

世界

文化

艺术

译人

心理类型学

〔瑞士〕C·G·荣格 著
吴康 丁传林 赵善华 译

这本书是我在实用心理学领域工作了近20年的结果，它是一个逐渐形成的理智结构，同时也是我在精神病和神经病治疗方面的无数印象和经验的集聚，它包含了 我与所有社会阶层的人的交往和接触；因此，它是我个人与朋友和仇敌打交道的结果；最后，在对我自己的心理特征的批判上我获得了更深刻的启迪。

我并不打算用决疑论（casuistry）来增加读者的负担；不过，我有责任用我们已经获得的知识，从历史学的和术语学的角度把产生于经验的观念联系起来。

我这样作并非完全是出于历史的正义感，而多半是出于想把一个医学专家的经验带出狭窄的专业范围，使它进入一种更普遍的联系；进入那种使受过教育的外行人能够使用这种专门领域中的经验的联系中。



XIN

LI

LEI

XING

XUE



XIN

LI

LEI

XING

XUE

心理类型学

[瑞士] C·G·荣格 著

吴康 丁传林 赵善华 译

华岳文艺出版社



C. G. Jung
**PSYCHOLOGICAL TYPES OR
THE PSYCHOLOGY OF INDIVIDUATION**

Translaed by H. Godwin Baynes
Poutledge and Kegan Paul Ltd,
London 1953

据英国伦敦鲍特勒吉和凯根·保尔公司1953年第9版译出

心理类型学

(瑞士)C·G·荣格著
吴康 丁传林 赵善华 译

华岳文艺出版社出版发行
(西安北大街131号)

陕西省新华书店经销 安康印刷厂印刷

850×1168毫米 1/32开本 19.75印张 4插页 440千字

1989年4月第1版 1989年4月第1次印刷

印数：1—4,000

ISBN 7—80549—156—9/C·8

定价：8.80元

译 序

当现代精神分析学大师弗洛伊德的著作和学说在我国引起强烈反响时，这一流派的另一位泰斗——荣格的思想却至今仍然鲜为人知。为此，让我们把荣格这一在西方思想界有着深远影响的代表作《心理类型学》奉献给广大读者，以便使读者有可能较全面、较深入地了解这位心理分析的杰出天才。

荣格在西方思想界堪称怪才，他的思想博大精深而又晦涩难懂。因此，在相当长的一段时间内，人们对他一直讳莫如深，怯而止步。但是，随着时间的推移，人们越来越惊奇地发现，当代许多新思潮、新流派、新观点都或多或少地与荣格的思想有关，或从他那里得到验证，荣格的思想成了许多著名作家的先导，荣格似乎成了一位预言家。这样，即使在西方，荣格也仿佛成了一位新发现的人物，他的理论体系正越来越受到普遍的重视。

荣格所涉及的领域大多极少为人所知，他在人们知之甚少甚至完全无知的领域拥有惊人的渊博知识，正是在这些地方，他的心理分析的天才得到了充分的发挥。荣格一生都在思索无意识和种种人生的神秘现象，他说：“我的一生是无意识自我实现的历程。”因此，他的全部理论重点在于：用他的专门知识——精神病学知识——来解释无意识，来思考人类千奇百怪的神秘现象，从而给它们以科学的理解。他研究炼金术、星相

学、卜卦、心灵感应、特异功能、瑜珈术、招魂术、降神术、算命、飞碟、宗教象征、梦幻等等。他所研究和思考的这一切正是人们感到神秘而又毫无了解的领域，正是野蛮和迷信所笼罩的领域，也正是在这里，荣格最容易遭受人们的误解、非议甚至攻击。并且，这也是导致他的理论体系晦涩而难以为人所接受的重要原因。但是，不管怎样，荣格是试图把我们领出这些可怕的人类精神迷宫的杰出先驱，不管他的指引可能多么不成熟、粗糙甚至荒谬，但是我们必须跟上他，了解他，以便能够超越他。

毫无疑问，《心理类型学》作为荣格的代表作，它较全面地表现了荣格这些深刻而独特的思想，它是荣格主要思想的集中表现。全书共分为两大部分，第一章至第九章主要从世界思想史的角度，从个体心理出发，勾勒两种心理类型——内倾和外倾，四种心理功能——思维、情感、感觉和直觉——的历史演变。在这样一种巨大的历史勾勒中，他涉及了哲学、美学、文学、文化学、精神病学、神学和宗教等思想领域。由于他把自成体系的无意识、非理性、象征、幻想、力比多、价值这些概念引进了这些领域，这就使他几乎在每一专门领域都有着独创性的论述，使每一领域都闪烁着他睿智的光辉。在这种近乎囊括一切的论述中，荣格使自己的思想得到了充分的发挥，从而留下了一部极为独特的人类精神发展史。

全书最后两章为第二大部分，是荣格思想系统的逻辑展示，是对第一大部的全面理论总结。前一章为类型学总结，后一章则对他思想中的主要概念作了界定和阐述。这两大部分一从史的线索，一从逻辑线索，纵横交错而从整体上展示出他的类型学观念。

在这里,要想全面的概述荣格的思想是非常困难的,似乎也没有这种必要,因为读者自会从这本百科全书式的著作中获得启迪。我在这里只想从心理学、哲学、美学几方面作些探讨,以期起到抛砖引玉的作用。

—

如果说荣格的理论事业是从靠近弗洛伊德开始的,那么他的思想的真正确立,则以与弗洛伊德的决裂为标志。

1907年,当荣格把他的第一本著作《精神分裂症心理学》寄给弗洛伊德后,便大为弗洛伊德所赞赏,他邀请荣格去维也纳作客,两人一见倾心,竟持续长谈13个小时。尔后,由弗洛伊德力荐,他荣任国际精神分析协会第一任主席,弗氏称他是他的过继长子,他的王储和继承人。

但是,荣格是一位极富独创性的理论家,他并不自甘依附于他人门下。他不久便对弗洛伊德理论的许多基本范畴产生了怀疑。这样,他写作了《转变的象征》,该书标志着他与弗洛伊德的彻底决裂。决裂曾使荣格陷入深深的痛苦之中,他于痛苦中艰难地思索,于是,在3年沉寂之后,荣格写出了他的最好的著作之一:《心理类型学》。这一著作使他同弗洛伊德学说从根本上区别开来了,并向世界思想界显示了他——荣格的存在。

荣格与弗洛伊德的根本分歧在于对无意识范畴的不同界定。无意识是精神分析流派的核心概念。弗洛伊德认为无意识有两层含义:一是指人的本能欲望;一是指本能欲望的压抑。并且弗氏一再强调,本能欲望主要指性欲,本能欲望的压抑主要是性的压抑。因此,性欲和性压抑所构成的无意识与人的意

识功能的冲突是人类永恒的悲剧性冲突。这种冲突的失控是导致人的精神疾病的最终根源，因而精神分析就在于使压抑的性意识上升到意识的层而上来，从而恢复两者间的平衡。弗洛伊德并由此而追溯，人的无意识性压抑多半来源于幼年时期的性的创伤。

荣格认为，弗洛伊德把无意识概念简单化了。无意识是个极丰富的概念，它远非性欲所能包含得了。性欲仅只是人的种种欲望之一，除此之外，人还存在多种欲望。荣格激烈地反对弗洛伊德的泛性论观点，他把人的欲望统称为生命力，因而，人的精神分裂远不是什么性的创伤问题，而关键是生命力的表现。

正因为这样，荣格坚决反对弗洛伊德把里比多（Libido）这一概念等同于性欲，而认为它是人的生命力的普遍表现。它实质上是一种能转化为心理能的物理能，它源于人对营养的需求。在荣格看来，人的人格系统主要靠这种生命的能量来维持和发展（荣格也把它称为心理值）。人的进化，人的摆脱野蛮状态，文明的发展在于这种生命力的如何分配。他批驳了弗洛伊德认为人类文明建立在对性的压抑之上的观点，而认为关键的是里比多（生命力）的引导问题。

当然，荣格与弗洛伊德的分歧并非仅仅如此。在荣格看来，弗洛伊德称之为无意识的东西只不过涉及了人的个人无意识，个人无意识只是无意识的表层内容。荣格发现，在个人无意识之后，还存在一种更深广、更隐晦、也更可怕的东西，这就是集体无意识。集体无意识是荣格理论的基石，他的全部理论都建基于此。集体无意识是指人类存在以来，甚至可说是有机体存在以来，亿万次人的社会活动的一种心理积淀，它通过

种族遗传的方式传达给个体。集体无意识是一种先天的精神模式，它在很大程度上支配和规范着人的精神活动。集体无意识就象人类精神的巨大贮存库，是人的智慧的真正源泉。它有两个显著特征：其一是先验性。它是一种遗传的心理格式，只存在后天显示的问题，人无法超越和摆脱它。另一特点是普遍性。因为它是一种类的精神结构，个体普遍处在它的阴影笼罩之中。

从这两大特征出发，荣格把集体无意识的概念延伸到了人类精神的所有领域。尤其在那些巫术、宗教象征、原始神话、星相、梦幻等充满神秘色彩的领域，荣格看到了集体无意识这个妖魔。他甚至发现，美洲的印第安人和非洲的土著黑人都不约而同地作着同样的梦。正是从这种对人类精神神秘现象的历史展现中，荣格破天荒地开辟了一系列全新的领域。不仅在历史的线索上，在逻辑的线索上荣格也倾注了毕生的精力来研究集体无意识。他把集体无意识叫作原型、原始意象等。他一生发现了众多的原型，如母亲原型、儿童原型、人格面具、阿妮妈、阿妮姆斯、暗影、自身等。这些绝无仅有、空前绝后的研究使荣格系统地形成了他的无意识思想体系。毫无疑问，这一体系极大地超越了弗洛伊德对无意识的理解。

在思维方法上，荣格认为，弗洛伊德的是一种单向的因果论方法，一种向后“退行”的方法。在弗洛伊德看来，任何精神病症都存在致病的原因，即无意识与意识之间心理平衡的丧失，而无意识则可追溯到患者的性压抑或精神创伤，这些精神创伤和性压抑可进一步向后追溯到人的童年和幼年时期，精神病的病因就在那时潜伏下来了，后来的发作只不过是某种契机击中了早年的压抑症结罢了。因此，弗洛伊德的精神分析就建立

在对这种无意识病因的追溯之中。例如，在他的成名作《梦的解析》中，他一方面把致梦的原因归结为某种生理因素（如消化不良，睡眠不适等），这是致梦的某种契机，他称为显意；另一方面又由显意追溯到梦者幼年时期的性压抑，他称为隐意。因此，从思维线路上看，这是一种由果溯因的单向的方法；在时间上，它向后追溯，由现在指向过去。荣格认为这种方法非常有限，片面而且单一，它远没有涉及人的深层无意识，也就是说没有涉及人的集体无意识。既然集体无意识是人类种族长时间的一种历史文化的心理积淀，所以，对个体来说，它是一种先验的存在，人无法从后天获得它。因此，弗洛伊德的那种简陋的因果论方法无法涉及到它，它远远超出了因果律的范围。荣格认为，要触及集体无意识，必须引进另一思维方法，这就是目的论的方法。集体无意识作为一种先验的精神模式，它从一开始就在很大程度上规范着个体的心理活动，它就象某种预定的目的在那里引导人的心理活动，它具有预测未来的功用，它是指向未来的。个人无意识的加入只不过使它变得更为复杂、具体，也更为丰富罢了。因果论和目的论这两种方法的交错运用使荣格既能从个体的生理心理机制，又能从集体的历史、文化机制方面来考察无意识现象，这样，人的精神活动的过去、现在、未来都处在他的视野之下了。由此，在《心理类型学》中，他极有说服力而又极精彩地分析了众多历史人物的心理面貌，如分析基督教徒圣保罗和圣彼得的无意识心理状况等。正是在这些地方，荣格克服了弗洛伊德的片面性。

荣格和弗洛伊德作为一代精神分析学大师，他们的理论都建立在精神病学的基础上。但是，他们的理论的发展趋向都远

远超出了这一领域。他们自己都企图把自己的专门知识带出精神病学这一狭窄的领域，使它们具有普遍的意义。确实，由于他们着眼于整体来研究人，他们的学说对人类精神的其他领域产生了深远的影响。当然，必须看到，这种影响是有差异的。坦率地说，弗洛伊德还过多地停留在精神病学与其他学科的交界之处，他更多地从一个精神病学家的眼光来看问题，即从人的心理因素看到人的生理因素。人的生理，在他那里一直保持着牢不可破的地位。他把无意识概念主要界定为人的本能欲望，把力比多当作一种人的生理冲动；在方法论上，则由因果律把人的心理因素归结为生理因素。这一切都顽强地显示出他作为医生的精神病学家的头脑。荣格则不同，当他一旦把他的学说建立在集体无意识基础之上时，展现在他视野中的，就远不是人的生理机制了。集体无意识就其实质而言是人类文化的一种历史积淀，因而历史的因素、文化的因素提到了首位。可以说，荣格是当代人类文化学的杰出先驱。在荣格那里，人首先不是作为一种生理的个体存在，而是作为一种先验的集体文化的携带者而存在。正是凭借这种先验的文化结构，人与动物区别开来了。荣格使我们看到，历史有两条线索：其一是外在的，它通过对前人物质财富、生产资料、精神资料（主要是书籍）的承继而延续下来（在这一线索中我们可能想到马克思的一系列伟大发现），另一线索则是内在的，它通过种族遗传，通过人类贮存信息的大脑而保留下来。两条线索的交错发展才使人类文化永远地发展下去，要不，从单一线索是无法理解人类文明的复杂现象的。因此，在精神分析学的发展进程上，荣格比弗洛伊德走得更远，他更接近人文科学的其他领域，因而他的理论具有更大的普遍意义。在《心理类型学》一书的前言

中，荣格宣称：

我这样作并非完全出于历史的正义感，而多半是出于想把一个医学专家的经验带出狭窄的专业范围，使它进入一种更普遍的联系；……假如我不坚信本书所表现的心理学观点具有广泛的意义和用途，……那么我是决不敢斗胆进行这种扩展的。

毫无疑问，荣格实践了自己的诺言，他给我们开辟了一条解答人类精神之谜的新航道。

二

荣格的出发点是个体，他发现，在个体身上，普遍存在着两种倾向。一种人向内思索，思考自身；另一种人则向外探求，靠近客观世界。他把前者称为内倾型，把后者称为外倾型。任何人都可不同程度地归于其中的某一类型。荣格认为，之所以存在内倾和外倾两种类型，是因为世界存在两种真实：其一是外在真实，即外部客观世界；其一是内在真实，即“自身”，人的内在精神模式。作为一个完整的人，他的精神活动必须在两种真实上均衡发展（但这只是一种对未来的人的理论设想，实际上在现代是不可能的），任何过度的片面性——过分内倾和过分外倾——都会导致精神病症。

从哲学上看，两种真实的提出无疑具有重大的意义，尤其是内在真实的提出。荣格的内在真实决不是一种纯主观的东西，而是一种内在客体，即人的集体无意识，人的先验存在的原型。原型作为人类历史、文化积淀的一种信息密码保留在人的

大脑中，它无疑具有一种客观存在的意义，它是作为一种心理预构而遗传下来的生理机制，因而它可说具有一定的物质性实体，它实质上便是脑的先天结构。内在真实在自在的人们那里，是一种盲目的潜在力量，它扰乱人的精神生活，它是人性中的恶魔。因此，荣格呼吁，人要认识自己身上的内在真实，从野蛮的自在存在过渡到文明的自为状况。人必须时时返回到自身，思考自己的集体无意识和原型，以便从中汲取智慧和力量，再回过头来处置他与繁杂的外部世界的关系。

荣格一再强调，迄今为止，我们对自己的“内在真实”的思考是如此之少，以致我们关于真实和真理的观念全部建立在外在真实之上，我们压根儿就没有顾及过内在真实。在思维层次上，我们过多地滞留于外倾思维型。我们听从外在客体的支配，投其所好。我们自己的人性淹没在与客体与他人的种种关系之中，我们过多地与人格面具保持一致，俯首贴耳地充当某种社会道德的顺民。我们虽然以牺牲自己的内在真实为代价赢得了社会的赞赏，但我们自己的内在世界却一片空白。我们不得不在精神的双重磨难中讨生活。在社会上我们是公共秩序的典范，但在我们的个人生活方面，乏味、单调，我们变得疑虑重重、性格乖戾、反复无常，我们在家庭甚至会成为一位冷酷的暴君。荣格所描画的这种性格类型正显示了“内在真实”对我们的惩罚。

荣格的“内在真实”在一定的程度上复活了康德哲学的“先验判断”。在康德那里，被他直观感受到的先天理智结构被荣格具体化、心理化了，康德的主观设想变成了一种内在的客观真实。不仅如此，荣格还进一步从他的思维模式出发，重新阐释了德国古典哲学的核心范畴“理念”。这一范畴可上

溯到古希腊的柏拉图，它一直是唯心主义的基本范畴之一。荣格赋予了理念以新的含义。他认为理念有两层含义：本义和派生义。从柏拉图到德国古典哲学，他们大多只是阐述了它的派生义，即理念的一种逻辑格式，而蕴含于其中的理念本义一直未被他们看到。理念的本义就是集体无意识或“原始意象”，后来的哲学家无非是以某种不同的理式对原始意象的阐述。因此，原始意象和理念的差异仅仅在于：前者是存在于原始时期的未被人们认识的集体先验意象，后者则是人们已经认识和试图认识的原始意象。理念是人类思维的现代化、文明化的标志之一。这样，从心理学的角度，荣格对唯心主义这一源远流长的哲学派别提供了一种客观基础，从而为批判性地吸收它们的合理内核作了心理学的论证。

从内倾和外倾两种心态出发，在内在真实和外在真实两种光的普照之下，荣格勾勒出了全部世界哲学史的进程。从亚里士多德和柏拉图一直到近代资产阶级哲学，唯心主义与唯物主义，唯名论与唯实论，经验主义与理性主义，一元论与多元论，悲观主义与乐观主义等等众多哲学流派的对立，无一例外都受到自己类型的局限，都各自站在自己所拥有的真实（内在的或外在的）的立足点上说话。柏拉图是内倾型，亚里士多德是外倾型；德尔图良是内倾型，奥利金是外倾型；席勒是内倾思维型，歌德是外倾直觉型；立普斯是内倾型，詹姆士是外倾型；等等。他们各执一端，囿于己见而攻讦他人。他们或是执着于内在真实，由此而推及他人；或是执着于外在真实，由此而斥他人为谬误。但他们都忘记了自己的个性类型，他们都仅仅拥有有限的普遍性。因此，荣格深刻地指出，浅陋的唯物主义同偏执的唯心主义一样地可笑，他们的极端思想是人类精神的病

态表现，这种极端的片面性与精神病的偏执症相差无几。

三

在美学方面，《心理类型学》有着更大的普遍意义。从第二章起，荣格通过席勒、尼采等详细论述了现代人的心理对立及对立的和解，批判了德国古典美学中的唯美主义思潮，从而表现了自己对美丑观念的独特看法。

荣格一开头就接触到了德国传统美学中的一个重大课题：即理性和感性的冲突问题。这一问题源于康德。在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中，康德阐述了人的两大思维能力：悟性和理性。但是，这两种能力相互对立，在整体的人那里分裂为二，彼此极难沟通。康德企图以他的第三大批判《判断力批判》来沟通二者的对立，以审美判断来填平两者间的鸿沟。席勒继承了这一观点，不过，他更多地从人出发，强调从“感性的人”发展到“理性的人”，关键在于，他首先必须成为一个“审美的人”。因此，审美在德国古典美学中占有极重要的地位，它是消除对立，使人由片面走向全面，由分裂走向和谐的亲和力，审美是一副万应灵药。

从心理学的角度来看，荣格认为，出现在席勒那里的感性和理性的对立实际上是人的功能间的对立。由于文化的需要，在一定的历史时期社会并不允许人的功能获得全面和谐的发展，社会总是赞同人的某种功能，而压抑人的另一种功能，因而在一部分人那里，理性功能得到了片面的发展，另一部分人则发展了他们的感性功能，他们都把其对立面压抑下去了。荣格把这种功能的对立称为优势功能与劣势功能的对立。

人的功能的对立更多地是一种历史-文化现象。处于原始

同一状况的人无所谓功能的区分，因为他们身上的所有功能都未获得发展，一切都沉睡在未唤醒的自身之中。只是文化和历史才促使了功能的分化，它首先使人的单个器官、单一功能变得成熟起来。因此分化是一种进步，它使人摆脱原始集体同一状况，开始形成自己的个性。但是，在历史过程中曾是进步的东西在一定的时代又走向了它的反面，社会导致人的某种功能的普遍社会化，使得它日益沦为了社会的器官，同时，人的其他功能相应被普遍残酷地压抑了下去，深深地沉入无意识，在那里寻求出路。这样，曾经作为人的个性的东西又湮没了，某种社会化的优势功能吞噬了它们。因此，席勒所描述的那种对立——人的内在分裂——出现了。

不难看出，人的功能对立的这种历史演变曾在马克思那里以外在的形式出现，即劳动分工。劳动分工既带来了现代文明，也造成了人性的异化。不过，在这里，荣格把问题深化了，他从人的内在功能机制，即从心理学的角度论述问题，这是对马克思从社会经济现象，从物化现象来考察问题的一种有力的补充。

那么，席勒是怎样解决这种对立的呢？审美，或游戏的冲动。并且更进一步，席勒从古希腊人和希腊艺术那里找到了这种对立和解的楷模。“用整体的人与整体的人来衡量，哪一个现代人能站出来个人对个人地与单个的雅典人比试一下人性的价值？”但是，荣格恰恰对此持否定态度。他指出，希腊人仅仅具有一种尚未充分发展起来的完整性，正因为完整，所以他们的全部功能仍旧处在未发展的低级状况中。这是一种原始的整体性，它们无法与现代人高度发展的优势功能相比较。更为深刻的是，荣格认为席勒忘记了这样一个事实，希腊单个杰出人

物的完整性建立在对千百万奴隶的人的功能的普遍压抑之上，建立在当时社会文化普遍低下蒙昧的状况之上。席勒只看到了美好的一面，他忘记了美所掩盖的巨大丑恶。如果一个希腊天国的现代赞赏者以雅典奴隶的身份访问希腊，那么显然，一切都会黯然失色。因此，荣格毫不留情地批判了这种崇尚希腊的唯美主义倾向。

荣格认为，继希腊之后的基督教文化，它建立在人的个别功能的高度发展之上，建立在集体文化的普遍较高的水平上，因而它也远远超出了古希腊文化。他的缺陷在于，这种集体文化与人的个别功能等同起来了，因而导致个性的沦亡，导致人的功能间的尖锐对立。这种对立的普遍的社会化导致了现代法国革命。但是，荣格对这场革命深感疑虑：“它带着崇高的理想主义，以哲学与理性的名义开始，而在嗜血的混乱中结束”。法国革命显示的不是人性对立的消除，恰恰相反，是人的野蛮性的流露。这场革命所能唯一证明的，就是席勒的那种唯美主义理想的破产。

因此，荣格在美的地方，更多看到的是丑。席勒想以美来和解丑实质上只是用美来掩盖丑，丑依然存在。也就是说，现代人精神中优势功能与劣势功能，社会奖掖的功能与被压抑的功能间的对立依然存在。荣格甚至不无悲观地指出，自席勒逝世以后一百多年来，这种状况不但没有改变，反面日益恶化了。

荣格认为，第一个破灭德国古典美学神话的是尼采，因为他不仅看到了希腊奥林匹斯神庙众神的显耀，同时也看到了他们的丑恶。他不仅看到了代表光明、真理、正义的阿波罗式太阳神精神，也看到了代表荒淫、纵欲、放荡的狄奥尼索斯式的

酒神精神。他看到了人性中的恶魔，我们之中“最丑陋的人”。因此，他确是一个预示西方现代思潮开始的哲学家，他宣告了古典美学的终结。

但是尼采也没有解决现代人精神冲突的问题，他只是把问题更明朗化了。历史似乎把钥匙交给了荣格，让我们来看看荣格吧。既然现代人的精神冲突是优势功能与劣势功能的对立，那么显而易见，对立的和解就是使两者获得均衡的发展。荣格看到，当劣势功能遭受压抑的时候，它们并没有消逝，而是沉入到人的无意识中去了，也就是说，它们退化到了人的原始时期的状况，与本能混合，处于原始的统一之中。这种退化的无意识状况是人的野蛮性存在的根源，是我们人性中的恶魔。它的一定量的积聚和爆发，轻者在个体那里导致种种精神病症，重者在社会群体中引起社会暴动。因此，关键在于引导这股纠结的无意识激流。引导无意识激流的方法是象征。荣格给象征一词赋予了深刻的含义。象征既不是直接的现实，也不是纯粹的幻想，它具有未实现的可能性，因而它指向未来，富于创造性。象征着眼于感性具体，它能排除优势功能片面抽象的单一倾向，因而具有整体的特征。象征的方式是人的创造性幻想，象征的目标是为了提升人的无意识和投射人的集体无意识。象征使人返回自身，思考自身，然后从人的原始意象那里获取力量，并借助它的特殊的表达方式，把人被压抑的东西推向意识，从而使其出现在意识的层面上，获得新的表现的可能性。荣格把象征的这种作用称之为再生。

随着对唯美主义思潮的否定，荣格认为，象征完全不是一种单一的审美现象，而是一种时代的文化现象。象征就其实质而言，是对被压抑的人性，即对无意识、人性中的恶魔、对丑的

一种升华，象征的外在标志则是某时代集体文化水平的发展状况。因此，在荣格那里，浅薄的唯美主义的面纱被撕得粉碎，在人的研究上，代之而起的是文化学的热潮，正是在这种意义上，我们才认为荣格是现代文化学的杰出先驱。

为了拯救现代人的灵魂，荣格对西方文化中的唯美主义思潮深感绝望，然后，他把目光朝向东方，朝向古印度宗教——婆罗门教和中国的老庄哲学，他认为婆罗门教教义和老子哲学是和解人的灵魂冲突的杰出典范。这样，通过一番艰苦的跋涉，荣格终于在婆罗门教的“大梵”和老子的“道”那里找到了他的答案，在宗教象征中找到了他的理论的归宿。

从以上几方面对荣格思想的概述中，我们不难看到，真理与荒谬、正确与错误、真知灼见与神秘玄想相互参杂。这本凝结着荣格二十多年心血的世界名著提供给我们的更多地是启迪；它需要我们去思考，去分析，去探讨；它并没有给我们留下现成的答案，答案只能由聪明的读者自己去取得。

吴 康

一九八七年冬序于长沙德雅村

前 言

这本书是我在实用心理学领域工作了近20年的结果，它是一个逐渐形成的理智结构，同时也是我在精神病和神经病治疗方面的无数印象和经验的集聚，它包含了我与所有社会阶层的人的交往和接触；因此，它是我个人与朋友和仇敌打交道的结果；最后，在对我自己的心理特征的批判上我获得了更深刻的启迪。

我并不打算用决疑论（casuistry）来增加读者的负担，不过，我有责任用我们已经获得的知识，从历史学的和术语学的角度把产生于经验的理念联系起来。

我这样作并非完全是出于历史的正义感，而多半是出于想把一个医学专家的经验带出狭窄的专业范围，使它进入一种更普遍的联系；进入那种使受过教育的外行人能够使用这种专门领域中的经验的联系中。假如我不坚信本书所表现的心理学观点具有广泛的意义和用途，并因此而在一般的关系中获得比留在专业化科学假设的形式中的更好的处理的话，那么我是决不敢斗胆进行这种扩展的，即使这样做有可能被人们误解为侵占到其他的领域中去了。

从这一目的出发，我主要通过回顾把自己限制在论述几位著作家的思想范围内，而对所有那些已经论及了的与我们的问

题有关的东西略去不谈。即便是勉强合适地把有关的材料和观点进行如此的编排归类，也是我力所难及的，因此，当这样的编排目录完成后，这些材料对该问题的讨论和发展就不会有更大的贡献了。因此，我毫不遗憾地省略了我在多年的研究中收集起来的许多东西，从而尽可能地把自已限制在主要的论点上。在这一省略中，有一个曾给我巨大帮助和最有价值的文献也只得忍痛割爱。这就是我与我的巴塞尔的朋友H. 斯契米德(Schmid)博士就类型问题切磋的一大批信件。从这种思想的交流中，我收获甚丰，所以，尽管经过了理所当然的改头换面，我还是把它们的大部分内容写进了我的著作。这些通信实际上属于一个准备阶段，它的内容将会制造更多的混乱而不是清晰。但是，我还是多亏了我的朋友的辛劳才得以写成这本书，在此谨向他表示我衷心的感谢！

C·G 荣 格

于苏黎世，库斯纳契

1920年春

导 言

“柏拉图和亚里士多德！这并不仅仅是两种思想体系，他们也是人类两种截然不同的性格类型，从远古时代以来，这两种类型就在各种伪装的掩饰下，或多或少地怀着敌意地相互对峙着。尤其突出的是，整个中世纪时期都被这一冲突搞得四分五裂，这种现象甚至一直延续到今天；更有甚者，这种冲突构成了基督教历史的最基本的内容。尽管各种名称不同，但在本质上我们所谈论的仍然总是柏拉图和亚里士多德。热情的、神秘的柏拉图式的性格从基督徒无底深渊般的灵魂中显示出基督教观念和与这些观念相应的象征物。实用的、有序化的亚里士多德式的性格则从这些观念和象征物中建立起一个坚固的体系、一种教义和一种崇拜对象。教会最终包含了这两种性格——其一在牧师中间藏身，另一种却在修道院找到了避难所；但两者仍然在继续不断地发生冲突。”

——H·海涅《论德国》第1章

我在治疗神经症患者的实际工作中，很久以来都迷恋着这样一个事实，即在人类心理的许多个体差异中间，还存在着类型的差别；在我看来，有两种类型变得尤为清晰，我把他们称为内倾型和外倾型。

当我们思考人类历史时，我们看到一个个体的命运是如何更多地受制于他所感兴趣的客体，而另一个体的命运却更多地受制于他自己内在的本性，受制于他的主体。因此，我们自然就倾向于从自己的类型方面来了解一切。

在这一点上，我提出这种情况主要是为了防止以后可能出现的误解。正如已被人们所充分理解的那样，这一基本状况极大地加剧了对类型进行总体描述的困难。如果我希望得到人们的公正理解，那么我就必须极大地考虑到读者的立场。如果每一位读者本人都知道了他自己属于哪一类型，情况就变得简单多了。但是，要发现一个个体到底属于哪一类型却是件困难的事情，尤其是当他本人处于争论之中时更是如此。关于某人个性的判断确实总被弄得异乎寻常的模糊不清。因此，这种主观判断的模糊即使不是一种永恒的因素也是一种常见的情形，因为在每一种显著的类型中，都存在着一种特殊的为他的类型的单一性进行补偿的倾向，这种倾向从生物学上看是一种权宜之计，因为它总是尽一切努力来维持心理的平衡。通过补偿作用，从属的性格或类型就出现了，它们所表现的图象极其难以辨认，确实，它们是如此的困难，以致我们甚至倾向于否认一般类型的存在，而只相信个体的差异了。

为了给我在后面的表述中论及的某种特性提供充分的根据，我必须强调这一困难。因为它可能显示出，似乎一种较为简单的方法将描述两种具体的情况，并且，还对它们进行逐一地分析。但是每一个体都拥有两种机制——即内倾的和外倾的机制，而且，只有当这种或那种机制相对的占据优势时才能决定一个类型。所以，为了使其图象必然清晰地显示出来，一个人不得不以相当充沛的精力来修饰它；由此，这种图象就必然

会或多或少地变成一种道貌岸然的欺骗。并且，人类的心理反应是如此错综复杂以致使我的描述能力确实难以为它提供一幅绝对正确的图象。

因此，从纯粹的必然性出发，我必须只局限于表现我从大量被观察的事实中抽取出来的原则。在这当中不存在先验演绎的问题，正如它将充分表明的那样；它只是一种由经验而获得的理解力的演绎表象（Presentation）。我希望这种洞察不仅对分析心理学的困境，而且对其他科学领域的困境，尤其是对人类存在的个人相互关系间的困境起到一种澄清的作用，因为这种困境总是导致并且还在继续导致误解与分歧。这种洞察解释了为什么两种截然不同的类型的存在实际上是一个早就为人所熟知的事实：一个以这种或那种形式显现在人性观察家面前的事实，一个为冥思苦想的思想所清楚的显示出来的事实。例如，在歌德（Goethe）的直觉中它就有意识地呈现为心脏收缩和心脏扩张这个无所不包的原则。内倾和外倾的机制被赋予了各种名称和形式，这些名称和形式极其不同，并且通常只适合于个别观察家的观点。尽管这些形式千差万别，但共同的基础或者基本的观念却无时不在放射着光芒；换句话说，在一种情况下，兴趣向客体作外向运动，而在另一种情况下，兴趣却脱离客体作相反的运动，即朝着主体和他自己的心理过程运动。在前一种情况下，客体就象一块磁铁作用于主体倾向，因此，在很大程度上它是决定主体的一种巨大引力。它甚至使主体自己疏远自己；在与客体同化的意义上，他的本质特征将受到如此巨大的改变，以致我们可以设想，客体对于主体来说具有一种极端的甚至是决定性的意义。它似乎是一种绝对的决定性因素，一种特别的生命目的或命运，即他必须彻底地否定自

己而完全依赖于客体。

但是，在后一种情况下，主体成了每一种兴趣的中心。我们可以说，看起来似乎所有生命能量最终都在寻找主体，因而对客体方面的任何强烈影响都设置了一种永久的障碍。似乎所有能量都从客体中无情地流走，似乎主体就是一块强有力的磁铁，要把客体整个地吸引过来。

要想用一种通俗易懂、简单明了的方式来描绘对客体的这一对比关系并非易事。事实上，我们面临一个巨大的危险，即很容易得出一些相当矛盾的公式化说明，它们只能制造更多的混乱而不是清晰。相当普遍的是，一个人可以把内倾型观点描绘成这样一种东西，即在任何情况下都把自身（self）和主观的心理过程置于客体和客观过程之上，或者无论如何都坚持自己的观点，对客体丝毫不让步。因此，这一态度给予主体的价值要比客体高得多。结果，客体总是获得一种较低的价值，它只具有一种从属的重要性；有时，它甚至仅仅表现为主观内容的一种外在客观标记，换言之，就是一种观念的体现，而且，在这种体现中，观念是最基本的因素；或者，它只是一种情感的对象，而且，在这里情感体验并非作为它本身个性中的对象，而是主要的东西。相反，外倾型观点则把主体完全置于客体之下，由此客体获得了占据优势的价值。主体总是具有一种从属的重要性；主观过程在客观事件中常常仅表现为一种骚扰的或多余的附属品。很明显，从这些对立观点中产生出来的心理必须被区分为两种完全不同的倾向。一种从他自己观念的角度来看待一切事物，另一种却从客观事件的观点来看待一切。

这种对立态度仅仅来自两种对立的机制——心脏扩张者四

处出击,捕捉客体,而心脏收缩者却着眼于从捕捉的客体身上收集和释放能量,每一个人都具有这两种表现他的自然生命节奏的机制——这种节奏被歌德用心脏活动的生理学概念(绝对而不是偶然碰巧地)生动地刻画出来了。这两种心理活动所形成的有节奏的替换与正常生命的过程相对应。但是,在我们的生活中,复杂的外界条件以及也许是更为复杂的我们个体心理性格的条件都很少允许我们的心理活动完全不受干扰地畅通无阻。外界条件和内在性格经常偏向于某一种机制,限制或阻碍另一种机制;由此一种机制就自然会上升为绝对的优势,如果这一状况以任何方式变成了长期固定的,那么一种类型就产生了,换句话说,即一种习惯性的态度产生了,一种机制永久地占据着统治地位;当然,另一种机制并不是完全遭到了压抑,因为它也仍然是心理活动中的一个不可或缺的因素。所以,事实上决不会产生一个纯粹的类型,即他完全被一种机制所占领而另一种机制却衰竭得一丝痕迹也不留。一种类型态度总是仅仅意味着某种机制相对地占据了优势。

随着内倾和外倾观念的具体化,区分这两组广泛的心理学个体的时机就即刻来临了。但是这种划分是如此的肤浅和笼统,以致它不过是允许我们作了一个大致的区别。只要对两类人的个体心理作一次更为准确的调查,我们就会立即发现,即使在属于同一类人的个体之间也存在着极大的差异。因此,如果我们希望确定属于某一确定群体的个体之间到底存在哪些方面的差异,那么我们就必须再进一步。我的经验告诉我,个体可以被大致粗略地区分开来,这不仅是根据外倾型和内倾型的普遍差异,而且根据个体的基本心理功能。因为外部条件和内在性格各自都在同一程度上促成了外倾或内倾的绝对优势,它们

也会在个体中促使某种确定的功能占据统治地位。

那些真正从根本上相互区别于其他功能的功能，即思维、情感、感觉和直觉，都作为基本功能而存在着。如果其中的一种功能持续地发展下去成为一种习惯，那么相应的类型就产生了。这些类型中的每一个人都可根据以上所描绘的与客体之间的关系而成为内倾型的或外倾型的。

在涉及心理类型的前两者的交流讨论^①中，我并没有作出以上勾勒的那种区分，而是把思维型与内倾型，把情感型与外倾型等同起来了。对这一问题进行了更深入的细致考查后，就会证实这种等同是站不住脚的。因此，为了避免误解，我将请求读者记住我在这里所指出的区别。为了保证这些纷繁复杂的东西从根本上获得一种清晰度，我特意用此书的最后一章来专门讨论我的心理学概念的意义。

^①荣格《心理类型研究手稿》（《心理学原型》第一卷，第13章，第289页）。《心理类型学》（《分析心理学论文集》第287页。伦敦：贝利厄，1916年）。

目 录

译序·····	(1)
前言·····	(16)
导言·····	(18)
第一章 古典和中世纪思想史中的类型问题·····	(1)
第一节 古典时期的心理学：诺斯替教、德尔图良和 奥利金·····	(1)
第二节 古代教会的神学论争·····	(17)
第三节 化体说的论争·····	(20)
第四节 唯名论和唯实论·····	(24)
(一) 古典时期的宇宙观·····	(25)
(二) 经院哲学中的宇宙观·····	(40)
(三) 阿伯拉尔的和解企图·····	(51)
第五节 路德与兹温格利之间关于圣餐的论战·····	(74)
第二章 席勒的类型学·····	(77)
第一节 论审美教育的信·····	(77)
(一) 优势功能与劣势功能·····	(77)
(二) 关于基本本能·····	(105)
第二节 素朴诗和感伤诗的讨论·····	(144)
(一) 素朴诗人的态度·····	(145)
(二) 感伤诗人的态度·····	(146)

(三) 理想主义者与现实主义者·····	(148)
第三章 太阳神精神与酒神精神·····	(151)
第四章 人类性格区分中的类型问题·····	(164)
第一节 乔丹类型学概述·····	(164)
第二节 乔丹类型学的专门描述及批判·····	(170)
(一) 内倾型女性(激情型女性)·····	(171)
(二) 外倾型女性(冷漠型女性)·····	(174)
(三) 外倾型男性·····	(179)
(四) 内倾型男性·····	(184)
第五章 卡尔·斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》诗集中的类型问题·····	(187)
第一节 斯比特勒类型学特征引论·····	(187)
第二节 斯比特勒的普罗米修斯与歌德的普罗米修斯的比较·····	(196)
第三节 和解象征的意义·····	(216)
(一) 婆罗门教关于对立问题的观念·····	(223)
(二) 婆罗门教关于和解象征的观念·····	(230)
(三) 作为动力调节原则的和解象征·····	(242)
(四) 中国哲学中的和解象征·····	(250)
第四节 象征的相对性·····	(258)
(一) 妇女崇拜和灵魂崇拜·····	(258)
(二) 爱克哈特关于上帝观念的相对性·····	(285)
第五节 斯比特勒和解象征的本质·····	(308)
第六章 精神病学中的类型问题·····	(328)
第七章 美学中的类型问题·····	(347)
第八章 现代哲学中的类型问题·····	(360)
第一节 威廉·詹姆斯的类型学·····	(360)

第二节 詹姆斯类型学中特有的对立范畴·····	(369)
(一) 理性主义和经验主义·····	(369)
(二) 唯理智论和感觉论·····	(374)
(三) 唯心主义和唯物主义·····	(375)
(四) 乐观主义和悲观主义·····	(376)
(五) 宗教和非宗教·····	(378)
(六) 自由论和宿命论·····	(379)
(七) 一元论和多元论·····	(382)
(八) 教条主义和怀疑主义·····	(382)
第三节 詹姆斯概念的总体批判·····	(383)
第九章 传记文学中的类型问题·····	(387)
第十章 类型学总论·····	(399)
第一节 绪言·····	(399)
第二节 外倾型·····	(403)
(一) 意识的一般态度·····	(403)
(二) 无意识态度·····	(408)
(三) 外倾态度中基本心理功能的特征·····	(413)
1. 思维(413) 2. 外倾思维型(419) 3. 情感(430)	
4. 外倾情感型(432) 5. 外倾理性型概述(436)	
6. 感觉(439) 7. 外倾感觉型(440) 8. 直觉(444)	
9. 外倾直觉型(446) 10. 外倾非理性型概述(450)	
第三节 内倾型·····	(453)
(一) 意识的一般态度·····	(453)
(二) 无意识态度·····	(459)
(三) 内倾型态度中基本心理功能的特征·····	(462)
1. 思维(462) 2. 内倾思维型(466) 3. 情感(471)	
4. 内倾情感型(473) 5. 内倾理性型的概述(476)	

4 心理类型学

6. 感觉 (479) 7. 内倾感觉型 (481) 8. 直觉 (485)
9. 内倾直觉型 (488) 10. 内倾非理性型的概述 (490)
11. 主要功能和从属功能 (492)

第十一章 定义.....(496)

1. 抽象 (498) 2. 感情 (500) 3. 感触性 (501)
4. 阿尼玛 (502) 5. 统觉 (502) 6. 古代风尚 (502)
7. 同化 (503) 8. 态度 (504) 9. 集体性 (508)
10. 补偿 (509) 11. 具体化 (511) 12. 意识 (513)
13. 建构 (513) 14. 分化 (516) 15. 异化 (517)
16. 自我 (517) 17. 激情 (518) 18. 对立形态 (518)
19. 外倾 (520) 20. 情感 (520) 21. 移情 (524)
22. 功能 (524) 23. 理念 (525) 24. 自居作用 (528)
25. 同一 (530) 26. 意象 (531) 27. 个体 (537)
28. 个性 (537) 29. 个性化 (538) 30. 劣势功能 (540)
31. 本能 (541) 32. 理智 (542) 33. 内向投射 (542)
34. 内倾 (543) 35. 直觉 (544) 36. 非理性 (546)
37. 力比多 (547) 38. 客观方面 (548) 39. 定向 (548)
40. “神秘参与” (548) 41. 幻想 (549)
42. 权力-情结 (557) 43. 投射 (557) 44. 理性 (558)
45. 还原 (559) 46. 自身 (560) 47. 感觉 (560)
48. 灵魂 (562) 49. 灵魂意象 (570) 50. 主观方面 (573)
51. 象征 (574) 52. 综合 (583) 53. 思维 (583)
54. 超验功能 (584) 55. 类型 (585) 56. 无意识 (586)
57. 意志 (588)

结束语.....(589)

译后记.....(599)

第 一 章

古典和中世纪思想史中的类型问题

第一节 古典时期的心理学：诺斯替教、 德尔图良和奥利金

只要世界历史存在一刻，心理学问题就总是存在。但是，客观心理学却是最近才发展起来的。我们应该承认，在早期科学中，客观心理学的缺乏跟主观因素有比例的增长是同步的。因此古代人的著作中充满了心理学，但这种心理学几乎没有一点能被描绘为客观心理学。这在相当大的程度上是由于古代和中世纪的人类关系的特殊限制。古代人几乎总是——如果我们可以这样说的话——唯一地从生物学角度来欣赏他们的同胞；这种情况在古代的司法状况和生活习惯中到处随时可见。由于一种价值判断可找到多种表现形式，中世纪的人们对同胞怀有一种形而上学的评价，这种评价深深地植根于关于人类灵魂永恒价值的观念之中。这种形而上学的评价可以看成对古代观点的一种补偿，但与那种生物学的观点一样有害，由于涉及到对于个人的评价，唯独这一点才可作为一种客观心理学的基础。确实，有不少人认为心理学可被写成有权威性的东西。但是，今天我们大家都深信，客观心理学毕竟得以观察和经验为基

础。倘若可能的话，这一基础应是很理想的。但是科学的理想和目的并不在于对事实进行最精确的可能的描述——科学在这方面不能与电影和摄影媲美——它只通过规律的建立来实现它的目的，而这种规律只是对多样而相互联系着的过程的简略表现。这一目的借助于超越了概念纯粹的实验性范畴，这种概念置普遍和被证实的有效性不顾，而终究是调查者的各种主观心理汇集的产物。在建立科学理论和概念的过程中，必然涉及到大量个人的和偶然的因素。这里还存在一个个人的心理方式问题，而不仅仅是一个心理生理的问题。我们能看见色彩，但是却看不见波长。这一众所周知的事实在其他任何地方都没有在心理学中被看得如此严重。个人方式的作用早在观察行为当中就开始了。我们只看见从我们自己出发所最易见到的东西。因而我们最先的举动是薄于责己而厚于责人^①。毫无疑问，别人的小毛病确实存在着，但是自己身上的大缺陷也确实存在，并且——它很可能或多或少地妨碍视觉行为。我对所谓客观心理学中的“纯粹观察”原则表示怀疑，除非我们完全把自己局限于测时器，或局限于测力器及诸如此类的“心理”器械上。凭借这种方法，一个人也可以使他自己与实验心理学的巨大成果相抗衡。

但是在各种观察的表现或交流之中，个人的心理方式甚至变得至为重要，也就更不消说对经验材料的阐释和抽象了！正如在心理学中一样，基本要求在任何地方都必须使观察家和调查家恰如其分地关注他的客体，即他不仅应该看见主体，而且还

^①原意为挑兄弟眼中之刺，喻为老是挑剔别人的小毛病。语见《新约马太福音》第7章第3节。
——译者

应该看到客体。那种使他只是客观地看待问题的要求完全不值得一提，因为那是不可能的。假如我们也不过于主观地看待问题，那我们就十分完满了。主观观察和主观解释与心理学对象的客观事实的吻合，只有当客观事实并不自居它具有世界的普遍性，而是当它置诸思考之下才具有一定的有效性时，它才能给解释提供证据。正是某人自己身上的大缺陷能使他看到邻人身上的小缺点。在这种情况下，某人身上的大缺陷并不能证明（正如上文已经提到过的那样）邻人身上没有小缺点。然而，视力的损坏或许容易引起一种普遍的理论，认为所有的小缺点都是大缺陷。

重新认识和认真考虑一般知识的主观局限和特殊心理知识的主观局限，对于科学的和精确的评价一种不同于观察主体的心理状态的心理来说，是一个基本的条件。只有当观察者完全了解了他本人个性的情况和本质时，这一基本条件才算具备。但是，又只有当他在很大程度上使自己摆脱了集体观念和集体情感的强制性影响，并因此而获得了对他自己个体的清晰概念时，他才可能完全了解他自己。

我们越是进一步地回溯历史，我们就越是清楚地看到个性消失在集体主义的外表之下了。而且，如果我们直接地追溯到原始心理学，我们绝对找不到丝毫个体观念的痕迹。我们发现的只是集体的关系，或“神秘参与”（列维—布留尔 Lévy-Bruhl），而不是个性。集体的倾向阻止了我们对一种有别于主体心理的心理进行了解和评价，因为具有集体倾向的头脑完全不能象借助于投射那样，凭借其他任何方式来进行思考和感觉。我们理解为“个体”概念的东西只是我们在人类思维和人类文化的历史中的一种相对新近的获得物。因此，在人类的历史初

期，那种至高无上的集体倾向几乎完全阻止了对个体差异的客观心理评价，并且禁止把个体的心理过程作为普遍的和科学的具体对象，这并不是什么值得大惊小怪的事情。正是由于这种心理学思维的缺乏，知识变成了“用心理学解释”的东西，换句话说，即被冠以反思的心理学名称而显耀于世。这类显著的例子可以从最初运用哲学观点来解释宇宙的企图中看到。个性的发展以及人类心理的最终分化与客观科学的非心理化手挽手地同步前进着。

这些思考能够解释客观心理学的源泉为什么这样的枯竭，以致使得从古代流传到我们手上的材料是如此的少。古代所综合起来的关于四种气质的描绘很难说是一种心理和类型化，因为这些气质并没有超出心理生理趋向的范畴。但是这些材料缺乏并不意味着我们不能从描述这种心理对立的古典文献中寻找线索。

诺斯替教哲学建立了三种类型，它们与三种基本的心理功能：思维、情感和感觉相对应。这种哲学中的圣灵（Pneumatici）与思维相对应，心灵（Psychici）与情感相对应，物质（Hylici）与感觉相对应。对心灵的低级估价与诺斯替教的精神相吻合，因为这种宗教精神坚信知识的价值，这正好与基督教相反。基督教关于博爱和忠诚的原则则排斥知识。因此，就圣灵主义者因拥有诺斯替教的财富即知识使自身显赫而言，他在基督教那里则会因此而导致自我价值的崩溃。

当我们考虑到很早以来，教会就对诺斯替教教义展开了一场漫长而险恶的攻击时，我们就会记起类型中存在的差异。毫无疑问，在这种早期基督教占统治地位的实际倾向中，当一个理智者屈从于他的攻击本能而卷入雄辩的论战时，他就几乎无

法获得他自己的东西。这种“正统的信仰”(regula fidei)太狭窄,丝毫也不允许独立的活动。更有甚者,它在确定的理智内容方面显得贫乏无力。它所包含的好几种观念,尽管有巨大的实用价值,但对于思想来说都是一种确定无疑的障碍。理智者比情感型的人更多地受到“献身于理智”的影响。所以,不难理解,从我们当前理智的发展来看,诺斯替教派中广泛存在的、优越的理智内容不仅没有丧失,而且还确实获得了相当可观的价值,这一事实肯定已在基督教内部引起了最大可能的对理智的呼吁。在理智者看来,这是一种世界的诱惑。尤其是幻影说(Docetism)^①,它竭力争辩基督教只拥有一个形同虚设的肉体,他在人世间的整个生存和激情都仅仅是一种形象的说法,这种观点给教会招致了许多麻烦。在争辩中,纯粹的理智者以牺牲人类情感为代价而换来了他们的显赫地位。或许,这场针对诺斯替教的争辩以两个极有影响的形象——不仅作为教会的圣父形象而且作为人的人格形象——呈现在我们面前。这就是德尔图良(Tertullian)和奥利金(Origen),他们大约生活于公元2世纪末期。朱尔兹(Schultz)是这样论及他们的:

“一个有机体几乎可以说是无所不包地吸收养料,并把这些养料与它的本性完全同化起来;而另一个却以同样的固执一再地拒绝这些营养,对每一种外部表现都绝对地回绝。因而他们在本质上是対立的,奥利金把自己同这一边等同起来,德尔图良却同另一边等同起来。他们对于诺

①此说认为基督系幻影,无肉身。

——译者

斯替教的反应不仅带着两种人格和他们的生命哲学的特征，而且在精神生活和那时代的宗教倾向中，这种反应也从根本上具有诺斯替教观念的意义。”

——《诺斯替教的历史文献》

耶拿①，1910年

德尔图良于公元160年生于迦太基的某个地方。他是个异教徒，大约在35岁时他变成了一个基督教徒，但在这之前，他曾在都市的淫荡生活中放纵过自己。他写过不计其数的东西，在这些东西中，他的性格——这正是我们特别感兴趣的——毫不隐讳地表现出来了。他那无可比拟的、高雅的热忱，他的热烈、满怀情感的气质以及他对宗教的深刻理解力都是清晰的和非凡的。为了一种可接受的真理，他常常陷入狂热，他能十分灵巧地保持片面的观点，他是一个暴躁的、不可匹敌的战斗精灵，一个毫无怜悯心的对手，他只是在看到自己的敌手已被彻底地消灭时才庆贺自己的胜利，他的言辞象一柄闪闪发亮的利刃，挥舞起来就象在那里隐含着—股非人的力量。他是罗马天主教会（Church Latin）的创始者，这个教会曾延续了1000多年。他创造了早期基督教会的概念。“假如他抓住了一种观点，然后他就必然追随至它的每一种结论，就好象有来自地狱的大军在后面追打他似的，即使当他很早就失去了权力，即使当所有合理的秩序都被毁坏，残缺不全地摆在他的面前时，他也会不顾一切地干下去。”他思维的激情是如此的不可改变，以致一次又一次地使他自己同那种他曾付出了他的心血的重要

①德国东部一城市，1806年拿破仑大破普鲁士军队于此。——译者

的东西分离开来。因此，他的道德法则因其严峻性而十分尖刻。苦难的殉道正是他竭力追寻而不是他躲避的目标，他决不允许再婚再嫁，并要求女性永远都戴着面纱。实际上，诺斯替教对于思想和认识都充满着一种激情，但他却带着寸步不让的狂热对它进行猛烈的攻击，并把与之密切相关的哲学和科学都包括进去了。下面这些话就是他那极端的态度的披露：因为它违背理性我才相信它。但是这跟历史事实并不完全相符；他只是说（《基督之肉体》第5节）：“上帝之子死了；这之所以可信，是因为它是荒唐的。并且他从坟墓中再次站起来了，这是理所当然的，因为它是不可能的。”由于他的头脑的敏锐，他看穿了哲学和诺斯替教学识的贫瘠，并不屑一顾地拒绝了它。他援引他自己内心世界和内在现实的证据来反对这种学识，在他看来，只有他内心的东西才足以信赖。在这些内在现实的形成和发展过程中，他成了那些仍然蕴含于现代天主教体系之中的抽象概念的创造者。对他来说，非理性的内在现实具有一种基本的动力本质；它就是他的原则，是面对世界、面对集体效应，或面对理性的科学和哲学的他赖以存在的坚固阵地。下面是我对他的原话的翻译：

“我召唤一个新的证据，一个比任何刻写的碑文更广为人知、比任何生命体系更值得讨论、比任何发布的公告更广为流传、比整个人类更伟大、然而又构成整个人类的证据。那么靠近这一证据吧！啊，我的灵魂，假如你是某种神圣和永恒的东西，就正如许多哲学家所相信的那样——你几乎找不到立足之地——或许你终有一死而不完全是神

圣的，确如伊壁鸠鲁（Epicurus）^①所独自争辩的那样——那么你更难有生存的余地——无论你是从天而降还是降生于尘世，无论你是由数字还是由原子组成，无论你是从有始以来就依附于肉体还是随后才灌注进去的；你到底是什么物质萌生出来的，你是如何使得人们成为现在这个样子的，也就是说是如何使他们成为善于感觉和认识的合乎理性的存在的。但是，哦，灵魂，我不会把你赞誉为在学校里接受过训练，对图书馆了如指掌，并在雅地加（Attica）^②的高等学府和圆柱大厅里耳濡目染、吸取过高雅养料的圣士贤人。哦，不，灵魂！我说你只是不可思议的无知，没有受过教育，无比的笨拙和幼稚，正如那些除了拥有你之外什么也没有的人一样，我说你甚至是来自市井胡同、来自街头巷尾、来自工棚作坊的贱民。我需要的正是你的无知。”

德尔图良在牺牲理智的过程中所获得的自我伤害使他能够毫无保留地重新认识非理性的内在现实，即认识他的信仰的真正基础。他从自己的内心感觉到了宗教过程的必要性，并在“灵魂自然是个基督徒”这一无可比拟的程式中紧紧地抓住了这一必要性。由于怀着牺牲理智的理想，哲学、科学以及诺斯替教对他来说都没有什么更深刻的意义了。

在他的生命后期，我所描绘过的那些本质特征就愈发明显地表现出来了。当教会被迫对群众作出越来越多的妥协时，

①公元前342?—270希腊哲学家。

——译者

②雅地加，希腊东西地区，雅典为其中心，古时为雅典统治。

——译者

他奋起反抗，尔后就变成了那个佛里几亚^①先知蒙塔尼斯（Montanus）的追随者。这位先知是一个癫狂而神情恍惚的人，他体现了全盘否定这个世界和彻底的脱俗的精神，德尔图良从此开始攻击教皇克利刻图斯一世（Pope Calixtus I）的政策，并且因此而同蒙塔尼斯主义同流合污，或多或少堕落为一个编外的特级教友。根据圣·奥古斯丁（St Augustine）^②的一次声明，他后来甚至又摒弃了蒙塔尼斯主义而建立了他自己的教派。

德尔图良是内倾思维型的一个古典派代表人物。他那相当可观的和敏锐的发展起来的理智明显地遭到了感性的威胁。我们称之为基督徒时期的那段心理发展过程致使他作出了巨大的牺牲，使他失去了他最有价值的功能，失去了那个也包含在上帝之子的伟大而典范的象征性牺牲中的神话观念。他最有价值的器官便是理智，它包括由理智这一工具所产生的清晰的洞察力。由于丧失了这种理智，纯理智的发展道路被禁止了，这就迫使他把他灵魂中的非理性动力认作他存在的基础。诺斯替教的理智、它的灵魂动力现象的特殊的理性创造，在他看来都必然令人讨厌，因为那正是他为了认识情感原则而不得不放弃的东西。

在奥利金身上，我们可以发现与德尔图良截然相反的东西。奥利金大约于公元185年生于亚历山大港（Alexandria）^③，他的父亲是一个基督教殉道者。他本人在那个独特的精神氛围

①佛里几亚（Phrygia），小亚细亚中部之一古国。

②圣·奥古斯丁（354—430），早期基督教会的领袖。——译者

③在埃及北部，为亚历山大大帝于公元前332年所建。——译者

中长大成人，在那里东西方思想都荟萃一炉，争奇斗艳。带着一种强烈的求知欲，他如饥似渴地吸收一切值得知道的东西，当时亚历山大港名人云集，有识之士鱼贯而来，这为他提供了学习新东西的良好机会，无论是基督徒、犹太人、希腊人还是埃及人，他们对他们的观点都一一接受。他从在宗教传道士开办的学校里担任一名教师而开始崭露头角。蒲鲁太纳斯（Plotinus）^① 的一名学生，异教哲学家坡菲内厄斯（Porphyrius）曾谈到过他：“他的外在生活简直好象一个基督徒似的，与旧约圣经格格不入；但是观察世俗的和神圣的事物时他却是一个希腊文化的崇拜者，他用希腊的概念来代替那些外来的神话。”

还在公元211年之前，他的自我阉割就发生了，他这一举动的内在动机确实颇费猜疑，但从历史的角度看，这些动机都是我们不可能知道的。作为个人来讲，他影响巨大，凭着三寸不烂之舌，他永远立于不败之地。他的周围经常聚集着大群的学生和大批的速记员，他们聚精会神地记下从这位尊敬的老师口中流出的连珠妙语。作为一个作家，他异乎寻常的多产，并开展了一系列令人震惊的学术活动。在安提阿（Antioch）^② 他甚至给皇帝的母亲玛玛耶（Mammaea）举办了一些关于神学的讲座。在卡萨内（Caesarea）他是一个流派的首领。他的授课由于他云游四方而时有中断。他的学识极其渊博，具有一种从一般事物中观察到非凡含义的惊人能力。他仔细地阅读圣经

①蒲鲁太纳斯（205?—270），出生于埃及的罗马新柏拉图派哲学家。
——译者

②安提阿，小亚细亚的古代城市，其遗址在今土耳其境内。

——译者

的古老手稿，从而获得了对原版进行校勘的特殊权利。“他是一个伟大的学者，确实是古代教会中的唯一真正的学者”，哈纳克（Harnack）这样评价他。与德尔图良截然相反，奥利金并不把诺斯替教的影响拒之门外；事实上他甚至还到处传播它，并把它的一些较为激进的东西经过弱化处理之后引入到基督教会的内部来；这至少是他的目的。确实，根据他的思想和基本观点来判断，他本人几乎可以说是一个基督—诺斯替教徒。至于他在信仰和认识方面的情况，哈纳克已用如下从心理学角度看颇为重要的措辞描绘过了：

“同样，圣经对两者都是必不可少的：信仰者从中接受他们所需要的实体和圣训，而学者则从中阐明思想并获得那种引导他们去期待和热爱上帝的力量——由此所有物质的东西似乎都通过精神的阐释（比喻的注释，圣经解释学）而被重新铸入了理念的宇宙之中，最后一切都在这“提升”之中被超越，被留作一种永远进升的阶石，那时，保留的只是这样的东西了：即上帝的造物的灵魂与上帝之间的那种神圣永恒的关系（即爱和显圣）。”

他那区别于德尔图良的神学在本质上是富于哲理的，也就是说，他的神学完完全全地被嵌进了新柏拉图派哲学的框架之中。在奥利金身上，一方面是希腊哲学和诺斯替教这两种体系，另一方面是基督教的理念世界，两者都平和而协调地溶为一体。但是这一大胆的、睿智的容忍精神和正义感也使奥利金遭到了教会的强烈谴责。但毫无疑问，这种最后的谴责仅仅发生在他死后，当时奥利金已是一个白发老叟，在很长的一段时间里他

一直遭受狄希阿斯(Decius)^①的迫害，这种迫害和折磨不久就使他湮然长逝了。公元399年教皇安耐斯答希尔斯(Anastasias)一世正式宣布了对他的谴责，公元543年，他的异端邪说在由查士丁尼(Justinian)^②召开的宗教会议上被一一咒骂，后来的宗教会议曾对此作出了公正的评价。

奥利金是外倾类型的一个古典范例。他的基本倾向是朝向客体的，这一点在他对客观事实及这些事实的条件所进行的审慎考虑中清楚地表现了出来，而且那条至高无上的原则：“爱和神灵显圣”的公式也揭示了这一点。基督教的发展过程在奥利金身上遇到了一个其根基就是与客体之间的关系的类型问题；这是一个已经在性欲中象征性地表现出来的类型问题；同时它也说明了这样的事实：即使在今天也还存在着某种把灵魂的每一种基本的功能都降低为性欲的理论。因此，阉割就是牺牲最有价值的功能的充分表现。很难说明问题的是，德尔图良表现出理智的牺牲，而奥利金则导致了阳物的牺牲，因为基督教的整个过程要求完全禁止对客体产生性的依恋，换句话说，它要求人们牺牲迄今为止最有价值的功能，最宝贵的财富，最强烈的本能。从生物学角度看，这些牺牲常被用来服务于驯养牲畜的目的，但是从心理学上看，它却为通过解除旧的束缚而得以发展的新的可能性开了方便之门。

德尔图良牺牲了他的理智，因为正是这种东西最有力地把他与世俗的一切紧紧地连结起来。他与诺斯替教展开决斗是因

^①狄希阿斯(201-251)，罗马皇帝，在位期间为249-251，曾对基督教徒进行大规模迫害。

^②查士丁尼(483—565)，东罗马皇帝，在位期间为527—565。

为在他看来，它代表了进入理智的旁门左道，而且同时它也包含着淫欲。与这种情形相似，我们在现实中确实发现诺斯替教分为两个派别：一派竭力地追求超越所有限制的精神性，另一派却迷失在伦理的无政府主义之中，迷失在绝对的放浪形骸之中，而且不管这种放浪是多么恶劣多么严重，也无丝毫的收敛。我们必须明确地把Enkratitès（节欲的人）和Antitactes或Antinomians（与秩序和法律相对抗的人）这两者区分开来，后者为了服从于某些教义就违反原则，并且毫无节制地放纵自己。尼科拉斯式的人物，古雅典执政官等等，都属于这后一种流派，因此被恰当地称为BorBorites。雅典执政官的例子表明了明显的对立是如何紧密地相依共存的，因为这同一个宗派分成了一个节制的流派和一个放纵的流派，而两者都保留了逻辑性和前后一致性。如果有谁想知道鲁莽的理智主义的伦理已被多大程度地付诸实践了，那么只要他研究一下诺斯替教的道德史就行了。他将彻底地理解牺牲理智是怎么一回事。这些人在实际上也是前后一致的，并在生活中全心全意地体验他们想象到的东西，甚至达到荒唐的程度。但是，奥利金却由于自身的伤害而牺牲了他在这个世界上应有的肉体快乐。很明显，对他来说，理智与其说是一种特殊的危险，不如说是一种迷恋于客体的情感和感觉。通过阉割，他使自己摆脱了与诺斯替教联系在一起的性欲；于是他就使自己毫无畏惧地沉溺于诺斯替教的思想之中，而德尔图良则通过牺牲理智与诺斯替教分道扬镳了，但是他却因此而达到了我们在奥利金身上没有发现的宗教情感的深度。“在某一方面他高于奥利金”，朱尔兹说，“因为在他灵魂的最深处，他总是在生命中实践他说的每一句话；他与别人不同的是，使他深受感动的东西并不是理性，而是心

灵。但是在另一个方面他的内心和表面都相距甚远，因为作为一个最富于激情的思想家，在已濒临了全然拒绝知识的边缘，他与诺斯替教展开的战斗完全等同于彻底否定人类的思想。”

在基督教的过程中，我们看到了最初的类型是怎样在实际中被颠倒过来的：德尔图良本来是个深刻的思想家，却变成了一个富于情感的人，而奥利金则变成了一个完全迷恋于理智的学者。当然，从逻辑上看，要把事情的这种状况颠倒过来，说德尔图良一直都是一个富于情感的人，奥利金一直都是重理智的人，这倒是相当容易的。类型的差异并没有因为这一种颠倒而被消灭掉，而是象从前一样依然存在，尽管如此，这种颠倒了的观点还是可以得到解释的；德尔图良从理智中看见了他最危险的敌人，而奥利金则从性欲中看见了他最危险的敌人，这种情况到底 是怎么样产生的呢？我们可以说他们俩 都被蒙骗了，我们也可以由讨论的方法来提出他们两人生活的重要结果。我们必须设想，如果他们两者都确实只牺牲了不太重要的东西，那么在某种程度上他们俩都与命运作了某种交易。这也是一种包含可认识的有效性原则的观点。在原始人当中决没有这种狡猾的家伙，他们胳膊下挟着一只黑母鸡，然后走近他的崇拜偶像说：“看，这就是供给您的牺牲，一头漂亮的黑猪。”虽然一般的人在这种贬低某些崇高的东西的过程中会感到那无可置疑的信仰，但我却认为这种嘲弄般的解释方法并不是在所有情况下都是正确的，即使它看起来似乎非常地合乎“生物学”的观点。但是，在精神领域中，从我们所知道的有关这两位伟大人物的个人经历出发，我们必须说他们的整个性格和本质都是这样的真诚，以致他们对基督教的皈依决不是一种 欺诈的行径，也不是一种纯粹的虚伪，而是既具现实性又有真实性的。

假如我们借此机会试图掌握自然本能过程（这似乎就是基督徒作出牺牲的过程）的分裂所表现的心理含义的话，那么我们就不会步入歧途了。从上面提到的资料来看，问题是皈依同时意味着向另一态度的过渡。这样，更进一步的问题是，这种导致皈依的强烈动机出现在什么时候，当德尔图良把灵魂当作“自然主义的基督徒”时到底有多大的正确性。跟性格当中的其他每一种东西一样，自然的、本能的过程也遵循着最小阻抗的原则。一个人在这一方面天赋独厚，另一个人却在另一方面聪颖过人；或者根据父母和某些环境的特征，对童年早期环境的适应不是相对地要求更多的抑制和内省，就是相对地要求更多的同情和参与。因此具有某种偏向的态度就自动地形成了，并导致了不同的类型。那么就每一个人来讲，作为一个相对稳定的存在，他拥有所有基本的心理功能，从一种完美适应的心理观点来看，他必须一视同仁地动用这些功能。由于必然存在一种能解释为什么会有多种不同心理适应方式的理由；显然，仅仅从一个方面是无法解释这种现象的，因为，举个例子来说，当客体纯粹被思考或纯粹被感觉时，它似乎只能被部分的理解。单一的（类型）态度只能产生某种心理适应的缺陷，这种缺陷在生命的历程当中不断地积累起来；适应的紊乱就从这里出现了，它迫使主体走向补偿。但是补偿只能借助消除（牺牲）迄今为止的单一态度才能获得。这样，一种心理能量便即刻聚积起来了，它们汇聚成渠，尽管它们早就无意识地存在着，但迄今为止却没有被有意识地使用。这种适应的缺陷便是能解释皈依过程的有效原因，它在主观上被感觉为一种模糊的不满足感。这种情况在我们时代的转折点上是相当普遍的。整个人类都面临着拯救的迫切需要，而且这种需要使古罗马的每

一种可能的和不可能的狂热崇拜都前所未有地清楚地显示出来了。再者，那些并不缺乏理论依据的“生命的完满存在”的代表人物，虽然对“生物学”一无所知，但是却也借助于建立在当时科学基础上的类似论据来为自己辩护。从他们身上绝对不能够推断出为什么人类竟处于如此贫困的状况，与我们当今的科学相比较，只有那时的因果论才较少地受到限制；他们的“寻觅过去”远远超越了孩提时代而达到宇宙的发生论根源上去了，他们设计出许多暗示古老的蛮荒时代的种种事件的体系，并把它们当作人类遭受巨大的不幸的根源。

德尔图良和奥利金所施行的牺牲是十分偏激的——对于我们来说确实是太过于偏激了——但是却同那个时代的精神相吻合，在那时，这种精神完全是具体化的。为了同这种精神保持一致，诺斯替教直接地把它的幻影当作真实的东西、或至少是当作现实的直接承受物，因此对德尔图良来说，在他的情感的现实中存在一种客观的有效性。诺斯替教把主观态度转变的内在知觉过程投射为一种宇宙发生系统的形式，并对它的这种心理形象的真实性的深信不疑。

在我的《无意识心理学》一书中，我把全部问题都归结为力比多在基督教徒的心理过程中的流量问题，我提出力比多分成了两部分，一部分直接地与另一部分相冲突。我的这种解释主要依据心理态度的单一性，这种单一性往往如此迅速地发展起来，以致使需求无意识方面的补偿变得极为迫切。确实，在基督教的早期，在补偿的时刻最为清晰的显示出来的无意识内容的爆发正是诺斯替教运动。基督教本身意味着古代文化价值的毁灭和牺牲，即古典态度的衰亡。至于目前的问题，无论我们是谈论今天的时代还是2000年前的那个时代，都很难说

两者之间有什么重大的区别。

第二节 古代教会的神学论争

很有可能，在早期基督教会的论争中，类型的差异也经常在这些宗派和异端邪说的历史上显示出来。那些在这方面或许一般与原始基督徒相似的艾比翁尼特（Ebionites）^①或犹太基督徒，他们坚信基督独一无二的人性，并且把他看成是玛丽（Mary）和约瑟夫（Joseph）的儿子，他的圣职仪式只是后来通过圣灵才获得的。因此，犹太基督徒在这一点上与幻影说者（Docetist）正好相反。这种对立的结果导致了长时间的论争。大约在公元320年，在阿莱亚斯（Arius）^②的异教邪说中，这一冲突又以一种经过改头换面的形式重新出现了——这种形式虽然基本上被改变了，但是实际上仍然对教会政治产生了巨大的影响。阿莱亚斯竭力否定正统教会提出的信仰原则：与圣父同一。当我们更确切地考察关于圣体同一说（Homoousia）与圣体类似说（Homoiousia）之间（即基督与上帝的完全同一与基本相似的对立）的阿莱亚斯式的巨大争辩的历史时，我们当然会觉得圣体类似说教义明确地着重于感官和人类的感觉方面，它与圣体同一说教义纯粹概念的和抽象的观点形成鲜明对照。同样，我们也觉得好象单一性灵论者（即那些认为基督的人性与神性合一的信徒）对乔尔斯登教会的双重性灵论者的教义（他们认为基督具有不可分割的二重性，即他的人性

①艾比翁尼特，公元2世纪时一个犹太似的基督诺斯替教派，它反对圣·保罗，只接受马太福音书，部分地承认犹太法典。——译者

②阿莱亚斯，希腊神学家，死于公元306年。——译者

和神性在肉体上结合起来了)的反对再次表明,抽象的和非想象的观点与双重性灵论的感性的和自然的观点的对立。同时,对于我们来说,这样一个事实已变得极其清楚:即完全象出现在单一性灵论者中的争论一样,阿莱亚斯式运动中的微妙的教义问题,尽管对于他们来说主要的争端已开始显露出来了,但是它们却并没有掌握在绝大多数参与这种教义争论的人的手中。在那时,甚至如此微妙的问题都没有赢得群众的动机,而只是受到了与神学观念完全无关的政治权力的鼓噪。如果在这里类型的差异确实具有什么意义的话,那只是因为它给群众的粗野本能贴上了一些惬意的标签罢了。但是这种标签决不能掩盖这样的事实,对于那些引发论争的人来说,圣体同一说与圣体类似说都是场极为严肃的论争,因为无论从历史的角度还是从心理学的角度来看,这里面所包含的东西是把艾比翁尼特教义的纯粹人的基督与唯一有关的(“显示的”)神性结合起来,把幻影说教义的纯粹神的基督与他唯一显现的肉身结合起来。在这种状况中仍然存在着巨大的心理分裂。一种状况是认为绝对的价值和重要性存在于感性感知之中,在那里,主体虽然确实并不总是人类和个人,但无论如何都总是一种投射出来的人类感觉;而另一种状况却认为主要价值在于抽象的和广义的人性,主体只是其中的一种功能而已;换句话说,就是在自然的客观过程中,它那整个持续不断的流程都是由超出人类感觉之外的客观规律所决定的,但它反过来又是人类感觉的实际基础。假如人可以被如此看待的话,前一种观点就偏向于功能情结而忽视了功能;后一种观点却为了偏向于功能而忽视了作为不可或缺的控制工具的个体。两种观点都在相互地否定对方的主要价值。每一种观点的代表人物越是信誓旦旦地想把他们自身与他们的

观点完全等同起来，他们就越是猛烈地进行相互的倾轧，或许各自都带着一种最大的愿望，即把自己的观点强加于他人从而彻底地摧毁对方的主要价值。

类型对立的另一方而在 5 世纪初的皮拉基亚斯论争^①中显示出来。人即使受过了洗礼也不能避免犯罪，德尔图良所深切感受到的这一经验在圣·奥古斯丁那里——他在许多方面跟德尔图良并没有什么两样——却变成了完全带有悲观主义色彩的原罪观念，这种原罪的本质就在于从亚当（Adam）那里遗传下来的强烈性欲（concupiscentia）^②。根据圣·奥古斯丁的观点，上帝大慈大悲地赋予人以赎罪的恩典来抵御原罪，他的这种对恩赐的拯救方式的掌握规定了教会的体制。在这种观念之中，人的价值被置于非常低贱的地位。人确实不算什么东西，只不过是一种遭到遗弃的可怜的动物而已，在任何情况下他都被交付给了魔鬼，除非通过宗教的媒介，即通过唯一的拯救方式，他才能变成一个分享神圣恩赐的人。但只要他一旦分享了这种恩典，不仅他的个人价值而且他的道德自由和自治权利都或多或少地完全溃散而丧失了；结果，宗教的价值和重要性作为一种理念被极大地提高了，从而与奥古斯丁式的全能上帝所表现的纲领相吻合。

原罪观念尽管不断变换花样，但它却深深地令人感到窒息，于是，在这种压抑下出现了一种要求获得人身自由及人的

①皮拉基亚斯（Pelagius 360—420），英国僧侣及神学家，他提出宗教的争论主要包含否认原罪说，主张人要有自由意志的教义。

②贪婪。我们倾向于说：桀骜不驯的力比多，它作为一种星宿或命运的规则把人引向歧途和毁灭。

道德价值的情感；这种情感决不愿意承受长期的压抑，无论这种压抑的检查是多么周密，其逻辑是多么的严密，它都一味地要求获得人身的基本权利。英国僧侣皮拉亚斯及他的学生喀利斯修斯（Caelestius）就是这种关于人身价值情感的正当要求的热情倡导者。他们的说教主要以人的道德自由这一既定事实作为基础。富有意义的是，在皮拉亚斯的观点和双重性灵论观点之间存在着一种心理学的血缘关系，因为受到迫害的皮拉亚斯派信徒们在君士坦丁堡的大主教教区，即聂斯托里（Nestorius）那儿找到了避难所。聂斯托里主要强调基督两种本性的分离，而与西里尔教（Cyrillian）只强调基督作为一个神人（Godman）所具的肉体单一性形成鲜明对比。再者，聂斯托里明确地不希望玛丽被人们理解为“圣父之母”，而只理解为“基督之母”。而且他甚至还不无理由地推出这样一种观点，认为玛丽是其他异教圣父的母亲。由于他的努力，形成了聂斯托里派的争辩，这一争辩最后随着聂斯托里教会的隐退而消声匿迹了。

第三节 化体说的论争

随着那些巨大的政治骚乱，罗马帝国的倾覆和古代文明的衰落，各教派之间的争论也同样日薄西山，逐渐地归于沉寂了。但是，正如在漫长的时间过程中总会再次获得某种稳定性一样，心理的各种差异也再次出现了，它们开始时极为短暂，但随后就随着不断前进的文明而变得越来越强烈。那些曾经在古代教会中引起巨大混乱的问题确实已经不复存在；新的形式却又不断地出现，但是在这些形式下却掩盖着相同的心理问题。

大约在9世纪中叶，帕斯卡修斯·拉德柏提斯（Paschasius Radbertus）院长在神圣的领圣体和圣血典礼上抛出了一篇文章，在这篇文章中他提出了化体说理论，这种理论把圣餐礼中的酒和神圣的薄脆饼看成是基督的鲜血和肉体。正如我们所熟知的那样，这一观点后来发展成一条教规，根据这一教规，基督化体的过程就在“真实当中，现实当中，在实质上”完成了；尽管“非本质的属性”仍然保留着面包和酒的外观，但实质上它们却被当作了基督的圣体和圣血。为了反对这一极端的具体化象征，跟拉德柏提斯院长同在一个修道院的另一个僧侣拉特拉姆尼斯（Ratramnus），大胆地提出了一种对立的意见。但是，拉德柏提斯却发现斯各提斯·埃里金纳^①是一个更难对付的敌手，他是中世纪早期的一个伟大的哲学家和敢作敢为的思想家；正如赫斯（Hase）在他的《教会史》一书中所指出的，他在他那个时代中如此卓尔不群地高高耸立，以致过了好几个世纪之后教会内部才敢于对他进行诅咒和谴责。作为马尔姆斯伯雷修道院的院长，大约于889年，他遭到了他本院僧侣的杀害。对于埃里金纳来说，真正的哲学也就是真正的宗教，他并不是一个对任何权威都“立即接受”的盲目追随者，因为他与那个时代的绝大多数人都不一样，他可以进行自己的思考。他把理性置于权威之上，这或许是非常的不合时宜的，但是这样却确保了几世纪后人们对他的认识。甚至对于那些人们认为不应议论的教堂神父们，他也认为只有当他们在所写的布道中包含了人类理性的宝藏时，才可能是权威人

① 斯各提斯·埃里金纳（Scotus Erigena），爱尔兰哲学家，神学家。

士。因此，他认为领圣餐礼不过是对耶稣与他的使徒们举行最后的晚餐的一种纪念形式而已，更进一步地说，这一种观点是每一个时代中具有理性的人都能接受的。但是，尽管他的思想是清楚的，对于人们来说是简明易懂的，而且他也丝毫没有要诋毁这一神圣典礼的含义和价值的意图，但埃里金纳却与他那个时代的精神和他周围世界里的各种欲望格格不入，毫无共同之处；毫无疑问，这种情形可以从他被本修道院的同僚们出卖和杀害中看到。由于他能够进行理性的思考，所以他经常四处碰壁，难以获得成功，相反，成功却老是光顾拉德柏提斯的寒舍，可以肯定，这位荣幸的院长根本就不会思考，但他却会把象征性的东西“转化为圣体”，使其变得粗俗而诉诸感官；这样一来他就明显地合上了那个时代的精神的节拍，因为当时的时代精神所刻意追求的正是宗教事件的具体化。

再者，在这一宗教辩论当中，我们可以轻而易举地辨认出我们在早些时候讨论的论辩中所遇到的那些基本因素，即那种讨厌与具体事物和面向客体的具体表现手法进行任何交往和结合的抽象观点。

从理智的观点出发，我们还远不能对拉德柏提斯和他的成就作出一种片面的、贬责的判断。尽管对于现代人来说这一教条必然显得荒谬绝伦，但我们却绝对不能误入歧途，由此而把它看成是一种在历史上毫无价值的东西。毋庸置疑，它是人类谬误集合体的样品，因此，它的毫无价值并不是一开始就能被确定；在作出判断之前，我们必须细致地调查一下这一教条在那儿百年的宗教生活中到底起了些什么作用，而我们现在的时代又在哪些地方仍然还在间接地沿袭着它的影响。我们一定不能够忽视它。例如，很明显，在这种奇迹般的现实中，它确是一种要

求从纯粹的感官感知中释放心理过程的信仰。并且这种信仰决不会在不对心理过程的性质产生影响的情况下保留下来。例如，直接的思维过程在感性占据了太高的阈限值时是绝对不可能进行的。感性往往借助于过高的价值而不断地侵占心理内容，并在那里分离和破坏主要建立在排除不合适的心理因素基础上的直接的思维功能。从这种基本的考虑出发，那些不仅从这种观点而且也从纯粹机遇的生物学思维方式来坚持它们的论点的宗教仪式和宗教教义的实际重要性不得不立刻显示出来，因而不必说那种从教义的信仰所控制的个体中产生出来的直接而独特的宗教印象了。当我们高度评价斯各提斯·埃里金纳时，我们就会更加蔑视拉德柏提斯的成就。不过，我们可以从这一事例中知道内倾型思维跟外倾型思维是无法进行比较的，因为就它们的决定因素而论，这两种思维形式实质上是完全不同的。我们或许可以这样说：内倾型思维是理性的，而外倾型思维却是一种程序式的。

这些论点——这正是我要特别强调的——都似乎没有装出要从各方面对这两位神学家的个体心理作出决定性判断的样子。我们对埃里金纳个人的了解太不够了，并不足以使我们对他的类型作出明确的判断。根据我们所掌握的一点材料，把他说成内倾型倒还较为合适。至于拉德柏提斯，我们所知道的几乎等于零。我们只知道他说过的一些东西与一般的人类思维是背道而驰的，但是他却用较为肯定的情感逻辑预言了他的时代准备当作适当的东西来接受的东西。这一事实倒是有利于我们把它看成一个外倾型。但是，由于我们认识不充分，我们暂时不必对这两种人格作出判断，因为，尤其是对拉德柏提斯，情况很可能是完全不同的。他很可能是个内倾型，只是他的智力水没平

有能够完全超出他的时代的普遍程度，只是他的逻辑力量实际上太软弱，以致使他只能从神父们的文章中的那些现成的前提中得出一种明显的结论。反之亦然，埃里金纳也可能是个外倾型，如果可以证实他受着一种环境的支配的话，在这种环境中，无论如何他不同于一般的意识，并且还从中找到了一种相应恰当而称心如意的表达方式。当然，我们可以证实埃里金纳根本没有找到什么与环境相适应的表达方式，他与这种情况无关。但是另一方面，我们知道那个时代对于宗教奇迹的真实性寄予了多么巨大的希望，对于那个时代的这种特征来说，埃里金纳必然显得过于冰冷和僵化，而拉德柏提斯的断言由于具有一种预示感而充满了活力，因为这种断言把每一个人渴望的东西具体化了。

第四节 唯名论和唯实论

9 世纪关于领圣餐礼的争辩只不过是一种更为巨大的冲突的开头，这种冲突好几个世纪以来一直切断了人们的思维并产生了无法估计的后果。这就是唯名论与唯实论之间的对立。

人们常常把唯名论理解为这样一个流派，它断言所谓宇宙万物，那一般的或普遍的概念如美、善、动物、人等等，都并不是什么实在的东西而只不过是一些名称或一些单词罢了，用戏谑的话来讲，只不过是一种“肠胃气体的响声”。法朗士^①

①法朗士（France），法国著名小说家，1921年荣获诺贝尔文学奖。

曾说过：“你考虑什么呢？或者你怎样进行思考？我们用字眼来思考——用它来遐想，对于建构整个世界的体系来讲，一个形而上学者也只不过是一种被修改过的猴子和狗的叫声罢了。”这就是走向极端的唯名论；当尼采把理性当作“语言的形而上学”时，情况也是如此。

相反，唯实论却断言宇宙间有实在的内涵存在，换言之，按照柏拉图式的理念方式来看，世间一切普遍的概念都有其具体的存在形式。不管它与教会的联系如何，唯名论是一种怀疑论思潮，它否认具有抽象特征的独立的存在形式。它是一种寄身于十分古板的教条主义之中的科学怀疑论。它的现实概念必然与对事物的感觉现实相吻合；正是事物的个体化体现了与抽象理念相对立的真实状况。相反，严格的唯实论却把现实的重点移向抽象物，移向理念和整个宇宙，它把实在的内涵置诸事物之先。

（一）古典时期的宇宙观

正如我们论及柏拉图的意识形态时所表明的那样，我们正在讨论一个非常古老的冲突。柏拉图的某些十分恶毒的言论如“灰白胡须、迂腐过时的学者”与“精神贫乏者”实际上暗指犬儒学派（Cynics）和麦加拉学派（Megarians）这两个类似的哲学流派的代表人物，他们与柏拉图精神相去甚远。前一流派的代表人物是安蒂斯兹尼斯（Antisthenes）^①，尽管他与苏格拉底学派的精神氛围相去并

^①安蒂斯兹尼斯，公元前（444—371），雅典哲学家。

不远,而且 还是色诺芬 (Xenophon) ①的一个朋友,但他却依然公开地对柏拉图美妙的理念世界怀着敌意。他甚至写了一本攻击柏拉图的小册子,以人身侮辱的方法把柏拉图的名字写成 $\Sigma\delta\theta\omega\nu$, 这个字的含义是男孩或男人,但是特指性的方面,因为这个希腊字源于 $\delta\delta\theta\eta$, 即阴茎;就这样,安蒂斯兹尼斯就用十分著名的投射方式,有意地向我们暗示了他对柏拉图所怀恨的东西。正如我们已经知道的那样,对于基督徒奥利金来说也存在着这样的问题,那“他物”——阴状根基,正是他竭力通过自我阉割来加以控制的妖魔,这样,他就能毫无阻碍地进入到那经过精心装饰的理念世界中去。但安蒂斯兹尼斯是一个前基督教的异教徒,对他来说那个东西仍然具有重大的意义,从最原始的年代以来,阳具就一直作为公认的象征而表现了这种意义,即在最放荡不羁的意义上的强烈感受;并不是他一人独享这种感受,我们知道整个犬儒学派都是如此,这一学派反复强调的主旨是:回到自然去!把安蒂斯兹尼斯的具体情感和具体感受推向显要位置的原因是多方面的,他首先是一个无产者,这就直接形成了他的嫉妒的性格。他并不是一个地道的希腊人:他居住在希腊的外围。他的教学活动在雅典的城门之外进行。在那里终生都致力于研究无产者的行为,他们是犬儒派哲学的典范。更进一步说,整个犬儒学派都是由无产者组成的,或至少是由“希腊城外的”人们所组成,这些人本身就是对传统价值的一种毁灭性的批判。安蒂斯兹尼斯去世之后,这

①色诺芬,公元前(434—355)希腊将军、历史家、散文作家,苏格拉底的弟子。

一学派的另一个最杰出的代表人物是狄奥真尼斯(Diogenes, 公元前412—323年), 他给自己授予一个称号“犬”, 他的坟墓的白色大理石墓碑上雕刻着一只犬。尽管他对人类充满了温情的爱, 因为他的整个性格都与人类理解力这一财富相映生辉, 但是他仍然毫不留情地讽刺了他的同时代人所奉若神明的一切。他嘲笑那些在剧场里看到舞台上的堤厄斯忒斯准备吃人肉点心^①, 或看到俄狄浦斯的乱伦悲剧时心中充满了恐惧的观众; 嗜食人肉并非如此可怕, 因为人肉并不具有区别于其他肉的特殊位置的权利。而乱伦关系的厄运也决不应该意味着如此严重的罪恶, 正如我们的家禽牲畜中发人深思的例子向我们所证实的那样。从各个方面看, 麦加拉学派都跟犬儒学派紧密相联。麦加拉是否也是雅典人的不幸的敌手呢? 他在开始时是春风得意, 前程似锦, 在那期间, 由于在西西里(Cicily)的拜占庭和希伯来的麦加拉学派的建立他达到了他的事业的顶峰, 但从那以后, 内部的争论爆发了, 麦加拉很快就在这些争论之中耗尽了精力并从此一蹶不振, 在每一个方面都被雅典人遥遥领先了。雅典人常把粗鄙的农夫们的狡诈称为“麦加拉式的戏谑”, 这是一种在获胜的民族中从母亲那里遗传下来的忌妒, 从这种忌妒中, 麦加拉哲学的特征一点也得不到解释。象犬儒学派一样, 这种哲学是十足的唯名论, 与柏拉图思想观念的唯实论正好相反。

麦加拉的信徒斯蒂尔朋(Stilpon)是这一学派的一个举

^①堤厄斯忒斯, 珀罗普斯的儿子, 在与他的哥哥阿特柔斯争夺王权的斗争中, 他的哥哥把他的孩子杀死并用其肉做成肉饼给他吃, 而他本人却全然不知。

足轻重的代表人物，下面叙述的是关于他的一件很有特色的轶事：有一天斯蒂尔朋来雅典，他在雅典的护城上看到了菲狄亚斯（Phidias，公元前5世纪的希腊雕刻家。——译注）雕塑的巧夺天工的智慧女神（Pallas Athene）。作为一个虔诚的麦加拉信徒，他认为这并不是宙斯的女儿，而是菲狄亚斯的女儿。从这一打趣中，他的整个麦加拉思想都暴露无遗，因为斯蒂尔朋在传教中说一般的概念并没有真实性或客观的有效性；因此，他谈论一般的人时面又什么人都没有谈论，因为他“既不确指这一个又不确指那一个”。蒲鲁塔克（Plutarch，46—120，希腊传记作家。——译者）认为下面这句话是出自于他：“从一件事情丝毫不能断定另一件事情的性质”。安蒂斯兹尼斯的传教也与此十分相似。这一思维方式最古老的代表人物似乎要算拉姆尼斯的安蒂芬（Antiphon of Rhamnus），一个与苏格拉底同时代的雄辩术教师。从他那里流传下来的一句话源远流长：“对于某些修长的物体，无论谁都只能感觉到它们，而既不能用眼睛来看见又不能用大脑来辨别它们的长度。”这一论断就直接导致了对一般概念的本质的否定。诚然，柏拉图理念的整个地位都受到了这种特别的判断的损害，因为在柏拉图看来，恰恰是理念具有一种永恒不变的有效性，而“具体的”和“多样的”东西则只是一种短暂的反映。相反，犬儒—麦加拉派的批评却从具体的观点出发，把这些一般的概念解释为纯粹的可疑的和描绘性的名称，它们丝毫谈不上本质的东西。重点常被放在个别事物之上。

这种明显的和根本的对立被龚帕兹（Gomperz）简单地理解为内在性和属性的问题。例如，当我们谈到“热”和“冷”时，我们通常谈的是“热”和“冷”的东西，对这些东西来

说，“热”和“冷”就是它们分别所具有的内在品质和属性，或作为判断它们的依据。这种论断涉及到了某些被感觉到的和具体存在着的東西，即涉及到了热的和冷的物体。从大量的类似例子中，我们可抽象出“热”和“冷”的概念，有了这样一些概念，我们能直接地把它们与具体事物连结或关联起来。因而对我们来说，“热”和“冷”等概念便是某种真实的东西，这是由于在抽象过程中过去的感觉经验在自然而然地重复着。我们要想完全去掉那些与抽象事物有关联的东西是极其困难的，因为每一抽象过程都有与它相应的衍生物紧紧地依附着它。在这一意义上，属性的“物质形态”在本质上便是一种先验的东西。如果我们现在转到一个较为高级的一般概念“温度”上来，那么它的“物质形态”对我们来说也仍然是可以立即感知的。因此，尽管在某一感官的明确性上有所减弱，它也没有放弃它的任何表现属性，但是这种表现属性紧紧地依附于肉体的感受。如果我们再上升到一个更高级的一般概念，即能量，那么“物质形态”的特征就完全消失了，并且在某种程度上，某种表现属性也随之而去。在这一点上，关于能量“性质”的冲突就出现了：能量是一个纯粹的抽象概念，还是某种真实存在的東西呢。可以肯定，当今的那些博学的唯名论者完全相信，“能量”不过是一个名称，一个我们心理计算的“筹码”罢了；不过，尽管如此，我们日常生活谈话中的“能量”仍然被认为似乎是某种可能触知的东西；这样，从认识论的观点来看，就不断地在那些虔诚的人们当中撒下了最大混乱的种子。

纯粹概念的真实性的因此而自然渗透到我们的抽象过程中来了，它们不是涉及属性的“真实性”，就是涉及抽象理念的

“真实性”，它们并非人工的产品，也并非一种概念的任意沉淀，而是本质上必然的。因为实际情况并不是说抽象的理念被任意地积淀下来并被移植到另一个同样非自然起源的世界中去：实际的历史过程与此正好相反。例如，在原始人那里，意象、印象感觉的心理反射在色彩和质地上都是如此的强烈和如此明显地限于感官，所以，当它重新产生时，即当它作为一种自发的记忆意象（memory-image）出现时，有时它甚至具有幻觉的本质。因此，当他已去世的母亲的记忆意象突然出现在一个原始人的头脑里时，那就似乎是看见了她的鬼魂。我们只是“想念”死去的亲人，而原始人却感觉到了他们，这只是由于他的心理意象的感受性非同寻常的原因所造成的。这就出现了原始人对鬼魂的信仰。所谓鬼魂就是我们相当简单地称为“思想”的东西。当原始人在“思考”时，实际上他所拥有的只是幻觉，这种幻觉的现实性在他看来是如此的有效以致他经常误把心理当成真实。鲍威尔（Powell）曾说过：“在原始人的思维当中最原始和最基本的混乱便是主观与客观的含混不清。”斯宾塞（Spencer）和吉伦（Gillen）也评论道：“一个野蛮人在梦中所体验到的东西，在他自己看来，跟他在醒着时所看见的东西同样真实。”我本人对非洲黑人的心理所作的研究完全与上述的那种发现相吻合。在感觉印象的自动性直接露面的情况下，关于精灵的信仰产生于意象的感性唯实论这一基本事实，而不是产生于野蛮人进行解释的任何需要，因为它们仅仅是欧洲人的一种归纳。对于原始人来讲，思维是具有形象和可见的——因此它也具有一种启示的性质。由此，巫师，即幻想者，就是原始部落中的思想家，是他带来了精灵和诸神的显圣。这就是思维魔性作用的根源；由于它是真实的，

所以跟行为一样有效。同样，思维外在掩盖物也具有“真实的”效果，因为这个单词唤起了“真实的”记忆意象。原始人的迷信使我们惊诧不已，这只是因为我们在消除心理意象的感觉性方面取得了极大的成功，换句话说，我们已经学会了“抽象地”思考问题，不过，当然还总是带着上面所提到的那些局限。

无论是谁来从事分析心理学的实践活动，都会不断地更加意识到这样一个事实：即使是对“有教养的”欧洲病患者来说，也必须时常提醒他注意“思维”并非“行为”。或许，某一个人需要这种提醒，是因为他相信仅仅思考某些东西就足够了；另外一个人需要这种提醒，是因为他觉得完全不必去思考什么东西，而只要把它付诸行为便够了。正常个体的梦幻、以及伴随心理彷徨状态而起的幻觉都表明心理意象的原始现实性是如何轻而易举地再现出来，神秘主义者的活动甚至会借助于非自然的内倾，致力于重建意象的原始现实性，以便增加对外倾的抗衡力。摩拉王（Molla Shāh）^①曾为伊斯兰教神秘主义者特威库尔-柏格（Tewekkul-Beg）主持了一次入会仪式，我们在这一仪式中找到了一个很能说明问题的例证。特威库尔-柏格描述道：

“说了这些话后，他（摩拉王）叫我坐在他的对面，这时我的所有感觉都好像麻木了，他命令我在内心描绘他本人的形象；把我的眼睛蒙上之后，他嘱咐我在心中把灵魂的所有力量都运筹集聚起来。我服从了，顷刻之间，在

^①布柏：《出神入迷的教派》，1909年版第31页。

教主特别恩赐的精神救助之神感召之下，我的心扉豁然开朗。我在我的内心最深处看见了一个东西，酷似一只翻过来的碗；当这只碗被放正时，一种无边无际的快乐情感就骤然间流遍了我的整个身心。我对教主说：“在这间屋子里，坐在您的面前，我在内心深处看见了一幅真实图像，就好象是另一个特威库尔-柏格坐在另一个摩拉王的面前一样。”

教主向他解释说这只是他入会仪式中的第一个现象。一旦通向原始真实意象的道路凿通之后，其他的图像很快就会接踵而至。

这种属性的现实性被看成是一种先验的东西，因为它总是存在于人类精神之中。只有通过随后的批判抽象性才能去掉现实的特征。即使在柏拉图时代，这种对字词理念（word-idea）的魔性现实的信仰也是如此巨大，以致实际上很值得哲学家们煞费苦心地来设计出一些圈套和谬论，以便能够在绝对的字词含义的帮助下强制性地获得某种荒谬的回答。以麦加拉教徒尤比利德斯（Megarian Eubulides）而命名的Enkekalyminenos（戴上面纱的人）的悖论就是一个简单的例子。它用文字表现如下：“你能认出你父亲吗？能。你能认出这个戴面纱的人吗？不能。你自相矛盾，因为这个戴面纱的人就是你父亲。因此，你能认出你父亲，但在同时你又不能认出他。”这一悖论仅仅在于，那个被询问的人天真地认为“认出”一词在任何情况下都是指同一客观实体，然而在现实中它的有效性却只被局限于某种特定情形。（带角的人）的悖论也基于同样的原因：“你没有遗失的东西，你还拥有它；你并没有遗失犄角，因此

你具有犄角。”同样，这一悖论也在于被询问者的无知，他在那个前提之下把另一推论也当作一件确定的事实来接受了。通过这种方法，可以相当令人信服地证明，那种绝对的字面含义完全是一种妄想。因此，以柏拉图理念的形式出现而具有一种形而上学的存在和独一无二的有效性的一般概念，其现实性也处于岌岌可危的窘境之中。龚帕兹说：“人们仍然没有对语言失去信任，这些语言通常凭词语的一种相当不恰当的对具体事物的表达方式唤醒我们并使我们了解事物。相反，在人们中间还普遍地存在一种天真的信念，即认为词义的范畴和在总体上与之相对应的此词的运用范围，必定在每一个方面都天衣无缝地吻合起来了。”这种绝对的魔术般的字面含义总是先声夺人地假设一个词也被赋予了事物的客观行为，在这种字面含义面前，诡辩派的批评倒是绝对中肯的。它令人折服地证实了语言的重要性。由于观念都仅仅是些名称——这一假设必须得到证实——那么对柏拉图的攻击就是情有可原的了。但是当一般概念标明了事物的相似性和一致性时，它们就不再仅仅是一些名称了。那么唯一值得争议的问题就是这些一致性是否合乎客观现实的问题了。这种一致性确实存在着，因而一般的概念也就同现实吻合起来。作为一种包容了事物真实性的概念，它跟对一种事物的确切描绘一样重要。一般概念与后者的区别仅仅在于它是对事物的一致性的描绘和标明。因此，不一致的地方既不在于概念也不在于理念，而在于它字面的表达，这种表达显然在任何情况下都既不能充分地描绘事物又不能描绘事物的一致性。因此，从原则上讲，唯名论者对理念教义的攻击是一种毫无道理的僭越行为。因而柏拉图愤嫉的不予理睬是完全有道理的。

根据安蒂斯兹尼斯的看法，内在性原则（inherency principle）在于这样一个事实：不仅没有多种属性而且甚至几乎没有任何属性能被当作从它那里区分出来的主体。安蒂斯兹尼斯认为只有那些与主体完全同一的属性才是有效的。有些同一的陈述如象“甜的就是甜的”并没有说明什么东西，因此也毫无意义，除此之外，内在性原则的弱点在于：同一的判断跟事物本身也毫无关系；“草”一词在字面上与实物“草”并没有什么联系。那末，内在性原则在相当大的程度上与古代的语词崇拜一样具有相同的内容，语词崇拜天真地认为字词也就是实物。因此，当唯名论者对唯实论者这样说：“你是在做梦——你以为你在与实物打交道，但实际上你只不过在与语词这个怪物纠缠”时，唯实论者也会完全以同样的话语来回击唯名论者；因为唯名论者也没有涉及到实物本身而只是涉及到了词语，他用这些词语来代替了实物。即使他用不同的词语来分别代替不同的实物，但它们毕竟是词语而不是实物本身。

说实在的，尽管“能量”的概念被公认为一种语词概念，但它具有如此显著的真实性的，以致电力公司都从它这里获得了益处。指示器的记数表肯定不会允许任何形而上学的证据来证实能量的非真实性。“能量”简单地表明了与力量现象的不可否认的一致性，这种一致性以最生动的方式每天都在证实着它的存在。由于这种东西是真实的，并且也有一个单词按照传统的方式来标明这种东西，所以这个单词也获得了“现实意义”；更进一步讲，这是一种既不大于又不小于那种表明了个别事物的词义的意义。价值重心从一边向另一边的转移便是个体态度和当代心理学的问题。龚帕兹在安蒂斯兹尼斯身上也感觉到了这种心理基础，并作了如下的描述：“一种健全的常识，一种

对所有热情的阻力，偶尔还有一种个体情感的力量，都给个性打上了烙印，因此整个个体性格便成了一种绝对真实的类型。”我们将进一步地补充上人的妒忌，这样的人常常是一个没有获得充分的公民权利的无产者，一个由于命运的吝啬而没有获得美貌姿色的人，他充其量只能通过诋毁别人的价值才能爬到他所向往的高度。尤其是犬儒主义者更具有这种性格特征，他必然总是对别人吹毛求疵，只要是属于别人的东西，在他看来没有一样是神圣的；他甚至会毫无顾忌地破坏家庭的安宁，假如他能够因此而抓住一个机会把他那毫无价值的主张强加于整个人类的话。

柏拉图的理念世界及其永恒的现实性，与这种精神的基本的批判态度正好截然相反地对峙着。很明显，适应这一理念世界的人也具有一种心理倾向，这种倾向跟上面所描绘的那种批判的、支离破碎的判断格格不入。柏拉图的思维是从大量的综合性结构概念中抽象和创造出来的，它们标明和表现了作为基本存在的各种事物的普遍一致性。它们无形的和超人类的本质直接地与内在性原则的具体化表现相对立，它们能够把思维的材料归纳为独特的、个别的和客观的范畴。不过，就象不可能接收一种唯一的归类原则一样，那种把与众多孤立的事物有联系的东西提到一种永恒存在的地步，成为一种永恒的物质企图也是不可能。这两种判断形式都各有其理论依据，因为两者都理所当然地表现在每一个个体身上。据我看，这一情况最清晰地下面这一事实中表现出来：麦加拉学派的创始人，即麦加拉市的欧几里德（Euclid of Megara）^①建立了一种永远超

^①欧几里德，公元前300年住在亚历山大的希腊几何学家和教育家。
——译者

出个别和怀疑之上的“统一于一”的原则。由于他把伊利亚学派^①关于“存在”与“善”的原则连结起来了，所以在他看来“存在”和“善”是完全一致的。唯一与它对立的只是“非存在的恶”。这种乐观主义的“统一于一”当然只是一种最高秩序的一般概念。是一种直接地拥抱了存在物的一，但在同时又与所有的论据相违背，在这方面它比柏拉图的理念走得更远。欧几里德用这一概念为那种把结构的判断批判地分解成纯粹的语词的东西提供了一种补偿。这种统一于一的原则是如此的渺茫和模糊，以致它完全不能够表现事物的一致性；它根本不是什么类型，而只是希望获得统一的愿望的产品，这种愿望想清理个别事物混乱而众多的状态。就那种竭力表现出的否定性批判态度而言，这种寻求统一的愿望在那些忠实于极端唯名论的人身上显得最为迫切。因此，在人们当中发现那种显然不可能存在和武断的基本同质的理念就不是偶然的情形了。因为作为一种唯一的基础的内在性原则是绝不可能的事情，龚帕兹十分中肯地评论道：

“在每一个时代这种企图的局面都能预示到，它们会是流产的。在一个缺乏历史理解力的时代里，它是不可能绝对成功的，在这样的时代里，任何对灵魂的深入研究都几乎完全受到忽视。因而危险在于，较为明显和透彻的但

①伊利亚派是由伊利的色诺芬(Xenophanes)在大约公元前460年建立的希腊哲学流派。它的基本宗旨是：单一、绝对和纯粹的存在才是唯一真正的存在；现象的或多元的世界只是一种表面形式。因此，所有要对它进行解释的企图都毫无用处。
——英译者注

却被认为是毫无重要性的有益的形式将被迫不仅采用更为隐蔽的形式，而且也实际上极大地潜入了时代背景之中。于是，在这种状况下，危险就并不仅仅是一种潜在的威胁，而且会是一种必然的爆发。当把动物界和原始人认作一种典范时，在削剪文明以符合这一标准的企图中，有一只毁灭性的手伸向了从遥远年代而逐渐积累起来的人类进化的果实。

结构的判断——作为内在性的对立面，它建立在事物一致性的基础上——创造了属于文明的最伟大的价值的普遍概念。即使这些概念仅仅属于已逝的先人，但仍然有不少线索把我们同它们紧紧地连在一起，正如龚帕兹所说的那样，它们已经获得了一种几乎坚不可摧的力量。他继续说道：“失去生命的东西的确应该有获得荣誉、尊敬甚至自我牺牲的奉献的权利，我们对已逝的先人就是这样，在这里我们只需提及那些雕像、坟墓和兵士的徽章就够了。但是，尽管我粗鲁地对待自己，并成功地尽力扯断了那些缠绕我们的线索，但是我还是会确定无疑地陷入野蛮之中；因为我的所有那些用绚丽多彩的华丽外表来装饰的赤裸而最低级的现实情感都遭受了可怕的创伤。生命的每一种精美，每一种文雅和别致，每一种动物本能的教化，以及对艺术的每一种欣赏和追求，都依赖于对于这种绚丽外表的高度评价，依赖于对所有人们称之为遗传的价值观的高度评价——事实上，对于所有这一切，犬儒学派都将毫无顾忌或毫不怜惜地加以彻底的毁灭。当然——一个人完全可能乐意在这个问题上对犬儒主义者和他们众多的现代追随者让步——这里还有一个局限，只要超越了这个局限，我们就能在一定的程度上逃离

联想原则的支配，这样，我们就不会由于那种深深的植根于无限的联想原则支配中的愚蠢和迷信而感到负疚了”。

由此，我们已经详尽地研究了内在性和属性的问题，这不仅因为这一问题在经院哲学的唯名论和唯实论之中一再地出现，而且因为它从来就没有被搁置起来过，并且，据我估计，它将来也永远不会被搁置。因为在这里，这个炙手可热的问题再次成为抽象观点——其中决定性价值在于思维过程本身——与具体思维、具体情感之间的典型对立，无论有意还是无意，客观倾向都是具体思维和具体情感赖以建立的基础。在后一种情况下，心理过程是一种手段，它的最终目的就是人格的发展。一点也不奇怪，正是无产者的哲学最尊崇内在性原则。无论在哪里，只要存在着充足的把重点转移到个体情感上去的理由，那么思维和情感就会由于缺乏肯定的创造性能量（这种能量被转入了个人的目的）而变成了否定性的批判；思维也就降低为一种还原到具体而单一状况的纯粹的分析性器官了。在混乱的个体状况逐渐的积累起来之后，一种具有显著的意愿特征的笼统的“统一于一”的原则必然应运而生。当把重点置于心理过程时，心理活动的结果作为理念而统辖了一切多元的因素。这种理念被尽可能地非个人化了，但是个人的理解力却几乎完全进入了它所设定的那种心理过程中。

在继续展开论述之前，或许我们应该调查一下，在我们认为柏拉图本人很可能属于内倾型的假设中，柏拉图理念心理学是否为我们提供了证据，以及犬儒学派和麦加拉学派的心理学是否允许我们把安蒂斯兹尼斯，戴奥真尼斯，或斯蒂尔朋这样一些人物看成是外倾类型呢？用这种形式来解决问题是完全不可能的。只有在仔细而详尽地研究柏拉图的那些被公认为“人

类文献”的权威性著作后，我们才可能得出他本人到底属于哪一类型的结论。从我自己来讲，我并不愿意冒失地作出任何明确的判断。如果有谁能够提供证据来说明柏拉图确实属于外倾型，那也不会使我感到惊讶。至于其他的人，流传下来的材料是如此的支离破碎、残缺不全，因此，在我看来，要作出明确的决定是相当困难的。

既然现在讨论的两种思维都取决于价值重心的置换，那么理所当然，在内倾的情形中，个人的理解力也同样有可能由于各种不同的原因而被推到显要的位置，并将代替思维，因此他的思维就变成了一种否定性的批判。对于外倾型来说，价值的重心被简单地置于客体的关系之上，而不是必然地置于他对于客体的个人关系上。如果客体的关系占据了显要地位，那么心理过程就已经受到了制约；但是，就心理过程唯一地为客观本质所占据并且回避了个人理解力的混入而言，它并不具有一种破坏性的特征。因此，我们不得不把内在性原则和属性原则之间的特殊冲突当作一种特殊情况来观察，在我们今后的研究过程中，我们将对这一特殊情况进行更为彻底的考察。这一情况的特殊性质取决于个人理解力所扮演的肯定和否定的角色。当这种类型（一般概念）把个体事物抑制到极小程度的时候，那么这种类型、这种理念，就实际上获胜了。当个体事物的价值消除了这种类型（一般概念）时，那么自由放纵的分裂就奏效了。这两种情况都是极端的和不公正的，但是它们形成了一幅鲜明对照的图画，这幅图画线条清晰，轮廓分明，没有留下任何需要费力辩认的东西，它那明显的夸张使某些特征昭然若揭，尽管这些特征过去采取的是较为温和因而也是较为隐匿的形式，它们紧紧地与内倾型和外倾型的本质粘连在一起，甚至

当人格涉及到那种个人的理解力并没有被推到显要位置的人时也是如此。例如，理智功能到底是主人还是仆人呢，这造成了一种极大的差异。作为主人的思维和情感与作为仆人的思维和情感是极不相同的。即使有利于普遍价值的最广泛的个人的抽象也无法完全消除个人因素的混入。然而，由于这种情况的存在，思维和情感也就包含了那些破坏性倾向，这些倾向往往产生于面对严酷的社会状况的个人的自我维护中。但是，假如我们为了照顾个人的倾向而把普遍现实性价值降低为纯粹的个人潜在倾向的话，那我们肯定是作了一件极大的蠢事。那是一种伪心理学。不过，这种心理学也确实存在。

（二） 经院哲学中的宇宙观

两种判断形式的争端一直没有得到解决，这是因为缺乏第三者来仲裁。波菲利斯（Porphyrius）把这个问题带入了中世纪，他说：“至于宇宙的和一般的概念，真正的问题是：它们到底是实在的呢还是仅仅属于理智，是物质的还是非物质的，是远离被感觉的事物呢还是紧紧地围绕并寓身于这些事物之中。”中世纪多少就是从这种形式重新开始了讨论：他们把柏拉图的概念，即思维先于存在的概念、普遍性或理念当作一种准则和典范，它们高于一切个体事物并完全与这些事物区分开来，孤傲地存在于“天堂般的地方”，正如聪明的狄俄提玛（Diotima）跟苏格拉底在谈论美的对话中所说的那样：

“这种美并不会在他面前以一张漂亮的脸蛋或一双美妙的手或其他任何属于肉体的东西显示出来，不会是一种抽象的陈述或认识，也完全不是任何属于别人的东西，不管它是人世间、天堂中还是别的什么地方的一种独立存在

的形式，它都是它本身，并且永恒地始终如一地就是它本身；由于每一种别的美只是部分地揭示了它的美，所以，通过别的美的显现和凋谢，这种美本身既没有增大也没有减弱，也没有遭到任何摧残。”

（《对话录》211B）

正如我们所看见的那样，柏拉图的形式与那种认为一般概念仅仅是语词的批判性设定完全针锋相对。在后者中，真实的东西是居先的，而理念的东西则是随后产生的。这种观点被贴上了这样一个标签：存在先于思维。

在这两种观点之间伫立着亚里士多德较为适中的现实主义观念，它可以被称为“存在与思维同时并存”，即形式和实物相互依存。亚里士多德的观点是一种企图达到与亚里士多德的性格完全吻合的具体尝试。在柏拉图派蜕变为毕达哥拉斯^①式的神秘主义之后；与他的老师柏拉图的超验主义截然相反，亚里士多德完全是一个重现实的人——我们应该补充一点，他重视的现实是古典主义的——这种现实所包含的东西大多是具体形式，随着时代的推移，它们都被增删并补充到人类的创造性思维中去了。他的解答跟古典思想的具体化是相应发生的。

以上三种形式在激烈的宇宙观争辩中显示出中世纪各种观点的概况，它们确实是经院哲学辩论的基点。即使我有这种能力，但我的任务也决不是要过多地涉及这场巨大争论的个别要点。只要能对各种倾向作一番大致的描述，我也就心满意足了。

^①毕达哥拉斯（Pythagoras 公元前582—500年），希腊哲学家、数学家。
——译者

辩论大约始于11世纪末的约翰尼斯·罗塞利纽斯（Johannes Roscellinus）。他把整个宇宙看成只是一大堆实物名称的集合，或者用传统的话来说，是“肠胃气体的声响”。在他看来，存在着的只是个体事物。正如泰勒（Taylor）^①所中肯地指出的那样，他“被个体的现实牢牢地抓住了”。他的另一个明显的结论是认为上帝也是一个唯一的个体，因而他把三位一体分解成三个人；所以，罗塞利纽斯实际上是奉行了三位异体说^②。这在当时唯实论非常流行的情况下是站不住脚的；1092年，罗塞利纽斯的观点在苏瓦松（Soissons）举行的长老会议会上遭到了猛烈的谴责。他的对立面是阿伯拉尔（Abélard）^③的老师纪尧姆·冯·桑博（Guillaume von Champeaux），一个极端的唯实论者，但气质却是亚里士多德式的。据阿伯拉尔说，他在上课时把同一个事物既看成以其整体性存在，又看成以不同的个体事物存在。在个体事物之间并没有什么本质的差异，有的只是“偶发事件”的多元性。在后一种观点中，事物的实际差异被解释成偶然性的东西，正象在化体说的教义中，面包和酒都只是“偶然性物品”一样。

经院派哲学的创始人、坎特伯雷的圣安塞尔姆（Anselm of Canterbury）也坚定地站在唯实论一边。作为一个货真价实的柏拉图主义者，整个宇宙在他看来只是神圣的逻各斯^④

①泰勒（1906—），英国历史学家。

②意即圣父、圣子和圣灵各成一体，独立存在，与三位一体说相对立。

③阿伯拉尔（1079—1142年），法国的学院派哲学家和神学家。

④逻各斯，古希腊哲学中作为宇宙中的支配原则的理性；或与三位一体中第二位等同的圣子。

的一个部分。从这一角度出发，由安塞尔姆建立的并在心理学上相当重要的上帝论证——也可称为本体论论证——就能得到理解了。这一论证表明，上帝的存在只不过是建立在上帝观念之上的一件意外之事。费希特^①（《心理学》第二章，第120页）把这一论证清楚地概述如下：“一种绝对之物的观念在我们意识中的存在证实了这一绝对之物的真实存在。”安塞尔姆则认为，当一种高于一切的存在形式的概念呈现在理智之中时，它也同样涉及到了存在的本质。他继续说道：“实际上，除了存在着的東西以外没有任何更伟大的东西值得思考了，同样道理，没有存在的东西是不能被思考的，这就是您，我们的上帝”。本体论论证的逻辑缺陷是如此的明显，以致它竟要求用心理学的解释来说明象安塞尔姆这样的头脑是怎样炮制出如此的论点来的。我们能从唯实论的一般心理意向中找到直接的根据，换句话说，即从这样的事实中——为了适应时代的潮流，并非只有一个社会阶层，而是有相当多的社会群体把价值的重心置诸理念之上——找到直接的依据，因此，对他们来说，理念体现了高于个体事物的现实性的现实价值或生命价值。因此，要想让他们承认在他们看来最有价值和最有意义的东西并不是真正存在的東西，这似乎简直是不可能的。确定，他们手中掌握了最有效最有力的证据，因为十分明显，他们的生活、思维和情感都完全定向于这种观点。理念的不可见性在它的显著效用方面起不到什么作用，因为效用事实上就是一种现实。他们所具有的是一种理想而不是现实的感觉概念。

① 费希特（Fichte, 1762—1814），德国哲学家。

安塞尔姆的同时代敌手是高利洛 (Gaunilo)，他反对那种经常出现的幸福岛的理念 (荷马：《奥德塞》第二节)，确实，这种理念就难以证实它们的具体存在。这种反对显然是合乎情理的。在几个世纪的历程中，所出现的这种性质的反对并非不多，但是，它们决不能阻碍本体论论证的复活，甚至一直到近代都是如此；因为本体论仍然在19世纪找到了它的代表人物诸如黑格尔、费希特和洛采 (Lotze)。这种矛盾状况并不能归咎于逻辑上的某些特殊失误，也不能归咎于人类这方面或那方面的特殊糊涂。否则，那将是荒唐可笑的。实际上，倒是应该归咎于深层的各种心理差异，我们必须认识和掌握这些差异。那种认为实际上只存在一种心理或只有一种基本心理学原则的假设完全是一种令人难以忍受的专横，这往往属于正常人的伪科学的偏见。人们总是谈论某个特定的人和他的特定“心理”，这种心理常常被追究到“仅此而已，别无他物”的地步。同样，人们也谈论某一特定的现实，就象整个世界中仅此一种现实似的。所谓现实，是在人类灵魂中起实际作用的东西，而不是某些人认为在起作用的东西，并且，从此出发，常常容易产生某些带有偏见的概括方法。此外，不管这种概括方法可能被多么科学地加以提高，我们决不能忘记，科学并不是生命的总结性论文，而它确乎只是各种心理态度中一种态度，只是人类思维形式中的一种形式。

本体论既不是一种论点也不是一种论据，而只是下面情形的心理证实，即某种明确的理念对于某阶层的人所具有的效力和现实性——一种实际上与感觉世界互争高下的现实性。感觉主义者往往依赖他的“现实”的确定性，而理念的人却执着于他的心理现实性。心理学必须认识这两种 (或更多) 类型的存

在，并且必须在任何情况下避免把其中的一种误认为是另一种；也绝对不应该把一种类型还原为另一种类型，就好象实质上“另一类型”的一切都只是这一类型的一种功能而已。这并不意味着那条值得信赖的科学原则——阐明过去的必然性并不会使相思树的荚果成倍增加的原则——应该取消。但是心理学原则的多样必然性仍然还存在着。不过，除了前面所提到的那些有利于这一假设的论点外，我们还应该看到一个非常显著的事实，那就是：尽管康德已经很明显地最终解决了本体论的论证，但是在这之后有不少后康德主义哲学家又继承了康德的衣钵。早在中世纪时期，人们至少拥有一种共同的世界哲学，与他们相比，我们今天已远非是这样了，因而我们甚至更难于理解那些成双成对出现的对立范畴——理想主义与现实主义；唯心主义与唯物主义——以及包含于它们之中的所有附加问题。

可以肯定，本体论论证决不能求助于现代理智的逻辑论证。本体论论证本身跟逻辑毫无关系，但是，在安塞尔姆把它遗留给历史的形式中，产生了一种补充的理智化或理性化的心理事实，当然，这种事实在没有逻辑谬误或其他诡辩论的情况下是决不会发生的。然而，正是在这种情况下，这种论证才毋庸置疑地显示出它的效力，即就是说，它确实存在着，并且公众舆论也证实了它的普遍存在。我们所要考虑的正是这一事实，而不是它论证的诡辩术；因为本体论论点的弱点恰恰在于：它运用逻辑来论证，然而它实际上远不是一种纯粹的逻辑论证。因为引起论辩的真正问题是一种心理事实，这一事实的出现和效力是如此的清楚，完全不容置疑，以致根本不需要任何形式的立论。“上帝存在着，因为人们想到了它”，在这一断言中，公众的舆论证实了安塞尔姆是正确的。毋庸置疑，这仅

仅是一种同一性论断。与它有关的“逻辑”论证是相当肤浅的，并且也是错误的，因为安塞尔姆希望把他关于上帝的观念作为一种具体的现实建立起来。他说道：“毫无疑问，现实中的东西都是可以被思考的，除此之外，再无更伟大的东西了，更进一步说，这种东西存在于实物（即现实）之中，同时也存在于理智之中。”不过，在经院哲学看来，“实物”的概念是某种与思维属于同一水平的东西。因此阿雷欧帕吉特的狄奥尼修斯（Dionysius the Areopagite）——他的作品对中世纪早期的哲学产生过巨大的影响——从相邻的范畴中区别出了理性的、理智的、可感知的与简单存在着的的东西。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225—1274，中世纪意大利经院哲学家、神学家）把灵魂中的“实物”也称为灵魂之外的东西。这种饶有意味的概念的并列仍然使我们认识到那时代思维中的理念的原始客观性。从这一心理倾向来看，本体论论证的心理根源就变得易于理解了。理念的本质决不是一种关键性的东西；而相反，作为一种对原始具体思维的反响，它得到了承认。从心理学上看，高利洛的对立论点是不充分的，因为尽管公众舆论证实，那种幸福岛的理念确是经常出现的，然而它绝对没有上帝观念那么有效，这种观念最终将获得更高的“现实价值”。

后来那些继承本体论论证衣钵的作家至少是在原则上重蹈了安塞尔姆的复辙。康德的论证是无可更改的。因此我们将简略地把它概述一下。他说：

“绝对的必然存在的概念是一种纯粹的理性概念，即一种唯一的理念，它的客观现实性无论如何都得不到证

实，因为理性需要它。”

“但是，判断的无限必然性并非事物纯粹的必然性。因为判断的纯粹必然性仅仅是事物的有限必然性，仅仅是判断中属性的有限必然性。”

就在这之前，康德曾举了一个必然判断的例子，即一个三角形有三个角。他涉及到这一论述时继续说道：

“刚才所引的这一命题并不是说三个角都是绝对必要的，而是说，如果一个三角形存在着，它就必然包含三个角。但是这一纯粹的逻辑必然性提供的证据具有如此巨大的幻觉力量，竟然使人们对一种似乎在它的内容中包括了其存在形式的事物，形成了先验的概念，而且认为，既然存在必然属于认识到了的客体，那么，它也必然属于事物本身，因此，这就意味着，有一种纯粹必然的存在，因为这种存在出现在被人们任意设定的某个概念之中，并且，在假设的情况下，人们设定有某个具体的对象与这种必然存在相对应。”

康德在这里所指的幻觉力量并不是别的什么东西，而正是原始人的词语的魔力，这种魔力同样神秘莫测地寓于理念之中。人们从根本上认识到词语，即肠胃的声响，并非在任何情况下都体现或反映着一种现实，这确实花费了一段相当长的进化过程。但是纵使某些人已经领悟到了这一点，也并不是以从每一个人的头脑中消除那种根深蒂固的程式化概念的迷信力量。很明显，在这种“本能的”迷信中存在着某些无法根除的东西。因此，它

也就具有了某种存在的权利，迄今为止，这种权利还没有得到足够的认识。谬论（Paralogism）也被以同样的方式引进了本体论论证之中，也就是康德通过一种幻觉在下面所进行解释的那种东西。他谈论的是“绝对必然主体”这一命题。这一命题的概念完全是存在理念所固有的，所以，即使在没有内在矛盾冲突的情况下，它也完全不会被消除，这一概念将是“最为真实的存在”的概念。

“据说，这一存在拥有一切真实性，我也乐于承认，我们有理由认为这样一种存在是可能的。既然它包含了一切真实性，当然也就必然包含了存在。因此，在一个事物的概念之中其存在已被尽可能地涉及到了。所以，假如这一事物的存在被否定了，甚或连它的内在可能性也被否定了，那么这就是自相矛盾的。在你那里，思维不是这件事物本身，就是你简单地设定存在包含于纯粹的可能性中，而这纯粹是一种可恶的同义反复。”

“存在明显地不是一种真正的属性，即不是一种能够附加到一个实物概念上去的某种存在的东西。作为一种思维的对象，它只是某个事物或某种规定性的未经加工的粗糙命题。在逻辑上，存在仅仅是一种判断的连系物。‘上帝是全知全能的’这一命题包含两个概念，其对象分别是‘上帝’和‘全知全能’，而且‘是’这个词并没有增加什么新的属性，而仅仅是表明主项‘上帝’和谓项‘全知全能’之间关系的一个符号。那么，如果我把作为主项上帝一词理解为包括谓项全知全能在内的全部属性，并断言说：‘上帝是’或‘有一个上帝’，那么我并没有用一种

新的属性来扩大上帝的概念，而仅仅是把主项本身和它的一切属性引进了它自身，换句话说，即把客体引进了我的概念的关系之中。客体的内容和我的概念的内容必定完全是相同的，因此我并没有给我的概念增添些什么，我只不过借助于把客体置于我的思维之中并说它就是如此的方法表达了客体的可能性。然而真实的事物除了它所包含的全部内涵外，再无别的可能性了。100个货真价实的美元所包含的最大可能性就是100美元，决不会多出1美分来。毫无疑问，在我的钱夹里有100美元——如果我确实有的话——总比我仅仅只有一个概念，即仅仅具有它们的可能性要好得多。”

我们对于一个物体的概念可能会包含这个物体所将要包含的一切东西；但是我们自己必须远远地离开这一概念，以便赋予它以独立的存在。根据经验主义的规律，这是通过与我们任何一种感觉的联系而和感觉物体同时发生的；但是对于纯粹思维的物体来说，却没有任何一种方式能够感觉到它们的存在，因为完全要通过由原因推及结果的演绎过程，它们才可能为人知晓；不过，我们对所有存在的意识完全属于一种经验的统一，而在这一领域之外的存在绝对不能说成是不可能的。然而，这却是一个我们无从证实的命题。”

在我看来，康德的这种根本性的详细阐述似乎是非常必要的，因为正是在这里我们发现了思维存在（esse in intellectu）和实物存在（esse in re）之间最尖锐的差别。黑格尔猛烈地谴责康德，说我们不应该把关于上帝的观念与100

个美元的幻想进行比较。但是，正如康德十分正确地指出的那样，逻辑必须从所有的内容中抽象出来；假如内容已经占据了优势，那么自然就不会有什么逻辑了。从逻辑的观点看，在逻辑关系的“要么……否则……”之间，永远不会有第三者插足的可能性。但是在“思维”和“实物”之间，却还存在着灵魂，而且这种“灵魂的存在”使得整个本体论论证变成了多余的东西。康德本人在他的《实践理性批判》中曾试图对“灵魂的存在”进行大规模地哲学评价。在此书中，他把上帝当作一种实践理性的基本原则来介绍，这一基本原则产生于一种先验的认识：“对道德法则的推崇必然导向最高的善，必然导向从同样的客观真实中产生出来的设想或推断”。

