的停泊港那里，人们正从附近的一座湖的湖底打捞蒸汽机车和运输车，他们要把它们捞上来，放在湖畔，这些东西是在第二次世界大战时沉进湖底的。一开始，一个宛如蒸汽锅炉一样的巨大汽缸被打捞上来，接着是一辆硕大的、锈迹斑斑的运输车。整个图画向人们展现了一幅可怕的却又浪漫的情景。这些重新发现的东西将被顺着铁路沿线和电缆运走。就在这时，湖底变成了一片绿色的草地。

在此，我们看到了亨利所取得的内心的巨大进展。蒸汽机（能量和动力的象征）曾经“沉没”——即被压抑到潜意识里面去了——不过它们此刻正重见天日。与它们一起重见天日的还有运输车，人们用它们可以运输各种各样的贵重货物（心灵特征）。现在，这些东西再次成为亨利的意识生活的“对象”，他可以开始认识自己所贮藏的积极能量有多大。黑暗的湖底变为草地的转化强调了他采取积极行动的内在潜力。

有些时刻，在亨利走向成熟的“孤独的旅行”途中，他同样也从自己的女性本源那里获得帮助。在他的第二十四个梦里，他遇到了一位“驼背的少女”：

我正走在上学的途中，和我同行的是一位我不认识的妙龄少女，她娇巧玲珑、仪容雅美，但由于驼背她的线条给毁了。在其他人走进不同的教堂上歌唱课时，我与这位少女坐在一个小方桌前。她私下给我上了一节歌唱课。我对她产生了强烈的怜悯之心，所以我吻了吻她的樱唇。不过，我清楚地知道，虽然我的未婚妻会原谅这种行为，但是，由于做出这种行为，我对自己的未婚妻不够忠实。

歌唱是人的种种情感的直接表现。但是，（正如我们所看到的一样）亨利害怕自己的情感；他仅仅只知道情感的理想化的青春时代的形式，然而，在这个梦中，在一个小方桌前，少女教他歌唱（表现情感）。小方桌有着四条等边，它是四重性主题的表象，是一种常见的完整象征。可以这么说，歌唱和方桌之间的关系仿佛表明，亨利在能够获得心灵的圆满一体感之前，他必须一体化自己的“感情”一面。其实，歌唱课的确牵动了他的感情，而且他还吻了吻那位少女的樱唇。因此，从某种意义上说，他实际上“娶了”她（不然他就不会感到“对未婚妻不忠实了”）；他已经学会了如何与“内心中的女人”交往了。

另一个梦形象地说明了这位娇小的驼背少女在亨利的内心生长发展过程中所起的作用：

我置身于一所陌生的男孩学校。在上课时间，我神不知鬼不觉地走进了校院。我不知道我的意图是什么。我躲藏在一间小小的方形密室后面的一间房子里，这房子的朝向走廊的门半掩着。我害怕被人发现。一个成年人从门边走过，他没有看到我。但是，一位娇小的驼背少女走进房子里来，她立即发现了我。她把我从躲藏的地方拉了出来。

同一位少女不仅出现在两个梦里，而且这两幕都发生在学校里。在每一事件中，亨利都必须学习某种有助于他的生长发展的东西。看

起来仿佛是，在他力图不引人注目，保持清静无为的同时，他希望满足自己学习知识的愿望。

畸形的娇小少女的形象出现在无数的童话传说之中。在这种类型的童话里，驼背的丑陋形象往往掩盖着倾城倾国之美。每当那位“真正的”男子到来，为少女解除魔法——通常是用一个吻来解除魔法时，这种绝伦之美就会显露出来。亨利梦中的少女可能是亨利灵魂的象征，她也必须从使她变得丑陋的魔法之中解放出来。

当那位驼背的少女试图用歌来唤醒亨利的情感，或者当她把他从黑暗的躲身之处拉出来（迫使他面对白昼之光）时，她表明自己是一位乐于助人的引导者。从某种意义上说，亨利能够而且必须同时既属于他的未婚妻，又属于那位娇小的驼背少女（首先属于代表真实的、外部世界的女人的人，其次属于体现心灵内部的阿妮玛的人）。

神谕之梦

一些人往往有一种几乎是令人费解的迷信倾向，这些人完全依赖他们的理性思维，忽视或者压抑他们心灵生命的每一种表象。他们听信神谕和预言，很容易受到巫师和法术士的影响，遭到他们的蒙骗。因为梦补偿人的外部生活，因此，这些人对于他们的理性的强调便被梦抵消了，在梦里，他们与非理性邂逅，并不可避免地受到它的影响。

在其分析的过程中，亨利感觉到了这种现象的存在，这种现象令他难以忘怀。依据这类非理性的主题，四个非同寻常的梦代表着他的精神发展过程中具有决定性意义的里程碑。这些梦里的第一个梦在分析开始的大约十周之后出现。下面是亨利对于这个梦的描述：

我孤身一人游历南美，正置身在一次充满艰难险阻的旅途之中。终于，我感到那种渴求返回家园的愿望出现了。异国他乡，在一个坐落在山区的城市里，我正朝着火车站赶路。我本能地感觉到，火车站位于城市中心的最高处。我害怕自己可能太迟，赶不上火车。

然而，幸运的是，一条拱形的通道穿过我右侧的一排房屋，这条通道构造密实，宛如中世纪建筑中的通道一样，它形成了一堵无法穿越的墙。在墙的后面，我或许能够找到车站。整个情景给人提供了一幅非常动人的图画。我看到朝阳的、粉刷油漆的房子的大门，以及黑色的拱道。在拱道阴影的遮蔽中，四个衣衫褴褛的人坐在道路上。我松了一口气，急忙朝着拱道走去；就在这时，一位陌生人，一位用器具狩猎的那类人，突然之间出现在我的前面，显而易见，他也同样怀着这种愿望：赶乘火车。

当我们走近那四位把门人时，我们发现，他们原来是中国人，他们跳起来挡住了我们的去路。在随之而来的搏斗中，我的左腿被其中一位中国人左脚上的长指甲 划伤了。一位神谕者必须做出判断，或者道路向我们洞开，或者我们的生命必须被拿去。

我是第一个等待神谕裁断的人。当我的同伴被捆着带到一边时，中国人用小象牙杖向神谕请教。神谕的裁断对我十分不利，不过我获得了再次恭候神谕裁断的机会。就像我的同伴刚才的遭遇一样，我被捆了起来，带向一边。这时，他站在我原来的位置恭候神谕。我的第二次机会到了。神谕必须当着他的面决定我的命运。这一次神谕对我有利，我得救了。

人立即便可注意到，这个梦具有独到的特征，出人意料的意蕴，大量的象征，而且这个梦极为简洁。然而，亨利的意识心理好像却渴望对这个梦视而不见。因为他怀疑自己潜意识产物的真实性，因此为了避免梦遭到理由化的威胁，让梦在没有其他任何介入的情况下对他

产生影响是至关重要的。这样，一开始我没有为梦释义。我仅仅只是提了一条建议；我建议他（就像梦中的中国人一样）去阅读然后请教著名的中国神谕之书——《易经》。

《易经》这部所谓的“变化之书”，是一部非常古老的智慧之书；它起源于神话时代，而我们现在所看到的《易经》形成于公元前三千年。据理查德·威廉姆（Richard Wilhelm，他把《易经》翻译成德文，并在书中增进他写的令人赞叹不已的评述）说，中国哲学的两个主要分支——道学和儒学——皆起源于《易经》。这部书依据的是这样一种假设：人与周围宇宙的浑然一体，互补性的阴阳两极的浑然一体（即：女性本原与男性本原的浑然一体）。它由六十四个“符号”组成，每一个符号由六条线画成的图表示。这些符号涵盖一切阴与阳的可能存在的结合形式。直线被看作是阳，断线被看作是阴。

每一符号描述人类境遇或宇宙境遇中的变化，每一符号用一种图画语言，规定在变化发生之时所应遵循的行动方向。中国人以一种在既定时间里标明哪一符号与境遇相关的方式求助于这种神谕。他们以一种相当复杂的能够给出既定数字的方式求助神谕。（顺便提一句，亨利说，他曾经可能是从荣格关于《扶乩秘笈》的评述中读到过一种奇怪的游戏——一种中国人有时用来探知未来的游戏。）

在今天，更为经常地为人用来求教于《易经》的方法是使用三个硬币 。三个硬币 的每一次投掷产生出一线。“头”代表着阳性线，计数为三；“尾”则象征着一条断开的阴性线，计数为二。人们一共投掷六次，投掷产生出的数字表示应该求教的符号或者六线型（即六条线的总体排列）。

然而，对于我们这个时代来说，这类“算命”具有什么意义呢？甚至就连那些接受《易经》是智慧源泉的观点的人也相信，求教于神谕比神秘试验具有更大的意义。由于生活在今天的普通人有意识地将

一切占卜方法轻率地视为已成陈迹的、毫无意义的把戏，因此，人们更难相信这种活动具有更多的意味。然而，这种活动并非毫无意义。正如荣格博士向人们说明的一样，占卜活动的依据是，他所称谓的“同步性原理”（或者，说得更简明些，是有意味的巧合）。他在自己的一篇文章里描述了这种令人费解的新思想，这篇文章是《同步性：一种非因果关系原理》。这种原理依据于这样一种假设：一种内心的潜意识知识将一种物理事件与一心理情状联为一体，因此，某种看起来好像“偶然”或者“巧合”的事件事实可能具有实际意义；而且通过梦，通过与事件巧合的梦，它的意义通常被象征性地标示出来。

在研读《易经》的几个星期之后，亨利（满腹狐疑地）接受了我的建议，投掷硬币。他在书中所发现的一切对他产生了巨大的影响。简言之，他所查阅的神谕与他的梦，与他的总体心理状况有着种种惊人的关联。由于非同寻常的“同步性”巧合，硬币投掷类型所标示的符号是称之为“蒙”（即蒙卦）——或曰“童蒙”的符号。在这一符号所示的章节里，有着一些与谈论中的梦主题对应的意象。据《易经》的经文说，这一六线型（瘙栈）的三上线象征着山岳，具有“保持静默”之意；同样，它们也可以被解释成一道门。下面的三条线象征着水流、深渊，以及月亮。在亨利前面的梦里，所有这些象征都已经出现了。在很多其他仿佛可以用来分析亨利的论述中，有这样一段告诫：“就青年人的愚蠢而言，最为无望的是将其自身纠缠在空幻虚无的想象之中。愈是固执地抱住这类空幻虚无的幻象不放，将要承受的屈辱愈加确定无疑。”

通过这种和其他的复杂途径，神谕仿佛与亨利的问题发生了直接的联系。这使亨利感到震动。开始，他试图用意志力压抑它产生的作用，但是他却无法避开其影响，或者避开自己的梦。虽然《易经》用于表述意义的语言使他感到困惑，但是，《易经》中的这一段文字却

深深地触动了他的心。那种他长期以来否认其存在的非理性逐渐压倒了他。时而沉默无语，时而烦躁不安，亨利阅读着那些仿佛与他梦中的象征不可思议的巧合的话，他说道：“我必须把这一切再彻底地思索一遍。”接着，在我们会面的时间结束之前，他就离去了。由于他患了流感，他用电话取消了他的下一次会面，他没有再出现。我等待着（“保持沉默”），因为我相信，他可能尚未理解神谕的意义。

一个月过去了，终于，亨利又出现了。他激动不安，感到仓皇失措。他告诉了我在这段时间里所发生的一切。起初，他的理性（直到那时他极端信赖的理性）受到了一次巨大的震动——一次他开始力图压制的震动，然而，很快他就不得不承认，神谕的昭示正在向他逼近。因为在他的梦中，他两次求教于神谕，所以他打算再次求教于《易经》。然而，《易经》的“蒙卦”一章的经文却明确地禁止提出第二个问题。整整两天晚上，亨利在床上辗转反侧，夜不能寐；但是，到了第三天晚上，一个表现巨大能量的光彩夺目的梦意象突然之间出现在他的眼前：一个头盔和一把浮在虚无空间中的剑。

亨利立即再次拿起了《易经》，他打开书随手翻到第三十篇即“离卦”的一段评述那里，使他感到万分惊奇的是，他读到了下面的这段话：“离为火，它意味着锁子铠甲、头盔；它意味着长矛和剑。”此刻，他明白了为什么第二次有意识地求教于神谕是被禁止的道理。因为，在他的梦里，意识自我被排斥在第二个问题之外；第二次求教于神谕的是那位用器具狩猎的人。同样，潜意识地向《易经》提出第二个问题的，是亨利的半意识化的行为，他随意地打开了书，遇到了与他的夜晚梦中幻象巧合的一个象征。

显而易见，亨利受到了深深的震动，而为那促成转化发生之梦释义的时刻已经到了。细观梦中的事件，显然我们应该将梦的内容解释为亨利内心人格的内容，把六个梦中的人物解释成他的诸心理特征的

化身。虽然这类梦相对来说比较罕见，但是一旦它们的后效果真出现，其效力便更为巨大。这就是为什么这类梦可以被称之为“转化之梦”的道理。

由于梦具有这类栩栩如生的表现力，做梦者本人通常很少有个体性的联想。亨利所能提供的联想是，他最近试图在智利寻找工作，但是他遭到了拒绝，因为他们不雇用没有结婚的男人。同样，他也知道一些中国人让他们的左手的指甲 长成长指甲 ，并把长指甲 看作是这样一种标志：他们沉浸于冥思，而不是投身于工作。

在梦中，亨利未能在南美获得一份工作的失败得到了表现。他在梦里被运到了一个炎热的南部世界——一个与欧洲相比，他愿意称其为原始的、随心所欲的、充满情欲的世界。这个梦表现了一幅绝妙的代表潜意识领域的象征性图画。

这一领域是与统治亨利的意识心理的文明化理性和瑞士的禁欲主义截然相反的领域。实际上，它是他天然的“阴影王国”，那是他渴望进入的王国；然而，过了一会儿，在那里他仿佛感觉到不太舒服。从（由南美象征的）原始的、阴暗的、母性的力量那里，他在梦中又重新回到光明、他的母亲和他的未婚妻那里。他突然之间认识到，他离她们是多么遥远；他发现自己孤独一人置身于一个“异国的城市”之中。

这种意识的增强在梦中被象征为一个“更高的层位”；城市建在一座山上。因此，在“阴影的王国”里，亨利“攀登”上一个更高的意识层位；他渴望从那里能够“找到回到家园的路径”。这一从山上下来的问题在初始之梦中已经出现在他的面前。除此之外，在圣人与娼妓之梦里，在大量的神话传说里，一座山通常象征启示之地，在这里，转化和变迁得以发生。

“山上的城市”同样也是一种广为人知的原型象征，它出现在我们文化的各种不同形态的历史之中。在其地面图形方面与曼达拉相对应的城市，象征着“灵魂的疆界”，在这一疆界的正中央，潜意识自我（心灵最深处的中心和整体）有着他的栖居之地。

令人感到奇怪的是，在亨利的梦里，潜意识自我的所在地表现为人类总体的交通中心——一个火车站。这大概是因为假如做梦者是一位青年人，其精神发展的层次相对而言比较低，那么通常用来象征潜意识自我的则是来自于他的个体经验领域里的一种对象——一种与做梦人的远大抱负相抵消的平庸事物。只有在成熟的人之中，在那些熟知自己灵魂的意象的人们之中，潜意识自我才能被现实化为与其独一无二的价值相对应的象征。

尽管亨利并不真正知道火车站在哪里，但是他却相信它位于城市的中心，位于城市的最高处。在这一梦中，正如在以往的梦里一样，他接受了来自潜意识的帮助。亨利的意识心理与他的作为工程师的职业相认同。因此，他希望将自己的内心世界与文明的理性产物——像是火车站联为一体。然而，他的梦却排斥这种心态，并指出了一条迥然相异的道路。

这条道路通向一个黑暗拱道之中和拱道的“下面”。一条拱形通道同样也是入口处的象征，它象征着潜伏危机之地，一个同时分离和并合之地。亨利没有找到火车站——它将原始的南美与文明的欧洲连为一体，但却发现自己站在一个黑色的拱形通道前面，在那里，四个衣衫褴褛的中国人横卧着，挡住了道路。梦没有表明他们的特征，因此他们可以被视为一男性整体的四种尚未分化的组成部分。（数字四是总体和完整的象征，代表着一种原型，荣格曾在自己的著作里对这一象征进行过详尽的论述。）

四位中国人代表着亨利的潜意识男性心灵的组成部分，亨利无法逾越这些部分，因为“通向潜意识自我的道路”（即通向心灵中心的路）被他们阻断了，而这条路又必须向他大开。因此，只有当这一问题被解决之后，他才能够继续旅行。

亨利依然尚未意识到临近的危险，急匆匆走向入口处，指望最终能够到达车站。但是，在途中他遇到了自己的阴影——自己那被忘却的、原始的一面，它以一世俗的、粗陋的用器具狩猎的人的形象出现。这一形象的出现可能意味着，亨利的外倾（补偿性）的一面介入了他的内倾型的意识自我，他代表着亨利的被压抑的情感和非理性的特征。这一阴影人物越过意识自我，进入前景；而且因为他体现了潜意识特性的活动和自主，所以他就成为了命运的本体承受者，通过他一切事情都将发生。

梦接近了高潮。在亨利、器具狩猎者与四个衣衫褴褛的中国人之间的搏斗中，亨利的左腿被四个中国人中的一个的左脚上的长指甲划伤。（在此，仿佛由于亨利的自我极端对立，他的意识自我的欧洲特征与东方古代智慧的具体化形式发生冲突。中国人来自完全不同的心灵大陆，来自“另一面”，亨利几乎完全不熟悉这个大陆，而它仿佛对于亨利具有威胁力。）

我们同样也可以说中国人代表着“黄土地”；因为很少有人像中国人那样与黄土地有关。亨利所必须接受的正是这种与土地有关的、原始神秘的特征。他在梦里所遇到的他心灵的潜意识男性整体拥有一种原始神秘材料构成面，而这正是他的理性的意识一面所缺乏的。因此，亨利认出四个衣衫褴褛的人是中国人这一事实表明，他已经获得了更多的有关自己的诸对手本性的认识。

亨利曾经听说过，中国人有时喜欢让他们左手的手指甲长得很长。但是在梦中，指甲却长在左脚上；也就是说，它们是爪子。这可

能暗示着，中国人具有一种与亨利的观点截然不同的观点，而这种观点使他受到了伤害。据我们所知，亨利有关原始神秘和女性的意识观点，有关他本性材料来源的深层的意识观点是极不固定的，是互相矛盾的。由他的“左腿”象征着的这种观点（使他依然感到恐惧的、有关他的女性的、潜意识的一面的观点或者“立场”）受到了中国人的损害。

然而，这种“损害”本身并没有给亨利的内心带来变化。作为前提条件，每一种变化皆要求“一个世界的终结”——一种旧的生命哲学的破产。正如汉德森博士在本书前面的章节中指出的一样，在进入成年的仪式上，青年必须经历一种象征性的死亡；然后，他才能作为一个成年人获得新生，并作为一位合格的成员为部落所接纳。这样一来，亨利工程师的科学的、逻辑的观点必须衰亡，为一种新的观点让位。

在工程师的心灵中，一切“非理性”的东西都可能会受到压抑，因此非理性常常在梦的世界的戏剧性荒谬中显露自身。这样，非理性在亨利的梦里表现为异族本源的“占卜游戏”，这种游戏具有一种骇人的、令人费解的决定人的命运的力量。亨利的理性自我没有任何选择余地，它只能无条件地屈从，做出真正意义上的理性牺牲。

然而，对于这样一种行为，像亨利这样没有经验的、尚未成熟的人的意识心理并没有做好充分的准备。他在占卜的游戏中输了，他的生命将被拿去。他陷入了困境，不能继续沿着一条熟悉的路行走或者返回家庭——逃避他作为成人所应肩负的责任义务。（通过这一“重要的梦”，亨利所应获得的正是这种洞察力。）

紧接着，在原始的器具狩猎者获许以自己的身份求教于神谕的同时，亨利的意识的、文明化的自我被捆了起来，弃之一边。亨利的生死将由这一神谕的结果来决定。但是，当意识自我被囚禁在孤立无援

的境地中时，那些体现为阴影人物的潜意识内容则可能会提供帮助和解决问题的办法。当人清楚地认识到这类内容的存在，并感受到它们的力量时，这种情况就会发生。到了这时，它们就可以成为我们的意识所接受的忠实伴侣。因为器具狩猎者（亨利的阴影）以他的身份在求教神谕的游戏中获胜，亨利得救了。

面对非理性

亨利随后的行为清楚地表明，这个梦（以及他的梦和神谕之书《易经》导致他面对自己内心深处的、非理性力量的事实）对他发生了非常深刻的影响。从此他便急切地倾听自己的潜意识的昭示，分析表现出了一种愈来愈加强烈的骚动特征。直到此刻那一直威胁着他内心深层平衡的张力爆发了，冲向表层。但是，他却勇敢地固守生长的信念，坚信一种圆满的结局即将到来。

在神谕之梦出现的仅仅两个星期之后（但却是在神谕之梦被讨论和释义之前），亨利做了另一个梦，在这个梦中，他再次与令人心神不宁的非理性的问题相遇：

我独自一人在房间里。无数令人讨厌的黑色甲壳虫从一个洞里面爬出来，遍布在我的制图桌上。我运用某种魔法，试图把它们赶回洞里去。除了四五只甲壳虫之外，我把其余的全赶进了洞里。但是这几只甲壳虫却又一次离开桌子，爬到了整个房间里去。我不想再去驱赶它们，它们对我来说已不再是那么讨厌了。我在它们隐藏的地方点了一把火，一个很高的火焰柱升了起来。我害怕自己的房子会失火，但是，这种害怕丝毫没有根据。

到了这时，在为其梦释义方面，亨利已经变得相当熟练了，因此，他试图自己为这个梦提供一种解释。他说道：“甲壳虫是我的阴

暗的心理特征，它们被分析唤醒，此时它们已经到达了心灵表层。一种威胁存在着：它们可能会充斥在（由制图桌所象征的）职业工作之中。可是，我却不敢碾死这些甲壳虫，它们使我联想起了一种黑色的圣甲虫，我一开始曾想用手弄死它们，但后来由于害怕而不得不用一种‘魔法’。我在它们躲藏的地方点起了火，也就是说，我要求某种神的力量通力合作，那高高升腾的火焰柱使我想起了我同约柜（Ark of the Covenant）[578]联系在一起的火焰。”

为了深入探索梦的象征，我们必须注意，这些甲壳虫是黑颜色的，而黑颜色是黑暗、抑郁、死亡的颜色。在梦中，亨利“独自一人”在自己的房间里——这是一种可能导致我冥思和相应的忧郁心境的境遇。在神话里面，甲壳虫通常是金色的；在埃及神话里，它们是象征着太阳神圣的动物。然而，假如它们是黑色的，那么便象征与太阳相反的东西——某种魔鬼一样的东西。因此，亨利渴望用魔法来与甲壳虫较量的本能是健全的。

尽管四五只甲壳虫仍然活着，但是甲壳虫数目的减少已不再使亨利感到恐惧和厌恶。这时，他想用火来摧毁它们的滋生地。这是一种积极的行动，因为火可以象征性地引起变化，带来新生（例如在凤凰的古代神话里它所产生的作用）。

在亨利的白昼生活之中，他此刻好像充满了进取精神，但显然他尚未学得如何运用它产生有益的效果。所以，我想细心研究另一个更晚一些时间的梦，这个梦更为清晰地表现了他的问题。以一种象征性的语言，这个梦表现了亨利害怕与一个女人缔结一种负有责任的关系的恐惧，以及他试图从生命的情感领域中隐退的倾向：

一位年迈的老人正在弥留之际。围着老人的是他的亲属，我是他们中间的一员。越来越多的人聚集在巨大的房子里，每一个人皆通过准确的表述说明自己的特征。在场的总共有四十个人。老人呻吟着，

喃喃地叙说着“失去生命的生活”。他的女儿想让他早些进行忏悔，她问老人应该从何种意义上理解“失去生命的生活”，是从文化的意义上还是从道德的意义上来理解呢？老人不愿回答这个问题。他的女儿派我去隔壁的房间，在那里，通过用扑克算命，我将找到答案。我所起到的“九”将提供答案，“九”的颜色决定着答案的性质。

在每种颜色的牌开始之际，我都渴望起到“九”，但一开始我所起到的牌却是各种各样的十二和十三。我感到失望。直到此时，我所起到的是与算命丝毫无关的一沓纸牌。最后，我发现牌起完了，剩下的只有牌盒和一些其他的纸。我的姐姐也在场，我和她一道四处寻找着数目为九的牌。终于，我在一本教科书或是笔记本下面发现了一张牌。这张牌是九，一张黑桃九。在我看来，这一切只能意味着这样一种事实：阻止老人“过自己的生活”的东西，是道德的锁链。

这一奇异的梦的精要意旨 在于预先告诉亨利，假如他不能“过自己的生活”，等待着他的将会是什么样的生活。那位“老人”可能象征着衰亡的“统治原理”——统治亨利意识，其本质却不为亨利所知的原理。在场的四十个人象征着亨利心灵特征的整体（四十是一代表整体的数字，它是数字四的高级形式）。弥留之际的老人可能是处于最终转化边缘的亨利男性人格组成部分的征象。

女儿探询导致死亡的可能性原因的问题，是无法回避的，具有决定性意义的问题。仿佛存在着这样一种暗示：老人的“道德”禁止他顺应自己的自然情感和驱力生活。但是，那位弥留之际的老人自己却沉默不语。因此，他的女儿（冥思的女性原理的化身阿妮玛）必须变得积极活跃。

她指派亨利去从算命用的牌中寻找答案——那将由第一张起到的九的颜色给出的答案。算命必须在一间尚未使用过的、遥远陌生的房间里进行（揭露这样一种事件与亨利的意识观点相距是多么遥远）。

起初，当他发现只有十三（国王）和十二（王后）（那可能是他青年时代对于权力和财富崇拜的集体意象）时，他感到很失望。当有图画的牌起完时，他的这种失望的程度变得加剧了，因为这种情况表明，内心世界的象征也已经荡然无存了。剩下的只是“一沓纸牌”，没有任何形象了。可以说，梦中图画的源泉耗尽了。这时，亨利不得不从他的女性一面（这次由他的姐姐代表）那里接受帮助，找到几乎不可能找到的牌。与姐姐一道，亨利终于找到了一张牌——黑桃九。必须以其颜色来说明“被忘却的生活”这一词语在梦里的意蕴的正是这一张牌。此外，黑桃九藏在教科书或者笔记本中这一事件意味深长——它可能象征着亨利对于枯燥无味的理性公式的科学旨趣。

多少个世纪以来，九一直是一个“神奇的数字”。依据数字的传统象征体系，九象征着在其三重天中的完美化的三位一体的圆满形式。除此之外，在各个时代、各种文化中，还有着无数的与九相关的其他意义。黑桃九的颜色是死亡的颜色，无生命的颜色。而且，“黑桃”意象明确地使人想到了叶子的形态，但是，它的黑颜色此刻所强调的并不是绿色植物、生命和大自然，而是死亡。此外，“黑桃”一词来源于意大利语的Spada，它的意思是“剑”或者“长矛”。这类武器常常象征理性的穿透、“切割”机能。

因此，这一梦表明，阻碍那位老人“过自己的生活”的，是“道德束缚”（而不是文化束缚）。就亨利的情况而言，这类束缚大概是指他对于完全顺应于生命的冲动的恐惧，他对于由于要为一个女人承担责任义务，因而对自己的母亲变得“不忠实”的恐惧。这一梦断言道，“失去生命的生活”是一种可以导致人死亡的疾病。

亨利已经不再漠视这个梦的意旨。他认识到，在生命之网中，一个人不仅只需要理性，他还需要某种可以作为有益指向的东西，寻求从心灵深处作为象征浮现出来的潜意识力量的昭示是必要的。认识到

这一点，他的分析的这一部分的目的便达到了。他此刻已经明白，他最终被从随心所欲的生命的天堂那里放逐了，他永远不可能重返这一乐园。

终极之梦

证明亨利获得明澈顿悟的梦终于到来了。在一切事关他的日常生活的无关宏旨 的短梦之后，终极之梦（五十个梦为一个系列）出现了。这个梦蕴涵着大量的象征，具有那种所谓“超乎寻常的梦”的特征。

我们四人组成一个朋友般的群体，我们有着以下的种种经历：

傍晚：我们坐在一张长长的裸木桌前，从三种不同的器具之中喝饮料：从一个烈酒酒杯中，我们喝一种清澈的、黄颜色的、甜甜的酒；从一个葡萄酒杯里，我们饮用一种暗红色的意大利葡萄酒；从一个巨大的、古典形式的器皿中，我们饮用茶水。除了我们四位之外，那里还有一位矜持、纤秀的少女。她把自己的酒倒进茶水里面去。

深夜：我们狂饮一场之后归来。在我们中间，有一位是法兰西共和国的总统。此刻，我们在他的宫中。我们走到外面的阳台上，看到他在我们下面的一条白雪覆盖的街上，这时，他在一种醉醺醺的状态中，正在往一堆雪上撒小便。他的膀胱中的小便仿佛永远尿不完似的。此刻，他甚至去追赶一位老处女，这位老处女手中抱着一个裹着棕色毯子的孩子。他将自己的小便射向那个孩子。老处女感到一阵潮湿，不过她以为是孩子尿湿的。她迈着大步匆匆忙忙地走开了。

清晨：在闪耀着冬天的阳光的大街上，走着一位黑人，一个绝妙的人，完全赤身裸体。他朝着东方走去，朝着伯尔尼（瑞士首都）走去。我们是在法属瑞士。我们决定前去拜访他。

正午：穿越一处荒漠的雪地，在漫长的乘汽车旅行之后，我们来到了一座城市，走进了一间黑暗的房子，据说，那位黑人就住在这里。我们非常害怕他会被冻死。然而，他的仆人出来迎接我们，他长得和主人一样黑。黑人和他的仆人皆是哑巴，我们在自己旅行背包里搜罗着，看看我们每一个人能够给黑人什么样的礼物。我第一个拿定主意，从背包底层拿出一盒火柴，满怀敬意把它送给黑人。在大家都赠送了礼物之后，我们与黑人一同愉快地进餐，这是喜庆的欢宴。

甚至我们第一眼望去，由四个部分组成的梦就给我们留下了非同寻常的印象。这个梦囊括了一个整天，并移向“右侧”，意识生长的方向一边。运动始于傍晚，进入黑夜，在正午时结束，这时，太阳在它的最高点上。因此可以说，“天”的周期表现为一种整体模式。

在这一梦中，四位朋友仿佛象征着亨利心灵的男性一面的展现，他们通过梦的四“幕”的历程有着一种几何学的模式，它使人联想到了曼达拉的基本构成。他们首先从东方走来，接着从西方走来，走向瑞士的“首都”（亦即中心），他们仿佛描绘了一种试图将相互对立的存在统一到一个中心之中的模式。这一点随即由运动加以强调——沉入潜意识的黑夜，接着是太阳的循回，然后是到达光辉的意识顶点的飞升。

这个梦始于傍晚，这时，意识的阈限降低了，潜意识的诸冲动和意象可以穿越其阈限。在这样的情况下（此时人的女性一面最容易被激活），在四位朋友之中发现一位加入的女性人物是再自然不过的事了。她是隶属于他们大家的阿妮玛人物（她“矜持、纤秀”，使亨利联想到自己的姐姐），她把他们大家相互联结为一体。在桌子上，放有三种不同特征的器皿，它们的凹面形态强调了蕴藏特性，是女性的象征。这些器皿被所有在场的人使用的事实表明，在他们中间存在着一种互益的、亲密的关系。器皿的形态不同（烈酒杯、葡萄酒杯和一

古典形式的容器），具中的液体颜色不同。这些液体分成的互相对立的形式——甜与苦、黑与黄、令人沉醉和令人清醒——通过在场的五个人中的每一个人的享用，全都混杂在一起，他们五个人化为一个潜意识的整体。

那位少女仿佛是一种神秘的力量，加速事件发生的催化剂（因为阿妮玛的作用是，引导男子进入潜意识，进而迫使其进行更深一层的冥思、强化意识）。情况几乎是，随着酒与茶的混融，聚会将达到高潮。

梦的第二部分告诉我们更多在这天“深夜”发生的事情。四位朋友突然发现他们身在巴黎（在瑞士人看来，巴黎代表着感官享乐之城，代表着无拘无束的欢乐和爱情之城）。在此，四个人中间的一种明确的分化发生了，这种分化尤为明显地出现在梦中的意识自我（在极大程度上与主导思维机能同一）和“法兰西共和国的总统”之间，法兰西总统象征着尚未演化的、潜意识的情感机能。

意识自我（亨利和两位朋友，我们可以把他们视为亨利的半意识机能的象征）从阳台的高处向下看到了总统的行为，他的行为特征与人可以指望从心灵的尚未分化的结构中发现的特征如出一辙。他反复无常，完全放纵自己的本能。在酩酊大醉的情况下，他在大街上撒小便，他仿佛像是一个置身于文明之外的人一样，完全顺应自己动物性的强烈冲动。因此，总统象征着一种原始生命力的冲动，他与一位循规蹈矩的、中产阶级瑞士科学工作者的意识标准所能接纳的一切形成了鲜明的对照。只有在潜意识的最为隐秘的黑夜里，亨利的这一面才敢于显露自身。

然而，总统形象同样也具有一种非常积极的特征。他的小便（可能是心灵力比多之流）仿佛是不会枯竭的。它体现了繁盛丰饶，体现了创造力和生命的活力。（譬如，在原始人看来，从身体之中出现的

一切——头发、大便、小便或者唾液——都具有创造力，皆具有神奇的力量。）因此，这一令人不快的总统意象同样可以是一种通常依附于意识自我的阴影一面的力量和丰饶的表征。他不仅毫不害羞地撒小便，而且他还追赶一位抱着孩子的老女人。

从某种意义上看，这位“老处女”是梦的第一部分中的那位腼腆的、纤弱的阿妮玛的补充人物，或者是相对应的人物。尽管她已上了年纪，好像是一位母亲，但她仍然还是位处女。事实上，亨利把她联想为抱着圣婴耶稣的圣母玛利亚的原始意象。然而，那用来裹婴儿的毯子是棕色（土色）的事实仿佛使它变成了冥界的、生牢泥土的救世主的反意象，而不是一天堂的圣婴意象。那用自己的小便向孩子喷射的总统，仿佛是在对于浸礼仪式进行一种滑稽模仿。如果我们把孩子看作是亨利内心中潜能的象征，它依旧是幼小的象征，那么它就可以通过这种仪式获得力量。但是，梦没有进行更多的表述；老处女抱着孩子匆匆离去。

这一情景标示出梦的转折点。又是清晨了，最后一幕里一切神秘的、黑暗的、原始的、强力的东西已聚合在一起，由一位健壮优美的黑人代表，他赤身裸体——他是真实和本原的象征。正如黑夜和明亮的清晨——或者热的小便和冷的雪是相互对立的一样，此刻的黑人与白色的风光同样也构成了一种鲜明的对比。这时，四位朋友必须转向新的天地。他们所处的地方变了：路穿过巴黎把他们带到了出乎他们意料的法属瑞士（亨利的未婚妻来自那个地方）。在早些时期，当亨利被他心灵的潜意识的内容压倒时，一种转化在他的心中曾经发生过。这时，他第一次能够开始寻找从一个地方向前行进的道路，一条通向他的未婚妻的家园的道路（表明他接受她的心理背景）。

一开始，他从瑞士东部走向巴黎（从东方走向西方、走向进入黑暗、潜意识之路）；此刻，他来了个一百八十度的大转弯，走向冉冉

升起的太阳和不断增长的意识的澄明。这条路指向瑞士的中心，指向它的首都伯尔尼，它象征着亨利奋力走向那将把他内心的相互对立的部分统一在一起的中心。

在一些人看来，黑人是那“黑暗原始生灵”的原型意象，因此是一种潜意识的一些内蕴的化身。也许这正是为什么通常白色种族的人反对黑人、害怕黑人的一种原因。从黑人身上，白人看到了自己的生命的对应形式，他的隐秘的、黑暗的一面展现在他的眼前。（这正是大多数人试图回避的东西；他们希望中断与它的联系，抑制它的活动。）白种人将那些他们不愿意承认存在于他们内心的无法控制的本能、原始驱力、野蛮强力投射给黑人，他们没有意识到自己身上具有这些特性，于是他们就把这些相应的特性看作是其他人种的特性。

对于一位相当于亨利年龄的青年人来说，黑人一方面代表着所有被压抑到潜意识中去的阴暗特性的总体；另一方面，他可能象征着亨利的原始的、男性力量、潜能、情感力和体力的总体。因此，亨利与其朋友有意识地去面对那位黑人标志着迈向成人之路的具有决定性意义的一步。

与此同时，时间已到了正午，此刻太阳位于其最高点，意识获得了最高的澄明。我们可以说，亨利的意识自我继续变得越来越具有影响力，他业已有意识地强化了做出决断的能力。时间依然是寒冬，它可能暗示着亨利内心缺乏情感和温暖；他的心灵的景象仍然是一幅冬天的景象，显而易见是一幅理性的极为冰冷的景象。四位朋友担心那位赤裸的黑人（由于习惯于炎热的天气）会被冻僵。然而，他们的担心丝毫没有根据，因为穿越渺无人迹的、冰雪覆盖的大地，在漫长的乘汽车旅行之后，他们来到一座奇异的城市，进入了一个黑暗的房子，发现黑人安然无恙。这种乘汽车旅行和荒凉的大地象征着长夜漫漫的、令人疲惫不堪的对于自我发展的追求。

另一更为复杂的情景在此正在恭候四位朋友的光临。黑人和他的仆人皆是哑巴。因此，用言语与他们交流根本是不可能的事；四位朋友必须寻求与黑人沟通的其他方式。他们不能运用理性的方法（言语），而只能用情感体态来接近他。他们向他赠送礼物，宛如人们向神明供奉祭品，其目的是为了唤起神明的兴趣，赢得神明的爱。所赠送的礼物必须是我们文明的产物，具有白种人的理性的价值。为了赢得那象征着原始生命力和本能的黑人的心，理性需要再一次做出牺牲。

亨利第一个拿定主意该怎么做。这很自然，因为他是意识自我的载体，而需要被降低其位的正是他骄傲的意识（或曰狂妄）。他从旅行包底拿出了一盒火柴，“满怀敬意”地把它送给了那个黑人。乍一看，把一盒搁在包底的、可能会随手扔掉的小东西当作合适的礼物送人是荒唐的，但是，这是正确的选择。火柴被储在盒中，人能够控制火，人可以用火柴点起火焰并可随时把火灭掉。火和火焰象征着温暖和爱情、象征着情感和激情；它们是任何人类存在的地方皆可找到的心的特性。

通过向黑人赠送这样的礼物，亨利象征性地把他意识自我的高度发达的文明产物与由黑人代表的、他自身的原始生命和男性力量的中心联为一体。这样一来，亨利便能够完全占有他的男性的一面，而从此刻开始，他的意识自我必须继续与它保持不断的接触。

这就是结局。六个男人——四位朋友、那位黑人和他的仆人——此刻正在一起欢欣喜悦地共聚一餐。显而易见，亨利的男性整体结构已臻于圆满。他的意识自我仿佛已经找到了它所需要安身立命之处，使它能够有意识地，自愿地顺应那存在于他内心的更为巨大的原型人格，这一人格预示着潜意识自我的显现。

在亨利的白昼生活中，与梦中发生的事件相对应的事情也发生了。此刻，他对自己充满信心。他决断迅速、郑重其事地订了婚。就在他的分析开始的九个月之后，他在瑞士东部的一座小教堂里举行了婚礼；结婚的第二天他就携同充满青春魅力的娇妻赴加拿大，接受在他终极之梦的具有决定性意义的时刻收到的聘职。从此之后，他作为一个小家之主过着积极的、富于创造性的生活，并在一个大工业中担任总经理的职务。

亨利的例子可以说是，一个迅速成熟、成为独立人格负有社会责任的男人的例子。它代表着一种进入外部生活现实的生命的行进，代表着他的男性的强化过程，意识自我的强化过程，与之相伴随的是个体化过程的前一阶段的完成。个体化的第二阶段——在意识自我和潜意识自我之间确立一种正确关系的阶段——依然等待着亨利去完成，这将是他在后半生中所要完成的任务。

并非每一个案皆会沿着这样顺利的、激动人心的轨迹演进发展，并非每一个案都可用与之相类似的办法来对待。相反，每一个案都是独一无二的。不仅那些青年与老年、男人与女人的个案需要区别对待；而且在所有类型中的每一个案也需要区别对待。我选择亨利这一个案的理由是，它代表着一种给人印象至深的、表现潜意识诸过程的自主性的典范，并以其大量的意象表明心灵背景的不屈不挠的创造象征的能力。它证明，心灵的自我指挥中心的行动（在没有过多的理性释义和剖析的阻挠的情况下）将能够促进灵魂的演进过程。

跋：科学与潜意识

M. L.冯·弗朗兹

在此前的著述中，C.G.荣格和他的一些朋友力图清晰地表现创造一象征的机能在人的潜意识心灵里所扮演的角色，并指出了在这一新发现的生命天地中可运用创造象征机能的某些领域。迄今为止，我们对于潜意识或原型——那些心灵动态核心的全部意蕴所知甚微。现在我们所能看到的是，原型对于个体所产生的影响是深远而巨大的。原型构成人的情感、伦理观和心理观，影响个体与他人的种种关系，从而影响他的整个命运。我们同样能够看到，在个体的生命进程中，原型象征的布局遵循一种整体模式，恰如其分地理解象征可以使人获得一种治疗效果。此外，我们可以看到，在我们的心灵中，原型既能成为创造性力量，也能成为毁灭性力量：当原型唤醒激发新的观念时，它们即是创造性力量；而当这些同样的观念粘滞僵化为遏制进一步的发现的意识偏见时，它们便成为毁灭性的力量。

荣格在自己所著的一章中向人们表明，为了不削弱原型观念及象征的特定个体和特定文化的价值。不将它们整齐划一——即不将一种已成陈规的、理性公式化意义强加给它们，所有的释义尝试应该是多么精妙幽微，相互之间又应该有多么细微的差别。荣格本人一生献身于这类调查研究和释义工作；自然，这本书概略地叙述的只是荣格在这一新发现的心理领域里所做出的巨大贡献的微乎其微的一部分。荣格是一位开拓者，他始终清醒地认识到，无数更深一层的问题依然有待于人们去寻找答案，有待于人们去探索研究。这就是为什么他将自己的概念和假设建立在尽可能广阔的基础之上（又不使这些概念和假

设过于模糊不清，过于包罗万象），为什么他的诸观点构成了一种所谓的“开放体系”，对于一切可能的新发现皆乐于容纳的体系的道理。

在荣格看来，他的概念仅仅是工具或曰启发性的假设。它们可能有助于我们去探索由潜意识的发现开辟的广阔的现实新天地——潜意识的发现不仅拓宽了我们的总体世界观，事实上它使这一世界观变一为二。现在，我们始终应该这样探问：一种精神现象是意识的，还是潜意识的？而且还应该探问，一种“真实的”外部现象是通过意识感知的，还是通过潜意识感知的？

毋庸讳言，潜意识的巨大力量不仅显现于临床经验的材料之中，而且也在神话、宗教、艺术，以及其他所有文化活动中显现，人类正是通过这些活动表现自身。显而易见，如果所有的人都具有情感及精神行为的共同遗传模式（荣格称之为原型），那么可以期待我们将在人类活动的每一领域里找到它们的产物（象征性的幻想、思想以及行为）。

许多这类领域的重要的现代探索研究深受荣格著作的影响。譬如，在文学研究中，即可看到这种影响，在J.B.普利斯特利（J.B.Priestley）的《文学与西方人》、戈特弗里德·狄恩奈尔（Gottfried Diener）的《浮士德通往海伦娜之路》、詹姆斯·克尔什（James Kirsch）的《莎士比亚的哈姆雷特》这类书中，到处可以看到飘动着的荣格思想的幽灵。同样，荣格的心理学为艺术研究也做出了贡献。赫伯特·里德（Herbert Read）的著作、阿妮埃拉·嘉菲（Aniela Jarffé）的著作、艾里克·纽曼（Erich Neumann）关于亨利·摩尔（Henry Moore）的研究、迈克尔·提比特（Michael TiPPett）对于音乐的研究无不打上荣格思想的烙印。正如理查德·威廉姆（Richard Wilhelm）、恩温·罗素（Enwin Rousselle）及曼弗

里德·波克特（Manferd Porkert）关于汉学所做出的贡献里吸收有荣格的思想与智慧一样，阿诺德·汤因比（Arnold Tnynbee）在关于历史学写作，保罗·拉丹（Paul Radin）在关于人类学的著书立说过程中，皆从荣格的教诲中受益匪浅。

当然，这并不意味着，只能依据原型的基本原则来理解艺术和文学（包括艺术、文学的释义）所独有的特征。这些领域皆有其自身活动的规律；正如一切真正的创造性成就一样，它们最终都无法用理性的方式加以解释。然而，在它们的活动领域里，人可以清楚地认识到宛如一种动态的背景活动的原型模式。此外，人常常可以从这些模式里辨认出（正像在梦里辨认出）潜意识的某一仿佛有目的的，进化趋势的要旨 。

在人类文化活动的领域中，荣格思想的丰硕成果更为直接地为人们所理解。显然，如果原型决定我们的精神行为，那么它们必然会在所有这样的文化领域里显现。然而，出人意料的是，荣格的诸观念在自然科学领域，像是在生物学中，同样也为观察事物开辟了条条崭新的途径。

物理学家沃尔弗干格·鲍利（Wolfgang Pauli）指出，由于种种新的发现，我们有关生命进化的观点需要修正，这种修正应该囊括潜意识心灵与生物学诸过程之间相互关系的领域。直到最近时期，人们一直认为，物种变异的发生是随机的、选择通过“有意义的”，适应良好的物种生存，其他的物种消亡的方式得以实现。但是，现代的进化者们指出，靠纯粹机缘完成的这类物种的选择所要花去的时间，比我们这个星球所估计出的已知年代不知要长多少。

在此，荣格的同步性（Synchronicity）思想可能有助于人们的理解，因为这一思想能够使人透彻地认识某种罕见的“机缘现象”事件，或曰意外事件；因此，人可以用它来解释为何那“有意义的”适

应和变异的发生会比全然靠机缘的变异的发生所需时间要短。目前，我们已获得了大量的例证，在这些例证中，当原型被激活时，有意义的“机缘”事件就会发生。譬如，科学的历史上出现过许多同时发明或同时发现的例证。其中，最为著名的一例，是关于达尔文及其物种起源理论的例证：达尔文在一长篇文章里提出了自己的理论，1844年，他投注全部精力，将他的这一理论文章扩写成一部重要的论文著作。

就在他从事这项重要工作的同时，他收到了一位年轻的生物学家的手稿，这位年轻的生物学家叫华莱士，达尔文对他一无所知，华莱士的手稿篇幅较短但与达尔文的理论相类同。当华莱士在马来群岛的摩鹿加岛上考察时，他知道达尔文是研究自然史的学者；不过，他丝毫也不知道达尔文在当时所从事的那类理论工作。

在各自的境遇里、富于创造性的科学家独自构思出自己的假设，构思出那种将改变科学的整个发展进程的假设。此外，每一创造性的假设构思皆发生于一种直觉的“瞬间”（尔后假设获得符合客观事实的证据）。因此，原型仿佛是作为动因出现，可以这么说，作为一种持续不断的创造的动因出现。（事实上，荣格称同时发生的事件为“同时创造的行为。”）

可以说，当个体知道有关生死存亡的命运之际，例如，当亲人死亡、财产丧失之际，相似的“有意义的偶合事件”即会发生。在大量的事实中，超感官知觉向人提供这类信息。这仿佛是在暗示说，当一种有关生死存亡的需要或冲动被唤起时，反常的随机事件就会发生；这可以顺理成章地解释为什么一种动物，在巨大的压力之下，或迫于生存的需要，会带来其外部物质结构的“有意义的”（却是非因果性的）种种变化。

然而，为了未来的研究，与微观物理学的复杂领域相关的、前景最为广阔的领域仿佛（正如荣格所认为的一样）业已展现在人们的面前。乍一看，很难令人想象，我们在心理学和微观物理学之间应该找到一种联系。但是，心理学与微观物理学之间的相互关系却有必要加以阐释。

这类相互关系的最为显著的特征在于这样一种事实：物理学的大多数基本概念（例如空间、时间、物质、能量、连续介质或者场、粒子等）最初全是些古希腊哲学家们的直觉的、半神话般的、原型的观念——那些随后逐渐演化，变得越来越精确，今天主要用抽象的数学术语表述的观念。譬如，粒子概念的系统阐述者，是公元前四世纪的希腊哲学家留基伯（Leucippus）和他的弟子德谟克利特（Democritus），他们把粒子称为“原子”——“不可分割的最小单元”。虽然原子的不可分割性并未得到证实，但是我们依然相信，物质最终是由波和粒子（或者非连续性的“量子”）构成的。

能量的概念，以及它与力和运动的关系，同样也曾由早期的希腊思想家给予系统地阐述，并由斯多噶哲学家加以发展。他们假设，存在着一种赋予生命的“张力”（tonos），这种张力是万物之源，并使万物运动。显而易见，这是我们关于能的现代概念的半神话般的胚芽。

近代的科学家和思想家们，在构想新的概念时甚至也以半神话般的原型意象为依据。例如，在十七世纪，因果律的绝对效力在勒奈·笛卡尔（René Descartes）看来，仿佛已由那种“上帝的决定和行为是不可改变的事实”给予“验证”。此外，伟大的德国天文学家约翰尼斯·开普勒（Johannes Kepler）宣称，由于三位一体的缘故，空间的维度只能是三维，既不少于三维也不多于三维。

这些例证仅仅是很多例证之中两例，它们向人们表明，甚至于我们近代的基本的科学概念如何长时期依然与原型观念相连，这些原型观念最初起源于潜意识。它们并非一定表述“客观的”事实（或者至少我们不能证明，它们最终能做到这一点），而是从人天赋的心理趋向中涌现出来。我这里所言的心理趋向，是驱使人发现我们必须面对的各种外部与内部事实之间的“令人满意的”、理性的、说明性的关系。当人审视自然和宇宙，而不是寻找和发现客观的属性时，用物理学家维尔纳·海森堡（Wcrnef Heisenberg）的话说，“人意外地与自我相遇”。

由于这种观点包含着种种言外之意，沃尔弗干格·鲍利和其他的科学家开始着手研究科学概念领域里的原型象征体系的作用。鲍利坚决认为，我们应该将关于外部客体的研究与关于我们的科学概念内部起源的心理学研究对应起来。这项研究可以使人用一种新眼光来看待在本章里稍后时引入的一个意义深远的概念——物理领域与心理领域之间，现在的数量与质量之间的“一体”概念。

除了这种相当引人注目的潜意识心理学与物理学之间的联系之外，还存在其他更有魅力的联系。荣格（与鲍利密切合作）发现，分析心理学在关于自身领域讲究的迫使下创造出的概念，结果后来竟与那些当物理学家面对微观物理现象时所创造的概念有着惊人的相似之处。其中，物理学家们的概念里面最为重要的一个概念，是尼尔斯·玻尔（Nielr Bohr）的互补性（cotplementarity）概念。

现代微观物理学发现，人描述光的现象只能运用二种逻辑上相悖逆但又互补的概念：粒子的概念和波的概念。如果使用简洁明了的语言，可以这么说，在某种试验条件作用下，光显现其自身，仿佛它是由粒子构成的；而在另一种试验条件作用下，光则显现为波。同样，人们还发现，我们既能够准确地观察到一亚原子粒子的位置，也能够

准确地观察到它的运动速度——但却不能同时观察到二者。观察者必须选择他的实验装置，然而一旦这样做他就必须排除（或毋宁说必须“牺牲”）某种其他可能存在的实验装置和实验结果。除此之外，测量仪器也应该包括在事实的描述之中，因为它对于实验装置具有一种决定性但又无法控制的影响力。

鲍利说道：“由于基本的‘互补性’境遇存在的事实，微观物理科学正面临着一种不可能性：即用决定论的矫正方法去消除观察者的印象的不可能性。因而人不得不从原则上抛弃一切对于物理现象的客观性理解。在古典物理学依旧看到‘大自然的被确定的因果自然法则’之处，我们此刻只能寻找具有‘本原可能性’的‘统计法则’。”

换句话说，在微观物理学中，观察者以一种不可测定因而也不能被消除的方式介入实验。没有任何自然法则能够用公式系统表述，人不能说“某某事件在每一种情况下都会发生”。微观物理学家所能说的只是，“根据统计的本原可能性，某某事件可能发生。”自然，这为古典的物理学思想提出了一个重大的问题，它需要在科学实验里对于参与者—观察者的心理观加以考虑。由此一来，可以这么说，科学家们已不再有可能希望用一种完全独立于主体之外的、“客观的”方式来描述外部客体的任何特征或特性。

大多数现代物理学家已经接受了这样一种事实：在每一微观物理学实验里，观察者的意识观念所起的作用是无法消除的；然而，他们本人并没有注意到这种可能性：观察者的总体心理状况（包括意识和潜意识）同样在实验中也会发生作用。但是，正如鲍利所指出的，我们至少没有拒绝承认这种可能性的任何先验的理由。不过我们应该把这一可能性视为一个依然未有答案的、未经探索的问题。

荣格派心理学家们对于玻尔的互补性概念特别感兴趣，因为荣格看到，意识心理与潜意识心理之间的关系同样也构成了一对相互对立的互补体。每一从潜意识中涌现出来的新内容皆由于部分地统摄入观察者的意识心理而被改变其基本性质。（如果人们注意的话）甚至连梦的内容也总处于那种半意识状态。而且，由梦的解析而引起的观察者意识的每一扩展，反过来将再次对于潜意识产生无法计量的影响和作用。因此，我们只能用二律背反的概念近似地描述潜意识（正如描绘微观物理学的粒子一样）。我们永远无法得知它的“本质”究竟是什么，正如我们将永远无从得知物质的本质是什么一样。

让我们来进一步比较一下心理学与微观物理学。荣格称为原型（或曰人的情感模式和心理行为模式）的东西也可以用鲍利的术语，心理反应的“本原可能性”来称谓。正如在本书中所强调指出的一样，没有任何法则可以控制原型可能显现的具体形态。存在着的只有“诸趋向”，它们再次只能使我们说，在特定的心理环境中，某某事件可能会发生。

正如美国的心理学家威廉·詹姆斯（William James）曾经指出的一样，潜意识的概念本身可以比喻为物理学中“场”的概念。我们大概可以说，正如在一个磁场中，进入的粒子表现出某种秩序，在我们称为潜意识的心理领域里，心理的内容同样也以一种秩序化的方式出现。假如在我们的意识心理中，我们称某种存在为“理性的”或者“有意义的”存在，并把它作为对于事物的令人满意的解释来接受的话，那大概应该归于这样一种事实：我们的意识化的解释与我们潜意识里内容的前意识簇丛相吻合一致。

换句话说，我们的意识表象，在它们逐渐为我们感知之前，有些时刻已被有序化了（或者已被按一种模式排列）。十八世纪的德国数学家卡尔·弗里德利希·高斯（Karl Friedrich Gauss），为我们提

供了这类观念的潜意识有序化经验的例证。他说，他发现数的理论中的某种规律靠的“并不是艰辛的研究，而是（可以这么说）上帝的恩惠。疑难问题的自解犹如闪电临降，我本人无法说明或向人们表明我过去所知道的一切，我最近用于试验的对象与那最终获得成功的一切之间的那种联系”。法国科学家昂利·彭加勒（Henri Poincaré）对于这一现象的描述更为明晰。他描述道，在一个不眠之夜，他怎样确信无疑地看到，在他的头脑中他的种种数学表达式互相冲突，直到它们其中的一些“找到一种较为稳固的联系。人仿佛感觉到他可以观察到自己的潜意识正在工作，潜意识活动部分地向着意识逐渐显露自身，同时并不丧失其自我的特征。在这类时刻，人具有一种两种自我机制之间的差异的直觉感”。

作为微观物理学和心理学同步发展的最后一个例证：我们可以来思考一下荣格关于意义的概念。在以往人们寻找关于现象的因果（即理性）解释之处，荣格引入了一种觅寻意义（抑或，我们大概可以说，“目的”）的观点。也就是说，荣格并不去问为什么某种事件发生了（即，什么是导致它发生的原因），而是去问：这一事件为了什么而发生？物理学领域里也出现了同样的趋势：许多现代的物理学家目前正在寻找的更多的是自然界里的“诸联系”，而不是因果律（决定论）。

鲍利预料，“潜意识的观念的传播将会超出心理治疗学应用的狭窄范围”，进而对于所有涉及总体生命现象的自然科学产生影响。自从鲍利提出这一发展的理论以来，他已经得到了一些关心新兴科学控制论的物理学家们的响应。控制论是有关对于由大脑和神经系统组成的“控制系统”与计算机之类的机械或电子信息及控制系统的比较研究。简而言之，正如现代的法国科学家奥列佛·考斯塔·德·勃利加尔（Oliver Costa De Beauregard）所表述的一样，科学和心理学应该在未来“进行积极的对话”。

如同荣格所指出的一样，心理学和物理学观念出人意料的对应现象向人们暗示，存在着物理学和心理学所研究的实在的两个场的可能性终极一体——即：所有生命现象的心理物理的一体。荣格甚至相信，他所称之为潜意识的东西以某种方式与无机物的结构之间有着一种联系——那种仿佛由所谓的“身心”疾病的问题所暗示的联系。那由鲍利和艾里克·纽曼追本溯源的存在的一元观念，被荣格称之为一体世界（unusmundus，在一体世界里，物质和心灵浑然一体，或曰尚未被分离化）。荣格指出，当原型在同步性事件中显现时，原型表现出一种“类精神”（psychoid，非纯心理的，而是差不多为物质性的）特征，因为，这类同步性事件事实上是一种内心理和外在事实的有意义的契合结果。荣格为印证心理物理浑然一体的一元观点铺平了道路。

换言之，原型不仅仅与外在的境遇相吻合一致（犹如动物的行为模式与它们的周围环境相一致）；而且，实际上它们趋向于在既包含物质也包含精神的同步性“协和事件”中同时显现。然而，这些陈述仅仅暗示出可以开展关于生命现象研究的某些方向。荣格感到，在我们急于构思大量有关物理心理相互关系的抽象假设之前，我们应该首先去大量地了解这两个领域（物理和心理领域）之间的相互关系。

荣格本人感到，通过深入研究，成果最为丰硕的领域，将是研究我们基本的数学公理（axiomata）——鲍利称为“本原数学直觉”的领域，在这一领域中，他特别提到了算术里数字的无穷级数、几何学里连续系统的思想。正如德籍的著作家汉纳·阿林德特（Hannah Arendt）所言：“随着现代意识的出现，数学并非只是扩大了自己的内容，或者向外延伸、进入无限，以逐渐适应于无限的巨大之物和正在无限地生长着的、扩展着的宇宙，而且它已不再与表象相关，数学不再是哲学的开端，或者是在其真实表象意义上的存在‘科学’，而

是已经成为人类心理结构的科学。”（荣格派的心理学家会立即问道：他说的人类心理是哪个心理？是意识心理还是潜意识心理？）

正如我们所看到的关于高斯和彭加勒的经验一样，数学家们也发现了这样的事实：我们的表达式在我们感知之前，已经被“有序化了”。B.L.冯·德·瓦尔腾（B.L.van der Waerden）曾引证过大量源于潜意识的重要数学顿悟的例证。他最终的结论是，“潜意识不仅具有联系与结合的能力，而且它甚至还具有判断能力。潜意识的判断是一种直觉的判断，但只要是在有利的境遇之中，这种判断完全真实可靠。”

在许许多多的数学本原直觉或曰先验观念之间，“自然数”从心理学意义上来看仿佛最容易唤起人们的兴趣。它们不仅为我们的日常意识生活服务，从事测量和计算的工作；而且无数世纪以来，它们始终是唯一存在着的、“辨析”那类古老形态的占卜，如占星术、命理学、泥土占卜的意义的工具。各种形式的占卜皆以算术运算为依据。荣格根据他的同步性理论，对于各种形式的占卜进行了探索研究。除此之外，从另一种心理学的视角来看，自然数毫无疑问是原型的表达式，因为我们被迫使以某种被限定的方式来对它们进行思考。譬如，没有任何人能够否定数字2是唯一存在的本原偶数，即使他以往从未有意识地对于2进行过思索，情况依然会如此。换言之，数字并非是人们为了计算的目的而有意识地发明出来的概念，它们是潜意识的自然生发的产物——宛如那些其他的原型象征一样。

然而，自然数同样也是与外部客体相粘附的特性。我们可以断定或者计算出，这里有两块石头，那里有三棵树。甚至即使我们剥夺外部客体的色彩、温度、大小等特性，它们的“众多性”或曰具体的多重性依然存在。不过，这些同样的数也是我们自身心理结构的无可置疑的组成部分——是那些我们用不着观看外部客体即可从事研究的抽

象概念。这样一来，数就仿佛成了一种物质领域与心灵领域之间的具体可感的联结纽带。根据荣格所留给人们的暗示，此处正是深入的探索研究可望获得最为丰硕的成果的领域。

我简明扼要地提及这些相当难以理解的概念的目的，是为了向人们表明，在我看来，荣格的观点思想并未形成一种“权威学说”，他的思想观点只是一种崭新世界观的开端，这一崭新的世界观将继续演化、扩展。我希望它们将会使读者管窥到在我看来仿佛是代表荣格的科学态度的精华及典范的一切。他始终都在自由自在地觅寻探索，勇于反抗任何传统的偏见和陈规陋习。与此同时，在对于生命现象的理解过程中，他又总是虚怀若谷，力求做到稳妥中肯，准确无误。对于以上所述的那些观点思想，他并未进行进一步的阐释，因为他感觉到，自己手里并无足够的事实证据可以用来对它们做出解释。荣格通常喜欢这么做：在发表自己的新见解之前，他一般要等上几年时间，反复检验它们的正确性，同时他本人对于自己的新见解提出每一种可能的质疑。

因此，一开始读者可能感受到的他观点思想中的某种模糊性，事实上这种模糊性起源于那种学者谦虚谨慎的科学态度——一种不以轻率的、肤浅的、伪科学的解释，不用过分简化的方式排斥新的、可能存在着的种种发现的态度，一种注重生命现象的复杂性的态度。在荣格看来，生命的现象始终是一个充满魔力的谜。它从来都不是但在那些头脑僵化的人们看来是一个可以去设想我们知道有关它的一切的“已被解释的”事实。

在我看来，创造性的观点向人们展现自己的价值，它们宛如钥匙，帮助人们“打开”迄今令人难以理解的种种事实之间的锁结，从而使人们进入生命之谜的深处。我深信，在这一方面，荣格的思想观点可以帮助人们发现和解释科学（及日常生活）的许多领域中的新事

实，与此同时，使每一个体获得一种更为和谐的、更合乎伦理的、更为广阔的意识观。如果本书的阅读唤起了读者想进一步研究潜意识、吸收潜意识中的精华的热望，那么这本导论性的书的写作目的也就达到了。

心理类型

1989年译本序

当现代精神分析学大师弗洛伊德的著作和学说在我国引起强烈反响时，这一流派的另一位泰斗——荣格的思想迄今却鲜有介绍。为此，让我们把荣格这一在西方思想界有着深远影响的代表作《心理类型》奉献给广大读者，以便使读者可能较全面深入地了解这位心理分析的杰出天才。

荣格在西方思想界堪称怪才，他的思想博大精深而又晦涩难懂。因此，在相当长的一段时间内，人们对他一直讳莫如深，怯而止步。但是，随着时间的推移，人们越来越惊奇地发现，当代许多新思潮、新流派、新观点都或多或少地与荣格的思想有关，或从他那里得到验证，荣格的思想成了许多著名思想家的先导，荣格似乎成了一位预言家。这样，即使在西方，荣格也仿佛成了一位新发现的人物，他的理论体系正越来越受到普遍的重视。

荣格所涉及的领域大都鲜为人知，他在人们知之甚少甚至完全无知的领域拥有惊人的渊博知识，正是在这些领域，他的心理分析的天才得到了充分的发挥。荣格一生都在思索无意识和种种人生的神秘现象，他说：“我的一生是无意识自我实现的历程。”因此，他的全部理论重心在于：用他的专业知识——精神病学知识——来诠释无意识，思考人类千奇百怪的神秘现象，从而给它们以科学的理解。他研究炼金术、星相学、卜卦、心灵感应、特异功能、瑜珈术、招魂术、降神术、算命、飞碟、宗教象征、梦幻等等。他所研究和思考的这一切，正是人们感到神秘而又毫无了解的领域，正是野蛮和迷信所笼罩的领域，也正是在这里，荣格最容易遭受人们的误解、非议甚至抨

击。并且，这也是导致他的理论体系晦涩而难以为人们所接受的缘故。但是，不管怎样，荣格是试图把我们带出这些可怕的人类精神迷宫的杰出先驱，不管他的指引可能多么晦涩难懂，但是我们必须跟上他、了解他，以便能够超越他。

毫无疑问，《心理类型》作为荣格的代表作，较全面地表现了荣格这些深刻而独特的思想。本书共分为两大部分，第一章至第九章主要从世界思想史的角度，从个体心理出发，勾勒两种心理类型——内倾和外倾，四种心理功能——思维、情感、感觉和直觉——的历史演变。在此深广的历史勾勒中，他涉及哲学、美学、文学、文化学、精神病学、神学和宗教等思想领域。由于荣格把自成体系的无意识、非理性、象征、幻想、欲力、价值这些概念引进这些领域，使得他几乎在每一专门领域都有着独创性的论述，使每一领域都闪烁着他睿智的光辉。在这种近乎囊括一切的论述中，荣格使自己的思想得到了充分的发挥，从而留下了这部极为独特的人类精神发展史。本书最后两章为第二大部分，是荣格思想系统的逻辑展示，是对第一大部分的理论总结。前一章为类型学总结，后一章则对他思想中的主要概念作出了界定和阐述。这两大部分一从史的线索，一从逻辑线索，纵横交错而从整体上展示出他的类型学观念。

在此，要想全面地概述荣格的思想是非常困难的，似乎也没有这种必要，因为读者自会从这本百科全书式的著作中获得启迪。笔者在此只想从心理学、哲学、美学等方面进行初步的探讨，以期起到抛砖引玉的作用。

一

如果荣格的理论基础是从他接触弗洛伊德开始的，那么他的思想的真正确立，则以他与弗洛伊德的决裂为标志。

1907年，当荣格把他的第一本著作《精神分裂症心理学》寄给弗洛伊德后，便大为弗氏所赞赏，邀请荣格去维也纳做客，两人一见倾心，竟持续长谈十三个小时。尔后，由弗洛伊德力荐，他荣任国际精神分析协会第一任主席，弗氏称他为他的过继长子，他的王储和继承人。

但是，荣格是一位极富独创性的理论家，并不甘心依附于他人门下。荣格不久便对弗洛伊德理论的许多基本范畴产生了怀疑。这样，他写作了《转变的象征》，该书标志着他与弗洛伊德的决裂。决裂曾使荣格陷入深深的痛苦之中，在痛苦中艰难地思索。于是，在经过三年沉寂之后，荣格写出了他最具代表性的著作之一：《心理类型》。这部著作从根本上使他与弗洛伊德学说区别开来了，并向世界思想界显示了他——荣格的存在。

荣格与弗洛伊德的根本分歧，在于对无意识范畴的不同界定。无意识是精神分析流派的核心概念。弗洛伊德认为无意识有两层含义：一指人的本能欲望，一指本能欲望的压抑。并且弗氏一再强调，本能欲望主要指性欲，本能欲望的压抑主要是性的压抑。因此，性欲和性压抑所构成的无意识与人的意识功能的冲突，是人类永恒的悲剧性冲突。这种冲突的失控是导致人的精神疾病的最终根源，因而精神分析就在于使人压抑的性意识上升到意识的层面，从而恢复两者间的平衡。弗洛伊德并由此而追溯，人的无意识性压抑，多半源于幼年时期的性的创伤。

荣格认为，弗洛伊德把无意识概念简单化了。无意识是个非常丰富的概念，它远非性欲所能完全包容。性欲仅只是人的种种欲望之一，除此之外，人还存在多种欲望。荣格激烈反对弗氏的泛性论观点，他把人的欲望统称为生命力，因而，人的精神分裂并不只是性的创伤问题，关键是生命力的表现。

正因为这样，荣格坚决反对弗洛伊德把欲力（libido）这一概念等同于性欲，而认为它是人的生命力的普遍表现。它实质上是一种能转化为心理能的物理能，源于人对营养的需求。在荣格看来，人的人格系统主要靠这种生命的能量来维持和发展（荣格也把它称为心理值）。人的进化、人的摆脱野蛮状态、文明的发展在于这种生命力的分配。他批驳了弗洛伊德主张人类文明建立在对性的压抑之上的观点，而认为关键是欲力（生命力）的引导问题。

当然，荣格与弗洛伊德的分歧并非仅仅如此。在荣格看来，弗洛伊德称之为无意识的东西只不过涉及了个人无意识，个人无意识只是无意识的表层内容。荣格发现，在个人无意识之后，还存在一种更深广、更隐晦，也更可怕的东西，这就是集体无意识。集体无意识是荣格理论的基石，他的全部理论都建基于此。集体无意识是指人类存在以来，甚至可说是有机体存在以来，亿万次人的社会活动的一种心理积淀，它经由种族遗传的方式传达给个体。集体无意识是一种先天的心理模式，它在相当程度上支配和规范着人的精神活动。集体无意识就像人类精神的巨大贮存库，是人的智慧的真正源泉。它有两个显著特征：其一是先天性，它是一种遗传的心理格式，只存在后天显示的问题，人无法超越和摆脱它；另一特点是普遍性，因为它是一种类的心理结构，个体普遍处在它的阴影笼罩之中。

从这两大特征出发，荣格把集体无意识概念延伸到了人类精神的所有领域。尤其在那些巫术、宗教象征、原初神话、星相、梦幻等充满神秘色彩的领域，荣格看到了集体无意识这个精灵。他甚至发现，美洲的印第安人和非洲的土著黑人都不约而同地做着同样的梦。正是在这种对人类精神神秘现象的历史展现中，荣格破天荒地开辟了一系列全新的领域。不仅在历史的线索上，在逻辑的线索上，荣格也倾注了他毕生的精力研究集体无意识。他把集体无意识叫作原型、原初意象等。他一生发现了众多的原型，如母亲原型、儿童原型、人格面

具、阿尼玛、阿尼姆斯、阴影、自身等。这些绝无仅有、空前绝后的研究，使荣格系统地形成了他的无意识思想体系。毫无疑问，这一体系超越了弗洛伊德对无意识的理解。[579]

在思维方法上，荣格认为，弗洛伊德的是一种单向的因果论方法，一种向后“退行”的方法。在弗氏看来，任何心理病症都存在致病的原因，即无意识与意识之间心理平衡的丧失，而无意识则可追溯到患者的性压抑或精神创伤，这些精神创伤和性压抑可进一步追溯到人的童年和幼年时期，心理病症的病因就在那时潜伏下来了，后来的发作只不过是某种契机击中了早年的压抑症结罢了。因此，弗洛伊德的精神分析就建立在对这种无意识病因的追溯之中。例如，在他的成名作《梦的解析》中，他一方面把致梦的原因归结为某种生理因素（如消化不良、睡眠不适等），这是致梦的某种契机，他称为显意；另一方面又由显意追溯到梦者幼年时期的性压抑，他称为隐意。因此，从思维线路上看，这是一种由果溯因的单向方法；在时间上，它向后追溯，由现在指向过去。荣格认为这种方法非常有限，片面而且单一，它并没有涉及到人的深层无意识，也就是说没有涉及人的集体无意识。既然集体无意识是人类种族长时间的历史文化的心理积淀，因此，对个体来说，它是一种先天的存在，人类无法从后天获得它。因而弗洛伊德那种简陋的因果论方法无法涉及到它，它远远超出了因果律的范围。荣格认为，要触及集体无意识，必须引进另一思维方法，这就是目的论的方法。集体无意识作为一种先天的心理模式，它从一开始就在相当程度上规范着个体的心理活动，它就像某种预定的目的在那里引导人的心理活动，它具有预测未来的功用，它是指向未来的。个人无意识的加入只不过使它变得更为复杂、具体，也更为丰富罢了。因果论和目的论这两种方法的交错运用使荣格既能从个体的生理-心理机制，又能从集体的历史-文化机制方面来考察无意识现象，这样，人的精神活动的过去、现在、未来都处在他的视野之下了。由此，在《心理类型》中，他极有说服力而又极精彩地分析了众

多历史人物的心理面貌，如分析基督教徒圣保罗和圣彼得的无意识心理状况等。正是在这些地方，荣格克服了弗洛伊德的片面性。

荣格和弗洛伊德作为一代精神分析学大师，他们的理论都建立在精神病学的基础上。但是，他们的理论发展趋向，都远远超出了这一领域。他们自己都企图把自己的专门知识带出精神病学这一狭窄的领域，使它们具有普遍的意义。确实，由于他们着眼于从整体上来研究人，他们的学说对人类精神的其他领域产生了深远的影响。当然，我们也必须看到，这种影响是有差异的，坦言之，弗洛伊德还过多地停留在精神病学与其他学科的交界之处，他更多地从一个精神病学家的眼光来看问题，即从人的心理因素看到人的生理因素。人的生理，在他那里一直保持着牢不可破的地位。他把无意识概念主要界定为人的本能欲望，把欲力当作一种人的生理冲动；在方法论上，则由因果律把人的心理因素归结为生理因素。这一切都强烈地显示出，他作为医生的精神病学家的思想。荣格则不同，当他一旦把他的学说建立在集体无意识基础上时，展现在他视野中的，就再不是人的生理机制了。集体无意识就其实质而言是人类文化的一种历史积淀，因而历史的因素、文化的因素提到了首位。所以说，荣格是当代文化人类学的杰出先驱。在荣格那里，人类首先不是作为生理的个体存在，而是作为先天的集体文化的携带者存在。正是凭借这种先天的文化结构，人与动物区别开来了。荣格使我们看到，历史有两条线索：其一是外在的，它透过对前人物质财富、生产资料、精神资料（主要是书籍）的承继而延续下来（在这一线索中我们可能想到马克思等一系列伟大发现）；另一线索则是内在的，它经由种族遗传，经由人类贮存信息的大脑保留下来。两条线索的交错发展才使人类文化永远地发展下去，要不，从单一线索是无法理解人类文明的复杂现象的。因此，在精神分析学的发展进程上，荣格比弗洛伊德走得更深远，他更接近人文科学的其他领域，因而他的理论具有更大的普遍意义。在本书前言中，荣格宣称：

我这样做与其说是想借历史来支持我的论证，不如说是想把一个医学专家的经验带出狭窄的专业领域，使它进入一种更普遍的联系……假如我不坚信本书所表现的心理学观点具有广泛的意义和适用性……我是绝不敢斗胆进行这种延伸的。

毫无疑问，荣格实践了自己的诺言，他给我们开辟了一条解答人类精神之谜的新航道。

二

荣格的出发点是个体，他发现在个体身上，普遍存在着两种倾向。一种人向内思索，思考自身；另一种人则向外探求，靠近客观世界。他把前者称为内倾型，把后者称为外倾型。任何人都可能不同程度地归于其中的某一类型。荣格认为，之所以存在内倾和外倾两种类型，是因为世界存在两种现实：其一是外在现实，即外在客观世界；其一是内在现实，即“自身”，人的内在心理模式。作为一个完整的人，他的精神活动必须在两种现实上均衡发展（但这只是一种对未来的人的理论设想，实际上在现代是不可能的），任何过度的片面化——过分内倾和过分外倾——都会导致心理病症。

从哲学上看，两种现实的提出无疑具有重大的意义，尤其是内在现实的提出。荣格的内在现实绝不是一种纯主观的东西，而是一种内在客体，即人的集体无意识，人的先天存在的原型。原型作为人类历史-文化积淀的一种信息密码保留在人的大脑中，它无疑具有客观存在的意义，它是作为一种心理预构而遗传下来的生理机制，因而它可说是具有一定的物质性实体，它实质上便是大脑的先天结构。内在现实在自在的人们那里，是一种盲目的潜在力量，它扰乱人的精神生活，它是人性中的恶魔。因此，荣格呼吁，人要认识自己身上的内在现实，从野蛮的自身存在过渡到文明的自为状况。人必须时时返回到自

身，思考自己的集体无意识和原型，以便从中汲取智慧和力量，再回过头来处置他与繁杂的外在世界的关系。

荣格一再强调，迄今为止，我们对自己的“内在现实”的思考是如此之少，以致我们关于现实和真理的观念全部建立在外在现实之上，我们根本就没有顾及过内在现实。在思维层次上，我们过多地滞留于外倾思维型。我们听从外在客体的支配，投其所好。我们自己的人性淹没在与客体及与他人的种种关系之中，我们经常与人格面具保持一致，俯首帖耳地充当某种社会道德的顺民。我们虽然以牺牲自己的内在现实为代价赢得了社会的赞赏，但我们自己的内在世界却一片空白。我们不得不在精神的双重磨难中讨生活。在社会上我们是公共秩序的典范，但在我们的个人生活方面则乏味、单调，我们变得疑虑重重、性格乖戾、反复无常，我们在家庭甚至会成为一位冷酷的暴君。荣格所描画的这种性格类型正显示了“内在现实”对我们的惩罚。

荣格的“内在现实”在一定程度上复活了康德哲学的“先验判断”。在康德那里，被他直观感受到的先天理智结构被荣格具体化、心理化了，康德的主观设想转变成了一种内在的客观现实。不仅如此，荣格还进一步从他的思维模式出发，重新阐释了德国古典哲学的核心范畴“理念”。这一范畴可上溯到古希腊的柏拉图，它一直是唯心主义的基本范畴之一。荣格赋予了理念以新的含义。他认为理念有两层含义：原初义和衍生义。从柏拉图到德国古典哲学，他们大都只是阐述了它的衍生义，即理念的一种逻辑格式，而蕴涵于其中的理念的原初义一直未被他们看到。理念的本义就是集体无意识或“原初意象”，后来的哲学家无非是以某种不同的理式对原初意象的阐述。因此，原初意象和理念的差异仅仅在于：前者是存在于原初时期的未被人们认识的集体先天意象，后者则是人们已经认识和试图认识的原初意象。理念是人类思维的现代化、文明化的标记之一。这样，从心理

学的角度，荣格给唯心主义这一源远流长的哲学派别提供了一种客观基础，从而为批判性地吸收它们的合理内核做了心理学的论证。

从内倾和外倾两种心态出发，在内在现实和外在现实两种光的普照之下，荣格勾勒出了全部世界哲学史的进程。从亚里士多德和柏拉图一直到近代哲学，唯心主义与唯物主义，唯名论与唯实论，经验主义与理性主义，一元论与多元论，悲观主义与乐观主义等等众多哲学流派的对立，无一例外都受到自己类型的局限，都各自站在自己所拥有的现实（内在的或外在的）的立足点上说话。柏拉图是内倾型，亚里士多德是外倾型；德尔图良是内倾型，奥利金是外倾型；席勒是内倾思维型，歌德是外倾直觉型；立普斯是内倾型，詹姆斯是外倾型等等。他们各执一端，固执己见而攻讦他人。他们或是执著于内在现实，由此而推及他人；或是执著于外在现实，由此而斥他人为谬误。但他们都忘记了自己的个性类型，他们都仅仅拥有有限的普遍性。因此，荣格深刻地指出，浅陋的唯物主义同偏执的唯心主义一样可笑，他们的极端思想是人类精神的病态表现，这种极端的片面性与心理病的偏执症相差无几。

三

在美学方面，《心理类型》有着更大的普遍意义。从第二章起，荣格透过席勒、尼采等详细论述了现代人的心理对立及对立的和解，批判了德国古典美学中的唯美主义思潮，从而表现了自己对美丑观念的独特看法。

荣格一开头就触及到了德国传统美学中的一个重大课题，即理性和感性的冲突问题。这一问题源于康德。在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中，康德阐述了人的两大思维能力：悟性和理性。但是，这两种能力相互对立，在整体的人那里分裂为二，彼此极难沟

通。康德企图以他的第三大批判《判断力批判》来沟通二者的对立，以审美判断来填平两者间的鸿沟。席勒继承了这一观点，不过，他更多地从人出发，强调从“感性的人”发展到“理性的人”，关键在于，他首先必须成为一个“审美的人”。因此，审美在德国古典美学中占有极重要的地位，它是消除对立，使人由片面走向全面，由分裂走向和谐的亲和力，审美是一帖万应灵药。

从心理学的角度来看，荣格认为，出现在席勒那里的感性和理性的对立实际上是人的功能间的对立。由于文化的需要，在一定的历史时期，社会并不允许人的功能获得全面和谐的发展，社会总是赞同人的某种功能，而压抑人的另一种功能，因而在一部分人那里，理性功能得到了片面的发展，另一部分人则发展了他们的感性功能，他们都把其对立面压抑下去了。荣格把这种功能的对立称为优势功能与劣势功能的对立。

人的功能的对立更多的是一种历史-文化现象。处于原初同一状况的人无所谓功能的区分，因为他们身上的所有功能都未获得发展，一切都沉睡在未唤醒的自身之中。只是文化和历史才促使了功能的分化，它首先使人的单个器官、单一功能变得成熟起来。因此，分化是一种进步，它使人摆脱原初集体同一状况，开始形成自己的个性。但是，在历史过程中，曾是进步的东西在一定的时代又走向了它的反面，社会导致人的某种功能的普遍社会化，使得它日益沦为了社会的器官；同时，人的其他功能相应被普遍地残酷地压抑了下去，深深地沉入无意识，在那里寻求出路。这样，曾经作为人的个性的东西又淹没了，某种社会化的优势功能吞噬了它们。因此，席勒所描述的那种对立——人的内在分裂——出现了。

不难看出，人的功能的这一历史演变在马克思那里以外在的形式出现，即劳动分工。劳动分工既带来了现代文明，也造成了人性的异

化。不过，在这里，荣格把问题深化了，他从人的内在功能机制，即从心理学的角度论述问题，这是对马克思从社会现象、从物化现象来考察问题的一种有力的补充。那么，席勒是如何解决这种对立的呢？即审美，或游戏的冲动。并且更进一步，席勒从古希腊人和希腊艺术那里找到了这种对立和解的楷模。“用整体的人与整体的人来衡量，哪一个现代人能站出来，个人对个人地与单个的雅典人比试一下人性的价值？”但是，荣格正好对此持否定态度。他指出，希腊人仅仅具有一种尚未充分发展的完整性，正因为完整，所以他们的全部功能仍旧处于未发展的低等状况中。这是一种原初的整体性，它们无法与现代人高度发展的优势功能相比较。更为深刻的是，荣格认为席勒忘记了这个事实，希腊单个杰出人物的完整性建立在对千百万奴隶的功能的普遍压抑之上，建立在当时社会文化普遍低下蒙昧的状况之上。席勒只看到了美好的一面，他忘记了美所掩盖的巨大丑恶。如果一个希腊天国的现代赞赏者以雅典奴隶的身份访问希腊，那么显然，一切都会黯然失色。因此，荣格毫不留情地批判了这种崇尚希腊的唯美主义倾向。

荣格认为，继希腊之后的基督教文化，它建立在人的个别功能的高度发展上，建立在集体文化普遍较高的水平上，因而它也远远超出了古希腊文化。他的缺陷在于，这种集体文化与人的个别功能等同起来了，因而导致个性的沦亡，导致人的功能间的尖锐对立。这种对立的普遍的社会化导致了现代法国大革命。但是，荣格对这场革命亦深存疑虑：“它带着崇高的理想主义，以哲学与理性的名义开始，而在嗜血的混乱中结束。”法国革命显示的不是人性的对立的消除，恰恰相反，是人的野蛮性的流露。这场革命所能唯一证明的，就是席勒的那种唯美主义理想的破产。

因此，荣格在美的地方，更多看到的是丑。席勒想以美来和解丑实质上只是用美来掩盖丑，丑依然存在。也就是说，现代人精神中优

势功能与劣势功能、社会奖掖的功能与被压抑的功能间的对立依然存在。荣格甚至不无悲观地指出，自席勒逝世以后一百多年来，这种状况不但没有改变，反而日益恶化了。

荣格认为，第一个破灭德国古典美学神话的是尼采。因为他不仅看到了希腊奥林匹斯神庙众神的显耀，同时也看到了他们的丑恶；他不仅看到了代表光明、真理、正义的阿波罗式太阳神精神，也看到了代表荒淫、纵欲、放荡的狄奥尼索斯式酒神精神；他看到了人性中的恶魔，我们之中“最丑陋的人”。因此，他确是一个预示西方现代思潮开端的哲学家，宣告了古典美学的终结。

但是，尼采也没有能解决现代人精神冲突的问题，只是把问题更明朗化了。历史似乎把钥匙交给了荣格，让我们来看看荣格吧。既然现代人的精神冲突是优势功能与劣势功能的对立，那么显而易见，对立的和解就是使两者获得均衡的发展。荣格看到，当劣势功能受到压抑的时候，它们并没有消逝，而是沉入到人的无意识中去了，也就是说，它们退化到了人的原初时期的状况，与本能混合，处于原初同一之中。这种退化的无意识状况是人的野蛮性存在的根源，是我们人性中的恶魔。它的一定量的积聚和爆发，轻者在个体那里导致种种心理病症，重者在社会群体中引起社会暴动。因此，关键在于引导这股纠结的无意识激流。引导无意识激流的方法是象征。荣格给象征一词赋予了深刻的含义。象征既不是直接的现实，也不是纯粹的幻想，它具有未实现的可能性，因而它指向未来，富于创造性。象征着眼于感性具体，它能排除优势功能片面抽象的单一倾向，因而具有整体性特征。象征的方式是人的创造性幻想，象征的目标是为了提升人的无意识和投射人的集体无意识。象征使人返回自身，思考自身，然后从人的原初意象那里获取力量，并借助它的特殊的表达方式，把人被压抑的东西推向意识，从而使其出现在意识的层面上，获得新的表现的可能性。荣格把象征的这种作用称之为再生。

随着对唯美主义思潮的否定，荣格认为：象征完全不是一种单一的审美现象，而是一种时代的文化现象。象征就其实质而言，是对被压抑的人性，即对无意识、对人性中的恶魔、对丑的一种升华，象征的外在标志则是某一时代集体文化水平的发展状况。因此，在荣格那里，浅薄的唯美主义的面纱被撕得粉碎，在人的研究上，取而代之的是文化学的热潮，正是在这种意义上，我们才认为荣格是现代文化学的杰出先驱。

为了拯救现代人的灵魂，荣格对西方文化中的唯美主义思潮深感绝望，然后，他把目光朝向东方，朝向古印度宗教——婆罗门教和中国的老庄哲学，他认为婆罗门教和老子哲学是和解人的灵魂冲突的杰出典范。这样，经由一番艰苦的跋涉，荣格终于在婆罗门教的“大梵”和老子的“道”那里找到了他的答案，在宗教治疗中找到了他的理论的归宿。

以上几方面对荣格思想的概述是极其粗浅的，不过意在为读者勾勒出大致的线索罢了。该书的文字要远比这深刻、细致微妙得多。读者只有反复阅读，认真揣摸，方可领会到全书的精髓。我衷心期待，荣格这本经典名作能在我国思想界产生应有的影响。

吴康

1987年冬序于长沙德雅村

原序

本书是我在实用心理学（practical psychology）领域工作近二十年的成果，它渐次在我的思考中成形，取材自我在精神疾病治疗上的无数印象和经验，取材自我与社会各阶层男男女女的沟通和接触，取材自我个人与朋友和宿敌打交道的结果；最后，它也取材自我对自己心理特质的批判。

我并不打算用个案材料来增加读者的负担，我所关心的是，从我的实践工作中所呈现出来的观念，如何能在历史学的和术语学的层面上，与既有的知识相关联。我这样做与其说是想借历史来支持我的论证，不如说是想把一个医学专家的经验带出狭窄的专业领域，使它进入一种更普遍的联系中，使受过教育的外行人也能够从中获益。假如我不坚信本书所表现的心理学观点具有广泛的意义和适用性，并因此而在一般的关系中要比留在专业化科学假设的形式中获得更好的处理的话，我是绝不敢斗胆进行这种延伸的，因为这有可能被误解为是在侵犯其他的领域。

从此目的出发，我把自己限定在检视这一领域相对来说少数几位著作家的思想范围内，而非处理所有与我们的问题有关的讨论。即使只是概略编列相关材料和观点的目录，也是我力所难及的，何况这样的编纂，对问题的讨论和进展并不会有任何根本性的贡献。因此，我毫不遗憾地省去我在多年的研究过程中所搜集的许多材料，从而尽可能地限于本质性问题的讨论。有一批曾给我巨大帮助而最有价值的文献也只得忍痛割爱，这就是我与在巴塞尔的朋友汉斯·斯米德（HansSchmid）博士就类型问题进行切磋的大批通信。这种观念的交

流对我们思想的厘清助益甚大，我把它们的大部分内容写进了本书中，尽管在形式上已经过理所当然的改头换面。这些通信属于本书的准备阶段，若将其直接纳入书中，恐怕会制造更多的混乱而不是清晰。但无论如何，还是多亏我朋友的辛劳才得以写成本书，在此谨向他表示衷心的感谢！

C. G.荣格

1920年春于苏黎世，库斯纳契

柏拉图和亚里士多德！这并不仅仅是两种体系，他们也是两种截然不同的人性类型，从远古时代以来，这两种类型就在各种乔装掩饰下，或多或少心怀敌意地互相对峙着。尤其是整个中世纪时期都被这一冲突弄得四分五裂，直到今天仍复如此；而它也构成基督教会史最基本的内容。尽管名称各异，但在实质上我们所谈论的却始终都是柏拉图和亚里士多德。灵觉的（visionary）、神秘的柏拉图式性格，揭示出基督徒无底深渊般的灵魂中的基督教观念和与之相应的象征物。实用的、有序的亚里士多德式性格，则从这些观念和象征物中建立起一个坚固的体系、一套教义和崇敬的仪式。最终，教会兼容了这两种性格，其一在神职人员间藏身，另一以修道院体制为隐居所，但两者仍不断地发生冲突。

——海涅《论德国》

导言

我在治疗心理症患者的实际工作中，很久以来对一个事实颇感印象深刻，即人类心理的差异固然大多属于个体的差异，但也存在类型的差别。在我看来，有两种类型尤为显著，我把他们称为内倾（introversion）型和外倾（extraversion）型。

当我们思考人的生命历程时，可以看到外倾型个体的命运，是如何较多地受制于他所感兴趣的客体，而内倾型个体的命运，则较多地受制于他的内在自身，受制于他的主体。既然我们每一个人不是偏向这一边就是偏向那一边，因此我们自然倾向于从自己所属的类型来理解一切。

从一开始我便提出这一点，主要是为了防止可能出现的误解，这种误解大大加剧了对类型进行总体描述的困难。我若想得到人们的公正理解，就必须擅自推定读者都是善意的。如果每一位读者都知道自己属于哪一类型，那么情况就简单多了。但是要发现一个人到底属于哪一类型，却是件十分困难的事，尤其对自己更是如此。对于自己人格的判断总是格外受到遮蔽。这种主观判断的遮蔽随处可见，因为每个显著的类型，都存在着一种特别的为他的类型的片面性进行补偿的倾向，这种倾向从生物学来看是有其目的的，因为它总是努力维持心理的平衡。通过补偿作用，次生的性格或次生的类型就出现了，它们所呈现的图像极其难以辨认，以致人们甚至会全然否认类型的存在，而只相信个体的差异。

为了给我后面陈述中论及的某些特殊性提供充分的依据，我必须特别强调这一困难。有人可能认为，只要简单地找出两个内倾和外倾

的具体个案，再加以描述和对比分析就够了。但是每个人都同时拥有内倾和外倾两种机制，只是在其中一种机制相对占据优势时才能判定他所属的类型。因此，若想使所刻画的图像能清晰凸显，就非竭力将其修补润饰不可；由此产生的图像，或许会是一种虔诚的欺骗（pious fraud）。并且，人类的心理反应万分错综复杂，我的描述能力也委实难以刻画出一幅绝对精确的图像来。因此，我不能不限于呈现我从大量观察到的事实中所抽取出来的原则。这里并不存在先天演绎（deduction a priori）的问题，如某些人可能以为的那样。我所演绎的是由经验所获得的洞察，我希望这些洞察能有助于澄清一种两难的局面，这种难局不仅在分析心理学（analytical psychology）上，也在其他科学领域，尤其是在人们的人际关系上，一直不断地导致误解与分歧。这些洞察解释了为什么两种截然不同的类型的存在实际上是一个早为人所熟知的事实：它以种种不同的形式出现在人性观察者面前，或是在思想家的冥思苦想中露出端倪，例如在歌德（Goethe）的直觉中就呈现为（心脏）收缩（systole）和（心脏）扩张（diastole）这个无所不包的原则。外倾和内倾的机制曾被赋予各式各样的名称和概念，这些名称和概念往往只适用于个别观察者的观点。尽管阐述各有千秋，但还是有一个共同的基本观念贯穿其中，亦即外倾的兴趣是朝客体做外向运动，内倾的兴趣则是脱离客体，朝主体和他自己的心理过程运动。在前一种情况中，客体就像磁铁般作用于主体的倾向，因此客体在很大程度上决定了主体，甚至使主体疏离自己。由于与客体同化，使他的属性也受到改变，客体对于主体可说具有高度甚至决定性意义，仿佛成为绝对的决定物，成为生命的特殊的目的或命运，要他必须彻底投身于客体。但在后一种情况下，则主体成了所有兴趣的中心，他所有的生命能量最终似乎都在寻求主体，因而客体始终无法施展强力的影响。能量仿佛已从客体中流走，主体有如一块磁铁，把客体吸引过来了。

要想用简明易懂的方式来描绘这种与客体的双向关系实非易事，甚至还可能得出一些吊 诡的阐释来，制造更多的混乱而不是清晰。但大致上我们可以说，内倾的观点是把自我和主观心理过程置于客体和客观过程之上，或者无论如何都固守自己的阵地以抵御客体。因此，这一态度给予主体的价值要比客体高得多，客体只具有次等的重要性；有时它仅代表主观内容的外在标志，作为观念的体现，其中观念才是本质的因素；或者有时它只是作为情感的体现，那么同样地，是情感而非客体本身才是主要的东西。相反，外倾的观点则把主体置于客体之下，使客体获得占据优势的价值，主体则只具有次等的重要性；主观过程有时显得只不过是客观事件的骚扰因素或多余的附属品。很明显，这些对立观点所产生的心理必须被区分为两种完全不同的倾向。一种是从自己的角度来看待一切事物，另一种则从客观事件的观点来看待一切。

这些对立态度本身只不过源自两种相关机制：（心脏）扩张者四处出击，捕捉客体；而（心脏）收缩者则使能量内敛，脱离被捕捉到的客体。每个人都同时具有这两种表现天性的生命节奏的机制，这种节奏被歌德用心脏活动的生理学概念（当然并不是偶然的）给生动地刻画出来了。这两种心理活动形式有节奏的替换，或许与正常的生命过程相对应。但是，我们生活于其中的复杂外在情境，以及更为复杂的、我们个人的心理构成状况，都很少允许我们的心理能量流完全不受干扰。外在情境和内在气质经常会偏向某一机制，限制或阻碍另一机制；因此前者自然会占优势。如果这一状况变成长期固定性的，那么类型就产生了，换句话说，即产生一种习惯性的态度，由一种机制恒久占据统治地位；当然，另一机制也并非完全遭到压抑，因为它仍然是心理系统（psychic economy）中不可或缺的因素。所以绝不会产生纯粹的类型，完全被一种机制所占领，而另一机制却枯竭殆尽。一个类型态度总是仅仅意味着某种机制相对占据了优势。

内倾和外倾的假设使我们首先能区分出两大群心理个体。但这种划分太浅薄而笼统，它只不过能让我们作出大致的区别。只要对这两类个体心理作更为准确的考察就会立即发现，即使是同一类个体之间也存在极大的差异。如果我们希望确定该类个体之间到底存在哪些差异，就必须再前进一步。经验告诉我，个体的区分除了根据外倾和内倾这种普遍的差异外，还得根据个体的基本心理功能。因为外在情境和内在气质不但会导致外倾或内倾其中之一占据优势，也会在个体身上导致某种特定的心理功能占据优势。我从经验中发现，基本心理功能，亦即那些真正从根本上彼此相区分的功能，它们包括思维（thinking）、情感（feeling）、感觉（sesation）和直觉（intuition）。如果其中一种功能成为习惯性的优势功能，那么相应的类型就产生了。这些类型都可以根据上述同客体的关系而成为内倾的或外倾的。在我早先论述心理类型的文章[580]中，我并没有作这种区分，而是把思维型的人等同于内倾者，把情感型的人等同于外倾者。但对这一问题进行更深入的思考后，证实这种等同是站不住脚的。为了避免误解，我请求读者记住我在这里所指出的区别。为了保证这些繁杂的东西能获得必要的清晰，我特意用此书最后一章来专门讨论我所使用的心理学概念的意义。

第一章　古代和中世纪思想史中的类型问题

第一节　古代的心理学：诺斯替教、德尔图良和奥利金

只要历史世界存在一刻，心理学就一直存在。但是，客观心理学却是最近才发展起来的。我们可以说，在早期科学中，客观心理学的缺乏跟主观因素成比例地增长是同步的。因此尽管古代人的著作中充满了心理学，但这种心理学几乎没有一点能被描绘为客观心理学。这在相当大的程度上是由于古代和中世纪特殊的人际关系的限制。古代人几乎总是——如果我们可以这样说的话——从生物学角度来评价他们的同类；这种情形在古代立法和生活习惯中随处可见。相反，只要其价值判断可找到任何表现形式，中世纪的人们对同类怀持的是形而上学的评价；这种评价深深地植根于关于人类灵魂具有永恒价值的观念中。这种形而上学的评价可以看作对古代观点的一种补偿，但与那种生物学的观点一样有害，由于涉及到对于个人的评价，唯独这一点才可作为客观心理学的基础。

确实，有不少人认为心理学可被写成具有权威性的东西。但是，我们今天都深信，客观心理学毕竟必须以观察和经验为基础。如果可能的话，这一基础可说是很理想的。但是科学的理想和目的并不在于对事实进行最精确的可能性描述——科学在这方面不能与照相机或留声机式记录仪器媲美——而是在于法则的建立，这些法则不过是对多样而相互关联的过程作简略地表现罢了。这一目的借助于概念而超越了纯粹的经验性范畴，虽然，概念有其普遍性和被证实的有效性，但

终究是汇集考察者的各种主观心理的产物。在建立科学理论和概念的过程中，必然涉及大量个人的和偶然的因素，此外也存在个人误差（personal equation）之类问题，这乃是心理的问题，而不仅仅是心理-生理的问题。我们能看见色彩，但是却看不见波长。这一众所周知的事实在其他任何地方都没有在心理学中表现得如此严重。个人误差的作用早在观察行为中就开始了。我们只看见从我们自己出发所最易见到的东西（One sees what one can best see from oneself）。因而我们最先的举动是薄于责己而厚于责人[581]。毫无疑问，别人的小毛病固然存在着，但是自己身上的大缺陷也确实存在[582]，并且，它很可能相当程度上阻碍了观看的行为。我对所谓客观心理学中的“纯粹观察”原则表示怀疑，除非我们完全把自己局限于测时器，或局限于测力器及诸如此类的“心理”器械。凭借这种方法，一个人也可以使他自己与实验心理学的巨大成果相抗衡。

但是，在关于自己所得的观察的表现或交流中，个人的误差变得更为突出，更别说对经验材料的阐释和抽象了！一个观察者必得适应（be adequate to）他的客体，亦即不只是主观地看，也要能客观地看，这一基本要求，在心理学中比在其他任何地方都不可或缺。那种要他只是客观地看待问题的要求完全不值一提，因为那是不可能的。只要他不过于主观地看待问题，那我们就十分满意了。只有当客观事实并不自居它具有普遍有效性，而仅在所讨论的那个客体领域中具有有效性时，主观观察解释与客观事实相符合，才可作为解释的真理性证据。正是某人自己身上的“大缺陷”能使他看到他人身上的“小缺点”。在这种情况下，某人身上的“大缺陷”并不能证明（正如上文已经提到过的那样）他人身上没有“小缺点”。然而，视力的损坏或许容易滋生一种普遍的理论，认为所有的“小缺点”都是“大缺陷”。

重新认识和认真考虑一般知识的主观局限，特别是心理知识的主观局限，对于科学和公允地评价一个不同于观察主体的心理状态的心理来说，是一个基本条件。只有当观察者完全了解了他本人人格的界限和性质时，这一基本条件才算具备。但是，也只有当他在很大程度上使自己摆脱了集体观念和集体情感的强制性影响，并因此而获得了对他自己个性的清晰概念时，他才可能完全了解他自己。

我们越是进一步回溯历史，我们就越是清楚地看到个性泯灭在集体主义的外表之下。而且，如果我们直接追溯到原初人的心理，我们就绝对找不到丝毫个体观念的痕迹。我们发现的只是集体的关系，或“神秘参与”[participation mistique——列维-布留尔（Lévy-Bruhl）语]，而不是个性。集体的态度阻止我们对一种有别于主体心理的心理进行了解和评价，因为具有集体取向的心灵除了借助投射（projection）方式之外，无法以其他任何方式来进行思考和感觉。我们理解为“个体”概念的东西只是我们在人类心灵和人类文化的历史中相对新近获得的产物。因此，在人类历史的初期，那种至高无上的集体态度几乎完全阻止了对个体差异的客观心理评价，并且阻止对个体心理过程进行科学的客观化思考。正是由于这种心理思维的缺乏，使知识被“心理化”，亦即充斥着被投射的心理。这类显著的例子可以从最初运用哲学观点来解释宇宙的企图中看到。个性的发展以及由此导致的人类心理的分化，与客观科学的非心理化历程同步演进。

以上思考能够解释客观心理学资料的来源为什么这样贫乏，致使从古代流传到我们手上的资料如此之少。古代的四体质（temperaments）[583]，很难说是一种心理类型说，因为这些体质并没有超出心理-生理的外观。但是，材料缺乏并不意味着我们不能从描述心理二元对立的古代文献中去寻找线索。

诺斯替教（Gnostic）哲学建立了三种类型，它们与三种基本的心理功能：思维、情感和感觉相对应。这种哲学中的圣灵（pneumatikoi）与思维相对应，心灵（psychikoi）与情感相对应，物质（hylikoi）与感觉相对应。对心灵的低级评价与诺斯替教的精神相吻合，因为这种宗教精神坚信知识的价值，这正好与基督教相反。基督教爱和信仰的原则则排斥知识。是以在基督教范围内，圣灵主义者位列甚低，因为他们的特异之处只是在于拥有灵知（gnosis）。

当我们考虑到很早以来教会对诺斯替教所展开的漫长而险恶的攻击时，我们就应记起类型的差异来。毫无疑问，在早期基督教占统治地位的实用倾向中，当一个理智者屈从于他的攻击本能而卷入雄辩的论战时，他就很难保持住自己的本色。这种信仰的统治太过于严厉苛刻，丝毫也不允许独立的活动。更有甚者，它在确定的理智内容方面显得贫乏无力。它那些足以傲人的、寥寥无几的观念，尽管有极大的实用价值，但对于思想来说都是确切无疑的障碍。理智者比情感型的人更多地受到献身于理智的影响。所以，不难理解，从我们当前的心智的发展来看，诺斯替教派的灵知在心智内容上的巨大优越性，不但没有丧失，其价值反而与日俱增，而在当时，它必定对教会中的理智者具有绝大的吸引力。对他们来说，这实际上便是尘世的全部诱惑所在。尤其是幻影说（Docetism）[584]，它竭力争辩基督只拥有一个形同虚设的肉体，他在人世间的整个存在和受难都仅仅是一种形相（semblance），这种观点给教会招致了许多麻烦。在争辩中，纯粹的理智成分以牺牲人类情感为代价而取得了支配地位。

或许，从这场针对诺斯替教的争辩中，呈现出两个极有影响的人物，他们不仅作为教会的圣父而且作为人的人格形象。这就是德尔图良（Tertullian）和奥利金（Origen），他们大约生活于公元二世纪末期。舒尔兹（Schultz）是这样论及他们的：

一个有机体几乎可以说是无所不包地吸收养料，并把这些养料与它的本性完全同化起来；而另一个却以同样的固执一再拒绝这些营养，对每一种外部表现都绝对地回绝。因而他们在本质上是对立的，奥利金把自己与这一边等同起来，德尔图良却与另一边相等同。他们对于诺斯替教的反应不仅带着两种人格和他们生命哲学的特征，而且在精神生活和那时代的宗教倾向中，其反应也从根本上具有诺斯替教观念的意义。[585]

德尔图良于公元160年生于迦太基（Carthage）的某个地方。他是个异教徒，大约在三十五岁时变成了基督教教徒，但在这之前，他曾在都市的淫荡生活中放纵过自己。他著述甚丰，从其著述中，他的性格——这正是我们特别感兴趣的——毫不隐讳地表现出来了。他那无可比拟的、高雅的热忱，那热烈、满怀情感的气质以及他对宗教的深刻理解力都显得清晰和非凡。为了一种可接受的真理，他常常陷入狂热，他能十分灵巧地持守单一的观点，他是一个暴躁的、不可匹敌的战斗精灵，一个毫无怜悯心的对手，他只是在看到自己的敌手已被彻底地消灭时才庆贺自己的胜利，他的言词像一柄闪闪发亮的利刃，挥舞起来就像隐含着一股非人的力量。他是罗马天主教会（Church Latin）的创始者，该教会延续了一千多年。他创造了早期基督教概念。“假若他抓住了一种观点，他就必然追随至它的每一种结论，就好像有来自地狱的大军在后面追打他似的，即使他早就失理了，即使所有合理的秩序都已毁坏，残缺不全地摆在他面前，他也会不顾一切地继续下去。”[586]他充溢激情的思维是如此的不可改变，以致使他一次次地同自己曾付出心血的重要东西分离开来。因此，他的道德法则因其严峻性而十分尖刻。苦难的殉道正是他竭力追寻而非躲避的目标；他绝不允许再婚再嫁，并要求女性永远都戴着面纱。实际上，诺斯替教对于思想和认识都充溢着一种激情，但他却带着寸步不让的狂热对它进行猛烈的攻击，并把与之密切相关的哲学和科学都包括进去了。下面这段崇高的告白就被认为出自于他：“因为它违背理性我才

相信它。”但是这跟历史事实并不完全相符；他只是说：“上帝之子死了；这之所以可信，是因为它是荒唐的。并且他从坟墓中再次站起来了，这是理所当然的，因为它是不可能的。”[587]

由于德尔图良心灵的敏锐，看穿了哲学和诺斯替教知识的贫瘠，并不屑一顾地拒绝了它。他援引自己内心世界和内在现实的证据来反对这种知识，在他看来，只有内心的东西才足以信赖。在这些内在现实的形成和发展过程中，他成了那些仍然蕴涵于现代天主教体系之中的抽象概念的创造者。对他来说，非理性的内在现实具有一种基本的动力本质；那就是他的原则，他面对世界、面对集体效应，或面对理性的科学和哲学的根据。下面是我对他的原话的翻译：

我召唤一个新的证据，一个比任何刻写的碑文更广为人知，比任何生命体系更值得讨论，比任何发布的公告更广为流传，比整个人类更伟大，然而又构成整个人类的证据。让我们靠近这一证据吧！啊，我的灵魂，假如你是某种神圣和永恒的东西，就正如许多哲学家所相信的那样——你几乎找不到立足之地——或许你终有一死而不完全是神圣的，确如伊壁鸠鲁（Epicurus）[588]所独自争辩的那样——那么你更难有生存的余地——无论你是从天而降还是生于尘世，无论你是由数字还是由原子组成，无论你是从有史以来就依附于肉体还是随后才灌注进去的；你到底是从什么物质萌生出来的，你是如何使得人们成为现在这个样子的，也就是说是如何使他们成为善于感觉和认识的合乎理性的存在的。但是，哦，灵魂，我不会赞誉你在学校里受过训练，对图书馆了如指掌，并在阿提卡（Attica）[589]的高等学府和圆柱大厅里耳濡目染、吸取过高雅养料的圣人贤士。哦，不，灵魂！我说你只是不可思议的无知，没有受过教育，无比的笨拙和幼稚，正如那些除了拥有你之外什么也没有的人一样，我说你甚至是来自市井胡同、来自街头巷尾、来自工棚作坊的贱民。我需要的正是你的无知。[590]

德尔图良在牺牲理智的过程中所造成的自我伤害使他毫无保留地认可非理性的内在现实，此即他信仰的真正基石。他从自己的内心感觉到了宗教过程的必要性，并在“灵魂天性上是基督徒”（anima naturaliter christiana）这一无可比拟的公式中纯粹地抓住了这种感觉。由于怀着牺牲理智的理想，哲学、科学以及诺斯替教对他来说都没有什么更深刻的意义了。在他生命的后期，我所描绘过的那些性质就越发明显地表现出来了。当教会被迫对群众作出越来越多的妥协时，他奋起反抗，尔后就变成了弗里几亚[591]先知蒙塔尼斯（Montanus）的追随者。这位先知是一个癫狂的人，他体现了全盘否定这个世界和彻底精神化的原则。德尔图良从此开始在一些激烈的小册子中攻击教皇卡利克图斯一世（Pope Calixtus I）的政策，再加上他的蒙塔尼斯主义，使他多少有些游离于教会之外。据圣奥古斯丁（St.Augustine）[592]记载，他后来又摒弃了蒙塔尼斯主义而建立了他自己的教派。

德尔图良是内倾思维在古代的代表人物。他深思熟虑地、敏锐地发展起来的理智明显遭到了感性的威胁。我们称之为基督徒式的心理发展过程致使他作出了巨大的牺牲，使他失去了最有价值的功能——包含于上帝之子伟大而典范的牺牲象征中的神话观念。他最有价值的器官是理智，以及由此产生的清晰的洞察力。由于牺牲理智，纯理智的发展道路被封死了，这就迫使他把他灵魂中的非理性原动力（dynamism）作为他存在的根据。诺斯替教的理智，作为灵魂动力现象所赋予的特有的理性标志，在他看来都令人讨厌，因为那正是他为了认可情感原则而不得不放弃的东西。

在奥利金身上，我们可以发现与德尔图良截然相反的东西。奥利金大约于公元185年生于亚历山大港（Alexandria）[593]，他的父亲是一个基督教殉道者。他本人在一种独特的精神氛围中长大成人，在那里东西方思想荟萃一炉，争奇斗妍。带着强烈的求知欲，他如饥似渴

地吸收一切有价值的知识，当时亚历山大港名人云集，有识之士鱼贯而来，这为他提供了学习新知识的良好机会，无论是基督徒、犹太人、希腊人还是埃及人，对他们的观点他都一一接受。他从在宗教传道士开办的学校里担任一名教师而开始崭露头角。普罗提诺（Plotinus）[594]的学生、异教哲学家波菲里乌斯（Porphyrius）曾谈到过他："他的外在生活好像一个基督徒似的，与法律格格不入；但他对物质和神祇的看法却是希腊式的，他用希腊观念来代替那些外来的神话。"[595]

早在公元211年前，他的自我阉割就发生了；我们虽可猜测他这一举动的内在动机，但从历史的角度看，却是我们难以知悉的。作为个人，他影响巨大，有着迷人的言词。他周围常聚集着大群的学生，在他言行的大批抄录本中，他们聚精会神地记下了从这位可敬的老师口中流出的连珠妙语。作为著作家，他异乎寻常地多产，又是一位伟大的教师。在安条克（Antioch）[596]，他甚至给皇帝的母亲玛玛耶（Mammaea）举办神学讲座。在凯撒利亚（Caesarea），他是一个流派的首领。他的授课由于他云游四方而时有中断。他学识极其渊博，具有从一般事物中观察到深奥含义的惊人能力。他搜集到了古老的《圣经》手稿，使他在《圣经》文本的评论上有着特殊的功绩。"他是一个伟大的学者，确实是古代教会中唯一真正的学者"，哈纳克（Harnack）这样评价他。与德尔图良截然相反，奥利金并不把诺斯替教的影响拒之门外；事实上他甚至把它的一些较为激进的东西经过弱化处理之后引入到基督教会的内部来：这至少是他的目的。确实，根据他的思想和基本观点来判断，他本人几乎可以说是一个基督教的诺斯替教徒，至于他在信仰和知识方面的立场，哈纳克用以下颇具心理学意义的语句作了描述：

《圣经》对两者（即信仰和知识）都是必不可少的：信仰者从中接受他们所需要的事实和圣训，而学者则从中阐释思想并获得引导他

们去沉思和热爱上帝的力量——由此所有物质的东西似乎都透过精神的阐释（比喻的注解，《圣经》诠释学）而被铸入观念的宇宙中，最后一切都在此“提升”之中被超越，被当作永远进升的阶石，于是所保留的只是：上帝所创造的造物的灵魂与上帝之间那种幸福和永恒的关系[即爱和显圣（amor et visio）]。[597]

奥利金的神学与德尔图良的神学的本质区别是哲学性的；奥利金的神学完全地被嵌进了新柏拉图派哲学的框架中。在奥利金身上，一方面是希腊哲学和诺斯替教的世界，另一方面是基督教的观念世界，两者平和协调地融为一体。但是，他大胆睿智的宽忍精神和公正的胸怀，使奥利金遭到教会的强烈谴责。当然，最后的谴责发生在他死后，之前奥利金已是一个白发老翁，在很长一段时间里他一直遭受德西乌斯（Decius）[598]的迫害，迫害和折磨使他不久就溘然长逝了。公元399年教皇阿纳斯塔修斯（Anastasius）一世正式宣布对他的谴责，543年，他的异端邪说在由查士丁尼（Justinian）[599]召开的宗教会议上遭到咒骂，后来的诸次会议确认了这一审判。

奥利金是外倾型的古代范例。他的基本取向是朝向客体的；这在他对客观事实及其状况下所进行的慎思明辨中清楚地表现出来，而且他那条至高无上的原则——“爱和神灵显圣”（amor et visio Dei）——也显示了这一点。基督教的发展过程在奥利金身上展示了一个立足于与客体间的关系的类型；这种关系总是在性欲中象征性地表达出来，同时它也说明了为何在今天会有某些理论把所有的心理基本功能都还原为性欲。因此，阉割就是牺牲最有价值的功能的充分表现。十分典型的是，德尔图良表现出理智的牺牲，而奥利金则导致了阳物的牺牲（sacrifcium phalli），因为基督教的整个过程要求完全禁止对客体产生感官性联系，换句话说，它要求人们牺牲迄今为止最有价值的功能、最珍爱的财富、强烈的本能。从生物学角度看，这类牺牲常

被用来服务于驯化的目的；但从心理学上看，它却为通过解除旧的束缚而得以发展新的可能性开启了大门。

德尔图良之牺牲理智，是因为它强有力地把他与世俗的一切紧紧束缚起来。他之所以攻击诺斯替教，是因为在他看来，它代表了走向理智的歧途，而且同时包含着肉欲。与此相应，我们在现实中确实发现诺斯替教正分为两个派别：一派竭力追求超越所有限制的精神性，另一派则迷失在伦理的无政府主义之中，迷失在绝对的放浪形骸之中，无论这种放浪是多么恶劣多么严重，也无丝毫的收敛。我们必须明确地把节欲派（Encratites）与反秩序法律派（Antitactae或Antinomians）这两者区分出来，后者为服从某些教义、遵循所谓信条而刻意犯罪，毫无节制地放纵自己。尼科拉斯式人物（Nicolaitans）、古雅典执政官（Archontics）等，都属于这后一流派，被恰当地称为Borborians。雅典执政官的例子表明了明显的对立是如何紧密地相依共存的，因为同一个宗派分为节欲派与反秩序法律派，而两者都能符合逻辑地且一贯地追求其目标。如果有谁想知道将唯理智论推向极端，并且大规模施行其伦理的后果怎样，那么只要他研究一下诺斯替教的道德史就行了。他将完全理解理智牺牲是怎么一回事。这些人在实践上也是前后一贯的，并在生活中一意践行他们疯狂的观念，甚至达到荒唐的程度。

由于自残，奥利金牺牲了他尘世的感官快乐。很明显，对他来说，与其说理智是一种特殊的危险，不如说是使他迷恋于客体的情感和感觉。通过阉割，他使自己摆脱了与诺斯替教相联系的肉欲；这样就使他自己能无所畏惧地沉浸于诺斯替教的思想之中。相反，德尔图良则通过牺牲理智而与诺斯替教分道扬镳了，但他却因此而达到了我们在奥利金身上没有发现的宗教情感的深度。“在某一方面他高于奥利金”，舒尔兹（Schultz）说，“因为在他灵魂的最深处，他总是以生命来践履他说的每一句话；他与奥利金不同的是，使他深受感动的

东西并不是理性，而是心灵。但在另一方面，他又远远落后于奥利金，因为作为一个最富于激情的思想家，他已濒临全然拒绝知识的边缘，他对诺斯替教的攻击完全等于否定了人类的思想。”[600]

在基督教历程中，我们已看到最初的类型怎样在实际中被倒置过来：德尔图良本是个深刻的思想家，却变成了富于情感的人；而奥利金则变成了一个完全沉浸于理性的学者。当然，从逻辑上看，要把事情的这种状况反过来说，德尔图良一直是个情感的人，奥利金是个理性的人，倒是相当容易的。然而，类型的差异并没有因此而消失，而是像先前一样依然存在；此外，这样也并未能解释，德尔图良如何从理智中看见了自己最危险的方面，奥利金如何从性欲中看见了自己最危险的方面。这种情况到底是怎么发生的呢？我们可以说，经由讨论的方式从他们生命的最终命运中所显示的结论是，他们俩都被蒙骗了。果真如此的话，那么我们就必须推定，他们俩都只是牺牲了不太重要的东西，与命运做了不当的交易。这种观点的有效性在原则上当然是应该被认可的。在原始人当中不是也有这种狡猾的家伙吗，他们胳膊下夹着一只黑母鸡，然后走近他的崇拜偶像说：“看，这就是供给您的牺牲，一头漂亮的黑猪。”虽然一般人在这一贬低某些崇高对象的过程中会感到无可置疑的快慰，但我却认为这种贬斥性的解释方法并非在所有情况下都是正确的，即使它看起来似乎非常合乎“生物学”的观点。在精神领域中，就我们所知道的关于这两位伟大人物的个人经历而言，我们必须说他们的整体性格都是这样的真诚，以致他们对基督教的皈依绝不是一种欺诈行为，亦非纯粹的虚伪，而是既具现实性又有真实性的。

假如我们借此机会尝试把握这种天性的本能过程的分裂——即基督徒作出牺牲的过程的显现——的心理学含义的话，那么我们就不会步入歧途了。从以上所述可以推知，皈依同时意味着向另一态度的过渡。同时也使我们明白，导致皈依的强烈动机来自何处，德尔图良的

称灵魂为“天性上就是基督徒”到底有多大的正确性。正与天性中的其他每一种东西一样，本能的自然过程也是依循最小阻抗的原则。某些人在这方面天赋独厚，而另一些人却在另一方面聪颖过人；或者根据父母和环境的特征，对童年早期环境的适应有一些相对地要求更多的抑制和内省，有一些则相对地要求更多的同情和参与。因此具有某种偏向的态度就自动地形成了，并导致了不同的类型。既然每一个人作为一个相对稳定的存在，都拥有所有基本的心理功能，那么想要充分地适应的话，在心理上，他就必须一视同仁地运用这些功能。由于必然存在一种能解释为什么会有多种不同心理适应方式的理由：显然，仅仅从一个方面是无法解释这种现象的，因为，举例来说，当客体纯粹被思考或纯粹被感觉时，它似乎只能获得部分地理解。单一的（“类型化的”）态度只会导致心理适应的缺陷，这种缺陷在生命的历程中不断地积累起来，适应的紊乱就在此出现了，它迫使主体走向补偿作用。但是补偿只能借助消除（牺牲）迄今为止的片面的态度才能获得。这便导致能量的暂时聚积，尔后流向过去不曾被有意识地使用的一些渠道，这些渠道早就无意识地存在着。于是，适应的缺陷便能有效地解释皈依过程的原因，它在主体上被感觉为模糊的不满足感。这类情形在我们时代的转折中到处弥漫，整个人类都面临惊人的救赎需求，而且，救赎需求使古罗马的每一种可能的和不可能的狂热崇拜都前所未有地清楚显示出来了。再者，那些并不缺乏理论依据的“生命的完满存在”的代表人物，虽然对“生物学”一无所知，但是却也能借助建立在当时科学基础上的类似论据来为自己辩护。从他们身上绝对不能够推断出为什么人类竟处于如此贫乏的状况，与我们当今的科学相比，只有那时的因果论才较少地受到限制；他们的“寻觅过去”远远超越了孩提时代而达到宇宙的发生论根源上去了，他们设计出许多暗示古老蛮荒时代的种种事件的体系，并把它们当作人类遭受巨大不幸的根源。

德尔图良和奥利金所施行的牺牲是十分偏激的——对我们来说确实太过于偏激了——但是却同那个时代的精神相吻合，在那时，这种精神完全是具体化的。因此，诺斯替教徒把他们的灵论视为绝对真实的，至少与现实直接相关，就德尔图良来说，他的情感的现实性是客观有效的。诺斯替教把主观态度转变的内在知觉过程投射为一种宇宙发生系统的形式，并对其心理形象的真实性深信不疑。

在我的《无意识心理学》（Psychology of the Unconscious）（英译本1916年；1952年再版更名为Symbols of Transformation）一书中，我把全部问题都归结为欲力（libido）在基督教教徒心理过程中的流量问题，我认为欲力分为两部分，一部分直接地与另一部分相冲突。我的这种解释主要依据心理态度的单一性，这种单一性往往如此极端，致使来自无意识的补偿作用变得极为迫切。无意识内容在补偿作用方面的爆发，正是在基督教早期的诺斯替教运动中显得尤为清晰。基督教本身意味着古代文化价值的毁灭和牺牲，即古典态度的衰亡。至于目前的问题，无论我们是谈论今天的时代还是二千年前的那个时代，都很难说两者之间有什么重大的区别。

第二节　古代教会的神学论争

很有可能，在早期基督教会的论争中，类型的差异也出现在那些宗派和异端邪说的历史中。那些大致等同于原初基督徒的艾比翁尼特（Ebionites）[601]或犹太基督徒，他们坚信唯独基督有人性，把他看成是玛利亚（Mary）和约瑟（Joseph）的儿子，他的圣职仪式只是后来通过圣灵才获得的。因此，艾比翁尼特在这一点上与幻影说者（Docetists）正相反。对立的结果导致了长时间的论争。大约于公元320年，在异端阿里乌斯（Arius）[602]那里，冲突又以新的形式再度出现——尽管教义方面的冲突已经淡化，但实际上却对教会政治产生了巨大的影响。阿里乌斯竭力否定正统教会提出的信条：（基督）与圣

父同体。当我们更确切地考察关于圣体同一说（homoousia）与圣体类似说（homoiousia）之间（即基督与上帝的完全同一与实体相似的对立）阿莱亚斯式巨大争辩的历史时，我们就会明了圣体类似说教义明确地着重于感官和人类可知觉的方面，它与圣体同一说教义纯粹概念的和抽象的观点形成鲜明对照。同样，我们也会明了，单一性灵论者（Monophysites，他们认为基督的本质是绝对单一的）对乔尔斯登会议（the Council of Chalcedon）[603]的双重性灵论信条（Dyophysite，他们认为基督具有不可分割的二重性，即他的人性和神性在肉体上结合起来了）的反对再次表明，抽象的和非想像的观点与双重性灵论者感性的和自然的观点之间的对立。

这样，对于我们来说，以下事实变得极为清晰：完全像出现在单一性灵论者中的争论一样，在阿里乌斯运动中，尽管原初的构想者认为教义的微言大义是问题的主要争议所在，但是广大的群众却并未参与争论。在那个时代，即便如此精深玄妙的问题也没有任何驱动群众的力量，群众只是受到了与神学观点完全无关的政治权力的鼓噪。如果在这里类型的差异确实具有什么意义的话，那也只是因为它以一些标语口号给群众的粗野本能贴金罢了。但是这绝不能掩盖这样的事实，对于那些引发论争的人来说，圣体同一说与圣体类似说都是极为严肃的论争，因为无论从历史的角度还是从心理学的角度来看，这里所隐含的，其实是艾比翁尼特和幻影说的教义：前者主张基督纯粹是人性的，只有相对的（“外显的”）神性；后者则主张基督纯粹是神性的，只有外显的肉身性。在此含义中，更隐含着巨大的心理分裂。一种立场认为绝对的价值和重要性存在于感官知觉中，在那里，主体虽然并不总是人类和个人，但无论如何都总是一种投射出来的人类感觉；而另一种立场却认为主要价值在于抽象的和超越人类之外的东西，主体即是功能；换句话说，主要价值在自然的客观过程中，它的运作是由超出人类感觉之外的客观规律所决定的，它反过来是人类感觉的实际基础。假如人可以被如此看待的话，前一种观点偏向于功能-

情结而忽视了功能；后一种观点则因偏向于功能而忽视了不可或缺的主体的人。两种观点都在相互地否定对方的主要价值。每一种观点的代表人物越是坚决地认同自己的观点，他们就越是猛烈地进行相互的倾轧，或许他们各自都带着最大的愿望，把自己的观点强加于他人而彻底摧毁对方的主要价值。

类型对立的另一方面在5世纪初的伯拉纠论争[604]中显示出来。人即使受过洗礼也不能避免罪恶，德尔图良所深切感受到的这一体验在圣奥古斯丁那里——他在许多方面跟德尔图良并无不同——变成了完全带有悲观主义色彩的原罪观念，原罪的本质就在于从亚当（Adam）那里遗传下来的强烈贪淫欲（concupiscence）[605]。根据圣奥古斯丁的观点，与原罪相对的是上帝赋予人的赎罪的恩典，以及上帝所授任掌管拯救手段的教会组织的设置。在此观念中，人的价值被置于非常低贱的地位。人确实不算什么东西，只不过一种遭到遗弃的可怜的受造物而已，除非通过教会的中介，即通过唯一的拯救手段，变成一个分享神的恩赐的人，否则他无论如何都还是会被交付给魔鬼。这样不仅他作为人的价值而且他的道德自由和自我决断都被粉碎了；结果，教会的价值和重要性作为一种观念被极大地提高了，从而与奥古斯丁在《上帝之城》（Civitas Dei）一书中所阐明的纲领相吻合。

原罪观念尽管不断变换花样，但它却令人深感窒息，于是，在此压抑下出现了要求获得人的自由及人的道德价值的情感；乃是绝不愿意忍受长期压抑的情感，无论这种压抑的检查是多么的周密，其逻辑是多么的严密。英国僧侣伯拉纠（Pelagius）及他的学生喀利斯修斯（Celestius）就是这种人的价值情感的正当要求的热情倡导者。他们的教义建立在以人的道德自由作为既定事实的基础上。颇具意味的是，在伯拉纠的观点和双重性灵论观点之间存在着心理的血缘关系，因为遭受迫害的伯拉纠派信徒在君士坦丁堡的大主教，即聂斯托里（Nestorius）那里找到了避难所。聂斯托里主要强调基督两种本性的

分离，从而与西里尔派（Cyrillian）强调的作为神-人（God-man）的基督所具有的肉身单一性形成鲜明对比。聂斯托里确实不希望玛利亚被人们理解为“上帝之母”，而是“基督之母”。他甚至还不无理由地认为，视玛利亚为上帝之母这种观念，乃是异端邪说。由于他的努力，形成了聂斯托里派的争辩，争辩最后随着聂斯托里教会的衰亡而销声匿迹。

第三节　化体说的论争

由于巨大的政治骚乱、罗马帝国的倾覆和古代文明的衰落，各教派之间的争论也同样日薄西山，逐渐归于沉寂了。但是，数世纪之后，当局势再度稳定时，心理的各种差异也再次出现，它们开始只是暂时性的，但随着文明的不断发展而变得越来越显著。虽然那些曾在古代教会中喧嚣鼎沸的问题已经不复存在；新的形式又已经出现，但是，在这些形式下却掩盖着相同的心理问题。

大约在9世纪中叶，拉德柏提斯（Paschasius Radbertus）院长在圣餐礼（Holy Communion）上发布了一篇文章，文章中提出了他的化体说（transubstantiation）理论，该说把圣餐礼中的酒和神圣的薄脆饼看成是基督的鲜血和肉体。正如我们所熟知的那样，这一观点后来发展成一条教规，据此教规，基督化体的过程是“在真理上、在现实上、在实体上”（in truth, in reality, in substance）完成的；尽管“偶然物”（accidentals）——嘴里的面包和酒——仍然保持它们的外观，但实质上它们却被当作了基督的圣体和圣血。为了反对这一极端的具体化象征，与拉德柏提斯院长同在一个修道院的另一僧侣拉特兰努（Ratramnus），大胆地提出了一种对立的意见。但是，拉德柏提斯却发现埃里金纳（Scotus Erigena）[606]是一个更难对付的敌手，他是中世纪早期的伟大哲学家和敢作敢为的思想家；正如赫斯（Hase）在他的《基督教教会史》一书中所指出的，他在他那时代如

此卓尔不群地高高耸立，以致经历数个世纪之后教会内部才敢对他进行诅咒和谴责。作为马尔姆斯伯雷（Malmesbury）修道院院长，约在889年，埃里金纳被本院僧侣杀害。在埃里金纳看来，真正的哲学就是真正的宗教，他并不是一个对任何权威都“立即接受”的盲目追随者，因为他与那个时代的绝大多数人不一样，他能进行自己的思考。他把理性置于权威之上，这或许是非常不合时宜的，但这样却确保了几世纪后人们对他的认识。甚至对于那些人们认为无可非议的教会神父们，他也觉得只有当他们的著作中包含了人类理性的宝藏时，才可能是权威人士。因此，他确信，领圣餐礼不过是对耶稣与他的使徒们举行最后的晚餐的一种纪念形式而已，更进一步说，这种观点是每个时代中具有理性的人都能接受的。虽然他的思想是明晰的，对人们来说也简明易懂，其中丝毫也没有要诋毁神圣典礼的含义和价值的意图，但埃里金纳却与他那个时代的精神毫无共同之处，与他周围世界的各种愿望格格不入；毫无疑问，这种情形可从他被他本修道院的同僚出卖和杀害中看到。由于他能够进行理性的思考，所以他四处碰壁，难以获得成功；相反，成功却降临在拉德柏提斯身上，可以肯定，这位荣幸的院长根本就不会思考，但他却会把象征性的东西“转化为圣体”，使其变得粗俗而诉诸感官；这样，他就明显地与那个时代的精神合拍，因为当时所刻意追求的正是宗教体验的具体化。

在此宗教辩论中，我们可轻而易举地看到我们先前讨论中所遇到的那些基本因素，即厌恶与具体事物接触的抽象观点和朝向客体的具体观点。

我们无须用理性的观点来对拉德柏提斯和他的成就作出片面的、贬责的判断。尽管在现代人看来他的教条显得荒谬绝伦，但我们却绝不能误入歧途，由此把它看作一种在历史上毫无价值的东西。毋庸置疑，它是集人类谬误之大成的样板，但它的毫无价值却并非从一开始就能被判定；在作判定之前，我们必须仔细考查该教条在过去几百年

的宗教生活中到底起了怎样的作用，我们现时代又在哪些地方仍然还在间接沿袭它的影响。我们确实不能忽视它，例如，很明显，在此奇迹般的现实（基督化体）中，它确是一种要求从纯粹的感官感知中释放心理过程的信仰，而释放不可能不对心理过程本身产生影响。对思维的定向当感性占据了太高的域限值时是绝对不可能进行的。因为感性的域限值过高，它就会不断地侵入心理内容，并在那里扰乱和破坏主要建立在排除不相容心理因素基础上的定向于思维的功能。立足于这一基本思考，那些不仅从这样的观点而且从纯粹投机取巧的和生物学的观点，来证明其自身价值的宗教仪式和宗教教条的实际重要性便立刻显示出来了，更别说从教义的信仰所控制的个体中所产生出来的直接而特有的宗教印象了。当我们高度评价埃里金纳时，我们就越是不能蔑视拉德柏提斯的成就。不过，我们可以从此事例中知道，内倾型思维与外倾型思维是无法进行比较的，因为就它们的决定因素而言，两种思维形式实质上是完全不同的。我们或许可以这样说：内倾型思维是理性的，而外倾型思维却是程序式的（programmatic）。

以上论述——这是我所要特别强调的——并没有自认要对这两位神学家的个体心理作出决定性判断。我们对埃里金纳个人的了解非常不够，并不足以使我们对他的类型作出明确的诊断。据我们所掌握的一点材料，把他说成内倾型较为合适。至于拉德柏提斯，我们所知道的几乎等于零。我们只知道他的论说与常人的思维背道而驰，但是他却以确切的情感的逻辑预言了他的时代将接受并切合于此时代的东西。这倒是有利于我们把他看作外倾型。然而，由于我们的认识并不充分，我们暂且无法对这两种人格作出判断，尤其是对拉德柏提斯，情况很可能完全不是这样。他很可能是个内倾型，只是他的智力水平无法超出他时代的一般程度，他的逻辑又太缺乏原创性，以致使他只能从教会神父文章的现成题旨 中引导出那种显而易见的结论。反之亦然，埃里金纳也可能是个外倾型，如果可以证实他生活在这样的环境中，处处以常识为其特色，并且认为只有合乎常识的主张才是恰当的

和他们想要的话。当然，我们并没有找到埃里金纳这方面的证据。另一方面，我们知道那个时代对于宗教奇迹的真实性寄予了多么巨大的希望。就此时代的特征来说，埃里金纳过于显得冷酷和僵化，而拉德柏提斯的主张，则给人以提振生命的感觉，把每个人所渴望的东西具体化了。

第四节　唯名论和唯实论

9世纪关于圣餐礼的争辩只不过是一种更大的冲突的开端，这种冲突好几个世纪以来区分着人们的思维并产生了无可估量的后果。这就是唯名论（nominalism）与唯实论（realism）之间的对立。人们通常把唯名论理解为这样一个流派，它主张所谓的共相（universals），即一般的或普遍的概念如美、善、动物、人等等，它们都并不是什么实在的东西而只是一些名称或一些语词罢了，用戏谑的话来讲，只不过是一种声息（flatus vocis）。法朗士（Anatole France）[607]曾说过：“思维是什么？人怎样进行思考？我们用词来思考；词是感性的，把我们带回到自然中。这就是思维！一个形而上学家用以建构他的世界体系的东西，除了一些经过修饰的猴子和狗的叫声外，别无他物。”[608]这是极端的唯名论；当尼采把理性当作“言词的形而上学”时就是如此。

相反，唯实论却断言共相是一种先于事物的存在，认为普遍性概念本身依柏拉图所说的观念的方式而存在。不管其与教会的联系如何，唯名论是一种怀疑论思潮，它否认具有抽象特征的独立的存在形式。它是一种寓身于刻板的教条主义中的科学怀疑论。它的现实概念必然与对事物的感觉现实相吻合；事物的个别性体现了与抽象观念相对应的现实性。相反，严格的唯实论却把现实的重心转移到抽象物，回到观念和共相那里，将它们置于事物之先。

一、古代的共相问题

正如我们论及柏拉图理念学说所表明的那样，我们正在讨论一个非常古老的冲突。柏拉图的某些十分刻薄的言论如“灰白胡须、迂腐过时的学者”与“精神贫乏者”，实际上暗指犬儒学派（Cynics）和麦加拉学派（Megarians）这两个关联的哲学流派的代表人物，他们与柏拉图的精神互相格。前一流派的代表人物是安提斯泰尼（Antisthenes）[609]，尽管他与苏格拉底学派的精神氛围相去并不远，而且还是色诺芬（Xenophon）[610]的朋友，但他却依然公开地对柏拉图美妙的理念世界怀着敌意。他甚至写了一本攻击柏拉图的小册子，以人身侮辱的方法把柏拉图的名字写成Σ άθ ω ν，这个字的含义是男孩或男人，但却是指男孩或男人的性的方面，因为这个希腊字源于σ άθ ω υ ，即阴茎；这样，安提斯泰尼用由来已久的投射方式，微妙地向我们暗示了他对柏拉图怀恨的缘由。正如我们所看到的那样，对于基督徒奥利金来说，这也是他要自我阉割的主要缘由，是他通过自我阉割所要竭力加以控制的妖魔，这样他就能毫无阻碍地进入到那盛饰的观念世界中去。但安提斯泰尼是一个前基督教的异教徒，从最原初的年代以来，阳具这一被公认的象征所代表的东西，即感官的愉悦，是他衷心感到兴趣的——不单是他这样，我们知道整个犬儒学派都是如此，这一学派反复强调的主旨 是：回归天性！使安提斯泰尼将具体情感和具体感觉推向显要位置的原因是多方面的，最主要的他是一个无产者，这就直接形成了他的嫉妒性格。他并不是一个血统纯正的希腊人；他居住在希腊的外围。他的教学活动在雅典城门外进行。在那里终生致力于研究无产者的行为，他们是犬儒派哲学的典范。确切地说，整个犬儒学派都是由无产者或至少是由一些边缘人组成，这些人本身就是对传统价值的一种破坏性批判。

安提斯泰尼去世后，该学派的另一个最杰出代表人物是第欧根尼（Diogenes，公元前412—323年），他给自己授予了“犬”（K？

ω ν）的称号，他的坟墓上装饰着Parian岛白色大理石所刻成的犬。尽管他对人类充满了温情的爱，他的整个天性都散发着人类理解力的光辉，但是他仍然毫不留情地讽刺了他同时代人所奉若神明的一切。他嘲笑那些在剧场里看到舞台上的堤厄斯忒斯（Thyestes）准备吃人肉点心[611]，或看到俄狄浦斯的乱伦悲剧时心中充满了恐惧的观众；嗜食人肉并非如此可怕，因为人肉与别的肉并无特别的不同，乱伦的灾厄也绝不意味着如此严重的罪恶，正如我们的家禽牲畜再明白不过地给我们的启示那样。从各方面看，麦加拉学派与犬儒学派紧密相连。麦加拉不正是雅典人的失败的对手吗？该学派在开始时是春风得意，前程似锦，那时，由于在西西里（Cicily）的拜占庭和希伯来的麦加拉学派的建立而达到了顶峰，但从那以后，内部的争论爆发了，麦加拉很快就在争论中耗尽了精力，从此一蹶不振，在每一个方面都被雅典人遥遥领先了。雅典人常把粗鄙的农夫们的机智称为“麦加拉式戏谑”，这是一种被打败的民族从母亲那里遗传下来的嫉妒，从此嫉妒中，可以解释不少麦加拉哲学的特征。像犬儒学派一样，这种哲学是十足的唯名论，与柏拉图思想观念的唯实论正相反对。

麦加拉的信徒斯蒂朋（Stilpon）是该学派的举足轻重的代表人物，我们必谈到关于他的一件很有特色的轶事：有一天斯蒂朋来雅典，在雅典的护城上看到了菲狄亚斯（Phidias，公元前5世纪的希腊雕刻家）雕塑的巧夺天工的智慧女神雅典娜（Pallas Athene）。作为虔诚的麦加拉信徒，他认为这并不是宙斯的女儿，而是菲狄亚斯的女儿。从此戏谑中，全部麦加拉式思维都显露无遗，因为斯蒂朋常谓一般性概念并没有真实性或客观有效性。因此，当我们谈及全称的“人”时，其实没有谈及任何人，因为这既不是指这个也不是指那个个人。普鲁塔克（Plutarch，46—120，希腊传记作家）认为下面这句话出自于他，“一事物丝毫不能断言另一事物的性质”[612]。安提斯泰尼的教诲也与此十分相似。这一思维陈述类型最古老的代表似乎要算拉姆尼斯的安蒂芬（Antiphon of Rhamnos），一个与苏格拉底同时代

的雄辩术教师，从他那里流传下来的一句话源远流长：“一个知觉到某修长物体的人，既不能用他的眼睛看到这个长度，也不能用他的心灵辨认这个长度。”[613]该陈述直接导致了对一般性概念的实体性的否定。自然，柏拉图理念的整个地位都被这种思维类型所松动，因为在柏拉图看来，恰恰是理念才具有永恒不变的有效性，而“现实的”和“多”则只是观念瞬间的反映。相反，犬儒-麦加拉派的批评却从现实的观点出发，把一般性概念解释为纯粹的诡辩和描述性名称，它们丝毫不具有实体性，而把重点放在个别事物上。

这种明显的和根本的对立被龚帕兹（Gomperz）简单地理解为属性（inherency）和述词（predication）的问题。例如，当我们谈到“热”和“冷”，我们谈的是“热”和“冷”的东西，对这些东西来说，“热”和“冷”是它们的属性、述词，或判断（assertions）。判断指涉的是某些被知觉到的和实际存在着的东西，亦即热的和冷的物体。从大量类似的例子中，可以抽象出“热”和“冷”的概念，我们在思维中可将这些概念立刻再次联系到某些具体和实物般的东西上去，因而对我们来说，“热”和“冷”等概念便成为实物般的东西，这是由于在抽象过程中仍然保留有感官知觉的缘故。我们要想从抽象物中去除其“实物性”是极其困难的，因为对每一个抽象物而言其所抽象的实物都是如影随形的。在这个意义上，述词的实物性实际上便是一种先天的东西。如果我们现在进一步转到更为高级的一般概念“温度”上来，那么它的实物性对我们来说仍然是可以立即知觉的，尽管它在感官上的明确性有所减弱，但却还是保有所有感官知觉所拥有的那种可表现性（representability）的特质。如果我们再上升到一个更高级的一般概念，即能量，那么其实物性的特征就完全消失了，并且在某种程度上，其可表现性的特质也随之而去。在这一点上，关于能量的“本质”的分歧就出现了：能量是一个纯粹的抽象概念，还是某种现实存在的东西呢？可以肯定，当今那些博学的唯名论者完全相信，“能量”不过是一个名称，一个我们精神计量的“筹

码”（counter）罢了；不过，尽管如此，我们日常生活谈话中的“能量”仍然被看作似乎是某种实物般的东西；这样，从知识论的观点来看，就不断在人们的头脑中撒下了最大困惑的种子。

纯粹概念这种实物般的性质自然渗透到抽象过程中，带来述词或抽象观念的“现实性”，它并非人为的产物，也并非独断地将概念实体化（hypostatizing），而是本质上必然的。因为实际情况并不是抽象观念被独断地实体化，并移植到一个同样人为的超验世界去；实际的历史过程正好与此相反。例如，在原始人那里，映像（imago）或者说感官色觉心理的反映，是如此强烈和富于感官色彩，以致当一种自发的记忆-意象再现时，有时甚至具有幻觉的性质。因此，当其已去世的母亲的记忆-意象突然再现于一个原始人的头脑里时，他会仿佛看到和听到了她的鬼魂。我们只是“想到”死去的亲人，但原始人却知觉到了他们，这正是由于他的心理意象的感官性非同寻常所造成的。这就可以解释原始人对鬼魂的信仰；所谓鬼魂就是我们可以简单地称为“思想”的东西。当原始人在“思想”时，实际上他所拥有的只是灵视，灵视的现实性是如此强大，以致使他经常误把心理的当成现实的。鲍威尔（Powell）说：“在原始人的思维中最原初和最基本的混淆便是主观与客观的混淆。”[614]斯宾塞（Spencer）和吉伦（Gillen）也观察道：“一个野蛮人在梦中所体验到的东西，在他自己看来，跟他在醒着时所看见的东西同样真实。”[615]我本人对非洲黑人的心理所作的研究完全与上述发现相吻合。对精灵的信仰，乃是源自于心理的唯实论以及意象相对于感官知觉所具有的自主性，而非产生于原始人对于解释的任何需要，因为这只不过是欧洲人加在他们头上的。对于原始人来讲，思维乃是灵视性的和听觉性的——因此它也具有启示（revelation）的特性。由此，巫师，即灵视者，就是原始部落中的思想家，他造成了精灵和诸神的显现。这就是思维的魔性作用的根源；由于它是现实性的，所以跟行动是一样的。同样，作为思想外覆物（the outer covering）的字词也具有“现实的”效果，因

为它唤起了“现实”的记忆-意象。原始人的迷信使我们惊诧不已，这只是因为我们极成功地消除了心理意象的非感官性；换句话说，我们已经学会了抽象地思考，当然，还总是带有上面所提及的局限性。然而，任何从事分析心理学的人都知道，即便对“有教养的”欧洲病患者来说，也必须经常提醒他注意，这是“思维”而非“行动”。或许，某个病人需要这种提醒，是因为他相信仅仅思考某些东西就足够了；而另外一个病人需要这种提醒，是因为他觉得他不能去想某些东西，否则他会立刻付诸行动。

正常个体的梦幻，以及伴随精神错乱而起的幻觉都表明心理意象的原初现实性是如何轻而易举地再现出来，神秘主义者甚至会借助人为的内倾，致力于重建意象的原初现实性，以便增加对外倾的抗衡力。我们能在摩拉王（Molla-Shah）为伊斯兰教神秘主义者特威库尔-柏格（Tewekkul-Beg）主持的入教仪式中找到说明问题的显著例证。特威库尔-柏格描述道：

说了这些话后，他（摩拉王）叫我坐在他的对面，这时我的所有感觉都好像麻木了，他命令我在内心描绘他本人的形象；把我的眼睛蒙上后，他嘱咐我在心中把灵魂的所有力量都聚集起来。我服从了，顷刻之间，在教主特别恩赐的精神救助之神的感召下，我的心扉豁然开朗。我在我的内心最深处看见了一个东西，酷似一只翻过来的碗；当碗被放正时，一种无边无际的快乐情感骤然间流遍了我的整个身心。我对教主说：“在这间屋子里，坐在您的面前，我在内心深处看见了一幅真实的图像，就好像是另一个特威库尔-柏格坐在另一个摩拉王的面前一样。”[616]

