THE STRUCTURE AND DYNAMICS OF THE PSYCHE

# 心理结构与心理动力学

荣格文集

［第四卷］

［瑞士］卡尔·古斯塔夫·荣格 著

关群德 译

珍藏限量版

版权所有 翻印必究 如发现本书质量问题请与我们联系 更多心理学书籍请关注微信公众号：心理之友 或者在公众号搜索：xlzy2020

国际文化出版公司

《荣格文集》第四卷

The Collected Works of C.G.Jung • Ⅳ

# 心理结构与心理动力学[珍藏限量版]

THE STRUCTURE AND DYNAMICS OF THE PSYCHE

[瑞士] 卡尔·古斯塔夫·荣格 著

关群德 译

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考课后下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书请支持正版 关注公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzszy

国际文化出版公司

**图书在版编目（CIP）数据**

心理结构与心理动力学［珍藏限量版］／［瑞士］卡尔·古斯塔夫·荣格著；关群德译. －北京：国际文化出版公司，2011.5

ISBN 978-7-5125-0172-0

（《荣格文集》第四卷　丛书主编 陈收）

Ⅰ.①心...　Ⅱ.①卡...②关...　Ⅲ.①心理学－文集　Ⅳ.①B84-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第260635号

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

## 心理结构与心理动力学［珍藏限量版］

**著　　者**　［瑞士］卡尔·古斯塔夫·荣格
**译　　者**　关群德
**责任编辑**　潘建农　陈杰平
**策划编辑**　江　红　陈杰平
**统筹监制**　葛宏峰　兰　青
**特约编辑**　崔雪娇
**美术编辑**　徐燕南
**市场推广**　张　蓉
**出版发行**　国际文化出版公司
**经　　销**　北京国文润华图书销售公司
**印　　刷**　北京市通州富达印刷厂
**开　　本**　710×1000　16开
　　24印张　417千字
**版　　次**　2011年5月第1版
　　2011年5月第1次印刷
**书　　号**　ISBN 978-7-5125-0172-0
**定　　价**　58.00元

国际文化出版公司
北京朝阳区东土城路乙9号　邮编：100013
总编室：（010）64270995　传真：（010）64271499
销售热线：（010）64271187　64279032
传真：（010）84257656
E-mail：icpc@95777.sina.net
http://www.sinoread.com

# 目　录

心理咨询师之家是一个专业服务于心里咨询师行业的公益平台 通过整合互联网+优质的心理咨询行业资源 无偿为心理咨询师同行尤其是新入门咨询师提供包括督导 技术支持 学习交流 成长等在内的行业全方位而综合服务 群内每周一至周日都有不同流派的老师公益督导或者为咨询师们提供多种多样的公益性质课程 群里海量心理咨询师学习资源不断更新中..... 为广大心理咨询师们同行们做公益我们是认真的！ 心理咨询师之家官方QQ群798375518

**第一部分** …… (1)

论心理能 …… (3)

超越性功能 …… (48)

情结理论评述 …… (66)

**第二部分** …… (75)

体质和遗传在心理学中的意义 …… (77)

决定人类行为的心理因素 …… (81)

**第三部分** …… (89)

本能与无意识 …… (91)

心理的结构 …… (98)

论心理的本质 …… (112)

**第四部分** …… (163)

梦心理学的基本特征 …… (165)

梦的本质 …… (193)

**第五部分** …… (205)

灵魂信仰的心理基础 …… (207)

精神与生命 …… (219)

分析心理学的基本假设 …… (232)
分析心理学与世界观 …… (245)
现实与超现实 …… (261)

**第六部分** …… (263)
人生的各个时期 …… (265)
灵魂与死亡 …… (276)

**第七部分** …… (285)
共时性：非因果性联系原则 …… (287)

**附录　论共时性** …… (355)

**参考文献** …… (363)

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有无版权不会的情况 版权本人仅供购买纸质书籍 更多公益心理咨询请关注微信公众号：心师之家 或者在公众号搜索：xlzjs

# 第一部分

## 论心理能

## 超越性功能

## 情结理论评述

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有跳跃 缺页 敬请谅解 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzszy

# 论心理能[1]

## 一、心理学的能量观综述

### 1.概论

1 人们对我所提出的力比多(Libido)概念[2]存有很多误解，有一部分人完全拒绝接受它。因此，我要重新考察一下这个概念的基础，也就不足为怪了。

2 物理事件可以从两个角度来分析是一个被大家所普遍接受的事实，这两个角度是机械角度和能量角度。[3]机械的观点是纯粹因果的，它认为一个事件是一种原因产生的结果。这是在如下的意义上说的：不变的物质根据固定规律而改变它们之间的相互关系。

3 另一方面，能量观点在本质上是终极的。[4]它从结果追溯向原因来探究事件。这是假定，各种现象的变化是以某种能量为基础的，而能量在整个变化过程中为一衡量，并最终导致熵的状态，即一种总平衡的状态。能量的流动有一个明确的方向（或说目的），因为它以不可逆的方式从高势能流向低势能。能量的观念不是空间中运动的物质那样的观念，它是从运动关系中抽象出来的一个概念。

---

〔1〕[本文最先以“论心理能”（Über die Energetik der Seele）为标题出版于与本文标题相同的一卷之中（苏黎世，1928年）。这个版本被H.G.贝恩斯和C.F.贝恩斯翻译为“On Psychical Energy”，收在《分析心理学论文集》（*Contributions to Analytical Psychology*）（伦敦，纽约，1928年）。译者在为后者所写的前言中说，这篇论文“是在作者完成《无意识心理学》[即《力比多的转化与象征》（*Wandlungen und Symbole der Libido*），1912年]之后不久就构思的，然而却由于更重要的原型的问题而被搁置，只是在上个夏天才被重新拾起。它原来的题目是‘力比多理论’”。最初的版本以同样的题目重新出版于《论心理能和梦的本质》（*Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*）中（苏黎世，1948年）。这篇文章的两个瑞士版都收于《心理学论文集》（*Psychologische Abhandlungen*）的第II卷。——英编者]

〔2〕参见《转化的象征》（*Symbols of Transformation*），第190页及其以下。

〔3〕参见冯特的《生理心理学原理》（*Grundzügeder physiologischen Psychologie*），第III卷，第692页及其以下。动力观点参见冯·哈特曼的《现代物理学的世界观》（*Weltanschauung der modernen Physik*），第202页及其以下。

〔4〕我使用“终极的”而不是“目的论的”一词，目的是避免那种与通常意义上的目的论相联系的误解，这种目的论包含一个预期的结果或目的。

因此，这个概念不是建立在物质本身之上的，而是建立在物质的关系之上的。而运动着的物质本身是机械观点的基础。

4 在理解物理事件的时候，这两种观点都是必不可少的，因此它们得到了人们的普遍认可。与此同时，它们之间的持续并存导致了第三种观点。这种观点既是机械的又是能量的——尽管，从逻辑上讲，从原因推导出结果，从原因向前推导的活动，不可能同时选择从结果推出原因这种逆向推导的方法。[1] 同样，一些事件的一种及同一的组合不可能同时既是因果的又是终极的，因为两者之间相互排斥。事实上，存在着两种不同的观点，它们之间相互颠倒。终极原则是因果原则的逻辑颠倒。终极原则不仅在逻辑上是可能的，同时它还是一个不可或缺的解释原则，因为对自然的解释不能仅仅是机械的。如果我们的概念确实只是空间中运动着的物体，那么就只存在因果的解释，但是，我们还必须从概念上处理运动的关系，而这要求着能量的观点。[2] 如果不是这样的话，我们根本没有必要创造能量概念。

5 哪一种观点更具优势更多地取决于研究者或者思想者的心理态度，而较少地取决于事物的客观状态。移情走向机械的观点，而出神则走向能量的观点。由于存在所谓的经验的客观事实，两种观点都容易犯实体化它们原则的错误。它们错误地认为主观概念与事物本身的状态是一致的，这是说，例如，我们所经验到的因果关系，也客观地存在于事物的状态中。这种错误非常普遍，并且导致了与相反原则的不断冲突，这是因为，就像我们所说过那样，不可能将决定性的因素既看成是因果的又看成是终极的。但是，这种不可接受的矛盾只有在下面的情况下才会发生：不合法地、轻率地将仅仅是观点的东西投射到客体对象中。只有当我们的观点被限定在心理学的范围之内，并且仅仅作为假说而被投射到事物的客观状态中的时候，才能是没有矛盾的。因果原则能没有矛盾地接受其逻辑的对立面，但事实的存在却不能也这样。因此，因果与终极原则在客体中是相互排斥

〔1〕“终极原因和机械原因是相互排斥的，因为具有一种意义的功能不可能同时是具有很多意义的功能”（冯特，第728页）。对我来说，说“终极的原因”是不可接受的，因为这是因果观和终极观的混合所产生的概念。对冯特来说，因果的序列有两个项和一个内涵，即原因M和结果E，而终极的序列则有三个项和多个内涵，即目标的设定A，方式M'及目标的完成E'。我所持的解释同样是混合产物，这是因为，目标的设定是真正的终极序列M'－ E'的补充，这种补充是依据因果法则构想出来的，它同样是有两个项和一个内涵。由于终极观点只是因果观点的颠倒（冯特），M'－E'也就只不过是因果序列E－M的颠倒。终极原则不认为在开始的时候有原因，因为终极的观点不是因果的观点，因此也就没有原因概念，这就像因果的观点没有要实现的目标或目的概念一样。

〔2〕能量论与机械论的冲突是与古老的共相问题相平行的。确实，个体存在是知觉中“被给予”的所有的东西，就此来说，共相就只是语词。但同时，事物之间的相似性和关系，也是被给予的，就此来说，共相又是实在（阿伯拉尔的“相对实在论”）。

的。根据著名的差异最小化原则，通常是通过把一个过程看成部分是因果的，部分是终极的[1]而达到一种理论上不可接受的妥协。这种妥协导致了多种混合的理论，而且（不可否认）还产生了关于实在的相对真实的图像。[2]尽管事实与我们的观念非常一致，我们还是要牢记，解释原则只是观点，也就是说，只是将心理态度显现出来，只是将思考产生的先决条件显现出来。

## 2.心理学中定量测量的可能性

6 以上所述清楚地表明每一个物理事件都要求既从机械-因果的观点又从能量-终极的观点进行分析。权宜的办法，即能够得到结果的可能性，决定两种观点中哪一个更受欢迎。例如，如果要研究事件性质方面的问题的话，能量的观点就会居于次要地位，这是因为它与事物本身没有关系，而只与运动的各种量的关系有关。

7 精神事件以及心理事件能否采用能量的观点来处理是一个广泛争论的话题。首先，没有什么依据说这是不可能的，因为没有什么理由可以把心理事件排除在客观经验之外。心理本身完全可以是经验的对象。然而，就像冯特的实验表明的那样，[3]人们完全有理由质疑能量的观点是否能够应用于心理现象之上，如果能，心理是否能够被看作是一个相对封闭的系统。

8 在第一点上，我完全同意冯·格罗特的看法。冯·格罗特是最先提出心理能概念的人之一，他说："心理能的概念就像物理能的概念一样，被证明在科学中是有根据的。心理能也像物理能一样有各种大小不等的量以及不同的形式。"[4]

9 在第二点上，我与以前研究者的不同在于，我一点也不关心使心理能过程适应物理系统。我对这种分类方法不感兴趣，因为我们至多只有非常模糊的猜想，而没有真正有根据的出发点。尽管在我看来，心理能与物理过程之间确实存在着这样或那样的联系，然而，为了使它们之间存在联系的说法更具权威性，我们需

〔1〕终极性和因果性是两种可能的理解方式，并构成为一对矛盾。它们是前行的和退行的"解释者"（冯特），而且相互对立。当然，这种说法只有在能量概念是一个表达关系的抽象概念的时候才是正确的（《能量是关系》，冯·哈特曼，第196页）。但是，如果能量概念像奥斯特瓦尔德在其《价值哲学》（*Die Philosophie der Werte*）中所假定的那样，是实体化的，这种说法就是不正确的。

〔2〕"目的论与因果论观点的不同不是将经验内容区分为两个不同领域的那种真正的不同。这两种观点唯一的不同是形式上的不同，因果联系是终极关系的补充，反过来说，如果需要的话，也可以给每个因果联系一个目的论的形式。"冯特，第737页。

〔3〕[参见本页注释[1]。——英编者]

〔4〕"心理学中的心灵和心理能概念"（Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie），载《系统哲学资料》（*Archiv für systematische Philosophie*），第4卷。

要别的经验和见识。至于这个问题的哲学方面，我完全赞同巴瑟的看法。[1] 我还必须同意屈尔佩如下的观点："物质过程之中有没有精神能量没有什么关系：现在所表达的能量守恒定律都不会受到影响。"[2]

10 在我看来，心理-物理关系是问题自身，将来某一天这个问题也许会被解决。不过，心理学家不必被这个困难所吓倒，而将心理看作是一个相对封闭的系统。我们必须抛弃那些在我看来站不住脚的"心理-物理"假说，因为它的副现象论的观点只不过是过时的科学唯物主义的遗物。因此，就像拉斯维兹（Lasswitz）、冯·格罗特，以及其他学者认为的那样，意识现象彼此之间没有功能上的联系，因为它们仅仅是"某种更深层次上的功能联系的现象、表达和征兆"。我们随时都能够观察到的存在于心理事实之间的因果联系，是与副现象理论相矛盾的，而副现象理论与唯物主义的看法极其相似，都认为心理是由大脑分泌的，就像胆汁是由肝脏分泌的那样。把心理看成是一种副现象的心理学最好将自己称之为大脑-心理学，并且满足于这种心理-生理学所能产生的贫瘠的成果。心理本身实际上能够被看成是一种现象。把心理仅仅看成是一种副现象是没有任何根据的，尽管它可能依赖大脑的活动。这跟把生命看成是碳化合物的性质的副现象同样没有根据。

11 对量化心理关系的直接经验，以及心理-生理关系的不可理解的性质，至少暂时证明了心理是一个封闭的系统。这里我发现自己的观点与冯·格罗特的心理-物理能量学说相对立。在我看来，他这里的观点没有坚实的基础，因此他的进一步的说法也就没有太大的说服力。尽管如此，我还是要把冯·格罗特的表述原封不动地呈现给读者，它们代表着在这个艰难领域里的一位先驱者的看法：

（1）如同物理能一样，心理能也有数量和质量。

（2）作为不同的心理功和心理势，心理能能够相互转化。

（3）它们能够通过生理过程转化成物理能，反之亦然。[3]

12 我要补充的仅仅是，在第三个陈述之后需要加一个大大的问号。在上面的分析之中我已经提到，只有权宜的办法才能够决定，能量观点是否能够在实际中产生结果，而不是能量观点本身是否可能。[4]

13 可以精确地定量测量物理能已经证明能量学观点确实可以应用到物理事件上。即使不能进行精确的定量测量，而只能进行估量，物理事件仍然能被看作是

〔1〕巴瑟（Busse），《精神与物质，心灵与身体》（*Geist und Körper,Seele und Leib*）。

〔2〕屈尔佩（Külpe），《哲学导论》（*Einleitung in die Philosophie*），第150页。

〔3〕《哲学导论》，第323页。

〔4〕冯·格罗特在324页接着说："证明的重任落在了那些否认心理能的人身上，而不是那些承认其存在的人身上。"

能量的形式。[1] 然而，如果连估量的可能性都被证明是不可能的话，就不得不放弃能量的观点，因为如果一点也不存在估量的可能性，能量的观点就是完全多余的了。

1）值的主观系统

14 能量的观点能否应用到心理学之中完全取决于是否能够对心理能做定量测量。对此我们可无条件地说它是可能的，因为我们的心理拥有一个高度发展的评估系统，即心理值系统。各种值是对能量的定量评定。在此，需要指出的是，在我们的公共道德价值和审美价值之中，我们不仅有客观的值系统，我们还有客观的测量系统。然而，这个测量系统对实际应用来说不是直接存在的，因为它只是测量值的大致标度，只间接地考虑主观内容，即个人的、心理的情况。

15 因此，我们首先需要考虑的是主观值系统，即单个个体的主观评估。事实上，我们能够在一定程度上评估我们心理内容的主观值，尽管有时相对于已经建立的一般值来客观精确度地测量它们会特别困难。然而，这样的对比对我们来说是多余的，这我已经说过了。我们可以比较我们的各种主观评估，并确定它们之间的相对效力。不过，它们的测量是相对于它们内容的值的，因此不是绝对的、客观的。但这对我们的目的来说已经足够了，因为相关于类似性质的值的各种不同强度能够被确切地识别出来，而相同情况下的各种相同值之间又明确地保持着平衡。

16 当我们必须比较不同性质的值的各种强度时才遇见困难，比如比较一个科学观念的值和感觉印象的值。这种时候，主观的评估就变得不确定和不可信了。同样，主观的评估被限定在意识内容中；因此不能应用于无意识的影响上，因为这时我们考虑的是超越意识界限的评估。

17 然而，考虑到意识和无意识之间的互补关系，[2] 找到一种能够确定无意识产物的值的方法就尤为重要。如果我们想要在心理事件上采用能量的观点，我们必须记住这样一个极其重要的情况：意识的值会明显地消失且不会在相等的意识实现中再次显现。在这种情况下，我们应在理论上期待它出现在无意识里。但是，

〔1〕这实际上是笛卡尔那里的情况。他最先表述了运动量守恒原理，不过还没有掌握最近才被发现的物理测量方法。

〔2〕意识的片面性通过无意识之中的对立状态得到补偿。最清楚地表明无意识的补偿态度的，基本是精神病理学的各种事实。在弗洛伊德和阿德勒的作品中能够找到这种证据，在我的“精神分裂症心理学”（Psychology of Dementia Praecox）中也能找到这种证据。关于这一问题的理论讨论，参见我的“本能与无意识”（Instinct and the Unconscious），在本书第263段及以后。关于心理补偿的普遍意义，参见梅德的“心理调节和恢复”（Régulation psychique et guérison）。

由于我们既不在自身，也不能在他人那里直接到达无意识，评估只能是间接的，所以我们必须求助于一些辅助的方法来达到对其值进行评估。在主观评估的情况里，感觉和领悟立即来帮助我们，因为这些都是通过长期的发展并具备很敏锐的区别能力的功能。小孩甚至在很早的时候就开始运用他区分值标度的能力，他比较自己是更加喜爱爸爸还是妈妈，谁排在第二，谁排在第三，最不喜欢谁等等。这种有意识的评估不仅对无意识的表现无能为力，而且事实上它还被扭曲为最明显的错误评估，以及被描绘为“情感转移”或“抑制”。因此主观评估完全不能应用于对无意识强度值的评估中。所以，我们需要从客观的角度出发。这是使间接的然而客观的评估成为可能的角度。

2）量的客观评估

18 在研究各种联想现象时，[1] 我曾指出，在以感受为基础的 [2] 内容周围存在着某些心理要素的组合。我把这些心理要素的组合叫做“情结”。以感受为基础的内容、情结包含一个核心要素以及大量次级联想。核心要素包含两个成分：第一个是被经验决定，并与环境有因果联系的因素；第二个是内在于个人的性格，并被其性情所决定的因素。

19 核心要素具有感受特质，进行强调则来源于情感的强度。这种强调，用能量的术语表达的话，就是值的量。核心要素如果是意识的，那么至少可以通过主观评估估计出它相对的量。但是，如经常发生的那样，如果核心要素在心理学意义上说是无意识的，[3] 主观的评估就变得不可能，因而就必须采用间接的评估方

〔1〕[参见英文版《荣格作品集》第2卷：《词语联想研究》（*Studies in Word Association*，1918年）。——英编者]

〔2〕[参见《精神病学研究》（*Psychiatric Studies*），第97页，注释2a。——英编者]

〔3〕情结或它本质的东西并不自明地可以是无意识的。如果一个情结没有确定的，甚至是相当强的感情强度的话，它就不能是情结。人们可以认为这个能量值会自动地迫使情结进入意识中，并且认为能量值中固有的吸引力会强迫意识注意它。（力量场之间相互吸引！）经验告诉我们，这种情况并不特殊，不需要特殊的解释。最简单、最现成的解释是弗洛伊德的压抑理论给出的解释。这个理论预设在意识中存在一种对立的状态：也就是说，意识状态对无意识情结是有敌意的，不允许它进入意识中。这个理论确实解释了很多情况，但是在我的经验里，它无法解释有些情况。实际上，压抑理论只考虑了这样一些情况，在这些情况中，那些完全能够自己变成意识的内容，或者确实被有意识地压抑着从而成为无意识的，或者从一开始就完全能够永远不进入意识之中。它没有考虑其他一些情况，在这些情况中，由无意识材料构成的具有很高能量强度的内容没有能力自己成为意识的内容，因此或者完全不能成为意识的内容，或者需要克服很大困难才能成为意识的内容。在这些情况之中，意识态度远不是敌视无意识内容，而是友善地对待无意识内容，比如，就像我们知道的那样，创造性的情况，几乎总是从无意识开始的。正如母亲怀胎很长时间，最终通过努力和痛苦把孩子带到这个世界上那样，一种新的、创造性的内容也可以在无意识之中待很长一段时间而不被压抑，尽管意识有进行压抑的愿望。这种内容尽管有很高的能量值，但它还是没有变成意识。这种情况不难解释。因为这种内容是新的，对意识来说就是陌生的，没有现存的联系和沟通的桥梁能够将之连接到意识内容。必须预 （转下页注）

法。根本上，这是建立在以下事实之上的：核心要素自动地产生一个情结，并达至具有情感色彩并拥有能量值的程度。对此，我在“精神分裂症心理学”的第二部分和第三部分做过详细论述。核心要素有与其能量值相对应的力量簇。它能够产生特定的心理内容簇，从而产生情结。这是被能量值所能动地规定的一簇心理内容。然而，作为结果的心理簇，不只是心理刺激的映射，而是对受激心理内容进行的选择，这种内容由核心要素的性质所决定。这种选择当然不能以能量的术语进行解释，因为能量的解释是定量的而不是定性的。要进行定性解释我们必须求助于因果的观点。[1] 因此，对心理值强度进行客观地评估建立在这样一个命题之上：核心要素的力量簇与它的值强度（也就是能量）相对应。

20 但是我们有什么方法评估力量簇的能量值，而这种力量簇用联想加深了情结？我们能通过多种方式评估这种能的量：通过核心要素所影响的簇的相对数量；通过反应的相对频度和强度，它们标志着心情的纷乱或情结；通过伴随情感的强度。

21 1．确定簇的相对数量所需的材料可以部分通过直接观察，部分通过分析演绎得到。也就是说，一些心理联想越是受同一个情结的影响，其心理效价越大。

22 2．预示干扰或情结的反应不只包括出现在联想实验过程中的各种症状。这些症状确实只是情结的结果，它们的形式取决于实验的特定类型。在此，我们更加关心的是那些特属于实验情况所不包括的心理过程。弗洛伊德把这些现象的大部分都归入口误、笔误、记忆错误、误解及一些其他症状的行为。我们还必须加上我所描述的“丧失思想”、“禁止”、“无关的谈话”等等。正如我在我的联想实验中所指出的那样，这些现象的强度可由时间记录直接决定。在不严格的心理过程中，我们也可以采用这种方法。手里握着表，我们能够很容易地通过测量从计时开始到病人开始谈论某事的时间来确定强度值。有人会提出相反意见，认为病人经常会把他们重要的时间都浪费在谈论一些不相关[2]的问题上，从而逃避谈论重要的话题，然而这只说明这些所谓的不相关的事情对他来说是多么的重要。观察者必须避免依据分析者的一些主观的、理论上的假设而把病人真正的兴趣当作不相关的。在确定值的时候，他必须严格根据客观的标准。因此，如果一个病人把几小时都浪费在谈论她的佣人而不是谈论主要矛盾——分析师也许十分正确地测定出了主要矛盾——这只能说明佣人情结比目前仍是无意识的冲突（可

---

（接上页注）先进行很多努力建立这些联系，因为没有它们就不可能有意识。在解释情结的无意识的时候必须考虑两方面：（1）对一种能够成为意识的内容的压抑；（2）因其陌生还没有成为意识的内容。

〔1〕或者求助于实体化的能量概念，例如奥斯特瓦尔德所持有的能量概念。但是在这种情况下，人们很难躲开因果-机械模式解释所需要的实体概念，因为“能量”最终总是只涉及数量的概念。

〔2〕[参见“精神分裂症心理学”，第175段及其后。——英编者]

能在以后的过程中成为核心要素）具有更高的能量值，或者是具有高能量值的意识形式所施加的抑制，通过过度补偿使核心要素保持在无意识之中。

23 3．我们有能够确定情感现象强度的客观方法。它们没有测量情感量的时候，也仍允许进行某种评估。实验心理学为我们提供了许多这样的方法。除了测量时间之外——这种方法测定的是对联想过程的压制而不是实际的情感——我们还有以下几种特别的方法：

(a) 脉搏曲线；[1]

(b) 呼吸曲线；[2]

(c) 心理-电流现象。[3]

24 人们可以通过这些曲线中很容易识别的变化，对相关干扰因的强度进行推断性评估。也可以通过心理刺激在主体中故意引起情感现象，这种心理刺激负载着这个特定个体对实验者的感情。[4]

25 除了这些实验的方法之外，我们还有一个高度发达的主观区分系统，它能识别并评估他人的情感现象。我们每个人都拥有这种直接本能。动物也有这种本能，并且是高度发展的，它不仅能识别自己物种的情感，也能识别其他动物和人类的情感。我们能够察觉到他人微小的感情波动，能够敏锐地感受到我们同类的感情的性质和数量。

## 二、能量观点的应用

### 1.心理学中能的概念

26 心理能这个术语已经有很长的应用历史了。例如，我们在席勒[5]的作品里

〔1〕参见贝尔热（Berger），《论心理状态的身体表达》（*Über die körperlichen Aeusserungen psychischer Zustände*）；勒曼（Lehmann），《心理状态的身体表达》（*Die körperlichen Äusserungen psychischer Zustände*），由本狄克森（Bendixen）译为德语。

〔2〕佩德森和荣格，“用电流及呼吸扫描仪对正常人以及精神病患者进行的心理物理学研究”（Psycho-physical Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals）；隆贝格（Nunberg），“联想过程的物理伴随状态”（On the Physical Accompaniments of Association Processes），载荣格，《词语联想研究》；谢伦德（Ricksher）和荣格，“电流现象的进一步研究”（Further Investigations on the Galvanic Phenomenon）。

〔3〕维拉古特（Veraguth），《心理-电流反射现象》（*Das psycho-galvanische Reflexphänomen*）；宾斯万格（Binswanger），“联想实验中的心理电流现象”（On the Psycho-galvanic Phenomenon in Association Experiments），载荣格，《词语联想研究》。

〔4〕参见《词语联想研究》和“联想方法”。

〔5〕也就是说，席勒从能量方面进行思考。他使用了“强度的转化”等观念。参见《论人类的（转下页注）

已发现了这个术语，能量的观点也曾经被冯·格罗特[1]和泰奥多尔·李普斯[2]使用过。李普斯区分了心理能与物理能，而斯特恩[3]则认为它们的关系问题还没有定论。我们必须感谢李普斯对心理能和心理力所做的区分。李普斯认为，心理力是在心理中产生一些过程，以及获得一定功效的可能性。另一方面，李普斯把心理能定义为“这些过程在自身中实现这种力的内在能力”。[4]在另外的地方，李普斯还提到过“心理量”这种说法。力与能之间的区分在概念上是有必要的，因为能量确实是一个概念，因此，它不是客观地存在于现象本身之中，而是只存在于特定的经验材料之中。换句话说，当能量为现实的时候，总是被经验为运动和力；当其为潜在的时候，总是被经验为一种状态或条件。当能量为现实的时候，它显现在特定的、动能的心理现象中，如直觉、愿望、期待、情感、关注以及工作能力等，这些心理现象构成了各种心理力。当其为潜在的时候，它显现在特定的成就、可能性、才能、倾向等之中，这些东西自身就是各种不同的状态。

27 在我看来，李普斯所提出的特定能（如快乐能、情感能、反抗能等）之间的差别，似乎在理论上是难以接受的，因为特定形式的能是上述谈及的力以及状态。能量是一个包含所有这些的量的概念。只有这些力和状态才是被质地确定的，因为它们是表达通过能量而起作用的性质的概念。量的概念不能同时又是质的概念，否则的话我们就永远不能够解释力与力之间的关系，而这才是它真正的功能。

28 不幸的是，由于我们不能够科学地证明物理能和心理能之间存在着一种等值关系，[5]我们要么完全放弃能量的观点，要么设定一种特殊的心理能，除此之外我们别无选择，而这种设定作为一种假说是完全可行的。就像李普斯所说的那样，心理学同物理学一样有权构建自己的概念，但只有在如下情况才有权构建：能量的观点能证明其价值，而不仅仅是一个模糊概念之下的概括的要点。后者是冯特所提出的十分正当的异议。然而，我们的观点是，心理现象的能量观是很有价值的，因为它使我们认识到那些存在于心理中的量的关系，这些关系不能被否

---

美学教育》（*On the Aesthetic Eduction of Man*），斯奈尔（Snell）译。

〔1〕“心理学中的心灵和心理能概念”（Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie）。

〔2〕《心理学导论》（*Leitfaden der Psychologie*），第62页和第66页及其以下。

〔3〕斯特恩（Stern），《论个体差异心理学》（*Über Psychologie der individuellen Differenzen*），第119页及其以下。

〔4〕《心理学导论》，第36页（1903年）。

〔5〕梅德尔（Maeder）认为，机体，特别是心灵具有“创造性活动”，它超越了所消费的能量。他还认为，研究心灵除了要用守恒原则和熵原则之外，还必须利用另外一种原则，即综合原则。参见《心理生活的治疗和成长》（*Heilung und Entwicklung im Seelenleben*），第50页和第69页及其以下。

认，但从纯粹性质的角度很容易被忽视。

29 如果像意识心理学家主张的那样，心理只包含意识过程（诚然有时是“幽暗的”）的话，我们也许可以满足于假设有“特殊的心理能”。但是，由于我们相信无意识过程也属于心理学，而不仅仅属于（一种基础过程的）大脑生理学，我们就不得不把我们能量的概念置于更加广阔的基础之上。我们完全同意冯特所说，对于有些事我们只有微弱的意识。像他那样，我们也接受意识内容有不同的清晰度，但是，对我们来说，心理并没有停止在黑暗开始的地方，而是一直延续到无意识之中。我们也认为大脑心理学有自己的作用，因为我们认为无意识功能最终要体现在实体过程中，而我们不能赋予这种实体过程任何心理的性质，除了通过泛心理主义的哲学假说。

30 在给心理能划定界限的时候我们会遇见一些困难，因为我们没有绝对的方法区分心理与生理过程。生物学也可以像心理学那样，采用能量的观点，只要生物学家认为这种观点有用并有价值。总的来说，生命过程同心理一样，与物理能之间没有可严格地证明的相等关系。

31 如果我们将我们的立场建立在科学常识的基础之上，并且不考虑会把我们带向过远地方的哲学思考，那么把心理过程看作生命过程是非常适合的。这样，我们把较狭窄的心理能概念扩大为生命能概念，而心理能则为生命能的特殊部分。从而我们能够研究超出心理的狭窄领域的数量关系而进入普遍的生物学功能领域，并且，如果需要的话，还能正确地处理长期存在的“身心”关系问题。

32 生命能这个概念与生命力之间没有任何关系，因为，作为一种力，生命力只是普遍能的一种特殊形式。这样看待生命能，并在仍然存在于物理过程与生命过程之间的鸿沟上架连接的桥梁，就会抛弃那种认为生物能与物理能是对立的观点。我因此建议，由于我们想将心理能用于心理学中，我们把我们设定的生命能叫做“力比多”。而且由于我将它与普遍能的概念进行了区分，从而使生物学和心理学有权形成自己的概念。我采取这种用法一点也没有想要阻止其他人在生物能领域内工作，我很愿意承认，我采用力比多这种用法只是为了我们的目的，对那些人的目的来说，“生物能”或“生命能”也许会更恰当。

33 在这一点上，我必须提防一种可能的误解。在目前这篇文章中，我绝对不想加入到心理平行论和相互作用的争论中。这些理论思考的问题是，身心是一起工作的还是各自独立工作的。它们讨论的问题正是我在此有意避开的，即心理能过程是独立存在还是包含在物理过程之中。在我看来，我们对此实际上一无所知。

我也像巴瑟那样，认为相互作用这种想法是有道理的，[1] 看不到有什么理由能够根据身心平行论的假说而认为它是不可能的。精神治疗师的专业领域就是心灵和身体相互作用的领域，对他们来说，很有可能精神和物质不是彼此独立的两个平行过程，而是通过相互作用联系在一起的过程，尽管这个关系的真正本质仍然完全不在我们的经验之内。对这个问题进行详尽的讨论对哲学家来说也许十分适合，但是实验心理学还是应该把自己限制在经验能够达至的事实中。尽管我们还没有成功地证明心理能过程包含在物理过程之内，然而反对者同样没有任何确定的理由可以把心理过程与物理过程完全分开。

### 2.能的守恒

34 如果我们从能量的观点来看待心理生命过程，我们就不能只是满足于概念，而应该检测它是否能应用于经验材料之上。如果其主要原则，即能量守恒原则被证明不能应用于经验材料的话，能量的观点就会是多余的。这里我们必须接受巴瑟的建议，对等值原则和守恒原则加以区分。[2] 等值原则断定："如果因导致某种情况消耗了一定的能量，那么相同量的能会在其他地方以相同的形式或别种形式出现。"守恒原则断定："能量的总量不变，既不能增加也不能减少。"因此，守恒原则是等值原则必然的和概括的结论，而且也不那么重要了，因为我们的经验往往只关心部分系统。

35 对我们来说，只有等值原则才是我们现在所关心的。在《转化的象征》[3] 一书之中，我曾经表明，存在着从等值原则出发思考某些发展过程以及类似的转变过程的可能性。我不过多重复我在那里所说的，而仅仅再次强调，弗洛伊德对性的研究给我们的问题提供了很多有价值的东西。在性欲和心理整体的关系中，我们能最清楚地看到，一定量的力比多的消失之后会有等量的力比多以另外一种形式出现。不幸的是，他对性的过度强调（可以理解的）导致他将与性欲并存的其他特定的心理力的变化统统归为纯粹的性欲，从而使自己面对并非不公正的指责，即泛性论的指责。弗洛伊德学说的缺点是片面性，也即完全简单的因果推理，这也是机械的因果观总是易犯的错误。这种方法越真、越简单、涵盖越广，其分析和归纳出的结果越不具合理性。任何一个认真阅读过弗洛伊德著作的读者都会注意到等值原则在其理论系统中所占据的极其重要的地位。这在他对案例材

〔1〕《精神与物质，心灵与身体》（*Geist und Körper, Seele und Leib*）。
〔2〕同前。
〔3〕特别参见第二部分第三章。

料的研究中显得尤为明显。在这种研究中他解释了压抑以及其替代形式。[1] 任何一个有此领域实际经验的人都知道，等值原则在治疗精神疾病中有重要的启发价值。尽管我们不总是有意识地应用这个原则，但却会本能地或凭感觉地应用它。例如，当一种意识值，如移情，下降或者实际地消失了，你马上会寻找它的替代形式，期待着等值的其他值在别的地方出现。如果替代形式是意识内容，我们会很容易地找到替代的，但很多情况下，一定量的力比多没有形成替代就明显地消失了。这种情况下，替代就是无意识的。或者，像经常发生的那样，病人没有意识到某些新的心理事实是相应的替代形式。但是也有可能，大量的力比多似乎是被无意识完全吞噬那样消失了，且没有任何新的替代它的心理值出现。这种情况下，我们建议一定要坚持等值原则，因为仔细地观察病人很快会发现无意识活动的迹象，例如某些症状的激化、一种新的症状、稀奇的梦，以及奇怪的、短暂的幻想片段等等。如果心理分析师能够成功地把这些隐藏的内容带入意识中就会发现，从意识里消失的力比多在无意识中产生了某种东西。无意识与失去其能的意识内容有相同的特点，尽管它们之间存在着差异。这好像是力比多把一些性质带入了无意识之中，而这些性质又非常明显，以至于人们很容易通过它们的特点识别出现在激活无意识的力比多的根源。

36 这种转变有很多非常著名的例子。例如，当一个孩子主观上开始脱离自己的父母时，替代父母的幻象就会产生，这种幻象几乎总是会转移到一个真正的人身上。这种转移不能长久地持续，因为性格的成熟必须要消解掉父母情结，并且建立自己的权威、责任和独立。他或她必须成为一个父亲或者母亲。另一个有很多著名例子的领域是基督教心理学，在其中对本能（原始本能）的压抑导致了宗教的替代形式，例如中世纪的“上帝之爱”。除了瞎子之外任何人都能看得出这里的性的特点。

37 这些反思将我们带向与物理能理论的进一步对比。我们知道，能理论不仅承认强度因素，还承认广度因素，而后者实际上是纯粹能概念的必要补充。它将纯粹强度概念和量的（例如与光强相对的光量）概念联结在一起。“能量的量的因素或广度因素，是附属于一种结构的，并且，只有带着前一结构的部分才能转移到另一种结构之中。”[2] 因此，广度因素显示了呈现在某个给定现象的任一时刻的能量的动态量。[3]

38 同样，存在着心理广度因素，这种因素只有带着它关联于其上的前一结构的

〔1〕《精神病学文集》（*Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*）<参见《弗洛伊德文集》，I–IV>。

〔2〕哈特曼，《现代物理学的世界观》，第6页。

〔3〕现代物理把能量等同于质量，但是这与我们的目的不相关。

部分或特点才能进入新的结构之中。在我早期的作品里，我特别关注能量转化的这种特性，曾指出力比多不是作为纯粹的强度离开一个结构，并且没有任何痕迹地进入另外一个结构中，而是将原有功能的某些特点带入新结构之中。[1] 这一特性如此的明显，以至于引发了一些错误的结论，不仅仅引发了错误的理论，还引发了充满不幸后果的自我欺骗。例如，说某些具有确定性欲形式的力比多进入到另外一结构之中了，而且还带着其原来的应用特性。这就很容易认为新结构的推动力也将会是性欲。[2] 或者，也许某些精神活动的力比多的兴趣转向了纯粹的物质，但个人却错误地认为这一新结构同样是精神的。这些结论根本上是错误的，因为它们只考虑了两种结构之间相关的类似而忽视了实质上的区别。

39 实际经验给予我们了一个普遍的规则：心理活动只能在相等的基础上找到其替代者。例如，一种病态的兴趣，对一种症状的强烈依赖，只能由对其他兴趣同样强烈的依赖来取代。这就是为什么在没有替代物的时候，从一种症状释放力比多从来没有发生。如果替代物的能量值较小，我们马上知道要在其他地方寻找能量的一部分，如果不在有意识的心灵中，那必定在无意识的幻觉中，或者在心理功能“上部分”（借用珍妮恰当的说法）的混乱中寻找。

40 长期以来我们都具有这些实际经验，除此以外，能量的观点还让我们能够建立起我们理论的另外一个方面。根据弗洛伊德的因果论观点，只存在一种不变的实体，即性欲成分，而每一种解释都千篇一律地被引回到这一实体的活动之上，弗洛伊德自己指出过这一事实。很明显，因果还原或还原到第一格的观念绝对不会公平地对待最终发展的观点，公平地对待心理学里这一极其重要的东西，因为情况的所有变化都被看作是基本替代物的一种升华，因此被看作是原先事物掩饰的表达。

41 只有不变实体的概念不被所谓的“客观实在”的要求实在化，也就是说，只有不把因果关系与事物的行为等同起来，发展的观点才有可能。发展的观点要求各种实体能够变化，而这些实体，从能量观点来看，显现为能量系统。从理论上讲，这些系统能够依据等值原则及能势差异假设无限地互换与转变。就像在研究因果关系与终极关系之间的关系时那样，我们在此再次遇到了一个不可解决的矛盾，这一矛盾来自能量假说的不合法投射，因为不变的实体不可能同时又是

〔1〕《转化的象征》，第226段。

〔2〕只有预先达成共识，即我们只对解释情结结构中性欲成分的功能有兴趣，将情结的结构还原到性欲的因果解释才是有效的。但是如果承认这种还原是有效的，就必须有这样一个没被言明的设定，即我们只关注性欲结构。然而，做这种设定也就先验地断定了：情结的心理结构只能是性的结构。这是以待证明的东西作为自己论证的根据。我们不能断定性欲是唯一的基本心理本能，因此，所有建立在性欲基础之上的解释都只能是部分解释，都不是充分的心理理论。

能量系统。[1] 根据机械论的观点，能量依存于物质，因此冯特能谈论“心理的能量”，这种能量随时间的延续而增长，并且因而不允许能量原则的应用。另一方面，从能量的观点看，实体只不过是能量系统的表达或符号。只有在我们忘记了各种观点是与基本心理态度相对应的时候，这种矛盾才是无法解决的，而这些心理态度在一定程度上明显地与对象的状态及行为一致。这是使各种观点能实际应用的一致。因此，可以理解，因果论者和终极论者都会为他们原则的客观有效性进行殊死搏斗，因为他们所捍卫的原则同时也是他们生活态度的原则，是他们对待世界的态度的原则，没有哪个人会没有抗拒地愿意承认自己态度的有效性是有条件的。这种承认是不受欢迎的，其感觉就像一个自杀者试图锯断他坐在其上的树枝那样难受。但是，各种逻辑上合法的原则的投射所导致的不可避免的矛盾迫使我们对自己的心理态度进行彻底的检查，因为只有通过这种办法我们才能避免不公正地对待其他逻辑上也合法的原则。这种矛盾必须通过唯信仰论才能解决。不论我们的实际思想对之多么地不满，不论自然科学精神是多么不愿意承认，所谓的实在的本质是神秘的非理性的。然而，这是唯信仰论必然的结论。[2]

42 发展理论离不开终极理论。就像冯特指出的那样，甚至是达尔文也利用了终极概念，如适应概念。差异和发展有一些可感知的事实，它们永远不能通过因果关系得到完全的解释；解释它们还需要终极的观点。这种观点像因果的观点一样，是在人类心理进化过程中产生的。

43 根据终极概念，原因被理解为实现结果的手段。非常简单的例子是退行过程。从因果论的观点看，退行是由例如“恋母情结”决定的。但是从终极论的观点看，这是力比多退回到了母亲的形象中去，从而在其中找到各种记忆联想，进一步的发展能够通过这些联想得以发生，例如从性欲系统发展到心智系统或者精神系统。

44 第一种解释强调了原因的重要性，却完全忽视了退行过程的终极意义。从这个角度看，整个人类文明的大厦只是不能乱伦的替代物。但是第二种解释让我们能够预先看到退行会导致什么，同时还有助于我们理解被回转的力比多激活的记忆形象的意义。对因果论者来说，后一种解释自然是不可信的假定，而对终极论者来说，“恋母情结”则是一个武断的假设。终极论者反对说，这种假设完全没有注意到那种能够独自激活母亲形象的目的。例如，阿德勒就提出过很多类似的意见来反对弗洛伊德。在《转化的象征》中，我曾尝试着公平地对待这两种观点，却痛苦地受到了来自两方面的指责，两者都说我的立场是模糊的和不可靠

〔1〕这只适用于宏观物理领域，“绝对”法则在此领域是有效的。

〔2〕参见《心理类型》（*Psychological Types*），1923年版，第372页及其以下。

的。在此事中，我遇到了与战争时期中立国同样的命运，其好意常常被否认。

45 对因果论来说的事实对终极论观来说却是象征，反过来也一样。对一种观点来说是真实的和本质的东西对另一种观点来说却是不真实的和非本质的。因此，我们被迫求助于唯信仰论，并且必须把整个世界看成是一种心理现象。对科学来说，确实必须认识事物本身是怎么样的，但是甚至科学也不能摆脱知识的心理条件，而心理学必定会特别关注这些条件的。由于心理也包含终极的观点，所以从纯粹因果论观点看待心理现象在心理学上是不可接受的，更不用说大家所熟知的这种片面解释的千篇一律了。

46 从能量观点出发对原因所作的象征解释，对心理区分是很有必要的。因为如果不对事实进行象征的解释，其原因就会仍然是不断地起作用的不变实体，就像弗洛伊德原先的心灵创伤理论中的病例那样。原因独自不能使发展成为可能。对心理来说，因果推理正好是发展的颠倒，它把力比多与基本事实联结起来。从理性主义的观点看，这是值得期望的，但从心理的观点看，这是毫无生机、令人不舒服的——尽管我们不能忘记，对很多人来说，绝对必须不能把他们的力比多与基本事实相脱离。但是，如果这种要求得到了满足，心理就不能总是停留在这一层面，而必须继续发展，原因就变成了实现结果的手段，变成了未来道路的象征表达。这样，原因这一独有的重要性，即其能量值，就会在象征中消失并重新出现，而这种象征的吸引力代表着等值的力比多。原因的能量值永远不能因设定一个武断的和理性的目标(这总是权宜之计)而被消除掉。

47 心理的发展不能只通过意图和意愿而实现，它还需要象征的引力，而象征的值量超过了原因的值量。但是象征只有在心灵存在于基础事实之上足够长时间之后才能形成，也就是说一直到生命过程的内部或者外部需要引起了能量的转化才能形成。如果人类本能地和自动地生活在一起，那么，这种转化就只能依照纯粹的生物法则而产生。我们在一些原始人的心理生活中仍然可以看到这类情况，而他们的心理既是完全具体的，又是完全象征的。在文明人这里，理性的意识，在对其极其有用的同时，也成为没有阻力地进行能量转化的最大的障碍。理性一直想避免对它来说是不能容忍的矛盾，它完全地站在一个立场或另一个立场之上，并且努力去坚持其所选择的立场的价值。只要人类理性被看成是“不变的实体”，因此不能从象征的角度看待自身，事情就会总是这个样子。但是理性只是相对的，最终会止于自身的矛盾中。它还只是实现结果的一种手段，只是发展道路上一个过渡阶段的象征性表现。

### 3.熵

48 等值原则在能量理论中是一个具有重要实践意义的命题，另外一个有必要的、补充的命题是熵原理。能量具有强度差异才有可能转化。根据卡诺法则，热量只有从较高温度的物体传递到较低温度的物体，才能转化为功。但是被不断地转化为热量的机械功，由于其强度的下降，不能回转为功。通过这种方法，一个封闭的能量系统会逐渐地降低其强度差异，最终实现等温，从而阻止任何进一步的变化。

49 只要我们的经验继续存在，熵原理对我们来说就是各种部分过程的原理，这些过程构成一个相对封闭的系统。心理也可以被看成是这样一个相对封闭的系统，在其中能量的转化导致差异的均衡。根据波尔兹曼公式，[1] 这个均衡过程对应于从一个不可能的状态向一个可能状态的转化，从而进一步变化的可能性逐渐地受到了限制。我们可以在一个持续的和相对不变的心理状态的发展中看到这个过程。在开始的强烈震荡之后，对立的双方相互调整，渐渐地形成一种新的状态。这种状态的最终稳定性在很大程度上与初始差异的程度有关。对立双方的差异越大，从中产生的能量就越多，其簇力、吸引力也就越强。这种增强的吸引力对应于更大范围的成簇的心理材料。这个范围越宽，由于与没有预先成簇的材料的摩擦而导致失调的可能性就越小。因此，由影响深远的均衡化过程所形成的状态特别持久。

50 日常心理经验为这一命题提供了证据。最强烈的冲突如果被平息，就会产生一种安全和平静感——不易受干扰的感觉，或者导致一种难以抚平的伤害。相反，为了产生有价值的和持久的结果，这些强烈的冲突及其发作恰恰是必要的。由于我们的经验被约束在一个相对封闭的系统之中，我们从来都不能观察绝对的心理熵。但是，心理系统越封闭，心理熵的现象就越明显。[2] 对于这一点，我们在这样一些神精错乱中看得特别清晰，这些精神错乱的特点是与周围环境严重隔绝。早发性痴呆症中或精神分裂症中的“情感呆滞”完全可以被认作熵现象。这同样可以应用于所有退化现象，这些现象在与外界永远没有任何联系的心理状态中发展着。类似地，这种自动地定向的过程，作为定向的思维和定向的感觉，可被看作一个相对封闭的心理系统。这些功能建立在排除原则

〔1〕参见《论文集》（*Populäre Schriften*），第33页。

〔2〕一个系统不接收外在的能量的时候就成为绝对封闭的了。只有在这样一个系统里熵才会出现。

之上，原则排除不恰当或不合适的东西，而这些东西也许会导致偏离已选择的道路。“适当”的因素被留给相互均衡化的过程，并同时被保护起来，防止任何外界的干扰因素的影响。因此，一定时间之后它们达到其“可能”的状态，这种状态在比如“持久的”信念，或者“根深蒂固”的观点中显示其稳定性。任何试图消除此结构的人，例如消除一种偏见或是改变一种思维习惯，都会经验到这些东西是多么的坚实。在民族的历史中，这种变化导致了血流成河。但是，只要绝对的隔绝是不可能的（或许除了病态情况以外），能量过程就会作为一种发展而持续存在，尽管由于存在“阻力损失”，其强度减轻了，能势降低了。

51 这种看待事情的方法长期以来就为人们所熟知。所有的人都在谈论“年轻人的冲动”最终会归于“老年人的平静”。我们也谈论“同怀疑战斗”之后得到的“确定的信念”，谈论“从内在紧张中解脱出来”等等。这是大家不自觉地都具有的能量观。对于科学心理学者来说，如果他觉得没有必要评估心理值的话，这就没有什么价值，而对于生理心理学来说，这样的问题根本就不会发生。与心理学对立的精神病学是纯粹描述性的，直到最近它仍然一点也不关心心理的因果关系，而且实际上否认它的存在。不过，分析心理学却被迫考虑能量的观点，因为弗洛伊德精神分析的因果机械观不能够公平地对待心理值。对值进行解释需要量的概念，而像性欲这样的性质概念永远不能成为量的概念的替代物。性质概念总是对某一事物、某一实体的描述；而量的概念处理的是强度间的关系，从不处理实体或事物。性质概念不意指实体、事物或事实。它或多或少是一个特别的例外，这样我就必须考虑性质的、实体化的能量概念。科学的因果解释总是需要这种假设，但这种假设的引入不应仅仅是为了使能量的观点变为多余。对能量理论来说也一样。能量观有时表现出否认实体的倾向，以便成为纯粹终极论的或目的论的。以性质概念替代能量的做法是不能接受的，因为那会是能量的规定，而能实际上是力。生物活力论、心理学崇性论（弗洛伊德），或者其他论（主义）将会如此——如果研究者把所有心理能量还原为一种确定的力或冲动的话。但是，就像我们所表明的那样，各种冲动都是能量的具体形式。能量在更高一层关系上包含这些具体的形式，并且除了表达心理值间的关系外，不能表达任何别的东西。

### 4.活力论与物力论

52 上面所说意指的是纯粹能量概念。能量概念，像与之相关的时间的概念一

样，一方面是一个直接的、先验的、直觉的观念，[1] 另一方面又是具体的、实用的，或经验的概念。这种具体的概念像所有科学的解释概念一样，是从经验中抽象出来的。[2] 实用的能量概念处理的总是力的行为、运动中的物体；因为只有通过对运动物体的观察，经验才能达至能量。因此，实践中，我们谈论电能及其他能，好像能是一种确定的力。这样把实用的或经验的概念与对事物的直觉观念混合在一起导致了能与力之间持续不断的混乱。类似地，能量的心理学概念也不是纯粹的概念，而是具体的和实用的概念，这种概念以性欲、生命力、精神、道德等形式呈现给我们。换句话说，它以冲动的形式出现。冲动完全是动能性质的，而这种能动性质证明了我们构建与物理力平行的概念是有正当根据的。

53 将纯粹概念应用到经验材料之上必然导致概念的具体化与形象化，这样，似乎存在着实体。物理学家的以太概念就是这样的例子，尽管以太只是一个概念，人们却完全像对待实体那样对待它。这种混乱是难以避免的，因为我们很难想象一个不是某个东西的量的量。这里的某个东西指的就是实体。因此，每一个实用概念都会不可避免地被实体化，尽管这有悖于我们的意愿，尽管我们决不可以忘记自己所处理的仍然是一个概念。

54 我曾建议把分析心理学里的能量的概念称作“力比多”。从某些方面看，这个术语可能不是最理想的选择，但在我看来，如果只从历史角度考虑，这个概念配得上力比多这个术语。弗洛伊德是第一个追踪、研究这些真正动力的、心理的关系的人，并融贯一致地将它们呈现出来。在这样做的时候，弗洛伊德使用了力比多，虽然为了与其通常的观点，即对性的强调相一致，他明确地赋予了力比多性欲的内涵。除了力比多之外，弗洛伊德还使用了“冲动”、“本能”（“自我本能”），[3] 以及“心理能”这样的表达。由于弗洛伊德把他自己几乎完全限定在性欲以及其心理结果上，把能定义为一种特定的性冲动力，完全能满足他的需

〔1〕因此，能量观念与人类一样古老。我们在原始人的基本观念中就遇见过它。参见勒曼，《玛那，南太平洋土族特有的效果概念》（*Mana,der Begriff des'ausserordentlich Wirkungsvollen' bei Südseevölkern*），以及我在《分析心理学论文二篇》（*Two Essays on Analytical Psychology*）中所做的评论，第108段。于贝尔（Hubert）和莫斯（Mauss）[《宗教史文集》(*Mélanges d'histoire des religions*)，前言，第29页]还把玛那（mana）看作理智的“范畴”。我在此逐字地引用他们的话：“范畴不断地在语言中显现——尽管不一定明显地显现。这种显现总的来说，是以习惯的形式存在，这种习惯支配意识，但自身却是无意识的。玛那观念是这些原则中的一个。它是语言的材料，它隐含在对玛那的属性所作的一系列判断以及推理中。我们把玛那叫做范畴。它不是特属于原始人的范畴。今天，通过还原的过程，它仍然是在我们思想中活动着的其他范畴，如物质、原因等范畴所采取的最初形式。”

〔2〕进一步的讨论，参见《心理类型》（1923年版，第382页以下和第547页）。

〔3〕[这里荣格使用了弗洛伊德的术语Trieb（本能）和Ichtriebe（自我本能）。弗洛伊德的术语被翻译成英文的instinct和ego-instncts，参见，弗洛伊德的《导论性讲座》（*Introductory Lectures*），第294页及其以下。——英编者]

要。然而在普通心理学理论中，不可能把纯粹的性能——一种特殊的冲动——当作解释概念，因为心理能的转化不仅仅是性动力的。性动力只是心理整体领域里的一个特定情况。这不是否认它的存在，而是把它放到其自身的位置处。

55 对我们具体化的思想来说，实用的能量概念即刻将自己具体为各种心理力（冲动、情感，以及其他动力过程），因此，在我看来，“力比多”完全能够表达这一概念的具体特点。类似的概念也总是通过这种指示方式来表述的，比如，叔本华的“意志”，亚里士多德的“欲望”，柏拉图的“爱”，恩培多克勒的“元素的爱与恨”或者是柏格森的“生命冲动”。从这些概念里我只借用了术语的具体特点，而不是概念的定义。对此，我在以前的书里没有给出详细的解释，因此导致很多误解，例如有人谴责我建立了一个活力论的概念。

56 我没有把“力比多”与特定的性的定义联系起来，[1] 但这并不是否认性欲动力的存在，就像不否认其他动力，如饥饿动力等等一样。早在1912年我就提出用我的普遍生命本能概念，也即力比多概念，来替代我在“精神分裂症心理学”[2] 一文里所使用的“心理能”概念。但是，我只是从心理的具体方面描述了这一概念，而没有从本体方面（这是现在讨论的主题）进行描述，对此我感到愧疚。但是，通过让力比多完全处在其具体形式中，我似乎将它当作已经具体化的了。所以我仅仅是由于误解而受到谴责。因此我在1913年发表的“心理分析理论”一文中明确地宣称，“我们所使用的力比多不仅不是具体的或已知的，而且它还完全是未知的，是一个纯粹的假说，一个模型，并且不比物理中的能量更能被具体地感知”。因此，力比多只不过是“能量”的简略表达而已。在具体表述中，我们永远不能处理纯粹的概念，除非我们能数学地表达这一现象。只要我们不能够做到这一点，实用的概念会通过经验材料自动地具体化。

57 然而，我们必须注意到另一种模糊，由于具体地应用力比多概念以及普遍能量概念而产生的模糊，也即实际经验中人们会难以避免地将能量与效果的原因概念混淆起来，后者是一个动力概念而根本不是能量概念。

58 因果-机械观把事实系列，比如a-b-c-d，看作如此：a引起b，b导致c，以此类推。效果概念在这里显现为性质的所指，显现为原因的“功效”，换句话说，显现为动力。另一方面，终极-能量观把事实系列看作：a-b-c是实现能量转化的手段，这里的能无原因的a从这种不可能的状态均衡的流向b-c这两种状态，从而最终流向d这种可能的状态。在这里，因果的影响完全被抛弃了，因为被考虑的

〔1〕拉丁文libido绝不只有性欲的内涵，而是有欲望、期待、要求等的普遍意义，参见《转化的象征》，第185段及其以下。

〔2〕《弗洛伊德与精神分析》（*Freud and Psychoanalysis*），第281段。

只是效果的强度。如果强度是同一的，我们就可以用w-x-y-z来代替a-b-c-d。

59 两种情况中的经验材料都是a-b-c-d这样的系列，它们的区别在于机械观从被观察到的因果影响里推出了一种动力论，而能量观则关注被转化效果的等值而不关注原因的效果。也就是说，二者同样研究序列a-b-c-d，一种是定性的，另一种是定量的。思维的因果模型从经验材料中抽象出动力概念，而终极观则把其纯粹的能量概念应用到观察领域，并允许它（就像它本身所是的那样）成为一种动力。尽管它们在认识论上有着极大的差异，这两种观察模式却都不可避免地在力的概念中融在一起——因果观把其纯粹操作性的性质概念抽象为动力概念，而终极观则允许其纯粹的概念通过应用而具体化。因此，机械论者谈论“心理的能量”(energy of the psychic)，而能量论者谈论“心理能”(psychic energy)。从以上所说可很明显地看到，同样一个过程，由于观察角度的不同，会呈现出不同的方面。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号 心理咨询师之家

## 三、力比多理论的基础概念

### 1.前行与退行

60 心理生活中最重要的能量现象之一是力比多的前行与退行。前行可以定义为人的心理适应过程每天不断的发展。我们知道适应不是某种一下子就可以完成的东西，尽管存在着相信与此对立说法的趋向。对立的说法是错误地把一个人的心理态度当作了实际的适应。我们只有通过具有恰当方向的态度，才能满足适应的要求。因此，适应的完成是由两个阶段构成的：（1）态度的达成；（2）适应通过态度而完成。一个人对待现实的态度是非常固定的，不过，他的心理习惯越固定，其适应的实际完成就越不长久。这是周围环境持续变化以及它们所要求的新适应的必然结果。

61 这样，也许可以说，力比多的前行在于不断地满足环境的要求。这只有通过态度才有可能，而这种态度必然是有方向的，也就含有片面性的特点。因此，经常容易发生这样一种情况，由于周围环境情况的改变——它要求别的态度——一种态度不再能满足适应的要求。例如，想通过移情而满足现实要求的感觉态度，可能会很容易遇到只有通过思维才能解决的情况。在这种情形中，感觉态度会终止而力比多的前行也会停止。之前存在的一种重要的感觉消失了，某种意识内容的心理值就会以一种不舒服的方式在其所处位置处增长，主观的内容和反应就进到显著的位置，情况变得充满情感，随时会爆发。这些症状表明力比多受到了抑制，而对立双方的分开标志着力比多压抑的结束。在力比多前行中，对立的双方在心理过程的并行流中结合在一起。它们的合作使得这些过程稳定的规律性成为可能。如果没有这种内在的对立，这些过程就会变得片面、不合理。因此，我们把所有过分的和夸张的行为看作是平衡的丧失是恰当的，因为明显不存在相反的冲动导致的并行效果。因此，对于前行来说——适应的完成——冲动与反冲动，肯定与否定之间应该达到一种恒常地相互作用、相互影响的状态。我们可以在先于做出困难决定的思考过程中看到这种对立双方的平衡及结合。但是当前行变得不可能、力比多中断的时候，肯定与否定就不再能在并行的行为中结合起来，因为二者获得了使天平平衡的同等的值。这种中断持续得越长，相反立场的值就会

增加得越多；相反立场通过越来越多的联想而丰富，并把范围不断扩大的心理材料附加到自身之上。紧张导致冲突，冲突导致双方试图相互进行压抑，如果对立的两种力之中的一种被成功地压抑，那么就会产生人格的分裂，或是自我分裂。然后就会出现神经衰弱。这种情况之后的行为就会不协调，有的时候还是病态的，它们以症状性行为形式出现。这些行为尽管部分是正常的，但它们部分地建立在被压抑的一方之上，被压抑的一方不是起平衡作用，而是起阻碍作用，这样就阻碍进一步发展的可能性。

62 如果退行过程，即力比多的反向移动的开始，不导致冲突爆发的话，对立双方之间的战斗就会一直持续而没有任何结果。通过冲突，对立双方的强度值和势能逐渐消失了。强度值持续地消失着，而且这是我们意识所能察觉到的唯一的东西。强度值的消失与退行指的是同一个东西，因为，随着对立意识强度值的减少，那些不关心外在适应，因而很少或者从来没有被有意识地使用的心理过程的强度值在增加。这些心理因素大部分是无意识的。随着潜意识成分的强度值和无意识的强度值的增长，我们可以期待，它们会对意识产生一定的影响。由于意识对无意识进行抑制，无意识开始的时候只是间接地表现自己。无意识受意识的压抑，这种压抑是这样一个事实的结果：意识内容完全是有方向的（这种压抑等同于弗洛伊德所说的“稽查”）。无意识采取扰乱意识行为的形式来间接地表现自己。在联想实验中，它们显现为情结指示器，在日常生活中，它们显现为弗洛伊德最早描述的“症状性行为”，在神经症情况下，则显现为症状。

63 由于退行提高了之前被排除在意识的适应过程之外的内容的强度值，从适应的角度来看，这些要么完全是无意识的，要么是只有“微弱的意识”，而现在被迫越过了阈限的心理成分暂时是无用的，并因此总是被有方向的心理功能放在远处。我们确实可以在弗洛伊德的著作中读到这些内容的性质是什么。这些内容不仅仅是幼儿性欲，而且是完全不能相容的内容和倾向：有些是不道德的，有些是缺乏美感的，有些是非理性的、想象的。对进行适应来说，这些内容明显是低级的和不能用的，这引发了轻视心理背景的观点。在心理分析的文章中我们经常会看到这种观点。[1] 由退行带到表面的东西第一眼看上去似乎是来自心理深处的

〔1〕它们有些类似于休迪布拉斯（Hudibras）。康德曾引用过其观点（《见灵者之梦》，*Träume eines Geistersehers*，III）：“当忧郁之风在心中咆哮之时，所有的东西都依靠它的方向。如果它下降，就会变成一个屁，但是如果它向上，它就会是一种先见之明或者神圣的灵感。”[有很多删节的版本，可见《见灵者之梦》（*Dreams of a Spirit-Seer*），伊曼努尔·格尔维兹译，第84页。康德的引文是塞缪尔·巴特勒的《休迪布拉斯》，第Ⅱ部分，第iii篇，第773至775行：（转下页注）

无用的东西。但是如果一个人不再从表面，也不依据预想的教条进行判断的话，他就会发现，这些“无用的东西”不仅包含日常生活中被禁止的和被抛弃的残余物，或不适当的和令人不舒服的动物倾向，而且还包括新生命的胚胎以及对未来至关重要的可能性。[1] 心理分析很重要的价值之一，就是不害怕将那些被禁止的成分挖掘出来，这些成分如果不承担新生命的可能性，就会是完全没用，并且是应受谴责的，而新生命是处在被压抑的内容中的。情况是这样并一定是这样，这不仅被大量的实际经验所证实，同样还可以通过下面的考虑而推论出来。

64 适应的过程需要一个有方向的意识功能，这种意识功能要有内在连贯、逻辑一致的特点。由于它是有方向的，所以为了实现方向的一致性，一切不适合的东西都必须被排除掉。这些不适合的因素都受到抑制而不被人们注意。现在经验表明，同一时间中有意识地定向了的适应功能只有一种。例如，如果我具有思考的指向，那么我就不可能同时被感觉定向，因为思想和感觉是两种非常不同的功能。事实上，如果我想满足思考的逻辑法则的话，我就必须小心地排除感觉，以便思考的过程不被感觉干扰。在这种情况下，我将力比多尽可能多地从感觉过程撤出来，以至于这个功能变成为有些无意识的了。经验再次表明，人们的趋向在很大程度上是习惯性的，因此，其他不合适的功能，只要与主流态度不相容，都是相对无意识的，也就不会得到使用，不会得到锻炼，也难以得到区分。再者，根据共存原理，它们必然会与我已经指出的其他无意识内容联结起来，这些无意识内容是低等的，是被禁止的。因此，当这些功能被退行所激活并成为有意识的时候，它们显现为有些不相容，并伪装和掩饰为心理深层无用的东西。

65 如果我们还记得，力比多的中止来自意识态度的失败，我们就能理解被退行所激活的无意识内容里蕴藏着什么样有价值的种子。它们包含的另一种功能的成分，是被意识态度所排除的并且能够有效地补充甚至代替不充分的意识态度的。思想是已适应的功能，但是，如果它处理只有感觉才能适应的状况而失败了，那么由退行所激活的无意识的材料就会包括这一缺失的感觉功能，尽管它仍然以原

---

（接上页注）

“As wind i' th' Hypochondrias pent
Is but a blast if downward sent,
But if it upwards chance to fly
Becomes new Light and Prophecy.”
——英译者]

〔1〕过多的神经症的非实在性，使分析师有所怀疑，从病理角度所做的普遍判断总是有这样一个缺点：它是有偏见的。

先的、没有发展的、萌芽的形式存在。类似的，在与此相对的类型中，退行能够激活思想功能，而这种思想功能可以有效地补充不充分的感觉。

66 通过激活一种无意识成分，退行与意识相遇了，并且产生了一个与外部适应问题相对立的心理问题。当然，意识心灵会拒绝接受退行的内容，然而，它最终却由于没有进一步前进的可能性而被迫屈服于退行值。也就是说，退行导致适应必然走向内在的心灵世界。

67 就像对环境的适应可能由于适应功能的片面性而失败一样，对内在世界的适应也可能由于正在被讨论的功能的片面性而失败。例如，如果力比多的中止是由于思想态度在处理外部适应的要求时的失败而引起的，如果无意识的感觉功能是被退行所激活的，那么，就只有感觉态度才朝向内在世界。最初这可能是充足的，但从长期来看，它会变得不再适宜，而思想功能就会被招募进来。这就像是在处理外部世界的时候需要将感觉功能招进来一样。

68 弗劳比纽斯表明在鲸鱼-龙神话里中存在着前行与退行原则。[1] 我在我的《转化的象征》中对之有详细的解释。主人公象征性地代表着力比多活动。走进龙的领域是退行，而去东方旅行（“夜间海行”）以及随之发生的事情象征着为适应内在的心理世界所作的努力。主人公被吞噬并消失在巨龙的肚子里面，象征着对外部世界没有一点兴趣了。从内部战胜怪物是完成了对内在世界的适应。主人公在一只鸟的帮助之下从怪物肚子里出来（“滑出”）发生在日出的时候，这象征着前行的重新开始。

69 当主人公还在它肚子里的时候，怪物就开始了朝向东方（朝向日出）的夜行。在我看来，这意示着退行不一定是倒退或退化，相反更多地代表着发展的必要阶段。然而，个人对自己的发展却没有意识；他觉得自己处于一种被迫状态，就像幼儿时代甚至是子宫里的胚胎阶段那样的状态。只有他一直处于这种状态的时候我们才能说退化或倒退。

70 还有，不要把前行与发展混淆起来。因为生命不断的流动不一定是发展和变化。从远古时代开始，某些植物或动物就一直处于静止状态，没有发生进一步的变化，然而仍然存在着。同样，人类的心理生活也可以没有进化而前行，没有退化而退行。进化与退化实际上与前行和退行没有直接的联系。因为后者只是生命的运动，而生命的运动尽管有方向性，实际上却具有静止的特点。它们对应于歌

〔1〕《太阳神崇拜时期》（*Das Zeitalter des Sonnengottes*）。

德非常恰当地描述为收缩和舒张的东西。[1]

71 神话代表着心理事实这一论断遭到很多人的反对。人们很不情愿放弃神话是对天文、气象，或者生长过程的寓言性解释这种想法。当然，不能够否认解释倾向的存在，因为许多证据表明神话也具有解释的意义。但是我们仍然面临着这样的问题：为什么神话要以寓言的方式解释事物？了解原始人是从什么地方获得这种解释材料是很重要的，因为我们不能忘记，原始人并不像我们这么强烈地要求因果解释。他们对解释的兴趣远远小于编制一个寓言。我们几乎每天都能在病人身上看到神秘的幻想是如何出现的：它们不是想出来的，而是以意象或观念链条的形式从无意识之中冲出来的。当其被叙述的时候，常常像戏剧中有关联的片段那样不是非常连贯，有点像是神话剧。神话就是这样产生的。这也可以解释为什么无意识之中的幻想与原始神话是那么像。神话仅仅是无意识的投射，而绝对不是意识的创造，因此不难理解，我们在所有地方都碰到相同的神话主题，而且神话实际上表达了典型的心理现象。

72 我们现在必须考虑如何从能量的角度来理解前行和退行过程。现在已经很清楚，它们都是动力过程。我们可以把前行比作是从山上流向峡谷的水流。力比多的堆积可以被看作水流方向上的障碍，比如堤坝那样的障碍。堤坝把水流的动能转化成势能。如果由于堤坝的阻挡，水流上升到一定水位从而能够流向其他方向，这些受堵塞的水流就被迫流向另外的渠道。它或许会流向这样的渠道，在这一渠道里，来自不同势能的能量通过涡轮转化成电能。这种转化可以成为新的前行的模式，而新的前行是由堵塞和退行带来的，它已经变化了，其变化已经由能量现在显示自己的新方法表现出来。在这个转化的过程中，等值原则有一个特殊的启发价值：前行的强度再次出现在退行的强度之中。

73 能量观并没有假定，一定存在力比多的前行与退行。它只假定转化必须是等值的，因为动力学只关心量而不试图解释质。因此前行与退行是特殊的动能过程，它们被物质的性质所规定。我们绝对不能从能量概念的性质中推出它们，尽管我们只能从能量的角度来理解它们的相互关系。为什么前行与退行应该存在

〔1〕舒张是力比多在整个宇宙的外向性扩张，收缩是它的对立，是向着个体、单子收缩（收缩，是意识，是导致个体产生的强有力的收缩；舒张，是拥抱一切的愿望。张伯伦（Chamberlain），《歌德》，第571页）。处于这两个状态中的任何一种都意味着死亡(第571页)，因此一种状态是不够的，需要有对立功能对之进行补充。（“如果一个人完全处于接纳状态，如果舒张无限地继续，那么，就会有伤残和死亡进入他的心理生活之中，就像进入他的肉体生活之中那样。只有行动能够给与生气，而行动的第一条件就是限制，即收缩，这种收缩创造了稳固的界限。行为的动力越强，约束的力量就必须越强。”第581页。）

呢？这个问题只能通过物质的性质来解释，也就是通过机械-因果假说的方法来解释。

74 前行是对周围环境持续不断的适应，它来自这种适应的必然性。这种必然性对周围环境进行强制定向，并且强制压抑那些有助于个体化的倾向及可能性。

75 另外一方面，退行是对内在世界的适应，它来自这样一种必然性：必须满足个体化的要求。人不是机器，他不能一直输出相同的功。他只有在适应了自己的内在世界，也就是说同自身处于和谐状态的时候，才能够以一种理想的方式满足外部必然性的要求。反之也一样，他只有在适应周围环境之后，才能适应自己的内在世界，实现与自身的和谐。经验表明，我们只能暂时忽视一种或另一种功能。例如，如果只适应外部世界而忽视了内在世界，内在世界的强度值就会逐渐增加，并通过个人成分突入外部适应领域而展现自己。我曾经见到过这样戏剧性的情况：有一个非常成功和富有的厂商，当他非常愉快地欣赏着艺术作品的时候，开始想起他年轻时对艺术的追求。他感到了重拾这种追求的需要，并开始为他制作的物品做艺术设计。结果是没有人愿意购买这些产品，而这个人在几年之后破产了。他的错误在于将属于内部的东西带到了外部世界之中，因为他误解了个体化的需要。这如此明显的功能失败——他以前已经完全适应了——只能用典型的对内在需要的误解才能解释。

76 前行与退行尽管一方面是（因果性地）建立在生命过程的性质之上，另一方面是（因果性地）建立在周围环境之上，但是，如果从能量的角度看待它们的话，我们只能认为它们仅仅是能量流中的一个过渡阶段。从这个角度来看，前行以及从之产生的适应是通向退行的手段，是内在世界在外部世界显现的一种手段。这样，已经变化了的前行模式有了一种新的手段，从而能更好地适应周围环境。

### 2. 外向性与内向性

77 前行和退行可以与外向性和内向性有某种关联：适应外部情况的前行可以被看作是外向的，适应内部情况的退行可以被看作是内向的。但是这种比拟可能会导致很多概念的混乱，因为前行和退行与外向性和内向性最多只有极其模糊的类比性。实际上，后面这两个概念代表的动力类型与前行和退行代表的类型是不同的。这种动力是有特别规定的能量转化的动力，而外向性与内向性，就像它们的名字表明的那样，是前行和退行都可采用的形式。前行是生命向前的运动，与时

间向前流动意义一样。这种运动能够以两种形式发生：或者是外向的，这时前行主要受到客体以及环境情况的影响；或者是内向的，这时它必须让自己适应自我的情况（或者更准确地说是主观因素）。与之相似，退行也可以沿两条线进行：或者是从外部世界回撤（内向性），或者进入极其丰富的外部世界的经验中（外向性）。第一种情况的失败导致一个人进入呆滞沉思的状态，第二种情况的失败则会导致流浪的人生。我将这两种不同的反应方式称之为外向性与内向性，它们对应于两种对立的态度，我在《心理类型》这本书里对此做了详细的说明。

78 力比多不仅向前和向后运动，而且也向外和向内运动。我在我的论类型的书中，对向外和向内运动的心理学做了相当详细的讨论，在此我就不多说了。

### 3．力比多的疏导

79 在我《转化的象征》（第203段及其以下）中，我使用了“力比多疏导”这一表达来说明能量转化或转变过程的特点。通过它我想表达的是心理强度或心理值从一种内容向另一种内容的转移，一个与物理能转化相对应的过程。例如，在蒸汽机中，热量转化为水蒸气的压力接着又转化成动能。与之相似，某种心理现象的能量通过合适的手段转化为其他形式的动力。在上面所提到的那本书中我给出了这种转化过程的例子，这里就不再详细解释了。

80 当自然自在存在的时候，能量沿着其自然的“阶梯”转化，自然现象就这样被产生出来，但“功”并没有出现。同样，如果一个人处于自在状态因而像自然现象那样生活的话，在自然一词特定的意义上说，他就不做功。文化创造了机器，由此自然阶梯被开发去做功。人类一定要发明机器，这是因为那些深深根植于他本性之中的一些东西，根植于生命有机体本性中的东西。生命本身就是能量转化器，它作为仍然是未知的生命，以某种方式，参与到能量的转化过程。生命过程使用自然的物理和化学条件实现自己的存在。有生命的身体是一个机器，它把它使用的能量转化成等值的其他形式的动能。如果它的转化不是生命的表现的话，我们就不能够说物理能被转化到生命之中了。

81 就像有生命的身体整体是一个机器那样，其他的适应（适应物理、化学条件）也具有机器的价值，能够使其他转化形式成为可能。因此动物所采用的所有保护和促进自己存在的手段——除了直接给身体提供营养之外——都可以被看成利用自然的阶梯来做功的机器。当海狸弄倒一棵树而阻塞小河的时候，它的这种

表现是由它与其他存在的差异所规定的。人们可能会将它的这种差异称为“自然文化”的产物，起机器及能量转换器的作用。与此相似，人类的文化，作为差异的自然产物，也是一个机器。它首先是技术机器，这种机器利用各种自然条件实现物理能和化学能的转化，同时它还是心理机器，这种机器利用心理条件实现力比多的转化。

82 人类成功地发明了涡轮，把水流导入其中，并将水流的动能转化成有多种用途的电能。与此相似，人们在心理机制的帮助下成功地将自然本能，转化成其他形式能够做功的动能，否则这些本能就会沿着它们的阶梯运行而不做任何功。

83 本能能量的转换是通过将其疏导到本能对象的相似物来实现的。就像发电站模仿瀑布而获得能量一样，人的心理机制也模仿本能，从而能够将本能的能量应用于特殊的目的。能量疏导的一个很好的例证是澳大利亚瓦坎蒂土著[1]春天举行的仪式。他们在地上挖一个洞，周围放上许多灌木，使它看上去像是女人的生殖器。然后他们就围着这个洞跳舞，还将手里所握长矛置于身体的前方，模仿男人勃起的阴茎。他们一边围着洞口跳舞，一边把手中的长矛扔向洞中，同时，他们口中还大喊：“不是洞，不是洞，是——”在仪式过程中，所有的参与者谁都不可以看一眼女人。

84 瓦坎蒂人把在地上所挖的洞，比作女性的生殖器，比作自然本能的对象。通过重复不断的大喊以及跳舞的狂喜，他们暗示自己那真是女性生殖器，为了不让这个幻觉受到本能的真正对象的干扰，这个过程中谁都不可以看女人。毫无疑问，这是一种能量的疏导，是以舞蹈（对鸟类以及其他动物来说是真正的交配表演）和模仿性行为的方式，把能量向本能对象的类似物转移。[2]

85 这种舞蹈作为使土地怀孕的仪式有着特别的重要性，因此在春天进行。这是一种具有魔力的行为，目的是向土地转移力比多。由此土地获得了一定的心理价值并变成期待的对象。这样，心灵就会忙于土地的事物，并且反过来受其影响，人们因而有可能将自己的注意力集中在土地上，而且这还是很有可能的，而这是进行耕作首要的心理条件。农业确实兴起于性交类比，尽管不是只来自此。“田地里的婚床”仪式就是这种能量疏导的仪式：在一个春天的晚上，农民带着他的

〔1〕普勒斯（Preuss），“宗教和艺术的起源”（Der Ursprung der Religion und Kunst），第388页；舒尔茨（Schultze），《自然民族心理学》（*Psychologie der Naturvölker*），第168页；《转化的象征》，第213段及其以下。

〔2〕参见佩舒埃-勒艾施（Pechuël-Loesche）的观察，《卢安果民俗研究》（*Volkskunde von Loango*），第38页：跳舞的人用一只脚划地并同时做出特殊的腹部活动。

妻子来到田里并在那里与她交媾，以使得土地能够多产。通过这种方法，人们建立起来一种非常接近的类比。它起到了将水从河流里引入发电站的水渠的作用。本能能量变得与田地有紧密的联系，所以耕种它需要有交媾行为的能量值。这种联系确保人们一直对田地感兴趣，田地也就相应地对耕种者产生了吸引力。他也就对土地有更多的投入，这样对多产是有着明显好处的。

86 正如麦灵格非常有说服力地表明的那样，力比多（也是性欲意义上的）同耕作的联系是通过语言的使用表达的。[1] 将力比多注入土地之中不是仅仅通过与性相关的类比来实现的，而且还通过像在田里打滚这种“有魔力的接触”。[2] 对原始人来说力比多的疏导是一个非常具体的事情，他甚至觉得工作之后的疲劳，是因为被土地中的恶魔“吸干”了力比多。[3] 所有重要的事情和活动，例如耕种、打猎、战争等，都以这种有魔力的类比仪式或者预先说些咒语而开始，这些咒语明显有心理的目的，即将力比多疏导到必要的活动中。在普布洛印第安人的野牛舞中，舞者既代表着猎人也代表着猎物。通过舞蹈的兴奋以及愉悦，力比多被引导到打猎活动之中。这里所需的愉悦产生自指挥整个仪式的老人的有节奏的击鼓以及鼓动性的歌声。众所周知，老人生活在他们的记忆里，他们喜欢谈论他们以前的所作所为；这能使他们“暖起来”。温暖能够“煽情”，因此，在某种意义上，老人第一个推动了舞蹈，推动了这个使年轻人以及男孩适应打猎并做好相应的心理准备的模仿仪式。很多原始部落都有类似的过渡仪式的报道。[4] 一个典型的例子是澳大利亚的阿龙塔人的阿蒂宁加（atninga）仪式。它首先激发集合在一起准备复仇的部落成员的愤怒。部落首领要把死者（人们为之报仇的人）的头发拴在人们要激怒的人的阴茎以及口唇上。接着首领下跪并抱住那个人，像是与他进行性交。[5] 人们以为通过这种办法“那个人的肚子中就会燃烧起复仇的愿望”。很明显，这个仪式是要在被杀者和部落里的每个人之间建立一种亲密的关系，这样每个人就会做好去复仇的准备。

87 这些仪式的极度复杂说明，将力比多从它日常习惯的自然河床里转移到某些不熟悉的活动上需要做很多事情。现代的心灵认为，这只需意志做出决定就可

〔1〕麦灵格（Meringer），“词与物”（Wörter und Sachen），参见《转化的象征》，第150页，注[21]。

〔2〕曼哈尔特（Mannhardt），《森林和田野的偶象崇拜》（*Wald-und Feldkutte*），I，第480页及其以下。

〔3〕同上，第483页。

〔4〕列维－布留尔有全面的研究，见《原始思维》（*How Natives Think*），第228页及其以下。

〔5〕参见斯宾塞（Spencer）和基伦（Gillen）的《澳大利亚中部的北部部落》（*The Northern Tribes of Central Australia*），第560页。

以了，不需要神秘的仪式——这就是人们这么长时间都没有恰当地理解它们的原因。但是当我们想到原始人与我们相比是那么地无意识，那么地与自然现象相近，并且对我们所说的“意志”几乎是闻所未闻，那么我们就很容易理解，为什么原始人需要复杂的仪式，而对我们来说简单的一个意志行为就足够了。我们更加有意识，也就是说更加有教化。通过几千年的时间，我们不仅在征服我们周围荒蛮的自然方面取得了成功，我们同时也征服了自己的荒蛮，至少暂时是这样的。在任何时候我们都拥有“意志”，即可用的能量，尽管可能总量不大，但却比原始人要多。我们想做任何事情，都不再需要用具有魔力的舞蹈来使自己“强壮”，至少正常的情况下我们不需要那么做。但是当我们需要做一些超过我们能力的事情，或者是很容易出差错的事情的时候，我们会庄重地埋下一块奠基石，并说些祝福的话语，或者，我们在一艘船下水的时候举行隆重的“命名仪式”；在战争年代，我们祈求爱国的神来帮助我们，从而使自己放心；恐惧的汗水迫使最勇敢的战士发出狂热的祈祷。所以，只需一点不安全的情况，就能使有魔力的仪式以最自然的方式复苏。通过这些仪式，深层的情感力量得以释放，信念变成盲目的自我暗示，想象的心理领域被缩小到一个固定的点，无意识力量的所有重量都集中在这一点上。成功只期待确定的而不是不确定的，这的确是一个客观现实。

### 4. 象征的形成

88 转化能量的心理机制是象征。我指的是真正的象征而不是符号。瓦坎蒂人在地上所挖的洞不是女人生殖器的符号，而是大地女人的象征，是将会变得富饶多产的大地女人的象征。将它误认为是人类的女人就会从符号学的角度来解释它，这样就会彻底歪曲仪式的价值。这正是禁止所有舞蹈者看女人的原因。如果对之进行符号学的解释，就会歪曲这一机制——这有点像由于涡轮机中的水流不是自然的瀑布，而是依靠对自然状态进行压制形成的，所以将涡轮机的供水管打碎一样。我绝不是说符号学的解释是没有意义的；它不仅是一种可能的解释而且是一种真实的解释。在这样一些情况中，它的有用性是毋庸置疑的，即自然仅仅是受到阻挡，所以没有产生有用功。但是，当排他性地和图式化地应用符号学解释时，简言之，当忽略象征的真正本质，并把它降低为符号的时候，符号学的解释就变得没有意义了。

89 原始人最早取得的东西，他通过建立类比，从本能能量中得到的东西就是

魔法。一种仪式只有在它没有产生任何有用功并保存着期待的状态的时候才有魔力。在那种情况下能量被疏导到新的对象上，并产生一种新的动能，这种动能只要没有实现有用功也会保有魔力。魔力仪式的好处是，新的对象获得了与心理相应的做工势能。由于具有高能量值，有魔力的仪式就对想象有一种决定性的、激发性的影响，因此在很长一段时间里，心灵都为之痴迷、疯狂。这导致了一些行为，它们以半嬉戏的方式作用于魔法对象，而且大部分都很有节奏。南美洲的石头画是一个很好的例子。在几百年的时间里，印第安人在玩耍中，一次又一次地在石头上划沟，从而在坚硬的石头上刻下了深深的犁沟。图画的内容很难解释，但与之相关的活动却是极其重要的。[1]

90 有魔力的对象对心灵的影响还可能导致其他结果。一个人长时间对一对象感兴趣，也许会做出很多与这一对象有关的发现，如果没有这种兴趣可能就不会做出这种发现。我们知道，很多发现实际上都是以这种方式做出的。这种魔法被称作“科学之母”也不是没有依据的。一直到中世纪后期，我们今天称为科学的东西都是魔法。炼金术就是一个很明显的例子，它的象征意义确定无疑地证明了我们上面所说的能量转化原理，并且，后期的炼金术已经意识到这个事实了。[2] 但是，只有从魔法到达科学，也就是从简单的期待阶段到达真正在技术上作用于客体，我们才能够获得魔法阶段所梦寐以求的对自然力的控制。现在甚至是炼金术所梦想的元素的转变都实现了，超距的魔法作用也由于电的发现而得以实现。因此，我们非常有理由重视象征的形成，并且对象征致以敬意，它是极有价值的手段，仅仅利用本能的能量流就能进行有效的工作。瀑布当然比发电站更加美丽，但是，现实的必然性告诉我们，我们更应该重视电以及电气工业，而不是假期散步时使我们高兴一刻钟的白白流走的瀑布。

91 在物理世界里，只有很少一部分的自然能能够转化成为有用的形式。目前为止，大部分的能量都在自然中没有被利用就消耗了；极其大量的能量没有被我们利用，而是去维持生命的正常过程了。同样，在我们的心理本性中，只有很少一部分能量能被转移，从其自然的流动转移向别的方向。因此，力比多就被自然分配到各种功能系统里，而且不能从这些系统里完全撤回。力比多是作为一种不能被转化的特定力量被置于这些功能中的。只有当象征提供一种比自然更加陡峭的

〔1〕克什-格鲁贝格（Koch-Grünberg），《南美洲石刻》（*Südamerikanische Felszeichnungen*）。

〔2〕西尔帕尔（Silberer），《神秘主义及其象征》（*Problems of Mysticism and Its Symbolism*）；罗森克鲁兹（Rosencreutz），《西米雪婚礼》（*Chymische Hochzeit*，1616年）。

阶梯的时候，力比多才能被疏导到其他的形式里。人类文明的历史充分地证明，人类拥有相对过剩的能量，这些能量除了其自然的流动之外还能应用到其他地方。象征使转移成为可能的事实证明，并不是所有的力比多都是在增强自然流动的，存在一定量可被叫做剩余力比多的多余能量。这些剩余是由于组织稳定的功能没有能够平衡各种不同的强度而产生的。这种功能可以被比作水管系统，水管直径太小无法输送恒定的供水，水就必须得以这样或那样的方式被排走。这些过剩的力比多会导致某种心理过程的发生。不能把这简单地解释为自然的结果，即使可以这样解释，这种解释也是很不充分的。例如，我们怎么解释其本质是象征的宗教过程呢？在抽象层面，各种象征是宗教的各种观念，在具体行为层面，它们是宗教的各种仪式。它们是剩余力比多的显现和表达。同时，它们也是新活动的基石。我们必须把这种活动称作文化活动，以便与遵循自然法则而活动的本能功能区别开来。

92 我把转化力比多的象征叫做“力比多的相似物”。[1] 我这样说是意指一个观念，它能够等同地表达力比多，并将力比多疏导到与初始状态不同的形式中。神话提供了很多这样的等同，包括神圣的东西（护身符等），以及神的形象。充满神圣东西的仪式常常非常清楚地揭示出它们是能量的转化器。因此，原始人有节奏地摩擦护身符，并将神圣的东西的魔力吸收到自己体内，同时也给它一次新的“充电”。[2] 图腾观念是这一思想线路上的更高阶段，它与部落生活的开始有着紧密的联系，并直接导向部落保护神帕拉斯的观念，以及有组织的人类群落的观念。力比多通过象征进行转化，这是一个自从人类社会之初就开始并一直进行着的过程。象征从来不是有意识地设计出来的，而是通过启示或者直觉产生的。[3] 神话象征与梦象征有紧密的联系。梦是“原始人的上帝”，从这一点看，大部分的历史象征都极有可能直接起源于梦或者至少受到梦的影响。[4] 我们知道，图腾选择的情况确实如此，神的选择的情况也是这样。象征很古老的功能至

〔1〕《转化的象征》，第146段。

〔2〕斯宾塞和基伦，第277页。

〔3〕“当然，人们总在尝试着理解并控制他们的环境，但是在他们生命的早期阶段，这个过程是无意识的。对我们来说是问题的那些东西在原始人的心灵中只是潜伏的；在他们那里，既存在着问题也存在着答案，虽然是模糊地存在着；经历了长久的野蛮时期，最初的不充分的答案进入意识之中，接着其他不充分的答案也进入意识之中；在这个系列的最后，会出现一种新的综合，在这种综合之中，谜与答案成为一个，但这个系列到现在还没有完成。”克劳勒（Crawley），《灵魂的观念》（*The Idea of the Soul*），第11页。

〔4〕梦对原始人来说，就像《圣经》对我们那样，是神启的来源。伽塔舍（Gatschet），“俄勒冈州西南部的克拉马斯印第安人”（The Klamath of South-western oregon），列维－布留尔引用，第57页。

今仍然存在，尽管好几世纪以来精神发展的趋势是抑制形成个人象征。在这个方向上的第一步是建立一个官方宗教，更进一步是排除多神论，阿梅诺费斯四世进行了这方面的最初尝试。我们知道基督教在抑制个人象征的形成方面起了非常重要的作用。但是，随着基督教观念强度的下降，可以预期个人象征会复苏。自从18世纪，即“启蒙运动”世纪开始，基督教派别的大量出现，可以说是关于此的有力证明。基督教科学、通神论、相术学、拜火教等都是这一道路上的进一步发展。

93 在实际的医疗实践中，我们在病人那里经常会遇见象征的形成，其目的就是实现力比多的转移。在治疗之初，我们发现象征正在形成，但是以一种不适宜的形式形成，只提供给了力比多一个很低的阶梯。力比多没有转换成有用功，而是无意识地沿着原来的渠道溜走了，也就是说变成了以往的性幻想以及其他幻想行为。相应地，病人也就仍然处于一种与自己对立的状态之中，换句话说，他们仍处于神经错乱之中。严格地说，这已经运用了弗洛伊德所开创的还原的心理分析方法，这种方法中止了所有不适当象征的形成过程，并把象征还原为它们的自然成分。选址太高并且建得不合适的发电站被拆除并分解成原来的组成成分，结果是自然的流动重新恢复了。无意识继续产生象征，产生人们完全能将之无限地还原到其成分的象征。

94 但是，人们永远不会满足于事物的自然发展过程，因为人们总有剩余的力比多，并且人们可以向它提供比自然阶梯更合宜的阶梯。因此，人们会不可避免地追求这种阶梯，无论他会多么经常由于还原到自然阶梯而被迫后退。我们因此得出，当不合适的结构成为合适的之后，事物的自然过程恢复之后，病人就有可能过正常的生活，还原的过程就不应该继续进行了。取而代之，象征形成应该在综合的方向上得以加强，直到对剩余力比多更加有利的阶梯出现。还原到自然状态既不是一种理想的状态，也不是包治百病的万能药。如果自然状态真是理想的状态的话，那么原始人所过的就应该是令人羡慕的生活。但是，事实决不是那样的，因为，除了人生中的其他忧伤和困苦之外，原始人还受到迷信、恐惧以及冲动的折磨。他们受到了如此程度的折磨，以至于如果他生活在我们的文明社会之中的话，即使我们不说他们是疯子，我们能够描述他们的词也只有深度的精神错乱。如果一个欧洲人有如下举动的话，我们会怎样评价呢：一个黑人梦见他被敌人追赶，被捉到并被活活地烧死了。第二天他叫来所有的亲戚，点燃一堆火，并叫他们把他的脚弄到火里去，想通过这种辟邪的仪式来避免他梦中发生的不幸。

他被烧得很严重，以至于好几个月都不能走动。[1]

95 通过持续地形成通向文化的象征，人类得以摆脱了这些恐惧。因此，回归自然必须要对象征进行综合重构。还原将我们引向原始自然人和其特殊的心灵状态。弗洛伊德将他的注意力集中于不动情感的快感欲望，阿德勒集中于“威望的心理”。这的确是原始人心理的两个基本特点，但是它们绝对不是唯一的特点。基于全面的考虑，我们必须谈及原始人的几种其他特点，例如，他的游戏倾向、神秘倾向、英雄倾向，但是最重要的是其心灵的显著性质，即屈服于超人的力量，无论这种力量是本能、情感、迷信、幻想、魔法、巫术、灵魂、恶魔，或神灵。还原将人带回到原始人的屈从状态，这是文明人想摆脱的状态。就像还原让一个人意识到他是屈从于这些“力量”的，并因此使自己面对一个非常危险的问题那样，对象征的综合处理使其面临一个宗教问题。这一宗教问题与其说是现在的宗教信条问题，还不如说是原始人的宗教问题。面对非常真实地控制着他的力量，只有相等真实的事实才能帮助他和保护他。只有直接经验才能平衡本能的盲目力量，理智系统无法做到这一点。

96 原始人本能的多样性与个体化的调节原则对立。多样性、内在分裂与统一整体相对立，这种整体的力量和本能的力量一样强大。这两对对立共同构成了自我调节所必需的对立，通常被称为本性和精神的对立。这些概念根源于各种心理状况，人的意识就像天平上的指针那样在这些心理状况之间波动。

97 我们只能通过仍活在我们记忆中的幼儿心理去直接体验原始人的心理。弗洛伊德很恰当地认为这种心理的特点是幼儿的性欲，因为后来成熟的性是从这种初始状态发展而来的。但是，弗洛伊德认为其他所有心理特点都是从这种幼儿期的初始状态发展而来的，因此好像心理自身也是从原初的性欲阶段发展而来，也不过是性欲的衍生物。这就忽视了这样一个事实：幼儿期的并有多种可能的萌芽状态不只是正常的和成熟的性欲的不恰当的前期阶段。看起来不恰当是因为它不仅是成人性欲的初始阶段，同样还是整个个体精神构成的初始阶段。从幼儿期的初始状态发展出了完整的成人，因此这种初始状态也同成年人一样不是只有性欲的。在这种状态中，不仅隐藏了成人生命的开端，而且还有范围很广的祖先遗产。遗产不仅包括来自动物阶段的本能，还包括那些在其身后留下遗传痕迹的差异。因此，每个孩子出生时其构成就分裂着：一方面他或多或少地有点像动物，另一方面他又是古老的、极其复杂的遗传因素的最终体现。这种分裂能够说明初

〔1〕列维－布留尔，第57页。

始状态的紧张，并且在解释幼儿心理的很多谜团时也很有帮助，而幼儿的心理从来都不缺乏这种分裂的。

98 如果现在我们通过还原过程揭开了成年心理的幼儿期阶段，我们就会发现，在其最基础的东西中，一方面包含了后来成熟的性的初始状态，另一方面又包含了文明人所有的那些复杂的先决条件。这通过孩子们的梦很好地反映了出来。这些梦有很多都是幼稚的很容易理解的梦，但也有一些梦包含了一些几乎不可理解的意义，以及一些其深层的意义只有从看待原始人的观点看才能被揭示的东西。这另外一面是初始的精神。因此童年很重要，这不仅是因为各种本能的变形都起源于童年，还因为在这个阶段里，那些有预见的梦以及意象，无论是可怕的还是鼓舞人心的，出现在了孩子的灵魂之前，塑造了他的命运，另外还因为，在梦中存在着回溯性的直觉，它向后回溯时超出了儿童的经验范围，进入了我们祖先的生活中。因此在幼儿心理中，自然状态就已经与精神状态对立起来了。以自然状态生存的人绝不像动物一样自然，他们观看、相信、恐惧、崇拜那些不能在他周围的自然环境中找到其意义的东西。这是一个公认的事实。这些东西潜在的意义实际上引导我们远离了自然的、明显的、容易理解的东西，还常常导致与自然本能的强烈对立。我们只需想一想那些恐怖的仪式和风俗（每一种自然感觉都会与这些仪式和风俗有强烈的抵触），想一想那些奇怪的信念和观点（所有的事实证据都与这些信念和观点相对立）就可以了。这迫使我们得出这样一个结论：精神原则（无论什么样子的）用惊人的力量对抗自然状态，以此来肯定自己的存在。有人会说这同样也是“自然的”，并且二者起源于同一个“自然”。我一点也不怀疑这个起源，但是我必须指出这种“自然的”东西包含着两个原则之间的对立，根据不同的喜好你可以给它们不同的名字，并且这个对立，是我们称之为心理能的紧张的表现，或许还是它的基础。

99 而且由于理论上的原因，儿童中必然有一些这样的对立，否则的话就不可能有能量，正如赫拉克利特所说：“战争是一切事物之父。”就像我谈及的那样，这种冲突可以被看作新生儿深层的原始本性和他高度差异化了的遗传特性之间的对立。自然人的特点是完全受本能的支配。与此相对的遗传特性则是由于其祖先经验的记忆沉淀。人们倾向于怀疑这个观点，认为“遗传的观念”是预先确定了的，必然是没有问题的。这更多地是这样一个问题，即观念、“道路”遗传的可能性问题，这些观念和道路是通过我们祖先经验的积累逐渐地形成的。否认这些道路的遗传性也就等同于否认大脑的遗传性。为了自圆其说，这些心存怀疑的人

必须断定，出生的孩子的大脑与猴子的大脑是一样的。但是儿童出生时由于有人类的大脑，他早晚都要以人类的方式活动，并且一定会从离他最近的祖先的水平上开始活动。当然，对孩子来说这种活动还是完全无意识的。开始的时候，他只对本能以及与这些本能相对的事物（他的父母）有意识。因此孩子不知道妨碍他的东西可能存在于他自身之内。不论正确或错误，反正妨碍他的东西都被投射到父母身上。这种幼儿期的偏见非常顽固，以至于我们这些医生常常发现，让病人相信那个这也不让做那也不让做的邪恶父亲更多存在于自身之中而不是自身之外非常困难。通过无意识的工作，所有的东西都投射到了其他人身上。这些其他人不是完全不应该受到谴责，因为甚至是最没有根据的投射都至少有个钩子连着，或许是非常小的，但是定是其他人提供的钩子。

100 虽然我们继承下来的东西包含有心理“道路”，但是，正是我们祖先的心理过程绘制和形成了这些道路。如果这些道路重新进入个体的意识中，那么它们只有以其他心理过程的形式才能进入；尽管这些过程只能通过个人经验才能变成意识，并进而成为个人的习得，它们无论如何都是预先存在的道路，只是被个人经历“填满”。或许，每一个印象深刻的经验都只不过是突进到古老的、先在的无意识河床之中。

101 这些预先存在的道路是确定的事实，它就像人类是从其最初的洞穴开始建立城市那样无可争议。只有形成了共同体，这种发展才有可能，而共同体的形成又只能通过抑制本能来实现。通过心理过程或者精神过程对本能进行的抑制，对个人、对人类历史都一样，都以相同的力量进行抑制，并得到相同的结果。它是一个标准化的，更确切地说，是一个普遍化的过程。[1] 它从遗传的无意识中获取其力量。心灵是遗传中的能动要素，它由祖先的心灵、“未被看见的父亲”组成，[2] 而未被看见的父亲的权威随同孩子一起重生。

102 心灵这个“精神”的哲学概念，到现在仍然不能摆脱沉重的束缚，就是它与精神的其他含义（“幽灵”）的同一。另一方面，宗教信仰通过把精神的最高权威称为“上帝”，成功地摆脱了与“精神”的语言学联系。经过几个世纪，这个概念构成了精神的本源，它与纯粹的本能相对立。特别重要的是，上帝同时还被构想为自然的创造者。他被看作是那些犯错误并有过失的不完善的被造者的制造

〔1〕[被法律规定。——英编者]

〔2〕索德布隆（Söderblom），《上帝信念的生成》（*Das Werden des Gottesglaubens*），第88页及其以下，第175页及其以下。

者，同时又是这些被造者的法官和监工。简单的逻辑会说：如果我创造了一个生物，它犯错误与过失，并且由于其盲目的本能实际上没有什么价值，那么很明显我就是一个不好的创造者，甚至还没有结束自己的学徒阶段（就像我们所知道的那样，这个论点在诺斯替教中起着非常重要的作用）。但是宗教的观点并没有受到这种批评的干扰，因为宗教断定我们人类没有能力理解上帝的意图。事实上，诺斯替教的论点在历史上并不受到欢迎，因为万能的上帝概念明显地满足了一个非常重要的需要，在这个需要面前，所有逻辑都是苍白的。（应该知道我们这里谈论的不是自在的上帝，而只是人类概念的上帝，因此是科学的合法对象。）

103 尽管上帝典型地是精神本源，但是集体形而上的要求却坚持认为，它同时是第一推动因，与精神本源相对立的本能力量都来自它。因此，上帝就将不仅仅是心灵之光的本质，显现为进化之树上的最新的花朵，不仅仅是所有生物都要达至的拯救，不仅仅是终点和目的，同时它还是自然的最黑暗深渊存在的最模糊、最阴森的原因。这是一个反映了深层的心理事实的巨大悖论，因为它断定了一个本质上是矛盾的存在，一个其最内在的本质是对立面存在张力的存在。科学把这种“存在”称为能量，因为能量像是对立双方之间活的平衡。因此，上帝这个概念，虽然自身矛盾，但却能如此地满足人们的需要，以至于没有任何逻辑能够反对它——不论这种逻辑是多么合理。实际上，最细致的思考也几乎不可能给这个基本的内在经验找到一个更合适的说法。

104 我相信如此详细地讨论心理能之基础的诸对立的性质不是多余的。[1] 弗洛伊德的理论是对本能心理进行因果的解释。从这个观点看，精神本源一定会以本能的附属物、副产品的形式出现。由于不能否认精神的抑制和约束的力量，就将这种精神的抑制和约束追溯为教育、道德权威、习惯及传统的影响。根据这一理论，这些权威的力量又来自压抑。这就出现了恶性循环。精神本源没有被看成是本能等值的对应物。

105 另一方面，精神的观点体现在宗教观点里，我将这当作人们都已知道的。弗洛伊德的心理学看起来是对这种观点的威胁，但总的来说，它的威胁并不比唯物论的威胁更大，无论这种唯物论是科学的还是实用的。弗洛伊德性欲理论的片面性至少作为一种征兆是有意义的。尽管它没有科学的理由，但是他有道德上的理由。本能与我们道德观最明显最频繁的冲突发生在性领域，这是一个不争的事

〔1〕我在《转化的象征》中从不同角度以不同的方式讨论过这个问题，第253段，第680段；又见《心理类型》，第240页，1923年版。

实。幼儿期的本能与道德观之间的冲突是不可避免的。依我看来，它是心理能的必要条件。我们大家都认为，谋杀、偷窃，以及任何形式的冷酷无情都是不可接受的，然而对“性问题”却争论不已。我们没有听说过谋杀问题或者发怒问题，社会改革也从来不是针对那些坏脾气的人。然而这些东西都是本能行为的例子，在我们看来，它们受到了抑制是不言自明的事实。只有涉及性问题的时候我们才觉得需要打问号了。这导致了一种怀疑，怀疑我们现存的道德观念以及建立在其上的法律规范是否真的充分并适合它们的目的。没有哪个有理智的人会否认，在这个领域看法分歧非常严重。事实上，如果公众观念是一致的话，就不会有意见上的分歧了。这很明显是对过于严格的道德的反应。这不简单的是原始本能的爆发，正如我们所知道的那样，原始本能的爆发决不会考虑道德法则以及道德问题。在我们现存的道德观是否公正地对待了性这个问题上还存在着很多的疑虑。从这个怀疑出发，自然就出现了合法的尝试，即想尝试更真实深入地理解性的本质。弗洛伊德的心理学及其他类似的研究都是这类尝试。因此，弗洛伊德特别强调性可以被看成是对当前问题或多或少的有意识的回答，反过来说，弗洛伊德从公众那里所得到的认可也说明了他的回答是多么的合时宜。

106 对弗洛伊德作品进行认真和批判的阅读肯定会发现，弗洛伊德的性欲概念是如此的广泛，如此的有弹性。事实上，他的性欲概念覆盖了如此多的东西，以至于人们常常会想，为什么在某些地方作者要使用性的术语呢？他的性欲的概念不仅包括生理的性过程，事实上还包括所有时期、阶段、种类的感觉或欲望。这种巨大的弹性使他的概念有普遍的适用性，尽管这不总是有利于解释。通过这个包罗万象的概念，你能够用解释歇斯底里的术语解释一个艺术作品或者是宗教信仰的经验。这三者之间的绝对区别就没有了。至少两种现象的解释只能是一个。然而，除了这些不便之外，关键问题是对性的解释在心理学上是否正确，因为无偏见的人恰恰是在那里发现了值得思考的东西。

107 伦理与性在当今的冲突不仅仅是本能与道德的冲突，还是我们生活中正确地对待本能的努力，并认识到这个本能中有一种力量在寻求表达，这是一种不可忽视的力量，且不能够被整合得适应我们的道德法则。性欲不仅仅是本能，它毫无疑问还是一种创造的力量，这种创造力不仅是我们个人生活的基础推动力，而且还是我们心理生活中的一个非常重要的因素。当今我们非常清楚地知道性欲紊乱会带来什么样严重的后果。我们可以把性欲称作是本能的发言人，这也是为什么从精神的角度来看，性是最主要敌人不是因为性放纵比贪吃、嗜酒、贪婪、暴政