这样，“灵魂的存在”就成了一个心理事实问题，关于这一问题，唯一需要确定的是，它在人类心理中是曾出现过一次，还是经常、普遍的出现。被称为上帝并被程式化为“最高的善”这一事实，正如该名称所显示的那样，体现了至高无上的心理价值，或者换句话说，体现了这样一种理念，在我们的行为和思想的决定方面，它不是赋予就是实际上接受了那种最高和最普遍的意义。用分析心理学的话来说，概括前面的定义，上帝的概念与那种把最大数量的力比多（心理能量）摄入自身的情结完全吻合。因此，灵魂中实际的上帝概念就完全因人而异——这也是一种与经验相适应的情况。即使在理念之中，上帝也不是一种永恒的存在，那么在现实当中，上帝本身就更是如此了。因为，正如我们所知道的，一个人的灵魂的最高有效价值具有各自不同的位置。有一些人，他们的上帝是他们的肚子；同样，对另一些人来说，他们的上帝是金钱、科学、权力、性生活等等。至少在其主要的倾向上，全部个体心

理都是根据“最高的善”的不同分布而被安置的，所以，一种唯一的建筑于任何一种基本本能如权力或性欲之上的心理学理论，都只能充分地解释次要含义的特征，而且还要当它适用于个体的另一定向时才行。

（三）阿伯拉尔的和解企图

研究经院哲学本身如何试图解决宇宙观论争，研究它们如何竭力在缺乏第三者仲裁的情况下，在两种典型的对立之间创造一种平衡力，是饶有趣味的。这种争端的解决，是阿伯拉尔所致力的工作。他是一个郁郁寡欢的人，曾如醉如痴地爱上了赫露娃丝（Héloïse），为这种激情他付出的代价是牺牲了男子汉的气概。任何熟悉阿伯拉尔生平的人都知道他自己的灵魂是多么集中地包容了那些分裂的对立，对他来说，这些对立在哲学上的和解是一个极为重大的问题。德·雷米扎^①把阿伯拉尔描绘成一个折衷派，说他批判和拒绝每一种被人们接受的关于宇宙观的理论，但他仍然自如地从它们之中借鉴那些真实的和站得住脚的东西。阿伯拉尔的著作由于涉及宇宙观的争论而变得晦涩难懂，因为作者总要不断地掂量和平衡这一争论中的每一种论点和意见。正是因为他没有认识到被公认的观点的真谛，而总是试图去领悟和调和相反的观点，这就不可避免地造成了这样一个事实：甚至他的学生也没有一次能够透彻地理解他。有些学生把他看成为唯名论者，另外一些则认为他是唯实论者。这种误解具有以下特征，从某一确定的类型来看问题——因为在一种类型中一个人才可以保持逻辑性和连贯性——远比保

^①参见查尔斯·雷米扎的《阿伯拉尔》（巴黎，1845年）。

持两种类型的连贯性要容易得多，因为调和的观点极难存在。如果连续不断地追究的话，唯实论和唯名论一样，都会导致目的论、清晰度和同一性。但是对立的平衡和调整对于类型来说却会导致混乱和一种不能令人满意的结论，因为对于两者来说，其结果都不会令人满意。

德·雷米扎从阿伯拉尔的著作中收集了与我们的主题有关的一系列矛盾的命题。他宣称：“难道真的每一个人的头脑都应该接受一大堆空泛而支离破碎的教条以及阿伯拉尔那混乱不堪的哲学吗？”

阿伯拉尔从唯名论中吸取了这样的真实性：即宇宙万物都是词语，从这种意义上看，它们都是由语言所表达的约定俗成的理智；此外，他还从中吸取了另一真实性：即现实其中的一个事物并不是普遍的而总是某种独特的东西，并且，现实中的实质决不是普遍的，而是一种个别现象。同时，阿伯拉尔又从唯实论中接受了这样的真实：“类”和“种属”是个别现象与那些基于它们的必然的相似性之上的事物的结合。在他看来，概念论是一种调解的中介观点；它被理解为一种功能，它包含被感觉到的个别对象，并在它们的相似性的基础上，把这些对象划分为类和种属，因而也就把它们绝对的多元性归结为一种相对的统一性。无论多元性和多变性是多么的毋庸置疑，但相似性的存在——它借助于概念使多元性有可能熔合起来——也同样是无可争辩的。因为无论是谁，只要他在心理上自我适应，以便能重在感觉事物的相似性，那么对他来说集体的或群集的概念就会得到承认，也就是说，它会直接了当地强行介入确定的感官知觉的具体性之中。但是，对于那些在心理上主要适应感觉事物的多变性的人来说，事物的相似性就不会得到独立的

承认了；他所看见的只是它们的差异，这种差异确实以不可抗拒的诱惑力吸引着他，正如相似性吸引着另一类人一样。

看起来，似乎对客体的“移情”（Einfühlung）就是那种特别揭示出客体的鲜明特点的心理过程，而对客体的抽象则似乎是一种故意无视个别事物的实际区别而着眼于它们的一般相似性的心理过程，这种一般的相似性正是理念的真正根基。移情过程和抽象过程两者结合起来就产生了那种潜藏于概念论理念之中的功能。因此，把唯名论和唯实论之间的分歧融合起来并使它们达到共同的一致的真正的可能性，就在这唯一的心理功能上建立起来了。

尽管中世纪的哲学家们知道如何运用深刻的词语来谈论灵魂，但他们却不知道心理学为何物，显然，心理学是所有科学中最年轻的科学。假如那个时候就存在着心理学，阿伯拉尔就会把灵魂的存在设计成他的调解方式了。德·雷米扎清楚地认识到了这一点，他这样说道：

在纯粹的逻辑学当中，宇宙万物仅仅是传统语言的一大堆措词而已。在物理学（这门科学本身就是一门最卓越的实验科学，它就是一种真实的本体论）中，类和种属的所有存在方式都建立在真实的事物和结构的基础上。说到底，在纯粹的逻辑学和物理学之间，有一个中间地带或者说好象有一门中介的科学，对此人们可以称之为心理学，阿伯拉尔正是在这里苦苦地研究我们的概念是如何产生的，以及如何描述存在形式的所有那些理智系统、它们的层次关系和它们的真实存在的图表和象征。

思维先于存在和存在先于思维这两种宇宙观是遗留给后来每一个世纪的无休止的争端。即使它们抛开了经院哲学的外衣而以一种新的伪装出现也是如此。实质上，这是一个古老的问题。问题的结论有时偏向唯实论一边，有时又偏向唯名论。19世纪的科学特征曾一度把这一问题推向了唯名论，在这之前，19世纪初的哲学开始时十分推崇唯实论。但这时对立的双方已不象阿伯拉尔的时代那样势不两立了。现在我们有了心理学这一起调解作用的科学；它能够独挡一面，把理念与实物结合起来，既不会伤害这一边，又不会怠慢那一边。这种能力确实存在于心理学的本质中，但是没有人能够坚信迄今为止心理学已经完成了这一使命。因此，我们只能勉强同意德·雷米扎的描述：

这么说，阿伯拉尔还是取得了胜利；因为，尽管人们把一个很有远见的批评家在唯名论和概念论当中发现的严重局限全部归咎于他，但他的精神在本质上仍然是很出色的现代精神。他预示了这种精神，迎合了这种精神，也支持了这种精神。黎明前逐渐冲破地平线的那一丝微光已经预示，一个尚未露面的太阳将会照亮整个世界。

如果我们忽视心理类型的存在，同时也忽视一种类型的真实便是另一类型的谬误这一可能的情形，那么阿伯拉尔的劳作就会变得毫无意义，而至多不过是一种经院哲学的资料。但是由于我们认识了两种类型的存在，这样，阿伯拉尔的努力对我们来说就至为重要了。他从“布道”中寻求和解，由此，与其说他把“布道”理解为一种“讲道”，不

如说把它当作一个具有明确含义的完整的句子；事实上，一个定义只需要有一些补充的词语来巩固它的含义就足够了。他并不谈论“语言现象”，因为这在唯名论看来仅仅是一种“语声”，一种“肠胃胀气的响声”。古典的和中世纪的唯名论用事实的客观状况彻底地废除了原始的、魔术般的或神秘的语言同一性，这确实是一个巨大的心理学成就；毫无疑问，对于那一类其根本的立足点在来自事物的理念的抽象而不是在事物本身的人来说，这种废除就有些过分了。阿伯拉尔的视野太宽了，以致他不得不忽视了唯名论这种价值。对他来说，词语确实是一种“语声”，但是阐述（或用他自己的话来说是“布道”）则包含了较多的东西，因为它携带着固定的意蕴，它描绘了理念这种普遍的因素，描绘了被实际思考和理解的有关事物的东西。在这种布道中有宇宙观存在着，如此而已。因此，阿伯拉尔也被划入唯名论的行列是可以理解的；然而这并不正确，因为在他看来，宇宙是一个比语声更重要的现实。

对于阿伯拉尔来说，他的概念论的表达必定相当困难，因为他必须在各种矛盾之中建构这种表达。我认为，牛津手稿上的一篇墓志铭使我们能够深入地洞察他的说教中的自相矛盾：

这是一种体现了真实事物的声音，
一种体现了实物概念的声音；
因而动物与非动物都被否定为存在的类属，
人与非人都被称为种类。

就一种表达方式原则上被要求建立在一种观点上，即要求

建立在理智的观点上而言，这种对立除了弄得自相矛盾之外几乎是不可能被勾通的。我们一定不要忘记，唯名论和唯实论之间的根本差异并不只是逻辑的和理智的区别，而且还是一种心理学上的差别，它常常最终归结为对集体或对理念的心理态度的类型差异。谁要是定向于概念，谁就会从理念控制的视角来认识和反应。而一个定向于客体的人则从他的感觉的角度来认识和反应。对他来说，抽象是次要的，因为在他看来，对于实际事物的思考相对来说似乎是非本质的东西，然而对前者来说，事情却正好相反。定向于客体的人自然是唯名论者：“名称只是声响和烟云”（歌德的《浮士德》），迄今为止他还没有学会补偿他的客观态度。如果后一种情况发生的话，他就会变成一个过分讲究的逻辑学家（如果他具有这种必要的能力的话），变成一个经常注意那些与他的本性相称的繁琐细节和方法的人，变成一个枯燥无聊的人。定向于理念的人自然是重视逻辑的；这就是为什么当一切都已一目了然时，他会既不能理解也不能鉴赏教科书的逻辑的原因。正如我们在德尔图良身上看到的那样，他这种类型对补偿的发展会使他变成一个具有强烈情感的人，不过，他的情感往往保留在他理念的魔力范围内。但是，那种身为逻辑学家的人却借助于补偿而把他的理念世界保留在他的客体的魔力圈子里。

由这样一些思考，我们触及到了阿伯拉尔思想的阴暗面。他解决问题的企图是片面的。如果唯名论和唯实论的对立仅仅是一个逻辑理智安置的问题，那么为什么除了自相矛盾之外就不可能有任何最终的结论呢，这是令人百思不得其解的。然而，它既然是一种心理对立的问题，那么片面的理智程式就必然陷入自相矛盾之中。“因而人与非人都被称之为类”。即使

以布道的形式出现，逻辑、理智的表达方式绝对无法提供那种能公正地对待两种对立的心理倾向的真实性质的调解程式，因为它完全派生于抽象的方面，并且全然缺乏对具体现实的认知。

每一种逻辑—理智的程式，无论它多么的包罗万象，都失去了它那鲜明而直接的本质的客体现象。为了获得任何一种理性程式，它都必须这样做。但是，这样作时，它所丧失的东西正是在外倾型看来是绝对基本的东西，即与真实客体的关系。因此，我们决不可能在这两种态度中找到任何令人满意的和解的程式。然而人却不会保留在这样一种分裂的状况中——即使他的思想可能会这样——因为这种讨论并不仅仅是一种间接的哲学问题；它是每天反复出现的表现人与他本身以及与世界的各种关系的现实问题。而且，因为这实质上就是一个处在争论中的问题，分裂无法由唯名论和唯实论论点之间的讨论来解决。因而它需要第三种中介观点的介入。但是，对于“理智的存在”来说，它缺乏复杂的现实性；对于“事物的存在”来说，它缺乏思维。

然而，理念和事物都汇集于人的心理之中，人常常在它们两者之间保持着平衡。如果心理不能提供活的价值，那么理念将变成什么呢？如果心理扣除了感官印象的决定性力量，那么客观事物还有什么价值呢？如果“灵魂的存在”在我们身上并不是现实，那么实实在在的现实又是什么呢？活生生的现实既不是事物具体和客观行为的唯一产品，又不是程式化理念的唯一产品；而是通过“灵魂的存在”由两者在活生生的心理过程中的相互结合而产生出来的。只有通过心理因素的特别重要的活动，感知才能获得了那种强度，理念才能获得了那种有效的力

量，它们是活的现实不可或缺的重要组成部分。

心理的这一特殊活动既不能解释为一种对感官刺激的内省反应，也不能解释实施永恒理念的一种机关，它象每一重要的生命过程一样，是一种持续不断的创造性活动。心理每天都在创造着新的现实。对于这种活动，我所能使用的唯一表达方式是“幻想”。幻想跟思想一样带着情感色彩；也跟感觉一样具有直觉特征。在幻想中没有任何一种心理功能不是与其他心理功能紧密地联系在一起的。有时它显得非常的原始，有时又作为现有知识最新的和最大胆的产品呈现出来。因此，在我看来，幻想是特殊心理活动的一种最清晰的表现。首先，它是一种创造性的活动，所有可以解答的问题的答案都是从这里产生出来的；它是一切可能性之母，在其中内在世界和外在世界也象所有心理对立一样，都极其生动地联合起来了。无论是过去还是现在，都是幻想在客体与主体、内倾与外倾的不可调和的要求之间充当了桥梁作用。

只有在幻想中，这两种机制才能结合起来。

如果阿伯拉尔对这两种观点之间的心理差异已经有了足够深刻的认识的话，那么，他早就把幻想合乎逻辑地运用到和解的表达中去了。但是在科学领域内，幻想跟情感一样是一种禁忌。不过，如果我们把这种潜藏的对立理解为一种心理上的对立，那么我们就将会清楚地看到，心理学不仅要被迫认识情感，它也必须认识幻想的和解。因此，这里出现了一个极大的困难：幻想多半是无意识的产物。毫无疑问，它包含意识的因素，但它仍然具有一种特殊的幻想特征，它在本质上是不自觉的，与意识内容根本对立。它与梦幻都具有这种共同的性质，尽管梦幻当然地具有更高程度上的陌生性和自发性。

一般来说，个体与他的幻想的关系极大地受制于他对无意识的关系，而这种情况也特别受到时代精神的影响。与理性的普遍流行相反，个体或多或少地倾向于与无意识及其产物打交道。象每一种完善的宗教形式一样，基督教总是毫不迟疑地倾向于以最大的限度来压抑个体中的无意识，因而就完全麻醉了他的幻想活动。这样一来，宗教往往由提供一些定型的象征理念来取代个体无意识。在一种典型的和具有普遍约束力的形式中，所有宗教的象征表象都是无意识过程的一些阶段。可以说，宗教教义提供了有关人类意识的“标志世界末日的事件”和“冥界”的最后信息。无论在什么地方，只要我们观察一种诞生中的宗教，我们就能看到该宗教的教义符号是怎样当作启示，即当作他的无意识幻想的具体形式而进入奠基者的头脑的。这些从他的无意识中产生出来的形式被解释为普遍有效的东西，并因而在某种程度上取代了别人的个体幻想。福音传道士马太（Matthew）使我们对基督生活中这一过程的某个片断记忆犹新：在有关“诱惑”的故事中我们看到王权观念是怎样以魔鬼的形式从奠基者^①的无意识中显露出来的，这个魔鬼向他提供了统辖整个地球的最高王权。假如基督误解了这种幻想并具体地接受了它，那么世界上就会又多出一个狂人。但是他拒绝了具体实施这种幻想，而是作为一个君王进入了这个精神世界，对他来说，天国就是他的领地。因此他决不是一个妄想狂，这最终也确实得到了证实。有些人不厌其烦地从精神病的角度出发，认为基督的心理是一种病态现象，这种观点只不过是一种无聊可笑的机能主义的胡诌，完全脱离了人类历史上对

①指基督。

这一过程的含义的任何一种理解。

基督用来向世界表现他的无意识内容的形式已被人们接受，并被解释为具有普遍约束力的东西。随后，所有的个体幻想都消失了，它们不仅变得毫无效力、毫无价值，并且实际上还被当作异端邪说，遭受迫害，比如诺斯替运动的命运就是一个典型的例子，所有后来的异教的命运都证实了这一点。有一位先知杰里迈亚（Jeremiah）曾谈到过相似的意思，他说道（《杰里迈亚》第23章）：

16. “因而万军之主^①说，
不要倾听那些对你预言的先知的话，
他们会使你毫无价值。
他们根据自己心中的幻想胡言乱语，
而不是传递上帝的福音。

26. “我曾经倾听过先知们所预言的东西，
那预言胡乱编造我的名字，说道：——
‘我梦见了，我梦见了。’

26. “这种预言在先知们的心中将要埋藏多久呢？
是的，他们全是些自欺欺人的先知。

27. “他们把这些梦幻逐一地告诉左邻右舍，这使得我
的人民忘记了我的名字，

① Lord of Hosts, 旧约圣经中对耶和华的称呼——译者

就象他们的父辈通过巴尔 (Baal) 忘记我的名字一样。

28. “具有梦幻的先知，
让他去宣讲梦幻吧；
拥有我的教诲的先知，
让他忠实地宣讲我的训诫吧。
主说，谷壳比小麦的价值怎样呢。”

例如，在早期的基督教中，我们也能看到，那些主教们怎样狂热地根除僧侣们的个体无意识效用。亚历山大港的阿桑那修斯大主教 (Archbishop Athanasius of Alexandria) 在他撰写的圣·安东尼 (St Anthony) 的传记中，为我们深入的研究这一活动^① 提供了特别有价值的材料。在这个文献中，借助于对他的僧侣们的训诫，他描绘了幽灵和幻觉，描绘了灵魂所面临的危险，这些怪物已降临到了那些深居简出，在孤独之中进行祷告和斋戒的人身上。他警告他们，说魔鬼是多么狡猾地把自己伪装起来，以便使那些圣洁的人们滑向堕落的深渊。毫无疑问，魔鬼就是隐居者自己的无意识的呼喊，它在那里反抗着个体本性所承受的强烈压抑。我从这本相当令人难以接近的书中原封不动地摘引了几段，它们非常清楚地表明，无意识怎样系统地受到了压抑和贬低。

“有时我们并没有看见任何人，但是魔鬼活动的声音

①《梅女士的手稿》，注释第六条：《天堂之书》。

却仍然被我们听见了，就象是有人在高声唱歌的声音；而且有时我们还听到了圣经中的段落和文字，就好象有人在反复地朗诵似的，而且它们酷似一个人在朗读圣经时我们所能听到的那些文字。有时还会发生这样的事：他们（指魔鬼）使我们半夜从床上爬起来进行祷告，怂恿我们站得笔直，他们使我们也看见了那些类似于僧侣和那些忧伤者（即隐居者）的模样；他们就好象是刚刚走完了一段漫长的旅程，累得紧紧地倚靠着我们，以便当他们理解那些灵魂脆弱的人时会显得轻松自如起来，于是，他们开始发出这样的议论：‘芸芸众生都诅咒我们，我们只好爱上这块荒凉孤寂的地方。当我们来到我们的寓所时，我们难道不也畏惧上帝，不也能够行为公正吗？’但是当他们不能够借助于这一类诡计来实现他们的意志时，他们就停止了这一类欺骗而转向另一个人说：‘你怎么能够生活下去呢？因为你许多事情上都犯下了不可饶恕的罪恶。你自己想想吧，如果灵魂没有向我揭示你所干的一切，那么我怎么能知道你犯了哪一条哪一款呢？’因此，如果是一个头脑简单的弟兄听到了这些东西，并内心感到他确实干了一些不可告人的勾当，就象原罪所表现的那样，并且他的狡诈奸猾还没有被追究，那么，他的精神将会从此不得安宁，并深深地坠入绝望之中，夹着尾巴做人。

哦，我亲爱的，我们完全没有必要被这些东西吓得胆战心惊，只是当魔鬼放肆夸张那些所谓真实的东西时才有必要感到恐惧，但随后我们必须严厉地谴责他们……因此，让我们自己保护自己吧……甚至我们一定不要表现出要想听他们说话的意图，即使他们说的话很可能是真理，

我们也不能动心；因为让那些反抗上帝的魔鬼来担任我们的教师将会使我们声名狼藉、蒙受耻辱。哦，我的弟兄们，让我们用正义的盔甲把我们自己武装起来吧，让我们戴上赎罪的头盔吧，让我们在这竞技的关键时刻从张满弦的强弩中射出我们虔诚的精神之箭吧。因为他们（指魔鬼）并不算什么东西，即使他们算个东西，他们的力量怎么也无法抵挡十字架的威力。”

圣·安东尼描述道：

“有一次，一个极其傲慢而且相貌粗野的魔鬼出现在我的面前，他站在那里，其嗓音就象一大群人发出的嘈杂声音，他胆大包天地对我说：‘我，就是我，具有上帝的权力！’又说，‘我，就是我，是所有世界的君主。’他还对我说：‘你希望我给你什么？说吧，一切你都会如愿以偿’。随后我不屑一顾地对他吹了一口气，凭着基督的英名我斥退了他……

另一次，当我正在斋戒修心时，那个狡猾的魔鬼又化装成一个僧侣兄弟，端着面包出现在我面前，他开始用忠告的言语对我说道：‘起来吧，用面包和水支撑一下你的心脏，你如此过度地劳作也需要休息片刻，因为你是一个人，无论你可能会擢升为怎样伟大的一个人，你还是一具有生有死的血肉之躯，你也应该惧怕疾病和痛苦。’我把他的话考虑了一下之后，我仍然保持平静，努力控制自己不要回答他的话。接着我静静地俯在地上，开始在祷告中作出衷心的请求。我祈求道：‘我的主啊！让他见鬼去

吧，就象你平常那样把他打发走吧，’我的祷告刚完，这个魔鬼就消失了，化成了一道尘埃，象一缕轻烟似的夺门而去。

另一次发生在一个夜晚，撒旦亲自来到我的号前，不断地敲着房门，我走出去看是谁在敲门，我抬起眼睛看到一个极其高大和强壮的人的形状，我问道：‘你是谁？’他直截了当地回答道：‘我是撒旦。’然后我又对他说：‘你找我作什么？’他回答道：‘为什么僧侣、隐士以及其他的基督徒要咒骂我？为什么他们总是把那些恶毒的诅咒堆在我的头上？’由于他那疯疯癫癫的愚蠢着实使我感到莫名其妙，我就对他说道：‘你为什么要给他们添麻烦呢？’于是，他回答说：‘并不是我给他们添麻烦，而是他们自己找自己的麻烦。我在某一个场合遇到的事情正是我以前曾经遇到过的，假如我不向他们声明我就是敌人，那么他的屠杀就会永远地结束。这样一来我就无处藏身了，没有一柄闪光的利剑，甚至也没有人会成为我的真正的臣民，因为那些为我服务的人都全然瞧不起我，并且，我不得不用镣铐把他们锁起来，因为他们不忠实于我，但是，我们之所以这样，是由于他们认为这样作是正确的，他们随时都准备从我这里逃到别的地方去。基督徒已经充塞了整个世界，你注意看，甚至连沙漠上也挤满了他们的修道院和住所。当他们把这些污蔑之词扔向我时，我也得让他们自己小心点才是。’

由于对我们的主的仁慈感到十分的惊奇，我随后对他说道：‘为什么你在其他的每一个场合都是一个骗子，这又怎么讲呢？你现在讲的可是实话么？当你想要撒谎时，

现在却讲了实话，这又是怎么回事呢？当基督来到这个世界而你被打入十八层地狱时，你的罪恶的根须已经从这个世界上连根拔掉，这倒是千真万确的事实。’当撒旦听到基督的名字时，他的形状立即消失了，他的话语也就此告终。”

在那种普遍信念的支配下，这些引文表明，个体无意识是怎样被摈弃的，尽管它实际上非常透彻地说出了真理。对于这种摈弃行为，在人类精神史上存在一些特殊的理由。在这一点上要进一步解释这些理由对我们并没有什么益处。我们知道了它受到压抑这一具体事实就应该满意了。从心理学上讲，这种压抑在于力比多（心理能量）的退缩。因而所获得的力比多推动了意识态度的综合和发展，在这个基础上一种新的世界概念就逐渐建立起来了。由这一过程所获得的、确定无疑的优势条件自然巩固了这一态度。因此，我们时代的心理学表现了一种普遍不利于无意识的倾向，就并不是什么令人惊奇的事情。

因此，所有的科学都把情感和幻想的观点拒之门外，这不仅是是可以理解的，而且也是绝对必要的。正是因为这一原因，它们才得以成其为科学。但是心理学的情况怎样呢？如果它被看成是一门科学，那么它也必须如此效法。但如果 是那样的话，它能够公正地处理它的材料吗？每一种科学都竭力地想用抽象的形式 把它的材料 程式化地表现出来，因此心理学 就能够，并且确实也以理智抽象的形式掌握了情感、感觉和幻想的过程。这种处理材料的方法理所当然地树立了理智抽象观点的权利，但是却丧失了其他更为恰当的心理学的要求。在一门科学的心理学中，这种更为恰当的观点被置之一旁，它们不

能作为一种科学的独立原则表现出来。在任何情况下，科学都是一种理智的显示，而其他的心理功能都以客体的形式从属于它。理智是科学王国的君主。但是当科学跨入了实际运用的领域中时，却是另外一回事了。理智过去曾是至高无上的君主，而现在却仅仅是一种材料，确实，它在科学上是一种完善的工具，但也仅仅是一种器具而已——它本身并无什么目的，而仅仅是一种状况。理智，以及科学，现在都被用来服务于创造性的力量和目的了。尽管这已不再是一门科学，但仍然不失为一门“心理学”：它是一门广义的心理学，一种创造性的心理活动，在其中创造性幻想被推到了最显要的位置。如果我们不使用“创造性幻想”这一词，那么我们同样可以说，在这种实用心理学中，主要角色被赋予了生命，因为一方面，生命毫无疑问是一种幻想，具有繁殖和生产的能力，并把科学当作一种材料来使用，而且另一方面，它又是外在现实的多方面的要求，这些要求常常唤起创造性幻想的活动。科学作为一种“自我目的”肯定是一种崇高的理想，然而，这种目的的实现就象会产生出多种科学和艺术似的产生出多种“其他的目的”。当然，这会导致有关的特殊功能发生高度的分化和专门化，但它同时也会导致它们与世界和生命的疏远，导致各个专业领域如雨后春笋般不可避免地生长起来，并逐渐地失去相互之间的所有联系。这一情况所引起的后果是一种枯竭和萧条的状况，它不仅限制了各个专业领域之间的交流，并且还侵入了人们的心理之中，因此人们之间的差异越来越大，或者说每一个人都降低到一个专门家的水平上去了。由于这种状况，科学必然会证明她对生命的价值；她仅仅作为女主人并不够，——她还必须成为一个女佣。这样一来，她就决不会使自己丢脸了。尽管科学

已经引导我们认识了心理的不平衡和混乱状况，并因此而赢得了我们对她的内在理智天赋的深厚敬意，但是，如果就这样承认了她的一种绝对目的，排除了它作为一种生命的工具的職業的可能性，那将是一个严重的错误。因为当我们使理智及其科学接近具体生活的领域时，我们立即会认识到，我们已处在一个封闭的空间之中，它使我们与其他同样真实的生活领域隔离开来。因此，我们不得不把我们理想的普遍性认为是一种局限，并在我们的周围寻找一个精神牧师，他能从一种完整的人生观和要求出发，为我们提供一种并非理智所能理解的心理普遍性。

当浮士德宣称“情感就是一切”时，他仅仅表现了与理智的对立，因而也只不过走向了另一个极端；他并没有获得生命的整体和他自己的心理因素的全部内容，然而在这当中，情感和思维已溶汇成了第三种和更高的原则。这种更高的第三原则，正如我已经指出的那样，既可以被理解为一种实际的目的，又可以被理解为创造这一目的的幻想。这一总体性的目的既不能为科学也不能为情感所认识，因为前者的目的在于它自身，而后者却缺乏属于思维的那种幻觉能力。它们两者都必须互为辅助条件才能趋于完善，而它们之间的差异是如此的巨大以致我们需要一个中间的连接物。我们已经在创造性幻想中获得了这一连接物。它并不是产生于两者中的任何一种，因为它是两者的母亲——不，更进一步说，它正孕育着一个孩子，即使两者的对立得到和解的终极目的。如果心理学仅仅是一门科学，那么我们就没有触及生命——我们只是在服务于科学的绝对目的。毫无疑问，科学使我们认识到了事情的具体状况，但除了它自己的目的之外，它总是抵制每一种别的目的。只要理

智不愿意自觉地通过对其他目的的价值认识来牺牲它的至高权威，它就会永远处于自我封闭的状态。它往往在刚刚跨出第一步后就立即退缩回去了，这就否定了它的普遍的有效性；因为从理智的观点来看，每一种别的东西都仅仅是幻想。但是，那些真正成为现实存在的伟大事物有哪一件在最初不是幻想呢？正是由于理智总是固执而呆板地依附于科学的绝对目的，它才完全同生命的源泉隔离开来了。它把幻想仅仅解释为一种意愿的梦（wish-dream），这样就表现了它对幻想的轻蔑，而这种态度正是科学所欢迎的，也是科学所必需的。只要科学的发展仍然是论述中的唯一问题，那么不可避免地科学将会被看成是一种绝对的目的。但是一旦涉及到了生命本身要求发展的问题时，这就立即变成了一桩罪恶。因此，严密地管束这些桀骜不驯的幻想活动就成了基督教文化过程中的一种历史必然；同样，尽管出于不同的理由，我们今天的自然科学也认为幻想应该受到压制是必要的。不过，我们切不可忘记，假使创造性幻想活动不是被限制在正当的范围内，那么它也会泛滥成灾，堕落为最有害的东西。但是这些范围决非是由理智或理性情感所设置的那些非自然的限制；它们应该是由必然性和无可争辩的现实性所管辖的范围。

每一个时代的使命都极其不同，而且我们往往只有在对历史的回顾中才能肯定地辨别什么是应该如此的，而什么是不应该如此的。目前，对于“战争是万物之父”的各种议论的冲突总是压倒了一切。然而只有历史才能作出最后的判决。真理并不是永恒的——它只是一台好戏，犹如过眼烟云。一种真理越是“永恒”，它就越没有生气，没有价值，因为它本身已明明白白，所以它也并没有告诉我们更多的东西。

只要心理学仍然仅仅作为一门科学，那么，它对幻想的如何估计在弗洛伊德和阿德勒那些著名的观点中，就只是一种漂亮的例证。弗洛伊德解释的是把心理学还原为因果的、原始的和本能的过程。阿德勒则把它还原为最后的和基本的自身目的。前者是一种本能心理学，后者是一种自我心理学。本能是一种客观的生物现象。建立在本能基础上的心理学必然会忽视自我，因为自我的存在在于个性化原则，即在于个体的差异，这种差异单一的和个别的特征立即使个体从一般生物现象的类中分化出来了。尽管一般生物的本能力量有可能使个性得以形成，但是个性却在本质上有别于一般的本能；确实，它与这些本能形成了最为直接的对立；正如个体一样，个性总是与集体性泾渭分明。它的本质恰恰在于这一区别。因此，每一种自我心理学所要排除和忽视的东西都正是被本能心理学作为基质的集体因素，因为前者描述了那种区别于集体本能的关键的自我过程。在两种观点的代表人物之间存在一种强烈的仇恨，它产生于这样的事实：即两种观点各自都在相互地诋毁和贬低对方。因为只要本能心理学与自我心理学之间的明显差异还没有被认识到，那么双方都必然会理所当然地认为各自的理论具有广泛的效力。这并不意味着本能心理学就不能适应自我过程的理论。它确实完全能够适应，只不过它所采取的形式和方式在那位自我心理学家看来就很象是要对他的理论进行否定。所以我们发现在弗洛伊德那里，“自我本能”也确实偶尔地出现，但是从整体上看，它们所保持的存在方式是非常卑微的。另一方面，在阿德勒那里，性欲就好象是一种最为单纯的工具，以这种或那种方式服务于权力的基本目的。阿德勒的原则是个人权力的确证，这种确证被重合在一般本能之上。在弗洛伊德看

来，正是本能使得自我服务于它的目的，所以自我似乎仅仅是本能的一种功能。

在这两种类型之中，科学的倾向成功地把每一种东西都还原为它本身的原则；在这一还原过程中它们的演绎推理再次获得了发展。对于幻想来说，这一过程倒是极其轻松地完成了；因为这些幻想既表现了本能倾向又表现了自我倾向，而不是象意识的功能那样，只适应于现实并因此而具有一种倾向于客观的特征。一个人要采纳本能的观点并从中发现“意愿的达成”、“婴儿的愿望”和“被压抑的性欲”，这并不困难。但是从自我观点来进行判断的人也同样能够轻易地发现那些与自我的确证和分化有关的基本目的，因为幻想是自我和一般本能之间的调解物，因此它拥有两边的基本因素。所以，任何一边的单方面解释都或多或少是牵强和武断的，因为总有一种特征遭到了压抑。但是，总的来说，一种明显的真理还是出现了，只不过它只是部分的真理，它没有权利获得普遍的效力。它的效力只在自身原则的范围内有效。而在其他原则的领域内它却是无效的。弗洛伊德心理学以一种核心的概念著称，即以各种不协调的意愿倾向的压抑著称。人似乎是一大堆仅仅部分的适应于客体的意愿的集合。人的神经症障碍在于：环境影响、教育和客观条件对本能自由表达的巨大约束。影响首先来自父母，无论道德上的还是具有婴儿特点的干扰，都将产生影响以后生活的固恋。原始的本能构成具有一种无法增减的总量，它主要通过客观影响而受到各种干扰的更改；因此，对恰当挑选的客体作出尽可能不受限制的本能表达显然是一种必要的治疗方法。相反，阿德勒心理学却以自我优势的核心概念为特征。个体极突出地显示为一种自我观点，它在任何情况下都不受制于客体。

弗洛伊德认为，对客体的渴望，对客体的固恋以及对客体的某些欲望的不可能性扮演着一个重要的角色，而在阿德勒看来，一切都集中在主体的优势上。弗洛伊德倾向于客体的本能压抑在阿德勒那里则变成了主体的确证。在他看来，治疗的方法就是祛除这种孤立的确证；弗洛伊德却认为，应该消除那种使客体变得无法接近的压抑。因此在弗洛伊德看来，基本的程式是性欲，它表现了主体与客体之间最有力的联系；在阿德勒看来，则是主体的力量最有效地抵御了客体，并为主体提供了一种可以切断所有联系的牢不可破的分离。弗洛伊德总是想要保证这些本能无拘无束地流向它们的客体。但是阿德勒却总是消除那些客体所有的迷惑力，以便使自我摆脱它自己的防御性装置的抑制，因此，前一种观点在根本上必然是外倾型，后一种却是内倾型。外倾的理论当然对外倾型来说才十分有效，而内倾理论也仅仅是对内倾型有效。由于纯粹的类型是一种相当单一的发展的产物，所以它也不可避免地是不平衡的。过分的强调一种功能同时也就意味着压抑另一种功能。

精神分析法没有能够解决压抑的问题，这只是由于这种被运用的特殊方法仅仅根据它自己的类型理论来定向。因此，为了与他的理论保持一致，外倾型将会在他的幻想从无意识中呈现出来时，把它们归结为本能的内容。但是内倾型却会把它们归结为他的权力倾向。从这种分析中积累起来的收获巩固了已经存在着的优势。因此，这种分析只是强化了已经存在了的类型，而且用这种方法绝不可能导致类型之间相互的理解和调和。相反，无论是外在的还是内在的裂痕都被拓宽了。这时一种内在的分裂开始出现，因为其他偶然出现在无意识的幻想（梦幻等）中的功能片断都被贬低了，并且再次受到了压抑。

在这种情况下，当某个批评家把弗洛伊德的理论描绘为一种神经症理论时，他在某种程度上是有道理的；但这句话的真实性却不能为某种恶意寻找借口，因为它所表现的作用仅仅在于使人逃避责任，不去认真地思考所出现的问题。弗洛伊德和阿德勒两人的观点都同样是片面的，并因此而仅仅具有某种类型特征。

这两种理论都拒绝接受想象的原则，因为它们贬低幻想，把它们当作纯粹的症状^①表现来对待。但是实际上幻想的含义远不止于此，因为它们还表现了其他机制。因此，对于内倾型来说，他们表现了被压抑的外倾，而对于外倾型来说却表现了被压抑的内倾。但是，被压抑的功能是无意识的，因而没有得到充分的发展，仍然处于胚芽和古老的状态。在这种情况下，它不能与意识功能的更高水平保持一致。幻想的难以接受性主要派生于这种未认识到的功能基质的特殊性。

对于那些以适应外界现实为主要原则的人来说，由于上述原因，想象是令人讨厌和毫无用处的。然而我们知道，每一种优秀的观念和所有创造性工作都是想象的结果，都发源于我们乐意称为婴儿幻想的东西之中。不仅艺术家，而且每一个具有创造性思维的个体都从幻想之中获得他生活中最伟大的东西。幻想的动力原则是“断断续续的轻快活动，也经常属于儿童的娱乐活动，这样就显得与严肃工作的原则不相一致。但是幻想

^①我说“症状”是为了与“象征”区别开来。弗洛伊德称为象征的东西仅仅是表现基本本能过程的符号而已。但是象征对事实的具体状态来说是最大可能的表现形式，无论怎么说，这种具体状态除了用一种较为贴切的类似来表达之外，就无法表达了。

若是没有这种娱乐的性质，就不会产生任何创造性工作。我们从幻想的这种娱乐之中获得的好处简直无法形容。因此，如果因为幻想的难以接受性而把它当作毫无价值的东西来对待，那就势必目光太短浅了。我们一定不能忘记，一个人可能存在的最有价值的前景就在想象之中。我说可能是经过了考虑的，因为在另一方面幻想也是无价值的，这是由于它们作为原始材料形式并没有获得任何可以认识的价值。为了发掘它所包含的无价之宝，需要一种开发性的工作。但是这种开发性工作并非通过对幻想材料作简单分析就能达到；我们还需要借助于一种建构的方法来进行综合的处理。

两种观点之间的对立是否可以从理智上作令人满意的调整，这仍然是一个悬而未决的问题。尽管在某种意义上阿伯拉尔的努力必须受到尊重，但是实际上他的努力并没有获得任何值得一提的成果；因为他没能在概念论或训诫论之上建立起调解作用的心理功能，而他所建立的仅仅是古老的逻各斯概念的翻版，完全是片面的和理性的东西。作为一个仲裁者，逻各斯当然具有这种优于说教的有利条件，因为在他的^①人性表现中，他也能够公平地对待非理性的灵感。

但是，我却无法摆脱这样的印象：即阿伯拉尔那完全把握了伟大是非的杰出大脑决不会满足于他的矛盾的概念论，决不会因此而放弃创造性努力的要求，假如他没有在命运的悲剧中丧失激情的推动力的话。为了证实这种观点，我们只需要把概念论与中国伟大的哲学家老子和庄子以及诗人席勒在表现这一问题时的方式比较一下就行了。

①逻各斯作为上帝之子显现为人的形象。

第五节 路德与兹温格利之间 关于圣餐的论战

在所有那些搅乱了人们思想的较晚的对立观点中，我们应该首先考虑新教和宗教改革运动（Protestantism and the Reformation movement）。由于这一现象极其复杂，所以在它成为分析解释的对象之前，它必须被分解为许多独立的心理过程。但是这不是我的研究范围之中的事。因此我必须满足于从那个壮观的竞技场中挑选出一个单一的例子，这就是路德与兹温格利之间关于圣餐的争论。前面已经提到过的化体说教义被1215年的拉特兰会议（Lateran Council）^①所承认，并从那时起就形成了一条对基督表示忠诚的固定信条；路德本人就是在这种信条中成长起来的。由于新教的福音传教运动实际上与天主教制度针锋相对，所以那种认为一种仪式和仪式的具体实施具有一种客观的拯救价值的观念就完全不符合福音传教的宗旨，尽管如此，路德还是无法使自己从那种面包和酒的直接而有效的感官印象中摆脱出来。他从那当中不仅发现了一种象征，而且还发现了具体的感官现实性以及它所产生的意外而直接的体验；这些对他来说都是一种不可或缺的宗教必然性。因此他宣称我们在圣餐当中摄取的确实是基督的肉体和鲜血。在他看来，直接的客观体验的宗教含义是如此的重大，以致他的幻想完全被圣体的物质存在的具体化所迷惑。所以，他阐释

①在罗马的拉特兰大圣堂是天主教的最高权力机构所在地，一切重大的宗教事务都在这里开会决定。——译者

中的一切努力都是在这种魔力下进行的：尽管是“非空间的”，但基督的圣体确实存在着。根据所谓化体说教义，圣体的实际本质也伴随面包和酒而确实存在着。这一教义设想，基督圣体的无所不在对于人类智慧来说，是一种包含巨大苦难的观念，确实，圣体的存在被另一种君临一切的存在概念所替代，它意味着上帝的无所不在，他愿意在哪里出现就在哪里出现。但是路德并没有受这一切的干扰，他毫不畏惧地坚持感官印象的直接体验，并宁愿用一些解释来平息人类理性的所有顾虑，但这些解释倘若不是荒唐的，但至少也是十分不能令人满意的。

如果说仅仅是传统的力量迫使路德去攀附这一教义，那是难以令人置信的，因为他已相当明确地提供了大量的证据，证实他有摒弃传统的信仰形式的能力。毫无疑问，我们不应该过深地误入歧途，认为在圣餐当中确实具体地接触到了“真实的东西”和物质，并认为路德本人对这种接触的情感意义远远地胜过了新教福音传道派的原则，该原则认为，圣餐一词仅仅是传达伟大恩典的工具，而不是一种仪式。对于路德来说，这个词当然具有拯救的力量，但是分享圣餐也是一种传达恩典的方式。这里我再重复一下，这肯定是对天主教体制的一种明显的让步；因为实际上，它是建立在直接的感性经验基础上的对情感事实的认识，这正是路德的心理所要求的。

与路德的观点相对立，兹温格利表现了纯粹的象征概念。他真正关心的是从“精神上”分享基督的肉体和鲜血。这种观点具有理性的特征；对仪式来说，它是一种概念化的态度。它的优点在于并没有对新教的福音传道原则采取粗鲁无理的手段，同时也避免了一切有悖于理性的假设。但是，这一概念却

没有公正地对待路德所希望发现的那些东西，即感觉印象的现实性和它的特殊情感价值。确实，兹温格利也参与了圣餐礼，与路德一起分享了面包和酒——尽管如此，他的概念却并没有包含任何可以充分地授予这种物体以独特的感觉和情感价值的程式。对此，路德曾提供了一个程式，但是却有悖于理性和新教的福音传教原则。对于感觉和情感的观点来说，这倒无关紧要，并且还确实是正确的，因为这种理念，即“原则”，很少涉及到客体的感觉。总而言之，这两种观点都是相互排斥的。

路德的程式倾向于事物的外倾概念，而兹温格利则站在概念化的立场上。尽管兹温格利的程式并没有践踏情感 and 感觉，而仅仅是提供了一种概念化的程式，并且似乎更进一步地为客体的效力留下了余地，但是，似乎外倾型的观点并不满足于这种留下的余地，而是还要求一种概念遵循感官价值的程式，就完全象概念的程式要求情感和感觉的服从一样。

在这一点上，由于意识到已经对这个问题进行了一般性论述，在古代和中世纪的思想史中，我将按照类型原则来结束这一章。我并非要争强好胜地显示自己有能力用任何方式来处理一个如此困难和冗长的问题。如果我能够成功地使读者产生一个印象，即使他知道在类型问题上存在着各种观点的差异，那么我的目的就达到了。我也不再需要补充，说我知道这里所涉及的任何材料都还没有经过总结性的处理。我必须让那些比我更了解这一领域的人来完成这一工作。

第二章

席勒的类型学

第一节 关于《美育书简》

（一）优势功能与劣势功能

就我的较为有限的知识来看待这一问题，弗雷德里克·席勒似乎是在有意识的区分类型态度方面作出了重大努力，并对它们的特征作了相当完善的描述的第一人。这种描述所论及的两大对立机制，并在同时又发现了两者和解的可能性的重大努力得见于他于1785年首次发表的《美育书简》。该书由席勒写给荷尔斯特因·奥古斯丁贝格(Holstein-Augustenberg)公爵的书信组成。

席勒的论文，由于它的思想的深刻，对于材料透彻的心理分析，以及它用心理学方法来解决冲突的宽广视野，都促使我对他的思想作出较为广泛的描述和评定，因为从来还没有人对他的这些思想进行过如此全面的描述。

从我们心理学的观点来看，席勒的功绩决不是无足轻重的，这将在我们进一步的讨论中得到清楚的说明，因为他为我们心理学家提供了一些成熟的观点，而我们才刚刚开始审视这些观点。当然，我的责任并不轻松，因为我随时可能被指责，

说我给席勒的思想设置了一个他的原文并非如此的结构。虽然，在每一基本观点上我会煞费苦心地引用作者的原文，但是，要想在我所希望建立的这个结构之中介绍他的思想而不给它们加上某些注释或解释是完全不可能的。因而我只能尽量作得符合作者的原意。但是另一方面，我们必须记住这样的事实，席勒自己属于某种确定的类型，因而他甚至不由自主地被迫表现出某种片面的性格特征。

我们的观点和认识的局限无论何处都没有象在心理描述中那样变得如此明显，在这里，我们除了对那些其主要轮廓已鲜明的映入我们心理之中的图像进行描绘外，任何其他的图像都几乎不可能被我们描绘。从种种特征看来，我把席勒归属于内倾型，而歌德则更倾向于外倾型。

我们可以轻而易举地在席勒关于理想类型的描述中发现他自己的形象。在我们努力获得一种更为完全的理解时，我们必须看到这样的事实，通过这种与自己的认同，他的全部系统阐述都带着一种不可避免的局限。这一局限由下述事实造成：席勒在用他的构想来表现一种机制时要比表现另一种机制丰富详尽得多。因为后一种机制在内倾性格那里不可能得到完全地展示，正是这种不完全的展示使它具有了某种依附于它的劣势功能。在这种情况下，作者的描绘要求我们批评与指正。显然，席勒的这种局限也促使他使用了一个一般说来缺乏适用性的专门概念。作为一个内倾型的人，席勒与观念的联系远比他与物质世界的联系紧密得多。根据个体到底是属于情感型还是属于思维型的情况而定，这种与观念的联系相对来说更多地属于感情的或思考的。在这一点上，我要恳请那些可能为我的区分外倾情感与内倾思维的早期著作所引导的读者，更好地记住这些

我在该书最后一章才能提供的定义。凭借内倾型与外倾型的概念，我在这里把人区分为两种类型，它们能再进一步地被细分为各种功能类型，例如思维型、情感型、感觉型和直觉型。一个内倾的人可能是思维型也可能是情感型，因为情感与思维都能在至高无上的观念下汇集起来，接受它的统治，就正象它们在特定情形下又能接受客体的支配一样。

这样，就席勒的本性和尤其就他相对于歌德的特性而言，我认为他是内倾的人，那么，进一步出现的问题是他能再分为内倾下的哪种类型。这个问题极难回答。毫无疑问，直觉的因素在他那里扮演了相当重要的角色；基于这一考虑，或者我们单单把他看成一个诗人，那么，我们可把他归入直觉型。但是，在《美育书简》中出现在我们面前的席勒无疑地是一位思想家。不仅从这些方面，而且从他自己反复承认的来看，我们知道在席勒身上，思辩的因素是极为强大的。所以，我们必须把他的直觉因素向思维的那一边挪移，以致我们也可以从思维的角度，即从我们关于内倾思维型的心理学观点的理解这一角度来研究他。我希望，这将充分地证明，这个观点会合乎实际，因为在席勒的书中有不少的段落都明显地支持着这种说法。因此，我恳请读者记住，我刚才描绘的这一前提便是我整个论点的基础。照我看来，这是必然的，因为席勒总是从他自己内在的经验的角度来把握问题。考虑到另一种心理即另一类型将从相当不同的另一种方式来理解这个问题，那么，席勒对它高度概括的阐述，就可能被认为带有武断性，或者被当作一种鲁莽的概括。但是，这样的判断是不正确的，因为确实有相当多一批人，对他们来说，也完全跟席勒一样，存在着被区别的功能问题。因此，如果在下面的讨论中我偶尔地强调了席勒的

片面性和主观性，那我并不是想要贬低他提出的问题的重要性和有效性，而只是想为其他的阐述提供一点借鉴。因此，我所偶尔提出的这种批判是故意作为进入某种表达形式的一种复制，它能使席勒的主观有限性从困境中摆脱出来。但是，我的论点极为接近于席勒的论点，因为它极少涉及到内倾与外倾的普遍性问题——在第一章我们曾单独地讨论了这个问题——更多的涉及内倾思维型的类型冲突问题。

席勒首先关心的是两种机制发生分歧的原因和根源的问题。从明显的本能冲动，他偶然地遇到了个体分化的基本动机。“正是文化本身涉及了现代人的这一创伤”（第22页）。这句话立刻表明它包含着席勒对我们的问题的理解。那种存在于本能生命中的心理能力的合谐合作的分裂就是一种永远开裂而难以愈合的创伤，就是一种名副其实的阿姆佛塔斯创伤（Amfortas）；因为在多种功能中一种功能的分离将不可避免地导致这一功能的过度发育，而忽视其他功能并使之萎靡枯竭。

“我并不否认，”席勒说，“作为一个统一体和从理性的尺度来衡量，现代人比古代世界最优秀的人物更具优势。但是，这场竞赛应该包括每个成员，用整体的人与整体的人来衡量。哪一个现代人能站出来个人对个人地与单个的雅典人比试一下人性的价值？这里不谈类型所获得的好处，而只是说，个体的这种不利条件是怎样产生的？”（第22页）

关于这种现代人的衰退，席勒把原因归之于文化，即归之于功能的分化。他接着又指出，在艺术与学术中，直觉与反思的思维变得多么疏远，它们彼此从各自适用的领域中排挤对方。

“人们的活动局限在某一个领域，这样人们就等于把自己交给了一个支配者，他往往把人们其余的素质都压抑了下去。不是这一边旺盛的想象力毁坏了知性辛勤得来的果实，就是那一边抽象精神熄灭了那种温暖过我们心灵并点燃过想象力的火焰”（第23页）。

他进一步说：

“如果社会把职务或功能当作衡量人的尺度，它只重视它的公民中某一个人的记忆力，而对另一个人只重视图解式的知性，对第三个人只重视机械的熟练技巧；如果在这里只追求知识而对性格的要求则无所谓，在那里相反只要求遵守秩序的精神和守法的态度而把最大的无知视为优异，如果同时要求各种能力的发展达到使主体失去其允许范围的程度，为了个别受重视和最值得的天赋而忽视了心灵的其他能力，这怎么不使我们惊异呢？”

席勒的这些思想是极有分量的。不难理解，席勒那个时代由于对古希腊世界缺乏完全的认识，而只能借助他们伟大的遗著来评价希腊人，因而处于这种时代中的席勒就超越一切地过高地评价了希腊人，而实际上，独特的古希腊艺术美很大程度上却是因为与其产生它们的环境相映生辉才得以存在的。希腊人的有利条件在于这样的事实，较之现代人他们较少被分离，如果人们确实把这当作有利条件的话，因为这种状况的不利条件至少是同样明显的。毫无疑问，人的功能的分化并不是不可解释的心理现象，跟自然中的所有现象一样，它的产生也是必然的。如果一个希腊天国和阿卡狄亚天堂的现代赞赏者以一个雅典奴隶的身分访问这里，他完全可能带着相当不同的目光来

眺望希腊这块美丽的土地。事实确是这样，5 世纪的原始环境在基督之前就为个体造就了使他能够全面地展现他的本质与能力的较大可能性，但是，这只是由于他的成千上万的同胞都在恶劣的环境中无可置疑地遭到了压抑和伤害，这才成为一种可能性。在古代世界中，某些人物显然可以达到很高的个体文化水平，但是整个集体的文化水平却仍然处于相当原始的状态。因此，作为一个整体，事情就是这样，现代人不仅能与希腊人匹敌，而且由于集体文化的基本水平，他们也能轻而易举地超过希腊人。另一方面，席勒的观点是完全正确的，我们的个体没有能够与集体文化的发展保持同步，并且，自从席勒写作之后的120年以来这种状况并没有明显的改善——甚至是有所倒退；因为，如果我们没有更深地陷入这种不利于个人发展的集体氛围之中，那么，在斯蒂纳（Stirner）或尼采的思想中所逐渐形成的那些激烈的反应就几乎大可不必了。因而直到今天席勒的观点仍具有时代性和有效性。

古代的人们为了迎合上层贵族的要求，往往以绝大多数平民（贱民和奴隶）所受的全面压抑来说明个体的发展，同样，后来的基督教世界也通过一种同样的过程达到了集体文化的状况，尽管这种状况被尽可能地转化为个体的形式（或者用我们的话来说，是把它提高到了主观的水平）。当个体的价值被基督教教义宣布为一种不灭的灵魂时，大多数下层人为了少数上层人的自由而被压抑的情形就变得再没有可能了，但是现在在个体那里对优势功能的选择超过了劣势功能。这样，重点就转移到了某一有价值的功能上，从而抹杀了所有的其他功能。从心理学角度来说，这意味着古代文明中的社会外部形式已被植入主体之中，因而在个体心理中，一种内在的状况产生了，这

种状况在古代文明中曾经是外在的，是一种被选择的支配性功能，这一功能之所以得到发展和分化，是由于绝大多数下层民众付出了惨重的代价所造成的。凭借这种心理过程，一种集体逐渐产生了，在这当中，“人权”当然获得了一种远比在古人那里更为巨大的、无可估量的保证。然而也有它的缺陷，它依赖于一种主观的奴隶文化，即依赖于一种把对古代大多数人的奴役转化为心理奴役的状态，因而，当个体被贬低时集体文化的价值就毫无疑问地被提高了。正象对群众的奴役在古代世界是一种公开的伤害一样，对劣势功能的束缚在现代人的灵魂中也是一种永难弥合的创伤。席勒说：“片面地发挥这些能力当然不可避免地会导致个体的谬误，但是却使类达到了真实。”（第29页）。对优势功能的偏爱就象对个性的厌恶一样，都是为了服务于社会。这种厌恶的结果已达到了如此的程度，以致我们现代文明的巨大机构实际上在追求个体的全面分裂，因为它们的真正存在依赖于人们对自己所喜爱的个体功能的机械运用。这里真正举足轻重的不是人，而是人的一种分化了的功能。在集体文化中人不再作为人出现；他纯粹由功能来表现，不仅如此，更有甚者，人甚至唯一地与这种功能完全等同起来，并把其他劣势功能全部拒之门外。因此，现代的个体仅仅陷入了一种单一功能的水平，因为这表现着一种集体价值，仅仅提供了一种谋生的可能性。但是象席勒所清楚看到的，功能的分离决不能产生于其他方式：“要发展人的多种素质，除了使它们相互对立之外，别无它法。各种能力的这种对立是文化的重要工具，但也仅仅是工具而已，因而只要存在这种对立，人就只是处在通向文化教养的途中。”（第28页）

根据这种观点，这种现代人的素质处于冲突中的状况就仍

然不可能是文化教养的状况，而仅仅是通向该状况的一个阶段。当然对于这个问题将有不同的看法，因为一个人会把文化理解为集体文化的状况，而另一个人则把它看成是文明，并把个体发展的更苛刻的要求归咎于文化。当然，当席勒武断地把他自己与第二种观点联系起来时，当他把我们的集体文化与个体的希腊人相比较时，他是错误的，因为他忽略了那一时代文明的缺陷，而说这种缺陷反倒显示了那种文化的绝对效力是相当成问题的。因此，任何文化都不可能真正永远地完善，它总是偏到某一方面，即当一个时候文化思想是外倾的时，它的主要价值就被给予了客体和与客体的联系，而在另一时候当文化思想是内倾的时，它的绝对价值就系于个体或主体以及他与观念的关系。在前一种状况下，文化表现为一种集体特征，而在后者那里则表现为个体特征。因此，通过基督教以其基督的爱作为根本的活动范围（也通过与它的对应物，即对个性的蹂躏，对个性的对照关系），我们可以轻而易举地了解到，一种集体文化出现了，在那里，个体遭受淹没的威胁，个体的价值在原则上遭到了践踏。因而出现在那个时代的德国“大文豪们”极其仰慕对他们来说作为个体文化象征的古代，并且因此而对这一部分文化给予了极高的评价与全面的理想化。有不少人甚至还试图竭力地模仿或恢复希腊精神；这些意图在我们今天看来真有几许愚蠢，但是它们仍然必须被视为个体文化的先兆。自从席勒的时代之后的120年以来，关于个体文化方面的条件并不见好转，甚至更坏了，因为个人的兴趣在今天已极大程度地为集体兴趣所占据，因而几乎没有空闲有益于个体文化的发展。所以，我们今天具有一种高度发展的集体文化，在结构上这种永久的存在远远超越了一切东西，然而正是由于这种

原因它才日益变得有害于个体文化了。在这里一个人应有的东西与他所表现的东西之间存在一条深深的鸿沟，即在他作为个体的人与他作为一种集体存在的功能能力之间存在一条鸿沟。由于牺牲了他的个性，他的功能才得到了发展。如果他是出类拔萃的，那仅仅是他与集体功能的统一；而如果他平淡无奇，那么，尽管在社会上仍然被承认为一种功能，但是在整个低劣的和原始的功能方面他却是作为一种个性出现的，因此也纯粹是野蛮的，然而前者（出类拔萃的人）却更为幸运地在他的实际存在着的野蛮性方面蒙骗了他自己。毫无疑问，这种片面性仍然为社会提供了相当多的有利条件，而用其他任何方式是无法获得这些有利条件的。正如席勒所最终评论的那样：“只有把我们精神的全部能量集中在一个焦点上，把我们全部的本质汇合到一种个别的能力上，如同我们为这种个别的能力插上翅膀，人为地使它远远飞越自然为它设置的界限。”（第29页）

但是，这种片面的发展必然不可避免地导致一种反应，因为被压抑的劣势功能不可能完全从普遍的生命与发展中无限期地排除出去。当“人的内在分裂再次得到消除”时，未发展的功能可能被赋予一种发展机会的时刻就到来了。

我们已经提到了这样的情形，在文明的发展中功能的分离将最终招致精神的基本功能的分裂，因而在某种程度上超出了能量的分离，甚至侵入了一般的心理倾向的领域，这一领域常常统辖着能量运用的整个方式和特征。文化使那种通过遗传而获得较好发展的功能分离出来了。在这个人那里，它是思维的功能，而在另一个人那里，则是情感的功能，这种功能尤易于获得进一步的发展。因此，这样的情形出现了，文化的要求促使个体特别地关心他的那种能力——即自然已经为他规定了最

佳发展线路的能力——的发展。但是这种要求发展的能力并不意味着这一功能对任何特殊的适应性具有一种先验的权利；相反，我们几乎可以说，它只是预先假设了某种功能的灵巧性、易变性和可塑性。由于这个原因，最高的个体价值无论如何并不总是出现在这种功能中，或者从这种功能中找到；但正是由于这种功能是为了一种集体的目的而发展起来的，所以，它很可能会产生出最高的集体价值。但是，正如上面所谈到的那样，实际情况很可能是，更高的个体价值隐藏在这些被忽视的功能中，虽然它们对集体生活毫不重要，但对个体的发展却有着无与伦比的价值。因此，这些功能表现了一种有生命力的价值，它可以给个体的生命赋予一定的强度和美，而这些在人们的集体功能中是无法寻求的。分离的功能确实为他获得了集体存在的可能性，但是却没有使他获得只有个体价值的发展才能给予他的那种生命的满足和快乐。这些东西的缺乏常使人感觉到某些东西可怕的丧失了，这种由此而来的分离象一种内在的分裂，在席勒看来，人们可把它与一种痛苦的创伤相比较。

“因此，对于整个茫茫世界来说，无论我们从人的能力的分化发展中能得到多大的收获，但仍然不能否认，受其影响的个体在这种以世界为目的的灾难中仍要蒙受痛苦。通过体育训练虽然培养了强壮的身体，但是只有通过四肢自由而协调的活动才能获得形体的美。同样，个体精神能力的紧张活动可以产生杰出的人才，但是只有在这同样的精神能力得到协调锻炼时才能给人以幸福和完满。如果人性的发展必须强制我们做出这种牺牲，那么我们将与过去和未来的时代处于什么关系中呢？我们曾经是人性的奴

仆，我们为了它从事了长达几千年的奴役劳动，我们的被摧残的本性印下了这种服役的屈辱的痕迹，但只要让后世盼到幸福的安乐与道德的健康，并使他们的人性自由地发展，这又何足挂齿！但是，人们会为了一个无论什么目标而不可避免地忽视他自己吗？难道自然会由于她的目的而夺走理性本身规定给我们的完整性吗？因此，如果个体能力的发展必然要以牺牲它们的整体性为代价，那这样肯定是错误的。抑或当自然规律还力图这样做时，我们也决不能放弃被精巧的技艺破坏了的我们的自然本性的整体性，它们可通过一种更高的技艺再重新建立起来。”（第30页）①

显然，席勒在他的私人生活中对这种冲突有着深刻的感受，正是他本人身上的这种对抗，使他产生了一种追寻一致性和协调性的渴望，这样就能够把被奴役的和未被利用的功能释放出来，以便使和谐的生命得到恢复。这也是瓦格纳（Wagner）②在写作《印度袄教徒》时的创作动机，通过那支矛的失而复得与伤口的愈合，它获得了一种象征性的表达。瓦格纳想要在艺术中说明的东西正是席勒在哲学的思考中所努力形成的象征性表达方式。虽然它的整个叙述过程都是晦涩模糊的，但是其含义却相当地清晰，即他的问题总是涉及到复活古典方式与生命概念的可能性，因而人们不得不得出这样的结论：他在解决问题的过程中，不是忽略了基督教的方法就是有意视而不见。无论在何种情况下，他的思维都更加集中于古典美而不

①右页号是荣格加的。

②瓦格纳，1813——1883，德国歌剧家。

是集中于基督教的赎罪教义，不管怎样，他除了努力解决同一个问题外就没有其他目的了，在这里，席勒的一切努力在于：从罪恶中获得拯救。叛逆者朱利安（Julian the Apostate）在对国王赫利奥斯（King Helios）的谈话中说道：人的心灵“充满着痛苦的搏斗”。这句意味深长的话不仅标志着他透彻地了解了他自己的问题，而且也了解了他的整个时代的问题，即稍后的古典时代的内在破裂，这种破裂在心灵与思维绝无仅有的混乱状态中找到了它的外部表现形式，而基督教却承诺要从这一混乱状况中把人们的灵魂解救出来。当然，基督教所给予的并不是消除混乱而是拯救，即一种有价值的功能同所有其他功能的分离，而且在当时，这种分离也同样专横地要求在控制权上获得一席之地。基督教排除了每一种其他可能的发展方向而只规定了某一确定的方向。这可能是为什么席勒对基督教所提出的拯救思想略而不谈的根本原因。

异教徒与自然的接近似乎刚好接触到了基督教所不曾提及的那种可能性。

“自然在它的天然创造物中为我们展示了人们达到道德状态的道路。在低级组织中原始力量的竞争缓和下来之前，自然就不会提高到自然人的高贵形式。同样地，只有当在伦理的人的身上原始冲突、盲目本能的对抗平息下来，在人身上粗野的对立已经停止时，人才能致力于发展他的多样性。另一方面只有当人的性格的独立性得到了保证，只有使对他专制形式的屈从让位给庄严的自由时，人才能够使他内在的多样性服从理想的统一性。”（第32页）

因此，这并不是劣势功能的分离或补偿，而是对于它的认识，一种与它的吻合，可以说，这种关系凭借自然的方式使对立的双方达到了和谐统一。但是，席勒感到，对于劣势功能的承认可能导致一种“盲目本能的冲突”，正如——反之亦然——理想的统一可能重新确立优势功能压倒劣势功能的那种突出状况，并因此又再一次地引发原来的那种状况一样。劣势功能之所以与优势功能势不两立，并非是由它们的基本性质所决定，而是由于它们实际的表现形式所产生的结果。它们最初的被忽视和被压抑是因为它们妨碍了文明的人达到他的目的；但是，这种与人的片面兴趣的统一决不能同人的个性的完成同日而语。如果这就是目的，那么那些未被认识的功能就是必不可少的，事实上它们的本质并不与这种结局相矛盾。但是，只要文化的目标不与个性的理想一致，这些功能也就只能屈从于某种贬低，而这种贬低往往意味着坠入相对的压抑。有意识的接受这些被压抑的功能相当于展开一场内战，或者相当于把以前配对的对立调和，因此，“性格的独立”就立即被取消了。这种独立只能通过冲突的解决才能获得，而解决在没有任何一种强有力的判断介于各种冲突力量之间时显然是不可能的。但是，自由在于矛盾的和解，要不，合乎道德的自由人格的构成就不可设想。如果一个人保持着自由，他也就陷入了本能的冲突之中。

“一方面出于对自由的恐惧（在其最初的试探中自由总是被当作敌人），人们投入了奴役的安逸怀抱；另一方面出于对迂腐的监护职责的绝望，人们逃进了自然状态的野蛮的无拘无束之中。篡夺是以人性的软弱为借口，暴力

是以人性的尊严为借口，直到最终一切人间事物的伟大统治者——盲目力量介入并象一个普通的拳击家那样来裁决这些原则的表面冲突。”（第33页）

现代法国革命给这种陈述提供了一个生动的背景，尽管是血淋淋的背景；它带着崇高的理想主义，以哲学与理性的名义开始，而在嗜血的混乱中结束，它唤醒了残暴的拿破仑的天才。理性女神证明了她自己无力制服强权这条桀骜不驯的猛兽。席勒感到了理性与真理的失败，因而预言：真理将变成权力。

“如果真理要在与各种力量的斗争中取得胜利，那么它本身必须成为力量，并找到一种冲动成为它在现象的王国中的拥护者。因为各种冲动是感觉的世界中仅有的能动力量。如果说真理到现在还不能证明它有决胜的力量，那么问题不是出在不懂得揭示真理的知性，而是出在仍然对真理关闭着的心灵，还出在没有为真理而行动的冲动。在哲学和经验点起的烛光面前，怎么还会有偏见和模糊的普遍统治？时代受到启蒙，也就是说，知识被发现了并公开揭示出来，它至少足以修正我们的实践的原则。自由探讨的精神排除了那些长期阻碍着通向真理道路的虚妄概念，并挖掉了狂热和欺骗赖以建立王座的基础。理性消除了感性的迷误与欺诈的诡辩，曾经使我们背弃自然的哲学本身又在大声急切地召唤我们回到自然的怀抱——为什么我们总还是野蛮的人？”（第35页）

从席勒的这段文字中，我们可以感受到贴近大革命时期的

法国启蒙运动和幻想的理性主义。“时代受到启蒙”，一句多么奇妙的超越一切理智价值的口号！“自由探索的精神排除了那些虚妄的概念”，多么伟大的理性主义！人们仍清楚地记得普洛克托芬塔斯米斯特（Proktophantasmists）的话：“扫除一切！我们已经启蒙了！”一方面，那时代的人们太狂热以致不能不过高地评价了理性的重要性与效力，他们全然忘记了这样一个事实：理性如果真正具有这样的力量，那她早就有最充分的机会来显示这种力量了；另一方面，有一个事实是不容忽视的，即那时并非所有的权威性人物都持这种观点；如果情况是这样的话，那么最终这种甚嚣尘上的理性主义运动就完全可能是产生于席勒本人身上的那种因素，这种因素获得了尤其强烈的主观发展。在他身上，我们不得不考虑理智所占的优势，这样作并非要牺牲他诗人的直觉，但是却要牺牲他的情感。对席勒自己来说，在想象与抽象之间似乎存在一种永恒的冲突，即直觉与理智的冲突。因此他在写给歌德的信（1794年8月31日）中说：“尤其是在早期，正是这种东西在我的沉思力与诗的领域中塞进了某种不协调；通常，当我想成为一个哲学家时我的诗人气质征服了我，而当我想成为一个诗人时哲学家的灵魂又缠绕着我。甚至常常如此，想象力干扰我的抽象力，冷静的推断力浇灭我的诗情。”他对歌德灵魂的由衷的钦佩，常常在他的通信中流露出来的对他的朋友的直觉力的近乎女性的赞美都集中在这种冲突的深刻感受上，这当然加深了他与几乎具有完美的综合天才的歌德之间的鲜明对照。这种冲突源于情感能量在理智与创造性想象两者之间平等分配的心理状况。席勒似乎十分欣赏这一事实，因为在给歌德的同一封信中他作了如下评述，当他一经开始“认识和运用”他的道德力量

（这种力量应该合理地限制想象力和理智相互敌对的要求）时，躯体的疾病就威胁着要冲破这些限制。因为这是一种未完全发展的功能的特征（前面已反复提到了这一点），它带着自己的原动力即某种自主性从意识的支配中退回来，这一行为就被无意识地牵连到其他功能中去了。因此，在没有任何区分选择的情况下，它表现为一种纯粹的动力因素，它完全可能被恰当地描述成一种推动力或强化，为意识的分化功能提供了一种被强制或被约束的特征。这样就导致在一种情况下，意识到的功能受到诱惑而超出了意图与决定所设置的界线；在另一种情况中，它在达到它的目标之前受到阻碍而被领入了歧途；而在第三种情况下，它又被带入了与其他意识功能的冲突之中，只要无意识内涵和搔扰不安的本能力量未被按照它自己的权力分化出来，只要它还是这样从属于某种意识的支配，这种冲突就永远也得不到解决。因此，人们几乎被迫发出的“为什么我们总是野蛮人”的叫喊，不仅是那个时代精神的反映，而且也发自席勒的主观心灵。象他那个时代的其他人一样，他在寻找恶的根源时也没有找对地方，因而在任何时候野蛮风尚都决不存在于理性与真理只具有微弱影响的地方，只有当人们从它们之中期待某种结果时它才出现，或者，我们甚至可以说，这正是由于人们从一种对“真理”的近乎迷信的过高估价中为理性提供了太大的效力而造成的。野蛮是一种片面性，它缺乏节制——通常是一种根糟糕的比例。

法国大革命正好达到了恐怖的顶点，在这场令人记忆犹新的革命中，席勒看到了理性之神在多大程度上支配了人类，也看到了非理性的野兽怎么在那里凯歌高奏。那强烈的促使席勒对这个问题极为关注的无疑正是他时代中的这些事件，因为常

常发生这样的事情，当一个实际上是个人的因而显然是主体的问题撞击包容同样当作个人冲突的心理因素的外部事件时，它就立刻转化为一个囊括整个社会的普遍问题。就这样，个人的问题获得了到那时为止一直都很缺乏的个人尊严；由于内在的不和谐状态具有一种令人近乎懊恼和卑劣的性质，结果使一个人无论是在外表还是在内心都陷入了屈辱的境地，就象一个国家由于内战而弄得臭名昭著一样。这样就使一个人不敢在较大的公开场合展示他纯粹的私人冲突，当然，前题是这个人没有受到一种盲目的自尊的鼓动。但是，当私人问题与当代的大事件两者间的联系碰巧都被觉察和理解时，那种允许开放纯粹的个人封闭心理的相对性关系就建立起来了；换句话说，个体的问题就被扩大到我们社会的普遍问题方面。就问题解决的可能性而言这并不是一个微小的收获。因为，相当微弱的个人自己的意识兴趣的能量仅仅只能以此提供解决个人问题的能源，而现在则聚集了集体本能联合的力量，它们流入个体，与自我的兴趣汇合起来；因此一种新的形势形成了，它对问题提供了新的解决的可能性。所以，那对个人的意志或勇气来说从不具有可能性的东西由于集体的本能力量变得可能了；它使一个人能超越他凭自己个人的能量从不能超越的障碍。

因此，我们不得不推测，使席勒勇敢地从事于解决个体与社会功能两者之间的冲突的原因主要在于当代事件的刺激。

同样的对抗也被卢梭深切地感受到了，确实，这种对抗是他的著作《爱弥儿或论教育》（1762年）的出发点。下面是引自这本书中对我们的论题有利的几段文字：

“人作为一个公民只不过是一个分数单位，是依赖于

分母的，他的价值在于他同整体，即同社会的关系。好的社会制度是这样的制度：它知道如何才能够最好地使人改变他的天性，如何才能够剥夺他的绝对的存在，而给他以相对的存在，并且把‘我’转移到共同体中去。”①

“凡是想在社会秩序中把自然的感情保持在第一位的人，是不知道他有什么需要的。如果经常是处在自相矛盾的境地，经常在他的倾向和应尽的本分之间徘徊犹豫，则他既不能成为一个人，也不能成为一个公民，他对自己和别人都将一无好处。”②

但是，不幸也正在这里：“国家的法律”在任何情况下都无法与自然规律美妙地统一起来，因为自然规律要使文明社会同时也成为一种自然状态。如果某种处理最终能够被当作可能的解决的话，那么它只能被理解为一种调和，在那里两种状态都不能实现自己的理想，而只是可望而不可即。谁要想实现两种状态中的任何一种理想，他都不得不按照卢梭本人的论述来行事：“一个人要么选择做自然人，要么选择做社会人；因为他不可能同时成为两者。”

我们人类当中存在着这两种必然性：自然与文化。我们不仅仅是我们自己，我们也必定同别人发生联系。因而我们必须找到这样的一条途径：它并不纯粹是一种理性的调和；而且也肯定是一种与生命的存在和谐统一的状况或过程，它肯定是象

①卢梭：《爱弥儿或论教育》第一卷，商务印书馆1981年版，第9—10页。

——译者

②同上书，第10—11页。

——译者

预言家所说的“一条大道和神圣的道路”，“一条傻瓜都不会走错的笔直的道路”（《以赛亚书》）第35条第8页）。因此，我倾向于认为席勒的气质更符合于一个诗人，尽管在这种情形中他已多少有些横蛮地侵入了思想家的领地；既然理性的真理并不是最后的结论，那么也存在着非理性的真理。在人类历史中，在理性的道路上不可能出现的东西常常由非理性的道路变为真实。确实，所有不断影响人类最伟大的变迁并不是来自理智的老谋深算，而是来自被同时代人所忽视或斥之为荒谬的那些方式，它们只有在长时间之后通过它们内在的必然性才能完全被认识。更常有的是它们最终永不能被理解，因为最重要的精神发展规律对我们来说仍然是一本未泄露的天书。

无论如何，我丝毫也不打算给诗人在哲学上的思辨赋予任何较高的价值，因为理智在他的控制中是一种骗人的工具。理智所能完成的东西处在这种状况中它已经完成了；因为它泄露了欲望与经验两者间的矛盾。而一定要坚持从哲学思维中寻找对这种矛盾的解决方法是毫无用处的。并且，即使最终臆想出一种解决方法，但真正的障碍仍横在我们面前，因为解决方法并不在于思考它的可能性，也不在于对理性真理的发现，而是在于真正的生命所能接受的那种显示的方法。确实，命题和睿智的箴言并不缺少。如果问题仅仅是这样简单的话，那么即使在遥远的毕达哥拉斯（Pythagoras）^①时代，人们也有最好的机会从各方面达到智慧的高峰。因此，对于席勒论述的东西，与其从字面上理解倒不如理解为一种象征，这种象征与席勒的哲学气质相协调，呈现出一种哲学概念的特征。同样，对于席

①毕达哥拉斯，古希腊哲学家和数学家。

——译者

勒所设置的“超验的方法”，也决不能理解为一种认识的系统排列，而只能象征地理解为，当一个人遇到一个他的理性所不能直接理解的障碍——即一个无法解决的难题——时所遵循的方法。但是，当他能够发现和遵循这一方法前，他必然由于过去的方法所形成的对立而长期停滞不前。这种对立阻挡了他生命的河流。只要这种力比多的滞流现象一出现，从前曾在他生命的稳定流程中融为一体的对立就会分崩离析，并因此而象渴望战斗的斗士一样相对对峙着。在这场漫无止境的冲突中，它的结局和战期都无法预料，最终使对立的双方变得精疲力竭，由于它们的能量都已耗尽，于是就产生出第三种因素，那是新的道路的开始。

根据这条规律，席勒便全力以赴地致力于对冲突的对立进行深刻的研究。不管我们碰到的阻碍是什么性质——只要它是困难的——在我们的目的与敌对的客体之间的分裂就立刻变为我们自身的冲突。因为，由于正努力使敌对的客体服从于我的意志，我的整个存在也就逐渐地同客体建立起了联系，事实上，也与强大的力比多的运行吻合起来了，可以说，这就把我存在的一部分输入了客体中。结果是我的个性的某些部分与具有相同性质的客体达到了部分的同一。只要这种同一发生，冲突就被移入我的心灵。这种与客体的冲突在我身上的“内向投射”（introjection）便产生了一种内在的不平衡，它引起了某种对客体相对的软弱无能，并释放出各种感情因素，而这些感情因素总是内在不和谐的征兆。但是，感情表明我正在自我领悟，因而我进入了一种情境——如果我并不盲目——我就在观察我自己，于我自己的心灵中探究对立的活動。

这就是席勒所采用的方法。他所发现的并不是国家与个人

之间的分裂，但是在第十一封信的开头，他把这种分裂理解为“人与环境”的二重性，即理解自身（self）或自我（ego）与它不断变幻着的易感性（affectedness）之间的二重性。自我具有相对的稳定性，而它与客体的关系（或易感性）则是变化无常的。因此席勒想从根本上抓住这种不平衡。实际上，它一方面是意识的自我功能；而另一方面则是与集体的关系。这两种决定因素都属于人的心理。但是，各种不同的性格类型将各自以相当不同的眼光来注视这些基本事实。对内倾型来说，自身的概念毫无疑问是意识的持久而起支配作用的信号，在他看来，它的对立面则是与客体的关系或易感性。相反，对外倾型来说，他更为强调的是同客体关系的连贯性而极少强调自身的概念。因而对他来说问题就全然不同了。当我们更进一步地追溯席勒的观点时，必须紧紧把握住这一点，并且更为充分地考虑它的价值。例如当他说人“在永恒不变的自身当中并只能在这当中”揭示自己时，他就是从内倾型的观点来看这一问题的。另一方面，从外倾型的观点来看，我们将说人只有唯一在它的联系中，即在与客体相联系的功能中才能显示自己。因为在内倾型这里“人”就是唯一的自我，在外倾型那里，人却存在于他的易感性中而不存在于受到影响的自身中。可以说，他的自身完全不如他的易感性，即他与客体的关系那么重要。外倾型往往于动摇不定与变化中认识自己，内倾型则于稳定中认识自己。对于外倾型来说自身决不是“永恒不变的”，在他看来，自身作为一种物体只是一种昙花一现的东西。另一方面，对于内倾型来说，它却变得十分重要了：他因而从一种最终易于影响他的自我的客观变化中退缩回来。在他看来，易感性意味着某种直接导致痛苦的东西，而在外倾型那里它无论如何也

不能被丧失。下面的论述直接披露了内倾型性格：“在各种变化中保持他的自我的始终不变。把各种感觉转化成经验，即转化成认识的统一体，把他的在时间中的各种表现方式构成适用于一切时间的规律，是通过他的理性本性来实现的。”（第54页）。抽象、自我调节的倾向是明显的；它甚至被制作成行为的最高准则。每一种偶发事件都被立即提到经验的水平，从全部经验中一种指导未来的规律也就直接地浮现出来了；同时，另一倾向也同样具有人类的特征，在那里，没有任何经验将会从偶发事件中产生出来，以免可能产生出妨碍未来的规律。

席勒不能把上帝看成是变幻无穷的东西，而只是看成一种永恒的存在，这完全与这种倾向相一致（第54页）。由此，他用准确无误的直觉认识到了“上帝相似性”，表现了内倾型对这一观念所持的态度：“被想象成完美的人应该是在变化的潮流中本身永远保持不变的统一体。”“人在他自身的人格中具有达到神性的天赋。”（第54页）

这种关于上帝本质的观点与基督的化身和那些类似的新柏拉图派的关于圣母与圣子的观点绝不相同，后者认为圣子作为造物主而降临尘世间^①。但是，从这种观点可以清楚地看到席勒把最高的价值、最高的神性，即自身概念的不变性赋予了那种功能。这种从易感性中抽象出来的自身对于他来说是最重要的东西，因而象在每一内倾型的情感中一样，这就是他主要发展的概念。他的上帝，他的最高价值就是自身的抽象和保存。相反，对外倾型来说，上帝则是关于客体的体验，就是在现实中

^①参见朱利安对圣母的谈话。

最充分的扩张；所以在他看来，变成了人类的上帝比那个永恒不变的法典制定者更具有同情心。在这里我必须预先指出，这些观点只是对类型的意识心理来说才被认为是有效的。在无意识中，这种关系却被颠倒过来了。席勒似乎具有这方面的某种迹象：虽然他的意识确实相信一个永恒不变的存在上帝，但是通往神性的道路对他来说却是由感觉来揭示的，因而显示在易感性中，显示在不断变化的生命过程中。然而这在他看来却是次要的功能，并且，在某种程度上，他把自己与他的自我等同起来，他从“变化的”过程中抽象出自我来，他的意识倾向也就变成相当抽象的了；由此，他对于客体的易感性或关系就必然地沉入了无意识。从这种状况明显地导致了下述值得注意的结论：

一、通过抽象的意识态度，在它的理想的寻求中，它从每一个偶发事件中取得经验，从经验的整体中引导出一条规律，得出某种压缩和贫乏的结论，这确是内倾型的性格特征。席勒在他与歌德的关系中清楚地感受到了这种特征，因为他感受到歌德的更为外倾的性格便是在客观上与他本人相对立的某种东西^①。歌德曾意味深长地描述他自己：“作为一位好沉思的人我是一个彻底的现实主义者。在所遇到的所有东西中我发现，我的立场对它们一无所求又无力为它们增添点什么，我并不超出我对它们的兴趣来对它们作任何区分。”^②关于席勒对他的影响，歌德极为突出地说：“如果你把我当作许多物体的代

①席勒：《给歌德的信》，1798年1月5日。

②歌德：《给席勒的信》，1798年4月。

表来看待，你就把我从过分紧张的对外部事物的观察以及它们的关系中引领出来，返回到了我自己。你就教会我带着优美的公正观察人的内部世界的种种方面”等等。相反，席勒在歌德身上却发现了一种关于他自己本质的经常强调的补充或完善，并同时也感觉到了他的不同，他作了如下描述：

“别指望我有巨大的思想财富，因为那是在你那里所发现的。我的需求与努力都极为狭小，如果你想于所有渴求知识的人中认识到我的贫乏，你或许将会发现在许多方面我的追求都已成功。这是因为我的思想范围是如此窄小，使得我更快更易于穿越它。因此，我总是在极少充分准备的状况下获得最佳的效果，通过内容缺乏的形式创造出一种多样性来。你追求简化你的巨大的思想世界，而我只是于极少的财富中寻求多样性。你拥有一个真理的王国，而我只有些理想的精神领地，我将痛苦地把它扩充为一个小小的宇宙。”

——《给歌德的信》（1794.8.21.）

如果我们从这段话中排除内倾性格的某种谦卑特征的情感，再给它加上这样的事实：即外倾型的“伟大的观念”并非处于他的控制之下，而是他本人时常受制于它，那么席勒的描述就提供了一幅关于贫乏的生动图画，由于存在这种基本的抽象态度，这种贫乏将越演越烈。

二、抽象和无意识态度的进一步的结果就是无意识发展为一种补偿性态度，它的意义在我们进一步研究的过程中将变得更为清晰。因为对客体的联系越是被意识的抽象所限制（因过

多的“经验”与“规律”被制定），它们就越是显著地渴望客体在无意识中获得发展。这种状况最终在意识中显示为一种对客体的强制性感官把握；由此，感觉的情结代替了对客体的情感联系，通过抽象过程，这种联系往往十分短缺，或者在更多的时候是被压抑了下去。因而，席勒极突出地把感受而不是把情感当作走向神性的道路。他的自我依赖思维，但是他的易感性、他的感情却依赖感觉。因此对于他来说分裂出现在作为思维的精神与作为易感性或情感的感觉两者之间。但是，对于外倾型来说，情况则恰恰相反：他与客体的联系得到了发展，但是他的观念世界却是感觉的和具体的。

感觉方面的情感，或者更恰切地说，存在于感觉状况之中的情感是集体的，即它产生一种关系或易感性的状况，同时这种状况总是把个体转入“神秘参与”状态，因而转入与被感知的对象部分同一的状态。这种同一在对被感知的对象的强制性依赖中显露出来，并且，根据循环论证的方法，正是这种同一再次引起了内倾型的产生，引起了一种排除累赘的关系和冲动的抽象的强化过程。席勒认识到了这种感觉情感的特殊性：

“如果人只感觉、只有欲望，只按照欲求行动，人就仍然不过是作为世界而存在。”（第55页）但是，为了逃避易感性，既然内倾型不可能无限地进行抽象，所以他最终发现自己被迫塑造了这个外部世界。席勒说：“人不仅作为世界而存在，而且必须把形式赋予存在。”“人要外化一切内在的东西，赋予外在的事物以形式。”（第55页）这两项任务以其最高的成就返回到了我已提出的神性的思想。

这种联系十分重要。让我们假设被感官所感觉到的对象是一个人——他会接受这种限定吗？事实上，他能够允许自己给

自己定形吗？就好象他与之相关联的那个人便是他的创造者那样吗？在一个较小的范围内，扮演神的角色确实是人的嗜好，但是即使是无生命的东西也有其存在的神圣权利，而且，当第一个猿人开始磨尖石头的时候，世界早已不是一团混沌状态了。如果每一个内倾型的人都希望外化他狭窄的思想世界，并根据各自的意愿来塑造外部世界，那确是一桩麻烦的事情。这种经验每天都在发生，但是，个体的自我总是十分公正地遭到“神性”的惩罚。

对于外倾型，这一程式应是这样：“内化所有外部的东西，给一切内在的东西造形”。正如我们刚才看到的那样，席勒在歌德身上激起的就是这种反应。歌德对此作过类似的描述。他在写给席勒的信中说：“另一方面，在我的每一种活动中，我——一个人几乎可以说——完全是理想主义的：我在客体那里无所需求；相反，我的要求是，一切都将切合我的概念”（1798年3月）。这意味着外倾型在思考时一切事情都象内倾型在进行外部行动时一样独断地进行着^①。因此，这一程式只是在已经达到了一种近乎完美的阶段时，只是在内倾型确实已经获得了一个理念的世界时才能奏效，而这个理念世界是如此的丰富，如此灵活而又如此富于表现力，以致于客体不再把他安置在普罗克拉斯提斯的床上^②，外倾型也因对客体具有

①我希望人们清楚地了解，在这章中我对外倾型与内倾型作的所有观察，不只是适合于这里所描述的歌德作为直觉、情感外倾型，席勒作为直觉、思维内倾型的个别例证，而是普遍有效的。

②普罗克拉斯提斯系希腊神，传说他原为开黑店的强盗，劫人后使身高者睡短床，斩去身体的伸出部分，使身矮者睡长床，强拉身与床齐。

——译者

如此丰富的知识，作了如此丰富的沉思而致使他在思考中作用于客体时，那种拙劣的模仿就不再出现了。因此我们看到，席勒把他的程式建立在最大的可能性上，因而把一种近乎抑制的要求置于个体的心理发展之中——他同时也认为他已经完全清楚他的程式在每一种特殊情况下涉及到了一些什么东西。按照其可能性，至少有一点是相当清楚的，即这一程式：“外化一切内在的东西，赋予外在的事物以形式”是内倾型理想的意识倾向。一方面，它建立在他的内在概念世界和形式原则的理想范围的前提上，另一方面建立在感受原则的理想运用的可能性上，在这种情形中，它不再表现为易感性，而是表现为一种积极的力量。一个人只要是耽于“感官”，他就“除了世界毫无所有了”；而且他还可能“不仅作为世界而存在，而且必然把形式赋予事物”。在这里，存在一种消极而持久的感觉原则的逆转现象。然而，这种逆转怎么发生呢？这是问题的关键所在。几乎难以想象一个人能够为他的观念世界提供那样一个异乎寻常的范畴，把一种认识的形式强加给物质世界，同时又把他的易感性、他的感受性从消极转化为一种积极的状态，从而使它达到这个观念世界的高度。无论在什么地方都必然涉及到人，也可以说是受到了制约，那么他也能够获得真正的神性。人们不得不作出这样的结论，席勒总是让它达到歪曲客体的程度。但是，在这样做时他又承认原来的劣势功能具有一种不受限制的生存权利，据我们所知尼采实际上就是这样做的——至少在理论上是这样。但是，这种设想对席勒来说绝不是决定性的，因为就我所意识到的而言，他无论在哪里都没有有意地表现这种意旨。相反，他的程式具有一种完全天真和理想主义的特征，同时也是一种与他的时代精神十分和谐的特征，即

使在尼采所开创的心理批评的世纪中，那种笼罩一切的对人性和人类真理的巨大怀疑也没有影响到这种特征。

只有那种冷酷无情的权力观点才可能贯彻执行席勒的程式：这种观点对客观从不顾及任何公正和情理，对于它本身的权限也不作任何良心上的审视。仅仅在这样一些席勒从未思考过的情况下，劣势功能才能赢得它在生命中的位置。这样，古代的朴素的和无意识的因素，虽然它们隐藏在语言的巨大魅力和迷人的姿势中，但它们总是争先恐后地挤出来，并在我们现代“文明”的形成过程中起着推波助澜的作用，同时也涉及到了此时此刻人性在某种程度上的不和谐的本质。迄今为止，一直隐藏在文化姿态之后的古代权力本能，终于以它的真实面目冒出来了，从而毫无疑问地表明，我们“仍是野蛮人”。因为我们不应忘记，正如意识态度由于它的崇高而绝对的观点而获得一种真正的神似性一样，无意识态度也以同样的尺度获得了发展，它的神似性直接地定向于古代的神，而这位神的本质是淫荡的与兽性的。赫拉克利特（Heraclitus）的对映结构预示了那个时代，即这种机械降神^①（*deus absconditus*）将应运而生，我们理想的上帝将出现在舞台的墙上。那就好象处在18世纪末的人并没有真正看到过巴黎所发生的事情而坚持某种审美的、热情的或琐碎的态度一样，在洞察人性的地狱的真正含义方面，他们或许偶尔作些自我欺骗：

“然而在地狱中全是恐惧，

①古希腊、罗马戏剧常借舞台机关送出神仙来改变剧情的发展，这叫做机械降神。
——译者

那是人的诱惑而非神的诱惑，
他唯独渴望那永难、永难见到的
黑夜与恐怖中凭怜悯掩盖的事物。”

——席勒的《潜水员》

当席勒活着时，他与地狱打交道的时刻并没有真正到来。尼采却在内心上已相当接近它了，因为在他看来，我们确实正在靠近一个厮杀倾轧的时代。他是叔本华唯一真实的门徒，正是他撕破了朴素的掩盖，在他的《查拉图斯特拉如是说》中，他从那较低的领域出发，唤起了一种下个时代最重要、最有活力的思想观念。

（二） 关于基本本能

在第十二封信中席勒论述了两种基本本能，就这一方面他作了较为充分的描述。“感性的”本能“把人置于时间的限制之内，并使人成为素材”。这种本能要求“有变化，要求时间具有内容。纯粹占有时间的这种状态被称为感觉”（第56页）。“在这种状态下，人就只是一个数量统一体，一种时间被占有了的瞬间——或者甚至可以说他不存在了，因为只要感觉统治着他，时间把它夺走了，他的人格也就被取消了”（第57页）。“感性本能用无法割断的纽带把努力向上的精神捆绑在感性世界上，它把抽象从通向无限的自由行程中拉回到现时的界限之内。”

把这种本能的表现设想为“感觉”，而不是设想为积极和感知的欲望完全是席勒的心理特征。对他来说这表明，感性具有反应和易感性的特征，这完全是内倾型的特征。毫无疑问，外倾型将首先强调欲望的特点。在这种论述中有着进一步的含

意，即这种本能需求变化。而理念则追求无变化与永恒。不管谁存在于理念的绝对中他都会追求永恒；因此那推向变化的一切必然与此相对。在席勒这里则是情感、感觉与理念相对，因为在自然规则中它们作为未发展状态的结果混为一体。象下面所证明的，席勒甚至无意于有效地区分情感与感觉：

“情感只能宣告：对于这个主体和这一时刻，它是确实存在的；而其他主体和其他时刻，则可能取消当前感觉的这一陈述”（第59页）。这段话清楚地表明，席勒认为感觉和情感确是可以互换的概念，它的内容并没有充分显示出情感与感觉相对立的价值和差异。已分化的情感也能建立起普遍的有效性；它并不纯粹是决疑的。但是，由于内倾思维型的被动和反应的特征，它的“情感-感觉”则确实是决疑的。由于它只能受到个体情形的单独刺激，所以它无论如何也不能超越个体而达到与所有情形进行抽象比较的水平；因为在内倾思维型这里，除了思维以外，情感是无法达到这一水平的。但是，在内倾情感型那里情形则相反，它的情感获得了抽象与普遍性的特征，它能建立起永恒的价值。

对席勒的描述作进一步的分析，我们发现“情感-感觉”（我用这个词表示在内倾思维型中情感与感觉相混和的特征），是一种没有使自我得到明确鉴定的功能。它具有某些有害的和捉摸不透的特征，它“毁坏”人格；可以说它掠夺了人格，把人置诸自身之外，使人与自身异化。因此席勒形象地把它比作那种把一个人置诸“自身之外”^①的感情。当一个人使自己镇定下来时，这意味着公正合理的“再次返回自身”^②，即再次回

①即外倾的。

②即内倾的。

到自身,恢复了他的人格。”因而结论极为清楚,在席勒看来,似乎“情感-感觉”并不真正属于这个人,而或多或少仅是一种不稳定的附属物,“一种粗鲁的意志不时以战胜的姿态出现”。但是,对外倾型来说,它正是构成他的真正本质的一个方面;当我被客体所影响的时候它确实使他好象感到了自身的存在——当我们考虑到那种与客体的联系正是他的优势时,一种我们能恰当把握的环境就把与抽象思维和抽象情感正相反对的这种功能分化出来了,而抽象思维和抽象情感对于内倾型才是必不可少的。外倾情感型的思维跟内倾思维型的情感一样,都受到了感性本能的有害影响。因为它们两者都意味着对物质论和决疑论的极端“限制”。象席勒所认为的,客体的整个生存过程也具有它的“在无限当中自由遨游的行程”,而不唯独是一种抽象。

由于从“个人”的思想和范畴中排除了感性,席勒便能够获得这种观点:人是“绝对的和不可分离的统一体,它从来就不会自相矛盾”。这种统一是一种理智的必需品,它乐意于保持主体的最理想的完整性;因而作为优势功能,它必须排除感觉的或相对的劣势功能。但是这样做的最终结果是使人的存在变得残缺不全,这就是席勒探索的真正动机和出发点。

既然对席勒来说情感具有“情感-感觉”的性质,并且因此它纯粹是决疑的,那么,绝对的价值,真正永恒的价值被赋予了形式化的思想,被赋予了席勒所称谓的“形式的本能”^①,“但是当思想宣告:这是存在的,那么它是永久的裁决,它的判

^①对席勒来说,“形式的本能”相当于“思维的能力”。

断的有效性是通过人格本身来担保的，人格抵制了一切变化”（第59页）。但是，我们却禁不住要问：人格的意义和价值难道真的仅仅属于那些经久不变的东西吗？难道变化和发展除了受到极端的“蔑视”之外就不能体现更高的价值了吗^①？

“在形式本能变成支配力和纯粹对象在我们内心起作用的地方，存在就无限地扩大，一切限制都已消除，人由贫乏的感性所限定的数量统一体提高到容纳整个现象领域的观念统一体……我们不再是个体，而是类。一切精神的判断都是通过我们自己作出的，一切内心的选择都是由我们的行动表现出来的。”

毫无疑问，内倾型的思想渴望这种亥伯龙神(Hyperion)，但可惜的是，这种独立的思想只是这样一个很有限的社会阶层的理想。当思维被充分地发展和唯一地服从于它的规律时，它当然仅仅是一种意欲获得普遍有效性的功能。因此，通过思维，人们只能认识到世界的某一部分，而另一部分只有通过情感才能认识，第三部分则需通过感觉等等。事实上存在多种心理功能；因而从生物学的观点来看，心理系统只能被理解为一个适应的系统；眼睛的存在大概是因为存在光的缘故。因此，在所有情形下，思维仅仅拥有整体意义的第三或第四个方面，尽管在它自己的领域中它具有唯一的有效性——就正象视力对于光波的感知，听力对于声波的感知具有唯一的有效性一样。因而，一个把思想单位置于最高地位并觉得“情感-感觉”是

^①后来席勒自己批判了这种观点。

某种与他的人格相对立的东西的人，可以与一个视力极好然而却昏聩麻木的人媲美。

“我们不再是个体，而是类”。确实，只要我们唯一地把自己同思维或同任何一种功能等同起来，那么我们就是集体的和普遍有效的存在了，尽管这使我们同自己变得极其疏远了。这样，除了这四分之一的心理之外，其他四分之三都处于压抑与低级的黑暗中。“难道是大自然使人自己这样迷失本性？”这里我们可以借卢梭的话来询问——难道确实是大自然，而不是我们自己的心理如此野蛮地过分奖掖一种功能，并且允许自身为它所排挤吗？当然，这种原动力，即那种不驯服的本能力量，也是大自然的一件杰作，如果已分化的类型并没有在那种它被尊为神圣热情的理想功能中显示自己，而是在一种低级的、受到鄙视的功能中显示出来，那么它在这种本能力量之前就得退避三舍。席勒诚恳地说过，“但是你个人和你现在的需要将随着变化而消失，你现在所强烈追求的有一天会成为你所厌恶的对象”（第十二封信）。野蛮放肆的与不平衡的能量不是在淫荡中——在猥亵狂乱的地方——显示自己，就是在对最高度发展的功能的过分赞誉与神化中显示自己，这在本质上并无区别，即野蛮化。当然，当一个人仍然被行为的对象所迷惑以致他无视于怎样行动时，他对这种状况的洞察力就无从获得。

一个人与已分化的功能的完全同一意味着他正处在集体状况中；当然一个人与集体的同一并不是原始的同一而是对集体的适应；因为就我们的思想和讲话确实与那些人——他们的思维也同样受到了分离和调整——的愿望相适应而言，“一切精神的判断都为我们自己所表达。同样，至于我们的思想和行

动，以及我们想到的和付诸实践的欲望，每一种内心的选择都为我们的行动所表现”。确实，有一种普遍的信仰与愿望；即认为那种价值是最完善的和最高级的，其中，与此同一的功能是尽可能充分发展了的；因为它带来了最明显的社会效益，尽管也给我们本质中的少数因素带来了最大的副作用，而这些少数因素却常常是构成个性的重要部分。席勒说：

“只要我们断定，这两种本能存在根源上的、必然的对立，那么除了使人的感性本能无条件地服从于理性本能之外，当然就没有别的办法使人获得内在的统一。但是由此只能形成单一性而不能产生和谐，人仍然总是被分裂了的。”（第61页）

“因为在情感很活跃的情况下忠于他的原则是很难的，所以人掌握了一种更便当的方法，通过使情感迟钝来使性格更稳定。因而在解除了武装的对手面前保持安定比制服大胆而强有力的敌人要容易得多。在这个过程中大部分是关系到人的塑造，这不仅要改造人的外在特征而且要改造人的内心。这样塑造出来的人就不再具有或表现出粗陋的（自然）本性，同时针对着（自然）本性的一切感觉用原则武装起来，外在的人性或内在的人性就都不能影响他。”（第67页）

席勒也意识到思维和易感性（情感—感知）这两种功能能彼此替代（正如我们所知，当其中一种功能被赋予优势时，这

种情形就出现了)。

“他可能把能动功能表现的强度置于被动功能(易感性)之上,使物质本能代替形式本能,把感受功能当成决定性的功能。他可能把被动功能应该得到的范围给予能动功能,使形式本能优先于物质本能,用决定性的功能代替感受功能。在第一种情况下,人就决不是他自己了;在第二种情况下人就决不会有什么变化。”(第64页)

这段著名的论述概括了我们已经讨论过了的许多东西。当属于积极思维的能量被赋予相当于内倾型的反面的“情感—感觉”时,未分化的和原始的“情感—感觉”就变得至高无上了,即个体陷入了一种绝对的关系或与被感受的客体认同的状况中。这种状况与所谓的低级外倾相吻合,即可以说与把个体完全从他的自我那里分离出来而溶入原始的、集体的关系和认同中的外倾相吻合。这样,人不再是“他自己”了,而是一种纯粹的关系,他与他的对象完全等同起来,因而失去了自己的基点。内倾型本能地感到了必须抵抗这种状况,但是,这并不能保证他能不反复的不自觉的陷入这一状况。在任何情况下,这种状况都不应同外倾型的外倾相混淆,尽管内倾型总是产生这种错误,尽管他总是对真正的外倾表现出一种轻蔑,而实质上他对自己的外倾关系也总是感觉到这同一种轻蔑^①。另一方

^①为了避免误解,我想在这里说明一下,这种蔑视与客体无关,至少在原则上无关,而仅仅涉及到对客体的联系。

面，第二种情形与内倾思维型的纯粹表象相对应，这种类型通过对低级情感-感觉的排除而使他陷入了贫瘠的地步，即他进入了“外在的人性或内在的人性都不能影响他”的状况。

显然，席勒在这里仍继续从纯粹内倾型的角度写作，因为，并不是在思维中而是在对客体的情感联系中拥有自我的外倾型通过客体真正找到了他自己，而内倾型则在那里丧失了自己。但是，当外倾型向内倾型发展时，他便实现了他同集体观念的低级联系，即达到了一种与古代和具体性质的集体思维的同一，人们把这种集体思维描述为感觉表象 (sensation-presentation)。就象内倾型在他的低级外倾中失去了自己一样，外倾型则在这种低级功能中丧失了自己。因此，象内倾型轻视外倾一样，外倾型对内倾也投以同样的厌恶、恐惧和无声的蔑视。

席勒把这两种机制间的对立——感觉与思维，或用他的话来说，“物质与形式”，“受动性与主动性”（易感性与积极思维）^①间的对立——看作是不可逾越的。“感觉与思维之间的距离”是“无限的”，“任何一种调停都是绝对不可思议的”。这两种“状况彼此对立，并且永远不会连接”^②。但是，两种本能是明显的，作为“能量”——席勒用现代非常流行的观点来看待它们^③。——它们需要和确实要求有效的“渲泄”。“物质本能和形式本能在它们的要求上都是真切的，因为在认识上前者关系到事物的实在性，后者关系到事物的必然性”^④。“但是，感性本能的能量的排出决不是肉体无能为力

①与前面提及的反应的思维相对。

②第23封信。

③参见第13封信。

④第15封信，第76页。

或感觉迟钝的结果，无论怎样这都是值得蔑视的，它必须是一种自由的行动，一种人的活动，这种活动通过道德的强度减轻了感性的强度”^①。“感觉只能让位于精神”。那么，精神随后也必然让位于感觉。确实，席勒没有这么直接地说，不过他有所暗示：

“形式本能的排出同样不是精神的无能为力和思考力或意志力懒散的结果，这只能使人性恶化。感觉的丰富必然是它荣耀的源泉，感性本身必定要以决胜的力量维持它自己的领域，并抵制精神通过它的干扰活动所施加给自己的强制。”

这些话表达着对于“感性”^②与精神的同等权利的认识。因此，席勒给予了感觉以存在的权利。但是同时我们也看到在这段话中涉及了一种更深刻的思想，即两种本能间的“相互作用”，或许我们更愿意把它称为兴趣的共同性或共生性”（symbiosis）的思想，在这种思想中一种本能的废料将是另一种本能的养料。席勒自己说：“两种本能的相互作用存在于这里，一种本能的有效性建立和限制着另一种本能的有效性，在各自的领域中，每一种本能只有依赖另一种本能的活动才能达到它最高的表现形式。”因此，如果我们完全赞成这种观点，那么它们的对立就决不能理解为某些必须去掉的东西，而

①第23封信，第90页。

②不幸的是，“感性”（sensuousness）一词并不象德语中（sinnlichkeit）一词那样包含了二重矛盾的情感，此词除了“感性”的含义外，同时也有“性欲”的含义。因此，毫无疑问，上面从席勒信件中的引证明显地包含这两层含义，指出这一点是非常重要的。

相反必须视为某种有益的助长生命的东西，视为应该受到保护和强化的东西。但是，这对那种分离出来的并获得社会价值的功能的优势是一个直接的冲击，因为它是劣势功能受到抑制和吸收的基本原因。这种冲击可以形象地体现为被奴役者对那种为了一种利益而迫使我们牺牲所有其他利益的英雄观念的反抗。

基督教着眼于人的精神化，随后在使人进一步物质化的过程中也发挥了同样的效力；正如我们所知，上面的那一原则，首先被基督教特别地发展起来，如果这一原则一旦被破坏，那么劣势功能将找到一种自然的释放方式，无论正确与否，这些功能都要求同样地作为分化的功能来认识。感性与精神或内倾思维型的“情感-感觉”与思维之间的绝对对立将因此而公开地显示出来。象席勒所赞同的，这种绝对对立导致一种相互的限制，在心理上相当于权力原则的废除，即相当于对一种凭借分化的普通适应的集体功能而宣称具有普遍有效性的观点的摒弃。

摒弃的直接结果是个性化，即对于个性的必然实现，作为他这样存在的人的实现。让我们听听席勒是如何试图探讨这一问题的：“两种本能的这种相互关系确实只是理性研究的课题，这一课题只有在人的生存的完善状态中才能完全解决。人的人性概念就其术语的原义说来是无限的，人只能在时间的过程中不断地接近它，但却永远不能达到。”^①遗憾的是席勒太受他的类型的限制，如果情形不是这样，那么他绝不会把两种本能的联合看作一个“理性问题”，因为对立的双方绝不能理性地统一起来；缺乏第三仲裁者——这是它们对立的真正基

^①第14封信，第69页。

础。那么，第三仲裁者必定是席勒用理性来获得的超出比例之外的东西，即较高的近乎神秘的才能。对立只有在双方都作出妥协的情况下才能实际统一起来，即只有通过非理性才能统一起来，在那里，一种新的事物（novum）出现在两者之间，虽然它不同于两者，但是它具有按照同样的尺度使它们的能量作出既是两者又不是两者的表达的能力。这种表达无须策划，它只能为生命过程所创造。实际上，象我们在下面的句子中所看到的，席勒也意识到了这后一种可能性：

“但是如果有这种情况：当人同时具有这两种经验，当他同时意识到他的自由并感觉到他的存在，当他同时作为物质被感觉到而又作为精神被认识到，那么在这些情况下并且只有在这些情况下，人才具有自己的人性的完整的直观，而为人所唤起的这种直观的对象就成了人所完成的使命的象征。”^①

因此，如果个体能超出那种经验（席勒也称为客体）之外，同时在生活中既实现才能又实现本能，既借助于感觉来思维又借助于思维来感觉，那么，一种能表达他的完满使命的象征就出现了，即他用来调和肯定与否定的方式就出现了。

在我们对这种观点作出较为切近的概括前，对我们来说弄清楚席勒如何看待象征的本质和起源是很有必要的：“感性本能的对象用一个普遍的概念来说明，就是最广义的生命。这个

^①第14封信，第70页。

概念指全部物质存在以及一切直接呈现于感官的东西。形式本能的对象也用一个普遍的概念来说明就是形式，这个概念包括事物的一切形式方面的性质以及它与各种思考力的关系”^①。因此，依照席勒的看法调节功能的对象就是“生命的形式”；因而这确实是那种统一对立物的象征：“这个概念指现象的一切审美性质，总之是指最广义的美。”但是，象征也以一种创造象征的功能为前提，当创造象征时，这种功能对于它们的领悟便是一种不可缺少的媒介。这种功能席勒称为第三种本能，游戏本能；它与两种对立的功能毫无相似之处；但它依然立于两者之中，公平处置它们两者的性质，并且总是把（席勒没有提到这一点）感觉与思维作为严肃的功能来认识。但也有许多人认为感觉和思维并不严肃，在这种情形下，人们认为所谓严肃性必须不偏不倚，立于中间位置，而不是嬉戏玩耍。虽然在其他地方席勒否认有第三种中介功能的存在，但是我们仍然假定他的直觉是最为精确的，尽管他的结论有些差错。因为事实上某些东西确实立于对立之间，尽管它在已分离的类型中已变得无法辨认了。在内倾型中它是我称为“情感-感觉”的东西。由于它的相对的被抑制，劣势功能仅仅部分地依附于意识；它的其他部分则依赖于无意识。分离的功能最充分地适应于外部实在；它基本上是现实功能；因而它尽可能地避免任何幻想因素的混合。因此这些因素则开始与那些受到同样抑制的劣势功能联系起来了。因为这种缘故，通常带着感伤色彩的内倾感觉只有非常鲜明的无意识粗糙的色调。处在对立的融和中

^①第10封信，第73页。

的第三种因素一方面是创造性的，另一方面则是接受的幻想活动。它是席勒称为游戏本能的功能，对此，他所作的描述还未完全表达出他的意思。他呼喊道：“终于可以说，只有当人在充分意义上是人的时候，他才游戏；只有当人游戏的时候，他才是完整的人。”^①在他看来，游戏本能的对象是美。“人应该只是同美一起游戏，人应该只同美一起游戏”^②。

席勒确实意识到，给“游戏本能”确定重要的位置意味着什么。象我们已经看到的，抑制的解除使得对立的双方都鸣金收兵，再加上一种补偿，这必然导致迄今为止的最高价值的贬低。就文化来说，象我们今天所理解的，当欧洲人的野蛮方面发展到顶点时它确实是一场大灾难，因为谁能保证当这样的人开始游戏时会把审美的动机和对于纯粹美的欣赏当作他的目的呢？这只是一种毫无结果的预测。由于文化成就不可避免地遭到贬低，我们首先必须预料到一种截然不同的结果。因此，席勒公开地评论道：“在这种最初的尝试中还几乎觉察不出审美的游戏本能，因为感性本能不断地以其恣意的癖好和粗野的欲望进行干预。因此，我们看到粗野的趣味首先抓住新鲜的和令人惊异的、五光十色的和稀奇古怪的事物以及激烈的和粗野的事物，而却回避开朴素与平静。”^③从这段话我们可以断言，席勒意识到了这种转化的危险，他虽然没有默认是他自己发现了这一点，但是他感到了一种强制性的需求，即为人类的阳刚之气提供一种坚实的基础，这种基础远比审美游戏的态度为人类提供的毫无保障的基础要稳固得多。情况确实如此。因为两类功能或两类功能集团间的对立如此巨大，如此根深蒂固，以

①②第15封信，第79页。

③第27封信，第156页。

致仅仅靠游戏怎么有能力摆脱这种冲突的困境与严重性呢——以毒攻毒（*similia similibus curantur*）；第三种因素是必需的，它至少能使其他两者在其严肃性上旗鼓相当。游戏的态度必然使一切严肃性都荡然无存，因而绝对规定的可能性就会自动地显示出来。本能在此时乐于为感觉所吸引，在彼时又为思维所引诱；它时而与客体玩耍，时而又与理念嬉戏。但是无论在任何情况下，它都不会单独地与美游戏，因为在那种情况下，人已不再是一个野蛮人而已经是受过审美教育的人了，然而实际上人们争论不休的问题是：人是怎样脱离这种野蛮状况的呢？因为首先，它必定确实建立在一个人灵魂最深处的立足点上。这是他的思维的先验存在，同样也是他的感觉的先验存在；他与他自己相对立——因而他必定处在两者之间的某个地方。在他最深刻的本质上，他必定是一种同时分享两种本能的存在，但是他也可能用这样一种方式把自己同它们区别开来，即他能够运用它们，尽管他必定深受这两种本能所累，并且在某种程度上服从于它们。然而，他首先必须把自己与它们区分开来，就象区别于他所从属的但又不能认为与自己完全等同的自然力一样。关于这个方面席勒自己作了如下的描述：“只要我们把这两种基本本能与精神本身区别开来，这两种本能的共同处就与精神的绝对统一完全不矛盾。这两种本能虽然存在并作用于精神之中，但精神本身既不是物质也不是形式，既不是感性也不是理性。”^①

在这里，我认为席勒似乎提出了某些非常重要的东西，即个

①第19封信，第99页。

体内核的可分性，它是主体同时又是另一些对立功能的客体，尽管与这些对立功能有着差异。这种差异本身既是理性的同时又是道德的判断。在一种情形下它通过思维出现，在另一种情形下又通过情感出现。如果这种差异的分离不成功，或者甚至没有谁打算进行这种分离，那么个性就会不可避免地分裂成成对的对立，因为个性已同这些对立等同起来了。进一步的结果是同自身的一种疏远，或者是作出武断的决定来偏袒某一方，共同对另一方进行粗暴的压抑。这种连续不断的思想轨迹属于一种非常古老的论题，就我所知，从心理学来看，它在锡尼西奥斯——托勒密^①式的基督教主教、希帕蒂亚（Hypatia）^②的学生——的手中得到了最有趣的系统阐述。在他的著作《论梦幻》中，他把“精神性幻想”具体界定为一种心理作用，席勒给游戏本能以及我给创造性幻想赋予的心理作用与此完全一样；只是他的表达方式与其说是心理学的倒不如说更象形而上学的，这种古代的论说形式很难适合我们的意图。锡尼西奥斯这样说：“精神性幻想处于永恒与短暂两者之间，在它们之中我们最为充满活力。”“精神性幻想”把对立的双方结合起来；因而在动物的水平上它也具有本能的性质，在那里它变成了本能并引起了恶魔般的欲望：

“因为这种精神来自两个极端，并把它们变成自己的东西，由此，过去曾经远远分离的两个极端现在却以一

①托勒密，公元前2世纪古希腊的数学家、天文学家和地理学家。

——译者

②希帕蒂亚（370—415），希腊女数学家、天文学家和哲学家。

——译者

种属性出现了。在这种存在秩序的许多方面，大自然把幻想的力量的领域扩大了。它甚至还屈尊俯就地深入了仍不具有理性的动物界去了……确实，它表现着人的智慧，而且人凭借这种想象力知之甚多……所有的恶魔都从这种生命的方式中获得它们的基质。因为它们本质上都是虚构的，它们最初的起源也只是内心幻想的产物。

从心理学来看，恶魔就是来自无意识的干扰，即无意识情结自发地侵入意识过程时的连续骚扰。情结类似于那种不时的袭击我们的思想，干扰我们的行为的恶魔，因而古代和中世纪把急性神经病的狂乱当作是着了魔。所以当个体始终执着于某一方面时，无意识就坚定地投入另一面的营垒，使之引起战祸——这种战争大多出现在新柏拉图或基督教哲学家那里，因为他们表现了唯一的精神性观点。具有特别价值的是他们对恶魔虚幻本质的引述。象我先前所讨论过的，正是这一虚幻的因素在无意识中与被压抑的功能联系起来了。因此，如果个性（individuality）一词更简要地表达了个体的核心，没有被从对立中分离出来，那么它就与它们完全等同起来了，并且因此而被内在地撕裂，即一种痛苦的分裂出现了。锡尼西奥斯对此作了如下的描述：“这种也被虔诚的人们称为生命的火焰的精神本质既是上帝偶像，也是每一个具有形状的恶魔。于此灵魂也受到了它的惩罚。”由于获得了本能的力量，灵魂变成了“上帝和各种形状的恶魔”。只要我们一想起感觉和思维在它们当中是集体的功能，这种古怪的思想就立刻变得可以理解了，在这里，由于缺乏分化作用，个性（席勒称为精神）就变得散乱不堪了。因此个性变成了一种集体的存在，即神似性，

因为上帝是一种具有渗透一切本质的集体理想。“在这种状况里，”锡尼西奥斯说，“灵魂经受着磨难。”但是，它通过分化而获得拯救；因为当精神变得“潮湿与臃肿”时，它就沉入了深渊，即与客体缠绕在一起了；而当它通过痛苦而被净化时它就变得干燥与热烈了，并且再次浮上来，因为正是这种火热的性质把它从地下居所的湿气中区分出来。

在这里问题自然出现了不可分性，即个性借助什么力量来抵御分离的本能呢？在这一点上，即使是席勒也不再相信可以根据游戏本能的线索来这样作；因为在这里我们一直在讨论某些严肃的东西，讨论某种能有效的使个性从对立中分离出来的重要的力。一方而，出现了对最高价值、最高理想的要求；另一方面又出现了产生最强烈的欲望的魔力。席勒说：“两种本能的每一种只要发展起来，它就必然地按其本性努力去满足自己。正是因为两者是必然的并且趋向于相反的对象，所以这两种强制相互扬弃，意志在两者之间保持完全的自由。因此，意志是作为一种力量针对着两种本能的，而这两种本能不论哪一种，本身都不能作为针对另一种的力量。在人身上除了他的意志之外就没有别的权力了，只有死和对他的意志的剥夺才能使人完结，使他的内在自由终止。”^①

对立必然相互抵销，这从逻辑上来说是正确的，但实际上并非如此，因为本能坚持相互的、积极的对立，不断地引起无法解决的冲突。意志确能决定这一切，但是只有当我们在预测到那种必须首先获得的条件时才如此。然而，人类如何表现出野蛮性的问题仍没有解决，那种可以独自地把一种功效赋予

^①第19封信，第99——100页。

意志以便使两种基本本能达到和解的条件也没建立起来。实质上，意志通过一种功能而占有片面的规定性的正是这种野蛮状态的标志；因而，意志仍然只有一种内容，一个目的。并且，这个目的如何能实现呢？通过一种理性的、激情判断的或是感性欲望的始发心理过程，怎么能更好地把内容与目的提供给意志呢？如果我们允许感性欲望成为意志的一种动机，我们的行动就会与一种本能相协调，从而反对我们的理性判断。如果我们把争端的解决放到理性判断一边，那么即使最公正、最周全的规划也必定只是建立在理性领域的基础上，在那里，理性本能被给予超出感性本能的特权。

无论如何，只要意志在它的内容上依赖于这方或那方，它就只能更多地为此方或那方所限定。但是，为了能够对事物作出真正地决定，它必须处于中间状态或中间过程，这种状况将给它一种既不太接近又不太疏远任何一方的内容。根据席勒的观点，这必定是一种象征的内容，因为两者对立的中间位置只能由象征获得。以一种本能为前提条件的现实不同于以另一种本能为前提条件的现实。对另一种本能来说，它是非真实的或外观上的，反之亦然。但是真实与非真实的这种两重性正是象征的内在特征。如果只是真实的，它就不会是一种象征，因为它一经是这样，它就是一种真实的现象，也就因此从象征的本质中脱离出来了。只有包含了两者的东西才可能是象征的。如果全部是非真实的，它就是纯粹空虚的想象，这种与真实的东西毫无关联的想象也绝不是象征。

根据它们的性质，理性功能不能创造象征，因为它们只能生产一种必然限于单一含义的理性产品，这种含义的产品禁止它包含对立面。感性功能也同样不适宜于创造象征，因为从客体

的真正属性中，它们也只被局限在仅仅为它们自己所理解而否定其他内容单一的状况中。因此，为了为意志找到公正的基础，我们必须求助于另一因素，在那里对立还没有被明确地分离出来，而是仍然保持它们最初的统一。显然，这不是意识的情形，因为意识的全部本质是区分，把自我与非我，主体与客体，肯定与否定等等区分开来。这几对对立范畴的分离完全仰仗意识的分化作用；只有意识能认识那些适当的因素，并使它们与那些不适当和无价值的因素区分开来。它只能宣告一种功能有价值而另一种功能无价值，因此当它剥夺一种功能的权利时则把意志力给予了另一种功能。但是，在没有意识存在的地方，在无意识本能过程泛滥的地方，不存在反思，不存在赞成与反对，不存在分离，存在的只是简单的发生，合规律的天性，生命的均衡（当然，本能并没有遇到它还不能适应的情形，在这种情形中，抑制的情感、骚乱和恐惧出现了。）。

因此，借助于意识来解决本能间的冲突是无济于事的。意识的判断相当专横，它从不能把那种对逻辑的对立能单独的进行非理性处理的象征的内容给予意志。因此，我们必须继续深入下去；我们必须深入到那种仍旧保持着它们的原始本性的意识的基地上；即进入无意识，在那里，所有心理功能都不加区分地融入基本的精神活动中。首先，无意识中分化能力的缺乏产生于大脑中枢之间的直接联系，其次则产生无意识因素微弱的能量值^①。可以断定，它们的缺少能量是由于这样的事实，只要一种无意识因素接受了一种较强的价值信息，它就不

^①参见H·奈恩贝格（Nanberg）的著作《论联想过程的心理伴随物》；又见荣格的《关于语词联想研究》，第531页。

再是阈下意识的因素了，这使它有了超越意识阈限的能力，只要借助一种特殊的传达信息的能量，它就能达到这一点。以此它变成了一种“入侵”，一种“自发呈现的表象”〔海巴尔特（Harbart）语〕。意识内容的强大能量值具有象集中的光束那样的效果，因此，微弱的差异就明显地变得可感知了，谬误也显然减少。相反，在意识中，就它们只具有模糊的类似性而言，凭借它们相对的模糊性和微弱的能量值，大多数异质的因素能彼此代替。甚至各种异质的感觉-印象也可共同携手共进，象我们在“听觉色彩”的“续发光觉”（photism 布留勒尔）中所看到的一样。语言当中也包含了不少这类无意识的混合物，例如象我在有关的声音、光线和情绪状况中所指出的^①。

因此，无意识可能处于心理的中立地带，在那里，意识中被区分的和对抗的一切都汇集成群，构成组合。当受到意识之光的检验时，它们就显示出一种既表现了这方面的构成因素又表现了那方面的构成因素的性质；但是它们都不属于任何一方，而只是占据一种独立的中间位置。这种中间位置为意识设立了它们的价值和无价值；之所以无价值，是因为从它们的构成中没有立即呈现出任何清晰可辨的东西，因而使意识对它的目的感到大惑不解；之所以有价值则是因为它们未分化的状况给予了它们一种象征性的特征，而且这种特征对于调解意志的内容来说是必不可少的。

除了完全依赖于它的内容的意志之外，人还获得了一种更深层的本源，随后，又在无意识中获得了那种孕育创造性幻想

①《无意识心理学》，第179页及此后诸页。

的母性温床，它总是在基本精神活动的自然过程中多产地制造出象征，那能够用于调解意志的决定性的象征。我说“能够”是经过考虑的，因为这种象征并没有据此而冲出突破口，而是继续停留在无意识中，直至意识内容的能量价值不能超越无意识象征的价值为止。在正常情形下，事情就是这样；而在反常的情况中，价值的颠倒出现了，由此，无意识获得了超过意识的价值。在这种情况下里，象征穿透意识的表面，这样，意识的意志和执政的意识功能不再占据一切，因为由于价值的倒转它们现在变成阈下的了。无意识则变成了阈上的，由此，一种非正常的精神状态，一种精神混乱，就自动地显示出来了。

因此，在正常情况下，能量应该被人为地添加给无意识象征，以便增加它的价值并由此而把它引渡给意识。这种状态通过自身（self）从对立中的分化面发生（在这里我们又回到了由席勒所引起的关于分化的观点）。这种分化等同于力比多从对立的双方的分离，从某种程度来说就是力比多的自由支配。因为投给本能的力比多只有某种程度的可供支配的数量，就正象实际上投给意志力的数量一样。这种情况由自我（ego）“自由”支配的能量数量来表现。在这种情形下，意志把自身当作一种可能的目标。就进一步的发展为冲突所阻碍来说，这个目标就更该如此了。在这种状况，意志对对立的双方毫无作用，而仅仅为着自身，即可供分配的能量被自身所摄取，换句话说说是被内倾化了。这种内倾可简要地表示为力比多被自身所控制，并被禁止参与到冲突的对立中去。既然它向外发展的道路被堵塞，它就自然地转向思想，然而在这里，它又再次面临卷入冲突的危险。分化和内倾的行为都涉及到可供支配的力比多的分配，这种分配不仅来自外在对象也来自内在对象，即理

念。它完全变得毫无目的；它不再与具有意识内容的任何东西相关；因而它沉入了无意识，在那里，它自动地占据了那些沉睡中的幻想材料，然后使它活跃起来，并努力朝着意识的方向推进。

席勒关于象征的表达方式（即“生命的形式”）被恰当地选择了，因为这些由此而生机盎然的材料在它的连续的过程中包含了个性心理发展的意象，因而也就在两个对立面之间提供了一种进一步发展的模式或表现方式。虽然起鉴别作用意识活动，难以在这些能被直接理解的意象中发现许多东西是常有之事，但是，这种直觉包含一种生命力，对意志具有决定性的影响。由于意志的内容受到两方面的决定；其结果是两个对立面在过了一段时间后又恢复了原来的位置。但是，这种重新开始的冲突再次要求同样的过程，这样就为下一发展阶段提供了可能性。这种介于两个对立面之间的调解的功能我称之为超验功能（Transcendent function），这里我并不是指什么神秘的东西，而只不过是意识因素和无意识因素的一种联结的功能，或许，就象在数学中一样，是一种真实因素与想象因素的综合功能^①。

除意志外——它的重要性无须因此而被否定——我们也有创造性的幻想，一种非理性的本能的功能，唯独只有这种功能具有一种得天独厚的本领，它能为意志产生一种内容，其特征可以把对立的双方联合起来。席勒直觉地理解为象征根源的就

^①我必须强调这点，我在这里所表现的只是原则上的这种功能。对这个非常复杂的问题的进一步研究，尤其在认为无意识进入意识的方式有一基本着重点这一问题上，请参看我的著作《无意识的结构》；也可见我的论文：《无意识过程的心理学》（《论文集》第14章）。

正是这种功能；但他称之为“游戏本能”，因此，他就无法把它进一步地用于意志的原动机了。为了获取意志的这种内容，他只能返回到理智，这样作时他不得不带上了某种片面性。然而，他却惊人地靠近了我们的问题，他说道：

因此，在建立法则（如理性意志）之前，首先必须破坏感觉的力量。要使以前不存在的某种东西开始存在，这是不够的，还必须使原来存在的某种东西不再存在。人不能直接由感觉过渡到思维，他还必须退回一步，因为只有当一种规定被取消时，与之相反的规定才能取而代之。人必须暂时摆脱一切规定而处于一种单纯规定可能性的状态。因此，人必须以某种方式返回到单纯无规定性的那种否定状态。当没有任何东西在他的感觉中留下印象时，他就处于这一状态。但是，这一状态在内容上是完全空虚的，然而，现在的主要问题是把无规定性与无限规定的可能性都同等地与最可能有的充实性协调起来，因为由这种状态必然会直接产生出一些肯定的东西。人通过感觉所接受的规定性必然会被保存起来，因为他绝不能丧失实在。但只要规定是被限定的东西，那么同时它必须被扬弃，因为它会产生一种未限定的规定的可能性。

——第20封信，第104页。

如果我们记住 席勒总是 倾向于用理性 意志来寻求答案的话，那么借助于上述论说，这段晦涩的文字就容易理解了，倘若我们认真地考虑这些因素，那么他所论述的就相当清楚了。退回的一步是从对立的本能中分离出来，也是力比多从内在物