教主向他解释说这只是他入教仪式中的第一个现象。一旦通向现实的原初意象的道路被凿通，其他的意象很快就会接踵而至。

这种述词的现实性被看成是一种先天给定的东西，因为它原本就存在于人类精神中。只有通过后来的批判，抽象物才去掉了现实的性质。即使在柏拉图时代，这种对字词概念的具有魔力的现实性的信仰仍然如此巨大，致使哲学家们煞费苦心地设计出一些圈套和悖论（fallacy）来，以便能够在绝对的字词含义的帮助下强制性地获得某种荒谬的回答。麦加拉教徒尤比利德斯（Megarian Eubulides）所设计的“戴面纱的人”（Enkekalymmenos）的悖论就是一个简单的例子。它用文字表现如下：“你能认出你父亲吗？能。你能认出这个戴面纱的人吗？不能。你自相矛盾，因为这个戴面纱的人就是你父亲。因此，你能认出你父亲，但在同时你又不能认出他。”这一悖论仅仅在于，那个被询问的人天真地假设“认出”一词在任何情况下都是指同一客观事实，然而在现实中它的有效性却只被局限于某种特定情形。“带角的人”（Keratines）的悖论也基于同样的原则：“你没有遗失的东西，你就还拥有它；你并没有遗失犄角，因此你就有（长了）犄角。”同样，这一悖论也在于被询问者的天真，他在前提中假设了一个特定的事实。通过这种方法，可以相当令人信服地证明，那种绝对的字词含义完全是一种幻觉。因此，以柏拉图理念的形式出现、具有形而上学的存在和独一无二的有效性的一般性概念，其实处在岌岌可危的窘境中。龚帕兹说：

人们仍然没有对语言失去信任，语言通常凭借词语相当不恰当的对具体事物的表达方式唤醒我们，使我们了解事物。相反，在人们中间还普遍存在一种天真的信念，即认为词义的范畴和在总体上与之相对应的此词的运用范围，必定在每一个方面都天衣无缝地吻合起来了。[617]

这种绝对的魔术般的字词含义预设了字词也隐含事物的客观行为，对此，诡辩派的批评倒是十分中肯的。它令人折服地证实了语言的无能。若就观念仅仅是一些名称而言——这一假设仍然有待证明

——对柏拉图的攻击就是可以成立的了。但是当一般性概念指称事物的相似性和一致性时，它们就不再仅仅是一些名称了。那么问题就变成，这些一致性是否合乎客观现实。一致性确实存在着，因而一般性概念也对应于某种现实。它所包含的现实性和对实物的精确描述难分轩轾。一般概念与后者的区别仅仅在于它是对事物的一致性的描述和指称。因此，问题既不在一般性概念也不在柏拉图式理念，而在于其语词的表达，表达显然在任何情况下都既不能充分地描述事物也不能描述事物的一致性。因此，从原则上讲，唯名论者对观念论的攻击是毫无道理的僭越行为。因而柏拉图愤嫉地不予理睬是完全有道理的。

根据安提斯泰尼的看法，内属性原则（inherence principle）在于这样一个事实：不只是没有任何一种而是根本就没有任何述词（宾词）能够论断与其非同一物的主词。安提斯泰尼认为只有那些与主词完全同一的述词（宾词）才是有效的。有些同一性陈述如像“甜的就是甜的”并没有说明什么东西，因此也毫无意义。除此之外，内属性原则的弱点还在于：同一性陈述跟实物本身毫无关系；“草”这个词与实物“草”并没有什么联系。那么，内属性原则在相当大程度上与古代字词崇拜具有相同的内容，语词崇拜天真地认为字词就是实物。因此，当唯名论者对唯实论者这样说时：“你在做梦——你以为你正在与实物打交道，但实际上你只不过在与语词这个怪物缠斗！”唯实论者也完全可以用同样的话语来回击唯名论者；因为唯名论者也没有顾及到实物本身而只是顾及到了字词，他用字词取代了实物。即使对每一个个别的实物使用不同的字词，但它们毕竟是字词而不是实物本身。

说实在的，尽管“能量”的概念被公认是一个语词概念，但它具有如此显著的现实性，以致电力公司都能靠它分派红利。电力公司董事会肯定不会允许以任何形而上学的证据来证实能量的非现实性。“能量”一词只不过指出了力量现象的一致性，其一致性以最生动的

方式每天都在证实着它的存在。由于一个实物是实存的，而某个字词又约定俗成地被用来指称这个实物，所以这个字词也获得了“现实意义”；更进一步讲，由于事物的一致性是实存的，因而指称事物一致性的一般性概念也同样获得了现实意义，它与指称个别事物的字词的现实意义是完全相当的。价值重心从一边向另一边的转移乃是个体态度和当时心理的问题。龚帕兹在安提斯泰尼身上也感觉到了这种潜在的心理因素，并作了如下描述：

健全的常识、对所有梦幻情绪的抗拒、或许也包括个人情感的力量，都在人格上，因而也在个体的整个性格上，全然打上了现实的印记——它们都处在现实力的影响下。[618]

对此，我们还可以解释那种男性的妒忌，一个没有获得充分公民权利的无产者，一个因命运的吝啬使其缺失美貌姿态的男人，充其量只能通过诋毁别人的价值才能爬到他所向往的高度。犬儒主义者尤其具有这种性格特征，他必然总对别人吹毛求疵，属于别人的东西，在他看来没有一样是神圣的；倘若他能抓住宣扬忠告其毫无价值的机会，他甚至会毫无顾忌地去毁坏别人家庭的安宁。

柏拉图的理念世界及其永恒的现实性，必然与这种根本上对心灵的批判态度恰相反对。很显然，构成这一观念世界的人具有一种心理取向，它与以上所描绘的那种吹毛求疵的、破坏性的判断格格不入。柏拉图的思维是从杂多的事物中抽象和创造出综合的建构性概念，它们指称和表现事物的普遍一致性，并且被当作真正实存的东西。它们无形的和超人类的性质直接与属性原则的具体性相对立，而后者却把思维的材料还原为独特的、个别的客观之物。诚然，这种尝试与单只接受述词的原则一样是不可能的，它把与众多孤立的事物有联系的东西提到永恒存在的地步，成为永不朽败的实体。这两种判断形式都各有其理论依据，因为两者都理所当然地表现在每一个个体身上。据我

看，该情形最清晰地表现在下面事实中：麦加拉学派的创始人，即麦加拉的欧几里得（Eucleides of Megara）[619]创立了一种高超于个别和殊相之上的“统一于一”（All-oneness）的原则。他把伊利亚学派（Eleatic）[620]关于“存在”的原则与“善”结合起来，在他看来“存在”和“善”是完全一致的。唯一与之对立的只是“非存在的恶”。这种乐观主义的“统一于一”当然只是一种最高秩序的一般性概念。它简单地包纳了存在，却又同时与所有的证据相抵触，在这方面比柏拉图的理念尤甚。欧几里得借此概念通过对建构性判断（constructive judgements）作否定性批判的清除，提供了一种走向纯粹语词的补偿。他的统一于一的原则是如此的渺茫与模糊，以致它完全不能表现事物的一致性；它根本不是什么类型，而只是希望获得统一的愿望的产物，该愿望想包纳个别事物无序而杂多的状态。这种寻求统一的愿望在那些忠实于极端唯名论的人身上显得最为迫切，倘若他们想摆脱他们那种否定性批判的态度的话。因此，在这类人的身上看到一种绝对不可能而又武断的基本一致性（fundamental uniformity）之类想法，一点也不用大惊小怪。那种完全建基于内在性原则的情形是明显不可能的。龚帕兹十分中肯地评论道：

在每一个时代这类企图都注定要失败。在一个缺乏历史理解力的时代里，它们要想获得成功是绝对不可能的。在此时代里，任何对心理的深入洞察都几乎完全被忽视。因此，那些较为浅显但总体说来并不怎么重要的价值，便会将其他较为重要但不易被觉察的价值挤到背后；这并非仅是一种危险或威胁，而是必然会发生的事。当把兽性和原始性当作典范，而竭力斥文明为累赘时，人们毁灭性的手就伸向了从遥远年代起逐渐积累起来的人类进化的果实。[621]

建构的判断——作为属性原则的对立面，它建立在事物一致性的基础上——创造了属于文明的最高价值的普遍观念。即使这些观念仅仅属于已逝的先人，但仍然有不少线索把我们同它们紧紧地连在一

起，正如龚帕兹所说的那样，它们已经获得了一种几乎坚不可摧的力量。他继续写道：

失去生命的躯体的确应该有获得我们的赞誉、尊敬，甚至我们为之作出自我牺牲的奉献的权利，我们对已逝的先人就是这样，在这里我们只须提及那些雕像、坟墓和战士的徽章就够了。倘若我们曲解了自己的本性，倘若我们竭力成功地扯断了那些联结到我们的线索，使我们陷入野蛮之中，我们就会使自己的灵魂遭受可怕的创伤，或许可以说，我们所有那些用绚丽的外表来装饰的赤裸而最低级的现实的情感都失落了。生命的美，生命的高雅，全部动物本能的教化，以及对艺术的欣赏和追求，都依赖于对这种绚丽外表的高度评价，依赖于对所有称之为代代相承的价值的高度评价——事实上，对于所有这一切，犬儒学派都毫无顾忌或毫不怜惜地进行了彻底的毁灭。当然——一个人完全可能乐意在这个问题上对犬儒主义者和他们众多的现代追随者让步——这里还有一个界限，脱此界限，我们就能在一定程度上逃离联想原则的支配，我们就不会因深受无限的联想原则支配所生的愚蠢和迷信而感到负疚了。[622]

我们已详尽地研究了内属性和述词的问题，这不仅因为此问题在经院哲学的唯名论和唯实论之中一再出现，而且因为它从来就没有平息过，或许还将继续下去。因为在这里，问题的争议所在仍然是抽象观点与个体思维和情感之间的类型对立，前者将决定性价值系于精神过程本身，后者则有意识或无意识地以对客体的感觉为取向。在后种情况下，精神过程只是一种手段，重心放置在人格上。一点也不奇怪，无产阶级哲学采纳的是内在性原则。无论在哪里，只要有足够的理由把重心转移到个体情感上去，那么思维和情感就会由于缺乏肯定的创造性能量（能量都转入到个体方面）而变成否定性批判的了；思维和情感也就成为一种纯粹的分析性器官，它将所有事物归结为具体的和特殊的。由此产生的无序的特殊物的堆积，顶多被归结为模糊的

“统一于一”的感觉，此感觉显然带有愿望的（wishful）特征。但是，一旦把重心置于精神的过程，作为理念的心灵活动的结果便统辖了无序的杂多性。理念被尽可能地非个人化（depersonalized）了，然而个体情感还是近乎全然地进入了使其人格化的精神过程中。

在继续展开论述之前，或许我们应该考察一下，在我们认为柏拉图本人很可能属于内倾型的假设中，柏拉图理念学说的心理学是否为我们提供了证据，而犬儒学派和麦加拉学派的心理学是否允许我们把安提斯泰尼、第欧根尼，或斯蒂朋这样一些人物看成是外倾型的呢？用这种形式来解决问题是完全不可能的。只有在仔细而详尽地研究柏拉图那些被当作人性纪录（documents humains）的真实著作后，我们才可能得出他属于哪一类型的结论。从我自己来讲，我并不想冒失地作出任何明确的判断。如果有谁能够以证据来说明柏拉图确实属于外倾型，那也不会使我感到惊讶。至于其他的人，流传下来的材料是如此的支离破碎、残缺不全，因此，在我看来，要作出明确的判断是相当困难的。既然现在讨论的两种思维类型都取决于价值重心的置换，那么理所当然地，在内倾的情形中，个体情感也同样有可能由于各种不同的原因而被推到显要的位置，将思维置于其支配之下，这样，他的思维就变成否定性批判的了。对于外倾型来说，价值的重心被放在与客体本身的关系上，而不是必然地置于他个人与客体的关系上。当与客体的关系占据了显要地位时，心理过程就已经受到了制约；但倘若心理过程单只关注于客体的性质，而回避了个体情感的渗入，它就不具有破坏性特征了。因此，我们不得不把内属性原则与述词原则之间的特定冲突当作一种特殊情况来考察，在我们今后的研究过程中，我们将对此特殊情况进行更为彻底的考察。这一情况的独特性取决于个体情感所扮演的是肯定亦或是否定的角色。当此类型（一般概念）把个别事物抑制到极小程度时，那么这种类型就获得了集合性观念的真实。当个别事物的价值清除了这种类型（一般概念）时，那么自由放纵的分裂就降临了。这两种情况都是极端的和不平衡的，但是它们

形成了一幅对照鲜明的画图，这幅画图线条清晰、轮廓分明，没有留下任何需要费力辨认的东西，它那明显的夸张使某些特征昭然若揭，尽管这些特征过去采取的是较为温和因而也是较为隐匿的形式，它们紧紧地与内倾型和外倾型的本质黏连在一起，甚至当处在个体情感并未占据显要位置的那种个性状况中也是如此。例如，心智功能到底是为主还是为仆，将造成极大的差异。思维和情感占据主导地位与仅为次要地位是极不相同的。即使有利于普遍价值的最深入的个体的抽象力也无法完全消除个人因素的渗入。由于这种情况的存在，思维和情感也就包含了那些破坏性倾向，这类倾向往往来自面对严酷的社会状况个人所作的自我维护。但是，假如我们为了顾及个人的倾向而把传统的普遍价值降低为个人的潜在倾向的话，那将是极大的错误。那是一种伪心理学，不过，这种心理学也确实存在。

二、经院哲学中的共相问题

两种判断形式的争端之所以一直没有得到解决，是因为缺乏第三仲裁者。波菲里乌斯（Porphyry）将此问题带入了中世纪，他说：“就普遍的和一般性的概念来说，真正的问题是：它们到底是实在的还是仅仅是理智的？是物质的还是非物质的？是脱离可感觉事物的还是围绕并寓身于这些事物之中的？”[623]经院哲学就是以这种形式对待此问题的。他们从柏拉图的观点开始，即共相先于事物存在（universalia ante rem），普遍性观念作为一种原型和范式，它们高于所有个体事物并完全与它们区分开来，孤傲地存在于“天堂般的地方”，正如聪明的狄俄提玛（Diotima）与苏格拉底关于美的谈话中所说的那样：

这种美在他面前并不会以漂亮的脸蛋、美妙的双手或其他任何属于肉体的东西的美显示出来，不是像思想或科学那样的美，也不在它自身之外任何其他的东西中，无论这些东西是生命体、大地、天空还

是别的什么；他视这种美为仅仅存在于它自身的、绝对的、独一无二的、永恒的美；所有其他的美的事物只能部分地分享它，因此，别的美有生有灭，但这种美本身却并无增减，也不会受有任何改变。[624]

正如我们看到的那样，柏拉图的形式与那种认为一般性概念仅仅是语词的批判性设定完全针锋相对。在后者中，现实的东西是先于存在的，而观念的东西则后于存在。这种观点标明：共相后于事物存在（universalia post rem）。在这两种观点之间伫立着亚里士多德较为中庸的现实主义观点，它被称为共相存于事物（universalia in re），即形式和事物并存。亚里士多德的观点是一种具体性的调解的努力，这与他的性格完全吻合。与他的老师柏拉图的超验主义截然相反——柏拉图派后来蜕变为毕达哥拉斯[625]式的神秘主义，亚里士多德完全是一个重现实的人——我们应该补充一点，这是指古代的现实——这种现实所包含的东西大都是具体形式，随着时代的推移，它们才被抽象和加入到人类心灵的库藏中去。亚里士多德的解决方式是对古代普遍认识的具体化。

以上三种形式显示了中世纪关于共相问题的重大争论中各种观点的概况，它们是经院哲学辩论的核心所在。但我的任务——即使我有这种能力——绝不是要过多地涉及这场巨大争论的细微方面。只要能对各种取向作一番大致的描述，我就心满意足了。辩论大约始于11世纪末的罗塞利纽斯（Johannes Roscellinus）。他把共相看成只是实物名称的集合，或者用传统的话来说，乃是肠胃 气体的声响。在他看来，存在着的只是个体事物。正如泰勒（Taylar）中肯地指出的那样，他“被个体的实在性牢牢地抓住了”[626]。他的另一个明显的结论是认为上帝也只不过是一个个体，因而他把三位一体分解成三个分离的位格；所以，罗塞利纽斯实际上是奉行了三位异体说（tritheism）。这在当时唯实论流行的情况下是不容许的，1092年，罗塞利纽斯的观点在苏瓦松（Soissons）举行的长老会议会上遭到了

猛烈的谴责。他的对立面是阿伯拉尔（Ablard）的老师冯·桑博（Guillaume von Champeaux），一个极端的唯实论者，但气质却是亚里士多德式的。据阿伯拉尔说，他在上课时把同一个事物既看成以其整体性存在，又看成以特殊的个体事物存在。在个体事物之间并没有什么本质的差异，有的只是杂多的“偶然物”（accidentals）。在此观点中，事物的实际差异被解释成偶然性的东西，正像在化体说教义中，面包和酒都只是“偶然物”一样。

经院派哲学的创始人、坎特伯雷的圣安塞尔姆（Anselm of Canterbury）也坚定地站在唯实论这一边。作为一个货真价实的柏拉图主义者，共相在他看来存在于神圣的逻各斯（logos）中。从此立场出发，圣安塞尔姆建立的并在心理学上相当重要的上帝论证——也可称为本体论论证——就能得到理解了。该论证以上帝的观念证明上帝的存在。费希特[627]将此论证清楚地概述如下：“一个绝对之物的观念在我们意识中的存在，就证实了这一绝对之物的现实存在。”[628]安塞尔姆认为，只要一种至高的存有物的概念出现在理性之中，这也就同时涉及了实存的性质。他继续说道：“确实有这么一种存在，我们想不到任何比它还大的东西——它是如此的确实，以致无法被设想为不存在，这就是您，我们的天主。”[629]本体论论证的逻辑缺陷是如此的明显，以至于甚至需要用心理学的解释来说明像安塞尔姆这样的头脑是怎样炮制出如此的论点的。我们能从唯实论者一般的心理意向中找到直接的原因，换句话说，即从这样的事实中找到直接的原因：并非只有一个社会阶层，而是在当时的时代潮流下，有相当多的社会群体把价值的重心置诸观念上。因此，对他们来说，观念体现了高于个体事物真实的真实性或对生命的价值。因此，要想让他们承认在他们看来最有价值和最有意义的东西并不是真正存在的东西，这简直是不可能的。确实，他们手中掌握了最有效最有力的证据，因为十分明显，他们的生活、思维和情感都完全定向于这种观点。观念的不可见性在

它的显著效用方面起不了什么作用，因为效用事实上就是一种现实。他们所具有的是一种理想而不是现实的感觉概念。

安塞尔姆的同时代对手是高利洛（Gaunilo），他认为那种一再出现的幸福岛（Islands of the Blessed）的观念（荷马：《奥德赛》，第8章）并不必然能证实它们的实际存在。这种反对显然是合乎情理的。在几个世纪的历程中，出现的这类反对并非不多，但是，它们并不能阻碍本体论论证的存在，甚至一直保存到晚近。因为本体论仍在19世纪找到了它的代表人物诸如黑格尔、费希特和洛采（Lotze）。这些相矛盾的陈述并不能归咎于这些思想家逻辑上某方面的缺陷，也不能归咎于其任何方面的昏聩，那是荒唐可笑的。事实上，这都应该归咎于深层的各种心理差异，我们必须认识和掌握这些差异。那种认为实际上只存在一种心理或只有一种基本心理原则的假设完全是令人难以接受的武断，它往往属于常人的伪科学的偏见，人们口头上所说的总是单数的人和单数的人的心理，仿佛除此之外别无其他的心理似的。同样地，人们所说的也总是单数的现实，就像整个世界中仅此一种现实似的。所谓现实，是在某个人灵魂中运作着的东西，而不是某些人所认为的在那里起作用的东西，因而轻率地对其作出带有偏见的概括（generalizations）。即使这种概括是以科学精神的方式进行，但我们绝不能忘记，科学并不是生命的结论，它实际上只是心理态度中的一种，只是人类思维形式中的一种形式。

本体论既非论证也非论据，而只是下面情形的心理证明，即某种特定的观念对于某群人来说是有效的和现实的——一种与感知世界互竞高低的现实性。感官主义者自卖自夸他的现实确定性，而观念论者则坚持他的真实确定性。心理学必须认识这两种（或更多）类型的存在，并且必须避免在任何情况下把其中的一种误解为另一种，也绝对不应该把一种类型归结为另一种类型，仿佛“另一类型”的一切都只是此类型的一种功能而已。这并不意味着那条值得信赖的科学公理

——解释原理不能超出必需的程度——应该取消。但是，我们所需要的心理学解释原理的多样性依然存在。除了前面所提到的那些有利于这一假设的论点外，我们还应该看到一个非常显著的事实：尽管康德已经很明显地最终推翻了本体论论证，但是在此之后仍有不少后康德主义哲学家又走回了老路。早在中世纪时期，人们至少拥有一种共同的生命哲学，与他们相比，我们今天已远非这样了，因而我们甚至更难于理解那些二元对立范畴——观念主义与现实主义，唯心主义与唯物主义，以及它们所引发的所有附属问题。

可以肯定的是，任何诉诸现代理性的逻辑论证，都不会支持本体论论证。本体论论证本身跟逻辑毫无关系；但是，在安塞尔姆遗留给历史的形式中，它是一种后来才被理智化或理性化的心理事实，诚然，要不是靠以假定为论据的狡辩（begging the question）及其他各式各样的诡辩术，这是不可能做到的。然而，正是在这种情况下，这种论证才显示出它毋庸置疑的效力，即是说，它确实存在着，并且公众舆论也证实了它的普遍存在。我们所要思考的正是如此事实，而不是它用以论证的诡辩术；本体论论证的弱点恰恰在于：它运用逻辑来论证，然而它实际上绝不只是一种纯粹的逻辑论证。因为真正的关键在于它是一种心理事实，其存在和效力是如此的清楚，完全不容置疑，以致根本不需要任何形式的论证来证明。“上帝存在着，因为人们想到了他”，在此陈述中，公众舆论证实了安塞尔姆的正确。它是一种明显的真理，而实际上只不过是一种同一性陈述（statement of identity）。有关它的“逻辑”论证是多余的，也是错误的，因为安塞尔姆希望把他关于上帝的观念树立为一种具体的现实。他说：“毫无疑问，在理解力和在现实中，存在着某种更伟大的无法思考的东西。”[630]不过，在经院哲学看来，现实概念与思维是存在于同一层面的东西。因此，阿雷欧帕吉特的狄奥尼修斯（Dionysius the Areopagite）——他的作品对中世纪早期哲学产生过巨大影响——从相邻范畴中区分出了理性的、理智的、可知觉的与简单存在着的东

西。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）则既把存在于灵魂之外的，也把存在于灵魂之内的东西当作现实。这一引人注目的等同使我们认识到那时代思维所具有的原初的“实物般”的特征。从此心灵状态来看，本体论论证的心理根源就变得易于理解了。观念的实体化绝不是关键性的东西；相反，它只是受了思维那种原初感官性（具体性）的影响。从心理学上看，高利洛想反对的论点是不充分的，因为尽管公众舆论证实，幸福岛的观念确也经常出现，然而它绝对没有上帝观念那么有效，上帝观念因而获得了更高的“现实价值”。

后来那些继承本体论论证衣钵的作者至少在基本原则上重蹈了安塞尔姆的覆辙。康德的理性是最后的例证。因此我们将作简略的概述。他说：

绝对必然的存在概念是一个纯粹理性的概念，即是说，是一个纯然的观念，此观念的客观现实性很难被理性要求的事实所证明……但是，判断的无条件的必然性并不同于事物的绝对必然性。判断的绝对必然性只是事物的一种有条件的必然性，或者说只是判断中的谓词的有条件的必然性。[631]

在此之前，康德曾举了一个必然判断的例子，即一个三角形必有三个角。关于这一论述他继续说道：

以上论述并不表明三个角是绝对必然的，但是，在有一个三角形（即这个三角形是被给予了的）的条件下，三个角将必然地发现于已经给予了的三角形中。确实，有如此大的一种幻觉的力量为此逻辑的必然性所证实，以致以此方式同样可为一个简单的设计所证实，因为设计是因某物的先验概念而形成的，正如实存之物已包含于先验概念的意义中那样，这样，我们就可以说我们已证成了结论，因为实存之物的必然性已归属于概念的对象中——已处在该物被我们所给定的条件下（它存在着）——所以依照同一律，我们必然要去设定此概念的

对象的存在，因此存在本身是绝对必然的——再重复一遍，因此理由，存在的实存总已在概念中得到了思考，该概念或许是随意设定的，或许处在我们设定了其对象的条件下。[632]

康德在这里所指的幻觉的力量（power of illusion）并不是别的什么东西，正是原始人的字词魔力，该魔力同样神秘地寓于概念之中。人们最终并非总是通过指代现实或表征存在来认识字词或辨别语声，这确实经历了相当长的进化过程。但是，即使某些人已领悟到了这一点，却并不足以从每一个人的头脑中清除掉那种根植于概念的迷信力量。很明显，在这种“本能的”迷信中存在着某些无法根除的东西，因为它具有某种存在的权利，但直到如今，这种权利还没有得到足够的认识。现在，在康德对幻觉所进行的阐释中，谬论也被以同样的方式引进了本体论论证中。他从“绝对必然的主体”这一命题开始，该命题完全内在于实存的概念中，所以，要驳倒它而又不自相矛盾是不可能的。这一概念当是“最高的现实存在”概念。

可以断言，该概念拥有全部现实性，我们有理由去设定，如此的存在是可能的……那么，“全部现实性”囊括了实存；因此，实存包含于可能的事物的概念中。这样一来，倘若事物被拒斥，那么事物永恒的可能性亦被拒斥——然而这是自相矛盾的……在此情形中，要么内在于我们中的思想就是事物本身，要么我们已在可能性范围内预设了实存，于是，以此为据，我们可从其永恒的可能性来推断其实存——这除了是同语反复之外什么也没有说。[633]

存在（being, Sein）显然不是一个现实的述词；即是说，它不是一个某物的概念，能被增加到该事物的概念上去，它只是对某物的设定，或者对某种决定性因素的设定。用逻辑的语言来说，它只是一个判断的系词。“上帝是无所不能的”这个命题包含两个概念，其中每一个都有其对象，即“上帝”与“无所不能”，两个概念中的小词

“是”（is）并没有增加新的陈述，它只是有助于在与主词的联系中去设定述词。现在，倘若我们把主词（上帝）与所有它的述词（“无所不能”即其中之一）联系起来，说“上帝是”，或说“上帝存在”，那么，我们并没有对上帝的概念增添新的陈述，我们只是将主词本身设定于其所有的述词中，确切地说，将它设定为一个与我的概念密切相关的对象性存在。在此情形下，对象与概念这两者的内涵都必然是同一的；没有任何东西增添给概念，通过我对作为被绝对地给予的对象的思考（经由“它是”的表达），它仅仅表达了某种可能性。换言之，现实的并不比只是可能的包含有更多的东西。一百个现实的银元并不比一百个可能的银元含有更多的钱……但是，拥有一百个现实的银元与仅仅拥有一百个银元的概念（即它们的可能性）对我的经济地位而言却是极不相同的。[634]

因此，不管我们关于对象的概念的内涵多么的丰富，如果我们要把实存归属于对象，我们就必须超脱出对象的概念。取而代之的是，在感知对象的情形中，根据经验的法则，使我们对某物的感知进入与它们的联系中。但是，当论及纯粹思维的对象时，我们却毫无办法去知悉对象的实存，因为它是在完全先验的形式中被认识的。我们所有对实存的意识（不管是经由直接地感官感知还是间接地经由与对某物的感知相关联的推断）皆只属于经验的领域；任何（被指称的）外在于此领域的实存，虽然并非是我们所宣称的那种绝对不可能的存在，然而它实质上只是永远无法证实的假设[635]。

在我看来，对康德的基本论述作出详细的提示是非常必要的，因为正是在这里，我们发现了理性存在（esse in intellectu）与现实存在（esse in re）之间最明显的区别。黑格尔强烈地谴责康德，人们不应把上帝观念与想像中的一百个银币 相比较。但是，正如康德十分正确地指出的那样，逻辑必须排除一切内容，因为只要有一种内容占据优势，它就不再是逻辑了。从逻辑的观点看，在逻辑关系的非此

即彼（either-or）之间，永远不会有第三者插足。但是，在理性和现实之间，却还存在着灵魂（anima），灵魂的存在使得全部本体论论证变得毫无意义。康德在他的《实践理性批判》中试图以哲学的语言对灵魂的存在作出全面深入的评价。他把上帝当作实践理性的假设来介绍，该假设源自先验的认识：“对道德律的尊敬必然导向最高的善，以及随之而来的对最高的善的客观现实性的设定。”[636]

这样，灵魂的存在就成了一个心理事实，唯一需要确定的是，它在人类心理中仅出现过一次，还是经常或普遍的出现。被称为“上帝”并被归结为“最高的善”的事实，正如这个词本身所指示的那样，意指最高的心理价值。换句话说，上帝是这样一种概念，在决定我们的思想和行为时，它不是被授予就是实际上被赋予了那种最高和最普遍的意义。用分析心理学的话来说，根据前面的定义，上帝-概念与那种集聚了大量欲力或心理能量，使特殊的观念得以形成的情结是相对应的，因此，在心理学意义上，具体的上帝-概念完全因人而异，正如经验所证明的那样。即使作为观念，上帝也不是单一的、永恒的存在，更遑论其在现实中了。因为，正如我们所知道的，一个人灵魂中最高价值的运作有着不同的位置。对某些人来说，“他们的上帝是腹”（《新约·腓立比书》，第3章，第19节），同样，对另一些人来说，他们的上帝是金钱、科学、权力、性，等等。个体的整个心理，至少就其主要方面而言，会随着最高的善所在位置的不同而有所不同，所以，一种全然建立在诸如权力或性欲之类基本本能上的心理学理论，当运用于具有不同取向的个体身上时，都只不过能解释一些次要的特征。

三、阿伯拉尔的和解企图

研究经院哲学本身如何试图解决关于共相的论争，研究它们如何在缺乏第三者仲裁的情况下，竭力在两种类型的对立之间创造一种平

衡，是颇有趣味的。这是阿伯拉尔所效力的工作。他是一个郁郁寡欢的人，曾如醉如痴地爱上了爱洛依丝（Héloise），为此激情他付出的代价是牺牲了男子汉的气概。任何熟悉阿伯拉尔生平的人都知道，他的灵魂是多么热烈地包容了那些分裂的对立，对他来说，这些对立在哲学上的和解是一个极为重大的问题。德·雷米扎在他的著作[637]中把阿伯拉尔描绘成一个折衷派，说他批判和拒绝每一种人们所接受的共相理论，但能自如地从中借鉴那些真实的和可靠的东西。阿伯拉尔的著作就其涉及共相的论争而言是晦涩难懂的，因为作者总是一再顾及争论的方方面面。确实，他觉得人们所接受的观点没有一种是正确的，但总要竭力去理解与调和这些相反对的观点，这样，就使得即便他的学生也没有能够透彻地理解他。有些学生把他看成唯名论者，另外一些则认为他是唯实论者。这种误解是很典型的：我们根据其中一种特定的类型来思考，要比根据这两种类型来思考简单多了，因为在前种情形中，一个人可以保持逻辑的一贯性，但在后种情形下，中间立场并不存在。如果循此推演的话，唯实论和唯名论一样，都会导致精确、清晰的一致性。但是，要想对相互对立的类型进行估量和平衡，那只会导致混乱，就涉及到的类型而言，只会导致令人难以满意的结论，因为调和的解决对双方的任何一方都难以令其满意。德·雷米扎从阿伯拉尔的著作中搜集了与我们的主题有关的一系列矛盾的命题。他宣称：“我们是否该推断说，这个人的头脑里装满了如此庞杂而又前后不一的教义吗？阿伯拉尔的哲学是一团混沌吗？”[638]

阿伯拉尔从唯名论中汲取了这样的真理，即共相只是语词，在此意义上，它们只是用语言表达的约定俗成的理性；此外，他也从中吸取了另一真理，即现实中的事物绝非共相，而只是个别的事实。同时，阿伯拉尔从唯实论中接受了这样的真理：属和种是个别的事实和事物基于它们毋庸置疑的相似性所结合而成的。在他看来，概念论乃是调和的中间立场。它被理解为一种功能，借此能理解被知觉到的个别对象，根据其相似性，可把这些对象划分为属和种，因而也就能把

它们绝对的杂多性归结为一种相对的统一性。无论个别事物的杂多性与歧异性多么的毋庸置疑，但相似性的存在——它使事物的杂多性和歧异性可联结在一个概念中——也同样地无可争辩。因为无论是谁，只要他的心理构成使他知觉到的主要是事物的相似性，那么，综合的概念便理所当然地从一开始就已给定了；即是说，综合性概念借助感官-知觉的那种确切的真实性自己强力地涌现出来。但是，对于那些心理构成主要知觉到的是事物的歧异性的人来说，事物的相似性就不再是明确给定的了；他所看到的只是它们的差异，这些差异性以同样确切的真实攫获了他，正如相似性之于前一类型的人那样。

看起来，对客体的移情（empathy into）似乎是一种使客体的独特性变得异常凸显的心理过程，而对客体的抽象则似乎是一种有意忽略个别事物的独特性，而着眼于它们的一般相似性的心理过程，一般相似性正是观念的真正根基。移情与抽象两者的结合，就产生了以概念论之概念为基础的功能。因此，把唯名论与唯实论结合起来的中间道路的真正可能性，就在这唯一的心理功能上建立起来了。

尽管经院哲学家们知道了如何运用夸张的语词来谈论灵魂，但他们却不知道心理学为何物，显然，心理学是所有科学中最年轻的科学。假如那时代就有了心理学，阿伯拉尔必定会以灵魂的存在作为他的调解方式。德·雷米扎清楚地认识到了这一点，他说：

在纯粹的逻辑中，共相仅仅是约定俗成的语言中的语词。在物理学这门在他看来是超验的而非经验的、作为他的真正本体论的科学中，属和种以产生和形构存在物的方式建立起来。总之，在他纯粹的逻辑与物理学之间，有一门调和的或中介的科学——我们可以称之为心理学——阿伯拉尔正是在此苦思我们的概念是如何产生的，并由此追溯存在物的整个理性的谱系，它们的层次关系和它们现实存在的图像或象征。[639]

共相先于事物抑或后于事物仍然是后来每一个世纪无休止的争论所在，即使它们抛开了经院哲学的外衣而以一种新的外观出现也是如此。基本上，这是一个同样古老的问题。所导致的结论有时偏向唯实论，有时又偏向唯名论。19世纪的科学主义再度把问题推向了唯名论，而在此之前，19世纪初的哲学则完全是肯定唯实论的。但这时对立的双方已不像阿伯拉尔时代那样的势不两立了。现在，我们有了心理学这一起调解作用的科学，它能够独当一面，把观念与事物结合起来，既不会伤害这一边，也不会怠慢那一边。这种能力内在于心理学的本质中，尽管没有人敢声称迄今为止心理学已经完成了这一使命。我们不得不赞同德·雷米扎的结论：

然而，阿伯拉尔还是取得了胜利；因为，尽管人们以敏锐的批评将在唯名论和概念论中所发现的严重局限归咎于他，但他的观点实质上仍然是以最初形式出现的现代观点。他传布了这种观点，预告了这种观点，也信守了这种观点。黎明前冲破地平线的那一丝微光已经预示，一个尚未露面的太阳将会照亮整个世界。[640]

如果我们忽视心理类型的存在，忽视一种类型的真理便是另一类型的谬误这一事实，那么阿伯拉尔的努力就将一无所获，比经院哲学尤甚。但是倘若我们认识到两种类型的存在，那么阿伯拉尔的努力对我们来说就至为重要了。他从谓词（sermo）中寻求和解的位置，与其说他把谓词理解为一种“言说”（discourse），不如说理解为联结某种特定含义而形成的陈述——一种实际上需要一些语词来确立其含义的定义。他所说的并不是语言现象（verbum），因为这在唯名论看来仅仅是一种语词（vox），一种声响（flatus vocis）。古代的和中世纪的唯名论彻底取消了语词与事物之间原初的、魔力的、神秘的同一性，这确实是一个巨大的心理学成就——这对于那些其根本立足点在于从事物中抽象出来的观念而不是事物本身的人来说就有些过分了。阿伯拉尔的视野是如此广阔，以致他不会忽视唯名论的这种价值。在

他看来，字词的确是一种语词，但谓词则包含了更多的东西；它携带有固定的含义，描述了普遍的因素，即观念——观念实际上是关涉于事物的思考与敏锐的感知。共相存在于谓词中，且只存在于这里。因此，阿伯拉尔被归于唯名论行列是可以理解的；然而也并不正确，因为在他看来，共相比语词更具现实性。

对于阿伯拉尔来说，他的概念论表达必定遇到很大的困难，因为他必须于各种矛盾中来建构它。在我看来，牛津手稿上的一篇墓志铭能使我们深入地洞察他教义中的吊 诡之处：

他教诲说，语词标示与事物的关系，

并且，语词以意指（signifcation）来指涉事物；

他纠正了关于属和种的错误，

并且教诲，属和种仅仅与语词相关，

他明示，属和种乃是谓词。

……

他因此证明，“有生物”与“无生物”各成其属，

“人”与“非人”都可正确地称为种。

这种对立观点的表达的确是很难避免不是吊 诡的，就其努力建基于某一立场原则上言，在阿伯拉尔那里即基于理性的原则。我们不要忘记，唯名论与唯实论之间的根本差异并非只是逻辑的和理智的差异，而是心理的差异，它常常最终归结为对客体或对观念的心理态度的类型差异。谁要是定向于观念，谁就会从观念的立场来认识和反应。而一个定向于客体的人则会从他的感觉的立场来认识和反应。对

他来说，抽象是次要的，因为在他看来，对于事物的思考相对来说似乎并不重要，然而在前者，事情却正好相反。定向于客体的人是天生的唯名论者——“名称乃是声响和烟雾”（歌德的《浮士德》）——如果他从未学会补偿他定向于客体的态度的话。倘若补偿作用一经发生，他获得了所需的能力，他就会变成一个明察秋毫的逻辑学家，他的一丝不苟、按部就班和沉闷枯燥，都少有人能与之相比。定向于观念的人是天性逻辑思维的；这即是他的所言所行既非来自对教科书上的逻辑的理解也非来自对教科书上的逻辑的赞赏的缘故。正如我们在德尔图良身上看到的那样，这种类型的补偿作用会使他变成一个具有强烈情感的人，虽然他的情感往往仍留在他观念的魔力范围内。相反，那种由于补偿作用而成为逻辑学者的人，连同他的观念一道，他仍处于客体的魔力之下。

这些思考使我们触及到了阿伯拉尔思想的阴影面。他所企图达到的结论是片面的。如果唯名论和唯实论的对立仅仅是一个逻辑-理性论证的问题，那么为什么除了吊 诡之外并没有得出任何最终的结论呢，这是令人百思不得其解的。然而，它既然实质上只是一个心理对立的问题，那么片面的逻辑-理性的建构就必然会以吊 诡收场：“因此，人与非人都可正确地称为种。”即使以谓词的形式出现，逻辑-理性的表达绝对无法提供调和的方式，能公正地处置两种对立的心理态度的实质，因为两种对立的心理态度完全是从抽象方面派生出来的，全然缺乏对具体现实的认识。

每一种逻辑-理性的建构，无论多么完善，都剥除了客观印象所具有的生动性和直接性。为了获得任何一种建构，它都必须这样做。但是，这样做时，它丧失的正是在外倾型看来最重要的东西——与客体的关系。因此，我们绝不可能在这两种态度的任何一方中找到任何令人满意的和解的方式。然而人不可能因此停留在这样的分裂状况中——即便他的心灵会如此——因为这种分裂并非仅仅是离奇的哲学问

题；而是每天反复出现的、人与他自身以及与世界的关系的问题。唯此，这是一个有待解决的基本问题，它无法通过唯名论与唯实论之间的争辩来解决。它的解决需要第三方的介入，需要调和的立场的介入。理智的存在缺失可感的现实性；而实物的存在则缺失心灵。然而，观念和事物都汇集于人的心理，使他们达至平衡。如果心理不能提供生命的价值，那么观念将变成什么呢？如果心理清除了感官-印象的决定性力量，那么客观事物还有什么价值呢？如果灵魂的存在在我们身上并不是现实，那么真正的现实又是什么呢？生命的现实既非事物具体的客观行为的产物，亦非唯一的程式化观念的产物，而是源自灵魂的存在在生动的心理过程中将两者结合起来的产物。只有通过心理所特有的生命活动，感官-知觉才获得了那种强度，观念才获得了那种有效的力量，它们是生命的现实两种不可或缺的组成部分。

心理的自主活动既不能解释为对感官刺激的反应行为，也不能解释为行使永恒观念的器官，而像所有的生命过程一样，乃是持续不断的创造性活动。心理每天都在创造着现实。对此活动，我所能使用的唯一表达是幻想（phantasy）。幻想既是思维的也是情感的；既是直觉的也是感觉的。在幻想中没有任何一种心理功能不是与其他心理功能紧密相连的。有时它以原初的形式显示出来，有时它又显示为我们所有官能相结合的最终的和最具创造力的产品。因此，在我看来，幻想是对心理特有的活动的一种最清晰的表达。它首先是一种创造性活动，所有可以解答的问题的答案都从这里产生出来；它是一切可能性之母，在这里，所有内在和外在世界的心理对立，都在生命的统一中联结起来了。幻想在主体与客体、内倾与外倾不可调和的要求之间充当了桥梁的作用，过去如此以后永远也是如此。唯有幻想，能使这两种机制结合起来。

倘若阿伯拉尔对这两种观点之间的心理差异有足够深刻的认识的话，那么，他最应该在逻辑上借助幻想来发展他的调解方式。但是在

科学领域内，幻想正如情感那样是一种禁忌。不过，一旦当我们认识到潜藏的对立乃是心理的对立，那么我们就将清楚地认识到，心理学不但具有情感的立足点，而且也必具有调解的幻想的立足点。诚然，这里出现了极大的困难：幻想多半是无意识的产物。毫无疑问，它虽然包含意识的因素，但它仍然具有一种特殊的特征，它在本质上是不自主的，而且因为其奇异性，它与意识内容直接对立。幻想和梦都具有这种共同的性质，尽管梦当然地具有更高程度的奇异性和非自主性。

一般说来，个体与他的幻想的关系极大地受制于他的与无意识的关系，而这种情况又特别受到时代精神的影响。根据理性主义所居优势程度的不同，个体处置无意识及其产物的程度也多少有所不同。像每一种封闭的宗教系统一样，基督教无疑会倾向于以最大的限度来压抑个体中的无意识，以此麻痹个体的幻想活动。这样一来，宗教往往提供一些定型的象征概念来取代个体的无意识。所有宗教的象征概念都是以一种典型的、具有普遍约束力的形式对无意识过程的改造。可以说，宗教教义提供了关于“终极之事”（the Last Things）以及人类意识之外的世界的最终信息。无论在什么地方，只要我们观察一种宗教的诞生，我们就能看到，该宗教的教义形象是怎样以天启或者说以其无意识幻想的具体化的形式进入奠基者的头脑的。这些从他的无意识中涌现的形式被解释为普遍有效的东西，它们因此取代了他人的个体幻想。福音传道士马太为我们保存了基督生活过程中的一个片断[641]：1在旷野试探（temptation）的故事中，我们看到，王位的观念是怎样以魔鬼的形式从奠基者的无意识中浮现出来的，魔鬼向他提供了统辖世间万国的最高王权。假如基督误解了这种幻觉并真实地接受了它，那么世界上就会又多出一个狂人。但是他拒绝把他的幻觉具体化，而是作为一个统领天国的君王进入这个世界。因此，他绝不是一个妄想狂，这也确实得到了证实。有些人不厌其烦地从精神病的角度出发，认为基督的心理是一种病态现象，这种观点只不过是一种荒谬

可笑的理性主义者的胡诌，因而无法理解人类历史中这一过程的任何含义。

基督用来向世界表现他的无意识内容的形式已广为人们所接受，并被解释为具有普遍的约束力。此后，所有个体幻想都变得无益且毫无价值，甚至还被当作异端邪说，遭受迫害，例如诺斯替运动的命运就是这样，所有后来的异端的命运都证实了这一点。先知耶利米（Jeremiah）曾谈到过相似的意思，他告诫道（旧约《耶利米书》第23章）：

16.因而万军之主[642]说，不要倾听那些对你预言的先知的话，

他们会使你毫无价值。他们根据自己心中的幻觉胡言乱语，

而不是传递上帝的福音。

25.我曾经倾听过先知们的预言，

那预言假借我的名字说道：

“我梦见了，我梦见了。”

26.这种预言在先知们的心中将要埋藏多久呢？

是的，他们全是些自欺欺人的先知。

27.他们把这些梦幻逐一地告诉左邻右舍，

这使得我的百姓忘记了我的名字，

正像他们父辈巴耳（Baal）忘记了我的名字一样。

28.具有梦幻的先知，

让他去宣讲梦幻吧；

拥有我的教诲的先知，

让他忠实地宣讲我的训诫吧。

主说，谷壳比小麦的价值怎样？

同样地，我们看到，在早期基督教中，主教们是怎样狂热热衷于努力根除僧侣们的个体无意识活动。亚历山大港的阿桑那修斯大主教（The archbishop Athanasius of Alexandria）在他的圣安东尼（St.Anthony）传记中，为我们深入研究这种活动提供了特别有价值的材料。通过对僧侣的训诫，他描绘了幽灵和幻觉，描绘了灵魂所面临的危险，这些怪物已降临到了那些在孤绝中祷告和斋戒的人身上。他警告他们，魔鬼是多么狡猾地把自己伪装起来，以便使圣洁的人们滑向堕落的深渊。当然，魔鬼就是隐居者自己的无意识的声音，它在那里反抗着对个体本性的强烈压抑。我从这本相当难以接近的书中摘引了几段[643]。它们非常清楚地表明，无意识怎样系统地受到了压抑和贬低。

有时我们并没有看见任何人，但是魔鬼活动的声音却被我们听见了，就像是有人高声唱歌的声音；有时我们听到了《圣经》中的段落和文字，就像有人在反复地朗诵似的，它们酷似一个人朗读《圣经》时我们所能听到的那些文字。有时还会发生这样的事：他们（魔鬼）使我们半夜起床来做祷告，怂恿我们站得笔直；他们使我们看见了那些类似于僧侣和忧伤者（隐居者）的模样；他们就好像是刚刚走完了一段漫长的旅程，累得紧紧地倚靠着我们，他们开始喃喃自语，直到觉得灵魂的某些东西获得理解才松懈下来：——“我们这些喜爱孤寂的独断独行的造物，但因上帝的缘故，我们不能进入我们借以存身的寓居，不能公正地处事待物。”当他们不能借助这类的诡计来实现他

们的意志时，他们就停止了这类的欺骗而转向另一个人说：“你怎么能够生活下去呢？因为你在许多事情上都犯了不可饶恕的罪恶。你自己想想吧，如果灵魂没有向我揭示你所干的一切，那么我怎么能够知道你犯了哪一条哪一款呢？”因此，如果一个头脑简单的弟兄听了这些东西，内心上感到他确实干了一些不可告人的勾当，就像原罪所说的那样，并且他的奸猾狡诈没有被追究，那么，他的精神将会从此不得安宁，并深深地堕入绝望之中，夹着尾巴做人。

哦，我亲爱的，我们完全没有必要被这些东西吓得胆战心惊，只是当魔鬼放肆夸张那些所谓真实的东西时才有必要感到恐惧，但随后我们必须严厉地谴责他们……因此，让我们自己保护自己吧，我们不要表现出想听他们说话的意图，即使他们说的话很可能是真理；因为让那些反抗上帝的魔鬼来担任我们的教师将会使我们蒙受耻辱。哦，我的弟兄们，让我们用正义的盔甲武装我们自己吧，让我们戴上赎罪的头盔吧，让我们在这竞技的关键时刻从满弦的强弩中射出我们虔诚的精神之箭吧！因为他们（魔鬼）并不算什么东西，即使他们算个东西，他们的力量怎么也无法抵挡十字架的威力！[644]

圣安东尼继续写道：

有一次，一个极其傲慢且相貌丑陋的魔鬼出现在我的面前，他站在那里，嗓音就像一大群人发出的嘈杂声音，他胆大包天地对我说：“我，就是我，具有上帝的权力！”又说：“我，就是我，是世界的君主。”他还对我说：“你希望我给你什么？说吧，你一切会如愿以偿。”随后我不屑一顾地对他吹了一口气，凭着基督的英名我斥退了他……

另一次，当我正在斋戒修心时，那个狡猾的魔鬼化装成一个僧侣兄弟，端着面包出现在我面前，他开始用忠告的言语对我说：“起来吧，用面包和水来支撑你的心，你如此过度地劳作也需要休息片刻，

因为你是一个人，无论你可能会擢升为怎样伟大的一个人，你还是一具有生有死的血肉之躯，你也应该惧怕疾病和痛苦。”我考虑了他的话之后，仍保持平静，努力控制自己不要回答他的话。接着我静静地俯在地上，开始在祷告中做衷心的请求。我祈求道：“我的主啊！让他见鬼去吧，就像你平常那样把他打发走吧。”我的祷告刚完，这个魔鬼就消失了，化成了一道尘埃，像一缕轻烟似的夺门而去。

一次，在一个夜晚，撒旦亲自来到我的房前，不断地敲着房门，我走出去看是谁在敲门，我抬起眼睛看到一个极其高大和强壮的人的形状；我问道：“你是谁？”他直截了当地回答：“我是撒旦。”然后我对他说：“你找我做什么？”他答道：“为什么僧侣、隐士以及其他的基督徒要咒骂我？为什么他们总是把那些恶毒的诅咒堆在我的头上？”由于他那疯疯癫癫的愚蠢着实使我感到莫名其妙，我就对他说：“你为什么要给他们添麻烦呢？”于是，他答道：“并不是我给他们添麻烦，而是他们自己找自己的麻烦。我在某个场合遇到的事情正是我以前曾经遇到过的，假如不向他们声明我就是恶魔，那么他的屠杀就将永远不会结束。这样一来我就无处藏身了，也不再有闪光的利剑，甚至都没有人真正臣服于我，因为那些为我服务的人都全然瞧不起我；并且，我不得不用镣铐把他们锁起来，因为他们认为不忠实于我这样做是对的，他们随时准备从我这里逃到别的地方去。基督徒已充塞了整个世界，你注意看看，甚至连沙漠上也挤满了他们的修道院和住所。当他们把这些诬蔑之词扔向我时，我也得让他们自己小心点才是。”

由于对我们的主的仁慈感到十分的惊异，我随后对他说：“为什么你在其他的每一个场合都是一个说谎者，这又怎么讲呢？你现在讲的可是实话么？当你想要撒谎时，现在却说了实话，这又是怎么回事呢？当基督来到这个世界把你打入十八层地狱时，你的罪恶的根须已

经从这个世界上连根拔掉，这倒是千真万确的事实。”撒旦一旦听到基督的名字，他的形状立即消失了，他的话语也就此告终。[645]

这些引文表明，借助普遍的信仰，个体无意识是怎样被摒弃的，尽管它非常透彻地说出了真理。对此摒弃行为，人类心灵史上有着特殊的理由。但是在此讨论它们并非我们的责任。我们只要知道无意识受到压抑这一事实就足够了。从心理学上讲，压抑在于欲力（心理能量）的撤回。因而所获得的欲力推动了意识态度的成长和发展，使得一种新的世界图像逐渐地建立起来了。从此过程所获得的、确定无疑的优势自然巩固了这一新的态度。因此，我们时代的心理学以一种决定性的不利于无意识的态度为特征就不会令人惊奇了。

为什么所有科学都把情感和幻想的观点拒之门外，这不仅是可以理解的，而且对它们这样做确实也是绝对必要的。正是因为这一原因，它们才得以成其为科学。但是心理学的情况怎样呢？如果它被看成一门科学，那么它也必须如此效法。但如果那样的话，它能够公正地处理它的材料吗？每一门科学都竭力地想用抽象的形式来阐释其材料；因此心理学就能够、并且确实也以抽象的理性形式来把握情感、感觉和幻想的过程。这种材料处理方法理所当然地树立了抽象理性观点的权威，但却排除了其他更为恰当的心理学观点的权利。在一门科学的心理学中，这种更为恰当的观点被置之一旁，它们不能作为独立的心理原则出现。在任何情况下，科学都属于理性的事，其他心理功能都只能作为对象从属于它。理性是科学王国的君主。但是，当科学进入实际运用的领域时，却是另外一回事了。理性这位先前至高无上的君主，现在却仅仅成了一个臣子——确实，它在科学上是一种完善的工具，但也仅仅是一种工具而已；它不再以自身为目的，而仅仅是一种前提条件。理性，以及科学，现在都被用来服务于创造性的力量和目的了。虽然已不再是科学，但仍然不失为“心理学”；它是一门广义的心理学，一种创造性的心理活动，其中，创造性幻想被推到了

最显要的位置。如果我们不使用“创造性幻想”这一词，那么我们同样可以说，在这门实用心理学中，主要角色被赋予了生命；因为一方面，生命毫无疑问是一种幻想，具有繁殖和生产的能力，并把科学当作一种工具来使用，但在另一方面，它又是外在现实的多方面的要求，这些要求反过来唤起创造性幻想的活动。科学本身作为一种目的肯定是一种崇高的理想，然而，这种理想的实现却会造成这种情形：有多少门科学和艺术，就有多少的“自身即为目的”。自然，这不仅会导致相关的特殊功能高度的分化和专门化，而且也会导致它们与世界和生命的疏远，导致专门化领域的日益增多，相互之间逐渐地失去所有的联系。所产生的后果乃是贫乏与枯瘠，不仅在专业化领域，而且也在每个人的心理方面，人自己与自己相分离，或者说每个人都降低到专门家的水平上去了。科学必须证明她对生命的价值；她仅仅作为女主人并不够，她还必须成为一个女仆。她这么做并不会使她丢脸。

虽然科学已经引导我们认识了心理的失衡与扰乱状态，并因此赢得了我们对她的内在理性禀赋的深厚敬意，但是，如果就这样把一个绝对的目的放置在她身上，使她不再仅仅成为一种工具，那将是一个严重的错误。因为当我们从理性及科学方面接近实际的生命领域时，我们就会立即遇到障碍，我们已处在一个封闭的空间中，它使我们与其他同样真实的生命领域相隔绝。因此，我们不能不认为我们理想的普遍性是一种局限，而四处寻找精神的牧师，他能从一种完整的生命要求出发，为我们提供非理性本身所能达成的心理普遍性。当浮士德宣称“情感就是一切”时，他仅仅表达了理性的反题，因而也只不过走向了另一个极端；他并没有获得生命的整体性和他自己心理的整体性，在此整体中，情感和思维融汇成了第三种更高的原则。这种更高的第三原则，正如我已经指出的那样，既可以被理解为一种实际的目的，又可以被理解为达至这一目的的创造性幻想。这种整体性目的既不能由科学也不能由情感所达成，因为前者的目的在于它自身，而后

者缺乏思想的灵视能力。它们两者都必须互为辅助条件才能趋于完善，但它们之间的对立是如此之大，以致我们需要一个中间的桥梁。我们已经在创造性幻想中获得了这一桥梁。它并不是产生于两者中的任何一种，因为它是两者的母亲——不，更进一步说，它正孕育着一个孩子，亦即使对立的两者能得到和解的终极目的。

如果心理学仅仅是一门科学，那么我们就没有深入到生命——而只是在服务于科学的绝对目的。确切地说，科学使我们认识到了事情的客观状况，但除了它自己的目的之外，它总是抵制每一种别的目的。只要理性不自愿牺牲其至高权威，承认其他目的的价值，它就会永远处于自我封闭的状态。它不肯跨出那使它能走出自身的一步，这就否定了它的普遍有效性，因为从理性的观点来看，任何其他的东西都仅仅是幻想。但是，那些真正成为现实存在的伟大事物有哪一件在最初不是幻想呢？正是由于理性总是固执而呆板地依附于科学的绝对目的，它才完全同生命的源泉隔离开来。它把幻想仅仅解释为一种愿望的梦（a wish dream），这样就表现了它对幻想的贬视，而这种态度正是科学所欢迎的，也是科学所需要的。只要科学的发展仍然是争议中的唯一问题，那么不可避免地科学就将被看成一种绝对的目的。但是一旦涉及到了生命本身要求发展的问题时，这就立即变成了一桩罪恶。因此，压抑这些桀骜不驯的幻想活动就成了基督教文化过程中的历史必然；同样，尽管出于不同的理由，我们今天的自然科学也认为幻想应该受到压抑是必要的。不过，我们切不可忘记，假使创造性幻想不被限制在正当的范围内的话，那么它也会泛滥成灾，堕落为最有害的东西。但是这些限制绝非是由理智或理性情感所设置的那些人为的限制；它们应该置诸必然性和无可争议的现实性的范围。

每一个时代的使命都并不相同，而且我们往往只有在对历史的回顾中才能肯定地辨别什么是应该如此的，什么是不应该如此的。目前，对于“战争是万物之父”[646]的各种评说争辩甚嚣尘上。然而只有

历史才能作出裁决。真理并不是永恒的，它只是一台未演完的好戏。一种真理越是“永恒”，它就越没有生气，越没有价值；因为它本身已经明示，它不再有什么要告诉我们了。

只要心理学仍然仅仅作为一门科学，那么，它是如何评价幻想的，便可由弗洛伊德和阿德勒那些著名的观点得到说明。弗洛伊德的解释是把它还原为因果的、原初的和本能的过程。阿德勒则把它还原为自我的基本的和终极的目的。前者是一种本能心理学，后者是一种自我心理学。本能是一种非个人的生物现象。建立在本能基础上的心理学必然会忽视自我，因为自我的存在在于个性化原则，即在于个体的差异，这种差异单一的特征使个体从一般生物现象的类中分化出来了。虽然生物的本能过程也可使人格得以形成，但是个性在本质上却有别于集体的本能；确实，它与这些本能形成了最为直接的对立，正如作为人格的个体总是与其集体性泾渭分明一样。它的本质恰恰在于这一区分。因此，每一种自我-心理学所要排除和忽视的东西就正是被本能心理学当作基质的集体因素，因为它描述了那种自我借此与集体本能相区分的关键过程。在两种观点的代表人物之间存在明显的敌意，它源于这样的事实：两种观点各自都在诋毁和贬低对方。只要本能心理学与自我心理学之间的根本分歧还没有得到认识，那么双方都必然会理所当然地认为各自的理论具有广泛的效力。这并不意味着本能心理学就不能设想出自我-过程的理论。它完全能够这样做，只不过它所采取的方式在那位自我心理学家看来就很像是对他的理论的否定。所以我们发现，在弗洛伊德那里，“自我-本能”（ego-instincts）确也偶尔出现，但是从整体上看，它们的存在是微不足道的。另一方面，在阿德勒那里，性欲就好像是一种最不重要的工具，以这种或那种方式服务于权力的基本目的。阿德勒的原则是个人权力的确证，这种确证被置于诸集体本能之上。在弗洛伊德看来，正是本能使得自我服务于它的目的，所以自我仅仅显示为一种本能的功能。

在弗洛伊德和阿德勒那里，科学的倾向是把一切都归结为他们自己的原则，由此而展开他们的演绎的工作。这种操作在幻想的情形下尤其易于完成，因为它所表现的纯粹是本能的和自我的倾向，而不是像意识的功能那样，要适应于现实并因此而具有一种客观取向的特征。任何采纳本能的观点的人要想从中发现“愿望的达成”“婴儿期的愿望”和“被压抑的性欲”，这并不困难。而采纳自我的观点的人也同样能轻易地发现那些与自我护卫和分化有关的基本目的，因为幻想是自我和一般本能之间的中介物。因此，它拥有两边的基本要素。所以，任何一边的单方面解释都或多或少是牵强的、武断的，因为另外一面总是遭到了压抑。但是，总的说来，一种可证明的真理还是出现了；只不过它只是部分的真理，无法声称具有普遍的效力。它的效力只在自身原则的范围内有效，而在其他原则的领域内却是无效的。

弗洛伊德心理学以一种核心的概念著称，亦即对不相容的愿望倾向的压抑。人似乎是一大堆仅仅部分地适应于客体的愿望的集合。人的心理症障碍源自环境影响、教育和客观条件对本能的自由表达所设置的巨大约束。另外一种影响则来自双亲，它造成了道德的冲突或是牵累往后生命的婴儿期的固恋作用（fxations）。原初的本能构成具有无法增减的总量，它主要通过客观影响受到各种干扰而更改；因此，对恰当挑选的客体作出尽可能不受限制的本能表达显然是必要的治疗方法。相反，阿德勒心理学却以自我-优势的核心概念为特征。人主要显示为一种自我基点，它在任何情况下都不应受制于客体。弗洛伊德认为，对客体的渴望，对客体的固恋以及对客体的某些欲望的不可能性扮演着至为重要的角色，而在阿德勒看来，一切都集中在主体的优势上。弗洛伊德的对客体的本能压抑，在阿德勒那里则变成主体的自我护卫（security of the subject）。在他看来，治疗在于去除这种使主体封闭起来的自我护卫；弗洛伊德则认为，应该消除那种使客体变得无法接近的压抑。

因此，弗洛伊德认为，基本的程式是性欲，它表现了主体与客体之间最强力的联系；而在阿德勒看来，则是主体的权力（power），它有效地抵御了客体，并为主体提供了一种切断所有联系的牢不可破的封闭。弗洛伊德想要确保这些本能无拘无束地流向它们的客体；但阿德勒却想要消除客体邪恶的魔力，以便使自我摆脱令人窒息的防御性盔甲 。因此，弗洛伊德的观点在根本上是外倾的，阿德勒的则是内倾的。外倾的理论当然对外倾型来说才十分有效，而内倾理论也仅仅对内倾型有效。既然纯粹的类型是全然片面化发展的产物，所以它不可避免地失去了平衡。过分地强调一种功能同时也就意味着压抑另一种功能。

心理分析无法消除压抑，只要它所运用的方法是根据患者所属类型的理论来定向的话。因此，为了与其理论保持一致，外倾型会把从他的无意识中浮现的幻想还原到本能的内容，而内倾型却会把它们还原为他的权力目的。从此分析中获致的结果只会扩大既有的不平衡。因此，这种分析只是强化了已经存在的类型，它绝不可能导致类型之间相互的理解和调和。相反，无论是外在的还是内在的鸿沟都被拓宽了。一种内在的分裂开始出现，因为其他的功能会片断地出现在无意识幻想、梦等形式中，每次都被贬抑，而再度遭受压抑。在这种情况下，当某个批评家把弗洛伊德的理论描述为一种神经症理论时，他在某种程度上是有道理的；虽然他描述中敌意的攻击只会使我们解除责任，不再认真地去思考所出现的问题。弗洛伊德和阿德勒的观点都同样是片面的，仅仅具有某种类型特征。

这两种理论都拒绝接受想像的原则，因为它们贬低幻想，把它们当作纯粹符号的[647]表达。实际上幻想的含义远不止此，因为它们同时还表现了其他的机制——在内倾型中被压抑的外倾的机制和在外倾型中被压抑的内倾的机制。当然，被压抑的功能是无意识的，因而没有得到充分的发展，仍然处于胚胎的和古老的状态。在这种情况下，它

无法与较高水平的意识功能结合。幻想的难以接受性主要派生于这种未获认可的、无意识功能的特殊性。对于那些以适应外部现实为主导原则的人来说，由于上述原因，想像是应受谴责的和无用的东西。然而我们知道，所有善的观念和所有创造性工作都是想像的结果，都发源于我们乐意称为童稚幻想的东西之中。不仅艺术家，而且每一个具有创造性的个体都从幻想中获得他生命中最伟大的东西。幻想的动力原则是游戏（play），这也是儿童的特征，它显然与严肃工作的原则格格不入。但是幻想倘若没有这种游戏的性质，就不会产生任何创造性工作。我们所亏欠想像的游戏的实在是无法计算的。因此，如果因为幻想的有害性或难以接受性而把它当作无价值的东西来对待，那么目光就太短浅了。我们千万不要忘记，一个人可能存在的最高价值就在想像中。我说“可能”是经过考虑的，因为在另一方面幻想也是无价值的，这是由于它们处于原初材料的形式，本身并不具有任何可实现的价值。要想发掘它们蕴涵的无价之宝，需要进一步的发展。但是这种发展并非通过对幻想材料的简单分析就能获得；还必须借助建构的方法来进行综合的处理。[648]

这两种观点之间的对立是否可以以理性方式作出令人满意的解决，仍然是一个悬而未决的问题。虽然在某种意义上阿伯拉尔的努力必须受到高度的重视，但实际上他的努力并没有获得任何值得一提的成果，因为他并未能超越概念论或训诫论（sermonism）建立起调解的心理原则，他所建立的仅仅是古老逻各斯概念的翻版，它们同样是片面的和理性的。作为调解者，逻各斯当然有超越于说教（sermo）的优势，即在人的表达中，它也肯定了人的非理性的渴望。

然而，我却无法摆脱这样的印象：阿伯拉尔那对生命伟大的肯定与否定拥有如此充分感悟力的杰出的头脑，不应该仅仅满足于他的吊诡的概念论的建立，不应该放弃进一步的创造性努力，假如他没有因悲剧的命运丧失了激情的推动力的话。要想证实这一点，我们只需把

概念论与伟大的中国哲学家老子、庄子或诗人席勒在同一问题上所取的方式相比较就行了。

第五节　路德与兹温格利之间关于圣餐礼的论战

那些搅乱人们思想的后来的争执，首先引起我们注意的是新教和宗教改革运动（Protestanlism and the Reformation movement）。由于这一现象极其复杂，所以在它成为分析解释的对象之前，它必须被分解为许多独立的心理过程。但这已超出了我的能力。因此，我必须自限于从这场巨大的争论中挑选出一个特定的例子，即路德（Luther）与兹温格利（Zwingli）之间关于圣餐礼的争论。前面已经提到过的化体说教义被1215年的拉特兰会议（Lateran Council）[649]所承认，并从那时起就成了信仰的固定的信条；路德就是在这种传统中成长起来的。虽然那种认为仪式和仪式的具体实施具有客观的拯救意义的观念，完全不符合新教的宗旨，因为新教运动（the evangelical movement）完全与天主教体制的价值针锋相对，但路德仍然无法使自己从取用面包和酒时的直接而有效的感官印象中摆脱出来。他未能将面包和酒看作纯粹的记号；对面包和酒的感官现实与直接体验，对他来说是一种不可或缺的宗教需要。因此他宣称我们在圣餐中所摄取的确实是基督的肉体和鲜血。在他看来，直接的客观体验的宗教含义是如此重大，以致他的想像完全被圣体的血肉临在的具体性所迷惑。所以，他所有的解释企图都是在这种魔力下进行的：基督的圣体确实临在着，尽管是“非空间性的”（non spatially）临在。根据所谓化体说教义，圣体的实际本质也伴随面包和酒而确实存在着。该教义所假设的基督圣体的无所不在，尤其引起了人类理性的不安，因而后来被立意遍在（volipresence）的概念所替代，它意味着上帝出现在任何他所意欲出现的地方。但是路德并没有受这一切的干

扰，他坚持感官印象的直接体验，宁愿用一些解释来平息人类理性的所有顾虑，这些解释不是荒唐的，就是十分令人难以满意的。

几乎难以令人置信，使路德紧紧依附于这一教义的仅仅是传统的力量，因为他已向人们确切地证明，他有摒弃传统信仰形式的能力。毫无疑问，我们不应该过深地误入歧途，认为在圣餐礼中与基督的“血肉实在”的接触，以及这种接触对路德本人的情感价值，超过了新教的原则，该原则主张，圣言（the Word）而非仪式是传达上帝恩典的唯一工具。对于路德来说，圣言当然具有拯救的力量，但是分享圣餐也是一种传达恩典的方式。在此我重复一下，这只不过表面上是对天主教体制的让步；实际上它是对建立在直接的感官印象基础上的情感事实的认识，这正是路德的心理所要求的。

与路德的观点相对立，兹温格利赞同一种对圣餐礼的纯粹的象征性看法。他真正关心的是从“精神上”分享基督的肉体和鲜血。这种观点具有理性的特征，具有关于仪式的理想概念的特征。它的优点在于并没有违背新教的原则，同时也避免了一切有悖于理性的假设。但是，它却没有公正地对待路德所希望表达的那些东西——感官-印象的现实性和它特殊的情感价值。确实，兹温格利也参与圣餐礼，像路德一样分享了面包和酒，但是，他的概念却并没有包含任何可以恰当地再现关于客体的独特的感觉和情感价值的程式。对此，路德提供了一个程式，但却有悖于理性和新教的原则。从感觉和情感的观点来看，这倒无关紧要，并且还确实是正确的，因为这种观念，即“原则”，很少涉及到对客体的感觉。总之，这两种观点都是相互排斥的。

路德的程式偏向于对事物的外倾的概念，而兹温格利则倾向于观念化的立场。虽然兹温格利的程式并没有粗暴地对待情感和感觉，而仅仅提供了一种理想的概念，但却从未为客体的影响留下余地。就像外倾型的观点——路德的——并不满足于为客体所保留的空间那样；

而是还要求一种观念服从感性的程式，就完全像观念的程式要求情感和感觉的服从一样。

由于意识到已经对问题作了一般性论述，在此，我想结束关于古代和中世纪思想史中的类型问题这一章。我缺乏以任何种方式透彻地处理如此困难但意义深远的问题的能力。倘若我成功地在类型观点的差异的存在上给读者留下了某种印象，那么我的目的就达到了。我也无须补充，我知道这里所涉及的任何材料都远没有作出令人信服的论述。我必须把这个任务留给那些比我对此论题具有更广博的知识的人。

第二章　席勒对于类型问题的观念

第一节　关于《美育书简》

一、优势功能与劣势功能

就我有限的知识所知，席勒（Schiller）似乎是在很大程度上有意识地区分类型态度，并对它们的特征作了详尽论述的第一人。他在论及两大对立机制、并且同时发现了两者和解的可能性方面所作的巨大努力，见于他1795年首次发表的《美育书简》（Letters on The Aesthetic Education of Man），该书由席勒写给奥古斯丁贝格（Holstein-Augustenberg）公爵的书信组成。[650]

席勒的论文，由于思想的深刻，对于材料透彻的心理分析，以及用心理学方法来解决冲突的宽广视野，促使我对他的思想作出较为广泛的讨论和评价，因为从来还没有人对他的这些思想如此地处理过。从我们心理学的观点来看，席勒的功绩绝不是无足轻重的，这将在我们进一步的讨论中得到清楚的说明；因为他为我们心理学家提供了一些精心构思出来的观点，而我们才刚刚开始理解赏识这些观点。当然，我的责任并不轻松，因为我随时可能被指责，说我给席勒的思想加上了一个他的原文并非如此的建构。虽然，在所有基本观点上我会尝试引用他的原文，但是要想把他的思想引入现在的论题中而不给它们加上某些解释或建构是完全不可能的。因而我只能尽量做得符合作者原意。但是另一方面，我们必须记住这样的事实，席勒自己属于某种特定的类型，因而他甚至不由自主地对他自己的观念作出了某种片面的展示。我们观点和认识的局限，无论何处都没有像在心理描述中

那样变得如此明显，在这里，我们几乎只能对那些其主要轮廓已鲜明映入我们心理之中的图像进行描述。

从种种特征来看，我把席勒归属于内倾型，而歌德——如果我们考虑到他最重要的直觉的话——则更倾向于外倾型。我们可以轻而易举地在席勒关于理想类型的描述中发现他自己的形象。我们若要获得一种更为完全的理解，则必须看到这样的事实，通过这种认同作用，他的全部阐述都带着一种不可避免的局限，由此局限，使席勒对一种功能的陈述要比对另一种功能的陈述丰富详尽得多，因为后一种功能在内倾型那里不可能得到完全的发展，正是这种不完全的发展，使它必然会带有某些劣势特征。在这种情况下，作者的描述需要我们的批评与纠正。显然，席勒的这种局限也促使他使用一套缺乏普遍适用性的术语。作为一个内倾型，席勒与观念的联系远比他与实物世界的联系紧密得多。根据个体是更多地属于情感型还是思维型，其与观念的关系也可能相应地是感情性的或反思性的。在此我要恳请读者，将我在本书第十一章中所提供的定义牢记在心，你们或许已被我早先的著作所引导，将情感等同于外倾，思维等同于内倾。凭借内倾型与外倾型，我把人区分为两种普遍的类型，它们能再进一步地被细分为各种功能-类型，例如思维型、情感型、感觉型和直觉型。因此，一个内倾的人可能是思维型也可能是情感型，因为情感与思维都可能受观念的统辖，正像它们都可能受客体的支配一样。

那么，若就席勒的本性，尤其就他相对于歌德的特性而言，我认为他是内倾的人，进一步出现的问题是他能再分为内倾下的哪种类型。这个问题极难回答。毫无疑问，直觉在他那里扮演了相当重要的角色；基于这一考虑，我们倘若仅仅把他看成一个诗人，那么，我们可把他归入直觉型。但是，在《美育书简》中出现在我们面前的席勒无疑是一位思想家。不仅从这些书简，而且从他自己反复承认的来看，我们知道在席勒身上，思辨的因素是极为强大的。所以我们必须

把他的直觉因素向思维的那一边挪移，使我们也可以从思维的角度，即从我们关于内倾思维型的心理的角度来研究他。我希望能充分地证明，这个假设合乎实情，因为在席勒的书中有不少段落都明显地支持这种说法。因此，我恳请读者记住，我刚才提出的这一假设便是我整个论述的基础。在我看来，这样的提醒是有必要的，因为席勒总是从他自己内在经验的角度来把握问题。考虑到这样的事实，另一种心理即另一类型总是以相当不同的方式来看待同一个问题，那么席勒对它所作的非常广泛的陈述，就可能被认为带有主观的偏见，或者被当作一种有欠考虑的概括。但是，这样的判断并不一定正确，因为确实有相当多一批人，对他们来说，也完全跟席勒一样，确实存在着功能分立的问题。因此，如果在下面的讨论中我偶尔强调了席勒的片面性和主观性，那我并不是想要贬低他所提出的问题之重要性和有效性，而只是想为其他的阐述提供一点空间。因此，我所偶尔提出的这些批判，用意是要将席勒的阐述改写到另一种语言中去，使其能缓解席勒的主观局限。但是，我的论证极为接近席勒的论点，因为它极少涉及到内倾与外倾的普遍性问题——在第一章中我们整个是在讨论这个问题——而主要涉及内倾思维型的类型冲突问题。

席勒首先关心的是导致两种功能分立的原因和根源的问题。他以确切的本能，拈出个体的分化作为基本主题。“正是文化本身给现代人性造成了这一创伤。”[651]这句话显示出席勒对问题的广泛理解。本能生命中诸种心理力量的和谐一致的分裂，是一种永远开裂而难以愈合的创伤，一种名副其实的阿姆弗塔斯式创伤（Amfortas’wound）[652]，因为在多种功能中某种功能的分化，将不可避免地导致该功能的过度发育，而忽视其他功能并使之萎缩。席勒说：

我并不否认，从一个统一体和理性的尺度来衡量，现代人比古代世界最优秀的人物更具优势。但是，这场竞赛应该包括每个成员，用整体的人与整体的人来衡量。哪一个现代人能站出来一对一地与个别

的雅典人比试一下人性的价值？这里且不谈类（race）所获得的好处，而只是说，个体的这种不利条件是怎样产生的？[653]

关于这种现代个人的式微，席勒把原因归之于文化，即归之于功能的分化。他接着指出，在艺术与学术中，直觉与思辨的思维变得多么疏远，它们彼此从各自适用的领域中排挤对方。

人们的活动局限在某一个领域，这样人们就等于把自己交给了一个支配者，他往往把人们其余的素质都压抑了下去。不是这一边旺盛的想像力毁坏了知性辛勤得来的果实，就是那一边抽象精神熄灭了那种温暖过我们心灵并点燃过想像力的火焰。[654]

他进一步说：

如果社会把职务或功能当作衡量人的尺度，它只重视它的公民中某一个人的记忆力，而对另一个人只重视图解式的知性，对第三个人只重视机械的熟练技巧；如果在这里只追求知识而对性格的要求无所谓，在那里相反，只要求遵守秩序的精神和守法的态度而把最大的无知视为优异；如果同时要求各种能力的发展达到使主体失去其允许范围的程度，为了个别能招致荣耀与获利的天赋，而忽视了心灵的其他能力，那么，这怎么不使我们惊异呢？[655]

席勒的这些思想是极有分量的。不难理解，席勒同时代的人由于对古希腊世界缺乏充分的认识，而只能借助流传下来的那些堂皇的著作来评价希腊人，因而必定会过高地评价了希腊人，因为古希腊艺术的独特美感在相当程度上要归因于与其赖以兴起的周遭环境的鲜烈对照。希腊人的长处在于，较之现代人他们较少分化，如果人们确实把这当作长处的话，因为这种状况的短处至少是同样明显的。毫无疑问，人的功能的分化并不是人类随心所欲的产物，跟自然中的所有现象一样，它的产生乃是必然的。如果一个“希腊天堂”和阿卡狄亚乐

土（Arcadian bliss）[656]的现代赞赏者，以一个雅典奴隶的身份访问这里，他完全可能带着相当不同的目光来眺望希腊这块美丽的土地。事实确是这样，早在基督诞生前5世纪的原初环境，已经为个体造就了使他能够全面地发展他的本质与能力的较大可能性，但是，这只是由于他的成千上万同胞都处在恶劣的环境中，无可置疑地遭到了压抑和伤害，才成就了这种可能性。在古代世界中，某些人物显然可以达到很高的个体文化水平，但是整个集体的文化水平却仍然处于相当原初的状态。这种集体文化的伟绩要留待基督教来达成。因此，作为一个整体，现代人不仅能与希腊人匹敌，而且由任何标准来衡量，集体文化的水准都可轻而易举地超过希腊人。另一方面，席勒的观点是完全正确的，我们的个体没有能够与集体文化的发展保持同步，并且自从席勒写作之后的120年以来这种状况并没有明显的改善——甚至有所倒退；因为，如果我们没有更深地陷入这种不利于个人发展的集体氛围之中，那么，由斯蒂纳（Stirner）或尼采的思想所体现的那些激烈的反应就几乎大可不必了。因而直到今天，席勒的观点仍具有时代性和有效性。

就个体的发展而言，正如古代的人们为了迎合上层阶级的需要，往往以绝大多数平民（贱民和奴隶）所受到的全面压抑为代价，同样，后来的基督教世界也通过同样的过程达到了集体文化的状况，它极尽可能地将这种过程转化到内在于个体的心理领域——或者用我们的话来说，把它提升到了主体的层面。当个体的价值被基督教教义宣布为一种不灭的灵魂，大多数下层人为了少数上层人的自由而被压抑的情形，就变得不再可能了。取而代之的是，对个体中更具价值的功能的选择超过了劣势功能。这样，重点便被转移到了某一有价值的功能上，从而抹杀了所有其他的功能。从心理学角度来说，这意味着古代文明中那种社会的外在形式被转移到了主体之中，因而一种内在于个体的状况产生了——这种状况在古代世界中曾经是外在的——亦即一种占支配地位的优势功能，以牺牲大多数劣势功能为代价而得到发

展和分化。借此心理过程，一种集体文化逐渐产生了，在此“人权”当然获得了一种远比在古代更为巨大的、无可估量的保证。然而它也有缺陷，依赖于一种主体的奴隶文化，即是说，依赖于一种把对古代大多数人的奴役转化为心理领域内的奴役状态，因而，当集体文化被提高时，个体文化就被贬低了。正像对群众的奴役在古代世界是一道裂开的创伤一样，对劣势功能的奴役在现代人的灵魂中也是一道永难愈合的创伤。

席勒说：“片面地训练这些能力当然不可避免地会把个体引入错误中，但是却使类达到了真理。”[657]优势功能对劣势功能的取代对个体有害，正如其对社会来说是有价值的一样。这种损害作用已达到了如此程度，以致我们现代文化的巨型组织实际上所追求的是对个体的全面扼杀，因为它们的真正存在依赖于对个体人所具有的优势功能的机械运用。这里真正举足轻重的不是人，而是人的一种分化了的功能。在我们的集体文化中人不再作为人出现：他只不过作为一种功能的代表，更有甚者，人甚至完全与这种功能相等同，并把其他的劣势功能全都拒之门外。因此，现代人被贬低为一种纯粹的功能，因为它代表了一种集体价值，唯一可能的生计的保障。但是，像席勒所清楚看到的，功能的分化的发生绝无别的道路可寻：

要发展人的多种能力，除了使它们相互对立之外，别无他法。各种能力的这种对立是文化的重要工具，但也仅仅是工具而已；因而只要存在对立，人就只是处在通向文化的途中。[658]

根据这种观点，我们相对立的诸种能力的当今状况就不是一种文化的状况，而仅仅是通向该状况的一个阶段。当然对于这个问题会有不同的看法，因为有些人会把文化理解为集体文化的状况，而另一些人则把它仅仅看作文明[659]，把这种对个体发展的严厉的要求归之于文化。然而，当席勒完全把他自己与第二种观点联系起来，不恰当地把

我们的集体文化与个体的希腊人进行比较时，他是错误的，因为他忽视了那时代文明的缺陷，这种缺陷使那种文化的绝对有效性值得怀疑。因此，没有任何文化从来就是真正完美的，它不是偏向这一方就是偏向另一方。有时文化理想是外倾的，于是主要价值就被给予了客体和人与客体的联系；而有时文化理想是内倾的，于是主要价值就系于主体以及他与观念的关系。在前种状况下，文化表现出集体的特征，而在后者那里则表现出个体的特征。因此，不难理解，在以基督徒之博爱（它的对应关联物或对应者、对个性的侵犯）为原则的基督教影响下，一种集体文化出现了，在那里，个体遭受被吞没的威胁，因为个体的价值在原则上被贬低了。因而在德国古典思想家的时代会出现对古代世界的极度仰慕，对他们来说，古代世界乃是个体文化的象征，这使得古代世界极大程度上被给予了极高的评价，通常被全面地理想化。有不少人甚至还试图竭力模仿或恢复希腊精神，这些意图在我们今天看来真有几分愚蠢，但是它们仍然必须被视为个体文化的先兆。

自从席勒写作《美育书简》之后的120年以来，关于个体文化的状况并不见好转，甚至更坏了，因为个人的兴趣在今天已极大程度地为集体兴趣所占据，因而几乎没有空闲留给个体文化的发展。所以，我们今天具有一种高度发展的集体文化，它在组织上远非历来所能望其项背，然而正是由于这种原因它才日益变得有害于个体文化了。在这里，一个人之“应是”与他的呈现之间存在一条深深的鸿沟，即在他作为个体的存在与他作为集体的存在之间存在一条深深的鸿沟。他的功能的发展是以牺牲他的个体性为代价的。如果他出类拔萃，那仅仅是他与集体功能的同一；如果他平淡无奇，那么即使他的某种功能在社会上获得高度评价，但他的个性却完全处于劣势的和未发展的功能的水平，因而他纯粹是一个野蛮人，而在前种状况下（出类拔萃的人），他陶醉于将自己的野蛮性遮蔽起来了。毫无疑问，这种片面性

仍然为社会提供了我们无法低估的优势条件，而用其他任何方式是无法获得这些优势条件的。正如席勒所精确观察到的那样：

只有把我们精神的全部能量集中在一个焦点上，把我们全部的本质汇合到一种单一的能力上，如同我们为这种单一的能力插上翅膀，即为这种个体的能力插上翅膀，人为地使它远远飞越自然为它设置的界限。[660]

但是，这种片面的发展必然不可避免地导致一种反动，因为被压抑的劣势功能不可能完全排除在参与我们生命的发展过程之外。当人的内在分裂必定要被消除时，未发展的功能可能作用于生命的时机就到来了。

我已经指出，在文化的发展中，功能分化的过程将最终导致心理的基本功能的分裂，它远远超出了个体能力的分化，甚至侵入了普遍的心理态度的领域，控制着使用这些能力的方式。同时，文化使那种经由遗传而获得较好发展的功能分化出来了。在一些人那里，它是思维的能力，而在另一些人那里，则是情感的能力，这些能力特别易于获得进一步的发展，在文化的要求的驱使下，个体会特别关心他的这些能力——天性业已赋予他的较丰禀赋的能力——的发展。但是这种能力的培植并不意味着此功能就先天地特别合适于他；相反，我们可以说，它只是预设了某种灵敏性、易变性和可塑性，因此，最高的个体价值往往并不出现在这一功能中，唯其该功能是为了集体的目的而发展起来的，所以我们看到的可能仅仅是最高的集体价值。正如我所论及的，实际情况很可能是，更高的个体价值隐藏在那些被忽视的功能中，虽然它们对集体生活毫不重要，但对个体的生活却有着无与伦比的价值，因此，它们是生命的价值，能赋予个体生命以强度和美感，而要想在集体功能中寻找这种强度和美感却是徒劳的。已分化的功能固然为他获得了集体存在的可能性，但是却没有使他获得只有个

体价值的发展才能给予他的那种生命的满足和快乐。这些东西的缺乏常使人感觉到某些东西深深地丧失了，由此而来的分离正像一种内在的分裂，在席勒看来，人们可以把它与痛苦的创伤相比较。他继续写道：

因此，对于整个茫茫世界来说，无论我们从人的能力的分化培育中能得到多大的收益，但不能否认的是，在这种令人诅咒的普遍目的中个体必定要遭受苦难。通过体育训练固然培育了强壮的身体，但是只有通过四肢自由而协调的活动才能获得形体的美。同样，个体精神能力的努力固然可以产生杰出的人才，但是只有在这些精神能力得到均等的陶冶时才能给人以幸福和完满。如果人性的培育必须要我们作出这种牺牲，那么我们将与过去和未来的时代处于怎样的关系中呢？我们曾经是人性的奴仆，我们为了它从事了长达几千年的奴役劳动，我们的被摧残的本性印下了这种奴役的屈辱的痕迹，但只要让后世盼到幸福的安乐与道德的健康，并使他们的人性自由地发展，这又何足挂齿！但是，难道人们可以为了任何什么目标而注定要忽视他自己吗？难道自然会由于她的目的而夺走理性本身给我们规定的完整性吗？因此，如果个体能力的培育必然要以牺牲它们的整体性为代价，那这样肯定是错误的；或者当自然规律力图这样做时，我们绝不能放弃被技艺破坏了的我们的自然本性的整体性，而应该通过一种更高的技艺（艺术）将其重建起来。[661]

显然，席勒在他的私人生活中对这种冲突有着深刻的感受，正是他本人身上的这种对抗，使他产生了一种追寻一致性和协调性的渴望，这样就能够把受到奴役而萎谢的功能解放出来，以便使和谐的生命得到恢复。这也是瓦格纳（Wagner）[662]的《帕西法尔》（Pavsifal）的主题，通过那支矛的失而复得与伤口的愈合，它获得了一种象征性的表达。瓦格纳以艺术的方式所述说的东西席勒在哲学的反思中努力使之清晰化了。他虽然未作直接的陈述，但其含义再明

显不过了，席勒的问题在于关注古代生命方式和古代世界观的恢复；人们从中得出的结论是：他不是忽略了基督教的解决方法就是有意对此视而不见。无论在何种情况下，他精神的视野更多地集聚于古典美而非基督教的救赎教义，然而基督教的救赎教义并不比席勒所追求的——从罪恶中获得拯救——有着另外的目标。叛教者朱利安（Julian the Apostate）在他与赫利奥斯国王（King Helios）的谈话中说，人的心灵“充满着激烈的搏斗”[663]。这句意味深长的话不仅贴切地揭示出他自身的特征，而且揭示出他整个时代的特征——古代后期那种内在的撕裂，表现出一种心灵与精神的前所未有的无序的混乱，基督教教义许诺要把人们从此混乱状况中解救出来。当然，基督教所提供的并不是问题的解决，而是一种破碎的自由（a breaking free），即一种有价值的功能同所有其他功能的分离，该功能在那时代同样专横地要求统制的权力。基督教排除了所有其他功能的发展，而只提供出一种功能确定的发展方向。这可能是为什么席勒对基督教所提供的救赎的可能性略而不谈的根本原因。异教徒对自然（天性）的接近似乎正好是对基督教所无法提供的那种可能性的允诺：

自然在它的天然造物中给我们指示了使我们达到道德状态的道路。在较低组织中基始力量的竞争缓和下来之前，自然是不会提高到自然人的高级形式的。同样地，只有当在伦理的人的身上各种基质的冲突、盲目的本能的对抗平息下来，在人身上粗野的对立已经停止时，人才能致力于发展他的多样性。另一方面，只有当人的性格的独立性得到了保证，只有使对他人专制形式的屈从让位给庄严的自由时，人才能够使他内在的多样性服从理想的统一性。[664]

因此，能够使对立物在自然（天性）的道路上和解的，并不是劣势功能的分离或救赎，而是对于它的认识，与它的协调一致。但是，席勒感到，对于劣势功能的接纳可能会导致一种“盲目的本能的对抗”，相反，正如理想的统一性可能重新确立优势功能压倒劣势功能

的那种状况，并由此又恢复了那种原初的状况一样。劣势功能之与优势功能相对，并非由于它们的本性所致，而是由于它们所取的暂时形式。它们最初的被忽视和被压抑是因为它们妨碍了文明人达到他的目标；但是，这些目标只不过是由一些片面的兴趣组成罢了，它们绝不能同人的个性的完美相提并论。如果个性的完美成为目标的话，那么那些未被认可的功能就是必不可少的，事实上它们的本性并不与这种目标相抵触。但是，只要文化的目标不与个性完美的理想一致，这些功能也就只能屈从于被贬抑，屈从于某种程度的压抑。有意识地接纳这些被压抑的功能相当于展开一场内战，或相当于解除先前对于诸对立物的禁制，因此，“性格的独立”就立即被取消了。这种独立只能通过冲突的解决才能获得，但若没有一位果断的裁决者介于各种冲突力量之间，那么这种解决显然是不可能的。在此道路上，自由只是和解的产物，否则合乎道德的自由人格的建构就不可能。但倘若强求自由，人们又会陷入本能的冲突之中：

一方面出于对自由的恐惧（在其最初的试探中自由总是被当作敌人），人们投入了奴役的安逸怀抱；另一方面出于对迂腐的监护职责的绝望，人们则逃进了自然状态的野蛮的无拘无束之中。篡夺以人性的软弱为借口，暴力则以人性的尊严为借口，直到最终一切人间事物的伟大统治者——盲目力量介入，并像一个普通的拳击家那样来裁决这些原则的表面冲突。[665]

现代法国大革命对此论述提供了一个生动的背景，尽管是血淋淋的背景：它带着崇高的理想主义，以哲学与理性的名义开始，而在嗜血的混乱中结束，使拿破仑这位独裁的天才脱颖而出。理性女神证明了她自己无力制服强权这个挣脱锁链的野兽。席勒感到了理性与真理的失败，因而预言：真理将变成权力。

如果真理到现在还不能证明它有决胜的力量，那么问题不是出在理性不懂得如何揭示真理，而是出在仍然对真理关闭着的心灵，出在仍然没有为真理而行动的冲动。在哲学和经验点起的光明面前，怎么还会有偏见和理性的蒙昧的普遍统治？时代受到启蒙，也就是说，知识被发现并公开地散播开来，它至少足以订正我们的实践的原则。自由探讨的精神排除了那些长期阻碍着通向真理道路的虚妄概念，摧毁了狂热和欺骗赖以建立王座的基础。理性消除了感官的迷误与欺诈的诡辩，曾经使我们背弃自然的哲学本身又在大声急切地召唤我们回到自然的怀抱——为什么我们总还是野蛮的人？[666]

从席勒的这段文字中，我们可以贴切地感受到法国的启蒙运动和大革命中狂想的理性主义。“时代受到启蒙”——是对理性何等高度的评价！“自由探索的精神排除了那些虚妄的概念”——多么伟大理性主义！人们仍清楚地记得《浮士德》中普洛克杜芬塔斯米斯特（为Proktophantasmist，意为肛门幻视者）[667]的话：“扫除一切，我们已经启蒙了！”即使那时代的人们太过于狂热以致不能不过高地评价了理性的重要性与效力，他们全然忘记了理性如果真正具有这样的力量，那它早就有最充分的机会来显示它，但有一个事实是不容忽视的，即那时并非所有的有影响力的心灵都持这种观点；所以，这种甚嚣尘上的理性主义色彩的理智主义，就同样可能是产生自席勒本人身上的同一种质素，获得了特别强烈的主观发展所致。在他身上，我们不能不考虑理性所占的优势，这种优势所牺牲的并非他诗人的直觉，而是情感。对席勒自己来说，在想像与抽象之间似乎存在一种永恒的冲突，即直觉与思维的冲突。因此他在写给歌德的信（1794年8月31日）中说：

这使我在沉思与诗的领域中都力不从心，尤其在早些年是这样；通常，当我想成为一个哲学家时，我的诗人气质征服了我，而当我想

成为一个诗人时，哲学家的精神又抓获了我。甚至常常如此，想像力干扰我的抽象力，冷静的推理力浇灭我的诗情。[668]

他对歌德心灵的由衷的钦佩，常常在他的通信中流露出来的对他的朋友的直觉力的近乎女性的赞美，都是源于对这种冲突的深刻感受，这当然加深了他与几乎具有完美的综合天才的歌德之间的鲜明对照。冲突源于这样的心理事实，即情感的能量在他的理性与创造性想像两者之间的如何均衡。席勒自己似乎也察觉到了这一点，因为在给歌德的同一封信中他作了如下评述，当他一旦开始“认识和运用”他的道德力——它将给想象和理性设置适度的限制——时，身体的不适就威胁着要突破这些限制。正如我们已经指出的那样，这是一种未完全发展的功能的特征，由于自己的自主性，从意识的控制中退出，而无意识地同其他功能相纠结。它没有任何分化的选择，而是表现为一种纯粹的动力因素，一种驱动或负载，使得意识或已分化的功能的能量被强制性地卷走。这样，在某种情况下，意识功能被带到了超出其意图与决断的界限之外的地方，而在另外的情况下，意识功能在达及它的目标之前因受阻而改变了方向；在第三种情况下，它卷入了与其他意识功能的冲突中——只要无意识的扰乱和纠结的力量未分化出来，并从属于意识的支配，这种冲突就永远也得不到解决。我们可以恰当地推测，“为什么我们仍然是野蛮的人？”的感叹，不仅植根于那个时代的精神，而且也植根于席勒的主观心灵。像他时代的其他人一样，他在寻找恶的根源时并没有找对地方，因为在任何时候野蛮性都绝不存在于理性与真理影响微弱的地方，而是存在于这样的地方：对理性和真理的作用期望太高，甚至出于对“真理”的近乎迷信的高估，而赋予理性太大的效力。野蛮性即是片面性，它缺乏节制——通常达至极端的程度。

法国大革命正好达到了恐惧的顶点，从这场令人记忆犹新的革命中，席勒看到了理性之神在多大程度上支配了人类，也看到了非理性

的野兽怎么在那里凯歌高奏。那强烈促使席勒对此问题极为关注的无疑正是他时代中的这些事件；因为常见的情形是，当一个实质上是个人的因而显然是主体的问题，恰好与那种作为个体冲突包含同样心理因素的外在事件相契合时，它就立刻转化为一个囊括整个社会的普遍问题。这样，个人的问题获得了迄今为止所缺失的尊严，因为内在的分裂总不免带有某种羞辱性和被贬低的状况，使人无论外在还是内心都陷入了屈辱的境地，正如一个国家由于内战而弄得臭名昭著一样。这样就使一个人不敢在公众场合展示他仅仅属于他个人的冲突，当然，前提是这个人没有经历过度自尊的痛苦。但是，当个人的问题与当代大事件之间的联系被感受到、获得理解时，那么便会消除纯粹个人的封闭状态，个体的问题就被释放成我们社会的普遍问题。就问题解决的可能性而言，这并不是一个微不足道的收获。因为以往只有一个人自己的意识兴趣的微弱能量，配置在他个人的问题上，而现在则聚集了集体本能联合的力量，它们流入个体，与自我的兴趣汇合起来；因此一种新的形势形成了，对问题的解决提供了新的可能性。所以，那对个人的意志力或勇气来说从不具有可能性的东西，由于集体本能的力量而变得可能了；它使一个人能超越仅凭他自己个人的能量从不能超越的障碍。

因此，我们推测，使席勒勇敢地从事于解决个体功能与社会功能之间的冲突的原因，主要在于当代事件的刺激。同样的对抗也被卢梭深切地感受到了，确实，这种对抗是他的著作《爱弥尔论教育》（1762）的出发点。我们引述了与我们的问题的旨 趣相同的几段文字：

人作为一个公民只不过是分数的分子，是依赖于分母的，他的价值在于他同整体，即同社会的关系。好的社会制度是这样的制度：它最知道如何才能使人改变他的天性，如何才能以依赖性换走人的独立性，如何才能把人吞没为群体中的单位[669]。

想在社会生活中把自然的情感保持在第一位的人，是根本不知道他要求些什么的。如果经常处在与自己争战的境地，经常在他的愿望与应尽的义务之间犹豫徘徊，则他既不能成为一个人，也不能成为一个公民。他对自己和别人都将一无用处。[670]

卢梭此书以这样的名言开篇：“一切当它离开造物者之手时是善的；而经人类之手后必定堕落。”[671]这句名言不仅具有卢梭的特色，也是那整个时代的特色。

席勒也同样回首过去，但他当然并非回归到卢梭的自然人——这里存在根本的差异——而是要回归到生活在“希腊天国”的人那里。但两人回顾的取向是共同的，皆执著于对过去的理想化和高度评价。席勒惊叹于古典的美而遗忘了日常实际的希腊；卢梭则以这样的语言将之提到了炫目的高度：“自然人就完全是他自己；他是整全的统一体，是绝对的整体。”[672]然而卢梭却忘记了自然人乃是全然集体性的这样的事实，即，他非但在诸自己，也在诸他人，而绝不是一个统一体。在其他章节卢梭又说：

我们抓住一切，我们掌控一切，无论时间、地点还是人物、事件；以及所有那些现在是或将来可能是我们的事物；我们自己只不过是自己最无足轻重的部分。可以这么说，我们每一个人都把自己分散到整个世界去，而专注于这整个辽阔的空间的风吹草动。……难道是天性驱使人们如此地远离自己吗？[673]

卢梭被蒙骗了，他相信这种状态乃是晚近的发展。但事实并非如此；我们只不过晚近才对此有所意识；这种状态自始至终都存在，我们越是回溯到事情的开端其表现就越是明显。因为卢梭所描述的只不过是列维-布留尔（Lévy-Bruhl）恰如其分地命名为“神秘参与”的原初集体精神状态。这种对个体性的压抑并非晚近才有，而是古代的遗迹，那时全无任何个体性可言。因此我们所论及的并非新近的压抑，

而是对集体性的绝对权力的一种新的感受与认识。人们想当然地把这种权力归于教会和国家的体制，即使机会来临也没有任何现存的方式方法足以逃避永恒的道德的命令！这些体制所具有的无上威权绝没有人们描述的那样巨大，正因为如此，它们才会不断受到各种革新者的攻击；压抑的权力其实无意识地存在于我们自身，存在于我们野蛮的集体精神中。对集体心理来说，凡是未直接服务于集体目的的个体发展都是可恶的。因此尽管前面提及的单一功能的分化乃是一种个体价值的发展，但这种发展仍然如此地受集体观点的制约，以致反而有害于个体自身。

这两位思想家之所以对过去时代的价值作了错误的判断，是因为他们并不完全熟知早期人类的心理状况。其错误判断的结果使他们相信早期人类的虚幻图像，相信更完美的人类类型，而自较高的阶段开始而每况愈下。这种倒退的取向本身是异教思维的遗存，因为它是众所周知的古代人或野蛮人精神的显著特征，把一个天堂般的黄金时代想像为当今罪恶时代的前身。最先将未来的希望赐予人类，将某种实现上帝观念的可能性许诺给人类，这是基督教伟大的社会和精神成就。[674]这种回顾取向在更晚近的心智运动中的凸显，正与自文艺复兴以来日益显现的对异教的普遍回归现象密不可分。

在我看来，这种回顾取向也必然对人类教育方式的选择产生决定性影响。因而采用这一取向的心灵会不断从过去的幻念中寻求支撑。如果不是受意在认识类型及类型机制之间的冲突的驱使，使我们去寻找能够重建类型间和谐关系的东西的话，我们或许会对这种取向不屑一顾。正如我们将从以下引文中所看到的，我们的目标也正是席勒所萦系于心的目标。他的基本思想都表现在这些话中，也总结了我们想要说的：

让仁慈的神祇把婴儿及时地从他母亲的胸前夺走，用更好的时代的乳汁来哺养他，让他在遥远的希腊天国下成熟长大。在他成人之后，让他作为一个陌生人回到他自己的时代；然而他的出现并不会带来欢乐，而是像令人恐惧的阿伽门农（Agamemnon）的儿子一样，将一切都清除干净。[675]

没有比这更清楚地表达了对希腊模式的倾心。但从这一简要的陈述中我们也可瞥见其中的局限，它促使席勒从根本上扩展了他的视野：

他确实将从现时代获取他的材料，但他的形式将借自更为古老的时代——是的，借自超越所有时代的时代，借自他的存在的绝对永恒的统一体。[676]

席勒清楚地感觉到他必须回溯得更远，回到一个原初的英雄时代，那里人类还是半神性的。他继续写道：

在那里，从他具有魔力的天性的纯粹的以太（aether）中，喷涌出美的源泉，完全不受各个世代和时代的腐败的玷污，正是这些使其世代与时代抛入了无底的黑暗的深渊。[677]

在这里我们拥有了黄金时代（Golden Age）的美的幻象，那时人们仍然是神，由于永恒的美的幻觉变得精神抖擞。但是在此作为诗人的席勒还是盖过作为思想家的席勒。而在下面数页的叙述中作为思想家的席勒又占了上风：

确实，使我们不能不深思的是，我们看到，几乎历史上所有的时代，每当艺术繁荣、品味盛行的时候，人性却处于衰败的状况，从不曾有过这样的例外情形，一个民族审美文化的高度发展和广泛传播，

会与政治自由及公共美德携手并进，或者说优雅的风尚会与良善的道德、完美的行为会与真理携手并进。[678]

根据我们所熟知且又无可否认的经验，那些古老时代的英雄必然过着行为很不严谨的生活，确实，无论希腊神话还是别的什么神话，没有一个能宣称他们有过严谨的生活。所有的美之所以能狂欢于它的存在，是因为那时既没有刑事法典也没有公共道德的卫道士。由于认识到这样的心理事实：有生命力的美唯有凌越充满悲哀、痛苦和肮脏的现实，才能放射出她耀眼的光辉，席勒无疑自己摧毁了他自己思想的根基；因为他所要着手证明的是那些已经分裂的东西，可以借助幻觉、快乐和美的创造而获得统一。美乃是回归人类天性原初统一的调解者。然而恰相反对，所有经验都向我们显示，美必以她的对立面作为其存在的条件。

如同以上是诗人的席勒占优势，现在却换成了思想家的席勒占优势：他不信任美，甚至根据经验而认为美可能会产生有害的影响：

无论我们把眼光放在古代世界的什么地方，都会发现趣味和自由乃是无法相容的，美唯有在英雄道德毁坏时才能建立起它的势力。[679]

这一从经验所获得的洞察，使席勒对美的主张再难以维系下去。在对此论题的进一步寻思中，席勒甚至达到了这样的认识，在那里，他再明白不过地描述了美的另一面：

倘若迄今为止我们对美的效应的看法全然来自经验的教诲的话，那么我们就不能太过于确切地去发展人的情感，因为对人类真正的教养而言它们是十分危险的；我们宁可免除美的融化力，尽管有变得粗陋和简朴的危险，而不必为了赢得优雅，把我们自己委身于美的柔弱的影响力。[680]

诗人与思想家之间的冲突当然也确实有调和的余地，如果思想家方面并非从字面意义而是从象征地意义上来理解诗人方面的语言的话，要知道，诗人方面的言语是多么渴望得到理解。难道席勒误解了他自己吗？答案几乎是肯定的，否则他不会作出这种自相抵牾的议论。诗人的席勒颂赞晶莹的美的源泉，它潜流于每一时代和各个世代的底层，它从不间歇地在每一颗人类心灵中喷涌而出。诗人的席勒所萦系于心的，并非古代希腊人，而是我们自身里的古老的异教徒，那些永恒的从未玷污的天性和原始状态的美，它们虽潜藏于无意识中，却与我们生生相息，它们映射出的光辉，理想化为过去的形象，因此，我们甚至误认为那些远古的英雄具有我们所要追寻的美。这是内在于我们的远古人，他们为我们集体取向的意识所拒斥，对我们显现为可憎的和难以接纳的、然而却是我们所徒劳地四处追寻的美的承载者。这个内在于我们的远古人正是诗人的席勒所意指的，但却被思想家的席勒误认为古希腊的典范。思想家的席勒无法从证据材料中逻辑地推演出来的东西、所徒劳追寻的东西，由诗人的席勒以象征的语言呈现为希望之乡（promised land）[681]。

以上所述已充分表明，任何试图平衡我们时代的人的片面分化的努力，都必须十分认真地考虑到对于劣势功能因而也是未分化的功能的接纳。倘若不懂得如何释放劣势功能的能量，将它们导向分化，则任何调解的努力都难以成功。而这一过程只有根据能量的定律才会产生，也即是说，必须设置一条坡道，给潜在的能量提供释放的机会。

要想将劣势功能直接转化为优势功能，是一件毫无指望之事，然而向来经常有人这么做，并总是归于失败。同样容易失败的是制造一种永恒运动（perpetuum mobile）。没有任何能量的低级形式能简单地转换成能量的高级形式，除非同时有高级的价值源能给它以支援；也即是说，这种转换只有靠牺牲优势功能才可能达到。但是并不具有这样的情形，能量的高级形式的原初价值可能同时被其低级形式所获

得，或者说被优势功能所重新占有：因而不可避免的结果是在某个中间的水平上进行平分。对于一个将自己与他的已分化的功能相认同的个体来说，他会遭遇到一种沉沦的状况，虽然能量被平分，但获得的确是比原初价值更低的价值。该结论是不可避免的。所有企求使人类本性达至统一与和谐的教育，都不能不考虑到这一事实。席勒以他自己的方式表述了同样的结论，但他却挣扎着不愿接受这一结论，甚至即使不得不抛弃美也不愿接受这一点。然而，当思想家的席勒申述他那严厉的判断时，诗人的席勒再度说道：

但是，或许经验并非是裁决该问题的法庭，在我们接受它的证据的任何重要性之前，毫无疑问，有一点必须首先得到确认，我们正在谈论的与那些不利于它的例证所证明的，是否是同一种美。[682]

很明显，席勒在此想要超越经验；换言之，他赋予了美一种经验无法证明的性质。他深信，“美必须表现为人性的必然性条件”[683]，也就是说，美必须表现为必然的、不能不接受的范畴；因此他也论及了一种纯粹的美的理性概念，以及能使我们从“现象范围和事物生动的呈现”中脱离出来的“超越的方法”。“谁要是不敢突破现实，他就绝对无法赢得真理。”[684]席勒对经验所显示的不可避免的下行趋向的主观排斥，迫使他让逻辑理性服务于感情，从而促使逻辑理性建构起使原初的目标最终得以达成的程式，尽管这种情形早已被充分证明是不可能的。

同样的错误也出现在卢梭那里，他假定，在从属于自然的地方（天性）就不会坠入堕落，但从属于人却会如此，他因此得出下述结论：

倘若国家的法律同自然的法律一样，绝不能被任何人的权力所打破，那么从属于人就变成了从属于物；所有自然状态的优势就与共和

政体下社会生活的优势结合起来了。使人免于为恶的自由也将与把人提升到善的高度的道德结合在一起。[685]

根据这些思考，他作了如下的忠告：

让儿童仅仅从属于物，在他的教育进程中你必须依循自然的秩序……当他想四处跑动时，不要教他静静坐着，当他想安静时，不要教他跑动。只要我们不用我们的蠢行去损坏孩子的意志，他们的愿望就会摆脱任性。[686]

然而不幸的是：国家的法律在任何情况下都无法与自然的法律美妙地统一起来，使文明状态同时也成为自然的状态。倘若这种协调最终被设想为是可能的，那么也只能理解为一种妥协，在那里两种状态都不能实现自己的理想，而只是可望而不可即。无论谁想要实现两种理想中的任何一种，他都必须依照卢梭本人的论述来进行："一个人要么选择做自然人，要么选择做社会人；因为二者不可同时兼得。"[687]

我们人类当中存在着这两种必然性：自然与文化。我们不仅仅是我们自己，我们也必定与他人相联系。因而我们必须找到这样的一条道路：它并不纯粹是一种理性的调和；它必定是一种与生命的存在和谐统一的状态或过程，正如先知所说的，"一条称为圣路的大道"，"一条行路者虽愚昧也不致迷失的大道"。[688]因此，我倾向于认为，我们应当公允地看待诗人的席勒，尽管在这种情形下，他已多少有些蛮横地侵入了思想家的席勒的领地；既然理性的真理并不是最后的结论，那么也存在非理性的真理。在人类事务中，理性之路显得不可能的东西常常由非理性之路变成了真实。确实，所有那些一再降临于人类的最伟大的变迁并非来自理性的深思熟虑，而是来自那些被同时代人所忽视或斥为荒谬的方式，它们只有在长时间之后由于它们内在的

必然性才能完全被认可。更常有的是它们最终都未被认可，因为精神发展的所有最重要的规律仍然是一本打上七重封印而未泄露的天书。

无论如何，我并不打算给诗人的席勒的哲学姿态赋予任何特殊的价值，因为理性在他手上只是一种骗人的工具。理性所能完成的在此已经完成了；它揭示了欲望与经验两者间的矛盾。而定要坚持从哲学思维中寻求对此矛盾的解决已毫无意义。即使解决的方案最终已经考虑到，但真正的障碍仍然横亘在我们面前，因为解决并非在于思考它的可能性，也不在于对理性真理的发现，而是在于发现一条真正的生命所能接受的道路。建议和睿智的箴言并不缺少。如果问题仅仅如此简单的话，那么即使在遥远的毕达哥拉斯（Pythagoras）[689]时代，人类也有最好的机会从各方面达到智慧的高峰。因此，正如我所说的，这就是为什么席勒所论述的不能从字面意义上而是要从象征的意义上来理解，与席勒的哲学气质相一致的是，这种象征是披上了哲学概念的外衣出现的。同样，对于席勒所设置的“超越的方法”，也绝不能理解为一种建立在认识基础上的批判性推论，而只能象征地理解为这样的方法，当一个人遇到他的理性所不能克服的障碍，或当他面临无法解决的难题时所能采用的方法。但是，为了发现和遵循这一方法，他必然已在他先前道路分歧处的对立物面前徘徊良久。这一障碍阻塞了他生命的河流。无论何时，只要这种欲力的阻塞一经出现，先前使生命的流程得以稳定统一的各种对立物就分崩离析了，它们因此面临相互对立，正如渴望格斗的斗士一样对峙着。在这场漫无止境的冲突中，其结局和战期皆无法预料，最终使对立双方变得精疲力竭，于是从中产生出第三种情形，那是新的道路的开始。

根据这条规律，席勒便潜心地致力于对对立的本质进行深入的研究。无论我们遇到什么样的阻碍——只要它造成了难以克服的阻碍——那么在我们的目的与执拗的客体之间的分裂就立刻变成了我们自身的分裂。因为，当我努力使客体服从于我的意志时，我的整个存在

就逐渐形成了与客体的联系，随之而来的是强有力的欲力的投入，情形就是这样，它把我存在的部分投入了客体。结果是，我人格的某些部分与客体相类似的性质达到了部分的认同。只要这种认同发生，冲突就被移入我的心理。这种与客体冲突的“内向投射”（introjection）便会产生内在的分裂，使我无力与客体对抗，并释放出某种感情因素，这类感情因素通常是内在不和谐的症状。无论如何，这些感情因素表明我正在感受我自己，因而我处在——如果我并不麻木的话——关注我自身的状况，从而探究我自身心理诸对立面的活动。

这就是席勒所采用的方法。他所发现的并非是国家与个人之间的不一致，而是他在第十一封信的开头所设定的“人格与状态”[690]的二重对立，也即自我与其不断变化的感情状态之间的二重对立。因为无论如何，自我具有相对的稳定性，但它与客体的关系或感触性则是变化无常的。因此席勒想从根本上把握这种分裂。实际上，在此一边是意识的自我功能，另一边则是自我与集体的关系。这两种决定性因素都内属于人的心理。但是，不同类型会各自以不同的眼光来看待这些基本事实。对内倾型来说，自我的观念是意识持续的起决定性作用的标记，在他看来，它的对立面则是与客体的关系或感触性。相反，对外倾型来说，他更为重视他与客体关系的连续性，而较少关注自我的观念。因而对他来说问题就全然不同了。当我们进一步追寻席勒的思考时，必须紧紧把握住这一点。例如，当他说个人“在永恒不变的自我中且唯有在这之中”[691]揭示自身时，他就是从内倾型的观点来看问题的。从外倾型的观点来看，我们则只能说，个人的自我揭示仅仅在且唯独在它的关系中，即在与客体相关联的功能中才能揭示自己。因为就内倾型而言，“个人”完全系于自我，而在外倾型那里，个人却系于他的感受性，而非具有感受作用的自我。可以说，他的自我远没有他的感受性那么重要，即远没有他与客体的关系那么重要。外倾型往往于变化不居中认识自己，内倾型则于恒定中认识自己。对外倾型

来说，自我绝不是“永恒不变的”，他也很少去关注他的自我。相反，对内倾型来说，自我却变得十分重要了；他因而从所有易于影响他的自我的客观变化中退缩回来。在他看来，感受性意味着某种确实导致痛苦的东西，而在外倾型那里，它无论如何也不能被丧失。下面的论述直接显露了席勒的内倾型立场：

在所有变化中保持他自身的始终不变，把各种知觉转化成经验，即转化成认识的统一，使他在时间中的各种表现方式变成适用于一切时间的规律，这是他的理性本性对他所规定的规律。[692]

在此，抽象的、自给自足的态度是显而易见的；它甚至被用作行为的最高规则。所有事件都必定被立即提到经验的层面，从这些经验的总括中，适用于所有时间的规律便立即浮现出来；虽然，同样属于人的另一种态度却未能将事件变为经验，也很少产生出规律，或许成为将来的阻碍。

席勒无法把上帝思考为生成变化的（becoming），而只是思考为永恒的存在（eternally being），这完全与他的态度相一致；由此，他用准确无误的直觉认识到了内倾型理想状态的那种“肖神性”（Godlikeness）：

被想象成完美的人应该是在变化的潮流中本身永远保持不变的统一体……[693]人在他自身的人格中具有达到神性的天赋。[694]

席勒这种关于上帝本质的观点，与视基督为上帝的化成肉身，以及与相类似的新柏拉图派的关于圣母与圣子的观点丝毫没有一致之处，后者认为圣子作为造物主（Demiurge）而降临尘世。[695]但由此可以清楚地看到，席勒把最高的价值——神性——赋予了那种功能：它是自我观念的永恒性。从感受性中抽象出来的自我，对于他来说是最重要的东西，因而像所有的内倾型一样，这是他最主要的已经分化出

来的观念。他的上帝、他的最高价值即是自我的抽象和持存。相反，对外倾型来说，上帝则是关于客体的经验，他完全沉浸于现实之中；所以，变成了人的上帝对他来说比那永恒不变的立法者更具亲和力。在此我必须预先指出，这些观点只是对诸种类型的意识心理学有效。在无意识中，这种关系必须颠倒过来。席勒似乎在这方面有一些思考：虽然他在意识上相信有一个永恒不变的上帝存在，但是，通往神性的道路对他来说却是通过感觉、通过感受性、通过生命的变化过程来揭示的。然而这在他看来却是次要的功能，并且在某种程度上，他把自己与他的自我等同起来，从变化中抽象出他的自我，因而他的意识态度也就完全变成抽象的了，同时，他的感受性、他与客体的关系就必然沉入了无意识。

抽象的意识态度在对理想的追求中，它总是从每一个事件中取得经验，再从经验的概括中引导出规律，这种抽象的意识态度会导致某种程度的局限和贫乏，这是内倾型的特征。席勒在他与歌德的关系中清楚地感受到了这一特征，因为他将歌德较为外倾的本性感受为某种在客观上与他本人相对立的东西[696]。歌德曾意味深长地描述他自己：

作为一位耽于沉思的人我是一个彻底的现实主义者，所以对于所有那些呈现于我面前的事物，我既不渴望也不希望从它们那里获得任何外加于它们的东西。我对客体所作的区分，仅只在于它们能否让我感兴趣，除此之外没有别的区分。[697]

关于席勒对他的影响，歌德极为突出地说：

如果我作为某类客体的表现者而对你有所助益的话，那么你则把我从对外部事物过于严厉的观察以及同它们的关系中引领出来，回到我自己。你教会我更公正地观察人内部世界的复杂方面。[698]

相反，席勒在歌德身上却发现了一种往往极明显的对他的本质的完善或补充，同时也感觉到他们的差异，他以如下方式作了暗示：

别指望我有多伟大的观念的财富，因为那是我在你身上所发现的。我的需要与努力在于从少量东西中发掘出多量的东西来。倘若你认识到我在常人所熟识的知识上的贫乏，那么你或许将会发现在某些方面我已获得了成功。因为我的观念范围是如此窄小，使我能更快更频繁地穿越它，因此，我能更好地运用我手头较少的现有资源，通过形式创造出在内容上有所缺乏的多样性来。你致力于简化你巨大的观念世界，而我则于我极少的财富中寻求多样性。你拥有一个可供统治的王国，而我则仅有一浩繁的观念家庭，我希望能把这个家庭扩充成一个小宇宙。[699]

如果我们从这段话中除去内倾性格特征的某种自卑感，而给它补充这样的事实，即与其说“巨大的观念世界”受外倾型的统治支配，倒不如说席勒本人受制于这一世界，那么，席勒就勾勒出了一幅关于他思想贫乏的鲜明画图，所谓贫乏乃是一种本质上抽象的态度所导致的结果。

抽象的意识态度进一步发展的结果，便是无意识会发展出一种补偿的态度，其意义在我们的解析过程中将变得更为清晰。与客体的联系越是被抽象作用所限制（因为过多的“经验”与“规律”被获得），它们就越是执著地渴望客体在无意识中获得发展，这最终会在意识中将自己表现为一种强制性的对客体的感官依恋。这种对客体的感官联系因而将取代情感联系，由于抽象作用的缘故，情感联系是匮乏的，或者说更多地遭到了压抑。因此，席勒极突出地把感觉而不是把情感视为通向神性的道路。他的自我使思维得以运用，但是他的感受性、他的情感则使感觉得以运用。因而对他来说，分裂存在于以思维的形式出现的精神性与以感受性或情感的形式出现的感官感知这两

者之间。而对外倾型来说，情况则恰恰相反：他与客体的联系得到了高度发展，但是他的观念世界却是感觉的和具体的。

感觉的情感，或更恰当地说，存在于感觉状况中的情感，是集体的，它产生一种关系或感受性状况，这总是把个体置入神秘参与的状态，置入与感受到的客体部分同一的状态。这种同一使他自己呈现于对客体的强迫性依赖中，以一种恶性循环的方式，强迫性依赖在内倾型那里又导致了抽象作用的强化，期望能排除所引起的依赖和强迫的重负。席勒认识到了这种感受性情感的特殊性：

如果人只感觉，只有欲望，只按照强烈的欲求行动，人就仅仅作为世界而存在。

但是，既然内倾型为了逃避感受性，不可能无限地进行抽象活动，所以他最终发现自己被迫要把形式赋予外部世界。席勒说：

因此，为了不仅作为世界而存在，人就必须把形式赋予事物；人必须外化所有内在的东西，把形式赋予外在的事物。这两项任务的充分实现，就使人返回到了我所提出的那个神性的概念。[700]

这一点十分重要。让我们设想，倘若感官感受到的对象是一个人的存在——他会接受这种规定吗？他能允许自己被赋予形式吗？即便与他相关联的那个人是他的创造者。在较小程度上，扮演神的角色固然是人的天职，但是即使是无生命之物本身也有其存在的神圣权利，而且，当第一个猿人开始磨尖石头的时候，世界就早已不是混沌状态了。如果每一个内倾型的人都希望外化他有限的观念世界，并以此来给外部世界赋形，那确是一件麻烦事。这种企图每天都在发生，但个体却在遭受磨难，或更准确地说，遭受肖神性（godlikeness）的折磨。

对于外倾型，席勒作了这样的概括：“内化所有外在的事物，把形式赋予一切内在的事物。”正如我们所看到的，席勒在歌德身上激起的就是这种反应。歌德对此作过类似的描述，他在写给席勒的信中说：

另一方面，在我的每一种活动中，人们几乎可以这样说，我完全是观念主义的：我对客体一无所求；相反，我要求一切都要切合我的概念。[701]

这意味着当外倾型在思考时，一切皆独断地以外部世界为依据，亦如当内倾型在行动时的情形一样。[702]因此，这一程式只有在已经到达了一种近乎完美的状态时才会有效，事实上，当内倾型获得的观念世界是如此之丰富，如此富于弹性与表现力，以致它无须再将客体置于普罗克拉斯提斯之床（a procrustean bed）[703]；2而外倾型也因对客体具有如此充分的认识和关注，以致当他的思维作用于客体时，所产生的不再是一幅讽刺画（caricature）。因此我们看到，席勒的程式建立在最高可能的标准上，因而把一种近乎苛刻的要求置于个体的心理发展上——设定他十分透彻地理解了自己的精神，深知他的程式各个方面的意义。

尽管如此，至少有一点是相当清楚的，他的程式所谓“外化所有内在的东西，把形式赋予外在的事物”是内倾型意识态度的理想。该程式一方面建立在他内在概念世界、他形式原则的理想领域的假设上，另一方面则建立在其理想运用于感性原则之可能性的假设上，这样，就不再有感触性出现，而是一种主动的力量。只要人是“感性的”，他就“仅仅作为世界而存在”，而“为了不仅作为世界而存在，人就必须把形式赋予事物”。这意味着对被动的、接受的、感性原则的倒置。然而这种倒置怎么能发生呢？这是问题的关键所在。几乎难以想像一个人能赋予他的观念世界以如此异常宽广的领域，而为

了把相应的形式强加于物质世界他只能这样做，同时，为了提升观念世界的高度，他还得把他的感触性、他的感性本质从消极转变为一种积极的状态。无论如何这都必然涉及到人，而人则必定受制于某物，否则他便与神没什么两样。人们不能不得出这样的结论，席勒走得太远了，以致他粗暴地处置了客体。但是必须承认，古老的、劣势的功能有其不受限制的存在的权利，正如我们所知道的，尼采实际上就是这样做的——至少在理论上是这样。然而这个结论并不适用于席勒，因为就我所知道的而言，他无论在哪里都未有意识地表达过这一点。相反，他的程式具有一种完全素朴的和观念主义的特征，这与他的时代精神十分吻合，那时仍然未受到对人性和人类真理的根深蒂固的不信任的影响，这种不信任却一直萦绕着由尼采所发端的心理批评的时代。

只有那种冷酷无情的权力观点才可能贯彻执行席勒的程式，它从不顾及任何的对待客体的公正，也不会顾及任何对其本身权能的有意识的考量。只有在那种席勒从未确切思考过的状况下，劣势功能才能赢得它在生命中的位置。这样，那些将其魅力装扮于伟大的言辞和光艳的姿态中的素朴的和无意识的古代要素，就会不可遏止地涌现出来，它们有助于建构我们的现代“文明”，而对此文明的性质，此刻人们在某种程度上抱有很不相同的看法。向来一直隐藏在文明生活的外观之后的古代权力本能，最终将以它的真实面目出现，从而毫无疑问地证明了我们“仍然是野蛮人”。因为我们不要忘记，正如意识态度由于它崇高而绝对的观点而以某种肖神性自傲一样，无意识态度的发展也带有一种肖神性，只不过它的肖神性是向下定向于一位具有性欲和兽性性质的古代神祇。赫拉克利特（Heraclitus）的对立形态（enantiodromia）确证了这样的时代的到来，当机械降神1（deus absconditus）[704]出现的时刻，当我们理想的上帝被逼到了墙角的时刻。正如18世纪末的人们并没有真正看到巴黎所发生的一切，但是他

们却沉溺于审美的、热情的，或轻率的态度中，以便当瞥见人类本性的深渊的真正意义时进行自我欺骗。

在那尘界中全是恐怖，

那是人的诱惑而非神的诱惑，

愿人永远不会想要看见

诸神以黑夜和恐怖遮盖的东西！

席勒：《潜水员》（Der Taucher）

当席勒在世时，处理尘界问题的时刻并没有到来。尼采在内心上已相当接近它了，因为在他看来，我们确实正在靠近一个前所未有的倾轧的时代。他是叔本华唯一真实的门徒，正是他撕破了素朴的遮蔽，在他的《查拉图斯特拉如是说》中，他从尘世唤起了那种注定要成为即将到来的时代最具活力的观念。

二、关于基本本能

在第十二封信中，席勒想竭力解决两种基本本能的问题，他致力于对其作出详尽的描述。“感性的”（sensuous）本能即在于“把人置于时间的限制之内，并把人转变为物”[705]。这种本能要求

处于变化中，以致使时间具有了内容。这种纯粹充满时间的状态被称为感觉。

在此状态下，人就只是一个量的统一体，一种被时间充满了的瞬间——或者甚至可以说他不存在了，因为只要感觉统治着他，时间缠绕着他，他的人格就被取消了。

感性本能用无法割断的纽带把努力向上的精神捆绑在感性世界上，把抽象从自由自在地遨游于无限拉回到当前的囚禁中。[706]

把这种本能的表现设想为感觉，而不是积极的、感官的欲望（desire），这完全是席勒心理的特征。这表明在他看来，感官感知具有反应性（reactiveness）或感触性特征，这也是内倾型的典型特征。毫无疑问，外倾型会首先强调欲望的因素。再者，重要的是，这种本能要求变化。而观念则要求不变与永恒。无论是谁，只要他处于观念的支配下，他就会企求永恒；因而那些促其走向变化的一切事物都必然为观念所反对。在席勒那里，情感和感觉因为其未发展的状况通常相互交织在一起。事实上席勒并未能完全将情感与感觉区分开来，下面的引述可证明这点：

情感只能宣告：在此时刻和对此主体，这是真实的；而在另一时刻和对另一主体，则可能取消关于当前感觉的这一陈述。[707]

这段话清楚地表明，席勒认为感觉和情感确是可以互换的概念，这显示出席勒并未给予情感充分的评价，使其分化出来而有别于感觉。已分化的情感能够建立起普遍性的价值，也能建立起纯粹特定的和个人的价值。但是，由于内倾思维型具有被动的和反应的特征，他的“情感-感觉”确实纯粹是特定的；由于它只有受到刺激才发生，所以它从不会超出个体的情形，从而达到与所有情形进行抽象比较的层面；因为在内倾思维型这里，这一任务不是由情感功能来完成，而是由思维功能来完成的。相反，在内倾情感型那里，情感获得了抽象的、普遍性特征，它能建立起普遍的永恒的价值。

通过对席勒的描述的进一步分析，我们发现“情感-感觉”（我用这个词表示在内倾思维型中情感与感觉相混合的特征）是一种自我并未表示认同的功能。它具有某些不利的和异质的特征，它“取消”了人格，夺走了人格，把人置诸自身之外，使人与自己疏离。因此席勒

把它比作把人置诸“自身之外”[708]的感情。当一个人镇定下来时，席勒说这正好可以“恰当地称为回到了自身[709]，即回到自我，重建他的人格”[710]。由此可见，很明显，在席勒看来，似乎“情感-感觉”并不真正属于人格，而仅仅是一种不确定的附属物，“坚定的意志可以成功地抵制它的要求”[711]。但是，对外倾型来说，它正是构成他的真正本质的一个方面；仿佛只有当他受到客体的影响时，他才觉得他真是他自己——我们只要考虑到与客体的联系正是他优势的、已分化的功能之所在，那么这一切便不难理解，抽象的思维和情感恰与这种功能截然相对，正如两者对内倾型来说是不可或缺的一样。外倾情感型的思维跟内倾思维型的情感一样，都受到了感性本能的有害影响。对两者来说，感性本能都意味着它们极大地受制于物质的与特定的东西。那样，生命通过客体也可“自由自在地遨游于无限之中”，而非唯独抽象作用能如此。

由于从“人格”的概念和范畴中排除了感性，席勒便能够宣称：人格是“绝对的和不可分割的统一体，它从来就不会自相矛盾”[712]。这种统一是理性所迫切需要的东西，理智总是使主体持守他最理想的完整性；因而作为优势功能，它必须排除显然处于劣势的感性功能。结果是使人的本质变得残缺不全，这正是席勒探索的真正动机和出发点。

既然对席勒来说情感具有“情感-感觉”的性质，并因此它纯粹是特定的，那么，最高的价值，真正永恒的价值便自然赋予了形式化的思想，或者说赋予了席勒所称的“形式的本能”（formal instinct）[713]：

但是当思想宣告：那是（that is），那么它便是永久的裁决，它的判断的有效性是通过人格本身来担保的，人格抵制了一切变化。[714]

然而，我们不禁要问：人格的意义和价值难道真的仅仅在于那些经久不变的东西吗？难道变化、生成和发展除了受到极端的“蔑视”之外就不能真正体现更高的价值了吗？[715]席勒继续写道：

因此，当形式本能支配一切和纯粹的客体在我们内心起作用的时候，存在的无限的扩张就出现了，所有限制都被取消，人由为贫乏感觉所限制的量的统一体提高到囊括整个现象领域的观念统一体。由此过程，我们不再处在时间中，借助完美和无限的成功，时间处在我们中。我们不再是个体，而是类（species）；一切精神的判断都经由我们自己作出，一切内心的选择都由我们的行动来表现。[716]

毫无疑问，内倾型思维渴望这种赫伯龙神（Hyperion）[717]；但可惜的是，这种“观念统一体”只是很有限的社会阶层的理想。思维只不过是这样一种功能：当它被充分发展并全然服从于它自己的规律时，它必然要求获得普遍有效性的权力。因此，通过思维，人们只能认识世界的某一部分，而另一部分只有通过情感才能把握，第三部分则需要通过感觉，等等。事实上存在多种心理功能；因为从生物学的观点来看，心理系统只能被理解为一个适应的系统（system of adaptation），正如眼睛的存在大概是因为存在光的缘故。思维仅仅拥有整个意义的三分之一或四分之一，尽管在它自己的领域它具有唯一的有效性——就正像视力对于光波的知觉，听力对于声波的知觉具有唯一的有效性一样。因此，一个把观念单位置于最高地位，视“情感-感觉”为某种与他的人格绝不相容的东西的人，与一个视力极好却昏聩麻木的人毫无二致。

“我们不再是个体，而是类”：倘若我们完全把自己与思维或与任何一种功能相等同，则确实会如此；因为此时我们成了具有普遍有效的集体性的存在，尽管这使我们同自己变得相当疏远。除了这四分之一的心理之外，其他的四分之三都处于压抑与劣势的黑暗中。“难

道是自然（天性）使人生而如此远离自己？”这里我们可借卢梭的话来询问——难道是自然（天性），而不是我们自己的心理，如此野蛮地过分奖掖一种功能，并且允许自身为它所卷走吗？这种驱力当然也是自然（天性）——那种不驯顺的本能能量——的一部分，倘若这种能量并非在它被奖掖和赞誉为神圣灵感的理想功能中显示自己，而是“偶然地”显示在劣势功能中，那么面对它，即使已分化的类型也会退缩不前。正如席勒所正确地指出的：

但是，你的个性和你现在的需要将随着变化而消失，你现在所强烈追求的有一天会成为你所厌恶的对象。[718]

未驯服的、放肆的、失去均衡的能量无论显现在性欲中——在猥亵的地方（abjectissimo loco）——还是显现在对最高度发展的功能的过度赞誉与神化中，这在本质上并无区别，即野蛮化。当然，只要一个人仍然为行为的对象所迷惑，而无视于怎样行动时，他对这种状况就难以洞察。

人与一种已分化的功能的认同意味着他正处在集体状况中——这当然并不是原初人的那种与集体的同一，就“我们自己常所宣称的所谓我们共同的意见”而言，这是集体性的适应，我们的思想和言说与那些具有已分化的思维并具有同样的适应程度的人的期望恰相一致。再者，就我们的所思和所行完全合乎所有人所期望的所思和所行而言，那么，“我们的行动就代表了所有人内心的选择”。事实上，每一个人都认为并且相信，当我们与一种分化的功能达成最大程度的同一时，这乃是最好最称心如意的事，因为它造成了最明显的社会优势，但是同时，也给我们天性中发展程度较低的方面造成了最大的劣势，而这些方面却常常是形成我们的个性的重要部分。席勒继续说：

只要我们断定，这两种本能存在本源上的因而也是必然的对立，那么除了使人的感性本能无条件地服从于理性本能之外，当然就没有

别的方式能使人保持统一。但这样的唯一结果是，人只有单一性而不能产生和谐，人仍然处在分裂中。[719]

因为在情感十分活跃的情况下要维系我们的原则是困难的，所以我们采取了一种更恰当的权宜之计，通过使情感变得迟钝来使性格趋于稳定；因为在解除了武装的对手面前保持安定比制服一个勇猛而灵敏的敌人要容易得多。因此在此过程中最大程度上关系到我们所称的人的塑造；即是在最高的意义上使用这个词，它意指不仅要从外在方面而且要从内在方面培育人。如此塑造出来的人将不再具有或表现出粗野的自然本性；而且同时能以他的原则抵御每一种感性的天性，以致无论从外部还是从内部都很少能影响他的达及人性。[720]

席勒也意识到思维和感受性（情感-感觉）这两种功能可以相互替代，正如我们所看到的，当其中一种功能处于优势时，这种情形就出现了：

他能把能动的功能所要求的强度（intensity）分配给被动的功能（情感-感觉），使物质本能先于形式本能，把感受性功能当成决定性的功能。他也可能把被动的功能所据有的广度（extensity）分配给能动的功能（积极的思维），使形式本能优先于物质本能，用决定性的能力取代感受性的能力。在第一种情况下，人就绝不是他自己了；而在第二种情况下，人则无法成为任何东西。这样一来，无论在何种情况下，人既不是他自己也不是别的什么，而只是无存在。[721]

这段著名的论述包含了我们已经讨论过的许多东西。当积极的思维的能量被赋予情感-感觉——它是内倾型的一种倒置——时，未分化的和原初的“情感-感觉”就变得至高无上了：个体陷入了一种极端的关系中或与被感知的客体相同一。这种状况即所谓的低级外倾（inferior extraversion），可以说，它把个体完全从他的自我那里分离出来，而融入原初的集体性和自居作用中。这样，人不再是“他

自己”了，而是一种纯粹的关系，与他的对象相认同，因而失去了自己的基点。内倾型本能地感到了必须尽可能地抵御这种状况，但是，这并不能保证他绝不会无意识地陷入此状况。这种状况绝不能与外倾型的外倾相混淆，尽管内倾型总是产生这种误解，对这种外倾显示出依然如故的轻蔑，实质上他对自己的外倾总是持此轻蔑态度。[722]另一方面，席勒所说的第二种情况则是对内倾思维型最纯粹的描绘，这种类型由于对劣势的情感-感觉的排除而宣告了自己的贫瘠，宣告了“无论从外部还是从内部都很少能影响他的达及人性”的状况。

显然，席勒在这里仍继续从纯粹内倾型的角度写作。外倾型的自我并不存在于思维中而是存在于对客体的情感联系中，他通过客体真正找到他自己，而内倾型则在那里丧失了自己。但是，当外倾型走向内倾时，他达到了一种与集体观念的低级联系的状况，即一种与古代的具体化的集体思维相同一的状况，人们把这种集体思维称作感觉-思维。就正像内倾型在他的低级外倾中失去了自己一样，外倾型则在这种低级功能中丧失了自己。因此，像内倾型轻视外倾态度一样，外倾型对内倾态度也投以同样的厌恶、恐惧和无言的蔑视。

席勒把这两种机制间的对立——在他的情形中为感觉与思维，或用他的话来说是“事物与形式”、“被动性与主动性”[723]的对立——看作是不可跨越的。

事物与形式、被动性与主动性、感觉与思维之间的距离是无限的，两者的和解是难以想象的，这两种状况相互对立着，永远难以达到一致。[724]

但是，这两种本能都必须存在，作为“能量”而存在——席勒用现代非常流行的语词来指称它们——它们需要和要求“宣泄”（depotentiation）。[725]

物质本能和形式本能在它们的要求上都是真挚的，因为在认识上，前者关系到事物的现实性，后者关系到事物的必然性。[726]

但是，感性本能的能量的宣泄绝不是肉体无能为力或感觉迟钝的结果，其所获无论哪里都应受到蔑视；它必须是一种自由的行动，一种人格的活动，通过道德的关注而陶冶感性的强度……因为感性必须让位于精神。[727]

这样，我们可推知精神也必须让位于感性。确实，席勒没有这么直接地说过，但他实在有所意指：

形式本能的宣泄同样不是精神的无能和思考力或意志力薄弱的结果，这只会贬低人性。感觉的丰富必然是它光耀的源泉；感性本身必定要以决胜的力量维持它的领域，抵御精神以篡夺的行为强行施加于它的暴力。[728]

在这些话中，席勒认识到了感性与精神的同等的权利。他给予了感觉以自身存在的权利。但是同时，我们也从这段话中看到更深一层的思考：两种本能间的“相互作用”的观点、兴趣的共同性，或者用现代语言来说，即共生性（symbiosis），在此观点中，某一物的废料将是另一物的养料。席勒说：

我们现在获得了两种本能的相互作用的概念，乃是这样一种概念，一种本能的运作同时也建立和限制着另一种本能的运作，它们各自通过对方的活动而达到其最高的表现形式。[729]

因此，如果我们依循这种观点，那么它们的对立就绝不能理解为某些必须去掉的东西，而相反必须视为某种有益的促进生命的东西，是应该受到保持和强化的东西。这对那种已分化的并且对社会来说是有价值的功能的优势，无异于致命地一击，因为它是使劣势功能受到

压抑和衰竭的根本原因。这可视为一位奴隶对于英雄的理想的反叛，为此理想迫使我们牺牲了所有的一切。倘若这种原则——正如我们所说的，它首先在致力于人的精神化的基督教那里得到特别的发展，随后在人类物质目的的增进过程中发挥了同样的效力——一旦最终被摧毁，那么劣势功能将找到一种自然释放的方式，无论正确与否，这些功能都将要求像已分化的功能那样被承认。感性与精神或内倾思维型的情感-感觉与思维之间的绝对对立将因此而公开显示出来。正如席勒所说，这种绝对对立导致一种相互的限制，在心理上相当于权力原则的废除，即，相当于对凭借一种已分化的和适应于集体功能的力量、而宣称具有普遍有效性的观点的摒弃。

摒弃的直接结果是个人主义（individualism）[730]，即对于个性实现的要求，人之所是的实现。但是，让我们听听席勒是如何尝试探讨这一问题的：

两种本能的这种相互关系纯粹是一个理性的问题，而只有通过人的存在的完善才能完全解决它。在该词最真实的意义上，即是人性的观念，因而是在时间的过程中不断接近的但却永远不能达到的某种无限的东西。[731]

遗憾的是席勒太多地受他的类型的限制，否则他决不会把两种本能的联合看作是一个“理性问题”，因为对立的双方决不能理性地统一起来：缺乏第三仲裁者——这确实是它们之所以称为对立的原因。被席勒所理解为理性的东西一定不是理性（ratio），而应是某种较高的、近乎神秘的能力。实际上，对立只有在调和或非理性的形式中才能统一起来，在那里，某种新的事物出现在两者之间，虽然它不同于两者，但具有等量地从两者那里吸取能量，作为对两者而不是其任何一种的表达的力量。这种表达无法由理性来策划，只能为生命过程所

创造。实际上，席勒意指了这一点，正如我们在下面的论述中所看到的：

但是，如果有这种情况，当人同时具有这两种经验，当他同时意识到他的自由并感觉到他的存在，当他同时作为物质来感觉自身且又作为精神来认识自己，那么在此状况下并且只有在此状况下，人才具有完整的对他的人性的直观，而为人提供了这种直观的客体就成了人完满的命运的象征。[732]

因此，如果人能使两种机能或本能同时活跃起来，即，使经验中感觉的思维和思维的感觉（席勒称之为对象）同时活跃起来，那么，一种能表达他完满的命运的象征就出现了，即他用来统一其肯定方面与否定方面的个体方式就出现了。

在我们对这种观点的心理内涵作出准确的考察前，弄清楚席勒如何看待象征的本质及起源对我们来说是很有必要的：

感性本能的对象……从其广义来说可以称之为生命；该概念意指所有物质存在及所有直接呈现于感官的东西。形式本能的对象……可以称之为形式，在象征的和文字的意义上，它是一个包含事物所有形式方面的性质和所有它们与理智能力之关系的概念。[733]

因此，依照席勒的看法，调解功能的对象乃是“生命的形式”，因为它是统一对立物的象征；“是有助于表示现象的所有审美性质的概念，换言之，是我们所称为的最广义的美”[734]。但是，象征以一种创造象征的功能为前提，此外，也以一种能理解它们的功能为前提。后一种功能并不参与象征的创造，它实际上是这样一种功能，人们能称之为象征的思维或象征的理解。象征的本质存在于这样的事实中，它本身所表达的东西是无法完全理解的，它直觉地暗示其可能的意义。象征的创造不是理性的过程，因为理性的过程从不能产生出实质

上无法理解的表征某种内容的意象。要理解一个象征，我们需要某种相当的领悟的直觉力，即便大概地理解一个被创造的象征，并把它联结到意识中去都需要这种直觉力。席勒把这种象征-创造的（symbol-creating）功能称为第三种本能，即游戏本能；它与两种对立的功能毫无相似之处，但它仍然立于两者之中，公平地处置它们两者的性质——总是规定（席勒没有提到这一点）感觉与思维是两种严肃的功能。但是，在许多人看来，感觉和思维两者都不是严肃的，认为严肃必须取代游戏而立于中间位置。虽然在其他地方席勒否认有第三种、调和的、基本本能的存在[735]，但是我们仍然假定他的直觉是非常精确的，尽管他的结论有些差错。因为事实上某些东西确实立于对立之间，尽管它在已完全分化的类型中已变得无法辨认。在内倾型中它是我称为“情感-感觉”的东西。由于它的相对被抑制，劣势功能仅仅部分地依附于意识；它的其他部分则依附于无意识。已分化的功能是最能充分地适应于外部现实的功能；它实质上是现实-功能；因而它尽可能地避免任何幻想因素的混入。因此，这些因素便开始与那些受到同样抑制的劣势功能联系起来了。由此，那些通常带着感伤色彩的内倾型的感觉，具有非常鲜明的无意识幻想的色调。使对立物融和于其中的第三因素乃是幻想的活动，它是创造性的，同时是接纳性的（receptive）。这就是席勒称之为游戏本能的功能，在此，他所意味的要多于他所述说的。他惊呼：“终于可以说，只有当人在充分意义上是人的时候，他才游戏；只有当人游戏的时候，他才是完整的人。”在他看来，游戏本能的对象是美。“人应该仅仅与美游戏，只有当人拥有美时，他才游戏。”[736]

席勒确实意识到，给游戏本能首要的地位意味着什么。像我们已经看到的，压抑的解除使得诸对立物之间的冲突造成了一种均衡，这必然导致对最高价值的贬低。对文化来说，像我们今天所理解的，当欧洲人的野蛮方面发展到顶点时，这确实是一场大灾难，因为谁能担保当这样的人开始游戏时，会把审美的陶冶和真正的美的愉悦当作他

的目的呢？这只是一种无可证明的预测。由于文化水准不可避免的降低，我们可以预料到将产生截然不同的结果。席勒正确地说：

在这种最初的尝试中还几乎觉察不到审美的游戏本能，因为感性本能不断地以其恣意的癖好和野性的欲望进行干预。因此我们看到，粗野的趣味首先抓住了新鲜的和令人惊异的、炫丽的、幻想的、稀奇古怪的事物，抓住了激烈的和野蛮的事物，却避开了朴素与平静。[737]

从此可以得出结论，席勒意识到了这种发展的危险。由此也可推知，席勒不会默认这一结论，而会感到一种强有力的冲动，给他的人性赋予一个更坚实的基础，比那种提供给他的游戏的审美态度这一并不稳固的基础要更坚实的基础。情况确实如此。因为两类功能或两类功能集群间的对立如此巨大，如此根深蒂固，以致仅仅靠游戏几乎无法平衡这种冲突的危险性与严重性。以毒攻毒（similia similibus curantur）——第三因素是必须的，它至少在其严肃性上能平衡其他两者。游戏的态度必然使一切严肃性都荡然无存，因而就开启了通向席勒所谓的“无限的可决定性”（unlimited determinability）[738]的道路。本能有时为感觉所吸引，有时又为思维所引诱；它时而与客体玩耍，又时而与观念嬉戏。但在任何情况下，它都不会完全与美游戏，因为那时，人不再是一个野蛮人而是已经受过审美教育的人了，然而问题在于：人怎样能摆脱这种野蛮状况呢？因此，首先必须确定的是，人从何处确立他最内在的存在中的立足点。人先天地既是感觉的也是思维的；他自己就处在对立中，因而他必定站立于两者间的某个地方。在他最深刻的本质上，他必定是一种同时分享两种本能的存在，然而也可能用这样一种方式使他自己同它们区分开来，虽然他必定深为两种本能所累，并在某种程度上服从于它们，但他也可以运用它们。但是，他首先必须把自己与它们区分开来，就正像与他所从属但却不认为与其同一的自然力区分开来一样。关于这一点席勒说道：

况且，存在于我们灵魂中的两种基本本能与我们精神的绝对统一绝不相矛盾，它仅仅规定了使我们得以能把两种基本本能区分开来。两种本能确实存在并运作于精神中，但是，精神本身既不是物质也不是形式，既不是感性也不是理性。[739]

这里，我认为席勒似乎正确地指出了某些非常重要的东西，即个体内核（individual nucleus）分立出来的可能性，它可能有时是主体，有时又是诸对立功能的客体，尽管总是保持着诸对立功能之间的区分。这种分立既可是理性判断也可是道德判断。在某种情形下它通过思维出现，而在另一种情形下则通过情感出现。如果分立不能完成，或者说最终没有发生，那么个性的分解为二元对立的状况就会不可避免地来临，因为个性已变得与它们相等同。进一步的结果是与自身的分裂，或作出武断的决定来偏袒一方，一起粗暴地压抑与其相对的另一方。这一思想的过程是非常古老的，据我所知，从心理学上来看，有关它的最有趣的系统阐释出现在锡尼西奥斯（Synesius）那里，他是一位托勒密[740]式的基督教主教、希帕蒂亚（Hypatia）[741]的学生。在他的著作《论梦幻》（De insomniis）中，他提出了“幻想的精神”（spiritus phantasticus）的概念，这实际上与席勒提出的游戏本能及我所说的创造性幻想一样具有同样的心理学意义；只是他的表达方式不是心理学的而是形而上学的，这种古代的表述形式很难适合我们的目的。锡尼西奥斯说：“幻想的精神是永恒与短暂两者的调和，在其中我们最为充满活力。”[742]它将对立双方统一于其自身；因而它也参与了使天性本质的权利降至动物的水平，在那里它变成了本能，唤起了恶魔般的欲望：