及其他放纵行为更不道德，而是因为精神在性欲里发现了与它相等或相近的对等物。就像精神会像对待其他本能那样也强迫性欲为自己服务，同样，性欲自古对精神就有要求，这种要求曾经——在生育、怀孕、出生、童年中——被包含在自身之中，而且精神在其创造活动中从来不能抛弃它的激情。如果精神没有同等的对立之物（这种对立物处在性欲之中），那它会是什么？除了一个空空的壳子之外什么都不是。合理地看待其他本能对我们来说已是自明的必然，但是对于性来说就难了。对我们来说，性还是有问题的，也就是说，在这一点上我们还没有到达能够公正地对待本能而不导致可察觉的道德伤害。弗洛伊德不仅仅是性欲的科学研究者，同时还是它的保护者；因此，由于意识到了性问题的重要性，我承认他的性欲概念有道德上的理由，尽管我还不能科学地接受它。

108 目前对待性有不同的看法，但这里不是讨论为什么有这些看法的地方，仅仅指出对我们来说，性欲（作为超出所有其他本能的本能）是最强壮、最直接的本能[1]就足够了。另一方面，我必须同样强调，严格地讲，精神本源并不与这种本能相冲突，而只与盲目的本能相冲突，而盲目的本能真正地达到了不合法地强于精神。精神在心理中显现为本能，显现为真正的激情，显现为一团“燃烧的火”，就像尼采所说的那样。与本能心理学家想让我们相信的不同，它不起源于任何其他本能，而是自成本源。它是本能力量的一种特别的、必然的形式。我在这个问题上有很深入的特殊的研究，这个我要告诉读者。[2]

109 象征通过人心灵中的这两种可能性所给出的道路而形成。还原消除了所有不恰当的、没有用的象征，并转回到纯粹的自然过程，这就堵塞了力比多。大部分所谓的“升华”都是这种情况的强迫性产物，都是有文化的活动，其目的是要将难以容忍的力比多剩余消耗完。但是真正的原始需要并没有通过这个过程得到满足。如果仔细并不带偏见地研究这种堵塞情况，就会很容易在其中发现原初形式的宗教，一种与教条的、集体的宗教不同的个体宗教。

110 由于宗教和象征的形成是非常重要的——不论对原始人的心灵，还是对满足本能来说都非常重要——因此，进一步发展的道路就自然而然地给出了：避开还原状态，发展具有个体特点的宗教。一个人的真正自我就会从集体存在的面具后涌现出来。这在还原状态下是完全不可能的，因为我们的本能本质上是集体的。如果还原状态引发了以各种文化活动形式存在的强制升华，那么，由于这些升华

〔1〕对于原始人来说不是这样的，对他们来说食物问题有着更重要的角色。

〔2〕参见“本能与无意识”。

本质上也是集体的，个性的发展就也是不可能的，或者至少受到严重的阻碍。但是，由于人类大部分时候是集体的，这些强制升华就具有不可低估的治疗作用，因为它们帮助很多人将一定量有用的活动带到他们生活之中。我们必须将现存集体宗教框架之中的宗教实践包括在这些文化活动之中。例如，天主教的信条具有惊人的情感吸引力，具有能够完全满足的性质。在新教中与上帝关系的直接性满足了神秘主义者对独立的激情，而通神论以其无限沉思的可能性满足了伪诺斯替直觉的需要并投合了慵懒的思想。

111 这些组织或者系统是（信仰承认的）“标记”，它使人能够建立一个与其原始本能相对立精神的对等物，建立一个与纯本能相对立的文化态度。这是所有宗教的功能。长期以来，对大多数人来说，集体宗教的象征就足够了。现存的集体宗教或许只是暂时地或只对极少数人来说是不充分的。只要有文化向前发展的地方，不论是以个体还是以集体形式发展，我们都能发现对集体信仰的摒弃。从心理上看，任何文化上的进步都是意识的扩展，都是走向意识的过程，这只有通过出现了差别才有可能。因此前进总是始于个性化，也就是说，始于个体由于意识到自己是孤立的，从而在无人到过的领域开辟一条新的道路。要做到这一点，他必须首先返回到其存在的基本事实，不考虑所有的权威和传统，让自己意识到自己的不同。如果他成功地使自己拓宽了的意识得到集体的承认，他就创造了对立的紧张，这种紧张提供了文化进一步发展所需的刺激。

112 这不是说个性的发展在所有的情况下都是必要的甚至是合适的。不过，人们也许会相信，正如歌德所说的那样，“人的最崇高的快乐应该是个性的成长”。对于很多人来说，个性的发展都是他们最主要的需要，特别是在我们现在这种被集体规范磨平的文化阶段。在这一阶段报纸成为了真正的主宰者。在我有限的经历里，对于那些成熟年龄的人之中的很多人来说，个性的发展都是不可缺少的要求。因此我个人赞成这样一个观点，在我们的年代里，只有那些成熟的人，当他们年轻时通过中学或大学的教育，走向了集体的方向，并受到了集体思想的浸润之后，才最需要在个人文化方面的进一步教育。我经常发现，越成熟人在这方面越会出人意料地有好的结果，尽管正是这些通过生活经验而变得成熟和强壮的人，最激烈地反对纯粹还原的观点。

113 很明显，正是在生命的年轻阶段，我们如果彻底地认识本能会有最多的收获。例如，适时地认识到性欲可以避免神经症对它的抑制，这种抑制会使人过度地从生活往回撤，或者是迫使他进入悲惨的、不合宜的生活方式，进入他一定会

与之发生冲突的生活方式。正确地认识并理解正常的本能，会使这个年轻人进入生活之中，并与命运联结在一起，这样就使他与生命的必然性及随后的牺牲和努力关联起来，从而使他的性格得到发展，经验得到成熟。然而，对于成熟的人来说，不断地扩展生命明显是不正确的，因为走向生命午后的下降过程要求的是简单、有限、加强，换言之，要求的是个体的文化。一个人在生命的前半程里，由于整个机体的年轻，以及其生物倾向，能够扩展生命并从这种扩展中得到有价值的东西。但是处于生命后半程里的人则走向了文化。他的机体力量变小了，这允许他将自己的本能服从于文化的目标。许多的人在从生物领域向文化领域的转化中都大受打击。我们集体的教育实际上没有为这个过渡阶段做任何准备。只关心年轻人的教育，我们忽视了成年人的教育。我们总是认为他们不再需要教育了（谁知道这是为什么呢）。对于从生物状态向文化状态转变这种极其重要的转变，人们几乎没有做任何指导，对能量从生物形式向文化形式转变也是如此。这个转变过程是一个个体的过程，不能通过普遍规则和法则来执行。它是通过象征实现的。象征的形成是一个根本的问题，我们在这里无法对之展开讨论。我必须提醒读者在《心理类型》的第五章中，我已经详细地讨论过这个问题了。

## 4. 力比多的原初概念

114 宗教象征形态的开端是与能量的概念紧密地联系在一起的。一些最原初的神秘力量观念表明了它们的联系是多么的紧密，这神秘的力量既可被看作是客观的力量，也可被看作是主观的强度状态。

115 我会给出一些例子来说明这点。根据麦克基的报告，关于这种“力量”，达科他印第安人有下面这样的概念。太阳是瓦康达（wakonda），不是特定的瓦康达，也不是不定的一个瓦康达，就只是瓦康达。月亮是瓦康达，雷声、闪电、星星、风等等都是。人，尤其是巫师也是瓦康达，自然力的恶魔、神物、其他一些仪式用的物品，还有很多动物及给人印象深刻的地区等都是瓦康达。麦克基说：“或许神秘这个词比任何其他的词都能更好地表达瓦康达这个表达方式的意思，但甚至是这个词也太狭窄了，因为瓦康达这个词同样还可以表示力量、神圣、久远、伟大、活跃、永生。”[1]

〔1〕《苏族印第安人概述》（*The Siouan Indians-A Preliminary Sketch*），第182页；洛夫乔伊（Lovejoy），《原始人哲学的基础概念》（*The Fundamental Concept of the Primitive Philosophy*），第363页。

116 易洛魁族人的奥琪（oki），阿尔冈琴人的马尼图（manito）与达科他人的瓦康达相似，都具有抽象的力量或抽象的生产性能量的意义。瓦康达是一个“普遍的、深入的、不可见的、可操作的、可转移的生命能量以及普遍的力量”。[1]原始人的生活以及生活的所有兴趣，都集中在想办法拥有足够多的这种力量。

117 人们观察到，当有什么奇怪的事情发生，人们发出惊呼时，也用马尼图这样的概念。这是特别有价值的观察。海瑟魏克（Hetherwick）[2]关于非洲中部瑶斯人的报告里也有同样的描述。当看到一些吃惊的或者难以理解的事情的时候，瑶斯人就会大喊穆隆古（mulungu）！穆隆古的意思是：（1）某个人的灵魂，在这个人活着的时候叫做里所加（lisoka），死了之后就叫做穆隆古；（2）整个精神世界；（3）所有物体中都存在的神秘的和有效的性质或者力量，例如身体的生命和健康；（4）任何有魔力的、神秘的、难以解释的以及不能预期的事物中的活力本源；（5）创造了整个世界和所有生命的伟大的精神力量。

118 与此相似的是黄金海岸的wong概念。wong可以是一条河流、一棵树、一个护身符，或者一片湖泊、一汪泉水、一片土地、一座蚁山、鳄鱼、猴子、蛇、鸟等。泰勒[3]错误地以有灵论的方式将wong概念理解为灵魂或者泉水。但是wong的使用方法表明，它表达的是人与对象之间的动力学关系。

119 澳大利亚土著的churinga也是一个类似的能量的概念。[4]它的意思是：（1）举行仪式用的物体；（2）祖先个体的身体（生命力从这里产生）；（3）所有物体神秘的性质。

120 澳大利亚托雷斯海峡处的部落居民的zogo概念与此也非常相似，这个词既可以用作名词也可以用作形容词。澳大利亚的arunquiltha也是这类概念，只是这个词是指喜欢在日食的时候吞噬太阳的坏的魔力和邪恶灵魂。[5]具有相似特点的是马来语中的badi，它同样包含邪恶的魔力关系。

〔1〕洛夫乔伊，第365页。

〔2〕“非洲中部瑶斯族的一些万物有灵信仰”（Some Animistic Beliefs among the Yaos of Central Africa）。

〔3〕泰勒，《原始文化II》（*Primitive Culture II*），第176，第205页。

〔4〕斯宾塞和基伦，第277页及其以下。这些页报道了churinga被当作仪式物的例子：“当地人有这样一个模糊的，但是仍然非常强烈的观念，即认为任何世代相传的神圣物体，如churinga，不仅具有最初被制造时注入它之中的神奇魔力，而且还从它从属于的个体那里获得了另外一些力。拥有这种churinga的人就像舞蛇的人那样，不停地摩擦churinga，同时颂唱梦幻时代（alcheringa）的蛇的历史。慢慢地他觉得他和这个神圣之物之间存在着一些特殊的联系，有某种力从这个神圣之物传到了他那里，也有某种力从他那里传给了神圣之物。”一个神圣之物如果放在另一个强壮的神圣之物旁几周或者几个月，它的能量就得到了补充。参见佩舒埃-勒艾施，第366页。

〔5〕斯宾塞和基伦，第458页。

121 拉姆荷尔兹（Lumholtz）[1]的调查表明，墨西哥的回乔尔人（Huichols）也有一个与此类似的基本力的概念，这种力在人类、有灵性的动物和植物（鹿、龙舌兰、玉米、李子等）之中循环。[2]

122 从爱丽丝·弗莱切对北美印第安人的研究我们知道，wakan概念表示的是一种同上面所讨论的关系相类似的能量关系。一个人可以通过禁食、祷告或幻想成为wakan。青年人的武器就是wakan；他们不能被女人接触（否则力比多就会回流）。因此在战争之前要向武器祷告（想通过向他们补充力比多来使他们强大）。Wakan在可见的与不可见的、生与死、部分与整体之间建立起了关联。

123 科德林顿谈到过美拉尼西亚的mana概念："美拉尼西亚人的心灵完全被一种对超自然力量或影响的信仰所支配，这种力量或影响被普遍地称为mana。它作用于那些常人能力不能达至，并处在普通自然过程之外的事物。它存在于生命的环境之中，把自己附在人或者物上，并通过一些结果显示出来，这些结果只是由于它的活动才出现……它是一种力量，或者影响。它不是物质的，在一定程度上是它超自然的。但是它以物质力的方式，或者以人们所拥有的那种类型的力量或影响的方式显示自己。这种mana不固定在任何事物上，而是可以在任何物体里传递；精神——无论是脱离肉体的灵魂还是超自然的存在——拥有它并能够将它给予别的存在。它本质上属于产生它的个体存在，尽管它可能是通过水、石头、骨头而活动。[3]

124 这个描述清楚地表明，在mana这里，以及其他一些概念中，我们碰到的是一个能量概念。这些概念独自就能使我们解释这些原始观念。这不是说原始人有一个抽象的能量概念，但是毫无疑问，他的概念是抽象能量概念的早期具体阶段。

125 我们在其他地方也发现了类似的东西，比如巴塔克人的tondi，[4]毛利人的atua，伯纳佩人的ani或han，帕劳人的kasinge或kalit，库塞人的anut，托比人的yaris，马塞人的ngai，马拉加塞人的andriamanitra，以及埃考伊人的njom等等。索德布隆在他的《上帝信念的生成》一书中完整地考察了这些情况。

126 我同意洛夫乔伊的观点。他认为这些概念"首先不是超自然的或者令人震

〔1〕《不被人知的墨西哥》（*Unknown Mexico*）。

〔2〕当回乔尔人在交感原则的影响之下，断定玉米、鹿、龙舌兰、李子是同一的时候，一种分类就在它们指代各种存在的代表之间建立起来了，它的支配原则是神秘的力量共同出现在这些东西中，或者更恰当地说，神秘的力量在它们之间的循环，而这种神秘的力量对部落来说极其重要的。列维－布留尔，第128页。

〔3〕科德林顿（Codrington），《美拉尼西亚人》（*The Melanesians*），第118页。塞利格曼（Seligmann）的《英属新几内亚岛的美拉尼西亚人》（*The Melanesians of British New Guinea*）中记录了大量有价值的观察，他在书中谈到了也属于mana概念的bariaua（第446页）。

〔4〕瓦涅克（Warnecke），《巴塔克人的宗教》（*Die Religion der Batak*）。

惊的东西的名字，也不是那些引起畏惧、尊敬以及喜爱的东西的名字，而是灵验、强大，能生产的东西的名字”。这些概念实际涉及的是这样一个观念，即认为“存在着一种扩散的物质或能量，一切异乎寻常的力量、能力、繁殖力都依赖于拥有这种物质或能量。确实，这种能量是可怕的（在某些情况下），它还是神秘的，不可理解的；但这是因为它非常强大，而不是因为将它显现出来的东西是特殊的、‘超自然的’，或者，例如是‘超出了常规期望的’”。前泛灵原则是对这样一种力量的信仰，这种力量“被看作是按照非常有规律和非常可理解的法则运行的，并且是可以被研究和被控制的”。[1] 对于这些概念，洛夫乔伊建议使用“原始能量”这个术语。

127 大部分被研究者认为是精神、恶魔或精灵的东西实际上属于原始的能量概念。正如我所说过的那样，严格地讲，把它叫做概念是不对的。它是“原始的哲学概念”——洛夫乔伊这样称呼它——并明显是来自我们自己的心灵，也就是说，对我们来说，mana是一个心理学的能量概念，但是对于原始人来说，它是一个心理现象，不能离开物体而被感知。在原始人那里没有任何抽象的概念，总的来说，甚至没有简单的具体概念，只有“表象”。所有原始人的语言里都提供了大量证据。因此，mana不是一个概念，而是建立在对现象关系感知之上的“表象”。它是列维-布留尔所说的神秘参与的本质。在原始人的话语里，只表征关系事实以及关系引起的经验，就像上面的一些例子清楚地表明的那样，而不表征关系的本性或本质，或者决定它的原则的本性或本质。发现统一原则的本质和本性，以及恰当地命名它们的任务，留给了后来的文化，留给了代替了象征表达的文化。

128 在其对mana所做的典范性研究中，勒曼将mana定义为某种“极其有效”的东西。普勒斯[2]和罗尔（Röhr）[3]则十分关注mana的心理性质。我们不可避免地认为，原始人对mana的看法是我们的心理能概念的先驱，并且很有可能是我们的普遍能量概念的先驱。[4]

129 Mana的基础概念以人化形式在泛灵论层次上再次出现。[5] 在这里，它是灵

〔1〕洛夫乔伊，第380页及其以下。

〔2〕普勒斯，“宗教和艺术的起源”（Der Ursprung der Religion und Kunst）。

〔3〕“玛那的本质”（Das Wesen des Mana）。

〔4〕参见我关于罗伯特·迈尔（Robert Mayer）如何发现能量概念的讨论：《分析心理学论文二篇》，第106段以下。

〔5〕塞利格曼（第640页及其以下）报告了一些观察。在我看来这些观察表明了mana向有灵化身的转化。这是新几内亚的Gelaria人的labuni概念。labuni的意思是“发送”。这与(有魔力的)动力效果相关。这种效果能够从已经生过孩子的卵巢中散发出或者被发送出去。labuni看上去像是“影子”、它们使用桥梁跨越溪流，并变成动物，否则的话就没有个性或确定的形状。与此相似的概念是我在肯尼亚北部所观察到的埃尔贡人的ayik概念。

魂、恶魔、神灵。这些灵魂、恶魔、神灵导致了非同寻常的效果。就像勒曼正确地指出的，并没有“神圣”的东西与mana相连，所以人们不能从mana里看到上帝观念的原形。然而，毫无疑问，mana是上帝观念发展的必然条件，至少是重要的先决条件，尽管它有可能不是所有先决条件中最原始的。另外一个重要的先决条件是拟人化，对之进行解释必须引入其他心理因素。

130 原始能量概念几乎普遍存在，这清楚地说明，甚至是在人类意识的早期阶段，人们就感到了这样一种需要，即以具体形式表达被感知到的心理事件。因此，如果我们把心理学的重点放在能量观上，这是与各种心理事实一致的，而这些心理事实从最初的时候起，就刻在了人们的心灵中。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号提供

# 超越性功能[1]

## 前 言

这篇文章写于1916年。最近被苏黎世荣格学会的学生发现，并临时先出版了一个非公开的英文译本。为了能够出版它，在保留它的思想脉络和不可避免的视界局限的同时，我对手稿做了极大的调整。四十二年之后，它提出的问题，仍是时下人们感兴趣的问题，尽管，任何知道这方面材料的人都可以看出来，它的表达还有很大改进的余地。因此，这篇文章及其他所有的不完美，能够作为历史资料而存在。它可以让读者理解这样的观点：在分析治疗时，首先需要尝试综合性地看待心理过程。由于它的基础观点至今仍然有效，因此有可能刺激读者对问题做更深更广的理解。这个问题相当于这样一个普遍问题：在临床上，人们如何顺从无意识？

这个问题是由印度哲学提出的，尤其是由佛教及禅宗所提出。在实践中，它还间接地是所有宗教和哲学的一个基础问题。无意识不是这个东西或那个东西，它是直接影响我们的一种未知的东西。

下面所描绘的“积极想象”的方法是产生无意识内容的极其重要的辅助方法。无意识直接位于意识阈限之下，当它变得强烈的时候，很容易自发地进入意识心灵中。因此，这种方法不是没有危险的，在没有专家指导的情况下，最好不要采用。另外一个小一点的危险是，这个过程有可能不产生任何积极的结果，因为它很容易变成弗洛伊德的“自由联想”，在这种情况下，病人陷于其情结贫瘠的领域中。进一步的危险是，虽然可能产生一些可信的内容，但病人对它们表现

〔1〕[本文写于1916年，题目为“超越性功能”（Die Transzendente Funktion）。手稿直到1953年一直放在荣格教授的档案里。1957年，苏黎世荣格学会的学生会最先发表了由波溥（A.R.Pope）翻译的英文版。德文原稿，在作者进行了大量修订之后发表在《精神与作品——丹尼尔·布罗迪博士七十五岁诞辰纪念文集》（*Geist und Werk…zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody*）（苏黎世，1958）。这一德文版有专门为此版本所写的前言。作者为此次出版部分地修改了前言。现在的翻译是根据修改后的德语本翻译的，并参考了波博先生的翻译。——英编者]

出特别的兴趣，并因而完全陷入幻觉之中，以致还是一无所获。尽管这一危险本身并没有什么害处。只有这些幻想与人格融合为一个整体，其意义和价值才能显现出来，也就是说，人们不仅面对它们的意义，而且还面对它们的道德要求。

最后一个危险在某些情况下会是一个很严重的问题，它是说，在潜意识内容已经拥有一个很高的能势时，当积极想象给它提供出路的时候，它们有可能占领意识心灵，并控制人格。这就产生一种不容易与精神分裂症相区分的情况，至少暂时是这样。它们甚至还会引起一种真正的“精神病间歇”。因此，积极想象的方法，不是小孩的玩具。对无意识的普遍低估给这种方法增添了大量的危险。尽管如此，毫无疑问，它仍然是一种极有价值的心理治疗的辅助方法。

C．G．荣格

库斯纳特市，1958年7月／1959年9月

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程请关注微信公众号：心师之友

131 “超越性功能”这个术语不包含神秘的或形而上的东西。它意味着一种心理功能。这种功能与数学中的实数及虚数的功能（函数）有些相似。心理学的“超越性功能”产生于意识和无意识内容的联结。

132 分析心理学的经验清楚地表明，意识和无意识在内容和倾向上很少能一致起来。这种对应的缺失并不只是偶然的或者无目的的，而是由于无意识是作为意识的补充或者补偿而行为的。我们可以反过来说，意识是作为无意识的补充或补偿而行为的。产生这种关系的原因是：

1.意识有一个其内容必须达到的强度阈限，那些太弱的、达不到这个阈限的成分就留在无意识之中。

2.意识由于其功能是直接，因而对所有不相容的东西进行压制（弗洛伊德称之为稽查），结果使这些东西沉入无意识之中。

3.意识构成了暂时的适应过程，而无意识不仅包含被忘记的个体过去的材料，还包括构成心灵结构的所有遗传的行为痕迹。

4.无意识包含所有还没有到达阈限强度的幻觉组合，这些幻觉组合经历一段时间之后，在合适的情况下会变成意识。

133 这就很容易地解释了无意识对意识的互补状态。

134 意识心灵的确定性与意向性是在历史中获得的性质，而且还是较晚获得的，因而基本不存在于当今的原始人中。这些性质在神经症病人那里常常受到损伤。病人与常人不同之处在于他们的意识阈限更容易改变，也就是说，意识与无意识之间的区分更容易改变。另一方面，精神病患者受无意识的直接影响。

135 意识心灵的确定性与意向性是人类做出很大牺牲之后才得到的极其重要的性质，反过来，它们也为人类提供了最高级别的服务。没有它们的话，科学、技术、文明将不可能，因为这些都以意识过程的连续性和意向性是真实的为前提。对于政治家、医生、工程师，或者普通的劳工，这些性质都是绝对必须的。我们大体上可以说，这些性质被无意识损伤的程度和社会无价值程度是一致的。当然，伟大的艺术家和那些具有卓越创造才能的人是例外。这些人所享受的优势恰恰在于意识和无意识之间的这种可变动性。但是，对于那些需要持续性与可靠性的行业和社会活动来说，这些具有特殊才能的通常都没有什么用处。

136 因此，每个人的心理过程应尽可能地稳定和确定，这是可以理解的，甚至是必须的，因为生命要求这样。但是，这就具有某种缺陷：意向性压制或排斥那些看起来是，或真正是与之不相容的心理成分，也就是易于走向预期的目的，以顺应生命的要求，从而导致不想要的结果。但是，我们如何能知道同时存在的心理材料是“难以相容”的呢？我们是通过判断行为得知的，这个判断行为决定了被

选择、被期望的道路的方向。判断是不全面的，并且是有偏见的，因为它是牺牲了所有其他可能性而选择了其中的一种。判断本身总是以经验为基础的，也就是说，建立在真正已知的东西之上。它从不建立在新的、未知的，或是在某种情况下可能会使意向过程得到极大加强的东西之上。由于无意识内容被排除在了意识之外，因此，很明显它不能建立在这些东西之上。

137 通过这种判断行为，有意向的过程必然变成片面性的，尽管理性的判断看起来很全面并且没有偏见。判断的理性可能恰恰是最严重的偏见，因为我们总是把我们看着是理性的才叫理性的。因此，我们看着是非理性的东西必定由于其非理性的性质而被排除掉。它或许真的是非理性的，但也有可能只是看起来是非理性的，而从另一个角度看并不是这样。

138 片面性是有意向过程不可避免的和必然的特点，因为方向就隐含了片面性。这既是优点又是缺点。尽管似乎没有外部可见的缺点会呈现出来，但在无意识里总有一个同样确定的对立状况，除非恰好是理想的情况，所有的心理成分都朝向同一个方向。这种可能性在理论上是没有什么争议的，但是在现实中它极少发生。无意识里的对立状况只要没有很高的能量值就没有危险。但是如果由于过于片面而导致了紧张的上升，对立的倾向就突进到意识中，这通常是在最需要保持意识方向的时候发生。因此，说话者会在最不想出差错的时候发生口误。这个时刻非常重要，因为它拥有很高的能量紧张。这时无意识已经被补充了能量，因此能量紧张会很容易“发出火星”并释放无意识的内容。

139 现在文明生活需要集中的、有意向的意识功能，这就存在脱离无意识的危险。我们越能通过有意向的功能，使自己远离无意识，就越容易在无意识之中形成一个对立状况，当它爆发的时候就会带来令人不愉快的结果。

140 分析使我们能够更加清晰地意识到无意识影响的重要性，我们也从中学到了很多对现实生活有用的东西，即期待在治疗完成之后能消除无意识或者使无意识停滞不动是不明智的。很多病人，模糊地意识到事情的这种状态，因而难以做出放弃分析的决定，尽管他和分析师都发现依赖的感觉很令人讨厌。通常他们都害怕自立，因为他们通过经验知道，无意识将会通过烦扰，并以明显难以预料的方式一次又一次地干扰他们的生活。

141 这是预设了，当病人获得足够的自我知识，能理解他们的梦之后，马上就能应付正常的生活。然而，经验表明，被认为掌握了解梦艺术的职业分析师都会在自己的梦面前投降，而必须寻求同行的帮助，声称自己是专家的人都难以令人满意地解释自己的梦，我们还能对病人有多大的期待呢？弗洛伊德希望能够“穷尽”所有的无意识，但这种愿望没有实现。梦样的生活以及无意识的侵袭一直没

有受到阻碍地持续着。

142 有这么一种广泛流传的偏见，它认为分析就像是一种“治疗”，一个人接受一段的治疗后就痊愈了。这是从心理分析早些时候流传下来的外行人的错误。分析疗法可以被描述为在心理医生的帮助下重新调整心理状态。自然而然，这个新的状态更能够适应内部和外部的情况，能够持续很长一段时间，但是很少有单独一种“治疗”能够永久成功的例子。确实，医学乐观主义从来不吝啬进行宣传，并且一直说有明确的治愈方法。然而，我们不能让自己被从业者这种太人性的态度所欺骗，而要记住，无意识的生命一直活动着，并且不断地产生麻烦。没有必要悲观，我们知道很多工作因运气及勤恳已取得了富有成效的结果。但这并不妨碍我们应避免把分析当成是一种一劳永逸的“治疗”。最初，它不过是一种彻底的重新调整。没有什么变化在很长一段时间内都是无条件地有效的。生命总是要重新开始。当然，存在着非常持久的、能解决典型冲突的集体状态。集体状态使个人能没有困难地适应社会，因为它像其他生命状态一样作用于个人。但是病人的困难主要在于他的个人问题不能够与集体的准则没有矛盾地得到解决。如果他的完整人格还要存在下去的话，就必须解决个人的冲突。没有理性的解决方法能完成这项任务，也没有任何集体的规则能没有任何损失地代替个人的解决方法。

143 在分析过程中获得的新态度或早或晚都会变为不充分的，并且这是必然的，因为生命持续的流动不断地要求新的适应。适应从来不能够一次彻底完成。人们也许肯定会要求，分析能够使病人在以后生活中不太困难地获得新的方向。经验表明，在一定程度上这是正确的。我们经常会发现进行了彻底分析的病人在以后的生活里再进行调整的时候困难会少一些。不过，这些困难被证明经常出现，在某些时候还会很麻烦。这就是为什么有一些进行过彻底分析的病人在后来的生活里还经常会寻求他们以前的分析师的帮助。从医学实践角度来看，这没有什么特别的不正常，但是，这却确实与治疗师某些不恰当的热情及那种认为分析构成了唯一的“治疗”方法的看法相矛盾。最后，不可能有一种能摆脱所有困难的治疗方法。人需要困难，它们对健康来说是有必要的。我们在此担心的只是过度的困难。

144 对治疗师来说，最基本的问题不是如何摆脱暂时的困难，而是如何成功地对抗将来的困难。最基本的问题是：必须有什么样的心理和精神态度才能应付无意识的干扰，并且如何把这些告诉病人。

145 答案明显在于消除掉意识与无意识之间的分离。这不能通过单方面地说无意识内容是无用的来实现，相反应该通过认识到其在补偿意识片面性中的重要性，并对其进行充分考虑而实现。意识倾向和无意识倾向共同构成了超越性功能。称

它为“超越性”是因为它在不损失无意识的前提下，使从一种状态向另外一种的转化成为可能。构建性及综合性的治疗方法假定在病人那里至少潜存着一些理解力，而且这种理解力能成为有意识的能力。如果分析师一点也不了解这些潜能，他就不能够帮助病人发展它。除非分析师和病人都只让科学对之进行研究，然而这是不可能的。

146 因此，在实际的实践中，合格的分析师为病人调节超越性功能，也就是说，帮助病人将意识和无意识结合在一起，从而产生一种新的态度。移情的重要意义之一就存在于分析师的角色里。病人借助移情而依靠那个看起来可以给他一个崭新状态的人，他通过移情寻求这种变化，而这种变化对他来说又是极其重要的，尽管他可能没有意识到是自己在这样做。因此，对于病人来说，分析师具有这样一种形象，它是生命所必需的东西。不论这种依赖看起来多么幼稚，它都表达了一种极其重要的要求，这种要求如果得不到满足，就会变成对分析师的仇恨。因此，了解这个隐藏在移情之下的要求的真正目的是非常重要的。存在着只从还原角度来理解它的倾向，只将它理解为幼儿的色情幻想。但这就意味着从字面上理解这一幻想——它通常与父母有关，就好像病人，或更恰当地说，他的无意识仍然具有儿童曾经对父母有的那种期待。从外部看，这仍然是与孩子期待父母的帮助和保护相同的期待，但是当一个孩子长大成为大人后，对孩子来说是正常的东西对他来说不再是合适的了。它变成了在危机中没有意识到的对帮助的需求隐喻的表达。历史地看，以幼儿性本能来解释移情的色情特点是正确的。但这样移情的意义和目的没有得到理解，而将其解释为幼儿的性幻想也远离了真正的问题。对移情的理解不能从它的历史先例中寻求，而要在它的目的里。片面的、还原的解释最终成为无意义的，尤其是只有病人的抵触在增加，而完全没有别的新的东西出现的时候。接下来分析中出现的厌倦感就只是观念单调的、贫乏的表现。这不是像常常认为的那样，是无意识的单调和贫乏，而是分析师的单调和贫乏，他们不知道这些幻想不能仅在具体-还原的意义上得到理解，而是应该在建构的意义上得到理解。当这一点被意识到的时候，停滞不前通常都会很容易解决。

147 建构性地对待无意识，即对待意义和目的的问题，为病人意识到我称之为超越性功能的过程铺平了道路。

148 从这个角度来说，对经常会听到的一种看法，即认为建构性的方法只是“暗示”稍微多说两句不会多余。这种方法是建立在对象征（梦意象或者幻想）的评判之上的，不是符号学地将象征评判为基本本能过程的符号，而是真正象征性地将象征评判为情结的最可能表达，这种情结还没被意识清楚地理解。通过对这个表达进行还原分析得不到别的，只会对最初构成这一表达的成分有更清楚的认

识。虽然我不否认不断地理解这些成分有其优点，然而它却错失了目标。因此，在分析的这一阶段，象征的消失是一种错误。然而，首先，寻找象征所暗含的情结意义同还原分析中使用的方法是相同的。这可以得到病人的联想。但这些联想通常都很多，足以使用综合方法对之进行分析。这里，它们再次受象征性的评判，而不是符号性的评判。我们必须问的一个问题是：当与显梦的内容联系起来看的时候，A，B，C联想指向何种意义呢？

149 一个未婚的女病人梦见有人送给她一把从古墓里挖出来的、非常漂亮的、装饰华丽的古剑（解析，见下页）。

150 在这个例子中，分析师不需要任何辅助的类推。病人的联想提供了所有必需的东西。有人可能会反对说，这种释梦的方法中有暗示。但是它忽视了这样一个事实，如果没有内在的接受意愿，暗示是绝对不会被接受的，即使是经过激烈的抵抗之后被接受了，它也会即刻再次消失。一种暗示不论被接受多长时间，都假定了明确的心理接受的愿望，而这愿望只是由于所谓的暗示的推动才开始发挥作用。因此，这种反对意见没有价值，它给予暗示一种它绝对没有的魔力。否则的话，暗示疗法就会有很好的效果，并使分析过程成为非常多余的。但事情远非如此。此外，对暗示进行指责没有考虑到这样一个事实，病人的联想指向了这把剑的文化意义。

151 在这些离题话之后，让我们回到超越性功能问题之上。我们发现，在某种意义上，超越性功能是治疗过程中的一种“人工”产物，因为它在很大程度上是由分析师支持的。但是，如果病人想自立的话，他必须不要永恒地依靠外部的帮助。对梦进行解析是综合意识与无意识材料的一种理想方法，但是在实践中，解析自己的梦所面临的困难还是过于大了。

## 梦的解析（见第149段）

| 联想 | 分析性解释 | 建构性解释 |
| --- | --- | --- |
| 她父亲的匕首，他父亲曾经在阳光下用这把匕首来反光。这给她留下了深刻的印象。她的父亲在任何方面都是一个精力充沛、意志坚强的人，具有冲动的性格，在爱情方面喜欢冒险。一把凯尔特人的铜剑：病人以自己的凯尔特血统为荣。凯尔特人都是精力充沛、冲动热情并富有激情的人。古剑的装饰很神秘。古代传统、神秘的文字、古代智慧的符号、古代的文明、人类的遗产都从古墓中重见天日。 | 病人有明显的父亲情结，并对小时候就失去的父亲有很多性幻想。她总是把自己放在母亲的位置上，尽管对父亲有着强烈的抵触。她从来没有接受像父亲那样的男人，因此她违背自己的意愿选择孱弱的、神经质的男人。在分析过程中对医师—父亲也激烈抵抗。梦发现了她对父亲“武器”的渴望。其他的就明显了。理论上，这会直接指向对男性生殖器的幻想。 | 似乎病人需要这么一种武器，她父亲有这种武器。他精力充沛，并过着精力充沛的生活，他接受性情中所固有的困难。因此，尽管过着激情洋溢的生活，但并没有精神错乱。这个武器是人类的非常古老的遗产。这种遗产深埋在病人体内并通过挖掘（分析）重见天日。武器与见识、智慧有关。它是袭击或者防守的一种手段。她父亲的武器是有激情的、不屈的意志，他通过自己的意志在生命中开拓自己的路。直到现在病人在各个方面都过着与此相反的生活。她刚刚意识到人也可以期待一些事而不是像她以往所相信的那样只能被动地被驱使。这种意愿是建立在对生活的认识及洞察之上，这种洞察是人类古老的遗产，这遗产同样处在她体内，只是一直被埋藏着，在这方面，她是父亲的女儿。但是她直到现在才意识到这一点，因为她一直都是不断地抱怨，是被纵容、宠坏的孩子。她是极其的被动并完全陷于性幻想中。 |

152 我们必须弄清楚产生超越性功能需要什么。首先，我们需要无意识材料。表达无意识过程的东西中，最容易接近的毫无疑问是梦。可以说，梦是纯粹无意识的产物。在走向意识的过程中，梦所经历的交替，尽管不可否认，仍可以被认作是不相关的，因为它们同样也来自无意识的，而不是有意的变形。原初梦意象可能的改变来自无意识中较浅的层面，因此也包含很有价值的材料。它们是梦的总趋向中走得更远一些的幻觉产物。常常出现于瞌睡时和自然苏醒时的各种观念和表象也是这样的。由于梦发生在睡觉的时候，它就具有“心智水平低”（珍妮特），或能量紧张低的所有特点，即逻辑不连贯，片段，类比，语言、声音或视觉的表面联系，浓缩，非理性的表达，混乱等等。随着能量紧张的增加，梦具有较有序的特点，它们变得奇怪的平静，并揭示各种清楚的感觉联系，而联想的价值也随之增加了。

153 由于梦里的能量紧张通常都很低，因此，与意识材料相比，梦是无意识内容不充分的表达，很难从建构性的角度来理解，但是从还原的角度就很容易了。总的来说，在发展超验性功能的时候，梦很难被利用，而且也不能被利用，因为它向主体要求得太多。

154 因此我们必须到其他地方寻找无意识材料。例如，在醒着的时候无意识也会进行干扰，从而出现“出乎意料”的想法、口误、记忆错误、病态性行为等等。总的来说，这种材料对还原性方法比对建构性方法更有用。它太不完整，并且缺少有意义的综合所必不可少的连续性。

155 另一个来源是自发幻想。这些幻想通常更加有组织，更加连贯，并包含很多明显重要的东西。有的病人任何时候都能产生幻想。他们只是通过消除临界注意就让幻想自由地产生。尽管这特殊的能力不是很常见，但这种幻想仍可被我们利用。而且，能够自由产生幻想的能力可以通过实践得以发展。锻炼首先包括系统地练习消除临界注意，从而在意识中产生一个真空。这就鼓励任何已经处在准备中的幻想涌现出来。当然，其先决条件是，具有很高力比多能势的幻想已经准备好了。当然不总是如此。在不满足这个前提的情况下就需要有特殊的手段了。

156 在开始对这个问题进行讨论之前，我必须承认我有这样一种不舒服的感觉，它告诉我读者可能会怀疑地问，这种讨论的意义是什么？为什么一定要将无意识内容显现出来？它们不时地自己出现，并使自己令人不舒服还不够吗？我们必须将无意识拽到表面上来吗？分析应该做的难道不是相反，消除无意识幻想，并以此方式使之成为无效的吗？

157 也许应该详细地考虑这些怀疑，因为将无意识带到意识之中的方法或许会令使读者很吃惊。他们会认为这是小说，是不正常的或许甚至是奇怪的。因此我们

必须首先讨论一下这些自然的异议。这样它们才不会在我们论证各种有争议的方法时阻抗我们。

158 就像我们看到的那样，我们需要无意识内容来补充意识态度。如果意识态度只在很小的程度上是有方向的，无意识就能够自主地流动。这是那些意识紧张水平低的人，例如原始人中实际发生的。在原始人之中，不需要什么特殊的手段将无意识呈现出来。实际上，任何地方都不需要特殊的手段，因为那些最没注意到其无意识的人恰恰是那些最受其影响的人。但是他们对正在发生的事情没有意识。无意识的秘密参与到处都有，不用我们去寻找。但是由于它仍然停留在无意识状态，我们并不真正知道正在发生什么或者应该期待什么。我们所寻求的是把那些会影响我们行为的内容变成是意识的内容。这样无意识的秘密干涉及其不舒服的后果就可以避免了。

159 毫无疑问读者会问：为什么不让无意识自生自灭呢？在这方面没有多少不幸经验的人当然不会理解控制无意识的原因。但是任何一个有足够不幸经验的人都会热情地欢迎这么做。定向性是意识过程所必需的，但是，就像我们看到的，它也隐含了不可避免的片面性。就像身体是自我调节的系统那样，心理也是一个自我调节的系统，因此，对调节的反抗总是在无意识中发展。如果意识没有指向的功能的话，无意识的相反的影响就会不受任何约束。正是指向性排除了这些影响。当然，这不能够抑制反抗，反抗还是会进行的。然而，它的调节性的影响却被临界注意以及指向意志所排除，因为这样的反抗似乎与意识不相容。在这个程度上，文明人的心理就不再是自我调节的系统而可以被比作是一台机器，它的调节如此迟钝，以至于机器会一直运行到自我伤害的地步。在另一方面，它又服从于片面意志专横的控制。

160 心理功能有这样一种特性：当无意识的反抗受到压制的时候，心理功能就失去它的调节性影响。它接着就会提高并加强对意识过程的影响。这就像是反抗失去了它的调节性影响，因此也失去了它的能量。一种情况随即发生，在这种情况里，不仅没有对反抗进行任何抑制，而且看上去反抗的能量还将自己添加到意识的方向上了。首先，这自然有利于意识意向的执行，但是，由于意识意向是未受限制的，它们就很容易以整体为代价来断定自己。例如，当一个人作出一个大胆的断言并压制反抗，比如压制很恰当的怀疑时，他就会更加坚持自己的论断，以至于使自己受到伤害。

161 自在安静状态是反抗被消除了的状态，它与心理的可独立程度成比例，并导致本能的丧失。这是文明人的特点，对他们来说也是很有必要的，因为本能最初的力量会使适应社会变得几乎不可能。这不是本能真正的萎缩，大多情况下，它

仅仅是相对长期教育的结果。它如果与个人的兴趣不相符，就不会达到这么深的地步。

162 除了实践中所遇见的日常情况之外，在尼采的《查拉图斯特拉如是说》一书中也有无意识压制调节影响的例子。“高尚”的人和“丑陋”的人的发现，表达了调节的影响，因为“高尚”的人想要将查拉图斯特拉降为他那样平均的人，而“丑陋”的人则是反抗的拟人化。但是查拉图斯特拉狂怒的信念之狮迫使所有的情感，尤其是怜悯感，回到无意识的深渊之中。因此调节的影响就被压抑了，但这不是秘密的无意识的反抗。在尼采的著作中无意识的反抗变得非常明显。他首先在瓦格纳那里寻找对手，他不能原谅瓦格纳的《帕西法尔》，但是不久他的愤怒转向了基督教，特别是转向了在某种程度上与尼采有类似痛苦命运的圣保罗。就像人们所知道的那样，精神错乱的尼采首先将自己认同为“十字架上的基督”，接着认同为被碎尸的狄俄尼索斯。通过这个灾难，反抗最终突破到表面上来。

163 另外一个例子是《但以理书》第四章里中的自大狂的例子。尼布甲尼撒王在其权力的鼎盛时期做了一个梦，梦预言说如果他不谦逊的话就会有大的灾难。但以理很巧妙地解释了这个梦，但是没有人听他的说法。之后的事情表明他的解释是正确的，因为尼布甲尼撒王，在压制无意识调节的影响之后，得了精神错乱，这种错乱恰恰包含着他想摆脱的反抗：他，世间之王，被降为一只动物。

164 我的一个熟人非常喜欢到山里进行探险，有一次他告诉我说，他梦见自己从山顶踏空了。我向他解释了无意识的影响，并警告他不要再探险了。但是他对这样的想法一笑而过。几个月后，当他在爬山的时候真的踏空了，并因此而死了。

165 任何一个人，如果看见类似的事情一遍又一遍地以戏剧性的形式发生的话，都一定会对之深思的。他会意识到人们是多么容易忽视调节的影响，且意识到人们应尽量关注无意识调节，它们对我们心灵和身体的健康都是必须的。因此他就会通过自我观察和自我批评来帮助自己。但是仅仅是自我观察和自我分析还远不能与无意识建立联系。尽管任何人都不可避免有不幸的经历，但每个人在面临这种经历的时候仍然会退缩，特别是他们看到有可能躲开这些不幸的经历的时候。关于无意识的调节影响的知识恰恰提供了这样一种可能性，并且实际上也使许多不幸的经历成为非必然的。我们能够避免很多弯路，这些弯路并没有什么特殊吸引力，而仅仅是无聊的冲突。在未知的、未开发的领域走弯路犯错误是很严重的，但是在有人居住的地区，迷失在宽广的高速公路上仅仅令人愤怒而已。那么，我们有什么手段去获得关于调节因素的知识呢？

166 如果不能够自由地产生幻想，我们就只能够寻求人工的帮助了。一般来说，之所以求助于这种帮助，是因为存在着一种被抑制或被扰乱的心灵状态，但却找

不到导致这种状态的充分原因。当然，病人能给出一些合理的原因，比如坏天气。但是，如果把它们当作一种解释的话，它们之中的任何一个都不能令人满意。因为对这些状态做因果的解释通常只是满足了外人，因此只是在一定程度上令人满意。对于外人来说，只要他的因果要求得到了一定的满足，他就会感到满足。对他来说，只要知道事情是从哪里来的就足够了。他感觉不到对病人来说蕴涵在压抑里的挑战。病人想要知道这些都为了什么，并想知道怎样才能获得解脱。在情感混乱的紧张中蕴涵着强度值，蕴涵着能量，为了改善适应力的降低，他应该拥有这些能量、这些强度值。抑制这种状态或者是理性地贬低它都是不行的。

167 因此，为了能够得到那些错误地处在别的地方的能量，患者必须使情感状态成为过程的基础或起始点。他必须尽可能地意识到自己的情绪状态，使自己毫无保留地沉浸在其中，并在纸上记下所有的幻觉及出现的其他联想。幻觉必须获得最大的自由，但不是以这样一种方式，即通过引起一种“连锁反应的”联想过程，离开其对象（情感）的轨迹。这个“自由联想”，就像弗洛伊德所说的那样，从对象走向各种情结。人们永远不能肯定这些情结是与情感相关的，而不是代替情结的移情。从这种对对象的全神贯注产生了多少是情绪的表达，而这种情绪表达以某种方式，或正确或象征性的，重新引起沮丧的内容。由于这种沮丧不是由意识心灵制造的，而是无意识不受欢迎的入侵，因此，情绪的酝酿和形成就是一幅图画，无意识的内容和倾向沮丧地混杂在一起的图画。整个过程是情感丰富和澄清的过程，而情感及其内容被带到了更接近意识的地方，同时变得更易理解也更让人印象深刻。这种工作具有有益的及赋予活力的影响。总的来说，它创造了一种新的情况，因为在意识心灵的帮助和合作下，之前没有联系的情感变成了多少有些清晰的和有关联的观念。这是超越性功能的开始，即意识和无意识材料之间合作的开始。

168 人们还可以以另外的方式解决情感错乱的问题。不是通过理智地澄清它，而是给予它可见的形状。有一定绘画天赋的病人可以通过图画来表达他们的情绪。他们的画在技术上或者美学上是否令人满意并不重要，只要这些画能够自由地表现他们的幻想并且是尽可能自由地表现就可以了。原则上这种方法与前面所述的方法是一致的。在此，有一种东西出现了，它同时受意识和无意识的影响，并体现着无意识对光明的期待，意识对实体的期待。

169 然而，我们经常会碰到这样一些情况，人们并没有明确的沮丧情绪，而只有一种一般的、隐隐的不满，一种对所有事物的抵抗，一种烦乱或者模糊的厌恶，难以名状却又极其令人痛苦的空虚。在这些情况里，没有明确的起点，因此首先必须制造一个起点。在这里一定存在一种特殊的力比多内倾，这种内倾也许由有

利的外部情况所支持，例如，完全的放松，尤其是晚上力比多总是有一种内倾倾向的时候。（“现在是夜晚：所有喷泉的声音更大了。我的灵魂也是一汪冒泡的喷泉。”[1]）

170 在此，必须要消除批判性的注意力。视觉类的注意应该集中在内部意象将会产生的期待之上。通常，会出现幻想图画，也许在似醒非醒的瞌睡状态中出现，应该仔细地观察并记录它们。声音类的注意通常会听到内部的声音，它们也许只是明显没有意义的一些只言片语，然而，这也需要记下来。在这种情况之下，其他人都听到他们的“其他的”声音。确实，有很多人都清晰地意识到他们身中有一个内在评判者或者法官，会对他们的所言所为进行即时的评价。发疯的人以幻听的形式直接听见这个声音。不过，普通的人，如果他们的内心世界正常发展的话，就能够毫无困难地重新产生这种声音，尽管它非常令人心烦并难以控制，所以几乎总是被压抑。这种人能毫无困难地获得无意识材料，因此奠定了超越性功能的基础。

171 同样，存在这样一些人，他们在内心里既没有听见任何东西也没有看见任何东西。但是他们的双手却会表达出无意识的内容。这样的人能够很好地处理可塑的材料。能够通过身体的运动来表达无意识的人是凤毛麟角的。运动不容易在心灵中固定这个缺点必须通过之后的详细描绘来补偿，这样它们就不会消失在记忆中。不论是直接的或是借助占卜板进行的自动写作都很有价值的，虽然这种写作仍然还很少。这也产生有用的结果。

172 我们现在就面临下一个问题：我们应该如何处理通过以上描述方式所获得的材料？对这个问题还没有任何合适的答案；只有当意识心灵面对无意识的产物时，才会产生一种临时的反应，这种临时的反应决定之后的过程。现实的经验自己就能够给我们提供一些线索。根据我的经验，有两种主要的倾向，其一是创造性地表达，另一是理解。

173 当创造性表达原则占优势的时候，材料会不断地变化并增长，直到产生一种浓缩，这是各种主题向多少有些固定的象征浓缩。这些主题会刺激创造性幻想，并主要作为美学主题而存在。这种倾向导致了艺术表达的美学问题。

174 另一方面，当理解原则占主导地位的时候，美学方面受到的关注相对地少了，甚至偶尔还会被看成是一种障碍。取而代之的是极其努力地去理解无意识产物的意义。

---

[1] [尼采，《查拉图斯特拉如是说》（*Thus Spake Zarathustra*，XXXI，科蒙（Common）译，第156页）。——英编者]

175 当美学的表达试图集中在主题的形式方面时，直觉的理解则常常试图从材料中几乎不充分的线索里发现主题的意义，而不考虑那些在更加仔细的表达中会显现出来的因素。

176 这两种倾向都不能通过意志武断的活动产生出来，它们也远不是个人性格的特殊构造的结果。它们都有自己特有的危险，而且也许会使人误入歧途。美学倾向的危险在于过高地估计幻觉产物的形式或艺术价值。力比多被从超越性功能真正的目标移开并转入艺术表达的纯美学问题。试图理解意义的危险在于过高地估计了内容的价值，而内容是要接受理智的分析和解释的，因此，幻觉产物本质上的象征特点就变没有了。为了满足美学或者理智的要求，在一定程度上，人们还是要走这些道路的，不论在个体情况中哪一种倾向占主导地位。但是应该注意这两条道路上的危险，因为，在某一个心理发展完成之后，人们会过高地估计无意识产物的价值，而这恰恰是因为之前它们的价值被大大地低估了。对表达无意识材料来说，这种低估是最严重的障碍。它揭示出了一种集体的标准，任何个人的东西都要依据它而得到评价：只要是不符合集体标准的东西，都不是好的或美的，尽管当代艺术正在此方面做补偿性努力。这里所缺少的不是集体对个人产物的承认，而是主观上的欣赏，是对它的意义和价值的理解。当然，并不是所有的人都觉得自己的产物是低级的。有的时候我们发现恰恰相反的情况：当最初认为自己的产物是低级的感觉消失后，就会出现幼稚的和非批判性的高估，以及对集体认可的要求。反之，最初的高估很容易变成蔑视的怀疑。这些错误判断是由个人的无意识以及缺乏自立而引起的：或者他只能根据集体的标准进行判断，或者由于自大，他完全丧失了判断的能力。

177 一种倾向看起来像是另一种倾向的约束原则，两个合在一起，形成一种互补的关系。经验证明了这一说法。由于能够在这个层次上做更普遍的总结，因此，我们能够说，美学表达需要对意义的理解，而理解也需要美学的表达。这种相互补充共同形成了超越性功能。

178 两条道路的最初几步都遵循同样的原则：意识的表达媒介受到无意识内容的支配。为了不产生不适当的影响，最初就只能做这些。在给内容以形式的时候，必须尽可能地远离引导，从而让无意识有机会将各种观念和联想显现出来。从意识的观点来看，这自然是一种退步，人们因此会感到很痛苦。当我们记得无意识内容通常是怎么呈现它们自己的时候，这些就不难理解了：无意识的内容显现为本质上非常微弱的，不能越过阈限的东西，或者显现为由于各种原因而被压抑的不可相容的成分。通常它是不受欢迎的、没被期待的、非理性的内容，对它的忽视以及压抑是完全可以理解的。从集体的角度或主观的角度来看，只有很少一部

分具有不一般的价值。但是，从主观角度或者集体角度看没有价值的内容从个人角度来看却可能非常有价值。这一事实通过它们的情感状态表达自己，无论主体感觉它是肯定性的还是否定性的。社会在接受扰乱它们的情绪的新的、未知的观念的时候，同样也分化了。起初过程的目的是发现以情感为基础的内容，因为在这些情况下我们所处理的总是这样一些情况，在这些情况中，意识的片面性遇到了本能领域的抵抗。

179 这两条道路直到下面的情况出现之后才开始分开：美学问题对一些人具有决定性的意义，理智问题则对另一些人具有决定性的意义。理想的情况是这两条道路并列共存，或有节奏地交替出现，也就是说，创造与理解交替出现。一种不能离开另一种而单独存在，尽管有的时候现实中有这种情况：创造性冲动以牺牲内容意义的代价抓住对象，或者是理解的欲望忽视了给内容以形式的必要性。无意识内容首先需要的是能够被认清并得到评价，要被认清只有通过给予它以形式才能实现，要被评价只有它们必定要说的所有东西都切实可感的时候才能实现。就是由于这个原因，弗洛伊德在开始解梦之前，让梦内容以“自由联想”的方式表达它们自己。

180 在任何情况下只阐述梦内容概念上的背景都不足够。澄清比较模糊的梦内容常常必须通过给予它一个可见的形式来实现。这可以通过绘画或建模的方式得以实现。有时候手能解开心智难以解开的谜。通过给予一个梦一形状，人们就可以在醒着的状态下继续这个梦，而那些最初难以理解的、孤立的事件被整合到了个人的领域，尽管开始的时候主体对之还没有意识。美学的表达只停留在那种状态，且不试图去发现意义。有时，这会使病人认为自己是艺术家，当然，是被误解的艺术家。如果理解的欲望可以不要细致的表达，那么它就会始于偶然性观念或联想，因此缺乏充分的基础。如果它从被表达的东西开始的话，成功的前景会更加乐观。初始材料被塑形得越少，发展得越不充分，理解不被经验事实所控制而是被理论上或者道德上的考虑所控制的可能性就越大。现阶段我们所关注的理解，是要对似乎内在于原始偶然观念中的意义进行重建。

181 很明显，这种过程如果要合法地发生，就必须有足够的发生动机。同样，只有当无意识具有引导的意愿时，引导才能够被弃置于无意识之中。自然，这只有在意识心灵发现自己处在关键的时刻之时，才会发生。当无意识内容获得了一定的形式，表达的意义得到了理解，自我如何与这种状况产生关系以及自我如何与无意识达成一致这样的问题就会产生。这是这个过程的第二个，也是更重要的阶段。它将对立的双方联结在一起从而产生第三阶段：超越性。在这个阶段，起主导作用的不是无意识，而是自我。

182 在这里我们不对个体自我进行定义，而是沿用比较老套的说法：它是意识持续的中心，自从孩童年代就能够感受到它的存在。它对立于一种心理产物，这种心理产物主要依靠无意识过程而存在，并因此在一定程度上与自我以及其倾向相对立。

183 这种观点本质上是与无意识的妥协。我们必须坚持这样一种看法：这种自我的状态与对立的无意识状态具有同等的强度值，反之亦然。这就产生了一种我们必须要警惕的东西：就像文明人的意识心灵对无意识有约束影响那样，被重新发现的无意识通常会对自我产生真正的威胁。与之前自我压抑无意识一样，被解放了的无意识可以将自我推到一边并压制自我。可以说，存在着自我恍然不知所措的危险，从而导致他不能抵抗情感因素的压力。精神分裂症早期经常会出现这种情况。如果它与无意识的争吵能够以某种方式消除无意识的动力的影响的话，这种危险就不会存在，或者不会这么严重。这也是自我的对立状态被理智化或艺术化时实际发生的情况。但是与无意识的对立一定是多面性的，因为超越性功能不是一个在有限制条件下运行的局部过程。它是一个整体的和总体的过程，所有方面都，或者应该包括在内。因此情感必须得到完全的释放。艺术化和理智化是对付危险情感的有力武器。但我们只能在有巨大威胁的时候才能使用，而不能为了躲避必要的工作而使用它。

184 由于弗洛伊德的重要洞察，我们知道在治疗神经衰弱的时候必须全面考虑情感因素，必须重视人格的整体。这既可应用于病人，也可应用于分析师。后者在理论的保护下隐藏得多深，仍然是一个非常敏感的问题，需要他自己做出判断。在所有的情况下，对神经衰弱的治疗都不是一种心理水疗，而是生命的所有方面和所有领域的中的人格的重生。与对立状态达成协议是一个非常重要的事情，有时候非常多的东西都依赖于它。重视另一面是此过程中重要的先决条件，因为只有这样，约束性因素才能对我们的行为施加影响。重视它意味着要信任无意识，以便它有机会与意识进行合作，而不是自动地干扰意识。

185 因此，在与无意识妥协的过程中，不仅自我的观点得到证实，无意识也得到了同样的权威。自我取得了引导权，但无意识也必须有发言的权利。这是说要倾听其他的声音。

186 在“其他的声音”可以或多或少地被清楚地听见的情况下，自我与无意识的这种关系最容易实现。对能听到“其他声音”的人来说，从技术上很容易写下“其他”的声音并从自我的角度回答这些声音。这非常像两个拥有相同权利的人之间的对话，他们两个都相信对方的论点有效，并认为有必要通过透彻地比较和讨论对方的观点，或者清晰地区分对方的观点，从而修改冲突的观点。由于达成

一致的道路很少是开着的，因此大多情况下，会有要求双方都作出牺牲的长期冲突。在病人和分析师之间可以产生这种和睦关系，而后者则很容易扮演魔鬼的角色。

187 目前的状况极其清楚地表明，想使一个人承认他人论断的有效性是多么的困难，尽管对任何人类社会来说，这种承认都非常重要且必不可少。任何一个想与自己达成妥协的人都必须认真地对待这个基础的问题。因为，如果不承认他人的有效性，他也就否认了他本身之内的“他者”存在的权利，反之亦然。内心对话的能力是外部客观性的试金石。

188 在内心对话中达成妥协是很简单的，但在只有视觉产物的情况里，达成妥协毫无疑问会复杂得多，比如一种语言，对那些理解它的人来说是有足够表达力的，而对那些不理解它的人来说就像是聋哑的语言。面对着这样的产物，自我必须采取主动并询问：“我是如何被这个符号所影响？”[1]这种浮士德式的问题能够带来启发性回答。回答越是直接自然，它就越有价值，因为直接与自然大体上保证了反应的完整性。我们并不是绝对必须意识到对立过程的所有细节。通常一个完整的反应并不拥有那些能使理解更加清楚的理论的假定、观点、概念。在这样的情况下，这个人必须满足于无言的，但却是启发性的感觉。这种感觉取代了理论的假定、观点、概念，并且比聪明的谈话更有价值。

189 争论与影响循环往复的过程表现了对立的超越性功能。两种状态的对立产生了一种充满能量的张力，并创造了一个有生命的、第三种的存在——不是“没有第三种可能性”原理下的逻辑死胎，而是对立双方停止对立而产生的运动，是一个有生命的生产，这种生产导致了存在的新层次，导致了新的情况。超越性功能将自己显示为对立双方的结合。只要二者仍处于分离状态——为了避免冲突自然会处在分离状态——它们就不能发挥作用而处于惰性状态。

190 无论对立在个体之中以何种形式出现，实际上这总是意识面对本能整体的和自由的形象，而丧失自身并顽固地坚持片面性。这就呈现出了一幅类人猿和原始人的图像。一方面人们假定他有本能不受约束的世界，另一方面又常常误解他的精神观念世界。他从黑暗中浮现出并向我们显示，我们是如何以及在哪里背离了基本的类型，并从心理上削弱了自己，从而弥补并修正我们的片面性。

191 我在这里必须要满足于描述超越性功能的外部形式及可能性。另一个更重要的任务是描述它的内容。关于此问题我们已经拥有大量的材料，但对其进行解释还有很多困难。在概念化的基础建立之前还需要一些预备的研究。有了这种概念

[1] [参考，《浮士德》（*Faust*），第I部分，维恩（Wayne）译，第46页。]

我们就能更清楚地解释超越性功能的内容。我很不幸有过下面这样的经历：科学大众并不总是相信纯粹心理学的论断，因为他们要么过多地从个人角度理解这些论断，要么就是被哲学或理智的偏见所毒害。这就使对心理因素的任何正面评价都变得不可能。如果人们个人化地理解它，那么，他们的判断就总是主观的，他们就会将所有不符合他们的东西或者他们不愿承认的东西都说成是不可能的。他们根本不能认识到，对他们来说有效的东西对具有其他心理状态的人来说有可能是完全无效的。我们远没有获得解释所有情况的普遍有效的手段。

192 理解心理所面对的最大障碍之一就是，强烈地想知道所例引的心理因素是否是“真实的”或者“正确的”。如果对它的描述不是错误的或者说是假的，那么这个因素本身就是有效的，并通过它的存在而证明自己的有效性。人们无妨可以问，与鸭子相似的鸭嘴兽是否是造物者意愿的创造？神话的各种想象在人们的心理生活中扮演了重要的角色，否定这一点是幼稚的偏见。人们说，这些想象不是“真实的”，因而在科学解释中没有任何地位。但是神化主题的确存在，尽管它们的断言与我们的“真实”观念不一致。

193 由于与对立状态达成妥协的过程是一个总体的过程，所有没有任何东西被排除掉。所有的东西都参与到了讨论的过程中，即使只有片段被意识到。意识通过面对原先的无意识内容而不断地扩张，或更确切地说，如果意识不怕麻烦而去整合无意识的话，就能得到扩张。当然不总是这样的。尽管一个人可能有足够的智力来理解这个过程，但仍然可能会由于缺少勇气和自信，或者精神上和道德上都太懒，或者是太胆小，而没有作出理解的努力。但是当必然的前提存在的时候，超越性功能不仅对心理治疗具有辅助的价值，而且还使病人拥有了难以估计的优势，能利用自己的资源来辅助分析师，并摆脱通常被认为是令人羞耻的依赖。这是一种通过自己的努力而获得自由并找到自立勇气的方法。

# 情结理论评述[1]

194 现代心理学和现代物理学有一相似之处，即其研究方法比其研究对象更受人们认可。其对象，即心理，有极其丰富多样的表现形式，对之所下的各种定义，如果不是不可解释的，也至少是很难解释的，而建立在观察及观察方法之上的定义却有，或至少应该有许多。心理学的研究，正是从这些经验地或武断地定义的因素出发的，并且或经验地或武断地观察心理。因此，心理表现为这些研究方法所预设的可能行为方式的错乱。这个过程属于自然科学的过程。

195 不言而喻，在这种情况下，一切都取决于研究方法及其预设。两者在很大程度上决定了研究结果。实际的研究对象能告诉我们一些东西，但它不会像自主的存在处于不受干扰的自然状态中那样行为。在实验心理学特别是精神病理学中，长久以来就有一种共识：特定的实验程序并不能直接理解心理过程，而且一种特定的心理状态将自己置于心理过程和实验之间。这种心理状态被称为“实验情境”。这种心理“情境”有时会同化实验程序及目的，从而导致整个实验的失败。我们所说的“同化”指的是受试的态度，而受试会误解实验，因为他有一种无法抑制的倾向，即把心理实验当作智力测验，或当作窥见实验背后的目的的努力。这种态度会遮蔽实验者试图观察的心理过程。

196 这种情况在联想实验中很常见。在联想实验中，我们发现，研究方法的目的，即测试反应平均速度和反应性质，相对来说成为次要的了，而被心理的自主行为扰乱，即被同化所扰乱的研究方法，却成为更重要的了。正是由此我发现了以情感为基础的情结。这种情结在反应失败前，就已进入了心理过程之中。

197 人们发现了情结及情结导致的同化现象，它们清楚地表明，那种可追溯到孔狄拉克的观点的基础是多么的脆弱。那种观点认为，人们可以研究孤立的心理过程。但实际上不存在孤立的心理过程，恰如不存在孤立的生命过程一样，无论

〔1〕本文是1934年5月在苏黎世联邦高等工业学院发表的就职演说。[首次以《情结理论评述》（*Allgemeines zur Komplextheorie*）为题发表（收录于《苏黎世联邦高等工学院文化与社会科学文集》〈Kultur und staatswissenschaftliche Schriften der Eidgenössischen Technischen Hochschule〉，12，阿劳，1934年）。稍作修改后再版于《论心理能与梦的本质》（《心理学论文集》，第Ⅱ卷，苏黎世，1948年）。——英编者]

如何，目前还没有把它们孤立出来的实验方法。[1] 只有通过对注意力进行特殊训练，受试才能把一种心理过程孤立出来，使其看上去符合实验的要求。但这是另一种“实验情境”。它和前面所述“情境”的不同仅仅在于，“同化”情结的角色这次由意识心理所承担，而前面则更多由无意识中的自卑情结所承担。

198 这并不是从根本上质疑实验的价值，只是说其价值极为有限。在心理生理学领域，例如在感官感知和运动反应中，纯粹的反应机制居支配地位，并且几乎没有同化效应，因此，实验不会受到很大干扰，实验的目的就比较容易实现。但在复杂的心理过程领域，情况则很不相同。在这种领域，实验过程无法限定在特定的可能性中。没有特定目的的限制，各种可能性就会显现出来。有时，这种情况一开始就会引发一种我们称之为“整合”的实验情境。这种“整合”是指外部情境导致了一种心理过程，特定的内容在此过程中的集合起来并为心理反应做准备。当我们说一个人被“整合了”的时候，我们是说，他采取了一种立场，并且他会从这一立场出发，以确定的方式进行反应。但“整合”是自动的过程，它不由自主地发生，并且没有人能控制它。被整合的内容是有自己特定能量的确定的情结。如果这种实验就是联想实验，情结有可能通过引发不安的反应，或藏在特定的反应模式后面（很少是这样），从而极大地影响实验进程，而这种反应由其不再对应刺激词的意义，而被认出来。意志坚定、受过教育的受试借助于其身体的语词装置，在短暂的反应时间内，将刺激词的意义屏蔽掉，从而使其不能达至他们那里。但这种情况只有在受试极力想掩饰个人的隐私时才发生。特雷兰德（Talleyrand）的以词语掩饰思想的艺术，只有一小部分人能掌握。智力平平的人，特别是妇女，通常是用价值谓词来掩饰自己。这常导致喜剧化的情况。价值谓词是描述感觉属性的语词，如美丽的、善良的、可爱的、甜美的、友好的等等。我们常常发现，在谈话中有些人把一切都说成是有趣的、有魅力的、美好的、可爱的、甜美的、精彩的、豪华的、极好的，迷人的（这个词是大家最爱用的）。但这些词要么是为了掩饰他们完全缺乏兴趣，要么是为了使自己和对象保持一定距离。但大多数受试都会不由自主地听从情结的安排，选取特定的刺激词，并将一些障碍症状与这些词联系起来。主要的症状是反应时间的延迟。人们还可以将这些实验与电阻测量实验结合起来，测量心理电流反射现象，从而为研究情结带来的反应障碍提供进一步的材料。威拉古兹（Veraguth）最先进行了这种结合。[2]

〔1〕可以在营养培养基中存活的组织的生长过程是一种例外。

〔2〕《心理-电流反射现象》（*Das psycho-galvanische Reflephänomen*）。

199 不像其他相对简单的心理实验，联想测试之所以被普遍应用，是因为它复制了“对话”的心理情境，同时也使相对精确的定量和定性评价成为可能。受试除了要面对以确定的句子形式表达的问题外，还会遇到模糊的、歧义的，导致心理紧张的刺激词。对这些刺激词，他不是予以回答，而是一定要以一个词作出反应。通过对反应障碍的准确观察，在一般谈话中经常被忽视的事实就能显现出来并留下痕迹。通过这些，我们能发现一些事实，这些事实指向未明确地说出的背景，指向准备的状态或前面提到的整合。联想实验中发生的一切在两个人进行的谈话中也经常出现。在这两种情况下，都有一种实验情境把情结整合起来，并同化所讨论的话题和整个情境（情境包括了所涉及的东西的各个方面的）。由于整合情结会阻碍说话者的意向，他们可能会说出了答案，但事后却记不起来，这就使谈话失去其客观性和真正目的，这一事实已被实际应用到对目击证人的交叉讯问中。重复实验给出了这一事实在心理学中的地位，并发现及确定了记忆中断的位置。在上百次反应之后，受试被问他给每个刺激词的回答是什么。在受情结干扰的联想的各个地方，记忆中断或虚假记忆出现的次数大致一样。

200 到目前为止，我假定大家都知道情结的本质，所以有意地避开讨论它的本质。在英语和德语中，“情结”的心理学意义进入了日常语言中。人人都知道人具有“情结”；但在理论上重要得多的是他们却不太知道，“情结”也具有我们。情结的存在使意识是统一的朴素假设受到了质疑。统一的意识和“心理”相当，并高于意志。情结的每次整合都预设了意识受到了干扰：统一的意识受到了干扰，意志的意向受到了抑制或变成了不可能的，甚至记忆都受到了显著的影响，就像我们看到的那样。因此，情结是一种心理因素，其能量有时超过我们意向的能量，否则，意识秩序就不可能发生混乱。实际上，一种活跃的情结会暂时将我们置于一种强迫状态，置于强迫的思考和行动状态。在特定状况下，恰当地表达这种状态的只有一个术语，即司法中的责任减轻概念。

201 那么从科学上看，什么是“以情感为基础的情结”呢？这是特定的心理情境的意象。这种意象不同于意识的通常态度，而具有很强的情感色彩。它有很强的内在一致性和整体性，还有相对较高的自主性，因此它只是有限地受制于意识的心理，在意识领域中像是一个活跃的异己分子。情结常常能被意志抑制住，但不会彻底消失，而且一有机会就会再度出现，并且以同原初力量同样的力量出现。一些实验研究显示，其强度和活动曲线具有波状特点，波长可能是以小时，以天或以周计算。这个复杂的问题至今尚未得到阐明。

202 我们今天能够知道意识是完全可分的，这得感谢法国的精神病病理学家们，特别是皮埃尔·珍妮特。珍妮特和莫顿·普林斯成功地把人格分为四到五个片

段。每个片段都有自己的独有的特点和自己特殊的记忆。这种片段相互之间是相对独立的，并能随时取代其他片段的地位。这是说每个片段都有高度的自主性。我对情结所做的研究及获得的发现证实心理分裂的可能性。这是令人有些不安的可能性，因为，从根本上说，分裂的人格和情结没有原则的区别。它们有共同的本质特点，只是在分裂意识这一微妙问题上才有不同。毫无疑问，人格的各种片段有自己的意识，但这种微小的心理片段（它们是情结）是否能够成为自身的意识，仍是一个没有答案的问题。我不得不承认，这个问题一直困扰着我，因为情结就如笛卡尔的魔鬼，似乎以顽皮捣蛋为乐。它们使人产生口误，使人忘记他要介绍的人的名字，使人在音乐会演奏最柔美的旋律时想发笑，使正蹑手蹑脚走进来的迟到者绊倒椅子，发出声响。它们使我们在葬礼上向哀悼者表示慰问时说出庆贺的话，它们是所有这些荒唐事情的策动者——维舍尔认为是“客体的恶作剧”导致了这些事情。[1] 它们是我们梦里的行为者，我们无力抵抗它们。它们是丹麦民间故事中描述得活灵活现的小精灵。当牧师教两个小精灵主祷词时，他们努力随牧师正确地重复祷词，但一开口就不由自主地说成“天父，不在天之父”（应为：天父，在天之父）。从理论上看，这些恶作剧的情结不是可教的。

203 尽管不抱多大希望，我仍希望人们不会否认对科学问题进行隐喻解释的价值。在情结现象学中，即使那种最严格地依据情结所做的陈述，也不能躲开情结的自主性这一显著特点。越深入地理解情结的本质，越能看出它们是心理的片段。梦心理学非常清楚地告诉我们，在不受意识的抑制时，情结将如何以人格化的形式显现出来：它们像民间故事里的妖怪那样，在深夜喧闹着闯进房屋之中。在某些精神性神经症患者身上，我们可以观察到同样的现象：情结变得很“喧噪”，显现为完全具有人格特点的“声音”。

204 如今，我们可以在一定程度上肯定，情结就是“心理片段”。其起因通常是创伤、情感打击等类似的东西，它们将心理分裂为片段。可以肯定地说，最常见的起因是道德冲突，而冲突根本上是由于明显不能完整地保持自己本性。这种不可能性预设了一种直接的分裂，无论意识心理是否意识到了这一点。通常，所有情结都有一种特定的无意识，而这自然而然地保证了它们有更多行动的自由。在这些情况下，它们的同化力量非常明显，因为无意识甚至能帮助情结来同化自我，从而导致人格暂时的、无意识的改变。这种改变被认为是与情结一致的。中世纪时期，它有另一个名字，即附魔。可能没有人会认为这种状态是无害的，而且实际上，情结引起的口误和最粗野的亵渎行为没有原则的区别，只是程度不同

〔1〕参见《第二个体》（*Auch Einer*）。[另见《心理类型》（1923年版，第369页，注释[1]）。——英编者]

而已。语言史为此提供了充分的证明。一个人情绪异常激动时，我们惊叫“他怎么了”，“他被魔鬼附身了”，“他被女巫施咒了”，等等。在使用这些有点陈腐的比喻时，我们实际上并不会想到它们的原始意义，虽然这些意义显而易见，而且指向这样一个事实：毫无疑问更淳朴更原始的人们不会像我们一样“心理化”干扰情结，而是把它们看作是魔鬼。意识后来的发展创造了如此强烈的自我情结或自我意识，以至于情结失去了其最初的自主性，至少在日常话语中是这样。例如，人们常说：“我有一种情结。”医生也是以劝诫的方式，对歇斯底里的病人说：“你的痛苦不是真实的，而只是你想象着它在折磨你。”显然，病人害怕传染只是一种任意的幻想，至少大家都试图让病人相信，他在虚构一种幻想。

205 不难发现，有关这个问题的现代观念认为，情结毫无疑问是被捏造的或由病人“想象”出来的。如果病人不有意地把它带入生活，它根本就不存在。但相反的是，现在已经证明，情结具有很强的自主性，我们没有找到其生理基础的所谓的“想象的”痛苦像真实的痛苦一样伤害人；甚至是病人、医生及日常语言都一致断言，某些恐惧只是一种“想象”的情况下，恐怖症状也没有丝毫消失的趋势。

206 我们有一个有趣的“驱邪”思维的例子，它相当于古人使用委婉名称，如把黑海（Black Sea）称作好客海（the hospitable sea）就是这方面的典型例子。正如以前的人们谨慎而邀宠地把复仇女神（Furies）叫做善良女神（Kindly Ones）那样，现代人把内心的错乱设想为自己的行为：他简单地将之同化。这当然不是通过公开使用驱邪委婉语来实现的，而是通过另外一种与此相当的将情结的自主性当成非真实的无意识倾向，这种倾向是通过给情结另外一个名字而使情结变成非真实的。意识就像一个人那样，听到阁楼有可疑的声音，但却冲向地下室来确定没有盗贼破门而入，所听到的可疑声响只是一种想象。在现实中，他不敢爬上阁楼。

207 我们并不能由此推断，恐惧可能是推动意识将情结解释为自己的活动的动力。情结显现为如此微不足道的典型、如此荒诞的“乌有”，以致我们实际上以之为耻，并尽所有可能去消除它们。但如果它们真的是“乌有”，它们就不会给人带来如此的痛苦。感到痛苦就是造成痛苦的东西，它肯定是不舒服的，因此感到痛苦本身非常重要，必须认真对待。但只要有可能，我们就准备把一切不愉快的事情当作是不真实的。神经症的发生，标志着不再能通过原始的驱邪方式和委婉语来解决。从此刻开始，情结出现在意识层面；它不能再被回避，并且一步步地同化自我意识，就像以前自我意识试图同化它那样。这最终导致了人格的神经

分裂。

208 这种发展揭示了情结的原始力量，而这种力量就像我说过的那样，有时会超过自我情结的力量。只有这时，我们才会理解，自我为什么要给予情结一些有魔力的名字，因为，很明显，我惧怕的是威胁着要吞噬我的邪恶的东西。很多被认为正常的人都有自己不愿为人所知的一面。这一面不能在他们在场时提起，因为他们对此怀有很大的恐惧。所有仍在把情结非真实化的人，都将情结与神经症联系起来，从而证明说情结明显只与病态情况有关，而他们显然不属于这种情况。就好像在说，只有已经生病的人才有资格生病。

209 通过同化把情结非真实化，并不能证明情结是没有力量的，而是相反，恰恰证实了情结的重要性。原始人对黑暗中的不可见的东西有一种本能的惧怕，而把情结非真实化则是从反面证实了这种本能的惧怕。对原始人来说，这种恐惧随着黑暗的降临而降临；对我们来说，情结在白天淹没在其他东西之中，晚上则发出噪杂的声音，赶走我们的睡眠，充斥我们的梦乡。情结是内心经验的对象，不能大街上或公共场合遇到的。个人生活的幸福和悲伤都依赖于它们：它们是我们的守护神和财神，在火炉旁等着我们，但赞扬它们是宁静平和的是很危险的；它们是小精灵，常用恶作剧来搅扰我们的夜晚。当然，如果它们只打扰我们的邻居，则和我们没关系；如果它们搅扰我们，要判断这个情结的危险有多严重，我们就必须是医生。只有在看到一家人在道德和身体上都被情结所摧毁，随之而来的是巨大的悲剧和绝望的痛苦，你才会感受到情结的深刻影响。那时，你才会理解，认为人们能够“想象”一个情结的看法是多么的无意义和不科学。如果想要与医学进行比较，我们完全可以把情结与传染病或恶性肿瘤进行比较：两者的产生都不需要意识心理的任何支持。但这种比较并不能令人满意，因为情结本质上并不是一种病，而是一种心理的表征，与这种心理是否被区分、是否原始无关。结果，我们发现，在所有民族、在所有时代，都有它们的痕迹，这在最早的文字记载中可以找到，例如，《吉尔伽美什史诗》极其巧妙地描绘了权力情结，《旧约》的次经之一《托比特书》则记录了性欲情结和治疗这种情结的历史。

210 人类普遍地信仰精神。这是无意识的情结结构的直接表现。实际上，情结是无意识心理的活的单元。只有通过这些单元，我们才能推出无意识心理的存在和构成。如果不存在情结，无意识就只是一种黯淡的痕迹或模糊的表象，或者用威廉·詹姆士的话说，是“意识边缘”。冯特的心理学就是这样看待它的。这就是为什么说弗洛伊德是心理无意识的真正发现者，因为他研究了那些黑暗的角落，而不是简单地用委婉语，把它们当作极其不重要的“行为倒错”而忽略掉。他认为，通往无意识的道路并不是梦，而是情结。情结是梦和病症的构建者。情结所

指的路并不“高贵”，它是一条崎岖迂回的小道，常迷失于丛林中，还经常没把我们引向无意识的深处，反而是错过了无意识。

211 但是，害怕情结无论如何不是一个好的事情，因为它经常从无意识转回到意识状态。情结是如此令人不快，以致一个有正常理智的人不可能会认为，那种推动着情结的动力预示着美好的事物。意识心理都认为，情结是不适宜的，应该被消除。尽管大量的证据证明情结无时无刻地存在着，人们却拒绝承认情结是生活的常态。对情结的恐惧是一种根深蒂固的偏见，是对任何令人不舒服的东西都有一种迷信式的恐惧，而我们自大的启蒙还没有触及这种恐惧。只要对情结进行研究，这种恐惧都会引发强烈的反抗，要克服它，需要有极强的意志力。

212 恐惧与抵制是通往无意识的道路的路标。很明显，它们首先意指的是对于现在所指的事物的预先假想。自然而然，恐惧感指向危险事物，抗拒指向排斥事物。病人如此，公众是如此，分析师也是如此；这就是为什么关于无意识的最初医学理论必然是弗洛伊德所创立的压抑的理论。从情结的本质引出结论，自然会把无意识理解为由一些不相容的倾向组成。这些倾向因为其不道德而被抑制。该观点的提出者纯粹是从经验中得出结论的，丝毫没有什么哲学的考虑。弗洛伊德之前很久就已经有人在讨论无意识。莱布尼兹首次把该概念引入哲学，康德和谢林也都对之有所论及，加鲁斯则把它系统化，在此基础上，哈特曼创建了其颇有预示性的无意识哲学。但最初的无意识医学心理学理论和这些先驱者的联系还比不上它和尼采的联系。

213 弗洛伊德的理论是他研究情结的实际经验的真实表述。但由于这种研究通常是两人之间的对话，所以在创建理论时，不仅要考虑一个人的情结，还要考虑另一个人的情结。每次对话都推进到恐惧和抵制围起来不让他者进入的领域。这些对话都指向极其重要的东西，并通过迫使一个对话者保持其完全性，迫使另一对话者采取视野更广的立场。另一对话者也被迫保持完全，如果不这样，他就不能使对话越来越深入，直到达至恐惧围起来的领域。无论多么公正客观的研究者，都不可能忽视自己的情结。因为研究者的情结和他人的情结有一样的自主性。实际上，他不可能忽视情结，因为情结不会忽视他。情结是心理构成不可或缺的一部分，也是每一个体中最具偏见的东西。因此，个人的构成将决定一个观察者可能会有什么样的心理看法。这正是心理观察法不可避免的局限所在：它的可靠性因观察者个人在观察上的误差而受到影响。

214 因此，心理学理论首先明确阐述一种心理情境。这种情境通过对话建立，对话双方分别是一名特别的观察者和多名被观察者。对话主要在因情结而产生的抵制中进行。这些情结的特点必然会融入理论中，也就是说理论具有进攻性，因

为理论是作用于公众情结。这就是为什么现代心理学的所有观点不仅在其客观意义，也在其煽动性上备受争议。它们迫使公众激烈地支持或反对它们；而在科学讨论中，它们又引发情感方面的争论、教条主义的泛滥、人身攻击，等等。

215 从这一切可以看出，现代心理学对情结的研究已经开启了一片心理学的禁忌领域，充满希望和恐惧的领域。情结是心理不安的真正焦点。这种观点的反响是如此深远，心理学家短期内不可能在平静中开展自己的工作，因为这需要形成一致的科学观念。但是目前，情结心理学还远远没有达成一致，而且在我看来，达成一致的希望比任何悲观的估计都还要遥远。随着“不相容倾向”的发现，潜意识只有一部分得到研究，恐惧也只有一种来源被揭示出来。

216 人们不会忘记，当弗洛伊德的著作为大家所知的时候，各方都是义愤填膺。公众情感的激烈反应将弗洛伊德孤立起来，他和他的学派被控诉为教条主义。他所在领域的所有心理学理论家都冒着同样的风险，因为他们的研究直接影响人类中不可控的部分，用鲁道夫·奥托的话说，就是超自然的东西。情结的开始，意味着自我自由的终结，因为情结是心理的动力，它最深层的本质尚待发掘。研究者每次成功地在理解心理畏惧方向稍微进了一小步后，就像以前那样，就需让公众释放反应，这就像因为治疗的原因，让病人拿起武器反抗自己情结的不可侵犯性那样。

217 对新手来说，我的情结理论，听起来可能像是在描述原始鬼神学和禁忌心理学。这完全是由于这样一个事实：情结和分裂的心理片段，是原始人心理留给我们的可察觉的遗迹。原始人心理的显著特点是高度的可分离性，例如原始人认为人有多个灵魂，有一个原始社会甚至认为人有六个灵魂——除了不可胜数的天神和妖怪之外。它们不仅仅与我们交谈，而且是非常深刻的心理经验。

218 我想借此机会指出，我所说的“原始的”一词的意思是“在时间顺序上最早”，不包含任何价值判断。同样，我提到原始状态的“遗迹”，并非说这一状态迟早会终结。相反，我看不出它有什么理由不与人类一起延续下去。无论如何，目前为止没有改变很多，而且因世界大战和战后的影响，它的力量增强了很多。因此，我倾向于认为自主情结是生活的正常现象，它也构建了无意识心理的结构。

219 我满足于仅仅描述情结理论的基本特征。我需要就此打住对这幅不完整图像的描述，转而阐释自主情结的存在所引发的问题。这些问题主要有三个：治疗问题、哲学问题和道德问题。这三个方面都有待探讨。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

# 第二部分

## 体质和遗传在心理学中的意义
## 决定人类行为的心理因素

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书请购买正版书籍 更多公众号请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

# 体质和遗传在心理学中的意义[1]

220 现今的科学家都坚信一个人的心理状态很大程度上依赖于生理构成；的确，有不少人认为这样的观点是绝对正确的。但我并不这么绝对地认为，而是觉得心理状态相对独立于生理构成的观点更合理。虽然并没有有力的证据证明这种观点是对的，然而也没有证据足以证明心理状态完全依赖于生理构成。不管怎样，我们不能忘记，如果心理是因素X，那么心理构成就是它的互补因素Y。这两个因素总的来说都还没有被认知，并且直到最近才开始有比较清楚的形式。但我们现在对它们真正本质的了解还是微乎其微。

221 尽管在一些个案中很难确定生理构成与心理状态之间的关系，人们还是常常会做类似的努力，但是所得结果只是一些未被证明的观点。现今唯一能够得出比较可靠结论的方法是类型学方法，克瑞施麦（Kretschmer）曾用它解释生理构成，而我用它解释心理状态。在两种情况下，这种方法都建立在大量的经验材料上；尽管一些个别的变异极大地消除了它们之间的共同之处，但某些典型的基本特点仍然清楚地显现了出来，从而让我们能构建一些理想的类型。当然，这些理想的类型不会以纯粹的形式出现在现实中，而只是以类型的基本原则的某种个别变异显现出来，就像晶体是同类的立方晶体的个体变异那样。生理类型学首要的和最重要的任务是，努力确定外在的生理特征，以此个体存在能够被分类且其其他性质能被考察。克瑞施麦的研究已表明，生理特性有可能决定心理状态。

222 心理类型学完全依据同样的原则，只不过它的出发点不是外在的，而是内在的。它并不试图枚举外在的特征，而是试图发现那些支配典型的心理状态的内在原理。心理类型学当然要使用科学的方法以获取结果，但心理过程的无形且无法量化的特性使我们不得不运用人文科学的研究方法，首先是运用分析批评的方法。正如我所说，它们的原则并没有太大区别，而只有出发点不同导致的细微差别。研究的现状让我们有理由希望，两种方法得到的结果在某些基本事实上有很

[1] [译自Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie，载《医学世界》（*Die medizinische Welt*）（柏林），Ⅲ：47（1929年11月），1677～1679。——英编者]

大程度的一致。我个人认为克瑞施麦的一些主要类型和我所例举的心理学基本类型有某种相似性。可以设想，在这些地方，也许可以在生理构成和心理状态之间建立联系的桥梁。这种联系至今没有被建立，原因可能是生理学的发现还是新近的，而且心理学的研究相对比较困难从而也更难以理解。

223 我们很容易同意，生理特性是某种可以被看到、被触摸和被测量的东西。但在心理学上，即使一个词的意义都不是确定不变的。几乎没有两种心理学能够，譬如，对于“感觉”概念达成一致。但是动词“感知”和名词“感觉”总指称着一些心理事实，否则，就不会被创造出来。在心理学上，我们需要处理那些本身清晰明确，但却没有被科学地定义的事实。我们知识的现状跟中世纪的自然哲学一样，即学心理学的人比其他人更懂心理。对于未被认知的事实只能有观点。因而心理学家不可抗拒地会依赖生理事实，因为他觉着在显得已知的和确定的事实那里有安全感。由于科学依赖于语词概念的清晰明确，所以心理学家就要区分各种概念，并给予某些特定的心理事实一确定的名称，不管其他人对此有过什么不同的概念定义。他考虑的唯一事情就是他所使用的名称与名称所指的心理事实是否一致。同时他又必须摆脱这样一种常识观念：“名称解释它所指称的心理事实”。名称对于他来讲只不过是一个符号，而他的整个概念系统对他来说，就只不过像是对某个地理区域进行的三角测量，在这种测量中，基准点在实际操作中不可或缺但与理论并无关联。

224 心理学现在仍必须创造自己的一套特定语言。我给我经验地发现的心理状态命名时，我发现语言问题成了最大的障碍。不管愿意与否，我都被迫给我的概念划出明确的界定，并且尽量使用日常用语来命名这些划定的区域。如此，我就不可避免面临我已提及的危险，即这样一种常识偏见：认为名称解释其所指的事物。尽管毫无疑问，这是认为文字具有魔力的古老观念的残留，但它并未阻止误解的产生，而我也经常听到有人提出反对说，“感觉是非常不一样的东西”。

225 我之所以提及这一明显是微不足道的事实，恰恰是因为这种微不足道是心理学研究的最大障碍之一。作为一门新兴的科学，心理学仍然受中世纪思想的影响，而这种思想没有对语词与事物进行区分。我必须强调这些困难，以使更多科学领域的公众知道心理学研究明显的不充分及其特有的性质，而公众对此并不知晓。

226 类型分析法提出了它津津乐道的“自然”分类。这种分类具有很大的启发价值，因为它把具有相同外在特征或心理状态的个人归类到一起，使我们能够对他们进行更细致、更精确的观察，但是没有任何分类是自然的！对人的体质的研究使心理学家拥有了一个非常有价值的标准，借助于这一标准，他在研究心理的背景时可以将生理因素排除在外或考虑在内。

227 这是极其重要的关键点之一，在此纯粹心理与由机能特性代表的X发生冲突。但这不是冲突发生的唯一点。还存在另外的因素，常常被目前研究体质问题的研究者所忽视的因素。事实上，心理过程并不是始于个体意识，而是一种重复，是长时间积累形成的并由大脑结构继承的功能的重复。心理过程先于、伴随着意识，并且当意识消失后它依然延续。意识是连续的心理过程中的一个间隔；它有可能是某个需要进行特殊的心理努力才能达至的高潮，因此每天它都会消失一段时间。在我们看来，意识层面下的心理过程是自发的，而且我们都无法感知它的出现和消失。我们只知道神经系统尤其是中枢神经决定并表现心理的功能，我们只知道这些遗传的结构在每一个新的个体中都会起到它们一直以来所起的作用。我们意识所能感知的只有心理活动的高潮部分，而且它常常会周期性地消失。不管个体意识有多么不同，无意识心理的基本结构是始终如一的。只要无意识过程能被理解，它们就会以惊人一致的形态在各个地方表现自己，尽管它们实际的表现方式会由于个体意识的参与呈现出很大的不同。正是因为无意识心理过程的根本的一致性，人们才能够相互交流并且超越个体意识的差异性。

228 这些观察至少起初并没有什么奇怪的地方，但当我们发现个体意识受到了这种一致性的多大的影响的时候，它们就变得复杂起来了。在同一家庭里我们能发现惊人的心智相似。福斯特（Fürst）在他发表的文章中讲到一个例子，母亲和女儿联想的一致性高达30%。[1] 不同地区和不同时代的各个民族和各个种族之间的心理具有很高的一致性常常被认为是根本不可能的。然而，我们在现实中还是能找到只有在所谓梦幻之国才存在的最令人惊异的一致性。原来都试图把神话-主题和神话-象征的一致性解释为人口的迁移和传统。格布勒·达尔莫拉（Goblet d'Almellas）的《象征的迁移》（*Migration of Symbols*）就是这种解释的一个极好的例子。这种解释固然有某种价值，但它却违背了一个事实，那就是神话主题一点也不需要这种传播就可以在任何地方任何时间产生。例如，我曾治疗过一个精神病患者，他一字一句地说了一大段象征性的话语，而这段话直到几年之后在迪特里希（Dieterich）发表的莎草文献中才能读到。[2] 这样的例子我见过很多，从而动摇了我原先认为这种事情只能发生在同一种族的人身上的观点，因此我对美国南部纯粹的黑人的梦进行了深入研究。我发现在他们的梦里有希腊神话的主题，这就消除了种族遗传的可能性。

229 人们常常指责我对“观念遗传”持有迷信般的相信，但这是不公正的，因为

〔1〕参考，《语词联想研究》（1918年版，第435页）。

〔2〕[参考本书“心理的结构”第318段及其以下。——英编者]

我明确地强调，这些一致性不是产生自观念，而是产生自遗传特性，这种特性以人们总是那样进行反应的方式进行反应。而且，人们还说救世主的形象在一个地方是一只野兔，在另一个地方是一只小鸟，在别的地方又是一个人，因而不存在所说的那种一致性。但这样说是忘记了这样一些给人深刻印象的事实：一名虔诚的印度教徒参观了一个英国教堂回到家后，他会说基督徒敬动物为神，因为他到处都看到羔羊的图像。其实名称并不重要，所有事物都依赖于事物之间的关联而存在。所以，“财宝”是金戒指、皇冠、珍珠，还是储藏的财物并不重要，重要的是它是一笔异常珍贵且难以得到的珍宝的观念，不管它在特定地区有何特定名称。从心理学角度上讲，根本的东西是最不可思议的神话主题和象征可以在所有时候出现在土著的梦境、幻想以及其他异常的心理状态中。这很明显常常是特定的影响、习俗和刺激作用在个体身上的结果，但更常见的是没有一丝作用的踪迹。这些“原始意象”，或者按我的说法“原型”，是无意识心理结构的基本素材，它们不能被解释为个人的习得。它们共同构成了我称之为集体无意识的心理层面。

230 集体无意识的存在意味着个体意识绝不是一块白板，并且它不能摆脱集体无意识预定的影响。相反，除了不可避免地受环境影响之外，个体意识还受遗传前提的极大影响。集体无意识是由我们祖先最早的心理生活所构成的。它是有意识的心理活动的母体，因此它的影响极大地制约了意识的自由性，因为它总是试图把意识过程带回古老的轨道上去。这种毋庸置疑的危险解释了意识对无意识的激烈反抗。这里所说的不是对性进行的反抗，而是对更为普遍的东西进行的反抗，是对失去意识自由和受制于无意识心理自发活动的本能恐惧。对于某些人来讲，这种危险好像存在于性之中，因为他害怕在那里失去自由。而对其他人来讲，危险存在于许多不同地方，但总是存在于一些弱点暴露的地方和一些再高的阈限都无法抵抗无意识作用的地方。

231 集体无意识是另外一个纯粹心理与器质因素发生冲突的地方，在此心理必须最大可能地承认非心理事实建立在生理机能之上。就像最保守的心理学家永远不能将生理体质成功地还原为个体心理的特质，同样也不能将集体无意识必需的生理因素当作个体的习得。体质的类型和集体无意识都是意识心理无法掌控的因素。体质的条件和集体无意识的非物质形式都是现实的存在，这就是说无意识的象征和主题如同体质一样真实存在着。这既不能忽视也不能否认。忽视体质会导致病态的混乱，而忽略集体无意识会导致相同的后果。因而，我在治疗过程中，尤其关注患者跟集体无意识中发生的事情的关系，因为许多经验告诉我，患者与无意识和谐相处同他与其个体倾向和谐相处具有同样的重要性。

# 决定人类行为的心理因素[1]

232 将心理学与生物学的基本假设割裂开来纯粹是人为的，因为人类的心理与身体是不可分的。而且，由于生物学的基本假设不仅对人类而且对所有生物都有效，因此它们所依赖的科学基础远比只在意识领域才有效的心理学判断有效得多。所以如果一个心理学家经常会想回到生物学立场的保护伞下，并且大量借用生理学和本能理论也就没有什么意外的了。同样，看到存在这样一个广为接受的观点也无须惊讶，这种观点认为心理学只是生理学的一部分。尽管心理学在其特殊的研究领域完全获得了自立，但是它仍然必须承认它的事实与生物学事实材料之间有深远的关联。

233 在所有决定人类行为的心理因素中，本能是最主要的驱动力。由于对本能的性质仍有不同的看法，因而，我想清楚地阐明我所认为的本能与心理的关系是什么以及我为什么把本能叫做心理因素。如果我们从一开始就假设心理跟生命存在完全等同，那么我们就必须认为心理功能是存在的，即使在单细胞有机体里也存在。这样的话，本能就会是某种心理器官，而分泌腺分泌荷尔蒙的活动就会有心理的原因。

234 但是，如果我们把心理的出现看作是进化史上相对新近的事件，并认为心理功能是伴随神经系统的现象，而这种神经系统又是以某种方式中枢化了的，那么就很难相信本能最初本质上是心理的。而且，由于比起生命本质上是心理的来说，心理和大脑相关联的可能性更大，所以我把本能的强迫特征看作是外在于心理的。然而，本能这种特征在心理学上却很重要，因为它促使了可以说是决定人类行为的心理结构或心理模式的形成。在这种情况下，最直接的决定因素不是外在于心理的本能，而是由本能与其时的心理状态相互作用引起的心理结构。因而

〔1〕[本文是最初于1936年在马萨诸塞州的哈佛大学召开的科学与人文300周年纪念会上的英文演讲稿，并发表在论文集《决定人类行为的因素》（*Factors Determining Human Behavior*）中（剑桥，1937年）。后经稍稍修改后以《人类行为》（*Human Behaviour*）为题发表在另一论文集《科学与人类》（*Science and Man*）中，此论文集由卢斯·安森编辑（纽约，1942年）。这里所收的论文是后一版本，并根据最初的德文打字稿进行了稍微的修改。——英编者]

这一决定因素是改变了的本能。本能会发生很大的变化，大到就像我们看到的颜色与产生颜色的真实波长之间的差异那样。作为外在于心理的本能，只能充当刺激的角色，而作为心理现象的本能则会将这种刺激因素同化入预先存在的心理模式。我们需要给这样的心理过程取个名字，我把它称之为心理化过程。因此，我们当下所称的本能其实是已经被心理化了的材料，并且来自心理之外。

### 1. 一般现象学

235 上述的观点使我们能够在一般现象学框架内理解本能的多变性。心理化的本能在某种程度上丧失了其独特性，有时还甚至会失去其最重要的特性：强迫性。它不再外在于心理的、确定的事实，而是经历了与心理因素相碰撞引发的改变和修正。本能作为决定性的因素是多变的，因而在很多不同的地方都有效。不论心理的本质是什么，它都具有异常强大的变更和变化能力。

236 例如，不管饥饿这种刺激性的心理状态如何确定，其导致的心理结果却是多种多样的。不仅对一般饥饿的反应是各不相同的，而且饥饿本身也可以“改变性质”并以隐喻的方式出现。这不仅仅是由于我们所用的饥饿一词有多种含义，更主要的是，通过与其他因素相结合，它会以极其多样的形式出现。这一原本简单明确的确定性因素会转变成纯粹的贪婪抑或成为无法满足的欲望等等，如对金钱的贪婪或某种过度的抱负。

237 饥饿是自我保护本能的一种象征性表达，它无疑是影响人类行为的最重要和最强大的因素之一；事实上，原始人的生活更受饥饿的控制，而不是性欲。在这一层面上，饥饿是生存的全部，是生存本身。

238 显而易见，物种自我保护的本能非常重要。但是，文化的产生与发展带给它许多道德和社会的限制，性欲获得了过多的价值，如同沙漠中的水那样的价值，至少暂时是这样。由于自然本性使繁殖活动具有强烈的感官愉悦，人类寻求性满足的欲望不再受发情时节的限制，而几乎成为一种独立存在的本能。性本能与人类各种感受、情绪和感情以及精神上的和物质上的兴趣结合在一起，这种结合达到了如此高的程度，以至于人们试图证明整个文化源于这种结合。

239 性欲如饥饿一样经历了彻底的心理化过程，这使得原初纯粹本能的能量脱离其生物学的应用并进入其他领域。能量可以进入不同的领域这一事实说明还存在其他强大的动力，它们强大到能够改变性本能的方向，以及至少部分地使其偏离其直接目的。

240 接下来，我想区分出第三种本能，即行为动力。当其他欲望被满足时这种动

力就会开始起作用；的确，也许只有这些事情发生了，它才能存在。在这个范畴内，还有旅行欲望、喜欢改变、好动本性及游戏本能。

241 除此之外，还有一种与行为动力不同的本能，并且迄今为止，我们知道它是人类所特有的，也许可以称之为反思本能。一般情况下我们不会认为“反思”是一种本能行为，而是把它作为一种有意识的心理状态。拉丁文reflexio的意思是“弯回”，在心理学上，它是指反射过程中心理的介入，而这种反射促使刺激引发本能的释放。由于这种介入，心理过程就会作用于刺激引起冲动，使其开始行为。因此，冲动在对外界产生影响之前，会先转化成心理之内的一种活动。反思是一种向内转向的过程，它不是导致本能的行为，而是一系列可以称之为反思或思考的衍生内容或状态。这样就出现了取代强迫性行为的一定程度的自由，冲动结果也有了一定的非预定性。

242 人类心理的丰富内容及其本质特性很可能决定于这种反思性本能。反思重建了刺激过程并将刺激因素转化成一系列意象，而这些意象在刺激足够强的条件下会以特定的表达形式重现。它们可能会以直接的方式（如话语）重现，抑或以抽象思维、戏剧性表现及道德行为的方式出现，又或者会呈现在科学活动或艺术作品中。

243 通过反思本能，刺激物从某种程度上完全变成心理内容，也就是说，它成为经验：自然的过程转变成意识的内容。反思是一种卓越的文化本能，其力量显现在文化能够面对未驯化的自然而保存自身的力量中。

244 本能自身并没有创造能力；它们已经变成稳定的组织，因而很大程度上成为自动的。反思本能也不例外，因为意识的产生并不是一个创造性的行为，而可能在某些条件下只是自动的过程。所以下面这一点就非常重要：文明人所惧怕的这种本能的强制性也可以导致一种典型的恐惧，对成为意识的典型恐惧。这在神经症患者身上可以清楚地看到，但并不单单在他们身上。

245 尽管一般而言，本能是有稳固组织的系统，因而倾向于无限地重复，但是人类具有创造出真正新东西的能力，就像自然在时间的过程中会成功地创造出新的形体那样。虽然我们不能很准确地对之分类，创造性本能仍然是值得特殊关注的。我不知道“本能”是否是一个恰当的词。我使用“创造性本能”这一术语是因为，这一因素至少是像本能那样能动地行为。它跟本能一样是强制性的，但它不是普遍的，也不是固定不变的遗传组织。因此，我更倾向于把创造性本能当作一种与本能相似的心理因素，事实上它也的确与本能有紧密的联系但又不与本能同一。它与性欲的联系是备受关注的问题，此外，它与行为动力和反思本能有诸多共同之处。但是它也可以压制这些本能或将其导向个体的自我摧毁。创造在具

有建设性的同时也带有摧毁性。

246 简要言之，我想强调从心理学角度看本能可主要分为五种：饥饿、性欲、行为动力、反思本能以及创造性本能。归根结底，本能是心理之外的决定因素。

247 讨论决定人类行为的动力因素而不提意志问题显然是不完整的。然而，意志所起的作用是一个广受争议的问题，可以说意志的整个问题都与哲学思考相关联，这些思考则又取决于所采取的世界观。如果意志被界定为自由，那么他就与因果关系没有什么关联，关于它也就没什么可说的了。但是如果它被当作是预先决定的并且与本能有因果依赖关系，那么它就是一种具有次级重要性的副现象。

248 生理功能的形态是与动力因素不同的东西，它们以其他方式影响了人类行为。其中，我想特别提及的是性欲、年龄及个体的遗传倾向。这三个因素主要被理解为生理的东西，但是，由于它们像本能一样，受到心理化的支配，因而也是心理的。例如，一个人生理上是男性并不能证明他心理上也是男性的。类似的，生理年龄与心理年龄也不总是一致的。至于遗传倾向方面，种族或家族的决定因素也许会被心理的上层结构所超越。狭义上的遗传更多地是一种心理影响的结果，这是儿女的心理受父母无意识心理的同化。

249 除了这三种半生理的形态之外，我还想补充三种心理形态。其中我特别想强调的是意识与无意识。一个人的心理是无意识地还是有意识地起作用，会使其行为有非常大的差别。当然这只是意识控制程度的高低问题，因为完全由意识控制从经验上来说是不可能的。无意识形态的一个极端例子就是强制性本能过程预定了一切，其结果不是无限度的抑制就是完全缺乏抑制。心理中发生的东西因而是对立的，并且按照非逻辑的对立交替发生。这种情况下的意识基本上相当于做梦的状态。相反，意识程度高则表现为高度的知觉、对意志的绝对控制、理性的行为，以及本能决定因素几乎完全不存在。因而无意识状态无疑只相当于动物的程度。第一种状态缺乏理性和道德感，第二种状态则显得不太自然。

250 第二种心理形态是外向性和内向性。它决定了心理行为的目标和方向，这就是说，它决定了意识的内容指向外部客体还是指向主体本身。因此，它也决定了重要的价值处在个体之外还是处在个体之内。这种形态会持续起作用直到养成习惯的心理状态，也就是具有外在可认知的特征。

251 第三种心理形态，用比喻的说法来说，是向上和向下，因为它要处理精神和物质的问题。确实，物质一般来说是物理过程的主体，但宗教与哲学的历史清楚地表明，它同时也是一个心理范畴。就像物质归根结底只是物理学有用的假设，作为宗教和哲学主体的精神同样也是需要被不断重新阐释的假设。所谓的物质实在性主要被我们的感官知觉所证实，而对精神存在的信念由心理经验所支持。从

心理学上来讲，关于物质或精神，我们所能确定的东西就只是一些意识内容，这些意识内容有的被说成源自物质，有的被说成源自精神。在文明人的意识中，物质与精神这两个范畴的确有根本的区别，但在原始人的眼中，这两者的分界线并不明显，以至于物质常常被认为具有“灵魂”，而精神被视作是物质的。然而，这两个范畴的存在产生了道德、审美、理智、社会和宗教的价值体系，而这些价值体系最终决定心理中的动力因素如何发挥作用。因此，说个体与社会最关键的问题在于关注心理相关于精神与物质的行为方式也许并未言过其实。

### 2．特殊现象学

252 现在我们来讨论特殊现象学。在第一部分我们区分了五种主要的本能和六种心理形态。但其所描述的概念是一般概念，只具有学术研究的意义。而在现实中心理是所有这些因素相互交织的复杂过程。而且，由于其特殊结构，它一方面显现为无穷的个体差异，另一方面显现为具有无限的改变和变化能力。之所以存在这种多变性，是因为心理不是同质的结构，而明显是由松散地联结在一起的遗传成分构成的，因而它显现出明显的分裂倾向。变化的倾向由内部和外部的影响所决定。从它们的功能来讲，这些倾向是相互紧密联系在一起的。