和外在于物中的撤离和退缩。当然，在这里席勒首先想到的是感性的对象，因为，正如已经阐明的那样，他的终极目标是迈向理性思维的彼岸；因为对他来说，这对于意志内容的规定性似乎是必不可少的。但是，尽管如此，他还是坚持认为排除一切规定性是十分必要的。这种必然的排除暗示着内在物，即理念的分离；否则，要完全排除内容和规定性以及无意识的原始状态就不可能，在无意识的原始状态中，起鉴别作用意识还不能够区分主体与客体。显然，席勒在这里所想到的过程正是被我描绘为进入无意识的内倾心理过程。

“无限的规定性”显然意味着某些非常象无意识的东西，意味着每一种东西都能毫无区别地影响其他东西的状况。意识的这种空洞状态与“最大可能的充实性”吻合起来了。作为意识空洞状况的对应物，这种充实性却只能是无意识内容，因为它不能提供任何其他的内容。这样，席勒描述了无意识与意识的融合，并且，“由这种状况必然产生一些肯定的东西”。这种“肯定的”东西对我们来说是意志的象征规定。在席勒看来，那是一种和解的状况，由此，感觉与思维的和谐就产生了。他把它称为一种“中介意向”，在这种意象中，感性与理性都是同样的活跃；但是，正是由于这种理性，它们的规定性被相互抵消了，它们的对立导致否定。

对立的悬而未决产生一种虚空，我们称之为无意识。因为它未被对立所规定，所以，这种状况是易于进入规定的。席勒把它叫作一种“审美的”状况（第20封信，第105页）。既然象席勒自己所说的，由于彼此否定，感性和理性之间的对立已经中止，那么，他由此而忽略了感性与理性在这种状况中不是“活跃的”这种情形就是值得注意了。但是，既然某些东西必

须是活跃的，席勒又没有安置其他的功能，那么，照他看来，对立的双方必定再次活跃起来。它们的活动自然持续着，而既然意识是“虚空的”，它们就必然处在无意识中^①。但是席勒缺少这一概念，因此，在这一点上他变得极其矛盾。他的调节的审美功能相当于我们的建构象征的活动（创造性幻想）。席勒把“审美意向”界定为某一事物与“我们诸种才能（精神的功能）的整体性”的联系，“审美意向并非任何单一才能的对象”。在这里，他返回到早期的象征概念或许比这一模糊不清的定义要好些。因为象征具有这种性质，它与所有心理功能联系，而不是任何单一功能的确定对象。现在，当获得了这种和解的意向之后，席勒认识到：“从此以后，从根本上说来，人就有可能使他本人的意志达到随心所欲的状况——即使他应该享有的自由得到完全的恢复。”

由这种理性和逻辑的继续推衍，席勒成了他自己的结论的牺牲品，这在他关于“审美”描述的选择中已显露出来了。如果他熟悉印度文学的话，那么那浮现在他的内在思维之前的原始意象就与他的“审美”意向具有相当不同的含义。他的直觉发现，从最古老的时代起，无意识模式就不知不觉地在我们的精神里显示它的生命力，尽管他早就强调了无意识的象征性质，但他还是把它阐释成“审美的”。在以印度的婆罗门-阿特门教义为中心的东方哲学思想的发展中，已经显示出我所提及的那种原始意象，并且它在中国的老子那里也找到了哲学上的代表。

^①象席勒所正确指出的，在审美状态中，人毫无所有。第20封信，第108页。

印度的哲学观念提倡从对立中获得解脱，由此，每一种对象的情感状态与激情把握都被理解了。解脱继所有内容的力比多的分离之后发生，由此，一种完全内倾的状态出现了，这种心理过程被特殊地称之为托波斯（tapas）^①，托波斯一词最好被解释为自身的沉思（self-brooding）。这种表达清楚地描画了空空如也的冥想状态，在此状态里，力比多就象母鸡孵蛋所需的热量一样被提供给自身。由于每一种功能都从客体中完全分离出来了，人的内在精神（自身）必然产生一种客观实在的对应物，产生一种可能被专门描述为就是这样（tat twam asi）的内在与外在的完全同一状态。通过自身与客体关系的融合便产生了自我（Atman）^②与世界本质的同一（即主体与客体的同一关系），以致内在的阿特门与外在的阿特门的同一也成为了可认识的东西。婆罗门概念与阿特门概念仅仅存在细微的区别，因为在婆罗门中自身的概念并没有被清楚地给定：它似乎是内在与外在两者同一的更普遍的、几乎难以确定的状态。

在某种意义上，与托波斯相应的是瑜伽（yoga）的观念，瑜伽与其说被理解作为一种冥思状态，倒不如说是达到托波斯状态的一种有意的技巧。瑜伽是一种方式，力比多可以通过它被连续不断地“摄入”。然后从对立的束缚中释放出来。托波斯与瑜伽的目的在于建立一种心旷神怡的调和状况，从中产生出创造性的和超脱的因素。对个体来说，心理上产生的结果是婆

①tapas 指瑜伽术中用适当的饮食、活动、娱乐和休息等来求得身体的健康。——译者

②Atman 被界定为本性——宇宙中生命的最高原则——的灵魂，也就是个人生命的神圣本原。——译者

罗门的实现，“至上灵光”或“极乐”的实现。这是超脱行为的终极目的。但是同时，这一过程也被解释为宇宙的起源，因为所有的造物都来自作为世界本源的婆罗门-阿特门。象每一种神话一样，宇宙起源的神话是无意识过程的投射。因此，这种神话的存在证明，在托波斯实践者的无意识中，创造的过程发生了，这一过程可解释为对客体的新调节。席勒说：“只要人的内心点燃起烛光，身外就不再黑夜茫茫。只要人的内心平静，世界上的风暴就不再喧响，自然中斗争的力量也会平息在静止的边界上。上古诗歌把人内心的这一伟大事件描绘成外在世界的一次革命，等等。”（第25封信，第135页）。

通过瑜珈，对客体的关系变成了内倾的心理，即通过能量价值的丧失，它们沉入了无意识，象上面所描述的，它们可以在无意识中与其他无意识内容建立新的联系，因此，当托波斯的实践过程被完成时，它们通过转化再次升上来作用于客体。通过对客体关系的转化，客体现在获得了一种新的外观，宛如新造就的一样；因此，世界起源的神话对于托波斯操作的最终结果来说，是一种逼真的象征。在这种印度宗教活动的几乎是绝对内倾的趋向中，对客体的新的适应当然毫无意义，但是作为无意识投射的世界起源神话的教义，尽管没有获得任何实际的生命改变，它还是固执地坚持自己的观点。在这方面，印度宗教的态度可以说正好与西方国家的基督教态度相对立，因为基督教的博爱原则是外倾的，绝对地追求外部对象。前一种原则获得了知识的丰富，后者则保证着行为的充实。

婆罗门教观念中也包含梨陀（Rita 正确的路线）的概念，即世界的正常秩序。在婆罗门教中，作为构成世界的本质与基础，事物按正确的轨迹运行，它们都由此而经历着被分解

和再造的过程；从婆罗门教中产生出依照一定规律运行的所有发展。梨陀的概念把我们引向老子的道的概念。道是正确的道路，法律允许的惯例，对立双方的中间选择，它既摆脱了对立，又亲自把它们统一起来了。生命的目的便是踏着这一中间道路前行而从不偏向对立的任何一边。

老子全然缺乏迷狂的因素；它为一种极端的哲学清晰所代替，为一种全然不被神秘的烟雾所模糊的理性的和直觉的智慧所代替，这一种智慧表现了对于精神的优势性来说最容易获得的东西，因此，它也没有混浊的因素，因为它所呼吸的空气跟星星一样，远离现实世界中的混乱。它使粗野的东西驯服，而没有使它纯化和转化为更高级的东西。

人们可能易于反对，说席勒的思维方式与这些显然极遥远的思想之间的类似是完全牵强附会的。但是，我们不会忘记，就在席勒之后不久，正是这些思想在天才的叔本华那里发展成了一种强有力的观点，并且变得与德国人的精神如此亲密地结合起来，以致使它们一直持续下来，甚至繁荣到了今天。在我看来，安奎提尔·杜·佩伦（Anquetil du Perron）的《奥义书》（Upanishads）^①拉丁文译本对叔本华的影响并不十分重要，而席勒处在那种史料极为贫乏的时代，因而与这些材料至少没有有意识的联系^②。我从我自身的并且得到证实的实践经验中相当清楚地看到，直接的交流在这样一些联系的形成中并非必不可少。确实，某些非常类似的东西既出现在梅斯特·

①《奥义书》系印度最古文献《吠陀》经典的最后一部分，其中多数是宗教、哲学著作，广泛地论述了各种哲学问题，如最终的本质、人、宇宙等等。
——译者

②席勒死于1805年。

艾克哈特 (Meister Eckhart) 的基本思想中,也在某种程度上出现于康德的思想中,在这里我们发现了同《奥义书》思想惊人的相似之处,而却丝毫没有任何直接和间接的影响。神话与象征也完全一样,它们都能够在世界各个角落自己的土壤上自发地生长,而且依然是完全一致的,这正是因为它们都形成于全世界普遍相同的人类无意识中,这些无意识内容较之种族与个体,往往极少发生变异。

促使我们看出席勒的思想与东方思想之间有一致之处还有另一原因,即,席勒的思想可能从狭窄的美学借口中得到救助^①。美学并不适宜于解决人类教育的极严肃与困难的问题;因为它总是预先设定它将创造的那个东西,即对美的热爱的能力。它确实妨碍了对问题的深入探讨,因为它总是撇开恶、丑与艰难,而朝向欢乐,尽管它是一种高贵的方式。因此,美学缺乏道德动力,因为它仅仅沉溺于一种高雅的享乐主义。席勒确实努力引进一种无条件的道德动机,但是,没有取得令人折服的成功;因为,正是由于他的审美态度,对他来说,要想领悟对于人性的其他方面的认识就必然变得不太可能了。因为由此而产生的冲突对个体来说涉及到了如此的混乱与苦难,以致尽管在最顺利的情形中,他对美的幻想也只能使他死死地压制它的对立面,因而他无法摆脱这种对立;这样,即使在最佳情况下,旧的状况也仍旧再次被建立起来。为了帮助一个人摆脱冲突,超出审美的另一种态度就至为必要了。这种态度只有在相应的东方思想中才更清晰地显露出来。印度宗教哲学对此领悟

^①我把“美学”一词当作一种“审美的世界哲学”的概要表达。因此,它并不意指那种可能被描述为唯美主义的审美行为与感伤的恶的对应物的美学。

极深，它表明，在为可能的冲突提供一种解决方法时需要什么样的拯救范畴。为了努力实现它的最高道德，最大的自我克制与最大的自我牺牲，最大的宗教热忱与圣洁都是必要的。

叔本华对审美的每一关注都极明确地显示出问题的这一方面。但是，我们并不认为，“审美”与“美”这些概念在席勒那里象在我们这里一样能引起同样的联想。确实，当我宣称在席勒看来“美”是一种宗教观念时，我并没有把它说得太绝对。美是他的宗教，他的“审美意向”可同样地表达为“宗教奉献”。虽然席勒没有明确地表达过诸如此类的任何东西，也没有清楚地把他的核心问题描述成宗教问题，但他的直觉仍然涉入了宗教的领域；不过，有关原始人的宗教问题，他甚至也作了某种程度的讨论研究，但是他却没有能始终如一地沿着这条线索走下去。

值得注意的是，在对他的思想进行进一步的追溯时，“游戏本能”的问题就完全变成了支撑审美意向观念的背景，它显然获得了一种近乎神秘的价值。我相信，这并非偶然，而是具有相当确切的根据。通常，在一本著作中正是这些最好和最深刻的思想会最为执着地反对清晰的理解和阐述，即使它们常常是散见于书中的一些假设也无关紧要，因此，它们完全有足够的成熟为一种清晰和具有特征的结论。在我看来，这里就正存在这种困难。当席勒一旦把他自己的观点引入作为调解的创造性状态的“审美意向”的概念中时，这些观点就立即显示了这一概念的深刻和重要性。然而，他仍然相当清晰地把“游戏本能”看作那种长期寻找的调解活动。现在，我们不能否认这两个概念完全是对立的，因为游戏和严肃两者很难调和起

来。严肃来自深深的内在需求，而游戏则是它更为外部的表现，是倾向于意识的外观。当然，这并不是一个渴望游戏（will to play），而是一个不得不游戏（having to play）的问题，是幻想通过内在必然性而表现出来的游戏，不受外部环境的强制，甚至也不受意志的强制。这是一种严肃的游戏^①。然而，从意识的观点来看，即从集体评价的观点来看，在它的外部表现上确实只是一种游戏。但是它是发自内在需求的游戏。这是一种与一切创造性因素紧密相依的模糊的性质。

如果游戏还没有创造出任何永久的和充满活力的东西就中止了，那么它就只不过是游戏罢了；但是，在另一种情形中它却被称为创造性活动。基本因素的各种联系没有立即建立起来，但从它们的游戏中却出现了一些组合，善于观察挑剔的理智只能在随后才评价这些组合。某些新东西的创造并不是由智力完成的，而是由来自内在需求的游戏本能实现的。创造性精神只与它所钟爱的对象游戏。

因此，人们能够轻易地把每一种创造性活动视为游戏，这种活动的潜能往往私自蕴藏而有别于其他活动。确实，有创造性的人无一不受到指责，说他们耽于游戏。对于一个天才，席勒当然就是这样一个天才，人们总倾向于希望他赞成这种观点。但是，他自己却希望超出特殊的人和他的种类，以成为普遍的人，他也同样乐意分享造物主所施与的援助和拯救，无论

^①比较一下席勒所说的：“因此，在高度审美的人那里，即使在自由游戏中，想象的才能也为规律所引导，感觉之承受快乐，只是由于理智的内容，理智要求相应的嗜好，在制定规律的热忱之中，与想象的兴趣相一致（不管意志），而排除感觉本能的一致，这样审美才被引导。”（《论美的形式运用中的必然限制》，《论文集》，第241页）。

在什么情况下，造物主都无法从最严厉的内在必要性中省却这两种东西。但是，把这种见解扩展到人的教育上的可能性一般说来并非理所当然；至少在表面上不是这样。

象在所有这样的情形中一样，对这一问题的决定我们必须求助于人类思维史的证明。但是，在这样做之前我们将再次认识我们着手解决问题的基本要点。我们看到了席勒是如何消除对立，甚至达到完全掏空意识的程度的，在这种意识中，既无感受、情感与思想，又无目的所扮演的任何角色。因此，这种渴求的状况是一种未分化的意识状况，或一种由于能量价值的减弱，所有内容都丧失了鲜明性的意识状态。但是，真正的意识只有当价值鉴别了内容的差异时才有可能。凡是缺乏鉴别作用的地方，就没有真正的意识存在。据此，这种状况可被称为“无意识”，尽管意识的可能性无时不在。因此，它是一个非自然本性的“精神水平的降低”（*abaissement da niveau mental*，雅内Janet 语）的问题；因而也是一种类似于瑜珈与“麻木的”催眠状态。

就我所知，因为审美情绪的介入，席勒对于他有关技能——如果人们可以使用这个词的话——的实际观点就无处可表达了。在他的通信中（第81页），他偶然提及的朱诺·路德维希（Juno Ludovisi）的例子给我们显示了一种“美审虔诚”的状况，其特点在于完全屈服于冥思的对象和“移情”。但是，这种虔诚状况缺乏那种没有内容和没有规定性的基本特征。然而，联系其他章节，这个例子表明，“虔诚”的观念一再出现在席勒的头脑里^①。这再次把我们带入了宗教现象的领

① “相反，女性的上帝要求我们的崇拜，类似神的女子激起我们的爱”（第81页）。

域；但是同时，我们又有幸瞥见了把这种观点扩展到普遍人那里的实际可能性。宗教虔诚是一种集体现象，它并不依赖单个人的奉献。

但是，仍然存在其他的可能性。我们看到，意识的虚空状态即无意识状态由力比多的潜入无意识所造成。在无意识中相应地潜伏着强调的内容，即个体对过去的记忆情结，其中最突出的是与一般的童年情结完全相等同的父母情结。通过虔诚，即通过力比多的沉入无意识，童年情结再次活跃起来，由此，儿童期的回忆，尤其是与双亲相联系的回忆再次进入生命之中。这种复活的过程产生种种幻想，父母的神圣从这些幻想之中显露出来，并且，宗教上对上帝的儿童般的依赖关系也带着一种相应的情感联系在其中得到了复苏。更具特征的是，正是父母的象征变成了意识的，而且绝不总是具体父母的意象；这个事实被弗洛伊德解释为通过抵制乱伦欲望而对父母意象的压抑。我赞同这种解释，然而我认为它并不详尽，因为它忽略了这种象征性置换的特殊含义。以上帝意象的形式出现的象征意味着从记忆的具体化和感受性中迈出了巨大的一步；因为，通过把“象征”接受为一种真正的象征，对父母的回忆过程就被直接地转化为一种前进的过程；而如果所谓的象征最终只是被理解为一种具体的父母的符号，如果它的独立特征被除掉了，那它将仍然是一种回归^①。

通过接受象征的真实性，人类就回忆起了它的神，即回忆起了理念的真实性，它使人成了大地的君主，象席勒所正确地感悟

^①正如席勒把象征称之为历史所展示的上帝意象一样，它是一种“生命的形式”。

的那样，虔诚是一种力比多向原始阶段的回归运动，一种对开端本源的潜入。当一种渐进运动的意象开始出现时，象征就产生了，它表现了所有无意识因素的综合性结果。因此，我们的作者立即选择一种神的意象，选择朱诺·路德维希当作范例就并非偶然了。歌德使帕里斯（Paris）与海伦（Helen）的神性意象从母亲的青铜三角祭坛上飘浮上来——一方面这是充满活力的一对，另一方面，是内在结合过程的象征，这种结合确实是浮士德当作至高无上的、内在的人神合一而终生不懈的追求的东西。这在后来的场次中被清楚地表现出来了，同样，在第二卷的进一步展示中也得到了明显的证实。象我们能在浮士德这个真正的典型中所看到的，象征的内涵对于生命的发展过程来说是一种含义深远的指引，是对力比多走向更远目标的诱惑，从而使它在他自身之中不可遏止的躁动，以致他的生命就象点燃了火焰，径直向着遥远的目标运动。这就是象征促进生命的独特意义。这就是宗教象征的价值和含义。当然，我所指的不是那种为教义所窒息与僵化的象征，而是充满活力的象征，它源于充满活力的人的创造性无意识。

只有那些仅仅立足于今天而对过去一概不知的人才会否认这种象征的伟大意义。谈论象征的含义本来应该是一件多余的事情，但不幸的是，情况并非如此，因为我们时代的精神相信它自身比它所包含的心理内容优越。我们今天的道德观和卫生观必定总是认为某些东西或某物是有害的或是有益的，对的或是错的。一门真正的心理学却不能限于这样一些问题：只要认识事物本身是怎么回事就足够了。再者，从虔诚状况中出现的象征形成过程是众多集体宗教现象之一，它们与个体的奉献没有联系。因此，象上面所提及的那样，在这方面把这种观点延伸到普通人

那里去的可能性就是可以想象的了。我认为我现在至少能充分地证明席勒关于常人心理学观点的理论可能性。因为完善与明晰的缘故，我打算在这里补充一点，对象征与意识、与生命的意识行为之间的关系问题我已作了长时间的思索了解。我得出了这样的结论，考虑到它作为无意识的代表的巨大意义，我们不能过于轻视象征的价值。从治疗神经病患者的日常经验中我了解到，无意识的干预具有一种异常突出的实际意义。分裂越大，即意识倾向变得越是远离个体和集体的无意识内容，从无意识方面来的对意识内容有害甚至危险的抑制或强化就越是强大有力。因此，出于实际的考虑，我们必须承认象征具有一种不小的价值。但是，如果我们同意象征确实具有一种价值（无论大小），那么，象征就因此获得了意识的动力，即它被感受到了，由此，它的无意识的力比多负荷便在生命的意识行为中获得了发展的机会。照我看来，在这点上，它获得了一种并非无关紧要的实际优势：即，无意识的合作，它介入了意识的心理活动，并因此而彻底清除了来自于无意识方面的骚扰性影响。

这种与象征联系的普遍功能我称之为超验功能。在这一阶段，我还不能着手充分地阐述这个问题。要这样作，首先得发掘所有以无意识活动的结果而出现的材料，这是绝对必要的。迄今为止，在专门的文学作品中所描述的幻想并没有给予我们这里所讨论的象征创造任何概念。不过，这类幻想的例子在纯文学中却并不少见；但是，这些例子当然并不能被“纯粹地”观察到和表现出来——它们已经过了一种精细的“审美”加工。在所有这些例子中，我将特别注意地挑出梅伦克（Meyrink）的两部著作，即《有生命的假人》和《绿色的幻

景》。但是，对这方面问题的处理我必须留到稍后。

虽然这些有关和解状况的结论可以说是席勒引起来的，但是，我们已经远远超出了他的概念。尽管他敏锐而深刻地看到了人性中的对立这个事实，但他解决问题的意图却仍旧停留在早期阶段上。正因为这样，他的终极目的的“审美意向”照我看来并非毫无瑕疵。席勒实际上把“审美意向”与美的（beautiful）等同起来了，因此而把情感转化为心境^①。这样他不仅混淆了因果关系，而且也完全违反了他自己的定义，为那种无法确定的状态提供了一种意义单一的确定性，因为他总把它与美相提并论。此外，从一开始，和解功能的界线就被取消了，因为美立刻胜过了丑，然而它只是一个与丑同等的问题。席勒把“我们的多种才能的整体性”相关的东西定义为“审美的本质”。因此，“美的”（beautiful）不能与“美审的”（aesthetic）相符合，因为我们的不同才能也是多样美审的：一些是丑的，另一些则是美的，只有那种不可救药的理想主义者和乐观主义者才把人性的“整体”简单地看作“美的”。准确说来，人性是真实的；它有光明面，也有黑暗面。全部颜色的中和是灰色——亮色在暗色的背景上或暗色在亮色的背景上。

从这种观点的不成熟和不完善，我们也可以解释这种状况，即怎样建立和解的状态还不十分清楚。有大量的段落都包含有这种含义，即在“纯粹美的享受”中，和解状态产生了。因此，席勒说：

^①见第23封信，第108页。

“无论怎样通过直接的感受使我们的情感产生并转化为每一印象来满足我们的感觉，但同时，它也就在同等程度上使我们难以与行为相契合。无论怎样绷紧我们的思维力，唤起我们的抽象思维来加固我们对每一种思想的阻抗，但是，在助长了我们较大自发性的同时，它会使问题变得僵化并劫掠了我们的敏锐感。因为这种原因，正象他人一样，在最终的曲解中他必然走向枯竭……相反，如果沉溺于纯粹美的快乐中，那么，在某一时刻，我们就在平衡的状况中成了我们的激情与行为的主人，我们就能使自己适应于严肃与嬉戏，休息与运动，屈从与反抗，抽象的思索与舒畅的感觉。”

这段描述与前面提出的“审美状态”的各过程形成尖锐的对立，在那里，人们处于“毫无效果的状态”，不受任何拘束，而在这里，人们却在最高程度上受制于美（“屈从于它”）。我们若要在席勒身上进一步追究这个问题是无法得到回答的。在这里他遇到了一个无论对他自身还是对他的时代来说都普遍存在着的界标，那是他所不可能逾越的，因为无论哪里他都碰到这种隐匿的“最丑陋的人”，对这些人的揭露一直遗留到我们的时代，而在尼采身上表现出来了。

席勒试图使感性变为一种理性的存在，因为从一开始他就使人成为审美的。他自己说（第13封信，第118页）：“我们必须改变感觉的人的本质”（第120页）；他又说：“人必须使物质的生命服从于形式，”他必须“按照美的规律来实现他的肉体命运”（第121页）。“在不同的物质生命的级次上人

必须开始他的道德生存”（第123页），“尽管仍然囚禁于自身的感觉领域”，但是，他必须“开始他的理性自由”，“在他的倾向上，他必须揭示他的意志律”，“他必须学着渴求高贵”（第124页）。

我们的作家所说的“必须”就是我们所熟知的“应该”，当人们别无他路可走时总是这样说。在这里我们再次遇到了不可避免的障碍。期待单个人（单个人从来没有这样的伟大）来解决这个只有时代与人民才能解决的问题是不公正的；虽然如此，由于缺乏有意的目标，就只有命运能解决它了。

席勒思想的伟大在于他的心理观察，在于他对被观察事物的直觉领悟。然而，我想再提一下他的另一个思路，那是完全值得考察的。从上面我们看到，中间状态由于产生了某种“肯定性”的东西，即象征而变得十分明显。象征在它内在的本质中连结对立的因素；因此它也调和实在-非实在的对立，因为一方面它确是一种心理现实（根据它的效力），另一方面它又不与任何物质实在相一致。它是一种事实，然而只是一种外观。为了对这种在各方面都很有意义的外观^①进行辩解，席勒作了清楚地论述。

“在极度的愚蠢和最高的知性之间存在某种相似之处：即两者都只寻求真实，并对单纯的外观毫不介意。只有对象直接出现在感觉中才能打破愚人的平静，只有使人的概念重新回到经验的事实上才能让知性平静下来。总之，

①第26封信，第111页。

愚蠢不能超出现实，知性不能停止于真实。因此，对实在的需求和对现实的东西的依附只是人性缺乏的后果，对现实的冷漠和对外观的兴趣是人性的真正扩大和达到教养的决定性步骤”^①。

刚才在论及象征的价值时，我已表明了对于无意识的评价所具有的实际优势：即从一开始当我们通过象征的思考来考察无意识时，我们就排除了对意识功能的无意识干扰。众所周知，当未被认识时无意识曾经给一切罩上了虚幻的光环：对我们来说它总是显现在客体上，因为无意识中的一切都被投射了出来。所以，当我们能这样地理解无意识时，我们就从对象剥去了这层荒谬的外观，促成了真实。席勒说：

“人在对外观的把握中行使人的支配权。他在这里越严格地区分出我的和你的，越仔细地分割形象与实质，越知道给两者以更大的独立性，那么他就不仅越发扩大了美的王国，而且越发保护了真实的疆界。因为他若不能使实在摆脱外观，就不能消除外观中的现实。”^②

“实现外观独立性的努力比人在现实中所要求的努力更需要巨大的抽象力，更大的心灵自由和更强的意志，如果他一旦达到了这一点，他就已把现实的要求抛在后面了。”^③

①第26封信，第142页。

②第26封信，第146页。

③第26封信，第151页。

第二节 素朴诗和感伤诗的讨论

长期以来，席勒把诗歌分为素朴的与感伤的^①，在我看来，这种分类似乎与这里所论述的观点是吻合的。但是，在周密的思考之后，我得出了这样的结论：事情并非如此。席勒的定义非常简单：“素朴诗人是自然本身，感伤诗人则探索自然。”这一简要的公式是诱惑人的，因为它宣告了两种对待客体的不同关系。它也可以这样来表达：那些把自然当作对象来探索和渴望的人并不占有自然；这样的人是内倾的，反之，本身已是自然因而与对象处于最密切的联系中的人是外倾的。但是，这样一种如此武断的解释与席勒的观点极少共同之处。他关于素朴诗与感伤诗的划分与我们的类型划分恰成对照，这种划分不仅与诗人的个体精神有关，而且与诗人创造性活动的特征有关，即与创造的产品有关。同一位诗人在这首诗中是感伤的，在另一首诗中则是素朴的了。荷马是彻底的素朴诗人，但是，就绝大多数而言，有多少现代诗人不是感伤的呢？席勒明显地感到了这一困难，因而宣称：诗人不是作为个体而是作为诗人为他的时代所限制。因此，他说：“所有真正的诗人，在他们的年龄阶段上，在他们创作力成熟的程度上，或者在偶然的环境下，对他们的一般性格，对他们一时的情感态度产生影响的情况下，他们可分别归属于素朴的与感伤的。”因此，对席勒来说，这并非基本的类型问题，相反，是个别作品的特征或性质问题。所以，十分明显，一个内倾型诗人象他是感伤的一样

①席勒：《素朴的诗和感伤的诗》。

也间或成为素朴的。就涉及到类型问题而言，把外倾的和内倾的与素朴的和感伤的分别等同起来不啻离题万里。不过，就它作为一个类型机制的问题来看，却并非如此。

（一）素朴诗人的态度

我首先将提出席勒对这种态度下的定义。它已经被提及了，即素朴诗人是“自然本身”。他简单地“追随自然和依赖感受，把自己仅仅限制在对现实的刻板模仿上”^①。“依赖素朴诗的表现，我们在想象中对客体生动的存在感兴趣”^②。

“素朴诗是自然的恩惠。当它成功而无须超越时它是一种惬意的投射，而当它失败时就毫无可取之处了”^③。“素朴诗人的天才必须通过自然来作一切：他极少能作什么；只有当自然作为内在的必需占据他时，他才能完成他的思想”^④。素朴诗“是生命的儿童，直到生命的回归为止”^⑤。素朴诗人的才能依赖全部“经验”，依赖世界，由于他处在“直接的接触”中，他“需要来自外部的援助”^⑥。对素朴诗人来说，既然“感受总是或多或少地依赖于外部印象，而只有创作才能的不停的活动（这并非我们期待的人性）才能防止纯粹的物质使他产生错觉，不时地损坏他的感受”，那么，他周围的“普遍的自然”就“变成危险的了”，“但是，无论什么时候出现这种状况，诗人的情感都将是平凡的”^⑦。“素朴诗人的天才允许自然无限制地支配他”^⑧。从这些定义，素朴诗

①席勒：《素朴的诗和感伤的诗》，第248页。

②同上，第250页。

③⑥同上，第303页。

④同上，第304页。

⑤同上，第305页。

⑦同上，第307页。

⑧同上，第314页。

人对于客观的依赖是极为清楚的。他与客体的关系有一种强制的特征，因为他无意识地把客体化入自身，即使他无意于把自己与客体等同起来，我可以说他与客体有一种先天的同一。列维-布留尔把这种对客体的关系描述为“神秘参与”（*participation mytique*）^①。这种同一源于客体与无意识内容之间的一种类似。人们也可以说，同一起来自对客体的一种无意识类比联想的投射。这种性质的同一总是具有强制性的特征，因为它与某种力比多的总量有关，象每一次来自无意识的力比多的渲泄一样，它在与意识的关系之中有一强制的特征，即它不能由意识来自由支配。因此，素朴诗人的态度在极大程度上受制于客观；可以说，客体独立于诗人运动；它在诗人那里没有得到完整的体现，因为诗人本身就是与它同一的。因此，在某种程度上，诗人把他的表达功能给予了客体，并以某种方式把它表现出来，丝毫没有自由的主动性或有意识性，这只是因为它在他身上得到了体现。诗人自己就是自然：自然在他身上创造产品。他听任自然绝对地支配他。他把最高权力给予了客体。在这种程度上，素朴诗人是外倾的。

（二）感伤诗人的态度

我们在上面提到感伤诗人探索自然。他“反思客体留给他的印象，而且由于在这一反思的基础上又产生了一种孤独的情绪，他本人就受到了刺激，我们也同样受到了感染。在这里，客体与一种理念相联系，从这种孤立的联系中，诗人的创造力产生了”^②。诗人总是专注于两种对立之中的表象和感觉，专

①《论下层社会的心理功能》。

②席勒：《素朴的诗和感伤的诗》，第249页。

注于一种有限的现实与他无限的理念：诗人所激起的混合情感将总是证实着这种双重的根源”^①。“感伤诗人的心境是处在反思的状况里，依据它的内容努力再造素朴诗的感觉的结果”^②。“感伤诗歌是抽象的产品”^③。由于他努力从人性中排除每一种局限性，感伤诗人的天才面临着完全废除人性的危险；这不仅仅只是象他应义不容辞的那样，超越每一种界定的和局限的现实而进入最遥远的可能性——简言之即理想化，而且甚至要超越可能性本身；换句话说，即变成了虚·幻·的。感伤的天才为了提升理想世界，为了以更大的自由去支配他的材料，他往往摒弃实在”^④。

显而易见，与素朴诗人相比，感伤诗人具有对客体持反思和抽象态度的特点。他对客体进行“反思”，因为他被从客体中抽象出来了。因此可以说，诗人的创作一开始就同事先存在的客体分离开来；此时作用于他的并不是客体，而是他自己的工作。不过，他的工作并不是进入他的内心，而是向外超越客体。他与客体截然不同，与客体不一致；他竭力地建立他与客体的关系，“以便支配他的材料”。由此继续下去，从他同客体的分离中，席勒所提出的双重印象就产生了；因为感伤诗人的创作来自两个源泉，即来自客体或他对客体的感知和来自他自身。对他来说，客体的外在印象并非某种不受限制的东西，而是依据他自己的观念所把握的材料。因此，他超越于客体之上，而又仍与它保持联系；不过，这并不是—种易受印象影响

①席勒：《素朴的诗和感伤的诗》，第250页。

②同上，第301页。

③同上，第303页。

④同上，第314页。

的联系，而是他自己把价值与本质赋予客体的自由选择。因此，感伤诗人具有一种内倾的态度。

但是，仅仅说明内倾和外倾这两种态度并没有使我们穷尽席勒的思想。我们的两种机制是我们相当普遍的性格的基本现象，它们在这里表现的只是模糊的特征。对于素朴类型和感伤类型的理解，我们必须求助于两个更进一层的原则，即感觉与直觉。在后面的部分我将更详细地讨论这些功能。现在，我只想指出这一点，素朴诗人是以感受因素的优势为特征的，而感伤诗人则以直觉为特征。感觉抓住客体，甚至把主体引入客体之中；因此，就素朴类型而言，“危险”在于他对客体的屈服。直觉，作为人本身的一种无意识过程的感知，它从客体撤退回来；它超越了它，不断地探索掌握它的材料，甚至依据主观的观点随意塑造客体，尽管并没有真正意识到事实是怎么回事。因此，感伤类型的危险是同现实的完全分离，是对于易变的无意识幻想世界的沉溺。

（三）理想主义者与现实主义者

在同一篇论文中，席勒的沉思把他领向了两种人类心理类型的概念。他说：

“这使我面临当代文明社会中人的一种非常显著的心理对抗，因为对抗是激烈的，植根于内在的情绪结构之中，所以，较之偶然的利害冲突所带来的分裂，这种对抗就是人与人之间尖锐分裂的原因；虽然诗人和艺术家的任务是创作有世界性影响的作品，但这一对抗却完全掠夺了他的希望；它还使得哲学家即使竭尽全力也不可能具有广泛的说服力；然而，这仍然被包含在真正的哲学理念

中。最后，对抗从来不会容许一个人在实际生活中看到自己的行为方式被普遍地赞赏：总之，对抗要对这样的状况负责，某一阶级没有灵魂的工作，没有理智的行为却能取得决定性的成功，但是又没有由此而招致其他阶级的谴责。毫无疑问，对抗象文化的开端一样古老，归根结底，它几乎不可能是别的什么，除非在极为罕见的个别主体中才稍有例外，这样一种对立过去总是存在着，而且，正如我们所希望的，它还将永远存在。尽管这种对立就是它全过程的实质，但它却挫败了每一种欲对它进行调节的意图，因为任何意图都不能提供既可以看到它本身的不足，又可以看到其他方面的现实性切而的东西。但是，去探索它的最终根源这样一个重要的问题总是有极大的收获，因而至少可以把这个实际的论争点转化为一种简要的程式。”

从这段文字中可产生如下结论：通过对对抗机制的考察，席勒获得了两种心理类型的概念，在他的表述中，这两种类型所具有的含义与我归结的内倾和外倾完全相同。对于我所建立的这两种类型的相互关系，我几乎能逐字逐句地在席勒所表达的类型观中找到相同的东西。与我的前述观点相一致，席勒是从机制入手研究类型的，因为他“不加区别地从感伤诗和素朴诗的特征中切除了两者所共有的诗歌本质”。如果我们再继续下去，我们将不得不去掉天才的创造的本质；那么，对素朴诗人来说，剩下的是对客体的掌握以及它在主体中的自主性，而对感伤诗人来说，剩下的是高于客体的优越性，这种优越性在他对客体的武断评价或对待中或多或少地表现出来了。席勒

说：

“在此之后，前者（素朴诗）没有留下任何东西，从理论上讲，留下的只是毫无激情的观察精神，以及对平淡的感官证实的呆板依赖。然而，实际上，则是对自然规律的一种驯服的屈从。

……至于感伤诗的特征，除了一种在所有的认识中追求无限自由的孜孜不倦的沉思精神之外，也别无他物；实际上，这种精神是在每一意志行为中坚持绝对地位的一种道德严峻性。谁把自己归入前者就能被叫作现实主义者，归入后者则称之为理想主义者。”

席勒关于他的两种类型的进一步阐述就这样结论性地被归结为熟悉的现实主义倾向和理想主义倾向，这样，他的阐述对我们的研究就不再有裨益了。

第三章

太阳神精神与酒神精神

由席勒意识到并作了部分论述的这个问题，尼采在他写于1871年的著作《悲剧的诞生》中以一种新的溯源的方式开始了重新研究。这本早期著作较之席勒则更多地接近叔本华和歌德。但是它至少在审美和古希腊文化方面与席勒有着共同之处，在悲观主义和赎救动机方面与叔本华平分秋色，并与歌德的《浮士德》有着难以数计的共同点。在这些联系中，就我们的论题来说，与席勒的联系自然使我们最感兴趣。当然，我们也不会忘记赞美叔本华的道路，沿着这条道路他迎来了东方知识黎明的光辉，而这些知识在席勒那里仅象幻想一样幽灵般地浮现着。如果我们忽略与基督徒在忠诚和赎罪的确切性中所获得的狂欢形成对照的悲观主义，那么叔本华的拯救原则就会被基本上看作是佛教的了。他被东方人所俘虏。毫无疑问，他跨出的这一步是对我们西方情境的一次鲜明的反抗。众所周知，这种反抗在各种运动中都相当广泛地坚持完全倾向于印度。这种倾向于东方的拉力使得尼采放弃了对古希腊人的研究。他也感到希腊人是处在东方与西方之间的中点。在这一程度上他倒颇为接近席勒。然而，他对于希腊特征的看法又是多么的不

同！他看到了明朗而金光闪耀的奥林匹斯天国背后的黑暗衬底。“为了使生命可能存在，希腊人不得不从纯粹的必然创造了这些神”。“希腊人了解和感到存在的恐惧与威严：为了最终能够活下去，他不得不于他自己与恐怖之间设置了光辉的虚构的奥林匹斯世界。那种对巨大自然力的极大疑惧无情地出现在一切知识的宝座之上：啄食伟大的博爱主义者普罗米修斯的鸢鹰；聪明的俄狄浦斯的可怕命运；驱使奥莱斯特斯弑母的阿特留斯家族的可怕的灾祸，这一切恐惧都经由艺术家的奥林匹斯天国而被重新征服了，或者至少被掩盖起来从视野中消失了”^①。希腊人的“明朗”，这种微笑的希腊天国被看成光辉灿烂的幻象背后隐藏的一幅险恶的背景，对希腊诸神的这种认识一直保留至今；是反对道德审美的极有力的证据！

尼采在这里提出了一个明显区别于席勒的观点。人们可以在席勒那里猜测到的东西，即他在关于审美教育的通信中企图论述的问题，在尼采的著作中显得完全明确了：这是一本“个人心灵深处”的书。相反，席勒却近乎羞怯地使用轻淡的色彩来涂抹明暗，把他内心的对立理解为“素朴的”与“感伤的”对立，而排除那些属于人性的背景和深不可测的一切。尼采则能深刻而广泛地理解对立，他的理解一方面丝毫不比席勒所描绘的令人眼花缭乱的美逊色，另一方面他又明确地揭示出了它的黑暗色调，这种暗色当然强化了亮色的效果，但它又使得更加黑暗的深层获得了神圣的含义。

尼采把他的基本对立称为“太阳神精神与酒神精神的对立”

①尼采：《悲剧的诞生》（英译本），译者W·H·霍斯曼（爱丁堡，1909年版），第35页。

立”^①。我们首先必须描述一下这种对立的性质。对此我挑选一组引文，借此读者可能形成自己的判断，并对我的观点提出批评——尽管读者并不一定熟悉尼采的著作。

1. “我们一旦最后获得这种认识——不是纯逻辑洞察力的而是直接明确的——我们就相当成功地把握了美：即艺术的连续发展联系着太阳神精神与酒神精神这两重性；就正象种族的繁衍依赖两性的结合，包含那种带着唯一周期循环的和谐特征的永恒对立一样”^②。

2. “从阿波罗与狄奥尼索斯这两位艺术之神，我们才认识了‘造型艺术’（阿波罗式艺术）与非造型的艺术——音乐（狄奥尼索斯式艺术）之间在起源与对象上的巨大对立。这两种如此不同的倾向并行发展，在它们的共同的名称“艺术”之下，在它们仅仅表面连结的永恒对抗之中，它们彼此对立而又相互唤起对方新的伟大的诞生；最后，在希腊人的“意志”的内在的奇妙融合中，它们才联姻而成为配偶，酒神精神与太阳神精神的创造性结合导致了雅典悲剧的诞生”^③。

为了更充分地论述它们的特征，尼采借助它们所产生的特殊心理状况，即梦幻与狂乱比较了这“两种倾向”。太阳神精

①太阳神即阿波罗（Apollo），酒神即狄奥尼索斯（Dionysos），所以，太阳神精神和酒神精神又称为阿波罗精神和狄奥尼索斯精神。

——译者

②尼采：《悲剧的诞生》，第21页。

③同上，第22页。

神的冲动产生一种与梦幻相似的状态，酒神精神则创造出类似于狂乱的状况。象尼采自己所解释的，在梦幻中他基本上理解“内在的幻象”，理解了“梦境的美丽外观”。太阳神统治着“内在幻想世界的美妙幻象”，他是“一切造形才能的神”。他是数量、限制，是一切野蛮原始之物的君主。“人们几乎可以把太阳神当作个性化原则的光辉的神性意象”^①。

相反，酒神精神则是无拘无束的本能的自由放纵，是不受任何羁绊的兽性与神性的原动力的自由迸发；因而在酒神合唱队中，人往往以森林神（Satyr）^②的形象出现，上半身为神，下半身为山羊。它在个性化原则遭到湮灭时表现出恐惧，同时它在遭到毁灭时表现出“狂欢的兴奋”。因此，酒神精神可比作狂乱，它把个体分解为集体本能和集体内容，它是一种为世界所隐蔽的自我的分裂。所以，在酒神精神中，人再次发现了人；“疏远、敌对、被奴役的大自然也重新庆祝她同她的浪子人类和解的节日”^③。每个人与邻居在一起时都感到自己是“一个独立的人”，（“而并没有简单地被统一、被调和和被合并。”）因此他的个性必然是完全独立的。“人不再是艺术家——他变成了艺术品”。“整个大自然的艺术能力，以太一的极乐满足为鹄的，在这里透过醉的颤栗显示出来了”^④。这意味着创造的原动力，处于本能形式中的力比多完全占有了个体，把它当作一个容器，当作一件工具或当作他自身的表现

①尼采《悲剧的诞生》，第26页。

②森林神：性好欢娱而耽于淫欲的神。

——译者

③尼采：《悲剧的诞生》，第26页。

④同上，第27页。

来使用。如果一个人把自然的存在理解为“艺术品”，那么在酒神精神的状态中他当然变成了一件自然的艺术品；但是，由于自然的存在从词的原义上看显然不是一件艺术品，他除了纯粹的自然之外什么也不是，他甚至不是局限于自身及其生活规律范围内的一只野兽，而只是一股放纵的狂怒的洪流。为了清晰和照顾到后面的讨论，我必须强调这一点，因为某种原因，尼采没有尽力把这点讲清楚，因而使这个问题披上了一层虚假的审美的面纱，而在某些地方他自己又本能地把这层面纱置诸一边。例如，他在谈及酒神精神的狂欢时说：“几乎遍宇宙都是这样，这些节日的实质乃是基于一种极度的性的放纵，它的浪潮冲决每个家庭及其庄严规矩；天性中最凶猛的野兽径直脱开了缰绳，乃至肉欲与暴行令人憎恶地混合在一起”等等^①。

尼采认为，德尔非克·阿波罗与狄奥尼索斯的结合是文明的希腊人内心对抗得到和解的象征。但是，在这里他忘记了他自己的补偿性程式，根据这一程式，奥林匹斯神们是照亮希腊人的黑暗灵魂的光辉。因此，太阳神与酒神的结合是一种“美的幻象”，一种迫切需要的东西，它一半由希腊人与自己野蛮方面交战的文明的需求所唤起，它们的真正因素则在狄奥尼索斯的状态中无拘无束地爆发出来。

在一个民族的宗教与该民族的实际生活方式之间总是存在一种补偿的关系，如果情况不是这样，宗教就最终不会有任何实际意义。波斯人的崇高的道德宗教就是与他们那臭名昭著的迟疑不决的生活方式——即使在古代也是如此——的共存而开始的，直到我们的“基督教”时代，那博爱的宗教与世界史上最巨大的屠宰携手并进；无论我们朝向哪里，我们都能

^①尼采：《悲剧的诞生》，第30页。

找到这一规律的例证。因此，我们可以从这种德尔非克式的和解这一重要象征中推断出，在希腊人的性格中存在一种尤其可怕的分裂。这种分裂也能说明那种在希腊社会生活中赋予神秘的宗教仪式以巨大含意而渴望拯救的原因，而这些却为希腊世界的较早的赞美者所完全忽视。他们满足于把他们自己所缺乏的东西天真地赋予希腊人。

因此，在狄奥尼索斯状态中，希腊人可以是任何东西，唯独不是一件“艺术品”；相反，他被他们自己的野性所控制，他的个性全被劫掠一空，完全被溶进他的集体因素中，使人与集体无意识相融合（通过放弃他的个人目的），与“类的才能”甚至与自然本身“相等同”。而对于已经彻底地驯服了自然的阿波罗精神来说，这种使人忘掉他自己和他的尊严并使他成为一种纯粹的本能动物的狂乱状态，肯定完全是可鄙的；因为这一原因，两种本能间的激烈冲突是不可避免的。难道文明人的本能就已消耗殆尽了吗！文化的热心者认为只有美才会向前发展。这种观点出自对心理知识的极大无知。在文明人那里被阻碍的本能冲动具有更大的破坏性，这比那些总是依靠其破坏性本能生存的原始人的本能冲动要危险得多。最终看来，史前的任何原始战争都无法与文明民族之间的战争所引起的大规模恐怖相比。对于希腊人来说，情况也绝无二致。他们恰恰是从这种可怖的生命感受之中来调和酒神精神与太阳神精神的——正如尼采在开始时说的那样，是通过一种“内在的奇妙融合”来达到这种和解的。同样，跟他在别的地方所说，这种争论不休的对立是借助于“在它们的共同的名称‘艺术’之下”达到表面上的和解一样，这种表达也必须被清晰地牢记心中。记住这句话尤为重要，因为象席勒一样，尼采也具有明显的倾

向，即把艺术当作一种和解和补偿的角色。结果是问题在审美中固执地保留下来了——丑也是“美的”；在这种审美观的虚伪的魅力中，甚至邪恶与残酷也蒙上了诱人的色彩。无论是在席勒还是在尼采这里，艺术家的本质都带着创造与表达的特殊才能要求为自己获得补偿的意义。因而尼采完全忘记了太阳神和酒神之间的这种冲突，忘记了在它们最终的和解中，对希腊人来说，这从来就不是审美的^{· · · · ·}问题而是宗教的问题。根据各种类比，酒神精神的森林神盛典是一种返回到对原始祖先或直接趋于动物图腾崇拜的自居作用的图腾庆典。狄奥尼索斯的狂热崇拜在许多方面都具有一种神秘与冒险的倾向，无论如何，它具有非常明显的宗教影响。希腊悲剧产生于原始宗教仪式，这一事实至少象我们的现代戏剧与中世纪的激情剧^①以及它独特的宗教根源间的联系一样重要；因此这样的考察几乎不会使人纯粹从审美方而来判断这个问题。审美观照是一面现代镜子，通过它的折射，酒神狂热崇拜的心理神秘性便以某种光亮闪现出来了，而古代人在这种光亮之中确实从不曾看到或经历过它的任何神秘性。象席勒一样，在尼采看来，宗教的观点完全被忽视了，它的位置为审美所代替。这些事物具有它们的明显的审美的方面，人们不可忽视这一点^②。然而，如果人们纯

①激情剧 (Passion-play)，以描述基督受难经过的福音书为根据的清唱剧。
——译者

②当然，美能代替宗教功能。但是，它们不是存在许多方面的不同吗？一个时候我们全然没有遇到过的东西，而在另一时候它不是会作为宗教缺乏的代用品出现吗？即使美可能是一种非常高贵的代用品，在所要求的真实事件的位置上它也仍然只是一种补偿结构。因此，尼采后来对于酒神的观点的“变化”非常清楚地表明，审美代用品经不住时间的考验。

粹从审美的角度来评价中世纪基督教，那么它的特征就会被贬低和歪曲。只有同时注意到它的所有方面才能真正了解它；没有人会赞成仅仅从纯粹审美的角度就能恰切地了解铁路桥的实质。因此，如果采用这种观点，阿波罗与狄奥尼索斯之间的冲突就会纯粹是一个对立的艺术倾向问题，问题就以一种无论是从历史上还是从实质上都不合理的方式被移到了艺术的领域；这样，它就只限于片面的考虑，而这种考虑决不会公正地评价它的真实内容。

问题的转换无疑地具有它的心理原因和目的。人们无需尽力去寻求这一过程的优点：审美评价往往把问题直接转换成一幅图画，观赏者只需用优闲的心情来鉴赏它，它的美与丑，纯粹反映这幅图画的热情，并安全地避免实际介入它的情感与生活中。审美的态度使人不会被真正地卷入其中而牵连自己，这种牵连和介入正是宗教对这一问题的理解所必需的。历史的研究方法也同样具有这一有利条件，尼采自己在一些特别的章节中批评了这一点^①。

接受这样一个重大问题，即他所谓的“棘手的问题”在审美上当然是非常吸引人的，因为它的宗教含义——在此情况下是唯一充分的含义——无论在现在还是过去都是以现代人确实很难佯装的体验为前提。不过，狄奥尼索斯似乎回敬了尼采。让我们把尼采写于1886年的《自我批判的尝试》一书与《悲剧的诞生》的前言相比较：“酒神精神到底是什么？在这本书中就有一个答案，一个‘不言自明’的答案，即上帝的新追随者和门徒。”但这个门徒并不是写《悲剧的诞生》的尼采；那时他倾

^①尼采：《论历史对于生命的功效与优势》、第2部分：“偶然论”。

心于审美，而只有到写作《查拉图斯特拉如是说》时才变成了一个酒神崇拜者，但他并没有忘记，他在《自我批判的尝试》中所概括的著名的章节，“振作你们的精神，我的兄弟们，向上，更向上！也别忘了双腿！也振作你们的双腿，你们优美的舞蹈家，而倘若你们能竖蜻蜓就更好了！”

尽管他有审美作为盾牌，但是尼采把握问题的独一无二的深度使他如此地接近了真实，以致他后来对酒神精神的体验就几乎是一种不可避免的结论了。他在《悲剧的诞生》中对苏格拉底的攻击正是针对理性主义者的，苏格拉底证实了他自己未受放荡的酒神精神的影响。这种反对正与审美的观点所陷入的类似谬误相对应，即它完全使自己偏离了问题。但是即使在那时，虽然拥有审美的立场，但尼采却具有一种问题能获得真正解决的直觉；例如，他写道：对抗不能靠艺术来勾通，而只能靠“希腊人‘意志’的内在的奇迹”来和解。他在意志上加了引号，对此，由于考虑到他当时受了叔本华多么巨大的影响，我们完全可以认为，这里所指的是先验的意志概念。在我们看来，“先验的”具有“无意识的”心理含意。这样，如果我们在尼采的程式中，以“无意识的”来代替“先验的”概念，那么解决问题的关键将是一种无意识的“奇迹”。这种“奇迹”往往是非理性的；因此它本身就是一个无意识的非理性事件，是在没有理性与意识目的干预的情况下自己形成的。它发生，它发展，象一种创造的自然现象，而不是作为人类智慧深沉思索的结果。它向往期望、信念与希望。

关于这一点，我将把这个问题稍微搁置一下，我们将有更恰当的机会来充分地讨论它。让我们继续对太阳神精神和酒神精神的心理特征作更进一步的考察。首先让我们来看酒神精

神。尼采会立刻把它描述成一群出栏的羊群，一股左冲右突的溪流，一种歌德所说的“心脏扩张”；它是一股包容世界的激情，象席勒在他的《狂欢之中》这首颂歌中所描述的：

“这是千百万人的拥抱，
是遍及世界的吻。”

“在自然之流的中心，
欢乐使所有造物醉饮；
既不害怕善也不畏惧恶，
是她走过生的鼎盛之路。
当死神来临的时候，
她把吻与酒赐给朋友。
啊，淫欲在悄悄地爬越，
先前上帝与天使呆的地方。”

这是酒神精神的扩张。是最大的遍宇宙的情感的泛滥，它不可抑制地爆发出来，就象烈酒一般地麻醉了感官。它是一种最高意义上的迷醉。

在这种状况里，感觉这一心理因素（无论它是感官的感觉或是感情的感觉）达到了最高的程度。因此，这是一个情感的外倾问题，这些情感同感觉的因素紧紧依附，不可分割；因为这个原因，我们把它界定为情感感觉。在这种状况中所突然爆发的东西具有更纯粹的感情特征，即某些本能的和盲目的驱使的东西，它们从躯体的病态状况中找到独特的表达方式。

与此相对照，太阳神精神是美的内在意象的感受，是合乎

尺度的感受，是抑制和均衡的情感感受。与梦相对照则更清楚地显示出阿波罗精神倾向的特征：它是一种内省的状态，一种对永恒理念的梦的世界的内在沉思；因而它是一种内倾状态。

迄今为止，我们的机制与此相似是无可争辩的。但是，如果我们把自己限定在类似上，那么我们就默认了我们的视野的局限性，即歪曲了尼采的思想；这就等于我们把他的观点放在普罗克拉斯提斯的床上。

在研究的过程中，我们将看到，就内倾的状况已成习惯而言，它总是与理念世界保持一种分化的关系，同时，定型的外倾也与客观世界保持着相似的关系。在尼采的思想中，根本看不到这种区分。酒神的情感在感情感觉方面具有彻底的古代特征。因此，它不是从本能之中抽象和分化出来而成为那种易变因素的纯粹情感，这种易变因素在外倾类型中得屈从于理性的控制，并乐于充当理性的驯服工具。同样，尼采的内倾概念也丝毫没有涉及与观念的纯粹分化的关系，因为这些观念抽象于感知——无论其感知是受感官所决定还是创造性地获得——并成为抽象和纯粹的形式。太阳神精神是一种内在的感知，一种观念世界的直觉。它与梦的类似清楚地表明，尼采一方面把这种状况视为纯粹的感觉，另一方面又把它当作一幅纯粹的图画。

这些特点具有个人的特征，我们不能将之归入我们关于内倾态度的概念，在一个总的倾向于沉思的人身上，这种表现内在意象感知的太阳神状态就根据个体思想的特征而详尽地表达了被感觉的材料。因而也就产生了观念。在一个主要倾向于情感的人身上，产生的过程也相似：一种潜入意象内部的情感和情感观念的详尽表达，这在本质上很可能与思维所产生的观念相吻合。因此，观念跟思维一样，也包含了情感：例如，祖国、

自由、上帝、永恒的理念，等等。在这两种详尽的表达中，原则都是理性的和逻辑的。但是，也存在一种相当不同的观点，认为逻辑-理性的详尽表达是无效的。这另一种不同的观点便是美学。在内倾中，它与观念的感知同室而居，它尽力发展直觉，即内在感知；在外倾那里，它与感觉同时并存，而尽力发展知觉、本能和易感性。对于这种观点来说，思维决不是内在观念的原则，情感也同样不是；相反，思维和情感仅仅是内在感知或外在感觉的派生物而已。

因此，尼采的思想把我们引向第三和第四种心理类型的原则，人们可以称之为与理性类型（思维型和情感型）相对的审美类型。它们是直觉型和感觉型。这两种类型与理性型一样具有内倾和外倾的机制，但是一方面象思维型一样，它们没有把感知与潜入思想的内在意象沉思区别开来，另一方面象情感型一样，也没有把本能的感触体验与潜入情感的感觉区分开来。相反，直觉者把无意识感知提高到一种分化功能的水平，借此他就能适应外部世界。他借助于无意识的暗示来调节自己，这种暗示是他通过一种尤其细微与敏锐的感知和微弱的意识刺激的转换来获得的。由于它的非理性，也就是他的无意识特征，这种功能到底如何出现自然是极难描述的。在某种意义上，人们可以把它同苏格拉底的恶魔相比较：由于这种限定，苏格拉底强有力的理性态度把直觉功能抑制到一种最大的限度；这样它不得不有效地进入了具体的幻象，因而它不再有进入意识的心理通道。而对直觉型来说，它正是处于这种情形。

感觉型在所有方面同直觉型相反。他几乎唯一地把自己建立在外部感觉因素的基础上。他的心理定向于本能与感觉方面的东西。因而它完全依赖实际的刺激。

尼采所清楚地表明了这一事实，即一方面是直觉的心理功能，另一方面是感觉和本能的心理功能的事实必然带着他本人个性心理的特征。他确实能被看作具有内倾倾向的直觉类型。当作直觉的例证，这本极富特征的著作《悲剧的诞生》正是他杰出的直觉天才和艺术方法的产品，而他的代表作《查拉图斯特拉如是说》甚至更是这样。他的格言式的写作是他内倾智慧的表现。尽管有强有力的情感混合，但这些都以18世纪法国知识分子的方式展示了一种明显的批判性理智主义。他对理性调节和意识的忽视总的来说是对直觉型的辩护。在这种情形下，毫不奇怪，在他的起初的著作中，他不知不觉地把他个人的心理特征安置在突出的位置上。这与直觉的态度极为协调，这种态度通过内在心理的媒介独特地领悟外在世界，有时甚至不惜牺牲现实。凭借这种态度他也深深地洞悉了他无意识的酒神实质，洞悉了（就我们所知）仅仅在他的疾病爆发时才达到意识表面的粗犷形式，尽管这些形式早已在种种情欲的暗示中露过面。因此，从心理学方面来看，极其令人遗憾，那些在他的疾病突发之后于都灵（Turin）^①发现的极有意义的残简终因他道德和审美的顾虑而被他亲手毁灭了。

^①都灵，意大利西北部之一城市。

第 四 章

人类性格区分中的类型问题

第一节 乔丹类型学概述

按照年代顺序来考查先辈们对这一有趣的心理类型问题所作的贡献，现在我应该阐述一本小而奇特的著作（我这方面的知识来源于我尊敬的同事，伦敦的康斯坦斯·朗格（Constance Long）博士；这就是由弗尼奥克斯·乔丹（Furneaux Jordan）所写的《从躯体与出身中看人类性格》（伦敦，1896年第三版）。

在这本仅仅126页的小书中，乔丹主要描述了两种类型或两种性格，他的定义在许多方面对我们更有吸引力。尽管——稍微预言一下——作家仅真正涉及到我们的类型的一半，而另一半即直觉型与感觉型的观点，依然包含与混合在他所描述的类型中。

我将首先让作家自己来解说，引用他的导言的定义。在第5页他写道：

“性格中存在两种普遍的基本的倾向……两种明显的性格类型（还有第三种，那是一种中间的类型）……一种

极端倾向于行动而较少倾向于沉思；另一种沉思的倾向占绝对优势而行为的冲动则很微弱。在两种极端的倾向之间有着无数的等级；在这里只要指出第三种类型就够了……在第三种类型中，沉思和行为两种力量的倾向平分秋色……处于中间状态的可能是那些有怪癖性格倾向的人，或者，在那里，其他可能的变态倾向支配着激情型和非激情型的人。”

从这个定义可以清楚地看到，乔丹把沉思或思考与行动相对照。不难理解，通过对人的考察，不用深入的探究，就将首先碰到沉思与行动这两种属性的对立，因而也就要求从这一角度界定对两种对立所作的观察。然而，那种认为行为的性质并不必然来自刺激，而且还植根于思想的简单思索的看法，就使得这一定义的含义显得更深刻了。乔丹自己得出了这一结论，在第6页他把一个更进一步的、对我们来说有着特殊价值的因素，即情感因素，引进了他的考察。在这里他论述了行为型的人极少热情，而沉思的气质则由于它的富于激情而载卓不凡。因为乔丹把他的类型称为“冷漠型”与“激情型”，所以，这个在导言中为乔丹的定义所忽视的因素后来被他提升成了常见的因素。但是，他的概念与我们的主要分歧在于他把“冷漠型”当作“活跃的”，而认为其他类型是“懒惰的”。

这种合并在我看来极为不幸，因为实际上存在着既有高度激情又具深邃人性的人们，他们也精力充沛，主动积极，与此相反，则存在着冷漠而浅薄的性格，他们决不会以活跃著称于世，甚至连忙于生存的低级活动形式也谈不上。照我看来，如果他把活跃与懒惰的因素当作一种截然不同的观点的附属物而

完全不予考虑的话，尽管这些因素本身就是决定性格的重要成分，那么他的其他方面有价值的概念就会相当清晰地显示出来。

从下面的讨论中我们将看到，乔丹用“缺少激情而较为活跃”的类型来描绘外倾型，而用“富有激情而较为懒惰”的类型来描绘内倾型。但是，无论是活跃还是懒惰都无法决定它的类型，因为据我看，行为的因素绝不应该当作一种判断性格的标准。不过，作为一个次要的决定因素，它仍可以扮演一种角色，因为外倾型总的来说比内倾型要表现得更活跃些，更为充满活力与更多地倾向活动一些。但是这一性质依赖于个体暂时相对占据外部世界的状况。当外倾型在内倾的状况中表现出被动时，处在外倾状况中的内倾则表现出主动性。作为一种基本的性格特征，活动本身有时是内倾的；那时它全部向内运动，在一种深沉而静止的外表背后发展为思考与情感的热烈活动；有时它又是外倾的，在一种确定的无激情的思考或平静的情绪的幕后显示出它热烈而充满生机的行动。

在我们对乔丹的思想系列作进一步精确的考察之前，为更为清晰起见，我仍然必须强调另一点，如果不记住它就可能产生混乱。在我早期著作中我就已经明显地把内倾型与思维型，外倾型与情感型等同起来了。象我前面所说的，对我说来，认为内倾和外倾作为一般基本态度的功能类型完全不同这一看法是直到后来才变得清楚的。当健全地鉴别功能类型获得了非常广泛的经验时，这两种态度才极易于识别。有时要发现到底是哪一种功能占据了主要位置却是异乎寻常的困难。自然，内倾型具有一种沉思冥想的外表，由于他的抽象态度，这种状况往往容易引起误解。这会使我们认为，思维在他身上总

是以压倒的优势出现。相反，外倾型自然显示出许多直接的反应，这也容易使我们将之归结为情感因素占了优势。但是这些推测都是骗人的，因为外倾型完全可能是一种思维型，内倾型也完全可能是一种情感型。乔丹只是大体上描述了内倾型与外倾型。而一旦当他进入个体的本质时，他的描述就逐渐偏离了正轨，因为不同的功能类型的特点是彼此混合的，只有凭借一种更具体的恰当的考察才能使之分离。但是，从整体上看，他的内倾态度与外倾态度的图像是得体的，因而这两种基本态度的性质能被清楚地理解。

我认为，乔丹著作中真正有价值的方面在于从感受的角度来赋予类型以特征。我们已经看到，内倾型的“反省”与沉思的性质在一种无意识的古代的生命中找到了对于本能与感觉的补偿。我们甚至可以说，他之所以成为内倾型是因为他把他古代的、冲动的和充满激情的本质提到了更为安全的抽象高度，以便控制它那不驯服的骚乱的影响。这种描述在许多情况下都极合题旨。相反，对于外倾型，我们可以说，他那根底较浅的情感生活比起他的无意识、他的原始思维和情感来更适合于分化与驯化，而且正是这种深深的幻想活动会给他的人格带来可怕的影响。所以，他总是一个尽可能忙碌而充分地寻求生活和经验的人，一个从不能实现他自己和正视他的邪恶思想与情感的人。从诸如此类容易证实的观察来看，我们可以解释乔丹自相矛盾的其他章节，他在第6页中说，在“冷漠型”（外倾型）气质当中，理智在生活的形式中以罕见分量占据统治地位，然而，对“沉思”或内倾的气质来说，感情占据着更大的重要性。

乍看起来，这种解释似乎同我的断言——“冷漠型”与我

所说的外倾型相一致——发生了矛盾。但是更为详细的考察证明情况并非如此，因为尽管沉思的性格理所当然地尽力对付他难以驾驭的感情，但在现实中却更多地受到激情的影响，其程度甚至超过了那些把定向于客体的欲望当作生命的意识向导的人。后者即外倾型想使这个原则包含一切，但是他仍然不得不感到到处阻碍他发展的正是他的主观思想与情感这一事实。在相当大的程度上，他只是被动地接受内在精神世界的影响，而不是主动地意识它。他自己无法看到这一点，但是一个善于观察的同伴却往往能够在他的追求中发现他明确的个人目的。因此他存在的金科玉律便总是问他自己：“我的实际愿望和隐秘的目的到底是什么？”

至于内倾型，由于他带着意识的、深思熟虑的目的，他总是倾向于忽视他周围环境的人们过于清楚地了解到的东西，即他的目的只是忠实地服务于强有力的冲动，尽管缺乏意图与客体，但他的目的仍然极大地受到冲动的影响。外倾型的考察者和批评家易于把思维和情感的展示当作一层微薄的遮掩物，仅仅部分地把冷酷而精于算计的个人目标掩盖起来。相反，企图了解内倾型的人可能易于断定激烈的情感仅仅难于为显而易见的诡辩论所阻止。

两种判断都可能对也可能不对。当意识观点，即广义的意识强大到足够阻抗无意识时，这种判断就是错误的；而当微弱的意识观点遇上了强有力的无意识，它最终不得不让道时，判断就是对了。在后一种情况中，隐藏在背后的动机突然爆发出来，在这种情况下，它就是一种自私的目的，一种未受限制的激情，一种基本的感情，在另一种情况下则完全置一切考虑于不顾。

这些考查使我们看到乔丹是怎样从事研究的：很明显，他迷恋于从感受来观察类型，所以他把类型称为“冷漠型”和“激情型”。因此，如果他从情绪方面入手，把内倾型设想为富于激情的，他也可以从同样的角度把外倾型视为冷漠的（缺少激情的）或甚至视为理智型。由此他揭示了一种特殊的认识方式，我们称它为直觉的方式。这就是为什么我一开始就注意到乔丹混淆了理性与感觉的观点这一事实的原因。当他把内倾型的特征描绘成激情型而把外倾型的特征描绘成理智型时，他清楚地从无意识方面来看待两种类型，即通过他的无意识的媒介作用来理解他们。他直觉地观察与认识到：这种情况必然或多或少地发生在人类观察者的身上。不管这样一种观察有时会是多么真实和深刻，它都受到一种最基本的限制：它忽略了被考察者生命的存在，因为它总是从他的无意识反映而不是从他实际存在的角度来判断他。这种判断的错误与直觉密切相关，因为这种原因，理性总是与它不能相容，因而只是勉强承认它存在的权利，尽管事实上它经常对直观发现的客观准确性深信不疑。总之，乔丹的系统阐述符合于现实，虽然并不符合理性类型所理解的现实，而是符合对他们来说是无意识的现实。自然，这是一种最适合于在被观察者身上混淆所有判断的情形，它使得对被观察事件的解释变得困难重重。因此在这些问题中，我们不应该在那些名词术语上争论不休，而应该全力把握那些可见和对立的差异。虽然我的表达方式总的说来不同于乔丹的方式，虽然具有某些分歧，但我们对于观察到的现象的分类是一致的。

在继续评价乔丹把他观察到的材料概括为类型的方法之前，我想简要地回顾一下他设想的第三种类型或“中间型”。

象我们所看到的，在这一名称下乔丹把完全平衡的东西列为一方，而把不平衡的东西列为另一方。在这点上记住瓦伦丁学派的分类不是多余的，按照这种分类，物质主义者 (Hyllic man)，低于精神和超灵主义者。根据这种观点，物质主义者与感觉型相对应，即与那些完全通过感官而获得普遍的决定因素的人相对应。感觉型既无分化的思维也无分化的情感，但是他的感性却得到了充分的发展。象我们所知，原始人的情况也不过如此。但是原始人本能的性冲动在心理过程的自发行为中具有一种平衡力。他的精神产品，他的思维都客观地呈现在他面前。他无法制造或设制它们——他缺乏这种能力；这些产品完全是自发产生的，它们在他身上发生，甚至象幻影一样在他身上呈现出来。这样的精神活动必定被称为直觉，因为直觉是对浮现的心理内容的本能感知。虽然原始人的主要心理功能通常是感觉，但是不太明显的补偿功能却是直觉。在文明的较高水平上，一个人往往具有一种或多或少已分化的思维和情感，同时也存在众多的把直觉发展为较高的水平，并且把它当作基本的决定性功能来运用的个体。从这些个体中，我们获得了直觉型。因此，我相信乔丹的中间阶层可转化为感觉型与直觉型。

第二节 乔丹类型学的专门 描述及批判

就两种类型的一般表现而言，乔丹强调冷漠型比激情型更能产生突出与惊人的人格。这种看法基于这样的事实：乔丹把人的积极类型归于冷漠型，这在我看来是不能接受的。如果把这一错误弃置一边，确实，“冷漠型”或我们所说的外倾型在

行为上比激情型或内倾型要显得更突出一些。

（一）、内倾型女性（激情型女性）

乔丹首先讨论的性格是内倾型妇女。让我概括一下他的描述的要_点（第17页及后诸页）：

“她有善平静的生活方式，有着难以觉察的性格：她偶尔言语尖刻，甚至冷嘲热讽……尽管她的坏脾气有时引人注目，但是，她既非反复无常也非烦躁不安，既非强词夺理也非吹毛求疵，她不是一个‘爱挑剔’的女人。她散发出一种恬静的气氛，她不知不觉地给人以慰藉和舒适，但是在她静谧的外表下，却潜伏着激情和情愫。她那多愁善感的天性慢慢成熟。随着年龄的增长，她性格的魅力与日俱增。她‘富于同情心’，她用整个身心去体谅和分担别人的困苦。真正最坏的性格也可在激情型妇女中找到。她们往往是最残忍的继母。她们虽装做最有柔情的贤妻良母，但是她们的激情和情感是如此强大，以致她们的理性通常被压抑下来，或随着激情的爆发而丧失殆尽。她们爱得猛烈也恨得凶狠。妒忌能使她们变成狂暴的野兽，如果被她们所恨，继子甚至可能被置于死地。

“如果邪恶不是占据优势的话，道德自身就会依附着深刻的情感，它就可能选择一条具有深刻理性和独立的道路，而并不总是去适应传统的标准。这不是一种摹仿或一种屈从：不是一种为了现在或今后的酬报的算计。只有处于十分亲密的关系中，激情型女性的优点和缺点才能昭然若揭。在这里，她完全暴露了自己；她的快乐与悲哀……她的缺陷和弱点都显而易见，或许还有她对宽恕的冷漠，

难以和解的成见，她的阴沉、愤怒、忌妒或甚至……无法控制的激情……她时常迷恋于眼前瞬间的幸福而极少去想象目前并不存在的舒适和福利……她天生就容易忘记别人和忘记时间。如果她被感动，她的虚饰之态往往不是一种摹仿，而更多的是随着思想、尤其是随着情感方式的变化而在言行举止上产生的一种显著变化……在社会生活中，任何生活圈子都无法改变她的本性……无论在家庭生活还是在社会生活中一般说来她都易于兴奋，自发地赞赏、祝贺和夸张一切。她能慰藉精神的挫伤，鼓舞失意者。在她身上，她永远对羸弱之物怀着强烈的同情，无论对人还是对四周的动物都是如此。……她能伸能曲，她是自然万物的姐妹与嬉戏的伙伴。她的判断是温和的和宽厚的。在阅读时她尽力把握该书最内在的思想与最深刻的情感；她会一面再、再而三地读这本书，随意在书上写记号，并翻折书角。”

从这些描述中认识内倾的性格并不困难。但是在某种意义上，这种描述是片面的，因为重点被放在情感方面，没有强调我所给予特殊值的性格特征，即意识的内在生命。确实，他提到了内倾型妇女是“好沉思的”，但是他没有更深入地追溯这一情况。不过，他的描述对我来说似乎证实了我对他的观察方法所作的评论；这种描述基本上是由情感所聚集起来的外在行为，是打动着他的激情的显示；他没有深入探索这种类型的意识生命的本质。因此他从来没有提及内在生命在内倾型的意识心理中所扮演的决定性角色。例如，内倾型妇女为什么如此专注于阅读？因为她首先急欲理解和领悟书中的观念。她为什

么安闲与怡然自得？因为她总是把自己的情感藏于内心，不与他人交流，使它们活跃于内心而避免对其他人倾吐。她的不合传统的道德建立在深刻的内省和令人折服的内在情感的基础上。她娴静的魅力和智慧的特征不仅依赖于平和的态度，而且来源于这样的事实：人们能与她和谐而连贯地交谈，因为她能够评定她的伙伴话题的价值。她不会凭一时冲动所想起的论证来打断对方的话，而是用她自己的思维和情感来补充对方的含义，但她的思维和情感仍然是坚定的，绝不会无原则地屈从于对立的论据。

这种严密和充分发展的意识心理内容的规整性是对混乱而狂热的情绪生活的有力抵制，内倾型女性常常意识到它的存在，至少从它的人格方面意识到：由于它常在她身上出现，她竟有些害怕它。她经常自我反思：因而她外表恬静，并能暗自认识和欣赏他人而从不公开地对他大加责怪或赞同。但是因为她的激情生活将压倒其他优良品质，她尽可能地排斥她的本能和感情，也就因此而没有掌握它们。所以相反，对于她的逻辑的和顽固的意识来说，她的感情相应地是基本的、混和的未控制的。它缺少真正的人的标记；它是成比例的和非理性的，是一种破坏人类秩序的自然现象。它缺乏任何确实的内心动机（*arrière pensée*）或目的，因而它经常具有很大的破坏性——这是一股狂野的湍流，既不有意策划破坏又不避免破坏，既无关系要又十分必要，它只服从自己的规律，只是完成自身的过程。她的优美品质依赖于她的思维，通过宽容与仁慈的理解，这种思维成功地影响抑制了她本能生命的因素，尽管缺乏包容和改变全部本能的能力。对于内倾型女性来说，她的感触性在整个范围内都远不象她的理性思维和情感那样具有清晰的意

识。她无力理解她的全部感触性，尽管她观察生命的方式是极其恰当的。她的感触性比她的理智内容更少变化：可以说，它是僵硬的和出奇的呆滞，因而难以改变；它是冥顽不化的，因而她对那些触及她情绪的事物所持的自我意志以及偶尔还不近情理的固执是冥顽不化的。

单独从感触性这一角度来看，为什么内倾型女性的判断无论在什么意义上都是不完善和不公正的呢？这些考察将解释这个疑问。如果乔丹在内倾型中发现了最邪恶的女性性格，那么照我看来这应当归咎于她太过分地强调感触性这一事实，宛如激情就是唯一的邪恶之母。她们完全可以用其他方式而不仅仅从肉体上把孩子折磨死。并且，从另外的观点看，内倾型妇女的爱情决非总是她自己的私有物，更多的情况是她完全被爱情所迷惑，她毫无其他选择只好疯狂地爱着，直到有一天当一个有利的机会突然出现时，她就会显示出莫名其妙的冷漠，致使她的恋人大惑不解。内倾型的情感生活通常是男子的微弱的方面；它并不是绝对值得信赖的。他以此欺骗自己；当别的人过于专一地依赖他的感触性时，他们也受到欺骗并对他大失所望，他的心灵倒是较为可靠的，因为适应性较强。他的感情太冷淡以致纯属未驯化的野性。

（二）、外倾型女性（冷漠型女性）

让我们现在转到乔丹关于“冷漠型妇女”的描写方面来。在这里我也必须排除由于作家引进活动的概念而导致的所有混乱，因为这种混乱只可能描绘很少认识价值的典型性格。所以，当我们谈论外倾型的某些本质时，这并不意指能量与活动的因素，而仅仅指活动过程的变动性。

关于外倾型妇女，乔丹说：

“与其说她具有某些持久性和稳定性，倒不如说她具有某些灵巧性和适应性……她的生活几乎全部为琐事所占据。她甚至比毕康斯菲尔德勋爵（Lord Beaconsfield）更为相信这句名言：不重要的事情并非真正不重要，重要的事情并非真正重要。她喜欢不厌其烦地谈论她的祖母做事的方式，谈论她的孙女怎样做事，谈论整个人类和世俗的普遍堕落。如果她没有亲临现场去关注这些事情，那么，她就每日都对这些事情的来龙去脉想入非非。在社会活动中，她通常穷于应付。她把精力花费在保持家庭的清洁上，这常常是许多妇女赖以生存的目的。通常，她‘缺少主见，缺乏热情，不安定和极为整洁’。她的情感发展通常是早熟的，她18岁时并不见得比28岁或48岁时幼稚和愚蠢。她的精神领域一般缺少广度和深度，然而一开始却是条理清晰的。如果智力得到发展，她就有能力取得领导的位置。在社会上她是善良的、慷慨的和好客的。她常对她的邻居和朋友评头品足，而全然忘了她自己也被评论，但是当她们遭受不幸时，她会主动地帮助他们。她缺乏深刻的激情，爱只不过是喜欢，恨只不过是讨厌，妒忌仅仅是自尊遭到了损伤。她的热情不能长久维持，诗歌的形式美比起诗歌的激情和哀婉之处来更能拨动她的心弦……她对任何事物的信念和疑惑都是彻底的，但却不强烈。她缺乏说服力，但是她并不忧虑。她并不轻信但她接受意见，她并不怀疑但她有些心不在焉。她从不要求什么也从不怀疑什么……在重大事件上她听从权威；而在琐屑事件上她匆忙作出结论。在她自己的小天地的琐事中无论什么都是错的；而在大千世界之外无论什么都是对的……她本能地

反对把理性的结论运用于实践。

“她在家里显示的性格与她在社会上表现的性格截然不同。对于她来说，婚姻在很大程度上受制于野心，受制于爱情的变更或屈从于约定俗成的社会习俗，受制于被‘安置在生命中’或从一诚挚愿望转入更大的功利性范围的欲望。如果她的丈夫属于激情型，他将比她更爱孩子。

“在家庭圈子里她明显缺少令人喜爱的性格特征。在那里她沉溺于支离破碎和吹毛求疵的唠唠叨叨，谁也无法预见在这样的家庭里什么时候才会有阳光明媚的日子。非情感型的妇女极少或完全缺乏自我分析。如果她遭到习俗的非难和谴责，她会感到震惊和不悦，她会明白地表示……她仅仅想作那种对谁都适当的好事，‘但是有些人却不知好歹’。她有一种方式来保持她家庭的平和及美满，然而涉及到社会时她的方式又截然不同了。家庭必须随时接受社会的检查。社会必定被促进和获得平静……社会的上层必定引人注目，它的下层循规蹈矩……家庭是她的冬天，社会是她的夏天。如果家庭的门户一打开，又有一个客人已来到门前，那么她将立即笑脸相迎。

“冷漠型妇女决不能划入禁欲主义的范围；习俗……并不能限定她。她喜爱运动、娱乐、交际……她忙碌的日常生活可能以一种宗教服务开始，而以一幕喜剧结束……她乐意……接待朋友也被朋友所接待。在社会上她不仅找到了她的工作和幸福，而且也找到了她的酬报和慰藉……她信任社会，社会也信任她，她的情感极少为偏见所影响，一般说来她是‘合情合理的’。她非常善于模仿和常常选择好的榜样，但只是极其模糊地意识到自己的模仿。

她读的书必须与生活 and 行动有关。”（第9页）

乔丹所称为“冷漠型”的熟识的妇女类型无疑是外倾型。它的全部行为阐明了那种从它真正的本质看来得叫作外倾型的性格特征。那种难以在沉思中找到的频繁的抱怨是与真正的思维无关的瞬时印象的外倾。我记起了我曾经在某处读到的一句机智的格言：“思维是如此之艰难——所以我们大多数人都宁可放弃判断。”沉思对时间的要求超过一切事物；因此沉思的人无暇来作喋喋不休的抱怨。既乏条理又无逻辑的抱怨由于依赖传统和权威而显得没有一点独立思考的能力。同样，自我批评的缺乏和独立思想的丧失都表明了判断功能的缺陷。在这种类型中，内在精神生活的缺乏比起前面所描述的内倾型来表现得更为突出。人们易于从这一描述中得出结论，在这里存在的缺陷正象内倾型的感触性引起的缺陷一样大，甚至还要超过后者。因为它显然是表面的、肤浅的甚至几乎是荒谬的；因为它所包含的或在它背后隐约可见的目的总是使得情绪的努力成为毫无实用价值的东西。但是，我倾向于认为，作家在这里对外倾型作了过低的评价，就正象他过高地评价了内倾型一样。虽然对优秀本质的认识纯属偶然，但是总的说来，类型就这么无关紧要地从它之中产生出来了。在这种情形中，我不得不认为，作者具有某种偏见。无论是对于某一类型的一位代表还是更多代表人物来说，品尝一下痛苦的经验通常已经足够了，因为一个人老是品尝相似的东西，他的味觉必将被损坏。我们切不可忘记，正象内倾型妇女良好的感觉依赖于她的心理内容对普遍性思想的一种审慎适应一样，外倾型妇女的感触性也因为她对人类社会普遍生活的适应而缺乏稳定性和深度。在这种情形下，这是一

个社会分化的感触性的问题，它具有无可争辩的普遍效力，与那种沉重、固执而充满激情的内倾型感情相比，它更为有利。被分化的感触性完全抛弃了混乱的感情，变成了一种任意处置的调节功能，尽管牺牲了内在的精神生活，而使它的缺陷变得相当的明显。然而它仍存在于无意识中，并且更进一步地存在于与内倾型激情相应的形式中，即处于一种未发展的状态。这种状态的特点是幼儿期的和古代的。这种活动于无意识中的潜在精神为情感斗争提供了一种内容，一种隐藏的动机，尽管这些内容和动机难以被不持批判态度的人所发现，但是却不可避免地给持批判态度的观察者留下了极坏的印象。这种令人讨厌的印象——即观察者对羞羞答答的利己动机的经常性感——使人太容易忘掉实际的现实，忘掉努力表现出来的适应的有效性。如果没有已分化的感情，在生活中一切安逸、自然、适中、无忧无虑和肤浅表面的东西都将消失。人们将不是在连续出现的精神病苦中闷死就是完全陷入被抑制的激情的虚空之中。如果内倾型的社会功能主要在于发现个体，那么外倾型则明确地促进公共生活，它也具有存在的权利。这是人为什么需要外倾的原因，因为它首先是勾通他人的桥梁。

众所周知，当精神通过艰难的转化仅仅能间接地展示出它的有效性时，感情的表达则暗示性地起作用。为社会功能所要求的感情根本无须深刻性，或者它们从其他方面引发激情。激情扰乱社会生活与社会的繁荣。同样，内倾型被调整和已分化的精神与其说有深度不如说有广度，因而它除了合适与镇静外就不会骚扰和挑衅了。但是正象内倾型由于他的激情的狂暴而令人讨厌一样，外倾型由于以一种笨拙而严厉的评价他人的形式，混乱地粗鲁地运用他的无意识思维和情感而令人恼怒。如

果我们想蒐集一些这种评价，如果我们打算综合地建立起一门有关它们的心理学，那么我们将得出一个十足野蛮的概念，在那阴暗的原始状态，在粗鲁的举止和愚蠢的言谈中，这一概念将正与内倾型凶残的情感状态相匹敌。因此我不能赞同乔丹的这一观点：最坏的性格总是出现在内倾激情类型之中。在外倾性格中存在着同样多的性情恶劣者。相反，内倾的激情仅仅在粗鲁的行为中显示出来，而外倾的无意识思维和情感的粗野行为则被无耻地加之于受害者的心灵。我不知道哪一种更坏。前者行为上的缺点是明晰可见的，而后者精神的粗野被一种可接受的行为的帷幕掩盖起来了。我想强调一下这种类型对社会的关注，强调他对社会的主动关心，以及他为别人提供快乐的最为明确的倾向。一般说来，内倾型仅仅在幻想中才具有这些品质。

已分化的感情具有更完善的诱人而美丽的形式的优点。它们散发出一种审美的有益的气氛。一大批外倾型人物在从事艺术活动（主要是音乐），这并不是因为他们在这方面具有特别的天赋，而是因为他们普遍地服务于社会生活的某种愿望。并且，外倾型的喜欢挑剔在性格上也不总是令人讨厌或完全无价值。它经常把自己限定在一种适当的有教养的倾向中，因而具有大量的优点。同样，他的屈从于社会舆论并非在任何情况下都必然是有害的，因为它常常会使过度而有害的社会异端遭到抑制，因为这些异端会使社会生活和福利得到发展。如果想提出一种类型在任何情况下都比另一类型更有价值的观点，这是完全不公正的。诸种类型相互补充，无论个体还是社会，为了维持生命，都需要从这些类型的特征中发掘出适量的精神应力。

（三）、外倾型男性

关于外倾型男性，乔丹说（第26页）：

“他的脾气和行为是不定的和易变的，他被赋予易怒、忙乱、动辄不满和吹毛求疵的性格。他给所有的人以贬低的评价，但是却总极为欣赏他自己。他的判断常出差错，他的计划常常失败，但是他从不停止把不着边际的自信置放到他的判断和计划之中去。西德尼·史密斯（Sidney Smith）谈及他那时代的一个著名政治家时，说他任何时候都准备去指挥海峡舰队，否则便砍去手臂……对于出现在他面前的一切，他有一句口头禅：要么这件事不是真的——要么谁都知道……在他的天空不存在两个太阳的空间……如果另一个太阳定要发光，他就会有一种奇怪的受难的感觉。

“他是早熟的：他酷爱政府机构，……并常常是一名备受尊敬的公仆……在他的慈善事业的机关里，他对挑选洗衣女士与挑选主席同样地感兴趣。在人群中他常常十分机敏，对人的反击常常切中要害、机智和灵巧。他坚决、自信和持久地表现他自己。经验能帮助他，他也不断地取得经验。与其说他是一个国家的不知名的捐助人，倒不如说他是一位三人委员会的知名主席。当他不太受到嘉许时，他也不会有丝毫的自卑。他很忙吗？他相信 he 自己是精神充沛的。他健谈吗？他相信 he 自己是富于雄辩的。

“他几乎不会发布新的思想，开辟新的道路……但是他能极快地跟随、领会、运用和执行它们……他自然倾向于古代，或者至少倾向于接受信仰和政治的形式。特殊的环境有时可能使他带着对他的异端的鲁莽行径的赞赏心情来思考……冷漠型的理智通常如此的崇高与威严，以致没有骚扰性影响能在他所有的生活领域中阻碍他开阔而公正的

思想的形成。他的生活通常以道德、真诚、高贵的信仰为特征；但是有时由于他的欲望的直接影响而使他陷入困境。

“在公共集会上，如果厄运使他无事可作，无事可想，无事可赞同可支持，无事可改正或反对，他就会站起来请求关上窗户，以免让风吹进来，否则，他就会更倾向于打开窗户让更多的空气流通进来；从生理上来看，一般说来他需要更多的空气就象需要更多的引人注目一样……他尤其想做出他自己擅自想做的事情。……他总是相信，公众会按照他自己所希望的那样来看待他……把他当作一位公共善行的不知疲倦的探索者……他借债给他人并且不能不索取报酬。由于措辞得当，他可能使他的听众激动，尽管他自己并不激动。他或许会很敏捷地了解他的时代，至少了解他的团体……他能为这个团体预告即将到来的祸害，从而组织它的力量，巧妙地回击对手。他满脑都是规划，忙于四处活动。如果可能的话，社会必定为他而欣喜，如果社会并不欣喜，它就会感到惊异；如果它既不欣喜又不惊异，那么它肯定就会遭到滋扰和震动。他是一位职业救世主，作为一位广为人知的救星他对自己极为满意。我们对自己无能为力——但是我们可以信赖他，向往他，以他为上帝，请他拯救我们。

“他不喜欢平静，没有休息的时候。在忙碌的白天之后就必定有一个刺激性的夜晚。在剧院、音乐会、教堂、集贸市场、饭馆、学术座谈会、俱乐部等所有这些地方，转来转去都能找到他……如果他错过了一次会议，一封电报就会宣告有一次更值得炫耀的访问。”

靠以上描述我们容易认识这种类型。但是，尽管在此表现的是关于个体情形的正确评价，而更为常见的是在对外倾型女性的描述中，出现了一种漫画式的贬低的因素。这应部分地归咎于这样的事实：这种描述一般说来并不能公正地评价外倾型的本质，因为凭借理性的手段几乎不可能于公正的见解中评价外倾型的特殊价值；而对于内倾型来说，这或许可能性更大一些，因为内倾型的意识动机和机智可以通过理智的手段来表现，就象他的激情和他的必然的逻辑推论乐于表现的情形一样。另一方面，对外倾型来说，主要价值在于他对客体的关系。在我看来，这似乎只有生命本身才承认，外倾型具有那种理性批判无法赋予他的正当理由。唯独只有生命才能显示和意识到他的价值。当然，我们能描述这样的事实，外倾型对社会颇有用处，对于人类社会的进步有着极大的功绩，等等。但是对于他的方式或动机的分析则总是得出否定的结论，因为外倾型的主要价值不在他自身而在与客体的相互关系中。这种对于客体的关系属于那些无法估量的东西，理性的程式永远不能把握。

理性批判无法避免进一步的分析：它必须不断地寻求关于动机和目的的证据，以便能给被观察的类型作出完满的定义。但是从这一过程中却呈现出一幅图画，它无异于一幅对外倾型心理的讽刺画，而且那个乐于相信自己在如此描述的基础上发现了外倾型真正态度的人将惊讶地看到，实际的人格把他的描绘变成了嘲弄。这种片面的概念完全不能适应外倾型。为了对他作得公正一些，对于他的思考必须全部排除；同样，只有当外倾型已准备接受那些完全不可能实际运用的心理内容时，他才能恰当地使自己与内倾型协调起来。理性的分析不得不使外倾型来承担每一种可能的设置，承担难以捉摸的目的，精神的

保留等等，这些都不是实际的存在，而至多只是从无意识的背景中泄漏出来的模糊的阴影。

毋庸置疑，如果外倾型的人无话可说，他可能发现，去打开或关上某个窗户是必要的。但是谁看到了这种情形呢？实际上谁会被这种情形所打动呢？只有那些试图去考查这一行动可能的背景和意图的人才会如此，只有那些因此而进行沉思、剖析和构思的人才会如此，然而，对其他的每一个人来说，这一小小的骚动却完全被生活的普遍动乱淹没了，并没有给进一步的逻辑推论提供场地。但是，外倾型心理正是由这种方法显示出来的：它属于人类日常生活中的偶发事件，无论在意识还是在无意识中，它都并不含有更多的意义。但是那个反思的人则一味地深究——由于涉及到了实际生活——他以病态的眼光来看待一切，尽管就无意识的背景来说，他的视力是相当健全的。他没有看到这个人的正面，而仅仅看到了他的阴影。并且这个阴影使公正的评价成了对人类意识和正面生活的偏见。为了便于理解起见，我认为把人同他的阴影，即他的无意识分离开来大有益处；否则，讨论就要受到一种空前的思想混乱的威胁。一个人能在另一个人身上看到许多并不属于他的意识心理而是从他的无意识里闪现出来的东西，并且这个人往往是身不由己地把被观察的本质视为意识自我的附属物。生命和命运可能会这样作，但是，心理学家却绝对不能这样作，对于他来说，最深刻的问题便是对心理结构的认识以及对人类进一步了解的可能性的认识。把意识的人同他的无意识清楚地区分开来是绝对必要的，因为只有通过意识观点的同化，才能获得澄清和理解，而且绝不经过无意识的还原过程来获得偶然的启示和短促音响。决不能经过还原到无意识背景的过程。

（四）、内倾型男性

关于内倾型男性的性格（激情型或好沉思的人），乔丹写（第35页）：

“他的乐趣极少变化，他对乐趣的热爱是一种更加纯真的品质，他并不从纯粹的不安定中去寻求它。如果他参加公共活动，那么，很有可能是出于某种特殊需要他才被邀请这样作的；或者是他自己具有某些内心活动，……他希望把这些活动加以提高。他的工作一旦完成，他就自愿急流勇退。他也乐于看到他人比他作得更好；与其让他的事业失败于自己之手，他宁可由他人来实现它。对于他的事业同伴，他给予极高的赞赏。或许他的缺点也就在于他过高的看重了周围的人的优点……他从不是也确实不是一个惯于骂街的人。这类人发育迟缓，易于迟疑犹豫，从不能成为宗教运动的领袖，他们从不会如此绝对地自信，以致犯下使他们的邻居们勃然大怒的错误；他们从不如此自信地认为，自己拥有一贯正确的真理，尽管他们并不缺乏这种勇气，以致他们宁愿为了它的利益而埋没自己。如果他们天赋极高，他们将会被环境公推为首领人物，然而其他类型的人们也在抢占这个位置。”

在我看来有意思的是，就我们现在对内倾型男性所涉及的情形来看，作者在他的章节中关于此类型的具体论述不过是我实际上已在前面论述了的东西。对于他所称为“激情型”的人的激情的描述是最受忽视的部分。当然，要作出实质性的推测，一个人必须谨慎行事——但是这种情形似乎获得了这样的

看法：从主观的因素出发论及内倾型男性的部分受到了相当狭窄的处理。在对于外倾型作了不公正的描述和研究之后，人们或许期待着对于内倾型作出同样彻底的描述。为什么情况总是难如人愿呢？

让我们设想一下，乔丹自己就站在内倾型一边。那么这就容易理解了，他带着无情的严厉给他的相对的类型所作的描述几乎难以令人接受。我并不是说由于客观性的缺乏，而是指他无法识别他自己的阴影。他怎样显示他的对立类型呢？如果他不冒着迫使自己向自己挑战的危险而给外倾型一种特有的描述的话，那么内倾型就无法理解和设想。正象外倾型从未有意地把以上性格特征当作他自己性格的一幅仁慈而显著的图画来接受一样，内倾型也并不愿意从外倾型观察家或批评家那里来接受对他的性格特征的描述。因为这种描述也同样是贬低的。当企图把握外倾本质的内倾型人物不可避免地离题万里时，而想从外在性的角度了解别人内在精神生活的内倾型人物就会如入烟海，不知所措了。内倾型的错误在于总是想把外倾型的行为和主观心理联系起来，而外倾型却只能把内在的精神生活视为一种外部环境的产物。对于外倾型来说，当一种宏观现实完全不存在时，连续不断的抽象思想必定是一种幻想，一种妄想。并且事实上，内倾型的思维结构也不比外倾型强多少。总之，关于内倾型男性，要说的话很多，每个人都可以给他画一幅素描，而且，比较乔丹在他前面的章节中对于外倾型的刻画，既不显得完善也没有什么更不恰当的地方。

乔丹对于内倾型的观察，即认为他的乐趣是一种“更加纯真的品质”，在我看来是至为重要的。一般说来，这是内倾情感型的特征：它是纯真的；正因为这样，它才更深地植根于人

的内在本质中；可以说它从自身中喷涌出来，它自身就是它的目的；它不听从其他的目的，不把他自己借给他人，它满足于实现自己。这正是与古代和自然现象的自发性相一致，而至今从没有向文明的结果和目的低头。无论对或错，或至少根本就没有考虑其对与错，适合与不适合的问题。这种感情的状态也会自动地显示出来，把自己强加于主体甚至以主体的意志与期望为背景。它并不包含人们可能从中总结出深思熟虑的动机的任何东西。

我不想评述乔丹著作的下面章节了。他引证历史上的人格作为例子，因此，大量被歪曲的观点就从已经提及的错误中产生出来了，即作者引进了积极的和消极的标准，并把这种标准与其他标准相混和。从这种混合中常常产生的结论是，积极型人格必定被当作缺乏激情型（即冷漠型），反之亦然，富于激情的性格必定总是消极的。我企图通过排除行动因素的观点来纠正这一错误。

不过，就我所知，较为确切地描绘了情感类型的性格的第一人仍然是乔丹，这一荣誉应该属于他。

第五章

卡尔·斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》诗集中的类型问题

第一节 斯比特勒类型学特征引论

在情感生活的复杂性这个为诗人所提供的主题中，如果类型问题没有扮演重要的角色的话，那么它就实际上不会存在，但是，我们已经在席勒那里看到，这个问题是如何深入地象扰乱思想家的他一样地扰乱着诗人的他。在这章里，我们将把注意力集中在一部几乎唯一立足于类型问题这一主题的诗集上。这就是首次出现于1881年的卡尔·斯比特勒^①(Carl Spitteler)的诗集《普罗米修斯与埃庇米修斯》。

我并不想一开始就说明普罗米修斯这位预言家代表内倾型，而埃庇米修斯^②这位实践者和现实思想家则意指外倾型。在这两个人物的冲突中，基本的争端是内倾与外倾的发展路线

^①瑞士著名作家，曾获1916年诺贝尔文学奖。——译者

^②Epimetheus，希腊语意为“后觉者”，普罗米修斯的弟弟。他的性格与他哥哥截然相反，既怯弱又愚笨。普罗米修斯劝他不要接受众神的任何赠品，提防他们的报复，但他不听，同宙斯派来的潘多拉结婚，结果给人类带来了灾难和祸害。——译者

在一个人和同类个体中的斗争，尽管诗歌所表现的则通过他们的典型命运，以两个独立的人物使冲突具体化了。

不言而喻，普罗米修斯显示了内倾型的性格特征。他体现了一个人内在世界的真实的内倾的图画，体现了他的灵魂的真实图景。他对天使的回答是他的本质的生动体现：“评价我的灵魂现象的不是我自己，看哪，而是她，我的爱人，我的快乐而悲哀的天使，无论我有什么，都是从她那儿来。因而由于她，我享有了我的荣誉。如果需要冒险，我会抛弃一切。”^①

在这种行为中，普罗米修斯使自己无条件地屈从于他自己的灵魂，即屈从于联系他内在世界的功能。因此，由于对无意识的密切关系，灵魂具有一种神秘的先验特征。普罗米修斯承认了它作为爱人和向导的绝对意义，在同样无条件的方式中，埃庇米修斯则屈从于外部世界。普罗米修斯把他个体的自我献给了灵魂，献给了作为永恒的意象与意义的发源地的无意识联系；因而他屈从于自身，因为他丧失了与人格面具（persona）^②的均衡；即失去了与外在客体的联系。由于这种对灵魂的屈从，普罗米修斯逐渐抛弃了他与周围世界的每一种联系，因而他避开了外在世界对他的必不可少的矫正。但是，这种丧失与这个世界的本质绝不相容。因此，天使在他面前降临，清楚地显现为世界秩序的代表；从心理学的描述来看，他是导向现实-适应倾向的投射意象。天使对普罗米修斯说：

“如果你不获胜，把你从你的灵魂的邪恶统治中解救出来，那么，你就会面临这种状况：多年来，你心灵内

①《普罗米修斯与埃庇米修斯》，Diedrich 1920年版，第9页。

②参见荣格《无意识的结构》和《分析心理学》的第15章。

容和你精妙灵魂的所有果实所得到的报酬将是：丧失你自己。”

在另一个地方，他又说：

“如果你灵魂的缘故，你抛弃的是白日的荣耀，那么有谁来认识上帝，又有谁来留心法律，因为在他的傲慢面前，无论天堂或是地狱，都不会再有什么是神圣的了。”

因为普罗米修斯片面地定向于他的灵魂，每一种适应外部世界的冲动都会导致压抑并沉入无意识。所以，如果它们最终被理解，它们就表现为同个性的分离，因而表现为投射。在这种联系中，即在心灵作为一种投射而显现的事实中似乎存在某种矛盾，普罗米修斯采纳了心灵的目标，而他似乎又以充分的意识来接受心灵。既然心灵跟人格面具一样，是一种关系的功能，那么它必定具有来自两方面的意义：一方面属于个性；另一方面则依附于相关的客体，即在这种情形中的无意识。一般说来，一个人确实倾向于仅仅把与心理因素相关的存在转化为无意识——除非他是哈特曼（Hartmann）哲学的忠实信徒。在认识论领域内，对于我们称之为无意识现象的心理情绪的客观真实性，我们仍然不可能作出有效的论述，正象我们对于存在于我们的心理能力之外的真实客观事物，我们无力决定它们的有效性一样。根据实际经验，无论如何我必须指出，在与我们的意识活动的关系中，无意识内容凭借它的固执与持久也同样宣告了它的存在，就象外部世界中的真实事物的存在一样，甚

至当这种挑战由于朝向外部的现实的优势倾向而完全不可能表现为精神活动时也是如此。不要忘记，现实当中有许多人，对于他们来说，无意识内容比外部世界的真实事物具有更多的真实性。人类思想史证实了这两种真实。毫无疑问，对于人类精神更为深入的研究表明，总的看来，在意识活动的这两个方面存在着同样有力的影响；结果是，从心理学上来看，就正象我们有权利从纯粹经验的领域中处理无意识内容的真实一样，我也能从认识论的角度来处理外部世界事物的真实，尽管这两种关系可能相互矛盾和完全显示出它们不同的性质。因此，把一种真实凌驾于另一种真实之上是最不公正的。通神论（Theosophy）与唯灵论在横蛮无理地侵入现实这一点上，跟唯物主义并没有什么区别。这样，我们只有信赖我们心理学的可能性领域。

因此，无意识内容的特殊真实性使我们有同样的权利象描述外部世界的客体一样把它描述为客体。作为一种关系，人格面具通常被外在对象所限制，因而象人格面具被有力地固定在外在对象中一样，灵魂固定于内在主体中；一涉及到内在对象的关系，灵魂就同样地由内在对象来表现；因此，在这个意义上，它是来自主体的本能，并且实际上是某种可感知的本能。所以，在普罗米修斯那里，它表现为某种同他的个体自我的分离。同样，就象一个屈从于外部世界的人仍然具有来自他自身的客观本能一样，意象的无意识世界也保留着一种来自主体的客观本能，甚至当一个人完全屈从于外部世界时也是如此。

正象神话意象的无意识世界通过外在事物的经验与那种沉湎于外部世界的人直接对话一样，真实的世界和它的权利也找到了直接通往使自己屈从于心灵的人的道路，因为无人能逃避

这两种真实。如果一个人被固定于外在世界，他就必须经历他的神话；如果他转向内在真实，那么他必须梦想他的外在世界，梦想他的所谓的真实生活。因此，灵魂对普罗米修斯说：

“我是领你回原路而入迷途的罪恶之神。但是你并没有留心于我，现在你所信我的话已到了此地；因为我的缘故，他们剥夺了你的荣誉和你的称号，从你这里偷走了你生命的内容。”^①

普罗米修斯拒绝天使给他提供的天国；这意味着当要求以他的灵魂来作交换时他拒绝了。

当主体即普罗米修斯是人时，灵魂就是一种不同的性格。它是恶魔，因为它作为依附于功能关系的超个体的集体无意识，作为内在客体不时地闪现出来。当作心理历史背景的无意识包含在一种积淀的形式中，包含在心理印迹（痕迹）的全部连续过程中，自远古以来，它们就象现在一样地决定着心理结构。这些心理印迹可被认为是那种按照平均数来说，表现着人的心灵最频繁和最集中使用的功能-痕迹。这些功能-痕迹以神话主题和意象的形式表现出来，它们常常以同样的形式，总是在所有的印迹中，带着惊人的相似再现出来；在现代人的无意识材料中它们也极易得到证实。因而显然，与那些从古老的时候起在生命的旅途中就陪伴着人的崇高人物相对照，众所周知的兽性或兽性因素也出现在无意识内容中。无意识支配着整个意

^①《普罗米修斯与埃庇米修斯》，第24页。

象世界，它无限的领域使它不可能屈从于“实在”的物质世界的权利。对一个自身完全屈服于外在世界的人来说，无意识总是以某种亲密而可爱的事物的形式呈现出来。在这里，如果他的命运在于对个人客体的绝对忠诚的话，他将经历外在真实和自己本性的两重性；同样，在这里会出现作为无意识整体显现的恶魔化身，会出现意象世界的对立物和两重性。这些是搅乱正常状况的模糊不清的现象；因为常态精神一点也不知道这些残忍的不可思议的家伙。它们并不为他而存在。它们只有极少数能达到世界的边缘，在那里它们以幻景的形式出现。对于一个总是处于常态情形中的人来说，他的心灵具有人性，而不具有疑虑、恶魔的特征；相对他来说，他的同伴在两方的任何一方面都表现出疑虑的特征。只有完全抛弃一方面或是另一方面才能引起它们的两重性。斯比特勒的直觉描绘了这样一幅心灵的图画，在极少意义的本性中，心灵至少在梦中找到了它的含意。

因此，我们读到了这样的文字（同上书，第25页）：

“因此，当他于勃然大怒中贬低了自己的身份时，她的嘴和脸上浮现出一阵奇怪的颤抖，她的眼睑闪烁不定，急促地闭合着，在她那柔韧美妙的睫毛后面，隐藏着某些令人恐惧和战栗的东西，象烈火偷偷地沿房屋蔓延，又象老虎偷偷地隐匿于灌木丛，在黑暗的叶簇中，一道闪光突然掠过，不时闪现它那黄色斑驳的皮纹。”

普罗米修斯所选择的生活道路因而显然是内倾的。为了在期望中创造永恒的未来，他摒弃了所有与现在的联系。

这与埃庇米修斯极为不同；埃庇米修斯认为他的目的就是世界，就是世界所评价的东西。

因此，他对天使说：“既然我现在渴望真理，我的灵魂在你的手上，因此你会乐于赐给我那种能教我‘行动’（-tion）和‘描述’（-ness）的良知，教给我每一句真正的格言。”

埃庇米修斯无法抵制完成他自己的使命的诱惑，他使自己完全听任“无灵魂的”观点的摆布。这种同世界的结合得到了直接的回报：

“当埃庇米修斯上升时，它的目的达到了，他感到他的身体在增大，他的勇气在增加；他与他的存在一致，他的全部情感是健全的，并极度地自如。因此，他就象一个毫无惧怕的人，沿着一条笔直的线路迈着勇敢的步子穿过峡谷；他象一个为周密的思考所鼓舞的人，以勇敢的目光巡视一切。”

象普罗米修斯所说的，他以他自由的灵魂换取“行动”和“描述”。对他来说，灵魂丧失在有利于他的兄弟的地方。他听从他的外倾的吩咐，因为这把他定向于外在客体，他一开始就似乎被对他有利的世界的要求和期待所吸引。通过对内倾的模仿，在他的冒牌的外倾的兄弟的影响下，度过了许多年孤独的生活之后，他变成了外倾型。

这种不自觉的“性格的模仿”（波尔汉 Paulhan 语）经常出现。他向真正的外倾的转化是走向“真理”的一步，因而也理所当然地给他带来了部分的报酬。

由于他的灵魂的执着的要求，当普罗米修斯为每一种对于

外在对象的关系所牵制，而不得不在为灵魂的服务中作出最可怕的牺牲时，埃庇米修斯则获得了一个直接有效的避难所，以逃避那种最使外倾型惊恐的危险，即完全地屈从于外在客体的庇护。这种庇护存在于建立在传统的“正确思想”之上的良知中；它们因此而占有那些从人世的智慧那里承继来的不可蔑视的财富，就象法官使用刑事法典一样，公众舆论也按同样的样式来运用这些智慧。这给埃庇米修斯划了一道界线，象普罗米修斯沉溺于他的心灵一样，在同等程度上他被限制于客体之上。他被良知所限制，良知占据了他的心灵。当普罗米修斯返回到人的世界，返回到它的系统化的良知上来时，他就落入了他那残忍而具有蛮横权力的心灵-主妇的手掌之中，并且只有通过无限的痛苦他才能为他对世界的漠视赎罪。

无可责难的良知在深谋远虑的限制中，给埃庇米修斯的眼睛蒙上了一层绷带，使他不得不盲目地经历着他的神话，但是他总是具有一贯正确的感觉，因为他总是与普遍的期望保持一致；在他的一方，他总是成功，因为他实现了所有的愿望。所以，人们渴望见到国王，所以，埃庇米修斯扮演的角色虽有着不光彩的结局，但从没有被强有力的公共舆论所抛弃。他的自信，他的自以为公正，他的在普遍的价值中的不可动摇的信念，他的毋庸置疑的正确行为和健全的良知，都勾勒出一幅乔丹所描绘的外倾型性格的图画。请比较第102页乔丹的描绘和下面的引文，引文描写了埃庇米修斯拜访生病的普罗米修斯，在那里国王埃庇米修斯急于治愈他的受难的哥哥：

“一切安排就绪，国王向前走去，他的左右都有人搀扶，他提高嗓门带着友好的声调说了些善意的话：‘我的

心因你而悲伤，普罗米修斯，我的亲爱的哥哥。但是我现在振作起来了，看，我这里有一块能治百病的药膏，它于高热和严寒都有奇妙的治愈力，你可以用它来慰藉或惩罚你自己’。

“说着拿起他的拐杖，很快打开药膏，带着庄严的神色极为小心翼翼地把它奉献给他。但是，普罗米修斯一闻到药膏的气味和看到它的样子，就厌恶地把头转过去了。于是国王变了声调，开始大叫起来，他狂怒地预言道：‘真的，你这样做要招致更大惩罚的，因为这表明，灾难还没有使你变得聪明一点’。说着他从他的斗篷里取出一面镜子，向他讲述了所有事情的来龙去脉，他变得极富于雄辩，他知道他的所有过错。”

乔丹的话在这里得到了有力的阐明，“如果可能的话，社会必定为他而欣喜；如果它并不欣喜它就会感到惊异；如果它既不欣喜又不惊异，那么它就肯定会感到烦扰和震惊”。

在上面的情形中，我几乎发现了一种惊人的相似之处。在东方，富人显示他的社会地位的方式是从不亲自在公共场合露面，除非在两个仆人的搀扶下才这样做。埃庇米修斯为了留下这样的印象也摆出了这种姿势。高贵的举止必须同时配合着告诫与道德的说教。并且，当这样做没有奏效时，他人至少必定会因他低贱的样子吓得不知所措。因此，所有目的都在于产生一种印象。

一个美国人说过这样的话：“在美国，两种人都能获得成功：能确实干点事情的人和巧妙行骗的人。”这意味着，假象往往象实际行动一样地成功。诸如此类的外倾型人喜欢根据外表

来作出判断。内倾型则企图强化他的环境，为达此目的即使白费气力也在所不惜。

如果我们把普罗米修斯和埃庇米修斯熔入一种人格，那么我们就有了一个外表象埃庇米修斯而内在象普罗米修斯的人——这是一个不断遭受两种倾向扯裂的个体，它们各自都试图把自我最终地拉到自己一边。

第二节 斯比特勒的普罗米修斯与歌德的普罗米修斯的比较

把这种普罗米修斯的概念与歌德所表现的那种相比较，我们将发现极大的重要性。我自信我有充分的理由认为，歌德更多地属于外倾型而不是内倾型，然而斯比特勒则更多地属于后者。只有在对歌德的传记作了深入的分析研究之后才能作出这种公正的判断。我的判断建立在多种印象的基础上，但由于在此无法作出详尽的解释我就对此略而不谈了。

内倾的态度并不必然地与普罗米修斯的形象相契合，我指的是，传统的普罗米修斯形象可以被作出截然不同的解释。例如，另外的解释可以在柏拉图的普罗塔哥拉斯（Plato's Protagoras）那里找到，在那里，众神按照相等的尺度从泥土和火焰之中塑造了万物，把生命力赋予万物的分配者是埃庇米修斯，而不是普罗米修斯。普罗米修斯（与这种环境中中和贯穿全部神话的古典趣味相一致）主要是灵巧和创造的天才。

至于歌德，他表达了两种观点。在1773年写的《普罗米修斯的毁灭》中，普罗米修斯是叛逆的、自信的、神圣的和倨傲

的创造者和艺术家。他的灵魂是智慧女神，宙斯（天帝）的女儿密涅瓦（Minerva）。普罗米修斯同密涅瓦的关系与斯比特勒的普罗米修斯同他的灵魂的关系具有明显的相似之处。因此普罗米修斯对密涅瓦说：

“一开始你的话对于我就是天上的光辉，
宛如我的灵魂自我亲昵，
她自我倾吐衷肠，
她言辞婉恻动人，和谐悦耳，
于是，我深信这声音就是我的，
是赐给我的神性的言词；
是我梦想着的神在说话，
瞧！那是我自己的声音。
是我的声音也是你的声音，
是一种声音，我们亲密地合为一体，
我的爱永远属于你！”

接下来又说：

“当夕阳灿烂的余晖
仍盘旋在阴暗的高加索，
我的灵魂为神圣的静寂所环绕，
离别，仍然没有在我面前出现，
我的力量逐渐变得如此巨大，
每一次呼吸都吸着你天国的气息。”

因此，歌德的普罗米修斯也依赖于他的灵魂。这与斯比特勒的普罗米修斯和他的灵魂的关系有着极大的相似。所以，后者对他的灵魂说：

“虽然我被剥夺了一切，但只要你独自与我同在，当‘我的朋友’跌倒在你那甜美的嘴下时，当你那骄傲而仁慈的表情的光辉仍未弃我而去时，我就仍然具有无法估量的财富。”

尽管这两个人物，他们与灵魂的关系存在相似之处，但是无论如何，基本的差异是有的。歌德的普罗米修斯是一位创造者和艺术家；密涅瓦用生命唤起了他的创造意念。斯比特勒的普罗米修斯与其说是创造的不如说是受难的；只有他的灵魂才有所创造，而且他的创造过程是秘密的和神秘的。在分离时她对他说：

“你看，现在我要同你分手了。一件伟大的工作在等待着我；这是一项壮举，我必须赶紧去完成它”。

这似乎是说，在斯比特勒看来，普罗米修斯式的创造被赋予了他的灵魂，而普罗米修斯自己则只是遭受着创造性灵魂的折磨。歌德的普罗米修斯是自由行动的；他只有创造的本质，他以自己创造的力量来与上帝公然对抗：

谁会帮助我
反抗泰坦人的傲慢？

谁能从死亡中拯救我？
从奴役中拯救我？
啊，你不是靠你自己，
靠你神圣的热情的心来完成这一切吗？”

在这样的论述中，对埃庇米修斯仅仅作了简要的描述；较之普罗米修斯他太低下了；作为一个集体情感的拥护者，他只能看到那种服务于灵魂的固执，因此，他对普罗米修斯说：

“你太冥顽不化了？当神们和你及你所拥有的一切：
你的世界、你的天堂都包含在一个囊括一切的统一体中的
时候，你的顽固并不懂得这种巨大的幸福。”

这种出现在《普罗米修斯的毁灭》中的象征太稀少了，以致使我们难以了解埃庇米修斯的性格。但是，歌德关于普罗米修斯的描写则同斯比特勒的普罗米修斯表现出类型的差别。

歌德的普罗米修斯在世界上的创造和工作是外倾的，他用他塑造的形象来填满空间，他的灵魂也获得了活力。他把他创造的子孙后代塞满地球；他是人类的主人和教育者。但是，对于斯比特勒的普罗米修斯来说，一切都走向内在的世界，在灵魂深处的黑暗中消失不见；就正象他自己从世人中消失一样，甚至彷徨于他领域的狭小范围中，他因而变得更难见到。根据补偿的原理（我们分析心理学的基本原理），灵魂即无意识的化身，在这种情形中尤为活跃，准备从事那种无论如何仍然不易觉察的工作。

除了已经引用的段落外，斯比特勒对于这种预期的补偿过程作了完整的描述。这出现在《潘多拉》（Pandora）的插曲中。

潘多拉^①，这个普罗米修斯神话中谜一般的人物，她在斯比特勒的作品中是一位神圣的少女，除了那种最深刻的关系外，她与普罗米修斯再无其他联系。这种观点也出现在别的神话译本中，其中与普罗米修斯发生联系的女性不是潘多拉就是雅典娜。

在歌德那里，神话中的普罗米修斯与潘多拉或雅典娜有着灵魂的联系。但是，在斯比特勒这里，他引进了一种值得注意的分离，不过这种分离在历史的神话中已被提到过，在那里，普罗米修斯与潘多拉的关系因为类似于赫菲斯托斯与雅典娜的关系而遭到了玷污。对歌德来说，他更喜欢普罗米修斯与雅典娜的关系。但在斯比特勒看来，普罗米修斯远离了神的领域，他被给予了一个他自己的灵魂。他的神性和他与潘多拉的原来的关系仍在神话中保留为一种宇宙的对立情节，它们仅仅在天国表演。这另一个世界发生的事情则是出现在我们意识的更深领地，即无意识领域的东西。因此，潘多拉插曲表现着普罗米修斯受难之时，继续发生于无意识中的东西。当普罗米修斯从世上消失，毁掉了他与人类的一切联系时，他沉入了他自身的底层，进入了他的与世隔绝的孤独——他自身唯一的客体之中。并且，作为神，根据他的定义，“神圣的”是神的普遍自给自

①潘多拉，希腊神名，上帝宙斯命火神用粘土制成的人类的第一个女性。

足的存在，是凭借他的无所不知而具有作为普遍的对象的自在的存在。当然，普罗米修斯一点也没有感受到这种神性——他是极其不幸的。在埃庇米修斯对他的痛苦投以极度的蔑视之后，另一个世界里的插曲就开始了，自然，这时所有普罗米修斯与世界的联系都被限制到了极限。

经验表明，那是产生无意识内容的时刻，产生获得独立与生命力最大可能性的时刻，甚至碰到强有力的意识因素也是如此^①。

处在无意识中的普罗米修斯的状况表现在下面的情景：

“在那个乌云密布的早晨，在一个超乎世界之外的沉默而荒凉的草原上，彷徨的上帝，所有生命的创造者，依循他那神秘而极度痛苦的离奇本质在踩着不幸的圆圈。由于痛苦的缘故，他既不能了结这项循环往复的工作，也无法在这困乏的旅途中找到一块可以置足的憩息之地；他就这样日复一日、年复一年地用这样的步履，用这般沉重的步子，低垂着头，紧锁着眉，带着扭曲的表情，在这片荒原上走着圆圈；当走向圆圈的中点时他的漂亮的眼睛闪动着。当他越是悲哀地低下头他就越是感到因为贫乏所拖着脚步的沉重，宛如这令人心碎的夜间劳作耗尽了他生命的源泉。到今天，这每日无止境的圆圈走完了，历尽黑暗与黎明，白日来临了，他的最年轻的女儿，潘多拉，以不可丈量的步伐接近了他，赞美他神圣的功绩，谦恭地立在

^①参就荣格：《精神病的内容》（《荣格论文选》，第12章）；又见《无意识心理学》。

他的旁边，以最羞怯的目光向他致意，用那保持着最恭敬的沉默的嘴唇向他提问。”

显然，上帝具有普罗米修斯的困苦，正象普罗米修斯让他的所有激情、他的全部力比多进入灵魂，进入他的最内在的底层，完全献身他灵魂的事业一样，他的上帝也围着世界的中枢旋转不息地追求他的事业，因而他象普罗米修斯一样地耗费了自己，他的全部存在濒临灭绝。这意味着他的力比多全部进入了无意识，在那里一种等价物将出现；因为力比多是那种不能无缘无故消失的能量，它必定创造出一种等价物。这一等价物就是潘多拉和她献给父亲的礼物，她献给他一颗她想驱除男人的灾难的珍贵宝石。

如果我们把这一过程解释为普罗米修斯的人类范围，那么它就意味着，当普罗米修斯受难时，他的“神性”状况，他的灵魂准备作一项注定要减轻人类苦难的工作。他的灵魂想影响人类。诚然，他灵魂的具体计划和打算完成的这项工作并不能与潘多拉的工作等同起来。潘多拉的宝石是一种无意识反映的意象，它象征地表现了普罗米修斯灵魂的实际工作。这段文字清楚地表明，宝石具有这样的内含。它是上帝的使者，太阳的更生。这种渴望在上帝的困苦中表现了出来：他渴望再生，直到他的全部生命力流入自身的中心，进入无意识的底层，从这里生命获得再生。这或许能解释为什么关于宝石在世界上出现的描绘与佛陀于Lalitavistara中的诞生的情景有着如此惊人的相似^①。

潘多拉把宝石放在一颗胡桃树旁（正象幻境女神Maya在

^①见《普罗米修斯与埃庇米修斯》，第126页。

无花果树下生下她的孩子一样)——

“午夜，夜幕笼罩着胡桃树，宝石发光、闪耀和照亮暗夜，如同黑暗天幕中的晨星，它的钻石的亮光越照越远。这样，急速煽动翅膀的蜜蜂和蝴蝶，在花园里翩翩起舞，围着这奇妙的孩子玩耍、嬉戏……云雀从天空中直冲下来，争着向这个新的可爱的太阳的面容献上它们的敬意，当它们靠近和注视着这个明亮的光环时，它们早已神魂颠倒……并且，这棵被选中的仁慈而宽厚的树也如皇帝登基般装饰一新，它带着它的巨大王冠和拥着浓郁的绿叶，以它国王般的手护卫着它的孩子的面孔。它的所有宽大的枝叶可爱地低垂着，靠着地面就象它们想遮掩和护卫着它孩子这双奇妙的眼睛，唯恐失掉这个唯一给它们带来快乐的不可复得的偏爱的礼物；当数以万计的轻柔摆动的树叶因狂欢而颤动和抖动时，在惬意的狂喜中，一种柔软、清澈的合唱音调以窃窃私语般的和谐在诉说：‘谁能知道在这些卑微的树叶下藏匿的东西，谁能猜到在我们中间憩息的这个珍宝’。”

这样，对幻境女神来说，当她的时辰一到，她就把她的孩子生在普那克萨(Plaksa)的一棵繁枝覆地的无花果树下。

从这个菩萨的化身中，一种难以想象的光辉洒向世界；神和自然一样地从中诞生。当菩萨走过大地，在他的脚下立即生长出一朵硕大的荷花，他站在荷花之中观察世界。因而西藏人祈祷说：“啊！瞧这荷花里的宝石。”

再生的时刻到来时，菩萨就在被选中的菩提树下立地成佛

（一个带着光环的佛陀）。这种再生或更新象初生一样，伴随着同样耀眼的光辉，同样的众神的奇观与幻象。

但是，在埃庇米修斯的王国，良知的统治代替了灵魂，无法估价的珍宝丢失了。天使对埃庇米修斯的愚蠢极为气愤，他辱骂他：“你没有灵魂，你象野生的和无理性的野兽，你能骗得了万能的上帝吗？”

我们看到潘多拉的宝石是神的更新，是一位新神；但是这种状况发生天国，即发生在无意识中。这种穿透意识的暗示过程并不能被对外在世界的关系占支配地位的埃庇米修斯型的人所理解。对于这，斯比特勒在下面的章节（第132页）中作了详尽的阐述，在那里，我们看到，世界即意识由于它的理性倾向和客观定向如何不能对价值和宝石的含意作出正确的评价。因为宝石已无法挽回地丢失了。

再生之神意味着一种再生的倾向，即一种强烈的生命再生的可能性，一种生命的恢复；因为从心理学上来看，上帝意味着最大的价值，因而是最大量的力比多，最大的生命强度，心理活动的最适度。因此，在斯比特勒看来，正象埃庇米修斯型的人一样，普罗米修斯型的人的适应被证明也是不充分的。

两种倾向是分离的：埃庇米修斯式的倾向与世界的具体环境统一；相反，普罗米修斯式的倾向不是这样，它意味着它必须产生一种生命的更新。这种倾向也创造一种对世界的新倾向（那个被赐予了宝石的世界），当然，这种倾向与埃庇米修斯的倾向不同。然而，象斯比特勒所描述的，在潘多拉的礼物中，认识到这样一个问题是并不困难的，这一问题曾在我们关于席勒《美育书简》的讨论中象征性地解决过，它就是分离的功能与未分离的功能的和谐统一问题。

但是，在我们更进一步讨论这个问题之前，我们必须回到歌德的普罗米修斯上来。象我们已经看到的，在歌德创造性的普罗米修斯与斯比特勒受难的普罗米修斯之间存在明显的不同。对斯比特勒来说，潘多拉是另一世界的存在，是属于神的领域的普罗米修斯灵魂的副本；但是在歌德看来，她只是泰坦的创造物和女儿，因而绝对地依赖于他。如果把歌德的普罗米修斯与密涅瓦的关系置诸武尔坎（Vulcan）的位置，那么，潘多拉完全是他的造物而不是作为一种神的本源而存在的人物，这样就使他成了一位创造的神，因而把他从人的领域中驱除出去了。所以，普罗米修斯说：

“当我认为那是我的声音时，
一位神赐给我言词。
我梦想着神在说话，
瞧，那是我的声调！”

另一方面，在斯比特勒这里，普罗米修斯被剥夺了所有的神性，甚至他的灵魂也只不过是一个非正式的恶魔；他的神性变成了一种使他自身脱离人类的法律。从这方面看歌德的观点是古典的，即他强调了泰坦的神性。因此，当斯比特勒把埃庇米修斯视为一位极其被动的人物时，他必定是非常卑贱的。在歌德的《潘多拉》中，我们因具有一本比目前所片断讨论的埃庇米修斯的性格远为完善的著作而感到幸运。在这本著作中，埃庇米修斯作了如下的自我介绍：

“在我看来，白天黑夜都是一样，

我永远忍受着我的姓氏的古老的罪恶，
 我的祖先给我取名叫埃庇米修斯。
 想想那满是忙乱行为的过去；
 带着忧虑的幻想回溯，
 那过去岁月忧郁的时光；
 艰苦的辛劳构成我的青春岁月，
 难以忍受地耗费了我的生命，
 我只好漫不经心地抓住现在，
 但仅仅赢得了折磨人的新愁的负担。”

在这些话中埃庇米修斯显示了他的实质；他俯视过去，但永不能从他娶的妻子潘多拉（根据古代神话）那里获得自由，即他无法摆脱对她的意象的回忆，尽管她很久以前就抛弃了他，她把女儿埃庇米利娅（Apimeleia 焦虑）留给了他，带走了她的埃耳泼尔（Elpore 希望）。

在这里，埃庇米修斯扮演的角色如此清楚，以致我们能立刻意识到他所表现的心理功能。当普罗米修斯仍然是创造者和塑造者，每日带着创造和影响世界的不可抑止的急迫心情，从他的寝处很早起来的时候，埃庇米修斯则完全放弃了幻想、梦和记忆，充满着焦虑的悲哀和烦恼的思索。潘多拉表现为赫菲斯托斯的造物，被普罗米修斯厌恶而作了埃庇米修斯的妻子。他对她说：“即使这种珍宝给我带来痛苦也是一种快乐。”

“她永远是我的，她多么光彩夺目！
 她对我显示了绝顶的快乐！
 我占有了美，美在我面前展示。”

在那苏醒的春天，她辉煌地来了。
我认识她，抓住她，获得了她。
模糊的思想象雾霭般消散，
她把我从大地举到天上。
你能找到更美妙的言辞赞美她吗？
你想赞美她，她却已超出了你。
把你最好的东西献给她也毫无价值。
她的话使你迷惑，但瞧，她是对的！
你或许反对她，但她总是获胜。
你不愿为她效劳，但你是她的奴隶。
她总是回报以德行和爱。
最高的赞誉无法使她跌落。
她有她的目标，她作她的飞翔，
如果她拦截你，你插翅难逃。
你给她一个价格，她将抬高你的出价，
直到你于交易中献上财富、智慧和一切。
她以诸般变化频临人世，
她盘旋于江河，她跨越平原，
以神性的光辉她宣告了她的来临，
由于精心妆扮她内在的含意显得高贵。
她把绝对的权力赐予了他。
带着青春的光焰，衣着盛装她婀娜而至。”