因为这种精神会借助任何合于它目的的东西，从两个极端间取其所需，就像从邻居家取物一样，以致它能将那些相距遥远之物统一为单一的实体。因为自然将幻想的边界延展到了她的诸多领域，甚至下降至从不具有理性的动物界……（幻想）本身即是动物的理智，动物

更多地通过这种幻想力去理解……各类恶魔都从幻想的活力中衍生出他们的本质。因为它们的全部存在都是想像的，都是内在发生之物的意象。

确实，从心理学的观点来看，恶魔就是来自无意识的侵入者，即无意识情结对意识过程连续性的自发侵入。情结类似于那种不时地袭击我们的思想、干扰我们的行为的恶魔；因而古代和中世纪把急性心理疾病的狂乱视之为着魔。所以，当个体始终执著于某一方面时，无意识就坚定地投入了另一面，并开始反叛——这种反叛最可能出现在新柏拉图或基督教哲学家那里，因为他们表现出唯精神性的立场。具有特别价值的是锡尼西奥斯所提到的恶魔的想像性质。像我已经指出的那样，幻想的因素在无意识中确实与被压抑的功能联系起来了。因此，如果个性（我们可简要地称其为“个体的内核”）未能从对立中分化出来，那么它就与它们等同起来了，并且因此而被内在地撕裂，以致一种痛苦的分裂状况出现了。锡尼西奥斯对此作了如下描述：

因此，这种笃信的人们称为精神性灵魂的动物精灵就变成了神与具有各种形状的恶魔这两种偶像。在此灵魂也经受着磨难。

由于参与到本能力中，精神变成了“神和具有各种形状的恶魔”。只要我们记得感觉和思维本身乃是集体性功能，个性（席勒称之为心灵）由于未分化出来而消解于其中，那么这种古怪的观念就立刻变得可以理解了。它变成了一种集体性存在，即肖神性存在，因为上帝（神）是一种具有遍在本质的集体性观念。在此情形下，锡尼西奥斯说：“灵魂经受着磨难。”但是，它通过分化而获得了拯救；因为，他继续说道，当精神变得“潮湿与臃肿”时，它沉入了底层，即与客体纠缠在一起了，但当它通过痛苦而被净化时，就变得“干燥与热烈”了，再次浮现上升出来，因为正是这种火热的性质使它从地下居所的潮湿性质中分化出来。

在此，问题自然出现了：不可分性（indivisible）即个性（individual）借助什么力量来抵御制造分裂的本能呢？即使席勒借助游戏本能能做到这一点，但也难以置信了；要能有效地使个性从对立中分离出来必须具有某种严肃的东西、某种相当重要的力量。一边出现的是最高价值、最高理想的召唤，另一边则是最强烈的欲望的诱惑。席勒说：

两种基本本能的每一种只要发展起来，它就必然努力按其本性按其需要去满足自己；正因为两者是必然的并且趋向于相反的对象，所以这两种强制将相互抵消，意志将在两者之间保持完全的自由。因此，意志作为抵御两种本能的力量而行动，而两种本能中的任何一种都无法具有抵御另一方的力量……在人身上除了他的意志之外就不再存在别的力量了，只有死亡和任一意识的毁灭者才能消除人的意志，消除这种内在的自由。[743]

对立必然相互抵消，这从逻辑上来说是正确的，但实际上并非如此，因为本能坚持相互的、积极的对立，不断引起无法解决的冲突。意志之确能解决争端，只有在我们预先准备那种必须先行达到的条件下才有可能。然而，人如何能摆脱野蛮性的问题仍然没有解决，那种唯一能赋予意志以公平地对待对立物并使其统一的任何条件都并未建立起来。事实上，意志受某种功能所片面的规定，正是野蛮状态的标志，因为意志还需要某种内容、某个目标，该目标又如何设定呢？除非借助一段预设的心理过程，使理性或感情的判断或感官的欲望，能将某种内容和某种目标提供给意志之外，还有什么其他方式可这样做呢？倘若我们允许感官欲望成为意志的动力，我们就会根据与我们的理性判断相对立这种本能来行动。但倘若我们把争端的解决留给我们的理性判断，那么即使最公正的仲裁也必定仅仅建立在理性判断的基础上，给形式本能以凌驾于感性本能之上的特权。无论如何，只要意志在它的内容上依赖于其中的一方，它就会更多地受制于这一方。但

是，为了能够真正解决冲突，它必须处于中间状态或中间过程，使它既不从太接近又不从太疏远的任何一方获得内容。根据席勒的观点，这必定是一种象征的内容，因为两者对立的中间位置只能由象征来达成。以一种本能为前提条件的现实不同于以另一种本能为前提条件的现实。对另一种本能来说，它是十足的非现实或伪现实，反之亦然。这种现实与非现实的双重性正内在于象征之中。如果仅是现实的，它就不成其为象征，因为它只是一种现实的现象，因而也就是非象征的了。只有包含两者的东西才可能是象征的。如果它完全是非现实的，它就是纯粹空洞的想像，这种与现实毫无关联的想像也不是象征。

就其性质而言，理性功能不能创造象征，因为它们只能生产出其含义被单方面所决定、而没有同时含括其对立面的理性产品。感性功能也同样不适宜创造象征，因为其产品同样单方面地被客体所决定，仅仅包含自身而没有含括其对立面。因此，为了为意志找到公正的基础，我们必须求助于另一种权力，在那里对立物还没有明确地分离出来，而是仍然保持着它们原初的统一。显然，这不是意识的情形，因为意识的全部本质在于区分（discrimination），把自我与非我、主体与客体，肯定与否定等等相区分。这些二元对立范畴的分立完全仰仗意识的区分作用；意识仅能辨识适当的因素，使其与不适当和无价值的因素区分开来。它仅能宣称某一功能有价值而另一功能则无价值，因此把意志力给予一种功能而同时剥夺另一种功能的权利。但是，在没有意识存在的地方，在仅有无意识本能生命占据优势的地方，就不存在反思，不存在赞成与反对（pro et contra），不存在分裂，而只有简单的发生，自律的本能性，生命的均衡。（当然，必须指出，这时本能尚未遇到它所不能适应的情形，在其不能适应的情形中，阻积、感触、骚乱和恐慌就出现了。）

因此，召唤意识来解决本能间的冲突是无济于事的。意识的判断相当专横，它无法给意志提供象征的内容，唯有象征的内容能够导致

对逻辑的正反对立的非理性解决。因此，我们必须深入下去；我们必须沉入到那仍旧保持着原初本能性的意识的基地里去——即，进入到无意识中去，在那里，所有心理功能都无所区分地融合在原始的基本的心理活动中。在无意识中分化能力的缺乏，主要源于大脑中枢各部分之间近乎直接的联系，其次则源自无意识因素微弱的能量值。[744]无意识因素具有相对少的能量可清楚地从以下事实得知，只要无意识因素取得较强的能量值，它就立刻不再是意识阈下的因素了；而是上升到了意识的阈限，只有在获得能量灌注的情形下，它才能做到这一点。于是它成为了“幸运的观念”或“预感”（hunch），或如赫伯特（Herbart）所称为的“自发呈现的表象”。意识内容强大的能量值具有像集中的光束那样的效力，由此它们的区分清晰地变得可被感觉到，它们之间的任何混淆都被消除了。相反，在无意识中，仅仅具有模糊的类似性的最异质的因素，由于它们黯淡的光度和微弱的能量，使它们也能相互替代。甚至各种异质的感官印象也联结在一起，像我们在“光幻觉”[photisms，布留勒尔（Bleuler）语]或“色彩听觉”中所看到的一样。语言当中也包含了不少这些无意识的混合物，正如我在关于声音、光线和情绪状况的例证中所显示的那样。[745]

那么，我们求助于无意识的权威或许是恰当的，因为它是心理的中心地带，在那里，意识中被区分的和相对抗的一切都汇集成群且相互构型。当意识之光出现时，它们会同时显示出两方面的构成因素的性质；它们的任何一方都不从属于另一方，而是占据一种独立的中间位置。即这样的中间位置，对意识来说两者既有价值也无价值。之所以无价值，是因为从它们的构成无法呈现出任何清晰可辨的东西，因而使意识感到大惑不解；之所以有价值，则是因为它们未分化的状况给予了它们一种象征性的特性，这种特征实质上是调解的意志的内容。

因此，除了完全依赖于其内容的意志之外，在无意识中人还有更深层的辅助资源，它们是创造性幻想的母性子宫，能够随时在基本精神活动的自然过程中构造出象征来，该象征能够用于决定调解的意志。我所说的“能够”是经过考虑的，因为象征并不会主动地突破临界点，而是继续保留在无意识中，只要意识内容的能量值仍然胜过无意识象征的能量值的话。在正常状况下，情形总是这样；但在反常状况下，能量值的反转才会出现，由此，无意识获得了胜过意识的能量值。这样，象征就浮现出来了，无论如何它都为意志和主导的意识功能所接纳，唯其如此，由于能量值的反转，意志和主导的意识功能现在变成了下意识的（subliminal）。另一方面，无意识则变成了超意识的（supraliminal），由此，一种非正常的状态，一种心理紊乱，就随即发生了。

因此，在正常情况下，能量必然会被人为地提供给无意识象征，以便增加它的能量值，把它引向意识。这是通过自身（self）[746]从对立中分化出来而达成的（在这里我们又回到了由席勒所引起的关于分化的观点）。就欲力的配置而言，这种分化等同于对立双方的欲力的分离。因为投入到诸种本能的欲力只有一部分可自由支配，亦即在意志力所及的范围内是这样。这表现为自我（ego）所能“自由”支配的能量的程度。这样，意志把自身当作一个可能的目标，若进一步的发展越是为冲突所阻碍，这个目标就越可能达到。在这种状况下，意志并非决定于对立的双方，而是仅仅决定于自身，即，可自由支配的能量进入到自身——换句话说，它被内倾化了。这种内倾仅仅意味着，欲力被自身所保存，使其避免参与到对立的冲突中去。既然向外发展的道路被堵塞，它就自然地转向了思想，然而在这里，它又再次面临卷入冲突的危险。分化和内倾的行为不仅从外在客体还是从内在客体即思维方面都涉及到可供支配的欲力的分离。欲力变得完全无对象（客体），它不再与具有意识内容的任何东西相关；因而它沉入了无

意识，在那里，它自动地占有那些预备给幻想材料，然后使它活跃起来，促使其浮现出来。

席勒称谓象征的用语——“生命的形式”（living form）——是很恰当的，因为这些连绵不断地群集而至的幻想的材料包含了个性心理发展的意象——因而也就为对立面之间进一步发展的道路作了预先的草描和表现。虽然，习为常见的是，起区分作用的意识活动，往往难以在这些意象中发现什么可被直接理解的东西，但是，这种直觉却包含一种生命力，对意志具有决定性的影响。由于意志的决定受到两方面的相互影响，以致随后其两个对立面又恢复了原来的力量。这种重新发生的冲突再次要求同样的处理，这样就不断地为下一发展阶段提供了可能性。这种调解于对立面之间的功能，我称之为超验功能（transcendent function），这里我并不意指什么神秘的东西，而只不过是指意识因素和无意识因素的一种结合的功能，或许就像数学上实数与虚数的共通函数一样。[747]

除意志外——它的重要性无须因此而被否定——我们还有创造性的幻想，一种非理性的本能的功能，唯有它有能力将使对立面达至统一的这种天性的内容提供给意志。这正是席勒直觉地理解为象征的本源的功能；但他称之为“游戏本能”，这使他无法进一步把它当作意志的原动力。为了获得意志的内容，他只能返回到理性，这样使他完全倒向了这一方。但是，当他这样说时他却惊人地接近了我们的问题：

因此，在法则（即理性意志的法则）的地位被建立起来之前，感觉的威力必须被摧毁。要使以前不存在的某种东西开始存在，这是不够的；还必须使原来存在的某种东西不再存在。人不能直接由感觉过渡到思维，他还必须退回一步，因为只有当一种规定被取消时，与之相反的规定才能取而代之。为了以能动取代受动，以主动的规定取代

被动的规定，人必须暂时摆脱所有规定性而处于一种纯粹可规定性的状态。因此，人必须以某种方式返回到单纯无规定性的否定状态，当没有任何东西在他的感觉中留下印象时，他就处于这一状态。但是，该状态完全是内容的虚空，而现在的问题是，怎样把一种相应的无规定性与一种同样的无限可规定性统一起来，这一无限可规定性具有对内容的最大可能的充实，因为某些确切的东西将直接从此状态中产生出来。人凭借感觉所接受的规定性必然要保存起来，因为他决不能弃离现实；但与此同时，只要它是一种有限性，它就必须被离弃，因为一种无限可规定性会产生出来。[748]

如果我们记得席勒总是倾向于从理性意志来寻求答案的话，那么借助于前面的论述，这段晦涩的文字就容易理解了。考虑到这一事实，他所论述的就相当清楚了。所谓“退回一步”是从对立的本能中分化出来，是欲力从内在的和外在的客体中的分离和退回。当然，在这里席勒主要考虑到的是感性的对象（客体），因为，正如已经阐明的那样，他的终极目标是迈向理性思维的彼岸；在他看来，这对于意志的规定似乎是必不可少的。然而，他还是为清除一切规定的必然性所驱使，这也就意味着与内在客体或与思想的分离——否则便不可能获得完全的无规定性和内容的虚空，这是无意识的原初状态，其中无法辨别主体和客体。显然，席勒意指可能表述为内倾进入无意识（introversion into the unconscious）的过程。

“无限可规定性”显然意味着某些非常像无意识的东西，意味着每一种东西都无区分地影响着其他的东西的状况。这种意识的虚空状态必然与“对内容的最大可能的充实”统一起来。作为意识的虚空状态的对应物的这一充实只能是无意识的内容，因为它未被赋予任何其他的内容。这样，席勒表述了意识与无意识的融合，并且从此状态，“某些确切的东西将产生出来”。这种“确切的”东西在我们看来即是对意志的象征性规定。而在席勒那里，则是一种“调和的状态”，

由此，感觉与思维的和解就产生了。他也称之为一种“和解意向”（mediatory disposition），在此意向中，感性与理性都同样地活跃；但是，正由于这个缘故，一个消解了另一个的决定性力量，它们的对立终结于否定。对立物的消解产生出一种虚空，我们称之为无意识。因为它未被对立所规定，这种状况对每一种规定都极为敏感。席勒称作“审美的状况”[749]。席勒竟然忽视了这样的事实，在此状况下，感性和理性都不可能“活跃”，因为，正如他所说，两者已为相互的否定所消解。但是，既然某些东西必定是活跃的，又没有别的功能供席勒驱使，那么，在他看来，对立的双方必定再次活跃起来。它们的活动自然持续着，而既然意识是“虚空的”，它们就必然处在无意识中。[750]但是，这一概念（无意识）并不为席勒所知——因此，他在这一点上变得自相矛盾。他的调解的审美功能相当于我们的建构象征的活动（创造性幻想）。席勒把对事物的“审美特征”界定为它与“我们诸种能力整体”的关联，“而不是与其中的任何一种能力相关联的特定对象”。[751]在这里，返回到他早先的象征概念或许比这一模糊不清的定义要更好一些；因为象征具有这种性质，它与所有心理功能相联系，而不是关涉于任何单一功能的某一特定对象。现在，当获得了和解意向后，席勒就认识到：“从此以后，人就可能依照他的天性，使自己成为自己所意愿的——使人之所是的自由就完全回归到了他自己。”[752]

由于对推理和理性演绎的偏爱，席勒成了他自己结论的牺牲品。这在他对“审美”一词的选择就已得到了证实。如果他熟悉印度文学的话，那么他将看到浮现于他心灵之眼前的原初意象，这与他的“审美”意象有着相当不同的特征。他的直觉便会抓住从最古老时代起就已潜伏于我们的心灵中的无意识模式。尽管他早就强调了无意识的象征的特征，但他还是把它理解为“审美的”。我所考虑到的原初意象即是凝聚于印度大梵-阿特门（brahman-atman）教义中的东方观念的独特构型，它在中国的哲学宣讲者是老子。

印度观念提倡从对立物中获得解脱，而所谓对立物被理解为形形色色的对客体的感情状态和对情绪的执著。解脱随欲力收回其所有内容之后产生，导致一种完全内倾的状态，这一心理过程被极具特色地称为托波斯（tapas）[753]，托波斯一词最好被译为“静坐”（禅定）（self-brooding）。该词清楚地描述了无内容的冥思状态，在此状态里，欲力就像孵蛋所需的热量一样被提供给自身。由于切断了一切与客体的情绪联系，于是在人的内在的自身必然产生一种客观现实的对应物，或者产生一种可用术语描述为此即彼（tat tvam asi）的内在与外在的完全同一。通过自身与客体关系的融合，便产生了自身（atman）[754]与世界本质（即主体与客体的联系）的同一，致使内在的阿特门与外在的阿特门的同一可以认识到。大梵的概念与阿特门概念仅仅存在细微的区别，因为在大梵中自身的观念并没有被明显地给予；可以说，它是一种内在与外在之间的同一普遍未被界定的状态。

在某种意义上，与托波斯相应的是瑜珈（yoga）的概念，瑜珈与其说被理解为一种冥思状态，倒不如说是达到托波斯状态的一种意识的技巧。瑜珈是一种方式，欲力藉此可以被有系统地“内倾”，然后从对立的束缚中释放出来。托波斯和瑜珈的目的意在建立一种调解的状态，创造性的和补偿的因素将从中产生出来。对个体来说，心理上的结果是大梵的实现，“至上灵光”或“极乐”（bliss）的实现。这是解脱修行的终极目的。同时，这一过程也可被思考为宇宙起源的（cosmogonic）过程，因为大梵-阿特门是滋生所有造物的宇宙的根基。因此，这个神话的存在证明，创造的过程产生于瑜珈修行者的无意识中，它能被解释为对客体的新的适应。席勒说：

只要人的内心点燃起烛光，身外就不再黑夜茫茫。只要人的内心平静，世界上的风暴就不再喧响，自然中斗争的力量也会平息在静止的边界上。难怪上古诗歌把人内心的这一伟大事件描绘成外在世界的一次革命。[755]

瑜珈，使对客体的关系变成了内倾的。通过能量价值的剥夺，它们沉入了无意识，正如我们所描述的，在那里，它们进入了与其他无意识内容的新的联系中，因而在托波斯修行完成后，它们便以一种新的形式与客体建立起新的联系。这种与客体关系的转化，赋予客体一种新的面貌，宛如它是新造就的一样；因此，宇宙起源的神话对于托波斯修行的最终结果来说，是一个贴切的象征。印度宗教修行的倾向几乎完全是内倾的，与客体的新的适应当然很少意味着什么；但它仍然存留在无意识投射的形式中，存留在教义关于宇宙起源的神话中，尽管这并没有走向任何实际革新。在这方面，印度宗教的态度正好与基督教的态度相对立，因为基督教的博爱原则是外倾的，绝对地追求外部对象。印度教的原则获得了知识的丰富，基督教则获得了事工（works）的完满。

大梵的概念也包含了梨陀（rita）的概念，即正确的规律，合规律的世界秩序。在大梵中，创生本质和宇宙根基、一切事物都按正确的道路运行，因为它们都在其中经历着永恒的分解和再造的过程；在大梵中所有的发展皆依照合规律的道路运行。梨陀的概念把我们引向老子的道的概念。道是正确的道路，由规律所主宰，对立双方的中道，它既摆脱了对立，又亲自把它们统一起来了。生命的目的便是踏着这一中间道路前行而从不偏向对立的任何一边。在老子那里全然缺乏迷狂的因素；它为一种高超的哲学清澈所取代，为一种全然不被神秘的烟雾所模糊的理性的和直觉的智慧所取代——这种智慧表现了人所能达到的最高程度的精神优越，它远离混沌的状态，就如星辰远离无序的现实世界一样。它驯服了所有野蛮之物，但又不使它们脱离自然本性，而将它们转化为某些较高的东西。

人们可能易于反对，将席勒的思想与这些显然遥远的思想相类比是非常牵强附会的。但是，我们不要忘记，在席勒之后不久，这些思想在叔本华的天才中找到了它的强有力的宣讲者，它们深入于德国人

的心灵，永远不再分离。在我看来，虽然叔本华已有杜佩伦（Anquetil du Perron）的《奥义书》（Upanishads）[756]拉丁文译本可资利用，但席勒处在那个这类史料极其贫乏的时代，几乎无法有意识地关注到这类资料，[757]然而这并不重要。我从我自身的实际经验中相当清楚地看到，直接的交流在这种联系的形成上并非必不可少。我们发现某些非常类似的东西既出现在艾克哈特（Meister Eckhart）的基本思想中，也在某种程度上出现于康德思想中，它们与《奥义书》的思想有着惊人的相似之处，却没有丝毫的迹象表明其间存在任何直接或间接的影响。神话与象征也完全一样，它们能在世界各个角落中自发地生成，而却依然是完全一致的，这是因为它们都形成于全世界相同的人类无意识中，这些无意识内容较之种族与个体，往往极少变异。

我也感觉到，指出席勒思想与东方思想之间相似之处是必然的，因为席勒的思想在某些方面摆脱了审美主义[758]太过于狭窄的含义。审美主义并不适宜于解决人的教化这一极严肃极困难的问题；因为它总是预设了它所要创造的那个非常之物——爱美的能力。它确实妨碍了对问题的深入探讨，因为它总是避开任何恶的、丑的与艰难的东西，而把目标朝向快乐，尽管是一种有教化意义的快乐。因此审美主义缺乏道德的力量，因为它根本上（au fond）仍然只是一种精致的享乐主义（hedonism）。席勒固然努力引进一种纯粹的道德动机，但并没有取得令人折服的成功；因为正是由于他的审美态度，使他不可能看到审美主义所承担的认识人性的另一面的那种结果。由此而引发的冲突使个体卷入如此的混乱与痛苦中，以致尽管美的景象或许有助于使他能幸运地压制美的对立面，但他仍然无法摆脱这种对立；这样，即使在最好的情形下，也只不过是旧的状况的再建而已。为了帮助他摆脱冲突，并非审美的另一种态度是必需的。这种态度只有在相应的东方思想中才最清晰地显现出来。印度宗教哲学对此领悟极深，并且显示

了解决冲突所需的疗救方式。所谓必需的方式即是最高的道德努力、最大的自我克制与牺牲、最热切的宗教苦行与圣洁。

叔本华尽管对审美抱持敬意，但还是极明确地指出了问题的这一方面。但是，我们不应认为，“审美”与“美”这些概念在席勒那里像在我们这里一样，具有同样的联系。我认为，当我说在席勒看来“美”是一种宗教理想时，我并没有说得太过分。美是他的宗教。他的“审美状态”可以相当恰当地称之为“宗教虔诚”。虽然席勒没有明确地表达过诸如此类的任何东西，也没有明显地把他的核心问题描述成宗教问题，但他的直觉仍然达及了宗教的问题；不过，这是原初人的宗教问题，他甚至在书简中作了相当篇幅的讨论，尽管没有一直沿着这条思路走下去。

值得注意的是，随着他的论述的进一步展开，“游戏本能”问题也隐没于趋向审美状态的背景之后，它获得了一种近乎神秘的价值。我相信，这并非偶然，而是具有相当确定的原因。通常，一本著作中最好的最深刻的思想会尽可能地拒斥那种清晰的表达，即使它们在书中的许多地方都有所暗示，并因此而成熟到可能作出清晰的综合表达的程度。在我看来，我们在此所面对的似乎正是这种困难。就审美状态的概念作为一种和解的创造性的状态而言，席勒便使他的思想立刻显示出了其深刻性和严肃性。然而，他仍然相当清楚地把“游戏本能”挑选作为长久以来所寻求的调解活动。无可否认，这两个概念间存在某种程度的对立，因为游戏和严肃是很难相容的。严肃源自深刻的内在必然性，而游戏则是其外在的表现，它转向了意识。当然，这并不是一个渴望游戏（wanting to play）的问题，而是一个不得不游戏（having to play）的问题；是来自内在必然性的幻想的游戏性显示，而非受到外部环境的强制、甚至并非受意志的强制的显示。[759]这是一种严肃的游戏。然而，从意识的观点、从集体的观点来看，它在

外部表现上确实只是一种游戏。这是依附于所有创造物的那种模棱两可（ambiguous）的性质。

如果游戏没有创造出任何持久的和充满生机的东西就中止了，那么它就只不过是游戏罢了，但在另一种情形中它却被称为创造性活动。那些蕴含于游戏活动之中的相互联系的要素并未直接显示出来，只有在观察的批评的理性能给予评价之后，诸种范式才会出现。某些新东西的创造并不是由理性来完成的，而是由来自内在必然性的游戏本能实现的。创造性精神与它所钟爱的对象一起游戏。

因此，人们很容易把那些其潜能还不为大众所知的每一种创造性活动视为游戏。确实，很少有艺术家不被指责为沉溺于游戏。对于一个天才——席勒当然就是这样的天才——人们总倾向于给他贴上这种标签。但是，他自己却希望超出这种特异的人及其秉性，从而获得常人的理解，使他也能分享创造性艺术家的帮助和解救，这是按其内在必然性活动的艺术家无可避逃的职责。但是，把这种见解扩展到常人的教育上的可能性并非确定无虞；至少表面看来不是这样。

像在所有这种情形中一样，对此问题的解决我们必须求助于人类思想史的证明。但是，在这样做之前，我们必须弄清楚，我们是从什么角度来处理这个问题的。我们已经看到，席勒是如何要求超越对立的，甚至达到使意识完全虚空的程度，在那里，无论感觉、情感还是思维、意向，都不再扮演任何角色。他所追求的状况是一种意识未分化的状况，一种由于能量值的减弱，使所有内容都变得难以区分的意识状态。但是，真正的意识只有当能量值足以对内容进行区分时才有可能。凡是缺乏区分作用的地方，就没有真正的意识存在。据此，这种状况可被称为“无意识”，尽管意识的可能性无时不在。这正是一个精神水平低下[abaissement du niveau menta，雅内（Janet）语]的问题；有些类似于瑜珈和麻木的催眠状态。

据我所知，席勒对于导向“审美状态”的实际技术——如果可以采用技术这个词的话——从未表达过任何观点。在他的通信[760]中，他偶然提及的朱诺·路德维希（Juno Ludovisi）的例子给我们显示了一种“审美虔诚”的状态，其特点在于全然沉浸和移情于所默察的对象中。但是，这种虔诚状态缺乏那种作为无内容或无规定性存在的基本特征。然而，参照其他段落来看，这个例子表明，虔诚或虔敬的观念一再呈现在席勒的头脑里。[761]这把我们领回到了宗教的问题；但是同时，它使我们有幸瞥见了把席勒的观点扩展到普通人那里的实际可能性。因为宗教虔诚是一种集体现象，它并不依赖个人的禀赋（endowment）。

然而，其他的可能性仍然存在。我们看到，意识的虚空状态即无意识状态，为欲力的潜入无意识所造成。在无意识中，那些情感-色调的内容处于休眠状态的记忆-情结中，它们来自个体的以往经历，首先是父母情结，与一般的童年情结相等同。虔诚或欲力的潜入无意识，在童年情结中再次被激活，儿童期的回忆，尤其是与双亲情结的联系，变得再度生气洋溢。由这一复苏过程所产生的种种幻想，催生了父母的神性，也唤醒了与上帝的儿童般的关系，唤醒了相应的类似儿童的情感。颇具特征的是，变得生气洋溢的乃是父母情结的象征，而不是现实的父母情结的意象；这个事实被弗洛伊德解释为因抵制乱伦导致的对父母意象的压抑。我赞同这种解释，然而我认为它并不详尽，因为它忽略了这种象征性置换（symbolic substitution）的特殊含义。上帝意象形成中的象征化是超出记忆的具体化和感官性的极关键的一步；因为，通过把“象征”认可为一个现实的象征，对父母情结的回归立刻就被转化为一种前行，而如果所谓的象征只是被理解为具体的父母情结的征兆（sign），从而剥夺了其独立的特征，那它仍然只是一种回归。[762]

通过认可象征的现实性，人类便接近了诸神，即接近思想的现实性，使人成为大地的君主。像席勒所正确地感受到的，虔诚是一种欲力向原初阶段的回归运动，一种对原初本源的潜入。在此过程中，作为原初前行运动的意象，象征应运而生，它是所有无意识要素运作的浓缩——正如席勒所说的“有生命的形式”，也如历史所证明的，一个上帝-意象。因此，席勒会抓住神性的意象，选择朱诺·路德维希当作典范就并非偶然了。歌德使帕里斯（Paris）与海伦（Helen）的神性意象从母亲国的三角鼎上浮现出来[763]——这一方面他们是复活的一对，另一方面则是内在统一过程的象征，他们正是浮士德当作至高无上的内在救赎（atonement）而终生不懈的追求的东西。这在后来的场景中清楚地表现出来了，也在情节的进一步展开中得到了明显的证实。正如我们从浮士德这个范例中所看到的，象征的幻觉是生命进程的指引，它将欲力引向更远的目标——且是这样的一个目标，此后它将在浮士德的生命中永难熄灭地燃烧着，以致他的生命就像点燃了的火焰，坚定地向着遥远的灯塔前行。这就是象征促进生命的独特意义，因而也是宗教象征的意义和价值。当然，我所指的不是那种为教条所窒息与僵化的象征，而是有生命力的象征，从充满活力的人的创造性的无意识中滋生出来。

只有那些认为世界历史仅仅始于今天的人，才会否认象征的巨大意义。谈论象征的意义原本是件多余的事，但不幸的是，情形并非如此，因为我们时代的精神总以为它比我们时代的心理学优越。我们今天的道德主义和卫生学（hygienic）总是确信它们知道，什么是有害的或是有益的，什么是对的或者是错的。一门真正的心理学不可能把自己限制在诸如此类的问题上；只要认识事物本身怎样就够了。

作为“虔诚状态”之结果的象征-形成存在于另一种集体宗教现象中，它并不依赖个体的禀赋。所以就此而言，我们也可以把席勒的观点延伸到普通人的身上。我认为就普遍的人类心理而言，这种观点的

可能性至少在理论上已得到充分的证明。为完整与明晰起见，我打算在这里补充一点，关于象征与意识以及与生命的意识行为之间的关系问题我已做了长时间的思考。我得出了这样的结论，考虑到它作为无意识表征的重大意义，我们也不能轻视象征的价值。从治疗神经病患者的日常经验中我了解到，来自无意识过程的干扰具有一种突出的实际意义。分裂的程度越大，即意识态度越是变得同个体的和集体的无意识内容相疏远，无意识内容就越是有害地抑制或强化意识的内容。因此，出于实际的考虑，象征必定具有并非无足轻重的价值。但是，如果我们赞同象征确有价值，且无论其大小，那么象征就获得了一种意识的动力——即它被知觉到了，它的无意识的欲力-充值（libido-charge）便由此赢获了一个机会，使它自己在生命的意识行为中被感觉到。因而在我看来，一种并非无关紧要的实际的优势取得了，即，无意识的协作，它参与了意识的心理活动，从而清除了来自无意识干扰的影响。

这种与象征联系的共同功能（common function）我命名为超越功能。就这一点，我还不能着手充分地阐述这个问题，若要这样做，就得搜集作为无意识活动的结果而出现的所有材料，这是绝对必要的。迄今为止，专业文献中所描述的幻想并没有给予我们这里所讨论的象征的创造以任何概念。不过，这类幻想的范例在纯文学中却并不少见；但是，它们当然并未在它们“纯粹的”状态中得到观察和记载——它们已经过了高度“审美的”精致加工。在所有这些范例中，我将特别注意地挑出梅伦克（Meyrink）的两部著作：《有生命的假人》（Der Golem）和《绿色的幻景》（Das grüne Gesicht）。对此问题的这一方面的处理，我必须留到后面去考察。

虽然这些有关和解状态的观察为席勒所引发，但我们早已远远超出了他的概念。即使他以如此敏锐的洞察力感悟到了人性中的对立，但他解决问题尝试仍旧停留在早期的阶段。在我看来，他的失败与

“审美-状态”一词不无关系。席勒实际上把“审美状态”与“美”等同起来，它会意想不到地使我们的心境突然进入这样的状态。[764]他不仅混淆了因果关系，也与自己的定义相悖，由于将“无规定性”与美等同，他给这种“无规定性”状态赋予了确定的规定性特征。因此从一开始，和解功能便被抛到一边，因为美立即掩盖了丑，而它同样是一个丑的问题。我们已经看到，席勒把一个事物的“审美特征”界定为它与“我们不同能力之整体”的关系。[765]因此，“美的”（beautiful）和“审美的”（aesthetic）就并不符合一致，因为我们不同的能力在审美方面也是不同的：有些是美的，有些是丑的，只有无可救药的理想主义者和乐观主义者，才会把人性的“整体”看成纯粹是美的。更准确地说，人性只是它之所是；有黑暗面也有光明面。所有颜色加起来成了灰色——亮色以暗色为背景，或暗色以亮色为背景。

概念上的缺陷也说明了这一事实，和解状态是如何发生的仍然并不清晰。有大量的章节明确地论述了和解状态是经由“纯粹美的愉悦”所招致的。因此席勒说：

任何在直接的感觉中取悦我们感官的东西，它们固然使我们纤柔而善感的天性对一切印象敞开了大门，却也同样弱化了我们所能发挥的能力。而那些振奋我们的理性力，促使我们产生抽象概念的东西，固然增强了我们精神的各种抵抗力，却也同样使精神麻木不仁，并且正如它使我们产生更大的主动性一样，它也同样剥夺了我们的感触性。所以，两者最终都必然导致衰竭……相反，倘若我们投身于纯粹美的愉悦，那么我们就在这一瞬间，能在同等程度上支配我们的被动力量和主动力量，可以将同等的能力转向严肃或游戏，休息或运动，顺从或反抗，抽象思维或静观默察。[766]

这段论述与前面关于“审美状态”的定义直接相矛盾，前面说人在审美状态中是“虚空的”，是“零”，是“无规定的”，而在这里，人却又在最高程度上为美所规定（“投身于它”）。但是，要从席勒这里进一步追究这个问题，是很不值得的。他在这里碰到了一个无论对他自己还是对他的时代来说都不可能逾越的共同的障碍，因为无论在哪里他都会遇到看不见的“最丑陋的人”，对后者的揭露，一直要留到我们的时代，由尼采来完成。

“通过首先使人成为审美的”[767]，席勒意在将感性的人转化为理性的存在。他说道：“我们必须改变人的本性”[768]，“我们必须使人即使在其纯粹的自然生命中也受形式的支配”[769]，“使人必须按照美的规律……实现他的自然规定性”[770]，“在自然生活中性的层面上，人必须开始他的道德生活”[771]，“虽然人仍然囿于他的感性，但他必须开始他的理性自由”[772]，“人必须把自己意志法则加之于他的嗜好”[773]，“人必须学会追求更上的高贵”[774]。

以上席勒所说的“必须”也就是我们所熟知的“应该”（ought），当一个人别无他路可走时总是会这么说。在此我们再次遇到了不可避免的障碍。期望某一个体心灵——它从来就没有这么伟大——去解决这个只有时代和民族才能解决的巨大问题，是不公平的，即使时代和民族能解决这个问题，那也并非出于有意识的目的，而不过听随命运的安排罢了。

席勒思想的伟大在于他的心理观察，在于他对所观察到事物的直觉把握。然而我想提及他的另外一条思想之路，因为它值得特别强调。我们看到，和解状态以产生某些“肯定性”的东西为特征，即象征。象征本质上统一了对立的诸要素；因而它也统一了现实与非现实的对立，因为一方面它是一种心理现实（根据它的功效），但另一方面它又不对应于任何的物质现实。它同时是现实和现象

（appearance）。席勒清楚地强调了这一点，以便附带地为现象辩护，这从各方面看都是意味深长的：

在极度的愚蠢与最高的理性之间存在某种近似性，即两者都只寻求现实，而对纯粹的现象毫不在意。只有让客体直接出现在感觉中，才能打破愚蠢的平静，而只有让概念关联到经验材料，才能使理性平静下来；总之，愚蠢无法超出现实，理性不能停留在真实之下。因此，对现实的需要和对现实之物的依附，只是人性缺陷的结果，就此而言，对现实的冷漠和对现象的兴趣，乃是人性的真正扩大，是迈向文化教养的决定性一步。[775]

稍早在论及价值的分配给象征时，我已表明了对无意识的正确评价的实际优势。我们若能借着对象征的关注，从一开始便将无意识纳入我们的考量中的话，那么我们就可排除无意识对意识功能的干扰。众所周知，只要无意识未得到实现，它就总是会给所有事物上投下一种欺骗的魔力，一种虚假的现象；它总是出现在客体上，向我们显现，因为无意识中的所有东西都被投射出来。是以我们若能如是地来理解无意识，便可除去来自客体的虚假现象，促成真实。席勒说：

人在现象的艺术中行使人的支配权，他在这里越是严格地区分我的与你的，越是详细地分离形式与本质，就越知道给形式更大的独立性，那么他就不仅越发扩展了美的王国，也越发保护了真实的疆界；因为他若不能从现象中解脱出现实，同时也就不能从现实中清除掉现象。[776]

为了达到绝对的现象，就要有比那种将自己限定在现实中的人具有更强的抽象能力、更大的心灵自由和更旺盛的意志力，如果他想达到绝对的现象，他就必定总已将现实抛诸脑后。[777]

第二节　论素朴的诗和感伤的诗

长久以来，我一直认为席勒的把诗人区分为素朴的（na?ve）与感伤的（sentimental）[778]，似乎与这里所论及的类型心理是相一致的。然而，经过周密的思考之后，我认为并非如此。席勒的定义非常简单：“素朴诗人即是自然（is nature），而感伤诗人则寻索自然（seek nature）。”这一简要的陈述颇具欺骗性，因为它预设了两种与客体的不同的关系。因而这样的说法是有诱惑力的：那些将自然作为客体来寻索或期望的人并不拥有自然，他们是内倾型；相反，那些本身即是自然，因而与客体处于最亲密的联系中的人，则属于外倾型。但是，这种牵强的解释与席勒本人的观点鲜有共通之处。与我们的类型区分相反，席勒对素朴的与感伤的所作的区分，一点也没有涉及诗人的个体精神，而是与诗人创作活动的特征相关，或与其作品的特征相关。同一位诗人可能在这首诗中是感伤的，而在另一首诗中则是素朴的。荷马当然完全是素朴的，但有多少现代诗人他们多半不是感伤的呢？席勒显然感受到了这一困难，因此他宣称，诗人并非作为个体而是作为诗人，为他的时代所决定。他说：

所有真正的诗人要不是素朴的就是感伤的，他们的归属何类不是依他们活跃于其中的时代的条件而定，就是依偶然的境遇而定，该境遇对他们的一般性格或瞬间的情绪状态都有很大影响。[779]

因此，对席勒来说，这并非基本类型的问题，而是个别作品的某些特征或性质的问题。故显而易见，一位内倾的诗人有时即是素朴的又是感伤的。所以这样一来，将素朴的和感伤的分别与外倾型和内倾型相等同，就相关的类型问题而言，已完全偏离了论题，然而不仅如此，它也偏离了类型机制的问题。

一、素朴的态度

我将首先提出席勒对这种态度所下的定义。如前所述，素朴诗人即“自然”。他“纯粹依循自然，依循感觉，将自己限定于对现实的纯粹复制上”[780]。“我们对素朴的诗感兴趣的是，它在我们的想像中生动地呈现了客体。”[781]“素朴的诗是自然的恩赐。它是幸运的一掷，若成功便无须增删修改，若失败也无损于事。”[782]“素朴的天才必定凭借他的天性从事一切；若凭借他的自由他将一无所成，只有当来自内在必然的自然（天性）在他身上起作用时，他才能实现他的理想。”[783]“素朴的诗是生命之子，它要复归到生命。”[784]素朴的天才完全依赖于“经验”，依赖于外在世界，他与它们处在“直接的接触”中。他“需要外在的救助”[785]。对素朴的诗人来说，他周遭环境的“平庸”是“危险的”，因为“感受性总是要依赖于外部印象，而只有借助创作才能永不停息的活动，才能避免那种不时地将一种盲目的力量强加于他的感受性的状况，但我们很难对人性作这种期待。无论何时，只要这种情形发生，他的诗情就会变得陈腐平庸”[786]。5“素朴的天才追随无限制地支配着他的自然。”[787]

从这些定义来看，素朴的诗人对客体的依赖再清楚不过了。他与客体的关系有着强迫性的特征，因为他内向投射（introject）于客体，也就是说，他无意识地与客体相等同，或者说他与客体有一种先天的同一。列维-布留尔把这种与客体的关系表述为神秘参与。这种同一总是源于客体与一种无意识内容间的相似性（analogy）。我们也可说，这种同一借助与客体的类似而将一种无意识联想投射于客体所形成。这类同一也具有强迫性的特征，因为它表现了一定数量的欲力，像所有欲力对无意识起作用一样，这些欲力并非意识所能控制，因而能对意识的内容施行强迫。所以，素朴的诗人的态度很大程度上受到客体的制约；可以说，客体独立地对他施加影响；因为他与客体同一，所以客体在他身上实现它自己。他将他的表达功能借给了客体，他呈现客体的方式根本就不是主动的或意向性的，而是因为客体在他

身上所取的它自己呈现自己的方式。诗人自己就是自然：自然在他身上创造出作品。他“允许自然无限地支配他”。绝对的权力被给予了客体。就此而言，素朴的态度是外倾的。

二、感伤的态度

感伤的诗人寻索自然。他“反思客体作用于他的印象，他的反思唯独依赖于那种能激化他也同样能激化我们的情绪。在这里，客体与观念相关联，这种关联唯独依赖于他的诗人的创造力”。[788]他“总是陷入两种相对立的观念和感觉中，陷入相对立的有限的现实和无限的观念中：他所激起的相混合的情感总是证实了这种双重的根源”[789]。2“感伤的心境乃是努力再造素朴的感觉的结果，努力再造素朴的感觉的内容的结果，即使处在反思的状况下也是如此。”[790]“感伤的诗是抽象作用的产物。”[791]“由于想努力消除人的本性的局限，感伤的天才也显露出完全清除人的本性的危险；他不仅必须且必定将一切既定和有限的现实提升至绝对可能性的高度——即理想化；而且甚至超越可能性本身，将其幻想化……感伤的天才清除了现实，以期能高攀至观念的世界，以绝对自由来支配他的物质生活。”[792]

显而易见，与素朴的诗人相比，感伤的诗人具有对客体的反思的和抽象的态度的特征。他通过对客体的抽象而反思客体。可以说，一旦他开始创作，他便先验地脱离了客体；并非客体运作于他，而他自己就是运作者。然而，他的创作并非内向于他自己，而是超越了客体。他与客体区分开来，而非与之同一；他寻求建立他与客体的关系，建立能“支配他的物质生活”的关系。他同客体的区分造成席勒所指的双重意味；因为感伤的诗人的创作力取自两个源头：取自客体或他对客体的感知，取自诗人本身。对他而言，外在的客体印象并非什么绝对的东西，而是根据他自己的内容来把握的材料。他因此站立于客体之上却又同客体保持着联系——不仅仅只是一种可感受性

（impressionability）或接纳性的关系，而是一种出于他的自由选择而赋予客体以价值或性质的关系。因此这是内倾的态度。

但是，将这两种态度所具有的特征表述为外倾的和内倾的，并未能穷尽席勒的观念。我们的两种机制只是具有相当普遍性的基本现象，它们只不过笼统地指出了那些态度的特异之处。要想理解素朴型和感伤型，我们还得添加另外两种功能的帮助，即感觉和直觉。在我们后面章节的考察中，我将对它们作更详尽的讨论。在这里我只想说，素朴型的特征在于感觉占据优势，而感伤型则是直觉占据优势。感觉造成对客体的依恋，甚至将主体引入客体中；因而素朴型的“危险”在于他可能淹没于客体中。直觉作为某人对自己无意识过程的知觉，使人撤离客体；它超越于客体之上，不断寻求对其材料的支配，赋予它们以形式，甚至粗暴地使客体与他自己的主观观点相一致，虽然他这样做时并未意识到这一点。因此，感伤型的危险在于完全脱离了现实，使自己消失于无意识幻想世界的洪流中。

三、观念主义者与现实主义者

在同一篇论文中，席勒的反思将他导向了对两种基本心理态度的预设。他说：

这把我带向了那种引人注目的心理对立，它出现在处于进步文化时代中的人们身上，由于它是激烈的和根植于内在的情绪结构中的，这种对立便造成了人与人之间的尖锐分裂，其尖锐的程度更甚于偶然的利益冲突所造成的分裂；它破灭了诗人和艺术家表达普遍的诉求，带给人们以愉悦的全部希望——尽管这是诗人和艺术家的职责所在；它使哲学家再怎么努力也无法做到普遍的令人信服——尽管这种信服已含蕴于哲学的真正观念中；最后，它也使现实生活中的人无缘目睹他的行为模式得到普遍的赞赏。总之，这种对立要对以下事实负责，

即没有任何心灵的产品或内心的行为，能够在一个阶层那里取得决定性成功，同时又不招致另一阶层的责难。毫无疑问，这种对立与文化的源始一样古老，即便走向终结，它也依然如故，除了一些罕见的个人特例外，这种对立过去向来存在，可以预见，它将来依然存在。虽然就其运作的本质来看，任何平息对立的尝试都注定要遭到挫败，因为没有任何基于自己立场的一方会去选择承认自己的缺陷或承认对方的真实性，但是，若能追寻到这一重大对立的最终根源，并且至少将争议的焦点还原到一种更简要的程式的话，那么我们就获益匪浅了。[793]

从这段引文可得出这样的结论，通过对对立机制的考察，席勒获得了两种心理类型的概念，在他关于事物的架构中它们具有同样的意义，正如我所描述的内倾的和外倾的所具有的意义一样。就这两种类型的相互关系来看，我的假设几乎可逐字逐句地从席勒的类型观中得到证实。与我的以上所说相一致，席勒是从类型的机制着手的，它们“从素朴的和感伤的特征中分离出来，类似于两种普遍的诗人的性质”[794]。倘若我们也来演示这一程序，去除两种类型的天才的创造因素，那么素朴型所留下的是他们对客体的依恋以及客体在主体中的自主性；而感伤型所留下的，则是它高于客体的优越性，这显示出它对客体或多或少的专断或对客体的处置。席勒继续说：

这样一来，素朴型仅仅在理论层面上留下了冷静的观察精神，对与感官相一致的证据的固执依赖；而在实际生活层面上则留下对自然要求的驯顺的屈从……至于感伤型的特征，在理论层面仅留下无休止的思辨精神，在任何认知行为中它都坚执于那个所谓的绝对物，而在实际生活层面上则留下道德的严酷性，在任何意志行为中它也坚执于那个所谓的绝对物。无论是谁，只要他能归属于前者，就可称为现实主义者，归属于后者，则可称为观念主义者。[795]

席勒对他的两种类型的进一步考察，几乎完全与我们所熟知的现实主义的和观念主义的态度这一现象相关，因此超出了我们研究的旨趣。

第三章　太阳神精神与酒神精神

由席勒认识到并作出部分解答的这个问题，尼采在他写于1871年的著作《悲剧的诞生》中，以一种新的原创的方式开始了重新研究。这本早期著作与叔本华和歌德的关系，较之与席勒的关系，要更为密切得多。但是它至少在美学主义和希腊主义方面与席勒有着共同之处，而在悲观主义和赎救主题方面则与叔本华平分秋色，并与歌德的《浮士德》有着难以数计的共同点。在这些关联中，就我们的论题来说，与席勒的关联自然使我们最感兴趣。当然，我们也不会忘记赞美叔本华的道路，沿着这条道路他确实迎来了东方知识的黎明的曙光，而这些知识在席勒那里仅像幽灵般地不确切地浮现着。如果我们将叔本华的悲观主义——这种悲观主义是从与基督徒的信仰愉悦和救赎确证相比较中滋生出来的——忽略不计，那么叔本华的拯救学说基本上便可看作是佛教的了。他被东方人所俘获。毫无疑问，这是对我们西方情境的反抗。众所周知，这种反抗在各种各样的或多或少朝向印度的运动中一直持续至今。在尼采这里，东方的吸引力仅仅止于希腊。他也感到希腊是东方与西方之间的中点。在这一程度上他倒是颇为接近席勒——然而他对希腊特征的看法却又多么地不同于席勒！他看到了明朗而金光闪耀的奥林匹斯天国背后的黑暗底色。

“为了使生命可能存在，希腊人不得不因纯粹的必然性而创造了众神……希腊人了解和感到存在的恐惧与丑恶；为了最终能够活下去，他们不得不于自己与恐惧之间设置了光辉的虚构的奥林匹斯世界。那种对巨大自然力的疑惧，那无情地出现在一切知识宝座上的莫拉（Moira）；啄食伟大的博爱主义者普罗米修斯的鹫鹰；聪明的俄狄浦斯的可怕命运；驱使奥莱斯特斯（Orestes）弑母的阿特留斯

（Atrides）家族的可怕的灾祸；这一切恐惧都被希腊人经由奥林匹斯这个幻想的中介世界而重新征服了，或者至少被掩盖起来从视野中消失了。”[796]

那种希腊人的“明朗”（serenity），那微笑着的希腊天国，都被看作用来掩盖其阴暗背景的光辉的幻象——这一洞见一直留存至今，是反对道德审美主义的有力证据。

尼采在这里采取了一个明显区别于席勒的观点。人们对席勒所作的猜测，即他关于审美教育的通信用来处理他个人所面临的问题的努力，在尼采的这本著作中却变得相当的确切了：这是一本“完全个人化”的书。然而，在席勒近乎羞涩地轻描淡写地涂抹明暗的地方——他将自己心理的冲突理解为“素朴的”与“感伤的”对立，从而排除了那些属于人性背景的和人性深不可测的底层的一切，尼采则能深刻而广泛地理解对立，一方面，这种对立丝毫不比席勒所想象的令人眩目的美低劣，而另一方面，对立揭示出广大无边的黑暗色调，它不仅增强了亮色的效果，而且允许那仍处黑暗底层的东西被神圣化。

尼采将他的基本对立称为太阳神精神与酒神精神的对立。[797]我们首先必须描述这种二元对立的性质。唯此，我挑选出一组引文，读者借此可形成自己的判断，同时可对我的观点提出批评——尽管读者并不一定熟悉尼采的著作。

我们若是从直觉的直接确定性而不是仅仅从逻辑的推论来体察以下事实的话，我们将使审美科学收益甚丰，此事实即艺术的持续发展与太阳神精神和酒神精神这种二元性密不可分，正如生殖繁衍依赖性别的二元性，它们卷入了那种仅有短暂和解的永恒冲突中。[798]

从阿波罗与狄奥尼索斯这两位艺术之神，我们认识了存在于希腊世界中的巨大对立，认识了阿波罗式造型艺术与非造型的狄奥尼索斯

式音乐艺术两者之间在起源与目的上的巨大对立。这两种完全不同的冲动并行发展，大体说来它们明显地对峙着，一方不断促使另一方获得新生和强有力的诞生，以便使它们的对抗能永恒地持续；它们似乎只有一个共同的名称——“艺术”——才可作为沟通的桥梁；直到最后，凭借希腊人的“意志”这个形而上学的奇迹，它们才得以彼此匹配，兼具太阳神精神与酒神精神的创造性结合最终导致了雅典悲剧的诞生。[799]

为了更贴切地刻画这“两种冲动”的特征，尼采将使它们得以发生的特殊心理状况与梦幻和醉狂的状况相比照。太阳神精神的冲动产生出与梦幻相似的状态，而酒神精神则产生出类似于醉狂的状况。正如尼采所说的，“梦幻”实质上意指一种“内向的幻觉”，“可爱的梦幻世界的表象”。[800]太阳神“统治着内在幻想世界的美妙幻象”；他是“具有全部造形能力的神”。[801]他意味着尺度、数量、界限，和对一切野蛮与野性之物的驯服。“人们甚至可以把太阳神描述为个性化原则（principium individuationis）的光辉的神圣意象。”[802]

相反，酒神冲动则意味着无拘无束的本能的自由放纵，是不受任何羁绊的兽性与神性的原动力（dynamism）的自由迸发；因而在酒神合唱队 中，人往往以森林神（Satyr）[803]的形象出现，他上半身为神，下半身为山羊。[804]酒神精神既恐惧于个性化原则的毁灭，同时也是处此毁灭中的“狂欢的兴奋”。因此酒神精神可比作醉狂，它使个体融入集体本能和集体成分中，通过世界而打破孤独的自我。所以，在酒神精神中，人发现了人“与自然的疏离、敌对或被奴役，再次庆祝自然与她的浪子——人类——和解的盛宴”[805]。每个人都会感到他自己“不仅与他的邻人相一致、相和解、相融合，而且完全地同一”[806]。他的个人化完全被抹掉了。“人不再是艺术家，他变成了艺术品。”[807]“自然的全部艺术能力，都于沉醉的迷狂中揭示出来了。”[808]这意味着创造的原动力，处于本能形式中的欲力，完全占有了个

体，即便他是一个客体，也把他当作一件工具或当作对它自身的表现来使用。倘若允许我们把自然的创造当作“艺术品”来看，那么在酒神精神的状态中，人当然也就变成了自然的艺术品；但是，由于自然的创造就词的本义来看显然不是一件艺术品，那么人除了纯粹的自然之外什么也不是，他甚至不是受制于自身及其存在法则的一头野兽，而只是一道放纵的湍急的激流。为了清晰和照顾到后面的讨论，我必须强调这一点，因为某种缘故，尼采忘记了把这点讲清楚，因而使这个问题披上了一层虚假的审美的面纱，但在某些地方他又不由自主地把这层面纱弃置一旁。因此，他在谈及酒神精神的狂欢时说：

实际上，无论在什么地方，这些庆典的本质都在于极度的性的放纵，它的浪潮冲决了所有的家庭及其庄严传统；天性中最野蛮的兽性径直脱开了缰绳，乃至肉欲与暴行可怕地混合在一起，在我看来这无异于真正的女巫的肉汤。[809]

尼采认为，德尔非的阿波罗[810]与狄奥尼索斯的和解乃是文明的希腊人内心诸对立物和解的象征。但是，在这里他忘记了他自己的补偿程式，据此程式，奥林匹斯的众神把他们的光辉归功于希腊人心理的幽暗。因此，太阳神与酒神的和解只是一种“美的幻象”，一种迫切需要的东西，为文明的希腊人与自己的野蛮面相抗争时的需求所唤起，这种野蛮因素在狄奥尼索斯式状态中无拘无束地爆发出来。

在一个民族的宗教与该民族的实际生活方式之间总是存在一种补偿关系，否则，宗教就始终没有任何实际意义。波斯人的崇高的道德宗教就是与他们那臭名昭著的两面的生活方式——即使在古代也是如此——彼此并存的，由此直到我们的“基督教”时代，那种博爱的宗教与世界史上最大的血腥屠戮携手并进——无论我们朝向哪里，我们都能确证这一规律。因此，我们可以从这种德尔非式的和解的象征中推断出，在希腊人的性格中存在一种尤为激烈的分裂。这种分裂也能

说明那种在希腊社会生活中赋予神秘仪式以重大意义的渴望拯救的原因，而这些却被希腊世界早期的赞美者所完全忽视了。他们满足于把任何他们所缺乏的东西天真地赋予希腊人。

因此，在狄奥尼索斯状态中，希腊人可以是任何东西，唯独不是一件“艺术品”；相反，他们被自己的野蛮性所控制，其个性被剥夺，完全融入他的集体成分中，使他与集体无意识合而为一（通过放弃他的个人目的），与“类（race）的才能，甚至与自然本身”[811]合而为一。而对实现了一定程度上的驯顺的阿波罗精神来说，这种使人忘掉他自己和他的人性，使他成为一种纯粹的本能创造物的醉狂状态，肯定完全是可鄙的；因此，两种冲动间的激烈冲突便不可避免地爆发出来。让我们设想一下文明人的本能释放的情景吧！文化热心人士认为那只是纯粹的美的流溢。这一谬误源自对心理知识的极度无知。在文明人那里被阻滞的本能力量具有更大的破坏性，远比原初人的本能力量要危险得多，因为处于低下地位的原初人总是生存在不断超越其负面本能的状态中。因此，史前的战争都无法与文明国家之间的战争所导致的极大的恐怖相比。这正与希腊人的情形毫无二致。逐渐产生出太阳神精神与酒神精神的和解——如尼采所说的“凭借形而上学的奇迹”来达到这种和解，正源于他们这种恐惧的生存感受。这一论述，以及尼采另外所说的，太阳神精神与酒神精神的对立“似乎只有一个共同的名称——‘艺术’——才可作为沟通的桥梁”，我们必须牢记在心，因为尼采像席勒一样，也有一种明显的倾向，把艺术当作调解和救赎的角色。这样问题仍然在审美上裹足不前——丑的也是“美的”，甚至野蛮与罪恶也可能因蒙上审美的虚伪面纱而散发出诱人的光彩。无论席勒还是尼采，艺术的本质及其特殊的创造与表达的能力都声称具有救赎的意义。

因此，尼采全然忘记了太阳神和酒神之间的冲突，忘记了它们最终的和解，对希腊人来说，这从来就不是审美的问题而实质上是宗教

的问题。据种种相似性来判断，酒神的森林神庆典（satyr festival）是一种返回到与原初祖先或直接与动物图腾相认同的图腾庆典。酒神的狂热仪式在许多方面都具有一种神秘的、冒险的特色，无论如何，它显示了非常强有力的宗教影响。希腊悲剧产生于原初宗教仪式这一事实，至少意味着像我们的现代戏剧与中世纪基督受难剧[812]之间的那样一种关联，现代戏剧在起源上完全是宗教的；因此我们不能纯粹从审美方面来判断这个问题。审美主义是一种现代的偏见，它所呈现出来的酒神仪式的心理奥秘，古代人绝对不曾看到过或体验过。尼采像席勒一样，宗教观点被完全忽视了，它的位置为审美所取代。这些事物明显地具有其审美的一面，并且不应被忽视。[813]然而，如果中世纪基督教被仅仅从审美上来理解，那么它的真正特征就会被贬低和歪曲，如同完全从历史的观点来看所导致的情形那样。只有同时注意到它的所有方面才能真正理解它——没有人会赞同，一种纯粹的审美视角能恰当地理解一座铁路桥的性质。如果采用这种观点，阿波罗与狄奥尼索斯之间的冲突就只是一个相对立的艺术冲动的问题，问题就被以这种方式移植到审美的领域，无论从历史上还是从本质上都无法判断它；它被从属于某些方面的考虑，而绝不能公正地评判它的真实内容。

问题的移置无疑具有其心理的原因和目的。如此移置的优势显而易见：审美评价直接将问题转换成一幅画图，观赏者处于凝视的状态中，赞赏它的美与丑，站在一定的安全距离中来纯粹重新体验它的激情，而没有卷入其中的危险。审美态度避免了任何真正的参与，免使个人被卷入其中，而真正的参与正是对此问题的宗教理解所意指的东西。历史的研究方法也同样具有这种优势，尼采自己在一系列非常有价值的论文中批评了这一点。[814]仅仅审美地来处理这样一个重大的问题——即他所谓的“棘手的（长角的）问题”——的可能性当然是非常吸引人的，因为它的宗教理解力——在此情况下唯一所能具有的理解力——是以现代人极度引以自豪的实际经验为前提的。然而，狄奥

尼索斯似乎回敬了尼采，正如我们在尼采的《自我批判的尝试》中所看到的，该书写于1886年并附有《悲剧的诞生》的再版前言。尼采写道：

酒神精神是什么？在本书中仅有一个答案：一位“智者”在此说，他的神的崇拜者和门徒。

但这个门徒并不是写作《悲剧的诞生》的尼采；那时他倾心于审美主义，只有到写作《查拉图斯特拉如是说》，以及《自我批判的尝试》中那段著名的文字时，他才成了一位酒神主义者。那段文字是这么说的：

振作你们的精神，我的兄弟们，向上，更向上！1也别忘了双腿！也振作你的双腿，你们优美的舞蹈家，而倘若你们能头足倒立就更好了！

尽管有审美做防护，但尼采对问题的深刻把握，使他如此地接近了实情，以致他后来酒神精神式体验几乎是不可避免的结局。他在《悲剧的诞生》中对苏格拉底的攻击正是针对理性主义者的，理性主义者本身证明了对酒神狂欢的无动于衷。这种攻击与审美者所常犯的类似谬误相对应：使自己远离了问题。但是即使在那时，尽管站在审美主义的立场，尼采还是隐含了对问题的真正的解决，他写道：对抗不能靠艺术来沟通，而只能靠“希腊人的‘意志’这一形而上学的奇迹”来沟通。他在意志上加了引号，对此，由于考虑到他当时受到叔本华多么巨大的影响，我们完全可以认为他参考了叔本华的形而上学的意志概念。在我们看来，“形而上学的”具有“无意识的”心理含义。这样，如果我们用“无意识的”来取代尼采程式中的“形而上学的”，那么，解决问题的关键将是一种无意识的“奇迹”。这种“奇迹”往往是非理性的，因而它本身就是一个无意识的非理性的事件，在没有理性与意识目的介入下自发形成的。它的发生，正如自然造物

的生长现象一样，而不是来自任何人类智慧的精心谋划；它是期盼、信念与希望的果实。

关于这一点，我将把问题留到恰当的时候，那时我们当有机会来更充分地讨论它。让我们转到对太阳神精神和酒神精神的心理本质作更进一步的考察上来。我们首先将思考酒神精神。从尼采的描述中一望可知，它所逐渐显示的含义是，一股向外和向下的激流，一种歌德称为的“心脏扩张”；它是包容全部世界的运动，像席勒在他的《欢乐颂》中所描述的：

这是千百万人的拥抱！

是遍及世界的吻！

……

在自然之流的中心，

欢乐使所有造物醉饮；

既不害怕善也不畏惧恶，

是她走过的生的鼎盛之路。

当死神来临的时候，

她把吻与酒赐给朋友。

啊，淫欲在悄悄地爬越，

先前上帝与天使待的地方。

这是酒神精神的扩张，是最强有力的普遍情感的洪流，它不可抑止地爆发出来，就像烈酒一般地使感官为之醉狂。它是最高意义上的醉狂。

在这种状况里，感觉这一心理功能，无论是感官的还是情绪的，都以最高的程度参与其中。这是所有那些牢不可分地系着于感觉的情感之外倾，因为这个原因，我们称它为情感-感觉。在这种状况中所爆发的东西更具有纯粹的情绪特征，它们是一些本能的和盲目强迫性的东西，它们在肉体方面的感触中找到独特的表达方式。

与此相对照，太阳神精神是对美的内在意象的知觉，是对尺度比例（measure）的知觉，是对自制和均衡的情感的知觉。与梦相比较则更清楚地显示出阿波罗精神状态的特征；它是一种内观（introspection）的状态，一种内向于永恒观念的梦的世界的静观默察，因而是一种内倾状态。

迄今为止，我们的机制（内倾和外倾的）与此相似是无可争辩的。但是，如果我们仅仅满足于这种类似性，那么我们就限制了自己的视野，而有违尼采的观念，无异于把他的观念放到了普罗克拉斯提斯的床上。

在研究的进程中，我们将看到，内倾的状况若成为习惯，它便会与观念世界保持一种分化的关系，而习惯化的外倾也会与客观世界保持着同样的关系。在尼采的酒神精神与太阳神精神的概念中，根本看不到这种分化。酒神的情感具有感触性感觉的全然古代的特征。因此，它不是从本能中抽象和分化出来、而成为易变（mobile）因素的那种纯粹的情感，这种纯粹的情感在外倾型中服从于理性的控制，把自己借与了理性，充当理性意志的工具。同样地，尼采的内倾概念也没有涉及同观念纯粹的和分化的关系，这种关系脱离了对内在意象的知觉——无论感官决定上的还是创造性生产上的意象——成为了一种

对纯粹的和抽象的形式的沉思。太阳神精神是一种内在知觉，一种对观念世界的直觉。它与梦的类似清楚地表明，尼采一方面把这种状况视为纯粹是知觉性的，另一方面则把它看作纯粹是直觉性的（eidetic）。

这些特征纯属个人的特殊性，我们不能将之归入我们关于内倾和外倾态度的概念中。在一个主要倾向于沉思的人身上，对内在意象的太阳神式知觉，便会产生出那种依照理性思维特性对知觉材料的精心编构，换句话说，即产生出观念。在一个主要倾向于情感的人身上，也会产生同样的结果：一种意象的“情感穿透”，产生出带有情感色调的观念，它们实质上与思维所产生的观念相一致。因此，观念既可以是情感的，也可以是思维的，例如，祖国、自由、上帝、永恒等观念。这两种构造原则都是理性的和逻辑的。但也存在一种相当不同的观点，理性的和逻辑的构造在它说来是无效的。此即审美的观点。在内倾中，它关注的是对观念的知觉，尽力发展直觉，即内在幻觉；在外倾那里，它关注的则是感觉，尽力发展感官、本能和感触性。在这种观点看来，思维绝不是对观念的内在知觉的原则，情感也同样不是；相反，思维和情感不过内在知觉和外在感觉的衍生物而已。

因此，尼采的思想把我们引向第三和第四种心理类型的原则，人们可以称之为与理性类型（思维型和感情型）相对的“审美的”类型。它们是直觉型和感觉型。这两种类型与理性型一样具有内倾和外倾的机制，但它们既不像思维型那样，把对内在意象的知觉和沉思分派到思维中去，也不像情感型那样，将对本能和感觉的感触体验分派到情感中去。相反，直觉者将无意识知觉提升到一种已分化的功能的层面，使他能借直觉来实现他与外部世界的适应。他的适应借助于无意识的指引。这种指引是他通过精细非凡且敏锐的知觉以及对微弱的意识刺激的诠释所获得的。由于它的非理性和准-无意识（quasi-unconscious）特征，要描述这种功能自然是极其困难的。在某种意义

上，人们可以把它同苏格拉底的恶魔相提并论——然而必须限定的是，苏格拉底强有力的理性态度把直觉功能抑制到了最大的程度，以致直觉功能除了以具体的幻觉的形式显示外，别无任何接近意识的管道。但是，直觉型却不是这样的状况。

感觉型在所有方面都与直觉型相反。他几乎完全依赖于他的感官印象。他的全部心理皆被本能与感觉所定向。因此他完全依赖于外部刺激。

尼采所特别强调的是他自己个人的心理的特征，这一事实正与一方面是直觉的心理功能而另一方面则是感觉和本能的心理功能相应。他确实能被看作具有内倾倾向的直觉类型。作为直觉的例证，这本极具特征的著作《悲剧的诞生》正是他杰出的直觉-艺术天才的产品，而他的代表作《查拉图斯特拉如是说》甚至更是如此。他的格言式写作表现了他内倾的理性方面。尽管带有强有力的情感的渗透，但这些著作却以18世纪知识分子的方式展示了一种深刻的批判的理性主义。他理性的适度与简洁的缺乏，一般来说正是直觉型的证明。处于这些情形中，毫不奇怪，在他早期的著作中，他会不自觉地将他个人的心理事实设为基础。这正与直觉的态度相吻合，这种态度主要通过内在世界的中介来知觉外在世界，有时甚至不惜以牺牲现实为代价。凭借这种态度他也深刻地洞悉了他无意识的酒神精神的性质，洞悉了其未加修饰的形式，就我们所知，这是直到他的疾病爆发之后才达到意识的表层的形式，尽管它们曾在各种情欲的暗示中出现过。因此，从心理学的观点来看，极其令人遗憾的是，那些在他的疾病突发之后于都灵（Turin）[815]发现的极有意义的片段的手稿，终因道德和审美的顾虑而被毁掉了。

第四章　人类性格区分中的类型问题

第一节　乔丹类型学概述

按照年代顺序来考察先辈们对这一有趣的心理类型问题所作的贡献，现在我应该阐述一本小而奇特的著作，我这方面的知识来源于我尊敬的同事、伦敦的朗格（Constance Long）博士：这就是乔丹（Furneaux Jordan）的《从躯体与出身看人类性格》（Character as Seen in Body and Parentage）。

在这本才仅126页的小书中，乔丹主要描述了两种性格类型，关于它们的定义在许多方面对我们更有吸引力。尽管——让我们稍微预言一下——作家真正关心的只是我们的类型的一半，即思维型与情感型，但另一半即直觉型和感觉型的观点，他还是有所引介，并且将两者混淆起来了。我将首先让作家自己来解说，他在其导言的定义中写道：

性格中存在两种普遍的基本的倾向……两种明显的性格类型1（还有第三种，那是一种中间的类型）……一种极端倾向于行动而较少倾向于沉思；另一种则是沉思的倾向占绝对优势而行为的冲动却很微弱。在两种极端倾向之间有无数等级的倾向存在；在这里只要指出第三种类型就够了……在第三种类型中，沉思和行为两种力量的倾向平分秋色……处于中间状态的也可能是一些偏执的性格倾向，或许是其他可能反常的倾向，它们凌驾于激情和非激情之上。[816]

从此定义可清楚看到，乔丹把沉思或思维与行动相对照，不难理解，一个对人的观察者，无需深究，首先映入眼帘的便是沉思与行动

这两种性格的对立，因而也就会倾向于从这两方面来界定观察到的对立。然而，行动并非只是纯粹冲动的产物，它同样也可能产生于思维，这一简单的思考，使我们有必要进一步拓深前述定义。乔丹自己达到了这样的结论，在第6页他引入了一个更进一步的、对我们来说有着特殊价值的因素，即情感因素。他在此论述道，行为型的人“缺少激情”，而沉思型的脾气则“富于激情”。因而乔丹把他的类型称为“冷漠型”（the less impassioned）与“激情型”（the more impassioned），所以，这个在导言的定义中为乔丹所忽视的因素后来成了他固定的术语。但是，他的概念与我们的主要分歧在于，他把“冷漠型”当作好动的，把“激情型”当作不好动的。

这种结合在我看来极为不幸，因为实际上存在着既有高度激情又具深邃人性的人们，他们也精力充沛而好动，与此相反，那些具有冷漠而浅薄的性格的人们，他们绝不会以活动为其特点，甚至连忙于生计这种低级的活动形式也谈不上。在我看来，倘若把乔丹好动的和不好动的因素搁置不谈，把它们归属于另一种不同的观点——虽然这两个因素本身也是决定性格的重要因素——那么他的其他方面的有价值的概念就会相当清晰地显示出来。

从下面的讨论中我们将看到，乔丹用“较少激情而更为好动”的类型来描述外倾型，而用“富于激情而较不好动”的类型来描述内倾型。但是，他们两者都可能是好动或不好动的，这绝不会影响他们的类型，因此在我看来，活动的因素应该被排除于主要特征之外。不过，它仍可以扮演一个次要的决定因素的角色，因为外倾型总的来说比内倾型要表现得更具动感些，更为充满活力与更多地倾向于活动一些。但是这一特质完全取决于这种状况，在那里，个体突然发现自己与外部世界相对。处于外倾状态中的内倾型显得主动，而处于内倾状态中的外倾型则显得被动。作为基本的性格特征，行为本身有时是内倾的；这时它全部导向内在，在深沉而静止的外表下进行着热烈的思

维与情感活动；有时它又是外倾的，表现出精力旺盛的行动，但其背后的思想却纹分不动，情感也毫无波澜。

在我们对乔丹的观点作精确的考察前，为更清晰起见，我仍然必须强调另一点，如果不记住它就可能产生混乱。在本书开头我已论及，在我早期著作中我把内倾型与思维型，外倾型与情感型相等同。像我前面所说的，内倾和外倾乃是一般基本态度（general basic attitudes），与功能类型显然不同，这一看法直到后来才对我变得清晰起来。要想辨认出内倾外倾这两种态度或许极容易，但要想区分功能类型则需要相当的经验。有时要发现到底是哪一种功能占据主要位置是异乎寻常的困难。内倾型由于他的抽象态度，自然显出内省和沉思的样子，这一事实往往引起误解。这会使我们认为，思维在他身上总是以压倒性的优势出现。相反，外倾型自然显示出许多直接的反应，这也容易使我们将之归结为情感占据了优势。但是这些推测都是骗人的，因为外倾型完全可能是思维型的，内倾型也完全可能是情感型的。乔丹只是大体上描述了内倾型与外倾型。而一旦当他进入细节，他的描述就产生了偏差，因为不同的功能-类型的特性混合在一起，只有凭借一种更深入的考察才能使之分离。但不管怎样，大体上看，他的内倾态度与外倾态度的图像非常清楚，因而这两种基本态度的性质能被清楚地辨识。

我认为，乔丹著作中真正有价值的方面在于从感触性（affectivity）的角度来区分类型的特征。我们已经看到，内倾型的反省与沉思的性质以这样的状况作为补偿，在此状况中，本能和感觉是无意识的和古代的。我们甚至可以说，这正是他之所以成为内倾型的原因：他将他古代的、充满激情的本性提升到了抽象的安全的高度，以便控制他那不驯服的骚乱的感情。这种见解在许多情况下都是一针见血的。相反，我们可以说，外倾型因为其根基较浅，他将自己的感情生活更多地用来分化与驯化他无意识的、古代的思维和情感，

他的这种幻想活动会给他的人格带来可怕的影响。所以，他总是一个尽可能忙碌而充分地追求生活和经验的人，以逃避自己，避免正视自己的邪恶思想与情感。这些易于证实的观察有助于解释乔丹那些看似自相矛盾的章节，他在第6页中说，在“冷漠型”（=外倾型）气质中，理性在生命的原则上以罕见分量占据统治地位，而对于“沉思型”（=内倾型）气质来说，感情则更具重要性。

乍看起来，这种解释似乎同我的主张——“冷漠型”与外倾型相一致——发生了矛盾。但是更为详细的考察证明情况并非如此，因为尽管沉思型性格，即内倾者，虽然总是尽力对付他难以驾驭的感情，但在现实中却更多地受到他的激情的影响，甚至超过了那些其生命为定向于客体的欲望所有意识地牵引的人。后者，即外倾型，即使侥幸最终达到了目的，但是他仍然不得不体验到他的主观思维和情感是怎样地执著而难以移易。他受内在心理世界的影响要远远超出了他所能猜测到的范围。他自己无法看到这一点，但一个他周围的人，倘若善于观察，却往往能够从他的追求中发现他的个人目的。因此他生存的金科玉律便总是在他自己的询问中：“我真正追求什么？我确切的愿望是什么？”至于内倾型，尽管具有已经意识到的思考透彻的意图，但他总是忽视了他周围的人们十分清楚地看到了的东西，他的意图确然服从于他既无目的也无对象的强有力的本能冲动，在很大程度上处于它们的影响下。外倾型的观察者和批评者易于把其思维和情感的展示当作一层薄薄的掩盖物，它们仅仅部分地掩盖了其冷酷且精于算计的个人目的。而企图理解内倾型的人可能很快就得出结论，他那强烈的激情很难被他那浅显的诡辩所牵制。

两种判断可能是对的也可能是不对的。当意识观点或意识本身强大到足以阻抗无意识时，这种判断是不对的；而当微弱的意识观点遇上了强有力的无意识，使它最终不得不退让时，判断就是对的了。这样，原本存留在背景中的动力就冲突出来了：它在一种情况下是自我

中心的目的，而在另一种情形下则是那种脱缰的激情或基本的情绪，它们将所有的深思熟虑都抛到了九霄 云外。

这些思考能够使我们理解乔丹的研究方式：很明显，他迷恋于从感触性来观察类型，所以他把类型称为“冷漠型”和“激情型”。因此，当他从情绪的观点，把内倾型设想为富于激情的，把外倾型视为冷漠的（缺少激情的）甚至视为理性型的时，他揭示了一种特殊的认识方式，我们称它为直觉的方式。我已经指出，乔丹混淆了理性类型和“审美”类型的观点。[817]当他把内倾型的特征描述成激情的而把外倾型的特征描述成理性的时，便清楚地表明他是从无意识方面来看待两种类型的，即通过其无意识的中介作用来理解它们。他直觉地进行观察和认识，这总是一个对人的实际观察者所常见的情形。

然而，无论这种观察有时会是多么的真实和深刻，它都受到一种最基本的限制：它忽略了被考察者活生生的实际存在，因为它总是从他的无意识的镜像，而不是从他的实际现象来判断他。这种错误与直觉密切相关，因此，理性总是与它不能相容，而只是勉强承认它的存在的权利，尽管事实上在许多情况下，直觉的客观正确性是毋庸置疑的。因此，乔丹的阐述大体上是符合现实的，虽然并不符合理性类型所理解的现实，而是符合对它们来说的那种无意识的现实。自然，这些情形很可能使所有对于被观察者的判断变得混乱不堪，而难以达成一致的见解。因此，我们不应该在那些名词术语上争论不休，而应该竭力把握那些可观察到的差异。虽然我根据个人的秉性表达了截然不同于乔丹的方式——应允许某些分歧的存在——但我们对于观察到的现象的分类是一致的。

在继续讨论乔丹的类型思想之前，我想简要地回顾一下他所设想的第三种类型或“中间”类型。在此名称下，乔丹一方面意指完全平衡的性格，另一方面则意指不平衡的或“偏执”的性格。在这点上记

住瓦伦丁学派（Valentinian school）[818]的分类不是多余的，据此分类，物质主义者（Hylic man）低于心灵（psychic）和圣灵（pneumatic）主义者。物质主义者与定义为感觉类型的人相对应，即与那些其支配性的决定的因素来自于感觉的人相对应。感觉型既无已分化的思维也无已分化的情感，但他的感性却得到了充分的发展。像我们所知道的，原初人的情况也是如此。原初人的本能感知在其心理过程的自发行为中具有一种对应物：可以说，他的精神产品，他的思维都直接呈现在他的面前。他无法制作它们或思考它们——他缺乏这种能力——它们自发地产生，在他身上发生，甚至像幻觉一样呈现在他面前。这样的精神活动必定被称为直觉，因为直觉是对浮现的心理内容的本能知觉。虽然原初人的主要心理功能通常是感觉，但其不太明显的补偿功能却是直觉。在文明的较高层面上，有的人具有或多或少已分化了的思维，有的人具有或多或少已分化了的情感，还有一些人则是直觉发展到了较高的水平，并且把它当作基本的决定性功能来运用。从这些个体中，我们获得了直觉型。因此，我相信乔丹的中间阶层可转化为感觉型与直觉型。

第二节　乔丹类型学的专门描述与批判

就两种类型的一般特征而言，乔丹强调（第17页），冷漠型比激情型更具有突出与惊人的人格。这一论断基于这样的事实：乔丹将主动的类型等同于冷漠型，这在我看来是不能接受的。如果把这一错误弃置一边，确实，“冷漠型”或外倾型在行为上要比激情型或内倾型显得更突出一些。

一、内倾型女性（“激情型女性”）

乔丹首先讨论的是内倾型女性，让我们概括一下他描述的要点：

她有着平静的举止，有着难以解读的性格：她偶尔言语尖刻，甚至冷嘲热讽，尽管她的坏脾气有时引人注目，但是，她既非反复无常也非烦躁不安，既非强词夺理也非吹毛求疵，她不是一个“爱挑剔”的女人。她散发出一种恬静的气氛，不知不觉地给人以慰藉和舒适，但是在她静谧的外表下，却潜伏着激动与激情。她那激情的天性成熟得很迟，随着年龄的增长，她性格的魅力与日俱增。她“富于同情心”，用整个身心去体谅和分担别人的困难。真正最坏的性格也可在激情型女性中找到。她们往往是最残忍的继母。她们虽大多数是柔情的贤妻良母，但她们的激情和情感是如此强烈，以致她们的理性经常被压抑下来，或是被激情卷走。她们爱得猛烈也恨得凶狠。妒忌能使她们变成狂暴的野兽。如果为她们所恨，继子甚至可能被置于死地。只要邪恶不抬头，道德自身就会与深层的情感有所联系，它就可能选择一条具有深刻理性和独立的道路，而并不总是去适应传统的标准。这将不是一种假装或一种屈从；不是一种为了现在或今后的酬报的算计。只有处于十分亲密的关系中，激情型女性的优点和缺点才会昭现。在这里，她完全显露了自己；她的快乐与悲哀，她的缺陷和弱点都显而易见，其中或许可以看到她的不轻易宽恕，她的不易抚平的心绪，她的阴沉、愤怒、嫉妒或甚至无法控制的低下的激情。她总是迷恋于目前，而很少去思考目前所缺失的舒适和幸福。她天性就容易忘记别人和忘记时间。如果她被感动，她的虚饰之态往往不是一种模仿，而更多的是随着思想、尤其是随着情感方式的变化而在言行举止上产生的一种显著变化。在社会生活中，任何生活圈子都无法改变她的本性。无论在家庭生活还是在社会生活中，她都不是一个难以取悦的人，她会自发地欣赏、祝贺和赞美别人。她能慰藉精神的挫伤，鼓舞失意者。在她身上，她永远对羸弱之物怀着强烈的同情，无论对人还是对动物都是如此。她能伸能屈，她是各色人等的姐妹与玩伴。她的判断是温和的和宽厚的。在阅读时她尽力把握该书最内在的思想和

最深刻的情感；她会一而再、再而三地读这本书，随意在书上写记号，并翻折书角。[819]

从这些描述中认识到内倾的性格并不困难。但是在某种意义上，这种描述是片面的，因为重点被放在情感方面，没有考虑到我给这种性格所添加的特殊价值——意识的内在生命。乔丹所提到了内倾型女性是“好沉思的”（第18页），但是他没有更深入地追溯这一情形。然而，他的描述对我来说似乎证实了我对他的观察方法所作的评论。给他留下深刻印象的，主要是情感集聚所引发的外在行为和激情的表达；他没有深入探究这种类型的意识生命。他从来没有提及内在生命在内倾型的意识心理中所扮演的决定性角色。例如，内倾型女性为什么如此专注于阅读？因为除此之外她最热衷于理解和掌握观念。她为什么安闲与怡然自得？因为她总是把情感深藏于内心，使它们活跃于内心而不愿向他人倾吐。她的非常规的道德建立在深刻的内省和令人信服的内在情感的基础上。她娴静的魅力和智慧的特征不仅依赖于平和的态度，而且来源于这样的事实：人们能与她理性而连贯地交谈，因为她能够欣赏她的对话者的言谈的价值。她不会用凭一时冲动所想起的论证来打断对方的话，而是用她自己的思维和情感来补充对方的含义，但她的思维和情感仍然是坚定的，绝不会屈从于对方的论辩。

这种意识心理内容的严密和充分发展的有序性是对混乱而狂热的激情生活的有力防御，内倾型女性总是意识到她混乱而狂热的激情生活，至少在其个人方面是如此：唯其太过于了解，她才会感到恐惧。她经常自我沉思，因此她应对沉静，能认识和接纳他人，而不至于以压倒之势褒贬某一方。但是，因为她的激情生活有可能摧毁她的优良品德，她尽可能地排斥她的本能和情绪，尽管无法完全驾驭它们。所以，相对于她逻辑的和严密的意识来说，她的情感生活基本上是混乱的、难以控制的。它缺少真正的人的特征，它是不均衡的、非理性的，是一种破坏人类秩序的自然现象。它缺乏任何明显可知的事后思

考或目标，因而它常常是纯粹破坏性的，一股狂野的湍流，既非有意破坏而又难以避免，既无情又必然，它只服从它自己的规律，只是完成它自己的过程。她的优美品质依赖于她的思维，通过宽容与仁慈的守望，这种思维成功地影响并抑制了她的部分本能生命，尽管不能包容和改变全部本能能力。内倾型女性不像她能意识到她的理性思维和情感那样，她几乎无法完全意识到她的感触性。她的感触性比她的理性内容更少变化；可以说，它是粘滞的和出奇的呆滞，因而难以变化；因而她无意识的坚执与稳固，她的自我-意志和偶尔对触及她的情绪的事物的不近情理的固执都是难以移易的。

这些考察可以解释为什么仅从感触性方面来判断内倾型女性的好坏是不充分的和不公允的。如果乔丹在内倾型女性中发现了最可厌的性格，那么在我看来，这应当归因于他太过分地强调感触性这一事实，正如仅从激情来评判母性的全部邪恶一样。我们完全可用其他方式而非仅仅从肉体上把孩子折磨至死。并且，内倾型女性不可思议的丰富的爱绝非总是源于她的占有欲；相反，更多的情况是她完全被爱所占据，除了爱她别无选择，直到有一天当一个有利的机会突然出现时，她就会突然显示出莫名其妙的冷漠，致使她的恋人困惑不解。内倾型女性的情感生活通常有脆弱的一面；它并不是绝对值得信赖的。她在这方面不但欺骗自己，当别人太过于相信她的感情时，他们也会受到欺骗并对她大失所望。她的心灵倒是可信赖的，因为受到了更多的调适。她的情绪则太接近于未驯化的本性。

二、外倾型女性（“冷漠型女性”）

让我们现在转到乔丹关于“冷漠型”女性的描述上来。在此我必须排除作者因引入“好动的”这一概念所造成的所有混乱，因为这种掺入只会使此类型的性格变得难以辨认。因此，当他论及外倾型的某

种“机敏性”（quickness）时，这并不意味着活泼或好动，而是仅指活跃的心理过程的流动性。

关于外倾型女性，乔丹说：

她的特点在于好动、活泼、机敏和识时务（opportuneness），而非持守或固执。她的生活几乎全部为琐事所占据。她甚至远比毕康斯菲尔德勋爵（Lord Beaconsfeld）更为相信这句名言：不重要的事情并非真正不重要，重要的事情并非真正重要。她喜欢不厌其烦地谈论她祖母做事的方式，而她的孙女又怎样地做事；喜欢不厌其烦地谈论人们的生存和人事的普遍堕落。她每天所想的是，如果不是有她料理的话，事情会变得如何不堪。在社会活动中，她通常穷于应付。她把精力耗费在保持家庭的清洁上，这常常是许多女性赖以生存的目的。通常，她“没有观念，缺乏热情，闲不下来，极其清洁”。她的感情发展通常是早熟的，她十八岁时并不比二十八岁或四十八岁时不明事理。她的精神景况一般缺乏广度和深度，但从一开始就是条理清晰的。如果聪慧的话，她就有能力取得领导的位置。在社会上她是善良的、慷慨的和好客的。她常对她的邻居和朋友评头品足，而很少留意到对她自己的评论，但是当他们遭受不幸时，她会主动地帮助他们。她缺乏深刻的激情，爱只不过是喜欢，恨只不过是讨厌，妒忌仅仅是因为骄傲受到了伤害。她的热情不能长久维持，诗歌的形式美比起诗歌的激情和哀婉之处更能拨动她的心弦。她的信仰和疑惑都是彻底的，但却不强烈。她缺乏信念，但也不疑惧。她并非相信什么，而是接纳什么；她并非不相信什么，而是不理会什么。她从不追究，从不怀疑。在重大事件上她听从权威；而在琐事上她匆忙得出结论。在她自己狭小世界的琐事中，无论什么都是错的；而在大千世界之外，无论什么都是对的。她本能地反对把理性的结论运用于实践。

她在家里显示的性格与她在社会上表现的性格截然不同。对她来说，婚姻在很大程度上受到野心的影响，或受到爱情变化的影响，或屈从于约定俗成的社会习俗和“命定的”愿望，或者从一种真挚的愿望进入到更实利的境地。如果她的丈夫属于激情型，他将比她更爱孩子。

在家庭圈子里她那最令人生厌的特征显露无遗。在那里她沉溺于有一句没一句的和吹毛求疵的唠叨，谁也无法预见这样的家庭什么时候才会有阳光明媚的日子。这种非激情型女性极少或完全缺乏自我分析。如果她那种习惯性的唠叨受到坦率的非难的话，她会感到惊讶而被触怒，她会暗示说，她这么做纯粹是为了大家好，“但有些人就是不知好歹”。她有一种方式能保持家庭的美满，而涉及到社会时她的方式又截然不同了。家庭必须随时接受社会的检查。社会必定被促进和获得平静。社会的上层必定引人注目，它的下层循规蹈矩。家庭是她的冬天，社会是她的夏天。只要家门一开，必有客人出现，她将笑脸相迎。

冷漠型女性绝不会热衷于禁欲主义，要想体面和中规中矩并不需要这样做。她喜爱运动、娱乐、变化。她忙碌的日常生活可能从宗教仪式开始，而以一场喜剧结束。她尤其喜欢款待朋友，也喜欢为朋友所款待。在社会上她不仅找到了她的工作和快乐，而且也找到了她的酬报和慰藉。她信任社会，社会也信任她。她的情感极少受偏见的影响，一般说来她是“合情合理的”。她非常善于模仿，常常选择好的榜样，但只是很模糊地意识到自己在模仿。她读的书必定与生活和行动有关。[820]

这种常见的女性类型无疑是外倾的。它的全部行为显示出那种就其性质必被称作外倾型的性格特征。其喋喋不休的批评完全不是建立在真正思考的基础上，而是与真正的思维无关的瞬间印象的外泄。记

得我曾在某处读到过一句机智的格言：“思维是如此之艰难，所以我们大多数人都宁愿下判断！”沉思对时间的要求超过一切事物，因此沉思者无暇来做喋喋不休的批评。这种支离破碎的无关紧要的批评由于依附于传统和权威而显得没有一点独立反思的能力。同样，自我批评的缺乏和独立思想的丧失都显露出其判断功能的无力。这种类型的内在精神生活的缺失，较之前面描述的内倾型所具有的内在精神生活，表现得更为明显。人们或许很易于从此概述中得出结论，这种类型的感触性（affectivity）与其内在精神生活一样贫乏，甚至还要更贫乏一些，因为它显然是表面的、肤浅的，甚至近乎作态，由于感触性总是涉及到一些隐秘动机，或者在其背后可察觉到这些隐秘动机，但这种类型感触性的贫乏遂使其感触的产物实际上毫无价值可言。然而，我倾向于认为，作者在这里对外倾型作了过低的评价，就正像他过高地评价了内倾型一样。虽然作者会偶尔承认外倾型的一些良好品德，但总体说来这种类型是很坏的。我确信作者的观点带有某种偏见。通常只要与同一类型中的一位或某些代表人物有痛苦的经验，便足以损坏一个人对这一类型的所有其他人的兴趣。我们切不可忘记，正像内倾型女性的正面意义有赖于她的精神内容对一般思维的谨慎顺应一样，外倾型女性的感触性也因为适应人类社会一般生活而具有某种可塑性和表层性。因此它是一种社会性的已分化出来的感触性，具有无可争辩的普遍价值，与那种沉重、沉闷而充满激情的内倾型感触相比，它显得十分有利。这种已分化的感触性切除了一切混乱的和忧郁的东西，变成了一种可调节的适应功能，尽管牺牲了内在的精神生活，使它的缺陷变得相当明显。然而它仍存在于无意识中，且更存在于与内倾型的激情相应的形式中，即处于一种未发展的、古代的、幼儿期的状态。由于无意识的运作，这种未发展的心理提供出具有内容和潜在动机的感触性产品，它们给批评的观察者留下了极坏的印象，虽然不持批评态度的人可能觉察不到这一点。这种不佳的印象因观察者总是以潜在的自以为是的动机去观察它们，就使他很容易忘记这种

所展现的感触性产品也具有实际的现实性和适应的有效性。如果没有已分化的感触性感情，生活中一切安逸的、从容的、有节制的、无害的和表层的东西都将消失。人们要不是窒息于永恒的混乱中，就会身陷被压抑的激情的深渊中。如果内倾型的社会功能主要集中在个体身上，那么外倾型则肯定在于促进了社群生活，它也具有存在的权利。这就是为什么需要外倾的原因，因为它首先是沟通他人的桥梁。

众所周知，感触性感情的表达是借暗示来运作的，而心灵则只能间接的，随后尽力将之转换为另一种方式来运作。社会功能所要求的感情根本无须深刻性，否则它们会挑动他人的激情。激情会扰乱生活与社会的安宁。同样，内倾型已适应和已分化的精神与其说有深度还不如说有广度；因而它除了合理与镇静外一点也不存在扰乱和挑衅。但是，正像内倾型由于他的激情的狂暴而引起麻烦一样，外倾型则为他那半-无意识的思维和情感所激怒，毫无条理地、唐突地以一种既不圆滑又无情面的方式来评价他周围的人。如果我们想要搜集诸如此类的评价，试图建构一门关于它们的心理学，那么我们将描画出一幅十足粗暴的景观，它那冷酷的野蛮，它的粗鲁和愚蠢都可与内倾型气势汹汹的感触性情绪不相上下。因此我不能赞同乔丹的这一观点：最坏的性格总是出现在激情充溢的内倾性格中。在外倾型中同样存在着根深蒂固的恶习。但是，内倾的激情表现在粗野的行为中，而外倾的无意识思维和情感的粗俗则加害于受害者的灵魂。我不知道哪一种更坏。前者行为上的缺陷明显可见，而后者心灵的粗俗则掩饰在可接受的行为之下。然而我想强调的是这种类型（外倾型）对社会的关心，他对一般福利的积极关注，以及他给他人带来快乐的果断态度。一般说来，内倾型仅仅在幻想中才具有这些品质。

已分化的感触性情绪还具有迷人与优雅的特质。它们散发出一种审美的和仁善的气氛。大批外倾型人物从事艺术活动——主要是音乐，这与其说因为他们在这方面具有特别的天赋，倒不如说因为他们

有着服务于社会生活的愿望。况且，外倾型的喜欢挑剔也不总是令人讨厌或完全无价值。常见的是，它总是带有一种良好适应的有教养的倾向，因而具有大量的优点。同样，他们的依从于他人的判断并非总是一件坏事，因为它常常使过度而有害的行为得到抑制，这些行为绝不会使社会生活和福祉得到发展。坚持认为一种类型在任何方面都比另一类型更有价值，是完全不公正的。诸种类型相互补充，它们的差异滋生出无论个体或是社会想要维系生命都不可或缺的张力。

三、外倾型男性（“冷漠型男性”）

关于外倾型男性，乔丹说：

他的脾气和行为是无常和不定的，他具有易怒、忙乱、动辄不满和吹毛求疵的特点。他给所有人以贬低的评价，但却总是极为欣赏自己。他的判断常出差错，他的计划常常失败，但是他却从不停止把不着边际的自信放置到他的判断和计划中去。西德尼·史密斯（Sidney Smith）谈及他那时代的一位著名政治家时说，他任何时候都准备去指挥海峡舰队，否则便砍去手臂。对于出现在他面前的一切，他有一句口头禅——要么这件事不是真的，要么谁都早已知道了。在他的天空容不下两个太阳。如果另一个太阳定要发光，他就会有一种奇怪的殉难的感觉。

他是早熟的。他酷爱行政管理事业，通常是一名备受尊敬的公务员。在他的慈善事业委员会里，他对挑选洗衣女与挑选主席同样地感兴趣。在人前他总是十分机警，能抓住要点，机智和恰当地予以反击。他坚决、自信和持久地表现自己。经验能帮助他，他也能不断地取得经验。他宁可去当三人委员会的知名主席，也不愿当一个国家的不知名的捐助者。即便他少有天分，也不会因此而减少他的自负。他

很忙吗？他相信自己是精力充沛的。他健谈吗？他相信自己是富于雄辩的。

他几乎不能提出新的观念，开辟新的道路，但是他能很快地追随、领会、运用和执行它们。他有着天性的崇古倾向，或至少能接受信仰和政策的形式。在特殊的情况下有时可能使他以赞许的心情来沉思他异端的鲁莽行径。冷漠型的理智是如此的高傲与威严，以致没有任何扰乱性影响能在他所有的生活领域中阻碍他开阔而公正的思想的形成。他的生活通常以道德、真诚、崇高的原则为特征；但有时由于他急欲产生立竿见影的效果，使得后来麻烦不断。

在公共集会上，如果命运不济，他便一事无成——无事可提议、附议、支持、修正或反对——他会站起来请求关上窗户，以免让风吹进来，或者更可能的情况是，他会要求打开一扇窗户，让更多的空气流通进来；因为，从生理上看，他需要更多的空气就像需要更多的引人关注一样。他尤其想做那些他没有被要求去做的事情——或者他并不适合做这些事情；但是，他总是相信，公众会像他所希望的那样来看待他，像他自己看待自己那样地看待他——把他当作一个不休息的公益追求者。他使别人都欠他的人情债，而他并非不图回报。由于措辞得当，他可能使他的听众感动，虽然他自己并不感动。他或许能敏捷地了解他的时代，至少了解他的团体；他能预告这个团体即将到来的祸害，组织力量，巧妙地回击对手。他满脑子都是计划和预言，四处忙碌。如果可能的话，社会必定为他而欣喜；倘若不是欣喜，那就必定是惊异；如果既不欣喜又不惊异，那就必定是苦恼和震动。他是一位职业救世主，作为一位广为人知的救星他对自己极为满意。我们自己或许一无是处——但我们可以信赖他，向往他，感谢上帝赐给我们这个人，请他对我们讲话。

他不喜欢静下来，在哪里都休息不了多久。忙碌的白天之后必定有一个充满刺激的夜晚。在剧院、音乐会、教堂、集贸市场、宴会、学术座谈会、俱乐部等所有这些地方，转来转去地都能找到他。如果他错过了一次会议、一封电报，他就会宣告另一个更值得夸耀邀请的。[821]

从以上描述我们很容易认识这种类型。尽管其中偶尔带有些欣赏的笔触，但是却出现了较之对外倾型女性的描述更多的贬损的因素，简直像是一幅讽刺漫画。这应部分地归因于这样的事实：这种描述一般来说并不能公正地评价外倾型的本质，因为理性的态度几乎不可能正确地评价外倾型的特殊价值。而对内倾型来说，这种可能性或许要更大一些，因为内倾型本质上的通达情理及其意识的动机很容易通过理性的方式来表达，就像他的激情易于由激情所导致的行为来解释一样。另一方面，外倾型的特殊价值在于他与客体的关系。在我看来，只有生命本身才能给予外倾型公正的评判，理性批判不能做到这一点。唯有生命才能显示和欣赏他的价值。当然，我们能确证这一事实，外倾型对社会是有益的，对于人类社会的进步有着极大的功绩等等。但是对于他的手段和动机的任何分析总是得出否定的结论，因为外倾型的特殊价值不在他自身而在与客体的相互联系中。这种与客体的联系是无法正确估量的东西，而理性程式永远不能把握它们。

理性批判必得继续进行它的分析，使被观察的类型变得更为清晰，但消隐了其动机和目的。唯此，像我们所看到的，结果出现了一幅无异于外倾型心理讽刺漫画的画图，在如此描述的基础上，任何相信自己发现了外倾型真正态度的人将惊讶地看到，外倾型的真实人格怎么竟描绘成了嘲笑的对象。这种对待事物的片面观念完全不可能恰当地处置外倾型。为了公正地对待外倾型，这些关于他的思考必须全部排除掉，同样，只有当外倾型已准备接受那些完全不可能实际运用的心理内容时，他的某些部分才能恰当地与内倾型相切合。理性分析

不得不把所有可觉察到的迹象、计谋、隐秘的动机等等都归属于外倾型，尽管它们都不是实际的存在，而最多只是从无意识背景中泄露出来的情绪的阴影。

毋庸置疑，倘若外倾者无话可说时，他至少会要求去打开或关上某扇窗户。但是谁会去注意这种情形，谁会对此留下深刻印象呢？只有那些试图考察这一行为背后潜在着什么可能的缘由和意图的人才会如此，只有那些对此进行沉思、剖析和阐释其意义的人才会如此，然而，对其他的人来说，这一细微的动作完全消失在生活的普遍忙乱中，他们的眼睛不会在此看到任何有意味的显著的东西。但是，外倾型心理正是由这种方式显示出来：它是人类日常生活的部分或偶发事件，其意义就在于此，并不具有好或坏之类性质。而反思的人却去深究它，并且——就所关注到的实际生活而言——以扭曲的眼光来看待它，尽管他的眼光足以洞察到外倾型思维无意识背景中的东西。他没有看到这个人的正面，而仅仅看到了他的阴影面。并且，阴影是在损害意识和这个人的正面的情况下证明反思者的判断是正确的。为了便于理解，我认为把人与他的阴影，即与他的无意识分离开来是颇有益处的；否则，讨论就会受到一种前所未有的思想混乱的威胁。一个人能在另一个人身上看到许多并不属于他的意识心理而是从他的无意识里闪现出来的东西，并且将这些观察到的东西的性质误认为属于他的自我意识。生命和命运可能会这样做，但是，心理学家却绝对不能这样做，因为对于他来说，他所深切关注的是认识人的心理结构以及对人类进一步理解的可能性。把意识的人与他的无意识清楚地区分开来是绝对必要的，因为只有借助对意识观点的同化，才能获得清晰的理解，而借助对无意识背景、侧光或四分音符的还原过程永远做不到这一点。

四、内倾型男性（“激情型男性”）

关于内倾型男性乔丹说：

他可能整晚都沉浸在对某物的纯粹的爱的快乐中；但他的快乐不会随时改变，而只是为这些快乐所驱使静不下心来。如果他投身公益事业，那可能是因为他特别适合而被恳请去从事这些事业；或者是因为他内心的某些思想动机——慈善的或恶作剧的——他希望推动这些事业。他的事业一旦完成，就自愿急流勇退。他乐意看到他人比他做得更好；与其让他的事业失败于自己之手，他宁可由他人来实现它。对于他的同事，他总是给予衷心的赞赏。或许他的缺点就在于过高地看重他周围的人的优点。他从不是也确实不是一个惯于骂街的人。……这类有着深刻情感和好做无止境深思的人，易于疑惑甚至犹豫不决；他们绝不是宗教创立者，绝不是宗教运动的领袖；他们从不会如此绝对地自信，以致犯下使他们的邻居们勃然大怒的错误；他们从不如此自信地认为，自己拥有绝对可靠的真理，虽然他们并不缺乏勇气，准备为此真理而献身。[822]

在我看来有意味的是，乔丹在论述内倾型男性的章节中，所谈的实际上只不过是上面所引述一点东西而已。我们始终没有看到对有关开篇中把内倾型称之为“激情型”的那种激情的描述。当然，要作出诊断性的推测，一个人必须谨慎行事，但是这一情形却诱使人作出这样的推断，内倾型男性由于作者主观方面的原因才仅受到如此少量篇幅的处理。在对外倾型做了详尽而不公平的描述之后，人们或许期待对内倾型也有同样彻底的描述。为什么情况并非如人所愿呢？

让我们假设乔丹自己就站在内倾型一边。那么这就容易理解了，像他这样以无情的严厉对待他的相对的类型而作出的描述完全与他的这本书不相适应。我并不是说由于客观性的缺乏，而是指他无法识别他自己的阴影。内倾型不可能知道或想像到他出现在其对立类型眼中的情形，除非他容许外倾型当面告诉他，而甘冒外倾者与他挑战决斗

的危险。正如外倾者无意于把乔丹的描述当成他自己性格的一幅友善和确切的图画来接受一样，内倾型也并不愿接受外倾型观察家或批评者对他的性格特征所作的描述。因为一种类型总是贬低另一种类型。正像企图把握外倾本质的内倾型人物不可避免地离题万里一样，想从外在性视角理解他人内在精神生活的外倾型人物同样也是如入烟海，不知所之。内倾型的错误在于总是想从外倾型的主观心理来推知他的行为，而外倾型却只能把内倾型的内在的精神生活视为外部环境的产物。对于外倾型来说，若是没有与客体显而易见的联系，那么抽象的思维序列必然是一种幻想、一层大脑的迷雾。事实上，内倾型的头脑构造也不比外倾型强多少。总之，关于内倾型男性，可说的话很多，每个人都可以给他画一幅素描，相对于乔丹对外倾型的刻画来说，其详尽和不利的程度恐怕会有过之而无不及。

乔丹对于内倾型的观察，即认为他的爱的快乐是“纯粹的”，在我看来至为重要。一般说来，这是内倾情感的特征：它是纯粹的，因为它存在于自身，根植于人的深层天性；它从自身中涌现出来，它自身就是它的目的；它不服从于别的目的，而只满足于自身的目的。这与那些仍然从未屈从于文明的目标和目的的古代的和自然的现象的自发性是相一致的。无论对还是错，或根本就谈不上对与错、适合与不适合的问题，这种感情的状态都照样涌现出来，把自己强加于主体，即使有违主体的意志和期望也是如此。这里并不存在任何关于它的所预计的深思熟虑的动机。

我并不想评述乔丹著作的其他章节。他引历史上的人格作为例证，大量歪曲的观点呈现出来，它们皆源于前面所提及的错误，即用主动性和被动性作为评判的标准，并与其他的准则相混和。这就会不可避免地导致这样的结论，主动型人格必认为是缺乏激情型（冷漠型），与之相反，富于激情的性格必认为是消极型的。我试图通过排除把好动性这一因素作为标准来避免这类错误。

然而，就我所知，给情感类型的性格作出较为确切的概述的第一人仍然是乔丹，这一荣誉应该归属于他。

第五章　诗中的类型问题：斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》

第一节　斯比特勒类型学引论

除了给诗人提供的关于情感生活的复杂性这个主题，倘若类型问题并没有扮演重要的角色的话，那么就有大量证据证明该问题并不存在。但是我们已经在席勒那里看到，这个问题是多么深入地像扰乱思想家的他一样地扰乱着诗人的他。在这一章里，我们将把注意力集中在一部几乎完全立足于类型问题的诗集上。这就是出版于1881年的斯比特勒（Carl Spitteler）[823]的诗集《普罗米修斯与埃庇米修斯》（Prometheus and Epimetheus）。

我并不想一开始就宣称，普罗米修斯这位先知先觉者代表内倾型，而埃庇米修斯[824]这位实践者和后知后觉者则代表外倾型。这两个人物之间的冲突实质上是同一个人身上内倾与外倾的两条发展线路之间的冲突，尽管诗人以两个独立的人物形象和他们类型的命运将这一冲突具体化了。

不言而喻，普罗米修斯显示了内倾的性格特征。他呈现了一副内倾于自己的内在世界，忠实于自己“灵魂”者的图像。在他对天使的回答中他完全表现了他的本质：

但是，评判我的灵魂的相貌并不在我，因为看哪，她（灵魂）是我的贵妇和女主，是主宰我的欢喜和悲伤的神，我之所以是我，一切都应归因于她。于是，我将与她共享我的荣耀，倘若必须的话，我随时准备为她抛弃所有荣耀。[825]

普罗米修斯屈从于他自己，荣耀或耻辱都来自他的灵魂，即来自与内在世界相联系的功能。这就是为什么灵魂具有一种神秘的、形而上学的特征的原因，确切地说，是因为她与无意识的联系。普罗米修斯承认她作为女主和向导的绝对意义，而在同样的无条件的状况下，埃庇米修斯则使他自己屈从于外部世界。普罗米修斯把他个体的自我献给了灵魂，献给了作为永恒的意象与意义的源泉的那种与无意识的联系，变成了非个人化的；因为他丧失了人格面具（persona）[826]的抗衡力量，即失去了与外在客体相联系的功能。由于这种对灵魂的屈从，普罗米修斯丧失了他与周围世界的所有联系，因而也失去了外在世界对他提供的必不可少的矫正。但是，这种丧失与现实世界的本质绝不相容。因此，天使在他面前的降临，清楚地呈现为世界秩序的代表；从心理学的意义来看，他成了以对现实的适应为目标这一倾向的投射意象。天使对普罗米修斯说：

如果你不能战胜你那难以驾驭的灵魂，使自己获得自由，那么，你就会面临这种状况：你将丧失多年来获致的伟大奖赏，还有你内心的喜悦，你那饶具天赋的心灵的一切果实。[827]

天使又说：

因为你灵魂的缘故，你将被逐出你的荣耀之国，因为她1（灵魂）不知有神，也不服从法律，因为在她的傲慢面前，无论天堂或是地狱，都没有什么是神圣的。[828]

因为普罗米修斯片面地定向于他的灵魂，所有适应于外在世界的倾向都被压抑而沉入了无意识。结果，倘若它们被知觉到的话，它们并不表现为属于他自己的人格，而是表现为投射。这里似乎存在一个矛盾：灵魂作为普罗米修斯所信奉的原因和他对她的拥有，可以说完全被吸纳到意识中去了，但与此同时，她又呈现为一种投射。既然灵魂像人格面具一样，是一种联系的功能，那么它必定具有两方面的意

义——一方面属于个人；另一方面则依附于相关的客体，在这种情形下是指无意识。一般说来，人们倾向于承认无意识作为心理因素只是一种有条件的存在——除非他是哈特曼（Hartmann）哲学的忠实信徒。据认识论来看，对于我们称之为无意识的复杂心理现象的客观现实性，我们仍然不可能作出任何有效的论述，就像现实事物的本质因为超出了我们的心理学认识范围，所以我们无法对其作出任何有效的陈述一样。然而，根据实际经验，我必须指出，在与意识活动的联系中，无意识内容由于它的固执与持久，同样有权声称它具有现实性，就像外在世界的现实事物具有现实性一样，尽管在“符合客观外界标准的”心灵看来，这种声称必显得非常不可置信。不要忘记，对于许多人来说，无意识内容比外在世界的现实事物具有更多的现实性。人类思想史证实了这两种现实。对人类心理更为深入的研究表明，毫无疑问，一般说来，意识活动的两个方面都存在着同样强有力的影响；从心理学上来看，我们有权利从纯粹经验的立场将无意识内容看作同外部世界事物一样现实的东西，尽管这两种现实可能相互冲突，并显示出相当不同的性质。因此，把一种现实凌驾于另一种现实之上是完全不合理的专断。通神论（theosophy）和唯灵论（spiritualism）都在粗暴地侵犯另一方的领域，它们与唯物主义没有什么区别。这样，我们只得使我们自己与我们的心理学的能力相适应，并且信赖它们。

因此，无意识内容的特殊现实性使我们有同样的权利，像描述外在世界的事物一样把它们描述为客体。作为一种联系的功能，人格面具（persona）总是为外在客体所制约，它像固滞于主体一样固滞于外在客体；灵魂也是一样，作为与内在客体相联系的功能，乃是由内在客体来表现的；因而在某种意义上，她总是与主体相区分，实际上被知觉为某种不同的东西。所以，在普罗米修斯那里，她表现为某种完全不同于个体自我的东西。同样，就像一个完全屈从于外部世界的人，他仍然拥一个把他自己同客体相区分的世界那样，无意识的意象世界也作为一种与主体相区分的客体那样地活动着，即使一个人完全

屈从于它时也是如此。正如神话意象的无意识世界，通过外在事物的经验，对完全沉溺于外在世界的人所间接言说的那样，现实世界及其要求也找到了对那些完全屈从于灵魂的人的间接地表达方式；因为没有人能逃避这两种现实。如果一个人热衷于外在现实，他就必然生活在他的神话中；如果他只朝向内在现实，那么他就必然梦想到他的外在世界，梦想到所谓的现实生活。因此，灵魂对普罗米修斯说：

我曾告诉过你，我是一个任性的女神，我将领你走上回归的歧路，但是你没有听从我，而现在一切正如我所说的那样发生了：因为我的缘故，他们剥夺了你英名的荣耀，从你这里偷走了你生命的欢乐。[829]

普罗米修斯拒绝天使给他提供的天国；这意味着他拒绝了按照事物所要求的来适应于事物，因为这要以他的灵魂来做交换。虽然主体即普罗米修斯实质上是人性的，但他的灵魂却具有完全不同的性格。她是魔性的，因为她是内在客体，是超个体的集体无意识，作为联系功能她与它们密不可分，它们透过她而闪现出来。作为人类心理历史背景的无意识以一种浓缩的形式，包含了全部心理印痕（印迹）的承续过程，它早在远古时代便决定了现存的心理结构。这些心理印痕不是别的，就是功能-印迹（function-traces），一般来说，它具有人类心理最频繁和最密集使用的功能的典型特征。它们以神话主题和神话意象的形式表现出来，常常以同一种形式，带着惊人的相似性出现在所有的种族中；在现代人的无意识材料中，它们也极容易得到证实。因此可以理解的是，这些出现在无意识内容中的确属兽性的特征或要素，竟然与那些从古老时代以来就一直在生命的道路上作为人的组成部分的崇高的形象并肩存在。无意识整个是一个意象的世界，它的领域像“现实”事物的世界一样广大无际。对一个完全屈从于外在世界的人来说，他总是在某种亲密而钟爱的存在物的形式中遭遇到无意识，如果他的命运在于对个体对象的绝对忠诚的话，那么他将体验

到对外在世界和自己本性的全部矛盾心理（ambivalence）；同样，对屈从于灵魂的人来说，他将遭遇到作为无意识的恶魔化身的她，她体现了意象世界的整体，它的极端性和矛盾性。这两者是超出常态的极端现象；因而那种常态的持中间道路的人对这些野蛮的不可思议的东西一无所知。在他看来，它们并不存在。只有极少数的人能达到此界限的顶端，它的镜像就出现在那里。对于一个总是站在中间立场的人来说，灵魂是人性的，她不具有隐晦的魔性特征；在他看来，他的邻居也不具有诸如此类的问题。只有完全屈从一方面或另一方面才会唤起它们的极端矛盾性。斯比特勒的直觉抓住了这样一个灵魂-意象，它在梦中看来似乎并不具有深刻的性质：

当他处在激情的狂乱中而感到厌烦的时候，她的嘴和脸上却显示出一阵奇怪的颤抖，她的眼睑闪烁不定，急促地闭合着。在她那柔韧美妙的睫毛后面，隐藏着某些令人恐惧和战栗的东西，像烈火偷偷地沿房屋蔓延，又像老虎隐匿于灌木丛，在黑暗的叶簇中，一道闪光突然掠过，不时闪现它那黄色斑驳的皮纹。[830]

普罗米修斯所选择的生活道路因而显然是内倾的。为了按照遥远的未来的预见来进行创造，他摒弃了所有与现在的联系。这与埃庇米修斯极为不同：埃庇米修斯认为他的目的就是世界，就是世界视为有价值的东西。因此，他对天使说：

既然我现在渴望真理，我的灵魂在我手上，那么只要能使你快乐，就赐予我能使我“谨言慎行”和能公正地对待一切的良知罢。[831]

埃庇米修斯无法抗拒走向他自己的宿命的诱惑，完全听任于“无灵魂的”观点的摆布。这种与世界的结合得到了直接的回报：

这样的情形出现了，当埃庇米修斯站立起来时，他感到他的身体在增大，他的勇气在增加；他与他的存在并合为一，他的全部情感是

健全的，并极度地自如。因此，他就像一个毫无畏惧的人，沿着一条笔直的道路迈着勇敢的步伐穿越峡谷，就像一个为周密的思考所鼓舞的人，以勇敢的目光巡视一切。[832]

像普罗米修斯所说的，埃庇米修斯以他的灵魂换得了“谨言慎行”。他失去了灵魂——他的兄弟普罗米修斯却得到了灵魂。他听从于他的外倾，因为这把他定向于外在客体，使他陷入了对世界的渴望和期待中，乍看之下这似乎对他十分有利。在经历了许多年的孤独生活后，在他的兄弟的影响下，他变成了外倾型，一个模仿内倾型的伪装的外倾者。这种不自主的“性格的模仿”[波尔汉（Paulhan）语]经常出现。他向真正的外倾的转化因此是走向“真理”的一步，并且给他带来了应得的报酬。

而普罗米修斯，由于他的灵魂的绝对要求，他中断了与外在客体的所有联系，不得不为灵魂作出了最酷烈的牺牲，相反，埃庇米修斯则获得了一个直接有效的避难所，以逃避那种最大地威胁到外倾型的危险——完全屈从于外在客体的危险。这种庇护存在于良知中，为传统的“正确思想”所支撑，或者说，为代代相传的无法估量的世俗智慧所支撑，就像法官使用刑事法典一样，公众舆论也以同样的样式来运用这些智慧。这给埃庇米修斯提供了一道护卫性的堤防，使他不致像无节制地屈从于自己灵魂的普罗米修斯那样，无节制地屈从于外在客体。他被他的良知所节制，良知占据了他的灵魂。当普罗米修斯转而回到人的世界，回到已成为法典的良知上来时，他就落入了他残忍而任性的灵魂-女主的手中，只有通过无止境的痛苦磨难，他才能偿还他漠视世界的罪孽。

无可非议的良知的谨慎的节制给埃庇米修斯的眼睛蒙上了一层纱布，使他不得不盲目地生活在他的神话中，但是他总是具有一贯正确的感觉，因为他总是与普遍的期望保持一致，而且成功总是站在他这

一方，因为他实现了所有人的愿望。这就是为什么人们渴望见到他们的国王的原因，以致埃庇米修斯所扮演的角色虽有着不光彩的结局，但从没有被强有力的公共舆论所抛弃。他的自信、他的自以为是、他对他自己的价值的不可动摇的信心、他的无可置疑的“正确行为”和健全的良知，都呈现出一幅显而易见的乔丹所描绘的外倾型性格的画图。让我们看看埃庇米修斯是怎样拜访生病的普罗米修斯的，他渴望治愈他受难的哥哥：

一切都安排就绪，国王埃庇米修斯向前走去，他的左右都有侍人搀扶，他提高嗓门带着友好的声调说了些善意的话：“我的心因你而悲伤，普罗米修斯，我的亲爱的哥哥！但是我现在振作起来了，看，我这里有一块能治百病的药膏，它于高热和严寒都有奇妙的功效，并且，用于慰藉或用于惩罚也一样有效。”

说着拿起他的拐杖，很快打开药膏，带着庄严的神色极为小心地把它奉献给他的兄弟。但是，普罗米修斯一看到药膏，闻到它的气味，就厌恶地把头转过去了。于是国王变了声调，开始大叫起来，他狂怒地预言道：“真的，你这样做要招致更大惩罚的，因为这表明，灾难还没有使你变得聪明一点。”

说着从他的斗篷里取出一面镜子，向他讲述了所有事情的来龙去脉，他变得极富于雄辩，他知道他的所有过错。[833]

这一情景能极充分地阐明乔丹所说的话：“如果可能的话，社会必定为他而欣喜；倘若不是欣喜，那就必定是惊异；如果既不欣喜又不惊异，那就必定是苦恼和震动。”[834]在东方，富人显示他的社会地位的方式是从不亲自在公共场合露面，除非在两个侍人的搀扶下才这样做。埃庇米修斯为留下这样的印象也摆出了这种姿势。高贵的举止必须同时配合着告诫与道德的说教。并且，当这样做没有奏效时，他人至少也会因自己地位的低下而吓得不知所措。因此，所有目的都在

于产生一种印象。有个美国人说过这样的话：“在美国，有两种人能获得成功——能做事的人和能巧妙行骗（bluff）的人。”这意味着，假象往往像实际行动一样地能成功。诸如此类的外倾型偏喜欢以外表来产生效果。内倾型则企图凭力量来做到这一点，为达此目的即使白费力气也在所不惜。

如果我们把普罗米修斯和埃庇米修斯融入一种人格，那么我们就有了一个外表像埃庇米修斯而内在像普罗米修斯的人——这是一个不断遭受两种倾向扯裂的个体，它们各自都试图把自我最终拉到自己方面。

第二节　斯比特勒的普罗米修斯与歌德的普罗米修斯的比较

把这种普罗米修斯的概念与歌德的普罗米修斯的概念相比较是很有趣的。我相信我有充分的理由认为，歌德更多地属于外倾型而不是内倾型，而斯比特勒则更多地属于后者。只有在对歌德的传记进行深入的研究分析之后才能作出这种公正的判断。我的判断建立在多种印象的基础上，但由于在此无法作出详尽的解释我就对此略而不谈了。

内倾的态度并不必然地与普罗米修斯的形象相契合，我指的是，传统的普罗米修斯形象可能被作出截然不同的解释。例如，这另一种版本可以在柏拉图的普罗塔哥拉斯（Protagoras）那里找到，在那里，众神从火和水中创造了万物，把生命力赋予万物的分配者是埃庇米修斯，而不是普罗米修斯。在此神话中，这里的普罗米修斯（与古代的趣味相一致）是灵巧和发明的天才。在歌德著作中则有两种关于普罗米修斯的版本。在1773年写的《普罗米修斯片断》（Prometheus Fragment）中，普罗米修斯是叛逆的、自负的、似神的和蔑视神祇的创造者和艺术家。他的灵魂是智慧女神，宙斯（天帝）的女儿密涅瓦

（Minerva）。普罗米修斯与密涅瓦的关系同斯比特勒的普罗米修斯与他的灵魂的关系十分相似：

从一开始你的话对于我就是天上的光辉！

简直就是我灵魂的自我亲昵

她自我倾吐衷肠，

她言词婉恻动人，和谐悦耳。

当我认为是自己的言说时，

却是一位女神在说话，

当我认为是一位女神在说话时，

却又是我自己的声音。

是我的声音也是你的声音，

是一种声音，我们亲密地合为一体。

我的爱永远属于你！[835]

接下来又说：

当夕阳灿烂的余晖

仍盘旋在阴暗的高加索

以神圣的平和环绕我的灵魂，

离别，却又与我长在，

我的力量逐渐变得如此巨大

每一次呼吸都吸着你天国的气息。[836]

由此可见，歌德的普罗米修斯也依赖于他的灵魂。这两者之间的关系与斯比特勒的普罗米修斯和他的灵魂的关系有着极为惊人的相似。斯比特勒的普罗米修斯对他的灵魂说：

虽然我被剥夺了一切，但只要你独自与我同在，只要你如蜜之口仍称我为“我的朋友”，只要你那骄傲而仁慈的容颜的光辉仍未弃我而去，我就仍然具有无法估量的财富。[837]

尽管这两个人物，他们与灵魂的关系存在相似之处，但无论如何是有根本的差异的。歌德的普罗米修斯是一位创造者和艺术家，密涅瓦乃是他所塑造的注入生命的泥像。斯比特勒的普罗米修斯与其说是创造的不如说是受难的；只有他的灵魂才是创造的，而且她的创造过程是神圣的和神秘的。在分离时她（灵魂）对他说：

现在我要同你分手了。一件伟大的工作在等待着我，这是一项壮举，我必须赶紧去完成它。[838]

这似乎是说，在斯比特勒看来，普罗米修斯式的创造力被赋予了他的灵魂，而普罗米修斯自己则只是遭受着内在于他的创造的灵魂的折磨。但歌德的普罗米修斯却是自我-行动的（self-activating）；他本质上完全是创造的，他以自己的创造力与诸神公然对抗：

谁会帮助我

反抗泰坦人的傲慢？

谁能从死亡中拯救我？

从奴役中拯救我？

啊，你不是靠你热情而神圣的内心，

来完成这一切吗？[839]

在这个片断中，对埃庇米修斯仅仅作了零散的描述，较之普罗米修斯他太低下了，作为一个集体情感的拥护者，他把对灵魂的奉献仅仅理解为“冥顽不化”。他对普罗米修斯说：

你多么的茕茕独立！

你的冥顽不化使你不知道那样一种极乐

那种诸神和你及你所拥有的一切，

你的世界，你的天堂，

都包容于一个囊括一切的统一体中的极乐。[840]

我们从《普罗米修斯片段》中所能看到的这样的提示实在太少了，以致使我们难以知悉埃庇米修斯的性格。但是，歌德对普罗米修斯的描述与斯比特勒对普罗米修斯的描述相比，则显示出典型的差异。歌德的普罗米修斯外向地在世界上从事创造和工作，他用他所塑造的和他的灵魂所灌注生气的人物充塞空间，由于他的创造物的繁衍他使大地布满人类，他是人类的主人和教师。但是，对于斯比特勒的普罗米修斯来说，一切都内向发展，消失于灵魂深处的黑暗之中，就正如他自己消失于人类世界一样，甚至他会迷路于他家乡的狭窄范围，就好像要使自己更不为他人所看见似的。根据分析心理学中的补偿原则，作为无意识化身的灵魂，在这种情形下必定尤为活跃，准备从事那种至今仍然难以觉察的工作。除以上已经引用的段落外，斯比

特勒对这种可预料的补偿过程作了充分的描述。我们在《潘多拉》（Pandora）的插曲中可以看到。

潘多拉[841]，这个普罗米修斯神话中谜一般的人物，她在斯比特勒的版本中是一位神圣的少女，除了那种最深刻的关系，她与普罗米修斯再无其他关系。这种观点基于某个神话版本，在那里与普罗米修斯发生关系的女性不是潘多拉就是雅典娜。该神话中的普罗米修斯与潘多拉或雅典娜有着灵魂的联系，像歌德的版本一样。但是，在斯比特勒这里，他引进了一种值得注意的分离，尽管这种分离在历史的神话中已被提到过，在那里，普罗米修斯与潘多拉的关系因类似于赫菲斯托斯（Hephaestus）与雅典娜的关系而被玷污。对歌德来说，他选择了普罗米修斯与雅典娜这一版本。而在斯比特勒这里，普罗米修斯远离了神的领域，他被赋予了一个他自己的灵魂。但是神话中他的神性和他与潘多拉的原来的关系仍被保留为宇宙的对立情节（cosmic counterplot），独自在天庭上演。这种发生于另一个世界的事件则是出现在意识深层领域中的、即无意识中的东西。因此，潘多拉插曲是普罗米修斯受难时，对继续发生在无意识中的事件的表现。一旦当普罗米修斯从世上消失，毁掉了他与人类的所有联系，他就沉入了他自身的底层，他周遭的唯一事物，他唯一的客体，就只是他自身。他变得“像神一样”（god-like），因为神被界定为普遍自给自足的存在，他凭借自身的遍在性而成为无处不在的客体。自然，普罗米修斯一点也没有感受到这种肖神性——他是极其悲惨的。在埃庇米修斯对他的痛苦投以极度的蔑视之后，另一个世界中的插曲就开始了，诚然，正是在这时，普罗米修斯与世界的所有联系都被压抑到了近乎灭绝的程度。经验显示，在这种时刻，无意识内容最有可能获得它们的独立性和生命力，以致它们甚至可能压倒意识。[842]处于无意识状况中的普罗米修斯在下述情景中得到了表现：

在那个乌云密布的早晨，在一个超乎世界之外的沉默而荒凉的草原上，那位彷徨的神，所有生命的创造者，完全听任他那神秘而难以忍受的疾病的古怪性的折磨，在踩着可诅咒的圆圈。

由于疾病的缘故，他既不能终止这项循环往复的工作，也无法在他行进的旅途中找到栖息之地，他就这样以精确的步履，日复一日、年复一年地在这片荒原上走着圆圈，他的步子迟缓沉重，低垂着头，紧锁着眉，带着扭曲的表情，他凝视的眼神总是转向圆圈的中点。

当他越是悲哀地低下头他就越是感到因困乏所拖着的脚步的沉重，宛如这痛苦的夜间劳作耗尽了他生命的源泉，直到今天，这每日无止境的圆圈走完了，历尽黑夜与黎明，白昼来临了，他的最年轻的女儿潘多拉，以不可丈量的步伐走近了这神圣的地点，谦恭地站在他的身旁，以羞怯的目光向他致意，用那带着恭敬的沉默的嘴唇向他提问。[843]

明显可以看到，神染上了普罗米修斯的病痛。正如普罗米修斯让他的所有激情、他的全部欲力内向流入灵魂，进入他最内在的底层，使他自己完全服务于他的灵魂一样，神也围绕世界的中枢一圈又一圈地行进着，确实像普罗米修斯一样地耗费自己的生命，近乎自我灭绝。这意味着他的欲力全部进入了无意识，在那里，一种等价物（equivalent）必将出现；因为欲力是能量，而能量是不会消失无痕的，它必定产生出一种等价物。这个等价物就是潘多拉和她献给父亲的礼物：一颗她想要献给人类用来消除痛苦的珍贵宝石。

如果我们把这一过程转移到普罗米修斯的人性方面，那么它就意味着，当普罗米修斯在他的“类似神的”状况中经受痛苦时，他的灵魂正准备做一项注定要减轻人类苦难的工作。他的灵魂想影响人类。然而，他的灵魂所实际计划和完成的工作并不能与潘多拉的工作等同起来。潘多拉的宝石是一种无意识的镜像（mirror-image），它象征

地表现了普罗米修斯的灵魂的实际工作。文本清楚地表明，宝石意味着，它是神的救赎者，是太阳的更生。[844]神的病痛表达了他对再生的渴望，为此目的他的全部生命力回流入了自身的中心，进入无意识的底层，从这里生命获得再生。这或许能解释，为什么宝石在世界上出现的描述与佛陀在Lalita-vistara [845]一书中的诞生意象有着如此惊人的相似：潘多拉把宝石放在一颗胡桃树旁，正像幻境女神Maya在无花果树下生下她的孩子一样：

午夜，夜幕笼罩着胡桃树，宝石闪闪发光，光焰照亮暗夜，如同黑暗天幕中的晨星，它钻石的亮光无远不至。

这样，急速扇动翅膀的蜜蜂和蝴蝶，在花园里翩翩起舞，围着这位神奇的孩子玩耍、嬉戏……云雀从天空中直冲下来，争着向这个新的可爱的阳光的面容献上它们的敬意，当它们靠近和注视着这个明亮的光环时，它们早已神魂颠倒……

并且，这棵被选中的仁慈而宽厚的树也如皇帝登基般遍饰一新，它戴着巨大的王冠和拥着浓郁的绿叶，以它国王般的手护卫着它的孩子的脸盘。它的所有宽大的枝叶可爱地低垂着，靠着地面就像它们想遮掩和护卫着它孩子这双奇妙的眼睛，唯恐失掉这个唯一给它们带来快乐的不可复得的偏爱的礼物，当数以万计的轻柔摆动的树叶因狂欢而颤栗和抖动时，在惬意的狂喜中，一种柔软、清澈的合唱音调以窃窃私语般的和谐在诉说：“谁能知道在这些卑微的树叶下藏匿的东西，谁能猜到我们中间憩息的这个珍宝！”[846]

就幻境女神而言，当她的时辰一到，她就把她的孩子生在普那克萨（Plaksa）的一棵繁枝覆地的无花果树下。从这个菩萨的化身中，一种难以想像的光辉洒向世界；诸神和万物都参与了菩萨的诞生。当菩萨走过大地，在他脚下立即长出一朵硕大的莲花，他站在莲花之中审视世界。因此西藏人祈祷说：“啊！瞧这莲花中的宝石。”再生的

时刻到来时，菩萨就在被选中的菩提树下立地成佛，成了正觉者。这种再生或更生像初生一样，伴随着同样耀眼的光辉，同样的自然奇观和众神的幽灵。

在斯比特勒的文本中，无价的珍宝失落于埃庇米修斯的王国，在那里，良知的统治取代了灵魂。出于对埃庇米修斯的愚蠢的愤怒，天使斥责他道：“你没有灵魂，你像愚蠢的无理性的野兽，你能骗得了万能的神吗？”[847]

显然，潘多拉的宝石象征着神的新生，象征一位新神，但是这种状况发生在天国，即发生在无意识中。这种穿透意识的暗示过程不能为埃庇米修斯式原则的人所理解，他们与外在世界的关系占据了统治地位。这种状况斯比特勒在下面的章节[848]中作了详尽的阐述，在那里我们看到，具有理性态度和定向于客体的意识世界是如何地不可能评价宝石的真正价值及其意义的。因此，宝石无可挽回地丧失了。

获得新生的神意味着一种新生的态度，一种生命的可能性的再生，一种生命力的恢复；因为，从心理学上来看，神总是意指最高的价值，欲力的最高值，最大的生命强度，心理活动的最适度（optimum）。但是，在斯比特勒那里，普罗米修斯式态度证明了是不适应于埃庇米修斯式态度的。两种态度导致分裂：埃庇米修斯式态度像它的实际所为那样适应于外在世界；而普罗米修斯式态度则不是这样，因此，它必定产生一种生命的更新。他也就产生了一种对世界的新态度（它被象征地表现为赐给人类的宝石），虽然它深为埃庇米修斯所厌恶。然而在潘多拉的礼物中，我们认识到了一种象征地解决我们在关于席勒的《美育书简》那章中所讨论的问题的尝试，亦即已分化的功能与未分化的功能如何统一的问题。

在我们更进一步地讨论这个问题之前，我们必须回到歌德的普罗米修斯上来。像我们已经看到的，在歌德的作为创造者的普罗米修斯

形象与斯比特勒的作为受难者的普罗米修斯形象之间存在明显的不同。而另一个更重要的区别在于与潘多拉的关系。在斯比特勒那里，潘多拉是属于另一个世界，属于神的世界的普罗米修斯的灵魂的副本；但在歌德那里，她只是泰坦的创造物和女儿，因而绝对地从属于他。歌德的普罗米修斯与密涅瓦的关系把他放置到了武尔坎（Vulcan）的位置，事实上潘多拉完全是他的造物，而不是作为具有神性本质存在的人物，这使普罗米修斯成了一位创造之神，把他完全排除出了人的领域。所以，普罗米修斯说：

当我认为是我自己在言说时，

却是一位女神在说话，

当我认为是一位女神在言说时，

却又是我自己的声音。

相反，在斯比特勒看来，普罗米修斯被剥夺了神性，甚至他的灵魂也只是一个非正式的精灵；他的神性被人格化了，完全从人事中分离出来了。歌德的版本就这方面而言是古代的：它强调泰坦的神性。因此，埃庇米修斯的形象也必然会被弱化。但在斯比特勒那里，埃庇米修斯是以一种相当积极的性格出现的。这样，在我们很幸运地拥有的这本歌德的著作《潘多拉》中，对埃庇米修斯性格的描写要远比我们先前讨论的《普罗米修斯片断》完整得多。在本书中，埃庇米修斯作了如下自我介绍：

对我而言，白天黑夜并无明显区分，

我一直承袭着我氏族的古老罪恶：

我的祖先赐予我埃庇米修斯的姓名。

默想过去那些荒唐的行为，

回溯中满是烦恼的思绪，

想到那流浪中的所有忧郁

过去时日的良机转瞬即逝。

如此痛苦的辛劳构成我青春的岁月

难以忍受地耗费着我的生命，

我只好漫不经心地抓住现在，

但仅仅赢得了折磨人的难以负担的新愁。[849]

在这些话中埃庇米修斯显示了他的本性：他沉思于过去，永远无法摆脱潘多拉，（据古代神话），他娶潘多拉为妻。他难以忘却她的记忆-意象，尽管她很久以前就抛弃了他，把女儿埃庇米莉娅（Epimeleia，忧虑）留给了他，而带走了她的埃耳泼尔（Elpore，希望）。在这里，埃庇米修斯被描述得如此清楚，以致我们能立刻辨识出他所代表的心理功能。当普罗米修斯仍然作为创造者和塑造者，每日很早从他的寝处起来，以同样永不停息的冲动在世上从事创造并留下他的印记时，埃庇米修斯却完全沉溺于幻想、梦和回忆中，满是焦虑的悲伤和烦恼的思索。潘多拉显现为赫菲斯托斯的造物，遭普罗米修斯拒绝却被埃庇米修斯选作了妻子。埃庇米修斯对她说：“即使这颗珍宝带来的是痛苦，但对我仍然是快乐。”潘多拉对埃庇米修斯来说是珍贵的宝石，具有至高的价值：

她永远是我的，她多么光彩夺目！

从她身上我感受到了至高无上的快乐。

我占有了美，美在我面前展示，

在那个苏醒的春天，她辉煌地到来了。

我认识她，抓住她，然后获得了她。

沉重的思绪像雾霭般消散，

她把我从大地提升到了天堂。

你能以最美妙的言词来赞美她，

你或许能赞美她，但她却显得更高贵。

把你最好的东西献给她你也觉得配不上她。

她的话使你迷惑，然而她是对的。

你或许反对她，但她总是获胜。

你不愿为她效劳，但你仍是她的奴隶。

仁慈与爱是她最乐意的回报。

最高的赞誉也无法使她跌落。

她有她的目标，她按她的道路飞翔。

如果她拦截你，你插翅难逃。

你给她一个价格，她将抬高你的出价，

直到你于交易中献上财富、智慧与一切。

她以万千姿态濒临人世，

她盘旋于江河，她跨越平原，

神性遍布大地使人眩目与颤栗，

她的万千姿态因富于内涵而显得高贵，

这内涵和她自身皆具有无上的强力。

她以青春和女性的肉体光艳而至。[850]

对埃庇米修斯来说，像这些诗句所清楚表明的，潘多拉具有一种灵魂-意象的价值——她代表他的灵魂；因而她具有神性的力量，具有不可动摇的至尊。只要这种属性被赋予某个人格，我们就可以肯定地说，该人格是一个象征-载体，或一个无意识内容所投射的意象。因为歌德描述为具有至高力量的东西即无意识内容，他在这一诗句中表达了其显著的特征：“你给她一个价格，她将抬高你的出价。”在这行诗中，意识内容由于与类似的无意识内容的联系，所导致的特别的激情的增强，被极精彩地表现出来了。这种增强具有某种魔性的和强迫性的东西，因而它具有“神性的”或“恶魔似的”效果。

我们已将歌德的普罗米修斯描述为外倾的。这在他的《潘多拉》中也是一样，尽管在这里，普罗米修斯与灵魂的联系、无意识的女性原则失落了。但是取而代之的是，埃庇米修斯表现为朝向内在世界的内倾型。他的忧郁沉思，他对来自过去的死亡的追忆，他的“反思”，完全区别于斯比特勒的埃庇米修斯。因此，我们可以说，在歌德的《潘多拉》中，他先前《片断》中所暗示的观点具体显露出来了。普罗米修斯代表行动的外倾型，而埃庇米修斯则代表沉思的内倾型。这里处于外倾形式中普罗米修斯在斯比特勒那里却处于内倾形式中。在歌德的《潘多拉》中，普罗米修斯纯粹是为了集体的目标而从

事创造的——在他的山上，他建立了一座常备的制造厂，适应于整个世界的产品都从这里生产出来。他切断了与他的内在世界的联系，从此将这种联系移交给了埃庇米修斯，即移交给了外倾型的次要的和纯粹对立的思维和情感，这种思维和情感具有未分化的功能的全部特征。因此，埃庇米修斯完全听任潘多拉支配的情形就出现了，因为她在所有方面都比他优越。从心理学上来看，这意味着外倾型无意识的埃庇米修斯式功能，即那种幻想的、静默的、沉思默想的功能，由于灵魂的介入而被强化了。如果灵魂与未分化的功能结合，我们必有这样的结果：优势功能即已分化的功能将更具集体性；它服从于集体良知（斯比特勒所谓的“谨言慎行”），而不是服从于自由。这种状况一旦出现——这是十分常见的——未分化的功能或“另一面”就会被病态的自我中心所强化。于是，外倾型会用忧郁的或臆想的沉思来填塞他空闲的时间，甚至可能产生歇斯底里的幻想和其他症状，[851]而内倾型则挣扎于强迫性的低下情感中，[852]而他对此毫无所知，使他陷入了忧郁的困境。

关于《潘多拉》中的普罗米修斯与斯比特勒的普罗米修斯之间的比较的讨论在此应该结束了。他只不过是一种集体性的“行为渴望”，其单面性相当于一种情欲的压抑。他的儿子菲勒洛斯[Phileros，爱神厄洛斯（Eros）的恋人]只不过是爱欲的激情；因为作为他父亲的儿子，就像在儿童身上经常发生的那样，他必定在无意识的强迫下，再度经历他双亲未曾经历过的那种生活。

这位总在事后忧虑其思考不周行为不当的埃庇米修斯，他与潘多拉的女儿，被贴切地取名为埃庇米莉娅，即忧虑。菲勒洛斯爱埃庇米莉娅，这样，普罗米修斯拒绝潘多拉的罪过就得到了补偿。同时，当普罗米修斯的辛劳显示为只是未被承认的情欲，而埃庇米修斯对过去执著的沉思则显示为理性的忧虑时，普罗米修斯与埃庇米修斯就达至

了和解，因为这种理性的忧虑可以限制普罗米修斯那永不停歇的创造，把它保持在理性的范围内。

歌德所发现的这一问题解决的企图是从他的外倾心理中逐渐推导出来的，它把我们带回到了斯比特勒的观点，那是我们为了讨论歌德的普罗米修斯形象而暂时搁置下来的问题。

像他的神一样，斯比特勒的普罗米修斯背离了外在世界，背离了周边外界，而凝视内在的中心，凝视那再生的“狭窄的通道”[853]。这种聚集（凝视）或内倾把欲力导入了无意识。无意识的活动便增强了——心理开始“运作”，创造出一种力求脱离无意识而进入意识的产品。但是，意识具有两种态度：普罗米修斯式的和埃庇米修斯式的，前者把欲力从外在世界中撤回，全部向内倾注；后者则永远向外倾注，与无灵魂的状态相应，完全为外在客体的要求所困。当潘多拉将她制作的礼物送给外在世界时，从心理学上看，这意味着一种有着巨大价值的无意识产品即将莅临外倾意识的时刻，即，它正寻求一种与现实世界的联系。虽然在普罗米修斯方面，或在人的意义上的艺术家方面，他直觉地领悟了该产品的巨大价值，但是，他个人与世界的联系是如此地屈从于传统的专断，以致它（潘多拉的礼物或产品）仅仅被当作艺术品来欣赏，而没有认识到它真正的意义，即允诺生命再生的象征。为了使它从纯粹审美的趣味转变为生命的现实，它必须被吸纳进生命中，吸纳进生活中。但是，当一个人的态度主要是内倾的且沉溺于抽象时，他外倾的功能就是劣势的，受集体的约束所控制。这些约束阻碍心理所创造的象征获得生命。因此宝石丢失了，但是，如果“神”即象征中所表达的最高的生命价值不能成为生命的事实的话，一个人就不可能具有真正的生命。因此，宝石的丢失同时意味着埃庇米修斯堕落的开始。

现在，对立形态[854]出现了。并非像一切理性主义者和乐观主义者所想当然地认为的那样，唯其一切事物都是“向上发展”的，一桩更好的事情会连着一桩好事接踵而至，恰恰相反，埃庇米修斯这位具有无可责难的良知和广为人知的道德原则的人竟会与巨兽2（Behemoth）[855]及其邪恶的主人签订契约，甚至那些委托他照料的圣子们也被他用来与魔鬼进行交易。[856]从心理学上来看，这意味着那种对世界的集体的、未分化的态度抑制了人的最高价值，变成了一种破坏性力量，它的影响不断增大，直到普罗米修斯的这一面——观念和抽象的态度面——被用来建造灵魂的宝石为止，就像真正的普罗米修斯所作的那样，为世界燃起新的生命的火焰。斯比特勒的普罗米修斯不得不走出他的孤独，甚至冒着生命危险告诉人们，他们错了，且错在哪里。他必定认识到真理的无情，正如歌德的普罗米修斯必定在菲勒洛斯那里体验到爱的无情一样。

埃庇米修斯态度中的破坏性因素实际上是传统的和集体的约束，它清楚地显示在埃庇米修斯对“羔羊”的盛怒中，这是一幅关于传统基督徒的鲜明的讽刺画。在这种感情的爆发中，某种东西突显出来了，那是来自《查拉图斯特拉如是说》的《驴之节日》（The Ass Festival）中的为我们所熟悉的东西，是对当代倾向的表达。

人们总是易于忘记这样的事实，曾经好的东西并非永远都是好的。人们总是遵循古老的方式，认为那些早已变坏的东西仍然是好的，只有经过极大的牺牲与极度的痛苦后才能使人消除这种迷误，才能使人认识到，曾经是好的东西或许现在已经变得陈旧，不再具有好的品质了。这无论在重大事件还是在琐碎小事上都是如此。孩提时代的方法和习惯，那些曾经如此高尚的善，即使它们的危害早就已被证实，但人们也难以抛弃它们。就更大的范围而言，同样的情形也发生在态度的历史变迁上。一种集体态度与一种宗教相对应，宗教的变迁属于世界史最痛苦的章节之一。在这方面我们的时代因前所未有的盲

目而遭受磨难。我们认为，我们只有宣告我们已接受的每条信仰都是不正确的和无效的，我们才能从心理上清除所有基督教或犹太教传统的影响。我们深信启蒙，仿佛我们面临的理性变化以某种方式对情感过程产生了某种更深刻的影响，甚或对无意识产生了更深刻的影响。我们全然忘记了，长达两千年之久的宗教是一种心理态度，一种适应外在和内在世界的特定形式和方式，它建造了某种特定的文化模式，创造出一种任何理性的否定都完全无法影响它的氛围。当然，我们面临的理性变化，作为一种正在到来的可能性的指引，是具有征兆的意义的，但是，根据心理的惰性原则，心理的更深层次仍将相当长时间地在先前的态度中继续起作用。唯其如此，无意识能够保持异教的存在。古代精神的易于再次焕发生命可在文艺复兴中看到，在我们的时代，也可看到来自过去的更为古老的原初精神再现的状况，或许它们比任何其他时代都了解历史。

某种态度的根基扎得越深，那么摆脱它的企图就越是酷烈。“铲除罪恶”（crasez linfme），这一启蒙时代的呼喊预示了法国大革命中宗教变革的开始，所谓宗教变革只不过是一种基本态度的重新调整，尽管它缺乏普遍性。从那以后，态度的普遍变化的问题就从没有停止过；在19世纪许多卓越的思想家那里，它再次成为热门话题。我们已经看到，席勒是怎样努力把握这一问题的，在歌德关于普罗米修斯与埃庇米修斯问题的处理中，我们仍然看到另一种企图在较高分化程度的功能与较少分化程度的功能之间达至某种和解的努力，较高分化程度的功能与基督教向善的理想相对应，而较少分化程度的功能因受到压抑则与基督教除恶的理想相对应。[857]在普罗米修斯与埃庇米修斯的象征里，席勒努力从哲学和美学的角度来解决问题的困境，在于它们穿上了古代神话的衣装。因此，像我前面指出的那样，某些出现的东西只是有代表性的和常见的事情的发生：当一个人遇到一件无法以他所能采用的方式来解决的困难工作时，欲力的退行就会自动地发生，即退化出现了。欲力从此刻的问题中退回来，变成了内倾的，并

在无意识中或多或少地重新激活了一种意识状况的原初类似物。这一规律决定了歌德对象征的选择：普罗米修斯是把光明与火带给深处黑暗中的人类的救星。歌德渊博的学识原本可以使他轻易找到别的救星，这样，他所选择的象征就不能得到充分的解释。他的选择必定源于古代精神，在18世纪的转折点上，古代精神被认为包含一种补偿的价值，它以种种可能的方式得到了表达——诸如在美学、哲学、道德甚至政治（新希腊主义，Philhellenism）中。它是古代的异教，被荣尊为“自由”、“素朴”、“美”等等，它们迎合了那个时代的渴望。像席勒所如此清楚表明的，这些渴望源自一种不完美感，源自精神的野蛮状态、道德的奴役和单调的感觉。这些感觉亦来自于对希腊的一切的片面评价，因而来自这样的事实，已分化的功能与未分化的功能之间的分裂已变得尤为尖锐。基督教把人肢解为有价值的部分与无价值的部分，对那个时代感受极其敏锐的人来说已变得难以忍受。罪恶曾经沉溺于永恒的自然美观念中，沉溺于那时代向一个更古老的时代回溯的沉思中，那时，罪恶的观念仍然没有割裂人的完整性，人性的崇高和低下仍然共处于完美的素朴中而没有触犯道德与审美的敏锐神经。