253 （1）我们首先来看看心理的分裂倾向。尽管这一特性在精神病理学中最常见，但其实从根本上来说，它是一个正常现象，在原始人的心理投射中非常容易看到这一特性。分裂倾向是指心理的各个部分脱离了意识，以至于它们不仅看起来是异质的而且还独立地存在着。这并不一定是癔症的多重人格或是人格的精神分裂，而仅仅是完全正常人的“情结”。情结是某些创伤或不相容的倾向所导致的一些分离心理碎片。就像联想实验证明的那样，情结会干扰意志的意向并影响意识的活动；它们会在联想流中制造记忆混乱和障碍；它们依据自己的规律出现和消失；它们还能暂时控制意识或者无意识地影响到言语和行为。总之，情结就像独立的存在一样自由行为，这在反常的心理状态下尤其明显。在精神病患者听到的声音中，这些情结甚至采取个体自我的形式，就像通过无意识的书写及类似的东西表现自己的灵魂那样。情结的激化导致病态的心理，这是患者生活缺乏控制而引起的多重分裂。

254 被集结在无意识中但还没有被意识所同化的新的内容的行为与情结的行为是相似的。这些内容有可能是建立在潜意识知觉之上，抑或具有创造的性质。它们只要没有被变成意识的或被整合入人格中，就会像情结一样独立存在。在艺术和宗教现象中，这些内容还可能以拟人的形式出现，尤其是以原型的形式。神话研

究将这些内容称为“母题”，列维－布留尔说它们是集体的表象，于贝尔和莫斯称它们为“想象范畴”，我用集体无意识这一概念来包括所有这些原型。它们跟本能一样是心理的形态并且为人类普遍共有，它们的存在可以被存有的文字记录所证明。作为影响人类行为的因素，原型的作用不可小觑。它们通过认同行为影响到整体人格的形成。原型很可能代表着生命中的典型情形这一事实很好地解释了这种影响过程。在心理学和精神病理学的案例中有很多原型认同的例子。尼采的《查拉图斯特拉如是说》的心理学也是一个很好的例子。原型与精神分裂症中的分离意识的区别在于，前者是赋予了人格并承载意义的存在，而后者只是具有意义痕迹的碎片，是分裂的产物。但是，它们都具有很强的影响、控制甚至压制自我人格的能力，因而会导致短暂性或永久性的人格改变。

255 （2）就像我们看到的，心理内在的分裂倾向是指它一方面分裂成不同的结构单元，另一方面又具有改变或变化的可能性。它允许心理结构的某些部分分离出来，而这些部分通过意志的集中被整合并发挥最大作用。通过这种方式，某些功能尤其是具有社会效用的功能可以被培育而同时忽视其他功能。这导致了一种不平衡的状态，与支配性情结造成的后果相似，即人格的改变。的确，我们并不是说这是被情结缠住了，而是说这是一种片面。但实际的状态差不多是一样的，只不过片面是个体所意图的并且是竭尽其所能培育的，而情结则被感到是破坏性和干扰性的。人们常常没有认识到有意识培育的片面其实是导致不合意情结的重要原因之一，反过来说，某些情结会引发其价值是有疑问的片面区分。一定程度的片面是不可避免的，同样情结也是不可避免的。从这个角度来看，情结也许可以被比作是经过修整的本能。过度心理化的本能有可能会反叛从而形成独立存在的情结。这是引发神经症的主要原因之一。

256 众所周知，人类的诸多官能均可以被分化。我不想拘泥于具体琐碎的历史资料，而是限于关注总是存在于意识之中的正常官能。意识从根本上是在外在和内在世界中进行判定的官能。其最初和最重要的作用是确定有些东西存在。我把这一官能称之为感知。但我不是指具体官能的特定行为，而是笼统意义上的感知。另外一个解释被感知东西的官能，我称之为思考。通过这一功能，被感知的客体就会被同化并转化为心理内容，这比纯粹的感知更进了一步。第三个官能确立客体的价值所在。这种评价功能我称为感觉。感觉到痛苦或开心标志着客体被主体化的至点。感觉把主体和客体紧密联系起来，以至于主体必须要在接受或拒绝两者之间选择其一。

257 如果讨论的客体在时间和空间上是孤立的，那么这三种功能足够可以确定这个客体。但是，在空间上每个客体都与其他客体存在着无穷的错综复杂的联系，

在时间上每个客体也只代表着从先前的形态转变到将来的形态的一种过渡形态。在确定一个客体时大部分空间关系和时间变化都一定是无意识的；然而，要确定一个客体的意义，时间—空间关系是必需的。而这就需要意识的第四个官能，即直觉。它至少使得时间-空间关系的确定基本上成为可能。这是包含潜意识因素的感知功能，即是说与客体的可能关系没有呈现在视觉中，客体对过去和将来的可能改变没有给出任何线索。直觉可以直接意识到其他三种功能确定客体时无法确定的关系。

258 我提及意识的这些判定功能是因为，它们可以被单独分离出来作经验观察并且可以被区分。从一开始，自然便确立了在不同个体中它们的重要性明显不同。通常，四个功能中其中一个会得到特别发展，这给予个体的心理整体以独特的个性。如果某个功能占据优势，就会导致某种特定的心理状态，可以称之为是思考类型、感觉类型或其他。这种类型的心理状态是偏见，它就像个人所认同的命运一样。任何因为其倾向或是效用而被提升为原则或美德的东西总是会导致排除其他一切可能的片面或片面的冲动，而这不仅适用于其生活的目的就只是不断地整理记忆的人，也适用于具有意志并付诸行动的人。我们不断地从意识成长和适应之中排除掉的所有东西，都必然或部分无意识或完全无意识地处于一种自然的、原始的或是古老的状态。因此，除了意识和理性的动机之外，原始无意识的影响一直都大量存在着，并干扰意识的意向。我们绝不能想当然地认为，所有被个体压制或忽视的潜伏在心理中的活动会因而失去它们的特有能量。例如，如果一个人完全依赖于视觉获取的信息，并不就是说他失去了听觉能力。即使他可以迁移到一个无声的世界，他也会很快沉浸在幻听中来尽可能地满足自己听觉的需要。

259 心理的自然功能所特有的能量无法被剥夺这一事实导致了独特的对立，这在意识的四个判定功能起作用时可以观察到。主要的对立一方面在思考与感觉之间，另一方面在感知与直觉之间。前两者之间的对立是一个老话题了，在此不用多说。而后两者之间的关系如果被理解为客观事实与诸多可能性之间的对立就会变得比较清晰。很显然，任何期待新的可能的人都不会满足于当下现实的状态，而是会尽可能快地超越这一状态。这些对立具有明显的刺激性，并且不论冲突发生在个体心理内还是发生在不同性格的个体之间都是如此。

260 我确信在此只是稍稍提及的对立问题应该成为批判心理学的基础。这种批判不仅在严格意义上的心理学领域还是在更宽泛的文化科学领域都具有很高的价值。

261 在这篇文章中我讨论了从纯粹经验的心理学角度看，决定人类行为的所有重要因素。多样性需要得到关注是由于心理的本质反映在无数的方面，而且它决定了研究者所要面临的困难程度。只是当我们看到，所有试图形成一个全面的心理

现象的理论努力都注定要失败后，我们才发觉心理的异常复杂性是天生的。我们假设的前提总是太过简单。心理是人类所有经验的出发点，我们获取的所有知识最终也要回到它那里。心理是所有认知活动的起点和终点。它不仅是认知科学的对象，同时也是它的主体。这一点为心理学赢得了独特的地位：一方面，一直都有人怀疑心理学到底是否可能是一门科学，而另一方面，心理学又获得了陈述理论问题的权利，这种理论问题的解决将是未来哲学面临的最艰难的任务之一。

262 在这篇研究论文中，由于太过简短而没能提到许多重要的研究者的名字。但是有一个我不能不提，那就是威廉·詹姆士。他的心理学视角和实用主义哲学给了我很多指导。正是由于他卓越的心智让我意识到人类心理的范围可以无限延伸。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众

# 第三部分

本能与无意识

心理的结构

论心理的本质

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍价格不会超过 书籍以购买为准 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzszy

# 本能与无意识[1]

263 这次讨论会的主题所涉及的问题不仅对生物学而且对心理学与哲学都极为重要。但是如果我们要讨论本能与无意识的关系，最重要的是要先给我们所使用的术语下一个清晰的定义。

264 关于本能的定义，我想强调一下里沃斯（Rivers）所提出的“非此即彼”(all-or-none)反应的意义；的确，在我看来本能活动的这一奇特性质对于问题的心理学方面有着特殊的重要性。我自然只能解释本能的心理学方面的问题，因为我并不认为自己有资格去解决它的生物学方面的问题。然而，当我试图给本能活动下一个心理学定义时，就发现我并不能只单单依靠里沃斯的“非此即彼”反应标准，因为里沃斯在定义这一反应概念时，是把反应定义为一个过程，这一过程不因激发它的环境条件强度的变化而变化。因而它是一种发生在一切环境条件下有自身特有强度的反应，且不受外来刺激的影响。但是当我们考察意识的心理过程以确定是否存在其反应强度不受刺激因素影响的心理时，我们可以发现每个人身上都存在许多这样的心理，比如不正常的情感、印象、过度的冲动、紧张以及诸如此类的东西。所有这些都不能归入本能反应的过程，我们必须要探索另外的标准。

265 我们在日常用语中常常用到“本能”这个词。我们说“本能行为”，是指这种行为并无明确的动机或有意识的目的，而是由一种模糊的内在必然性所驱使。英国作家托马斯·里德（Thomas Reid）早就强调过本能的这种特性，他说：“我用本能指自发冲动导致的行为，它没有目的，没有思考，对我们所做的事也没有概念。”[2] 可见，本能行为的一个特征就是意识不到隐藏在背后的心理动机，它

〔1〕本文是“本能与无意识”研讨会上的发言文章，且是以C.F.和H.G.贝恩斯翻译的英文本发言。会议于1919年7月在伦敦大学贝弗德（Bedford）学院举行，由亚里士多德学会、哲学学会和英国心理学协会联合举办。[最初发表在《英国心理学杂志》（*British Journal of Psychology*）（伦敦），X（1919）：1，第15—26页；后收在《分析心理学论文集》（伦敦和纽约，1928）。手稿后来以“本能与无意识”为题收入《论心理能》（*über die Energetik der Seele*）（《心理学论文集》，第Ⅱ卷，苏黎世，1928）；后来又收在《论心理能与梦的本质》，并附有一小段结论性的注解（苏黎世，1928）。本文的英文翻译参考了贝恩斯的翻译。——英编者]

〔2〕《论人类的主动能力》（*Essays on the Active Powers of Man*）（1788年），第103页。

心理咨询师之家是一个专业服务于心里咨询师行业的公益平台 通过整合互联网+优质的心理咨询行业资源 无偿为心理咨询师同行尤其是新入门咨询师提供包括督导 技术支持 学习交流 成长等在内的行业全方位而综合服务 群内每周一至周日都有不同流派的老师公益督导或者为咨询师们提供多种多样的公益性质课程 群里海量心理咨询师学习资源不断更新中..... 为广大心理咨询师们同行们做公益我们是认真的！ 心理咨询师之家官方QQ群798375518

与严格意义上的意识过程形成对立，后者持续地意识到其动机。本能行为看起来多少有些是突然发生的心理事件，是意识连续性的中断。依此看来，它似乎是一种内在的必然性，事实上，这也是康德对本能的定义。[1]

266 因此，本能活动必定属于一些特定的无意识过程，意识只能通过无意识过程导致的结果才能感知到它。如果我们满足于这种本能概念，我们应该会很快发现它的缺陷：它只说明了本能不是意识过程，而是无意识过程。另一方面，如果我们考虑无意识过程的整体，就会发现不可能将它们都归为本能活动，尽管在日常用语中两者之间并无区分。打个比方，如果你突然遇到一条蛇并受到极大惊吓，你理所当然可以将之称为本能冲动，因为这跟猴子见到蛇所引起的本能恐惧没什么两样。本能行为最典型的性质恰恰在于其表现的一致性和其发生的规律性。就像里约达·摩根（Lloyd Morgan）恰当地指出的那样，拿本能反应打赌像是打赌明天太阳一定升起一样没有意思。另一方面，有人见到完全没有危险的母鸡也可能会感到恐惧。尽管这种情况中的恐惧机制就像本能的无意识冲动，但我们还是必须对这两个过程加以区分。前者中对蛇的恐惧是普遍发生的有目的的过程，后者则是一种习惯使然的恐惧而不是本能，因为它只个别发生而不具普遍性。其他诸如此类的无意识强迫性冲动还有很多，比如无法摆脱的观念、对音乐的执迷、突如其来的想法和情绪、冲动的情感、精神沮丧、焦虑状态等等。这些现象在正常或不正常的人中都有存在。但只要它们只个别发生且没有规律性地重复，就必须将之与本能过程区别开，即使它们的心理机制看起来与本能反应的机制是一样的。在病理学个案中还常常看到它们甚至还具有“非此即彼”反应的特点。在心理病理学中有许多这样的个案：给定的刺激可以产生一种类似本能反应的确定的、相对不那么不正常的反应。

267 所有这些反应都必须与本能反应区别开来。只有来自遗传并且其发生具有一致性与规律性的无意识过程才能被称为本能过程。同时它们必须具有强迫性的必然，一种斯宾塞指出的反应。这种过程不同于简单的感官反应，只因为它更复杂。因此，威廉·詹姆士不无道理地称本能是“一种兴奋驱使的冲动，其发生是由于神经中枢中预先存在的某种‘反射弧’”。[2] 本能与反应都具有一致性和普遍规律性，同时它们的动机都是无意识的。

268 本能来自何处及如何获得的问题极为复杂。它们肯定来自遗传这一事实根本无法解释它的起源，而只是把问题转到了我们的祖先身上。有一种广为接受的

〔1〕《人类学》（*Anthropologie*），《康德文集》，第Ⅷ卷，卡西尔编，第156页。

〔2〕《心理学原理》（*Principles of Psychology*），第Ⅱ卷，第391页。

观点认为：本能源于个别，继而被意志反复重复而普遍化。这种解释有一定的合理性，我们在日常生活中可以看到，某些吃力学会的行为经过反复实践后会逐渐变成自动的行为。但是如果我们考虑动物界存在的神奇的本能活动，我们不得不承认在某些情况下完全不存在学习的成分。在有些例子中，很难想象有过任何学习和实践的行为。让我们拿丝兰蛾为例，[1] 其繁殖本能表现出令人难以置信的准确。丝兰花只开一夜。丝兰蛾就从一朵丝兰花里采得花粉并把它揉成小球，然后飞到另外一朵丝兰花里，刺开雌蕊把自己的卵产在胚珠之间，再把花粉球塞进漏斗形的雌蕊开口中。但丝兰蛾一生只做一次这样复杂的行为。

269 以上的例子很难用学习和实践的假说来解释。因此近年来又出现了从柏格森哲学衍生出来的一些解释方式，它们强调直觉因素。直觉是一种无意识过程，因为其结果是无意识内容——突如其来的想法或“预感”[2]——突然进入意识中。它类似于知觉的过程，但不同于有意识的感知或内省活动，这一知觉过程是无意识的。这也是为什么我们通常说直觉是一种领悟的“本能”活动。直觉类似于本能，其区别在于：本能是一种有目的的冲动，它要做高度复杂的行为；而直觉则是对高度复杂情境的无意识的、有目的的领悟。因此从某种意义上来讲直觉是本能的反面，既不比本能神奇，也不比本能逊色。但我们不应该忘记，我们这里所说的复杂或甚至神奇对大自然来讲一点都不复杂或神奇，而是很普通平常的。我们总是倾向于把自己理解上的困难投射到事物身上，把它们说成是复杂的，但实际上它们本身很简单且也不知道我们的理智问题。

270 讨论本能问题本身而不涉及无意识概念是不完整的，因为正是本能过程才使得补充性的无意识概念成为必要。我们把无意识定义为所有未被意识到的心理现象的总和。假定每一心理内容被意识到必须具备一定能量值，那么，这些心理内容也许恰当地可称之为“潜意识”。一种意识内容的能量值越低，它就越容易消失在潜意识里。可见，无意识是所有消失的记忆和所有微弱到无法被意识到的心理内容的贮藏器。这种心理内容是由自发的联想活动引起的，而梦也是这种联想活动的产物。此外，我们还必须把所有或多或少被故意压制的思想和情感包括在内。我把所有这些心理内容称之为“个人无意识”。然而，除此之外我们还发现，无意识中还有一些性质不是来自个人后天习得而是来自先天遗传，例如没有意识动机却必然进行某种活动的本能冲动。在这一“更深”的层面，我们还发现了先验的东西，一种生来固有的“直觉”，即感

〔1〕克纳·冯·马利劳（Kerner von Marilaun），《植物的自然史》（*The Natural History of Plants*），Ⅱ，第156页。

〔2〕参考《心理类型》对直觉的定义。

知和领悟的原型，[1] 它们是一切心理过程的必要先验决定因素。就像一个人的本能迫使他以特定的人类存在模式存在，原型也使他以特定的人类感知和领悟方式进行感知和领悟。本能和原型共同构建了“集体无意识”。我称之为“集体”是因为，它不像个人无意识那样，由个人的及具有一定独特性的心理内容构成，而是由普遍的、有规律地发生的现象组成。本能从根本上来说是集体的，也就是说是与个体性毫无关系的普遍的、有规律地重复发生的现象。原型跟本能具有相同的性质，同样是一种集体现象。

271 依我看来，如果不考虑原型，本能问题就不能从心理学角度得到阐释，因为从本质上它们相互决定对方。但要讨论这一问题是极其困难的，因为对于本能在人类心理中扮演什么样的角色，人们的看法大相径庭。威廉·詹姆士认为人类身上存在各种各样的本能，而另一些人则把本能限定为很少几种与反思有区别的反应过程，也就是幼儿所做的某些活动，其胳膊、腿和喉咙的特定反应、右手的使用和有音节发音的形成。在我看来，这种限制未免太过了，尽管总体上它完全具有人类心理的特性。我们首先应该始终记住，我们在讨论人类本能时是在谈论我们自己，因此无疑带有偏见。

272 我们观察动物或原始人的本能时，所处的位置远比观察我们自身的本能时更为恰当。这是因为我们已经习惯于细查我们自己的行为并为之寻找合理的解释。但这丝毫不能说明我们的解释无懈可击，而事实上它们是极为不可靠的。不需要超人的智力就可以洞悉我们的理性化有许多浅薄之处，并发现其真实动机，发现隐藏在其后的驱动本能。我们人为的合理化解释让我们认为自己的行动不是受本能而是受自觉的动机驱使。当然我的意思不是说人们经过全面细心的训练还不能把一部分本能转变成意志行动。本能已经被驯化，但是根本的动机仍然是受本能驱使的。毋庸置疑，我们已经成功地对大量的本能进行了合理化解释，以至于我们不再认得出众多面纱后面所隐藏的原始动机。这样看起来我们实际上不再拥有任何本能了。但是如果我们应用里沃斯的不正常的“非此即彼”反应原则来解释人类行为，就会发现有很多过度反应的例子。过度实际上是一种普遍的人类特性，尽管每个人都小心地试图用合理化的动机来解释自己的反应。在这方面从来

〔1〕[在这里荣格第一次使用了“原型”（archetype）这一术语。他在之前的作品中，使用“原始意象”（Urbild）来讨论相同的概念，而此概念得自布克哈特（Burckhardt）（参考：《转化的象征》，第32页，注[45]；《分析心理学论文二篇》，第64页）。在此及别的地方，原始意象常常与原型等同使用；这也引起了一些混淆，并且让人以为荣格有关遗传因素的理论涉及表象（观念或意象）的遗传，而这种观点是荣格反复表示反对的。但本文中的原始意象可以清楚地理解为比原型更为具体化的一个术语，是一个本质上为无意识的实体，就像荣格在其他地方所说的，是一种先验的形式——一个意识感知到的表象的意象的遗传因素。——英编者]

就不乏好的论据，但是过度这一事实仍然存在。那么，为什么人不能按其所需理性地、恰当地行动、说话、给予和索取，却总是做得过多或不及呢？这恰恰是因为他身上出现了一种无意识过程，这一过程不受理性的控制，因而是缺乏或超出理性的动机的。这种现象是普遍地并规律性地存在着，以至于我们只能称其为本能的，尽管在此情境没有一个人承认其行为是本能的。因此，我倾向于相信人类行为受本能影响的程度远远超过通常的设想，而且由于人们本能地夸大理性主义观点的有效性，因而在这方面很容易形成虚假的判断。

273 本能是典型的行为模式，当我们遇到普遍一致的、有规律性地重复发生的行为和反应时，我们其实就是在面对本能问题，不管其是否与意识动机有关联。

274 就像人们会问，人类拥有很多本能还是很少本能？我们也必须提出一个尚未提及的问题，人类是拥有很多还是很少心理反应的原始形态或原型？在此，我们面临我已提及的相同困境：我们已习惯于运用传统的、自明的概念，以至于我们意识不到它们在很大程度上是建立在感知的原始模式上的。原始意象与本能一样已经被我们思想中的过度区分模糊化了。正像某些生物学观点认为人类只拥有少数本能，认知理论也把原型还原为逻辑上有限的几个理智范畴。

275 然而，柏拉图赋予了原型（形而上理念、“理式”或范型）极高的价值，而认为实际存在的东西只是这些理式的摹本。中世纪哲学，从圣·奥古斯丁（我从他那借用了“原型”[1]这一概念）时代一直到马勒伯朗士和培根时代，都坚持柏拉图的这种立场。但是在经院哲学中我们也发现这样的观点，就是原型是铭刻在人类头脑中的自然意象并帮助其形成判断。因此切伯利的赫伯特（Herbert of Cherbury）说：“自然本能是天赋的表现，而这些天赋存在于每个正常的人身上。通过它们，涉及事物内在一致性的共同观念——如事情的原因、手段、目的，善、恶、美、愉悦等等——便可以独立于散漫的想法而趋于一致。”[2]

276 在笛卡尔和马勒伯朗士之后，“理式”或原型的形而上价值逐渐降低了。它变成了一种“思想”，认知的一种内在状况，就像斯宾诺莎所明确表达的那样：“我将‘理式’理解为心灵概念，它由作为思想存在的心灵所形成。”[3]最后康德把原型还原为理智的一些范畴。叔本华更是延续了这种简化，但他同时也给予了原型某种接近柏拉图式的意义。

277 在这篇简略的梗概中我们再一次看到同样的心理过程在起作用，这种心理过

〔1〕但是，原型实际概念出现在伪狄奥尼修斯（Dionysius the Areopagite）那里和《秘义集成》（*Corpus Hermeticum*）一书中。

〔2〕《论真理》（*De veritate*），伽雷译，第122页。

〔3〕参考《伦理学》（*Ethics*，普通版），第37页。

程用理性的动机来掩饰本能并把原型转化成理性的观念。在这样的掩饰伪装下很难认识原型本身。然而，人们内心想象世界的方式，不管其具体细节存在多大的差异，仍然与其本能活动一致而有规律。就像我们一直被迫设定本能决定或规定了我们的意识活动那样，为了理解我们感知的一致性和规律性，我们必须诉诸决定了理解方式的因素。这个因素我称之为原型或原始意象。原始意象也许可恰当地被描述为本能对其自身的感知或本能的自我画像，这正如意识是客观化生活过程的内在感知。意识的理解给予我们的行为以形式和方向，通过原型进行的无意识理解则决定了本能的形式和方向。如果我们称本能是“准确的”，那么使本能起作用的直觉或者说经由原型形成的理解无疑会是惊人的精确。所以丝兰蛾必然对环境有某种内在意象。这种意象“激发”它的本能，并使它能够“认知”丝兰花及其结构。

278 里沃斯所提出的非此即彼反应的标准帮助我们发现了本能在人类心理中无处不在，而原始意象概念也许在直觉理解活动中也是无处不在。在早期人类中，我们能最清楚地观察到直觉的活动。我们不断地遇到某些典型的意象和主旨，而这些正是他们神话传说的基石。这些意象都是土生土长的，而且其出现有着极大的规律性；我们到处都可以发现魔力、精灵、英雄、众神及其传说。在世界主要的宗教中我们都发现了这些意象，同时也发现它们慢慢地具有了理性的形态。这些意象甚至还会出现在精密科学领域，并且是某些不可或缺的辅助概念（如能量、以太、原子等[1]）的基础。在哲学上，柏格森以其“创造性绵延”概念提供了原始意象重生的例子，我们可以在普罗克洛斯（Proclus）那里找到绵延的概念，而其最初的源头则在赫拉克利特那里。

279 对正常人和病人进行的分析心理都关注原型意象混乱引起的意识理解的错乱。本能干扰导致的过度行为是由原型所激发的理解的直觉模式引起的，它们极易走向过分紧张，并常常导致扭曲的印象。

280 本能是典型的理解模式，当我们遇到普遍一致的、有规律性地重复发生的理解时，我们其实就是在面对原型问题，不管其神话特征是否被人们接受。

281 各种本能与原型的总和构成了集体无意识。就像每个人都拥有本能那样，他也拥有很多原型意象。最明显的证据就是精神病理上的精神错乱，它表现为集体无意识的突然涌现。精神分裂症也是这样：我们经常可以观察到原始冲动确实与神话意象一起出现。

---

〔1〕同现在已过时的以太一样，能量和原子概念也是原初直觉的意象。能量的原初形式是玛那（mana），而原子的原初概念则为德谟克里特的原子概念和澳大利亚土著的“灵魂的火花”。[参考：《论无意识心理学》（*On the Psychology of the Unconscious*），第66页。——英编者]

282 在我看来，要说明到底是对环境的认知理解在先还是行为的本能冲动在先是不可能的。我认为它们是同一生命活动的两个方面，我们将之理解为两个截然不同的过程只是为了更好地理解其本质。[1]

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 建议本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

〔1〕我一生中都在反思这篇短文的主题以及在“论心理的本质”（On the Nature of the Psyche）中（参考本书第343段及其以下）我所作出的结论，后者相当详细地讨论了本能和原型问题后来的发展。这一问题的生理学方面在阿尔费德斯（Alverdes）的“论原型在生物本能中的作用”（Die Wirksamkeit von Archetypen in den Instinkthandlungen der Tiere）一文中有深入讨论。

# 心理的结构[1]

283 心理是人类和世界的反映，具有无限复杂性，以至于可以从许多方面对其进行观察和研究。我们面临心理问题和我们面临世界问题时所遇到的困难是一样的：由于系统地研究世界远超出了我们能力的范围，我们不得不满足于有限的经验，满足于对我们有特别意义的方面。每个人通常都利用密封隔绝的空间构造自己的世界片段，建构自己的私人系统，以至于过了一段时间之后，人们会觉得，自己已经把握了整体的意义和结构。但是，有限的事物永远都不能把握住无限的事物。虽然说心理现象的世界仅仅是整体世界的一部分，正是由此，心理现象看起来比较容易把握。然而，人们或许忘记了心理是唯一一种直接给予我们的现象，因此，是所有经验的必要条件。

284 我们唯一直接经验的东西是意识的内容。我这么说并不是企图将“世界”还原为我们的“观念”。我想要强调的从另一观点可以表述为：生命是碳原子的一个功能。这种类比揭示了专家观点的局限性。只要我一试图对世界或对世界的一部分进行解释，就会屈从于这个观点。

285 我的观点自然是心理学的，或者更确切地说是从事医疗实践的心理学家的观点，这些心理学家的任务就是寻找最快地通过复杂心理状态的混乱的道路。这一观点可能会与那些能够悠闲地在安静的实验室研究孤立心理过程的心理学家的观点有所不同。这一不同大概和外科医生与组织学家的不同一样。我跟形而上学家也不一样，形而上学家觉得他必须说事物“自身”是怎样的，事物是否是绝对的。我的主题完全处于经验的范围之内。

286 我的主要目的是把握种种复杂的环境，并能够讨论这些复杂的环境。我必须

〔1〕[原为发表于《人类和地球》（*Mensch und Erde*）论文集的“心理的地球局限”（Die Erdebedingtheit der Psyche）的一部分，C.H.凯塞林编（Darmstadt，1927年）。文章的另一部分是“心灵和地球”（Seele und Erde），它将以“心灵与地球”（Mind and Earth）为题收入英文版《荣格文集》（*the Collected Works*），第10卷。）此处的文章包括1927年发表的前半部分，以“灵魂的结构”（Die Struktur der Seele）为题发表在《欧洲评论》（*Europäische Revue*）（柏林，IV，1928年），1和2。后来被修改、扩展为《当前的灵魂问题》（*Seelenprobleme der Gegenwart*），收到《心理学论文集》，第Ⅲ卷；苏黎世，1931年。这里采用的是这一版本。——英编者]

能够区别不同组别的心理事实。通过这种方法产生的区别不能是任意的，因为我必须与我的病人达成理解。所以我不得不依靠简单的图式，这一图式一方面可以满意地反映经验事实，另一方面，也联结众所周知的事物，因此得到了人们的认可。

287 如果现在开始对意识内容进行分类，我们将根据惯例，从下面这一命题开始：理智中所有的东西都来自感觉。

288 意识似乎是通过感官知觉的形式，从外部流入我们之中。我们看到、听到、尝到、闻到世界，因此意识到世界。感官知觉告诉我们事物存在着。但是，感官知觉却不会告诉我们事物本身是什么。是领悟过程，而不是感知过程告诉我们事物本身是什么。领悟过程具有非常复杂的结构。这不是因为感官知觉是简单的，而是因为感官知觉的复杂性是生理上的，而不是心理上的。另一方面，领悟的复杂性则是心理上的。我们可以在领悟中找到许多心理过程。假设我们听见了一个本质不明的噪音。过了一会儿，事情似乎变得清楚了，这个特定的噪音肯定是来自中央暖气系统中上升的气泡：我们辨认出了这个噪音。这一辨认来自我们称为思考的过程。思考告诉我们事物是什么。

289 我刚才把那个噪音称作“特定的”。当我将某物描述为“特定的”时，我指的是该物含有特定的情感色调。这种情感色调隐含着评价。

290 认知的过程从本质上可以被认为是在记忆帮助下进行比较和区分。比方说，当我看见火时，光的刺激向我传递“火”的观念。由于我的记忆中已经有无数火的记忆意象，我刚接收到的火的意象与这些意象的联结，以及将收到的意象与记忆意象进行比较和区分就产生认知；这就是说，我最终在大脑中确定了这个特定意象的特性。在日常表达中，这个过程被称为思考。

291 评价的过程有些不同。我看见的火唤起了某种令人愉快的或令人不愉快的天然情绪反应，这样被激发的记忆意象带来被称为情感色调的伴随情绪现象。这样，我们觉得客体令人愉快，令人想要，具有美感，或是令人不悦，令人厌恶，样貌丑陋等等。在日常表达中，这个过程被称为感觉。

292 直觉过程既不是感性知觉，也不是思考，更不是感觉，虽然令人遗憾的是，语言没有清楚地区分它们。一个人会大叫道：“我可以看见整个房子都已经被烧成灰烬！”第二个人则会说：“正如二加二等于四那样，如果这里发生火灾，肯定会有一场灾难。”第三个人则会说：“我有种感觉，火灾将会导致大祸。”根据各自的性格，第一个人将他的直觉说成是清楚地看，也就是他使其成为感官知觉。第二个人将其当作思考：“人只需反思，就可以很清楚地看到结果会是什么。”第三个人在情绪的压力之下，将其直觉称为感觉的过程。但是，在我看来，直觉是心理的基本功能，也就是特定情形固有的可能的知觉。这可能是因

为语言的发展不充分，感觉（feeling）、感情（sensation）和直觉（intuition）在德语中仍然混在一起，而情感（sentiment）和感情（sensation）在法语中、感觉（feeling）和感情（sensation）在英语中已经可以完全区分，并与有时用作“直觉”的辅助词语情感和感觉形成对比。不过，最近，直觉已经开始在英语表达中被普遍使用。

293 随着对意识内容的进一步了解，我们还可以区分意志过程和本能过程。前者被定义为被引导的冲动，它建立在领悟之上，受所谓的自由意志的支配。后者是来自无意识的冲动或是直接存在于身体中的冲动，其特点是自由的缺乏，并具有强迫性。

294 领悟过程可以被引导，也可以不被引导。在前一种情况下，我们说的是“注意力”，在后一种情况下，我们说的是“幻想”和“做梦”。被引导的过程是理性的，没被引导的过程是非理性的。我们还必须说，后一过程中还有各种梦，它们是第七种意识内容。在某些方面，梦有点像意识幻想，因为它们都是没被引导的和非理性的。但是，梦和意识幻想的缘起、过程和目标都不相同，虽然起初这些都很模糊。我认为它们完全可以成为意识的内容，因为它们是最重要的和最明显的无意识心理过程的结果，而这种无意识过程将自己强加给了意识。这七种类型也许只是粗略地概括了意识的内容，但是它们已经能充分满足我们的目的。

295 众所周知，有些观点认为所有心理的东西都是意识的，都与意识同一。我不认为这是充分的。假设存在某种完全超出我们感官知觉的事物，那么，我们就能够谈论心理因素，谈论我们只能间接地达至其存在的心理因素。对催眠术和梦游症心理学有所了解的人都知道，虽然由人工或由疾病所限定的这类意识并不包含某些观念，但它们却表现得好像有这些观念似的。比如，有个喜欢唱歌并且是聋的癔症患者。有一天，医生悄悄地坐在钢琴前，用另一个基调给下一节独唱伴奏，这个病人也以新的基调继续唱。还有另外一个病人，他一看到明火就陷入“癫痫状态”。很显然，他的视野被限制了，也就是说，他患有周边视野失明症（这种疾病被称为“管状”视野病）。如果有人在盲区拿着一根点燃的火柴，这个病人就会进行攻击，好像是看到了火焰一样。在这种状态的症候学中，有很多这样的个案。尽管往好处去想，我们也只能说这些人是无意识地进行察觉、思考、感觉、记忆、决定、行为的，别人是有意识地做这些事。不管意识是否记录了它们，这些过程照样会发生。

296 这些无意识心理过程还包括大量的进入梦中的组合性努力。虽然睡眠是意识受到很大限制的状态，但是，心理并没有停止存在、停止行动。意识仅仅是从中退出，而且，由于没有能吸引它的注意的客体，就下降到有些是无意识的状态。

但是心理生活明显还在继续，正如在清醒的状态中也还有无意识心理的活动一样。这种情况的证据不难找到；确实，弗洛伊德在《日常生活的精神病理学》一书中曾描述了这一特定经验领域。他表明意识的意图和行动总是受到无意识过程的阻碍，无意识的存在不断地让我们感到意外。我们总是有口误、笔误，而且总是无意识地做些事情，而这些事情泄露了我们最隐秘的秘密——有时候，这些秘密连我们自己都不知道。俗话说“语言自己言说”。这些现象的存在可以通过联想实验给予证明，而联想实验有助于寻找人们不能或是不愿说出的事情。

297 但是无意识心理活动的典型例子应该到疾病状态中去寻找。几乎所有癔病、强迫性神经症、恐惧症，以及大部分精神分裂症、最普通的精神疾病都源于无意识心理的活动。我们因此完全有理由谈论无意识心理。无意识心理不能被直接观察到——否则它就不是无意识的了——而只能被推断出来。我们的推论决不可能超出后面这一点：“似乎如此”。

298 因此，无意识就是心理的一部分。那么，现在我们可以借助于意识有不同内容的类比，谈论无意识的内容了吗？可以说，这就需要假设在无意识中存在另一种意识。在这里，我不想讨论这个棘手的问题，因为我已经在另一关系中讨论了这个问题。在此我将问题限定在追问，我们是否能区别无意识中的东西。这个问题可能只能根据经验来回答，也就是说，通过反问是否存在这种区别的基础来回答。

299 在我看来，日常发生在意识中的所有活动无疑也可以发生在无意识中。有很多这样的例子，有些心智问题在清醒的状态下解决不了，在梦里却能解决。比如，我认识一位会计师，他很多天来都在试图清理一件假破产的事情，却徒劳无功。有一天，他工作到午夜，还是没有成功，就上床歇息了。凌晨三点的时候，他妻子听见他起床，走进书房，她就跟着他进了书房，看见他费力地在书桌前写些什么。一刻钟后，他回来了。到了早上，他什么也不记得。他又开始工作，却发现有一些笔记清楚地整理了整个混乱状态，而且这些笔记都是他自己的手迹。

300 在我的实际工作中，我对梦进行了二十多年的研究。我多次发现，白天没有被想到的思想和没有感觉到的感觉会出现在梦里，它们通过这种方式间接地达至意识。这样的梦无疑是意识的内容，否则它就不能成为直接经验的客体。但是，由于它使原来是无意识的材料显现出来，我们被迫假定这些内容在无意识状态中已经拥有某种心理的存在，而且仅仅在梦里向意识的“剩余”显现。梦属于正常的心理内容，可以被看作无意识闯入意识之中的结果。

301 如果由于这些经验，我们现在被迫假设意识内容的所有范畴有时候也是无意识的，它们与无意识过程一样，可以作用于意识心灵，我们就会发现我们面临一个意想不到的问题：无意识是否也会做梦？换句话说，更深层次的东西是否存

在？而且——如果有这种可能性——能渗透进心理黑暗领域的更深层的意识过程是否存在？我本应该不去探讨这个悖论性的问题，因为如果实际上不存在使这个假设可能的基础的话，问题的提出就是过于大胆了。

302 首先，我们必须了解，要证明无意识有梦需要什么证据。如果我们想证明梦以意识内容的身份出现，我们只需要表明某些内容的特征和意义比较奇怪，不能与其他可以理性地解释和理解的内容进行对比。如果我们要表明无意识也有梦，我们必须用类似的方法对待其内容。要是我举出实例，这一点就很简单明了了：

303 案例是有关一个27岁的军官的。他多次感到心痛，喉咙也有窒息感，就像有肿块卡在喉咙上，左脚后跟也有刺骨的疼痛。他的器官没有什么毛病。这些疾病开始于两个月前，病人也因为有时不能走路而被免除兵役。各种治疗方法都没有效果。仔细研究他的病史也没有找到任何线索，他本人也不知道疾病产生的原因。他给人的印象是本性愉快、无忧无虑，或许还有些坚强，就如戏剧所说的那样："你无法让我们沮丧。"由于以前的病史没有揭示出病因，我就询问他的梦的情况。病因立刻变得明显起来。神经症病发之前，他爱恋的女孩抛弃了他，与别的男人订婚了。在与我交谈中，他把整件事情看作是无关紧要的——"愚蠢的女孩，她要是不想跟我在一起，我很容易另找个人。像我这样的男人才不会被这样的事情心烦。"这就是他处理失望和真实悲伤的方法。现在这些情感显露出来后，他心中的痛苦很快就消失了，而且哭了几次之后，喉咙的肿块也消失了。"心痛"是有些诗意的东西，但是在这里却成为了事实，因为他的高傲不允许他遭受心灵的痛苦。就像大家知道的那样，"喉咙中的肿块"，即所谓的癔球，来自被压抑的眼泪，他的意识只是将过于痛苦的东西从意识内容中清除出去，这些东西就只能以症状的形式间接地到达意识层面。所有这些都是完全可理解的过程，要不是因为他男人的自尊心作祟，这个过程也可以经过意识反映出来。

304 现在来看看第三个症状。脚后跟的疼痛没有消失。它们不属于我们以上描述的情形，因为心脏与脚后跟完全无关，人也不通过脚后跟表达悲伤。从理性的角度，人们不明白为什么有了前两个症状还不够充分。理论上说，如果被压抑的心理痛苦在意识层面被感到会导致正常的悲伤以及治好疾病，这还是很令人满意的。

305 由于我从病人的意识那里找不到脚后跟症状的线索，所以我再一次诉诸先前的方法，即从梦入手。病人做了个梦，梦见被蛇咬到了脚后跟，并且立刻就麻痹了。很显然，这个梦提供了脚后跟症状的解释。他觉得脚后跟痛，因为他被蛇咬了。这是很奇怪的内容，人们根本不能理性地解释这件事。我们可以立刻理解他为什么心痛，但是他脚后跟痛完全超出了理性的预期。病人完全被迷惑了。

306 在这里，有一个内容以特别的方式，将自己推进到无意识领域，它很可能来自更深的层面，这一层面不能被理性地探究。很明显，与这个梦最相似的是神经症。女孩抛弃他的时候，她伤害了他，使他麻痹使他生病。通过对梦做进一步的分析，我们从他之前的经历发现了一些东西，这些东西第一次清楚地显现给病人：他的母亲有点歇斯底里，并且很爱他。她非常怜惜、赞赏、纵容他，以至于他在学校与同学相处得很不好，因为他太女人气了。后来，他突然回转到男性那边，入了伍。在部队里，他可以通过显示“坚强”来掩饰内心的软弱。因此，在某种意义上，他的母亲让他变跛了。

307 在这里，我们显然遇到了夏娃的特殊朋友，即蛇。“我要让你和这个女人之间产生敌意，让你的种子和她的需要不一致；这会使你头部受伤，他的脚后跟被你咬伤。”《创世纪》如是说。这是更古老的埃及赞美诗的回声，人们背诵、吟诵这些赞美诗来治疗蛇咬伤：

神的嘴随着时光的流逝而颤动，
他的唾沫落入土中，
他吐出的唾液落在地上。
于是伊希斯（Isis）用手将它
同那里的泥土揉捏在一起，
捏成茅的形状。
她不是当面将活蛇打伤，
而是将蛇盘起扔在路边
万能的神在这里漫步
随意在两个国度间徘徊。
服侍法老的神灵是他的侍从，
他像往常一样向前走动。
然后，高贵的蠕虫刺痛了他……
他的颚骨在颤动，
他的四肢在颤抖，
毒药侵入他的体内
就像尼罗河侵占了他的领地。[1]

〔1〕译自厄尔曼（Erman）的《古埃及的生活》（*Life in Ancient Egypt*），第265–267页，修订版。

308 不幸的是，病人的《圣经》知识非常的少。可能他曾听说毒蛇咬到脚后跟的故事，然后很快又忘了。但是，他无意识深处的某个东西听到了这个故事，而且没有忘记这个故事；无意识深处的那个东西在某个合适的时机想起了这个故事。显然，无意识的这一部分喜欢以神话的方式表达自己，因为这种表达方式与其本质一致。

309 但是，这种象征或隐喻的表达方式对应的是什么类型的心理呢？它与原始人的心理相对应，原始人的语言中没有抽象的东西，只有自然的和“不自然的”的类比。这种原始心智是与产生心痛和喉咙肿块的心理异质的。蛇梦揭示了一些与现代的做梦者完全无关的心理活动的碎片。可以说，它在更深层次运行，只有活动的结果上升到受压抑的情感所处的层次，而这些情感就像梦与清醒意识那样异质。正如解梦需要一些分析技巧那样，要理解心理更深层次的内容的意义，需要对神话知识有些了解。

310 蛇的母题肯定不是做梦者个人的习得，因为城市居民也经常梦见蛇，虽然他们很可能从来也没有见到过真正的蛇。

311 也许有人会反对说，梦里的蛇只是语言的具体比喻。比如，我们说某些女人像蛇一样奸诈、狡猾；我们也说蛇的诱惑等等。在我看来，对于现在这个例子来说，这种反对是无效的，虽然很难证明这一点，因为事实上蛇是语言中一种很常见的比喻。因此，只有当我们成功地找到神话象征既不是通常的比喻，也不是潜在的记忆，也就是说，做梦者没有在任何地方读到、看到或是听到这个主题，然后忘记了这个主题，后来又无意识地想起了这个主题，才能更肯定地证明这一点。在我看来，这个证明很重要，因为它表明可以理性地解释的无意识——它由人们故意使之成为无意识的材料构成——只是最表层的无意识，在这之下是与我们个人经验完全无关的绝对无意识。因此，绝对无意识是心理活动，它独立于意识心理，甚至独立于表层无意识，它没有被个人经验所触及——或许无法被个人经验所触及。这就是一种超个体的心理活动，正如我命名的那样，是集体无意识，它不同于表面的、相对的或个人的无意识。

312 在我们开始寻找这个证明之前，为了保持完整性，我想谈一谈有关蛇的梦。看起来似乎是，这一被设定的更深的无意识层次——集体无意识——将病人关于女人的经历转变为被蛇咬的梦，并因此将经历转变为非偶然的神话母题。这种转变的原因——更确切地说是其目的——刚开始并不很清楚。但是，如果我们记得一个基本原则，疾病症候自然既企图治疗疾病——例如心痛——同时也企图导致情绪混乱，那么，我们必须把脚后跟症状也看作是治疗的企图。正如梦表明的那样，不仅是最近恋情上的失意，还有在学校和其他地方的失意，都被这个症状提

升到神话的层面，似乎这能够在某种程度上帮助病人。

313 这在我们看来似乎是完全不可能的。但是当有人被蛇咬伤后，向伊希斯—蛇诵唱赞美诗的古埃及牧师医生（priest-physician）并不觉得这个理论一点都不可信；不仅仅他们，整个世界都相信类比巫术或“感应巫术”。现在的原始部落仍然相信这些。

314 在这里，我们关注其根基是类比巫术的心理现象。我们不应该认为这是我们早就因为成熟而抛弃的古代迷信。你要是阅读拉丁文本的弥撒经，你就会不断遇到著名的sicut（就像）；它经常引进类比表示变化即将产生。另一个著名的类比是在星期六生火。原来是通过撞击石头生新火，更早之前，是通过钻木取火。这是教会的特权。牧师在祈祷时说：“Deus，qui per Filium tum，angularem scilicet lapidem，claritatis tuae fidelibus ignem contulisti productum ex silice，nostris profuturum usibus，novum hunc ignem sanctifica.”——“哦，上帝啊，您通过您的儿子——他被称为基石——把您光的火焰带给虔诚的人们，让这撞击燧石产生的新火能够被我们将来使用。”通过将耶稣比作基石，燧石被提升到了耶稣的高度，而耶稣再次点燃了新火。

315 对此理性主义者或许会进行嘲笑。但是我们内心深处的某种东西被激起了。不仅仅是我们内心深处的，还有数以百万计的基督徒内心深处的某种东西被激起了，虽然我们也许仅仅将它称为美的感觉。我们心中被激起的东西是遥远的背景，是人类心灵古老的样式。这不是我们后天习得的，而是从遥远的古代继承而来的。

316 如果存在这种超个体的心理，那么，所有被转化为图像语言的东西就会脱个体化，如果它被意识到，就将显现为永恒的相（sub specie aeternitatis）。不是我个人的悲伤，而是整个世界的悲伤；不是个人的孤立的痛苦，而是所有人类没有苦涩的痛苦。这种治疗效果不需要证明。

317 但是到目前为止，我还没有证据能够证明超个体心理活动是否确实存在。我现在想再次用例子进行证明。案例有关一个三十多岁的男子，他患有妄想性精神分裂症。他二十几岁的时候就患了这种病。他总是将理智、错误和幻想混在一起。他是普通职员，在领事馆就职。但他妄自尊大，幻想自己是救世主，这很明显是对他是一个普通人这一状况的补偿。他经常产生幻觉，有时候也心理失常。在他安静的时候，人们让他一个人在走廊走走。一天，我在走廊碰见他，他眨着眼睛透过窗户看太阳，头奇怪地左摇右摆。他抓住我的胳膊，说他想要给我看个东西。他说我必须要眯着眼看太阳，这样我就能看见太阳的阳具。如果我将头左右摆动，太阳的阳具也会摆动，风就来自此。

318 我在1906年观察到了这个现象。我在1910年全神贯注于神话研究时，发现了迪特里希的一本书。它是所谓的巴黎莎草（Paris magic papyrus）的一部分，迪特里希认为它是密特拉教的圣餐仪式。[1] 它包括一系列的指令、符咒和幻影。其中一个幻影被这样描述："同样，所谓的管子就是天上的风（ministering wind）的起源。因为你可以看到某个东西挂在太阳圆盘上，看起来像管子。而且，在西部地区，似乎有极大的东风。但是，如果别的风在东部地区占据优势，你将会看到幻影改变方向朝向那个地区。""管子"用希腊语说是αὐλός，意思是管乐器，荷马史诗中αὐλὸς παχὺς结合起来意思就是"喷射出的黏稠血液"。很明显，风是从太阳的管道吹出来的。

319 我这个病人的幻影发生在1906年，希腊文本最早的编辑整理是在1910年，它们间隔得如此之远，足以排除我的病人进行了秘密的记忆，我这里也不可能有思想的传递。两个幻影的类似是无可争议的，虽然人可能反对说，这一类似纯属偶然。如果是这样的话，我们应该可以说幻影与类似的观念毫无联系，也没有任何内在意义。但是事实并不如此，因为在中世纪的一些油画中，管子实际上被描绘成从天堂延伸到玛利亚裙子里的管道。圣灵变作鸽子从这个管道飞下来，使玛利亚受孕。正如我们从圣灵降临节奇迹所了解的那样，圣灵起初被认为是强烈的疾风，πνεῦμα，"风随意地吹着"。在拉丁文本中我们读到"Animo descensus per orbem solis tribuitur"（他们说灵从太阳的圆盘上降下）。这一概念在整个近代古典哲学和中世纪哲学中很普遍。

320 因此，我在这些幻影中没有发现偶然的东西，而是发现了一直存在的观念重现的可能性，这些观念在各个时期、各种不同的人中都可见，因此不要被误为是遗传而来的观念。

321 我想仔细地讨论以下这个例子，以便给你们提供我称为是集体无意识的更深层次的心理活动的具体画面。总之，我想要强调，我们必须将心理区分为三个层次：（1）意识；（2）个人无意识；（3）集体无意识。个人无意识首先包括以下内容，因为失去强度和被遗忘而变成无意识的内容，或因为（压抑）意识从中撤离而变成无意识的内容；其次，包括从来没有强到能够达到意识但却部分进入心理的感觉印象。无论如何，作为古代遗传的可能再现的集体无意识，不是个体的，而是所有人共有的，甚至是所有动物共有的，并且是个体心理的真正基础。

---

〔1〕[《密特拉秘义》（*Eine Mithrasliturgie*），第6—7页。正如作者后来了解的那样，1910年的版本实际上是第2版，第1版出版于1903年。但是这个病人在1903年之前就已经患病了。参考《转化的象征》，第149段及其以下和第223段，另参见"集体无意识的概念"（The Concept of the Collective Unconscious），第105段。——英编者]

322 整个心理的机体完全与身体相一致，身体虽然因人而异，但它在本质上是所有人共有的特属人类的身体。身体在发展和结构上，还保持着与无脊椎动物，最终与原生动物的关联。理论上说，我们有可能层层“剥落”集体无意识，一直到达蠕虫，甚至是变形虫的心理。

323 我们都同意，我们不可能脱离一个机体与其环境的关系来理解它。存在着许许多多只能解释为是对环境反应的生物事实，例如，洞螈的盲目性，肠内寄生虫的特性，回到水中生活的脊椎动物的机体。

324 心理也是如此。其特定的组织必定与环境紧密地联系在一起。我们可以期待意识会作出反应，并适应现状，因为意识是那种主要关注现时事件的心理的一部分。但是，对作为永恒和普遍的心理的集体无意识来说，我们应该期待对普遍的和永恒的条件作出反应，无论是心理的，生理的，还是物理的条件。

325 我们现在能够谈论集体无意识了，看起来它包括神话母题和原始意象，因此，所有民族的神话都是它的真正代表。实际上，整个神话可以被看作是集体无意识的一种投射。如果我们看一看天空的星座，这些星座原先的混乱形式通过意象投射而被组织起来，我们就可以非常清楚地看到这一点。这解释了占星家断言的星体的影响。这些影响只不过是集体无意识活动之无意识的和内省的知觉。正如星座被投射在天空中一样，类似的象征被投射到传说、童话或历史人物上。因此，我们可以用两种方法研究集体无意识，通过神话来研究或是通过个人分析来研究。因为没有可用的个人材料，我只能将研究限制在神话里。神话是非常广阔的领域，以至于我们只能从中挑选几个类型。同样地，环境条件不断地变化着，因此，我在这里也只能讨论众多类型中的几类。

326 正如具有独特性质的活的身体是适应环境条件的功能系统那样，心理必定是与通常的物理事件相对应的有机或功能系统。我这并不是指依赖于器官的感官功能，而是指与通常的物理事件相平行的心理事件。举个例子，从原始时代开始，太阳每天的升起和落下，白天和夜晚有规律的更替肯定会以意象形式印在人们的心理。我们不能证明这个意象是否存在，但是我们却或多或少地发现了对物理过程的类似幻想。每天早上，神圣的英雄从海里出生，登上太阳战车。伟大的母亲在西边等着他。晚上他被母亲吃掉。他在龙腹中横过浩瀚的午夜的海洋。与午夜毒蛇惊险地搏斗之后，他在黎明重生。

327 这个神话无疑反映了物理过程。这一点确实很明显，以至于许多研究者认为，原始人类发明这些神话仅仅是为了解释物理过程。毫无疑问，科学与哲学是由这些母体发展而来，但是在我看来，原始人类创造出这些神话不可能仅仅是为了满足解释的需要，神话不可能仅仅是一种物理的或天文学的理论。

328 对于神话意象，有一点我们可以肯定，它是物理过程以这种幻想的和扭曲的形式印在了心理上，保留在了心理上，因此，无意识今天仍然重现类似的意象。这自然产生了一个问题：心理为什么没有记录物理的实际过程，而是记录它的幻想呢？

329 要是你能从原始人的角度进行思考，你就能马上明白这一点。原始人与其世界的关系是列维-布留尔所说的“神秘参与”关系，在原始人那里不存在我们观念中的主体与客体的绝对区分。外部世界发生的事情也在他内心世界里发生，他内心世界发生的事情也在外部世界发生。关于这点，我有一个很好的实例。这发生在我与东非埃尔贡山的埃尔贡人在一起的那段时间。日出时，他们往手上吐口水，然后在太阳出现在地平线上时，将掌心对着太阳。“我们很高兴，因为黑夜已经过去。”他们说。因为用来描述太阳的那个词adhista也有上帝的意思。我问：“太阳是上帝吗？”他们说不是，还笑了，好像我问了很愚蠢的问题。这时太阳在高空之中。我指了指太阳，问：“太阳在天上的时候你们说它不是上帝，但是它从东方升起时你们说它是上帝。为什么呢？”他们都没有说话，气氛很尴尬，这时老酋长开始解释。“确实是这样的，”他说，“太阳在天上的时候，它不是上帝，但是它刚升起的时候是上帝（或当时它是上帝）。”在原始人看来，这两个影像哪个是正确的并不重要。日出和感觉的表达对他来说都是同样神圣的经历，正如黑夜和害怕是同一事物。对他来说情感自然比物理的东西更为重要；因此他记录的只是情感幻想。对他而言，夜晚意味着蛇以及幽灵的冰冷呼吸，而黎明则是美好的神的诞生。

330 有些神话理论解释说，所有事物都来源于太阳，而各种月亮理论则认为所有的事物都来自月亮。其原因与以下这个简单的事实相关：存在很多月亮的神话，其中很多都说月亮是太阳的妻子。月亮是夜晚变化着的经历，因此与原始人和女人的性经历相对应，对原始人来说，女性也是他的夜晚经历。但是，月亮同样也可以是太阳受伤的兄弟，因为在夜晚，充满着情感和愤怒的复仇的想法可能会扰乱睡眠。月亮也是睡眠的干扰者，是死去的灵魂的住所，因为在夜晚死者会回到梦里，过去的幽灵会恐吓失眠的人。因此，月亮也意味着疯癫（“精神失常”）。正是这些经历，而不是月亮变幻无常的形象印在了心灵之中。

331 留在心理中的形象不是暴风雨，不是电闪雷鸣，不是云和雨，而是它们所唤起的情感，所引起的幻想。我曾经经历过一次强烈的地震，我最初和最直接的感觉是，我不是站在坚固而又熟悉的地球上，而是站在一个巨大动物的皮肤上。正是这个意象，而不是物理事实，给我留下了印象。人对于破坏性的雷雨的诅咒，对于不受约束裹挟一切的自然元素的恐惧是将自然情感拟人化了，纯粹的物理元

素成为了愤怒的神。

332 就像人们周边环境的物理条件那样，生理上的条件、腺体分泌物等等也能唤起具有情感的幻想。性欲是丰裕之神，是猛烈、肉欲、阴柔的恶魔，是长着狄奥尼索斯山羊腿的、淫荡的恶魔，是将其猎物扼死的毒蛇。

333 饥饿使食物成为神。某些墨西哥部落甚至每年给食物之神举行庆典，在庆典期间不吃主食，让它们恢复元气。古法老被尊为食神。司阴府的奥西瑞斯神是小麦，是大地的儿子，直到今天，圣饼仍必须用面粉做成，它是将被吃掉的神，另外，还有伊流西斯秘义中神秘的伊阿科斯神。密特拉教的公牛是大地奉献出的可食用的丰盛食物。

334 环境的心理条件自然也在其后留下了类似的神话痕迹。危险的情形，无论是对身体有害还是对灵魂有害，都能唤起充满情感的幻想，而且，由于这些情形不断地自我重复，就引起了我用来指普遍的神话母题的原型。

335 龙在河道，尤其是在岔口或类似的危险地方构筑自己的洞穴；神灵和魔鬼可以在缺水的沙漠或是危险的峡谷中找到；死者的幽灵出没于可怕的竹林丛中；奸诈的水妖和海蛇居住在深海和深海漩涡中。祖先有力的幽灵或神居停在重要人物身边；致命的盲目力量居住在奇怪和非同一般的人身上。疾病和死亡绝不是自然原因引起的，永远都是幽灵、女巫、巫师引起的。甚至杀人的武器都被赋予了巨大力量的超自然的玛那。

336 那么，你或许会问，最普通的日常事件怎么样呢？诸如丈夫、妻子、父亲、母亲、孩子这些直接现实是怎样的呢？这些永恒重复的普通日常事实创造了一个最有力的原型。我们到处都可以看到这个原型，甚至在我们这个理性主义时代。我们现在以基督教义为例。三位一体包括圣父、圣子和圣灵。圣灵由阿斯塔蒂（Astarte）的鸟——鸽子——代表。这只鸽子在早期基督教中被称为索菲亚，并被认为是女性。教会后期对圣母玛利亚的崇拜显然就是它的替代品。这就是众神家族的原型，用柏拉图的话说是，“存在于天之上”。它被尊崇为对终极神秘的表达。基督是新郎，教会是新娘，洗礼盘就是教会的子宫，在《天恩之泉》（*Benedictio fontis*）中仍然这么说。圣水里放了盐，是为了使它像羊水，或是像海水。圣婚在复活节前的圣星期六举行，这点我刚才已经提到了。一支点燃的蜡烛象征着性器，被投入洗礼盘三次，以使其受精，并给予它生出被洗礼的新孩子的力量。人之玛那——巫医——是大祭司，是父亲；教会是有魔力的教堂之母（mater ecclesia），人类是需要帮助和恩典的孩子。

337 整个人类祖先的经验充满了情感想象，有父亲、母亲、孩子、丈夫、妻子的想象，有魔力人物的想象，有对威胁身体和灵魂的东西的想象。人类经验的积淀

将些原型提升为宗教的原则甚至是政治生活的原则，并在无意识中承认了它们巨大的心理力量。

338 我发现理性地理解这些原型绝不会减少它们的价值，恰恰相反，理性地理解不仅有助于我们感受到它们的重要性，而且还有助于我们洞察到它们的重要性。这些巨大的投射使天主教徒能在可感知的现实中体验到很多集体无意识。他不需要去寻找权威、超越的力量、启示，或其他一些将其与永恒和不灭的事物相连的东西。对他来说，它们一直存在，一直就在身边：在每个圣坛最神圣的地方，都有上帝的存在。清教徒和犹太教徒则不得不去寻找，这是因为在某种意义上说，一个摧毁了神的肉身，另一个永远都找不到神。对这两者来说，那种对天主教世界来说是可见的现存的存在，却只存在于无意识中。遗憾的是，我在这里不能讨论我们文化中对待无意识的各种具有很大差别的态度，而只能指出这个问题是人类面临的最重大的问题之一。

339 当我们认识到，无意识（整个原型的总体）是从最遥远的开端到现在为止的人类经验的积淀，我们会立即明白上面所说的。它完全不是死的积淀，不是一种被抛弃的垃圾堆，而是活的反应和适应系统，这一系统以不可见的方式决定着个体生命——因为不可见而更加有影响力。可以说，它不仅只是巨大的历史偏见，一个先天的历史条件；它也是本能的起源，因为原型不过是本能的表现形式。从本能的这个活的源泉里流出了所有创造性的东西；因此，无意识不仅仅被历史所规定，同时也是创造性冲动的源泉。它像自然那样非常稳定，但在创造时却超越了其自身的历史条件。因此，如何才能最好地适应这些看不见的决定因素对于人类来说是个如此亟待解决的问题就不奇怪了。如果意识与无意识没有断裂，这个问题就不会出现，适应环境的问题也不会出现，而意识与无意识的断裂是永恒地重复的事件，人们用它象征天使的堕落和最初父母的反抗。

340 个体意识的存在使人意识到外在和内在生活的困难。在原始人看来周围世界或是友好的或是敌意的，同样他也觉得其无意识的影响像是一种对立的力量，他必须与之妥协，正如他必须与可见的世界妥协那样。他无数的施魔活动都以此为目的。在更高层次的文明中，宗教和哲学承担了这一目的。当这种适应系统垮掉时，普遍的不安就会出现，就会试图寻找与无意识建立新的关系。

341 在我们现代的、“文明的”眼中，这些东西看起来非常遥远。当我谈到无意识这个心灵中的穷乡僻壤时，将它的现实与可见的世界进行对比时，我就经常遇到怀疑的笑脸。但是，我必须问，在我们这个文明世界，有多少人还相信超自然力量、幽灵，以及类似的理论，换句话说，有多少基督徒科学家和唯心论者？我不会向这个问题的名单再增加问题了。它们只是为了表明以下事实：看不见的心

理决定因素现在仍像过去一样活着。

342 集体无意识包括人类进化过程中的所有心理遗传，它们在每个个体的大脑中重生。意识心理是一个副现象，它伴随所有临时的适应和定位，因此，人完全可以把它的功能比作在空间中定位。另一方面，无意识是心理本能力量的源泉，是规范本能力量的形式或范畴，即原型的源泉。历史上所有重要的观念都来自原型，宗教观念尤其如此，科学、哲学和伦理学的中心概念也不例外。现时形式的观念是原型观念的变体，它们是有意识将这些观念应用于现实以及使这些观念适应现实而被创造出来。这是因为意识的功能不仅仅是通过感官通道认识和同化外部世界，而且还要将我们内心的世界转移到可见的现实世界。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 最次本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号提案：xinlizhijia

# 论心理的本质[1]

## 一、历史视野中的无意识

343 相比其他科学，心理学也许更清楚地展示了精神从古代到现代的转变。直到17世纪，心理学的历史[2]实际上还只是对灵魂学说的列举，灵魂从未能作为研究对象而置喙。灵魂作为经验的直接材料，似乎已经完全为每个思想家所知，以至于他会确信无须任何更进一步的经验，更不要说客观的经验了。这种态度对于现代的观点来说是完全陌生的，因为，今天我们的观点是，除了主观的确信之外，那种自称科学的观点还需要客观经验的证实。但是，即使是在今天，要在心理学中始终如一地运用纯粹经验的或现象学的观点仍旧是非常困难的，因为我们有一种根深蒂固的朴素观念，认为灵魂是经验的直接材料，是所有可知的事物中最为人所知的。不仅对于主体，而且对于有更重要影响的客体，普通人和心理学家都持有一种观点：他知道，或者说更恰当地说，他认为他知道，另外一个人身上所发生的事情，何者对他是有益的。这不是由于完全不理会人们之间的差异，而是由于默认人们都是一样的。因此，人们无意识地倾向于相信主体观念的普遍有效性。我提到这个事实仅仅是为了表明，尽管过去三百年来经验主义不断增长，原初的态度绝对没有消失。它的持续存在只是为了证明，从古老的哲学观念向现代经验主义的过渡是多么困难。

344 很自然，持古老观念的人们从未想到过，他们的信条仅仅是心理现象，因为有一种朴素的观点认为，借助于理智或理性，人好像能够摆脱其心理条件，并

〔1〕[本文最初以“论心理的精神”（Der Geist der Psychologie）为题发表在《爱诺斯年鉴》（*Eranos-Jahrbuch*），1946年（苏黎世，1947年），第385–490页。本文经修改和补充后再次以“对心理本质的理论思考”（Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen）为题发表于《论意识的根源》（*Von den Wurzeln des Bewusstseins*）（《心理学论文集》，第九卷；苏黎世，1954年），第497–608页。前一个版本R.F.C.胡尔译为“心理的精神”（The Spirit of Psychology），发表在《精神和自然》（*Spirit and Nature*）（这是从《爱诺斯年鉴·第1卷》选的论文；纽约，1954年；伦敦，1955年），第371–444页。该英文译文现在经过了进一步修订，以使其与1954年的德文版保持一致。——英编者]

〔2〕赫尔曼·希贝克（Hermann Siebeck），《心理学史》（*Geschichte der Psychologie*）。

将自己变为一个超心理和理性的存在。即使是现在，也很少有人会认真看待这样一种质疑，即认为人类心灵最终也许不是某些心理条件的表现。[1] 虽然这个问题会很切中要旨，不过，它具有如此深远而革命性的后果，所以我们完全能理解人们为何过去和现在都竭力忽视它。我们今天仍旧远离尼采的哲学观点，仍旧远离作为“心理学附属物”的神学观点，因为不仅心理学家准备将其陈述——起码是部分地——视为一种受主观决定的信条。我们可以说，个体只有就其在很大程度上是无意识的——没有意识到他们的实际差异——来说才是一样的。一个人越是无意识，他将越加符合一般心理行为的标准。相反，他若是越加意识到其个体性，他与其他主体的差异性将会越加表达出来，他将越少符合普通的期待。进而，他的反应将越来越不可预测。这是因为如下的事实：个体意识总是更加分化和更加广泛。不过，当它变得更加广泛的时候，它也将感受到更多的差异性，它也将更加将自己从集体规则中解放出来，因为意志的经验自由是与意识的扩展成比例增长的。

345 随着个体意识分化的不断发展，其观点的客观有效性开始减少，主观性开始增加，起码从外在看来是如此，如果不是事实如此的话。因为，如果一个观点要有效，不论提出了什么对其有利的观点，它都必须得到最大可能的数量的支持。“真实”和“有效”描述的是大多数人所相信的，因为这证实了所有人都是一样的。可是，已经分化了的意识不再理所当然地认为，个人的先入之见可以应用于其他人，反之亦然。这种发展带来的必然后果就是，在17世纪——这是对科学发展有极其重要意义的世纪——心理学开始在哲学旁边发展起来。 克雷斯蒂安·冯·沃尔夫（1679～1754）最先谈论“经验”或“实验”心理学，[2] 从而承认有必要将心理学置于新的基础之上。心理学必须放弃哲学家对于真理的理性定义，因为如下事实逐渐变得清晰起来：哲学没有能够齐一地公正对待单个主体之多样性的普遍有效性。而且，对于原理可以有无限多的主观表述，相应地其有效性也只能是主观的，这样就必然会抛弃哲学观点而用经验的观点来取而代之。于是心理学就变成了自然科学。

346 不过，哲学暂时还在“理性”或“思辨”心理学这个广阔领域保持着其控制力。只有经过几个世纪的发展，后者才能逐渐发展成为一门自然科学。这个变化过程即使在今天也仍未完成。作为一个学科的心理学在大多数大学里面仍旧在哲学系中，仍旧为专业哲学家所掌控，而“医疗”心理学仍旧不得不托庇于医学科系。因

〔1〕实际上，只有古老的心理学才是如此。近来观点已发生了很大改变。

〔2〕《经验心理学》（*Psychologia empirica*）（1732年）。

此，正式说起来，现在的情况仍旧是中世纪的，因为，即使自然科学也只能披着自然哲学的外衣被接纳为“第二哲学”。[1] 尽管哲学首先是依赖于心理学的前提——这是个至少得到公认达两百年的事实——可是，在有关地球之自转和木星之卫星的发现已经不再能够被压制之后，人们仍旧竭尽所能来模糊经验科学的自主性。在所有自然科学中，心理学是最不能赢得其独立性的。

347 这种落后性对于我来说是很重要的。心理学的地位可以相比于被意识所抑制的心理功能：它的成分中只有那些与占主导地位的意识倾向相符合的才会被认为是存在的。那些不符合的东西的存在被否定了，这种否定没有考虑如下的事实：存在着可以证明其对立方的大量现象或症状。熟悉这些心理过程的人都知道，人们用了何种狡计和自我欺骗的策略来分解难以处理之事。经验心理学也是如此：当这个学科隶属于一种普遍的哲学心理学时，实验心理学被认为是对于自然科学之经验主义的一种让步，但是又混杂着技术性的哲学术语。至于精神病理学则仍旧作为精神病学的一种奇怪的附属物而被置于医学科系中。正如所可能预期到的，“医学”心理学在大学很少或没有得到承认。[2]

348 如果我在这个问题上的表达稍微有些激烈，那是因为我的目的是要彰显19世纪末20世纪初心理学的地位。冯特的观点完全是那时情形的代表，说代表也是因为他的学派涌现了一系列杰出的心理学家，他们在20世纪之初确立了心理学的主要基调。冯特在其《心理学概论》（*Outlines of Psychology*）中写道：“从如下意义上来说，我们将从意识中消失的心理元素称为无意识：我们假定了其恢复的可能性，也就是它能再次出现于心理过程实际的相互联系中。我们对于已经变成无意识的某种元素的了解并没有超出它的这种恢复的可能性。……因此，对于心理学来说，它只是成为未来成分的一种倾向。……关于‘无意识’状态或‘无意识过程’的任何假定**对于心理学都是完全无意义的**。当然，上面提到的心理倾向的生理伴随物，其中有些是可以直接显现的，有些可以从各种经验中推断出来。”[3]

349 冯特学派的一个代表人物认为：“一种心理状态不能被描述为心理的，除非它起码到达了意识的阈限。”这种观点认为，或者说断言，只有意识才是心理的，因此一切心理的都是意识的。这个作者碰巧说到一种“心理”状态：从逻辑上来说，他应该说“状态”，因为，这种状态是否为心理的，正是仍有争议的问题。另外一个观点认为：最简单的心理事实是感觉，因为感觉不能被分析为更简单的事实了。因此，先于感觉或位于感觉之下的从来不是心理的，而不过是生理

〔1〕在盎格鲁－撒克逊国家，有科学博士学位，心理学也享有更大的自主性。

〔2〕近来这些情况稍微有些好转。

〔3〕《心理学概论》（*Grundriss der Psychologie*），居德（C.H.Judd）译，第227–228页，黑体为我所强调。

的。因此，不存在无意识。

350 赫伯特（J.F.Herbart）曾经说过："当一个表象（观念）[representation（idea）]处于意识的阈限之下时，它就以潜在的方式存在，同时持续地试图再次穿越这个阈限并取代其他的表象。"正如这个观点所表明的，这一陈述毫无疑问是错误的，因为，不幸的是，任何真正被遗忘的事物都没有再次穿越意识阈限的倾向。如果赫伯特说的是现代意义上的"情结"而不是"表象"的话，那么他的陈述就绝对是正确的。我们认为他确实是在说情结之类的东西，这几乎不会有错。通过这种关联，一位反对无意识的哲学家说出了如下极富启发性的话："一旦这点得到承认，你就会发现自己受这种无意识生活的假设的支配，这些假设是不能被任何观察所控制的。"[1] 很明显，这位思想家并不是要出来承认事实，对于他来说，担心遇到困难才是确定无疑的。他是如何知道这些假设不能被观察所控制？对于他来说，这仅仅是一个先验的东西。他根本没有涉及赫伯特的观察。

351 我提到这个事情并不是因为它有积极的意义，而是因为它完全代表着古老哲学对待经验心理学的态度。冯特在谈到"所谓的无意识过程"时认为，"它并非是一个无意识心理元素的问题，而是一个更为模糊的意识元素的问题"，"对于假设的无意识过程，我们可以用可实际显示的或无论如何不那么具有假设性的意识过程来取而代之"。[2] 这种态度意味着明确拒绝了作为一种心理假设的无意识。他将"双重意识"的情形解释为"经常持续出现并稳定相续的个体意识的变异，而个体意识的多重性通过对事实的剧烈曲解，取代了这种个体意识"，因此，冯特认为，后者即个体意识的多重性"将不得不同时存在于同一个体之中"。他说，这"被公认不是事实"。毫无疑问，两个意识几乎不可能在单个主体身上以一种明显可辨的方式同时表达自己。这就是这些状态通常交替出现的原因。珍妮特已经表明，当一个意识控制了大脑的时候，可以说，另外一个意识通过一种表达性的身体运动的密码来使自己与观察者进行交流。[3] 双重意识因此也许很可能是同时发生的。

352 冯特认为，双重意识这个观念，以及菲舍意义上的"超意识"（superconsciousness）和"潜意识"（subconsciousness）这些观念，[4] 是谢林学派的"心理学神秘主义的残留

〔1〕基多·维拉（Guido Villa），《当代心理学导论》（*Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*），第339页。

〔2〕威廉·冯特，《生理心理学原理》，III，第327页。

〔3〕皮埃尔·珍妮特，《心理的自动性》（*Automatisme psychologique*），第243页，第238页及其后。

〔4〕古斯塔夫·泰奥多尔·菲舍，《心理物理学基础》（*Elemente der Psychophysik*），II，第438页："心理物理阈限观念从总体上给无意识阈限观念提供了一个坚实的基础。心理学不能从无意识知觉中抽象出表象，也不能从无意识知觉的效果中抽象出表象。"

物”。他明显对于那种无人“具有”的无意识表象感到吃惊。[1] 在这种情况下，“表象”这个词自然也是过时的，因为它意味着一个主体，并且有某种东西呈现或“被呈现”给这一主体。这就是冯特拒绝无意识的主要理由。不过，如果我们不说“表象”或“知觉”，而是如我通常所做的那样，说“内容”，那么我们能够很容易避免这个困难。在此我必须预先提及我在后面会对之进行详细讨论的事实：某种很像“表象”或意识的东西确实附属于无意识内容，因此无意识主体的可能性就成为一个严肃的问题。不过，这样一个主体并不等同于自我。冯特所讨厌的主要是“表象”，这从他对于“天赋观念”的强烈拒绝也可以明显看出来。他是如何理解这点的可以从如下文字看出来：“如果新生的动物真的预先对于它打算做的行为有概念的话，那么我们应该预期有多少生活经验存在于人类和动物的本能之中！人和动物都主要通过经验和实践来掌握大多数事情就会是多么的不可理解啊！”[2] 然而，存在天生的“行为模式”，并且正好存在一个不是预期的而是累积的生活经验的宝库；但是，它不是“表象”的问题，而是草图、计划或意象的问题，这些草图、计划和意象尽管并没有实际地“呈现”给自我，但它们却同康德的100个泰勒币那样真实。这些泰勒币曾经被缝在夹克的衬里，但却被主人遗忘了。冯特也许想起了他自己提到过的克雷斯蒂安·冯·沃尔夫及其“无意识”状态“仅仅能从我们在自己的意识中所发现的那些东西中推断出来”的看法。[3]

353 阿道夫·巴斯蒂安（Adolf Bastian）的“基本观念”[4] 也属于“天赋观念”的范畴。借助于“基本观念”我们去理解那些基本上类似的知觉形式，这些形式到处可以发现，因此也多少是我们今天所了解的“原型”。当然，冯特拒绝这个观念，这是因为他错误地认为他在此所处理的是“表象”而非“倾向”。他说：“同一个现象发源于不同地方并非绝对不可能，但是从经验心理学的观点来看，它是极其不可能的。”[5] 他否认这种意义上的“人类共同的心理遗产”，并拒绝了可理解的神话-象征主义。这种神话-象征主义认为神话后面不可能隐藏“观念体系”。[6] 认为无意识是观念体系的学究式看法即使在冯特的时代也是站不住脚

〔1〕《心理物理学基础》，第439页。

〔2〕《生理心理学原理》，Ⅲ，第328页。

〔3〕同上，第326页，引自沃尔夫的《人类的上帝、世界和灵魂的理智观念》（*Vernünftige Gedanken von Gott,der Welt, und der Seele des Menschen*）（1719年），第193节。

〔4〕《人类学说中的种族说的基本思想》（*Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*）和《历史中的人》（*Der Mensch in der Geschichte*），I，第166页及其以下，第213页及其以下；II，第24页及其以下。

〔5〕《民族心理学》（*Völkerpsychologie*），V，第Ⅱ部分，第459页。

〔6〕同上，IV，第Ⅰ部分，第41页。

的，更不要说在那之前或之后。

354 认为世纪之交学院心理学普遍拒绝无意识是不正确的。对于菲舍来说，情况决不是那样的，[1] 在他之后，泰奥多尔·里普斯给了无意识一个决定性的重要地位。[2] 尽管对于李普斯来说，心理学是一个关于“意识的科学”，他还是谈论了“无意识”知觉和表象，并将它们视为过程。“心理过程之本质，或者更准确地说，心理过程之观念更多的是心理实在而不是意识内容或意识经验，而心理实在必须被视为心理过程的基础。”[3] “对于意识生活的观察让我们相信，我们不仅有时可以在我们身上发现无意识的知觉和表象，而且心理生活在**大多数时候都以这种形式存在，只有偶尔及在特定情形下，我们之中的动因才会以适当的形象直接显示其存在。**”[4] “因此心理生活总是会远远超出我们身上以意识内容或形象存在或呈现的那些事物的界限。”

355 泰奥多尔·李普斯的观点与我们现代的观点并不冲突，相反，总的说来它们构成了无意识心理学的理论基础。不过，对于无意识假设的抵制在那之后也持续了很长时间。比如说，马克斯·德塞瓦（Max Dessoir）就很典型，他在其现代德国心理学史[5]中甚至根本都没有提到加鲁斯和爱华德·冯·哈特曼。

## 二、心理学中无意识的重要性

356 认为存在着无意识这种假设使心理观念成为非常有疑问的了。迄今为止哲学知识分子所假定的并且具备所有必要的机能的心灵，将要摆脱其蚕蛹状态而成为某种具有未被预料到和未被研究的性质的东西。它不再代表某种直接为人所知的东西。对直接为人所知的东西，我们没有什么需要去发现，除了一些多少令人满意的定义。相反，它现在以一种奇怪的双重伪装出现，既作为已知的，也作为未知的。因此，古老的心理学完全失去了资格。正如辐射的发现在经典物

〔1〕参考菲舍的评论：“心理物理的阈限是最重要的，因为它从总体上给无意识阈限观念提供了一个坚实的基础。”他继续写道，“无意识状态中的知觉和表象当然不再作为真实的而存在……而是作为某种在我们身上持续存在的东西，心理物理的活动。”等等（II，第438页及其之后）。这个结论有点不够谨慎，因为心理过程仍然是同一个，无论是否有意识。一个“表象”不仅通过其“表象性”存在，而且最重要的是，它也凭借其自身的心理能力而存在。

〔2〕参考李普斯的《论无意识概念》（*Der Begriff des Unbewussten*），第146页及其以下；以及《心理生活的基质》（*Grundtatsachen des Seelenlebens*），第125页及其以下。

〔3〕《心理学导论》（*Leitfaden der Psychologie*），第64页。

〔4〕同上，第65页及其以下。黑体为我所强调。

〔5〕《现代德国心理学史》（*Geschichte der neueren deutschen Psychologie*）。

理学中所引起的革命性变革一样，古老的心理学也发生了极大的革命性变革。[1] 最初的实验心理学家所处的困境与数字序列的神秘发现者所处的困境是同样的。神秘的发现者把豌豆排成一列，只是不断在那些已有的单元中增加另外一个单元。当他思考结果时，似乎没有别的，而只有100个同样的单元；但是那些他只将其视为名字的数字出乎意料地成为了具有不可化约特性的特殊存在。比如，存在偶数、奇数和序数；正数、负数、无理数、虚数等等。[2] 心理学也是如此：如果心理确实只是一个观念，这个观念也会有令人惊讶的不可预测的特性，具有人们从来没有想到过的特点。你可以继续坚持认为心理是意识及其内容，不过这并不妨碍，事实上还加速发现了以前未被怀疑的背景，所有意识现象的真正发源地：前意识（preconsciousness）、后意识（postconsciousness），超意识（superconsciousness）和下意识（subconsciousness）。当人们对一个事物形成观念并成功地理解了其某一方面的时候，人们总是会产生已了解了事物的整体的幻觉。人们从来没有考虑到，完全的了解是不可能的。甚至一个被假定为完全的观念也不是完全的，因为它仍旧是一个具有不可预测性质的独立实体。这种自我欺骗肯定促进了心灵的平静：未知的得以命名，远处的被拉近，这样你就可以触摸得到它。你理解了它，它已经变成了不可剥夺的财产，就像一个已被杀掉因而不可能跑掉的野生动物一样。这是一个奇妙的过程，就像原始人对待物体，心理学家对待心理那样的过程。他不再受其支配，不过他也从未怀疑过，概念性地理解客体给予了客体一个极好的机会，来展示所有那些如果不是因其被囚禁在一个概念中，否则便根本不可能显现的性质。（记住数字！）

357 过去300年间那些试图理解心理的尝试都是知识的巨大扩张的重要部分，知识的扩张以一种超出想象的方式使宇宙离我们更近。电子显微镜使得千倍的放大率成为可能，望远镜则让我们能走过有50亿光年的距离。心理学还远没有经历其他自然科学所经历的发展。正如我们所看到，它还远不能摆脱哲学的束缚。总的来说，所有科学都是心理的一种功能，所有知识都来源于它。心理是所有宇宙奇迹中最伟大的，是客体世界的必要条件。最奇怪的是，西方人，除了极少而且是

〔1〕在此我复述威廉·詹姆士关于无意识心理发现的重要性所说的话［《宗教经验种种》（*Varieties of Religious Experience*），第233页］："我不得不认为，自从我开始学习心理学以来，这个学科所迈出的最重要的一步是，1886年首次发现的事实：不仅日常领域中的意识具有中心和边缘，而且另外还有完全外在于主要意识，并且是极其边缘化，但仍然必须被归为意识的记忆、思想和情感，它们能够通过确定的标记来显示其存在。我将这点称为最重要的一步是因为，这个发现不同于心理学所取得的其他进步，它向我们揭示了人性构成中一个完全未经怀疑的特性。心理学所取得的其他进步中没有能提出如此主张的。"詹姆士所提到的1886年的发现是费里德里克·迈耶斯（Frederic W.H.Myers）对"下意识"（subliminal consciousness）的设定。参见后面第174页注〔1〕。

〔2〕一位数学家曾经说过，科学中的一切事情都是人为的，除了数字，它们是上帝创造的。

越来越少的例外，明显对这个事实毫不在意。知识的主体被外在客体的知识所包围，而在看起来似乎不存在的地方暂时受到了蒙蔽。

358 心灵是一个人们默认的假设，似乎人们已经非常了解它了。由于发现可能存在无意识的心理领域，人类得以开始进行一场伟大的精神历险，人们也许已经期待热情将会转向这个方向。但情况不仅并非如此，而且在所有方面都出现了反对此假设的声音。没有人这样认为：如果知识的主体、心理，实际上是某种不能为意识直接理解的存在的隐藏形式，那么我们所有的知识一定是不完全的，而且在一定程度上我们是无法确定的。意识知识的有效性遭到了质疑，而且，与以前知识论批判的质疑相比，这次的质疑是完全不同的且更具威胁。知识论的批判普遍地限定了人类的知识，康德后的德国唯心主义试图将自己从这些限制中解放出来；不过即使自然科学和常识屈尊注意到了这种限制，它们也是毫无困难地适应了这种限制。哲学为了人类古老的抱负——凭借自己的努力了解处在人类理解范围之外的事物——而反对这种限制。黑格尔战胜了康德，这给予理性德国，最终给予欧洲以最严重的打击，更危险的是，黑格尔是一个伪装的心理学家，他将主体领域的许多真理投射到他自己所创造的世界之中。我们知道黑格尔在今天有巨大的影响。抵消这种灾难性发展的力量一部分以后期席勒为代表，一部分以叔本华和加鲁斯为代表，而在另外一方面，黑格尔在大自然中感觉到的那个狂放的“酒神”最终通过尼采出现在我们面前。

359 加鲁斯有关无意识的假设注定要对当时德国的主流哲学构成更大的打击，就像德国主流哲学明显地超过了康德的批评哲学，并重建或者说恢复了对于人类精神——大写的精神——几乎上帝般的统治权。中世纪人的精神，无论好坏，都是他所侍奉的上帝的精神。知识论的批判一方面是中世纪人的谦卑的表达，另一方面又是对于上帝精神的摒弃或放弃，因此也是理性范围内人类意识的现代扩展和增强。只要上帝的精神从我们人类的思考中被逐出，无意识替代物就会取而代之。在叔本华那里我们发现他将无意识意志当作了上帝的一种新定义，在加鲁斯那里是无意识，在黑格尔那里是同一和扩张（inflation），以及哲学理性和大写的精神的实际同一，这使理智能够玩弄客体，黑格尔在其国家哲学中获得的可怕的辉煌就是这样的玩弄。黑格尔回答了知识论批判提出的问题，因为他给予了理念证明其未被人们所知的自主力量的机会。这些导致了理性的狂妄，这种狂妄导向尼采的超人，并导向了德国的灾难。不仅艺术家，哲学家有时也是预言家。

360 我认为，所有超出理性范围的哲学论断都是人神同形同性论（anthropomorphic）的，超出由心理条件规定的论断的范围就不具有效性。像黑格尔那样的哲学是心理背景的自我揭示，从哲学来讲是一种假定；从心理学来讲，它就相当于无意识

的侵入。黑格尔所使用的那种特殊的夸夸其谈的语言证实了这个观点：它令人想起精神分裂症者的夸大狂式的语言，精神分裂症者使用可怕的具有迷惑性的语言来将超验的东西还原为主体的形式，给予平庸之物以新颖的魅力，或用寻常之物冒充敏锐的才智。使用这样一些夸大其辞的术语是虚弱、无能和缺乏内容的表现。不过这并不妨碍最新的德国哲学使用同样怪诞的大的语词以及声称它并不是非意向的心理学。

361 面对无意识涌入西方理性领域，叔本华和加鲁斯并没有坚实的基础可以发展和应用他们的平衡、抵消效果。人对于仁慈的上帝的服从，以及他与黑暗的恶魔之间的分界线——这是过去的伟大遗产——在叔本华那里至少原则上还像原来一样，而在加鲁斯那里，它根本就未被触及，因为他试图通过将其从过分骄横的哲学立场上导向心理学的立场从而彻底解决这个问题。如果我们想要严肃地对待他的那些本质上是心理学的假设，我们必须不理会他的哲学姿态。他试图通过构建一个包括心灵的黑暗部分在内的世界图像，从而至少是朝我们早先提到的那个结论迈近了一步。这个结构仍旧缺乏某种东西，我想使读者认识到这种东西前所未有的重要性。

362 为此目的，我们必须首先明白，所有知识都是在心理反应流入我们意识之中时，给予这些反应以某种秩序而产生的后果，这种秩序反应了元心理实在的行为，即那些本身是真实的东西的行为。如果，也像某些现代观念所认为的，心理体系与我们的意识思维重合且同一，那么，从原则上说，我们就能了解一切可以被了解之物，即可以了解一切处于知识理论的界限之内的事物。在这种情况下，当思考视觉或听觉器官的功能时，对那些超出解剖学者和生理学者所感受到的事物之外的东西是没有理由担忧的。但是，如果结果是，心理并不与意识重合，而且，它的活动无意识地类似于或不同于它的意识部分，我们的担忧肯定会上升为焦虑。因为，它不再是一个普遍的知识论的界限的问题，而是一个将我们与心理的无意识内容分开的模糊的界限的问题。设定这个界限和无意识意味着，所有知识的不可或缺的原材料——心理反应——以及甚至是无意识的“思想”和“领悟力”，都在意识之上或之下紧紧相依，它们由非常小的界限与我们隔开了，并且明显是不能达至的。我们不了解这种无意识是如何活动的，不过，因为我们假设它是一个心理体系，因此也许拥有意识所具有的一切，包括感觉、知觉、记忆、想象、意志、情感、反思、判断等等，它们全都以下意识的形式存在。[1]

〔1〕勒维斯（G.H.Lewes）在《心理的物理基础》（*The Physical Basis of Mind*）中认为所有这些都是理所当然的。比如，在358页他说：“感觉具有不同的模式和程度，比如知觉、思维、情绪、意志，也许是有意识的，下意识的或无意识的。”在363页，他说：“意识和无意识是相关联的，都属于感觉的领域。每一个无意识过程都是操作性的，它改变有机体的一般状态，当维持其平衡的力量被扰乱（转下页注）

363 在此我们面临冯特的反对，他认为我们不可能谈论无意识“知觉”，“表象”“感情”，更不用说无意识的“意志行为”了，因为若没有一个经验着的主体，这些现象都不能被表象。而且，界限这个观念设定了一种依据能量的观察模式，据此，心理内容的意识从本质上来说是依赖于它们的强度即它们的能量的。就像只有具有某种强度的刺激物才能有足够的力量越过这个界限，因此，认为其他的心理内容若要越过这个界限，也必须具有更多的潜能也许是恰当的。如果它们只有极少的能量，那么它们就仍旧是下意识的，就像相对应的感觉-知觉那样。

364 正如李普斯已经指出的，第一个反对意见被如下事实证明是无效的：心理过程无论是否被表象，它都仍然是其所是的样子。那些认为意识现象构成整个心理的人必须更进一步指出，我们没有的表象[1]不能被描述为“表象”。他也必须否认所留下之物具有心理的性质。严格按照这种观点看，心理只能是幻影般的存在，属于短暂的意识现象。这种观点与普通的经验不相符，后者倾向于认为存在无意识的心理行为。李普斯认为存在心理过程的观念对事实更公正。我并不想浪费时间证明这一点，而只是满足于指出，还从未有哪个理智的人怀疑过狗有心理活动，尽管在我们看来，没有狗表达过它对其心理内容的意识。[2]

## 三、心理的可分解性

365 并无先验的理由认为无意识过程一定有一个主体，就像没有理由怀疑心理过程的现实性那样。当我们假定意志有无意识的行为时，问题不可避免就变困难了。如果这不仅仅是一个“本能”和“倾向”的问题，反而却是一个经过深思熟虑的、为意志所独有的“选择”和“决定”的问题，那么你就不可能摆脱对具有控制力的主体的需要，而事物就是被表象给这个主体的。不过，从定义上说，这是将意识放在了无意识中，尽管这是一个概念性的操作，并没有给精神病理学家带来巨大困难。精神病理学家熟悉那看起来完全不为学院派心理学所知的心理现

---

（接上页注）后，能够马上在一个被辨别出来的感觉中产生。”在367页：“存在很多我们确实意识到的非自发行为，也存在很多我们有时对其只具有下意识或无意识的自发行为……正如思想在某一刻是无意识，在另外一刻又是有意识的，但它本身仍是同一个思想那样……在某一刻是自发的，在另一刻是非自发的行为，本身仍是同一个行为。”当勒维斯说“在自发行为和非自发行为之间不存在真正和本质的区别”时（第373页），他肯定是走得太远了。偶尔还是存在一个差异的世界的。

〔1〕菲舍，II，第438页及其以下。

〔2〕我并没有考虑“聪明的汉斯”（Clever Hans）[参考卡兹的《动物和人》（*Animal and Men*），第13页及其以下。——英编者]和谈论“原始心灵”的那只狗。

象，即心理的分解或可分解性。这个特点来自如下事实：心理过程自身之间的联系是极受条件制约的。不仅无意识过程有时很奇怪地独立于意识心灵的经验，而且有意识过程也明显地表现出松懈或分散。我们都知道情结所导致的荒诞。我们在联想实验中能最准确地观察这些荒诞。如果冯特所质疑的双重意识真的存在，那么如下情形则更有可能发生，事实上也更为普遍：并非整个人格分裂为两部分，而是只有一小部分分裂。这是人类的古老经验，那种认为同一个体有多个心灵的普遍假设就是这种经验的反映。正如原始层面的心理成分的多重性所显示的，原初的状态是如下的样子：其中心理过程松散地联结着，决没有形成一个自足的单元。而且精神病的经验表明，它常常只用很少的东西就能破坏在发展过程中艰难地建立起来的意识单元并将其分解回原初的成分。

366 这种可分解性也使我们能够不用考虑设定意识阈限必然带来的困难。如果下面的是正确的，即意识内容由于能量的丧失而变成了潜意识的（subliminal）和无意识的，反过来无意识过程由于能量的增加而变成有意识的，那么，无意识意志行为如果要成为可能，这些行为就必须具有能使它们达至意识的能量，或者无论如何也能使它们达到一种次级意识的状态，这种状态由被“表象”给一个做出选择和决定的潜意识主体的无意识过程构成。这个过程必定具有为达到这样一种意识所需要的能量；这即是说，它注定最终要到达其“爆发点”（bursting point）。[1] 如果情况果真如此，那么问题就出现了，为何无意识过程不直接超越阈限，从而变得能被自我所感知。因为它明显没有如此做，而且仍然处在潜意识的次级主体的领域，我们现在必须解释，为何这个主体，这个被认为（ex hypothesi）具有足够变成意识的能量的主体，并没有超越这个阈限，而与原初自我意识相关联。精神病理学拥有回答这个问题所需要的材料。这种次级意识代表一种人格成分，这种人格成分还没有因偶然的事件而与自我意识相分离，并认为这种分离有确定的原因。这种分离有两个方面：一方面，原初的意识内容由于其不相容性而被压抑成了潜意识的了；另一方面，次级主体根本是由从未进入意识中的过程构成，因为在意识中不存在感知它的可能性。这就是说，自我意识因为缺乏理解力而不能接受它，因此它在大多数情况下仍旧是潜意识的，尽管，从能量的观点来看，它是很有可能变成有意识的。它的存在并不是由于压抑，而是由于那些从未变成意识的潜意识过程。然而，由于在两种情况下，它都有足够的能量潜在地具有意识，因此它事实上间接地对自我意识产生影响或者如我们所说“象征地”产生影响，尽管这种表达并不是特别恰当。关键在于，出现在意识中的内容首先是症状式

〔1〕威廉·詹姆士，《宗教经验种种》，第232页。

（symtomatic）的。就我们知道或者自以为知道它们所指涉的或者它们建立在其上的东西而言，它们是症候式的（semiotic），尽管弗洛伊德的文献经常使用“象征的”这个术语，而不管如下的事实：实际上象征通常表达某种我们并不知道的东西。症候式的内容确实部分是象征性的，它们是无意识状态或过程的间接表征，这些状态或过程的本质只能从出现在意识中的内容不充分地推导出来或不充分地被认知。因此，有可能出现如下情形：无意识特有的那些内容的能量如此巨大以致在其他情况下，它们一定会被自我感知到。在大多数情况下，它们并非被压抑的内容，而只是那些还不具有意识的内容，还没有主观地被意识到，就像原始人的魔鬼和神或者现代人所狂热信仰的各种主义。这种状态既不是反常的也绝不是特殊的；相反地，它是原初的标准形式，而统一的意识所理解的完整的心理是一个从未达到的理想目标。

367 我们通过类比的方式将意识与感觉功能联系起来是恰当的，“阈限”观念就是来自感觉功能生理学。人类耳朵可以感知的音频范围是每秒钟20～20000次振动；人眼可以看到的光的波长是7700～3900埃。这个类比使得如下事实可以得到理解：心理事件既有一个下限也有一个上限，意识这个极其精妙的感知体系，也许可以与声或光的可感知范围进行比较，即它也有上下限。也许这种比较能扩展到一般意义上的心理，如果在心理范围的两个边界处有类心理的过程，这并非是不可能之事。依照“自然不突变”原理，这样的假设也并非完全不合适。

368 在使用“类心理”这个术语时，我意识到它与德里希所用的同名概念发生了冲突。德里希所理解的“类心理”是主导原理，“反应的决定因素”，原初成分的“预期潜能”。它是“在行为中发现的自然行动者”，[1] “实际行为的能动本源”。[2] 正如欧根·布勒伊勒（Eugen Bleuler）已经恰当指出的，德里希的概念与其说是科学的，不如说是哲学的。另一方面，布勒伊勒的“类心理”是集合名词，[3] 它们涉及生物性的“适应功能”时，主要是指皮层下的过程。布勒伊勒将“反射和物种的发展”列入这些（概念）之中。他对其所作的界定如下：“类心理是身体和中枢神经系统的所有有目的的、记忆的和保存生命的功能的总和，除了那些我们已经习惯将其视为心理的大脑皮层的功能。”[4] 在别的地方，他

〔1〕汉斯·德里希（Hans A.E.Driesch），《有机体的科学和哲学》（*The Science and Philosophy of the Organism*），1929年，第221页。

〔2〕同上，第281页。

〔3〕在《作为有机发展之根源的类心理》（*Die Psychoide als Prinzip der organischen Entwicklung*），第11页。它是来自Psyche（心理）的一个阴性单数名词（ψυχοειδής=类灵魂的）。

〔4〕同上，第11页。

说道："个体的身体-心理和种族心理共同构成了一个整体，对我们现在的研究目的来说，将其命名为类心理是非常有用的。类心理和心理的共同之处是……为了达到目标，意动和运用先前的经验。……这包括记忆（记忆痕迹的形成和兴奋痕迹的复现）和联想，也包括某些类似于思维的东西。"[1] 尽管"类心理"的意思是很清楚的，可是在实践中它经常与"心理"发生混淆，就像上文所显示的那样。不过类心理所意指的皮层下的功能为何应该被描述为"类-心理的"（quasi-psychic）的原因还完全不清楚。这种混淆很明显是来自在布勒伊勒那里仍旧可以观察到的器官学的观点，这种观点运用"大脑皮质的心理"（cortical soul）、"脊髓的心理"（medullary soul）这些概念，并明显地倾向于认为从大脑的特定部分产生相应的心理功能，尽管通常是功能创造其自身的器官，并维持或改变它。器官学观点的不利之处在于，所有内在于生物体的有目的的活动最终是被视为"心理的"，结果是"生命"和"心理"被等同起来，就像布勒伊勒对"种族-心理"和"反射"的使用。要将一个心理功能看作是独立于其器官，即使不是不可能的，起码也是很困难的，尽管实际我们经历过心理过程与其有机基质（organic substrate）分离的事例。不过，对于心理学家来说，正是这些经历的完整性成为了研究的目标，由于这个原因，他必须放弃借自解剖学家的术语系统。如果我使用"类心理"这个术语[2]，那么在使用时我是带有三点保留的：第一，我是将其作为形容词而不是名词来使用的；第二，它并不意味着特定的心理特质，而仅仅意味反射过程具有的那种"类-心理"特质；第三，它是要将事件一方面与仅仅是活力论的现象区别开来，另一方面与特定的心理过程区别开来。后一种区分还迫使我们更为细致地界定心理的本质和范围，特别是无意识心理的本质和范围。

369 如果无意识能包括一切被认为是无意识之功能的东西，那么我们就要面对如下的可能性：就像意识一样，无意识也具有一个主体，一种自我。"下意识"术语通常的意义就表达着这个结论。"下意识"术语肯定也会引起误解，因为它要么意味着"意识之下"的东西，要么是假定了一个"低级的"和次级的意识。同时这个假定的"下意识"——它马上与"超级意识"联系起来[3]——带出了我的真正观点：次级心理体系与意识——无论我们猜想它具有什么样的特性——

〔1〕《作为有机发展之根源的类心理》，第11页。

〔2〕我可以合法地使用"类心理"这个词，因为，尽管我在不同的知觉领域使用该词，但它仍然试图大致是布勒伊勒头脑里的那种现象。布斯曼在他的《心理学的统一》（*Die Einheit der Psychologie*）（第31页）里将这种未分化的心理称为"微心理"。

〔3〕受印度哲学影响的人尤其对"超级意识"提出了异议。他们通常不能理解，他们的反对意见仅仅适用于"下意识"的假设。"下意识"是我避免使用的一个含混的术语。另外一方面，我的无意识的概念并没有完全解决"上"或"下"的问题，因为它包括了心理的两个方面。

共存这一事实，具有绝对革命性的重要意义，因为它能够极大地改变我们的世界观。即使只是发生在这种次级心理体系中的知觉被带到了自我意识之中，我们也具有极大地扩展我们的思维视野的可能。

370 一旦我们认真考虑无意识假设，随之而来的情况是，我们的世界观将不过是临时性的；因为，如同这种双重焦点所意味的，如果我们根本改变了知觉和认知主体，那么结果必定是一个非常不同于以往为人所知的世界观。只有当无意识的假设成立时，这个假设才会成立，反过来，又只有当无意识内容能被变为意识内容时——从无意识中发出的骚乱，自发表现的效果，梦想、幻想和情结的效果，能通过解释性的方法被成功地整合到意识之中——这一点才能得到证实。

## 四、本能和意志

371 然而，在19世纪，人们主要关心的还是将无意识置于一种哲学的基础上，[1] 到了19世纪的末期，在欧洲很多地方，不少人尝试实验或经验地理解无意识。这些尝试多种多样，多少是自发的，并且彼此独立。这个领域的先驱包括法国的皮埃尔·珍妮特[2] 和奥地利的弗洛伊德。[3] 珍妮特因为对于形式方面的研究而闻名，弗洛伊德则是因为研究了精神性症状的内容而闻名。

372 我并不想在此详细地描述无意识内容向意识内容的转变，而满足于只是做些提示。首先，精神性症状的结构通过无意识过程这个假设得到了成功的解释。弗洛伊德从神经官能症的症候学出发，使得梦是无意识内容的介体这种看法成为可能的。他把其当作无意识内容而引出的东西从表面上看是由个人特性的元素组成，这些元素很容易变得有意识，因此在其他情况下已经是有意识的了。在他看来，这些元素由于不容于道德而被压抑了。因此，就像被遗忘的事物一样，它们曾经是有意识的，由于意识态度施加的影响，已经不可逆转地变成了潜意识的。通过恰当地集中注意力，让联想来引导自己，即是说，让仍旧存留在意识中的指示物来引导自己，通过联想恢复遗忘之物的活动就和进行记忆术的练习一样。不

〔1〕尤其参考爱华德·冯·哈特曼的《无意识的哲学》（*Philosophie des Unbewussten*）(1869年)。

〔2〕我们可以在让·保罗斯（Paulus）的《幻觉问题及心理学从埃斯奎洛到珍妮特的发展》（*Le Problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet*）中看到对他的作品的分析评价。

〔3〕我们还应该提到重要的瑞士心理学家泰奥多尔·弗洛诺瓦（Théodore Flournoy）及其名著《从印度到火星》（*Des Indes à la Planète Mars*）（1900年）。其他先驱还有卡彭特（Carpenter）（《心理生理学基础》，*Principles of Mental Physiology*，1874年)和勒维斯（《生命和心灵的诸问题》，*Problems of Life and mind*，1873～1879）。至于费里德里克·迈耶斯，见本书第157页注〔1〕和第174页注〔1〕。

过，当被遗忘的内容由于其阀限值的降低而不可恢复时，被压抑的内容则将其相对的不可恢复性归为意识所施加的制约。

373 最初的发现必然导致将无意识理解为一种能用人格术语来解释的压抑现象。无意识的内容是曾经是意识的但却消失的成分。弗洛伊德后来承认古老的遗迹以原始功能模式的方式继续存在，尽管，这些仍是通过人格来解释的。从这种观点来看，无意识心理似乎是意识心灵的一种潜意识的附属物。

374 弗洛伊德将之提升到意识中的那些内容是最容易恢复的，因为它们有能力变成意识的内容，而且它们最初就是意识的内容。就其与无意识心理的关系来说，它们证明的唯一一件事是，超出意识之外的某个地方存在着一个心理的中间过渡地带。可恢复的被遗忘的内容也证明了这点。如果这些内容和本能领域之间也不存在一种毋庸置疑的联系，那这就几乎没有对无意识心理之本质有任何言说。我们将本能看作是生理学的，大体上是腺体的一种功能。现代内分泌和荷尔蒙理论给这种观点提供了最有力的支持。不过人类本能理论处于一个相当微妙的境地，因为不仅从概念上界定本能是非同一般的困难，而且要确定它们的数量和界限也是非常困难。[1] 在这个问题上观点不一。唯一可以确定的是，本能一方面是生理的，一方面是心理的。[2] 皮埃尔·珍妮特关于“上层和底层”的说法对于描述来说非常有用。[3]

375 所有能被我们的观察和经验所感知的心理过程总是要与有机基质相联系，这个事实表明，它们是与整体的有机生命相联的，因此分有着生命的动能，换句话说，它们必定分有生命的本能，或者从某种意义上说，分有着这些本能行为的结果。这并不是说，心理完全来自本能领域，因此完全来自其有机基质。心理与“生命”一起，是唯一能够抵抗通行于无机领域的熵定律，将受制于自然法则的基质组织转变为“更高”或“非自然状态”的“自然因素”，仅仅如此心理就不能用生理化学的术语来解释。尽管我们对于心理活动有着直接的经验，我们并不知道生命如何从无机中产生了复杂的有机系统。因此生命有自身特有的法则，它不能从已知的自然界的物理法则中推导出来。即使如此，心理在某种程度上仍然

〔1〕本能的这种不清楚和模糊也许正如马赖斯（Marais）已经在其有关猿的实验［《白蚁的心理》，（*The Soul of the White Ant*），第429页］中表明的，与本能中普遍存在的高级学习能力有关，在人这里也明显如此。有关本能这个问题，参见苏宗迪（L.Szondi），《本能诊断实验》（*Experimentelle Triebdiagnostik*）和《本能病理学》（*Triebpathologie*）。

〔2〕“本能是生理的和心理的特性，它使有机体在确定的方向上运动。”［耶路撒冷（W.Jerusalem），《心理学概论》（*Lehrbuch de Psychologie*），第188页］。奥斯瓦尔德·屈尔佩从另外一个角度将本能描述为“感觉和机体器官的感觉的融合”［《心理学概论》，（*Outlines of Psychology*），第32页，修订版］。

〔3〕《神经官能症》（*Les Névroses*），第384页及其以下。

是依赖于有机基质中的过程的。无论如何，有可能是这样的。本能的基础控制着功能的下层部分，而上层部分则对应于其主要的“心理”元素。下层部分是功能的相对不可改变的、自动的部分，上层部分则是自发的、可改变的部分。[1]