对埃庇米修斯来说，象这些诗行所清楚表明的，潘多拉具有一种灵魂意象的含意——她表示他的灵魂；因而她具有神的权力，具有不可动摇的优势，不管我们从哪里把这种属性赋予

某种人格，我们都可以确切地说，这种人格是象征负载者；换句话说，是反映无意识内容的意象。所以，它是以绝对的权力运行的无意识内容，它们尤其在歌德这一诗句中，以一种无法比拟的方式被捕获、被描述：

“你给她一个价格，她将抬高你的出价。”

在这句诗中，某种意识内容的特殊感情表达的增强，通过与类似的无意识内容的联系而被极精采地勾画出来了。

这种增强具有某种超凡的和强制的东西，因此它具有“神性”或“恶魔似的”效果。

作为外倾型，我们已经描述了歌德的普罗米修斯形象。他关于潘多拉的描写也是这样，尽管在这里，在普罗米修斯与灵魂的联系中，他没有涉及到无意识的女性方面的描写。但是，代替这一缺陷的是，埃庇米修斯表现为内倾型，直接导向他的内在世界。他郁闷地沉思，他追溯来自过去的坟墓的记忆，他“反思”。他完全同斯比特勒的埃庇米修斯区别开来了。因此，我们可以说，在这里（在歌德的潘多拉身上），前面暗示的观点具体显露出来了：普罗米修斯变成了外倾型，而埃庇米修斯则成了沉思的内倾型。象斯比特勒的处于内倾形式中的普罗米修斯一样，这种处于外倾形式中的普罗米修斯也有着某些相同的特征。相反，在“潘多拉”这里，普罗米修斯确定是为了共同的目标从事创造的；在他的山上，他建立了一座系统的制造厂，整个世界的必需品都从那里生产出来。因此他切断了他的内在世界，把关系转移到埃庇米修斯，即转移到那种次要而纯粹的外倾型的创造思维和创造情感上，这种外倾的创造思

维和情感具有有关未分离功能的全部特征。因此，埃庇米修斯无条件地立誓忠于潘多拉的情景就出现了，因为在每一领域，她都比他优越。从心理学上来看，这意味，意识的外倾的埃庇米修斯式的功能，即那种幻想的沉思默想的想象力，由于灵魂的切入而加强了。如果灵魂把有关未分离的功能连接起来，我们必定得到这样的结果：优势功能即分化的功能更为集中。这样就处在集体良知^①的状况中，而不是处在自由的状况中。无论这种状况在哪里出现，并且非常频繁地出现，未分离的功能即“另一面”都会被病态的自我中心所强化。外倾型就会用忧郁和疑虑的病态冥想来堵塞他余下的空间；他甚至可能具有癔病的幻觉和其他疾病的征兆^②；而内倾型则以强迫性的劣势情感来掩饰自己，把自己放到无意识中，拉入一种忧郁的困境^③。

关于“潘多拉”的普罗米修斯与斯比特勒的普罗米修斯之间的类似我们不再进一步探究了。他只不过是集体的“渴望行动”，他行为的片面性则意味着情欲受到压抑。他的儿子菲勒洛斯（Phileros）（“爱神厄洛斯Eros爱上了他”）只不过是情欲的激情；因为作为父亲的儿子，就象在儿童身上经常发生的那样，他必定在无意识的强迫下，挽救他失去生命的双亲。

埃庇米修斯的女儿从来就不瞻前顾后，她属于那种一经周密思考之后就漫不经心行动的类型，这就是意味深长的埃庇米利娅（焦虑）。菲勒洛斯爱潘多拉的女儿埃庇米利娅，这样，

①斯比特勒的“行动”与“描述”（“-tion” “and” -ness”）。

②代替这些的是，可能出现一种补偿的被激发的社会性格，出现一种对于社会权利的更激烈的冲动。

③作为补偿，可能出现一种病态狂热的服务于抑制目的的活动。

普罗米修斯拒绝潘多拉的罪过就得到了补偿。同时，普罗米修斯与埃庇米修斯也和解了，由此，普罗米修斯式的辛劳结果是未被认识的性欲，而埃庇米修斯与过去的持久联系则表明是理性的忧虑，这种忧虑能恰当地控制普罗米修斯的永恒的创造，把它限制在理性的领域。

歌德努力发现的从外倾心理发展而来的这种解答，把我们带回到了斯比特雷的观点，那是我们为了讨论歌德的普罗米修斯形象而暂时搁置下来的问题。

象他的上帝一样，斯比特勒的普罗米修斯脱离了世界，脱离了外界，而向内盯着中心点，盯着那再生的“狭窄小径”。这种集聚，这种内倾把力比多逐渐地带入无意识，由此，无意识内容的活动增强了——灵魂开始“工作”，并创造一种从无意识向意识浮现的产品。但是，意识有两种倾向——普罗米修斯式的和埃庇米修斯式的，前者把力比多从外在世界中吸引过来，全部向内倾注；后者则永远担负着无灵魂的形式塑造，为外在客体的权利所掌握。当潘多拉把她的礼物赐给世界时，从心理学上来看，这意味着一种巨大价值的无意识产品即将达到外倾的意识，即它正在寻求一种与现实世界的联系。虽然从普罗米修斯这方面来看，即从艺术家直觉地理解他工作的重大价值方面来看，他与世界的联系如此地屈从于专横的传统，以致他的工作仅仅是欣赏一件艺术品而失去了它本来的意义，即纯粹是欣赏给人以生命更新的希望的象征。为了使它从一种纯粹的审美趣味转化为一种有生命的实在，它必须对生命起作用，在现实的范围内被接受和被激活。但是，如果倾向主要是内倾的，并赋予了抽象，那么外倾的功能就成了劣势功能，并因此而处在集体的限制下。这种限制阻碍灵魂创造的象征获得生

命。因此宝石丢失了；但是如果“上帝”即生命价值的最高象征表达也不能成为生命的事实的话，一个人就不具有真正的生命。因此宝石的失落也意味着埃庇米修斯堕落的开始。

现在，对立形态^①出现了。并不是象每一个理性主义者和乐观主义者所乐于承认的那样，由于一切事物都倾向于“向上发展”，一个更好的状态会随着一种良好的状态不期而至，相反，具有无可责难的良知和广为人知的道德准则的人则可能与巨兽（Behemoth）以及他邪恶的主人签订契约，甚至委托他照顾的圣子们也被他用来与魔鬼进行交易。

从心理学上来看，这意味着人们对于世界的那种集体的、未分离的态度窒息了人们最高价值；因此它变成了一种毁灭的力量，它的影响不断增大，直到普罗米修斯的方面即理念和抽象的态度主动地服务于灵魂，并且就象真正的普罗米修斯那样为世界点燃新的火焰时为止。斯比特勒的普罗米修斯必定产生于孤独，他甚至冒着生命的危险告诉人们，他们犯了错误，并指出他们错在哪里。他必定了解真正的无情，就象歌德的普罗米修斯在非勒洛斯身上不得不经受爱的无情一样。

埃庇米修斯态度中所表现的这种毁灭性因素实际上是传统的和集体的限制，这种情形清楚地显示在埃庇米修斯对“羔羊”的勃然大怒中，这显然是一幅传统基督教的讽刺画。在这种感情里，某种东西已经隐约可见，在几乎同时代的查拉图斯特拉的愚人节中，我们对这种东西早已非常熟悉了。那是一种

^①enantiodromia由“enantio”与“dromia”两词构成，它们都来源于希腊文，前者意为对立，并指一种能统一起来的对立；后者意为竞赛，dromas原是一位赛跑者。中文难以找到对应的词，暂且译为“对立形态”。

同时代的倾向的表达。

人类总是易于忘记这样一个事实，好的东西并不能永远都是好的。他总是遵循那些曾经十分有效的古老方式，然而，很久以后，它们早已变得对他十分有害了；只有经过极大的损失，遭受难以言说的痛苦后才能消除这种错觉，才能使他意识到，过去好的东西或许现在已经变得陈旧，不再具有好的品质了。这无论在琐碎小事还是在重大事件上都是如此。这种孩提时代的方法和习惯，这种如此崇高的善，甚至当它们的危害已被长久地证实以来，人们也几乎难以抛弃它们。在更大的规模上，同样的情形是态度的历史变化中发生。一种普遍的态度与一种宗教相适应，宗教的变化属于世界历史的最痛苦的时刻。在这方面我们的时代具有一种失去平衡的盲目。我们认为，我们唯一只能宣称，那种忠实的熟识了的形式是不正确的或无效的，从心理学上看，它摆脱了基督教或犹太教的影响。我们深信启蒙，就象一种观念的理性变革对于情感过程有着某种更深的影 响，或确切说来对于无意识有着更深刻的影响一样！我们全然忘记了，两千年以来形成的宗教是一种心理倾向，一种适应内在和外在经验的确 定形式和方式，它们铸成了某种确定的文化形态；因此，它创造了一种任何理性的否定都无法影响它的环境。当然，理性的变化作为一种正在到来的潜在可能性是重要的，但是根据心理惰性原则，精神的更深层次将在前一种心态中继续运行相当长的时间。这样，无意识保存了异教的存在。古代精神再次焕发生命的状况易于在文艺复兴中看到，在我们的时代中，也可以看到更为古老的原始精神重新再现的状况，这种状况或许比其他任何历史时代都看得更为清楚。

心态的根基扎得越深，那么解除这种心态的手段就必须更加有力。“铲除罪恶”，这种启蒙时代的叫喊预示了法兰西革命中宗教大动乱的到来，从心理学观点来看，这除了是一种缺乏世界意义的基本心态的重新调整外就毫无意义了。从那以后，心态普遍改变的问题就从来没有停息过。在19世纪许多著名思想家那里，它再次成为热门论题。我们已经看到，席勒是怎样努力把握这一问题的。在歌德关于普罗米修斯与埃庇米修斯问题的处理中，我们再次认识到，在更高层次的分离的功能——它们与基督教向善的理想一致——与相对的未分离的功能之间寻求某种和解的意图，而这种被压抑和未被认识的未分离的功能则与基督教反对邪恶的观点相对应^①。在普罗米修斯与埃庇米修斯的象征里，席勒努力从哲学和美学的角度来解决问题的困难是他把一切都笼罩在古代神话的外衣中。此外，象我早就指出的，某些东西的出现是有代表性的和有规律的：即当一个人遇到一件他不能以他要求的方式解决的困难工作时，力比多的退行就会自动地发生，即退化出现了。力比多从此刻的问题中退回来，变成了内倾的，并且或多或少地使无意识中带有一种较早的适应方式的意识状况的原始类比推理活跃起来。这一规律决定了歌德对象征的选择：普罗米修斯是把生命和火带给处于黑暗中的苦难的人类的救星。歌德渊博的学识使他易于找到另外的救星；因此，决定性的实际形式不能被有效地解释。这种解释必定更多地存在于古典精神中，因

^①参见歌德的《奥秘》。在那里，罗西克拉西恩（Rosicrucian）的方法派上了用场，即玫瑰与十字架的和解，狄奥尼索斯（酒神）与基督的和解，但诗歌并不动人，因为我们不能把新酒倒入旧瓶之中。

为对那个特殊的时代（特指十九世纪）来说，它被认为包含了一种绝对的现代价值；它以每一种可能的方式来表达，以美学、哲学、道德甚至政治（亲希腊主义的方式）来表达。它是古代的异教，与对那个时代的仰慕相适应，它光彩夺目地显示为“自由”、“素朴”、“美”等等。象席勒所如此清楚表明的，这种仰慕由不完善的情感引起，由精神的野蛮状态、道德的奴役和丑的情感引起。这些情感集体地和个体地源于一种片面的价值，其不可避免的结局是使得更高分化功能与更低分化功能之间的分裂日益明显。基督教的把人肢解为有价值的部分与无价值的部分在那个时代变得令人难以忍受，与更早的时代相对照，这种状况就变得越发敏感了。邪恶偶然发现了一种永久的自然美的理念，发现了一种对那个时代具有经久可能性的概念；因此，当邪恶的理念仍然没有割裂人类的统一时，当人性中的优势功能与劣势功能仍然在完善的素朴中共存而没有触犯道德与审美的敏感性时，它就返回到了一个古老的时代。

然而，走向复旧的文艺复兴的努力也遭受了《普罗米修斯的毁灭》和《潘多拉》同样的命运；它是流产的。古代的结论不会再发生了，因为带着它们深刻的日常经验的倾向，基督教干预的时代不再可能被否定了。因此，这种对古代的嗜好不得不使自己满足于进入中世纪形式的一种淡化。这一过程在歌德的《浮士德》中得到了证明，在那里，问题紧紧地围绕魔鬼头上的角进行。善与恶之间神圣的赌注被接受了。浮士德，这位中世纪的普罗米修斯接受了靡非斯特非勒斯这位中世纪的埃庇米修斯的挑战，并与它定了契约。在这里，问题已是如此恰当地集中了，以致我们能看到，浮士德与靡非斯特是一如相同的个体。埃庇米修斯要素总是把一切都追溯到既往的角度，把它们引

回到“流动的可能性状态”的原始混沌中去，它们急剧地转变为恶魔的形式，凭借“冷酸的恶魔的拳头”，他邪恶的力量与一切生机勃勃的东西相反对，它迫使光明返回到它所产生的母性的黑暗中去。带着真正的埃庇米修斯式的思维，恶魔具有“一切皆无”的理性态度，它们把一切有生命的东西都归结为原初的虚无。对普罗米修斯的潘多拉来说，埃庇米修斯的素朴的激情变成了靡非斯特用于浮士德的灵魂的恶魔的诡计。并且，降生为神性的潘多拉的普罗米修斯的敏锐的预见，由于作品最后的完成，在无结果地向天庭圣地的登升中终于以甘泪卿的悲剧情节，以对海伦的仰慕而得到了补偿（“永恒的女性拉我们向上”）。

我们从中世纪术士的形象中看到了公认的神的普罗米修斯的反抗。术士总是保留着原始异教的痕迹^①，在他们那里存在一种仍未被基督教的分裂所触及的因素，即他易于接近仍然属于异教的无意识，在那里，对立仍然彼此共存于“邪恶”难以企及的原始素朴之中，但是，它们一旦被意识生命所接收，就易于用同样原始，因而也同样凶恶的力量招致恶与善。（“一种不断地创造善，同时也不断地创造恶的恶魔之力”）^②。

因此，他既是破坏者也是拯救者。因而这种人物极宜于成为调和象征的载体。所以，中世纪的巫师把不再具有可能性的古代素朴搁置一边，而通过严格的体验彻底地吸收基督教的养料。他的异教因素立刻促使他去实现基督教对自身的否定和禁欲；他对于拯救的渴望是如此的急迫，以致每一种可能的方式

①我们通常发现，那些具有魔力的人是古老民族的代表，在印度是尼泊尔人，在欧洲是吉卜赛人，在新教地区是托钵的行乞僧人。

②见《浮士德》，第一部，第一幕：“书斋”。

都必定被他们抓住。但是，基督教关于拯救的企图最终还是失败了，于是，那种渴望拯救、对拯救提供了真正可能的执着与自信的异教因素确实出现了，因为反基督教的异教因素对容纳恶提供了可能性。因此，歌德的直觉以一种令人妒忌的明晰理解了这一点。毫无疑问，值得注意的是，另一种较为肤浅的理解——在狄奥尼索斯式的快乐与基督教的自我献身这两种不同宗教信仰的调和方面，《普罗米修斯的毁灭》、《潘多拉》和炼金术士^③的和解企图——仍未实现。

浮士德的拯救从他的死才开始。他的生命证实了只有陷入死亡才有开端即再生的普罗米修斯式的神性。从心理学上来看，这意味着个体统一体未完成之前，浮士德的倾向必须中止。那最初显现为甘泪卿，随后在较高层次上显现为海伦，最后提升为玛特·格罗丽莎的形象是一种我现在难以穷尽它的多方面含意的象征。我仅仅能指出，它涉及了被诺斯替教深刻领悟了的同一古代意象，即夏娃、海伦、玛丽和索菲娅-阿查莫丝这些神妓的理念。

第三节 和解象征的意义

从现在我们获得的观点来看，如果我们再次瞥视一下斯比特勒关于无意识问题的详细阐述，我们就会立刻赞成，与罪恶定下契约并不是由于普罗米修斯的目的，而是由于埃庇米修斯的疏忽，他仅仅具有集体的良心而缺乏对于内在世界事物的鉴别能力。当那种定向于客体的集体观点总是出现时，他就会使

③18、19世纪流行的一种秘密结社的会员，他们自称有各种秘传的知识与力量，并宣扬宗教的神秘教义。——译者

他自己唯一地接受集体价值的决定，因而忽略了新的东西和原初的东西。

流行的集体价值可以明确地从客观的立场来衡量，但是只有一种自由而没有拘束的价值——一种有活力的情感状态——才能产生出对于新创造的事物的真正评价。但是，正确评价属于有灵魂的人，而不只是属于与外在客体的联系。

埃庇米修斯堕落始于新生的神圣意象的丧失。他那毋庸置疑的道德思维、情感和行为决不能阻止邪恶、空虚和毁灭的继续行进。这种邪恶的侵入意味着先前的善转换成了某种确实有害的东西。依照这种方式，斯比特勒表达了这样的观点，先前占据优势的道德原则尽管它开始处于优势地位，但随着时间的流逝，就丧失了它与生命的基本联系，因为它不再包含生命的丰富与多样性。理性的正确是一种过于贫乏的概念，以致它无法找到一种从整体上对生命作出恰当而永久的表达的希望。但是，神的诞生的非理性事件超出了理性王国的边界。从心理学上来看，神的诞生预示了这样一个事实：一种极富活力的新的象征、新的表现方式创造出来了。处于人类中的任何一种埃庇米修斯式的和普罗米修斯式的因素都无法了解这一事件。然而，这时刻，生命的极度活力只有从新的线路才能发现。每一其他的方向都逐渐陷入混乱，消融于忘却之中。

新的象征，生命的赠品产生于普罗米修斯对他的灵魂的爱，产生于一种包孕着恶魔性格的人物。因而人们可以相信，在新的的象征中既交织着生命的美，也存在恶的成分，因为如果不是这样，它将缺少生命的光辉，也缺少美，生命和美对于道德来说是彼此不同的。由于这种缘故，埃庇米修斯式的集体性不可能从中发现任何价值。因为它完全被自己片面的道德观念遮住

了眼睛，这种观念跟“督基羔羊的图象，”即传统的基督教观念完全一致。因此，埃庇米修斯对“羔羊”的大怒只不过是一种处在新形式中的“铲除罪恶，”是一种对稳固的基督教的反抗，因为基督教并不能理解那种把生命引向一条新路的新的象征。

但是，如果没有诗人能够揣测和识破集体无意识的话，这样一种对应就永远也不会产生效力。在他们的时代中，诗人们首先发现了在黑暗中流动的神秘潜流，并根据这些潜流容量的极限，用较有说服力的象征来表现它们。

就象真正的预言家一样，他们使集体无意识的深层运动，即以《旧约全书》的文字使“上帝的意志”昭然若揭，随着时间的推移，这些深层运动必然会不可避免地作为一种普遍现象出现于表面。普罗米修斯行为的赎罪含意，埃庇米修斯的堕落，他与他为灵魂服务的兄弟的和解，埃庇米修斯毁灭“羔羊”的仇恨——那残酷的声调令人想起了乌果利诺(Ugolino)与罗吉耳锐(Ruggieri)大主教之间的场面(但丁：《神曲·地狱篇》第32节)——都为冲突的解决作好了准备，这种冲突中包含了对传统集体道德的殊死反抗。

我们可以设想，在一个最朴实的诗人那里，他创作的顶点不能超出他个人快乐、悲哀与抱负的高度。但是，对斯比特勒来说，他的作品极大地超越了他个人的命运。因为这个缘故，他对问题的解答不是孤立的。从这里到查拉图斯特拉，这方面的开拓者仅仅走了一步。在叔本华头一个设想出否定的理念之后，斯特纳(Stirner)也加入了这个集团。他论及了关于世界的否定。从心理学上来说，“世界”意味着我所看到的世界，我对世界的态度；因此，世界可认作“我的意志”和“我的表象”。而在世界本身那里它是中立的。正是我的肯定

(Yes) 和否定 (no) 创造了它的差异。

因此，否定的理念与一种对世界的心态有关，尤其与叔本华对它的心态有关，一方面，它是纯粹理智与理性的，另一方面，在人最个体化的情感中，它是一种与世界的神秘同一。这种心态是内倾的；因而它也受到对立类型的折磨。然而，叔本华的著作在许多方面都超越了他的人格。它吐露了成千上万的人模糊地思索与感受到的东西。同样，对于尼采来说：他的《查拉图斯特拉》相当突出地给我们时代的集体无意识带来了光明；因而在他那里，我们也发现了显著的特征：对传统道德氛围的毁灭性反叛和对“最丑陋的人”的接受，在尼采那里导致了出现在《察拉图斯特拉》中的破碎的无意识悲剧。但是，具有创造力的思想家们从集体无意识中所提取的东西也确实存在着，它们迟早必定出现在集体心理中。随着一种与文化决然敌视的纲领的公开宣告，混乱、弑君、无政府因素在某个非常的社会中不断蔓延，社会分崩离析的状态出现了——这一切是由诗人和创造的思想家们长时间描绘出来的群体心理现象。

因此，我们不能赞同认为诗人是中立的观点，因为在他们的基本著作和最深邃的灵感中，他们引发了极深层的集体无意识，大声唤起了仅仅属于他人所梦想的东西。但是，诗人所显示的仅仅是象征，在那里，他们感到审美的愉悦，而没有任何关于它的真正含义的意识。

我打算最后讨论，诗人和思想家对于他们继承的时代，具有一种教育性的影响；但是在我看来，他们的影响基本上在于这种情形，他们相当清晰而有力地唤起了所有了解到的东西，并且，仅就他们所表达的这种普遍的无意识“知识”而言，他们产生了教育人或是感染人的巨大效果。最巨大、最直接的暗

示的效果是由知道怎样以成功的形式传达最表层的无意识的诗人达到的。如果创造心灵的幻象更深入地探求，它就会在群体的人类那里变得更为陌生，也就会在所有那些在群众的眼睛中占据显要位置的人们那里引起极大的抵抗。群众尽管无意识地生活在它所表达的东西中，但并不理解它，这并不是因为诗人显示了它，而是因为它的生命从集体无意识中流出而变成了与诗人相适应的东西。好沉思的民族确实理解他的交际中的某些东西，但是，因为他的言论与已经在群众中发生的事件保持一致，也因为他早就预定了他们自己的志向，所以他们仇恨那些思想的创造者，这决不是出自恶意，而纯粹出自他们自我防卫的本能。当对于无意识的理解达到某种深度，即达到了意识的表达方式再不能控制住它的内容时，它仍不能立刻决定，它是一种我们必须处理的病态产品，亦是一种由于它的特殊深度而为我们知之不多的东西呢？一种完满的理解和具有深刻含意的内容通常有着某种病态特征。并且一般说来，病态产品是含意深厚的。但是，在两种情形中探讨都有困难。如果这种探索最终达到了，创造者们的荣誉也到死后才获得，常常还延迟到数个世纪后。奥斯特瓦尔德(Ostwald)认为，现代最有天赋的心灵要在十年后才获得承认，甚至还不止此，而我希望要超出这种技术发明的领域；因为如果这样，某种论断将变得极为荒谬可笑。

我觉得我必须提出另一尤为重要的观点。在《浮士德》中，在瓦格纳的《印度袄教徒》中，在叔本华甚至尼采的《查拉图斯特拉》中，问题的解答都是宗教的。因此，斯比特勒也被推向一个宗教的环境也就无须大惊小怪了。当某问题被承认为宗教的时，它就获得了一种极为重要的心理含意；具有了与整个人类有关的价值，因而也就与无意识有关（神的领域、

另一世界，等等）。在斯比特勒看来，宗教形式具有如此丰富的内容，以致它的特殊宗教本质都大大地丧失了，尽管它确实增进了神话的丰富性，助长了古代的和未来的象征手法。当繁杂的神话网状组织试图凭理解和一种可能的答案来掩盖问题时，它就使得研究工作更为困难了。这种总是依附于神话丰富性的深奥、怪诞、粗野的性质阻碍同情心的交流，使人的感受力同研究工作变得互不相干，并且，给全部研究带来关于某种独创性类型的相当令人讨厌的隐晦色彩，这种隐晦色彩在其他方面通过努力而小心的适应，仅仅有利于逃避心理反常的控制。无论如何，神话的丰富性是令人讨厌的，它具有这样的特点，在相关的无意识展示中，它允许象征的扩张与发展，由此，诗人的意识才智对采用何种含义的表达方式完全会弄得不知所措。因此，在对神话的产生和它的可塑性发展的辛勤耕作中，诗人只在自己的心灵中劳作。在这方面，斯比特勒的诗歌不同于《浮士德》和《查拉图斯特拉》，因为在这两部著作中就诗人所表现出来的而言，象征的含意中介入了一种强有力的意识；因此，《浮士德》中神话的丰富性与《查拉图斯特拉》中理智的丰富性，为了迎合某种期望的答案而被删除了。所以，它们比斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》更远离了美。并且，后者作为一种或多或少的集体无意识过程的可靠意象，具有深刻的真实性。

《浮士德》和《查拉图斯特拉》极有助于该问题的个人的把握；但是斯比特勒的《普罗米修斯与埃庇米修斯》，由于它的神话材料的丰富性，不仅提供了一种对问题的更清楚的正确评价，而且提供了它在集体生活中的表现方式。在斯比特勒的作品中，无意识宗教内容的基本显示是神的更新的象征，这

在后来的《奥林匹斯之春》中作了更为充分的扩展。这种象征出现在与类型和功能对立最密切的联系中，它显然含有从一种普遍的心态更新中努力寻求答案的意义，在无意识语言中它被描述为神的更生。神的更生是一种熟识的原型意象，它是极为普遍的；我只需提出这一点就行了，即作为所有神话先驱的上帝垂死和返老还童的整体情结到物恋崇拜仪式的复活和以魔力祈使妇女的平安生产。意象通过一种新的能量潜势，一种新的生命显示，一种新的丰富性而宣告了心态的转换。这种后来的类推能解释——有大量的证据证实——上帝的更生与季节变化及植物生长的现象之间的关系。

把星际神话或月亮神话限制在季节变化和植物生长的类似性上这是一种自然的倾向。但是这样做时，我们完全忘记了这样的事实，神话象任何精神活动一样，不能仅仅由外在事件来界定。精神产品由它的内在条件所引起，因而人们有同样的权力宣称，神话纯粹是心理学的，它只不过使用了作为表现材料的气象学或天文学过程的事实罢了。如此众多的关于原始神话武断而荒谬的论断使得后来出现的改写本比任何其他版本更为流行。

对于神的更生来说，心理出发点与心理能量或力比多的应用方式中的一种不断增大的分离相对应。能量的应用方式是，力比多的一半流向普罗米修斯式的倾向，另一半则流向埃庇米修斯式的倾向。当然，两种倾向的对立不仅在社会中，而且在个体那里都是一种极大的阻碍。因此，生命的最适度越来越从极端的对立中退回来，寻找一种中间状态，正因为对立是理性的和意识的，这种中间状态就必定是非理性的和无意识的。

既然作为一种两者对立的中介功能，中间状况具有非理性的特征，那么，它就投射为和解的上帝的形式，投射为弥赛亚

(Messiah)①和耶稣基督(Mediator)②的形式。就我们西方的宗教形式在识别力和理解力方面仍然太原始而言,新的生命的可能性就出现在上帝或救世主的形象中,在他的父性的忧虑和父爱中,从他内在的坚定出发,在他的时代和理性中,上帝结束了我们并不能真正地理解的理性分裂。这种观点的幼稚是不言而喻的。数千年以来,东方人熟识这一过程,他们随即找到了一种拯救的心理教义,该教义把解救的方法引入了人类意识的领域。因此,印度和中国宗教,也象融合两者的佛教一样,具有那种通过一种意识态度而达到巫术效验的中间道路的观念。《吠陀经》③一书的观点是为了获得拯救的道路而从对立中寻求拯救的有意设想。

(一)婆罗门教关于对立问题的观念

从心理学的意义上看,梵文把对立称为Dvandva。除了相对的含义(尤其指男女相对)外,它意指冲突、争吵、格斗、疑虑等等。对立概念由世界的创造者来规定:

“此外,为了区分行为,他把功绩与过失区分开来,并且,他促使造物接受对立的影响,例如痛苦与快乐”④。

注经家古卢格(Kulluka)把更深入的对立称之为欲望与愤怒、爱与恨、饥饿与干渴、谨慎与愚蠢、荣誉与耻辱。“位

①弥赛亚系犹太人期望中的复国的救主。

——译者

②耶稣基督一词又包含有调停者的含义。

——译者

③《吠陀经》指一大批文献的总称,印度教中最古老、最神圣的经典。

——译者

④见《东方宗教经典》第15卷,第13页。

于对立之下的必定是不停遭受磨难的世界”^①。

让自己免受对立的影响（即自由的，不为对立所左右），把自己提升到对立之上，这是一项基本的道德任务，因为摆脱对立即会导致拯救。下面我们举些例子：

1. 摘自《摩奴法典》^②：“由于他的情感达到了永恒极乐的境界，他对世界的一切都无动于衷，就象这个世界已经死灭了一样。无论谁，只要这样逐渐地放弃外物的囚禁，使自己摆脱对立，他就会安息于大梵^③之中”。

2. 基里希罗(Krishna)的著名告诫^④：“《吠陀经》谈了三种德(Gunas)^⑤，但是，啊，阿居罗，你对这三种德无动于衷，对对立漠然无情，你永远坚定你的勇气”。

3. 在波颠阇利(Patanjali)的《瑜伽经》中，我们发现^⑥：“然后（在最深入的沉思中），那种不为对立所烦扰的状况到来了”。

4. 关于智者^⑦：“于是善行恶行，彼两者皆洒落。其亲爱之所知者，乃拾得其善行，其非亲爱之所知者，乃取

①《罗摩衍那》，第2卷（阿逾陀篇），第84章，第20节。

②《摩奴法典》据传是印度法律的最权威性著作，成书于公元2世纪前。
——译注

③大梵指绝对的灵魂，或指非个人的：包含一切的神的存在，最初的本源，一切存在的最高目的。

④告诫出自《薄伽梵歌》第2卷。该书是一部论述哲学和宗教的诗体著作，是大史诗《摩诃婆罗多》中的一个插曲。
——译者

⑤德指世界的属性、因素或构成成分。
——译者

⑥杜塞恩(Deussen)：《哲学史》，第1卷第8章，第551页。

⑦《考史多自奥义书》，第1章，第4节，《五十奥义书》（汉译本）第37页。文言引文引自徐梵澄先生的《五十奥义书》。下同。

得其恶行。遂如乘车而驰者，周见两轮，彼乃双见昼夜，如是得睹善行恶行及一切相对者^①，而无复有于善行恶行，彼大梵明者唯往至于大梵焉。”

5.（对一个称之为沉思的人来说）。“节食，平忿怒，解执，制诸根，超对，无我慢，窒欲，销冤思”^②。

6. 渴望成为隐士的庞都（Pandu）说：“用泥土覆盖，筑室于开闢的天穹之下，我把我的住所建在一棵树下，抛弃所有所爱之物也抛弃所有所憎之物，既不品尝悲哀又不享受快乐，既避开责怪又回避奖赏，既不怀有希望也不思考敬重，既无财富又无牵挂，这样，就从对立中解脱出来了。”^③

7. 无论谁，只要他能视生如死，把幸运当作倒霉，对获取与丧失，爱与恨不置可否，他就获得了拯救。无论谁，只要毫无所求，毫无丁点大的事要考虑，他就从对立中解脱出来了，他的灵魂不再激动——他完全解脱了。无论谁，只要他既不言对也不言错，抛弃充满他以前生命之善行与恶行的珍藏，当他的躯体逐渐消失时，他的灵魂仍保持平静，无论谁，只要他摆脱了对立，他就获得了拯救^④。

8. “整整千年以来，当我对外物的渴望仍然不停息

① “一切相对者”，指光与暗，寒与暑……等。——译者

② 《光明点奥义书》第3节，《五十奥久书》（中译本）第871页。

——译者

③ 见《摩诃婆罗多》，第1篇（《初篇》），第179章等8节。该书为印度两大史诗之一，现存形式成书于公元前4世纪和公元4世纪之间。

——译者

④ 《摩诃婆罗多》第14篇（《马祭篇》），第19章，第4节。

地产生出来时，我沉溺于感官享受。因而现在，我要对大梵抛弃我的心灵，纠正我的心灵；我要对对立漠然无情，从自我意志的情感中取得自由，我将漫游于荒野之中。”^①

9. “通过对所有造物的忍耐，通过禁欲的生活，通过自我克制而免除欲望，通过起誓和无责怪的生活，通过平衡对立与忍让，他将分享大梵之狂欢，他是没有品性的。”^②

10. “无论谁，只要他去掉了傲慢的虚夸和妄想，克服了依赖的意志脆弱；只要他对最高的自我（Atman）保持忠诚，他的欲望之火被熄灭，他对快乐与痛苦的对立丝毫无涉——此人就从妄想中获救而至永恒的境地^③。”

从这些引文^④中可以看到，象爱与恨等这样极度的情感波动一经为精神的介入所否定，那种诸如冷与热这样的外在对立也就自然被排除了。

情感的波动是每种心理对立自然而持久的伴随现象——因而是每一种道德或其他对抗的思想对立的伴随现象。象我们从经验所知道的，此种情感的波动是一种平衡，刺激的因素越厉

①《薄伽梵歌-往世书》第9篇，第19章第18节。“在他摆脱沉默与非沉默之后，他变成了大梵。”《大林间奥义书》第三部分，第5节。

②《薄伽梵歌-往世书》，第4篇，第22章，第24节。

③《诃罗达-往世书》第16章，第110节。

④我得感谢梵文专家阿贝格（Abegg）博士的友好帮助，因为对我来说，这些引文是难以接近的。

害，个体的全部感情波澜就越巨大。因此，印度人要实现其目的的含意十分清楚：它的意图是从对立中拯救全部人性，于大梵中获得一种新的生命，赢得拯救，从而与上帝同在。因此，婆罗门教必然包含对立的非理性统一——对立最终将被克服。

虽然，作为世界原因和创造者的大梵创造了对立，但是对立也必定再为他所解决，如果他包含拯救的状况的话。下面我举出一组例子：

1. “大梵是有 (sat) 与无 (asat)，是存在与非存在，是有限 (satyam) 与无限 (asatyam)，是实在与非实在。”^①

2. “诚然，大梵之态有二：一有相者，一无相者；一有生灭者，一无生灭者；一静者，一动者；一真实者，一彼面者。”^②

3. “巨灵创宇宙，
常处人心内，
对情心、思心，
对超心皆现。

^①杜赛恩：《哲学史》，第1卷，第117页。

^②《大林间奥义书》，第2分，第8婆罗门书，《五十奥义书》第557页。“有相”，义为“有形体”。“有生灭”即“有死”；“无生灭”即“永生”。“静者”，原义为“立者”；“动者”，原义为“行者”，“行”与“立”相对，即“动”与“静”相对。“彼面者”，即“此”之对面，即有万事万物的真实，还有另一面的真实。

有能知彼者，
永生庶可擅。”①

4. “至上之大梵，
不灭又无极。
是明与无明，
二者其中匿。
无明臻变灭，
而明自永历。
双主明无明，
彼信为别一。”②

5. “微者逾妙微，大者逾庞大，‘自我’寓众生，
深藏在幽昧。人而祛欲情，忧断彼可见，清静心意根，
‘自我’见大奄。”③

6. “彼一不动而速于心，
诸天所不达兮，居前邇迤。
彼止，而越乎奔驰者兮，
彼中，生命之主始立诸水。

彼动作兮彼休，
彼在远兮又迤，
彼居群有兮内中，

①《白净识者奥义书》第4章，第17节，《五十奥义书》第412页。

②《白净识者奥义书》第5章，第1节，《五十奥义书》第416——417页。

③《羯陀奥义书》，第2章，第2轮，第20条，《五十奥义书》，第360页。“奄”，包含、覆盖的意思。

彼亦于群有兮外止。”①

7. “是如空中鹰隼，周旋翻飞，倦焉则敛翮而归其所栖，此神人亦复如是，驰返彼极处，而睡也，无复欲其欲，亦不复梦其梦也。”

“是则诚为彼之（真）相，超出想望，弃除罪恶，而无有恐怖者也。如人为其爱妻所拥持，不复知有内外矣，此神我为‘智识自我’（即大梵）所拥持，亦不复知外者内者。”②

“‘为大海，为独一之观者而无其第二，是唯以大梵为世界之人也！大王！’——雅若洼基夜如是教之——‘此其最高之道，此其至上幸福，此其超上世界，此其究极之阿难陀’。”③

8. “什么东西敏捷飞速而又停滞静止，
什么东西呼吸而又不呼吸，什么
东西合上了眼睛，
什么产生了大地的千姿百态，
而又使其归于一统。”④

这些引文表明，大梵（婆罗门）是对立的和解与融化——

①《伊沙奥义书》第4、5条，《羯陀奥义书》第506—507页。“水”指“七道水流”，象征宇宙间七原则及其活动。“立诸水”，即按七原则行动的意思。

②这里描述了主-客体对立的和解。

③《大林间奥义书》第4分，第8婆罗门书。《五十奥义书》第613—614页，第615—616页。

④《阿闍婆吠陀》第10篇，第8章，第11节。《阿闍婆吠陀》为四部吠陀本集之一，内容主要是巫术的咒语。——译者

它作为一种非理性的因素超出了它们^①。它是一种神的本质，也是自性的本质（当然，较之类似的自我Atman，它的程度要低一些）；它也是一种表现超然独立于激情波动之上的确定心理状态。既然受难是一种感情活动，那么超脱感情就意味着解救。超脱感情的激动，即意味着摆脱对立的心理紧张，这即是一种逐渐导向大梵的拯救的方法。因此，从某种意义上说，大梵不仅是一种心理状况，而且也是一种过程，一种“创造的过程”。所以在《奥义书》中，这种大梵观念的象征表达采用了我称为力比多象征的全部象征方式就不足为怪了^②。下面是几种适应的实例。

（二）婆罗门教关于和解象征的观念

1. “我们说大梵首次诞生在东方，这意味着在每一新的一天，大梵象远处的太阳新生于东方。”^③

2. “那太阳中的远方的人是波罗摩西丁（Paramesh-tin）、是大梵、是自我。”^④

3. “他们所指的那太阳中的远方之人是因陀罗（Indra）、是般茶帕底（Prajapati）和大梵。”^⑤

4. “大梵宛如来自太阳之光明。”^⑥

5. “大梵宛如那远处发光的太阳的圆盘。”^⑦

①因此，大梵完全超越了一切知识和理解。

②荣格：《无意识心理学》。

③《迦托普梵书》。14、1、8。

④《泰迪黎耶森林书》10、63、15。

⑤《迦恩肯梵书》，8、8、3。

⑥《金刚针吠陀书》，23、48。

⑦《迦托普梵书》，8、5、8、7。

6. “大梵首先在东方诞生：

仁慈的造物主壮丽地出现在地平线上；
他是此世界最内在、最高层次的形式，
他闪闪发亮；他是非存在与存在之物的根源。
他是光明之父，财富的创造者，
他以千姿百态现于空间，
万物用赞美诗礼赞他；永恒的你，
凭借婆罗门之教义，大梵永远扩大。
大梵制造了神，大梵创造了世界。”①

我用着重号强调了某些极有特征的句子，它们表明，大梵不仅是创造者，而且也是被创造和永远变化着的东西。在这里，把“仁慈的造物主”的称号赐予太阳则是指在其他地方把神性的光辉赋予先知，因为，象大梵之太阳，即先知的精神穿越“地狱与天堂的沉思的大梵”②。神的存在与人的自我（Atman）同一的亲密联系已普遍认识到了。我从《阿闍婆吠陀》中举出下述例证：

“大梵之原则发展了，它复活了两个世界，
在他那里，众神一致。
他包含和支撑着地狱与天堂，
他甚至以他的托波斯（tapas）培育了主神。
对婆罗门教义来说，这种情形出现了，

①《泰迪黎耶梵书》，2，8，8，8。

②《阿闍婆吠陀》，2，1，4，1，11，5。

父亲们与神们，单个和大批地拜访他，
他就以托波斯训导众神。”

婆罗门教义是大梵自身的化身，从此，大梵的本质与某种特定心理状况的同一获得了证实。

7. “由于众神的激励，太阳以无与伦比
的光辉燃烧，
大梵之威力，绝对之大梵从此诞生。
甚至对众神来说，他之所造不再死亡。
婆罗门教义辉煌地支撑着大梵，
在那里斐然排列的是天上的众神。”^①

大梵也是般若罗（Prana）——生命的气息和宇宙的生命原则；大梵也是 Vayu——即在《大林间奥义书》第3部分第7婆罗门书中作为宇宙和精神的生命的生命原则提出来的风^②。

8. “此在人中者，与彼在大阳中者，一也。”^③

9. （垂死者之祈祷）：“金光为盖兮，掩蔽真面。
养育者！君其除之！为真法兮，为见！养育者！独见者！
执法者！太阳！造物之子！整君之光！敛君之芒！我欲为
君至福之相，赫耀兮辉章！彼处彼处兮，彼士！我为

①《阿闍婆吠陀》，11，5，23。

②杜赛恩：《哲学史》，第1卷，第2章，第9页及后诸页。

③《泰迪黎耶奥义书》，第2卷，第8章，第4节，《五十奥义书》第303页。

彼！”^①

10. “于是有朗耀于兹天以上之光明焉，（丽于）万物之外，宇宙之彼方，无上之极界，斯则诚为凡人内心中之光明焉。”

“彼将有（容止）可观，有（声名）可闻，则如是知者也，则如是知者也。”^②

11. “象稻谷、大麦或小米，甚至象小米的颗粒是内在的自身中的精神一样，这种金黄的无烟的光焰也是人的内在自身中的精神；它越是比天国广大，比天空宽阔，就越是超越地球，超越所有的存在。”

12. “它是生命的灵魂，它是我自己的灵魂：由此出发，我将进入这一灵魂。”^③

13. 在《阿闍婆吠陀》第10章，第2节中，大梵被理解为构成所有器官和各种本能的生命原则或生命力。

“是谁把种子撒在他的心中，使他得以永远接起生育的线索？是谁把精神的力量集聚在他身上，使他有了声音，有了面貌和表情？”

甚至人的力量也起源于大梵。这些可以无限增加的引证所导致的必然结论是，从其本质和象征来看，大梵的观念与我叫做“力比多”的物本论的或创造性因素的思想完全吻合。大梵一

①《大林间奥义书》第5分，第15婆罗门书，《五十奥义书》，第649页。

②《唱赞奥义书》第8篇，第13章，第7节及后诸节，《五十奥义书》，第137页。

③《迦托普梵书》，10. 6. 8。

词的含意为：1. 祈祷；2. 咒语；3. 神的演说；4. 神的认识；5. 神圣的生命；6. 绝对；7. 严格的社会等级（指印度封建种姓制度的第一姓）。杜赛恩特别强调祈祷的意义^①，即“祈祷”可理解为“把人的激励向上的意志提升到神圣、神性的高度”。

在这一引申的词义中预示着某种心理状态，即一种特别的力比多的集聚，它们通过周身的神经分布而产生一种普遍的心理紧张状态，因而这种状态联系着情感的增长。所以，有关这种状况的充沛的意象，诸如“某人不能自制”，“勃然大怒”等便在口语中频繁地出现。（“属之于心而出之于口”）。

印度的实践企图有规律地通过客体，从心理状态，一言以蔽之即从“对立”撤回注意（力比多）来解除力比多的阻塞或堆积状况。这种感官感知的排除和意识内容的祛除必然导致普遍的意识低下（象处于催眠的状态一样），于是，无意识内容，即根据它们的普遍性和久远性而具有宇宙与超人类特征的原始意象就变得活跃起来了。

那些来自最初的时代，象征生产、世界运动和创造力的关于太阳、火、光焰、风、呼吸等古老的比喻于是出现了。因为我在另一本书^②中对这些力比多意象作了特别的研究，这里就不再讨论了。创造的世界原则的理念是在人自身中对生命本质的一种投射的感觉。

为了排除活力论的曲解，人们得明智地考虑，对这种作为能量的本质作出抽象的界定。但是另一方面，按照现代的力能

^①见杜赛恩的《哲学史》，第1卷第1章，第240页及后诸页。

^②荣格：《无意识心理学》。

学观点把能量概念具体化当然也必须坚决反对。

既然能量的流动必预示一种对立的存在，即预示两种不同潜能状况的存在，没有流动也就无此状况出现，这样，对立的概念也就与能量的概念联系起来了。每一能量现象（没有能量就没有这种现象）显示着开始和结束，上和下，冷和热，早和迟，原因和结果等等，即显示着一种对立。来自对立概念的能量概念的不可分性也包含力比多的概念。因此，具有神话或哲学沉思特征的力比多象征既表现一种直接的对立，又直接分解而进入对立。在前一本著作（《无意识心理学》）中，我已经论及了力比多的内在分裂，论及了它们所引起的对立，尽管在我看来证明似乎并不充分，因为力比多象征与对立概念的直接联系才是一种充分的论证。我也在大梵的概念或象征中发现了这种联系。作为祈祷和同时作为原始创造力（后者分解为性的对立）的大梵的特征，在一首《梨俱吠陀》的赞美诗中，得到了极显著的表现^①。

“永远展示着，这位歌手的祈祷，
成了一条世界存在之前的母牛，
它居住在上帝的发源地上，
同时孵化而初生的是众神。
当白昼消失黎明之曙光到来之时，
何谓森林，何谓树木，
开劈之大地与天堂从何而生，

①《梨俱吠陀》，10，31，6。该书是印度最古和最重要的吠陀本集。
——译注

何谓不变、永恒有用的二。
 没有超越于他的创造者存在，
 他是公牛，展示出大地与天空，
 象白羊他以白云装饰全身，
 那时，他，天帝象苏尔耶驱赶米色的马群。
 象太阳的金箭他照射宽广的大地，
 象风之吹散迷雾他从造物中闯过，
 象密多罗、维奴拿般他四处追逐地到来了。
 象森林中的阿祇尼，他放射耀眼的光芒。
 当追逐他时，母牛生产了，
 运动，自由奔走，她创造了不动之物。
 她生儿子，她比父母双亲更为古老——”

与世界创造者密切相关的对立理念以另外的形式，表现在
 《迦托普梵书》第2篇第2章第4节中：

“起初，般茶帕底是孤独的，他考虑：我怎么能自己生殖呢？于是他辛勤劳作和实施托波斯^①，然后，从他的嘴里产生了阿祇尼（Agni火）；因为他应他的嘴的要求^②，所以火是食物吞没者。般茶帕底想：作为食物的吞没者，我从自身创造了阿祇尼，但是，除了这可能吞没食物的我自身的火以外那里仍然没有什么存在，因为这时大地太荒

①孤独的沉思，禁欲主义，内倾。

②火从嘴的产生与讲话有着明显的联系，参见荣格：《无意识心理学》。

凉了，既无青草也无树木，这种思考沉重地纠缠着他。然后他把火对准他那裂开的嘴。因此他自身的崇高对他说：牺牲！于是，般茶帕底知道了：这，我自身的崇高对我说话了；并且他牺牲了。随即他升腾起来，他在远处燃烧（太阳）；随即，他站起来，在这里纯净空气（风）。因为般茶帕底这样地牺牲了，他繁殖了他自己，并且因为他死于吞食他的火中，他也从死亡中挽救了他自己。”

牺牲总是有价值的东西的放弃，因而牺牲物常避免被吃掉；这并不意味对立的转换，而是意味着对立的统一和调节，从统一和调节中产生出新的力比多方向或新的生命态度；太阳和风就这样产生了。这在《迦托普梵书》的另外一些地方是这样的情形：般茶帕底一半是垂死的，另一半是永恒的^①。

同样，般茶帕底的把自己分为公牛和母牛即是他把自己分为精神（Manas）和言语（Vae）这两种原则。“世界只有孤独的般茶帕底，言语是他的自身，言语是他第二的自身（他的变样了的自我）；因而他想：我将发出这种言语，而言语将渗透一切事物。于是，他发出了言语，言语遍及和充塞了宇宙。”^②这段话尤为有趣，因为在这里言语被设想为创造的、外倾的力比多运动，设想为歌德的意义上的扩张。下面这段话则有着更多的相似之处。“实际上，般茶帕底便是世界，在他那里言语是他的第二自身；对她来说，他产生了生命，她设想：从他那里她（言语）被发布出来，她创造了万事万物，并再次使它们

^①参见荣格《无意识心理学》中的“狄奥斯柯里”动机，即“双星座”动机。

^②杜塞恩：《哲学史》第1卷，第1章，第206页。

进入般茶帕底中去。”^①在《迦托普梵书》8, 1, 2, 9中, 言语具有极大的分量: “确实, 言语是智慧的 Vicvakarman, 因为从言语中, 整个世界被创造出来。”但是在《迦托普梵书》的1, 4, 5, 8中, 对精神和言语谁先谁后的问题作了不同的规定:

“从前, 出现了精神和言语争比谁先的问题。精神说: ‘我比你先, 因为当我首先什么也没有觉察到时你会无话可说。’然后言语说: ‘我比你先, 因为只有当我宣布你所觉察到的东西时它才为人所知。’它们去找般茶帕底评判。般茶帕底赞成精神所说的: ‘确实, 精神比你先; 因为你只不过复制精神所作的, 依循它的轨迹; 并且你惯于模仿他优先的东西, 这就是下等的’。”^②

这段话表明, 世界的创造者也能把自己分为自身彼此对立的精神和言语。象杜塞恩所指出的, 两种原则首先包含在般茶帕底这位世界创造者之中。这出现在下面的文字里: “般茶帕底渴望: ‘我希望多, 我想自我繁殖。’然后他默默地在他的精神里沉思; 在他的精神里编制了歌 (Crihat)^③; 然后他想, ‘这是作为我自身的产物安置在我这里的, 通过言语我将使它得以诞生。’于是他制作了言语。”等等^④。

在其心理功能方面, 这段话揭示了两条原则, 即, 作为内

①韦伯 (Weber): 《印度语教程》, 第9章, 第477页。

②引自杜塞恩《哲学史》, 第1卷, 第1章, 第206页。

③Saman的姓名——歌。

④引自杜塞恩《哲学史》, 第205页。

在产品创造的力比多内倾的精神和作为剥夺性功能或外倾的言语。由这种解释，我们现在能理解下面这段涉及大梵的文字^①了：

“大梵创造了两个世界。当他进入这个世界时，他沉思道：‘我怎么能再次进入它呢？’通过形式并通过命名，他把自己双重地延伸到了这个世界。这个二是大梵的两大妖魔；无论谁，只要认识了大梵的二大妖魔，他就会喜爱它们；二是大梵的两个强有力的方面。

稍后一些，“形式”被解释为精神（“精神是形式，因为人们只知道以某种形式存在的精神”），“命名”指言语，（“因为通过言语人们才掌握命名”）。所以，大梵的两大“妖魔”表现为精神和言语，因而表现为两大心理功能，由此，大梵“把自己扩充”为两个世界，它们清楚地显示出“联系”的功能。事物的形式通过精神为内倾所“构想”或“接受”；命名则通过言语由外倾给予事物。两者与事物的联系、调节或同化密切相关。两大妖魔也显然被当作化身，被当作置于它们另一名称“方面”= yaksha 下的一种暗示，因为方面是一种恶魔或超人存在的等价物。从心理上来看，化身总是意味着使某种内容人格化的相对的独立性（自主性），即意指一种来自精神差异的相对的分离。这种内容并不服从于有意的复制，但它们不是自发地再造自己，就是以某种相同的方式使自

①《迦托普梵书》11，2，8。

已从意识中独立出来^①。例如，当一种不相容的东西存在于自我与某一情结之间时，这种分离就产生了。众所周知，人们常常看到，自我与情结间的这种分离。当然，其他的情结也可能导致分离，如权力情结与获得个体权力的全部渴望和念头的完全一致所引起的分离。

无论如何，还存在另一种分离，即意识自我与来自人格的其余部分的某种选择的功能的分离。这种分离可界定为自我对某种功能或某组功能的自居作用。这种类型的分离常见于这样一种人，他们过深地沉溺于他们心理中的某种功能，并由此而把它分离出来，当作他们唯一适应的意识功能。

这类人绝妙的文学例证在悲剧的开头由浮士德显示出来。人格的其余部分则以长卷毛狗的形式出现，稍后则表现为靡非斯特。照我看来，我们不能认为把靡非斯特解释为某一种分离的情结是合理的，例如把他解释为抑制的性欲，事实上，他毫无疑问地由许多的联系组成，当然他也体现了性情结。

这种解释太有限了，因为靡非斯特并非纯粹的性欲——他也是权力，除了思维与探索以外，他实际上是浮士德的全部生命。与恶魔订立契约的结果极清楚地显示了这一点。对于返老还童的浮士德来说，他多么想展示那些梦想不到的可能性啊！因此，正确的观点似乎是这样，浮士德把自己与某种功能等同起来，因而使他作为整体的人格发生了分裂。后来，以瓦格纳的形式出现的思想家，也重现了来自浮士德的这种分裂。

片面的意识能力是最高文化的标志。但是，无意识的片面性，即除了某一方面外其他任何方面的无能则是野蛮的标志。

①参见荣格的《早发性痴呆》。

因此，在半开化的种族中，我们发现了最片面的分离，例如，象某种损害高尚情趣的基督教禁欲主义，类似的现象也出现在瑜伽修行者和西藏佛教徒那里。

对于野蛮人来说，这种损害这方面或那方面的能力的片面倾向，这种由此而忽略了人的整体人格的倾向是一种极大而持久的危险。例如，吉尔加梅斯（Gilgamesh）史诗就是从此冲突开始的。在野蛮人那里，单一的力比多运动由于疯狂的强制而突然爆发出来；它具有狂暴斗士（Berserker）^①的“胡作非为”的特征。野蛮的片面性以对本能的某种阻碍为先决条件；它在原始人那里并不存在，因为一般说来，原始人摆脱了半开化的野蛮人的片面性。

对某种确定功能的自居作用必即刻在对立之间产生一种紧张。片面性越是强制有力，流向某一方面的力比多越是不受抑制，它的性质就越是猖狂无度。当一个人被他的未控制未驯服的力比多制约时，他谈话就象恶魔附体或着了魔似的。这样，精神和言语都确实变成了潜在的魔鬼，因为它们能强有力地支配他。所有能产生巨大影响的事物不是被当作神就是被当作恶魔。因此，在神秘的诺替斯教派中，精神被当作类似于魔鬼的理性（nous）的化身，就象言语被当作逻各斯的化身一样。象逻各斯与上帝一样，言语与般茶帕底有着同样的联系。这种可能变成内倾和外倾的恶魔对我们来说是一种日常经验。这种向内或向外流动的不可抗拒的信念和力比多的能力，这种可能扎下根来的固执的内倾或外倾的心态，我们可以从我们的病人那里看到，可在我们自身中感觉到。把精神和言语描述为大梵的

^①北欧传说中的猛士，他在战前喝烈性酒，使得性情狂暴而不可战胜。
——译者

妖魔，这完全与一出现就立刻分为两条溪流的力比多心理事实相吻合，一般说来，它们周期性地彼此交替出现，但有时则可能同时呈现为冲突的形式，即外向与内向的支流相对出现。两种运动的恶魔的性质依赖于它们被控制的程度和它们的优势力。当然，只有当原始人的本能已被极大地剥夺，以致自然而恰当地抵制他的片面性的相对流动被阻塞时，恶魔的性质才显现出来；在那里，那可能救助他，能十分有力地驾驭他的力比多，并使之自觉而自愿地进入内倾和外倾流向中的文化，仍然没有有效地建立起来。

（三）作为动力调节原则的和解象征

在上述取自印度人的材料的章节中，我们关注着来自对立的拯救原则的发展，并且把对立的根源上溯到了某种相同的创造原则，由此而获得了一种考察心理发生的决定性规律，它们易于与我们的现代心理学概念统一起来。

这种产生决定性规律的印象也是来自印度人的材料，因为他们把大梵与梨陀（Rita）同等看待。那么，梨陀是什么？梨陀表示：建立起来的秩序、规则、方向、规定、神圣的习俗、法令、神圣的规律、正义、真理。据词源学证明，它的本义是：法令、（正确的）方法、方向、过程（必须依循的）。被梨陀规定的东西充塞整个世界，而且，梨陀的特殊表现形式就在自然过程本身之中，它们永恒保留并必然唤起周而复始出现的理念：“通过梨陀的法令，天上发出黎明的亮光。”“由于服从梨陀”，掌握世界的古代人“把太阳放到天上”，而太阳“是梨陀燃烧的面容”。空间之岁月替代是梨陀永不停息的十二辐车轮的滚动。阿祇尼被称为梨陀的后代。在人类领域，梨陀转化为道德律，它颁布了真理，修建了笔直的道路。“不

管是谁，只有追随梨陀，他就会找到一条没有荆棘的道路，并自如地涉足而入。”

就表现了一种宇宙事件的重复和再生而言，梨陀也出现在宗教仪式中。当溪流顺从梨陀流动时，当绯红的黎明闪耀光明时，“在梨陀的马具^①下”，牺牲被照亮了；在梨陀的行程上，阿祇尼把牺牲献给众神。“纯粹的魔力呵，我乞求众神；愿梨陀助我工作，助我形成我的思想”，供献牺牲者说。虽然梨陀的概念在《吠陀经》中没有被人格化，但是，据柏盖根（Bergaigne）说，某种具体化的色调无疑依附着它。既然梨陀表示事件的有序性，所以我们看到了“梨陀”的道路，“驾驭马车者”^②和“梨陀之航船”；有时众神也表现为这种类似的情形。例如，同样的属性既给予梨陀，也给予维奴拿（Varuna——印度教的宇宙神）。密多罗（Mitra）这位古代的太阳神也被引入了与梨陀的联系中。关于阿祇尼，我们读到：“如果你努力追随梨陀，你将变成维奴拿。”众神是梨陀的护卫者^③。我可举出一组重要的参考材料：

1. “梨陀是密多罗，因为密多罗和梨陀都是大梵。”^④
2. “把母牛赐给大梵者能获取整个世界，因为在那里，大梵包含在梨陀中，托波斯也是如此。”^⑤

①喻指马，表示梨陀概念的动态本质。

②阿祇尼被称为梨陀的马车夫。《吠陀赞美诗》，（《东方宗教经典》第16卷，第158、160、229页。）

③杜塞恩：《哲学史》第1卷，第1章，第92页。

④《迦托普梵书》，4，1，4，10。

⑤《阿闍婆吠陀》，10，10，33。

3. “般茶帕底被称为梨陀之首次降生。”^①
4. “众神遵循梨陀的规律。”^②
5. “见到隐藏者（阿祇尼）的人就靠近了梨陀的生命之流”^③。
6. “啊，聪明的梨陀智者，多么了解梨陀？钻木和释放了梨陀的众多生命之流。”^④

钻木取火应归功于阿祇尼？这首赞美诗被奉献给他。（阿祇尼在这里被称为“梨陀的红色公牛”）。在阿祇尼崇拜中，钻木取火被当作一种生命更生的神秘象征。这里，梨陀的生命之流的“钻通”显然包含同样的含义，即生命之流再次上升到了表面，力比多摆脱了禁闭^⑤。由宗教仪式的钻木取火或通过赞美诗的仪式所产生的结果自然被信徒们当作客体富有魔力的结果；不过，实际上，它是一种主体的“魔力”，即生命情感的增强，生命力的释放与蔓延，心理潜能的恢复。

7. 因此我们发现：“虽然他（阿祇尼）悄悄地走开了，但是伸向他的直道已通向了祈祷者。他们走向梨陀的

①《阿闍婆吠陀》，10，12，1，61。

②《吠陀赞美诗》，（《东方宗教经典》第46卷，第54页。）

③同上书，第61页。

④同上书，第393页。

⑤力比多的释放通过宗教仪式得以实现。释放把力比多引入了意识的处置之中。它变得易于驯化了。它从一种本能的、未驯化的状况转化为可处置的状况。下面的诗行对此作了描绘：“当统治者，慷慨的上帝凭他们的权力从深渊中产生出他（Agni）时，他们就使他摆脱了公牛的形式。”同上书，第147页。

生命之流。”^①

充满生命力的情感的复活，生命能流之感觉的更生通常被比喻为来自它的源泉的春的进发，比喻为春到来时冬之坚冰的融化，比喻为急雨驱走长时间的干旱^②。

8. 下面的文字与此类比喻相合：“乳汁太充足了，梨陀哞哞叫的母牛把奶都溢出来了。那从远处而来的乞求（众神）赞同的生命之流，由于它们的泛滥，把山上的岩石都冲碎了。”^③

这一比喻清楚地暗示了某种能量的扩张，暗示了力比多的阻截和释放。这里，梨陀显现为神圣的赐福者，表现为“哞哞叫的奶牛”，并且表现为能量释放的最终源泉。

9. 与作为力比多释放象征的雨的意象相应，我们发现了下面的文字：“雾霭消失，从云层上滚过隆隆的雷声。那时，吮吸梨陀的乳汁的他被领上通向梨陀的最直的道路；然后，阿耶门（Aryaman）、密多罗和维奴拿，（他们转向了大地，）从低层的发源地（云层）进入了那个更低的皮囊（大气）中。”^④

①《吠陀赞美诗》，同上书，第174页。

②参见荣格：《无意识心理学》。

③《吠陀赞美诗》，第88页。

④同上书，第103页。

吮吸梨陀乳汁的是阿祇尼，他在这里被比作闪电，从带雨的密集的乌云中突然闪现出来。这里，梨陀再次表现为实际的能量根源，阿祇尼从此产生出来；这在《吠陀赞美诗》（第161—167页）中被清楚地提及。梨陀也是道路，即有规律的过程。

10. “他们以欢呼来迎接梨陀的生命之流，这里包蕴着上帝的诞生，临近他的王座。在这里，当他被分离时，他吮吸泉流，他寓居水之源泉之中。”^①

这段话证实了刚才说的把梨陀当作力比多源泉的观点，上帝寓居这一源泉并于神圣的仪式中从那里诞生出来。阿祇尼是潜在的力比多的主动显现；他是梨陀的完成者或实现者；是梨陀的“马车夫”（见上面）；他套上了两匹有长鬃毛的梨陀之红色牡马^②。他甚至以缰绳来驾驭比喻为马的梨陀（《吠陀赞美诗》，第382页）。他把众神带给人类，即他赐给他们力量和幸福；他们体现了确定的心理状况，在那里，生命的情感和能量以巨大的自由狂欢流淌，在那里，坚冰破碎了。尼采以他奇妙的诗行捕捉了这种状况：

“你闪着火焰的长矛
化解了我冰冷的灵魂！
如今她朝着最大希望的海洋，
发起暴雨狂风。”

①《吠陀赞美诗》，第160、162页。

②《吠陀赞美诗》，第244、246页和第316、313页。

11, 下面的祈祷正与以上主题相合: “请打开神圣的大门, 梨陀所生殖的将洒向四方。请打开所有欲望之门, 众神就要涌现出来。让晚上和早晨——梨陀年轻的母亲们自如行走在神圣的草地上, 等等。”^①

显然, 这是类似的太阳初升的状况。梨陀呈现为超脱黑夜的太阳, 曙光是新的太阳的诞生。

12. 为了拯救我们请打开你的大门, 啊, 神圣之门多容易进入。祝福的牺牲越来越多 (对祈祷者来说): “我们招致了晚上和清晨——招致了生命力的生物, 招致了梨陀的两位年轻的母亲。”

我认为, 无须再举例来表明, 象太阳、风等梨陀的概念是一种力比多的象征了。只有梨陀的概念极少具体性, 只有梨陀的概念包含确立方向和建立规律的抽象因素, 即包含规定的合乎规律的道路或过程。

因此, 它是一种富于哲学意味的力比多象征, 它能直接与斯多噶派的 *Εἰμαρμένη* 概念相比较。当然, 在斯多噶学派看来, *Εἰμαρμένη* 具有创造性的原始性欲冲动的含义, 并且同时具有规定的有规律的过程的含义 (因而也有这种意义——“命运星数的强制”)。作为心理能量概念的力比多与这些性质相应是不言而喻的; 因为过程总是从一较高的潜能流向较低的潜

^① 《吠陀赞美诗》, 第153页和第8页。

能，因此，能量概念包含一种决定的导向的理念。它与力比多的概念同一，它纯粹意味着生命过程的能量。它的规律就是生命能量的规律。作为能量概念的力比多，对于生命现象来说，是一个量的程式，它自然不断地有量的强度的变化。

象物理一样，力比多贯穿一切变化；我们在无意识幻想和神话中找到了这方面的充分证据。这些幻想主要是能量变化过程的自我表象，它们依循它们自然的和建立起来的规律，它们依循它们规定了的发展“道路”。这条道路意指最适度的能量交流及交流时导致相应结果的线路或曲线。因此，这样的“道路”只不过是流动的、自我显露的能量表现。它是梨陀，“正确之路”，是生命能量或力比多的流动，是使不断的更新变得可能的规定过程。就命运依赖我们的心理而言，它也是命运之星，它是我们的天命和我们的规律之路。

断言某一目的纯粹是自然主义的这极为荒谬，这意味一个人完全屈从于他的本能。与此相应这包含一种假设，本能有一种不断“向下”的倾向，从某方面看，自然主义是一种非道德的表现。我虽没有什么证据反对这种自然主义的解释，但是我必定看到，那种听任自己自行其是并且因此有种种可能走向倒退的人，例如原始人，不仅有道德和立法，而且就其道德和立法的严格性来说，要远比我们文明人的要精细得多。当然，原始人的善恶观具有极不同于我们的善恶标准，但不管怎样，他的自然主义导致立法这一点是主要的。除了依据某些生命的内在规律，象依照生命的正常过程所创造的房屋、船只或任何其他的文明产品之外，雄才大略的西奈(Sinai)和摩西(Moses)构想的道德律并没有被误解。力比多的自然流动，这一真正的中间道路包含着对于人类本质的基本规律的完全服从，确实，不再存在有

与自然律相一致的更高道德原则，这种自然律把力比多引向生命存在的最适度。生命的最适度不能在残忍的利己主义那里找到，因为一个当他赐福给邻人时，就本能地意识到了一种绝对必需的交换含意的人，是不可能从此利己主义中赢得生命的最适度的。一种无止境的对个体优越的渴望同样不可能获得最适度，因为集体因素是如此有力地植根于人性之中，以致他对于友谊的渴望毁灭了所有赤裸裸的利己主义的快乐。生命的最适度只能通过服从力比多的潮汐涨落而获得，只有通过心脏收缩与心脏舒张的彼此交替，通过提供快乐也提供必需的限制的规律，甚至通过设置个体本质的任务才能获得，除此之外，生命的最适度永难实现。如果这种方式的实现在于对本能的纯粹的屈从，这是悲哀的“自然主义”所真正意味的东西，那么，最深刻的哲学沉思和人类精神的全部历史就毫无存在的理由了。然而，当我们研究《奥义书》的哲学时，留给我们的印象是，这一道路的实现并非如此简单的任务，在印度人的理解力面前，我们西方人的优越感是我们根本的野蛮性的部分，因为对那些观念和他们令人惊诧的心理精度的极为深刻的真正洞察，对我们来说，仍然不过是一种疏远的可能性。事实上，我们仍然如此地缺乏教养，以致我们实际上需要来自外部的权威，需要工头或高高在上的父亲告诉我们：什么是善，什么是可作的正确的事情，这是因为我们仍旧这样野蛮，以致我们对于人的本质规律的揭示，对人的道路的忠诚，表现为危险的和非道德的自然主义。这是为什么呢？因为在野蛮人的文化表皮下，兽性随时潜伏着，这就足够证实他的恐怖了。但是，潜藏的兽性并未由此而被征服。并不存在超出自由的道德。当野蛮人把兽性从他自身中释放出来时，他并不自由而是被囚禁了。因而赢得

自由之前野蛮性必须首先消除殆尽。从理论上来说，当一个人作为他自己本质的一种内在因素，而不是当作外在的囚禁，领悟而感受到了他的道德本质和动力时，这种状况就出现了。但是，除了通过对立的冲突外，有谁能获得这种认识与洞察力呢？

（四）中国哲学中的和解象征

两者对立取中间道路的思想也出现在中国，出现在道的形式中。道的概念通常与出生于公元前 604 年的哲学家老子的姓名相联系。但是，这一概念比老子的哲学更为古老；因为它与某种属于古老自然宗教的道或神圣的“路”的观念密切相关。这个概念与《吠陀经》的梨陀相对应。道有如下含义：（1）道路，（2）方法，（3）原则，（4）自然力或生命力，（5）自然有规律的过程，（6）宇宙观，（7）一切现象的本源，（8）正义，（9）善，（10）永恒的道德律。有些翻译家甚至把道译作具有无所不包的权力的上帝，因为道象梨陀一样具有某种具体的实体性混合特征。

我想先从《道德经》这部老子的古代著作中举出一些实例：

1. “吾不知谁之子，象帝之先。”（第四章）

2. “有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。”

（第二十五章）

3. 为了描绘它的基本性质，老子把道比作水：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（第八章）

对于能量过程的概念难以相信有比这更恰当的描绘：

4. “故常无欲，以观其妙。常有欲，以观其微。”
(第一章)

与根本的婆罗门教观念的密切联系是极为清楚的——它无须直接的联系。老子是一位真正的原始思想家，隐藏在梨陀-大梵-自我 (Atman) 和道的概念中的原始意象象人一样遍及宇宙，它出现在每一时代的所有民族中，它不是作为原始的能量概念，作为“心灵力”，就是以其他指定的概念形式出现。

5. “知常容。容乃公。公乃全。全乃天。天乃道。
道乃久。没身不殆。” (第十六章)

因此，象大梵的“识”一样，道的认识也具有同样的拯救和提升的作用。一个与道合一的人，也就与永恒的“创造的时间”合一了；只有把道与同它一样古老的东西比较时才能恰当地界定这一最古老的概念，道也是时间之流。

6. 道是一种非理性，因而具有完全不可思议的形状：
“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。” (第二十一章)

7. 道也是非存在：“天下万物生于有，有生于无。” (第四十章)

“道隐无名。” (第四十一章)

显然，道是一种非理性的对立统一，因此，它既是象征，又不是象征。

8. “谷神不死，是谓元牝。元牝之门，是谓天地根。”（第六章）

象父性生殖和母性生殖一样，道是创造的根本。它是一切造物的始和终。

9. “其行为与道谐和者，则其人与道合一。”

因此，完人摆脱了他所意识到的那种密切联系和交相出现的对立。所以老子在第九章说：“功遂身退天之道也。”

10. “故（完人）不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱。”（第五十六章）

11. 与道合一的存在类似于婴孩的精神状况。^①

众所周知，这是一种心理态度，一种基督教天国传统的基本状况，并且，不管对它作出怎样的理性解释，这是根本的非理性本质，是一种具有拯救作用的基本意象和象征。基督教象征较

①第十章云：“专气至柔，能婴儿乎？”第二十八章云：“复归于婴儿。”

第五十五章云：“含德之厚，比于赤子。”等等。——译者

之同源的东方观念具有更多的社会（文明的）特征。后者则更直接地植根于永恒存在的物力论观念中，例如魔力的意象产生于事物和人，在高一些的层次上则产生于神或某种原则。

12. 根据道教的思想，道被分为阳和阴的基本对立。阳是温暖、光明、男性。阴是寒冷、黑暗、女性。阳是天，阴是地。从阳力中产生了神和人的灵魂的天上部分；从阴力中产生了鬼和人的灵魂的地下部分。作为一种微观世界，人在某种程度上是一种对立的和解。天、人和地这三界构成世界的三大要素。

这个意象是一整体的原始理念，我们发现它以同样的形式出现在其他地方；例如西部非洲神话中的Obatala和Odudua，这是第一对父母（天和地），他们共存于一个葫芦中，一直到他们生出一个儿子，即人来为止。因此，人作为一个微观世界，在他自身与世界对立的统一中，人与和解心理对立的非理性象征相对应。当席勒把象征称为“生命的形式”时，这种人的基本意象显然与此相合。

把人的灵魂分为神（Schen）、魂（Hwun）、鬼（Kwei）、魄（Poh），这具有极大的心理真实性。这种中国式的表达在《浮士德》著名的诗句中也有所暗示：

“哎呀！两个灵魂居留我的内心——
一个要与另一个区分，
一个充满爱的欢乐，
以它诱人的声音缠绕乾坤，

另一个将从下地的泥土上，
神速地向先辈的领地飞升。”

两种相互竞争的倾向的存在，其一努力把入拉进一种极端的心态中，另一种则使人卷入世俗事物，它们一是精神方面的，一是物质方面的，由于它们使人自己同自己相冲突，从而追求一种均衡的存在，这一均衡的状况正是这种非理性的状况——道。因此，信徒们追求努力生活于与道合一的和谐之中，唯恐他们陷入对立的冲突。既然道是一种非理性的状况，所以它不可能有意地实现；这是老子所一再强调的现象。无为，这另一独特的中国式概念，它的含义正是指这种现象。它意味着“什么也不干”，而且，象乌拉尔（Ular）所恰当解释的，它被描绘为“不干和无事不能干”（not-doing and not doing nothing 即无为而无不为）。我们时代崇高而邪恶的理性“想有所建树”，因而无法走向道。

因此，道教伦理的目的在于，从那种来自宇宙的内在本质的对立的心理紧张中，通过返回到道而获得拯救。

在这种联系中，我们也必定记起了中江藤树这位有“近江圣人”之称的17世纪的著名日本哲学家。在来自中国的朱熹学派学说的基础上，他建立了两条原则：理和气。理是世界精神，气是世界物质。而理和气是同一的，因为它们归属于上帝，仅仅存在于他之中。上帝是它们的统一。同样，灵魂也包含理和气。关于上帝，藤树说：“作为世界的本质，上帝展示世界，但同时，他也在我们之中甚至在我们的躯体中。”在他看来，上帝是一种普遍的自性，而个体自性是“我们中的天性部分”，是一种称之为“心”（Ryochi）的非物质的神性本

质。“心”是“我们中的上帝”，它存在于每一个体中。它是真正的自性。藤树把真正的自性和虚假的自性作了区分，虚假的自性是从邪恶的信仰中产生的一种熟识的人格。我们可以随意地把它描述成人格面具（persona），即一种我们本性的普遍理念，这种理念是从我们对世界的影响和世界对我们的影响的经验中建立起来的。

当人格面具对某人和他的世界显示时，它就表现为人格，但用叔本华的话来说，它不是某人的所在。某人的所在是他的个体的自性，按照藤树的观点是某人真正的自性或“心”。

“心”也叫作“单独的存在”或“独立的认识”，因为它显然是一种与自性的本质相联系的状况，一种超出所有外部经验决定的个体判断的状况。藤树把“心”理解为至善，理解为“极乐”（在婆罗门教是Ananda——狂喜）。“心”是弥漫世界的光明，是一种类似于大梵的东西。“心”是人类的爱、永恒和全知的善。罪恶来自意志（叔本华如此说！）。理和气之对立的调停与和解是自我调节的功能：它与印度人的理念“在你心中的古代智者”极为相合。作为日本哲学之父的中国哲学家王阳明说：“在每个人的心中都存在着圣人。只要是人们不坚信这一点——所以它就完全被埋藏起来了。”

从我们现在获得的认识来看，瓦格纳的《沃坦》中作为问题解答的原始意象就不再难理解了；苦难来自圣杯和克林瑟尔的权力所体现的紧张的对立，克林瑟尔占有圣矛。置于克林瑟尔之下的是坎德丽，即本能，阿姆弗达斯（Amfortas）所缺乏的自然分裂的生命力。沃坦从骚乱的强制状态中使他的力比多获得了自由，首先是因为他没有屈服于她的权力，其次是因为他已被迫同圣杯分开了。阿姆弗达斯有了圣杯，但他经历了苦难，

因为他缺少圣矛。袄教徒两样都没有，他摆脱了对立（“nirdiv-andva”），因而他也是拯救者、治伤的赠品、更新的生命力、对立的和解，即圣杯所代表的光明、天国、女性和圣矛所代表的黑暗、地狱、男性之对立的和解。当能量作为新的生命之流在圣杯的光辉中突然迸发出来时，坎德丽之死可坦率地解释为来自迷恋于本性的、未驯服的形式（比较上面的：公牛的形式）的力比多的释放，这使她沦落为无生命的坟墓的泥土。

由于一定程度上无意地避免了对立，袄教徒引起了某种集聚，在那里，新的“下落”，即新的能量表现方式具有了某种可能性。人们可能易于被那种明显的性的语言引入一种片面的解释中去，因而认为，圣矛与圣杯的联合纯粹意味着性欲的解放。但它并不是纯粹的性欲问题，阿姆弗达斯的命运清楚地表明了这一点，因为，正是由于他重视束缚本性的野蛮心态才使他遭受了苦难和导致了他权力的丧失。坎德丽对他的诱惑具有象征性行为的意义，它意味着，作为一种迷恋于本性的强迫心态，作为一种对生物性诱惑的犹豫不决的屈从，导致如此巨大的创伤的并不是性欲。这种心态等同于我们精神的兽性部分。

注定要导致兽性的可怕创伤冲击着想克服兽性的人（因为人的进一步发展的缘故）。象我已经在我的《无意识心理学》中所指出的，根本的问题本来就不是所谓性，而是力比多的驯化，只有当它成为力比多的最重要和最危险的表现形式之一时，这才与性欲有关。

如果把阿姆弗达斯的情形及圣矛与圣杯的联合仅仅当作性的问题来理解，我们就会陷入无法解决的矛盾中，因为伤害之物本身也是治伤的药物。但是，只要我们把对立视为一种更高层次上的和解，这种自相矛盾就是真实的或可相容的了；换句话

说，如果我们认识到这并非是性的问题，而只是以这种形式或那种形式出现的种种活动——当然包括性的活动——的心态问题时，那么这一切都是合理的了。

我再次强调我的观点，即那种比性欲和性欲的压抑更为深刻的分析心理学的实际研究的观点。毫无疑问，前一种观点在解释婴儿期和病态心灵方面是有价值的，但是，作为阐释人类灵魂的整体原则则不恰当。

位于性欲或本能力后面的是对性欲和本能力的某种心态。就心态并不纯粹是一种直觉现象（即无意识的和自发的），而且是一种意识功能而言，它即是一个人的生命观。我们关于所有疑难问题的看法，有时是有意地但更多是无意地受到某些集体观念的巨大影响，这些观念形成我们的精神氛围。它们与生命观或过去数千年来的世界哲学密切相关。不管我们意识到还是没有意识到它们都没有关系，因为我们通过触及氛围来接受这些观念的影响。这些集体观念总是具有宗教的特征，哲学观念要想获得宗教的特征，只有当它表达了一种原始意象，即一种集体的基本意象才有可能。这些观念的宗教特征源于它们对集体无意识的真实的表达；因而它们也具有释放无意识潜能的能力。生命的最大问题——性当然也在其中——总是与集体无意识的原始意象有关。这些意象是与生命问题的实际表现相对应的平衡因素或补偿因素。

这并不会令人惊异，因为这些意象是沉淀物，表达着人类为了适应生存而千百年地斗争所积累起来的经验。生命中每一重大的经验，每一深刻的冲突都将唤起这些意象的宝贵价值，把它们引入内在的知觉；照此，只要某种程度的自我意识一经出现，只要能使一个人想到要以他的经验来代替他盲目的生

命存在的理解力一经出现，它们就变得易于进入意识了。在盲目的生命存在状况中，人们实际上生活在没有意识到意象的神话和象征之中。

第四节 象征的相对性

（一）妇女崇拜和灵魂崇拜

上帝崇拜是基督教和解对立的原则；对佛教来说，它是自身崇拜（自我发展）；而歌德和斯比特勒提出的解答原则是灵魂崇拜，它象征地出现在妇女崇拜中。

包含于此中的东西一方面是现代个人主义的原则，另一方面是原始的多神崇拜，它们不仅产生于每一个种族，而且产生于每一个部落，每一个家庭，甚至每一个体的自己的宗教原则。

在《浮士德》中，中世纪的材料尤其重要，因为它确是一种现代个人主义起源的中介因素。个人主义似乎始于妇女崇拜，由此，作为一种心理因素，对于人的灵魂产生了最重要的强化作用；因为女性崇拜意味着灵魂崇拜。这种状况无论在哪里都没有比在但丁的《神曲》中表达得更美好更完满的了。

但丁是他的情人的精神骑士；为了她的缘故，他在天堂和地狱里从事各种冒险。在这种英雄的行为里她的形象被提升为超凡的、神秘人物的上帝之母——从客体中完全分离的这个人物已经变成了一个纯粹心理存在的化身，也就是无意识内容的化身，我曾把它叫做男性的女性意向或灵魂。在《天堂》的第三十三歌，在雪山救人犬（St. Benard）的祈祷里，包含着但丁这种精神发展的高峰：

“童贞的母亲啊，你儿子的女儿啊，
你卑谦而崇高，超过任何的生物，
这是永恒的天意所定的目标，
你使人类的天性变得那么高贵，
甚至连那创造人类的上帝，
也愿意成为他自己的创造物。”

关于但丁的发展，我们还可参见第22诗节：

“如今这个人从全宇宙的
最低的深渊一直到这里，
一个一个看到了精灵的生活，
他在向你恳求恩惠，恳求你
赐给他那么多力量，使他能够
把眼睛举得更高，以观望那最后的幸福。”

第31诗节：

“通过你的祷告，为他驱散
他的肉体上的所有的云雾，
让至高的欢乐能呈现在他的眼前。”

第37诗节：

“愿你的保护消除尘世的情欲，
你看比阿特丽斯，还有多少圣徒，

都为我的祷告合起手掌。”

这里但丁借雪山救人犬的口说出的祷告暗示了他自己存在的转化和提高。在《浮士德》里，我们也看到类似的情形，浮士德从玛格丽特上升到海伦，从海伦上升到圣母；通过想象中的多次死亡他的本性得到了改变，最后他终于达到了玛利安纳斯博士的最高目的。因此浮士德对圣母做了他的祷告：

“统治世界的最高女王！
让我对这一片
高擎着的蓝色的苍穹，
观看你的幽玄。
让我怀着神圣的爱悦，
把那优柔庄严，
感动男子心胸的一切，
向你恭敬呈献。
我们的勇气将会坚不可摧，
只要你尊严下令，
我们的热情会突然缓和，
只要你满足我们。
含义最美的纯洁的处女，
值得崇拜的母王，
你尽可以与天神为伍，
选给我们的女王！”

“请来仰望教主的眼睛，

一切悔悟的柔弱者，
承受至高天福的命运，
感激地脱却凡胎。
一切心情高尚的人，
都乐意为你效命，
童女、圣母、女王、女神，
请永远保佑我们！”

在这一点上，圣母玛利亚意味深长的象征性品质在《洛雷托的
启应祷文》也被提到：

你是心爱的母亲
你是漂亮的母亲
你是善良审慎的母亲
你是正义的镜子
你是智慧的宝座
你是我们欢乐的源泉
你是我们精神的寄托
你是令人肃然起敬的人
你是非凡虔诚的人
你是神秘的玫瑰
你是大卫之塔
你是象牙之塔
你是金库
你是诺亚的方舟
你是天堂的大门

你是早晨的星星

这些特征表明了圣母形象的功能的重要性；它们证明了灵魂意象在如何地影响意识态度，即它们如何影响了作为信仰的对象，作为严肃的仪式，作为智慧和再生的源泉的意识心态。

在早期基督徒的著作，即赫尔墨斯（Hermas）大约写于公元140年的《牧人书》里，我们以一种最简洁和最通俗易懂的形式，发现了从对女性的崇拜到对灵魂的崇拜这种独特的转变。用希腊语写成的这本著作由大量的梦幻和启示所构成，它象征性地表示了这种新的信条的坚固地位。不过这本长期以来被当作教规的书却被《穆拉托里教规》（Muratorian Canon）否决了。它开始就这样写道：

“从前抚育过我的那个人在罗马把我卖给一个名叫罗达（Rhoda）的女人。许多年以后，我再次偶然碰见她，象爱一个妹妹一样开始爱上了她。随后不久，有一天，我看见她正在台伯河（Tiber）洗澡，我就伸出手去将她从河里拉上来。当我注视着她那诱人的身躯时，脑海里立即闪过这样的念头：‘如果我有这样漂亮、这样动人的一个妻子的话，那我该是多么幸福啊！’这就是我唯一的愿望而别无他求。”

这种经验是随之而来的幻想情节的开端。赫尔墨斯明显地充当了罗达的奴隶；随后，象常常发生的那样，他获得了他的自由，而且继此之后又再次碰见她，这时也许是出于一种愉悦，也许是出于一种感激，爱的情感在他心中骚动起来了；然而，他是清醒的，这只是一种兄妹似的爱。赫尔墨斯是一个基

信徒，再者正如书中后来所揭示的那样，在那时他已经是一个有妇之夫了，这种情境使得他把浑身的欲火压制下去，这是容易理解的。

然而，无疑激起内心躁动不安的这种特殊的情境更多的是倾向于使情欲在意识中复活起来。事实上这点在赫尔墨斯的思想中表达得很清楚，他很希望罗达作他的妻子，尽管这种愿望只是明确地限制在这种不够格的仰慕之内，就象赫尔墨斯煞费苦心地强调的那样，因为这种暗示和更直接的表露自然都将立即遭到禁止。随之而来的情形就十分清楚了，这种被压抑的力比多必然在他的无意识里引起一种强有力的转化，它使生活充满了灵魂意象，从此它就恢复了本能的功效。

让我们现在再进一步看原文：

“一段时间以后，我旅行到卡美（Cumae），在它博大、优美、有力的怀抱里，我赞美着上帝的造物，我走了一阵之后就渐渐睡着了。这时一个神灵赶上我，把我引入一个荒无人迹的地方。因为这里布满罅隙，到处是河流，我就渡过河流登上了平坦的陆地，在那里我双膝跪下，向上帝祈祷，忏悔我的罪过。当我这样祈祷的时候，天空的帷幕被揭开了，我看见了我日夜思念的那位女郎，她从天上向我致意，说道：‘欢迎你，赫尔墨斯！’这时我的双眼紧盯着她，开口说道：‘小姐，你在这里做什么？’她答道：‘我奉命前来，为了指责你在上帝面前犯下的罪孽。’我对她说：‘你现在就指责我？’‘不，’她说，‘现在你只记住我对你讲的话就是了。你知道吗？那住在天庭中的，从虚无中创造了世间万物的，以及为了他神圣

的礼拜而使万物扩大和繁殖的上帝现在对你发怒了，因为你犯了侮辱我的罪。’我回答她道：‘我怎么犯了侮辱你的罪？什么时候和在什么地方我曾对你说过邪恶的话吗？难道我没象尊敬一个女神那样尊敬你吗？难道我不曾象对一个妹妹那样对待你吗？小姐呀，你为什么要用这样邪恶、这样不清不白的东西错误地指责我呢？’她微笑着对我说道：‘罪恶的欲念在你心中出现了。或者说，一个行为端正的男子心中怀着一个可怕的邪念，难道在你看来这不是一种真正的罪恶？毫无疑问地它是一种罪恶，’她说道，‘而且是一种最大的罪恶。因为一个正直的男子应该为正义的事情而奋斗。’”

我们知道，孤独的漫游往往容易使人产生白日梦和梦幻。赫尔墨斯在他去卡美的路上，很可能一直在默默地思念着他的女主人；就在这种全神贯注的同时，被压抑的情欲幻想逐渐地把他的力比多拉入了无意识。由于意识强度的下降，瞌睡征服了他，使他自己感觉到进入了一种梦游或迷狂的状态，这纯粹是一种完全征服了意识的最大强度的幻觉。颇具意义的是，出现于他意识中的并不是情欲的幻想，而似乎他被驱逐到另一个天地，在梦幻中表现为跨越河流和旅行在荒无人迹的地带。对于他来说，无意识就表现为一种反面或精神世界，在那里各种事件的发生和人的走动都跟现实中的一模一样。

他的女主人不是以情欲的幻想，而是以“神圣”的形式出现在他面前，在他看来她就象天上的女神。这个事实表明，在无意识里被压抑着的情欲印象激活了女神的潜在的原始意象，这实际上是原型的灵魂意象。在集体无意识里这种情欲印象明

显地和这些从原始时代遗留下来的古代残余物结合起来了，因为这种残余物带着女性本质的各种鲜明印象的印记；作为母亲的女性和作为诱人的少女的女性。这种印象具有巨大的威力，因为无论是对儿童还是对成人，它们都施展了魔力，它们以不可抗拒的和绝对令人信服的性质，的确获得了应有的神圣的属性。对这些超凡力量的认识几乎不能归于道德上的抑制，而应归于心理有机体的自动调节，心理机体借助于这一调节倾向来保护自己避免心理平衡的丧失。因为，如果为了抵制那种无条件地驱使人们走向另一条路的压倒一切的情欲力量，精神成功地建立了一种抗衡力，并在这种情欲达到登峰造极时，切断来自令人消魂的客体偶像的魅力，迫使该人跪倒在神圣的意象面前的话，那么，它就能够使他免于遭受客体魅力的惩罚。这样，他就再次恢复了内心的平静，他甚至对自己施加压力，因而在神和人之间他再一次走上了他自己的路，服从了他自己的规律。原始人在遇到每一种使他惊异的现象时，总是立即觉得，这是一种超自然的现象，好象这些事物具有魔力一样，他对这些现象的可怕的恐怖实际上保护了他，使他不接触那最可怕的可能性，即灵魂的丧失，以及那随后不可避免的疾病和死亡的结局。

灵魂的丧失等于人的本性的本质部分痛苦地肢解；它是一种情结的消失和解散，随即，它将专横地篡夺意识的权位，压迫整个的人；它把他抛出生活的轨道，把他限制在一定的活动范围内，而这些活动盲目的片面性最后以自我毁灭作为它必然的结局。众所周知，原始人就是屈从于这样一些现象，诸如杀人狂、暴力斗士的盛怒和着魔之类。对这种力量的魔性特征的直觉认识提供了一个有效的防卫，因为这样一种洞察力立即

使对象最强烈的诱惑力丧失殆尽，同时把它的根源移植到恶魔的世界，也就是移到无意识中去，由此情欲的力量实际上又活跃起来了。其目的在于招魂和释放妖术的驱除恶魔的仪式，也同样导致力比多的回流而进入无意识。

很明显，这种机制在赫尔墨斯身上颇有效力。罗达向神圣女神的转化剥夺了她具有挑逗性和毁灭性的魅力，使赫尔墨斯受制于他自己灵魂及其集体决定因素的规范。

根据他的能力，他无疑在当时的精神运动中分担了重要的任务。正是在那时他的兄弟比尔斯（Pius）在罗马一直占据着主教团的主教地位。所以赫尔墨斯应召去共商时代大事，由于以前曾作过奴隶，现在他所获得的高官厚禄是他做梦也没想到的。当时，没有一个精明能干的人能够长期胜任传播基督教的时代性任务。除非在精神转变的重大过程中种族的限制和现状自然地赋予他另一种功能。

正象生命的外部条件把一个人限制在一定的社会功能上一样，灵魂所包含的各种集体决定因素，也强制他向社会宣布他的观点和罪恶。通过把可能的社会越轨行为和可能的自我伤害转变为灵魂的奴仆，赫尔墨斯被引导去完成精神本性的社会任务，这在当时来说无疑是颇有价值的。

为了使他适合这个任务，他的灵魂必须摧毁被客体的美色所迷醉的最后一丝可能性，这是非常必要的。因为这最后的一丝可能性也意味着对自己的不忠诚。他可能有意识地发誓要斩断情欲，赫尔墨斯仅仅证实了如果情欲不存在那将更适合于他，但他没有提供他实际上没有情欲意图和幻想的事实。所以他的至高无上的女主人，他的灵魂，残酷无情地揭示了他罪恶的存在，因而也把他从对于对象秘密的性欲依恋中解救出来。

作为一个“迷恋的对象”，她随即接受了差一点毫无结果地浪费在客体身上的那份激情。为了完成时代赋予的任务，必须连根拔除那一丝一毫的情欲意念；这是人类驱除性欲奴役，即原始“神秘参与”状态的迫切需要。对那个时代的人来说这种屈从已变得无法忍受了。很明显，为了重建心理平衡，精神功能的分化就不可避免地发生了。那些要求恢复心理平衡或平静的每一种哲学企图主要都发源于斯多噶派的学说，基于他们的理性主义。理性只能给那些理性已经成为他们的一种平衡器官的人提供欲望的平衡。但是，究竟有多少人和在哪个历史时期实际上存在这种情形呢？一般来说，不管愿不愿意，一个人在发现他自身处于中间状态以前必须获得一个与自身状况相反的对立面。他决不会纯粹为了理性的缘故而摒弃生活环境中的强烈的感官快乐。因此，他必然设立神圣的永恒的快乐来抵制世俗之物的诱惑，设立精神境界的欢愉来抵制耽于肉欲的激情。在他看来，世俗的欲望确实存在，而精神的力量也必然发挥强烈的效力。

通过洞察他的情欲的实际存在，赫尔墨斯就有可能实现这种超凡脱俗的真实了；这就意味着灵魂意象也获得了至今仍依附于具体对象的肉欲的力比多。从此力比多把被感官对象一直占为己有的真实赋予了意象和偶象，因此灵魂也能深有感触地发言，并成功地实施她的权利。

在上面摘要的与罗达的谈话以后，她的形象消失了，天庭也关闭了。接着出现了一个“珠光宝气的老妇人”，她告诉赫尔墨斯，他的情欲是有悖于崇高精神的，是有罪的和愚蠢的行为，但上帝之迁怒于他，并不因为这些，而是因为赫尔墨斯容忍了他的家族的罪过。这样，力比多机敏地完全从情欲里退缩

出来，转而直接热情地从事起社会事务来了。一种特有的精心编造，就在于这样的情形：灵魂抛开了罗达的形象，而呈现出一个老妇人的外貌，这样就使得情欲要素不可能再露面了。

以后的情况向赫尔墨斯显示出，老妇人是基督教会的象征，在她身上，具体的和肉体的因素都被溶解为抽象的东西，理想也获得了它从前决不具有的现实性和真实性。随即，老妇人给他读了一本直接针对异教徒和背叛者的神秘的书，但书的准确意义他不能理解。随后我们得知，这本书的内容就是一种使命，相当于一个传教团。因此这位至高无上的老太太把这个任务托付给了他，作为她的骑士，他必须完成这个任务。

美德的考验也是不可缺少的。因为，不久以后，赫尔墨斯有一个梦幻，在梦幻里，老太太出现了，她答应大约在5点钟的时候回来，为他解释上天的启示。随即赫尔墨斯就去了乡下一个指定的地方，在那里，他发现有一架乳白色的卧床，上面放着一个枕头和铺着漂亮的床单。赫尔墨斯这样写道：

“当我看见那里放着这些东西时，我感到极度震惊，一种恐惧感紧紧地攫住了我，使我不寒而栗，毛发直立，仿佛一场灾难就将降临在我头上，因为那个地方别无他人。但当我再次定下神来时，我记起了上帝的荣耀，又重新鼓起了勇气；我象往常一样跪在地上再一次向上帝忏悔我的罪孽。然后她和6个年轻小伙子走近我，这些人我以前都曾见过，当我向上帝祷告和忏悔时他们站在一边听着。她抚摸着我说：‘赫尔墨斯，做完你的整个祷告并叙述完你的罪过之后，也为正义祈祷吧，这样你回后就可以带点正义感了。’她用手把我扶起来，领我向卧床走

去，这时她对那些年轻小伙子喝道：‘走开，干事情去！’当年轻人走开只剩我们俩时，她柔声地对我说：‘你坐在这儿！’我对她说：‘太太，请您老先坐。’她说：‘我叫你坐你就坐嘛。’但是，我正想坐到她的右边时，她却用手势示意我坐她的左边。”

“我对此迷惑不解，不知所措，我为什么不可以坐在她右边呢？她对我说：‘你为什么这样忧伤，赫尔墨斯？右边这个位置是让那些已博得上帝欢心和为他的荣誉而受苦的人坐的，但你现在还不够条件同他们坐在一起。不过你的纯真里至今仍保留着良好的品质，你一定能与他们平起平坐。它将欢迎那些努力完成工作并忍受他们所遭受的苦难的人们。’”

在这种情境下，对赫尔墨斯来说，产生情欲的误解确实是可能的。在“一个优美而又与世隔绝的地方”（象他描绘的）幽会，自然会立即产生一种特殊的情感。等在那里的华贵的卧榻使人不可避免地想起爱神厄洛斯，在这种场合产生的恐怖征服了赫尔墨斯似乎也是很容易理解的。很清楚，他必须与情欲联想作强有力的斗争，以免陷入一种猥亵的心境。他确实没有表现出认识到了那种诱惑力，除非在他对自己的恐怖的描绘中，这种认识被当作一种不言自明的诚实，比起现代的人来，这种诚实对那时代的人具有更多的可能性。因为在那个时代，人们比我们更接近自己的本性——这样他就更有可能直接地感受到他的本质的反应，而且能够正确地评价它们。在这种情况下，他对自己罪过的忏悔可能即刻就会唤起对那不圣洁情感的感知。总而言之，此时此刻出现的这一问题，即他到底应该坐右边还

是左边，就导致了他必然受到他的女主人的道德训诫。

尽管左边在罗马人的占卜仪式里被看作顺利的征兆，但在希腊人和罗马人看来，左边基本上是不吉利的；“不吉利”一词的双重含意里就包含这种暗示。但这里出现的右边和左边的问題，就象下面一段文字所表明的那样，它和流行的各种迷信毫无关系；它显然源于圣经，《麦斯》（Math）第二十五节第三十三行涉及到这个问题：“他将绵羊置于右边，而把山羊置于左边。”据绵羊无害和温顺的本性，它们是善的象征；而山羊难以驾驭和淫荡的特性则提供了恰当的恶的意象。所以，赫尔墨斯的女主人安排他坐在左边，这就象征性地展示了她对他心理的理解。

当赫尔墨斯不得不相当忧伤地坐在左边时，正如他所回忆的那样，他的品性崇高的女主人进一步向他展示了一幅幻景，这在他眼前仍历历在目：他看见那几个年青人正率领数以万计的人，建起了一座巨大的塔，塔由石头镶嵌而成，天衣无缝，这个天衣无缝的巨塔（通过它牢不可破的坚固性）象征教会，赫尔墨斯也是这样理解的。女主人是教会，并且塔也是。在《洛雷托的启应祷文》的象征里，我们已经看到了圣母如何被描绘成了 Turris Davidica and Turris eburnea（象牙之塔）。这似乎是这里所涉及到的的一种同样的或类似的联想，塔无疑地具有某种坚定的和坚固的意义，在《旧约赞美诗》第4节中也提到这一点：

“你是我的避难所
犹如巨塔之避免仇敌。”

我认为，凭借强有力的内在反证，我们的解释能排除与巴比尔塔（Tower of Babel）^①的某种类似性。当然，它仍然可能有一致的地方，因为赫尔墨斯和那个时代的所有思维着的头脑一样，一定都经受了早期教会中异教的倾轧和不断的分裂所造成的萧条景象。这样一种印象也可能为本书的写作提供基本动机；通过本书所揭示的直接反对异教徒和背叛者的内容，我们更加有资格作出这样的推断。使巴比尔塔失败的同样的语言混乱几乎完全左右了第一世纪的基督教会，这就要求信徒们作出拼命的努力以克服这种混乱。

既然那时的所有基督教徒远不象由一个放牧者统率下的一群牛羊那样协调有致，那么，赫尔墨斯渴望找到一个强有力的“牧羊人”（Poimen），渴望找到能把四面八方的风、山脉和海洋的要素合而为一的一种不可违背的坚固和稳定的形式，就是极其自然的了。

世俗的渴望，以各种形式表现的色情，随着它对外界诱惑的热切渴求和以各种不同的外部形式对心理能量的不断消耗，它便成了连贯的和有目的的态度发展的最大障碍。因此，障碍的排除就必定是那个时代的首要的任务。所以在赫尔墨斯的《牧人书》中，这种在我们的眼里展示的障碍就被逐渐地克服了，这一点也不奇怪。我们已经看到因此而被释放的原始情欲冲动和能量如何地转化成了无意识情结的化身，这就是作为老妇人的传教士形象，在她幻觉显现中，她证实了潜在情结的自

① Babel，据说为古巴比伦的一城市所建的一座塔，建塔者想使它高达天庭，上帝责怪其狂妄，使建塔者突然各操不同的语言，彼此不能了解和交流，该塔因此而无法建成。（见《旧约全书·创世纪》）

发作用。此外，我们知道，在这点上，老妇人即教会似乎变成了塔，因为塔也就是教会。这种转变是难以预料的，因为塔和老妇人之间的联系并不十分明显。然而，在《洛雷托的启应祷文》里有关的圣母属性会帮助我们理解这一点，我们发现，象已经提到的，“塔”的属性与圣母有联系。

在《歌中之歌》(Song of Songs)第4节第4行里，这种属性有它的根源：

“你的脖子就象这座大卫塔，结构就象一个军械库。”

第7节第4行：“你的脖子就象一座象牙塔。”第8节第10行也有类似的句子：“我是一堵墙，我的乳房象两座塔。”

著名的《歌中之歌》是一首原始的世俗情诗，也许是一支结婚进行曲，实际上，犹太人学者一直拒绝从教规上承认它，这种情况直至前不久才告结束。然而，神秘派的解释总是热衷于把新娘想象为雅各 (Israel)^①，把新郎想象为耶和华 (Jehovah)，并且，这确实来自一种恰当的本能；因为这种解释的目的是要把情欲的感情转化为一种和上帝有关的民族关系。出于同样的动机，基督教也拥有它自己的“歌中之歌”，以便把新郎想象为耶稣基督，把新娘想象为教会，这种类似特别地诉诸于中世纪的心理学，它唤醒了十分坦率的中世纪神秘主义的基督教性欲，梅切泰尔德·冯·迈格德贝格就是其中最显著

^① Israel 是雅各 (Jacob) 的别名。

——译者

的例子。这种精神在《洛雷托的启应祷文》中表达出来了。它直接从《歌中之歌》推导出圣母的某些属性。这点我们已经在与塔的象征性联系中指出过了。

玫瑰花已被希腊神父用来表现圣母玛利亚的属性；百合花也是这样；这些都与《歌中之歌》有关（第2部第1节）：

“我是沙伦（Sharon）^①的玫瑰，
山谷的百合。
我的爱弥漫于女儿间，
犹如荆棘中的百合。”

在中世纪的赞美诗里，圣母玛利亚的形象经常被描绘为“关闭的花园”，这来自《歌中之歌》第4节第12行：“关闭的花园是我的妹妹，我的配偶”，我的“密封的深泉”。（《歌中之歌》第4节第12行：“喷泉关闭了，泉水密封了。”）

显而易见在《歌中之歌》里，这种情欲本性的比喻被诸如神父一类的人明确地接受下来了。例如，圣安布罗修斯（St Ambrosius）就把植物的属性解释为童贞。用同样的方法圣安布罗修斯把圣母与摩西（Mose）的一篮子^②灯心草相比较：

“圣洁的圣母就象一篮灯心草。所以母亲准备好了盛放摩西的篮子，因为上帝的智慧——上帝之子——选择

①占巴勒斯坦沿岸的肥沃平原。

——译者

②这里的“篮子”喻圣母玛丽亚的子宫。

——译者

了圣洁的处女玛利亚，在她的子宫里孕育成一个男子汉，由此他的神性与玛利亚的人性统一起来了。”

圣奥古斯丁（St Augustine）^①也给玛利亚作了一个花托（喻新娘的宫房）的比喻（以后经常使用），并在表述里蕴含着解剖学上的含义：“他为自己选择了这一贞洁的宫房，在那里，作为新郎他能和新娘性交”（《马太福音》第192章），“他从闺房出来，也就是从圣洁的子宫里出来”（《马太福音》第121章）。

与刚才从圣奥古斯丁那里引证的一段相似，圣安布罗修斯则把子宫当作容器来解释。他说：“他为自己选择的这个容器并不在尘世间，而是在天庭中，通过它他降生于这个羞耻的殿堂，并使它神圣化。”同样，希腊神父对容器也常作这样的解释。这里，要说一切都是从《歌中之歌》的情欲寓言中产生出来的也并非牵强附会，因为尽管这种性器官的名称没出现在拉丁文《圣经》^②的文本中，但我们却常见到酒杯和饮酒的意象：

“你的肚脐象一个圆形的酒杯，
在那里从不缺少混合的美酒；
“你的肚脐象一堆小麦，
上面开满了百合花。”

《歌中之歌》第七章第二节

①圣·奥古斯丁（公元354年——430年），早期基督教会领袖。

——译者

②拉丁文《圣经》，公元4世纪由St Jerome所译，罗马天主教会所承认的唯一文本。

——译者

和第一句的意思相似，我们在科尔玛（法国东北部之一城市）手稿《梅斯特里埃达》里，发现把玛利亚与萨雷普特（Sarepta）的寡妇的油坛子^①相比较（巴奇，斯图加特，1862年）。

“在西顿(Sidon)大陆的萨雷普特，伊莱亚斯(Elias)被送给一个将养育他的寡妇；我的身体被合适地与她的身体相比较，因为上帝派了个预言家给我，改变了我们饥荒的时代。”

与第二句相似，圣安布罗修斯说：“在圣母的子宫里，恩典象小麦堆和百合花丛一样地增长，就正象它也孕育着小麦和百合花一样。”其他联系不太密切的几段，在关于容器象征意义的探索中也被天主教的一些权威人士（如萨尔兹尔、辛比尔德、贝拉门-马利恩斯）所利用。如《歌中之歌》第一卷第一章。

“让他用他嘴唇之吻来吻我：
因为你的爱比酒更有魅力。”

（爱：裸露的乳峰）

他们甚至从《出埃及记》中抽出这样的段落：“摩西对亚

^①基督教《圣经》典故，寡妇的取之不尽的坛子。——译者

伦(Aaron)说:“拿一个壶来,里面放满一欧麦吗哪^①,然后奉献在上帝面前,世代代保存下去。”

这些人为的联想反对而不是赞成圣经中容器象征的起源,我们有确凿的事实赞成圣经之外的容器象征的起源,即中世纪对玛利亚的赞美诗都大胆地从各地借用了它的比喻,而且一切很珍贵的事物实际上都和圣母有联系。容器象征肯定是很古老的^②——它产生于第3和第4世纪——这个事实与它的世界性起源并不冲突,因为甚至连神父都倾向于圣经以外的“异教徒般的”比喻;例如德尔图良^③,圣·奥古斯丁^④和另外的人,他们都拿圣母与还未受玷污的、未开垦过的土地相比较,可以肯定地说,他们并不是没有从侧面瞥视过那位无比神秘的柯丽^⑤,这种按异教模式编造的比较,正象库蒙(Cumont)在中世

①欧麦,古希伯来的度量单位,等于十分之一依法。吗哪,基督教《圣经》中所说的古以色列人经过旷野时获得的神赐食物。

——译者。

②凯尔特族神话中的魔鼎就是强有力的异教根源为容器象征所提供的的一个明显的证据。达格达(Dagda)是古爱尔兰乐善好施的众神中的一个,他有这样一口大鼎,根据各自的需要或功绩,它能给每个以人足够的食物。凯尔特神祇布兰(Bran)也拥有一口变幻莫测的锅。有人甚至认为布朗斯(Brons)这一命名,即传说中耶稣在最后的晚餐时所用的圣杯之一,确实是根据布兰的名字发展而来的。阿尔弗雷德·纳特(Alfred Nutt)认为,布兰,大鼎的主人,和布朗斯都是把凯尔特族的佩雷德尔传奇故事转化为寻找圣杯的事迹的阶石。所以,似乎可以说,寻找圣杯的动机已经存在于凯尔特族的神话中了。我从伦敦的莫里斯·尼科尔博士(Dr Maurice Nicoll)那里获得的上述的材料,使我得益匪浅,在此致以衷心的感谢。

③“这块处女地没有被雨水浇灌过,也没有被阵雨所浸润”。

④“真理从大地诞生,因为基督产生于处女玛丽亚”。

⑤柯丽,处女神,与诺斯替教中的索菲娅相等同,参见布什:《诺斯替教的基本问题》(1907年版)。

纪早期基督教会的书中插图所表现的伊莱贾 (Elijah) 升天一样，都紧密地依附着一个古代密斯拉 (Mithra) ①原型。在这些难以数计的用法中，基督教会丝毫也没有根据异教的模式来把耶稣的降生阐释为所向无敌的太阳的诞生，因此圣哲罗姆②把圣母与作为光明之母的太阳相比较。

超出圣经本原的这些含义仅仅唯一地来源于那时流行的异教观念中。因此，当考虑容器象征时，唯一公正的是不要忘记那是十分著名和广为流传的诺斯替教容器象征。许多保存下来的同时代的珠宝都刻有容器象征或寡妇的坛子之类的图纹，饰有明显的各式龙飞凤舞的镶带，这立即使人联想到具有处女膜和脐带的子宫。根据马特 (Matter) 的观点，这种容器被称作“罪孽的坛子”，与对玛利亚的赞美诗形成了鲜明的对照，在那里玛利亚被赞美为“贞洁的坛子 *vas virtutum*”。金 (King) (见《诺斯替教徒和他们的遗物》，第3页) 反对这样一种武断的观点，他同意科勒 (Köhler) 的看法。科勒认为，那座浮雕形象 (主要是埃及的) 指的是一个带有波斯转轮的大水罐，它是用来从尼罗河抽水浇灌农田的，科勒认为这也能解释那些明显地把水罐系在转轮上的带子。

就象金注意到的那样，大水罐的灌溉用一种古老的术语表达就是“由接受俄赛里斯 (Osiris) 的精子而受孕的爱色斯 (Isis)” ③。人们经常发现簸箕这一容器大概跟衣阿克阔斯

①密斯拉，光和真理之神，后来成为太阳神。——译者

②圣哲罗姆，约公元340年——420年，基督教修道者，圣经学家。

——译者

③爱色斯，埃及神话中司生育与繁殖的女神。俄赛里斯，地狱判官，古埃及的主神之一，爱色斯的丈夫。——译者

的神秘簸箕有关，或者与小麦果实形象的发源以及丰饶之神的象征有关（参见荣格《无意识心理学》第374页）。希腊过去有一种结婚仪式，在这仪式里，一个簸箕盛满了水果，放在新娘的头上，希望她今后硕果累累，儿女满堂。

这种观念接近于古埃及的观念，即万事万物都发源于原始的奴（nu，河流）或奴特（Nut），它既是尼罗河又是海洋的同义词。奴明显表现为三个罐子，即三种水的标记和天庭的符号。在对于卜塔-特伦（Ptah-Tenen）的赞美诗中，我们发现：“谷物的制造者，用姓氏古老的奴来给所有的谷物命名，他使水出现在山上，给男男女女以生命。”①沃利斯·巴奇爵士（Wallis Budge）把我的注意力引向了这样一个事实，即子宫的象征也以下雨和生殖魔力的形式存在于今天的南部埃及的偏僻地区。在那里偶然还有这样的事情发生：当地人在丛林中杀死一个妇女，取出她的子宫，以便在各种魔法的形式中充分使用这一器官。（参见阿莫利·塔尔博特《在丛林的阴影里》，第67、74页。）

当人们记起基督教神父们是如何受到诺斯替教观念的强大影响时，尽管对这样的异教进行了强烈的抵抗，但是在这种容器象征里，一种已被证明适合于基督教的异教遗留物也悄悄地渗透进来，这并非是不可思议的。事实上，更加容易理解的是，因为圣母崇拜本身就是一种异教遗迹，通过它，基督教会才保证了对马格纳·梅特（Magna Mater）、爱色斯和其他众神的不可动摇的继承。智慧容器的意象也使人想起了诺斯替教的原型，即索菲娅，这个诺斯替教的具有重大意义的象征。

①巴奇《埃及的神》第1卷，第511页。（1904）

我对容器象征的描述花了大量的篇幅，这可能超出了读者的期望。然而，我之所以这样做，当然有一个明确的理由，因为我认为，如此具有中世纪初期基本特征的圣杯传说涉及到女性的子宫，它所包含的大量心理内容揭示了与女性性交的关系。

这些极其不同的传奇材料在宗教上的中心观念就是圣杯，众所周知，圣杯完全是一种非基督教的意象，它的起源要在圣经以外的源流中寻找。根据前述的论据，我认为它是一种名副其实的诺斯替教信仰，它要么靠着秘密的传统而在所有异教遭到根除时得以幸存，要么在抵抗基督教权威统治的无意识反应中得以复活。这种容器象征的幸存，或在无意识中的复活表明了当时女性原则在男性心理中的强化。这种借助于神秘意象所体现的象征必定被解释为一种欲与女性性交所激起的情欲动机的精神化过程。但精神的转变总是意味着对所有力比多的克制，否则它将立即消耗在过度的性行为上。经验表明，当所有的力比多因此被抑制时，它的一部分外化于精神性的显露，其余的残存物沉入无意识，在那里它导致了相应意象的某种活跃。因此，容器象征是一种表现。通过对某些力比多形式的扼制，象征取得了生存的权利，然后它又反过来对这些力比多的趋势实行了有效的控制。

象征的分解等同于力比多沿着直接的途径分散，或者至少等同于直接运用方面的几乎不可抗拒的冲动。但有生命力的象征排除了这种危险。一旦象征的可分解性被人们所认识，象征就失去了它的魔力，或者，如果人们愿意这样说的话，失去了它的补偿力。所以，一个强有力的象征，它的本质一定是无懈可击的。它一定是现存世界哲学的最完美的表达，

它所包容的意义盖世无双，它的形式也一定是高深莫测的，以致挫败了批评界给予它任何完满评价的每一种企图；最后，它的美学外观对情感也一定具有如此令人折服的吸引力，以致没有一种论争能够上升到那种高度来与它抗衡。

对某个时期来说，圣杯的象征明显地满足了这些要求，就这种情况说，它的充满活力的功效是充分的，就象瓦格纳所列举的例子表明的那样，它甚至在今天还没被穷尽，尽管我们的时代和我们的心理学都急欲解决这个问题。

所以，有权威的基督教吸收了某些诺斯替教的因素，这些因素在妇女崇拜的心理中自然地显露出来，并在对玛利亚的强烈崇拜里找到了立足之地。从大量同样有趣的材料里，我选择了《洛雷托的启应祷文》作为这种同化过程的熟悉的例子。这种汇入普遍基督象征的同化给予了妇女崇拜致命的一击，而这种崇拜对男人来讲，在灵魂的陶冶过程中确实是一个含苞欲放的蓓蕾。他的灵魂在他所选择的女神意象中显露无遗，然而灵魂的个性表达却在这种向一般象征的转化过程中丧失殆尽。随后个性分化的可能性也丧失了；集体的表达方式必然要限制个性的发展。这种丧失总是导向一个坏的结果，在这个意义上他们很快就会变得明显起来。因为，由于集体的圣母崇拜表达了对妇女灵魂的关系，妇女意象就丧失了人的本性所自然要求的价值。当集体表达替代了个性的时候，这种只有个性选择才能提供本质表达的价值沉入到无意识中去了。在无意识里，妇女表象现在获得了一种能够随即激活某些初期的古代要素的能量价值^①。

^①关于这个过程的进一步研究，可参阅荣格《无意识过程心理学》（《论文集》，1917年版）。

真正的妇女的相对贬值因此而被恶魔般的冲动所补偿了，因为整个的无意识内容，就它们被分裂的力比多所激活这点来说，出现了对客体的投射。在某种意义上，由于这种相对贬值的结果——因而她以迫害者，即女巫的而目出现，男人对女人的爱相对减少了。因此中世纪后期人们对女巫的迷信这一难以抹掉的污点，是随着对圣母的强烈崇拜而发展起来的结果。但这还不是唯一的结果。

通过一种重要的发展趋势的分裂和抑制，无意识普遍地活跃起来。这种活跃不可能在一般基督教象征里找到满意的发泄途径，因为充分的表达立即要求个体的表达形式。因此这就为异教崇拜和教会崇拜铺平了道路，而基督教意识倾向必定狂热地保卫自己免遭它的影响。宗教裁判所的狂乱是来自于无意识的过度补偿的疑虑的产物，它的结果导致了一次最大的教会分裂，即16世纪欧洲的基督教改革运动。

从这有些冗长的讨论里，我们获得了以下的见识。我们从赫尔墨斯向我们展示的塔被如何建成的梦幻开始。最初老妇人被解释为教会，现在又把塔解释为教会的象征；由此，她的意义就被转化为塔。《牧人书》一书以后的文字整个地都具有这种含义。因此，以后他关心的主要对象就是塔，不再是老妇人，至少是与现实的罗达毫无联系了。所以，力比多从真实客体中的分离，以及它对象征和象征功能的转化，都被完成了。从此以后，普遍的和不可分裂的教会观念在赫尔墨斯的头脑中变成了不可动摇的现实，其表现形式是天衣无缝的和牢固的塔的象征。

力比多有一个从客体到主体的置换过程，凭着这种置换，无意识的意象被激活了。这些意象是古代的表达方式，它们变

成各种象征，接着又表现为与相对贬值的客体具有同等意义的东西。

这一过程在任何情况下都跟人类一样古老；各种象征出现在史前人类的遗迹中，正象它们充塞于今天各种最低级的生命类型中一样。所以，十分清楚，一种极度重要的生物功能也必定与这种象征形成的过程有关。因为象征能接近生命只能以客体的相对贬值作为代价，接踵而至的是，它的目的也与客体的贬值有关系。如果客体具有不受任何限制的价值，它对主体也将绝对重要，由此就会完全制止所有主体的自由行动，因为即便是一种相对的自由也不可能 在客体的 绝对限定 之前得以存留。与客体相关联的绝对条件和 无意识过程 的完全 具体化同义，即与主体和客体的同一过程同义，由此认识的所有可能性都被摧毁了。直至今天，这种状况仍然以极微弱的形式存在于原始人中。在我们的分析实践中所十分熟悉的所谓“投射”也纯粹是这种主体与客体的原始同一的残余物。

所有由这样一种状态所产生的认识 and 意识经验遭受的抑制和排斥都意味着适应能力的巨大牺牲，而这种情况在人身上表现得尤其严重；由于他的本能防卫的丧失，由于他的后代许多年来一直处于比其他动物的后代相对低贱的地位，这就已经对他极为不利了。但从感情状态的观点看，无知的状态也意味着一种危险的低劣，因为情感和客体的同一拥有下列种种不利条件。首先，任何客体都可以在任何程度上影响主体；其次，代表主体的任何一种感情都可以立即危及和干扰客体。一件有关一个丛林垦荒者生活的事实可能有助于说明我的意思：该垦荒者有一个小儿子，他以具有原始人特征的溺爱过分宠爱这个小家伙。很明显，从心理学角度看，这种爱完全属于自我淫荡，

即主体借客体而自爱。在某种意义上即客体充当了一面性爱的镜子。一天，这个农民回到家里大发雷霆：原来他钓了一整天鱼竟一条也没有钓上。象往常一样，他的小家伙跑去亲切地迎接他。但这位父亲却抓住他当场扭断了他的脖子。当然，随后他用同样缺乏含蓄的感情放纵地哀悼他死去的男孩，而不久前也正是这种放纵致使他扼杀了自己的亲骨肉。

这个故事是客体与瞬间感情完全同一的极好范例。很清楚，这样一种心理状态对部落的每一种防御组织都极为不利。从种类的繁殖和扩展的观点看，它是一个不利的因素；因此在一个具有旺盛生命力的种族里它必然会受到抑制和改变。这是象征服务的目的，它是为实现这一目的而产生的，因为它从相对被贬值的客体里提取了大量的力比多，并把力比多的剩余部分赋予了主体。但这些剩余部分在主体的无意识中运转起来，主体这才发现自己处于内部和外部的决定因素之间，由此出现了选择的可能性和相对的主观自由。

象征总是起源于古代的遗迹或在种族的血统里留下痕迹，关于它的起源时间人们不能作出明确的决定，但却有许多推测。寻找象征的起源如果只依赖于个体的起源，比如被抑制的性欲，那肯定是相当错误的。这样一种抑制至多只能提供激活古代遗迹的力比多总量。这种遗迹（心理印象）是和功能遗传相一致的，功能遗传的存在并不依普通的性欲抑制而决定，而是由通常的本能分化所产生。本能分化是一个基本的生理尺度；在某种意义上它并非人类所特有，因为在工蜂的性欲丧失情况中，它有更为强烈的表现。

在前述关于容器象征的例子中，我证明了古代观念里象征的来源。因为我们发现原始人关于子宫的概念是这种象征的根

源，另一类似的起源说可能被推测为和塔的象征有关。塔很可能属于另一象征的范畴，它根源于男性生殖器，从这个角度看象征的历史就更蕴含丰富了。在向赫尔墨斯展示那诱惑的卧榻的片刻，又将唤起一个大概与勃起的阴茎有关的象征，因此需要性欲幻觉的抑制，几乎是不足为奇的。我们看到，教会中圣母玛利亚的另一种象征属性也无疑有一个性欲的起源，这同样已经被它们的发源地《歌中之歌》所进一步证实，而且神父们也作了这样的解释。《洛雷托的启应祷文》中的塔的象征出自同一来源，所以，它们可能有一个类似的根源含义。被赋予“象牙”属性的塔也无疑有一个性欲的本质，因为它涉及到皮肤的色泽和质地（《歌中之歌》第五节第14行：“他的肚皮就象乳白色的象牙。”）。但我们发现在《歌中之歌》（第八节第10行）中，塔本身被置于明确无误的性欲联系中，“我是一堵墙，我的双乳就象两个塔”，这必定涉及到了那丰满而又富于弹性的凸起的乳房，因为在同一段又有：“他的两腿就象两根大理石的柱子”（第五节第15行）。我们还发现了更进一步的一致性：“你的脖子犹如象牙之塔”，“你的鼻子就象黎巴嫩的塔”（第七节第5行），这里明显提到了某种细长和凸出的东西。这些属性都由触觉和器官感觉所引起，然后又被转移到客体。正象一种忧郁的心境似乎是灰色的，一种欢乐的心境似乎是明亮的和多色彩的一样，在主观性感（在这种情况下是勃起的感觉）影响下的触觉的品质也被转移到客体。《歌中之歌》这种性爱心理导致了客体价值的增长，这种价值的增长是通过在主体中被唤起的意象作用于客体而产生的。为了把力比多引向象征的客体，基督教的心理也使用了同样的意象，与此同时，赫尔墨斯的心理则把被无意识地唤起的意向提高到自身

的一个目的，以便体现那些当时拥有至高无上的精神重要性的观念，也就是对重新获得的基督教态度和人生观的巩固和加强。

（二）爱克哈特关于上帝观念的相对性

赫尔墨斯所经历的过程，在一定的程度上代表了中世纪初期心理学中所发生的事情，即对妇女的一种重新揭示和女性圣杯象征的重新繁荣。赫尔墨斯以一种新的眼光来看待罗达，这时由此被释放的所有力比多都无意识地转化而用来完成当时的社会任务。

我认为，我们的心理特征是，我们目前的时代似乎注定要为对年轻一代的思想和感情有着巨大影响的两个伟人引导：一个是爱的鼓吹者瓦格纳，他用音乐表现了从特里斯坦（Tristan）堕落为乱伦激情的全部情感，然而又从特里斯坦升华到最崇高的圣杯精神；另一位是权力和个人意志压倒一切的鼓吹者尼采。在最时髦和最崇高的表达里，瓦格纳象歌德选择但丁一样抓住了圣杯的传说，而尼采则选择了贵族等级制度和贵族伦理道德的意象，这种意象曾在中世纪的许多被宠爱的英雄和骑士般的人物中找到了它的化身。瓦格纳撕毁了抑制爱的契约，而尼采砸碎了束缚个性的“价值的法典”。他们两个都在为一个类似的目标而奋斗，可是这时却产生了无法调解的对立，因为，爱所占据的地方，个性的权力就决不能盛行，而个性权力控制的地方必然取消爱的支配。

在我看来，德国思想界的三个最大的思想家在他们最重要的著作中都紧紧依附于中世纪初期的心理，这个事实就是那个时代遗留下来的仍然有待解决的问题的充足证据。

所以，对这个问题试图获得一种较为接近的观点，那就令人满意了。因为我有这样一个强烈印象：以当时某种骑士般的

顺序涌向生活，并似乎在圣杯的传说中发现了其表达方式的神秘事物很可能包含一种新的生命倾向的幼芽或花蕾，换句话说，即包含一种新的象征。非基督教或诺斯替教圣杯象征的特征使我们回想起那些早期基督教的异教徒，回想起那些埋藏着如此大胆而卓越的思想财富的宏大根基。现在诺斯替教全面地或许几乎是过分奢侈地展示了无意识心理；所以，它揭示了最猛烈地抵抗，“信仰至上规章”的重要因素，揭示了只遵守灵魂法则而不遵守集体原则的普罗米修斯式的创造精神。尽管以拙劣的形式，我们仍在诺斯替教里发现了在以后几个世纪都缺少的个性展示能力和个性洞察能力的信仰。这种信仰深深地植根于那种骄傲的情感——即个体与上帝保持的联系——之中，它并不屈从于任何人类的法则，并且甚至可能通过纯粹的理解力抑制众神。在诺斯替教里潜伏着导致德国神秘主义（就其巨大的心理意义而言）直觉的那种方法的起源，德国神秘主义在我们所谈论的那个时代中实际上发展到了鼎盛的繁荣阶段。

现在，我们面前的问题的焦点立即使我们想起那时最伟大的思想家爱克哈特^①。正象在骑士制度时代中一种新倾向的信号变得可以理解一样，那么我们在爱克哈特身上发现各种新的思想也是可以理解的，那种怵思但丁跟随比阿特丽斯进入到无意识冥界的心理倾向就属于这种思想，并曾激发歌手们唱起了圣杯之歌。

不幸的是，我们对爱克哈特的个人生活经历一无所知，否则我们可以揭示他探索 and 了解灵魂的方式。但是，在他论述到

①爱克哈特，德国（天主教）多明我令的僧侣，大约生于1250年，死于1328年。
——译者

忏悔时他曾认为：“就是今天人们也很难发现不首先有点误入歧途就能靠近伟大事业的人。”这具有深刻的启发意义。因此我们可以推断这种论断是由他个人的经历写成的。当与基督教徒罪孽深重的情感相对照时，爱克哈特与上帝有关的内部情感有着奇妙的感召力。我们感觉到自己进入了《奥义书》的氛围。一种不同寻常的灵魂价值的升华必定在爱克哈特的心中产生，也就是他自己内部存在的一种夸大了的感觉，使他上升到了可以说是纯粹心理的因而也是相对的上帝观念和他与人类有关的观念。

在我看来，对上帝和人与人之间的灵魂关系的发现并使之逐渐地程式化是走上通向宗教现象的心理理解之路的最重要的一步；它使宗教功能从理性批判那令人窒息的限制中解放出来具有了可能性，当然，尽管这种批判对存在来说也具有同等的权利。

我们现在接近了这一章的真正任务，即讨论象征的相对性。在我看来上帝的相对性表明了一个不再把上帝看成是“绝对性”的观点，即认为上帝脱离了人类主体而存在于整个人类状况之外，但在某种意义上它又取决于人的主体；它也涉及到人和上帝之间相应的和必不可少的关系的存在，凭着它，人不仅被看成一种上帝的功能，而且上帝也变成了一种人的心理功能。