但是，复旧的文艺复兴的企图分享了《普罗米修斯片段》和《潘多拉》同样的命运：它是流产的。古代的解决方式不再有效，因为其间经历的伴随深刻精神动乱的基督教世纪是不可视若无存的。因此这种对古代的偏爱逐渐消失于中世纪。这一过程在歌德的《浮士德》中得到了证明，在那里，问题系于魔鬼的头角。善与恶之间神圣的赌注被接受了。浮士德，这位中世纪的普罗米修斯接受了靡菲斯特这位中世纪的埃庇米修斯的挑战，与他订下了契约。在这里，问题的焦点变得如此集中使我们能看到，浮士德与靡菲斯特就是同一个人。埃庇米修斯的原则总是回溯过去，把一切都归结为采取“交换形式”（第303段）的那种原初状况，这种原则凝聚成了魔鬼的形象，他邪恶的力量以“魔鬼冰冷的拳头”威胁着一切有生命的存在，迫使光明返回到它

原本从此所生的母体的黑暗中去。魔鬼处处显示了真正的埃庇米修斯式思维，一种称之为“除了……以外什么也不”（nothing but）式思维，把一切都归结为不。埃庇米修斯对潘多拉的素朴的激情变成了靡菲斯特用于浮士德的灵魂的恶魔的诡计。普罗米修斯拒绝神性的潘多拉时的敏锐预见，在甘泪卿（Gretchen）的悲剧以及对海伦（Helen）的仰慕中，得到了延迟的完满的补偿，也在最后升入天堂母国中（“永恒的女性/引我们向上”）得到了补偿。

普罗米修斯对被认可的众神的反抗被人格化为中世纪的术士（magician）形象。中世纪术士总是保留着原初异教的痕迹；[858]他具有一种仍未被基督教的两分化所浸染的性格，仍处在与原本的异教无意识的联系中，在那里，对立物彼此并存于它们原初的素朴中，超越了“罪恶”的范围而不承担任何责任，它们一旦被意识生命所吸纳，就会以同样的魔力引发恶也引发善（“那种力的一部分/常想作恶，然而又引发善”）[859]。他既是破坏者又是拯救者，因而这种人物能极恰当地成为解决冲突的意图的象征性载体。此外，中世纪的术士把不再具有可能性的古代的素朴弃置一边，而完全沉浸于基督教的气氛中。古老的异教因素起初必驱使他进入基督教的对自身的否定和苦修中；因为他的渴望拯救是如此之急迫，以致他不得不探求所有可能的道路。但是，基督教解决问题的尝试最终还是失败了，它因此表明，救赎的可能性确实存在于那些顽强保留下来的异教因素中，因为反基督教的象征为接纳罪恶开辟了道路。因此歌德的直觉以其全部的敏锐把握了这一问题。然而颇具意味的是，那些较为肤浅的解决问题的企图——《普罗米修斯片断》、《潘多拉》，以及蔷薇十字会[860]的折中方式，该会把狄奥尼索斯式快乐与基督徒的自我牺牲混合在一起——都仍然是不完善的。

浮士德的拯救始于他的死。他保留至生命始终的神性、普罗米修斯式性格，直到他死亡降临时，由于他的再生才弃他而去。从心理学

上来看，这意味着在个体变成一个相统一的整体之前，浮士德式的态度必须放弃。那个最初显现为甘泪卿，随后在较高层次上显现为海伦，最终提升为圣母的形象是一个象征，在当下的讨论中我们难以穷尽它的丰厚含义。我在此仅能指出，它与作为诺斯替教关注核心的那些神妓（divine harlot）的意象——夏娃、海伦、玛利亚和索菲娅-阿查莫丝（Sophia-Achamoth）——是同样的原初意象。

第三节　和解象征的意义

从现在我们获得的观点来看，当我们再次关注斯比特勒对问题的描述，我们就会立刻领悟到，与罪恶订立契约[861]并非出于普罗米修斯的本意，而是因为埃庇米修斯的无思想性，他仅仅具有集体的良知而缺乏对于内在世界事物的辨别力。就由于定向于客体的立场这种状况不可避免地发生而言，该状况本身必完全为集体的价值所决定，因而忽略了新的和独创性的东西的意义。惯常的集体价值确实可用客观的标准来衡量，但唯有自由的、个体的评价——一种有生命的情感状态——才能对某些新创造物作出真正的评价。对于一个具有“灵魂”而并不仅仅与客体相联系的人来说，这也是必需的。

埃庇米修斯的堕落始于新生的神的意象的丧失。他那道德上无可诘难的思维、情感和行为完全无法避免邪恶和破坏性因素的潜入，从而使它们占了上风。邪恶的侵入意味着先前善的东西转变成了有害的东西。在此，斯比特勒表达了这样的观点，占主导地位的道德原则虽然开始时是卓越的，但随着时间的流逝，就丧失了它与生命的基本联系，因为它不再包含生命的多样性与丰富性。那些理性上正确的概念太过于狭窄，以致无法从整体上把握生命，赋予它永久的表现。神的诞生这一事件完全超出了理性的界限。从心理学上来看，它宣示了这样一个事实：一个新的象征，一种新的最高强度的生命表现被创造出来了。任何一个埃庇米修斯式的人，或在人那里任何埃庇米修斯式的

一切，都证明无法理解这一事件。然而，从此刻起，生命的最高强度只能从这个新的方向才能被发现。所有其他的方向都逐渐消退，消融于忘却之中。

新的生命-赐予的象征产生于普罗米修斯对他的灵魂女主的爱，她实在是一个魔性形象。因此人们可以确信，在新的象征中既交织着生命的美，也存在恶的成分，倘若不是这样，它将缺少生命的光辉，也缺少美，因为生命和美从道德上看究其实质是中性的。这就是为什么埃庇米修斯式的集体性精神在象征中看不到任何有价值的东西的缘故。它完全被自己片面的道德观点遮住了眼睛，这种观点跟“基督的羔羊”相一致。埃庇米修斯对“羔羊”的大怒只不过是新形式中的“铲除罪恶”，对建立起来的基督教的反动，基督教不可能理解那种赋予生命以新的方向的新象征。

倘若没有诗人为我们探测和解读集体无意识的话，这种难以理解的情形就会使我们完全处在冷酷之中。诗人们总是预示那种在黑暗中流动的神秘潜流，尽其所能，揭示出它们在象征中向我们所诉说的东西。正如真正的先知一样，他们使集体无意识的深层运动，或用《旧约》的话来说，使“上帝的意志”昭然若揭，随着时间的推移，它们必不可避免地作为一种集体现象浮现于表面。普罗米修斯行为的赎罪含义，埃庇米修斯的堕落，他与他的服务于灵魂的兄弟（指普罗米修斯）的和解，埃庇米修斯对“羔羊”的复仇——令人想起乌果利诺（Ugolino）与罗吉耳锐（Ruggieri）大主教[862]间的冷酷场面——都为冲突的解决做好了准备，这种冲突包含了对传统集体道德的殊死反抗。

我们可以推断，在一个能力平庸的诗人那里，即使他的巅峰之作也不能超越他个人的喜怒哀乐及其抱负。但是，斯比特勒的作品完全超越了他个人的命运。唯此，他对问题的解答不是孤立的。从他这里

到法典的破坏者的查拉图斯特拉仅只一步之遥。追随叔本华的斯蒂纳（Stirner）也加入了他们的行列，而叔本华第一个构想出了“世界否定”的理论。从心理学上来说，“世界”意味着我如何看待世界，我对世界的态度；因此，世界被理解为“我的意志”和“我的观念（表象）”。[863]世界本身是无差别的，是我的肯定（yes）和否定（no）创造了它的差别。

因此，否定本身是一种对待世界的态度，尤其是叔本华式的态度，一方面，它纯粹是理智的与理性的，另一方面，是一种与世界的神秘同一的深刻情感。这种态度是内倾的；因而它也遭受了类型对立的折磨。但叔本华的著作远远超越了他的人格。它吐露了千百万人模糊地思索和感受的东西。尼采也是这样，尤其在他的《查拉图斯特拉如是说》中，他烛亮了我们时代的集体无意识的内容，在他那里，我们发现了同样显著的特征：反偶像崇拜者对传统道德氛围的反叛，对认可“最丑陋的人”的反叛，这便导致了《查拉图斯特拉如是说》中所呈现的毁坏无意识的悲剧。但是，创造性精神从集体无意识中所提取的东西也确实存在着，它们迟早必出现在集体心理中。无政府主义、弑君，以及极端左派中虚无主义因素的不断增加与分裂，连同其决然敌视文化的纲领——这些都是群众心理的现象，它们早已被诗人和创造性思想家勾勒出来的了。

因此，我们对诗人不能无动于衷，因为在他们最重要的作品和最深邃的灵感中，他们从集体无意识的深层进行创作，呼喊出他人所只能梦见的东西。但是，虽然他们大声宣示，所塑造的却仅仅是象征，将审美的怡悦置诸象征之中，而没有意识到其任何的真正含义。诗人和思想家对于他们所处和所承继的时代产生了怎样有教育意义的影响，对此我无意多做争辩，但是在我看来，他们的影响主要在于，他们相当清晰而有力地言说，表达了所有人都知道的东西，并且，唯有表达出这种普遍的无意识“知识”，他们才具有教育人或感染人的影

响力。拥有最巨大和最直接的暗示性影响力的诗人，是那些知道怎样以恰当的形式表达最表层的无意识的诗人。但是，创造性精神的洞见越是具有深刻的穿透力，它对广大群众就越是变得陌生，对出类拔萃者的抗拒就越是剧烈。群众并不理解他，但却无意识地生活在他所表达的东西中；这不是因为诗人宣示了它，而是因为群众的生命来自诗人所窥测到的集体无意识。喜好沉思的民族确实能理解诗人信息中的某些东西，但是，因为他的言词与已在群众中进行的生活过程相一致，也因为他预测到了他们本身的欲望，所以他们仇恨这些思想的创造者，这绝非出于恶意，而纯粹出于其自我-防卫的本能。当诗人对无意识的洞见达到其内容难以被任何意识的表达形式来把握的深度时，我们就很难断定，这是一种病态的产品，还是一种由于它独特的深度而是我们鲜有所闻的东西。一种未被充分理解但却具有深刻含义的内容通常具有某种病态特征。一般说来，病态产品是寓意深厚的。但是，要了解这两种情形都很困难。这些创造者的名声，如果最终能获得的话，常常在他死后，甚至延迟到数个世纪之后。奥斯特瓦尔德（Ostwald）断言，当代天才不出十年便能得到承认，我希望他的这种断言仅就技术发明的领域而言；否则，如此断言是荒谬之极的。

我觉得我必须提出另一尤为重要的观点。在《浮士德》中、在瓦格纳的《帕西法尔》中，在叔本华甚至尼采的《查拉图斯特拉如是说》中，问题的解决都是宗教的。因此，斯比特勒也被卷入了一种宗教背景中也就无须大惊小怪了。当问题被理解为宗教问题时，从心理学上来看，它意味着，它被视为某种具有特殊价值的极为重要的东西，某种关涉到整体的人因而也关涉到无意识（诸神的领域、另一个世界，等等）的东西。在斯比特勒看来，宗教背景处于如此放纵过度的情形下，以致其独特的宗教问题的深度丧失殆尽，虽然在神话的丰富性和拟古主义方面有所获益。当繁杂的神话体系将问题隐匿于清晰的理解之中，使问题的解决变得模糊不清时，就更使研究工作难以进行了。这种总是依附于神话的丰富性的深奥、怪诞甚或乏味阻碍精神

的进入，使其与研究的意义相分离，给全部研究带来虽具某种独创性但令人生厌的感觉，此类独创性借助对细节的细致关注，仅仅有利于逃避心理反常的控制。无论如何，这种神话的丰富性是令人厌倦且使人烦闷的，它在这方面占据优势，允许象征的丰富性得以无限的扩展，虽然，在相关的无意识的情形中，诗人的意识才智完全不知道如何去充实它的意义，而是专心致志于神话的扩展与润饰。在这方面，斯比特勒的诗歌不同于《浮士德》和《查拉图斯特拉如是说》：在这两部著作中，诗人以象征的方式，使一种强有力的意识参与进来了，唯此，《浮士德》中神话的丰富性与《查拉图斯特拉如是说》中理性的丰富性，为了切合诗人所期望的问题的解决而被去除了。所以，它们比斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》更难以满足其审美性。虽然，后者作为对集体无意识的实际过程的或多或少地忠实反映，具有更深刻的真实性。

《浮士德》和《查拉图斯特拉如是说》是极有助于对问题的个别把握的作品，而斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》，由于其神话材料的丰富，则提供了一种对问题的更普遍的透视，并由此使问题呈现于集体生活中。在斯比特勒对无意识宗教内容所作的描述中，所显示出来的最为重要的是神的再生的象征，这在后来的《奥林匹斯之春》（Olympian Spring）中做了更为扩展的处理。这种象征似乎与心理类型和功能之间的对立直接关联，它显然企图以一般态度的再生的形式来寻求对立问题的解决，用无意识的语言来说它被表现为神的再生。这就是众所周知的神的原初意象，它是极为普遍的；我只消指出这一点就够了，即从所有神话中神的死亡与复活，其各种形式的原初预兆，直至物神（fetish）及护符（churingas）的重新注入魔力都是如此。它表现了态度的转化，通过转化，一种新的生命的潜在势能，一种新的生命显示，一种新的丰硕（fruitfulness）被创造出来了。这后一个类比能解释——有大量证据证实——神的再生与季节变化及植物生长的现象之间的关系。人们自然倾向于认为，季节的变化、植

物的生长、月亮神话和太阳神话就处于这样的类比中。但是，我们不应忘记，像任何心理事件一样，神话并非仅仅以外在事件为条件。任何心理产物亦有其内在条件，因而人们有同样的权利宣称，神话纯粹是心理性的，它只是用气象学或天文学的事件作为表现的材料罢了。许多原初神话的怪诞和荒谬，通常使后一种解释似乎远没有任何其他的解释恰当。

神的再生的心理出发点，是心理能量或欲力的调配中所日益加剧的分裂。欲力的一半流向普罗米修斯式倾向，另一半则流向埃庇米修斯式倾向。自然，这一分裂不仅在社会中而且在个体中都是一种阻碍。因此，生命的最适度越来越撤离了相对立的极端，寻找中间道路，正因为对立是理性的和意识的，其中间道路就必定是非理性的和无意识的。既然作为一种对立之间的和解功能，中间状态具有非理性的特征，它仍然是无意识的，那么，它显然就会投射于中介的神的形式中，投射于弥赛亚（Messiah）[864]的形象中。在我们更原初的西方宗教形式中——所谓原初是因为缺乏洞察力——新的生命的承受者就显现为上帝或救世主，在他父性的爱和忧虑中，从他自己内在的和解出发，上帝结束了我们并不能真正理解但却切合于他的分裂。这种观点的童稚化是不言而喻的。数千年以来，东方人熟识这一过程，在它之上建立了拯救的心理学说，将解救的道路领入人的知识与能力范围内。因此，印度和中国宗教，尤其是融合了两者的佛教，都具有那种借助意识态度而获得神奇效验的拯救的中间道路的观念。《吠陀经》[865]的观念正是一种有意识的努力，使人从二元对立中解脱出来，以寻求救赎。

一、婆罗门教关于对立问题的观念

从心理学意义上看，梵文把二元对立称为Dvandva。除了二元的含义（尤其指男女）外，它意指冲突、争吵、格斗、疑虑等等。二元对

立物为世界的创造者所规定。《摩奴法典》说：

此外，为了区分行为，他把功与过区分开来，他将造物归因于受二元对立物的影响，例如痛苦与快乐。[866]

注经家古卢格（Kulluka）进一步将二元对立称之为欲望与愤怒、爱与恨、饥饿与干渴、谨慎与愚蠢、荣誉与耻辱。《罗摩衍那》说："这个世界注定要永远遭受二元对立物的磨难。"[867]不要让自己受到对立物的影响，而是获得自由（nirdvandva，即自由的，不为对立所左右），把自己提升到对立之上，这是一项基本的道德任务，因为摆脱对立就会走向拯救。

下面我们举些例子：

（他的心灵）一旦有所归属，他就对世界的一切皆无动于衷，无论生前或是死后皆获得了永恒的极乐。无论谁，只要以这种方式逐渐放弃所有的羁绊，使自己摆脱所有的对立，他就会独自安息于大梵[868]之中。[869]

《吠陀经》谈及了三种德（gunas）[870]；但是，啊，阿居罗（Arjuna），你对这三种德无动于衷，对对立漠然无情，你永远坚定你的勇气。[871]

然后，[在最深入的沉思中，samadhi]，那种不为对立所烦扰的状况到来了。[872]

在那里他摆脱了善行与恶行，他的亲交获得善行；但并不亲近善行，却反而取了恶行。然而，正如驾车者的看不到两只车轮，他也看不到白天与黑夜，看不到善行与恶行，看不到一切的对立。一旦当他摆脱了善恶，对大梵的明识就进入了大梵中。[873]

一个入于冥思状态的人必能成为一个主人，超越愤怒、世事羁绊、感官欲望，摆脱对立，消除自我寻求，悬置愿望。[874]

用泥土覆盖，筑室于开阔的天穹之下，我把我的住所建在一棵树下，抛弃所有所爱之物也抛弃所有所憎之物，既不品尝悲哀又不享受快乐，既避开责怪又回避奖赏，既不怀有希望也不思考尊敬，既无财富又无牵挂，这样，就从对立中解脱出来了。[875]

无论谁，只要他视生如死，把幸运当作倒霉，对获取或丧失、爱或恨不置可否，他就获得了拯救。无论谁，只要他毫无所求，无丁点大的事要考虑，他就从对立中解脱出来了，他的灵魂不再激动，他完全解脱了……无论谁，只要他既不言对也不言错，抛弃了他先前生命中所取得的功与过，即便他的肉体逐渐消失，他的灵魂仍旧保持平静，他就获得了拯救。[876]

千余年以来，当我对外物的渴望仍然不可遏止地滋生出来时，我沉溺于感官享受。因而现在，我要抛弃它们，将我的心灵领向大梵；对对立漠然无情，摆脱自我-寻求，我将漫游于荒野之中。[877]

通过对所有造物的忍耐，通过禁欲的生活，通过苦行生活，通过自我-克制、免除欲望，通过许愿和无过错的生活，通过对对立的平衡与忍让，他将分享大梵之极乐，那种无色之极乐。[878]

摆脱傲慢与妄想，克服对恶的依赖，永远忠实于最高的自我（Atman），窒息欲望，不为痛苦与快乐所牵涉，他们就并非虚幻地走向了那永恒的境地。[879]

从这些引文中可以看到，诸如冷与热之类的外在对立物首先必须拒绝它们参与到精神中来，其次便是诸如爱与恨之类的极度的感情波动。感情波动是所有心理对立的恒久的伴随现象，因而也是相冲突的

观念的伴随现象，这些观念不是道德的就是其他的东西。我们从经验中知道，刺激的因素对整个个体的影响越大，所引发的感情的波澜就相应成比例地增大。因此，印度人的目的十分清楚：它意在使个体完全摆脱对立，保持固有的人性，以致使人能于大梵中获得一种新的生命，那是获得拯救的状况，与神同在。大梵乃是诸对立物的非理性的统一，是诸对立的最终克服。虽然，作为世界本原和世界创造者的大梵创造了对立物，但是，对立物也必定再次为他所消除，否则，就没有考虑到拯救的状况。让我们举出另一组例证：

大梵是有（sat）与无（asat），是存在与非存在，是有限（satyam）与无限（asatyam），是实在与非实在。[880]

大梵存在两种形式：有形的与无形的，有灭的与无灭的，静的与动的，具体的与超验的。[881]

作为万物之造主、伟大的自性的神人，他永远处在人的内心，他以心、以思、以魂来感悟：知与不知；他所知悉的变得易于朽腐。当没有黑暗（无知）存在之时，就既无白昼也无黑夜，既无存在也无不存在。[882]

在不朽的无限的至高无上的大梵中，潜在着两样东西：知与不知。不知易朽，而知永存。但是，能支配知与不知两者之人是另一种人。[883]

那比微者更微、比大者更大的自性（self）隐匿于造物之内心。凭借上天的恩赐，人一旦瞥见自性的光辉，就能摆脱欲望，去除悲伤。他虽坐着却已远行；虽寝处却又无处不至。除我之外谁能知悉神的不快与欢欣？[884]

虽不动，但他的心灵却如此迅捷。

其前行之速，远远超出了众神。

当其站立，又远远落后于那些行进之人。

……

行动着。又站立着。

是远，亦是近。

内在的一切，

2外在的一切。[885]

正如鹰隼盘旋于天空之后，因困倦而收起它的翅膀，止息于它高山的住所，神人也是如此，他迅即回到睡眠的状态，那是无欲之睡，无梦之梦。

确实，这就是神人的状态，超越欲望，脱离罪恶，没有恐惧。像怀抱美女者不知其身外与身内之物一般，神人因怀持明识之自性而不知身外与身内之物。确实，这就是神人的状态，全部欲望皆复满足，唯独剩下对自性的渴望。那是无欲无哀之欲。

一个看到大海的人，便无意于观赏江河，他的世界便是大梵……这是人的最高成就，他最大的财富，他最终的目标，他至上的快乐。[886]

什么东西敏捷飞速而又停滞静止，

什么东西呼吸而又不呼吸，

什么东西合上了眼睛，

什么产生了大地的千姿百态，

又统一起来复归于一。[887]

这些引文表明，大梵是对立物的统一与分解，同时，它作为一种非理性的因素超出了对立。因此，大梵完全超越了认识与理解。它是一种神性实体，它既是自性[虽然比类似的阿特门（Atman）概念程度要低一些]，也是一种特定的心理状态，具有隔绝情感之流的特征。既然苦难是一种情感，那么超脱情感就意味着解救。从情感之流中获得解救，从对立的紧张中获得解救，即是逐渐走向大梵的救赎之道的征兆。因此，大梵不仅是一种心理状态，而且也是一种过程，一种“创造的绵延”（durée créatrivce）。所以，《奥义书》中以象征的方式所表达的我称之为欲力象征[888]的这种大梵观念就不足为怪了。下面一节我将给出一些例证。

二、婆罗门教关于和解象征的观念

当我们说大梵首次诞生于东方，这意味着每一天大梵都像远方的太阳诞生于东方。[889]

那太阳中的远方的人是波罗摩西丁（Parameshtin）、是大梵、是阿特门。[890]

大梵是像太阳一样的光明。[891]

至于大梵，它是远方燃烧的圆盘。[892]

大梵首先诞生于东方。

仁慈的太一壮丽地出现在平地线上；

他普照世间万物，至深，至高，

他是存在与非存在之物的摇篮。

他是光明之父，财富之创造者，

他以千姿百态显现于天际。万物用赞美诗颂扬他，

永恒的青春，凭借婆罗门之教义，大梵永远扩大。

大梵带来了众神，大梵创造了世界。[893]

在这最后一段中，我用着重号强调了某些极有特征的句子，它们表明，大梵不仅是创造者，而且也是被创造者，不断生成之物。这里，将“仁慈的太一”（Gracious One, vena）的称号给予太阳，在其他地方则用于被赋予神性的光辉的先知，因为像太阳般的大梵一样，先知的精神穿越“大地与天空而入于沉思的大梵中”[894]。这样，神的存在与人的自性（阿特门）之间完全同一的亲密联系就被大致认识到了。我从《阿闼婆吠陀》中举出一个例证：

大梵的门徒把生命给予了两个世界。

在他身上，众神共有一个灵魂。

他含括且支撑着大地与天空，

他的托波斯（tapas）甚至成了他师尊的食粮。

人们前来拜访这位大梵的门徒，

父亲与众神，单个地或成群，

他就以他的托波斯来滋育众神。[895]

大梵的门徒本身就是大梵的化身，由此可知，大梵的本质与某种特定的心理状况是相一致的。

那由众神所驱动的太阳，以无与伦比的光辉照耀远方。

这光辉来自大梵的威力，来自至尊的大梵，

来自所有的神祇，以及那使他们永久的东西。

大梵的门徒播散着大梵的光辉，

在他身上交织的是星罗棋布的神祇。[896]

大梵也是般若罗（prana），生命的气息和宇宙的原则；大梵也是风（cvayu），在《大林间奥义书》（第3部分第7婆罗门书）中，它被描述为“把这个世界和另一个世界以及万物全部联系在一起的风，描述为自性、内在的控制者、不朽者”。

那寓居人之中且寓居太阳之中的他是同一的。[897]

垂死者之祈祷：

那真实者的脸上

覆盖着金色的圆盘。

揭起它吧，啊，太阳，

我们或许看到真实者的原貌。

……

播散你的光辉，积聚在他们身上！

那是你最美妙的光芒，

我感受到了它。

那寓居远方的太阳中的神人就是我自己。

当我的肉体灰飞烟灭时，

我的气息化为了不朽的风。[898]

这普照上天的光辉，比一切都高，至万物之巅，在至高之世界，甚至超越另一非存在之世界，它同样是内在于人中的光辉。对此我们有确切的明证，凭借我们肉体中的内心感触，我们感受到了光辉。[899]

像稻谷、大麦或小米，它们的内核就是内心中的金色神人，像无烟之火焰，他比大地更开阔，比天空更广阔，比所有世界更辽远。这就是所有造物的灵魂，就是我自己。我将从此进入我的灵魂。[900]

在《阿闼婆吠陀》中，大梵被感知为活力论的原则，感知为生命力，他构成所有器官及其相应的本能：

是谁把种籽撒在他心中，使他永远接续起生育之链条？是谁把精神的力量集聚在他身上，使他有了声音和面部的表情？[901]

甚至人的力量也来自大梵。这些例证清楚表明，它们能被无限地扩增，就其全部属性和象征而言，大梵的观念与我称作“欲力”的动力性原则或创造性原则相一致。大梵一词的含义意味着祈祷、符咒、圣言、圣知（吠陀）、神圣的生命、神圣的社会等级（指印度封建种姓制度的第一姓，即婆罗门）、绝对者。杜赛恩强调祈祷含义所具有的独特特征。[902]该词源自“barh”（参考拉丁文的“farcire”一词），意指“隆起”（to swell），因而“祈祷”可理解为“人朝向

神圣、神性的奋力向上的意志”。该词的这一引申义意指一种特殊的心理状态，即一种特别的欲力的集聚，它们经由强烈的神经刺激而产生一种普遍的心理紧张状态，且伴随着情感的迸发（隆起）。因此，在口语中，人们常用诸如“激情的宣泄”、“难以自制”、“勃然大怒”之类意象来表述这种状态。（“满之于心则溢之于口。”）印度瑜珈修行者通过系统地将注意力（欲力）从外在客体和内在心理状态中撤回来达到这一点，换言之，即从对立物中撤回注意力（欲力）来达到此状态。感官知觉的排除和意识内容的去除必导致意识程度的降低（像处于催眠状态一样）和无意识内容的活跃，即原初意象的活跃，由于它们的普遍性和永久古老性，它们便具有宇宙的和超人类的特征。这就能解释那些太阳、火、光焰、风、呼吸之类的古老明喻，它们是来自古老时代具有创造性和创造力能使世界运动起来的象征。在我的《转变的象征》一书中我对这些欲力象征做了特别的研究，这里就无须再作展示了。

创造性世界原则的观念是对人自身中的生命本质的一种知觉的投射。为了排除所有活力论（vitalistic）的曲解，人们能恰当地以抽象的方式思考这一本质，即视之为能量。但另一方面，按照现代物理学家的观点使能量概念具体化也必须坚决反对。能量概念意指两极对立，因为能量的流动必预示两种不同的潜能状态或两极状态，没有两极就无流动存在。每一能量现象（没有能量就没有这种现象）由对立的双方构成：开始和结束、上和下、冷和热、早和迟、原因和结果等等。来自两极对立的能量概念的不可分性也可运用于欲力概念。因此，在本源上具有神话或沉思特征的欲力象征，既直接显示为对立，也能分解为两者的对立。在先前的著作中，我已经论及了欲力的内在分裂，以及由此所引起的极大的抗拒，尽管在我看来论证似乎并不充分，因为欲力象征与对立概念间的直接联系本身才是最充分的论证。我们也在大梵的象征或概念中发现了这种联系。作为祈祷与原初创造

力的联结的大梵——后者本身分解为性的对立——出现在《梨俱吠陀》（10.31.6）的一首著名的赞美诗中[903]：

飘散于远方的，这位歌手的祈祷，

化成世界存在之前的公牛。

众神为同一条血脉所养育，

一道寝居于阿苏罗（Asura）的宫室。

何谓森林，何谓树木，

开辟之大地与天堂从何而生？

这是永久持存且从不衰老的“二”，

它们歌唱赞美每一个黎明与清晨。

没有任何事物比他伟大，

公牛乃大地与天堂的赡养者。

他使他的皮毛发散纯粹的光辉，

那时，他像苏尔耶（Surya）一样驱赶他栗色的马群。

像太阳的金箭，他照耀宽广的大地，

像吹散迷雾的风，他穿越世界。

像密多罗（Mitra）与维奴拿（Varuna），他用酥油润饰全身，

像森林中的阿祇尼（Agni），他放射耀眼的光芒。

当追逐他时，不孕的母牛生产了，

这不动之物，母牛创造了动物，自由地放牧。

她生下比双亲更古老的儿子。

创造性世界原则的两极在《迦托普梵书》（Shatapatha Brahmana 2.2.4）中以另外的形式表现出来：

起初，般茶帕底（Prajapati）[904]是这个世界的唯一者，他沉思：我怎么能自己生殖呢？于是他辛勤劳作，实施托波斯，[905]然后，从他的嘴里产生了阿祇尼（火）；[906]因为从他的嘴里产生他，所以火是食物的吞没者。

般茶帕底沉思：作为食物的吞没者，我从自身创造了阿祇尼；但是，除了这可能吞没食物的我自身以外仍然没有什么存在。因为那时大地太荒凉了，既无青草也无树木，这一思考沉重地纠缠着他。

于是阿祇尼转而对着他那裂开的嘴。他自身的崇高对他说：

牺牲吧！于是，般茶帕底知道：我自身的崇高对我说话了；并且他牺牲了。

随即他向上升腾，照亮远方（太阳）；随即，他向上升腾，纯净万物（风）。因此，般茶帕底由于牺牲，实现了自我繁殖，同时从死亡中挽救了他自己，正如那吞没食物的阿祇尼一样，死亡吞食了他。

牺牲总是意味着一个人有价值的部分的放弃，借此牺牲者能避免被吞食掉。换句话说，这里并不存在进入对立的转化，而是意味着均衡和统一，新的欲力形式将从此产生出来：即太阳与风。这在《迦托

普梵书》的另外一些地方是这么说的，般茶帕底的一半是易死的，另一半则是不死的。[907]

像般茶帕底把自己分为公牛和母牛一样，以同样的方式，他也将自己分为精神（Manas）和言语（Vac）两种原则：

这世界唯独只有般茶帕底，言语是他自身，言语是他的第二自身。他沉思：我将发出这种言语，她因此而出现，穿透万物。于是，他发出了言语，她遍及而充塞了宇宙。[908]

这段话尤为值得注意，在这里言语被设想为欲力的创造性的和外倾的运动，一种歌德意义上的心脏扩张（diastole）。它与下面这段话有着更多的相似之处：

实际上般茶帕底便是世界，在他那里言语是他的第二自身。他与她交配；她怀孕了；她从他产生出来，创造了万物，并且再次进入到般茶帕底中去。[909]

在《迦托普梵书》（8.1.2，9）中，言语具有极大的分量：“确实，言语是智慧的Vishvakarman，因为从言语中，整个世界被创造出来。”但是，在《迦托普梵书》的其他章节（1.4.5，8—11）中，对精神和言语谁先谁后的问题做了不同的规定：

现在，出现了精神和言语争比谁先的问题。精神说：我比你先，因为当我首先什么也没有觉察到时你会无话可说。然而言语说：我比你先，因为只有当我宣告你所觉察到的东西时它才为人所知。

它们去找般茶帕底评判。般茶帕底决定赞同精神，他对言语说：“确实，精神比你先，因为你只不过复制精神所做的，依循它的轨迹；况且，你惯于模仿他优先的东西，这是下等的。”

这段话表明，世界创造者自身分化出的原则本身可再分化。它们最初包含于般茶帕底之中，正如下述引文所清楚表明的：

般茶帕底渴望：我希望成为多，我将自我增殖。于是在他的精神里默默沉思，他精神里所具有的变成了歌（brihat）；他想到：我的这个胎儿就潜在于我肉体中，通过言语我将使它诞生。于是他创造了言语。[910]

这段文字揭示了作为心理功能两条原则：欲力的内倾创造出内在的产品“精神”，外化或外倾的功能则创造出“言语”。这就把我们领进了另一段关于大梵的文字了：

当大梵进入另一个世界时，他沉思道：我怎样才能使自己延伸到这些世界呢？凭借形式与名称，他把自己双重地延伸到了这些世界。

这两者是大梵的两大魔怪；无论谁，只要认识了大梵的两大魔怪，他本人就会变成强有力的魔怪。它们是大梵的两种强有力的表现形式。[911]

稍后一些，形式被界定为精神（“精神是形式，因为人们经由精神而知道这种形式是什么”），而“名称”则指言语（“因为通过言语人们掌握了名称”）。因此，大梵的两大“魔怪”就变成了精神和言语，变成了两种心理功能，大梵由此能“使自己延伸到”两个世界，它们显然意指“联系”的功能。事物的形式通过内倾的精神被“理解”或“领会”；名称则通过外倾的言语被给予事物。两者都涉及与客体的联系、适应或同化。两个“魔怪”显然被当作了人格化身；这可以从它们的另一命名，“显现物”（yaksha）看出，因为yaksha大致上与恶魔或超人类的存在同义。从心理上来看，人格化身总是意味着被人格化的内容的相对自主性，即意味着其心理层次的分裂。这种内容无法有意地再生；它们总是自发地再生出来，或者以同

样的方式使自己从意识中撤离。[912]例如，当一种不相容性存在于自我与某一特定的情结之间时，这种分裂就出现了。众所周知，当这个特定情结是性情结时，分裂就显而易见了，而且，其他的情结也可能导致分裂，如权力情结，其所有的努力和意念都朝向个体权利的获得这一目标。然而，还存在另一种分裂的形式，即意识自我连同一种被选择的功能，与人格的其他部分的分裂。这种分裂形式可界定为自我对某种特定的功能或某组功能的认同。它常见于这样一种人身上，他们过深地沉溺于他们心理功能的某一种，并将此功能分化出来，当作他们唯一的意识适应方式。

这类人最贴切的文学形象即是处于悲剧开始时的浮士德。他人格的其他部分以长卷毛狗的形象出现，稍后则表现为靡菲斯特。在我看来，把靡菲斯特解释为一种分裂的情结，而宣称他是被压抑的性欲，是无法成立的，尽管从他的种种联想来看，这一点是十分清楚的，也体现了性欲情结。这种解释太狭隘了，因为靡菲斯特远非纯粹的性欲——他也是权力；事实上，除了其对思维与研究的兴趣外，靡菲斯特实际上是浮士德的全部生命。与恶魔签订契约的结果极清楚地显示了这一点。在浮士德复活青春之前，那梦想不到的权力可能性得到了怎样地展现啊！因此，正确的解释似乎是这样，浮士德与某种功能相等同而成为靡菲斯特，与他的人格整体分裂开来了。后来，作为思想家的瓦格纳也从浮士德表达了这种分裂。

某种意识能力的片面化是最高文化的标志。但是，非自主性的片面化，即除了片面化而无任何能力，则是野蛮的标志。因此，最片面的分化可在半野蛮的民族中发现——例如蔑视高尚情趣的基督教禁欲主义的某些方面，类似现象也出现在瑜珈修行者和西藏佛教徒那里。对于野蛮人来说，这种沦为某一片面性的牺牲品而无视人的整体人格的倾向是一种极大而持久的危险。例如，吉尔加梅斯（Gilgamesh）史诗就是从此冲突开始的。野蛮人的片面性取了恶魔的强迫性形式；它

具有狂暴斗士（Bernerker）[913]之怒的“胡作非为”的特征。无论如何，片面性以本能的萎缩为条件，这在真正的原初人那里并看不到，因此一般来说，原初人仍可摆脱文明野蛮人的片面性。

对某一特定功能的认同必即刻产生出对立的紧张。某种片面性越是强迫性的，流向某方面的欲力就越是桀骜不驯，它就越是具有恶魔的性质。当一个人为他失控的未驯服的欲力所攫获时，他谈话就像恶魔附体或着了魔似的。在这个意义上，精神和言语（vas）确实成了强力恶魔，因为它们能强有力地支配他。所有能产生强力影响的事物不是被视为神就是被视为恶魔。因此，在诺替斯教派中，精神被人格化为像蛇一样的睿智（Nous），正如言语的被当作逻各斯（Logos）。言语（vas）之与般茶帕底的关系正如逻各斯之与上帝的关系一样。这种其内倾和外倾都可能变得具有恶魔性的状况对我们心理治疗者来说是一种日常经验。这种欲力向内或向外流动的不可抗拒的力量，这种深置于内倾或外倾态度的不可动摇的倾向，我们可以从我们的病人那里看到，也可从我们自身中感觉到。把精神（manas）和言语（vas）描述为“大梵的强力魔怪”，这完全与欲力一经出现就立刻分为两条溪流这一心理事实相吻合，一般说来，两者周期性地彼此交替出现，但有时则可能同时呈现为冲突的形式，外向的溪流与内向的溪流相对立。两种运动的恶魔性质在于它们的不可控制性和无可阻挡的力量。当然，这种魔性只有在以下情形中才会被感觉到，原初人的本能受到极大阻碍，以致能避免那种自然的且有意的朝向片面性的反向流动，以及文化的充分发展尚未使人对他的欲力的驯化达至这样的程度，他尚能使其欲力的内倾或外倾的流向依循他自己的自由意志和意愿。

三、作为动力调节原则的和解象征

在上述取自印度文献的章节中，我们追溯了来自二元对立的救赎原则的发展，且一直追溯到其相同的创造性原则的根源，由此而获得

了一种对有规律的心理事件发生的洞见，它们被认为是与现代心理学的概念相容的。心理事件发生的有规律性给我们以深刻印象，印度文献确证了这一印象，因为它们把大梵与梨陀（rta）等同看待。梨陀是什么？梨陀意指：既定的秩序、规则、命运、神圣习俗、法令、圣律、正义、真理。据词源学考证，它的本义是：法令、（正确的）道路、方向、路线（必须依循的）。被梨陀规定的东西充塞整个世界，但梨陀特殊的显现只存在于那些自然过程中，该过程总是保持恒定，引发对有规律出现的事件的意识。“凭借梨陀的法令，天降的黎明出现了曙光。”“依循梨陀的法令”，掌管世界的古老太一“使太阳升到天上”，太阳本身是“梨陀燃烧的面盘”。周行于天空的是年，是梨陀永不老朽的十二辐车轮。阿祇尼被称为梨陀的后代。在人的行为上，梨陀是运作的道德律，它颁布了真理和正直的道路。“谁只要追随梨陀，就会找到一条平坦而没有荆棘的道路，并进入这条道路。”

就宇宙事件呈现出一种神奇的重复和循环而言，梨陀也出现在宗教仪式中。一如河流循梨陀的法令流动，绯红的黎明闪耀光辉，同样地，“在梨陀的马具[914]下”，牺牲被点燃了；依循梨陀的惯例，阿祇尼把牺牲献给众神。“纯粹的魔力呵，我乞求众神；愿梨陀助我工作，形成我的思想”，供献牺牲者说。虽然梨陀的概念在《吠陀经》中没有被人格化，但据柏盖根（Bergaigne）说，某种具体存在的暗示无疑依附于它。既然梨陀体现了事件的方向，那么就有“梨陀的道路”、“梨陀的驾驶马车者”[915]、“梨陀的航船”之类说法；有时众神也表现出相类似的情形。例如，关于梨陀的述说同样适合于天空之神维奴拿（Varuna）。密多罗（Mitra）这位古老的太阳神也被引入了与梨陀的联系中。至于阿祇尼，这样写道：“如果你努力追随梨陀，你将变成维奴拿。”[916]众神是梨陀的护卫者。[917]这里显示了某种最重要的联系：

梨陀是密多罗，因为密多罗和梨陀都是大梵。[918]把母牛赐给大梵者就能获得整个世界，因为在她之中包含了梨陀、大梵，也包含了托波斯。[919]

般茶帕底被称为梨陀之首次降生。[920]

众神遵循梨陀的规律。[921]

人若见到隐藏者（阿祇尼），他就靠近了梨陀的生命之流。[922]

啊，聪明的梨陀智者，多么了解梨陀！他钻木取火释放了梨陀众多的生命之流。[923]

“钻木取火”应归功于阿祇尼，这首赞美诗被奉献给他（阿祇尼在这诗中被称为“梨陀的红色公牛”）。在阿祇尼崇拜中，钻木取火被当作生命更生的神秘象征。这里，梨陀的生命之流的“钻通”显然具有同样的含义；生命之流再次上升到了表面，欲力摆脱了禁锢。[924]钻木取火的宗教仪式能产生这种效果，赞美诗的朗诵也具有这种效果，它被信仰者自然地视为客体的魔力；实际上，它是一种主体的“着魔”，一种生命情感的强化，一种生命力的增强与释放，一种心理潜能的恢复：

虽然他（阿祇尼）悄悄地走开了，但是祈祷者已径直走向了他。他们（祈祷者）走向了梨陀流淌着的溪流。[925]

在能量流淌的意义上，充满生命力的情感的复活通常被比喻为本义上的春天的勃兴，比喻为春天到来时冬之坚冰的融化，比喻为久旱遇甘霖。[926]下面文字承续着这一主题：

乳汁太充足了，梨陀哞哞叫的母牛把奶都溢出来了。那来自远方的乞求神的恩惠的激流，因泛滥而把山上的岩石都击碎了。[927]

这个意象清楚地暗示了某种能量紧张的状况，暗示了某种欲力的阻截与释放。这里，梨陀以“哞哞叫的奶牛”的形象显现为神圣的赐福者，显现为能量释放的最终本源。

前面提到的作为欲力释放的雨的意象也出现在下述文字中：

雾霭消散，云层上滚过隆隆的雷声。当吮吸梨陀乳汁的他被领上通向梨陀的笔直的道路时，漫游于大地的阿耶门（Aryaman）、密多罗和维奴拿则将那皮袋（=云）放进了下面的（世界？）子宫（发源地）中。[928]

吮吸梨陀乳汁的是阿祇尼，他在这里被比喻为闪电，从带雨的密集的乌云中突然闪现出来。这里，梨陀再次显现为具体的能量根源，阿祇尼从此产生出来，正如《吠陀赞美诗》中所明确提及的。[929]

他们以欢呼来迎接梨陀的泉流，它们潜隐于神的诞生之地，潜隐于神的宝座旁。在这里，当神寓居于纵横交错的江河中时，他吮吸泉流。[930]

这段话证实了我们所说的把梨陀当作欲力本源的观点，神寓居于那里，他于神圣的仪式中从那里诞生出来。阿祇尼是潜在的欲力的主动显现；他是梨陀的实现者或完成者，梨陀的“马车夫”；他套上了梨陀的两匹长鬃毛的红色牡马。[931]他甚至像以缰绳来驭马一样来驾驭梨陀。[932]他把众神带给人类，赐给他们力量和幸福；他们体现了确定的心理状况，在那里，生命的情感和能量带着极大的自由和快乐而流淌，尼采以他奇妙的诗行捕捉了这种状况：

你那闪着火焰的长矛

化解了我冰封的灵魂，

它带着至高的希望前行

在海洋中叫啸奔腾。

下面的祈祷正与以上主题相应：

愿神圣的门，梨陀的增生者，全部敞开吧……让众神来临。愿黑夜与黎明……梨陀年轻的母亲们，一起坐在献祭的草地上。[933]

显然，这是与初升的太阳的类比。梨陀呈现为太阳，因为它是从黑夜与黎明诞生的新的太阳。

我认为，无须再举例说明，像太阳、风一样，梨陀的概念是一种欲力-象征。只不过梨陀的概念较少具体性，它包含确定方向和规律的抽象因素，包含预定而有序的道路或过程的观念。因此，它是某种富于哲学意味的欲力象征，能直接与斯多噶派的命运（heimarmene）概念相比较。斯多噶学派的命运概念具有创造的、原初热量的含义，同时它也是预定的有规律的过程（因而其另一含义是：“命运星宿的强制”）。[934]作为心理能量的欲力自然也具有这些性质；能量概念必然包含有规律的过程的观念，因为过程总是指从较高势能向较低势能的流动。它与欲力概念是等同的，后者纯然意指生命过程的能量。它的规律就是生命能量的规律。作为能量概念的欲力，对于生命现象来说，是一个量的程式，它自然存在不同强度的变化。像物理能量一样，欲力贯穿于所有可感知的转化；我们在无意识幻想和神话中找到了这方面的充分证据。这些幻想主要是能量转化过程的自我呈现，它们依循它们特有的规律，依循特有的“道路”运行。所谓道路即指描述能量的最佳释放及其相应的释放结果的线路或曲线。因此，它只不过是能量的流动和能量的自我显示的表现方式。道路是梨陀，正确之路，是生命能量或欲力之流，是预定的线路，循此而导向不断自我-更

新的过程。就一个人的命运取决于其心理而言，这条道路也是命运。它是我们的天命和我们的存在规律之路。

宣称这种方向纯粹是自然主义（naturalism）的乃是极其错误的，那意味着完全屈从于人的本能。这预设了本能有一种不断“下行”的倾向，以及自然主义相当于不道德的倾斜堕落。虽然我无法反对这种对自然主义的解释，但我必定看到，那种听任自己自行其是并因此而有种种可能走向堕落的人，例如原初人，他们不仅有道德准则，而且就其道德准则的严格性来说，要远比我们文明的道德要严厉得多。对原初人和我们文明人来说，倘若善恶意味着某种东西，那么两者之间便并无区别；其自然主义必导致立法——这才是最重要的。道德并非为某些如西乃山（Sinai）上的摩西[935]那样自负的人所捏造的错误观念，而是内在于生活法则中的东西，像房子、船或任何其他的文化用具一样地被塑成。欲力的自然流动，这一同样的中间道路，意味着对人类天性的基本法则的完全服从，因而并不再存在超越人类自然律的更高道德原则，自然律把欲力引向生命最适度的方向。生命最适度不能在粗野的利己主义中找到，因为人究其实质是如此构成的：他所带给邻人的快乐，对他自己而言有着绝对不可或缺的意义。一种无止境的对个体优越的追求同样不可能获得最适度，因为集体因素是如此有力地植根于人性之中，以致他对友谊的渴望将毁灭所有赤裸裸的利己主义的快乐。生命的最适度只有通过服从欲力的涨落规律才能获得，只有通过心脏收缩与心脏舒张的彼此交替——那种既产生快乐也对快乐进行必要限定，从而给我们设置个体生命的目标的规律才能获得，否则，生命的最适度永难实现。

倘若中间道路的实现在于对本能的纯粹屈从，像“自然主义”的悲叹者所设想的那样，那么，人类不断探究的最深刻的哲学沉思就毫无存在的理由了。然而，当我们研究《奥义书》的哲学时，留给我们的印象是，这一道路的实现确实并非如此简单的任务。面对印度人的

洞见，我们西方人的优越感却成了我们野蛮根性的标志，我们缺失他们那种最久远的细致入微的辨别力，其辨别力具有异乎寻常的深度和令人惊叹的心理精确性。我们仍然如此地缺乏教养，以致我们实际上需要外在的律令，需要高高在上的工头或父亲告诉我们：什么是善，什么是可做的正确的事情。因为我们仍然如此野蛮，以致任何对人的本质规律的信赖，在我们这里却表现为危险的和非道德的自然主义。为什么呢？因为在野蛮人的文化表层下，兽性随时潜伏着，这就足够证实他的恐怖了。然而，这头锁在牢笼中的野兽并未被驯化。并不存在超出自由的道德。当野蛮人释放出他自身中的兽性时，那并非自由而是奴役。因而赢得自由之前野蛮性必首先根除殆尽。从理论上说，当野蛮根性及其道德驾驭力被个体感受为他自身的本质因素，而不是感受为外在的限制时，这种状况就出现了。但是，除了通过对对立的冲突的解决外，有谁能获得这种认识呢？

四、中国哲学中的和解象征

两者对立取中间道路的思想也出现在中国，表现为道的形式。道的概念通常与出生于公元前604年的哲学家老子的姓名相联系。但是，这一概念比老子的哲学更为古老。它涉及到古老民间宗教的道教——“天师道”，该概念与《吠陀经》的梨陀相对应。道有如下含义：道路，方法，原则，自然力或生命力，自然的有规律的过程，宇宙观，一切现象的本因，正确的，善，道德律。有些译者甚至把道译作具有无所不包的权力的上帝，在我看来，道像梨陀一样，具有某种实体性（substantiality）成分。

我想先从《道德经》这部老子的古代著作中举出一些实例：

吾不知谁之子，象帝之先。[936]（《道德经》第4章）

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。（《道德经》第25章）

为了描述它的基本性质，老子把道喻之为水：

上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。（《道德经》第8章）

对于潜能的观念难以有比这更恰当的描述：

故常无欲，以观其妙。常有欲，以观其徼。（《道德经》第1章）

这与基本的婆罗门教观念的血缘联系是极为清楚的，尽管这并不必然意味两者间有直接的接触。老子是一位真正的原创思想家，潜藏于梨陀-大梵-阿特门（Atman）和道中的原初意象具有像人一样的普遍性，它出现在每个时代和所有民族中，作为能量或“灵魂力”——随你怎么称呼它——的原初概念。

知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。（《道德经》第16章）

因此，像对大梵的认识一样，对道的认识也具有同样的拯救和提升的作用。人变成与道合一，与永不止息的创造性的绵延[937]合一（如果我们能将柏格森的这个概念与其古老的道的概念相比较的话），因为道也是时间之流。道是非理性的、不可思议的：

道之为物，惟恍惟惚。（《道德经》第21章）

天下万物生于有，有生于无。（《道德经》第40章）

道隐无名。（《道德经》第41章）

显然，道是一种非理性的对立统一，一种有（what is）与无（what is not）的象征。

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。（《道德经》第6章）

像父性生殖和母性生殖一样，道是创造的过程。它是一切造物的始与终。

故从事于道者，同于道。（《道德经》第23章）

因此，圣人在洞视到对立物彼此间的关联性和交替性后，便从诸对立物中解放出来了。所以老子说：

功遂身退，天之道也。（《道德经》第9章）

故（圣人）不可得而亲，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而贵，不可得而贱。（《道德经》第56章）

与道合一的存在类似于婴儿的状况：

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能如婴儿乎？（《道德经》第10章）

知其雄，守其雌，为天下。为天下，常德不离，复归于婴儿。（《道德经》第28章）

含德之厚，比于赤子。（《道德经》第55章）

众所周知，这种心理态度是达至天国的基本条件，不管对它作出怎样的理性解释，这是核心的非理性的象征，救赎的效用正从此产生出来。基督教象征较之相关的东方观念只不过具有更多的社会特征而

已。它们直接植根于古老的动力论（dynamistic）观念，认为一种魔力会从人和事物中散发出来，或者说——在较高的进化层次上——会从神祇或神圣的原则中散发出来。

根据道教的思想，道被分为阳与阴的基本的二元对立。阳意味着温暖、光明、男性；阴意味着寒冷、黑暗、女性。阳是天，阴是地。从阳力中产生出神和人的灵魂的天上部分；从阴力中产生出鬼和人的灵魂的地下部分。作为一个微观世界，人即是对立的和解。天、人和地是世界的三大要素，称为三才。

如此描述的图景完全是一个原初的观念，我们发现它以同样的形式出现在其他地方，例如西部非洲神话中的Obatala和Odudua，这是第一对父母（天和地），他们共存于一个葫芦中，一直到他们生出一个儿子，即人的到来为止。因此，人作为一个世界诸对立物统一于其中的微观世界，他与统一了诸心理对立物的非理性象征是相对应的。席勒把象征界定为“生命的形式”，显然与这种人的原初意象紧密相关。

把人的灵魂分为神（schen）或魂（hwun）与鬼（kwei）或魄（poh），这具有极大的心理真实性。这一中国观念与《浮士德》中的著名诗句正相呼应：

有两个灵魂居留我的胸中，

它们总想相互分离开来。

一个怀着对爱的强烈渴望，

执著地恋眷着现世凡尘；

另一个却拼命地要脱离世俗，

飞升到崇高的先辈的居地。[938]

这两种相互争斗的倾向的存在，都竭力把人卷入极端的态度中，使人附着于尘世中，无论在精神的层次上还是在物质的层次上，它们都使人自己同自己相冲突，因而需要一种平衡的存在。这就是“非理性的第三者”——道。因此，圣人焦心苦思于获得与道合一的生活，唯恐陷入对立的冲突。既然道是非理性的，所以它不是凭意志可以获得的东西，正如老子所一再强调的那样。这就把一种特殊的含义给予了另一个独特的中国概念——无为。无为意味着“无-作为”（not-doing）[不应将其与“无所作为”（doing nothing）混淆起来]。我们时代崇高而邪恶的理性主义式的“有所作为”（doing），是无法通向道的。

因此，道教伦理的目的在于，从宇宙性的对立的紧张中，通过返回到道而获得拯救。与此相关，我们也必须记起中江藤树这位有“近江圣人”之称的17世纪的著名日本哲学家。在来自中国的朱熹学派的学理基础上，他建立了两条原则：理和气。理是世界精神，气是世界物质。而理和气是同一的，因为它们都是神的属性，因此都只存在于神之中，并且只有通过神而存在。神是它们的统一。同样，灵魂也包含理和气。关于神，藤树说：“作为世界的本质，神含纳世界，但同时，神也在我们之中甚至在我们的躯体中。”在他看来，神是一种普遍的自性（universal self），而个体自性（individual self）只是内在于我们的“天”，是一种称之为心（ryochi）的超感知的神性之物。心是“内在于我们的神”，它存在于每一个体中。它是真实自性。藤树区分了真实自性与虚假自性。虚假自性是一种混杂有邪恶的信念的后天获得的人格。我们可以把它界定为人格面具（persona），即那种我们自己的普遍观念，我们从我们对世界的影响和世界对我们的影响的经验中建立起这种观念。用叔本华的话来说，人格面具是如何呈现于某人自己及其世界面前之物，但不是此人的存在之物（what

one is）。某人的存在之物是他的个体自性，即藤树的“真实自性”或心。心也叫作“独”（being alone）或“独知”（knowing alone），因为它显然是一种与自性的本质有关的状况，一种超出为外部经验所决定的所有个人判断的状况。藤树把心理解为至善（summum bonum），理解为“极乐”（大梵也是极乐，ananda）。心是贯穿世界的光明——这更与大梵相类似。“心”是对人类的爱，它不朽、全知、良善。罪恶来自意志（颇有几分叔本华的味道！）。心是自我调节的功能，是理和气这一二元对立的调解者和结合者；它与印度人的观念“居于心中的古老智者”极为吻合。或许正如作为日本哲学之父的中国哲学家王阳明所说：“每人心中都存在着圣人。只是人们不坚信这一点，以致它完全被埋藏起来了。”[939]

从此观点来看[940]，瓦格纳的《帕西法尔》中有助于问题解答的原初意象就不再难理解了。作品中的苦难来自圣杯与体现克林瑟尔的权力的圣矛之间的对立的紧张。处于克林瑟尔魔法支配下的坎德丽（Kundry），象征阿姆弗达斯（Amfortas）所欠缺的本能生命力或欲力。帕西法尔从骚乱的、强制性的本能状态中使欲力获得自由，首先是因为他没有屈从于坎德丽，其次是因为他并未占有圣杯。阿姆弗达斯占有圣杯便因此受难，因为他缺少欲力。而帕西法尔两样都没有，他摆脱了对立（nirdvandva），因而他是拯救者、治伤的赠品、更新的生命力、对立的和解，即圣杯所代表的光明、天国、女性和圣矛所代表的黑暗、地狱、男性之对立的和解。坎德丽之死可视为欲力从自然的、未驯化的形式（比较前面所说的“公牛的形式”）中解放出来，这种形式如脱去了无生命的外皮，使作为新的生命之流的能量在圣杯的光辉中迸发出来。

由于帕西法尔避免了对立（虽然是无意识的，至少是部分的），他造成了欲力的积聚，这就创造了新的势能，从而使能量的新的表现方式成为可能。这种毋庸置疑的性的象征表现可能易于导致片面的理

解，认为圣矛与圣杯的结合纯粹意味着性欲的释放。但是，阿姆弗达斯的命运表明，这绝不是性欲的问题。恰恰相反，正是由于阿姆弗达斯回复到一种受制于本性的野蛮的态度，才使他遭受苦难并导致他权力的丧失。坎德丽对他的诱惑是一种象征性行为，它表明，造成他创伤的并非是性欲，而更多的是受制于本性的强迫性态度，对生物性冲动的盲目屈从。这种态度表现出我们心理中的兽性成分的至高无上。人命定要在兽性所造成的可怕创伤中抵抗被兽性所征服——这就是人必须进一步发展的缘故。正如我在《转变的象征》中所指出的，根本的问题不是性欲，而是欲力的驯化，它之所以与性欲相关，只是因为性欲乃欲力中最重要和最危险的表现形式之一。

倘若把阿姆弗达斯的情形以及圣矛与圣杯的结合仅仅当作性的问题来看待，我们就会陷入无法解决的矛盾，因为造成伤害之物本身也是治伤的药物。但是，只要我们把对立视为一种更高层次上的和解，或者说，倘若我们认识到这并非是以这种形式或那种形式出现的性欲的问题，而纯粹是某种态度的问题，所有的活动——当然也包括性的活动——由此态度而得到调节，那么，这种悖谬就是真实的或可相容的了。我必须再次强调，分析心理学的实际问题，存在于比性欲和性欲的压抑更深层的地方。毫无疑问，性欲的观点在解释幼儿因此而解释人的病态心理部分是极有价值的，但是，作为一种对人的心理整体的阐释原则则相当的不完善。存在于性欲或权力本能之下的是对性欲或对权力的某种态度。就态度并不纯粹是一种直觉现象（无意识的和自发的），而且是一种意识功能而言，它基本上是一种生命观。我们关于所有疑难问题的看法，有时是有意识地但更经常的是无意识地受到某些集体观念的巨大影响，这些集体观念构成了我们的精神氛围。它们与过去许多世纪和许多时代的世界观和生命观紧密关联。不管我们意识到还是没有意识到它们都无关紧要，因为我们是通过对此精神氛围的呼吸（through the very atmosphere we breathe）而受到这些观念的影响的。集体观念总是具有宗教的特征，一种哲学观念要想

成为集体性的，只有当它表达了原初意象时才有可能。这些观念的宗教特征源于它们对集体无意识的真实表达，因而它们也具有释放集体无意识潜能的能力。生命的最大问题——性当然也在其中——总是与集体无意识的原初意象有关。这些意象是平衡的因素或补偿的因素，它们与生命在现实中向我们所呈现的问题相适应。

对此无须惊异，因为这些意象是人类数千年为生存与适应而搏斗所形成的经验的积淀。生命中的每一重大经验、每一深刻的冲突都将唤起这些意象所积聚的宝贵价值，造成它们内在的布局。只有当个体具有如此的自我意识，拥有如此的理解力，以致他能反思他所经历的一切而不是盲目地生活于经历中，这些意象就变得可为意识所接受了。人处于盲目的生存状况，实际上即是生活于神话和象征中而并没有意识到这一点。

第四节　象征的相对性

一、女性崇拜和灵魂崇拜

基督教和解对立的原则是上帝崇拜，对佛教来说，它是自性崇拜（自我发展）；而在斯比特勒和歌德那里，它是灵魂崇拜，它象征性地出现在女性崇拜中。包含于这些类型中的一方面是现代的个人主义的原则，另一方面是原初的多神崇拜，它们将其独特的宗教原则分布给每一个种族、每一个部落、每一个家族，甚至每一个个体。

《浮士德》的中世纪背景具有相当特殊的意味，因为那确实是导致现代个人主义诞生的中世纪因素。在我看来，个人主义似乎始于女性崇拜，作为一种心理因素，它很大程度上强化了人的灵魂的作用，因为女性崇拜意味着灵魂崇拜。这种状况无论在哪里都没有比在但丁的《神曲》中表达得更完美的了。

但丁是他的情人的精神骑士；为了她的缘故，他在地狱和天堂里从事各种冒险。在这种英雄的行为里她的形象被提升为超凡的、神秘的上帝之母的形象——从客体中分离出来的这个形象就变成了某种纯粹心理因素的化身，或更确切地说，变成了无意识内容的化身，我称此化身为阿尼玛（anima，男性的女性意向）。在《天堂篇》的第三十三歌，在圣伯纳（St.Bernard）[941]的祈祷里，表述了但丁这种心理发展的极点：

啊，童贞的圣母，圣子的女儿，

谦卑而更比任何造物崇高，

永恒的天意所命定的对象！

你把如此的高贵赐予人类

那创造人类的上帝也难以倨傲

使他自身成为他创造的造物。

诗歌的第22—27、29—33、37—39行也暗示了但丁的这种发展：

这人，从全宇宙的

最低的深渊直到这里，

阅尽种种灵魂的生存，

现在向你恳求恩惠，赐给他力量

使他能把眼光举得更高

高到能获取最后的拯救。

……

我……奉献给你

我所有的祈祷——愿他们如愿以偿——

你将为他驱散所有的

他死亡的，伴随你祈祷者的乌云，

让至高的极乐呈现在他的眼前。

……

愿你的庇护能平息他人性的情欲！

你看，贝德丽采及众多圣洁的灵魂，

皆合手恳请你，皆赞同我的祷告！[942]

这里但丁借圣伯纳的口说出的祷告暗示了他自己存在的转变与提升。同样的转变也出现在浮士德身上，他从甘泪卿上升到海伦，从海伦上升到圣母；通过比喻性的多次死亡，他的本性得到了改变，作为崇拜玛利亚的博士，他最后终于达到了最高的目标。以此方式，浮士德对圣母祷告道：

统治世界的最高女王！

让我对这一片

高擎着的蓝色的穹苍，

观看你的幽玄。

让我怀着神圣的爱悦，

把那优柔庄严、

感动男子心胸的一切，

向你恭敬呈献。

我们的勇气将会坚不可摧，

只要你尊严下令；

我们的热情会突然缓和，

只要你安抚我们。

含义最美的纯洁的处女，

值得崇拜的母王，

你尽可以与天神为伍，

选给我们的女王！

……

请来仰望救主的目光，

一切悔悟的柔弱者，

承受至高天福的命运，

感激地脱却凡胎。

一切心情高尚的人

都乐愿为你效命；

童女，圣母，女王，女神，

请永远宠佑我们！[943]

关于这种联系，我们也可提出《洛雷托启应祷》（the Litany of Loreto）中圣母玛利亚象征的特征：

你是可爱的母亲

你是神妙的母亲

你是善言忠告的母亲

你是正义的镜子

你是智慧的宝座

你是我们欢乐的源泉

你是精神性的人

你是尊荣的人

你是高贵的虔诚的人

你是神秘的玫瑰

你是大卫之塔

你是象牙之塔

你是金库

你是《圣经》中的约柜（Ark of covenant）

你是天堂的大门

你是早晨的星星

这些特征显示了圣母意象的功能意义，它们表明灵魂意象（阿尼玛）是如何影响意识态度的。圣母显现为信仰的载体，显现为智慧和再生的源泉。

在早期基督徒的著作，即赫尔墨斯（Hermas）大约写于公元140年的《牧人书》（The Shepherd）里，我们发现了从对女性崇拜到对灵魂崇拜的这种典型的转变。该书以希腊语写成，由大量的幻觉和启示构成，表达了对新的信仰的执著。然而，这本长期以来被当作教规的著作却受到《穆拉托里教规》（Muratori Canon）的抵制。《牧人书》开篇写道：

从前抚育过我的那个人在罗马把我卖给一个名叫罗达（Rhoda）的女人。许多年后，我再次偶然遇见了她，像爱妹妹一样地开始爱她。有一天，我看见她正在台伯河（Tiber）里洗澡，我伸手将她从河里拉上来。当我注视她那诱人的身躯时，脑海里立即闪过这样的念头："如果我有这样漂亮、迷人的一个妻子，我该多么幸福啊！"这就是我唯一的愿望，此外别无他求。[944]

这种体验是随之而来的幻觉情节的开端。赫尔墨斯显然是供罗达驱使的奴隶；这样，像经常发生的那样，他获得了自由，随后再遇见了她，这时，也许是出于一种愉悦，也许是出于一种感激，爱的情感撞击了他；然而，他是清醒的，这只是一种兄妹似的爱。赫尔墨斯是一个基督徒，况且，正如书中后来所揭示的那样，那时他已经是一个

有家庭的父亲了，这种情境使得他把浑身的欲火压制下去，这是容易理解的。然而，这种特殊的情境无疑会引发许多问题，它们易于把情欲的愿望带入意识中。事实上这点在赫尔墨斯的思想中表达得很清楚，他原先希望罗达做他的妻子，虽然，像赫尔墨斯煞费苦心地强调的那样，一切仅止于此，因为任何更露骨和更直接的表露都将立即遭到道德的禁锢与压抑。随之而来的情形就十分清楚了，这种被压抑的欲力在他的无意识里引起一种强有力的转化，因为它给灵魂-意象灌注了生命，使灵魂意象得以自发地显现：[945]

一段时间以后，我旅行到卡美（Cumae），在它博大、优美、有力的怀抱里，我赞美上帝的造物，我沉睡了。这时一个神灵抓住我，把我引入一个荒无人迹的地方。地上布满裂缝，河流交织。我渡过河流登上平坦的陆地，在那里我双膝跪下，向上帝祈祷，忏悔我的罪过。当我祈祷时，天空的帷幕开启了，我看见了我日夜思念的那位女郎，她从天上向我致意，说道：“欢迎你，赫尔墨斯！”这时我双眼紧盯着她，开口说道：“小姐，你在这里做什么？”她答道：“我奉命前来，指责你在上帝面前犯下的罪孽。”我对她说：“你现在就指责我吗？”“不，”她说，“现在你只记住我对你讲的话就行了。那寓居天庭的上帝，从非存在中创造了存在，凭借他神圣的礼拜，使万物繁衍与增殖，现在上帝对你发怒了，因为你犯了侮辱我的罪。”我回答她说：“我怎么犯了侮辱你的罪？什么时候和在什么地方我曾对你说过邪恶的话吗？难道我没像尊敬一个女神那样尊敬你吗？难道我不曾像对一个妹妹那样对待你吗？小姐啊，你为什么要用这样邪恶、这样不清不白的事情错误地指责我呢？”她微笑着对我说：“罪恶的欲念在你心中出现了。或者说，一个行为端正的男子心中怀着一个可怕的邪念，难道在你看来这不是一种真正的罪恶？毫无疑问，它是一种罪恶。”她说：“而且是一种最大的罪恶。因为一个正直的男子汉应该为正义的事业奋斗。”

我们知道，孤独的漫游往往容易使人产生白日梦和遐想。赫尔墨斯在他去卡美的路上，很可能一直在默默地思念着他的女主人；就在这种全神贯注的时候，被压抑的情欲幻想逐渐把他的欲力拉入了无意识中。由于意识强度的下降，睡眠征服了他，使他感觉到进入了一种梦游或迷狂的状态，这纯粹是一种完全征服了意识心理的特殊强度的幻想。颇具意味的是，这里出现的并不是情欲的幻想；而是他似乎被带到另一个天地，在幻觉中表现为跨越河流和旅行在荒无人迹的地带。对他来说，无意识呈现为一个上界世界，在那里各种事件的发生和人的往来都跟现实中的一模一样。他的女主人不是以情欲的幻想，而是以“神圣”的形式出现在他面前，在他看来她就像天上的女神。这一被压抑的情欲印象激活了女神的潜在的原初意象，即原型的灵魂-意象。这个情欲印象显然在集体无意识中与那些原初时代遗留下来的古代残余物结合起来了，后者带着女性性质的各种鲜明印象的印记——作为母亲的女性和作为诱人的处女的女性。这种印象具有巨大的魅力，因为无论是对儿童还是对成人，它们都施展了力量，它们那种不可抗拒的和绝对的驱迫力，归之于“神圣性”是完全恰当的。将这种力量视为魔力很难归因于道德的压抑，而应归因于心理有机体的自我-调节，心理机体借助于这种取向来保护自己，避免心理平衡的丧失。因为，当一个人完全听任另一个人的摆布，面对那种压倒一切的激情时，倘若心理能成功地建立起一种抗衡，以致在激情达到巅峰时，使这一放纵的欲望的对象显示为一个偶像，迫使该人跪倒在其神圣意象之前的话，那么，心理就能使他从对象的魅惑的祸祟中解救出来。这样，他再次回复到自我，猛然惊悟，发现自己再次处身于神人之间，依循他自己的道路，服从于他自己的规律。那种使原初人敬畏的惧怕，其对所有印象深刻的事物的恐惧，都会使他立即感觉为魔力，好像这些事物具有魔力一样，这实际上以一种有意识的方式保护了他，使他不去接触那些最可怕的可能性，避免灵魂的丧失，以及随之而来的不可避免的疾病和死亡的结局。

灵魂的丧失无异于撕裂了人类天性中的本质部分；它是一种情结的消失和解散，随即，它将专横地篡夺意识的权位，压迫整个人。它把人抛出既定的轨道，驱迫人行动，这些行动盲目的片面性必最终导致自我-毁灭。众所周知，原初人即受制于这样一些现象，诸如杀人狂、狂暴斗士之怒、着魔之类。对这些激情的魔性特征的认识将提供一种有效的防卫，因为它立刻除出了对象的最强有力的诱惑，把它的根源移植到魔性的世界，即移植到无意识中去，从而移植到激情的力量实际上的源起之处。其目的在于招魂和将灵魂从魔咒中解救出来的驱邪仪式，也具有同样的效力，使欲力回流入无意识之中。

显然，这种机制在赫尔墨斯身上颇具效力。罗达向神圣女主的转化去除了她作为现实对象所具有的挑逗性和毁灭性魅力，将赫尔墨斯带回到他自己灵魂的轨道和集体的决定性因素。由于他的能力及人脉，赫尔墨斯无疑在他时代的精神运动中担当了重要的任务。那时他的兄弟比尔斯（Pius）占据罗马主教团的主教位置。所以赫尔墨斯应召去共商时代的大计，这是原先身为奴隶的他做梦也没想到的。当时，没有一个有能力的心灵能够长期胜任传播基督教的时代任务，除非在精神转变的伟大过程中种族的限制和特殊性能赋予他一种不同的功能。正像生命的外在条件强迫人去履行某种社会功能一样，同样地，心理的集体规定性也迫使人向社会传布其观念和信念。在经受激情撞击的伤害之后，由于把可能越轨的社会行为转向为他的灵魂服务，赫尔墨斯被引导去完成具有精神性质的社会任务，这在当时来说是具有相当的重要性的。

为了使他胜任这项任务，这样做是非常必要的，他的灵魂必须摧毁执著于对象的情欲的最后一点可能性，因为这意味着对自己的不诚实。通过有意识地否定任何情欲的愿望，赫尔墨斯仅仅证明了这一点，如果情欲愿望不存在，那将更适合于他，但是，这绝不能证明他真的没有情欲的企图和幻想。所以他的至高无上的女主人，他的灵

魂，残酷无情地披露了他的罪恶的存在，因而也把他从对对象的神秘束缚中解救出来了。作为“信仰的载体”，她接收了毫无结果地耗费在她身上的激情。然而这最后一丝激情也必须连根拔掉，如果要完成时代赋予的任务的话，这就在于使人摆脱感官性的束缚，摆脱原初的神秘参与的状态。对那个时代的人来说，这种束缚已变得无法忍受了。很明显，为了重建心理平衡，精神功能的分化就不可避免地发生了。所有要求恢复心理平衡的哲学企图皆主要关注于斯多噶派学说，它们之所以失败应归因于其理性主义。理性能给人提供平衡只有当他的理性已经成为一种平衡的器官时才有可能。但是，究竟有多少人，在哪个历史时期，曾存在这种情形呢？一般来说，一个人需要他现实状况中的对立，迫使他找到中间状况的位置。他绝不会为了纯粹的理性而摒弃生活环境中强烈的感官欲求。他必须设立永恒的快乐来抵制尘世的力量与诱惑，设立精神境界的心醉神迷来抵制耽于肉欲的激情。为了能与后者无可否认的真实性相匹敌，前者也必须具有同样的力量。

通过洞见到其情欲的实际存在，赫尔墨斯能够认识到这种形而上的现实。先前依附于具体对象的感官欲力现在通向了他的灵魂意象，从而把感官对象曾一直占有的现实性赋予了灵魂意象。因此，他的灵魂能够发出有效的言说，十分成功地实施她的要求。

在他与罗达谈话以后，罗达的形象消失了，天庭也关闭了。接着出现了一个“衣着华丽的老妇人”，她告诉赫尔墨斯，他的情欲有悖于崇高的精神，是有罪的和愚蠢的，但上帝之迁怒于他，并非因为这些，而是因为赫尔墨斯容忍了他家族的罪过。以这种巧妙的方式欲力完全从情欲里撤离出来，直接投入了社会事务。尤为巧妙的是，灵魂抛弃了罗达的意象，采取了一个老妇人的形象，这样就使情欲要素退入到背景中去了。以后的情形向赫尔墨斯显示，老妇人是基督教会的象征；在她身上，具体的和个体的因素都被分解为抽象的东西，理想

也获得了它从前绝不具有的真实性。于是，老妇人给他读了一本攻击异教徒和背叛者的神秘的书，但书的准确意义他不能理解。随后我们得知，该书表述了一种使命。因而这位至尊的老妇便将此任务托付给他，作为她的骑士，他必须完成这个任务。美德的考验也是必不可少的。因为不久以后，赫尔墨斯产生了一个幻觉，老太太再现于幻觉中，她应允约五点钟时来为他解释上天的启示。然后赫尔墨斯就去了乡下一个指定的地方，他在那里发现有一张乳白色的卧床，上面放着一个枕头和铺着漂亮的床单。

当我看见那里放着这些东西时，我感到极度震惊，一种恐惧感紧紧攫获了我，使我毛发竖立，仿佛一场灾难就要临头，因为那个地方别无他人。但当我再次定下神来时，我记起了上帝的荣耀，又重新鼓起了勇气；我像往常一样跪在地上再次向上帝忏悔我的罪孽。于是她偕六个年轻人走近了我，这些人我以前都曾见过，当我向上帝祷告和忏悔时他们站在一边听着。她抚摸着我说道：“赫尔墨斯，做完你的整个祷告并叙述完你的罪过之后，也为正义祈祷吧，这样你回去后就可以带点正义感了。”她用手把我扶起来，领我走向卧床，这时她对那些年轻人喝道：“走开，干事情去！”当年轻人离开只剩我们俩时，她柔声地对我说：“你坐在这儿！”我对她说：“太太，请您老先坐。”她说：“我叫你坐你就坐嘛。”但是，我正想坐到她的右边时，她却用手势示意我坐她的左边。

我对此迷惑不解，不知所措，我为什么不可以坐在她右边呢？她对我说：“你为什么这样忧伤，赫尔墨斯？右边这个位置是让那些已博得上帝欢心和为他的荣誉而受苦的人坐的。但你现在还不够条件同他们坐在一起。不过你的纯真里至今仍保留着良好的品质，你一定能与他们同坐。它将欢迎那些努力完成工作并能忍受他们所遭受的苦难的人们。”[946]

在这种情境下，对赫尔墨斯来说，产生情欲的误解确实是可能的。像他所描述的，在“一个优美而又与世隔绝的地方”幽会，自然会立即产生一种特殊的情感。放置在那里的华贵的卧床使人不可避免地想起爱神厄洛斯，在这种场合产生的恐惧征服了赫尔墨斯似乎也是很容易理解的。显然，他必须与情欲联想做强有力的斗争，以免陷入一种猥亵的心境。他确实没有表现出认识到了那种诱惑力，除非在他对自己的恐惧的描述中，这种认识被当作一种不言自明的诚实，比起现代的人来，那时代的人要更容易获得这种诚实。因为在那个时代，人们比我们更接近自己的本性，这样他就更有可能直接感受到他自然的反应，更能够认识到其中的意味。在这种情况下，赫尔墨斯对自己罪过的忏悔可能会即刻唤起对那种不圣洁情感的知觉。总而言之，此时此刻出现的这一问题，即他到底应该坐在右边还是坐在左边，就必然招致他的女主人的道德训诫。虽然左向的符号在罗马人的占卜仪式里被视为顺利的征兆，但在希腊人和罗马人看来，左向总的来说是不祥之兆，正如“sinister”（不祥的，左边的）这个词的双重含义所显示的那样。但这里出现的右边和左边的问题与通常的迷信无关，它显然源出于《圣经》，《马太福音》第25章第33节涉及到了这个问题：“他把绵羊安置在右边，而山羊在左边。”据绵羊无害和温顺的本性，它们是善的比喻；而山羊难以驾驭和淫荡的本性则给予了它们恶的意象。所以，赫尔墨斯的女主人安排他坐在左边，这就恰当地显示了她对他心理的理解。

当赫尔墨斯不得不相当忧伤地坐在她左边时，正如他所回忆的那样，他的女主人向他显示了一幅幻景，在他眼前展开。他看见那几个年轻人正率领数以万计的人，建起了一座巨塔，塔石紧密嵌合，天衣无缝。这个无缝之塔、坚不可摧之塔意味着教会，赫尔墨斯正是如此理解的。他的女主人是教会，并且塔也是教会。在《洛雷托的启应祷文》里，我们已经看到圣母被称为“大卫之塔”和“象牙之塔”。这里所涉及到的似乎是同样的或类似的联想。塔无疑具有某种坚固的和

安全的意义，正如旧约《诗篇》第61篇第3节中所说：“因为你是我的避难所，是我逃避敌人的坚固之塔。”任何对巴别塔（Tower of Babel）[947]的类比都包含一种必须排除的内在矛盾的紧张，然而同时也存在对它的回应，因为赫尔墨斯与那时代所有其他的有思想的心灵一道，必定经历了早期教会中异教的倾轧和不断的教派分立所造成的萧条景象。这种印象甚或是他写作本书的主要原因，如此推断为这一事实所支撑，那本在赫尔墨斯面前显示的神秘之书猛烈抨击了异教徒和背叛者。同样地，使巴别塔的建立毁于一旦的语言的混乱几乎完全主宰了较早世纪的基督教会，这就要求信徒们以拼命的努力来结束混乱。既然那时的基督教世界远非像放牧者统率羊群那样的有效，那么，赫尔墨斯渴望找到强有力的“牧羊人”（poimen），渴望找到坚如磐石的建筑——“塔”，能将四面的来风、山脉和海洋各种要素聚集起来连接成为神圣的整体，就是十分自然的了。

紧紧依附于这个世界的诱惑的尘世欲望，以各种形式出现的淫欲，以及处此世界中种种形式的肆意挥霍所导致的心理能量的日益损耗，便成了连贯的和有目的的态度发展的最大障碍。因此，障碍的排除必定成为那个时代最重要的任务之一。所以毫不足怪，在赫尔墨斯的《牧人书》中，展现在我们面前的是如何完成这项任务。我们已经看到因此而被释放的原初情欲冲动和能量如何地转化成了无意识情结的化身，变成了教会的形象、变成了这位老妇人的形象，该形象的幻觉显现证实了潜在情结的自发作用。此外，我们知道，这位老妇人现在转变成了塔，因为塔也就是教会。这种转变是难以预料的，因为塔和老妇人之间的联系并不十分明显。但是，在《洛雷托的启应祷文》里有关的圣母特性有助于我们理解这一点，因为我们在那里发现，像已经提到的那样，“塔”与圣母相联系。这些特性源出于《歌中之歌》（Song of Songs）的第4节第4行：“你的颈项就像建筑军械库的大卫之塔。”第7节第4行：“你的颈项就像一座象牙塔。”第8节第10行也有类似句子：“我是一堵墙，我的乳房像塔。”

众所周知，著名的《歌中之歌》最初是一首世俗情诗，也许是一支婚礼曲，实际上，直到非常晚近，犹太人学者一直拒绝将它作为教规来认识。然而，神秘的阐释总是热衷于把新娘想像为以色列，把新郎想像为耶和华，这是由正常的本能所促成的，它甚至把欲情转变成了上帝与选民之间的关系。出于同样的缘由，基督教袭用了《歌中之歌》，以便把新郎解释为耶稣基督，把新娘解释为教会。这种类比特别能打动中世纪的心理，它唤醒了基督教神秘主义者那种不知羞耻的基督-性欲，冯·迈格德贝格（Mechtild von Magdeburg）就是其中最显著的例子。《洛雷托的启应祷文》便是按这种精神构思的。它直接从《歌中之歌》中衍生出圣母的某些特征，例如塔的象征。蔷薇甚至在希腊神父的时代就被用来作为圣母玛利亚的特征之一，与百合花一道，它们同样出现在《歌中之歌》里（第2部，第1行）：“我是沙伦（Sharon）[948]的玫瑰，山谷的百合。”常用于中世纪赞美诗中的意象是“深围的花园”和“密封的喷泉”（《歌中之歌》第4节，第12行：“深围的花园是我的姐妹，我的配偶；泉水关闭了，一个密封的喷泉”）。这些意象清楚无误的情欲性质显然为神父们所接受。例如圣安布罗修斯（St.Ambrosius）就把“深围的花园”解释为童贞。[949]同样，圣安布罗修斯把圣母与蒲草箱——箱中发现了摩西——相比较：

圣洁的圣母就像蒲草箱。所以母亲准备好了盛放摩西的蒲草箱，因为上帝的智慧，上帝之子选择了圣洁的处女玛利亚，在她的子宫里孕育成一个男子汉，由此他的神性与玛利亚的人性统一起来了。[950]

圣奥古斯丁（St.Augustine）[951]将明喻内室（thalamus）——洞房——用于玛利亚（常为后来的作者所使用），这同样明显地具有解剖学上的意义：“他为自己选择了这一贞洁的洞房，在这里，新郎和新娘交合。”[952]还有：“他生于这个洞房，这个处女的子宫。”[953]

因此，圣安布罗修斯也把容器解释为子宫，作为对圣奥古斯丁的确证，他说：“他为自己选择的这个容器并非属于尘世，而是属于天庭，他由此而降生，使这个耻辱之殿（temple of shame）变得圣洁。”[954]“容器”（σκενοζ）这个称谓在希腊神父那里并不少见。它或许再次出现在《歌中之歌》的暗喻中，虽然“容器”这种称谓并不见于拉丁文《圣经》[955]文本，但我们却看到了取代它的酒杯和饮酒的酒杯意象（第7章，第1节）：“你的肚脐像一个圆形的酒杯，在那里从不缺少美酒；你的肚腹像一堆小麦，上面撒满了百合花。”第一句的意思与科尔玛手稿《巨匠之歌》中的描述相类似，在那里，玛利亚被比喻为撒勒法（Zarephath）的寡妇的油瓶（《旧约》的《列王记》，第17章，第9节及以后节）：[956]“在西顿（Zidon）的撒勒法，以利亚（Elijah）被送到一个供养他的寡妇那里；我的身体正好能与她的身体相匹配，因为上帝降下了一位先知给我，改变了我们这饥荒的时代。”至于第二句，圣安布罗修斯说：“在圣母的子宫里，恩典像小麦堆和百合花丛一样地增长，甚至像小麦和百合花一样生长。”[957]在天主教文献中[958]，一些非常冷僻的章节也引进了容器象征的意义，如《歌中之歌》第1节第1行：“让他用他嘴唇之吻来吻我：因为你的乳房比酒更有魅力。”他们甚至从《出埃及记》第16章第33节中抽出这样的段落：“你拿一个罐子，盛满一俄梅珥（omer）玛纳，[959]放到耶和华面前，留给你的后代。”

这些联想是如此的煞费苦心，其用意在于反对容器象征并非起源于《圣经》。赞成容器象征有其《圣经》之外的起源是有根据的，中世纪对玛利亚的赞美诗大胆地借用了各地的比喻，以致一切珍贵的事物都变得与圣母相关联。容器象征是非常古老的这一事实——它源于3世纪或4世纪——与它的世俗起源并不冲突，因为甚至连神父都具有对《圣经》以外的异教意象的嗜好；例如德尔图良[960]、圣奥古斯丁[961]和其他人，他们都将圣母与未受玷污的、未开垦过的土地相比较，而从

没有从侧面去看过那位神秘的柯丽（Kore）。[962]这种基于异教模式的比较，正如库蒙（Cumont）所显示的那种以利亚（Elijah）升天的情形——它们见于中世纪早期的插图原稿本中——一样，都紧紧地依附着一个古代密斯拉（Mithra）[963]原型。教会的许多仪式都循异教的模式而来，至少在耶稣降生的编构上与战无不胜的（sol invictus）太阳的诞生有一致之处。圣希罗姆（St.Jerome）[964]则把圣母与作为光明之母的太阳相比较。

这些非《圣经》的寓言只可能源于当时仍在流行的异教观念。因此，当考察容器象征时，不要忘记当时十分著名和广为流传的诺斯替教容器象征才是公正的做法。从那时代大量保存下来的镌刻的珍宝，它们都带有大水罐的象征，上面饰有明显的各式龙飞凤舞的镶边，这立即使人联想到具有脐带的子宫。这种容器被称作“罪恶之瓶”[965]，与对玛利亚的赞美诗形成了鲜明的对照，在那里玛利亚被赞美为“贞洁的容器”（vessel of virtue）。金（King）[966]驳斥了这一武断的解释，他同意科勒（Kohler）的看法。科勒认为，那些珍宝上的浮雕形象（主要是埃及的）指的是水车上的罐子，它是用来从尼罗河抽水灌溉农田的；这也能解释那些用来把罐子系在水车上的特殊带子。正如金所注意到的那样，罐子的施肥灌溉功用被描述为“用俄塞里斯（Osiris）的种子（精子）使爱色斯（Isis）受孕”[967]。人们经常可以在这类容器上发现筛篮的图样，这大概是指“依阿克阔斯（Iakchos）的神秘筛篮”或λικνον，喻指小麦颗粒的出生地，象征生殖。[968]希腊过去有一种结婚仪式，在仪式里，一个筛篮盛满了水果，放在新娘头上，希望她今后硕果累累，儿女满堂。

这种对容器的解释为古埃及人的观念所证实，即万事万物都发源于原初的水（Nu或Nut），它也与尼罗河或者海洋同义。Nu这个字是由三个罐子组成的，即三个水的符号和天空的符号。一首对卜塔-特伦（Ptah-Tenen）的赞美诗写道：“谷物的创造者，谷物以他的古老的

姓名‘奴’（Nu）从他那里产生出来，他使天空的水变得肥沃，使山上的水得以滋生，将生命给予男人和女人。”[969]沃利斯·巴奇爵士（Wallis Budge）把我的注意力引向了这样一个事实，即子宫象征以雨水和生殖魔力的形式仍存在于今天的南部埃及的偏僻地区。在那里偶然还有这样的事情发生，当地人在丛林中杀死一个妇女，取出她的子宫，以备各种魔法仪式之用。[970]只要人们考虑到基督教神父们如何受到诺斯替教观念的巨大影响——尽管他们抗拒这些异端，那么就不难理解，在容器象征中具有一种被证明了适合于基督教的异教遗迹，最可能的是，圣母崇拜本身就是一种异教遗存，它保证了基督教会对梅特尔（Magna Mater）[971]、爱色斯（Isis）和其他母神的继承。智慧容器（vas Sapientiae）的意象同样使人想起诺斯替教的原型——索菲娅这个诺斯替教的具有重大意义的象征。

因此，正统的基督教吸收了某些诺斯替教的因素，它们表现于女性崇拜中，在强烈的玛利亚崇拜中找到了他们的立足之地。从大量同样有趣的材料里，我选择了《洛雷托的启应祷文》作为这种同化过程的例征。这些因素的同化于基督教象征将人的心理文化消灭于萌芽状态；因为人的灵魂被过早地投射于已选定的女主意象中，从而丧失了其经由同化而表达个体形式的可能。因此，灵魂的个体分化的任何可能性都丧失了，它只能被压抑于集体性崇拜中。这种丧失总是导向不幸的结果，处于这种状况下，它们很快就会被感觉到。既然与女性的心理联系表现在集体性的圣母崇拜中，女性意象就丧失了人类存在因此而具有的自然权利的价值。只有通过个体的选择，该价值才能找到他的自然的表现形式，而当个体的表现形式为集体的表现形式所取代时，它就沉入到无意识中去了。在无意识里，女性意象获得了一种能激活古代要素和婴儿期要素的能量值。既然所有的无意识内容都被分离的欲力所激活而投射于外在客体，那么，真实的女性意象便相对贬值，为魔性的特征所补偿。女性不再呈现为爱的对象，而是呈现为虐

待者或女巫的面目。随之而来的结果是圣母崇拜所导致的猎女巫（the Witch hunt），这是中世纪后期的一个难以涂抹的污点。

然而，这并非是唯一的后果。有价值的前进的趋势的分裂和压抑将导致对无意识的更普遍的激活。无意识的普遍激活不可能在集体的基督教象征里找到满意的表现方式，因为一种满意的表现形式总是要采取个体的形式。因此，这就为异端和教派分立铺平了道路，而基督教意识与之抗衡的唯一有效的护卫即是宗教狂热。宗教裁判所的疯狂的恐怖是从无意识中汹涌而出的过度补偿的疑虑的产物，最终导致了一场最大的教会分裂，即宗教改革运动。

我对容器象征的描述花了大量篇幅，这可能超出了读者的预期。然而我之所以这样做，当然有一个明确的理由，因为我想说明女性崇拜与圣杯传奇间的心理联系，后者非常具有中世纪早期的基本特征。这一传奇虽然有众多的版本，但它们核心的宗教观念都是圣杯这一容器，众所周知，圣杯完全是一个非基督教的意象，它的起源要到《圣经》以外的根源[972]中去寻找。从我引述的资料来看，我认为它是一种名副其实的诺斯替教信仰，它要么因为神秘的传统在所有异教遭到根除时得以幸存，要么由于无意识对正统基督教统治的抗拒而得以复活。容器象征的幸存或在无意识中的复活，标志着那时代男性心理中的女性原则的强化。它之所以被象征化为不可思议的意象，只可能解释为由女性崇拜所引发的性欲冲动的精神化。但精神化总是意味着相当数量的欲力的持留，否则它将立即消耗在过度的性行为上。经验表明，当欲力被持留时，它的一部分会流向精神性的表现，其余的残存物沉入无意识，激活与之相应的意象，在这种情形下，激活与之相应的容器象征，象征经由对某些欲力形式的抑制而产生，然后又反过来对这些欲力形式实行有效的控制。象征的分解意味着欲力沿着直接的途径流泻，或者至少意味着一种难以抵挡的直接运用欲力的冲动。但有生命力的象征拔除了这种危险。一旦人们认识到了象征的易于分解

性，象征就丧失了它的魔力，或者，如果你愿意这样说的话，就失去了它的救赎力量。一个有效的象征，就其本性而言一定是无懈可击的。它一定是现行世界观的最完美的表达，一个无所不包的意义的容器；它也一定是完全远离理解力的，能抗拒任何批评理性企图分解它的尝试；最后，它的审美形式一定对我们的情感具有如此令人折服的吸引力，以致没有一种争论能够上升到与它抗衡的高度。在某个时期，圣杯象征明显地满足了这些要求，就此而言，它充满了活力，像瓦格纳的例征所表明的那样，它直到今天仍然未被穷尽，即使我们的时代和我们的心理学仍在不断努力寻找问题的答案。

现在让我们概括一下这些过于冗长的讨论，看看我们的洞见有何获益。我们始于赫尔墨斯的幻觉，他于幻觉中看到了正在建构的“塔”。那位最初宣称自己代表教会的老妇人现在获得了理解，塔是教会的象征。因而她的意义被转变成了塔，《牧人书》以后的全部文字都与此相关。对赫尔墨斯来说，以后他所关注的主要是塔，不再是老妇人，仅仅留下了罗达。欲力从现实客体中的分离，它于象征中的集聚以及被导向一种象征的功能全都完成了。于是，普遍的和不可分裂的教会观念在赫尔墨斯头脑中变成了不可动摇的现实，表现为天衣无缝的和牢固的塔的象征。欲力从客体中分离而转入了主体，在那里激活了潜伏于无意识中的意象。这些意象是构成为象征的古代的表达形式，它们以其转变为相对贬值的客体的对应物形式呈现出来。这一过程像人类存在一样古老，因为各种象征出现在史前人类的遗迹中，也出现在一直生活到今天的大多数原初人类种族中。所以，十分清楚，象征-形成是一种极其重要的生物性功能。正如只有通过对客体的相对贬值才能使象征充满活力一样，很明显，象征所要达至的目的就是剥夺客体的价值。倘若客体拥有绝对的价值，它对主体就成了绝对的主宰性因素，就会绝对地取消人的行动自由，因为即便是一种相对的自由也不可能与客体的绝对主宰相应并存。对客体的绝对关系与意识过程的完全客观化相对应；它相当于主体与客体的同一，同一使所

有的认识都变得不再可能。直至今天，这种状况仍然以极微弱的形式存在于原初人中。在分析实践中我们所经常遇到的所谓投射（projections）也只是这种主体与客体的原初同一的残余物。

认识的排除和意识经验所导致的这种状况意味着适应能力的极大损害，这在人身上表现得尤其严重，由于人的本能防御能力的丧失，由于其年幼的后代的孤弱无力，人便已经处在十分不利的条件下了。然而，在感情状态方面，它也产生一种危险的低下状态，因为情感与客体的同一意味着种种不利：首先，任何客体都可以在任何程度上影响主体；其次，任何生发于主体部分的情绪都可以立即缠绕和扰乱客体。一件关于丛林垦荒者生活的事实可能有助于说明我的意思：该垦荒者有一个小儿子，他以带有原初人特征的溺爱宠爱这个小家伙。很明显，从心理学角度来看，这种爱完全属于自体性爱（autoerotic），即是说，主体借客体而自爱。客体充当了一面性爱的镜子。一天，垦荒者回到家里大发雷霆；原来他钓了一整天鱼竟一条也没有钓上。像往常一样，他的小家伙跑去迎接他。但这位父亲却抓住他当场扭断了他的脖子。当然，随后他用同样不假思索的感情的放纵哀悼他死去的男孩，而正是这种放纵致使他扼杀了自己的亲骨肉。

这个故事是客体与瞬间感情完全同一的极好范例。很清楚，这样一种心理状态对任何部落的防御组织都极为不利，对种类的繁殖也极为不利，因而必须被压抑和被转移。这正是象征所要实现的目的，它就是为此目的而产生的。它把欲力从客体那里引走，使客体相对贬值，从而把剩余的欲力赋予主体。这些剩余的欲力给无意识施加影响，以致使主体发现自己处于内在与外在决定因素之间的位置，由此而产生出选择的可能性和相对的主体自由。

象征总是起源于古代的遗迹或源于种族的印痕（印记），关于它的年代和源起人们无法作出明确的规定，但却有许多推测。试图从个体根源例如从压抑的性欲中去寻找象征的起源那是相当错误的。这样的压抑最多只能提供激活古代印迹所需要的欲力的数量。然而，这种印迹与功能的遗传模式相一致，功能遗传模式的存在并不归属于性欲压抑的历史，而应归属于普遍的本能的分化。本能的分化过去是现在依然是一种生物的需要；它并非人类的特性，因为在工蜂的性欲萎缩的情况下，它也同样显示出来了。

前面我曾用容器象征来阐述象征的源于古代观念。正如我们发现原初人关于子宫的观念乃是这种象征的根源一样，我们也可推测塔的象征具有同样的起源。塔很可能属于男性生殖器象征的范畴，它们在象征的历史上极为常见。当赫尔墨斯看到那诱人的卧榻而不得不压抑他的情欲幻想的时候，塔的意象——或许象征勃起——也正在这个时刻出现了，这是不足为奇的。我们看到，另一种关于教会和圣母玛利亚的象征特性无疑具有性的根源，这已经从它们的发源地《歌中之歌》中得到了证实，教会神父们已经对它们做了十分明确的解释。《洛雷托的启应祷文》中的塔象征具有同样的起源，所以它们可能具有类似的潜在意义。被赋予“象牙”性质的塔无疑也根源于性，因为它暗指皮肤的色泽和肌理（《歌中之歌》第5节，第14行：“他的肚皮像乳白色的象牙”）。但是，塔本身也见于毋庸置疑的性欲关联中。《歌中之歌》第8节，第10行写道：“我是一堵墙，我的双乳就像塔。”这显然是指那丰满而又坚实富于弹性的凸起的乳房。同一段又说：“他的两腿就像两根大理石柱子。”（第5节，第15行）“你的颈项犹如象牙之塔。”（第7节，第4行）“你的鼻子就像黎巴嫩的塔。”（第7节，第4行）这些皆相当明显地暗指某种细长的和凸出的东西。这些特性都是源自触觉，从身体器官转移到客体的触觉。正像一种忧郁的心境似乎是灰色的，一种欢乐的心境似乎是明亮的和多姿多彩的一样，同样地，触觉也受到主观性欲感觉（在这种情况下是勃

起的感觉）的影响，其感受性特征也被移转到了客体。《歌中之歌》的性爱心理是用主体中所激起的意象来达到增强客体的价值的目的。为了把欲力导向形象性的客体，教会的心理学也使用了同样的意象，而赫尔墨斯的心理学则是以提升无意识地唤起的意象本身为目的，使该意象能体现对那个时代的心灵来说具有至高无上的价值的那些观念，即，使新近获得的基督教态度和世界观得以巩固并形成组织。

二、艾克哈特关于上帝观念的相对性

赫尔墨斯所经历的转化过程，在较小程度上体现了中世纪早期心理学中更大规模上所发生的事情：对女性的重新揭示与对圣杯这个女性象征的发展。赫尔墨斯以一种新的眼光来看待罗达，因而经他之手使欲力自由地转化，用于完成他的社会使命。

我认为，我们的心理特征是，在新时代的开端我们发现了两个注定要对年轻一代的内心与精神产生巨大影响的两位人物：一个是爱的倡导者瓦格纳，他用音乐表现了情感的全部领域，从特里斯坦（Tristan）下降至乱伦的激情，然后又从特里斯坦上升到帕西法尔的优美精神；另一个是权力和个体化的强力意志的宣扬者尼采。在瓦格纳最后也是最崇高的创作里，他像歌德回到但丁一样地回到了圣杯的传说，而尼采则紧紧抓住主人等级和主人道德的观念[973]，抓住那种体现在中世纪的许多被宠爱的英雄和骑士身上的观念。瓦格纳打破了禁锢爱的束缚，尼采则粉碎了钳制个性的“价值法典”。他们都为同一个目标努力奋斗，但同时却产生了无法调和的对立：因为在有爱的地方，权力就不能占据优势；而权力占据优势的地方，爱就无立足之地。

这两位德国最伟大的心灵在他们最重要的著作中都把目光集聚于中世纪早期的心理，在我看来，这一事实足以证明那个时代所遗留下

来的问题仍然没有解决。因此，对此问题做出较为细致的考察是恰当的。我有一个强烈的印象：那种导致骑士团（例如圣堂骑士Templars）[974]产生、那些似乎在圣杯传说中找到了其表达方式的神秘事物，很可能包含新的生命取向的胚芽。换句话说，即包含一种新的象征。圣杯象征的非基督教或者说诺斯替教的特征使我们回到了那些早期基督教的异端，回到了那些潜藏着整个世界的大胆而卓越的思想财富的起始点。我们在诺斯替教中看到了处于全盛时期的无意识心理，其丰盛近乎反常；它包含了最猛烈地反抗“信仰统治”的真实之物，那种普罗米修斯式的创造精神，它们只属于个体灵魂而不属于集体原则。虽然处以粗糙的形式，但我们仍在诺斯替教里发现了以后几个世纪都缺失的东西：处于个人天启能力和个人知识能力中的信仰。这种信仰植根于人与神的亲缘关系的自信情感，它并不从属于任何人类法则，它们具有如此的主宰力，甚至通过纯粹的灵知的力量而能征服诸神。在诺斯替教中可以找到通向德国神秘主义直觉的道路的开端——从心理学上来看这极为重要，在我们正准备论述的这个时代德国神秘主义充分显示了它的魅力。

现在，我们面前的问题使我们把注意力集中在这时代一位伟大的思想家艾克哈特（Eckhart）[975]的身上。正如一种新的取向的迹象出现在骑士团那里一样，同样地，在艾克哈特这里我们也遇到一些新的观念，它们具有同一种心理取向，那种怂恿但丁追随贝德丽采（Beatrice）进入到无意识冥界的，那种激发歌手们唱起圣杯之歌的，就属于这种心理取向。

不幸的是，我们对艾克哈特的个人生活经历一无所知，否则我们就能揭示他是如何引导他对灵魂的认识的。但是，在他关于忏悔的演讲中他谈及了那种冥思的氛围：“直到今天人们也很难发现不首先有点误入歧途就能成就伟大事业的人。”[976]这或许可以推断，他是从个人的经历来写作的。与基督徒的罪恶感相反，艾克哈特令人惊异的感

染力来自对上帝的内在亲和感。我们感觉到自己回到并进入了《奥义书》的开阔氛围。艾克哈特必定体验到了一种相当特异的灵魂价值的增强，或者说他自己内在存在的提升，使他能够提升到纯粹心理的和相对的上帝观念以及上帝与人的关系的观念。在我看来，上帝与人及灵魂关系的相对性这一发现和深刻揭示，是通向对宗教现象的心理学理解之途的最重要的标志，同时有助于使宗教功能从理性批判的令人窒息的钳制中解放出来，尽管这种批判也必定具有不可否认的职责。

现在我们接近了这章的主要论题，即象征的相对性。正如我所理解的，“上帝的相对性”意味着一个观察点，即不再把上帝看作“绝对的”或与人完全“隔绝”的，存在于和超越于所有人类状况之外，而是认为他处在某种依存于人的感觉中；这也就意指人与上帝之间的一种相互依存的根本性关系，由此，人能够被理解为一种上帝的功能，上帝被理解为一种人的心理功能。从分析心理学的经验观点来看，上帝-意象乃是对某种特殊心理状态或心理功能的象征表达，它具有绝对高于主体意志的特征，因而它能产生或促进意识努力所永远无法做到的行为和成就。这种不可阻挡的行为冲动（就上帝的功能显现于行动而言）、这种超越意识理解力的灵感，都根源于无意识中的能量集聚。欲力的集聚激活了集体无意识中潜在的处于休眠状态的各种意象，其中包括上帝-意象，即遗迹与印痕，自人类开辟以来它们便成了对至高无上的强大影响力的集体性表现方式，由于无意识的欲力的集聚使它们对意识的心灵施加影响。

因此，就我们的心理学而言，作为一门科学它必须限制在由认识所设置的经验数据的范围内，这样看来，上帝甚至并不是相对的，而是一种无意识的功能，即用来激活上帝-意象所分离出来的一定量的欲力的表现方式。从形而上学的观点来看，上帝当然是绝对的，存在于其自身。这意味着上帝完全与无意识无关，而在心理学看来，它意味着完全不知道有上帝的行为产生于人的内在存在这样的事实。与之相

反，上帝相对性的观点则意指，无意识过程相当大的一部分被列入了——至少是间接地被列入了——心理内容。当然，这样一种洞察力，只有当超乎寻常的注意力被集中在心理上，导致无意识内容从被投射的客体撤回，并且被赋予意识的性质，以致它们表现为从属于主体且受到主体的制约时，才可能出现。

这是发生在神秘主义者那里的情形，尽管这并不是上帝的相对性观念的首次出现。它无论在原则上还是在事物的真正本质上都早已出现在原初人那里。几乎任何地方处于较低级次的人群中，上帝（神）观念都具有纯粹的动力性特征；上帝（神）是一种神圣的力量，一种与健康、灵魂、魔力、财富、酋长相关的力量，它可以借某种程序而获得，用以制造对人的生活和健康来说所需要的东西，也可用以产生魔法的和有害的效果。原初人感觉到这种力量既在他之内，也在他之外；既是他自己的生命力量，也是他的护身符中的“魔力”，或是他的酋长所散发出来的超自然之力。在此，我们拥有了第一个可以证明的穿透一切的精神力量的概念。从心理学角度来看，物神（fetish）的威力或巫师的威望都是对那些客体的无意识的主观评价。它们的力量存在于欲力中，出现在主体的无意识中，同时也可从客体那里感受到，因为无论何时无意识内容被激活，它们都以投射的方式出现。

因此，中世纪神秘主义的上帝的相对性是对原初人状态的回归。相反，个体与超个体的阿特门（atman）这个相关的东方概念与其说是向原初人的回归，倒不如说是以典型的东方人的方式，超越原初人而继续向前的发展，它仍然设法保留了原初人原则的效应。向原初人回归这一点也不奇怪，如果考虑到这样的事实的话，即宗教的每一种重要形式，都将把一个或多个原初的意向集合组织在其宗教仪式中或其伦理观念中，由此确保那些神秘的本能力量在宗教程式中有助于增进人性的完美。这种向原初人的回复或像在印第安人中那样并不中断与原初人的联系，能使人保持与大地母亲的接触，永葆所有力量的原始

本源。然而，从已经分化的观点的高度来看，诸如理性观或道德观，这些本能力量是“不纯的”。但生命本身的源头既清澈又浑浊。因此，凡是太“纯洁”的东西也就缺少生命力。一种执著的对清澈的追求和分化的努力都意味着生命强度的均衡的丧失，这恰恰因为浑浊的因素的被排除。生命的每一次更新既需要浑浊也需要清澈。伟大的相对论者艾克哈特早就明确地感受到了这一点，他说：

因此，上帝情愿忍受种种罪孽的伤害，常常故意对它们视而不见，他通常将它们（罪孽）赐予那些命定要从事伟大事业的人们。看啊！有谁比传道士更亲近和更接近我们的上帝？他们没有哪一个不犯下不可饶恕的大罪，他们全是不可饶恕的罪人。在《旧约全书》和《新约全书》中，他对那些犯此罪孽而后来成为他最亲近的人表明了这一点；直到今天人们也很难发现不首先有点误入歧途就能成就伟大事业的人。[977]

由于他心理的敏锐和他的宗教情感、宗教思想的深刻，艾克哈特是13世纪末教会批判运动最杰出的倡导者。我将引用几段他论述上帝的相对性观念的言论：

人是真正的上帝，上帝是真正的人。[978]

倘若人没有获得上帝这样一种内在的拥有物，就必须以一切手段从外在方面去获得他，然而无论他在这种事物或那种事物中，即使采用各种行为方式，找遍所有的人群或地点，他都永远找不到上帝；毫无疑问，这种人不可能拥有上帝，他极容易被某种事物所困扰。困扰他的并不仅仅是邪恶的团体，而且还有善意的团体，不仅仅是街道，而且还有教堂，不仅仅是恶意的话语和行为，而且还有友善的话语和行为。因为障碍就在他自己的内心，在他那里上帝仍然没有变成世界。如果上帝在他那里的话，那么，他将在所有地方都感到安逸，对所有人都感到放心，他就永远拥有了上帝。[979]

这段话具有特殊的心理学价值，因为它指出了我们上面所概述的上帝观念的某些原初特征。“从外在方面去获得上帝”与可以从外在方面获得tondi [980]的原初观点相对应。当然，对艾克哈特来说，这可能仅仅是一种演说的修辞手法而已，但是，其原初的意义已经展示出来了。总之，很明显，艾克哈特把上帝理解为一种心理价值。下面这句话可以证明这一点，“他极容易被某种事物所困扰”。因为上帝若是外在的，他就必然会被投射进客体，使客体获得了一种过度的价值。但每当这种情形发生时，客体便把强大的影响力加之于主体，使他处于奴隶般的从属地位。艾克哈特很明显地论及了这种从属于客体的情况，它使这个世界以上帝的面目出现，即上帝作为一种绝对的决定因素。因此艾克哈特说，对这样的人来说，“上帝仍然没有变成世界”，因为在他看来世界已经取代了上帝。这个人没有能够成功地将剩余的价值从客体中分离出来并使之内倾，从而把它转变成内在的所有物。倘若将它据为己有，他就拥有了上帝（这一同样的价值），不断地将其当作客体，以致使上帝成为了世界。在同一段中艾克哈特说：

谁有正确的情感，那么在任何地方和在任何团体中他都是正确的，反之，则他无论在什么地方或与什么人在一起都找不到任何正确的东西。因为一个有正确的情感的人，上帝总是与他同在。[981]

一个自身拥有这种价值的人在任何地方都会感到自如；他不依赖客体——因为他从不需要也从不希望从客体中获得他自己所缺少的东西。

对艾克哈特来说，从所有这些思考来看有一点是十分明显的，上帝是一种心理状态，或者更准确地说是一种心理动力状态（psycho-dynamic state）。

……经由这一上帝的天国，我们理解了灵魂，因为灵魂与上帝的本质是相似的。因而这里所有谈及上帝天国的东西，只要上帝本身是天国，就可以说谈及了灵魂的相似的本质。圣约翰（St.John）说：“世间一切都为上帝所造。”这必须被理解为灵魂，因为灵魂就是一切。灵魂之所以是一切，是因为灵魂就是上帝的意象，同样也是上帝的天国……一位长老说，上帝在灵魂中扎根如此之深，以致他整个的神圣本质都依赖于她。上帝寓于灵魂之中比灵魂寓于上帝之中处于更高的层次；当灵魂寓于上帝中时，灵魂并不能得到极乐，只有当上帝寓于灵魂中时，灵魂才能获得极乐。一切皆有赖于此，上帝本身便是灵魂中的极乐。[982]

从历史上来考察，灵魂这个有着多重面向和多种解释的概念，可以归结为一种心理内容，它在意识范围内必拥有一定程度的自主性。如果不是这样的话，人们绝不能把一种具有独立存在的特性的观念赋予灵魂，仿佛它是某种客观的可被感受到的东西。灵魂必定是某种内容，在它之中，其自发性是内在的，因而也部分的是无意识的，就正如所有自发性情结（autonomous complex）一样。我们知道，原初人通常拥有多个灵魂——多个具有较高程度的自主性的自发性情结，这样，他们就显得拥有多重的存在（如在某些精神失调时）。在较高的发展层次上，灵魂的数量急剧减少，直到最高的文化发展层面，灵魂完全解消而成为主体心理活动的一般意识，它便仅仅作为心理过程整体的一个用语而存在。这种灵魂同化于意识的状况，既是西方文化也是东方文化的特征。在佛教里所有东西都被消解于意识中；甚至净化（samskaras）[983]这种无意识的建构性力量也必须通过宗教的自我发展而得到转化。

与这一灵魂观念的历史演变相反，分析心理学提出了灵魂并不与心理功能的整体相一致的观点。我们一方面把灵魂界定为与无意识的关系，另一方面则界定为无意识内容的人格化身。从文明的观点来

看，令人悲哀的是，无意识内容的人格化身依然存在，正如具有已分化的意识的人会仍然为存在着作为无意识的内容而深感悲叹一样。然而，既然分析心理学所关心的是人实际上是什么，而不是人希望他是什么，那么我们就不得不承认那些驱使原初人所谈及的“灵魂”的相同现象仍在不断发生，正如在文明的民族中仍有无数的人相信鬼神一样。同样地，我们可以极度相信我们“自我统一”的理论，据此理论，根本不可能存在诸如自主情结这类东西，但是，人的本性却一点也不会被我们的抽象理论所迷惑。

如果“灵魂”是无意识内容的人格化身，那么根据我们先前的定义，上帝就也是一种无意识内容，就上帝被思考为人而言，他是一个人格化身，而就上帝被思考为动力的而言，他便是意象或某些东西的表现形式。考虑到上帝作为无意识内容的人格化身，上帝与灵魂是基本同一的。因此，艾克哈特的观点纯粹是心理学的观点。如他所说，只要灵魂寓于上帝之中，它就得不到极乐。如果人们把“极乐”理解为一种强烈的生命状态，那么，根据艾克哈特的观点，只要当作动力原则的“上帝”——即欲力——被投射到客体中时，这种状态就不可能出现。因为，只要上帝——最高的价值——没有处在灵魂中，它就处在外在的什么地方。上帝必须从客体中退回而进入灵魂，这才是“更高的状态”，处此状态，上帝本身即是“极乐”。从心理学的角度来看，这意味着，当欲力投注于上帝，或者说被用来投射的剩余价值当作一种“投射”[984]来认识时，客体便失去了它绝对的重要性，因而剩余价值自然在个体中增长，导致强烈的生命感的提升，一种新的势能的产生。上帝即处于最高强度的生命，于是寓身于灵魂之中，也即进入了无意识中。但是，这并不意味着在此意义上上帝完全变成了无意识，所有关于上帝的观念完全从意识中消失了。这只是好比说最高价值转移到了别的地方，以致现在能从内部而并非从外部找到它。客体不再是自主性要素，而上帝却变成了一种自主的心理情结。然而，一个自主性情结总是只有部分的意识性，因为它仅仅在有限的程

度上与自我相关联，自我能整个地包容自主性情结这种状况从不会发生，倘若如此，它就不再是自主的了。从这一刻起，决定性因素不再是给予了过高价值的客体，而是无意识。决定性影响现在被感觉为就发生在自身中，这种感觉产生了存在的统一，意识与无意识相关联，无意识当然在其中占据支配地位。

现在我们必须自我询问，当这种“极乐”的情感出现之时，那就是爱的陶醉吗？[985]在这种类似大梵的极乐（ananda）状态中，由于优势价值存在于无意识中，意识势能逐渐下降，无意识成为了决定性因素，而自我则几乎完全消失了。这种状态不得不使我们一方面联想到儿童的情形，另一方面则联想到原初人的情形，他们都在极大程度上受着无意识的影响。我们可能会满足于说，那种早期天堂般状态的回归即是这种极乐的本因。但是，我们仍然必须弄清楚，为什么这种原初状态是如此特异的极乐。与极乐感相伴随行的是种种欢乐时光，那种拥有流动的生命特征的时刻，那种被阻塞的东西由于抑制的去除而能自由流泄的时刻，那种无需要求我们以有意识的努力去做这事或做那事以寻求出路获得某种结果的时刻。我们都知道这种情境或心情，那时“事情会自行运转”，那时我们无需捏造各种乏味的前提条件来获致喜乐。童年时代是这种快乐难以忘怀的象征，由于不受外在事物的干扰，快乐如暖流从内心流出。“孩童似的”因而是一种独特的内在状况的象征，极乐依赖于它。像孩童一样的意味着拥有一座欲力集聚的宝库，欲力不断从中流泻出来。儿童的欲力流向各种事物；用这种方法他获得了世界，然而，由于对各种事物的逐渐评价过高以致达到在世界中丧失了他自己的程度（沿用宗教的语言）。一旦出现对各种事物的依赖，就必然需要作出牺牲，即撤回欲力，切断外在的联系。宗教的直觉教义力图借此方式将能量重新聚集起来；确实，宗教便演示了欲力在象征中重新集结的过程。实际上，对客体的过高评价与主体的过低价值形成鲜明的对照，这样所导致的退行的流动很自然地会把欲力带回到主体，如果没有意识力的阻碍的话。我们在原初人

所在的每一个地方都发现了和人的天性协调的宗教活动，因为原初人能毫无困难地在各个方面都依循他的本能。他的宗教活动使他能够创造他所需要的魔力，或者使他能够招回在夜间丢失的灵魂。

伟大的宗教的目标表现在“勿属于这个世界”的训喻中，它暗示了进入无意识的欲力的内在运动。其撤回和内倾造成了无意识中欲力的汇聚，可象征地表达为“珍宝”，正如寓言里所说的“昂贵的珍珠”和“原野中的珍宝”一样。艾克哈特对“原野中的珍宝”作了如下解释：

基督说：“天国就像藏在原野中的珍宝。”原野便是灵魂，在那里埋藏着神圣的天国的珍宝。所以，上帝就在灵魂中，所有受造物在灵魂中都得到了极乐。[986]

这种解释与我们的心理学论点相一致：灵魂是无意识的人格化身，那里存放着珍宝，即沉浸于内倾中的欲力，并且被比喻为上帝的天国。这意味着与上帝的永恒的结合，生活在上帝的天国中，或者说生活在这样的状态下，欲力的优势在无意识方面，且决定着意识的生活。无意识中聚集起来的欲力原本投注在客体上，从而使外在世界显得似乎是“全能”的。那时上帝是“外在的”，而现在他却运作于内部了，就像那潜在的珍宝被设想为上帝的天国一样。于是，艾克哈特获得了这样的结论，如果灵魂本身就是上帝的天国，那么它就被设想为一种与上帝相联系的功能，上帝将有能力运作于灵魂中，为灵魂所感受到。艾克哈特甚至称灵魂为上帝的意象（the image of God）。

人类文化学资料和历史资料清楚地显示，灵魂是一种部分属于主体、部分属于精神世界或无意识的内容。因此，灵魂既有世俗的性质，又有幽灵的性质。它既具有原初的魔力也具有原初的神圣力量，因而在文化的较高层次上，上帝与人完全分离开来，被提升到纯粹理想的高度。但是，灵魂绝不会放弃它的中介位置。因此它应被看作主

体与难以接近的深层无意识之间的联系功能。这种运作于无意识深层的决定性力量（上帝）为灵魂所反射，于是，就创造出各种象征和各种意象，而它自身也只是一种意象。通过这些意象，灵魂把各种无意识力量输送给意识；它既是一个接收者，又是一个输送者，一个知觉无意识内容的器官。它所知觉到的是象征。而象征乃是被形塑的能量（shaped energy），是起决定作用的观念，其感染力像精神价值一样巨大。正如艾克哈特所说，当灵魂寓身于上帝中时，并非一种“极乐”状态，因为这个知觉器官被神的原动力所淹没，它绝不是一种幸福状态。但当上帝寓身于灵魂中时，也就是当灵魂变成无意识的容器，使它自身成为无意识的意象或象征时，这才是真正的幸福状态。幸福状态乃是一种创造性状态，正如我们从下述绝妙文字中所看到的：

倘若人们问我，我们为什么要祷告，为什么要斋戒，我们为什么要完成各种各样好的工作，我们为什么要施洗礼，为什么上帝要变成人，那么我将回答，因为上帝可能出生在灵魂里，而灵魂也可能生于上帝中。因此就写下了《圣经》。因此上帝创造了整个世界，上帝可能出生在灵魂里，而灵魂也可能生于上帝之中。所有谷物的最内在的本质是麦子，所有金属的最内在的本质是金子，而所有生物中最内在的本质是人！[987]

这里艾克哈特坦率地断言，上帝依赖于灵魂，同时，灵魂是上帝的发源地。根据我们先前的见解这后一句话并不难理解。灵魂作为知觉的器官能理解无意识的内容，而作为一种创造性功能，它使象征形式中的原动力得以发生。[988]灵魂所产生的意象从意识的理性观点来看是毫无价值的。由于这些意象不能直接运用于客观世界，在这个意义上，它们确实是毫无价值的。第一个具有运用这些意象的可能性的是艺术，如果个人具有这方面的天分的话；[989]第二个具有可能性的是哲学的沉思（speculation）；[990]第三个则是准-宗教，导致异端和教派

的创立；最后，运用这些意象的原动力的第四种方式是于各种放浪形骸中耗费其能量。像我们在本书开头（第25段）所看到的，后两种类型以特别显著的形式出现在诺斯替教的禁欲派（苦行的）和纵欲派（不守节度的anarchic）中。

从适应现实的观点来看，使这些意象获得意识的认识无论如何具有某种间接的价值，因为在人与周围世界的联系中由此而清除了幻想的混杂。但这些意象的主要价值在于它们增进主体的幸福和健康，而不论外在环境如何。能适应当然是一种理想，但却并非总是可能的。在许多情形下适应只是坚韧的忍受。通过对幻想-意象的精心编构（elaboration），这种被动的适应就成为可能的了。我之所以使用“精心编构”一词，主要是因为这些幻想只是一些原初材料，其价值还颇成问题。它们必须经过处理，放置于一种最为精心编构的形式中，以便产生最高的价值。这种处理是一个技术问题，不太适宜在这里讨论。为了清楚起见，我只需谈及两种处理方式：1.还原的方法；2.综合的方法。前者把一切都追溯到原初的本能；后者则将材料演示为造成人格分化的过程。还原的和综合的方法是相互补充的，因为还原到本能便是回归到了现实，事实上是回归到了对现实的过高评价，因此必然导致牺牲。综合的方法在于对象征的幻想的精致化，通过牺牲而造成欲力的内倾。这就产生出一种对待世界的新的态度，它提供了一种完全不同的新的势能。我把这种向新的态度的转化称为超越功能。[991]在这种新生的态度里，先前沉溺于无意识中的欲力现在以主动完成的形式浮现出来了。它相当于生命的再生，艾克哈特将其象征地表现为上帝的诞生。相反，当欲力从外部客体退回而沉入无意识时，“灵魂就在上帝中再生了”。正如艾克哈特所正确地观察到的，这种状态并非极乐状态，[992]因为它是一种否定的行为，一种对生命的背离，一种向“隐蔽上帝”（deus absconditus）的下降，该上帝与那个为白昼所照耀的上帝具有截然不同的本质。

艾克哈特把上帝的诞生说成是一个连续的过程。实际上我们这里正在论述的这个过程是个心理过程，它几乎不曾间歇地无意识地重复着自身，虽然只有当它转向极限时，我们才会意识到它。歌德关于心脏收缩和心脏扩张的观念似乎直觉地抓住了这一点。或许可以十分恰当地说，这是一个生命律动或生命力波动的问题，它通常无意识地进行着。这也可以解释为什么那些现存的用于此过程的术语，基本上不是宗教方面的就是神话方面的，因为这些表达方式主要与无意识的心理事实相关联，而并不——如对神话的科学解释所常常断言的那样——与月亮的盈亏或其他的气象现象相关。因为这首要的是无意识过程的问题，所以作为科学家，若要从隐喻（metaphor）的语言中解脱出来，至少是能够达到其他科学使用隐喻语言的那种程度，他将面临极大的困难。宗教语言力图在自古以来就被神圣化的、具有深厚意义的、美的各种象征里，表达对天性的神秘力量的崇敬，这种崇敬不会因为心理学对这一领域的扩展而有所损害，然而迄今为止，科学却尚未找到通往这个领域的通道。这里，我们只是把各种象征向后（即回归）移动了一点，从而能给它们黑暗的领地带来一线亮光，但却没有屈从于这样的错误观念，认为对于我们面前的为所有时代所困惑的这一同样的谜来说，我们真的创造了比那种纯粹新的象征更为丰富的东西。我们的科学也是一种隐喻的语言，但实际上它比那些古老的神话假设运作得更好，因为它以具体化作为表达的方式，而不是像我们那样借助于概念。

作为受造物，灵魂创造了上帝，因为直到灵魂被造出之前，上帝是不存在的。从那以后不久我就宣布，我是上帝之所以为上帝的原因！上帝被灵魂所赋予：灵魂本身具有他的上帝性。[993]

上帝正在生成并且死去了。[994]

因为所有造物都对他宣告，上帝正在生成。当我仍居留于上帝性（Godhead）的底层和深渊，居留于上帝性的洪流及源泉中时，没有人问我去哪儿或干什么；所有能够向我询问者都不存在。但是，当我流出时，我听到所有造物都在宣称上帝……他们为什么闭口不提上帝性呢？在上帝性中一切都合而为一，对此无人可置一词。只有上帝有所作为；而上帝性无所作为，没有任何东西需要它做，也从不需要它找任何事情去做。上帝和上帝性因有所作为和无所作为而截然不同。当我再次回归于上帝时，我自身更无需去做任何事情，所以我这次的突破比起我的第一次离去来显得更为卓越。因为是我，使所有造物都脱离了它们自身而进入了我的内心，使它们与我合而为一。当我回到上帝性的底层和深渊，回到它的洪流和泉源时，没人问我从哪里来，问我向哪里去。没有人会在意我。因为上帝死去了。[995]

从这几段引文我们看到，艾克哈特区别了上帝（God）和上帝性（Godhead）；上帝性是全体（All），它既不知晓自身也不拥有形体，而上帝则是一种灵魂的功能，正如灵魂是上帝性的一种功能一样。显然，上帝性是一种无所不在的创造力量，或用心理学的术语来说，它是创生性的本能，这种本能既不知晓又无自身的形体，完全可以同叔本华的普遍意志（universal Will）相比较。但上帝则表现为上帝性与灵魂所产生的结果。像所有造物一样，灵魂对他“宣称”：上帝存在于灵魂与无意识的区分中，因知觉到无意识的原动力而存在；一旦灵魂沉浸于无意识原动力的“洪水和源泉”中，上帝就不再存在（他死去了）。因此，艾克哈特说：

当我从上帝那里流出时，万物皆宣称说：“上帝存在！”但是这不能使我得到极乐，因为由此我把自己仅仅认作一个受造物。但是在我突破（break through）的过程中，我处于虚空的位置，掏空了上帝的意志，使他的造化空无其事，甚至上帝本身也是空无——于是我超出了所有造物，于是我既不是上帝也不是受造之物：我就是我之所

是，无论现在还是将来，我将永远持存！然后我获得一股推力，带我高翔于天使之上。凭借这股推力，我变得如此富裕，以致上帝对我来说已算不了什么，甚至他作为上帝的所有一切，他鬼斧神工的所有造化都算不了什么；因为在此突破中我已获得了我和上帝共有的一切。我就是我之所是，我无需增多也无需减少，因为我是一个无需变动的变动者，我能变动一切。上帝在人类这里不再有任何立足之地，因为通过人的空无，人重新赢回他永恒之所是，且将永远保留下来。[996]

“流出”意味着，出现在灵魂诞生的观念形式中的、对无意识内容和无意识原动力的知觉。这是将无意识原动力有意识地区分开来的行为，也就是把作为主体的自我与作为客体的上帝（=原动力）分离开来的行为。这样，上帝“变了”。但是，当这种“突破”通过把自我与世界分割开来而消解了自我与上帝的分离，使自我再次变得与无意识原动力合一时，作为客体的上帝就消失了，缩减成了与自我毫无区别的主体。换句话说，自我作为较迟分化出来的产物，与原动力的整一（All Oneness，原初人的神秘参与）再度结合起来了。这就是所谓的沉浸于“洪流和泉源”中。这与东方观念极其相似是十分明显的。比我自己更有能力的著作家们已充分地阐述了它们。在直接交流缺失情况下，这种平行的相似性证明，艾克哈特所一直在思考的集体心理的深层，它们无论在东方还是西方都是共通的。这种没有共同的历史背景却能作出同样的解答的普遍基础，它以上帝的能量概念的形式潜在于原初心理之中。

这一向原初本性的回归与向史前心理状况的神秘退行，对于所有宗教而言是共同的，在那里，那些驱动的原动力尚未被抽象观念所僵化，仍然是一种活生生的经验，无论它表现在澳洲原住民[997]的与图腾合一的仪式中，还是表现在基督教神秘主义者的迷狂中。这一退行的过程重建了与上帝合一的原初状态，产生了新的势能。尽管这种状态

或许是不可能的，但它却是一种留下深刻印象的经验，通过复活个体与作为客体的上帝的关系而重新创造了世界。

论及上帝-象征的相对性，倘若疏忽提及那位孤独的诗人赛勒修斯（Angelus Silesius）[998]——他的悲剧命运被认为既与他的时代也与他自身的内在幻觉无关——那么我们就难以胜任我们的任务了。艾克哈特耗费心思往往以枯涩的理性语言所努力表达的东西，赛勒修斯则唱响在他感伤而亲切的诗句中，诗歌描述了上帝与素朴的天真的关系。他的诗句为此歌唱道：

我知道没有我

上帝一刻也不能活；

如果我死了，他也

只能一命呜呼。

上帝不能没有我

否则只能创造一条可怜的蠕虫；

如果我不和他同甘共苦

毁灭注定是他的命运。

我像上帝一样伟大，

上帝像我一样渺小；

他休想高高在上，

我也决不委身其下。

上帝是我心中的一把火

是我使他发出光亮；

我们的生命休戚与共，

分离就是我们末日的来临。

上帝爱我甚于爱自身

我的爱与他同等分量，

无论他给予我什么恩赐

我都必给他同等报答。

他是上帝我是凡人，

我们确实彼此区分；

他的渴望我能满足，

我有需要他来救助。

如果我们刻意追求一切，

这位上帝就同情我们；

如果我们不完成自己的使命，

他便仇视我们。

上帝就是上帝，

我就是我自己；

其实你如果认识一个，

你就认识了他和我。

上帝和我同在，

我们时刻形影不离；

我是他的仁慈和光亮，

他是我的启明星。

我是上帝栽培的葡萄树，

他十二万分地珍爱；

我所结出的果实，

就是上帝这个神圣的幽灵。

我是上帝之子，他的儿子，

上帝也是我的宝贝；

我们两个合而为一，

既是儿子又是温柔的父亲。

为了照亮我的上帝

我一定是阳光；

我的光束一定照射在

他那平静而无边的大海。[999]

倘若认为诗句中这些大胆的思想以及艾克哈特的那些观念只不过是一些意识沉思的碎片，那将是极其荒谬的。这些思想总是有意义的历史现象，它们从集体心理的无意识潜流中滋生出来。在意识的阈限之下，还有其他成千上万无以名之的类似思想和情感与它们一起列诸幕后，随时准备开启新时代的大门。从这些大胆的观念中，我们倾听到了集体心理的声音，它们以沉静的自信和自然律般的坚定，带来了精神的转变与更新。无意识潜流从基督教改革运动中浮现出来。基督教改革运动在很大程度上废黜了教会作为拯教的施与者地位，重新再建了个人与上帝的关系。上帝观念客观化的至上权威已经消失，从此以后，上帝观念变得越来越主观化了。这一主观化过程的必然结果是教派的四分五裂，其最极端的后果是个人主义，体现了一种新的与世界分离的形式，其所导致的再度沉没于无意识原动力中乃是其直接的危险。对“金发碧眼兽”（blond beast）的崇拜就产生于这一发展，撇开别的不讲，它把我们的时代和其他的时代区分开来了。但是，一旦这种沉没于本能的情形发生，就势必出现补偿，补偿来自对纯粹原动力的混沌状态的日益增强的抗拒，来自对形式与秩序的渴望。面对潜在的心理洪流，灵魂必须创造出那种能攫获并表达这种原动力状态的象征。这一集体心理的过程被诗人与艺术家所感受或直觉到，他们的主要创作源泉即是对无意识内容的知觉，他们的心智视域是如此开阔，以致足以感受到时代的关键问题，至少是感受到问题的外在方面。

第五节　斯比特勒和解象征的本质

斯比特勒的普罗米修斯标志着一个心理的转折点：他描述了先前相和解的对立双方的严重分裂。作为艺术家和灵魂的仆人的普罗米修斯从人类世界中消失了；而完全屈从于无灵魂的道德惯例的社会则交付给了河马巨兽（Behemoth），它象征着陈腐理想所导致的有害的和毁灭性的影响。在此时刻，潘多拉——灵魂——创造了无意识中的拯救的宝石，但它并不能造福于人类，因为人们不理解它。只有通过普罗米修斯的介入，情况才会有所好转，普罗米修斯凭借其洞察力和理解力，首先使少数人觉醒，然后使许多个体感受到。斯比特勒的这部著作植根于作家的私人生活，这几乎是毋庸置疑的。但是，如果它仅只是对纯粹个人经验的诗意编构，那么它将缺乏普遍的有效性和永久的价值。然而因为它不仅仅是个人的，而且也涉及斯比特勒对我们时代的集体问题的亲身经验，因而能获得普遍有效性和永久价值。它的初次问世受到大众冷落是必然的，因为在任何时代，大部分人只求维护和颂扬现状，因而促成了那些有创造力的心灵所极力寻求避免的灾难性后果。还有一个重要问题需要探讨，即珠宝或再生的生命象征的本质，它被诗人预示为将会带来欢乐与解放。我们已经用众多文献证明了宝石的“神圣”本质，这清楚地意味着象征包含了新的能量释放的可能性，即囚禁于无意识中的欲力的释放。象征总是表明：在某种诸如此类的形式里，一种新的生命的显现将成为可能，使生命从囚禁和世界性-困乏中释放出来成为可能。通过象征而从无意识中释放出来的欲力显现为获得新生的神，或者说实际上的新神；例如基督教中的耶和华转化成了具有更高的、更为精神化的道德的慈祥的圣父。神的再生的主题十分普遍，或许为大多数读者所熟悉。谈及宝石的救赎力量，潘多拉说：“瞧啊！我听说有这样一批人，他们充满了悲哀，令人怜悯，我想到这么一件礼物，如果你应允的话，我就可以用它来抚慰和减轻他们的许多痛苦。”[1000]遮蔽“神童”的树叶唱道：“这里有的是现在、福佑和仁慈。”[1001]

“神童”（the wonder child）传递的是爱与快乐的信息，正如基督诞生时的那种极乐的状态。而向太阳女神的致意，[1002]以及无论多么遥远的人都在那一诞生的时刻变成“善的”并获得极乐这样的奇迹，[1003]则是佛陀诞生的特征。关于“神性的极乐”，我只打算引述下面这段颇具意味的文字：“或许每个人都会再次遇见那些意象，他一度将它们看作闪烁微光的未来的梦中的孩童。”[1004]这清楚地证明，童年的幻想会努力寻求实现；这些意象并未消失，而是再现于成熟的成年期，它们将被付诸实现。正如巴尔拉赫（Barlach）的老库勒（Old Kule）在《死寂的时日》（Der tote Tag）中说：

当我夜半躺下时，黑暗的枕头使我焦虑，不时使我产生一道灵光，它的回响，历历在目，不绝于耳；在我床的周围站立着许多具有灿烂前景的可爱的人影。它们是呆板的，但却有光彩照人的美丽，依旧沉睡；然而，唤醒这些美丽人形的人将会为世界创造一个动人的形象。谁能这样做，谁就是英雄……他们不站在阳光下也不站在太阳可以照亮的地方。但是某一时刻他们将会而且必然会从黑夜之中站出来。使他们在阳光下站立起来将是多么伟大的事业！他们将在那里活着。[1005]

像我们将看到的，埃庇米修斯也渴望宝石这个意象；他在关于赫拉克里斯（Heracles）（一位英雄！）雕像的演讲中说：“这就是雕像的意义……一块将在我们头上闪闪发光的宝石，一块我们必定要赢得的宝石。”[1006]但是，当宝石遭到埃庇米修斯拒绝后带到教士面前时，他们就正像埃庇米修斯所做的那样充满了对宝石的渴慕之情，他们歌唱道：“啊，来呀！啊，我的神！带着你的恩典。”然而，当神圣的宝石再次呈现于他们面前的那一时刻，他们却拒绝接受它且大加辱骂。教士所唱的这些赞美诗能很容易被看作新教徒的赞美诗：

活生生的神灵，再度降临

你这真正永恒的上帝！

你的权力决不会随意下降，

让我们永远居于你的住所；

所以神灵，欢乐与光明，

永居我们心中，甚至那全是黑夜之处。

……

你这力量和权力的神灵，

新的精神的上帝赋予了你，

当受到诱惑的时刻你拯救了我们，

为上天堂你使我们完美。

在拼搏的战场上你武装了我们，

使我们绝不会屈服。[1007]

这首赞美诗证实了我们前面的讨论。它完全与埃庇米修斯式创造的理性主义本质相一致，同样也与那些歌唱这类赞美诗的教士相一致，他们拒绝新的生命精神和新的象征。理性必总是以某种理智的一贯的逻辑的方式寻求问题的解决，在所有正常的情境下这当然是可以成立的；但它并不适合那种真正重大的和决定性问题出现的情形。它不具有创造象征的能力，因为象征是非理性的。当理性的解决方式被证明是一条死巷时——像它在某一时期后通常所做的那样——问题的解决便出现在理性所无法预料的那一面。（“拿撒勒[1008]还能出什么

好的吗？”《约翰福音》第1章，第56节）例如，这就是潜在于弥赛亚预言中的心理学法则。预言本身即是无意识中对事件所显现的征兆的投射。因为解决方式是非理性的，救世主的降临总是与一种非理性的、不可能的状况——圣母玛利亚的怀孕（《以赛亚书》第7章，第14节）——紧密相联。像许多其他预言一样，这一预言从两个方面显现出来，如在《麦克佩斯》（Macbeth，第4幕第1场）中：

麦克佩斯永远不会战败

除非有一天勃南的树林

会冲着他向郊西嫩高山移动。

救世主的诞生即救赎象征的出现发生在人们不曾预料的时刻，在最不可能发生的地方。所以《以赛亚书》（第53章，第1—3节）说：

我们所传的有谁信呢？耶和华的臂膀向谁显露呢？

他在耶和华面前生长如嫩芽，像根出于干地：他无佳形美容；我们看见他的时候，也无美貌使我们欣羡。

他遭鄙视，被人厌弃；多受痛苦，常经忧患；他遭鄙视，我们对他掩面而不顾；我们对他全无敬意。

拯救的力量不仅出现在从来不曾预料的地方，而且也以一种从埃庇米修斯式观点来看十分不受欢迎的形式出现。当斯比特勒描述对象征的拒绝时，我们注意到他的用词，他几乎不可能有意识地借用于《圣经》。非常可能的是，他从那种预言家和有创造力的艺术家所唤起的拯救的象征中汲取同样的源泉。

救世主的出现意味着一种对立的和解：

豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧；少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引它们。牛必与熊同食；牛犊必与小熊同卧，狮子必吃草与牛一样。

吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口，断奶的孩子必摁手在毒蛇的穴上。[1009]

救赎象征的性质即儿童的性质[1010]（斯比特勒称为“神童”）——童稚性或不带任何预设的态度乃是象征的真正本质和功能所在。童稚的态度必然使它以另一种指导原则来取代固执己见的理性意向，就其效力而言它既具有至高无上的力量又是神圣的。既然它具有非理性的本质，那么这种新的指导原则就以一种奇迹的形式显现出来：

因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们；政权必担在他肩头上；他名称为奇妙、策士、全能的上帝、永在的父、和平的君。[1011]

这些荣耀的称号构成了救赎象征的基本特征。它“神圣”效力来自无意识中不可抗拒的原动力。救世主总是一位被赋予使不可能成为可能的有魔力的形象。象征总是一条中间道路，对立双方沿此道路一起走向一种新的运动，就像久旱之后流出甘泉的河道。问题解决之前的张力类似于《以赛亚书》中的“怀孕”：

妇女怀孕，临产阵痛，在痛苦之中喊叫；耶和华啊，我们在你面前也是如此。

我们也曾怀孕疼痛，所产的竟和风一样。我们在地上未曾行什么拯救的事，世上的居民也未曾败落。

（你的）死人要复活，（我的）尸首要兴起。[1012]

通过救赎的行为，无生命的死的东西复活了；用心理学的话来说，即那些休眠的和未开发的功能，那些失去作用的、受到压抑的、遭人蔑视的、被贬低的等等心理因素，都突然爆发出来，获得了生命。正是这些被过低评价的功能，它们受到已分化的功能的致命威胁，现在使生命得以延续下去。[1013]这一主题再次出现在《新约全书》关于万物复兴的观念中[1014]，这是遍及世界的关于英雄神话的各种版本中一种更高的发展形式，在那些神话中，当英雄从鲸鱼腹中出来时，不仅带出了他的父母，而且也带出了那些先前被这个妖怪吞下的所有同伴——弗洛比尼斯（Frobenius）称之为“普遍的摆脱”[1015]。这种与英雄神话的联系后来被保留在《以赛亚书》的三行诗中：

到那日，耶和华必用他刚硬有力的大刀

刑罚海中怪兽（leviathan），就是那快行的蛇，刑罚海中怪兽，

就是那曲行的蛇；并杀死海中的龙。[1016]

随着象征的诞生，欲力向无意识的退行停止了。退行转变为前行，压抑让位于发泄，母性深渊的诱惑被破除了。在巴尔拉赫的戏剧《死寂的时日》中，当老库勒说他唤醒的那个沉睡着的意象将成为英雄时，母亲回答他说：“英雄必须首先埋葬他的母亲。”[1017]我在早期的一部著作中[1018]曾以翔实的材料论述了“母龙”（mother dragon）的主题，所以在这里就不再赘述了。《以赛亚书》第35章第5节还描述了往昔不毛之地中新的生命兴盛和富饶的情景：

那时瞎子的眼必睁开，聋子的耳必开通。

那时瘸子必跳跃像鹿，哑吧的舌头必能歌唱：在旷野中必有水发出，在沙漠必有河涌流。

发光的沙（或作蜃楼）要变为水池，干渴之地要变为泉源：在野狗躺卧之处，必有青草、芦苇，和蒲草。

在那里必有一条大道，称为圣路；污秽的人不得经过。必专为赎民行走，行路的人虽愚昧，也不致迷失。

救赎的象征是一条宽阔的大道，一条生命毫无折磨和痛苦就能沿此向前迈进的大道。

荷尔德林（H?lderlin）在《普特茅斯》（Patmos）中说：

上帝在近旁

却难以把握。

但危险所在之处，

拯救亦随之而至。

这听起来似乎是说上帝的临近是一种危险，即欲力在无意识中的集聚对意识的生命来说似乎是一种危险。事实上确实如此，因为欲力被投入无意识的越多——或者更准确地说，欲力自行投入无意识的越多——那么它的影响或势能就越大：这意味着那些完全遭到拒斥的、被废弃的、已极度衰弱的功能的可能性——自许多世代以来其功能的可能性便已经丧失——再度获得了生命，开始对意识心灵施加不断增长的影响，尽管意识对此进行绝望的抵抗，试图透视到到底发生了什么。救赎的因素是象征，它能包含意识与无意识，使它们两者统一起来。因为当可受意识支配的欲力用于功能的分化被逐渐消耗殆尽而越来越难以获得补充时，内在分裂的征兆便会日益增加，就会出现一种无意识内容所导致的淹没一切和毁灭性的日益增长的危险；但是在这所有时刻，象征也在不断发展，它注定要解决这一冲突。无论如何，

象征与来自无意识方面的危险和威胁是如此的紧密相关，以致彼此很容易混淆，或者说象征的显现可能实际上唤起罪恶和毁灭的趋势。在所有事件中，救赎象征的显现都与毁灭与破坏紧密相联。如果旧的不逐渐死亡，新事物就不会出现；如果旧事物没有成为新事物道路上的致命阻碍，它就不可能也无须彻底根除。

这种心理对立的自然结合可以在《以赛亚书》中找到，在那里（第7章，第14节）我们被告知，处女怀孕生子了，孩子取名叫以马内利（Immanuel）。有意味的是，以马内利（救赎的象征）意指“上帝与我们同在”，即与无意识潜在原动力的结合。随后的诗行显示了这种结合所预示的东西：

因为在这孩子还不晓得弃恶择善之先，你所憎恶的那二王之地必致见弃。

耶和华对我说：“你取一个大牌，拿人所用的笔，写上玛黑珥沙拉勒哈施罢斯[1019]（即‘掳掠速临，抢夺快到’的意思）。”

我以赛亚与女先知同室，她怀孕生子，耶和华就对我说：“给他起名叫玛黑珥沙拉勒哈施罢斯。因为在这小孩还不晓得叫父叫母之先，大马士革的财宝和撒玛利亚的掳物，必在亚述王面前搬了去。”

耶和华又晓谕我说：“这百姓既厌弃西罗亚（Shiloah）[1020]缓流的水……因此，主必使大河翻腾的水猛然冲来，就是亚述王和他所有的威势，必漫过一切的水道，涨过两岸；必冲入犹大，涨溢泛滥，直到颈项。以马内利啊，他展开翅膀，遍满你的地。”[1021]

在我的早期著作[1022]中，我已经指出过，神的诞生受到巨龙、洪水的危险和虐杀孩童的威胁。从心理学角度来看，这意味着无意识潜在的原动力可能突然爆发而淹没了意识。对以赛亚来说，危险来自以

那位以无上的威权与敌意统治国家的外来国王。当然，由于完全投射的缘故，以赛亚所面临的问题不是心理的而是具体的问题。相反地，在斯比特勒那里，问题从一开始就属于心理方面，所以完全脱离了具体的客体，然而它是以很类似于《以赛亚书》中的形式来表现的，虽然这并非有意识地借用。

救世主的诞生相当于一次大灾难，因为一种新的强有力的生命正是涌现于似乎没有任何生命、力量或进一步发展的可能性的地方。它从无意识中流出，即来自于不为人知的、所有理性主义者认为根本就不存在的心理部分。正是从这个受到怀疑和遭到拒斥的领域，出现了新的能量流动、生命的更新。但是这个受到怀疑和遭到拒斥的生命的源泉是什么呢？它包含所有那些因为与意识价值水火不相容而受到压抑的心理内容——所有那些丑恶的、不道德的、错误的、不合适的、无用的东西；也就是意指所有那些与个体密切相关的于此时此刻或彼时彼刻显露过的东西。现在这里存在着一种危险，即这些以全新而又奇妙的外观重新出现的东西，可能对个体带来如此大的冲击，以致使他不是忘记就是拒绝承认所有他先前的价值。他先前所蔑视的一切现在成了至高无上的原则，先前是真理的东西现在变成了谬误。这种价值的颠倒类似于一个国家所遭受的洪水的毁灭。

因此，在斯比特勒那里，潘多拉的天国的礼物给国家与他的居民带来了罪恶，正如在古代神话中那样，当潘多拉打开她的盒子时，疾病等灾难涌现出来，蹂躏了大地。[1023]理解到这一点，就知道我们为什么必须如此这般的来考察象征的本质。首先发现宝石象征的是农夫，正如牧羊人最先向救世主致意一样。他们把宝石拿在手中反复掂量着，仔细观察揣摩，“直到最后他们完全被它那奇怪的、不道德的、不正当的外观惊得发呆”。[1024]当他们把它交给国王埃庇米修斯考查，他的良心（他把良心藏在衣柜里）急促地跳出来落到地板上，又极度惊恐地“带着难以置信的疑惑”藏到床底下去了。

此时，良心像一只逃窜的螃蟹，带着恶毒的眼睛盯着，充满敌意地挥舞着它那交错的钳爪，从床下往外窥视，埃庇米修斯越是把这个意象（宝石）推到良心的面前，它就越是带着厌恶的姿态向后退缩。就这样它静静地蜷缩着，一个字甚至一个音节也不吐露，无论国王用尽各种招数来乞求、哀告和哄骗都无用处。[1025]