376 问题现在出来了：我们什么时候才有资格来谈论“心理”，我们如何在一般意义上将“心理”界定为不同于“生理的”东西？两种都是生命现象，不过它们的差异在于，被当为下层部分的功能成分确定无疑具有生理的东西。它的存在和非存在似乎都和荷尔蒙有密切联系。它的功能具有一种强迫的特点：因此有了“内驱力”（drive）这个命名。里沃斯断定对于它来说“非此即彼的反应”[2]是很自然的，即是说，功能完全起作用，或者完全不起作用，这是强制所特有的。另一方面，被恰当地描述为心理的，而且被感觉为心理的上层部分，已经失去其强迫的特点，并能服从意志，[3]甚至能以一种与最初的本能相反的方式被运用。

377 从这些反思来看，心理是功能从其本能形式中解放出来，因此也是从强迫性中解放出来，这种强迫性作为功能的唯一决定因素使功能僵化为一种机械机制。当功能的外部和内部的强制性东西消失后，能应用得更为广泛和自由时，即是说，当它开始显现为能够被其他来源所驱动的意志所感知的时候，功能的心理状况和性质就开始存在了。冒着过早使用我的方案的危险，我忍不住要指出，如果我们将心理从处于底部的本能的生理的领域划出来，那么可以说，相似的划分在顶部也必须实行。因为，随着不断摆脱纯粹本能，上层部分将最终到达这样一点，在此功能的内在能量完全不再受原初意义上的本能的引导，并获得了某种所谓的“精神”形式。这并不意味着本能的驱动力发生了重大改变，而仅仅意味着其应用的一种不同模式。本能的意义或目的并非是毫不含糊的，因为本能也许很容易遮蔽非生物的方向感，这种方向感只有在发展的过程中才能变得明显起来。

378 在心理的领域内，我们能够通过意志行为改变功能的方向，也可以以多种方式修正功能。这是可能的，因为本能系统的构成并不是真正和谐的，而是受到多种内在冲突的影响。尽管总的来说，正是各种本能使得个体生活成为可能，但它们盲目的强迫特征经常为相互伤害提供了机会，一种本能会干扰和代替另外一种

〔1〕珍妮特说（第384页）：“看起来我们必须在每个功能中区分下层部分和上层部分。当一个功能应用了很长时间后，它就包括很古老的、容易运用的以及由非常明确和专门的器官所代表的各种部分……这些都是功能的下层部分。不过我认为，在每种功能中，也有上层部分，这些部分由功能对于更近和更不寻常的环境的适应构成，并由那些在更小的程度上得到分化的器官所代表。”不过功能的最高部分是由“它对于现在时刻的特定环境，即我们不得不使用功能的时刻的特定环境的适应构成”。

〔2〕W.H.R.里沃斯，“本能与无意识”（*Instinct and the Unconscious*）。

〔3〕这种表达纯粹是心理的，与非决定论的哲学问题没有关系。

本能。功能与强迫性本能的区分及其自发的运用，对生命的维持具有极为重要的意义。不过，这增加了冲突的可能性，产生了分裂，产生了那种永远都在将意识统一体置于危险中的分裂。

379 正如我们已经看到的，在心理领域，意志影响到功能。之所以如此，是由于如下的事实：意志本身是一种能量形式，具有超越其他形式能量的力量。在我界定为心理的这个领域，意志最终是被本能所激发的，当然，不是绝对如此，否则，它就不会是意志了。意志按照定义来说，必须具有一定的选择自由。“意志”意味着可以由心理来自由支配的一定能量。必须有这样一些可自由支配的利比多（或者能量），否则功能的修正就将是不可能的了，因为后者受到本能的束缚——本能自身是极其稳定，因此也是不可改变的——是如此绝对，以至于不能产生变化，除非它是有机的变化。正如我们已经说过的，意志的动力必须首先被视为在本质上是生物性的。不过，在心理的上限（允许这样的表达），功能摆脱了其最初的目标，本能失去了它们作为意志之激发者的影响力。通过其形式的改变，功能被迫为其他决定因素或动力服务，这样很明显与本能没有更进一步的联系了。我试图澄清的是如下一个显著的事实：意志不能超越心理领域的范围，它不能强迫本能，也没有凌驾于精神之上的力量，由此我们理解了某种不仅是理智的东西。精神和本能本质上是自主的，两者对意志的应用领域的限定是同样的。后面我将展示在我看来构成了精神与本能之联系的东西。

380 正如心理在其较低的领域内、在有机物质基质中失去了自我，同样，在其较高的领域内，它将自己转变为一种“精神的”形式，对于这种精神的形式我们所知甚少，就像我们对于本能的功能性基础了解得不多一样。纯粹的本能不允许在它那里辨识出意识，并且也不需要任何意识。不过，由于意志具有经验的选择自由，为了改变功能，它需要一个超级的权威，就像自我意识这样的东西。它必须“认识”不同于功能之目标的目标。否则它将与功能的内驱力重合。德里希正确地强调：“不存在不进行认识的意志。”[1] 意志假设了一个具有不同可能性的进行选择的主体。从这个角度来看，心理本质上是盲目的本能和意志（选择的自由）之间的冲突。本能占优势的地方，类心理过程开始出现。这种过程作为不能具有意识的成分，从属于无意识领域。但类心理过程并非是这样的无意识，因为这具有更大的范围。除了类心理过程，在无意识中还有观念和意志行为，还有类

〔1〕《作为自然要素的灵魂》（*Die "Seele" als elementarer Naturfaktor*），第80页。“个体化的刺激告诉……‘主要的认知者’有关非正常状态的情况，现在这个‘认知者’不仅需要一种补偿，而且也知道这种补偿是什么。”（第82页）

似于意识过程的东西；[1] 不过在本能领域，这些现象远远地退隐到背景之中，以至“类心理”这个术语可能是恰当的。不过，如果我们将心理限制为意识行为，那么我们就会得出：心理多多少少是与意识同一的，因为我们几乎无法设想有没有意识的意志和选择自由。这很明显就将我们带回到我们一直所持的立场，带回心理等于意识这个公理。那么所设定的无意识的心理本质又是什么呢？

## 五、意识和无意识

381 无意识本质的问题导致了极大的理智困难，无意识心理学就使我们面对这一困难。只要心灵敢大胆闯入未知和不可见的领域，这种困难就一定会出现。我们的哲学家对这个问题的处理非常聪明，他断然否认了无意识的存在，因而一下子就消除了所有复杂的情况。一些老派的物理学家完全相信光波理论，随后却发现，有一些现象只能用粒子理论解释，他们所面临的困境与此相似。幸亏，现代物理学已经向心理学家表明，它能处理一个明显的“语词矛盾”（contradictio in adiecto）。得到这个事例的鼓舞，心理学家也许会变得胆大起来，敢于处理有争议的问题，而不会觉得自己完全脱离了自然科学的世界。这不是他断言什么事情的问题，而是建构一个模型的问题，这个模型开启了一个充满希望的且有用的探索领域。一个模型并不断定某件事情就是如此，而仅仅例证一种特殊的观察模式。

382 在我们更为细致地审视我们的困境之前，我想先澄清无意识概念的一个方面。无意识并非仅仅是未知的东西，而是未知的心理；我们一方面将其界定为我们身上那些如果进入意识，应该与已知的心理内容没有什么差别的东西，另一方面，是我们对其还没有任何直接了解的类心理体系。经过这样的界定之后，无意识就刻画了一种极其流动的事物状态：它是我知道但我现在却没有思考的一切东西；它是我曾经意识到但现在却忘记了的一切东西；它是我的感官感知但我的意识却没有注意到的一切东西；它是我自发地、没有注意地感觉、思考、记忆、欲望和所做的一切东西；它是所有将来在我身上成型并在某个时刻进入意识的东西——这些都是意识的内容。这些内容都或多或少是能够变成意识的内容，或者曾经是意识的内容，也许下一刻将会再次变成意识的内容。迄今为止，正如威廉·詹姆士所言，无意识是“意识的边缘”。[2] 这种边缘现象产生自光明和黑暗不断更替的

〔1〕参考后面第6节：“作为多重意识的无意识”。

〔2〕詹姆士也说到意识的“跨边缘”领域，并将其等同于费里德里克·迈耶斯所说的“下意识”，后者是英国心理研究协会的发起人之一[参考《心理研究协会会议论文集》（转下页注）

阴影，我们已经提及的弗洛伊德的发现也属于这种现象。不过，我认为我们必须也将类心理的功能包括在无意识中。这些类心理的功能不能被意识到，对其存在我们也只有间接的了解。

383 现在我们进入问题：当心理内容与意识自我没有联系（这个联系构成了所有能被称为意识的东西）的情况下，它会发现自己是什么样的？按照“奥康姆的剃刀”（如无必要，勿增原理），最谨慎的结论将是：除了与意识自我的联系，当一个内容变成无意识时，没有任何事情发生改变。由于这个原因，我拒绝如下的观点：暂时无意识的内容只是生理性的。这个观点缺乏证据，而且神经心理学为相反的结论提供了显著的证据。你只要想一下双重人格、歇斯底里神游症等就可以了。珍妮特和弗洛伊德的发现都表明，在无意识状态下活动的事物就好像是有意识地在活动。无意识状态中也有感知、思考、感觉、意志和意图，就像有一个主体一样；确实有不少这样的例子，其中存在第二自我，并且这第二自我还和第一自我竞争，比如上面提到的双重人格。这样一些发现似乎表明无意识实际上是一种“下意识”。不过从一些经验——其中有些已经为弗洛伊德所知——可以清楚地看出，无意识内容的状态并非与意识状态完全同一。比如，无意识中以情感为基础的情结发生变化的方式与其在意识中发生变化的方式并不一样。尽管联想也许使它们变丰富了，但它们并未被改变，而是被保留在原初的形式中，我们可以很容易从其施加于意识心灵的持续和统一的效果中确定它们。类似地，它们具有自发性地不受影响和强迫的特征。只有变成有意识的，它们才会失去这些特征。这后一个过程被正确地视为最重要的治疗手段。总之，这些情结通过——与它们和意识的距离成正比——自我放大，具有了一种古老的神话式的特征，因此也具有了某种神秘性，正如在精神分裂症的分裂中所清楚地看到的。不过，神秘性是完全外在于意识意志的，因为它将主体带至狂喜状态，这是一种无意志（will-less）的沉醉状态。

384 无意识状态的这些特点与意识中情结的行为方式形成强烈的反差。在意识中情结是可以被改变的：它们失去了其自主特征，能被充分地转化。它们脱去其

---

（接上页注）（*Proceedings S.P.R.*），VII，1892，第298页及其后，以及威廉·詹姆士的“费里德里克·迈耶斯对于心理学的贡献”，同上，XVII，1901，第13页及其后]。关于“意识领域”，詹姆士说（见《宗教经验之种种》，第232页）：“‘领域’这个表达要记住的重要事实是，边缘是不确定的。它被不经意地认为是边缘所包括的事物，然而它就在那里，帮助两者来引导我们的行为，决定我们注意力的下一个运动。它存在于我们周围，就像一个‘磁场’，当意识的现阶段变为下一个阶段时，我们的能量中心在其中间如同罗盘针那样转动。我们存储的所有记忆在超出这个边缘的地方漂浮，准备一旦触动就要进来；所有残留的那些构成我们的经验自我的能量、冲动和知识持续在超出它的地方展开。我们有意识生活的任何时刻中实际上的和只是潜在可能的这两者之间的轮廓描绘得很模糊，总是很难说我们是否对某些精神元素有意识。”

神话的外壳，并通过进入在意识中活动的适应过程，将自己人格化和理性化，直至达到辩证讨论成为可能的地步。[1] 很明显，无意识状态毕竟不同于意识。尽管初看起来，无意识中的过程似乎是有意识的，但是随着分裂的不断增加，它似乎要退回到更为原始的（古老的-神话式的）层面，似乎要接近潜在的本能模式，并取得那些作为本能之标记的特质：自主性、不容易受影响、非此即彼的反应等等。若使用光谱类比，我们可以将无意识内容的降低比作朝色波的红色端的位移，这个比较尤其具有启发性，因为红色、血色总是意味着情感和本能。[2]

385 因此，无意识是不同于意识的媒介。在意识的边缘区域，没有很多变化，因为这里光和影的交替太迅速了。不过，正是这个无人的领地具有最大的价值，因为它为心理是否等于意识这个极为重要的问题提供了答案。它向我们显示，无意识是如何的具有相对性。确实，它的相对性太强了，以至于为了界定心理的更为黑暗的部分，你觉得很想使用“下意识”这个概念。不过意识也同样具有相对性，因为它不仅包括这样的意识，也包括整个意识强度的等级。在“我做这个”和“我知道在做这个”之间，存在一个差异（这些差异有时就达至直接的矛盾）的世界。因此，存在一种意识，其中无意识占据主导地位，就像存在一种自我意识占据主导地位的意识那样。当我们意识到，不存在我们可以绝对肯定地说它是意识的意识内容时[3]（因为，那将必然设定意识的一种不可想象的完整性，由此那也将假定人类心灵具有同样不可想象的完整性和完美性），这个悖论立即就变得可以理解了。因此我们得出一个悖论式的结论：意识内容在某些方面是无意识的。同样，也许无意识心理同时也都是有意识的。[4] 后一个命题比第一个要更难证明，因为我们的自我——它能够独自验证这一论断——是所有意识的指涉点，它和无意识内容没有那种使它能够对它们的本质进行言说的联系。从自我来看，无意识内容对于实际目的来说是无意识的：这并不是说，它们在其他方面对它来说也不是意识的，因为当它们造成意识混乱的时候，自我在一种情况下也许知道这些内容，在另外一种情况下也许不知道这些内容。另外，有一些过程，我们不能证明它与意识自我存在关系，但这些过程仍然似乎得到了“表现”或是

〔1〕在精神分裂症分裂的意识状态中没有这样的变化，因为情结不是被接收到一个完整的意识，而是被接收到一个不完整的意识中。这就是为什么情结经常以原初古老的形态显现。

〔2〕对于歌德来说，红色具有精神的意义，不过这是和他的情感信条相一致的。我们也许可以猜想这里有炼金术和炼金术士的背景，比如，红色的酊剂和红榴石。参考《心理学与炼金术》（*Psychology and Alchemy*），第449页。

〔3〕正如布勒伊勒已经指出的，参见《心理的自然史及其意识》（*Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusstwerdens*），第300页及其以下。

〔4〕类心理无意识是明显的例外，因为这包括那些不可能有意识，只是“类-心理”的事物。

"类-意识"的。最后，正如我们已经看到的，存在一些情况，其中无意识自我以及由此而来次级意识都在场，尽管这些都是例外。[1]

386 在心理领域，行为的强迫模式让位于行为的各种变化，后者被经验和意志行为规定着，即是说，被意识过程规定着。因此，就类心理、反射－本能状态而言，心理意味着束缚的松弛，机械过程持续衰退，而更倾向于"有选择的"的改变。这种选择行为部分发生在意识中，部分发生在意识之外，即是说，没有指涉到自我意识，因此也就是无意识的。在后一种情况下，过程是"类-意识的"，好像被表现了，好像是有意识的。

387 因为没有足够的根据断定第二自我存在于每个个体之中或者说每个人都经受了人格的分裂，我们不得不将第二自我意识观念当作自主决定的来源而予以忽视。不过，因为精神病理学和梦心理学的研究已经显示了在无意识中很可能存在高度复杂的、类-意识过程，无论好坏我们被迫得出如下的结论：尽管无意识内容的状态并不等同于有意识内容的状态，然而它们很相像。在这种情况下，只能设想在意识和无意识状态之间有某种东西，有某种近似意识的东西。因为我们只对被反思的状态有直接的经验，而被反思的状态是意识的、已知的东西，因为它主要是将观念或其他内容与代表我们经验人格的自我情结联系起来，因此，其他类型的所有意识，不论是没有自我的，还是没有内容的，事实上都是不可思议的。不过，无须这么绝对地表达这个问题。在一个更为原始的人类层面，自我意识就失去了其大部分意义，意识也要相应地变化。首先，它不是反思的了。当我们观察更高级的脊椎动物尤其是家畜的心理过程时，我们发现与意识类似的现象，然而它不允许我们认为它们那里也有自我的存在。我们从直接经验知道，意识之光有许多不同程度的光亮，自我情结也有许多不同的等级。在动物和原始水平，仅只有"发光度"，几乎和分裂自我的间接碎片没有什么不同。在这里就像幼儿那里一样，意识不是一个统一体。它被一个紧密地交织在一起的自我情结分散开来，而且只有外在或内在事件、本能和情感碰巧唤醒它的时候才忽隐忽现地出现在生命之中。在这个阶段，它仍旧像连起来的岛屿或列岛。即使在更高和最高的阶段，它也不是一个完全的整体；相反，它有可能进行无限扩展。闪光的岛屿，甚至整个大陆都可以将其加到我们的现代意识中去，这个现象已经变成了心理治疗师的日常经验了。因此，我们将自我意识看作被大

〔1〕对于这种关联，我愿意提及梅尔（C.A.Meier）将这种观察与物理中的类似现象联系了起来。他说："意识和无意识之间的互补关系促使我们注意另外一个物理学的类似现象，即对于严格应用'对应原理'的需要。这也许将提供理解无意识之'严格逻辑'（概率逻辑）的钥匙，我们在分析心理学中经常会经验到这种逻辑，它让我们思考'意识的扩展状态'。"——《现代物理学与现代心理学》（*Moderne Physik-Moderne Psychologie*），第360页。

量小发光体所环绕就对了。

## 6．作为多重意识的无意识

388 正如我们已经看到的，多重发光体的假设部分地是建立在无意识内容的类—意识状态之上，部分地是建立在某些必须被视为象征性的意象的出现之上。这些可到现代个体的梦和视觉幻想之中去寻找，也可以到历史记录中去追索。正如读者也许会意识到的，原先，象征性观念最重要的来源之一是炼金术。我首先讨论它的火花（scintilla）观念。这一观念显现为“神秘的物质”（arcane substance）中的视觉幻象。[1] 因此，《曙光乍现》（*Aurora consurgens*）第二部分写道：“要知道邪恶的地球很快将接收白色的火花。”[2] 肯拉斯（Khunrath）将这些火花解释为等同于上帝之灵的世界灵魂。[3] 从这种解释可以清楚地看出，某些炼金术士已经将这些发光体的心理本质神圣化了。它们是在混沌中传播的光的种子，肯拉斯将这个混沌称为未来世界的播种地。[4] 这种火花之一就是人类的心灵。[5] 与《所罗门智训》第1章第7节中的“因为上帝的精神充满了世界”相一致，世界本质的神秘物质——水样的泥土或者泥样的水（泥）是由“世界灵魂的火花”来“普遍赋予生命”的。[6] 在也是混沌的“艺术的水”中，在“我们的水”中，[7] 可以找到“作为纯粹的本质之形式（Formae Rerum essentiales）的世界灵魂的火花”。[8] 这些形式[9] 对应于柏拉图的理式，由此你可以从如下的假设出发，

〔1〕《心理学与炼金术》，第126页。

〔2〕《炼金术》（*Artis auriferae*）（1593年），I，第208页。据说这是来自莫里努斯（Morienus）的一句引言（参考后面第394段），迈留斯（Mylius）在其《哲学的改造》（*Philosophia Reformata*）（1622年）第146页，第149页也引用过，并在其后加上了“金子的火花”（scintillas aureas）字样。

〔3〕“它的各种光和火花消散在整个第一物质之中：普遍灵魂的火花现在居住在世界分散的各地，这些地方后来从身体的场所和物质，甚至从其周围分离出来。肯拉斯，《永恒神奇的圆形》（*Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae*，1604年），第195页及其后，第198页。

〔4〕同上。第197页。比较，诺斯替教中有光处女收割光种子的教义，摩尼教中光粒子是一种仪式食物，在举行吃瓜的圣餐时一定要吃入人体中。最早提到这个观念的似乎是卡尔皮斯特（καρπιστης）[爱任纽（Irenaeus），《反异端》（*Contra haereses*）I,2,4]。与光有关的报道，见弗兰兹的“笛卡尔之梦”（Der Traum des Descartes）。

〔5〕“人类灵魂的心灵是更高更亮的火花”。《永恒神奇的圆形》（*Amphitheatrum*），第63页。

〔6〕肯拉斯，《论元物质的混沌》（*Von hylealischen Chaos*）（1597年），第63页。

〔7〕肯拉斯提到了同义的东西（216页）：“水样和大海样的形式，Adama的黏土”。（Adama在希伯来语意为“土地”。——英编者）

〔8〕同上，第216页。

〔9〕世界灵魂的形式或火花也被肯拉斯称为“自然的种子—观念，物种的起源”，因此再生了一种古代的观念。以同样的方式，他将scintilla称为“隐得来希”（Entelechia）（第65页）。

即保存在天上的形式是原型的一种哲学形式，而将火花与原型等同起来。从炼金术的这些想象人们必定得出如下结论：原型自身具有某种亮光或类-意识，神秘性意味着光亮。帕拉塞尔苏斯（Paracelsus）似乎模糊地暗示了这一点。下面的内容取自他的《哲学智慧》（*Philosophia sagax*）："存在于人身上的东西都是有神灵的，存在于人身上的东西都是有自然之光的。神灵和光明一起或者独自造就了完美的人。一切事物都来源于这两者，这两者存在于人身上，若没有它们人就什么也不是，而它们可以不需要人而存在。"[1] 为了证实这点，肯拉斯写道："存在世界灵魂，即自然之光的火花，它们分散或洒落在伟大世界的结构中，分散或洒落在所有元素的成果中。"[2] 火花来自"Ruach Elohim"（希伯来语的上帝之灵），来自上帝之灵。[3] 在火花中，他区分出一个"scintilla perfecta Unici Potentis ac Fortis"，它是万应灵药，因此，也就是神秘物质本身。[4] 如果我们可以将火花与原型进行比较的话，那么很明显，肯拉斯特别强调了其中的一个。这一个也被描述为单子和太阳，它们都象征着神。在安提阿的伊格那丢（Ignatius）致弗所（Ephesians）的信中，可以发现类似的意象。在信中他写到了基督的即将到来："那么，他是如何显现给世界的呢？一颗星高于群星在天空中闪耀，它的光是无法言说的，它的初新引起了震惊，所有其他的星以及太阳和月亮，一起聚集在这颗星的周围……"[5] 从心理来说，这一个火花或单子要被视为自我的象征。这点我只是顺便提一下。

389 对于道恩（Dorn）来说，火花具有明显的心理学意义。他说："因此，他会逐渐地用他的精神之眼看到一些火花天天在闪耀，并逐渐变成巨大的光亮，以至于此后他所需要的一切事情都将被了解。"[6] 这种光是照亮意识的自然之光，火花是从无意识的黑暗中散发出来的初期光亮。道恩像肯拉斯一样，受到帕拉塞尔苏斯的巨大影响，当他假定一个"不为很多人了解的隐形的太阳"时，他是在认

〔1〕《帕拉塞尔苏斯：全集》（Paracelsus:Sämtiche Werks），卡尔·苏达霍夫（Karl Sudhoff）编，XII，第231页；《帕拉塞尔苏斯著作集》（*Bücher und Schrifften…Paracelsi…*），约那斯·胡塞（Johannes Huser）编，X，第206页。

〔2〕《论元物质的混沌》（*Von hylealischen Chaos*），第94页。

〔3〕同上，第249页。

〔4〕同上，第54页。在此，他同意帕拉塞尔苏斯的观点，后者将自然之光称作精华，是上帝本人从四种元素中提取出来的精华。（苏达霍夫，XII，第36、304页）

〔5〕第XIX章，第1页及其后[雷科（Lake）译，《使徒式的父亲》（*The Apostolic Fathers*），I，第193页]。

〔6〕"Sic paulatim scintillas aliquot magis ac magis indies perlucere suis oculis mentalibus percipiet，ac in tantam excrescere lucem，ut successivo tempore quaevis innotescant，quae sibi necessaria fuerint."杰拉德·道恩，"哲学思辨"（Speculativae philosophiae），载《炼金术文集》（*Theatrum chemicum*），I，（1602年），第275页。

同后者的观点。[1] 对于人内在的这种自然之光，道恩说道："对于生命来说，人的光[2]照耀在我们身上，虽然很微弱，好像在黑暗之中。它不是来自我们，然而它在我们身上，它不属于我们，而是属于它之所属的他的，他屈尊使我们成为他的居住之所……他将那个光植于我们之中，通过它我们可以看到居住在无法接近之光中的他的光，也许我们就可以超过他的其他创造物；通过这种方式，我们得以就像他一样，他已经给了我们他的光之火花。因此，真理不应该在我们自己这里寻找，而应该在存在于我们中间的上帝的形象中去寻找。"[3]

390 因此，肯拉斯所强调的一个原型也为道恩所知，后者将其理解为不可见的太阳或神的意象。在帕拉塞尔苏斯看来，自然之光主要来自"astrum"或"sydus"，来自人身上的"星"。[4]"天空"（星的同义词）是自然之光。[5]因此，所有真理的"基石"是"天文学"，它是"所有其他艺术之母……在她之后，出现了神圣的智慧，在她之后，出现了自然之光。"[6]甚至"最好的宗教"也有赖于天文学。[7]因为星"渴望将人驱向伟大的智慧……它也许很奇妙地显现在自然之光中，上帝之奇妙作品的神秘将在它们的伟大之中被发现和揭示"。[8]确实，人本身是一个"星"（Astrum）："他并非孤身一人，而是永远都与所有使徒和圣人同在；每一个都是星，天空是一颗星……因此《圣经》也说道：你是世界的光。"[9]"现在，因为整个自然之光存在于星中，就像从他所降生的地球那里获取食物一样，人从那里来获取光，因此他也一定是降生在星上。"[10]动物也拥有是"内在精神"的自然之光。[11]人出生时就被"赋予了

〔1〕"人身上的太阳是不可见的，而在世界上的太阳是可见的，不过两者都是同一个太阳。"同上，第308页。

〔2〕"这生命就是人的光。光照在黑暗里。"《约翰福音》第1章第4、5节。

〔3〕"Lucet in nobis licet obscure vita lux hominum tanquam in tenebris, quae non ex nobis quaerenda, tamen in et non a nobis, sed ab eo cuius est, qui etiam in nobis habitationem facere dignatur.…Hic eam lucem plantavit in nobis, ut in eius lumine qui lucem inaccessibilem inhabitat, videremus lumen; hoc ipso quoque caeteras eius praecelleremus creaturas; *illi nimirum similes hac ratione facti,quod scintillam sui luminis dederit* nobis. Est igitur veritas non in nobis quaerenda, sed in imagine Dei quae in nobis est." "Philosophia meditative," 《炼金术文集》（*Theatrum chemicum*）,I，第460页。

〔4〕苏达霍夫，XII，第23页："在自然之光中的事物，星的运行是一样的。"（胡塞，X，第19页）。

〔5〕《哲学智慧》（*Philosophia sagax*），胡塞，X，第1页（苏达霍夫，XII，第3页）。

〔6〕同上，第3页及其下（第5页及其下）。

〔7〕使徒们是"占星家"（Astrologi），同上，第23页（第27页）

〔8〕《哲学智慧》，第54页（第62页）。

〔9〕同上，第344页（第386页）。最后一句是指《马太福音》第5章第14节："你们是世上的光"（Vos estis lux mundi）。

〔10〕同上，第409（第456页及其下）。

〔11〕"如公鸡啼报未来天气，孔雀啼报其主人的死亡，所有这些都是天生的精神，都是自然之光。"《医学片段》"论失眠症"一节（*Fragmenta medica,cap.*"De morbis somnii"），胡塞，V，第130页（苏达霍夫，IX，第36页）。

完美的自然之光”。[1] 帕拉塞尔苏斯将其称为“自然王国隐藏在自身中的最初最好的财富”。[2] 与此同时，世界各地都将“一”描述为极其珍贵的珍珠、隐藏的财富、“很难获得的财富”[3] 等等。光被给与了“内在的人”或“内在的躯体”（corpus subtile，呼吸的身体），正如下文所阐明的：

> 一个人也许会带着来自其体外的崇高和智慧降生，因为为此所需的同样的智慧和理智是和这个身体同时存在的，并且是内在的人；因此，他也生活，不过不是作为外在的人。因为这样一个内在的人是神圣化了的，并且也永远是真实的，如果他在可朽的身体上显得不完美，不过，与之分离之后，就显得完美了。现在我们所说的东西被称为自然之光并且是永恒的。上帝已经将其给予了内在的身体，它可能受内在身体的支配，并与理性一致，因为单独的自然之光就是理性而非其他事物……光就是赋予每个人以信念的东西，上帝已经给予了他们足够的命定的光，从而不会犯错。不过，如果我们要描述内在人或身体的起源，记住，所有内在的身体只是所有人身上的一个身体，一个单一的东西，虽然它们按照不同的身体被区分开来了，虽然每一个都是不同的。但如果他们全部聚在一起，它就是一个光，一个理性。[4]

391 “而且，自然之光是从圣灵那里被点燃的，不会熄灭，因为它被极好地点燃，而且这种光是渴望燃烧的光，[5]（它燃烧）得越久，光就越亮，燃烧得越久，光就越大，因此，存在于自然之光中的，是一种强烈的点燃的渴望。”[6] 它是“看不见的”光：“现在，情况如下：人的智慧只存在于不可见的东西之中，他从自然之光里得到其艺术。”[7] 人是“自然之光的预言者”。[8] 他通过梦“了解”了其他事物中的自然之光。[9] “由于自然之光不能言说，它通过（上帝之）言的力量在梦中构形。”[10]

---

〔1〕《论人的出生》（*Liber de generatione hominis*），VIII，第172页（I，第300页）。

〔2〕《论生命的恒久》（*De vita longa*），亚当·冯·博登施坦因（Adam von Bodenstein）编（1562），Lib.V,c.ii。

〔3〕《哲学智慧》，X，第341页（XII，第382页）：“现在很清楚，所有地球上的人类智慧都存在于自然的光之中。”它是“人的永恒的智慧之光”：同上，第395页（第441页）。

〔4〕《论人的出生》（*Liber de generatione hominis*），VIII，第171页及其下（I，第299页及其下）。

〔5〕“我来要把火丢在地上。倘若已经着起来，不也是我所愿意的吗。”《路加福音》第12章第49节。

〔6〕《论基础智慧片段》（*Fragmenta cum libro de fundamento sapientiae*），IX，第448页（XIII，第325页及其下）。

〔7〕《哲学智慧》，X，第46页（XII，第53页）。

〔8〕同上，第79页（第94页）。

〔9〕《占卜学的技术》（*Practica in scientiam divinationis*），X，第438页（XII，第488页）。

〔10〕《死亡书》（*Liber de Caducis*），IV，第274页（VIII，第298页）。

392 我之所以详细地谈论帕拉塞尔苏斯并引用了一些文本，是想让读者大致了解一下这个作者构想自然之光的方式。对于帕拉塞尔苏斯来说，在神秘物质的黑暗之中发光的火花这个典型的炼金术式的幻想变成了“内在天空”及其星星这样的景象，这在我看来，尤其对我们的多重意识及其现象的假设有重要的意义。他认为黑暗的心灵像一个点缀着星星的天空，它的行星和固定的星座代表光亮与神秘性中的原型。[1] 布满星星的天穹事实上是一本打开的宇宙显现的书，神秘之物即原型在其中闪烁。从这个观点来看，天文学和炼金术，这两个集体无意识之心理学的古老员工就联手了。

393 帕拉塞尔苏斯直接受到阿格里帕·冯·内特斯海姆的影响，[2] 后者假定了一个“发光的自然感官”（luminositas sensus naturae）。由此“预言的微光下降到四足动物、鸟类以及其他生物”，使得它们可以预言未来的事物。[3] 他的自然感官来自巴黎的基列姆斯（Gulielmus Parisiensis）的权威，这个基列姆斯是奥威尼的威廉（G.Alvernus；d.1249）。他大约在1228年成为巴黎的主教，写了很多书，这些书影响到其他人，其中包括阿尔贝图斯·马格努斯（Albertus Magnus）。威廉认为，自然感官要优于人的感知能力，他强调动物也具有这个自然感官。[4] 自然感官这个信条是从普遍的世界灵魂这个观念发展而来的，这是另一个巴黎的基列姆斯非常关注的问题。这个巴黎的基列姆斯是威廉的前辈，名字叫纪尧姆（Guillaume de Conches，1080～1154）。[5] 他是一名在巴黎教书的柏拉图主义者。他将世界灵魂（anima mundi）（与自然感官意思相同）等同于圣灵（Holy Ghost），就像阿伯拉尔所做的那样。世界灵魂是一个自然力量，它负责所有的生命现象和心理。正如我在别处所表明的，由于墨丘利（Mercurius，水银）或被解释为世界灵魂，或被解释为圣灵，这种看待世界灵魂的观点贯穿于炼金术的整个传统之中。[6] 考虑到炼金术的观念对于无意识心理学的重要性，稍微多花一点时间讨论这种火花象征的一个极具启发性的变体是非常值得的。

〔1〕在赫拉波罗（Horapollo）的《象形文字》（*Hieroglyphica*）中，布满星星的天空代表最终决定命运的上帝，用一个“5”来象征，大概是一个梅花形的五点。[乔治·博艾斯译，第66页。——英编者]

〔2〕参考拙文“作为一种精神现象的帕拉塞尔苏斯”（Paracelsus as a Spiritual Phenomenon）（瑞士版，第47页及其下）。

〔3〕阿格里帕，《神秘哲学》（*De occulta philosophia*）（1533年），第lxix页：“按照柏拉图主义的说法，在较低等的事物中也存在某种美德，由此它们基本是和较高级的事物一致的；因此看起来用于献祭的沉默的动物和圣体是一致的，它们的身体和感情经过了这些美德的触摸。等等。”

〔4〕里恩·索恩迪科（Lynn Thorndike），《魔术和实验科学的历史》（*History of Magic and Experimental Science*），II，第348页。

〔5〕弗朗索瓦·皮卡维（François Picavet），《中世纪哲学和神学历史一般和比较论集》（*Essais sur l'histoire générale et comparée des théology et des philosophies médiévales*），第207页。

〔6〕参考《心理学与炼金术》，第126页，178页及其下，405页，以及330页及其下，416页及其下。

394 鱼眼主题甚至比火花主题更为普遍，并具有同样的重要性。我在前面说过，莫里努斯的段落被这些作者当作火花“信条”的来源。的确，这段文字可以在莫里努斯·洛马努（Morienus Romanus）的论述中找到。不过内容是这样的：“*Purus laton tamdiu decoquitur, donec veluti oculi piscium elucat.*”[1] 在此，这个说法似乎是引自更早的一句引语。在后来的作家们那里，这些鱼眼总是会出现。在乔治·瑞普赖爵士（Sir George Ripley）那里有一个变化了的说法，认为在“大海的干燥之处”留下了一种物质，它像鱼眼那样发光[2]——明显暗指着黄金和太阳（神之眼）。因此，如果一个17世纪的炼金术士[3]使用《撒迦利亚》第4章第10节中的词语作为他所编的尼古拉·弗拉迈尔（Nicholas Flamel）之书的题词，我们不必感到奇怪，这一题词为：“而且，谁藐视这日的事为小呢？这七眼乃是耶和华的眼睛，遍察全地。”[4] 这七只眼睛明显就是七颗行星，它们像太阳和月亮一样，是上帝的眼睛，永不休息，无处不在，到处可见。很有可能多眼巨人阿耳戈斯（Argus）也是基于这一主题。他被戏称为“全看见”，被认为是象征着布满星星的天空。有时他是一只眼，有时是四只眼，有时是100只眼，甚至是无数只眼（μνριωπός）。除了这些，他还从不睡觉。赫拉（Hera）将百眼巨人阿耳戈斯（Argus Panoptes）的眼睛转移到孔雀的尾巴上。[5] 就像守卫人阿耳戈斯一样，在阿拉图斯（Aratus）引用的希波吕托斯的话中龙星座也具有一个环视的能力。他在那里被描述为“从天极的高处俯瞰所有事物，并看到所有事物，因此，发生的所有事情都不能逃脱他的眼睛”。[6] 这个龙是不睡觉的，因为天极“永不落下”。通常人们将他与太阳行经天空的蛇道线混淆起来：“正是由于这一主题，人们有时将黄道的标记置于蛇的轨道中”，丘蒙如此说道。[7] 有时蛇背上标有黄道十二宫的六个符号。[8] 正如艾斯勒已经说过的，由于时间象征，龙的全视特质被转移到了时间之神克罗诺

〔1〕“炼金术之构成”（Liber de compositione Alchemiae），载《炼金术》（*Artis auriferae*），II，第32页：“Pure lato被烹调直到它具有鱼眼的光泽。”因此，鱼眼（*oculi piscium*）被作者解释为火花。

〔2〕《炼金术大全》（*Opera omnia chemical*）（1649年），第159页。

〔3〕伊任纽斯·奥兰多斯（Eirenaeus Orandus），《尼古拉·弗拉迈尔：他对于象形文字之图形的解释》（*Nicholas Flamel: His Exposition of the Hieroglyphical Figures*）等等（1624年）。

〔4〕《撒迦利亚书》第3章第9节也是相关的：“……在一块石头上有七只眼睛。”（杜埃-海姆斯版也这么说）。

〔5〕这个神话主题对于解释“孔雀式的尾巴”很重要。

〔6〕“Τετάχθαι γάρ νομίζονσι κατά τὸν αρκτικὸν πόλον τὸν Δράκοντα, τὸν δσιν, άπὸ τοῦ ὑψηλοτατου πόλον πάυτα επιβλέποντα καί πάντα έσορῶντα, ἵυα μηδὲν τῶυ πραττομένωυ αὐτὸυ λάθη.” 《确证》（*Elenchos*），IV，47，2，3，参考勒基（Legge），I，第109页。

〔7〕丘蒙（F.Cumont），《与密特拉秘义有关的材料和遗物》（*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*），I，第80页。

〔8〕προσέταξε τὸν αὐτον δράκοντα βαστάζειν ἐξ ζώδια έπὶ του υώτον αὐτοῦ——皮特拉（Pitra）编，《圣言集》（*Analecta sacra*），V，第300页。在罗伯特·艾斯勒（Robert Eisler）的《世界精神与苍穹》（*Weltenmantelund Himmelszelt*）（1910年）中被引用，II，第389页，5页。

斯（Chronos）那里，索福克勒斯将其命名为ὁ πάντ' ὀρ ωυΧρόυος，而在为那些战死在克罗尼亚的人所建的纪念碑上，他被称作πανεπίσκοπος δαίμων。[1] Uroboros（咬着尾巴圈成一圈的蛇）在赫拉波罗（Horapollo）那里具有永恒和宇宙的意思。将全视和时间等同起来也许可以解释了以西结想象中的车轮上的眼睛（《以西结书》第1章第18节："至于轮辋，高而可畏。四个轮辋周围满有眼睛"）。我们提及这种等同是因为其特殊的重要性：它意指无意识的世界原型与时间"现象"之间的关系，换句话说，它意指原型事件的共时性，对此我将在本文的结尾进一步加以说明。

395 从伊格那丢·罗耀拉口述，路易斯·贡纳勒（Loys Gonzales）记录的自传中，[2] 我们得知，他过去经常看到一道亮光，有时，这种幻影似乎具有蛇的形状。它看起来充满了闪光的眼睛，但这还不是眼睛。最初，他从这种景象的美感之中得到了极大的慰藉，不过，后来他却认为这是一种邪恶的精神。[3] 这一幻想聚集了我们视觉主题的所有方面，并呈现出一幅令人印象极其深刻的无意识的光芒四射的图景。你可以很容易想象，当一个中世纪的人在遇到这样一个非同寻常的"心理"直觉，但没有教义的象征，也没有足够的早期基督教的寓言能帮助他时，他必定会多么的困惑。不过，事实是，伊格那丢谈得并不足够广，因为多重眼睛也是神我（Purusha），即印度的宇宙人的典型特征。《黎俱吠陀》（Rig-Veda，10.90）说"神我是千头，千眼，千足。他环绕在地球的每个角度，统治着十指空间（ten-finger space）"。[4] 按希波吕托斯的说法，阿拉伯的莫诺摩斯（Monoïmos）教导说，第一人（"Ανθρωπος）是一个单一的单体（μία μονάς），它是非合成的（"ασύνθετος），不可分割的（αδίαιρετος），同时又是合成的（συνθετή），可以分割的（διαιρετή）。这个单体是阿尔塔（iota）或点（μία κεραία），这个最小的单体对应着肯拉斯的一个火花，具有"多副面孔"（πολυπρόσωπος）和"许多眼睛"

〔1〕艾斯勒，第388页。"全视的克罗诺斯神"和"无所不见的魔鬼"。

〔2〕《伊格那丢·罗耀拉的自白》（*The Testament of Ignatius Loyola*），瑞克斯（E.M.Rix）译，第72页。

〔3〕伊格那丢也有过这种幻想：一个圆形的，似乎是由黄金做成的巨大的东西飘浮在他的眼前，他将其解释为基督像一个太阳那样出现在他面前。菲利普·芬科（Philipp Funk），《伊格那丢·罗耀拉》（*Ignatius von Loyola*），第57、65、74、112页。

〔4〕[译自不同的来源。正如库马拉斯瓦米（Coomaraswamy）在《美国东方协会月刊》（*Journal of the American Oriental Societ*，LVI，1946年，145–161）解释的那样，"十指空间"（从字面解释就是"十个手指的"）"从宏观世界来说指的是天空和地球之间的距离，从微观宇宙来说指一个人的头顶和下巴之间的距离。"他继续说道："因此我认为它表明，《黎俱吠陀》（10.90.1）所意味的是，神我通过使整个地球成为他的踏脚凳，从而充满了整个宇宙并通过视觉的力量来统治它。这种视觉的力量来自他的脸，人的视觉力量等等与此类似；这张脸，无论是上帝的还是人的，本身都是整个三重世界的一种意象。"——英译者]

(πολυόμματος)。[1] 莫诺摩斯在此主要依据于《约翰福音》的序言。像神我一样，他的“第一人”是宇宙（ἄνθρωπος εἶναι τὸ πᾶν）。[2]

396 这样的幻觉必须被理解为内省的直觉，它以某种方式得到了无意识的状态，同时，又吸收了主要的基督教的观念。很自然，这种主题在现代的梦和幻想中仍然具有同样的意义，它在梦和幻想中显现为布满星星的天空，显现为在黑暗的水中闪光的星星，显现为散落在黑土之中的天然金块或金沙，[3] 显现为黑夜中的赛船大会，灯笼照在黑色的海面，显现为大海或土地深处孤独的眼睛，显现为有关发光球体的超心理幻觉，等等。因为这总是用来自于光的行为的术语描述意识，所以，在我看来，认为这些多重发光体对应着细小的意识现象并没有什么不妥。如果发光体以单体的形式显现为一个单独的星、太阳或眼睛，那么它马上采取了曼荼罗（mandala）的形状，于是必须被理解为自我。它无论如何都和“双重意识”没有任何关系，因为不存在人格分裂的迹象。相反，自我的象征具有“统一的”特征。[4]

## 七、行为模式与原型

397 我们之前已经谈到，深层次的心理领域开始于心理功能不再受本能的冲动驱使而是服从于意志，而且我们已把意志当作一种可支配的能量时。但是，就像前面所说的，我们这是预设了主体具有自由，并具有判断力和意识能力。这样我们似乎证明了我们刚开始所反对的心理与意识的完全等同。不过一旦我们认识到意识的相对性这种困境就不存在了，因为意识的内容既是有意识的又是无意识的，也就是说，从某个方面来讲是有意识的而从另一个方面来讲又是无意识的。这看起来有些自相矛盾，所以也就不是那么容易直接地理解。[5] 我们必须认识到意识与无意识之间没有清楚明显的区分，当它们其中一个出现的时候另一个便会悄然离开。更确切地说，心理是意识与无意识的融合体。至于我称之为“个体无意

〔1〕《确证》（*Elenchos*），VIII，12，5。[参考《时间神》（*Aion*），第340段及其以下。——英编者]

〔2〕同上，VIII，12，2。

〔3〕参考炼金术的格言：“播种黄金在白色层状的土中。”

〔4〕参考我在《心理类型》（瑞士版）中有关“统一象征”（Uniting Symbols）的评论，及其各种定义。

〔5〕弗洛伊德也得出过类似的悖论式的结论。他在其文章“无意识”（The Unconscious）的第177页说道：“本能永远不能成为意识的对象，只有表达本能的观念才能成为这种对象。**而且，即使在无意识中本能也只能由观念来表达**”（黑体为我所加）。从我上面所述，我们接下来就要问：“谁是无意识意志的主体？”因此我们也必须问道：“究竟是谁在无意识状态中拥有本能的观念？”因为“无意识的”观念是一个语词矛盾。

识”的无人领域，其实很容易证明它的内容完全与我们对心理的定义契合。但是就像我们定义的“心理”那样，是否存在无“意识参与”和非个体的心理无意识呢？

398 我前面已经提到弗洛伊德确立了原始遗留和在无意识中活动的原始模式的存在。后来的研究证实了这一点，并且收集了一系列观察资料。考虑到身体的结构，我们可能会惊讶地发现心理是唯一没有保留明显进化历史痕迹的生命现象，这些进化痕迹完全有可能与本能的基础紧密相联。本能与原始模式相遇于“行为模式”这一生物概念中。事实上没有任何一种本能是无形态的，每一种本能在其自身之内都有自己的一套模式。这种模式总是以某种意象呈现，而这一意象具有确定的性质。切叶蚁的本能实现了蚂蚁、树、叶、切、运送以及小的真菌蚁园合一的一个意象。[1] 只要其中任何一个条件缺失，这一本能就不会起作用，因为本能不能独立于自己的整体模式或其意象而存在。这种意象是先验的意象。它是蚂蚁与生俱来的并先于蚂蚁的一切行为，因为一切行为都要由与之相应的本能发动并使之成为可能。这种图式适用于所有本能，并且在同一物种的所有个体中具有相同的模式。当然对于人类也是如此：他与生而来便具有先验的本能，而且只要他本能地行为，这种先验的本能便提供了其行为活动的机会，并确定了其行为的模式。作为一个生物体，他只能根据人类特有的方式行为并实现他的行为模式。这严格限制了他意志发生作用的可能范围，而且这种限制越严格，他就越原始，他的意识也就越依赖本能。尽管有一种观点认为，完全可以把行为模式当作古老的原始遗留，尼采就是如此解释梦的，但这种观点却忽视了行为模式的生物学和心理学意义。它们不仅仅是早期原始行为方式的遗留或残余；它们是一直存在的并且是本能中必需的调节器，而本能的活动范围遍及整个心理且只有当意志的相对自由发挥其限制作用时它才会失去绝对性。我们也许可以说意象代表着本能的意义。

399 虽然在人类的生物身体中很可能存在某种本能模式，但要从经验上证明一个确定的本能模式的存在却非常困难。因为我们依之来理解本能模式的器官——意识——不仅自身是从原始本能的意象转变而来，而且还是这一转变的转变者。因此，毫不奇怪，人们发现不可能具体地确定人类的什么本能与我们所知的动物领域的本能模式相似。我得承认自己并没有直接的方法来解决这一难题。但我相信我至少成功找到了一个间接的办法来接近本能意象。

400 接下来，我想简单介绍一下我是如何发现这个方法的。我常常观察到精神病患者的梦包含丰富的幻想材料。同样，我从他们身上也发现他们充满了幻想，

〔1〕详见里约达·摩根的《习性与本能》（*Habit and Instinct*）。

尽管他们没法准确地告诉我他们内在的压力所在。因此，我给出一个病人的梦意象或联想，以之为出发点，让病人天马行空，充分发挥幻想能力来描述或发展这个主题。根据不同个体的喜好和天分，这可以以戏剧的、辩证的、视觉的、听觉的方式进行，也可以以舞蹈、绘画、素描或雕塑等不同形式进行。这种方法的结果是得到非常多复杂的设计，而且其多样性几年以来一直让我困惑不解，直到我终于认识到我通过这种方法见证了无意识过程的自发表现，而这种表现仅仅需要病人技术方面的帮助，后来我把这一过程称之为“个体化过程”。然而，早在我认识到这一点之前，我就发现这种方法常常会在很大程度上削减梦的频率和强度，从而减弱了无意识所施加的无法解释的压力。在很多情况下，它可以使患者成功地得到治愈，这也让我和患者得到鼓舞并继续向前，尽管结果仍然令人困惑不解。[1] 我想我应该坚持认为结果是令人困惑的，以免自己在某些理论假设和阐释基础上贸然形成自己的架构，因为这些假设和阐释不仅不准确而且还容易导致对患者真实坦白的讲述产生偏见。我越是怀疑具有某种目的性的架构，我就越不想对之构建任何理论。要做到这样对我来说其实不容易，因为在很多病例中我都在治疗这样的患者，如果他们不在黑暗中完全迷失，就需要理智的支撑。我想我至少应该尽自己所能给出一些临时性的解释，用很多“也许”、“如果”和“但是”，并且永远不越出我的眼前的图像。我一直都很小心地把每一个意象的解释都简化为患者天马行空的幻想活动所能解释的问题。

401 我最先面临的混乱意象在工作进行中被归入确定的主题及因素，并且在各式各样的个体中以相同或相似的模式重复出现。我提一下最显著的特征：混乱的多重性和秩序；二重性；光明与黑暗之间、上下之间、左右之间的对立；对立面在第三者中的联合；四位一体性（四方、十字）；旋转（圆圈、球体）；最后是集中过程及常常跟随有四位一体系统的放射性结构。除了在第三者中的复杂对立，三位一体的结构相对比较少见且是在特殊条件下产生的明显的例外。[2] 根据我的经验，集中过程是整个发展过程中无法超越的最高点，[3] 它之所以被如此表达是因为它带来了最大可能的治疗效用。以上所列举的典型特征是抽象范畴之内的，但它们同时也是在此起作用的塑形原则的最简洁表达。在实际情况中这些模式比所描述的更加多样化、更加具体得多。它们的多样性超越了言语所能表达。我只

〔1〕参见“心理治疗的目标”（The Aims of Psychotherapy），第101段及其以下；以及《分析心理学论文二篇》（*Two Essays on Analytical Psychology*），第343段及其以下。

〔2〕五位一体的结构情况也是如此。

〔3〕目前发展过程可以通过客观事实来确认。

能说，所知神话中的所有主题都会时不时地出现在这些架构中。如果我的患者有关于神话母题的意识知识，并且这种意识知识是值得提及的话，它也远不如独创性幻想那样奇妙。一般而言，我的患者们对神话只有很少的认识。

402 这些事实无疑证明了，由无意识调节器所引导的幻想与我们通过对传统和神话研究所知的人类精神活动的历史记载正好相符。我所提到的所有抽象特征在某种程度上是有意识的：每个人都可以数到四，而且知道什么是方什么是圆；但是，这些特征作为塑形原则却是无意识的，它们的心理意义也不是有意识的。我最根本的观点与想法都源自这些经验。首先我进行观察，之后我才推敲出自己的观点。人们手拿蜡笔和画笔画画、脚踏舞步、眼耳并用以及说话与思考：这是一种潜在的冲动，是行为模式的根本驱使力，一种沉淀为可塑形态的无意识的先验的东西，当一个人受各种各样的主观臆想的支配时，并不知道其他人的意识也是受同样原则的引导。看起来似乎有一种对行为模式及其意义潜在的预知控制着整个过程。[1] 意象与意义是等同的；所以当意象成形时，其意义也就变清晰了。事实上，行为模式不需要任何解释：它体现自己的意义。在某些情况下由于治疗的需要，我也会给予一些解释。当然，科学知识是另外一种东西。这里我想从我的经验中抽出一些可能最普遍有效但却不是先天给予的概念。这一任务要将永恒存在的原型用现时的科学语言表达出来。

403 这些经验与反思让我相信存在着一些集体无意识条件，这些集体无意识条件调整着、激发着天马行空的幻想活动，并且利用现存的意识材料而产生相应的模式。它们完全像梦的驱动力那样行为，我将这种行为方式称之为主动的想象。正是由于刚才提及的原因，它在某种程度上取代了梦。这些无意识调节器的存在——有时候我会因为它们作用的模式称它们为“主导因素”[2]——在我看来十分重要，基于此我形成了非个人的集体无意识这一假设。我认为这一方法的最显著特征在于它不涉及最初的还原，而是涉及被动意识材料和无意识影响的综合，从而涉及原型的自发扩展，这种综合是由自觉地采取的态度所支持，虽然其他的东西都是自然的、无意识的。意象不能被认为是意识内容的最终不可化约的东西，因为这将是直接通往原始意象，我之前已讲过这是无法想象的；它们只有在扩展过程中才会出现。

404 在这种自然的扩展过程中，我也同样采用了释梦的方法，因为梦完全就像主动幻想那样行为；只是梦缺乏意识内容的参与。原型通过调控、修正和驱动作用参与意识内容的形成时，它们像本能那样行动。因此，人们会很自然地认为这些

〔1〕参见《心理学与炼金术》，第211页。

〔2〕参见《分析心理学论文二篇》，第151段。

因素与本能相关联，并想知道集体原则所明确代表的典型环境模式最终是否与本能模式或行为模式完全等同。我必须承认，到目前为止我还不能赞成任何最终否认这种可能性的观点。

405 在进行深入分析之前，我必须强调原型的一个方面，任何对这些事物有过实际经验的人都知道这个方面。这是说，这些原型出现时会带有一种特殊的超自然的神秘特质，如果说它是“魔力的”太过的话，我们就只能称之为“精神的”。这种现象对宗教心理学极其重要。但是它的作用无疑是不明确的。它可以是治疗性的或毁灭性的，但从不会是无关紧要的，当然除非它具备了一定程度的明确性。[1] 这种特质理应被称作“精神的”，而不是其他。原型常常在梦境中或幻想的世界里以精神的形态出现，有时甚至像个幽灵。这种超自然的想象带有一种神秘的色彩，而且它还会给情感带来相应的影响。这让那些以为自己远离了哲学与宗教狂热的人也开始信仰它们了。通常它拥有无比的热情和坚定的逻辑以求达到目的并把主体带入它的控制范围。主体尽管极力抵抗也不能，甚至最终也不愿摆脱它的控制，因为这种经历带来原先无法想象的深刻和丰富的意义。我完全意识到所有根深蒂固的信仰都一定会抵制这种心理发现。大多数人都并不是有实际知识，而更多地是有一些预感，因此都很惧怕在我们每个人心中的被束缚着的威胁性的力量，它们只等着有魔力的词语来把它释放出来。这一有魔力的词常常以“学说”结尾，它在那些远离自己内心以及偏离自己本能而进入集体意识的混乱领域的人身上最为有效。

406 原型尽管和本能有密切的关联，或由于和本能有密切的关联，而代表着精神的真实成分，但它代表的精神并不等同于人类心智，因为它是人类心智的精神统治者（spiritus rector）。所有神话、宗教与学说的本质内容都是关于原型的。原型是精神或是伪精神：它最终被证明取决于人类心理的态度。原型与本能是可以想象到的最为极端的对立面，我们只要对比一下被本能驱使的人与被精神控制的人就可以轻易发现这一点。然而，就像所有的对立两面一样，它们之间也存在着很密切的联系以至于没有一方的存在另一方的存在也就无法想象，因此，现在这种情况也是“对立面相互依赖”的情况。它们以对方的对立面而存在着，但并不是说一方是另一方的产物，而是说它们作为所有心理能量之下的对立反映在我们心灵中且并肩存在着。任何人会都发现自己会不自觉地行动或胡思乱想。他天性

〔1〕偶尔它会有一些共时性的或超心理的效果。就像我在其他地方已经说过的那样，我所说的共时性是指我们常常观察到的主观与客观事物之间的“巧合”，但是我们却不能对之作因果的解释，至少从我们目前所具有的知识来看还不能。占星术与《易经》的方法就是建立在这一前提之上的。这些观察材料与占星发现一样都没有被普遍接受，尽管我们知道这并不改变事实。我提及这些特殊效果只是为了观点的完整性，只是为了帮助那些会相信超心理现象存在的读者。至于详细的讨论请见本卷最后一篇文章。

中的这种矛盾性并不具有任何道德意义，因为本能本质来讲并不邪恶而同样精神也不代表善。两者都有善恶两方面。负极电流与正极电流一样有用：最重要的是它是电流。这一心理学上的对立体同样应该从科学角度来考察。真正的对立从来都是可以通约的；否则它们就永远不会形成一个对立的整体。因为所有对立都体现了一种持续的联合倾向，库萨的尼古拉把上帝本身定义为复杂的对立体。

407 在任何形态中对立都是极端的性质，也正是由于这样形态才会具有真实性，因为它们表示着潜在的力量。心理是由一系列过程构成的，这些过程的能量来自各种对立的平衡。精神-本能的对立只是最常见的对立之一，但是它却具有这样一种优势，即把大量最重要最复杂的心理过程化约为共同的东西。这样来看，心理过程似乎是在精神与本能之间流动的能量的平衡，尽管我们仍然不确定某一特定过程是精神的还是本能的。这种判断或解释完全取决于意识的立场或状态。例如，由于混乱的投射，过度地受具体的或肯定是具体的事物和状态的影响而发展不充分的意识肯定会把所有现实行动的驱动力归结为本能的驱使。这种观点还没有意识到这种哲学推断的精神性，并且所有心理过程本质上是本能的过程。相反地，与本能对立的意识则会因原型的巨大影响而认为本能附属于精神，进而认为最诡异的“精神”错乱肯定来自生理现象。这忽视了这种活动所需的狂热的本能。

408 心理过程从而很像是一个流动过程，意识就在其旁“滑动”。它一会儿在本能边缘徘徊并受其影响；一会儿它又滑向另一个极端，在此精神居决定地位，甚至同化与其对立的本能过程。这两个相对立的位置尽管充满幻想的成分，但它们绝不是不正常的症状；相反，它们构成了片面的心理的两极，而这种片面恰恰是现在正常人的特征。当然这不仅仅体现在精神-本能的对立中；我在《心理类型》已经表明，它还有很多其他形式。

409 这种“滑行”的意识是现代人类都有的特征。但其导致的片面性可以通过我们所说的“阴影的实现”来去除。我们可以很容易为这一表达找到“诗意”较少而更具科学特征的希腊罗马新语。然而，在心理学上，至少在处理突出的实际问题时是要尽量避免这种做法。其中就有“阴影的实现”，这是对人格的内在部分的深入了解，但它不能被理解为一种心智活动，因为它远远超越了涉及整体人的痛苦和激情的意义。诗学语言“阴影”一词将有待实现和同化的东西的本质表达得如此分明和如此恰当，因此如果不采用这一语言传统就会显得有些过分。“人格的内在部分”这一术语不仅不充分而且还容易令人误解，而“阴影”一词则没有预先假定严格的内容。据统计，“没有阴影的人”是最常见的人，这种人认为他实际上只是想认识自己的人。不幸的是，不管是所谓的信教的人或是主张科学

的人都不能外在于这一规律。

410 与原型或本能相对的是极其重大的道德问题，其紧急重要性只有那些发现自己需要同化无意识并整合他们人格的人才体会得到。只有那些意识到自己有神经官能症或其心理构成不很恰当的人才会有这种情况。这样的人自然并不占大多数。“普通人”是大众的一分子，他的行为准则不求实现任何目的，事实上他也不需要，因为对他来说犯错的唯一主体就是大量匿名人群形成的通常称之为“国家”或“社会”的东西。但是，一旦他知道自己必须或应该负责，他就会也觉得应该对其心理构成负责，并且他越是觉得自己有责任就越清楚自己应该如何才能让自己更健康、更稳健、更能干。只要他开始同化无意识，他就不可避免地会遇到困难，这些困难是其本性不可或缺的部分。而一个大众的人则总是能够免于对世界性的社会或政治灾难感到愧疚。因此他会抛弃其终极考虑；而另一种人则至少承担了寻找精神高点的责任，这种精神高点指向一个“非现世”的王国。

411 忽视原型的情感价值是一个不可原谅的错误。它无论是在理论上还是在病理治疗中都是极其关键的。作为一种超自然的因素，原型决定了构成过程的性质及其整个过程，它似乎具有先见或已经拥有了集中过程所限定的目标。[1] 我希望能够通过以下这一简单的例子说明原型作用的方式。我在东非赤道地带那段时间，发现住在埃尔贡山南山坡的土著每当日出就会走出棚屋，把手放在嘴巴前面，然后往手上吐口水或者用力地往手心吹气。接着他们举起双臂，手心向着太阳。我问他们这么做的意义是什么，没有人能给出一个解释。他们说他们是从父母那里学的并且一直都这么做。我想巫师应该知道其意义所在，所以我问了他。结果发现他其实跟其他人一样知道得很少，但他保证说他爷爷一辈肯定知道其意义。其实这只是每一次日出或每次新月出现时当地人的举动。我能够解释的是，对这些当地人来说，太阳或新月出现这一时刻被称为mungu，相当于美拉尼西亚语中的玛那（mana）或mulungu。[2] 并经传教者翻译为“上帝”。其实埃尔贡语中athista一词意思既为太阳也为上帝，尽管他们否认太阳是上帝。太阳只有升起的时候才是mungu或athista。唾沫或呼气代表着灵魂物质。从而他们是在向上帝呈献他们的灵魂，但是他们不知道也从来没意识到他们这一举动的真实意义。他们这么做是受前意识原型的影响，就像古埃及人受同样的影响在他们的墓碑刻有属太阳崇拜的狗头狒狒，尽管他们十分清楚这一仪式是敬拜上帝的。确实，埃尔贡人的行为非常原始，但是我们忘了有教养的西方人的行为并没有什么不同。对于

〔1〕参见《心理学与炼金术》，第Ⅱ部分，其中有对于这一点的证据。

〔2〕[mulungu相当于精神、灵魂、魔力、神灵、威望：见《分析心理学论文二篇》，第108段，以及本书第一篇文章的第117段和第123段及其以下。——英编者]

圣诞树的意义，我们的祖先可能比我们知道的还少，而且还是到最近我们才试图去了解其意义。

412 原型是纯粹、纯洁的自然形态。[1] 正是这种自然形态使人类说话、行为但却意识不到它们的意义，而且是如此的没有意识到，他甚至都没有想过它们。后来具有更多意识的人面对着无人能解释其意义的事物，就觉着它们肯定是黄金时代的遗留，在那个时代人们无所不知并把智慧传到各个国家。在接下来的衰退时期，这些教导被忘记了并且变成了无意义的机械重复的仪式了。根据现代心理学的发现，前意识原型毫无疑问存在着，这些原型永远不会成为有意识的东西并且只能通过对意识内容的影响间接地确立其存在。在我看来没有一个站得住脚的论点可以反驳下面这一假设：所有今天我们觉着是有意识的心理功能都曾是无意识的但是却像是有意识的那样发生作用。我们也可以说人类所有的心理现象在原始无意识状态中已经存在。对此人们也许可能反对说，为什么会有意识还远不清楚。但是我想提醒读者的是，就像我们之前所见到的，一切无意识的功能都具有本能的自主性，而本能总是导致冲突，或因为其强迫性，其过程不受任何影响，即使存在危及个体生命的情况。与此相对的是意识能够让一个人更有条理并限制自己的本能，因此意识是不可或缺的。人类的意识能力使人成之为人。

413 意识与无意识内容的综合以及有意识地实现原型对意识内容的影响代表着集中的精神与心理努力的顶点，而这努力是有意识的、有目的的。也就是说，这种综合能被预先准备并无意识地到达某一点——詹姆士的“爆发点”——在这一点上它突然冲入自己意志中的意识层面并让意志负责吸收冲入的内容而不损坏自我意识与突然冲入的情结这两个系统的生存能力。这一过程的两个经典例子为保罗的皈依以及（费力厄的）尼古拉斯（Nicholas of Flue）的三位一体观念。

414 由于具有“主动的想象”，我们处于一个有利的地位，能够不用潜回到本能领域就可以发现原型，回到本能领域是回到纯粹的无意识或者更糟糕的是回到一些代替本能的心智东西那里。这就是说——再一次套用光谱比喻——本能意象不是在红色那一端，而是在紫色那一端。因此本能的动力就好像处在光谱的红外线部分，而本能的意象处在紫外线部分。如果我们还记得色彩的象征的话，那么，就像我所说的，本能用红色代表并不是一个不好的比喻。但是对于精神来说，我们也许会觉着蓝色是比紫色更好的代表。[2] 紫色是一种“神秘”的颜色，因而它极其恰当地反映着原型的“神秘”性与自相矛盾性。紫色是蓝色与红色的

〔1〕这里的“自然形态”可简单地理解为从一开始就给定的东西。

〔2〕这一联想建立在这样一种经验之上：大气与天空的颜色——蓝色——最适合描绘精神内容，而红色这种“暖”色调用来比喻感觉和情感比较合适。

混合色，尽管在光谱中它自成一色。现在的情况是，如果我们觉得有必要强调紫色更能准确地反映原型的特性，那这种想法就不仅仅是一种具有启发性的想法，因为，作为一种意象的紫色同时也是一种动力，人们在原型意象神秘的和奇妙的力量中感受到它的存在。本能的实现与同化从来不会出现在红色端，也就是说，不会被吸收进本能领域中，相反只是通过整合代表又激发本能的意象来实现和同化，尽管是以与我们在生理学层面见到的完全不同的方式实现和同化。当浮士德（Faust）对瓦格纳（Wagner）讲："你只意识到唯一的动机，但愿你永远不知道其他动机。"这句话也适用于普遍的本能。它有两个层面的意思：一方面它是生理的动力，另一方面它以各种各样的意象或意象群形式大量进入意识中，并在其中产生神秘的效果，从而与生理本能形成了最严格的对比。对于任何熟知宗教现象的人来说，这是个公开的秘密：尽管生理激情与心理激情是死敌，但是它们仍然是手拉手的兄弟，因此要将一方转变成另一方常常不费吹灰之力。它们都是真实的存在并形成一对对立体，这就是心理能量最丰富的来源之一。说一方来源于另一方从而强调其中一方并不可取。即使我们最初只知道其中之一，后来很晚才注意到另一方，这也并不能证明另一方在此期间不存在。热不是来源于冷，高也不是来源于低。对立的一方总是依赖对方而存在，否则它就不会存在，一个没有对立面的事物的存在完全不可想象，因为那样的话根本无法确立它的存在。

415 因此，进入本能领域没有也不能使本能有意识地实现和同化，因为意识也总是惊恐地反抗以防被本能的原始性与无意识性吞没。这种惊恐是英雄神话永恒的负担，是无数禁忌的主题。离本能领域越近，远离本能并把意识从这一狂乱的泥潭深渊救出的愿望就会越强烈。然而从心理学层面讲，作为本能意象的原型是人必定追求的一个精神目标；它是所有河流回归的大海，是英雄与蛟龙作战得到的奖杯。

416 因为原型是本能力量的构成原则，其蓝色混杂了红色：它看起来像紫色，或者我们可以把这一比喻解释为本能回归到更高的光频，正如我们很容易从本能追溯到一种潜在的（先验的）在更长的波长中呈现的原型。[1] 尽管我承认这只不过一个比喻，但是我还是想向读者推荐这一紫色意象来说明原型与其对立面的密切联系。炼金术士的创造性幻想试图用另一种具体的象征来表达自然的这一奥秘：那就是大毒蛇或吃自己尾巴的蛇。

417 我并不想穷尽地讨论这一类比，但是读者将会明白，当讨论复杂问题时，找到一个有帮助的类比是很令人高兴的。此外，这个类比有助于解释一个我们还没

〔1〕詹姆士·金斯爵士在其《物理学和哲学》（*Physics and Philosophy*）一书第193页指出，柏拉图洞穴比喻中洞壁上的影子与投影的不可见物体一样都是真实的，这种不可见的东西的存在只能数学地推论出来。

有追问更没有找到答案的问题，那就是原型本质的问题。通过无意识传递给我们的原型表象（意象与观念）不能与其原型相混淆。表象的结构非常不同，但都指本质上是“无法被表象”的基础形态。后者具有某些形式的因素和某些基本的意义，尽管这些都只能被大致地把握。这种原型是一种心理能量因素，属于心理光谱中不可见的紫外线的那一端。它自身并没有显现出能达至意识。我大胆地提出这一假设是因为，所有被意识感知的原型似乎都代表了基于同一基本主题的一组变量。当研究曼荼罗主题的无穷变量时最能感受到这一点。曼荼罗是相对比较简单的基础形态，其意义可以说是“中心的”。尽管看起来它是中心结构，但仍然不能确定它是强调结构的中心还是外围，强调区分还是未区分。既然其他原型也同样引起了类似的怀疑，在我看来很有可能原型根本不能够成为意识的，也就是说，它很可能是超越性的，因此我将之称为类心理的。此外，每一种原型当其被表象给心灵时已经是意识的了，从而与产生这种表象的原型非常不同。正如泰奥多尔·李普斯所强调的，心灵本质是无意识的。任何意识的东西都是现象世界的一部分——这是现代物理学告诉我们的——现象世界并不提供客观实在所要求的解释。客观实在要求一个数学模型，而经验表明这是建立在不可见的和不可表象的因素之上。心理学不能摆脱这一事实的普遍有效性，且观察的心灵已经包含在对客观实在的所有表达中。心理学理论也不能被数学地公理化，因为我们没有测量心理量的标尺。我们只能依赖于其性质，即可感知的现象。因此，心理学丧失了有效地断定无意识状态的能力，换句话说，我们无法科学地证明关于无意识状态或过程的论断的有效性和合理性。不管我们对原型说些什么，它们都仍然是属于意识领域的可见的和具体化的形态。但是我们不能从另外的角度来讨论原型。我们必须牢记我们所说的“原型”本身是不可表象的，但是其结果却能使它显现出来，也就是使原型意象与观念显现出来。我们在物理学中也遇到过类似的情形：其中有些细小的粒子本身是不可显现的，但它们却会导致某种效果，人们据此可以建立某种模型。原型意象、主题或神话就属于这种建构。当有两个或更多的因素不可显现时，总是会有下面这样的可能性——通常我们都会忽视这一可能性——这也许不是两个或更多因素的问题，也许只是一个因素的问题。两个不可显现的量的同一或不同一都是无法被证明的。如果基于自己的观察，心理学假定某些不可显现的心理能量因素的存在，这原则上与物理学家建立原子模型是一样的。心理学将其研究对象命名为无意识，但很不幸的是，无意识一词只是否定性的，因而遭到了很多人的批评；物理学也摆脱不了这一困境，因为它们不可避免地使用了古语“原子”（意为“不可分”）来表示物质中最微小的粒子。 就像原子不是不可分的那样，我们会发现无意识也不是纯粹无意识。而且就像物理学

只能断定一个观察者的存在但却不能对观察者的心理性质做任何断定那样，心理学也只能表明心理与物质之间存在关系，却一点也不能说明关系的性质。

418 因为精神与物质属于同一个世界，而且不断地相互作用并最终依赖不可表象的超越的因素，因此精神与物质是同一物体的两个不同方面不仅是可能的而且是非常可能的。在我看来，共时性现象说明了这一点，因为这些现象显示非心理的东西可以像心理的东西一样行为，反之亦然，但在其两者之间却并不存在任何因果联系。我们现有的知识储备只能允许我们把精神与物质世界的关系比作两个圆锥体，其顶点在没延伸一点——真正的零点——相遇，因此是相即或又不相即。

419 我在之前的文章中一直将原型现象当作精神的，因为需要解释或研究的材料都只涉及观念与意象。在此提出的原型的心理能量与先前的表述并不矛盾，而只是意味着概念之间更进一步的差异。当我试图给予心理本质一个更普遍的解释以及阐明相关的经验概念及其相互间的关系时，发现更进一步澄清概念的差异是不可避免的。

420 就像“心理红外线”、生物本能的心理逐渐向生理机能过渡并随同其物理化学条件一起出现那样，“心理紫外线”，即原型则描绘出一个不显现任何生理特性的领域，但最终来说又不能被认为是心理的领域，虽然它以心理的方式表现自己。生理过程的行为与心理过程是一样的，却并没有因此声称是心理的。尽管没有一种形态的存在不是通过而且只有通过心理传达给我们，但却不能说所有的形态都只是心理的。我们必须把这一论点逻辑地应用到各种原型。尽管我们意识不到原型的本质存在，它们却仍然作为自发的力量被感觉到，现在我们似乎只能按照它们最主要的形象将其描述为“精神”，在这里“精神”是我在“童话故事中的精神现象学”（The Phenomenology of the Spirit in Fairytales） 一文中试图阐明的那种意义。如果那样的话，原型远远超出了心理领域，而更类似于生理本能，而生理本能直接根植于机体之中，并且因其类心理的本质，构成了通向广义物质的桥梁。在原型概念与本能知觉中，精神与物质在心理层面上相对立。物质与精神在心理领域中都呈现为意识内容的特殊性质。两者的根本性质都是先验性的，也就是说，是不可表现的，因为心理与其内容是唯一没有通过媒介而直接传达给我们的存在。

## 八、综合的思考与期望

421 我在此概要地讨论的分析心理学的诸多问题引出了一些让我也很惊讶的结

论。我之前以为自己使用了最好的科学方法，确立了客观事实，观察、归类及描述了因果的和功能的关系，结果却发现自己陷入了各种反思之网中，其范围远远超出自然科学领域并延伸到哲学、神学、比较宗教学甚至广义上的人文科学。这种跨越就像它是可疑的那样，也是不可避免的，我并没有对之感到不安。我认为我的反思是可疑的不是由于我个人没有这些领域的知识，而是这些反思在原则上都是可疑的，因为我深信“个体差异”对心理学观察结果是有很显著的影响的。可悲的是，心理学没有一种自洽的数学方法，而只有主观偏见的计算手段。而且，它缺乏像物理学拥有阿基米德点那样有利的位置。后者从心理角度观察物质世界并将之翻译为一种心理语言。另一方面，心理则观察自身，所以只能将心理的东西翻译回心理中。要是物理学处于这种位置，它也只能让物理的过程自在存在，因为只有这样它才能最显自身。心理学不需要中介来反思自己：它只能在自身中描绘自己、描述自己。这自然也是我所用方法的原则：归根结底，它是纯粹经验的过程，在此过程中抓住要点和偏离要点、解释和犯错、理论和推测、医生与患者组成了症状（symptosis或symptoma）——两者组合在一起——同时成为某种事件运行过程的征状。因此，我只是大概描述了基本上是具有一定统计频率的心理事件。科学地讲，我们还完全没有将自己置于“超越”心理过程的层面之上，也没有以另一种中介翻译心理过程。另一方面，物理学则能引发数学公式——纯粹心理行为的结果——并一下子可以夺去7.8万条生命。

422 这一完全“摧毁性”的论证使心理学失去了话语权。但是我们仍能谦虚地指出数学思维也是一种心理行为，由此物质才能以特定的方式组织起来，即将把原子聚集在一起的巨大力量爆裂开来——这种原子裂变在自然过程中不会自动产生，至少在地球上不会自动产生。心理是宇宙万物自然规律的扰乱者，如果我们成功地利用原子裂变对火星做些什么，这也是需要经过心理过程的。

423 心理是世界万物的支点：它不仅仅是世界存在的一个重要条件，而且也是现存自然秩序的扰乱者，并且没有人能确定地说这种扰乱最终会在哪里结束。因此几乎没有必要强调心理是自然科学研究的对象。目前更紧要的是我们必须强调，心理因素发生的最细微的变化，如果是原则性的变化的话，将很大地改变我们对这个世界的认识及已形成的知识结构。分析心理学的最主要努力是将无意识内容整合到意识中，而这恰恰就是一个原则性的改变，因为它消除了主观的自我意识的至上地位并使其与集体无意识内容相对。因此自我意识似乎依赖于两个因素：首先是集体条件，即社会的、意识的条件；其次是集体无意识原型这一决定因素。后者在现象学上分为两个类别：本能的与原型的。第一种类别包括自然冲动，第二种类别包括作为普遍概念显现在意识中的决定因素。在集体意识内容

（其意义被普遍认为是真的）与集体无意识内容之间存在如此明显的对立，以至于后者被认作是完全非理性的，更不用说是无意义了，从而被不合理地被拒之在科学研究范围之外，好像它们从来都不存在似的。然而，这种心理现象却真实并以极大的力量存在着，如果我们觉得它们是无意义的，那只能说我们没能认识它们。一旦我们认识到它们的存在，我们的世界图像中就不再能没有它们，即使目前流行的意识世界观无法解释这种心理现象。对这些现象的认真研究很快揭示出了它们不同寻常的重要性，我们不可避免地会得出这样的结论：在集体意识与集体无意识之间有一条几乎无法逾越的鸿沟，而主体本身则介于其间。

424 通常来讲，集体意识因其“合理的”普遍原则很容易占据优胜者的位置。这些普遍原则没有给一般的理智造成什么困难。它仍然坚信原因与结果之间的必然联系而很少注意到因果联系也是相对的。对它来讲，两点之间最短的距离仍然是直线，尽管物理学必须考虑许多最短的距离，这在今天有教养的俗人看来是非常荒谬的。然而，在日本广岛的原子弹爆炸甚至让人们对现代物理学最不易懂的转变活动都肃然起敬。在欧洲我们最近有机会见证了这次爆炸，尽管其引起的反响非常恐怖，但只有很少一些人认识到这是一次巨大的心灵灾难。相比之下，人们更愿意接受最荒谬的政治和经济理论，而这些理论能够解释广岛原子弹爆炸的可能性就像被坠落的陨星打中那样几乎不存在。

425 如果主观的意识更注重集体意识的观念和思想并认同它们，那么集体无意识的内容就会被压制。这种压制会产生一些典型的后果：被压制内容的能量负荷在某种程度上转移到了进行压制的因素上，[1] 从而增加了压制因素的效力。其负荷量越大，被压制的形态就越获得一种狂热的特征，以及越向其对立面转化，即为反转。集体意识负荷越高，自我就越会失去其现实重要性。也就是说，自我被集体意识的想法和倾向所埋没了，结果产生了大众群体，他们乐意成为某些糟糕的“主义”的牺牲品。自我只有不认同这两个对立的任何一个或者知道怎么在两者间保持平衡的时候，才能保持自己的完整。而且只有它同时意识到两者的时候才有可能。但是，由于人们受到社会和政治领导人以及宗教导师的影响，他们变得难以持有一些必要的见解。他们都希望做出有利于某一方的决定，因此导致个体完全认同必定是片面的“真理”。即使它是某个伟大真理的问题，对其完全认同也一样是不可取的，因为它阻碍精神进一步的发展。因此，人们往往只有信仰而

〔1〕很有可能原型像本能那样具有一种特殊的能量，而这种能量在长远来看是不可剥夺的。这种原型所特有的能量通常达不到进入意识中的强度。要进入意识中需要一定的能量从意识流入无意识，不论这是因为意识没有用这部分能量还是因为原型吸引了这种能量。原型可以没有辅助能量但不能没有这种特有的能量。

没有知识，因为有时候这样更便利从而也更吸引人。

426 另一方面，如果人们认识到集体无意识的内容，认识到原型表象的存在与功效，那么，在菲舍所说的“白天和夜晚的观点”之间通常会发生激烈的冲突。中世纪的人们（保持古老态度的现代人也一样）在生活中充分地意识到俗世与上帝意志之间的不一致，而俗世是受制于世俗之王（princeps huius mundi）（《约翰福音》第12章第31节和第16章第11节[1]）。几个世纪以来，这种冲突通过皇权与教权之间的斗争呈现在人们眼前。在道德层面上这种冲突扩大到善恶之间永恒的激烈冲突，人因为原罪而处于这一冲突中。中世纪的人并没有完全陷入俗世，就像现代的大众为了消除世界明显恶意的和可触知的力量，仍然承认要求被考虑的具有同样影响力的超自然力量。尽管从一方面来讲，中世纪的人没有政治和社会的自由和权利——比如说农奴——而且发现自己极其悲惨地受黑暗迷信的支配，但是他至少在生理上更接近无意识整体，原始人甚至在更大程度上享受着这种无意识，而野生动物则是完全被无意识所控制。从现代意识的立场来看，中世纪人的状况急需进一步改变。但是科学开启心智的结果只是用一种新的片面代替了中世纪的片面，中世纪的片面是曾经流行但逐渐消失的古老无意识，新的片面是对“科学”证明评价过高。它们都与外界客体的知识有关，而且长期以来还是以一种片面的方式相关，以至于现在心理学的普遍落后成为了现在最紧迫的问题之一。尽管脱离了意识的无意识极其可怕地显现出来，但是由于流行的片面，还是有很多人是这种冲突的盲目的和无望的牺牲品——他们只对外界对象进行科学的探究，而从来不对自己的心理状况进行科学的探究。然而，心理现象同样需要客观的观察与认识。存在着与收音机和汽车一样重要的客观的心理因素。最终，所有的一切（尤其是原子弹的情况）都取决于这些因素的使用，而这又总是依赖于一个人的心理状态。从这一点来讲，如今的各种“主义”是最严重的威胁，因为它们都是主体对集体意识的危险认同。这样的认同无疑会导致一种大众心理并带有一种不可抵抗的毁灭倾向。为了防止这一厄运的发生，主观意识必须通过认识到自己的阴影以及认识到原型的存在及重要性来避免同一于集体意识。这些阴影和原型可以有效地抵抗集体意识及所伴随的大众心理的盲目力量。就有效性来讲，中世纪人的宗教观念与通过整合无意识内容在自我中产生的态度大概一致，只是后者易受外界环境影响而且无意识被科学的客观性和有意识的知识代替了。但是就宗教而言，现在的意识仍然意味着某种信仰，因而意味着为集体普遍接受

〔1〕尽管这两节都暗示了在耶稣生命期间魔鬼要被驱除，但在《启示录》中，使魔鬼变得无害要推迟到末日审判（《启示录》第20章第2节及其后面部分）。

的宗教教义系统，这种系统被简化为一些教义格言。尽管宗教信仰的象征显示出原型作用的痕迹，但它与集体意识的关系更为密切。只要教会控制的共同意识客观存在着，心理就会像人们所说的那样继续具有某种平衡作用。不管怎样，它非常有效地抵抗了自我的膨胀。但是一旦其所信仰的宗教以及其自我保护本能短暂丧失，个体就会追随任一集体意识和伴随的大众心理。他屈服于社会意识或国家意识，而可悲的是他这么做时的心理态度跟先前他笃信宗教的那种心理态度是一样的。

427 不过，如果他足够独立，能认识到各种“主义”的片面性，他则可能会受到主观膨胀的威胁，因为通常他认识不到宗教观念在心理中不是只依赖于传统与信仰，而是根源于原型，对这种原型的“反复思考”（religere）构成宗教的根本。原型会一直存在并起作用；这样它们就不需要信仰，只需要直觉到它们的意义，只需要对它们意义永远地深深敬畏。经过经验而变得敏锐的意识认识到忽视个体和社会意味着什么灾难性的后果。就像原型部分地是心理因素，部分地像是本能固有的隐秘意义，同样，精神就像我所表明的，也是双面的并且是自相矛盾的[1]：它会带来很大的帮助但同时也带有巨大的危险。[2] 人类似乎注定要在解决这一不确定性中扮演决定性的角色，并借助其意识来解决这一问题，而意识曾经在原始昏暗的世界里像闪电那样显现。我们在任何地方都无法确定这些事情，在“主义”泛滥的地方更不能确定了，因为主义只是不自然地代替了与心理失去的联系。它必然导致的大众心理摧毁了个体的意义与整个文化的意义。

428 由此我们可以清楚地看出心理不仅会扰乱自然秩序，而且它如果失去平衡的话的实际上就毁掉了自己的创造物。因此，对心理现象进行认真的思考不仅对恢复个体平衡非常重要，对恢复社会的平衡也很重要，否则破坏倾向就会占上风。就像原子弹是一种空前的大规模杀伤手段那样，心理的不正常发展必定会导致心灵的巨大伤害。现在的情况是如此的罪恶，以至于不禁让人怀疑上帝是不是在计划另一次大洪水来最终毁灭人类物种的存在。但是如果有人觉得一种健康的原型信念能来自外界，那么他就会像那些想消除战争或原子弹的人一样简单。这使我想起有一个主教曾经因为牧师不得体的行为而把他们驱逐出教会。意识的改变从根源开始；它是一种世俗的东西，并完全取决于心理发展的能力。我们现在所知的只是，某些个体有发展的能力。但是我们不知道这种个体存在的总数，正如我

〔1〕参见“童话故事中的精神现象学”一文。

〔2〕在奥利金引用的箴言中[《耶利米书释义》（*Homiliae in Jeremiam*），第20章]有恰当的表达：“离我近者即离火也近。离我远者离王国亦远。”这一“《圣经》中没有表达的基督之言”意指着《以赛亚书》第33章第14节。

们不知道发展了的意识有什么样的暗示力量或对整个世界会产生什么样的影响。这种类型的影响从来不取决于某个观念的合理性，而是更依赖于这样一个问题（这只能由结果来回答）：改变的时机是否已经成熟？

*

429 就像我之前所说的，情结现象心理学与其他自然科学相比处境有些尴尬，因为它的基础不在其研究对象之外。它只能用自己的语言来描述自己，或用自己的意象来构建自己。它的研究领域越广，其研究对象越复杂，它就越会感到其基础不能与这些对象分开。一旦这种复杂性达到经验人的复杂程度，不可避免地经验人的心理学就会伴随着心理过程而出现。两者之间就会很难区分，前者会转变成后者。这导致的结果是这一过程到达了意识层面。通过这种途径，心理学实现了把无意识冲动转化成意识。事实上，这是心理过程走向意识，但在更深的意义上来讲它不是这一过程的解释，因为对心理的任何解释都只是心理本身的活动过程。心理学注定要不把自己当作一门科学，它恰恰就是于此实现自己的科学目标。其他任何一门科学都可以说是外在的，除了心理学之外，因为它的研究对象是所有科学的内在主体。

430 因此，心理学在发展过程中必然要把无意识内容整合到意识之中。这是心理学特有的东西。这意味着人的心理成为了整体。成为整体对自我意识有明显的影响，这很难描述。我怕我没有能力准确地描述主体受个体化过程影响所经历的改变；这是一个相对少见的情况，只有那些经历了厌烦的人才能经验这种改变，但是无意识如果要被整合，这种改变对于与人格的无意识成分达成妥协就是必不可少的。一旦这些无意识成分成为意识成分，这不仅会导致无意识成分被同化入已经存在的自我人格中，而且还会导致自我人格的转变。最主要的困难在于描述这种转变的方式。通常而言，自我是固定的情结，它因为与意识联系在一起及持续存在而不能被轻易地改变，也不应该被改变，除非有人想引起病理错乱。我们可以在精神病理学领域中遇到与自我改变最类似的东西，在此我们不仅会遇到神经错乱而且还会遇到自我精神分裂的碎片，甚至还会遇到自我的分解。在这个领域我们也能观察到病态的整合努力，如果我们可以这么说的话。这或多或少在于无意识内容贸然闯入意识层面，而自我被证明无法同化这些闯入者。但是如果自我情结的结构强大到能够抵抗它们的攻击，同时自己的框架也不会严重地变化的话，同化就会发生。在这种情况下，不仅自我改变了，无意识内容也改变了。这样，尽管自我能够保存自己的结构，它还是被剥夺了中央的和统治的地位，并沦为一个被动的旁观者。这一旁观者在任何情况下都缺乏断定其意志的力量，这不是因为它被削弱了，而是因为某些考虑所导致。就是说，自我一定会发现无意识

丰富的内容激发、充实了人格，并创造出一个无论是在广度还是在深度上都强于自我的形象。这种经验消弱了过度自我中心的意志，并使自我相信，不管有多困难，压制自己总是比卷入一场必输的和无望的争斗要好。以这种方式，拥有能量的意志逐渐屈从于更强大的因素，即屈从于新的整体形象。我将这个形象称之为本我。当然，在这种情形下为了坚持自我是统治者的幻想，人们很可能想顺从本能的力量并把自我完全等同于本我。在其他情况下，自我被证明是过于软弱以至于不能对无意识内容的闯入进行必要的抵抗，因而被无意识同化并造成自我意识的模糊和混乱以及与前意识整体的同一化。[1] 这两个发展都使得本我的实现成为不可能的，同时对自我意识的保存造成很大的威胁。因此，它们相当于病态的结果。最近在德国观察到的一些心理现象就属于这种情况。很明显，这种无意识内容对自我的控制以及随之而来的自我与前意识整体的同一对心理有很大的危害，还具有传染性，因而会导致灾难性的后果。因此，应该密切注意这种类型的发展，它们需要最严格的控制。我会向所有感觉自己受到这种倾向威胁的人推荐挂一幅圣·克里斯托夫的画像在墙上并对之进行沉思。因为本我只有能够对自我意识进行补偿时才会有意义。如果自我通过认同本我而消解，就会产生某种模糊的超人，他具有膨胀的自我和萎缩的本我。这种超人不管其行为举止有多友善或多邪恶都缺乏火花，缺乏灵魂的火花，缺乏在他必须与无边的黑暗战斗时燃烧得最亮的一束神圣的光线。如果彩虹没有昏暗的乌云做底衬的话会怎样呢？

431 这个比喻是为了让读者明白个体化过程中病态类比不是唯一的类比。还有另外一种类型的精神标记，它们从正面表达我们这一过程。首先我要提一下禅宗中的心印，这种极端的自相矛盾像闪电那样照亮了自我与本我之间不可思议的关联。圣约翰在他的“灵魂的黑夜”中用另外一种语言把同样的问题说明得让西方人更容易理解。因此，我们发现应该从精神病理学和中西神秘主义中抽取类比：从心理上说，个体化过程是一种边界现象，它要成为意识的就需要特殊的条件。也许这是未来的人们所走的发展道路的第一步，但目前这一道路有一种病态的转向，并在欧洲带来了灾难性的后果。

432 对于熟知我们的心理学的人来说，过多地解释成为意识与成为本我（个体化）之间的区别似乎是浪费时间。但是我一再地发现，人们将个体化过程与自我意识的生成相混淆，因而将自我等同于本我，这自然会导致彻底的概

〔1〕意识整体在于把自我与本我成功地整合到一起，从而使两者都保留其固有的特性。如果不是两者联合在一起，而是本我控制了自我，本我也不会达到它应有的形态，而是停留在原始阶段，并且只能通过古老的象征来表达自己。

念混淆。因为那样的话，个体化只是自我中心和自身情欲行为。但是本我包含无穷个而不仅仅是一个自我，象征自古就显示了这一点。一个人的本我或其他人的本我与自我都一样的多。个体化并不是把人从世界隔离，而是把世界聚集到自身。

433 我想从这个角度对我的讲解做一结论。我试图解释我们心理学的发展过程及其基本问题，并试图揭示出这门科学的精华、精神部分。考虑到这一主题的特殊困难，希望读者能够原谅我对于你们的好意和耐心所提出的一些过分要求。根本性的讨论对科学的成形很重要，但是它们很少会是娱乐性的。

## 补 充

434 在阐述无意识时必须被考虑的观点常常被人误解，所以我想结合以往对原则的讨论，对至少两种主要的偏见进行一些更深入的分析。

435 首先妨碍理解的是这样一种假设，它认为“原型”完全是与生俱来的观念。没有一个生物学家会认为每一个体每次行为时都会重新获得它的一般行为模式。更有可能的是，织巢雏鸟织出它们特有的鸟巢，是因为它是一只织巢鸟而不是兔子。同样人类也更可能与生俱来带有人类独有而不是河马或是其他生物所有的行为模式。与其特殊的行为成为一体的是他的心理现象，这与鸟类或四足动物都不一样。原型是典型的行为方式，它们一旦成为意识内容就自然地以观念和意象的形式呈现自己，像所有其他成为意识内容的东西一样。由于这是一个人类独有行为模式的问题，所以我们自然而然会在个体中发现心理形态，这不仅发生在对瞧体中，在其他时期也有，考古学证明了这唯一的联系。

436 现在，如果我们想证明某种心理形态不是唯一的而是一种典型的行为，这只能在出现了这样一些情况之后才可以：首先是在采取了必要的预防措施后，我证实在不同的个体中观察到了相同的东西；然后，其他观察者也必须证实他们观察到了相同或相似的现象；最后，我们必须确认其他民族和种族的歌谣中以及古代留传下来的文献中也出现了相同或相似的现象。因此，我的方法及所有观点都从个体心理现象出发，这些心理现象不只是被我观察到，还被其他研究者观察到。我们所提到民谣的、神话的或历史的材料，首先服务于阐明心灵现象在时间和空间上的一致性。然而，由于典型个体形态的意义与存在在现实中非常重要，关于它们的知识对每个个体中也极其关键，因此神话与其内容受到关注也就不可避免了。这不是说研究的目的是要解释神话。但正是这种关联导致了一种普遍的

偏见，认为研究无意识过程的心理学是某种意在解释神话的哲学。不幸的是这种普遍的偏见，总是忽视最关键的地方，即我们的心理学是从可观察的事实出发而不是从哲学思考出发。譬如，如果我们研究那些总是出现在梦或幻想中的曼荼罗结构，缺乏思考的批判就会提出（事实上已经提出了）异议，认为我们把印度或中国哲学解释成了关于心理的书。但实际上我们所要做的只是把个体心理行为与明显相关的集体现象做一个比较。东方哲学的内省倾向揭示了这些现象，世界各地所有的内省倾向也会解释这些现象的。进行批评的人所面临的最大障碍是，他对所讨论的现象没有亲身经验，就像他没有喇嘛在“建造”曼荼罗时的心理状态一样。这两种偏见使得一些头脑中装满科学的自负的人不能接近现代心理学。此外，还有很多理性无法克服的障碍。所以我们还是克制住不要讨论它们了。

437 但是，大众不能理解或大众的无知都不能阻止科学家应用某些概率统计方法，而科学家非常清楚这种方法的不可靠。我们完全知道我们对无意识的各种状态和过程的了解不会比物理学家对物理现象之下的过程了解得更多。我们完全不知道客观现象世界之后隐藏的是什么，因为我们的观念只来自现象世界。如果我们对心理的本质进行根本的反思，我们就需要一个使判断成为可能的阿基米德基点。但这只能是非心理的，因为作为一个活生生的现象，心理是隐藏在一个看起来似乎是非心理的事物之下。尽管我们只把后者理解为心理材料，但是也完全有理由相信它是一种客观实在。只要这种实在处在我们身体之外，它就主要通过作用于视网膜上的光粒子而传达给我们。这些粒子的结构产生了现象世界的图景，这种图景本质上既依赖于感知心理的结构，也依赖于光媒介的结构。感知的意识被证明可以高度发达，并通过视觉与听觉范围的扩大构造出许多感知工具。因此，被认为是实在的现象世界和意识的主观世界都经过了空前的扩张。意识与现象世界之间、主观感知与客观实在过程之间，即它们的能量效果之间存在着明显的关联，这不需要更多的证明了。

438 由于现象世界是原子量的集聚，因此，极其重要的就是看看光量子是否能够，如果能够的话又是如何，让我们获得了关于处于中介性能量过程之下的实在的确定知识。经验表明光与物质都会像粒子或微波一样运动。这一矛盾的结论迫使我们在原子量的层面放弃像在通常时空系统中那样将自然描述为因果的，这的确是我们目前知识的状况。这一解释的基础是实在观念，但这种实在涉及观察者对被观察系统产生的不可控的影响，结果是实在丧失了一定的客观性，而科学家的世界图景具有了某种主观的因素。[1]

〔1〕对于这一解释我要感谢W.泡利教授的热心帮助。

439 人们在物理学中研究原子量的时候应用了统计规律，同样，在心理学中人们也可以应用统计规律，只要心理学是通过以下的方法研究意识的，即通过追踪意识过程直到它们消失在黑暗中，并且所能看到的只是能系统地影响一些意识内容的东西。[1] 对于这些东西的研究会揭示出一特有的事实，即它们是从无意识演变而来，也就是说，客观的实在同时会像主观的东西那样行为，换句话说，像意识那样行为。因此，隐藏在无意识影响之下的东西包括观察主体，因此它是以一种我们不能设想的方式构成的。它既是绝对主观的，又是普遍的真理，因为原则上它无处不在，当然个体的意识内容则不然。一般人总是把难以捉摸、反复无常、模糊、独特等与心理观念联系在一起，但它们只适用于意识而不适用于绝对的无意识。因此，无意识与之一同工作的可定性但不能定量地确定的原型，具有一种无法明确被当作是心理的性质。

440 尽管我是从心理学角度出发怀疑原型的性质完全是心理的，心理学本身也觉得有必要按照物理学的发现修正自己“纯粹心理”的假定。物理学已经非常清楚地表明，在原子领域中，观察者是被设定为客观实在，只有这样才有可能得出满意的解释。这首先意味着物理学家的世界图像带有一定的主观成分，其次有待解释的心理与客观的时空统一体之间有必然的联系。由于物理统一体是无法想象的，因此我们也不能对统一体的心理方面形成一个图像，而这种心理方面是必然存在的。然而，心理和物理之间相对或局部的同一从理论上来讲是极其重要的，因为它通过在物理世界与心理世界之间似乎无法逾越的鸿沟之上建立桥梁而极大简化了它们的关系，当然建立桥梁不是具体意义上的，而是说，从物理学方面，借助于数学公式，从心理学方面，借助于来自经验的假设建立这一桥梁，来自经验的假设认为存在着原型，原型的内容——如果有的话——是无法表象给心理的。我们所能观察和经验的原型只能通过它们可以构造意象与观念的能力来显现

〔1〕在这一点，我想读者会有兴趣听听物理学家泡利教授的观点。他看了这篇文章的补充部分，并写道：“事实上，物理学家在这一点会期望与心理学一致，因为认识论面对‘意识’和‘无意识’概念，其处境似乎与下述的物理学的‘互补性’处境十分相似。一方面，我们只能从无意识对意识内容的影响中间接地推论出它的存在。另一方面，‘对无意识的观察’，即无意识内容的意识实现，会对这些无意识内容产生不可控制的反作用（就像我们知道的那样，这在原则上预先排除了通过把无意识内容转化成意识内容而‘穷尽’所有无意识的可能性）。因此，物理学家通过类比得出：进行观察的主体对无意识的这种不可控制的反作用会限制后者的客观性同时还会使其具有一定的主观性。尽管意识与无意识之间‘边界’的位置是由‘心理实验者’自由选择的（至少在某种程度上），但这一‘边界’的存在仍然是必须的。因此，从心理学家的立场来看，‘被观察的系统’不仅仅由物理客体组成，还包含着无意识的存在，而意识在其中是作为‘观察媒介’的角色而起作用。无可否认，‘微观物理学’提供了一个更准确地描述自然的视角，比新的心理学更准确：但是，前者由于其基本的‘互补’处境，不可能通过可确定的办法消除掉观察者的主观作用，因此只能彻底地放弃客观地理解物理现象；而后者可以通过设定具有客观存在的无意识的存在来补充纯粹主观的心理意识。”

自己，这常常是一个无意识的过程，只有到事后才能被发觉。它们通过同化来源于现象世界的观念性材料变成可见的和心理的。因此，它们首先被认为只是心理存在，以这种方式，我们将直接感知的物理现象建立在欧几里德空间之上。只有当我们要解释非常不清楚的心理现象时我们才被迫假定原型肯定具有非心理的一方面。共时性现象为这一结论提供了根据，这种共时性与无意识操纵者的行为有关，并且因此被认为是“心理感应”，或被当作“心理感应”而遭否定。[1] 但是，怀疑论只应针对不正确的理论而不是自然存在的客观事实。没有一个公正的观察者可以否认这一点。否认这些事实主要是因为人们对心理所谓的自然力量（比如“超视”）的反感。目前我所能看到的这些现象的复杂和混乱完全可以用心理的相对时空统一体这一假设进行解释。一旦心理内容进入意识，共时性的模糊现象就会消失，时间和空间会重新回到它们通常的状态，意识再次被作为主观性孤立起来。在此，我们有一些事例，它们完全可以根据物理学家的“互补性”观念得到恰当的理解。当无意识内容进入意识时，其共时性显现就会消失；反之，这种共时性现象可以通过让主体陷入无意识状态（恍惚状态）而激发出来。这种互补关系在所有极普通的医学病例中都很容易观察到，在这些病例中，当相关的无意识内容转化成意识时，一些临床症状就会消失。我们还知道很多也是不受意志控制的心身失调现象可以通过催眠引发，也就是通过对意识进行限制而引发。泡利教授从物理学方面将互补性关系解释为：“它取决于实验者（或观察者）的自由选择……他决定得到或舍弃哪方面的见识；或者，用大众语言来讲，他可以自由决定获取A舍弃B或舍弃A获取B。但是，他不能只图获取而不舍弃。”这对于物理学观点与心理学观点的关系尤其正确。物理学确定各种数量及它们之间的关系；心理学确定各种性质但不能测定各种量。尽管如此，这两门科学都得出了十分相似的观点梅尔在他的文章“现代物理学与现代心理学”[2] 中已经指出了心理与物理解释之间的类似：“两个科学在多年的独立研究过程中都拥有了大量的观察材料和思想体系。它们都克服了一些具有相似的基本特征的障碍。研究对象和具有感知官能、知识结构和扩展能力（测量工具和方法）的研究者不可分割地联系在一起。物理学的互补性也是心理学的。”在物理学与心理学之间实际存在“真正的互补性关系”。

441 一旦我们摆脱了那些首先是非科学的主张（它认为互补只是偶然的巧合），我们就会发现共时性现象不是罕见的，而是相对普遍的。这一事实与赖因

〔1〕物理学家帕斯库·约尔丹（Pascual Jordan）在《论超心理现象》（*Positivistische Bemerkungen über die parapsychischen Erscheinungen*，第14页及其以下）中解释心理感应现象时已经用到相对空间这一概念。

〔2〕见《心理情结的文化意义》（*Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie*）一书第362页。

（Rhine）的“超标概率”结果完全符合。心理不是由随意的怪念和偶然事件杂乱组成的一团，而是一种观察者可以用自然科学的方法观测到的客观现实。心理过程与生理基层有一种能量关系。就心理过程是客观的事物而言，它们就只能被解释为能量过程，[1] 或者我们可以说：尽管心理过程无法测量，心理所引起的可感知的变化除了被理解为能量现象之外，不能被理解成别的，否则就难以理解。心理学家所处的这种处境是物理学家极其反感的：心理学家尽管没有任何能进行测量的东西，却也在谈论能量，而能量这一概念是有严格定义的数学常量，且无法应用到心理领域，动能公式$E=m v^2/2$包括了m（质量）和v（速度）两个因素，而它们看起来与经验心理性质没有共同的东西。然而，如果心理学坚持用其能量概念解释心理行为，它就自然无法以数学公式的方式应用，而只能以类比形式。但是要注意：类比本身是一个很老的直觉概念，物理能概念就是由之发展而来的。后者依赖于非数学的心理行为的早期应用，这种应用可以追溯到原始或古老的“极其有力的潜能”观念。这一超自然概念不仅仅出现在美拉尼西亚语中，而且还出现在印度尼西亚和非洲东海岸地区；它还在拉丁语的神意、威力（*numen*）中回响，并且与精神、倾向（*genius*）（例如，地区的风气，*genius loci*）也有模糊的对应。新近的医学心理学所使用的力比多与原始人的超自然概念有惊人的密切关系。[2] 因此，原型观念远非只是原始的，但是，它仍与物理学家的能量概念不同，因为它本质上是定性的而非定量的。在心理学中，对强度的大致估计代替了对量的精确测定，因此，与物理学成鲜明对比的是，我们要运用感觉（评估）的功能。感觉在心理学中取代了物理学中的具体测定。心理强度及其各种不同的等级指的是无法直接观察和测量的量的过程。心理学材料本质上是定性的，但它们也有某种潜在的生物能，因为心理现象呈现出某些数量的方面。如果这些数量可以被测量的话，心理就一定会成为能在空间运动的东西，能量公式可以应用其上的东西。因此，由于质量与能量具有相同的性质，只要心理在空间中有可观察的效果，质量与速度就会是描述心理的充分概念：也就是说，它必须有显现为运动中的物质的方面。如果人们不愿意假定物理与心理事件之间存在先定和谐，那么它们就只能处于相互作用的状态。但是后一假设要求心理在某种程度上是物质的，反之物质则隐含有心理的性质，这一假定与现代物理学（爱丁顿、金斯及其他）的某些表达相去不远。在此我想提醒读者超心理现象的存在，其实在的价值只有那些有机会亲身观察到的人才知道。

〔1〕这里我只是说心理现象有一能量才能被描述为是“现象”。我不是指能量方面包含或解释了整个心理。
〔2〕参考本书第一篇文章。

442 如果这些反思是合理的，那它们对认识心理的本质有非常重要的意义，由于它作为客观存在不仅与生理和生物现象密切联系，而且与物理事件也紧密相关，所以它似乎与原子物理学领域中的现象关系最为紧密。就像我清楚地表明的，我们最关心的是建立某种类似，除此无他；这种类似的存在并不能让我们断定其中的联系已被证明。鉴于我们现有的物理学与心理学知识，我们必须满足于两者之间某些基本形态方面的类似。但是，已存的类似本身就意义重大，足以让我们给予其以显著地位。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

# 第四部分

## 梦心理学的基本特征

## 梦的本质

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书请支持正版书籍 更多关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzszy

# 梦心理学的基本特征[1]

443 梦有不同于其他意识内容的心理结构，就我们能对梦的形式和意义所做的判断而言，它们并不展现意识内容的典型特征——发展的连续性。通常，它们看起来不是我们意识心理生活的组成部分，而似乎是无关联的，明显是偶然发生的东西。梦之所以有此特殊的处境，其原因在于它独特的产生模式。与其他意识内容不同，梦并非源自清晰可辨的、有逻辑的、情感的经验连续体，而是在睡眠中发生的特殊心理活动的残留物。梦的产生模式足以使其同其他的意识内容分离开来，这种分离还被与我们意识思维判然有别的梦本身的内容所强化。

444 然而一位细心的观察者会很容易发现，梦并不是完全与意识的连续性无关。因为几乎在所有梦中，我们都可以发现一些微不足道的事情，它们来自前一天或前几天的印象、思想或心情。这表明梦中确实存在某种连续性。尽管初看起来，梦是指向过去的。但是任何对梦有感兴趣的人都会发现，梦也有指向未来的连续性，如果可以这样表达的话。因为梦有时会对意识心理生活施加明显的影响，甚至是对不迷信的或不是非常不正常的人也有明显的影响。这些后效或多或少地包含了情绪的显著变化。