从人类观点出发，我们的分析心理学必须被看成一门经验科学，上帝的意象就是某种心理状态或功能的象征表达，它具有绝对优于主体意识意志的特征；因此它能坚持和产生对意识努力来说将不能达到的完善标准。这种爆发似的冲动——就神性功能被证明在运转而言——或这种超越整个意识理解的灵感都是由无意识中积蓄的能量产生的。力比多的积压使包含各种

潜在可能性的集体无意识显得生机勃勃。这就是上帝意象的根源，即从一开始就有一种最强有力的集体表达和无意识力比多集中于意识的绝对运转所留下的印记。

因此，我们的心理学作为一门科学必须把它限制在由认识所设置的经验范围内，对于这样一门心理学来说，上帝甚至并不是相对的，而是一种无意识的功能，也就是曾激活上帝意象的力比多分裂的表现形式。对于正教（orthodox）的观点来说，上帝当然是绝对的，即他本身是存在着的。这种观念含有从无意识里完全分离的意思，从心理学角度看，它意味着一种全然的无知，即没觉察到这种神性的结果产生于人的内在自我这个事实。但是，上帝相对性的观点表明，无意识过程中有相当一部分被当作，至少是借助于推断被当作一种心理内容。当然，这样一种洞察力，只有当灵魂高度集中的时候，只有当无意识内容实际上从被投射的客体收回来，并且它们（这些收回的内容）得到了某种意识的承认，以便它们现在就表现为属于主体并被主体所控制的时候才可能出现。这是一般具有神秘色彩的情形。总的来说，这并不是上帝相对性观念的初次露面，因为无论在实质上还是在根本上原始人中早就存在着上帝的相对性。就原始人的认识水平而言，上帝的观念几乎普遍地具有纯粹的动力特征，也就是说，上帝是与健康、灵魂、巫术、富裕、首领（能完成某种过程的力量）有关的一种神圣的力量，这种力量既转向对人的生活和健康所至为必要的具体事物，必要时也转向有魔力的和含有恶毒影响的产品。原始人感觉到这种力量与他形影不离，无处不在，即象他的护身符里的“巫术”或来自他头领的影响一样成了他自己的生活支柱。这是第一个可证明的渗透和充满着精神力量的概念。从心理学角度看，物恋对

象的威力或巫医的声望都是对这些客体的无意识的主观评价。所以，这实质上是一个出现在主体无意识中并在客体那里被觉察到的力比多的问题，因为不管无意识内容什么时候被激活，它们都表现出投射。所以，中世纪神秘主义的上帝相对性实际上是回到了原始人的状态。相反，个体与超个体的阿特曼这两个有着亲缘关系的东方概念与其说是退化到了原始人的地步，不如说与东方人的方法相协调，远离原始人而不断向前发展了，尽管仍然保持的原则已经明显地出现在原始人中并在他们那里发生强有力的影响。考虑到这样一个事实，即宗教的每一种重要形式，要么在它的仪式里，要么在它的伦理观中，都使一个或更多的原始意向具体化，因而在宗教过程中真正产生了那些助长完美人性的神秘本能的力量^①，所以，退回到原始状态就毕竟不是奇怪的现象了。求助于或中断与原始人的联系（象在印第安人中一样）意味着与一切力量之本源的大地母亲的接触。区别于理性的或伦理标准的每一种观点都感觉到这些本能力量是“不纯的”。但生命本身的源头既清澈又浑浊。因此凡是太“纯洁”的东西也就缺少生命力。生命的每一次更新都由浑浊走向清澈。正是由于对浑浊因素的排除，一种坚定朝向清澈和分化的努力便包含了生命力强度的某种缺乏。发展过程既需要清澈又需要浑浊。伟大的相对论者梅斯特·爱克哈特早就明确地表现了这一点，他说：

“所以多灾多难的上帝心甘情愿地忍受了种种罪孽的伤害，并且，他为他所选择来从事伟大事业的绝大多数人

①有大量这类的例子。在《无意识心理学》中我已提到了几个。

所累。看！谁比传道士更接近和亲近我们的上帝？没有一个人不犯下死罪^①，所有的人都是不可饶恕的罪人。这是他在新旧盟约（他制订的）中对他以后那些最亲爱的人的衷告；就是在今天人们也很难找到不首先误入歧途就能靠近伟大事业的人。”

由于他心理上的穿透力和他的宗教情感与思想，爱克哈特是13世纪末教会批判运动中最杰出的代表。因此我想引证几段他的言论，这将有助于阐述他关于上帝相对性的观念^②：

（1）“人是真正的上帝，上帝是真正的人。”

（2）“然而谁要是没有获得上帝这样一种内心财富，他就必须以一切手段从虚无之中获得他，在他过去没有认真寻找的这种或那种事物中，即使采用各种行为方式，找遍了所有的人群和地方，毫无疑问这个人永远也找不到上帝，而且他还极容易被许多事情所阻挠。阻挠他的并不仅仅是扰乱他的邪恶的团体，而且还有善良的团体，不仅仅是街道，而且还有教堂，不仅仅是恶意的话语和行为，而且甚至还有善良的话语和行为。因为障碍就横在他自己内心：在他那里上帝还没有变成世界。如果上帝对他那样的话，他将在所有地方都感到安逸，对所有人都感到放心，他就永远地拥有了上帝。”^③

①指骄傲、贪婪、邪淫、愤怒、贪饕、嫉妒、懒惰七大罪恶。

——译者。

②《真正的僧侣的障碍》，《艾克哈特文集和讲道录》第2卷第185页。

③《僧侣指导》，《艾克哈特文集》第2卷，第8页。

这段话具有一种特殊的心理学价值，因为它指出了我们上面略为论述过的上帝观念的原始特征。“以一切手段从虚无之中去获得上帝”与从虚无之中获得tondi^①的原始观点同义。当然，对爱克哈特来说，这可能仅仅是一个措辞而已，透过它原始的意义仍然在那里闪烁微光。无论如何爱克哈特总是把上帝理解为一种心理价值。下面这句话可以证明这一点，“谁要从虚无之中去找回上帝，他就将被客体所阻挠。”因为上帝本来就是没有的，意念中的上帝必然地被投射进客体，通过这种方式客体获得了一种极度的价值。但每当处于这种情形时，客体也获得驾驭主体的权利，使他处于某种奴隶般的从属地位。爱克哈特明显地涉及到这种隶属于客体的熟悉的情况，使得这个大千世界以上帝的面目出现，即作为一种绝对的决定因素出现。因此爱克哈特说，对于这样的人来说“上帝还没有变成世界”，因为在他看来世界已经替代了上帝。这个人没有能够从客体中成功地分离和内化剩余价值，并因此而把它转变成一种内心的占有物。如果他自己拥有了它，他将不断地把上帝（这种同样的价值）当作客体或世界，通过这种方式上帝就变成了世界。在同一个地方爱克哈特说：“谁在他的情感里发现了适合于所有地方和所有人的东西，谁就是正确的，反之如果无论在什么地方都找不到正确的或适合于他的东西，他则是错误的。因为一个有正确情感的人，上帝总是与他同在。”自身具有这种价值的人在任何地方都是心怀好意的，他不依赖于客体，也就是说他永远不需要和不希望从客体中获得他自己所缺少的东

①这是巴塔克人的力比多概念。沃内基《巴塔克人的宗教》（莱比锡，1909年）。Tondi是一种魔力的名称，据说万事万物都围绕这种魔力运转。

西。

对爱克哈特来说，从这些思考看是十分明显的，即上帝是一种心理的，或更准确地说是一种心理动力状态。

(3) “你必须再次把灵魂理解为上帝的天国。因为灵魂和上帝的本质是相似的。这里所有谈到上帝天国的东西，只要上帝本身是天国，就可以真正有权说成是与灵魂同等的方式。万事万物都得经过上帝，圣约翰 (St John) 说。这必须被理解为灵魂，因为灵魂就是一切。作为一种上帝的意象，灵魂就是如此。但如此说来，它也是上帝的天国。一位长老说，上帝在灵魂中扎得如此之深，以致他的整个神圣的本质都以它为基础。上帝寓于灵魂之中比灵魂寓于上帝之中处于更高的层次：当灵魂寓于上帝时，它不能在那里得到保佑，但真正得到保佑的却是上帝寓于灵魂之中。因此，这是可以肯定的：上帝本身在灵魂中得到了保佑！”

灵魂这个模棱两可和有多种解释的概念，在历史上是与属于意识范围内的某种独立的心理内容相一致的。因为，如果不是这样的话，人们决不能得出把独立的本质归于灵魂的看法，就好象它在客观上是一种可以识别的东西似的。象每一种自主情结一样，它必定是一种内容，一种自发性，因而还有部分无意识属于它。我们知道，原始人通常拥有几种灵魂，也就是几种具有很大独立程度的自主情结，它们赋予他们一个独立存在的外表（如在某种心理失调时）。上升到更高的人类水平，我们才发现灵魂的数量在下降，直到文化的最高水平向我

们表明灵魂在整个心理活动的意识里完全分散为止，而且对于心理过程的总体来说只允许它作为一个术语而进一步存在。灵魂对意识的这种吸收正象西方文化对东方特性的吸收一样。在佛教里所有东西都被分解成意识，甚至净化 (Samskaras) ①这种无意识的建设性力量也必须通过宗教的自我发展而被拥有和改变。对灵魂观念相当普遍的历史演变，分析心理学的看法截然不同，因为灵魂的分析观念是与各种心理功能的总体相抵触的。一方面，我们认为灵魂和无意识有关；另一方面，它是无意识内容的人格化。从文化的观点看，无意识内容人格化的依然存在，看起来似乎是可悲的，正象受过教育的和分化的意识为仍然作为无意识的内容存在而哀悼一样。然而，既然分析心理学与象他一样真实的人有关，而与那种被某种观点弄得虚伪不堪的人无关，那么我们不得不承认那些使得原始人相信的谈及“灵魂”的同类现象实际上正在不断发生，正象在开化的欧洲民族中仍有无数的人相信鬼神一样。尽管我们精心制作的理论断言“自身的统一”——根据这种统一，自主情结不可能存在——但是大自然似乎对这种聪明的概念丝毫不感兴趣。

如果我们把“灵魂”看成是无意识内容的化身，所以上帝——根据我们先前的定义——也是一种无意识内容，即一个化身，就上帝是一种人为的构想、意象或表达而言，这时他被当成纯粹的或主要的动力。所以，就灵魂被看成是无意识内容而言，上帝实质上与灵魂同义。因此，爱克哈特的概念纯粹是心理学的概念。如他所说，只要灵魂寓于上帝之中，它就得不到保佑。如果通过“保佑”，一个人领悟到了一种特别强烈而和谐

①Samskaras: 印度教徒举行的净化仪式。

的生命攸关的状态，那么，根据爱克哈特的观点，只有当被称为上帝的动力也就是力比多被隐藏在客体中的时候，这种状态就不可能出现。因为，当主要价值或上帝（爱克哈特以后说）没有居住在灵魂中时，力量就在外部，因此就在客体之中。上帝即主要价值必须从客体中退回并进入灵魂，这意味着一个“更高的层次”，并且对上帝来说意味着“保佑”。从心理学角度看，它意味着：力比多属于上帝，属于被投射的“过高价值”，被确认为投射^①；通过这种确认，客体消失在意义之中，由此剩余的价值被分配给个体，引起一种强化的有生命力的情感，即一种新的潜能。上帝即生活的最高强度，于是寓身于灵魂之中了，也就是进入了无意识。但在上帝观念逐渐消失在意识里的这个意义上，这并不意味着上帝完全变成了无意识，就好像主要价值转移到了别的地方，以便现在能从内部而并非从外部找到它。客体不再是自主要素，而上帝却变成了一种自主的心理情结。但自主情结总是只有部分的意识，因为它只能有条件地与自我发生关系，即在这种程度上自我决不可能整个地包含它，在这种情况下它就不再是自主的了。从这一刻起，决定性因素不再是投射过度价值的客体，而是无意识。决定性的影响现在就由无意识产生了，即人们感觉和认识到这种影响来自于无意识，这种认识产生了“存在的统一”（爱克哈特），即意识和无意识之间的一种关系，当然在这种关系中无意识占居支配地位。

①把某种东西认作投射决不能理解为一种纯粹的理性过程。只有当分解的条件成熟时，理性认识才能分解投射。依靠理性判断和意志从不成熟的投射中吸取力比多这是不可能的。

现在我们应该问问自己，这种“天国里的幸福”或者爱的奇迹^①究竟是何时到来的？（就象印度人把婆罗门状态称为完美的祝福一样）。在这种情形里优势价值在于无意识，它涉及到意识潜力的下降，这就是说无意识表现为决定性因素，而现在意识自身实际上消失了。这种情形强有力地使我们一方面联想到小孩的情形，另一方面联想到原始人的情形，他们都极大地受着无意识的支配。人们可能会结论性地说，早期极乐状态的恢复是幸福的原因。但我们仍然得弄清楚这种原始状态为什么如此特别享有乐趣。极乐的情感伴随着所有那些拥有流动的生命特征的时刻，所以，这种时刻或状态就出现在被抑制的情感能够自由地涌出的时候，出现在我们渴望满足这种或那种状况或者有意识地努力追求以找到一条道路或产生一种结果的时候。当不再存在有任何产生种种乏味状况的需要时，在这种乏味状况中，欢乐或愉快可能被激起，我们完全了解“极乐状态消失时”的各种情形和心境。

童年时代那种无忧无虑、天真烂漫的欢乐是难以忘怀的。所以“孩子般的天真”是唯一伴随着幸福的内心状态的象征。“恰似一个小孩”就意味着拥有一座不断地通向力比多的宝库。小孩的力比多流向各种事物，用这种方法他获得了世界，然后由于对各种事物渐渐地评价过高，他在这个世界中也就逐渐地丧失了自身（沿用宗教的语言）。一旦出现对各种事物的依赖，就必然需要作出某种牺牲，即力比多的丧失和情结的切断。这是一种通过宗教体系的直觉教义，企图重新集聚被耗

①威廉·布莱克，英国神秘主义者，他说：“活力是永恒的快乐。”《诗集》第1卷第240页（伦敦，1906）

费的能量的方法；的确，这种收获过程在它的象征里实际上得到了表现。对客体的过高评价与主体的卑劣地位形成了鲜明的对照，它所导致的退行的潮流自然会把力比多带回主体，如果它不是意识的阻碍力量的话。

我们在原始人所在的每一个地方都发现了和大自然协调的宗教活动，因为原始人能够毫无困难地先在一个方向然后在另一个方向服从于他的本能。宗教活动能使它重新创造他所需要的魔力，或者使它招回在夜间丢失的灵魂。

伟大的宗教目的被包含在“并非这个世界”的训喻之中，它暗示了力比多内向的主观运动进入了无意识。这种力比多的普遍退缩和内倾便造成了无意识的力比多集聚，正如在寓言里有“昂贵的珍珠”和“原野中的宝藏”这样的比喻一样，力比多的集聚也被象征地表现为一座“宝库”。爱克哈特使用了后一种比喻，他这样解释道：“基督认为，极乐的天国就象藏在原野中的珠宝。原野便是灵魂——在那里埋藏着上帝的天国的珠宝。所以，上帝和所有造物都在灵魂中得到了保佑。”^①这种解释与我们的心理学原则相一致。灵魂是存放珍宝的无意识的化身，即被淹没或专注于内倾的力比多。它是被称为“上帝的天国”的力比多的总和。这意味着一种永恒的统一或与上帝的和谐一致，也意味着上帝的天国里充满着生机，即在那种状况中，一种至高无上的力比多在无意识中积累起来，通过它意识的命运被决定了。在无意识中集聚起来的力比多来自于客体，来自于外界，它限制了它以前的优势。那时上帝存在于“外界”，而现在他却工作于“内部”了，就象那被想象为“上帝的天国”的隐藏的珍宝一样。这里清楚地包含着这样的观念：

①《爱克哈特文集》第2卷，第195页。

灵魂中集聚的力比多表现了与上帝（上帝的天国）之间的关系。现在当爱克哈特得出灵魂本身就是上帝的天国这一结论时，他把它想象为与上帝的关系，而上帝作为一种力量工作在灵魂内部并被它觉察。爱克哈特甚至把灵魂称为上帝意象。关于灵魂的文化人类学和历史的方法充分地证明：它代表着部分地属于主体，但也部分地属于精神世界即无意识的内容。因此，灵魂所具有的本质既相当神秘莫测又十分世俗。它跟原始人的魔法力量、神圣力量完全相同，而层次较高的文化观点则明确地把上帝和凡人分开，最后把上帝提升到纯粹理想的高度。但灵魂决不会放弃它的中间位置。因此它将被看成意识主体和这些（对主体而言）难以接近的深层无意识之间的一种功能。这些从深处运转的决定性力量（上帝）被灵魂反射，即产生了各种象征和各种意象，而且它本身也只是一种意象。通过这些意象它把各种无意识力量输送给意识；因此它既是一个接收者，又是一个传送者，对各种无意识内容来说，它实际上是一个知觉器官。它领悟到的是象征。而象征被想象为各种能量或力量，即各种决定性的观念，它们的精神价值与它们的感情力量正好一样巨大。正如爱克哈特所说，当灵魂寓身于上帝中时，它还没有得到保佑，也就是当这种知觉功能完全被动力淹没的时候，它决不是一种幸福状态。但当上帝寓身于灵魂之中时，也就是当灵魂象知觉一样领会到无意识并呈现出意象的形式或它的象征时，这才是真正的幸福状态。我们领悟和认识到的这种幸福状态是一种创造性的状态。

（4）爱克哈特表达了这些高尚的思想：

“如果人们问我，‘我们为什么要祷告？为什么要斋

戒？我们为什么要完成各种各样好的工作？我们为什么要施洗礼？为什么上帝要变成人？我将回答道‘因为上帝可能出生在灵魂里而灵魂也可能出生于上帝中。因此写下了《圣经》。因此上帝创造了整个世界，上帝可能出生在灵魂里，而灵魂也可能出生于上帝之中。所有谷物中最内在的本质是麦子，所有金属中最内在的本质是金子，而所有生物中最内在的本质是人！’”

在这里爱克哈特坦率地断言，上帝的存在取决于灵魂，换句话说，灵魂是上帝的发源地。根据我们先前的见解这后一句话可能不难理解。知觉（灵魂）功能领悟到无意识的内容，作为一种创造性功能它使得动力在象征的形式里诞生^①。在心理学的意义上，灵魂所产生的意象常被一般的理性意识认为是毫无价值的。由于这些意象不能被立即用于客观世界，在这个意义上，它们当然是毫无价值的。就这种表达方式决定于一个人的能力^②而言，艺术是运用这些意象的第一个可能性；第二个可能性是哲学的沉思（speculation）^③；第三个可能性是准宗教，这种宗教导致异教和宗派的创立；最后，运用这些力量的第四种可能性包含在以各种放荡的形式表达的意象里。

这后两种类型以特别显著的形式出现在诺斯替教的禁戒派（禁欲的，苦行的）和纵欲派（不守法的）之中。关于现实的适应，

①根据爱克哈特的观点，灵魂的理解和被理解是相等的。《爱克哈特文集》第1卷第186页。

②这是一些文学例子：E. T. A. 霍夫曼，梅伦克，巴拉奇；在更高尚的层次上，有斯比特勒，歌德（《浮士德》）和瓦格纳。

③尼采在《查拉图斯特拉如是说》中所说。

在把这些意象上升到意识的过程中时，无论如何存在某种间接的价值，因为和现实世界的联系并没有由此而受到幻想混合体的阻碍。但不论外部条件如何变化多端，这些意象具有它们的主要价值，它们保证着主观的幸福和健康。被适应当然是一种理想。然而适应并不总是可能的；事实上在许多情境中唯一正确的适应只是耐心的忍受。通过幻想意象的发展，这种被动适应就变为可能的和容易的了。我之所以使用“发展”这个词，是因为这些幻想首先只是一些原始材料，其价值还值得推敲。为了达到那种很可能产生最高价值的形式，它必须经过处理。这种处理只是一个技术问题，不太适宜在这里讨论。为了清楚起见，我只需要谈到两种处理方法的可能性：（1）还原的方法，（2）综合的方法。前者把所有的事情都追溯到原始的本能；后者则从那种以人格分化为目标的现成材料中展示出一种过程。

还原和综合的方法是相互补充的，因为还原到本能就导致了现实，事实上是导致了现实的过高评价，因此也就导致了牺牲的必要性。综合的方法发掘了产生力比多的象征性幻想，而这种力比多是通过牺牲而内倾的。由于这种发掘，一种倾向于外界的新态度出现了，正是它的差异保证了一种新的潜力。我把这种向新态度的转变称为超验功能^①。在这种新生的态度里，先前被淹没在无意识里的力比多现在却以积极成就的形式浮现了出来，它与最近赢得的和可见的生命相一致，这种生命的意象就是上帝诞生的象征。相反，当力比多从外部客体退回来并沉入无意识时，“灵魂就在上帝那里诞生了”。但在

^①《无意识过程心理学》中曾比较过先前对这个论题的处理。

本质上，因为它对日常生活是消极的，而且也是一种向“隐蔽上帝”——这个上帝与那个在白天佛光高照的上帝相比具有截然不同的本质——的下降。所以这不是一种幸福的状态（就象爱克哈特正确地评述的那样）^①。

爱克哈特把上帝的诞生说成是一个经常循环的过程。实际上我们这里正在论述的这个问题是个心理过程，它几乎不停地在那里无意识地自身重复着，但对这种重复我们只是相对地在它最大的波动起伏中才能意识到。歌德关于诗歌音节缩短和延长的意见肯定直觉地适应了这种特征。它可能不得不处理好与生命旋律的关系，或者说不得不与生命力的节奏相合拍，而这通常是无意识地发生的。这也可以解释为什么对于这个过程来说存在的术语既有普遍的宗教含义，又有普遍的神话意义，因为这样的表达和公式最初与无意识的心理事实联系在一起，而不是——象科学的神话解释常常断言的那样——与月亮的状态和其他行星的运行相联系。而且因为它是无意识过程的一个显著问题，所以从科学的角度看，要把我们从隐喻的语言中解脱出来，迄今我们还可能面临着最大的困难，至少跟想达到的其他科学比喻语言的水平一样困难。宗教语言力图在由古代的、意义重大的和美好的事物所固定下来的各种象征里，表达对大自然神秘力量的崇拜，这种崇拜并没有为心理学在这一领域内的扩展所伤害，迄今为止，科学还没有能够找到一条通往这个领域的通道。我们只是把各种象征向后移动了一点，因此就部

^①爱克哈特说：“所以我再一次转回到我自身，在那里我找到了最深层的地方，比地狱本身更深；但我的不幸再次催促我走开：嗨，我已不能自拔！我将深陷这里不能动弹。”《爱克哈特文集》，第1卷、第180页。

分地揭示了它们的王国，但是却没有包括这样一个错误；即通过这样做，我们创造了一些东西，对于我们所面临的所有时代的同样的谜来说，这些东西比一种新的象征更为丰富。我们的科学也是一种隐喻的语言，但从实践的观点看，它比那种古老的神话学说要成功得多，因为后者总是借助于具体表象，而不是象我们借助于概念那样表现自己。

（5）灵魂“首先作为一个有生命的东西而铸造了上帝，这在以前一直是这样，直到灵魂变成了别的东西，就再也没有（上帝）的存在了。从那以后不久我就宣布‘上帝就是上帝，我就是他的起源。’那就是上帝，他来自于灵魂：他就是上帝的本性，他来自于自身。（《爱克哈特文集》第一卷，第198页）

（6）“但上帝也变老了，死去了。”（同上书，第一卷，第147页）

（7）因为世界之芸芸众生都公开赞扬他，它就变成了真正的上帝。当我仍然还在神性的庇护下，漂泊在茫茫无尽的洪水之中时，没有人问我干什么或去哪儿，所有能够向我询问的生物都不复存在。瞬间我又听到芸芸众生都在赞美上帝。——他们为什么闭口不提神性呢？——神性包括了一切呀，这就是一个整体，除此之外谁也说不出个所以然来。只有上帝才干点事情；而神性无所事事，它什么也干不成，并且也从来不去找点什么该干的事来干。上帝和神性因干事和无所事事而截然不同。……“当我再次归属于上帝时，我自身什么也没做出来；所以我这次的突破比起我的第一次结果来显得更为卓越。因为我——作为一个

“身体——确实使芸芸众生都脱离了自己的形体而进入了我的知觉，所以在我身上它们也变成了这一个整体！然后当我回到神性的庇护之下，浸入它的洪水和源泉时，没人问我从何处来，或我到过什么地方，因为谁也对我不在意……这就意味着上帝死去了。”

（同上书，第1卷，第148页）

从这几段引文我们看到，爱克哈特区别了上帝和神性；神性是一个整体概念；它无从了解又无自身的形体，而上帝则表现为一种灵魂的功能，正象灵魂表现为一种神性的功能一样。显然，神性是一种无所不在的创造力量；从心理学角度看，它是生育的、生产的本能，这种本能既无从了解又无自身的形体，完全可以同叔本华的意志观念相比较。但上帝则表现为神性和灵魂所产生的结果。灵魂作为一个造物“表达”了他。他存在是由于灵魂区别于无意识，是由于灵魂领悟到无意识的力量和内容；一旦灵魂沉浸于无意识能量的“洪水和源泉”之中，他就死去了。因此，爱克哈特在另一个地方说道：

“当我从上帝那里摆脱出来时，所有的东西都说有一个上帝！但是那样作不能使我得到保佑，因为随即我就认为自己是人。但在冲出来的过程中，那时我坚持要独立于上帝的意志，而且也就是要摆脱上帝的意志，摆脱他的一切控制，甚至摆脱上帝本身——那么我超出了芸芸众生，于是我既不是上帝又不是受造之物，我就是我，无论是现在还是将来，我都永远是我自己，然后我获得一种动力，这种动力使我高高超越于所有的天使之上。由于这种动

力，我变得如此富裕，以致上帝对我来说已算不了什么，甚至他作为上帝所有的一切，以及他鬼斧神工所创作的一切都算不了什么；因为在这种突破的过程中我已获得了我和上帝所共同拥有的东西。因此，我就是我，因此我既没多一点什么，也没少一点什么，因为我本身就是一种以不变而变动一切的东西。上帝并没有在人类之中找到更多的立足之地，因为在这里人类已通过他的贫困再次证明了他过去一直保持的本性，也改变了他的发展方向。这里，上帝被纳入了精神。”

“摆脱出来”表明意识到了无意识内容，意识到了以观念的形式诞生在灵魂中的无意识能量的过程。这是对无意识动力进行意识鉴别的行为，也就是把作为主体的自我与作为客体的上帝（也就是无意识动力）分离开来的行为。这样，上帝就“变了”。当通过这种“突破”即通过自我与世界的“分裂”，通过自我对无意识原动力的自居作用时，这种分离再次被分解，作为客体的上帝消失了，从而变成了与自我毫无区别的主体，即自我作为分化较晚的产品，再次与神秘的、动力的、普遍的参与（原始人的“神秘参与”）结合起来。这就是沉浸于“洪水和本源”的意识。这种与东方观念的极大相似立即变得明显起来。比我自己更有能力的作者已经充分地详尽地阐述了它们。但在缺少直接影响的情况下，这种相似证实了爱克哈特从东方和西方所共有的集体心理的深度所得来的思想。这种没有共同的历史背景却能作出相同的回答的共同的基础，是原始心理的原始基础，这种原始基础具有关于上帝的原始的能量概念，在这个概念里强烈的动力还没有定型为上帝的抽象概念。

这种退回到本性的现象，这种宗教组织的朝着原始心理状况的退化，是所有那些在最深刻的意义上来讲十分活跃的宗教的共同基础；开始于澳洲黑人^①的图腾仪式中的自居作用，一直延续到我们文明时代中基督教神秘主义者的狂乱。这种退化过程重新建立了一种原始的状态或态度，即与上帝的不可能同一，不过，这种不可能已变成了一种极度重要的经验。借助于它，便产生了一种新的潜在性——这个世界被重新创造，因为个体对客体的态度已获得新生。

当我们谈到上帝象征的相对性时，提到那位寂寞的诗人安杰勒斯·赛勒修斯（Angelus Silesius^②），这也是历史良心的责任，正如悲剧命运所安排的那样，这位诗人无法找到他与自己的想象力之间的联系。爱克哈特绞尽脑汁，常常以难理解的语言所竭力表达的东西，赛勒修斯则在简洁的、动人的和熟悉的诗行里，以其朴实简洁揭示了爱克哈特已经构想出的同样的上帝的相对性。下面我摘引几个诗节来说明：

我知道没有我，
上帝一刻也不能活，
如果我死了，他也
只能一命呜呼。

上帝不能没有我，
不然他就是一个孤独的可怜虫，
如果我不和他同甘共苦，

①斯潘塞和吉伦：《澳大利亚中心的北方部落》。

②约翰·谢弗勒，1624年—1677年，神秘主义者与医生。

毁灭注定是他的命运。

我象上帝一样巨大，
上帝象我一样渺小；
他休想高高在上，
我也决不委身其下。

上帝是我心中的一把火，
我是上帝身上的灼热的光；
我们的生命休戚与共，
分离就是我们的末日。

上帝爱我甚于爱自己，
我的爱也与他等量齐观；
无论他给我什么恩赐，
我都给他相应的报答。

我看上帝伟大又平凡，
上帝视我平凡又伟大；
我想他之所想，
我急他之所急。

如果我们刻意追求一切，
这位上帝就同情我们；
如果我们不完成自己的使命，
他便仇视我们。

上帝就是上帝，
我就是我自己；
其实你如果认识一个，
你就认识了他和我。

上帝和我同在，
我们时刻形影不离；
我是他的太阳和光，
他是我的导游星。

我是上帝栽培的葡萄树，
他十二万分地珍爱；
我所结出的果实，
就是上帝这个神圣的幽灵。

我就是上帝的儿子，
上帝也是我的宝贝；
我们两个合而为一，
既是儿子又是温和的父亲。

为了照亮我的上帝，
我一定是阳光；
我的光束照射在
他那广袤而平静的海洋上。

假如认为这些思想以及爱克哈特的那些思想都只不过是意识沉

思的废品，那将是荒谬可笑的。这些思想总是有意义的历史现象，他是集体心理中无意识潮流的产物。还有其他成千上万的无名思想与意识阈限之下的类似思想和情感一起站在幕后，随时准备撞开新时代的大门。在这些思想的大胆表现之中，无意识精神冷静和不可变动的必然性已不言自明，它将随着自然规律的结束而导致一种精神转移和更新。随着（16世纪欧洲的）基督教改革运动的深入，这种浪潮已经普遍地影响到了意识生活的表面。基督教改革运动在很大程度上废黜了教会作为灵魂拯救的中介物和施与者的地位，并再一次建立起了人和上帝的关系。在上帝观念的具体化过程中，这是至高点，从这一点看，上帝的观念再一次变得愈来愈主观化了。这种主体化过程的必然结果是分裂成宗派，而它最严重的后果是代表了一种“模糊”的新形式的个性主义，它的直接危险是淹没在无意识的动力中。对“金发碧眼兽”的崇拜就产生于这种发展，撇开别的不谈，它把我们的时代和另外的时代区别开来了。但是，一旦产生这种向本能的重新倒流，就势必出现一种不断加剧的对纯动力的单纯的无形状的和混沌的特征的抵制，这对于形式和规律来说是不可遏止的需要。这种潜入生命之流的灵魂，必定创造出那种包含、维持和表达这种能量的象征。在集体心理中，这一过程被诗人和艺术家们不是感受到就是直觉到了，他们的主要创作来源是集体无意识（即无意识内容的知觉），他们的智力水平广泛而充分地理解了这个时代的主要问题（至少从其外表看是这样）。

斯比特勒的普罗米修斯标志着一个心理学的转折点：他描绘了先前在一起的各组对立面的崩溃。作为艺术家、忠实仆从的普罗米修斯从人类的视野中消失了；这时完全服从于无灵魂

的道德规范的人类社会就被交给了圣经中所讲的巨兽(Behemoth)，这是一个被遗弃的理想所遭到的对抗性和毁灭性的结局。在适当的时候，潘多拉(灵魂)从无意识中创造了拯救的宝石，然而人类不能得到它，因为人们不理解它。只有通过普罗米修斯式的干预情况才会有所好转，借助于它的洞察力和理解力，干预首先会使几个个体意识到这个问题，然后才逐渐推而广之。斯比特勒的这部著作在其创造者的私人生活里有它的根源，这几乎是毋庸置疑的。但是，如果它只存在于诗人这种纯粹个人经验的精心制作的产品里，那么在很大程度上它将缺乏一般的合理性和永久性。然而，因为它不仅是个人的而且象个人的经验一样，在很大程度上和我们时代的集体问题的现象有关，它获得了普遍的合理性。它的第一次露面要遭到当代的冷遇这仍然是肯定的，因为当代在很大程度上只适合于维护和评价直接的现实，因此促成了同样的命运的结局的产生，而神圣的、创造性的头脑总是企图澄清这一结局的混乱状况。

第五节 斯比特勒和解象征的本质

还有一个重要问题需要探讨，即珠宝或象征的新生的特征，被诗人神化为盛放快乐与释放快乐的容器。我们已经对显示宝石“神圣”本质的不少摘录作了比较。我们发现它多少清晰地表明，象征包含着新的能量释放的可能性，即受无意识约束的力比多的释放。象征始终表明：在某种诸如此类的形式里，你将发现生命的新现象，发现从生命的束缚和困乏所产生的释放。依靠象征而从无意识中获得自由的力比多被称为年轻的或再生的上帝象征；例如在基督教中耶和华转变为慈爱的圣父，

便包含一种更高级和更精神化的道德。上帝复活^①的主题很普遍，因而人们大概对它并不陌生。提到宝石的拯救力量，潘多拉说：“瞧啊！我听说有这样一批人，他们充满了悲哀，令人怜悯；如果你完全同意我们的请求，偶而用它，我就可以抚慰和减轻他们不尽的哀愁。”^②遮蔽它诞生的树叶唱道：“这里藏匿着现在、祝福和仁慈。”^③

爱情与欢乐是“神童”的信使，是新的象征，因而是一种极乐状态。这与预示基督诞生的预言相类似，同时，太阳女神^④的恭贺和人在诞生时^⑤得了祝福而在相当长的一段时间里变成了“善的”这一奇迹，都是佛陀诞生的标志。关于“神的祝福”，我只打算强调下面这个富有意义的段落：“那些意象重又回到每个人的心中，他们的幻想五彩缤纷，梦幻般的编造曾描画他童年般的未来。”^⑥这里清晰地说明：儿童时期的幻想是完美的，即他们的意象并没有丧失，而是带入了丰收的成年并使之实现了。巴尔拉赫的老库勒（Old Kule）在《死寂的时日》^⑦中说：

“当我夜半躺下时，黑暗的枕头使我焦虑，不时使我产生一道灵光，它的回响，历历在目，不绝于耳；在我床的周围站立着许多具有灿烂前景的可爱的人影。它们是呆

①参见荣格《无意识心理学》。

②斯比特勒《普罗米修斯与埃庇米修斯》第108页。

③同上，第127页。

④同上，第132页。

⑤同上，第129页。

⑥同上，第128页。

⑦保罗·卡西雷尔，柏林，1912年，第16页及后诸页。

板的，但却有光彩照人的美丽，依旧沉睡——但那要唤醒
 这些美丽人形的人将会为世界制作一个更加动人的容貌。
 谁能这样作，谁就是英雄。”“那时跳动的心脏到底象什
 么模样？完全是些不同的心脏，同那些今日跳动的心脏有
 着天壤之别。”——（有关的意象）“他们不站在阳光下
 也不站在太阳可以照亮的地方。但是他们将会而且必然会
 从黑夜之中站出来。让他们在阳光下成长这将是一件杰出
 的事；他们将在那里生活。”

埃庇米修斯也渴望宝石这个意象；他在关于赫拉克勒斯
 （Heraclēs）（一位英雄！）塑像的演讲中说：“这就是
 意象的意义，理解了它，我们唯一的目的就会实现，
 抓住时机感受它，珠宝将在我们头上闪闪发光，这是一颗我
 们一定会赢得的珠宝^①。”同样，当宝石被埃庇米修斯拒绝后
 带到教士面前时，他们就象早期埃庇米修斯渴慕宝石时所作的
 那样用同样的声调喝道：“啊！来呀，上帝和他的恩赐”，而
 只是在那神圣的宝石呈现在他们面前的那一刹那间，他们才对
 它大加拒绝和辱骂。从教士唱的赞美诗的开头不难看出，这就
 是新教徒的赞美诗：

“真正不朽的上帝！
 你又一次来到生灵面前。
 不是你徒劳屈尊而来的强权，

①斯比特勒《普罗米修斯与埃庇米修斯》第138页。

使我们永远居留你之前；
 我们曾处在一片黑暗之间，
 精灵、快乐和光明将永驻心间。
 你神灵的力量和强权，
 你新神灵的上帝
 在受诱惑之时拯救我们，
 为了上天堂培养和完善我们”等等。

这首赞美诗同我们前面讨论的问题完全相似，它完全同埃庇米修斯式的创造的理性主义的本质相一致，吟唱这首圣歌的教士都会拒绝生命的新精神——新的创造的象征。理性必定常常以理智的、序列的、逻辑的方式寻求答案，在这些方式中，它必定从所有正常的情形和问题中寻求公正结论；但在最伟大和真正决定性的问题上，理智是不适用的。它没有能力创造意象，即象征；因为象征是非理性的。当理性的方式陷入困境——这是不可避免的和常有的发展趋向——那么，从人们最少期望的一边却产生了答案（“什么好事能出自拿撒勒 Nazareth？”^①）。例如，这就是救世主预言中潜在的心理学法则。预言本身是无意识的投射，它常常预示未来的事情。因为答案是非理性的，救世主的出现与一种不可能性相联系，即与非理性的状况、圣母玛利亚的怀孕（《以赛亚书》，第7章第14节）相联系。象许多其它预言一样，这一预言附带着那种不可能的状况；例如：

①以色列北部的一座小城，是耶稣的故乡。

——译者

“麦克白永远不会被人打败，
除非有一天勃南的树林
会冲着他向邓西嫩高山移动。”

（《麦克白》第四幕，第一场）

救世主的诞生即象征的出现发生在人们不曾预料的地方，
因而一切事物的真正的答案是极不可能的。所以以赛亚书说（第
53章，第1节）：

“谁相信我们的预言？
上帝的权力向谁显现？
在神面前成长的人象纤弱的植物，
象树根在旱地里生长；
既不丰满又不秀丽；
当我们看到他的时候，
他身上没有我们期望的美丽。
他被人蔑视遭人遗弃；
一个悲哀的人同不幸多么相识；
我们隐蔽他就象遮蔽我们自己的脸；
他遭人蔑视，我们对他也沒有敬意。”

不仅拯救的权力产生于不曾预料的地方，而且它也显示了它本身，就象这一段以一种对埃庇米修斯的判断来说没有包含特殊价值的形式表明的那样。在斯比特勒关于象征的抵制地描绘中，很难找到同圣经模式的任何意识的联系，否则人们肯定能够用自己的言语把它描绘出来。每当预言和富有创造力的思想

提出拯救的象征时，他也就从那同样的深度中产生出来，这是极可能的。救世主的显现意味着一种对立的和解：

“狼还是要同羊居住在一起，
豹子和羚羊将相遇而安；
小牛、幼狮和养肥备宰的幼畜在一起嬉戏，
一个小孩领着它们。
牛和熊在一起喂养，
它们的幼畜躺在一块；
狮子象牛一样吃草。
吃奶的孩子在毒蛇洞里玩耍，
未断奶的小孩则把手伸向毒蛇的口里。”

——《以赛亚书》第11章，第64节

拯救象征的本质是儿童的象征（斯比特勒称为“神童”），即童稚的天真或幻想的态度是象征和它的功用的本质。“童稚的天真”态度带着它的原始状况，它替代了固执己见的理性意图，另一指导性原则将影响那些认为神性与“绝对的权力”同义的人。该指导性原则具有非理性的本质，为此，它以一种超自然的外在形式显现出来。以赛亚很优美地描绘了这种特征：

“因为对我们来说一个孩子降生了，
一个儿子出世了；
统治大权将要落在他的肩上；
他的名字将被称作奇迹，
统治者，伟大的上帝。

不朽的教父，和平的君主。”

——《以赛亚书》第9章，第5节

这些状况把基本的特征赋予了拯救的象征，这我们在前文中已经谈过了。“神圣”功效的标准是无意识冲动的不可抗拒的力量。英雄常常被赋予有魔法般力量的形象，他们使不可能的成为可能。象征处在使对立面联合起来趋向一种新的运动的中介者地位，就象长期干旱之后流出甘泉的河道。松驰之前的紧张被比作怀孕：

“象一个怀着孩子的女人，
在临近分娩的时刻，
阵阵巨痛使她大声哭喊；
啊上帝，我们就这样出现在你眼前。
我们一直怀着小孩，我们一直处于痛苦之中，
我们似乎产生于风；
我们在世上没有获得任何解救；
世界的居民也没有降生。
你将起死回生，我无生命的肉体也将复活。”

——《以赛亚书》第26章，第17节

在赎罪的行为中，无生命的死的东西复活了。从心理学角度看，即那些潜在的和未开发的功能，那些曾失去作用，受到压抑，遭人蔑视，被贬低的心理因素，都突然暴发并开始复活。很明显，这是丧失价值的功能的继续发展，它的生命受着分化功能的灭绝的威胁。^①。这一主题再次出现在《新约》关于复活一切或复

①对照我关于席勒的通信的讨论。

兴的理念中^①，这是世界范围的英雄神话的变体的一种更为高级的进化形式，在这些神话中，当英雄从鲸鱼腹中出来时，不仅带出了他的父母，而且也带出了那些先前被这个妖怪吞下的所有同伴——弗洛比尼斯（Frobenius）把妖怪称作“宇宙的结果”^②。这种与英雄神话的联系也为以赛亚的几句诗所证实：

“那一天，上帝身佩
吓人、巨大而坚韧的利剑，
将要惩罚那恶毒的蛇形巨兽，
甚至那狡诈的蛇形巨兽；
他要杀死海中的龙。”

——《以赛亚书》第27章，第1节

随着象征的诞生，力比多向无意识的复归停止了。复归转变为前进，压抑让位于发泄；于是原始的聚合力被粉碎了。因此在巴尔拉赫的戏剧《死寂的时日》中，库勒说：

“在我的床的周围站立着许多具有灿烂前景的可爱人影。它们是呆板的，但却光彩照人般的美丽，依旧沉睡——但那要唤醒这些美丽人物的人会为世界制作一个更加动人的容貌。谁能这样作，谁就是英雄。

母亲：一个英雄的一生是极其悲惨的！

库勒：但偶尔也许会有例外！

母亲：英雄必须首先埋葬他的母亲。”

①《罗马书》第8章，第19节。

②弗洛比尼斯：《太阳神时代》。

我在早期的一部著作中^①曾翔实地论述了“母龙”的主题，所以在这里就不再赘述了。以赛亚还歌唱了各个方面所不曾预料的新生命的开端和丰饶为例：

“盲人的眼睛将要睁开，
聋子的耳朵将除去障碍，
跛子象头公鹿一样跳起，
哑巴的舌头唱道：
茫茫荒原泉水叮咚，
浩浩沙漠溪水潺潺。
干焦的土地将变成一个水塘，
干渴的大地涌上泉水，
每一个豺狼居住的荒原，
将变得绿草茵茵，点缀着芦苇和灯心草。
一条大道将在那里展现，
它被称作神圣之路，
不纯洁的人将不能涉足，
但却是那些人的通途；
那些徒步旅行的人，即使是傻瓜，
也不会在那里步入歧途。”

——《以赛亚书》第35章，第6节

赎罪的象征是一条宽阔的大道，是一条生命毫无折磨和痛苦就

^①指《无意识心理学》。我们在斯比特勒那里发现，在极强大的巨兽中有着与海中怪兽的屠杀者相类似的东西。

能向前迈进的大道。

荷尔德林 (Hölderlin) 在《普特茅斯》中说：

“上帝在近旁却难把握。
但无论危险潜伏在何处，
一切都会安然无恙。”

这听起来好象是说，上帝在近旁是一种危险，即无意识中力比多的集聚对意识的生命似乎是一种危险。事实的确如此；因为力比多投入无意识越多——或者准确地说，投入它自己——那么无意识的影响或有效的潜力就越大。这也就意味着那些已经被好几代人完全丢弃了的、抛掉的、扔在一边的、近乎无用的功能可能复活了，并且开始对无意识施加不断增长的影响，尽管意识的见识常常带有绝望的抵抗性。拯救的因素是象征，它能够使无意识和意识和谐统一并且包含它们两者。

当可受意识支配的力比多在分化的功能中被逐渐消耗殆尽，仅仅由于不断增加的阻碍而再次恢复原样时，当内在不谐和的征兆增多时，无意识内容就会具有一种日益增长的泛滥和崩溃的危险；然而任何时候，象征都显示出它适合于解决这一冲突。但是，象征与危险和恐惧如此紧密相关，以致于它既能调节它们，它的显现也可能真正唤起罪恶与毁灭。在每一种情形中，复活因素的显现都同毁灭与破坏紧密相联。如果旧的不逐渐死亡，新事物就不会出现；并且，如果旧事物没有阻碍新事物的道路，它就不会也没有必要连根拔除。对立的这种自然的心理联系同样可以在《以赛亚书》中找到，在那里（第7章第16节；第7章第14节）我们可以看到一位叫做伊曼纽尔

(Immanuel) 的处女要生孩子了。伊曼纽尔显然意味着“上帝与我们同在”，即意味着与无意识潜在动力的结合，这在复活的象征中得到了证实。在接下来的诗行中，我们可以看到这种和解所预示的东西：

“在孩童知道拒绝邪恶而选择善良之前，有两位最可憎的国王的国家将被遗弃。”

第 8 章第 1 节：“上帝还对我说：‘你拿一张大卷，用一个人的笔，在上面写上 (Maher-shalal-hash-baz, ‘不久的抢掠、仓促的赃物’)。’”

第 8 章第 3 节：“于是我去女预言家处；她怀孕了，生下一个儿子。然后上帝对我说：‘给他取名叫 Maher-shalal-hash-baz。因为在这个小孩懂得喊叫我的父亲和我的母亲之前，大马士革的财富和撒马利亚的战利品都将在亚述 (Assyria) 国王面前被掠夺一空。’”

第 8 章第 6 节：“鉴于这个民族拒绝塞罗 (Shiloh)①轻波荡漾的流水——看哪，上帝赐给他们湍急而四处分布的江河，甚至还有亚述国王和所有他的荣耀；他的福泽就象江河水一样四处流淌，他将流过他的所有渠道，漫过他的所有河岸；他将超过犹太 (Judah)；他将丰饶充溢，遍地灌溉，他甚至会一发而不可收，使人面临灭顶之灾；他张开的双翅将把你们的国土全部揽括，噢，伊曼纽尔。”

①死海西北巴勒斯坦中部的一个犹太圣地。

——译者

在我的《无意识心理学》一书中，我已经指出过，上帝的诞生受到了巨龙、洪水的危害和虐杀孩童的威胁。从心理学角度看，这意味着潜伏的动力可能突然爆发而淹没了意识。对以赛亚来说，危险来自统治着一个敌对而强大王国的国王。当然，由于他的完全的具体化，以赛亚的问题不属于心理学范畴，而是具体问题。

相反，斯比特勒的问题却已经进入了心理学的范畴，所以，它完全脱离了具体的客体；然而它是以很类似于《以赛亚书》中的形式来表现的，虽然没有必要去证实一个意识的起源。

救世主的诞生相当于一次大灾难，因为一种新的和强有力的生命恰好来自于没有期待任何生命、力量或新发展的地方。它是从无意识中流出来的，即来自于不为人知因而被理性主义者不当一回事的心理部分，不管我们是否愿意这样。正是从这个被人怀疑和遭人遗弃的区域，出现了能量的新支流和生命的复活。但是这个被人怀疑和遭人遗弃的区域是什么呢？它是所有那些心理内容的总和，它们由于与意识价值水火不相容而受到压抑，并被认为是丑恶的、不道德的、错误的、离题的、无用的等等；这意味着，对我们正讨论的个体来说，任何事物都曾经这样显露过。现在这里存在着一种危险，即这些事物再现它所具有的特殊力量和它们新的和奇妙的光彩可能会迷惑住个体，使他不是忘记就是否定所有以前的价值。从前他所蔑视的，现在成了至高无上的原则；从前是真理，现在变成了谬误。这种价值的颠倒相当于对先前接受的价值之否定，所以它与一个国家遭受洪水袭击是极为相似的。

因此，在斯比特勒看来，潘多拉的神圣礼物给国家和个人带来了邪恶。正如在古典英雄传奇中一样，疾病等灾难从潘多

拉的盒子^①里涌了出来，淹没、毁坏了大地，宝石也造成了类似的邪恶。为了领会这一点，我们必须先探索一下这个象征的本质。首先发现这种象征的是农夫，正如牧羊人最先问候救世主一样。他们把宝石拿在手巾反复掂量着，仔细观察揣摩，“直到最后他们被它那奇怪的、不道德的不法外观惊得发呆”。当他们把它交给国王，国王为了证实它，就把它出示给良心，要良心对它作出肯定或否定的评价，但它却带着巨大的惊恐从盒子里急促地跳出来落到了地板上，又从地板上溜掉，“难以令人置信”地藏到床底下去了。此时，良心就象一只逃窜的螃蟹，“带着恶毒的眼睛盯着，充满敌意地挥舞着它那交错的钳爪，从床下往外窥视，随后，当埃庇米修斯越是把这块宝石推向它的面前，它就越是带着厌恶的姿态向后退缩得更远。就这样它静静地蜷缩着，一个字甚至一个音节也不吐露，无论国王用尽各种说话的方式来乞求、哀告和哄骗都毫无用处。

很显然，对良心来说，新的象征是极其令人反感的。所以，国王吩咐农夫们把这宝石带给教士。

“但是Hiphil-Hophal(高僧)刚一瞥见这块宝石，便开始发抖和恶心，并且伸开双臂仿佛免遭打击似地护住前额，他大声哭喊道：‘让这东西滚蛋，它浑身充满了反抗上帝的邪气，它内心深处隐藏着的是肉欲，它的眼睛里流露出傲慢无礼。’”

①据希腊神话，宙斯命潘多拉带着一个盒子下凡，潘多拉私自打开盒子，于是里面的疾病、罪恶、疯狂等各种祸害全跑出来散布到世上。“潘多拉盒子”比喻灾难的渊藪，招来不幸的礼物。——译者

随即，农夫们把这宝石带到了高等学府，而大学教授们发现这个意象缺乏“情感与灵魂”；此外，“它还缺乏真诚，基本上没有主导思想”。

最后，金匠发现这宝石是假造的，只是一块普通金属。在集市上农夫们希望卖掉这块宝石，警察却把它抢了来。看到这块宝石，法律的护卫者们声称：

“你的体内没有心脏，你的灵魂之中也毫无良知可言，你怎么竟敢在众目睽睽之下显露这放荡淫邪的、恬不知耻的赤裸裸之物？……你快快带着它滚蛋吧！如果你让我们纯洁的孩子和清白的妻子看见了它而玷污了他们的灵魂，魔鬼会拖了你去。”

这里，象征被刻画成了古怪的、不道德和不合法的东西，与道德感背道而驰，与我们的精神情感和观念针锋相对，也跟我们的“神圣”概念大相径庭，它诉诸于肉欲，败坏风俗，用性欲幻想的刺激对公众道德构成了一种严重的威胁。这样一些特性规定了与我们道德价值完全对立的本质；但它同样与我们的审美判断相反，因为它缺乏更高级的情感价值；最后，一种“主导思想”的缺乏暗示着它的理智内容的一种非理性化。“反对上帝”这个裁决也表示着“反基督教”，因为这段历史既不是发生在遥远的古代也不是发生在中国。那么，凭借它所有的特征，这个象征是劣势功能的代表，因而识别不出心理内容。很明显，这个意象描绘的是——尽管没有地方这么讲——一个裸体的人类形象，实际上是“赤裸裸的形象”。该形象表达了绝对的自由，这种自由意味着一个人

应当公正——就象责任一样，一个人应当公正：因此它代表着达到最高级的、潜在的审美和道德美的目的。这个意象暗示着人类，尽管这个人是天然的而不是经过艺术加工的某种理想形式。这样一个栩栩如生地呈现在人们眼前的意象，除了在这个人身上释放他一直处于沉睡状态的和没有分享生命的存在的所有那些东西外，不会产生其它效果。如果他只是偶然地受到一点文明的熏陶，而多半还仍然是野蛮的，那么在看到这样一个幻象时，他所有的原始野蛮本性都会蠢蠢欲动。因为一个人的恨常常集中在那种使他意识到自身的坏品质的东西之上。因而宝石的命运在它刚刚见诸于这个世界的那个时候就被打上了封条。第一个发现它的哑巴牧羊少年被愤怒的农夫们打了个半死；然后他们把宝石“猛掷”在路上。就这样，复活的象征结束了它短暂但却典型的历程。不容置疑，这同基督教的受难主题有着联系。复活的宝石的本质还揭示了一个事实，它一千年中仅出现一次；它是稀世之物，是“珠宝之繁荣”，是救世主，佛陀的显圣。

宝石生涯的结局是富有神秘色彩的：它掉进了一个四处流浪的犹太人手中。“这个世界上没有一个地方属于犹太人，使我们惊奇的是，他们的外套似乎总是不合体。”^①这个特殊的犹太人只能是阿哈修勒斯（Ahasuerus），他曾经拒绝接受真正的救世主，好象在这时又偷了这复活的意象。有关他的传说是一个中世纪的基督教传奇，它的形成只能追溯到13世纪之初^②，不能比这更早了。从心理学角度讲，它来自于一种人格因素或者是在基督教对待生活与世界的态度里找不到适当的发

①斯比特勒，同上，第163页。

②柯·E·尼格：《阿哈修勒斯》（1907年版）

泄而受到压抑的力比多的总和。犹太人常常是这被压抑部分的象征，这说明了中世纪疯狂迫害、反对犹太人的原因。杀牲祭神的观念包含着在可怕的形式中拒绝救世主的观念，因为一个人往往严于责人而宽于待己（或：往往把自己眼中的小毛刺看成是兄弟眼中的大棍子。）杀牲祭神的观点在斯比特勒的故事中也起了一定的作用，因为犹太人拐走了从天堂送来的神童。这种观念是无意识知觉的一种神话投射，无意识知觉是：复活的结果经常被无意识中没有复活的因素的出现所搅乱。只能被锁在铁链上而不能放任自流的这种没有复活的、未驯服的、不开化的或是原始野蛮的部分都被反射到了那些拒不接受基督教的人身上。当然，在现实中它是我们自己身上的一个因素，它常设法逃脱基督教的驯化过程。

人们不想承认它的存在的这种反抗因素的无意识知觉当然存在——因此人们才把它具体化。焦虑不安是这种未恢复状态的一种具体表现。未恢复的因素立刻垄断了新象征的新灵光和能量。这是我们在上文描述集体心灵的象征影响时所提到的同一事物的另一种表达方式。这个象征骗得了所有受压抑的和未被承认的内容，就象“集市上的守卫者”那样，也与（高僧）相类似，由于他在无意识中反抗自己的宗教，他立即显出并强调新象征的亵渎神灵和色情淫荡的重要性。他用来抵制所显露的情感与被压抑的力比多的数量相一致。在天堂纯洁礼物的道德堕落中，在芸芸众生的狂热的幻想呈现中，杀牲祭神才得以完成。因此，象征的显现获得了良好的效果。尽管不是以纯洁的形式被接受，但它被古代的、无差别的力量贪婪地吞没了，在那里意识道德和审美价值继续合作。就在这里，对立状态出现了，迄今为止的转换变得毫无价值，前期的善变成了恶。

善的领地，其国王是埃庇米修斯，他长久的与巨兽王国敌对不和。

巨兽（Behemoth）和海中怪兽（Leviathan）^①是取自《约伯书》中两个熟悉的上帝的妖怪；它们是上帝力量与权力象征的表现。作为猛兽的象征，它们从心理学角度描绘了人类本性中的联合的力量^②。所以耶和华说：

“看那巨兽，是我使他与你共存，
 瞧，他的力量在腰区，
 他的力量在腹部的肌肉。
 他摆动的尾部象一棵雪松：
 他睾丸的筋肉遮蔽无遗^③。
 他就是上帝始初的状况。”

我们必须认真领会这句话：这种力量是“上帝始初的状况”，也就是耶和华的状况，犹太人的上帝，他在《新约》中撇开了这种形式。在那里他不再是自然界的上帝了。从心理学角度看，这意味着，无意识中积累的力比多的原始本能的一面永远藏匿在基督教的态度之下；因而力比多的神圣的一半受到了压抑，或者登入人类的借方账目上，然后作为最后的一着把它划到邪恶的领域中去。所以，当无意识力量开始涌现，当“上帝

①斯比特勒，同上，第179页。前者源出于基督教《圣经》，据说指河马。后者在基督教《圣经·旧约全书》中象征邪恶的海中怪兽。

②参照《无意识心理学》第70页。

③拉丁圣经中这句是：nervi testiculorum ejus perp lexi sunt 斯比特勒把Astarte当作巨兽的女儿——这是很有意义的。

的状况”开始出现时，上帝就以巨兽的形状出现了^①。

有人会以同样的真诚说，上帝把自己扮成了魔鬼的形状。但这些道德评价只是视觉幻象：生命的力量超越了道德判断。爱克哈特说：

“所以我说上帝是善良的：这不是事实，我才是善良的，上帝并不善良！而且我还要说：我比上帝更好！因为只有好的才能成为更好的，只有更好的才能成为最好的；上帝不是善良的——所以他不能是更好的，而且因为他并不能成为更好的，因而也就无法成为最好的。‘好’、‘更好’、‘最好’这三个条件跟上帝风马牛不相及。他居于这些条件之外。”

——《艾克哈特文集》第一卷，第165页。

复活象征的直接效果是对立之间的和解：因此埃庇米修斯的理想领地与巨兽王国和解了，也就是说，道德意识与无意识内容结成了可怕的联盟，并同力比多一起从属于或相等于这些内容。

现在上帝的孩子都受托于埃庇米修斯照看，即人类的那些最昂贵的东西都受他照看，没有这些东西，人只是一个动物。通过与他自身相反的无意识的调和，灾难、洪水和劫掠的威胁开始降临他的头上，即意识的价值倾向于被无意识的能动价值所吞没。如果自然美与道德的意象被真正接受且受到重视，而不是由于它天真的自然美德而被当作隐藏在我们“道

^①可以参看弗洛耶的《一个现代神秘主义者》（见《心理学手稿》第十五卷，1915年）。

德”文明幕后的对于所有狼裘物的一种刺激，那么尽管与巨兽有盟约，神的孩子们永远也不会受到危害，因为埃庇米修斯有能力识别有价值与无价值。但是，因为象征的出现没有被我们片面的、理性主义的因而变了形的精神所接受，价值的每一种标准都消失了。尽管如此，当对立面之间的调和作为一种至高无上的力量而发生，洪水泛滥与崩溃瓦解的危险也必然随之而来，并且以一种独具个性的方式出现，因为危险的相反趋向被偷偷引入了“正确观念”的伪装下面。甚至邪恶与有害也能被理性化而成为美的。所以神的孩子一个接一个地被送交给了巨兽，即意识价值变成了绝对的冲动与愚蠢。意识的价值被至今仍是无意识的原始、野蛮的潮流所贪婪地吞没；于是巨兽和海中怪兽建造了一条无形的鲸（无意识）来象征他的原则，与此相应，埃庇米修斯王国的象征则是鸟。鲸作为海中动物，是贪婪的无意识的普遍象征^①。鸟作为空中这个光明王国的公民，是意识思想的象征；它还象征着理想（翅膀）和圣灵。

由于普罗米修斯的干预，阻止了善的最后灭绝。他从敌人的强权下救出了上帝的最后一个儿子梅西亚（Messians）。梅西亚成了神圣王国的继承人，这时，普罗米修斯与埃庇米修斯这两个极端对立的化身，在他们“本土溪谷”的隐蔽处联合了。两个人都被解除了统治权——埃庇米修斯是被迫放弃的，普罗米修斯则是因为他从来不曾为权力而奋斗过。用心理学的术语来讲，也就意味着作为两种单向定势线路的内倾与外倾停止了统治，因而精神分裂停止了。代替他们的是由一个长久沉睡、名叫梅西亚的小孩象征性地代表的一种新功能。梅西亚是

①在《无意识心理学》中可以找到无数这方面的例子。

个调停者，是调和对立的新态度的象征。他是个孩子，一个男孩，古老原型的混沌状态（Puer aeternus），用他的青春欢呼那些已逝的东西重又获得复活与再生（Apokatastasis）。潘多拉带给人类的作为一种意象并遭到人类拒绝的东西都成了他们祸根的原因，而这一切在梅西亚这里都得以实现。象征的这种联系同分析心理学实践中一种常见的经验相吻合：出现在梦中的象征因为以上所评述的原因遭到了抵制，甚至引起了同巨兽的侵入相一致的一种相反反应。冲突的结果导致了从出生以来就出现的个性特点上的人格的简化；重新结合则保证了成熟的个性与童年活力的来源的联系。象斯比特勒所说明的那样，在这个变迁过程中，有一个很大的危险，即与象征相反，因此，觉醒的古代的直觉将被理性主义地加以接受并在它们建构的观点中找到庇护。

英国的神秘诗人威廉·布莱克^①说：“人类分成两大类：丰产者（the prolific）^②和毁坏者（the devouring）^③。宗教是努力调和二者的中介。”

布莱克的这番话，是斯比特勒的基本观点，也是我对他的详尽阐述的一个简单概括，我以此来结束本章。如果我过分阐述了它，现在看来的是这样，就象在讨论席勒的书信一样，只希望对他在《普罗米修斯与埃庇米修斯》中所唤醒的众多观点作一番公正的评价。我尽可能地把 自己局限在实质的问题上；我也的确故意省去了那些充分的详尽阐述中所引起注意的许多问题。

①《诗歌集》第一集，第249页。

②这里指那些消耗自己而创造大量财富的人，即硕果累累的人。

③这里指侵吞他人果实以保存自己的人。

第 六 章

精神病学中的类型问题

现在我们来着手一个精神病学家的工作。就是企图从所谓精神病态的令人迷惑的复杂现象中区分出两种确定的类型来。这是一个非常广阔的领域，它包括所有那些不能再归于精神病名义下的精神变态的不确定现象，因而也包括所有的精神病和退化现象，诸如智力的、道德的、情感的精神低劣现象。

这种企图是格罗斯（Otto Gross）在1920年出版的一本题为《论大脑的从属功能》的理论著作中提出来的。该书是促使他形成两种心理类型观点的基本著作^①，尽管格罗斯所处理的经验材料取自精神变态领域，但是，这并不是这种如此获得的观点为什么没有被扩展到更广泛的常态心理学领域中去的原因；因为这种不平衡的心理状态给研究者提供了一个对某种心理现象获得极为清晰的认识的好机会，而这在常态心理学中却通常只能极模糊地感觉到。有时变态现象具有一种放大境的效果。象我们很快就会看到的，格罗斯在他著作的最后一章中，也把他的结论延伸到了更广泛的领域中去了。

^①格罗斯在他的《超越精神低劣》（维也纳，1909年）一书中虽然基本上保持他的类型观点，但也作了一些修改（见该书第27及以后诸页）。

凭借“第二功能”，格罗斯理解了一种“原初功能”出现之后变得活跃起来的大脑皮层的细胞活动（cell-process）。原初功能与细胞的实际活动相一致，即与某种确定的心理过程的发生相一致，可以说即与确定的心理过程的表现相一致。细胞的实际活动表现着一种能量过程，或许表现着一种化学张力的释放，即一种化学分解。随着被格罗斯称作原初功能的突然释放而来的，是第二功能的开始。因此，第二功能表现着一种偿还，一种同化的再建。这种功能具有一种或长或短的间歇，以便与先前的能量消耗程度相协调。在这种间歇中，与它的先前的情形比较，细胞处于一种不同的状态中，即处于一种兴奋状态。这种状态不能说对下一步的心理过程没有影响。尤其是尖锐的音调和感情负载的心理过程必定要求更大的能量消耗，因而一种偿还或第二功能的周期就确定地延续出现了。第二功能对于心理过程的作用被格罗斯当作对随后出现的联想过程所施加的特殊而明显的影响。由于这种偿还性的特殊影响，联想对于“题旨”的选择表现在原初功能中，表现在所谓的“主导理念”中。随后，事实上，我能以我的实际研究表明（正象我的几个学生同时也用一致的调查结果表明一样），持续言语症状①总是带有一种伴随较高情感色调的观念。这些症状可以用数学的数据来理解。我的学生埃贝切威勒先生（Dr Eberschweiler），在一个言语现象的调查中，已经用言语的部分相似和言语的粘结证实了相同的现象②。此外，我们从病理学的临床经验中知道，持续言语症通常出现在大脑严重损伤的病人中，例如，中风、肿瘤、虚脱和其他退化的病症中。这些病症可

①参见荣格的《语词联想研究》。

②参见埃贝切威勒的《关于联想的语言部分研究》。

以确切地认为是因为它阻碍了偿还的过程。因此，格罗斯的假设就具有了极大的可能性。因而是否存在个性甚至类型的问题就自然提出来了，因为在这里，偿还的过程即第二功能比原初功能维持的时间还要长，而如果不是这样，那么，某种特殊的心理就无法最终从这种现象获得解释了。很清楚，一种简要的第二功能在某一既定的时间中比长时间里所能产生的连续联想要少得多。因此，在前一种状况中，原初功能极为频繁地出现。在这种情形中，心理图象显示出一种对于行为和反应的不断而迅速的新调整。因而显示出一种分离的能力，一种朝向联想关系的表层的倾向，所以，就我们所理解的联想的含义而言，它显得缺乏深度，缺乏紧密的联系，具有某种支离破碎的特征。另一方面，许多新的题旨拥挤在一段时间里，尽管它们根本没有引起注意清晰地集中起来；于是，具有各种价值的异质的观念涌现了，也就是说，涌现在同一水平上，因而留下“同一水平的观念”（威尼克语）的印象。在原初功能中，这种急速连接的观念排斥带有题旨本身感情价值的任何真实的体验；因此，这种感情除了表面流露之外就无法表达了。但是，在同一时间里，也因此而提供了心态迅速调整和改变的可能性。真正的理智过程——至今为止仍然是抽象——自然遭到了第二功能的简缩，因为，抽象过程要求对各种带有感情特征的内心观念进行反复的沉思，因此，第二功能占去了更多的时间。如果不是这样，对某种观念或某观念的强化和抽象则无法进行。

原初功能更为迅速的回复产生出一种当然不仅在感觉的深度上，而且也在感觉的广度上的更高的“反应性”；它因此而导致了对于直接现实的迅速把握，尽管仅仅是表面的而不是它的深层意义的把握。从这种情形里，我们根据具体情况可以很

容易地获得一种非批判的或直观意向的印象；我们遭受了某种屈从于理解力的袭击，或许我们可能发现一种难以理解的草率的结论，一种拙劣的幼稚，甚至一种野蛮的行径。这种对深层含义的一掠而过产生出某种盲目印象。急速的“反应性”也具有所谓镇定的外表、具有所谓鲁莽甚或是莽撞的外表；因此，除了缺乏批判之外，这种状况也暗示着一种认识的无能为力，他的行动的迅速看起来似乎是决定性的；但实际上常常是一种盲目的冲动。他必然发展到侵犯他人的领地；这是由他对某种观念或行为的情感价值的无知所造成的，也是把他的影响强加于他的同类的结果。由于这种急速情形的往返回复，知觉和经验的精心编制被扰乱了；因而记忆可怕地中断了，因为通常，凭借大量的联系协同工作，也只有那些直接再现的联想是可以理解的。相对隔绝的内容很快就被淹没了；这是因为，记住这一连串毫无意义的（支离破碎的）单词要比记住一首诗确实困难得多。热情雷鸣般爆发，又随即闪电般逝去，正是这种类型的显著特征。这种特征也有某种情趣的缺乏，因为它们产生于那种异质的内容神速般的连接，而无暇认识到它们的感情的价值。他的思维具有一种代表性的特征：比起抽象和综合来，它更倾向于迅速产生的表象和有规则的内容安排。

在关于第二功能实质的类型概述中，凭借几页附加的涉及正常心态的解释，我实际上接受了格罗斯的观点。格罗斯把这种类型叫做低级的浅意识。但是，如果这种极端的特征降到了常态的水平，那么我们就得到一幅普遍的图景，在这里，读者将再次轻易地看到乔丹的冷漠型，换句话说，所有对于外倾型的认识都应归于格罗斯，因为他是第一个为这种类型的产生设立了统一而简要的前提的人。

格罗斯把与低级的浅意识相反的类型叫做低级的凝缩意识。在这种类型里，第二功能尤其强化增长。由于它的增长，连续联想比起对上面提出的类型的影响来要更为广泛得多。显然，在这种情况下，我们也可以设定一个被强调的原初功能，因而在这里，就比在外倾型中有着更广泛更完善的细胞运动。增长的和强化的第二功能是这种情形的必然结果。增长的第二功能引起一段更长的为开始的观念所有效的激起的持续时间。从这里我们看到了格罗斯称之为“凝缩效应”的东西，即一种连续联想的特别的有向选择（在开始的观念意义上）。这样，由此而获得了一种对于“题旨”的更广泛的认识或“深化”。这一观念具有持久的影响；印象也逐渐加深。不利于它的是某种内在狭窄领域的限制，由此，思维只得容忍那种多样性和丰富性。尽管如此，综合仍然会来协助，因为那些被组合起来的因素仍旧长时间的集聚到了足以提供它们进行抽象的程度。并且，对于某一题旨的限制，无疑地要影响到相关联想的丰富性。要影响对于内聚力的确定和情结的一体化；不过，与此同时，情结会脱离个别外部物质，从而产生一种联想的中断，一种所谓格罗斯（他支持韦尼克的观点）称之为“非连接”的现象。情结非连接的结果导致观念（或情结）的群集，它们彼此没有联系或联系松散）。从表面上看，这种状态使它自身显示出一种不和谐或格罗斯^①称之为“非连接的”特征。

①在另一个地方（《精神病态研究》第41页），在我看来，格罗斯正确地“对‘过高估价观念’和所谓的‘具有支配性价值的情结’作了区分。因为格罗斯认为，后者不仅是这种类型的特点，而且也是其他类型的特点。”“矛盾”情结总是具有相当的价值，因为它具有被强化的情感色调，无论在那一种类型中，它都可能出现。

这种封闭的情结毫不相干地并排地存在着：因而它们就无法相互渗透，彼此平衡和相互矫正。在它们自己看来，它们被严格地合乎逻辑地一体化了，但是，它们丧失了不同定向的情结间相互恰当的影响的能力。因此，这就会十分容易地产生那种尤其强烈因而也就特别封闭和互不影响的情结，产生出一种“极端的价值观念”，即它变成了一个专横的、蔑视各种批评和以独处为乐的角色，直到最后它逐渐成为一种无法控制的因素，换句话说即养成了一种“坏脾气”。在病理学的病例中，我们发现它表现为一种强制性或妄想狂观念，即它变成了一个绝对无法改变的因素，个体的全部生命都被强制来为它服务。结果，全部精神活动具有了不同的定向，基点变得“毫无秩序”。从这种关于妄想狂观念起源的观点来看，在某种早期状况中，妄想狂观念能由一种恰当的精神治疗过程来纠正这一现象就能得到解释了，即当精神治疗过程能成功地把妄想狂观念与更广泛因而也更正确的情结相联系时，病症就根除了。当然与分离的情结的再度统一有关，也存在一种毋庸置疑的小心谨慎、甚至焦虑。如果外部情形仍分明显示出分离，情结间的联系也就会尽可能地被情结内容严厉而僵化的程式所割断。格罗斯把这种倾向称为“联想恐惧”^①。

这种情结的可怕的内在孤立阻碍每一种针对外部影响的意图。只有当这种意图成功地把前提或情结的结论结合起来时它才具有成功的希望。正象它们与另一情结严密地和逻辑地结合起来一样，它们自身也彼此连结。与有关情结的不恰当的累积自然将与外部世界产生一种可怕的隔绝，并且，象我将要说到

^① 《精神病态研究》第40页。

的，会有一种强有力的力比多阻塞在里面。因此，我们在内在过程中合乎规律地发现了一种极为显著的能量集聚，它们根据主体的本质，不是被感觉定向所优先地导向肉体感觉，就是在更为理性化的主体中导向精神过程。人格似乎被攫取、被吸收、被分解了，“沉入了深沉的思想之中”，或者获得了理智的单一发展和变成疑病症的了。在这种情形中，仅仅存在一种贫乏的东西参与外部生活，仅仅存在一种不喜社交和贫居独处的显著倾向，他们常常从对动物或植物的挚爱中找到补偿。

内部过程嗜爱一种高层次的活动，因为至今为止仅具一点联系或者甚至毫无联系的情结会不时地突然冲突起来；这将再次引起强化的原初功能，并且依次产生出连结两个情结的占据较长时间的第二功能。人们可以想象，全部情结会在另一些时候按这种方式冲突起来，因而产生心理内容的普遍一致和一体化。自然，这种有益的结果只有当该人在其时抑制了他外部生活的所有变化才有可能出现。但是，既然这是不可能的，那么新的刺激纷至沓来，新的第二功能会不断产生，它们会混淆和扰乱内在的阵线。所以，这种类型具有一种在一定的距离内掌握外部刺激的决定性倾向，以便使自己置身于变化之外，以便尽可能的在他日常生活的溪流中保持自己的生命，直到内心深处的融合产生作用为止。在一种病态的主体中，这种倾向也是显而易见的，他尽可能地逃避人群，努力去过那种隐士的生活。不过，仅仅在极少见的情形下，补偿才会从这种途径中发现。在所有更为严重的情形中，除了降低原初功能的强度外就对它毫无办法了，不过，这一问题我们已经在论述席勒的通信的那一章中涉及到了。

现在应该清楚了，这种类型是由相当确定的感情现象来区分的。我们已经看到，主体怎样地实现属于起初表象的联想。就并不存在有已经连系着另外的情结的物质而言，主体实现了一个有关题旨的完满而连贯的物质联想。当某一种刺激击中这种物质时，即击中某一情结时，其结果不是引起强烈的反应，就是产生一种感情的爆发，或者当情结的隔绝排除了所有的联系，导致完全的否定性时也是如此。但是，这种实现一经发生，所有的情感价值就会释放出来；一种强有力的情感反应出现了，这会留下一种长时间的副作用。这种遗留的副作用通常难以从表面上看到，但实际上它渗透了所有的深层领域。这些情感的振荡吸引了个体的注意力，使它直到情感消逝之前都无法接受新的刺激。一种刺激的累积变得无法忍受，相应地强烈的防御反应就产生了。无论这种强烈的情结积聚在什么地方出现，激剧的防御态度常常都会进一步地发展，它可能发展为普遍的疑虑，而在病态状况中则发展为一种迫害性妄想。

情感的突然爆发，它与沉默和防御的交替出现常常给某种人格蒙上一层稀奇古怪的外表，具有这种人格的人在他们的周围人看来早已变得莫名其妙了。由于他们精力的内倾，只要精神的显现和行为的激发一旦要求发生，他们的毫无准备会使自己惊惶失措。因此，由于补偿不能即时出现，那种令人困窘的情景就时有发生——这是使他们越发孤立于群体的一个原因。由于情感的不时爆发，他与他人的关系会变得混乱不堪，并且，这种可怕的困惑和窘迫的出现使他无法把他与他人的关系恢复到正常的轨道上来。

这种不完善的适应导致了一系列不愉快的人生体验，它们不停地产生自卑感或痛苦，如果不取实际的敌对态度的话，那么

会很容易地引向反对那些仿佛造成他的不幸的人们。感情的内在生活是极强烈的，多种情绪的震荡回响，发展为一种极端的情感色调的级次与知觉；那种特殊的情感感受，面临情感的刺激，会以胆怯和惶恐的面貌显现于外在世界。或许，在任何情况下，这类现象都可随时出现。这种敏感或恼怒尤其走向与某种环境气氛的对立。因此，从意见的武断表达中，从饱含情绪的断言中，从煽动情感的企图，等等，都无不引起一种直接而明显的防卫，并且，这种来自主体自身情感的真正恐怖如果继续下去，就将再次产生那种其威力将支配主体自身的震荡的印象。或许在这段如此敏感的时间中，某种忧郁症形成了，因为存在的感觉完全同生命脱节了。

在另一个地方^①，格罗斯把“忧郁症”当作这种类型的显著特征。在同一段文字中他又指出，感情价值的实现容易导致过度的情感估价，或者导致“把一切事情看得过于严重”。

这种关于内在过程和情绪生命的鲜明描绘立刻显示了内倾型的形象。格罗斯所作的描述比乔丹关于“激情型”的概述更加充分完善，不过，乔丹与格罗斯所刻画的这种类型在其主要特征上是一致的。

在格罗斯著作的第五章，他认为在正常范围他所描述的二种低级类型都呈现个性的生理差异。因此，肤浅的意识广度与狭窄的意识深度是它们全部性格的根本区别^②。根据格罗斯的观点，掌握意识广度的类型更为可取，因为它能很快适应环境。内在的生命并不占居支配地位，因为在重大的观念情结的

①格罗斯：《超越精神低劣》。

②同上书，第59页。

构成中它没有发挥显著的作用。“对它们自己的人格来说，它们是精力充沛的宣传者，并且，更进一步，它们也为它们已经宣布了的伟大观念而工作^①。”格罗斯断言，这种类型的情感生命是原始的；尽管在更高一级的表现上，它变得“通过去掉外在的现成观念”来组织自身了。因此，他的活动由于他对情感生命的崇拜而变成了英雄式的。“然而它总是平庸的”。“英雄”与“平庸”几乎可在他那里兼收并蓄。然而，格罗斯立即向我们表明他的意见：在这种类型的性欲情结和保留的意识内容之间并不存在完全丰富和充分发展了的联系。即就是说，在那些诸如审美的、道德的、哲学的和宗教的保留情结与性欲情结之间不存在丰富和充分发展了的联系。在这点上弗洛伊德就会说性欲因素受到了压抑。这种联系的明显存在被格罗斯当作“人的高级本质的真正标志”（第61页）。为了这种联系的健全形成，一种被延长的第二功能必然出现了。因为只有通过“深化”和意识的必要因素的延长，这样的综合才能产生出来。通过公认的理念的影响，性欲必定被抑制而引向社会效用的道路，但是，它“决不能超越平凡（即普遍生活）的限度”。这种与环境有关而多少有点刺耳的论断，显然容易为外倾性格的人所理解：外倾型唯一地定向于外部事实，并且，他总是专注于这一定向，从这里产生出他的心理活动的基本倾向。因此，在他对于他的内在活动规律的追求上他就一无所知了。实际上，他的内在规律不得不顺从地接受外在方面的支配。在这种情形下，在他的充分发展了的功能与几乎没有发展的功能之间的真正联系就不可能产生，因为这要花费大量的时间和带来众

^①参见乔丹的类似描述。

多的烦恼；这是一种无法由外在倾向来完成的漫长而艰巨的自我教育过程。但是，就这一点来说，外倾型既缺少时间又没有这方面的嗜好；并且，即使他有此嗜好，他也会受到那种他必须正视的他的内在世界的普遍疑虑所牵制，就正象内倾型必然受到面临外在世界的疑虑所牵制一样。

不过，人们难以想象，内倾型会由于他的巨大的综合能力和他实现情感价值的巨大能力，而即刻恰当地成就他自身个性的综合，立即在他的优势功能和劣势功能之间建立起完全的和谐联系来。我倒是部分赞同格罗斯的观点，关键的问题是性欲问题；但是，在我看来，它不纯粹是一个性欲问题，而且也是其他本能的问题。当然，性欲是未驯服的原始本能最常见的表现形式；但是争取所有其他方面的生存的权力的斗争也是一种同样的原始本能的表现。

格罗斯为内倾型创造了“非连接的”人格表达的称号，由此，他指出了这种类型要在他的被分离的情结之间获得任何连贯的联系的主要困难。内倾型的综合能力仅仅在于建立情结，而使这些情结尽可能的彼此分离开来。然而这些情结是向更高一级的统一体发展的障碍。因此，在内倾型那里，性情结、渴求自我权利的情结、寻求快乐的情结仍然尽可能地彼此保持着隔绝封闭的状态。例如，我记得有一个性格内倾的患有神经病的高级知识分子，他把他的时间交替地花费在两个方面：他一会儿高翔于他的唯心主义的超验世界；一会儿又爬行在最肮脏的郊外妓院中，他这样作时丝毫也没有意识到任何道德和审美冲突的存在。这两件事显然完全属于两个不同的领域，这样干的结果自然导致一种严重的强制性神经官能症。

当格罗斯以深化意识对这种类型进行精心阐述时，我们必

须记住这种批评。用格罗斯的话来说，深化的意识就是“深入个性的根本”。由于强有力的简缩作用，外部刺激总是从观念的立足点来对待的。在所谓现实中，实际的生命本能存在的地方，就有一种“深化”的推动倾向的存在。“它们并不被理解为个体的现象，而是被当作伟大的理念情结的部分理念及组成因素”。格罗斯这种精辟的见解，正好与我们在前面对于柏拉图学派、麦加拉学派和犬儒学派的唯名论和唯实论论争的考察不谋而合。根据格罗斯的观点，人们可能易于识别两种观点之间存在的差异：在一个时间单位中具有较短的第二功能的人占多数，他们的原初功能联系松散；因此，这种人尤其被个别现象和个别情形所支配。对这种人来说，宇宙只是有名无实的；相反，在那种具有较长的第二功能的人看来，内在的事件、抽象、理念或宇宙总是占居突出的地位；在他看来，它们是真实的和实际的，因此，他自身必定包含所有个别现象。所以，他天生就是个唯实论者（在学术意义上的）。既然对内倾型来说，他的思维总是先于外部知觉，那么它就显然是一个相对主义者（格罗斯，上书第63页）。他周围环境的和谐气氛给他带来一种特别的愉快（第64页）：这环境正与他那种使他的分离的情结走向和谐的努力相一致。他回避各种“放纵的行为”，因为它易于导致骚扰性刺激（当然，情感爆发的情况除外）。由于他专注于内在过程，社会方面的思考就相应地贫乏了。他自身强大理念的优势决不会容许接受其他的理念或观念。这种情结强烈的内在结构给这些人以显著的个性特征。“从社会来说，情感生活通常是不适应的，然而它却总是个性的”（第65页）。

作者的这一论断必定受到彻底的批判，因为据我的经验看

来，它导致了这样的问题，即给那种对两种类型的可怕的曲解提供了理由。格罗斯在这里明确地认为，内倾型的智能，虽然外表上尽量避免感情的流露，但却合乎逻辑地显示了他的正确观点和行为，这并不完全因为他对任何感情的展示有一种本能的厌恶，而且也因为他担心那种非正确的行为会引起骚扰性的刺激，即会引起他人的感情。他害怕别人的讨厌的感情，是因为他认为别人也象他自己一样的敏感；并且，他总是被外倾型那种敏捷和明显的反复无常所苦恼。他抑制自己的情感；因此，只有当他十分清醒地意识到这一点时，在他内心深处才偶有一点情感产生。他自己也知道他为情感所折磨。他把自己的情感与他人相比较，当然主要是与那些外倾情感型相比较，于是他发现他的“情感”是完全不同于他人的。这样，他悟出了一个道理，他的“情感”（或者更准确地说是情绪）是独特的，即具有个性。

自然，它们不同于外倾情感型的情感，因为后者是一种分化出来的适应环境的工具，并且，它因此而缺乏内倾思维型深刻情感特征的“纯粹的激情”。但是，作为一种基本的本能力的激情几乎难说是个体的——毋宁说对于所有人都是普遍的。只有那种有差异的东西才是个体的。因此，在最深层的感情里，类型的差异立即被勾消，以利于普遍的“人类感情”。在我看来，外倾情感型真正拥有个性化情感的权力，因为他的情感是分离出来了的；但是在他思维涉及的地方，他也陷入类似的幻想中。它具有折磨他的思想。他把它们与他周围世界中所普遍流行的观念相比较，而这些观念主要来自于内倾思维型。他发现他的思想和这些观念极少共同之处；所以他也可能把它们看作是个别的和属于自己的，或许把自己看作一个有创见的思想

家，他也可能全然抑制他的思想，因为没有一个人象他那样思想。不过，实际上，他的思想对整个世界而言是共同的，尽管有极少的例外。因此，在我看来，上面提及的格罗斯的论述来自一种主观编造，不过，这也是一种普遍的规律。“不断增长的内聚力使那种专注于事物的情形得以实现，这样，一种直接的主要的兴趣就不再受束缚了”（格罗斯，第65页）。在这里格罗斯清楚地显示了内倾型心理的基本特征：内倾型为他们自身的缘故常以不断地发展观念为乐，并且与全部外部现实隔绝。这里既存在优势又潜伏着危险，思想系列将变得与任何实际的运用相隔绝，它对生活的价值会相应地越来越小。因此，内倾型总是多少处在同生活极度疏远的危险之中，总之，处在过多地从它们的象征的角度观看事物的危险之中。不过，外倾型也不会比他好多少，只是对他们来说，情形恰好相反罢了。他具有剥夺他的第二功能的能力，这样使得他除了明确的原初功能之外就几乎一无所有了，他不再保管任何固定下来的东西，而是在某种迷径中超越了现实；他不再观察和认识各种事物，只是纯粹把它们当作一种刺激。这种能力具有相当大的优势，因为它能使人设法把自己从种种困境中解脱出来（“当你想到危险，你就丧失了自身”，尼采）；但是它也有一种最大的不利，灾难的结局几乎是无法避免，因为他常常这样作时就使他陷入了无法解脱的浑沌状态。

格罗斯认为，从外倾型中产生出所谓文明天才，从内倾型中则产生所谓文化天才。前者与“实践的成就”相一致，后者则与“抽象的创造”相一致。在结论里格罗斯确信：“我们的时代正处在对内聚的、强烈的意识的特别需求之中，处在与那种曾经是肤浅的和更表面的意识的从前时代的鲜明对照之中。”

（第68页及以后诸页）。“我们嗜爱理念、深刻和象征。从单一到和谐，这便是最高文化的艺术”。

格罗斯确实是在1902年写下这段话的。情形怎么样呢？如果我们想表达什么意见的话，我们必须承认我们显然需要文明和文化，对于这个人来说需要一种凝缩的第二功能，而对于另一个人来说又需要一种延长的第二功能。由于我们无法创造一个没有他人的人，不幸，我们就不得不承认，在人类的今天，这两方面都还存在缺陷。或许，我们可以说，在这个人这里已过度了，而在另一个人那里则还不够；因此，为了更谨慎地表达我们自身，我们变得琐碎而喋喋不休起来，进步也就变得不可信而遭到了怀疑。

总之，我认为格罗斯的观点和我的观点实质上是一致的。甚至我使用的外倾和内倾的概念都从格罗斯的概念体系中被证明是正确的。唯一有所保留的是，我们对格罗斯的基本假设，即第二功能的概念作了批判性的考察。

处于心理过程联系中的生理的或“有机体的”前提设立总是一种微妙的事情。在大脑研究取得巨大成就的时代，为了给心理过程建立生理前提，某种狂热胡说普遍风行，这是为人所熟知的情形。在这些狂言乱语中，那种认为当人睡觉时细胞过程停止运动的假说决不是荒谬绝伦的，它受到严肃的鉴别和“科学的”讨论。人们完全有理由说这是一个十足的脑的神话；但是，我不想把格罗斯的假设当作一个“脑的神话”来看——它的使用价值对那个领域来说太重要了。它是一个极为优秀的假说，它已获得了各个领域的知识的承认，并且它完全无愧于这种承认。

第二功能的观念是机智的也是简单的。这个简单的概念能

使人们把大量的复杂的心理现象引进一个令人满意的程式；并且，它涉及了一种其多样化的本质能成功地接受由任何别的单一的假说所作的简单的归纳和分类的现象。由于这种幸运的假设，人们总是被诱使去过高地估计它的范围和运用。这或许有恰当地适应这种情形的可能性，尽管事实上这种假说本身已不幸被限制在一定的范围内。我们或许可以全然不顾假说本身只不过是一种假设这一事实，因为没有一个人看见过脑细胞的第二功能这个东西，也没有人能够证实这是什么，所以从理论上讲，第二功能应该定性地对作为原初功能的另一种联想有着同样的内聚的效益，根据原初功能的定义，它必然从根本上区别于第二功能。照我看来，存在一种更为重要的情况：在同一和类似的个体中，心理态度的习惯能在极短的时间内改变。如果第二功能的持续属于生理的或有机体的特征，那么它必定或多或少地被当作持久的。然而情形并非这样，第二功能的持续会突然改变，这种改变决不会从生理特征或有机体的特征中看到，当然病态变化必须排除在外。但是，象我已经反复强调过的一样，内倾和外倾毕竟不是特性，而是机制，可以说，它们能被任意插入或分开。只是从他们习惯性的优势中，才有相应的特性发展。毫无疑问，存在一种依赖某些先天的气质的偏爱，不过，它们对这种或那种机制并不总是具有绝对的决定作用。我通常发现环境影响几乎是同等重要的。在我的亲身经历中有个这样的例子，一个明显表现出外倾行为的人，当他和一个内倾性格的人亲密地一道生活时，他改变了自己的态度，当他后来再与具有显著的外倾人格的人密切交往时，他完全变成内倾性格的人了。

我反复地看到，在一段极短的时间中，某种个人的影响导

致了第二功能的持续的根本改变，甚至在一种非常确定的类型中也是如此。同时我还看到，上述状况如何随着外来影响的消失而再建原来的个性。由这样的经验来看，我认为我们必须把我们的兴趣更多地集中在原初功能的组成上。格罗斯本人也强调过，在强烈的情感之后第二功能特别延长的情况^①，这样，他就把第二功能引进了依赖原初功能的关系中。

事实上，并不存在任何类型理论必须建立在第二功能的持续时间基础上的似是而非的理由；可以相信，它同样必须建立在原初功能的强度的基础上，因为第二功能的持续显然依靠能量消耗和细胞运行的强度。当然，我们或许可以这样说，第二功能的持续取决于补偿的速度，也可以说，具有大脑同化作用尤为迅速的个体，也有与此相对的同化迟缓的个体。如果情形确实如此，那么，如果真实情况是这样的话，外倾型大脑必定比内倾型大脑具有更高的恢复能力。这种极不可能的假设根本就毫无根据。我们知道，第二功能增长的实际原因仅限于这种情况：原初功能效应的特殊强烈必然导致第二功能的延长，我们把病态的状况排除在外。因此，根据这一情况，真正的问题是在原初功能，并且只能由此才可获得解决，要不，为什么原初功能通常在这个人这里显得强烈集中，而在另一个人那里就变得如此微弱了呢？如果我们必定要把问题转向原初功能，那么我们就着手解释原初功能变化的强度和它的强度的明显迅速的改变。照我看来，这是一种依赖于一般心态的能量现象。

原初功能的强度似乎直接与准备状态的紧张度有关。在心

^①参见乔丹的类似描述，第12页。也见于格罗斯的著作：《超越精神低劣》第30页和第37页。

理张力出现的地方，原初功能也相应具有一种特别的强度。随着增长的疲劳使张力减少，联想的偏差和肤浅的倾向就出现了，联想陷入“胡思乱想之中”。实际上，这里显然具有软弱的原初功能和极短的第二功能特征。一般心理紧张（排除了生理上的原因，诸如松弛等等）取决于极其复杂的因素，诸如心境、注意力、期待等等，即取决于价值的判断，它们是所有先行心理过程的共同结果。当然，由此我并非仅仅承认逻辑判断，而且也承认情感判断。严格地说，我们必须从能量的意义上把一般心理张力表述为力比多。同时，在与意识有关的心理学的意义上，把它称为价值。强度过程即是：力比多的交换“过程”；换句话说，即是一种力比多的表现方式，一种高度紧张的能量过程。强度过程是一种心理价值，因而从心理价值所产生的联想的组合就被称之为是有价值的了，相反，那些轻度集聚的效应——我们把它们描述为没有价值的和表面肤浅的。

对内倾型来说，紧张的态度是其基本特征，面松弛的，平静的态度则指外倾型^①，当然，排除例外的情况不算。不过，例外的情形经常出现在同一个个体中。给内倾型一个完全适宜而和谐的环境，就会放松而终于发展为十足的外倾倾向，直到人们开始把他当作一个外倾型来对待。但是，把外倾型置于一间漆黑而寂静的小室，那里所有被抑制的情结都折磨着他，这样，他就会处于收缩紧张的状态，于是，最细微的刺激会获得强烈的反应。生活变化的情形对类型的暂时转化具有类似的效果；但是，优势的倾向通常永远不会被改变，尽管内

^①这种紧张或松弛甚至也能不时地被肌肉的伸缩所证实。通常，人们可从面部表情上看到。

倾型可能保持他以前所没有的偶然的外倾特征。这种情形对外倾型来说也是如此。

让我们小结一下：照我看来，原初功能是比较第二功能更重要的。原初功能的强度是决定性的因素。它取决于一般心理张力，即取决于积聚和分配的力比多的数量。被这种积聚所制约的因素是极为复杂的，它是所有先前心理状态的结果。它可以被描绘成心境，注意力，情绪状态，期望，等等。内倾由普遍紧张，强烈的原初功能和相应较长的第二功能来区分；而外倾则由普遍松懈、软弱的原初功能和相应的较短的第二功能来区分。

第七章

美学中的类型问题

凡直接或间接地涉及心理学的人类精神的一切领域都应该有助于我们的问题的讨论，这是不言而喻的。既然我们已倾听了哲学家、诗人、医生和人类观察家的意见，现在让我们听听美学这个代表的发言吧。

美学不仅涉及美的本质问题，而且或许在更高的层次上还涉及审美态度的心理学问题。诸如内倾和外倾这一对立的基本现象就不能再回避美学观点了，因为艺术和美的形式和风格都是通过不同的个体来感受和接受的，而不同个体的差异又是如此之大，以致人们不得不受到这种对立的影响。排除这种或多或少单独而奇特的个体态度的差异，就显然存在两种沃伦格耳（Worringer）描述为“移情作用”（入神）和“抽象作用”（出神）^①的相对的基本形式。他的“移情作用”的概念主要来源于立普斯。在立普斯看来，移情是“把我的本质客观化为一种来自我自身的客体特性，而不管这种我的主观本质具有‘情感’的价值还是不具这种价值”。“当我统觉某一对象时，仿佛有某些被统觉并在它里面所呈现的东西存在于对象中

^①沃伦格耳：《抽象与移情》，第3版，慕尼黑，1911年。

或从对象那里产生出来，于是，我感觉到了一种朝向某一确定的内在行为方式的冲动，这一冲动显示出通过对象给予了我什么东西，宛如把什么由客体而传递给我了”^①。乔德尔(Jodl)^②对这段话作了如下解释：“艺术家赐给我们的感性外观并不仅仅是通过联想律把我们的精神带入同类经验中的一种引诱；而且因为它服从于客观化的普遍规律^③，显现为某些我们自身以外的东西，我们也就把它投射在我们的精神再造出来的某种内在过程中。因此，我们把它称为审美兴奋——我们或许更喜欢把它叫做‘移情’——因为在这种关于我们进入图景的内在状态的投射中，它并非是一种被涉及的单独的情感，而是种种内在的过程”。在冯特看来，移情被归入基本的同化过程^④。

因此，移情是一种知觉过程，它通过情感的媒介而转化成一种基本的进入客体的心理内容；因此，客体就被内向投射了。这种内容由于它与主体的密切关系而使客体同化于主体，这样，主体感觉到它自己与客体联系起来了，就好比说主体进入了客体之中。不过，主体不仅感觉到自己注入了客体，而且，客体也完全感觉到自己被灌注了生命，从而表达了与它自己的要求一致的东西。这种特殊性取决于内向投射把某种内容转换成了一种进入客体的无意识内容，所以，移情的过程在分析心理学里被称为 transference（传递或移情，弗洛伊德语）。因此，移情是一种外倾。沃伦格耳用移情给审美经验下了这样一个定义：“审美愉悦就是自我快乐的对象化”（同上书，第4页）。因而只有那种人们能感觉到自身的形式

①参阅立普斯的《心理学手册》第2版，第193页。

②见乔德尔的《心理学教程》（1908年）第2卷，第436页。

③乔德尔《心理学教程》第2卷，第247页。

④见冯特的《生理心理学基础》第5版，第8卷，第191页。

才是美的。立普斯说：“只有在移情范围内的形式才是美的。它们的美是简单的，这是我的观念在形式中的自由活动”（《美学》第247页）。据此，人们无法感觉到自身的那种形式就是丑，在这里又再次涉及了移情理论的范围问题，因为象沃伦格耳所指出的，存在的各种艺术的形式，它们的产品并不与移情的态度相一致。

人们尤其可能提出具有这种性质的东方和外来的艺术形式。但是，在我们西方艺术中，悠久的传统建立了“自然美和忠实于自然”的美的标准，因为它也是希腊-罗马艺术和普遍的西方艺术的批评标准和根本特征（自然，中世纪的某些艺术形式例外。）。

在逝去的时代，我们对艺术的一般态度是一种移情的态度，只有当一件事能使我们感觉到自身时我们才称它是美的。如果表现客体的艺术形式是与生命相对的，是无活力的或抽象的，那么我们就不能在它里面感受到我们的生命；相反，当我们与客体建立了一种移情的联系时，这种审美的态度就自然出现了（“我感觉到我自己注入的是普遍的生命”，——立普斯。）。只有进入了有生气的形式时，我们才感觉到了自己——这种形式是忠于自然的和具有生命的意志。并且，另一种艺术形式也确实存在，这是一种与生命相对的风格，一种否定生命的意志的风格。然而它也获得了美的称号。当艺术的能量创造那种抽象的无活力的本质与生命相对的形式时，就不再存在有任何唤起移情需求的创造问题了；更确切地说，这是一种直接与移情相对的需求——换句话说，是一种压抑生命的倾向。

“抽象的冲动可能是对移情需求的反动”（沃伦格耳，同上书，第16页）。

关于这种抽象冲动的心理，沃伦格耳说：“对于抽象的冲动来说，存在怎样的心理假设呢？它存在于那样一些人中，我们必定从他们对世界的情感中发现他们，从他们面对宇宙的心理行为中发现他们。移情的冲动为一种人与人、人与外在世界的愉悦的、泛神论的、信任的联系所规定，相反，抽象的冲动则是一种对于外在现象的巨大的忧虑和恐惧的结果，它处在与每一种强有力的理念的超验色彩相适应的宗教联系中。这种状态可称之为一种巨大的精神广场恐怖（agoraphobia——一种精神病——译注）。当蒂布鲁斯（Tibullus）说：‘上帝在世界上制造的第一件东西是恐怖’时，这种恐怖的情感就被公认为是艺术生命力的最初根源。”

的确是这样，移情以一种预备好的主观心态或对客体的坚信不疑为条件。它是一种自如的反应活动，把主观的内容灌注到客体中去；这样就产生了一种主体的同化，在主体和客体之间产生了一种和谐的融洽，或者至少同化了客体。被动的客体允许它自己被主体同化，但这样作对它的真正性质决没有改变；尽管通过移情它们可能被蒙上一层面纱，或者甚至可以想象他们已遭受了极大的侵犯。通过移情的过程，那种并不存在于客体中的类似与鲜明的特征就产生了。因此，完全可以理解，另一种对于客体的审美联系的可能性也就必然存在——即一种既非反应的也非朝前的态度，而是相反，试图从客体退回，通过创造一种其功能在于麻痹客观作用的主观心理活动来消除任何来自客体方面的影响。

在某种程度上，移情的心态以客体的虚空为先决条件，这样就能把生命灌注给它；而另一方面，抽象的移情则意味着客体方面的某种生命力和活动力；因此，它企图摆脱客体的影

响。所以，抽象的心态是向心的，即内倾的。沃伦格耳关于抽象的概念与内倾的心态相应。沃伦格耳以害怕或恐惧来形容客体的影响是有意义的。因此，抽象的心态对客体怀有一种心境，认为客体具有令人恐惧的性质，即一种有害的或危险的影响，这种客体用以防卫自身的可怕影响是必须反对的。毫无疑问，客体的这种明显的先验本质也是一种投射或移情，只不过是一种否定方式的移情。所以，我们必须设定无意识的投射活动是抽象活动的先导，在这里，否定性的强调的内容转换而进入了客体。

既然移情象抽象的移情一样，是一种意识活动，既然抽象的移情以无意识的投射为其先导，那么，我们是否也可合乎逻辑地推导，移情也以无意识的活动为先导呢？既然移情的本质是主观内容的投射，那么先行的无意识活动必定是相对的——一种对于客体的中和，使客体失去它的影响。由此，可以说客体通过这种方法被自然地挖空了，劫掠了，从而为移情个体的主观内容制作了一个适当的贮藏器。移情主体试图进入客体中感受他的生命，从客体里和通过客体体验他的生命；因此，客体的独立和它与主体间的差异不应太明显就是必要的了。由于无意识活动先于移情过程，客体的独立力量因此就被削弱或过度的补偿了，因为主体立刻无意识地认为自己超越了客体。但是，这种超越的活动只能无意识地出现。它显现在无意识的幻想中，在这里，要么客体的价值和力量被剥夺了，要么便把主体的价值置诸客体之上。只有通过这种方法，潜在的差异才能引起那种把主观的内容移入客体的移情活动。

具有抽象移情态度的人发现自己处在一个可怕的活力论的世界中，这个世界企图压倒他和窒息他；因而他把自己隐蔽起来，以便使他自己可以努力达到获得补偿的程度，凭借他的主观

价值的增强来至少达到与客体的影响相匹敌的程度。相反，具有移情态度的人发现自己处在一个需要把他的主观情感赋予客体而使之具有生命和灵魂的世界中。当抽象的个体在客体这个恶魔面前怀疑退避，而只得用抽象的创造建立起一个防御的对立世界时，移情的个体则坚信他把自己的活力赋予了客体。

如果我们回忆一下前面章节的讨论，我们将易于认识外倾的机制存在于移情的态度中，而内倾的机制则存在于抽象的态度中。“由外部世界现象所引起的严重内在心神不定”只能是来自内倾型的恐怖的刺激，由于他的深层感受力和认识力，内倾型具有一种急速或强大的反应刺激的真正恐怖。由于一般概念的影响，他的抽象也服务于最明确的目标，即限制了对于刺激的反应并使之有规律地活动于一定的范围。实际上，这种魔术的过程被发现在最富于生命力的原始人中是不言而喻的，魔术的几何符号从美的观点来看，远不如它们的魔术特征具有价值。

关于东方人，沃伦格耳正确地說道：“为杂乱无章和变化无穷的外部现象所烦恼，他们最需要的是宁静的憩息。他们在艺术中所追求的幸福的可能性与其说存在于淹没他们的外部世界的事务和对快乐的寻求中，倒不如说存在于任意而表面偶然存在的个性事物的唤醒中，由于着眼于抽象形式的不朽，就在那里于现象不停息的川流之中找到了宁静之地”（同上书，第21页）。

“因此，这些抽象的合规律的形式不仅是最高级次的，而且也确实是唯一的，面对大千世界的喧嚣混乱，人们可以在那里找到平静”（同上书，第21页）。

象沃伦格耳说的，向世界展示出这种抽象的态度的，确实就是东方的宗教和艺术形式。

所以，对东方人来说，世界一般必定显示出不同于西方人

的巨大差异，西方人以移情的态度使他的客体灌注生气。在东方人那里，客体先验地浸透了他的生命，并且总是淹没了他；因此，为了从客体中提出他的印象，他就自身从客体那里退回来了。在《火的启示》里，如来佛阐明了东方人的态度，他说：

“一切都在燃烧。眼睛和所有感觉都处在由爱之火、恨之火、幻想之火点燃的燃烧之中；经由生、衰老和死亡，经由痛苦、悲伤和悔恨，火焰被点燃了。——整个世界在燃烧；整个世界都迷漫和笼罩在烟雾里；整个世界都被火焰所吞没；整个世界都在颤抖。”

这就是迫使佛教徒进入他的抽象态度的关于这个世界的恐惧而悲惨的幻象，据传说，如来佛也通过一种对世界的类似印象把他的生命带入了这种探索之中。这种当作抽象的根源的生气灌注极鲜明地表现在如来佛的象征的语言中。这种生机勃勃并不取决于移情，而是完全与一种先验的无意识投射相一致——这种投射实际上从一开始就在那里存在了。“投射”一词几乎不能界定为包含现象的真正意义。投射完全是一种显露的活动，而不是一种从一开始就存在的状态，这在我们的论述里是很清楚的。在我看来，列维-布留尔的“神秘参与”概念更准确地描述了这种情形，这一概念，企图系统地阐述原始人与他的对象间的原始的关系。对原始人来说，客体有一种虎虎的生气，可以说它充满了灵气或神力（但是决不是唯灵论者所假设的那种神灵附体），以致它们对人产生一种直接的心理影响，产生一种具体的与客体的有生气的自居作用。因此在某种原始语言中，个人所运用的客体具有一种表示“有生命的”性

质（如表示“有生命的事物”的词尾）。对于抽象的态度来说，它也是同样的，因为这里客体也有一种先验的活力和独立；它无需任何主体方面的移情，客体拥有的影响是如此之强大，以致不得不把内倾强加在主体身上。客体强有力的无意识的力比多的交换取决于内倾型主体无意识的“神秘参与”。这种情形明显地包含在佛的语言中；外部世界之火与主体的力比多之火等同，与主体的燃烧的激情的表现相等同；只不过这种状况客观地出现在主体的面前。因为这里仍然没有分离出主观的可自由支配的功能来。

那么，抽象似乎可说是与“神秘参与”的原始状态进行战斗的一种功能。它努力摆脱客体从而结束客体的一统天下，它的结果不是导致艺术形式的创造，就是导致对客体的认识。同样，移情的功能象它是一种认识的器官一样也同样是有效的艺术创作的器官。但是，它只能在来自于抽象的功能的完全不同的基础上出现。因为，正象抽象的功能建基于客体的重要性和客体的魔力之上一样，移情也置根于主体的重要性和主体魔力，于是，客体就被神秘的自居作用掩护起来了。这与原始人是一样的，一方面他们不可思议地为拜物魔力所影响，同时另一方面他又是一个魔术师，一个把魔力分发给物恋对象的积蓄者（参见澳大利亚人的教会议式）^①。

由移情所产生的客体的无意识弱化，也意味着客体持久的更为适度的价值。因为在这种情况下，移情主体的无意识内容与客体等同，因而就使客体丧失了活力^②。由于这个原因，移

^①参见斯宾塞（Spencer）和吉伦（Gillon）的《中部澳大利亚的北方部落》（伦敦，1904年）。

^②因为移情主体的无意识内容本身相对地没有活力。

情必然导致对客体本质的认识。在这种情况下，人们可以说，使客体失去活力的无意识抽象仍然存在着。因为抽象总是产生出这种结果；就它与主观心理有着不可思议的联系而言，它扼杀客体的独立活动。为了免使自己遭受客体的魔力影响，抽象态度有意识地这样做了。从客体先验的无活力同样产生出移情主体朝向世界的可信赖的关系；那里不再存在不利于他或压抑他的影响，因为他已独自主宰了对客体的生命和灵魂，尽管对他的意识鉴赏来说，相反的情形才是必要的。当然，对于具有抽象态度的人来说，世界充满着强有力的客体的运转，这种客体充满着危险；它们唤起人的恐怖，唤起人自身意识的软弱；他使自己从与世界过于亲密的联系中撤退出来，从而产生出那些希望战胜世界的观念和准则。因此，当移情主体带着一种先天的自信——客体的无活力不再会威胁着他——而临视客体时，这一切就都成了他的被抑制的心理的反应。

这种特征自然是概要的描述，这不足以描绘一幅外倾或内倾态度的完美肖像；它仅仅强调了某种细微的差别，然而，它具有不容忽视的重要性。

正象移情主体十分乐意使自己无意识地沉醉于客观状态一样，抽象主体当他思索从客体中所获得的印象时，自己也不自觉地这样看待自己。因为移情主体输入客体的东西就是他自身，即他自己的无意识内容，而抽象主体所思索的有关客体的印象却完全是对于他自身情感的思考，这种情感对他来说，只是好象显示为属于客体的东西。

因此，随后就出现了包含于真正的关于客体的认识的两种功能，他们确是艺术中的真正的基本创造功能。两种功能在个体那里不停地显示出来，尽管在极大程度上它们存在不同的差

别。

照沃伦格耳看来，这两种审美经验的基本形式的共同根源是必要的自我剥夺。在抽象中，主体的努力“就是通过某种坚定和必要的思考，完全消除人类事务的偶然性，摆脱一般有机体存在的明显的专横暴力。”面对令人迷惑和印象深刻的充满活力的对象世界，个体产生出一种抽象观念，即一种抽象的普遍的意象，它把种种客体印象熔铸成一种必须遵循的规律。这种意象对于排除经验的混沌变化，有着不可思议的重要性，人丧失和淹没在这种意象中，以致导致抽象的真理超出了生命的真实；这样，那种可能干扰抽象美的生命将被全部地压制。他把自己提升到抽象的高度；他使自己与他的意象永恒有效地等同起来；然后停滞在那里，因为它实际上等于是一种补偿的程式。用这种方法他剥夺了他真正的自身，而把他的生命转换成他的抽象，在那里他可说是被定型化了。

但是，就感觉到的内容体现了主体的某一根本的因素而言，既然移情主体感到了他的进入客体的活动和生命，那么他也就同时使自己屈从于客体了。他和客体保持一致，用这种方法他取消了自己。因为他要使自己客观化，所以他便使自己非主观化了。沃伦格耳说：

“既然我们感觉到了这种进入另一客体的意志活动，我们也就处在这个客体中了。就我们的经验的强烈欲望把我们引入外在的对象或外在的形式而言，我们放弃了我们自身的个体的存在。与个体意识无限的变化相对照，我们感到我们的个性似乎仅仅在有限的范围内流动。在这种自我对象化的过程中，存在着自我剥夺。同时，这种对我们的个体活动需求的肯定表现一种对它的无限可能性的限制，一种对个体的不可调和的内部差

异的否定。就我们寻求活动的内在冲动来说，在这种对象化的限制下，我们需要的必定是安静”（同上书，第27页）。

就抽象的个体来说，抽象意象代表一个含义深广的程式，代表一个抵御无意识的活力客体^①的分裂作用的堡垒。移情的主体也是这样，向客体的移情是为了预防由内在的主观因素所引起的分裂，这种分裂存在于漫无边际的幻想的可能性和与活动相应的冲动中。根据阿德勒（Adler）的意见，内倾的神经病患者执着坚持他的客体的移情。内倾型凭他的善恶经验从客体那里抽象了他的“引导路线”，并且，他坚定地把他的准则当作反对无限制的生命的可能的手段。

移情和抽象，外倾和内倾，是适应和防御的机制。就它们产生出适应的可能性而言，它们保护人们免遭外部的危险，就它们是定向的功能^②来说，它们把人从偶然的冲动中解救出来；而且，它们确实护卫着人们，因为它们对他提供了自我剥夺的可能。

象我们的日常心理经验所表明的，存在许多与他们的定向的功能（“有价值的”功能）相等同的人，他们中的这些人是我们正在讨论的真正的类型。与定向功能的一致具有无可否认的优势，这样作使一个人能最好地适应集体的要求和期望；同时，通过自我剥夺能使其摆脱他的劣势的、未分离的和未定向的功能。除此以外，从社会伦理的观点看，无私总是被看成一

①维斯契在他的小说《任何一个》中对这种“活力的”客体作了绝妙的描述。

②参阅“定向思维”：荣格《无意识心理学》第一章第13页及以后诸页。

种特殊的美德。但是，另一方面，我们不得不考虑，伴随着这种与定向的功能的一致，将会不可避免地出现极大的不利因素，即个体的退化。毫无疑问，人有可能把自己普遍地降低到机械水平，尽管还没达到完全屈服程度，没有遭受惨重的伤害。因为人越是与某种功能相等同，该功能的力比多的超载就越是严重，因而就越是要从其他功能中提取力比多。也许在一段时间里，其他功能的力比多会剥夺殆尽，但是，到那时，它们势必奋起反抗。力比多的消耗使它们逐渐的陷入意识的阈限之下，它们与意识的联系松弛了，直到它们完全沉入无意识。这种状态与回归的发展是同一回事；即一种相对来说发展了的功能退回到最初的甚至古代的水平上。但是，因为人类在精耕细作的时代仅仅相对地度过几千年时间，与此相反，在洪荒状态中却度过了数百万年，所以，古代的功能方式就相应明显地充满朝气和易于复活。因此，当某些功能由于力比多的剥夺而出现分裂时，它们的古代基础就开始在无意识中起作用了。

这种状况包含着人格的分裂，因为古代的功能与意识没有定向的关系，在意识和无意识之间也没有实际的联系存在。所以，随之而来的是，自我剥夺越是进一步发展，弱化的功能就越是下降到古代的水平。无意识的重要性就因之而提高了。它开始引发干扰定向功能的迹象，因而产生了一种特殊的周期性幻象，我们常在许多神经官能症中遇到这种状况；病人企图依靠定向功能的特殊运行来补偿无意识干扰的影响；这种状况如此继续下去，有时甚至会达到精神崩溃的程度。

可以想象，这种由于与定向功能一致而产生的自我剥夺的可能性，不仅取决于对某种功能的片面的抑制，而且取决于这样的状况，定向功能的本质必然导致自我剥夺的需求。因此

每一种定向功能都严厉地排除不适应它的本质的任何机能，思维排斥各种扰乱人心的情感，就象情感排斥各种骚乱的思想一样。如果不对相异的功能加以抑制，定向的功能就几乎无法运行。但是，另一方面，有生命的有机体的自我调节，为人类本质的和谐产生了一种如此强有力的、自然的要求，以致那些劣势功能的补偿迫使他面临一种生命的必然性，迫使他面临一项不可缺少的人种教育的任务。

第 八 章

现代哲学中的类型问题

第一节 威廉·詹姆士的类型学

两种类型的存在也出现在现代实用主义哲学中，尤其出现在威廉·詹姆士的哲学中^①。他说：

“哲学史在极大程度上是人类几种气质冲突的历史”（第6页）。“一个专门的哲学家不论他有哪种气质，他进行哲学思考时常要把他那气质的事实隐蔽起来……他的气质给他造成的偏见，比他那任何严格的客观前提所造成的要强烈得多。正象这个事实或那个原则那样，造成比较重感情的或者比较冷酷的宇宙观。他信赖他的气质。他要一个能适合他的气质的宇宙，他相信任何一种适合他的气质的对宇宙的解释。他觉得与他气质相反的人，总是与宇宙的性格不协调的；即使他们的辩才比他强得多，他心里总认为这种人在哲学这门专业中是不称职的，是‘门外汉’。”

^①威廉·詹姆士：《实用主义：一些旧思想方法的新名称》，（伦敦，1911年）。

“可是在讲坛上，他不能仅凭他的气质就自称为有超越的领悟力或超越的权威。因此在我们的哲学讨论里，发生一种不诚实的情况；总是不提我们所有前提中最重大的前提①。”

这样，詹姆斯涉及了两种气质的特征问题。正象在风俗和习惯的领域里，我们发现拘泥礼节的人和自由放纵的人，在政界有独裁主义者和无政府主义者，在文学上在修辞家或学院派和现实主义者，在艺术中有古典主义者和浪漫主义者一样，根据詹姆斯的观点，在哲学中也发现了两种类型，即“理性主义者”和“经验主义者”。理性主义者是“抽象和永恒原则的信徒”，经验主义者是“一切丰富多彩的原始事实的恋人”②。尽管人们既不能离开事实也不能离开原则而生活下去，但这种完全明显的对立显示了双方各自的相应的价值。

詹姆斯的“理性主义”与“唯理智论”同义，“经验主义”与“感觉论”同义。尽管在我看来，这种对照并不是合理的，但我们将沿着詹姆斯的思维线路继续走下去，以后再对它进行批判。根据他的观点，理想主义和乐观主义的倾向联系着唯理智论，而经验主义则倾向于唯物主义和纯粹有限的和靠不住的乐观主义。理想主义（唯理智论）总是一元论的。它始于“整体”，始于事物的普遍性和统一性；相反，经验论则从部分着手然后把整体变换为集合。所以后者被称为是多元的。理性主义者是一个富于情感的人，而经验主义则是一种冷静的

①威廉·詹姆斯《实用主义：一些旧思想方法的新名称》，第7页及以后诸页。

②同上书，第9页。

生物。前者在自由意志里自然地倾向于坚定的信仰，后者则走向宿命论。理性主义者在他的论述中容易出现教条主义，而经验主义者则易于滑向不可知论（第10页及以后诸页）。詹姆士把理性主义者称为柔性的，把经验论者称为刚性的，很清楚，他的目的是要界定这两种心理的特殊品质。我们必须更严密地进一步利用机会来考察这两种特征。倾听詹姆士谈论关于两种类型彼此珍爱自己的偏见是很有趣的：“他们彼此互相轻视。每当他们个人的气质强烈的时候，他们的对抗性也形成了现在哲学空气中的一部分。刚性的人认为柔性的人是情感主义者，是软弱的人。柔性的觉得刚性的人不文雅，无情或残忍……每一种类型都认为对方不如他自己”（第12页及以后诸页）。

詹姆士把两种类型的品质分别编入如下两个相反的栏目中：

柔性的	刚性的
理性主义的	经验主义的
（根据原则而行）	（根据事实而行）
唯理智论的	感觉论的
唯心主义的	唯物主义的
乐观主义的	悲观主义的
有宗教信仰的	无宗教信仰的
意志自由论的	宿命论的
一元论的	多元论的
教条主义的	不可知论的

这种对比触及到了我们已经在唯名论和唯实论那章中所遇

到的各种问题。柔性的与唯实论有某种共同特征，刚性的则与唯名论有某种相同之处。象我已经说过的，唯实论与内倾的原理相一致，唯名论则和外倾的理论相吻合。毫无疑问，这场普遍的论战也就首先属于詹姆士提到的哲学史上的“气质冲突”。这些联系致使我们把柔性的看作内倾的，把刚性的看作外倾的。然而，这就交给我们一个任务，即当我们决定这种连系是否有根据以前，我们必得细心地研究。

限于我对詹姆士著作的有限的了解，我不可能发现更多关于两种类型的详细的定义或描述，尽管他经常涉及这两种思维，并不时地称它们为“薄的”和“厚的”。福劳尔洛伊（Flournoy）^①把“薄的”解释为“薄的、弱的、瘦的、贫乏的”，把“厚的”解释为“厚的、坚强的、沉重的、富裕的”。詹姆士也曾经用过“胸无主见”这个词来描述柔性的人。“软的”和“嫩的”使人想起某些脆弱的、温和的、文雅的和柔和的东西；因而，虚弱的、柔和的及相当无力的品质与“厚的”和“硬的”品质恰成对照，它们具有反抗的性质，坚韧而难以改变，它们恢复了物质和实际存在的本质。因此，福劳尔洛伊对这两种思维类型作了如下解释：“抽象派艺术家的思维方式，换句话说，纯粹逻辑的和思辨的思维方式对哲学家来说是这样亲切，但它却不能引起詹姆士对它的任何信任，在他看来，它是脆弱的、空虚的和贫乏的，因为它离具体的事物太远了；而具体的思维方式，则把希望寄托在经验的事实或其它无可怀疑的事实上，而且决不开象龟壳般大小的现实半步。可见，这两种思维方式是完全对立的”（第32页）。

当然，我们不应该从这种评论中得出詹姆士片面地赞成具

^①福劳尔洛伊：《威廉·詹姆士的哲学》第32页。

体思维的结论。他欣赏两种观点：“当然，事实是好的……它赐给我们大量的事实。原理也是好的……它赐给我们丰富的原理”。众所周知，事实不仅以它自身的形态存在，而且也以它在我们眼中的形态存在。所以，如果詹姆士把具体思维称为“厚的”或“硬的”，那么，他就因此而证实了这种思维具有某种实际的和有抵抗能力的东西，而抽象思维则表现为某种虚弱、贫乏和苍白，也许甚至（如果我们采用福劳尔洛伊的解释）近乎病态的和衰老的东西。当然，这种观点只有当一个人与物质和具体事物之间建立了一种先验的联系后才有可能产生。并且，象我们已提到的，正是在这里出现了所谓气质的问题。如果“经验的”思维把一种有抵抗力的实体归功于他的具体思维，从抽象的观点来看他是在欺骗他自己，因为实体或“坚固性”属于外部事实而不属于他的“经验性”思维。事实上，后者倒被证明是特别的虚弱；因为，在外部事实面前应如何维持自身它知道得是这样少，以致它总是追随甚至依靠感觉到的事实，结果，它几乎不能说已达到了一种单纯的分类或呈现活动的程度。

因此，从思维的角度来看，存在一些非常脆弱和依赖具体思维的东西。因为它自己这里丧失了稳定性，它依赖外部客体，外部客体作为决定性的价值比思维优越。因而这种思维具有一种接连不断的限制于感觉表现的特征，它们的如此运行，与其说是一种内在的思维活动，倒不如说是依靠感官知觉的变化趋向。被感性知觉所限制的具体表现的连续运动并不完全是抽象思维所界定的那种思维，而充其量不过是一种被动的统觉。

因此，喜欢具体思维和承认它的实体性的气质就由一种优势的限于感官的表现区分出来了，与积极的统觉相反，它们产生于主观的意志活动，其目的是根据某种理念的倾向而达到感

觉规定的具体表现，更简单地说：在这种气质里，重点放在客体方面；客体是感觉移入的东西；它在主体的观念世界中保持一种准独立的状态，并按这样的状况获得理解。因此，这是一种外倾的气质，外倾型的思维是具体的。它的可靠性和稳定性不在于它自身，而很大程度在于他自己以外的感受到的经验事实，詹姆士称之为“坚韧的”东西就派生于此。对这种总是被限制在具体思维方面又限于事实表现方面的人来说，面对具体的稳固性和感觉建立起来的事实，抽象表现为某种软弱的和衰微的东西，表现为某些他能省去的東西。但是，对于站在抽象的立场上的人来说，它就不是某种限于感觉的表现了，而是当作决定性因素的抽象理念。

根据流行的观点，理念只不过是一种经验总和的抽象。如果采用这种见解，人类精神就易于被理解为 一块 白板 (tabula rasa)，固而可逐渐地用生活的知觉和经验的彩笔来涂抹。从这种广义的经验主义科学的观点来看，理念可能除了是一种附加的现象，一种从经验中由果溯因的抽象外就什么也不是了——因而它比经验思维显得更软弱和更无色彩。但是我们知道，人类精神不可能是一块白板，因为只要我们一批判我们的思想原则就会发现，我们的某些思维范畴完全是既定的、先验的，即它先于所有经验，表面看来，经验是与思维的第一闪念同时出现的，实际上，观念是它的先决条件。康德所证明的逻辑思维的方法仍然占据着超出于心理的极为广阔的领域。从一开始，心理比起精神（思想的领域）来更不是一块白板。确实，它缺乏具体的内容，但是由于遗传和先天的功能设置，它的内容的可能性是先验地给予的。心理只不过是贯穿我们祖传血缘关系的脑机能的产品，是种系连续的适应效应和经验的一

种积淀。因而新生的大脑功能系统是一种古老的工具，它为完全明确的结果作了准备；它并不仅仅是一个被动的统觉的工具，而且面对某种结论和判断，它也能主动地控制外部经验。这些调节并非纯粹是偶然的或随意出现的事件，而是严格地伴随着先决条件的，它们并非象知觉内容一样，通过经验来传递，而是一种领悟的先验的条件。它们是各种观念所先下的赌注，是决定观念的框架，是镌刻先验的基本线条，它们把某种确定的形式赋予经验材料。所以我们可以把它们看成为各种意象（象柏拉图所设想的），也可以把它们当作先验图式或遗传的功能可能性，并且，它们排斥其他的可能性，或者在很大程度上限制它们。这样就能说明为什么那种精神最自由活动的幻想，也不能漫无边际地游荡（尽管诗人是如此感觉的），而是保持在先验可能的范围内，保持在原始意象或原型的范围内。在这种动机的相似性中，最遥远的民族的神话故事显示出某种根本意象的不自觉的联系。这种支撑科学理论的真正意象显示了它内在的限制；例如，太空、能量、它的变化和永恒、原子理论、亲和力等等。

正象既定的感觉的表现支配并且导向具体思维的精神一样，那种无内容的因而是无表现的原型则凌驾于抽象的思维精神之上。只要客体在被感觉，并因而提到思想的决定性因素的位置，它就相对地保持不活跃的状态。但是，一旦客体不再被感觉了，并因而丧失了它在精神过程中的优先地位，因此而被否定的能量也就再次回到了主体。主体被无意识地感受，于是，先验的意象从沉睡中唤醒了，作为一种有影响的因素出现在心理过程中，尽管是以非表现形式出现的，却完全象一个隐藏于幕后的舞台操纵者。功能的可能性仅仅是激活而已，他们

没有内容，所以是难以想象的，因此它们努力寻求实现。他们把经验的材料拉进它的形式中来，在材料里出现的是他们自己而不是材料本身。可以说，它们实际上给材料穿上它们自己的衣服，于是他们象具体思维中的经验事实一样，他们根本就不是什么显著的开端，而只不过是通过对经验材料的无意识塑造而变成具有经验的了。即使经验主义者能够安排和规范他的经验材料；但是，他只能在过去经验基础上建立起来的具体观念的前提下尽可能地构造它。另一方面，抽象主义者则照一种无意识的模式来制作，他们仅仅获得一种理念的归纳的经验，而理念则是他通过对于现象的思考所构建的一种模式。从自己的心理程式出发，经验主义者总是喜欢设想抽象主义者从某种苍白的、虚弱的和不充分的前提中以一种相当武断的形式来规范经验的材料，他完全按自己的思维方式来衡量抽象主义者的心理过程。不过，正象这实际的前提即理念或基本意象为抽象主义者所不知道一样，对经验主义者来说，它们是那种位于经验之后的，他随之而建立在经验之上的理论。象在前面章节中所阐述的那样，这一个人看见了个别的客体和跟它的个体行为有关的东西，而另一个人则主要着眼于客体之间的类似联系，忽略了个别的事实。在事物的多重分裂之中，他更多地从事物的统一与连贯之中找到了平衡与舒适。不过，对前者来说，类似的联系使他难以接受和使他苦恼，有某些东西甚至阻碍他把握对于客观特殊性的知觉。他越是感觉到自己进入了个别的客体，他就越能识别客体的特征，而与另一客体具有类似联系的真实性的就越是从他的视野中消失了。但是，如果他也知道如何使自己感觉另一个客体，那么，他就会感觉和理解两种客体的类似性，而比那种简单和唯一地从外部来观察它们的人高出一筹。

他首先感觉到自己进入了一个客体，然后又进入另一个客体，因为具体思想家们只是极为缓慢地区分事物的类似联系，正因为如此，他的思维显得迟钝和缓慢。但他的情感却易于表现出来。抽象思想家很快就抓住了事物的类似性，很快地以一般、显著的标志来代替个别的客体，并且以他自己内部的思想活动来规范材料，这就正象具体思想家受客体的影响一样，他也受到“暗影”原型的强有力的影响。客体对思维的影响越大，它铭刻在思维意象中的特征就愈多。但是，如果客体对精神作用越小，那铭刻于经验之上的先验理念就越是有力。