很显然，良心对新的象征极度厌恶。所以，国王吩咐农夫们把宝石带给教士。

但是，高级教士（Hiphil-Hophal）刚一瞥见这块宝石，就因厌恶而全身颤抖，好像要避免遭到重击似的，把手护在前额上，叫喊道："快让这东西滚蛋！它浑身充满了反抗上帝的邪气，它内心深处隐藏着肉欲，它眼睛里流露出傲慢无礼。"[1026]

于是，农夫们把宝石带到了学院，教授们发现它缺乏"情感与灵魂，此外，还缺乏庄重，基本上没有主导思想"[1027]。2最后，金匠发现这宝石是假造的，只是一块普通金属。在集市上农夫们希望卖掉这块宝石，警察却把它抢了过来，大声喊道：

你体内没有心肝，你灵魂中没有良知吗？你怎么竟敢在众日睽睽之下暴露这放荡淫邪的、恬不知耻的赤裸之物？……你快快带着它滚蛋吧！如果你让我们纯洁的孩子和清白的妻子看见了它而玷污了他们的灵魂，魔鬼会拖了你去！[1028]

诗人把象征描述为古怪的、不道德和不正当的东西，与道德情感相悖，也拂逆了我们有关精神和神圣的观念；它诉诸于肉欲，败坏风俗，因唤起性欲幻想而对公众道德造成严重的威胁。为这些特性所界定的东西明显地与我们的道德价值和审美判断相对立，因为它缺乏更高级的情感-价值，"主导思想"的缺失则暗示着它的理智内容的非理性化。"反对上帝"这个裁决也许正与"反基督教"相对应，因为这

段情节既不是发生在遥远的古代也不是发生在东方。这些特征使象征成了劣势功能的代表，成了未被认识的心理内容的代表。虽然任何地方都没有描述过它，很明显，这个意象是一个裸露的人类形象——一个“有生命的形式”（“living form”）。它表达了应成为人之所是的绝对自由，也表达了应成为人之所是的责任。它是一个人所想望成为的人的象征，是出自天性而非某种人为理想所塑造的道德美和审美感的完满状态。将这一意象带到当今人类的眼前，所能产生的唯一效果，就是解放他身上所有那些被束缚的和虽生犹死的东西。倘若人身上仅有一半被文明化，而另一半仍旧是野蛮的，那么他所有的野蛮性将会被唤起，因为一个人的憎恨总是集中在那种使他意识到自身劣根性的东西上。因而宝石的命运铭刻下它见诸于世的那一时刻。第一个发现它的哑巴牧羊少年被愤怒的农夫们打个半死，他们最终把宝石“猛掷”在街路上。这样，救赎的象征便走上了它短暂但却典型的历程。毋庸置疑，这与基督教的受难主题相类似，宝石的救赎性质进一步为这一事实所证实，它每千年仅出现一次。无论救世主还是佛陀的现身，都是罕见的现象。

宝石的结局是富有神秘色彩的：它落入了一个四处流浪的犹太人手中。“这并不是个属于这个世界的犹太人，他的装束令我们惊异万分。”[1029]这个特殊的犹太人只能是阿哈修勒斯（Ahasuerus），他拒绝接受真正的拯救者，现在和当时一样，他偷了这救赎的意象。有关他的故事是中世纪晚期的基督教传奇，它的形成最早可追溯到13世纪。[1030]从心理学角度来看，它源自于那种在基督教对待生命与世界的态度里找不到发泄机会因而受到压抑的人格因素或欲力成分。犹太人往往是这些成分的象征，这说明了中世纪疯狂迫害犹太人的原因。仪式屠杀（ritual murder）的观念是以尖锐的形式对拒绝拯救者的投射，因为人们总是把自己眼中的“刺”看作他兄弟眼中的“梁”（把自己身上的小缺点看作他人身上的大缺陷）。仪式屠杀的观念在斯比特勒的故事中也起了一定的作用——犹太人偷走了来自天堂的神童

（宝石）。这是对一种隐约的知觉的神话化投射，所知觉到的是，拯救者的救赎活动总是遭到无意识中所出现的未获拯救的因素的阻碍。这种未获拯救的、未驯服的、野蛮的因素只能处于囚禁下而无法获得自由，它们被投射在那些拒不接受基督教的人的身上。这就出现了一种无意识的意识状况，人们并不愿意承认这种难驾驭的因素的存在情形——因而将它投射出去了，实际上它是我们自己身上的一部分，总是竭力逃脱基督教的驯化过程。这个不得安宁的四处流浪的犹太人形象即是这种未获拯救状况的具体化。

这一未获拯救的因素立刻吸取了新的光亮、新的象征的能量。这就是我们在上文（第449段及以下段）所论述的象征对整体心理产生影响的另一种表达方式。它唤醒了所有受压抑的和未被认识的内容，就像它唤起了斯比特勒所说的“市场的警卫”一样；它对高级教士（Hiphil Hophal）也具有同样的作用，由于对他自己的宗教的无意识抗拒，他立即强调了新象征亵渎神灵和肉欲的性质。在对宝石的拒斥中所显露的感情正与被压抑的欲力的数量相一致。随着对这个纯洁的天堂的礼物的道德贬损及其向教士和警卫肉欲的幻想的转化，仪式屠杀便宣告完成了。然而象征的显现并非全无价值。虽然它纯粹的形式并未被接受，但却完全吸引了那种无意识的古代的和未分化的力量（为河马巨兽所象征化地表现），努力获得了意识道德和审美观念的支持。由此，对立状态（enantiodromia）出现了，迄今为止有价值的转变为无价值的，先前的善转变成了恶。

处于埃庇米修斯统治下的善的王国长久以来与河马巨兽的王国相敌对。[1031]河马巨兽和海中怪兽[1032]是来自《旧约·约伯记》中的两个为人熟识的上帝的妖怪，象征上帝的至上威权。作为猛兽的象征，它们体现了人类本性中相类似的心理力量。[1033]耶和华说（《约伯记》第40章，第15节及以后节）：

你且观看河马，我造你也造它。它吃草与牛一样。

它的力气在腰间，能力在肚腹的筋上。

它摇动尾巴如香柏树，它大腿的筋互相联络。[1034]

它的骨头好像铜管，它的肢体仿佛铁棍。

它是上帝的创造的开端（He is the beginning of the ways of God）……

我们必须认真领会这些话。这种纯粹的原动力是“上帝的创造的开端”，也是耶和华的创造的开端，在《新约》中他抛开了这种形式，在那里他不再是自然神了。从心理学角度来看，这意味着，集聚于无意识中的欲力的兽性方面持久地受到基督教态度的抑制；上帝的一半受到压抑，或者记入了人的名下，最终完全指派到邪恶的领域中去了。因此，当无意识的原动力开始涌现，当“上帝的创造”开始时，上帝就以河马巨兽的形式出现了。[1035]有人甚至会说，上帝把自己扮成了魔鬼的形状。但这些道德评价只是视觉幻象：生命的力量超越了道德判断。艾克哈特说：

所以如果我说上帝是善的，这不是事实：我才是善的，上帝并不是。我要进一步说：我比上帝更善！因为只有善的才能成为较好的，只有较好的才能成为最好的。上帝不是善的，所以他不能成为较好的；既然他不能成为较好的，因而也就无法成为最好的。这三个等级：“好”、“较好”、“最好”确实离上帝很遥远。他居于它们之外。[1036]

救赎象征的直接效果是对立之间的和解：埃庇米修斯的理想王国与河马巨兽的王国和解了。也就是说，道德意识与无意识内容以及与无意识内容相联系的欲力结成了危险的联盟。“上帝的孩童”这一人

类的最高价值——没有这些价值，人就只是一个动物——现在被委托给埃庇米修斯照看。但是，与埃庇米修斯的无意识对立面的和解带来了破坏和洪水的危险——意识的价值很易于被无意识原动力所淹没。如果宝石，即自然的道德与美感的意象被真正接受且受到重视，而不是隐藏在我们“道德的”文明幕后，煽动起所有猥亵的东西，那么，尽管与河马巨兽相联合，圣子们也不会受到危害，因为埃庇米修斯有能力识别有价值的与无价值的东西。但是，由于象征的出现没有被他片面的、理性主义的、扭曲了的精神所接受，所以每一种价值标准都失效了。然而，当对立的和解出现在较高的层面上时，洪水与毁灭的危险必然随之而至，因为极具特征的是，相悖谬的倾向也在“正确观念”的掩护下悄然潜入了。甚至邪恶与危害也能被理性化而成为审美的。所以意识价值被用来与纯粹的本能和愚昧做了交易——圣子们一个接一个地送给了河马巨兽。他们为先前的仍是无意识的原初的、野蛮的倾向所吞灭；因而河马巨兽与海中怪兽建造了一条无形的鲸来作为它们力量的象征，与此相应的是作为埃庇米修斯式王国的象征的鸟。鲸作为深海动物，是吞噬性的无意识的普遍象征；[1037]鸟作为天空这个光明王国的居民，是意识思想的象征；[1038]也是理想（飞翔）和圣灵（鸽子）的象征。

由于普罗米修斯的干预，使善最终免于灭绝。他从敌人的强权下救出了最后一位圣子——救助者梅西亚（Messias）。梅西亚成了神圣王国的继承人，这时，普罗米修斯与埃庇米修斯这两个分裂的对立面的人格化身相结合了，退隐于他们“土生的山谷”中。两人都被解除了统治权——埃庇米修斯被迫放弃了权利，而普罗米修斯则因为他从不争夺权力。用心理学的语言来说，也就意味着内倾与外倾，不再成为唯一的支配性原则，因而心理分裂便中止了。取代他们的是一种新的功能的出现，那个长久沉睡的圣子梅西亚就是其象征的表现。梅西亚是调停者，将对立面统一起来的新的态度的象征。他是个儿童，一个孩子，古老原型的混沌状态（puer aeternus），用他的青春欢呼所

有失去的东西的新生与复归（Apocatastasis）。潘多拉以意象的形式带给人类并遭到人类拒绝的东西变成了人类毁灭的祸根，而这一切在梅西亚这里都获得了实现。这种象征的结合通常可在分析心理学实践中遇见：出现在梦中的象征因为我们上面所描述的原因而遭到抵制，甚至引起相应于河马巨兽的入侵那样一种敌对的反应。冲突的结果导致人格的平均低下，低下到自出生以来所呈现的基本特征上，使成熟的人格维持着与童年的能量来源的联系。但是，像斯比特勒所表明的那样，最大的危险倒不在于象征的被接受，而是在于象征所唤起的本能被理性化，且置于传统思维方式的支配下。

英国神秘诗人布莱克[1039]说：“人类分成两大类……丰产者（the Prolifc）[1040]和吞食者（the Devouring）[1041]……宗教总是努力于调和这二者。”[1042]布莱克的这番话十分简洁地概括了斯比特勒的基本观点，也完全概括了我们的上述讨论，我以此来作为本章的结束。如果我过分地阐述了它，那是因为希望对斯比特勒在《普罗米修斯与埃庇米修斯》中对我们所提出的大量同样的观点作出充分公正的评价，正如讨论席勒的《审美书简》时所做的那样。我尽可能地把自己限制在实质的问题上；确实，我不得不删去了关于这些问题的大量材料，我曾经十分关注于对这些材料的详尽阐释。

第六章　心理病理学中的类型问题

现在，出现在我们面前的是一位精神病学家的著作，他尝试从令人困惑的各种精神扰乱现象中挑选出两种类型来，这些精神扰乱现象一般归类于“心理病态的低级状态”（Psychopathic inferiority）。这个非常广泛的归类包括所有无法列入真正的精神疾病的那些心理病理的边缘状态，亦即所有那些心理症的和所有退化的状态，诸如理智的、道德的、感情的以及其他方面的心理低级状态。

这是格罗斯（Otto Gross）所进行的尝试，他在1902年发表了题为《大脑的次生功能》（Die Zerbrale Sekund?rfunktion）的理论研究。将他引入两种心理类型观念的是这部作品的基本假设。[1043]虽然他用以讨论的经验材料取自心理病态低级状态的范围，但是他所获得的洞见没有理由不能被带进更广阔的正常心理领域。心理失衡状态为研究者提供了以近乎过度清晰的视野来观察某些心理现象，而这在正常的范围内通常只能被隐约地感知到。异常状态的行为有时就像一台放大镜。像我们将看到的，格罗斯自己在他的最后一章中也将他的结论延伸到了更广阔的领域。

格罗斯把“次生功能”（secondary function）理解为“原初功能”（primary function）出现之后脑细胞开始活动的过程。原初功能相当于细胞的实际运作，即产生出确定的心理过程，例如观念的产生。这种运作乃是能量的过程，或许是一种化学压力的释放；换句话来说，是一种化学分解（chemical decomposition）的过程。在这种剧烈的释放之后——格罗斯称之为原初功能，次生功能就开始运作了。次生功能是一个复原的过程，一种借助同化（assimilation）的

再建。其运作所需时间的长短，取决于先前能量释放的强度。当其开始运作时，细胞正处于不同于先前的状态，处于一种兴奋刺激的状态，这种状态对后续的心理过程不可能不产生影响。那些高调值的（highly toned）和满载感情的心理过程，由于能量释放的强度较大，因而次生功能统辖下的复原期也就跟着延长了。格罗斯认为，一般说来，次生功能对心理过程的作用，在于能对后续的联想线路产生特定而明显的影响，在这个意义上，它将联想的选择范围限定在原初功能所体现的“主题”或“主导观念”上。确实，在我与几位学生合作的经验性著作中，我能用统计方法证明，持续言语现象（perseveration）是紧随带有较高情感-调值的观念系列之后出现的。[1044]我的学生埃贝切威勒（Eberschweiler）在有关语言组成的研究中，也由语言的部分相应（assonances）和凝集作用（agglutinations）证明了这同样的现象。[1045]此外，从病理学的经验也可知道，持续言语现象怎样频繁地出现在严重脑部病变的病例中，如中风、脑瘤、萎缩及其他的退化状态。这种持续言语现象正可归因于前面所说的复原过程的受到阻碍。因此格罗斯的假说是有其极大的可取之处的。

由此自然生发的问题是：是否存在这样的个体以至类型，他们的复原期或者说次生功能持续的时间要比别人长？如果是的话，某些特殊的心理是否也可归因于此？较短期的次生功能在既定时间内对连续联想所产生的影响，要明显小于较长期的次生功能。因此其原初功能能较为频繁地运作。处于这种状况下的心理图像显示了一种持续的快速更新的对行动和反应的准备状态，显示了某种心理错乱（distractibility），一种朝向表层联想而非深层联想的倾向，就联想被认为应该有意义而言，由此产生的联想是过于简洁的且支离破碎的。另一方面，许多新的主题挤在同一个时段出现，其中却没有任何一个得到强调或受到清晰的关注，以致各种不同价值的异质观念都被放到同一个平面上去，给人一种威尼克（Wernicke）所说的“观念齐

平”（levelling of ideas）的印象。原初功能快速地一个接一个出现，使得观念本身的感情价值完全得不到真正的体验，造成了感触性的肤浅。但是，这同时也使态度的迅速调适与改变成为可能。具体的思想过程或抽象过程自然会由于次生功能这样的简缩而受到伤害，因为抽象运作要求对众多的初始观念及其后续结果进行持续的沉思，这就需要有较长期的次生功能。否则，使某个或某群观念的深化和抽象是完全不可能的。

原初功能的快速复原产生出较高的反应性——当然指广度而非深度的反应性——这就导致对眼前状况的迅速把握，尽管所把握的只是其表层的而非深层的含义。这种类型给人的印象是有着非批判性或不带成见的态度；其乐于助人和善于理解人都令人印象深刻，或者，我们在他身上发现一种不可理解的深思熟虑的缺乏，他有欠圆滑甚至粗野。他对深层意义的不求甚解使他产生盲目的印象，看不到那些并非直接呈现于表面的东西。他的快速的反应性从外表看来似乎显得镇定而大胆，甚至大胆到有勇无谋的地步，这就不只是缺乏批判性，而是根本就没有认识危险的能力。他那迅速的行为看似果断，其实经常只是盲目的冲动。干涉他人事务被他视为理所当然的事，由于他无视观念或行为的感情价值以及他对周围的人的影响，则更助长了这种状况的发生。他随时重新做好的行动准备，对于同化感知和经验有着不利的影响；一般说来，这相当程度地妨碍了他的记忆力，因为通常只有那些与其他联想内容有大量关联的联想，才能最易于再建起来。那些相对隔绝的联想内容就很快沉没不见了；这正是记忆一连串毫无意义而又不相关联的词语要比记忆一首诗困难得多的原因。兴奋与热情仅有五分钟热度，是这种类型的另一特性，还有就是品味的缺乏，这应归咎于各种异质内容的快速连续，使他无法欣赏各种不同的感情价值。他的思维方面的特征，是比较倾向于再现（representation）和对内容的有序编排，而非抽象与综合。

在描述这种带有较短期的次生功能的类型时，我们基本上依循着格罗斯的思路，处处将其转变为正常心理学的语言。格罗斯称这种类型为“浅层意识的低下状态”（inferority with shallow consciousness）。如果我们把这一十分突出的特征调适到正常人的水平上去，那么我们就会获得一幅全面的画图，读者从此很易于认识到乔丹所说的“缺少激情型”（“冷漠型”），即外倾型。所有的感谢都应归之于格罗斯，因为他是第一个为这种类型建立起简要而一致的假设的人。

格罗斯把相反的类型称作“聚敛意识的低下状态”（inferiority with contracted consciousness）。在这种类型中次生功能特别强化，持续时间特别长。因而对连续联想的影响程度要高于其他类型。我们或许也可假设，这种类型有着较强的原初功能，因此具有比外倾型更广更彻底的细胞运作。由此自然导致持续而强化的次生功能。作为这种持续的结果，初始观念的后续-影响能维持较长的时间。由此我们便理解了格罗斯所说的“聚敛效应”：联想的选择依循初始观念的线路进行，使“主题”获得更充分的实现或深化。于是初始观念具有一种持续的影响，印象也更深刻。其不利之处在于，联想被限制在较狭窄的范围内，致使思维丧失了多样性和丰富性。无论如何，聚敛效应有助于综合，因为那些联结起来而持存的因素有了进行聚集的足够长的时段，使它们可能达至抽象。这种对某一主题的执著，使群集于它周围的联想变得十分丰富，使某一特定观念的集束（情结）得以巩固，但是同时，观念集束（情结）也就中断了与外在事物的联系，使自己处于封闭状态，格罗斯称这种现象（借自威尼克的用语）为“不相接”（sejunction）。观念集束（情结）的“不相接”的结果是，大量的观念集群（或集束）之间缺乏联系，或仅有松散的联系。这种状况向外显示为一种不谐和的或如格罗斯所说的“不相接”的人格。这些封闭的集束（情结）彼此毫不相干地存在着；它们无法相互渗透、相互平衡和相互矫正。虽然它们本身的组织严谨一致，具有逻辑

的结构，但却丧失了带有不同取向的集束（情结）的矫正性影响。因此很容易产生这种状况，一个特别强大因而特别封闭且缺失矫正性影响的集束（情结），变成了一种“过高评价的观念”[1046]，一种独断性观念，它蔑视一切准则，享有完全的自主，直到最后成为控制一切的因素，显现为一种“坏脾气”（spleen）。在病态的情形中，它变成了强迫性的或妄想性的观念，完全无法克服，它主宰了个体的全部生命。个体的全部精神被颠覆，完全“错乱”了。这种对偏执妄想性观念的发生的看法，也可以解释为什么在其初期阶段，它有时可通过适当的心理治疗过程而得到矫正，即将它带入与其他具有更广阔的、更具平衡作用的集束（情结）的联系中。[1047]偏执妄想狂对于不相关集束（情结）的联想十分警惕。他们觉得凡事都应该清楚地保持分立，集束（情结）之间的桥梁都尽可能地被砍断，取而代之的是对集束（情结）内容的过度精确而严格的阐释程式。格罗斯把这种倾向称为“联想的恐惧”。[1048]

很明显，这种集束（情结）严格的内在一致性阻碍了所有从外部来影响它的尝试。只有当其能够使这种集束与别的集束相结合时，正如它自身组织一致那样坚固地、逻辑地与别的集束相结合时，这些尝试才会成功。未充分联结的集束的日益增多，自然会导致与外部世界的严重隔绝，从而造成欲力的内在聚集。因此我们合乎规律地看到，欲力格外集中于内在的过程，不是集中于身体感觉就是集中于理性过程，这当然要看主体是属于感觉型还是属于思维型才能确定。人格似乎被抑制，被吸纳，或被迷惑，“沉浸于思考中”，心智严重倾斜，或现出疑病症（hypochondriacal）的样子。在这种种情形下，参与外在生活的程度很微弱，显出与他人隔绝和畏惧他人的独特倾向，常常用对动物或花草的溺爱来作为补偿。唯此，其内在过程则尤为活跃，因为迄今为止与其他集束少有联系或全无联系的集束（情结）时时突生“冲突”，由此激发原初功能的剧烈活动，又从而释放出较长时段的次生功能，使不同的集束相互混合。人们或许认为，所有集束（情

结）在某个时刻都会以这种方式发生冲突，使各种心理内容普遍达到一致与整合。诚然，这种整合的结果只有在所有外在生活的变化都被遏制的情况下才能产生。但这是不可能的，新的刺激不断涌现，次生功能不断引发，使内在的路线交错混杂。因此，这种类型具有一种断然的倾向，畏惧外在的刺激，躲避变化，中止生命的稳固流动，直到内在的一切都混合起来。某些病例也显示出这种倾向；他们疏远一切事物，试图走向孤寂的生活。但只有对病情较轻的患者，这种方式才能作为治疗的方法。对于那些较严重的患者，唯一的治疗方式是减低原初功能的强度，这就需要另辟一章来处理了，我们在讨论席勒的《审美书简》时已经有所涉及。

很明显，这种类型能从感情方面相当特异的现象得到区分。我们已经看到主体是怎样借助初始观念之力而使联想运转起来的。他总是用那些与主题相关的材料进行充分的一贯的联想，即他联想到的所有材料与不具有既定联系的其他集束（情结）的材料无关。当刺激的因素触及此集束时，要么会激起感情的剧烈爆发；要么当集束完全处于封闭状态时，则会完全遭到拒斥。一旦感情开始显现，其所有的能量值都会被释放出来，造成强有力的激情反应和延长的后续效应。通常这很难从外部观察到，因为它发生在深层的领域。激情的回响萦绕着主体的精神，直到激情消退之后才能接纳新的刺激。刺激的积累使他变得难以忍受，以致他会以激烈的防御反应来躲避。只要有显著的集束（情结）累积的情形出现，习惯性的防御态度便会应运而生，并且深化为一种不信任感，在病态的状况下更发展成迫害妄想症。

感情突如其来的爆发，自我防御与缄默的交织，赋予其人格以一种古怪的表现，使这类人在周围的人们看来变得不可思议。由于专注于自身，当一旦要求他们镇定或迅速采取行动时，往往会变得不知所措。陷入无法脱身的尴尬情境乃是常有之事——这是越发使他们逃避社交活动的原因之一。再者，感情的不时爆发，严重地破坏了他们与

其他人的关系，困窘加无助，使他们感到难以收拾局面。这种适应能力的笨拙造成一连串 不幸的经验，自卑感和难堪感也就在所难免，有时甚至很容易把愤恨的矛头指向那些实际上的或臆想的造成他们不幸的那些人。他们内在的感情生活非常的强烈，各种激情的回旋激荡，发展成对情感-调值异常细腻的层次分辨和感知。他们在感情上具有特别的敏感性，当面对激情的刺激或处于引发这些刺激的情境时，对外在世界显得特别的怯弱与不安。这种过敏性主要针对周遭环境中的激情状况。所有唐突的意见表达、感情的申诉和感情的玩弄等等，在主体对自身激情的恐惧的逼迫下，从一开始就被刻意回避，这反过来又将引发他可能无法掌握的回应的印象。这种敏感性随着时间的推移，很容易发展成忧郁症，这应是情感存在与生命相分离所致。事实上，格罗斯把“忧郁症”视为这种类型的典型特征[1049]。他还强调，感情价值的实现容易导致激情式判断，或者说“把事情看得太严重”。这幅对内在过程和激情生命的卓越刻画的图像是对内倾型的直接显露，格罗斯的描述比乔丹对“激情型”的勾勒要充分完善得多，虽然后者在主要特征的描述方面并不亚于格罗斯。

在格罗斯著作的第五章，在正常范围内，他所描述的两种低级类型体现了个性的生理差异。因此，浅广型意识（shallow extensive consciousness）与狭深型意识（narrow intensive consciousness）构成性格的区分。[1050]在格罗斯看来，具有浅广意识的类型偏重于实践的层面，因为他能快速地适应环境。他的内在生命不占主导地位，在那些“伟大的观念集束（情结）”的形成上也未起到任何作用。“他们是自己人格的有力宣传者，在较高的层次上，他们也为过去流传下来的伟大观念效劳。”[1051]格罗斯断言，这种类型的感情生命是原始的，尽管在较高的层次上，他也可能通过“接受外在的现成理想”而变得富于条理。这样，格罗斯说，他的行为或许就有可能变成“英雄式”的了，“然而他们总还是平庸的”。“英雄式的”与“平庸的”似乎彼此难以兼容。但格罗斯立刻向我们表明他的意思：在这

一类型中，性欲的集束（情结）与其他观念的集束（情结），诸如审美的、伦理的、哲学的或宗教的集束，彼此间的关联并未得到充分的发展。弗洛伊德在这点上或许会说那是性欲的集束（情结）受到了压抑。而在格罗斯看来，这种关联的显著表现，乃是“高级人性的真正标志”[1052]。这就要求延长的次生功能能得到发展，因为其内容的综合，只有通过深化（approfondissement），在意识中持留较长时间才有可能获得。传统观念的接受可能促使性欲流入于社会有用的方面，但却“无法超越猥琐（triviality）的层面”。这一近乎苛刻的评断，用以观照外倾性格的话，是十分准确的：外倾者完全以外部材料来自我定向，以致他的心理活动主要专注于这些外部事件。因而很少或几乎没有留下什么来安置他的内在生活。他的内在生活事实上完全屈从于所接受的外部事件的支配。处此情形下，高度发展的和低度发展的功能之间的关联就不可能产生，因为这需要大量的时间和操劳；它是漫长而艰苦的自我教育过程，没有内倾就不可能完成。但外倾者对此既无时间又无兴趣；况且，另一个障碍在于他对他的内在世界的那种难以掩饰的疑虑，正如内倾者感受外在世界那样的疑虑。

然而，我们万万不可认为，内倾者由于有较强的综合能力和实现感情价值的能力，便可由此不费努力地完成自己个性的综合，换句话说，便可建构起整一且和谐的高级功能与低级功能之间的联系。我宁可说这只是格罗斯的构想，认为这纯粹是性欲的问题，但在我看来，除了性欲之外，其他本能也与此密切相关。当然，性欲是野性和未被驯化的本能常见的表现形式，但各个方面的权力竞争同样也是其常见的表现形式。格罗斯杜撰“不相接的人格”（sejunctive personality）一词来指称内倾型，以强调这种类型在整合自身不同集束（情结）上所面临的特殊困难。内倾型的综合能力仅仅主要用于建构集束本身，因而就其可能性而言，诸种集束彼此间是完全隔绝的。这就构成了迈向更高层次的整合的重大障碍。因此，在内倾型中——像在外倾型中一样——性欲情结，自我中心的权力追求或寻求享乐，

都仍然是彼此隔绝的，与其他集束不相关联。我记得有这么一个内倾的、有高度理智的心理症患者，他往来于最崇高的超验唯心主义与最污浊的市郊妓院之间，但却丝毫也没有意识到其间存在道德或审美的冲突。这两件事截然有别，属于完全不同的方面。其结果自然导致激烈的强迫性心理症。

当我们听从格罗斯对具有深度意识的类型所作的阐述时，必须谨记以上的批判。正如格罗斯所说，深度意识乃是“内省的（introspective）个性的基础”。由于强大的凝聚性效应，外来刺激总是从某种观念的视点来作出思考。其冲动并非朝向现实生活，而是“努力内向”。“事物不是被视为个别现象而是被看作观念的部分或大群观念集束（情结）的组成部分”。这一论点与我们前面关于唯名论与唯实论及两种观点在古代的代表——柏拉图学派、麦加拉学派与犬儒学派——的讨论不谋而合。从格罗斯的论述中很容易辨识这两种观点之间的差异：具有较短期的次生功能的[外倾者]，在既定时空内与原初功能运作的关联十分松散，以致个别现象给他留下的印象尤其深刻。对他来说，共相只是缺失现实性的名称。但是在具有较长期的次生功能的[内倾者]那里，内在事实、抽象作用、观念或共相总是占据首要位置；在他看来，它们才是真正的现实，他必须把所有个别现象与其联系起来。因此他天生就是唯实论者（经院哲学意义上的唯实论）。既然对内倾型而言，思维事物的方式总是优先于对外界的感知，他就有可能成为相对论者。[1053]与周围环境的协调使他尤为愉悦；[1054]这反映出他内心急欲使他那些彼此隔绝的集束能和谐一致。他回避所有“放纵的行为”，因为这很容易导致扰乱人的刺激（当然，感情爆发的情况除外）。由于专注于自己的内在生活，他的社交手腕不敢恭维的贫乏。他自身观念的强大优势阻碍他接纳别人的观念或理想。对其紧张的内在集束（情结）的精心编构使他们带有明显的个性特征。“他的感情生命往往无益于社交，而总是个体性的。”[1055]

作者的这些陈述必须受到彻底的批判，因为这是极成问题的，据我的经验，问题在于对这两种类型造成了极大的误解。格罗斯在此所想到的，显然是那种内倾理智型，他尽可能地使情感不对外流露，他喜好逻辑正确的观点，处处行为端正，这首先是因为他天生不喜好展露情感，其次是因为害怕不正确的行为会引发扰乱人的刺激，挑动他的同伴情绪。他害怕别人不悦的感情，因为他以为别人与他一样的敏感；而且，他总是苦恼于外倾型的难以捉摸和反复无常。他隐匿自己内在的情感，以致使隐匿的情感有时会增长为激情，只有他能十分痛苦地感受到这种激情。他非常熟悉自己那折磨人的激情。他把它们与别人所显露的情感相比较，当然尤其是与外倾情感型的相比较，结果发现他的“情感”和别人的相当不同。因此，他反过来想到，他的情感（更正确地说是激情）是与众不同的，或者用格罗斯的话来说，是“个体的”。它们与外倾情感型的情感存在差异是很自然的，因为后者的情感是一种已分化出来的用于适应的工具，因此缺少内倾思维型那种具有深层情感特征的“真正的激情”。但是，激情作为基本的本能力量，纯属个人特有的成分少之又少——它可以说是人所共有的东西。只有已分化出来的东西才是个体的。因此，一旦进入最深层的激情，所有类型的区分都立刻消失于“人性的，太过于人性的”（human-all-too-human）东西之中。在我看来，外倾情感型最有资格声称拥有个人化的情感，因为他的情感已经分化出来；但是就他的思维而言，他也陷入了同样的错觉。他拥有折磨他的思维。他将其与他周围的人们所表现的思维相比较，主要与内倾思维型的人相比较。他发现他的思维与他们很少相同；因此他可能认为这种思维是他个人特有的，甚至认为自己是原创性思想家，或许他也可能全面压抑自己的思想，因为没有人像他一样地思考。事实上它们是人人具有的思想只不过很少有人说出而已。因此在我看来，格罗斯的陈述源自主观性的错觉，虽然是符合普遍性规律的错觉。

“高度集中的内敛力量使人全神关注于事物，但对这些事物并不抱有直接的生命兴趣。”[1056]格罗斯在此触及了内倾心灵的一个基本特征：为此缘故内倾者喜好精心编构他的思想，而无视外在的现实。这既有优势也有危险。其最大优势在于能使思想发展为抽象，摆脱感性的限制。其危险是完全脱离了实际可应用的领域，丧失了其生命的价值。内倾者总是处在太过于远离生命、太过于从其象征的方面看待事物的危险中，格罗斯也强调了这一点。但外倾者并不比他好多少，尽管其情况有所不同。他有能力将次生功能缩略到这样的程度，以致除了连续的积极的原初功能外，他实际上体验不到任何事物：他不执著于任何东西，而是喝醉了似的飘飘然掠过现实；事物不再被如其所是地看待，而是纯粹被当作某种刺激物。这种能力的优势在于使他能从许多麻烦的场合中巧妙脱身（“犹豫者恒输”），劣势则是经常导致一团混乱，最终以灾难收场。

格罗斯从外倾型中推导出他所称为的“文明天才”，从内倾型中推导出他所称为的“文化天才”。前者对应于“实用的成就”，后者对应于“抽象的发明”。格罗斯在结论中表达了这样的信念：与前一个时代那种浅层的更为外向的意识相较，我们这个时代尤其需要内敛的有深度的意识。“我们欣赏那些思想者、有深度者和象征论者。走向纯净的和谐——这便是最高文化的艺术。”[1057]

格罗斯的这段话写于1902年。现在情况又怎样呢？如果人们一定要有所表达的话，那么我们不得不说，文明和文化显然都是我们所需要的，[1058]我们既需要适应于文明的较短期的次生功能，也需要适应于文化的较长期的次生功能。我们不可能只创造其中一个而缺失另一个。然而不幸的是，我们必须承认，现代人两者皆已缺失。倘若采用比较谨慎的说法，则为不是这一个嫌太多，就是另一个嫌太少。持续不停的鼓噪进步现在看来是相当令人困惑的。

总之，我想要说的是，格罗斯的观点实质上与我的观点不谋而合。甚至连我所使用的“内倾”和“外倾”这两个术语都可从他的概念中得到证实。唯一留待我们去做的是，批判性地检验格罗斯的基本假设，他的次生功能的概念。

建构生理的或“有机体”的假设来处理心理过程的问题，向来是很危险的事情。以往每当大脑研究出现重大进展时，就会毫无例外地出现这方面的热潮，那个所谓脑细胞的“伪足”在睡眠时就会缩回的假设，绝不会比那些曾经认真地接受并视为有“科学”的讨论价值的假说更显得荒谬绝伦。人们完全有理由将之称为真正的“脑神话”。但是我并不想把格罗斯的假设看作另一个“脑神话”——它的实际价值远远超过了前者。它是极优秀的从事研究的假设（working hypothesis），在推出后的四分之一世纪中它已得到应有的承认。次生功能是一个简单而又富于创意的概念。它使人们得以将大量复杂的心理现象化约到一个令人满意的公式中——任何其他的假说，恐怕根本无法将如此复杂多样的现象，归入到这么简单的凝缩与分类中。次生功能的假说的确相当幸运，人们总是被它诱惑，以致高估它的适用范围。但不幸的是，它的局限性很大。我们完全忽视了这样的事实，假设本身只不过是一种预测（postulate），因为从没有人看到过脑细胞的次生功能这个东西，也没有人能证明它如何以及为何在原则上能对后续的联想起着像原初功能那样相同的聚敛作用，而原初功能在定义上与次生功能是截然不同。进一步出现的事实是，在我看来，这是更为重要的：同一个人能在很短的时间内改变其习惯性的心理态度。但倘若次生功能的持续长度具有生理的或有机体的特征，那么它必然被认为应该大致是恒定的。它不应屈从于急速的变化，因为这种变化从未在生理的或有机体的特性中看到过，除非是病态的变化。但是，正如我不止一次地指出的那样，内倾和外倾根本不是性格的特征，而是机制（mechanism）的特征，或许可以说，它们能随意开启或关闭。只有当其取得习惯性优势之后，相应的性格特征才会形成。至于偏向

哪一个方面，无疑要视各人天生的气质而定，但这并非总是决定性因素。我时常发现环境影响也同样重要。在我经历的一个个案中，甚至发生过这样的情形：一位具有明显外倾行为的人，在与一位内倾者亲近地生活一段之后，再与具有显著外倾人格者接触时，态度竟然有所改变，成为内倾的了。我再三观察到个人的影响如何能在很短时间内迅速改变次生功能持续的长度，甚至连类型归属明确者也不例外，一旦去除外来影响，先前的状况又会快速重建起来。

从这些经验来看，我认为应该将更多的注意力放到原初功能的性质上。格罗斯本人强调过，处于强有力的情感-调值观念波动的情形下，次生功能尤其得以延长，[1059]这表明次生功能是依赖于原初功能的。事实上，人们为什么要以次生功能持续时间的长度作为类型理论的基础，这并不存在令人信服的理由；既然次生功能的持续时间明显取决于细胞运作的强度与所消耗的能量，那么同样也可以原初功能的强度来作为类型理论的基础。或许会有人提出反对，认为次生功能的持续时间取决于细胞复原的迅速程度，有些人大脑的同化作用（assimilation）特别迅速，而有些人则比较不利。在此情形下，外倾者的大脑必具有比内倾者更快的细胞复原能力。但这种不大可能的假设缺乏任何证据。我们对次生功能增长的原因的认识仅仅限于这样的事实：排除病态的情况不论，原初功能的特殊强度会逻辑地导致次生功能的增长。所以真正的问题在于原初功能，或许可将之归结为：某些人的原初功能强而另一些人的弱，这是如何产生的呢？把问题转移到原初功能后，我们就必须对原初功能的变化强度作出说明，是什么确实导致了其迅速的变化。我确信这是一种取决于一般态度的能量现象。

在我看来，原初功能的强度直接取决于要付诸行动时的紧张程度。倘若心理紧张程度高，原初功能就会特别强，并且产生相应的结果。随着疲劳逐渐增加，紧张开始松弛，联想的烦乱与肤浅就出现

了，最后成为“胡思乱想”，这些特征都是微弱的原初功能和极短暂的次生功能所导致的情形。一般的心理紧张（如果排除诸如肌肉放松程度等生理原因的话）取决于一些极为复杂的因素，例如心情、关注、期待等，也就是说取决于价值判断，这些判断分别是先前所有心理过程的结果。我所谓的价值判断并非仅仅指逻辑判断，也指情感判断。就专业方面而言，一般的紧张可表达为能量意义下的欲力，但就它与意识的心理关系而言，我们必须用价值一词来表达。一个强烈的原初功能固然是欲力的表现，即一个高度的能量交换过程，但它也是一种心理价值，因此我们把导源于它的联想序列称为有价值的，与此相对，那些微弱的聚敛作用所产生的联想序列，则因为其肤浅而成为无价值的。

一般来说，一种紧张的态度是内倾型的特征，而松散平易的态度则能辨识出外倾型。[1060]然而，例外的情形却也并不少见，甚至出现在同一个人身上。要是给内倾者一个惬意且谐和的环境，他就会松弛下来，完全成为外倾的，以致令与其相处者大为惊异，自己是否还被当作外倾者看待。但是若把外倾者放到漆黑而寂静的房间里，他所有被压抑的情结（集束）都会来折磨他，他就会达到如此的紧张状况，以致最轻微的刺激都会使他惊跳起来。生活情境的变化同样具有暂时改变类型的作用，但一般来说，基本态度并不会经常变化。尽管内倾者偶尔会外倾，但他仍然保持着他原先的所有，外倾者也一样。

总之：我认为原初功能比次生功能重要。原初功能的强度是决定性因素。它取决于一般的心理紧张，即取决于积累的可供驱使的欲力的数量。决定这种积累的因素是先前所有心理状态的情结（集束）组合——心情、关注、感情、期待等。内倾的特征在于普遍的紧张，强烈的原初功能和相应较长的次生功能；外倾的特征在于普遍的松弛，微弱的原初功能和相应较短的次生功能。

第七章　美学中的类型问题

我们有坚实的理由认为，凡是直接或间接涉及心理学的人类心灵的领域，都有助于我们对类型问题的讨论。既然我们已倾听过哲学家、诗人、人类观察者和医生的看法，现在让我们来听听美学家的言说。

就其性质而言，美学乃是应用心理学，它不仅能处理事物的审美属性，而且——或许更应如此——还能处理审美态度的心理问题。美学家不能永远回避对诸如内倾与外倾之类基本问题的关注，因为艺术和美被不同的人所感受，而感受方式的差异又如此巨大，以致没有人能对其视而不见。排除种种个人态度上的特异之处——有些多少属于个人独有的——不论，那么就可得到两种基本的对立形式，沃伦格耳（Worringer）描述为抽象作用与移情作用（empathy）。[1061]他对移情作用的界定主要源自立普斯（Lipps）。在立普斯看来，移情是“把我自己客观化到一个有别于我的客体上去，而无论我所客观化的东西是否应冠以‘情感’这一名称。”“当统觉（apperceiving）一个客体时，我体验到一种朝向特殊的内在行为方式的冲动，仿佛有某种被统觉的东西从它那里流出或者内在于它似的。这显得好像是被统觉的客体传达给我的样子。”[1062]乔德尔（Jodl）对此解释如下：

艺术家所生的感性意象，并非仅仅有助于借联想律把我们的心灵带入相类似的体验中。既然它受普遍外化（externalization）[1063]的规律的支配，显现为外在于我们的东西，那么我们同时也会将它在我们心中所唤起的内在过程，投射到它里面去，从而赋予它以审美的生气（aesthetic animation）——这个用语或许比移情一词要好，因为

在这种人们自己的内在状态对意象的内向投射中，涉及的不单是情感，而且包含各种各样的内在过程。[1064]

冯特（Wundt）将移情作用列为基本的同化过程（assimilation）之一。[1065]因此，移情是一种知觉过程，其特点是通过感情将某些基本的心理内容投射到客体上去，使客体同化于主体，与主体达到某种程度的融合，使他感到仿佛置身于客体之中。这发生在被投射的内容与主体的联系程度高于与客体的联系程度的时候。然而，主体并未感觉到自己被投射到客体那里去了，而是感到“被移情”的客体富于生气地呈现在他面前，仿佛自主地对他倾诉似的。必须指出的是，投射作用本身通常是不受意识控制下的无意识过程。另一方面，我们借助条件语句——例如：“如果你是我父亲”——也有可能有意识地复现投射作用，从而再现移情的情景。一般来说，投射作用总是将无意识内容转移到客体上去，这使得在分析心理学上移情作用也被称为“移转作用”（弗洛伊德语）。因此，移情是一种外倾的形式。

沃伦格耳对移情的审美经验作了如下界定：“审美愉悦是客观化的自我的愉悦。”[1066]因此，只有那种能移人之情的形式才是美的。立普斯说：“只有在移情所及范围之内的形式才是美的。它们的美仅仅在于，我的观念能在其中自由地游戏。”[1067]据此，任何不能移人之情的形式就是丑的。这正是移情理论的有限性，因为如沃伦格耳所指出的，存在着无法适用于移情态度的艺术形式。尤其是，人们可能提到诸如东方的和外来的艺术形式。在西方，长久以来的传统已经将“自然美与逼真”树立为艺术美的标准，因为这正是希腊-罗马及一般西方艺术（某些中世纪风格的形式除外）的标准和基本特征。

自古以来，我们对艺术的一般态度都是移情的态度，因此，只有那些能使我们移情的事物才被指称为美的。倘若艺术形式与生命相对立，倘若它是无机的或抽象的，那么我们就不能在其中感受到自身的

生命。立普斯说：“我自身所感受到的、所进入的东西，一般说来即是生命。”我们只能对有机的形式移情——那是忠实于自然的和具有生命意志的形式。然而另一种艺术原则也无疑存在，一种与生命相对立，否定生命意志，但仍然有权称之为美的风格。当艺术创造出否定生命的、无机的和抽象的形式时，就不再存在任何出于移情的需要所产生的创作意志的问题了；这是一种完全与移情直接相对立的需要——换句话说，是一种压抑生命的倾向。沃伦格耳说：“移情所需要的这种对立的一端，在我们看来即是抽象的冲动（the urge to abstration）。”[1068]关于抽象冲动的心理，沃伦格耳继续说：

现在，抽象冲动的心理前提是什么？在存在这种冲动的民族那里，我们必须从他们对世界的感受、对宇宙的心理态度中来寻找这些前提。移情冲动的前提在于人与外在世界现象之间的那种愉悦的和泛神论（pantheistic）的信仰关系，而抽象冲动则是外在世界现象所引起的人的巨大内在不安的产物，它在宗教上的对应物便是一切观念都被抹上了强烈的超验色彩。我们可把这种状态称为一种巨大的精神上的惧旷症（agorphobia）。蒂布鲁斯（Tibullus）说，上帝对世界造的第一件东西便是恐惧，[1069]我们同样可把这种恐惧感设想为艺术创作的根源。[1070]

的确，移情作用预设了一种对客体的信任或信赖的主观态度。它随时准备与客体相折中，它是一种在主体与客体之间形成了良好的理解的主观同化，至少看上去是如此。一个受动的客体虽然允许自身被主体所同化，但其真正的性质在同化过程中并未被改变；只不过因为移情作用而被掩饰或甚至遭到扰乱罢了。移情可以创造出实际上并不存在的相似性和表面上的共同性。因此不难理解，另外一种与客体的审美关系的可能性也必然存在，这是一种审美态度，它并非与客体相折中，而相反的是从客体那里退回，以免受到客体的影响，由于在主体中创造出了一种心理活动，其功用足以抵消客体的影响。

移情态度预设了这样的状况，客体似乎是虚空的（empty），因而要把生命灌注进去。另一方面，抽象态度却预设了，客体具有某种生命力与活力，因而要努力摆脱客体的影响。抽象的态度是向心的（centripetal），即内倾的。因此，沃伦格耳关于抽象作用的概念正与内倾的态度相对应。沃伦格耳将客体的影响描述为恐惧或畏惧是颇具意味的。抽象态度将某种具有威胁的或伤害的性质赋予客体，因而必须尽量护卫自己免受它的伤害。这种似乎属于先验的性质无疑即是投射作用，但是一种否定性的投射作用。所以我们必须假定，抽象态度以无意识的投射行动为其先导，它将否定性的内容移入了客体之中。

既然移情作用像抽象作用一样，是一种意识的活动，既然抽象作用以无意识的投射为其先导，那么，我们就有理由询问，是否无意识的活动也能作为移情作用的先导。既然移情的本质是主观内容的投射，那么随之而来的，作为先导的无意识活动必然与之相对——清除客体的影响，使其不发生作用。以这种方式，客体就被空置了，也就是说，被夺去了其自生自发性，从而成为一个合适的能接受主观内容的容器。移情的主体想要在客体中感受到他自己的生命；因而客体的独立性以及它与主体间的差异都不能太大。结果，先于移情作用的那种无意识活动，使客体的独立性被削弱，或准确地说，被过度补偿（overcompensated），因为主体直接取得了凌驾于客体之上的地位。而这只能发生在无意识中，通过无意识的幻想，不是削减了客体的价值和能量，就是增强了主体的价值和重要性。唯有如此，才能创造出移情所需要的位能（potential）差异，以便将主观内容移入客体之中。

持抽象态度的人发现自己处在一个可怕的生气勃勃的世界中，这个世界企图压倒他、窒息他；因而他退入到自身，以便思考出精心设计的挽救的方案，增强他的主体价值，至少达到使自己能抵御客体影

响的程度。相反，持移情态度的人则发现自己处在一个需要把他的主观情感赋予客体，使之具有生命和灵魂的世界中。他使客体与自己一样具有生气，给予完全的信赖；而抽象者则在客体的魔力面前怀疑退避，用抽象的构成建立起一个防御的对立世界。

如果我们回顾一下前面章节的讨论，就很容易看到，移情的态度与外倾的机制相对应，抽象的态度则与内倾的机制相对应。“外部世界现象所引发的人的巨大不安”，只不过源自内倾者对所有刺激和变化的恐惧，由于其深刻的敏感和现实的压力，使其恐惧随时发生。其抽象作用服务于这一再明显不过了的目的，将那些内在无规律的和变化无常的东西限制在固定的范围内。这是缺少言说交流时的情形，这种基本上属于巫术的程式可见于原始艺术的繁荣期，那些神秘的几何图案所具有的魔力远远甚于其审美的价值。沃伦格耳正确地论述了东方艺术：

为纷乱而流变的现象世界所苦，他们对于宁静有一种强烈的内在需求。他们在艺术中所寻求的那种愉悦，与其说是让自己沉浸于外部世界的事物，从那里寻求快乐，不如说是将个别客体从任意和看似偶然的存在中提升出来，使其类似于抽象的形式而得以永存，由此便可在川流不息的现象中找到一块宁静之地。[1071]

这些抽象的有规律的形式不仅是最高级的形式，也是人们面对大千世界的喧嚣混乱，所唯一能从中找到的宁静的形式。[1072]

正如沃伦格耳所说，展现出对世界的这种抽象态度的确实是东方的艺术形式和宗教。因此，对东方人来说，世界必定显现出完全不同于西方人所看到的面貌，西方人以移情的态度为世界灌注生气。但在东方人那里，客体从一开始就已充溢着生气，并且凌驾于他之上；因此东方人必须退入到抽象的世界中。在《火喻经》中，佛陀阐明了东方人的态度，他说：

一切都在燃烧。眼睛和所有感官都在燃烧，燃着爱恨情仇与虚妄之火；点燃这火的是生、老和死亡，是痛苦和悲叹，是哀伤、苦难和绝望……整个世界都陷入了烈焰中，整个世界都笼罩在烟雾里，整个世界都被火光所吞噬，整个世界都在抖动。[1073]

驱使佛教徒退入抽象态度的正是这幅恐惧而悲惨的世界景象，正像传说所说的那样，这一相似的印象引发了佛陀对于他的生命的探索。作为抽象作用驱动本因的这种客体世界的生气灵动，极鲜明地表现在佛陀的象征性语言中。其生气灵动并非来自移情，而是来自实际上先天存在的无意识的投射。“投射”一词确实很难传达这种现象的真正意义。投射是实际发生的行为，而不是我们明显在此所谈论的那种先天存在的状况。在我看来，列维-布留尔的神秘参与能更准确描述这种状况，因为它恰如其分地阐述了原初人与客体的原生关系。对原初人来说，客体具有一种原动的活力，它们充满了灵质或灵力[但不一定是物灵论者（animist）所假设的那种灵魂附体]，能对人产生直接的心理影响，导致真实的与客体灵动合一的情形出现。因此在某些原初语言中，个人所使用的物件具有表示“活物”性质的词性（例如带有表示“有生气的事务”的词尾）。抽象的态度正是这样的状况，因为客体在此从一开始就具有充溢的活力与自主性，无须任何主体方面的移情；相反，客体的影响力是如此强大，以致迫使主体不得不转入内倾方面。客体强大的欲力投入来自它与主体自身无意识的神秘参与。这明显地表现在佛陀的语言中：世界之火与欲力之火相同一，与主体燃烧的激情相同一，这种激情之所以会以客体的形式出现在主体的面前，是因为它仍然没有分化出来，成为可供主体支配的功能。

因此，抽象作用似乎可说是与神秘参与的原初状态相抗衡的一种功能。其目的在于打破客体对主体的控制。这一方面走向了艺术-形式的创造，另一方面则走向了对客体的认识。同样地，移情作用也是艺术创造和认识的器官；但是，它的功能却完全处在不同于抽象作用的

层次上。正像抽象作用以巫术魔力和客体魔力为基础一样，移情作用则以主体的巫术魔力为基础，主体经由神秘的合一（mystical identifcation）而获得凌驾于客体之上的魔力。原初人正处于这样的状况：他神秘地受到物神的魔力的影响，但与此同时他也是巫师与魔力的聚集者，他将势能注入物神中。澳洲原住民的护符仪式（churinga）[1074]即是其例证。

作为移情活动先导的无意识势能的弱化（depotentiation，或可译为“解除势能”），造成了客体持续降低的能量值，正如抽象活动的情形那样。既然移情类型的无意识内容与客体相等同，使客体显得不再富于生气，[1075]那么，为了认识客体的本质，移情就成为必需的了。我们可将这种状况说成是一种持续的无意识的抽象作用，它使客体“去心理化”（depsychizes）。所有的抽象作用都具有这种效果：就其与主体的魔性关系而言，它扼杀客体的独立活动。作为一种对客体魔性影响的防卫，抽象类型的人是有意识地这样做的。客体的失去活力也可解释移情类型的人为何会对世界抱持信赖的关系；这里不再有什么东西能对他施加敌意的影响，给他以压抑，因为唯有他能给予客体以生命和灵魂，虽然在他的意识心灵看来，真实的情形似乎恰恰相反。另一方面，对于抽象类型的人来说，世界充满了强有力而危险的客体，它们唤起人的恐怖，使人意识到自身的无能；他只得从任何与世界过于亲密的联系中抽身而出，以便编织那些他希望能获得主导地位的思想和程式。因此，他的心理是战败者的心理，而移情类型则以自信面对世界——其失去活力的客体对他不再具有威胁。以上概述自然只是简要的描述，远不足以描绘外倾或内倾态度的完整图像；它仅仅强调了某些微妙的差别，然而也并不是没有意义的。

正像移情类型实际上是通过客体使自身获得了一种无意识的快乐但对此快乐并无认识一样，抽象类型则当他反思客体加之于他的印象时实际上即是在反思他自身。因为某类人投射给客体的东西就是它自

身，他自己的无意识内容，而另一类人思考他从客体获得的印象其实就是思考他自身的情感，思考他投射于客体的呈现在他面前的情感。因此十分明显，抽象作用和移情作用对于任何想要真正欣赏客体以及从事艺术创作的人来说都是需要的，两者都存在于每个人的身上，只不过在大多数情况下两者的分化程度不同罢了。

在沃伦格耳看来，这两种审美经验的基本形式的共同根源是“自我-疏离”（self-alienation）——取得外在于自身的需要。通过抽象作用和“对不变的与必需之物的沉思，我们企求从人类存在的偶然中解脱出来，从普遍的有机体存在的随意专横中解脱出来。1”[1076]面对生气灵动的客体世界那种令人迷惑的繁杂，我们创造出抽象物，创造出抽象的普遍性意象，把我们从混乱印象的沉溺中召唤出来，进入一种固定的形式。这种意象具有巫术般的魔力，能抗拒经验的混沌之流。但抽象类型的人变得丧失了自己，如此地沉溺于此意象中，以致最终使其抽象的真实性超越了生命的现实；因为生命可能会扰乱对抽象美的欣赏，就将它完全压抑下去了。他转而将自己置入抽象物中，使自己与意象永恒的效力等同合一，在那里变得僵化，因为在他看来，意象成为了一种救赎的方式。他脱离了他的真实自我而将全部的生命投入他的抽象物中，也就是说他在其中被凝固化（crystallized）了。

移情型的人也遭遇了同样的命运。既然他的活力、他的生命被移入了客体，那么他自己也就进入了客体，因为被移情的内容乃是他的本质部分。他变成了客体，与客体合而为一，这样他就变得外在于自身了。由于将自己转变成了客体，他自己也就去主观化了。沃伦格耳说：

当我们把活动的意志移情到另一个客体时，我们也就处身于这个客体之中了。只要我们适应于经验的内在驱力把我们吸入一个外在客

体时，我们也就从个体的存在中转移出来了。我们感到我们的个性随之而进入了被囚禁的范围，这与个体意识无限的杂多性迥然相异。此种自我客体化中潜在着自我疏离。这种对个体活动需求的肯定，同时也体现了对其活动的无限可能性的限定，对其不可调解的多样性的否定。尽管内在的驱力促使我们行动，但我们仍不得不中止于这种客体化的范围内。[1077]

正如在抽象型的人那里，抽象意象是抵御无意识生气充溢的客体的破坏性效应的堡垒一样，[1078]同样地，在移情型的人这里，情感向客体的转移也是对内在的主体因素所造成的分裂的防卫，即对那些漫无边际的幻想以及相应的行为冲动的防卫。外倾的心理症患者会紧紧抓住他的移情对象不放，就像阿德勒所说的，内倾的心理症患者则紧守着他“虚构的指导线路”（fctitious guiding line）。内倾者从他对于客体的有益的或惨痛的经验中抽象出他“虚构的指导线路”来，依赖这样的程式免使自己受到生命所生发的无限可能性的伤害。

抽象与移情、内倾与外倾，乃是适应和防卫的机制。就它们用于适应而言，它们能使人避免外在的危险。就它们作为主导性功能（directed function）[1079]而言，它们能使人从偶发的冲动中解救出来；因为它们提供了自我疏离的可能，确实有助于抵御这些外在的危险和偶发的冲动。正如日常心理经验所显示的那样，有不少人完全与他们的主导性功能（或“有价值”的功能）相一致；我们正在讨论的类型就可归属这些人之列。与主导性功能相一致具有不可否认的优势，人们以此能最好地适应集体的要求与期望；并且，它也可以凭借自我-疏离使人摆脱那些劣势的、未分化和未定向的功能。除此之外，从社会道德的观点来看，“无私无我”（selflessness）总是被看成一种特殊的美德。但另一方面，我们也不应忘记与主导性功能的同一所带来的巨大不利影响，即个体的退化。毫无疑问，人固然可以在很大程度上被机制化，但绝不能达到完全放弃自身的地步，否则便会造

成重大的伤害。因为人越是与某一种功能同一，越是对这种功能投注欲力，就越要从其他功能那里撤回欲力。这些功能固然能长期容忍欲力的被剥夺，但最后它们终将反抗。欲力的枯竭使它们逐渐沦没到意识的阈限之下，丧失了它们与意识联想的关联，最后沉没入无意识中。这是一种退化的衍变，一种向婴儿期的逆行，最终回到远古的层面。既然人类处于文明教化的状态不过数千年光景，相反的处于野蛮状态则达数十万年之久，那么远古的功能形式就仍然具有异常旺盛的活力，极其容易复活。因此，当某些功能由于欲力被剥夺而分崩离析时，它们潜藏于无意识中的古老根基就开始重新运作了。

这种状况造成人格的分裂，因为远古的功能形式与意识并没有直接的联系，意识与无意识之间并不存在可供交流的桥梁。因此，自我疏离的过程越是发展，无意识的功能就越是沉没到远古的层面，无意识的影响力也越是成倍地增进。它开始引发对主导功能的病态性扰乱，导致许多心理病症所常见的那种典型的恶性循环：患者试图用主导功能方面的特殊优势来补偿这种扰乱性影响，他们之间的争斗常常达到神经崩溃的地步。

与主导功能的同一所导致的自我疏离，并非仅仅在于对某种功能的严厉限制，而且也在于主导功能本身成了使自我-疏离变得可能的一种原则。因此，每一种主导功能都要求严格排除所有不适应它的性质的东西：思维排除所有扰乱性的情感，而情感也排除所有扰乱性的思维。倘若不压抑一切异己的东西，主导性功能将永远无法运行。但另一方面，既然生命有机体的自我调节究其实质要求整体人性的和谐，那么，应更多地关注那些深受冷落的功能，便成为人类不同种族的教化中生命所必须和所不容回避的任务。

第八章　现代哲学中的类型问题

第一节　詹姆斯的类型观

两种类型的存在也出现在现代实用主义（pragmatic）哲学中，尤其出现在威廉·詹姆斯（William James）[1080]的哲学中。他说：

哲学史在很大程度上是人类几种气质（temperaments）相冲突的历史……一位专业哲学家无论他有哪种气质，进行哲学思考时他总是隐藏了他的气质这一事实……然而他的气质给他造成的偏见，确实比他那些严格的客观前提要严重得多。在他这里，气质会以这种或那种方式渗入他的论证，造成一种更情感性的或更冷静的宇宙观，正如这种事实或那种原则所造成的宇宙观一样。他依赖他的气质，企求一个能适合其气质的宇宙，对任何一种适合其气质的宇宙的呈现都深信不疑。他觉得那些气质相反的人，总是与世界的性质格格不入，在哲学专业方面，即使他们的思辨能力可能远比他强，但他心里总是认为他们是不称职的，是“门外汉”。

然而在讲坛上，他没有权力根据他偏爱的气质宣称，他拥有卓越的辨别力或权威性。因此，在我们的哲学讨论中出现了某种不真实的情形；我们所有最深刻的前提都没有提到过这一点。[1081]

詹姆斯由此展开了对两种气质特征的描述。正像在风俗和习惯方面，我们能区分出拘泥礼节的人和自由放纵的人，在政治方面有独裁主义者和无政府主义者，在文学上有纯粹主义者和现实主义者，在艺术中有古典主义者和浪漫主义者一样，同样地，根据詹姆斯的观点，在哲学中我们发现了“理性主义者”和“经验主义者”这两种类型。

理性主义者“献身于抽象与永恒的原则”。经验主义者则“喜好于一切丰富多彩的事实”。[1082]虽然人们既不能离开事实也不能离开原则，但根据各自不同的理论倾向他们显示了完全不同的观点。

詹姆斯所使用的“理性主义”（rationalism）与“唯理智论”（intellectualism）同义，“经验主义”与“感觉论”（sensationalism）同义。虽然在我看来，这种等同是不能成立的，但我们将沿着詹姆斯的思路继续走下去，直到最后才回过头来作出批判。根据他的观点，唯理智论与唯心主义的或乐观主义的倾向相联系，而经验主义则倾向于唯物主义和非常有限的、不确定的乐观主义。唯理智论通常是一元论的。它始于“整体”（the whole），始于普遍性，始于事物统一性。经验主义则从部分着手然后把整体变成一个集合体（assemblage），所以它被称为多元论的。理性主义者是一个富于情感的人，而经验主义者则是一种冷静的造物。前者自然会倾向于信仰自由意志，后者则走向宿命论。理性主义者易于走向教条主义，而经验主义者则易于滑向怀疑论。[1083]詹姆斯把理性主义者称为柔性的（tender-minded），把经验主义者称为刚性的（tough-minded）。很显然，詹姆斯意在强调这两种类型的心理特征。后面我们将更精确地考察这种特征。让我们先听听詹姆斯论述一种类型如何歧视另一种类型的偏爱是很有趣的：

他们相互轻视。每当他们个人的气质强烈的时候，他们之间的对抗就构成了所有时代哲学氛围的一部分，也构成了当今哲学的部分。刚性的人把柔性的人视为感伤主义者、胸无主见者。柔性的人则视刚性的人为不文雅的、无情的或残忍的人……每一种类型都认为别的类型比自己低下。[1084]

詹姆斯将两种类型的性质作了如下排列：

柔性的

理性主义的

（根据“原则”而行）

唯理智论的

唯心主义的

乐观主义的

宗教性的

意志自由论的

一元论的

教条主义的

刚性的

经验主义的

（根据“事实”而行）

感觉论的

唯物主义的

悲观主义的

非宗教性的

宿命论的

多元论的

怀疑论的

这种对比涉及到了我们已经在唯名论与唯实论那章中所遇到的各种问题。柔性的与唯实论有某种共同特征，刚性的则与唯名论有某种相同之处。像我已经指出过的，唯实论与内倾相应，唯名论则与外倾相应。毫无疑问，关于共相的论争属于詹姆斯所提到的哲学史上的“气质冲突”的一部分。这些联系促使我们把柔性的看作内倾的，把刚性的看作外倾的。但是这仍然必得使我们考察这个问题是否有无价值。

囿于我对詹姆斯著作的有限了解，我不可能发现关于两种类型的更详细的界定或描述，虽然他频繁涉及到这两种思维方式，不时地称它们为“单薄的”与“深厚的”。弗洛诺耶（Flournoy）[1085]把“单薄的”解释为“薄的、弱的、纤细的、贫乏的”，而把“深厚的”解释为“厚的、坚强的、笨重的、丰富的”。像我们所看到的，詹姆斯偶尔也称柔性的人为“胸无主见者”。“软的”和“嫩的”使人想起某些脆弱的、温和的、文雅的和柔和的东西；因而虚弱的、柔和的及相当无力的性质与“厚的”和“硬的”性质恰成对照，它们具有对抗的性质，坚固而难以改变，暗示了物质的本质。因此，弗洛诺耶对这两种思维类型作了如下解释：

可以将抽象的思维方式与具体的思维方式进行比较，前者是为哲学家所十分熟悉的纯粹逻辑的和辩证的思维方式，但却不能引起詹姆斯对它的任何信任，在他看来，它是脆弱的、空洞的和单薄的，因为它离个别的事物太遥远；而后者则从经验事实那里取得养料，绝不离开龟壳似的坚实的大地半步，或不离开其他的实证材料。[1086]

然而，我们不应从这段论述中得出詹姆斯片面赞成具体思维的结论。他欣赏两种观点：“当然，事实是好的……给我们以大量的事实。原理也是好的……给我们以丰富的原理。”众所周知，事实不仅以它自身的形态存在，而且也以它在我们眼中的形态存在。所以，如果詹姆斯把具体思维称为“深厚的”或“坚实的”，那么，他就论述了在他看来这种思维具有某种实体的和有抵抗能力的性质，而抽象思维则表现出某种虚弱、贫乏和苍白的性质，或许甚至（如果我们采用弗洛诺耶的解释）近乎病态的和衰老的性质。当然，这种观点只有当一个人在实体性与具体思维之间设立了一种先天的联系之后才有可能产生，正如像我们所说的，正是在这里出现了所谓气质的问题。如果经验主义者把一种有抵抗力的实体性归属于他的具体思维，那么从抽象的观点来看，他是在欺骗他自己，因为实体性或坚固性属于外部事实而不属于经验性思维。事实上，经验性思维被证明是特别虚弱的和无效力的；在外在事实面前它很难把握住自己，它总是追随外在事实，依赖于外在事实，最终难以提升到纯粹分类和描述活动的层面。因此，作为思维，它是非常脆弱的和无法自立的，因为它无法固立于自身，而仅仅依附于客体，客体作为决定性价值对它占据了绝对的优势。其思维的特征在于感觉阈限内的表象的连续不断，这与其说是为内在思维活动所驱动，倒不如说是感觉印象的变化流动。这种受感官感知制约的具体表象概念的流动序列，严格说来并非是抽象思维者所称作思维的东西，充其量不过是一种被动的统觉。

因此，偏好具体思维并赋予其以实体性的那种气质，可从感觉制约的表象占据优势上得到辨别，它与积极的统觉形成对照，后者产生于主观的意志活动，意在根据某种给定的观念的意向来组织这些表象。换句话说，在这种气质里，重点放在客体方面：客体是被移情的东西，在主体的观念世界中它保持一种准独立的存在状况，对它的理解紧随某种后续思维而至。因而这是一种外倾的气质，因为外倾型思维是具体的。其稳固性不在它自身，而在它自身以外的被移情的客

体，这就是詹姆斯称之为“刚性的”的原因。在任何采纳具体思维或接受事物表象的人看来，抽象思维显然是软弱的和无效力的。但对于站在抽象立场上的人来说，决定性因素就不再是感觉所制约的表象，而是抽象观念了。

根据流行的观点，观念只不过是经验集群的抽象。如果采用这种见解，人类心灵就易于被理解为一块白板（tabula rasa），可逐渐用关于生命与世界的知觉的、经验的彩笔来涂抹。从这种广义的经验科学的观点来看，观念可能除了是一种附带的现象，一种取自经验的后天的抽象之外就什么也不是了，因而它甚至比经验思维显得更软弱和更无色彩。但是我们知道，人类心灵不可能是一块白板，因为认识论的批判告诉我们，某些思维范畴是先天给予的；它们先于所有的经验，与最初的思维运作一同出现，是其思维运作的决定性因素。康德对逻辑思维所做的证明适用于整个心理领域。从一开始，心理就不是一块白板，正如心灵本身（思想的领域）一样。确实，它缺乏具体的内容，但是，由于遗传和预构的功能配置，其潜在的内容是先天给予的。这只不过是贯穿我们整个先祖世系的大脑功能的产物，是种系发生的经验与适应的努力的积淀。因而新生的大脑是一件无限古老的工具，能适应相当特殊的目的，它并非仅仅被动地感受，而且自愿地主动地整理经验，作出结论与判断。这些经验模式绝非是偶然的或随意的；它们严格地依循着预构的条件，这些预构的条件并非作为理解的内容为经验所传达，而是所有理解的先决条件。它们是先于事物而存在的观念，是决定形式的因素，是预先存在的草图，它们把某种特定的形式赋予经验质料，正如柏拉图所做的那样，使我们可能把它们看作意象或图式（schemata），或遗传的功能的可能性，然而，它们排斥其他的可能性，至少在很大程度上限制它们。这样就能说明为什么即使作为心灵最自由活动的幻想，也不可能漫无边际地游荡（尽管诗人是如此感觉的），而是保持固定在这些预构的范型内，固定在这些原初意象中。最广泛地分布于各民族中的神话故事表明，由于其主题

的相似性，它们具有同样的联系。即使以某些科学理论作为基础的意象——以太（ether）、能量、能量的转换和永恒、原子理论、亲和力等等，也显示出了这种内在的限制。

正像具体思维为感觉制约的表象所支配、所导向一样，抽象思维则为缺失具体内容的“非表现的”（irrepresentable）原始意象所支配。只要客体被移情因而对思维产生决定性作用，它们就会保持相对不活跃的状态。但是，一旦客体没有被移情，丧失了对思维过程的决定作用，那么遭到拒斥的能量就会集聚于主体身上。于是，主体被无意识地移情；原始意象从沉睡中被唤醒了，作为一种起作用的因素出现在思维过程中，尽管是以非表现的形式出现，正如一个隐身幕后的舞台管理者。它们之所以是非表现的是因为缺乏内容，仅仅具有活跃的功能的可能性，因为它们寻求某种东西去充实它们。它们把经验的材料引入到它们空置的形式中来，在事实（材料）中表现它们自己而不是表现事实本身。或者说，它们用事实来包裹自己。因此，就其本身而言，它们并非一早已先被知晓的起始点（point d’appui），像具体思维中的经验事实那样，而是只有通过对经验材料进行无意识的构形后，才能成为可经验到的。经验主义者尽管也能组织这些材料并形构它们，但却只是尽可能地依照具体的观念来构造，这些具体观念建立在过去经验的基础上。

另一方面，抽象思维者用无意识的模式来形构材料，只有在其制作出产品之后，他才能经验到他所用以形构材料的观念。经验主义者总喜欢把抽象思维者设想成，他们武断地依据一些苍白的、虚弱的、不恰当的前提来形构经验材料，从他们自己来判断抽象思维者的精神过程。然而，这种实际上的前提、观念或原始意象，抽象思维者自己并不知晓，就正像经验主义者并不知晓他在无数的实验之后由经验一步一步推演出来的理论一样。正如我在第一章所表明的，[1087]某种类型（即这里所指的经验主义者）只着眼于个别客体，并且只关心此个

别客体的行为，而另一种类型，抽象思维者则主要着眼于客体间的相似关系，而忽略其个别性，因为只有把世界的杂多性归结为某种统一和内在性的东西，他才能觉得平适安全。然而对经验主义者来说，这种相似关系实在令人烦恼困惑，是某种阻碍他认识客体的特殊性的东西。他越是移情于客体，就越能辨识其特殊性，也就越是丧失了与其他客体相关的相似性的洞见。倘若他也知道如何移情于其他的客体，那么他将比抽象思维者更能感觉和认识到它们之间相似性，因为抽象思维者只是从外部来看待这些客体。

由于具体思维者总是先移情于一个客体，然后再移情于另一个客体——这是非常耗时的过程——使得他对客体间的相似性的认识非常缓慢，因而他的思维显得迟钝和胶着。但他的移情却是流动性的。抽象思维者能很快地捕捉到相似性，用一般性特征来取代个别的客体，以自己的思想活动来形构经验材料，虽然他也受到阴影的（shadowy）原始意象的强有力的影响，正像具体思维者受到客体的强力影响一样。客体对思维的影响越是巨大，它铭刻于观念意象上的客体特征就是深刻。而客体对精神的作用力越小，原初观念刻写在经验上的印痕就越是强烈。

由于赋予客体过度的重要性，使得科学领域中出现了某种为专门家所偏爱的理论，例如我们在第六章中（第479段）所提到的精神病学中的“脑神话”。所有这些理论都试图用某些原理来解释极大范围内的经验，尽管它们只能适应于较小的范围，完全不适合其他的领域。与此相反，抽象思维之获得对个别事实的认识，仅仅因为其与其他事实的相似性，它预设了一个普遍的假说，当其主导观念呈现于近乎纯粹的形式中时，它像神话一样几乎很少涉及具体事实的性质。因此，这两种思维类型若推至极端，都会创造出神话来，一个具体地表现于细胞、原子、振动之类词语中，另一个则用“永恒”的观念之类词语来作抽象的表达。无论如何，极端的经验主义者的优势在于尽可能纯

粹地呈现事实，正如极端的观念主义者在镜像中反思原始意象一样。前者的理性成果受制于经验事实，正如后者的实际结果受制于心理观念的表现方式一样。由于现今的科学态度完全是具体性的和经验性的，它并不欣赏观念的价值，因而事实要远比对原初形式的认识重要，然而人类精神却正是以此形式来认识事实的。这种朝向具体化的转折相对来说乃是晚近的发展，乃是启蒙时代的残留物。其后果是令人惊异的，但是，它们导致了经验材料的积累，其数量的巨大所造成的只是混乱，而不是清晰。科学分立主义（separatism）和专门家的神话是其必然的结果，普遍性终于死灭。经验主义的盛行不仅意味着主动思维的受到压抑，而且危害到任何科学门类中的理论建构。无论如何，普遍性观点的死灭为神话般的理论建构铺平了道路，正如经验性观点缺失时的状况一样。

因此我认为，詹姆斯“柔性的”和“刚性的”这两个描述性用语，乃是片面的，骨子里隐藏着某种偏见。但是通过以上讨论至少有一点是明白的，詹姆斯对所涉及的类型的性格刻画就是我所指称的内倾型与外倾型。

第二节　詹姆斯类型观点中特有的对立范畴

一、理性主义对经验主义

我已经在前一节中讨论过这组对立范畴，将之理解为观念主义与经验主义的对立。我之所以避免使用“理性主义”一词，是因为具体的、经验的思维与主动的、观念的思维同样是“理性的”。两种形式都受理性支配。此外，不仅存在逻辑的理性主义，而且存在情感的理性主义，因为理性主义是一种普遍的心理态度，既适合于情感理性也适合于思维理性。以这种方式看待“理性主义”，我发现自己与那些历史的和哲学的观点不一致，它们在“观念主义的”意义上使用“理

性主义的”一词，将理性视为绝对的观念。诚然，现代哲学家剥除了理性纯粹的观念（ideal）特征，喜好于将之描述成一种机能（faculty）、本能冲动、意向，甚至一种情感或一种方法。但无论如何，从心理学来考量，它是某种为立普斯的“客观感觉”（sense of objectivity）所支配的态度。鲍德温（Baldwin）将其视为“心灵构成性的和调节性的原则”[1088]。赫伯特（Herbart）则视理性为“反思的能力”[1089]。叔本华认为，它只是一种形成概念的功能，从这种唯一的功能，“所有以上提到的将人类的生命与野蛮的生命区别开来的理性的表现形式，就易于得到理解了。人们无论何时何地所称之为理性的或非理性的东西即意味着是否运用了这种功能”[1090]。3所谓“以上提到的表现形式”指叔本华所列举的一些理性的表达方式；它们包括“对情绪和激情的控制，导出结论和建构一般性原理的能力……众多个体的统一行动……文明，国家以及科学，经验的保存”，等等。[1091]如果像叔本华所宣称的那样，理性的功能在于形成概念，那么它必定具有某种特殊心理态度的特征，其功能在于通过思想活动来形成概念。在此意义上它完全是一种心理态度，杰鲁萨伦（Jerusalem）[1092]据此把理性视为意志的倾向（disposition of the will），使我们能运用理性来做出决断，控制激情。

因此理性是拥有合理的、明确的态度的能力，使我们能够根据客观的价值来思维、感知和行动。从经验主义的观点来看，这些客观的价值是经验的产物，但从观念主义的观点来看，它们则是理性评价的积极行为的结果，其在康德的意义上指“根据基本原则来判断和行动的能力”。在康德看来，理性是观念的根源，他将观念界定为“其对象无法在经验中找到的理性概念”，它包含“理性在所有实际运用上的原型……一种调节性的原则，使我们将理性能力运用于经验实际时保持完全的一贯性”。[1093]这是真正内倾的观点，与冯特（Wundt）的经验主义的观点形成鲜明的对照，冯特宣称，理性属于理智功能的集

群，由于其“先前的阶段赋予了它们一种不可或缺的感觉基质”，它们便被集聚于“统一的一般性的表达形式中”。

不言而喻，“理智”这个概念是旧式机能心理学（faculty psychology）的遗留物，如果可以这样说的话，它甚至远比诸如记忆、理性、幻想等古老概念更为不幸，遭遇了完全与心理学无关的逻辑观点所造成的混乱，以致导致了这样的情形，它所包含的心理内容越是复杂多样，它就越发变得不确定而随意……从科学的心理学来看，倘若诸如记忆、理性或幻想之类东西都不存在，而只存在基本的心理过程以及它们相互间的联系，人们不加辨析地将它们统统归属于记忆、理性或幻想的名下，那么，在同质的概念的意义上——这种概念与某种严格界定的心理材料相应，就仍然不会有“心智”或“理智功能”的出现。然而，在某些情况下，这些援引自机能心理学库存的概念还是很有用的，尽管必须在经过心理学的方法修正的意义上来使用它们。当我们遇到非常异质的心理构成的复杂现象，这些现象要求我们根据它们结构上的规律性，并且首先根据具体的原因来思考它们时；或者当个体的意识在配置和结构上呈现出某种特定的趋向时；或者当心理构成的规律需要对其复杂的心理配置进行分析时，这种情况就出现了。但是在所有这些情况下，心理学研究自然负有这样的责任：不能僵死地恪守着如此形成的一般性概念，而必须尽可能地将它们还原到它们的简单要素中去。[1094]

这里述说的是外倾型：我对尤具特色的引文加了着重号。在内倾型看来，诸如记忆、理性、理智之类“一般性概念”都是“机能”（faculties），亦即简单的基本功能，它们含括了受其统辖的各种心理过程；而在外倾经验论者看来，它们只不过是一些次要的、衍生的概念，只是对其基本心理过程的精心编构罢了，在他眼里，基本心理过程才是更重要的。因此毫无疑问，我们最好不要处理这些概念，而应该原则上“随时将它们还原到它们的简单要素中去”。显然，在经

验论者看来，既然一般性概念只是经验的衍生物，那么除了还原性思维外，其他一切都在题旨 之外。他对“理性概念”，对先天观念毫无认识，因为他那被动的和统觉的思维定向于感官印象。这种态度的结果使客体总是受到强调；它（客体）成为主动力量，促使他去观察和从事复杂的推论，虽然这样做也要求一般性概念的存在，但这些一般性概念仅仅服务于在一个共同的名称下构成某类现象的集群。因而一般性概念自然成了次要的因素，除了语言述说之外便别无现实的存在。

因此，只要科学坚持认为感官感知的事实（基本事实）是唯一现实存在的东西，那么科学能接纳理性、幻想等概念，但不会承认其具有独立存在的权利。但是在内倾型那里，当思维为主动的统觉所定向时，理性、幻想等就获得了基本功能的价值，获得了机能的价值或来自于内部的主动运作的价值，因为对他来说，价值的重心在于概念，而非概念所含括统摄的那些基本心理过程。这种思维类型从一开始就是综合的。它沿着概念的线路来组织经验材料，用经验材料来“填充”观念。在这里，概念凭借自身的内在势能而成为主动力量，捕捉和形构经验材料。外倾型则认为，这种力量纯粹导源于随意的选择，或者导源于不成熟地对其本身受到限定的经验材料做一般化的归纳。内倾型由于不曾意识到自身思维-过程的心理，有时甚至可能采用流行的经验主义作为指导原则，以致无力抵挡他所面临的指责。但这种指责不过是外倾型心理的一种投射罢了。因为主动的思维类型既非从随意的选择也非从经验中汲取他思维-过程的能量，而是从观念、从内在功能形式中汲取能量，他的内倾的态度正是从此而激活。他无法意识到这种来源，因为它是先天缺乏内容的，只有通过他将形式赋予它之后，也即是说，通过他的思维将形式加诸经验材料上之后，他才能认识到观念。然而对外倾型来说，客体和基本心理过程是重要的和必不可少的，因为他无意识地把观念投射给了客体，他只有通过经验材料的积累和比较，才可能触及观念。这两种类型存在明显的对立：前者

从他自己的无意识的观念来形构材料，以此达及经验的层面；后者则使自己为包含他自身无意识投射的材料所导引，以此达及观念的层面。这两种态度的冲突中存在某种内在激发的东西，这正是造成最激烈也最徒劳的科学论争的原因。

我相信我的观点在以上已经做了充分的说明，理性主义，亦即将理性提升为原则的理性主义，既具有经验主义的特征也具有观念主义的特性。我们可以用“唯心主义”（idealism）一词来取代观念主义，但唯心主义的对立面是唯物主义，我们很难说唯物主义者的对立面是观念主义者。哲学史告诉我们，唯物主义者的思维同样经常可能是观念主义的，只要他不是经验地思考，而是以事物的普遍观念作为思维的起始点的话。

二、唯理智论对感觉论

感觉论意指极端的经验主义。它把感觉-经验设定为知识唯一不二的来源。感觉论的态度完全定向于感觉的客体。詹姆斯显然指的是理智的感觉论而非审美的感觉论，因此，“唯理智论”确实并非用于感觉论的对立面的恰当名词。从心理学上来说，唯理智论是把主要的决定性价值赋予理智、或者说赋予概念层次的认识的一种态度。但即使具有这样的态度，我仍然可以是一个感觉论者，例如当我的思维完全被源自感觉-经验的具体概念所占据时就是这样。出于同样的理由，经验主义者也可以是唯理智论的。在哲学中唯理智论和理性主义被混淆不清地使用着，因此在这种情形下，我们不得不用观念主义作为感觉论的对立面，因为后者究其实质只是极端的经验主义。

三、唯心主义对唯物主义

人们或许已感到好奇，詹姆斯的“感觉论”是否意指一种极端的经验主义，即如上面所推测的理智的感觉论，而他的“感觉论的”是

否实际上意味着“感官的”——其性质作为一种功能与感觉有关而完全排除了理性。我所谓的“与感觉有关”是指真正的感官性，而非庸俗意义上的肉欲官能性（voluptas），它是一种心理态度，其中起定向作用的和具有决定性意义的因素，与其说是被移情的客体，不如说是纯粹感觉刺激的事实。这种态度也可描述为反映的（reflexive）态度，因为全部精神都依赖于感觉印象，将感觉印象推向了顶点。客体既未被抽象地认识，也未被移情，而只是靠其特有的性质和存在来产生影响，主体完全定向于客体所激发的感觉-印象。这种态度与一种原始的精神状态相应。其对立面和结果是直觉的态度，直觉的态度从一种直接的感觉或领悟得到区分，它既不依靠思维也不依靠感觉，而是两者不可分割的结合。正如感觉对象呈现于感知的主体面前一样，心理内容也以准幻觉的方式呈现于直觉面前。

詹姆斯把刚性的人描述成“感觉论的”和“唯物主义的”（此外还有“非宗教性的”），这就使人更为疑惑，他所意指的类型对立是否与我所意指的一样。在一般人的理解中，唯物主义是一种定向于“物质”价值的态度——换句话说，是某种道德的感觉论。因此，如果我们将平常一般的含义归之于这些用词的话，那么詹姆斯的性格刻画所呈现出来的只是一幅很不切合于刚性的人的图像。这当然并非是詹姆斯的意图，他自己关于这些类型的述说足以消除这种误解。我们推测他心里所想到的主要是这些用词的哲学含义，这大概不会错。在此意义上，唯物主义确实是一种定向于物质价值的态度，但这些价值乃是事实性的而非感官性的，指涉客观的和具体的现实。它的对立面是唯心主义，那种视观念具有绝对价值的哲学意义上的唯心主义。这里所意指的不可能是道德的唯心主义，因为如果这样的话，我们就违背了詹姆斯的本意，把唯物主义也设定为道德的感觉论。但倘若詹姆斯所谓的唯物主义是指一种定向于事实价值的态度的话，那么我们就会再次在这种态度中找到外倾性质的东西，这样我们的疑虑就消除了。我们已经看到，哲学上的唯心主义对应于内倾的观念主义。但道

德的唯心主义并非特别具有内倾型的特征，因为唯物主义者也可能是一个道德的唯心主义者。

四、乐观主义对悲观主义

这一对为人所熟知的对立范畴是否真正适用于詹姆斯的类型观点，人的气质是否真能由此得以区分，我是深感疑惑的。例如，达尔文的经验思维难道也是悲观的吗？对于那种具有唯心主义世界观，从自己无意识的情感投射的角度来看待其他类型的人来说，这是确实的。但这并不意味着，经验主义者自己采取了一种悲观主义的世界观。再者，按照詹姆斯的类型说，作为思想家的叔本华，他的世界观纯粹是唯心主义的（类似于《奥义书》的纯粹的唯心主义），难道他有一点乐观主义者的味道吗？康德本身是一个纯粹的内倾型，但像任何伟大的经验主义者一样，无论与乐观主义还是悲观主义都相距遥远。

因此在我看来，这种对置（乐观主义对悲观主义）与詹姆斯的类型观点毫无关系。正像有乐观主义的内倾型一样，也有乐观主义的外倾型，反之亦然。然而，作为无意识投射的结果，詹姆斯很可能陷入这种错误中。从唯心主义者的立场来看，唯物主义的、纯粹经验论的或实证主义的世界观都似乎完全是阴暗的，他必然觉得它们是悲观主义的。但是，对那种坚信“物质”具有神一样的性质的人来说，这类世界观就似乎是乐观主义的了。在唯心主义者眼里，唯物主义的观点切断了生命的神经，因为它的力量的主要源泉——积极的统觉和对原始意象的认识——都完全衰竭了。对他来说，这样的世界观必然表现为十足的悲观主义，因为这剥夺了他的所有希望，使他再也无法看到永恒的观念如何体现于现实世界。一个纯由事实（facts）材料构成的世界意味着放逐和无家可归的漂泊。因此，当詹姆斯将唯物主义的视点等同于悲观主义视点时，我们有理由推断，他本人站在唯心主义一

边——这一推断可能易于从这位哲学家生命中大量的其他事迹得到证实。这也可以解释为什么要把“感觉论的”、“唯物主义的”和“非宗教性的”这三种含糊不清的称号强加于刚性者的身上。这种推断进一步为《实用主义》中的一段话所证实，在那里，詹姆斯喜用波士顿的旅行家与克里普尔港的居民间的相遇来表达两种类型的相互厌恶。[1095]这是一个很难令另一类型满意的比较，人们可能推测它是一种情绪的厌恶，甚至强有力的正义感也无法完全抑制这种厌恶。这种情形在我看来是极有价值的证据，它证实了两种类型之间确实存在令人恼怒的差异。或许我着重指出的两种类型间的情感的这种不相容性似乎是微不足道的，但是无数经验证明，正是这些隐藏于背景后的情感，它们不时地歪曲最公正的理性，阻碍理解的进行。完全可以想像，克里普尔港的居民也会用一种偏颇的眼光来看待波士顿的旅行家。

五、宗教性对非宗教性

当然，这一对立范畴的有效性取决于关于宗教性的定义。如果詹姆斯从观念主义的角度出发，完全把宗教性当作一种态度，宗教观念（与情感相对）在其中起着决定性作用，那么，他确实有权利把刚性的人描述为非宗教性的。但是，詹姆斯的思想是如此的开阔和如此的通晓人性，以致他不可能不看到宗教态度也同样为宗教情感所决定。他自己说过：“但是，我们对事实的尊重并没有取消我们心中的宗教性。这本身几乎就是宗教的。我们的科学气质是虔诚的。”[1096]

经验主义者以对事实近乎宗教式的信仰，取代了对“永恒”观念的崇敬。从心理学上来看，一个人是定向于上帝观念还是定向于物质的观念，抑或事实被提升到其个人态度的决定性地位，这都并没有什么差别。只有这种定向成为绝对性的，就可称之为“宗教的”。从这种提升的视角来看，事实像观念或原始意象一样具有了同样的绝对物的价值，后者其实是数千年以来人类与现实事实艰难碰触后留下的心

理印迹。无论如何，从心理学的观点来看，对事实的绝对屈从绝不能描述为非宗教性的。刚性的人确实有其经验主义的宗教，正像柔性的人有其观念主义的宗教一样。这也是我们现在文化时代的现象：科学为客体所决定，宗教为主体即为主观观念所决定——因为观念被客体驱逐出它在科学中所占据的位置之后，它不得不寻找一个避难所。如果宗教在这个意义上被理解为现代文化的现象的话，那么詹姆斯就有理由把经验主义者描述为非宗教性的，但仅仅在此意义上而已。既然哲学家们并非人类的不同族类，那么他们所属的类型也就不能仅仅限于哲学家的范围，而是延伸到了所有文明的人类。根据这些基本理由，把一半的文明人划归为非宗教性的是绝对不能赞同的。我们从原始人的心理知道，宗教功能是心理的基本成分，无论它是否已经分化出来，我们在任何时候任何地方都能找到它。

倘若不对詹姆斯的“宗教”概念作出某种限定的话，我们就能再次推断，詹姆斯为他自己情感所扰乱，这是很容易发生的事情。

六、意志自由论对宿命论

从心理学的观点来看，这组对立十分有趣。有理由认为，经验主义者必然会因果性地思考，原因和结果之间的必然联系被当作公理似的。经验主义者定向于被移情的客体；或者说，他为外在事实所驱使，被给予这样的印象，结果必然紧随原因而至。从心理学来看，这是很自然的，因果联系的必然性这种印象不得不使他产生这种态度。内在心理过程对外在事实的认同，是从一开始就隐含了的，因为在移情活动中，主体大量的活动即他自己生命的活动都被无意识地投入了客体之中。由此这种移情类型就被客体所同化了，尽管显得好像是客体被他所同化似的。但无论何时，只要客体的价值受到强调，客体就即刻取得一种重要性，会反过来影响主体，迫使他异化于自己。[1097] 正如临床心理学家从日常经验中所知道的那样，人类心理像变色龙似

的变化无常。一旦客体占据优势，同化于客体的情形就会发生。对钟爱的客体的认同作用在分析心理学中扮演了不可轻视的角色。原始人的心理给我们提供了大量因崇拜图腾动物或祖先神灵而异化于自己的例证。在中世纪甚至晚近时代给圣徒们打上烙印（圣痕）[1098]也是类似的现象。在《效法基督》（Imitatio Christi）[1099]一书中，这种异化被提升为一种原则。

考虑到人类心理这种毫无疑问的异化能力，将客观的因果联系移置于主体的现象就不难理解了。处于因果原则给人们带来的绝对有效性的印象的支配下，人们的心理深感劳困，他们不得不动用认识论的全部武装，来抗衡这种印象的压倒性力量。这种情形由下述事实而变得恶化：经验的态度就其本性而言原本就会阻碍人们相信内在的自由，因为它缺乏任何证据，更确切地说缺乏任何论证的可能性。面对大量占据绝对优势的客观反证，那种模糊而不明确的自由感又有何作用呢？因此，经验主义者的宿命论（determinism）具有可以预见的结局，提供给他的思维的是相隔遥远的两个世界，而他又不愿像常人那样生活在这两个相互分隔的世界中——一个是科学的世界，另一个是从他的父母或环境所获得的宗教的世界。

正如我们所看到的，唯心主义究其实质在于其观念的无意识的激活。这种激活或许可归因于生命对后来所获得的移情的反拨，也可能表现为天性所形成与偏好的一种与生俱来的先验的态度（我在实际经验中看到过不少这样的例子）。在后种情形下，观念从一开始就是活跃的，尽管由于缺少内容而无法得到表现，它不能呈现于意识。然而，作为一种无形的（无法表现的）内在决定因素，它取得了超越所有外在事实的支配地位，将它自主和自由的意义传送给主体，主体由于内在地同化于这些观念，从而在与客体的关系上感觉到自己是独立的和自由的。当观念成为定向因素的原则时，它便同化了主体，其彻底的程度，就像主体试图凭借对经验材料的形构来完全同化这些观念

一样。于是，像前面所说的其态度定向于客体的情形一样，主体同样异化于他自己，只不过这时是在相反的意义上迎合于观念的异化罢了。

世代相承的原始意象历经一切时代与变化而长存，它先于且承续所有的个体经验。因而它必然积蓄了巨大的力量。当其一旦被激活，由于把主体同化进了它自己，它就会经由主体无意识的内在移情而将一种独特的力量感传送给主体。这就是主体感觉到独立、自由和生命永恒的原因（参见康德的三重假设：上帝、自由与永存）。当主体感觉到他内在观念的活动超越于事实的现实性时，自由的观念自然就支配了他。倘若他的唯观念论（唯心主义）是纯正的，他必定会信仰自由意志。

这里所讨论这一组对立范畴对于我们的类型具有突出的典型意义。外倾型从其对客体的执著、对客体的移情与同客体的认同，以及自发地依赖客体而得到区分。他受客体的影响与他努力同化于客体一样达到了同样的程度。内倾型则从他面对客体时的自我坚守而得到区分。他努力摆脱任何对客体的依赖，驱逐所有的客体影响，甚至达到畏惧客体的程度。这使他依赖观念，在观念的庇护下摆脱外在现实，给予他内在的自由感——尽管为此他必须以非常显著的权力心理（power psychology）作为代价。

七、一元论对多元论

从上述讨论中可以推断，凡定向于观念的态度必然倾向于一元论。观念通常具有一种等级的（hierarchical）特征，不管它是从抽象过程中获得，还是作为一种无意识形式的先验存在。在前一种情形下，它可以说是大厦的顶端，总括居于其下的一切；而在后一种情形下，它是无意识的法典制订者，掌控着所有的可能性和思想的逻辑必

然性。因而无论怎样，观念都具有至高无上的品性。虽然观念的多元性可能存在，然而其中之一总是会最后成功地取得优势，以专制的方式将其他的心理要素聚集起来。同样清楚的是，定向于客体的态度总是倾向于多元的原则，因为客体性质的多样性需要概念的多元性，否则客体的性质就不能得到适当的解释。一元论的倾向具有内倾的特征，而多元论则具有外倾的特征。

八、教条主义对怀疑主义

在这组对立中，我们很容易看到，教条主义是一种执著于观念的典型态度，尽管一种无意识的观念的实现并不必然导致教条主义。然而，无意识观念实现自身时的那种强力的方式，确实会给外人留下这种印象：定向于观念的思考者开始思考时，他教条地将经验硬塞入一个僵化的观念模式中。同样明显的是，定向于客体思维者从一开始就对所有的观念有所怀疑，因为他主要关注的是让每个客体和每一种经验自己说话，避免普遍概念的干扰。在这个意义上，怀疑主义实际上是所有经验主义不可或缺的条件。这组对立范畴也证实了詹姆斯与我的类型观存在根本的相似之处。

第三节　詹姆斯类型观的总体批判

在批判詹姆斯的类型观时，我必须首先强调，他的论述几乎全部与类型的思维性质相关。在一本哲学著作中，人们很难期望能得到别的什么。但是，从这种哲学背景所导致的偏见很容易造成混乱。表明这一点并不困难，某个或某些类似的特征同样也出现在相反的类型中，甚至出现在众多的类型中。例如存在教条主义的、宗教的、唯心主义的、唯理智论的和理性主义的经验主义者；也存在唯物主义的、悲观主义的、宿命论的和非宗教的观念主义者，如此等等。即使揭示

出这些名词所含括的非常复杂的事实，揭示出其中所存在的种种细微差别，但这种可能引起的混乱仍然无法排除。

让我们分别来谈，詹姆斯的名词太过于宽泛，只有将它们作为整体来看，才能获得一幅关于类型对立的大致的画图。虽然这些名词未能将类型对立归结为一种简要的程式，但是它们对这幅我们从其他材料中所获得的类型的画图做了有价值的补充。詹姆斯是第一个注意到在多样的哲学思维中气质的特别重要性的人，最大的荣誉应当归属于他。他的实用主义研究的全部目的就在于调解因气质的差异所引起的哲学观的对立。

实用主义是一场广为流传的哲学运动，它源于英国哲学[牛津大学的席勒（Schiller）]，它把“真理”的价值限制在其实际效用和有用的范围内，而从不关注其他的观点是否对此真理观提出辩驳。从类型的对立来开始其对实用主义的阐释正是詹姆斯的特色，仿佛以此来证明和确立实用主义研究的必要性。于是，中世纪上演过的那场好戏又再次出现了。在那时，这种对立采取了唯名论对唯实论的形式；这正是阿伯拉尔（Abelard）在他的谓词论或概念论里所企图调和的东西。但是，因为当时完全缺乏心理学的观点，他解决问题的尝试失败于其逻辑的偏见和理智的偏见。詹姆斯的理解就深刻得多了，他从心理根基上来认识对立，因而提出了实用主义的解决方式。然而人们对其价值不应抱更多的幻想：实用主义只是一种权宜之计，只有在没有进一步的来源出现时它才可以宣称是有效的，它仅仅以气质给理智能力增添了一些色彩，有可能在哲学概念的形成中揭示出新的因素。柏格森（Bergson）确实注意到了直觉的作用，注意到了一种“直觉方法”的可能，但留下的纯粹是提示而已。在他那里缺乏对于这种方法的论证，而要提供论证也确非易事，尽管柏格森宣称，他的“生命冲动”（élan vital）和“创造性绵延”正是直觉的产物。如果不考虑这些直觉概念的话——它们在心理上得到证实源于以下事实，早在古代它

们就已经出现，尤其在新柏拉图主义那里，那么柏格森的方法就是理智的而非直觉的。尼采最大限度地利用了这种直觉的来源，这样，在他的哲学观念的形成中，他摆脱了理智的束缚，以致达到这样的程度：他的直觉使他远远超出了纯粹哲学体系的范围，从而把他领入艺术的创造之中，而这正是哲学批判所难以企及的。当然，我会提到他的《查拉图斯特拉如是说》，而非那些哲学格言集，后者接近于哲学批判，因为它们主要是理智方法的。所以，如果人们一定要谈论直觉方法的话，那么在我看来，《查拉图斯特拉》就是一个最佳的范例；同时，它惊人地阐释了如何以非理性的而仍然是以哲学的方式来把握问题的可能性。应该提到，叔本华和黑格尔显然是尼采的直觉方法的先驱，就叔本华而言，他的直觉情感对尼采的思维具有决定性影响，而就黑格尔而言，构成他全部体系的直觉理念对尼采产生了决定性影响。然而，在这两位先驱者那里，直觉位于理智之下，而对尼采来说，直觉则列于理智之上。

这两种“真理”之间的冲突需要一种实用主义的态度，如果要想公正地评断对方的话。然而，虽然实用主义可能是必不可少的，但它以完全的屈从为先决条件，因而几乎不可避免地导致创造性的枯竭。对立冲突的解决既不可能来自概念主义的理智性调解，也不可能来自对逻辑上不相容观点的实际价值的实用主义评判，而只可能来自一种积极的创造性活动，将对立双方同化为相互协调的要素，就像一个协调的肌肉运动有赖于相对立的肌肉群的均匀分布一样。因此，实用主义只不过是一种通过排除偏见而为创造性活动扫清了道路的过渡性态度。詹姆斯和柏格森是德国哲学——当然并非那种学院哲学——所已经踏上的这条道路上的路标。但是，以其猛烈的极端的形式，真正开辟出通向未来的道路的是尼采。他的创造性活动从根本上超出了并不令人满意的实用主义的解决方式，就正像实用主义对真理的生命价值的认识，从根本上超越了后阿伯拉尔派哲学枯燥的片面性和无意识的概念主义一样——然而在他面前，仍然有高峰等待攀越。

第九章　传记中的类型问题

正如人们所期望的，传记（biography）对于心理类型问题也做出了它的贡献。就此而言，我们主要得感谢奥斯特瓦尔德（Wilhelm Ostwald）[1100]，通过比较数位杰出的科学家的传记，他建立了类型心理的两极对立学说，他称之为古典型（classic type）与浪漫型（romantic type）的对立[1101]。

前者的特征在于其每一篇作品饱满圆熟的完美性，以及一种极度离群索居、对周遭环境很少发生影响的气质和人格；而浪漫型则具有完全相反的特征。他的特点与其说在于每篇作品的完美性，而不如说在于作品的多样性和令人惊异的独创性，这些作品快速地一篇接一篇问世，并对其同时代的人产生直接而强有力的影响。

还必须强调的是，心理反应的速度是鉴别一位科学家归属于哪种类型的决定性准则。具有快速反应的发现者属于浪漫型，而反应缓慢者则属于古典型。[1102]

古典型创作速度的缓慢，相对而言通常要到其生命的后期才能将他心灵最圆熟的成果公诸于世。（第89页）根据奥斯特瓦尔德的看法，古典型永远不变的特征是“对毫无瑕疵地特立于公众眼中的形象的绝对追求”。（第94页）作为他“缺乏个人影响力”的补偿，“古典型往往通过自己的著作来确保一种更全面更具潜力的影响”。（第100页）

然而，这种影响似乎是有限的，这可从赫尔姆霍兹（Helmholtz）[1103]传记中的一段插曲得到证实。对赫尔姆霍兹关于电击感应的效应

所做的数学研究，他的同事杜博雷蒙（Du Bois-Raymond）写信给他说：“你应该——对这种口吻请勿见怪——多费点心思，使自己从你的科学观点的抽象问题中摆脱出来，站到那些对问题仍然一无所知、或者还不明白你究竟想要讨论什么的人的立场上来。”赫尔姆霍兹回答说：“关于这篇论文，我已尽力呈现了我的材料，至少我自己对它已十分满意了。”奥斯特瓦尔德评论道：“他根本就不考虑读者的观点，因为像他这种真正的古典型，只是为他自己而写作，以致在他看来他的表达方式是无可挑剔的，而对其他人来说却并非如此。”杜博雷蒙给赫尔姆霍兹的同一封信中的另一段话则更有特色：“你的论述和结论我拜读了好几遍，然而我还是如坠五里雾中，不知道你在搞什么名堂，也不知道你用的是何种方法……最后我靠自己才发现了你的方法，终于逐渐开始理解你的论文。”[1104]

这是古典型生活中极其典型的事件，古典型很少甚至从未成功地“以他自己的心灵之火去点燃别人的心灵”。（第100页）通常只有在他寿终正寝之后，才通过作品显示出他的影响；换句话说，这种影响只有在发掘他的遗著之后才会出现。梅耶（Robert Mayer）[1105]就是一个典型的例子。他的作品似乎缺乏任何令人折服的、鼓动人心的或直接的个人感染力，因为他的写作方式最终像他的交谈或讲课方式一样，只是他自己的一种表达而已。因此，古典型所产生的影响与其说是靠其作品的外在诱惑力，不如说是由于这些作品成了他最后的遗迹，只有通过这些作品，他的成就才能建立起来。从奥斯特瓦尔德的描述中明显可以看到，古典型很少谈论他正在做什么和他做事的方式，而只是表达他所获得的最终结果，完全无视公众对他如何获得这种结果一无所知这一事实。显然，写作的方式方法问题似乎对他一点也不重要，因为它们是与他的人格密切相关的最私人的问题，是某些深藏于他人格背后的东西。

奥斯特瓦尔德将他的两种类型与古代的四体质说做了比较，尤其涉及到反应速度的问题，在他看来，反应的速度是根本性问题。迟缓的反应与黏液质（phlegmatic）及忧郁质（melancholic）相关，快速的反应与多血质（sanguine）及胆汁质（choleric）相关。他把多血质和黏液质看成平常的类型，而胆汁质和忧郁质在他看来却是基本性格病态的夸大表现。

如果我们浏览一下名人传记，把戴维（Humphry Davy）[1106]和利比克（Liebig）[1107]归于一边，把梅耶和法拉第（Michael Faraday）[1108]归于另一边，那么就很容易看到，前者是十分明显的浪漫型，多血质和胆汁质的，后者则是同样清晰的古典型，黏液质和忧郁质的。在我看来，奥斯特瓦尔德的观察是很有说服力的，因为古代的四体质说完全有可能建立在相同的经验原则上，奥斯特瓦尔德正是根据这一原则来划分古典型与浪漫型的。四体质说显然根据感触性（affectivity）而得以区分，即是说，它们与明显的感触反应相对应。但是，从心理学的观点来看，这种分类是肤浅的；它仅仅从外部表现来做判断。据此，那些行为举止平静而不引人注目的人被归属于黏液质。只因为他外表看起来“迟钝”就被归入了黏液质。但事实上，他很可能完全并非“迟钝的”；而是具有深刻敏感性的甚至激情性的，只不过在他身上，这些情愫都依循着内向的表达方式，因而其外部表现显得最为平静。乔丹的类型概念就考虑到了这一事实。他不仅从表面印象，而且从对人性的深刻观察来进行判断。奥斯特瓦尔德的区分标准却同古代的体质划分一样，完全建立在外部表现的基础上。他的浪漫型的主要特征是快速的外在反应；而古典型同样可能具有快速的反应，但只是内在的罢了。

我们在阅读奥斯特瓦尔德的传记作品时一眼就可以看出，浪漫型与外倾者相对应，古典型与内倾者相对应。戴维和利比克是外倾型的范例，正如梅耶和法拉第是内倾型的范例一样。外在反应是外倾者的

特征，正如内在反应是内倾者的特性一样。外倾者在自我表现上并无什么特别的困难；他几乎是身不由己地四处抛头露面，因为他的全部本性都是朝向外在客体的。他能轻易地以令人愉快和使人可接受的形式致力于外在世界；即使有时并不怎么令人愉快，但至少是可以令人理解的。因为他快速的反应和快速的感情释放，使他无论有价值还是无价值的内容，都被投射到客体上去了；他的反应带有迷人的风度也带有阴郁的思想和感情。出于同样的原因，他的诸如此类的反应很少经过精心的考虑，因而它们是易于理解的；他那一个接着一个的即时反应产生出一系列的意象，清晰地向公众呈现出他所追寻的道路，呈现出他由此而获致其结论的方法。

与此相反，那些几乎完全专注于内向反应的内倾者，通常无法释放出他的反应，除非在其感情爆发之际。他往往把反应抑制下来，虽然其反应的敏捷度可能完全不亚于外倾者。它们并不在表面上表现出来，因而内倾者很容易给人造成迟钝的印象。由于立即的反应总是带着强烈的本人色彩，所以外倾者不可避免地展露出他人格的锋芒。而内倾者则通过压抑他的即时反应而将人格潜藏起来。移情（empathy）并不是他的目的，他并不是要把内容移转于客体上去，而是要从客体获得某种抽象物。取代他即时的释放与反应的是，在最后形成他最终的产品之前，他情愿在内心长期地精心编构它们。他的全部努力在于，使产品不带有任何他本人的色彩，使产品呈现在去除了所有关于他本人的联系的状况中。这种来自他长期内在劳作的成熟的果实，以其最高度的抽象和非个人化的形式呈现于世。因此它是难以理解的，因为公众缺乏对其先期阶段的认识，缺乏对他之所以获得这一结果的方式的认识。他与公众之间也缺乏个人的联系，因为内倾者的自抑，把他的人格掩盖起来了，使公众无从得见。但通常正是依靠这种人格的联系，才能提供理智的领悟所无法提供的理解力。当对内倾者的发展做出评判时，一定要牢记这一情形。通常人们对内倾者所知甚少，因为他真正的自我并非显而易见。他即时的外向反应能力的缺失把他

的人格隐藏起来了。因此他的生活为那些幻想的解释和投射提供了足够开阔的空间，倘若他的成就使他成为公众感兴趣的对象的话。

因此奥斯特瓦尔德说，“心灵的早熟”是浪漫型的特征，我们必须加以补充，虽然这是完全正确的，但古典型也可能同样地早熟，只是他把产品深藏于内心，这当然不是蓄意为之，而是缺乏直接表达的能力所致。由于情感分化程度的不足，内倾者总是具有某种笨拙的特征，其与他人的个人关系中的一种真正的婴儿期特征。他的外在人格是如此的不确定且模糊，他本人对这方面又是如此地敏感，以致他只敢将自己觉得已经完美无缺的作品呈现在公众的面前。他宁愿让他的作品替他说话，而不愿努力为其利益进行辩护。这种态度自然使他呈现于世界舞台的时机大为延迟，以致内倾者总觉得自己是晚熟的。但是，这一肤浅的判断忽视了这样的事实，明显早熟且外在分化已经完成的外倾者，其内在的方面，其与内在世界的关系，却完全是婴儿期的。这种内在的幼稚只有到其生命的后期才会显示出来，例如表现为某种道德上的不成熟，或者像通常的情形那样，表现为令人惊异的婴儿期思维。正如奥斯特瓦尔德所观察到的，浪漫型比古典型拥有更多发展和成长的有利条件。浪漫型在公众面前的那种令人信服的外貌，他的外向反应使他个人的重要性易于被公众所认识。在这方面，许多有价值的关系很快就建立起来了，他的工作变得极富成效，获得了所谓的广度（第374页），而古典型却藏而不露，人际关系的缺乏使他的工作范围难以具有广度，但他的活动却由此获得了深度，其作品往往具有经久不衰的价值。

两种类型都怀有热情，所不同的是，外倾者的热情往往满之于心而溢之于口，而内倾者的热情则恰恰三缄其口。他无法点燃他人的热情，因而也没有形成惯常所有的同事的圈子。即使他有传授知识的愿望，但他简要的表达方式及其所产生的神秘理解，都足以使他进一步从事交流的努力无法实现；常有的情形是，谁也不相信从他嘴里能讲

出什么特异新颖的事来。在肤浅的人看来，他的表达方式及其“人格”都显得平淡无奇，而浪漫型的人却似乎天生地“妙趣横生”，并且懂得如何利用正当或不正当的手段来引导公众产生这种印象。他的能言善道极适合于用来阐明那些卓越的思想，也有助于使公众忽视他思想中的某些漏洞。奥斯特瓦尔德强调浪漫型易于在学院生涯上获得成功，可谓是切中事理的。浪漫型能移情于他的学生，知道在恰当的时刻使用恰当的字眼。但古典型却沉浸于自己的思维和问题中，完全看不到学生理解他时所遇到的困难。当论及古典型的赫尔姆霍兹时，奥斯特瓦尔德说：

尽管他学识渊博，经验丰富，心灵富于创造力，但却并非一个优秀的教师。他从不会当下即刻做出反应，而是要到较长时段后才有所回应。在实验室中面对学生提出的问题，他总是答应会好好考虑，但往往要等好几天之后才会给出答案；然而他的回答往往与学生先前的问题相去甚远，以致只有在极少数情况下，学生才会发现他所遇到的困难与老师后来给他做出解释的那种关于一般问题的精致完美的理论之间的联系。他不仅无法给初学者提供其十分需要的即时帮助，也无法做出符合学生个性的正确引导，使学生逐渐产生出作为初学者对老师所自然具有的信赖，最终发展为能完全掌握他的学科。所有这些不足都直接根源于老师无法立即对学生的需要做出反应，唯此，当学生所期待的反应姗姗来迟时，却早已失去了效应。

在我看来，奥斯特瓦尔德根据内倾者反应的迟缓所做的解释似乎并不恰当。没有任何证据表明赫尔姆霍兹的反应迟缓。他的反应只不过是内在的而非外在的罢了。他并没有移情于他的学生，因而无法理解学生所需要的东西。他的态度直接定向于他自己的思维；因此，他并非针对学生个人的需要做出反应，而是针对学生的提问在他自己心中所引起的思考做出反应，他的反应是如此之迅速且彻底，以致就立即领悟到了其更进一步的联系，但在那时，尚无法对其充分发展的抽

象形式做出评价与回应。这并不是因为他的思维太过于迟缓，而是因为，要想在瞬间中把握他所预见到的问题的全部内涵是不可能的。他根本就没有想到，学生对这类问题竟一无所知，因而自然认为他必须着手处理这类问题，而不是给学生一些简单的和细枝末节的建议，如果他能够看到为了同他的研究相适应学生真正需要什么的话，那么情况就不会是这样了。但是，作为内倾者，他从未移情于他人的心理；他的感情内移于他自己的理论问题中，沉溺于整理编织学生所提出的问题的线索，而完全忽视了学生当时的实际需要。自然，从学院的观点来看，这一特殊的态度自然是相当不合适的，更不消说它所造成的相当不利的个人印象了。内倾型教师外表上给人以迟钝、古怪、甚至笨拙的印象；为此，他不仅遭到广大公众的贬抑评价，而且连同事也轻视他，直到他的思想为别的研究者所接纳和精心阐释的那一天到来为止。

数学家高斯（Gauss）[1109]就对教学深感厌恶，他常常告知他的每一个学生，他讲授的课程可能都会取消，希望通过这种方式来解除他必须去上课的负担。对他来说，教学真是太痛苦了，因为这意味着，“在尚未精心推敲和出版他的著作之前，他就不得不在讲课中发表某些科学的结论。在没有做好这些查对工作的情况下就被迫将他的发现传达给他人，使他觉得好像穿着睡衣出现在陌生人面前一样”。（第380页）奥斯特瓦尔德在此指出了非常重要的一点，即上文所提到的，内倾者只愿意从事全然不带个人色彩的交流。

奥斯特瓦尔德指出，浪漫型由于其日渐地江郎才尽，不得不相对较早地结束了他的专业生涯。这一事实也使奥斯特瓦尔德将之归因于较快的反应速度。在我看来，既然心理反应速度仍然远没有从科学上得到解释，而且也没有任何证据能够证实，外向反应要比内向反应敏捷，那么，外倾型发现者才能的较早枯竭，与其说与反应的速度相关，倒不如说与他的类型所特有的外向反应相关。他很早就发表作

品，迅速变得名闻遐迩，于是既在学术上又作为作家开展密集的社会活动；他在非常广泛的圈子内交朋结友，致力于人际关系，除此之外，他还对学生的发展状况极感兴趣。而内倾型开拓者则很晚才发表作品；其发表作品的时间间隔也比前者要长，通常在表达方式上显得言简意赅，惜墨如金；他极力回避主题的重复，除非这样做能引进完全新鲜的东西。他进行科学交流时的那种扼要而简洁的风格，经常省略了他怎样获致他的成果的提示，以致妨碍他的著作被广泛地理解或接受，使他处于默默无闻的状况。他对教学的厌恶使学生们对他敬而远之；他的名气微不足道，使他不可能有广泛的交际圈子；他通常过着深居简出的生活，这不仅出于必然，而且也出于他自己的选择。因此他避开了太多地耗费精力的危险。他的内向反应不断把他领回到他狭窄的研究道路上去；这些研究本身是相当精确的，随着时间的推移，更是教他精疲力竭，根本不允许他在别的方面耗费任何一丝精力。由于这样的事实使情况变得更为复杂，浪漫型在公众方面的成功固然产生令人鼓舞的效果，但却通常为古典型所不屑，因而他只得迫使自己在研究工作的完美上来寻求唯一的满足。基于这些考虑，我认为浪漫型天才之所以相对较早地耗尽了他的才能，更多地在于其外向的反应而不是快速的反应速度。

奥斯特瓦尔德并无意把他的类型的划分看成是绝对的，因为每一个研究者都可能同时既属古典型又属浪漫型。然而他的意见却是，从反应速度来看，“那些真正伟大的人”都可明确归入其中的某一类型，而“普通人”则通常表现为中间状况。（第372页及以下页）总之我认为，奥斯特瓦尔德传记所包含的材料，其中一部分对类型心理来说是极富价值的，它清楚地揭示了浪漫型与外倾型、古典型与内倾型之间的对应。

第十章　类型总论

第一节　绪言

在以下篇幅里，我试图对类型心理作一般性的描述，从我称之为内倾的和外倾的两种基本类型开始。随后，我将描述那些更特殊的类型，其特殊性可归属于这样的事实，其个体适应和个体定向主要取决于其最高程度得到分化的功能。对于前者，我将称之为态度-类型（attitude types），因为它们明显带有一般兴趣或欲力运动的趋向；对于后者，我将它们称为功能-类型（function types）。

正如我已在前面章节中所以一再强调的那样，态度类型由他们对于客体的态度而得到区分。内倾型态度是一种抽象的态度；在本质上，他总是企图从客体中撤回欲力，就像他不得不摆脱客体加在他身上的压力一样。相反，外倾型则与客体保持着一种过分信赖的关系。他信赖客体的重要性达至了这样的程度，他的主观态度总是与客体相关联，为客体所定向。对他来说，客体被赋予的价值总嫌不足，其重要性必须不断地增进。这两种类型从根本上来说是如此的不同，形成了如此鲜明的对照，以至于只要稍加指点，即使对一个外行人来说，这都是再明显不过的事实。谁都知道那些缄默、固执并常常有点羞涩的人，与另外一些开朗、善于交际、快活或者至少是友善和易于接近的人形成了鲜明的对照，后者以与人为善的态度来对待整个世界，即使他们与世界发生冲突，也仍然与之保持一种联系，并且反过来受到世界的影响。

当然，人们首先倾向于把这些差异仅仅看作个体特殊性格的癖性。但是他们一旦对人类本性有更透彻的认识后就会很快发现，这些

差异并不仅仅与个体情形有关，而且是一个典型的态度问题，其普遍性远较那些只有有限的心理经验的人所设想的要大得多。实际上，正如前面章节所显示的那样，这是一种基本的对立，它有时清晰有时模糊，但只要人们涉及到那些无论如何其人格已得到彰显的个体时，这种对立就会变得很明显。这种人不仅出现于有教养的阶层，而且出现于社会的各个阶层；因此，我们的类型不仅分布在一个社群中分化层次最高的成员那里，也分布在工人和农民中。更有甚者，这些类型把性别的差异置诸一边，因为我们可以在所有阶层的女性中找到同样的类型对比。这种普遍的分布很难说纯粹出于有意的选择，如果情形是这样，那么具有共同的教养和背景的特定社会阶层，肯定会出现与此相关联的特定的态度。但现实却正好相反，因为这些类型的分布显然是随机的。例如在同一个家庭里，一个孩子可能是内倾的，而另一个孩子却是外倾的。从这些事实来看，态度-类型显然是一种随机分布的普遍现象，由于它与意识判断或意识意图没有联系，其存在就只能归结为某种无意识的、本能的原因了。因此，作为一种普遍的心理现象，类型态度必定具有某种生物基础。

从生物的角度来看，主体与客体之间的关系总是一种适应关系（relation of adaptation），因为主客体间的每一种关系都通过相互影响以双方的修正作用（modifcation）作为先决条件。这些不断的修正作用形成了适应。因此，对于客体的类型态度就是适应的过程。自然中存在两种根本不同的适应方式，它们确保生命有机体得以继续存在。其一在于较高的繁殖率，具有适应于单一个体的较低的防卫力量和较短的生命周期；另一种则在于个体具有多种自卫的手段以及较低的生殖率。在我看来，这种生物性的差异不仅相应于我们所说的两种心理适应模式，而且是这两种心理适应模式的现实基础。在这点上，我只需作些大致的提示就足够了。很明显，外倾型的特性在于不断以各种方式扩展和增殖他自己，而内倾型的倾向则在于抵御各种外在要求，通过把能量从客体那里撤回而保存自己的能量，从而巩固他

自己的地位。当布莱克（Blake）直觉地把这两类人描述成“丰产的”（prolifc）和“吞食的”（devouring）[1110]时，他并没有弄错。正如一般的生物例证所表明的那样，这两种适应形式都是普遍的和成功的，因而也是典型的态度。其中一种借助多种关系而完成的东西，在另一种只需一种关系就足够了。

儿童通常在他们最初的岁月中就显示出一种确定无误的典型态度，这一事实使我们推测，决定某种特定态度的并非是一般人所理解的生存竞争。我们有足够充分的理由反对这种观点，认为甚至尚处哺乳期的婴儿就已形成了无意识的心理适应活动，照此看来，母亲的影响导致了婴儿的特定反应。虽然这种观点有着毋庸置疑的证据，但它在同样无可争辩的事实面前是不可置信的，因为同一母亲的两个婴儿会很早就显示出两种截然不同的态度来，丝毫也不会由于母亲的态度而有所变化。尽管没有什么东西能诱使我去低估双亲影响所具有的无法衡量的重要性，但是这种熟悉的经验却迫使我得出这样的结论：必须从儿童的气质中去寻找决定性因素。总之，虽然外部环境有其影响，但决定一个儿童是否属于这种或那种类型的必然是个人的气质。自然，我这样说仅仅指那些出现在正常条件下的情形。在异常的条件下，即当母亲的态度极端反常时，儿童也可能被迫采取一种相对类似的态度，但这是违背他们个人的气质的，如果没有反常的外来影响介入其中，他们的个人气质就很可能已经变成了另一种类型。通常，无论何时，只要这种作为双亲影响的结果的类型的伪造（falsifcation of type）发生，个体后来就会成为心理症患者，其疾病只有通过发展与其天性相谐和的态度才可能治愈。

关于个人的气质，我只能这么说，显然存在着这样的个体，他在某一方面而非在另一方面具有极大的适应能力，或者说，某种适应能力对他而言是十分契合的，此外我就一无所知了。或许这样说是合适的，那些不为我们所知的生理原因在其中起了一定的作用。从一个人

的经验来看，类型的倒置对有机体的生理健康是极其有害的，它往往引起严重的衰竭状况，我认为这是完全可能的。

第二节　外倾型

在我们关于这种和以下类型的描述中，为表达的清晰起见，将意识心理和无意识心理区别开来是很有必要的。让我们首先来描述意识现象。

一、意识的一般态度

虽然，确切的情形是，每个人的定向都在于与外部世界所提供的事件保持一致，但是我们从日常生活中看到，这些事件本身仅仅具有相对的决定性。常见的事实是，室外天气寒冷迫使某人穿上大衣，而另一个人出于锻炼身体的目的则认为这是大可不必的；某人崇拜一个新近成名的男高音歌手是因为所有人都崇拜他，而另一个人的不置可否则并不是因为他不喜欢他，而是因为他觉得公众所普遍崇拜的对象实际上并不值得崇拜。某人之所以屈从于环境是因为经验告诉他，一切都从来如此，而另一个人则深信，尽管事情以同样的方式重复一千次，但第一千零一次却会极不相同。前者定向于既定的事件，后者则保留一种可以说是介于他自己与客观事实之间的观点。这样，当客体所导致的定向占据绝对优势，以致其决定和行为受客观状态而不是受主观观念所支配时，我们就说这是外倾的态度。这种态度一旦成为习惯，我们就称作外倾型。如果一个人的思维、感觉和行动，他实际生活中的一切皆直接地与客观状态及其要求保持一致，那么他就是外倾的。他的生命十分清楚地表明，是客体而非主观观念在他的意识中扮演了最重要的角色。当然，他也具有主观观念，但是他们的决定性价值远没有客观环境重要。因此，他从不打算从他自己的内在生活中寻找任何绝对的因素，因为他知道唯一重要的东西在他自身之外。像埃

庇米修斯一样，他的内在生活屈从于外在需要，虽然其中并不是没有冲突；只不过最终总是以客观的规定性赢得胜利。他的全部意识朝向外部世界，因为基本的、最终的决断总是产生于外部。当然，他之所以如此，只是因为他希望这样。除了那些主要依赖于某种特殊心理功能或依赖于其性格特性的心理因素外，他所有的心理特征都来自于这一基本态度。他的兴趣和注意主要指向客观事件，尤其指向他当下环境的客观事件。不仅人而且事都可抓住和吸引他的注意。因此，这些人和事也决定他的行为，使其行为在此基础上获得充分的理解。外倾型行为被公认为与客观环境相关。就它们不只是对环境刺激的反应而言，它们也有适应具体环境的特点，在客观环境的范围内显得充裕自如。但它并不打算真要努力超出这些限制。其兴趣同样如此：客观事件对他具有近乎永不衰退的魅力，因此在正常的情况下他绝不会去舍此而他求。

支配其行为的道德法则与社会的要求是一致的，即与盛行的道德准则相一致。倘若盛行的道德准则改变，那么外倾型主观的道德标准也会随着改变，但他一般的心理习惯却一点也不会改变。这种客观因素所导致的严格的决定意义——像人们所认为的那样——并不意味对一般生活环境的完全适应，更不用说理想的适应了。当然，在外倾型看来，这样一种对客观环境的调适（adjustment）似乎是一种完全的适应，因为对他来说并无别的标准存在。但是从更高的观点来看，我们绝不会赞同，客观环境在任何情况下都是正常的环境。客观环境很可能有暂时的和局部的反常性。一个调节自己使顺应于环境的个体被普遍地认为是与他自己的环境状态相适应，而并不与他的全部环境相适应，就生命律的普遍有效性而言，他也处在反常的环境中。个体在这种环境中或许能飞黄腾达，但只能达到一定的程度，一旦当他及其整个环境逾越了生命的普遍律时，灾难就会临头了。他将跌入崩溃的深渊，其情形正如他与先前环境的调节适应一样。调节顺应并非是适应；适应所要求的远远超出了与当下环境的随波逐流（这里我再次想

起了斯比特勒的埃庇米修斯）。适应要求遵循生命的规律，它们比那些此时此地的当下环境更具有普遍性。正常外倾型的调节顺应即是其局限所在。他的正常性一方面归因于他具有相对来说比较容易与现存环境保持一致的能力。他的要求局限于客观的可能性，例如局限于在某种特殊时候具有远大前景的那种职业生涯上；他会去做需要他或期望他去做的事情，放弃所有那些并不是完全自明的或在任何一方面超出他周围的人所期望的创新。另一方面，他的正常性也从根本上取决于他是否考虑到了他的主观需要和要求，而这正是他的弱点所在，因为他的类型倾向是如此的外向，以致对最为明显的主观事实，即对他自己的身体状况也会毫不在意。身体并非完全是客观的或“外在”的，这样，那些对于生理健康来说必不可少的基本需求的满足就不能得到公正地对待了。身体因此而遭受磨难，就更不消说心理了。通常，外倾型很少意识到这后一种状况，但他的亲朋戚友看得很清楚。只有当他感觉到身体状况反常时，才发现自己已失去了均衡。这些是他所无法忽视的。很自然，他将之视为具体的和“客观的”，因为在他这种心理类型看来，它们不会是别的什么。但在他人身上，他立即觉得是“想像”在起作用。一种过分外倾的态度会变得如此地漠视主体，以致主体完全为所谓的客观要求所牺牲——例如，那种日益扩展的事业的要求，因为订单堆积如山，他不能不去把握可能获利的机会。

这就是外倾型的危险：他为客体所束缚，在它们那里完全迷失了自己。从这种状态中产生出来的神经性或生理性的功能失调就具有了一种补偿的意义，它们迫使主体进行一种不自主的自我限制。如果症状是功能性的，那么其特征就可能象征地表达出他的心理状态。例如，一个声誉鹊起达到高度危险状态而诱使他不恰当地耗费自己的精力的歌唱家，会由于神经的抑制而突然唱不出他以前的高音了；一个出身寒微飞快地达到具有极大影响和远大前程的社会地位的人，会突然遭受高山病（mountain sickness）症状的折磨。再举个例子，假如

一个男人正准备娶一个生性多疑却被他偶像化了的女人为妻，这个女人的价值完全被他过高地估计了，此时他会感到有一种食道痉挛在折磨着他，使他不得不每天喝两杯牛奶保养身体，每杯得花上三小时才能喝完，于是他不再去拜访他的未婚妻，每天除了忙于调养自己的身体外便别无其他的选择；一个通过自己的努力拼搏，建立了一份巨大产业的人，会因为不堪事业的重负而为神经性干渴症的发作所苦，以致很快就沦为歇斯底里的狂喝滥饮者，成为酒精中毒的牺牲品。

在我看来，歇斯底里显然是外倾型最常患的心理病症。典型的歇斯底里的标志在于患者与他周围成员之间的一种极度的亲密关系，一种近乎模仿性的对周遭环境的调节性顺应。使他自己引人注目，给人留下深刻印象，这种经常性倾向是歇斯底里症的基本特征。与此相关的是他那种众所周知的暗示感受性，对他人影响的易于接受性。外倾型歇斯底里的另一个明白无误的症状是他的滔滔不绝，这时常把他带入幻想的领域，以致被指责为“歇斯底里的说谎者”。歇斯底里的特征始于一种对正常态度的极度夸大；接着为来自无意识的补偿性反应所复杂化，它借助迫使欲力内倾的生理症状来抗拒这种极度的外倾。无意识的补偿性反应产生出另一类更具内倾特征的症状，其中最典型的当属幻想活动的病态强化。

在对外倾形态度作了一般性概述后，我们现在将转到对其修正（modifcations）的描述上来，基本心理功能作为这种态度的结果经历了这样的修正。

二、无意识的态度

我竟然要讨论“无意识的态度”，这或许有些奇怪。正如我一再指出的，我将无意识态度视为对意识的补偿。根据这一观点，无意识就与意识一样，有权称之为一种“态度”。

在前面章节中，我强调了外倾型态度中的某种片面的倾向，它源于客体在心理事件过程中的优势地位。外倾型通常受到诱惑把自己耗费在明显的客体的利益上，使主体同化于客体。我已经详尽地讨论一种极度的外倾型态度所导致的危害，即对主观因素的压抑。因此，唯一所期待的是，意识的外倾型态度的心理补偿对于主观因素具有极其特殊的重要性，我们将在无意识中发现一种显著的自我中心的倾向。实际经验已证明了这一点。对此我并不希望引用个案的材料，所以必须提醒读者注意下面的章节，在那里我打算呈现每一种功能类型（function type）中的无意识的典型态度。在这一节里，我们只简单地涉及一般外倾态度的补偿作用，这样，我将把自己限制在从同样一般性的意义上来描述无意识的态度。

无意识态度作为对意识的外倾态度的一种有效的补偿，它具有明确的内倾特征。它将欲力集中在主观因素上，即集中在为意识态度所窒息和压抑的所有那些需要和要求上。从前一节的描述中我们很容易得出结论，纯粹的客观定向确实歪曲了大量的主观冲动、意愿、需求与欲望，剥夺了它们所自然应当拥有的欲力。人不是一架随偶然的要求为另外的目的而重新铸造的机器，可以希望它仍然像以前一样正常地运转而没有丝毫的不同。人类携带着囊括于他的全部历史，人的结构本身就已经记载了人类的历史。人身上的这种历史因素体现了一种生命的需求，智慧的心理系统（psychic economy）必须对此作出回应。过去必然会以某种方式活跃起来并且融入现在。完全同化于客体必将激起那些受压抑的少数因素的反抗，它们属于过去并且从一开始就已存在。

从这些一般性思考来看，我们就易于理解为什么外倾型的无意识要求实质上具有一种原初的、婴儿般的和自我中心的特性。当弗洛伊德说无意识“除愿望之外一无所为”（can do nothing but wish）时，这对外倾型的无意识来说是相当真实的。其对客观环境的调节顺

应和对客体的同化阻止了微弱的主观冲动的进入意识。所有这些冲动（思想、意愿、感情、需求和情感等等）根据其被压抑的程度而呈现出一种退化的性质；它们越是不被认可，它们就越是成为婴儿的和古代的。意识态度剥夺了它们可随意动用的能量，只给它们留下了再也无法剥夺的那一丁点能量。这种遗痕仍然具有不可低估的潜势，我们只能将之描述为原初的本能。任何独断的尺度都决不能根除个体中的本能；它要求通过无数世代缓慢的、有机体的变化而导致一种根本的改变，因为本能是有机体形成的能量表现。

因此，对任何被压抑的冲动来说，相当一部分能量最终还是保留下来了，它具有本能的特性，从而保持了它的潜势，尽管由于其能量被掠夺，使它沉入了无意识。意识态度越是外倾，无意识态度就越是成为婴儿的和古代的。具有外倾型无意识态度特征的自我中心远远超出了单纯的儿童自我中心，它甚至濒临于无情与野蛮的边缘。正是在这里，我们完全找到了弗洛伊德所描述的乱伦愿望（the incest-wish）的症结。不言而喻，这些东西完全是无意识的，只要意识态度的外倾还没有达到极端的程度，它们就仍然是潜在的，一个对此没有作出深入研究的观察者是不会看到它们的。但是，只要意识态度被极度夸大，无意识就会以某种症状的形式出现；无意识的自我中心、婴儿期特征和古代特征就会丧失它们原来的补偿性质，或多或少地表现为与意识态度的公开对立。这一过程从意识观点的荒谬的极度夸大开始，其目的在于进一步地压抑无意识，最后总是以意识态度的归谬（reductio ad absurdum）[1111]收场，亦即以灾难收场。这场灾难或许以客观的形式出现，因为客观目的逐渐被主观目的所扭曲。我记得有一个患者是个出版商，他最初仅仅是个被雇用的工人，通过许多年的艰苦奋斗他终于出人头地，最后独自拥有了一家非常庞大的出版公司。这家公司越是扩大，落在他肩上的担子就越是沉重，直到最后完全吞噬了他所有的其他兴趣。这就证实了他的毁灭。作为对他将全部兴趣放在事业上的一种无意识的补偿，某些他童年时代的记忆复活

了。童年时代他对绘画和素描倍感兴趣。但是，他并没有把它当作目的，作为一种起平衡作用的业余爱好，使这种能力得以重新发扬，而是把它引入他的事业中，开始构思如何以“艺术”的方式来美化他的产品。他的幻想不幸被物质化了：实际上他是照自己原初的和幼儿阶段的趣味在生产，结果是几年后他的公司一败涂地，不可收拾。我们的“文明理想”告诉我们，一个有事业心的人必须把一切都集中在目标所在的那一点上，他就是按照这种理想行事的。但是他走得太过了，最后沦为他儿童期所追求的那种能力的牺牲品。

然而，这类灾难也可能是主观的，以神经崩溃的形式出现。一旦当无意识的影响最终使意识行为彻底瘫痪时，这种情形就不可避免地发生了。这样，无意识的要求迫使自己强行进入意识，造成一种灾难性的分裂，这通常从两个方面表现出来：要么主体不再知道他真正想要什么，不再对任何东西感兴趣；要么他突然想要的太多，对太多东西产生兴趣，但这些都是不可能的。对文化理性来说，对婴儿期的和原初的要求进行压抑极容易导致心理症或导致滥用诸如酒精、吗啡、可卡因等麻醉剂。在那些更为极端的病例中，这种分裂常以自杀告终。

无意识冲动具有一种显著的特性，当由于意识认识的缺失而导致能量被剥夺时，就会呈现出一种破坏性特征，只要它们的补偿作用中止，这种情况就会发生。而一旦当它们达到相当于绝对无法与我们的文化相容的那种文化水准的深度时，它们的补偿功能就中止了。从此时刻，无意识冲动成了一种阻碍，在每一方面都与意识态度相对立，其真正的存在导致了公开的冲突。

一般说来，无意识的补偿态度在心理平衡的维持上找到了其表现方式。当然，一种正常的外倾型态度并不意味着个体的行为毫无改变地与外倾型的整个图式完全一致。即使在同一个体中，我们也能观察

到多种心理过程，包括内倾的机制。只有当外倾的机制占据优势时，我们才能说形成了外倾的行为模式。在这种情形下，最高分化程度的功能总是运用于外倾的方式，而劣势的功能是内倾的；换句话说，优势功能是更意识化的功能，完全处在意识的控制下，而分化程度较低的功能则部分是无意识的，受意识控制的程度较低。优势功能总是意识人格的表现，总是它的目的、它的意志和它的一般行为的表现，而劣势功能则属于那些“偶然出现”在一个人身上的东西。它们并非仅仅引起疏忽，例如语误（lapsus linguae）和笔误（lapsus calami），而是同样具有一半或四分之三的意向性，因为劣势功能也具有轻微的意识性。这方面的典型范例是外倾情感型，他同周围的人和物保持着极佳的情感关系，而有时极不圆滑的意见也会脱口而出。这些意见来自他劣势的或半意识的思维，仅仅由于其部分地受到他的控制，也没有与客体保持充分的联系，它在其感情上是无情冷酷的。

外倾型较低分化程度的功能总是显示出一种高度的主观色彩，带着明显的自我中心和个人的偏好，因而显示了它们与无意识的密切联系。无意识通过它们而不断地显示出来。很难想象，无意识是永久地埋藏在许多潜在心理层次之下的东西，以致只有通过艰苦的挖掘过程才能显露出来。相反，无意识内容会不断地流入意识心理过程，以致达到这样的程度，有时观察者很难确定哪些性格特征属于意识人格，哪些属于无意识人格。这种困难主要出现在那些比别人更富于表现自己的人身上。自然，这在很大程度上也取决于观察者的态度，看他是否掌握了意识或无意识的人格特征。一般来说，善于判断的观察者将注重把握意识的特征，而知觉型的观察者则将更多地受到无意识特征的影响，因为判断主要与心理过程的意识动机相关，而知觉则记录心理过程本身。但是，由于我们运用判断和知觉时常常是双管齐下，那么，一种人格在我们看来既是内倾的又是外倾的就是很容易发生的事了，所以我们不能立即决定优势功能到底属于哪一种态度。在这种情况下，只有通过对每一种功能的本质进行透彻的分析才能有助于我们

形成合理的判断。我们必须看到，哪一种功能被完全置于意识的控制之下，哪些功能具有一种偶然的和自发的特征。前者总是比后者具有更高的分化程度，而后者则具有婴儿的和原初的特征。然而有时优势功能给人以正常的印象，而劣势功能却具有某些变态或病态的东西。

三、外倾型态度中基本心理功能的特征

1. 思维

作为外倾的一般态度的结果，思维主要为客体和客观事件所定向。这就产生了一种显著的特征。思维一般来自两个源泉，其一来自主观的最后可归结为无意识的根源，其二则来自由感官-知觉所传送的客观事实。较之前一个源泉，外倾思维在很大程度上受到后一个源泉的制约。判断总是预设了某种标准；对外倾型判断来说，有效的决定性标准是适应于外在环境的标准，无论它从可知觉的客观事实直接表现出来，还是从客观观念表现出来都是如此；因为客观观念即使得到主观的认可，但它在其根源上同样是外在的和客观的。因此，外倾思维并不必然地是纯粹的具体思维；它很可能同样是纯粹的观念思维，例如，如果可以证明它所运用的那些观念在很大程度上是从外界借用来的，即由传统和教育传达的，那么这一说法就能成立。所以，要判断某种思维是不是外倾的，我们首先要问的是：根据什么判准来作出判断——是外界提供的，还是主观根源所提供的？进一步的标准在于思维者形成结论时所取的方向——它是否主要地定向于外部现实。至于它迷恋于具体对象这一点并不能作为外倾性质的证据，因为我的思维之所以关注具体的对象，可能是因为我正在从中抽象我的思想，也可能因为我正在通过它而将我的思维具体化。即使我的思维关注于具体事物，也可能就此而言被描述为外倾型的，然而我的思维将要选择什么样的方向，仍然是一个根本性的问题，一个有待解决的问题——即，在进一步的过程中，它是否再回到客观事件、外部事实，还是回

到一般可接受的观念。就商人、工程师、科学研究者的实用思维而言，其外在导向性再明显不过了。但是在哲学家那里，即使他们的思维是导向于观念的，这仍然是有待解决的问题。我们要问的是，这些观念是否纯粹来自客观经验的抽象，在这种情况下，它们代表含括众多客观事实的较高级次的集体概念，或者我们要询问的是，它们是否（如果它们并非明显来自直接经验的抽象的话）导源于传统或借引自当时的心智氛围。在后一种情形中，这些观念乃隶属于客观材料的范畴，据此，这种思维将被称为外倾的。

尽管我们并不想在此讨论内倾思维的性质，而把它留到后面的章节（第628—631段），但是有一个基本的问题，在继续讨论之前我必须做一些说明。因为一个人如果反思一下我刚才对外倾思维所作的论述的话，他或许很容易得出这样的结论：我所说的含括了所有通常被理解为思维的东西。他或许会辩称，一种既非定向于客观事实又非定向于一般性观念的思维不配称之为“思维”。我充分意识到了这一点，我们时代的思想及其整个时代最为杰出的代表人物都仅仅知道和认可外倾的思维类型。这大部分是因为所有在外表上明显可见的思维，无论其采取的是科学、哲学，或甚至艺术的形式，不是直接导源于客体，就是流向于一般性观念。在这两种基础上，思维才显得基本上是可以理解的（尽管这并非总是自明的），因此它被认为是有效的。在这个意义上，可以说定向于客观事实的外倾型理性实际上只是唯一被认可的理性。然而——我现在将谈到内倾理性的问题——也存在另一种完全不同的思维，它的被称为“思维”几乎是不可能否认的：它是既不定向于直接的客观经验也不定向于传统观念的思维形式。我从下面的论述获得这另一种思维形式：当我的思想专注于具体客体或一般性观念，并且以此方式让我的思维过程最终返回到我的起始点那里时，那么，这一心智过程就并非仅仅是在我身上所发生的心理过程。我将对所有那些感觉和情感忽略不计，尽管它们或多或少作为干扰我的思维过程的伴随物而变得引人注目，我只是强调这一事

实：这种起始于客体而又回归到客体的真正的思维过程，仍然处在一种与主体的不断的联系中。这种联系是一种充分必要的条件（conditio sine qua non），缺少了它，无论什么样的思维过程都不会发生。即使我的思维过程尽可能地定向于客观材料，但它终究是我的主观过程，它既不能避免也不能摆脱主体性的渗入。尽管我竭尽全力要为我的思想线路选择一个客观的方向，但我绝不能中止相应的主观过程及其连续的伴随物，那就会熄灭从我的思想中闪射出的真正的生命的火花。这一相应平行的主观过程具有一种很难避免的自然倾向，它使客观材料主观化，将它们同化于主体。

无论何时，只要主观过程被赋予主要的价值，那另一种与外倾思维分庭抗礼的思维就会出现，也就是我称之为内倾的纯主观的思维定向。这种思维既不为客观事实所规定也不导向客观事实；它是一种从主体开始为主观观念或主观事实所导向的思维。我并不想在这里过多地讨论这种思维；我仅仅想使它的存在得以成立，作为外倾思维的必要补充，将外倾思维置放在一个更为清晰的焦点上。

这样，一旦当客观定向获得了某种优势时，思维就是外倾的了。这一事实并未改变思维的逻辑性；它只是决定了思想家之间的差异，詹姆斯将这种差异视为气质的问题。正如我们已经解释的那样，定向于客体在思维功能上并未造成什么根本的改变，只是其外观有所改变而已。它具有被客体所迷惑的外观，仿佛没有外在的定向它就简直不可能存在一样。它似乎纯粹就是外在事实的结果，或者似乎只有当某种普遍的观念介入时，它才能达到其最高点。它好像总是受到客观材料的影响，所得出的只不过是那些本质上与它们的内容相符合的结论。因而它给人们造成某种缺乏自由、有时缺乏远见的印象，尽管在客观限制的范围内它是机敏干练的。现在我所描述的仅仅是这种思维给观察者所造成的印象，观察者本人必定有一种不同的视点，否则他要观察外倾思维的现象是根本不可能的。由于他的视点不同，他只能

看到这种思维的外观，并无法看到它的本质，而一个本身拥有这种思维的人则能抓住它的本质，却无法掌握它的外观。仅根据外观作出的判断不能公正地判断事物的本质，因而其判断在大多数境况下是贬值的。

实质上，这种思维并不比内倾思维贫乏和缺少创造性，它只不过服务于其他的目的罢了。这种差异当外倾思维占用特属于内倾思维领域的材料时看得最为清楚；例如，当一种主观信念根据客观事实以分析的方法来解释或被视为它来自于客观观念时就是这样。然而，从我们的科学意识来看，当内倾思维企图将客观材料带入那种并非以客体为根据的联系中时——或换言之，当内倾思维企图使这些客观材料服从于主观观念时，这种差异就看得更为清楚了。两者都感觉到对方侵入了它自己的领域，因而产生了一种阴影面的效果（shadow effect），两者都向对方显示了最不利的一面。这样，内倾思维便显得相当的武断，而外倾思维则显得沉闷而平庸。因此两种思维定向必处于无休止的战争状态。

人们或许认为，只要把具有客观性质的和具有主观性质的事物清楚区分开来，这种冲突便容易结束。然而不幸的是，这种区分是不可能的，尽管有许多人在这方面尝试过。退一步讲，即使区分有可能作出，那也是一件灾难性行为，因为两种定向本身就是片面的，其有效性十分有限，所以它们都需要接受对方的影响。无论何时，只要思维在极大程度上被置于客观材料的影响下，思想就会变得贫瘠不堪，因为它已成为客体的纯粹的附属物，其本身不再具有通过抽象而成为一种独立概念的能力。这样，它被归结为某种“事后思维”，对此，我并非意指“反思”，而是意指一种纯粹模仿的思维，它宣称除了明显可见的东西和从一开始直接呈现于客观材料面前的东西之外就别无他物了。这种思维自然直接地返回到了客体，但绝没有超越它，甚至都没有将经验与客观观念联结起来。相反，当它拥有一种适应于客体的

观念时，它完全无法体验到具体的、个体的价值，而仍然固守着一种或多或少同义反复的（tautological）位置。唯物主义者的心态就是其绝妙的例证。

当外倾思维作为绝对客观规定的结果而从属于客观事实时，它完全迷失于个别经验中，仅仅积累了大量未经消化的经验材料。这些彼此之间鲜有或根本没有联系的个别经验所造成的重压导致了思维的分裂，它通常要求一种心理的补偿。这必定形成某种简单而普遍的观念，将累积的无序的全部材料连贯起来，或者至少提供这种连贯的可能性。诸如“物质”、“能量”之类概念正是用于这一目的的。但是，当思维并非主要依赖于客观材料而是依赖于陈旧的（第二手的）观念时，这种思维的极度贫乏就愈发会用对于事实的印象的积累来做补偿，这些事实印象围绕一种狭窄而贫乏的观点集合起来，因此该事实许多有价值和有意义的方面都完全被忽略了。我们当今众多号称科学的成就都可将它们的存在归属于这一错误的定向。

2.外倾思维型

所有基本的心理功能都很少或从不会在同一个体身上具有同样的力量或达到同样的发展程度，这是我们所体验到的事实。通常，总有一种功能无论在力量上还是在发展程度上都处于决定性地位。当思维在所有心理功能中占据领先的地位时，即当个体的生命主要受反思的思维统领，以致每一重要的行为都产生于理智思考的动机，或者至少倾向于遵从这种动机时，我们就可以恰当地将之称为思维型。这一类型既可以是内倾的也可以是外倾的。我们将首先讨论外倾思维型。

从定义来看，该类型指这样的一个人，他的全部努力——当然，仅就他是一种纯粹的类型而言——在于要求他的所有行为皆服从理智的结论，总是以定向于客观材料作为其最终的手段，无论这些材料是外在事实还是普遍被接受的观念。这种类型的人总是把客观真实或客