445 很可能是由于与其他意识内容只有松散的联系，被回忆起来的梦非常的不稳定。许多梦使所有再现它们的努力都归于失败，即使是刚刚醒来，其他一些梦也只被模糊地记住了一些，而且比较而言，几乎没有梦能被认为是真正清晰的和能准确再现的。这种特有的现象可以由梦中的各种成分的特点得到解释。梦中各种观念的结合是非常古怪的，总的来说，它们以一种我们“现实思维”觉得极其陌生的顺序联结在一起，并且与我们认为是意识思维过程特有的特征，即观念的逻

[1] [本文最先以英语发表，题目是“梦的心理学”（The Psychology of Dreams），收在《分析心理学论文集》（*Collected Papers on Analytical Psychology*）中，康斯坦斯·朗（Constance Long）编（伦敦，1916年；第2版，伦敦1917年，纽约1920年）。这一文本是多拉·赫歇特（Dora Hecht）依据手稿翻译的，手稿经大量扩充后以《梦心理学的基本特征》（*Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes*）为题发表于《论心理能》（*Über die Energetik der Seele*）（“心理学论文集”，第II卷，苏黎世，1928年）中。在《论心理能与梦的本质》（*Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*）（苏黎世，1948年）中它再次被扩充。此处的翻译依据的是后一版本。——英编者]

辑顺序形成明显的对立。

446 正是由于这个特点，人们常常将梦称之为无意义的。但是在宣布这个判定之前，我们应该记住，我们对梦及其背景并不了解。如果我们这样判定的话，我们就会只是将我们对对象的不理解投射到了对象之上。但这并不妨碍梦有内在的意义。

447 几个世纪以来，人们都试图从梦里得到一种预言性的意义，除此之外，弗洛伊德的发现是第一个成功地实际发现梦的真正意义的尝试。他的工作可以被称之为科学的，因为他发展出了一种技术，而且他和其他许多研究者都声称实现了技术的目的：理解梦的意义。这种意义不等同于显梦内容所显示的片段的意义。

448 这里不是批判性地讨论弗洛伊德的梦心理学的地方。我只是尝试着概述一下当代梦心理学中可以在一定程度上被看作是确定的事实。

449 我们必须讨论的第一个问题是：我们赋予梦比显梦内容所给出的令人不满的片段意义更多的意义的理由是什么？在这一方面一个非常强有力的论据是，弗洛伊德是通过经验而非通过演绎发现了梦的隐义。有利于梦可能有隐义的一个更进一步的论据是通过比较同一个体的梦幻想与清醒状态下的幻想获得的。不难发现清醒状态下的幻想不是仅仅具有肤浅的和具体的意义，并且还有更深层次的心理意义。有一种非常古老和广为流传的幻想故事对幻想的意义提供了非常好的说明，伊索寓言是这种故事的典型的例子。例如，有一个幻想故事讲的是狮子和驴的行为。如果具体地和表层地看，这个寓言是个不可能存在的幻想，但是它所隐藏的道德意义对任何深思它的人都是显而易见的。儿童的特点是高兴和满足于寓言的公开意义。

450 不过，到目前为止，证明梦有隐义的最好论据是通过有意识地应用技术方法来分析显梦内容获得的。这把我们带到了第二个重要之处，即分析方法的问题。在这里我想再说一次，我既不想对弗洛伊德的观点和发现进行辩护，也不想对之进行批评，而是限于讨论我觉得已经是确定的事实上。如果我们认为梦是心理的东西，我们就没有任何理由假定，梦的构成和功能所服从的规则和目的不同于能应用到任何其他心理东西之上的规则和目的。按照“原则不能多到超出需要”的格言，我们必须像对待其他心理存在那样分析性地对待梦，直到经验告诉我们一个更好的方法。

451 我们知道，从因果的观点来看，每个心理结构都是先前心理内容的结果。我们还知道从终极的观点来看，每个心理结构在实际的心理过程中都有其特有的意义和目的。所有的梦都符合这一标准。因此，当我们试图对梦进行心理解释的时候，我们必须首先知道梦由之而形成的先前的经历。我们必须追踪梦图像中的每一个先行者。我来举个例子：有个人梦到他正在大街上走着，突然一个小孩从他

前面跑过，并被车轧到了。

452 我们在做梦者回忆的帮助下把梦中的画面还原到其先前的经历。他认出梦中的那条街是他前一天走过的；那个小孩是他兄弟的孩子，前一天晚上他去他兄弟家的时候见过这个小孩。梦中的车祸还使他想起几天前实际发生的一次车祸，不过他是在报纸上读到的。就像我们知道的那样，大多数人对这种还原很满意。“啊哈，”他们说，“这就是我做这个梦的原因。”

453 很明显，从科学的角度来看，这种还原令人非常不满。做梦者前一天走过许多街，为什么就选中了这条街呢？他读到了好几个事故，为什么就选中了车祸呢？只发现一个先前经历绝对是不充分的，因为似乎是，决定梦意象的东西来自多个原因的竞争。附加材料的收集是按照回忆的原则进行的，这个原则也被称作自由联想的方法。正像人们愿意理解的那样，由之而得到的结果是，收集到了很多极其不同的和异质的材料。这些材料明显没有任何共同点，但却与梦内容有明显的联想关系，否则的话，它们就不能通过梦内容被重现。

454 从技术的角度来看，收集多少这种材料是一个重要的问题。既然最终来说，从什么地方出发都可以揭示出生活的所有心理内容，因此，从理论上说，也许在每一个梦中我们都能找到一个人先前的所有生活经历。但是我们只需要收集理解梦的意义所必需的材料。很显然，要收集多少材料是由人们随意决定的，这与康德的原则一致，即“理解”一个事物，是“对之进行认识，并到达到我们所需的程度”。[1] 比如，在研究法国大革命的原因的时候，我们在收集材料时，不仅可以收集中世纪法国历史的材料，而且还可以收集罗马和希腊的历史的材料，但这些材料“对我们的目的来说却不是必需的”，因为我们可以通过少得多的材料就可以理解大革命的起源。因此在收集梦的材料时，我们只收集在我们看来要获得合法的意义所必须的材料。

455 对材料进行收集除了有上述的任意选择之外，就不由收集者的选择决定了。现在所收集的材料必须被筛选和检查，这种筛选和检查依据的是总是应用于对历史的或者任何其他经验材料进行检查的原则。这种方法本质上是比较的方法，它显然不会自动地工作，而是非常依赖于研究者的技能和目标。

456 当一个心理事实必须被解释的时候，我们要记住，心理材料使两种观点，即因果观和终极观，成为必需的。我有意使用终极一词，这是为了避免与目的论的概念相混淆。我用终极一词所指的仅仅是心理朝向一个目的的内在努力。人们也可以不用“朝向一个目的的努力”这种说法，而用“朝向目的”这种表达。所有

〔1〕[参看《逻辑学引论》（*Introduction to Logic*），第55页。——英编者]

的心理现象都有一些内在的目的，即使是一些纯粹的反应现象，比如情感的反应。对侮辱感到的愤怒中有报复的意图，让人看的悲哀是为了唤起别人的同情等等。

457 通过将因果观应用到和梦相关的材料上，我们把显梦内容还原为这些材料所显现的某些基本的倾向或观念。就像人们可能期望的那样，这倾向或观念是基础的和普遍的。例如，一个年轻男子梦到“我站在一个奇怪的花园里并从一棵树上摘苹果。我警戒地朝四周看以确保没人看到我”。

458 与梦有关的材料是他的一个记忆。当他还是个小男孩的时候，他偷偷地从邻居家的花园里摘了两个梨。不道德感也是这个梦的明显特征，这种不道德感使他想起前一天他经历的一个场景。他在街上遇到了一个偶然认识的年轻女士并和她说了几句话。当时，恰好一个他认识的绅士路过那里，他随之突然有了一种被逮住的古怪的尴尬感，好像他做了什么错事一样。他从苹果联想到了伊甸园的场景，还联想到了这样一件事实：他从来没有真正地理解为什么吃禁果对我们人类最初的祖先有如此可怕的结果。他常常感到非常生气；他觉着上帝是不公正的，因为是上帝让人类成为他之所是，是上帝让人类有好奇心和贪婪欲。

459 另一个联想是他父亲有时会因一些事情以一种他所不能理解的方式惩罚他。他受到的最严厉的惩罚是在被抓住偷看女孩子洗澡后。这使他渐渐承认他最近和一个女仆有暧昧关系，但还没有顺其自然的结果。在做梦之前的那个晚上他和她约会过。

460 通过对这些材料的观察，我们可以看到，这个梦非常明显地意指着最后提及的事件。这些联想材料表明，苹果事件很明显意指着一个色情场景。由于各种其他的原因，前一天的经历也非常有可能在梦里继续活动着。在梦里，这个年轻男子摘了天国的苹果，但是在实际中他并没有摘。与梦有关其他材料和前一天的另一经历有关，即当他与那个偶然认识的女士谈话时攫住他的不道德感。这又和人类在天堂的堕落联系了起来，最终与他在孩提时代不正当的色情行联系了起来，他父亲为此狠狠地惩罚了他。所有这些联想都由罪感观念联系在了一起。

461 我们先从弗洛伊德的观点，即因果观出发来思考这些材料；换句话说，我们将用弗洛伊德的表达来“解释”梦。那么，材料表明的是前些天还没有实现的愿望。在梦中，这个愿望在苹果事件的象征下实现了。但是为什么这个愿望在象征意象的伪装下实现，而不是明白地以性观念形式表达出来？弗洛伊德会指出，这个材料中有一些罪感成分，并且会说，这个年轻人从孩提时代起就被灌输的道德感会压制这些愿望，以至于自然的愿望成为了某种痛苦的、不相容的东西。因此，被压抑的痛苦的思想只能象征地表达自己。因为这些思想与意识的道德内容不相容。弗洛伊德设定了这种心理权威，并将之称作无意识的检察官。它阻止这

些愿望不加伪装地进入意识中去。

462 我将终极观和弗洛伊德的因果观对立起来。终极观并不否定梦有原因——我非常愿意强调这一点——它更多地是对所收集的关于梦的联想材料进行不同的解释。材料是一样的，但是评判它们的准则却不一样。这个问题可以简单地表达为：梦的意图是什么？它想有的效果是什么？这些问题不是随意的，因为它们可以应用于每一个心理活动。在任何地方“为什么”的问题都可能被提出来，因为每一个机体组织都包含着一个复杂的有目的的功能网络，并且这些功能都可以变成为一系列具有目的的个体事实。

463 很明显，梦加给前一天色情经历的材料主要是强调色情行为中的罪感成分。这一联想已经显明在前一天的另一个经历中起着作用，即在与偶然相识的女士的见面中起作用，当时不道德感自动地并且是无法解释地产生了，就像那个年轻的男士在那时做了什么坏事一样。这种感觉在梦中也起一定作用，并且被附加材料的联想进一步增强，那一天的色情经历被描述为堕落的故事，以及紧接着的严厉惩罚。

464 我坚持认为，这个做梦者无意识地倾向于将他的色情经历表达为罪感。这个梦跟随着堕落的联想，这个年轻男子从来没有真正理解为什么惩罚会如此严厉表达了这一点。这个联想解释了他为什么不简单地认为“我现在做的是不对的”。很明显，他不知道他会把他的行为当作道德上是错的进行谴责。这就是实际的情况。他的意识信念认为，他的行为在道德上没有任何问题，他的朋友们也是如此做的，但是在其他的背景中，他完全不能理解为什么会有这样一个无谓的纷扰。

465 现在，这个梦被认为有意义与否取决于一个重要的问题，也即世代相传下来的道德观是否有意义。我并不想进入对这个问题的哲学讨论中，而仅仅想说，很明显人类设计这样的道德一定有非常充足的理由，否则的话真的很难理解，为什么要对人的最强烈的欲望之一施加这种限制。如果我们公平地对待这个事实，我们一定会说这个梦是有意义的，因为它向这个年轻人表明，有必要从道德立场出发看待他的色情行为。一些原始部落对性的某些方面有极其严格的法律。这表明性道德是心理的高级功能中一个不可忽视的因素，而且应该受到充分重视。我们必须说，在所讨论的这个例子中，这个受其朋友影响的年轻男子，不经意地屈从于他的色情欲望，而没有意识到人是一个道德的存在，自觉地或者不自觉地顺从于他自己创设的道德法则。

466 在这个梦中，我能够识别出无意识的补偿功能，由此，在意识生活中没有多少价值的一些想法、爱好和倾向在睡眠状态下自发地活动起来，这时意识过程基

本上被消除了。

467 在这里，我们或许一定会问这样的问题：如果做梦者不理解梦的话，这又有什么用呢？

468 在此我必须说，理解绝对不是一个理智的活动，因为就像经验表明的那样，人也许会被大量理智理解不了的事情有效地影响并且被说服。我只需要提醒我的读者宗教象征的有效性。

469 上面的例子可能会使人认为梦的功能只有道德这一方面。看上去似乎是这样的。但是如果我们回想到梦包含特定时刻的无意识材料，我们就不能仅仅说它的“道德”功能了。因为需要注意的是，那些其行为在道德上是无可指责的人的梦会暴露出一些通常认为是“不道德的”材料。奥古斯丁很高兴上帝没有让他对他的梦负责就属这种类型。无意识是在任何时候都不为人所知的，因此，毫不奇怪，梦给特定时刻的意识心理增加了许多方面，这些方面从完全不同的观点来看却是根本的方面。很明显，梦的这个功能是一种心理的调节，是恰当平衡地行为所绝对必须的补偿。在意识的反思过程中，重要的是，为了找到正确的解决，我们应该尽可能地认识问题的所有方面和结果。这个过程在无意识的睡眠状态中或多或少的自动继续着。就像经验所显示的那样，做梦者在梦中会（至少以幻觉的形式）想起在白天没有被充分重视或者甚至是被完全忽视——换句话说相对是无意识——的方面。

470 至于被广泛讨论的梦的象征，对它的评判随从因果观还是从终极观看待它而变化。弗洛伊德的因果道路是从欲望或者渴望出发，也就是从被压抑的梦中愿望出发。这种渴望一直是相对简单的和基本的，能够以各种各样的伪装隐藏自己。因此，我们所讨论的这个年轻男子也可以梦到他必须拿钥匙开门，梦到他正在一架飞机里飞行、吻着他的母亲等等。从这个角度看，所有这些东西都具有相同的意义。所以弗洛伊德学派的坚定拥护者甚至这样来解释事物，认为梦中椭圆形的物体象征着男性生殖器，所有圆的或者空的物体象征着女性生殖器。这样的例子有很多。

471 从终极的观点来看，梦中的意象都有其自己固有的价值。比如说，如果这个年轻男子没有梦到苹果的场景，而是梦到他必须拿钥匙开门，这种梦的意象可能会提供本质上不同的联想材料，而这些材料会以一种非常不同的——不同于和苹果场景相联系的材料进行补充的方式——方式补充意识的场景。从这个角度来看，重要的东西恰恰存在于梦中的各种象征表达中而不存在于意义的一致性中。因果观本质上倾向于认为意义是一致的，倾向于认为象征具有固定的意义。另一方面，终极观在变化了的梦意象中，看到了心理场景的变化。它认识到象征没有

固定的意义。从这个观点上来看，所有的梦意象都很重要，每一个意象都有自己特有的意义，梦中所有的东西都是由于它们特有的意义。继续我们前面的例子。从终极的观点出发，我们可以看到，梦中的象征有更多的寓言价值：它不隐藏，而是教育我们。苹果的场景生动地回忆了罪恶感同时还隐藏了我们最初人类父母的行为。

472 很清楚，我们根据所采纳的观点，对梦的意义进行了非常不同的解释。现在的问题是：哪个是更好更正确的解释？毕竟，对我们这些精神治疗师来说，实际的而不仅仅是理论的需要让我们必须对梦的意义进行某种解释。如果我们想治疗我们的病人，从非常实际的角度来看，我们必须努力找到一种能使我们有效地启发他们的方法。从前面的例子中我们清楚地看到，和梦相联的材料已经触及这样一个问题，这一问题能使这个年轻人看到他一直忽视的很多东西。由于忽视这些东西，他实际上忽视了自身的一些东西，因为他与别人一样有道德标准并且也有道德的要求。试图不考虑这些而生活是片面的、不全面的，就像片面的、不全面的饮食使身体不协调那样，这种片面、不全面对心理生活也有同样的影响。为了使个体完善、独立，我们需要使现在已经具有，但却很少或几乎没有得到有意识地发展的各种功能起作用。要实现这一目的，即进行治疗，我们必须进入梦材料所提供的东西的无意识方面。因此，非常清楚，终极观对个体的发展有非常重要的帮助。

473 因果观明显与我们时代科学精神严格的因果推理有更多共鸣。很多人已经说过弗洛伊德的观点是对梦心理的科学解释。但是我还是怀疑它的充分性，因为我们不能仅仅从因果的角度看待心理，而且也要从终极的角度看待心理。只有这两种观点结合起来，才能给我们一个更全面的关于梦的本质的概念。但这种结合还没有令人满意地以科学的方式结合起来，因为在实践中和理论中都存在仍待克服的巨大困难。

474 我现在想简要地谈谈梦心理学的一些更深层次的问题，这些问题是对梦的一般性讨论的一部分。首先，关于梦的分类，我认为这个问题在实践中和理论中都不是特别重要。我每年都研究1500～2000个梦。由于这个经历，我能够断言确实存在典型的梦。但是它们不是很频繁，而且因果观依据象征具有固定意义而赋予它的重要性，从终极的观点来看，并不那么重要。对我来说，梦的典型主题更重要，因为它们允许我们将之与神话主题进行比较。许多神话主题在梦里也存在，并且常常具有同样的重要性，弗劳比纽斯（Frobenius）收集了许多这种例子。虽然我不能在这里充分地讨论这个问题，但我还是要强调梦的典型主题和神话主题的比较表明（尼采已经提出过），梦之思维应该被看作更古老的思想模式。无须

举很多例子，我用上面的例子就能清楚地说明我的观点。人们记得梦把苹果场景当作代表色情罪感的典型方式引入进来。从之抽象出的观点可以归结为："我这样做是在做错事。"梦从来不以这种逻辑的、抽象的方式而是以寓言或比喻的语言来表达自己。这也是原始语言的特征，其用语的华丽变化令人吃惊。我们如果回忆一下古代文学，我们会发现现在用抽象方式表达的东西在那时主要是用比喻表达的。即使像柏拉图这样的哲学家也没有轻视这种表达基本观念的方法。

475 就像人的身体承载着其历史发展的痕迹一样，人的心理也承载着其历史发展的痕迹。因此，梦的象征语言有可能是古老思维模式的残留，这没有什么可惊讶的。

476 偷苹果是一个典型的梦主题，它以不同的形式出现在许许多多的梦中。同时，它也是一个众所周知的神话主题，不仅出现在伊甸园的故事中，而且也出现在不同时代不同地区的大量的神话和童话中。这是人类的普遍象征之一，它可以在任何时间再现。因此，梦心理学开辟了通向普通比较心理学的道路。我们也许可以期望从之获得对人类心理的发展和结构的理解，就像比较解剖学让我们理解了人的身体那样。[1]

477 梦用象征的语言，也就是用感觉的、具体的意象，向我们传递思想、判断、观点、命令、爱好。这些东西或是由于压抑，或是仅仅还没有实现而为无意识的。正是由于它们是无意识的内容，以及梦是无意识过程的衍生物，因此梦包含着对无意识内容的反映。它不是反映所有无意识内容，而是只反映一些内容，这些内容是由特定时刻的意识境况所选择的，并且是由这一境况将之联结在一起的。我认为这一观察实际上非常重要。如果我想准确地解释一个梦，我们需要那个时刻的意识境况的全部知识，因为梦包含着其无意识的补充，也就是说意识境况集结在无意识中的材料。没有这方面的知识不可能正确解析一个梦，除非是侥幸。我用一个例子来说明这一点：

478 曾经有一位男士，他第一次来咨询我时告诉我，他从事学术工作，并且从文学的角度对心理分析感兴趣。他说他的身体非常好，在任何意义上不能被认为是个病人。他只是想满足其对心理分析的兴趣。他很高兴地辞了职，并且有相当多的时间来专注于他的追求。他想认识我以便我能告诉他分析理论的秘密。他承认，对我来说和一个正常人打交道一定非常无聊，因为我肯定会觉得"疯"人更有意思。他在几天前已经写信，问我什么时候可以见他。在谈话的过程中，我们很快就谈到了梦。我因此问他在拜访我的前一天晚上是否做了梦。他说做了梦并且给我讲了这个梦："我在一个空房间里。一个护士接待了我，并且想让我坐在

〔1〕[1916年的原始版本到此为止。——英编者]

桌子旁，桌子上有一瓶我觉得我应该喝的发酵牛奶。我想见荣格医生，但这个护士告诉我我在医院里，荣格医生没有时间接待我。”

479 即使从这个梦的显在内容来看，拜访我的愿望已经明显地处在他的潜意识中了。他给出了以下的联想：空房子：“一种冰冷的接待室，像办公大楼的传达室或者医院的候诊室。我从来没有作为一个病人去过医院。”护士：“她看上去令人厌恶的，是对视眼。这使我想起我曾经拜访过的一个算命的和看手相的人，他给我算过命。我曾经生过病，有一个教会的女执事做护士。”发酵的牛奶：“发酵的牛奶使人呕吐，我不能喝它。我妻子总是喝它，我取笑她这一点，因为她的头脑一直有这个想法，一个人必须为自己的健康做点什么。我记起我有一次因为神经不是很好在疗养院，在那里我不得不喝发酵牛奶。”

480 在这一点上我打断了他，直接问他的神经衰弱症从那以后好了没有。他试图绕过这个问题，但是后来还是承认，他还有神经衰弱症，并且他妻子已经多次催促他来咨询我。但是他觉得没有那么严重以至于要因之来咨询我，不管怎样他还没有患上神经错乱，并且我只治疗神经错乱的人。他只是对我的心理学理论感兴趣等。

481 从这里我们可以看出病人是多么会伪装他的状况。他伪装成哲学家和心理学家来找我，并且将他的神经衰弱症推回到背景中。但是这个梦以令人不舒服的方式提醒着他这一事实，并迫使他讲出了实话。他不得不喝下难喝的饮料。他关于算命者的记忆很清晰地表明他是如何想象我的工作的。这个梦告诉他，在见我之前，他必须先接受治疗。

482 这个梦纠正了当时的情况。它补充了缺乏的情况并因此改善了病人的状态。这就是我们在治疗时需要分析梦的原因。

483 我并不想给人留下这样一个印象：所有的梦都像这个梦一样简单，也不想说所有的梦都是这一类的。我相信所有的梦都是对意识内容的补充，当然不是所有的梦都像这个梦有如此清楚的补偿功能。虽然梦自动地把受压抑的或被忽视的或不为人知的东西聚在一起，从而对心理的自我调节有所助益，但它的补偿意义常常不是立刻显现出来的，因为我们对人类心理的本质及其需要仍然只有非常不充分的知识。心理补偿似乎与我们手头的问题相距非常遥远。我们必须一直记住，在这些例子中每个人从某种意义上都代表着整个人类及其历史。在人类历史的大范围中可能的东西，在每个个体的小范围内也是可能的。人类所需要的最终也可能是个体所需要的。因此，宗教补偿在梦中扮演重要的角色一点也不奇怪。我们时代中盛行的唯物主义世界观的自然结果也日益是这样。

484 为了避免将梦的补偿意义看作是新的发现或者仅仅是为了解释的方便而“编

造”出来的，我将引用一个非常古老但是很出名的例子。这是《但以理书》（詹姆斯钦定本第10章第16节）第4章中的例子。尼布甲尼撒二世在其权力顶峰时，做了下面的梦：

……我看见地当中有一棵树，极其高大。

那树渐长，而且坚固，高得顶天，从极地都能看见。

树叶是金黄色的，果实很多，可作众生的食物：田野的牲畜都在树下，飞禽都在大树枝上，凡有血气的都从这树得食。

我在床上看到异象，并看到一个守望的圣者从天而降；

他大声喊道：“伐倒这树，砍下枝条，摇掉叶子，抛散果实，使牲畜离开树下，让飞禽离开树枝。

“不过留住它树桩的根在土里，用铁圈和铜圈箍住，在田野的青草中让天露滴湿，使他与地上的牲畜一起吃草；

“使他的心从人心变过来，给他一个牲畜的心；使他经过七期。”

485 在梦的第二部分，树被拟人化了，因此，我们很容易看出，这棵大树是做梦的国王自己。但以理就这样解释这个梦。它的意义明显地是试图补偿国王的妄想自大症，而据这个故事，这种自大已经发展成了真正的精神错乱。在我看来，将这个梦的过程解释成补偿是与普遍的生理过程的性质完全一致的。弗洛伊德的观点也倾向于这一看法，因为他也认为梦扮演着补偿的角色，只要梦是在维持睡眠的存在。就像弗洛伊德所显明的，存在着这样一些梦，它们表明某些外在刺激——它们会使做梦者从睡眠中醒来——受到了怎样的扭曲，以至于它们变得有助于睡眠，或者使人不愿意被打扰。同样，就像弗洛伊德所显明的，也存在着大量这样的梦，在其中心理内在的刺激，如可能会导致强烈情感反应的个人观念，受到了如此的歪曲，以变得与梦的背景一致，这种背景掩盖痛苦的观念，并使任何强烈的情感反应成为不可能的。

486 要反对这一点，我们就不能忽视这样一个事实：最打扰睡眠的恰恰是梦。这不是罕见的事，而且梦有一个引人注目的结构，其目的是逻辑地建立强烈的情感场景，并且如此有效地建立，使得情感一定会唤醒做梦者。弗洛伊德对这些梦的解释是，无意识的检察官不再能压抑痛苦的情感。但在我看来，这个解释没有合理地对待这些事实。人们都知道，梦是以不同于痛苦经验及日常生活的方式关注自身的，并且显露出最烦扰人的思想。在我看来，在这里谈论梦的维持睡眠及情感伪装的功能是不恰当的。如果人们在这些梦中看到了对弗洛伊德观点的证实，那

就很奇怪了。被压抑的性幻想在梦的显在内容中没有伪装地出现的情况也是如此。

487 因此，我的结论是，弗洛伊德认为梦的功能本质上是实现愿望和保持睡眠状态太狭隘了，尽管其补偿生理功能的思想肯定是正确的。但这个补充功能是有限的，只涉及睡眠状态，其主要意义更多地是与意识生活相关。我则认为各种梦是特定时刻意识境况的补充。它们只要可能就会保存睡眠：也就是说，在睡眠状态下，它们必然会工作并会自动地工作；但是当它们的功能需要睡眠时，睡眠却不存在了，即是说，当补充内容特别强烈的时候，梦能够抵消睡眠。一个补充内容对意识方向有重要意义时会非常强烈。

488 早在1906年我就指出了意识和分裂情结的互补关系，并且强调了它们的意向特征。弗洛诺瓦独立地做了同样的事情。[1] 从这些观察可以明显地看出，存在着有意向的无意识冲动。然而，需要强调的是，无意识的最终意向和我们意识的意向并不是一致的。通常来说，无意识内容与意识材料会有明显的对立，尤其是意识态度倾向于完全走向这样一个方向时，这一方向威胁到对个人生命攸关的东西。一个人的意识态度越是片面，越是偏离恰当的东西，那些其内容具有强烈对比但却是有意向的梦将越来越可能显现为心理的自我调节。就像身体会自觉地对伤口、感染或任何不正常的状态做出反应一样，心理功能也会用有意的防御机制对不自然的或者危险的干扰做出反应。我们必须把梦包括在这些有意的反应中，因为梦提供聚集在特定的意识场景中的无意识材料，并以象征的形式将之提供给意识。在这些材料中，可以发现所有仍然是无意识的联想。这些联想之所以是无意识的是因为它们极其微弱，但是仍然具有足够的能量让自己能在睡梦状态中被知觉到。当然，没有进一步的研究，我们从外面并不能直接意识到梦内容具有意向性质的。在我们能够理解梦的隐在内容的补充因素之前，需要对梦的显在内容进行分析。大多数物理防御机制都具有这种不明显的、间接的性质，我们只有通过仔细地研究才能认出其意图。我只需要提醒你一下伤口发热和化脓的意义就可以了。

489 心理的补充过程总是具有非常个体化的性质，这使得证明它们具有补充的特性变得非常困难。由于这个特性，看出梦内容有多少补充意义常常非常困难，尤其对新手来说。例如，从补充理论出发，人们可能会倾向于认为，一个对生活持过度悲观态度的人一定会有非常欢乐的和乐观的梦。这只有在如下情况下才是正确的，即一个人的本性允许他以这种方式被激励和鼓励。但是，如果他的本性不

〔1〕参看我的“精神分裂症心理学”，以及弗洛诺瓦的“目的论对自杀的自动反对”（Automatisme télé ogique antisuicide，1908年）。

是如此的话，他的梦会有意地采取比其意识态度更忧郁的性格。然后，这些梦就可以遵循的“相同者能治愈”的原则。

490 因此，给梦-补偿制定特定的规则是不容易的。它的特性总是与个体的整个本性密切相联。虽然随着阅历的增加会慢慢出现一些特定的结构，但是补偿的可能性是数不胜数和无穷尽的。

491 我提出补充理论并不是要断言，这是唯一可能的梦理论，或者这一理论解释了梦生活的所有现象。梦是一个非常复杂的现象，就像意识一样的复杂和深不可测。想从愿望的达成出发，或从本能理论出发解释所有意识现象是不太合适的。梦几乎不可能接受这么一个简单的解释。我们也不能将梦现象看作仅仅是对意识内容的补充并且处于次要的地位，尽管通常认为，对个体来说意识生活比无意识要重要得多。这个观点或许需要修正了，因为随着我们经验的深化，我们会认识到，无意识在心理生活中扮演重要的角色。我们可能仍然过于低估了这一重要性。首先是分析的经验发现了，无意识对我们意识心理生活有越来越大的影响，这种影响的存在和意义直到这时还未被人们认识到。基于我多年的经验和广泛的研究，我认为无意识在整个心理中的作用可能与意识一样重要。如果这个观点被证明是正确的，那么，无意识的功能不仅必须被看作与意识内容有关，并且是它的补充，而且意识内容也必须被看作与无意识内容有关，并且是暂时地聚集的无意识内容。在这个例子中，主动朝向一些目标和目的不是意识独有的特权，无意识也会如此，无意识也能进行决定性的引导。因此，梦具有主动、指导观念的价值，具有目的的价值，这些东西的重要性会大大地高于暂时集结在意识内容中的重要性。这被共识所赞同，因为在所有时代和种族的迷信中，梦都被看作是在预言真理。如果我们允许一定的夸张和偏见的话，我们会看到在这些广为流传的观点中存在一些真理的成分。梅德尔已经对梦的终极预期意义给予了极大的重视，把它当作了有意向的无意识功能。他开辟了通向真正地解决冲突和问题的道路，并且试图借助于探索中所选择的象征对之进行描述。[1]

492 我想区别一下梦的预期功能和补充功能。后者指的是，被认为与意识有关的无意识给意识场景增加了来自前一天的仍处于无意识中的所有东西，这些东西或由于被压抑着或由于过于微弱而不能达至意识。这个补充，作为心理机制的自我调节，必须被称为是有意向的。

493 另一方面，预期功能是无意识中对在未来实现意识的期望，它就像预先拟

〔1〕“论精神分析运动”（Sur le Movement Psychanalytique）；“论梦的功能”（Über die Funktion des Traumes）；《梦的问题》（*The Dream Problem*）。

出的初始草图或计划。它的象征内容有时勾画出冲突的解决方案。梅德尔给出了极好的例子。我们不能否认存在预期的梦。把它们称作预言的是错误的，因为它们实际上只是医学的诊断或者只是天气预报而非预言。它们只是可能的预期的组合，可能与事物的实际行为一致，但不一定每个细节都符合。只有对后面的例子我们才能谈论预言。梦的预期功能有时候远远超过我们意识所能预见的组合，这一点也不奇怪，因为梦来自无意识成分的融合，因而是所有知觉、思想和情感的组合，这些东西由于微弱还没有被意识记录下来。并且，梦能够依赖不再能有效地影响意识的无意识记忆的痕迹。因此，对于进行诊断来说，梦所处的位置常常比意识的更有利。

494 在我看来，虽然预期功能是梦的本质特征，但是人们最好还是不要过分地高估它，因为人们很容易会认为梦是普绪科蓬波斯，[1] 他因为有超越的知识从而肯定能把生活引向正确的方向。然而，就像很多人低估了梦的心理意义那样，同样非常危险的是，那些总是专注于解释梦的人会高估无意识对真实生活的作用。从以往的经验来看，我们完全可以认定，无意识和意识的重要性几乎是一样的。毫无疑问，存在着一些被无意识超越的意识态度。这种态度非常不合于个体，以至于说它是无意识态度或集结更能表达它的本质。但事情并不总是这样。通常梦仅仅给意识态度提供一些碎片，因为后者一方面完全适应现实，另一方面也非常好地满足了个体的本性。对于这一情况来说，不考虑意识的境况而看待梦是不恰当的，并且只会迷惑和扰乱意识的活动。只有存在明显地令人不满意和有缺陷的意识态度时，我们才能给予无意识更高的价值。当然，这个判断所需的标准构成了一个棘手的问题。不言而喻，我们绝不能仅从集体的观点来判断意识态度的价值。因为这样需要对涉及的个体进行深入的研究，并且只有有了关于个体性格的准确知识，我们才能决定意识态度的哪个方面是不能令人满意的。我强调个体性格的知识，并不是说集体立场应该完全被忽略。就像我们知道的，个体不取决于他自己，而是很大程度上取决于他的集体关系。因此，当意识态度多少是充分的时，梦的意义将仅仅限于其补偿功能。这是内外生活都正常的个体的普遍规则。补偿理论认为梦在心理机能的自我调节中扮演着补偿角色，由于这些原因，在我看来，补偿理论给出了正确的表达，并且与事实相符。

495 但是当个体偏离常规，即他的意识态度在客观和主观方面都不适应时，正常情况下只是无意识补偿功能的功能变成了一个指导性的、预期性的功能，它能够将意识态度引向非常不同的方向，引向比原来的方向更好的方向。梅德尔在其书

〔1〕普绪科蓬波斯（psychopomp），希腊罗马神话中亡灵的引导者。——中译者

中成功地表明了这一点。我曾经提到过这本书。尼布甲尼撒二世的梦属于这个范畴。很明显，这类的梦一般存在于生活在不真实中的人中。同样明显的是存在着很多例外。因此，我们有很多机会从梦的预期性价值方面来对之进行思考。

496 然而，梦还有另外一个需要考虑的方面，而且是不能被忽略的方面。许多人的意识态度是有缺陷的，但不是在适应环境方面，而是在表达他们的特点方面。这些人的意识态度及适应活动超越了其个体的能力；也就是说他们显得比其实际的存在更好、更有价值。他们外在的成功自然不是只来自其个体，而是很大程度上来自集体联想产生的动力资源。多亏集体观念的影响，或者一些社会利益的吸引，或者社会给予的支持，这些人超出了其自然的层次。他们向内的发展没有达到外在的那样突出，因此无意识在这些情况下都是否定性补偿或还原的功能。非常清楚，在这些情况下，还原或低估也同其他情况一样，是自我调节的补偿功能，同样清楚的是，这一功能也许明显的是预期性的（尼布甲尼撒二世的梦）。我们喜欢把预期和建构、准备、综合的观念联系起来。但是为了理解这些还原性的梦，我们必须将“预期的”与这些观念区别开来，因为还原的梦的结果恰恰是与建构、准备和综合相对立的。它更倾向于分裂、消解、低估，甚至是破坏和毁灭。当然，这不是说还原内容的同化一定会对个体产生毁灭性的影响；而是相反，影响还常常是非常有益的，只要它只影响他的态度而不影响他整个的人格。但是这一次要的影响没有改变这些梦的本质，它们确实带有还原性的和回溯性的印记，并且因此而不能被称为预期性的。为了准确起见，我们最好把这些梦称作还原的梦，把与之对立的功能称之为无意识的还原功能，尽管这一功能最终仍然还是补偿的功能。我们必须习惯于这样一个事实：无意识像意识态度一样，并不总是呈现同一面貌。它像后者一样改变了自己的形象和功能。这是对无意识的本质形成任何具体的观点极其困难的另一原因。

497 我们对于无意识还原功能的知识主要来自弗洛伊德的研究。他对梦的解释总的来说局限于个人被压抑的背景及其幼儿期的性欲。后来的各种研究建立了通往无意识中的古老成分，通向超我、历史的、发生的功能性残留的桥梁。今天我们可以放心地断言，梦的还原功能聚集了一些材料，主要是被压抑的幼儿期的性欲（弗洛伊德）、幼儿期的权力渴望（阿德勒）、超我、思想的古老成分、情感和本能。这些成分的再现及它们彻底的回顾性特征比任何东西都更有效地削弱了过于崇高的东西，将个人还原到他的人性，还原到他对生理的、历史的和发生的依赖。每个虚假的崇高和重要都在梦的还原意象前消失了。这些理论无情地分析了个人的意识态度，并且给出了包含其所有最痛苦的弱点的材料。从一开始，将这种梦称作预期性的梦的可能性就被排除了，因为梦中的一切都是回顾性的，并且

可以追溯到做梦者长期被掩埋的过去。当然，这并不妨碍梦的内容是意识内容的补偿，并最终被意识内容所引导，因为或许有时候还原趋势对适应来说才是最重要的。病人常常能够自发地感觉到梦的内容与他们的意识场景是如何联系的。按照这种被意识到的知识，梦内容可以被感觉为预期的、还原的或补偿的。但从长远来看，事情并不总是如此，而且必须强调，总的来说，特别是在开始分析时，病人有一种不可抑制的倾向，即固执地按照他的病态来解释对他的分析所得到的结果。

498 在这种情况下，要正确地解释患者的梦，就需要分析师的帮助。这使得分析师如何判断病人的意识心理变得极其重要。因为，释梦不只是将能机械地学会的方法应用到实际当中去；相反，它预设了对整个分析观点的熟知，而这只有分析师亲自分析之后才能获得。一个分析师能犯的最大错误就是认为病人和他有相似的心理。这种投射有时候也会对，但它总的来说还只是投射。无意识的一切东西都是投射，因此，分析师至少要意识到其无意识的最重要内容，以免无意识的投射遮蔽住他的判断。所有分析别人梦的人都应当一直记住，对于心理现象的本质、原因、目的，我们没有一个简单的和普遍为人所知的理论。因此，我们没有普遍的判断标准。我们知道存在着各种各样的心理现象，但是对它们的根本性质却没有任何确定的知识。我们只知道，虽然从任何孤立的角度观察心理都可以产生非常有价值的结果，但却不能产生一个可以进行推论的令人满意的理论。同权力理论一样，性欲理论和愿望理论是有价值的观点，但它们并没有恰当地对待人类心理的深刻性和丰富性。如果某个理论恰当地对待了的话，我们就可以满足于机械地学习一种方法。事情也将仅仅是阅读代表固定内容的符号，我们只需记住几个符号规则就可以了。这样，对于意识状态的知识和正确判断就是多余的，就像它们对于腰椎刺穿是多余的一样。现在辛勤工作的研究者很遗憾地了解到，心理对于只从一个角度来接近它的各种方法来说，仍然完全是一个棘手的问题。目前，对于无意识的内容，我们除了知道它们是潜意识的之外，就只知道它们和意识有一种互补的关系，因而在本质上是相对的。正是由此，如果我们想理解梦，就必须有意识状态的知识。

499 还原性的、预期性的或者仅仅是补偿性的梦没有穷尽解释的可能性。有一种梦我们可以简单地将之称为反作用的梦。人们会倾向于将所有看起来只是再现具有情感经历的梦归入这一类。人们对这些梦的分析还没有揭示出这些经历为什么能如此真实地被再现出来的深层原因。实际上，这些梦也有没有被做梦者意识到的象征的方面，而且正是由于这一方面，经历才在梦中再现出来。然而，这些梦不属于反作用类型，只有下面这样一些梦才属于反作用的梦，即从之来看，某些

客观的事件引起了创伤，不仅是心理的，同时也是神经系统的生理创伤。战争制造了大量这样严重的情况，我们可以期待在这些之中发现大量创伤是其决定因素的纯粹反作用的梦。

500 虽然对心理的所有功能来说，创伤内容通过不断的重复逐渐地丧失其自主性，并且以这种方式重新获得其在心理等级中的地位非常重要，但这种本质上只是创伤的再现的梦很难被称作是补偿性的。表面上看，这种梦带回的是心理分裂的和自主的部分，但它很快地表明，梦所再现的意识对片断的同化绝对没有终结那种决定着梦的纷乱。梦平静地继续“再现”，也就是说，现在成为自动性的创伤内容继续活动着，并且将一直活动到创伤的刺激不存在。到了这时，意识的“实现”就成为无用的了。

501 在实践中，很难确定一个梦本质上是反作用的梦或者仅仅是象征性地再现创伤的情境。但分析可以决定这个问题，因为在后一情况中，如果解释是正确的，创伤情境的再现会立即停止。相反，梦的分析对反作用的再现没有影响。

502 我们发现在身体病态的情况下，比如剧烈的疼痛影响梦的过程的情况下，会有相似的反作用的梦。但是在我看来，只有在例外的情况下，身体的刺激才是决定性的因素。通常身体刺激是与无意识的梦内容的象征表达融合在一起，换句话说，它们被用作表达的工具。梦经常表明，在生理疾病和确定的心理问题之间，存在着明显的内在的象征关联，以至于生理的不适显现为心理情况的拟似表达。我提及这一奇怪的事实更多地是为了全面，而不是为了特别地强调这种问题现象。无论如何，在我看来，在生理和心理的错乱之间确实存在着关联，而且这一关联的意义被普遍地低估了，尽管另外一方面，由于人们倾向于将生理的错乱仅仅看作是心理错乱的表达，这一关联的意义被无限地夸大了，尤其是在基督教科学中。梦间接地证明了身体和心理之间的相互关联。这是我之所以在此提出这个问题的原因。

503 另外一个值得提及的梦的决定因素是心理感应。现在对这个现象的真实性已经不再有异议。当然，不研究事实而否定感应的存在是非常简单的事情，但这不是科学的，不值得重视。我从经验中发现，确实就像自古以来人们就已经断定的那样，心理感应对梦有影响。有些人在这方面尤其敏感，经常有感应的梦。我承认存在着心理感应现象，但我并不是没有保留地赞同流行的超距行为理论。毫无疑问，这个现象存在着，但是在我看来，它的理论不是这么简单。在任何情况下我们都必须考虑联想一致的可能性，平行心理过程的可能性。[1] 人们已经表明，

〔1〕福斯特（Fürst），《关于家庭一致的统计学研究》（*Statistical Investigations...on Familial Agreement*），第407页及其以下。

这种可能性扮演着一个极其重要的角色，尤其在家庭中，并且显现在态度的同一或深远的相似之中。同样，我们还必须考虑潜忆的存在，弗洛诺瓦特别重视潜忆的存在。[1] 它有时引起最令人吃惊的现象。由于任何无意识的材料都会在梦中出现，因此有时候潜忆显现为一个决定因素就一点也不令人奇怪。我有很多机会分析心理感应的梦，在它们当中有几个梦的意义在分析的时候仍不为人所知。这种分析像其他梦分析一样，产生了主观的材料，随之梦具有一种与做梦者当时的情境有关的意义。它没有产生能够表明梦是感应的东西。到目前为止，我发现所有梦的心理感应内容在分析（也就是在后来的梦的内容）所带来的联想材料中都受到怀疑。它总是存在于梦的显在内容中。

504 在关于心理感应梦的文献里，通常只有那些人们在空间或时间中“感应地”预期有强烈的情感事件发生的梦才被提及，也就是说，只有当人类重要的事件，如死亡，将要帮助解释梦的预兆，或对它的超距感知，或至少使它更可理解的时候，这个梦才被提及。我观察到的心理感应的梦主要是这类的梦。不过，有一些梦由于其显在内容包含着对一些非常不重要的东西的心理感应而与众不同。这些不重要的东西比如可以是某个不认识的人或极其普通的人的面孔，或极其平常环境中家具的布置，或一封不重要的信寄到了等。当然，我所说不重要仅仅是指，我通过平常的发问和分析不能够发现任何其重要性将会“证实”心理感应现象的内容。在这种情况下，人们比最初所提及的更倾向于想到“偶然”。但不幸的是，在我看来，偶然假设总是无知的避难所。当然没有人会否定，一些非常奇怪的偶然事件确实发生了，但是人们能期望它们有重复的可能性就排除了它们是偶然的。我当然不是断言在它们之后的规律是超自然的，而仅仅是说我们目前的知识还不能认识这一规律。这样，甚至是有疑问的心理感应内容都具有实在的特性，而这种特性不仅仅是可能的。虽然我还不能提出一个关于这些事实的理论观点，但我认为承认和强调它们的存在是正确的。这种立场丰富了梦的分析。[2]

505 弗洛伊德认为梦在本质上是愿望的达成，作为对此的反动，我和我的朋友和合作者阿尔封斯·梅德尔则认为，梦是无意识中的实际状况用象征的形式自发地进行的自我描述。我们的观点在这一点上与西尔帕尔的结论相合。[3] 与西尔帕尔一致是令人高兴的，因为我们是彼此独立地得到了同样的结果。

506 这个观点与弗洛伊德的表达的对立之处仅在于它拒绝明确地断定梦的意义。

〔1〕见《从印度到火星》和“对梦游症及其语词的新观察”（Nouvelles observations sur un cas somnambulisme avec glossolalie）。

〔2〕关于心理感应的问题，参看赖因的《心灵的新疆域》（*New Frontiers of the Mind*）。

〔3〕参看西尔帕尔关于象征形成的著作“论象征的形成”（Über die Symbolbildung）。

我们的表达仅仅说，梦是无意识内容的象征表达。这就留下了一个开放性的问题：这些内容是否总是愿望的达成。梅德尔明确地提到的更进一步的研究已经表明，梦的性语言不是总可以进行具体的解读，[1] 也就是说，实际上古代的语言是极其倾向于用各种类比来传达、交流，但不必然与真正的性内容相一致的语言。因此，其他内容都被解释成象征的，而梦的性语言却都被字面地理解是不恰当的。一旦你把性的比喻当作某种未知物的象征，你对梦本质的理解立刻更深刻了。梅德尔用弗洛伊德提供的例子实际地表明了这一点。[2] 只要梦的性语言被具体地理解，就只能有一个直接的、外在的和具体的解决办法，否则的话，就是什么都不做——人们就尽可能地听从自己根深蒂固的胆怯和懒惰。人们对于这个问题没有真正的观念和态度。但是当具体化的错误观念被抛弃后，也就是说，当病人不再字面地理解无意识的性语言，不再把梦中的人物解释为真实的人物后，这立刻就成为可能的。

507 就像我们倾向于假定世界就是我们所看到的那样，我们也天真地认为人们是我们所想象的样子。不幸的是，在后者中不存在能够证明知觉和实在差异的科学方法。虽然在此完全幻觉的可能性远大于我们对物理世界的知觉，我们仍然天真地把我们的心理投射到他人那里。每个人以这种方式为自己构造了一系列多少是建立在投射之上的想象关系。在神经症患者中，甚至存在幻想投射是提供人类关系的唯一方法的例子。我主要通过投射感知到的人是意象或者说是意象和象征的载体。我们无意识中的所有内容不断地被投射到我们的环境中，并且只有通过认出作为投射和意象的物体的某些性质，我们才能将之与物体的真正性质区别开来。但是如果我们没有意识到物体的性质是投射，我们除了天真地认为性质确实属于物体以外别无可做。所有的人际关系充满这种投射。在自己的生活中看不到自己这一点的人只需把他的注意力转向战争时期的心理压力就可以了。在一定程度上（Cum grano salis），我们通常总是在对手身上看到我们未说出来的错误。最好的例子可以在争吵中看到。除非我们拥有超常的自我意识，否则我们永远看不穿我们的投射而是屈服于它们，因为自然的心灵预设了这些投射的存在。无意识内容被投射是自然的和确定的。在一个相对原始的人身上，这创造了与客体的特定关系，列维－布留尔恰当地将之称为“神秘的一致”或者“神秘的参与”。[3] 因

〔1〕在这一点上我们和阿德勒的观点一致。

〔2〕梅德尔，《梦的问题》，第31页及其以下。

〔3〕见《原始思维》，第129页。非常遗憾，在此书后来的版本中，列维－布留尔删除了这个极其合适的术语。他这样做很可能是屈从于了那些愚蠢人的攻击，他们认为“神秘的”意指的是他们自己荒谬的神秘概念。[参看最初的版本，《心灵的功能》（*Les Fonctions Mentales*），第140页。——英编者]

此，我们时代没有超出正常反思的每一个正常人都注定被投射系统联系于周围的环境之上。只要一切正常，他就全然不会意识到这一联系是强迫性的，也即这一联系是神奇的和神秘的。但是如果出现妄想的错乱，这些无意识的关系就会变成强迫性的关联，而这些关联总的来说，是以正常状态下构成这些投射内容的无意识材料的形式出现。只要力比多能够将这些投射当作通向世界的合宜的和方便的桥梁，这些投射将会减轻生活的痛苦。但是如果力比多想走另外的道路，并且为此沿着以前的投射桥梁转回，投射就会是能够想象的最大障碍，因为它们有效地阻碍与先前物体真正地分离。这样我们看到一个典型的现象：人们为了使其力比多脱离先前的对象会尽可能地贬低这一对象。但是，就像前面的一致是由于主观内容的投射那样，完全的和最终的分离只有当在对象中映现自己的意象及意识重新恢复为主体时才能发生。这种恢复是通过意识到被投射的内容而实现的，也就是说，通过认识到对象的“象征价值”而实现的。

508 这种投射确实经常发生，这一事实就像它们从来没被看穿一样确定。因此，毫不奇怪，朴素的人们梦到X先生时，他将梦中的意象等同于真正的X先生，而且他们从一开始就把这当作自明的。这是一个与其日常的、非批判性的意识态度完全一致的设定，而这种非批判的态度没有对这种对象和这种对象的观念进行区分。但是，如果批评性地看，不可否认，梦意象与对象只有外在的和有限的关联。实际上，它是一个心理情结，尽管受到外在刺激的影响，但却是自我形成的，因而主要由主体所特有的与对象没有什么关系的成分构成。我们以理解或者试图理解自己的方式来理解别人。我们在自身中不能理解的东西在他人那里也不能理解。因此，我们有很大把握说，意象是主观的。就像我们所知的那样，即使关系非常密切也不能确保客观的知识。

509 现在如果一个人像弗洛伊德学派那样，把梦的显在内容当作“不真实的”或者“象征的”，从而解释说，虽然梦说的是教堂的尖塔，但它真正的所指却是阴茎，这只是向下面这种说法迈进了一步：梦经常谈论性，但并不总是意指性，同样，梦经常谈论父亲，但其真正所指却是做梦者自己。我们的意象是我们心理的组成成分，如果我们的梦再现某些观念，这些观念就原初地是我们的观念，我们的整个存在都与这种观念的结构交织在一起。它们是主观的因素，并且就像在梦中那样集合在一起，还表达这样或那样的意义，不过这种表达不是由于外在的原因，而是由于我们心理最内在的驱动。梦工作本质上是主观的，而且，梦就像是个剧院，在其中做梦者自己是场景、演员、台词提示者、出品人、作者、观众和评论家。这个简单的真理构成了梦意义的基础，我将之称为基于主观的解释。这个解释就像这个术语所暗含的一样，将梦中所有的形象看作是做梦者自己人格的

象征。[1]

510 这个观点引起了很多反对。一个争论是对我们刚刚提及的关于X先生的朴素假设提出质疑。另一个争论是原则的争论：客观的解释还是主观的解释更重要？对于主观解释的理论可能性，我想不出有效的反对。但是第二个问题则困难得多。因为一个客体的意象一方面是主观地构成的，另一方面又是被客观决定的。当我在心理中再现这一意象的时候，我是创造出某种既被主观地又被客观地决定的东西。为了决定在给定情况下哪一方占优势，首先需要表明，这个意象是由于其主观意义还是其客观意义被再现的。因此，如果我梦到一个和我有重大利益关系的人，客观的解释肯定比主观的解释更接近事实。但是，如果我梦到一个实际上对我不很重要的人，主观的解释就更接近事实。然而，下面这种事情在实际中经常发生的：做梦者有可能会立即把不重要的人和他与之有很强烈情感联系的人联系起来。以前人们会说：不重要的人被有意识地置于梦里是为了掩盖另一个引起痛苦的人。在这种情况下，我会遵循自然的道路并且说：梦中有强烈情感的回忆明显地被不重要的X先生取代了，因此，对梦的主观解释更接近事实。当然，梦所完成的替代实际就是对痛苦回忆的抑制。但是如果这个回忆可以被轻易地扔在一边，它也就没有那么重要了。这个替代表明，个人的情感允许自己非个人化。因此，我可以通过将梦所完成的非个人化贬低为“压抑”，从而超出个人的情感，并且不再回到个人的、情感的境况中。如果我将不重要的人物代替痛苦人物看作是先前的个人情感的非个人化，我认为我所做的就更加准确。这样，情感或相应的力比多变成了非个人的，摆脱了个人对对象的依附，而且我现在能够把先前的真正冲突转移到主观层面，并且试图了解在何种程度上它只是一个主观的冲突。为了清晰起见，我想用一个短小的例子来说明这一点。

511 我曾经和A先生发生过个人冲突，在冲突中我逐渐得出结论：过错更多地在他那一边。对此，我做了下面的梦：我因某种事情咨询了律师，非常惊讶的是，他要我付不低于5000法郎的咨询费，我坚决地拒绝了这一点。

512 律师是来自我学生时代的不重要的回忆。但是学生阶段很重要，因为那时候我陷入很多争论和冲突中。我把律师的无理举止和A先生的个性联系了起来，并且也和持续的冲突联系了起来。我现在在进行客观的解释并且说：A先生躲在律师的后面，因此A先生所求的太多了。他是错的那一方。在做这个梦之前没多久，一个穷学生来找我要5000法郎的贷款。这里的联想是：A先生是个穷学生，

〔1〕关于主观解释的几个例子是梅德尔提供的。《分析心理学论文二篇》对这两种解释进行了详细的讨论。第83页及其以下。

因为他处在求学的开始阶段，需要帮助且没有能力。这样的人没有权利要求什么或者做任何选择。梦就可能是愿望的达成：我恰当地贬低了对手，并且将其推至一边，我仍保持着心灵的平静。但是实际上，我恰恰在这一点上醒来了，而且还伴随着强烈的情感，对律师的行为非常愤怒。因此，我丝毫没有因“愿望的达成”而平静。

513 确实，躲在律师身后的是与A先生的不愉快事件。但有意义的是，这个梦可能揭示了我学生时代不重要的法科学习。我从正确的或自以为是的律师联系想到了诉讼，因此联想到了我学生时期的回忆。当时不论对错，我都经常顽固地、固执地、自以为是地为我的论文辩护，以使自己觉得自己是优秀的。因此我觉得所有这些在与A先生的争论中都起了作用。这样，我知道了他是我真正的自己，是我不能适应现时和要求过多的部分，就像我过去所是的那样。换句话说，是从我这里强求过多力比多的部分。我从而知道和A先生的争执不会消亡，因为我自身中自以为是的争论者仍想看到争论带来的“正确的”结论。

514 这种解释得出了在我看来很有意义的结果，而客观的解释则是无成效的，因为我对证明梦是愿望的达成一点也不感兴趣。如果一个梦向我表明我正在犯什么样的错误，它就给我了一个改正我态度的机会，这通常是一个优点。自然，这样的结果只能通过主观的解释才能实现。

515 当一个非常重要的关系是冲突的内容和原因的时候，主观的解释这样有启发性的解释也有可能没有丝毫价值。在此梦中的人物一定与真实的客体相关联。判断这种情况的标准总能从意识材料中发现，除非移情进入了这个问题。移情能够很容易地导致错误的判断，因此分析师有时候也许会显现为绝对不可缺少的解围人或同样不可缺少的实在的支撑者。只要与患者有关，他实际上就会如此。分析师必须自己判断在何种程度上他自己是病人的真正问题。一旦客观的解释变得单调和没有成效，就应把分析师看作是属于病人的投射内容的象征。如果分析师不这样做，他只有两个选择：他要么将移情还原为幼儿期的愿望，从而贬低或破坏移情；要么他接受事实并且为病人而牺牲自己，尽管有时候还要面对后者的无意识的抵抗。任何一方都没有优势，并且分析师得到的总是最糟糕的结果。但是如果能将分析师移至主观的层面，那么所有的投射内容及其原初的价值都可以回给予患者。我在《分析心理学论文二篇》中给出了投射消失的例子。[1]

516 我清楚地知道，如果一个人不是实际的分析者，他就不会看出对于主观和客观价值的讨论有什么意义。但是我们对梦问题的研究越深入，就越需要考虑实

〔1〕关于移情的投射，参考“移情心理学”（Psychology of the Transference）。

际治疗的技术方面。在这个方面，确实需要进行发明，分析师必须不断地努力发展他的分析技术，以便即使在最困难的情况下也能有所帮助。我们认为之所以要这样是因为，日常的疾病治疗出现了一些困难，它们迫使我们提出了动摇我们日常信念的观点。虽然意象确实是主观的，但是这个命题总是有点哲学的味道，让一些人不舒服。从我们上面所说——朴素的心灵立即将意象等同于对象——马上可以清楚地看出为什么应该是这样。对这种观念的任何扰动都会使朴素的人感到愤怒。主观层面的观念对他们来说同样是令人反感的，因为它动摇了意识内容与对象同一的天真假设。就像战时[1]事件清楚地表明的那样，我们的心理相当天真，并且以这种天真判断敌人。在对他们进行判断时，我们不经意地暴露了我们自身的缺点。我们对敌人进行指责时完全就是在指责我们自己所未承认的错误。我们在别人身上看清一切，我们批评和责备别人，我们甚至想改善和教育别人。我觉着不需要给出实例材料来证明这个说法；最令人信服的证据可以在所有报纸中找到。不过，非常明显的是，在大尺度范围内发生的东西在小尺度范围内，在个体中也会发生。我们的心智仍然非常原始，只有一些的功能和领域超出了与客体原初的神秘同一。原始人只有极少的自我意识，但却最大程度上与客体联结在一起；因此客体能够对之有直接的神秘的强制。所有原始的巫术和宗教都建立在这些神秘的联结之上，而这些联结仅仅是将无意识内容投射到对象中。自我意识从最初的同一状态逐渐发展而来，并且与主客的分化同步。在这种分化之后，人们认识到，有些原先被天真地归之于对象的性质，实际上是主观的内容。虽然古人不再认为他们是红鹦鹉或者是鳄鱼的兄弟，他们仍然被魔幻观念包围着。在这个方面，直到启蒙时代才有实质性的进步。但是像大家都知道的那样，我们的自我意识仍然远落后于我们实际的知识。当我们允许自己被某种东西激怒时，我们不要认为我们激怒的原因完全处在我们之外，处在激怒我们的东西或人之中。如果是这样的话，我们就赋予了这些东西和人以将我们置于愤怒之中的力量，甚至使我们失眠或消化不良的力量。这样我们毫不犹豫地转过来指责客体侵犯了我们，而实际上我们一直是对我们被投射到令人愤怒的对象之上的无意识部分感到愤怒。

517 这种投射很多。有些是有益的，充当着消除力比多的手段；有些是无益的，但在实际中这些无益的投射从来没有被认为是一种障碍，因为无益的投射通常处于我们最密切关系的圈子之外。神经病患者是例外。他有意识或无意识地与其直接环境有一种如此紧密的关联，以至于他甚至不能阻止无益的投射进入与其最接

〔1〕第一次世界大战。

近的对象中，并引起冲突。因此他如果想治愈的话，就被迫要比常人深刻得多地理解其最初的投射。确实正常人也做同样的投射，但他们更容易被扰乱：因为对于有益的投射来说，对象就在近处，而对无益的投射来说，对象则在远处。这对原始人来说是一样的：所有陌生的东西都是有敌意的和邪恶的。这种区分服务于一个目的，这就是为什么正常人觉得没有必要意识到这些投射，虽然它们是很危险的幻觉。战争心理使这一点变得非常清楚：我们国家做的一切都是对的，其他的国家做的一切都是错的。所有罪恶的中心总是处于敌方战线几英里之后。因为个体也具有这种原始的心理，所有试图将这些古老的投射带到意识的努力都是令人感到愤怒的。自然，人们愿意和自己的同伴有更好的关系，但这只有他们能满足我们的期待才行，换句话说，只有他们变为我们投射的载体才行。然而，如果我们意识到这些投射，可能容易对我们和他人的关系构成障碍，因为这样的话，就没有幻想的桥梁，爱和恨跨越这个桥梁之后能够非常满足地流出，并且不能简单地和令人满意地对待那些我们想教给别人的美德。由于这种障碍，力比多受到了抑制，结果导致否定性的投射逐渐地被意识到。这样个体就面临着这样一个任务，将他原来当然地归之于他人，并且其一生都对之感到愤怒的不义、恶行等归之于自己。这一过程最令人不舒服的是认识到：一方面，如果所有的人都这样行为，生活就会可忍受得多；另一方面，人们又强烈地拒绝真正地将这一原则应用到自己身上。如果别人都这样做，世界会变得多么美好啊，但自己这样做又是多么不可忍受啊。

518 神经症迫使这一疾病的患者这样做，但正常人却不会这样做。相反，他会以大众心理的形式，比如战争和革命的形式，将其心理的错乱社会化地和政治化地表现出来。如果真正存在一个人们可以将所有的罪恶归之于他的敌人，人们的良心会感到极大的轻松。这样你至少可以毫不犹豫地说谁是魔鬼；你会非常肯定你不幸的原因不是由于你自己的态度而是处在外面。不过，一旦你接受主观解释的有些令人不舒服的结果，你感到不安的是，他者那里使你感到愤怒的所有的坏品质肯定不可能是属于你的。这样，最伟大的道德家、狂热的教育家和世界的改善家会是最糟糕的。对于善和恶的相近关系，甚至对于它们之间的直接关系，我们都可以说很多，但这会使我们远离我们的主题。

519 当然，主观的解释不能走向极端。它更多地是对什么是无关的，什么是有关的批判性的检查。客体让我产生的印象也许正是客体的真正性质。但是这一印象越是主观的和情感的，这一性质就越可能是投射。不过，这里我们还必须做一个并非不重要的区分：实际出现在对象——没有对象就没有投射——中的性质和这一性质的价值、意义或能量之间的区分。一个对象即使表明完全没有某种性质

的任何痕迹，这一性质被投射到其上也不是不可能的，如原始人将神秘的性质投射到无生命的对象上。但是这种投射与普通的性格特征或即下态度的投射不同。在这里对象常常给投射提供一个诱饵，甚至把它引诱出来。当对象自己没有意识到这一性质的时候通常会出现这种情况。在这种情况中，性质直接作用于投射者的无意识。当对象没有意识到主体投射到它上面的性质时，所有投射都会引起反投射。同样，当移情将分析师所没有意识到然而却存在于他身上的内容投射到他之上时，它会从分析师那里得到一个反移情的内容。[1] 因此，反移情就像移情一样，对病人既可以是有用的、有意义的，也可以是一种障碍，这取决于它是否试图建立实现某些意识内容所必需的更好的关联。像移情一样，反移情也是强性迫的关联，因为它建立了与对象神秘的或无意识的同一。不过总是存在着对这种无意识关联的抵制：如果主体的态度只允许他自愿地给出他的力比多，而不允许被诱骗地或强迫地从他那里取走，这会是有意识的抵制；如果主体非常愿意人们将其力比多从他身上拿走，这会是无意识的抵制。因此，移情和反移情的内容如果仍然是无意识的，它们就会建立不正常的和不可持续的关联，目的在于毁灭它们的关联。

520 即使假设我们可以在对象中发现一些被投射性质的痕迹，投射实际上仍然只有纯粹主观的意义，并且反作用于主体，因为它给予了那个其痕迹存在于对象中的性质过高的价值。

521 当投射和实际存在于对象中的性质相符时，被投射的内容也必然存在于主体中，它在主体这里构成为对象意象的一部分。对象意象是心理存在，与关于对象的真正知觉不同；它是一个既独立于然而又建基于所有知觉之上的意象。[2] 只要这一意象与对象的实际行为相一致，它的相对自主就仍然是无意识的。因此，意象的自主没有被意识心灵认出来，而且还被无意识地投射到对象上，换句话说，它被对象的自主污染了。这自然赋予对象一种与主体相联的实在，并夸大它的价值。这种价值来自意象向对象的投射，来自意象与对象的先验同一的，其结果是外在的对象同时变成了内在的对象。以这种方式，外在的对象可以通过无意识直接对主体有心理影响。由于它和意象是同一的，它就直接参与到了主体的心理机制中。因此，对象能够对主体有“魔幻”的力量。在原始人中可以发现很多这种例子。他们像对待自己心灵那样，对待自己孩子或者其他有“灵魂”的对象。他们不敢对之做任何事情，因为怕侵犯到孩子或对象的灵魂。这就是为什么他们在

〔1〕参看“移情心理学”。

〔2〕为了全面起见我应该说，没有完全来自外部的意象。它特有的形式很大程度上来自先在的心理倾向，即原型。

孩子青春期之前尽量不对之进行教育，而在青春期突然强加给孩子的滞后的教育，经常是非常令人讨厌的（启蒙）。

522 我刚刚说过，意象的自主性仍然是无意识的，因为它与对象的自主是同一的。因此，对象的死亡一定会产生巨大的心理影响，因为对象并没有完全消失，而是继续以不可直接感知的形式存在。事情确实如此。不再有对象与之对应的无意识意象变成了幽灵，并且现在对主体施加影响，而主体原则上不能与心理现象区别开来。将无意识内容导向意象，并且使其与对象同一的主体无意识投射，在对象消失之后仍然存在，而且不论在原始人那里还是在文明人这里都扮演了一个重要的角色。这些现象明显地证明了无意识中存在着自主的对象-意象。它们明显处于无意识中，因为它们从来没有被有意识地与对象分开。

523 人类的每一进步，每一思想的成就都和自我意识的成长相关联着：人类将自己与对象区别开来，并且将自然当作某种与他有别的对象加以面对。对心理态度的任何再定向都必须遵循同一道路：很明显对象和主观意象的同一给予了对象一种不是它特有的，但它却从远古就拥有的重要性。这种同一是事物的原初状态。然而，对主体来说，这只要没有引起严重的不便，就会是原初的条件。对对象评价过高是最易于伤害主体发展的情况之一。一个被过分强调的、“神秘的”对象会将主体的意识导向客体的方向，并且阻碍任何试图进行个体区分的努力，而个体的区分明显必须将意象与对象区分开来。如果外在因素“神秘地”干涉了心理机制，主体个人的区分的方向就不可能维持。给予对象过多重要性的意象的分离使主体重新具了有他自身发展所急需的分离能量。

524 因此，对于现代人来说，对梦意象进行主观解释的意义，同人们将原始人的祖先形象和崇拜物拿走，并试图使其相信他们的“魔力”是一种精神力量，这种力量不存在于客体，而是存在于人类的心理中对原始人所具有的意义是一样的。原始人觉得反对这个异端观念是合法的，同样，现代人认为，将对象和意象之间经受了时间检验的和神圣的同一消解掉是不舒服的，也许甚至是危险的。而且我们心理学的结果也几乎不能想象：我们不再有可责备的人，不再有可让其负责的人，不再有需要去教育、提高和惩罚的人。相反，所有的事情我们都得从自己出发，我们原来习惯于要求别人的事情，我们现在都必须要求自己了。事情如果如此，对梦意象的主观解释不是不重要的一步就是可以理解的了，尤其是它片面和过度地走向了一方或另一方。

525 除了这种纯粹道德上的困难以外，还存在很多理智上的障碍。人们常常反对说，主观的解释是个哲学的问题，并且这种解释的应用近乎是一种世界观了，因此不是科学的。我对心理学进入哲学之中并不感到惊讶，因为认为支撑哲学思考

的毕竟是心理的活动，因此也是心理学的研究。我一直认为心理学包含了对整个心理的研究，因此包括了哲学、神学及其他的许多东西。因为所有哲学和宗教的基础是人类的灵魂，而这种灵魂或许是真理和谬误的最终判定者。

526 对我们的心理学来说，我们的问题涉及这个领域还是那个领域并没有太大的关系。我们首先要做的是满足实际的需要。如果病人的世界观成为了一个心理问题，哲学属不属于心理学我们都要对他进行治疗。同样，我们觉得宗教问题也主要是心理问题。非常遗憾的是，现在的医学心理学通常远离这些问题，这在对心理发生的神经症的治疗中表现得最明显。这种治疗比专业的医学更有可能治愈病人。我自己是个医生，而且按照不批评同行的原则，完全不应该批评医生这个职业，但我还是承认，医生并不总是心理治疗艺术最好的保护者。我发现医学心理学家常常试图程式化地运用他们研究的性质所交给他的技术。医学研究一方面只是记住大量的事实，而不知道这些事实的基础是什么，另一方面在学习实际技能时，只是遵循“不要思考，只去做！”的原则。因此，在所有的职业中，医学从业者最不可能发展出思考的功能。所以，毫不奇怪，即使受过心理学训练的医生也觉着理解我的沉思有很大的困难，如果他们想理解的话。他们习惯性地开处方，并且机械地应用他并没有思考过的方法。对于医学心理学的实践来说，这是可以想象到的最不合适的倾向，因为它走向了独断理论及其技术的边缘，并且阻碍了独立思考的发展。我发现，即使是最基本的区分，比如主观和客观、自我和自己、符号和象征、因果和终极等这些在实际的治疗中极其重要的区分，对他们的思考能力来说都是过重的负担。这也许可以解释他们为什么固执地坚持过时的和早就需要修正的观点。非常明显的是，我的主观观点不仅仅来自某些心理分析流派狂热的片面和宗派的排他性。人们都知道这个态度是过度补偿的怀疑的征兆。但是，谁会将心理的标准应用于自己呢？

527 把梦解释为幼儿期愿望的达成，或者终极性地将其解释为服务于幼儿期对权力的渴望过于狭隘了，并且没有恰当地对待梦的本质。梦像心理结构的每一个成分一样是总体心理的结果。因此，我们或许可以期望在梦中发现对人类生活有意义的所有东西。就像人类的生命不限于这一或那一基本本能，而是建立在各种本能、需要、愿望及身体和精神的条件上那样，梦也不能被它之中的这个或者那个成分来解释，不论这一解释多么具有欺骗性，不论它看上去是多么的简单。我们可以断定它是不正确的，因为没有哪个简单的本能理论可以理解人类的心理，理解非同寻常和神秘的东西，因而也不能理解它的表达者——梦。为了恰当地对待梦，我们需要一个从各种人类科学中艰难地得到的解释工具。

528 有时候一些批评者公开地指责我，说我有哲学的，甚至是神学的倾向，说

我想哲学地解释一切事情，我的心理观点也是形而上学的。[1] 但是我使用一些哲学、宗教和历史材料的目的只是阐明心理事实。比如，如果我使用了上帝的概念，或者使用了形而上学的能量概念，这只是因为它们从一开始就存在于人类心理之中。我发现我必须不断地强调，道德的秩序、上帝的观念以及任何宗教都不是从外面，从天上掉到人这里的，而是人自身包含着这些东西的萌芽，并因此能从自身创造出它们来。这样，认为人们所需的不是别的而只是用启蒙来驱散这些幻影的观念是毫无根据的。道德秩序和上帝的观念属于不可消除的人类灵魂的根基。这就是为什么没有被自大的启蒙蒙蔽住眼睛的心理学必定会认识到这些事实。它们既不能被解释消除掉，也不能被嘲笑否决掉。在物理学中可以不需要上帝的形象，但是在心理学中上帝却是一个确定的事实，我们必须依靠它，就像我们必须依靠“情感”、“本能”、“母亲”等概念一样。人们不能从概念上区分“上帝”和“上帝的形象”，并认为人们谈论“上帝的形象”时，人们谈论的是上帝，并且人们是在给出“神学”的解释，这是将对象和意象混合起来所导致的永恒的缺陷。不是科学的心理学要求人格化的上帝形象。但是，不论事实如何，心理学确实得依赖上帝形象的存在。同样，心理学必须依赖本能，但却不认为自己能肯定地说“本能”真正是什么。这就像心理因素意指的是什么对每个人来说都清楚，但心理因素本身是什么却远非是清楚的。同样清楚的是，上帝的形象对应于一个确定的心理情结，因此我们可以对之进行操作的；但是上帝自身是什么仍然不是心理学有能力回答的一个问题。很抱歉我重复说了这样简单的真理。

529 到此为止，对于梦心理学的基本特征，我所能说的都清楚地说了出来。[2] 我有意地避免谈论太多的细节；这是要留给案例研究的。我们对基本特征的讨论把我们引入了更广泛的问题，这些问题在谈论梦时不可避免地要被涉及。当然，对于释梦的目的还可以说很多，但是，既然释梦总的来说是分析治疗的工具，因此只有我着手讨论治疗的整个问题时，释梦才有可能。但是对治疗的详尽描述需要大量的，从不同角度探讨这一问题的初步研究。这是一个非常复杂的题，尽管有些作者在简单化方面互相竞争，并且试图让我们相信，疾病为人所知“根源”可以极其简单地被发现。我必须反对这些无意义的活动。我更愿意人们坐下来严肃地、认真地和彻底地讨论分析所带来的各种重要问题。学院心理学家确实应该走出来，并且倾听真正的人类心灵，而不是仅仅在实验室里做实验了。教授们不允许其学生与分析心理学有任何接触，不允许使用分析的概念，并且指责我们的心

〔1〕在这里他们指的是原型理论。但是“行为方式”这一生物学概念也是“形而上学的”吗？

〔2〕一些补充将出现在写得比这个晚得多的下一篇文章中。

理学是以非科学的方法考虑“日常经验”的。这些完全是不可忍受的。我知道总的来说，心理学能够从对于梦的严肃研究中获得很多收益，只要它能够抛弃不恰当的偏见，认为梦只是由身体刺激所引起的。精神病治疗中对身体因素的过高估计是精神病理学没有进步的主要原因之一，除非它直接受益于分析的步骤。“精神疾病是大脑的疾病”这一教条是19世纪70年代唯物论的遗物。它已经变成阻碍所有进步的偏见，并且不能被证明是正当的。即使所有的精神疾病确实是大脑的疾病，仍然没有理由不研究疾病的心理方面。而这个偏见从一开始就不信任这个方向的所有尝试，并且要消除这些尝试。然而，人们还没有给出所有精神疾病都是大脑疾病的证据，而且永远也不能给出，这就像人们不能证明人这样或那样思想或行为是因为这个或那个蛋白质坏了或者它在这个或者那个细胞里形成了。否则的话会直接导向唯物论者的福音：“人是他所吃的东西。”持这种观点的人认为，我们的精神生活是大脑细胞的合成和代谢过程。这些过程必然被看成是实验的综合和分解过程，因为只要我们不从生命过程来进行思考，就完全不能将它们看作是生命的过程。但是，如果唯物主义的观点是有效的话，我们就必须这样看待细胞过程。所以，我们已经超越唯物主义，因为生命永远不能被看作是物质的一个功能，相反，它是只存在于自身或者为自己存在的过程，能量和物质是从属于生命的。作为物质功能的生命预设了自发的产生，关于这一点的证据，我们还要等待很长的时间。我们没有证据可以把生命理解为大脑的过程，就像没有证据能从片面的、武断的唯物主义观点出发理解生命那样。想象这样一种事物本身就是疯狂的，而且只要它被认真地对待，总是导致疯狂，除此之外，唯物主义观点还是不能被证明的。相反，我们必须认为心理过程是心理的而不是有机细胞的过程。不论人们对“形而上学的幽灵”如何地愤怒，当细胞过程被做活力论的解释时，他们仍然认为物理假设是“科学的”，虽然它的幻想并不少。但是它和唯物论的偏见相符合，因此所有胡言乱语，只要它把心理的说成生理的，就变成了科学上神圣的东西。希望不久的将来，这些根深蒂固的和思想贫乏的唯物主义的陈腐的观念能从我们科学家的头脑中消除掉。

# 梦的本质[1]

530 不同于其他任何科学学科，医学心理学是在无法借助被验证了的程序规则、一系列可证实的实验及逻辑上可解释的事实的条件下，去处理最为复杂的问题。由于心理可能是科学心灵所不得不探索的最令人困惑、最难以接近的现象，医学心理学就面对大量多变的、非理性的事件。尽管我们必须承认，在最宽泛的意义上说，所有心理现象都是由一定原因引起的，但要谨记，因果关系归根到底只是统计学的真实。因此即便我们通过探究因果关系来处理每个具体的案例，但在特定的案例上我们或许应该考虑绝对非理性的存在。即使如此，我们也应该牢记一种古典的区分：那就是作用因和目的因的区分。在心理学的范围内，“为什么发生”的问题并不一定比“为了什么目的发生”的问题更能产生丰富的结果。

531 在众多医学心理学的难题中，有一个很棘手的难题，那就是梦。仅仅研究梦的医学方面，即研究病理状况的诊断与预后，是一项有趣而艰巨的任务。事实上，梦的确与健康和疾病有关系。梦由于源于无意识，而且利用大量的潜意识知觉，因此，它有时能产生非常值得我们了解的东西。事实证明，当难以区分器质性症状与心理性症状时，梦通常是非常有用的。特定的梦对于预后也很重要。[2] 然而，在这一领域，必要的初步研究，如对病历等进行详细的记录，还仍然缺失。受过心理学训练的医生目前没有练习过如何系统地记录梦，以获得与随后突发重病、致死疾病，换句话说，与记录初期无法预见的事件有联系的材料。总的来说，对梦的探究是一项关乎生命的工作，对它的详细研究需要众多工作者的通力合作。因此，在这篇短文中我倾向于用一种能让在此领域没有任何经验的人对该问题及其研究方法至少有所了解的方式，对梦心理学及梦的解析的基本问题作一介绍。任何熟悉这一问题的人都很可能会同意我的看法，那就是，关于基本原理的知识要比病历的积累重要得多，后者还仍然不能弥补经验的缺失。

---

〔1〕[最初以“论梦的本质”（Vom Wesen der Träume）为题发表在《希巴杂志》（*Ciba-Zeitschrift*）（巴塞尔），IX:99（1945年7月）。修订版收在《论心理能与梦的本质》（《心理学论文集》，第II卷；苏黎世，1948年）。——英编者]

〔2〕见“梦分析的实际应用”（The Practical Use of Dream-Analysis）。

532 梦是不自觉的心理活动的片段，其中只有很少的意识，这种意识仅仅能在醒着的状态下重现梦。在所有心理现象中，或许梦呈现出了最多的“非理性”因素，其逻辑一致性最低，在意识等级上也居最低等级。因此，梦不够明晰，不易理解。能在逻辑上、道德上及审美上构成完美统一体的梦是极其例外的。梦是一奇怪而令人不安的产物，它总表现出一些“坏的性质”，如缺乏逻辑、值得怀疑的道德、粗俗的外形，明显的荒谬和无意义等。因此，人们很愿意把梦看作是愚蠢的、无意义的、没有价值的，从而对之不予理睬。

533 对梦的每个解释都是对其内容的心理学阐释。像大多数人一样，做梦者通常对批判性评论非常敏感，这不仅表现在评论是错的时候，甚至在评论是对的时候更为如此。因此对梦进行解析是有风险的。除了在特殊条件下，如果没有做梦者的合作是不可能得出一个梦的含义的。因此解梦要求很多非同寻常的技巧，以便不去无谓地伤害做梦者的自尊。例如，当一个病人告知你很多不体面的梦，然后问“为什么我会做这么恶心的梦”时，你最好不要回答。回答这类问题是很困难的，对解梦新手尤其如此。原因之一在于，在这种情形下当人们认为自己知道答案是什么时，他易于说出一些不恰当的话。由于解梦如此困难，很长一段时间里我为自己定了条规矩：当某人告诉我他的梦并征询我的意见时，我会首先对自己说“我不知道这个梦意味着什么”，然后才开始对这个梦进行探究。

534 读者肯定会问：“假设梦确实有意义而且这种意义可以被证实，在个别案例中寻找梦的意义有意义吗？”

535 证明一种动物是脊椎动物很容易，只需要找出它的脊柱。但是如何将梦内部的、有意义的结构展现出来呢？很明显，除了众所周知的“典型的”梦，如噩梦之外，梦不遵循既定的法则或惯常的行为方式。焦虑的梦很常见，但它们决不是常规。另外，还有一些典型的门外汉都熟知的梦的主题，如飞行、爬楼梯或爬山、衣衫不整地四处走动、掉牙、人群、旅馆、火车站、火车、飞机、汽车、令人恐惧的动物（蛇），等等。这些主题非常普遍，但决不足以证明梦的组织中有任何体系的存在。

536 有些人会反复做同样的梦。这种现象尤其发生在青少年时期，不过，这种反复也可能会持续好几十年。这些梦经常使人印象深刻，使人们确信它们“必然有某种意义”。这种感觉是正常的。甚至从最为审慎的观点来看，一个人不可避免地会想到，一种特定的心理状态会不时发生，从而产生梦。但是，如果可以用公式来表示，“心理状态”就等同于一确定的意义。当然前提是假定人们不固执地坚持如下这样一种假设（未被证明的）：所有的梦都可追溯到胃病或仰睡等情况。这类梦确实会诱使人们去猜测某种原因。对于那些所谓的有代表性的，在较

长梦中经常重复出现的主题来说，这同样为真。所以很难不产生这样的印象：这些梦意味着什么？

537 但是如何才能得到一个看似合理的解释？如何确认该解释的正确性？一种非科学的方法是：假设梦的意义在于它对未来的预测，通过解梦的书去预测未来发生的事情，并且用随后发生的事情来证明对梦的解释。

538 另外一种直接获得梦的意义的方法是着眼过去，根据梦中出现的特定主题重新构建过去的经历。虽然这在限定的范围内是可能实现的，但它仅仅在两种情况下有决定性的价值：一种是我们用这种方法发现虽然已发生但做梦者并未察觉的情况；另一种是我们用此方法发现在任何情况下做梦者都不愿意泄露的情况。如果不存在这两种情况，我们就仅仅是在处理记忆意象，这些记忆意象在梦中的出现（a）任何人都不会否定，（b）对有意义的梦功能来说，它是完全不相关的，因为做梦者会有意识地提供信息。遗憾的是这种做法将能直接证明梦的意义的方法都穷举了。

539 是弗洛伊德的伟大成就将梦的解析推上了正确的道路。首先，他认识到，没有做梦者，任何梦的解析都无法着手进行。构成梦的叙述的语词不止有一种意义，而是有多种意义。假如某人梦到了一张桌子，尽管“桌子”这个词似乎没有任何疑义，但我们还仍然不知道做梦者所说的“桌子”意指的是什么。因为我们不知道这样一件事：这里的“桌子”指的是做梦者的父亲拒绝接受做梦者进一步的经济援助，认为自己是废物而离家出走时所坐的那张桌子。这张桌子光滑的表面，无论是白日的意识中，还是深夜的梦里，对他都成了令人悲哀的无价值的象征。这才是我们的做梦者以“桌子”所意指的东西。因此我们需要做梦者的帮助，以便将语词的多重意义限定到那些本质的、令人信服的意义上。任何不在场的人都可能会怀疑“桌子”是做梦者人生中的令人伤痛的标志。但是做梦者不会怀疑，我也不会。显而易见，梦的解析首先是仅仅对两个人直接有效的一种经验。

540 因此，如果我们认为梦中的“桌子”只是它所意指的那张令人伤痛的桌子，那么，即便我们还没有解释这个梦，我们也至少解释了它的一个很重要的主题。也就是说，我们已经认识到了“桌子”一词包含于其中的主体背景。

541 我们通过系统地询问做梦者的联想得出了这一结论。我不得不反对弗洛伊德为探知梦的内容所诉诸的进一步的步骤，因为它们过多地受到“梦是被压抑愿望的实现”这一先入之见的影响。尽管有很多这样的梦，但仍不足以证明所有的梦都在实现愿望，也不能证明我们有意识的心理生活的思想是在实现愿望。人们认为隐藏在梦中的无意识过程，与有意识过程相比，在形式和内容上更局限、更片面。但这种想法是没有依据的。由于有意识过程常常反映有意识生活的规律性，

甚至是单一性，人们更愿意认为有意识过程可以被限定在已被认知的领域。

542 为了探知梦的意义，我在这些结论的基础上发展了自己的一种方法，我称之为“从梦的上下文背景着手”。这种方法在于肯定，梦的每一个显著特征对于做梦者所具有的意义都是由做梦者本人的联想决定的。因此，我就像解读一个比较难的文本一样去解读梦。这种方法并不会立竿见影就产生可理解的答案。通常情况下，最先得到的是看上去有意义的一些线索。举个例子来说，我曾经遇到一个年轻人，回忆时他提到，他很幸福地跟一个出身很“好”的女孩订婚了。在他的梦中，他未婚妻经常衣冠不整。梦的上下文表明做梦者的无意识将他的新娘与从其他渠道听到的所有难堪的故事联系了起来。对此，做梦者不能理解，自然我也不能理解。但是，从这种联系的不断反复，我不得不推断，尽管他有意识地抵制，无意识中他还是倾向将他的新娘置于一种尴尬的境况中。他告诉我说如果这些是真的话，那将是一种灾难性的事情。在订婚之后不久，他的神经变得非常敏感。尽管这些事情是他不能忍受去想的，但我觉得他怀疑新娘是一非常重要的线索，因此我建议他去调查。结果表明，这些怀疑都是事实，而且这些令人不快、令人震惊的发现不但没有伤害到该病患，相反治愈了他的及其新娘的神经症。这样，尽管利用梦的前后背景会带来“难以想象”的意义，并因此产生显而易见是无意义的解释，但之后被揭露的事实证明这些意义是正确的。这个例子很简单，但毋庸多说，我们知道很少有梦有如此简单的解决方法。

543 确实，对梦的背景分析很简单，几乎是机械的工作，而这仅仅具有预备性的意义。但是之后产生可读的文本，也就是说对梦的实际解释，通常是项艰巨的任务。它需要心理上的移情、协调能力、直觉、对世界及人类的认识，特别是一种依赖于深刻理解力和一定智力的特殊的“警觉”。所有这些假定的特质对于医学诊断来说是非常有价值的。我们不需要借助第六感来理解梦。但是要理解那些通俗解梦书里所说的或总是受先前具有的观念影响而发展来的常规方法就不够了。我们应该避免对梦的主题进行固有的、一成不变的解释；只有对梦的背景进行认真分析才可能得出唯一恰当的解释。即便有人对此经验颇丰，在解释每个梦之前他还是会被迫承认自己的无知，丢掉先前具有的所有观念，准备面对一些完全意想不到的现象。

544 虽然梦与意识特有的态度及特定的心理状态有关，但其根源在意识心灵深不可测的黑暗处。由于缺乏一更具描述性的术语，我们将这一未知的背景称之为无意识。我们不知道它的本质，但是我们观察到了其特定的影响，并从这些影响的特征中大胆地对无意识心理的本质进行断定。由于梦是无意识心理最普遍、最正常的表达，梦就为深入探究这一课题（无意识心理）提供了大量的材料。

545 由于大多数梦的意义并不与意识心灵的倾向相一致，而是相反呈现出特定的

背离，因此我们必须认为无意识，也就是梦的发源地，有独立的功能。这就是我所说的无意识的自主性。梦不仅会违背我们的意愿，而且常常会站在我们意识意向的对立面。这种对立并不总是很明显，有时梦只是稍微偏离意识的态度，只对其进行细微的改变；偶尔梦会与意识的内容和倾向相一致。当我试图用一个术语来表达这一行为时，我觉得补偿概念是唯一恰当的。因为这一概念能够囊括梦所有的行为方式。在这里我们必须严格区分补偿与互补。互补概念的内涵过窄，比较局限；它不能用来解释梦的功能，因为它意指的是这样一种关系，在其中两种东西或多或少地是机械地互补。[1] 而补偿则是通过比较以及平衡不同的材料或观点从而对其进行调整。

546 在这一点上有三种可能性。如果指向生活状况的意识态度在很大程度上是片面的，那么梦则处在相反的一面；如果意识相对来说处于“中间的位置”，梦则有不同的变体；如果意识态度是正确而恰当的，梦尽管不丧失其独有的自主性，但却会与此倾向一致，并进一步强调该倾向。因为一个人不会很肯定地知道如何去评价一个病患的意识状况，所以如果不询问做梦者，解梦自然是不可能的。但是，即便我们知道了意识的状况，我们还是一点也不知道无意识的态度。由于无意识不仅是梦的发源地，也是心理症状的发源地，因而无意识态度的问题就有十分重要的实际意义。无意识不会在乎我自身是否认为自己的态度正确，可以说，它是“另外一种心灵”。对于神经症来说，这尤其重要，因为无意识能够“错误地”引起所有令人厌烦的精神紊乱——其后果极其严重，或者引起神经病症状。这些紊乱是由于无意识与意识之间缺乏协调所造成的。正如我们所说，“正常情况下”，无意识与意识应该是和谐的。然而事实是，通常情况下这种和谐并不存在，而且这种不和谐造成了大量的心理不幸，无论是严重的疾病还是无伤大雅的口误。我们对于这些关系的认识来自弗洛伊德的研究。[2]

547 尽管在大多数案例中，补偿的目的在于建立一正常的心理平衡，因此显现为一种心理系统的自我调节。但是我们不能忘记的是：在特定的情况下或特定的案例中（如潜隐的精神病），补偿会由于破坏性趋势占上风而导致毁灭性的后果，如自杀，或其他一些受遗传影响的不正常行为。

548 对神经症进行治疗，我们的任务就是在无意识和意识之间建立一种大致和谐的关系。我们知道，这一点可以通过多种方式来实现，如“过一种简单自然的生活”，进行有说服力的推理，增强意志，分析无意识等等。

549 由于较简单的方法经常不是很有效，并且医生也不知道该如何继续治疗他的

〔1〕这里并不是去否定互补原则。简单地说，“补偿”是互补概念在心理学上的进一步精确。

〔2〕《日常生活的精神病理学》（*The Psychopathology of Everyday Life*）。

病患，因而梦的补偿功能提供了一种值得欢迎的帮助。这里我并不是说现代人的梦像在埃斯库拉庇俄斯医神庙中“孵梦”[1]那样，给出了合适的治愈方法。[2]然而，它们的确能解释病患的状况，对病患的健康非常有益。它们能够引起患者的回忆、领悟、经历，并唤醒其潜在的性格品质，显示出其各种关系中的无意识因素。因此对于那些长时间不辞辛苦寻求专业帮助的人们，在解梦之后仍没有感到充实或开阔眼界的现象是极少发生的。正是由于梦的补偿行为，对梦的系统分析给我们展示了战胜困境的新观点与新思路。

550 “补偿”这一术语只是大概给出了梦的功能。但是，正如在那些长期而困难的治疗中发生的那样，如果心理分析医生观察常常有数百个之多的系列的梦，他就会逐渐地看到一种现象，这种现象在孤立的梦中也仍隐藏在当时的补偿背后。这种现象是个性的一个发展过程。最初似乎每个补偿都是对片面的暂时调整，或对被打破的平衡的补偿。但根据经验及更深刻的洞见，这些表面上看似单独的补偿行为形成了一种计划。它们结合在了一起，在深层次上讲，它们从属于一个共同的目标，因此一组很长的梦不再是由不连贯的、孤立的事情所构成的一连串无意义组合，相反它们成为了一个有计划、有条理的发展过程的连续步骤。我将这个以长系列梦的象征来自发地表达自身的无意识过程称为个体化过程。

551 在这里用例子来讨论梦心理学要比其他地方都更适宜。遗憾的是由于技术原因不太可能。因此读者可以参考我所写的《心理学与炼金术》一书。此书对梦系列的结构，特别是对个体化过程，进行了详细的探究。

552 由于缺少必要的材料，对于在分析性程序之外所记录的长系列梦是否同样揭示个体化的发展这一问题，至今还没有人能够回答。就像斯坦利·霍尔恰到好处的评论所说，分析性程序，尤其是当它包含系统的梦分析时，是一“催熟的过程”。因此伴随个体化过程的主题很可能主要显现在分析中所记录下来的梦系列中，而在“分析之外”的梦系列中，这些主题可能相隔长得多的时间间隔才会出现。

553 我曾提到过，解梦需要专门知识。我很相信一个聪明的门外汉如果有些心理学知识及生活经验的话，通过练习也会对梦补偿做出正确的诊断。同时，我认为如果一个人没有神话与民间传说的知识，对于原始人的心理及比较宗教学也没有了解的话，他不可能把捉得到个体化过程的本质。就我们所知，个体化过程处于心理补偿的根基之处。

554 并不是所有的梦都有均等的重要性。即使原始人也会对“大”梦和“小”梦，或者说“不重要”的梦和“重要的”梦进行区分。更进一步看，“小”梦是

〔1〕孵梦是指古希腊人睡于神庙中等待梦的显现，并依梦之显现来治病等。——中译者

〔2〕[参见梅尔，《古典孵梦与现代心理治疗》（*Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*）。——英编者]

夜间幻想的片段，它们来自主体的和个人的生活领域，它们的意义局限于日常的琐事。因此这类梦很容易被遗忘，因为这些梦的有效性局限于心理平衡的日常变动。而那些重要的梦经常会被人们记住一辈子，常常会被证明是心理经验宝库中最昂贵的宝石。我曾遇到过很多人，初次见面时，他们都会忍不住说："我曾经做过一个梦！"有时那是他们曾经记得的第一个梦，大概发生在3～5岁的时候。我研究过很多类似的梦，经常发现一种将它们与其他的梦区别开来的特征：它们都包含我们在人类精神史上遇到的有象征意义的意象。值得注意的是做梦者不需要人们对他暗示说存在这些意象。这是个体化过程中梦的典型特征。在这个过程中，我们可以找到我称之为原型的神话主题。这种主题可以被理解为特定的意象形式和类别，它们不仅发生在所有时间、所有地点，而且出现在个人的梦中、幻想中、幻觉里。它们频繁地出现在个人的梦中，而且普遍地出现，这证明人类的心理仅有部分是独自的、主观或个人的，另外的部分则是集体的、客观的。[1]

555 因此，我们一方面说个人无意识，另一方面也说集体无意识。与个人无意识相比，集体无意识层次更深，而且也更脱离意识，因此往往是"重大的"或者"有意义的"梦的来源。除了给人以主观印象之外，这些梦还通过诗一般美丽而富有力量的艺术形式，来显示它们的重要性。这些梦大多发生在人的重要时期，比如青少年、青年、中年初期（36～40岁）以及暮年时期。要解析这些梦相当困难，因为做梦者能提供的材料非常匮乏。这些原型的产物不与个人的经历有关，而与一些普遍的观念相联系，其意义在于它内在的含义而非个人的经历及联想。例如，一个年轻人梦见了地下室里一条蛇在保护着一个金碗。可以肯定的是，做梦者曾在动物园里见到过巨蛇，否则的话，他就说不出来是什么导致他做了这个梦，除非是对神话故事的回忆。从这个不太令人满意的背景来判断的话，这个实际上产生了巨大影响的梦就几乎没有什么意义。但是，这种说法无法解释这一梦所具有的确定的情感。这种情况下，我们就得回到神话中去，蛇或者龙与财宝和洞穴一起代表着一个英雄在一生中受到的严峻考验。这样的话，我们就会清楚地认识到，我们是在讨论集体情感。这个情况非常典型，集体情感受到很多方面的影响，最重要的是，它不是个人的直接体验，而是一种间接体验。这也是人们普遍面临的问题，因为这种情感是做梦者经过主观过滤之后，又客观地强加于自己意识当中的。[2]

556 一个男人在中年时期仍感觉自己很年轻，距离老年和死亡还很远。在36岁左

〔1〕参见《无意识心理学》（*The Psychology of the Unconscious*）第63～111页。

〔2〕参见《无意识心理学》，第5–7章。

右，他度过了自己人生的顶峰，但是他却意识不到这个事实的意义。如果这个男人的本性不能容纳过多的无意识，那么这个事实的意义很有可能会通过一个原型的梦的形式在他身上体现出来。即便是仔细研究了这个梦的背景，他也很难解析这个梦，因为这个梦是以他不熟悉的、奇怪的神话方式表现出来的。因为这个梦使用了集体形象，而这又是因为想要表达一个永恒重复的人类问题，而不仅仅是个人平衡的破坏。

557 当人类命运的普遍规律介入个人意识的目的、期望和想法中时，人生中的所有这些时刻都成为个体化进程中的驿站，这个进程事实上也是完整的人格自动实现的过程。自我意识仅仅是完整的人的一部分，它并不代表人的全部。他的自我意识越强，他就离集体越远，而他自身又是集体的一部分，以至于他会发现自身是自相矛盾的。但是，既然任何生物都追求完整，我们意识不可避免的片面就不断地被我们之中的普遍的人所改正和补偿，最终我们的意识和无意识融为一体，更恰当地说，就是把自我同化入更广大的人格之中。

558 如果人们想要解析“大”梦，就不可避免地会有这样的想法。它们使用了大量反映英雄生活以及那些本身具有半神色彩的伟人的神话。这时，我们就发现原初时期发生的危险遭遇和严峻考验，我们会碰到龙、有用的动物和鬼，也会碰到睿智的老者、兽人、许愿树、埋藏的宝藏、深井、岩洞、有围墙的花园、炼丹的过程和材料，等等，这些与日常的事物没有任何关系。之所以如此是因为这些与人格的部分实现有关，而此人格尚未形成但正在形成的过程中。

559 这些神话为什么会常常出现在梦里？它们之间怎样相互影响？这些都在尼布甲尼撒之梦的画中表现出来了（《但以理书》第4章第7节）。如果更加仔细地审视细节，不难发现，尽管这幅画只是这个梦的体现，但是艺术家会反复梦到它。一棵树从国王的肚脐里长出（没有按照《圣经》的方式），因此它就是耶稣祖先的家谱树，它从该族之父——亚当的肚脐里长出来。[1] 由于这个原因，它的枝条上养育着伽蓝鸟，这种鸟用自己的血喂养幼鸟，这是一个著名的基督寓言。伽蓝鸟加上代表四个福音传教士标志的四只鸟，共同组成了一个梅花形，下面的鹿——耶稣的另一个标志[2]——与四个往上看的动物又组成了一个梅花

〔1〕这棵树也是炼金术的一个象征。参见《心理学与炼金术》第498页之后和“哲学之树”（The ‘Arbor philosophica’）。

〔2〕神话中梅花鹿能够自新，因此梅花鹿成为耶稣的一个象征。故欧坦的霍诺里乌斯（Honorius）在他《教会神秘之镜》（*Speculum de Mysteriis Ecclesiae*）（米涅，P.L.，vol.172,col.847）中这样写道：“他们说这只鹿吞了一条毒蛇之后急匆匆跑到水边。喝了一些水后，将毒素吐出，然后，脱掉其鹿茸、皮毛而获得新生。”在《圣杯》（*Saint-Graal*）（III,第219和224页）中提到，耶稣有时会变成一只白色梅花鹿，与四头狮子（四个福音传道士）一起出现在信徒面前。在炼金术中，水银（转下页注）

形。这两个四位一体都与炼丹术思想都有密切关系：飞禽（volatilia）在上，土地（terrena）在下，上面的通常用鸟来表示，下面的通常表示为四脚动物。不仅基督的家谱树思想和福音传教士的四位一体理念，而且炼丹思想的双四位一体观念都不知不觉融入了画中。这种联合最生动地表现了个人的梦是怎样利用原型的，而原型不仅相互之间交错、融合，而且与独特的个体成分交织、融合在一起。

560 大家经常问我一个问题：既然梦能够起到如此实质性的补偿作用，为什么人们解析不了它呢？答案是，梦是自然产生的，这种自然性既没有显出提供免费补偿的倾向，也没有显出会随人们的意愿而变的倾向。人们也经常反对说，除非梦被理解了，否则的话，梦的这种补偿性一定是无用的。然而，事实并非如此，因为很多事物即使不被人们理解也是有用的。当然，我们可以通过对梦的解析，大大提高梦的作用，而且这也很有必要，因为无意识往往很轻易地被人们忽视。有这么一句格言叫做“玉不琢，不成器”。

561 至于梦的形式，它可以是瞬间印象，也可以是无休止的梦境。然而有很多“普通的”梦，我们可以感知一确定情节的存在，就像戏剧那样的情节。比如，这种梦通常都是以描述地点开始的，如“我在一条街道上，这条街很宽阔”（1）。或者是“我在一栋很大的像是一座酒店的建筑物里”（2）。接下来主人公出场了，如“我正和朋友X走在一个城市公园里，突然碰见了Y夫人”或者“我和父母正坐在火车的包厢里”（4）。或者是“我与许多同志保持一致”（5）。但是对于时间的描述往往很少。我把这个阶段称为梦的展开，这个阶段通常指示出故事发生的场景、涉及的人物以及做梦者的初始处境。

562 第二阶段是情节的发展。如“我在一条街道上，这条街很宽阔。一辆轿车左右摇晃着从远处急速驶来，我想司机肯定是喝醉了”（1）。或者“Y夫人看起来非常激动，急切地想要跟我说几句悄悄话，我的朋友X显然无意去听这些”（3）。情景逐渐变得复杂起来，紧张的气氛开始蔓延，因为谁也不知道接下来要发生什么事。

563 第三阶段是高潮。这一阶段发生重要事情或者事情出现彻底改变：“突然，我坐进了车里，似乎那个醉酒的司机就是我自己。即使我没有醉，也觉得很不安全，好像没有方向盘似的。我无法控制这辆疾驶的汽车，结果撞到了墙上”（1）。或者“突然，Y夫人面色惨白，倒在了地上”（3）。

---

（接上页注）（Mercurius）会用梅花鹿来表示[芒热（Manget），《化学珍籍文库》（*Bibl.chem*），表IX，图XIII，及其他地方]，因为梅花鹿自己能够重生。“Les os du cuer du serf vault moult pour conforter le cuer humain”[狄雷特（Delatte），《关于氰化物的拉丁文材料和古法语材料》（*Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*），第346页]。

564 第四阶段也即最后一个阶段是低潮，这是梦产生的结果（当然有些梦没有这个阶段，这可以产生特殊的问题，此处暂不讨论）。比如“我发现车的前半部分撞坏了。这是辆很奇怪的车，我从来没见过。我自己没有受伤，但是我觉得自己有责任因而很不安”（1）。或者“我想Y夫人死了，后来发现她显然是晕过去了。我的朋友X喊道‘我得去找医生’”（3）。最后这个阶段表明了最后的状况，同时也是做梦者寻求的解决办法。在第一个梦境里，这种毫无方向的困惑就反映出来了，或者说应该反映出来，因为这是一个补偿性的梦；第三个梦反映出有能力的第三方会提供帮助。

565 第一个做梦者是一个在困难的家庭处境中迷失了方向的男人，他不想事情走极端；另一个做梦者在想他是否应该向精神病医生寻求帮助，治疗他精神方面的疾病。很自然，这些陈述不是对梦的解析，它们仅仅勾画出了初步的情况。这种四分法可以应用于我们遇到的大多数梦境的分析，表明梦通常都有一个“戏剧式”的结构。

566 正如我在前面所说，梦行为实际上是对意识态度的片面、错误、偏离或者其他缺点的极其精确的补偿。我的一位歇斯底里的病人——一个极具优越感的贵妇——在梦中无休止地梦到肮脏的泼妇和醉酒的妓女。在极端情况下，补偿会变得非常具有威胁性，以至于对之的害怕导致失眠。

567 因此，梦要么对做梦者进行无情的批判，要么在精神上给予支持。第一种情况往往发生在自我感觉非常良好的人身上，就像上面我提到的那个病人；第二种情况则发生在自我评价过低的人身上。但是，偶尔也有这种情况，傲慢自负的人在梦里没有被贬低，相反却被抬高到一种不可能的和荒唐的高度，而特别谦逊的人则被极端贬低，结果就像是“火上浇油或是伤口上撒盐”一样。

568 很多对梦及其含义略知一二的人，以及对梦那些巧妙而又意图明确的补偿功能印象深刻的人，易于接受这样一种偏见，即认为梦实际上都有道德意义，它们或者提出警告，或者进行斥责，或者疏导安慰，或者预示未来，等等。如果一个人认为无意识总是能够全面觉察事物，那么他就可能很容易让梦进行决定，这样，当梦境最后变得越来越琐碎，并且没有实际意义的时候他就会很失望。经验表明，对梦心理学有点了解的人易于高估无意识的作用，从而抑制意识在做出决定的力量。只有在意识作用发挥到极致的时候，无意识才能发挥比较满意的作用。一个梦可能反映我们所缺少的东西，或者是在我们的努力失败时激励我们前进。如果说无意识比意识优越的话，那么将很难理解意识的优势所在以及为什么意识会在进化过程中成为一个必要的因素。如果说意识仅仅是一个大自然的玩笑，那么我们对世界及对我们自身的意识将没有任何意义。认为意识是自然的一

个瑕疵这种观点有点难以理解，而且从心理学角度看，我们也不应该过于强调这一点，即便这个观点是正确的，当然我们可能永远无法证明这一点（相反的观点我们亦无法证明）。这个问题属于形而上学领域，在其中并不存在真理的标准。但是，这绝不表示可以低估形而上学观点对于人类心灵健康的至关重要性。

569 在研究梦心理学过程中，我们遇到了不可逾越的哲学或者说宗教问题，而梦的现象已经对这些问题的理解作出了重要贡献。但是，我们并不能就此认为，对此种复杂现象我们已经拥有了一套基本令人满意的理论或者解释，我们对无意识心理的本质依然知之甚少。在这个领域，我们仍需要进行大量耐心公正的研究，没有任何人羡慕这个工作。我们研究的目的不是希望某个人获得一个唯一正确的理论，而是怀疑所有的理论，并逐渐接近真理。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzszy

第五部分

灵魂信仰的心理基础
精神与生命
分析心理学的基本假设
分析心理学与世界观
现实与超现实

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！ 本书仅供参考请在下载后24小时内删除 [illegible] 些章节有残缺 [illegible] 况 喜欢本 [illegible] 纸质书籍 [illegible] 课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzxszy

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

# 灵魂信仰的心理基础[1]

570 如果我们回顾人类过去的历史，我们会在许多不同的宗教信念中发现一个普遍的信念，那就是相信幽灵或鬼魂的存在。它们与人类比邻而居，对人类产生无形却强烈的影响。它们一般被认为是死人的灵魂。这种信仰在高度文明化的民族中以及澳大利亚仍然生活在石器时代的土著居民中都可以找到。然而，西方民众对灵魂的信仰在过去的150年中受到理性主义和科学启蒙的抵消。因此，在当今受教育的大多数人中，灵魂信仰和其他形而上学信念都受到了压制。