通过夸大经验客体的重要性，于是在科学领域就出现了某种专家的理论，例如，象那种出现在精神病学中的我们所熟知的“脑的神话”，它企图从原则出发来解释经验的各个方面，这尽管在狭窄的范围内对某种群集的事实的解释是有效的，但在更广泛的适应范围就完全不够了。另一方面，因为与另一事实的类似性有关才接受某一个别事物的抽象思维，创造了一种普遍的假设，即当它多少使理念显现于表象时，它就象神话一样多少与具体事件的本质联系起来了。

因此，两种思维形式，在它们的极端表达方式中，都创造了一个神话，一个用细胞、原子、振动等来具体地表达它，另一个则用“永恒的”理念来表达它。极端的经验主义至少有这样的优势，它把事实尽可能地带入最清晰的表象中去。而极端思想观念的优势则表现为用最高的纯粹来反思先验形式，反思理念或原型。前者的理论结果是消耗它们的材料；而后者的实际结果则受到心理理念的表象的限制。

由于我们现代的科学思想采取了一种片面的、具体的和纯粹经验主义的态度，所以，它丝毫也没有能够评价那种产生理

念的人的标准。因为在经验主义者的评价中，事实列于那种容纳人类知识的原始形式的认识之上。据我们所知，这种倾向具体事物的方针，相对来说是一种现代的收获，一种启蒙运动的残留物。后来的发展令人惊异，但是，这种发展仅仅导致了经验材料的积累，而这种逐渐的巨大积累更多的是产生了混乱而不是明晰。因而必然导致科学的分裂主义，导致一个专家的神话，这样普遍性就消失了。经验主义的这种优势不仅意味着能动思维的窒息，而且包含着一个在科学分支的领域中建立健全理论的危机，正象经验主义视角的片面所产生的危机一样，普遍观念的缺乏必然适宜于神话理论的建立。

因此，在我看来，詹姆士的“柔性的”和“刚性的”提法显然是一个片面的术语，实质上，它包含某种偏见。但是，这里的讨论至少有一点是明白的，即詹姆士所论及的那些相同类型的个性特征，就是我所界定的内倾型和外倾性。

第二节 詹姆士类型学中特有的对立范畴

（一）理性主义和经验主义。

象读者曾看到的，我在前面一节里已经涉及到这对对立范畴，并把它理解为观念主义与经验主义的对立。我回避了“理性主义”这个术语是因为具体的、经验的思维正象主动的、观念的思维一样是“理性的”。理性统帅着两种形式。而且，在那里不仅存在着一种逻辑的理性主义，而且还存在着一种情感的理性主义；因为理性主义只不过是倾向于思维和情感的一般的心理态度而已。随着对理性主义这个概念的理解，我发现自己在定义和意识方面，站到了历史、哲学概念的对立面，当把

“理性主义的”当作“观念形态的”来理解时，理性主义就成了至高无上的理念了。然而，在现代哲学家看来，理性被剥夺了它的纯粹理念的特性；它甚至被称为一种能力、本能和意图，甚至被称为一种情感，或者一种方法。总而言之——从心理学的角度来考虑——象立斯普说的，它是某种为“客观情感”所支配的态度。鲍德温（Baldwin）^①把它当作“精神基本的调节原则”。赫伯特（Herbart）^②把它理解为“思考的能力。”叔本华是这样解释理性的，认为它只有一个功能，即“规范思想”；从这个独一无二的功能出发，所有上面提及的人的生活区别于动物的生活的现象就极容易被完满地解释了，在这种功能的运用或非运用中，一切确切的事物意味着人在所有时空中把它们称为理性的或非理性的”^③。“上面提及的现象”显示了理性的某种特征，叔本华举例作了说明，即“感情和热情的控制，抽象结论和建立一般原理的能力，……许多个体……文明、政府的一切行动；还有科学和先前经验的保存，等等。”如果理性象叔本华所断言的具有规范思想的功能，那么它也必定拥有通过思维活动恰当地形成思想的那种心理态度的特征。从心理态度这个意义上看，它完全同于杰鲁萨伦（Jerusalem）^④的理性概念，即他把理性理解为意志的倾向，当我们决断某事时，它能使我们用理性控制激情。

因此，理性是一种理智的能力，一种使思维、情感和行动与客观价值保持一致的确定的态度。从经验主义的观点看，

①鲍德温：《心理学手册》第一卷第312页。

②赫伯特：《作为科学的心理学》第117页。

③叔本华：《作为意志和表象的世界》第一卷，第8节。

④杰鲁萨伦：《心理学教程》第195页。

“客观的”价值就是经验的积累,但从观念主义的观点看,它是由理性表现出来的确定的价值行为的结果,这在康德哲学看来是一种“根据基本原则判断和行动的才能。”因为,康德认为理性是理念的源泉,它是一个“其对象绝对无法从经验中遇到的推理的概念”,它“包含精神运用的原始意象——为了在我们经验的心理的实践中获得普遍一致的目的,它充当了一种调节的原则”(《逻辑学》第140页及以后诸页)。这是一种纯粹的内倾观点。与此形成鲜明对照的是冯特^①的经验主义观点,他宣称,理性属于复杂的理智功能的集合,它联结起这些功能来使之进入一种普遍的表达形式,它“把它们先前的阶段也联结在一起,从而赋予它们一个必不可少的感情基础。”

“不言而喻,‘理智’这一概念是一种官能心理学的遗留物,它甚至可能比那些诸如记忆、精神、幻想等古老概念更多地遭受来自于与心理学无关的逻辑观点的混乱。它将变得更加不确定,同时也就更任意,更为五花八门,那么,这样一来,它所包含的心理内容的实质是什么?”“对科学心理学的观点来说,如果不存在记忆,不存在精神,不存在幻想,而仅仅存在某种基本的心理过程和它们的关系的话,那么,由于完全随意地以某些名目来概括某一心理因素,这当然至少有一种‘理智’或‘一种理智的功能’这样的概念存在了,但是,这只不过存在一种与客观事实相一致的,永远受限制的概念。不过,在利用并借助官能心理学的旧概念的地方,某些这样的情况还是出现了,尽管人们是按他们的心理学的概念来限制地使用它们。只要

^①冯特:《生理心理学基础》第5版第3卷第582页及以后诸页。

我们一旦遇到多种混合的复杂现象，这种情况就出现了，因为它们组合的有序性和他们首先处于实践的领域，要求我们进行思考，这种情况还出现在个体意识给我们提供了概括和规范某种确定倾向的时候；它也一再出现在组合的有序性需要一种复杂的心理能力进行分析的时候。但是，在所有这些情况中，自然，心理研究的任务并非僵死地执着于保持这些建立起来的一般性概念，而是只要可能就把这些概念化为一些简单的因素。”

这是彻头彻尾的外倾观点。我用着重号强调的几句尤其如此。对内倾型观点来说，“一般性概念”如理性，理智等属于各种“才能”，即简单的基本功能，在同样的意义上它们包含了被他们所控制的心理过程的复杂性；外倾经验论者则相反，他们只不过是一些次要的，派生的概念，只不过是被这种观点的持有者赋予了主要价值的基本心理过程的一些装饰物。因此，我们最好不要讨论这些概念，而应按照原则，“不断地把它们还原为一些简单的因素。”显然，在经验主义者眼下，除了与一般概念有联系的还原思维以外，其它任何概念几乎都不必谈论了，因为在他看来，概念都纯粹是经验的派生物，它没有任何“理性概念”的知识，没有任何先验理念的知识，因为他的被动的统觉的思维只是定向于有限的感官经验。客体总是被强调：可以说，它是主动的、必不可少的和复杂的知觉的根本；当然，它们也需要一般概念的存在，不过这种概念只是某一总体规划下的某种现象的集合。因而这样的一般概念就自然只是一种纯粹次要的因素了，这等于是除了语言的外壳以外，并没有真正的概念存在。

因此，科学可以承认没有独立的存在权利的理性、幻想等概念，只要它们支持唯有作为感官鉴定的事实（“基本因素”）出现的东 西才是真正的存在这一观点。但是，在内倾型那里，当思维定向于主动的统觉、理性、理智、幻想等等时，它们便具有了基本功能或才能的价值，即具有了来自于内部的外部活动的能 力：因为在这种观点看来，价值主要是由概念所赋予的，而不是来源于那种包含概念的基本过程。这样的思维基本上是综合的。它依据概念的图式活动，为了实现它的理念，它雇用经验材料、概念正是凭借它自身力量的理性显示为积极的原则，抓住与规范经验材料。

外倾型认为，这种能力纯粹源于武断的选择，或至少是一种来自有限经验的欠考虑的普遍性。而具有自身思维-心理的无意识的内倾型，则甚至可能把时行的经验主义当作他的引导原则，他发现他自己无力抵御这种引导原则的侵入。然而，这种侵入不过是外倾型心理的一种投射。因为积极的思维类型既不是从随意的选择中也不是从经验中，而是从理念，从通过内倾态度而唤起的内在功能形式中，产生出他思维活动的能量来。对他来说，这种源泉是无意识的，因为由于它先前是没有内容的，因而他只能以一种后起的形式来显示理念，即以 一种经验材料设想的思想的精心编构的形式来显示理念。但是，对外倾型来说，客体和基本过程是重要的和不可缺少的，因为他已无意识地把理念投射给了客体，因而他能上升到概念，进而上升到理念，只是必须通过经验的积累和对比才能这样。这两种思维方法以显著的方式彼此对立：一种按照他自己的无意识理念规范材料，因此而靠近经验；另一种让自己被包含他的无意识投射理念的材料所引导，因此而接近理念。在这两种态度的

冲突中存在某种内在的冲击，实质上，这就是所有最激烈而最无效的科学论战的根源。

我相信这种讨论充分地说明了我的观点，对某一原则来说，理性和它的片面的提升（即理性主义），既适用于经验主义又适应于观念主义。我们可以用“唯心主义”来代替观念主义。但是，由于这个术语的使用，它的对立概念“唯物主义”就出现了，然而，用“唯物主义”来作为“唯心主义”的对立面是不太恰当的，因为象哲学史所表明的，唯物主义者可能而且常常是一个唯心主义者，例如：当他不是一个经验主义者，而是积极地从事物的普遍概念出发来思考问题时就是这样。

（二）詹姆士提出的第二组对立范畴是唯理智论和感觉论。

感觉论是具有极端的经验主义本质特征的表现。它把感官经验当作认识的唯一源泉。感觉论的态度完全定向于既定的感觉对象；所以它的定向是向外的。詹姆士明显地是指理智的感觉论而不是指审美的感觉论，但是，“唯理智论”在当时甚至几乎没有与之匹敌的对立面。从心理学角度来看，理智是以把一种根本的决定性的价值赋予理性这种情形来区分的一种态度。从心理学上来看，唯理智论是一种态度，它把一种根本的决定性价值赋予理性，即赋予基本概念水平上的认识，但是，具有这种态度的也可能是一个感觉主义者，即他完全可能把自己的思维保持在源于感觉经验的具体概念上。因此，经验主义者也可以是理智的，在哲学里面，唯理智论和理性主义的使用完全是极其混乱的；因此，观念主义必定再次充当感觉论的对立概念，因为实质上，感觉论只不过是一种极端的经验主义罢了。

（三）詹姆士的第三组对立范畴是唯心主义和唯物主义。

人们现在也许急于想知道，詹姆士通过“感觉论”是仅仅打算强化经验主义，即增强一种理智的感觉论，还是想通过“感觉论的”描述，试图把有关的感觉当作一种功能从而清楚地与理智区分开来呢？“有关的感觉”一词我意指纯粹的感觉方面（感性），当然不是指庸俗意义上作为色情的东西（Volupta），而是指一种心理态度，在这里，定向的和决定的因素与其说是感觉的对象，倒不如说是纯粹的感觉刺激和感官知觉的情况。这种状况也可以说成一种反射的态度（即一种基于现象反射基础上的态度），因为全部心理活动都取决于和终结于感官-知觉。客体既没有被抽象地认识，也没有被注入感情，而只是感到了它的自然形式和存在方式，主体存在唯一地定向于与客体有关的感觉印象的刺激。这种态度与一种原始的心理状态相适应。它的基本对立面是直觉态度，直觉靠一种既非理性又非情感而是于一种不可分割的联系中包含两者的直接的感觉或领悟来区分。正象感性对象出现在知觉中一样，心理内容也作为类似的错觉或幻觉出现在直觉中。

詹姆士把刚性的人称为“感觉论的”和“唯物主义的”（进一步还可叫做“非宗教的”），这就使人值得怀疑，在他的类型描述中，他是否象我一样真正看到了相同类型的对立呢？一般说来，唯物论是一种其定向与“物质”价值相一致的态度，换句话说，是一种道德的感觉论。如果我们想从普遍的意义曲解这些表达方式，那么詹姆士的个性化理论将产生一种很不恰当的因素。但这并不完全归咎于詹姆士，如上所述，他对类型的观察想预防任何诸如此类的曲解。所以，当我们假定詹姆士所论及的这些术语与哲学意义有关时，我们才能作

出公正的评价。于是，唯物主义是一种自然定向于物质价值的态度，无论如何，它不是一种完全定向于象“感官方面的”事实价值的态度，在这里，“事实”意指某种外在的东西；即某种意义上的具体的东西。在哲学理念的_点最高价值的意义上，它的对立面是唯心主义，因为在这种情况下，与詹姆士的观点相反；我们必定认为詹姆士的“唯物主义”就是一种心理上的感觉主义。但是，如果我们假定詹姆士把唯物主义当作一种主要定向于客观现实价值的态度，那么，我们就再次能够从这种性质中找到一种外倾的特征，因而使我们最初的疑虑逐渐消失了。我们已经看到，哲学唯心主义和_点内倾的观念主义相一致。心理上的唯心主义决不具有内倾型的特征，因为唯物主义者也可能是心理上的唯心主义者。

（四）第四组对立范畴是乐观主义和悲观主义。

这一对为人所熟知的对立范畴是否真正的合乎詹姆士的类型，人的气质是否真能由此来区分，对此我是极其怀疑的。例如，达尔文的经验主义难道也是悲观的吗？对于那种用世界性思想家的眼光，从一种无意识的情感投射的角度来看待其它类型的人来说，毫无疑问，它是真实的。但是，即使是经验主义者，也决不能据此把他的思想视之为悲观主义的。或许，我们可举思想家叔本华为例，他的世界哲学纯粹是观念性的（在各个方面都象《奥义书》的纯粹观念主义）；根据詹姆士的分类，难道他有一点乐观主义者的味道吗？康德本身是一个纯粹的内倾型，但却与乐观主义或悲观主义很少联系，他是一个十足的经验主义者。

因此，在我看来，这种对立与詹姆士的类型毫无联系。正象有乐观主义的内倾型一样，也有乐观主义的外倾型，反之亦

然，不过，作为一种上面提到的主体投射的结果，詹姆士完全可能陷入这种错误之中。从观念主义者的立场来看，唯物主义的、纯粹经验论的或实证主义的世界哲学都似乎完全是阴暗的。所以，他必然把它们当作悲观主义的。但是，对那种坚信类似于神的“物质本质”的人来说，唯物主义的世界观似乎是乐观主义的。从观念主义的立场看，唯物主义的概念似乎切断了它的致命的神经，因为它的主要能力，积极的统觉和原型的实现都因此而完全丧失了。所以，对观念主义者来说，这种观点必定表现为十足的悲观主义，因为这样完全剥夺了他看着永恒的理念具体化或实现于现象世界的一切希望。真正的现实世界对他来说意味着疏远和绝望。因此，当詹姆士从唯物主义和悲观主义观点之间得出相似的结论时，我们就有理由推断，他本人可能属于观念主义一边，这一推断可能易于从这位哲学家的生命的大量其它个性中得到证实。这种情况也可以解释为什么要把感觉论的、唯物主义的和非宗教的这三种有些含糊的称号强加在刚性者的头上。这种推断将进一步被《实用主义》中的那样一段话所证实，在那里，詹姆士用波士顿的旅行家与克里普尔港口的居民之间的冲突^①比较了不同类型之间的彼此的反感。这种比较丝毫也不会使另一类型满意，它使一种类型流露出一种情感的厌恶，而用来反对那种并未完全建立起来的寻求公正的强有力的愿望。这种情形在我看来是极有价值的证据，它证实了在两种类型之间确实存在令人不愉快的差异。或许我着重指出两种类型间的情感的这种不相容性似乎是微不足道的，但是，无数经验证明，正是这些情感，它们隐藏在意识

①詹姆士《实用主义》，第13页。

的背后，不时地歪曲最公正的理性，把偏见和所有险恶的曲解都加在它的身上。确实，完全可以想象，克里普尔港的居民将用他们自己的特别眼神瞧着波士顿的旅行家。

（五）第五组对立范畴是宗教和非宗教的对立。

当然，对詹姆士的类型心理学来说，这一对立范畴的有效性主要取决于他给宗教下的定义。如果他从意识观念的角度出发，把宗教的本质完全当作一种宗教理念起着决定性作用的态度（与情感相比较），那么，他就必定会把刚性的人描绘成非宗教的。但是，詹姆士的思想是这样的博大和富于人性，以致他不可能不看到宗教情感也能决定宗教态度。事实上，他自己也说过：“但是我们尊重事实，这并没有取消我们心中的宗教信仰。其实，这种尊重事实的本身也几乎是有宗教信仰的。我们的科学意向是虔诚的①。”

经验主义者以客观事实方面的近乎宗教的信仰取代了“永恒”理念的缺乏。如果一个人的态度定向于上帝观念，那么，从心理学的观点来看，他定向于客观事实的理念，或他把真正的事实提到他的态度的决定性因素之上，这两种状况具有同样的性质。只有当这种定向无限地出现时才够得上“宗教的”称号。但是从一个更高的层次来考虑，客观事实和理念即原型同样具有了一种绝对因素的价值，这种价值是人类和他对于外在确定无误的现实的内在决定性的一种长期反应的产物。总之，从心理学的观点来看，对客观事实的绝对屈服决不能说成是非宗教的。刚性的人有他的经验主义的宗教，正象柔性的人有他的观念主义的宗教一样。不过，这也是我们现代文化时代中的

①詹姆士《实用主义》，第15页。

一种状况，科学受制于客体，宗教受制于主体或观念主义，因为象在科学中一样，当原始的，自我运转的理念被客体从它自己的位置中驱赶出来之后，它就必定得寻找某种避难所了。如果宗教因此而被认为是一种现代文化的现象的话，那么詹姆士把经验主义者说成是非宗教的，至今仍是有道理的——不过仅仅如此而已。因为哲学家并不能完全脱离他所属的阶层，他们所属的类型远远超出了哲学家们的圈子，而具有了一种普遍的人性，它们甚至还不时地扩展到普遍的文明人性中去了。因此，在这种普遍的基础上，就绝对不能允许把半数的人类划分为非宗教的一类。从原始心理学来看，我们知道宗教功能不过属于一种心理构成，它永恒地在任何地方出现，只不过还没有被分离出来罢了。

如果我们不能象以上论述的那样给詹姆士的“宗教”概念设定一个范围，那么，象我们所看到的就必定成为一个太容易发生的情感扰乱的问题。

（六）第六组对立范畴是意志自由论和宿命论。

从心理学角度来看，这一对立范畴是最有趣的。显然，经验主义合乎因果关系的思考，因此，原因和结果两者间的必然联系就自然合理地被设定了。经验主义者的态度定向于感觉到的客体；可以说，在原因之后有不可避免的结果的意义上，它打上了外部事实的“烙印”。自然，在心理学里，这种因果联系的不可变更的烙印把一种态度强加给了他自己。对外部事件过程的内在心理过程的认同将不得不承认，某人的全部活动和生命在这种向客体移情的过程中，将会无意识地奉献给客体。因而主体和客体同化了，尽管移情的主体认为那被同化的是客体。但是，无论何时，只要有一种强有力的价值加之于客体，客体

就即刻具有了一种重要性，它反过来影响主体，迫使主体同自己分离。众所周知，人的心理是变化无常的。在实用心理学家的研究中，这是一种日常经验的常识。在客体永远至高无上的地方，与客体本质的同化就会不断地出现在主体身上。因此，例如与心爱的对象客体的认同就没有在分析疗法中起什么作用。并且，原始人的心理给我们提供了大量有利于客体而与自己相异化的例子，例如：象通常的与动物图腾或祖先灵魂的同化。在中世纪甚或是现代，在圣徒身上打上的标记——烙印也属于这种状况。在《模仿基督》一书中，异化实际上被提到了原则的高度。

鉴于人类精神的这种不可避免的异化倾向，把客观因果联系移转到主体就变得更加容易理解了。因此，精神总是呻吟在因果原则唯一有效性的影响之下，认识论的一切努力都要求避开这种影响的绝对征服力。这样，问题就变得更加尖锐了，经验主义的态度实质上在于竭力制止人们相信他们的内在自由；因为每一种论证的实际的可能性都存在缺陷。然而，那种脆弱而不确定的自由情感面对相反的气势汹汹的大量客观证据，又会产生怎样的后果呢？

因此，经验主义者几乎必不可免地导致宿命论，假定经验主义者把它的思维引进了它的逻辑结论，并且十分不情愿地——象常有的情形那样——拥有两个相互分隔的空间，一个是科学，另一个则是从他的父母和社会那里获得的宗教。

象我们已经看到的，观念主义的本质存在于理念的无意识激活中。这种激活既可产生于后天生命中对于移情的厌弃，也可来源于一种被自然所塑造和宠爱的先验态度（在我的实践经验里，我看到了许多这样的情形。）。在这后一种情形里，理

念具有一种先验的活动，无论如何它不曾出现在意识里，这可从它的虚空和非表现得到说明。虽然它是非表现的，但作为一种至高无上的内在事实，它被用来规范“客观”外在事实，至少，在它的独立和自由的意义上，它屈从于主体，由于这种与理念的内在同化，主体感到了自己相对于客体的独立和自由。当理念成为主要的决定性因素时，它就把主体同化到它自身的本质中来了，就完全象主体企图通过给经验材料赋予形式而把理念同化到他自身中来一样。因此，象上面论及的对于客体的态度一样，在这里也产生了主体与他自身的异化，不过是相反意义上的异化，即迎合理念的异化。

遗传的原型经历了所有的时代；它是一个把每一种变化都凝聚在现象层次上的因素，它先于所有个体经验并取代所有个体经验。因而理念获得了一种特殊的力量。它的激活使得它把一种突出的情感力量输入主体，因为它借助内在的无意识认同把主体吸收到自己身上来。这样，在主体之中，一种独立、自由、永恒的情感力量就如晨曦般喷薄而出了（参见康德所设定的关于上帝、自由和永恒的概念。）。当主体感觉到置于客观事实之上的理念的自由活动时，自由的理念实际上就宣告了它的权利。如果他的观念主义是纯真的，他必定走向它的自由意志的确定。

我们所考察的这对范畴对我们的类型 说来 说是 极有 特色的。外倾以他的努力朝向客体和他对于客体的移情与认同著称于世，他的意志取决于客体。与它的努力同化于客体相一致，他也深受客体的影响。另一方面，内倾型的显著特征是它在客体面前的一意孤行。他反对任何对客体的依赖，他无视客体的任何影响。有时，他甚至害怕客体。这样，他越发依赖那种使

他摆脱外部实在而赢得这种内在自由情感的理念，尽管理念也给了他一种显著的心理能力来作为对他的答谢。

（七）詹姆斯的第七组对立范畴是一元论和多元论。

从前面的讨论中我们已经明白，凡定向于理念的态度必然倾向于一元论。理念通常具有一种层次性，不管它是从表象和具体概念的抽象中获得，还是作为一种无意识形式的先验的存在，都是这样。在前一种情况下，它是观念大厦的至高点，在某种意义上，它完成和构成了从属于它的所有观念；在后一种情况里，它是无意识的法典制定者，它控制着思维的可能性和必然性。因而无论怎样，理念都具有支配性的本质。虽然可能涌现大量的理念，然而，在一个或长或短的时期内，某个理念可能占据优势，然后象君主政体一样把大多数心理因素聚集起来。

相反，同样地清楚，定向于客体的态度必定总是倾向于众多的原则（多元论），因为客观本质的复杂性也必然需要概念和原则的多样性，没有它们，就不可能对客体的本质作出适当的解释。

一元论的倾向属于内倾的态度，多元论则属于外倾的态度。

（八）第八组对立范畴是教条主义和怀疑主义。

在这组对立中，我们易于看到，教条主义是一种追随和执着于理念的优势态度，尽管一种无意识的理念的实现必然导致教条主义。确实是这样，无意识理念强烈寻求实现的方法不可避免地使人们相信，那种使理念具有至高无上的权威的人必然一切都始于某种教义，而在他们的僵化的信徒中，经验材料则给他们留下了深刻的印象。显然，这种为客体所支配的态

度必定产生一种与所有理念有关的先验的怀疑主义，因为它的主要态度就是使普遍的客观经验得到承认，避免普遍概念的干扰。在这个意义上，怀疑主义实际上是所有经验主义的不可或缺的先决条件。

这组对立范畴也证实了詹姆士和我的类型观存在根本的相似。

第三节 詹姆士概念的总体批判

在批判詹姆士的概念时，我必须首先强调这一点，他的论述几乎全部与类型的思维性质有关。在一本哲学著作中，人们几乎不能指望得到别的什么了。但是，这样一种片面的思维定势必定很容易导致混乱。因为人们可以毫不费力地证明一个相对的类型中的这种或那种性质，甚至可以证明它的多样性质。例如存在教条主义的、宗教的、观念主义的、唯理智论的和理性主义的经验主义者；也存在唯物主义的、悲观主义的、宿命论的和非宗教的唯心主义者。即使当人们揭示出这种表达包含着非常复杂的情形，揭示出在此情形中存在着种种细微差别，但这种引起混乱的可能性仍然不能被排除。

让我们分别来谈。詹姆士的表达实在太广泛了，在它们的总体框架中，它们仅仅描绘了类型对立间的一幅大致的图画，因而没有把它引入一种简要的程式中。一般说来，詹姆士的类型观是对我们从其他材料中获得的类型的描写的一种有价值的补充。詹姆士是第一个用某种独特的表达方式，在哲学思维的构成中指出气质的极端重要性的人，因此，最大的荣誉应当归属于他。他的实用主义思想的目的就是想调解由气质差异所引

起的哲学观的对立。

我们知道，实用主义是一种广为流传的哲学潮流，它发源于英国哲学（牛津大学的希勒Schiller），它把价值指定为那种限于它的实际效用和有用范围内的“真实”，完全不关心从这种或那种观点而来的关于这些问题的争辩。詹姆士正好通过这种鲜明对立的类型范畴，阐述了他的哲学观，因而实际上建立起了必要的实用主义体系。于是，中世纪的心理学给我们展示出来的这种戏剧性又再次出现了。在那时，这种对立由唯名论与唯实论来概括；这正是阿伯拉尔（Abelard）在他的训诫论或概念论里企图调和的东西。但是，因为当时的理解力完全缺乏心理学的常识，所以他意料中的结论仍然导致一种与纯粹的逻辑倾向与理智倾向相应的片面性。詹姆士的理解就深刻得多了，他从心理学角度来认识这种对立，因此而追求一种实用主义的解答。不过，对这种解答寄予太多的幻想是不明智的，实用主义不过是一种权宜之计，只有在没有进一步的来源出现时它才可以宣称是有效的，因为除了那种为气质所规范和影响的认识的可能性外，它毕竟为哲学观的形成增添了一些新的因素。

柏格森（Bergson）确实暗示过直觉和直觉方法的可能性。但众所周知，它留下的只是一种暗示而已。在他那里缺乏对于方法的论证，并且，这种论证也确非易事，尽管作为直觉的结果，柏格森可能指出过他的“生命冲动”和“连续创造”的概念。除了这种从事实中产生出来的心理学的直觉构想的基本观点（即使在古代，尤其是在新柏拉图主义那里，这种观点完全是一种熟识的理念的联合）以外，柏格森的方法是理智的面非直觉的。尼采在最大的限度上充分利用了这种直觉来源，这

样，在他的哲学观的形成中，他摆脱了纯粹理性的影响；但是，当他照此进行这项工作时，他达到了这样的程度，以致他的直觉主义远远超出了哲学体系的范围，从而把他领入了艺术的创造之中，即把他领入了极大程度上与哲学的批判无关的某些东西中。因此，我就自然会提及他的《查拉图斯特拉》，而不会提到他那种按照普遍流行的理性方式而首先进行哲学批判的哲学格言的选集。所以，如果人们一定要谈到“直觉方法”的话，那么在我看来，尼采的《查拉图斯特拉》已经提供了一个最好的范例；并且，它惊人地证实了非理性主义的可能性，尽管对这个问题仍然可以作哲学的探讨。叔本华和黑格尔显然是尼采直觉主义的先驱，前者依据情感直觉使自己的观点具有了决定性的色调，后者则凭概念直觉蕴含他的全部体系。在这两位先驱者看来——如果我们可以这样说的话——直觉位于理性之下，而对尼采来说则是直觉名列理性之上。

两种“真理”之间的对立要求一种实用主义的态度，如果人们对另一种观点都持公正态度的话。然而，虽然实用主义方法可能是必不可少的。但它以完全的屈从为先决条件，因而它必定不可避免地导致创造性的缺乏。当然，这种对立冲突的解决既不可能来自概念主义的逻辑-理性的和解，也不可能来自实用主义的对逻辑上不相容观点的实际价值的评价，而只可能来自那种把自身的对立当作必然的协调因素的积极创造，这种解决就正象一种协调的肌肉运动总是包含种种对抗的肌肉群的神经分布一样。

因此，实用主义只能是一种通过排除偏见为创造扫清道路的过渡性态度。实用主义所准备的、柏格森所暗示的、德国哲学（当然不是经院哲学）所显示的这条崭新的道路，在我看来

已开辟出来了：这就是尼采，他用自己特有的爆发，猛烈地推开了紧闭的大门。他的创造远远超出了并不令人满意的实用主义的解决方案，就正象实用主义对于充满活力的真实价值的认识超越了后阿伯拉尔派哲学的无意识概念体系的枯燥的片面性一样，尼采哲学也基本上完成了这一任务，并且，在他的前面，也仍然有高峰需要攀登。

第九章

传记文学中的类型问题

正如我所期待的那样，传记文学（biography）领域也对心理学中的类型问题作出了它的贡献。这里我们主要得感谢威尔赫姆·奥斯特瓦尔德（Wilhelm Ostwald）^①的自然科学方法，他通过好几位杰出的自然科学家的生平比较，强有力地建立了心理类型的两个对立面，他把他们称为古典的和浪漫的类型^②。奥斯特瓦尔德说：“当前者以每一个体多样丰富的完整性为其特征，并同时也以一种极度离群索居的性格（这种性格对他的环境的个人影响是相当轻微的）为其特征时，浪漫主义者却由于具有完全相反的特征而载卓不凡。他的本质主要在于丰富的多样性和有力的独创性，这种种多样性象走马灯似地以飞快的速度接二连三地到来，他不追求个体功能的完善；除此之外，他对同时代人的影响通常也是直接的、令人难以忘怀的……还必须指出的是，心理反应的速度也是鉴别科学家到底属于哪一特定类型的决定性标准。那些反应极其敏捷的先驱者

①奥斯特瓦尔德：《粗野的行为举止》第三、四章（莱比锡，1910）。

②见上述所引章节的第44页。

就是‘浪漫的人’，而那些大脑反应迟钝的科学家却属于‘古典派’（见44页及以后诸页）。古典派通常活动缓慢，经常是等到他思考的东西完全成熟之后才公诸于世，然而在生活中相对来说已经晚了”（第89页）。根据奥斯特瓦尔德的看法，古典型这种从不失误的特征是“在公众眼中毫无错误或任何瑕疵地树立起来的典型人物的首要条件”（第94页）。“作为对他缺乏个人影响的一种补偿，古典型常常被赋予一种十分有力的写作能力”（第100页）。

但是，这种能力似乎也带有局限，下面由奥斯特瓦尔德从赫尔姆霍兹^①的传记中摘引的例子证实了这些局限。就赫尔姆霍兹关于归纳法冲突效应的数学研究而言，杜博-雷蒙（Du Bois-Raymond）对这位科学家写道：“你应该更为仔细地致力于——请勿见怪这种口吻——怎样从你的科学观点中把自己抽象出来，这样你就可以理解，那些对此仍然一无所知的人或许会明白你想要讨论的是什么。”赫尔姆霍兹回答说：“关于这篇论文，我已尽力表现了我的材料，我付出了辛勤的劳动，我已对它十分满意了。”同时奥斯特瓦尔德评论道：“他简直没有注意到来自读者的观点，因为他为了忠实于他的‘古典’型，他只是为他自己而写作，即他在表现材料时所用的方法在他自己看来是无可争辩的，然而在其他人的看来却一点意义也没有。”杜博-雷蒙在写给赫尔姆霍兹的同一封信中的另一段话极有特色：“对你的论文和总结我都拜读了好几遍，然而我还是如坠五里雾中，不知道你在搞些啥名堂，也不知你用的是何种手法。最后，我自己发现了你的方法，这才逐渐开始理解你的表现。”

①赫尔姆霍兹（Helmholtz 1821—1894）德国物理学家、解剖学家及生理学家。
——译者

对于古典型来说，这种情况便是忠实于生活，因为他很少甚至从来也没有成功地“点燃那些在性格上与他相似的人们的灵魂之火”（见100页），通常，只是在他寿终正寝之后，某一典型事件才通过他的作品显示出他的强烈影响，换句话说，这种影响只是在重新发现他的遗著时才出现，比如罗伯特·梅耶（Robert Mayer）就是一个典型的例子。再者，他的作品似乎往往缺乏任何令人折服的、鼓动人心的、或直接的个人召唤力，因为作品最终也跟交谈或授课一样是个人的表达形式。因此古典型通过写作而散布的影响并不更多的依赖于他的作品的外在诱惑力，而是较多地依赖于这样的情形：即所有这些本质都存在于他自己身上，并且只有从此出发，这个人的实际成就才能在后来重新建立起来。古典型很少谈论他正在干的事情和他干事情的方式，而只是四处宣讲他所获得的结果，一点也不顾他的公众对他所从事的事业一无所知的实际，这似乎是一个不容置疑的事实，奥斯特瓦尔德在他的描述中也提到了。对于古典型来说，他工作的方式方法好象一点也不重要，这是因为这些方式方法最紧密地与他的人格联系在一起，而他的人格却在背景中被掩盖起来了。

奥斯特瓦尔德通过对反应迟缓或反应敏捷的特点作了考查，他把两种类型与古代的四种气质进行了比较（见372页），在他看来，反应的特点是根本的问题，迟缓的反应与迟钝的和忧郁的气质相吻合。敏捷的反应与达观的和暴躁的气质相吻合。他把达观的和迟钝的类型看成正常的中庸类型，而暴躁的和忧郁的在他看来却是基本性格的病态表现。

如果我们浏览一下名人传记，把戴维（Humphry Davy）^①

^①英国化学家。

和利比克 (Liebig) ① 放在一边，把罗伯特·梅耶和法拉第 (Michael Faraday) ② 放在另一边，我们就能发现前者既是十分明显的“浪漫型”，又是非常达观的暴躁型，而后者却是同样清晰的“古典型”和非常迟钝的忧郁型。在我看来，奥斯特瓦尔德的这一观察完全是有说服力的，因为古代的四种气质完全可能建立在同一经验的原则上，奥斯特瓦尔德正是根据这一原则建立了他的古典型和浪漫型。四种气质明显地由感触性来区分，即明显由情绪上的反应来区分。但是，从心理学的观点上看，这一分类是肤浅的，因为它只是孤立地从外部表现来作判断。根据这一古代的划分，那些其外部举止平静而不显眼的人就属于迟钝的性格。他作为“迟钝型”在人们眼前一闪而过，由此就被划分为到迟钝的那一堆人当中去了，但事实上，他很可能完全不是“迟钝的”，而且正好相反，他却可能是一个具有深刻的敏感性、甚至是多情的性格的人，只不过在他身上，这些情愫都遵循着内向的路线，因而最强烈的内心兴奋只能通过最大的外表平静表现出来。

乔丹的类型概念就参考了这一事实。他不仅凭表面印象，而且基于对人性的相当深刻的掌握来进行判断。奥斯特瓦尔德对差异所作的基本论述，如古代的性格划分，主要是根据外部印象来决定的。他所说的浪漫型显示出来的主要特征是敏捷的外部反应。然而，古典型的反应也很可能同样地敏捷，只不过是在内心罢了。

①德国化学家。

②英国物理学家、化学家。

当我们阅读奥斯特瓦尔德的传记文学时，我们立即就会明白，浪漫型与外倾型相对应，古典型与内倾型相对应。汉弗莱·德维和利比克都是外倾型的完美例子，正如罗伯特·梅耶和法拉第是标准的内倾型一样。外部反应具有外倾的特征，也正如内在反应表现了内倾的特性一样，外倾型在他的个人表现当中并无什么特殊困难；他几乎是身不由己地四处抛头露面，因为他为了服从于他的整个本性总是竭力把自己朝客体方面挪移。因此，他轻易地把自己奉献给他周围的世界，他采取的形式也必然是可被他的世界所理解和接受的。通常，这种形式是令人愉快的，即使在不令人愉快的时候，或在其它任何情况下，它都是容易理解的。因为，由于他的敏捷反应和心理电流的敏捷释放，无论有价值的还是无价值的内容都将被转移到客体中去，它们与冷峻的思维和感情一起形成了立体的风格。但是在这种快速的释放和转移之中，他的内容却不太精细，因此，这些内容很容易理解；所以，即使在直接表现方法的短暂并列中，都会产生意象的转移过程，这一过程清晰地公众的眼前显现出研究者借以获得他的结果的方式和手段。

另一方面，那些几乎完全专注于内心反应的内倾型并不会放弃他们的反应。（感情的急剧扩张例外）。他往往把他的反应抑制起来，但这些反应的敏捷完全不逊于外倾型的反应。它们并不在表面上表现出来——因而内倾型很容易给人造成迟钝的印象。由于直接的反应总是带着强烈的个性色彩，所以外倾型只是表现他的个性而别无其他选择。另一方面，内倾型却把他的个性隐藏起来，因为他压抑他的直接反应。“内在感受”并非他的目的，把他的主观内容移情于客体也不是他的目的，他的真实目的在于从客体中进行抽象。所以，他宁愿在内心长

期地对这些东西精雕细琢、细嚼慢咽，而不愿直接地放弃他的反应，以致最终一鸣惊人地全盘托出一个完满的结果。他总是致力于尽可能地从个性因素中得出他的结果，以便在推出这一结果时清晰地区别于其他的每一种个性关系。他的主观内容、即被延长的内心劳动的成熟果实，以最为彻底的抽象形式和非个性化形式在外部世界中显露出来。因此，它们也是难以理解的，因为公众缺乏所有初步阶段的知识，或者缺乏研究者为获得他的结论所经历的那种途径。他与他的公众之间也缺乏个性的联系，因为内倾型在压抑自己的同时也把他的个性遮掩起来了，使公众无法看见。通常，正是这种个性联系才导致了理解，但是却唯独不能理解理智的观念。当我们判断一个内倾型的发展时，一定要时常牢记这一情形。通常，我们对内倾型所知甚少，因为他真正的自我躲藏在暗处。他对直接的外部反应的无能为力封闭了他的个性。所以，在公众看来，他的生活为那些奇形怪状的解释和投射提供了极为广阔的用武之地，如果他偶尔——借助于他获得的成就——变成公众感兴趣的对象的话。

因此，奥斯特瓦尔德的这一论断“心理的早熟是浪漫型的特征”就需要进行适当的修改了。当然，浪漫型确实能够表现他的早熟，但“古典型”虽然也许同样地早熟，但能够把产品藏匿在内心，这当然不是蓄意为之，而是由于他直接表达方面的无能为力所致。由于情感的分化并不充分，内倾型在个性关系上表现出某种笨拙，某种真正的幼稚病，这种个性关系即被英国人称为“人格”因素。他的个性表现是如此的模棱两可和模糊不堪，而他本人在这一方面又是如此的敏感，以致他只敢于用他自己觉得已经是明显完工了的产品在他的圈子内表现自

己。他宁愿让他的产品来替他说话，而不愿为这种产品的效益而作自我炫耀。

这种态度自然就使他在世界大舞台上的露面被大大地延迟了；这种情况是如此常见，以致内倾型可以被轻而易举地描绘为晚熟。无论如何，这种肤浅的判断完全忽视了这样一个事实：即表面上早熟和外表上分化的外倾型，其内在方面完全是幼稚的，他与内在世界的联系完全是幼稚的。在早熟的外倾型身上，内在幼稚只到后来才揭示出来，例如，它们表现为某些道德上的不成熟，或者象大多数情况那样，表现为一种令人惊异的思想幼稚病。

通常，浪漫型比古典型拥有更多发育和生长的有利机会，这一事实已由奥斯特瓦尔德正确地描述过。一个浪漫型的人通常在他的公众面前表现出一副明显的和令人诚服的外貌，他通过他的外部反应使他的个性重点直接被公众认识。这样，许多有价值的联系立即就建立起来了，从而丰富了他的工作并使这种工作的发展获得了广阔的范围（371页）。

另一方面，古典型却藏而不露；他的个性联系的缺乏限制了他工作范围的广度，但是，他的活动却由此而获得了深度，并且他的劳动往往具有持久不衰的价值。

勿庸置疑，两种类型都拥有热情，但不同的是，在外倾型那里热情往往注满了他的心灵，并从他的口中溢出，内倾型则由潜行于他内心的热情而紧紧地封住了他的嘴唇。由于不能在他的周围世界中点燃任何热情的火焰，他甚至缺乏一个具有同等才干的同僚圈子。即使他也有一种强烈的欲望去传授他的知识，但他那简洁的表达方式，以及这种方式在他的公众之中所产生的令人迷惑的理解都将阻止他进行更深入的交流，因为经

常是谁也不相信他能讲出什么特别而新颖的东西。在那些肤浅的判断家看来，他的表达方式，他的个性都显的平淡无奇，然而浪漫型却经常直接地显得“妙趣横生”，并深深地懂得如何利用各种可能的或不可能的手段来保持这一印象。这种表达能力除了作为一种调节性的辅助手段，能补救他们公众对他思维上的漏洞所产生的不理解外，还为他那些感人的观念提供了一种合适的背景。

因此，奥斯特瓦尔德对浪漫型成功而辉煌的学术活动的强调完全表现出了这一类型的主要特征。浪漫型往往潜入了学生的内心并且知道在恰当的时刻使用恰当的字眼。但古典型却往往固守在他自己的思维和问题之中，因此他常常看不到学生在理解上的重重困难。在谈论古典型的赫尔姆霍兹时，奥斯特瓦尔德闪烁其词地说(377页)：

“尽管他具有渊博的学识和无所不知的经验，具有一个丰富的创造性大脑，但他仍然不是一个优秀的教师，他的反应从来不会象闪电般即时俱来，而总是要稍候一段时间才恍然大悟。在实验室中面对学生提出的问题，他总是许诺过后考虑考虑，往往要过好几天后才给出答案；这样事实上与学生的状况相差甚远，以至只有在最罕见的情况下才有可能使学生发现，他所感觉到的困难与教师在好几天后才解释的关于一般问题的理论之间存在着某种联系。因此，他缺乏的不只是每一个初学者十分需要的及时帮助，而且还缺乏与学生个性相符合的正确引导，否则学生完全可以根据这种引导，从对他开始的自然依赖逐渐地发展到对他选择的科学项目的完全掌握。所有这些缺陷都直接地根

源于老师在学生需要帮助时，却无法作出直接反应，他的反应需要相当长的时间才能显示出来，因此它们的重要效力也就丢失了。”

在我看来，奥斯特瓦尔德把内倾型反应上的迟钝解释为这种状况的主要原因，这并不恰当。我们没有任何证据可以说明赫尔姆霍兹确实具有一种迟钝的反应速度。他只不过是在内心反应而不是在外表上反应。似乎可以说，由于他没有深入地了解学生的内心，所以学生的需要对他来说是潜伏在暗处的。他的态度完全倾向于他的思维；因此他只对学生的问题在他本人心头引起的思维起反应，而对学生的个人希望却毫无反应，他这样干时是如此的敏捷和重要，以致他立即就预言了一种更深远的联系，但在当时他却无法用一种抽象的和精巧的形式来表述这种联系。这并不是因为他的思维太迟缓，而是因为要想在一瞬间抓住被预言问题的所有侧面，并赋予它一个现成的方程式在客观上是不可能的。当然，由于他并不知道学生丝毫也不知道这样一个问题，他还是坚信他具有一个非常重要的问题需要处理，而且对他来说，在那一瞬间应该给予的不只是一个极其简单和不关痛痒的建议，如果他能够让自己知道学生为了使自己能够应付工作到底希望得到什么东西的话，那么情况就不一样了。但是作为一个内倾型，他并没有内在地感受他人的心理；他只是内在地感受他自己的理论问题和内在世界，在那里，他根据学生提出的理论问题一刻不停地寻求线索——这些线索当然跟那个问题密切相关，但却与学生当时的需要风马牛不相及。自然，从学术观点来看，内倾型教师的这一特别态度是相当不合适的，更不要提它所产生的相当不利的个人印

象了。他给人的印象是缓慢、古怪甚至愚笨，鉴于这一原因他经常遭到贬谪的评价，不仅较大范围的公众看不起他，而且在他自己的生活小圈子内，他的同事们也贬抑他，直至他的著作和思想最终被后起的研究者们奉为经典，被苦心研究和翻译的那一天到来为止。

数学家高斯（Gauss）^①就曾对教学深感厌恶，他通知每一个自愿报名的学生，说很可能他的课程将会取消，希望通过这种方式来解除他必须去上课的负担。对他来说，教学真是太痛苦了，正如奥斯特瓦尔德所公正地评价的那样，这一事实在于“在他的讲课中，还没有事先印证和仔细研究课文的每一细节，就必须宣布某一确定的科学结果。在没有这种仔细研究的情况下就被迫将他的结果与他人的结果进行交流，这使他感觉到好象是他只穿着睡衣在陌生人面前展览一样”（380页）。奥斯特瓦尔德的这一评论触及到了一个非常重要的基点，即上文所提到的内倾型除了有限的客观交流之外，他极其不愿把自己的任何部分投入到周围的世界中去。

奥斯特瓦尔德总是强调这样的事实：浪漫型由于急剧增长的衰竭现象而不得不在一个较早的阶段里就早早地结束了他的整个生涯。他有意地把这种情形归咎于那种较快的反应速度。据我看，由于心理反应速度的概念仍然与科学数据的领地相差甚远，由于迄今为止还没有任何证据能证实这一点，而且还无从证明外部反应的发生肯定会比内部反应要敏捷许多，所以外倾型发明家的较早衰竭必然与他这一类型所特有的外部反应有着本质的联系。他很早就开始出版东西，迅速地变得闻名遐

①K. F. 高斯，1777—1855，德国数学和物理学家。——译者

迹，不久又在学术上和作为一个政论作家转入了精深的研究领域；他在一个非常广泛的圈子内交朋结友，除此之外，他还非同寻常地对学生的发 展大感兴趣。而另外一位内倾型开拓者却大器晚成，很晚才开始发表东西；他发表著作之间的间隔时间也比前者要长，而且在表达方式上也远不如前者那样挥洒自如，常常显得词不达意，贫瘠不堪；在他的著作中他干脆回避对主题的反复强调，只有在那些可以借机引进完全新颖的东西的地方才是例外。他在进行科学交流时的那种扼要而简洁的风格经常省略了他仔细研究的方法或精确计算的材料等东西，因此，这种风格妨碍了他的著作被广泛的理解或接受；这样一来他就仍然处于默默无闻的状况。他对教学的嫌恶使学生们对他敬而远之；他的名气太微不足道，以致他也不可能与人们进行广泛的交往；因此，他通常过着一种深居简出的生活，这不仅仅是出于需要，而且还是出于他自己的选择。由此，他就逃脱了过度地消耗自己精力的危险。他的内在反应不断地把他领回到他那划地为牢的研究活动的轨道上去；这些活动本身就是相当耗费精力的，随着时间的推延，已证实他已被这些活动搞得精疲力竭，以致根本就不可能允许他再在熟人或学生身上去花费任何精力。除此之外，还有另外一种情况，即浪漫型的明显成功也是一种能赋予活力和令人鼓舞的因素，但是对古典型来说却无丝毫作用，所以他被迫在尽量完善的研究工作中寻找唯一的满足。从这些考虑的角度来看，我认为浪漫型天才相对过多夭折的现象是由外部反应而不是由高速的反应速度所决定的。

每一个研究者都可被证明是属于这一类型或那一类型，从这个意义上看，奥斯特瓦尔德并没有把这种类型的划分看成是

绝对的。但是，他的意见是，从反应速度这方面来看，“那些真正伟大的人”一般来说可以被相当明确地包含于这种或那种突出的类型中，而一般的“普通人”却更经常地表现为中间状况。

总而言之，我认为，奥斯特瓦尔德的传记文学所包含的材料——尽管是部分地——对于类型心理学来说，具有极大的意义，这些材料极其明显地表示出浪漫型与外倾型相一致，古典型与内倾型相吻合。

第 十 章

类 型 学 总 论

第一节 绪 言

在下面的篇幅里我试图对各种类型作一次总的描述，而且我首先要涉及到的必然是两种常见的类型，我已经把他们称为内倾型和外倾型。另外，我还将尽力描绘出那些特殊类型的确定的性格特征，这些类型由于各自特殊功能在个体对生活的适应或定向当中扮演了主要的作用而各具特色。对于前者，我将称之为一般态度类型（general-attitude types）因为他们明显地带着一般兴趣和力比多运动的趋势，对于后者，我将把他们称为功能类型（function-types）。

正如我已多次指出的那样，一般态度类型由他们对客体的特殊态度来区分。内倾型对待客体的态度是一种抽象的态度；在本质上，他总是而临着一个怎样才能够从客体中提取力比多的难题，就好象他只得不断地阻挠客体欲取得优势的意图一样。相反，外倾型却对客体保持着一种过分信赖的关系。由此，他坚信客体有其重要性，即他的主观态度总是不断地受到客体的调整，并与客体相关联。实质上，客体从未具有过充分的价

值；但是，对于他来说，它的重要性却必定总是至高无上的。

这两种类型从根本上来说是如此不同，形成了如此鲜明的对照，以致当我们稍加注意时，他们的存在即使对于心理事件中的未知领域来说也变成了一种明显的事实。谁也不了解那些缄默、固执并常常有点羞涩的人，这些人与另外一些具有开朗，善于交际，安静或者至少是友好和易于了解的性格的人形成了鲜明的对照，后者以与人为善的态度来对待整个世界，或者即使他们与世界发生齟齬时，他们也仍然与之保持一种联系，并且由于这种联系，他们和世界都在相互影响着。

当然，人们首先倾向于把这些差异仅仅看成是个人的癖性。但是他们一旦了解了许多的人他们将很快地发现，这一深刻的差异并不仅仅与个体情形有关，而且是一个类型的态度问题，普遍性远比那种一开始就假定的有限的心理经验要大得多。实际上，正如接下来的几章里所要显示的那样，它是一个基本对立的问题；而当我们论述那些以任何方式显示其人格的个体时，这一问题就有时清晰有时模糊地出现了。这种人不仅出现于有教养的阶层，而且出现于社会的各个阶层；因此，我们的类型象被国家最杰出的成员所清晰地证实一样，他们也同样被工人和农民所证实。更有甚者，这些类型把性别的差异置诸一边，因为我们可以所有阶层的女性当中找到同样的类型比较。这种普遍的分布很难说是出现于意识的怂恿，即很难说是作为意识和态度蓄意选择的结果出现的。如果情形是这样，那么由相同的教养和环境所联系起来并因此而相应抱成一团的某一特定的社会阶层就肯定会大量地表现出这种态度。但是现实却正好相反，因为这些类型的分布显然是不规则的。例如在同

一个家庭里，一个孩子是内倾的，另一个孩子却可能是外倾的。

从这些事实来看，态度类型显然被看作是一种随意分布的普遍现象，由于他们与意识判断或意图毫无联系，它们的存在就只能归结为某种无意识和本能的原因了。因此，类型间的差异作为一种普遍的心理现象，必定会以这种或那种方式显示出它的生物学的征兆。

从生物学角度来看，主体和客体之间的关系总是一种适应关系（relation of adaptation）；因为主客体间的每一种关系都以双方的相互的限制作用作为先决条件。这些限制构成适应关系。因此，对于客体的类型态度就是适应的过程。大自然经历了两种根本不同的适应方式，它们决定了生物的进一步的生存；其一由繁衍后代的生殖力所造成，伴随着一种相对来说较小的抗御力和对个体的保护；其二则由个体在自我保护的多种途径方面的才能所形成，与之配搭的是一种相对来说无足轻重的生殖力。这种生物学上的对比情形似乎并不只是我们的两种心理适应方式的类似物，而且是它们的一般基础。在这点上，指出某种纯粹的一般性征兆就足够了；一方面，我只须指明外倾型的特殊性，这种特性不断地促使他以各种方式耗费和扩展他自己，另一方面，还要指明内倾型抵御外界要求的倾向，他保存他自己的能量，不任意地直接地与客体发生联系而消耗能量，因而巩固了他自己最保险和最不易被攻破的地位。

当布莱克把这两种形式描绘成“多产的”和“贪婪的”^①时，他并没有弄错。正象一般的生物例证所表明的那样，两种

①威廉·布莱克：《天堂与地狱的婚礼》。

形式在它们的种类上都是普遍的和成功的；对类型态度来说，也同样是真实的。一个人借助多种关系才产生的东西，在另一个人只需一种关系就获得了。

儿童经常在他们的最初岁月中就显示出一种确定无误的类型态度这一事实使我们假定，它很可能不是来自于生存的竞争，一般说来，它被理解为适应于确定态度所构成的强制性因素。但是，我们会提出强有力的抗议，反对那种甚至认为那些甚至未离开母亲乳房的小小的婴儿，即离不开母亲乳房的乳婴，已经具有一种无意识的心理适应在起作用，其理由是母体影响的特殊性质在儿童身上引起了异常的反应的观点。虽然这一观点有着毋庸置疑的证据，但它在同样是无可争议的论据——即同一母亲的两个婴儿会很早就显示出两种截然不同的类型来，而丝毫也不因母亲的态度而产生些微的变化——面前，却也不得不缴械投降。尽管没有什么东西诱惑我去减轻双亲影响的几乎无法低估的重要性，但是，这种体验却迫使我得出这样的结论：必须从儿童的性格中去寻找决定性因素。尽管外部条件具有最大可能的相似性，一个儿童变成了这一类型；而另一儿童变成了另一类型的事实本身必然会当作最后一着来把他归属于个体的性格，自然，我这样说仅仅指那些出现在正常条件下的情形。在异常的条件下。即当母亲的态度极端反常时，儿童也可能被迫获得一种相对类似的态度；但这样会使他们的个体性格遭受蹂躏，如果没有变态和骚扰性的影响介入其中，他们的个体性格就很可能已经变成了另一种类型。通常，无论何时，只要这种类型的本质最终在外界影响下被改变了，这个个体后来就会不可避免地变成神经症患者，而且这种疾病只有在那一态度的发展过程与个体的天生属性完全吻合时才可能被成功地

治愈。

至于特殊性格，除了很明显地存在着那种既非常愿意又能够接受一种方式，或者对他来说要适应那种方式比适应其它方式更合他的口味的个体外，我就一无所知了。在上面的分析中，很可能那些不为我们所知的心理原因在其中起了一定的作用。从一个人的经验来看，类型的转换对有机体的生理健康是极其有害的，它往往引起一种严重的衰竭状况，我认为这种很可能如此的情况并非不可信。

第二节 外 倾 型

在我们关于这种和以下的类型的描绘中，为使表达清晰易懂起见，我想把意识心理和无意识心理区别开来是很必要的。让我们首先考察一下关于意识现象的描述。

（一）意识的一般态度

众所周知，每一个人都被外部世界提供给他的事件所定向；但我们看到，这种可能如此的情形只具有相对的决定性。例如，因为室外天气寒冷，某人被说服穿上他的大衣，但另一个人出于一种变得冷酷的欲望而发现这是大可不必的事情；某人崇拜一个新近成名的男高音歌手是因为整个世界都崇拜他，而另一个人的不置可否则并不是因为他不喜欢他，而是因为他觉得公众所普遍崇拜的对象实际上并不值得崇拜；某人之所以屈从于一种特定的事态是因为他的经历告诉他，一切都是历来如此，但是，另一个人却深信，尽管事情以同样的方式重复1000次，但第1001次却会极不相同。前者定向于客观事件，后者

则保留一种可说是介于他自己与客观事实之间的观点。那么，当对客体和客观事实的倾向占据绝对优势，以致最经常和最基本的意图和行为往往为客观关系而不是为主观价值所决定时，这就是我们所谈论的外倾型态度。这种态度一经成为习惯，这个人就是我们所谓的外倾型。如果一个人如此地思考、感觉和行动，一句话，就是如此地生活，以便直接地与客观条件及它的要求保持一致，那么，无论从好的或是坏的意义上面言，他都是外倾型。价值扮演的角色更加重要，他的生活使这一点完全地明朗化了。当然，他也具有主观价值，但是他们的决定性力量则远不及外部客观条件重要。因此，他从不会打算从他自己的内在生活中找到任何绝对的因素，因为他所能认识的东西纯属他的体外之物。象埃庇米修斯一样，他的内在生活必然服从于外在需要，当然其中并不是没有斗争，只不过这种斗争总是以客观的规定性的胜利告终。他的全部意识朝向外部的世界，因为他总是从外界获得重要的和起决定性作用的决断。当然，他之所以如此，只是因为他希望那样作。由于他心理上的所有显著特征都不是从某一确定的心理功能的优先地位或从个体的特殊性产生出来的，所以它们都源于这一基本的态度。他的兴趣和注意都主要地以客观事件和那些直接的环境为转移。不仅人而且事物都可抓住和吸引他的兴趣。因此，他的行为也受制于人物和事物的影响。它们直接地与客观事实和客观规定相联系，并且可以说在此基础上它们能获得彻底的解释。外倾型行为被公认为与客观条件有联系。就它并不纯粹与环境的刺激相对抗而言，它的特征通常适应于具体环境，并且在客观环境的限制下它也能找到确切而恰当的活动范围。它没有要超越这些范围的严重倾向。倾这对兴趣来说也

同样如此：客观事件具有一种几乎永不衰退的魅力，因此在正常的过程中外倾型的兴趣也就不会再提出其他的要求了。

控制他的行为的道德法则与相应的社会要求是吻合的，即与普遍有效的道德观念相吻合。如果普遍有效的道德观念是不同的，那么主观的道德指导路线也会不同，与此同时，一般的心理习惯却不会发生任何变化。它可能总是显示出，客观因素的严格的规定性将包含对生活一般条件的全部理想和完全的适应，尽管实际情形并非如此。例如我们已经描述过的，对客观事件的适应（accommodation）。似乎必定完全适合于外倾的观点，因为从这一观点来看，没有其它的标准存在。但是从更高的观点来看，我们决不会赞同关于客观既定事实的观点在任何情况下都是正确的观点。客观条件也许既是短暂的又具有局部的反常性。一个适应这种条件的个体必然遵循他周围环境的反常情形，但是，根据生命的普遍有效原则，为了与他的环境保持一致，他总是处于一种反常的状态。不过，个体在这种环境中可能会茁壮成长，但只能达到一定的程度，当他的整个环境一起逾越了生命的普遍规律时，他就会遭到毁灭。他必定会不可避免地跌入这一灾难的深渊，其情形就跟他先前调整到以适应于有效的客观环境一样完全彻底。现在他也被调整了，但并不能适应，因为适应更多地要求毫无摩擦地参与到周围环境短暂的条件中去（这里我将再次提到斯比特勒的埃庇米修斯）。适应要求遵守生活的规律，而这些规律的运用远比那些纯粹是局部和短暂的条件更为广泛。单纯的调节是对正常的外倾型的限制。一方面，外倾型把他的正常性归功于他以相对的安定去适应现存条件的能力。当然，他所主张的只不过是满足于现存的客观可能性，例如，他使自己适应于那种能够在时间

和空间的具体环境中提供合理前景的职业。他尽力去做或创造他的环境急需和期望他去完成的事情，他自动放弃每一种并不是完全明显的，或者在任何方面都超过了他周围的那些人所期望的革新。但是另一方面，他的正常性也必定根本上依赖外倾型是否考虑到了他的主观需求和需要之事物的具体性；并且，这正是他的弱点所在，因为他的类型具有一种如此强烈的外部倾向，以致于最为明显的主观事实，即他自己身体上的状况也会非常容易地接受并不恰当的思考。身体并不完全是客观的或“外在的”，结果对生理健康来说是必不可少的简单的基本需求的满足也不复存在了。于是，身体总是遭受磨难，更不用说灵魂了。通常，尽管外倾型自己很少注意到这后一种情况，他周围的至爱亲朋们却较为真切地感觉到了这一点。他只是在感觉到身体上的不正常反应时，才发现他自己已失去了心理的平衡。

他丝毫不能忽视这些实实在在的情形。他把他们看成具体的和“客观的”是很自然的事情，因为对他的精神状态来说，他身上只存在着这种东西，别的就什么也没有了。在他人身上，他立即看到“想象力”在起作用。一种过分外倾的态度实际上会变得如此地漠视主体，以致主体完全牺牲了所谓的客观要求；例如，牺牲了一种不断扩大的商业要求，因为商业规律不断地要求引起主体的注意，或者因为赢利可能性总是向那些随时能抓住它们的人展示出来。

这就是外倾型的危险；他为客观所束缚，在他们的辛劳中完全迷失了自己。从这种状态中产生出来的功能性（神经性）或实际的生理紊乱就具有一种补偿的意义，它迫使主体进行一种不自觉的自我限制。如果症状是功能性的，那么他们的特殊

形成就可能象征地表达心理状况；例如，一个声誉突然达到一种危险的顶点而诱使他不恰当地耗费自己的精力的歌唱家，会由于神经紧张而突然地唱不出他以前的高音了。一个极为谨慎的人飞快地达到具有极大影响和远大前程的社会地位时，会被一种精粹性的状态所突然压倒，从而带有高山病（mountain-sickness）的症状。再举个例子说，假如一个男人正准备娶一个生性多疑却被偶像化了的的女人为妻，这个女人的价值完全被他估计过高了，此时他会感到有一种食道痉挛在折磨着他，使他不得不每天喝两杯牛奶保养身体，每天花3小时来注意调养。于是他不再去拜访他的未婚妻，每天除了忙于调养自己的身体外便别无其他的选择。一个忍辱负重，通过自己的努力拼搏，建立了一份巨大产业的人，会被干渴的神经症所纠缠，以致于很快成为歇斯底里般的狂喝滥饮者，成为酒精中毒的牺牲品。

据我看来，歇斯底里症显然是外倾型最常患的神经病症。典型的歇斯底里症例总是显示出一种患者与他周围成员之间被夸大了的亲善关系的特征，显示出一种直接模仿适应环境的特征。一种诉诸于兴趣和对他的环境所产生的印象的经常性倾向是歇斯底里症的基本特征。他那人人皆知的暗示感应性，以及他对他人影响的易接受性就是与此有相互关联的东西。货真价实的外倾表现为歇斯底里症的胡言乱语，它时常导致纯粹幻觉内容的宣泄，因此产生了对歇斯底里谎言的指责。

一开始，“歇斯底里”的特性是对正常态度的一种夸张，接着他被来自无意识方面的补偿性反应所复杂化，它以生理紊乱的形式显示出过分外倾的对抗，这样，一种心理能量的内倾就变得不可避免了。通过这种无意识的反应，另一类症状就出

现了，它们都具有更为内倾的特征，幻觉活动的病态强化最初就属于这一类型的范畴。现在让我们从外倾型态度的一般特征转到对形变的描述上来，由于这一态度，基本的心理功能经历了这种形变。

（二）无意识态度

我竟然在这里谈论“无意识态度”，或许显得有点奇怪。正如我已经充分解释过的那样，我认为无意识的关系是一种补偿性关系。根据这一观点，无意识跟意识一样对一种“态度”拥有充分的权利。

在前面的章节中我曾强调过，在外倾型态度中某种单一性的倾向在心理事件的过程中应归于主观因素的控制力量。外倾型经常情不自禁地为了客体而牺牲自己的利益（很明显是这样），并且使他的主体适应于客体。我已经详尽地论及了外倾型态度夸大的最终结果，即论及了这种主观因素的有害的压抑。因此，只能期待意识的外倾型态度的心理补偿为主观因素作些特殊的弥补，也就是说，我们将证实在无意识中有一种以自我为中心的强烈倾向。确实，实践经验已提供了这一证据。在这一点上，我并不希望建立一种诡辩论的观点，所以必须提醒读者注意下面的章节，在那里我打算从每一种功能类型（function-type）的角度来表现颇具特征的无意识态度。在这一节里，我们只涉及一般外倾态度的补偿作用；因此，我将把我的话题限制在无意识补偿性态度的一种同样普遍的特征上。

无意识态度作为意识外倾态度的一种有效补充具有一种明确的内倾特征。他把力比多集中于主观因素上，即集中在被过分外倾的意识态度所窒息和压抑的所有需要和要求上。从前一

节的描述中我们很容易概括出，纯粹的客观倾向确实歪曲了大量的主观情绪、意愿、需求与欲望，因为它劫掠了它们的自然权利——能量。人并不是一件可以根据各种场合的需要来重新铸造的机器，也不能象人们制造机器时按照别的模式和达到别的日的一样，希望它经过改建后仍然象以前一样正常地运转，但是，功能却完全不同于以前了。人具有漫长的历史，人体的结构本身就已经记下了整个人类的历史。

历史因素体现了一种相当重要的需求，与这种需求相一致的必然是一种聪明的经济学。人类的历史通过口头讲述莫名其妙地渗入了我们的现代生活。因此，与客体的完全同化遭到了那些受压抑的少数民族——即那些属于过去并一直生存下来的分子——的反对。从这一相当普遍的观点来看，我们就可能理解为什么外倾型的无意识要求在根本上具有一种原始的、婴儿般的和自私的特性。当弗洛伊德说无意识“仅仅能够表示一种愿望”时，这一观察对外倾型的无意识来说包含了一种巨大的真实性。对客观事件的调节和同化避免了不恰当的主观冲动进入意识。所有这些倾向（思想、意愿、感情、需求和情感等等）与它们被压抑的程度相应而获得了一种退化的性质，换言之，它们越是鲜为人知，它们就越是变得幼稚原始。意识态度剥夺了它们支配能量交换的相对的自主权，只给它们留下了再也无法剥夺的那一丁点能量。这些侥幸遗留下来的能量仍然具有不可低估的效力，我们只能把它描绘成原始的本能。用任何武断的方法都绝不能从一个个体中彻底地根除本能；它需要由无数代缓慢的，器官的变化而招致一种根本的改变，因为本能是确定的有机体根本的能量表现。

因此，随着每一压抑的倾向，相当一部分能量最终遗留下

来了。这部分能量与本能的效力相对应，从而保持了它的有效性，尽管那种对能量的掠夺使它沉入了无意识。意识态度的外倾方式在无意识态度中承袭了同等程度的幼稚性和原始性。经常使外倾类型的无意识态度颇具特征自我主义远远超出了单纯的儿童自私性；它甚至濒临于邪恶与野蛮的边缘。正是在这里，我们最为充分地找到了弗洛伊德所描述的乱伦欲望（incest—wish）。不言而喻，这些东西完全是无意识的，只要意识态度的外倾还没有达到一种极端的程度，它们就全都躲在暗处，一个对此没有作深入研究的观察者是不会看到它们的。但是，不管这种意识观点的夸大出现在哪里，无意识都会以某种症状闪现出来，即无意识的自私性、幼稚性和原始性就丧失了它们原来的补偿性特征，或多或少地表现为与意识态度的公开对立。这一过程从一种意识观点的荒唐的夸大形式开始，其目的在于进一步地压抑无意识，其结局往往是以意识态度的反证法^①而告终，即一次彻底的失败。这或许是一场客观的灾难，因为客观目标被主观性逐渐地弄得面目全非了。我记得有一个患者是一个出版商，他最初仅仅是个被雇用的工人，通过20年的艰苦奋斗他终于出人头地，最后独自拥有了一家非常庞大的出版公司。这家公司越是扩大，落在他肩上的担子就越是沉重，直至其他的股份逐渐地侵入到他的公司，迫使他放弃对公司的独立控制权。最后他竟完全陷入了公司的繁重事务之中，并且，正象我们将很快看到的，这种放弃最终证实了他的毁灭。作为对他在公司里的独有股份的一种补偿，他童年时代

①借说明某一命题的反面为不可能或荒谬，以证明该命题正确；或借说明某一命题之逻辑上之结论为荒谬或不可能，以证明该命题错误的方法。

的某些记忆这时出现了。他在童年时代对绘画和素描曾倍感兴趣。但是，他并没有把它作为一种起平衡作用的业余爱好来使这种能力本身发扬光大，而是把它引进了他的商业中，并且，开始用“艺术家”的苦心孤诣来构思他的产品。不幸的是他的幻想被物质化了，实际上他按照自己原始和幼儿阶段的趣味开始实实在在地生产，结果是几年后他的公司一败涂地，不可收拾。我们的“文明理想”中有一种老是要求精力旺盛的人把一切都集中于正被考虑的一方的观点，他就是严格地按照这种理想行事的。但却走得太远，最后只落得成为他那主观幼稚的要求的淫威下的牺牲品。

但是，那种灾难性的瓦解也可能是主观的，即以神经崩溃的形式出现。这种瓦解总是由于无意识的反作用力出现的结果。它往往使意识行为彻底瘫痪。在此情况下，无意识的要求直接地冲进了意识领域，因而造成了一种灾难性的分裂，通常从两个方面表现出来：主体性再也不知道他真正想干什么，任何东西也不能引起他的兴趣；或者在一瞬间他所要求的东西太多，并对某些事情太感兴趣，但他感兴趣的却是不可能有的东西。站在“文明的”立场上来看，常常有必要对幼稚和原始的要求进行压抑，但这种压抑极容易导致神经症，或导致滥用诸如酒精、吗啡、可卡因等麻醉剂。在那些更为极端的病例中，这种分裂常以自杀告终。

无意识倾向具有一种显著的特性，那就是由于它们因缺乏意识的认识而被剥夺了能量，即它们带有一种相应的破坏性特征，并且，只要这种情况发生，它们的补偿功能就停止了。它们一旦达到了与文化——这种文化与我们自己的文化绝对不能和谐共存——保持一致的水准和层次时，它们就不再具有补偿

性作用了。从此，无意识倾向成了一种障碍，在每一方面都与意识态度对立；这种障碍不可避免地导致了公开的冲突。

一般说来，无意识的补偿性态度在心理平衡过程中找到了表现的方式。当然，一种正常的外倾型态度并不意味着个体的举止毫无改变地与外倾型的整个图式完全一致。即使在同一个体中，我们也能观察到多种心理事件，其中内倾的机制也被涉及到了。只有当外倾的机制占据优势地位时，该优势机制的习惯性才能被称之为外倾型。在这种情形中，高度分离的功能具有一种持久的外倾用途，而内倾方面却只能找到劣势的功能，即更有价值的功能，因为越是有意识的功能就越是完全地服从意识的控制和目的，而那缺少意识的功能，换句话说，即部分是无意识的劣势功能相比之下却在很小程度上屈从于意识的自由选择。

优势功能总是意识人格的表现，总是它的目的，它的意识和它的成就的表现，而劣势功能属于那些出现在同一个人身上的东西。它们并不只是引起谬误，例如舌误（*lapsus linguae*）和笔误（*lapsus calami*），而且它们还会作出一半或四分之三的决定，因为劣势功能也具有一种轻度意识。外倾情感型是这种情形的标准典范，因为这种人很乐意同他周围的人和物保持一种美好的情感联系，然而那种偶尔的极不圆滑的观念也会在他那里出现。这些观念根植于他的低级思维和潜意识思维之中，它们仅仅部分地受到客体的控制，并且也没有同客体保持充分的联系；因此，它在很大程度上不需要深思熟虑或责任感就可以起作用。

在外倾态度中，劣势功能总显示出一种高度的主观规定性，带着明显的自我中心主义和个人的偏见，因而证实了它们

与无意识的密切联系。通过它们的作用，无意识不断地显示出来。我们毫无理由认为，无意识是永久的埋藏在许多潜在的心理层次之下的东西，以致只有通过艰苦的挖掘过程才能发掘出来。相反，无意识会经常流入意识的心理过程：这种流动时而是如此之快以致观察者只能十分困难地决定，哪些性格特征可被归于意识人格，哪些可被归于无意识人格。这种困难主要出现在那些惯于进行繁琐表达的人身上。当然，这在很大程度上也取决于观察者的态度，看他是否掌握了意识和无意识的性格特征。一般说来，善于判断的观察者将注重把握意识的特征，而有洞察力的观察者则将更多地受到无意识特征的影响，因为判断主要是对心理过程的意识动机感兴趣，而知觉却倾向于显示纯粹的事件。但是，由于我们在运用知觉和判断时常常是一视同仁的，那么，一种性格在我们看来既是内倾的又是外倾的就是很容易发生的事了，所以我们不能立即决定优势功能到底属于哪一种态度。在这种情况下，只有对功能的本质进行透彻的分析才能有助于我们得出合理的判断。在分析过程中我们必须观察，哪一种功能被置诸于意识的控制和动机之下，哪些功能具有一种偶然的和自发的特征。一般说来，前者总是比后者具有更高的分离性，而后者则具有许多婴儿的和原始的本质。前一种功能偶然给人以正常的印象，而后者却具有许多变态或病态的东西。

（三）外倾态度中基本心理功能的特征

1. 思维

由于外倾的一般态度，思维主要倾向于客体和客观事件。这一思维倾向产生了一种显著的特征。

思维一般来自两个源泉，其一是来自主观最后归结为无意识的根源，其二则是由感官知觉传送的客观事实。

较之前一种因素，外倾思维在更大程度上受到后一种因素的限制。判断总是事先设置一个标准；对外倾的判断来说，有效的决定性的标准是建立在客观条件上的标准，无论这种标准由可感知的客观事实直接地表现出来，还是用一种客观理念来表达都是如此；因为一种客观理念即使得到了主观的承认，但它在其根源上也同样是外在的和客观的。因此外倾思维并不必然是一种纯粹的具体思维——它同样很可能是一种纯粹的理念思维。例如，如果可以证明，它所涉及的那些看法在很大程度上是从外界假借来的，即由传统和教育传播的，那么，这一说法就能成立。所以，至于某种思维是不是外倾的，判断的准则就直接地系于这一问题；它的判断到底是由什么标准来支配——是外界提供的，还是它主观根源所提供的呢？思维者所下结论的方向还会进一步提供一个标准，即思维无论如何都具有一种优先的外倾趋势。至于它迷恋于具体对象这一点并不能作为外倾实质的证据，因为我们可能正忙于思考具体事物，同时也因为我正从中抽象我的思想或者正在把我的思想与它一道具体化。即使我忙于思考具体事物，并且在那个范围内可能被描述为外倾型，然而，至于我的思维将要选择的方向，它仍然既是有争议的又是颇具特点的，即在其进一步的过程中，它会再返回到客观事件、外部事实、和一般接受的理念，还是不会呢？由于我们涉及到的商人、工程师、科学先驱们的具体思维，客观倾向就立即得到了极为清晰的证实。但是在哲学家那里就值得怀疑了，因为无论什么时候他的思维过程总是指向观念。而在这种情况下，我们必须在作出决定之前进一步搞清楚，这些

观念是否仅仅来自客观经验的抽象物，搞清楚他们在什么情况下只代表较高级的集体概念，包括大量的客观事实；或者他们不是（如果他们明显地不是来自于直接经验的抽象物的话）起源于传统就是从时代的智力气氛中借用而来。在后一种情形中，这种观念也必定属于客观事件的范畴，处在其中的思维也仍被称为外倾的。

尽管我们并不想就这一点来描述外倾思维的本质，而想把它留到后面的章节，但是，这是一个基本问题，我在继续下去之前将针对这一问题作一些说明，因为一个人如果严格地考虑一下我刚才对外倾思维所作的论述的话，那么，他就易于得出这样的结论：这种论述囊括了一切被普遍理解为思维的东西。一种其目的与客观事实和普遍观念都毫无关联的思维不应得到“思维”这一名称，这一点或许确实是会有争议的。我充分意识到这样的事实：我们时代的思想及其整个时代最为杰出的代表人物都仅仅知道和认识思维的外倾类型。这应部分地归于这一情况：从世界外部获得其视觉形式的思维，无论是科学、哲学、还是艺术，它们都直接产生于对象或形成一般的理念。从这两方面来看，尽管并不总是明显的，但它至少在根本上是清晰可见的，因此相对来说也是有效的。在这个意义上，它可以被说成是外倾的思维能力，即定向于客观事件的头脑实际上是唯一被认识的东西。

不过，还有一种——现在我将谈到内倾思维能力的问题——完全不同的思维，它是“思维”这几乎是不可能否认的。这种思维既不定向于直接的客观经验，又与普遍产生于客观的理念毫无关系。我从下面的途径获得这样的一种思维：当我的思想专注于具体对象或者一般理念时，我所使用的方式是让我

的思维过程逐渐地把我引回到我的对象，这一理智过程并不是当时发生在我身上的唯一的心理程序。我可能忽视了所有那些因为多少干扰了我的思维线路而变得引人注目的可能出现的感觉和情感，而只是强调这一事实：正是这一产生于客观事件并再次努力返回到客体的思维过程也同主体保持了一种经常的联系。这种联系是一种*conditio sine qua non*（绝对必要的条件），缺少了它，无论什么样的思维过程都不会发生。即使我的思维过程尽可能地指向客观事件，但它终究是我的主观过程，它既不能离开主观的混合状态也不能彻底摆脱它。尽管我竭尽全力要为我的思想路线选择一个完全客观的方向，即使那样，我也不能在熄灭从我的思想中闪射出来真正的生命火花的情况下，排除相应的主观过程以及它囊括一切的参与，这一相应的主观过程具有一种只是相对说来才可以避免的自然倾向，这是一种使客观事实主体化的倾向，即使它们同化于主体。

无论何时，只要主观过程获得了主要的价值，那另一种与外倾思维分庭抗礼的思维就会出现，也就是我称之为内倾的纯主观的思想倾向。从这一既不为客观事实所规定也不导向客观事实的另一种倾向中产生的思维，因而是一种产生于主观事件并指向主观理念或主观特征的事实的思维。我并不想在这里过多地讨论这种思维；我仅仅想使它的存在得以成立，其目的是为外倾思维过程提供一种必要的补充，这样，外倾思维过程的本质就因此而达到了一个极为清晰的焦点上。

当客观倾向获得了某种优势时，思维就是外倾的。至于思维的逻辑性，这一情况并无丝毫改变——它只是决定了思想家之间的差异，詹姆士（James）^①把这种差异看成是一种气质

^①William James (1842—1910) 美国心理学家、哲学家。

的问题。正如我们已经解释的那样，对客体的定向在思维功能上并无什么根本的改变；只是它的外貌有所改变而已。既然它受到客观事件的约束，它就有一种被客体所捕获的外部表现，就好象如果没有外部定向它就简直无法存在一样。它几乎表现出它好象是外界事实的结果，或者好象只有当某种普遍有效的理念介入时，它才达到它的最高点。它似乎总是受到客观事件的影响，仅仅得出那些本质上与这些东西相符合的结论。因而它给人造成某种缺乏自由、偶尔地缺乏远见的印象，尽管在受到客观限制的区域内有各种机遇也无济于事。现在我所描述的仅仅是这种思维给观察者所造成的印象，观察者本人必定已经有了一种不同的观点，否则他要观察外倾思维的现象是根本不可能的。由于他的不同观点，他只能看到这种思维的外观，而看不到它的本质；然而一个本身就拥有这种思维的人却能抓住它的本质，不过它的外观却逃离了他。仅根据外观作出的判断不能公正地反映出事物的本质——因而其结果也没有多大价值。但这种思维在本质上并不比内倾思维更贫乏和无能，只不过它的力量被用于其他目的罢了。当外倾思维忙于思考物质材料时，这一差异就能被最为清晰地感觉到，这种物质材料尤其是主观倾向思维的对象。例如，当一种主观信念被分析地从客观事实中阐释出来，或被看成是客观理念的产物或变体时，这种情况就发生了。但是，对于我们倾向于科学的意识来说，两种思维模式之间的差异变得更为明显，这时具有主观倾向的思维努力把客观事件带入并不是由客观条件所提供的关系中去，换言之，就是使这些客观事件服从于主观理念。两者都感觉到对方是一种入侵，因此而产生一种预兆的效果，在其中的两种类型都只向对方显示了最不利的外观。这样，具有主观倾

向的思维显得相当的武断，而外倾思维也好象具有一种完全模糊不清的和陈腐的不可比较性。因而两种观念之间经常有无休止的战争。

我们应该考虑到，只要我们能够把主观性质的客体与客观性质的客体区别开来，这种冲突是易于调解的。不过，不幸的是，这种区别是不可能的事情，尽管有许多人在这方面作过尝试。退一步讲，即使这种区分是可能的，也会是一件非常有害的事，因为两种定向本身就是片面的，其有效性会受到明显的限制；所以它们两者都需要相互矫正。无论何时，只要思维在极大程度上被置于客观事件的影响下，思想就立即不再起作用了，因为它已经被贬低到一种纯粹客观事实的附属物的地步；在此情况下，它已不再能够为了建立一种抽象理念而从客观事件中摆脱出来了。思想的过程被降低到单纯的“反映”，并且不是“深思”意义上的反映，而仅仅是一种模仿意义上的反映，这种模仿不会作出超出已经在客观事件中明显和直接地存在着的东西的根本的肯定。这种思维过程自然并直接地返回到了客观事实，但绝没有超越它；因此，它永远也不会导致经验与客观概念的连接。并且，与此相反，当这种思维对它的客体拥有一种客观理念时，它完全无法把握实际的个体经验，而是固守着一种或多或少无谓重复的地位。唯物主义者的心理状态为这种情况提供了一个绝妙的例证。

当外倾思维由于一种强制的客观规定而从属于客观事件时，它就完全丧失了自己的存在，一方面在个体的经验中，继续积累没有消化的经验材料。另一方面大量被抑制的、多少缺乏联系的个体经验产生出一种理智分裂状态，这一状态通常要求一种心理的补偿。这里必定存在一个既普遍又简要的理念，

它将把那堆积起来但缺乏内在联系的整体连贯起来，或者至少将呈现出这种连贯的迹象。诸如“物质”、“能量”等概念正适合这一目的。但是，无论何时，只要思维与其主要依赖外部事实，而不如说依赖一个可接受的或第二手的理念，那么，这种理念的空洞无力往往需要一种补偿，补偿的形式是一种更为令人印象深刻的事实积累，这些事实在保持相对受到限制或毫无结果的观念方面显示出一种片面的集合；因此事物的许多有价值 and 敏感的方面都自然被忽略了。当今的所谓科幻文学的欣欣向荣令人目不暇接，这种文学存在的令人惊叹的高比例倒是应该归功于这一错误倾向。

2. 外倾思维型

所有心理上的基本功能都极少或从不会在同一个体身上具有同样的力量或同一水平的发展，这是我们所体验到的事实。通常，总有一种功能无论是在力量还是在发展上都处于领先地位。当思维在所有的功能中取得了“霸权”地位时，即当个体的生命主要受制于反映思维以致每一重要的行为都产生于理智的思考动机时，或者至少存在一种与这些动机相一致的倾向时，我们就可以恰当地把它称为思维类型。这种类型既可以是内倾的，也可以是外倾的。这里我们首先讨论外倾思维类型。

为了与他的定义相符，我们必须描绘一个这样的人，他的经常性目的——当然，迄今为止他是作为一个纯粹的类型人物——把他的整个生命活动与理智的结论联系起来，而这些结论总是最终定向于客观事件，无论这些事件是客观事实还是普遍有效的理念。这种类型的人总是把一种决定性的意见——不仅是为了他自己，而且也代表他的周围环境——既赋予了实际的

客观现实又给予了它的客观定向的理智的程式。借助于这一程式，我们可以衡量善与恶，也可以决定美与丑。与此程式相符的一切都对；与此程式相悖的一切都错了；所有与此保持中立的东西都纯粹是偶然的。由于这一程式好象与世界的意义相一致，所以它也就变成了一种世界性规律（world-law），这种规律在任何时候和任何季节都必须由个体与集体来实现。正如外倾思维型使他自己顺从这一程式一样，这样，就程式的善的一面而言，他周围的其他人也要服从于它，因为凡是拒绝服从的人都是错误的——他这样做是在抗拒世界规律，因而不合情理的、不道德的、丧失良心的。他的道德准则禁止他容忍例外；在任何情况下，他的理想都必须得以实现；因为在他的眼里，它是对客观现实可以想象的和最纯粹的公式化说明，因而，也必须是放之四海而皆准的真理，不可缺少的拯救人类的真理。这并不是来自于他对邻居的任何巨大博爱，而是来自于正义和真理的崇高观念。在他自己的本性当中，任何表现出要废弃这一程式的东西都纯粹是不完善的东西，是一种偶然的疏忽，是一些有待在下一个场合剔除的东西，否则，在进一步失败的事件中，就显然是一种疾病了。

如果对疾病、苦难、或精神错乱的忍耐会偶然地成为这种程式的一个组成部分的话，那么就会为慈善机构、医院、监狱、殖民地等设立一些特殊措施，或者至少为这些组织制定出扩建的计划。通常，由于正义和真理的动机并没有足够地具体实施这些方案，它们把这些使命移交给了基督教的慈善机构，这种慈善机构更多地诉诸于情感而不只是诉诸于任何理智的公式。“一个人确实应该”或“一个人必须”这样的表达法在这一程式当中大量地出现。如果这个程式有足够的容量的话，这种类型就会

在社会生活中扮演一个非常有用的角色，无论是作为一个改革者，还是一个提醒公众注意公共错误的监督者，无论是一个公共良心的净化者，还是一个重要改革措施的鼓吹者，他都会很成功。但是这一程式越是严厉，他就越会发展成为一个满腹牢骚的人、一个老奸巨滑的说教者、一个自以为是的批评家，他总是喜欢强迫自己和他人接受同一方案。

我们已经勾勒出了两种截然不同的人物形象，在两个极端之间，这些类型大多可被定为若干等级。

根据外倾型态度的本质，这种人格的影响和活动越是受欢迎和慈善，这个人就越是偏离中心。他们最好的外部表现将在他们影响范围的边缘出现。我们越是深入他们的内在领域，他们那专横的令人厌恶的后果就越是刺激着我们。另一种生命也在这一边缘搏动着，在这里，程式的真实性被感觉为一种与其余部分的可估计的连接物。但是我们越是深入地探索这一程式所起作用的领域，我们就越是发现生命从所有与其原则不相符合的东西中渐渐地消退了。通常，那些关系最为密切的近亲不得不品尝一种外倾程式的最令人讨厌的结果，因为起初他们曾过分地沉醉于这一程式中。但是，受害最深的毕竟还是主体本人——这给我们揭示出了这种类型心理上的另一方面。

在恰当的表达式中可能包括大量生命之可能性的理智程式从来就没有，将来永远也不会被发现，这一事实必然会导致——在这种程式可能被接受的地方——其他十分重要的生命形式和活动受到抑制或完全地被排除。首先，所有那些依赖于情感的生命形式将在这种类型中遭受压抑，例如，审美活动、趣味、艺术感受、友谊的艺术等等。非理性形式和宗教体验以及诸如此类的激情都经常被抹掉，甚至使之完全成为无意识的东

西。在有条件的情况下这些相当重要的生命形式必须保持一种存在，而这种存在在很大程度上是无意识的。毫无疑问，有一些例外的人，他们能够为一种确定的程式牺牲自己的整个生命；但是对我们大多数人来说，这种孤芳自赏的永久性生命是不可能的。受到理智态度压抑的生命形式——为了同外在的环境和内在特征保持一致——迟早会通过生命之意识行为的逐渐紊乱而变成可间接感知的东西。无论何时，只要这种紊乱达到某一确定的强度，此人就会患神经症。不过，大多数情况下，这不会太严重，因为个体会本能地让他自己得到某些为他的程式所辩护的防御借口，当然，它是以恰当而合乎情理的方式来表达的。由此一个能消除怒气、紧张等而不生危险的安全阀（safety—valve）造成了。

诸如此类的倾向和功能，如在意识态度中被排除了任何活动之外的倾向或功能，具有一种相关的或整体的无意识，这种无意识把它们控制在一种相对来说不能发展的状况中。与意识的功能相比较，它们是低级的。在它们是无意识这一程度上，它们与无意识的所有其他内容合而为一，并从这些内容中获得一种异乎寻常的特征。在它们是意识的这一程度上，它们仅仅扮演了一种次要的角色，尽管对于整个心理图象来说是一种相当重要的角色。

既然情感首先与严厉的理智程式产生对立和冲突，它们就首先受到这种意识抑制的影响，并且，会有最强烈的压抑落在它们身上。没有任何功能可以被彻底地消除——它只能被极大地歪曲。由于情感本身是武断地形成的并要求别的东西服从于它们，它们不得不支持理智的意识态度，并尽力使自己适应它的目标。但是，仅仅在某种程度上这才是可能的，一部分情感

仍然是桀骜不驯的，并因此而必然受到压抑。假使压抑成功了，它就从意识中消失，而去继续进行一种潜意识的活动，这种活动与意识的意图背道而驰，甚至产生一种其因果律对个体来说是全完不可思议的结果。例如，一种具有极为崇高的准则的意识利他主义（conscious altruism）也可能混杂着一种隐秘的自我追寻（self-seeking）；但对于这一点个体却全完意识不到，并且这种自我追寻为内在的无私行为打上了自私自利的烙印。纯粹的伦理目的可能把个体引到批判的环境中去，这种环境有时表面上并非由伦理动机而更多地是由其他东西所决定的。有一些公共道德的保卫者或自诩的拯救者，他们会突然发现他们自己处于可悲的岌岌可危的境地，或者处于自己需要拯救的境地。他们拯救别人的决心常常导致他们采用某些手段，但这些手段只会突然把他们摔入他们曾死命逃避的陷阱中。有些外倾型的机会主义者，他们拯救人类的欲望是如此的耗费精力，以致他们将不惜撒下弥天大谎，以极不诚实的手段来追求他们的理想。在科学界有一些可怕的例子，从真理的深刻说服力和他们的程式的普遍效力来看，具有最高声誉的研究者从未考虑过为了有利于他们的理想而歪曲证据，这是被程式所认可的；结局证明了手段是正确的。只有一种诱人而无意识地活动着的低级情感功能可能给其他享有声望的人带来心理失常。

这种类型的低级情感也以其他的方式显示它自己。由于它与占支配地位的绝对程式颇为和谐，意识的态度就或多或少地变成非个人的了，而且还常常确实达到这样的程度：个人的兴趣受到了极大的损害。当意识态度走向极端时，所有对个人的思考都消失得无影无踪，甚至那些涉及到个体本身利益的东西也消失了。他的健康被忽视，他的社会地位如夕阳西下，一日

不如一日，他家庭最为重要的利益也遭到了侵犯——他们无论在道德上还是在经济上都蒙受了不白之冤，甚至连他们的躯体健康也在受苦——所有这些都是为了服务于其理想，无论如何，个人对他人的同情也必然被挫伤，除非这些被同情的人也偶尔地服务于同一程式。因此，常常发生这样的事情：他家中的直系亲属，例如他的孩子，只知道他是一个残忍的暴君似的父亲，而在家庭之外他的人性的美名却广为流传。尽管如此，这并不完全是由于意识态度的高度非人格特征，无意识情感才有了高度的人格和过于敏感的特征，从而引起了某种隐匿的偏见，例如，象把任何与他的程式对立的客观意见都歪曲为个人的恶意；或那种为了使别人的观点无效而预先对他人的品质作出否定性推测的惯常倾向——当然，这些都是为了护卫他的敏感性（susceptibility）。由于这种无意识的过分敏感，他的表达方式和声调常常变得严厉、尖锐、带有侵犯性，并且更为频繁地使用含沙射影、明嘲暗讽的方式来攻讦他人。这些情感具有不合时宜的、迟疑不决的特性，这种特性就是低级功能的征兆。因此就产生了一种明显的愤恨倾向。不论个体为了理智的目的会多么慷慨地牺牲他自己，但是，他的情感相应说来要微小、猜疑、固执和保守得多。一切超出程式之外的新东西都通过无意识仇恨的面纱而被观察到，并被分别加以判断。一个以博爱主义著名的医生威胁要解雇一名胆敢使用体温计的助手，因为程式规定，发烧只能由脉搏来确定，这种事仅仅出现在上世纪中叶。当然，还存在许多这样类似的主人的例子。

情感越是受到抑制，在其它方面很可能是无可挑剔的思维就会越发受到微妙而有害的影响。一种理智的观点，或许会由

于它实际的内在价值而公正地要求得到普遍的承认，通过这种无意识的个人的敏感性的影响，它会得到一种显著的改变；这样，它会变成僵化的教条主义。个人的专横被转化成了一种理智的观点。真理不再能够发挥它的本质作用了，但是，通过对主体的自居作用她被当作一位敏感的心上人来对待，但心怀不轨的批评家却对她横施无礼，恣意伤害。如果可以施行人身攻击的话，如果诋毁这位批评家时无论什么样的言辞都不算过分的话，那么，批评家就会被毁掉。真理必定会被显耀，直至最后公众开始逐渐地醒悟过来，发现她并不象她的创造者所吹嘘的那样是一个真理。不过，理智观念的教条主义也偶尔经受无意识个人情感的无意识混合物的进一步的特别修改；从更严格的意义上说，这些变化受到其他无意识因素污染的问题，这些因素在无意识中与被压迫的情感同流合污了。尽管理性本身证明，即每一种理智程式都只能是部分的真理，因而绝对不能自称为独断的权威；但实际上，这一程式获得了巨大的优势，以致除它以外的每一种其他观点存在的可能性都被消除了。它取代了所有更普遍的更少局限的因而也更为谦恭和更为真实的生活观念。它甚至取代了被我们称为宗教的普遍的生活观。因此，这一程式变成了宗教，尽管实质上它与任何宗教没有一点联系。于是，它获得了宗教最基本的绝对性特征。可以说，它变成了一种理智迷信。但是现在，所有那些在其压抑之下深受折磨的心理倾向都在无意识当中逐渐地集聚起来了，并形成了一种对立观点（counter-position），引起疑虑症的突然爆发。作为抵抗疑虑症的防御手段，意识的态度就变得狂热起来。因此，狂热终究只是过度补偿^①的疑虑。最后，这种发展

①指为克服自卑等心理而发生的过度反应。

——译者

将导致对于意识观点的过分防护，导致绝对对立的无意识观点的逐渐形成；例如，一种极端的非理性主义发展起来与意识的理性主义分庭抗礼，或者它变成了高度原始和高度迷信的东西，与富于现代科学精神的意识观点分庭抗礼。这种根本的对抗是那些心胸狭窄和可笑观点的根源，科学家和历史学家对此十分熟悉，许多值得颂扬的先驱者曾在这方面犯过不可挽回的错误。在女人身上体现出来的无意识的东西发生在这种类型的男性身上，这是常有之事。

据我们所知，我的读者们所熟悉的这一类型主要是男性，因为思维作为决定性的功能更多地是男性而不是女性。通常，当思维在女性身上占据优势时，据我所知，它就是一种产生于占据优势的大脑直觉活动的思维。

外倾思维型的思想是建设型，即它有所创建。它既可导致新的事实又能产生异质的经验材料的一般概念。它的判断通常是综合性的。即使它在分析时，它也能进行建设，因为它总是在超越分析而达到一种新的组合，达到一种用新方法重新组合被分析材料或为某一种特定的材料进一步地增加一些东西的深层概念。因此，一般说来，我们可以把这类判断描述为论断性的。无论怎样，它的特殊点在于，它从不绝对地贬低或破坏什么，而总是用一种新的价值来代替已经毁坏的价值。这种品质应归功于这样的事实：思想是一种思维类型的能量流动的主要渠道。生命稳定地进展这一事实本身就在人的思维中显示出来。因而他的理念保持一种进步的、创造性的特征。他的思维既不停滞，也没有丝毫的后退。这种性质只依附于那种在意识中没有获得优先地位的思维。在这种情况下，相对而言它是不重要的，并且也缺乏一种明确的生命活动的特征。它常常尾随

其他功能而至,它变成了埃庇米修斯式的,它具有 一种 “esprit de l'escalier” (事后诸葛亮) 的性质,满足于经常不断地对过去的和消逝的东西进行沉思默想,努力分析和消化这些东西。正是在这种情形下,在创造的因素抑制了另一种功能的地方,思维就不再发展了。它的判断获得了一种决定性的内在特征 (inherency-character), 换言之,它完全把自己限制在特定材料的范围内,无论哪一方面都无法超越这一范围。它或多或少地满足于抽象的叙述,并且不能把任何价值赋予早已不复存在的经验材料。

这种外倾思维的内在判断具有客观的倾向,即它的结论总是表达着经验的客观重要性。因此,它不仅在客观事件的倾向性影响下保留了下来,而且实际上遗留在个体经验的有魔力的圈子内,在这个圈子里它不能肯定任何没有提供给它的东西。有些人无法遏制地要把某种理性的和无疑非常有效的评论加到一种印象和经验上,但这种议论却丝毫不能贸然超越这特定的经验的范围,我们可以在这种人身上轻而易举地观察到这种思维。实质上,这议论仅仅在说,“我理解它了,或我能重新构造它。”但在那里事情也就完结了。正是在它的最高级层次上,这种判断仅仅意味着在一种客观的背景上设置的某种经验,因而这一经验被立即确认为这种框架的附属物。

但无论何时,只要除思维以外的任何一种功能在意识中获得了优先权,并达到了一定的明显程度,那么,就思维完全是意识的而且并不直接地依赖于主要功能的程度而言,它就呈现出一种否定的特征。由于它屈从于支配性功能,实际上它可能带有一种肯定的外表,但是只要作过细的研究就很易于证明,它简单地模仿了支配的功能,并且许多观点巩固了这种功能,

这些观点无可置疑都是与适合于思维的逻辑法则相矛盾的。因此，这种思维对我们目前的讨论来说不再有所裨益了。我们所关心的显然是那种思维的组成方式，它并不屈从于他种功能的统治，而忠实于它自己的原则。对这种思维本身进行观察和调查并非易事，因为在具体情况下，它总是或多或少受到意识态度的压抑。因此，在绝大多数情况下，它在意识背景中首先必须得到某种援助，除非在某些毫无戒备的时刻它才能主动地偶尔显示出来。通常，它必然受到这样一些提问的诱惑，如，“现在你到底在想什么？”或者“对此事你个人呈什么看法？”或许某个人甚至会不得已而使用一点小小的狡诈，提出诸如此类的问题：“那么，你怎样想象我对此事的真正看法呢？”当这种真正的思维是无意识的并因此而被投射出来时，后一种形式将会被选中。这种以这一方法被诱使显现于表面的思维具有特殊的性质；刚才我在描绘否定的东西时想到的正是这种本质。它的惯常样式可用两个词最为充分地表现出来“nothing but”（除了…以外什么也不）；歌德曾以靡非斯特非勒斯的形象把这种思维人格化了。它显示了一种最为明显的倾向，即追溯它所判断的客体的某种平庸性或其它东西，因此而剥夺了它本身独立的意义。这种情况的发生只是因为它被表现为依附于其他普遍事物的东西。无论什么地方，实质上只要在两个男人之间明显地产生了一种基本的冲突，那么，否定的思维就会抱怨对方“寻花问柳”的行为。当一个人支持或提倡一种事业时，就事业的重要性而言，否定的思维不会提出任何要求，而仅仅过问一下：“他由此能得到什么？”摩莱斯各特（Moleschott）的名言“Der Mensch ist, was erisst”（人即他所食之物），也属于这一类别，就正象许多我无须再例举的

警句和观念同属这一类别一样。

这种思维的破坏性品质跟它偶然和有限的适用性一样，都无须进一步地解释了。但是还存在另一种否定思维的形式，或许，乍看起来，这种思维很难被确认为如下的描述：指的是当今迅速遍及世界每个角落的通神论（theosophical）思维，它很可能是作为对于本时代正在消逝的唯物主义的一种反应。然而通神论思维却丝毫没有表现出任何退缩的趋势，因为它把一切都提到超验的和囊括宇宙的理念之上。例如，梦就不再是一种最朴实的梦，而是基于“另一水平”的经验。因此那神秘莫测的心灵感应术就能够由从一个人传递到另一个人的“震动电波”简明地解释清楚了。一种常见的神经障碍被非常简单地解释为是由某种东西与星体碰撞所产生的。大西洋沿岸的居民所具有的某些人类学特征也易于被阿特兰提斯洲^①海底的特征解释清楚，如此等等。我们只不过打开了一本通神论的书，迫使自己相信一切已经解释清楚了，“神学”并没有留下任何无法解开的生命之谜。但是从根本上来看，这种思维跟唯物主义的思维一样是否定的。当后者把心理学设想为一种发生在细胞神经节中的化学变化，或者设想为一种细胞程序的挤压和缩减，设想为一种内在的分泌时，这就在本质上与通神论一样迷信。差异仅仅在于：唯物主义把所有的现象都归结为我们的现代生理学概念，而通神论则把一切都归入印度人的神学概念。当我们把梦归咎于撑得太饱的胃时，梦并不会因此就得到了解释，当我们把通神论解释为“震动电波”时，我们同样没有说出什么新

①传说史前位于大西洋直布罗陀以西的一个洲或一个岛，古代著作家认为它是经地震而沉入大洋的。
——译者

东西。因为“震动电波”到底是什么呢？问题并没有得到解决。不仅这两种方法的解释毫无用处，而实际上它们是破坏性的，因为由于提出这种表面解释而取消了人们对问题的兴趣，在前一例中它把问题引向了胃，在后一例中则引向了想象的电波，因而阻碍了人们进行认真的研究。这两种思维既无独创性又扼杀独创性。它们的否定性本质在于：这是一种无法形容的廉价的思维方法：在产生能量和创造能量方面确实贫乏不堪。它是一种被其他功能提着的思维。

3. 情感

外倾态度中的情感受到客观事件的约束，即客体是这类情感中不可缺少的决定性因素。它与客观的价值保持一致。假如某人总是把情感当作主观的东西的话，那么外倾情感的性质就无法被直接地理解了，因为它已经尽可能地从主观因素的范畴中摆脱了出来，并且以完全地屈从于客体的影响来取代了它与主观因素的关系。即使在它似乎表现了具体客体本质的某种独立性的地方，它也仍然无法摆脱某种传统或约定俗成的标准的控制。例如，当我使用表语“美丽的”或“好的”时，我就有一种被约束的感觉，这并不是因为我从自己的主观情感中发现客体是“美丽的”或“好的”，而是因为这样作是恰当的和得体的；由于一种对立的观念会干扰一般的情感环境，所以恰当倒是理所当然的。诸如此类的情感判断决不是冒牌货或者谎言，它只不过是一种适应的行为。例如，一幅图画可被称为美丽的，因为一幅悬挂在起居室并有名家签名的图画通常被认为是美丽的，或者因为表语“丑陋的”一词可能会触怒那幸运的收藏家的家庭，也可能因为拜访者具有一种乐善好施的意图以制造

一种和谐的情感氛围，因而任何东西都被感觉为令人惬意的了。这种情感为客观规定的标准所控制。它们本身是名符其实的，代表着全部能感觉到的情感功能。

象外倾思维竭力摆脱主观影响一样，在最终被剥掉所有的主观装饰之前，外倾情感也不得不经历某种分离过程。产生于情感活动的价值既直接地与客观价值保持一致，又至少与某种传统的和广为人知的价值标准相协调。这种情感负有相当重大的责任，许多人涌进剧院、音乐厅、教堂都是由于这一情感在起作用，并且，人们还带着经过正确调整的积极情感。流行生活方式的存在也归功于这种情感，且更有价值的是它们对社会的、慈善的以及诸如此类的文化事业的全面肯定和广泛的支持。在这些事情中，外倾情感证实它自己是一种创造性因素。假如没有这种情感，美妙而和谐的社交性格就将是不可思议的。所以外倾情感象外倾思维一样，既有裨益也具有理性效应。但是，这种有益的效应却在客体获得一种夸大的影响时就丧失了。因为当这种情形发生时，外倾情感过分地把自己的人格投入了客体，即过分地与客体同化，于是，情感的人物特征也就丧失了，而正是这种特征构成了它的主要魅力。因而情感变得冷漠、注重实利，一点也不可信赖了。它暴露了一个隐秘的目的，或者至少引起了公正的观察者的怀疑。它不再使受欢迎的新鲜印象成为真实情感的不变的产物了；相反，尽管以自我为中心的动机可能完全是无意识的，但人们总觉得他在装腔作势或卖弄风骚。

由于这种过分的强调，外倾情感确实实现了审美的愿望，但是它却不能再随心所欲了；它只是诉诸感官，或诉诸理性——但这样却更糟糕。毫无疑问，它能为一种情境提供审美的

补充，但是它就在那里停止了，它以后的效用就只能等于零。这样它就变得毫无生命力。假如这一过程继续下去的话，就会产生一种奇怪的相矛盾的情感分离；每一客体都会被情感价值所抓住，内在的或彼此不相容的种种联系就被产生出来了。如果有一个受到充分强调的主体存在的话，这种心理失常便极不可能发生，因此，真正的个人观点的最后一丝痕迹也会受到压抑。主体完全被个体的情感过程所淹没，以致在观察者看来它好象已不再是情感的主体，而只是一种情感过程了。在这种情形下，情感已经完全丧失了它原有的人类热情，它给人类造成了一种装腔作势、反复无常，不可信赖的印象，而且在最糟糕的时候还明显地显示出歇斯底里症状。

4. 外倾情感型

无可争辩，由于情感是一种比思维更合乎女性特征的心理现象，最显著的情感型也就能从女性中找到。当外倾情感占据优势时，我们说这是外倾情感型。我所能记得的这种类型的典范无一例外都是女性。她往往是一位听从她的情感引导的女人。由于接受教育的结果，她的情感逐渐发展成为一种调节功能，服从于意识的控制。除了极端的例子外，情感往往具有个人的特征，尽管主观因素在很大程度上可能已经遭到了压抑。人格倾向于接受客观条件的调节。她的情感与客观环境和普遍的价值观保持一致。这种情况再也没有比在所谓“爱的选择”中揭示得更清楚的地方了。是这个而不是另一个“合适的”男人被她们爱上了；他之所以合适并不完全因为他整个地符合了女人的基本性格——通常她对此完全一无所知——而是因为他在社会地位、年龄、能力、高度和家庭条件等方面都与各种明智的

要求完全吻合，当然，这样的全盘考虑很可能会被当作讽刺的和无价值的东西抛弃一边，如果我并不真正相信这类女性的爱情会与她所选择的对象完全相合的话。爱情是符合功利的，而不只是理智的设想。这种合乎情理的婚姻在现实中多得不胜枚举，而且它们还决不算最糟糕的。这些女人显然是最理想的贤妻良母，她们只要求丈夫和孩子拥有普通的身体素质就行了。只有当情感不被任何别的东西干扰时，一个人才能“准确”地感受。但是，没有什么东西会比思维更经常地干扰情感了。因此，这种类型必定尽可能地压抑思维这一现象就立刻变得可以理解了。这并不是说这种女性一点也不思考；相反，她甚至可能大量地思考并且也很见成效，但她的思维绝没有独特性（*sui generis*）；实际上，她的思维对她的情感来说是一种埃庇米修斯式的附属物。她所不能感受的，她就不敢有意去想。“我不敢想我不可能感受到的东西”。这种类型的人有一次愤怒地对我说。至于在情感所允许的范围内，她能恰当地思考，但是，每一种可以导致情感紊乱的结论，无论多么合乎逻辑，最后都被剔除出去了。这简直不是一种思想。因此，一切与客观价值相符合的都是好的，这些东西受到爱护或被当作宝贝一样；其余的一切似乎都只能存在于世界之外。

但是当客观的重要性达到了一个更高的水平时，这种情景就改变了。正如上面已阐述过的，主体和客体的这种同化随后发生了，并且几乎完全把情感的主体吞噬掉了。情感失去了它的个体特征——它变成了情感本身；它几乎象是人格整个地在瞬间的情感之中完全被分解了似的。既然实际的生活环境总是经常不断地变化着，随着这种变化，释放的情感色调不仅仅是不同的，而且实际上还相互对立，那么，人格就不可

避免地要被分裂成许许多多不同的情感了。显然，他在此时此刻具有这样的一种情感，而在彼时彼刻又完全是不同的另一种情感了——我在这里再重复一下，因为实际上这种多重的人格却是完全不可能的。自我的基础总是与自身保持同一，并且因此而显得与情感的变化状态明显地对立起来。因此，观察者觉得，情感的表现与其说是一种个人主观情感的表达，倒不如说是他的自我的一种改变，换句话说是一种情绪的改变。与自我和情感的瞬间状态两者之间的分离程度相应，同自身分裂的迹象将会或多或少地变得明显起来，即无意识最初的补偿性态度变成了一种明显的对立。首先，在情感的过分显示中，在喧嚣和炫耀的情感属性中，这种状态自己显示出来了，不过，它仍给人们留下了某些疑虑。它们听起来是不诚恳的；它们不能令人信服。相反，它们会立即给人一些抵抗的暗示，人们开始想知道这种情感判断是否并非是完全不同的。事实上，在极短的时间里，它确实是不同的。在环境中仅仅一种非常微小的变化，就必然立刻唤起一种对于同一的客体所作的完全相反的评价。结果，这种经验使得观察者最终无法认真地作出任何判断。他开始保留他自己的意见。但是对于这种类型来说，既然与他的环境建立一种深入的情感与和睦关系是一件事关重大的事情，那么要克服这种保留意见就要作出加倍的努力。因此，在循环论证（*circulus vitiosus*）的方法中，情况越弄越糟，每况愈下。越是过分地强调情感与客体之间的关系，无意识的对抗就越接近于表层。

我们已经看到，外倾情感类型通常压抑了他的思维，这正因为思维是易于干扰情感的功能的原因。同样，当思维力要求达到任何一种纯粹的结果时，它的第一个行动就是排除情感，因为再也没有什么东西能象情感价值那样适宜于骚乱和欺骗思维

了。所以，就思维是一种独立的功能而言，它在外倾情感型身上就受到了压抑。正如我们以前所看到的，它的被压抑完全是由于它那不留情面的逻辑迫使它得出与情感无法相容的结论。它作为情感的仆人或更确切地说作为情感的奴隶而存在，受尽了苦难。它的脊椎骨压断了；它不能根据自己的法则为自己的利益行事。既然一种逻辑存在必定不断产生出正确结论来，那么这种情形就必然会在某个地方发生，尽管超出了意识的界限，即深入到无意识中去了。因此，很明显，这种类型的无意识内容是一种独特的思维。它是一种婴儿的、原始的、否定的思维。

只要意识情感保留着个人的特征，或者换句话说，只要人格没有被情感的连绵状态所吞噬，这种无意识思维就仍然是补偿性的。但是人格一旦分裂了，分散在相互矛盾的情感状态中，自我的统一就丧失了，并且主体也变成了无意识的。但是，因为主体陷入无意识中，它就和无意识的思维功能联系起来了，于是有助于无意识思维偶尔地进入意识中去。意识的情感联系越是强烈，它就因此而变得越“失去自我感”，无意识的对抗就越是强烈。这种情况在下面的这个事实中表现出来：无意识理念只是集聚于最有价值的客体，因而这些客体的价值就被毫不留情地剥夺走了。那种总是用“除……之外什么也不”（nothing but）的方式思考的思维正是处在这一恰当的位置上，因为它摧毁了那种联系着客体的情感优势。

无意识思想以猛烈的入侵之势表现出来了，它总是带着一种强迫观念的性质，带着否定的和贬值的普遍特性。当这种典型的女人把最可怕的思想强加于被她们的情感给予了最高价值的客体时，她们的机遇就到来了。这一否定性的思维利用了每一种婴儿期的偏见或者利用了对情感价值产生疑惑的类似物，

并且把各种原始的本能全部集于一身，试图对情感作出“除……之外什么都不”的解释。在这一点上，认为集体无意识——即原始意象的总和——也被列入了同样的方式，并且从这些意象的同化作用和进化过程中显示出另一基本的态度新生的可能性，从本质上看，这或许是一种片面性的观点。

歇斯底里症，由于它明显地带有无意识理念世界的婴儿性欲特征，便表现为这种类型的神经症的主要形式。

5. 外倾理智型心理

我把上述两种类型称为理性的或判断的类型，因为它们具有至高无上的推理和判断功能的特性。他们的生活在相当大的程度上受到推理判断的制约，是这两种类型的普遍而明显的标记。但是我们决不能忽视这一点，我们借助于“推理”是用来论述关于个体主观心理的观点，或是用它来涉及那种从外部来感觉和判断的观察者的观点。因为这样的观察家很容易获得一种对立的判断，尤其是他对被观察的行为具有一种纯粹直觉的理解力并由此而作出判断时更是如此。从总体上看，这种类型的生活从不单独地依赖于推理判断，它差不多在同等程度上受到无意识非理性的影响。如果观察仅局限于行为举止，而丝毫不涉及个体意识的内在含义，我们就可能对个体的言行举止中某种无意识表现的非理性和偶然的特征产生强烈的印象，其程度甚至超过了对他的意识目的动机和合理性印象。因此，我把那些被个体感觉为他的意识心理的东西当作我的判断的基础。但是，我已打算同意我们同样可以对这样的心理持一种恰好相反的态度，并把它适当地表现出来。我也同时相信，如果我本人能有幸掌握一门不同的个体心理学，我就会用相反的方法，

从无意识的角度——因而也是从非理性的角度——来描述理性类型。这种情况为清晰地表现心理现象增加了难度，并使其达到了不能低估的程度，并且无法估量地增加了产生误解的可能性。从这些误解中产生的争议通常是毫无结果的，因为真正的议题还没有涉及到，无论从哪一方面来说，可以说都是文不对题，各念各的经。这种经验仅仅是一个理由，使我在个体的主观意识心理的基础上来进行自我的描述，因为在这里，我们至少会有一个确定的客观立足点，但这个立足点却在我们试图把心理原则牢固地建立在无意识之上的时候完全消失了。在这种情况下，被观察的对象不能从事任何形式的合作，因为没有什么东西会比他自己的无意识知道得更清楚。就观察者本人来说就完全可以作出判断——即某种保证，其基础是他自己的个体心理，这种个体心理也将会被准确无误地强加给被观察者。在我看来，弗洛伊德和阿德勒心理学中出现的正是这种情形。个体完全受到对他进行观察的批评家的武断的任意支配——而被观察者的意识心理接受为基础时，情况就绝不是这样。总之，只有他本人唯一胜任作出判断，因为唯有他自己知道自己的动机。

在这两种类型中，显示出生命的意识调节特征的合理性包含一种对于偶然和非理性的意识排斥。在这种心理中，推理判断代表着一种力量，它把生活之中不规则和偶然的東西强制性地变成确定的形式；这至少是它的目的。因此，一方面，在生活的种种可能性中要作出明确的选择，因为只有理性的选择才能被意识接受；但是另一方面，那些觉察生命的偶发事件的心理功能的独立性和影响受到了基本的限制。

当然，感觉和直觉的局限性并不是绝对的。这些功能存在着，因为它们是普遍的；但是，它们的产品却服从于推理判断

的选择。例如，能够在行为的动机中起决定性作用的绝对力量，不是感觉而是判断。因此，在某种意义上，感觉功能就象第一种类型中有情感功能，或第二种类型中的思维功能一样，具有同样的命运。它们相对地被压抑了，并因此而处在分离的劣势状态之中。这种情形给我们的两种类型的无意识打上了一个特殊的标记；这些人所有有意识有目的地干的事情跟理智（当然是他自己的理智）相吻合。但是，出现在他们那里的事情则既与婴儿的原始的感觉相一致，又与类似的古代直觉相一致。我将尽力在后面的几个章节里，把我论及的后面一些概念的含义讲清楚。无论如何，出现在这种类型中的东西是非理性的（这当然是从他们自己的观点来看）。现在，既然有大批这样的人，他们的生命更多地存在于他们所遭遇的事情中，发生这样的事情是完全可以想象的；经过细致的分析之后，这种人会把我们的两种类型都描绘为非理性的。不过，我们必须向他承认，一个人的无意识常常比他的意识更容易地造成一种更为强烈的印象，他的行为常常比他的理智动机更为有力和更有意义。

两种类型的理性都倾向于客观，依赖于客观事实。他们的合理性与流行于集体观念中的理性的东西相一致。从主观上看，他们认为没有什么合乎理性的，除了普遍被认可的东西外。但是理性在很大程度上也是主观的和个体的。在我们身上，这一部分受到了压抑——事实上，客体的重要性越是被拔高，这种情况就越是有增无减。因此，主体和主观理性两者都总是面临着压抑的威胁；并且，当压抑降临时，它们都落入了无意识暴虐的淫威之下，在这种情况下无意识拥有最令人讨厌的本质。我们已经论及了它的思维。但是除此之外，还有很多原始感觉，它们都以强制形式自我表现出来，如象一种反

常的从各个方面表现出来的突然爆发的寻欢作乐；此外还有一些原始的直觉，它们能变成一种牵涉个体的可怕的折磨，就更不用说牵涉到它们的环境了。一切令人讨厌的和痛苦的东西，一切令人恶心，丑陋和邪恶的东西都被觉察或被怀疑，这些东西通常只有部分真实性，没有什么比这些东西更适合于引起那种最有害处的曲解了。对立和无意识内容的强有力的影响，必然导致理性意识统治的频繁中断，即产生一种偶然因素的显著的辅助作用，结果是，借助它们的感觉价值或借助无意识的含义，偶发事件获得了一种强制性的影响。

6. 感觉

在外倾型态度中，感觉最明显地受到客体的限制。象感性知觉一样，感觉自然也是依赖于客体的。但是，同样自然的是，它也依赖于主体；因此，也存在一种主观的感觉，这种感觉按照其本质来说完全不同于客观感觉。在外倾型态度中，由于涉及到它的意识的运用，感觉的这种主观部分既受到阻止又受到压抑。无论何时，只要一种理性功能（如思维和感情）占了优势，即可以说它具有意识的功能，那只是由于意识的理性态度允许偶然的知觉变成了意识的内容；简言之，即认识到了这些知觉。当然，从严格的意义上讲，感官的功能是绝对的；例如，对最深刻的生理可能性来说，一切东西都能看到或听见，但是，并不是一切都能获得阈限价值。但一种知觉却必须拥有这种价值，以便也可以用过去经验阐释清楚。当感觉本身占据了优势，而不再只是辅助另一种功能时，事情就大不一样了。在此情形下，没有任何客观感觉的因素被排除，也没有任何受到压抑（只有我们已经提到过的那一主观部分是例外的）。

感觉具有一种优势的客观规定性，并且，那些引起最强感觉的客体对个体的心理来说是决定性的。这样导致的结果是对客观的明显的感性把握。因此，感觉是一种有活力的功能，是一种带着最大潜在活力的本能。由于客体释放了感觉，它们是事关重大的，而且，由于它潜藏于感觉的威力之中，它们也完全被意识所接收了，不管它们与理性的判断相容与否。作为一种功能，它唯一的价值标准就是受其客体本质制约的感觉力量。由于所有的客观过程全部释放了感觉，因此，它们都在意识中显示出来了。不过，只有具体的，通过感官被感知的客体或过程才会在外倾态度中激起感觉；实际上，这里已经排除了那些每个人在每时每地都觉得是具体物的东西。所以，这种个体的定向纯粹与具体的现实保持一致。判断的理性的功能从属于感觉的具体事实，并且，它们因此而具有低级的分离性质，即它们被当作某种否定性的标志，带有婴儿和古代的倾向。受压抑影响最深的功能自然是与感觉相对的那种功能，即直觉，无意识知觉的功能。

7. 外倾感觉型

在现实中，没有任何其他的人类类型可以与外倾感觉类型相提并论。他对客观事实的感性得到相当突出的发展。他的生活是实际经验和具体客观物的积累，并且，他越是卓尔不凡，他就越是极少地利用他所获得的经验。在某些情况下，他生活中的事件很难称得上是“经验”。他并不知道如何更好地利用他的感性“经验”，而只是蹩脚地把它当作新鲜感觉的前导；任何进入他的兴趣范围仅具一丁点“新意”的东西都因此而列入了感觉的范畴，并被用来服务于这一目的。就人们倾向于把一种高度发展了的适应于纯粹的现实的¹感觉当作真正的合理性而

言，这种人将会被认为是有理性的。但是，实际上情况却绝非如此，因为正象他们从属于理性的行为一样，他们也同样地从属于非理性、偶发事件的感觉。

这种类型——显然绝大多数都是男性——当然不相信他自己会“从属于”感觉。他总是竭尽全力地嘲笑这种观点的毫无说服力，因为在他看来，感觉是他生命的一种具体证明——它简直就是他实际生活的充实。他的目的是具体的享乐，他的道德观念也有同样的倾向。因为真正的享乐具有它自己的特殊的道德，有它自己的节制和法则，有它自己的无私性和忠实性。他的耽于淫欲和举止粗鲁绝不会发生，因为他可能把它的感觉调整为纯粹审美的最佳音响，甚至在他最抽象的感觉中，也不会对他的客观感觉原则有丝毫的不忠实。沃尔芬（Wulfen）的《不顾一切的生命种类的向导》（Cicerone des rücksichtslosen Lebensgenusses），就是对这种类型的直截了当的承认。仅从这一点看，我就认为这本书值得一读。

在较低的层次上，这就是可触知的现实的人，他基本上既不倾向于社会反映又不倾向于统一的目的。他的经常性动机便是要感知客体、要拥有感觉、如果可能的话还要欣赏感觉。他决非毫不可爱，恰恰相反，他通常具有一种魅力和明快地追求欢乐的能力；有时他是一个快活的伙伴，而且经常是一个颇有功底的审美家。在前一种情况下，生活中的重大问题常以一顿丰盛的或平平淡淡的晚餐为转移；在后一种情况下，它们都是一些极令人感兴趣的问题。当他“感知”时，一切都得说出和做出。没有什么东西比说出和作出更为具体和实际的了；超越或逾越了具体事物的推测是得到许可的，但条件是这些猜测必须增强感觉。这种感觉无论如何不是一种令人愉快的强制，因为这

种类型并非一般酒色之徒；他只是渴求得到最强烈的感觉，根据他的本性来看，他只能从外界获得这种感觉。来自于内心的东西在他看来是病态的和令人讨厌的。至于他的思考和感觉，他总是降低到客观基础的水平，即降低到来自客体影响的水平，尽管它最鲁莽地背离了逻辑，但也依然镇静自若。在任何条件下，可感知的现实都使他的紧张心绪得以平静。在这方面他出乎意料地值得信赖。他会毫不犹豫地以一种明显的心理症状与下降的气压联系起来，而心理冲突的存在对他来说似乎是一种古怪的心理变态。他的爱无可争辩地植根于客体明显的吸引力中。在正常时，他会引人注目地适应于实在的现实——说引人注目，是因为他的自我调节总是人人可见的。他的理想是现实的；在这方面他考虑得很周到。他所具有的理想与理念无关——因此，他没有那种对事物和事实的存在持敌视态度的理由。这一切都在他生命的所有外在活动中表现出来。他穿着考究、入时；他对朋友真诚相待、慷慨大方，他的朋友们在他那里既感到舒适，至少又理解他那过分讲究的生活方式是不得已而为之，是为了满足他周围环境的某种要求。他甚至还会使人相信为了体面而作出某种牺牲肯定是值得的。

但是，感觉越是居于支配地位，以致使得进行感知的主体都从感觉中消失了，那么这种类型就会变得越不能令人满意。他不是逐渐变成一个粗俗的寻欢作乐者，就是变成一个肆无忌惮的、诡诈的酒色之徒。虽然客体对他来说是必不可少的，但是象某种在它自身中存在和通过它而存在的东西一样，它仍然受到了贬低。它被粗暴地侵犯和从根本上被忽视，因为现在它的唯一用途就是刺激感觉。客体所遭受的控制已被推到极限。于是，无意识被迫脱离了它自己的职能而成了一种补偿性功

能，并且，被驱使走向公开的对立。但是，被压抑的直觉毕竟开始以投射于客体的形式坚持了自己的权利。最为奇特的推测出现了：在性对象的病例中，嫉妒幻想和焦虑状态扮演了一个重要的角色。更严重的患者会产生各种各样的恐怖症（phobia），尤其会出现强烈性症状。这种病理学内容具有一种明显的虚幻气氛，通常带有一种道德或宗教的色彩。一种注重细节的吹毛求疵通常就发展起来了，或者一种荒谬的琐碎的道德就同原始的迷信的和“神奇的”宗教狂热联系起来了，并一同返回到晦涩难懂的宗教仪式中去。所有这一切在被压抑的劣势功能中都具有它们的根源，它们在这样的情形下与意识观点尖锐对立；实际上，它们具有一种更加显著的外观，因为它们显然把最荒谬的假设当作依据，完全与现实的意识感受形成对照。在这第二种人格中，思想和情感的全部文化似乎都被揉进一种病态的原始性中去了；理智沦为一种进行无益而琐碎的分析的诡辩——道德沦为一种阴险的说教和露骨的法利赛人的信仰^①——宗教是一种荒唐的迷信——直觉，这一人类的最高天分，也不过沦为个人的狡黠滑巧，一种在生活各个角落里鬼头鬼脑的嗅探；它不去探测新的领域，却退缩到人类情感最卑鄙狭窄的尺度上去了。

神经病症状特殊的强制性特征表现了无意识对于纯感觉态度中自由的道德观的一种抗衡，从理性判断的立场看，这种自由的道德观不加区别地接纳一切发生的东西。显然，在感觉型身上基本原则的缺乏并不能证明一种绝对的无规律性和节制的缺失，但是，它至少剥夺了他那相当重要的判断的节制力量。理性的判断代表一种意识的压制，理性类型明显地把这种压制

^①法利赛人，古代犹太教一个派别的成员：该派标榜恪守传统礼教，基督教《圣经》中称他们是言行不一的伪善者。——译者

强加于他自己的自由意志之上，约束自己的情感。这一强制行为从无意识方面完全压倒了感觉型。更有甚者，理性类型根据一种判断的存在方式与客体的联系，从来就不意味着这样一种不受任何限制的关系，即感觉类型与客体保持的那种联系。当这种态度达到一种反常的片面性时，他就面临着陷入无意识怀抱的危险，陷入的深度跟他有意识地依附于客体的深度正好一样。当他成为神经症患者时，他就更难用理性的方式来接入待物了，因为医生所要求他必须具有的那些功能处在一种相对无区别的状态中；所以对这些功能不能过多地相信，或者根本就不能信任。我们常常需要一些使人能接受情绪压力的特殊方式，以便使他能保持清醒的意识。

8. 直觉

直觉作为无意识知觉的功能在外倾态度中完全地定向于外界客体。因为大体上说来，直觉是一种无意识过程，它本质上的意识领悟力是一件非常困难的事情。在意识中，直觉功能为某种期望的态度，为一种知觉的和穿透性的洞察力所体现，在那里，无论如何，只有后来的结果才能证实到底有多少东西被“觉察到了”，到底在客体中实际潜伏着多少东西。