观定向的理智程式提升为不仅适应于他自己而且适应于他的整个环境的支配性原则。他以此理智程式来衡量善与恶，决定美与丑。一切与此程式相符合的都是正确地，一切与此相悖的都是错误的，任何它认为中立的东西都是纯粹偶然的。因为此程式似乎体现了生命的全部意义，所以它成了一种普遍的规律，在任何时候在任何地点无论对个体还是对集体都必然产生作用。正如外倾思维型使自己屈从于这一程式一样，同样地，为了他们的正确，他周围所有的人也要服从于它，而凡是拒绝服从的人都是错误的——因为他抗拒普遍的规律，因而是不合情理的、不道德的、丧失良心的。他的道德准则禁止他容忍例外；在任何情况下他的理想都必须付诸实现，因为在他的眼里，它是最纯粹的可认识到的客观真实的表述，因此也必定是放之四海而皆准的真理，不可缺少的拯救人类的真理。这并非是出自于他对邻居的任何伟大的博爱，而是出自于更崇高的正义和真理的立场。在他自己的本性中，任何表现出使这一程式失效的东西都只不过是有缺陷的东西，是一种偶然的失误，是一些有待于下一次被剔除的东西，若下一次再有失误，那就显然是一种病态了。倘若对疾病、苦难或精神错乱的忍耐偶尔成为这种程式的组成部分的话，那么就应为慈善机构、医院、监狱、传教机构等制定一些特殊的措施，或者至少为这些组织定出长远的规划。通常，由于正义和真理的动机并不足以真正确保这些方案的实行；因此基督教式的慈善乃是必不可少的，这种慈善更多地诉诸情感而不只是诉诸任何理智的程式。人“应该如何”或人“必须如何”在这样的规划中显得极为重要。如果这个程式涵盖十分广阔的话，这种类型就会在社会生活中扮演非常有用的角色，无论作为改革者、检察官、良心的净化者，还是作为重要创新的创导者都是这样。但是，这样的程式越是严厉，他就越会发展成一个纪律严明的人，一个循循善诱的说教者，一个自以为是的批评家，他总是喜欢把自己和他人放到同一个模式里。在这里我们已经勾勒出了两个极端，大多数这一类型的人便分布于这两个极端之间。

根据外倾型态度的性质，这种人格的影响和行为越是远离他们辐射范围的核心，就越是令人产生好感而且有益。他们最好的方面位于他们影响范围的边缘。我们越是深入他们自己的权力领域，就越能感受到他们那种令人反感的专横。一种相当不同的生命在这一边缘搏动着，在这里，程式的真理可能被视为其余部分的有价值的附属物。但是，我们越是接近该程式运作的权利核心，我们就越是发现生命从所有不执行该程式指令的东西中枯竭了。通常，那些关系最为密切的近亲不得不品尝这种外倾程式所造成的最令人讨厌的结果，因为他们最早感受到其冷酷无情的危害。但是，受害最深的毕竟还是主体本人——这给我们揭示出了这种类型心理的另外一面。

过去向来没有任何理智程式能含括和表达生命的多样可能性，将来也不会有，这一事实必然导致其他同等重要的生命形式和生命活动受到抑制或完全被排除掉。首先，所有那些依赖于情感的生命活动将在这种类型中遭受压抑——例如，审美活动、品味、艺术感受、友谊的培育等等。诸如宗教体验、激情之类的非理性现象经常被压抑到近乎完全无意识性的地步。毫无疑问，有一些例外的人，他们能够为某种特定的程式牺牲自己的整个生命，但是对我们大多数人来说，这种排除其他一切的状态是无法长久维持的。依赖于外在环境或内在意向、蒙受理智态度压抑的生命潜能本身迟早会间接地感受到意识行为对于生命的扰乱。无论何时，只要这种扰乱达到某种确定的强度，此人就会患心理疾病。不过在大多数情况下，这不会太严重，因为个体会本能地允许自己对其程式作出消解性的限定，使其以恰当的合理的姿态出现，这就创造了一个安全的装置。

这些相对的或所有的被意识态度所排除的无意识倾向和功能仍然保持着一种未发展的状态。与意识功能相比较，它们是劣势的。就它们是无意识性的这种情形而言，它们同无意识的其他内容合并在一起，并且具有异乎寻常的特征。就它们是意识性的这种情形而言，它

们仅仅扮演了一种次要的角色，尽管其对于整个心理图像来说具有相当重要的作用。最先受到意识抑制影响的功能是情感，因为它与严厉的理智程式处于最激烈的冲突中，所以遭到最大强度的压抑。但是，没有任何功能可以被彻底地消除——它只是被极大地扭曲了。于是情感变得十分驯顺，至少使自己屈服了，它不得不支持意识的态度，以适应意识的目的。但是，这只在这样的程度上才有可能；一部分情感仍然是桀骜不驯的，有待压抑。倘若压抑成功了，这种阈下的情感就会以与意识目的相对的方式起作用，甚至产生对个体来说原因不明的不可思议的影响。例如，那种十分特异的意识利他主义（the conscious altruism）类型，他们受到一种隐秘的自我私利的干扰，而这种私利给原本无私的行为打上了自私的烙印。纯粹的伦理意图可能把他引入到危险的情境中去，这种情境有时更多地表现出超出伦理的动机之外的结果。有一些公共道德的卫道士，他们突然发现自己处于必须妥协让步的境地；也有一些救助工作者，他们自己就极需救助。他们救助他人的决心常常导致他们采用某些手段，这些手段只会带给他们所想要避免的东西。有些外倾理想主义者，他们拯救人类的欲望是如此的强烈，以致他们不惜撒下弥天大谎，以极不诚实的手段来追求他们的理想。在科学界有一些令人痛心的例证，一些有着崇高声誉的研究者，由于其对真理及其公式的普遍有效性深信不疑，而毫不犹疑地伪造有利于此的证据。他们的信条是：目的使手段正当化。只有运作于无意识中和处于隐秘中的劣势情感，才能诱使这些有声誉的人们变得如此心理失常。

这种类型的劣势情感也以其他的方式显示出来。为了坚持其客观的程式，其意识态度或多或少地变成非个人的了，它常常达到这样的程度：其个人的兴趣受到了极大的损害。当这种态度走向极端时，所有对个人的思考都消失得无影无踪，甚至那些涉及主体自身人格的思考也消失了。他的健康被忽视，他的社会地位一日不如一日，他家人最为重要的利益——健康、财务和道德——也因其理想的缘故而蒙受

伤害。无论如何，个人对他人的同情必然被挫伤，除非这些被同情的人正好与他同一理想。常常发生这样的事：他家中的直系亲属，例如他的孩子，只知道他是一个暴君似的父亲，而在家庭之外他的人道美名却广为流传。由于意识态度的高度非个人化特征，其无意识情感就变得极度个人化和过于敏感，从而生发出隐秘的偏见——例如，随时把任何与他的程式相对立的东西都曲解为个人的恶意；或者常常倾向于为了使别人的观点无效而预先对他人的论证作出否定性的推测——当然，这些都是为了护卫他的感触性（touchiness）。由于无意识的过分敏感，他的表达方式和声调常常变得严厉、尖刻、带有侵犯性，并且更为频繁地使用含沙射影、明嘲暗讽的方式来攻讦他人。他的情感具有狂热和憎恨的特征——这正是劣势功能的征兆。无论个体为了理智的目的会多么慷慨地牺牲他自己，但是他的情感相应来说却是卑微的、多疑的、阴阳怪气的和保守的。一切超出他的程式之外的新东西都透过无意识的憎恶的面纱来看待，并据此遭到谴责。一个以博爱主义著称的医生威胁要解雇一名胆敢使用体温计的助手，因为程式规定，发烧只能由脉搏来诊断，这种事出现在上世纪中叶。

情感越是受到压抑，其对在另外的情形下显得无可挑剔的思维的那种隐秘的影响就变得越是有害。理智程式原先由于其内在的价值而有充分理由要求得到普遍的承认，但在这种无意识的个人敏感性的影响下，却经历了一种显著的改变：成为了僵死的教条主义。人格上的自我专断转变成了某种程式。真理不再被认为是不言而喻的；而是被等同于主体，当作一个敏感的宠物来对待，任何恶意的批评家都可以侮辱中伤它。如果可以施行人身攻击的话，那么这位批评家就要倒霉了，攻击这位批评家时无论怎样的言词都不算过分。真理必然得到炫耀，直至最后公众开始醒悟过来，发现这与其说是真理本身的问题，不如说是真理创建者的个人的问题。

理智程式的教条主义有时会经历更为显著的变异，这种变异不能归结为那种与被压抑的个人情感的无意识的混合，而应归结为与其他的无意识因素的一种拼凑，它们因拼凑而融合起来。尽管理性告诉我们，每一种理智程式都只能是部分的真理，因而绝对不能声称具有普遍有效性，但实际上，理智程式获得了如此巨大的优势，以致所有其他可能的观点都被强行推入到背景中去了。它篡夺了所有那些更普遍、更少限定、更为谦逊因而也更具真实性的生命观的位置，甚至取代了那种我们称之为宗教的普遍的生命观念。因此，理智程式成了宗教，尽管实质上它与任何宗教没有丝毫的联系。于是，它获得了宗教最基本的绝对性特征。它成为了一种理性迷信。然而现在，所有那些遭受压抑的心理倾向在无意识中建立起一种反对立场（counter-position），引起疑虑症（doubt）的突然发作。这样，它越是努力抵挡疑虑症的发作，意识态度就越是变得狂热起来，因为狂热只不过是被过度补偿了的疑虑。这一发展最终将导致意识观点的过分防卫，导致在无意识中形成与此绝对对立的反抗立场；例如，意识的理性主义与极端非理性的对立，科学态度与古代的迷信态度的对立。这就能解释那些科学史上众所周知的固执而荒谬的观点，它们被历史证明曾经成为许多杰出的研究者的障碍物。通常，无意识的对立观点大多体现在女性身上。但根据我的经验，这种类型主要发现于男性中，这是因为，思维更多地在男性身上而不是在女性身上成为一种决定性功能。当思维在女性身上占据优势时，它通常与一种心灵的直觉倾向相联系。

外倾型思维是积极的（positive），即建构性的。它导致新的事实的发现，或导致建立在不同经验基础上的一般概念。它通常也是综合性的。即使在分析时，它也能进行建构，因为它总是超越分析而达到新的结合，获得更深层的概念，用新方法把经过分析的材料重新组合起来，或给它增添某些新的东西。人们可以称这类判断为论断性的（predicative）。无论如何，它的特殊点在于，它从不绝对地贬低什

么或破坏什么，而总是用一种新的价值来代替已经毁坏的价值。这是因为这种类型的思维为其生命能量的流动开辟了道路。生命的稳定流动就显示在他的思维之中，以致使他的思维具有一种前进的、创造性的特征。他的思维既不停滞也不退行。但是，倘若思维无法在意识中保持优先的地位，它就会变成停滞的或退行的。在这种情况下，它就会丧失其积极的和充满生机的特性。它依循尾随于其他功能之后，变成埃庇米修斯式的了，为事后聪明所困扰，满足于不断对过去的和消逝的东西进行沉思默想，努力咀嚼以期分析和消化这些东西。既然创造性的因素现在被交付给了另一种功能，思维就不再发展：它停滞了。判断呈现出一种明晰的内在性（inherence）特征：它完全把自己限定在所给予的材料的范围内，一点也不想超越这一范围。它满足于一些多少还算是抽象的陈述，陈述不再授予材料以任何的价值，材料已经不再内在于它。这种判断总是定向于客体，就某种经验而言，它所确证的不会超过经验所具有的客观的和内在的的意义。我们很容易在这些人身上观察到此种思维类型：他们忍不住会对一个印象或经验加以某种理性的和无疑非常有效的评论，但其评论一点也不会冒险跨越客观材料那近乎魔力般的范围。实质上，这种评论只不过是说：“我之所以理解了它是因为事后我能思考它。”事情就这么简单地告一段落。最好，这种判断充其量只是将经验放置到此经验所属的那种一望而知的客观背景中去而已。

但无论何时，只要思维以外的功能在意识中取得了支配性地位，达到一定的明显的程度，那么，就思维仍然是意识的而且并不直接地依附于这种支配性功能而言，它就会呈现出否定的（negative）的特征。如果它从属于支配性功能，它就实际上可能带有一种肯定的外表，但是只要做更仔细的研究就会发现，它只不过简单地模仿了支配性功能，以那种显然矛盾的思维所特有的逻辑规律的论据来支持支配性功能。这种思维并非我们目前讨论的旨 趣所在。我们所关心的更多的是一种思维的性质，它并不从属于另一种功能，而仍然坚守它自己

的原则。观察和研究这种思维并非易事，因为它总是或多或少地受到意识态度的压抑。因此在绝大多数情况下，首先必须将它从意识背景中收取回来，除非它能在某些毫无戒备的时刻偶然浮现于表面。通常，它会诱发诸如此类的问题：“现在你到底在想什么？”或者“对此事你私下持什么看法？”或许人们不得不使用一点点小手段，这样的来设计问题：“那么，照你看来，我真的考虑到了这一点吗？”当真正的思维是无意识的并因此而得到投射的时候，我们就必须采用这种方法。以此方法被诱使浮现于表面的思维便具有这类特性，我刚才将之描述为否定的思维时所想到的就是这种特性。它惯常的模式可用两个词来做最充分地表达：“除了……以外什么也不”（nothing but）。歌德曾以靡菲斯特（Mephistopheles）的形象来作为这种思维的人格化身。它首先显现出一种明显的倾向，将它所判断的对象归结为某种陈腐平庸或别的东西，从而剥夺了它本身所真正具有的意义。这种诡计使对象看起来似乎依附于某种十分普通的东西。无论何时，只要在两个男人之间明显地产生一种客观的、非个人的冲突，否定性思维就会抱怨对方“哗众取宠”。当某人捍卫或拥护一个理由时，否定性思维绝不会询问其理由的重要性，而只会说：“他由此能得到什么好处？”摩莱斯各特（Moleschott）的名言“人吃什么就是什么”（Der Mensch ist, was er isst）也属于这一类别，就正像许多我无须再列举的警句一样。

这种思维的破坏性和它有限的偶尔的适用性，都无须再强调了。但是还存在另一种否定思维的形式，乍看之下它很难被认作否定思维，这即是通神论的（theosophical）思维，当今它迅速遍及世界各地，或许被认为是对新近退潮的唯物主义的反动。通神论思维具有这样一种状态，它一点也不像是还原性思维，因为它把一切都提升为超验的和囊括宇宙的观念。例如，梦不再仅仅是梦，而是“另一种层面上”的经验。迄今为止无法解释的心灵感应被简单地解释为从一个人传递到另一个人的“震动电波”（vibrations）。一种常见的神经病

痛用这样的事实来作出解释，那是某种东西与“灵体”相碰触的缘故。大西洋沿岸居民的某些人种上的特征也被轻易地解释为亚特兰提斯Atlantis[1112]的沉没，等等。我们只要打开了一本通神论的书，便会认为一切都已经得到了解释，“心灵科学”并没有留下任何无法解开的生命之谜。但是归根结底，这种思维正与唯物主义的思维那样是否定性的。当后者把心理设想为一种发生在细胞神经节中的化学变化，设想为一种细胞伪足的伸出和缩回，或者设想为一种内在的分泌时，这就与通神论一样的迷信了。差异仅仅在于：唯物主义把一切都归结为生理学，而通神论则把一切都归结为印度的形而上学。当我们把梦归咎于撑得太饱的胃 时，梦并非就因此得到了解释，当我们把心灵感应解释为“震动电波”时，我们同样没有说出什么东西。因为“震动电波”到底是什么呢？不仅这两种方法的解释毫无用处，而且实际上它们是破坏性的，因为这种解释转换了主要的论题，在前一例中它把问题引向了胃，在后一例中则引向了想像的电波，它们以虚假的解释阻碍了对问题进行认真的研究。这两种思维既贫乏而又造成贫乏，它们的否定性质在于：这是一种无法形容的廉价的思维方法；它们缺乏创造性能量。这是一种被其他功能牵着鼻子走的思维。

3.情感

处于外倾态度中的情感（feeling）同样定向于客观材料，客体存在是这类情感不可缺少的决定性因素。外倾型情感总是与客观的价值相一致。假如某人总是把情感当作主观的东西的话，那么外倾情感的性质就很难得到理解，因为它已经尽可能地从主观因素中分离出来了，使自己完全从属于客体的影响。即使当它显得似乎独立于具体的客体之外时，它也仍然无法摆脱传统的或被广泛接受的某种价值标准的控制。例如，我可能十分激动地说某物是“美的”或“善的”，这并不是因为我在自己的主观情感中发现它是“美的”或“善的”，而是因为这样说是恰当的和得体的，因为相反的判断会扰乱一般的情感

环境。这类情感判断绝不是一种伪饰或谎言，它只不过是一种调适的行为。例如，一幅画被称为美的，是因为一幅悬挂在客厅里并有名家签名的画通常被认为是美的，如果认为它是“丑的”，就可能触怒那个幸运的收藏者的家庭，说它是美的也可能因为拜访者想要制造一种和谐的情感氛围，其目的在于使人觉得这里的一切都十分令人惬意。这类情感为客观的标准所支配。它们本身是真实的，从整体上体现了情感功能。

正如外倾思维想竭力摆脱主观的影响一样，在最终剥除所有的主观装饰之前，外倾情感也同样必须经历分化的过程。产生于情感活动的评价不是直接与客观价值相应，就是与传统的和普遍被接受的价值标准保持一致。这类情感极其适应于这一事实，如此众多的民众涌进剧院、音乐厅或教堂，并且带着他们被正确调适好了的情感。流行时尚的存在也归因于这种情感，且更有价值的是它们对社会的、慈善的以及诸如此类的文化事业的积极支持。在这些事务中，外倾情感证实它自己是一种创造性因素。倘若没有它，和谐的社会生活就变得不再可能。就此而言，外倾情感像外倾思维一样，具有有益的及惬意合理的效用。但是，只要客体获得支配性地位，这些有益的效用就丧失了。这样，外倾情感的力量迫使人格进入了客体，客体同化了他，客体成为主要的诱惑力，于是情感的个人特征就消失了。情感变得冷漠、“无情”、不可信赖。它变得别有用心，或至少让一个不偏颇的观察者对之深感疑惑。它不再给人留下必然伴随着真实的情感的那种可喜的清新的印象；相反，人们总觉得他在装腔作势或惺惺作态，尽管他可能对其自我中心的动机没有丝毫的意识。过度外倾的情感或许满足于审美的期待，但那并非是说诉诸于内心；它仅仅诉诸于感觉，或——更糟糕地——诉诸于理性。它能为情境提供审美的铺垫，但仅仅如此而已，此外它的功效几近于零。它变得贫瘠不堪。倘若这种情形继续下去的话，就会产生一种奇怪的相矛盾的情感分裂；一切都会成为情感评价的对象，无数种联系进入彼此完全相异的状态。即便主

体接受任何事务能得到恰当的强调这样的情况也变得完全没有可能，甚至真正的个人观点的最后一丝痕迹也受到了压抑。主体完全淹没于个别情感所编织的网络中，以致在观察者看来似乎不再有情感的主体存在，存在的只是情感的过程。在这种情况下，情感已完全丧失了它人性的温暖，给人一种惺惺作态、反复无常、不可信赖的印象，而最坏的情况则是歇斯底里的发作。

4. 外倾情感型

无可否认，情感较之思维具有更明显的女性心理特征，那么，最显著的情感型就能从女性中找到。当外倾情感占据优势时，我们说这是外倾情感型。我所记得的这种类型的典范几乎无一例外地都是女性。这类女性往往毕生听从她的情感的引导。由于所受教育的结果，她的情感发展成为一种调节的功能，服从于意识的控制。除极端的例子外，其情感具有一种个人的特征，尽管其主观因素在很大程度上可能受到了压抑。她的人格在与客观环境的关系上显然经过了调节。其情感与客观环境及普遍价值观协调一致。这种情况再也没有比在她的“爱的选择”中显示得更清楚的了：是这个而不是另一个“合适的”男人被她爱上；而他之所以合适并不是因为他为她潜在的主体性格所吸引——她通常对此完全一无所知——而是因为他在年龄、地位、收入、高度及家庭条件等方面都符合她合理的期望。人们可能把这幅图景蔑视地当成一幅讽刺画，但我有充分的理由相信，这种类型的女性的爱情完全与她的选择相一致。她的爱情是真实的，而非精明的挑选。这种“合乎情理的”婚姻在现实中多得不胜枚举，它们绝不是糟糕的。这些女人显然是理想的贤妻良母，只要其丈夫和孩子拥有传统上的心理构成就行了。

但是，只有当情感没有被其他东西所干扰时，人们才能“正确地”感受。不使情感受到干扰还不如说不使思维受到干扰。因此，这

种类型必定尽可能地将思维搁置起来就变得可以理解了。这并不是说这种女性一点也不思考；相反，她可能充分地且机敏地进行思考，但她的思维绝没有独创性（sui generis）——她的思维是她的情感的一种埃庇米修斯式的附属物。她所不能感觉到的她就无法有意识地对其进行思考。这种类型的人有一次用一种愤慨的语气对我说：“我真无法去思考我感觉不到的东西。”只要她的情感允许，她都能恰当地思考，但每一种可以导致情感紊乱的结论，无论多么的合乎逻辑，从一开始就被她剔除了。这简直算不上思考。因此，一切与客观价值相符的都是好的，被视为珍宝，而其他的一切都被她抛诸世界之外。

但是，当客体的重要性达到了一个更高的水平时，这种情景就改变了。正如上面已阐述过的，主体变得如此地为客体所同化，以致完全把情感的主体吞噬掉了。情感失去了其个人特征，变得为情感而情感了；人格似乎完全消融于当下的情感中。既然实际的生命是一个生活情境的不断的流动系列，它唤起不同的甚至相对立的情感，那么人格也就分裂成了种种不同的情感状态。在此时此刻人们具有这样一种情感状态，而在彼时彼刻又完全是另一种不同的情感状态了——显然，因为这种多重的人格实际上是不可能的。自我的基础总是保持同一不变，因此它发现自己与情感的变化状态有所冲突。所以观察者会觉得，这样的情感展示与其说呈现为主体的个人表现，倒不如说呈现为一种自我的改变——换句话说，一种情绪（mood）的改变。依自我与瞬间情感状态之间分离的程度而定，自我分裂的迹象也将清楚地显示出来，因为无意识原先的补偿性态度变成了一种公开的对立。这主要表现在夸张的情感展示上，诸如滔滔不绝的谈论、喋喋不休的劝诫等等，它们听起来空洞无物：“这位女士真太过于武断了。”一望而知这是一种过度补偿的抵抗，使人怀疑这些情感的演示是否是完全不同的。事实上，才一会儿的功夫，它们就变了个样子。只要环境中发生非常微小的变化，就必然立刻引发她对于同一个对象做出完全相反的评价。根据这些经验，观察者不可能认真地去看待她们的评价。他

必须保留自己的意见。但是对于这种类型来说，既然与环境建立起一种和谐亲密的情感关系是至关紧要的，那么要克服旁人的保留态度就要付出双倍的努力。因此，在恶性循环的情况下，情形会变得越来越糟，每况愈下。越是过分强调与客体的情感关系，无意识的对抗就变得越是强烈。

我们已经看到，外倾情感型通常压抑了他的思维，因为思维最易于干扰情感的功能。处于同样的理由，当思维要求达到任何一种纯粹的结果时，它就会完全排斥情感，因为再没有什么东西能像情感价值那样更易于歪曲和欺骗思维的了。然而，正如我所说的，虽然外倾情感型的思维作为一种独立的功能而受到了压抑，但这种压抑并不是彻底的；思维的受到压抑仅仅出现在其无情的逻辑驱使它得出与情感绝不相容的结论的地方。它作为情感的仆人或更确切地说作为情感的奴隶而蒙受苦难地存在。它的脊椎被压裂了；它不能根据自己的理由运作，与自己的法则相一致。但是，既然逻辑仍然存在，坚持它那无情的结论，那么它就必然出现在某些地方，出现在意识之外的某个地方，即出现在无意识中。因此，这种类型的无意识首先和主要包含了一种独特的思维方式，一种幼儿期的、古代的、否定的思维方式。只要意识情感保留着个人的特征，或者换句话来说，只要人格没有在情感的流动状态中被吞噬，那么这种无意识思维就仍然是补偿性的。但是人格一旦被分裂了，消散于相互矛盾的情感状态的流动中，自我的同一性就丧失了，主体陷入无意识中。一旦这种情形发生，主体就与无意识的思维过程联系起来了，它偶尔有助于使无意识思维浮现出来。意识情感越是强烈，它就越是变得“丧失自我”（ego-less），所滋生的无意识的对抗也就越是剧烈。无意识思维正好引回到了最具价值的客体周围，它冷酷无情地剥夺了它们的价值。那种“除了……以外什么也不”（nothing but）的思维类型就正好出现在这里，因为它有效地弱化了联系于客体的情感的优势。无意识思维必然以带有否定的和蔑视的特征的强迫性观念的形式浮现出来。这种类型的女性在

某些时刻会把最可怕的思想集中在被她们的情感给予了最高价值的对象上。这种否定性思维利用每一种幼儿期的偏见或对照来蓄意地考虑如何达到贬抑情感的价值的目的，并且把各种原初的本能召集起来，企图做出“除了……以外什么也不”的解释。几乎不难看到，这一过程也会将集体无意识动员起来，使其原初意象的储存得以激活，从而在不同的基础上使其态度的复活成为可能。歇斯底里症，由于它明显地带有无意识观念世界的婴儿期性欲特征，便表现为这种类型的心理症的主要形式。

5.外倾理性型概述

我将上述两种类型称为理性的或判断的类型，因为它们具有理性的和判断的功能占据统治地位的特征。他们的生命在很大的程度上受到理性判断的制约，是这两种类型普遍而明显的标志。但是我们必须考虑到，我们所谓的“理性”究竟是来自个体主观心理的视点，还是来自从外在方面来知觉和判断的观察者的视点。因为这样的观察者很容易获得一种相矛盾的判断，尤其是当他对被观察的个体的外在行为做出纯粹直觉的理解并由此而做出判断时更是如此。从整体上看，这种类型的生命从不会单独地依赖于理性判断；它几乎同等程度地受到无意识非理性的影响。如果观察仅仅局限于外在行为，而没有涉及到个体意识的内在系统，人们就可能对某种无意识现象非理性的和偶然的特征产生强烈印象，其程度甚至超过了对其意识意图和意识动机的合理性的印象。因此，我把我的判断建立在那种个体所感觉到的作为他的意识心理的东西的基础上。但是我也乐于赞同，人们同样可以从完全相反地角度对这种心理做出恰当的感受和描述。同时我还相信，如果我本人能有幸掌握一门不同的个体心理学，我就会用相反的方法，从无意识的角度——因而也是从非理性的角度——来描述理性类型。这种状况为清晰地描述心理现象增添了难度，并且无法估量地增加了产生误解的可能性。这些误解所引发的争议通常是毫无结果的，

因为每一方的论辩皆南辕北辙。这种经验更有理由促使我将我的描述建立在个体意识心理的基础上，因为在这里我们至少获得了一个确定的客观立足点，但这个立足点当我们试图把心理原则建立在无意识之上时却完全消失了。处于这种情形下，被观察的对象根本就没有了自己的声音，因为这里什么也不存在，对此，个体较之于他自己的无意识更是一无所知了。于是，裁判权完全交付给了主观的观察者——可以确保的是，这种判断将建立在观察者自己的个体心理上，从而将其观察竭力强加给被观察者。在我看来，这正是出现在弗洛伊德和阿德勒心理学中的情形。个体完全受进行判断的观察者的任意摆布，倘若将被观察者的意识心理接纳为观察的基础时，情形就绝不会是这样。总之，只有他本人（被观察者）胜任作出判断，因为只有他知道他自己的意识动机。

在这两种类型中，理性成为其生命的意识产品的主要特征，它包含一种对非理性的和偶然的东西的完全排斥。在这种心理中，理性判断具有一种力量，它迫使生命中不规则的和偶然的东西进入某种确定的形式；至少它努力去这样做。这样，一方面，必须从它所提供的所有的可能性中做出一种明确的选择，而只有理性的选择才能被接受；但另一方面，那些有助于感知生命事实的心理功能的独立性及其影响力就因此受到了限制。当然，这种对感觉和直觉的限制并不是绝对的。这些功能原本就已存在，但是，它们的产品却受制于理性判断的选择。例如，对行为起决定作用的，不是感觉的强度而是判断的强度。因此在这个意义上，感知的功能就像第一种类型中的情感的功能或第二种类型中的思维的功能一样，具有了同样的命运。它们相对地受到了压抑，处于低级的分化状态中。这就给我们的两种类型的无意识打上了一个特殊的标记：他们有意识地、有目的地与理性保持一致（当然指他们的理性），然而也偶尔发生与婴儿的天性、原初的感觉和直觉保持一致的情形。无论如何，这些类型偶尔发生的情形是非理性的（从他们自己的观点来看）。既然有相当数量的人，他们的生活

中存在众多的其行为不受理性控制的偶发性事件，那么一个仔细观察过他们的人，就很易于将这两种类型描述为非理性的了。人们必须承认，一个人的无意识常常比他的意识更容易造成一种较为强烈的印象，他的行为常常远比他的理性意图更为重要。

这两种类型的理性都是定向于客体的，依赖于客观事实。他们的理性与被集体认定为理性的东西符合一致。对他们而言，理性不外是普遍认定为理性的东西。然而理性在很大程度上是主观的和个体的。在我们的类型中，这一部分受到了压抑，就客体所获得的重要性而言，其压抑与日俱增。因此，主体和主观理性两者都总是处在压抑的危险中，当压抑降临时，它们就陷入了无意识暴虐的淫威下，在这种情况下无意识具有最令人讨厌的性质。我们已论及了其一种特殊的思维方式。但除此之外，还有很多原初的感觉，它们都强迫性地（compulsively）表现它们，例如采取各种手段以各种面貌出现的强迫性的寻欢作乐；还有一些原初的直觉，它们能变成对相关的此人的一种可怕的折磨，他周遭的每个人都难以逃此厄运。一切令人讨厌的和痛苦的东西，一切令人作呕、憎恶和邪恶的东西都被感触到且对之深存疑惑，在大多数情况下，这些东西只有部分真实性，被认为将引发那种最为有害的曲解。对立形态的无意识因素的力量是如此强大，以致它们常常瓦解意识的理性统治；个体成为牺牲品的情形时常发生，它们对个体施加强迫性影响，这不仅因为它们迎合个体的感觉，而且因为个体直觉到了它们的无意识含义。

6.感觉

在外倾型态度中，感觉（sensation）最明显地受到客体的限制。正如知觉一样，感觉自然是依赖于客体的。但是，同样自然的是，它也依赖于主体，因此，也存在一种完全区别于客观感觉的主观感觉。在外倾型态度中，感觉的这种主观成分就其相关的意识的运用而言，

不是受到禁止就是受到了压抑。同样地，作为一种非理性的功能，只要思维或感情占据优势地位，感觉就极大地受到了压抑；也就是说，只有达到这样的程度，当意识的理性态度容许偶然的知觉成为意识的内容——或者说载录它们时，感觉才能成为一种意识的功能。当然，从严格的意义上讲，感觉的功能是绝对的；例如，就生理的限度而言，一切东西都能看到或听见，但是，并不是一切都能获得阈限的价值（threshold value），一个知觉必须由于被统觉到（apperceived）才能获得阈限的价值。当感觉本身占据优势而不再只是辅助其他功能的功能时，情况就大不一样了。在此情形下，没有任何客观感觉的因素能被排除，也没有任何东西受到压抑（以上所提及的主观组成成分除外）。

当感觉主要为客体所限定时，这些能引发最强有力的感觉的客体对个体心理就具有决定性意义。这样导致的结果是对客体形成强有力的感觉联系。感觉因而成为一种充满活力的功能，带有最强大的活力的本能。只要客体能激发感觉，它就具有了价值，只要客体处于感觉的威力之下，它们就能充分地为意识所接纳，且无论它们与理性的判断相容与否。判断客体价值的唯一标准是其客观属性所引发的感觉的强度。据此，所有能激发感觉的客观过程都可呈现于意识中。然而对外倾型来说，只有具体的、被感官所知觉的客体或过程才可能激发感觉；尤其是那些每个人在每时每地都感觉为具体的东西才能激发感觉。所以，这种个体的取向与纯粹感官的真实保持一致。从事判断的理性功能从属于感觉的具体事实，因而它具有较低分化程度的性质，显示出否定的、婴儿期的和古代的特征。这一深受压抑的功能自然与无意识知觉的功能，即感觉——直觉相对立。

7.外倾感觉型

在唯实论（realism）中，没有任何其他的人类类型可以与外倾感觉型相提并论。他对客观事实的感觉得到了极为特异的发展。他的生命就是对具体对象的实际经验的积累，他的类型性格越是突出，他就越少对他的经验进行制作运用。在某些情况下，他生命中的事件很难称得上“经验”。他的经验在很大程度上仅仅用来作为通向新的感觉的引导；任何呈现于他兴趣范围中的新的东西都凭感觉的方式获得，并用来服务于它的目的。既然人们倾向于把一种高度发展了的真实感（reality-sense）当作理性的标志，那么这种人就被认为是真正理性的。但是实际上情况却并非如此，因为他们不管是面对非理性的偶发性事件还是面对理性的事件，都受他们的感觉的摆布。这种类型——显然绝大多数是男性——当然并不相信自己受了感觉的“摆布”。他嘲笑这种观点太离谱了，因为在他看来，感觉是生命的一种具体表现——它简直就是活得充实的真正的生命。他的全部目标即是实际的享乐，他的道德观也因此而定向。确实，实际的享乐拥有它本身特殊的道德，拥有它本身的节制和法则，拥有它为之作出牺牲的无私和意愿。这绝不是说他只会耽于淫欲或粗鄙，因为他可能将他的感觉分化出来，提升到最优雅的纯粹审美的高度，即使他的感觉是抽象的，也从不会背离其具体感觉的原则。沃尔芬（Wulfen）的《不顾一切地享受生命的指南》（A Guide to the Ruthless Enjoyment of Life），就是这种类型的直截了当的表白。仅从这一点看，我就认为这本书值得一读。

在较低的层次上，这种类型喜好可触知的现实，很少反思的倾向和没有支配的欲望。感知客体、拥有感觉，如果可能的话，还要享受感觉——即是他的永恒的目的。他绝非显得不可爱，恰恰相反，他具有快乐地追求享乐的能力，这使他成为一个很好的伙伴；他通常是一个乐天派，有时是一个高雅的审美家。在前一种情况下，生命的重大问题取决于是一顿丰美的亦是平淡的晚餐；在后一种情况下，全部问题在于是否具有高雅的趣味。一旦客体给他一种感觉，那么对这个客

体他就不会再去说什么或做什么了。这个客体除了是具体的和实存的之外就不再具有什么了；超越其具体性的推测是得到允许的，但条件是它们能增强感觉。感觉的强化并不必然地带来愉快，因为这种类型的人无需是一般的酒色之徒；他只是渴望得到最强烈的感觉，根据他的本性，他只能从外界获得这种感觉。来自于内心的东西在他看来是病态的和令人讨厌的。他总是将他的思维和情感归结为客观的原因，即归结为来自客体的影响，尽管这再清楚不过地违背了逻辑，他也依然泰然自若。在任何情况下，只要能以任何种方式回到可触知的现实，他都会感到如鱼得水。在这方面他出人意外地过度轻信。他会毫不犹豫地把一种心理症状与气压表上温度的下降联系起来，而另一方面，心理冲突的存在在他看来似乎是病态的表现。他的爱毫无疑问地植根于其对象的外表的吸引。如果正常的话，他会引人注目地妥贴地调适于现实。这是他的理想，这甚至使他能体贴别人。就他的理想完全与观念无关而言，他在任何方面都没有理由对现实事物既有的存在持敌视态度。这一切都从他生命的所有的外在方面表现出来。他根据场合妥当地搭配穿着；他准备丰盛的佳肴来招待他的朋友，使他们觉得非常豪华，或至少让他们明了，他那高雅的品味使他有资格对他们提出某些要求。他甚至可能使他们相信，为了体面而做出某种牺牲肯定是值得的。

然而，感觉越是居于支配地位，致使主体消失于感觉之中，那么这种类型就越会变得令人讨厌。他不是逐渐变成一个粗俗的寻欢作乐者，就是变成一个肆无忌惮的、诡诈的酒色之徒。虽然客体对他来说成为完全必不可少的，但是作为拥有自身存在权利之物，它仍然受到了贬低。客体被冷酷无情地利用且榨取至尽，因为现在它的唯一效用就是刺激感觉。对客体的蹂躏被推到了极限。于是，无意识不再具有补偿性的作用而被迫表现出公开的对立。首先，被压抑的直觉开始以投射的形式维护自己的权利。最为广泛的疑虑出现了；倘若客体是性的对象，那么嫉妒幻想和焦虑状态就会占据上风。更严重的患者会发

展成各种各样的恐怖症（phobia），尤其是强迫性症状。这种病理内容具有一种明显非现实性的特征，通常带有一种道德或宗教的色彩。那种注重细节的吹毛求疵就会接踵而至，或者，一种古怪的谨小慎微的道德与原初的“巫术的”迷信联系起来，并一同退回到晦涩难懂的宗教仪式中去。所有这一切在被压抑的劣势功能中都具有它们的根源，这些功能被驱使变得与意识观点尖锐对立，它们全都以最为显著的伪饰显示出来，因为它们依据的是最荒谬的假设，完全与现实的意识感受形成鲜明的对照。在这种次生的人格中，思维和情感的整个结构似乎都被扭曲成为一种病态的反讽（parody）：理性沦为进行无益而琐碎的分析之类的卖弄学问，道德沦为可怕的说教和露骨的法利赛人的信仰[1113]，宗教沦为荒唐的迷信，直觉，这一人类最高贵的天赋，也不过沦为个人的狡黠巧滑，对每一个角落的窥探；它不是去探测遥远的领域，而是降低到人类最卑贱的层面上去了。

这些心理病症极特殊的强迫性特征是这种纯粹的感觉类型的放荡态度的无意识对应物，从理性判断的立场来看，这类人不加分辨地接纳了所发生一切。虽然这并不意味着绝对的无规律性和限制的缺乏，但却剥夺了他基本的判断的限制性力量。理性判断是一种意识的强制，理性类型将他自己的自由意志的强制强加于他自身。这种强制从无意识方面以强迫症的形式压倒了感觉型。并且，判断的确实存在意味着理性型与客体的关系绝不会成为一种绝对的束缚，正如其在感觉型中的情形一样。因此，当他的态度达到一种反常的片面性状况时，他就处在无意识过度存在的危险中，其程度与他在意识上受到客体的控制一样。如果他成为心理症患者，要想用理性的方式来治疗他是极其困难的，因为分析师所要面对的那些功能仍然处在一种相对未分化的状态中，对这些功能不能寄予太多信任，或者根本就不能信任。我们常常需要一些使人能承受的造成情绪的压力的特殊方式，以便使他能保持清醒的意识。

8. 直觉

在外倾型态度中，直觉（intuition）作为无意识知觉的功能完全定向于外在客体。因为大体上说来，直觉是一种无意识过程，其性质是非常难以把握的。在意识中，直觉功能显现为某种预期的态度，一种灵视（vision）和透视；无论如何，只有后来的结果才能证实，到底有多少被“洞察到了”的东西实际上存在于客体中，又有多少东西被“加之于对客体的理解”。正如感觉一样，当其成为决定性功能时，它并非是一种不包含任何更多的意义的对客体的纯粹的反应过程，而是一种把握客体、形构客体的活动，直觉也是如此，它绝不是一种单纯的知觉或灵视，而是一种主动的、创造性过程，它注入客体的东西跟它从客体中取走的东西一样多。既然直觉是无意识地来做这一切的，那么它也对客体施加无意识的影响。

直觉的主要功能是传送意象或对事物间的关系的知觉，这些意象要么无法为其他功能所传送，要么只能以迂回曲折的方法来传送。这些意象有着特殊的洞察的价值，只要直觉占据优先地位，它们便对行为具有决定性影响；在此情形下，心理适应几乎完全基于直觉来进行。思维、情感和感觉都极大程度地受到了压抑，它们之中的感觉是受到最大影响的因素，因为，作为意识性的感官功能，它给直觉造成了最大的障碍。感觉对于清澈、公正、素朴的知觉来说是一种干扰；它那强行侵入的感官刺激将注意力导向物质层面，导向事物的外围，而直觉则努力穿越这些外围以窥探究竟。但是，既然外倾直觉主要定向于客体，那么它实际上很接近感觉；确实，对外在客体的期望的态度同样可能会要利用到感觉。因此，如果直觉要成为真正的功能，那么感觉就必定在很大程度上受到压抑。我在这种情况下把感觉当作简单和直接的感官印象，该感官印象被理解为一种能清晰确定的生理的和心理的材料。这一定义必须事先就清楚地确立，因为，如果我询问直觉者他是如何定向的，那么他所谈到的东西几乎很难与感官印象区

别开来。通常，他会频繁地使用“感觉”一词。当然，他确实有感觉，但他并非为这些感觉所引导；而只是把它们当作知觉的出发点。他由于无意识的偏爱而选择了它们。在生理的意义上，与主要价值相一致的并非是最强烈的感觉，而是任何一种感觉，只要它的价值能被直觉者的无意识态度所提高。以此方式这种感觉可能最终获得最主要的价值，而这在直觉者的意识看来它似乎成了纯粹的感觉，然而实际上并非如此。

正如外倾感觉想竭力达到最高程度的现实性一样，因为只有这样才能使生命显得完满，同样地，直觉也企图领悟最大范围内的可能性，因为只有通过对可能性的展望，直觉才能获得充分的满足。直觉总是努力去发现储存于客观环境中的那些可能性；因此，作为一种从属的功能（即当它不处于优势地位时），它是辅助者，当面临一个无望的被锁闭的情境而其他功能都找不到出路的时候，直觉便自主地发挥作用了。当其成为决定性功能时，生命中每一个原初的情境都宛如一个锁闭的空间，有待于直觉去开启。它不断从外在生活中寻找新的出口和新的可能性。每一瞬间，每一种存在的情境都可能成为直觉者的囚牢，成为必须被砍断的锁链。因为这时如果客体有助于产生一种解决方法、一种解救之道，或至少是导致新的可能性的发现的话，那么它就会显得似乎具有一种极度的价值。然而，一旦客体尽到了它们作为踏脚石和桥梁的作用，它们就完全失去了它们的价值，被当作累赘弃如敝屣了。事物得到承认只有当它们能开启超越它们的新的可能性，以及能使个人从它的权力下解放出来时才有可能。不断浮现的可能性是直觉所无法逃避的强迫性动机，为此所有其他的东西都必须牺牲掉。

9. 外倾直觉型

无论何时，只要直觉占据优势地位，一种特殊的清楚无误的心理就出现了。由于外倾的直觉定向于客体，就会表现出一种对外在环境的明显的依赖，但是它完全区别于感觉型的那种依赖。在认可现实价值的世界中我们从不会找到直觉者，但是他对任何新的东西具有一种敏锐的嗅觉力，总是出现在那样的地方。因为他总在寻求新的可能性，稳定的环境使他感到窒息。他带着强烈的渴望有时甚至带着澎湃的热情紧紧地抓住新的对象和新的情境，但是一旦它们的领域被知悉，不再有任何进一步的发展需要预测时，他就会冷酷无情地抛弃它们，没有任何的内疚，显然把它们忘得一干二净。只要有一种新的可能性尚存，直觉者就会把全部命运托付给它，就好像他的整个生命都将消融于这一新的情境中似的。人们会得到这种印象，当然他自己也明白，他总是到达了他生命中一个最终的转折点，并且从今以后再没有别的什么东西值得他思考和感受的了。无论这可能是多么的合理而又恰当，并且尽管各种能想像到的论点都能因辩护而得到巩固，然而总会有那么一天到来，那时什么也阻挡不了他将那似乎曾经向他许诺过自由和解放的真正的情境看成是一座囚禁的监牢，他因此而必须采取行动。理智和情感都不能限制或阻挡他去追寻新的可能性，即使它可能与他先前的信念背道而驰。思维和情感作为信念的不可或缺的组成部分，却成了他的劣势功能，不再具有其重要性，因而没有能力有效地抵御直觉的力量。然而它们却是唯一能通过运用判断为直觉的优势地位提供补偿的功能，因为判断是直觉型所完全缺失的。直觉型的道德观既不受理智的管辖又不受情感的控制；他有他自己特殊的道德观，即在于对他的灵视的忠诚，自愿屈从于灵视的权威。他很少考虑到他人的福祉。他人的心理健康对他来说无关痛痒，他对自己也是如此。他同样很少考虑到他人的信仰和生活方式，由此缘故，他经常被认为是一个不道德的和冷酷的冒险家。既然他的直觉关涉的是外在客体，是要搜索它们的可能性，那么他总是准备改换职业，以便在那里充分展示他的才能。许多商业大亨、企业家、投机者、证券经纪人、

政客等等，都属于这种类型。显然，这种类型在男性中比在女性中更为常见；在女性中，直觉的能力与其说表现在职业方面还不如说表现在社交方面。这种女性懂得那种如何利用每一次社交场合的艺术，她们建立起恰当的社会关系，她们寻找远景可期的男性，而为了追求新的可能性，她们会再次抛弃一切。

毋庸置疑，无论从经济的观点还是从文化的观点来看，这种类型都具有非同寻常的重要性。倘若他的意图是善良的，即他的态度并不太过于自我中心，那么他就能作为新事业的首倡者或推动者而作出特殊的贡献。他是那种拥有未来的极少数的天生的斗士。因为当他更多地定向于民众而非事物时，他可能对人们的能力和潜能作出直觉的诊断，他也能“创造出”人。他那种为任何新生事物鼓舞人们的勇气、点燃人们的激情的天赋是无与伦比的，尽管他很可能到第二天就毅然抛弃这一切。他的直觉越是强烈，他的自我就越是变得与他所预见的可能性交融为一。他把灵视带入了生命，令人信服地将之呈现出来，也就是说，以那种激动人心的火焰，使之具体化了。但这并不是舞台表演，而是某种命运。

自然，这种态度具有极大的危险性，因为直觉者会太过于容易地将他的生命耗费在事物和民众身上，他将他生命的丰富性播散四方，但享用的却是他人而非他自己。如果他能驻足停留的话，那么他将收获他辛劳的果实；然而他总是四处追逐新的可能性，留下他刚刚耕种过的土地，让他人来收获。最终，他还是空手离去。但是，当直觉者让事物如此来去时，他的无意识也会抗拒他。直觉者的无意识与感觉型的无意识具有某种相似之处。极大程度上受到压抑的思维和情感具有婴儿期的和古代的思维和情感的特征，它们类似于相对应类型（感觉型）的思维和情感。它们采取了强烈投射的形式，正像感觉型的思维与情感一样的荒谬，虽然它们似乎缺少感觉型那种“神秘的”特征；主要涉及的是诸如性疑惑、金融冒险、疾病预感之类准现实

（quasi-realities）的东西。其差异似乎可归结为现实感觉的压抑。例如，当直觉型突然发现他与一个极不合适的女人发生情感纠葛时——或一个女人与一个完全不适合于她的男人发生情感纠葛时——就会感受到这种压抑，因为他们激活了那种古代的感觉。这将导向一种无意识的、强迫性地联结，该联结使对谁也没有任何益处的东西肉身化。这种状况本身就已经是一种强迫性症状了，它最容易出现在直觉型和感觉型这里。这种类型和感觉型一样，要求摆脱一切压抑的自由，他的决定并非服从于理性的判断，而是完全依赖于对不时呈现在他的面前的可能性的嗅觉。他使自己从理性的桎梏中摆脱出来，却又沦为了心理强迫症的牺牲品，表现为过度精细的推论和吹毛求疵的论辩，一种对客体所引发的感觉的强迫性联结。他那既朝向感觉也朝向客体的意识态度具有冷酷的至高地位。这并不意味着他是冷酷的或目中无人的——他只不过是没有看到每个人都看到了的那个客体因而冷酷地对待它罢了，就正像感觉型没有看到他的灵魂而冷酷地对待他的灵魂一样。但是客体迟早会以强迫性疑病症观念、病态恐惧及各种可以想像得到的荒诞的身体感觉的形式予以报复。

10.外倾非理性型概述

综上所述，我把上面两种类型称为非理性的，即无论他们做什么或不做什么都并非基于理性的判断，而是基于纯粹知觉的强度。他们的知觉仅仅和唯一地导向于事件如其所发生的样子，而并没有经过判断的选择。在这方面，它们比那两种判断类型具有更大的优势。客观事件既符合规律且又是偶然的。就其符合规律而言，它们为理性所接受；就其是偶然的而言，它们与理性格格不入。我们可以反过来说，当一个事件表现出可为理性所接受的某些方面时，他就是合符规律的，而当它表现出的某些方面我们不能从中找到任何规律时，我们就称它是偶然的。所谓普遍的规律性的假设只不过是一种理性的假设，它在我们感知功能的假设上没有任何意义。既然这些知觉功能及其假

设并非建立在理性原则及其假设的基础上，那么从它们的真正本质看来它们是非理性的。这就是我为什么把知觉类型称作“非理性的”的原因。但是，仅仅因为它们使判断从属于知觉，而把它们当作“非理性的”乃是相当错误的。更准确地说，它们不过处于最高程度的经验（empirical）中罢了。它们皆无一例外地建立在经验的基础上——以致同样毫无例外的是，它们的判断总是无法跟上经验的脚步。但是，判断的功能依然存在，尽管它们很大程度上只是弥补了无意识存在的不足。既然无意识——尽管它同意识主体分离开来了——总是反复出现在某种情境中，那么我们就会在非理性类型的实际生活中看到某些令人惊异的判断和选择的行为，但它们呈现出明显诡辩的、冷酷无情的批评的面目，一种对人和对环境近乎老谋深算的选择。这些具有一种更为婴儿期的甚至原初的特征；这两种类型有时显得令人惊奇的天真，但有时也显得不近人情、唐突，甚至粗暴。对理性型来说，这些非理性类型或许在最坏的意义上显得更像是理性主义的和精于算计的。但是这种判断仅仅对他们的无意识来说才可能有效，因此就他们的意识心理而言却大错特错了，他们的意识心理完全定向于知觉，而知觉的非理性本质是完全难以为任何理性判断所理解的。就理性的心灵而言，情形甚至是这样，这种偶然性的混合体很难称得上是“心理”（psychology）。非理性类型以一种同样轻蔑的意见来尖锐地回击理性类型：他认为他仅仅具有半条生命，他唯一的目的就在于把理性的镣铐牢系在一切生命之物上，用判断来扼杀它。虽然这些是走向极端的例子，但是它们却仍然出现了。

从理性类型的立场来看，非理性类型可能易于被描述为低级的理性主义者——也就是说，当从那些发生在他身上的事情来评判他的话。因为发生在他身上的事情并非是偶然的（对此他十分在行），相反，这些降临于他的偶然事件呈现出理性判断和理性意图的样子，它们是使他困惑难解的东西。对理性心灵来说，这近乎是某种不可思议的事情，但如此的不可思议同样使非理性类型者惊愕不已，当他遇到

有人把理性观念置诸实际发生和有生命的东西上时就是如此。这类情形在他看来几乎难以置信。通常，从问题的关键上来与他讨论这类事情是毫无希望的，因为所有的理性交流既与他格格不入又使他深感厌倦，正像对理性主义者来说，在没有相互商讨和共同约束的情况下就去签订契约一样的显得不可思议。

这就使我不得不考虑这两种类型之间的心理关系的问题。用法国催眠学派的术语来说，心理关系在现代精神病学中被称为“和睦关系”（rapport）。和睦关系主要在于一种一致感，而不管其已认识到的差异。确实，倘若双方都认识到了差异的存在，那么这本身就是一种和睦关系，一种一致感了。倘若在某个特定案例中，我们将这种感觉有意识地提升到超出惯常所有的高度，那么我们就会发现，它不仅是一种其性质无法进一步做出分析的感觉，而且同时还是一种洞见或认知的内容，以概念的形式表现出其一致之处。这种理性的呈现方式仅仅对理性类型有效，但不适应于非理性类型，非理性类型的和睦关系并非建基于理性判断而是建基于生命事实的相似性。他的一致感源自感觉或直觉的共同知觉。理性类型会说非理性类型的和睦关系纯粹依赖于偶然性。如果由于某些偶然事件，客观环境确实改变了，某种人的关系出现了，但是却没有人能说出这种关系的效度如何，能持续多久。对于理性型来说，一想到只要外部环境和偶然事件能提供共同的利益那么这种关系就会维系下去，这是很痛苦的事。他并不认为这种情况是特别合乎人性的，但非理性型却认为这是具有独特美感的人性情境。结果，他们每一方都把另一方看成一个人的关系的缺失者，一个不可信赖的人，人们总是无法与之和谐相处。总之，只要当一个人竭力从意识上对他与他人的关系的本质做出评价时，这种不幸的结果就会产生。但是，既然这种心理上的诚信并非真正普遍具有，那么常所见到的情形是，尽管存在着立足点的基本的差异，但是和睦关系还是产生了，并且依下述方式而产生：一方借助没有说出的投射，假设另一方在所有的基本观点上都与他自己的看法完全一致，而另一方

则预设或感觉到了一种客观的兴趣的共同性，虽然，前者对这种共同性一点也没有意识到，他总是质疑它的存在，就正像这种情况绝不会发生在后者身上一样，他将他的关系建立在共同的观点的基础上。这类和睦关系是最为常见的；它基于相互间的投射，它们后来成为许多误解的根源。

在外倾态度中，心理关系总是为客观因素和外在规定所支配。至于人本身内在的是什么则从没有任何决定性意义。就我们当今的文化来说，外倾型态度成了人的关系问题的支配性原则；诚然，内倾型原则也有出现，但它仍然是一种例外现象，并且不得不诉诸于时代的容忍。

第三节　内倾型

一、意识的一般态度

正如我已经在前面章节中所阐释过的，内倾型与外倾型的区别在于，前者不像后者那样地定向于客体和客观材料，而是定向于主观因素。我也提到，[1114]内倾型在对于客体的知觉与他的行为之间加进了一种主观的观点，这就避免了将他的行为设想为具有一种适应于客观环境的特征。当然，这只是一种由例证的方法所提及的特殊情况，其目的仅仅在于做一种简单的解释。现在我们必须更深入地来探索它的普遍形式。

虽然内倾型意识也是对外在环境的意识，但它总是把主观规定当作决定性因素。因此，这种类型定向于知觉和认识的因素，它们根据个体的主观气质对感官刺激做出反应。例如，两个人都看见同一物体，但他们绝不会用同样的方式去观看它，他们所获得的意象绝不是同一的。除了感官上的敏锐程度和个人观察上的误差（personal

equation）之外，通常就对于被知觉的意象的心理同化而言，无论在种类或程度上都存在一种根本的差异。外倾型总是求助于客体呈现在他面前的东西，而内倾类型则主要依赖集聚在主体中的感官印象。在单一统觉（apperecption）[1115]的情形中，这种差异当然是十分细微的，但在整个心理系统中，这种差异就极其引人注目了，尤其在它对于自我的影响上。如果可以预期的话，我认为像魏宁格（Weininger）那样将这种内倾型态度描述为偏好孤独癖的（philautic）、自体性欲的（autoerotic）、自我中心的、主观主义的或利己主义的之类观点，不但在原则上会产生误导，而且也完全贬低了内倾型的价值。这反映了外倾型态度看待内倾型的本质时所常有的偏见。我们不应忘记——尽管外倾者太容易犯此错误——知觉和认识都并非纯粹是客观的，它还受到主观条件的制约。世界并非纯粹存在于其自身，而且还像它出现在我的眼里那样地存在。确实，究其实质，倘若世界没有被主体所同化，就不会有任何绝对的标准能帮助我们形成关于世界的判断。假如我们忽视这种主观因素，那么这就意味着彻底地否定了对于绝对认识的可能性的最伟大的追问。并且也意味着堕入到那种陈腐而空洞的、早在本世纪初就已臭名昭著的实证主义那里去了，这是一种理智的傲慢的态度，它不可避免地伴随着一种粗糙的情感，一种对生命的侵犯，其愚蠢程度就像它的狂妄一样毫无二致。由于对我们的客观认识能力的高度评价，我们压抑了主观因素的重要性，这意味着对主体的否定。然而，什么是主体呢？主体就是人自身——我们就是主体。只有病态的心灵才会忘记认识必须要有主体，倘若不是“我知”已先被陈说，就没有任何认识可言，因而也就没有世界可言，尽管在这样说的时候，我们已表达了所有认识的主观局限。

同样的道理也适用于所有心理功能：这些功能中存有主体，主体就像客体一样是不可或缺的。“主观”一词听起来几乎就像是一种责备和攻讦，这是我们目前的外倾型评价事物的特点；总之，“纯属主观的”这个称号就像是一件挥舞在那种并非无限地相信客体的绝对优

势地位的人头上的武器。因此我们在现在的研究中必须完全弄清楚“主观”一词的含义。我所谓的主观因素，是指一些心理行为或反应，它们与客体所产生的作用相融合，因此而造成一种新的心理事实。既然主观因素从最古老的年代以来，在所有的种族中，它一直在相当大的程度上保持不变，因为基本的知觉和认识几乎是普遍同一的，那么主观因素就像坚固地建基于外在客体一样的真实。倘若情况不是这样，那么任何一种恒久而且基本上无变化的现实物就会变得完全不可思议，任何对过去的理解都将是不可能的。因此在这个意义上，主观因素正是像海洋的宽广和大地的辽阔一样的必然性事实。同样地，主观因素也具有我们生活于其中的这个世界的普遍决定性的所有价值，是一种无论在任何情况下都无法排除在我们的考虑之外的因素。它是另一种普遍规律，凡是基于这一规律的人都拥有一个安定、持久和有效的基础，就正像那些依赖于客体的人一样。但是，正如客体和客观事件仍然并非是永恒同一的一样，它们是可消失的且受制于偶然，主观因素也同样受制于变异性和个别的不可测因素。因此，它的价值也仅仅是相对的。也就是说，内倾型观点的过分发展并不能使主观因素得到更好和更健全的运用，反而会导致一种人为的意识的主观化，这就很难逃脱“纯属主观的”之类谴责了。于是，这种主观化会遭到去-主观化的抗衡，表现为一种夸张的外倾型态度，魏宁格恰如其分地描述为“嫌恶孤独癖”（misautic）。但既然内倾型态度依据于普遍存在的、极度现实的，而又绝对必不可少的心理适应的事实，那么像“偏好孤独癖”、“自我中心”等表达就是不恰当的、应该反驳的，因为它们助长了一种偏见，认为一切问题都出在所钟爱的自我上。没有什么会比这种预设更荒唐的了。然而在外倾型对内倾型的评判中我们常遇到这种情形。当然我并不想把这种谬误归咎于外倾型个人，而是要归咎于广为人们所接受的外倾型观点，但这种观点绝不仅仅限于外倾型，因为在内倾型中也可以找到许多的代表，尽管这与它

们自身的利益大相径庭。那种不忠实于他们自己的本质的谴责可以很公道地适用于后者，但却很少能用它来非难前者。

内倾型态度一般定向于其心理结构，心理结构原则上是代代相承的和随主体与生俱来的。无论如何，这绝不能被预设为是与主体自我（ego）的简单的同一，就像前面魏宁格的指称所暗示的那样；而是先于任何自我-发展而存在的主体心理结构。真正的基本主体或即自身（self）要远比自我（ego）含义深厚，因为前者包括了无意识，而后者基本上只是意识的焦点。假如自我与自身等同的话，那么我们在梦中能够以完全不同的形式和完全不同的含义看到自己就是不可思议的了。但内倾型的特殊之处——这不仅合乎他自己的倾向，也合乎一般人的偏见——却在于将他的自我同自身混淆为一，把他的自我提升为心理过程的主体，从而产生上面所提到的那种意识的主体化，使他与客体相分离。

心理结构与赛蒙（Semon）所说的“记忆基质”（mneme）[1116]或是我所说的“集体无意识”是同一个东西。个体自身是所有生命造物中某种现存物的一个部分、一个方面或代表，是某种特定的心理行为模式的倡导者，它在每一个物种中都不一样，为各物种的每一个成员所与生俱有。与生俱有的行为模式很早以前大家就知道是本能，而与生俱有的心理领悟模式我则打算命名为原型。[1117]我假定凡是为本能所领悟的东西都是我们每个人所熟悉的。但就原型来说却是另一种情况了。我所理解的原型与借自雅各布·布克哈特（Jacob Burckhardt）[1118]的“原初意象”（primordial image）一词相等同，我在本书的“定义”一章中（第十一章）也是如此描述的。在这里我必须提醒读者注意该章有关“意象”一词的定义。

原型是一个象征的程式，当没有意识的观念出现的时候，或者当意识观念为内在的或外在的理性所抑制时，它就总是开始发挥它的功

用。集体无意识的内容在意识当中以一种显著的倾向和看待事物的特定方式之类形式表现出来。这些主观倾向和观点一般被个体认为是由客体所决定的——事实上这并不正确，因为它们在心理的无意识结构中有它们自己的根源，它们仅仅通过客体的影响而释放出来。这些主观的倾向和观点比客体的影响更为强烈，它们的心理价值也更高，以致它们被强加于所有印象之上。因此，正如内倾型以为客体总是处于决定性因素的地位之不可理解一样，外倾型也同样对主观观点为何超越于客观环境之上这一点大惑不解。因而他不可避免地得出结论，内倾型不是一个自负的自我主义者，就是一个一意孤行的冥顽不化者。近来他们似乎又有了新的结论，认为内倾型不断地受到无意识权力情结（power complex）的影响。内倾型自己确实也为这种偏见敞开了大门，因为无可否认的是，他的高度概念化的表达方式，显然从一开始就排除了各种其他的观点，从而支撑了所有这些外倾型的偏见。并且，正是这种高于所有客观材料的主观判断的不可变易性，足以产生显著的自我中心的印象。面对这种偏见内倾型往往不知应该如何正确地论辩；因为他未能意识到无意识，而仅仅意识到了那些作为他的主观判断和主观知觉的基础的那些普遍有效的预设。与时尚一致的是，他从外部而不是从他自己的意识背后寻找答案。如果他成为一个心理症患者，其症状就是他的自我与自身近乎完全的同一；自身的重要性被归结为零，而自我却超乎寻常地膨胀起来。主观因素的全部世界性创造力完全积聚于自我，产生一种无法限制的权力情结和一种愚蠢的自我中心。所有把人的本质归结为无意识权力本能的心理学都是从这种倾向上滋生出来的。例如，尼采关于鉴赏力方面的许多过错就是由于这种意识的主体化。

二、无意识的态度

意识中主观因素的优势地位同时也就包含了客观因素的低下地位。客体没有被赋予确实应有的重要性。正像它在外倾型态度中扮演

了过于重要的角色一样，它在内倾型型中却微不足道。就内倾型的意识达到被主体化和极度的重要性被赋予了自我这样的状况而言，客体最终被置于无以立足的地步。客体是一种其力量不可否认的因素，而自我却是一种非常有限的和脆弱的东西。如果自身与客体对立的话，情况就大不一样了。自身和世界乃是相对应（commensurable）的因素；因而正常的内倾态度跟正常的外倾态度一样，都是同样有效的和具有同样合法的存在权利。但是，如果自我篡夺了主体的权利，那么经由补偿作用，自然会产生一种客体影响的无意识的强化。尽管会积极地竭尽全力地确保自我的优势，但客体却产生了压倒性的影响力，由于客体不知不觉地捕获了个体，强有力地闯入了他的意识，其影响力便益发势不可挡。作为自我与客体间未调适的关系的结果——因为一种支配性的欲望是未调适性的——补偿性关系就在无意识中产生了，这使自我感觉为一种对客体的绝对的和非压抑的关系。自我越是想以抗争来保持的它的独立、它职责上自由和优势地位，它就越是变得为客观事实所奴役。个体的精神自由受到不光彩的经济依赖的束缚，他的行动自由在公意面前战栗不安，他的道德优越感陷于低下关系的泥沼中，他支配性的欲望也只能以可怜地渴望被爱而告终。这时掌管与客体的关系的是无意识，它所施行的竟是如此的方式，它刻意地要把权力幻觉（power illusion）和优势地位的幻想（phantasy of superiority）带向彻底的毁灭。尽管意识竭力贬低客体，但客体仍然预设了相应程度的威胁的成分。结果是，自我的努力与客体分离了，使客体完全处于更残暴的支配之下。最后，自我把自己安置在一种有规律的护卫系统中（像阿德勒所恰当地描述的），至少能达到保持其幻想的优势地位的目的。现在，内倾型与客体的疏离就完成了；一方面他把他的精力耗费在防卫的措施上，而另一方面则徒劳无功地试图把他的意志强加于客体以维护自己的权利。这些努力总是遭到从客体那里所接受的不可抗拒的印象的挫败。客体不断对他施加影响以抗拒他的意志，在他身上唤起最令人不悦的最顽强的情感，困扰他的每一

步行程。为了能“继续前进”，一种巨大的内心冲突不断产生出来。心理虚弱症（psychasthenia）是他的心理症的典型形式，它一方面具有极端敏感的特征，另一方面又感到极度的精疲力竭和长久的困倦。

对个人无意识的分析揭示出大量的权力幻想，其中夹杂着对客体的恐惧，该恐惧迫使个体变得极为活跃，通常也足以使他成为客体恐惧的牺牲品。他对客体的恐惧可发展为一种特殊的怯懦；使他退缩而不敢明显地表现他自己和自己的观点，总是对客体方面影响的加剧而担惊受怕。他时常对别人的强烈感情感到惊惧，几乎从未摆脱过身陷敌意的影响中的恐怖。客体对他来说拥有强有力的和威胁人的性质——这些性质他无法从意识上辨别它们，但是，他能想象到它们，通过他的无意识知觉看到它们。当他与客体的关系受到极大程度地压抑时，其唯一的出路就只有借助于无意识了，在此，它与无意识的性质达成了交换。这些性质基本上成为婴儿期的和古代的了，以致与客体的关系也就成为原初性的了，客体似乎被赋予了魔力。任何陌生的新的东西都能引发恐惧和不信任感，似乎隐藏着莫名的危险似的；他的灵魂仿佛被看不见的线给附上了一些老掉牙的古董；即使并不存在确实的危险，但任何变动都会使他忐忑不安，就像似乎暗示着某种客体的魔力的激活一般。他的理想系于一座孤岛，在那里除他所允许的变动之外一切皆保持不动。维斯契（Vischer）的小说《任何一个》（AuchEiner）对内倾型心理的这一方面做了深刻洞察，同时也揭示了集体无意识的潜在的象征。但是，对这后一个问题，我想暂时搁置一边，因为它并非特属类型的问题，而是一种普遍的现象。

三、内倾型态度中基本心理功能的特征

1.思维

在描述外倾型思维时，我已简略地提到了内倾型思维的特征（第578-579段），现在我将对这一问题进行更进一步的研究。内倾型思维主要定向于主观因素。至少，这种主观因素表现为一种最终决定判断的导向感。有时，它或多或少表现为一种有助于作为某种准则的完整的意象。内倾型思维可能既与具体的对象也与抽象的对象相关，但是在决定性时刻它总是定向于主观的因素。它不可能从具体的经验再返回到客观事物中去，而总是导向主观内容。外在事实并不是这种思维的目的和根源，尽管内倾型总喜欢标榜自己是以此为目的和根源的。他始于主体然后又返回到主体，尽管它可能在实在的现实领域中进行最广阔的遨游。就新的事实的建立而言，他仅仅具有间接的价值，因为他主要关心的不是对新的事实的认识，而是新的观点。他阐述问题并且创造理论，展示新的前景和新的洞见，但在事实面前它却持保留的态度。这些事实可以极恰当用来作为说明的例证，但绝不会允许它们占据支配地位。事实被搜集用来作为某种理论的证据，但绝不是为事实本身而搜集。倘若后一种情况经常出现，那也只是对于外倾型处事方式的让步。对这种思维来说，事实仅有次等的重要性；主观观念的发展和呈现、那些微弱地闪现于心灵的眼睛面前的原初象征意象的发展和呈现才是绝对重要的东西。它的目的从不涉及具体事实的理智的重建，而是涉及从模糊意象到一种辉煌的观念的构建。它要求获得真实，看着外在事实如何恰当地进入并充满观念的构架；当他的思维的创造力实际上创造出一种观念时，就将其自身显示出来了，虽然该观念并非内在于具体事实中，但它仍然是具体事实的最适当的抽象的表现形式。一旦这种形构的观念似乎如此不可避免地从外在事实中浮现出来，以致它们实际上就证明了其有效性时，内倾型思维的使命就完成了。

但是，正如外倾型思维无法从具体事实抽绎出完好的经验性概念，或者创造出新的概念一样，内倾思维也无法把原初意象转换成能够充分适应事实的观念。因为在前一种情况下，纯粹经验事实的堆积

麻痹了思维，窒息了它们的意义，同样地，在后一种情况下，内倾型思维表现出一种危险倾向，它迫使事实进入其意象的形构中，或者为了给幻想以自由展示的空间而完全忽视经验事实。在这样的过程中，要断绝它那来自幽暗的古代意象的根源而完成它的产品——观念——是不可能的。它将带有某种神话的特征，人们很容易把这种特征解释为“原创性”，或者在更为突出的情形中，把它解释为异常怪诞的言行，因为它的古代特征在那些并不熟悉神话动机的专家们看来是极不明显的。这种观念所产生的主观说服力通常是强有力的，它与外在事实的接触越少，它的这种说服力就越强大。虽然，这似乎是指那些观念的原创者的情形，其贫乏的事实的储存成了其观念的真实性和有效性的根源，但实际上并非如此，因为他的观念的说服力源于无意识原型，而诸如此类的无意识原型具有普遍的有效性和真实性。但是，它的真实性是如此的普遍和富于象征意味，以致在它能成为对生命具有任何实用价值的真理之前，它必须首先吸收进入已被认识和可被认识的时代知识之中。例如，若不是在实际的原因和实际的结果中成为可知的话，那么因果性将会是什么呢？

这种思维最容易迷失于主观因素的巨大真实中。它只是为理论而创造理论，它显然具有观察真实或至少观察可能性事实的眼睛，但总是带有匆忙地掠过观念世界而进入纯粹的想像王国的倾向。因此，无数可能性幻觉呈现在它面前，但没有一种能成为真实，直至最后那种不再表达任何外在真实的意象产生出来，成为纯粹不可言喻的和不可认知的象征。它现在纯粹成了一种神秘思维，完全像那种仍然保持在客观材料的局限中的经验思维一样毫无结果。后者沉溺于纯粹呈现事实的层面，而前者则高蹈于对不可表现者的表现的层面，甚至超出了可能在意象中所表达的一切。事实的呈现具有某种无可否认的真理性，因为主观因素被排除在外，让事实自己说话。同样地，对于不可表现者的表现也具有一种直接的、主观的说服力，因为它证明了其本身的存在。前者说“它在，所以它存在”（“Est, ergo est”）；而

后者则说“我思，所以我思考”（“Cogito, ergo cogito”）。推到极端的情形，内倾型思维获得了它自身主观存在的证据，而外倾型思维则获得了它与客观事实完全同一的证据。当外倾型思维消散于客体中而放弃了自身时，内倾型思维则清除所有的内容而不得不满足于它自身唯一的存在。在这两种情况下，生命的进一步发展就出脱了思维功能的领域而进入其他心理功能的领域了，这些功能一直存在于相对无意识的状态中。内倾型思维的极度贫乏为无意识事实的丰富所补偿。意识越是受到思维功能的逼迫，把自己限制在最小的和最空洞的范围内——似乎那里包含着众神的丰美——无意识幻想就越是为大量的古代内容所充塞，为名副其实的非理性的和魔性形象所构成的“魔窟”（pandemonium）所占据，这些形象的面容与这样一种功能的性质相一致，它将作为生命的载体而取代思维的功能。倘若它是直觉功能，那么这“另一面”就会用库宾（Kubin）或梅伦克（Meyrink）的眼光来审视。倘若它是情感功能，那么就会形成我们从未听说过的奇异的情感关系，并伴随着一种相当矛盾而难以理解的情感判断。倘若它是感觉功能，那么无论在体内或是体外感觉都会上升为某种新的、以前从未体验过的东西。对这些变化的深入一层的研究，可轻易地证实具有其全部典型特征的原初心理的复现。当然，这些经验并非仅仅是原初的，而且也是象征的；事实上，它们越是原初的和原生的，它们就越是能体现未来的真理性。因为无意识中一切古老的东西都暗示着某种即将出现的可能性。

在通常情况下，即便那种获得“另一面”的企图也无法实现——就更不用说穿越无意识的救赎活动了。穿越无意识的道路主要为意识的抗拒所封闭，意识抗拒自我对无意识真实及其决定性力量的任何屈从。这是一种分裂的状态，换句话说，是一种其特征在于内在衰弱和脑部日渐衰竭的心理症——乃是心理虚弱症（psychasthenia）的症状。

2.内倾思维型

正如我们可以把达尔文（Darwin）当作外倾思维型的范例一样，康德也可被称为标准的内倾思维型。前者以事实为依据，后者则依赖于主观因素。达尔文涉及了极为丰富的客观现实，康德却把自己限制在知识批判中。而居维叶（Cuvier）[1119]和尼采则形成一种十分鲜明的对照。

内倾思维型具有我刚才描述过的那种思维的优势特征。像与他对立的外倾型一样，他受到观念的决定性影响，尽管他的观念并非来源于客观材料，而是来源于他的主观基础。他像外倾型一样依循他的观念，只不过方向相反罢了：内向而不是外向。他的目的是内涵（intensity）而不是外延（extensity）。在这些基本方面，他完全清楚无误地与他的外倾型对手区分开来。外倾型所具有的鲜明特征，即与客体的密切联系，几乎是像他一样的所有的内倾型所完全缺乏的。假如客体是一个人，这个人具有一种独特的情感，他仅仅以否定的方式来使用这种情感；在较温和的情况下，他只不过意识到自己是多余的，但在更极端的类型那里，则觉得自己被当作某种确实令人讨厌的东西而唯恐避之不及。这种与客体的否定性关系——从冷漠以至厌恶——是每一个内倾型人物的特征，它使对于这种类型的描述变得极为困难。有关于他的一切都似乎消失隐藏起来了。他的判断显得冰冷、固执、武断和无情，因为其判断很少与客体相联系而是更多地联系到主体。人们在其判断中感觉不到任何可能赋予客体以较高价值的东西；它总是超越客体，留给人们的是一种主体优越性的感觉。他或许是礼貌的、和蔼的和友善的，但人们却总是意识到他的某种潜在着隐秘动机的忐忑不安——为了解除一个敌人的武装，他必须付出一切代价来安抚和怀柔这个敌人，免得给他带来麻烦。当然，这并不意味着他是一个敌人，但是如果他太敏感的话，他将感到自己被人厌恶甚至蔑视。

客体必定总是受到某种程度的忽视，在病态的状况下，它甚至被许多完全不必要的预防措施所围困。因此，这种类型常常消失在误解的迷雾中，他越是试图借助补偿的方式和劣势功能的帮助，而装出与他真实本性形成鲜明对照的温文尔雅的样子，就越是加深了误解的迷雾。虽然他在建构他的观念世界时不会因任何危险而退缩，也不会因为一种思想证明是危险的、颠覆性的、异端的或对他人的情感是伤害性的而中止对这种思想的思考，但是如果要他将这种思想用于客观现实的话，他就仍然会陷入最痛苦的焦虑中。这是与他的性格格格不入的。当他把他的观念置放到现实世界中来时，他绝不会像母亲关爱她的孩子那样地来介绍，而只是将它们弃置在那里，倘若它们不能依靠自身的力量发展起来，他就会感到十分恼怒。他对不切实际的事情的惊愕和对任何种形式的公众性的恐惧应是众所周知的。在他看来，如果他的产品显得是正确的和真实的，那么在实践中也必然是这样，别人不得不对这些产品的真实性点头称是。他从不愿意屈尊俯就地放弃自己的方式以赢得他人的赞赏，即便是颇有影响的大人物，他尤其如此。当他固执己见这样做的时候，他通常显得极其笨拙，以致他最终获得的结局正好与他的目的相反。在他自己的专业领域内，他与同僚之间的交往也很难堪，因为他从不懂得如何去赢得他们的青睐；通常，他唯一成功地向他们显示的是，那些同僚在他眼里是多么的微不足道。在他对观念的追求中，他通常执著、任性和绝不受周围的影响。他对于私人影响的暗示感应性（suggestibility）正与此形成奇怪的对照。一个人只要在外表上让他相信是无害的，便可以使他对所有非其所欲的东西敞开大门。它们从无意识中来控制他。他以最能忍辱负重的方式忍受着粗鲁的待遇和压迫，只要使他能在他的观念的追求中保持平静就足够了。他完全想不到有人会暗中剽窃他的产品，并在诉讼中使他含冤莫白，因为对他而言，与人和事物的关系纯属次要之事，他根本就搞不清楚他的产品的客观评价如何。他总是将问题思考到他能力的极限，以致把问题复杂化了，使自己一再陷入犹豫不决

和疑虑之中。不管他思维的内在结构在他看来是多么的清晰，但是他对他的思维在什么地方以及如何与现实世界联系起来却一无所知。最困难的事情莫过于能使他承认，在他看来十分清楚的东西，但在其他人看来却并非同样的清楚。他的文体总是负载了各种附加物，诸如条件限制、保留条款、疑问等等，这些都是他的犹疑谨慎所致。他的工作进展缓慢而步履艰难。

在私人关系上，他要不是缄默寡言，就是陷身于那些不理解他的人群之中，由此，他进一步地确证了人类深不可测的愚蠢。如果他偶尔为人所理解，他会极轻易地过高估计他的能力。有野心的女人若想轻易地征服他，只须懂得如何利用他在现实事务方面的了无头绪就行了；否则他会逐步变成一个具有童心的愤世嫉俗的单身汉。他的行为举止通常显得粗鲁笨拙，为了逃避众人的注目而显出痛苦的焦虑；或者显示出一种无忧无虑、几乎就像童稚的天真。在他自己工作的特殊领域，常会引发激烈的冲突，但他并不在意去处置这些冲突，除非偶尔被他的原初感情引诱到那种用词尖刻而无结果的争辩中去。未与他深交过的人都认为他飞扬跋扈，丝毫不替别人着想。但是，人们越是了解他，对他的判断就越是变得对他有利，他最亲近的朋友都十分珍惜他们之间的亲密关系。对外人来说，他显得严厉，难以接近，甚至有些盛气凌人，他那些与社会针锋相对的成见所带来的结果是使他时常显得性情乖戾。他要是当一名私人教师，不会产生什么影响力，因为他对学生的心理状况十分隔膜。此外，实际上他对教学缺乏兴趣，除非教学会给他提出某些理论问题。他是一个不合格的教师，因为在教学中，他的思维总是执著于教材，而不是如何演示教材。

随着他这种类型的性格的强化，他的信念变得刚强不屈。外界影响被排除了；他对众多的仅仅相识的人变得冷漠无情，因而也就依赖他的知交挚友。他的语气变得更为个人化和不客气，对观念的思考更趋深刻，但手头拥有的资料无法再恰当地表达这些思想。为了弥补这

一点，他转而求助于情绪性和感触性。他曾经粗鲁地排除的外在影响此时又从内心方面、从无意识方面向他发起进攻，那些袭击他使他尽力防卫的东西在局外人看来却是完全无关紧要的。由于他与客体关系的贫乏导致了意识的主体化，那些与他本人密切相关的东西现在在他看来就变得至为重要了。他开始将他的主观真实与他自己的人格混淆起来。虽然他并不想将他的信念从人格上强加给别人，但是却对每一种批评意见进行恶意的人身攻击，不管这些批评多么正确。因此，他与外界的隔绝也与日俱增。他那原本丰饶的观念由于受到过多的痛苦侵蚀而变成破坏性的了。他对源于无意识的影响的反抗由于他同外界的隔绝而日益增长起来，直到最终它们使他完全丧失活力。他认为退入更深一层的隔绝将保护他免受无意识影响的侵害，但通常这只能把他卷入更深的冲突之中，从内部毁灭他。

内倾型的思维在发展那些越来越接近原初意象的具有永恒有效性的观念上，是积极的和综合的。但是，随着它们与客观经验的联系变得越来越单薄，它们开始呈现出神话的色彩，对当时的情境不再具有真实性了。因此，只有当他的思维与他时代的著名事件有明显的和可理解的联系时，这种思维才具有当代性意义。一旦当它变成神话性的东西，它就不再具有有效性了，变得完全自行其是。与之相应的情感、直觉和感觉这些功能相对而言是无意识的和劣势的，因而具有一种原初的外倾特征，所有易于侵蚀到内倾思维者的来自外部的干扰性影响皆导源与此。那些密布于这些人周围的各式各样的防卫手段以及他们心理的隐患已经为人们所熟知，我就不必在此再做描述了。这一切都被用来防御“魔力”的影响——也包括对于女性莫名的恐惧的防御。

3. 情感

内倾型情感主要决定于主观因素。它与外倾情感之间有着根本的差异，如同内倾思维和外倾思维间存在根本差异一样。要想对内倾型情感过程作出理性的描述，或即便是大致的描绘都是极其困难的，尽管只要人们意识到它，这类情感的特征就会变得显而易见。由于它主要受主观条件的限制，且只是次要地与客体相联系，所以这种情感极少显现于表面，也常常遭致误解。这是一种明显地贬低客体的情感，因而在绝大多数情况下以否定性的面貌表现出来。其肯定性的情感的存在只能被间接地推断出来。它的目的并非在于使自己调适于客体，而是要超越客体，通过一种无意识的努力使潜在的意象成为现实。它总在不断地寻找意象，该意象根本就不存在于现实中，但它曾经在某种幻觉中看到过这种意象。它丝毫也不会在意那些并不切合它的目的的客体从它眼前溜走。它奋斗于它的内在紧张中，客体至多不过为这种紧张提供一种刺激。这种情感的深层只能是猜测——却永远无法被清楚地理解。它使得人沉默，变得难以接近；由于具有含羞草一般的敏感，它总是竭力回避客体的粗鲁，以便进入到主体的深层中去。它以消极的判断或是装出一副高深莫测的冷漠神态作为自我防御的手段。

当然，原初意象既属于观念也属于情感。诸如上帝、自由、不朽等基本观念除了具有观念的意义外，也同样具有情感-价值。因此，前面所有关于内倾型思维的论述也同样适用于内倾型情感，只是在这里一切都是被感觉到的，而在那里却是被思维到的。但是，思维一般比情感更易于表达清楚这一事实，在这种情感的真实价值能被十分贴切地描述或传达给外部世界之前，就需要一种更超乎寻常的描述能力或艺术的表现能力了。然而，由于其与现实的毫无联系，主观思维在意欲唤起一种恰当的理解时遇到了极大的困难，同样的情况也对主观情感有效，甚至有过之而无不及。为了同他人进行交流，它不得不寻找一种外在形式，不仅使它本身能得以接受，而且能在其他人那里唤起类似的情感。幸亏人类存在着相对巨大的内在一致性（当然也存在着

外在一致性），这一点实际上可以做到，尽管要找到这种使情感可接受的形式是极其困难的，只要它仍然定向于深不可测的原初意象的储藏的话。然而，倘若情感被一种自我中心的态度所歪曲，它立即就会变得不再具有同情心了，因为它变得主要与自我相关联了。它必然产生出伤感的自爱的印象，产生出意在使自己感兴趣甚至病态的自我欣赏的印象。正像那些使意识主观化的内倾型思想家那样，由于极度地追求抽象化，只是成功地强化了一种本身空洞的思想过程，同样地，这种自我中心的情感的强化也只能导致为了其自身缘故的空洞的情感的传达。这是神秘而迷狂的过程，它为那些遭受情感抑制的外倾型功能开辟了道路。正如内倾型思维因一种原初情感而获得平衡一样，客体因附着于原初的情感而具有了某种魔力，内倾型情感也因一种原初思维而获得了平衡，这种原初思维的具体化和它对事实的依附都超越了所有的限制。情感使自己进一步地从客体中解脱出来，为自己创造了一种纯属主观性的行动自由和良心，甚至可能抛弃所有的传统价值。但是这种发展只会使无意识思维在更大程度上沦为客观现实力量的牺牲品。

4. 内倾情感型

我发现突出的内倾情感主要出现在女性中。成语“静水则深”对这类女性来说是相当真实的。她们大多沉默寡言，难以接近，令人捉摸不透；她们常常隐藏在一副幼稚的或平庸的假面后，她们的气质通常是忧郁型的。她们既不出众也不有意显露自己。当她们主要为她们的主观情感所引导时，她们的真实动机一般都被掩盖起来了。她们的外在举止是平和的，并不惹人注目，给人以一种令人喜爱的文静或与人相和共鸣的印象，但并不想以此去感化他人，以任何方式去打动、影响或改变他人。如果这种外在的方面变得明显的话，那种不屑一顾的和冷漠的疑虑就出现了，有时实际上变得完全不顾他人的安适和幸福。于是，人们能明显地觉察到情感撤离客体的运作。不过，对正常

的类型来说，这种情形仅仅发生在客体的影响太过于强大的时候。只有当客体按照它自己适度的路线运行，而不想介入他人的运行线路时，这种谐和的情感才会持续下去。很少存在对他人的真正的激情努力做出反应的状况；通常它们更多地遭受阻抑与冷漠的对待，或以一种否定的价值判断使其渐渐地平静下去。虽然她会为平静而和谐的相处随时做好充分的准备，但对陌生人却并未显示出丝毫亲切的迹象，没有一丝相应温和的目光，遇到的只是显然无动于衷的或冷若冰霜的态度。人们甚至还会被迫感觉到自己的存在是多余的。面对任何可能使她迷惑或者唤起热情的东西，这种类型常常坚守温和的但不失批判性的中立立场，并且不时流露出一抹优越感的神色，很快便给这个引起敏感的对象一个下马威。但是，暴风雨般的激情将会被残酷的冷漠所浇灭，除非它碰巧能从无意识方面抓获这位女性——即，除非通过唤醒某些原初意象来击中她的情感。在这种情况下（无意识被触动），它会霎时感到一阵软瘫，随后甚至更为顽固的抗拒不可避免地产生出来，径直击中另一个人[1120]他的最脆弱的地方。这种情感关系尽可能地保持在安全适度的状况中，任何无节制的激情都被绝对地禁止了。因此，情感的表达保持在近乎吝啬的地步，她的对象一旦意识到这种状况，就会滋生一种一度被看轻的感觉。不过，情况并非总是如此，因为他往往意识不到这种对他所显示的情感的缺失，在此情形下，无意识的情感要求将产生出强烈要求受到注意的症状。

既然这一类型表现出相当的冷漠和含蓄，那么一种肤浅的看法是认为这种女性根本就没有情感。但这是完全错误的；真实的情形是，她们的情感是内敛的而非外延的。它们朝深处发展。一种外延的同情感可以通过恰当的语言和行动表达出来，从而迅速地再度恢复到正常，而一种内敛的同情由于无法用任何方式表达出来，就获得了一种激情的深度，其中包含一个悲痛的世界，甚至为悲痛所麻木。它或许会以极度的形式爆发出来，导致一种近乎英雄般性格的惊人举动，引起这种爆发既不与主体本人相关也不与客体相关。对外部世界或对外

倾型的盲目来说，这种内敛同情看起来似乎冷漠，因为它通常没有任何明显可见的表现，外倾意识是无法信任那看不到的力量的存在的。这种误解乃是这种类型的生活中所常有的情形，并且常被用作否认与对象间存在任何深刻情感关系的可能性的最有力的论据。但是，这种情感所系的真正对象只不过被正常类型自己给朦胧地神化了。它可能表现在焦虑地寻求保护的世俗眼睛的神秘的宗教虔诚中，或者表现在私密的诗的形式中，这些诗同样保持了其隐密性，它们并不是没有以这种方式通过展示某种超越于他人的优越性来披露其神秘的野心。女人常常通过孩子来表达她们充沛的情感，把她们的激情秘密地倾注在孩子身上。

虽然在这种正常的类型中，由于她的神秘的情感几乎扮演了一个干扰的角色而使其情感的倾向压制或逼迫了他人，因而绝不会引向某种严肃的目的，但是，有迹象表明，这种情感仍然以一种通常很难界定的、压服性影响的形式渗透到了对其施加影响的个人中。它被感觉为某种令人窒息的或压制性的情感，它攫获了每一个人使她周遭的人为之着迷。它给予这种类型的女人以神秘的力量，使其对外倾型男性显示出可怕的诱惑力，因为它触及了他的无意识。这种魔力来自更深层地感受到的无意识意象，但她却往往从意识上把它归属于自我，于是，它的影响力就被贬低为个人专断了。无论何时，只要无意识主体与自我相等同，这种内敛情感的神秘力量就会转化为占据支配地位的平庸的和盛气凌人的欲望，转化为虚荣和专横的暴虐。这就产生了那种以毫无顾忌的野心和可怕的残酷而著称的那类女人。但是，导致心理症也是其一种变化。

只要自我感觉到受制于无意识主体，只要情感意识到存在着比自我更高和更有力的东西，这一类型就是正常的。虽然无意识思维具有古代的特征，但它的还原倾向有助于补偿那种有时能恰当地把自我提升到主体的尝试。如果这种情况仍然作为这样一种结果而发生，它完

全压制了阈下过程的平衡作用，那么无意识思维就会改变立场表现为公开的对立，变成投射的了。现在，自我中心化的主体就会开始感觉到被贬低的客观的力量和重要性。她也开始从意识上感觉到“他人所思考的东西”了。当然，他人正在考虑各种各样的手段，预谋罪恶、策划阴谋、密谋诡计等等。为了制敌先机，她必须着手制订防御性措施，怀疑试探他人编织的反制计划。当受到谣言攻击时，她必定努力将岌岌可危的劣势扭转为优势。无数暗中的较量在进行着，在这些厮杀得难解难分的斗争中不仅没有卑鄙和邪恶的手段会受到蔑视，而且甚至美德也会被当作最后的一张王牌而滥用。这种发展必然会导致衰竭。心理症的表现形式常常是神经衰弱而不是歇斯底里，通常会伴随着严重的身体上的并发症，例如贫血及其继发症。

5. 内倾理性型概述

上述两种类型都是理性的，因为它们都建立在理性判断功能的基础上。理性判断并非仅仅以客观材料而且也以主观材料为依据。但是，无论哪一种因素占优势——这常常为从少年时期起就存在着的心理倾向所决定——都会给判断带来相应的偏差。一种确实合符理性的判断既诉诸客观因素也诉诸主观因素，并且能够公正地对待两者。但是，这只是一种理想状况，它预设外倾和内倾两者都能协同发展。然而实际上，两者的发展是相互排斥的，只要这种两难仍然存在，它们就不可能和平共处，而只能在最大程度上以主次排列。因此在一般情况下，理想的理性是不可能的。理性类型的理性总是有类型的偏差。所以，内倾理性型的判断毋庸置疑是理性的，只不过它更多地定向于主观因素。这并不必然地隐含着任何逻辑上的偏差，因为类型的偏差存在于其前提中。前提即在于主观因素的决定性地位，它先于一切结论和判断。与客观因素形成对照的主观因素的优势价值从一开始就是自明的。这并非一个如何分配（assigning）这种价值的问题，正如我们已经论述过的，而是一个先于任何理性评价存在的天性的气质问

题。因此，对于内倾理性判断来说必然具有许多区别于外倾型理性判断的微妙差异。让我们举一个最普通的例子，对内倾型来说，导向主观因素的推理环节就显然比那种导向客体的推理环节合乎情理。这种虽然在个体情形中显得微弱实际上并不引人注意的差异，但却最终构成了无法沟通的相异，我们越是很少觉察到心理前提所偶尔造成的细微的观点的转变，这种相异就越是使人恼怒。一种根本性的错误通常就出现在这里，因为人们总是去竭力证明某种结论的荒谬，而没有认识到心理前提中的差异。对于每一种理性类型来说认识到这一点是十分困难的事情，因为这动摇了作为他自己的原则的那种显然绝对的有效性，而要把他引导到其原则的对立面中去，这对他来说无异于一场大灾难。

内倾型受到误解的情况比外倾型厉害：这并非完全因为外倾型比他更易于成为一个冷酷无情的或好批判的敌手的缘故，而是因为他本人所要仿效的时代风尚总是与他过不去。他发现自己总是处于少数派中，这并非是指在数量上相对于外倾型的少数，而是指当他从情感上来做判断时他相对于持普遍的西方世界观者的少数。就他作为一个坚定的流行风尚的参与者而言，他必定毁坏他自己的基础；因为时下这种仅仅认可外显的和可触知的价值的流行风尚必然与他独特的原则相对立。由于他的原则不具外显性，他被迫贬低了主观因素的价值，迫使自己加入到外倾型的行列中去，对客体做出过高的评价。他身不由己地给主观因素以极低的价值，他的自卑感是对于这种罪孽的惩罚。因此毫不奇怪，正是在我们的时代中，尤其在某些领先于时代的运动中，主观因素会以各种夸张的、野蛮的和怪诞的近似于讽刺画的表现形式显示出来。我指的是当今的艺术。

内倾型对他自己的原则的贬低使他成为自我中心的，并强加给他以遭受压抑的心理。他越是变成自我中心的，就越发会强烈地产生一种印象，即认为那些外表看来不受良心谴责而能迎合时尚的人是压迫

者，他必须奋起反抗以保护自己。他通常未能看到，他的主要错误在于没有像外倾型依赖客体那样，带着同样的确信和忠诚来依赖主观因素。由于贬低了自己的原则，他的走向自我主义是不可避免的，这就完全印证了外倾型对他的非难。假如他能够一直忠实于他的原则，那么“自我主义”这一指控就完全是错误的，因为他的态度将由其普遍的效应来做出公正的评判，所有的误解将烟消云散。

6.感觉

按其本性来说，依赖于客体和客观刺激的感觉在内倾型态度中必经受相当大的修正。它也具有一种主观因素，因为除了被感觉到的客体以外，还有一个正在感觉的主体，将他的主观意向附加到客观的刺激中去。在内倾型态度中，感觉主要建立在知觉的主观成分上。由此我所意指的是，这种看法在艺术作品对外在客体的再现中能得到最好的说明。例如，当几个画家描绘同一处风景时，他们都试图忠实地再现它，但他们的描画却是彼此不同的，这并非仅仅因为能力的差异，而主要是因为其不同的观看方式；实际上，在某些绘画中还存在情调和色彩及形式处理方面的显著的心理上的差异。这些特性显露了主观因素的影响。主观因素在感觉中的情形与我们前面所讨论的其他功能中的情形基本上是一样的。它是一种无意识意向，从根源处改变了感性知觉（sense-perception），使其失去了纯粹客观影响的特征。在这种情况下，感觉主要与主体相关联，其次才联系到客体。主观因素之可能具有多么强大的影响力，这在艺术中显示得最为清楚。主观因素的优势状况有时会达到完全压抑客体影响的程度，然而，即使感觉变成了对主观因素的知觉，沉溺到了纯粹刺激的水平，但感觉毕竟仍然是感觉。内倾感觉因此而定向。真正的感官-知觉确实存在着，但看上去与其说是客体依其本色渗入主体，不如说是主体以极其不同的观点观看客体，或者说主体看到了与别人完全不同的东西。事实上，主

体像任何他人一样知觉到了同样的事物，只是他并不满足于纯粹的客体影响，而是关注于由客体刺激所激发出来的主观知觉。

主观知觉明显地不同于客观知觉。他所知觉到的东西根本无法在客体中找到，客体至多不过做了某种暗示而已。即是说，虽然人人都有知觉，但它并非直接源于事物的客观行为，也并非作为纯粹的意识产物给人留下的印象——它太真切了，以至于不能这样说。但是，它产生了一种特殊的心理印象，因为在此印象中我们察觉到了更高的心理秩序的要素。无论如何，这一心理秩序并不与意识的内容相一致。它必然与集体无意识的预设或配置（dispositions）相关，与神话的意象、观念的原初可能性相关。主观知觉具有蕴涵着这些意义的特征。它的意义远远超越了纯粹的客体意象，当然，这尽管仅仅对那些认为主观因素意味着一切的人来说才是有意义的。而在其他的人看来，再现的主观印象似乎蒙受了无法完全复制客体的缺陷，因此就其再现的目的而言它失败了。

内倾感觉领悟到了心理世界的背景而非其表面。决定性的东西并非客体的真实而是主观因素的真实、原初意象的真实，它们从总体上构成一个心理的镜像世界（mirror-world）。这是一面具有特殊能力的镜子，反映了所有存在着的意识内容，其中并不只是已知的和惯常形式的内容，或许可以说是潜在的法定永恒形式（sub specie aeternitatis）的内容，那些千百万年以来意识所可能看见的内容。如此的意识除了能看到事物当下瞬间的存在之外，还能看到事物的变化和消逝，并且还不仅于此，同时它还能看到那些在它们的变化和消逝之后所存留的东西。当然，这只是一个形象的说法而已，但是我需要以此来说明内倾感觉的特殊性质。我们可以说，内倾感觉传达一种意象，它的作用与其说是对客体的再现，不如说是经由客体而传播了古老的主观经验的光泽和那些尚未发生的事件的微光。纯粹的感觉印

象向深度发展，达到了过去和未来，而外倾的感觉则仅仅抓住了白昼之光下所显示的事物的当下存在。

7. 内倾感觉型

内倾感觉的占据优势产生出一种特定的类型，它具有某些特性。它是一种非理性类型，因为在事件之流中，它并非定向于理性判断，而是纯粹地定向于偶发事件。外倾感觉型为客观影响的强度所引导，而内倾型则为客观刺激所激发的主观感觉的强度所引导。因此十分明显，在客体和感觉之间并不存在任何成比例的关系，存在的是相当明显既无法预测而又任意的关系。所以，从外部来看，什么使一种印象得以产生和什么使它从不会产生都是无法预见的。如果存在一种在任何方面与感觉的强度相应的敏捷的表达才能的话，那么这种类型的非理性就会格外的引人注目。例如，当个体是一个创造性艺术家时就是这种情形。但是，既然这是一个例外，那么通常出现的是，内倾型特别的不善于表达掩盖了他的非理性。相反，他的平静和被动，以及他的理性的自我抑制，却可能十分突出。这种独特性常常误入歧途地把人导向一种表面的判断，这确实产生于他与客体的毫无联系。一般来说，客体丝毫也没有被有意识地贬低，但它的刺激却从它那里被带走了，立即被不再与客体的真实相关的主观反应所代替。这自然具有同样的贬低作用的效果。这种类型易于提出一个问题，为什么人终究存在着，为什么一般的客体具有它们存在的理由，因为既使它们不存在，那些根本的东西也仍然继续发生着。这种疑问只有在一些极端的个案中才能成立，而在正常的个案无法成立，因为客体的刺激对感觉来说是绝对必需的，只不过它所产生的东西与外在状况所期望产生的东西截然不同罢了。

从外在方面来看，情形似乎是这样，客体的作用最终并没有渗入到主体内。这种印象只有在主观内容确实受到来自无意识方面的干

扰、阻断了客体的影响的情形下才是正确的。这种干扰或许十分唐突，以致使得个体似乎能直接摆脱任何的客观影响而掩护自己。在较为严重的个案中，这种防御性保护确实存在着。即使仅仅稍微加强一下无意识的力量，感觉的主观成分就会变得如此的活跃，以致模糊了客体的影响。倘若客体是一个人，那么他会觉得完全被贬低了，而这时主体会产生一种幻觉的现实概念，这在病理学的案例中甚至可能达到不能区分现实对象和主观知觉的地步。虽然这种十分关键的区分只有在接近疯癫状态时才会完全消失，但是在此之前的很长时间里，主观知觉早已在极大程度上影响到了思想、情感和行为，尽管这时事实上客体的全部现实性都能被清醒地看到。只要客体的影响成功地渗入了主体——因为它特殊的心理强度或因为它与无意识意象的完全相似——那么即使正常的类型也会被迫按照无意识的模式来行动。这种行动具有一种与客观现实无关的幻想的性质，显得十足的仓皇失措。它立即显示出这种类型疏离现实（reality-alienating）的主观性。但是，倘若客体的影响没有完全成功地渗入主体，客体便会受到善意的中立的对待，对它几乎没有移情发生，然而不断努力地安抚与调适。太低的被稍微提高一点，太高的又被稍微降低一点，太富于激情的受到抑制，奢侈纵欲的则加以限制，任何超乎寻常的东西都被纳入正确的程式——这一切都是为了把客体的影响限制在必要的范围内。这样，这种类型就成为了对其周遭环境的一种威胁，因为他全部无关痛痒的所作所为反倒变得令人困惑了。在此情形下，他易于成为他人侵略和凌辱的牺牲品。这些人容忍他人凌辱自己，然后便在最不合适的场合用加倍的固执和顽强来施加报复。

如果内倾感觉型没有艺术表达的能力，那么所有的印象都会沉入内心深处，着迷般地捕获意识，这样，通过对他们的迷恋作出意识的表达从而控制它们就变得不可能了。一般来说，这种类型只有以古代的方式才能组织他的印象，因为其思维和情感相对来说是无意识的，而且就算是有意识的，也只不过用于必要的、平庸的日常表达方面罢

了。作为意识的功能，它们完全无法恰当地再现他的主观知觉。因此，这种类型特别不易于接受对于客观的理解，而且通常在理解自己方面也并不见得怎样成功。

总之，他的发展使他自己疏离于客体现实，而将主观知觉方面的优势留给了自己，这种主观知觉将他的意识导向到古代的真实，尽管他在比较判断方面的缺陷使他完全无法意识到这一状况。他实际上生活在一个神话的世界里，在那里，人、动物、铁路、房屋、河流和山脉都显得既像仁慈的神又像邪恶的魔鬼。它们正是以这种样态出现在他面前但却从未进入他的头脑，尽管它们对他的判断和行为造成了影响。他判断和行为就像真正具有如此运作的力量一般；但是，只有当他发现了他的感觉与现实完全不符时，他才开始受到打击。如果他具有客观理性的倾向，他就会觉得这种不符是病态的；但是如果他仍然忠实于他的非理性，并且准备承认他的感觉的真实价值，那么客观世界就会显现为一种纯粹的虚构物和一幕喜剧。不过这种两难只有在极端的个案中才会出现。通常，个体会默认他的孤独和世界的平庸，而无意识地去成功地把握古代的东西。

他的无意识的主要特色在于直觉的压抑，因此而获得了一种外倾的和古代的特征。真正的外倾型直觉具有一种独一无二的机智，一种适应于客观现实可能性的“敏锐的嗅觉”（good nose），而这种古代化的直觉则对于潜藏于背景中的所有模糊、阴暗、污秽和危险的可能性具有一种令人惊异的鉴别力。对这种直觉而言，关于客体的那种真正的和意识的意图变得毫无意义了；相反，它嗅出了（觉察到了）潜在于每一个意图背后的所有可领悟到的古代动机。因此，它具有危险和破坏的性质，与意识态度似乎健全的无害性形成鲜明的对照。只要个体不太过分地疏远客体，他的无意识直觉就会对耽于幻想和过于轻信的意识态度做出一种有益的补偿。但是，一旦无意识变得与意识对立起来，古代的直觉就会浮出表面，产生有害的影响，将它们强加于

个体，释放出最反常形式的强迫性观念。这通常会导致强迫性心理症，其中，歇斯底里的特征则以精神衰弱症状的面目出现。

8.直觉

内倾的直觉定向于内在客体（inner object），这或许是我们正确地运用于无意识内容的一个术语。内在客体与意识的关系完全类似于意识与外在客体（outer object）的关系，尽管它们的真实性是心理的而非物质的。内在客体在直觉知觉中显现为事物的主观意象，虽然它们在外在世界中并不能遇到，但却构成为无意识的内容，尤其是集体无意识的内容。这些内容就其本性而言自然无法进入到经验中去，这是它们与外在客体所共同的一种性质。正如外在客体仅仅与我们对它们的知觉相对地保持一致一样，内在客体的现象形式也同样是相对的——它们的产品对我们来说具有不可进入的本质，它们是直觉功能的特殊性质的产品。

像感觉一样，直觉也具有它的主观因素，这种因素在外倾型态度中尽可能地受到了抑制，但在内倾型直觉中却成了决定性因素。虽然内倾者的直觉可能为外在客体的刺激所引起，但是它所关心的并非外在的可能性，而是外在客体从他的内部所释放出来的东西。内倾感觉主要限制在——经由无意识——对神经刺激现象的知觉上，它不能超越这一范围，而内倾直觉则压抑了这方面的主观因素，从而使它去领悟那些引起神经刺激的意象。例如，假设某人遭到心因性晕眩突发的袭击。感觉所关注的是这种神经系统扰乱的特殊性质，知觉它的所有特质，它的强度，它的过程，它的如何发生以及如何结束，但却不会进一步越此去追究它的内容以及造成神经系统扰乱的东西。相反，直觉从感觉中获得的只是它直接行动的推动力；它洞视到场景背后的东西，迅速知觉到造成这种特殊现象发生——晕眩的突发——的内在意象。它看见一个意象：一个步履蹒跚的人，心被利箭刺穿。该意象迷

住了直觉活动；它被意象所捕获，努力去探索意象的每一个细节。它紧紧地抓住灵视，以最富于生命力的兴趣去观察这一图像的怎样变化，怎样进一步展开，最后又怎样地消失。

这样，内倾直觉就知觉到了意识背后的全部过程，其清晰鲜明的程度与外倾感觉对外在客体的感受不相上下。因此，对直觉来说，无意识意象获得了重要的品性（dignity）。但是，由于直觉排斥感觉的合作，这使它对神经系统的扰乱或无意识意象对身体所产生的影响几乎一无所知。意象似乎是同主体完全分离的，它们的存在似乎与他毫不相关。因此，在以上所提及的例证中，如果受到晕眩的袭击，内倾直觉者完全没有意识到被知觉的意象或许正以某种方式关涉于他自身。当然，这对于判断类型来说几乎是不可思议的，但事实仍然是，当我处置直觉时常常遇到这种情形。

外倾直觉者对外在客体明显的冷漠态度也见于内倾直觉者与内在客体的关系中。正如外倾直觉者不断觉察到新的可能性一样，他对这些可能性的追寻既与他自己的利益也与他人的利益无关，一点也不考虑到对人的尊重，并把他在永恒的寻求变化的过程中刚刚建立起来的东西都摧毁了，同样地，内倾直觉者也是从意象到意象，在无意识丰富的蕴藏中追逐每一种可能性，而没有在它们和他自身之间建立起任何的联系。正如对一个仅仅感觉世界的人来说，现象世界绝不会成为一个道德的问题一样，同样地，对直觉者而言，内在意象世界也绝不是一个道德的问题。在他们两者那里，这是一个审美的问题，一个知觉的问题，它是一种“感觉”。因此，内倾直觉者很少意识到他自己的肉体存在，或很少意识到他的肉体存在对他人的影响。外倾类型会说：“现实中没有他存在的位置，他使自己沉溺于毫无结果的幻觉中。”当然，从直接功利的观点来看，这种对无意识意象的知觉，其生命的创造性能量所产生的不可穷尽的丰富性是毫无意义的。但是，既然这些意象呈现了看待世界的可能的方式，给生命提供了新的势

能，那么，这种对外在世界来说最为陌生的功能，对于整个心理系统来说便是必不可少的，正像相应的人类类型对于一个民族的心理生活来说是必不可少的一样。倘若这种类型根本就不存在，那么也就不会有以色列的先知的存在。

内倾直觉所领悟的意象源于先天的遗传的无意识根基。这些原型的最内在的本质无法为经验所接受，它们是历代先人心理运作的积淀；即有机体存在的普遍经验的累积或汇聚，经亿万次重复后就凝聚成了类型。因此，在这些原型中，自从原初时代以来就依照这种方式发生的全部经验都得到了体现。这些经验越是频繁地发生和越是具有强度，它们就越是清楚地集聚而为原型。因此借用康德的话来说，原型是直觉所知觉到的并在知觉中所创造的意象的本体（noumenon）[1121]。

既然无意识并不是某种闲置在那里的心灵骷髅（psychic caput mortuum），而是与我们共存的、并且不断经历着转化的东西，它们内在地与一般性事件的发生相关联，那么内倾直觉通过对这种内在过程的知觉，就可能对理解发生于外在世界的事件提供某些具有绝对重要性的资料。它甚至能以近乎清晰的轮廓预见新的可能性，预见那些后来确实发生的事件。它的先知先觉的预见可由其与原型的关系而得到解释，原型体现了那种支配所有可经验到的东西的规律。

9. 内倾直觉型

当内倾直觉的特殊性质占据优势时，就产生出一种特殊类型的人：一方面是神秘的梦幻者和预言家，另一方面则是艺术家和幻想的狂人（crank）。艺术家或许被视为这种类型的正常代表，他们倾向于把自己限制在直觉的知觉特性的范围内。通常，直觉者仅止于知觉；知觉是他的主要问题，此外——以创造性的艺术家为例——还有对于知觉的形构问题。但是，幻想狂者则满足于一种灵视的观念，他本人

即为灵视的观念所形构、所决定。自然，直觉的强化常常导致个体同可触知的现实的极度疏离；在他直接的生活圈子里，他甚至完全变成一个谜一般的人物。如果他是一位艺术家，就会在他的艺术中揭示一些陌生而又遥远的东西，在其缤纷的色彩中闪烁着奇特而又平庸、美丽而又古怪、崇高而又荒诞的光芒。如果他不是艺术家，就通常只是一个得不到赏识的天才，一个“误入歧途”的伟人，一个聪明的傻子，一个“心理”小说中的人物。

虽然直觉型很少具有把知觉看成一个道德问题的倾向，因为这是其判断功能的强化所要求的状况，然而其判断功能极轻微的分化便足以将直觉的知觉从纯粹的审美领域转移到道德领域中去。由此便产生了这种类型的变体，它从根本上区别于审美的类型，尽管它仍然具有内倾直觉型的特征。当直觉型试图把自己与灵视联系起来，当他不再满足于纯粹的知觉及知觉的审美外观和审美评价，当他面临诸如此类的问题：这对于我或对于世界意味着什么呢？从这种灵视中浮现出来的东西对于我或对于世界具有怎样的责任或任务呢？这时，道德的问题就出现了。那些压抑了判断或其判断受到知觉功能的控制的纯粹直觉者就根本不会遇到这样的问题，因为他的唯一问题在于“如何-知道”他的知觉。他发现那种道德的问题是不理智的，甚至是荒谬的，他尽量避免他的思想陷入毫无关系的灵视中。具有道德定向的直觉者则大不相同。他会反思其灵视的意义，很少关注那种审美可能性的发展，而是更多地考虑到从灵视的内在含义中所涌现出来的道德效应。他的判断力使他领悟到——尽管通常是十分晦暗的——他作为一个人和一个整体的人，怎样地被囊括于他的灵视之中，他并非是一个被知觉到的客体，而是更其渴望参与到主体的生命中去。通过这种认识，他觉得必须把他的灵视转变为他自己的生命。但是，由于他倾向于唯一地依赖他的灵视，所以他的道德努力就变成片面的了；他使他自己和他的生命变成了那种确实适应事件内在的和外在的含义、但不适应当今的现实的象征。他自己剥夺了自己对现实的任何影响力，因为他

仍然是无法得到理解的。他的语言并非通常所谈论的语言——变得太主观化了。他的论辩缺乏令人信服的理由。他只得承认或宣称，他的话是“旷野中叫喊的声音”。

内倾直觉者所压抑的主要是对于客体的感觉，这影响了他全部的无意识。这就产生了一种具有古代特征的补偿性的外倾感觉功能。其无意识人格能被恰当地描绘为一种相当低级的、原初秩序的外倾感觉类型。本能性和无节制性是这种感觉的主要特征，带有明显的对于感官-印象的依赖。它补偿了那种直觉的意识态度相当匮乏的状况，赋予其以某种价值，因而避免了那种过度的“升华”（sublimation）。但是，如果通过对意识态度的强制性夸大而使完全屈从于内在知觉的状况得以发生，那么无意识就会转变为对立，引发那种由于过分依赖客体而与意识态度处于直接冲突中的强制性感觉。这种神经症的形式便是强迫性心理症，其症状有些是忧郁症的表现，有些是感觉器官的神经过敏，有些是对某些人或某些物体的强制性联结。

10.内倾非理性型概述

以上描述的两种类型对于外在的判断来说几乎是不可接近的。由于他们是内倾的，因而缺乏表达的能力或愿望，往往在这方面给人以批判的把柄。既然他们的主要活动是内向的，那么除了拘谨、隐秘、冷漠、无常和一种明显莫名其妙的困窘之外，什么东西也无法从外表上显露出来。一旦有什么东西呈现于表面时，那通常是劣势的和相对无意识的功能的间接表现。这种表现自然会引发不利于这种类型的舆论偏见。因此，他们大多受到较低的评价，至少是遭受误解。就他们并不了解自己而言——因为他们很大程度上缺乏判断力——他们也无法理解为什么公众会经常这样地贬低他们。他们无法看到他们努力做出的表达其实也是一种具有低级特征的表达。他们的灵视为主观事件的丰富性所迷惑。在他们内部发生的东西具有如此强烈的感染力和不

可穷尽的魅力，以致使他们几乎没有注意到，他们惯常用来交流的方法几乎根本就无法表达任何他们自己所体验到的东西。他们片断的或插曲式的交流方式，要求他们周围的人具有极高的理解力和善意；此外，他们的交流方式缺乏那种其本身就具有说服力的个人魅力。相反，这些类型常常显示出一种粗鲁、叛逆的态度，尽管他们完全没有意识到这一点，并且不愿意识到这一点。当我们开始认识到要把内心所感受到的东西转换成通俗易懂的语言是多么的困难时，我们就会对这些人作出更为公正的判断，并且会极大地谅解他们。然而，这种谅解也不能做得太过分了，以免弄得他们以为表达不表达都无所谓了。这样做只会给他们带来最大的伤害。命运为他们设置了无法克服的外在困难，这或许对他们来说要远远超过他人，但是，这种困难对他们陶醉于内在灵视的状况也具有极大的清醒的作用。通常，只有一种强烈的个人需求才能从他们身上挤压出一种能使他人了解的表述来。

从外倾的和理性主义的观点来看，这种类型确实是些最无用处的人。但是，从更高的观点来看，他们生动地证明了：这个充溢着迷人的生命的丰富而多样的世界并非仅仅是外在的，而且也存在于其内心。无可否认，这些类型诚然只是人性片面的标本，但是，他们对于那些拒绝被现代理性时尚所蒙昧的人来说，却是足资教训的实例。他们自行其是，成为文化的教导者和推动者。他们生命的教诲意义更甚于他们的言词。从他们的生命来看，而绝非从他们的最大缺陷——交流方面的无能——来看，我们可以了解到我们文明的最大谬误，即，对语言陈述近乎迷信的崇信，对语言和方法之类教育无限度的高估。一个儿童当然会承认自己将铭记父母双亲的谆谆教诲，但是，难道父母们真的认为孩子是因此而受到教育的吗？实际上是父母的生活教育了孩子——他们所附加的那些言词和姿态只会给他造成混乱。这对教师来说也是同样的道理。但是我们却崇信这样的教育方法，倘若唯有这种教育方法是好的，那么它的施行就会使教师变得圣洁。一个低下的人绝不会成为一个好教师。但是，他可以把他那不知不觉中有害于

学生的卑劣的低下，隐藏在一种卓越的教育方法或他同样出色的能言善辩的天赋之后。诚然，较为成熟的学生更其渴望获得关于有用的方法的知识，因为他已被那种相信方法万能的普遍态度所征服。他已经知道，即使最空洞的头脑，只要能够具有像鹦鹉一样正确无误地复述方法，他就是最优秀的学生。他的整个环境都向他演示，所有的成功和幸福都是外在的，而只有获得正确的方法才能达到个人欲望的港湾。或许也偶尔有这样的情形，他的宗教导师的生命不是向他显示出那种从内在灵视的宝藏中放射出来的幸福之光吗？非理性的内倾型确实不能成为更完美的人性的导师；他们缺乏理性和理性的伦理，但是，他们的生命却教诲了另一种可能性，即内在的生命，这是我们的文明所如此可悲地欠缺的。

11. 主要功能和辅助功能

在前面的描述中，我并不想给我的读者留下这样的印象：这些类型在真实生活中经常以诸如此类的纯粹的形式出现。可以这么说，他们只是高尔顿[1122]式的家庭人物肖像，所挑选出来的是普遍的因而也是典型的特征，这些特征受到不成比例的强调，而个体的特征却也相应不成比例地被涂抹掉了。更接近的研究显示出更普遍的规律性，除分化程度最高的功能之外，其他的、较低分化程度的次等重要的功能也出现在意识中，它们产生一种共同的决定性影响。

为了清晰起见，让我们再归纳一下：所有功能的产物都可能是意识的，但是只有当它的运用处于意志的支配之下，而且同时当其主导原则对意识的定向具有决定性作用时，我们才能谈论一种功能的“意识性”。例如，当思维并不是一种纯粹的事后思考或沉思默想，它的结论具有一种绝对的有效性，以致其逻辑的结论无论作为实际行动的动机还是作为实际行动的保证都具有这种有效性，而无须任何进一步的证据来支撑时就是这样。从经验来看，这一至高无上的权威总是独

自属于某种功能，并且只能属于某种功能，因为另一种同样独立的功能的介入势必产生出另一不同的定向，它至少会部分地与前一种功能相冲突。但是，既然对意识的适应过程来说，拥有清晰而不模糊的目标总是一个根本的条件，那么，具有同等力量的第二种功能的出现就自然会遭到压抑。因此，这另一种功能就只能具有次等的重要性，经验的事实就是如此。它的次等重要性应归因于：它不像主要功能那样，作为一种绝对可靠的和决定性的因素，依其自身的权利是有效的；而是更多地扮演了一种辅助性的和补充性的功能的角色。当然，只有其性质不与主导功能相对抗的功能才能表现为辅助功能。例如，情感就绝不能扮演与思维相应的第二功能的角色，因为它的性质与思维形成强有力的对抗。思维，如果它是真正的思维并且忠实于它自己的原则的话，那么它也必然严厉地排斥情感。当然，并不排除有这样的情形：在某些个体身上，思维和情感处于同一层面，两者在意识中具有势均力敌的驱动力（motive power）。但是，在这类情况下，尚不存在分化出类型的问题，而只存在相对来说未经充分发展的思维和情感。因此，诸种功能未成形的意识状态或未成形的无意识状态乃是原初心灵的标志。

经验表明，次要功能的性质虽然不与主导功能相对立，但却总是与之不同的功能。因此，思维作为一种主要功能可以与作为辅助功能的直觉相匹配，或者确实也能与感觉相匹配，但是，正如已经讨论过的那样，它永远不能与情感协调起来。无论直觉还是感觉，都不同思维敌对；它们无须被绝对地排除掉，因为它们不像情感那样——作为一种判断的功能，能成功地与思维相匹敌——具有与思维同等和相对立的性质，它们只是知觉功能，为思维提供受欢迎的援助。但是，一旦它们达到堪与思维媲美的同等分化的程度，它们就会引起态度的变化，变得与思维的整体倾向相对立。它们将把判断的态度转变为知觉的态度，于是，对思想必不可少的理性原则就会受到抑制，以利于纯

知觉的非理性。因此，辅助性功能只有当它服务于主要功能，并且不要求自己原则的自主性时，才是可能的和有用的。

对实际出现的所有类型来说，这一原则是普遍有效的，即除了意识的主要功能之外，还存在一种相对的无意识的辅助性功能，它在任何方面都具有与主要功能不同的性质。众所周知的情景就从这些组合中产生出来了，例如，实用的思维与感觉配对成双，反思的思维往往以直觉为前导，艺术家的直觉凭借情感-价值的帮助来选择和呈现它的意象，哲学家的直觉借助强健的理性将它的灵视系统化为可理解的思想，如此等等。

无意识功能之间的组合也按照意识功能的联系模式而发生。因此，无意识的直觉-情感的态度可能会同意识的实用思维相对应，其中情感相对直觉来说受到更强烈的抑制。这些特征只是对于那些关注此类病例的实际心理治疗的人来说才有兴趣，而且了解这些病人也是十分重要的。例如，我曾经不断地观察过一个分析师，当面对一个极端的思维型心理病患者时，他是如何竭尽全力直接从患者的无意识中发展他的情感功能的。这种努力必然失败，因为这样做极大地侵犯了意识的立足点。如果侵犯获得成功，那么患者就会对医生产生一种真正的强迫性依赖，产生一种只能用粗鲁才能排除的转移作用（transference），因为这样做使患者失去了立足点，他的医生变成了他的立足点。但是，当发展的途径通过辅助性功能来进行——在理性型病例中通过非理性功能来进行——时，那么通向无意识和通向受到最深压抑的功能的通道就可以说是因其自然地贯通了，同时给意识的立足点提供了恰当的保护。这就给予了患者一个宽广的视野，知道什么正在发生以及什么可能发生，使他的意识足以抵御无意识侵袭。反之，为了减缓无意识的冲击，非理性类型则要求一种强力发展的理性的辅助性功能出现在意识中。

无意识功能存在于一种古代的、野兽般的状态中。因此它们在梦和幻想中的象征性显现通常表现为两个野兽或两个怪物之间的搏斗或冲突。

第十一章　定义

或许我给本书添加一个独立的章节专门用来讨论定义似乎是多余的。但是丰富的经验告诉我，尤其在心理学著作中，人们并不会更详细地关注那些所使用的概念和术语：因为没有任何地方会像在心理学领域中那样产生如此众多的概念上的歧义，如此频繁地产生最为固执己见的曲解。这一缺陷并不仅仅因为心理科学尚处襁褓之中；而且更因为这样的困难，作为心理科学研究的对象即经验材料，无法以具体的形式展示出来，也就是说，它们无法置诸读者的眼前。心理学研究者总是发现自己不得不广泛地使用间接的描述方法来表现他所观察到的现实。只有当基本事实的传达能通过数量测量的方式来进行时才存在直接表现的问题。但是，人的具体心理如何能被当作可测量的事实来进行体验和观察呢？然而这样的事实确实存在着，我相信我对自由联想的研究表明：[1123]极为复杂的心理事实仍然可以凭借数量测量的方法获得理解。但是，一个想更深地涉及到心理学的本质的人，只要他对一门科学要求更多的东西，而并不把它限制在科学方法的十分狭窄的范围内，他就会认识到，实验的方法从来就不可能公正地对待人类心灵的本质，甚至也不可能描绘出一幅大体上忠实于复杂心理现象的图像。

然而，我们一旦离开这一可测量的事实的王国，我们就只能依赖于概念了，它们现在替代了测量和数字的位置。测量和数字给予被观察的事实的那种精确性现在只能由概念的精确性（precision of theconcept）来取代了。但不幸的是，正如这一领域的每一个调查者和研究者所十分熟悉的那样，现有的心理学概念是如此的不明确和如此的模糊不清，以致相互理解几乎是不可能的。例如我们只能这样接

受“情感”这一概念，我们试图把它所包含的一切都具体化，以便获得某种对一般心理学概念的变异性和模糊性的认识。然而，情感的概念确实表达了某些具有特征的东西，这些东西无法为量化测量所理解，但仍然可觉察其存在。我们不能像冯特在他的生理心理学中所做的那样，听任这种根本的和主要的心理现象被简单地否定掉，而寻求以原初的事实来取代它们，或者将它们消解于原初的事实中。在这种方法中，心理的本质部分就完全被抛弃了。

为了避免对自然科学方法的过高评价所引起的弊端，我们不得不求助于精确-定义的概念。但是，为了获得这样的概念，众多研究者的精诚协作是必需的，我们必须赢得普遍的赞同（consensus gentium）。既然这种普遍的赞同并不能马上就可能实现，那么个别研究者就至少必须努力赋予他的概念以某种稳定性和精确性，通过阐释他所运用的概念的意义，以便使每个具有自己的立场的人都能看到他运用这些概念时所真正意指的东西，这或许是最恰当的。

现在，我想按照字母顺序来论述我的主要心理学概念正是为了顺应这种需要，并且，我愿意趁此机会向读者解释各种可能出现的疑问。这并不是说，这些定义和解释仅仅意在用来确证我本人运用这些概念的意义；我绝不想宣称我的概念的运用在任何情况下都是唯一可能的或绝对正确的。

1.抽象作用（abstraction）

顾名思义，抽象作用是从一种其他诸多因素所构成的联系中将某种内容（某种意义或某种一般特征等等）抽取或分离出来，这些因素之组合成一个整体是因为它具有某些独特的或个别的东西，因而也无法同其他东西进行比较。单一性、唯一性和不可比较性都是认识的障

碍；所以，那些与被当作基本的因素的内容相联系的其他因素必然显得无关紧要。

因此，抽象作用是一种精神活动的形式，它将本质性内容从其与无关紧要的因素的联系中解放出来，使之彼此区分开来，或者换句话说，使其分化出来（参见“分化”条）。从更广泛的意义上看，一切将本质性内容从与其他因素的联系中分离出来的活动都是抽象，而那些其他的因素被认为是与其意义无关紧要的。

抽象作用是一种属于一般心理功能（参见该条）的活动。正如存在抽象的情感、感觉和直觉一样，也存在抽象的思维（参见这些条目）。抽象思维从它于理智上认为的不相干的组成成分中挑选出理性的、符合逻辑的特定的内容来。抽象情感借助情感-价值的判断而挑选出具有同样特征的内容；抽象感觉和抽象直觉亦是如此。因此，不仅存在着抽象的思想而且也存在着抽象的情感，后者被萨利（Sully）界定为理性的、审美的和道德的情感。[1124]纳洛斯基（Nahlowsky）又增加了宗教的情感。在我看来，抽象情感与纳洛斯基的“高级情感”或“理想情感”相吻合。[1125]我把抽象情感与抽象思想放在同一级次上。抽象感觉是审美的感觉，它与感官的感觉（参见“感觉”条）相对应，而抽象直觉是象征的直觉，它与幻想的直觉相对应（参见“幻想”和“直觉”条）。

在本书中，我也把抽象作用与对心理能量过程的意识联系起来。当我对一个客体采取抽象态度时，我不会让客体从整体上影响我；而是通过排除所有不相干的部分而把注意力集中在其某一部分上。我的目的是要摆脱作为单独和唯一整体的客体，而只抽取它的一个部分。毫无疑问，我意识到了这个整体，但我并没有陷入这种意识中；我的兴趣并没有全部进入整体，而是从它那里抽身而退，将其抽取的部分带给了我，进入了我的概念世界，这个世界早就为抽取客体的某部分

这一目的做好了准备或者说把它们聚集（constellated）起来了。（只有借助概念的主观聚集我才可能拥有从客体中抽象的力量。）我把“兴趣”理解为能量或欲力（参见“欲力”条），欲力又被我当作价值赋予了客体，或者说客体从我身上取得了欲力，这样做时甚至可能是违背我的意志的，或者我自己根本就不知道。因此，我把抽象的过程具体化为一种欲力从客体的退回，一种价值从客体向主观抽象内容的回流。这样，在我看来，抽象作用相当于一种对客体价值的能量的贬低。换句话说，抽象作用是一种内倾的欲力运动（参见“内倾”条）。

当一种态度（参见“态度”条）既是内倾的，同时又同化（参见该条）了被认为是本质的客体的某些部分，并把其抽象的内容聚集于主体之中时，我就称它为抽象的态度。一种内容越是抽象，它就越是难以表现出来。我赞同康德的观点，概念越是抽象，“它就越是排除事物的差异”，[1126]在这个意义上，最高层次的抽象是与客体的绝对脱离，从而达到不可表现的极限。这就是纯粹的“抽象”，我称之为观念（参见“观念”条）。反之，一种仍然具有某种程度的可表现性或可塑性的抽象是一个具体的概念（参见“具体主义”条）。

2.感情（affect）

我所谓的感情一词是指这样一种情感状态：它一方面具有显著的身体上的神经刺激的特征，另一方面则是对观念作用过程的一种特殊的扰乱。[1127]我把情绪（emotion）作为感情的同义词，而把情感（feeling）与感情区别开来——这与布留勒尔（Bleuler）正相反（参见“感触性”条），尽管事实上没有明确的界限存在，因为每一种情感在获得某种力量后就会释放出生理性的神经刺激，因而变成一种感情。不过，在实际运用中，把感情与情感区分开来却是恰当的，因为情感是一种自主的可供支配的功能，而感情则通常并非如此。同

样，感情与情感明显的区别在于它能清楚地知觉到身体上的神经刺激，而情感却在很大程度上知觉不到它们，或者说它们的心理强度太过于微弱，以致只有最精密的仪器才能证实它们的存在，例如像在心理电流（psychogalvanic）的现象中那样。[1128]感情通过对身体上所释放出来的神经刺激的感觉而逐渐积累起来。这种观察产生了詹姆斯-朗格（James-Lang）的感情理论，该理论认为感情有时源于身体方面的神经刺激。与这种极端的观点相对，我一方面把感情视为心理上的情感状态，另一方面则视为生理上的神经刺激状态，两者具有积累的和相互影响的作用。也就是说，感觉的成分与强化了的情感结合起来了，由此，感情更接近于感觉了（参见“感觉”条），因而从根本上区别于情感-状态。我并没有把显著的感情，即那种伴随着激烈的生理上的神经刺激的感情归属到情感的领域，而是将之归于感觉功能的方面。

3.感触性（affectivity）

感触性一词系布留勒尔所创造。它所意指和包含的“不仅是感情本身，而且也是细微的情感或痛苦与快乐的情感-色调”[1129]。一方面，布留勒尔把感触性与感官-知觉及其他身体感觉区别开来；另一方面，又把它与可能被视为内在知觉过程的“情感”（例如某种确定性的“情感”、可能性的“情感”，等等）或模糊的想法、察觉等区别开来。[1130]

4.阿尼玛/阿尼姆斯（anima/animus）：参见“灵魂”（soul）、“灵魂意象”（soul-image）条。

5.统觉（apperception）

统觉是一种心理过程，由此过程，一种新内容以一种使其变得可以理解、可以领悟或“变得清晰”的方式与相类似的已经存在的内容连接起来了。[1131]我们对主动的和被动的统觉做了区分。前者是这样的过程，即主体自发地从他自身的动机出发，有意识地和专注地领悟到一种新内容，并且使它与另一种早就储备好的内容同化起来；后者的过程则是，一种来自外部（通过感觉）或来自内部（从无意识中）的新内容闯入了意识，也就是说，强行引起意识的注意和理解。在前一种状况中，活动的重点在于自我方面（参见“自我”条）；而在后一种情形下，活动的重点则在自行闯入的新内容方面。

6.古代式（archaism）

古代式一词我意指心理内容或心理功能（参见该条）的“古老性”。对此我并非意指“古风的”（archaistic），即不是指拟古的或仿古的，例如像罗马后期的雕刻艺术或19世纪的“哥德式”建筑所展示的那样，而是指具有遗迹（relics）特征的那种性质。所有那些呈现出原初心灵性质的心理特征，我们都可将其描述为古代的。显然，古代式主要附属于无意识的幻想（参见该条），即附属于达到意识层面的无意识幻想活动的产品。当意象（参见该条）具有无可置疑的神话类似物时，它的性质就是古代的。[1132]无意识幻想的类比联想（associations-by-analogy）也是古代的，它们的象征方法（参见“象征”条）同样如此。与客体的同一（参见该条）关系或者神秘参与（参阅该条）同样是古代的。思想和情感的具体化（参见该条）是古代的；强迫症（compulsion）和失去自我控制能力（如迷狂或恍惚状态、着魔等等）也是古代的。诸心理功能的融合（参见“分化”条）是古代的——例如，思维与情感、情感与感觉、情感与直觉等等的融合都是古代的。另外，一种功能中某个部分与其相对部分的融合也是古代的，如肯定的情感与否定的情感的融合，或者如布留勒尔所

说的自我矛盾倾向（ambitendency）和两向性（ambivalence）以及色彩听觉（colour hearing）之类现象。

6a. 原型（archetype）：参见“意象”、“原初的”及“观念”条。

7. 同化（assimilation）

同化是把一种新的意识内容吸收和归入已经聚集起来了的主观材料中，[1133]在此过程中，新的内容和这种材料之间的相似性受到了特别的强调，以致常常损害了新内容的独立性质。[1134]从根本上看，同化是一个统觉（参见该条）的过程，但是由于它强调与主观材料的近似性因素而同统觉相区别。正是在这个意义上冯特说：

当同化的因素通过再建（reproduction）、被同化的因素通过直接的感觉印象出现时，这种观念建立的方式（即同化）就显得再明显不过了。因为这时记忆-意象的因素被投射到外在客体，以致——尤其当客体与再建的因素相互之间存在实质性的差异时——完成的感觉印象会显得好像是幻相，对我们隐匿了事物的真实本质。[1135]

我则是在较为广泛的意义上使用同化的概念，即一般说来指客体向主体的接近，我用它来与异化（dissimilation）相对照，异化表示主体向客体的接近，以致主体为了迎合客体而同他自身疏离，无论是迎合外在客体还是迎合诸如观念之类的“心理的”客体。

8. 态度（attitude）

相对而言，这一概念是心理学新近才获得的。它起源于穆勒（Müller）和舒曼（Schumann）。库尔普（Külpe）[1136]把态度界定为

感觉中枢或运动中枢对特殊刺激或持久冲动做出反应的一种预感，相反，艾宾霍斯（Ebbinghaus）[1137]则在更广泛的意义上把它理解为一种训练的结果，它把习惯性因素引进了偏离惯常的个别行为中。我们对此概念的运用源自艾宾霍斯。在我们看来，态度是以某种方式行动或作出反应的心理准备状态。确实，对复杂心理现象的心理学来说，这一概念是十分重要的，因为它表达了以下特殊事实：为什么某种刺激在某些时刻会产生十分强烈的影响，而在另一时刻它们的影响却又十分微弱甚或全无。具有某种态度也就意味着对某一特定事物做好了准备，即使这一特定事物是意识的也是如此；因为具有一种态度就预示着有了一个朝向某一特定事物的先天的定向，而无论其是否呈现于意识中都是如此。我将态度视为一种准备状态，它总是存在于某种主观的心理集束中，存在于心理因素或心理内容的特定组合中，它们既可以此决定行为、确定行为的方向，也可以某种确定的方式对外部刺激做出反应。积极的统觉（参见该条）不可能没有态度。态度总是具有一个控制点；它既可以是意识的又可以是无意识的，因为在统觉一种新的内容的行为中，一个已经聚集起来的内容组合体将不断地强调那些显然属于主观内容的品质和要素。因此选择或判断就出现在排除任何不相干的东西的地方。至于什么是相干的、什么是不相干的，则由已经聚集起来的内容的组合体来决定。无论这个控制点是意识的还是无意识的都不会影响到态度的选择，因为选择已内在于态度中，已自主地出现了。然而，把意识与无意识区别开来是有意义的，因为这两种态度——意识的与无意识的——出现极为频繁。这就意味着意识所聚集起来的内容不同于无意识所聚集起来的内容，某种双重现象尤其出现在心理症中。

态度的概念与冯特的统觉概念之间存在某种亲缘关系，尽管它们带有这种差异：即统觉包含把已经聚集的内容与被知觉到的新内容连接起来的过程，而态度则唯一地与从主观上聚集起来的内容相联系。可以这样说，统觉是一座桥梁，它把已经存在的聚集起来的内容与新

的内容连接起来，而态度是立于河岸一端的桥梁的支撑或桥墩，新的内容则是立于河岸另一端的桥墩。态度意指期望，期望总是有选择性地起作用，具有定向的意义。一种具有强烈情感-色调的内容出现于意识的幻觉领域中时，就会形成（或许与其他内容一道）某种与特定的态度相应的特殊的心理集聚，因为这种内容促使其去知觉和统觉一切相似之物，抑制一切不同之物，它创造了一种与之相应的态度。这种自主现象是造成意识定向（参见该条）的片面性的根本原因。如果心理上没有自我调节的、补偿性的功能来矫正意识态度的话，就将导致心理平衡的完全丧失。因此在这个意义上，态度的双重性是一种正常现象，它仅仅在意识的片面性变得过分时才扮演一个干扰的角色。

在通常的注意的意义上，态度可能是一种相对非重要的附属现象，但是它也是一种决定全部心理的普遍性原则。由于环境的影响、个体的教育程度、生活的一般经验以及个人的信念，一个主观的内容集丛可能会习惯性地出现，不断地铸造某种渗透到其生命的最微小的细节的态度。例如，每一个对生存的阴暗面具有特殊感受的人自然会对不愉快的事情保持一种经常戒备的态度。这种意识的不平衡为一种无意识的对快乐的期望所补偿。此外，一个遭受压抑的人具有一种总是期待压抑的意识态度；他从常有的经验之流中挑选这种因素，似乎在任何地方都能感受到它。所以他的无意识态度的目标显得更有力量和更具优势。

个体的全部心理即使具有其最基本的特征，但仍然趋向于同他的习惯性态度保持一致。虽然普遍的心理规律对每一个个体起作用，但并不能就把它们当成是个体的特征，因为根据他的习惯性态度它们发挥作用的方式是多种多样的。习惯性态度总是所有能对心理施加根本性影响的因素的结果，诸如先天的性格、环境的影响、生活的经验、通过分化（参见该条）而获得的洞察力和说服力、集体的（参见该条）观念，等等。倘若没有态度这种绝对不可或缺的重要性，那么个

体心理的存在就是成问题的。但是习惯性态度引起了如此巨大的能量置换，如此地改变了个体功能（参见该条）之间的关系，以致产生了这样的结果，人们对普遍的心理学规律的有效性深感疑虑。例如，某种程度的性活动无论在生理基础上还是在心理基础上都被认为是必不可少的，然而尽管事实如此，但仍然存在这样的个体，他们没有伤害自身而生存下来了，既没有病理现象，也没有任何明显的对他们的能力的限制，而在相当大的程度上，他们可以省却这些性活动；但在另一种情形下，这方面的极轻微的扰乱都可能引发极其可怕的后果。个体所具有的差异之巨大，或许可以在喜欢还是反感之类问题上看得非常清楚。在这里，实际上所有的规律都被抛弃了。那么最后剩下来的难道是那种在这一次没有给人以快乐的东西吗？难道是那种并没有造成他的痛苦的东西吗？每一种本能、每一种功能都可能屈从于其他的本能和其他的功能。自我本能或权力本能（power instinct）都能使性欲成为它的仆人，而性欲也能奴役自我。思维可以掌控一切，情感也可吞没思维与感觉，这一切全都依赖于态度。

实质上，态度是一种个体现象，无法为科学研究所理解。不过，在实际经验中，某些态度类型，就其某些心理功能可以被区分而言则是可能被区分的。当一种功能习惯性地占据优势时，一种态度类型（typical attitude）就产生了。根据不同功能的性质，就会存在某种心理内容的集丛，也就形成了相应的态度。因而存在着思维、情感、感觉和直觉态度的类型。除了这些纯粹的心理态度——它们的数量或许会增加——之外，还存在着社会性的态度，即那些打上了集体观念的烙印的人。他们以各种各样的“主义”为特征。这些集体性的态度是非常重要的，在某些情况下，它们甚至比个体态度还更为重要。

9.集体性的（collective）

我所称为集体性的，是指所有那些并不单属某个人，而是属于许多人，即属于社会、民族或一般人类的心理内容。这样的内容被列维-布留尔[1138]描述为原初人的集体表象（représentations collectives），它们包括流行于文明人中的诸如正义、国家、宗教、科学等一般性概念。然而，并非只有概念和看待事物的方法才被称为集体性的，此外还有情感。正如列维-布留尔所表明的，在原初人中，集体表象同时也是集体情感。由于其集体性的情感-价值，他把集体表象称之为“神秘的”，因为它们并非纯粹是理智性的，而且也是感情的。[1139]在文明人那里，某种集体观念——上帝、正义、祖国——也与集体情感有着密切的联系。这种集体属性不仅附着于个别的心理因素，而且附着于整个心理功能（参见该条）。因此，思维功能当其具有普遍的有效性、与逻辑规律相一致时，它就整体上具有了集体性的特征。同样地，当情感功能与一般的情感相等同、与普遍的经验、普遍的道德良知等相一致时，它也就整体上是集体性的。同样的道理，当感觉和直觉同时具有大多数人的特征时，它们便是集体性的。集体性的对立面即是个体性的（参见该条）。

10.补偿（compensation）

补偿意味着平衡、调节或补充。这个概念被阿德勒（Adler）[1140]引入到心理症的心理学中，阿德勒把补偿理解为通过补偿性心理系统对自卑感所作的功能平衡，它类似于器官处于低下状态时器官的补偿性发展。[1141]阿德勒说：

对这些低等器官和器官系统来说，与外部世界的冲突始于脱离母体器官的时候，这种冲突必然会触发，而且比发生在较为正常发育的器官中的冲突更为激烈……然而，胎儿的特性也同时为补偿与过度补偿提供了更大的可能性，增进了适应正常的抵抗与非正常的抵抗的能

力，从而确保获得更新和更高形式的发展，取得更新和更高的成就。[1142]

按照阿德勒的理论，在病原学上与器官低下状态相对应的心理症患者的自卑感将产生一种“辅助性装置”[1143]，即补偿，它在于设置了一条“虚构的引导线路”（fctitious guiding line）来平衡自卑。这种“虚构的引导线路”是一个努力将自卑转变为优越的心理系统。该概念的重要处在于，补偿性功能在心理过程方面是毋庸置疑地存在着的，并且在经验上是可以证实的。它与生理学领域中的类似功能，即生命有机体的自我调节相对应。

然而，阿德勒把他的补偿概念限制在自卑感的平衡上，但我把它理解为一般性的功能调节，一种心理机制的内在的自我调节。[1144]在这个意义上，我把无意识（参见该条）活动看作对意识（参见该条）功能所产生的一般态度（参见该条）的片面性的一种平衡。心理学家常常把意识比喻为眼睛：我们常谈及意识的视野与焦点。这个比喻极贴切地显示了意识的本质特征：仅有极少数的内容能同时在意识的视野里被掌握，而其中能达到意识的最高程度者更是少之又少。意识的活动是选择，选择则要求定向（direction）。而定向要求排除不相干的一切。这就必然使意识的定向（参见该条）趋于片面性。那些为已经选择的定向所排除的和抑制的内容就沉入了无意识，它们在此形成对意识定向的抗衡力量。这一相反阵营的增强与意识片面性的强化保持着平衡，直到最后激烈的心理紧张产生为止。这种紧张将意识活动抑制在某种程度上，虽然最初其抑制可能被日益增强的意识的努力所打破。但是最终的结果却是，心理紧张变得如此激烈，以致被压抑的无意识内容以梦幻与自发意象（参见该条）的形式爆发出来。意识的态度越是片面，来自无意识的内容的对抗就越是强烈，以致我们可以说这是两者之间的真正的对抗。处于这种情形下，补偿便以对立功能的形式出现了，但这是极端的情形。通常，无意识的补偿并不与意识

相对立，而更多的是对意识定向的平衡或补充。例如在梦中，无意识提供了全部处于意识情境下搜集到的但却为意识的选择所抑制的内容，尽管知悉这些内容对于完满的适应来说是必不可少的。

在正常情况下，补偿是一个无意识的过程，即对意识活动的一种无意识的调节。在心理症的状况下，无意识出现在与意识如此尖锐对立的情形下，以致补偿作用被扰乱了。因此，分析疗法的目的在于，能充分认识到无意识的内容，以便补偿作用可能重建起来。

11.具体化（concretism）

具体化指思维和情感的一种与抽象作用（参见该条）相对立的特性。具体化的实际意义是“共同生长”（grown together）。一个具体思维的概念即是一个与其他概念共同生长或相互结合的概念。这种概念不是抽象的、封闭的和“内在于自身中”的思想，而总是与别的概念相融合的和相互关联的。它不是一种已分化的概念，而仍然置身于感官-知觉所传达的材料中。具体化的思维（参见该条）无一例外地与具体概念及其知觉对象一起运作，总是保持与感觉（参见该条）的联系。同样地，具体化的情感（参见该条）也从未脱离与感官的联系。

原初思维和情感完全是具体化的；它们总是与感觉联系在一起。原初人的思想从没有超然的独立性，而是紧紧依附于物质现象。它充其量能达到类比（analogy）的层面。原初情感也同样局限于物质现象。它们都依赖于感觉，其中仅仅有微弱的分化。因此，具体化是古代式的（参阅该条）。物神（fetish）[1145]的魔力影响并不能体验为一种主观的情感状况，而是被感觉为一种魔力效应。这便是情感的具体化。原初人并不把神性观念体验为一种主观内容；在他看来，圣树即是神的居所，甚至就是神本身。这便是具体化的思维。在文明人那

里，具体化的思维在于除了感官所传达的直接而明显的事实外，无法设想任何其他东西，或者无法将主观情感与被感觉的对象区分开来。

具体化是一个列于更普遍的概念神秘参与之下的概念。正像“神秘参与”呈现出个体与外在对象的融合一样，具体化表现了思维、情感与感觉的融合，所以思维和情感的对象同时也是感觉对象。这种融合避免了思维和情感的分化，使它们保留在感觉的领域中；它们仍然是感觉的奴仆，而未发展成为纯粹的功能。结果是感觉因素在心理定向（参见该条）上处于优势地位。（有关感觉因素的重要性见“感觉”条。）

具体化的不利方面在于诸功能对感觉的从属地位。因为感觉是对生理刺激的知觉，具体化不是要求把功能固定于感官的领域内，就是不断地把它领回到那里。结果造成了一种心理功能对感官的从属性，以损害个体心理自主性来迎合感官事实的影响。就对相关的事实的认识而言，这种定向自然是有价值的，但是，就对事实进行解释和阐释它们与个体关系而言就并非如此了。具体化赋予事实的重要性以太高的价值，为了有利于客观材料而压抑了个体的自由。但是，既然个体并非仅仅受制于生理的刺激，而且也可能受制于那些与外在现实相对立的因素，那么具体化就起到了把这些内在因素投射（参见该条）到客观材料中去的作用，由此产生出对纯粹事实近乎迷信的崇拜，这与原初人的情形丝毫无异。在尼采那里有一个很突出的例子可以证明：他的情感的具体化导致一种对饮食的过高评价，摩莱斯各特（Maleschott）的唯物主义是同样的例子——“人即他的所食之物”。对事实近乎迷信的过高评价的例证还有奥斯特瓦尔德一元论中对能量概念的实体化（hypostasizing）。

12.意识（consciousness）

我把意识理解为心理内容与自我（参见该条）的关系，就这种关系如此这般地为自我所知觉而言。[1146]而如此这般地不能知觉到这种与自我的关系的则是无意识（参见该条）。意识是维持心理内容与自我的关系的功能或活动。[1147]意识并不等同于心理（psyche，参见“灵魂”条），因为心理代表所有心理内容的总和，它们并非必然完全直接地关联于自我，或者说它们采取一种意识性的方式与自我相联系。这里存在着众多的心理情结，但并非必然地都与自我相联系。[1148]