571 然而，就像其他信仰仍然存在于大众中那样，灵魂信仰也仍然存在于大众之中。闹鬼的房子即使在最文明、最知性的城市也没有绝迹，农民也没有放弃相信他的牲畜是有魔力的。相反，在这个唯物主义的时代——理性主义启蒙的不可避免的结果——灵魂信仰复苏了，并且是在更高层次上的复苏。这次不是复苏到迷信的黑暗中，而是有浓厚的科学兴趣，是用真理的探照灯照亮可疑事实的混乱的需求。克鲁克斯（Crookes）、迈耶斯（Myers）、瓦朗斯（Wallace）、策而纳（Zöllner）这些人的名字和其他很多显赫的人标志着这次灵魂信仰的复苏。即使他们观察的真正本质受到质疑，即使他们的观察被指控为错误的和自欺欺人的，他们的研究仍然为其赢得了永恒的道德价值。这些价值在于他们抛开了他们的权威及科学名声的包袱，完全没有考虑个人的恐惧和利益，而努力在黑暗中发出启发性的光亮。他们既不在学术偏见中也不在公众的嘲笑中退缩。当受教育的人们受到唯物主义教条前所未有的束缚时，他们却吸引人们去注意心理起源的现象这个与当时的唯物主义完全对立的问题。

572 他们是对唯物主义世界观持反对观点的那一类人的代表。他们把灵魂信仰作

〔1〕[本文最初由H.G.贝恩斯和C.F.贝恩斯依据德文手稿进行翻译，1919年7月4日在心理研究协会的会员大会上宣读后，收入《心理研究协会会议论文集》（*Proceedings of the Society for Psychical Research*）（伦敦），第XXXI期（1920年）。这一译文后又收入《分析心理学论文集》（伦敦和纽约，1928年）。德语原稿首次以“灵魂信仰的心理基础”（Die psychologischen Grundagen des Geisterglaubens）为题收入《论心理能》（《心理学论文集》，第II卷，苏黎世，1928年），并在《论心理能与梦的本质》（苏黎世，1948年）中进行了修订和扩述。本译文依据后一版本进行翻译，但也参考了贝恩斯的翻译。——英编者]

为反对感觉真理的最有效武器，从历史的角度来看，这一点都不足为奇，因为灵魂信仰对原始人也有同样的实际意义。原始人完全依赖外界环境生存，生活中面临各种各样的痛苦和磨难，被比邻的敌人和危险的猛兽包围，并经常处于大自然的残酷威胁之下；其敏锐的感觉、贪婪、不受控制的情感——所有这一切都使其受物质现实的束缚，因而总是有采取纯粹唯物主义态度、进而堕落的危险。他对灵魂的信仰，或者说，对精神世界的认知，一次又一次地把他从感觉对他造成的束缚中解脱出来；这迫使他认识到精神实在的确定性，他必须像遵守自然法则一样小心谨慎地遵守精神实在的法则。所以，原始人其实是生活在两个世界里的。物质世界同时也是精神世界。物质世界是不可否认的，但对他来说精神世界的存在也是同样真实的，这不是因为他刚好是这样想的，而是因为对精神存在的朴素感觉。当他在与文明及其灾难般的“启蒙”的接触中失去了这种朴素，他就无法再依赖精神法则，因此也就堕落了。即使是基督教也不能把他从堕落中拯救出来，因为对于像基督教这样一个高度发达的宗教来说，如果其有益的效用能被感受到，是需要一个高度发达的灵魂的。

573 对于原始人来说，灵魂现象是精神世界存在的直接证据。如果我们向他们询问这些灵魂现象对他们意味着什么，是由什么构成的，我们发现：最常见的现象就是看见幽灵或是鬼魂。人们通常认为原始人看见幽灵的情况比文明人更普遍，进而得出推论认为这不过是迷信而已，因为文明人除非生病是不会见到这样的幻象的。的确，文明人比原始人更少假设灵魂的存在，但我想我们同样可以确定，在文明人身上发生的精神现象(psychic phenomena)一点也不比原始人少。唯一的不同在于，原始人称其为鬼魂，而欧洲人则称其为梦、幻想和神经病症，而且也不像原始人那样赋予其那么大的重要性。我相信，如果一个欧洲人经历巫医所完成的那些使灵魂显形的仪式和练习，他也会（像原始人一样）有同样的体验。当然，他会以不同的方式来解释它，并忽视它，但这却不能改变已有的事实。众所周知，欧洲人如果不得不长时间生活在原始条件下或处于某些不正常的心理状态中，他们会有各种奇怪的精神体验。

574 原始人灵魂信仰的最重要起源之一就是梦。人们经常显现为梦中的角色，而原始人则很容易相信这些人就是幽灵或鬼魂。和文明人比起来，梦对原始人的意义要大得多。他们不但经常谈论他们的梦，还赋予这些梦以特别的重要性，所以他们经常好像无法区分梦和现实。对于文明人来说，梦总的来说是无意义的，尽管仍有一些人因为某些梦特别奇怪及印象深刻而给它们以特别的重视。这些特别情况支持了梦即启示的观点。但启示暗示着进行启示的东西的存在，比如幽灵或鬼魂的存在，虽然这种逻辑推理并不被现代人所接受。一个很好的例子就是死了

的人有时会出现在人们的梦里，原始人朴素地认为他们是死后归来的亡魂。

575 灵魂信仰的另一个起源是造成神经错乱的心理疾病，尤其是癔症患者的病症。这在原始人中也不少见。由于这些疾病起源于心理冲突，且大都是无意识的，所以在原始人看来，他们的病症似乎是由某些活着或死了的人造成的，而这些人可能与他们心中的冲突有某种关联。如果造成疾病的人是死的，原始人就认定死者的灵魂产生了有害的影响。考虑到这些致病的心理冲突可以追溯到孩童时期并与对父母的记忆有关，我们就可以理解为什么原始人特别重视已故亲人的灵魂。这也是祖先崇拜的范围如此之大的原因。祖先崇拜是为了保护人们不受死者的伤害。经历过神经疾病的人都知道父母对病人的影响有多么大。许多病人觉得受到已故很久的父母的折磨。父母对人们产生的心理后效太强烈了，所以很多文化中都发展出一整套的祖先崇拜体系，以安抚父母的亡魂。[1]

576 毫无疑问，精神疾病在灵魂信仰的产生中扮演了重要的角色。就目前所知，原始人中的此类疾病大多是神智失常、产生幻象或是紧张性神经症(catatonic)，它们明显属于广义的精神分裂症范畴。绝大多数慢性精神病患者患的都是这种病。在各个时代、各个地方，精神病患者都被认为是被恶灵控制了。患者自己的幻象也支持这种观念。与视觉幻象相比，病人更多地是受声音幻觉的折磨：他们听到“声音”。这些声音经常是患者亲人或与患者有某种冲突的人的声音。对朴素的心灵来说，这些幻觉自然是幽灵造成的。

577 提到灵魂信仰就不可能不考虑魂魄信仰。魂魄信仰与灵魂信仰是相互关联着的。因为按照原始人的信念，灵魂常常是一个死人的鬼魂，它一定曾经是一个活人的魂魄。在相信人只有一个魂魄的地方，情况更是如此。但并不是每个地方的人都持有这样的假设。经常有人认为人可能有两个或者更多个魂魄，其中只有一个死后继续存在、永世不朽。这样的话，死者的灵魂只是活人几个魂魄中的一个。因而，它只是整个魂魄的一部分——也就是说，只是一个精神碎片。

578 因此，魂魄信仰是灵魂信仰的一个必要前提。至少涉及死者灵魂的情况下是这样。然而，原始人并非只相信死者有灵魂。世上还有自然的魔鬼。它们从不被认为是人类的魂魄或魂魄的一部分。因此，这一类灵魂一定有不同的起源。

〔1〕1925～1926年，在我去埃尔贡山（东非）探险的途中，我们的一个搬水工人、住在附近村庄的一个年轻女人生病了，似乎是流产感染，还有高烧。我们贫乏的药物无法医治她，所以她的亲戚立刻去请一位nganga，即巫医。这名巫医来了之后开始围着小屋一圈一圈地转，转的圈越来越大，鼻子嗅着周围的空气。忽然，他停下来，然后沿着一条路走到了山脚下，并解释说，这病了的女孩是她父母唯一的女儿，这对父母年轻时就去世了，葬在山上的竹林里。每天晚上他们都下山来让他们的女儿生病，这样她就会病死，然后去陪伴他们了。按照巫医的指示，大家在山路上建了一个状似棚屋的“捉鬼屋”，里面放着那个生病女孩的泥像和一些食物。鬼魂晚上进去会以为是和他们的女儿待在一起。使我们非常惊讶的是，那个女孩两天后就痊愈了。是我们诊断错了吗？这个谜一直都没解开。

579 在分析魂魄信仰的心理学基础之前，我想简要地重提一下之前已经提到的一些事实。我提到了灵魂信仰建立的三个主要来源：见到幽灵、做梦以及精神错乱。这些现象中最普通、最正常的就是做梦。现在梦对原始人心理学的重要意义已经被广泛地公认。那么，什么是梦呢？

580 梦是一种发生在睡眠状态中的、没有意识动机的心理产物。在梦中，人的意识并没有完全消失；总是有一小部分仍然存在。例如，在大部分梦里仍然存在一些自我意识，尽管那只是一个非常有限而且古怪失真的自我，被称为梦自我(dream-ego)。它只是醒自我(waking ego)的片段或投射。只有当心理内容与自我相关时，意识才会存在，而自我是一种特别稳固的心理情结。由于睡眠时很少是不做梦的，我们可以假定自我情结的活动很少会完全停止；它在梦中的活动通常是非常有限的。在梦中，与自我相关的心理内容面对自我的方式与现实生活中外部环境面对自我的方式大致相同，所以我们在梦中通常会发现自己所处的情形是我们清醒的时候无法想象的，但它却和我们在现实中所面临的情形非常相似。当我们处于清醒状态时，真实的人和事物进入我们的视野，而梦中影像则像另一种存在那样进入我们梦自我的意识领域。我们可能不会觉得是我们在制造梦，而是觉得仿佛是梦自己到我们这来的。它们不受我们的控制，而是遵从它们自己的法则。它们很显然是产自其特有物质基础的自主心理情结。我们不知道它们的根源，因此我们说它来自无意识。在这样说的时候，我们假定存在独立的心理情结。它们逃出我们意识的控制，并按它们自己的法则来来去去。当我们清醒时，我们会想象是我们自己在制造我们自己的思想，而且当我们需要时我们就可以拥有这些思想。我们还认为我们知道这些思想来自哪里，以及我们之所以拥有这些思想的原因和目的。一旦某个想法违背我们的意愿出现在我们的脑海中或者违背我们的意愿而突然消失，我们就会觉得好像有什么异常甚至病态的事发生了。所以，清醒状态和睡眠状态下的心理活动的差异似乎很大。在清醒状态下心理明显受意识的支配，但在睡眠状态下心理则会产生奇怪而令人费解的内容，就好像它们是来自另一个世界似的。

581 视觉图像也是如此。它们和做梦类似，只不过是发生在清醒状态下。视觉图像随同意识知觉一起进入人的意识，并且完全是无意识内容的短暂涌现。同样的现象也出现在精神障碍症状中。在周围噪音和外部声波的背景下，耳朵突然从内部受到刺激，听到与当时意识正在处理的事无关的心理内容。[1] 除了理智和感觉从确定前提得出的判断之外，观点和信念进入患者的大脑中，这些观念和信念表

〔1〕甚至存在声音大声复述患者思想的情况。但这种情况非常少见。

面上似乎起源于真实的知觉，但事实上却是来自他之中的无意识因素。这些是妄想的观念。

582 所有这三种现象的一个共同点在于，心理并非一个不可分的整体，而是可分的而且或多或少分成了几个部分的。尽管各个部分互相关联，但它们是相对独立的，所以心理的某些部分和自我根本没有联系，或只有非常少的联系。我把这些心理部分称作“自主情结”，并且我把自己的情结理论建基于它们的存在之上。[1] 按照该理论，自我情结形成了我们心理的核心特征。但它只是若干情结之一。其他情结总是与自我情结相联系从而变得有意识，但有时它们也能脱离自我情结独立存在。其中一个很著名的例子就是圣保罗的皈依。尽管皈依实际发生时是非常突然和出乎意料的，但我们从经验可以知道，这样根本性的变化通常需要很长的时间来酝酿。只有当完全做好准备时，也就是说那个人皈依的时机已经成熟了，新的领悟才会伴随着强烈的感情破茧而出。Saul（这是圣保罗当时的名字）曾经无意识地做了很长一段时间的基督教徒。这就可以解释他对基督教徒的狂热仇恨了，因为狂热往往在那些暗中持有某些怀疑却又不得不压抑这种怀疑的人身上比较常见。这也说明了为什么皈依者往往是最激进的狂热者。在大马士革路上看见耶稣基督仅仅标志着无意识的基督情结和保罗的自我相联系了。耶稣基督以视觉图像的形式客观地出现在他面前这件事可以这样解释，Saul的基督教思想是一种无意识情结，这种情结以投射的方式显现给他，仿佛这种情结并不属于他。他不能把自己看作是一名基督教徒；所以，由于对耶稣基督的强烈阻抗，他变成盲人，只能再被一位基督教徒所治愈。我们知道，心理性盲人通常是无意识地不愿意看见。在Saul的例子中，这种不愿意看见正对应了他对基督教的狂热抵抗。从使徒书信中，我们可以知道这种抵抗从未完全消失，偶尔它会以痉挛的形式爆发出来，这种痉挛却被错误地认作是癫痫。这种痉挛是Saul原来情结的突然回归。这种情结在保罗皈依后已经被分裂出去了，就像Saul以前的基督情结一样。

583 出于理智道德的原因，我们不能在形而上学基础上解释保罗的皈依，否则我们就必须以同样的形而上学方式来解释发生在我们患者身上的所有相似的情况了。这样就可能会得出无论是在理智还是情感上都令人反感的结论。

584 自主情结在梦中、病中幻象以及错觉中最为清晰。因为自主情结不能被自我意识到，所以，它们通常首先以投射的形式出现。在梦中，它们以其他人的形象呈现；在视觉中，它们投射到空间里，就像精神错乱时出现的那些被认为不属于病人周围的任何人的声音一样。我们知道，迫害妄想常常与某些特定的人相联，

〔1〕参见前面的“情结理论评述”(A Review of the Complex Theory)。

与患者将其无意识情结中特有的东西归之于他的人相联。患者觉得这些人对他怀有敌意，因为他对无意识情结怀有敌意，就像Saul仇恨自己心中的基督情结一样，他不能知晓这个情结的存在，并把基督教徒作为其代表，对之加以迫害。我们每天都能看见这种情形重复出现。人们毫不犹豫地把他们自己对于别人的假设投射到相关的人身上，并进而对之憎恨或喜爱。因为反省太难太令人烦恼了，所以人们更愿意不受拘束地做出判断，却没有意识到他们只不过是在进行投射，受了毫无意义的错觉的蒙蔽。他们不关注这一过程的不公和无情，而且，最重要的是，他们从未考虑到，当他们完全由于疏忽把自己的错误或优点私自加在别人身上时，他们的人格蒙受了多大的损失。认为其他人天生愚蠢低等是非常不明智的。人们还应该意识到，把自己的优秀品质加在那些想发财的道德强盗身上所导致的危害。

585 所以，从心理学的角度来看，灵魂是无意识的自主情结，这种自主情结表现为投射，因为它们与自我没有直接联系。[1]

586 我之前曾经说过，魂魄信仰与灵魂信仰有必然联系。我们觉得灵魂是特异且不属于自我的，但却不认为魂魄是这样。原始人觉得灵魂的接近或影响力是怪诞而且危险的，灵魂被驱逐后他们会觉得非常解脱。相反，他们觉得失去魂魄就好像生了病似的；事实上，他们常常将身体的重病归之于魂魄的丧失。有数不清的仪式用来唤回病人的“魂鸟”。孩子不能被击打，因为它们的魂魄会觉得受到侮辱而离开。因此，对原始人来说，魂魄似乎理应属于他，而灵魂则似乎不应在他附近。他们总是避开灵魂出没的地方，或者是出于宗教信仰或魔法的原因怀着恐惧去那些地方。

587 多个魂魄意味着存在多个像灵魂一样行为的相对的自主情结。魂魄情结似乎属于自我，失去魂魄看起来会导致疾病。灵魂情结正好相反：它们与自我相联系就会引起疾病，与自我脱离联系疾病就会痊愈。据此，原始人病理学认为疾病有两个致病原因：丢失魂魄和被某个灵魂控制。这两个理论大致互相保持平衡。因此，我们必须假定存在通常属于自我的无意识情结和通常不应与自我相关联的无意识情结。前者是魂魄情结，后者是灵魂情结。

588 这样的区分（大多数原始人都持有这样的观念）恰好对应了我的无意识理论。我认为，无意识应被分成两个彻底分开的部分。其中一部分是个人无意识，它包括所有在个人生活过程中被忘记的那些心理内容。即使所有关于这些心理内容的意识记忆已经消失，它们的痕迹还仍然保留在无意识里。此外，它还包括一

〔1〕这不应被误解为一段形而上学的陈述。灵魂本身是否存在的问题还远没有定论。心理学并不关注事情“本身”是什么，而是关注人们如何思考这些事情。

切能量太小不足以到达意识领域的阈下印象或知觉。最后，个人无意识还包括与一切意识态度不相容的心理内容。这包括许多内容，主要是那些在道德、审美或知识方面不获认可，以及因其不相容性而受到压制的内容。人不能时刻都思考和感觉真善美，在试图保持理想的态度时，所有不符合真善美的思想就会自动受到压制。如果像在特定个人那里几乎总是的那样，一种功能，比如思想，尤其得到发展，并且控制着意识，那么感觉就会被强制推后到背景之中，并且基本上沉入无意识之中。

589 无意识的另一部分是我称之为非个人的或集体的无意识。顾名思义，其内容都不是个人而是集体的；也就是说它们不属于单独的个人，而属于整个群体，通常是整个民族，甚至是整个人类。这些内容并非得自个人生活，而是天生的和本能的产物。尽管幼儿并不生下来就有思想，但他却拥有能够清晰思考的高度发达的大脑。大脑遗传自它的祖先；这是整个人类的心理功能的积淀。所以幼儿生下来就有了一个器官，这个器官能像在人类历史过程中起作用那样起作用。在大脑中，本能在发挥作用，而作为人类思想基础的原始意象（这是所有神话主题的宝库）也在发挥作用。[1] 当然，要想证明正常人大脑里存在集体无意识并非易事，但有时神话的观念会出现在他的梦中。在精神狂躁，尤其是精神分裂症中——此时神话意象常常以大量不同的形式涌现——我们能最清楚地看到这些内容。精神病患者常常将一些观念和象征结合在一起，这些结合不能从他们的个人生活经历，而只能从整个人类历史的角度得到解释。这是原始神话的思想的一个例子。这种思想重新创造它自己的原始意象，而且不是意识经验的再现。[2]

590 这样，个人无意识包含属于个人的情结，包含构成其心理生活内在部分的情结。当应该与自我相关联的情结或因为受到压抑或因降到意识界阈之下而变成无意识时，个人就会觉得丧失了什么。反过来，当失去的情结，比如通过心理治疗，重新变成有意识的时候，个人就会感觉到力量的增强。[3] 许多神经症都是这样治愈的。但是另一方面，当某个集体无意识情结与自我相关联时，也就是说变成意识情结时，就会让人觉得奇异怪诞，同时令人迷惑。无论如何意识心灵都会受到它的影响，或者觉得它是病态的，或者被其异化而脱离正常生活。集体内容

〔1〕我这样说并非是指主题的存在形式，而是指它的前意识，不可见的“基础”。可以把它与在水晶溶液中预先形成的晶格进行比较。晶格不应与单个晶体的有结构轴向系统相混淆。

〔2〕参见我的《转化的象征》及史毕尔莱因（Speilrein）的“一个精神分裂症病例的心理内容“（Über den psychischen Inhalt eines Falles von Schizophreinie）；奈尔金（Nelken）的，“对一个精神分裂症患者的幻觉的分析观察”（Analystische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen）；梅尔的，“集体无意识的自发显现“（Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewussten）。

〔3〕这并不总是一种令人愉快的感觉，因为只要患者不觉得失去这种情结有什么不好的后果，他会很愿意失去这种情结。

与自我相关联通常会造成异化状态，因为个人意识中增加了某些本应留在无意识中，也就是与自我分离的东西。如果该内容能再从意识中消除掉，病人就会感觉到解脱，变得更正常。这些异化内容的侵入是许多精神疾病发作的典型症状。患者被怪异的念头控制，整个世界似乎都变了，人们的面孔变得歪曲和恐怖，等等。[1]

591 个人无意识的内容被认为是属于个人的心理，而集体潜意识的内容则似乎是外在的，就像是来自外部。个人情结重新成为完整的有解脱的效果，常常可以治愈疾病，而集体无意识情结的入侵则是一种令人讨厌甚至危险的现象。这很明显与原始人对于魂魄和灵魂的信念类似：魂魄对应的是个人无意识中的自主情结，而灵魂对应的是集体无意识中的自主情结。从科学的角度出发，我们把处在原始森林阴影中的可怕的东西乏味地叫做“心理情结”。但如果我们考虑到魂魄和灵魂信仰在人类历史中起到的非同寻常的作用，我们就不能满足于仅仅确立这种情结的存在，而一定要更深入地探索它的本质。

592 这些情结可以很容易地通过联想实验得到证明。[2] 程序很简单。实验者向受试大声说出一个词，受试尽快说出他想到的第一个词。反应时间用秒表测量。人们可能会觉着所有简单词汇的回答时间应该是大致相同的，只有“困难”的词汇才会需要较长的反应时间。但事实并非如此。某些非常简单的词意外地需要较长的反应时间，而困难的词却可以很快回答出来。进一步研究显示，如果刺激词击中有强烈的情感色调的内容，通常就会需要较长的反应时间。除较长反应时间以外，还有其他特别的失调，这里无法对其细节进行讨论。感情基调内容通常与受试的想要保密的内容有关——受试一直压抑着的痛苦的事情，有些连受试自己都不知道。当刺激词击中这个情结时，受试者或者找不到任何可以回答的词，或者大量的词涌进头脑中使他不知道选择哪一个来回答，或者机械地重复刺激词，或者先给出答案然后又立刻换成另一个词，等等。实验完成后，当受试被问到他给这些单个的词什么回答时，我们发现正常反应的那些词都能被正确回忆起来，但与情结有关的词通常都被忘记了。

593 这些特例奇怪的现象清楚地揭示了自主情结的特性。它或者阻碍做出回答，或者造成不合理的延迟而干扰回应的准备，它还做出不适当的回应，并且在实验后常常压抑对于该回答的记忆。它干涉意识意志并干扰其意图。这就是为什么我

〔1〕熟悉这个题材的人会提出反对意见，认为我的描述是片面的，因为他们知道原型、自主的集体内容并非只有这里所描述的消极方面。我只把自己限制在所有精神病学教科书中都有的普通症候学的范畴之内，而且对任何特别现象都采取同样的保守态度。原型无疑也有其肯定性的超自然性（numinosity）。这一点我已在其他地方多次提及。

〔2〕参见我的《词语联想研究》。

们称其为自主情结。如果我们把一个神经症或精神病患者作为实验对象，我们会发现干扰反应的情结同时也是精神错乱的关键部分。它们不但对反应进行干扰，而且也会引发病症。我曾经见到过某些刺激词会引出奇怪而且明显毫无意义的回答，受试说出非常出人意料的词，仿佛是某个奇怪的东西通过他说话似的。这些词属于自主情结。当受到外界刺激时，情结会引起突然的心理混乱，或者是强烈的情感、消沉、焦虑等，或者它们以幻觉的形式表达自己。总而言之，它们如此的行为，原始人的灵魂理论使这些中的某一个成为它们非常恰当的系统表达。

594 我们可以进一步进行这种类比。某些情结是起因于个人生活中痛苦悲伤的经历，这些感情上的经历在他们身上留下了持久性的心理伤害。这种不好的经历常常会破坏个人身上的优秀品质。这些经历决定个人中的无意识情况。原始人所说的失去魂魄是恰当的，因为心理的某些部分的确消失了。许多的自主情结都是这样产生的。但也有源于他处的情结。第一种来源很容易理解，因为它涉及的外部生活每个人都能看见，但另一种来源却很晦涩难懂，因为它与集体无意识中的知觉和印象有关。通常个人总是试图用外因来解释这些内部的知觉，但这未能触及事情的本质。这些内部知觉本质上是非理性的内容。个人以前从未意识到它们，所以才徒劳地想从外部世界找到它们。原始人对此做出了非常恰当的表达，说是有个灵魂缠住了他。据我目前判断，这样的经历发生在这样的情况下：或者个人身上发生了灾难性的事情使他之前的整个生活观崩溃，或者出于某种原因集体无意识的内容积聚了足够多的能量并开始对意识产生影响。我认为，大的社会群体或民族经历深刻的政治、社会或宗教变革时，常常会发生这种情况。这种变革通常涉及心理态度的转变。历史上的剧变通常被完全归之于外因。但是我觉得外界环境只是为在无意识中长期孕育的新的生活观和世界观显现出来提供了一个时机而已。社会、政治和宗教条件对集体无意识的影响在于，所有受到社会主流看法或观念压制的因素逐渐在集体无意识中积累并激活集体无意识内容。这样，某些天生具有特别直觉的人就会意识到其中发生的变化，并用可交流的观念将这些变化表达出来。由于并行的变化发生在其他人的无意识当中，所以，这些新观念得到迅速传播。人们普遍已经准备好接受这些新观念，尽管另一方面它们也会遇到强烈的抵抗。新观念不仅是旧观念的敌人，它们还显现为一种规则，以非常令人难以接受的形式显现。

595 集体无意识内容一旦被激活就会对意识产生干扰，继而导致心理混乱。这种激活如果是由个人的希望和期望破灭引起的，就会有集体无意识替代现实的危险。这种状态可能是病态的。另一方面，如果激活是人们无意识的心理过程的结果，个人可能会觉得受到威胁或至少觉得迷惑，但其结果状态是非病态的，至少

就所涉及的个人来讲是这样。不过，整个民众的精神状态还是可以被比喻成精神病。如果能成功地将无意识以可交流的语言表达出来，则会产生挽救的效果。封闭在无意识中的驱动力被导入意识之中，并形成新的力量源泉，但是，这可能也会释放出危险的热情。[1]

596 灵魂并非在所有情况下都是危险有害的。当其被表达成观念时，它们也可起到有益的作用。将集体无意识内容用可交流的语言表达出来的一个著名的例子就是圣灵降临的奇迹。按照旁观者的说法，使徒们当时处于一种极度陶醉的状态（《使徒行传》第2章第13节）。正是在这种状态中，他们传达出了新的教义，新教义表达出了人们无意识中的期望，并以惊人的速度传遍了整个罗马帝国。

597 灵魂是集体无意识的情结。这种无意识情结在个人无法适应现实时出现，或者想新观念取代整个民众中不适宜的观念时出现。因此，它们或者是病态的幻想，或者是未知的新观念。

598 我认为亡者灵魂的心理发生大致如下。人死的时候，维系他与其亲人的感觉和情感失去了其现实的依附而沉入无意识之中，并且在无意识中激活一个对意识有害的集体内容。因此，巴塔克人和许多其他土著人说，当一个死后，他的人格会堕落，所以总是想以某种方式伤害活着的人。很显然这种观点是基于这样的经历：长期与死人接触会使人觉得不值得继续活下去，甚至可能造成心理疾病。其有害影响表现为失去力比多、抑郁和身体虚弱等。世界上许多地方都报道过这种以鬼魂形式出现的死后现象。这些主要建立在那些我们无法不加考虑就予以摒弃的心理事实之上。迷信的恐惧——说也奇怪，它总是伴随着普遍的启蒙——常常要对那些非常有趣的事实的报道草率地压制，并从而导致科学对之视而不见负责。我不但从我的病人那里听到很多这种报道，而且我自己还观察到一些东西。但我的材料数量还太少，不足以支撑任何可证实的假设。然而，我自己相信鬼魂这类东西与心理事实有关。但我们的学术的理智不愿去考虑这一点，尽管他们在我们的梦中表现得非常清晰。

*

599 本论文立足于我们目前对无意识过程的了解，粗略地就灵魂问题做出了心理学解释。我把自己对该问题的论述彻底限制在心理学的角度，特意避开灵魂本身是否存在以及是否可以通过具体效果得到证明的问题。我之所以避开这种问题，不是因为我一开始就认为这没用，而是因为我没有资格以这样或那样的方式举出例证去证明这个问题。我想读者和我一样都明白，要找到可靠的证据来证明

〔1〕关于集体精神起源的这种解释提出于1919年春，并在1933年以后的事件中得到了充分的证明。

灵魂的独立存在是非常困难的，因为通常灵魂的交流只不过是非常普通的个人无意识的产物。[1] 然而，还有一些例外需要注意。我请大家注意斯图尔特·怀特（Stewart E.White）曾在多本书中提到的一个著名的例子。这里的交流有比平常更深刻的内容。例如，在其中提出了许多原型观念，包括自我的原型，所以可能有人会以为这从我的文章借用很多东西。如果不考虑可能的有意识剽窃，我应该说潜忆不太可能进行暗中改写。它显现为集体原型真正的和自发的产物。它自身并没有什么特别，因为自我原型在神话和个人幻想中随处可见。存在于无意识中（心理学在很久以前就发现了这一点）的集体内容的自发涌现是使无意识内容渗入意识领域的普遍通灵（mediumistic communication）倾向的一部分。我曾翻阅了大量通灵的文献来研究这种倾向，并得出结论认为，在灵魂现象中无意识以集体的形式自发地向意识转变。“灵魂”的心理治疗是通过死者直接或间接地作用于活着的人，目的是为了使意识变得更清晰。作为一种集体现象的招魂术和医学心理学追求的目标是一样的，并在追求目标的过程中，创造出了（集体无意识特有的）相同的基本观念和意象——这是“灵魂的教导”。这些东西虽然令人困惑，但并不构成对灵魂假设的证明或否定。但是，当涉及已被证明的同一的例子时，则是另外一回事。我不会去犯那种把所有我不能解释的事都看作是假象的通病。可能很少有能够经受住潜忆及超感官知觉(这更重要)检验的证据。在这件事上，科学不能过于天真。尽管如此，我还是建议对无意识心理学感兴趣的人们读一读斯图尔特·怀特的书。[2] 我认为最有意思的一本是《畅通无阻的宇宙》（1940年）(*The Unobstructed Universe*)。《我知道的那条路》（1942年）(*The Road I Know*)也很精彩。这本书对“积极想象”技术作了极好的介绍，而三十多年来我一直将这种技术应用于神经症的治疗，这是把无意识内容导入意识领域的一种手段。[3] 在所有这些书中你都会发现原初的对应：灵魂之地=梦境（无意识）。

600 这些超心理现象似乎与中介的存在关联着。根据我的经验，它们是无意识情结的外化结果。我个人非常相信它们是外化结果。我曾多次观察到无意识情结的心理感应效果和一些超心理现象。但从所有这些工作中我都没有找到灵魂是否存在的证据。在这样的证据出现之前，我必须将这一研究领域看作心理学的附属。[4] 我认为

〔1〕[本段的其余内容是1948年的瑞士版中增加的。——英编者]

〔2〕感谢洛杉矶的弗利兹·昆科尔（Fritz Künkel）博士使我注意到这位作者。

〔3〕对于这种技术的简要介绍参见“超越性功能”（The Transcendent Function）一文；亦见于“自我与无意识的关系”（The Relations between the Ego and the Unconscious）第三部分。

〔4〕经过15年在很多国家搜集很多人的心理经历后，我对这句话已不像1919年写作时那样确定了。坦率地说，我怀疑纯粹的心理学方法是否能正确地解释我们讨论的这个现象。不仅是超心理学的发现，而且我自己于“论心理的本质”一文中的理论思考都引导我得出一些假定，这些假定触及原子物理领域和时空统一体的概念。这就引出了心理背后的跨心理现实（transpsychic reality）的问题。

科学应该接受这一限定。无论如何，人们应该记住，科学只是理智的问题，而理智只是精神的几个基本功能之一，所以不足以给出世界的完整图像。因此还需要另一个功能——感觉。通常感觉产生的信念与理智产生的信念是不同的，而且我们常常难以证明感觉的信念一定低等。此外我们还有理智所没有的，因此不出现在世界的纯粹理智图像中的无意识的潜意识知觉。所以我们非常有理由认为理智只有有限的有效性。但当我们进行理智分析时，我们必须采用科学的方法并坚持经验原则，除非出现推翻其有效性的确凿证据。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

# 精神与生命[1]

601 精神与生命的联系是一个牵涉复杂因素的问题，因此我们不得不时刻警惕，以防自身在寻求解答这些重要的谜时陷入文字的陷阱。如果不使用语词概念，我们怎么能把我们称之为“精神”或 “生命”的错综复杂的事实置于我们的思想的轨道呢？而语词概念却不过是理智的玩具。不信任语词概念虽有不便，但在我看来，当论及根本的东西时，还是非常正确的。精神与生命是两个我们再熟悉不过的词，事实上也是非常久远的词，如同思想者棋盘上的兵卒，几千年来被摆来摆去。这个问题应是发端于时间之初，这时某人困惑地发现垂死的人临终前最后一丝生命的气息不仅仅是流动的空气。拟声词ruach，ruch，roho（希伯来语、阿拉伯语、斯瓦希里语）与希腊语的πνεῦμα和拉丁语的spiritus一样明确地指代“精神”，这不可能仅是一个巧合。

602 尽管我们熟悉“精神”这个语词，但我们真正知道什么是精神吗？我们能确定我们使用此词时所指的是同一个东西吗？“精神”这个词不会是一个最模棱两可的术语吗？精神这个语词符号，被用来指包括各种意义的不可表达的、先验的观念；在更为普遍的意义上，它是“心灵”（mind）的同义词；它可能意味着勇气、活泼、机智，或者意指幽灵；它也可能表示导致转动桌子、自动书写、敲击等精神现象的无意识的情结。在隐喻意义上讲，它可能指某一特定社会群体的主流态度，即那里流行的“精神”。最后，它在物质意义上被使用，例如葡萄酒、芳香氨酒精（spirits of ammonia），以及一般的饮用酒。这并不是一个拙劣的玩笑，而是我们语言珍贵遗产的一部分，然而，另一方面，它又是思想的巨大累赘，对所有希冀用语词的梯子达至缥缈的纯粹观念的人来说，它是悲剧性的障碍。当我念出“精神”这个词时，无论我多么精确地去定义我想传达的意义，这

〔1〕这是1926年10月29日在奥格斯堡（Augsburg）的文学联合会所作的系列演讲的一个，这些演讲的主题是“自然与精神”。［首次以“精神与生命”（*Gesit und Leben*）之名发表在《形式与意义》（*Form und Sinn*）（奥格斯堡），II：2（1926年11月），H.C.贝恩斯与 C.F.贝恩斯翻译并收在《分析心理学论文集》中（伦敦和纽约，1928年）。原版再版于《当前的灵魂问题》（*Seelen-probleme der Gegenwart*）（《心理学论文集》，第II卷，苏黎世，1931年）。目前的翻译以贝恩斯的翻译为蓝本。——英编者］

个词本身所隐含的其他意义都不能完全被排除掉。

603 因此，我们必须自问这样一个基本问题：当“精神”这个词与“生命”这个概念一起使用时，它究竟指什么？实际上，在任何情况下都不能想当然地假定所有的人都知道“精神”或“生命”指什么。

604 我不是一个哲学家，而是一名经验论者，由此，我倾向于让经验来决定所有难题。当在经验中不可能找到任何切实的根据时，我宁愿不给它一个明确的答案。因此，为了能肯定我知道我所谈论的东西——尽管不绝对肯定——我总是把抽象概念还原到其经验的基础上。坦白地说，我对“精神”是什么，对“生命”是什么都知之甚少。我只是以活的身体的形式了解“生命”的。对于不仅仅是一个词的“生命”而是抽象状态下本身及自在地是什么的“生命”，我甚至不能摸索地进行猜测。因而，我首先得谈论活的身体，而不是“生命”，谈论心理因素，而不是“精神”。这并不意味着我想要躲避这个最初是为了思考身体和心灵的关系而被提出的问题。相反，我希望经验主义的道路会帮助我们给精神找到一个真正的基础——并且不以生命为代价。

605 对我们的阐明来说，活的身体的概念比一般的生命的概念所带来的困难要少些，因为身体是可见的、有形的存在，它不会摆脱我们的把捉。这样，我们就可以赞同，身体是一个独立的、完备的，并适应生存的物质单位。这样，它就是被我们的感觉所感觉的生命存在现象，简而言之，它是一个使生存成为可能的有明确目的的构成。为避免混乱，我必须指出，在我的定义中，我没有把那些我模糊地表达为“生命存在”的东西包括在内。这种分离，仅仅意味着身体不能被理解为只是惰性物质的堆积，而是必须被视为为了生命并使生命成为可能的物质系统，附带条件是：要使生命成为可能，若没有这个“生命存在”，就不可能生存。我暂时并不想为这种分析进行辩护或对之进行批评。因为，先不考虑“生命存在”可能的意义，身体本身也缺乏一些东西，而这些东西对它的生命是必须的，这些东西就是心理因素。我们从对自身的经验中直接得知这一点，并从对其他人的经验中间接得知这一点。我们也从对高等脊椎动物的科学研究中得知这一点，而且，由于完全缺乏对立的证据，我们必须假设某些这样的因素在较低级的机体中，甚至在植物中也是存在的。

606 我们现在是否应当假设我所说的这种“生命存在”等同于我们在人类意识里直接经验到的心理因素，并因此重建古老的身心二元性？或者是否有能为“生命存在”与心理的分离进行辩护的任何理由？在这种情况下，心理必须被理解为一个有确定目的的系统，理解为不是仅仅为生命作准备的物质，而是生命的物质，或者，更确切地说，理解为生命的过程。我丝毫不能肯定这个观点会得到普遍接

受，因为我们如此习惯于把心灵和身体看成一个生存单位，以至于我们很难将心理设想为仅仅在身体内发生的生命过程。

607 至今为止，对于心理的本质，我们的经验所允许的推断表明，作为一种现象的心理过程依赖于神经系统。我们在一定程度上确实知道大脑某一部分的失调会导致相应的心理缺陷。脊髓和大脑本质上是由感觉和运动神经束，即反射弧的相互关联组成的。我可以通过例子极其清楚地表明这意味着什么。假设一个人用手指去触碰一个热的物体：神经末梢会立即受到热的刺激。这种刺激改变了脊髓及大脑传递路径的情况。在脊髓里，受到热刺激的神经细胞将情况的变动传递到相邻的运动神经细胞，运动神经细胞反过来向胳膊的肌肉发出刺激，从而导致肌肉突然收缩以及手突然缩回。这一切发生得如此迅速以至于常常是当手已经缩回时，疼痛的感觉才到来。这种反应是自动的，只是到后来才被有意识地注意到。在脊髓内发生的情况是以记录或形象的形式被传送到感知的自我的。人们可以给这些记录或形象以名称或概念。在这种反射弧之上——从外向内传送的刺激跟随着一种从内向外的冲动——人们可以形成心灵建基在其上的过程观念。

608 现在让我们举一个不那么简单的例子。我们听见一个隐隐绰绰的声音，这种声音最初的作用只是刺激人们去听，以发现它是什么。在这种情况下，听觉刺激给出了同刺激联系在一起的整个形象系列。这些形象一部分是音响形象、一部分是视觉形象，一部分是感觉形象。我在这里只是在表象的意义上使用“形象”这个词的。一个心理存在只有具有形象的性质并因而是能被表象的时候，才能够是意识内容，才能够被表象。因此我将所有意识内容称作形象，因为它们是大脑中的反映过程。

609 由听觉刺激所激发的一系列形象现在突然附加了一个与视觉形象相关并被记住的音响形象：即响尾蛇发出的声响。身体肌肉这时就会立刻得到报警信号。反射弧是完整的，但是在这种情况下，它与先前的反射弧不同点，因为大脑的过程、一系列的心理意象出现在了感觉刺激和运动冲动之间。现在身体突然的紧张作用于心脏和血管，并释放出大脑中所记录的恐怖过程。

610 这样我们可以形成心理本质的观念。它包括大脑中的简单过程被反映的形象和这些形象的几乎无限的再现。这些形象具有意识。而我并不知道意识的本质是什么。然而，我们却可以说，任何心理的东西，当其与自我有关联时，就会具有意识的性质。如果没有这种关联，它依然是无意识的。健忘显示出，内容会多么频繁，并多么容易地丧失它们与自我的关联。因此，我们可以将意识比作探照灯的光束。只有那些被光束照射到的物体才进入感知领域。一个处在黑暗中的物体并未停止存在，它仅仅是没被看见而已。因此，没被我意识到的某物以某种状态

存在于某一个地方，也许这种状态与其被自我看见时的状态没有什么不同。

611 因此意识可被理解为与自我相联系的一种状态。关键是自我。我们用自我意味什么呢？尽管它表面上是统一的，但它显而易见是高度综合的要素。它由感觉器官所记录的各种形象所组成，而这种感觉器官则是将刺激从内部传向外部以及从外部传向内部，进一步说，它由大量已逝过程的形象所组成。这些多种多样的成分需要一个强有力的内聚力将其结合在一起，而我们已经认识到这是意识所具有的特质。因此，意识似乎是自我必要的先决条件。然而如果没有自我，意识也是难以想象的。也许通过将自我也看作不是一个而是多个过程及其相互作用的反映——实际上是那些组成自我意识的过程和内容的反映——可以解决这个明显的矛盾。它们的多样性确实构成了统一体，因为它们与意识活动的联系作为一种吸引力，将各种成分吸引向一个也许可以被称作实际中心的地方。由于这个原因，我不简单地谈论自我，而是谈论自我复合体，因为已经证明，其构成会有变动的自我是可变的，因此不能简单地是自我。（不幸的是，我不能在这里谈论在精神疾病和在梦中发现的典型的自我变化。）

612 这种将自我看作心理元素的综合的观点必然把我们引至以下问题：自我是否是核心的形象，以及是否是整个人类独有的？是否所有的内容及作用都与它有关，以及它是否表达它们？

613 我们必须否定地回答这个问题。自我是一个复合体，它不构成人的整体存在，它遗忘的比它知道的多得多。它听到和看到的事物也比它意识到的事物多得多。在意识之外也存在思想。这种思想是完全的和充分的，但自我却一点也不知道它们。对于与身体内部过程相关的交感神经系统的极其重要的调整功能，自我甚至几乎没有最模糊的意识。自我所领会的东西或许是完整意识所必须领会的东西的最小的部分。

614 因此自我可以只是不完全的复合体。它也许是一种特殊的复合体，而其内在联结相当于意识？但并不是心理部分的每种联结都是意识？为什么某些感官和某些记忆材料的联结应该是意识的，而另一些心理的联结就不应是意识的，这还完全不很清楚。看、听等的复合体有一个强大而组织完善的内在的统一。没有理由认为这种统一可以不是意识。就像既聋又盲的海伦·凯勒所表明的那样，触觉和身体的感觉足以使意识成为可能，无论如何意识都受限于这些感觉。因此，我认为自我意识是各种“感觉意识”的综合，其中相互有别的意识之间的相互独立消失在居支配地位的自我的统一中。

615 既然自我意识并不包含所有的心理活动和现象，也就是说，既然心理活动和现象不是都作为形象记录在自我中，问题自然就出现了，心理活动是否可能没有

类似自我意识那样的统一。心理活动和现象也许可以被设想为一个更高级和更广泛的意识，在其中，自我被看作是对象的内容，就像看的行为被看作是我的意识的对象，并且，像看的行为一样，会与我对之没有意识的其他活动融合在一起。我们的自我意识更有可能是被包含在一个更加完整的意识之内，就像较小圆圈包含在一个较大的圈子中那样。

616 正如看和听等活动生成自身的形象那样——这些形象一旦与自我联系起来，就会对所考察的活动产生意识——同样，自我可以被理解为它所理解的所有活动的形象或反映，就像我前面所说的那样。我们期待所有心理活动将产生我们自身的形象，而且这是其本质特征，没有这些，它们就不能被称作“心理的”。很难看出，有什么理由说无意识的心理活动不能有产生形象的机能，不能有意识那种产生形象的机能。并且，因为人看起来是自身存在的生命体，随之而来的结论是，他的所有活动的形象是统一于完整的人的总体形象中的，这一整体形象如果为他所知的话，会被认作自我。

617 我不能提出反对这种假定的决定性的论据，但是，只要它不必成为一个说明性的假说，它就仍是一个无用的梦。然而，即使为了解释某些特定的心理事实，需要设定更高等级的意识，但这仍然仅仅是一个假说，因为这将是大大超出理性的能力而去证明除我们不认识的意识的存在。下面这一点总是可能的：在我们意识之外的黑暗中存在的东西与最大胆的猜想所能想象的任何东西都是完全不同的。

618 在我的论证过程中，我会回到这个问题上的。我们暂时把它放到一边而回到最初的身心问题。从我们以上所说来看，心理本质上包括形象。它是真正的形象系列，这种形象系列不是偶然的并列或序列，而是始终充满意义和目的的结构；它是生命活动的“图像”。并且，正如为生命作准备的身体物质为了能成为生命，需要心理，同样，心理为了使其形象成为活的形象，预设了活的身体。

619 身心被认为是一对立的两面，从而是一单个存在的表达，这种存在的本质特性既不能从其外部，从其物质显现，也不能从内部，从直接的知觉中获知。按照古老的信念，灵魂和身体结合到一起人才出现。也许这样说更正确：这是一种不可知的生命存在，对于其终极的性质，除了他模糊地表达的“生命”质之外，我们不能对之进行任何言说。这种生命存在在外显现为物质的身体，但在内显现为发生在它之中的生命活动的一系列形象。它们是同一枚硬币的两个面，并且我们不能摆脱这样一个疑问：身心的这种分离最后也许被证明只是理性的手段，只是理性进行意识区分的手段——它们是同一个事实，但理智必然地将其区分为两个方面，而我们又不合法地赋予每一方面一种独立存在。

520 科学从来不能把握生命之谜，不论是有机物质中或神秘的心灵形象系列中的

生命它都不能把握；这样我们仍然在寻找“生命存在”的存在，而我们又必须将这种生命存在设定为处在经验之外。任何了解生理学的人一想到其无能就会感到眩晕，就像任何了解心灵的人都会不知是赞同或是反对下面这种想法：心灵这种令人惊奇的镜子般的东西在走向“知识”的过程中不能得到任何东西。

621 从这种观点出发，人们很有可能放弃这样一个希望：发现被称为“精神”的这种难以把捉的东西根本。单独看起来似乎很清楚：“生命存在”是身体中生命的特质，“精神”则是心灵中生命的特质；确实，“精神”概念经常能够与“心灵”的概念互换使用。从这个观点看，“精神”与“生命存在”一样，也存在于跨界（transliminal）的领域，也就是说，存在于不可区别的朦胧不清的状态。我们可以怀疑身心最终能否被证明是同一的，同样也可怀疑“精神”和“生命存在”是否就像其所显现的那样明显地不同。它们也可能是同一的。

622 但是这些特质概念是否都是必要的？我们不能满足于已经足够神秘的身心对立吗？从科学观点看，我们应该止步于此。但是存在着另一种观点，它满足了我们的理智意识，它不仅允许，甚至迫使我们走向并越过那个似乎是不可跨越的界限。这是心理学的立场。

623 到目前为止我是将我的反思建立在科学实在论之上，而没有怀疑过这一基础。但是为了简要地说明我所理解的心理学立场，我应该表明，实在论立场特有的有效性可以受到严肃的怀疑。让我们举个朴素的心灵认为最真实的东西，即物质是什么的例子。对物质本质，我们只能进行最不确定的理论猜测，并且这些猜测不是别的，只是我们心灵生成的形象。达至我的眼睛的波的运动或太阳的散射被我的知觉转变成光。正是我的心灵及其储存的形象给世界以色彩和声音；最真实、最理性的确定性被我称为“经验”，它最简单的形式是极为复杂的心理意象的结构。因而，在某种意义上，除了心灵，没有什么能被直接地体验到。一切都被心灵转达、翻译、过滤、寓言化，甚至歪曲。这样，我们如此地被永恒变化着的形象的云雾包围着，我们因而可发出那种著名的怀疑论惊叹：“没有什么是绝对真实的，甚至这一点也不是十分真实的。” 我们周围的这种云雾是如此浓厚和具有欺骗性，为了至少瞥见事物所谓的“真正的”本质，我们必须发明精确的科学。当然，对一个头脑简单的人来说，这个太生动的世界似乎并不处在雾中。但是，如果让他深入原始人的心灵中，并将他的世界的图像与文明人的世界图像作一比较，他将会隐隐地感到我们仍然居住在其中的深度模糊。

624 我们对世界的了解，以及我们立刻在自身所意识到的，是来自远处幽暗的源泉的意识内容。我不去反对实在论立场，或唯心论立场的相对有效性；我只想将这些极端对立面联结在一起。这是心理学的立场。我们只是直接生活在形象的世

界中。

625 如果我们真的采取这个立场，随之而来的结果是：我们发现心理事实的有效性既不接受认识论的批判，也不需要科学的证明。我们可以提出这样一个问题：意识内容是否存在？如果它存在，则它就是自身有效的。只有当内容声称是对外在世界的一些事物的断定时，才需要科学的介入；只有当一不可知的事物被设定为是可知的时，我们才求助于认识论的批判。让我们举一个大家都熟悉的例子。科学从来没有发现过任何“上帝”，认识论的批判证明认识上帝是不可能的，但是心理中却确实有关于上帝的经验。上帝是一个直接心理经验的事实，否则就不会有关于上帝的任何言说。这一事实是自身有效的，它不需要非心理的证明，并且不接受任何形式的非心理的批判。它可以是最直接，因此是最真实的经验，既不能被嘲笑也不能被否定。只有那些感觉没有得到充分发展的人或顽固迷信的人，才会否认这一真理。只要关于上帝的经验没有声称具有普遍的有效性，也未断言上帝的绝对存在，就不可能对之进行批评的。人们不可能批判一个非理性的事实，例如，不能批判大象的存在。尽管如此，就大家都知道的“关于上帝的经验”是什么而言，有关上帝的经验仍具有普遍的有效性。科学心理学必须承认这一经常发生的事实。但是我们也不能简单地不理会那些被诋毁为迷信的东西。当一个人断言他看见了鬼魂或他附体了时，这对于他来说意味着比所说的更多的东西，这时我们再一次面对这个经验事实，面对这个极其普遍的经验——大家都知道“鬼魂” 或“附体”是什么意思。我们因此可以断定，即使在这种情况下，我们面对的仍然是确定的心理情结，它们如同我所看见的光一样“真实”。我不知道如何能够证明死人的魂在经验现实中存在，我也不能想象一种能够确定地推论出生命在死亡以后继续存在的方法；但是，我仍然要承认这样一个事实：在所有时候和所有地方心理都经验到了鬼魂。我必须考虑这一事实，就像许多人坚决否认这一主观经验一样。

626 在这些概括的讨论之后，我现在要回到精神的概念上去，我们原先的实在论立场无法理解这个概念。精神像上帝一样，指示着心理经验的对象，人们不能证明这一对象存在于外部世界，也不能理性地理解它。如果我们最恰当地使用“精神”一词，那就是它的意义。如果我们摆脱认为概念必定指示一个外在的经验对象或理性的先验范畴的偏见，我们完全能将我们的注意和求知欲转向陌生的和仍然未被认知的东西上，我们将之称为“精神”。简略地了解一下这一语词可能的词源学来源总是很有用的，因为一个词的历史常常令人吃惊地揭示出在它之下的心理事实的本质。

627 古高地德语中的Geist（精神）及盎格鲁-撒克逊语中的gāst意味着一种与身

体截然不同的超自然的存在。按克鲁格（Kluge）的看法，它们的根本意义并不是非常确定：虽然它们似乎与古代斯堪的纳维亚语的geisa（发怒），与哥特语的us-gaisyan（发狂），与瑞士德语的üf-gaistä（勃然大怒），与英语的aghast有关联。这些关联可以被其他语言比喻证实。一个人“被愤怒攫住”意味着某种东西降临到他身上，坐在他身上，骑在他身上，他被恶魔控制，他被附体，某种东西进入他之中，等等。在前心理学阶段，以及在诗化的语言中，情感和感受常被拟人化为恶魔。如恋爱是“被丘比特之箭射中”，“埃弗里扔出了使人不和的苹果”，等等。当我们“愤怒得发狂”时，我们明显不再与自身同一，而是被邪魔或精灵附体了。

628 “精神”这个词出现时的那种原始氛围在我们这里还仍然存在，虽然这种氛围确实处在意识之下的心理层面。但是，正如现代唯灵论所表明的那样，只需要很少的东西就可以将原初的心灵状态显现出来。如果词源派生（似乎非常）有道理，则这个意义上的“精神”就是一个拟人化情感的形象。例如，当人们忘乎所以地说些粗鲁的话时，我们说他的舌头逃离了他，这等于说，他的言语成为了一个独立的存在，并攫住了他或逃离了他。在心理学上我们会说：每个情感都倾向于成为自主的情结，倾向于脱离意识的层级组织，并且，若可能的话，将自我拖在自己之后。因此，原初的心灵在这种活动中看见一个陌生的、不可见的精神。精神在这种情况下是自主情感的表现，这就是为什么古人非常恰当地将精神称为想象、“形象”。

629 现在我们转向“精神”概念的其他用法。“他以其过世的父亲的精神来行为”这句话仍然有双重的意思，因为精神这个词，既指死者的精神也指死者的心灵态度。其他习语，如“以新的精神做某事”或“一种新的精神正在增长”的意思是指心灵态度的更新。这里的基本思想还是被精神控制，被成为群体的“指导精神”控制。当我们说“恶魔控制了那个家庭”时，触及了一个更幽暗的东西。

630 这里我们不是在讨论拟人的情感，而是讨论心灵的整个框架的视像化，或者用心理学的术语来说，态度的视像化。一个被表达为邪恶精神的坏的态度（朴素地设想的），与一个拟人化的情感有同样的心理功能。对许多人来说这也许是奇怪的，因为通常我们谈论对某事的态度，简而言之，态度被理解为具有意向的。然而，态度或心灵的框架绝不是意志的产物；它的特性更多地来自精神的传染，也就是说，来自环境的影响和榜样。有害的态度会败坏周围环境，坏人不好的榜样会传染，他们不可容忍的行为使人们不舒服，这是众所周知的事实。在学校里，一个挑拨离间者就能败坏整个班级的精神；相反地，孩子欢悦、清纯的性情能使愁闷的家庭气氛明亮起来，自然，这只有在家庭中每一个人的态度都被好

的榜样给改变了的时候才有可能。态度甚至还能起与有意识的意愿相反的作用，“坏的同伴破坏好的礼仪”。这在鼓动活动中尤其明显。

631 因此，态度或性情可以像情感一样，从外或从内对意识产生影响，并因而用同样的比喻表达出来。初看起来，态度似乎远较情感复杂得多。然而，在仔细地审视之后，我们发现并不是这么回事，因为大多数态度有意或无意地建立在某种行为准则之上，这些准则常常具有箴言的特征。人们能立刻发现有些态度中暗含的行为准则，甚至能发现这些准则来自哪里。常常只用一个词就可将一种态度区分出来，而这个词总的来说代表一种理想。下面这种情况也常常可见：态度的特质不是准则或理想，而是被尊敬并被仿效的品性。

632 教育者就利用这些心理事实，并试图通过提出准则和理想，从而建议人们应采用什么样的态度，并且，有些准则和理想确实在生命中一直是有效的指导原则。它们将人看作精神的存在。在更原始的层面上，这是基督、牧羊人、牧师或神的视觉形象，他们代表着指导原则，并且用象征的形象具体化了这种原则。

633 在此，我们走向了一个超越了唯灵学框架的“精神”概念。箴言和格言总的来说是个人的各种经验和活动的结果，是以一些意味深长的词对各种洞察和结论进行的提炼。如果你仔细分析《福音书》所说的“最初也将是最终”，并且试图重建凝聚在这一生命智慧中的所有经验，您必定会对它之后的经验的完满和丰富感到惊奇。这是“令人印象深刻的”箴言，它以巨大的力量触及接受它的心灵，并且也许会永远影响这一心灵。这些箴言或理想凝结了最丰富的生活经验和最深刻的反思，它们构成了我们称之为“精神”（此词最恰当意义上）的东西。当这种支配原则达至绝对支配者的时候，我们说处于它的控制下的生活是“被精神统治”的，或者是“精神的生活”。支配的观念越是绝对，越是具有强迫性，它越是具有自主情结的性质。而自主情结是自我意识面前的一个不可动摇的事实。

634 我们不应该忘记，这种准则和理想，不是拥有绝对力量的魔法咒语，即使是它们中最好的也不是。它们只有在一定条件下才能达至支配地位，即我们心中的一些东西回应了它们，我们心中的一种情感准备采取理想给出的形式。只有处在情感的压力之下，观念或支配原则才能成为自主的情结；否则的话，观念就仍然是受意识心灵武断观点支配的概念，仍然仅仅是心智的一个任人摆布的工具，背后没有强大的推动力。只是理智工具的观念不能对生活产生影响，因为在这种状态中，它几乎是一个空洞的词。相反，一旦观念达至自主情结的地步，它就以情感的方式作用于个体。

635 人们不能认为这些自主态度来自意识意志和意识选择。当我说需要情感的帮助时，我所说的是，要产生自主的态度，除有意识的意志之外，还必须有无意识

的东西。也就是说，你不可能意愿自己是精神的。那些我们可以选择并为之奋斗的原则，总是处在我们判断的范围内，并总是处在我们意识的控制之下；因此，它们永远不能变成控制意识意志的东西。它更多的是什么原则将统治我们的态度的问题。

636 一些人一定会问，他们的自由意志是否可能不是支配的原则，因此，每种态度都是他们有意识的选择。我不认为什么人到达了这种如同神一样的状态，但是我知道，有许多人在努力追求这一理想，因为他们被绝对自由的英雄观念所攫住了。所有的人都以某种方式依赖于别的东西；所有的人都是有限的，因为没有人是神。

637 我们的意识心灵不表达我们的所有人性；它只是，并且总是人性的一部分。在演讲的导论部分，我谈到了我们的自我意识可能不是唯一的意识，而可能从属于更广泛的意识，正像较简单的情结从属于自我情结一样。

638 我不知道我们如何能够证明，比自我意识更高级或更广泛的意识存在于我们之中；但是，如果它确实存在，自我意识一定会觉得它只是在进行干扰。一个简单的例子将使我的意思变得非常清楚。让我们想象我们的视觉有意识，因此是一种个人的存在，我们将称之为“眼睛人”。假如这种“眼睛人”发现了美丽的景色，并沉迷于对风景的沉思中。突然听觉系统听见了汽车的鸣笛。而视觉系统没有意识到听觉所知觉到的东西。这时自我会给肌肉发出命令，让身体移向空间中的另一个位置，而且这也是在视觉系统对之没有意识的情况下进行的。通过这个移动眼睛意识前面的客体突然没有了。如果眼睛会思考，它们会认为光-世界是受各种各样模糊的干扰支配的。

639 如果存在更广泛的意识，这种意识就像我们前面所说的将会是人的整体形象，那么，这种事情必定会发生。实际上存在这种模糊的干扰吗？存在这种意志不可控制且意图不能改变它们的干扰吗？在我们之中是否有某种不可感知的东西，而这种东西也许就是这种干扰的来源？对第一个问题，我们的回答完全可以是肯定的。在正常人那里，我们可以非常容易地看到来自另一领域的极其明显的干涉和干扰，更不用说在神经症患者那里了。心情也许会突然改变，头疼趁我们不注意袭击了我们，我们想要介绍的一个朋友的名字突然消失在了空气中，一个曲调纠缠了我们一整天，我们本想做某事，但是其动力却莫名其妙地消失了。我们忘记了我们最不想忘记的，我们很高兴地躺下睡觉，但睡眠却远离我们而去，或者我们睡觉了，但睡眠却被奇怪的、讨厌的梦所干扰。我们戴着眼镜却去寻找眼镜，刚买的东西被我们落在不知什么地方了。至于神经病心理学，我们发现自己面对着最悖论性的错乱。比如出现了非常明显的病状，然而却没有器官的病

变。器官没有任何不适，但患者的体温也许会飙升到105华氏度；没有担忧的原因，但却因担忧而感到窒息；患者清楚地知道一些观念是无意义的，但却没办法摆脱它们；经常出现皮疹，但又不知它们出现的原因并且总也治不好。当然，不论解释得充分不充分，我们总能给每个事件找到一种解释，虽然它完全不能解释下一事件。不过，对干扰的存在却是不可怀疑的。

640 我们现在讨论第二个问题，即干扰来源的问题。我们知道医疗心理学提出了无意识概念，并且证明这些干扰来自无意识的过程。就像“眼睛人”所发现的那样，决定因素既有可见的，也还必须有不可见的。如果事实没有欺骗我们，那么，无意识过程就远不是没有智性的。它们没有自动性和机械性的特点，甚至是明显地没有。它们在精妙方面一点也不比意识过程差，而且相反，它们的洞察力常常远超过我们的意识。

641 我们虚构的“眼睛人”也许会怀疑，它的光世界的突然错乱可能是由于另一意识的干扰。同样，我们也可以对更广泛的意识表示怀疑，虽然这一怀疑的理由并不比“眼睛人”怀疑的理由更充分。但是，由于我们不能达至更广泛的意识状态，或不能理解这一意识状态，因此，我们认为最好还是将这一黑暗的领域称作“无意识的”，而不匆匆地作出结论说，它必然是无意识的。

642 在此，我回到了讨论我原先假设的更高级的意识，因为我们这里所关心的问题，即精神的生命主宰力量，是与自我意识之外的过程相关联的。更早一些，我顺便提到过，没有情感力量的观念永远不能成为生命的主导因素。为了强调意识心灵并不是随意地创造自主的情结，我也曾说过，重要的是什么态度或“精神”将得到发展。情结如果不是强制地加之于我们，并且明确地证明它优于意识意志，就不能是自主的。它也是来自黑暗领域的那些干扰之一。我前面说过观念必定引起情感的反应，我指的是无意识的应答。这种应答由于是情感性的，因而是从意识完全不能达至的深层之中涌现出来。因此，我们的意识理性永远不能消除神经症的根源；因为这一情感过程是必要的存在，它甚至具有影响交感神经系统的力量。我们同样也可以说，当更广泛的意识觉得自己有能力时，一种强迫性的观念就被当作无条件的命令置于自我意识之前。意识到自己生活原则的人都知道这一原则是如何不容反抗地规定着他的生活。但是总的来说，意识过于专注于思考决定其过程的精神的性质。这种思考是很吸引人的。

643 从心理角度来看，精神现象像每个自主情结一样，显现为无意识的意向，这种意向高于自我的意向，或至少是与自我的意向相等。如果我们想正确地对待我们称之为精神的本质，我们就真的应该说“更高的”意识而不是说无意识，因为精神是这样一种概念，我们一定会认为它是比自我意识更高级的东西。精神是高

级的，这不是因为意识的反思说它是高级的，而是因为它本质上就是高级的，从所有时代的证据，从《圣经》到尼采的《查拉图斯特拉如是说》都可以清楚地看出这一点。从心理角度看，精神将自己显现为个人的存在，有时还具有清楚的视觉形象；在基督教教义中，它实际是三位一体的第三位格。这些事实表明，精神并不仅仅总是可被简洁地表达的格言或观念，而是这样一种存在，它的强烈和直接的显现展示出一种自己特有的生命，而这种生命似乎是独立的存在。只要精神可以被命名和被表达为一种可理解的原则或一个清楚的观念，它就将不会被当作独立的存在。但是，当有关的观念或原则是不可理解的，当其意向的起源和目的都是模糊的，但仍然将自己强加给人们时，精神肯定被当作独立的存在，我们人类理性的概念也不再能表达它难以理解的、高级的性质。于是，我们的表达必须诉诸其他的方法：象征。

644 我所说的象征不是比喻或符号，而是一种形象，它以尽可能恰当的方式表达我们可以模糊地辨识出的精神的本质。象征既不定义也不解释，它指向我们隐约地觉察到，但仍然处在我们的把握之外，并且不能用我们的熟悉的语言充分地表达的意义。可以用确定的概念进行翻译的精神只是处于我们自我意识领域内的心理情结。除了我们放置于它之中的东西之外，它不带来什么也不实现什么。但是要求对之进行象征性表达的精神是一个包含着无限多的可能性种子的心理情结。这种情结的最明显和最好的例子是基督教的象征，它的力量改变了历史的面貌。如果人们不带偏见地观察早期基督教在公元二世纪影响大众心灵的方式，那就只有惊讶的份了。没有其他精神能有这样的创造性。因此，它具有神一样的地位就一点儿也不奇怪了。

645 正是对这种地位的确切感觉，使精神现象具有了启示的特点和绝对的权威，当然，这种特点和权威确实是危险的性质；因为，从我们意识价值的角度看，那些我们也许可以将之称为“高级”意识的东西并非总是高级的，而且它常常与我们所认可的理想形成激烈的冲突。严格说来，人们应该将这种假定的意识看作是“更广泛的”的意识，从而避免引起一种偏见，即认为从我们理智和道德的角度看，它是高级的。存在着许多精神，既有光明的，也有黑暗的。因此，我们应该准备接受这样一种观点：精神不是绝对的，而是相对的，它需要通过生命过程来完成和完善。有些人完全被一种精神迷住了，以至于他只为此种精神而生活，并且以一种没有给他带来丰富和完整的生活，而是伤害他的方式而生活。这样的例子太多了。我当然不是暗示基督殉难是无意义和无目的的毁灭行动，相反，这种死亡也可以是比其他更加完整的人生。我指的是那些完全否认生命的派别的精神。自然，严格的孟塔努主义者（Montanist）的观点与时代最高的道德要求是

一致的，但是它也在摧毁生命。当精神将人消灭了时，它将变成什么？因此，我相信与我们最高理想一致的精神将发现生命给它设定的界限。这对于生命是必须的，因为我们知道，自我生命是极其不充分和极其不令人满足的。生命只有生活在某种精神中才值得生存。完全为自我而生存的生命不仅对于生存的个人，而且对于关涉到的东西来说，都是单调乏味的。这是一个明显的事实。生命的完满不仅仅要求一个自我，它还需要精神，即需要独立的、支配性的情结。因为似乎它独自就能够给予那些处于自我意识领域之外的心理潜能以活力。

646 但是，就像存在着为完全没有限制的生命而努力的激情一样，也存在着愿意为精神而牺牲所有生命的激情，因为精神具有高级的创造力。这种激情将精神变成了恶性成长着的无情地摧毁人类生命的东西。

647 生命是精神真理的试金石。将人拖离生命而只寻求自身实现的精神是伪精神——虽然人也应受责备，因为他可以选择是否向这种精神投降。

648 生命和精神是人置于其间的两种力量或两种必然性。精神赋予生命以意义，赋予生命最高的发展可能性。但是生命是精神根本的东西，因为如果生命不能存在，精神的真理也将无从存在。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 最优本书建议购买纸质书籍

# 分析心理学的基本假设[1]

649 在中世纪及希腊罗马世界，人们普遍相信灵魂是一种实体。的确，人类从其最初之始就持有这一信仰，到19世纪的后半叶才出现了“没有灵魂的心理学”。在科学唯物主义的影响下，不能被眼睛看见或用手接触的一切都被怀疑；这些东西由于被认为与形而上学有密切关系而被嘲笑。除非能被感官感知或能追溯到其物理因，否则就不能被认作是“科学的”或被承认为真实的。这个看法的根本改变并不是始于哲学唯物主义，因为其方式很早以前就被孕育了。当宗教改革的精神灾难结束了中世纪，并结束了其对上天的热望，其地理的限制，以及对世界的有限认识，欧洲心灵向上的目光与现代的目光相交了。意识不再往上看，而是在地理上和哲学上向周围看。这是伟大的远航的时代，经验的发现拓宽了人类心灵的视野。认为灵魂具有实体的信仰越来越让位于这样一种强制性信念：只有物质具有实体，直到大约四百年后，主流的欧洲思想家和研究者把心灵完全看作是依赖于物质和物质因果关系的。

650 我们当然不是说是哲学或自然科学带来了这种彻底的改变。总是存在这样一些富有才智的哲学家和科学家，他们具有的洞察和思想深度足以使他们以抗争的态度接受这种观念的转变，有一些人甚至抵制这种转变；他们没有力量阻止这一非理性的大潮，但他们没有追随这一思潮，更不会兴奋地向物质世界投降。我们说，没有人会认为人们观念如此根本的改变能够由理性的反思带来，因为没有什么论据链能证明或反驳心灵或物质的存在。就像今天每个理智的人都能断定的那样，这两个概念仅仅是某种东西的符号，这某种东西是未知和未被探究，并且人们会依照自己的性情倾向或依照时代精神而设定它或否认它。没有什么东西阻止

[1] [本文最初以“灵魂的秘密”（Die Entschleierung der Seele）为题发表在《欧洲评论》（柏林），VII：2/7（1931年7月）。德尔（W.S.Dell）和C.F.贝恩斯将其翻译为“分析心理学的基本假设”（The Basic Postulates of Analytical Psychology），发表在《寻找灵魂的现代人》（*Modern Man in Search of a Soul*）（伦敦，纽约，1933年）。最初的文本经稍微修订后，以“现代心理学的基本问题”（Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie），发表在《灵魂的实在性》（*Wirklichkeit der Seele*）（《心理学论文集》，第IV卷，苏黎世，1934年）。此处的版本是德尔和贝恩斯的翻译，并有稍微的修改。——英编者]

思辨的理智将心灵看作一种复杂的生化现象，以及最终只是电子的活动，或者另一个方面将电子不可预测的行为看作是它们之中的精神生命的征兆。

651 心灵的形而上学在19世纪被物质的形而上学代替了。从理智上来说，这一事实仅仅是一个骗局，但是从心理学观点看，这是人们世界观的一次史无前例的改变，其他世界都转变成了物质事实的存在。经验的界限成为讨论人们动机的界限，成为人的目的和意向的界限，甚至成为“意义”的界限。整个不可见的内在世界似乎变成了可见的外部世界；价值除非建立在所谓的事实之上，否则就是不存在的。至少，对头脑简单的人来说是这样的。

652 确实，将这种信念的非理性改变看作哲学问题是没意义的。我们最好不要这样去做，因为如果我们主张精神和心理现象来自于人体的各种腺的活动，肯定会得到我们同代人的尊敬和掌声，而如果我们试图将太阳中原子的分裂解释为创造性的世界精神的散射，我们必定被视为精神有问题。然而，两种观点具有相同的逻辑，并且都是形而上的、任意的和象征的。从认识论的立场看，这就像从动物中推导出人类那样，从人类中推导出动物。但是我们知道，达科的学术生涯是如何的不幸，[1] 因为他反对时代的精神，而这种精神是不允许自己被轻视的。它是一种宗教，或者更恰当地说，是与理性绝对没有任何关联的信条，其意义存在于这样一种令人不愉快的事实中：它被当作所有真理的绝对标准，并总是被认为拥有常识。

653 这种时代的精神不可能合于人类理性的范畴。它更多的是偏见，是作用于愚钝心灵的情感倾向；这种倾向通过无意识的途径，以一种势不可挡，并使人产生联想的力量征服了愚钝的心灵。与我们同代人不一样的思考被认为是不合法的和混乱的，甚至是不名誉的、病态的和亵渎的，因而是对社会有害的。持这种想法的人逆社会潮流而动。以前人们认为存在的所有东西是源于精神性存在的上帝的创造意志，19世纪人们则发现了一切东西都来自物质的原因。现在心灵不构建身体，而是相反，物质通过化学作用产生心灵。这种观念的翻转是时代精神的确定事实，否则的话就会是非常滑稽可笑的。这是一种流行的思维方式，因此，它是合宜的、理性的、科学的和正常的。心灵必须被看作物质的副现象。即使我们不说“心灵”，而说“心理”，不说“物质”，而说“大脑”、“荷尔蒙”、“本能”和“冲动”，结论仍然是一样的。说灵魂或心理具有自己的实在性是与时代精神相冲突的，因为那是异端邪说。

〔1〕[埃德加·达科（Edgar Dacqué，1878～1945），地质学家。他冒着丧失声誉的危险，反对达尔文的物种起源理论，而且也确实丧失了自己的声誉。——英编者]

654 现在我们发现，认为是我们的先祖假设了人具有灵魂的说法没有确实的根据，因为我们发现灵魂具有实在，它是属神的，因为是不朽的；在它之中存在一种内在的力量，这种力量构建身体，维持它的存在，治疗它的疾病，并且使灵魂独立于身体而生存；存在着灵魂与之相关联的非物质的精神；在我们经验存在之外有一个精神的世界，我们的灵魂从之得到关于精神之物的知识，而这种精神知识的来源不能在可见的世界发现。但是，没有超出一般意识水平的人并未发现，下面这种说法是无根据的和虚幻的：物质产生了心灵，猿猴进化成了人，饥饿、爱欲、权力冲动之间和谐的互相作用导致了康德的《纯粹理性批判》。

655 那么，什么东西或谁才是这个全能的物质？这仍然是原来的创世者上帝，只是在这里，他没有了似人的特点，而采取了普遍观念的形式，而且我们每个人都认为能够理解这一观念的意义。今天，意识在宽广程度上有了很大的发展，但遗憾的是，这种发展仅仅是在空间维度方面，而不是在时间维度方面，否则的话，我们应该有更多的历史生存感。如果我们的意识不仅属于今天，而且具有历史的连续性，我们就应该想到希腊哲学中神的观念所经历的相似转变。这也许能使我们对我们现在的哲学前提持更加批判性的态度。然而，时代精神已经有效地阻止我们进行这种反思了。对于我们的时代精神来说，历史只是一个我们方便地从之拿出论据的弹药库，它有时能让我们说："为什么甚至亚里士多德都知道这些？"事情就是如此，我们必须自问，时代精神怎么获得了这种奇异的力量。这毫无疑问是一个重要的心理现象，是一种如此根深蒂固的偏见，直到我们给予它适当的考虑为止，我们甚至不可能接近灵魂的问题。

656 就像我所说的那样，将任何解释都置于物质基础之上是一种不可抗拒的倾向，它对应于最近四个世纪意识水平方面的发展，而这种水平的观点是对中世纪的垂直观的一种对立反应。它是一种民族心理学（ethnopsychological）现象，并因而不能用个人意识解释它。就像原始人一样，我们起初完全没有意识到我们的行动，只是在很长时间之后才发现为什么我们以特定的方式行动。同时，我们满足于对我们行为的各种理性化解释，但这些解释都是不充分的。

657 如果我们意识到我们的时代精神，我们就会知道我们为什么如此倾向于将一切解释都置于物质基础之上；我们就会知道这是因为，到目前为止人们过多地用精神来解释了。认识到这一点将使我们立即批判我们的偏见。我们会说：很可能我们用物质进行解释是在犯同样的错误。我们欺骗自己说，我们对物质知道得要比对"形而上学的"的心灵和或精神多，并因此给了物质原因过高的地位，而且相信它独自就能给予我们一个关于生命的真实解释。但是物质和心灵一样难以理解。对于终极之物是什么，我们一无所知，并且，只有当我们承认这一点时，我

们才回到平和状态。这绝对不否认心理事件与大脑的生理结构、与腺体，以及更普遍地说与身体的密切关系。我们仍然非常相信，我们的意识内容基本上是由我们的感官知觉所决定的。我们一定会认识到，物质和心灵的性质是不可改变的这种观念是由传统无意识地根植于我们之中的，我们会对本能的力量留下深刻的印象，这种本能能够阻止、加强，甚至改变最精神性的内容。的确我们必须承认，人类心灵的原因、目的和意义，无论我们在什么地方触及它们，它们都首先是对我们称之为物质的、经验的和世俗的东西的忠实反映。承认了这一点，我们必须自问，心灵最终是否是次级的显现，是一个副现象，而且完全依赖于物质基础。我们的实用理性和世俗思想想让我们对此说是。也许只是我们对物质的万能感到怀疑，才将我们带向以批判的方式来考察科学对人类心灵的这一断定。

658 人们已经对这个看法提出了反对意见，认为它将心理事件降低为各种腺体的活动，将思想看作是大脑的分泌物，因此我们实现了没有心理的心理学。我们必须承认，从这个立场上来看，心理事件并不是自身存在的，它自身什么都不是，只是物理过程的表达。而这些过程具有意识性质是不可化约的事实，如果不如此，我们就完全不能谈论心理，这样就不存在意识，我们对所有事情也就没有什么可说的。因此，意识被看作心理生活，也就是说，被看作心理自身。因此，现代没有“心理的心理学”是意识的心理学，对它来说，无意识的心理生活完全是不存在的。

659 现代心理学不是只有一种，而是有多种。这是非常奇怪的，我们知道数学只有一种，地质学、动物学、植物学等也只有一种。但心理学却有多种，以至于美国的大学能出版一本以《1930年的心理学》为书名的厚厚的书。我认为心理学与哲学同样的多，因为哲学也不是只有一种，而是有许多种。我之所以提及此，是因为哲学和心理学因其主题的相互关联而紧密地联系在一起。心理学的主题是心理，哲学的主题概要地说的话是世界。直到最近心理学仍是哲学的一个分支，但是就像尼采预见到的那样，现在自身存在的心理学出现了，它甚至威胁到了哲学的存在。两者之间的内在相似在于，它们都是系统化地解释那些我们不能完全地经验到，因而不能以纯粹经验的方法充分地理解的对象。因此两者的研究领域都鼓励人们进行沉思，以至出现了如此多样、如此丰富的观点，必须要很厚的书才能把它们都收进去。两者谁都离不开谁，而且一个总要给出另一个未被说出的，并且总的来说是无意识的假设。

660 就像我们已经说过的那样，现代人认为物理解释是在先的，这种观点导致了“没有心理的心理学”，以及认为心理是生物化学过程的产物的观点。现代科学心理学没有从这种精神出发的。今天没有人会冒险将科学心理学建立在心理是独

立于身体的假说之上。自主的个体灵魂如果存在，精神必须是自身存在并为自身存在的，而且还必须是自足的，但这种观念至少在我们这里是极不受欢迎的。不过，在这里我必须说，1914年我参加了亚里士多德学会、心灵学会和英国心理学会在伦敦的贝得弗德学院联合举办的一次讨论会，会议的议题是“个人的心灵是否存在于上帝之中？”在英国，如果有人对这些学会的科学立场提出质疑，他是不会受到真正的欢迎的，因为学会的成员包括英国知识界的重要人物。也许在这些听众中，我是唯一一个对在此听到在13世纪才有意义的论证而感到惊讶的人。这一事件也许表明，其存在被认为是不言而喻的自主精神的观念并未在欧洲完全灭绝，也没有变成中世纪的化石。

661 如果我们记住这一点，我们也许可以有勇气来考虑“具有心理的心理学”的可能性，也就是说，考虑最终建立在自主的、精神的原则假设之上的心理理论。我们不必因这一事业不受欢迎而惊惶，因为设定“精神”不比设定“物质”更没根据。由于我们完全不知道心理是怎么来自物质，但又不能否认心理事件的存在，我们形成我们的假定的时候是自由的，我们假定心理来自精神的原则，而这种原则是我们理解物质的理智所不能理解的。这一定不是现代的心理学，因为现代的心理学否认这种可能性。因此，不论好坏，我们必须回到我们先祖的教导去，因为是他们做了这样的假定。

662 古老的观点认为，灵魂本质上是身体的生命，是生命的呼吸，或者一种生命的力量，它或者在受孕的时刻，或者在怀孕期间，或者出生时，获得空间和肉体的形式，并且在人死后离开死亡的身体。灵魂没有广延，并且由于它在具有肉体形式之前和之后都存在，因此它是永恒的和不朽的。从现代科学的心理学立场来看，这种观念当然纯粹是幻觉。但是，由于我们并不想陷于“形而上学”之中，即使是现代的形而上学，因此，我们将不带偏见地来检视一下这个历史久远的概念，并且检验其经验的辩护。

663 人们给予其经验的名字常常是很有启发性的。Seele（灵魂）这个词源于何处？它像英语的soul（灵魂）一样来自哥特语的saiwala及古德语的saiwalô，这些与希腊语的aiolos（移动快速的、闪烁的、闪光的）有词源学的关联。希腊语的灵魂还意指“蝴蝶”。另一方面，Saiwalô与古斯拉夫语的sila（力量）相关联。这些关联揭示出灵魂这个词的原初意义：它是运动的力量，即生命力。

664 拉丁语的animus（精神）和anima（灵魂）等同于希腊语的anemos（风）。风的另一个希腊词pneuma也意意指精神。在哥特语中与之对应的是us-anan，在拉丁语中是anhelare。在古高地德语中，spiritus sanctus由atum（呼吸）表现出来。在阿拉伯语中，风是rih，ruh是灵魂、精神。希腊语的灵魂具有相似的联系；它

与psychein（呼吸）、psychos（凉）、psychros（凉、寒）及physa（吹）有关。这些关联清楚地表明，在拉丁语、希腊语和阿拉伯语中，灵魂的名字与运动的空气概念，与精神的“冷气息”相关。这可能就是为什么原始人还赋予灵魂以不可见的有气息的身体的原因。

665 由于气息是生命的标志，因此它还应该被看作是生命的运动和运动的力量。这是非常可理解的。按照原始人的另一看法，灵魂是火或火焰，因为温暖也是生命的标志。原始人会认为灵魂与其名字是同一个东西。这种观点非常奇怪，但绝不罕见。个人的名字是他的灵魂，因而出现了这样一种风俗：使用祖先的名字以使祖先的灵魂在新生的幼儿中得到重生。这与自我意识被认作是灵魂的表达是一样的。灵魂还经常被认为是与影子同一的，因此踩在人的影子上是极大的侮辱。同样，中午时分被认为是南方鬼魂出没的时刻，也是威胁性的时刻；这时你的影子会变小，因此你的生命有危险了。对于影子的这种看法包含着希腊人的synopados（跟在之后的他）所表达的观念。他们以这种方式表达对不可触知的、生命的存在的感觉——使得人们相信离去的灵魂是“影子”的感觉。

666 这种意指也许能够表明，原始人是如何经验心灵的。对他来说，心灵显现为生命的源头、原动力，显现为有客观实在的幽灵似的存在。所以原始人会与他的灵魂交谈；灵魂变成了他体内的声音，因为它们仅仅是他自己或他的意识。对我们来说，心灵是那些主观的和受意志支配的东西的缩影，但对原始人来说则不是；相反，对他们来说，心灵是某种客观的、自我存在的东西，它有着自己的生活。

667 这种看待问题的方式得到了经验的辩护，因为不仅在原始人的层面，而且在文明人的层面，心理事件都有客观的方面。心理事件很大程度上摆脱了我们意识的控制。比如，我们不能压制我们的许多情感；我们的心情不能从坏变好，我们不能控制我们的梦的来去。最理智的人有时也会被一些念头缠住，即使他尽最大的努力，也不能将这些念头赶走。记忆的恶作剧有时使我们感到无助地诧异，我们没有想到的怪念头有可能随时进入我们的大脑中。我们相信自己是自己房子的主人，但这只是因为我们喜欢恭维自己。实际上，我们非常依赖于无意识心灵特有的功能，这种依赖达至令人吃惊的程度，而且我们必须相信这种功能不会让我们失望。如果我们研究神经症患者的心理过程，我们会清楚地看到，心理学家如果把心理与意识等同起来是非常可笑的。而且众所周知，神经症患者的心理过程与所谓的正常人的心理过程几乎没有什么不同——现在谁能肯定地说他不是神经症患者？

668 事情既是如此，我们应该承认，下面这种看法有一定的正当性：灵魂是客观存在的，是独立的东西，因此是变化无常和危险的。从心理的角度看，进一步

假定这种神秘和令人恐惧的东西同时也是生命的源泉也是可理解的。经验告诉我们，“我”的意义，即自我意识的意义来自无意识的生活。幼儿没有任何确定的自我意识，但仍然有心理生活；早年几乎没有在记忆中留下任何痕迹的原因就在于此。我们理智中所有有益的、卓越的东西来自何处？我们的激情、灵感来自何处？我们觉得生命力被提升的感觉又来自何处？原始人在其灵魂的深处感到了生命的涌现，其灵魂给予着生命。他对这种活动印象深刻，因此，相信影响生命的一切——相信所有种类的魔幻活动。所以，对他来说，灵魂就是生命。他并不觉得自己在引导它，而是觉得自己在各方面都依赖于它。

669 不论灵魂的不朽的观念在我们看来是多么的荒谬，但对于原始人来说，它并不是什么奇怪的东西。不过，灵魂毕竟不是通常的存在。所有存在的东西都占据一定的空间，但灵魂却不能存在于空间之中。我们认为我们的思想当然处在我们的大脑中，但是当涉及我们的情感时，我们开始感到不确定了，它们看起来位于心脏的可能性更大。我们的感觉分散在整个身体。我们的理论认为意识处在大脑之中，但是普布洛（Pueblo）的印第安人告诉了我美国人是疯狂的，因为他们认为思想位于大脑之中，而所有有理智的人都知道他是用心脏在思想的。某些黑人部落既不认为心灵的功能在大脑中，也不认为在心脏中，而认为是在腹部。

670 除了不能确定心灵功能的位置之外，还存在另一种困难。除了在特定的感觉领域，心灵内容总的来说是非空间性的。我们能认为思想有体积吗？它们是小的、大的、长的、细的、厚的、流动性的、直的、圆的，或者什么别的样子？如果我们想形成非空间的四维存在的活的图像，不可能有比像我们这样看待思想更好的方法了。

671 如果我们能够否认心灵的存在，事情就非常简单了。但是在这里我们直接经验到了某种东西，这种东西植根于我们可测量的、有重量的、三维的存在中，而且在所有方面和所有部分都神秘地与这种存在不同，却又反映着这种存在。心灵可以被看作是数学的点，同时又可被看作是布满恒星的宇宙。这样，对于头脑简单的人来说，如果这种悖论性的存在似乎是神圣的，就有些奇怪了。如果它不占据空间，它就没有身体。身体一旦死去，不可见的、无形的东西也要消失吗？还有，在我能够说“我”之前，生命和心灵已经为我而存在了，当这个“我”消失时，比如在睡眠或无意识状态中，生命和心灵仍然存在着。我们对他人的观察及我们自己的梦都告诉了我们这一点。头脑简单的人为什么面对这样的经验，仍然否认“心灵”生活在身体之外的一个领域呢？我必须承认，在这种所谓的迷信中，我几乎看不到荒谬的东西，就像在有关遗传或本能的研究中几乎看不到一样。

672 如果我们记得，在原初时期的古代文化中，人们总是将梦和幻觉当作其获得信息的一个来源，那么，我们就可以很容易地理解，为什么更高的甚至是神的知识以前总是归之于灵魂。无意识包含潜意识的知觉是令人吃惊的事实。认识到此，原始社会就将梦和幻觉当作获得信息的重要来源。那些伟大和恒久的文明，如印度和中国，就建立在这种心理基础之上，并且由之发展出了自我知识的原则，而它们在哲学和实践上都将这一原则提升到了极精微的程度。

673 认为无意识心灵很有可能是知识的来源并不像我们西方理性主义喜欢假定的那样是一种幻觉。我们倾向于认为，所有知识最终都来自外界。然而，我们今天可以肯定，有些无意识内容如果能被意识到，会给知识带来不可估量的增长。现代对动物本能的研究，比如对昆虫本能的研究，带来了丰富的经验材料，这些材料表明，如果人有时能像某些昆虫那样行为，他就会比现在更智慧。当然，我们不能证明昆虫拥有意识知识，但是常识不可能怀疑它们无意识的行为模式是心理的功能。与此相似，人的无意识也包含着从其先祖继承来的行为和生命模式，因此，每个儿童都拥有现成的心理适应系统，它在所有意识之前起作用。在成人的意识生命中，这种无意识的、本能的系统仍然存在和活动着。意识心灵的所有功能在这种系统之中都有所预示。无意识像意识心灵那样是有目的的，并具有直觉能力，也像意识心灵那样地感觉、知觉和思想。我们在对精神病理学和梦的研究中发现了这一点的充分证据。在心理的意识和无意识功能之间只有一个根本的区别。意识虽然是强烈的和集中的，但它又是容易变化的，它关注的是直接呈现的东西和注意的直接领域；而且，它只能达至表现个人几十年经验的材料。很多“记忆”主要是通过印刷物人为地获得的。无意识的情况则完全不同。它不是集中的和强烈的，而是微弱的、模糊的；它包括很多东西，极其异质的成分都能以最悖论的方式一起出现在它之中。不仅如此，除了不可确定的无意识知觉，它还包括来自我们先祖的沉淀，而我们祖先的存在为物种的差异做出了贡献。如果能够拟人化无意识，我们也许可以把它看作是一个集合人，这一集合人包含着两性的特征，超越青年和老年、出生与死亡，并且由于具有一百或两百万年的人类经验，因而实际上是永恒的。如果存在这样的生命，他会是超出了所有暂时变化的存在；对于他来说，现在与基督之前几万年中的任何一年是一样的；他是古老之梦的梦想者，并且，由于其无限的经验，是一个无与伦比的预言者。他会无限多次地生活在个体、家庭、部落和国家的生命中，并且也有出生、开花和衰败的过程。

674 不幸的是——或应当说幸运的是——这是梦。至少在我们看来，集体无意识（它在梦中向我们显现）似乎没有意识到自己的内容，尽管我们确实不能肯定这一点，就像我们不能肯定昆虫有意识一样。另外，集体无意识似乎不是一个人，

而像是永不止息的河流或形象的海洋，它在梦或心灵的反常状态下进入我们的意识中。

675 将无意识心理中这个巨大经验系统称作幻觉肯定是奇怪的，因为我们可看见和有形的身体本身就是这样的系统。它自身之内仍然还有来自原初时代的进化痕迹，它肯定是作为整体而有目的地行为的，否则的话，我们就不可能生存。任何人都不会将比较解剖学或比较生理学当作胡言乱语，同样，我们也不能将对于集体无意识的研究当作幻觉而予以忽视，或拒绝承认它是知识的一个有价值的源头。

676 从外面看，心灵本质上似乎是外在事件的反映——心灵不仅由外在事件引起，而且其根源也在外在事件中。初看起来，无意识似乎也只能从外面，从意识角度进行解释。众所周知弗洛伊德就试图这样做。但这种解释只有在无意识实际上是与个体的存在和意识一起存在的时候才能成功。但事实是，无意识总是作为从原初时期遗传来的心理功能预先存在着。意识是无意识心理的后裔。如果我们试图依据我们先祖的后裔来解释先祖的生活，肯定会出现曲解的情况，而且在我看来，认为无意识来自意识恰恰是错误的。如果我们对之作其他的表述，我们也许更接近真理。

677 过去时代的立场知道经验的大量宝藏隐藏在变动不居的个体意识之下，因此总是认为个体灵魂依赖于一个精神的世界系统。他们不仅做了这样的假设，而且还肯定地认为这个系统是有意志和意识的存在，甚至是人的存在——他们把这种存在叫做上帝，叫做实在的本质。对他们来说，这一存在是最真实的存在，是第一推动力，灵魂仅仅由它就可得到解释。从心理角度看，这一假设有某种合理性，因为只有当对于一个几乎永恒的存在的经验是几乎永恒的时候，这一存在才能与人相对而被称作是“神圣的”。

678 在前面我曾经表明，对于心理学来说问题的所在是，它不是将物理世界当作解释的基础，而是将精神系统当作解释的基础，而精神系统的能动原则既不是物质及其性质，也不是能量的状态，而是上帝。在此，我们可能会受现代自然哲学的诱惑，将能量或生命冲动称作上帝，从而将精神与自然融合为一体。只要这种看法限于反思哲学缥缈的迷雾当中，就不会有很大的危害。但是，如果我们将这一观念应用到实际心理学的较低的领域（在此只有实际的解释才能有效），我们很快就会发现自己陷入了最无望的困境中。我们并不认为心理学只有学术的抱负，或着它所寻找的解释是与生命无关的。我们想要的是能够产生令人满意的结果的实用心理学。这种心理学以一种必须能够从患者那里得到证明的方式解释所有事情。在实际的精神治疗中，我们努力让人们适应生活，而不是随意构造一些与我们的患者无关，甚至是伤害他们的理论。在此我们触及了有时是事关生命和

死亡的问题：即我们是否将我们的解释建立在“物质”或“精神”上。我们必须不能忘记，从自然主义的立场看，精神的一切都是幻觉，而且不能忘记，精神为了存在常常必须拒绝和克服强制性的物理事实。如果我只承认自然主义的价值，从物理角度解释一切，我就会轻视、阻碍，甚至是摧毁我的患者的精神发展。但是，如果我只从精神角度进行解释，我会误解作为物质存在的自然人，并且会伤害到他作为物质而存在的权利。精神治疗过程中的一些自杀事件就是这种错误所致。能量是否是上帝，或上帝是否是能量不是我所关心的，因为我怎么能知道是不是呢？但是给出合宜的心理解释却是我必须做的。

679 现代心理学家不赞同这两者的任一观点，而是处于二者之间，并有些危险地认为“这个与那个都是对的”，这很有可能引起肤浅的机会主义。毫无疑问，这是巨大的危险，它认为对立是一致的（coincidentia oppositorum），是想从理智上摆脱对立双方。认为两个相互对立的假设具有同等的价值除了导致无形的、无目的的不确定之外还能有什么？与此相反，我们能很容易地意识到没有歧义的解释原则的优势：它能够是一个评判的标准。我们在这里面对的无疑是一个非常困难的问题。我们一定能够诉诸一个建立在实在之上的解释原则，然而，对于现代心理学家来说，只要他正确地看到精神的方面，他就不再能将其立场完全建立在实在的物理方面之上。同样，他也不能只关注后者，因为他不能忽视物理方面的相对有效性。那么，他能诉诸什么呢？

680 以下的思考是我试图解决这个问题的方式。自然和精神之间的冲突是心理生活矛盾性的反映。这揭示出显现为矛盾的东西的物理方面和心理方面，因为，最终我们并不了解心理生活的性质。每当我们从人类理智来对最终来说我们并没有理解且不能理解的东西进行判断的时候，如果我们是诚实的，就必须将这种东西置于它的对立面，以便理解它。物理方面和精神方面之间的冲突仅仅表明，最终来说心理生活是不可理解的“某种东西”。毫无疑问，它是我们唯一的直接经验。我所经验的全是心理的，甚至物理痛苦也是以心理意象的形式来经验的；我的感觉印象尽管强加给我了一个占据空间的不可入的物体世界，但仍然是心理意象，而且我的直接经验的构成成分只是心理意象，因为只有它们是我的意识的直接对象。我的心理甚至会改变和歪曲实在。这种改变和歪曲达到了这样的程度，以至于我们必须求助于人为的方法才能确定事情是什么样的。这样，我发现声音是空气以这样和那样频率进行的振动，颜色是这样和那样波长的光波。实际上，我们如此地被心理意象所包围着，以至于我们完全不能进入外在于我们的事物的本质之中。我们所有的知识都是由心理的东西构成的，这种心理的东西由于是意识唯一的直接材料，因而是最真实的。这就是心理学家能够诉诸的实在，即心理

实在。

681 如果我们想更深入地理解这个概念的意义，那么，在我看来，有些心理内容或意象是来自我们身体所属的“物质”环境，另外一些同样真实的内容则来自“精神”，这种精神显得是与物理环境极其不同的。不论我画一个我想买的汽车，或是试图想象我去世父亲灵魂现在的状态，即不论是外在事实或与我有关的思想，它们都是心理实在。唯一的不同在于，心理事件指向物理世界，其他则指向心理世界。心灵和物质，精神和自然是对立的解释原则。如果我将我的实在概念移置到心理的层面——这是它唯一有效的地方——就会结束心灵和物质、精神和自然之间的冲突。每个都仅仅成了进入我的意识领域的心理内容的特定源泉的标志。如果火烧着我了，我是不会怀疑火是不是实在的，然而，如果我被鬼魂将出现这样的恐惧包围时，我会以这只是一种幻觉的来安慰自己。但是就像火是物理过程（其性质最终是未知的）的心理意象那样，我对鬼魂的恐惧是来自精神的一个心理意象；它与火一样真实，因为我的恐惧与火所造成的痛苦一样的真实。至于我对鬼魂感到的恐惧之基础的精神过程，它同物质的终极性质一样是未知的。而且正像我从来没有想过解释火的性质，除了以物理学和化学的概念，同样我也永远不会想到解释我对鬼魂的恐惧，除了以精神过程的术语。

682 所有直接经验都是心理的，而且直接实在只能是心理的。这可以解释为什么原始人认为精神和魔力与物理事件同样重要。然而他并没有将他的原初经验分裂为对立的部分。在他的世界，精神和物质仍然能相互渗透，他的各种神仍然游荡在森林和田野里。他像一个还没有完全出生的孩子那样被其心理所包裹着，就像被梦、被还没有被理智的困难所歪曲的世界所包裹着那样，而这种理智的困难不断地缠绕着初始的理智。当这个原初的世界被分成精神和自然，西方只是为自然而救助自然。西方人倾向于相信自然，他们试图将自然变成精神的各种痛苦努力只是让他们更加陷入其中。另一方面，东方人则把精神看作是自身存在的，并且通过把物质解释为仅仅是幻觉——摩耶——而继续在亚洲悲惨和痛苦的状态中做梦。但是，由于只有一个地球和人类，所以，东方和西方不可能将人分成两个不同的部分。心理实在仍然存在于其原初的一之中，并且等待人类的意识进至不再相信一个而否定另一个，而是认识到两者都是单一心灵的构成成分。

683 如果心理被看作是这样的实在，我们就可以说这种心理实在观念是现代心理学最重要的成就。在我看来，这个观念被普遍地接受只是一个时间问题。最终它一定会被接受，因为它独自就能理解心理显现出的多样性和独一性。如果没有这个观念，我们不可避免地会歪曲地解释我们一半多的心理经验，如果有了这个观念，我们就能够正确地对待以迷信、神话、宗教和哲学形式表达的心理生活。

而且心理的方面不会被低估。诉诸感觉证明的真理也许能满足理性的要求，但它不能提供激发我们情感的东西，并且不能通过赋予人类生活以意义而表达这种情感。然而，决定善恶的常常是情感，如果情感不去帮助理性的话，理性就常常是无力的。理性和善的意愿使我们免于世界大战了吗？或者使我们免于其他灾难性的愚蠢了吗？是否有任何伟大的精神和社会革命是来自理性的？例如，希腊罗马世界向封建时代的转变或者伊斯兰教迅速地传播？

684 作为一名医师，我当然不会直接涉及这些时代的问题；我的职责在于治疗患者。直到最近，医学一直认为应该让疾病自我治疗与自我痊愈；不过我们现在听到了认为这一观点是错误，并且要求治疗患者，而不是治疗疾病的声音。在对精神疾病的治疗中也出现了同样的要求。我们越来越将注意力从可见的疾病转向了整体的人。我们理解到精神疾病不是有确定位置、明确界限的现象，而是人格整体之错误态度的症状。因此，我们仅限于疾病自身就永远不能彻底地治愈疾病，而只有将人作为整体来看待才能彻底治愈疾病。

685 我记得一个在这方面非常有启发意义的病例。这是一个具有很强理解力的年轻人。他对医学文献进行了系统的研究，之后仔细地分析了自己的神经官能症。他将他所写的非常准确和漂亮，完全可以发表的文章送给我，并且要我读一读，然后告诉他为什么他仍然没有痊愈，尽管从他的科学判断来看，他应该痊愈的。在读了他的文章之后，我被迫承认，如果这涉及的只是认识神经官能症的因果结构，他确实应该痊愈的。但他却没有痊愈，所以我觉得这必定是由于他的生活态度有某种根本的错误，虽然他的症状并没有泄露这一点。他在回忆的时候说过他经常在圣莫里兹或尼斯过冬，这让我很吃惊。我就问他谁支付这些日子的费用，结果是一个爱他的穷中学老师节衣缩食，甚至是几乎挨饿来让他去度假的。良心的缺失是其神经官能症的原因，这也解释了为什么他的科学知识不起作用。他的根本错误在于其道德态度。他觉着我的解释非常不科学，因为道德与科学没有什么关系。他认为他能够科学地不理会道德，在他看来，道德从根本上来说是不可容忍的，他甚至不承认存在任何冲突，因为他的女友是自愿给他钱的。

686 我们当然可以科学地思考我们所喜欢的东西，但大多数文明人仍然不能容忍这样的行为。如果心理学家不想犯严重的错误，他就必须考虑道德态度。他还必须记住，某些宗教信念并不是建立在理性上的，但对许多人来说却是根本的需要。另外，有一些心理实在能导致或治愈疾病。我经常会听到病人感叹道："如果我知道我的生活有某种意义和目的，我也不会有神经症的问题了！"患者无论是富有的或贫穷的，是有家庭的还是没有家庭的，是有社会地位的还是没有社会地位的，事情都是一样的，外在的东西远不能给他的生命以意义。这更多的是对

精神生活的非理性的需要，并且他不能从大学、图书馆，甚至不能从教会获得这些。他不能接受这些地方给予他的东西，因为这些东西只触及他的大脑，而没有触及他的心灵。在这种情况下，医师认识到精神因素真正是什么是极为重要的，而患者的无意识则会通过产生其内容本质上是宗教的梦来帮助这种根本的需要。不去认识梦内容的精神源泉就只能进行错误的治疗并导致失败的结果。

687 一般的精神存在是心理生活不可缺少的组成部分。我们在具有清楚的意识的人那里可以看到它们的。它们在文明人这里是相对缺乏的，并且被文明人所否认。这其实是一种衰退的标志。心理学在其发展过程之中，对心理过程的思考直到今天都主要依据于其物理因果关联，心理学未来的任务将是探究心理过程的精神性决定因素。然而今天心灵的自然史并不比13世纪的自然科学有多少进步。我们仅仅开始科学地注意到我们的精神经验。

688 如果现代心理学能够声称已经揭开了掩盖心理的面纱，那揭开的也只是掩盖了心理活动的生物方面的面纱。我们也许可以把目前的境况和16世纪的医学状态作个比较。那个时期，人们开始研究解剖了，但完全没有生理学的观念。同样，我们对于心理的精神层面的了解也是残缺不全的。比如，我们知道在心理中存在精神的转换，这些转换是原始人那里著名的神秘仪式，以及瑜伽所导致状态的基础。但我们却没有成功地确定它们的特殊规律。我们只知道许多神经症都来自精神转换的错乱。心理学研究并没有揭开掩盖人类心理的所有面纱。人类的心理仍然像生命的所有深层秘密那样是不可接近的和模糊不清的。我们所能说的只是，就解开这一伟大的谜底来说，我们原先做了什么，以及将来想做什么。

# 分析心理学与世界观[1]

689 世界观（Weltanschauung）这个德语表达几乎不能被翻译成其他语言。这立即告诉我们，这个词必定具有某种特殊的心理学特征。它不仅仅表达一种关于世界的概念——这种意义可以毫无困难地被翻译出来——同时也表达人们看待世界的一种方式。“哲学”这个词包含着类似的东西，只不过限于理智的领域。而世界观则涵盖了各种对待世界的态度，包括哲学的态度。因此，存在着审美的、宗教的、唯心论的、实在论的、浪漫的，甚至是实用的世界观，而这仅仅是各种可能的世界观中的几种。从这种意义而言，世界观和态度有很多共同之处，因而我们可以把世界观定义为被系统化成概念的态度。

690 现在我们把态度理解成什么呢？态度是一个心理学术语，指一种心理内容的特定构成。这种构成旨在一个目标，或受某种支配准则的指引。如果把我们的心理内容比作一支军队，将各种态度比作军事的部署，那么，注意就像是全副武装准备行动的集团军，周围有许多侦察部队。一旦知晓了敌人的力量和布置，部署将随之变化：军队便开始向既定目标的方向靠近。心理态度的变化与之完全一样。在注意状态下，主要的东西是警觉；个人的想法以及其他主观内容，都受到尽可能的压制。但是当转向主动态度时，主观的内容，即有目的的观念和行动的冲动便出现在意识中。就像军队有一位指挥官和一个参谋部，心理态度同样有一个总的指导观念。各种经历、准则及影响等都会深化这种观念。

691 这是说，人类的行为没有一个是完全简单的，是对单一刺激的孤立反应。我们的每个行为和反应都受复杂心理因素的影响。再用一个军事比喻，我们可以把人类行为和反应的过程和总司令部的情形作个比较。对当兵的人来说，部队撤退只是因为受到了攻击，发起进攻只是因为发现了敌人的所在地。我们的意识心

〔1〕[这是1927年在卡尔斯鲁厄（Karlsruhe）发表的演讲。由H.G.贝恩斯和C.F.贝恩斯依据手稿进行翻译，最初以现在的题目收入《分析心理学论文集》（伦敦和纽约，1928年）。最初的版本后来经过修改、增补，以“分析心理学与世界观”（Analytical Psychology und Weltanschauung）为题，发表在《当前的灵魂问题》（《心理学论文集》，第III卷，苏黎世，1931年）。本书所收的译文是后者，但是参考了贝恩斯的译文。——英编者]

灵总是担当普通士兵的角色，并相信其行动的单纯性。然而，实际上，每一次战役都发生在一个特定的时间和特定的地点，这是因为在总攻部署中，战前好几天士兵就被调动到了这些特定的地点。其次，这个总攻部署也不仅仅是对侦察报道的简单反应，而是由于指挥官的创造性与主动性。此外，它也受到敌人行动的制约，甚至是普通士兵完全不知情的非军事的政治考虑的制约。后面的这些因素相当复杂，远非普通士兵所能理解，虽然他们可能非常了解军队的指挥官。而且，即使是指挥官本人，对某些因素也不是知根知底的，比如其自身的心理及其复杂的前提。因而，尽管军队受一个简单和统一命令的指挥，但这个命令却是无数复杂因素协同运作的结果。

692 心理行为发生在一个类似复杂的基础上。一个冲动不论看起来多么简单，其特性的每一个细微差别，其力量、方向、过程、时间、目标等，都依赖特定的心理状况，换句话说，依赖一种态度。这种态度又由不可胜数的内容簇组成。自我是部队的指挥官，其深思和决定、理由与疑惑、意图与期待，则是总参谋部。自我依赖外部因素同指挥官依赖来自总参谋部和黑暗政治阴谋的几乎不可估量的影响力一样。