正如感觉在获得了优先的地位时，不仅是一种对客体没有更多重要性的反应过程，而且几乎是一种把握客体形成客体的行为一样，直觉也是如此，它绝不是一种单纯的知觉或意识，而是一种主动的、创造性的过程，它注入客体的东西跟它从客体中取走的东西一样多。但是，由于这一过程无意识地提取了知觉，它也在客体中创造了一种无意识的产品。直觉的基本功能是传送纯粹的意象、关系的和环境的知觉，意象和知觉也可

以由其他功能获取，但是，它们要么就完全行不通，要么只能借助于迂回曲折的方法。而无论何时，只要直觉被赋予了这种主要的权力，这些意象就具有明辩是非的价值，具有了决定性的联系行为的价值；在此情况下，心理适应几乎唯一地依赖于直觉。思维、情感和感觉都相对地受到压抑；在它们之中，感觉是受到主要影响的因素，因为，象感知的意识功能一样，它给直觉造成了最大的障碍。感觉用它纠缠不休的感性刺激干扰了直觉清晰、公正和纯真的意识；由于这些刺激直觉地关注着生理的外部，因而也就纠缠着那些直觉想掌握的处在远处和近处的真正事物。但是在外倾型态度中，既然直觉有一种占优势的客观倾向，那么它实际上就很接近感觉了；确实，对外界客体的期待态度会带着几乎相等的可能性来利用感觉。因此，为使直觉变为至高无上的东西，感觉必须在很大程度上受到压抑。我现在是把感觉当作简单和直接的感性反映来谈论的，差不多是当作明确的生理和心理材料来谈论。这种状况必须事先就明确地建立起来，因为，如果我询问直觉者他如何定向的，他会谈论一些完全不能区别于感性的东西。他会频繁地使用“感觉”一词。他实际上确有感觉，但他并不被这些感觉本身所引导，而只是把它们当作通向遥远前景的指路灯塔。它们被无意识的期望所选择。在生理学意义上，并不是最强烈的感觉才获得了决定性的价值，而是无论什么感觉，它的价值都必然会被直觉者的无意识态度的理性所极大地提高。以这种方式就可以逐渐达到主导地位，在直觉者的意识看来是无法区别于纯感觉的，但实际上却并非如此。

正如外倾感觉竭力想达到现实的最高点一样，因为只有这样生命的全貌才能被描绘出来，直觉也企图包含最大的可能。

性，因为只有通过对可能性的认识直觉才能获得充分的满足。直觉总是设法于客观环境中发现可能性；因为作为一种纯粹附属的功能（即不是处于优先地位）时，它也是一种工具，当面临一个受到严重阻塞的环境时它就会自动地朝着出口奋力工作，而这一点其他功能是不能发现的。在直觉占据优势的地方，生活中的每一个平常环境都宛如一个封闭的房间，直觉却不得不打开这个房间。它不断地在外在的生活中寻找出口和新的可能性。在某一瞬间，每一实际环境都变成了一间囚禁直觉者的监狱；它象一根锁链似地缚住了他，从而引起一种摆脱困境的强烈需求。对一个理念的解析可能会导致新可能性的发现，如果客体偶尔地体现了这种理念，它们似乎就会随时获得一种几乎是夸大的价值。不过，它们一旦尽到了自己的职责，为直觉起到了梯子和桥梁的作用，它们就显然不再具有更进一步的价值了，它们就被当作累赘而弃如敝屣了。一种事实只有当它发掘了超越于它和发掘了免除个体的操作过程的新的可能性时才能被承认。而显示出来的可能性则是直觉所无法逃避的强烈性动机，它们都迫不急待地急欲表现自己，为了这些动机所有其他的東西都必须牺牲掉。

9. 外倾直觉型

无论直觉何时占据优势地位，都会有一种独特而清晰的心理出现。由于直觉倾向于客体，一种决定性的对外部环境的依赖便十分明显，但是，这种依赖却完全不同于感觉型的依赖。在一般认识的现实价值中我们无法找到直觉者，但是他却总是出现在可能性存在的地方。他对那些具有远大前景而尚处于萌芽状态的事物具有敏锐的嗅觉。他从来不跻身于那些虽然价值

有限但却被公认为稳定的、长期建立起来的环境中：因为他的眼睛总是不断地停留在新的可能性上，而稳定的环境具有一种迫在眉睫的令人窒息的气氛。他带着强烈的渴望有时甚至带着澎湃的激情紧紧地抓住新的客体和新的方法，但是一旦它们的范围明显地受到了限制，它们身上也不再有任何远大发展的希望时，他就会冷酷地抛弃它们，不再关注它们，显然把它们忘得一干二净。只要有一种可能性尚存，直觉者就会把全部命运托付于它，就好象他的整个生命都向往进入这一新的环境。人们会得到这种印象，当然他自己也明白，他正好到达了他生命中的一个关键的转折点，并且从今以后再没有什么东西能这样真正地吸引他的思想和情感了。不管这种情形可能多么的合情合理和恰如其分，并且尽管各种能想象到的论点都一拥而上为稳定性辩解，然而，什么也阻挡不了他把那似乎向他许诺过自由和解救的自身的环境看成是一座监狱，什么东西也阻止不了他因此而行动的那一天终将到来。理智和情感都不能限制或阻挡他去追寻新的可能性，即使它可能会与迄今为止毋庸置疑的信仰背道而驰。思维和情感都是信仰不可缺少的成分，但在他身上，却是劣势功能，并不具有决定性意义；因此，它们缺乏原动力来抵御直觉的力量。然而，它们是能够为直觉的优势地位创造任何有效补偿的唯一功能，因为它们能够为直觉者提供他的类型完全缺乏的判断。直觉者的道德观既不受理智的管辖又不受情感的控制；他有他自己特殊的道德观，这种道德观在于对他的直觉观念的忠实和对他的权威的自愿服从。他对邻居利益考虑极少，他可以引经据典地说明他身体健康和幸福生活的重要性，但对邻居的健康和幸福却大不以为然。我们也没有发现他对邻居们的信仰和生活习惯有什么了不起的尊重；

事实上，他经常被认为是一个不道德和冷酷的冒险家。既然他的直觉极多地涉及外界客体，窥测外界的可能性，那么他就乐意把自己付诸种种职业，在那里， he 可以从各方面施展他的全部才能。商人、工头、投机者、代理人、政客等等，一般都属于这种类型。

显然，这种类型在女性当中比在男性当中更为常见；不过，在这种情况下，职业范围中的直觉活动并不象社会范围中所显示的那样多。这种女性懂得如何掌握每一次社会机遇的艺术，她们建立起恰当的社会联系，她们尽可能地寻找情人，而为了—种新的可能性，她们会再次抛弃一切。

相当明显，无论从政治经济学的观点还是站在通俗文化的立场上来看，女性中的这种类型都具有不同寻常的重要性。假如一个人有明确的意图，在生活中并不纯粹地以自我为中心，那么，他就会把优越的待遇当作一种动力，如果他不是把它当作一种引发力而去从事每一种前景颇为可观的勾当的话。他是那种看到了未来希望的萌芽的少数派的天然拥护者。当他更多地定向于人而不是定向于物时，凭借他那直觉判断人们的能力和他们的适应范围的能力，他也能“创造”人。他那鼓舞同伴奋发向上或引起人们对某些新生事物的激情的天赋，是无与伦比的，尽管他很可能到第二天就毅然否认这一切。他的直觉越是强烈、越是鲜明，他的主观意识就越是同神性的可能性紧密地融合在一起。他使自己的主观意识虎虎有生气，并用一种强有力的形式表现出来，闪烁着令人心悦诚服的火花；他本身差不多就是这种主观意识的体现。这并不仅仅是装模作样的舞台表演，而是命中注定的一种秉赋。

这种态度具有巨大的危险性——直觉或许会极为容易地耗

费他的全部生命。他耗费自己的生命而使人们和事物显得生机勃勃，他把生命的丰富性延伸于他周围的一切——不过，他使他人获得了生命，而自己则消耗殆尽。假如他有能力决定具体事物的话，那么他将收获他艰辛的劳动果实；然而他很快又会去追逐某种新的可能性，留下他刚刚耕种过的土地，让他人来获取丰收的果实。这样，最终他还是空手离去。但是，当直觉者使事物达到这种程度时，他的无意识也会反对他。直觉者的无意识与感觉型的无意识有某种相似。相对受抑制的思维和情感在无意识中产生了婴儿的和古代的思维和情感，它们可以与对应类型（counter type）的思维和感觉相比较。它们同样地以集中投射的形式出现于表面，并且正象感觉类型的思维与情感一样的荒谬，在我看来它们仅仅缺乏感觉类型的神秘特征；在涉及性欲、经济以及其他一些危险事物的本质问题上，它们只涉及到一些似是而非的东西，例如，对疾病附身的疑虑。这种差异显然被归结为对于具体事物的感觉的压抑。当一个男人突然与一个最不合适的女人发生情感纠葛时，或一个女人与一个完全不适宜于她的男人发生情感纠葛时，这类感觉就通常会引起人们的注意；简单地说，这就是他们带着古代感觉模式进行不明智的接触的结果。但是它的结果是无意识强制性依赖于一个毫无益处的对象的结果。这种事件已经是一种强制性症状了，它也是这种类型最明显的特征，与感觉型一样，他同样要求一种摆脱一切压抑的自由，因为他的决定并没有屈从于理性的判断，而是完全依赖于偶然性的感性认识。他从理智桎梏下摆脱出来，他只是以过分迂腐的反证推论和吹毛求疵的辩证法的形式，彻底地沦为无意识神经症强制冲动的牺牲品，并对客体的感觉形成一种强制性的情结。对感觉和被感觉的客体来说，他的意识态

度是一个至高无上、目空一切的君主。并不是他自己定要作出那种目中无人或高人一等的样子——他只不过是看到人人都看到了的客体；他的这种视而不见的态度与感觉类型颇有相似之处——只是，对于后者来说，客体的本质被忽略了。对于这种视而不见的态度，客体迟早会以忧郁症、强制性观念、病态恐惧以及每一种可以想象得到的荒诞的躯体感觉形式来报复。

10. 外倾非理性型概述

由于已经提及的原因，我把上面的两种类型称为非理性的（irrational），即，这是由于他们的职能和缺陷都不是建立在理性判断的基础上，而是绝对地依赖于感性认识的强度。他们的感性认识只涉及简单的事件，其中没有一个片断经过了理智判断的再三斟酌。在此方面，后两种类型比前两种判断类型有着更大的优势。具体发生的事件既是受某种规律所决定的，又是偶然的。就它为规律所决定而言，它是合乎理性的；就它是偶然的而言，理性就难以容纳了。我们可以反过来说，我们把“受规律所决定”一词用于偶发事件只是因为这个事件在我们的理智看来确实如此，然而当我们没有捕捉住它的规律性时，我们就把它称之为偶然的了。对于整个宇宙规律的假设只不过是一种理智的假设；在任何意义上它都决不是我们感觉功能的假设。既然这些东西以及对它们的假定都绝非建立在理性原则的基础之上，它们的真正本质就是非理性的。因此，我的“非理性的”一词与感觉类型的本质相一致。但是，仅仅由于它们把判断降格到感觉的地位就把这些类型当作不合理的，这是相当错误的。它们仅仅在较高的程度上属于经验的（empirical）；它们过分地在经验的基础上来构建楼阁，事实上，其过分的程

度简直达到了把它当作一种法则来看的地步，因而它们的理性判断无法与经验保持同步。但是，理智判断的功能依然存在，尽管它们极大地弥补了无意识存在的不足。但是，既然无意识——尽管它同意识主体分离开来了——总是在一定的场合中反复出现，那么非理性类型的实际生活就展示了鲜明的理性判断和选择的行为，它们采取了明显的诡辩术、冷酷的批判，以及对人和环境的显著的有意的选择等形式。这些特征具有一种婴儿的、甚至是原始的印记；有时它们显得令人惊奇的天真，但有时也显得不近人情、粗鲁、甚至狂暴。对具有理性倾向的人来说，他们的真实性格在最糟的情况下也会显得更有理性和目的明确。但是这种批判仅仅对他们的无意识来讲是有效的，然而对他们的意识心理来说却是大错特错了。这种意识心理完全受感性认识所支配，并且，由于它的本质是非理性的，它对理性判断来说极为晦涩难懂。最后，它对于具有理性倾向的人来说，这种大批聚集的偶发事件甚至都难以称得上“心理现象”。非理性类型使这种傲慢的判断与一种同样贫乏的理性印象获得了平衡；因为他把自己看作某种仅有一半生命的东西，他的生命的唯一目的就在于把理性的羁绊牢牢地系在各种有生命的东西身上，并把理性批判的绞索套在自己的脖子上。自然，这些都是走向极端的例子，但它们却确实出现了。

站在理性类型的立场上来看，非理性类型可能易于被描述为低级性质的理性，即我们得借助于他所遭遇的事情才能认识他。因为他所遭遇的事情并非偶发事件——在其中他是主宰——但是，与此不同的是他被理性判断和理性目的超越了。这种情形几乎无法为理性的头脑所理解，然而，理性对此情形的不可思议只不过正与非理性的令人震惊相等，这时，他发现

人竟能把理性的观念安置于活生生的具体事物之上，这样的事似乎令他难以置信。通常，沿着这个方向指望他获得任何原则的认识是毫无希望的，因为事实上在他看来，理性的理解力既不不着边际又令人讨厌，这种情型就正象理性型所认为的、在没有相互商讨和共同职责的情况下去订立一个契约的想法一样显得不可思议。

这一点使我不得不考虑不同类型的典型代表之间的心理关系的问题。按法国派催眠学家的术语来说，近代精神病学者之间的心理关系被称为“和睦关系”^①（rapport）。和睦关系主要包括一种和谐、具体的情感（feeling of actual accord），尽管其中还存在着双方都确认的差异。事实上，双方对这种普遍都存在的差异供认不讳，这本身就已经是一种和睦关系，一种和谐的情感了。如果我们在某个具体的人物身上使他高度地意识到这种情感，那么，我们就会发现，它并不仅仅具有一种不能进一步分析的情感的本质，而且还具有一种洞察力或认识内容的属性，表现了观念形式中的协调之点。这种理性显示对理性类型来说是唯一有效的；它决不能运用于非理性类型，因为他的和睦关系根本没有建立在理性判断的基础之上，而是建立在活生生的具体事件的相似物上。他的和谐情感是对感觉和直觉的共同感知。理性类型会说与非理性类型的和睦关系纯粹依赖于偶然性。如果由于某些偶然事件，客观环境确实变得融洽了，那么人类的某些联系就出现了，但是却没有人能说出这些联系的有效性和为什么能持续下去。对于理性类型来说，他常常冥思苦想的是这种关系是否仅仅能够保持象外部环境偶然

①指降神术中与鬼神灵魂的交往。

产生的一种共同的兴趣那样持久。他并不认为这种关系特别地具有人类特征，相反，它在这种环境中只是非理性主义者所见到的一种仅具单一性的人性。因此，每个人都把他人看成是一个缺乏各种关系的人，一个不可依赖的人，一个不能与之以社会规范条件进行交往的人。无论如何，只有当一个人有意识地尝试对他与同胞之间各种关系的实质作出某种估计时，这种结局才会产生。尽管这种心理上的真挚决不常见，然而不管在观点上存在一种多么绝对的差异，这种情形仍旧频繁出现了：一种和睦关系产生了，而且是以下述方式产生的。一个人默默地抱着一种观点推测别人在所有的基本观点上都与他自己的看法完全一致，然而别人却凭直觉推测或感觉到一种双方都感兴趣的客观共同性，前者对这种共同性一点也没有意识到，他常常矢口否认它的存在，这种情况正好跟后者从不认为他的关系必须建立在共同观点基础之上的情形完全一样。这类和睦关系是最为常见的，它基于直觉推测之上，它们是后来发生许多误解的根源。

在外倾类型中，心理关系总是为客观因素和外部规定性所调整。在其中，人绝对没有任何决定性意义。对于我们当前的文化说来，外倾型态度是人类关系问题上的支配性原则；自然，内倾型原则也常出现，但它仍然是一种例外现象，并且不得不诉诸于生命的坚韧性。

第三节 内倾型

（一）意识的一般态度

正如我已经在本章第一节第一段中所解释的，内倾型与外倾型的区别在于：后者普遍地定向于客体和客观事件，而前者

却完全受制于主观因素。在我所提及的这一节中我特别地谈到内倾型在关于对象的知觉与他的行为之间加进了一种主观的观念，这就避免了他的行为呈现一种与客观环境相一致的特征。当然，这只是一种由例证的方法提及的特殊情况，使用它的目的仅在于作一种简单的解释。然而，现在我们必须深入地探索它的普遍形式。

毫无疑问，内倾的意识也观察外部条件，但它总是把主观规定当作决定性的规定。因此，这种类型受到感觉和认识因素的引导，这一因素代表着把主观意向纳入感官刺激中去，例如，两个人都看见同一物体，但他们决不会从中接受两种完全相似的意象。除了个人观察上的误差（personal equation）和感官敏锐程度上的差异之外，通常在类别和程度上，在感知意象的精神感受作用上都还存在一种根本的差异。外倾型涉及到具体事物在他头脑中的直接反映时表现得非常高明，而内倾类型则主要依赖集聚在主体中的外部印象。在统觉^①的个体情形中，差异当然是十分细微的，但在整个心理系统中，它却极其引人注目，尤其是处在自我保留（reservation of ego）的形式中时尤其如此。尽管它预示了某些东西，但是我认为，魏林格（Weininger）倾向于把这种态度描绘为偏好孤独癖（philautic），而其他作家倾向于描绘为自体性欲、自我中心、主观性或利己主义的观点，既在原则上误入了歧途又确定无疑地贬低了自身的价值。它与外倾型态度常有的偏见遥相呼应，共同抵制内倾类型的实质。我们不应忘记——尽管外倾的观念太

①“统觉”既是哲学概念，又是心理学概念。在现代心理学中，指由当前事物引起的心理活动（知觉）同已有经验的知识相融合，从而更清晰地理解事物意义的心理现象。
——译者

容易犯此类错误——所有的感觉和认识都并不纯粹是客观的：它还受到主观条件的制约。整个世界不仅独立地存在着，还存在着我怎样看它的问题。确实，实际上绝对没有任何标准能有助于使我们形成一种对整个世界的判断，世界的本质是不可能被主观意识同化的。假如我们忽视了主观因素，那么这就意味着彻底地否定了彻底认识世界的可能性这一巨大疑问。而且，这也意味着那种陈腐而空洞的、早在这个世纪初期就已臭名昭著的实证主义会重新泛滥起来，这是知识界的一种傲慢态度，它不可避免地伴随着一种粗鲁的情感，一种对生命的违背，其愚蠢程度就象它的专横一样毫无二致。通过对认识的客观作用的过高估计，我们就压制了主观因素的重要性，这意味着对主体的否定。然而，什么是主体呢？主体就是人——我们就是主体。只有病态的头脑才会忘记认识必须要有主体，因为认识本身并不存在，因而对我们来说，那种我们在其中无法说“我知”的世界也并不存在，尽管在这样说的時候，我们已表达了所有知识的主观局限。

同样的道理也适用于所有精神功能：这些功能拥有主体就象它们不可缺少地拥有客体一样。“主观”一词听起来几乎就象是一种责备和攻讦，这是我们目前的外倾型评价事物的特点；而且，在任何情况下“纯粹的主观性”这一称号意味着一种危险的进攻性武器，它预示着那些鲁莽的外倾型头脑决不会不确信客体的绝对的优越性。因此，我们在这里的研究中必须首先完全弄清楚“主观”一词所包含的涵义。那么，至于主观因素，我认为，当心理行为或心理反应同客体的影响相融合时，往往会产生一种新的精神现象。迄今为止，主观因素从最古老的年代以来，在所有的民族中，它一直在相当大的程度上与自

身保持一致——因为基本的感觉和认识几乎是普遍同一的——那么，它正象外部客体一样被牢固地建立起来就毋庸置疑了。假如情况不是这样，那么，任何一种永久而根本无变化的现实就完全无法被人们认识，任何后代的理解力就变得不可能了。所以，到此为止，主观因素的存在跟海洋的宽阔和陆地的辐度等事实一样毋庸置疑。到此为止，主观因素也表明了世界决定性力量的全部价值，这种力量无论在任何情况下都决不会被排除在我们的考虑之外。这是另一种世界规律（worldlaw），凡是基于这一规律而生存的人都拥有一种同样安全、持久和有效的基础，就正象那些依赖于客体而生存的人一样。但是，正如客观和客观事件绝非总是相同的一样，由于它们容易消失而且受制于机遇，主观因素也同样地依赖于多变性和个别的偶然事件。因此，它的价值也仅仅是相对的。例如，意识中的内倾观点的过分发展并不能使主观因素得到更好和更恰当的运用，反而导致一种虚假的意识主体化，这就很难逃脱“纯粹主观的”的谴责了。因为，作为这种病态主体化的一种逆反倾向，以魏林格恰当地称之为“嫌恶孤独癖”（misautic）的夸大的外倾态度的形式，引发了意识的非主体化。由于内倾型态度建立在普遍现实、极其真实绝对不可缺少的心理适应条件的基础上，所以，象“偏好孤独癖”、“自我中心”及其这类心理表现都是令人讨厌的，脱离实际的，因为它们助长了固执己见的可爱的自我偏见。没有什么会比这种设想更为荒唐的了。然而当我们考查外倾型对内倾型的理性判断时常常遇到这种情形。当然，我们不想把这种错误归咎于外倾型个体，这是目前广为人们所接受的外倾型观点，但绝不仅仅限于外倾型；因为在其他类型当中也正好找到了许多典型代表，尽管这与

它们自身的兴趣大相径庭。那种对它的类型来说是不真实的谴责也同样适应于后者，反之，这至少，也不能用它来非难前者。

内倾型态度一般受心理结构的制约，从理论上讲，它被遗传因素所决定，而且对主体来说，这是一种永远存在着的客观因素。无论如何，它决不能被简单地认作是与主体自我（ego）等同的东西，也不能把它看成是前面提到的魏林格的定义中所确切包含的那种假设；在更大程度上，它是先于任何自我的发展而存在的主体心理结构。真正的基本主体，自身（self）比自我（ego）要更加契合它的实际含义些，因为前者包括了无意识，而后者却基本上停留在意识的焦点上。假如自我与自身等同的话，那么我们在梦中能够以完全不同的形式和完全不同的含义出现就是不可思议的了。而这正是内倾型的独特性，并且正如内倾型与一般偏见相一致一样，它也与自身的倾向保持一致，这样，使他倾向于把他的自我与自身混淆起来，把他的自我提到心理过程的主体位置，从而产生上面所提到的那种病态的意识主体化，使它自己同客体相分离。

心理结构也是如此，赛蒙（Semon）用术语“记忆基质”^①来表示它，而我则把它称为“集体无意识”（Collective unconscious）。个体的自身（self）是某些普遍存在于所有有生命的动物中的一个部分，一段摘录，或一个代表，因而，也是心理过程相应发展起来的一个种类，在每一动物中它都获得了新生。从最古老的年代以来，没有付诸实践的行为方式被称之为本能，对于客体的这一心理领悟方式，我把它称为“原型”（archetype）。我假定凡是被本能所领悟的东西，我们每个

①赛蒙：《记忆基质》，刘易士·西蒙译（伦敦：爱伦和欧文公司出版）。

人都是熟悉的。对原则来说则是另一种情况。原型这一术语与“原始意象”（*primordial image*）——一种借自雅各布·布尔克哈特^①的表达——一样包含着相同的思想，也就是与我在本书第九章所描绘的相同。在这里我必须提醒读者注意第九章，尤其是要注意关于“意象”一词的定义。

原型是一个象征性的程式，无论何时，只要没有意识的理念出现，或者当这种出现在内在的领域或外在的领域都不可能时，它就总是开始发挥它的功能。集体无意识的内容在意识当中以一种显著倾向的形式，或者以着眼于事物的确切方式表现出来。它们普遍地被个体认为是为客观所决定的——事实上这并不正确——因为它们在精神因素的无意识结构中有它们自己的根源，它们仅仅通过客体的运行释放出来。这些主观的倾向和理念比客观的影响更为强烈，因为它们的精神价值要高得多，它们超出了所有印象之上。因此，正如内倾型以为客体总是处于决定因素的地位是不可理解的一样，外倾型也同样对主观的观点超越于客观环境之上这一点大惑不解。因而他不可避免地得出结论，内倾型不是一个自负的自我主义者，就是一个富于幻想的教条主义者。近来他似乎又有了新的结论，内倾类型不断地受到无意识的权力情结（*power-complex*）的影响。毫无疑问，内倾型也使自己面临着这种偏见，因为无可否认的是，他的明确而又高度概念化的表达方式——显然从一开始就排除了各种其他的观点——在某种程度上赞同了外倾型的这种观点。而且，正是这种高于所有客观事件的主观判断的明

①布尔克哈特（*Jacob Burchhardt* 1818—1897），瑞士艺术家及社会史家，早年曾留学柏林，后回国当历史学教授。他对意大利文艺复兴有专门的研究。

——译者

确性和不易改变性能够独自产生强烈的自我中心的印象。内倾型面对这一偏见时往往缺乏正确的论证；因为虽然他的主观判断的设想完全合理，但是他仍然会象意识不到他的主观知觉一样，无法意识到他的无意识。在与时代风尚保持协调的情况下，他从外部而不是从他自己的意识背后寻找答案。如果他变成一个神经症患者的话，其症状就是他的自我与自身在无意识中或多或少的同一。于是自身的重要性被降低到零，而自我却超出理性限度无限地膨胀起来。然后，主观因素无可否认的有世界性决定意义的权力就全部集聚于自我，逐步发展成一种极端的权力要求和一种十足的、愚不可及的自我中心。每一种把人的本质归结为无意识的权力本能的心理学都是从此一基础上发展起来的。例如，尼采关于鉴赏力方面的许多错误就是由这种意识主体化所造成的。

（二）无意识态度

意识中主观因素的优势地位同时也就包含了客观因素的低下地位。客体没有被赋予确实应有的重要性。正象它在外倾型态度中扮演了过于重大的角色一样，它在内倾类型中值得一提的却过于少了。内倾型的意识在一定程度上已被主体化了，因此自我被赋予了过分的重要性，客体却被最终置于无以立足的地步。客体是一种具有不可否认的力量因素，而自我却是某种受到真正的限制和昙花一现的东西。如果自身反对客体的话，情况将会大不一样了。自身和世界都是相应的因素，因而正常的内倾态度跟正常的外倾态度一样，都是同样有效的和具有同样合法的存在权利。但是，如果自我剥夺了主体的权利，那么在客体影响的无意识强化的伪装下就自然会有一种补偿产生出来。这种变化会逐渐地引起人们的关注，因为，不管保证自我

优势地位的企图是多么确定无疑的强烈，客体和客观事件常常会产生一种势不可挡、无法战胜的影响，因为它出其不意地抓住了个体，向意识发起了不可避免的攻击。作为自我与客体不完善的关系的结果——因为自我支配客体的意志并不怎样适应——一种对客体的补偿性关系在无意识当中产生了，这种关系作为一种对客体的无条件和非抑制的情结在意识中崭露头角。自我越是想摆脱职责，获得每一种可能的自由、独立和优势地位，它就越是在深深地落入客观事件的奴役之中。主体的精神自由常常受到不光彩的经济依赖的束缚，他对行为的冷漠态度不时地遭到公众舆论的可怕的诋毁，他的道德优越感在低下的关系中全然淹没了，他支配的欲望也只能以可怜的渴望得到爱戴的结局告终。在这种情况下，无意识主要关心的是对客体的关系，它以那种打算把权力幻觉（power illusion）和优越性幻想（superiority phantasy）置于彻底毁灭中的方法，来影响这种关系。而客体则经常不顾意识的蔑视而呈现出它的可怖的另一面。结果导致自我更加加剧了它同客体的分离和对客体的支配。最后，自我把自己安置在一种至少能保持它的优越性幻想的有规律的保护系统之中。（对此阿德勒^①已经聪明地描述过了）。就这样，内倾型完全把它自己与客体隔离开来了，他不是把他的精力耗费在防卫自己方面，就是作出一些把他的权力强加于客体来维护自己的权利的毫无意义的努力。但是，这些努力却不断地遭到他从客观那里接受来的不可磨灭的印象的毁灭。这些印象不断地强加于他以与他的意志抗衡；这些印象

①阿德勒（Alfred Adler, 1870—1937），奥地利心理学家，他创立了以“自卑情结”为中心思想的新心理分析学派，他的理论被称为“个体心理学”。阿德勒的主要著作有《自卑与超越》、《人性的研究》、《个人心理学的理论和实验》、《自卑与生活》等。——译者

以最讨厌的最固执的感情刺激他，在他的每一步行程中设置障碍。为了“继续前进”，一种巨大的内心冲突不断地在他那里产生了。因此，心理虚弱（psychoasthenia）是他的神经症的典型形式，它一方面具有极端敏感的特征，另一方面又感到极度的精疲力竭和长久的困倦。

对个人无意识的分析产生了大量的权力幻想，其中还夹杂着对危险而有生气的客体的恐惧，事实上，内倾型很容易成为这类幻想的牺牲品。因为从这种对客体的恐惧中产生了一种特殊的怯懦，他就变得唯唯诺诺了，再也不敢明显地表现他自己和自己的观点，而总是对客体方面的强烈影响担惊受怕。他时常为别人的强烈感情所惊扰，几乎无法摆脱那种落在他头上的敌意的恐惧。因为客体对他来说拥有恐怖和权力的本质——对这些本质他不可能通过意识辨别它们，但是，通过他的无意识的感觉能力，他却不加选择地深信它们的存在。既然他与客体的意识关系相对来说遭到了压抑，那么它存在的唯一出口就只有借助于无意识了，由此，它就具有了无意识的本质。这些本质基本上是婴儿的和古代的。因此它与客体之间的关系就相应变成原始性的了，具有了所有那些以原始客体关系为特征的特殊东西。于是，客体就好象拥有了神奇的魔力。奇异而新颖的客体常引起恐惧和不信任感，好象在它里面隐藏着莫名的危险；长时期植根于传统并为传统所神化的客体就象一些无形的线索紧紧地缠绕着他的灵魂；每一种变化，如果不是显露了其实际的危险方面的话，就会引起一种骚扰不安，因为它的明显的含义是一种客体的魔力的复活。一座其中只有被允许活动的东西才活动的孤岛是适合于理想的。维希尔（F·Th·Vischer）的小说《任意的一个》（Auch Einer）在内倾型心理这方面

显示了丰富的洞察力，同时显示了集体无意识的潜伏的象征，对于这一点，在这种关于类型的描述中我想把它暂时 置诸一边，因为它是一种普遍现象，与类型没有特别的联系。

（三）内倾型态度中基本心理功能的特征

1. 思维

在描述外倾型思维时，我已简略地提到了内倾型思维的特征，现在我将对这一问题进行更进一步的研究。内倾型思维主要定向于主观因素。至少，这种主观因素由主观情感的趋向来表现，而判断是作为最后一着的决定性因素。有时，它也多多少少是一种完整的意象，在某种程度上也作为一种标准。这种思维可能既包含具体因素又包含抽象因素，但是在决定性的时刻它总是定向于主观因素。因此，它并不可能从具体的经验中重新返回到客观事物中去，而总是一头扎进主观内容之中乐而忘返。外界事实并不是这种思维的目的和根源，尽管内倾型总喜欢标榜自己是以此为目的和根源的。首先从主体开始，然后又返回到主体，尽管它可能在真实和实在的领域中进行最广阔的遨游。因此，在新的事实论证中，它的主要价值是间接的，因为它主要关心的不是对新的事实的感觉，而是新的观点。它系统阐述某些问题并创造了理论；它展示了前景并获得了洞察力，但在事实面前它却显得畏手畏脚。作为阐释的例证它们具有自身的价值，但决不能再推衍下去。我们收集事实是为了当作某种理论的证据和例子，但决不是为了事实本身而收集。倘若后一种情况经常出现，那也只是对于外倾类型的恭维。因为这一种思维的论据并非是头等重要的，显然，主观意念的发展和表

达才是绝对重要的东西，即原始的象征性意象多多少少是模糊地站在内心幻影的面前。因此，它的目的从不涉及具体现实的理性重建，而是涉及到从模糊意象进入一种光辉理念的成形过程。它的愿望是达到真实；它的目标是看见外界因素如何形成和完成理念的框架结构；它的具体创造性力量由这种事实来证明，这个事实就是：这种思维也能创造出这样的一番情景：虽然理念并不存在于外界事实中，但它却仍然是这些事实最适当、最抽象的表现形式。当这种思维所形成的理念似乎从外界事实中不可避免地显现出来以致这些事实确实证实了它的有效性时，这种思维的使命就完成了。

但是，正如外倾型思维极少从它这里获得什么东西来曲解从具体事实中得出的真正符合情理的归纳性理念，或创造一些新的理念一样，它也确实潜伏在内倾型思维的力量之中，以致把它的原始意象诠释成一种完全符合事实的理念。由于在前一种情况下，纯粹依靠经验主义来堆积事实会麻痹思维，并窒息了这些事实的内在含义，所以在后一种情况中，内倾型思维表现了一种危险倾向，即强迫事实变成它的意象的形状，或者用完全不理睬这些事实的方法，自由自在地展开它的幻觉意象。在这种情形下，被呈现的理念要想从模糊的古代意象中否认它的根源是不可能的。它身上还将附有某种神化般的特征，我们很容易把这种特征解释为“独创性”，或者在更为武断的情况下，仅仅把它解释为一种异想天开的怪念头；因为它的古代特征在那些毫不熟悉神活动机的专家们看来是极不明显的。这种理念中主观的内在说服力常常是强有力的，它的力量越是令人心悦诚服，它就越是摆脱了外部事实的影响。对那些热心理念的人来说，尽管他的那些事件的贫乏积累似乎能恰当地显示出

他的理念的真实性和有效性的实际基地的根源，然而，情形并不是这样的，因为理念的说服力是从它的无意识原型中衍变来的，这样它本身就具有普遍的有效性和永恒的真实性的。无论如何，它的真实性是如此的普遍和富于象征意味，以致在它能够为任何生命的真正价值之前，它必须首先进入已认识和可认识的时代知识之中。例如，哪一种因果关系决不会在具体的原因和具体的结果中变为可知的呢？

这种思维很容易在大量主观事实的真实性面前迷失方向。它只是为理论而创建理论，显然只是粗略地审视一下真实的或至少是可能的事实，然而又总是带着一种明显匆忙的掠过理念的世界而进入纯粹的想象王国的倾向。因此，许多可能的直觉显现于脑中，但没有任何一种是接近于现实的，直至最后那种不再表达任何外界真实的意象产生出来了，它们纯粹是一些完全不可知的象征。它现在纯粹是一种神秘的思维，并且象那种把它孤独的过程置诸客观事实的框架中的经验思维一样毫无结果。后者纯粹沉溺于一种事件表现的水平，而前者却莫名其妙地高升到不可知的表现领域，甚至超越了可在意象中表达一切。事件的表现具有某种无可争辩的真实性，因为主观因素被排除在外，事实充分地显示出来。同样，对于未知世界的表现也具有一种直接的、主观的和有说服力的力量，因为它是由它本身的存在所证实的。前者说“*Est, ergo est*”（“它在；所以它存在”），而后者则说“*Cogito, ergo cogito*”（“我思；所以我思考”）。在以上的分析中，内倾型思维获得了它自身主观存在的证据，而外倾型思维则被迫为它与客观事实的完全等同提供证据。因为，当外倾型在与客观事物的全然分离中真正地否定了自身时，内倾型则不得不

通过摆脱每一种内容而满足于他自己的唯一存在。在这两种情况下，生命的进一步发展就被挤出思想的领地而进入其他心理功能的区域，迄今为止，这些功能一直存在于相关的无意识之中。内倾型思维与客观事实联系的极端贫乏在大量的无意识事实中找到了补偿。无论何时，只要与思想的功能结合起来的意识，能把自己尽可能地限制在最小和最空洞的范围内——尽管似乎包含着神性的丰富性——那么，无意识的幻觉就被大量在远古时代就已形成的事实，被一种变幻莫测的神奇的魔窟和一些非理性的因素协调地丰富起来了，这些东西具有特殊的方面，与那下一次将把思维功能（thought function）作为生命的代表来解释的功能的性质相一致。如果这种功能可以成为直觉功能的话，那么“彼岸”就得用库宾（Kubin）或梅伦克（Meyrink）的眼光来审视了。如果它是情感功能（feeling-function），就会有那种我们从未听说过的神奇的情感关系（feeling-relations）呈现出来，并伴随着一种相当矛盾和晦涩难懂的性格的各种情感判断（feeling-judgement）。如果是感觉功能（sensation-function）的话，那么感官无论在体内或是体外都会发现一些新的，以前从未经历过的可能性。对这些变化的深入一层的研究，能轻易地揭示出原始心理的再现以及它的所有性格特征。当然，被感觉到的东西并不仅仅是原始的，而且也是象征的；事实上，它的显现越是古老、原始，它就越是能表现未来的真理，因为我们无意识中的每一种古老事件都意味着即将出现的可能性。

在通常情况下，甚至向“彼岸”的过渡也并没有成功地穿越无意识，更不消说那通过无意识的补偿性线路了。贯通无意识的道路主要是为意识的阻力把持着，专门阻止自我对无意识

的现实和无意识的对象的决定性现实作出任何屈从。这种情况是一种分裂——换言之，是一种带有不断增长的大脑匮乏的内在耗费特征的精神神经症——实际上，是一种神经衰竭现象。

2. 内倾思维型

正如达尔文(Darwin)可能代表着正常的外倾思维型一样，我们也可以指出，康德(Kant)是一个相对的正常内倾思维型的范例。前者以客观事实为依据，后者却诉诸于主观因素。达尔文涉及了极为丰富的客观事实，而康德却把自己限制在普遍认识的批判之中。但是如果拿居维叶^①同尼采(Nietzsche)进行比较的话，这种对比就会变得更为鲜明。

内倾思维型具有我刚才描绘过的那种思维的优势特征。跟他的外倾型伙伴一样，他受到理念的的决定性影响；但这些理念并不是来源于客观事件，他也遵循他的理念，只不过方向相反罢了；内向而不是外向扩展。他的目的是注重强度而不注重宽度。由于这些基本特征，他确实与他的外倾型伙伴之间存在着明显的毋庸置疑的差异。象每一位内倾类型人物一样，他几乎完全缺乏那种使他的对立类型显得极为突出的东西，即与客体的紧密联系。在客体是人的情况中，人具有一种只注重否定方式的鲜明情感，即当他与一些性格温和的人在一起时，他仅仅意识到自己是多余的，但当他与一种更为极端的类型在一起时，他却感到自己被当作某种令人厌烦的东西撇到一边去了。这种对客体的否定性关系——冷漠，甚至嫌恶——是每一个内倾型人物的特征；由于它的存在，要想对普遍的内倾型进行描

^①居维叶(Cuvier 1769—1832)，法国博物学家，古生物学和比较解剖学的先驱者。——译者

述是极端困难的。在他身上，一切都似乎消失和隐藏起来了。他的理性判断显得冰冷、固执和武断，毫无怜悯之心，这主要是因为他与主体的联系大大地多于与客体的联系。或许这种判断可能为客体赋予较高的价值，但我们在里面却什么也感受不到；它总是显得想要超越客体，在它后面留下某种主观优势的芳香。礼貌、和蔼和友谊这些东西都可能出现，但是却常常带着一种特殊的性质，暗示着某种忐忑不安，泄露出一种隐秘的目的，即为了解除一个敌人的武装，他愿意付出一切代价来平定这个敌手，让他规规矩矩，免得成为一个捣乱分子。当然，他决不是一个敌手，但是，如果他太敏感的话，他将感受到某种抵制，或者甚至某种蔑视。客观必定总是受到某种忽视；在更糟糕的情况下，它甚至被许多完全不必要的防御措施所围困。因此，通常出现的是，这种类型常常消失在误解的迷雾中，他越是试图借助于补偿的方式和他的劣势功能的帮助，戴上某种文雅的面罩，就越是加厚了误解的迷雾，于是，这常常同他的真实本性形成了最为鲜明的对照。虽然他在他的理念范围内并不逃避危险，也不管他多么大胆，甚至从不考虑这个世界或许具有危险的、革命的、异端邪说和情感缠绕的这种可能性，但是他仍然是最紧张的焦虑的牺牲者，如果这种焦虑偶然地变成客观真实的话。这是与他的性格格格不入的。当他把他的理念移植到现实世界中来的机会到来的时候，他的焦虑就决不是一个忧心忡忡的母亲为她孩子的利益担惊受怕的那种状况；他只是想显示这些理念，并且当它们不能依靠它们自身的力量茁壮成长起来时，他常常陷入极度的烦恼之中。他通常在实际能力方面表现出一种不可弥补的缺陷和对任何自我吹嘘的嫌恶，这两者都有助于形成这种态度。如果在他看来他的行为在主观上

显得是正确的和真实的,那么在实践中他也肯定是这样,而且别人也不得不对他的真实性点头称是。他从不愿意屈尊俯就地放弃自己的方式以赢得他人的赞赏,如果他人是颇有影响的大人物,他则尤其如此。当他固执己见这样作的时候,他通常显得极其笨拙,以致他最终获得的结局正好与他的目的相反。在他自己特定的范围内,他与同事之间的交往也常常笨拙不堪,因为他压根就不知道如何去赢得他们的青睐,通常他只是偏执地按照自己的意志一意孤行,让同事们觉得他们在他眼中多么地微不足道,完全是多余的。在他的理念的追求中,他通常执着、任性和拒不接受周围的影响。他对个人影响的暗示感应性(suggestibility)正与这种状况形成奇怪的对照。对于这种变得极其易于接受真正的劣势因素影响类型的来说,客体仅仅被当作一种显然无关紧要的东西。它们从无意识中来控制他。他以最能忍辱负重的方式忍受着粗鲁的待遇和压迫,只要使他在他的理念的追求中保持不受干扰就心满意足了。他几乎看不到有人会从他背后袭击他,把他抢劫一空,并用恶作剧的方式使他蒙受不白之冤;这是因为他与客体的关系处于一种如此次要的情形,以致被遗弃在行为纯粹客观的估价之中,无人为他指点迷津。在他尽力思考他的能力的极限问题时,他又把问题复杂化了,而在每一种可能的疑虑当中无休止地纠缠不清。不管他思维的内在结构在他自己看来会是多么清晰,但是他对他的思维怎样或在什么地方与客观真实相联系却毫无所知。在他看来已经是十分清楚的东西,但在他人看来却并不十分清楚,他起初对这一点百思不得其解,后来经过一阵惊心动魄的内心斗争,他才说服了自己接受这一点。他的思维方式通常由于负载了各种副产品,诸如条件限制、附加条款、疑虑等而变得错综复

杂起来，这些东西是从他那挑剔而多虑的性格中产生出来的。他的工作进展缓慢而步履艰难。他缄默寡言，陷身于那些不理解他的人群之中；由此，他就进一步地确证了人类深不可测的愚蠢。如果他偶尔为人所理解，他会极轻易地过高估计这种理解。野心勃勃的女人若想轻易地征服他，只须懂得如何利用他对待客体的非批判态度就行了；否则他就会逐步变成一个具有童心的愤世嫉俗的单身汉。而且，他的外貌也通常是粗俗的，就好象他为了逃避观察而在痛苦地焦虑着；或者他会显出一种十分明显的无忤无虑，几乎就象童稚的天真浪漫一样。在他自己工作的特殊领域里，他常引发激烈的矛盾冲突，但对这些矛盾他却束手无策，除非他偶然地被他的原始情感引诱到尖刻而无结果的辩论中去了。他周围的人都认为他飞扬拔扈，丝毫不替别人着想。但是，人们越是了解他，对他的判断就越是变得对他有利了，他最亲近的朋友都十分懂得怎样珍惜他们之间的亲密关系。对于那些以疏远的态度来评价他的人们来说，他显得严厉，难以接近，甚至有些盛气凌人；他那些与社会针锋相对的偏见所带来的结果是使他时常显得性情乖戾。他要是当一名私人教师，绝不会产生什么影响，因为他对学生的心理状况一点也不了解。此外，实际上他对教学也缺乏兴趣，除非当教学偶尔地给他提供了一种理论难题时，这才会引起他的兴趣。但他是一个不够格的教师，因为在教学当中他的思维总是执着于具体的材料，并且从不满足于它们纯粹的表面现象。

随着他的这种类型性格的增强，他的说服力变得更为刚强和坚不可摧。外界影响被排除了；他对他的周围世界更加缺乏同情心，因而也就更加依赖他的知交挚友。他的表情也变得更加个性化和冷若冰霜，他的思想更趋深刻，但手头拥有的资料

无法再恰当地表达这些思想。这一缺陷却被易感性和敏感性所弥补了。从外界不期而至的影响此时又从内心，从无意识方面向他发起进攻，他被迫收集证据来抵御它，抵御那些在局外人看来是相当无关紧要的，多余的东西。他与客体之间残缺不全的关系引起了意识的主体化，通过这种主体化，那些与他自己个人（person）密切有关的东西就被他看成是至为重要的了。他开始把他的主观真实与他的个人混淆起来。他并不试图亲自用其说服力来制服别人，而是要对每一种批评意见进行恶意的人身攻击，不管这些批评多么正确。因此，在每一方面他都逐渐地陷入了孤立。他那原来较为丰富的思想变得极为有害，因为它遭受了一种苦难的沉淀物的玷污。他对来源于无意识的影响的反抗由于他同外界隔离而增长起来，直到逐渐地使他开始丧失活动能力为止。一种更为巨大的隔离必然会保护他免受无意识影响的侵害，但通常这只是把他更深入地卷入那种将从内部毁灭他的冲突之中。

内倾型思维在那些以不停滞的速度接近原始意象的永恒有效性的理念的发展中是积极的和综合的。但是，当它们与客观经验的联系开始消失时，它们对现实环境来说就变成神话的和非真实的了。因此，只要这种思维处在与时代著名事件的可见的可理解的联系中时，它就只对它的同时代人具有价值。但是，当思维变为神话的东西时，它就逐渐地变得不相干了，直至最终完全丧失它自己。使内倾型思维对应平衡的情感、直觉和感觉这些相对的无意识功能实质上是劣势的，具有一种原始的外倾特征，所有使这种类型屈服的讨厌的客观影响都必须归咎于这种特征。种种自我防御的手段，以及这一类人喜欢用来禁锢自己的离奇的保护物都是为人所熟知的，因此，我就可以

不必再去描述它们了。它们都被当作一种对于“魔力”影响的防御，对异性的模糊的恐惧也属于这一范畴。

3. 情感

内倾型情感主要由主观因素所决定。这意味着情感判断与外倾型情感之间的基本差异跟思维的内向与思维的外向之间的差异在根本上是一致的。毋庸置疑，要想把内倾型情感过程用理性的形式表现出来，或仅仅对它进行一种近似的描绘，都似乎很困难，尽管这类情感的特殊特征会在人们完全意识到它时就马上显示出来。由于它最初受主观前提条件的限制，只是在后来才涉及到客体的，所以这种情感极少显现于表面，因而也常常遭致误解。这是一种明显地蔑视客体的情感；因而它通常以其否定的表现形式著称于世。这种独断的情感的存在似乎可以说只能被间接地推断出来。它的目的并不是要尽量地适应客观事实以致超越客观事实，因为它在无意识中的所有努力都是为了把现实带给潜在的意象。似乎可以这么说，它一直在寻找一种现实中根本不存在的意象。但它在以前曾获得过这一意象的某种幻象。它似乎从那永远也不会适合它的目的的客体中悄悄地溜走了。它为一种内在的感情强度而奋斗，各种客体至多不过为这种感情强度提供一种附加的刺激。这种情感的强度只能被神化——却永远不能被清楚地理解。它使得人们沉默，难于接近；由于具有含羞草一般的敏感，它总竭力避免客体的粗鲁，以便为了延伸到主体的深层结构中去。它提出否定的情感判断，或者装出一副高深莫测的冷漠神态作为自我防御的手段。

当然，原始意象跟情感一样也同样是理念。因而，诸如上帝、自由、不朽等基本概念除了具有理念的涵义外，也同样具

有情感价值。所以，一切被说成是内倾型思维的东西都相应地暗示着内倾型情感，只是在这里一切都是被感觉到的，而在那里却一切都由思考呈现出来。但是，思想一般比情感更易于表达清楚这一事实，在这种情感的真实价值能被十分贴切地描述或传达给外部世界之前，就需要一种超乎一般性描述或艺术表达水平之上的能力了。然而，由于它与现实的毫无联系，主观思维在意欲唤起一种恰当的理解时遇到了极大的困难，同样的情况也对主观情感有效，尽管或许是在更高的级次上进行的。为了同他人进行交流，它不得不寻找一种外在形式，不仅契合于把主观情感吸入到令人满意的表达形式中去，而且它还必须采用一种与发生于他身上的过程相似的方式把它传送到他的同伴身上去。幸亏人类存在着这种相对的伟大的内在相似性，（当然也存在着外在相似性），这种效果才得以实际地产生，尽管极其难于找到一种情感能够接受的形式，只要它仍旧主要定向于原始意象那深不可测的魔窟中，这种情形就不会有什么改变。但是，当它被一种以自我为中心的态度所歪曲时，它立即会冷若冰霜，缺乏同情心，从那以后，它主要关心的对象就只是与自我有关的东西了。由于它竭力在唤起一种自我趣味甚至病态的自我欣赏，这种情形总是给人造成一种感伤主义的自恋印象。正象那些追求抽象之抽象的内倾型思想家的被主体化了的意识，只获得一种本身极度空虚的思想过程的最高强度一样，这种以自我为中心的情感的强化也只能导致一种空泛的激情，这种激情只能感觉到它自己的存在，仅此而已。这是神秘而迷狂的阶段，它为进入被情感所抑制的外倾型功能铺平了道路。客体用神奇的力量依附于一种原始情感，而内倾思维却与这种原始情感针锋相对，与此相同，内倾型情感也靠一种原始

思维来保持平衡。而这种思维的客观性和依附于事实的状况超过了一切范围。由于这种情感不断地从与客体的关系中解脱出来，它就创造了一种既表现在行动上又表现在良心上的自由，这种自由仅仅对主体负责，还甚至可能抛弃所有的传统价值。但是无意识思维却在更大程度上沦为客观事件力量的牺牲品。

4. 内倾情感型

我发现突出的内倾情感主要出现在女性当中。有句成语“静水则深”，这于这类女性来说是相当真实的。她们大多数人都沉默寡言，难以接近，令人捉摸不透；她们常常隐藏在一副幼稚或平庸的假面之后，她们的气质通常是忧郁型的。她们既不出类拔萃也不有意显露自己。由于她们把自己生命的控制权交付给主观倾向的情感，所以她们的真实动机一般都被掩盖起来了。她们的外在举止是协调的，并不惹人注目；她们常常显示一种令人惬意的静谧，一种类似同情的情感，但她并不想以这种情感去感化别人，也不想以任何方式去打动、影响或改变他人。如果这种外部特征多少被强调了，一种不屑一顾和冷漠的疑虑就立即产生了，这种疑虑总是对他人的安慰和善意漠然处之甚至表示怀疑。人们能明显地感觉到从客体中分离出来的情感的运动。不过，对正常的类型来说，这种情形仅仅发生在客体以某种方式拥有过于强烈的感情的时候。和谐的情感氛围只有在客体以一种适中的情感强度按照它自己的路线运行，并且并不想介入他人的运行线路时才起主导作用。客体的真实情感易于遭受阻碍和挫折，或者更恰当地说，易于被否定的情感判断“大泼冷水”，谁也不愿意为接受这种情感作出丝毫努力。虽然人们可能会为平静而和谐的友谊作好充分准备，但

是，陌生的客体却并未显示出丝毫亲切的迹象，没有一丝相应温和的微光，遇到的只是显然无动于衷或冷若冰霜的态度。人们甚至还会被迫感觉到自己的存在是多余的。面对着某些可能使人迷惑或者唤起热情的东西，这种类型常常坚守温和的中间立场，并时而出其不意地显示出祛除敏感的客体的优势和批评的迹象。但是，暴风雨般的激情将会被残酷的冷漠所野蛮地熄灭。除非它碰巧能从无意识方面抓住主体，即除非通过某些原始意象的复苏，情感可以说是被完全控制住了。在这种情况下，这样的一位女性会霎时感到一种缺陷，在一定的時候一种更为猛烈的抵抗会不可避免地产生出来，径直击中客体^①最脆弱的地方。她与客体的关系被尽可能地保持在一种情感的稳健和平静的状况中，在那里，激情和无节制的放纵都被绝对地禁止了。因此，情感的流露在她身上稀少到吝啬的地步，客体一旦完全意识到这种状况，她的客体就会产生一种永久性的卑贱感。不过，情况并非总是如此，因为这种缺陷常常隐藏在无意识之中；这样，无意识的情感要求（feeling-claims）会逐渐地产生一些强烈要求受到极大重视的迹象。

一种表面的批判似乎可能由于极度冷漠和孤独的行为，由于否定了这种类型的所有情感而步入歧途。但是，这种观点是相当虚假的；真正的情形是，她的情感较为专一而不滥用，并有相当的深度。例如，一种广泛的同情感可以通过语言和行动准确地表达出来，因而迅速地摆脱了它的印象；相反，一种深刻的同情由于无法用任何方式表达出来，就获得了一种激情的深度，其中包括了一个悲痛的世界，这种激情也完全被弄得麻木不

①这里的客体指女人的恋爱对象。

堪。它很可能造成一种放纵的入侵,导致某些几乎可以说是英雄性格的惊骇行为,不过,无论是客体还是主体,都无法在他们和这种行为之间找到一种正确的联系。对外部世界来说,或者对于外倾类型的盲目来说,这种同情看起来是冷漠的,因为它没有任何明显的表现,外倾型的意识则无法信任那无形的力量的存在。

这种误解正是出现于这种类型的生活中的特有情形,并且普遍地显示为与任何同客体的深刻情感联系相对的最激烈的论辩。但是,潜伏着这种情感的真正客体仅仅被正常类型模糊地神化了。它很可能用一种世俗眼光的隐秘宗教情感,或用一种同样能使人免受惊悸的和蔼的诗歌形式来表现它的目的和内容;其中并不是没有一种试图借助于这些方式来产生高于客体的优越性的隐秘的野心。女人常在她们的孩子身上大量地表达这种激情,把她们的激情潜移默化地灌注到孩子身上去。

尽管在这种正常的类型中,上面所提到的这种倾向——它借助秘密感受的东西来一再公开和明显地控制或强迫客体——很少扮演一种直接骚扰的角色,并且在这方面从没有产生过这种真正的意图,但是,它的某些痕迹仍然通过一种难于察觉但具决定性作用的形式,渗透于个人对于客体的影响中。被其控制的客体只感觉到一种令人窒息或压制的情感,这种东西紧紧地集聚在一种魔力之下,接受它的控制。它使这一类型的女人具有某种神秘的力量,使其对外倾型男人显出惊人的诱惑力,因为它触及到了他的无意识。这种魔力是从内在感受的无意识意象中衍生出来的;但是,意识却极愿意把它提供给自己,于是,这种影响就被贬低而变为个人的暴虐。但是,无论无意识主体在什么地方与自我融为一体,深层的情感的神秘力量也就会转化为平庸而盛气凌人的野心,转化为虚荣和卑鄙的

暴虐。这就产生了最令人遗憾的以毫无顾忌的野心和可怕的残酷而著称的那类妇女。但是在这种情形中，这种变化也导致精神神经症。

只要自我感到自己似乎仍藏匿于无意识主体的怀抱之中，只要情感显示出某些比自我更为高级的和更为有利的东西，这一类型就是正常的。无意识思维当然具有古代的特征，然而它的弱化，仍然会大大地有助于为把自我提升到主体的偶然性倾向作出补偿。但是，无论何时，只要这种情况只是借助对无意识还原思维的产物的完全压抑才得以发生，那么无意识思维就会站到对立面上去，投入客体的营垒。于是，以自我为中心的主体就会逐渐地感觉到被贬低的客观的力量和重要性。意识也开始感觉到“他人所思考的东西”了。当然，他人正在预谋各种卑鄙的行径，罪恶的计划，策划种种的阴谋诡计等等。为了避免这一切，主体必须着手制定防御性的措施，怀疑和测试他人，制成微妙的联合。如果可能的话，在受到谣言的攻击时，他必须竭尽全力地把受到威胁的自卑感转变为优越感。无数的

斗争在秘密地进行着，在这些杀得难分难解的斗争中不仅没有卑鄙和邪恶的手段会遭到蔑视，而且甚至美德也会被当作最后一张王牌而滥用。这种发展必然会导致衰竭。神经症的表现形式常常是神经衰弱而不是歇斯底里；在妇女病例中，我们经常发现，例如贫血症和它的继发症等伴随身体出现的一些严重症状。

5. 内倾理性型的概述

前述的两种类型都是理性的，因为它们都建立在推理和判断功能的基础上。推理判断并不仅仅以客观资料而且也以主观材料为依据。但是，随便哪一种决定性因素（客观的或主观的）

都为从早期青春期的起就存在着心理意向所限制，这一限制规定了推理功能的方向。对于一种确实符合情理的判断来说，它应该同时既涉及客观因素也涉及主观因素，并且能够公正地对待两者。不过，这总是一种理想的情形，是以假定外倾和内倾两者都协同发展为前提的。但是，两种运动都是相互排斥的，只要这种窘境存在，它们就不可能和平共处，而只能在最大程度上以主次排列。因此在一般情况下，理想的理性是不可能的。理性类型总是有一种典型的理性差异。所以，内倾理性型就毋庸置疑地具有一种理性的判断，只不过这种判断的主导特征是主观的。逻辑法则并没有必要改变方向，因为它的片面性存在于前提之中。前提的主观因素的特点，存在于每一结论之中，并影响着每一判断。同客观因素相比它的优势价值从一开始就是不言而喻的。正如已经描述过的那样，它并不只是一个被利用的价值问题，而且还是在所有理性评价之前就存在着的自然属性问题。因此，对于内倾型理性判断来说必然具有许多区别于外倾型理性判断的细微差异。所以，对内倾型来说，谈到最一般的例证时，导向主观因素的推理环节就显然比那种通向客体的推理环节更加合乎情理。这种在个体情形中具有实际意义而又确实并不显眼的差异，总的说来导致了无法沟通的对立；这些对立越是使人不愉快，我们就越是难以意识到那种由个体的心理前提所产生的微小的基本差异。一种根本性的错误通常就出现在这里，因为人们总是竭力去证明某种结论的荒谬，而没有认识到这是心理前提的差异所致。这种认识对每种理性类型来说都是一件困难的事情，因为它削弱了他自己明显而绝对的有效性原则的基础，把他引向一种对立，这就确实相当于一种毁灭。

内倾型受到误解的情况比外倾型更加厉害：这并不完全因为外倾型比他更易于成为一个冷酷的或好批判的敌手的缘故，而是因为他本人所处的时代风尚总是与他过不去。他发现自己处于少数派中，并不是由于他与外倾型的关系问题，而是因为他与我们普遍的西方世界哲学相抵触的缘故，所谓少数也不是单纯从数字上，而且是从他自己的情感证据上来看的。迄今为止，他在一般的生活方式当中是一个被说服了的参与者，由于现在的生活方式及它对可见不可触的具体事物的独特认可都与他的原则相悖，他就在暗中根据现实原则来破坏他原来的思想根基。由于这种对立是不知不觉的，他被迫贬低自己的主观因素的价值，并迫使自己加入到外倾型的行列中去，对客体作出过高的估价。他身不由己地给主观因素以极低的价值，并且他的自卑感是对于这种屈服的惩罚。因此，毫不奇怪，这正是我们的时代，尤其是那些稍微先于此时代的运动用各种夸张、野蛮和怪诞的表现形式揭示出来的主观因素。我指的就是当今的艺术。

内倾型对他自己的贬低估价使他成了内倾自我主义者，并强加给他以遭受压抑的心理。他越是变得自私，他就越发强烈地产生一种印象：即认为那些显然不受良心谴责就能够与现行风尚保持一致的人是压迫者，他必须奋起反抗，保持自己免遭迫害。他通常不能觉察，他没有象外倾型追随客体那样，带着同样的忠诚和倾心来依赖主观因素时所犯的根本性错误。由于他贬低了自身原则的价值，他走向利己主义就是不可避免的了，当然，这一点完全应归咎于外倾型的偏见。假如他能够一直忠实于他的原则，那么，“自我主义者”这一断言就言过其实了；因为他的态度的公正判断由它的普遍效应来建立，所有误解就烟消云散了。

6. 感觉

按其本质说来与客体和客观刺激有关的感觉也在内倾型态度中受到了相当大的限定。它也具有一种主观因素，因为除了被感知的客体以外，还有一种正在感知的主体，这个主体把他的主观意向直接地投入到客体的刺激中去。在内倾型看来，感觉明确地建立在知觉的主观部分上。这一观点所包含的意蕴在艺术的客观再现中找到了最完美的表达形式。例如，当几个画家同时描绘同一风景时，他们都带着忠实表现这一景致的愿望，但每个人作的画却仍然会彼此不同，这并不仅仅是由于技巧和能力的不同所引起的差异，而主要是由于个人的观察力不同所致；甚至在某些图画中还会出现一种确定的精神变体，无论在一般的情调还是对色彩和形式的处理方面都是如此。这些性质或多或少地表现了主观因素有影响的协调作用。感觉的主观因素与前面叙述过的其他功能基本上是一致的。它是一种无意识的意向，在它的真正的根源上，它改变了知觉（sense-perception），因而失去了它的纯粹客观影响这一特征。在这种情况下，感觉首先与主体相关联，其次才联系着客体。主观因素可能有多么显著的强烈这一状况是由艺术最为清晰地显示出来的。主观因素的优势状况有时也会受到来自于客体影响的全面压抑；但是感觉仍然不会只停留于感觉，尽管它已变成了一种主观因素的感知，尽管客体的作用也下降到了一种纯粹刺激的水平。内倾感觉的发展与这一主观的方向相一致。一种真正的知觉确实存在着，但是大致看来，与其说客体迫使它们依循自己的道路进入主体，不如说那是主体以极其不同的观点观察事物，或者说它比人类的其他功能看到更多的东西。事实

上，主体象任何他人一样感觉到了同样的事物，只是他从不满足于纯粹的客观效果，而是关注于由客观刺激所释放出来的主观感受。主观知觉明显地不同于客观感受。在客体中完全找不到它的踪迹，或者至多不过是稍稍有所暗示；不过，对他人的感觉来说它是相同的，尽管并不是直接从事物的具体行为中衍变而来的。它给人造成的印象并不仅仅是一种意识的产物——它太真切了，以致于不能这样说。但是它制造了一种确切的心理印象，因为较高心理过程的要素是由它所感知的。不过，这种过程并不与意识的内容相符合。它涉及到各种假设，或者集体无意识的各种意向，涉及到神话意向，也涉及到理念的原始可能性。这些富于意味的和富有含义的特征依赖于主观知觉。它所显示的远远超出纯粹的客观意象，尽管在客体看来，主观因素只是对它才拥有某些含义。对他人来说，一种再现的主观印象似乎因为具有不完全相似客体的缺陷而受到了损害，这样，就它再现的目的来看就好像是失败了。主观感觉把握着物质世界的隐秘深处，而不是流于它的表面。决定性的东西并不是客观的真实，而是主观因素的真实，即原始意象，它们的总和显示出一个精神的镜中世界（mirror-world）。当然，它是一面具有特殊容量的镜子，它表现了现存意识内容，但并不只是它们已广为人知和传统的形式中的内容，而是在某种意义上潜在的法定永恒形式（sub specie aeternitatis）中的内容，或许象从那面古老意识岁月之镜中所照见的内容。这种意识除了能领悟它们现代和目前的存在之外，还能领悟到事物的变化和消逝，并且还不仅于此，同时它还能意识到那些在它们的变化之前和消逝之后所产生的别样东西（other）。在这种意识看来，现代阶段所产生的未

必确实可信。当然，这只不过是一个比喻而已，不过，对此我必须给予一定的解释，说明一下内倾感觉的特殊性质，内倾型感觉传达一种意象，它的作用与其说是对客观的再现，不如说是抛给它的一种复盖物，这种复盖物包含着那种从古老年代的主观经验和仍未发生的未来事件中产生的光彩。因此，纯粹的感觉印象向含义的内在深度发展，而外倾的感觉则仅仅只抓住了事物昙花一现和流于表面的存在形式。

7. 内倾感觉型

内倾感觉的优势产生出一种确定的类型，它具有某种特性。它是一种非理性类型，因为它对偶发事件的选择主要不是理性的，但是被所发生的事情牵着鼻子走的。外倾感觉型为客观影响的强度所决定，相反，内倾类型却定向于由客观刺激所释放的主观感觉要素的强度。因此，很明显，在客体和感觉之间并不存在任何协调的联系，存在的显然是一些毫无规律以及反复无常的东西。所以，如果从外部来判断，根本无法预言什么印象会产生什么印象不可能产生。如果存在一种在任何方面与感觉的力量相应的敏捷的表达才能的话，那么这种类型的非理性就会昭然若揭。例如，当个体是一个富于创造性的艺术家时，情形就是这样。但是，既然这是一个例外，那么通常出现的是：内倾型特征的难以表达掩盖了他的非理性。相反，他可以由他的行为的冷静和消极，由他的理性的自我抑制而从实际上表现出来。这种常常误入歧途走向表面判断的特征确实是由于他与客观的毫无联系所产生的。一般说来，客体丝毫也没有受到明显的贬低，但是它的刺激物却被转移了，因为他立即被主观反映代替了，而这种反映不再同客观的真实有关。当

然，这样同样具有贬低客观的作用。这种类型易于提出一个问题：为什么人能生存下来？或者，既然所有基本的东西在发生时都不依靠客体，为什么客体会具有普遍存在的权力？这种疑问可以在不属于正常范围的特殊情形下得到解答，因为客体的刺激对于他的感觉来说是必不可少的，只不过它所产生的东西与我们从事的外在状况中所猜测的东西截然不同罢了。从外部来考虑，看起来客体的作用似乎并没有强加于主体之上。这种印象之所以迄今为止是正确的，是由于一种主观的内容实际上从无意识方面干预起来了，且劫掠了客体的作用。这种干预或许过于粗鲁，以致使得个体想直接地通过摆脱任何可能的客观影响来掩盖自己。在任何病情加重和症状明显的例子中，这种防御性保护也确实存在着。即使仅仅稍微加强一下无意识的力量，感觉的主观要素就会变得如此活跃以致使得客观影响变得暗淡无光。这种结果一方面是一种完全贬低客体方面的情感，另一方面，也是一种主体方面的对实在的虚幻概念，这在患者当中甚至可能达到完全不能区别真实物体和主观感觉的地步。虽然这种关键的区别仅仅在实际的疯癫状态中完全消失了，但是达到这一步之前，主观知觉仍然能够影响思想、感情和行为，甚至还会达到极端的程度，而不管客体的全部真实性都被看得一清二楚了。无论何时，只要客体影响确实成功地侵入了主体——作为特殊心理强度在特殊环境中所产生的结果，或者因为与无意识意象的更完全的相似性——那么即使在这种类型的正常情形中它也被诱使按照他的无意识模式行动起来。这种行为具有一种与客观真实相关的幻觉的性质，因此而具有一种非常离奇古怪的特征。它立即显示出这种类型的反真实(anti-real)的主观性。但是，凡是在客观影响没有完全成功的地

方，就会出现一种温和的中立态度，一点也不流露同情心，然而又不断竭力地维持与调节。太低的被稍微提高一些，太高的又被稍微降低一点；太富激情的被泼了些冷水，奢侈纵欲的则加以限制；那些不常见、不正规的东西被纳入“正确的”程式，这一切都是为了把客体的影响限制在必要的范围内。因此，这种类型毋庸置疑已变得对社会毫无害处了，然而他自己在他的生活圈子里却成了痛苦的化身。他确实变得对社会无害了的话，那么他就会乐于成为他人侵略和野心的牺牲品。这些人允许他人虐待自己，而通常又在最不合适的场合用加倍的固执和抵抗来进行报复。当他们并不存在进行艺术表达的能力时，所有的印象都会沉入内心深处，从那里他们以符咒来控制住意识，消除了意识可能借助意识表达的手段来把握迷人的印象的任何可能性。相反来说，这种类型对于他的印象的处理仅仅具有古代表达的可能性；思想和情感相对来说都是无意识的，而且，至于说到它们具有某种意识，那只不过是必要的、顶屑的日常表达式中起一定的作用罢了。所以作为意识的功能，它们完全不适合于恰当地表达主观的感受。因此，这种类型特别不易于接受一种客观的理解；并且，在他自己的理解力方面也并不见得有什么起色。

总之，他的发展使他自己同客体的现实相疏远，而直接地把他推向自己的主观感受，这种主观感受使他的意识按照一种原始真实性建立起了协调的关系，尽管他在比较判断方面的缺陷使他完全无法意识到这一状况。实际上他激发了一个神话的世界，在那里，人、动物、铁路、房屋、河流和山脉都一半象仁慈的神，一半象邪恶的魔鬼。在他看来，这些东西从未进入过他的脑际，尽管它们在他的判断和行为上所起的作用根本

就不可能有其他的解释。他判断和行动起来——好像他真具有处理事情的能力似的；但是，只有当他发现了他的感觉跟现实完全不相符合时，他才开始承受打击。如果他的倾向于客观的判断，他就会觉得这种不符合是病态的；但是另一方面，如果他仍然忠实于他的非理性，并且准备承认他的感觉的现实价值的话，那么客观世界就会显现为一种纯粹的虚构物和一幕喜剧。不过，这种困境只有在极其特殊的例子中才会出现。通常，个体会默认他的孤独和现实的平庸，不过，他总是在无意识中用原始的方法来对待这种孤独和平庸。

他的无意识主要由直觉的压抑显示出来，因此，它们获得了一种外倾的古代的特征。真正的外倾型直觉具有一种随机应变的特征，并且对于客观现实中的每一种可能性具有一种“灵敏的嗅觉”（good nose），相反，这种古代的外倾的直觉对于现实环境中的每一种模糊、阴暗、肮脏和危险的可能性具有一种令人惊愕的鉴别力。面对这种直觉，对客体的真正而有意识的意图变得毫无意义了；它将于每一可能性之后以及这种有意识的意图之前隐约出现。因此，它拥有一些危险的东西，一些实际上暗中捣乱的东西，它们常常与意识的温顺慈善形成最鲜明的对比。只要个体不是太过分地疏远客体，无意识知觉就会对非常迷人和过于轻信的意识态度作出一种有益的补偿。但是一旦无意识变得与意识对立起来，这种直觉就会出现，并四处扩散它们邪恶的影响；它们武断地强加于个体，把关于最为邪恶的那类客观的强制性概念释放出来。起源于这一系列事件的精神神经症通常是强制神经症，其中歇斯底里的特征减弱了，被衰竭的症状弄得模糊不清了。

8. 直觉

在内倾型态度中,直觉直接指向内在客体 (inner object),这是我们专门用来指无意识因素的一个术语,因为内在客体与意识的关系同意识与外在客体 (outer object) 的关系完全相似,尽管它们是一种心理现实而不是一种物质的真实。内在客体对直觉感受显现为事物的主观意象,虽然它们并不与外在经验相遇,但它们确实决定了无意识的内容,即作为最后手段的集体无意识。自然,就它们本身的特征而言,这些内容不易为经验所理解,这是它们同外在客体所共有的一种性质。正如外在客体只能跟我们对它们的感受相对地保持一致一样,内在的感观认识形式也同样是相对的;对我们来说,它们的产品和直觉功能的特殊本质是难以理解的。象感觉一样,直觉也拥有它的主观因素,这种因素在外倾型直觉中被抑制到了最大限度,但是,在内倾型直觉中却成了决定的因素。虽然这种直觉可能从外在客体那里获得它的推动力,但是,它从不会被外在的可能性所制服,而只是同外在客体释放出来的因素同居一室。

内倾感觉主要通过无意识的方法把它限制在特殊的神经刺激现象的感觉范围之内,并且不能超越这一范围,相反,直觉则压抑了这方面的主观因素,从而领悟了真正引起神经刺激的意象。例如,一个人突然遭受心理晕眩并发症的袭击就是这种情况。感觉经常被神经兴奋过程的紊乱这种异常特征所干扰,这种异常特征把握了感觉的所有性质,它的强度,它的短暂的过程,它的起源和消失的每一细节,就是丝毫也不过问有关产生神经紊乱的实质方面的问题,或者对于它的内容方面没有给予任何的发展。相反,直觉只是从感觉中获得直接行动的推动力;它常常在场景后面隐约出现,迅速地抓住出现于

特殊现象中的内在意象，即眩晕在目前状况中的突然产生。它看见一个意象：一个摇摇欲坠的人，心被利箭刺穿。这一意象迷住了直觉活动；它被意象所抓获，它没法去探索意象的每一细节。它紧紧地抓住幻觉，以最浓厚的兴趣去观察这一图象怎样变化。怎样进一步展开，最后又是怎样消失的。这样，内倾型直觉就跟外倾型感觉感受外界客体一样，几乎同样清晰地感觉到了意识的所有潜在过程。因此，对直觉来说，无意识意象获得了事物或客体的高贵品性。但是，由于直觉拒绝了感觉的合作，它既没有获得一点认识，也没有尽可能地粗略地意识到神经兴奋过程的紊乱，或由无意识意象所引起的身体反应。因此，意象似乎是同主体完全分离的，似乎与人毫不相关地独立存在着。因此，在我们上面所提及的证例中，当内倾型直觉者受到眩晕的袭击时，他没有想到被感知的意象或许就是以某种方式影射的他自己。当然，这样的事情在那些倾向于理性的人看来几乎是不可思议的，但是它仍然是一个事实，我在与这个类型的人打交道时常常感到它的存在。

外倾直觉者对外在客体明显的冷漠态度也得见于内倾直觉者对内在客体的关系中。正如外倾型直觉者不断地窥测出新的可能性一样，他在追寻这些可能性时对自己的利益或他人的利益都毫不关心，丝毫不留心人类的利益，并把他在永恒的寻求变化的过程中刚刚建立起来的东西全部摧毁了，内倾型直觉者也是从意象到意象，在无意识多产的子宫中寻求每一种可能性，而没有在现象和他自身之间建立起任何联系。正如世界决不会变成一个仅仅为某些人所感受的那种道德问题一样，意象世界也决不是直觉者所感受的道德问题，它是一个审美的问题（aesthetic problem），一个知觉的问

题，它是一种“感觉”。这样，他自己的肉体存在的意识就从内倾直觉者的视野中消失了，就正如别人也开始忘掉这一点一样。外倾类型对他将会持这种观点：“现实中没有他生存的位置；他把自身置于毫无结果的幻觉之中。”生命的创造力在这种永不枯竭的旺盛状况中产生了无意识意象，从直接的适用观点来看对无意识意象的感知当然是毫无意义的。但是，既然这些意象表现了观察生活的方式——这些方式在特定的环境中具有提供新的潜能的能力——那么，这种功能对于整个心理系统说来，就象它对于一个民族的精神生活来说是相应的人类类型一样，是必不可少的，尽管它对于外部世界是最为陌生的。假如这种类型不存在，也就不会有以色列(Israel)的先知们存在。

内倾直觉把握那种产生于先验、即产生于无意识心理的遗传基础的、其最内在的本质无法为经验所理解的原型，表现了全部种族系列的心理功能的沉淀，即有机体存在的普遍经验的累积或郁积，经亿万次的重复后就凝聚成了类型。因此，在这些原型中，自从盘古开天地以来就发生了的所有经验都得到了表现。他们的原型差异越是明显，他们就会越是频繁地和强烈地被体验到。原型将是——借康德的话说——被直觉所感知并在感知中创造的意象的实体(noumenon)①。

既然无意识并不是某种潜伏在那里的精神骷髅(caput mortuum)，而是某种能够体验到天生就与普遍事物相关联的内在转化(inner transformation)，并与这种转化并存的东西，那么，内倾型直觉通过它对这种内在过程的感受，就对理解那些普遍的偶发事件提供了某种具有绝对重要性的依

①康德哲学的用语，指借纯粹理性的直观作用所把握的事物，人的感觉无法感受它。

据：它甚至能在大致清晰的范围内预见新的可能性，也能预见随后必然发生的事件。它的先知先觉的预见可通过它与原型的关系得到解释，因为原型代表着所有可感知事物的决定性规律。

9. 内倾直觉型

当内倾的直觉的特殊性质占据优势时，就产生一种特殊类型的人，即一方面是神秘莫测的梦幻者和窥测者，另一方面又是幻想的狂热者和艺术家。后者可以被看成是正常的情形，因为这一类型有一种把自己限制在直觉的知觉特征内的一般倾向。通常，直觉者只止于知觉；知觉是他的主要问题，而且——以那些创造性的艺术家为例——常常是知觉的形象塑造问题。但是幻想的狂热者仅仅满足于直觉，他自身就是由直觉所塑造，为直觉所决定的。直觉的强化常常导致一种个体同现实的极度疏远，在他直接的生活圈子里，他甚至会完全变成一个谜一般的人物。如果他是一个艺术家，他就会在他的艺术中揭示一些超凡脱俗的东西，并且这种艺术在大量彩虹色的神圣光环中既包含了有意义的东西，又包含了琐屑无聊的东西，既包含可爱的，也包含了怪诞的，既包含狂妄的，又包含崇高的东西。如果他不是一个艺术家，他就通常是一个得不到赏识的天才，一个“投错娘胎”的伟人，一个聪明的傻子，一个“心理”小说中的角色。

虽然把知觉看成一个道德问题跟内倾直觉型并不完全一致，但由于这样做需要对理性的功能进行某种程度的强化，所以即便是判断上的、相对极微小的差异也足以把直观知觉从纯粹的审美领域转移到道德领域中去。由此便产生了这一类型的变体，它从根本上区别于它的审美形式，尽管它仍然带有内倾

直觉者的特征。当直觉者试图把自己与幻觉联系起来时，当他不在满足于纯粹的知觉以及它的审美塑造和审美评价，而是面临着这样一些问题：这个对我和世界有什么意义呢？这种幻觉中显现出来的是什么呢？它到底是对我，还是对世界承担责任或任务呢？这时，道德的问题也就出现了。那些抑制判断或者只有迷恋于知觉时才拥有判断的纯粹直觉者就根本不会遇到这样的问题，因为他的唯一问题是知觉如何如何。因此，他觉得道德问题是不可思议的，甚至是荒唐的，同时他还认为它最大限度地阻止了他的思想去考虑那些难以捉摸的幻想。具有道德定向的直觉者则大不相同。他只注意他的幻想的内容；相对而言，他较多地考虑从它的内在含义里可能显现出来的道德效用，而很少想到它的更深一层的审美可能性。他的判断力使他认识到——尽管经常只是在暗中——他作为一个人和一个整体，总是以某种方式与他的幻想内在地联系着，也认识到它并不仅仅是可以被感知的东西，而且还是渴望变成主体生命的东西。通过这种认识，他感觉到有必要把他的幻想转变为他自己的生命。但是，由于他倾向于唯一地依赖他的想象力，所以他的道德努力就变成片面的了；他使他自己和他的生命变成了那种确实适应于事件的内在和外在的含义，但却不适应目前的客观现实的象征。此外，他还禁止自己接受现实中的任何影响，因为他总是呆在晦涩难懂的迷雾之中。他的语言也不通俗，变得太主观化了。他的辩论缺乏令人信服的理由。他在毫无办法的情况下只得承认或宣称他说的话是“荒野中叫喊的声音。”

内倾直觉者所受的主要压抑落在客体的感觉方面渲泄。他的无意识显然具有这一特征，因为我们在他的无意识中发现了一种具有原始特征的补偿性外倾感觉功能。因此，无意识人格

最好被描绘为一种相当低级和原始秩序的外倾感觉型。冲动和不受抑制是这种感觉的主要特征，并带有一种明显的对于感觉印象的依赖。后一种性质对于意识态度稀薄的上层气氛来说是一种补偿，给意识态度增添了一定的分量，因而避免了那种过度的“升华”（sublimation）。但是，如果通过意识态度的强制性夸大而使完全屈从于内在知觉的状况发展了，那么无意识就会变成一种对立，从而引起那种由于过分的依赖客体而与意识态度处于公开的冲突中的强制性感觉。这种神经症的形式便是强迫性神经症，其症状部分是忧郁症的表现，部分是感觉器官的神经过敏，部分是对某些人或某些物体的强制性连系。

10. 内倾非理性型的概述

以上论及的两种类型几乎无法进行外部判断。因为他们是内倾的，因而具有某种贫乏的表达意愿的能力，所以他们往往为一种有力的批判提供了把柄。既然他们的主要活动是内向的，那么除了冷漠，隐秘，缺乏同情心，或犹豫，和一种明显的莫名其妙的困惑之外，什么东西也无法在外表上显露出来。当确实有什么东西浮上表面时，通常是低级的和相对的无意识功能的间接表现。这种性质的表现当然会引起某种不利于这种类型的环境的舆论偏见。因此，这种类型一般会作出较低的评价，至少是遭受误解。就某种程度上他们并不了解自己而言——因为他们极大地缺乏判断力——他们也无法理解为什么公众舆论会经常这样地贬低他们。他们无法看到他们的外在表达实际上也是一种低级的特征。他们的想象力为大量的主观事件所迷惑。幻想中发生的事情对他们太有魅力了，甚至具有不可穷尽的魅力以致使他无法意识到，他们惯常的交际方式几乎根

本没有表达什么他们所体验或把握到的真正感受。通常，他们片断的，或相当于插曲般的交流方式，对他们周围的人要求一种极高的理解力和意志力，甚至，他们的表达方式缺乏那种对于本身就具有说服力的伴随着客体的激情。相反，这些类型对外部世界常常显示出一种粗鲁，令人厌恶的行为，尽管他们可能没有意识到这一点，或者至少没有想到要注意这一点。当我们开始认识到要把内心所感受到的东西转换成通俗易懂的语言是多么困难时，我们就会对这些人作出更为公正的判断，并且会极大地谅解他们。然而，这种谅解也不能作得太过分了，以免弄得他们表达不表达都无所谓了。这样作对这种类型来说只会有害处。命运为他们设置了无法克服的外部困难，这种困难或许对他们来说要远远超过他人。不过，它们对于内在想象力的极度兴奋具有十分重大的作用，但是通常只有一种强烈的个人需求才能从他们身上挤出一种能使他人了解的表达方式。

从外倾的和理性主义的观点来看，这种类型确实是人类当中最无用处的人。但是，从另一更高的观点来看，他们则生动地显示了：具有充沛而迷人的生命力和丰富多彩的世界不仅仅是表面的现象，而且也是一种内在的存在。无可否认，这些类型是大自然片断的显示，但是他们对于那些拒绝被日常生活中的智力方式蒙住眼睛的人来说，却是一种颇有教育意义的经验。在他们自己看来，具有这种态度的人是教育者和文化的推动者。他们的生命比他们的语言更有教益。从他们的生命来看，而决不是从那些好似他们的最大缺陷即他们的自我封闭来看，我们可以了解到我们文明的一个最大谬误，那就是在言行举止上的迷信信仰，借助语言和手段对教育的不适当作过高估

价。一个儿童自然会从他父母高深莫测的谈话中受到影响。但是，难道真的可以想象这个儿童就因此而受到了教育吗？实际上还是父母的生活方式教育了这个儿童——他们所附加的那些语言和姿势只会给他造成混乱。这对教师来说也是同样的道理。但是我们对教育方法却有这样的信仰：假如这种教育方法很好的话，它的具体使用似乎就会使教师变得伟大。一个卑劣的人决不会成为一个好教师。但是他可以把他那致命的卑劣，那种只会在暗中毒害学生的卑劣隐藏在一种美妙的教育方法或一种同样光辉的理智能力后面。当然，较为成熟的学生便唯一地渴望获得有用的方法和知识，因为他已被那种相信方法万能的普遍态度所征服。他已经知道，那怕是最空洞的头脑，只要能够准确地对一种方法作出反应，他就是最优秀的学生。他的整个环境不仅竭力推行而且现身说法地演示这种教条：所有的成功和幸福都是外在的，而只有获得正确的方法才能达到个人欲望的天堂。或许，他的宗教训导者的生命有可能展示出那种从内心幻想之宝藏中发射出来的幸福之光呢？非理性的内倾型当然不是一种更完美的人性训导者。他们缺乏理性和理性道德，但他们的生活却道出了别的可能性，而我们的文明却在如此艰难地向这种可能性进发。

11. 主要功能和从属功能

在前面的描述中，我并不太想给我的读者留下这样的印象：这些单纯的类型在实际生活中经常出现。可以这么说，他们只是高尔顿^①式的家庭肖像人物，在一个累积的意象中汇集

^①高尔顿 (Sir Francis Galton, 1822 -1911) 英国人类学家。

——译者

了普遍的因而也是典型的特征，当个体的特征被不匀称地抹掉了时，另一些特征也被不均衡地强调了。对个体情况的精确调查总是显示出这样一个事实：在与最显著的功能的连接中，另一次要的功能，也就是意识中的劣势功能，总是呈现出来，并且是一种相对的决定性因素。

为了清晰起见，让我们再归纳一下：所有功能的产物都可以是意识的，但是只有当它的运用不仅受意志的支配，而且同时当他的原则对意识倾向起到决定性作用时，我们才能谈论一种功能的意识。后一种情形只有在某些情况下才是真实的，例如，当思维并不是一种纯粹的esprit de l'escalier（事后诸葛亮）或沉思默想，而是它的决定具有一种绝对的有效性，以致逻辑归纳无论作为实际行动的动机还是保证，在没有任何进一步的证据支撑的特定情形下行之有效时就是这样。从经验来看，这一至高无上的权威总是独自属于一种功能，而且只能够属于一种功能，因为另一种功能同样独立的介入势必产生另一不同的倾向，它至少会部分地同第一种倾向发生冲突。但是，既然对于意识的调节过程来说，使一种功能明显的保持清晰和不含糊是一个根本的条件，那么，相应能力的第二种功能的出现自然就遭到了压抑。因此，另一功能只能具有一种次等的重要性，经验的事实就是如此。它的次等的重要性在于：在特定情况下，它自身并不是作为主要的功能，作为一种绝对可靠和决定因素产生作用，而是更多地扮演一种辅助性和补偿性功能的角色。当然，只有它的性质不与主导功能相对抗的功能才能表现为辅助功能。例如，情感就绝不能与思维并驾齐驱，扮演第二功能的角色，因为它的性质与思维相距太远了。思维，如果它是真正的思维并且忠实于它自己的原则的话，那

么它必然会严格地排除情感。当然，并不是排除这样的事实：在个体身上思维和情感确实保持同一水平地存在着，因此，在意识当中两者都具有势均力敌的原动力（motive power）。但是，在这种情况下，尚不存在分化出类型的问题，而只是一种相对来说发育不全的思维和情感。因此，功能的意识和无意识的同一就是原始心理状态的显著标志。

经验表明，从属功能的性质虽然不与主导功能相对立，但却总是与之不同，例如，思维作为一种原始功能可以成为直觉的辅助物而能配合行动，或者确实能够同感觉匹配成对，但是，正如已经讨论过的那样，它永远不能同情感协调起来。无论直觉还是感觉，都不同思维敌对，即它们不会被无条件地排除掉，因为它们的性质不同于情感，尽管它们的目的与思维相对立——因为作为一种判断功能，情感成功地占了思维的上风——而它们却是感觉功能，为思维提供了受欢迎的援助。它们一旦达到了堪与思维媲美的分化水平，它们就会引起一种态度的变化，这一变化会跟思维的倾向分庭抗礼。由于它们将把判断的态度转变为感觉的态度，于是，对思想必不可少的理性原则就会受到抑制，以利于纯感觉的非理性。因此，辅助性功能只有当它服务于主导功能并且不要求自己原则的自主权时，才是可能的和有效的。

对实际出现的所有类型来说，这一原则是普遍有效的，即除了意识的主导功能以外，还存在一种相对的无意识的辅助性功能，它在每一方面都与主导功能的性质不同。众所周知的情景就从这些组合中产生出来了，例如，具体的理智与感觉配对成双，臆测的思维能力往往与直觉汇集一流，艺术家的直觉凭借情感判断来选择和呈现它的意象，哲学家的直觉与强健的思

维能力结成同盟，把它的想象诠释成通俗易懂的思想范畴，如此等等。

无意识功能的组合也遵照意识功能的联系而发生，例如，一种无意识的直觉情感态度可能会同一种意识的具体思维能力相一致。因此，情感的功能相对来说就比直觉受到更强烈的抑制。不过，这种特殊性，只是对那些对此类病例的具体心理治疗感兴趣的人来说，才是重要的。对于这种人来说，知道这一点倒是很有必要。因为我曾经不断地观察过一个医生的方法，例如当病人是一个明显的心理疾病患者时，他就竭尽全力地去直接唤起他的无意识之外的情感功能。这一企图必然失败，因为这样做极大地歪曲了意识的立足点。如果这种歪曲得以成功，那么患者就会对医生产生一种真正的强制性的依赖，产生一种只能用粗鲁才能排除的“移情”，因为这种歪曲剥夺了患者的立足点——他的医生就变成了他的立足点。但是，当发展的途径通过第二种功能时——即在理性型病例中则通过非理性功能时，这样，通往无意识和压抑最深的功能的通道就可以说是自然贯通了，因为这样给意识的立足点提供了更恰当的保护。由于对第二种功能的借助，意识的立足点就超出了那种意识的可能性和紧迫性所设置的领域和前景，从而获得了一种恰当的保护力，并用来抵御无意识的破坏性影响。反之，非理性类型则要求一种强有力的，在意识中表现出来的理性辅助功能的发展，以便做好充分的准备，接受无意识的冲击。

无意识功能处于一种古老的，野兽般的状态。它们在梦幻和幻觉中的象征性显示通常表现为两个野兽或魔鬼之间的格斗或冲突。

第 十 一 章

定 义

或许我这样给此书加上一个独立的章节专门谈论定义是多余的。但是丰富的经验告诉我，尤其是在心理学著作中，当我们论述概念与表达方法时，不能作得太谨小慎微了，因为没有任何地方会象在心理学领域中那样产生如此令人痛惜的概念上的歧义，产生出如此众多的固执的曲解。这一缺陷并不仅仅由于心理科学尚处在襁褓之中，而且也因为经验的材料，即科学研究的对象无法以具体的形式展示出来以置诸读者的眼前这一困难。心理学研究者总是发现自己不得不采用广泛的、在某种意义上讲也是间接的描述方法来表现他所观察到的现实。只有当基本事实能被数量和尺度所衡量而言才存在直接表现的问题。但是人的具体心理如何能当作一种可测量的现实来考证和观察呢？这种情形在心理学领域内存在着，我对自由联想的研究表明^①：极为错综复杂的心理现象仍然可以凭借测量的方式来获得理解。但是，一个想更深的涉及到心理学的本质，并在自然科学方法十分可怜的描述范围内对心理学提出超出其他科学的要求的人，他可能会赞同，也会认识到，实验方法从来就

^①参阅荣格《语言自由联想的研究》。

不可能公正地对待人类灵魂的本质，甚至也不可能描绘出一幅大体上忠实于复杂精神现象的图画。

但是，我们一经离开这一可测量的事实的王国，我们就依赖于概念了。它们现在接替了尺度和数学的位置。精确的测量赋予被观察事实的那种精确度只能由概念的精确度（precision of the concept）来取代。但不幸的是，正如象这一领域的每一个调查者和研究者十分熟悉的那样，现代心理学概念变得如此不明确和如此模糊不清，以致相互理解几乎是不可能的。例如我们只能这样接受“情感”这一概念，我们试图把它所包含的一切都具体化，以便获得某种对心理学概念易变性和模糊性的认识。但是，这一概念确实表达了某些具有特征的东西，这些东西不能被规则和数字所接受，但仍然在我们的想象中存在。我们谁也不会象冯特^①在他的生理心理学中所作的那样，听任这种作为基本心理现象的事实的有效性被简单地否定掉，于是，它们不是被基本事实所代替，就是被归结为这种融解了的东西，因为这样作，基本的心理因素就完全丧失了。

为了避免自然科学方法的过分评价所引起的弊端，我们不得不求助于那些定义清晰的概念。但是在我们获得这些概念之前，许多人的合作是必需的，即，我们必须赢得普遍的赞同（consensus gentium）。但是既然这种普遍的赞同并不是即时就可能实现的，那么个别先驱者就至少必须竭力给他的概念赋予某种固定性和精确性；并且通过这样地阐释他所运用的概念的含义，以便使每个人都能看到他用这些概念所意指的东西。

①冯特（Wilhelm Wundt, 1832—1920），德国心理学家，哲学家。
——译注

西，这或许能产生最佳的效果。

现在，我想按照字母顺序来论述我的主要心理学概念正是为了顺应这种需要，并且，我趁这个论述的机会将向读者解释各种可能出现的疑问。当然，十分明显，我仅仅打算用这些阐释和定义来建立我本人在运用概念时所领悟的意义，我决不想宣称我的概念运用和解释在任何情况下都是唯一可能的，其或是绝对正确的。

i. 抽象

顾名思义，抽象是从一种包容其他因素的联系中抽取或分离出来的内容（如一种含义或一种普遍特征，等等），而这种未抽象的联系的总和是一些单独的或个别的東西，因此是无法进行比较认识的。单一性、独特性和不可比拟性都是认识的障碍，因此，对认识的倾向来说，那些未被抽象的遗留因素虽然在本质上与内容相关，但仍然必定显得与抽象毫无关联。

因此，抽象是精神活动的形式，它巧妙地把各种不相干的成分联系起来，并将这种提取的内容与它的遗留成分区别开来，或者换句话说，使它分化出来（参阅分化条）。从更广泛的意义上看，一切从不相干的因素的联系中分离出来的东西都是抽象的。

抽象是一种属于一般心理功能的活動。正象存在抽象的情感，抽象的感觉和抽象的直觉一样，也存在一种抽象的思维（参阅这些概念）。抽象思维产生出那种凭借它的理性和逻辑本质从其他不相干的因素中分离出来的内容。抽象情感对具有情感特征的内容也起到了同样的作用；抽象感觉和抽象直觉亦是如此。因此，不仅存在抽象的思想而且也存在抽象的情感，

后者则被萨利(sully)界定为理智的审美的和道德的东西^①。纳洛斯基(Nahlowky)又增加了宗教情感。在我看来,抽象情感与纳洛斯基的“高级情感”或“理想情感”相吻合^②。我把抽象情感和抽象思想放在同一级次上,抽象感觉是审美的感觉,它区别于感觉(参见感觉条),抽象直觉是象征的直觉,它与幻想的直觉相对(参阅“幻想”和“直觉”条)。

在这本书中,抽象的概念与包含心理能量的理念联系在一起。当我对一个客体采取抽象态度时,我不会让客体从整体上影响我,而是从它的联系中分离出某一部分来,同时排除其他不相干的部分。我的目的是要摆脱作为单一和独立整体的客体,而只抽取它的一个部分。毫无疑问,我们对整体是了解的,但是我却不愿意陷入这种了解之中而不可自拔,我的兴趣并没有全部进入整体,而是从作为整体的客体中退回来了,把那被抽取的部分带给了我,即进入了我的概念世界,这个世界早就为了抽取客体的某部分的目的作好准备,以便把抽取的东西集聚起来。(只有借助概念的主观集聚我才可能拥有从客体中抽象的力量)。我把“兴趣”理解为能量=力比多(参阅“力比多”条),力比多又被我当作价值赋予了客体,或者说客体从我身上取得了力比多,这样作时甚至可能是违背我的意志的,或者我自己根本就不知道。因此,我把抽象的过程具体化为一种力比多从客体的退回,一种从客观到主观抽象价值的倒流。这样,在我看来,抽象具有一种剥夺客体的能量的含义。换句话说,抽象可以被表达为一种内倾的力比多运动。

① 参阅萨利的《人类精神》第二卷,第16章。

② 参阅纳洛斯基《情感生活》第48页。

当一种态度（参阅“态度”条）既是内倾的同时又把已经准备抽象的某些客体部分的基本内容同化到主体中来时，我就把它称为抽象态度。一种内容越是抽象，它就越是难以表现出来。我坚持康德的观点，概念越是抽象，“它就越是排除事物的差异”^①，在这种意义上，最高级次的抽象是绝对的脱离客体，从而达到不可表现的极限。我称为理念（见理念条）的概念就正是这样一种抽象。反之，仍然拥有可表现性或明显性的抽象就是一种具体的（参阅“具体化”条）概念。

2. 感情

借助感情一词我们懂得了这样一种特殊的状态：它一方面具有可感知的躯体神经分布，另一方面具有一种独特的精神过程的紊乱^②。我把情绪（emotion）作为感情的同义语。我把情感（feeling）同感情区别开来——这与布留勒尔（Bleuler）正相反（参阅“感触性”一条），尽管事实上没有明确的界限存在，因为每一种情感总是在获得了某种力量以后就从生理神经分布上释放出来，因而变成了一种感情。不过，在实际运用中，把感情与情感加以区别却是恰当的，因为情感是一种可供使用的功能，而感情则通常并非如此。同样，感情凭借感受敏锐的躯体神经分布而与情感清晰地区分开来，而情感却在很大程度上缺乏这些神经分布，或者，它们的心理强度是如此微弱以致只有最精密的仪器才能显示出来，例如象心理电流的现

①参阅康德《逻辑学》第六节。

②参阅冯特《生理心理学基础》第五章，第三节，第209及以后诸页。

象^①。感情通过对躯体神经分布所释放出来的东西的感觉而逐渐地积累起来。这种知觉产生了詹姆斯·朗格 (James Lang) 的感情理论, 该理论认为躯体神经分布主要与感情相联系。为了反对这种极端的观点, 我一方面把感情看成是一种心理上的情感状态, 另一方面, 又看成是一种生理上的神经分布状态; 两者彼此具有一种积累和互助的作用, 即, 感觉的一个组成部分增强了情感, 由此, 感情就更接近于感觉了 (参阅“感觉”条), 并从根本上区别于感触性。我没有把明显的感情, 即由激烈的躯体神经刺激所伴随的感情置于情感的领地, 而是把它放到感觉功能的领域中来了 (参阅“功能”条)。

3. 感触性 (对感情反应的相对强度)

感触性一词系布留勒尔所创造。感触性“不仅包括感情本身, 而且也包括细微的情感或苦与快乐的情感色调”^②。一方面, 布留勒尔把感触性同所有感觉与其他躯体知觉区别开来; 另一方面, 又把它同可以被看成内在知觉过程 (例如肯定的“情感”或可能性的“情感”)^③、微弱的思想或能觉察到的情感区别开来。

①弗诺 (Fere), 《电阻变化的注释》等, (《生物界的报告》1888年, 参阅第217页以及随后诸页。)

维拉格特, (Veraguth) 《心理电流的反射现象》(《心理学和神经病学月刊》, 第二十一期, 第387页。)

荣格, 《论心理学的各种关系》等, (《变态心理杂志》第一期, 第247页)。

宾斯温杰 (Binswanger), 《论联想实验中的心理电流现象》(荣格, 《语言自由联想的研究》第446页。)

②布留勒尔, 《感情状态、易感受性及偏执狂》, 1906年第6页。

③这些在现实中是直感。

4. 阿尼玛——参阅“灵魂”条。

5. 统觉

统觉是一种心理过程，一种新内容常通过这一过程与已存的类似内容以通俗易懂，清晰明白的方式连接起来^①。我们把主动的和被动的统觉作了区分，前者是这样的过程，即主体从他自身的动机出发，有意识地和有目的地把握一种新内容，并且使它与另一种早就储备好的内容同化起来；后者过程则是：一种来自外部（通过感性认识）或来自内部（从无意识中）的新内容冲进了意识，并且在某种程度上，强制获得他种因素的注意和理解。在前一种状况中，活动的重点在于自我方面；而在后一种情形下，活动的重点则在强行挤入的新内容方面。

6. 古代风尚

我用古代风尚一词来表示心理内容和心理功能的古代特征。由此我并不意指某种拟古的东西，即不是指仿造的古代风俗，例如象罗马后期的雕刻艺术或19世纪“哥特式”建筑所展示的那样，而是指某种古代遗留下来的本质特征。所有的心理特征都可以如此认为，它们实质上与这种原始心理的本质有联系。显然，古代风尚主要依附于无意识的幻想，即依附于想达到意识的无意识幻想活动的产品。当意象获得了显著的神话类

^①参阅冯特《生理心理学基础》第一章第322页。

似物时，它的本质就是古代的^①。无意识幻想的类比联想(analogy-associations)是古代的，就正象它们是象征的一样(参阅“象征”条)。与客体的同一关系(参阅“同一”条)，以及与神秘参与(参阅该条)的同一关系都是古代的。思想和情感的具体化是古代的，自我控制的强制性和无能为力(失去了自制力)也是古代的。心理功能溶入或并入另一功能(参阅“分化”条)所需的条件是古代的——例如，思维与情感、情感与感觉、情感与直觉的融合都是如此。另外，一种功能中各部分的合并(“audition coloriée”听觉色彩)，自我矛盾倾向和矛盾心理(布留尔)的合并，即融合的状态与其对应物的合并，如肯定情感与否定情感等都是古代的。

7. 同化

同化是把一种新的意识内容吸收和归入已经准备好了的主观材料的一种新的内容吸收和归入的过程^②，在那里，新的内容和准备好了的主观材料之间的相似性受到了特别的强调，这种强调甚至使新内容独立的本质受到了损害^③。从根本上看，同化是一种统觉过程(参阅“统觉”条)，只不过由于它具有这种主观材料的调节因素而不同于纯粹的统觉。正是在这个意义上，冯特说：“这一获取他物的方法(即同化)在表象中最为明显地显示出来了，在那里，同化因素通过再现，被同化的材料则通过直接的感性印象产生出来。因为记忆意象(memory-images)的基本成分可说是被转移到了外在客

①参阅荣格《无意识心理学》。

②冯特《逻辑学》第一章，第20节。

③参阅李普斯(Lipps)《心理学入门》第二版，第104页。

体，当客体和再生产出来的要素相互间的差异大到使完成的感性知觉显现为幻觉，因而对我们隐匿了事物的真实性质时，那情形就尤其这样地产生了①。”

我则在较为广泛的意义上使用同化的概念，即大体上当作对于主体的客观调节来使用同化，我用它来与异化(dissimilation)相对照，异化表示对于客体的主观调节，表示主体为了迎合客体而产生的一种同他自身的必然性疏远的情形，无论是一种外在客体或是一种诸如理念等的“心理的”或内在的客体，主体的这种异化状况都会产生。

8. 态度 (Einstellung)

相对而言，这一概念是心理学新近才获得的。它起源于穆勒 (1899—1965，瑞士化学家)和舒曼 (1810—1856，德国作曲家)。库尔普 (kulpe) ②把态度界定为对一种明确的刺激或一种持久的冲动所作的感觉中枢或运动中枢的反应定向，相反，艾宾霍斯 (Ebbinghaus) ③则在更广泛的意义上把它理解为一种实际形成的现象，他把某种习俗状态引进了偏离习俗的个体行为之中。我们对这些概念的使用来自艾宾霍斯的态度概念。在我们看来，态度是遵循某一方向行动或反应的精神预备状态。确实，对复杂精神现象的心理学来说，这一概念是十分重要的，因为它为这种特殊的心理现象提供了一种表达方法，在这一方法中，我们在某一特定时刻发现的产生强烈影响

①冯特《生理心理学基础》第三章，第529页。

②《心理学基础》第44页。

③参阅《心理学基础》第一章第681页及以后诸页。

的刺激，而在另一时刻它们的影响是微弱的或者完全不存在。具有某种态度就意味着对某一确定的事物作好了准备，即使这一确定的事物是无意识的也是如此，因为具有一种态度就等于有了一个朝向某一确定的事物的预期的方向，而不管这一方向是否能被意识到。我认为态度是一种准备就绪的状态，它总是存在于某种主观的心理丛，某种确定的心理因素或心理内容的组合之中。这些心理组合既可以决定按这一确定方面还是按那一确定方向行动，又可以决定以这种确定方式还是以那种确定方式掌握外部的刺激。积极统觉（参阅该条）不可能没有态度。态度总是具有一个客观对象；这个对象既可是意识的又可是无意识的，因为在统觉一种新内容的行为中，那种已准备好的内容组合体总是不断地强调那些显然属于主观内容的品质和动机。因此，选择或判断的出现就在于排除不相干的东西。至于什么是相干的，什么是不相干的，则由已经定向的内容组合体或心理丛来决定。无论态度的对象是意识的还是无意识的，对它的选择效应来说是无关紧要的，因为这种选择已经由态度先验的设定了，因而一切都自动地尾随而至了。不过，把意识和无意识区别开来是有意义的，因为两种态度的出现极为频繁，其一是意识态度，其一就是无意识态度。这等于是说意识具有一种区别于无意识的内容的完备状态。这种状态的二重性在神经症中尤其显得突出。

在态度概念和冯特的统觉概念之间存在着某种血缘关系，尽管它们带有这种差异：即统觉的概念包含把已经完备的内容同被感觉的新内容联接起来的过程，而态度的概念则唯一地与完备的主观内容相联系。可以这样说，统觉是一座桥梁，它把已经存在的完备的内容与新内容连接起来，在某种意义上，态

度是桥梁与一边河岸接壤处的终端桥墩或桥座，新内容则代表河对岸的桥墩。态度象征着一种期望，而这种期望总是有选择性地起作用——它指明方向。在意识领域内一种强烈色调的内容的出现形成（有时是同其他内容一道）某种与一确定态度同一的心理丛，因为这种意识态度有利于知觉和统觉一切类似物，抑制知觉和统觉一切不同物，它创造了一种与此相应的态度。这种自动的现象是造成意识倾向片面性的根本原因。如果在精神上没有自我调节、没有补偿性（参阅该条）功能来矫正意识态度的话，就将导致心理平衡完全丧失。因此在这种意义上，态度的二重性是一种正常现象，它仅仅在意识的片面性变得过分时才扮演一个干扰的角色。

象一般的注意一样，态度既可以是相对非重要的附属现象，又可以是决定整个精神因素的普遍原则。内容的心理丛可能会习惯性地显现于意向、环境影响、教育、普遍经验或评价过程之中，不断地铸造某种甚至渗透生活中最微小的细节的态度。每一个对生活具有特殊痛苦感受的人自然会对不愉快的事有一种经常的戒备态度。这种过分的意识态度为追求快乐的无意识态度所平衡。被抑制的个体有一种总是期待压抑的意识态度；他从经验中挑选这种因素，他在任何地方都能感受到它；而这样做时，他的无意识态度也显示出了它的力量和优势。

个体的全部心理即使与他的各种基本特征相称，他仍然受制于他的习惯性态度。尽管普遍心理规律运行于每一个体之中，但是，不能把它们说成就是个体的特性，因为根据一般态度的性质它们运行的方式完全是多种多样的。一般态度总是所有可以从根本上影响精神的因素的结果，比如先天的性格、教育、环境影响、生活经验，通过分化（参阅该条）而获得的洞

察力和说服力，集体理念等等。倘若没有态度这种绝对不可或缺的重要性，那么就不会存在个体心理的问题了。但是一般的态度引起了如此巨大的能量置换，如此地改变了个体功能之间的联系，以致产生了对普遍心理学规律的有效性的普遍疑虑的问题。例如，某种程度的活动被认为无论在生理基础上还是在心理基础上对性功能来说都是绝对必要的，然而，尽管事实如此，个体还是理所当然地没有伤害自身地生存下来了，即没有病理现象，没有任何明显的对生殖力的限制，但他们却可以在相当大的程度上省却这种性的活动；然而在另一种情形下，这一领域中极轻微的剥夺和干扰都可能引起相当普遍的后果。个体潜存的差异到底能有多么强烈，或许可以在他们喜欢还是反感某物这样的问题中表现得最为清楚。在这里，实际上所有的规则都被抛弃了。那么最后剩下来的那种在这一次没有给人以快乐，然而在另一次却给人带来了痛苦的东西是什么呢？每一种本能，每一种功能都可能屈从于其他本能和功能，完全象一个仆从。是自我或力量本能（power-instinct）把性欲当作它的有用的臣僚，抑或是性欲使自我发挥作用呢？是思维超越一切，抑或是情感会吞没思维感觉呢？这一切都得屈从于态度。

实质上，态度是一种个体现象，是无法为科学的研究方法所理解的。不过，在实际经验中，某些态度类型，就某些心理功能可以被区分而言则是可能被区分的。当一种功能习惯性地占据优势时，就会产生一种典型的态度。根据不同功能的性质，内容的心理丛产生了，同时也就形成了相应的态度。因此，实际上存在着典型的思维、情感、感觉和直觉的态度。除这些纯粹的心理态度类型（他们的数量或许会增加）外，还存

在着社会类型，即那些打上了集体理念的烙印的人。他们以各种各样的“主义”为特征。无论如何，这些集体态度在某些情况下是非常重要的，甚至在意义上超过了纯粹的个体态度。

9. 集体性

我所称之为集体的所具有的心理内容并不特指单个人，而是在同时指许多人，即社会、民族或普遍的人类。这样的内容被列维-布留尔描述为原始的“神秘集体观念”（“集体性的表现”）^①，它们也包括通行于文明人类中的诸如国家、宗教、科学等的一般权力概念。它不仅是被称之为集体性的观察事物的方法与概念，而且也是情感。列维-布留尔指出，对于原始人来讲，集体观念也表现了集体情感。借助于集体情感的价值，他把“集体表现”称之为“神秘性”，因为这些表现并不纯粹是理智的，而且也是充满激情的^②。在文明人那里，集体情感与诸如上帝观念、正义、爱国思想等集体观念有着密切的联系。集体性格并不仅仅只关系到个体的心理因素，而且涉及到人的全部功能（参阅该条）。例如，就思维具有一种普遍有效的本质而言，如当它与逻辑规律一致时，它就具有了集体功能的特征。就一种情感与普遍的情感完全相同而言，它也是一种整体的集体功能，换句话说，这时，它与普遍的期待或普遍的道德意识相吻合，同样的道理，感觉或感觉的方式和直觉都是集体的，同时对一大群人来说，它们是突出的。集体的对立面是个体（参见该条）。

①列维-布留尔：《下层社会的心理功能》第27页。

②列维-布留尔：《下层社会的心理功能》第28页。

10. 补偿

补偿意味着一种均衡或补充。这个概念实际上是被阿德勒^①（Adler）引入神经症心理学中来的^②。阿德勒把补偿理解为依赖补偿心理系统的一种低级情感的功能调节，在人体低级的器官中它类似于补偿性的器官发育^③。因此，阿德勒说：

“因为这些低等器官和器官系统与外部世界的冲突开始于物质性机体的能量释放，这种冲突必然会一触即发，比发生在较为正常发育的器官中的冲突显得更为猛烈。同时，胎儿的特点为补偿与过度补偿提供了一种发展的可能性，增进了适应一般抵抗与特殊抵抗的能力，保证了新的和较高级形式与成就的构成^④。按照阿德勒与器官低劣相一致的病原论理论，神经症患者的自卑情感带来了一种“辅助性的结构”^⑤，换句话说，即补偿，它在于提出一种虚构的设想来平衡自卑。虚构或“虚构的引导线路”是一种寻求从低级转换到高级的心理系统。在心理过程的范围内，这一概念在补偿性功能毋庸置疑的存在——因为我们都体验到了——从中获得了意义。它与心理学领域中的类似功能，即生命有机体的自我调节或自我管理相对应。

然而，阿德勒把他的补偿理论限制为单纯的低级情感的平衡，但我把它理解为一般的功能性调节，心理器官内在的自我

①阿德勒：《神经病的构成》。

②为安顿（Antan）所最初提出的补偿理论也出现在格罗斯（Gross）那里。

③阿德勒：《超越器官的低劣》，1907年。

④阿德勒：《神经病的构成》第7页。

⑤同上书，第14页。

调节^①。在这种意义上，我把无意识活动（参阅该条）看作对普遍态度的单一性的补偿，这种态度是由意识功能产生的。心理学家们常把意识比喻为眼睛：我们也常谈及视野与意识的焦点。意识的本质由这一比喻贴切地显示出它的特征：只有极少数的内容能同时变成最高级的意识，只有极有限的内容能同时被提升到意识的领域。意识的活动是挑选，挑选要求定向。而定向则要求排除不相干的一切。因此，有时，意识定向的单一性是不可避免的。那些由于选择的定向而被排除与被抑制的内容就沉入了无意识，由于无意识的有影响的存在，它们形成了与意识定向的明显抗衡。这种对立的增强与意识的单一性的强化对峙着，直到激烈的心理紧张产生为止。紧张包含着对某种意识活动的抑制，而这种抑制又肯定会被增进的意识努力所打破。但是，随着时间的流逝，心理紧张变得如此激烈，以致被抑制的意识内容开始冲出来，以梦幻与自发意象的形式进入意识中。意识的态度越是单一，从无意识中唤起的内容就越是对立，以致我们可以说在意识与无意识两者之间存在真正的对立，在这种情形中，补偿以对立功能的形式出现了。这样的情形是极端的。来自无意识的作为一种规律的补偿并不完全是意识定向的平衡或补充。例如，在梦中，无意识可能显示所有为意识情景所收集的内容，但是，它被意识的检查所限制，尽管每一种内容对于完满的调节是不可缺少的。

在正常条件下，补偿是无意识的，即它扮演着对意识活动进行无意识调节的角色。在神经失常的状况下，无意识与意识之间的对照是如此之强烈，以致补偿被扰乱了。因此，分析疗

①荣格：《分析心理学论文选》第二版，第278页，伦敦。

法的目的是使无意识的内容成为意识的，以便使补偿可能重新建立起来。

11. 具体化

借助于具体化一词，我理解了思想和情感的一种明确的特性，这种特性体现了与抽象的对立。具体的确切含义是“完全吻合”。具体思维的概念是一种与其他概念彼此间的融合与结合。因此，这种概念不是抽象的、封闭的与独立的思想，而总是与别的概念相混合和相互关联的。它不是一种被分化的概念，而是仍然被埋藏在感官传达的感性材料之中。具体的思维活动于排他性的具体概念与观点之间；它经常与感觉发生联系。同样，具体的情感也从未摆脱过感觉的联系。

原始思维与情感是唯一具体的，它们总是与感觉联系在一起。原始人的思想没有超然的独立性，而是紧紧依附于物质现象，他所能做的最多不过是把他的思维提高到类推的水平。原始情感也同样总是与物质现象密切相关。原始人的思想与情感依赖于感觉，从中只产生微弱的分离。因此，具体化是一种古风（参阅该条）。物恋对象^①的神秘影响并没有被体验为一种主观的情感状况，而被感受为一种神奇的效果，这便是情感的具体化。原始人并不把神性的思想体验为一种主观的内容，而且，圣树就是人们的栖息之地——不仅如此，甚至神性就是他自身。这是思维的具体化。对文明人来说，思想的具体化在于对直接地区分外部事实的一切领悟力的无能为力，或把主体情感从特定感受的对象区分开来的无能为力。

^①原始人认为具有神力而加崇拜的物品。

——译者

具体化是一种陷入更普遍的“神秘参与”（参见本节）中的概念。正象“神秘参与”表现个体与外在对象的融合一样，具体化表现着思维、情感与感觉的混合。当思维对象与情感对象同时也是感觉对象时，这就是一种具体化的状况。这种结合避免了思想与情感的分离，把两者的功能固定在感觉的领域中，即与感官感知相关联；于是，它们从未能发展成为纯粹的功能，而必须总是处于感觉的仆从的位置，结果导致心理定向中一种感觉因素的优势（有关感觉因素的重要性，见感觉、类型两条）。

具体化的不利是它对于感觉功能的从属地位。因为感觉是对心理刺激的感受，具体化不是把这种功能固定于感性的范畴就是不断地把它领回到那里。结果造成了一种心理功能的感受的从属性，在损害个体心理自主性的情况下偏向于外部事件的影响。从现实的认识论观点来看，当然，这种定向是有价值的，但是，从事实的阐释立场来看，从它们对个体的关系来看，就确乎是不公正的了。具体化制造了这样一种状态，在其中事实获得至高无上的重要性，由此为了有利于客观过程而压抑了个体性与它的自由。但是，既然个体性不仅仅决定于心理刺激，而且也甚至可能为与之相对立的外部事件的因素所决定，那么，具体化就起到了把这些内部因素投射到外部事件中去的作用，由此而引起了对孤立事件近乎迷信的过高评价，这跟原始人的情形丝毫不差。在尼采那里有一个很突出的例子可以证明：他的情感的具体化导致一种对饮食的过分评价，摩莱斯各特（Maleschott）的唯物主义是同样的例子（“人即他所食之物”）。对事件近乎迷信的过高评价的再一个例证是在奥斯特华尔德（Ostwald）的一元论中由能量概念的实体化提供

的。

12. 意识

由于心理内容被自我照其原样所感受^①，我就把意识理解为心理内容与自我之间（参阅该条）的联系。但由于这些关系并没有被自我按其原样来感受，所以它们是无意识的（参阅该条）。意识是保持心理内容与自我之间的关系的 功能或活动^②。意识并不等同于精神，因为照我看来，精神表现了所有心理内容的总和，而这些并不完全地直接依附于自我，即它们只是以具有意识本质的特征这样的方式来与意识保持联系。这里存在着多种心理情结，但并非所有的都必然与自我相联系^③。

13. 建构

这个概念被我在一种与综合相似的意义上运用，实际上它近于综合概念的一种图解。建构意指“建立起来”。在描述一种与演绎相对的方法时我采用了“建构”与“综合”的概念^④。建构的方法与无意识精心构制的产品（梦、幻象等）相联系。它把无意识的产品当作一种基础或出发点，当作一种象征性（参阅该条）的表达而接纳过来，它在向前扩展的同时，可以说是表现着一种正在到来的心理发展阶段^⑤。在这种联系中，

①拉托普（Natorp）：《心理学概论》，第2页；又见立普斯（Lipps）的《心理学入门》第3页。

②参见赖尔（Riehl），他把意识看作“活动”与“过程”。

③荣格《早发性痴呆心理学》。

④荣格《精神病的内容》（《论文选》第2版，第13章，第312页）。

⑤这方面的详细例证见荣格的《心理学与所谓神秘现象》（《论文选》第2版）。

麦德尔 (Maeder) 确实论述了无意识的勘探功能，这种功能相当幽默地探测了未来心理发展^①。阿德勒也认识到了无意识的勘探功能^②。显然，无意识的产品不必视之作为一种完成了的或终结了的产品，因为在这种情况下，它将被各种实际的含义所占有。甚至弗洛伊德也赞同把梦当作象“睡眠的保护者”那样的目的论的角色^③，尽管在他看来梦的预言功能被基本限制在“愿望”上，但是，如果我们打算接受与其他心理功能或生理功能类似的观点，那么，无意识倾向的实际预见性特征就不用怀疑了。因此，我们把无意识的产品设想为对某一目标或目的的定向表达，但是却在象征的隐喻中刻划了客观事物的特性^④。

根据这种观点，阐释的建构方法在涉及到隐于无意识产物之下的基本根源，或涉及到仅仅是原封未动的原材料时，并不象它在涉及把象征性产物提升到一种普遍而通俗易懂的表达方法^⑤的目的时那样频繁。因此，我们考虑无意识产物的自由联想是着眼于心理学的目的的，而不是从衍生物的观点出发的。我们从将来的行动或静止这一角度来观察它们，因为有了无意识的补偿性概念，它们对于意识活动就具有一种基本的补充意义，所以，它们对于意识状况的关系就将被慎重地考虑。既然现在是一个预先定向的问题，那么与客体的关系就不会象在还原程序中那样显得突出，但这个还原程序却被与客体过去的实

① 麦德尔：《梦的问题》。

② 阿德勒：《神经病的构成》。

③ 弗洛伊德：《梦的解析》。

④ 西尔贝利亚 (Silbarer)：《神秘主义与它的象征手法》。

⑤ 荣格：《无意识心理过程》（《论文选》第二版）。

际关系所全部占领了。主观态度是更为重要的问题，在这里，客体只是显示主观倾向的信号。因此，建构方法的目的是从那些明确地与主体将来的态度紧密相关的无意识产物中发掘出意蕴来。通常，既然无意识只具有构成象征性表达的能力，那么，建构的方法力求按照这样的方法解释象征表达的含义，这种方法即一种正确的象征被应用于意识倾向，主体由此可能发现与无意识之间的和谐一致，这种和谐是它将来的行动所需要的。

因此，正象没有任何心理解释的方法能孤立地建立在精神分析对象的联想材料上一样，建构的方法也使用了某些可比较的材料。同样，正象还原的解释运用了来自生物学、生理学、文学、民间传说与其它方面的对应物一样，对理智问题的建构处理依赖于哲学中的对应物，同时，直觉问题也被认为是起源于神话和宗教史方面的对应物。

既然未来的集体态度只有通过个体才能发展，那么，建构的方式就必然是个体的，相反，因为还原的方式从个别的事例返回到普遍的基本态度或事实，所以它是集体的。建构的方式也能直接地由主体应用到他自己的材料上。在后一种情形里，建构成为一种直觉的方式，致力于无意识产品的普遍含义的解释，这种解释是通过把更广泛的材料大量地联结起来（因而不是主动地感受，参阅该条）而得以成功的，它如此地丰富和加深了无意识的象征表达方法，以致它逐渐地获得了一种清晰度，通过这种清晰度它就可以为意识所理解了。这种象征表达的丰富，使它更为广泛地与各种联想相交织，并由此而被吸收同化。

14. 分化

分化意味着差别的发展，指从整体到部分的分离。在此书中，我主要采用的是心理功能方面的概念。只要一种功能与另一种功能或其他更多的功能交融为一，例如象思维与情感、情感与感觉的融合等等，只要一种功能不可能单独出现，它就处在一种远古（参阅该条）的状况中，因而处在一种未分化的状况中，即它未从整体中分化为一个特殊的部分，具有自身的独立存在。一种未分化的思维不可能把它自己同其它功能分离开来，即它直接地与感觉、情感或直觉混和在一起；例如，这种思维可能与感知、幻觉相混和，而在神经病中被弗洛伊德举例当作情感与理智的性的特征来说明。未分化的功能也通常用矛盾心理和矛盾倾向^①来表现，即每一种肯定都带来另一同样有力的否定，由此，未分化的功能的运用随时都可能产生富于特征的抑制。这种功能也与它本身的各个部分相融合；例如，一种未分化的感觉能力由于各个不同感觉侧面的合并（如“听觉色彩”）而被削弱，一种未分化的情感由于恨与爱的交织而被削弱。就一种功能全部或主要是无意识而言，它也是未分化的，即它不仅在其部分上相混和，而且与其它的功能相混和。

分化在于被选择的功能与其它功能的分离，在于单一部分与其他部分的分离。既然一种功能的趋向依赖于隔离与排除不

^①列维·布留尔：《心理学与精神病学周报》，1904年第27—28期。

《精神分裂症的消极性理论》（《心理学与精神病学周报》，1910年第18—21期。）

《精神病学教程》第92—285页。

相干的东西，所以，分化没有趋向性是不可能的。由于与不相干的东西相混和，趋向就不可能产生；只有一种已被分化的功能才能证实它自身具有趋向的能力。

15. 异化：参看“同化”条。

16. 自我

自我，我把它理解为一种构成我的意识领域中心与呈现出具有极高级次的连续性与同一性的表现情结。因此我也称之为自我情结^①。

由于一种心理因素与我的自我情结相关联，它对我来讲就是有意识的，所以，自我情结既是一种意识状况，同时也是一种意识内容。但是，由于自我只是我的意识领域的中心部分，它不能与我精神的总和相等同，而只是其他许多情结中的一种情结。因此我把自我（ego）与自身（Self）两者作了区分，因为自我只是我的意识的主体，而自身则是我整个人的主体，因而它也包括无意识心理。在这个意义上，自身将是一种包含与包括自我的（理想的）要素。在无意识幻想中，自身常显现为一种超级或理想的人格，显现为歌德的浮士德，尼采的查拉图斯特拉（Zarathustra）。经过理想化的努力，自身的远古特征被实际表现为与“高层次的”自我的分离，表现为歌德的靡菲斯特或斯比特勒的埃庇米修斯。在基督教心理中，这种分离极端化为基督与魔鬼或反基督的形象；然而在尼采的查拉图斯特拉身上却显露出他称为“最丑恶的人”的阴影。

①荣格：《早发性痴呆心理学》。

17. 激情，参见“感情”条。

18. 对立形态 (Enantiodromia)

对立形态意味着“一种相互对立”。在赫拉克利特 (Heraclitus) 哲学中，这个概念被用来界定事件过程的对立运动，即保留着存在的一切都将转变为它的对立面的观点。“从生到死，从死到生；从年轻到衰老，从衰老到年轻；从醒到睡，从睡到醒；创造与衰朽的川流永不停息。”^①“建设与破坏，破坏与建设，这是依照从最小到最大的自然生命循环规律变化的概念。正象宇宙自身与原初的火相连接一样，这一概念也必然不止一次地作同样地转化——一种在漫长的时代里依照有规律的节奏运动的双重过程，一幕永恒上演的戏剧”^②。

这是权威的翻译家们所解释的赫拉克利特的对立形态概念。而赫拉克利特自己对此却有更为丰富的解说。他说：

“甚至自然自身也为对立而奋斗，和谐不是来自同一，而是来自对立。”

“当它们产生时，它们预备生，也因此承受死的威胁。”

“就灵魂而言，它死亡变成了水，就水而言，它死亡变成了泥土。从泥土产生水，从水产生灵魂。”

“到处存在彼此交换：万物与火交换，火与万物交

①泽勒 (Zeller)：《希腊哲学史》(英文版第二卷，第17页)。

②戈姆佩兹 (Gompeiz)：《希腊思想家》(英文版第1卷，第64页)。

换，正象金子交换货物，货物交换金子一样。”

赫拉克利特将他的原理运用于心理学时说道：

“啊，以弗所人^①（Ephesians），让你们永不缺乏财富，免得你们的堕落会化成光明”^②。

我用对立形态这一概念来描述无意识对立的出现，尤其涉及无意识的时间过程。这种特有的现象，几乎是无所不在地出现在凡是有一种极端而单一地倾向支配着意识生命的地方；因为这里包含了同样强大的无意识对立的逐渐发展，它开始在意识活动的抑制中显示出来，随后导致意识倾向的中断。塔瑟斯^③的索尔的心理状态以及他对基督教的皈依便是对立形态的极好例子，雷蒙·诺利^④的皈依故事也是同样，病态的尼采开始把瓦格纳奉若神明，随后又对他恨之入骨，他以具有这两种情感的基督自居，这也不乏为一个很好的例证，另外在斯韦登博格^⑤（Swedenborg）从学者到先知的转变中也可见一斑，等等。

①以弗所：系小亚细亚古都。

——译者

②笛尔斯（Diels）：《维索克拉蒂克残简》第二版，第一卷，第79页（1907年）。

③塔瑟斯系古城名，在今土耳其南部，为圣保罗之故乡。

④伊鲁米赖图斯博士（Uluminatus），1234—1315。作为一个军人，他因放荡而臭名昭著，但是后来，他完全改变了自己的生活方式，参加了反对穆斯林的十字军东侵。

⑤瑞士神秘主义宗教家，自称能与鬼魂交往。

——译者

19. 外倾

外倾意指力比多（参阅该条）的外向转移。我用这个概念来表示在主观兴趣朝向客体的主动运动中主体与客体之间的明显联系。在外倾状况中每个人在进行思考、感受与行动时，都与客体密切相关，并且更为值得注意的是，其方式是直接的显而易见的，因而毫无疑问，存在着他对于客体的绝对的依附性。所以，在这个意义上，外倾是一种从主体到客体的兴趣向外的转移。如果是一种理智的外倾，那么主体就认为他自己进入了客体；如果是一种情感的外倾，那么主体则感觉到他自己进入了客体。外倾状态意指由客体来作出一种有力的决定，如果不是唯一的决定的话，当某人蓄意要如此做时他被作为主动的外倾，而当客体促使他如此做时，他就是一种被动的的外倾，即客体主动地吸引主体的兴趣，甚至吸引与其意图相反的兴趣。外倾的状态一经形成习惯，外倾型（参见类型条）就出现了。