13.建构（constructive）

我在与综合（synthetic）同义的意义上来使用这个概念，实际上它近乎是对综合概念的一种图解。建构意指“建立起来”（building up）。我用建构与综合来意指一种与还原（reductive，参见该条）相对立的方法。[1149]建构的方法所涉及的是无意识产品的精心编构（梦、幻想等，参见“幻想”条）。它把无意识的产品当作一种象征性的（参见“象征”条）的表达，它预示着一种正在到来的心理发展阶段。[1150]就此而言，麦德尔（Maeder）正确地论述了无意识的预测功能（prospective function，参见该条），这种功能半戏谑性地（hall playfully）预测了未来的发展。[1151]阿德勒也认识到了无意识的预期性的功能。[1152]确实，无意识的产品不能视为一种完成了的或终结了的产品，因为这将否认它具有任何目的性（purposive）的意义。弗洛伊德也赞同梦至少扮演了像“睡眠的保护者”那样的目的论的角色，[1153]尽管在他看来梦的预测功能基本上被限制在“愿望”上。如果我们承认无意识倾向与其他心理功能或生理功能相类似的话，那么其目的性的特征就不具有先天性了。因此，我们把无意识的产品设想为是定向于某一目标或某一目的的表达，不过它是以象征的语言来凸显其目的的。[1154]

根据这种观点，用于阐释的建构的方法所涉及的，与其说是无意识产品的原初根源，或者说无意识产品的原始材料，倒不如说是将这种象征产物带入到一种普遍的和可理解的表现形式中去。因此，主体的“自由联想”就被认为是着眼于它们的目的，而并非着眼于它们的根源的。必须从未来的行动或不行动这一角度来看待它们；同时，也必须十分谨慎地考虑它们与意识情境的关系，这是因为，根据补偿（参见该条）的理论，无意识的活动对于意识情境具有一种实质性的补充的意义。既然这是一个预期的定向（参见该条）的问题，那么与客体的实际关系就不会像在还原的过程中那样显得突出，它涉及到与处于过去中的客体的实际关系。因而这更多的是一个主观态度（参见该条）的问题，客体充其量只是显示主观倾向的信号。因此，建构方法的目的在于从无意识产品中引发出某种与主体未来的态度相关的意义。通常，既然无意识只能创造出象征的表达方式，那么建构的方法就在于以此努力地阐明象征性表达的意义，以便表明意识的定向是怎样得到纠正的，主体是怎样与无意识协调一致的行动的。

因此，正像没有任何心理学的解释方法能孤立地建立在由精神分析对象所引起的联想的材料上一样，建构的方法也使用了某些比较性的材料。同样，正像还原的解释运用了来自生物学、生理学、民间传说、文学即其他方面的相关材料一样，对理智问题的建构的处理也将使用哲学方面的材料，而对于直觉问题的处理则更多地依赖于来自神话和宗教史方面的资料。

既然一种未来的集体性的态度只有通过个体才能得到发展，那么建构的方法就必然是个人主义的。而相反的，既然还原的方法是从个体的态度和事实返回到集体的态度或事实，那么它就是集体性的（参见该条）。主体也能直接地将建构的方法运用于他自己的材料，在此情形下，它即是一种直觉的方法，用于阐明无意识产品的一般意义。这种阐明是增添了更多的材料的联想的结果（因此区别于积极的统

觉，参见该条），它使象征的产品（即梦）变得如此之丰富，以致最终获得了足以为意识所理解的相当程度的清晰。它与更为普遍的联想相互交织，并由此而被同化。

14.分化（differentiation）

分化意味着差异的发展，指部分从整体中分离出来。在本书中，我主要把这个概念用于心理功能（参见该条）方面。只要一种功能仍然与另一种功能或其他更多的功能——思维与情感、情感与感觉等等——交融为一，以致它不可能单独运作，它就处在一种古代的（参见该条）的状况中，即是未分化的，自身没有作为一个特殊的部分和独立的存在从整体中分离出来。一种未分化的思维不可能脱离其他功能而进行思考；它总是与感觉、情感、直觉混合在一起，就正像未分化的情感与感觉和幻想混合在一起一样，这可从心理症患者的情感与思维的性欲化（弗洛伊德）上得到说明。未分化的功能通常也具有两向性和相矛盾性的特征，[1155]即每一种立场都带有其自身的否定，这导致未分化的功能在运用上受到明显的抑制。未分化功能的另一个特征在于它的各种成分的相互融合；因此，未分化的感觉会由于各种不同方面的感觉的混合（如“色彩-听觉”）而失效，未分化的情感会由于恨与爱的混淆而错乱。就一种功能主要或全部是无意识的而言，它也是未分化的；它不仅与它的组成部分相混合，而且也与其他的功能相混合。分化在于将某种功能从其他的功能中分离出来，在于将个别的组成部分从其他部分中分离出来。既然一种功能的定向有赖于排除不相干的东西，所以没有定向，分化就是不可能的。与不相干的东西的混合必然排斥定向；只有一种已分化的功能才具有定向的能力。

15.异化（dissimilation）：参见“同化”（assimilation）条。

16.自我（ego）

我把自我理解为一种构成我的意识领域中心和呈现出具有极高的连续性与同一性的观念情结。因此我也称之为自我情结（ego complex）。[1156]自我情结是像意识（参见该条）状态那样的内容，因为在我看来，只要一种心理因素与我的自我情结相关联，它就是意识的。但是，由于自我只是我的意识领域的中心部分，它并不与我的心理整体相等同，而仅仅是其他情结中的一种情结。因此我把自我（ego）与自身（self，参见该条）两者区别开来，因为自我只是我的意识的主体，而自身则是我的全部心理的主体，因而也包括无意识。在这个意义上，自身是一个包含自我在内的理想的统一体。在无意识幻想（参见该条）中，自身常显现为出众的或理想的人格，与歌德的浮士德或尼采的查拉图斯特拉具有某种联系。为了理想化的缘故，自身的古代特征被表现为与“较高层次的”自身的分离，例如表现为歌德的靡菲斯特或斯比特勒的埃庇米修斯。在基督教心理中，则表现为恶魔或反基督的形象（Antichrist）。在尼采那里，查拉图斯特拉则从“最丑陋的人”身上发现了他的阴影。

16a.情绪（emotion）：参见“感情”（affect）条。

17.移情作用（empathy）移情作用是客体的内向投射（参见该条）。对移情作用的更充分的描述可见第7章；也见投射条。

18.对立形态（Enantiodromia）

对立形态意味着一种“流转”（running counter to）。在赫拉克利特（Heraclitus）哲学中，[1157]它被用来指诸对立物在事件过程中的轮值——认为一切存在皆向其对立面转化。“从生命产生出死亡，亦从死亡产生出生命；从年轻产生出衰老，亦从衰老产生出年轻；从醒觉产生出睡眠，亦从睡眠产生出醒觉；生殖与衰败的川流永不停息。”[1158]“建设与破坏、破坏与建设——这是支配从最微小的到最巨大的一切自然生命循环的原则。正像宇宙本身起源于太初之火一样，它必将再度回归到同样的火——一种在漫长的时间中依照有规律的节奏进行的双重过程，一幕永恒重演的戏剧。”[1159]这是权威的翻译家们所解释的赫拉克利特的对立形态。赫拉克利特自己说：

对我们来说至善便是对立。

人们并不知道有差异之物本身是如何协调的。那是对立紧张的一种协调，正像琴弓 与琴弦的协调一样。

当它们诞生时，它们准备生，也因此准备承受死。

易朽即是永恒，永恒即是易朽，一物的生即是他物的死，一物的死即是他物的生。

就灵魂而言，它死亡变成了水，就水而言，它死亡变成了泥土。从泥土产生水，从水产生灵魂。

万物皆与火交换，火与万物交换，正像货物与金子交换、金子与货物交换一样。

向上的道路和向下的道路是同一条道路。[1160]

我用对立形态一词来表达时间过程中无意识对立的出现。这种显著的现象实际上总是出现在一种极端的片面的倾向支配着意识生命的

时刻；在此时刻，一种相当有力的对立形成了，它开始抑制意识的活动，随后便打破了意识的控制。圣保罗和诺利（Raymond Lully）[1161]对基督教的皈依便是对立形态的极佳例证；病态的尼采开始把瓦格纳奉若神明，随后又对他恨之入骨，最后则以基督自居，也是一个很好的例证；斯韦登博格（Swedenborg）[1162]从学者到先知的转变也是如此，等等。

19.外倾（extraversion）

外倾意指欲力（参见该条）的外向转移。我用这个概念来表示主体对客体的一种明显的联系，一种主观兴趣明确朝向客体的运动。处于外倾状况，每个人都在与客体相关的联系中进行思考、感受和行动，并且其方式是直接的、显而易见的，以致毫无疑问地存在着他对于客体的明确的依附性。因而在此意义上，外倾是一种从主体到客体的兴趣的转移。如果是一种思维的外倾，那么主体自己便入乎客体之内来运思；如果是一种情感的外倾，那么就觉得自己进入了客体。处于外倾状态时，就算客体不是唯一的决定因素，也至少具有强大的力量。当外倾是意向性的时，它是主动的，当客体驱使它时，即当客体根据自己的要求吸引主体的兴趣，甚至吸引与其意志相反的兴趣时，它就成为被动的了。外倾一旦形成习惯，我们就称其为外倾类型（参见该条）。

20.幻想（fantasy）

我把幻想理解为两种不同的情况：（1）想像的虚构物（phantasm）；（2）想像的活动（imaginative activity）。在本书的行文中总是显示出这两种规定的含义。当它被用来表示想像的虚构物时，是指一种没有客观的参照物，而与其他的情结相区别的观念的

情结。虽然想像的虚构物可能最初建立在实际经验的记忆-意象（memory-images）的基础上，但是它的内容却未参照外在现实；它纯粹是创造性心理活动的产物，纯粹是一种具有能量的心理因素组合下的产品或表现形式。由于心理能量能自发地定向，幻想也可能整个地或至少部分地被有意识地和蓄意地产生出来。在前种状况里，它只不过是一种意识因素的组合，一种纯粹理论兴趣的人为的经验。在实际日常心理经验中，幻想不是产生于期待的直觉的态度，就是表现为无意识内容侵入了意识中。

我们能够区分积极幻想与消极幻想，它们都是直觉（参见该条）的产物，即为一种导向对无意识内容的知觉的态度（参见该条）所唤起，其结果是使欲力即刻渗入所有从无意识中浮现的要素中，通过借助于相关材料的联想，将这些无意识的要素带进清晰可见的形式中。消极幻想既没有直觉的期望先行预示也没有直觉的期望相伴随行，从一开始它就以可见的形式出现，其主体的态度完全是被动的。这种幻想属于心理的自主性[雅内（Janet）语]范畴。自然，消极幻想只能作为相对的心理分裂的结果出现，因为它们的出现以能量从意识控制的撤回和相应的无意识材料的十分活跃为先决条件。因此，圣保罗[1163]的幻觉以他在无意识中的准备接受基督教为先决条件，尽管他的意识并没有洞察到这一事实。

或许，消极幻想总是产生于与意识相对立的无意识过程，但在此过程中却投入了大致相当于投入意识态度中一样数量的能量，因此它具有冲破意识阻抗的能力。相反，积极幻想的存在，与其说应归因于无意识过程，倒不如说应归因于一种意识的倾向，该倾向吸收了某些具有轻微色调的无意识情结的暗示或片断，由联想将它们与相关的因素联结起来，精心地编构于明晰可见的形式中。因此，这里并不必然存在分裂的心理状态的问题，而更多的是意识的积极参与的问题。

消极幻想常常带有病态的特征或至少带有某些非正常的迹象，而积极幻想却属于最高级的心理活动形式之一。因为在这里，在这条汇集的溪流中，主体的意识人格和无意识人格都汇聚成了一个共同的相互统一的产品。这样的幻想可以说是对人的个性化（参见该条）的统一体的最高表现形式；甚至可以说通过它对人的统一体的完美表达而创造出了个性。一般来说，消极幻想从不能成为对一个统一的个性的表现形式，因为像已经考察过的，它以依次建立在显著的意识/无意识基点上的相当程度的分裂为先决条件。因此，从这样一种状况强行闯入意识的幻想不可能成为对一个统一的个性的完美表现，而只能主要地体现无意识人格的观点。圣保罗的生命提供了这方面的最佳例证：他对基督教的皈依意味着他对先前的无意识观点的接受以及对先前的反基督教观点的压抑，后来在他的歇斯底里的发作中才意识到这一点。因此，消极幻想总是需要意识的批判，以免它纯粹强化了无意识对立的观点。然而，积极幻想作为并不与无意识相对立的意识态度的产品，而且作为并不与意识相对立反而作为其补偿的无意识的产品，它并不需要这种批判，所需要的只是理解。

如同在梦（梦只是消极幻想）中一样，在幻想中，外显的意义与潜在的意义必须区分开来。外显的意义见于幻想意象的具体“样式”中，见于从观念情结的底层所直接呈现的东西中。然而，外显的意义常常名不副实，虽然它在幻想中的发展程度总是远甚于梦；或许这是因为梦的幻想通常无需太多的能量就能克服昏昏欲睡的意识的微弱阻力，使得仅有轻微对抗性的和仅有轻微补偿性的倾向就能达到知觉的阈限。与此相反，清醒的幻想必须拥有相当大的能量才能克服意识态度所设置的抑制。为了使清醒的幻想得以发生，无意识的对立必定是非常重要的，以便有能力取得突破而进入意识中。如果它仅仅由模糊而几乎不能把握的暗示组成，它就绝不能把意识的注意力（意识的欲力）引向自身，从而有效地中断意识内容的连续性。因此，无意识的

对立不得不依赖于一种非常强大的内在凝聚力，以一种着重强调的外显的意义来表现自己。

外显的意义总是具有可见的和具体过程的特征，因为它客观上的非现实性，它不可能满足意识进行理解的要求。因而不得不寻找另一种意义来满足意识的要求，换句话说即寻找其解释或潜在的意义。虽然潜在意义的存在绝不是确定的，虽然它极可能存在争议，但是理解的要求足以成为彻底探求的动机。这种对潜在意义的探求或许是纯粹因果性的，它要求探究幻想的心理根源。一方面，它追本溯源地导向幻想在久远的过去的成因，另一方面则要搜寻出本能的力量，从能量的观点来看，这种本能力量与幻想的活动密切相关。众所周知，弗洛伊德惯于使用这种方法。我把这种解释的方法称之为还原的（参见该条）。还原的观点的合理性是显而易见的，但同样显而易见的是，这种用于解释心理事实的方法，对具有某种气质的人来说已经十分足够了，无需要求更深层的理解。如果某人发出寻求援助的叫喊，而后来证实此人确实处于生命垂危之中，那么这一事实就得到了恰当而令人满意的解释。如果一个人梦见一桌丰盛的佳肴，而事后又证实他是饿着肚子上床睡觉的，那么也为这个梦提供了令人满意的解释。或者假定一个像中世纪的圣徒那样压抑了自己性欲的人产生了性的幻想，那么也可用对性的压抑的还原来做出令人满意的解释。

但是，倘若我们要用还原到事实的方法来解释圣彼得的幻觉，[1164]认为他由于“饥肠辘辘”而受到来自无意识的诱惑，要他去吃那“不洁”的动物，或者认为吃这些不洁的动物纯粹意味着一种受到禁制的愿望的实现，那么这样的解释将使我们一无所获。假如我们把圣保罗的幻觉还原到他对基督在他的同胞中扮演的角色所产生的那种受到压抑的忌妒，而正是这种忌妒促使他后来与基督相认同，那么这种解释也同样不能令人满意。这两种解释都可能具有某种真理的闪光，但是它们绝没有触及到这两位使徒（指圣保罗和圣彼得）的真实心

理，因为解释受到他们所生活的时代的限制。这种解释太过于简单了。我们不能把历史事件当作似乎是生理的或纯粹个人丑闻录那样的问题来讨论。这种观点显然具有太大的局限性。因此我们不得不极大地拓展我们关于幻想的潜在意义的概念，首先是它的因果关系方面。个体心理从不能孤立地从个体本身做出穷尽的解释：清醒的认识需要这样的方法，个体心理也同时受到历史和环境的约束。它并非粹纯是一个生理的、生物的或道德的问题，而且也是一个时代的问题。况且，没有任何心理事实能孤立地依据因果关系获得彻底的解释；作为一种生命现象，它总是与生机过程的连续体有着不可分解的联系，因而它不仅只是业已演进而成的东西，而且也是仍在演进和创造的东西。

任何心理都具有两面性——既回顾也前瞻。因为它在演进着，也预示着未来。倘若不是这样，那么意向、目标、计划、预测和预感就不再具有心理的可能性。当一个人表达一种观点时，如果我们仅仅把这种观点与先前别人表达过的观点联系起来，那么这种解释就是相当不充分的，因为我们不仅希望知道他的行为的原因，而且希望知道他的行为的意义，他的目的和意图，他希望实现的东西。通常，我们一旦知道了这些，我们就心满意足了。在日常生活中，我们不假思索便本能地把目的性的观点带入了解释中；事实上，我们常常把目的性的观点当作决定性的东西，而完全不管严格的因果性因素，近乎本能地去辨识所有心理中的创造性因素。如果我们在日常生活中是这么做的，那么一门科学的心理学就必须考虑到这种状况，而不是唯一地依赖于最初从自然科学中所获取的严格的因果性观点；因为它也必须考虑到心理的目的性。

那么，如果说日常经验无可置疑地确立了意识内容的目的性取向，在没有相反的经验的情况下，我们完全没有理由假定，无意识内容不是这样的情形。我的经验使我没有任何理由怀疑内容的目的性取

向；相反，绝大多数情况都是，只有通过引进目的性的观点才能获得令人满意的解释。现在，如果我们再来思考保罗的幻觉，但这次是从他未来的使命这一角度来思考，那么我们可以获得这样的结论，虽然保罗在意识上是一位基督徒的迫害者，但他却无意识地接受了基督教的观点，由于无意识观点的侵入，他不得不最终公开地承认了它，因为他的无意识人格始终朝这一目标而奋斗——在我看来，这似乎比还原到个人动机的解释更契合事件的真正含义，尽管这些动机无疑地也以这种或那种形式发挥了某种作用，因为“太过于人性的”（all-too-human）情况是从不缺乏的。同样地，这也清楚地暗示了对《使徒行传》（第10章第28节）中圣彼得的幻觉所作的目的性解释，它远比单纯生理的和个人性的推测要令人满意得多。

总之，我们可以说，幻想既需要因果性又需要目的性的解释。通过因果关系的解释，它显现为一种生理的或个人状态的征兆（symptom），是先前事件的结果。而通过目的性的解释，幻想显现为一种象征，借助现存在手的材料的帮助它努力刻画出某种明确的目的，或追寻未来心理发展的线索。由于积极幻想是艺术心灵的主要标志，艺术家就并非只是一个外观的再现者，而是一位创造者和教育者，因为他的作品具有预示未来发展线索的象征的价值。其象征的社会有效性是普遍的还是有限的，这取决于他创造性个体的生命能力（viability）。个体越是反常，即他的生存能力越小，他所创造的象征的普遍社会价值就越是有限，尽管对个体本身来说它们的价值可能是绝对的。

一个人没有权利争辩幻想的潜在意义的存在，除非他认为一般的自然过程缺乏任何意义。然而，自然科学已经把自然过程的意义抽取为自然律的形式。坦率地说，这些都是人为的假设，以利于对自然过程作出解释。但是，只是就我们确信这些预设的规律确实与客观过程相符合而言，才使我们有资格讨论自然事件的意义。同样地，正是由

于我们证实幻想是遵循规律的，所以我们才有资格谈论幻想的意义。但是，只有当被揭示的意义确切地表现了幻想的本质时这才会令人满意，或者换句话说，就是证明其规律是名副其实的。自然过程既遵循规律又证实规律。一个人睡眠时会做梦这是合乎规律的，但却并非是能够证明任何有关梦的性质的规律；它仅仅是做梦的条件。对于幻想的生理原因的论证也同样只是幻想存在的条件，而并不是关于其本质的规律。作为一种心理现象的幻想的规律只能是一种心理的规律。

这就把我们领向了幻想的第二层意义，即想像的活动。想像是心灵一般性的再造的或创造的活动。它不是一种特殊的功能，因为无论在思维、情感、感觉还是直觉这些心理活动的基本形式中，它都可以发挥作用。在我看来，作为想像活动的幻想只不过是对心理生命的直接表达，[1165]对那些除了以意象或内容的形式便无法出现在意识中的心理能量的直接表现，正如物理能量除非作为一种以物理方式来刺激感觉器官的特定物理状态外，是无由显示自身的。因为从能量的观点来看，正像所有的物理状态都是一种动力系统一样，心理内容也是出现在意识中的动力系统。因此我们可以说，想像虚构物意义上的幻想只不过是一定量的欲力，它不能以任何其他的形式而只能以意象的形式出现在意识中。想像虚构物是一种观念力（idée-force）。作为想像活动的幻想与心理的能量流是对等的。

21.情感（feeling）

我把情感归于四大基本心理功能（参见该条）之一。我不赞同那样的心理学派，他们把情感视为一种依赖于“表现”或感觉的衍生现象，而与霍夫丁（H?ffding）、冯特、莱曼（Lehmann）、库尔佩（Külpe）、鲍德文（Baldwin）及其他心理学家相一致，我把情感视为一种自成一类的独立的心理功能。[1166]

情感主要是发生在自我（参见该条）与某一特定内容之间的一种过程，是在接纳或拒斥（如“喜欢”或“反感”）意义上给内容以某种特定的价值的过程。该过程也可能会以“情绪”（mood）的形式孤立地出现，为片刻的意识内容或片刻感觉所忽视。情绪或许与先前的意识内容有着因果上的联系，尽管并非必然如此，因为，正如心理病理学所大量证明的那样，它同样产生于无意识的内容。但是，即便是一种情绪，无论它是一般的情感还是仅为部分的情感，都意味着一种评价；但并不是对某种特定的、个别的意识内容的评价，而是对当下整个意识情境的评价，同时，它尤其涉及到接纳或拒斥的问题。

因此，情感完全是一种主观过程，它可能各个方面都独立于外在刺激，尽管它与每一种感觉紧密关联。[1167]即使是一种“无动于衷的”感觉也具有一种情感的色调，即是说冷漠也表现了某种评价。因而情感是一种判断，不过，不同于理性判断的是，它的目的并非建立在概念的关系上，而是设立了一种接受或拒绝的主观取向。情感评价延伸至所有的意识内容，无论什么种类都有。当情感的强度增大时，就转变成了感情（参见该条），即一种伴随明显的身体神经刺激的情感-状态。情感与感情的区别在于，它并未产生可知觉到的身体上的神经刺激，或者说它所产生的神经刺激大致相当于一般的思维过程。

通常，“简单的”情感是具体的（concrete）（参见该条），即是说，它与其他的功能要素相混合，尤其与感觉相混合。在这种状况下，我们称它为感情的（affective），正如我在本书中所作的那样，称其为情感-感觉（feeling-sensation），我由此意指一种几乎难以分离的情感因素与感觉因素的混合物。这种典型的混合出现在情感仍然作为一种未分化的功能的任何地方，而且最明显地出现在具有已分化的思维的心理症患者的心理中。虽然情感本身是一种独立的功能，但是它很容易陷入依赖于其他功能的状况——例如依赖于思维；于

是，情感便纯粹成为思维的伴随物，唯有顺应思维的过程，才不会受到压抑。

把抽象的情感与普通的具体情感区分开来是极为重要的。正像抽象的概念（参见“思维”条）取消了它所领会的事物之间的差异一样，抽象的情感也超越了它所要评价的个别内容的差异，产生出一种既含括不同的个别的评价又由此而取消了这些评价的“情调”或情感状态。以同样的方式，思维将意识内容组织在概念名下，情感则根据意识内容的价值来安置它们。情感越是具体，它赋予意识内容的价值就越是主观化和个人化；而情感越是抽象，它所赋予的价值就愈是普遍化与客观化。正像一个完全抽象的概念不再与事物的个性和特性相一致，而仅仅显露事物的普遍性和无差异性一样，完全抽象的情感也不再与特殊的内容及其情感价值相一致，而仅仅与所有内容的未分化的整体性相一致。情感正同于思维，它是一种理性的功能，因为一般的价值是根据理性的规律来配置的，正如一般的概念根据理性的规律而形成一样。

自然，上述定义并没有给出情感的本质——它们仅仅从外部描述了它。理性证明它无法以概念的术语来系统地阐释情感的真正本质，因为思维属于与情感无法相容的范畴；事实上，没有任何基本心理功能能完全由另一种功能来表述。由于这种状况，任何理性的定义都不可能完全恰当地复制情感的特殊本质。仅仅对情感做出分类丝毫无助于理解它们的本质，因为即便是最精确的分类也只能预示着表达了那种理性所能理解到的情感的内容，根本无法把握情感的特殊本质。对情感所作的众多的分类仅仅能够辨析出存在多少种能被理性所理解的内容，但情感本身（per se）从不能为分类所穷尽，因为这超出了理性可能达及到的所有内容分类的范围，仍然存在着拒绝理性进行分类的情感。分类的观念实质上是理性的，因而根本就与情感的本质无法相容。因此我们必须满足于对此概念所作的限定。

情感评价的本质可与理性的统觉（参见该条）相比较，当作一种对价值的统觉。我们能由情感把主动的统觉与被动的统觉区分开来。被动的情感听任自己为一种特定的内容所吸引或激发，然后迫使主体的情感参与到这种内容中来。主动的情感则是从主体方面所作的一种价值的传达；它对与情感相一致而不与理性相一致的内容做出意向性的评价。因此主动的情感是一种定向的功能，一种意志（参见该条）的行为，正如恋爱中的爱与被爱相对立一样。被爱是未定向的、被动的情感，爱是一种主动活动，被爱则是一种被动的状况。未定向的情感处于情感-直觉状态。因此，严格说来，只有主动的、定向的情感能称之为理性的，而被动的情感则是非理性的（参见该条），因为它所提供的价值并无主体的参与，有时甚至与主体的意向相冲突。当主体的态度完全为情感功能所定向时，我们就称他为情感型（参见“类型”条）。

21a.同情（feeling），同情是情感功能特有的内容或质料，从移情作用（参见该条）可以得到辨析。

22.功能（function）也可参见“优势功能”inferior function条

我把心理功能当作一种原则上在各种情形下都能保持同一不变的特殊的心理活动形式。从能量的观点来看，功能是欲力（参阅该条）的表现形式，欲力在原则上同样是恒定不变的，在相当大的程度上它与物理力一样可以被看作物理能量的特殊形式或显现。我把全部四种基本功能分为两种理性的，两种非理性的：思维与情感，感觉与直觉。至于为什么选择这四种作为基本功能，我不能给出先天的理由，我只能指出，这种想法是据多年的经验形成的。我之所以把这四种功能区分开来是因为它们彼此之间既不相关联又不可相互化约。例如，

思维的原则绝不同于情感的原则，其他也一样。我将这些功能与幻想（参阅该条）做了基本的区分，因为幻想是能够在所有四种功能中显示出它自身的一种特殊的活动形式。在我看来，决断或意志（参阅该条）完全是次要的心理现象，其受人注意仅仅如此。

23. 观念（idea）

在本书中，观念这一概念有时是指与我所谈及的意象（参阅该条）有密切联系的某种心理因素。就其起源而言，意象或许是个人的或非个人的。在后种情况下，它是集体的（参阅该条），以其神话的特性而区别于前者。这样，我称之为原初意象。相反，当它不具有神话的特征，即缺乏灵视的性质且纯粹是集体的时，我称之为观念。据此，我把观念一词用来表达某种原初意象的意义，该意义是从意象的具体性（参阅该条）中抽象出来的。就观念作为一种抽象（参阅该条）而言，它具有某种从基本要素中衍生或发展而来的外观，即思维的一种产品。这就是冯特[1168]及其他人所认为的意义。

然而，观念既然是原初意象的被程式化了的意义，原初意象由此得到了象征性地表现，那么，观念的本质就并非是派生的或发展而来的东西，而是从心理学上来说先天存在的东西，作为适应于一般思维结构的一种既定的可能性。因此，根据它的这一本质（而并非根据其程式），观念是一种先天存在的起决定作用的心理因素。正是在这个意义上，柏拉图把观念视为事物的原型，而康德则把它界定为“理性之全部实际运用的原型”，一种超越了可经验事物的局限的超验概念，[1169]“一种其对象无法在经验中找到的观念”[1170]。康德说：

虽然我们必定说理性的超验概念它们仅仅是观念罢了，但这绝不意味着它们是多余的和空洞的。因为即便它们不能决定任何对象，但它们或许仍然以一种基本的且未被注意的样式有助于知性，作为知性

用以延伸的和一致使用上的标准。由此，知性并不能更多地获得超出它自身概念的关于对象的认识，但是从这样一种认识来看，它却获取了更好和更广阔的指引。进一步而言——我们在此所需要的东西并不值得提及——理性的概念或许产生了一种从自然的概念向实际的具体的概念的过渡，在此过渡中，理性概念能给道德观念本身以支撑。[1171]

叔本华说：

就意志是一种自在之物，并因此而脱离了杂多性而言，我把观念理解为意志客观化过程的每一个特定而确立的阶段；这些阶段作为其永恒的形式或原型而与个别事物相关联。[1172]

对于叔本华来说，观念是可见的东西，因为他完全把观念理解为我所描述为原初意象的那种东西。然而它仍然无法为个体所认识，只能对“纯粹的认识主体”显示它自己，“是高于一切意志和个性的”。[1173]

黑格尔完全把观念实体化（hypostatizes）了，他赋予它唯一真实存在的属性。它是“概念、概念的现实以及两者的统一”[1174]。它是“永恒的普遍化”（eternal generation）[1175]。拉斯维兹（Lasswitz）把观念看作“指示我们的经验所应发展之方向的规律”。它是“最确定与最高的现实”。[1176]在科恩（Cohen）看来，观念是“概念对自身的意识”，存在的“根基”。[1177]

我并无意再去更多地堆砌有关观念原初（primary）本质的证据。这些引文足以说明观念可被理解为一种基本的、先天的因素。它从其前身——原初的象征的意象中获得这种本质。它的作为某种抽象的和衍生的东西的次生本质，乃是理性精心编构的结果，原初意象为了适用于理性的使用都必须服从于这一编构。原初意象是一种自发性的心

理因素，它反复出现于任何时代和任何地点，或许可以说观念也是这样，尽管根据理性的本质，观念已更多地受到理性精心编构的修正和程式化的限定，以便适应于当时的环境和时代精神。既然观念衍生于原初意象，所以某些哲学家便认为它具有一种超验的性质；其实这种性质并不属于观念，而是属于原初意象，它具有一种无时间性的特征，是一种有史以来出现在任何地方的人类心灵的不可或缺的组成部分。它的自发性特征也源于原初意象，该特征不可能“创造出来”而只能不断呈现出来，它是如此自发地呈现于知觉中，以致似乎在努力寻求自己的实现，使心灵觉得它就是一种主动的决定性因素。然而这种观点并不具有普遍性，或许只是一个态度的问题（参见该条，也可参见第7章）。

观念作为一种心理因素，它不仅决定思维，而且也作为具体的观念（practical idea）制约情感。一般说来，我仅仅在论及思维类型中的思维决定性因素、或情感类型中的情感决定性因素时才使用观念一词。另一方面，处于一种未分化的功能的状况，我们说它是为原初意象所先天地决定的，这从用语上看才是正确的。观念既具有某种原生的又具有某种衍生的东西这一双重性正与以下事实相应，我有时将它与原初意象交错使用。对于内倾的态度来说，观念是原动力；而对于外倾的态度来说，它只不过是一种产品罢了。

24.认同作用（identifcation）

这个概念意指一种心理过程，在此过程中，人格部分地或整体地被异化（参见“同化”条）。认同作用是因为客体的缘故主体与他自身的一种疏离，可以说主体在疏离中被隐匿起来了。例如，对父亲的认同作用实际上意味着采纳了父亲的所有行为方式，好像儿子变得完全同父亲一样，而非一个分立的个体。认同作用不同于模仿，认同作用是一种无意识的模仿，而模仿则是一种有意识的复制。模仿对于青

年人人格的发展是一种必不可少的助力。只要它并不仅仅作为一种顺应的方式而阻碍了恰当的个体的发展道路和发展方式，它便是有益的。同样地，只要个体仍未成熟，认同作用也是有益的。但是，一旦个体的可能性已较为成熟地出现，认同作用就会显示出它的病态特征，正像它在成为个体的极大阻碍之前曾经无意识地帮助与支持过个体一样。现在，它具有一种分裂的（dissociative）效用，将主体分裂为两种相互背离的人格。

认同作用并非总是涉及到人，而且也涉及到事物（如某种运动，一项职务等等）和心理功能。事实上对某种心理功能的认同作用尤为重要。[1178]这样，认同作用导致了次生性格的形成，个体对他的获得最佳发展的功能的认同达到这样的程度，以致极大地与他自身相分离了，甚至完全脱离了他原生的性格，使他真正的个性（参阅该条）陷入了无意识中。对于那些具有高度分化的功能的人来说，这种状况几乎成了一种规律。事实上，它已成为个性化（indviduation）（参阅该条）道路上的一个必然的过渡阶段。

就其与一种先天的家族的同一性（a priori family identity）相一致而言，对双亲或家庭最亲近成员的认同是一种正常现象。在这种情形下，称之为认同作用并不恰当，而应称之为同一（参阅该条），同一表达的是实际的境况。对家庭成员的认同不同于与家庭成员的同一，前者并非先天的，而是次生的现象，生发于下列过程中：当个体的发展超出原先与家人的同一时，他的适应和发展过程就使他产生了一种他无法轻易克服的障碍。欲力（参阅该条）的积阻出现了，它要寻找一条退行的出路。退行复活了早年的状况，其中包括与家人相同一的状况。对家庭成员的认同作用正与这种与家人相同一的退行的复活相适应，而这种同一原本几乎是已经克服了的。所有对人的认同作用都以这种方式出现。认同作用总有一个目的，即获得一种优势，弃置障碍，或用效法于另一个体的方式来完成一项任务。

25.同一（identity）

我用同一一词来意指一种心理上的一致。同一总是一种无意识的现象，因为意识的一致必然包涵对两种不同的东西的意识，因而也就包含了主体与客体之间的分离，在此情况下，同一就已经被取消了。心理上的同一以同一是无意识的为先决条件。它具有原初精神的特征，以神秘参与（参阅该条）作为真正的基础，这只不过是原初的主体与客体处于未分化状态的心理遗迹，因此是一种原初的无意识状态。它也具有较早的婴儿期的精神状况的特征，最后，在成年的文明人那里，它具有无意识的特征，就其未能转化为意识的内容而言，它仍然永久保持着与客体同一的状况。与双亲的同一为继续发展对双亲的认同作用（参阅该条）提供了基础；同样，投射（projection）（参阅该条）与内向投射（introjection）（参阅该条）的可能性也依赖于同一。

同一主要是一种与客体的无意识的保持一致。它并非是一种等同（equation），而是一种不可能成为意识的对象的先天的相似性（a priori likeness）。同一依赖于这样一些天真的假设，认为一个人的心理类似于另一个人的心理，同样的动机是普遍有效的，我所赞成的东西也显然为他人所喜爱，我所认为邪恶的东西他人也必定认为邪恶，等等。同一也依赖于这种近乎普遍的愿望，在他人那里最需要纠正的东西也是自己所需要纠正的。同一也构成暗示感受性及心理感染的基础。在病理学病例中，同一表现得格外明显，例如，在偏执妄想狂有关感应和迫害的妄想中，病患的主观内容被他理所当然地认定为别人也正是这么认定的。然而，同一也使有意识的集体性（参阅该条）和社会性的态度成为可能，这在兄弟之爱的基督教理想中找到了它们最崇高的表现形式。

26.意象（image）

我在本书中所讨论的意象，并不意指那种对外在客体的心理反映，而是来自诗学运用中的一个概念，即幻想的形象或幻想-意象（phantasy-image），它仅仅间接地涉及到对于外在客体的知觉。这种意象更多地依赖于无意识的幻想活动，作为其活动的产品，它或许有时以梦幻或幻觉（hallucination）的方式，出其不意地出现于意识中，但并不具有那种出现在临床治疗图像中的病理学特征。意象具有幻想性观念的心理特性，但从不具有幻觉的准-现实性特征，即是说它从不会去取代现实，它总是能够凭借它是一种“内在的”意象这一事实使自己与感官现实区别开来。通常，它不是一种空间上的投射，尽管在特殊的情形中，它能以某种外化的形式呈现出来。当这种表现模式本质上并非是病态的时——尽管这样也决不能排除它的古代的特征——那它就必然被称之为古代的（参见该条）。然而，在原初的层面上，内在的意象能易于在空间上被投射为一种幻觉或一种听觉幻象，这并不是一种病态现象。

通常，虽然意象并不具有现实-价值，但有时这实际上增加了它对于精神生活的重要性，因为它具有更大的心理价值，体现了一种常常远远超出外在现实的重要性的内在现实。在这种情况下，个体的定向（参见该条）很少涉及到对外在现实的适应而更多地涉及到适应于其内在的要求。

内在意象是一个复杂的结构，由来自最多样根源的无数不同的材料建构而成。但是，它并非一个大杂烩，而是具有其自身意义的同质性产物。意象是作为整体的心理情境的浓缩性表现，它并不仅仅是，甚至也并不主要是纯粹而简单的无意识内容的表现。毫无疑问，它的确表达了无意识的内容，但并非无意识的全部内容，而仅仅是那些瞬间聚集起来的内容。这种聚集一方面是无意识的自发活动的结果；另一方面是瞬间的意识状态造成的结果，它总是激起相关的阈下材料的活动，而同时也抑制不相关的材料的活动。因此，意象既是一种无意

识的表现，也是一种暂时的意识状况。因而对其意义的阐释既不能以从无意识也不能从意识开始，而只能从它们的相互关系开始。

当意象具有一种古代的（参见该条）特征时，我称之为原初的（primordial）。[1179]当意象与熟悉的神话主题存在惊人的一致性时，我说它具有远古的特征。它所表现的材料主要来自集体无意识（collective unconsious，参见该条），同时也表明，它对瞬间的意识状况产生影响的因素是集体性的（参见该条）而非个人性的。个人的意象既不具有古代的特征，也不具有集体的含义，而只是表达了个人无意识的内容（参见该条）和为个人所限定的意识状况。

原初意象——在其他地方也称之为原型（参见该条）[1180]——总是集体的，即它至少对整个民族或时代来讲是共同的。最重要的神话主题在其全部可能性方面对所有的时代和种族而言是共同的；事实上，我已在患精神错乱病症的纯血统黑人的梦与幻想中证明了来自希腊神话的全部神话主题系列。[1181]

从科学的因果关系的观点来看，原初意象被视为一种记忆的沉淀（mnemic deposit），一种印迹或记忆痕迹（engram，赛蒙语），它由无数种相类似的过程浓缩而成。就此而言，它是一种凝结或沉淀，因而是某种一再重复出现的心理经验的典型的基本形式。作为一种神话主题，它是一种恒久有效的和不断出现的表现形式，它重新唤醒某些心理经验，并且以一种恰当的方式将心理经验程式化。从这种观点来看，原初意象是一种对生理学的和解剖学的配置的心理表达。如果人们赞成这样的观点，即某一特定的解剖学上的结构是环境条件作用于生命物的结果，那么处于恒久而普遍的分布状态的原初意象就应该是同样受到恒久而普遍的外在影响的结果，因而它必然依照自然规律来行动。以此方式人们能把神话与自然联系起来，例如太阳的神话与太阳每天的升起和落下的关系，或者与同样显著的季节变化之间的关

系。但是，这仍然会留下难以回答的问题，为什么太阳及其明显的运行并没有直接地和不加掩饰地显现为神话的内容。太阳、月亮或气象现象极少以寓言的形式显现这一事实指明了心理协作活动的独立性，在此事实中，它并不只是环境条件的产物或体现。因为，它从何处获取一种超出于感官知觉之外的观点的心理能力？就此而言，它最终怎么可能具有能够随意行使的更多地超出纯粹感官事实确证的能力？面对这些问题，赛蒙自然主义的和因果论的“记忆痕迹”理论就不再有效了。我们不得不设想，大脑既定结构的特殊本质并不能仅仅归结为周围环境的影响，而且应该且更多地归结为特殊的、自主的生命物的本质表现，即归结为内在于生命本身的规律。因此，有机体的既定构成一方面是外在环境的产物，而另一方面又为生命物的内在本质所决定。据此，原初意象既与某种明显可见的、永恒不变的和持续运行的自然过程相联系，同时也与某种心理生命和一般生命的内在决定性因素相联系。有机体用一种新的结构——眼睛——面对光亮，而心理则用一种象征的意象面对自然过程，它以同样的方式将自然过程理解为捕捉光亮的眼睛。正像眼睛能够证实生命物特殊而自主的创造性活动一样，原初意象也表现了心理独一无二的和不受限制的创造力。

因此，原初意象是对生命过程的一种浓缩。它给予了感官知觉与内在精神知觉以同等的和固有的意义，它最初显得既无规则又无联系，以此方式使心理能量从纯粹未被理解的知觉的束缚中释放出来。与此同时，它也联系着那些由于刺激而感受到某种确切的意义因而得到释放的能量，于是，沿着与这种意义相适应的线路它引导了行为。通过把精神引回到自然、把纯粹的本能引入到心理形式，原初意象便释放了难以利用的被抑制的能量。

原初意象是观念（参见该条）的前身，它的母体。通过把原初意象从特殊的具体化（参见该条）中分离出来，这对它来说是十分必要的，理性将它发展为概念——即区别于所有其他概念的观念，亦即它

并非作为经验的材料，而实际上是作为所有经验的基础的原则。观念从原初意象中衍生出来的这种性质，作为大脑特殊结构的表现形式，它赋予每一种经验以特定的形式。

原初意象心理功效的大小取决于个体的态度（参见该条）。倘若其态度是内倾的，自然产生的结果是欲力（参见该条）从外在客体的撤回，使内在的客体即思想的意义得到强化。沿着原初意象所无意识地勾勒的这条线索，将导致思想获得极大的发展。由此下去，原初意象就间接地达到了表面。思想的进一步发展将通向观念，观念不过是被理性地程式化了的原初意象罢了。只有相对立的功能（counter-function）的发展才可能进一步地获得观念——也就是说，一旦观念被理性地掌握时，它就会努力变得对生命有影响力。因此它唤起了情感（参见该条），在这种状况下，情感的分化程度远低于思维，也比思维更具体化。由于其未分化的情感是混合的，它仍然与无意识混合在一起。所以，个体不可能使如此构成的情感与观念统一起来。在这个时候，原初意象作为象征（参见该条）出现在幻觉的内在领域，凭借它的具体性质，包含了未分化的和具体化的情感，而且，凭借它内在的含义，也包含了观念，这正是它所具有的母性，以致能把观念与情感统一起来。以此方式，原初意象扮演着调解者的角色，它一再提供救赎的力量，在各种宗教中它总是具有这种力量。因此，叔本华对观念所作的论述，我将确切地运用于原初意象，因为像我已经阐释过的那样，观念并非是某种绝对先天的东西，而必然被视为是次生的和衍生的（参见“观念”条）。

在下面引自叔本华的文字中，如果读者将“观念”一词替换成“原初意象”，读者就会明白我的意思了。

“观念”决不能被个体本身所认识，而只能为那种人所认识，他把自己提升到了超越所有意志和所有个性的纯粹认识主体的高度。因

而观念只能为天才或者那种人所获得，由于受天才的产品的激发，他能成功地将纯粹认识的能力提升为一种近乎天才的心境。因此，观念并非绝对地不可传达，而只能有条件地传达，举例来说，因为一件艺术品中所蕴涵的和再建的观念，仅仅对那种自身拥有相当理智能力的人才有感染力。

观念是统一体，它根据我们直觉领悟的时间和空间的形式将陷入杂多的东西统一起来。

概念好比一个死气沉沉的容器，其中人们放进去的东西一个紧接一个，但却无法再取出什么也不能再放进什么。观念则不然，谁理解了它，它就发展为与同名的概念处于新的联系中的总念（notions）：观念就像一个有生命的、自行-发展着的有机体，被赋予了增殖的能力，不断产生某种先前所没有放进去的东西。[1182]

叔本华清楚地辨识了“观念”或我所界定的原初意象，它不能按照平常意义上那种产生概念或“观念”的方式产生出来（康德将“观念”定义为“从总念所形成的概念”[1183]）。这里有一种超越于理性程式的因素依附于观念，它更类似于叔本华所说的“近乎天才的心境”，简单说来，这就是指情感的状态。一个人之所以能从观念到达原初意象，只是因为通向观念的道路在翻越了观念的顶点后，就进入到了其相对立的功能——情感之中。

原初意象具有某种超越于观念的清晰的巨大优势，这就是它的生命力。它是一种自身充满活力的有机体，“被赋予了增殖的能力”。原初意象是一种内在固有的心理能量的组织，一个根深蒂固的系统，它不仅能对能量过程做出表现，而且具有使其运作的能力。它显示出亘古以来能量过程如何依循不变的线路运作，同时又借助于理解或对情境的心理把握，即时地允许永不停息的对它的重复，以便生命能延伸至未来。因此，它是本能（参见该条）必需的对应物，本能是一种

有目的的行为模式，以一种同样有目的地对即时情境作出有意义的把握为前提条件。而这种理解或把握得由预先存在的意象来保证。原初意象表现为实用的程式，没有这种程式就不可能理解新的情境。

27.个体（individual）

心理上的个体具有某种特殊的和某些方面独一无二的心理特征。个体心理的特殊性很少表现在它的基本要素中，而更多地表现在其复杂的心理构成中。心理个体或个性（参见该条）具有一种先天的无意识存在，但只有当他对其特殊本质的意识出现时，即出现一种与其他个体的有意识的区分时，它才是有意识的存在。尽管心理个性正如我们所观察到的那样最初是无意识的，但它作为一种身体个性的相关物是先天地被给定的。其分化（参见该条）的意识的过程或个体化（参见该条）过程需要将个性带向意识，即将个性提升到超脱与客体同一的状态。个性与客体同一和个性与无意识同一是一个意思。如果个性是无意识的就不会有心理个体出现，而只是一种集体的意识心理。这样，无意识个性被投射到客体中，结果是客体获得了极大的价值，成为强有力的决定性因素。

28.个性（individuality）

我把个性理解为个体所有心理方面的特殊性与独一性。凡是不属于集体性的（参见该条）东西以及一切确实只从属于某个人而非从属于一大群人的东西都是个体的。个性很难说从属于他们本身的心理要素，而仅仅从属于这些心理要素特殊而独特的聚集与组合（参见“个体”条）。

29.个性化（individuation）

个性化概念在我们的心理学中扮演着不可轻视的角色。一般来说，它是个体由此得以形成和得以区分的过程；它尤其是指心理个体（参见该条）的发展，使个体从普遍的集体心理中分化出来。因此，个性化是一个分化（参见该条）的过程，它的目标是个体人格的发展。

由于要努力避免保持在集体性的同一水平上，以免个体的生命活动受到伤害，个性化就是自然必需的。既然个性（参见该条）是一种先天的心理和生理上的事实，那么它也以心理的方式表现自己。因此，任何对个性的严厉的限制都是一种人为的阻碍。一个由受到阻碍的个体所构成的社会集群不可能是健全的和有活力的；只有能够保持个体的内在统一和集体的价值、同时又给个体以最大可能的自由的社会才具有生机勃勃的前景。既然个体不只是单一的、分立的存在，它的真正存在必须以集体联系为先决条件，那么个性化的过程必然导致更深更广的集体联系，而不是走向封闭隔绝。

个性化与超验功能（transcendent function，参见“象征”条）密切相关，因为这种功能创造了个体的发展线路，倘若持守集体准则所规范的道路，就决不能获得这种发展。

在任何情况下，个性化都决不是心理教育的唯一目的。在它可能被当作目的之前，必须首先达到对集体规范的必需的最小限度的适应这一教育的目的。一株能够充分显露它特殊属性的植物首先必须能够生长在它所植根的土壤上。

个性化总是在某种程度上与集体规范相对立，因为它意味着从一般性中脱离和分化出来，意味着一种特殊性的建立；这种特殊性并不是要我们去刻意追求，而是原本就植根于心理构成之中。然而，与集体规范的对立仅仅是外显的，因为较为细致的观察表明，个体的立场并非与它是对抗性的，而只是定向不同罢了。个体方式从不与集体规

范直接对立，因为与集体规范对立的只能是另一种而且是相矛盾的规范。但个体方式就其定义来看从不可能成为一种规范。所谓规范只能产生于个体方式的总和，它的正当性和有益性依个体方式的存在而定，依个体随时定向于某一规范的需要而定。当一种规范具有绝对的有效性时，它就丧失了任何目的。只有当个体的方式上升为一种规范——成为极端个人主义的实际目的——时，它与集体规范的实际冲突才会出现。当然，这种目的是病态的、与生命相抵触的。因此它与个性化无关，尽管它可能冲创出一条个人的小路来，但正是由于这一原因，它才需要用以确定其社会的定向、确定个体与社会至关重要的必然性联系的规范。所以，个性化导致对集体规范的自然尊重，但是，倘若这种定向是绝对集体性的，那么规范就会日益成为多余的，道德就破碎了。人的生命越是受到集体规范的铸造，其个体的堕落就越是可怕。

个性化实际上与有意识地超出原初同一（参见该条）状态的发展是同一过程。因此它是一种意识领域的延伸，使意识的心理生命变得极为丰富。

30.劣势功能（inferior function）

这个概念被用来表示那种在分化（参见该条）的过程中残留下来的功能。经验表明，由于一般环境的不利，任何人要想使他的所有心理功能同时获得发展几乎是不可能的。社会要求迫使每一个人首先和主要使那种最具有天赋或能确保他获得最大的社会成功的功能分化出来。确实，作为一种普遍的规律，一个人通常总是完全与那种最宠爱的因而也是获得最大发展的功能相同一。这就出现了各种不同的心理类型（参见该条）。作为这种片面发展的结果，一种或更多的功能必然在发展中遗留下来。这些功能或许可以在心理学而并非心理病理学

的意义上被恰当地称为劣势功能，因为这些延滞发展的功能绝不是病态的，而只是相较于优势的功能处于落后的状况。

虽然劣势功能作为一种现象或许可意识到，但它的真正意义仍然处于未被认识的状态。它像许多受到压抑或难以辨识的内容一样地活动，部分地是意识的部分地是无意识的，正如常所见到的那样，人们能从其外观上认识一个人，但并不知道他的真实内心。因此在正常情况下，劣势功能仍然可以意识到，至少可以意识到它的影响；但在心理病患者那里，它完全或部分地沉入了无意识。因为，一旦当欲力（参见该条）的分配极大地达到为优势功能所获取的程度，劣势功能就会经历一种退行的发展；它返回到古代的状态，变得与意识的优势功能无法相容。当一种功能在正常情况下从意识的陷入到无意识的时候，其特有的能量也同时过渡到无意识的。例如情感这种功能所具有的能量是天性赋予它的；它是一种组织完好的有生命的系统，无论何种情况下，其能量都不可能被完全剥夺。劣势功能也是如此：残留给它的能量进入了无意识，以一种反常的方式可以激活它，在相应于古代化的功能的水平上，导致幻想（参见该条）的产生。要想借助分析把劣势功能从无意识中释放出来，就必须让现在已经被激活的这些无意识幻想的构成浮现于表面。倘若这些幻想获得意识上的实现，就会把劣势功能也带入意识的层面，使其具有进一步发展的可能性。

31.本能（instinct）

无论在本书中还是其他地方，当我谈及本能时，我意指该词被普遍理解的意义，即一种朝向某些活动的冲动。冲动可能来自于外在的或内在的刺激，这种刺激从心理上触发了本能的机制，或者来自于超出心理因果律（psychic causality）范围的器官的根源。每一种心理现象都是本能的，它们并非产生于意志上的原因，而是产生于动力性的冲动，不管这种冲动直接根植于器官，因而具有超心理的源头，还

是来自意志目的影响下所释放的能量——在后一种情况下，必须有一个条件，那就是最终的结果超越了意志所预料的影响。在我看来，所有那些其能量不受意识控制的心理过程都是本能的。因而感情（参见该条）既属于本能过程，又属于情感（参见该条）过程。在正常情况下原本作为意志（参见该条）功能的心理过程——因而它完全处于意识的控制下，在反常情况下当其获得无意识的能量时可能变成本能的过程。这种现象出现在对不相容的内容的压抑严格限制了意识的活动范围的地方，或者出现在疲劳、醉酒或一般的脑部病变所导致的精神层面降低（雅内语）的地方——换句话来说，出现在那些具有最强有力的情感色调的过程不再或仍然尚未受到意识控制的地方。那些曾经是意识的但现在已经变成自动的的过程，我将它们归入自动的过程而不是归入本能的过程。从正常的眼光来看，它们的行为并不像本能那样，因为在一般状况下，它们从不显示为冲动。只有当获得一种它们所陌生的能量时才显示为冲动。

32.理智、理性（intellect）我把理智称之为定向的思维（directed thinking）（参见该条）。

33.内向投射（introjection）

该词为阿芬那留斯（Avenarius）[1184]所引入，用来与投射（projection）相对应。阿芬那留斯所意指的某种主观的内容被驱入了客体同样也可恰当地用投射一词来表达，因此适应于这一过程的投射一词也得以很好地保留下来了。现在，弗伦克兹（Ferenczi）把内向投射定义为“投射”的对立概念，即把客体摄入（indrawing）到主体的兴趣范围中去，而“投射”却指把主观内容驱入到客体中。“妄想狂者将他变得讨厌的情绪从他的自我中排除出去，而神经病患者则擅自尽其自我的需要摄取外部世界的某一部分，并把这一部分变成无

意识幻想的对象。”[1185]前一种机制是投射，后者则是内向投射。内向投射是一种“淡化过程”（diluting process），一种“兴趣范围的扩展”。在弗伦克兹看来，这是一种正常的过程。

从心理学上来说，内向投射是同化（参见该条）的过程，而投射则是异化（参见该条）的过程。内向投射使客体同化与主体，而投射则通过将主观内容驱入客体（参见“投射”条）而使客体异化于主体。内向投射是一种外倾（参见该条）的过程，因为对客体的同化要求移情（参见该条），要求客体所具有的能量的投入。可以将被动的内向投射与主动的内向投射区分开来：在治疗心理症患者时所出现的移转作用（transference）的现象属于前一范畴，一般来说，所有客体对主体具有一种强有力的影响的情形都属于这一范畴；而作为一种适应过程的移情则属于后一范畴。

34.内倾（introversion）

内倾意味着欲力（参见该条）的内向-流动，它表现了一种主体对客体的否定性关系。兴趣不是朝向客体运动，而是从客体退回到主体。每一个持内倾态度的人都按照这样的方式思考、感觉和行动，该方式清楚地显示出主体是动机形成的主要因素，而客体仅仅获得了次要的价值。内倾可能是理智的或情绪的，就正像它可能具有感觉（参见该条）或直觉（参见该条）的特征一样。当主体自愿把自己与客体隔离开来时，内倾便是主动的，而当主体无法使从客体流回的欲力再回复到客体时，它就是被动的了。内倾一旦形成习惯，我们则称其为内倾型（参见该条）。

35.直觉（intuition，拉丁语，源于intueri，观看或洞视）

根据我的观点，直觉是一种基本的心理功能（参见该条）。它是以一种无意识的方式传达知觉的功能。无论外在对象、内在对象还是它们两者的联系，所有这一切都能成为这种知觉的焦点。直觉具有这样的特殊本质：它既非感官知觉，也非情感，更不是理智的推论，尽管它也可能出现在这些形式的任何一种中。在直觉中，某种内容本身都会作为整体而完全呈现出来，但我们却无法解释或发现这种内容是如何获致的。直觉是一种本能的领悟，而不管其内容是什么。像感觉（参见该条）一样，它是一种非理性的（参见该条）知觉功能。类似于感觉，直觉的内容具有“被给定”的特征，与思维和情感“衍生的”或“产生的”特征形成对照。直觉的知识具有一种内在的确定性和内在的确信性，它们使斯宾诺莎（以及柏格森）将直觉的知识（scientia intuitiva）确认为最高的认识形式。直觉与感觉都具有这种性质，而感觉的确定性建立在身体的基础上。直觉的确定性同样依赖于一种特定的心理“警觉”（alertness）状态，只不过主体并没有意识到这种状态的根源罢了。

直觉可能是主观的也可能是客观的：前者是对植根于主体的无意识心理材料的知觉；后者则是对另一些材料的知觉，这些材料依赖于对客体的阈下知觉，依赖于客体所引发的情感与思维。根据感觉参与的程度，我们也可把直觉具体的形式与抽象的形式区分开来。具体的直觉所传达的知觉与事物的具体性相关，而抽象的直觉则传达对于观念性联系的知觉。具体直觉是一种反应的过程，因为它直接对既定的事实作出回应；而抽象的直觉则像抽象的感觉一样，它需要某种定向的因素、需要一种意志的行为或目标。

类似于感觉，直觉具有婴儿期心理和原初心理的典型特征。它通过传达对神话意象——即观念（参见该条）的前身——的知觉，在婴儿期的强有力的感官印象与原初心理之间做出平衡。直觉对感觉保持一种补偿的关系，并且像感觉一样，它是思维与情感赖以发展为理性

功能的母体。虽然直觉是一种非理性的功能，但是许多直觉事后都可以被分解开来，置放到它们的组成要素和它们的起源中去，因此它们就与理性法则协调一致了。

所有其一般态度（参见该条）定向于直觉的人都属于直觉型（参见“类型”条）。[1186]根据直觉是向内定向于内在幻觉还是向外定向于行动和成就，就可以将内倾直觉与外倾直觉区分开来。在反常情况下，直觉在很大程度上与集体无意识（参见该条）的内容相混合，并为其所决定，这使直觉型显得极为非理性，令人困惑不解。

36非理性（irrational）

我使用这个词并非指某种与理性相对立的东西，而是指超出理性之外的东西，并非以理性为基础的东西。基本的事实属于这个范畴，例如地球上有月亮，氯是一种元素，水的最大密度在摄氏4度，等等。偶发事件也是非理性的，尽管可能在事件之后证明是符合理性因果律的。[1187]

非理性是这样一种存在因素，虽然它可能被日益精致化的理性阐释一步一步地挤压出我们的视线，但它最终使这种阐释变得如此复杂，以致超出了我们的理解的能力，因而在整个世界可能被理性法则所囊括之前，其实理性思维的局限就早已暴露无遗了。要对一个实际存在的客体（并非纯粹假设的客体）作出完全符合理性的解释是一种乌托邦式的理想。只有被假设的客体才能在理性的基础上得到完满的解释，因为它并不具有任何超出被理性思维所设定的东西。经验科学也同样设定了囿限于理性范围内的客体，因为通过对偶发事件的刻意排除，它并不会从整体上来思考实际的客体，而只能思考被挑选出来的适应于理性观察的客体的某一部分。

在这个意义上，思维（参见该条）是一种定向的功能，情感（参见该条）也是这样。当这些功能并不涉及到对客体的理性选择，或并不涉及到客体的性质及其相互联系，而只是涉及到对实际客体所并不缺乏的偶发性的知觉时，它们就立刻丧失了它们定向的功用，由此也就丧失了它们的某些理性特征，因为它们接受了偶发性。它们开始成为非理性的了。某种定向于对偶发性事件的知觉的思维或情感——因而它们是非理性的——不是直觉的就是感觉的。直觉（参见该条）和感觉（参见该条）是在对事件之流的绝对知觉中实现其功效的心理功能，所以凭借它们的本性，它们能对每一种可能的偶发事件作出反应，与绝对的偶然性协调一致，因而也必然丧失了所有的理性定向。因此，我称它们为非理性的功能，与思维和情感相对置，因为后者只有在它们完全与理性法则符合一致时才能实现其功效。

虽然非理性从不能成为科学的对象，但是对于实用心理学来说，正确评价非理性的因素却是极为重要的。实用心理学提出了许多理性所完全无法解决的问题，而只能由非理性来解决，只能走上一条与理性法则相反的道路。期望或者绝对相信必然存在一种能够解决所有冲突的理性的方法，对于寻求具有非理性性质的解决之道来说，是一个难以逾越的障碍。

37.欲力（libido）

在我看来，欲力意指心理能量。[1188]心理能量是心理过程的强度，它的心理价值。这并不是指价值的分配，无论是其道德的价值、审美的价值还是理智的价值；心理价值已经隐含在其决定性的力量中，以特定的心理效用表现出来。我从未把欲力理解为一种心理力（force），而许多批评家正是因为这种误解才步入歧途的。我也没有把能量的概念实体化，而只是用它来表示一种强度或价值。至于是否存在一种特定的心理力这个问题，则与欲力的概念完全无关。我常常

不加区别地使用欲力与“能量”的概念。至于我称心理能量为欲力的理由已在本书脚注所引用的著作中充分地解释过了。

38.客观层面（objective level）

当我从客观层面上来论及对梦或幻想的解释时，我的意思是说，出现在梦或幻想中的人或情境可以从客观上归属于现实的人或真实的情境。与之相对的解释可以从主观层面（参见该条）上作出，在那里，人和情境完全被归结为主观的因素。弗洛伊德对梦的解释几乎完全建立在客观层面上，因为梦的愿望可归结为现实的对象，或归结为性的过程，它们都完全落入了生理学的、超心理学的势力范围。

39.定向（orientation）

这个概念被用来表达支配态度（参见该条）的一般原则。每种态度都定向于某个观点，而无论这个观点是否是意识的。权力态度（参见“权利-情结”条）定向于自我（参见该条）权力，以自身的力量来抵御不利的影响和环境。思维的态度定向于作为其至高律令的逻辑原则；感觉的态度则定向于对既定的事实的感官知觉。

40.神秘参与（participation mystique）

这个概念源于列维-布留尔。[1189]它意指某种与客体的特殊的心理联系，在那里，主体不能清楚地把自己同客体区分开来，他通过一种相当于与客体部分同一（参见该条）的直接联系而与客体捆绑在一起。这种同一导源于主客体先天的合一。神秘参与是这种原初状况的残留物。它并不适应于全部的主-客体关系，而仅仅适用于某些在那里出现有这种特殊的关系的情形。在原初人中，这种现象最容易看到，

尽管在文明人这里也并不少见，只是其影响范围或强度有所不同罢了。在文明人中它通常发生在人与人之间，而极少发生在人与物之间。在前种状况中，它是所谓的移转作用的关系，其中对象（一般而论）获得了某种作用于主体的魔力般的——即绝对的——影响。在后种情形下，它的影响同样强大，只不过其对象是物罢了，要不然就是一种对物或物的观念的认同作用。

41.人格面具（persona）：参见“灵魂”条。

42.权力情结（power-complex）

我偶尔用这个概念来意指观念的整个情结，其全部奋斗都在于使所有其他的影响屈从于自我（参见该条），而全然没有看到这些影响在民众和客观环境中所具有的根源，也没有看到它们根植于主体自身的冲动、思维和情感。

43.投射（projection）

投射意味着主观内容驱入客体中；它与内向投射（参见该条）相对。因此，投射是一个异化（参见“同化”条）的过程，在这里，主观内容变得与主体疏离，或者可以说被具体化到客体中去了。主体通过将某些痛苦的不相容的内容投射出去而摆脱了它们，主体也投射那些具有正面价值的内容，由于这种或那种原因——例如自卑——这些内容难以为主体所接受的。投射产生于主体与客体的原初同一（参照该条），但是，只有当解除与客体同一的需求已经出现时，才能恰当地称其为投射。当同一变成一种扰乱的因素，亦即当被投射的内容的欠缺成为适应过程的阻碍，将进入主体的内容撤回成为当务之急时，这种需求就出现了。这时，先前的部分同一获得了投射的特征。因

此，投射一词意指一种同一状态，该状态已变得引人注目，成为了一种批判的对象，无论它是主体的自我批评，还是别人的客观批评。

我们可以区分消极的与积极的投射。前者是所有病态的和许多正常投射的惯常形式；它是无目的的，纯粹自主地出现。后者是移情（参见该条）活动的一种主要构成成分。从总体上看，移情是内向投射的过程，因为它把客体带入与主体的密切联系中。为了建立这种联系，主体把某种内容——例如一种情感——从他自身分离出去；投入客体中，由此而使客体变得生气勃勃，以这种方式将客体吸入主体的范围。然而，投射的积极形式也是一种判断的行为，其目的在于将主体与客体分离开来。在这里，主观判断作为一种有效陈述从主体中分离出来，移入客体之中；由此，主体把自己与客体区分开来了。因此，投射是一种内倾（参见该条）过程，因为不同于内向投射，它并没有走向摄取和同化，而是走向了主体与客体的区分和分离。因而它在偏执妄想狂患者身上扮演了最主要的角色，通常以主体彻底的孤立而告终。

43a.心灵（psyche）：参见“灵魂”条

44.理性的（rational）

理性的就是符合情理的，即与理性相一致。我把理性理解为一种态度，其原则在于使思维、情感和行为与客观价值相符合。客观价值一方面建立在外在事实日常经验的基础上，另一方面则建基于内在心理事实的日常经验。然而，如果这些经验是主体“评价”为有价值的，那么它们并不能代表客观的“价值”，因为这已经是一种理性的活动了。使我们有权力宣称客观价值具有最终的有效性的理性态度并不是单个主体的创造，而是整个人类历史的产物。

大多数客观价值——以及理性本身——乃是历代传承下来的根基稳固的观念集丛。无数代人辛勤劳作所努力组织起来的这些观念集丛，其必要性正与以下情形相一致：生命机体必须对环境中所通常不断发生的状况作出反应，用相应的功能情结来面对这些状况，例如像眼睛，它是如此完美地与光的性质相对应。如果生命机体适应于一般环境影响的反应不是它赖以存在的必要条件的话——这是叔本华所已经表达的观点，那么我们就可以因此而谈论所谓先天存在的、形而上学的、普遍性的“理性”了。由此可见，人类理性并非别的什么，不过是人对一般环境的适应所作的表达，它逐渐积淀于稳固建立起来的观念集丛中，构成我们的客观价值。所以，理性律是这样的规律，它指称并统辖那些普遍认为“正确的”的东西，即已经适应的态度（参见该条）。一切与这些规律相符合的便是“理性的”，一切与此相冲突的便是非理性的（参见该条）。

思维与情感是理性功能，因为它们受到反思的决定性影响。当它们极尽可能地与理性律相符合时，它们运作得最完美。而感觉和直觉则是非理性的功能，它们的目的是纯粹的知觉；为了获得对整个事件过程最完美的知觉，它们不得不尽可能地排除理性（因为理性以排除超出理智之外的一切为先决条件）。

45.还原（reductive）

还原意指“返回”，我用这个术语表示这样一种心理解释的方法，即不是把无意识的产品看作一种象征，而是从症状学上将之视为一种潜在过程的符号或征兆。因此，还原的方法是将无意识的产品回溯到其元素，无论它们是对实际发生的事件的回忆，还是一些基本的心理过程。还原的方法是向后定向的，与建构的（参见该条）方法恰成对照，无论在纯粹历史的意义上还是在比喻的意义上，都在于将复杂的、已经分化的因素回溯到某种更普遍和更基本的东西上去。弗洛

伊德和阿德勒的方法都是还原的，因为在他们两者中都存在一种对愿望或追求的基本过程的还原，最终，这些愿望和追求都具有婴儿期的或生理性质的特征。因此，无意识产品必然被认为具有一种非确切的表达方式的特征，而“象征”一词也不真正适合表达这一特征。还原法对无意识产品的真正含义有着拆解的作用，因为它不是追溯到其历史的前在物，从而使其意义荡然无存，就是根据其从此所生的同样的基本过程将它们重新组合起来。

46.自身（self）[1190]

作为一个经验的概念，自身意指“一个人心理现象的全部范围”。它表达了作为整体的人格的统一性。但是，就整体人格由于其无意识的组成成分它只能部分地是意识的而言，自身的概念也仅仅部分地可能是经验的，而其他方面却是预设的。换句话来说，它包涵可以经验到的和无法经验到的（或仍然未经验到的）。它所具有的这些性质是众多的科学概念所普遍具有的，它们的命名远比观念之类概念流行。就由意识和无意识所构成的心理整体是一种预设而言，它即是一个超验的概念，因为它预设了经验基础之上的无意识因素的存在，因而具有统一体的特征，它只能得到部分地描述，而其他的部分仍然呈现出未知的、不可计量的特点。

正像在实践中我们总是遇到意识现象和无意识现象一样，作为心理整体的自身也具有意识方面与无意识方面。从经验上来看，自身以诸如国王、英雄、先知、拯救者等“超常人格”（见“自我”条）的形象出现在梦、神话和民间故事中，也以诸如圆环、方形物、方形圆（quadratura circuli）、十字等整体象征的形式出现。当它体现了一种复杂的对立（complexio oppositorum）和一种对立的统一时，它也能显现为二元对立的统一，出现在诸如阳与阴相互作用的道、敌对的兄弟、英雄与他的对手（主要敌人、龙）、浮士德与靡菲斯特等形

式中。因此在经验上，自身表现为明与暗的交替，尽管是作为对立双方统一于其中的整体和统一体来领会的。既然这样一个概念是难以表现的——无事实根据的第三者（tertium non datur），那么，它也因此而是超验的。从逻辑思考上来看，它或许是一种空虚的沉思，倘若看不到它意味着统一的象征——通常从经验上才能看到——这一事实的话。

自身并不是一个哲学观念，因为它无法论证其自身的存在，即无法使自身实体化。从理性的观点来看，它只是一个正在运作的假设。另一方面，它经验性的象征通常具有明显的超自然性，即一种先天的情绪价值，如在曼陀罗[1191]中那样，“神是一个圆环……”[1192]还有毕达哥拉斯的四轮花（tetraktys）[1193]以及四位一体[1194]，等等。因此它被证明是一个原型观念（参见“观念”“意象”条），以某种形式明显与其他观念相区别，在此形式中，它占据了与其内容和超自然的意义相适应的核心位置。

47.感觉（sensation）

根据我的观点，感觉是基本心理功能之一（参见该条），冯特也把感觉视为基本的心理现象。[1195]感觉是把对身体的刺激传达于知觉的心理功能。因此它与知觉相等同。必须把感觉与情感（feeling）严格区分开来，因为后者是一种完全不同的过程，尽管它可能作为“情感-色调”与感觉相联系。感觉不仅与外部刺激有关，而且也与内部刺激有关，即与内在器官感受过程中的变化有关。

因此，感觉主要是感官的知觉——知觉通过感觉器官和“体感”[（body-senses），如肌肉运动知觉（kinaesthetic），血管舒缩感（vasomotor sensation），等等]来传达。一方面，它是观念作用的一个要素，因为它把知觉到的外在客体的意象传达给心灵；另一方

面，它是一种情感的要素，因为通过对身体变化的知觉，它把感情（affect，参见该条）的特征赋予情感。由于感觉把身体变化传达给意识，它也表现了生理上的冲动。但它并不等同于生理冲动，仅仅只是一种知觉的功能。

必须将感官上的或具体的（参见该条）感觉与抽象的（参见该条）感觉区分开来。前者包括所有以上提到的感觉的形式，而后者则指一种从其他心理因素中抽象出来的或分离出来的感觉。具体感觉从不能以“纯粹的”形式出现，而总是与观念、情感和思维混合在一起。抽象的感觉是某种已经分化出来的知觉方式，就其按照它自己的原则，使自己从所有与被知觉到的客体的不同要素的混合中分离出来，从所有思维和情感的混合中分离出来，从而达到超出于具体感觉的某种纯粹程度而言，它可以称之为“审美的”。例如，对一朵花的具体感觉不仅传达了对花本身的知觉，而且传达了关于花的茎、叶、产地等的知觉。它也直接混合着看见花时所激起的喜爱或厌恶的情感，同时混合着关于花的气味知觉，以及所引起的花的生物学分类的想法，等等。但是，抽象感觉却直接挑选出花的最为突出的感官属性——例如它光彩夺目的红色——使其成为唯一的或至少是主要的意识内容，完全与所有其他的混合因素分离开来了。抽象感觉主要存在于艺术家中。像所有的抽象作用一样，它是功能分化（参见该条）的产物，并不存在任何原初的东西。功能的原初形式总是具体的，即相互混合的（参见“古代式”与“具体化”两条）。具体的感觉是一种反应的现象，而抽象的感觉则像所有的抽象作用一样，总是与意志（参见该条），即一种定向感相联系。定向于抽象感觉的意志乃是审美感觉态度的表现及运用。

感觉在儿童和原初人那里获得了极有力的发展，因为他们都是感觉胜于思维和情感的，虽然并不一定会胜过直觉（参见该条）。我把感觉看作有意识的知觉，把直觉看作无意识的知觉。在我看来，感觉

与直觉表现着对立的两方面，或两种互相补偿的功能，就像思维与情感一样。思维与情感作为独立的功能，从个体发生和种系发生上来看，都是从感觉发展而来的（当然，也同样地从作为感觉的必然对应物的直觉发展而来）。一个其全部态度（参见该条）定向于感觉的人属于感觉型（参见该条）。

既然感觉是一种基本现象，那么它就是先天给定的，不同于思维和情感，它并不服从于理性规律。因此我称其为非理性（参照该条）的功能，尽管理性努力把大部分感觉同化于理性系统中。正常的感觉是均衡的，即它们大致与身体刺激的强度相对应。病态的感觉则丧失了均衡，不是反常的微弱就是反常的强大。在前种状况中，它们受到抑制，在后种状况中，它们则被夸大。抑制是因为另一功能占据优势地位；夸大则是因为与其他功能不正常地相混合的结果，例如与未分化的思维或情感的混合。只要那种与感觉相混合的功能按照自己的要求得到了分化，感觉的夸大就中止了。心理症心理学（The Psychology of the neuroses）提供了一些这方面极具启发性的例证，因为我们常常发现一种强烈的对其他功能的性欲化（sexualization，弗洛伊德语），也就是这些功能与性的感觉混合在一起。

48.灵魂（soul）

在我对无意识结构的研究中，我不得不对灵魂（soul, personality, persona, anima）与心理（psyche）两者作出概念上的区分。我把心理理解为所有心理过程、意识和无意识的总和。而把灵魂理解为一种能被恰当地描述为“人格”的得到明确界定的功能集丛。为了更清楚地表达我的意思，我必须引进某些更确切的观点，尤其是梦游症、双重意识（double consciousness）和人格分裂等现

象，对这些现象的研究应主要归功于法国学派，[1196]这些研究使我们认识到在同一个体中存在多重人格的可能性。

[作为功能情绪或“人格”的灵魂]

很显然，这种多重人格从不可能出现在正常个体中。但是，像以上提及的现象所表明的，人格分裂的可能性是必然存在的，至少潜藏在正常个体中。事实上，任何稍微细心的心理观察者就可不太困难地证明，正常个体中具有性格分裂的痕迹。我们只要非常仔细地在不同的环境中观察某人，就会发现从一种环境到另一种环境的变化对他的人格所产生的明显变异，在每一种场合都会浮现出一种与先前场合截然不同的且轮廓鲜明的性格。“在外面是天使而在家里是魔鬼”这句谚语正是来自日常经验的对人格分裂现象的概括表现。特定的环境要求特定的态度（参见该条）。这种态度持续的时间越长，越需要频繁地出现，它就越是成为习惯性的态度。有教养阶层的大多数人都不得不活动于两种完全不同的环境——家庭的圈子与事业的世界。这两种截然不同的环境要求两种截然不同的态度，根据自我与当时态度的认同作用（参见该条）所达到的程度，产生出性格的双重性。由于社会的限制和要求，社会性格一方面定向于社会的期待和社会的需要，另一方面定向于个人的社会目标和抱负。通常，因为便利和舒适的缘故，家庭性格为感情的需要和闲散的追求所铸造；而在公共场合活动的人则完全是精力充沛的、大胆的、顽强的、意志坚定的，当那些铁石心肠的人在家中处于天伦之乐的气氛中时，就变得脾气温和、随和甚至软弱。那么，他们真实的性格究竟是哪一种？其真正的人格又是什么？这个问题常常是难以回答的。

这些思考表明，即使在正常个体中，性格-分裂绝不是没有可能的。因此，我们完全有理由将人格分裂视为一个正常心理学的问题。在我看来，以上问题的答案在于，这种人并不具有真正的性格：他并

非个体的（参见该条），而是属于集体性的（参见该条），不过成为环境和普遍期望的玩物罢了。如果他是个体的，他就只会有同一种性格，而不管其态度怎样变化。他绝不会与当下的态度苟同，既不会也不可能阻碍他在种种不同的状况中将自己的个性表达出来。自然，像所有生命物的存在一样，他是个体的，但这只是一种无意识的存在。由于他或多或少地与当下态度处于同一中，他对他人隐藏了他的真实性格甚至欺骗了自己。他戴上了一个面具，并且知道这个面具与他的意识意图保持一致，同时，该面具也与社会的要求相契合，顺应了社会的舆论，使他的动机一个接一个地获得成功。

[作为人格面具的灵魂]

这个面具，即这种特别（ad hoc）采纳的态度，我称为人格面具（persona）[1197]，这一指称源自古代演员所戴的面具。与这种面具相一致的人我称为“人格的”，与“个体的”相对。

上面提及的两种态度体现了两种集体人格，它们能被简要地概括为“人格面具”。我已经暗示，真正的个性与这两种人格截然不同。因此，人格面具是由于适应或个人便利的原因而存在的一种功能情结，它绝不与个性相等同。人格面具唯独涉及与客体的关系。必须把个体与外在客体的关系同其与主体的关系截然区分开来。所谓“主体”，我意指所有那些在我们内在之中流动着的模糊而幽暗的心绪搏动、情感、思维与感觉，它们并非源自任何可被证明的对客体的意识性经验，而是像一股骚乱的、令人感到压抑的，或有时又是有益的力量，从黑暗的内心深处，从意识的背后和底层迸涌出来，正是这些东西的总和，构成我们对无意识生命的知觉。被我理解为“内在客体”的主体即是无意识。正如存在一种对于外在客体的关系，即一种外在的态度一样，也存在着一种对于内在客体的关系，即一种内在的态度。十分明显，由于其极为私密而又难以接近的原因，这种内在态度

远比外在态度难以辨识，因为外在态度通常立刻能被每一个人知觉到。但是，在我看来，要系统地阐释内在态度的概念似乎并非没有可能。所有这些称为偶然的抑制、奇想、情绪、模糊的情感和支离破碎的幻想之类的东西，在不时地骚扰与扰乱我们的注意力和心灵的平静，即使最正常的人也是如此，它们被合理地解释为属于身体上的或诸如此类的原因，通常，它们的起源并非理性所有意识地描述的那些原因，而是源于对无意识过程的知觉。梦自然可归于这些现象之中，像我们所知道的，梦往往被追溯到诸如消化不良、仰卧等外在的和表面的原因，尽管这些解释事实上从来就经不起深入的批评。在这些情形下，个体的态度绝对是多种多样的。某人或许不会允许自己极轻微地被内在的过程所干扰——他可能完全不去理睬它们；而另一个人却恰恰完全听从它们的摆布——一旦当他苏醒过来，某种幻想或令人讨厌的情感就会破坏他整天的情绪；他头脑中会满是模糊的不愉快的感觉，使他想起某种隐秘的病痛，一个梦会使他充满阴郁的预感，尽管他平时并不迷信。再就其他人而言，他们只是短暂地受到这些无意识的骚扰，或者仅仅短暂地接触到无意识的某些方面。对某人来说，它们从来就没有作为任何值得思考的东西在意识中出现过；而对另一个人来说，它们却是令他整日郁闷困惑的原因。某人将它们视为生理性的，另一个人则把它们归于他邻居的行为；第三个人则在其中找到了宗教的启示。

这些对待无意识骚扰的截然不同的方式就正像对待外在对象的态度一样成为了习惯。因此，内在的态度正如外在的态度一样，恰与某种特定的功能情结相关联。似乎可以说，那些完全忽视他们的内在心理过程的人并不缺少一种典型的内在态度，就正像那些一直忽视外在对象和事件现实性的人并不缺少一种典型的外在态度一样。在所有后者的情形中——这绝对地是普遍性的——人格面具具有与外在世界缺少联系的特征，有时甚至对此熟视无睹，仅仅在命运无情的打击下才会有所眷顾。往往正是这些有着严厉的人格面具的人，在态度上极其

容易受无意识过程的感染和影响。尽管他们外表上是坚定的和难以接近的，但是只要一触及到他们的内心世界，就可以知道他们是软弱的和缺乏定见的。因此，他们的内在态度正与一种人格相应，而这一人格却与其外在人格截然对立。例如，我认识一个人，他盲目地毫不留情地毁灭了他最亲近的人的所有幸福，他只要欣赏到车窗外所瞥见的森林美景就会立刻中断重要的商务旅程。这类事例无疑为每个人所熟悉，我就无须再举更多的例子了。

[作为阿尼玛（anima）的灵魂]

因此，我们完全有理由来讨论一种内在的人格，就正像我们根据日常经验可以合理地讨论一种外在的人格一样。内在人格是与某人的内在心理过程相联系的行为方式；它是转向无意识的内在态度或性格面貌。我称外在的态度或外在面貌为人格面具，而将内在的态度或内在面貌称为阿尼玛[1198]。1一种态度一旦达到成为习惯的程度，它便与功能情结牢固地连接在一起，自我就可能或多或少地与这种功能情结相等同了。日常语言对此做了生动的表达：当一个人对某些情境具有一种习惯性的态度，具有一种习惯性的处事方式时，当他这样或那样去做时，我们会说他完全成了另一个人。这是习惯性态度所体现的功能情结自主性的实际证明：就好像另一人格占有了这个个体，好像“另一种精神注进了他的血液”。经常被认为只有外在的态度才具有的自主性也同样为内在态度或阿尼玛（灵魂）所具有。教育事业最困难的任务之一就是改变外在态度或人格面具，而要改变阿尼玛（灵魂）与改变人格面具一样地困难，因为它的结构也像人格面具的结构一样焊接得十分紧密。正如人格面具似乎常常是构成一个人全部性格的统一体，甚至作为他终生无法改变的伴随物一样，阿尼玛（灵魂）也同样是一个带有他全部性格的明晰确定的统一体，通常是自主的和无法改变的。因此它非常易于得到刻画和描述。

关于阿尼玛（灵魂）的特征，我的经验证实了一种规律的存在，它与人格面具的特征基本上是互补性的。阿尼玛（灵魂）总是包含意识态度所缺乏的人性共有的品质。为恶梦、阴暗的预感和内心的恐怖所折磨的暴君便是典型的例子。他外表冷酷、苛刻和不可接近，但其内心深处，他捕风捉影疑神疑鬼，完全被一些幻觉所摆布，就好像一个耳根最软又最容易被左右的人一样。这样，他的阿尼玛（灵魂）就包含了所有那些他的人格面具所缺失的易受暗示影响的人的品质。倘若其人格面具是理性的，那么其阿尼玛（灵魂）就相当确定地是感情用事的。阿尼玛的这种互补特征也影响到其性别特征，我已毋庸置疑地证明了这一点。一个娇滴滴的女人却有一个男子气的灵魂，一个英俊的男人反倒有一个女子气的内心。这种矛盾可归于这样的事实，一个男人并非全部气质都是男性化的，而是也具有某种女性特征。他的外在态度越男性化，他的女性特征就越容易被涂抹掉；取而代之的是，它们只能出现在他的无意识中了。这就能说明为什么那么男子气的男人竟如此地易于导致性格软弱；他们对于无意识的态度有一种女性的柔弱和多愁善感。相反，常有这样的情形，一个典型的女性，在她的内心生活中，却有极其倔强、执拗和刚愎的性格；这些性格所具有的强烈程度往往只出现在男人的外在态度中。这些是男性的特征，由于为女性的外在态度所排斥而不得不变成了她的灵魂的品质。

因此，如果我们谈到男性的阿尼玛，就必然要谈到女性的阿尼姆斯（animus），假如我们想要给女性的灵魂一个正确的名称的话。逻辑和客观性通常在男性的外在态度中占据优势，至少被当作一种理想，而在女性那里则是情感占据优势。但在灵魂中这种关系恰恰相反：从内在方面来看，男子是感觉的，而女性却是思考的了。因此，男性很容易陷于完全绝望，而女性却总是能找到安慰和希望；所以，男性比女性更容易自行了断生命。然而，不管一个女人将会怎样卑躬屈膝地沦为社会环境的牺牲品，比如卖淫，男人也可能同样地以酒精中毒和其他恶行的方式沦为无意识冲动的牺牲品。

就其共同的人性而言，阿尼玛的特征可以从人格面具的特征推断出来。所有在正常情况下应该出现在外部态度中然而在那里又明显找不到的东西，总是能在内部态度中找到。这是一条基本的规律，我的经验反复证明了这一点。但是，至于阿尼玛的个人品质，则完全无法从这一方式推演出来。我们仅仅能够确定，当一个人与他的人格面具相等同时，他的个人品质将与他的阿尼玛相联系。这种联系通常出现在梦中，表现为精神受孕的象征，该象征可追溯到英雄诞生的原初意象（参见该条）。如此降生的孩童即意指个性，虽然它已出现，但仍然不是有意识的。正如作为适应环境的工具的人格面具强有力地受到环境的影响一样，阿尼玛也同样为无意识及其本性所铸造。在原初环境中，人格面具必然呈现出原初的特征，而阿尼玛也就同样具有了无意识的古代式（参见该条）特征，并且带有其象征的、预示的特性。因此，其内在态度“孕育的”（pregnant）和“创造性的”品质就产生了。

与人格面具的同一（参见该条）将自发地导致与阿尼玛的无意识的同一，因为，当自我没有与人格面具相区分时，它不可能意识到与无意识过程的联系。因此，它本身就是这些过程，与它们完全同一。任何其本身即就是他的外在角色的人将确切无疑地屈从于他的内在过程；他将通过绝对的内在需要去挫败他的外在角色，或者借助对立形态（参见该条）的过程使其陷于荒谬的境地。他可能不再依循他的个人道路，他的生命走入了一个接一个的死结。此外，他的阿尼玛（灵魂）不可避免地被投射到一个现实的对象中，陷入一种对此对象近乎完全依赖的关系。从此对象所产生出来的每一个反应，对主体都有一种直接的、使之内在衰弱的影响力。悲剧情结通常即是以这种方式（参见“灵魂-意象”条）形成的。

49.灵魂-意象[（soul-image），阿尼玛/阿尼姆斯（Anima/Animus）]

灵魂-意象在那些无意识所产生的意象中是一种特殊的意象（参见该条）。正像人格面具或外在态度在梦中由某些人的意象所体现一样，这些人以特别显著的形式拥有人格面具的外在性质，同样地，一个人的灵魂即阿尼玛或内部态度也在无意识中由某些具有相应性质的人所体现。这些意象被称为“灵魂-意象”。有时这些意象完全不为我们所知，或者是神话的人物。就男人来说，阿尼玛通常被无意识人格化为一个女性；而对女人来说，其阿尼姆斯则常被人格化为一位男性。在所有个性（参见该条）都是无意识的因而与灵魂相联系的情况下，灵魂-意象就具有了同一性别的特征。在所有存在与人格面具相同一（参见该条）并且灵魂因此是无意识的情况下，灵魂-意象就转变成了真实的人。这个人是强烈的爱或同等强烈的恨（或恐惧）的对象。该人的影响力是直接地、绝对强迫性的，因为它总是唤起人们感情上的反应。这种感情（参见该条）源于这样一个事实，真正有意识地适应代表灵魂-意象的那个人是不可能存在的。因为一种客观的关系无疑是不可能存在的，于是欲力受到了阻碍，只能以感情的爆发来宣泄。感情总是出现在适应失败的地方。有意识地去适应代表灵魂-意象的那个人之确实不可能，只是因为主体无法意识到他的灵魂。倘若他意识到了灵魂，他就同对象区别开来了，其对象的直接影响力就可能被消除了，因为对象的力量取决于灵魂-意象的投射（参见该条）。

对男人来说，由于他灵魂中的女性性质，女人是他的灵魂-意象最适合的真正负载者；而对女人来说，这位负载者将是男人。无论在什么地方，只要两性之间存在着一种充溢激情的近乎魔力的关系，就必然存在投射灵魂-意象的问题。既然这种关系是非常普遍的，那么正如常所见到的那样，灵魂就必然是无意识的——即是说，绝大多数人必然完全没有意识到他们与内在心理过程保持联系的方式。因为这种无

意识状态总是与对人格面具完全的认同联结在一起，使得这样的认同一再出现。事实确实如此，大多数人完全与他们的外在态度相等同，因而根本就没有意识到与他们的内在过程的联系。但相反的情形也可能发生，灵魂-意象并没有被投射，而是保留在主体内，这就会导致对灵魂的认同，因为主体深信他与自己内在过程的联系方式乃是他的真实性格。在这种情况下，作为无意识存在的人格面具将被投射在同一性别的人身上，这就为众多公开的或潜在的同性恋事例提供了基础，为许多男性中的父性-移情作用（father-transferences）或女性中的母性-移情作用（mother-transferences）事例提供了基础。在这些事例中，总是存在一种对外在现实有缺陷的适应和一种有缺陷的联系，因为对灵魂的认同作用产生出一种绝对定向于内在过程的知觉的态度，客体的决定性力量被剥夺了。

一旦灵魂-意象得到投射，就会出现一种系于客体的绝对的影响力。倘若它未被投射，一种相对不适应的状态就将得到发展，弗洛伊德将之描述为自恋（narcissism）。只要对于对象的行为与灵魂-意象保持一致，灵魂-意象的投射就将使某人对内部过程的过度专注得到缓和。于是主体突破他的人格面具取得了生存中的一定的位置，有了进一步发展的能力。然而，客体几乎很少能够迎合极不明确的灵魂-意象的要求，尽管有许多女性通过完全忽视她们自己的生活，而能长期成功地体现她们的丈夫的灵魂-意象。在这点上，生物性的女性本能帮助了她们。一个男人为了他的妻子也可能无意识地做同样的事情，虽然这会怂恿他去干那些无论好坏最终都将超出他的能力的事情。这里同样借助于生物性的男性本能的帮助。

如果灵魂-意象没有被投射，那么就会逐渐发展为一种完全病态的与无意识的联系。主体日益为无意识的内容所淹没，他与客体有缺陷的适应关系使他无力同化或以任何其他的方式使用这些无意识内容，这样主-客体之间的关系只能变得进一步的恶化。自然，这两种态度仅

仅代表了两种极端，而正常的态度位于两个极端之间。正常人的灵魂-意象并不具有特别明晰、纯粹或深刻的特征，而恰恰是相当模糊的。在那些有着和蔼而不具侵略性的人格面具的人身上，其灵魂-意象通常具有相当狠毒的特征。斯比特勒的《奥林匹斯之春》中那个陪伴着宙斯的恶魔般的女人就是一个最佳的文学例证。对一个理想主义的女人来说，堕落的男人常常是她灵魂-意象的承载者；因而这种“救赎的幻想”时刻萦绕在她心头。同样的事情也常发生在男人身上，这时，妓女就被笼罩了一个疾呼救助的灵魂的光环。

50.主观层面（subjective level）

当我从主观层面来论述对梦或幻想的解释时，我意指这些梦或幻想中出现的人物和情境，所涉及的是纯属主体自己心理的主观因素。众所周知，对于客体的心理意象绝不完全等同于客体——它们至多存在某种接近的相似性。它是感官知觉和统觉（参见该条）的产物，而知觉和统觉则是内在于心理和纯粹来自客体刺激的过程。虽然我们的感觉事件在很大程度上被认为与客体的性质相一致，但是我们的统觉则受到难以预测的主观影响的限制，这使得对客体的正确认识变得极其困难。况且，作为人类性格的这种复杂的心理因素仅仅给纯粹的感官知觉提供了很少的几个支点（points dappui）。对人类性格的认识还需要移情（参见该条）、反思和直觉。由于这种种复杂因素。我们的最后判断总是具有非常可疑的价值，所以在很大程度上，我们对人的对象（客体）所形成的意象必然受到主观条件的限制。因此，在实用心理学领域，我们最好能将一个人的意象或成像（imago）与他的现实存在严格区分开来。通常，成像更多地属于一种主观功能集丛的意象，而不是关于客体本身的意象。在对无意识产物的分析治疗中，最基本的要求是不能假设成像与客体相等同；最好把它看作一种与客体的主观关系的意象。这就是所谓主观层面的解释的意义。

从主观层面对无意识产物的解释，揭示了主观判断及主观倾向的存在，客体被当作这种判断和倾向的载体。所以，当一个客体-成像出现在无意识产物中时，它不能被当作现实客体的意象，而更多地类似于我们所讨论过的主观功能的集丛或情结（参见“灵魂”条）。主观层面的解释使我们不仅对梦而且对文学作品都获得了一种更宽广的视野，这样在文学作品中个性的人物便表现为作者心理中相对自主的功能情结的代表。

51.象征（symbol）

在我看来，象征的概念应该与符号（sign）的概念严格区开来分。象征的意义与符号的（semiotic）意义是完全不同的东西。在费雷罗（Ferrero）[1199]关于象征主义的著作中，他并没有从严格的意义上来讨论象征，而只是讨论了符号。例如，有一种在出卖一块土地时要交出一块草皮的旧风俗，这可以在该词模糊的意义上将其描绘为“象征的”，但实际上它纯粹具有符号的特征。这块草皮是一个符号或记号，代表整块土地。铁路官员佩戴的翼轮徽章并不是铁路的象征，而是用以区分铁路系统全体工作人员的符号。一个象征总是这样的预设，被选择的表达方式乃是对某一相对未知事实的最恰当的描述或阐释，这个事实仍然被认为存在着，或是假定它存在着。因此，当铁路官员的翼轮徽章被解释为象征时，这就无异是说这个人具有某种涉及到未知的系统的东西，除了用翼轮来表达外再也没有别的或更好的表达方式了。

任何把象征表达理解为一种对已知事物做类比的或缩略的意指的观点都只能是符号的。而把象征表达理解为对一个相对未知的事物做最恰当的阐释，因而难以对之作出更清晰更具特征的表达的观点是象征的。那种把象征表达理解为一种对已知事物的有意改写或使之变形的观点是比喻的（allegoric）。把十字架理解为一种圣爱（Divine

Love）的象征是符号的解释，因为“圣爱”描述了比十字架更好和更贴切地表达的事实，它可能包含许多其他的意义。相反，当其把十字架置放到超出于所有可能想象得到的解释之外，视为对仍然未知的难以理解的神秘事实或超验事实——即心理本质——的表达时，这种对十字架的解释就是象征的了，它最恰当地直接找到了体现在十字架中的意义。

就象征作为一种有生命力的东西来说，它是一种对某物无法用任何其他的或更好的方法来刻画的表现方式。只有当象征孕育着（pregnant with）意义时，它才是富于生命的。但是，一旦其意义被和盘托出（born out of it），一旦这样的表达形式被找到，它甚至比迄今为止可接受的象征能更好地系统地阐释那些寻求、期待或预见的东西，那么，象征就死去了，而仅仅具有历史的意义。我们或许仍然可以作为一种象征来谈论它，但那只是基于一种心照不宣的假设，即我们是在能穷尽它的意义的更好的表现形式尚未产生之前来谈论它的。圣保罗（St.Paul）和早期神秘思辨论者用以谈论十字架的方法表明，在他们看来，十字架仍然是一种有生命力的象征，它以无法超越的形式表达了难以表达的东西。对于任何秘教的（esoteric）解释来说，象征都是死去了的，因为秘教主义已经赋予了象征（至少表面上如此）一种更好的表达方式，于是象征纯粹成了一种约定俗成的用于联想符号，而这些联想在其他地方早已为人们所烂熟于心了。只有从显教（exoteric）的观点来看，象征才是有生命的。

一个代表已知事物的表达仍然只是符号而绝不是象征。所以，要想从已知的联想中创造出有生命力的、亦即孕育着意义的象征是完全不可能的。因为这样创造出来的东西绝不包含超出于放进去的东西。任何心理产物只要在当时是对一种仍然未知的或仅仅相对已知的事实的最具可能性的表达时，便可视之为一种象征，它规定着我们所接受的这种表达，代表着那些仅仅作为预测但仍未清晰意识到的东西。既

然所有科学理论都包含一种假设，因而是对某种基本上仍属未知的事物的预期性描述，那么科学理论便也是象征。更进一步说，每一种心理表述都是象征，倘若我们假设它所陈述或意指的东西更多于或超出了其本身，因而也超越了我们现有的知识的话。在任何存在着意识与事物的深层意义相协调的地方，这种假设就绝对是可能的。就这同一个意识而言，只有当它本身构想出一种能够准确陈述它所想要陈述的东西的表达形式——例如一个数学术语——时，那么这种假设才是不可能的。但是，对另一种意识来说，这种限制并不存在。它可以把这个数学术语当作一个适应于未知的心理事实的象征，数学术语并未有意地用来表达心理事实，而是将其隐含其中——因为心理事实显然不为构想出这个表述符号（数学术语）的人所知，因此它也不能成为任何意识所能运用的对象。

一个事物是否成为一种象征主要取决于进行观察的意识的态度（参见该条）；例如，取决于它是否并不仅仅把某一既定事实看作既定事实，而是也将之视为对某种未知事物的表达。因此完全可能的是，一个人创造了一个在他看来毫无象征意义的事实，而这个事实的象征意义在另一个人看来却是如此的深刻。相反的情形也可能出现。毫无疑问，存在一些这样的产品，它们的象征特征并不仅仅取决于从事观察的意识的态度，而且也会从它们对观察者所施加的象征性影响中自发地显示出来。这些产品被如此地构成，以致除了赋予它们的象征的意义之外，它们就别无任何的意义了。举一个浅显的事实，一个内有一只眼睛的三角形，它是如此的没有意义，以致对于观察者来说甚至都不可能将它视为一种纯粹偶然的胡乱涂鸦。但是，这个图形可能立刻唤起一种象征的解释。这种自发的效应由于同一个图形以同样的形式反复出现而得到强化，或者因为将特别的关注投入了它的创造中而得到强化，这样，它成了对赋予它的特殊价值的表达。

不能以这种方式对观察者起作用的象征即是死去了的象征，也就是说，它不是已经被更好的阐释方式所取代，就是成为了其象征的性质完全取决于观察意识的态度的产物。将特定的现象视为象征性的这种态度可简要地称为象征的态度（symbolical attitude）。它只能部分地为事物的实际行为所证实；而其余的部分，则是某种特定的世界观的产物，世界观将意义赋予各种大小事件，这些附加的意义具有超越事实本身的价值。这种关于事物的观点与另一种观点形成对立，它只看重纯粹的事实，使意义屈从于事实。就这后一种态度而言，只要象征的性质完全依赖于观察的方式，就绝对不可能有象征存在。但即便是这样一种态度，象征还是存在的——即指那些激发观察者去预设一种潜在的意义的象征。一个牛首神的意象当然可被解释为一个长着牛首的人的身躯。但这种解释本身几乎完全无法抗拒象征的解释，因为象征的方式太具有魅力了，以致完全不能被忽视。一个需要竭力把象征的性质强加给我们的象征不是有生命力的象征。它或许具有一种纯粹历史的或哲学的意义，只能唤起理智的或审美的趣味。只有当象征成为最好的和最高的表达形式，用来表达某些可预测的但又仍然不为观察者所知的东西时，它才是真正有生命力的象征。这样，它诱发了无意识的参与，具有了生命-赋予和生命-提升的效应。正如浮士德所说：“这个新的标志对我产生的影响是多么的不同啊！”[1200]

有生命力的象征合理地配置了基本的无意识因素，这种因素越是分布广泛，其象征的作用也就越是普遍；因为它触动了所有心理中每一根与之相应的琴弦。就每一个回响而言，既然它是对那些仍然未知的事物的最具可能性的表达方式，那么它就必然是那个时代最复杂最具差异性的心灵的产品。但是，为了最终达到这样的效果，它必然囊括广大人群所共同具有的东西。它就绝不可能是最大分化程度的东西和最高的获得物，因为只有极少数的人能获得它或理解它。普遍的因素必然是某种仍然如此原初的以致毫无疑问地无所不在的东西。只有

当象征囊括了它并以最大可能性的形式表达了它时，它才具有普遍的功效。有生命力的、社会性象征的威力及其救赎的力量正在于此。

我曾论述过的有关社会性象征的一切同样也适用于个体象征。有些个体心理产品，其象征特征是如此的明显以致它们会立即引发象征的阐释。它们对个体所具有的功能意义，就像社会象征对于一个较大的社会团体所具有的功能意义一样。这些产品绝非唯一具有意识的根源或无意识的根源，而是源自两者的协调合作。纯粹的无意识产品本质上（per se）并不比纯粹的意识产品具有更多令人信服的象征性力量；将象征特征赋予它们两者的是进行观察的意识的象征性态度。但是，它们可能被同样恰当地当作一个因果性决定的事实，正如以同样的方式人们可以把猩红热的红疹当作疾病的“象征”。但在此情形下，与其说是一种“象征”不如说是一种“症状”要更准确一些。在我看来，弗洛伊德根据他的观点，当他论及作为症状的[1201]行为而不是作为象征的行为时，他是相当正确的。因为在他看来，这些现象并不是这里所界定的意义上的象征，而是特定的和为人所熟知的潜在过程的症状性符号。当然，有一些心理症患者，他们把主要是病态症状的无意识产品视之为绝对重要的象征。然而一般说来，情况并不是这样。相反，今天的心理症患者太易于把实际上可能充满意义的产品视之为“症状”了。

存在两种明显对立而又相互矛盾的观点，它们各执一边地激烈争辩事物的有无意义，这一事实表明，明显存在着这样的过程，它们并不表达任何特别的意义，而仅仅作为结果或症状出现；并且也存在另外一些其中包含着潜在意义的过程，它们不仅源于某些东西，而且寻求变成某种东西，因而它们是象征。要决定我们正在观察的东西是症状还是象征，得靠我们的辨别力和批判的判断力。

象征总是一种最终具有复合性质的产物，因为来自各种心理功能的材料都汇入了它的构成中。因此它既不是理性的（参见该条）也不是非理性的（参见该条）。它确实具有合乎理性的一面，但也具有不合乎理性的另一面；因为它不仅由理性材料所构成，而且也由纯粹内在的和外在的知觉所提供的非理性的材料所构成。正像象征的深厚意蕴及其孕育的意义诉求于强有力的思维（参见该条）和强有力的情感（参见该条）一样，它的特殊的可塑性意象——当其在感官知觉的形式中塑形时——也会激发感觉（参见该条）和激发直觉（参见该条）。有生命力的象征不可能诞生在呆滞的或低度发展的心灵里，因为这样的心灵满足于固定的传统所提供的已经存在的象征。只有那种热切渴望高度发展的心灵才能创造新的象征，因为对于它们来说，传统的象征已经不再具有那种将理性的和非理性的、最高的和最低的东西统一起来的表达形式了。

但是，更确切地说，由于新的象征诞生于人的最高度的精神亢奋中，同时也必定诞生于人的最深层的存在根基中，所以它不可能是具有最高分化程度的心理功能的片面性产物，而必然同样地产生于最低下的和最原初的心理层面。就这种对立状况的联合最终是可能的而言，它们必然首先与最强烈的意识对立面彼此相对。这必然在一个人的内心里出现一场激烈的交战，达到正面与反面相互否定的程度，同时自我也被迫认识到它将绝对站到那一边。倘若一方被降伏的情形出现，那么象征将决定性地成为另一方的产物，处于这种情况下，它很少是象征而成为了症状——被压抑的一方的症状。然而，就象征在某种程度上纯粹作为一种症状而言，它也就缺乏救赎的作用，因为它无法充分表达所有心理部分存在的权力，而仅仅成为了一种被压抑的一方的持续的暗示，尽管意识可能完全没有看到这个事实。但是，一旦出现对立双方处于势均力敌的状况，并且为自我确切无疑地加入双方而证实了这种情形时，这就必然导致意志（参见该条）的难以决断，因为当每一种动机都伴随着同样有力的反-动机时，意志就不再可能发

挥作用了。既然生命不能容忍这种停滞的现象，那么生命能量的阻积就会发生，倘若对立双方的紧张无法产生出一种新的能协调的功能，以超越对立双方的话，就将导致一种难以承受的状况。因为阻积的原因，这种新的功能相当自然地从欲力的回归中产生出来。由于意志的完全分裂，使得任何的前行暂时都没有可能，欲力就只好向后流动，或许一直回流到它的发源地。换句话说，意识的中立和不活跃引发了无意识的活跃，在那里，所有已分化的功能都具有它们共同的古代的根源，在那里，所有的内容都存在于混杂的状态中，原初精神仍表明它们大量地残留于其中。

由于无意识的活跃，现在就浮现出一种新的内容，其中正面和反面同等程度地聚集起来，相互处于补偿性（参见该条）联系中。因此这就形成了一个中间地带，在这个地带里对立双方可能得到和解。例如，如果我们设想这种对立是肉欲性对精神性，那么产生于无意识的调解的内容就会提供出适应于精神性正面的可随意受用的表达形式——凭借其丰富的精神性联想；同时也会提供出适应于肉欲性反面的可随意受用的表达形式——凭借其官能的想象。无论如何，处于正面和反面之间被扯裂的自我，在这个中间地带找到了它的对应物，找到了它唯一的表达方式，为了避免分裂，它迫不及待地抓住了这一表达方式。这样，对立的紧张所产生的能量就流入了用以调解的产物中，使它避免了冲突再次直接的爆发，因为对立双方都努力把新的产物拉向自己这一边。精神想从它这里获得某些精神性的东西，而肉欲则想获得某种肉感的东西；前者希望将它转化为科学和艺术，后者则希望将它转化为感官经验。只要自我尚未完全分裂而较为倾向于其中一方，这种用以调解的产物才能成功地被这一方所占用或者消解。但是，如果其中一方成功地赢得和消解了调解的产品，那么自我也将站到这一方去，于是自我对优势功能（参见“劣势功能”条）的认同作用就发生了。这将导致后来更高层次上的分裂过程的再度出现。

然而，如果结果是自我坚定不变（并不投入任何一方），使任何一方都无法成功地消解用以调解的产物，那么这就充分证明了调解的产物比双方都更具优势。自我的稳固不变和调解的产物对对立双方的正面和反面所具有的优势，在我看来是互相关联和互为条件的。有时似乎天生的个性（参见该条）的稳固是决定性因素，而有时又好像调解的产物具有一种决定自我的绝对稳固性的优势力量。然而实际的情形可能是，个性的稳固和调解产物的优势力量是一体两面的。

如果调解的产物仍然保持完整（即未被消解），那么它就会成为用于建构过程而并非用于消解过程的原始材料，正面和反面都在其中发挥各自的作用。在此过程中，它变成了一种统辖整体态度、结束分裂、迫使对立的能量进入共同的管道的新内容。生命的停滞被克服了，生命带着更生的力量朝向新的目标开始流动起来。

我从整体上把这个过程称为超越功能（transcendent function），这里我并不是指基本功能，而是把它当作由其他功能所组建的复合功能。“超越”并不意指任何形而上学的性质，而仅仅意指这样的事实，这种功能具有从一种态度过渡到另一种态度的能力。由正面和反面所形构的、并且在形构的过程中使对立双方得以和解的原始材料，正是有生命力的象征。其意义的深厚乃是内在于原始材料本身中的，乃是心理的真正本质，超越了时间与消解；由对立双方所产生的形构赋予了其超越所有心理功能的最高权力。

象征形成过程的迹象，可以在宗教创立者活动的早期他们所体验到的内心冲突的零散纪录中去找到，例如，耶稣与撒旦、佛陀与玛拉（Mara），路德和恶魔、兹温格利与他先前的尘世生活之间的冲突；或者见于与魔鬼签订契约的浮士德的复活中。在《查拉图斯特拉如是说》中，我们在“最丑陋的人”身上发现了被压抑的反面的最佳例证。

52.综合（synthetic）：参见“建构”条。

53.思维（thinking）

我把思维当作四种基本心理功能（参见该条）之一。思维是一种遵循它自身的规律的心理功能，用某种方式使观念的内容进入概念的联系中。它是一种统觉（参见该条）活动，由此，它可以被区分为主动的和被动的思维。主动思维是一种意志（参见该条）的行为，而被动思维是一种偶发现象。在前一种情况下，我服从于观念内容的自发的判断行为；在后一种情况下，概念的联系已根据其自身的规则建立起来了，判断的形成甚至与我的意图相矛盾。它们并不与我的目的相一致，所以在我看来，它们缺乏任何的方向感，尽管通过主动的统觉活动我可能后来认识到了这一点。因此，主动思维与我的定向思维[1202]的概念相一致。被动思维在我先前的著作中被不恰当地描述为“幻想的思维”[1203]。现在我称之为直觉的思维。

在我看来，简单地把各种观念串连起来，诸如那种某些心理学家所描述的联想思维，[1204]它们毕竟不是思维，而只是观念作用。按照我的观点，“思维”这个术语被界定为通过概念把观念联结起来，亦即被界定为判断的行为，而无论该行为是否是意向性的。

我把用于定向思维的能力称为理智的，而把用于被动的或非定向思维的能力称为理智的直觉。进一步说，我称定向思维为理性的（参见该条）功能，因为它用来处置观念作用内容的那些概念，与我所能意识到的理性规律是一致的。相反，在我看来，非定向思维是非理性的（参见该条）功能，因为它用来处置和判断观念作用内容的那些规则，是我所无法意识到的，因而也无法认识到它们是否与理性相一致。当然，我或许能够认识到判断的直觉行为也与理性相一致，虽然它是以一种在我看来非理性的方式出现的。

我并不把被情感（参见该条）所控制的思维看作直觉的思维，而是看作依赖于情感的思维，它不遵从它自己的逻辑原则，而是从属于情感的原则。在这种思维中，逻辑律只是从表面上呈现出来；实际上为了迎合情感的目的它们被悬搁起来了。

53a. 思想（thought）

思想是思维功能的特殊内容或特殊材料，从思维（参见该条）可以得到辨析。

54. 超越功能（transcendent funchtion）：参见“象征”条，第825—828段。

55. 类型（type）

类型是一种样式或范本，它以一种典型的方式再现某一个种类或类别的性格。在本书所使用的狭义中，类型是指出现在许多个体形式中的一般态度（参见该条）的典型模式。从大量存在的或可能存在的态度中，我挑选出四种态度，即主要定向于四种基本心理功能（参见该条）——思维、情感、直觉、感觉（参见诸条）——的态度。只要这些态度中的任何一种成为习惯性的，并因此而赋予个体性格以明确的印记，我就可以称其为心理类型。这些人们称作思维型、情感型、直觉型和感觉型的功能-类型，可根据基本功能的性质而分为两大类别，即理性的（参见诸条）和非理性的（参见诸条）。思维型和情感型属于前者，感觉型和直觉型属于后者。还可以进一步根据欲力（参见诸条）运动的优势倾向区分为内倾（参见诸条）和外倾（参见诸条）两类。根据内倾态度或外倾态度所具有的优势，所有基本类型都可归属于这两类中的任何一类。[1205]思维型既可以属于内倾型，又可

以属于外倾型，这同样适用于其他的类型。理性和非理性类型的区分是另一方面的问题，它们与内倾和外倾没有关系。

在我先前关于类型理论的文稿中[1206]，我没有把思维型和情感型与内倾型和外倾型区分开来，而是把思维型与内倾型、情感型与外倾型等同起来了。但对资料更为深入的研究向我表明，我们必须把内倾型和外倾型当作高于功能类型的范畴。况且，这种区分与经验完全一致，例如，毫无疑问地存在两种情感类型，一种的态度更多地为他的情感-经验所定向（=内倾情感型），而另一种则更多地定向于客体（=外倾情感型）。

56. 无意识（unconscious）

无意识概念对我来说是一个纯粹心理学的概念，而不是具有形而上学本质的哲学概念。根据我的观点，无意识是一个心理学的分界概念，它包括所有非意识的、亦即在任何可知觉的方式上与自我（参见该条）不相关的心理内容或心理过程。我有充分的理由证明无意识过程的存在，这种理由纯粹而唯一地来自经验，尤其来自于心理病理学的经验，在那里，我们能毫无疑问地证实，例如，在歇斯底里健忘症（hysterical amnesia）病例中，自我对大量心理情结的存在毫无所知，然而在另一时刻，一个简单的催眠步骤就足以使被遗忘的内容完全再现出来。

数以千计的经验向我们证实了无意识心理内容的存在。就具体状况而言，当无意识内容与意识没有联系的时候，它就丧失了所有认识的可能性。所以，贸然地对它进行猜测完全是无意义的。通过大脑作用和心理过程将无意识状态联系起来的猜测同样属于幻想的领域。它也不可能详细说明无意识的范围，即无意识包含些什么内容。只有经验能够决定这些问题。

我们凭经验知道，意识内容通过其能量价值的丧失能够变成无意识的。这是正常的“遗忘”过程。那些并未简单地消失而是进入了意识的阈下的内容，我们也可从经验获知，有时在适当的条件下，它们能在沉潜数十年之后重新浮现出来，例如在梦中，或在催眠状态下，或以潜在记忆[1207]的形式，或通过复活对已遗忘的内容的联想而重新浮现出来。我们还知道，意识内容可能通过“有意的忘却”而沉入意识的阈限之下，这就是弗洛伊德称之为对痛苦内容的压抑的东西，它们的能量价值并没有太大的损失。类似的情形产生于人格的分裂即意识的崩溃，这乃是激烈的感情（参见该条）或神经震惊的结果，或者是精神分裂中由于人格解体所产生的结果（布留勒尔）。

同样，我们从经验中知道，有些感官知觉因为其轻微的强度或因为注意的偏离而不能获得意识的统觉（参见该条），但仍然可以通过无意识统觉而成为心理内容，例如催眠术就可再次证实这一点。对于某些由于其能量太小，或由于注意力的偏离而仍然遗留在无意识中的判断或其他的联想来说，同样的情形也会发生。最后，经验还告诉我们，有些无意识的心理联想——例如神话意象（参见该条）——它们从不能成为意识的对象，因而必然完全是无意识活动的产品。

这样，在某种程度上，经验为我们关于无意识内容存在的假设提供了一个支点。但它不可能告诉我们某种无意识内容可能是什么。对此作出揣测是徒劳的，因为某种无意识内容可能是什么的范围简直是无限的广阔。阈下感官知觉的最低限度是什么呢？存在何种可测量无意识联想的广度和深度的方式呢？遗忘的内容何时能被完全消除呢？这些问题都还有待于回答。

无论如何，迄今为止我们对无意识内容的性质的经验只允许我们作出某种一般的分类。我们能区分出个体无意识，它包括所有个体生命的获得物——所有被遗忘的、被压抑的、下意识领悟到的、想到的

和感受到的一切。除了这些个体无意识内容之外，还存在另一种无意识内容，它不是源于个人获得物，而是源于遗传的一般心理功能的可能性，即源于遗传的大脑结构。这就是神话联想、神话主题和神话意象，它们无需依赖于历史传统或移植就可能重新萌生于任何时代和任何地点。我把这些内容叫作集体无意识。正像意识内容从事于某种既定的活动一样，无意识内容——经验告诉我们——也从事着同样的活动。正像意识的心理活动创造出某种产品一样，无意识心理活动也创造出诸如梦、幻想（参见该条）之类的产品。要推测在梦中具有多少意识的成分那是徒劳的。梦呈现于我们：我们无法有意识地去创造它。有意识的再现甚或是对梦的知觉，都必定在很大程度上改变了梦，但也无论如何没有改变创造活动的无意识根源这一基本事实。

无意识过程与意识的功能联系可以描述为补偿性的（参见该条），因为经验表明，它们使那些在意识状况下聚集起来的阈下材料浮现出来，即，使所有并未消失于心理图景中的内容都浮现出来，如果一切是意识的话。无意识的补偿性功能越是变得明显，意识的态度（参见该条）就越是片面化；病理学提供了大量这方面的例证。

57.意志（will）

我把意志看作处于意识支配下相当数量的心理能量。据此概念，意志力是一个为意识动机所释放的能量的过程。所以，我没有把无意识动机所形成的心理过程包括在意志的概念里，意志是一种缘于文化和道德教育而存在的心理现象，而在原初心灵中是相当缺乏的。

结语

我们这个时代，目睹了法国大革命所实现的“自由、平等、博爱”扩展成为一场更广泛的社会运动，其目标不仅把政治权利降低——也可以说是提高——到同样普遍的程度，而且更多地希望通过外部管理和平等主义的改革能够完全消除不幸——在这样的一个时代里，谈论一个国家的基本组成成分的完全不平等确实是一件费力不讨好的事情。法律面前人人平等，人人都有自己的政治选举权，无人能凭世袭的社会地位和特权欺压他的兄弟，尽管这一切都是美好的，但是，一旦当平等的概念延伸到其生命的领域时，一切就不再那么美好了。只有一个视野被完全遮蔽或从非常遥远的距离来看待人类社会的人，才会抱持这样的观点，认为对生命的齐一管制可以自然地确保幸福的平等分配。如果他真的认为收入的同等、机会的均衡对每一个人来说都具有同样的价值的话，那么他必定已经深陷欺妄之中了。但是，倘若他是一位立法者，他怎么对待所有那些其最大的机遇并非外在于生命而是内在于生命中的人呢？要如何对待那些生命的最大可能性不是外在而是内在的人呢？倘若他是公正的，他不得不给某人至少超出于另一个人两倍的金钱，因为对这个人来说他创造的更多，而另一个人则创造的较少。没有任何社会的立法能够克服人与人之间的心理差异，它是为人类社会提供生命能量的最必需的要素。因此，研究人类的这种异质性能服务于一种非常有价值的目的。这些差异包括诸如对幸福的不同要求，即使尽善尽美的立法也绝不可能大致满足这些要求。任何对生命形式的外在的设计，无论它显得多么的平等和公正，都不可能公正地对待人类不同的类型。尽管如此，各种热心家——政治的、社会的、哲学的和宗教的——仍然忙碌于努力寻找那些

能为人类带来更大幸福机会的统一的外在条件，在我看来，所有这一切皆与唯一地定向于外部世界的生命的一般态度相关。

这里，我不可能更深地触及这个深远的问题，因为这种思考已超出了本书的范围。我在这里仅仅涉及到心理的问题，而不同类型态度的存在是一个首要问题，这不仅对于心理学，对于凡是人类心理在其中扮演了决定性角色的各个科学分支和生活的领域莫不如此。例如，一个对普通智慧来说最明白不过的事实是，哲学不单是哲学史，它也依赖于个体心理这个前提条件。这一前提条件可能是纯粹的个人天性，它也确实被普遍认为是如此，如果要作出最终的心理评价的话。由于它总是被当作理所当然的事，所以我们就忽视了这样的事实，某人视为个人偏见的东西绝非在任何情况下都是如此，因为一位独特的哲学家的观点常常有一大批的追随者。他的观点之所以为这些人所接受，并不是因为他们不假思索地附和他，而是因为他们完全能够理解和赏识他的观点。如果哲学家的观点仅仅属于他自己，那么这种理解就是完全不可能的，因为相当明显，在这种情况下，他不仅不能被理解，甚至会令人难以忍受。因此，为追随者们所理解和赏识的这种观点的独特性，必定与某种类型的态度相一致，它在社会中可以找到许多相同的或类似的代表。通常，每一方的支持者仅仅从外部攻击另一方，总想从对手的论点中找出其弱点来。这种争辩往往毫无结果。倘若将争辩移植到心理学的领域，就会具有更大的意义，因为问题首先肇源于此。观点的转换将很快显示出：存在种种不同的心理态度，其中每一种都有存在的权利，每一种特质都设立了各种互不相容的理论。只要人们试图从外部调和来解决争端，那么人们就只能满足于那些肤浅的心灵的要求，而从未能被原则的热情之火所点燃。在我看来，要达到彼此的真正理解，只有当作为心理前提条件的异质性被接受时方有可能。

实际上，人们除了他自己之外，对任何别人的观点都几乎很难理解和接受，这一事实不断地大量出现在我的实际研究中。在一些不起眼的小事中，一种相当表层的展望，与一种并不经常出现的迁就和忍让以及一种相当少见的亲善相结合，都有助于在人与人之间所明显缺失的理解的鸿沟上架起一座桥梁。但是，在重大的事件中，尤其那些涉及理想的事件，理解似乎往往变得完全没有可能。确实，冲突和误解总是出现在人类存在的悲-喜剧中，但仍然不可否认，人类文明的发展，早已由丛林法则（law of the jungle）走向了超越论争各方之上的法庭和是非标准的建立。我深信平息相冲突的观点的基础，能在对于不同的态度类型的认识中发现——不仅要认识这些类型的存在，而且要认识到每个人都是如此地受制于他自己的类型，以致几乎无法再去完全理解别人的观点。倘若无法认识到这一确切的需要，那么对他人观点的侵犯就必然不可避免。但是，正如争执的各方在法庭中必须禁止直接的暴力，而向公正的法律和无偏袒的法官陈述自己的主张一样，每一个意识到自己类型的偏见的人，也同样必须禁止将肆意的谩骂、猜疑和侮辱强加于对方。

通过对于类型态度问题的思考和概要的描述，我渴望引导读者去审视这幅观察生命的多种可能性的图画，希望我能为认识几乎难以确定的个体心理的多样性及其多层性贡献自己一份微薄的力量。我相信没有一个人将从我对类型的描述中得出这样的结论，认为我在这里所呈现的四种或八种类型是唯一可能存在的类型。那将是一个严重的误解，因为我一点也不怀疑这几种态度也可以从其他的观点来考虑和分类。事实上，本书已经指出了这种可能性，例如乔丹根据好动与否所作的分类。但是，无论用于类型分类的标准是什么，对各种不同习惯性态度形成的比较将导致同等数量的心理类型的诞生。

无论如何，从其他的观点而不是从这里所采用的观点来思考存在的态度是比较容易的，但要提出证据来反对心理类型的存在却很困

难。我毫不怀疑，我的论敌会竭尽全力将类型问题剔出科学的研究范围，因为对于每一种自称具有普遍有效性的复杂的心理过程理论来说，类型问题必定或至少是一个极为不受欢迎的障碍。正如一般的科学理论预设自然基本上是同一的一样，各种关于复杂心理过程的理论也预设了人类心理的一致性。但是，心理学领域有它的特殊状况，即在形成-理论时，心理过程并不仅仅是客体，而且同时也是主体。因此，如果人们假设主体在所有个案中都是同一的，那么也就设定了形成-理论的主观过程无论哪里都是同一的。然而事实并非如此，形形色色、千差万别的关于复杂心理过程本质的理论的存在最为生动地证实了这一点。自然，一种新的理论总是最终设想其他理论是错误的，这通常只是由于作者有一个不同于他的前辈的主观观点的缘故。他并没有认识到，他所看见的心理只是他自己的心理，充其量只是他所属类型的心理。所以他会推断，对于他所观察到的心理过程仅仅存在一种真实的解释，即那种符合他所属类型的解释。所有其他的观点——我几乎可以说所有其他的七种观点——就他们的类型而言，虽在也一样的真实，但在他看来却纯属谬误。所以，为了维护他自己理论的有效性，他对任何关于人类心理不同类型存在理论的建立感到一种强烈的、但却是可以理解的反感，因为他的观点可以说将会因此丧失八分之七的真理价值。因为除了他自己的理论，他还必须把另外七种关于同一过程的理论看作是同等真实的，或者，如果要说得更充分些的话，至少把它们当作与他的理论具有同等价值的第二种理论。

我固然相信，一种在很大程度上独立于人的心理因此而只能被看作客体的自然过程只可能具有一种真正的解释。但我也同样地坚信，对一种无法为任何器械所客观记录的复杂心理过程的解释，必定是进行解释的那个主观过程的产物。换句话说，概念的制造者只能产生与他努力从事解释的心理过程相应的概念；但是，只有当被解释的过程与发生在概念制造者本身中的过程相一致时，才可能有这种相应产生。倘若被解释的过程在概念制造者本人那里并不存在，又无任何相

类似的过程出现，那么他将面临一个十足的哑谜，他只能将他的解释留给一个亲身经历这一过程的人去做。例如，如果我产生了一个幻觉，没有任何客观记录的器械能使我发现它是怎样出现的；那么，只有当我自己理解了它时我才能解释它的起因。但是，在这一“当我自己理解了它时”之中便存在着偏见，因为我最多只能就幻觉过程呈现于我本人的方式来做出解释。我有什么权利假设幻觉过程会以完全相同的或近似的方式呈现于每一人呢？

基于某种理由，人们提出所有时空下人类心理的同一性来作为支撑这种主观判断的普遍性的论据。我本人对人类心理的同一性也如此地坚信不疑，以致甚至将其归结为集体无意识的概念，归结为一种普遍的和同质的基质，其同一性是如此的一再见于世界各地同样的神话主题和民间故事的主题中，因此，一个未受教育的美国黑人会梦见来自希腊神话的主题，[1208]一个瑞士的店员处于精神病状态下会重新体验埃及诺斯替教徒的幻觉。[1209]但是，这种基本的同质性却为一种同样巨大的意识心理的异质性所抵消。在原初人、培里克里斯时代的雅典人的意识与现代欧洲人的意识之间存在多么巨大的差别！学识渊博的教授与他的配偶之间的意识又是多么明显的不同！总之，倘若存在着心灵的同一性的话，那么我们今天的世界将会怎样呢？然而情况绝非如此，意识心灵的同一性这个概念纯属学院派的妄想，毫无疑问，这使大学讲师面对学生时他的讲授变得十分简单，但在现实面前却实在是不堪一击。除了个体最内在的本性之间存在何啻天壤之别的巨大差异外，作为个体类别的类型本身又在很大程度上彼此相去甚远，而我们所描述的一般观点的差异正是源于这些类型的存在。

为了发现人类心理的同一性，我必须深入到意识的根基中去。只有在那里我才发现所有的心理现象都是相似的。如果我把理论建立在所有人的共同性上，那么我就必须根据心理的根基和源始来进行解释。但是，这样做时仅仅解释了其历史的和个体的差异。由此理论，

我忽视了意识心理的特殊性。我实际上否定了全部心理的另一面，即它从原初胚胎状态以来的分化。我不是把人还原到种系发生的原型（phylogenetic prototype），就是把人分解成他的基本过程；当我试图将他进行重构时，在前一种情况下将出现一个类人猿，而在后一种情况下，则将出现一大堆既无目的又无意义地忙碌于相互活动的基本过程。

毫无疑问，建立在同一性基础上的心理解释不但是可能的，而且是完全正当的。但如果我想投射出心理图像的全貌来，那么我必须记住心理差异这个事实，因为意识的个体心理既具有一般的心理图像，也具有它的无意识基础的图像。因此在我的理论建构中，我完全有理由从不同的心理这个事实出发来思考同一个过程，这个过程我先前是从同一性的角度加以考虑的，而现在则从不同的个体心理的角度来看待。这自然把我引向了与前述看法根本相反的观点。在前述观点中所有被当作个性的变异而出脱于整体图像的东西，在这里都作为适应于进一步分化的起点而变得十分重要；在前述观点中所有根据其同一性而被赋予特殊价值的东西，现在都显得毫无价值了，因为它们仅仅是集体的。从此角度，我将一直关注事物将向何处发展，而并非它从何而来；但从前述观点的角度来看，我绝不会去考虑它的目的，而只会考虑它的起源。因此，我能通过两种相矛盾的和相互排斥的理论来解释同一个心理过程，我并不宣称两者中的任何一种是错误的，因为其一种的正确性为心理的同一性所证明，而另一种的正确性则为心理的多样性所证实。

这对阅读过我的早期著作（《转变的象征》）的一般大众和科学界的人来说造成了极大的困难，以致使许多能独立思考的人都深感困惑。因为在那里，我企图借助于个案材料来同时描述这两种观点。但既然现实既不由理论所构成又不依循于理论，那么这两种我们必定认为是相互背离的观点，其实在现实中是相一致的。它们都是过去的产

物，并且携带着未来的意义，其任何一种都不能被确定地认为是终点还是始点。所有心理中有生命的东西无不像彩虹般闪烁着各种色调。对任何认为心理过程只存在一种真实的解释的人来说，如此充满活力的心理内容——它们需要两种相互矛盾的理论——是令人绝望的事实，尤其当他欣赏简单而不复杂的真理时，他是完全无法同时思考这两种观点的。

另一方面，我并不相信，凭借这两种思考心理的方法——我称之为还原的和建构的方法[1210]——其解释的可能性就已完全穷尽了。相反，我认为仍然能够提出其他的对心理过程同样“真实”的解释来，事实上，有多少种类型就会有多少种解释。而且，这些解释彼此之间可能保持一致也可能相互格，正如不同类型在其个人关系上的情形。因此，人类心理中类型差异的存在应该得到承认——坦率地说，我看不出有什么理由不承认它的存在——科学理论家面临这样使人难堪的困境：要么允许多种关于同一心理过程的相互矛盾的理论同时存在，要么就得去努力建立——从一开始就命定如此——一个自称具有唯一正确的方法和唯一真理的宗派。前一种可能性不仅明显遇到了内在矛盾的“双重-思考”（即同时保持相互矛盾的见解）的困境，而且也违反了心智伦理的第一原则：解释原则的增加不能超过所必需的数目。然而，在心理学理论的情形中，对解释的多样性的需要从一开始就是既定的，因为与任何其他的自然科学理论相比较，心理学解释的对象与主体具有同样的性质：必得以一种心理过程去解释另一种心理过程。这一艰难的困境已经驱使一些思想者走向明显的诡辩，诸如假设一种超出心理过程之外而能客观地沉思其所属心理的“客观理性”的存在，或者同样地假设，理性具有一种能够站在自身之外来沉思自身的能力。所有这些预设的权宜之计都在于创造一个阿基米德式的地球以外的杠杆支点，理性借此支点能把自己举到自身之外去。我非常理解具有深度的人们需要方便的解决之道，但是我却不能明白为什么真理必须屈从于这种需要。我也能够理解，如果我们放弃那些吊 诡而相

互矛盾的解释，把心理过程尽可能地还原为最简单的本能基础，让它停留在哪里，或者赋予它以救赎的形而上学的目的，使它在这种希望中找到宁静，那么从审美的角度来看，这要更令人满意一些。

无论我们竭尽全力地用我们的理性去探索什么，如果这确是一件诚实的工作而并非服务于便利的预期理由（petitio principii）[1211]的话，那么都将会以吊 诡和相对性告终。对心理过程的理性理解必然终结于吊 诡和相对性，这简直是无法避免的事，因为理性只是众多心理功能中的一种，它们究其实质在于帮助人类去建构其关于客观世界的意象。我们不可能佯装仅仅通过理性就理解了世界；我们同样必须通过情感去感悟世界。因此，理性判断最好也不过是真理的一半，倘若它是真实的，也会承认自己的不足。

面对类型存在的事实，要否认它们几乎是不可能的。因此，考虑到它们的存在，每一种关于心理过程的理论都必须将其当作一种心理过程，或者当作一种具有自身合理性的对于人类心理的特殊类型的表达方式而依次给予具有一定价值的评价。只有从这些心理类型的自发-呈现中，才能聚集起相关的材料，它们的相互运作将形成一种更高的综合。

译后记

译完全书的最后一个单词，我感到一种全所未有的轻松，就像心头搬去了一块沉重的石头似的。我终于可以说，我不会愧对读者了，也不会愧对天才的思想家荣格先生了。回想起来，这是一本翻译了二十年的书，80年代末，那是一个思想解放且充溢激情的年代，不像现在似的我们的头脑中除了“金钱”便别无他物。我从学校图书馆找到这本荣格的《心理类型》，便与几个研究生学友近乎拼命地翻译起来。译文自然存在种种缺陷，但偏有华岳文艺社的任平兄颇加青睐，将之付梓出版了，还纳入名为“世界文化艺术译丛”的丛书，可以想见当时译者的野心和编者的魄力。但出书之后，心中总感十分不安，总觉得这件事情没有做完也未做好，心里沉甸甸的。至90年代中期，不料台湾的桂冠图书公司要求出版拙译的繁体字版。当然我仍然感到喜出望外。或许桂冠公司觉得译本颇有缺陷，即请臧声远、余伯泉、刘宏信三位心理学教授做了全面的校阅，确实给拙译增色不少。余伯泉先生还与我有很好的交流。但该译本主要限于海外发行，广大内地读者很难见到。直到今年，北京“爱知堂”的崔正山先生几经周折找到了我，说与上海三联书店携手再次出版该书。我便只得捡拾起二十年前的旧译，也以桂冠版作为借鉴开始重译，发现两个版本仍然问题不少，连贯起来难以卒读，加之台湾学界名词术语及表述方式的差异，都使我觉得有完全重译该书的必要。这样我几乎逐字逐句地重新翻译了荣格的这部经典名作，其间因劳累过度还大病了两场，终于将一个全新的版本推出来了。虽然历尽艰辛，但仍然觉得十分惬意，了却了二十年来的一桩心事。

译毕之余，深感世界学术名著汉译的艰难。荣格的这部代表作涉及到西方哲学、文学、宗教等领域的主要代表人物及著作，诸如康德、席勒、歌德、尼采等思想大师，翻译中我也参见比照了关于他们作品的汉译本，其中不乏名家名译，但是问题仍然不少，有些甚至难以卒读，使读者无法接近。因此要想真正理解这些思想大师，我们或许仍然需要一个广泛的重译运动。我们要深悉西方文化，首先要能理解西方文化，而理解西方文化很大程度上必须借助译本。这是一项无法回避的任务，我们必须沉下心来付出艰辛的努力。就对荣格的接受而言，从该书附录的有关他的20卷全集目录可以看到，他的著述是多么的丰富，而我们的汉译才寥寥几种，两者相较太不相称了，且他的主要作品都没有译介过来。这样怎么可能谈得上了解荣格呢？时下流行的不过对他的一些名词术语的搬用而已，甚至有生吞活剥之感。因此余伯泉先生曾十分感慨地说，“荣格作品还远未过时，甚至都未曾真正进入中文世界”。这在我是颇有同感的。这也可以见出《心理类型》出版的价值与意义，但愿能起到筚路蓝缕的作用。

关于本书在荣格思想中的地位和意义，我已在“译序”中论及，虽然是二十年前所写，但还是大致体现了该书的大致情况，台湾桂冠本也保留了此译序，可见仍然具有一定的参考作用，尽管其局限明显可见。现在在我看来，译序中对荣格在西方甚至世界思想史中的地位尚未明确肯定。这使我想起具有世纪转折意义的另一位思想家海德格尔，他与荣格同属一个时代。他的划时代名作《存在与时间》出版于1927年，而荣格的《心理类型》出版于1921年，这并非纯属巧合，而是一种世界性的思想潮流所致。就其倾向而言，他们都超越形而上学而向前回溯，海德格尔回溯到了古希腊的苏格拉底以前的哲学，在那里找到了他存在的根基，而荣格则回溯到基督教以前的异教——诺斯替教——和古希腊神话，并由此而进入古印度的婆罗门教及中国的道教，在那里找到了人类心理未分化、未片面化以前的存在状况。这样的回溯使他们具有了共同的思想倾向，他们都以康德、叔本华、尼采

作为其思想先驱，而与占据统治地位的形而上学形成尖锐对立，且意在从整体上颠覆它。海德格尔的“存在”究其实质是对个体原本的生存状况的展示，他称之为“此在”的在世生存，从而消解了历来的思维模式主-客体之间的对置；荣格的出发点则是“类型”，类型是着眼于个体生存的心理模式，虽然他主要阐释了八种心理类型，但他一再强调真实的状况要远为复杂得多。这无异是说个体的心理存在状况是极为千差万别的。因此，两位思想家都不约而同地将他们的思想确立在个体及其存在方式上。由此海德格尔筹建了他的生存论结构，并又重复引入时间性线索将此在的生存论结构落到实处，构建起此在的整体生存框架。荣格则对个体心理的多样性做了充分的展示，将其归结为内倾和外倾两种生存态度，这很类似于海氏的此在之“在世”，外倾相应于海氏的“世界化”或“世界性”，而内倾则相应于作为此在基本现身情态的“畏”或回归自身的“良知”“决心”，他称之为本真的生存。因此在这个意义上，荣格的“客体”应该理解为“世界”（虽然在这里他仍然更多地受制于主-客体对置的思维框架）。这样我们看到，荣格从此所展示的八种心理功能类型是对海德格尔此在存在状况从心理层面的进一步揭示或补充。由于时间性和历史性概念的引入，此在生存并非是孤立的，而是建基于时间性-历史性中的，也就是说是承续曾在朝向将来的，这样他不得不确立了“先行的”先验概念，即此在必得“先行视见”“先行具有”“先行掌握”地去生存。这是对康德先验概念的继承，也将之落在了生存的实处。荣格同样如此，由个体心理的多样性他必然走向其多样性的根源，即集体性，而集体性总是一个时间-历史的过程，因而具有古老的或古代的特征。这就使荣格的思路从个体心理类型-个体无意识走向了个体心理的时间-历史过程，即集体无意识。这才是荣格思想最核心的部分或基质。

在这一点上荣格远远超越了海德格尔，使海氏的“三先”落到了坚实的心理层面，落到了集体无意识的深广内涵中。正是在这里，荣格能将西方宗教史——尤其是前基督教史——异教史以至古老神话、

传奇故事连接起来，因而能够将东方古老宗教及其相关学说连接起来，从而涉及到与之密切关联的诗与文学，因为诗与文学是其最恰当的载体。这正与后期的海德格尔对诗的皈依——尤其是荷尔德林的诗歌——殊途同归，因为他们所要追寻的是此在生存的意义，这意义在荣格看来必在于对集体无意识的探寻，在海德格尔则是对精神的家园的皈依。在荣格的集体无意识中所展示的远非是人类文化知之甚少的一系列神秘领域的拓展，且更是对人的生命存在自远古至今的一种寻根问底，似乎远比海氏的追问要深邃得多。于是荣格从“自身”问及了个体生命存在的母体的“灵魂”，男性的“阿尼玛”和女性的“阿尼姆斯”，问及了作为其镜像的“灵魂意象”，也就是灵魂具体化或其所投射的人格化身。它们都无一例外地存在于梦、幻觉（灵视）、诗、文学、神话、民间传说、宗教经典甚至哲学文献中，以一种独特的方式出现，这就是荣格所称道的“象征”。

荣格赋予了象征一词丰富的含义，象征是唯一表达灵魂或灵魂意象的形象，也是其唯一的方式，其实质是无意识的非理性的，理性的思维所难以达及的，是人类最佳的生命存在状况，失去象征的生存是片面的病态的生存，因而现代人必须找寻和再度拥有它。而象征的表达方式只能是直觉的感觉的综合，其中也包含思维与情感，诸如柏拉图、黑格尔理式或理念之类观念不过是对其所作的理性程式化表述罢了。这就是象征的意义，它潜在于集体无意识或原型中，要想获得它全赖于阐释，阐释必须依赖于人类四种基本功能的综合运用，理性的逻辑的思维无济于事，只能粗暴地对待它，或者将它推入人性分裂的深渊。这里荣格一定程度上否定了西方占据统治地位的形而上学，引导了非理性主义的历史潮流，但也肯定了理性思维与情感的合理性，因为无论怎样，象征必须上升到意识的层面才具有生命的可能性，而这必须借助理性才行。这正是荣格“和解象征”的意义，人类心理究其实质在于内倾与外倾两种态度的分裂与冲突，象征是其对立的唯一的调解者。正是在这里，荣格给予了“阐释”——或者说“解释”

“理解”——以深刻的含义，它们并非是认识论意义上的，而是对象征意义的获取，是以提高和增进生命的意义与目的为前提的，是人对自古以来的存在状况的洞见，很类似于海德格尔的存在之思，由“畏”而导致的生存“决断”，即“良知”的获取和向死而在的生存把握。这样，后来的伽达默尔继此而滋生出来的对人的生存境遇的诠释学理解就自然应运而生了。

荣格把对象征的阐释归结为建构的方法，它一方面要消解意识与无意识的内在对立，另一方面则要建构起新的生存模式，寻求人的生命力——欲力——流向未来的和谐度和可能性。因此建构的方法以引导生命朝向未来为目的，为唯一的定向。这也正与海氏此在的生存以将来的到时为根本取向的思想相吻合。在这里，荣格否定了弗洛伊德、阿德勒的还原的思维方式，认为它是对科学的因果律的接受，将事物的本质还原到其所由发生的根源上去，就弗洛伊德对梦的解释而言，即追因溯果地追问到梦所由而生的生理学原因。这种还原的结果最终只能获得人的一些基本本能，充其量也只能获得一架心理骷髅或一个类人猿，这对人的活生生存在有何意义呢？尤其对现代文明人的存在有何意义呢？因此我们对个体无意识的探寻，对远古遗传至今的集体无意识原型的探寻，其意在于回复到现今，并且朝向未来，探测其预言的意义，使生命具有更深邃更丰富的力量，从而建构起真正的人性来，这也就是对席勒的最完满的人性的最终解答。这正是荣格赋予“象征”的全部内涵，也是他浩瀚的理论寻索的最终目的所在。

以上文字可视为我阅读或重译《心理类型》的感受，也是对二十年前的译序的一点补充。细心的读者必然从这部荣格的代表作中所获更多，我不过是一个最先的阅读者罢了。

吴康谨记

2009年9月15日于长沙雍景园寓居

[1]这里原文为ithyphallically，有二义：一为希腊酒神节庆祝队伍中作为崇拜物抬着的阳具；二为“直挺挺地”（指阳具）。文中显系双关。

[2]《圣经·旧约》故事：牧童大卫杀死了巨人歌利亚。

[3]基多·雷尼（1575-1642）：意大利通俗画家，以其画《戴荆冠的基督》闻名。

[4]阿斯克勒庇俄斯：古希腊的医神。

[5]泰莱斯福鲁斯（？-约136）：第八代教皇，据传被罗马皇帝迫害而死。

[6]本书两次提到荣格是歌德的后人，有关这个传说他讲道：“我曾祖父（弗朗茨·伊格纳兹·荣格，卒于1831年）的妻子索菲·齐格勒和她妹妹与曼海姆剧院有联系，并且是许多作家的朋友。据说索菲·齐格勒与歌德生了个私生子，那孩子就是我的祖父。据认为这实际上是个被确认的事实，但我祖父在日记中对此只字未提，他只是提到，他有一次在魏玛看见了歌德，而且只是从背后见到的！索菲·齐格勒·荣格以后与歌德的侄女洛蒂·凯斯纳成了朋友，这位洛蒂频繁来看望我的曾祖父。后来洛蒂·凯斯纳在巴塞尔定居下来，毫无疑问是由于与荣格家庭的密切联系而在那儿定居的。”在可靠的资料、莱茵河畔法兰克福的歌德纪念馆的档案以及曼海姆的耶稣会堂的洗礼记录中，均找不到有关这条家庭传闻的证据。在那个时期歌德并不在曼海姆，也没有索菲·齐格勒呆在魏玛或者歌德近邻某个地方的任何记载。荣格往往满意而愉快地谈到这个持久不泯的传闻，这也许有助于说明他迷恋歌德的《浮士德》的一个微妙的方面，好像它属于一种内在的现实一般。另一方面，他也称这传闻“令人讨厌”。他认为此事“趣味低级”，强调世界上已充满了“太多的傻瓜，他们讲述着这种‘匿名父亲’的故事”。他尤其觉得，嫡系血统，尤其是由那位博学的天主教医生兼法官卡尔·荣格（卒于1945年）传下来的嫡系血统——这在第八章末有所论述——也同样是意义重大的。——原注

[7]《圣经》所载上帝按自己形象创造的人类的始祖。

[8]指亚当和夏娃受了蛇的诱惑而偷吃了“禁果”一事。

[9]指《圣经·新约》里耶稣让彼得从水面上走近他，结果彼得因害怕而下沉一事。

[10]指圣父、圣子、圣灵这三位一体。

[11]《圣经·旧约》里的人物，以忍耐艰劳出名。

[12]指《圣经·旧约》“创世记”所载“上帝按照自己的形象创造了人”一事。

[13]指上帝为考验亚伯拉罕，要他把他的独生子以撒杀了给他做燔祭一事。亚伯拉罕正要这样干，上帝派天使阻止了他。

[14]《约伯记》：《圣经·旧约》里的一卷，主述约伯受灾祸的原因。

[15]原文为德语，并注明其中的“verwünschte”（诅咒）一词是“erwünscht”（渴望）的口误。

[16]“自然精神”就是“说出绝对不掺假的和无情的事物的精神”。〔关于《幻觉的阐释》（私人出版，1940年苏黎世版）的讨论会，第1卷〕“这也就是那种精神，这种精神产生自自然之源泉，而不是出自书中的观点；它像天然泉水那样从地下涌出，而与之俱来的则是自然所特有的智慧。”（同上，第1卷，第34页）——原注

[17]约翰·亨利希·丹尼尔·佐克（1771-1848）：瑞士历史小说及瑞士与巴伐利亚史研究家。——原注

[18]耶路撒冷附近的一个花园，是耶稣被出卖及被逮捕之地。

[19]即魔鬼。

[20]毕达哥拉斯（公元前580？-497）：希腊哲学家，数学家；赫拉克利特（公元前535-475？）：希腊哲学家；恩培多克勒（公元前490-430）：希腊哲学家；柏拉图（公元前427-347）：希腊哲学家。

[21]苏格拉底（公元前470-399）：希腊哲学家。

[22]埃克哈特大师（1260-1328）：莱茵兰神秘主义派创建人。

[23]托马斯·阿奎那（约1225-1274）：中世纪经院哲学家、神学家。

[24]叔本华（1788-1860）：德国哲学家。

[25]康德（1724-1804）：德国哲学家。

[26]《诗学》：亚里士多德所著，历史上最早的一部文艺论著。

[27]尼采（1844-1900）：德国哲学家。

[28]布克哈特（1818-1897）：瑞士文化艺术史家。

[29]伏班（1633-1707）：法国杰出军事工程师。

[30]《圣经·新约》的“四福音书”之一，其余三者为《马太福音》，《马可福音》和《路加福音》。

[31]萨克森地区哈兹山脉的最高峰。登山者常可看到自己的影子，因光学原因被放大后投射在对面山峰顶部的云雾上。

[32]《圣经·旧约》载，亚当和夏娃因偷吃了禁果，被上帝逐出了伊甸园，亚当从此只有满头大汗地耕种满是荆棘和石头的土地才能糊口。

[33]《所罗门之歌》，即《圣经·旧约》里的“雅歌”。

[34]指《联想及其治疗作用》（莱比锡与维也纳，1888年版）。——原注

[35]西塞罗（公元前106-43）：古罗马政治家、雄辩家和著作家。

[36]新教：指德国路德进行“宗教改革”而脱离罗马天主教的基督教。

[37]里敕尔（1822-1889）：德国基督教信义宗神学家。

[38]阿尔布莱希特·里敕尔把基督的到来比作一列火车的车轨。火车头从后面提供推动力，这一推动力便传遍整列火车，于是最前面的车厢便开始移动。以同样的方式，基督所给予的推动也便向下传给以后的各个世纪。——原注

[39]耶和华，是上帝的一种别称。

[40]卡尔·杜普雷尔（1839-1899）：德国哲学家、作家；埃斯肯梅耶（1768-1852）：德国哲学家、医生；巴萨旺（1790-1857）：德国作家、医生；吉斯提奴斯·克尔纳（1786-1862）：德国诗人和唯灵论者；格雷斯（1773-1848）：德国作家；斯威登堡（1688-1772）：瑞典科学家和神秘主义者。