693 如果现在我们把人与世界的关系包括到我们的比喻之中，希望没有使其负载过多。个体自我可以被理解为一个与环境进行战斗的小股部队的指挥官。这场战争经常发生在两个战线，在前面是为了生存而战，在身后则要与自己的叛逆本性作战。对那些不太悲观的人来说，生存甚至更像是一场战争。和平是人们所期望的。一个人找到与自己与世界的和平确实是重要的事件。因此，为了应付多少有些长期的战争状态，我们需要一种认真准备的态度。如果某个超人想获取持久的平和心境，或即使他的平和只持续一定的时期，其态度就还有待更细致的准备。心灵更易于处于运动状态，处于不断的变动之中，而非处于恒久的平衡状态。因为在后一种状态下，人会受到窒息及无法忍受的倦怠的威胁，不论这种状态是多么崇高或完美。因此，如果我们认定心灵的平和状态，即没有冲突、平静、从容的心境（就其现在的存在而言）依赖于特别得到恰当发展的态度，我们并没有欺骗自己。

694 我更喜欢“态度”这个词，而不是“世界观”这个词，对此，你们也许会感到奇怪。我通过使用态度概念，留下了一个开放的问题，即态度是依赖意识的还是无意识的世界观？人们可以是自己部队的指挥官，并且成功地参与到内在和外在的生存斗争中，甚至达至相对安全的和平状态。在这样做的时候，可以并不拥有有意识的世界观，但是却不可能不持有态度。只有当一个人至少真正试图以概念的或具体的形式将自己的态度变成系统的东西，因此能清楚地知道其行为的理

由和生命的目的时，我们才能谈论世界观。

695 或许你们会问，既然人没有世界观也能生活得很好，那么世界观的用处是什么呢？或许你们还会问，既然没有意识我们照样能生活，为什么我们有意识呢？除了是深化扩展的意识，世界观还是什么呢？意识存在着，并且迫切需要扩展和深化的原因非常简单：没有意识，事情就不会这样恰当地存在。显然这也是为什么自然母亲降尊纡贵来形成意识的原因，这是大自然的所有奇迹中最非比寻常的。即使是几乎没有意识的原始人也能适应生存并表现自己，但这只能在他们的原始世界中。这也是为什么在其他情况之下原始人会受到无数危险的威胁，而我们这些有较高意识的人则能很容易地躲开这些危险。确实，有较高意识的人面临着原始人不能想象的危险，不过，仍然是有意识的人征服了地球，而非无意识的人。归根结底以及从超人的角度看，这究竟是一个优势还是一场灾难，我们还无法断定。

696 意识决定世界观。所有对于动机与意向的意识都是世界观的萌芽；经验与知识的每一点增加都是世界观发展中的一步。思想者在构造世界图像的同时，也改变自己。一个认为太阳是绕着地球转的人和一个认为地球是太阳的一个行星的人是有本质的不同的。布鲁诺对无限的探索不是徒劳的，而是现代意识最重要的开端之一。一个认为宇宙是悬挂在天空的人和一个受开普勒观点启蒙的人是不相同的。一个仍然对二加二等于四感到怀疑的人和一个认为数学的先验真理最不可怀疑的思想者是截然相反的。简而言之，由于我们不仅构造世界的图像，而且这幅图像反过来也改变我们，所以，这不是一个我们拥有何种世界观的不重要的问题。

697 我们建构的世界概念是（我们称之为世界）的图像。我们正是通过与这一图像相一致而引导自己及适应现实。就像我说过的那样，这并不是有意识的。我们在做重要的决定时，往往需要把注意力从当时紧迫的问题上转移到态度的总问题上。如果我们不这样做，我们自然意识不到自己的态度，在这种情况下我们就没有世界观，而仅仅有一种无意识的态度。如果我们的动机与意向没有被考虑，它们就仍旧是无意识的，也就是说，所有的事情看起来都很简单，好像它们就是发生的那样。然而，在发生的背后却有异常复杂的过程，这些过程利用着动机与意向，而动机与意向是如此难以捉摸以至没有留下任何可期待的。基于此，许多科学家尽量避免拥有世界观，因为世界观被认为是不科学的。显然这些科学家并不明白他们真正在做什么。实际发生的是：科学家们有意识地让自己不知道自己的指导观念，从而使自己依附于低级的和原始的意识，而这种意识是与他们的实际能力不相应的。批判和怀疑并不总是理智的标志——情况常常是恰好相反，尤其是当它们被一些人用来掩饰自己世界观的缺乏时。这在很多时候是道德的缺陷，

而不是理智的缺陷。因为如果一个人连自己都没有认清的话，他是无法看清世界的；当一个人看清世界的时候，他也就认清了自己，而这需要做相当的努力。由此可见，没有世界观往往是很致命的。

698 拥有世界观意味着构建了一幅世界和自己的图像，知道了世界是什么，自己又是谁。如果从字面上理解这句话，这说的就有些太过了。没有人能够知道世界是什么，就如同人对自己也是知之甚少一样。但是，如果不做这么严格的理解，它意味的是最可能的知识——这知识崇尚智慧，排斥毫无根据的假想、任意的断言，以及教条的观点。这样的知识寻求有根据的假设，同时没有忘记所有的知识都是有限的，都是可能犯错误的。

699 如果我们所构建的世界的图像没有反作用于我们，我们就可以满足于所有漂亮的和有趣的伪装。但是这种自我欺骗会反作用于我们，使我们变得虚幻、愚蠢与无能。因为我们走向了世界的虚假图像，我们被实在的超越力量所征服。通过这种方式我们从经验得知，拥有基础可靠的和精心构建的世界观是多么重要。

700 世界观是一个假设，而不是一种信念。世界改变着自己的面貌。因为我们只能理解世界在我们自身中的精神形象，当这种形象改变时，我们并不能轻易断定是世界改变了，还是我们自己改变了，抑或是两者都变了，就像拉丁谚语所说的：时代在变，我们也跟着变（tempora mutantur et nos mutamur in illis）。关于世界的图像随时都有可能变化，就像我们对自身看法随时在变化那样。每一新发现、新思想都能让世界改变面貌。我们必须对此做好准备，否则，我们会突然发现自己身处一个过去了的世界，而这一世界是低级意识的遗迹。我们有一天终将老去，但是为了生命我们应该尽可能延缓这个时刻，为此我们所能做的只是，永远不要让这幅关于世界的图像变得僵化刻板。每一个新思想都要被检验是否为我们的世界观贡献了什么。

*

701 现在我开始讨论分析心理学与世界观的关系问题，并且从我刚才的阐述出发，即从这样一点出发：“分析心理学的发现是否为我们的世界观增加了新的东西？”为了有效地解决这个问题，首先我们必须思考分析心理学的本质。我用此词来指心理学中的一个特殊趋势。这种趋势与生理或实验心理学相反，主要关注复杂的心理现象，生理和实验心理学则是尽可能地把复杂的现象还原到它们的要素那里。心理学的这一分支最初是由弗洛伊德的精神分析学说发展而来，“分析”这一术语就来源于此。弗洛伊德将精神分析学说等同于性欲及压抑理论，从而把它僵化为一个纯理论框架。由于这一原因，除了讨论技术问题，我避免使用“精神分析”这个表达。

702 弗洛伊德的精神分析学说本质上是一种技术，这种技术将已成为无意识的所谓被压抑内容带回到意识中。这种技术是一种用来治疗神经症的方法。根据此方法，神经症好像是由于一些令人不愉快的记忆和意向（所谓的不可调和的内容）被意识所压抑引起的，而且它们被教育所灌输的道德愤怒变成无意识的。从这个角度看来，无意识的心理活动，或者按我们的说法无意识，主要呈现为一个接受器。它接受了所有与意识不相容的内容，以及所有被遗忘的印象。另一方面，我们不能对这样一个事实视而不见：这些不可调和的内容源于无意识本能，这意味着无意识不仅仅是一个接受器，而且是意识心灵想要摆脱的东西的母体。我们可以更进一步说，无意识实际上创造着新的内容。人类心灵所创造出来的所有东西，归根结底，都曾作为无意识的种子而存在。弗洛伊德特别强调第一个方面，我则强调后者，但并不否认前者。人类总想避开所有的不舒服的东西，因而会高兴地去忘记所有不合自己的东西。尽管这是一个重要的事实，然而在我看来，找出真正构成了无意识中主动活动的东西要重要得多。依此观点，无意识是所有处于新生状态的心理内容的总体。总体而言，无意识的主动功能只被压抑所干扰。这些干扰的本性或许正是那些被称之为精神疾病的最重要的来源。如果把无意识看成一个具有特定创造性能量的自然器官，我们就最恰当地理解了它。如果由于受到压抑，其产物不能在意识中找到出路，一种阻塞会随之发生。这是一种有目的的非自然的抑制，就像肝脏自然产生的胆汁，在流入肠中时会受到阻止一样。由于受到压抑，被压抑的内容会找到错误的心理出路。就像胆汁渗入血液那样，被压抑的内容渗透到其他心理和生理领域。在歇斯底里中，主要是生理功能受到干扰。在其他神经症中，比如恐惧症、妄想症以及强迫症，主要是心理功能，包括梦受到干扰。就像被压抑内容的活动能在歇斯底里病的身体症状中及神经症（和心理）的心理症状中表现出来那样，它们也可以在梦中表现出来。梦自身是一种正常功能，它像其他功能一样可以被阻塞所干扰。弗洛伊德的梦理论仅从这一个角度考虑梦，甚至解释梦，好像梦只是一种症状而已。就像我们知道的那样，精神分析像对待梦一样对待其他活动领域，比如艺术的活动。然而，该学说的弱点在此暴露无遗，因为显而易见，艺术活动并不是一种症状，而是真正的创造。我们只有从创造性活动自身的价值出发，才能理解这种活动。如果这种活动被当作病态的，并且被解释为神经症，那么所做的解释会很快散发出古怪衰败的气味。

'03 梦也同样如此。它是无意识的典型产物，只不过被压抑所扭曲变形。因此，把梦仅仅解释为压抑的症状会偏离到不着边际。

'04 目前我们只限于讨论从弗洛伊德精神分析学说得出的结论。依照弗洛伊德的

理论，人显现为一种本能的生物，他与法律、道德规范及自身的知识有各种各样的冲突，并因而被迫完全地或部分地压抑某些本能。该理论方法的目的在于将这些本能内容带回到意识中，并且通过意识的修正使压抑成为非必然的。这些内容的自由所蕴涵的威胁，被这种解释看作是幼儿时期的幻梦，而这种幻梦仍然是能被压抑的，尽管是以一种更聪明的形式。用专业的术语来说，人们假定本能内容能升华，这是说它们中的一种会弯曲变形为一种合适的适应形状。如果有人认为这种变形能随意进行，那就大错特错了，因为只有绝对的必然性才能有效地抑制自然本能。当不需要，并且没有绝对的必然性时，升华不过是自我欺骗，是一种新的更隐蔽的压抑形式而已。

705 这种关于人的理论和观念包含对我们世界观有价值的东西吗？我不认为它包含有价值的东西。众所周知，19世纪末理性唯物主义是解释心理学的指导原则，而弗洛伊德的精神分析学说就建立在这种心理学之上。若依此，我们对于世界便没有其他图像，因此对于世界也没有其他观点。但是我们必须牢记，只有在极少数情况下一种态度才能被理论影响。更有效的影响是情感的影响。的确，枯燥的理论表述是很难触及情感的。如果我给你读一篇关于监狱的详细统计报告，你会昏昏欲睡。但是，如果我带你穿过监狱，或穿过疯人院，你肯定不会入睡。你肯定会印象深刻。佛陀之所以成为佛陀是因为一种理论吗？不是，是年老、疾病、死亡等印在了他的灵魂里。

706 因此，部分片面、部分错误的精神分析观念真正告诉我们的很少。但是如果我们深入研究精神分析中实际的神经症例子，看看所谓的压抑带来了什么样的灾难，看看忽视原始本能过程导致了什么样的毁坏，我们就会得到——婉转一些说的话——持久的印象。任何形式的人类悲剧都出于自我和无意识之间的冲突。任何目睹过监狱、疯人院，抑或是医院惨状的人，都会由于这些事情留给他的深刻印象，经验到其世界观变得深刻多了。如果他探究神经症患者所陷入的无底深渊，他会有同样的感受。我经常听到："那太可怕了！谁能相信竟然有这样的事情！"不可否认，当一个人试图以必要的严谨和细致来探究神经症的病理时，他必定会对无意识的力量有极其深刻的印象。让一个人看看伦敦的贫民窟也是有用的，任何一个目睹过贫民窟的人都会比没有看过的人要看到的多得多。但所有这些都只是一种震惊，"要怎么解决这些事情"仍是一个亟待答复的问题。

707 精神分析揭开了我们对之只是略有所知的事实的面纱，而且也试图去解决这些事实。但是精神分析对之有新的东西吗？深刻的印象会产生持久有效的结果吗？精神分析改变了我们对于世界的图像并因而丰富了我们的世界观吗？精神分析的世界观是理性唯物主义的世界观，是实践科学的世界观，而我们认为此种观

点是不充分的。当我们把歌德的一首诗追溯到他的恋母情结时，当我们试图把拿破仑解释为男性抗议的一个例子时，或者把圣方济各(St.Francis)解释为性压抑的一个例子时，一种深深的不满就攫住了我们。这种解释是不充分的，也没有公正地对待事情的意义及存在。美好、伟大以及神圣会变成什么呢？这些都是至关重要的存在，没有它们，人类的存在将变得毫无价值。那么，什么是对可怕的痛苦和冲突问题的正确回答呢？真正的回答应该触动心弦，让我们记住痛苦的巨大。但是理性主义者那种仅仅合理的、实际的态度，往往忽略了痛苦的真正意义，纵使这种态度在别的方面是多么合宜。真正的意义被它置之一旁，并被解释为不相关的东西。这没有说明任何东西。很多事情都可以归为此类，但并不是所有。

708 就像我所说的那样，这种错误在于精神分析学说的科学的但纯粹理性主义的无意识概念。当我们谈论本能时，我们想象是在谈论熟知的事情，然而实际上，我们却是在谈论未知的事情。其实，我们所知道的一切，都只是心理黑暗领域带给我们的影响。如果想避免其他功能的灾难性失调，这些影响就必须以某种方式被吸收到意识中。要想在毫无准备情况下就谈论这些影响的本性是什么，即它们是否源于性欲本能、力量本能或是其他一些本能，几乎是不可能的。因为它们如同无意识一样有多种方面、多种意义。

709 我已经指出，虽然无意识是所有被遗忘的、过去的、被压抑事情的接受器，但它同时也是所有升华过程发生的场所。无意识还包括因太微弱而无法达至意识的感觉，而且，它是所有未来心理的母体。因此，就像一个人能压抑令人不安的欲望，从而导致这种欲望的能量损害其他功能那样，他也会把一个自己感到陌生的观念拒之门外，导致这种观念的能量流到其他的功能上并扰乱它们。我见过很多这样的例子，当一个新观念或一种新内容被意识到时，不正常的性幻想就突然完全消失了，或者当病人无意识地意识到一首诗时，其偏头痛就突然消失了。正如性欲会在幻想中不恰当地表达自己那样，创造性地幻想也会在性欲中不恰当地表达自己。伏尔泰曾经这样说过："语言可以造就任何东西。"对无意识我们必须说同样的话。无论如何，我们永远无法预知什么。对于无意识，我们也只是事后诸葛亮，在事发后才明白。要知道事情的任何真实状态都是极其不可能的。因此每一个结论都只是"好像"。

710 在此种情况下，无意识看起来像一个巨大的未知的东西，它所涉及的唯一一件毋庸置疑的事，就是由它引发的重要影响。匆匆瞥一眼世界上的宗教信仰，我们就能发现这些影响在历史上是多么重要。看一看现代人的痛苦，我们会发现同样的事情，只不过我们以不同的方式表达而已。300年前，一位妇女可能被认为是恶魔附身，我们现在则说她是歇斯底里。从前病人被认为是受蛊惑了，现在这

毛病则被称之为神经性消化障碍。事实是一样的，只是，从心理学来说，先前的解说近乎是准确的，而我们对症状的理性主义描述真正来说是空洞的没有内容的。如果我说一个人被邪恶灵魂附身了，我是说这个被附身的人不是真的病了，只不过是受他无法控制的某种看不见的心理影响的控制。这看不见的东西是一种自主性情结，是意识意志范围之外的无意识内容。当我们分析神经症的心理时，我们发现一种情结，一种无意识内容，它不像其他内容那样，来去都听从我们的指挥，而是遵循自己的规律。换而言之，它是独立的，或者像我们所说，是自主的。它就像一个小妖精，时常逃脱我们的掌控。当这种情结被意识到时——这是分析的目的——病人会欣慰地喊道："这就是麻烦所在啊！"很显然病人获得了某种东西：症状消失了，或如我们所说，情结解开了。我们可以像歌德一样呼喊："你走吧，你已经清白了！"但我们又必须像歌德那样继续说："尽管我们具有智慧，可惜泰格尔（Tegel）仍旧被困扰着。"[1] 事情的真相此刻被第一次揭示出来。我们意识到，如果我们的本性没有借给情结一股隐秘的动力，情结就根本不可能存在。我将用一个例子来解释我的意思。

711 一位病人遭受着神经性胃痛的折磨，症状为类似饥饿的疼痛收缩。分析表明这是由于幼儿期对母亲的渴望，也就是所谓的恋母情结所致。随着新见识的获得症状消失了，但是有一种渴望继续存在着，并拒绝被平息，拒绝被"幼儿期恋母情结"的解释所平息。之前身体的饥饿和疼痛现在变成精神的饥饿与疼痛。我们渴望某物，并且知道把某物误作为母亲是错误的。但是这总是存在的、无法平息的渴望依然存在着。这个问题的解决远比把神经症归结于恋母情结困难得多。渴望是持续的要求，是痛苦的内心空虚，它时不时会被遗忘，但却永远不能被意志力克服。它会不断复返。开始我们并不知道它的来历，也不知道病人究竟在渴望什么。关于它们，我们可以做很多设想，但是能确定地说的只是，有某种无意识的东西在恋母情结之上发出这种要求，这种东西独立于意识，并且不理会所有的批评持续地发出要求。我将这种东西称为自主情结。它是幼儿对母亲的原初渴望，以及由之产生的神经症之源，因为成人的意识必定拒绝如此孩子气的要求，并把它压抑为不相容的内容。

712 所有幼儿期的情结最终会变成无意识的自主内容。原始心灵总是觉得这些内容是奇怪的和不可理解的。他们把它们拟人化为幽灵、恶魔、神仙，并试图通过神秘的和魔幻的仪式来满足它们的要求。原始心灵正确地认识到这种饥渴既不能被饮食，也不能被回归母体所平息，因而构想了不可见的、妒忌的、严厉的存

〔1〕《浮士德》（*Faust*），第I部分，维恩（Wayne）译，第178页。

在的形象。它们比人类更强壮，也更危险；它们虽然是不可见世界的居民，却如此经常地进入可见的现实中，以至于在饭锅里都有它们的存在。在原始人看来，幽灵与魔力几乎是疾病的唯一根源。自主内容被原始人投射到了这些超自然的存在上。另一方面，我们的世界最终是不存在恶魔的，但这些内容和它们的要求仍然存在。它们部分地通过宗教信仰表达自己，但是不可避免的结果是，宗教越是理性化，越是变得不纯粹，无意识内容试图达至我们的方式就变得越复杂、越神秘。最常见的方式就是神经症，这是人最不希望的。神经症往往被认为是低级的东西，从医学角度可以被忽视的。但就像我们看到的那样，这是严重的错误。因为在神经症后隐藏着有力的心理的东西，它们是我们心理态度及其指导原则的基础。理性唯物主义这种似乎完全不可怀疑的态度，实际上是与神秘主义相逆的心理学运动——这是反对者必须努力获知的秘密。唯物主义与神秘主义是心理学上对立的一对，就像无神论与有神论是对立的一对那样。它们是敌对的兄弟，是对待无意识巨大影响的两种不同方式，一个是否认这种影响，另一个则承认这种影响。

713 因此，如果我必须说，对于我们的世界观来说，分析心理学所能给予的根本东西是什么，我会说，这是它认识到存在着无意识的内容。这种无意识的内容提出无法拒绝的要求，抑或施加意识心灵必须让步于它的影响，不论意识心灵是否愿意。

714 如果我让我描述为自主内容的“某种东西”处于不确定状态，不试图告诉你们心理学关于这些内容的经验发现是什么，你们一定会觉得我所说的并不令人满意。

715 如果真像精神分析假定的那样，可以有一个确定的和令人满意的答案，比如说，幼儿期对母亲的原初依赖是人的渴望的原因，那么认识到无意识内容的存在也会提供一个解答。事实上，在一些病例中，幼儿期的那种依赖确实随着病人充分地认识到它而消失了。但是我们并不能就此推断所有情况都是这样。每个病例都有一些没有解决的问题。有时这些问题明显微不足道，从实用角度出发，治疗就这样结束了。但是，这些问题也可能很大，以至于病人和分析师对结果都不满意，因而就好像什么事情都没有解决。此外，我还治疗过很多这样的病人，他们完全不知道我们所说的，但却极其清楚地知道自己的情结。

716 从科学的角度看，因果解释相对来说是令人满意的，但从心理学角度看，它仍有一些令人不满的地方，因为我们不仅对情结根源处的驱动力的意向，比如对渴望的意义一无所知，而且也完全不知怎么样去对待它。即使我们知道伤寒病是由于饮用水的污染引起的，这并不足以阻止水源的污染。只有当我们知道什么东西将幼儿期的依赖延续到成年的生命中，以及它的目的时，我们才能给出一个令人满意的答案。

717 如果人类心灵是一张白板的话，这些问题就不会存在。因为那样的话，人类心灵中的所有东西都是习得的或被灌输进去的。然而在人类心灵里有很多东西是个体无法习得的，因为人类心灵生来不是白板，每个人也并不具有一个全新的和独有的大脑。每个人生来都具有一个来自漫长进化的大脑。这个大脑以有差别的形式孕育于每一个胚胎，当它开始思考时，一定会产生与原先多次产生的结果相同的结果。人的整体是一个与先祖的构成一模一样的遗传系统，并会像以前那样活动。人体出现新的、有本质区别的可能性越来越小了。因此，所有那些对我们的远近先祖来说是根本性的东西对我们也是根本性的，因为它们已经根植于机体的遗传系统中了，甚至使自己成为必然的需要。

718 你们不要害怕我是在向你们讲遗传的观念。完全不是这样。无意识的自主内容，即我所说的支配性存在，不是遗传的观念，而是遗传得来的重新产生这些支配性存在由之得到表达的观念和意义的可能性。当然地球的每一地区，每一时代都有自己特有的与其他有差异的语言，而且这种差异可以是无限的。神话英雄战胜的不论是恶龙、大鱼，还是其他怪物都没有关系。基本主旨是一样的。这一主旨是人类的共性，而不是不同地区和时代变化多样的表达。

719 因此人生来就有复杂的心理结构，它可以是白板之外的任何东西。即使是最大胆的幻想也受我们遗传的心理结构的限制，透过最奇异幻想的面纱，我们仍能隐约瞥见人类心灵从原初时刻就具有的支配性存在。当我们发现精神病患者的幻想在原始人那里几乎以同样的形式存在时，我们感到非常奇怪。但如果不如此，那就更加奇怪了。

720 我曾把心理遗传领域称为集体无意识。意识的内容都是个别地习得的。如果人类心理仅仅由意识组成，那么所有心理的东西就都来自个体的生命。那样的话，我们对父亲母亲情结之后的先验条件和影响的探索都是徒劳的。通过把先验的条件和影响还原为父亲和母亲，我们就没有什么可以做的了，因为父母是第一个，并且是排他性地影响我们意识心灵的人。然而实际上，意识的内容并不仅仅由于环境的影响而存在，它们同样受心理遗传，受集体无意识的影响。当然，具体的母亲的形象是令人印象深刻的，但这种深刻的印象是由于它和无意识的倾向或内在形象融合在一起，而这种融合是母亲和子女永恒存在的共生关系的结果。在具体的母亲缺失的地方，会有一种失落感，从而会要求集体的母亲形象来填充这一缺失。譬如，一种本能被压抑往往会导致精神错乱，至少是性格的怪僻。如果不存在集体无意识，所有的事情都可以通过教育完成。我们可以把人化约为不受责罚的精神机器，或者将之转变为一理想的存在。但是这种想法受到了严格的限制，因为无意识的支配性存在不可抗拒地要求着实现自己。

721 所以，关于神经性胃病的例子，如果人们问我，在无意识中，那处于恋母情结之上，使不确定但痛苦的渴望持续存在的东西是什么，我的回答是：集体的母亲形象，不是具体的母亲，而是广义上的母亲。

722 但是，为什么这一集体形象导致了如此强烈的渴望呢？要回答这个问题并不容易。不过，如果我们能清楚地了解这一集体形象（我将之称为原型）的性质和意义，我们就能很容易地理解它们的影响。

723 我运用下面的论据来解释这个问题。母子关系无疑是我们所知的最深最浓的关系。事实上，有些时候孩子就是母亲身体的一部分，之后的许多年他是母亲精神生命的一部分，因此，孩子身上所有原初的东西都与母亲形象不可分离地融合在一起。这不仅仅对于个人是真的，在历史意义上更加的真。它是我们人类的真实经验，就像两性关系那样确定的根本的真。因此，在原型中，在集体地遗传下来的母亲形象中，内在地具有与上面所说的同样的深层关联，这种关联本能地使孩子依赖自己的母亲。随着年龄的增长，人自然而然与母亲渐渐疏远，条件是他不再处于一种近乎动物那样的原初状态，而且获得了一定程度的意识与文化，但他不会以同样的自然方式超出原型之外。由于意志自由总是假定了意识的存在，因此，如果人只是本能性的，他的生命就没有选择的可能。他将依照无意识法则而生存，不会偏离原型。但是，如果意识是有效的，意识内容就总是被高估，甚至达至对无意识有危害的程度，从而使人产生一种错觉，即孩子在与母亲分离时，除了他不再是这个女人的孩子，没有任何别的事情发生。意识只认识个体习得的内容，因此，在这里它只认识个体母亲，而不知道她还是原型的载体和代表，是“永恒”母亲的载体和代表。只有把原型包括进来，与母亲的分离才是充分的。同父亲的分离同样如此。

724 意识和自由意志的发展必然会带来偏离原型，继而偏离本能的可能性。一旦偏离出现，意识与无意识之间就会发生分裂，无意识便开始活动。这常常让人感到不舒服，因为它采取了一种内在的、无意识的固着形式，这种形式却只是症状性地，也就是间接地将自己表现出来。这种情形会继续发展，就好像是我们依然没有摆脱母亲的影响。

725 原始的心灵不能理解这种困境，因而愈发强烈地感觉到这一困境，所以他们在童年与成年之间设立了非常重要的仪式：青春期的仪式、成人礼仪式，其目的非常明显，就是借助于魔幻的方法将孩子与父母亲分开。如果与父母的关系没有被感觉到是同样魔幻的，那么设立这种仪式就完全是多余的。但是“魔幻”可以指无意识对之有影响的所有东西。然而，这些仪式的目的不仅在于使孩子脱离父母，而且是要将其引入成年状态。必须不能再有回到童年的渴望了，因为那样的

话，受到损伤的原型提出的要求必须得到满足。这可以通过用另一种关系，也就是与宗族或部落的关系来代替与父母的亲密关系来实现。施加于身体上的某些标记，比如割礼、疤痕，就是出于这个目的，年轻人成人仪式中接受到的神秘教导的目的也在于此。通常这些仪式都带有残酷的特点。

726 这就是原始人试图满足原型要求的方式，其原因则不为他们所知。简单地离开父母是不够的，必须有一个酷烈的仪式，这一仪式看起来非常像是向神献身，因而会使青年人退缩不前。这向我们展示了原型权威的一角：它迫使原始人反抗自然以便不成为自然的牺牲品。的确，这是所有文化的开端，是意识及偏离无意识法则之可能性的必然结果。

727 我们的世界早就远离了这些事情，但这并不意味着自然已经丧失了对我们的掌控力。我们仅仅学会了减弱这一力量。在涉及这个问题时，我们仍发现自己茫然不知所措。我们应该以怎样的方式来对待无意识内容的影响呢？对我们来说，这不再能是一个原始仪式的问题，那不过是人为的、徒劳的后退。如果你们把这一问题交给我，我也会不知所措。我所能说的只是：多年来，我观察到我的许多病人为了满足无意识的要求，会本能地做出选择。谈论这些观察远超出了讲演所能允许的限制。我可以推荐些参考文献，它们对此问题作了详尽的讨论。[1]

728 通过这个讲演，如果我使你们认识到，人们具有的各种力量总是以各种神的形象被投射到宇宙中，并被祭祀崇拜，而且这种力量现在仍然存在且活动在我们的无意识心理中，我就感到满足了。这种认识足以表明，从原初时期就扮演重要角色的各种宗教实践和信仰，不能被归溯为奇怪的幻想及个人的观点，它们的存在更多是由于无意识的影响。我们不能忽视这种影响，否则的话会扰乱心理的平衡。我给出的恋母情结的例子自然只是许多原型之一。母亲的原型是个别的实例，还存在其他一些原型。无意识中的支配性存在的多样性使我们能解释宗教观念的多样性。

729 所有这些东西仍然在我们的心灵中活动着：消除掉的只是对它们的表达与评价，而不是它们真实的存在和效力。现在我们可以把它们理解为心理能量，这是一种新的表达，它或许能让我们发现一种描述无意识力量的新方法。我认为这种可能具有不可估量的重要性，因为集体无意识决不是心灵中晦暗的一角，而是先祖数百万年经验的积淀，是各种史前事件的回音，而每个世纪都会使这些史前事件有微小的变异与变化。因为集体无意识归根结底是已经融入大脑结构与交感神

〔1〕[《分析心理学论文二篇》，《心理学与炼金术》，第I部分："个体化过程研究"（A Study in the Process of Individuation）；"论曼荼罗象征"（Concerning Mandala Symbolism）。——英编者]

经系统的世界过程的积淀，它完整地构成了一种永恒的世界图像。这一图像与我们意识的、暂时的世界图像相对立。它意指的是另一个世界，一个镜像的世界，如果你愿意这样说的话。但是，潜意识的图像又不同于镜像，它拥有自己特有的能量，而且这能量是独立于意识的。借助于这股能量，潜意识能产生巨大的影响。这种影响并不在表面显现出来，而是从内部给我们以巨大的影响。那些未能使自己暂时的世界图像得到充分的批评，因而他对自身来说也还是隐藏着的人，是看不见这些影响的。世界内外兼具，它不仅外部可见，而且从心灵的最深处，从明显是主体的心灵最深处一直影响我们。我认为这是能够用来构建世界观的一个有价值的新因素，尽管它是古代的智慧。

730 分析心理学不是一种世界观，而是一门科学。因此，它为构建、拆毁，抑或重构世界观提供了建材或工具。如今有很多人认为他们能在分析心理学中闻到一种世界观。我希望我也是他们中的一员，这样我就可以不用辛苦地研究，痛苦地怀疑了，并能简单清楚地告诉你们通往乐园的道路。不幸的是，我们离此还很远。当我试图弄清楚今天发生的事情的意义和范围是什么时，我只是在对世界观进行一个实验。但在某种意义上，这个实验便是一种道路：在所有的都说过和做过之后，我们的存在便是自然的一个实验，是它在尝试着的一种新的合成。[1]

731 科学从来不是世界观，而仅仅是形成世界观的工具。我们是否拥有这种工具，取决于我们已有的世界观。所有的人都有某种世界观。即使在极端情况下，他也至少具有教育和环境强加给他的世界观。如果这告诉他，“人最大的愉悦就是人格的成长”（歌德语），他将会毫不犹豫地抓住科学及其结论，并将之作为工具，树立自己的世界观，从而提高自己的心智和道德。但是，如果他所承袭的信念告诉他，科学是目的而非工具，他会追随这一信念的。在过去的150年中，这一信念变得越来越普遍，并且被证明是在实践中具有决定性作用的信念。在这里或那里都有一些个体存在极力地抗拒它，因为在他们看来，人生意义的不断丰富，来自人格的不断完善，而不是技术的分化——这种分化必然导致某一本能得到极端片面的发展，例如获得知识的本能。如果科学本身是目的，那么人存在的理由就仅仅在于成为一位有智能的人；如果艺术本身是目的，那么人的唯一价值就在于想象力，智力则可以被封存在储藏室中；如果挣钱本身是目的，科学和艺术就该关门大吉了。没人可以否认，在追求这些互相排斥的目的时，我们的现代意识变成无望的碎片了。由此产生的结果就是，人们被教导只发展某一种特性。

〔1〕[后面的是1931年瑞士版所增加的。——英编者]

他们自己变成了工具。

732 在过去的150年里，我们见证了世界观的泛滥。这种泛滥说明，有关世界观的所有观点都不足信。一种病症越难对付，治疗的药方就会越多，而药方越多，每个药方的可信度就更可疑。现在，世界观似乎已是个过时的话题。

733 很难想象这种发展仅仅是偶然的、令人遗憾且毫无意义的偏差，因为好的和有价值的事物通常不会以这种可疑的方式从视野中消失。它起始就一定有某些庸俗可厌的东西。于是，我们应该质问自己：所有的世界观都怎么了？

734 在我看来，迄今为止，所有世界观的致命错误在于：宣称自己是客观可靠的真理，并且最终是有科学证据的真理。这导致令人无法接受的结论，比如，同一个上帝必须同时帮助德国人、法国人、英国人、土耳其人和异教徒，而他们却是在互相对抗。由于对世界的事件了解得很多，我们的现代意识在这种可怖的怪异面前恐惧地退缩了，而将各种哲学置于它的位置作为它的替代。而这些哲学又反过来宣称它们是客观可靠的真理。这使得所有这些都不可信。于是，我们的意识被分化为碎片，并由此导致我们极不愿意见到的后果。

735 所有世界观的基本错误都在于，它们都有一种强烈的倾向，声称自己是事情真理的倾向。然而，实际上，它们只是我们给予事物的名字。会有科学家争论说，“海王星”这个名字是否有益于这个天体本身，因此“海王星”是唯一恰当的名字吗？当然不会有。这就是为什么科学是优越的，因为它只处理工作假说。在童话中，如果你叫出了侏儒妖怪（Rumpelstiltskin）的真名，你就能使他成为碎片。部落酋长隐瞒了自己的真名，给自己取了一个日常使用的俗名，因此无人能对他施以咒语。埃及法老们被埋葬时，神灵的真名通过文字或意象给予了他们，于是他们就能够迫使神灵遵守他们的命令。对犹太神秘学家来说，知道神的真名就意味着绝对的魔力。总而言之，对于原始心灵来说，事物本身是由它的名字设定的。“所言即所是”，关于古埃及万物之主布塔（Ptah）的古老谚语如是说。

736 无意识原始状态的这一部分是所有世界观的缺陷。就如天文学家无法得知，海王星的居民是否会抱怨说，我们将他们的星球命名为海王星是错误的，我们可以放心地假定我们认为它所是的一切都是没有问题的。但这并不意味着我们就要停止思考。而且我们也确实没有停止过：科学在发展，承袭的世界观被消解了。在这种变化中变得贫困的只有人。在旧世界观中，人们天真地用自己的心灵代替事物的存在，他可以认为自己的面貌是世界的面貌，在上帝中看到自己——这种荣光即使昂贵，即使遭受永远的诅咒也值得。但在科学中，人们不会想到自己，而只会想到世界和客观事物。人们把自己搁置一旁，为科研的客观精神牺牲自己的个性。这是科学精神在道德上优于旧世界观的原因。

737 然而，我们现在开始感受到了人格萎缩所带来的后果。我们到处都可以感受到人们对世界观的渴望；每个人都在问询生命和世界的意义。在我们这个时代，很多人试图让时光倒流，并且沉溺于旧世界观中，即沉溺于神智学，或用更好听的话说，沉溺于人智学之中。但是，我们如果不想倒退的话，就必须树立一种新的世界观。这种新世界观要放弃客观可靠性的迷信，承认它只是我们绘制的用来取悦我们心灵的图画而已，而不是一个可用来给真实事物施咒的有魔力的名字。世界观不是为世界创造的，而是为我们创造的。如果我们不为自己绘就一幅关于世界的图画，我们就看不到自己，而我们是这个世界的真实反映。只有反映在世界的图画中，我们才能全面地看清自己。只有在我们的创造活动中，我们才能步入光明，才能全面完整地看清自己。我们应该把自己的而不是别的面貌放置在世界中，而且必须放置得准确，这样才能找到自己。与科学和艺术相比，人是更高级的目的。人是自己工具的创造者。没有什么比认识自己更能接近所有起源的终极秘密的了。我们总以为已了解自己，其实，我们对自己的深度的了解远比不上我们对空间的广度的了解。在我们的深层之中，我们可以直接倾听创造的律动，即使我们并不理解它。

738 从这个意义上说，分析心理学为我们提供了新的可能性。它使我们关注幻想意象的存在。这种意象来自心理幽暗的背景，并揭示了无意识的过程。就像我所指出的，集体无意识的内容是我们所有祖先的心理活动的结果。它们一起构建了一个自然的世界意象，这是人类几百万年经验的浓缩。这些意象都带有神话性质，因此具有象征意义，表达了经验的主体和客体间的和谐。所有神话和启示都来自这一经验母体，我们未来所有的关于世界和人类的观念也同样来源于此。然而，如果认为无意识的幻想意象能像启示那样被直接利用，则是一个误解。它们只是原材料，要获得意义，首先必须被转换成现代语言。如果转换成功，我们所感知的世界就会通过世界观的象征，和人类的原始经验重新结合在一起。我们身上的历史的、普遍的人就能与新生的、个体的人相结合。这种经验与原始人的一种经验非常接近：原始人通过参与祭祀飨宴而与图腾祖先象征性地结合在一起。

739 从这个方面来看，分析心理学是对自负的理性化意识的反抗。这种理性企图控制自然，因而把自己从自然中独立出来，并褫夺了人类的自然历史。人们发现自己被移置于一个从生到死的有限范围内。这种有限导致他觉得自己是一个毫无意义的偶然存在。要享受生命的极致必须有热情，而这种有限恰恰使他丧失了人生所需的热情。生命变得陈腐，不再是一个完满人的代表。这就是为什么如此多没被经历的生命沉入无意识的原因。人们的生命犹如穿着过于小的鞋在走路。永恒这一原始人生命中的显著特点完全消失了。我们处在理性主义的围墙里，因而

失去了和自然永恒的联系。分析心理学试图通过发掘被我们的理性主义所抛弃的无意识幻想意象来打破这些围墙。这些意象处在围墙之外，是我们之中的自然的一部分。这种自然明显埋在我们的过去，我们躲在理性围墙后面反对这种自然。分析心理学致力于解决由此而来的矛盾，不过不是通过如卢梭所说的“回归自然”，而是通过继续保持我们已成功达到的理性水平，通过以关于人类心理基础的知识来丰富我们的意识而解决。

740 每个实现这种突破的人总是把这个过程描述为非同寻常的。但他不能长久地享受这种感觉，因为他们须立即处理另一个问题：如何消化新获得的知识。围墙内和围墙外的东西被证明是不可调和的。由此引出了一个问题：如何将原初无意识的东西用现代语言翻译出来，甚或如何创造一种新的语言。于是，我们回到了世界观的问题——一种能帮助我们与我们之中的历史人和睦相处的世界观。这种和谐使得深层次的和弦不会被理性主义的刺耳声淹没；个人意识的宝贵之光不会在自然心灵的无边黑暗中湮灭。但是，一旦触及这个问题，我们就必须把科学领域放置身后，因为我们需要有创造性的决心，把人生托付给某种假想。换言之，这就是道德问题开始的地方。没有道德问题，世界观也就无从谈起。

741 我认为在目前的讨论中我已清楚地表明：虽然分析心理学本身不是一种世界观，却能为建立一种世界观做出重要贡献。

# 现实与超现实[1]

742 我对“超现实”一无所知。现实已包含了我能了解的一切，任何作用于我的事物都是现实、实际的。如果它不作用于我，我就注意不到任何东西，因此也不会知道有关它的任何事情。因此，我只能对现实事物发表看法，而不能对非现实、超现实或现实之下的事物发表看法。当然，人们应该以这样的方式限制现实概念，即“现实”的性质只能应用于世界现实的某一特殊片段。现实被限定为感官感觉到的物体的物质的或具体的现实。这种限定是一种特殊思维方式的产物——这种思维方式是常识及语言的日常使用的基础，它依据一个著名的原则进行思考，即“心灵中的一切都已事先存在于感官中”，而不管这样一个事实：心灵中有许多东西并不是来自感觉材料的。按照这一观点，所有“真实”的东西都或直接或间接地来自或看起来来自感官所揭示的世界。

743 这一关于世界的狭隘图景反映了西方人的片面性。这常常不公正地归之于古希腊的思想。物质现实虽然是现实的极大一部分，但仍然只是一个片段而已，围绕着它的是黑暗的阴影，可被称作非现实或超现实。这种狭隘视野与东方关于世界的观点是不同的，东方的观点不需要任何超现实的哲学理念。我们专断地限定的现实不断受到“超感觉”、“超自然”、“超人类”及其他许多东西的威胁。东方观念中的现实则理所当然地囊括了所有这些。对我们而言，这片混乱区域的起点是“心理”这一概念。在我们的现实中，心理只是间接的效果，其最初的原因是物理的，或者说它是“大脑分泌物”等类似物体。同时，据说，这种物质世界的附属物具有将自己独立出来的能力，它不仅有能力探究物质世界的秘密，并且能以“心灵”的形式认识自身。所有这些，除了提供一个间接的现实外，没有提供任何东西。

744 思想是“现实的”吗？按照这种思维方式，也许是的——只要思想所指的东西能被感官感觉到。如果不能被感觉到，就会被认为是“非现实的”、“臆想

〔1〕[本文最初以“现实与超现实”（Wirklichkeit und überwirklichkeit）为题，发表在《概览》（*Querschitt*）（柏林），XII：12（1933年12月）。——英编者]

的”、“荒诞的”，等等，并被断言为不存在。尽管这是一种哲学怪胎，但实践中却常常发生。思想过去、现在都存在，虽然它并不指向可感的现实；它甚至还能产生效果，否则没人能注意到它。但在我们的思维方式中，由于“存在”（is）这个小词所指的是物质的东西，“非现实”的思想就该是存在于朦胧的超现实中。在实践中，超现实和非现实意指相同的东西。此外，思想会在身后留下其无可否认的现实的痕迹；我们也许能思考它，于是我们的银行结算就出现了巨大的亏空。

745 因此，我们实际的现实观念似乎需要修正。这是如此正确，以至于大众文学都开始把各种各样的“超”一概念纳入自己的精神领地内。我对此充满同感，我们看待世界的方式确实存在一些不太正确的方面。在理论及几乎所有实践中，我们都忘记了，意识和任何物质客体都没有直接联系。我们感知的只是由复杂的神经组织间接地传达给我们的形象。在感觉器官的神经末梢与出现在意识中的形象之间，存在一个无意识过程。这个过程把物质转换成形象，例如，把物理世界的光转换成心理形象的光。在这个复杂的、无意识的转换过程中，意识无法感知任何物质。

746 由此而来的结果是，直接呈现给我们的东西其实是由仔细构成的形象组成。进一步说，我们仅仅生活在直接形象世界里。为了确定，即便只是大致地确定物质事物的真正本质，我们都需要用到化学和物理中的复杂设备及程序。这些学科确实是非常有用的工具，它帮助人类理智瞥见到形象的欺骗性面纱下的非心理世界。

747 因此，这绝不是一个物质世界，而是一个心理世界，它只允许我们对事物的真正本质做间接、假想的推测。心理本身具有自己的直接现实，包含心理的所有形式，甚至包含“非现实的”观念和思想。这些观念和思想不指向任何“外界事物”。我们可以称它们为“想象”或“妄想”，但这丝毫不影响它们的效力。确实，“非现实的”思想有时能把“现实的”思想推到一旁，因而证明自己更强大更有效。“虚妄”观点的巨大效力比任何物理意义上的危险更可怕。然而，我们只关注世界的意识仍然否认它的存在。我们极其自大的理性和被过度高估的意志，在“非现实”想法面前，有时是全然无力的。统治所有人的世界力量，不论是善良的或邪恶的，都是无意识的心理因素。正是这些因素导致了意识的产生，并为所有世界的存在提供了必要条件。我们沉浸在一个我们自己的心理所创造的世界里。

748 从这一点我们可以判定，把心理看作只是由物理原因导致的东西是西方意识所犯的巨大错误。东方人则更智慧，他们发现了所有事物的本质的根据在于心理。位于尚未知晓的精神的和物质的本质之间的，是心理的现实、我们唯一能直接感觉到的现实。

# 第六部分

## 人生的各个时期
## 灵魂与死亡

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 敬请谅解 更多心理学书籍 请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzszy

# 人生的各个时期[1]

749 讨论与人生发展时期相关的诸问题是一项艰巨任务，因为这意味着要展示从摇篮到坟墓的心理生命的完整画面。在一个演讲的框架内，只能以极其简略的方式从事这一工作。我们不会尝试描述各个时期正常的心理发展，希望大家能理解。我们将把自己限于某些“问题”，即困难的、有疑义的、有歧义的问题；总之，限于有不止一个答案的问题，并且，这些答案总是可以被质疑的。因此，我们的思想中的很多东西都要被打上一个问号。更糟的是，虽然我们时不时地必须陷入思考，但有些事情，我们必须单凭信仰而接受。

750 如果心理生命仅仅由自明的事实构成——在原始人的层面确实如此——那么，坚定的经验主义就足以令我们满足。然而，文明人的心理生命却充斥着问题；如果没有问题，我们甚至会觉得心理生命不可思议。我们的心理过程是由不断的反省、怀疑和试验构成的——这些对原始人的无意识的和本能的心灵几乎是完全陌生的。问题的存在是由于意识的成长；它们是文明的礼物。人正是通过脱离本能——把自己与本能对立起来——才形成了意识。本能是一种自然本性，它试图使本性永存，而意识却只寻求文化或对本性的否定。即使我们有着卢梭式的渴望，希望回归自然，我们也“文化”了自然。只要我们仍处在本性之下，我们就是无意识的，就生活在本能带给我们的安全之中，不知晓任何问题。我们中属于本性的所有东西都远离问题，因为“问题”这一名字就是怀疑。只要存在怀疑，就存在不确定性和产生分歧的可能性。只要有不同的可能性，我们就会脱离本能给予我们的特定引导，把自己交给恐惧。意识现在则被召来做本能为她的孩子做的事情，即做出确定的、无疑的、不含糊的决定。这时，我们就会被一种人之常见的恐惧所困扰：意识——我们普罗米修斯式的反抗所赢得的东西——最终不能

〔1〕[本文最初以“人生各阶段的心理问题”（*Die seelishien Probleme der menschlichen Alterstufen*）为题发表在《新苏黎世报》（*Neue Zürcher Zeitung*），1930年3月14日和16日。最初的文本经过较大的修订和扩展后，以“人生的转折点”（Die Lebenswende）为题发表在《当前的灵魂问题》（《心理学论文集》，III，苏黎世，1931年）。德尔（W.S.Dell）和C.F.贝恩斯将其翻译为“人生的各个时期”，发表在《寻找灵魂的现代人》（伦敦，纽约，1933年）。此处的译文是以这一译文为基础的。——英编者]

像本性那样很好地为我们服务时。

751 于是，问题把我们拽入一种被遗弃的孤立状态：我们被本性遗弃，并被驱赶到意识中。我们没有其他道路可走；我们被迫求助于意识的决定和解决，而以前，我们则把自己托付给本性。因此，任何一个问题都可能使意识变得更广，但也要求人类脱离儿童时期的无意识状态及对本性的依靠。这种必然性是一个非常重要的心理事实，它构成了基督教最核心的有象征意义的教义之一。正是自然状态的人的牺牲、无意识的牺牲、纯朴生命的牺牲——吃了天堂的苹果——开启了他们的悲剧历程。《圣经》中人类的堕落，标志着意识以一个诅咒的身份开始萌生。实际上，正是在这道曙光中，我们首次看到了迫使我们形成更多意识，并使我们更加远离儿童期的无意识天堂的所有问题。我们每个人都喜欢逃避问题；如果可能的话，问题最好不被提及，或更进一步，最好被否定。我们希望自己的生命简单、稳定且顺利。因此，问题应该被禁止。我们希望得到确定的答案而非怀疑、结果而非实验，却忘记了：确定的答案只能来自怀疑，结果只能来自试验。对问题的人为否定不会带来信念；相反，要获得我们所需的确定和明晰，需要更广更高的意识。

752 这部分介绍虽然长，但在我看来，为了弄清楚我们主题的性质，却是必需的。当必须解决问题时，我们本能地反对历经晦涩和黑暗的道路。我们希望只听到不含歧义的结果，而完全忘记了，只有冒险闯过黑暗并从中摸索出来时，才能得到这些结果。要穿越黑暗，我们必须集中意识所能提供的所有启智力量；就像我说过的，我们甚至要陷入沉思。在处理心理生命的问题时，我们总是在原则问题上犯错。这些问题属于最不相同的知识分支的专有领域。我们对神学家的搅扰和愤怒不少于对哲学家，对物理学家不少于对教育家；我们甚至在生物学家和历史学家的领域里摸索。这种过分行为不是因为傲慢，而是因为以下境况：人的精神是众多因素的独特结合，这些因素同时是被深入研究的特殊主题。人类开创自己的科学，是出于自己及自己的特殊本质。科学是人类心理的症候。

753 因此，如果我们问自己那个不可避免的问题：“为什么人会与动物世界明显不同，而有各种问题？”我们就会陷入无法摆脱的思想混乱状态。这种状态是在几个世纪的进程里，由成千上万有深刻洞察力的智者编织而成。我不打算对这种混乱状态中再做西西弗斯式的工作，但在人类对这个基本问题的作答尝试中，我将努力以十分简单的方式展示我对此的贡献。

754 没有意识就不会有问题。因此，我们必须以另一种方式来问这个问题：“意识最初是如何产生的？”没有人能够以很确定的方式回答；但我们可以观察儿童获得意识的过程。只要多加留意，每位父母都可以观察到的。我们看到的是这样的：

当孩子认识某人或某物，即当他“知道”某人或某物时，我们就觉得孩子有了意识。毫无疑问，这也正是为什么在天堂里，是知识之树结出了命运之果实。

755 但这个意义上的认识或“知识”是什么？如果我们能将一个新感知与一个业已存在的背景以这样的方式成功地联系起来，即在意识中，我们不仅具有感知，而且也具有一部分背景，我们就说“知道”了某种东西。因此，“知道”是建立在不同心理内容之间的被感知的关联之上的。不与任何事物相关联的内容，我们是无法知道的；如果我们的意识仍停留在这一低级的初始水平，我们甚至无法意识到它。因此，我们能观察到的意识的第一阶段，仅仅由两个或多个心理内容之间的关联构成。在这一层面，意识仅仅是零散的、局限于对数个关联的感知；而且，其内容后来也不会被记住。人生的初期没有连续的记忆；最多只有意识的孤岛，如同漫漫黑夜里的孤灯或发光体那样的孤岛。但这些记忆孤岛不同于那些早期仅仅被感知的关联；它们含有一种新的、非常重要的属于感知者本人的系列内容，即所谓的自我。这一系列，如内容的初始系列一样，最初仅仅被感知，因此，儿童开初必然对象化地谈论自己，用第三人称谈论自己。只有在后来，当自我内容——所谓的自我情结——获得了属于自己的能量（很可能是教导和练习的结果）时，主体感或“我”才萌生出来。很有可能，这时儿童开始以第一人称称呼自己。连续的记忆可能是从这个时期开始的。从根本上说，这是连续的自我记忆的起点。

756 在意识的儿童时期，尚未出现问题；没有什么事物依赖主体，儿童自己仍完全依赖父母，他好像尚未完全出生，仍被父母的精神氛围包围。通常，到了青春期，随着性特征的成熟，才有了心理的诞生以及意识到与父母的不同。生理变化掺杂着心理的变革。生理的各种变化强化了自我，以至自我常常毫不谦虚地断定自己。有人把这个时期称为“无法忍受的时期”。

757 到这个时期为止，个人的心理生命很大程度上由本能掌控，没有出现或几乎很少出现问题。即使外部限制压抑他的主观冲动，也不会使个人本身产生矛盾。他会屈服或避开这些限制，从而使自己仍然是统一的。他尚不知道由问题引发的内心紧张状态。这种状态只是在外部限制变为内部限制、两种冲动相互抵制时才显现出来。这种状态用心理学的语言可以描述为：当具有同等张力的第二系列形成，并与自我内容系列分庭抗礼时，问题状态即与自身的内在分裂就出现了。第二系列因其能量值而与自我情结有同等的功能意义，我们可以将之称为第二自我。第二自我有时会夺取第一自我的领导地位。第二自我的形成将导致与自身的分裂，预示着问题的出现。

758 概括起来，意识的第一时期是无政府的混乱状态，仅仅由认识或“知道”构

成；第二时期，即自我情结已有发展的阶段，则是君主制的一元状态。第三时期则是意识的更进一步的发展，意识到了分裂状态、二元状态。

759 接下来，我们进入真正的主题：人生的各个时期。我们首先要关注青年时期。这一时期大致从刚进入青春期延续到中年时期，即延续到35～40岁。

760 我可能会被问，为什么要从第二时期开始，难道第一时期——儿童时期——不存在问题吗？当然，儿童复杂的心理生活对父母、教育家和医生来说，确实是一个大问题，但只要是正常的儿童，他自己并不会真正有问题。有问题的是成人，他对自己持有怀疑，并处于矛盾状态。

761 我们都很熟悉青年时期问题的来源。大多数人都会为生命所迫，草草地结束儿童时期的美梦。一个人如果准备得足够充分，就能顺利地步入自己的职业和事业。但如果死守与现实相违背的错觉，就肯定会出现问题。如果不做出某种假想，没有人能步入生命；而这些假想有时是错误的——它们不符合个人即将进入的环境。通常，错误假想缘于过高的期望、对困难的低估、过分的乐观或消极的态度。我们可以列出一大堆错误假想，正是这些假想导致了第一批意识问题的产生。

762 问题的产生，并不总是缘于假想与外部事实间的不符，它同样可能缘于内部的心理障碍。即使外部世界进展顺利，这些问题仍可能存在，这通常是因为心理平衡被性本能打乱，或者是缘于从极端敏感中萌生的自卑感。即使没做明显的努力就适应了外部环境，这些内心冲突仍可能存在。甚至，那些为生存而努力奋斗的年轻人似乎没有心理问题，但某些因各种原因在适应上没有困难的人，却也可能被自卑感或性问题所困扰。

763 因性格而产生的问题，通常是神经症的。但把问题的存在与神经症混淆起来，却是一个严重误解。这两者有明显区别：神经症是一种疾病，患者意识不到自己的问题，而有性格障碍的人则不是受到疾病，而是受到意识问题的困扰。

764 我们如果试图在青年时期不可穷尽的个人问题中，析取出常见的、最基本的问题，我们会在所有这些问题中都观察到一个共同的特点：对儿童水平的意识的强烈依赖；对我们内部及周围的命运力量的反抗——正是这些力量使我们卷入世界。我们内心存在某种渴望：渴望自己一直处于儿童时期，仍然是无意识的，或者最多只意识到自我；拒斥所有陌生的东西或强加给我们意志的东西；无所事事，或沉溺于对愉悦和权力的占有。所有这些反映了事物的惯性，即对前期状态的坚持。前一时期中，意识更细微、更狭窄，比二元时期更自我。而在这一时期，个人需要认识不同的陌生事物，并将其接受为一种“同我”，接受为自己生命的一部分。

765 二元时期的核心特点是：人生视野的扩大——这正是被强烈抵制的东西。确

定地说，这种扩张——或用歌德的说法，心灵舒张——在二元时期之前很久就开始了。孩子一出生，一旦脱离其母亲身体的狭隘限制，就有了这种扩张。从那时起，这种状态稳定增长，直到在问题状态达到其顶峰，个人开始对之进行反抗。

766 如果仅仅把自己转变为看起来陌生的“同我”，并让早年的自我消失为过去，个体将会怎样呢？我们可以把它设想为一个非常实际的过程。宗教教育——从消除原罪的训诫到原始部族的复活仪式——的目的正是把人转变成新的、未来的人，让老的人逝去。

767 心理学告诉我们，从某种意义上说，心理中没有什么东西是陈旧的，没有什么会真正逝去。即使圣保罗身上也仍有旧有的刺。躲避新的和陌生的东西并且退回到过去的人，会与将自己与新事物等同起来并脱离过去的人一样，陷入神经症状态。唯一的区别在于，一个疏远过去，一个疏远将来。两者所做的大体一致：强化其狭隘的意识，而不是使其分散在对立的张力中，不是建立一种更宽更广的意识。

768 如果个体能进入人生的第二时期，结果将是理想的，但这存在困难。一方面，本性不关心更高层次的意识，而是相反。社会也不赞赏这种精神；它的奖赏总是给予获得的成就，而不是给予人格，对人格的奖赏总是在当事人逝世后。这些因素迫使我们走向一个特殊的解决方式：我们被迫把自己限制在可达至的范围内，区分特定的才能。凭借这些才能，社会中成功的个人发现其真实的自我。

769 成就、有效等，似乎是为我们走出问题状态指明道路的理想。这些理想如北极星一样，指引我们拓展及整理我们的物质存在，帮助我们在世界扎下根。但是，它们并不能指引我们发展更广泛的意识——我们所称的文化。在青年时期，这个过程是正常的，并且比起在一堆困扰人的问题中左右为难来说，更为可取。

770 因此，两难的困境通常以以下方式得到解决：过去给予我们的一切都受到了修改以适应于未来的可能性和需求。把自己限于可达至的范围，意味着与所有精神可能性断绝了关系。一个失去了一段珍贵的过去，另一个则失去了一段珍贵的未来。每个人都能回忆起一些曾大有前途、满怀理想的年轻朋友和同学。多年后，我们再次见到他们时，他们已精疲力竭，变得循规蹈矩。这就是前面提到的解决方式的例子。

771 然而，人生的严肃问题从未彻底解决。如果它们看上去似乎被解决了，一定是因为某些方面被忽略了。一个问题的意义和目的似乎不在于它的答案，而在于我们对它的即时处理。这可使我们免受愚弄和惊吓。所以，通过把自己限制在可达至的范围内解决青年时期的问题，只是暂时行得通，而不可能在更深层次上有效。当然，在社会中为自己赢得一席之地、改变自己的本性以便大体适应社会，

在任何情况下都是了不起的成就。这是一场自己内心和外部环境之间的战斗，可以和儿童获得自我的战斗相提并论。这场战斗常常没有被察觉到，因为它发生在暗处；但是，当我们看到成人在后来的岁月里如何顽固地坚持儿童时期的错觉、假想及自我习惯时，我们对形成它们所需的能量就能有所了解。因此，正是青年时期的理想、信念、观念和态度引导我们走出困惑、走向生命。在生命中，我们奋斗、承受并获得胜利。这些东西和我们的存在融合在一起，我们转变为它们，我们试图使它们持久长存；而且，很自然地，我们如青年一样，不理会世界和自身而断定自我的存在。

772 我们越接近中年，就越能成功地在个人态度上保护自己，就越能成功地保护自己的社会地位，并越发觉得自己似乎发现了正确的道路、正确的行为理念和原则。因此，我们设想这些东西永远是正确的，并永远坚持它们。我们忽略了一个基本事实：社会目标只能在牺牲人格的前提下才能实现。人生的很多——太多了——本应该被体验的方面，却躺在尘封的记忆的储藏室里；但是，尘封之下有时也会闪现亮光。

773 统计显示，40岁左右的男人，精神抑郁的情况在增加。而女人的精神压抑期则通常稍早一些。人生这一时期——35～40岁——酝酿着精神的重要转变。一开始，变化并不惊人，也没被意识到；这更多的是一个似乎萌发于无意识中的变化的间接信号。通常情况下，只是人的性格发生缓慢变化；在另外情况下，一些儿童时期已消失的特性会重新出现；或者，一些原先的倾向和兴趣开始变弱，被其他倾向或兴趣取代。相反的情况也可能经常发生，即人们珍视的信念和原则，特别是道德信念和原则，开始变得固定，并僵化起来，直到约50岁时，达到偏执和狂热期。对他们来说，这些原则好像处于危险之中，因此需要得到强化。

774 青年时期如一杯酒。这杯酒并非总会随着年龄的增长而保持清醇，有时它会变得混浊。前面提到的所有现象，在人格片面的人身上体现得最突出，并且有时出现得早，有时出现得晚。在我看来，这些现象常常会受父母在世因素的影响而被推迟。若父母在世时间长，一个人的青年时期似乎就会被过度拉长。这种情况尤其发生在父亲长寿的人身上。父亲一旦去世，他就会发生突如其来、翻天覆地的变化，走向成熟。

775 我认识一个虔诚的教堂执事，他从40岁起，表现出越来越令人难以忍受的道德和宗教的偏执。同时，他的情绪也明显变得更糟。他是教会的热心赞助者。他以这种方式活到55岁时，一个午夜，他突然从床上坐起，对妻子说："我终于明白了！我只是个普通的无赖！"这种意识带来的后果就是：他在狂躁中度过了暮年，大肆地挥霍自己的积蓄。很显然，他是一个可爱的人，只是行走在两个极端。

776 成人时期的神经躁动有一个共同点：他们希望自己青年期的心理状态能越过所谓的懂事年龄这道门槛。我们都认识一些令人同情的老年人，他们常常忆起自己的学生时期，但只能通过回忆英雄般的青年时期来使生命之火复燃；另一些则被无望而平庸的生活压垮。当然，他们通常有这样一个不应被低估的品质：他们不是神经症；他们只是疲惫了、变老套了。神经症则不同：对此刻拥有的事物永远不满意，因此也不能享受过去。

777 就像神经症患者前面无法离开儿童时期一样，现在他则无法离开青年时期。他避免去思考自己将要达到的年龄，因为这使他忧郁；他认为前景是难以忍受的。他总是尽力转向过去。儿童似的人总是在未知的世界和未知的人类面前畏缩，成人则在生命的第二阶段面前畏缩。这好像是一些不可知的、危险的任务在等候他，好像他被胁迫接受他不愿接受的牺牲或损失，又好像到目前为止他的生命对于他是如此的美好和珍贵，以至于他不能够放弃生命。

778 但这实质上是否有可能是出于对死亡的恐惧呢？在我看来这一设想不太可能，因为总的来说，死亡还远在将来，因此还有点儿抽象。相反，经验告诉我们，造成这一转型所有困难的基本原因在于心里深处特定的变化。为了描述这种变化的特征，我拿太阳的每天旋转的轨道作比照——但我所说的太阳是被赋予了人类情感及局限意识的太阳。早晨，太阳从黑暗的未知海洋中升起，俯视宽广、明亮的世界。大地随着太阳的升高，在它面前不断地延展。随着自己的升高和由此带来的照耀范围的扩展，太阳会发现自身的重要性；它可以看到自己到达的最大可能高度，其阳光福祉散播到的最广可能范围，这是它的目标。在这种确信之下，太阳继续着它走向未知顶点的过程——之所以叫未知，是因为它的事业是唯一和独特的，终极的顶点是无法预先知道的。午间钟声响起，太阳开始下落。而下落意味着所有理想和价值的逆转，这些理想和价值在早晨时是被珍视的。太阳陷入了自我矛盾之中。就好像它应该收回自己的光线而不是播散出去。光线和温度逐渐衰减直到最后完全熄灭。

779 所有的比喻都是跛足的。但是这一比喻至少不比其他比喻更跛足。有一条愤世嫉俗的法语谚语是这么说的：如果年轻人有经验，如果老年人有精力，那该多好！

780 幸运的是，我们并不是升起和落下的太阳。因为这同我们的文化价值观不相符合。但是我们身上也的确有一些和太阳相似的地方，我们说生命的朝气和青春，迟暮和悲秋，这并不只是多愁善感的论调。我们这样表达出了心理的真相，甚至是生理事实，因为太阳在午时的逆转甚至改变了身体的特征。人们尤其可以在南方的一些种族中观察到，一些老年女性逐渐出现深沉、粗糙的声音，长出新的胡子，还发展出一些非常男性化的特征。与之相反，男性阳刚的体态特征被女

性气质同化变得柔和，比如变得胖了，面部表情也温和了。

781 人种学文献里有一条非常有趣的记载：有一个印第安武士首领，在中年的时候大神向他显梦。大神向他宣告说，从那时起，他必须同女人和儿童为伍，着女装，食女人的食物。他遵从了梦中的指示，他的威望却没有因此而受到损失。这一梦中的幻象是生命达至顶点、生命开始衰退的心理变革的真实表达。男性的价值观，甚至是身体特征，都有向相反方向转化的倾向。

782 我们或许可以把阳刚和阴柔以及它们的心理成分比作确定的物质存储。在生命的前一段，这些物质被不平等地使用。男性消耗了他大部分的阳刚成分，只把相对较少的阴柔成分留了下来，在人过中年的时候就必须使用剩下来的部分。相反，女性允许其未被使用的阳刚成分活跃起来。

783 这种变化在心理领域比在身体领域更明显。这样一种情形极其常见：一个45岁或者50岁的男人结束了自己的生意，这时妻子却穿好衣装，开起了小店，而丈夫也许就只在店里做些打杂的工作而已。有许多女性，直到40岁以后，才清醒地认识到到自己的社会责任和社会自觉。在现代商业生活期中，尤其是在美国，40多岁的人经常会有神经衰弱。如果人们仔细研究这些神经衰弱的受害者就会发现，真正垮掉的是生命中的男性气质——这种气质使男人们的事业坚持至今——并且发现剩下的只是柔弱的女性化的男人。相反，人们可以观察到，在这些完全相同的商业圈里，女人在生命的第二阶段中，开始具有一种罕见的阳刚意志，而把感情搁置一旁。经常，这些大的变化常常伴随婚姻的不幸变故。因为不难想象，当丈夫发现自己具有温柔的情感而妻子发现自己具有坚强的意志时会发生什么。

784 最为糟糕的是，富有才智并受过良好教育的人们在生命中甚至没有意识到这种转变的可能。他们毫无准备地开始了生命的第二阶段。有为40多岁的人设立的大学吗？这种大学让他们做好准备迎接即将到来的生命并满足生命提出的新要求吗？就像一般的大学向年轻人介绍关于世界的知识那样吗？答案是否定的。我们毫无准备地进入了生命的午后；更糟糕的是，我们还错误地以为我们的真理和理想还会继续为我们服务。但我们不能按照生命清晨的方式来经历生命的午后，这是因为清晨时伟大的东西黄昏时变得渺小了，清晨时的真理黄昏时变为了谎言。我给非常多岁数不断增长的人做过心理治疗，也窥见过他们灵魂的密所，而这一基本信念从未动摇过。

785 逐渐成熟变老的人们应该知道，他们的生命不是在上升和拓展，相反却是一种不可抗拒的内在过程强迫生命不断收缩。对于年轻人来说，自我专注几乎是一种罪恶，至少是一种危险；然而对于上年纪的人来说，关注自我是一种职责和必需。在将自己的光辉慷慨地给予世界之后，太阳收回了自己的光线以便照亮自

己。许多老年人不仅没有做相似的事情，相反他们宁可成为忧郁症患者、小气鬼、自我卖弄的人、为过去唱赞的人，或永远长不大的年轻人——这是可悲的，它们代替了照亮自己这件事；这也是一种错觉的必然结果，他们错误地以为前半生的准则必定能支配后半生。

786 我刚才已经说过我们没有为40来岁的人设立的学校。这种说法并不完全正确。过去我们的宗教一直是这样的学校，但是今天还会有多少人这样认为呢？我们年长者中间又有多少人在这样的学校中成长，并且已经真正为生命的第二阶段做好准备，又有多少人为老年、死亡和来生做好准备了呢？

787 如果长寿对于整个族类没有意义的话，一个人肯定不会活到70岁或者80岁。生命的午后必定有其自身的意义，它不能仅仅是生命早晨的令人悲伤的附属物。毫无疑问，生命的早晨的意义存在于个体的发展、对外部世界的征服、种群的延续及对子女的关爱中。这是本性明显的意图。但是当这些意图都已经实现——并且不只是实现时——赚取钱财、扩充领地、拓展生命还应当超越所有理由和意义的界限继续稳步前进吗？任何把生命早晨的准则或本性的目的带入生命午后的人，必须为之付出灵魂损伤的代价，这就像一个成长中的年轻人把其幼儿期的自我中心带入成年，必定会付出在社会中的失败的代价一样。赚取钱财、社会成就、家庭和后代只是本性，而非文化。文化在本性的目的之外。文化有可能偶然地成为生命第二阶段的意义和目的吗？

788 在原始部落当中，我们观察到老人几乎总是神秘和法则的守护者，正是在老人当中，部落的文化传统才得到表达。这种事情对于我们又是怎样的呢？我们的老人的智慧在哪里？他们宝贵的秘密和远见又在哪里？大多数情况下，我们的年长者试图和年轻人竞争。在美国，一位父亲做儿子们的兄弟，而母亲，如果可能的话，做女儿的妹妹，这几乎是一种理想。

789 我不知道这种混乱在多大程度上是对先前过于尊重年龄的一种反叛，在多大程度上应被指责为错误的理想。持有这些理想的人们的目标在他们身后，而不是在他们前面。因此他们总是在试图向后转。我们同意下面这种观点，对于这些人除了前半生那些大家都知道的追求，在生命的第二阶段很难看到其他的目标。生命的延伸、有用、有效、有地位，使其后代找到合适的婚配，得到合适的位置——这些目的和意图难道还不够吗？不幸的是对于一些人这还不是足够的意义和目的，这些人只把老年的到来看做生命的萎缩，只感到了先前理想的褪色和衰败。当然，如果他们之前曾将生命之酒杯装满醇酒，并把它倾倒在酒槽中，他们现在对任何事就都会有不同的感觉；他们不会阻止任何东西，所有想要起火的东西都将被消耗掉，他们能够享受晚年的舒适与安逸。然而我们不能忘记，只有很

少人是生命中的艺术家；生命的艺术又是所有艺术中最为卓著最为罕有的一种。谁曾能优雅又成功地喝干整杯酒呢？因此对于很多人来说，还有很多未走过的生命历程——有时是一些以最好的愿望也不能经历的潜在机会，因此他们带着不满足的欲求踏入老年的门槛，这些欲求让他们不断地回头张望。

790 对这些人来说，回头张望尤其致命。对他们来说，将来的前景或目标是完全必要的。这也正是为什么重要的宗教都允诺了死后的生命，允诺了超越尘世的目的，这些东西使得凡人可以有和上半生一样的目标和目的过完下半生。对于现实中的一个人来说，生命的延伸及其顶点是可行的目标，但死后生命这一概念是颇具疑问和超出其信念的。生命的终结，亦即死亡，只有在两种情形下会被当作合情理的目标：要么就是生命如此悲惨，我们乐意看到其终结；要么是我们确信太阳落下和上升有着同样的逻辑，那就是“为了照亮远方的族群”。但去相信这件事情在今天是非常之难的一门艺术，它超出了大部分人的能力，特别是对于那部分受过教育的人们。他们太过习惯于这种想法：关于永生和其他此类问题，有不可尽数的冲突观点，却没有令人信服的证据。由于今天只有“科学”一词才似乎具有使人们完全相信的力量，人们就要求“科学的”证据。但是那些受过良好教育的人们很清楚地知道此类证据在哲学上是不可能的。因此，对于此类事情，我们完全不可能有所知道。

791 我是不是可以说，因为同样的原因，我们也不可能知道，一个人死后是否会有一些事情发生在他身上。没有任何回答是被允许的，不管是支持还是反对。我们没有确定的科学知识可以对之说是或说否。我们现在所处的困境同人们问我们火星上是否有生物居住所处的困境是相同的。如果火星上真有居民，他们并不关心我们是确认或否定他们的存在。他们可能存在，也可能不存在。这也是所谓永生这一概念存在的情况——我们可以暂时搁置这一问题。

792 但是在此处我做医生的良知提醒并敦促我说出与这个问题有重要关系的一句话。我观察到，有目标指向的生命同漫无目的的生命相比，总体上来说要更好、更丰富、更健康，沿着时间河流的方向前进要比逆流而上更好。对精神治疗医师来说，一个不能对生命说出再见的老人，同一个不敢拥抱和接受生命的年轻人一样的软弱无力、一样的病态。事实上，在很多情况下，这是同一个问题、同样幼稚的贪婪、同样的恐惧、同样的自傲和固执。作为一名医生，我相信在死亡中找到一个人们可以为之努力的目标是有益健康的——如果我可以用这个词的话，相反，躲避这个目标是不健康的和不正常的，它夺去了生命第二阶段的目标和意义。我因此认为，从心理健康的角度来看，有着超越尘世目的的宗教是非常有道理的。当我住在我知道两周内即将倒塌的屋子里时，我所有重要的器官都会失

调；相反，如果我感觉很安全，我就可以正常而舒适地住在那里。因此从心理治疗的角度来看，把死亡仅仅当作一个过渡是可取的，它是生命过程的一部分，而生命的范围和延续超出了我们的知识能力。

193 尽管大部分人不知道人体为什么需要盐，但每个人都需要它，因为这是一种本能的需求。同心智相关的事情也是如此。从远古开始，人类中的大多数都感觉到了一种需要，那就是相信生命的延续性。对于心理治疗的需求，并不会把我们引向歧路，相反会把我们引向人类走过的宽阔大路上。因此我们现在的思考是正确的，是与生命一致的思考，尽管我并不理解我们在思考什么。

194 我们真的理解我们在思考什么吗？我们只理解那种仅仅是等式似的思考，我们输入什么，思考就输出什么。这是人类心智工作的机制。但是，除此之外还有一种思考，它以原始形象、象征形式进行思考。这些形象和象征比人类历史还长，从最初之始就内生于人，并永恒存在，现在仍然是人类心智的基础。只有同这些形象处于和谐之中时，我们的生命才能是完整的。智慧就是回到这些形象和象征中。这不是信念或知识的问题，而是是否认同我们的思想，即认为存在着无意识的原始形象。不论我们的意识思想是如何思维的，这些形象都是我们思想的难以置信的源头。这些原始思想中的一个是认为死后存在生命。科学与这些原始形象没有共同的东西。它们是非理性的材料，是想象的先验条件，它们存在着，科学只能后验地研究其目的和存在的理由，就像研究甲状腺的功能一样。在19世纪以前，甲状腺仅仅因为没有被人们认识，就被认为是一个没有意义的器官。今天我们如果把这些原始形象看作是毫无意义的，那就是犯了同样短视的错误。对我来说，这些形象就像是心理的器官，我以最崇高的敬意看待它们。有时候我必须对上年纪的病人说："您心中的上帝形象和永生概念退化了，导致的结果是，您的心理运转开始失常。"古代的pharmakon athanasios，也就是长生不老药，比我们想象的要更加深奥和有意义。

195 最后，我想暂时回到太阳的比喻上。生命的180度弧被分成了4部分。第一个部分处在东部，这是我们的童年，在这种状态下我们是别人的问题和负担，但还没意识到自己的问题。意识到问题占据了第二和第三部分；在最后部分，也就是极老的时候，我们再次进入成为别人负担的状态——尽管这种状态下我们有清醒的意识。童年与迟暮当然是全然不同的，但它们仍有一个共同之处，那就是：淹没在无意识的心理现象之中。孩童的心灵成长自无意识，其心理过程尽管不易被被触及，但与再次进入无意识状态并在其中逐渐消失的老年人相比，察觉起来还不是那么困难。童年和迟暮是两个没有意识到问题的阶段，正是因为此原因，我没有把这两个阶段纳入我的考虑范围。

# 灵魂与死亡[1]

796 我经常被问及如何看待死亡，如何看待这一个体存在确定无疑的终结。死亡对我们来说就是终结。它是一个句号，经常被放置在句子还没有结束的地方，在其之后就只有留给他人的记忆和影响。对于死去的人来说，沙子已从沙漏中流出，滚动的石头归于了静止。当死亡和我们不期而遇，生命总是像是往低处流动的水流，或者是上了发条的钟表，理所当然地被认为到了“精疲力竭”的时候。但是，只有当我们亲眼目睹了一个生命归于终点，我们才会真正相信这种“精疲力竭”；只有当我们看到最后一丝呼吸离开了片刻之前还鲜活的生命的时候，生命的意义与价值这一问题才变得最为迫切和折磨人。一个年轻人在为远方的目标及未来做努力，将之与一个患了不治之症的病人相比较，或者与一个无力的、不愿走向坟墓的老人相比较，我们会看到生命的意义是多么的不同呵！青春——我们应当认为——有它的目的、将来、意义和价值，然而走到生命的尽头却只是一个没有意义的终结。如果一个年轻人对世界、对人生、对将来心怀恐惧，人们都会认为这是可悲的、愚蠢的、神经质的；他会被当作一个怯懦的逃避者。但是如果一位老人，内心恐惧，甚至是一想到自己对生命的合理期望仅仅是这么些短暂的春秋寒暑就致命地害怕，那么我们心中也会升起同样痛苦的情感，我们会环顾左右并转移话题。我们评判年轻人时的乐观主义在此不再奏效。我们天生就有一系列关于生死的陈腐观念，我们有时也把这些观念传达给他人：“人都会死的”，“谁都不可能长生不老”，等等。但是当我们在暗夜里独处，此时无声无息，伸手不见五指，只有关于年岁增减的想法，以及各种令人不舒服的事实无情地表明钟表的指针已经走了多久，黑暗的墙会慢慢地、不可抗拒地靠近，直到最终吞噬掉我所珍爱、我所拥有、我所希冀、我为之努力的所有东西。我们对于生

〔1〕[本文最初以“灵魂与死亡”（Seele und tod）发表于《欧洲评论》（柏林），X（1934年4月号），重收于《灵魂的实在性》（*Wirklichkeit der Seele*）（《心理学论文集》，IV，苏黎世，1934年）。缩略版曾以“论死亡心理”（Von der Psychologie des Sterbens）为名发表在《慕尼黑新消息报》（*Münchner Neueste Nachrichten*），No.269（1935年10月第2期）。此处的译文是尤金·亨雷（Eugene H.Henley）译文的修订版，此译文载于《泉》（*Spring*）（分析心理学学会，Analytical Psychology Club，纽约），1945年，在此我们要对译者表示特别的感谢。——英编者]

命的所有深刻理解都潜逃于无形，恐惧会像令人窒息的毯子那样裹住无眠的人。

797 许多年轻人在内心的深处都有对生命的恐惧（尽管同时他们也强烈地渴求它），但对于死亡有同样恐惧的老年人更多。我确实认识过这样的人，他们在年轻时极为惧怕生命，年老时又同样的惧怕死亡。当有人说，他们年轻的时候对生命的正常要求有一种幼儿似的抵触，那他就真的应该说，当他们年老的时候，他们对生命的正常要求也会有同样的恐惧。我们如此确信死亡只是一个过程的终结，因此我们可以毫不迟疑地把目标和意图归于上升阶段的年轻生命，却很少会把死亡当作是一个目标或完成。

798 生命是一个能量的过程。和任何一个能量过程一样，它原则上是不可逆的并因此走向一个目标。这个目标就是静止状态。长期来看，情况是这样的，所有发生的事情，都不过是对永恒静止状态的一种初始扰动，这种静止状态一直试图恢复自身的状态。生命完全是一种目的，是朝向目标的内在努力，活的有机体是有指向目标的系统，而这种目标都是自我实现的。每个过程的终结就是它的目标。年轻时对于世界，对于人生，对于实现远大理想和目标的希冀，是驱动生命的力量；但当沉迷于过去，面对实现未知目标所必须经历的风险的退缩时，这种驱动力一下子变成了对生命的恐惧，非理性的抵触，情绪低落，郁郁寡欢。在实现成熟，达到生命的顶点后，走向目标的生命驱动绝没有停止。生命以与青年时奋力前行时一样的力度和不可抗拒开始下降；因为目标不再是在最高点，而是在低谷，也就是上升开始的地方。生命的曲线就好像是抛射体划出的抛物线，初始静止状态被打破，上升，直到最后再次归于静止状态。

799 然而，生命的心理曲线并不符合这一自然规律。有时这一不相符合早在上升阶段就已经开始了。抛射体在生理上是上升，然而在心理上它却落后于此。我们落后于我们的年岁，抱着我们的童年就好像不能与之分开一样。我们停下钟表的指针，想象这样时间就会被留住。当我们有点滞后地到达最高点时，我们心理上再次停下来，尽管我们可以清楚地看到我们已经在另一侧向下滑动。我们仍然依依不舍地回望过去，回望曾经到达的最高点。以前恐惧是对生命的威慑，现在它站在了通向死亡的路上。我们也许甚至会承认的确是对生命的恐惧让上升时我们滞后，但正是由于这种滞后，我们才觉得更有理由抓住最高点紧紧不放。尽管非常明显，在我们非常伤感的抵触面前，生命再次重申自己的道路，然而我们对此却不予留意，仍不断地试图让它停下来。这样，我们的心理就失去了它的自然基础。我们的思想停留在半空中，而抛物线却以越来越快的速度不断下降。

00 自然的生命是滋养灵魂的沃土。所有没能跟上生命进程的人都被悬在半空中。这就是为什么很多人在老年时变得僵硬笨拙，他们不断回望过去，依恋从

前，内心里充满对死亡的隐秘恐惧。他们从生命的正常过程中退出，至少在心理方面是这样，因而变得像《圣经》中回望的盐柱一样僵化，对年轻时代有着生动的回忆，但和现实却没有任何生命的关联。从中年开始，只有那些把死亦当作是生的人才真正有生命地活着。因为在生命的正午这一神秘时刻，抛物线开始转弯，死亡开始降临。生命的第二阶段并不指向上升、展现、增加、丰盛，而是指向死亡，因为终结即是它的目标。否定生命的完成和拒绝接受它的终结是完全同义的，不想生命和不想死亡也是等同的。增加和消逝构成一段共同的弧。

801 只要有可能，我们的意识都会拒绝接受这一不可否认的真理。通常我们都依恋过去，沉浸在年轻时的幻想中。变老是一件极不受欢迎的事。似乎没有人认为不会变老是荒谬可笑的，如同不能长大一样荒谬可笑。一个30岁的人还很幼稚是可悲的，但是一个七八十岁的人还很年轻呢——这不是一件可喜的事情吗？但是，两者都是有悖常情的，缺乏此年龄段应有的风格，都是心理畸形的。一个不去斗争和征服的年轻人错过了青春里最美好的部分，一个老年人，当他蹒跚着从生命的顶点走向低谷的时候，如果不知道聆听身旁流过的小溪的秘密，其生命就没有任何意义。他只不过是过去遗留下来的僵硬的遗物，一个精神的木乃伊。他远离了生命，只是机械地重复自己。

802 现时的统计数据表明，我们相对的长寿，是文明的一个产物。原始人达到高龄是很罕见的事情。例如，我曾经访问过东非的一些原始部落，看见很少几个60岁以上白头发的老人。他们真的很老了，他们好像一直这么老，他们完全与自己的年龄一致。他们是真实的自己，在每个方面都是。我们的意识好像偏离了它的自然基础，不再知道该如何适应自然的时间。似乎我们患了意识傲慢的疾病，我们被愚弄，并错误地以为人生的时间仅仅是一种幻象，它能按照我们的欲求而改变。（我们可以自问我们的意识在哪里得到了这种与自然如此相反的能力，这种恣意妄为又意味着什么。）

803 就像一个抛射体飞向自己的目标那样，生命终结于死亡。即使是它的上升和顶点都只是到达这一目标的步骤和手段。这个矛盾的说法只是从生命努力走向它的目标并被由一个目的所决定这一事实得出的逻辑推理。我并不觉得我在这里使用演绎推理有什么不对。我们给生命的上升阶段赋予目的和意图，为什么生命的下降阶段没有呢？一个人的出生孕育着深刻的意义，但死亡为什么不是呢？当然达至顶点，一个人明显地实现了些什么，并且他就成为了这种成就。但是通过死亡又实现了什么呢？

804 在此我还不想像人们可能预期的那样，突然从口袋里掏出一条信念，并让我的读者去做没有人能做到的事情——那就是，相信某种东西。我必须坦白我自己

也不能做到。因此我当然不会断定我们必须相信死亡是一次重生，是超越坟墓的重生。但是我至少可以说，普遍的共识对死亡有确定的看法，这在世界上的重要的宗教里都有明确的表达。我们甚至还可以这么说，这些宗教中的大多数都是在为人们的死亡做准备的复杂体系，因此，可以说生命除了是为死亡这一终极目标做准备之外，并没有其他的意义。这同我刚才说的是矛盾的说法是一致的。在世界上最伟大的两大宗教，基督教和佛教中，生存的意义只有在死亡这一终点才达到圆满。

805 自启蒙主义时代开始，出现了这样一种关于宗教性质的观点。尽管这是典型的理性主义误解，但由于它的广泛传播因此还是值得一提。按照这种观点，所有宗教都类似哲学体系，并且与之相似都是大脑凭空编造出来的。在某个时候某个人创造了上帝及各种教义，并用这种“愿望”的幻象牵着人类的鼻子走。但这种观点同一个心理事实相冲突，那就是，大脑并不是一个能构想出宗教的各种象征的器官。这些象征并不来自我们的大脑，而是来自别的什么地方，或许是心；一定是来自与意识很少有相似之处的深层的心理层面，前者总是只处于心理层面的顶层。这就是为什么宗教象征非常明显具有“启示”的性质；它们通常都是无意识心理活动自发的产物。它们绝不是大脑想出来的；相反，在数千年的过程中，它们像植物的生长那样，作为人类心理的自然展现而发展着。即使在今天我们也可以看到，在许多个体中自发产生了真正的宗教象征，它们像一种奇异的花朵那样，从无意识中生发出来，我们的意识却迷惑地站在一旁，不知道该如何对待和解释这种创造。我们可以毫不困难地断定，不管是在形式上还是在内容上，这些个体象征和人类最伟大的宗教一样，都产生自同样的无意识心灵，或“精神”（或者任何其他可能的名字）。无论如何，经验显示，宗教决不是有意识的构建，而是来自无意识心灵的自然生命，并且同时恰当地表达了这一生命。这就可以解释它们在世界范围内的传播以及它们在整个历史过程中对人类的影响。如果宗教象征完全不与人类心理本性相一致，上面的现象就不可理解。

806 我知道很多人觉得理解“心理的”一词非常困难。为了满足这些批评家，我想要首先补充一点，没有人知道什么是“心理”，人们同样也不知道“心智”多大程度上是本性。因此，心理真理同生理真理一样真实和当受尊重，后者把自己限于物质领域，前者则把自己限于心理领域。

807 我们可以看出，通过宗教进行自我表达的普遍共识，同我所说的矛盾的说法是一致的。这样看来，在最真实的意义上，把死亡当作生命的意义和目的之所在是符合人类集体心理的。死亡不是一个无意义的终结。对此事持有理性主义观点的人从心理上将自己孤立起来了，并站在了自己本性对立面。

808 上面最后一句话包含了关于神经疾病的一个基本真理，因为神经错乱首先在于疏远自己的本能，将意识与心理的一些基本事实割裂开来。因此，理性观点出乎意料地和神经病症状非常相近。和这些症状一样，它们包含了扭曲的思想。这些扭曲的思想占据了心理上正确思想的位置。后一种思想总是保持着它与内心、与心里最深处的联系。因为不管有没有启蒙，有没有意识，本性都在为死亡做准备。如果我们能够观察和记录一个有时间和闲暇来做白日梦的年轻人的思想，我们就会发现，除了一些记忆表象，他的幻想主要关注于未来。事实上大部分的幻想都有对未来的预期。这些预期主要是准备性动作，或是为了处理将来的现实而进行的心理演练。如果我们可以对一位老人做同样的实验，我们会很自然地发现，由于他有回望的倾向，因而比年轻人有更多的记忆表象，但同时我们也会发现他有非常多的预期，包括对死亡的预期。随着年岁增长，关于死亡的想法不断累积，直到达至一令人吃惊的程度。不管愿意与否，一个老年人都在为死亡做准备。这就是为什么我认为本性本身已经在为终结做准备。客观地说；个体意识怎样看待死亡没有什么关系。但从主观上看，意识是同心理保持一致，还是依附于内心全然不知的一些观点，却会有巨大的不同。年老时不把注意力集中在死亡这一目标，同年轻人压制关于未来的幻想，都是一种神经症。

809 在我相当长的心理工作经验中，我观察到很多人，他们无意识的心理活动触及死亡的存在。总的来说，会有这样一些象征来暗示终点即将来临，这些象征，在正常的生命中，也能显露心理状态的变化——如位置的迁移、旅行等重生的象征。我经常能通过一系列的梦回溯一年以上，找到死亡到来时的迹象，甚至在这些死亡的想法不是由外部状况导致的情况下也是如此。因此死亡早在真正的死亡到来之前就已经开始了。并且这通常会在性格的特定变化中表现出来，而这种变化在死亡到来之前很长一段时间就出现了。我很吃惊地发现，总的来说，无意识心理并没有使死亡成为很忙乱的事情。看起来死亡似乎相对来讲不是那么重要，或者我们的心理并不关心个体发生了什么。好像无意识更关心一个人怎么死，也就是说，意识的态度是否调整到了死亡的状态。例如，我曾经治疗过一位62岁的老妇人。她仍然精神饱满，理解力也还不错。她并不缺少理解她的梦的智力，然而，很不幸的是，她根本不愿意去理解她的梦。她的梦非常普通，但是也非常令人不舒服。她一直认为自己是一位无可指责的母亲，然而她的孩子们却根本不这样认为，她的梦也向她展示了完全相反的信念。因为我必须去服兵役（当时正处于战争期间），在进行了几周毫无结果的努力之后，我不得不中断了对她的治疗。这期间病人被一种不治之症的病魔袭击，几个月后就进入严重的状态，生命随时可能终结。大部分时间里，她神志不清，或者处于梦游状态；在这种奇怪

的精神状态下，她自己开始了对梦的解析。她再次重述自己的梦，向自己承认了（在我那里时）曾激烈地否认的事情，以及其他一些事情。这种自我解析的工作每天进行数小时，持续了大约六周。这段时间之后，她让自己平静了下来，就像一个经过正常治疗的病人一样，之后她就死了。

310 从这一事件以及其他类似事件，我可以肯定地说，我们的心理对于个体的死亡至少不是无动于衷的。我们在将死之人身上很经常看到的那种把错误的东西当作正确的动力，也许和上述结论是一致的。

311 这些经历最终该怎么解释，是一个超出经验科学和我们理智能力的问题。因为想要达到一个最终结论，一个人就必须真的有过死亡的经验。这使观察者处于这样一种不幸的境地：一旦死亡他就不可能对死亡经历给出客观描述，也不可能给出由此得到的结论了。

312 意识只在很小的范围内活动，在开始和终结之间只有非常短的时间跨度的范围内活动，就这样将近三分之一的时间还被睡眠占去。身体的生命持续得稍长一点；它总是开始得比意识早一些，而又终结得比意识晚一些。开始与终结是所有过程不可避免的两个方面。然而仔细观察我们会发现，我们很难看出一个过程在什么地方终结了，另一个过程在什么地方开始了，因为事件和过程、开始和终结相互融合，严格地说，形成了一个连续体。我们对过程进行切分，只是为了更好地区分和理解，并完全知道所有区分都是任意的和暂时的。这一做法丝毫不会影响世界过程的连续性，因为“开始”和“终结”都是意识的认知所必需的东西。我们或许可以合理地断定，同我们相关的个体意识已经走到了尽头。但是，我们还不能确定，这也意味着心理过程的连续性也被打断了，因为我们今天还像50年前一样，远不能断定心理是依赖于大脑的。心理学必须首先理解一些超心理的事实，然而在这方面，它还几乎没有起步。

313 无意识心理似乎具有一些特质，这种特质能最为独特地显示心理与时空的关系。我现在正在思考一些空间的和时间的心理感应现象，这些现象，就像我们所知道的那样，忽略比解释起来要容易得多。在这方面，科学除了少数值得称赞的例外以外，到目前为止是采取了视而不见的省力近路。然而我必须承认，心理的心理感应能力总是让我头疼，因为“心理感应”这一术语还不足以解释任何现象。意识被限制在时空中是一种压倒性的现实，以至于这一基本真理每次被突破，都必须被列为最具理论重要性的事件，因为它将证明时空的界限是可以被取消的。进行取消的东西应当是心理，因为时空观念最多只能作为相对的和有条件的性质依附于它。在特定的条件下，心理甚至可以超越时空的障碍，这正是因为它的一种根本的性质，即它相对的跨空间和跨时间的性质。这种对时空的可能超

越具有极端的重要性，而且在我看来有大量的证据，因此应当尽最大努力对之进行研究。到目前为止，我们意识的发展总的来说还是相当滞后，我们还没有足够科学的和理智的装备来对心理感应现象和心理的关系做出评估。我提及这一系列现象仅仅是为了指出，心理对大脑的依赖，也就是它的时空局限，不再是那么自明的或无可争议的了，以前人们一直告诉我们是这样的。

814 任何一个人，只要他稍稍涉猎已存在的或已被完全证实的超心理事实，都会知道被称为心理感应的现象是不可否认的客观事实。对我们能够利用的材料的客观的和批判性的研究将会证明，我们的知觉在某种程度上似乎在没有空间的情况下发生，在某种程度上又似乎在没有时间的情况下发生。很自然地，我们可以从中得出一个形而上的结论：在事物“自身”的世界中，没有空间也没有时间，因此时空范畴只不过是人类头脑自己编织的一个混乱无序的幻象。对我们来说，空间和时间不仅是直接确定的东西，它们也明显是经验上确定的东西，因为所有可观察的事物都好像发生在特定的时间和空间中。面对这一不可抗拒的确定性，理性给予心理感应现象以合法性是非常困难的。但是任何公平对待这些事实的人都不得不承认，这些事实明显地没有时空性质是它们最本质的性质。在刚才的分析中，我们朴素的知觉和直接的确定性，严格来说，只是知觉的心理先验形式的证据，这种形式排除了其他的形式。我们完全不能想象没有时空的存在，但这绝不能证明这种存在就是不可能的。因此，正如我们不能从无时空的现象得出确实存在无时空的存在的结论，我们也没有资格从明显的时空性质得出不存在无时空的存在的结论。质疑时空存在的绝对合法性不仅是被允许的，而且从已有的事实来看甚至是必需的。心理能够达至时空之外的存在呈现为一个科学问题，它在将来一段很长时间里都值得被严肃认真地考虑。心理学家也必须对我们现在的物理学家的观点和怀疑持谨慎态度；因为，从哲学上看，“空间的有限性”如果不是指空间范畴的相对性，那又是指什么？时间范畴也是相似的（因果关系也是这样）。怀疑这些东西在今天比任何时候都显得正当。

815 心理到达的那些未知和模糊的领域远远地超出我们的理解力，它包含的秘密就像宇宙银河系包含的秘密一样多。在银河系壮观的结构面前，只有一个缺乏想象的头脑，才会否认自己的不足。人类理解力的极其不确定性使理智主义的观点不仅显得可笑，更显得可悲的迟钝。因此，如果人们或从内心的需求出发，或与人类古老的智慧相一致，或尊重心理感应这一心理事实，都应当得出：心理在它能达到的最大范围内，参与到了超越时空的存在之中，也因此参与到了被象征性地和不充分地描述为“永恒”的东西之中——这样，批判理性除了反对科学“不确定”的论据之外，不能反对别的什么。人们这样认为还有另外巨大的好处，就

是与人类心理的偏见相一致，这种偏差从古就有，而且也是普遍存在的。任何不能得出这一结论的人，不管是出于怀疑论还是对传统的反叛，出于缺乏勇气还是心理经验不足，抑或是由于思想的无知，从统计上看很少有机会成为思想的先驱，相反却一定会同自己生命的真理发生冲突。这些最终是不是绝对真理我们还不能确定。但是，它们作为“偏见”呈现在我们之中，而且我们知道忽视这些冲突会意味着什么，这就已经足够了。这同有意识地否认本能是一样的。本能被称为无根据、错乱、无意义，或其他能够被叫出的低级的东西。当今最严重的一个社会学和心理学错误就是，假定事物可以在瞬间发生全然不同的变化；例如一个人可以彻底改变自己的本性，或者代表一个全新开端的说法或真理可能被找到。任何本质的变化，或者微小的改进，从来都是一个奇迹。偏离生命的真理会导致精神不宁，我们现时已经有很多这种现象了。精神不宁就会导致无意义，没有意义的生命就像是一种灵魂疾病，我们的时代到目前为止还没能理解这种疾病的程度和严重性。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注公众号

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

# 第七部分

# 共时性：非因果性联系原则

【本文译自“作为非因果联系原则的共时性”（Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge）。这篇文章和泡利教授的一篇题为“原型表象对开普勒自然科学理论形成的影响”（Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler）的文章共同构成了《自然解释与灵魂》（*Naturerklärung und Psyche*）一书（荣格学会，苏黎世，1952年）。此书（有些修订）被翻译为《自然解释与灵魂》（*The Interpretation of Nature and the Psyche*）（纽约和伦敦，1955年）。荣格教授作品此次再版又稍做了些修改。

“论共时性”（On Synchronicity）一文以附录的形式出现在第七章。这是现在这一作品较早（1951年）的，知名度也比较高的版本。在1955年出版的原作中，附录是荣格教授写的一个较短的“简历”。——英编者】

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzszy

# 共时性：非因果性联系原则

## 前 言

816 写作这篇文章，可以说是实现了我多年前的诺言。我原来一直没有勇气去这样做。过去很长的一段时间，对我而言，这个问题非常难以陈述和解释清楚。如果不是我深感自己对学术负有的责任，我就不会去攻克这个问题。同时，我过去一直感觉到我自己才疏学浅。如果可以说我现在已经克服了我过去的犹豫，并且能够很好地理解这个问题的话，那主要是因为过去的几十年间，我有了很多关于共时性的经历。再者，我对于历史象征的研究，尤其是对于鱼象征的研究，使我对这个问题有了更加深刻的把握。最后，因为20年来，我在文章当中经常提到这个问题，却没有深入地讨论过，所以我想暂时结束这种状况，把我对这个问题的想法全部写出来。您在阅读这篇文章时，可能会觉得需要十分广博的知识和读下去的热情，我希望您不要把这归罪于我。确实阅读这篇文章需要读者进入人类那些昏暗的，不确定的，同时充满了偏见的经验领域，而且在探讨这么抽象的问题时，肯定对读者的知识背景提出了很高的要求。任何一个人在读了几页后就会发现，既然是如此复杂的现象，给出一个全面的描述和解释是不可能的。我们目前只是能够描述出它的诸多方面和与此相关的问题，从而开拓出一片具有深刻哲学意义的处女地。作为一个精神科医生及精神治疗医师，我经常会碰到这个问题，同时我自己也深信它的解决对我的病人具有重要的意义。在绝大多数情况下，人们不愿意谈论这个问题，因为他们害怕会让人觉得自己是胡言乱语。我曾见过很多人有类似的经历，也知道他们是多么小心翼翼地在保守这个秘密，对此我深感吃惊。所以我对这个问题的追求既有科学基础，同时也有人文关怀的一面。

817 在撰写此文的过程中，我得到了很多朋友的帮助，在文章中都有提及。这里我还想特别地感谢丽莲娜·弗雷-罗恩（Liliane Frey-Rohn）博士，感谢她给我提供的占星术资料。

## 一、说 明

818 众所周知，现代物理学的新发现动摇了自然规律的绝对确定性，使自然规律成为相对的，从而极大地改变了我们关于世界的科学图像。自然规律只是统计上的真理，也就是说只有在宏观的物理世界中才完全有效。在微观世界里，由于非常微小的粒子不按照已知的自然规律运动，预测变得非常不确定，虽然不是完全不可能。

819 我们自然规律概念的哲学基础是因果关系。但是如果原因和结果之间的联系只是在统计学上有效，而且是相对确定的，那么我们解释自然过程时，就只能相对地使用因果原则，而且必须假定存在一个或几个其他因素。也就是说，在某些情况下，事件之间的联系并非是因果的，因而要求其他的解释。[1]

820 如果我们试图在宏观物理世界中找到非因果联系的事件，只能徒劳无功，原因非常简单，我们无法想象非因果关联的、可以有非因果解释的事件。但这并不意味着这种事件不存在。它们的存在或者存在的可能可以从统计学的真理逻辑地推出来。

821 科学实验的目的是发现那些可重复的有规律的事件。所以，那些唯一的或者偶然的事件都被排除在外了。另外，实验也给自然设置了某些限制条件，因为其目的就是让自然回答人类设计的问题。因此，自然给出的任何答案都或多或少地受到了所问问题的影响，都是自然和问题的混合产物。建立在这一基础之上的所谓的“关于世界的科学观点”只不过是带有心理片面的观点而已，这一观点忽略了那些绝非不重要，只不过不能被统计地描述的事实。但是，如果我们要理解这些唯一的或者是偶然的事件，我们似乎必须依靠同样“唯一”的和个别的描述。这样我们得到的就会是一些杂乱无章的东西，就像古旧的自然历史陈列室中，装在瓶子里的化石、解剖后的怪物、独角兽的角、曼德拉草、干美人鱼等杂乱无章地摆在一起那样。那些描述性的科学，尤其是最广义上的生物学，都很熟悉这些“唯一”的样本。对这些学科而言，一种生物只要有一个“个案”，不管这一个案是多么的令人难以置信，就可以确定它的存在。对于许多观察者来说，只要自己亲眼看到了某种生物，他就会相信这种生物确实存在。但是，当我们面对转瞬即逝的事件，这些事件除了给人们留下一些支离破碎的记忆之外，没有留下任何

〔1〕[不是概率的解释，或者是概率解释的补充。——英编者]

确定的痕迹时，一个目击者就不够了。甚至是多个目击者，也不能使一个唯一的事件成为绝对确定的。大家只要想想目击者那些极不可靠的陈述就可以了。在这种情况下，我们必须确定，这个显得是唯一的事件是只存在于我们的经历里，还是相同的或者相似的事件也可以在别处找到。这时，从心理上说共识就扮演极其重要的角色，尽管从经验角度看它是有些让人怀疑的，因为只有在例外的情况下，共识才在确定事实的时候起作用。经验主义者不会把它排除在外，但不依靠它会做得更好。那些绝对是唯一和短暂的事件，也就是我们既无法否认又无法肯定的事件，永远不会成为经验科学研究的对象。偶然的事件只要有足够可靠的个人观察，可以成为研究的对象。这些事件发生的可能性并不重要，因为任何年代对于可能性的判断都是基于那个时代的理性推断。不存在我们能诉诸它的权威来支持我们偏见的“绝对的”自然规律。我们所能够要求的只是，独立的观察尽可能地多。如果观察的数量，从统计学上来看，达到了随机的范围，我们能够从统计学上判定这是随机的问题，但这并没有给出任何解释。这个规则只有一个例外。例如，在联想实验中，当意指一个情结的症状的数量低于我们预期的错乱的数量时，并不能就证明情结不存在。但是这并不妨碍将这些错乱的反应看作是纯粹的随机事件。[1]

822 尽管，尤其是在生物学中，我们会发现用因果原则来解释事件似乎不是十分令人满意的，甚至是非常不可能的，但这不是我们现在要考虑的问题，我们要考虑的是，是否存在这样一些领域，在其中非因果事件不仅是可能的，而且是确实的存在。

823 现在，在我们的经验中存在着一个与因果领域相对的巨大领域。这是偶然的世界，在其中偶然的事件似乎与其他偶然相合的事实没有因果关系。所以我们必须更加仔细地考虑偶然的性质及其整个观念。我们可能会认为偶然是能够用因果原则来解释的，而它之所以被叫做“偶然”或者“巧合”，是因为我们还没有发现其中的因果关系。由于我们根深蒂固地相信因果原则是绝对确定的，所以我们会认为对偶然的这种解释是非常充分的。但是，如果因果律只是相对确定的话，那么，即使大多数情况下，我们明显可以用因果原则来解释偶然事件，但是仍然存在一些没有显出任何因果联系的情况。于是我们就有了这样一个任务：对偶然的事件进行筛选，把能用因果原则解释的和不能够用因果原则解释的区分开。前者的数量确实大大地超过了后者的数量，也就是因此，只看表面或带有偏见的观察者也许会容易忽略相对而言较少的非因果的现象。只要我们研究偶然的问题，

〔1〕[参见荣格，《词语联想研究》。——英编者]

我们就必定要用统计学的观点来解释偶然事件。

824 如果没有区分的标准，我们就不能对经验材料进行筛选。既然我明显不可能为了证实偶然事件是否是因果的而检查所有的偶然事件，我们如何认出事件的非因果联系呢？我对这个问题的回答是，在我们认真研究之后觉得因果联系是不可设想的地方，最有可能出现非因果事件。我想引用每位医生都熟悉的“事件复制”（duplication of cases）现象。在某些情况下可能还会有三重或多重的复制，所以卡迈雷[1]能够谈论“系列原则”（Law of series）。他给出了很多这种复制的恰当例子。在大多数这种例子中，巧合的事件之间没有丝毫的因果联系。比方说，我的电车票的号码和我随后买的戏剧票的号码正好相同，就在同一个晚上，我接了一个电话，对方提到了和这个号码相同的电话号码。对我来说，这三个事件之间似乎不可能有一点因果联系，尽管我知道每个事件的发生都有自己的原因。另一方面，我也知道偶然事件倾向于是不定期的事件，而且必须是如此，因为否则的话就只是定期的或有规律的事件了，而这从定义上就排除了偶然的发生。

825 卡迈雷认为，尽管偶然事件的“系列”（runs）[2]或相续并不是由同一个原因引起的，[3]即是说它们是非因果的，但它们仍然是惯性——持久性质——的体现。[4]他将“同一事件同时发生”现象解释为“模仿”。[5]在此他实际上是自相矛盾的。因为对他来说，偶然事件系列“并没有被放在可解释的范围之外”，[6]而是像我们期待的那样，处在可解释的范围之内，因此，偶然事件即使不能归结到同一个原因那里，至少可以归结到几个原因那里。这样一来，他的系列性、模仿、吸引和惯性概念，都从属于因果地理解世界的观点，它们所能告诉我们的只是，偶然事件的发生符合统计的和数学的概率。[7]卡迈雷的例子只包括偶然的事件系列，它们唯一的“原则”就是概率；换句话说，没有任何明显的理由让我们去事件之后寻找别的原因。但是由于一些解释不清楚的原因，他确实在概率解释之外寻找别的原因。他找到了系列性原则，认为这种原则与因果原则和终极原则是共存的。我已经指出，他所给出的材料证明不了这种倾向。在我看来，这种明显的矛盾只能是由于对于事件的非因果联系，他有一种模糊的但又是奇异的直