20. 情感

我把情感归于四大基本心理功能之一。我不赞同心理学派把情感视为一种依赖于“表象”或感觉的附属现象，而与霍夫丁（Hoffding）、冯特（Wundt）、莱曼（Lehmann）、库尔佩（Kulpe）、鲍德文（Baldwin）及其他心理学家相一致，我把情感视为自成一类的独立的心理功能^①。

①有关情感理论与情感概念研究的历史文献：冯特（Wundt）：《心理学的生理基础》；《精神病理学基础》，第35页。

纳洛斯基（Nahlsky）：《处在感觉的基本现象中的情感》。

李伯特（Ribot）：《情感心理学》。

莱曼（Lehmann）：《人类情感的主要原理》。

维拉（Vila）：《现代心理学》。

情感主要是发生在自我与某一特定内容之间的一种过程，是在接受或拒绝（如“喜欢”或“反感”）意义上给某一内容以确定的价值的过程；但是，它也可以说能以“情绪”的形式而显得十分孤立，与短暂的意识内容或短暂的感觉都相隔甚远。这后一种过程可能与前述的意识内容有着因果关系，尽管并不必然如此，因为，正如精神病理学所大量证明的那样，情感同样恰当地产生于无意识内容。但是，甚至连情绪——无论它是被看成一种普遍的情感，还是一种不完全的情感——都体现了一种评价。但它却不是对一种明确的、个别的意识内容的评价，而是对瞬间的，并再次特别涉及到接受或拒绝等问题的整个意识情境的评价。

因此，情感完全是一种主观过程，它可能于每一方面都独立于外部刺激，尽管它与每一种感觉都很协调^①。即使是一种“无关紧要的”感觉也具有“情感的色调”，即那种冷漠状态也重新表现了某种评价。因而，情感也是一种判断，不过，不同于理智的判断，在这种判断中它的目的并不在于建立于一种理智上的联系，而只是单独地涉及到接受与拒绝的主观标准的设置。由于情感包含着每一种意识内容，包含着任何方式，它就可能具有价值。当情感的强度增大时，感情（参见感情条）就产生了，那就是一种伴随于明显的躯体神经分布的情感状态。没有引起明显的躯体神经分布的状况可把感情与情感区别开来，即与一般的思维过程刚好相合。

一般“简单的”情感是具体的（参见该条），即它与其他

^①比较冯特关于情感与感觉的区分。

《心理学的生理基础》第一卷第350页。

的功能因素相混和，例如通常与感觉混合。在这种特殊的状况里，我们可以把它称之为感情的（affective），或（象本书所说的那样）为情感-感觉的（feeling-sensation），一种几乎难以分离的情感与感觉的融合就是通过情感-感觉而被领悟的。这种特殊的融合普遍地出现在情感仍是一种未分离的功能的状态中，因此，它极明显地出现在带着已分离的思维的神经病患者的心灵中。

虽然情感本身是一种独立的功能，但是，它也可能陷入依赖其他功能的状况，如依赖思维；由此，纯粹作为一种思维伴随物的情感便产生了，由于它与理智的联想相契合，它才没有受到意识的抑制。

把抽象的情感与普遍的具体情感区分开来是极为重要的。因为，正象抽象的概念（参见思维条）排除了包含在它里面的事物的差异一样，抽象的情感也是如此，通过提高到个体情感价值的高度，它建立起了一种“情绪”或情感状态，其中包含而又排斥了不同的个体价值。因此，正象思维把意识内容置诸概念之下一样，情感则根据它们的价值处置它们。情感越是具体，它所提供的价值就越主观；而情感越是抽象，它所给予的价值就越普遍与客观。正象一个完全的抽象概念不再与事物的个性和特性相一致，而只是显露事物的共性和普遍性一样，完全的抽象情感也是如此，它不再与直接的个体和它的情感性质相一致，而仅仅与所有个体的整体性和它们的普遍性相一致。既然象经验所表明的，一般的价值是根据理性规律而提供的，正象一般的概念是根据理性规律所形成的一样，因此，与思维一样情感是一种理性的功能。

自然，情感的本质并不具有上述定义的特性：因为它们只

能用于表达它的外部表现形式。既然思维属于远不能与情感相比的范畴，理智的概念含量就证明要想用抽象的术语来使真正的情感本质概念化是无能为力的。实际上，没有任何基本心理功能能完全由另一基本心理功能来表达。由于这种状况才出现了这一事实：即没有任何理智的定义能照任何恰切的尺度表达情感的特殊本质。仅仅把情感进行分门别类这样简单的做法，丝毫无助于把握它们的本质，因为甚至最精确的分类也只能产生那种与情感似乎有联系的理智可掌握的内容，而不能由此把握情感的特殊本质。因此，无论有多少种可被理智理解的内容的分类，都无关紧要，情感的分类甚至是无法穷尽的，因为，除了易于被理智所接受的每一种可能的内容层次外，还存在着根本就无法进行理智分类的情感。这种分类的想法实质上是理智的，因而无法与情感的本质相比较。因此，我们必须满足于我们限定概念界限的思想意图。

情感评价的本质可与作为一种价值统觉的理智统觉相比较。积极的与消极的情感-统觉能被区分开来。消极的情感-行为由这样的事实来表现：内容激发或引发情感，它迫使主体表现出一种情感参与。积极的情感行为正相反，它由主体提供价值，它是一种依据情感而不是依据理智倾向的长久郁积的内容价值。因此，积极的情感是一种直接的功能，一种意志的行为，例如，象陷入恋爱时爱的相互对立一样。消极情感，象日常口头语言所表示的那样，总是一种未受引导的功能，因此，前者被描述为一种活动，后者被描述为一种状况。未受引导的情感是一种情感-直觉。这样，在较为精确的意义上，只有积极的和定向的情感能称之为理性的，消极的情感确乎是非理性

的，因为它在建立价值时并无自愿的参与，有时甚至与主体的倾向相冲突。

当个体的全部态度为情感的功能所定向时，我们将这类人称之为情感型的人（参见类型条）。

21. 移情 (feeling-into)

移情是一种客体进入自我的内·向·投·射（参见该条）。关于移情概念较充分的描述，请见第七章（也可参见投射条）。

22. 功能

我把心理功能当作一种在各种情形下仍保持同一性的某种确定的心理活动形式。从能量的观点来看，功能便是力比多（参阅该条）的表现形式，它在理论上是永恒不变的，在相当大的程度上它与物理力一样可以被看成是物理能量的形式或暂时的显现。我把所有的四种基本功能分成两种理性的，两种非理性的，即思维与情感，感觉与直觉。至于为什么刚好挑选这四种作为基本功能，我不能说出什么可从原因推出结果的理由，我只能指出这样的事实，这种概念是据我们自身多年的经验所形成的。

我一一区分这四种功能是因为它们既不能彼此重合，又不能彼此还原复位。例如，思维的原则绝不同于情感的原则，其它也一样。我在这一功能的概念与幻觉活动或白日梦之间作了基本的区分，因为照我看来，幻想是能够在所有四种功能中表现它自己的特殊的活动形式的。

在我看来，意志与注意，完全是两种次要的心理现象。

23. 理念

在此书中理念这一概念有时被用来说明与我所谈及的意象有密切联系的某种心理因素（参照该条）。就其起源而言，意象或许是个人的，或许是非个人的。在后种情况下，它是集体的，由于某神话的性质而十分突出。这样，我称之为原始意象。相反，当它没有神话的特征，即缺乏直觉的性质，纯粹是集体的时，我称之为理念。据此，我把理念一词用来表达某种从意象的具体性中抽象或分离出来的原始意象的意义。就理念作为一种抽象而言，它会表现出某些从基本要素中衍变或发展而来的某种东西，即思维的一种产品。就这层意思来看，它被冯特^①及其他人视为某种次要或派生的东西。但是，理念既然纯粹是一种总是通过象征来表达的原始意象的意义阐述，那么，理念的本质就不只是派生的或由其它东西所产生的，而且，从心理学方面来考虑，它具有一种先验的存在，那就是普遍思维联系的特定可能性。因此，根据它的性质（不是根据它阐述的意义），理念是一种先验的存在和起决定作用的心理因素。在这个意义上，柏拉图把理念视为一种事物的原始意象，而康德则把它界定成“精神活动的原型”，因此，它是一种超越了经验事物的局限的超验的概念^②。它是一种为理智所要求的概念，“它的对象极难在经验中见到。”^③康德说：

“虽然我们对超验的理性概念不得不这样说：它们只

①冯特：《哲学研究》第七卷，第13页。

②康德：《纯粹理性批判》英文版。

③《逻辑学》第140页。

是概念，但是，我们决不能断定，认为它们是多余的与非真实的。虽然没有对象能被它们所规定，但是，为使大脑广泛而和谐地活动，它们可以从根本上不知不觉地作为大脑的准则，正是依靠这些准则，大脑根据它自己的概念，发现没有任何客体能比它更为敏锐了，因而在这一发现中，它被引进到更完善、更广泛的研究方法之中。更不用说还有这样的情况：它们或许可能导致一种从自然理念到实用概念的转变，甚至给道德理念提供某种通过理性推测发现的联合结构。”^①

叔本华说：

“由于概念是一种自在之物，并因此而脱离了复杂性，所以，我把它理解为意志具体化过程的每一个明确而得到公认的等级；此外，这些等级与个体事物相关联，作为它们永恒的形式或原型。”^②

无论如何，对叔本华来说，理念在特性上是可塑的，因为他从整体上把它理解为我所描述为原始意象的那种东西；它对个体来说是难以察觉的，而只是对“纯粹的认识主体”显示自己这种认识主体被抬高到高于意志和个性的地位。

黑格尔完全把理念实体化了，他赋予它唯一真实存在的属

①《纯粹理性批判》第285页。

②《作为意志和表象的世界》（英文版，第一卷，第25节）。

性。它是“概念，概念的真实与两者的统一”^①。它是“永恒的产生”^②。

拉丝威兹，(Lasswitz)把理念看作“指引方向的规律，我们的经验由此而得到发展。”它是“最确切与绝对的真实”^③。

在科恩(Cohen)看来，理念是“概念的自我意识”，存在的“根本”^④。

我并不愿意为建立起理念的基本性质而再进一步把事情弄得复杂化。这些引用足够说明理念也被理解为一种基本的、先验的存在因素。它从自己先前的原始象征意象(参阅该条)中获得了后来的性质，它从理性的详尽阐述那里获得了有关抽象和派生的存在这样一种从属性质，而在原始意象适用于理性用途之前，是受制于这种性质的。因为原始意象是一种永恒的土著居民的心理因素，在任何时候任何地方都反复出现，所以，从某种意义上来说，我们也可以认为它与理念相同，尽管从它的理性本质上看，它更多地遭受到理性详尽阐述的限制，而这种理性的详尽阐述又反过来受到时间与环境的强大影响。正是这种理性的详尽阐述为它提供了一种与时代精神相吻合的系统表达方法。有些哲学家，凭借来自原始意象的派生物，认为它具有一种超验的本质，其实，这种本质并非真正属于我所设想的理念，而是属于原始意象的东西，因为这种总是拥有一种永恒本质的原始意象有史以来就作为人类精神的一个完整的内在

①《美学》第1卷，第138页。

②《逻辑学》第8卷，第242页。

③《真实论》，第152页、第154页。

④科恩：《逻辑学》第14、18页。

组成成分而得以成立了。它的独立性质也产生于不能被创造的却永恒存在的原始意象，它是如此自发地出现于感觉中，以至我们也可以认为它独立奋斗走向它的真实存在，因为大脑感觉到它是一种活跃的决定力量。这样的观点并不是普遍的而大概是一个态度的问题（参见第七章）。理念是一种心理因素，它不仅决定思维，而且还用实用理念的形式来限制情感。不过一般说来，我只是在两种情况下才使用理念这一术语，即当我在谈论思维类型中的思想规定性，或阐述情感类型中的情感规定性时。另一方面，当我们在处理一种不能分离的功能的先验规定性时，我们先谈论由原始意象所决定的范围在术语上是正确的。

理念同时既是基本的，又是从属的，它的这种双重性是产生有时不加区别地胡乱使用“原始意象”的主要原因。就内倾的态度而言，理念是原动力；而就外倾的态度而言，它是一种产品。

24. 自居作用

这一概念意指一种心理过程，在此过程中，人格或是部分或是整体地同它自身异化（参见同化条）。自居作用是主体倾向于客体而与自身的一种疏远，在此，就某种程度而言，主体被隐藏起来。例如：对父亲的自居作用实际上意味着采用了父亲的姿态与方式，宛如儿子象父亲一样而没有分离出他的人格。自居作用不同于模仿，自居作用是一种无意识的模仿，而模仿则是一种有意的复制。

模仿对于发展青年人的人格是一种必不可少的权宜之计。只要它不纯粹是作为一种适应的方式并因此而妨碍了恰当的个

体方式的发展，它便具有有利的效果。同样，只要个体的方式仍未成熟，自居作用就可以继续发展。但是，一旦个体的可能性已较为成熟地出现，自居作用就显示出它的病态特征，正象它过去表明不知不觉地支持和有益于个体一样，它现在则变成极大的障碍了。至此，它具有有一种分裂的影响，把主体分裂为两种彼此分离的人格。自居作用并不总是涉及到人，而且也涉及到事件（例如精神的运动、商业活动等等）与心理功能。事实上，后一种状况是尤为重要的（参见第二章）。在这种状况下，自居作用导致次要特征的形成，由此，个体与他发育最佳的功能完全同一起来，以致他极大地或全部地摆脱了他最根本的性格基础，使他的真正个性进入了无意识中。对于具有未分离的功能的人们来说，这种状况几乎已经成为规律。事实上，在个体发展的道路上，它是一个必然的过渡阶段。

就自居作用与一种先验的或先存在的家庭同一性相一致而言，对双亲或家庭最亲近的成员的自居作用是正常现象。在这种情形下，称之为自居作用并不贴切，称之为同一则较贴切，这是一个与具体事实相一致的词。因为事实才能把对家庭成员的自居作用与同一区分开来，但这一事实不是一种先验的事实，而只是经过下列过程才附带地产生的：当个体的发展超出了原来家庭的同一，他的适应和发展过程使他产生了一种他不能立刻克服的障碍；因此，力比多的抑制出现了，并逐渐地寻找一种回归的发泄。回归导致家庭同一状况中其他家庭成员早期状况的复活。对家庭人员的自居作用正与这种实际上差不多已被克服的同一性状况的回归复活相一致。每一种对人的自居作用都以这种方式出现。自居作用总有一个目的，即获得一种

优势，撇开障碍，或用效法于另一个体的方式来完成一项任务。

25. 同一

我使用同一一词来表现一种心理上的等同状态。同一总是一种无意识的现象，因为一种意识的等同必然包含两种相似物的意识——这样，我们立即就会预料到主体与客体之间的分离，由此，同一的现象就已被分解了。心理的同一以它的无意识为先决条件。它具有原始精神的特征，它是“神秘参与”的现实基础，实际上，它只是原始的主体与客体未分解的心理残留——一种原始无意识状态。因此，它具有较早的婴儿期的精神状况特征。最后，在成年的文明人那里，它也具有无意识内容的特点，就它没有转化为意识的内容而言，它永久地遗留在与客体同一的状况中。从与双亲的同一继续发展为对双亲的自居作用（参阅该条）。同样，投射（Projection）与内向投射（introjection）（参阅该条）的可能性也依赖于同一。同一与客体的基本的无意识等同。它既非一种等同的设想，也不是一种自居作用，而是一种从未显现为意识对象的先验等同。有人根据同一的概念而建立了一种天真的设想，即一个人的心理与另一个人的心理是相同的，同样的动机也是普遍有效的，我所赞成的东西也显然为他人所喜爱，我所认为邪恶的东西他人也必认为邪恶，等等。由于同一的这种状况，产生了一种几乎是人皆有之的欲望，即人人都渴望在他人心中矫正他自己心中认为最需要改变的东西。在同一中，保留着启发心理污染的可能性。在病理学病例中，同一表现出特殊的征兆，例如象在“感应”与迫害的偏执狂妄想中，病人的主观意识被想当然

地认为是从别人的思想中发展而来的。然而，同一也意指意识的集体主义与意识的社会态度，这在兄弟之爱的基督教理想中找到了它们最崇高的表现。

26. 意象

当我在本书中谈及意象时，并不是指那种关于外界客体的心理反射，而是指一种从诗歌修辞手段派生出来的基本概念，即幻觉意象（Phantasy-image），一种只是间接对外部客体的感觉有关的表象。这种意象更多地依赖无意识的幻觉活动，作为这种活动的产品，它或多或少出其不意地出现于意识中，具有某种梦幻或幻觉的性质，但是不具有与出现在某种疾病临床图象中的结果相类似的病理学特征。意象具有幻象-表象的心理特征，但是，从没有类似真实的幻觉特征，即它从未能替代现实，它的“内在”意象的特征总是使它与感觉的真实区别开来。通常，它不能在外部空间得到表现，尽管在特殊的情形中，它也能表现为某种程度的客观化。

当这样的一种表现模式基本上是正常的时候，尽管如此也不能排除它的古代的特征，所以，它就必须被称之为“古代的”（参照该条）。在原始人的水平上，即在原始人的精神活动中，内在的意象在并非病理学现象情况下也容易作为一种视觉幻觉或听觉幻觉而投射到外部空间。

通常，虽然没有现实价值属于意象，但是，它对于精神生活的意义常常由此而增加，即一种更大的心理价值依赖于它，表现为一种内在的“真实”，有时远远超出“外部”真实的物质的重要性。在这种情况下，个体对现实的适应往往不如对内在要求的适应。

内在的意象是一种复杂的因素，混合着来自最多样根源的最多样材料。但是，从它自己的自主目的来看，它并非混合的大杂烩，而是有机组成的整体产物。意象是一种集中的整个心理情境的表现，这并不是唯一的，甚至也不是十分突出地对纯粹而简单的无意识内容的表现。毫无疑问，它确实表达了无意识的内容，尽管大体说来这种内容不是它的全部，而仅仅是那些瞬间集聚的内容。这种集聚一方面是无意识的特殊活动的产品，另一方而是瞬间的意识状况的产品：这种聚集象它也抑制不相干的内容一样，同时也激起相关联的阈下物质的活动。据此，意象既是一种无意识的表现，又是一种暂时的意识内容的表现。因而，意象含义的阐释并不只是来自无意识，也不只是来自意识，而只是来自它们的相互关联。

当意象具有一种远古的特征时，我把它称为原始的；^①当意象与熟识的神话主题处于惊人一致的状况中时，我说它具有远古的特征。在这种状况中，它表现的材料主要地来自集体无意识（参照该条），同时，它表明，瞬间的意识状况受到集体的影响，远胜于受个体方面的影响。

个人的意象既不具有远古特征，也不具有集体含义，而只是表达着个人无意识与个人有限的意识状况的内容。

原始意象（在别处也叫作“原型”^②）总是集体的，即它至少对整个民族或时代来讲是普遍的。最重要的神话主题大都是普遍关于所有时代和所有种族的。事实上，我已在受过良好

①上面的内容为J·贝克福德特（J·Burckhardt）所表达，也可参见荣格的《无意识心理学》第41页。

②荣格：《本能与无意识》，《心理学杂志》第6卷第1期。

教育的精神错乱的黑人的梦与幻觉中证明了来自希腊神话的整体系列主题^①。

原始意象是一种记忆的沉淀，一种铭刻，它由无数类似的过程凝聚而成。它主要是一种凝结或沉淀，因而是某种不断发生的心理经验的典型的基本形式。因此，作为一种神话主题，它是永恒有效的，持续不断地或是为某种心理经验所唤醒，或是恰当地为某种心理经验所程式化的表现。这样，原始意象是一种决定于解剖学与生理学的沉淀的心理表达。如果人们赞成这样的观点：即某一确定的解剖学上的结构是生物所处的环境条件的结果，那么，处于永恒而普遍的性质中的原始意象就必然与普遍、持续的外部影响遥相呼应，因而就必然具有某种自然规律的特征。由此看来，神话总是与自然关系密切（例如：象太阳的神话与太阳每天的起落或与显著的季节变化之间的关系）。但是，我们仍会遇到诸如此类的问题，例如，就太阳的显著变化而言，它为什么没有直接地显露为神话的内容。至少，太阳或月亮或气象现象以寓言的形式出现的情况表明，对于一种独立的心理协作来说，神话并不只是环境条件的结果或模仿。那么，获得一种来自外部感性知觉的观点的心理能力从何而来？获得某种超越或不同于感觉判断的东西的心理能力又从何而来？因此，我们不得不设想，大脑结构的特殊本质，不仅仅是周围环境制约的结果，而且也正是特殊而自主的生命物质的本质表现，即那种基本的生命律的表现。因此，有机体的一定结构一方面是外部环境的产物，另一方面它又为生物的本质所内在地决定。因而，正象原始意象毫无疑问地联系

^①一个最显著的古代意象的例证，引自荣格《无意识心理学》一书的第108页。

着某种明显的不断更新的、和永久有效的自然过程一样，它也联系着某种内在的精神生活的决定因素，联系一般的生命。有机体用一种新的形式——眼睛——与光线接触，心灵却用象征性的意象与大自然的过程相遇，犹如眼睛捕捉光线一样，象征性意象领悟大自然的过程。同样，正象眼睛能证实生物特殊而独立的创造性活动一样，原始意象也表现了精神独一无二的与不受限制的创造力。

因此，原始意象是生命过程的一种概括的表现。它给予感官知觉与内在的精神知觉以同等的含义，它开始的出现既无规则又无联系，由此，它从纯粹未被省悟的知觉的束缚中释放出心理能量。但是，它也联系着能量，经由刺激的感受表现为某种确切的含义，沿着与这一含义相适应的线路导向某种行动。因为它总是把精神归属于自然，把纯粹的自然本能转变为心理形式，所以，它就释放了难以利用的被抑制的能量。

原始意象是理念（参照该条）的初级阶段，是它的母性的土壤。通过从对于原始意象特殊而必需的具体化的分离，理性发展为概念——即理念——此外，它由这样的事实从每一种其他的概念中区分出来，即决定而且也确实包含着构成所有经验的基础。理念具有这种来自原始意象的性质，它作为特殊的大脑结构的表现，也把某种确定的形式赋予每一种经验。

属于原始意象的心理功效的程度为个体的态度所决定。当一般的态度由于力比多从外部客体中撤回的结果而表现为内倾之时，内在对象或理念的增强自然就出现了。沿着原始意象的无意识勾勒的线索，理念获得了极大的发展。由此下去，原始意象间接地达到了表面。理智的进一步发展导致理念，理念纯粹是处于理智形成阶段中的原始意象。只有对应的功能能

使理念得到进一步的发展，即只有当理念被理智地掌握时，它才追求有助于生命的效果。因而它引发了情感，无论如何，在这种状况下，情感极少被分解，因而比思维更为具体化。因此情感是混合的，由于它的未分离性，它仍与无意识相混合。所以，个性不可能使这种构成的情感与理念相一致。在这种状态里，原始意象在幻觉的内在领域中显示出象征的形式，凭借它的具体的性质，它在未分离的具体的状态中包含情感的存在，但是同时，由于它的内在的含义，它也包含理念，它确象一位母亲——把理念与情感联系起来。因此，原始意象扮演着中介人的角色，它一再提供补偿的功力，在各种宗教中它总是具有一种力。因此，叔本华所说的理念，我把它运用于原始意象，既然理念——象我已在别处考察过的（见“理念”条）——不但被看成某种整体的无限的先验存在，而且也被视为来自祖先的派生的与发展的东西。因此，在下面摘要引用的叔本华的语言中，当读者以“原始意象”替代“理念”一词时，一切就会变得豁然开朗^①：

“理念决不能被个体所认识，而只能被那超然于一切欲求，一切个性而已上升为认识的纯粹主体的人所认识；也就是说只有被天才以及那些由于提高自己的纯粹认识能力——多半是天才的作品使然——而具有天才的心境的人们所获得。因此，理念不是无条件的，而只是在一定条件之下才可以传达于人，因为那既被把握又在艺术作品中被复制出来的理念只按各人本身的智力水平而（分别）引起

^①见叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆，1987版
第一卷，第324—326页。——译者

人们的注意，等等”。

“理念是借助于我们直观体验的时间、空间形式才分化为纷繁复杂的多样性。”

“概念好比一个大容器，人们放进去的东西在里面一个挨一个，杂乱无章，可是东西只能放进去（由于综合判断），却不能再拿出（由于分析判断）什么来。理念则不然，谁把握了它，它就在他心理中发展一些表象，而这些表象对和它们同名的概念来说，都是新的。理念好比一个有生命的、发展着的、拥有繁殖力的有机体，这有机体所产生出来的都是原先没有装进去的东西。”

叔本华清楚地看到，“理念”——依据我的定义即原始意象——不能通过概念或“理念”得以建立的方式来实现（在康德那里，“理念”与“派生于概念 notion 的观念”^①相一致），而只能通过它与一种使系统阐述的理性感到相当陌生的因素相配合的方式才能实现，这种因素跟叔本华所说的“天才的心境”非常相似，简单说来，这就是指情感状况。因为一个人从理念到达原始意象是这样的情况：通向理念的道路翻越了理念的顶点而进入了另一对应-功能-情感。

原始意象在它的活力上胜过理念的清晰。它是一种自我灌注活力的有机体，“具有创造力”，因为原始意象是一种心理的先天组织，一种根深蒂固的系统，它不仅是能量过程的表现，而且是该表现过程的根源。从某种意义上说，既然原始意象刚好规定了使生命进一步继续发展的对环境的领悟特性或心理把握，那么，它就描绘了最初的能量过程总是沿着它的不变的程序

^①康德：《纯粹理性批判》。

运行的路线，同时，它也使受规律所决定的进程得以永无休止的反复。因而，它是本能必然的对应物，以有目的的、合适的、瞬间的环境把握为先决条件，它是行为的恰当形式。特定环境的掌握由一种先验存在的意象所赐予，它表现了一种实用的程式，没有这种程式是不可能对新的事态进行理解的。

27. 个体（“唯一的存在”）

心理学的个体由于它的特殊的、从某些方面说则是独特的心理而颇具特性。个性精神的特殊性格较少表现在它的基本要素中，而更多地表现在它复杂的构成里。

心理个体或个性具有一种先验的无意识存在，但只是在它的特殊性质的意识出现时，即存在着一种有别于其他个体的意识独特性时，它的存在才是有意识的。

尽管精神个性正如我们所观察到的那样首先是无意识的，但它还是被赋予了一种与具体个性相关联的先验性。意识的区分过程要求把意识带给个性，即要求把它提升到脱离与客体同一的状态，与客体的个性同一和与它的无意识同一是一个意思。如果个性只是无意识的就不会有心理学的个体出现，而只有一种意识的集体心理。在这种状况下，无意识个性表现出与客体完全同一，即投射在客体上。因此，结果是客体获得了过于重大的价值，成为一种过于有力的决定性因素。

28. 个性

我把个性理解为个体在心理各方面的特殊性与单一性。凡是不属于集体的东西以及一切确实只从属于某一个人而不是从属于一大群人的东西都是个体的。个性很难说是属于心理因素

的东西，而是属于这些心理因素特殊而独特的聚集与组合（参见个体条）。

29. 个性化

个性化的概念在我们的心理学中扮演着不可轻视的角色。大体说来，它指形成和显示个体本质特征的过程；作为一种从普遍的集体心理中分化出来的存在，它尤其指心理个体的发展。因此，个性化是一种分化的过程，它的目的是个体人格的发展。由于需要广泛地或确定无误地与集体的标准保持在同一水平上，个体化的巨大障碍就在于个体的生命活动受到了明显的损伤，从这个意义上看，个性化就是一种自然的必然性。但无论是在身体上还是在生理上，个体化都已经表现出来了，因而它也会在心理上表现出来。因此，个体的基本阻碍是一种人为的肢体残害。极为清楚，一个以残缺的个体所组成的社会集团不可能长久地具有健全与合理的制度；只有在能够保持个体的内在统一与它的集体价值的同时又对个体给予最大可能的自由的社会才具有生机勃勃的前景。既然个体不只是单一的、分离的存在，它的真正存在必然以集体联系为条件，那么，个性化的过程必然确定地走向更广泛更普遍的集体的联合一致，而不是走向封闭隔绝（isolation）。

个性化的心理过程显然与那种所谓超验功能（transcendent function 参见本条）有着密切的联系，因为只有它才能提供集体原则的支配所远不能达到的个体发展的道路（参见象征条）。

在任何情况下，个性化都决不是心理学教育的唯一目标。在个性化能实现这一目标之前，最小限度的适应集体原则的教

育目的必须首先达到。一株能够得以最充分地展示其特殊性质的植物首先必须能够在它所植根的土壤中生长。

个性化总是或多或少地在与集体原则的对立中发现自己，因为个性化意味着普遍性的分离与异化，意味着一种特殊的建立；无论如何，个性化不仅是一种对特殊性的寻求，而且在一个人的心灵中带着一种先验的基础。不过，既然通过较为细致的观察，我们发现个体的着眼点有着不同的定向，那么，它与集体原则的对立就仅仅是表面上的，而不是对抗性的。个体的方式方法从来不会真正地反对集体原则，因为与后者的对立只能是一种对立的原则。但个体的方式却从来不是一种原则。一种原则只能产生于个体方式的总和，并且只有在那些一次又一次的需要定向于原则的个体方式已经存在时，它才具有存在的权利，才具有一种有益的作用。当一种原则完全获得了绝对的效力时，它也就无所事事了。只有当个体的生活方式上升为一种原则（这便是极端个人主义的根本目的）时，它与集体原则的实际冲突就出现了。当然，这种目的是病态的，是同生命完全对立的。因而，它与个性化无关，虽然个性化毫无疑问地涉及到个体的枝节生活方式，但正是由于这一原因它才需要原则来确定它的社会定向，确定个体与社会的至关重要的必要的联合一致。所以，个性化导致了集体原则的自然增值，然而，对于生活的单一性集体定向来说，原则必然会日益变成多余的东西：于是，真正的道德就破碎了。集体原则铸造与塑造人的生命越是完美，他的个体的堕落腐败就越是可怕。

个性化跟意识的发展一模一样，源出于原始的同一种状态（参阅同一条）。因此，它表示一种意识领域的扩大，一种意识心理生活的丰富。

30. 劣势功能

这个概念被用来表示那种在分化的过程中残留下来的功能。因为经验表明——由于普遍条件的险恶——每个人都要想使他的所有心理功能同时获得发展几乎是不可能的。正是社会环境迫使每一个人首先竭尽全力把他最优秀的功能分化出来，这种功能是大自然赋予他的天性，并为他在社会中的成功提供了最有效的手段。一般说来，一个人确实经常完全与最受宠爱、因而也是发育最好的功能等同起来。这样，某种心理类型的状况就形成了。但是，作为这种片面的发展过程的结果，一种或更多的功能必然在发展中被遗留下来。这些功能在心理学中称为“劣势的”功能，虽然不是心理病理学的意义上，因为这些延滞发展的功能决不是病态的，而只是与更优势的功能比较而言的后进功能。所以，一般说来，劣势功能是正常遗留的意识，尽管在精神病患者中，它部分或是主要地沉入了无意识。由于力比多的分配极大地为优势功能所拦截，劣势功能经历着一种退化的过程，即它返回到它先前的原始状态，并因此而变得无法与意识和优势功能相提并论。当一种正常意识的功能陷入无意识时，依附于这种功能的特殊能量也过渡到无意识。例如情感这种自然的功能，它具有自己固有的能量，它是一种确切的组织的生命系统，而在没有条件的状况下，它的能量能被全部剥夺。

经过劣势功能的无意识条件，它的残余能量被输入了无意识，于是，无意识反常地变得活跃起来。这种活跃的结果是幻觉的产物与原始的和潜在的状况相吻合，我们现在所谈及的劣势功能就沉入了这种状况之中。因此，只有通过恢复那些相同

的无意识幻觉意象 (phantasy-image), 这种源于无意识的功能才能用分析方法释放出来, 而那些无意识的幻觉意象就是通过这种无意识功能的活跃才变得生气盎然的。制造这种幻觉意识的过程也把劣势功能带进了意识, 从而给它提供了新的发展的可能性。

31. 本能

无论是在此书中还是在别的什么地方, 当我谈及本能时, 我以此表示这个词所普遍表现的东西: 即一种导致某些活动的冲动。冲动可能产生于一种外在的或内在的刺激, 这种刺激不是从心理上就是通过潜伏的心理因果律 (psychic causality) 范围之外的器官神经来释放本能的机制。每一种心理现象都是本能的, 它并不是来自于意志所假设的原因, 而是来自于动力学的冲动, 不管这种冲动是直接地植根于器官、因而具有超心理的源头, 还是在根本上受制于实际的释放为意志目的所影响的能量——在后一种情况下, 必须有一个条件, 那就是最终的结果超越了意志所要施加的影响。照我看来, 意识不能使能量的所有心理过程都进入了本能的观念^①。因而根据这种观点, 感情 (affects) (参照该条) 属于本能过程, 这正象情感 (feeling) 属于本能过程一样 (参见情感条)。在正常情况下, 本来是意志功能的心理过程 (全部从属于意识的控制) 可以在反常情况下通过与无意识能量的连接而成为本能的过程。这种现象的经常出现不是发生在意识领域为不相容内容的抑制所限制的地方, 就是发生在由于一般的疲劳、醉酒、病

^①参见荣格的《本能与无意识》, 《心理学杂志》第10卷, 第1期。

态而大脑过程产生了一种“精神水平降低”（雅内Janet）^①的地方——总之，出现在意识无法控制或不再需求强有力的调节过程的地方。

这些在个体那里曾经是有意为之的过程现在已逐渐变成自动出现的过程了，因此，我用自动的过程来替代本能的过程。正规地说，它们的行为甚至并不象本能那样，因为在正常状况下，它们从不显示为冲动。而只是当获得了一种它们感到陌生的辅助能量时才显示为冲动。

32. 理智

我把理智称之为直接的思维（参照该条）。

33. 内向投射（introjection）^②

这是阿芬那留斯（Avenarius）^③用来与投射（projection）^④相对应的概念。正象投射概念所恰当地表达的一样，它以此要求主体内容转换进入客体。因此，它也具有“投射”概念的过程。弗伦克兹（Ferenczi）现在把内向投射定义为“投射”的对立概念，即把客体“摄入”主体的兴趣范围中去，而“投射”却意味着主观内容向客体的移置^⑤。“妄想狂者把他

①雅内（Dierre Marie Felix Janet, 1859—1947），法国心理学家、神经学家。——译者

②“内向投射”即下意识或无意识地把别人的态度或思想体现或化入自身内。

③《人的世界观念》第25及以后诸页。

④投射指把精神现象作为存在于空间，并可以作为感觉的客观对象来理解的行为；亦指这样客观化了的某物和把自己的思想、感情或态度归因于他人或他物的行为。——译者

⑥参见弗伦克兹：《内向投射与移情》。

变得讨厌的情绪从他的自我中排泄出去，神经病患者则擅自尽其自我的需要摄取外部世界的某一部分，并把这一部分变成无意识幻觉的对象”。前一种机制是投射，后者则是内向投射。内向投射是一种“淡化过程”，是一种“兴趣范围的扩展”。在弗伦克兹看来，内向投射也是一种正常的过程。因此，从心理学上说，当投射是一种异化的过程时，内向投射是一同化的过程（参阅该条）。当投射经过主体内容转换为客体的方式而涉及到从主体到客体的鉴别作用（discrimination）^①时，内向投射则表示客体对主体的调节。

为了实现这一对客体的调节，那么对客体的“内在感受”或完全的占有客体是必要的。所以，内向投射是一种外倾的过程。

可以将被动的内向投射与主动的内向投射区分开来：在对神经病患者的治疗中，或者更广泛地看，在对那些客体对主体有着一种无限的魅力的所有症状的治疗中，移情过程属于前者；然而被视为一种适应过程的“内在感受”则应属于后者。

34. 内倾

内倾意味着力比多（参阅该条）的向内发展，它表现了一种主体对客体的否定性联系。主体的兴趣不是向客体方面运动，而是退回到主体。每一个持内倾态度的人都按照下面的方式思考、感觉和行动，这种方式就是：清楚地展示出主体是动

^①鉴别作用指对两个在某些方面有差别的刺激因素作出不同反应的
心理作用。——译者

机形成的主要因素，而客体则至多不过获得了次要的价值。内倾可能具有更多的理智特征或情感特征，就正象它能被直觉或感觉所描绘一样。当主体面对客体而意欲达到某种孤立状况时，内倾便是主动的；而当主体不能再次地把从客体流回的力比多驱回到客体时，它就是被动的了。内倾心理一经养成习惯，此人就可以说是一个内倾类型（参见类型条）。

35. 直觉（Intuition，源于intueri=窥视或观看）

根据我的观点，直觉是一种基本的心理功能（参见功能条）。它是那种以一种无意识的方式传达感性认识的心理学功能。无论是外在对象、内在对象还是它们两者的联系，都可变成这种感性认识的对象。直觉具有这样的特殊本质：它既非感觉，也非情感，更不是理智的结论，尽管它有可能出现于这些形式的任何一种中。通过直觉，任何内容都被表现为一个完全的整体，并不需要我们的能力去解释或发现这种内容是通过何种方式达到的。直觉是一种本能的领悟，根本不管其内容实质。象感觉（参见该条）一样，它是一种非理性的（参见该条）感知功能。象感觉的内容一样，直觉的内容具有一种特定的特征，与情感和思维内容等“派生的”或“推理的”特征形成对照。因此，直觉的认识具有一种内在的必然性与内在的明确性，这种特性使得斯宾诺莎（Spinoza 1632—1677，荷兰哲学家）把这种“科学的直觉”确认为最高的认识形式^①。同感觉一样，直觉具有这种共同的性质，它的物质基础是它的确定性的根本与源泉。同样，直觉的确定性依赖于一种明确的心理

^①柏格森（Bergson）也是如此。

事实，不过，主体对这一事实的根源及其完备状态却完全没有意识到。

直觉既以主观的也以客观的形式出现：前者是对无意识心理事实的一种感性认识，这些事实的根源基本上是主观的；后者却是对另一些事实的感性认识，这些事实依赖于客体的阙下感受，依赖于由此而产生的思维与情感。

直觉具体的和抽象的形式可依据感觉加入的程度来区分。具体的直觉所进行的感知涉及事物的真实性；而抽象的直觉却传达有关观念联系的感知。具体直觉是一种反应的过程，因为它直接来自特定的环境；而抽象直觉则象抽象的感觉一样，它使某种定向的因素成为必需的，使某种意愿或意图的行为成为必需的。

同感觉一样，直觉也具有婴儿心理与原始的心理的特征。依靠着感性知觉有力而突发地出现，直觉传达着神化意象的感性认识，传达着理念（参照该条）的预兆。

直觉对感觉保持一种补偿的功能，并且象感觉一样，它是思维与情感以理性功能的形式已获得极大的发展的母性土壤。直觉是一种非理性的功能，尽管事实上许多直觉后来可能被分裂成它们原先的组成成份，由此它们的根源与外部表现也能被利用起来与理性法则保持和谐。每一个其一般态度倾向于直觉原则的人，即每一个凭无意识去感知的人都属于直觉型^①（参见类型条）。

根据直觉运用的方式，即不是在认识和内在感知之中指

^①发现这种类型存在的功绩应归于M·莫尔泽小姐(Mis M·Moltzer)。

向内心，就是在行为和成就之中指向外界，内倾与外倾的直觉就被区分开来了。

在带有一种明显的联合与相当有力的规定的反常状况下，集体无意识的内容表示：这可能给直觉型的人带来一种极为非理性与极为晦涩的表现。

36. 非理性

我使用这个词并非指某种与理性相反的东西，而是指理性领域之外的东西，这些东西的实质并非为理性所建立。

基本的事实属于这样一些范畴，例如地球有个月亮，氯气是一种元素，水的最大密度被发现是4摄氏度。偶然的事件也是非理性的，尽管它可以接受后来的理性的解释。

非理性是这样的一种存在因素，它确乎可以被日益精致与复杂的理性阐释无限制地向后推延，而这样作时这种阐释最终变得如此空泛和过度，以致超出了理解的能力，因而在它能以理性法则来估量整个世界之前它就到达了理性思维的边缘。要对一个实际存在的物体（并非纯粹假设的物体）作出完全符合理性的解释是一种乌托邦式的理想。只有被假设的对象才能在理性的基础上得到完全的解释，因为它从不具有任何超出理性思维所设定的东西。实验科学也理性地设定有限的对象，因为它对偶然事件的故意排除不允许它把真正的对象当作一个整体来考虑；因而经验主义的观察对于那些被理性思考所选定的对象的相同部分来说总是有限的。所以，思维与情感作为直接的功能都是理性的。当这些功能并不涉及到由理性所决定的物象选择，或并不涉及到物象的本质及其关系，而是涉及到真正的物体从不缺乏的偶然性感知时，它们就立刻丧失了它们的倾向

性以及它们的某些理性特征，因为它们接受了偶然事件，它们就成为非理性的了。根据偶然感知来定向因而也是非理性思维或情感，不是直觉的就是感觉的又是感觉的。直觉与感觉是在对一般偶发事件的绝对感知中实现其功效的心理功能，所以，与它们的本质相一致，它们的倾向必须对每一种可能性开放，必须对绝对偶然的東西开放，因而它们必须完全排除理性倾向。因此我称它们为非理性的功能，与那种只是在完全与理性法则相符合时才达到完美的思维与情感形成对照。

虽然非理性不可能成为科学的对象，但是对一门实用的心理学来说，正确地评价非理性因素却是一项至关重要的工作。因为实用心理学中提出了许多完全不能为理性结论所理解的问题，它们只能用非理性来解决，即它们的解决只有走上与理性法则不一致的道路。就每一种冲突而言，必然也存在一种理性调节的可能性的排他的假设或期望，而这些假设或期望将充分证明要真正解决非理性的特征问题确有难以逾越的障碍^①。

37. 力比多

在我看来，这个概念与心理能^②同义。心理能是心理过程的强度——它的心理学价值。我这样说并不是指任何附加的价值，道德上的、审美上的或是理智上的价值；心理学价值只不过由它的决定性力量所限定，而这种力量是在明确的心理操作（“作用”）中显示出来的。我也从未把力比多理解为一种精

①这句话的意思是说要以理性调节的假设或期望来解决非理性的问题是极其困难的。——译者

②荣格：《无意识心理学》，第127页。另见上书“概念与力比多发生论”第二部分，第二章，第139页。

神力量，而许多批评家正是因为这种误解才步入歧途。我并不认为能量的概念是实在的，而只是用它来表示一种强度或价值。至于是否存在一种特殊的精神力的问题，则与力比多的概念完全无关。

我喜欢在表达中把力比多与“能量”不加区别地运用，至于称心理能量为力比多的理由我已在此书的脚注中充分地解释过了。

38. 客观方面

当我解说客观水平时，我把它归属于梦或幻想的观点，在那里出现的人或环境被认作真正的人或环境；相反，当出现在梦中的人和环境被唯一地归属于主观因素时我说成主观方面了（参照该条）。弗洛伊德的梦幻理论几乎完全是建立在客观方面上，因为梦的意愿被他解释为与真实物体体感相关、或与性交过程密不可分的东西，这样就陷入了生理学的范畴，因而也超越了心理学的范畴。

39. 定向

这个概念被用来表示态度（参阅该条）的一般原则。每一态度都定向于某一观点，而不管这一观点是意识的还是无意识的。所谓权力-态度定向于施加强制性影响与限制的自我权力（ego-power）的观点。思维态度定向于把逻辑原则作为它的最高法则；感觉态度则定向于既定事实的感官知觉。

40. “神秘参与”

这个概念来源于列维-布留尔^①。它表示一种同客体的特殊的心理联系方式，在那里，主体不能清楚地把自己同客体分离开来，他通过那种只能被描述成部分同一的直接关系与客体紧紧地依限在一起。这种同一建立在主客体的先验的单一性基础上。因此，“神秘参与”是这种原始状况的一种退化的残留物。它并不适用于全部的主-客体关系，而只适用于某些情形，即其中有这一特殊关系的现象出现的情形。当然，这是一种在原始人当中最容易观察到的现象；在文明人那里也并不少见，尽管范围或强度有所不同。在文明人中它通常发生在人与人之间——极少发生在人与物体之间。在前一种状况中它是所谓的移情状态，在那里，客体（一般而论）获得了一种魔力，即一种对主体的无限影响。在后一种情形下，它的影响是同样强大的，只不过其对象是物体罢了，要不然就是一种对物体或物体概念的自居作用(identification)。

41. 幻想

我把幻象理解为两种不同的情况，即（1）想象的虚构物（phantasm）和（2）想象的活动。在我的著作的行文里总是显示出这两种规定的含义。当它被用来表示想象的虚构物时，它以这样的事实表达一种与其他情结相区别的情结，即它不能与真实的外部状况相一致。虽然想象的虚构物可能最初建立在实际经验的记忆-意象（memory-images）的基础上，但是它的内容却无法与外部实在相一致；它纯粹是创造性精神活动的产品，纯粹是心理因素组合的产品或表现形式。由于心理能

^①列维-布留尔：《下层社会中的心理功能》，巴黎，1912年。

量能够随意地流动，幻想也可能作为整体或至少作为部分被有意识地或蓄意地产生出来。在前种状况里，它纯粹是一种意识因素的组合。但是，这样的状况只是一种纯粹为理论上的重要性而进行的人为实验。在实际的日常心理经验中，幻想既产生于期待的、直觉的态度，又表现为无意识内容对意识的不自觉的侵入。

我们必须区分积极幻想与消极幻想。积极幻想为直觉所唤起，即为一种导向无意识内容的感受的倾向所唤起，在那里，力比多直接地怂恿所有因素从无意识中浮现出来，并且通过与相关的材料的联合，它赋予它们明确的界限和可塑的形式。消极幻想没有任何先行或伴随的直觉态度，就认识主体而言它一开始就在完全的消极态度面前表现为可塑的形式。这种幻想属于心理的“自动性”（雅内语）范畴。自然，消极幻想仅仅作作为一种有关的精神分离的结果而出现，因为它们的出现是以从意识控制中退缩出来的本能量为先决条件的，同时，无意识的材料又相应地十分活跃。因此，由索尔^①的幻象必然推测出一种人们对基督教的无意识接受，尽管他的意识并没有洞察到这一事实。

或许，消极幻想总是产生于无意识过程，这一无意识过程跟意识的关系是对立的，但它却是一个大致跟意识态度一样集合了大量能源的过程，因此它也具有冲破意识抗力的能力。

相反，积极幻想不只是把它存在归结为一种单方面的、集中的和对立的无意识过程，而且还同样归结为意识态度的倾向，这种倾向试图获得较难觉察的无意识联想的迹象或片断，

①索尔（Saul）即圣保罗信教前的名字。

并通过与相关因素的联合而把这些迹象和片断发展成为完整的可塑体。所以，就积极幻想来说，它并不一定是一种分裂的心理状态，相反，却是一种意识的积极参与。

鉴于消极幻想的形式常常带有病态的特征或至少带有某些非正常的痕迹，积极幻想则属于最高的精神活动形式。因为在这里，在这条汇集的溪流中，主体的意识和无意识个性都流注而成普遍而和谐一致的产品。这样形成的幻想可以作为个体完整性的最高表达形式；它也甚至可能经由这一完整的尽善尽美的表达方式而创造出个体来。（参见席勒“审美意向”的概念”。）通常，消极幻想从不能表达一个实现了其统一的个性，因为象已经说过的，它以相当程度的分裂为先决条件，而这种分裂反过来只会导致意识与无意识之间同样强烈的对立。因此，由于这样一种状况而进入意识的幻想不可能对一个统一的个性作完美的表达，而只能表达占据优势的无意识个性的观点。圣·保罗（St Paul）的生命是这方面的突出例证：他对基督教的虔诚的皈依与对无意识观点的接受相一致，也与他先前持反基督教观点时的压抑相一致，这种压抑在他后来的歇斯底里发作中变得极为明显。因而消极幻想如果不能为这种片面的无意识对立的观点提出根据的话，它就必然需要意识的批判。然而，积极幻想却并不需要这种批判，而只需要理解，因为它一方面作为意识态度的产物并不同无意识产生对立，另一方面作为无意识过程的产物，并不象意识的补偿关系那样保持一种对立。

至于梦幻（梦幻只是消极幻想），也必须在幻想中把明显的含义和潜在的含义区别开来。前者是由对幻觉意象的直接感

知和对幻想所表现的情结的直接陈述所造成的。不过，明显的含义常常名不符实，尽管它在幻想中的发展总是比在梦幻中的发展要快得多；或许这种情况产生于这样一个事实：梦幻幻想通常不需要特殊的能量来产生一种同睡眠意识的微弱阻力的有效对立；由此随后几乎没有对抗性的而只有极轻微的补偿性倾向能获得实现。另一方面，清醒的幻想（即白日梦——译者）必须拥有相当大的能量来克服来自意识倾向的抑制。

因此，为了使这种情况得以发生，在无意识进入意识变得可能之前，无意识的对立就必然已经是非常重要的了。如果无意识仅仅存在于模糊的几乎不能把握的暗示中，它就不能把意识的注意力（意识的力比多）引向自身，从而有效地切断意识联系的连贯性。因而无意识的内容依赖于一种非常强大的内在联系，这种联系以一种明显的含义显示出来。明显的含义总是具有可塑的特征和具体的过程，由于它的客观上的非真实性，它从不会满足意识要进行理解的要求。因而不得不需要寻找另一种含义来满足意识的要求，换句话说即解释或潜在的含义。虽然幻想的潜在含义的存在并不确定，虽然没有什么能阻止潜在含义全部可能性的最后挑战，但是，满足理解的要求足够产生一种彻底探求的动机。这种对潜在含义的探求可能纯粹是由某种原因促成的，即追究幻想存在的心理原因。一方面，这样的追究追根溯源地触及到远古年代中幻想的更为遥远的原因，另一方面，触及到了证明本能力量的依据，从能量的观点看，这种证明的依据被赋予了说明幻想存在的使命。众所周知，弗洛伊德对这种方式作了一种尤为细致的阐述。这种阐述就是我所使用的还原。还原方式的解说是直接可见的，那也是完全

可理解的，即这些解释心理现实的方法包含了一些东西，这些东西对于某种性格来讲完全足以排除任何试图达到更深入理解的进一步的要求。如果一个人发出一种寻求援助的叫喊，当后来此人被证实确实处于生命垂危中时，这一事实就得到了恰当而令人满意的解释。如果一个人梦见一张摆着丰盛酒菜的餐桌，而事后又证实他是饿着肚子上床睡觉的，那么这就为这一梦幻提供了令人满意的解释。或者假定一个按照中世纪圣徒的方式来抑制自己性欲的人具有性的幻想，这一事实本身就由他那被抑制的性欲的还原充分地解释清楚了。

不过，假如我们用详尽描述圣彼得（St Peter）在“饥肠辘辘”时接到无意识的邀请去食用那“不洁的”动物这一事实，或用描述他食用不洁动物的过程只是体现了一种被禁欲望的达成这一事实来解释他的幻觉——凭借这样的一种解释，那么我们将一无所获，扫兴而归。假如我们在解释索尔的幻觉时去追溯他对基督在他的同胞中扮演的角色所产生的忌妒——正是这种被抑制的忌妒使他后来产生了一种对基督的自居作用——那么，我们也不能发现任何更令人满意的东西。这两种解释可能包含某种闪光的真实，但由于历史与时代环境的限制，它们仍然丝毫没有涉及到这两位圣徒的真实心理。这样的解释太简单和太廉价了。我们不能把世界史当作一个宛如生理学或纯粹个人“丑闻录”的问题来讨论。这完全是一个具有太大局限性的观点。因此我们不得不大幅度地扩展我们对幻想的潜在意义的概念。首先在它的因果关系方面，因为个体的心理从个体本身出发从不会穷尽其解释，还需要清楚地认识到被当时的历史和环境所限制的个体心理的解释方法。它并不纯粹是一个生理学的、生物学的或个人的问题，而且是一个当时的历史问题。

总之，没有心理事实能只从它的因果关系获得彻底的解释，因为，作为一种生命现象，它总是与生命过程的统一体有着不可分解的联系，因而在一方面它总是某些它所如是的東西，另一方面它也变化着，因而总是创造的。心理要素是双重性的——它表现为向后与向前。因为它在变化着，它也为未来的事件准备着。如果不是这样，那么意图、目的、目标的设置、未来的预测与预言就会失去心理的可能性。当一个人表达一种观点时，如果我们仅仅把这种状况与在不久前某人也表达过这种观点的事实联系起来，那么这种解释实际上是十分不恰当的；就它的真正理解而言，我们不仅希望知道他的行为的原因而且也希望知道他想要做的，他的目的和意图，他希望实现的东西。通常，我们一旦知道了这些，我们就心满意足了。在日常生活中，我们直接与极为本能地把有目的的观点加入解释中；确实，我们常常把这种有目的的观点评价为决定性的东西，而完全忽视了严峻的诱发动机；显然，这是基本的心理创造因素的本能认识。如果我们在日常经验中如此行动，那么一门科学的心理学也必须考虑到这种状况，而不是单纯依赖最初从自然科学中接受的严格的因果关系的观点；因为它也必须考虑心理产物的有目的性。

当我们发现日常经验毋庸置疑地建立了意识内容有目的的定向时，在没有相反经验的情况下，我们就完全没有理由假定，这种状况可能与无意识内容没有关系。我的经验使我没有任何理由怀疑无意识内容的有目的的定向；相反，绝大多数情况都是，只有通过引进有目的的观点才能获得令人满意的解释。例如，假如我们再考虑一下保罗的幻觉，但这一次是从他在世界各地传教这一角度考察的，又假如我们现在获得了这样

的结论，虽然保罗是一位有意识的基督教的迫害者，但他却无意识地接受了基督教的观点，由于这一无意识的观点不断地趋于明显而最终冲入了意识，所以它不得不公开地承认了它，而且当他对这一行为的必要性和重要性进行本能的_{理解}时，他的无意识人格始终是朝着这一目标奋斗的。在我看来，这比那种对个人动机的还原解释似乎更合于事件的真正含意，尽管后种解释联系了多种形式，因为“过于充满人性”的情况是从不缺乏的。同样，《圣徒们的行为》一书提供了一些迹象，对圣彼得的幻觉提出了有目的的解释，这种迹象远比单纯的生理和身体的推测要令人满意得多。

总之，我们可以说，幻想需要既合因果关系又合目的性的解释。通过因果关系的解释，它显现为一种生理或身体状态的征兆，是前发事件的结果；反之，在合目的的解释中，幻想显现为一种象征，在现存材料的帮助下寻求一种清楚而明确的目的；可以说它似乎企求区别或掌握关于未来心理发展的某种线索，积极幻想作为艺术心理活动的主要属性，艺术家不只是一个表现者，他也是一位创造者，既然它的作品具有寻求未来发展线索的象征的价值，那么他也根本上是一位教育者。

象征的实际社会效果是更为普遍还是极为有限，这依赖于创造性个体的本质或活力。个体越是反常，即他对生活的普遍适应性越小，他所创造的象征的普遍社会价值就越是有限，尽管对于这一个个体来说它们的价值可能是绝对的。一个人没有权利泯灭幻想的隐意的存在，除非我们坚持普遍的自然过程并不使人满意的观点。然而，自然科学已经把自然过程的含义发展到了自然规律形式的程度。坦率地说这些都是在对自然过程的解释中所获得的人类的假设。但是，只是由于我们已经确定

了我们所假设的规律实际上跟客观过程的完全一致，我们才有资格谈论自然偶发事件的含义。因此也正是由于我们在幻想中成功地证实了一条永久的原则，我们才有资格谈论幻想的含义。当然，只有当被揭示的含义确切地表现了幻想的本质时这才令人满意，换句话说，就是被证明的规律才名符其实。

在自然过程中存在一种永恒的规律，也存在一种自然过程的规律。当一个人睡眠时做梦这就肯定是由规律所决定的；但是却没有任何由规律所决定的原则能够断定任何梦幻本质的东西。其本质仅仅是梦的条件。对于幻想生理原因的论证也仅仅在于它存在的条件，而不在于它的本质规律。作为一种心理现象的幻想的规律只能是一种心理规律。

现在我们来讨论我们解释幻想概念的第二点，即想象的活动。

一般说来，想象是大脑的再生产或创造的活动，尽管它不是一种特殊的才能，因为无论在思维、情感、感觉或是直觉这些心理活动的基本形式中它都可以开展活动。在我看来，作为想象活动的幻想只不过是心理重要活动的直接表达：它纯粹是以意象或内容的形式在意识中的能量显现，就象物理能在感受到物理方式的刺激时作为一种确定的物理状态显示它自己一样。因为从能量的观点来看，象每一种物理状态不过是一种动态系统一样，一种心理内容也不过是出现在意识中的动态系统。因而从这种观点看来，一个人可以宣称，以幻象形式出现的幻想只不过是一定量的力比多，它不能以任何其他的形式而只能以意象的形式出现在意识中。幻象是一种“观念力”。作为想象活动的幻想与能量心理过程的整个流程完全一致。

42. 权力-情结

我把这一概念偶尔用来表示所有思想和奋斗的整体情结，它的倾向是把自我置诸其他影响之上，因而把所有这些影响都置于自我的管辖之下，而全然不顾它们在人与客观条件中有它们的根源，或是它们产生于人自身的主观冲动、情感与思维。

43. 投射

投射意味着主观过程进入客体。它与内向投射（参见该条）相对。因此，投射是一种异化的过程，在那里，主观内容同主体疏远，而在某种意义上同客体结合。主体有时借助于投射而使自己摆脱那些痛苦和不和谐的内容，就好象其中存在着某种确定的价值，只不过由于某种原因这些价值与主体格格不入，因而他把它们转让给客体罢了；例如象自我贬低的结果就是最好的一例。投射建立在主体与客体原始同一（参照该条）的基础上，但是，只有当解决与客体同一的需求已出现时，这一概念才被使用。当同一发生紊乱，即由于投射内容的缺乏，适应过程遭到了极大的破坏，以致主体感到恢复投射内容已成当务之急时，这种需求就出现了。从此，部分的同一仍然保持着投射的特征。因而，这种表达意味着一种变得引人注目的同一状态，因此也意味着对客体的批评，无论这种批评是主体的自我批评，还是对别人的客观批评，都投射到客体身上去了。

我们可以区分消极投射与积极投射。前者是每一种病态和许多正常投射的惯常形式；它无目的地产生，纯粹自动地出现。后者是“内在感受”行为的一种基本的构成成分。从总体上看，内在感受（参见该条）是内向投射的过程，因为它致力

于把客体引入同主体的密切关系之中。为了建立这种关系，主体把一种内容（例如一种情感）从他自身分离出来；随后他又把这一内容转让给客体，因此而使客体生气勃勃，这样他就把客体与主观的范畴联系起来了。

不过，投射的积极形式也是一种着眼于主体与客体分离的判断行为。在这种情况下，主观判断作为对这一情况的有效陈述从主体中分离出来，并且被移入客体；由此，主体把自己与客体区分开来了。因此，投射是一种内倾过程，因为与内向投射相反，它不导致连结和同化，而是导向主体与客体的异化和分离。因而它在妄想狂患者身上扮演最主要的角色，这种情况往往是以主体陷入完全的孤立而告终。

44. 理性

理性就是符合情理的，即与理智相一致。我把理智理解为一种其原理是根据客观价值而形成思维、情感和行为的倾向。客观价值一方面由外在事实另一方面由内在心理事实的平均经验建立起来。无论如何，如果就“价值”本身由主体给予而言，这种经验就并不代表客观的“价值”；因为这就等于是一种理智的活动。但是，能使我们大体上宣布为有效的客观价值的理性倾向并不是单个主体的创造，而是整个人类历史的产物。

大多数客观价值——理性在它们之中——经由久远的年代传给我们的情结而稳固地建立起来，由传递下来的无数代人因为同样需求而劳动的有机体，由生命机体的性质大体与普遍而永久出现的环境的限制相对应的同样需求而稳固地建立起来，它们与相应的功能情结对应，例如象眼睛，它是如此完美的

与光的性质相对应。如果象叔本华已经指出的，与普遍的外部影响相一致的生命机体的反应并不是它的存在的唯一的条件的话，那么我们可以因此讨论一种预先存在的先验的世界理性了。因而，人类理性纯粹是那种对普遍出现的环境条件的人类适应性的表达，这种适应性逐渐地沉淀在坚固组织的情结中，构成我们的客观价值。所以，理性律是这样的一些规律，它规定普遍的“正确性”，制定恰当的倾向。一切与这些规律相和谐的是理性，一切与此相冲突的是非理性（参照该条）。

思维与情感是理性功能，因为它们明确地受到反映动机的决定性影响。当它们最大可能地与理性律符合时，它们获得最充分的含义。相反，非理性的功能是那些以纯粹的感知为目的，诸如直觉、感觉的功能；因为为了能够获得全部事件过程的完美感受，它们不得不尽可能地排除理性（因为理性预先假定了排除超出理智之外的一切）。

45. 还原（“返回”）

我用这种表现形式表示这样的心理解释的方法，即并不是从象征的观点来看待无意识产物，而把它仅仅看作一种符号的表达，看作某种潜在过程的符号或征兆。因此，还原的方法从返回到要素和基本过程的意义上去处理无意识产物，而不管这种产物是不是对于真实事件的回忆，也不管它们是不是产生于影响心理的基本过程。因此，无论是在历史意义上还是在比喻意义上来追溯普遍和基本的情结与异化因素，还原方法都是向后定向的（与建构的方法相反；参见该条）。弗洛伊德和阿德勒的方法都是还原的，因为在他们两者中都存在一种对愿望或追求的基本过程的还原，这种还原最后的表现是婴儿的和原始的。

因此，无意识产物必然获得一种纯粹比喻或非真实表达的价值，这样，“象征”一词并不适应于这种价值。

至于谈到无意识产物的真正含义，还原的作用就分解了，因为它或是因追溯到它的历史的祖先而丧失了它的本质意义，或是从它产生的地方再次把相同的基本过程重新组合起来。

46. 自身：参见自我条。

47. 感觉

根据我的观点，感觉是基本心理功能之一（见功能条）。冯特（Wundt）也把感觉归入基本的心理现象中^①

感觉或感知是把物理刺激转化为知觉的心理功能。因此它与知觉相等同。必须把感觉同情感严格区分开来，因为后者是一种完全不同的过程，尽管它可能与感觉相联合，例如“情绪”（feeling-tone）。感觉不仅与外部刺激有关，而且也与内部刺激即内在器官的变化有关。

因此，感觉主要是感官知觉，即知觉通过感官和“体感”（动觉感、血管舒缩感等等）来传送。一方面，它是一种表象的因素，因为它把感觉到的外部客体的意象传达给表现的功能；另一方面，它是一种情感的因素，因为通过体感的变化，它把感情的特征赋予情感（参见感情条）。由于感觉把物理

①关于感觉概念史的比较：

冯特：《生理心理学基础》第1卷，第305页及以后诸页。

德索伊尔（Dessoir）：《德国心理学发展史》。

维拉：《当代心理学概论》。

参阅哈特曼（Hartmann）的《现代心理学》。

变化传达给意识，它也表现了生理上的冲动。但是它不能与之等同，因为它仅仅是一种感受的功能。

必须区分感官上的或具体的感觉与抽象的感觉。前者包括以上提到的形式，相反，后者则指一种抽象的感觉方式，即从其他心理因素中分离出来的一种感觉。因为具体感觉从未表现为“纯粹的”感觉，而总是同表象、情感和思维相混合。相反，抽象的感觉表现着一种分解了的感觉形式，就它依循它自己的原理而言，就它从情感与思维的主观混合中分离出来而言，就它从每一感受到的对象的差异的混合中完全分离出来而言，它可以称之为“审美的”形式，从而把它自己提升到具体的感觉从来不能达到的净化程度。例如，关于一朵花的具体感觉不仅表现为关于花自身的感受，而且表现为关于花的茎、叶、产地等的意象。它也直接地混和着看见它时所激起的喜爱或厌恶的情感，或是混和着同样令人激动的气味感受，或是混和着有关它的生物学分类的思想。

另一方面，抽象感觉则直接挑选出花的最为突出的感觉特征，例如它的光彩夺目的红色，使它成为唯一的或至少是主要的意识内容，完全独立于上面提到过的所有别的混合。抽象感觉主要适用于艺术家。象每一种抽象一样，它是功能分化的产物；因而对于它不存在任何原始的东西。原始的功能形式总是具体的，即混合的（参见古代风尚与具体化两条）。当抽象的感觉象每一种抽象一样总是与意志相连接，即与指向的因素相连接时，具体的感觉本身是一种反应的现象。那种导向感觉的抽象是审美感知倾向的表现形式及其活动。

感觉在儿童和原始人那里具有极为明显的特征，因为它总是支配思维和情感，尽管它并不一定会支配直觉。所以我把感

觉看作有意识的知觉，把直觉看作无意识的知觉。对于我来说，感觉与直觉表现着对立的两方面，或两种互相补充的功能，就象思维与情感一样。思维与情感作为独立的功能个体发生地与种系发生地从感觉发展而来（当然，也同样地从作为感觉之必然对应物的直觉发展而来）。

就感觉是一种基本现象而言，它是某种绝对给定的东西，某种与思维和情感相对的并不从属于理性律的东西。因而我把它称为一种非理性（参照该条）的功能，尽管理性在竭力把大部分感觉吸入理性联系之中。

整个态度都由感觉原则定向的人属于感觉型（参见类型条）。

正常的感觉是均衡的，即它们的价值大约与物理刺激的强度相协调。病态的感觉则失去均衡，即它们或是不正常的微弱或是不正常的强大；在前种状况下它们被抑制，在后种状况中它们则夸大。抑制是另一功能占优势的结果；夸大来自一种同其他功能的不正常的混合，例如一种同仍然未分解的情感或思维功能的混合。在这种状况里，只要那种同感觉相混合的功能按它自己的本质分离出来，感觉的夸大就停止了。

神经症心理学（The Psychology of the neuroses）产生了这方面极为明显的例证，例如在这个领域里，其他功能的强烈性化（sexualization）（弗洛伊德）是非常普遍的，即性感觉与其他功能的一种混合。

48. 灵魂（人生之本）

在我对无意识结构的研究中，我找到了某种有效的原因对灵魂与精神两者作出概念上的区分。我把精神理解为所有心理

过程的总和，包括意识与无意识。然而我把灵魂理解为一种最好描述为“人格”的明确界定的功能情结。为了更准确地表达我的意思，我必须引进一些更为遥远的观点，例如尤其是那种梦游症的现象，性格重合的现象和人格分裂的现象，对这些现象的研究成果主要是法国学术界完成的，这一研究使我们认识到在一个人和同一个体中存在两重人格的可能性^①。

显然，那种双重人格从来不会出现在一个正常的个体中，但是，这些例证所表现的人格分裂的可能性是必然存在的，至少隐藏在正常的个体中。并且，事实上，一种大致敏锐的心理观察至少可以不大费力地成功地证明，在正常的个体中具有性格分裂的征兆。例如，我们只要非常仔细地在变化的环境中观察某人，就会发现从一种环境到另一种环境的过渡在他的人格中所造成的剧烈的变动，由此，一种轮廓明显与清晰的变化特征就出现了。“天使在外面魔鬼在家里”这句谚语正是来自日常经验的对性格分裂现象的概括表现。一种确定的环境要求一种确定的态度。为了与这种持续性或频繁性保持一致，需要这样的一种环境态度，就已或多或少地成为习惯。有教养阶层的大多数人都被迫在这两种绝大部分完全不同的环境中活动，即在家族、家内圈子和公共事务的范围内活动。这两种截然不同的环境要求两种截然不同的态度，它们按照自我与瞬间态度的

①亚逊(Azam)：《催眠术——双重意识》，巴黎，1887年版。

摩顿·帕伦斯(Morton Prince)：《人格分裂》，1906年版。

兰德曼(Landmann)：《个体中的多数精神性格》。

雷博(Ribot)：《个性》。

弗洛诺耶(Flournoy)，《火星上的靛蓝色》1900年版。

荣格：《论所谓鬼神现象的心理学及病理学》，（《论文集》，第二集）。

自居作用（参阅该条）的程度的比例，产生性格的重合。根据社会条件和需要，社会性格一方面为社会环境的期待或职责所定向，另一方面为社会目的和主体的努力所定向。通常，家庭性格更多地是主体放任懒惰和充满激情要求的产物；而在公共生活中活动的人则完全是精力充沛的、大胆的、顽强的、意志坚定的，当那些铁石心肠的人在家中处于天伦之乐的气氛中时，他就变成脾气好的、温和、随和甚至软弱的人了。那么，真实的性格是哪一种？真正的人格是哪一种？这常常是一个难以回答的问题。

这一简要的考察表明，即使在正常的个体中，性格分裂决不是没有可能性的。因此，在解决人格分裂的问题时，我们完全有理由证明这是一个正常心理学的问题。那么照我看来——为了继续讨论——以上问题将得到一个坦率的结论，即一个人并没有真正的性格，也就是说他没有个性（参见该条），而是属于集体的（参见该条），换言之，他符合于一般的环境和期望。如果他有个性，那么他就只有一种性格，并用同一性格来应付各种不同的态度。而这种性格却不会等同于瞬间的态度，它既不能也不愿意阻止他的个性在这种或那种状况中找到清晰的表现方式。跟每一别的个体一样，他也是一个个体，但却是一个无意识的个体。通过对瞬间态度的自居作用（或多或少可说是完全的自居），他至少欺骗了他人，也常常欺骗他自己，欺骗了他的真实性格。他戴上了一个面具，而且他知道这个面具跟他意识的打算是吻合的，同时，这个面具也符合他周围环境的要求和看法，因而他的动机一个接一个地吉星高照，马到成功。这个面具，即这种被特别地采纳的态度，我称之为人格。

面具 (persona) ①，那是分配给古代演员们戴的一种特定的面具。一个与这种面具相一致的人我称为“人格的”（与“个体的”相对）。

上面讨论的两种态度都是集体人格，它们能被简要地概括为“人格面具”。在上面我已经指出，真正的个性与这两种情况迥然不同。因此，人格面具是由于适应或必要的便利的原因而进入存在的一种功能-情结，它决不能同个性相等同。人格面具的功能-情结唯独涉及对于客体的联系。

个体对外在客体的联系必须同对于主体的联系截然区分开来。主体，我意指那些模糊而暗淡的心绪搏动、情感、思维与感觉，它们没有从连续不断的意识经验中明显地流向客体，而是象一股骚乱的、令人感到压抑的、或有时又是有益的力量，从黑暗的内心深处，从意识的背后和下面迸涌出来，正是这些东西加起来的总和，构成了我们对无意识生活的感知。我所理解为“内在”客体的主体便是无意识。那里存在着一种对于内在客体的关系，即一种内在的态度，正象存在一种对于外部客体即一种外在态度的关系一样。极为明显，由于它的绝对内在化和难以接近的原因，这种内在态度比起外在态度来极少广泛为人所知，而外在态度通常直接地被每一个人所领悟。但是，制定一个关于这种内在倾向的概念的任务对我说来似乎并不是不可能的。所有这些所谓偶然的抑制、幻觉、情绪、模糊的情感、支离破碎的幻想，都在不时地骚扰与扰乱我们全神贯注的完成工作，更不必说人在大多数正常的睡眠状态下的情形了，

①荣格：《无意识概念》，《论文集》第二版，第457页。“persona”一词在荣格这里获得了特殊的含义，尤指分析心理学反映个人在生活中所起作用的社会面貌。

它们不是用身体原因就是同性质理由的形式引起理性的解释，通常，它们并不是植根于意识为它们赋予的理性之中，而是植根于无意识过程的感知之中，事实上，它们正是这种无意识过程的感知。在这些现象中，梦自然也在其中：梦似乎公认地易于为某些象消化不良、仰卧等外在的和表面的原因来解释，尽管事实上这种解释从来就经不起一种深入的批评。每一个体对这些东西都持极其不同的态度。比如一个人不会允许他自己在最小的程度上为他内在的过程所骚扰，他可以说能完全不理睬它们；然而另一个人却会最大程度地服从它们，当他清早一醒过来时，某种遐想或一种令人讨厌的情感会破坏他整天的情绪；一种模糊的不愉快的感觉会使他想起某种隐秘的病痛，或一个梦也会给他留下一种阴郁的预感，尽管在其他方面他并不迷信。再就第三个人而言，这些无意识的骚扰只有相当短暂的发作，或只有某种骚扰才能在表面上表现出来。或许，对一个人来说，它们从来就没有作为任何值得思考的东西在意识中出现过；而在另一个人那里它们却是令人每日郁闷困惑的原因。一个人可能会在生理学上极为重视它们，或把它们归咎于他的邻居们的行为；而另一个人则在它们那里发现一种宗教的启示。

对待无意识骚扰的这些截然不同的方式就正象对外部对象的态度一样习以为常。因此，内在的态度正象外在的态度一样与某种确定的功能-情结相吻合。那些似乎完全忽视这种内在心理过程的患者正缺乏一种代表性的内在态度，就正象那些通常忽视外部对象和事件真实性的患者缺少一种代表性的外在态度一样。后者的人格面具经常具有彼此毫不相关的特征，或者有的时候甚至是一种盲目的互不关照的特征，而这种特征常常

只会给命运带来最无情的打击。并不少见的是，正是那些人格面具显示出严重的互不关照和缺乏相互联系的个体，才拥有一种对无意识过程的倾向，这种倾向暗示着一种极端敏感性的特征。当他们外表上是坚定的和难以接近的时，只要一触及到他们的内心世界，就可以知道他们是软弱的和可以测定的。所以在这种情况下，和内在人格相一致的内在态度与不同的外在的态度正好截然相反。例如，我认识这样一个人，他盲目地毁弃了那些靠近他的幸福而没有一点遗憾，当他在重要的出差旅途中，透过车厢的窗子，眯着眼睛鉴赏那些迷人的森林景色时，他会突然中断他的旅行。这种情况对每个人说来无疑都是熟悉的；所以没有必要列举更多的例子。用日常经验提供给我们来阐述外部人格的同样的证明方法，我们也可以证明内部人格的存在这种假设是正确的。内在人格是一个人的行为倾向于内部精神活动的一种方式；它是一种倾向于无意识的内在态度和性格。我用人格面具（*persona*）来界定外在态度或外在性格，用阿妮玛（*anima*）或灵魂（*soul*）来界定内部态度。在同等程度上，当一种态度是习惯性的，它大体总是和功能情结牢固地连接在一起，这样自我就大体可以与这种情结等同起来。这用语言来表达是很有可塑性的，在人群中谁有一种倾向于某种情境的习惯性态度，我们都习惯于说：当他做这样或那样时，他完全判若两人。这是一个习惯性态度的功能情结独立性的现实证明；它就好象是另一人格占有了这一个人格，就好象“另一种精神注进了他的血液”。经常被认为只有外在态度才具有的自主性也同样地为灵魂或内在态度所要求。全部教育事业最困难的任务之一就是改变外在态度或人格面具。但改变人的灵魂跟改变人格面具同样困难，因为它的结构也恰恰象人格面具的

结构一样被牢牢地焊接在一起了。人格面具是一种完整的结构，它显然常常构成一个人的整体性格，甚至在没有彻底地改变他的全部生活的情况下，也一刻不停地伴随着他；同样，灵魂也能明确地说是一种自成一体的完整结构，带有一种可以证明为坚定不移和具有独立性的特征。因此，它常常便于刻划和描绘。

关于灵魂的特征，我的经验证实了一种普遍原理的合理性，即在整体上它对外部特征保持着一种互补的关系。经验告诉我们，灵魂总是包含意识态度所缺乏的所有的一般人类品质。被恶梦、令人沮丧的先兆和内心恐怖折磨着的暴君便是典型的例子。他外表上是冷酷的、苛刻的和不可接近的，但在心灵深处，他对每个幻影都很敏感，对每种幻觉都俯首贴耳，就好象在人群中他是最不能独立和最容易被改变的。这样，他的灵魂就包含那些在他的外在态度或人格面具上所全然缺乏的易受暗示影响和软弱的一般人类品质。在他身上，人格面具是理智的，而灵魂则完全感情用事。灵魂的这种互补特征也与性别特征相联的这个事实已不容怀疑了。一个娇滴滴的女人却有一个男子气的灵魂，一个英俊的男人反倒有一个女子气的内心。这种相反的情形正基于这样的事实，譬如一个男人，他并非全部气质都是男性化的，而是也有某种女性的特征。他的外部态度越男性化，他的女性特性就越容易被忽略掉；这种女人性的东西就只好在灵魂中出现了。这一情形说明，为什么那么男子气的男人竟如此易于导致性格软弱；因为他们的无意识态度有一种女性的柔弱和多愁善感。相反，常有这样的情形，一个典型的女性，就她的某种内部情感而言，具有极其倔强、执拗和狂傲的性格；而这样有力度的性格往往只出现在男人的外在

态度中。这些是男性的品质，只是它们被女性的外在态度所排斥而不得不变成灵魂的品质。所以，如果我们谈到男性的阿妮玛（the anima of a man），就必然要谈到女性的阿妮姆斯（the animus of a woman），假如我们想要给女性的灵魂一个正确的名称的话。逻辑和客观现实普遍地在男性的外在态度中占居优势，或至少被当作一种理想，相反，在这种情况下女性身上却是情感占居优势。但在灵魂中这种关系是相反的：内向，在男子是感觉的，在女性则是思考的了。因此，当女性总是能找到安慰和希望时，男性则极大地倾向于完全绝望；所以，男性比起女性来更容易陷于绝境。然而，不管一个女人将会怎样卑躬屈膝地沦为社会环境的牺牲品，比如卖淫，男人也可能同样地通过酒精中毒和其它恶习来从无意识中释放冲动。

至于一般人的性格，灵魂的特征可以从人格面具的特征推断出来。每一种在正常情况下应该属于外部态度然而在那里又确实缺少的东西，总是能在内部态度中找到它。这是一条基本规律，我的经验反复证明了它。但是，关于个体的品质，没有任何东西能从这一方式引导出来。我们仅仅能够肯定，当一个人和他的人格面具等同时，这个人的品质则联系着他的灵魂。正是这种联系，它引起某种象征，以致在灵魂的孕育中常常出现一些梦幻；这种象征的根源在英雄诞生的原始意象中。将出世的小孩预示着他的个性，这种个性虽然存在，但仍然不是有意识的。这样，用同样的方法来表示人们适应环境的人格面具，它通常强有力地被环境所影响，被环境所塑造，灵魂也正是这样地深深地被无意识和它的本质所铸造。正象人格面具在原始环境中几乎必然地具有原始特性一样，灵魂也既呈现出它的未来的、象征性的特性，又呈现出它的无意识的古代的特

性。由此内在态度的“想象力”和“创造力”的品质就产生了。与人格面具的同一自然规定了无意识与灵魂的同一，因为，当主体或自我不能同人格面具区分时，它就可能不自觉地联系着无意识过程。因此，它本身就是这些过程：它与它们完全一致。无条件的扮演其外部角色的人同时又要毫不迟疑地把自己交付给他的内在过程，即他甚至将通过绝对的内在的必需去挫败他的外部角色，使其陷于荒谬的境地（参阅“对映形态”条）。因此，对个体的线路的稳定掌握被破坏了，他的生活不可避免地陷入了对立的境地。并且，在这种情况下，灵魂总是被投射进相应的真实客体，因而存在着一种几乎绝对依赖客体的关系。从这种客体中产生出来的每一种反应对主体具有一种直接的、惊心动魄的影响，悲剧的情结通常以这种方式来构成（参见“灵魂意象”条）。

49. 灵魂意象

灵魂意象在那些由无意识产生的意象中是一种确定的意象（参见该条）。正象人格面具或外部态度在睡梦中被某些人的意象所表现一样，这些人以特殊的显著的形式拥有人格面具的显著的品质，所以灵魂，这种无意识的内部态度，也是由某些确定的人同样地表现出来的，这些意象叫做“灵魂意象”。有时这些意象完全是神秘莫测的，或者就象神话人物。就男人来说，灵魂即阿妮玛，通常是借助女人的无意识形成的；而对于女人来说，她的阿妮姆斯则是借助男人形成的。在每一种个性都是无意识并因此而和灵魂相联系的情况下，灵魂意象就有同一性别的特征。在所有那些表现了与人格面具（参见“灵魂”条）的同一并且灵魂又因此是无意识的情况下，灵魂意象就被

转换成真实的人。这个人是强烈的爱或同等强烈的恨（可能甚至是恐惧）的对象。这种人对他人的影响具有某种长驱直入的和绝对令人信服的特点，因为它总是唤起人们感情上的反应。这种感情依赖于这样一个事实，真正自觉的适应表现灵魂意象的客体是不可能的。因为客观的关系同样是不可能的甚至是不存在的，力比多总是在感情的释放中得到抑制和爆发。感情总是出现在适应环节薄弱的地方。只有当主体是阿妮玛的无意识时，对表现着灵魂意象的客体的有意的适应才是不可能的。如果他意识到了它，他就同客体区别开来了，那么客体的直接影响就可能被消除了，因为客体的潜力取决于灵魂意象的投射。

对男人来说，借助于他灵魂中的女性品质，女人是他灵魂意象最适合的负载者，在这种情况下的妇女，也同样地类似于男性。无论在什么地方，只要两性之间存在着一种不受条件限制的，或几乎是不可思议的关系，它总是一个灵魂意象的投射问题。因为这些关系是共同的，正象灵魂必然经常是无意识的，即大多数人必定没有意识到他们是怎样与内部心理过程保持联系的一样。因为这种无意识总是同对人格面具（参见“灵魂”条）相应完全的自居作用携手同行，很明显，接踵而来的是，后者也必定非常频繁地产生出来。这种情况是符合实际的；因为，事实上，众多的人与他们的外在态度完全一致，因而无法意识到与他们内部过程的关系。但相反的事情也可能发生；即灵魂意象不被投射，而是停留在主体内；于是对灵魂的自居作用就易于导致这样的结果：就主体确信自身而言，他对待他的内在过程的行为方式也就是他的独特和实际的性格。在这种情况下，人格面具的无意识导致了它对客体的投射，尤其

在同性身上更是如此，这样就或多或少地为许多确认为同性恋（homosexuality）的患者提供了基础，为许多男性中的父性移情（father-transferences），或女性中的母性移情（mother-transferences）的患者提供了基础。这些患者总是带有外部适应缺陷和相应缺少联系的人，因为对灵魂的自居作用产生了一种带有向内在过程的支配性定向的态度，于是客体就失去了它的决定性影响。

无论灵魂意象何时投射，都会出现一种对于客体的无条件的感情情结。如果它没有投射，就会导致一种相应不适应的状况，弗洛伊德曾偏颇地将之描绘为自恋（narcissism）。就客体的行为与灵魂意象的和解而言，灵魂意象的投射使过分专注于内部过程的紧张状况得到了一定的缓和。主体因此而获得了使他的人格面具得以生存并进一步发展的能力。然而，客体最终将难以始终和灵魂意象达到一致，尽管许多妇女通过不断漠视自己的生活，花相当多的时间来表现他们丈夫的灵魂意象而成功了。在这点上，生物的女性本能帮助了她们。一个男人为了他的妻子也可能无意识地做同样的事情，不过他因此而被愚蠢去干那些好的或坏的最终超出他的能力的事情。在这种情况下，生物的男性本能也同样在起作用。

如果灵魂意象不被投射，对于无意识的关系就会逐渐地发展为一种完全的病态的变异。主体日益被无意识的内容所淹没，他对客体的不健全的关系使他无力组织和使用这些无意识内容。显然，这些无意识内容非常严重地损害了对于客体的关系。当然，这些态度仅仅代表了两种极端，转为正常的态度也必须到两个极端之间去寻找。象我们所知道的，正常的人并不凭他的心理现象特别明晰、纯净或具有深度来区分，而通常却

在这些心理现象方面显示出某种不确定性。在那些外在态度温和、不令人讨厌的人身上，其灵魂意象通常有一种相当恶毒的性格。斯比特勒的《奥林匹斯之春》中那个陪伴着宙斯的恶魔般的女人就是一个最好的文学例子。对理想主义的女人来讲，堕落的男人常常是她灵魂意象的负荷物；这种要求“拯救的幻想”时刻萦绕在她心头。同样的事情也常发生在男人身上，如妓女的身上常常被笼罩一层圣人发出的光环，他在疾呼着拯救。

50. 主观方面

通过阐述主观方面，我认为，凡是出现的与主观因素有关的人或环境的梦或幻想的概念都属于主体自己的精神。众所周知，我们心灵中想象的客体决不完全等同于实际的客体，它们至多不过是相似的。尽管这种想象被公认是通过感觉以及它们的视觉引起的，但它实际上是内在心理过程的产物，只不过这一心理过程的活动仅仅由客体的刺激所引起。经验证明，我们的感官证实了在很大程度上它与客体的性质相一致，但是我们的统觉则易受几乎难以预测的主体影响，这使得对人类性格的正确认识变得极其困难。并且，人类性格所表现的这种复杂的心理因素，为纯粹的感官知觉仅仅提供了一块非常狭小的领地。它的认识也需要“内在感受”、思考和直觉。由这些复杂因素产生的最后判断总是具有非常可疑的价值；所以，在很大程度上，我们在人类客观基础上形成的意象必然受到主观条件的限制。因此，在实用心理学领域里，我们应该虚心地从人的真实存在中十分明确地区分出人的意象或无意识意象（*imago*）。通常，作为来自它的极端的主观根源的结果，无意识意

象实际上是一种比客体本身的意象更具有主观功能情结的意象。

因此，在对无意识产物的分析治疗中，最基本的是不要立刻假定无意识意象与对象一致；较为明智的做法则是把它看作是一种有关客体的主观意象。这是基于主体方面对一种产物的思考所包含的意义。

基于这一方面对无意识产物的处理导致了主观判断的出现和负载者被当作客体的趋势。所以，当客观无意识意象出现在无意识产品中时，它肯定与真实的客体本身没有关系，但是却可能更多地联系着主观功能情结（参见“灵魂意象”条）。

主观方面的意义的使用不仅有助于我们解析梦幻，而且有助于我们对文学著作进行通俗易懂的心理学解释，在诗人的精神中，文学作品中的个性人物相对地表现出了自主性的功能情结。

51. 象征

根据我的观点，象征（symbol）的概念应该严格地与纯粹的符号（sign）概念区别开来。象征的解释与符号的解释完全是不同的两回事。严格地说，费雷罗（Ferrero）^①在他的书中并没有谈及象征，而只是谈到了符号。例如，有一种在出卖一块土地时要交出一块草皮的旧风俗，这可以用通俗的字眼把它描绘为“象征”，但实际上就性质而言它不过是纯粹的符号而已。这块草皮是符号，或标志，代表着整个地产。铁路工人佩戴的翼轮并不是铁路的象征，但它却标志着全体铁路工人

^①费雷罗（1871—1942，意大利历史学家和社会学家）：《象征心理学》，1895年。

的功绩。然而，象征总是以被选择的表达方式是一个相关的未知事实的最恰当的描述或公式为先决条件；不过，这个事实作为一种存在仍然是可以被认识或推测的。这样，当铁路工人的翼轮徽章被解释为象征时，这就无异于说他们与其性质除了用翼轮外再也没有别的或更好的表达的存在有关。每一种把象征表达理解为一种对已知事物的类比或简略表达的观点都只能是符号的（Semiotic）。把象征表达理解为对一个相关的未知事物的最恰当的公式化从而难以想象还能更清晰更深刻地表达它的观点是象征的（Symbolic）。那种把象征表达解释为一种对已知事物的有意复制或变形的观点是比喻的（allegoric）。把钉死耶稣的十字架解释为一种圣爱（Divine Love）的象征是一种符号的解释，因为圣爱描绘了一个比十字架更好和更贴切的事实，它具有许多的其他的含义。相反，把十字架当作象征来解释首先是把它置于想象中的解释，把它当作一种未知的和当作神秘而超验的难以理解的事实的表达，即心理特征的表达，这种解释直截了当地在十字架上找到了最明显和最贴切的表现特征。

就象征是一种有生命力的东西来说，它无法用任何别的或更好的方法来表达。象征的具有活力也只是就它孕育着丰富的意蕴而言。当然，如果它的含义已和盘托出，即如果这种表达已被证实，那些寻求、期待或神圣的东西都被公式化了，甚至比迄今接受的象征物还要清晰规整，那么这种象征就完结了，它仅仅具有历史的意义。我们仍可以把它说成是一种象征，但那只是一种心照不宣的假设，即我们只是把它当作它理想的表达产生之前的情况来谈论它。圣保罗（St Paul）和早期的神秘思辨理论家理解十字架的方法表明，对于他们来说，它是

一种用无法超越的方法表达了不可表达的东西的有生命力的象征。

对每种深奥的解释来说，象征是没有生命的，因为通过神秘主义（esoterism）它被赋予了更好的表达方式（至少表面上如此），于是，它仅仅适合于一种在其他方面更加广为人知的联想的传统符号。只有对普遍的观点来说，象征才是充满活力的。代表一件著名的事件的表达所留下的总是纯粹的符号而决不是象征。所以，要制造有生命力的象征是完全不可能的，即制造一个除了已知的联系外还孕育着深刻含义的象征是完全不可能的。因为这样制造出来的东西决不包含多于放进去的东西。就精神产品在当时是对一件未知或相对已知的事实的最恰当的表达而言，只要我们打算接受这一表达并用它来指明那些仅仅只是神圣但不十分清晰的事物，它就可能被视为一种象征。

由于每种科学理论都包含一个假设，所以事实预先出现的迹象实质上仍然是未知的，这就是象征。更进一步地说，当我们乐意假设它意味着或体现了某些不同的和意义更大的并因此而超出了我们目前认识的东西时，那么，每一种心理现象都是象征。对定向于事物的深层意义和定向于某种倾向所包含的可能性的每一种意识来说，这种假设是绝对可能的。但是，就这同一意识而言，当它把自己设计为一种仅仅包含或恰恰证实了它打算创造的目的的表达式时，例如一个数学术语，那么这种假设就是不可能的。但是，对另一种意识来说，这种限制则终于完全不存在了。它也可以把一个数学术语设想为一个隐藏在它的创造目的中的未知心理事实的象征，就这个事实对创造符号表达的人来说是可论证的但是未知的而言，它因此而不能成为仔

何意识作用的对象。

一事物是否是象征主要取决于思考它对意识的态度；例如，一种不仅把某一既定事实当作这样的表达而且当作对未知事物的表达的心理。因此，完全可能，一个人创造了一个在他看来毫无象征意义的事实，而这个事实的象征意义在另一个人看来却是如此的深刻。相反的情况也是可能的。毫无疑问，存在一些这样的产品，它们的象征特性不仅依赖于意识考虑的态度，而且在对相关的主体产生象征性的影响中自发地显示它自己。这些产品是如此构成的以致它们必定丧失了每一种含义，如果不是象征的含义承认它们的话。作为一种纯粹的现实一个不引人注意的三角形是毫无意义的，以致在观察者看来把它当作纯粹偶然的小事都是不可能的这一比喻立刻构想了一个关于它的象征的概念。这一结果不是为经常和同样出现的同一形象，就是为那种具体的寄托着特殊价值的表达方式的特别仔细和引人入胜的创造方式所证实。

象刚才所描述的失去自发效应的象征或者是无生命的，即不是被恰当的公式表达所超越，只是它的象征本质唯一依赖于观察者的意识倾向的其他产品。把一特定现象设想为象征的态度可简要地称为象征态度（symbolical attitude）。它仅仅被事物的行为所部分地证实；而其余，则是把某种超出纯粹真实的深刻价值的含义赋予或大或小的偶发事件的生命观的结果。这种关于事物的观点与另一种观点形成对立，另一种观点只看重纯粹的现实，使含义屈从于事实。对后一种态度来说，只要象征主义仅仅依赖思考的方式，就绝对不会有象征可言。但即使就这种态度而言，象征也存在；即它促使观察者去推测潜在的意义。一个有角的神的意象肯定能被解释为带有牛角的人。这种解释

几乎没有触及象征解释的鳞角。因为这一象征的特征过于引人注目，以致完全不能被忽视。强加上象征性质的象征是没有生命力的，它的效果可能完全被限制在诸如历史或哲学的才智上，它只能唤起理智的和审美的趣味。但是，只有当象征以它最恰当、最大的可能性表现了某些神圣的、但又不为观察者所知的东西时，它才有真正的生命力可言。因为在这种情况下，它就诱发了无意识的参与，它促进和创造生命。正象浮士德（Faust）所说的：“这个象征对我产生的影响是多么的不同啊！”

有生命力的象征塑造和公式化了一个基本的无意识因素，这一因素越是流行普遍，象征的作用就越是广泛；因为在每个灵魂中它都碰响了一根关系密切的琴弦。因为，一方面象征是对仍然未知的事物的最恰当的表达——并且是某一既定事件所无法超越的表达——它必定产生于最复杂、最大分化的当代精神环境。另一方面，既然有生命的象征必须在它的力量限度内，拥有和包含一种与庞大的群众团体密切相关的效应，所以，它必定包含有关广大群众团体的共同的东西。因此，这就决不能是最难理解的变异或最难达到的东西，因为只有很少的人能获得它或者理解它，但是毫无疑问，它仍然必定是某种看上去这样原始，以致无所不在的东西。只有当象征包含了这种东西，并把最恰当的表达形式赋予它时，它才有普遍的功效。同时，在这里，强有力的补偿的效力由有生命的、社会的象征所构成。

我曾论述过的有利于社会象征的一切都适应于个体象征。有些个体的心理产品，它们明显的象征特性会立即强制性地获得一种象征的概念。对个人来说，它们具有相同的功能意义，

就象社会象征对于一个较大的社会团体具有相同的功能意义一样。不过，这些产品决没有一个唯一的意识或无意识源泉，而是产生于两者的一致联合。较之纯粹的无意识产品，纯粹的意识产品实质上更非确实的象征，反之亦然；因此，任务就落到了把象征特性赋予它们的观察敏锐的意识的象征性倾向的身上。然而，它们同样可以被恰当地设想为纯粹的因果限制的事实，比如在众多相同的意义上，一个人可以把猩红热的红疹当作疾病的“象征”。当然，把这种情况说成是“症状”是对的，而不能说是象征。所以照我看来^①，弗洛伊德根据他的观点，与其把它说成象征的行为，不如说是症状的行为被证明是对的；因为，在他看来，这些现象不是确定意义上的象征，而是确定的和为人所熟知的潜在过程的症状迹象。当然，这样一些神经病患者，他们把原来是疾病症状的无意识产品视之为绝对重要的象征。然而，一般说来，情况并不是这样。相反，今天的神经病患者只是太易于把实际上可能充满意义的产品视为“症状”了。

存在各自偏执于一边的、热烈争辩事物之有无意义的两种明显互相矛盾的观点这一事实仅仅表明，分明存在的那些设有特殊含义要表达的过程，实际上是一些纯粹的结果和症状；而存在的另外一些包含着潜在意义的过程，它们不仅产生于某些东西，而且倾向于变成某种东西，所以这些过程是象征。要决定我们正在处理的东西是症状还要象征，得靠我们的判断和批评去解决。

象征总是一种具有极其复杂的性质的创造，因为从每一心

^①弗洛伊德《日常生活心理学》。

理功能中产生出来的材料都加入了它的组织。因而它的本质既不是理性的也不是非理性的。它确实有与理性一致的方面，但是也有难与理性接近的另一方面，因为不仅理性的材料，而且纯粹内在和外在知觉的非理性的材料都渗透到它的本质中去了。象征的预测含义和潜在含义，象强烈地吸引着感情一样，强烈地吸引着思维，同时，它的特殊的可塑性意象一旦构成感性形式，就象激发直觉一样地激发着感觉。有活力的象征不可能诞生在一个呆滞的或发育不全的大脑里，因为这种人总是满足于固有的传统所提供的已经存在的象征。只有那种高度发达的大脑的热切的渴求才能创造新的象征，因为对于他们来说，这种按原样照搬的象征已经不再能够在一种表达之中包含最高度的和谐了。但是，由于产生于他的最高和最新的精神成果的象征，也必定包括他存在的最深的根源，所以它不可能是分化程度最高的心理功能的单一产品，而至少必定在他最低级和最原始的精神动机里，有一个相应的源泉。因为这种对立状况的联合最终是可能的，所以它们必定与最强烈的意识对立肩并肩地站在一起。这一状况必然在一个人的内心里出现一场激烈的交战，正题和反题双方各持己见，彼此攻讦，达到白热化的程度，而自我还仍然被迫觉得它应义不容辞地两边加油，使战斗越打越激烈。但是，假如其中的一方是从属的关系，那么象征就将非常不相称地成为另一方的产品，并在相应的程度上呈现为症状而不是象征，即被抑制了的对立症状。但是，从某种程度上说，象征也只是一种症状，它缺乏补偿性的效力，因为它没有充分表达心灵的各个存在部分的能力，它不时地唤起对立的抑制，尽管意识可能完全没有考虑到它。

然而，当对立被给予一种完全同等的权利，并由于自我的

无条件加入正题和反题双方的论战而得到证实,那么,意志悬而未决的状况就产生了,因为当每一动机都有一反动机伴随而至时,意志就不可能再发挥作用了。既然生命不能容忍悬而未决的状况,因而必须抑制生命力,如果不是产生了一种能够调和对立的新功能的话,这种抑制将从对立的紧张关系中导致难以忍受的状况。不过,新功能是从被抑制所影响的力比多的回归中自然的出现的。既然由于意志的总的分裂而不可能产生进步,力比多就向后流动,一直流到它的发源地,即意识的无活力和悬而未决引起了无意识的活跃,在那里,所有分离的功能都有它们的共同的古代的根源,在那里存在着各种心理内容的混杂现象,其中原始精神仍大量地残留着。

通过无意识的活动,一种被论点和反论点平分秋色的内容发掘出来了,在一种补偿性(参见该条)关系上它与两者紧密相关。既然这种内容揭示了论题与反论题的关系,它就形成了一个中间地带,在这个地带里对立可能被和解。例如,假使我们设想这种对立的双方是感性的或精神性的,那么凭借精神联想的丰富,调和内部就产生于适合精神性正题的无意识;凭借它的可塑性感受,调和内容则拥抱那感性对立。但是,在论题之间制造分裂的自我,在进行调解的中间地带找到了它的对应物,找到了它的和谐和唯一的表达方式,为了免于分裂,它就迫不及待地抓住了它。这样,由对立的紧张所产生的能量就注入了和解的表达之中,以便随时防备对立从外部或内部发生冲突,因为两者在它们各自的特殊方面,都在努力寻求一种新的表达。精神性企图从无意识的表达中创造某种精神产品,而感受性则瞄准了某个感性对象;一个希望从新的表达中创造科学和艺术,另一个则想体验感性的经验。只有当未完全分裂的自

我坚定地支持一边而反对另一边时，无意识产品才能被成功地分解给对立的双方。

如果其中一方成功地分解了无意识产品，那么这种产品并不会独自落在那一边，而是自我也随着去了，于是，接踵而来的是自我对优势功能（参见“低级功能”条）的自居作用。这将导致后来更高级次上的分裂过程的再度出现。但是，由于自我的果断坚决，如果正题与反题能继续地分解无意识产品，那么这就充分证明了无意识的表达方式比双方都更优越。

自我的固定不变和对正题和反题的和解表达的优势，在我看来是互相关联和彼此制约的。有时会出现这样的情况，好象某种天生的个性的稳定性是决定的因素，而有时又好象和解表达具有一种促使自我趋于绝对稳定的优势力量。但是，实际上，这是完全可以理解的，一方面，个性的坚定性和必然性，另一方面，调解产品的优势力量，都仅只是同一事件的标志。当和解的产品以这种方式保留起来时，它就形成了一个有利于建构而不利于分化因而变成了正题与反题的共同对象的原产品；因此，他变成了一种主宰整体倾向、结束分裂、迫使对立能量进入共同渠道的新内容。生命的悬而未决即刻消除了，个体生命带着新的能量和新的目的在更宽广的天地里驰骋。

我把这个过程从总体上描述为超验功能（transcendent function），这里我并不是从基本功能的意义上来使用“功能”一词，而是把它当作由其他功能所组成的情结功能。对“超验”一词，我也不想用它来指任何形而上学的本质，而只是想说明这样一个事实：即通过它功能可以使一种态度过渡到另一种态度。这种为正题和反题所详尽发挥，在它的形成过程中和解对立的原材料即是有生命的象征。这种公然漠视时间和毁灭有着

基本的原始状态的原材料具有预测的含义，在它的原始材料接受对立的影响的形式中，它有着超越所有心理功能的效力。

象征形成过程的基本史料发现在创世纪时期关于宗教创立者所亲身体验的残简中，例如，耶稣和撒旦，佛陀和玛拉，路德和魔王，兹文利（Zwingli）^①和他先前的尘世生活，以及歌德通过浮士德和魔鬼签订契约提出返老还童的概念。在考查察拉图斯特拉^②（Zarathustra）的结局时，我们在一个“最丑陋的人”身上发现了反题抑制的显著例子。

52. 综合（参见“建构”条）

53. 思维

我把思维当作四个基本心理功能之一（参见“功能”条）。思维是一种根据它自身的规律用某种方式表达概念关系的心理功能。它是一种统觉活动，由此，它必须被区分为主动和被动的思维活动。主动思维是一种意志的行为，被动思维是一种偶发现象。在前一种情况下，我把这种表现归结为深思熟虑的判断行为；在后一种情况下，概念的联系已经建立，甚至与我的目的相矛盾的判断也已形成——它们在与我的意识目的的完全一致上有所欠缺，因而在我看来它们可能缺乏任何定向的情感，尽管通过主动统觉的行动我可逐渐地获得它们定向的认识。因此，主动

^①兹文利（1484—1531），瑞士新教改革领袖。

^②查拉图斯特拉，纪元前1000年左右的波斯宗教家，为波斯国教祆教的创始人。

思维将与我的定向思维①的理念相一致。被动思维在我先前的著作中被不恰当地描述为“幻想”②。今天我把它改称为直觉思维。

在我看来，简单地把各种表象串连在一起，诸如被某些心理学家描述为关联思维③的那种方式毕竟不是思维。按照我的观点，“思维”这个术语应该界定为用概念来联接想象。而不管这一行为是人的意图的产品还是判断的行为占居优势，换句话说，即不管这一行为是人意图的产品还是不是。

我把定向思维的才能称之为智能；而把被动的或非定向思维的才能称之为智能直觉。进一步说，我把定向思维或智能叫作理性（参见该条）功能，因为它根据我的意识理性规则以概念安置表象。相反，在我看来，非定向思维或智能直觉是非理性（参见该条）功能，因为它根据对我来说是无意识的并最终不切合于理性的标准来批评和安置表象。当然，在某种情况下，我可能逐渐认识到，判断的直觉行动也与理性一致，尽管它的出现方式在我看来是非理性的。

被情感控制的思维我不把它当作直觉思维，而当作依赖情感的思维；它不遵从它自己的逻辑原则，而从属于情感的原则。在这种思维中，逻辑的规律只是表面地出现；实际上它们为了有利于情感的目的而处于悬而未决的状况。

54. 超验功能（参见“象征”条）

①荣格《无意识心理学》第14页。

②荣格《无意识心理学》第19页。

③詹姆斯《心理学教科书》第464页（伦敦，朗曼出版公司）。

55、类型

类型是一种样本，或范例，它以一种独特的方式再现种类或一般类别的特征。在这本特殊的著作中所使用的狭义中，类型就是指出现在许多个体形式中的一般态度（参见该条）的特殊模式。从大量存在或可能存在的许多态度中，我以这种特殊的研究方式，挑选了四种特别明显的态度，即那些最初被四种基本心理功能（参见“功能”条）——思维、情感、直觉和感觉所定向的态度。由于这种态度是习惯性的，并因此而赋予个体性格以某种标志，所以我说它是一种心理类型。这些基于神经末梢功能而称之为思维型、情感型、直觉型和感觉型的类型可以根据各自的基本性质分成两类：即理性的和非理性的。思维型和感情型属于前者，直觉型和感觉型属于后者（参见“理性”和“非理性”）。还可以进一步根据力比多运动的方向把类型区分为内倾和外倾（参见该条）。在一般态度中，根据内倾或外倾的优势，所有的基本类型都可以既属于这一类又属于那一类。思维型即可以属于内倾型，又可以属于外倾型，这同样适用于其它几种类型。理性和非理性类型的区分是另一方面的问题，和内倾和外倾没有关系。

在以前两篇关于类型理论的两种文稿中^①，我没有把思维和情感与内倾型和外倾型区别开来，而把思维型和内倾型、情感型和外倾型等同起来了。但更为完整的调查资料向我表明，我们必须把内倾型和外倾型当作高级的功能类型范畴来处理。并

^①荣格《心理类型研究手稿》（《心理原型》第十六集，第152页）。又见，《无意识过程心理学》（《论文集》第二辑，第354页。）

且，这种划分完全与经验一致，例如，毫无疑问地存在两种情感类型，一种的态度更多地为他的情感经验所定向，另一种更多地定向于客体。

56. 无意识

无意识概念对我来说是一个独特的心理学概念，而不是形而上学意义上的哲学范畴。根据我的观点，无意识是一个心理学的边缘概念，它包括所有非意识的心理内容或过程，即它不是用一种可感知的方式与自我联系。我有充分的理由证明无意识过程的存在，这种理由纯粹而唯一地来自经验，而且尤其来自于精神病理学的经验，在那里，我们自然有确凿的证据，例如，在歇斯底里健忘症病症中，自我对广泛的心理情结的存在毫无所知，然而在另一时刻，一个简单的催眠步骤就足够使遗忘的内容完全再现出来。

从这种数以千计的经验中，我们有足够的理由证实无意识心理内容的存在。至于无意识内容存在的状态问题，当未联系于意识时，它就被剥夺了一切认识的可能性。所以，贸然地对它进行猜测完全是多余的。猜测有关脑髓作用和整个生理过程等等实际上纯属幻想。要详细说明无意识的范围，即无意识包含些什么内容，这是完全不可能的。只有经验能够决定这些问题。我们凭着经验知道，意识内容能够通过它们能量价值的丧失变成无意识。这是一个正常的“忘却”过程。我们偶尔从经验中得知，这些内容也不是简单地丧失在意识的阈限之下，在适当的条件下，它们也能在沉潜数十年之后重新浮现出来。例

如，在梦中，或以潜在记忆^①（cryptamnesia）的形式处于催眠状态，或者通过对忘却内容的自由联想得到复苏。

而且，经验告诉我们，意识内容可能通过“有意的忘记”而沉入意识阈限之下而并没有太大的贬值——弗洛伊德把这叫做痛苦内容的抑制。类似的结果由人格分裂意识崩溃所产生，由一种强烈的冲动或神经痉挛的结果，或通过精神分裂中人格的分裂产生出来（布留尔）。

同样，我们从经验中知道，感性知觉因为它们的轻微强度或因为注意的偏离而不能获得意识的统觉，但仍然可以通过无意识统觉变为心理内容，例如催眠术就可以再次地证实这一点。对于某些由于其能量太小，或由于注意力的偏离而仍然遗留在无意识中的组合物来说，同样的情形也会发生。

最后，经验还告诉我们，存在着无意识的心理联想——例如神话意象——这决不是意识的对象，因而必定全部从无意识中产生出来。

这样看来，经验为我们关于无意识内容存在的假设提供了某种直接的启示。但它不可能证实无意识内容是什么。它无力对无意识进行贸然的猜测，因为全部无意识内容可能是什么，简直还是一个谜。阈下感性知觉的最低限度是什么？无意识的组合在广度和深度上有什么标准？遗忘的内容何时被完全消除？这些问题都还有待于回答。

然而，迄今为止我们对于无意识内容本质的经验只允许我们对它们作某种一般的区分。我们能区分个人无意识，它囊括

^①参阅弗洛诺耶（Flournoy）的《火星上的靛蓝色》（1900年）和《对胡言乱语的梦游症病例的观察报告》（《心理原型》第一集，第101页）。

荣格《论所谓鬼神现象的心理学和病理学》（《论文集》）。

了存在的所有收获——如被遗忘的、被抑制的、阙下领悟的、想到的和感受到的一切。除了这些个人无意识内容外，还存在另一种无意识内容，它不是源于个人获得物，而是源于遗传的一般心理功能的潜能，即源于遗传的大脑结构。这就是神话联想——即那些不需要历史传统或移植就可能重新萌发于任何时代和国土上的动机和意象。我把这些内容叫做集体无意识（collective unconscious）。正象意识内容忙于一定活动一样，无意识内容——经验这样告诉我们——也是同样的活跃。正象意识心理活动产生某种结果或产品一样，无意识活动也有产品，如梦和幻想。要推测意识中含有多少梦的成分那是徒劳的。梦出现在我们脑中；我们无法有意地产生它。它的意识再造它，或者甚至对于它的知觉，都肯定会给以极大的改变，然而，却没有改变产生活动的无意识根源这一基本事实。

我们把无意识过程与意识的功能联系叫做补偿（参见该条），因为经验表明，无意识过程促使阙下材料上升到意识状况群集的表面——因而所有在意识状况的图景中不可缺少的内容都推到了表面，如果一切是意识的话。无意识的补偿性功能越是变得明显，意识态度就越是维持着一种片面的观点，这在病理学领域里是被大量的病例所一再证实了的。

57. 意志

我把意志看作可以由意识自由使用的心理能量的总和。按照这个概念，意志过程是一个意识动机释放能量的过程。所以，我不能把无意识动机形成的心理过程包括在意志的概念里。意志是一种依赖文化和道德教育而存在的心理现象，因此，在原始精神中往往缺乏意志。

结 束 语

我们这个时代，它目睹了法国革命所实现的“自由、平等、博爱”扩展成了一场广泛的社会运动，它不仅把政治权力降低——也可以说是提高到一般和平均的水平，而且坚信通过外部调节和社会平等的措施能够消除不幸——在这样的一个时代里，要想说明组成国家的众多因素的四分五裂状况，确是一件费力不讨好的事情。法律面前人人平等，人人都有他自己的政治选举权，无人能凭世袭的社会地位和特权欺压他的兄弟。尽管这一切都是美好的，但是，当平等的概念延伸到其他的生命的领域时，一切就显然黯然失色了。一个人必定需要有一种非常模糊的视力，需要从一个非常遥远的距离来看人类社会，以便珍惜这种通过对生命的一致调节而赢得同等的分配的幸福观点。如果他真正坚持这一观点，这个人就必定已经受到了某种欺骗。例如，同样的收入，同样的生存机遇，必定具有大致相同的意义。但是，这样的立法者将如何对待那些物质生活贫乏而精神生活丰富的人呢？如果他伸张正义，他就得至少给这个人两倍于他人的东西，因为对这个人来说这是意义重大的，对他人而言却毫无意义。人类心理差异的这种困难，为人类社会提供生命力的这一最必要的要素，都不是任何社会立法机关所能够克服的。所以，研究人类的这种差异，能服务于一种非常有

价值的意图。这些差异包含对幸福的不同要求，而即使尽善尽美的立法机关也决不可能最大限度地满足这些要求。没有任何一种外在形式的设¹¹对这种或那种类型的人来说不怀有偏见，不管它可能显得多么的平等和公正。尽管如此，各种热心人——政治的、社会的、哲学的和宗教的——仍然着手努力寻求那些普通的、一致的、意味着更多幸福机遇的客观条件。在我看来，这种情况倒是与那种过分孤立地倾向于外在事实的一般生活态度联系起来了。对这个深远的问题我们在这里只能简略提一下，因为要完成这样一个任务，实非本书的范围。我们这里讨论的仅仅是和心理学有关的问题；并且，不同类型的态度问题是一个首要问题，它不仅对心理学来说是这样，就是在科学和生活各个领域，人的心理都扮演着决定性的角色。例如，对一般人类智慧来说，有一最明白不过的事实，即每一种哲学不单是哲学史，而是依赖人的心理这个先决条件。这种先决条件可能纯粹是个人的天性，并且，如果确实有一种货真价实的心理批评存在的话，这种批评也会如此看。由于它总是被当作理所当然之事，所以我们就忽视了这样的事实，被我们当作个性偏见的东西往往在所有情况下都并非如此；因为哲学家在这个问题上的看法常常自恃有一大批堂之皇之的追随者。他的观点之所以为这些人接受，并不是因为他们没有思想盲目追随他，而是因为他们完全能够理解和赏识他的观点。如果哲学家的观点真正属于他自己，那么这种理解就是完全不可能的，因为在这种情况下，他不仅不能被理解，甚至会令人难以容忍，事情就是这样。因此，为追随者们所理解和赏识的观点的这一特有的特征，必定与人的类型态度相一致，这在人类社会可以找到许多相同的或类似的代表。通常，各自的支持者仅仅表面上彼此

攻讦，总想从对手的每一个论点中找出不能自圆其说的地方。这种论辩往往毫无结果。如果将之移到心理学领域来，就会得到更大的价值，因为它实际上就根源于此，这种调换将很快地揭示出：存在种种不同的心理态度，其中每一种都有存在的权利，尽管这样必然导致各种互不相容的理论建立。只要有一种理论试图凭外部调和的形式来解决争端，这种要求决不会闪射出激情原则的火花。在我看来，要达到彼此的真正理解，只有当心理先决条件的潜在差异被认识时才有可能。

事实上，有的人除了他自己以外，对任何别人的观点几乎都没有能力理解，更不说给予大力的支持了，这种情况不断地以压倒的绝对优势出现在某些人的著作中，这是明摆着的事实。在一些不起眼的小事中，一种普遍流行的敷衍，一种并不经常出现的迁就和忍让，以及一种相当少见的亲善，都将有助于在使人与人之间缺乏理解的鸿沟上架起一座桥梁。但是，在重大事件中，尤其在那些我们论及的类型的典型的人中，理解似乎往往超出了可能的限制。无疑地，冲突和误会常为人的生活的悲喜剧所必需，但仍然不可否认，人类文明的进展使最强有力的权力走向法律的建立，走向高高超越于竞争的政党之上的法院的建立和权力标准的确立。

我深信，调节冲突的观点的基础能在关于态度类型的认识中发现，不仅发现某种类型的确实存在，而且发现每个人都是如此拘束于他自己的类型，以致他简直无法再去完全理解别人的观点这一事实。排除了这一深远的认识，违背他人的观点实际必不可免。就正象论争的两个政党聚集在法律而前一样，双方都一样，双方都忍住不直接使用暴力，而向公正的法律和公正的法官陈述自己的主张。每种类型都是如此，在意识到他自

己的偏爱的情况下，他必须抑制自己，不要向与之对立的类型作无礼、怀疑和贬低的评价。通过对于典型态度问题的思考和以某种形式和概要对它的描述，我渴望引导我的读者去思考这幅观察生活的多种可能性的图画，这样做我只是希望我能为变化无穷的个体心理学知识贡献自己一份微薄的力量。我相信，没有一个人将从我对类型的描述中得出这样的结论，即认为我相信我描绘的四种或八种类型是可能出现的唯一几种类型。那将是一个严重的误解，因为我一点也不怀疑这几种态度类型也可以以另外的观点来考虑和分类。的确，实际的调查包含有相当多的其他可能性的迹象。例如根据活动要素的分类。无论什么都可以充当类型建立的标准，各种形式的习惯性态度的对照将不可避免地导致同等数量的心理类型的诞生。

在观察各种存在的态度时，除了这里所采用的角度外，从其他角度都是比较容易的，但无论多么容易，要想提出证据来反对心理类型的存在肯定极为困难。我毫不怀疑，我的论敌会竭尽全力从科学的条条款款出发来否定类型问题，因为，对于每一种自称具有普遍有效性的复杂的心理过程理论来说，类型理论必定或至少是一个极为不受欢迎的障碍。遵循各种自然科学理论的类比方法，它们以同一和相同的性质作为前提条件。同样，各种关于复杂心理过程的理论也以共同的人类心理作为前提条件。但是，心理学领域有它的特殊状况，即在形成它的概念时，心理过程不仅仅是客体，而且同时也是主体。因此，如果假设每一个体中的主体都完全是同一和相同的，那么也就可以假设形成概念的主观过程也必然是同一和相同的。然而，事实却并非如此，形形色色、千差万别的解说复杂心理过程的观点的真正存在就最为生动地证实了这一点。自然，一种新理

论总是倾向于认为所有其它观点都是错误的，通常，这只是由于作者有一个不同于他的先辈的观点的缘故。他没想到，他所看见的心理只是他自己的心理，在最好的情况下，也不过是那一类型的心理。所以，他认为只有对被当作调查对象的那种心理过程的解释才是唯一正确的解释，也就是说，只有这种心理过程才符合他的类型。所有另外的观点——我几乎可以说所有其它七种观点——就其本质来说跟他的观点并没有什么两样，但在他看来却仅仅是些谬论。所以，为了维护他自己理论的正确性，他将对人类心理类型学的建立感到一种强烈的、但从人情上看却是可以理解的反感，因为随即他的观点的真实性就丧失殆尽了。然而真正说来除了他自己的理论，他必须把同一过程的另外七种理论看作是同等真实的，或至少把它们作为第二种理论，并把他的理论所具有的同等价值赋予这种理论。

我深信，很大程度上独立于人的心理之外，并且只能被当作客体的自然过程（nature-process）只能有一种真正的解释。而且我也同样坚信，不受任何客观显示器支配的复杂心理过程，必然只赞成那种由主体本身所作出的解释，也就是说，概念的制造者只能够产生和他努力解释的心理过程相一致的概念。但是这一概念只有当它与思维着的主体自身的被解释的过程相一致时，才可能一致起来。如果被解释的过程在作者本人那里没有任何存在的形式，又无任何类似的东西，那么他将面临着一个十足的哑谜，他的解释只能留给一个亲身经历这一过程的人去做。一种幻觉到底是怎样出现的，这决不可能凭某种客观机制来体验，因而只有当我理解了它时我才能解释它的起因。但是，在“当我理解它时”这个前提下，存在着一

个偏爱，因为我的解释最好也只不过产生于这一途径，即幻想的过程在我本人身上出现的方式。但谁给我在别人身上假设幻觉的过程具有一种完全相同的或者甚至是类似的表现方式的权力呢？

就明显的公正而言，人们将把每一时代和国度的人类心理的普遍同质（homogeneity）作为对于主观有限判断的普遍性的赞同来引证。我自己对人类的精神同质是如此坚信不疑的，以致在集体无意识的概念里我实际上已经囊括了它。我把它作为一种普遍的和同类的基质。心理同质甚至扩展到世界范围内的神话和童话的同一性或相似性中去了；因此，美国南部诸州的黑人会梦见希腊神话的主题，瑞士杂货商的徒弟处于精神病变态时会反复看见埃及诺斯替教徒的幻影。

但是，与此基本的一致性相对应，一种同样巨大的心理意识的差异性也极其鲜明地凸现出来了。在原始人，一个狄密斯托克利式^①的雅典人的意识和现代欧洲人的意识之间，存在着天壤之别！学识渊博的教授和他的配偶之间，其意识又是多么明显的不同！总之，如果存在着意识一致性的话，那么我们今天的世界将象个什么样子呢？不，意识心理的一致性这个概念纯属理论上的妄想，大学里的讲师面对他的学生无疑可以乱诌一气，说这是何等的简单，但面对现实他却变得销声匿迹。个体埋藏在内心深处的本性与他的邻居保持着明显的距离，除了这种个体的差异外，作为个体阶层的类型人物本身又在很大程度上一个不同于一个，而且一般概念的各种差异也必须归咎于类型的存在。

①狄密斯托克利（Themistocles，公元前527？—460），雅典将军及政治家。
——译者

为了发现人的心理的一致性，我必须深入到意识的根基。只有在那里我才发现所有的心理现象都是相似的。当我建立一个联系整个意识的理论时，我就从它的基础和起源着手来解释心理。但是，这样做，我的解释会完全忽略那种坚持其历史或个性差异的因素。用这个理论，我忽视了意识心理的心理学。因而我实际上否定了心理的整个另一方面，即它从原始胚层状态中的分化。我实际上把人还原到种系发生的原型，或者把他分解成他的基本的过程；当我把他从还原状态中重新构建时，在前一种情况下将出现一个类人猿，在后一种情况下，各种基本过程将聚集在一起，它们仅仅能产生一种无目的的无意义的相互活动。

无疑，在同质的基础上解释心理现象不但是可能的，而且是完全正当的。但如果我要使这幅心理图画达到完善的地步，那么我一定得记住心理差异这个事实，因为意识的个体心理正象它的无意识基础一样属于心理学的一般图画。这样，在我的概念建构中，我完全有理由从不同的心理事实着手，完全可以思考同样的过程，这个过程我以前是从它的一致性角度加以考虑的，而现在则从差异的角度来看。这自然把我引向了与前面看法根本相反的观点。在那个观点中所有被当作个性变体而被忽视的东西在这里都作为进一步分化的起点而变得十分重要，那种观点中所有作为同质而包含了一种特殊价值的东西，现在在我看来都变得毫无价值了，因为它们仅仅是集体的。在这个观点里，我一直密切地注视着瞄准的目的，而不注意事物的来源；但在前一个观点里，我不注意目的，而只注意起源。所以，我能通过两种对抗性的彼此排斥的理论来解释完全相同的心理过程，关于两种对立理论，如果我坚持自己的立场，它

们都是正确的，因为一个的正确性被心理的一致性所证明，另一个的真实性又为它的差异性所证实。

但在这里，对于公众和科学界两者来说，出现了那个巨大的困难，这困难在人们细读我的早期著作（《无意识心理学》）时变得更加严重，以致因为它，许多能独立思考的人也变得完全糊涂了（象被他们靠不住的批评家所证实的那样）。因为在那里，我企图象对另一个观点那样来为这一个观点提供具体材料。在这两种观点中都存在着某种共同的活的东西，它在人的灵魂中放射出五光十色的光彩，从而使两种观点结合起来并得到认可，但是，众所周知，既然现实不存在于理论又不依附于理论，我们只得把它看成是被切断的东西。这两种观点都是过去的产品，但都带着未来的意义，它们都既不能被肯定地确定纯粹是一种终结，还是能当作一种新的开端。对认为心理过程只存在一种真实的解释的人来说，这种必具两种相对理论的心理内容的生命力就会陷入绝境，尤其如果他非常喜欢简单而不喜欢复杂的真实的话，大概他是无能同时思考这两种观点的。

另一方面，我不相信，一旦采用了我叫作还原和建构^①的这两种观察心理的方法，其他可能性就荡然无存了。相反，我认为仍然能提出其他的对心理过程同样“真实”的解释来，事实上，有多少种类型就有多少种解释。而且，这样的一些解释相互之间都会保持一致，它们所表达的东西或好或坏都与类型人物在他们私人关系中所表现的保持同步。所以，人类心理中类型差异的存在应该得到承认，坦率地说，我看不出来有什么理由它不应该被承认，科学理论家不是面临着这一困境，既

^①荣格：《精神病的内容》（论文集）。

允许同一过程中彼此多方面矛盾的理论同时存在，就是面临着另一困境，既从一开始就竭力去建立一个自称为唯一正确的方法和唯一真实的理论的宗派。前一种可能性不仅碰到了上面提及的反复出现和内在对抗的思想过程的巨大困难，而且和第一条理性的道德原则相抵触：“阐明过去的必然性并不会使相思树的荚果成倍地增加。”然而，多种解释的必要性，在心理学理论的范围内是得到明确的承认的，因为不象任何其它自然科学理论那样，心理学解释的客体有着与主体同样的性质：一个心理过程不得不解释另一心理过程。这种严重的困难已经迫使有思想的大脑去寻找明显的遁词，例如，一个能置身心理学之外的“客观大脑”的假设，这样他能就客观地看待他自己的心理，或者类似的假设：才智就是能置身其外并冷静地观察自己的一种能力。采用这种方法或类似的权宜之计的，是阿基米德式^①的被创造出来的地球以外的杠杆支点，理智也可借这个点把它自己举到太空之外去。我懂得人类需求安逸和舒适，但我却不明白为什么真理必须屈从这种需求。从感觉的角度来看，如果我们能够丢开那些似是而非的彼此矛盾的解释，而把心理过程尽可能地还原为最简单的本能基础，并保持静止状态的话，或者，如果我们能够带着赎罪的形而上学的目的相信它，并在那种希望中找到安宁的话，那么，我也许可能明白它会使人更加满意的。

但是，无论我们运用自己的理智竭尽全力去探索什么，如

^①阿基米德 (Archimedes, 公元前287? —212B.C.), 希腊数学家、物理学家和发明家。他曾声称如果能在地球之外给他一个点，他能用杠杆原理把地球托起。这种理论显然合乎科学原理，但却是不可能实现的。荣格在这里显然是借此攻击那些不切实际的空泛理论。——译者

果这确实是一件诚实的工作而不仅仅是服务于舒适和方便的 *petitio principii* (预期理由)^①, 那么都将以自相矛盾和相对性而告终。那些对于心理过程的理性理解简直不可避免地会导致自相矛盾和相对性, 因为理智只是众多心理功能中的一种, 这些功能是大自然存心为人类提供的, 以便让人类去建构他的客观意象。我们不应该仅仅通过理智就假装理解了世界, 其实我们也同样得通过感觉去理解它。因此, 理智的判断最好也不过是真理的一半, 如果它是诚实的, 也充其量只能达到一种不准确的理解。

在类型存在的事实面前, 要否认类型的存在几乎是没有用的。所以, 由于它的存在, 每一种关于心理过程的理论都必须依次当作一种心理过程, 或更进一步当作一种现存的和认识了的人类心理类型的表现形式而赋予一定的价值。只有从这些类型的表现方式中, 才能搜集足够的材料, 这些材料的合并将产生一种更高的综合的可能性。

^①*petitio principii*, 预期理由, 即一种逻辑错误, 把未经证明的判断作为证明论题的论据。——译者

译 后 记

荣格的这部代表作由吴康、丁传林和赵善华三人合译。丁传林译全书导言、第一章、第九章、第十章及第十一章的第一至第八条目；吴康译第二章、第三章、第四章及第五章的第一至第三节和第十一章的第九至第四十八条目；赵善华译第五章的第四、第五两节及第六章、第七章、第八章、第十一章的第四十九至五十七条目和结束语。译出初稿后，丁传林校阅了全书的第二章至第五章、第十一章的初稿，吴康校阅了导言、第一章、第六章至第十章的初稿，最后由吴康负责全书的润饰统稿工作。

该书是一本有相当难度的学术名著，作者学识渊博而涉猎极为广泛，书中涉及的语种除英文原译外，还有德文、法文、拉丁文、梵文、日文、中文等。英文原译者葛德文·贝尼斯先生谈及翻译此书时，也极感困难，他尤其难以找到与原著对等的词语，但葛德文先生有一极优越的条件，当时荣格博士尚健在，又精通英文，所以葛先生常把英译整段整段地读给荣格听，听取著者自己的意见，而如今我们就只好在这里冥思苦想，妄自推测了。我们虽说尽了自己极大的努力，但由于上述种种原因，缺点错误肯定在所难免，我们恭请专家和广大读者指正。

最初引导我们翻译此书的是广西师范大学出版社的龙子仲先生。翻译中，湖南省图书馆、湖南社会科学院图书馆给我们提供了必要的图书资料。在此，我们一并向他们表示衷心地感谢。

译 者

1988年1月