[41]布朗山：阿尔卑斯山脉的最高峰。

[42]这篇论文的标题是“论所谓神秘现象的心理学和病理学：一种精神病学研究”（1902），载《精神病学研究》。——原注

[43]《精神病学教科书》，第四版，1890年。——原注

[44]希腊所属的一个海岛。

[45]比才（1838-1875）：法国著名作曲家，著名歌剧《卡门》的作者。

[46]让内（1859-1947）：法国心理学家、精神病学家。弗劳内伊（1854-1920）：瑞士心理学家。

[47]精神流电疗法反射指在皮肤上的电阻有暂时性明显降低的现象，这种情形产生自由于精神兴奋而导致的汗腺活动的加剧。——原注

[48]此文发表于《精神病学研究》，1905年第28期，第813-815页。——原注

[49]参看《早发性痴呆的心理学》及《精神病的内容》，两文均载于《精神病的心理发生》。——原注

[50]这是海涅著名诗歌《罗累莱》中的第一行。——原注

[51]阿德勒（1870-1937）：奥地利精神病学家，个体心理学体系的建立者。

[52]拉比：犹太法学博士。

[53]这一病例与荣格处治过的大多数病例的区别在于其治疗时间很短。——原注

[54]本章应看作荣格就弗洛伊德所写过的许多文章的补充。这些文章的最重要者已收入《弗洛伊德与心理分析》。另外参见《性格与人格》（1932）第48-55页的《在其历史背景中的西格蒙德·弗洛伊德》及《巴塞尔主日新闻报》（1939年10月1日）中的《悼念西格蒙德·弗洛伊德》一文。

[55]在他所写的弗洛伊德的讣告（1939）里，荣格称这一作品是“划时代的”和“也许是有史以来的最大胆之作，旨在把握作用于显然坚实的经验性基础的潜意识心灵的种种不解之谜。对于那时我们这些年轻的精神病医生来说，此书是……使人顿开茅塞的启迪之源，而对我们那些年纪较大的同事来说，它却是供人揶揄的对象”。——原注

[56]文章的英译题目为“弗洛伊德的有关癔病的理论：答阿查芬堡”，收入《弗洛伊德与心理分析》一书。——原注

[57]1906年，荣格给弗洛伊德寄去了《诊断性联想研究》后，两人之间的通讯随之开始并保持到1913年。1907年，荣格给弗洛伊德寄去其《早发性痴呆心理学》一书。——原注

[58]希腊神话中的爱神。

[59]克鲁泽（1771-1858）：德意志古典学者。

[60]诺斯替派：相信神秘直觉说的早期基督教，曾被二、三世纪的教父们批判为异端。至十八、十九世纪，诺斯替主义被认为是希腊化晚期世俗文化向宗教文化转型过程中的一场大范围宗教运动。

[61]圣杯：相传是耶稣在最后的晚餐所用过的杯盘，也是欧洲十字军东征的“原因”之一。

[62]这个名字之意在炼金术中是“三倍于最伟大的赫尔墨斯”，是新柏拉图主义者给埃及神祇月神托斯这位据说是炼金术的发明者所起的名字。

[63]梅洛温王朝：公元五世纪前半期，法兰克人向南迁移，最后统一了高卢，克洛维及其子孙于是建立起梅洛温王朝。

[64]弗洛伊德曾谈到过“古代的种种迹象”。——原注

[65]指1957年。——原注

[66]即1955年11月27日。——原注

[67]荷尔德林（1770-1843）：德国著名抒情诗人。

[68]圣甲 虫：一种金龟子科甲 虫，埃及人认为它是丰饶和再生的象征，因而往往把它刻在石头上作护符。

[69]西格弗里德：德国中世纪的伟大史诗《尼伯龙根之歌》第一部里的英雄。

[70]以利亚：希伯莱先知。

[71]莎乐美：《圣经·新约》“马太福音”里说她是希律王之继女，以舞姿迷住希律，使他杀掉了施洗者约翰。

[72]西蒙·马格斯：古代魔法师。西门派奉他为宙斯化身，他的配偶海伦为雅典娜化身。

[73]特洛伊的海伦：希腊传说中最美丽的人，特洛伊战争的间接起因。

[74]逻各斯，希腊文智慧之意，厄洛斯，希腊神话中的爱神。二者表示理性与性爱之意。

[75]相传为托马斯·阿奎那所著的一篇有关炼金术的论文。——原注

[76]商羯罗（778-820）：中世纪印度教吠檀多哲学代表人物。

[77]《吠陀经》：印度婆罗门数四部古经的总称。

[78]安提洛巴里恩是一个矮人，是一种侏儒。他出现在如第三世纪的重要炼金术士巴诺波利斯的佐斯莫斯的梦幻中。包括安提洛巴里恩的这一群精灵的还有地精，古籍中的钢铁精及供炼金术士驱遣的矮人们。作为水银之精，炼金术中的墨丘利乌斯也是安提洛巴里恩这种精灵之一。——原注

[79]“黑皮书”包括六本黑皮的小本笔记本。“红皮书”则是红皮的一本对开笔记本，记有用精妙的文学形式和语言写成的同样的幻觉，用中世纪手稿所用的黑体字书写而成。——原注

[80]曼荼罗：印度教密宗与佛教密宗所用的象征性图形。

[81]见《浮士德》第一部。——原注

[82]在炼金术中，“金链”（或“荷马链”）是指一连串大智者，开头一个是连接天和地的赫尔墨斯·特里斯米基斯托斯。——原注

[83]私人出版（无日期），采用假名并有一个副标题“对死者的七次布道词，作者亚历山大里亚市的巴斯里德斯，此市位于东西方相接之处。”——原注

[84]耶路撒冷：基督教的圣地，位于巴勒斯坦。

[85]引自《浮士德》第二部。——原注

[86]在这一“休耕时期”，荣格写出的东西只有一点儿：几篇用英文写的论文，还有就是其论文的第一个英译本《分析心理学论文两篇》。随着1921年《心理类型》的出版，这个时期便结束了。——原注

[87]临摹来用作《类型和集体潜意识》的卷首插图。——原注

[88]引自《浮士德》第二部。——原注

[89]参见《原型和集体潜意识》中的“关于曼荼罗的象征性”有关页数的插图。——原注

[90]《金花的秘密》中的图10及“关于曼荼罗的象征性”的有关各图。——原注

[91]利物浦（Liverpool）这个英文字分开来便是liver（肝脏之意）和pool（池、塘之意），故荣格有是说。

[92]在异教的诺斯替教徒波伊曼德勒斯的著作里，这个器皿充满着“精神”，是造物主之神送到尘世的，为的是让想达到更高意识境界者可以在其中受洗。这是精神在其中获得更新和再生的一种子宫，对应于炼金术中物质在其中产生质变的器皿。在荣格的心理学中与此对等的是叫作个性化过程的内心转变过程。——原注

[93]这指的是教皇比乌斯十二世的训令“仁慈的上帝”（1950），其中宣布了圣母玛利亚的升天。这一新教义肯定，玛利亚作为新娘，与圣子在天国的新房里结合了，而作为索菲亚（智慧），她则与上帝结合了。这样，女性原则便从而变得接近于富于男性气质的三位一体了。参看荣格的《东西方心理学与宗教》里的“答约伯书”部分。——原注

[94]从空而降的炸弹，从心理学上来阐释，就是从“另一边”飞来的飞弹。因此它们便是从潜意识，从精神的阴暗面产生出来的表象。梦中发生的事情暗示，几年前在外部世界已发生的这场战争，现在仍未结束，而是将继续在精神里打下去。显然，正是在精神里才能找到这些问题的答案，要在外部世界里去找是不可能找到的。——荣格注

[95]巴黎的一处王宫，现辟为艺术博物馆。

[96]其著作有《神秘主义的问题及其象征性》（纽约版，1917年；德文维也纳版，1914年）。——原注

[97]西尔比勒自杀了。——原注

[98]忒修斯来到克里特，要进入迷宫杀死牛头怪。克里特国王之女阿里阿德涅送给他一个线团。他把线头拴在门口，边走边放线，杀死怪物后忒修斯便顺着线走

出了迷宫。作者借用这一典故，意指他在研究炼金术时没有得到过什么人的帮助。

[99]此文收入《分析心理学论文两篇》。——原注

[100]《心理学档案》（1916年日内瓦版）中的《潜意识的结构》。——原注

[101]卡尔·斯比特勒（1845-1924），瑞士作家，他最有名的作品除了《普罗米修斯与厄皮墨透斯》外，还包括史诗《奥林匹斯之春》及长篇小说《伊马戈》。1919年，他获得了诺贝尔文学奖。——原注

[102]这些文章主要散见于《荣格文集》中4、8、10、16几卷。——原注

[103]帕拉塞尔苏斯：即西奥弗拉斯塔斯·庞巴斯塔斯·封·霍亨海姆（1490-1541），他给自己起这个名字在于暗示自己胜过一世纪时的著名作家和医生塞尔苏斯。

[104]这两方面的研究文章，均包括在《东西方的心理学与宗教》一书里。——原注

[105]依格纳蒂乌斯·洛尤拉（1491-1556）：西班牙人，天主教耶稣会创立者。

[106]比较严肃的炼金术士认识到，他们工作的目的并不是要把贱金属变成黄金，而是为了产生一种“非凡之金”或“哲学之金”。换句话说，他们关切的是精神的价值及精神变化的问题。——原注

[107]伊涌：始源之意。

[108]霍律斯：古埃及所奉之神，其形象似隼，太阳和月亮是他的两只眼。

[109]弥赛亚：犹太人所期待的救世主，他将使犹太民族从敌人手中解放出来并永远生活在和平与胜利之中。

[110]此文收入《心理疗法实践》一书里。——原注

[111]在荣格妻子于1955年去世后，玛丽与路易斯·封·弗兰茨博士接手圣杯传说的研究并于1958年顺利地结束了这一工作。参看埃玛·荣格与弗兰茨合著的《从心理学上看圣杯传说》（苏黎世1960年版）。——原注

[112]安福塔斯：圣杯骑士团的首领。

[113]帕斯法尔：亚瑟王的圆桌骑士之一，据说最后终于一睹那只有完全的圣洁者才能看得见的圣杯。

[114]加拉太书：《圣经·新约》的一卷，是使徒保罗写给某些基督教会的书信。

[115]马·梅里安（1593-1650）于1625-1630年出版了有插图的《圣经》，世称此为梅里安《圣经》。

[116]印度北方邦阿格拉县城镇，莫卧儿皇帝阿克巴曾建都于此。

[117]此故事见《圣经·旧约》有关大卫王的故事。

[118]小乘：佛教的一派，与“大乘”相对，不主张众生皆能成佛。

[119]汉穆拉比（？-公元前1750）：巴比伦第一王朝的第六代国王，“汉穆拉比法典”的制定者，在世时发动多次战争，攻城掠地。

[120]此文收入荣格与保利合著的《自然与精神释义》（1954）及《精神的结构与动力学》。——原注

[121]希腊语中“人”一词的音译。

[122]这是一幅古老的中国木刻画的画题，画的是一个矮小的老者在壮美的风景中站着。——原注

[123]迦比尔（1440-1518）：印度神秘主义者、诗人，是锡克教和迦比尔教的先驱。

[124]第一句取自赫拉克利特斯著作的片断；第二句暗指密特拉神礼拜仪式，最后一句则暗指荷马之作（《奥德赛》，24，12）。——原注

[125]梅林：传说是亚瑟王时代的诗人和巫师，据说曾被女巫关进岩石中，后又被魔法困在荆棘丛中，从此便一直睡在那里，但有时其声音却可以被人听见。

[126]在西方，凤凰被认为是不死鸟，五百年后投身进火里后便又获得新生，故有上说。

[127]共济会：世界上最大的秘密团体，旨在传授并执行其秘密互助纲领，起源于中世纪石匠和教堂建筑工匠行会。玫瑰十字会：散见于世界各地的秘密结社，会

员据说有古传秘术，该会以玫瑰花和十字架图案为标志，故名。据传罗森克洛兹是其创始人。

[128]西班牙王位继承战争（1701-1714）；西班牙哈布斯堡王朝的末代国王查理二世死后无嗣，对王位继承引起争夺，导致战争，英、法等欧洲多国卷入了战争。

[129]费尔蒙和波西斯：奥维德《变形记》里的人物，这夫妻二人在自己的小屋里热情招待朱庇特和墨丘利，结果二神把其屋变成了庙宇。他们要求将来一齐去世，也得到了应允；死后费尔蒙变成了橡树，波西斯变成了椴树，二树树枝连理。

[130]荣格的这种态度表现于他在塔楼的大门上写有这样的字：费尔蒙的神龛——浮士德的忏悔所。这个门堵上后，他又把同样的字写到了这塔楼二楼的门口处。——原注

[131]从印度返回之后，荣格在《亚洲》杂志（纽约，1939年1月和2月号）上撰文两篇：《印度的梦幻世界》和《印度能教给我们什么》。两文收入《转变中的文明》。——原注

[132]关于效法基督问题，参见《心理学与炼金术》第一部。

[133]即斯里兰卡。

[134]1932年坦特拉瑜伽讨论会。

[135]荣格把这一幻景解释为通过潜意识达到暂时性新创造，来源于他对原型意象起源的观念。这一具体显现的直接原因，在他看来，在于他的女性意向对加拉·普拉希达的投射。——原注

[136]科斯在古代十分有名，是阿斯克勒庇俄斯神庙所在地，希波克拉底诞生地。——原注

[137]《安石榴园》是摩西·科多维罗（16世纪）撰写的古老秘教论的标题。在秘教学说中，马尔狄丝和蒂费莱特是神示十层中的两级，上帝此时从隐蔽状态中出现。它们代表上帝头脑中的女性原理和男性原理。——原注

[138]引自《浮士德》第二部。

[139]关于潜意识中的“绝对的知识”，参见“共时性：一种非因果关系的连接原理”，载《精神的结构与动力学》。——原注

[140]见《超知觉》（1934），《心理范围》（1947）。——原注

[141]引自《使徒行传》，《约珥书》。——原注

[142]参看“共时性：一种非因果关系的连接原理”，收入《精神的结构与动力学》。——原注

[143]荣格少年时期的生活就表现出了对现实场所发问的倾向。他在儿时曾坐在一块石头上，心里想着那块石头正在说“我”，或者干脆就是“我”。比较庄子的梦蝶。——原注

[144]在希腊文中，“理论”一词的原意是“关于世界的看法”，或如德文之意叫“世界观”。——原注

[145]见《圣经·旧约》“创世记”，指蛇引诱人类的始祖亚当和夏娃吃了智慧树上的果子一事。

[146]《以诺书》：伪经，记载人类第七代始祖以诺的故事，内容多为启示性。

[147]约阿西姆（约1135-1202）：意大利神秘主义者、神学家、历史哲学家，被其同时代人尊为先知。

[148]雅各布·波伊姆（1575-1624）：德国神秘主义哲学家。

[149]奥利金（约185-254）：早期希腊教会最有影响的神学家与《圣经》学者，曾提出无论是谁，即使是撒旦，通过赎罪，都能重获幸福。

[150]指相对论中的时间。

[151]“象征”一词的词义之一是主客之间各方执一的“好客小块”，亦即朋友分手时各执其一的一个钱币 的半块。——原注

[152]尼古拉斯（1401-1464）：德国神学家。

[153]摩羯座最初又称“羊鱼座”。——原注

[154]德尔菲：最重要的古希腊阿波罗神殿所在地，其神谕威信极高。

[155]故事见《圣经·旧约》“创世记”。

[156]引自《浮士德》第二部。

[157]莱维·布吕尔（1857-1939）：法国哲学家，对原始民族的心理状态深有研究。

[158]厄洛斯：希腊神话里的爱神。

[159]在荷马的《奥德赛》中，琉科忒亚化身为海鸥，在奥德修斯遇上海难时出现，交给他一方纱巾，让他围在腰间以获得神力保护。

[160]鲁道夫·奥托（1869-1937）：德国宗教学家、哲学家，研究领域包括西方哲学、系统神学、新约和旧约宗教史学、印度学等。

[161]舒尔茨：《现代心理学史》中文版，358页。

[162]为避繁冗，本文凡引录《荣格文集》英文版文字，出处均用数字注在文后，前一个数字指卷次，后一个数字指页数。

[163]参看约兰德·雅各比《荣格心理学》，耶鲁大学出版社，1973年版，第1页。

[164]一个有趣的类比是：柏拉图的“灵魂”是两性同体，荣格的集体无意识也是两性同体。荣格用阿尼玛（anima）和阿尼姆斯（animus）这两个概念来表示男性的女性心象和女性的男性心象，而心象实际上也就是“灵魂象”（soul image），阿尼玛和阿尼姆斯作为最重要的原型存在于集体无意识中，正如男性和女性的灵魂作为同一个灵魂的两半，存在于柏拉图所说的“灵魂”之中。

[165]原载《分析心理学杂志》，转引自《荣格文集》卷9（1）扉页。

[166]《抽象与移情》，英文版，第15页。

[167]转引自霍尔和诺德具合著的《荣格心理学入门》，纽约，1933年，第37页。

[168]《荣格心理学入门》，第101页。

[169]自我超越具有广泛的心理学—哲学含义，它涉及心理建构（心理学）、自我实现（伦理学）、个性发展（教育学）等多种学科中的文化—心理现象，是一个

带有普遍性的心理学—哲学问题。但由于它最突出地表现在审美活动中，所以它首先是今日美学中的一个重要问题。

[170]达克，（Edgar Dacqué，1878—1845），地质学家，他以自己的名誉冒险，企图扭转达尔文物种起源的理论，结果失去了自己的名位。——译注

[171]弗洛伊德在其近期的著作中将这里的基本观点作了区别。他称本能心理为伊德（id），而它的“超我”（super-ego）指的就是集体的意识，个体的一面指部分的有意识和部分的无意识（因为这是压抑的）。——作者原注

[172]为了准确应当注意区别“原型”和“原型观点”。原型具有假设性质，并非代表性模式而犹如生物学中的“行为的图式”。——作者原注

[173]喻言是意识内容的一种译意，而象征则是对于至今仍未认识到的、只能猜测其性质的无意识内容的一种最好表示法。——作者原注

[174]参看我的文章：《心灵与大地》。——作者原注

[175]伊克纳顿：Ikhnaton，有时也称作Akhenaton，原名为Amenhotep五世，埃及法老及宗教改革家，公元前1379—公元前1362年在位。他也许是有史以来第一个一神教信仰者。——译注

[176]提厄波罗（Giovanni Battista Tiepolo），1696年3月生于威尼斯，1770年3月死于马德里。大型壁画艺术家，其画风深刻广阔，但又蕴藉而有节制。他的作品中所表现出的光和色的诗一般的艺术境界影响了许多教堂和宫殿里的罗可可风格的室内画。——译注

[177]Ecce Homo：拉丁语“看那人！”这是基督教艺术的一个主题，表现基督耶稣被庞修士·皮奈引见于犹太人前的情景。耶稣满身鞭痕，头戴荆冠，身着紫袍。这一题材在15世纪当公众尤为注意耶稣生活的苦难一面时，在西欧颇为流行，并且一直持续到整个17世纪。——译注

[178]希罗斯拉图（Herostratus），古希腊人，“不能流芳百世，也要遗臭万年”的典型人物。仅仅为了使自己史册留名，他放火烧毁了当时希腊一座非常壮观的神庙。——译注

[179]编排后的形式只是字句上与最初的形式有些不同，内容完全一致，故不再译出。——译注

[180]这里我专门使用了imago（意象）这个术语，而没有用complex（情结）。选用这样一个技术性的术语是为了清楚地说明一点，即我归在imago这个术语名下的心理因素在心理等级上有一种生动的独立性，也就是说有一种自主性，这种自主性作为具有情感倾向的情结的基本特征，已经被广泛的经验所证明。我的批评家们由此看出了一种向中世纪心理学的回复，因而对其加以拒绝。但这一“回复”在我却是有意识的和有目的的，因为关于古今迷信的心理学为我的论点提供了大量的证据，患精神病的施勒伯在他的自传中也给我了许多有价值的洞见和肯定。我使用的这个术语imago与斯皮特勒（Spitteler）的同名小说有着非常紧密的一致性。在我以后的著作里，我则用archetype（原型）这个术语代替了它，以此来表明我们所面对的是一些非个人的、集体的力量。——作者原注

[181]对男性神从父亲意象脱胎而来这一观点的理解只能局限于个人人格论心理学的范围之内。对父亲意象所做的进一步的探究表明，在父亲意象中从一开始就包含着某些属于集体的因素，它们不能被归于任何个人的经验之中。参看我所作《自我与无意识的关系》（“The Relations between the Ego and the Unconscious”）一文。——作者原注

[182]这一设想引起了广泛的非难，因为人们没有弄清楚，这一设想并不是一个形而上学的命题，而是一个心理学的观点。作为心理事实的“上帝”是一种典型的自主性，一个集体无意识——这是我在以后给它命的名。因此，它不仅具有宗教的各种高级形式所具有的特点，而且也自发地出现在个人的梦中。这一原型虽是一个无意识的心理意象，但它又具有一种独立于意识领域之外的现实性。它是一个心理存在物，我们不应将一个形而上学的上帝观念与这个心理存在物自身混淆起来。这个原型的存在既不设想出一个上帝，也不否认上帝的存在。——作者原注

[183]如同我在上面已经明示过的那样，它并非在所有的情况下都是一个幻觉，因为主体自身往往可能是这些形象的主要来源，特别是在神经病和精神病的例子中。——作者原注

[184]奥古斯丁不仅是在时间上，并且在思想上也接近那个转变的时代，他在《忏悔录》中写到：“我提出这一问题：如果我们常生不死，永远生活于肉体的逸乐中丝毫没有丧失的恐惧，如何还不能算幸福？我们还要求什么？我不懂得我已如此深入迷途，如此盲目，以致不能想象德行与美善本身的光明应该用无私的心情去怀抱的，这光明肉眼看不见，只能在心灵深处看到，这种昏昧正是我的重大不幸。这个可怜的我并不考虑到我能和知己们畅谈，即使谈的是可耻的事物，这种乐趣从何处得来；如果我没有这些朋友，即使我尽情享受着肉体的淫乐，在感官

方面我也不会感到幸福。我知道我的爱这些朋友，并不杂有自私之心，而他们的爱我也是如此。多么曲折的道路！一人离开了你，胆敢希望找到更好的东西，这人真可怜！不管他如何辗转反侧，一切是生硬的，唯有你才能使人舒畅安息。”——作者原注

[185]《心理学入门》193页。——作者原注

[186]约德尔《心理学教程》299页。——作者原注

[187]《抽象与移情》5页。——作者原注

[188]《抽象与移情》14页。——作者原注

[189]沃林格此处将作者与引文均弄错了。上述引文不能在梯布鲁斯的著作中找到。然而下面这段引文却可以在斯塔丢斯（Statius）的著作中找到：“恐惧是第一个把上帝带到人间的东西”。——《荣格文集》编者注

[190]《抽象与移情》15页。——作者原注

[191]荣格认为：抽象活动作为一种心理功能，并不仅仅限于认识和思维。事实既有抽象的思维，也有抽象的感情。人们完全可以从同一个对象中抽取出不同的情感价值。所谓宗教情感、审美情感、道德情感的分别实际上就是不同情感抽象的分别。当然在审美情感中，也可以有许多不同价值的情感抽象。此外，抽象作为一种心理功能，可以是在无意识中进行的。——译注

[192]《抽象与移情》16页。——作者原注

[193]《抽象与移情》19页。——作者原注

[194]因为移情类型的人的无意识心理内容本身就较少活力。——作者原注

[195]《抽象与移情》24页。——作者原注

[196]《抽象与移情》24页。——作者原注

[197]《悲剧的诞生》英译本第31页。

[198]《悲剧的诞生》英译本第21页。

[199]同上第21页。

[200]《悲剧的诞生》英译本第30页。

[201]美学当然可以取代宗教，但什么不能取代宗教呢？在没有宗教的情况什么不曾做过宗教的代替物呢？就算美学是非常高贵的替代，但它也只是那尚付阙如的真实事物的弥补而已。况且后来尼采对酒神态度的转变最充分地表明了美学替代并未经受住时间的考验。——作者原注

[202]《尼采全集》第一卷英译本第6页。

[203]《尼采全集》第一卷英译本第15页。

[204]1920年刚成立时的名称是塔维斯托克广场诊所，1931年改名为医疗心理学研究所，几年以后又改称为塔维斯托克诊所。

[205]《实用关系中的人类学》（1798年），第1卷第1部分第5节。

[206]参见莱布尼兹答洛克的《关于人类理解力的哲学论文集》第2卷第1章第2节。这是学术理论上最早的公式。

[207]参见《约翰福音》第34章第2节。又见《变形的象征》（《荣格全集》第5卷）第162段，注释69。

[208]参见《实践精神疗法所具有的真实性》（《荣格全集》第16卷）第558页上的段落。

[209]荣格可能指的是melothesiae，这在《心理学与宗教》（《荣格全集》第11卷），第113段，注释5中作过解释。比较《心理学与炼丹术》，图156。

[210]《心理类型》（《荣格全集》第6卷），定义47。

[211]同上书，定义53。

[212]同上书，定义5。

[213]同上书，定义21（1923年版为定义20）。

[214]《心理类型》（《荣格全集》第6卷），定义44。

[215]《心理类型》（《荣格全集》第6卷），定义35。

[216]《心理类型》（《荣格全集》第6卷），定义30。

[217]同上书，定义30。

[218]该理论分别由威廉·詹姆士与丹麦生理学家C.G.朗格独立提出并以他们两人的名字共同命名。

[219]荣格、彼得森（Peterson），《使用电流计和呼吸描记器对正常人和精神失常者所作的心理学调查》（1907）；荣格、里克谢（Ricksher），《就电流现象和呼吸问题对正常人与精神失常者所作的进一步调查》（1907）。两次调查的结果发表于《实验研究》，见《荣格全集》第2卷。

[220]可能是速记中出了错，疑为雅可布·弗洛依德里希，他曾做过心动描记实验；他的论文见于《临床医学文献》（柏林，1934年）。

[221]据一个日本传说，一个叫做Namazu的硕大无比的鲇鱼驮住了日本领土的大部分，当其被惹怒时，它就挪动它的头或尾，这就引起地震。这个传说经常出现在日本的艺术中。

[222]路易·维克托·德·布罗依（Louis Victor de Broglie）：法国物理学家，因发现电子的波动性质获1929年的诺贝尔物理学奖。取代oscillations与corpuscles的更加通用的术语是waves（波）和particles（粒）。

[223]参见《共时性：一种因果联系的原则》（《荣格全集》第8卷）。

[224]哈莱街（Harley Street）：英国伦敦一街道，许多著名的内外科医生在此设有诊所。——译注

[225]参看《原型与集体无意识》（《荣格全集》第9卷1节），第5段。

[226]参见《无意识心理学》或《变形的象征》（《荣格全集》第5卷），索引S.V.。

[227]H.哈伯特与M.孟斯（Henri Hubert, Marcel Mauss）所著《宗教历史综述》，第29页。

[228]参看《变形的象征》，第154段。

[229]参见《心理学与文学》（《荣格全集》第15卷）第150段、《心理学与宗教》（《荣格全集》第11卷）第100段、《克劳斯兄弟》（同上）第484段。关于罗得西亚太阳轮的史料记载还不可能，尽管这类岩雕在安哥拉和南非很著名：参见威尔科克斯（Wilcox）的《南非的岩壁艺术》图23与17-20处。它们标出的日期值得怀疑。带尖嘴鸟的犀牛是在南非士瓦省发现的，现存于比勒陀利亚省的博物馆里。该画发现于1928年并被大力宣传过。

[230]A.迪特里希（Albercht Dieterich）：《密特拉礼拜仪式》。〔密特拉（Mithras）为古波斯之光神或太阳神。——译注〕

[231]《变形的象征》第151页及其后的段落；《原型与集体无意识》第105段；《心理结构与动力》（《荣格全集》第8卷）第288页和318页的段落。

[232]列维—布吕尔（Lévy-Bruhl）：《原始人怎样思维》，L.A.克莱尔译。

[233]关于类型与功能的一般关系可参见《心理类型》第10章。

[234]参见特伦斯（Terence）的《一个自我折磨的人》I.I.25：“Homo sum; hamanic nil a me alienum puto”（“我是人，我对人的一切都不陌生”）。

[235]《变迁中的文明》（《荣格全集》第10卷）第94页及其后，第946页及其后的有关段落。

[236]《语词的联想研究》，伊德尔（Eder）译。亦见《实验研究》（《荣格全集》第2卷）。

[237]《关于分析心理学的两篇论文》（《荣格全集》第7卷）第245页、第304页的有关段落。

[238]预后（prognosis）：医学术语，医生限据诊断对病情发展所作的预测。——译注

[239]这句话在语法上有错：人称是第一人称，可动词却用了第三人称单数的形式，这表示说话人文化教养很差。——译注

[240]癔症，多由精神受重大刺激引起。发作时大叫大闹，哭笑无常，言语错乱，或有痉挛、麻痹、失明等现象。也叫歇斯底里。——编注

[241]参见T.M.戴维《对案例大脑颞叶病变引起的癫痫的评论》，载《英国医学杂志》第3893期（1935年8月17日）第293-297页。此梦由一个名叫戴维的病人报告如下：“旁边有人一直在问我关于给某一机器加油的事，牛奶被认为是最好的润滑油。我显然认为粘软的泥土更为可取，然后出现了一个被抽干了水的池塘，塘底的淤泥中有两个现已灭绝了的动物。一个是很小很小的柱牙象，另一个我已记不起了。”戴维的评议是：“我认为最好把这个梦拿去请教荣格，看他如何分析这个梦，这将是很有趣的。”荣格在听了叙述后立即说，这个梦表明某种机体（组织）障碍，并说尽管在梦中有不少的心理衍生物，但这个梦原非心理性的。水塘的干涸被他解释为对脑脊髓流动循环的抑制。

[242]参见《心理疗法的实践》（《荣格全集》第16卷）第344页的有关段落。

[243] 即《个性化过程的梦的象征》（Traumsymbole des Individuationsprozesses）一文中所谈的曼达拉主题（the mandala motif）。这是荣格几星期前在Eranos Tagung所作的一次讲演。该文次年出版。译文标题是：《个性化过程中的梦的象征》（1935），《人格的整合》（1939）；1944年修改后为《心理学与炼丹术》第2部分（见《荣格全集》第12卷），亦可参见该书（英文版）第197页。

[244]《金花的秘密》（The Secret of Golden Flower）。由理查德·威尔海姆根据中文原文译出，荣格所作的评论见于《炼丹术研究》（《荣格全集》第13卷）。

[245]威廉·麦克杜格尔（1871-1938）：美国精神病学家。参见荣格《论精神分裂症的心理起因》（《荣格全集》第3卷）第504段以及《发泄的治疗价值》（《荣格全集》第16卷）第255段。

[246]参见《易经》（由麦克杜格尔与贝尼斯译）第3版的序言，第53页。

[247]参见《论无意识在精神病理学中的重要性》与《论心理学的理解》。这两篇论文发表于1914年（《荣格全集》第3卷）。

[248]例如阿尼玛（anima）和阿尼姆斯（animus）。参见《分析心理学的两篇论文》。《荣格全集》第7卷第296页及其后的有关段落。〔anima，是指（男性的）女性意象；animus，是指（女性的）男性意象。见本书第97页。——编注〕

[249]参见《家庭的搭配》（《荣格全集》第2卷）与《在个体命运中父亲的意义》（《荣格全集》第4卷）第698-702页的段落。

[250]《论释梦的实践意义》（《荣格全集》第16卷）。也见于《梦心理学概要》与《论梦的本质》（《荣格全集》第8卷）。

[251]这里指的是莱比锡的维尔海姆·冯特（WilhelmWundt，1823-1920）。

[252]尤指收容患不治之症病人的医院。——译注

[253]保罗·布尔热（Paul Bourget，1852-1935）：法国小说家、文学评论家。——译注

[254]《心理类型》定义48。亦可参见《分析心理学的两篇论文》（以下简称《两篇论文》）第296页及其后的段落。

[255]例如《变形的象征》第2部分，第5章，特别是395段。

[256]指1908年的一场地震灾难，当时西西里城市的百分之九十被毁，有六万人丧生。

[257]伊克西翁（Ixion）：古希腊神话中的人物，受神罚被绑在永远旋转的地狱车轮上面。——译注

[258]参见W.Y.伊万斯—韦兹的《死者的藏经》。

[259]参见荣格《无意识研究》，载《人和他的象征》第69页及69页以后的内容。雅可比也论及此案例，见《情结·原型·象征》第139页及其后的页面。

[260]“克劳斯兄弟”（《荣格全集》第11卷）。

[261]《心理学与炼丹术》（《荣格全集》第12卷第315页及其后的有关段落）。

[262]埃及神话中的太阳神。——译注

[263]埃及神话中司繁殖的女神。——译注

[264]“于是，神通广大的伊希斯说：‘流出来，毒汁，从拉的体内全流出来……是我让毒虫落到地上的，它受我指挥……让拉活，让毒虫死掉；如果毒虫活着，拉就会死的。’同样，某一个人，某人之子，将活着，毒虫将死去。”见E.A.W.巴杰所著《埃及文学》，第1卷，第55页。

[265]参见《变形的象征》，第375页的段落。

[266]参见坎贝尔·汤姆逊的《吉尔伽美什史诗》（The Epic of Gilgamesh）。

[267]《犹太战争》第2集第111-115页。

[268]英文中ear（穗）和year（年）发音相同，故有此说。——译注

[269]参看《心理的构造与动力》，《荣格全集》第8卷的卷首插图及有关参考资料。

[270]古希腊著名悲剧作家。——译注

[271]希腊神话中力大无比的英雄，宙斯之子。——译注

[272]此梦记载于“索福克勒斯生平”第12节，见《神奇的索福克勒斯》19页。

[273]西班牙一城市，以生产的刀、剑质量极优而著称。——译注

[274]参见《心理类型》第5章第4节。

[275]见《变形的象征》第572页的段落。

[276]印度的神秘哲学，以达到主观与客观同一为理想。——译注

[277]有关文字见《心理学和炼丹术》105段注释35，摘自弗加尔（Foucart）的《埃莱希斯神秘仪式》。据古文献记载，阿斯泰里奥斯的报道谈的是在亚历山大城举行的谷神仪式，一位教士（不代表阿波罗）和一个女尼进行神婚配。为取悦谷神而进行的下流玩笑仪式在秋节期间举行，以庆祝她的回返，也庆祝对谷神和酒神都很神圣的中冬节。参见哈里森《论文序言》第四章136页。

[278]公元前5世纪希腊历史学家，有“历史之父”之称。——译注

[279]参见《钥匙大神》，《荣格全集》第9卷2章的标题页，以及《变形的象征》附录。

[280]《新发现的耶稣语集和失传的福音书残段》，格伦费尔和亨特编辑，第36页。

[281]见牛津波德伦图书馆。参见《心理学与炼丹术》第138段。

[282]有关巴塞尔学术研讨对此梦的进一步分析，可参见荣格的《发现自己心灵的人》一书，第314页。

[283]《精神分析与精神病理学研究年鉴》（莱比锡和维也纳），精神分析运动的机关报。荣格于1913年退出编辑部。

[284]W.M.克朗费尔特，《心灵的秘密方式》；G.R.赫尔，《心灵的机制》；叶尔哈·阿德勒，《心灵的发现》。

[285]源于拉丁文，本意是“它”，类似英文中的it；作为心理学术语，常音译为“伊德”或“伊特”，也可译成“本我”。——译注

[286]《路加福音》18：19。

[287]参见本文68页注释②。

[288]此病例的详细讨论见《实用精神疗法的现状》（《荣格全集》第16卷2版）及其附录中。也可参见《关于曼达拉象征》（《荣格全集》第9卷）第656-659段以及此病人所画的曼达拉图形（图7、8、9）。

[289]见第157-159页（本文）所述。

[290]这其实就是前面讨论过的那个女病人。

[291]关于荣格后来对该问题的看法，参见《转移心理学》（《荣格全集》第16卷）。

[292]《两篇论文》，《荣格全集》第7卷，第374页的有关段落。

[293]《两篇论文》，第206段。

[294]参见《无意识的作用》（《荣格全集》第10卷）第17段。

[295]《荣格全集》第10卷。

[296]《人与超人》第3幕（企鹅版，1952年，149页）。

[297]参见维吉尔的《第五首牧歌》。

[298]特别是《论“金花”》（《荣格全集》第13卷）以及《心理疗法的目的》（《荣格全集》第16卷）。

[299]参见《心理类型》定义29以及《两篇论文》第266段，也可参见《个性化过程之研究》（《荣格全集》第9卷）第1节。

[300]参见《心理学和炼丹术》，第44、126、129、135、325段。

[301]参见《心理学和炼丹术》（《荣格全集》第12卷）第360段。

[302]这个病例为《心理学和炼丹术》第2部分提供了材料。

[303]参见《心理学和炼丹术》第2部分。

[304]参见《论“金花的秘密”》（《荣格全集》第13卷）和《关于曼达拉象征》（《荣格全集》第9卷）。

[305]席尔贝尔（Herbert Silberer）：Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, wien 1914, p.138。

[306]参阅GW版第6卷，《心理类型》（Psychologische Typen）XI, unter: FunKion。

[307]席勒（Schiller）：über die ästhetische Erziehung des Menschen, 15.Brief.

[308]从此这个缺憾不复存在，参阅《个体化过程研究》（Zur Empirie des Individuation Proless），GW版9/1。

[309]众所皆知，父母现象一方面源于个人从自己父母那儿学到的图像，另一方面则源于存在心灵中、潜意识结构中的先验父母类型。

[310]洗礼，参阅复活节弥撒benediction fontis文本。

[311] 穆雷（Henry Alexander Murray）（ed.）Exploration sinpersonality, New York and London 1938。

[312] 帕拉塞尔苏斯：Labyrinthus medicorum oder Vom Irrgang der Ärzte，1537/38，Sudhoffk.，Bd.II, p.16121，Kap.8：Theoria medica, Munchen und Berlin 1928。

[313]帕拉塞尔苏斯：De ente dei, in：Tractatus de ente dei（p.225）in：Bruchstücke des Buches“Von den fünf Entien”genannte“Volumen medicinae Patramirum de medica industria”，um 1520.SudhoffK Bd，1，p.16339，München und Berlin，1929，p.226。

[314]参阅：《心理学与炼金术》（Psychologie und Alchemie），GW版《荣格全集》第12卷，Grundwerk5 und6，und：《心理学与宗教》（Psychologie und Religion），Grundwerk4。

[315]Henrich Khunrath：Von hylealischen Das ist pri-materialischen catholischen oder Algemeinem natürlichen Chaos，Magdeburg1597。

[316]裴斯泰洛齐（Pestalozzi）：Ideen，hg Von Martin Hurlimann，Bd.II，Zürich1927，p.187：“根据群众、民族及其需求而建立的公共设施、公式与教育方法，无论以何种形态呈现……完全与人的教育没有关系。这些东西经常失灵，与人的教育遥遥相对。人天生理性，教养与教育仅能在双方契合的情形下，由个人传授予个人，主要在狭隘且小的圈子里教育自己，逐渐扩展为优雅与爱、安全与忠诚。人性教育，人的教育，以及所有的方法，个人，以及相关的设施永远都是它们的起源和本质，与他的心，以及精神紧密亲近相连，与人群毫无干系，与文明也无关。”〔译按：裴斯泰洛齐（Johann Heinrich Pestalozzi），1746—1827，瑞士教育改革家〕

[317]我们人类的集体存在，只能文明化，却无法以文化教养之。这或许不是真的，你不要看每一天，聚集起来的人群愈是重要，反之，游戏的空间就愈宽敞，每个行政机关的暴力也更大，以法律为中心的群众暴力显示，蕴含在人群中个人身上，以及各机关的人的上帝气息所带来的惬意也更容易消散，同样，人的天性中接收真相深层的根基是否也会流失？集体一致的人若碰到任何情况都沉没在所有文明糟粕的底层，而且径自沉入衰败之中，他在整个地球上寻找的，将和野兽在森林中寻找的并无不同。（Pestalozzi，1cp189）

[318]一百多年前，情况与今日相似，裴斯泰洛齐（1cp186）说：“人如果缺乏有规律的力量，就不可能待在社会上，借由法律和艺术，文化的力量使人成为一个独立自主、拥有自由的个人。无文化的文明力量使人肆无忌惮拥有独立自主、自由与艺术，以暴力控制群众。”（译按：无文化的文明视个人为群众之一部分，运用暴力如法律、警察、监狱等使之一致化；而文化则符合个人的理性。）

[319]《潜意识心理学》（über die Psychologie des Unbewuβ ten），GW版第7卷，P.16～55。

[320]Karl Kerényi：Der göttliche Arzt.Studien über Asklepius und seine Kultstätte, Basel1948，p.84.

[321]弗洛伊德（Freud）：Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci.Ges.WerkeⅧ。

[322]例如《诗篇》147，3，约伯5，18。

[323]J.B.Rhine：Extra-Sensory Perception, Boston1934。

[324]类型的概念在生物学上构成了心理学“行为类型”的特殊情况，所指涉的绝不是袭来的观念，而是行为模式。

[325]British Journal of Psychology（London），Medical Section, I（1920/21），p. 169。

[326]克朗纳费尔德（W.M.Kranefeldt）：“Complex”und Mythos，原载于荣格著（Seelenprobleme der Gegenwart），1913，Olten.

[327]参阅序言：康德（Kant）：Die Logik, Werke VIII, Berlin，1922。

[328]参阅：《早发性痴呆症心理学》（über die Psychologie der Dementia praecox），GW版第3卷。

[329]弗卢努瓦（Théodore Flournoy），Automatisme téléologique antisuicide, in：ArchivesdepsychologieVIII, Genf1908，P.113ff.

[330]参阅梅德（Alphonse Maeder），Sur le mouvement psychanalytique, in：L’Année psychologique XVIII, Paris 1912，p.389ff：同一篇über die funktion des Traumes, in：Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische ForschungenIV, LeipzipundWien，1912，p.692ff：同一篇überdasTraumprobrem：同上，p.647ff。

[331]参阅Emma Fürst, Statistiche Untersuchungen über Wortassoziationen und über familiäre übereinstimmung im Reaktionstypus bei Ungebildeten, in：Diagnostische

Assoziationsstudien, hg.von C.G.Jung.Leipzig，1906/10，新版1911/15，Ⅱ，p.95。

[332]Theodore Flournoy, Des Indes à la planète Mars：éude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie 3，Paris, Genf1900，以及：Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie, in：Archives de psychologie I, Geng1902，P.101—255。

[333]关于心电感应的问题我参阅了J.B.Rhine：New Frontiers of the Mind，德文为Neuland der Seele, Stuttgart 1938。

[334]参阅斯尔博厄（Herbert Silberer），Arbeit zur“Symbolbildung”，in：Jahrbuch Für psychopathologische Forschungen III（1911），IV（1912）。

[335]我也与阿德勒的看法相似。

[336]梅德（Alphonse Maeder），über das Traumproblem，引文出处，p.680ff。

[337]Lucien Lévy-Bruhl, Les Fonctions mentales dans les societes, Paris，1912，p.140。

[338]梅德（Maeder）已在Traumproblem中举了几个从主观意识阶级解释的例子，我在《潜意识心理学》（über die Psychologie des Unbewuβ ten）一文中，进一步阐明了这两种解说的方式，GW7（P.128ff）。

[339]关于移情中的投射请阅读：《移情心理学》（DiePsychologieder übertragung），GW版第三卷。

[340]有关典型的投射内容请参阅：《移情心理学》（Die Psychologie der übertragung）GW版第三卷。

[341]为了充分了解，必须要提的是，没有那一个理念人物源于外在，其特殊型也有助于先天的心理倾向，即原型。

[342]“形而上的”意指“类型”的学说，生物学上的概念“行为模式”亦为“形而上”吗？

[343]很久之后发表的后继文章《梦的本质》（Vom Wesen der Träumer）另有一些补充。

[344]参阅前一章。

[345]参阅弗洛伊德：Die Traumdeutung, GW II/III。

[346]因此补充的原则不应被否定，补偿只是心理学上精致化的相同概念。

[347]参阅弗洛伊德：Zur Psychologie des Alltagslebens, GWIV。

[348]参阅C.A.Meier：Antike Inkubation und moderne Psychotherapie, Zürich 1949。

[349]参阅：《潜意识心理学》（über die Psychologie des Unbewuβ ten.），GW版第7卷。

[350]参阅：《儿童原型的心理学》（Zur Psychologie des Kindarchetypus），GW版，第二卷。

[351]但以理书，4，7ff。

[352]这棵树同时也是炼金术的象征。参阅GW版卷6，插图231，以及封面插图，GW版卷1。

[353]鹿是一个寓言的基督，因为这则传说给予它自我新生的能力。Honorius von Autun在他的“Speculum Ecclesiae”（Migne, P.L.CIXXII, col.847）中校道：“这是说，在这只鹿吞噬下一条蛇之后，跑到泉水那儿，想借着一口水把毒吐出来，然后挣脱鹿角与毛发，好长出新的来。”（拉丁文稿见GW）Saint Graal（Hucher出版，Ⅲ，219 p.224）中叙述：到目前为止男孩看到的基督是一只白鹿与四头狮子（四位福音制作者）。炼金术中的墨丘利（Mercurius）被比喻为鹿（Magnet，“Bibliotheca chemica cutiosa”，Genf 1702，II，表格IX，插图XIII，以及引文出处），因为这只鹿能够新生：“Les os du serf vault moult pour conforter le coeur hum-ain”（Delatte, Textes latins et vieux francaix relatifs Cyranides, Luttich 1942年，p.346。）

[354]关于此处运用之炼金术概念请参阅GW版卷5，卷6。

[355]孔狄亚克（Etienne Bonnot de Condillac，1715—1749），法籍哲学与国民经济学家。他在法国传布洛克（Locke）的观点，由于“Traite des systèmes”（1749）和“Traité des sensations”两篇文章，成为感觉论的创始人。

[356]细胞生长过程是一个例外，它们的生命被保存在营养液中。

[357]参阅菲舍尔（Friedrich Theodor Vischer）：Auch Einer，2.Bd.，Stuttgart与Leipzig 1884；荣格：《心理类型》（Psychologische），GW版第6卷，页568。

[358]参阅：《诗中类型问题》（Das Typenproblem in der Dichtkunst），GW版，第6卷，P.526。

[359]施皮特勒（Carl Spitteler）：Prometheus and Epimetheus，Jena 1915（1.Aufl.1880/81）。

[360]伍尔芬（Willem van Wulfen）：Der Genuβ Mensch；ein Cicerone im rücksichtslosen lebenusgenuss，München 1911。

[361]西蒙（Richard Semon）：Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens，Leipzig 1904。

[362]参阅GW版第6卷，Kap.XI，“Bild”。

[363]Aufl Leipzig 1902。

[364]《玄秘现象的心理与病理学》（Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phnomene），GW版第1卷。

[365]我之所以提叔本华，是因为他的哲学受到佛教的影响，将重点放在意识的解救作用上。

[366]如果能够借颜色也把感觉呈现出来的话，书画的效果将会更好。

[367]精神分裂患者与普通人一样，也有拟古主义，但比较罕见。

[368]这个专有名词比詹姆士（WilliamJames）使用的概念“fringeofconsciousness”（Pragmatism，London、Cambridge〔Mass〕

1907）还要特殊。

[369]《关于早发性痴呆症心理学》（über die Psychologie der Dementia praecox），GW版第3卷，p.41，P.195f。

[370]精神分裂的无动于衷与这种状况相符。

[371]进一步的资料：《梦的象征与个体化过程》（Traumsymbole des Individualtionsprozesses.）GW 5，11.Traum；über Mandalasymbolik，GW 9/1 卷；Synchronizität als ein Prinzip akausale Zusammenhange，passim，GW 8；über Synchronizität，GW2。

[372]历史原件因为蕴含了宇宙起源困难的柏拉图的《对话录》（Timaios）。（参阅：VersucheinerpsychologischenDeutungdesTrinitatsDogmas，GW11，131 ff.）。

[373]荣格此文作于1928年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。（The Collected Works of Jung，vol.11，Routledge & Kegan Paul，Ltd.London.）——编者注

[374]中保（mediator），神学术语，指上帝在世俗世界的代理人。——译注

[375]荣格该演讲发表于1937年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。（The Collected Works of Jung，vol，11，Routledge & Kegan paul，Ltd.London.）——编者注

[376] 见 Levy—bruhl：How Natives Think 及 Primitive Mentality，ch.3“Dreams”.

[377]见：Haeusserm—ann：WortempfangundSymbolinderAlttestamentlichen Prophetie.

[378]参看《旧约·何西阿书》第一章。——译注

[379]由美国牧师布克曼发起的道德重整运动。——译注

[380]见《个性化过程的梦象征》。尽管这里引用的梦在那篇文章中已经提到，然而对它们的考察却是从不同的角度。梦有许多不同的侧面，因而也可以从不同的角度来研究。

[381]索菲亚大堂（Hagia Sophia），拜占庭帝国宫廷教堂，位于今土耳其伊斯坦布尔。——译注

[382]《塔木德》是注释和讲解犹太教律法的著作，在犹太教传统中的地位仅次于《旧约》。——译注

[383]见《无意识的作用》。

[384]参看Zeller的Die Philosophie der Griechen，此书汇集了所有有关资料。“四是永恒性的起源和根基”（第一卷，第291页）。柏拉图认为人体也来自“四”。与新柏拉图主义者一样，毕达哥拉斯本人也把灵魂叫作四边形（第三卷，二分册，第120页）。

[385]这句话可能显得有些轻率。我似乎忘了我们在此关注的乃是一个单一的梦。从这个单一的梦中，我们本来是不可能得出任何结论的。不过，我的结论却并非仅仅建立在此梦之上。而是建立在我在别处曾予以提及的许多类似的经验之上。

[386]见他的随笔《圆》，载《随笔集》，Everymanedn.，p.167。

[387]赫尔墨斯哲学（Hermetic philosophy），有关神灵启示、神学、星相学和炼金术等秘义的哲学。信奉它的人说它传自希腊神话中的赫尔墨斯（即埃及神话中的透特）。与这一哲学有关的思想过去一直不受重视，但近期的研究却表明它反映了罗马帝国初期广泛流行的思想和信仰，因而对考察这一时期的宗教史和思想史有着极为重要的价值。在希腊化时期，人们逐渐不相信传统的希腊理性主义，开始向神和先知，特别是东方的神和先知寻求启示和智慧，赫尔墨斯—透特便属于这些神和先知中的一位。相传由他所著的作品，其内容涉及医学、古代科技、占星术和炼金术的有关秘义，其之所以被说成是哲学，乃是由于那时的科学、哲学、宗教并无明晰的分野。——译注

[388]见柏拉图：Timaeus。又见Steeb：CoelumSephiroticum（1679），p.15.

[389]Steeb，p.19.

[390]根据《圣经》，以西结曾从上帝显示给他的异象中，看见从一朵闪耀着火光的大云中出现了四个有生命的东西，他们各有四张脸、四个翅膀、四个轮子。（见《旧约·以西结书》第一章、第十章）——译注

[391]阿普列乌斯（Apuleius，约123—180），古罗马作家、哲学家、宗教神秘主义者。主要作品有《变形记》（后改名《金驴》），描写一青年如何变形为驴

子后经历许多奇遇和苦难，最后得到神助恢复人形的故事。——译注

[392]Koepgen：Die Gnosis des Christentums, pp.189, 190

[393]Ibid.，pp.185ff.

[394]多恩认为上帝在创世的第二天创造出了“二”（the binarius），那一天，他把上面的水和下面的水分开，而这也就是为什么他在那一天的黄昏没有像在其他每天那样说“这很好”的缘故。多恩认为，“二”的释放导致了“混乱、分裂和争斗”。从“二”中产生了它的后代“四”。由于“二”是女性，它也就代表着夏娃，而数字三则被等同于亚当。因此魔鬼首先诱惑的是夏娃，“因为魔鬼既然狡猾透顶，当然也就知道亚当的标志是the unarius，由于这一缘故他也就没有首先袭击他，因为他根本不相信他能够做任何与他作对的事情。何况，他并未忽视夏娃是作为天生的‘二’从它那统一的‘三’中分出来的。于是，由于都禀有‘二’与‘二’的相同性，他对夏娃发起了攻击。因为所有的偶数全都是女性的，二（夏娃的合适的和天生的数）不过是它们中的第一个罢了”。（Dorn：Detenebris contra natura et vita brevi, Theatr.chem.1602, I.p.527.从这篇文章以及紧接着的一篇文章De Duello Animi cum Corpore, pp.535ff中，读者会发现我在这里提到的所有这一切。）读者一定已经注意到多恩怎样以透顶的聪明从“二”中发现了魔鬼与女人彼此之间的亲缘关系。他第一个指出了三和四之间的不协调，指出了作为圣灵的上帝和恩培多克勒式的自然之间的不协调，这样，即使是无意识地，他还是割断了他与炼金术的联系。于是，他把“四”说成是“不信上帝者的医学中最基本的东西”。我们不知道他所谓“不信上帝者”指的是阿拉伯人还是古希腊的异教徒。无论如何，多恩怀疑在“四”中有着某种不信神的东西，因为“四”是如此密切地与女人的天性联系在一起。

[395]这种认同丝毫不涉及把个体的生命同化于基督的生命和吸收到教会之corpus mysticum（神秘整体）中去的思想。毋宁说它全然与这一观点相反。

[396]我主要考虑的是那些内容为炼金术传奇和教诲故事的著作。一个很好的例子是迈伊尔（Maier）的Symbola aureae mensae（1617）。

[397]就我所知，炼金术文献中并无对教会迫害的抱怨。这些著作的作者通常都暗示那神奇力量的巨大奥秘就是其所以成为秘术的原因。

[398]参看《心理学与炼金术》，图232。该图在圣母升天的形式中显示出对人体的赞颂。此外，圣·奥古斯丁曾用大地象征圣母：“真理起自大地，因为基督脱胎于童贞女。”（Sennones，189，II, in Migne, P.L.，vol.38，

col.1006.）同样。德尔图良也曾说到：“那片童贞的土地，尚未因雨露的浇灌和滋润而变得多产。”（Adversus Judaeos，13.in Migne.P.，L.，vol.2，col.655.）

[399]rebis（“用二做成的”）是哲人之石，因为在它之中男性和女性得到了统一。

[400]这涉及病人先前的一个幻觉，在那个幻觉中，一只黑色的鹰衔走了一只金圈。

[401]“放血的侏儒”（the“blood—letting manikins”）就是“美洛特西亚”（melothesia）。（原编者注：这是一些木雕或泥塑的小人儿，中世纪的医生在给病人放血或“拔火罐”的时候，用它们在患者躯体的表面上画出一个能镇住里面疾病的魔圈。）

[402]荷路斯（Horus），古埃及人所奉之神，其形象似鹰，太阳和月亮是他的两只眼睛。——译注

[403]此场有这样的诗句：“请来神三尊，第四不肯临，自言神之主。唯彼是真神。”见郭沫若译《浮士德》，第二部，“爱琴海的岩湾”一场。——译注

[404]卡比利（Cabiri），最古老的神当中的一组，有两位、三位或四位。最初崇祀于萨摩特拉刻岛及其附近诸岛，可能为农神或土地神。——译注

[405]此处所谓“自己”、“你自己”，在《马太福音》原文中均为“仇敌”、“你的仇敌”。——译注

[406]James，trans.，The Apocryphal New Testament，p.33.

[407]在藏传佛教中，四种颜色总是与心理的四种性质（智慧的四种形式）联系在一起。参看我对《西藏亡灵书》所作的心理学评论。

[408]十字架也有作为天堂和地狱之界碑的含义，因为它矗立在宇宙中央并向四个方向延伸。中国西藏的曼荼罗也同样占据中央位置，它的上半凸出地面升向天堂，而地狱则位居其下方。在个人的曼荼罗中，我常常发现同样的建构：光明的世界在上，黑暗的世界在下，就好像它们正在投射到这样的世界中去。在雅可布·波墨（Jakob Bohme）的“颠倒的眼睛”或“哲学之镜”中也有类似的图案。

[409]不妨参照和比较中国古代“天圆地方”和“皇天后土”的说法。按照这种说法，天是圆的，地是方的；天代表上帝（皇），地代表帝后（后）。因此，与一般人的想象不同，圆反而代表男性性质，方反而代表女性性质。——译注

[410]此术语涉及我采用的一种方法，我曾建议病人用这种方法把无意识心理内容提升到意识水平。

[411]这一心理事实解释了万物有灵论。

[412]《路加福音》第24章第5节。

[413]罗马神话中的墨丘利相当于希腊神话中的赫耳墨斯，从词源学上看，墨丘利（Mecurius）又相当于水银（mercury），所以这里从赫耳墨斯说到墨丘利，又从墨丘利说到水银。——译注

[414]Waite：The Secret Tradition in Alchemy.

[415]参看我的《决定人类行为的心理因素》。

[416]别西卜，《圣经》中所说的鬼王。《马太福音》第12章22节：“当下，有人将一个被鬼附着，又瞎又哑的人，带到耶稣那里，耶稣就医治他，甚至那哑巴又能说话，又能看见。……但法利赛人听见，就说：‘这个人赶鬼，无非是靠着鬼王别西卜啊！’”——译注

[417]原文有大量脚注涉及有关引文或说法的希腊文和拉丁文出处，考虑到这些东西对一般读者意义不大，故基本上予以删除。——译注

[418]荣格此文作于1959年，译者译自《荣格文集》，英文版，第10卷。（The Collected Works of Jung, vol.10 , Routledge & Kegan paul, Ltd.London.）——编者注

[419]shadow，一般译为阴影，指人性中阴暗的、未被意识到的一面，荣格认为它是最重要的原型之一。——译注

[420]这是荣格在一次学术会上的发言。译文删去了原来附在后面的参会者的提问和荣格的回答。——译注

[421]这是荣格为理查·威廉（Richard Wilhelm，1873—1930，即著名汉学家卫礼贤）的《易经》译本写的序言。威廉的译本是德文译本，后被加莉·贝内斯

（Cary Baynes）译成英文，该英文版即将问世之际，贝内斯请荣格写了这篇序言。此篇原来的标题是《易经序言》，现在的标题是中译者改的。荣格此文作于1950年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。（The Collected Works of Jung, vol.11, Routledge& Kegan paul, Ltd.London.）——译注

[422]理雅各对《易经》中的爻辞作了这样的评论："在我们看来，象征的构造者应该是一位了不起的诗人，然而'易'的图形，却只能让我们认为（其作者）是一个了无趣味的腐儒。三百五十多条爻辞中，绝大部分都只显得怪异常荒诞。"对于卦辞，理雅各的说法是："但我们可能会问，为什么它们竟然以一种线形的排列传达给我们，而且是如此混杂的象征性再现。"无论如何，我们从未听说过理雅各本人曾亲自对这种方法作过实际的检验。

[423]劳乃宣（1843—1921），著名音韵学家、拼音文字的提倡者，清末任京师大学堂总监督。主要著作有《等韵一得》等。——译注

[424]《易经》爻辞的原文是："九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即。吉。"——译注

[425]《易经》爻辞的原文是："九三：鼎耳革，其行塞。雉膏不食，方雨亏悔。终吉。"——译注

[426]concept一词，来源于拉丁文concipere，意思是"聚集在一起"，例如聚集在器皿里。concipere一词则来自capere，意思是"拿"、"抓"。

[427]这是古典的辞源学解释。此后说religio出自religare（重新联结、再次关联），则源于教父们的解释。

[428]我是在着手写这篇序言之前做这项实验的。

[429]中国人卜筮时，只解释卦中的变爻。我发觉在大多数情况下，筮得之卦之所有卦爻均彼此相关。

[430]《易经》爻辞的原文是："初六：鼎颠趾，利出否，得妾以其子，无咎。"——译注

[431]爻辞的原文是："鼎折足，覆公，其形渥。凶。"——译注

[432]爻辞的原文是："鼎黄耳金铉，利贞。"——译注

[433]爻辞的原文是：“鼎玉铉，大吉，无不利。”——译注

[434]“贲”的意思是文饰，故曰极具美学性质的一卦。见孔颖达《周易正义》：“贲，饰也。以刚柔二象交相文饰也。”——译注

[435]爻辞的原文是“贲其须。”——译注

[436]爻辞的原文是：“晋如，愁如。”——译注

[437]爻辞的原文是：“受兹介福，于其王母。”——译注

[438]前两句爻辞，原文分别是“晋如鼫鼠”和“失得勿恤”。后一句中，“免除党派之动机”即无所偏党之意，恐是威译本对该卦爻辞中“贞”（正）字的解释。——译注

[439]爻辞的原文是：“来之坎坎，险且枕，‘入于坎窞’。勿用。”王弼对“来之坎坎”的解释是：“既履非其位，而又处两‘坎’之间，出则之‘坎’，居则亦‘坎’，故曰‘来之坎坎’也。”——译注

[440]见《易经》坎卦《象》辞“水洊至，习坎。君子以常德行，习教事”及王弼、孔颖达的释义。——译注

[441]见井卦《象》辞：“君子以劳民劝相。”王弼、孔颖达皆注曰：“相，犹助也。”——译注

[442]爻辞的原文是：“井渫不食，为我心恻，可用汲。”孔颖达的解释是：“渫，治去秽污之名也。井被渫治，则清洁可食。”井渫而不食，则不免使我心恻也。——译注

[443]爻辞的原文是：“瓮敝漏。”——译注

[444]爻辞的原文是：“井冽寒泉，食。”“井收。勿幕有孚，元吉。”——译注

[445]读者如能从贝内斯—威廉的译本中查找这四个卦并连同所有相关的文字一起阅读，一定会发现有很大的帮助。

[446]荣格此文作于1936年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。（The Collected Works of Jung, vol.11 , Routledge & Kegan paul, Ltd.London.）——编者注

[447]勃拉瓦茨基夫人（Helena Petrovna Blavatsky，1831—1891），俄国女神智学家。早年研究神秘主义和招魂术，后来遍游亚洲、欧洲的许多国家和美国，并称在印度和中国西藏居住过数年，曾拜印度教诸大圣为师。1875年与奥尔波特等知名人士在纽约创建神智学会，后又在印度设立该会总部并创办会刊《神智学家》。——译注

[448]安妮·贝赞特和鲁道夫·斯坦纳都是勃拉瓦茨基夫人的积极追随者。安妮·贝赞特（Annie Besant，1847—1933），英国社会改革家、女神智学家，1907年后担任神智学会的国际主席。鲁道夫·斯坦纳（Rudolf Steiner，1861—1925），奥地利科学家、艺术家，人智学（anthroposophy）的创始人。人智学是神智学（theosophy，又译通神学）在欧洲大陆的姊妹，荣格曾称它们是“身穿印度服的诺斯替教。”参见《现代人的精神问题》。——译注

[449]阿布杜—巴哈教，十九世纪兴起于伊朗，由阿布杜—巴哈（Abdul Baha，1844—1921）创立的宗教。苏菲派（Suf sects），伊斯兰教神秘主义派别。其教义既以《古兰经》的某些经文为依据，又接受包括新柏拉图主义、印度瑜伽行派等多种外来思想的影响。罗摩克里希纳（Ramakrishna，1836—1886），印度教领袖。出身于清贫的婆罗门家庭，几乎没有受过正规教育，一生讲孟加拉土语，不懂英语与梵文。23岁时，娶5岁幼女娑罗达-提毗，但始终坚持独身，一直未同居（娑罗达-提毗后来也被该派教徒尊为神母）。罗摩克里希纳身上体现了宗教融合的倾向，他曾研究伊斯兰教，称自己曾见穆罕默德显圣。后又研究基督教，也曾见基督显圣。他晚年断定：各教本质相同，俱为真理。死后未留下著作，门徒将其言论汇编成集。他的大弟子辨喜在他死后（1897）创立了罗摩克里希纳教会，总部设在加尔各答。——译注

[450]提亚纳的阿波罗尼奥斯（Apollonius of Tyana），生卒年不详，一说活动期在公元一世纪，属新毕达哥拉斯学派。罗马帝国时期成为神话般的英雄。据称曾创造种种奇迹，其行为举止颇似基督。俄尔甫斯—毕达哥拉斯派密教（Orphic—Pythagorean secret doctrines）。与俄耳甫斯教义融合的毕达哥拉斯教义，以秘密的方式传播，在西方有相当的影响，从古希腊一直延续至今。公元一世纪，阿波罗尼奥斯曾建立新毕达哥拉斯学派，自称毕达哥拉斯化身。三世纪时，扬布利科斯在叙利亚再次创建新毕达哥拉斯学派。诺斯替教，希腊—罗马世界的一个秘传宗教，产生略早于基督教，二、三世纪盛极一时。——译注

[451]罗耀拉（Ignatius Loyola，1491—1556），西班牙人，天主教耶稣会创始人。晚年拟定的耶稣会章程，强调会士必须有长期而严格的灵修。——译注

[452]此篇摘译自《〈西藏大智度书〉的心理学评论》，《荣格文集》，英文版，第11卷。The Collected Works of Jung, vol.11 Routledge& Kegau paul, Ltd.London.。原是该篇的第一部分，后被约瑟夫·坎培尔（Joseph Campbell）抽出来收进由他主编的《荣格袖珍本》（The Portable Jung），其独立成篇的价值遂得以确认。——译注

[453]本文选自荣格为伊文斯—温茨主编的The Tibetan Book of the Great Liberation所写之评论。此评论1939年用英文写成，1954随该书一起出版。又：该评论共两部分，这是第一部分。考虑到它的重要性，约瑟夫·坎培尔（Joseph Campbell）曾将它摘选在由他主编的《荣格袖珍本》（The Portable Jung）中。——译注

[454]这些充满反讽的话是针对康德的。康德的批判哲学一方面（在认识论上）假定了“物自体”的不可知，另一方面（在道德和宗教哲学上）却抓住“上帝存在”这一信念不放。——译注

[455]我有意排除了现代化的东方。

[456]“不知上帝即在内心，唯殚精竭虑向外觅求者……不唯难见上帝，且易生烦恼。”（Meister Eckhart：Buttner, II, p.185.参见伊文斯翻译的《迈斯特·爱克哈特》，第二卷，第8页。）

[457]“低级”和“更高”是意识的范畴判断，西方心理学并不以这种方式对无意识心理内容作出区分。然而东方人却认识到种种“人以下的”（subhuman）精神状态。这是真正的“亚意识”，它包含本能和半生理的精神功能，然而分类时却被认为是“更高的意识”。

[458]此年穆罕默德逃往麦地那，穆斯林纪元从此开始。——编者注

[459]见《心理类型》，“定义”第51条。同时参看《心理的超越功能》。

[460]有些人认为这些说法难以置信。但他们不是不了解原始人的心理，就是对精神病研究的成果一无所知。特别的观察见于拙作《转变的象征》（Symbols of Transformation），以及《心理学与炼金术》（Psychology and Alchemy）中的有关文字。

[461]列维·布留尔：《原始神话》，（Levy Bruhl：La Mythologie primitive, pp.xxiii ff.）

[462]此篇原来的标题是《〈 西藏度亡经〉 的心理学评论》，曾被收入伊文斯——温茨博士（Dr.Evans—Wentz）主编的《西藏度亡经》英文版。现在的标题是中译者改加的，译自《荣格文集》，英文版，第11卷。（The Collected Works of Jung, vol.11，Routledge& Kegan paul, Ltd.London.）。——译注

[463]此处及以下，凡引用《西藏度亡经》之经文，均参考台湾学者徐进夫翻译的《西藏度亡经》，该中译本现已由大陆的宗教文化出版社出版，有兴趣的读者可以比照参看。——译注

[464]曼达派教徒（the Mandaeans），信奉曼达派教义的教徒。曼达派是古代中东的宗教之一，现仍存在于伊拉克和伊朗西南部胡齐斯坦地区。它实际是古代诺斯替教的一个分支，强调灵魂通过诺斯（即真知）以彻悟本身之来源而获得解脱。——译注

[465]埃勒夫西斯的秘仪（Eleusinian mysteries），是崇拜得墨忒耳和珀耳塞福勒的信徒的秘密宗教仪式，一般认为该秘仪与死后之生活有关。——译注

[466]阿普列乌斯（Apuleius），古罗马著名作家。主要著作为《变形记》（有译本译为《金驴记》）。《变形记》取材于希腊传说，写希腊青年鲁齐乌斯如何误服魔药，由人变驴，历尽艰辛，目睹了人界和神界的种种纠葛，最后从埃及女神伊西斯那里得到帮助，吃蔷薇花恢复了人形，从此成为伊西斯的信徒。——译注

[467]按照《中阴得度》的说法，死者在四十九天的“中阴”期间，如果不能在明光朗照的“临终中阴”和“实相中阴”阶段得到解脱，便会在大约十五天之后，进入后期“中阴”即所谓“投生中阴”阶段。此时，死者完全忘记了生前的经历而沉浸在渴望“投生”的愿欲中。他会看到男女交媾的幻相并因此渴望拥有一个血肉之躯。如果死者命中注定将投生为男孩，他会在此时爱上他母亲，憎恨他父亲；反之，则会爱上父亲而厌恶母亲。佛教中这一古老传说，不知以什么方式影响了弗洛伊德，于是在弗氏那里便有了著名的“俄狄浦斯”理论。——译注

[468]斯威登堡（E.Swedenborg，1688—1772），瑞典哲学家、神学家，著名的神秘主义者。——译注

[469]此段文字，实际出自经文中对“投生中阴”阶段所作之描述。（参看徐进夫译《西藏度亡经》第101—102页。北京，宗教文化出版社，1995年。）荣格的误植，大约源于他相信吾人之精神修炼，唯有穿越此足以令人神经错乱的“地狱”，始可望证得实相无相之净识。——译注

[470]有关这些降神活动的情形可以从道丁（Lord Dowding）的下列著作中读到：《古宅林立》（Many Mansions，1943）、《墓地之门》（Lychgate，1945）、《上帝的巫术》（God's Magic，1946）。

[471]同样的情景也见于阿尔都斯·赫胥黎（Aldous Huxley）的作品《时间须停顿》（Time Must Have a Stop，1945）。

[472]荣格此文作于1949年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。（The Collected Works of Jung, vol.11 , Routledge & Kegan paul, Ltd.London.）——编者注

[473]禅宗之起源，按照东方学者的说法，乃是始于佛陀的拈花说法。在一次弟子云集的场合，释迦牟尼笑拈花朵、不发一语。在场的弟子中，只有摩诃迦叶理解他的意思。参看Shuei Ohazama：ZEN, DER LEBENDIGE BUDDHISMUS IN JAPAN, p.3。

[474]百丈怀海从马祖道一学禅。一日，见一群野鸭飞过，马祖问："是什么？"百丈曰："野鸭子。"祖曰："什么去也？"丈曰："飞过去也。"祖扭百丈鼻，丈负痛失声。祖曰："又道飞过去也。"丈于言下开悟。事见《五灯会元》卷三。黄山谷（黄庭坚）尝从晦堂步行山中，闻木犀花香，晦堂曰："吾无隐乎尔。"山谷于言下大悟。事见《五灯会元》卷十七。——译注

[475]见《五灯会元》卷七"玄沙师备禅师"："僧问：'学人乍入丛林，乞师指个入路。'师曰：'还闻偃溪水声么？'曰：'闻。'师曰：'从这里入。'"——译注

[476]Kaiten Nukariya：The Religion of the Samurai, p.133.

[477]如果说尽管如此我却仍然在下面的文字中力图对"悟"的体验予以说明，那是因为我充分意识到在"悟"的意义上我实际上并没有说出任何有用的东西。同样，我也不得不力图使西方读者获得尽可能与之相似的理解——此任务是如此困难，以致在这样做时，任何人都不得不承担起某种违背禅宗精神的罪孽。

[478]铃木大拙说："'禅'无疑是馈赠给东方民族的最珍贵最值得称道的精神财富。"见Essays on Zen Buddhism, I，p.264。

[479]铃木大拙说："人学禅之前，见山是山，见水是水；及经大师指点窥入禅境，见山不是山，见水不是水；此后真到得落脚休歇处，则依然见山是山，见水

是水。”Essays on Zen Buddhism, I, p.22.（译者按：此语出自《五灯会元》卷十七“青原惟信禅师”：禅师曰：“老僧三十年前未参禅时，见山是山，见水是水；及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水；而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。”）

[480]Kaiten Nukariya: The Religion of the Samurai.pp.123, 124, 132.

[481]Theologia Germanica, ed.by Trask, p.115.

[482]禅学中也有与“突围”相似的说法。当有人问禅师佛性究竟何如时，禅师的回答是：“如桶脱底。”另一种比喻则是：“如袋破裂。”

[483]Cf.Evens: Meister Eckhart, p.221; also Meister Eckhat: A Modern Translation, by Blakney, pp.231f.

[484]John of Ruysbroeck: The Adornment of the Spiritual Marriage, p.47.人们难以设想，这位出生在1273年的法兰德斯神秘主义者是从印度的经典中借用了这一意象，虽然印度的《奥义书》中早已有同样的说法。“其根在上，其枝在下，此永恒之树……是即为梵，名为不朽。”（Katha Upanishad, 6, trans.by Hume, The Thirteen Principal Upanishads, p.358.）

[485]“哦，我佛……开示了无我之教义，此即植根于心之本性。”Cited from the Lankavatara Sutra, in Suzuki, Essays, I, p.89.

[486]一禅师云：“佛即是心，或毋宁说，佛即是那努力想要体悟此心的人。”

[487]《新约·加拉太书》第二章：“现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着。”

[488]铃木大拙言及这一转变时说：“（他）放弃了以往观物的方式，而世界也获得了新的意义……从‘清新的微风’、‘灿烂之宝石’中，呈现出新的美来。”Essays, I, p.249.

[489]铃木大拙说：“悟是最内在的个人体验。”Essays, I, p.261.一禅师对弟子说：“我实无一法传授与你。我若对你说法，你可视我为荒谬可笑。毕竟我说给你的，只是我自己的，不是你自己的。”Introduction, p.91.一和尚问禅师：“我一直觅佛不得，不知后当觅向何处？”禅师答曰：“此无异骑牛觅牛。”Essays, II, p.74.一禅师曰：“此不明究竟之心即为佛心，此外更无佛心。”Ibid, p.72.

[490]Essays, II, pp.84，90.

[491]铃木大拙说：“禅识需要悉心养育。当其终于成熟，便无疑会豁然开显为悟，悟即是对无意识的洞察和自知。”Essays, II, p.60.

[492]禅的宗旨 是“见性成佛”。（Essays, I，p.18.）一和尚曾向慧能讨教，慧能对他说：“请向我展示你未生前本来面目。”（Essays, I，p.224.）日本的一本禅书中写道：“汝欲觅佛，当见自性；此自性即为佛性。”（Essays, I，p.231.）有一次，悟的体验向禅师展示了“原初之真人”。（Essays, I，p.255.）慧能曾说：“不思善，不思恶，正于此际见汝本性。当汝未生之时，此本性已为你拥有。”（Essays, II, p.42.）

[493]此处指有别于无意识的“亚意识”，后者被认为更邻近意识，因而随时具有被觉知、被表象的可能。——译注

[494]中国禅宗之开创者菩提达摩曾说：“最高之佛法唯经长期修炼始可领悟。学禅者须忍难忍之忍，行难行之行。德行不足、智力缺乏之人不可能于中有悟。此辈纵辛劳万端，到头来也究属空忙。”Essays, I，p.188.

[495]铃木大拙说：“心灵若起分别，事物便显现为杂多；心灵若不起分别，便可直接洞察到事物的真实状态。”Essays, I，p.99.

[496]希腊人的天才就在于：他们的意识突入到世界的物质性之中，从而使世界失去了其原始的梦幻性。

[497]行蕴（samskara），佛教术语。亦译为“行”，指所有造作的缘起（及变化）。——译注

[498]《浮士德》，第一部，trans.by Wayne, p.54。

[499]《浮士德》，第一部，trans.by Wayne, p.44。

[500]铃木说：“这不是打发时间，而是性命攸关的大事。懒散懈怠之辈从不敢妄作尝试。”Essays, I，p.27.

[501]一禅师曾说：“若以为坐禅即可成佛，结果必是杀佛。你若不能不再打坐，便永远得不到禅之真谛。”

[502]荣格此文发表于1919年，译者译自《荣格文集》，英文版，第8卷。（The Colleted Works of Jung, vol.8，Routledge& Kegan paul, Ltd.London.）——编者注

[503]《论人的主动性》，1788年版，第103页。

[504]《人类学》，见卡西尔主编的《康德著作集》，第八卷，第156页。

[505]《心理学原理》，第二部，第391页。

[506]见Kemer von Marilaun：《植物的自然史》，第二部，第156页。

[507]参看《心理类型》，定义35：“直觉”。

[508]《论真理》，卡勒译本，第122页。

[509]参看《伦理学》，人人丛书版，第37页。

[510]荣格此文最早发表于1928年，后在1931年进行修改和扩展，译者译自《荣格文集》，英文版，第10卷。（The Collected Works of Jung, vol.10，Routledge& Kegan paul, Ltd.London.）——编者注

[511]亚历山大里亚的希罗（Hero of Alexandria，公元62年前后），又名赫伦，希腊几何学家和发明家，以求三角形面积的希罗公式和发明世界上第一台蒸汽动力装置而闻名。——译注

[512]涅索斯是希腊神话中的马人，他在背赫拉克勒斯的妻子得伊阿尼拉过河的时候企图占有她，被赫拉克勒斯用毒箭射死。得伊阿尼拉后来把沾有涅索斯身上毒血的衬衫给赫拉克勒斯穿上，以为这可以恢复丈夫对自己的爱，却不料赫拉克勒斯一穿上它，全身便火烧火燎，无论如何也无法把它脱下来，最终被复仇的火焰烧死。——译注

[513]鲁道夫·斯坦纳（Rudolf Steiner，1861—1925），奥地利科学家、艺术家、人智学的创始人。人智学是现在活跃在欧洲和美国的宗教运动，它认为存在着一个灵界，此灵界可以通过纯洁的思想去了解，但只有通过最高的智慧才能进入其中，从前的人可以通过梦一般的意识充分参与世界的精神发展，后来却由于对物质的依附而受到限制。因此需要锻炼人的悟性，使其小受物质的吸引。斯坦纳1912年创建人智学会，1913年在瑞士的巴塞尔附近建立名为歌德学园的精神科

学学校。在此基础上产生的瓦尔多夫运动，到1969年在欧美已经800多所学校，就读儿童达25000多人。——译注

[514]埃迪（Mary Baker Eddy，1821—1910），美国“基督教科学”的创始人。她在1873年因脊椎患病四处求医，后被一个叫昆比的人治好。她认为昆比不用药物就能治病是掌握了耶稣治病的方法，便到处广为宣传。昆比死后，她旧病复发。1876年又严重跌伤，自认为必死无疑，但阅读《新约》后，当年便痊愈，于是自信发现了“基督教科学”。1879年她在波士顿成立基督教科学第一教会；1883年创办月刊《基督教科学杂志》；1898年创办周刊《基督教科学前哨》；1908年创办今日颇负盛名的《基督教科学箴言报》。——译注

[515]scatologists一词既指粪石学家又指粪便学家。粪石学通过研究动物粪便的化石来研究史前动物；粪便学则据说是民俗学的一个分支，专门研究以粪便占卜疾病的民俗。——译注

[516]沃丁（Wotan），北欧斯堪的纳维亚神话中的主神，有时也拼写为Odin或Wodan.——译注

[517]勃拉瓦茨基夫人（Helena Petrovna Blavatsky，1831—1891），俄国女通神学家。早年研究神秘主义和招魂术，后来遍游亚洲、欧洲的许多国家和美国，并自称在印度和西藏居住过数年，曾拜印度教诸大圣为师。1875年与奥尔波特等知名人士在纽约创建通神学会，后又在印度设立该会总部并创办会刊《通神学家》。安妮·贝赞特（Annie Besant，1847—1933），英国社会改革家、女通神学家，勃拉瓦茨基夫人的信徒，1907年后担任通神学会的国际主席。——译注

[518]据《圣经》记载，耶稣曾在加利利的迦拿变水为酒，为心地单纯的穷人祝福。见《新约·约翰福音》第二章。——译注

[519]这是一部10卷本的民俗学年鉴，从1904年到1913年在莱比锡出版。——译注

[520]即曾在中国传教，后来却把中国古代典籍介绍到西方的德国人卫礼贤。——译注

[521]见《精神分析与瑜伽》，达姆施塔特，1923年。

[522]这里提到的这些人均为欧洲著名的东方学家。——译注

[523]这篇文章最初发表于1928年。1933年重新修订后，出现在《寻求灵魂的现代人》一书中。1964年收入《荣格文集》第10卷时，这篇文章又恢复了原来的模样。因此，这里依据的文字，不同于《寻求灵魂的现代人》。——译注

[524]荣格此文发表于1933年，译者译自《荣格文集》，英文版，第10卷。（The Collected Works of Jung, vol.10 , Routledge & Kegan paul, Ltd.London.）

[525]《浮士德》，第一部。

[526]奥安尼斯（Oannes），古巴比伦神话中半人半鱼的智慧之神。——译注

[527]此处化用了《新约·马太福音》第13章第31节中的譬喻。——译注

[528]克吕格（Ivar Kreuger，1880—1932），瑞典金融家，世称“火柴大王”，他的极为复杂的金融投机最终导致了财政的崩溃和自己的自杀。——译注

[529]梯尔·尤伦斯皮格尔（Till Eulenspiegel）是德国古代的恶作剧者，他的欢乐的恶作剧是无数民间传说和文学作品的源泉。——译注

[530]图尔（Thule），古罗马人所说的极北地区，大约相当于今天的挪威、冰岛和设得兰群岛，此处不知为何说它在最西的西方。——译注

[531]此处不得不借用佛教的说法。——译注

[532]联合国的英文缩写形式。

[533]联合国儿童基金会的英文缩写形式。

[534]联合国教科文组织的英文缩写形式。

[535]《旧约·圣经》中纪元前六世纪时的希伯来先知。

[536]埃及神话中的鹰头太阳神，俄赛里斯和伊西斯之子。

[537]九世纪传教士西里尔发明的字母，系现代俄语等字母的本源。

[538]喇嘛教徒用的宗教器具。

[539]吉柯尔医生和海德先生为史蒂文森所著《化身博士》中一个人物的两种分裂形式代表人类的双重人格、善与恶两种倾向。

[540]意为“随你的便”。

[541]feeling一词的数种含义是：情感、情绪、感情、感觉、情调、看法、观点、预感等。

[542]公案，是一种简短而不合乎逻辑的问题，旨 在使思想脱离理性的范畴，为佛教禅宗沉思中重要的一环。

[543]古埃及主神。俄赛里斯为赫鲁斯之父。他统治已故之人，并使万物自阴间复生，使植物萌芽，使尼罗河泛滥等。纪元前2000年起，人们认为人不分尊卑，死后都要与俄赛里斯汇为一体。但这并不是复活，因为连俄赛里斯自己也不能复生。与俄赛里斯汇成一体就是获得永生，这种永生延续到将来的世界并体现为子孙后代。

[544]巴勒斯坦北部古城。

[545]亦写作Linga，印度教所崇拜的男性生殖器像，象征湿婆神。

[546]法国北部加莱附近的村。

[547]今俄罗斯莫斯科西113公里处的村。

[548]古埃及主神之一。他统治已故之人，并使万物自阴间复生。

[549]美索不达米亚宗教所崇奉的化育之神，体现春季万物新生之力。

[550]古希腊传说中的英雄。

[551]古斯堪的纳维亚神话中主神奥丁和他的妻子弗丽嘉所生的儿子，他英俊、正直、深受诸神宠爱。

[552]winnebago操苏族语言的北美印第安部落。

[553]美国西南部的印第安人。

[554]北美的一个印第安部族。

[555]北美印第安人。

[556]是希腊神话中建筑师和艺术家代达罗斯的儿子。

[557]relatedness，此处似亦可译为爱。

[558]arabesque，芭蕾舞的一种姿势，一脚着地，一脚向后平伸，两手分别向前后伸出。

[559]希腊神话中的阴间女王。

[560]古埃及宗教所奉的神，其形象多为鹞头人身。

[561]加拿大东部的半岛。

[562]这一故事仿佛源于《庄子·逍遥游》的最后一段。因英文与原文出入较大，且引原文不大利于衔接下面的文字，故按英文译出。

[563]罗马神话中的英雄、曾完成十二项英雄业绩。

[564]伊斯兰教传说中的人物，他长生不老，阿拉伯注释学家们称他为真主的仆人，说他投入生命之泉后通身变绿，另说黑德尔就是植物的象征。

[565]埃及神话中的司繁殖的女神。

[566]指嫦娥。

[567]法国尼斯与意大利斯比兹亚间的海岸地带，风光明媚的避寒地。

[568]原文是guru，其意为印度宗教教师。

[569]讫哩什那是印度神话中昆瑟（印度教三大神之一）的第八化身。

[570]旧译为曼达拉。

[571]北美印第安人的一族，体格健美而好斗。

[572]引自《圣经·旧约全书》第二十八章。

[573]Nyasaland，非洲马拉维Malawei的旧称。

[574]印度教密宗和金刚乘即佛教密宗坐禅时所用的线形图案。具的种类不一，有的临时画在地上或纸上；有的刻在寺庙里的石头或金属物上。礼拜萨克蒂女神所使用的吉祥具又称吉祥轮，由9个三角形组成；5个三角形顶朝下，据说代表约尼即女性生殖器象；4个三角形顶朝上，据说代表林伽，即男性生殖器象。

[575]一种生物碱。

[576]Lucifer在古典罗马神话中指启明星（黎明时分出现的金星）。其拟人姿态为男人手持火把，诗歌以他为黎明的先驱。在基督教时期，人们认为撒旦在堕落之前名叫路济弗尔。

[577]一译文饰作用。

[578]藏纳刻有摩西十诫之石的约柜。

[579]关于这些论述请见荣格的后期著作《原型与集体无意识》和《心理学与炼金术》。——译者

[580]《心理类型研究论文》（1913），见《荣格全集》英译本第6卷附录；以及《无意识过程心理学》，收于《分析心理学论文集》，后者后来经过修订，为《荣格全集》第7卷《两篇分析心理学论文》第1部分的第4章“态度类型的问题”。

[581]英译为“One sees the mote in one’s brother’s eye”，圣经公会出版的《圣经现代中文译本》译为“你为什么只看见你弟兄眼中的木屑，却不管自己眼中的大梁呢？”见《马太福音》，第7章，第3节。——译者注

[582]此处的“大缺陷”与“小毛病”英译为“眼中的大梁”和“眼中的木屑”，后同。——译者注

[583]指胆汁质、多血质、忧郁质和黏液质。——译者注

[584]此说认为基督系幻影，无肉身。——译者注

[585]舒尔兹：《诺斯替教的历史文献》（耶拿，1901），第28页。

[586]同上书，第30页。

[587]《基督之肉体》（De Carne Christi）第5节，参见《论肉身说》，第19页。

[588]伊壁鸠鲁，（公元前342？—270），古希腊哲学家。——译者注

[589]阿提卡，希腊东西地区，雅典为其中心，古时为雅典统治。——译者注

[590]参见《德尔图良文集》第1卷，第132页。

[591]弗里几亚（Phrygia），小亚细亚中部之一古国。

[592]圣奥古斯丁（354—430），早期基督教会的领袖。

[593]在埃及北部，为亚历山大大帝于公元前332年所建。——译者注

[594]普罗提诺（205？—270），出生于埃及的罗马新柏拉图派哲学家。——译者注

[595]参见哈纳克：《教义史》第1章，第357页；尤斯比厄斯：《基督教教会史和巴勒斯坦殉教者》第1章，第192页。

[596]安条克，小亚细亚的古代城市，其遗址在今土耳其境内。——译者注

[597]不明出处。——英文版编者注

[598]德西乌斯（201—251），罗马皇帝，在位期为249—251，曾对基督教徒进行大规模迫害。——译者注

[599]查士丁尼（483—565），东罗马皇帝，在位期为527—565。——译者注

[600]舒尔兹：《诺斯替教的历史文献》，第27页。

[601]艾比翁尼特，公元2世纪时一个犹太似的基督、诺斯替教派，它反对圣保罗，只接受《马太福音》，部分地承认犹太法典。——译者注

[602]阿里乌斯，希腊神学家，死于公元306年。——译者注

[603]公元451年在小亚细亚召开的天主教第四次大公会议。——译者注

[604]伯拉纠（Pelagius，360—420），英国僧侣及神学家，他提出宗教争论主要包含否认原罪说、主张人要有自由意志的教义。——译者注

[605]我们毋宁该这么说：是桀骜不驯的欲力，它以命运（heimarmene，星宿或宿命的律则）的形式，把人引向歧途和毁灭。

[606]埃里金纳（Scotus Erigena），爱尔兰哲学家，神学家。——译者注

[607]法朗士（France），法国著名小说家，1921年获诺贝尔文学奖。——译者注

[608]《伊壁鸠鲁的花园》，第80页。

[609]安提斯泰尼（公元前44—371），雅典哲学家。——译者注

[610]色诺芬（公元前434—355），希腊将军、历史学家、散文作家，苏格拉底的弟子。——译者注

[611]堤厄斯忒斯，佩洛普斯（Pelops）的儿子，在与他的哥哥阿特柔斯（Atreus）争夺王位的斗争中，他的哥哥把他的孩子杀死并用其肉做成肉饼给他吃，而他本人却全然不知。——英译者注

[612]Plutarch, Adversus Colotem, P.22.

[613]参见龚帕兹（Gomperz）《希腊思想家》第1章，第434页。

[614]《北美印第安人神话概略》，第20页。

[615]《中部澳大利亚的北方部落》，第451页。

[616]布伯（Martin Buber）：《出神入迷的告解》（Ekstatische Konfessionen），1909年版，第31页及以下页。

[617]参见《希腊思想家》第2章，第193页。

[618]参见上书，第181页及以下页。

[619]欧几里得，公元前300年住在亚历山大的希腊几何学家和教育家。

[620]伊利亚学派是由伊利亚（Elea）的色诺芬（Xenophanes）在大约公元前460年建立的希腊哲学流派。它的基本宗旨是：单一、绝对和纯粹的存在才是唯一真正的存在；现象的或多元的世界只是一种表面形式。因此，所有对它进行解释的企图都毫无意义。

[621]参见上书，第167页及以下页。

[622]参见上书，第168页。

[623]参见《波菲里乌斯论亚里士多德的工具论与逻辑学》第2章，第609页及以下页。

[624]《对话录》211B，第93页及以下页。

[625]毕达哥拉斯（Pythagras，公元前582—500年），希腊哲学家、数学家。——译者注

[626]《中世纪的精神》第2章，第340页。

[627]费希特（Fichte，1762—1814），德国哲学家。——译者注

[628]《心理学》，第2章，第120页。

[629]Proslogion, p.74.

[630]同上。

[631]《纯粹理性批判》，肯普·史密斯（Kemp Smith）译，第500页及以下页。

[632]同上书，第510页及以下页。

[633]同上书，第503页。

[634]同上书，第504页及以下诸页。

[635]同上书，第506页。

[636]参见《实践理性批判》，第226及以下诸页。

[637]德·雷米扎（Charles de Rémusat）：《阿伯拉尔》。

[638]同上书，第2章，第19页。

[639]同上书，第112页。

[640]同上书，第140页。

[641]见《马太福音》第4章。——译者注

[642]Lord of Hosts，《旧约圣经》中对耶和华的称呼。——译者注

[643]《圣安东尼的一生》，见《教宗的天堂或花园》，亚历山大港大主教阿桑那修斯与他人合著（E.A.W.Budge英译），第1章，第3—76页。

[644]同上书，第24页及以下页。

[645]同上书，第33页及以下诸页。

[646]赫拉克利特（Heraclitus）：《早期希腊哲学》，第136页。

[647]我所说的“符号的”（semiotic）是为了与“象征的”（symbolic）区别开来。弗洛伊德称为象征的东西仅仅是表现基本本能过程的符号（signs）而已。但是象征却是对一种除了以较为贴近的类比（analogy）的方式来表达之外，无法以任何其他方式来表达事物的最好的可能的表现形式。

[648]荣格：《论心理理解》，第391页及以后诸页；《分析心理学的两篇论文》，第121页及以下诸页。

[649]在罗马的拉特兰大教堂是天主教的最高权力机构所在地，一切重大的宗教事务都在这里开会决定。——译者注

[650]所有引文来自斯内尔（Snell）所译《美育书简》。

[651]同上书，第39页。

[652]阿姆弗塔斯，瓦格纳歌剧《帕西法尔》中的圣杯骑士之主，被魔术师克林瑟所伤，圣矛被其盗去。阿姆弗塔斯于是四处寻访一个天真无罪者，只有这样的人才能抗拒克林瑟手下巫女坎德丽的诱惑，夺回圣矛，以圣矛治好他的伤。最后找到帕西法尔，他不负所托，完成使命，被尊为圣杯骑士。——译者注

[653]参见斯内尔译《美育书简》，第39页。

[654]同上。

[655]同上书，第40页及以下页。

[656]阿卡狄亚（Arcadia）为古希腊一山区，人民过着淳朴、自适的生活，被视为世外桃源。——译者注

[657]参见斯内尔译《美育书简》，第44页。

[658]同上书，第43页。

[659]文化与文明在德语中的区分，见《心理疗法的实践》，第227段，第10行。——英译者注

[660]参见斯内尔译《美育书简》，第44页。

[661]同上书，第44页及以下页，着重号系荣格所加。

[662]瓦格纳，1813—1883年，德国歌剧家。——译者注

[663]Oratio IV, In regem solem.参见朱利安《著作集》（L.C.L），第1卷，第389页。

[664]参见斯内尔译《美育书简》，第46页。

[665]同上书，第47页。

[666]同上书，第48页及以下页。

[667]《浮士德》第一部：《瓦尔普吉斯之夜》。

[668]歌德：《与席勒来往书信集》（1794—1803），《全集》第10卷（伯特勒编辑），第20页。

[669]《爱弥尔论教育》，福克斯雷（Foxley）英译，第7页。

[670]同上书，第8页。

[671]同上书，第5页。

[672]同上书，第7页。

[673]同上书，第46页。

[674]这种预示可从希腊神秘宗教仪式中看到。

[675]《美育书简》，第51页。

[676]同上书，第51页及以下页。

[677]同上书，第52页。

[678]同上书，第58页。

[679]同上书，第59页。

[680]同上。

[681]基督教《圣经》中上帝赐给亚伯拉罕的迦南（Canaan）之地，这里取其比喻义。——译者注

[682]参见斯内尔译《美育书简》，第59页。

[683]同上书，第60页。

[684]同上。

[685]《爱弥尔论教育》，福克斯雷（Foxley）英译，第49页。

[686]同上书，第50页。

[687]同上书，第7页。

[688]《以赛亚书》，第35章，第8节。

[689]毕达哥拉斯，古希腊哲学家和数学家。——译者注

[690]参见斯内尔译《美育书简》，第60页。

[691]同上书，第61页。

[692]同上书，第62页。

[693]同上。

[694]同上书，第63页。

[695]参见朱利安关于圣母的谈话，《著作集》第1卷，第462页及以下页。

[696]席勒：《给歌德的信》（1798年1月5日），歌德：《与席勒来往书信集》（1794—1803），《全集》第10卷（伯特勒编辑），第485页。

[697]歌德：《给席勒的信》（1798年4月27日），同上书，第564页。

[698]歌德：《给席勒的信》（1798年1月6日），同上书，第48页及以下页。

[699]席勒：《给歌德的信》（1794年8月31日），同上书，第19页。

[700]参见斯内尔译《美育书简》，第63页。

[701]歌德：《给席勒的信》（1798年3月27日），《全集》第10卷（伯特勒编辑），第564页。

[702]我想强调的是，在这章中我对外倾与内倾所作的讨论，只适用于这里所描述的类型：歌德代表直觉的外倾情感型，席勒则代表直觉的内倾思维型。

[703]普罗克拉斯提斯系希腊神，传说他原为开黑店的强盗，劫人后使身高者睡短床，斩去身体的伸出部分，使身矮者睡长床，强拉身与床齐。——译者注

[704]古希腊、罗马戏剧常借舞台机关送出神仙来改变剧情的发展，叫作机械降神。——译者注

[705]参见斯内尔译《美育书简》，第64页。

[706]同上书，第64页及以下页。

[707]同上书，第66页。

[708]外倾的。

[709]内倾的。

[710]参见斯内尔译《美育书简》，第65页。

[711]同上书，第65页。

[712]同上书，第66页。

[713]对席勒来说，“形式的本能”相当于“思维的能力”。

[714]同上书，第66页。

[715]后来席勒自己批判了这一观点。

[716]同上书，第67页。

[717]为希腊神话中Uranus和Gaea之子，太阳神Helios、月神Selene，黎明神Eos之父，后被认为即阿波罗（Applo）。——译者注

[718]参见斯内尔译《美育书简》，第66页。

[719]同上书，第68页。

[720]同上书，第71页。

[721]同上书，第70页。

[722]为了避免误解，我想在这里说明一下，这种轻蔑与客体无关，至少在原则上无关，而仅仅涉及到与客体的联系。

[723]即感受性与积极的（主动的）思维之间的对立，这种积极的思维与前面提及的反应的思维相对。

[724]参见斯内尔译《美育书简》，第88页。

[725]同上书，第72页。

[726]同上书，第78页。

[727]同上书，第72页。

[728]同上。

[729]同上书，第73页。

[730]这里所给予的是个人主义（individualism）的积极的定义，它与个人化（individuation）的定义（参见本书第757段）相类似，但可与第433段尤其是第761段所强调的其消极的方面作明显的比较：“只有当个人的方式被提到这样的准则，把绝对的个人主义当作它的实际目标时，与集体准则的现实冲突才会发生。自然，这一目标对生命而言是变态的和有害的。因为除了个人化以外已别无

所有。”个人主义与个人化的基本区分在《两篇论文》中作了进一步的阐释。——英文版编者注

[731]见斯内尔译《美育书简》，第73页。

[732]同上书，第73页及以下页。

[733]同上书，第76页。

[734]同上书，第76页。

[735]同上书，第67页。

[736]同上书，第80页。

[737]同上书，第135页。

[738]参见下文第185段及以下段。

[739]参见斯内尔译《美育书简》，第94页。

[740]托勒密（Ptolemais），公元前1世纪古希腊数学家、天文学家和地理学家。——译者注

[741]希帕蒂亚（370—415），希腊女数学家、天文学家和哲学家。——译者注

[742]这些引文在德文本中没有注释。荣格在文献目录中所引用的是Ficino的拉丁文译文。因从原希腊文所译出的文字较长，可参见《锡尼西奥斯论文与圣歌集》II（Fitzgerald英译），第334页及以下页。——英文版编者注

[743]参见斯内尔译《美育书简》，第94页。

[744]参见奈恩贝格（Nunberg）的《论联想过程的身体伴随物》；又见荣格的《语词联想研究》，第531页及以下页。

[745]参见《转变的象征》，第233段及以下段。

[746]“自身”概念最初的形成最早出现在《无意识的结构》（1916）中，见《两篇论文》（1966年版）第512段：“无意识的个体内容由自身、无意识自我或下意识自我构成。”后来自身一词在荣格的著作中并未出现，直到《心理类型》的出

版，甚至晚至1950年的瑞士版中它仍然可与自我（ego）交换使用。这在德文版《全集》中得到了纠正，在那里，“Selbst”（self）一词被删除。因此，在第183段首次出现的“自身”明显地区别于“自我”，虽然从上下文联系来看，该词也与“个体内核”（individual nucles）相类似，它们能从对立的功能或对立物上得到区分（第174段）。无论如何，在第175段中，“个体内核”被简略为“个人化”（individuality）。自身与个人化之间的联系后来在《两篇论文》中得到了发展。该书第266段上说：“就‘个人化’包含了我们最内在的、最后的和无与伦比的唯一性而言，它也含括了我们的自身。”第404段写道：“自身是我们生命的目标，因为它是我们称为个人化的命运联合体的最完全的表达。”——英文版编者注

[747]我必须强调，我只是在原则上描述了这一功能。关于这个非常复杂的问题的进一步的论述，尤其涉及到无意识材料被意识所同化的方式所具有的基本重要性，见于《无意识的结构》和《无意识过程心理学》。（这些观点后来延伸进入了《分析心理学的两篇论文》，也可参见“超验功能”条。——英文版编者注）

[748]参见斯内尔译《美育书简》，第98页。

[749]同上书，第99页。

[750]正如席勒所说，处于审美状态中的人是零。参见上书，第101页。

[751]参见斯内尔译《美育书简》，第99页。

[752]同上书，第101页。

[753]tapas指瑜珈术中用适当的饮食、活动、娱乐和休息等来求得身体的健康。——译者注

[754]atman被界定为自身，宇宙中生命的最高原则，也就是个人的神圣胚原。——译者注

[755]同上书，第120页。

[756]《奥义书》系印度最古文献《吠陀》经典的最后一部分，其中多数是宗教、哲学著作，广泛地论述了各种哲学问题，如最终的本质、人、宇宙等等。——译者注

[757]席勒死于1805年。

[758]我把“审美主义”一词当作“审美的世界观”的简略表达。我并非在那种感伤姿态或流行时尚的贬低的意义上使用该词，这或许才是这个词的意义。

[759]比较一下席勒所说的：“因为，在高度审美的人那里，即使在自由游戏中，想像也为规律所统辖，只有理性同意，感觉才能容许自己享乐，故互惠是必要的，理性那种制订规律的严肃性，必须与想像的旨趣相一致，而若是没有得到感觉本能的同意，理性是不能命令意志的。”《论美的形式运用中的必要限制》，《论文集》，第241页。

[760]参见斯内尔译《美育书简》，第81页。

[761]席勒写道：“女神需求我们的崇拜，似神的女子激起我们的爱。”同上书，第81页。

[762]参见《转变的象征》第180段、第329段及以下段。

[763]见《浮士德》第二部分，第一幕，“男爵的大厅”。

[764]参见斯内尔译《美育书简》，第99页。

[765]同上。

[766]同上书，第103页及以下页。

[767]同上书，第109页。

[768]同上书，第110页。

[769]同上。

[770]同上。

[771]同上书，第112页。

[772]同上。

[773]同上。

[774]同上。

[775]同上书，第125页。

[776]同上书，第127页。

[777]同上书，第131页。

[778]《论素朴的诗与感伤的诗》，第205页及以后页。

[779]同上书，第236页。

[780]同上书，第248页。

[781]同上书，第250页。

[782]同上书，第303页。

[783]同上书，第304页。

[784]同上书，第303页。

[785]同上书，第305页。

[786]同上书，第307页及以下页。

[787]同上书，第314页。

[788]同上书，第249页。

[789]同上书，第250页。

[790]同上书，第301页。

[791]同上书，第303页。

[792]同上书，第314页。

[793]同上书，第329页及以下页。

[794]同上书，第331页。

[795]同上。

[796]参见《悲剧的诞生》，霍曼斯英译，第31页及以下页，这里的引文已作了修改。——英译者注

[797]太阳神即阿波罗（Apollo），酒神即狄奥尼索斯（Dionysius），所以，太阳神精神和酒神精神又可称为阿波罗精神和狄奥尼索斯精神。——译者注

[798]《悲剧的诞生》，第21页。

[799]同上书，第21页及以下页。

[800]同上书，第23页。

[801]同上书，第24页。

[802]同上书，第25页。

[803]森林神：性好欢娱而沉溺于淫欲的神。——译者注

[804]同上书，第63页及以下页。

[805]同上书，第26页。

[806]同上书，第27页，参见以下第230段。

[807]同上书，第27页。

[808]同上书，第27页。

[809]见上书，第30页。

[810]德尔非（Delphi）为古希腊一都城，以太阳神阿波罗的神殿著称。——译者注

[811]见上书，第32页。

[812]基督受难剧（Passion play），以描述基督受难经过的福音书为根据的清唱剧。

[813]当然，审美主义能取代宗教功能。但是，有什么东西不能同样地取代宗教功能呢？我们难道就不曾遇到过在某些时候或在另外的时候以某种替代物来取代宗教的缺失吗？即便审美主义或许是非常高贵的替代物，它也只不过是对所缺失的真实事物的一种补偿。因此，尼采后来对于酒神精神的“皈依”就非常清楚地表明，审美替代物是经不住时间的考验的。

[814]尼采：《不合时宜的思想》，第二部：“历史的效用与误用”。

[815]都灵，意大利西北部之一城市。——译者注

[816]乔丹：《从躯体与出身看人类性格》，第5页。

[817]参见上面第240段，在那里，直觉类型与感觉类型被称为“审美”类型。——英文版编者注

[818]指埃及神学家瓦伦丁纳斯（Valentinus）的信众，此派盛行于大约公元150年左右，并奠立为诺斯替教的一个教派。物质主义者容许自己沉溺于低级的世界，过着一种纯然的物质生活。——英译者注

[819]同上书，第17页及以下页。

[820]同上书，第9页及以下页。

[821]同上书，第26页及以下页。

[822]同上书，第35页及以下页，第40页及以下页。

[823]瑞士著名作家，曾获1916年诺贝尔文学奖。——译者注

[824]Epimetheus，希腊语意为“后觉者”，普罗米修斯的弟弟。他的性格与他哥哥截然相反，既怯弱又愚笨，普罗米修斯劝他不要接受众神的任何赠品，提防他们的报复，但他不听，同宙斯派来的潘多拉结婚，结果给人类带来了祸害。——译者注

[825]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，谬尔赫德（Muirhead）英译，第22页及以下页。

[826]见荣格《分析心理学的两篇论文》，第243段及以下段，第254段及以下段，第305段及以下段。

[827]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，谬尔赫德（Muirhead）英译，第23页。

[828]同上书，第22页。

[829]同上书，第38页。

[830]同上书，第38页。

[831]同上书，第24页。

[832]同上书，第24页。

[833]同上书，第108页及以下页。

[834]乔丹：《从躯体与出身看人类性格》，第31页；参见以上第265段。

[835]《歌德全集》第4卷（Beutler编辑），第188页及以下页。

[836]同上书，第189页。

[837]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，谬尔赫德（Muirhead），英译，第38页。

[838]同上书，第41页。

[839]来自另一个《普罗米修斯片段》，《歌德全集》第1卷，第321页。

[840]《歌德全集》第4卷，第188页。

[841]潘多拉，希腊神名，上帝宙斯命火神用黏土制成的人类的第一个女性。——译者注

[842]见荣格《精神病的内容》（The Content of the Psychoses）第221段及以后段；《分析心理学的两篇论文》第250段及以后段。

[843]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，第113页。

[844]关于宝石和再生的主题，见《转变的象征》第二部分，第4章和第5章。

[845]雷金德莱拉拉·密特雷（Rajendralala Mitra）英译，第六章，尤见第94页。

[846]《普罗米修斯与埃庇米修斯》，第130页及以下页。

[847]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》第161页。斯比特勒将埃庇米修斯著名的“良知”描述为一头小兽。这与野兽的机会主义本能（opportunist instinct）相对应。

[848]参见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，第135页及以下页。

[849]《潘多拉》，《歌德全集》第6卷，第407页。

[850]同上书，第429页及以下页。

[851]这种状况可能为突如其来的喜好社交或频繁的社交活动所补偿，在这样一些热切的追求中寻求遗忘的可能。

[852]同时，为病态的、狂热的活动所补偿，它们同样服务于压抑的目的。

[853]见《转变的象征》，第417段，引文末尾。

[854]enantiodromia由“enantio”、“dromia”两词构成，它们都来自希腊文，前者意为对立，指一种能统一起来的对立；后者意为竞赛，dromas原是一位赛跑者。中文难以找到对应的词，暂且译为“对立形态”。——译者注

[855]源出基督教《圣经》，据说指河马。——译者注

[856]参见后文的第456段及以下段。

[857]参见歌德的《奥秘》（Geheimnisse），《全集》第3卷，第273—283页。在那里，蔷薇十字会员（Rosicrucian）的解决方法在于：狄奥尼索斯（酒神）与基督的和解，蔷薇与十字架的和解。但诗歌并不动人，因为我们不能把新酒倒入旧瓶之中。

[858]我们通常发现，那些具有魔力者是古老民族的代表。在印度是尼泊尔人，在欧洲是吉卜赛人，在新教地区是圣芳济教派的托钵僧（Capuchins）。

[859]见《浮士德》第一部，第一幕：“书斋”。靡菲斯特语。

[860]18、19世纪流行的一种秘密结社组织，他们自称有各种秘传的知识与力量，并宣扬宗教的神秘意义。——译者注

[861]与巨兽订立契约（以上第311段）在第5节作了描述（下文第456段及以下段）。该节（第450段及以下段）也描述了拯救的象征的命运以及上文所提到的失落的宝石的命运，读者可能发现这有助于从整体上来理解第5节。——英文版编者注

[862]但丁：《神曲·地狱篇》，第32节。

[863]参见叔本华的《作为意志和表象的世界》。

[864]弥赛亚系犹太人期望中的复国救主。——译者注

[865]《吠陀经》是一大批古老文献的总称，是印度教中最古老、最神圣的经典。——译者注

[866]见《东方宗教经典》第15卷，第13页。

[867]《罗摩衍那》，第2卷《阿逾陀篇》，第84章，第20节。

[868]大梵指绝对的灵魂（paramatman），或指非个人的包含一切的神的存在，最初的本源，一切存在的最高目的。

[869]见《摩奴法典》第15卷，第212页。《摩奴法典》据传是印度法律最权威的著作，成书于公元2世纪前。——译者注

[870]“德”指世界的属性、因素或构成成分。——译者注

[871]这是基里希罗（Krishna）的著名告诫，告诫出自《薄伽梵歌》第2卷。该书是一部论述哲学和宗教的诗体著作，是大史诗《摩诃婆罗多》中的一个插曲。——译者注

[872]波颠阇利（Patanjali）的《瑜珈经》。见杜赛恩（Deussen）《哲学史》第1卷，第3章，第551页。

[873]《考史多启奥义书》第1章，第4节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第304页及以下页。

[874]《光明点奥义书》第3节。参见Minor Upanishads，第17页。

[875]见《摩诃婆罗多》，第1篇（《初篇》），第119章，第8节。该书为印度两大史诗之一，现存形式成书于公元前4世纪和公元4世纪之间。

[876]《摩诃婆罗多》第14篇，第19章，第4节。

[877]《薄伽梵歌-往世书》第9篇，第19章，第18节。“当他既厌恶非苦行又厌恶苦行的状况时，他变成了大梵。”《大林间奥义书》第3部分，第5节。

[878]《薄伽梵歌-往世书》第4篇，第22章，第24节。

[879]《诃罗达-往世书》，第16章，第110节。参见《印度教经书》第26卷，第167页。

[880]杜赛恩：《哲学史》第1卷，第2部分，第117页。

[881]《大林间奥义书》第2篇，第3章，第1节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第97页。

[882]《白净识者奥义书》第4章，第17—18节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第406页。

[883]《白净识者奥义书》第5章，第1节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第405页。

[884]《羯陀奥义书》第1章，第2轮，第20条。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第349页及以下页。

[885]《伊沙奥义书》，第4—5条。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第362页及以下页。

[886]《大林间奥义书》第4部分，第3婆罗门书，第19、21、32节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第136页及以下页。

[887]《阿合婆吠陀》第10篇，第8章，第11节。《阿合婆吠陀》为四部吠陀本集之一，内容主要是巫术的咒语。——译者注

[888]见荣格《转变的象征》，第204段及以下段。

[889]《迦托普梵书》，14.1.3，3。《东方宗教经典》第44卷，第459页及以下页。

[890]《泰迪黎耶森林书》，10.63.15。

[891]《金刚针吠陀书》，23.48。

[892]《迦托普梵书》，8.5.3，7。《东方宗教经典》等43卷，第94页。

[893]《泰延黎耶梵书》，2.8.8，8。

[894]《阿闼婆吠陀》，10.5.1。

[895]同上。

[896]同上书，11.5.23。

[897]《泰迪黎耶奥义书》第2卷，第8章，第5节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第289页。

[898]《大林间奥义书》第5部分，第15婆罗门书。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第157页。

[899]《唱赞奥义书》第3篇，第13章，第7节。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第209页。

[900]《迦托普梵书》，10.6.3。参见休姆（Hume）《十三本原奥义书》，第209页。

[901]《阿闼婆吠陀》，10.2.7。

[902]见杜赛恩《哲学史》第1卷，第1部，第240页及以下页。

[903]《梨俱吠陀》是印度最古老和最重要的吠陀本集。——译者注

[904]般茶帕底是宇宙的创造原则，=欲力。在创造他的造物后，般茶帕底逐渐把爱灌输到造物中去。

[905]孤独的沉思，禁欲主义，内倾。

[906]火从嘴里的产生与言语有着明显的联系。参见荣格《转变的象征》第208段及以下段。

[907]参见荣格《转变的象征》中的“狄奥斯柯里”动机（Dioscuri motif），即“双星座”动机，第294段。

[908]Pa cavimsha Brahmana，120.14.12.

[909]韦伯（Weber）：《印度语教程》第9章，第477页。也见杜赛恩《哲学史》第1卷，第1章，第206页。

[910]Pa cavimsha Brahmana，7.6.

[911]《迦托普梵书》，11.2.3。《东方宗教经典》第26卷，第27页及以下页。

[912]参见荣格的《情绪理论研究》。

[913]北欧传说中的猛士，他在战前喝烈性酒，使得性情狂暴而不可战胜。——译者注

[914]喻指马，表示梨陀概念的动态本质。

[915]阿祇尼被称为梨陀的马车夫。见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第158、160、229页。

[916]见奥登贝格（Oldenberg）的《论〈吠陀经〉的宗教与神话》，第167页及以下页，以及他的《论〈吠陀经〉的宗教》，第194页及以下页。这些资料我受惠于苏黎世的阿贝格（Abegg）教授。

[917]杜塞恩：《哲学史》第1卷，第1章，第92页。

[918]《迦托普梵书》，4.1.4，10。《东方宗教经典》第26卷，第272页。

[919]《阿闼婆吠陀》，10.10.33。

[920]《阿闼婆吠陀》，12.1.61。

[921]《梨俱吠陀》，1.65.3；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第54页。

[922]《梨俱吠陀》，1.67.7；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第61页。

[923]《梨俱吠陀》，4.12.2；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第393页。

[924]欲力的释放通过宗教仪式得以实现。释放把欲力引入了意识的掌控之中，它变得易于驯化了。它从一种本能的、未驯化的状态转化为可处置的状态。下面的诗行对此作了描述：“治理者，慷慨的君主凭他们的权力从底层产生出他（阿祇尼），从公牛的形式产生出他。”《梨俱吠陀》，1.141.3；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第147页。

[925]《梨俱吠陀》，1.141.1；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第147页。

[926]参见荣格《转变的象征》，第395和439段，注47。

[927]《梨俱吠陀》，1.73.6；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第88页。

[928]《梨俱吠陀》1.79.2—3；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第103页。

[929]见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第161、167页。

[930]《梨俱吠陀》1.144.2；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第160、162页。

[931]《梨俱吠陀》3.6；见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第244、246页；以及《梨俱吠陀》4.2；见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第316、313页。

[932]参见《吠陀赞美诗》，第382页。

[933]《梨俱吠陀》1.142.6；参见《吠陀赞美诗》，《东方宗教经典》第46卷，第153、158页。

[934]参见荣格《转变的象征》，第102、644段。——英译者注

[935]见《旧约》的《出埃及记》第19章以下。——译者注

[936]遗憾的是，这里即下述引文与荣格认为的“道”具有某种实体性成分相矛盾。——英译者注

[937]柏格森所谓绵延（durée），是指“变易之不可分的继续”，即吾人意识中的真正的时间。——译者注

[938]《浮士德》第一部，第二场。

[939]见《阳明传习录》，查恩（Chan）译，第207节，第193页及以下页。

[940]下面四段文字虽然偏离了关于中国象征的讨论，但还是可视为向第4节中讨论西方对对立问题的解决的过渡。此段则直接与第394—401段中关于“管道/圣杯”象征的阐释及其衍生意义相联系。——英文版编者注

[941]圣伯纳（1091—1153）为基督教教义的著名战士，克乃伏（Claivaux）修道院的创办人，他对圣母玛利亚的虔诚，表现在他的讲道集中。——译者注

[942]但丁：《神曲》，L.G.怀特（White）英译，第187页。

[943]《浮士德》，第五幕，第六场。参见钱春绮译本，上海译文出版社1989年版，第730—731页，第736页。

[944]赫尔墨斯：《牧人书》，克尔索普·莱克（Kirsopp Lake）英译，收入《使徒的先驱者》第2卷，引文见该书第7页。

[945]参见赫尔墨斯《牧人书》，《使徒的先驱者》第2卷，第7—9页。

[946]参见赫尔墨斯《牧人书》，《使徒的先驱者》第2卷，第27页及以下页。

[947]据说为巴比伦的一城市所建的一座塔，建塔者想使它高达天庭，上帝责怪其狂妄，使建塔者突然各操不同的语言，彼此不能了解交流，该塔因此而无法建成。（见《旧约全书·创世纪》）——译者注

[948]古巴勒斯坦沿岸的肥沃平原。——译者注

[949]《论童贞的性质》，第9章。（Migne, P.L., vol.16, col.321.）

[950]Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin, Visio 111, cap.6, p.38.

[951]圣奥古斯丁（354—430），早期基督教会领袖。——译者注

[952]引文不明出处。

[953]《布道集》，第192条。（Migne, P.L., vol.38, col.1013.）

[954]《论童贞的性质》，第5章。（Migne, P.L., vol.16, col.313.）

[955]拉丁文《圣经》，公元4世纪由St.Jerome所译，罗马天主教所承认的唯一文本。——译者注

[956]典故出自《旧约》的《列王记》（上）第17章，耶和华赐给供养先知以利亚的寡妇一个取之不竭的面罐和油瓶。——译者注

[957]《论童贞的性质》，第14章。（Migne, P.L., vol.16, col.327.）

[958]例如萨尔兹尔（Salzer）：《记号与圣母的形容词》。

[959]俄梅珥，古希伯来的度量单位，等于十分之一依法。玛纳（manna），基督教《圣经》中所说的古以色列人经过旷野时获得的神赐食物。——译者注

[960]Adversus Judaeos, XIII（Migne, P.L., vol.2, col.635.）："这块处女地从没有被雨水浇灌过，也没有被阵雨所浸润。"

[961]《布道集》，第189条（Migne, P.L., vol.38, col.1006.）："真理从大地诞生，因为基督诞生于处女玛利亚。"

[962]柯丽，处女神，与诺斯替教中的索菲娅相等同。参见荣格的《柯丽的心理面》。

[963]密斯拉，光和真理之神，后来成为太阳神。——译者注

[964]圣希罗姆，约公元340至420年，基督教修道者，圣经学家。——译者注

[965]见雅克·迈特尔（Jacques Matter）《诺斯替教的历史批判》。也引自金（King）的《诺斯替教徒及其遗迹》，第111页。

[966]金：《诺斯替教徒及其遗迹》，第111页。

[967]爱色斯，埃及神话中司生育与繁殖的女神。俄塞里斯，地狱判官，古埃及的主神之一，爱色斯的丈夫。——译者注

[968]见荣格《转变的象征》，第528段及以下段。

[969]巴奇（Budge）：《埃及的神》第1章，第511页。

[970]塔尔博特（Talbot）：《在丛林的阴影中》，第67、74页及以下页。

[971]女神名，相当于罗马神话中Ops，希腊神话中的Rhea，意为大母亲。——译者注

[972]凯尔特族（Celtic）神话中的魔鼎就是强有力的异教根源为容器象征所提供的一个明显的证据。达格达（Dagda）是古爱尔兰乐善好施的众神中的一个，他有这样一口大鼎，根据各自的需要或功绩，它能给每个人以足够的食物。凯尔特神祇布兰（Bran）也拥有一口变幻莫测的锅。有人甚至认为布朗斯（Brons）这一命名，即传说中耶稣在最后的晚餐时所用的圣杯之一，确实是根据布兰的名字发展而来的。纳特（Alfred Nutt）认为，布兰，大鼎的主人，和布朗斯都是把凯尔特族的佩雷德尔传奇故事转化为寻找圣杯的事迹的阶石。所以，似乎可以说，寻找圣杯的动机已经存在于勃尔特族的神话中了。我从伦敦的尼科尔博士（Dr.Manrice Nicoll）那里获得上述的材料，使我获益匪浅，在此致以衷心的感谢。

[973]有关尼采对主人的道德和奴隶的道德的论述，参见《论道德的谱系》。——译者注

[974]指1118年前后为保护圣墓及朝圣者而在耶路撒冷组织的武士团。——译者注

[975]艾克哈特，日尔曼道明修会（Domican）的僧侣，大约生于1250年，死于1328年。——译者注

[976]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第2卷，第19页。

[977]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第2卷，第18页及以下页。

[978]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第188页。

[979]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第2卷，第8页。

[980]这是巴塔克人（Bataks）的欲力概念，参见沃内基（Warneck）的《巴塔克人的宗教》（莱比锡，1909）。Tondi是一种魔力的名称，据说万事万物都围绕这种魔力变化。

[981]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第2卷，第7页。

[982]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第270页。

[983]Samskaras：印度教徒举行的净化仪式。——译者注

[984]把某物当作一种投射来认识决不能理解为纯粹的理性过程。理性洞察力的分解一种投射只有当其达到适于分解的状况才有可能。但是，当其未能达到这种状

况，通过理性判断或意志行为使欲力从某物中撤回是不可能的。

[985]威廉·布莱克（William Blake），英国神秘主义者，他说：“活力是永恒的快乐。”见《天堂与地狱的婚配》，《全集》，第149页。

[986]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第271页。

[987]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第81页。

[988]根据艾克哈特的观点，灵魂既是理解者又是被理解者。见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第389页。

[989]这是一些文学范例：霍夫曼（E.T.A.Hoffmann）、梅伦克（Meyrink）、巴尔拉赫（Barlach《死寂的时日》）；在更高的层次上，有斯比特勒、歌德和瓦格纳。

[990]例如：尼采的《查拉图斯特拉如是说》。

[991]参见本书后面第828段，也可参见《超越功能》一文。

[992]艾克哈特说：“所以我将再次转向我自身，在那里我找到了最深层的地方，比地狱本身更深；但我的不幸再次催促我离开。然而我已不能自拔！我将深陷这里，我将留在这里。”见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第389页。

[993]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第410页。

[994]同上书，第143页。

[995]同上。

[996]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第221页。

[997]斯宾塞和吉伦：《澳大利亚中部的北方部落》。

[998]即谢弗勒（Johnn Scheffler，1624—1677），神秘主义者和医生。——英文版编者注

[999]见谢弗勒（Johnn Scheffler）《诗歌集》第1部分，第5页及以下页。这12节诗并不相互连接，而是选自第1部分第8节、第96节、第10节、第11节、第18

节、第24节，第3部分第140节，第1部分第212节、第106节，第2部分第122节，第1部分第26节和第115节。——英文版编者注

[1000]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，谬尔赫德（Muirhead）英译，第114页。

[1001]同上书，第131页。

[1002]同上书，第135页及以下页。

[1003]同上书，第132页。

[1004]同上书，第132页。

[1005]同上书，第30页及以下页。

[1006]同上书，第140页及以下页。

[1007]《德国抒情诗》（第二辑），第53页及以下页。

[1008]以色列北部的一座小城，耶稣的故乡。——译者

[1009]《以赛亚书》第11章，第6节及以下。

[1010]荣格：《儿童原型心理学》。

[1011]《以赛亚书》第9章，第6节及以下。

[1012]《以赛亚书》第26章，第17—19节。

[1013]请参照我关于席勒的通信的讨论。

[1014]《使徒行传》第3章，第21节。

[1015]弗洛比尼斯（Frobenius）：《太阳神时代》。参见《转变的象征》，第309段。

[1016]《以赛亚书》第27章，第1节。

[1017]第30页。参见纽曼（Neumann）《无意识的根源与历史》第165页及以下页，第174页，第186页。——英文版编者注

[1018]见《转变的象征》第二部分，第5章和第7章；本书以上第394段、379段及以下段。在斯比特勒那里，屠杀海中怪兽与降服河马巨兽很相类似。

[1019]即：Maher-shaiai-hash-baz。

[1020]死海西北巴勒斯坦中部的一个犹大圣地。——译者注

[1021]《以赛亚书》第7章，第16节；第8章，第1、3、4节；第8章，第6—8节。

[1022]《转变的象征》第2部分，第5—7章。

[1023]据希腊神话，宙斯命潘多拉带着一个盒子下凡，潘多拉私自打开盒子，于是里面的疾病、罪恶、疯狂等各种祸害全跑出来散布到世上。“潘多拉的盒子”比喻灾难的渊薮，招来不幸的礼物。——译者注

[1024]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，谬尔赫德（Muirhead）英译，第136页。

[1025]见同上书，第142页。

[1026]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，谬尔赫德（Muirhead）英译，第144页。

[1027]同上书，第146页。

[1028]同上书，第149页。

[1029]同上书，第164页。

[1030]柯尼格（K?nig）：《阿哈斯瓦》（Ahasver）。参见《转变的象征》第282段。——英文版编者注

[1031]见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，谬尔赫德（Muirhead）英译，第179页。

[1032]前者源出于基督教《圣经》，据说指河马。后者在基督教《圣经·旧约全书》中象征邪恶的海中怪兽。——译者注

[1033]参见《转变的象征》第87段及以下段。

[1034]斯比特勒——颇有意味地——把可爱与丰产的阿丝塔尔德神（Astarte）当作河马巨兽的女儿。

[1035]参见弗洛诺耶（Flournoy）的《一个现代神秘主义者》，《心理学手稿》第15卷，1915年。

[1036]见埃文斯（Evans）《梅斯特尔·艾克哈特》第1卷，第143页。

[1037]在《象征的转变》中可以找到无数这方面的例证，第309段及以下段，第375段及以下段，第538段。

[1038]见荣格《心理学与炼金术》，第305段。——英文版编者注

[1039]《诗歌集》，第1集，第249页。

[1040]指那些消耗自己而创造大量财富的人，即硕果累累的人。

[1041]指侵吞他人果实以保存自己的人。

[1042]《天堂与地狱的婚配》，《布莱克全集》，第155页。

[1043]格罗斯在他的《心理病理研究》（über psychopathische Minderwertigk-eiten）一书中，对他的类型观点做了一些修正，但基本上并未改变，参阅该书第27页及以下页。

[1044]荣格：《词语联想研究》（Studies in Word-Association）。

[1045]埃贝切威勒：《关于联想的语言组成之研究》。

[1046]在另外的地方（《心理病理研究》第41页），格罗斯作了一个在我看来是正确的区分，亦即关于“过高评价的观念”与“过高评价的集束（情结）”的区分。后者并非如格罗斯所认为的，纯为这一类型的特征，它也是别的类型的特征。不论“冲突情结”出现在哪一种类型中，因为其高度的情绪性，它总是具有相当大的能量值。

[1047]Bjerre, Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia, pp.795ff.

[1048]《心理病理研究》，第40页。

[1049]《心理病理研究》，第37页。

[1050]《论大脑的次生功能》，第58页及以下页。

[1051]见本书第265段，乔丹对外倾男性的评论。

[1052]《论大脑的次生功能》，第61页。

[1053]同上书，第63页。

[1054]同上书，第64页。

[1055]同上书，第65页。

[1056]同上书，第65页。

[1057]同上书，第68页及以下页。

[1058]参见本书第110段。

[1059]《论大脑的次生功能》，第12页。

[1060]这种紧张或松散有时甚至可以在肌肉的调质中感受到。通常人们可从面部表情上看到。

[1061]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译。

[1062]立普斯：《心理学教程》，第193页及以下页。

[1063]乔德尔所谓的外化，指感官知觉在空间上的外在。我们听到的既非耳朵中的声音，看到的也非眼睛中的颜色，而是位于外在空间中的客体。《心理学教程》第2章，第223页。

[1064]乔德尔：《心理学教程》第2章，第396页。

[1065]冯特：《生理心理学基础》第3章，第191页。

[1066]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第5页。

[1067]乔德尔：《论审美》，第247页。

[1068]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第14页。

[1069]沃伦格耳在此把作者与引文弄错了。上述引文并不见于蒂布鲁斯，而是见于斯泰蒂奥斯（Statius）的《底比斯之书》（第3卷，第661行）：“恐惧是众神最初带给世界的东西。”这显然表达了沃伦格耳论点的意义。——英文版编者注

[1070]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第15页。

[1071]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第16页。

[1072]同上书，第19页。

[1073]引自沃伦（Warren）的《佛教阐释》，第352页，引用文字做了压缩。

[1074]参见斯宾塞（Spencer）和吉伦（Gillen）的《澳大利亚中部的北方部落》。

[1075]因为移情型的人的无意识内容，其本身相对而言就缺失活力。

[1076]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第24页。

[1077]《抽象作用与移情作用》，巴洛克（Bullock）英译，第24页。

[1078]维斯契（Vischer）在他的小说《任何一个》中，对这种“生气充溢的”客体作了绝妙的描写。

[1079]关于主导性的思维，请参见荣格的《转变的象征》第1部分，第2章。

[1080]詹姆斯：《实用主义：对旧思想方法的新命名》（Pragmatism：A New Name for Some Old Ways of Thinking），伦敦，1991年版。

[1081]詹姆斯：《实用主义：对旧思想方法的新命名》，第7页及以下页。

[1082]同上书，第9页。

[1083]同上书，第10页及以下页。

[1084]同上书，第12页及以下页。

[1085]弗洛诺耶：《詹姆斯的哲学》，第32页。

[1086]同上书，第24页及以下页。

[1087]见第69段。

[1088]鲍德温：《心理学手册：感觉与理性》，第312页。

[1089]赫伯特：《作为科学的心理学》，第117节。

[1090]叔本华：《作为意志和表象的世界》，霍尔丹和肯普（Haldane and Kemp）英译，第1章，第8节，第50页。

[1091]同上书，第48页。

[1092]杰鲁萨伦：《心理学教程》，第195页。

[1093]《逻辑学》第1章，第1节，第3段，《康德全集》第8卷，第400页。

[1094]冯特：《生理心理学基础》第3章，第582页及以下页。

[1095]詹姆斯：《实用主义》，第13页。波士顿人强调他们高雅的审美趣味，而克里普尔港则是科罗拉多州的一个采矿区。“一种类型深信另一类型比自己低下；但是在某种情况下这种蔑视与谐谑相混合，而在另一种情况下蔑视中则掺杂着恐惧。”

[1096]同上书，第15页。

[1097]参见以上第7章。

[1098]圣痕类似于耶稣被钉在十字架上的伤痕，据说会出现在虔诚的基督徒身上。——译者注

[1099]又名《基督德范》，为中世纪之灵修名著。——译者注

[1100]奥斯特瓦尔德（1853—1932），德国化学家，物理化学的开创者，对化学平衡与反应动力学的贡献颇多，致力于将各国科学论文移译为本国语言，1909年获诺贝尔奖。——译者注

[1101]奥斯特瓦尔德：《卓越的人》（Grosse M?nner）。

[1102]同上书，第44页及以下页。

[1103]赫尔姆霍兹（1821—1894），德国19世纪后期最主要的物理学家、解剖学家及生理学家之一，以视觉和耳蜗方面的研究著称。——译者注

[1104]奥斯特瓦尔德：《卓越的人》（Grosse M?nner），第280页。

[1105]此处的Robert Mayer似乎指Julius Robert von Mayer（1814—1878），德国临床医生兼物理学家，系最早提出热功量测定法与能量不灭定律者，但却无人愿意提供其发表论文的机会。后来虽得到利比克的鼎力协助，找到刊载论文的杂志，但却并未受到世人的注意，以致发明热功当量测定法的荣誉被归给了焦耳，发现能量不灭定律的贡献被归给了赫尔姆兹和卡尔文男爵汤姆逊。梅耶灰心失意，跳楼自杀，获救后又发了疯，终生没有康复。——译者注

[1106]戴维（1778—1829），英国化学家，最重要的贡献是以电解法分解出许多碱土类化学元素。戴氏容貌俊秀，演说精彩，甚受听众（特别是贵族名媛）欢迎。法拉第是他最著名的学生。——译者注

[1107]利比克（1803—1873），德国化学家，有机化学的先驱研究者，一生培育英才无数，文笔极佳，所撰写的《化学通信》在大众科学教育史上贡献卓著。——译者注

[1108]法拉第，英国物理学家兼化学家，因其磁力线方面的发现而开创了电磁学及电气应用的广阔领域。法氏生性淡泊，终其一生都在没有助手协助的情况下，独自在实验室默默从事研究。——译者注

[1109]高斯（1777—1855），德国数学家兼物理学家，与阿基米德、牛顿并称三大数学天才。——译者注

[1110]见以上第460段。

[1111]通过论证某一命题的反面为不可能或荒谬，以证明该命题正确的方法；或通过论证某一命题逻辑结论的荒谬或不可能，以证明该命题错误的方法。——译者注

[1112]传说史前位于大西洋直布罗陀以西的一个洲或一个岛，古代著作家认为它是因地震而沉入大洋的。——译者注

[1113]法利赛人，古代犹太教一个派别的成员。该派标榜墨守传统教义，基督教《圣经》中称他们是言行不一的伪善者。——译者注

[1114]见上第563段。

[1115]“统觉”既是哲学概念，又是心理学概念。在现代心理学中，指由当前事物引起的心理活动（知觉）与已有经验知识相融合，从而能更深刻地理解事物意义的心理现象。——译者注

[1116]赛蒙：《记忆基质》，刘易士·西蒙英译（伦敦：爱伦和欧文公司出版）。

[1117]见《本能与无意识》第270段及以下段。

[1118]布克哈特（1818—1897），瑞士艺术家及社会史家。早年曾留学柏林，后回国当历史教授。他对意大利文艺复兴有专门的研究。——译者注

[1119]居维叶（1769—1832），法国博物学家，古生物学和比较解剖学的先驱。——译者注

[1120]这另一个人指女人的恋爱对象。——译者注

[1121]康德哲学的用语，指藉纯粹理性的直观作用所把握的事物，人的感觉无法感受它。——译者注

[1122]高尔顿（Sir Francis Galton，1822—1911），英国人类学家。——译者注

[1123]参见荣格《词语联想的研究》（Studies in Word-Association）。

[1124]参见萨利《人类精神》第2卷，第16章。

[1125]参见纳洛斯基《情感生活》，第48页。

[1126]见康德《逻辑学》第1章第6部分。《康德全集》第8卷，第403页。

[1127]参见冯特《生理心理学基础》第5章，第3节，第209页及以下页。

[1128]弗诺（Féré）：《电阻变化的注释》，《生物界的报告》1888年，第217页及以下页；维拉格特（Veraguth）：《心理电流的反射现象》，《心理学和神经病学月刊》第21期，第387页及以下页；宾斯温杰（Binswanger）：《论联想实验中的心理电流现象》，《词语联想研究》第446页及以下页；荣格：《论联想实验的心理物理联系》，《变态心理杂志》第1期，第247页。

[1129]布留勒尔：《感情状态、暗示感受性及偏执狂》，1906年，第6页。

[1130]布留勒尔：《感情状态、暗示感受性及偏执狂》，1906年，第13页及以下页。

[1131]冯特：《生理心理学基础》第1章，第322页。

[1132]参见荣格《转变的象征》。

[1133]冯特：《逻辑学》第1章，第23页。

[1134]立普斯（Lipps）：《心理学手册》，第104页。

[1135]冯特：《生理心理学基础》第3章，第529页。

[1136]《心理学基础》，第44页。

[1137]参见《心理学基础》第1卷，第681页及以下页。

[1138]列维-布留尔：《原始思维》，第35页及以下页。

[1139]列维-布留尔：《原始思维》，第36页及以下页。

[1140]阿德勒：《心理症的构成》。最初为安顿（Anton）所提出的关于补偿理论也出现在格罗斯（Gross）那里。

[1141]阿德勒：《关于器官低下状态及其心理补偿的研究》，第73页。

[1142]参见阿德勒《心理症的构成》，第7页。

[1143]见阿德勒《心理症的构成》，第14页。

[1144]荣格：《论心理病理学中无意识的重要性》，第449段及以下段。

[1145]原始人认为具有神力而加以崇拜的物品。

[1146]拉托普（Natorp）：《心理学概论》，第2页；亦见立普斯（Lipps）的《心理学手册》，第3页。

[1147]赖尔（Riehl）：《当代哲学导论》，第161页。赖尔把意识看作“活动”或“过程”。

[1148]荣格：《早发性痴呆心理学》。

[1149]荣格：《分析心理学的两篇论文》，第121段及以下段。

[1150]这方面的详细例证见荣格的《关于所谓玄异现象的心理学和病理学》，尤其参见第136段。

[1151]麦德尔：《梦的问题》，第39页。

[1152]阿德勒：《心理症的构成》。

[1153]弗洛伊德：《梦的解析》，《标准本全集》第4卷，第233页。

[1154]西尔贝利亚（Silbarer）：《神秘主义及其象征方法问题》，西尔贝利亚以同样的方法在他的神秘解释的形成中表达这种见解。

[1155]布留勒尔：《消极的暗示影响性》，《心理学与精神病学周报》第6卷，第249页及以下页；《精神分裂症的消极性理论》，《心理学与精神病学周报》第12卷，第171、189、195页；《精神病学教程》，第130、382页。也可参见以上第684段。

[1156]荣格：《早发性痴呆心理学》，《精神病学研究》索引，参见“自我情结”。

[1157]斯托波兹（Stobaeus）：Eclogae physicae，1，60：“命运是对立形态这个万物的创造者的逻辑产物。”

[1158]泽勒（Zeller）：《希腊哲学史》（英文版）第2卷，第17页。

[1159]龚帕兹（Gomperz）：《希腊思想家》（英文版）第1卷，第64页。

[1160]参见伯内特（Buret）《早期希腊哲学》，第133页及以下页，《残简》第46、45、66、67、68、22、69节。

[1161]即伊鲁米赖图斯博士（Iluminatus），1234—1315。作为一个军人，他因放荡而臭名昭著，但是后来，他完全改变了自己的生活方式，参加了反对穆斯林的十字军东征。

[1162]瑞士神秘主义宗教家，自称能与鬼魂交往。——译者注

[1163]见《圣经·新约全书·使徒行传》第9章第3节及以下节。

[1164]彼得说："我……看见异象，有一物降下，好像一块大布……内中有地上四足的牲畜和野兽、昆虫并天上的飞鸟。我且听见有声音向我说：'彼得，起来，宰了吃。'我说：'主啊，这是不可的。凡俗而不洁净的物从来没有入过我的口。'"见《新约·使徒行传》第11章第5节及以下节，亦见第10章第10节及以下节。——译者注

[1165]因此，想像的活动并不与"积极的想像"相混淆，荣格后来将之发展为一种心理治疗的方法。在本书第712—714段的论述中，积极的想象与积极幻想的定义相对应。积极想象的方法（尽管这一命名并不恰当）出现在《心理治疗的目的》（第101—106段）、《超验功能》（第166段及以下段）、《论心理的本质》（第400—402段）以及《分析心理学的两篇论文》（第343段及以下段、第366段）中。"积极的想象"一词首次用于《塔维斯托克诊所的讲演》（伦敦，1935）中，首次发表于《分析心理学的理论与实践》（1968）中。积极想象的方法在本书第391段及以下段作了论述，进一步的论述则见于Mysterium Coniunctionis一书中（第706及749—754段）。——英文版编者注

[1166]有关情感理论与情感概念研究的历史文献：冯特：《心理学概论》（第33页及以下页）；纳洛斯基（Nahiowsky）：《处在感觉的基本现象中的情感》；李伯特（Ribot）：《情感心理学》；莱曼：《人类情感的主要原理》；维拉（Vila）：《现代心理学》（第182页及以下页）。

[1167]参见冯特对情感与感觉所作的区分，《心理学的生理基础》，第350页及以下页。

[1168]冯特：《哲学研究》，第7章，第13页。

[1169]参见康德《纯粹理性批判》，肯普·史密斯（Kemp Smith）英译，第319页。

[1170]康德：《逻辑学》第1章，第1节，第3段。《康德全集》第8卷，第400页。参见本书以上第519段第11行。

[1171]《纯粹理性批判》，第319页及以下页。

[1172]叔本华：《作为意志和表象的世界》第1篇，第168页。

[1173]叔本华：《作为意志和表象的世界》，第302页。也可参见本书后面第752段。

[1174]黑格尔：《美学》，第1卷，第1章，第1页。

[1175]黑格尔：《逻辑学》，华莱士（Wallace）英译，第356页。

[1176]拉斯维兹：《真实论》，第152、154页。

[1177]科恩：《逻辑学》，第14、18页。

[1178]参见以上第108段及以下段，第158及以下段。

[1179]古代意象最著名的例证是阳性生殖器意象，见荣格《转变的象征》，第151段及以下段。

[1180]荣格：《本能与无意识》（Instinct and Unconscious），第270段及以下段。也见本书以上第624段。

[1181]在1912年11月11日给弗洛伊德的信中荣格报告了他新近对美国的访问，荣格写道：“我对华盛顿的11个黑人的分析证实了这一点。”在圣伊丽莎白医院（一家政府的诊所）通过与诊所主任威廉·阿伦森·怀特（Willian Alanson White）的合作荣格从事了这一研究；见《转变的象征》第154页第52行。1912年后期荣格写作并出版了《欲力的转化与象征》，他仅仅对有关黑人的研究作了一些修正，见《转变的象征》（1952年版），也可参见《塔维斯托克诊所的讲演》第79段。——英文版编者注

[1182]叔本华：《作为意志和表象的世界》，第1篇，第302页及以下页。

[1183]康德：《纯粹理性批判》，第314页。

[1184]《人的世界观念》，第25页及以下页。

[1185]见弗伦克兹《内向投射与移情》，第47页及下后。

[1186]发现这种类型存在的功绩应归于莫尔泽小姐（Miss M.Moitzer）。玛丽·莫尔泽，一位荷兰制酒商的女儿，她从事于反酗酒维护人格尊严的活动，后定居苏黎世。在荣格指导下进行研究，成为一位分析心理学家，参与翻译荣格的《分

析心理学的理论》（参见第4卷，第83页以及第458段）。曾出席1911年在魏玛举行的国际心理分析学大会。——英文版编者注

[1187]荣格：《共时性：一种非因果性联系的原则》。

[1188]荣格：《转变的象征》，第2部分，第2章、第3章，以及《论心理能量》，第7段及以下段。

[1189]参见《原始思维》。

[1190]这条定义为《德文版全集》所写。注意到这里的把自身定义为“一个人心理现象的全部范围”是颇有意味的，它与第797段的定义——自身是“全部心理过程、意识和无意识的整体”——几乎完全一致。推论起来似乎是说，由于拥有心灵或心灵的存在，所有个体都潜在地是其自身。因而仅仅是如何“实现”自身的问题。但是，倘若要达到这一点，实现自身就是一项毕生的任务。——英文版编者注

[1191]见荣格《个性化过程研究》和《关于曼陀罗象征》。——英文版编者注

[1192]整句引文是：“神是一个圆环，无论哪里都是中心，无论哪里都是圆周。”见《三位一体教义的心理研究》，第229段第6行。——英文版编者注

[1193]关于“四轮花”见《心理学与炼金术》，第189段；《关于金色花的神秘的评论》，第31段；《心理学与宗教：东方与西方》，第61、90、246段。——英文版编者注

[1194]四位一体的形象十分广泛地见于荣格的后期著作中，所以对其深厚的意义——包括自身的象征的意义——感兴趣的读者，可以查阅《荣格文集》的索引（第9卷第1部分和第2部分，第11、12、13、14条）。——英文版编者注

[1195]关于感觉的概念史可见冯特的《生理心理学基础》第1卷第350页以及下页；德索伊尔（Dessoir）的《德国心理学发展史》；维拉（Villa）的《当代心理学》和哈特曼（Hartmann）的《现代心理学》。

[1196]亚逊（Azam）：《催眠术、双重意识与人格变化》，巴黎，1887年版。帕伦斯（Morton Prince）：《人格分裂》，1906年版。兰德曼（Landmann）：《个体中的多数精神性格》。李伯特（Riboit）：《人格论》。弗洛诺耶（Flournoy），《从印度到火星》，1900年版。荣格：《论所谓鬼神现象的心理学及病理学》（《论文集》，第2集）。

[1197]荣格：《分析心理学的两篇论文》，第243段及以下段。

[1198]在德文本中，阿尼玛一词仅仅使用了两次：这里与第805段开头。其他地方则使用seele（灵魂）一词。在本译本中，阿尼玛之归属于“灵魂”乃特指男性中的女性成分，正像在第49条（灵魂-意象）中阿尼姆斯（animus）之归属于“灵魂”乃特指女性中的男性成分一样。只有当其意指男女两性共同的心理因素时，才会使用“灵魂”一词。这种区分并非总是能够做到，读者或许随时可以将阿尼玛/阿尼姆斯转换为“灵魂”，这样可能有助于弄清楚荣格的观点。关于这个问题的讨论可参见“Seele”（心灵、灵魂）一词的解释，《心理学与炼金术》第9段第8行。也可参见《分析心理学的两篇论文》第296段及以下段中，关于阿尼玛/阿尼姆斯与人格面具之间关系的论述。——英文版编者注

[1199]费雷罗（1871—1942），意大利历史学家和社会学家，参见他的《象征心理学》（1895）。

[1200]歌德：《浮士德》，第22页。

[1201]弗洛伊德：《日常生活的心理病理学》。

[1202]荣格：《转变的象征》，第11段及以下段。

[1203]荣格：《转变的象征》，第20段。

[1204]参见以上第18段；引自詹姆斯《心理学教程》第2章，第325页。

[1205]因此归属于内倾或外倾的类型又可称为态度-类型。参见以上第556段，及《分析心理学的两篇论文》第1部分，第4章。——英文版编者注

[1206]参见荣格《心理类型研究手稿》《心理原型》第16集，第152页；《无意识过程心理学》《分析心理学论文集》，第391页及以下页，第401页及以下页；《无意识的结构》《分析心理学的两篇论文》第462段第8行，第482段。

[1207]见弗洛诺耶（Flournoy）的《从印度到火星》（1900年）；荣格的《论所谓鬼神现象的心理学和病理学》，第139段及以下段。

[1208]参见荣格《转变的象征》第154段和本书以上第747段。——英文版编者注

[1209]关于男性生殖器的幻觉。《转变的象征》第131段及以下段；《心理的结构》第31段及以下段；《集体无意识的概念》第104段及以下段。

[1210]参见荣格《论心理理解》第391段及以下段；也见《分析心理学的两篇论文》第121段及以下段。

[1211]预期理由，即一种逻辑错误，把未经证明的判断作为证明论题的论据。