〔1〕保罗·卡迈雷（Paul Kammerer），《系列原则》（*Das Gesetz der Serie*）。

〔2〕同上 第130页。

〔3〕同上，第36页，93页，102页。

〔4〕同上，第117页：“系列原则表达的是物体因为惯性而总是重复（产生一系列事件）。（与单一物体或力的惯性相比）复合物体和力的惯性要大得多，这解释了同一事件系列和它们在一段时间内的重复发生。”

〔5〕同上，第130页。

〔6〕《系列原则》，第94页。

〔7〕[“概率”指的是偶然假设（虚无假设）所说的概率。本书主要在这个意义使用该词。——英编者]

觉。这很可能是因为他像所有敏感且思维缜密的人一样，不能摆脱偶然事件常常给予我们的独特印象，所以，他按着自己的科学倾向，根据处于概率内的经验材料，大胆地假设了非因果系列的存在。不幸的是他没有对这种系列进行量化的分析。如果这样做的话，肯定会遇到一些困难的问题。对个别事件的研究确实足以让我们明晰事情的大概，但对偶然事件来说，只有量化的分析或者统计的方法才能获得有用的结果。

826 至少从目前来看，偶然事件是没有意义的，而且总的来说是属于概率的范围。但有些事件是“偶然的”颇令人怀疑。这样的例子有很多，我们只要举出一个就可以了。1949年4月1日，我记下了如下的事情：今天是周五。我们今天中午吃了鱼。正好有人提及那种把某人捉弄成“四月鱼”（指愚人节被捉弄的人）的风俗。就在同一天早晨我还记下了一段题词：“人类总的来说是来自尘埃的鱼”（Est homo totus medius piscis ab imo）。那天下午，我原来的一个病人，已经几个月没有见面了，给我看了他所画的几幅让人印象深刻的画，画面上有一些鱼。晚上，有人给我看了一个刺绣的图案，上面刺的是像鱼一样的海怪。4月2日的早晨，我的另一个几年没有见面的病人，告诉我她做了一个梦，梦里她站在湖边，看到了一条大鱼朝她游过来，而且停在她的脚下。这时我正在对历史上的鱼象征进行研究。这几个人中只有一个知道我在做这个研究。

827 认为这是一种有意义的巧合，即非因果关联的说法自然会引起怀疑。我必须承认这些连续发生的事件确实给我留下了深刻的印象。对我而言，这似乎具有某种超自然的性质。[1] 在这种情况下，我们会倾向于说“这不可能仅仅是巧合”，尽管我们并不知道我们说的是什么。卡迈雷一定让我想起了他的“系列”原则。即使是这样，人们还是会有种感觉，即所有这些鱼都在一天出现，实在是一种巧合。事情确实很奇怪，鱼主题竟然在24小时之内出现了不下6次。但是我们必须记住，星期五吃鱼是一件很平常的事情，在4月1号人们也会很容易地想起“四月鱼”。那时我已经连续几个月在研究鱼象征了。鱼经常显现为无意识内容的象征。所以我没办法认为这只是偶然的事件。由极为普通的事件构成的系列暂时只能被看作是偶然的。[2] 无论这是多么的偶然，我们都不能把它们当作是非因

〔1〕事件的超自然性与事件发生的数量成正比。一些无意识——可能是原型——的东西集合在一起，并给予我们这样一种印象，即这一系列的事件是由这些无意识的东西引起的。如果没有一些有魔力的范畴，我们无法设想这怎么可能，因此，我们暂时就保持这种印象。

〔2〕我想补充一点，我是在湖边写下这些文字的。我写完这个句子后就去湖岸上走走，我发现那里有一条死鱼。这条鱼大约有一英尺长，而且明显没有受伤（可能是一只捕食的小鸟或者小猫把它拖出水面的）。前一天晚上一条鱼也没有。这是这第七次碰到有鱼的情况了。

果的。[1] 所以我们常常认为，所有的巧合就是巧合，不需要一个非因果的解释。只要我们没有这些事情发生的频率超过概率范围的证据，我们就可以认为上述说法是正确的。但是，如果我们有了这些证据，这些证据则会证明这些事件之间确有非因果联系，而对这作出解释就需要设定存在着一种与因果性没有公度性的东西。这样我们就要假设，事件之间的联系一方面是因果的，另一个方面是有意义的相交关联。

828 在此我想请大家注意一下叔本华所写的一篇文章，名字叫做“个人命运的先天决定性”（On the Apparent Design in the Fate of the Individual）。[2] 这篇文章其实是我今天想阐述的观点的前身。文章讨论的是“我们称之为‘偶然’的非因果同时性”。[3] 叔本华用地理上类似来说明这种同时性。在地理中，纬线代表着子午线之间相交的关联，而这种关联被认为是因果的。[4] “人生中发生的所有事件处于两种根本不同的关联中，第一种是自然过程客观的和因果的关联，第二种是主观的关联，这种关联只与经历这一关联的个人相关联，因此就像他的梦那样的主观。这两种关联同时存在。同一事件尽管连接两个完全不同的系列，但仍处在这两种关联之中。所以一个人的命运会和别人的命运相关联，每个人都是自己生活的主人，同时又是他人生活中的人物。这种关联已经超越了我们的理解能力，只有用先天的和谐来解释。”[5] 在叔本华看来，“生活之梦的主体……只能有一个”，[6] 那就是先验的意志、第一推动力。所有的因果系列就从这种先验的意志、第一推动中散射出来，就像子午线从两极散射出来那样，而且这种散射的子午线之间由于纬线的存在，存在一种有意义的共时性关系。[7] 叔本华相信绝对的自然决定论，进而相信第一推动。但是我们没有证据能证明它们。第一推动是一个哲学神话，只有以古老的一与多悖论形式出现的时候才是可信的。只有在第一

〔1〕面对斯特科尔（Stekel）所说的“名字的强迫性”（Compulsion of the name）现象，我们发觉自己处于某种困境中。他说的名字强迫性是指人的名和人的特质或者职业之间有时会有很怪诞的巧合。比如，一个名为伟大的人（Mr.Grand）会妄想自己是伟大的。而一个名为小的人（Mr.Small）有自卑情结。胖先生（Mr.Stout）是粮食部长，精于讨价先生（Mr.Horsetrader）是律师，孕牛先生（Mr.Claver）是产科医生，快乐先生（Mr.Joy）赞成快乐原则，鹰先生（Mr.Eagle）渴望权力。这些是否如斯特科尔先生所说，是一些怪诞的巧合呢，还是由于名字带来的影响呢，还是有意义的巧合呢？

〔2〕《附录与补遗》（*Parerga und Paralipomena*），I，冯·科伯特（von Koebet）编，戴维德·伊尔文（David Irvine）译。

〔3〕同上，第40页（伊尔文译本的第41页）。

〔4〕同上，第39页（伊尔文译本的第39页及其以下）。

〔5〕同上，第45页（伊尔文译本的第49页及其以下）。

〔6〕同上，第46页（伊尔文译本的第50页）。

〔7〕这是我所用的“共时性”（synchronicity）的意义。

推动真正是一的时候，因果链条或子午线中的同时性的点代表的是有意义的巧合这种观点才能成立。如果第一推动是多（这也是可能的），那么叔本华的整个解释就站不住脚了，而这完全不是由于我们只是最近才认识到的事实，即自然规律只有统计上的可靠性，并因此向非决定论敞开了大门。不论是哲学反思或个体经验都不能够为这两类关联提供证明。在这两类关联里，同一存在既是主体又是客体。叔本华思考和写作的时候正是因果观念具有无上地位，被当作先天的范畴，并被用来解释有意义的巧合的时代。但是，就像我们已经看到的，这只有在我们诉诸另外同样武断的假设，认为第一推动是一的时候，才能在一定程度上如此。如果是这样的话，给定的子午线上的每一个点就必须与相同纬度的其他每一个点处于一种有意义的巧合关系之中。但是这个解释远远超出了经验的可能。因为它将有意义的巧合视为有规律的和系统发生的，所以它们不需要证明，即使要证明也非常简单。叔本华的例子和其他例子一样可信或者不可信。但是，我们必须承认是他看到了问题，并且认识到不存在简单的特设解释。因为这个问题事关认识论的基础，他就依据其总的哲学倾向，从先验的前提，从意志引出这一问题。这个意志在所有层面创造生命和存在，并且调节每一层面，使得它们不仅与其共时性的层面相和谐，而且以命运或天命的形式准备和安排未来的事件。

829 与其一贯的悲观论点完全不同，叔本华上述这番话实际上是比较乐观的。但我们今天却不能赞同这种说法。今天这个充满争论且相当重要的世纪把我们和平静的中世纪分开了，在中世纪哲学心灵认为能够论断经验以外的世界。那个时代对人们不相信科学停止的地方就是自然的界限。所以，具有真正哲学洞见的叔本华开启了这个他还不能完全理解的思考领域，尽管他对这个领域的描述大致是正确的。他认识到解释命运的占星术预测方法和各种直觉方法与他通过“先验沉思”所发现的东西有共同的基础。他同样正确地认识到这是最重要的原则问题，不像在他之前和之后有些人那样，使用某些能量传递的无用概念，或者为了避免困难的任务，将这类现象视为是无意义的而置之不理。[1] 叔本华的时代，自然科学的巨大进展使得所有人都相信因果概念就可以解释所有的问题，从这一点来看，叔本华的尝试就更加有意义。他没有忽视这些拒绝向因果律的权威低头的经验，而是将这些经验与其决定论的世界观一致起来。在这样做的时候，他提出了预兆、对应、先定和谐等概念——这些概念是与因果范畴共存的普遍范畴，并且总是人们对自然进行解释的基础——并使这些概念进入关于世界的因果图像

〔1〕但是我必须指出康德是个例外，他的作品《见灵者之梦》（*Dreams of a Spirit-seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics*）为叔本华开启了研究的方向。

中，这可能是因为他（正确地）觉得建立在自然规律之上的关于世界的科学的观点，缺乏那些在古典的和中世纪世界观中占重要地位的东西（现代人也有这种感觉），尽管他没有怀疑这一观点的可靠性。

830 古尔内，迈耶斯和波德默[1]收集的事实启发了达利兹、[2]里夏[3]、弗拉马翁[4]这三位研究者。他们用概率微分的方法来解决这个问题。达利兹发现预先感应到死亡的概率大约为1:4 114 545，也就是说将预知死亡解释为“心理感应的”或非因果的、有意义的巧合比解释为“偶然的”可能性要高几百万倍。天文学家弗拉马翁认为我们看到幻象的概率不少于1:804 622 222。[5]他也是第一个将其他一些奇异事件与人们对死亡的兴趣联系起来的人。他提到他写作一本关于大气的书时，在写到风力一章时，忽然刮起了一阵狂风，将他的手稿从桌子上刮跑，并且刮出了窗外。[6]他还引用了弗吉布先生（Fortgibu）与李子布丁的三次巧合的故事。[7]弗拉马翁认为这些事情和感应问题相关，这说明他明显地直觉到了一种更加广泛的原则，尽管这种直觉是无意识的。

831 作家威廉·冯·舒尔兹[8]曾经收集了一些小故事，这些小故事都是关于丢失的东西如何奇怪地回到主人身边的。其中一个故事是，一位母亲在黑森林这个地方为自己的小儿子照了一张照片，随后她把底片放在斯特拉斯堡进行冲洗。但是由于战争爆发，她没办法去取，只好作罢。1916年，这位母亲在法兰克福买了一卷胶卷给这时出生的女儿拍照。底片冲洗以后，她发现是重影的，底下的那个就是自己1914年为小儿子拍的照片。就是说原来那卷胶卷没有被冲洗，最后不知怎么又重新被当作新胶卷卖了出来。作者因此得出结论，每个事件都指向了“相关物体的相互吸引”或者“选择性聚合”。作者还怀疑这些一连串发生的事情可

〔1〕埃德蒙德·古尔内（Edmund Gurney），费里德里克·迈耶斯（Frederic W.H.Meyers），弗兰克·波德默（Frank Podmore），《活的幻象》（*Phantasms of the Living*）。

〔2〕夏维尔·达利兹（Xavier Dariex），“偶然和心理感应”（Le Hazard et la télépathie）。

〔3〕查尔斯·里夏（Charles Richet），“关于心理传达、精神病患者意识清醒现象及现在科学不能解释的现象之各种经验之间的关系”（Relations de diverses experiences sur transmission mentale, la lucidité et autres phenomenes non explicable par les donnees seientifiques actuelles）。

〔4〕卡米尔·弗拉马翁（Camille Flammarion），《未知的》（*The Unknown*），第191页及其以下。

〔5〕同上，第202页。

〔6〕同上，第192页及其以下。

〔7〕同上，第194页及其以下。这个故事的大意是这样的，德尚先生小时候在奥尔良时，弗吉布先生给了他一块李子布丁。10年后，他在巴黎的一家餐馆里见到了李子布丁，他就问服务员自己可不可以吃一块，服务员说已经有人预定了。而那个预定的人就是弗吉布先生。很多年以后，德尚先生受邀品尝李子布丁，他吃着的时候说，要是弗吉布先生在，就好了。就在那时，门开了，一位老先生走进来，他走错了路，闯入了这个聚会，而这位老先生就是弗吉布先生。

〔8〕威廉·冯·舒尔兹（Wilhelm von Scholz），《偶然事件：命运的预先安排》（*Der Zufall: Eine Vorform des Schicksals*）。

能是一个“更大的或更广泛的意识的梦，而这个意识是不可知的”。

832 赫伯特·西尔帕尔从心理学的角度来解释这些巧合的问题。[1] 他认为那些有意义的巧合其实部分是无意识的安排，部分是无意识的、任意的解释。他既没有考虑通灵现象也没有考虑共时性，因此，从理论上讲，他没有超越叔本华的因果理论。尽管他从心理角度对我们评判巧合的方法进行了有益的批评，但他的研究并没有触及本文所说的有意义的巧合。

833 人们已经明确地给出了非因果关系存在的证据，而且这一证据还有充分的科学保证。不过这主要是由J.B.赖因及其同事的实验给出的。[2] 但他们没有意识到从他们的实验研究中能够得出多么深刻的结论。到现在为止，对他们实验的批评没有哪个是不可反驳的。这个实验其实是主试接连翻开一些标了数字符号的卡片，卡片上有简单的几何图案。受试和主试之间隔着一个屏幕。受试要在主试翻卡片的同时猜测卡片上的图案。共有25张卡片，每5张有相同的图案。5张上面是星星，5张是菱形，5张是圆形，5张是波状线，5张是十字。主试当然不知道卡片的顺序，而受试也看不到卡片。很多实验是否定性的，因为其结果是受试猜中的卡片数不超过随机概率，即没有超过5张。但是也有一些受试的表现明显超过了这个结果。第一个实验是，每个受试可以猜800次，平均结果是25张卡片有6.5次猜中，随机的概率为5，这样就超出随机概率1.5个点了。而能够超过随机概率1.5个点的几率为1∶250 000。这说明超过随机概率的比率并不高，因为250 000次才有1次。结果随受试的天赋而变化。有一个年轻人，在很多次实验中都猜中了10张卡片（是可能概率的两倍），而且有一次猜中了全部的25张卡片。这种全部猜中的概率为1∶298 023 223 876 953 125。独立于主试的装置保证了卡片是随机被洗的。

834 第一个实验过后，主试和受试之间的距离加大到了250英里，这时实验的平均结果是25张卡片当中有10.1张能够被猜中。在另一实验中，主试和受试在同一间屋子里，结果25张卡片中有11.4张能够被猜中，当受试在隔壁的房间的时候，结果是25张卡片中有9.7张能够被猜中。隔两间房子的时候，能够猜中12.0张。赖因还提到了于舍尔（Usher）和布尔特（Burt）的实验。在他们的实验中，主试

〔1〕赫伯特·西尔帕尔，《偶然事件与无意识的小精灵》（*Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewussten*）。

〔2〕J.B.赖因，《超感知觉》（*Extra-Sensory Perception*），《心灵的新疆域》。J.G.普拉蒂（Pratt），赖因，C.E.斯图尔特（Stuart），B.M.斯密斯（Smith），J.A.格林伍德（Greenwood），《60年后的超感知觉》（*Extra-Sensory Perception after sixty-years*）。关于这些发现的综述见赖因《心灵的范围》（*The Reach of the Mind*），和G.N.M.梯勒尔（Tyrrell）的很有价值的书，《人的性格》（*The Personality of Man*）。另见赖因所著文章“超感知觉简论”（An Introduction to the Work of Extra-Sensory Perception）。S.G.索艾尔（Soal）和F.巴特曼（Bateman）所著《现代心理感应实验》（*Modern Experiments in Telepathy*）。

和受试的距离为960英里，其结果也是肯定性的。[1] 借助于同步手表，还在卡罗莱纳州的杜罕和南斯拉夫的萨格勒布进行了实验，两地之间的距离大约为4000英里，实验结果同样是肯定性的。[2]

835 从上述实验中，我们发现距离对实验的结果没有什么影响。这表明我们研究的东西不能是力量或能量现象，否则的话，传播的距离会使影响变小，而且非常有可能结果会随着距离成比例地变化。既然实验结果不是这样，我们只能说距离是心理的可变物，而且在某种心理的条件下，距离的影响会消失。

836 更加惊人的是，时间对结果也没有影响。也就是说，先看一遍要翻开的卡片得到的结果超过了随机的概率。赖因所做的时间实验得到的结果为1：400 000。这表明很有可能有一些独立于时间的因素在起作用。换句话说，它们指出了时间的心理相对性，因为实验是关于对那些还没有发生的事件的感知。在这种情况下，时间因素似乎被一个心理条件消除了，这个心理条件同样也消除了空间因素。如果在空间实验中，我们被迫承认能量并不随距离的增加而减少，那么，在时间实验中，我们甚至根本不可能设想，在感知和未来事件之间有能量的关系。我们一开始就要摒弃用能量来解释所有事件的看法，也就是说我们不可能从因果关系的角度来解释这类事件，因为要用因果关系来解释的话，所有的观察最终都要建立在运动的物体之上，因而就要假定空间和时间的存在。

837 在赖因的实验中，我们还必须提一下他的骰子实验。受试（借助于一种工具）扔骰子的时候，脑子里想着一个数，并且希望这个数要尽可能多地出现。结果表明，这类心理功能实验的结果是肯定性的。[3] 如果能够证明时间和空间是心理相对性的存在，那么运动的物体一定会拥有相应的相对性或受这一相对性的影响。

838 在所有实验中都出现的一个现象是，在进行了第一次实验之后，受试成功的机会一般都会减少，结果也变成否定性的。但是如果由于某种内在或者外在的原因，受试对这个实验重新燃起兴趣的话，那么成功的机会又会增加。没有兴趣和厌倦是否定性的因素，而热情、乐观的预期、希望以及坚信实验会成功似乎是出现肯定性结果的关键。这种情况下，值得一提的是，英国著名的占星家嘉丽特（Eileen J. Garrett）夫人在赖因的实验中得到了糟糕的结果，因为就像她自己承认的那样，她对那些“毫无生气”的卡片实在提不起兴趣来。

839 希望上面所说至少让读者对这些实验有一点表面的印象。心理研究协会前任

〔1〕《心灵的范围》（1954年版），第48页。

〔2〕赖因，贝蒂·罕弗里（Betty M.Humphery），“跨洋超感知觉实验”（A Transoceanic ESP Experiment）。

〔3〕《心灵的范围》，第75页。

主席梯勒尔的书中，包含了对这些实验的详细描述和解释。他对超感知觉研究也有很大贡献。罗伯特·迈克康奈尔（Robert A. McConnell）在一篇名为“超感知觉：事实还是幻觉？”[1]的文章中，从物理学家的角度对超感知觉实验给予了正面的评价。

840 就像我们能够想象的那样，为了解释这些几乎是不可思议的和完全不可能的实验结果，所有能够设想的方法都被尝试过了。但遗憾的是，所有的尝试都失败了，而这些事实又是确实存在的。赖因实验使我们意识到存在这样一些事件，它们从实验上来看是有联系的，因此是有意义的联系，但是我们却不能证明这种联系是因果的，因为试验中的“传递”没有显示出任何能量特性——我们所知道的能量特征。所以我们完全有理由认为这不是传递的问题。时间实验从原则上排除了能量传递的可能性，因为设想一个未来发生的事件能够传递能量给现在的受试是非常荒唐的。[2]科学的解释似乎更应该始于对我们的时空概念，以及无意识概念进行批判性的讨论。就像我所说的，从我们目前拥有的东西看，不可能将超感知觉现象，或者有意义的巧合解释为能量现象。这也排除了因果解释的可能性，因为“果”只能够理解为能量的现象。所以这不是一个因和果的问题，而是同时发生的问题。由于这种同时的性质，我就用“共时性”这个术语来指称一个假设的解释原则。这个原则和因果关系原则是同等级的。在拙文“论心理的本质”中，[3]我将共时性定义为心理所限定的时间和空间的相对性。赖因的实验表明，与心理相关联的时间和空间是有“弹性的”，它们明显可以缩约为几乎要消失的点，就好像它们不是自身存在的，而是由心理决定的，只是我们意识心灵的“设定”。就像我们在原始人那里发现的那样，在人们关于世界的原初观念中，时间和空间并不是很固定的东西。它们只是在人类理智的进化过程中为了进行区分才变成了“固定”的概念，这主要是由于测量的引入。时间和空间自身不包含任何东西。它们只是意识心灵想象出来并加以实在化的概念，对于描述运动的物体，它们成了不可或缺的概念。其实从本质上看，它们来自心理，康德把它们视为先天范畴的原因很可能就在于此。但是如果时间和空间只是运动物体表面的特征，并且是由观察者的认知需要产生的话，那么说它们是由心理条件所决定的相对性存在就没有什么奇怪的了，而且这是完全可能的。当我们的心灵观察自身，而不是外在物体的时候，这种可能性就

〔1〕非常感谢泡利教授使我注意到了这篇发表在1949年的文章。

〔2〕卡迈雷曾经讨论过“后续事件对前面事件的反作用”问题，不过其说法并不令人信服（参见《系列原则》，第131页及其以下）。

〔3〕参考前面第440段。

呈现了出来。赖因实验中发生的就正是这种情况。受试的回答并不来自他对卡片的观察，而是来自纯粹的想象，来自“偶然”观念，这些想象和观念揭示了产生它们的东西，即无意识的结构。我想指出的只是，构成集体无意识的原型是无意识中的决定因素。集体无意识代表的是所有人都相同的心理现象。它不像可感的心理那样，能够被直接感知或“表象”。正是由于它的不表象的性质，我将之称为“类心理”（psychoid）。

841 原型是负责组织无意识心理过程的形式因素：它们是“行为的模式”。同时它们具有“特有的能量”并产生表现为情绪感觉的超自然影响。这些情绪感觉会导致“理智水平的部分降低”，因为，尽管这些情绪感觉使某些内容极其清楚地显现了出来，但这是通过从别的可能意识内容中转移来如此多的能量，以至于使这些内容成为不活跃，并最终成为了无意识的。只要这些情绪感觉持续存在，它们对意识产生的限制就会导致注意的降低，这给予无意识溜入意识空间的机会。所以我们经常会发现，没有预料到的或被压抑的无意识内容会以情绪感觉的方式表现出来。这些内容通常是低级的或原始的，因而会泄露它们的原型。我在后面会表明，某些共时性或者同时性现象似乎和原型是密不可分的。这也就是我为什么要在这里提到原型。

842 动物超常的空间感也可以证明时间和空间的心理相对性。尾巴上带有性物质成分的矶沙蚕（palolo worm）总是在10月和11月[1]的下弦月出现的前一天出现在海面上，这种对时间的超长感知能力实在让我们迷惑不解。有人说原因之一是这时月球的引力使得地球的运转速度变快了。但是从天文学的角度看，这种解释不能成立。[2]人类月经周期和月球运行周期之间尽管毫无疑问存在某种关系，但是两者之间的关系仅仅是数字上的而已。月经周期和月球运行的周期并没有真正地重合，也没有证据证明两者重合。

*

843 共时性问题困惑我很长时间了，大约从20世纪20年代中期就开始了。[3]当时我在研究集体无意识现象，经常碰到不能解释为偶然事件或系列的联系。我看

〔1〕更准确地说，它们群起出动是在这一天稍前一点开始，在这一天稍后一点结束。月份也是随地点而变化的。据说矶沙蚕在3月满月的时候出现。[A.F.卡拉梅（Krämer），《论珊瑚礁的结构》（*Über den Bau der Korallenriffe*）]。

〔2〕弗利兹·达恩兹（Fritz Dahns），“矶沙蚕的集结”（*Das Schwärmen des Palolo*）。

〔3〕甚至在这个时期之前，我就对因果原则在心理学领域的无限制应用产生了怀疑。在《分析心理学论文集》第一版的前言中我曾经提到，“因果只是一种原则，并不能够穷尽一切心理现象。因为心灵（心理）是有目的的。”心灵最终依赖于“先在的”意义，只有在是无意识的时候，才成为问题。在这种情况下，我们需要假设在所有意识产生之前，存在一种“知识”。汉斯·德里希得出了同样的结论（《作为自然要素的灵魂》，第80页及其以下）。

到的只是“巧合”，但是这些巧合如此具有意义，而它们共同出现的几率几乎是个天文数字，也就是说它们几乎不可能同时出现。我举一个亲自经验到的例子。我曾经治疗过的一个年轻女孩，在治疗的关键时期，做了一个梦，梦到人们给了她一块金甲虫形宝石。她告诉我这个梦的时候，我背对关闭的窗户坐着。突然我听到身后有轻轻的敲击声。我转过身去，发现一只小虫正在外面敲打窗玻璃。我打开窗户，在小虫飞进来的那一刻把它抓住了，原来是一只金龟子，这是在我们这个地理位置上最像金甲虫的小昆虫了。它很少飞进窗户里面来的，这次在这个时候却想飞进来。我必须承认这类事情在这之前和之后从未发生在我的身上，病人的那个梦在我的经历中仍然是独一无二的。[1]

844 我想再提另外一个类型的例子。我曾经有过一个50多岁的病人，他的妻子告诉我说在她母亲和祖母去世的时候，都有一些鸟儿聚在她们的窗外。我从别人那里也听到过类似的故事。他丈夫在治疗快结束的时候，神经症也好了，却出现了一些不明显的症状，但我觉得这些症状是心脏病的前兆。我把他送到一个专家那里，那位专家检查后写信告诉我说不用担心。就在检查后回家的路上，兜里还装着病历，他就倒在了大街上。被送回家的时候他已经不行了。他的妻子当时十分焦急，因为就在他丈夫去找医生的时候，她看到她家的房子周围有一群鸟。这让她自然而然地想起她妈妈和祖母去世时发生的事情，因而非常的恐惧。

845 尽管我和这些人有私人接触，我也知道他们说的都是事实，但是现在我还不期望那些坚持认为这是巧合的人会改变看法。我在这里叙述这两件事情的目的只是，让大家知道有意义的巧合在现实生活中是如何发生的。在第一个例子中，主要的物体如金龟子和金甲虫非常相似，因此其中存在有意义的关联是非常明显的。但是在第二个例子中，死亡和鸟群似乎没有什么关系。然而如果我们想到在巴比伦地狱中，灵魂都穿着“羽毛装”，在古埃及，人们把灵魂视为一只鸟，[2] 我们说有一些原型象征在其中起作用并不是过于牵强。如果这种事情发生在梦里的话，我们就可以用相应的心理材料来支持上述解释。在第一个例子中，似乎也有原型的基础。但是如何给出解释却极其困难，在梦之前几乎没有什么进展。我想主要的原因在于我病人的阿尼姆斯（animus，精神）。这种阿尼姆斯如此深受笛卡尔哲学的影响，如此坚持它的实在观念，以至于我们三个医生，我是第三个，都不能软化它。显然需要一些非理性的东西，但我却没有能力产生它们。单单是梦就已稍稍动摇了我的病人的实在论态度。当“金龟子”从窗户外面飞进来的时候，她的自然存在就冲破了精神的控制，她终于开始了转变。态度的任何根本转变都意味

〔1〕[在后面第982段对此做了更深入的讨论。——英编者]

〔2〕[《荷马史诗》中，亡灵“鸟鸣”。[《奥德赛》第XI卷。——英编者]

着心灵的新生，这种重生常伴随着病人睡梦和幻梦中的象征的再生。金龟子就是再生的象征的典型代表。古埃及的《冥界》（What Is in the Netherworld）描述了死去的太阳神如何变成了一只甲壳虫，随后又登上了驳船，而这只驳船将新生的太阳神带到了晨曦里。但是这种解释遇到的唯一难题是，对受过教育的人而言，我们不能确定地排除潜在记忆的因素（尽管我的病人并不知道这个象征）。但这并不能改变这样一个事实，就是心理学家总会遇到这样的例子，其中的“象征重合”现象[1]只能用集体无意识进行解释。

846 因此，有意义的巧合要与无意义的偶然事件[2]区分开。有意义的巧合似乎是建立在原型的基础上的。至少我所碰到的所有例子都表现出这种特点，而且这种例子还非常多。我在前面已经指出过这意味着什么。[3]尽管任何人只要有我在这个领域里的经验，都能够很容易地发现有意义巧合的原型，但他仍然会觉得把它们与赖因实验中的心理条件联系起来有点困难。因为这些心理条件似乎没有原型存在的直接证据。这些实验里的情感状况也和我的例子有点不同。但是我们必须要记住的是，赖因的第一系列实验产生了最好的结果，但很快结果没有那么好了。如果大家对那些本质上是非常枯燥的实验产生新的兴趣的话，结果会又变好。这说明情感在其中起了重要的作用。但是情感很大程度上依赖于本能，而本能的形式方面就是原型。

847 我的两个例子和赖因实验还有另外一层心理上的相似，虽然这种相似并不十分明显。这些表面极其不同的情况有一个共同的特征，就是它们都有“不可能的”成分。那个梦到金甲虫宝石的病人发现自己处在“不可能”的境地，因为她的治疗陷入了困境，而且似乎没有走出困境的道路。如果这种情况非常严重，原型的梦就很可能出现，给人们指出一条人们自己永远不会想到的道路。正是这种情况使原型有规律地出现。在某些情况下，心理治疗师觉得必须找到问题的理性解决，病人的无意识也正试图解决这一问题。一旦找到了理性的解决，无意识的更深层次、原始意象就被激活了，病人人格的改变也可以开始了。

848 在第二个例子中，模糊地意识到了恐惧及死亡的威胁，但最终却又不可能清楚地认识到这是什么样的情况。在赖因实验中，正是任务的“不可能性”最终使受试关注于自己的内心变化，因而给予无意识了显现的机会。超感知觉实验所

〔1〕当然这只有在医生自己也具有了象征方面的知识后，才能够得到证实。

〔2〕[我们可以用统计分析来区分随机的离散和有意义的离散。后者的原因是人们在寻找的。根据荣格教授的假设，随机的离散也可以区分为有意义的和无意义的。随机离散成为有意义的，是因为类心理原型的作用。——英编者]

〔3〕参见第841段，另见“论心理的本质”，第404段及其以下。

设定的问题从一开始就影响到受试的情绪，因为这些问题假定根本不可知的东西具有潜在的可知性，以这种方式就是认真地考虑奇迹的可能性了。所以，这虽然会遇到来自受试的怀疑，但仍会使受试的无意识愿意去见证奇迹，会使人们希望（所有人心里都有这种希望）这种事情是可能的。即使一个观念极其现实的人，在他意识的表层之下也存在原始的迷信。那些最激烈地反对迷信的人，也是最先接受迷信影响的人。因此，当一个具有科学权威的实验触及人们无意识中的这种愿意时，必定会极大地影响受试的情感，无论受试是接受它还是拒绝它。在所有这些实验中必定存在某种形式的情感，即使人们会否认这一点。

849 我想提醒大家注意一下“共时性”术语可能会引起的误解。对我来说，这个术语最根本的东西是两个有意义的但又是非因果的事件的同时发生。因此，我是将普遍的共时性概念用在了有限的意义上，它指的是两个或者多个具有相同或者相似意义但没有因果联系的事件的同时发生。这和“同步”是不同的，同步仅仅指的是两个事件同时发生。

850 因此，共时性指的是某种心理状态与一种或多种外在事件同时发生，这些外在事件显现为当时的主观状态有意义的巧合，或者主观状态是外在事件的有意义的巧合。我的两个例子以不同的方式表明了这一点。在金龟子的例子中，同时发生是非常明显的，但在第二个例子中就没那么明显了。鸟群确实引起了模糊的恐惧，但这可以作因果的解释。我病人的妻子肯定不会预先意识到我所理解的恐惧，因为症状（喉咙疼）不会让医学的外行觉得有什么严重问题。一般来说，无意识总是比意识知道得多一些，因此，我觉得这个妇女很可能已经无意识地预感到了危险。如果我们把意识内容，比如有死亡的危险的观念排除在外的话，那么，传统意义的鸟群和他丈夫的死亡之间明显存在同时性。如果我们忽视可能的但仍然不可显示的无意识活动的话，心理状态就似乎是依赖于外在事件的。从鸟儿聚集到她家并被她看到时起，这位妻子的心理就受到了影响。这种鸟群具有传统的预言意义。[1] 这在这个妇女自己的解释中也是非常明显的，因此，似乎鸟群代表无意识中的死亡预兆。罗马时代的医生可能提到过“心灵感应”。但就像我所说过的那样，这些现象不能用因果关系来解释，除非是人们允许极其任意的特设性假设。

851 就像我们看到的那样，将鸟群解释为恶兆的依据是先前发生的两个类似的巧

〔1〕文学方面的例子是席勒在1798年作的一首诗，名字叫做《伊比库斯之鹤》（*The Crane of Ibycus*）。[这首诗受一个故事的启发，故事中一位希腊诗人被一帮暴徒杀害，后来是一群鹤的出现使他们绳之以法。当鹤飞过犯罪的地点时，那些谋杀者看到就大喊起来，从而暴露了自己。——英编者]同样，当一群鹊降到一所房子上时，就意味着死亡。参见征兆的意义。

合。当祖母去世时，还没有这种解释。那时这种巧合仅仅表现为死亡和鸟儿的聚集。及妈妈去世的时候，这种巧合都很明显，但是在第三次时，死亡的人被送回家的时候，我们只能把它看作是对这种巧合的证实。

852 我之所以要提这些事件是因为它们对共时性概念有重要的意义。让我们举另外一个例子：我认识的一个人曾经在梦中看到且经历了一位朋友的突然死亡，甚至还有死亡的各种细节。做梦者当时在欧洲，而他的朋友在美国。第二天早上的电报证实了朋友的死亡，10天后的一封信还证实了梦中的细节。对英国和美国时间进行比较我们会发现，死亡是在梦之前大约1个小时发生的。做梦者当天上床的时间就很晚，而且直到夜里一点才睡着。他大约是在夜里两点做这个梦的。因此梦与死亡不是同时的。这种情况经常发生在严重事件之前或者之后。杜纳（J.W.Dunne）[1] 提到过他在1902年春季做的一个梦，当时他正在布尔战争中服役，这个梦给了他很大的启示。他好像站在一座火山上。这是一座岛上的火山，以前他曾经梦到过这个岛，并且知道这个岛受到灾难性火山爆发的威胁（像喀拉卡托）。他非常惊恐，想救岛上的4 000个居民。他想让邻岛上的法国官员调动所有的船只进行救援。这时梦里出现了常见的噩梦中的场景：大家狂奔，相互追赶，同时他的脑中出现了这样一个句子“4 000人会死亡，除非——”几天后，杜纳收到了《每日电讯》，并看到了下面的标题：

马提尼克岛火山爆发

*小镇被卷走*

大火燃烧

*伤亡可能超过40000人*

853 这个梦并不是做于灾难实际发生的时候，他做这个梦的时候刊有这条新闻的报纸已经被寄出了。读这张报纸的时候，他还把上面的数字40 000看成了4 000，不仅如此，以后他无论跟谁提到这个梦时，总是说4 000而不是40 000。直到15年以后，在抄写这篇报道的时候，他才发现自己犯了这个错误。他的无意识使他在读报纸的时候犯了错误。

854 就在快要得到消息的时候，他做了这个梦，这种情况经常发生。我们经常会梦到一些人，不久我们就收到了这些人寄来的信。我知道好几个这样的情况：就在做梦的时候，所梦的信已经放在了邮筒里。我自己也曾经读错过。1918年圣诞

[1]《时间实验》（*An Experiment with Time*），第2版，第34页及其以下。

节那段时间，我非常关注俄耳甫斯主义，尤其关注在马拉拉斯（Malalas）的书中提到的关于俄耳甫斯主义的只言片语。在他的书中，他将原始光（Primordial Light）解释为是“Trinitarian Metis,Phanes,Ericepaeus”。[1] 我经常把Ericepaeus读成Ericapaeus。其实在文章中两个单词都出现了。这样我一直把这个名字记成是Ericapaeus，就像患了记忆错误，直到30年后我才发现马拉拉斯书中的是Ericepaeus。就在这个时候，我的一个病人告诉我她做了一个梦。我已经一个月没有见她了，她对我的研究也一无所知。梦里一个陌生人给了她一张纸，纸上有一首拉丁文的赞美诗，是献给一个名为Ericipaeus的神的。这位病人在醒来的时候还可以将这首颂歌写下来。她是混合着拉丁文、法文和意大利文将这首赞美诗写了下来。这位病人稍稍懂得一点拉丁文，意大利文知道得稍微多一点，法语则说得非常流利。她对Ericipaeus这个名字一无所知，这不足为奇，因为她没有经典作品的相关知识。我们居住的两个城镇大约相距50英里，我们也一个月没有联系了。非常奇怪的是，她读错的元音也正是我读错的元音，我把e读成了a，她的无意识则把e读成了i。我只能假设她无意识里所读的不是我的错误，而是包含了拉丁文“Ericepaeus”的文章，而且很明显，我的误读推迟了她正确地写出的时间。

855 共时性事件依赖于两个不同的心理状态的同时发生。其中一个是正常的、可能的状态（能够因果地解释的），另外一个是决定性的，它不能因果地来自第一个状态。在那个突然死亡的例子中，决定性的经历并不能立刻就被认识到是“超感知觉”，而只是在之后才被证明是超感知觉。然而，即使是在金龟子的例子中，直接经历的也是一种心理状态或心理意象，这个心理意象和梦意象是不同的。在鸟群的例子中，存在于那个妇女无意识中的恐惧被我感觉到了，所以我把那个男人送到了心脏科医生那里。在所有这些例子中，无论它是空间的还是时间的超感知觉，我们都发现存在着正常的或者通常的状态与另一个状态的同时发生，而后者不能因果地来自前者，其客观存在要随后才能被证实。涉及未来的事件时，我们尤其要记住这一点。这些明显不是同步的（synchronous），而是共时性的(synchronistic)，因为它们是当下经历的心理意象，就好像客观的事件已经发生了。一个和客观外在事件直接或间接有关的意外出现的内容正好与通常的心理状态巧合。这是我所说的共时性。我认为我们是在讨论完全同一的事件，不论它们的客观性显现为是在空间中还是在时间中与我们的意识分开着。这个观点已被赖因实验所证明，只要事件不受时间和空间变化的影响。作为对运动中物体进行定位的概念，时间和空间从根本上说可能就是同一个存在（这就是为什么我们会

〔1〕Metis为提坦神，phanes和Ericepaeus为狄奥尼修斯的别名。——中译者

说长的或短的“时间跨度”）。很久以前，斐洛（Philo Judaeus）就说过“天国运动的伸延就是时间。”[1] 空间的共时性是也可以理解为时间的共时性，但是我们将时间的共时性理解为空间的共时性就有些困难了，因为我们很难想象存在这么一个空间，在其中未来发生的事件是客观现存的，而且可以通过收缩空间来经历它们。但是经验已经表明，在某些条件下，时间和空间几乎可以收缩为零，在这种情况下因果关系也不存在了，因为因果关系是和时间和空间的存在及其物理变化密切相关的，其根本之处在于因和果的先后发生。正是因为这个原因，共时性现象原则上就不能和因果关系联系在一起。所以有意义的巧合事件之间的联系只能被理解为非因果的。

856 在这里，由于缺乏可显明的原因，我们常常倾向于设定一个超验的原因。但是“原因”只能是可证明的量。“超验原因”这一术语本身就是矛盾的。因为从定义上说，任何超验的东西都是不能证明的。如果我们不想提出非因果关系假说，我们就只能将共时性的现象解释为偶然事件。但这个解释与赖因的超感知觉实验的发现相矛盾，它也与灵学文献中所报道的被证实的事件相悖。或者我们被迫像我前面所说的那样思考，修正我们的解释原则，承认只有在不考虑心理状态时，我们才可以将时间和空间概念看成常量。科学实验中就常常是这种情况。但是如果观察一个事件时并没有各种实验条件的限制，观察者会很容易受到情绪状态的影响，而情绪状态会通过“收缩”改变时间和空间。每种情绪状态都会改变意识，雅内将之称为意识水平的降低；也就是说，在这种情况下意识的疆域在缩小，无意识控制的领域相应加强，这种情况甚至是外行也可以看得出来，尤其是情感强烈的情况下。由于无意识的声音有所加强，两相对比，就有了一个从无意识向意识流动的梯度。意识就受到了无意识中的本能冲动的影响。这些东西总的来说是各种情结，它们的最终基础是原型、“本能模式”。这些无意识还包括潜意识的感觉（以及当时想不起来和也许永远也想不起来的记忆意象）。我们必须将潜意识内容中的知觉同无法解释的“知识”或“直接存在”区分开。虽然我们可以将知觉和意识阈限下可能的感觉刺激联系起来，无意识意象的“知识”或“直接存在”仍然缺乏可以辨认的基础。如果不是这样的话，我们就会发现它们与已经存在的，而且经常是原型的内容之间可辨识的关联。这些意象，无论是否扎根于已经存在的基础上，都和客观发生的，但与意象没有可辨识的，甚至是可设想的因果关系的事件之间都存在有意义的关系。事件和心理意象之间在时间和空间上相距如此遥远，而且相互之间的能量传递也是不可想象的，那么，事件又

〔1〕《论世界的创造》（*De opificio mundi*），26。

是怎样产生了相应的心理意象呢？无论这看起来是多么不可理解，我们最终都必须假设，存在无意识的东西，比如先验知识或没有任何因果基础的事件之间的“直接相关”。无论什么时候，我们的因果概念都不能够解释这些事实。

857 如果将这些复杂的因素考虑在内，我们就要把上述的观点重新叙述一遍。要想重新叙述，我们最好还是举一些例子。在赖因实验中，我假设受试因为其紧张的期待或者情感的状态，以及一个已经存在的、正确的，但处在无意识中的结果意象，其意识猜中得比随机概率更多。那个金龟子的梦其实是表征了意识中的一个意象，但是这个意象来源于无意识，是关于第二天发生的事件的意象，第二天发生的事件也就是讲述她的梦，以及金龟子的出现。而死了丈夫的那个妻子在丈夫去世之前，就无意识地有了死亡的预感。鸟群唤醒了记忆中的意象及恐惧。与此相似，与朋友的死亡几乎同时发生的梦也来自已经存在的关于这一死亡的无意识知识。

858 在所有这些及类似的例子中，似乎对即将发生的事件有一种先验的，不能用因果解释的知识，但这种知识当时是不可知的。所以共时性包括两个要素：a）一个无意识意象以梦、观念，或者预感的形式直接地（原样地）或间接地（象征地或暗示地）进入意识之中。b）有一个客观事件和这个内容相吻合。两个要素都让人迷惑不解。无意识的意象从何而来？巧合又如何发生的？我自己也非常清楚大家为什么会怀疑这些事件发生的可能性。这里我只提出这些问题。随后在研究的过程中，我会努力给出答案。

859 关于情绪感觉在共时性事件所起的作用，我也许应该说这完全不是一个新观念，阿维森那（Avicenna）和阿尔贝图斯·马格努斯已经知道它了。马格努斯曾经就魔力问题写下了下面的文字：“我在阿维森那所著的《论第六自然》（*Liber sextus naturalium*）一书中发现了一些关于魔力的论述，它们非常有启发性。书中提到人类的灵魂中存在一种改变事物的能量，[1] 这种能量能将其他事物纳入它的控制之下，尤其是在灵魂处于极度的爱或者恨的状态中时。[2] 当人类的灵魂处于任何一种情感的极度状态时，实验能够证明这种极度状态能够将事物捆绑在一起，并且按自己的意志改变它们。[3] 很长时间我都不信这些，但是我读了一些关于魔力的书之后，我发现人类灵魂的情感 [4] 是这些事情的主要原因。这或

〔1〕virtus（能量）

〔2〕“quando ipsa fertur in magnum amoris excessum aut odii aut alicuius talium.”

〔3〕“fertur in grandem excessum alicuius passionis invenitur experimento manifesto quod ipse ligat res et alterat as idem quod desiderat.”

〔4〕“affectio”

者是由于她情感的巨大力量，她改变了自己身体的存在，以及它努力想获得的其他东西；或者由于她的至高无上，其他事物都比她低级，都服从于她；或者由于恰当的时间或星象的状况或其他力量和无限的情感恰好巧合，我们因而相信这一力量所做的一切是灵魂所做的。[1] ……任何人，只要他知道做和不做这些事情的秘密，就一定会知道所有人处于情感的极度状态时，都能够影响到事物的。任何人处于情感的极度状态时，都必定会如此做，并且按照灵魂的意志行事。这样由于灵魂想得到物质，它就按照自己的意愿抓住更有意义和更适当的星象时机，从而得到物质，而那个星象时机也控制着各种事物使其适合这个物质……因此最想要事物的是灵魂。它使事情变得更加有效率，更像即将出现的东西……这就是灵魂如何产生自己想要的事物的。灵魂所作的所有事情的目的就在于拥有她所要求的动力和效率。"[2]

860 很明显，这段文字清楚地表明共时性的（有魔力的）事件是依赖于情感的。马格努斯根据自己时代的精神，提出灵魂中存在魔力，而没有想到心灵过程自身安排得就和那个能预感外在事件的意象一样。这个意象源自无意识，所以属于那些"不依赖于我们的意识"（cogitationes quae sunt a nobis independentes）。根据阿诺德·基林克斯（Arnold Geulincx）的观点，这些是由上帝安排的，不是来自我们自己的思维过程。[3] 歌德同样从"魔力"的角度来看待共时性的事件。所以在和艾克尔曼的对话中，他说："我们都有一些惊人的和有吸引力的魔力，在遇到相似或者不似的事物时，我们会运用相吸或者相斥的力量。"[4]

861 有了这些宏观的考量之后，让我们回到共时性的经验基础这个问题。我们遇到的主要困难是获得一些我们从之可以推出一些理性结论的经验材料。但不幸的是，这个困难很难解决。经验不是现成的。如果要想扩展我们对自然的理解的话，我们必须要从最隐蔽的角落处去寻找，并且鼓起勇气去挑战时代的偏见。伽利略用望远镜发现木星的卫星时，他立即就与他那个时代人们的偏见发生了冲突。因为没有人知道望远镜是什么样的，是用来干什么的。之前也没有人提起过木星的卫星。自然，每个时代都认为自己之前的时代是有偏见的，今天我们更是这样认为，但这和别的时代一样是错误的。什么时候我们见到真理没有受到指

〔1〕"cum tali affectione exterminata concurrat hora coveniens aut ordo coelestis aut alia virtus, quac quodvis faciet, illud reputavimus tunc animam facere."

〔2〕《神奇的世界》（*De mirabilibus mundi*）（1485?）。

〔3〕《真之形而上学》（*Metaphysica vera*），第III部分，"第二种知识"（Secunda scientia），《哲学著作》（*Opera philosophica*），兰德（Land）编，第二部分，第187页及其以下。

〔4〕艾克尔曼：《歌德对话录》，蒙恩（Moon）译，第514页及其以下（修订版）。

责！遗憾的是，人类并没有吸取历史的教训。从我们开始收集事实为研究这个问题做准备的那一刻，我们发现这个可悲的事实就给我们带来了巨大的阻碍，因为所有的权威都告诉我们不可能有任何发现。

862 因而，一些孤立的事件的报道尽管非常真实，但仍然没有什么作用，人们基本上还是把那些报道者看作是骗子。古尔内、迈耶斯、波德默[1]等非常详细地记录和证明了很多这样的事例，但对科学家却几乎没有任何影响。大多数“专业”心理学家或者精神科医师似乎对这些研究置之不理。[2]

*

863 超感知觉和心灵致动实验的结果已经为研究共时性现象提供了统计的基础，同时也指出了心理因素的重要性。这种事实迫使我开始想有没有可能找到一个方法，它一方面能显示共时性的存在，另一方面能够揭示这样一些心理内容，这些内容至少给予了使我们了解所涉及的心理因素的线索。我也自问过是否有这样一种方法，它一方面能产生可测度的结果，另一方面又让我们了解到共时性的心理背景。从超感知觉实验中我们已经看出，共时性现象的产生必须有一些心理条件，尽管超感知觉实验仅限于巧合这个事实，并且仅仅强调了巧合的心理背景而没有对之做进一步的阐明。很长时间以来我就知道，存在一些直觉的或“预知的”方法，它们始于心理因素，并且把共时性的存在当作是自明的。我于是就开始关注直觉方法，即领悟整个境况的方法，这种方法非常具有中国特色，非常像《易经》的方法。[3]不像受希腊思想影响的西方人，中国人不是要看细节，而是将细节看作整体的一个部分。很显然，要想把握整体，仅仅只有认识的活动是不够的。所以要想进行判断，我们就要更多地依靠意识的非理性功能，也就是感觉和直觉（无意识的知觉）。《易经》是最古老的把握整体的方法，它将细节放在整个宇宙的背景之上来考虑，置于阴和阳的相互作用之上来考虑。我们可以把它视为中国古典哲学的经验基础。

864 当然把握整体也是科学的目的。但是这个目的是很遥远的目的，因为科学是依靠实验和统计数据的。在实验中我们要问的是具体的问题，而且会尽可能将那些干扰和无关的因素排除在外。科学构造出一些条件，同时将这些条件加诸自然之上，通过这种方式强迫自然回答人类设计的问题。自然不能答出所有的可能，

〔1〕埃德蒙德·古尔内、费里德里克·迈耶斯、弗兰克·波德默，《活的幻象》，第430页。

〔2〕最近帕斯库·约尔丹（Pacual Jordan）给科学研究提供了很好的空间超视的例子（“论超心理现象”）。我也想让大家关注他的著作《压抑与补偿》（*Verdrängung und Komplementarität*），这本著作关注的是微物理和无意识心理的关系。

〔3〕C.F.贝恩斯从卫礼贤（Richard Wilhelm）译本转译。

因为人类给予了这种可能许多限制条件。所以才有了实验室，在实验室里，那些条件都是人为制造的，是为了强迫自然给出确定的答案。自然的运行是没有限制的整体。在实验室的条件下，自然的这种运行过程就被排除在外了。如果我们想要知道自然的运行机制，我们就要一种研究方法，这种方法能够设置最少的条件，如果可能的话，没有任何条件，然后让自然给出充分的答案。

865 在实验室的实验中，已知的和确定的程序成为了进行数据制作和结果对比的固定成分。在对整体进行直觉或预言的实验中，不需要给自然过程施加任何限制条件。在这种情况下，自然有种种机会来表现自己。在《易经》中，硬币就在最适合自己的位置掉落下来。[1] 从观察者的角度而言，这就相当于对一个未知的问题给出了一个理性上不可理解的答案。因此，有可能得到总体的答案。但是我们也看到了不足，那就是和科学实验不同，我们不知道什么发生了。要想克服这个缺陷，两位中国的先贤，文王和武王，在公元前12世纪提出了天人合一的观点，力图用意义的相等来解释客观世界的过程和主观心理状态的同时发生。换句话说，他们假设同样的实在既表现在客观世界也表现在主观世界。这种解释明显具有无限多的实验，要想证明这样一个假说，我们需要一些限制条件，也就是需要一个确定的客观过程、方法或者技术，迫使自然以奇数和偶数形式做出回答。这些阴阳是代表，它们以对立的形式同时处在无意识中和自然中，就像是事物的父亲和母亲，因此它们构成了心理的内在世界和物质的外在世界之间的一个参照系。这两位先贤发明了一种可以将内在世界表示为外在世界，或将外在世界表示为内在世界的方法。这自然假设了人们对每个卦的意义有真正的知识。《易经》包含了64卦，这64卦包含了阴和阳所有可能的结合方式。对卦的解释构成了与当时的意识状态相一致的无意识知识，这种心理状态又和通过硬币或者蓍草的摆放形成的奇数和偶数的组合相一致。[2]

866 这种方法和其他预言与直觉的方法一样，建立在非因果的或共时的原则之上。[3] 任何没有偏见的人都会承认，在实际的实验中存在很多共时性现象，它们可被理性地或随意地解释为仅仅是投射。但是如果人们认为这些共时性现象就是它们所呈现出来那样的存在，那么它们就只能是有意义的巧合，我们不可能对之做因果的解释。这种方法是或者将49根蓍草随机分成两堆，然后按3和5从中取

〔1〕如果用蓍草来算卦的话，那么49根蓍草的分布就代表了随机的因素。

〔2〕见下。

〔3〕我第一次使用这个术语是在纪念卫礼贤的演讲中（1930年5月10日于慕尼黑）。这个演讲后来以附录的形式收录在《金华宗旨》（*The Secret of the Golden Flower*）一书中。我在其中说："《易经》不是建立在因果原则之上，而是建立在我尝试地称为共时性原则之上。"（第142页）

出，或者是扔3个硬币，共扔6次。6边形的每条线都是由正反两面决定的（头3，尾2）。[1] 这个实验是基于三合一的原则（两个三线形），而且可以变化出64种形状，每种形状都和一种心理状态相对应。这些在《易经》以及对《易经》的释注中都有很多讨论。其实在西方，也有一种很古老的类似方法，它建立在其上的原则与《易经》的原则基本一样，[2] 唯一的差异是西方的原则不是三合一的，而是四合一的，结果也不是由阴线和阳线组成的6边形，而是由奇数和偶数组成的16个数字。这16个数字中的12个根据特定的规则，被置于占星术的宫位中。这个实验基于一些点组成的4×4的线，而这些点是由发问者在纸上或者沙上从右向左画出的。[3] 在真正西方的方法中，这些成分的组合比《易经》的更为复杂。这里也有很多有意义的巧合，但是总体而言这些巧合更难理解，因而不如后者明显。西方的方法从13世纪起被人们视为是泥土占卜术或点数占卜术，[4] 而且相当流行。但是西方的方法没有真正的释注，因为它只在占卜当中使用，从来没有像《易经》那样的哲学化。

867 尽管这两种方法的结果都指向我们期望的方向，但它们并没有为统计评判提供基础。我于是想寻找另外的直觉方法，就想到了占星术。至少从其现代形式来看，占星术可以全面地描述一个人的特征。占星术并不缺少诠释，实际上诠释让人不解的非常多——这表明诠释既不简单，也不确定。我们所寻找的有意义的巧合在占星术中很明显，因为占星家说星象的资料和个体的性格是对应的；从最原初的时代开始，各种行星、宫位、黄道带、相位都有一定的意义，而这些意义是性格研究或解释情势的基础。人们也有可能反对说，这个结果和我们对某种情势或性格的认识并不符合。我们也很难驳斥这样一种观点，即关于性格的知识是一种很主观的事情，因为在性格学中没有任何我们能够衡量或计算的可靠的证据。这种反对同样也可应用于笔迹学，尽管在现实生活中，笔迹学得到了普遍的认可。

868 正是由于有上面的批评，以及没有可靠的决定性格的方法，使得占星术认为星座结构和个人性格之间存在有意义的巧合这种看法似乎不能应用于我们现在讨论的问题。所以，如果我们想从占星术那里获得关于事件的非因果关系的任何东

〔1〕《易经》，I，第392页及其以下。

〔2〕塞维利亚的伊斯多尔（Isidore of Seville）曾经在其《词源学》（*Liber etymologiarum*，VIII，ix，13）中提到过这个方法。

〔3〕也可以用玉米粒或者谷子。

〔4〕罗伯特·弗卢蒂（Robert Fludd，1574～1637）在其《论占卜术》（*De arte geomantica*）中对这一点作了最好的阐释。参见里恩·索恩迪科（Lynn Thorndike），《魔术和实验科学的历史》（*A History of Magic and Experimental Science*），第II卷，第110页。

心理咨询师之家是一个专业服务于心里咨询师行业的公益平台 通过整合互联网+优质的心理咨询行业资源 无偿为心理咨询师同行尤其是新入门咨询师提供包括督导 技术支持 学习交流 成长等在内的行业全方位而综合服务 群内每周一至周日都有不同流派的老师公益督导或者为咨询师们提供多种多样的公益性质课程 群里海量心理咨询师学习资源不断更新中..... 为广大心理咨询师们同行们做公益我们是认真的！ 心理咨询师之家官方QQ群798375518

西，我们就必须要摒弃这种对性格的不确定的判断，而代之以绝对确定的和没有任何疑问的事实。这种事实之一就是两个人之间的婚姻关系。[1]

869 自古以来，与婚姻相关的主要占星术和秘术对应是：太阳和月亮的合相，月亮和月亮的合相，以及月亮和东升星座的合相。[2] 还存在其他的对应，但这些对应没有进入传统主流中。东升星座－西没轴被引入了传统中，因为它长期以来一直被认为对性格有很大的影响。[3] 就像我随后要提及的火星（♂）和金星（♀）的合相及冲相，我也许可以在这里说，这些星体之所以与婚姻有关，是因为两个星体的合相与冲相意指着爱的关系，而这种关系也许会，也许不会产生婚姻关系。就我的实验来说，我们必须比较婚配人士的星座和非婚配人士的星座的相位关系。进一步说，将上述的相位和一定程度上只属于传统主流占星术的相位进行比较也是有意义的。要进行这样的比较，不需要我们有专门的占星术知识，我们只需要出生日期、天文历书和对数表就可以进行占卜。

870 上面所说的三个占卜方法表明，最适宜于占卜的方法是算数占卜法。从最遥远的时代开始，人类就用数字来确定有意义的巧合，即可以理解的巧合。数字有一些很奇怪的，甚至是神秘的东西。数字还具有超自然的特性。比如一本数学书可能会告诉我们，一些物体不再具有任何具体的性质后，它们的数目仍然存在，这似乎表明数字是不可化约掉的（在这里我所关心的不是这种数学论证的逻

〔1〕其他明显的事实是谋杀和自杀。赫伯特·冯·克卢克尔（Herbert von Kloeckler）的《作为科学经验的占星术》（*Astrologie als Erfahrungswissenschaft*）（第232页和第260页）给出了统计数据。但不幸的是，他们没有将这些数据和普通的平均值进行比较，所以我们无法使用这些数据。另一方面，保罗·弗朗巴尔（Paul Flambart）的《科学占星术的证据和基础》（*Preuves et bases de l'astrologie scientifique*，第79页）中有一个统计图表，是123位智力超众人士的东升星座的图表。东升星座主要集中在三分之一对座（airy trigon）（II, ♎, ♒）区域。这个结果后来在300个例子中得到了证明。

〔2〕这个观点可以追溯到托勒密那里："托勒密认为和谐有三种程度。第一种是当男性星座中的太阳，女性星座中的太阳或月亮，或者男性和女性星座中的月亮处于60度角距或者三分之一对座的时候。第二种是当男性星座中的月亮和女性星座中的太阳的星象相同时。第三种是一种接受另一种的时候。"在同一页，伽尔丹（Garden）还引用了托勒密《天文学判断》（*De iudiciis astrorum*）中的话："总体而言，当男性和女性的日月星象和谐的时候，他们能和睦长久地生活在一起。""托勒密还认为一个阳性的月亮和阴性太阳的合相对婚姻十分有利。"——杰罗姆·伽尔丹，《托勒密〈天文学判断〉评注》（*Commentaria in Ptolemaeum de astrorum iudiciis*），第Ⅳ卷［在他的《全集》（*Opera omnia*），第Ⅴ卷，第332页］。

〔3〕占星家读到这里肯定会笑，因为对他们而言，这些对应是绝对自明的，一个经典的例子就是歌德与克莉斯蒂娜的关系：☉5°♍☾7°♍。

对不太了解古代占星术技术和技巧的人，我也许应该加几句解释的话。占星术的基础是星座，就是某个人出生时太阳、月亮和行星在黄道十二宫分布的情况。主要有三个位置，即太阳（☉）、月亮（☾）和东升星座（Asc.）的位置；最后一个位置对出生最重要。东升星座代表一个人出生时黄道宫高出东方地平线的度数。星座包含十二宫，每个有30度。占星术传统认为不同的"宫"和不同的相位代表不同的性质。相位指的是行星和太阳、月亮（lumiaria）及黄道宫之间的角度关系。

辑，而是它的心理基础）。自然数的序列令人意外地不仅仅是相同的单元组合在一起：它包含了数学的全部，也包含了这一领域所要发现的东西。所以，数字从某种意义上而言，是一种不可预测的存在。数字和共时性表面看起来似乎是没有共同的东西的。尽管我也不想对两者之间内在联系做过多的说明，但是我还是要指出这两个经常是联系在一起的，而且都有超自然性和神秘性。数字经常用来指某些超自然的物体，而且从1到9的数字都是“神秘的”，就像10，12，13，14，28，32和40都有特殊的意义那样。一个物体最基本的性质就是它到底是一还是多。数字最能够使混乱的物体具有秩序。它是产生秩序或者理解已经存在的，但还未被认知的有规律排列或秩序的先验工具。因为数字1到4出现的频率最高，所以可能是人类头脑中最原始的秩序成分。换句话说，原始的秩序模式最有可能是三一的或四一的。数字具有原型基础，这不是我个人的主观臆断，而是某些数学家的推测，我们随后会看到这一点。所以，如果我们从心理上把数字定义为是成为了意识的秩序的原型并不是过于大胆的。[1] 还有比较值得一提的是，无意识自发地产生的整体意象——自我的曼荼罗象征——同样有一种数学结构。它们一般来说都是四元数（或者是四的倍数）。[2] 这些结构不仅表达秩序，也产生秩序。这就是它们为什么总是在心理失调的时候出现，以便改变混乱状态或者描述超感经验。我还要强调一遍，它们不是意识心灵的发明，而是无意识自发的产物，这已经被经验充分地证实了。自然，意识心灵能够模仿这些秩序形式，但这些模仿不能证明它们原初就是意识的发明。从这里我们可以肯定地断定，无意识将数字当作秩序因素在使用。

871 我们一般认为数字是由人类发明的或者想出来的，所以数字只不过是一些量的概念，它包含的东西都是人类理智预先置于它之中的。但是，也有这样一种可能，即数字是被找到的或者被发现的。如果是那样的话，那么它们就不仅仅是概念，而是包含更多的东西。它们是一些自主的存在，不仅仅包含量的概念。与概念不同，它们不是建立在任何心理状态之上，而是建立在它们是自身存在的性质之上，而这种性质是不能够用理智概念来表达的。如果是这样的话，它们就还有一些性质等待我们去发现。我必须要承认，我比较倾向于这样一种观点：数字既是发明的也是发现的，所以它们与原型相似，有相对的自主性。它们和原型一样先于意识而存在。所以，数字有时会规定意识，而不是被意识所规定。同样，原型作为表象的一种先验形式，也可以说既是被发现的，也是被发明的。说它们是

〔1〕参见，“论东方沉思的心理”（On the Psychology of Eastern Meditation），第942段。
〔2〕参见，“个体化过程研究”和“论曼荼罗象征”。

被发现的，是因为我们并不知道它们无意识的自主存在；说它们是被发明的，是因为它们的存在是从相似的概念结构中推断出来的。所以，自然数似乎是具有了原型的特征。如果是这样的话，不仅某些数和数的组合和原型有关，对原型产生影响，而且反过来说也是正确的：第一种情况是说数字的魔力，第二种情况是相当于探究，与占星术中的原型组合相合的数字，是否会有某种特殊的表现方式。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 喜欢本书建议购买纸质书籍 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzsxy

## 二、一个占星术实验

872 就像我已经说过的，我们需要两类不同的事实，一类是代表星座的事实，另外一类是代表婚姻状态的事实。

873 我们所要研究的材料，即婚姻双方的星座，主要是来自慕尼黑、伦敦、罗马和维也纳的好心捐赠者。起初这些材料就是为了占星才放在一起的，有一些已经有很多年了，所以收集这些材料的人根本不知道这些材料和我们目前这个实验的目的有什么关系。我之所以要强调这样一个事实，是因为有人可能会提出反对意见，认为这些材料是专门为了这个实验而收集的。事实并非如此，我们这个实验的样本纯粹是随机抽取的。这些星座，更确切地说，出生的材料，是按照邮寄到达的顺序排列在一起。当我们得到了180对夫妇的资料后，我们暂停了对材料的收集，并且在这期间找出了这360人的星座。这第一批资料主要用于进行试测，我主要是想检验一下我们要用的方法。

874 因为收集这些材料的目的是检验这个直觉方法的经验基础，我想先解释一下我为什么要收集这些材料。

875 婚姻是一个特征很明显的事实，尽管婚姻双方的心理状态会有很多变化。根据占星术的观点，在星座上表现得最明显的正是婚姻双方心理状态的诸多变化。每个人都有自己的星座。他们之间出于偶然而相互结合。每个外在的现象似乎都可以用占星术的方法进行衡量，但前提条件是它们在心理状态上有表征。由于有很多变化，我们很难期待婚姻只有一种星象组合。如果占星术的假定是正确的话，人类的择偶倾向会有多种组合的可能性。这里我想提醒大家注意这样一个事实，即太阳黑子周期和死亡曲线之间的对应关系。它们之间的联系似乎是由于地球磁场受到干扰，而地球磁场受到干扰是由于太阳质子辐射的波动。这些波动也通过干扰电离层而对“放射波天气”产生影响。[1] 对这些干扰现象的研究似乎表明，行星的相合、相冲及相差90度对质子辐射的增强和电磁风暴的产生有重要影响。另一方面，已经有报道说，占星术所喜欢的“三分之一对座”和“60度角距”星象产生了一致的放射波天气。

376 这些发现令人意外地为占星术提供了因果解释的基础。不管怎样，这一点对

〔1〕具体解释见《人与时间》（*Man and Time*）[马克斯·克诺尔（Max Knoll）编辑]一书中的文章“我们时代科学的转变”（Transformations of Science in Our Age）。

开普勒的天气占星术是成立的。但是也有这样的可能，质子辐射除了会对生理过程产生影响之外（我们已经知道），还会对心理产生影响，这使得我们能够认为占星术论断不是偶然的侥幸，而是可做因果的解释。尽管没有人知道占星术的根据何在，但我们仍可以想象在行星的样态和心理-生理状态之间存在因果关系。如此一来，我们最好不把占星术观察的结果看成是共时性现象，而是看作有可能作因果解释的。因为只要能够想象某种原因的存在，不论这种原因的可能性是多么的小，共时性都十分让人怀疑。

877 不过，不管怎样到目前为止我们还是没有充分的理由认为占星得来的结果不是随机的，或者认为统计数据产生了具有统计学意义的结果。[1] 由于我们还没有进行大规模的研究，我决定用一些配偶双方的星座来研究一下占星术的经验基础，看看会出现什么样的数字。

## 试验性调查

878 我首先研究第一批材料中太阳和月亮的合相（☌）与冲相（☍）。[2] 这两个方面在占星术上被认为是同样强大的（尽管是对立的），它们表示天体之间的密切关系。再加上火星（♂），金星（♀），东升座（Asc.），西没座（Desc.）等的合相与冲相，它们能够产生50个不同的相位。[3]

879 从我前面几章对占星术传统所做的评论，大家应该能够知道我为什么选择这些组合。我在这里只想再加一句，那就是在相合和相冲的关系之中，火星和金星的相合与相冲远不如其他的重要。这是因为，火星和金星之间的关系反映的是爱情关系，而婚姻关系并不总是爱情关系，爱情关系也并不总是婚姻关系。我之所以将火星和金星的相合与相冲包括进来是为了把这种相合与相冲与其他的相合与相冲进行比较。

880 我首先研究了180对婚配对子的50种相合与相冲的星象关系。很明显，这180名男性和180名女性也可以组成非婚配对子，也就是说，180名男性可以和除他妻子之外的179名女性中的任何一个人配对，这样在180对夫妇中，我们可以研究$180\times179=32\ 220$对非婚配对子。表I显示了这个结果。我们还比较了非婚配对子

〔1〕参见克拉弗特（K.E.Krafft）和他人所著的《天体生物学基础》（*Le Premier Traité d'astrobiologie*）一书，其中第23页及其以下列有统计结果。

〔2〕尽管我们还应该考虑三分之一对座、60度角距、90度角距等星象，但是我在此省略了，因为那样会使解释变得非常复杂。重要的不是婚姻星象是什么，而是它们是否能够在星象图中找到。

〔3〕图1清楚地给出了这50种不同的相位在这180对婚配中出现的情况。

**男性**

| | ☉ | ☾ | ♃ | ♀ | Asc. | Desc. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ☉ | ☌ ☍ | ☌ ☍ | ☌ ☍ | ☍ ☌ | ☌ | ☌ |
| ☾ | ☌ ☍ | ☌ ☍ | ☍ ☌ | ☌ ☍ | ☌ | ☌ |
| ♃ | ☍ ☌ | ☌ ☍ | ☌ ☍ | ☌ ☍ | ☌ | ☌ |
| ♀ | ☌ ☍ | ☍ ☌ | ☌ ☍ | ☍ ☌ | ☌ | ☌ |
| Asc. | ☌ | ☌ | ☌ | ☌ | ☌ | ☌ |
| Desc. | ☌ | ☌ | ☌ | ☌ | | |

☌＝合相　　☍＝冲相

**图1**

和婚配对子的相位。在计算时，我们顺时针和逆时针都旋转8度，宫内和宫外都旋转。随后，又增加了一些婚配对子，最后我们研究的是483对婚配对子或者说966个星座。在后面的叙述中，我们会按照批次来检验和列表结果。

881 首先，我最感兴趣的当然是可能性的问题：我们所得到的最大结果是否是“有效”数值？也就是说它们是否是可能的？一个数学家曾经精确地计算过，第一批的平均频率数值是10%，而这三批都远超过了有效数值。它的可能性太大了，换句话说，我们没有任何理由认为最大的频率只不过是随机的离散。

### 对第一批的分析

882 首先，我们来计算180对婚配对子和32 220对非婚配对子的太阳、月亮、火星、金星、东升星座和西没星座的合相与冲相。表I呈现了其结果。我需要指出的是不同的相位是按照它们在两批内出现的频率来呈现的。

883 显而易见的是，表I中的第2栏和第4栏出现的频率不可以直接进行对比，其中的原因是第2栏是180对婚配对子的情况，而第4栏是32 220对非婚配对子的情

况。[1] 第5栏是将第4栏的数乘以180/32 220而得出的。如果右边即非婚配对子这边=1，我们就得到下面这个比例：18：8.40=2.14:1。在表II中，数字是按照频率的大小进行排列的。

884 对一个统计学家而言，这些数字并不能够证明任何结论，所以是没有任何价值的，因为它们都是随机离散。但以心理学为基础，我已经放弃了认为我们处理的仅仅是随机数字的观点。要想描述自然事件的全貌，我们也要考虑例外。而统计的最大缺陷就在于：它是片面的，仅仅代表实在的平均情况，而把整体图像排除在外了。统计学关于世界的观点只是抽象的，因而是不全面，甚至是错误的，尤其是涉及人类心理的时候。我认为例外也是我要研究的对象。

885 表II中让我们吃惊的是频率值的不平衡分布。最高的7个和最低的6个相位表现出比较强的离散，而中间的值都集中在1:1左右。我在后面会借助一个特殊图（图2）来说明这个特殊的分布。

886 比较有意思的一点是，这个结果再次证明了传统占星术和秘术所说的婚姻和月亮-太阳相位的对应：

（女性） 月亮 ☌ （男性） 太阳 2.14:1
（女性） 月亮 ☍ （男性）太阳 1.61:1

但没有任何证据表明要强调金星-火星的相位。

887 在50种可能的相位中，对婚配对子来说，有15个相位的频率高于1:1。最高值出现在我们提到过的月亮-太阳合相中，次高的是1.89:1 和1.68:1，它们对应于与（女性）东升星座和（男性）金星的合相或者（女性）月亮和（男性）东升星座的合相。这明显地证明了东升星座的传统意义。

888 在15个相位中，月亮相位出现在女性那里4次，而在其他35个可能的值中，月亮相位只出现了6次。月亮相位的平均比例值为1.24:1。单就我们在表中提到的那4次而言，其比例值达到了1.74:1。所以月亮相位看起来对女人比男人更重要。

889 对男性而言，这个角色不是由太阳而是由东升星座-西没星座轴扮演的。在表II的15个相位中，这些相位在男性那里出现6次，在女性那里则出现2次。在前

[1] [通过这种方式我们得到一个不太严格的控制组。大家要清楚的是，这个控制组来自比婚配对子多很多的非婚配对，即322 20对非婚配对子。这样就有可能表明180对婚配对子是随机的。假定所有的数值都是随机的，我们就会发现对数字比较大的组而言，准确率就高一些，对数字比较小的组而言，准确率就低一些。这是因为对180对婚配对子来说，自由度为18-2=16， 而对180对非婚配对子来说，自由度为9.6-7.4=2.2。——英编者]

表I

| 相位<br>女性 男性 | 180对婚配对子中出现的次数 | | 32 220对非婚配对子中出现的次数 | 180对非婚配对子的计算结果 | |
|---|---|---|---|---|---|
| | 实际次数 | 出现的百分比 | | 实际频率 | 频率百分比 |
| 月亮 ☌ 太阳 | 18 | 10.0% | 1506 | 8.4 | 4.7 |
| 东升 ☌ 金星 | 15 | 8.3% | 1411 | 7.9 | 4.4 |
| 月亮 ☌ 东升 | 14 | 7.7% | 1485 | 8.3 | 4.6 |
| 月亮 ☍ 太阳 | 13 | 7.2% | 1438 | 8.0 | 4.4 |
| 月亮 ☌ 月亮 | 13 | 7.2% | 1479 | 8.3 | 4.6 |
| 金星 ☍ 月亮 | 13 | 7.2% | 1526 | 8.5 | 4.7 |
| 火星 ☌ 月亮 | 13 | 7.2% | 1548 | 8.6 | 4.8 |
| 火星 ☌ 火星 | 13 | 7.2% | 1711 | 9.6 | 5.3 |
| 火星 ☌ 东升 | 12 | 6.6% | 1467 | 8.2 | 4.6 |
| 太阳 ☌ 火星 | 12 | 6.6% | 1485 | 8.3 | 4.6 |
| 金星 ☌ 东升 | 11 | 6.1% | 1409 | 7.9 | 4.4 |
| 太阳 ☌ 东升 | 11 | 6.1% | 1413 | 7.9 | 4.4 |
| 火星 ☌ 西没 | 11 | 6.1% | 1471 | 8.2 | 4.6 |
| 西没 ☌ 金星 | 11 | 6.1% | 1470 | 8.2 | 4.6 |
| 金星 ☌ 西没 | 11 | 6.1% | 1526 | 8.5 | 4.7 |
| 月亮 ☍ 火星 | 10 | 5.5% | 1540 | 8.6 | 4.8 |
| 金星 ☍ 金星 | 9 | 5.0% | 1415 | 7.9 | 4.4 |
| 金星 ☌ 火星 | 9 | 5.0% | 1498 | 8.4 | 4.7 |
| 金星 ☌ 太阳 | 9 | 5.0% | 1526 | 8.5 | 4.7 |
| 月亮 ☌ 火星 | 9 | 5.0% | 1539 | 8.6 | 4.8 |
| 太阳 ☌ 西没 | 9 | 5.0% | 1556 | 8.7 | 4.8 |
| 东升 ☌ 东升 | 9 | 5.0% | 1595 | 8.9 | 4.9 |
| 西没 ☌ 太阳 | 8 | 4.3% | 1398 | 7.8 | 4.3 |
| 金星 ☍ 太阳 | 8 | 4.3% | 1485 | 8.3 | 4.6 |
| 太阳 ☌ 月亮 | 8 | 4.3% | 1508 | 8.4 | 4.7 |

续表1

| 相位<br>女性 男性 | 180对婚配对子中出现的次数 | | 32 220对非婚配对子中出现的次数 | 180对非婚配对子的计算结果 | |
|---|---|---|---|---|---|
| | 实际次数 | 出现的百分比 | | 实际频率 | 频率百分比 |
| 太阳 ☌ 金星 | 8 | 4.3% | 1502 | 8.4 | 4.7 |
| 太阳 ☌ 火星 | 8 | 4.3% | 1516 | 8.5 | 4.7 |
| 火星 ☌ 太阳 | 8 | 4.3% | 1516 | 8.5 | 4.7 |
| 火星 ☌ 金星 | 8 | 4.3% | 1520 | 8.5 | 4.7 |
| 金星 ☌ 火星 | 8 | 4.3% | 1531 | 8.6 | 4.8 |
| 东升 ☌ 月亮 | 8 | 4.3% | 1541 | 8.6 | 4.8 |
| 月亮 ☌ 月亮 | 8 | 4.3% | 1548 | 8.6 | 4.8 |
| 西没 ☌ 月亮 | 8 | 4.3% | 1543 | 8.6 | 4.8 |
| 东升 ☌ 火星 | 8 | 4.3% | 1625 | 9.1 | 5.0 |
| 月亮 ☌ 金星 | 7 | 3.8% | 1481 | 8.3 | 4.6 |
| 火星 ☌ 金星 | 7 | 3.8% | 1521 | 8.5 | 4.7 |
| 月亮 ☌ 西没 | 7 | 3.8% | 1539 | 8.6 | 4.8 |
| 火星 ☌ 月亮 | 7 | 3.8% | 1540 | 8.6 | 4.8 |
| 东升 ☌ 西没 | 6 | 3.3% | 1328 | 7.4 | 4.1 |
| 西没 ☌ 火星 | 6 | 3.3% | 1433 | 8.0 | 4.4 |
| 金星 ☌ 月亮 | 6 | 3.3% | 1436 | 8.0 | 4.4 |
| 东升 ☌ 太阳 | 6 | 3.3% | 1587 | 8.9 | 4.9 |
| 火星 ☌ 太阳 | 6 | 3.3% | 1575 | 8.8 | 4.9 |
| 月亮 ☌ 金星 | 6 | 3.3% | 1576 | 8.8 | 4.9 |
| 金星 ☌ 金星 | 5 | 2.7% | 1497 | 8.4 | 4.7 |
| 太阳 ☌ 月亮 | 5 | 2.7% | 1530 | 8.6 | 4.8 |
| 太阳 ☌ 金星 | 4 | 2.2% | 1490 | 8.3 | 4.6 |
| 火星 ☌ 火星 | 3 | 1.6% | 1440 | 8.0 | 4.4 |
| 太阳 ☌ 太阳 | 2 | 1.1% | 1480 | 8.3 | 4.6 |
| 太阳 ☌ 太阳 | 2 | 1.1% | 1482 | 8.3 | 4.6 |

## 表II

| 相位<br>女性 男性 | 婚配对子相位比例频率 | 相位<br>女性 男性 | 婚配对子相位比例频率 |
|---|---|---|---|
| 月亮 ☌ 太阳 | 2.14 | 太阳 ☍ 金星 | 0.95 |
| 东升 ☌ 金星 | 1.89 | 太阳 ☍ 火星 | 0.94 |
| 月亮 ☌ 东升 | 1.68 | 火星 ☍ 太阳 | 0.94 |
| 月亮 ☍ 太阳 | 1.61 | 火星 ☌ 金星 | 0.94 |
| 月亮 ☌ 月亮 | 1.57 | 金星 ☍ 火星 | 0.94 |
| 金星 ☍ 月亮 | 1.53 | 东升 ☌ 月亮 | 0.93 |
| 火星 ☌ 月亮 | 1.50 | 月亮 ☍ 月亮 | 0.93 |
| 火星 ☌ 东升 | 1.46 | 西没 ☌ 月亮 | 0.92 |
| 太阳 ☌ 火星 | 1.44 | 东升 ☌ 火星 | 0.88 |
| 金星 ☌ 东升 | 1.39 | 月亮 ☌ 金星 | 0.85 |
| 太阳 ☌ 东升 | 1.39 | 火星 ☍ 金星 | 0.82 |
| 火星 ☌ 火星 | 1.36 | 月亮 ☌ 西没 | 0.81 |
| 火星 ☌ 西没 | 1.34 | 东升 ☌ 西没 | 0.81 |
| 西没 ☌ 金星 | 1.34 | 火星 ☍ 月亮 | 0.81 |
| 金星 ☌ 西没 | 1.29 | 西没 ☌ 火星 | 0.75 |
| 月亮 ☍ 火星 | 1.16 | 金星 ☌ 月亮 | 0.75 |
| 金星 ☍ 金星 | 1.14 | 东升 ☌ 太阳 | 0.68 |
| 金星 ☌ 火星 | 1.07 | 火星 ☌ 太阳 | 0.68 |
| 金星 ☌ 太阳 | 1.06 | 月亮 ☍ 金星 | 0.68 |
| 月亮 ☌ 火星 | 1.05 | 金星 ☌ 金星 | 0.60 |
| 太阳 ☌ 西没 | 1.04 | 太阳 ☍ 月亮 | 0.59 |
| 西没 ☌ 太阳 | 1.02 | 太阳 ☌ 金星 | 0.48 |
| 东升 ☌ 东升 | 1.01 | 火星 ☍ 火星 | 0.37 |
| 金星 ☍ 太阳 | 0.96 | 太阳 ☌ 太阳 | 0.24 |
| 太阳 ☌ 月亮 | 0.95 | 太阳 ☍ 太阳 | 0.24 |

者中，这些相位的平均值为1.42:1，而在东升星座或西没星座与4个天体之一之间的所有男性的相位平均值为1.22:1。

890 图2和图3从相位的离散角度用图表示了图1中列出的各个值。

891 从这两个图中，我们不仅可以直观地看到不同相位的出现频率，还可以根据中数快速推断每个相位出现的平均频率。为了得到算术上的平均数，我们必须求出相位出现次数的总和，然后除以相位数。要计算频率的中数，我们是从直方图往下数到一个位置，在这个位置上，半数的正方形已经数完，另外一半还没有数完。在图2中，一共有50个正方形，中数是8.0，有25个正方形没有超过这个值，另外的25个正方形超过了这个值。

892 对婚配对子来说，中数达到了8个例子，对非婚配对子来说，中数为8.4（图3）。非婚配对子的中数正好与算术平均数相吻合，都达到了8.4，而婚配对子的中数小于8.4，这是由于对婚配对子来说，出现了较低的值。图2表明数值的离散度很高，而图3中数值都集中在8.4左右。在图3中，没有任何一个相位的频率高于9.6。而在婚配对子之中，相位的频率达到了近乎这2倍的程度（见图2）。

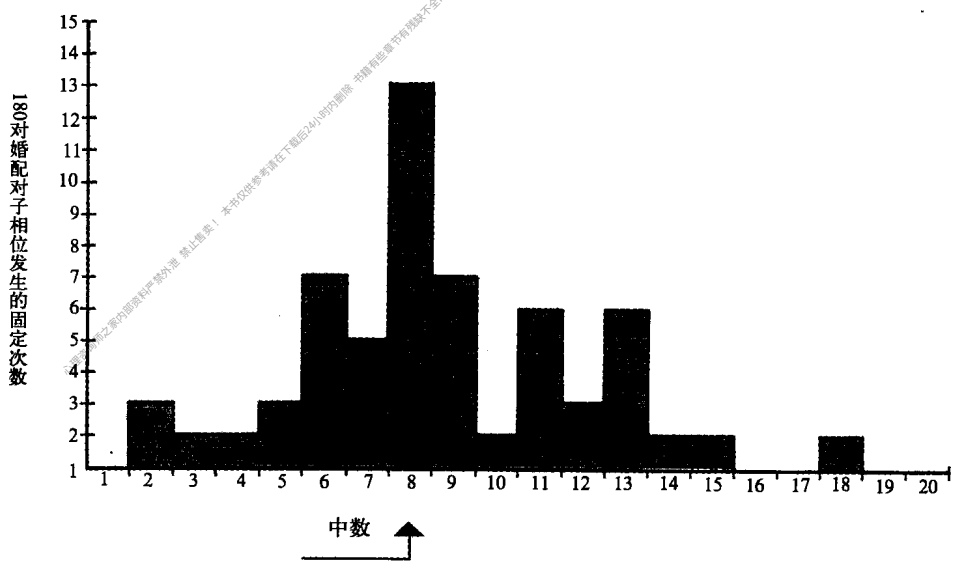
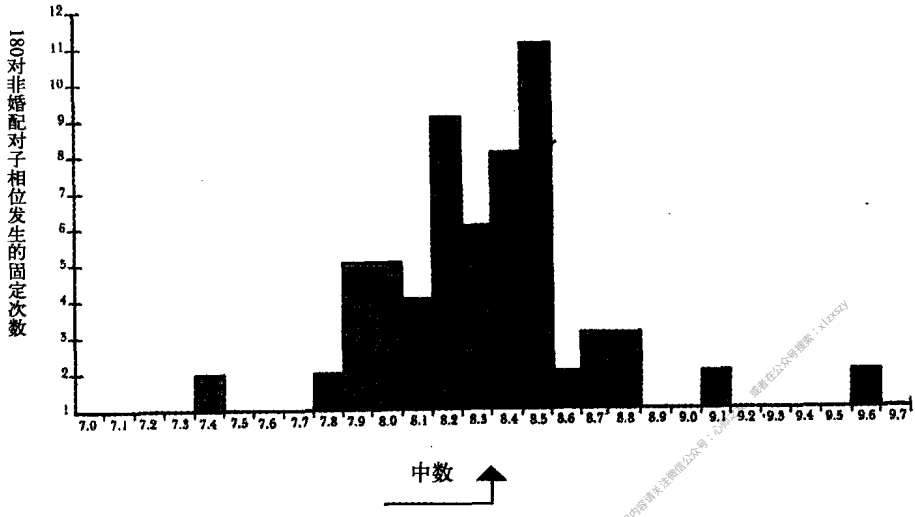



图2




32220对非婚配对子中180对非婚配对子的相位频率

图3

**表III**

| 第一批 | 第二批 | 总计 |
|---|---|---|
| 180对婚配对子 | 220对婚配对子 | 400对已婚夫妇 |
| 月亮 ☌ 太阳 10.0% | 月亮 ☌ 月亮 10.9% | 月亮 ☌ 月亮 9.2% |
| 东升 ☌ 金星 9.4% | 火星 ☍ 金星 7.7% | 月亮 ☍ 太阳 7.0% |
| 月亮 ☌ 东升 7.7% | 金星 ☌ 月亮 7.2% | 月亮 ☌ 太阳 7.0% |
| 月亮 ☌ 月亮 7.2% | 月亮 ☍ 太阳 6.8% | 火星 ☌ 火星 6.2% |
| 月亮 ☍ 太阳 7.2% | 月亮 ☍ 火星 6.8% | 西没 ☌ 金星 6.2% |
| 火星 ☍ 月亮 7.2% | 西没 ☌ 火星 6.8% | 月亮 ☍ 火星 6.2% |
| 金星 ☍ 月亮 7.2% | 西没 ☌ 金星 6.3% | 火星 ☌ 月亮 6.0% |
| 火星 ☌ 火星 7.2% | 月亮 ☍ 金星 6.3% | 火星 ☍ 金星 5.7% |
| 火星 ☌ 东升 6.6% | 金星 ☌ 金星 6.3% | 月亮 ☌ 东升 5.7% |
| 太阳 ☌ 火星 6.6% | 太阳 ☍ 火星 5.9% | 金星 ☌ 西没 5.7% |
| 金星 ☌ 西没 6.1% | 金星 ☌ 西没 5.4% | 金星 ☌ 月亮 5.5% |
| 金星 ☌ 东升 6.1% | 金星 ☌ 火星 5.4% | 西没 ☌ 火星 5.2% |
| 火星 ☌ 西没 6.1% | 太阳 ☌ 月亮 5.4% | 东升 ☌ 金星 5.2% |
| 太阳 ☌ 东升 6.1% | 太阳 ☌ 太阳 5.4% | 太阳 ☍ 火星 5.2% |

### 所有批次的比较

893 由于假定图2中明显的离散是随机的，所以我又研究了更多的婚姻星座，这样总起来一共有400对（或者说是800人的星座）。另加的材料都呈现在表III中，并且与我们先前所讨论的180个案例对比地并列。这个表中主要是那些超过中数的数值，并且是用百分比来表示。

894 第一栏的180对婚配对子是我们第一批调查的对象，第二栏的220对是在随后一年多以后收集的。第二栏不仅与第一栏相位不同，频率值也明显下降。唯一的例外是最上面代表典型的☾☌☾的数，它取代了第一栏中同样典型的☾☌☉。在第一栏的14个相位中，只有4个在第二栏中也出现了，但是在这4个中，至少有3个是月亮相位，这与占星术的推测相符。第一栏和第二栏的相位缺少对应关系，这说明这两组材料之间是不对等的，也就是说离散度比较高。我们在400对婚配对子那里也可以看到这一点，频率的值也明显下降。表IV更清楚地显示出这些比例。

895 这个表表示的是三个最经常出现的星座，即两个月亮的合相和一个月亮的冲相的频率值。最大的平均频率值，在最初的180对婚配夫妇那里，是8.1%；在后来收集的220对婚配夫妇那里，降低到了7.4%；在更后收集的83对婚配夫妇那里，平均值仅仅是5.6%。180和220这两批中最大平均值的相位是相同的，但在最后收集的83对婚配夫妇那里，最大平均值的相位是不同的，它们是Asc.☌☾，

**表IV**

| 频率（%） | ☾☌☉ | ☾☌☾ | ☾☍☉ | 平均数 |
|---|---|---|---|---|
| 180对婚配对子 | 10.0 | 7.2 | 7.2 | 8.1 |
| 220对婚配对子 | 4.5 | 10.9 | 6.8 | 7.4 |
| 180+220=400对婚配对子 | 7.0 | 9.2 | 7.0 | 7.7 |
| 另外83对婚配对子 | 7.2 | 4.8 | 4.8 | 5.6 |
| 83+400=483对婚配对子 | 7.2 | 8.4 | 6.6 | 7.4 |

☉☌♀， ☉☌♂，Asc.☌Asc. 这4个相位的最大平均值是8.7%。这个数值超过了第一批的8.1%， 这仅仅证明我们“喜欢”的最初结果是多么的偶然。但是，值得指出的一点是，最大值9.6%的相位是Asc.☌☾。[1] 也就是说，这一数值的相位是另一个月亮相位，而这个相位被认为是婚姻所特有的——毫无疑问，这是大自然的一个玩笑，但却是非常奇怪的玩笑，因为根据传统的观点，东升星座与月亮和太阳一起，构成了决定人的命运和性格的三一体。如果有人想证明统计结果有错而使它们与传统一致起来的话，人们不可能比这再成功的了。

896 表V给出了非配婚对子的最大频率。

表 V

最大频率（%）

1.300对随机组合的对子 ……7.3
2.325对抽签组成的对子 ……6.5
3.400对抽签组成的对子 ……6.2
4.32 220对对子 ……5.3

第一个结果是我的同事丽莲娜·弗雷-罗恩博士所得出的。她把男性的星座放在一边，把女性的星座放在另一边，将正好处在最上的一对组合起来。她当然会注意不让那些真正的夫妇偶然地组合在一起。结果频率是7.3。与32220对非婚配对子的5.3相对比而言，这个数值是很高了。在我看来，第一个结果似乎有点让人怀疑。[2] 我于是建议我们不应该自己给他们配对，而应该按照如下的方式

〔1〕[也就是8/83。——英编者]

〔2〕下面这件事说明了这类事情多么蹊跷。最近我的同事要给一些出席晚宴的人安排座次。她非常仔细地做这件事情。但是到了最后，一位很有地位的客人，竟然突然出现了，而他又必须得到最好的招待。这样桌子安排的次序就全部打乱了，在没有时间仔细考虑的情况下，匆忙地做了新的安排。我们坐下的时候，客人最近处的星座如下：

| | | | |
|---|---|---|---|
| 女士 ☾ ♌ | 女士 ☉ ♓ | 客人 ☉ ♉ | 女士 ☉ ♓ |
| 女士 ☉ ♌ | 女士 ☾ ♓ | 先生 ☾ ♉ | 女士 ☾ ♓ |

在这里出现了4个婚姻星相☉☾。当然，我的同事对占星术中的婚姻星相非常熟悉，也知道这些客人的星座。但是由于必须马上安排新座位，没有时间仔细思考了，因而无意识就秘密地安排了如上的“婚姻”。

进行：给325名男性的星座编号，把这些号写在单独的小纸条上，并放进一个瓶子里摇晃。然后让一个不懂占星和心理学的人，更不知道我们这个实验目的的人在不看的情况下，从这个瓶子里往外取纸条。每个数字都按从上向下的顺序与女性星座进行结合，当然仍然要注意不要把婚配夫妇组合在一起。这样，就产生了325个对子。最后的结果是6.5，与概率非常接近。400对非婚对子的结果是6.2，其可能性更大，不过，即使是这个数值也太高了。

897 我们得出的结果似乎有些奇怪，所以我又进行了实验。尽管在我看来，这进一步的实验结果在一定程度上说明了各种统计数据，但我还是尽量采取保留的态度而讨论这些实验结果。这是对三个受试进行的实验，而且我们已经准确地知道了他们的心理状态。这个实验随机地选择400个婚姻星座，然后给其中的200个编号。受试在其中随机地抽取20个，我们然后从统计学的角度来考察这20个星座与我们的50个婚姻特征的关系。第一位受试是一名女性，在实验时，她发现自己情绪极度紧张。在20个中，火星相位出现了10次，出现的频率为15.0；月亮相位出现了9次，频率为10.0；太阳相位出现9次，频率为14.0。从传统而言，火星的意义在于象征感情，在这里得到了男性太阳的支持。这一结果与我们一般的结果相比，火星相位明显的多，这正好和受试的心理状态相吻合。

898 第二位受试也是一名女士，她的主要问题是，面对自己的自卑倾向，认识和坚持自己的性格。在这种情况下，被认为代表这种性格的轴相位（东升星座和西没星座）出现了12次，频率为20.0；月亮相位的频率为18.0。这个结果，从占星术上看，正好和受试现在的情况相吻合。

899 第三位受试还是一名女士，她的内心有激烈的冲突，这些冲突的统一与和解是她的主要问题。月亮相位出现了14次，频率为20.0；太阳相位出现了12次，频率为15.0；轴相位出现了9次，频率为14.0。传统上代表对立面统一的月亮与太阳的相合，得到了明确的强调。

900 在这三种情况下，对婚姻星座进行的抽签被证明受到了影响，这和《易经》及其他一些占卜方法所说一致，尽管所有数值都在概率的范围内，所以不能被认作超出了随机范围之外，但这些变化，每一次都和受试的心理状态相吻合，因而仍然是十分引人深思的。这种心理状态被描述为一种处境，在其中，人们的识见和决定遇到了无意识（它与意志相对立）不可克服的障碍。意识力量相对地失败了，这种失败集结成调节性的原型，在第一个受试那里以火星、情绪凶星的形式出现，在第二个受试那里以加强受试个性的平衡轴系统出现，在第三个受试那里

以代表对立关系的圣婚或对立相合的形式出现。[1] 心理状态和外界事件（也就是受试的问题和星座的选择）似乎与背景中原型的性质一致，因而代表了一种共时性现象。

901 由于自己不是很了解高等数学，需要专业人士的帮助，所以我约请马库斯·费尔兹（Markus Fierz）教授对我所得到的最大数值的概率进行计算。[2] 他非常热心地帮助了我。他利用卜瓦松分布进行计算，得出这个概率大约为1∶10 000。后来，在检查计算结果时，他发现计算有错，重新计算后得到的最终结果为1∶1 500。[3] 这个结果清楚地表明，尽管我们最好的结果——☾☌☉和☾☌☾——在实际中几乎是不可能的，但它在理论上却是完全可能的，因此，我们没有理由说这个统计结果只是随机的。比如，如果我有1∶1500的可能打通一个电话，那我可能会放弃打电话，而选择写信。我们的研究表明，频率值不仅仅与人数最多的婚配对子的平均值接近，而且任何随机的配对都产生了相似的统计结果。从科学的角度看，我们所得的结果在某些方面对占星术并不有利，因为所有的结果都表明，在数量大的时候，婚配对子和非婚配对子相位之间频率上的差异完全消失了。所以，从科学的角度看，几乎不能证明占星术的一致是符合规则的。同时，也很难反驳占星家的这样一种反对：我的统计方法太随意了，也太笨拙了，不能正确地评判婚姻的各种心理因素和占星相位。

902 我们从占星术角度所作的统计中将会留下来的根本的东西是：第一批180对婚配对子的星座中，出现最多的是☾☌☉，其值为18，在第二批220对婚配对子中，出现最多的是☾☌☾，其值为24。在传统的文献中，这两个相位一直被认为是婚姻所特有的，因此代表着最古老的传统。在第三批的83对中，出现最多的是☾☌ *Asc.*，其值为8。这些批的概率分别为1∶1000，1∶10 000和1∶50。我想举个例子来说明问题：

> 你拿三个火柴盒，在第一个盒里放1 000只黑蚂蚁，在第二个盒里放10 000只，在第三个盒里放50只，每个盒里都有一只白蚂蚁。然后合上盒子，在每个盒子上面钻一个孔。这个孔很小，每次只能有一只蚂蚁钻出来。从每个火柴盒里出来的第一只蚂蚁都是白蚂蚁。

〔1〕参见“炼金术中太阳和月亮的婚姻”：《心理学与炼金术》，索引，“太阳和月亮”。

〔2〕[见本章附录。——英编者]

〔3〕费尔兹教授建议把这个句子改为：“后来他让我注意到这样一个事实，即三个相位出现的顺序并不重要。由于存在6个可能的顺序，我们应该把我们的概率再乘以6，最后得到的结果为1∶1 500。”我对此的回应是，我绝对没有做这样的建议！这三个合相的顺序确实一点也不重要。

903 这个结果在现实中出现的机会非常的小。即使是前两个情况中，概率也是1∶1 000×10 000，也就是说，这种巧合在1 000万次中只出现一次。在每个人的经历中都能够发生是不可能的。然而，在我调查研究中，正是占星术传统所强调的三个合相以最不可能的方式出现了。

904 为了精确起见，应该指出，每次第一个出现的并不是同一只白蚂蚁。也就是说，尽管总是有月亮合相，总是有具有决定意义的“传统”合相，但这是不同的合相，因为每一次和月亮配对的并不都是同一个天体。当然星相有三个主要部分，它们是：东升星座或黄道宫上升的高度，代表出生的时刻；月亮，代表出生的那一天；太阳，代表出生的月份。所以，如果我们只研究前两批的话，我们就必须假定每个火柴盒里有两只白蚂蚁。这样一来，月亮合相的概率就升高到了1∶2 500 000。如果我们也研究第三批的情况，那么，三个传统的月亮相位巧合的概率为1∶62 500 000。第一个比例即使从自身考虑也是有意义的，因为它表明巧合是非常不可能的。但是与第三个月亮合相的巧合是如此的引人注目，以至于它似乎是为了占星术而有意安排的。因此，如果我们的实验结果有一个有意义的概率，而不仅仅只有随机的概率，我们就可以令人满意地证明占星术的观点。相反，如果各种数值处在随机概率的范围内，就不能够证明占星术的观点，它们仅仅偶然地模仿了占星术的推测。从统计学的观点来看，这不过是一个随机的结果而已，然而。由于它似乎证实了占星术的推测，因而它仍然是有意义的。这就是我所说的共时性现象。统计上有意义的论断只涉及有规律地发生的事件，如果我们把这种论断看成定论，那么就把所有的例外排除在外了。它只给出一个自然事件的平均图像，而没有给出一个世界的真实图像。但是例外和规则同样重要。我的实验结果就是例外，而且是最不可能的例外。如果没有例外，统计数字就完全没有意义。没有任何一条规则在所有条件下都是真的，因为这是一个真实的而不是统计的世界。由于统计方法只表明一般的情况，对于实在的世界，它只能产生一种人为的和主要是概念的图像。这就是我们为什么需要一个补充原则，来完全地描述和解释自然。

905 如果我们现在思考赖因实验的结果，尤其是思考这样一个事实，即实验结果很大程度上依赖于受试的主动兴趣，[1] 我们可以把我们实验中发生的东西视为共时性现象。统计材料表明，一个无论是理论上还是实践上都不可能的偶然组合出现了，而且令人吃惊地与传统占星术的推测一致。这种巧合的发生是如此的不可

〔1〕参见斯米尔德勒（G.Schmiedler）著“罗沙希的研究所显明的超感知觉与性格的关联”（Personality correlates of ESP as Shown by Rorschach Studies）。这位作者指出，那些认为超感知觉实验是可能的人得到了超过期待的结果，而那些不认为它是可能的人得到了否定的结果。

能，如此的不可信，以至于没有人敢预言类似的事情。统计材料似乎真的是被操纵的和被安排的，以便显现出肯定的结果。共时性现象所必需的情感和原型条件已经给出了，因为很明显，我和我的同事对实验结果都非常感兴趣，除此之外，我对共时性问题的思考已经有很多年了。从具有悠久历史的占星术传统来看，似乎已经实际发生的，以及似乎经常发生的是，我们得到的结果原来已经出现很多次了。如果占星家们（少数除外）能更多地关注统计学，并且从科学精神的角度来追问自己解释的可靠性，他们很早就能发现他们的结论其实是建立在不可靠的基础之上的。但是我想象在他们那里就像在我这里一样，他们的心理状态与材料之间存在着一种秘密的、默契的关系。这种关系像所有其他合宜的或烦人的事件那样确实存在着，而且我觉得无法从科学的角度证明它的存在。[1] 一个人可能会被巧合所欺骗，但是，在50种可能性里，出现的3次最大值都恰恰是传统所认为的典型星相，一个人如果对此不感到惊奇的话，他真是非同一般。

906 似乎是为了让我们对这个惊人的结果印象更加深刻，我发现自己还被无意识所欺骗。第一次计算统计数据时，一些错误将我引离了正确的方向。好在我随后发现了这些错误。克服了这个困难以后，在本书的瑞士版中，我又忘记提及，蚂蚁的类比如果应用于我们的实验的话，就必须假定每次有两只或者三只白蚂蚁才行。这样会大大减少我们结果的不可能性。然后，在第11个小时，费尔兹教授再次检查计算结果时，又发现他被第5个因素骗了。这样又降低了我们结果的不可能性，尽管还没有达到可能性的程度。所有错误都倾向于以一种有利于占星术的方式夸大结果，所以就使人觉得事实是人为的或虚假的，这样其他关注者就宁愿采取沉默的态度。

907 然而，我从对于共时性现象的长期经历中得知，自发的共时性现象总会想尽办法使观察者注意到正在发生的事件，并且有时会使他附属于这一事件。这是所有通灵实验内在固有的危险。超感知觉实验的结果取决于主试和受试的情感状态就是这样的一个例子。因此，我觉得自己负有责任从科学上来尽可能全面地对结果进行解释，并且表明，不仅仅是统计的材料，而且相关的心理过程都受到了共时性的影响。尽管先前的经历已经给出了警告，而且我非常小心地将自己的最初解释（瑞士版的）交给了4个有批判能力的人，其中两位是数学家，让他们给出评价，但我还是过早地相信自己是正确的了。

908 我在这里所做的修改绝对没有改变这样一个事实，即出现最多的是3个传统

〔1〕就像我的统计数据表明的，这个结果随着数字的加大而变得越来越模糊。所以很有可能，如果收集到更多的材料，就不会产生类似的结果。因此，我们必须满足于这一明显的自然玩笑的独一存在，尽管这个独一性并不对结果有什么偏见。

的月亮相位。

909 为了使自己相信这个结果是随机的，我进行了另外一个统计实验。我打乱了原来偶然的时间顺序以及随意的分批，将第一批中的150对婚配对子和最后150对婚配对子混合在一起。然后我把300对婚配对子分成三批，每批里面有100个人。这个结果如下：

| | 第一批 | 第二批 | 第三批 |
|---|---|---|---|
| 最大值 | 没有相位11% | ☉ ☌ ♉ 11%<br>☾ ☌ ☾ 11% | ☾ ☌ *Asc*. 12% |

910 第一组的结果是比较有意思的，在300对中，只有15对，而不是50对选择了共同的相位。第二组中出现了两个最大数，第二个最大数再次代表着传统的合相。第三组出现最多的是☾ ☌ *Asc*.。我们知道这是第三个“传统”合相。总的结果表明，对婚姻的另一种随机排列能够很容易地产生与前面不同的结果，但这仍然不能阻止传统合相的出现。

911 我们的实验结果与我们对于占卜的经验是一致的。人们会有这样的印象，就是这些及其他类似的方法，为有意义巧合的出现创造了有利的条件。当然要证明共时性现象是很困难的，甚至是不可能的。这样，我们就要给赖因的实验以更高的评价，因为这些实验借助于非同寻常的材料，证明了一个心理状态和外在的事件的巧合。尽管通常来说，统计方法基本不能应用于非常的事件，赖因的实验从统计角度看也没有什么问题。所以我们讨论共时性现象时，必须考虑这些结果。

912 考虑到统计方法在量化地确定共时性时都起作用，我们必须要问，赖因是如何成功地得到了肯定的结果？我认为，如果他只用一个或者几个受试进行实验的话，就不会得到这样的结果。[1] 受试需要不断地改变自己的兴趣，这是一种智力水平有所降低的情感状态，是对无意识有利的状态。只有这样，时间和空间才能是相对的，并从而降低因果过程的可能性。随后发生的是从无中创造，这样一种创造不能作因果的解释。占卜之所以有效，也是因为与情感的这种关联。由于触及无意识态度，占卜能够激起兴趣、好奇、期待、希望和害怕，从而导致无意识占据支配性地位。无意识中起作用的（超感应的）活动者是原型。迄今为止，

〔1〕我指的是随机选择的受试，而不是有特殊才能的人。

我有机会观察和分析的很多共时性现象都能很容易地显示出它们与原型的直接关联。这是集体无意识中不能描述的、类心理的因素。[1] 集体无意识不会有具体的位置，因为，原则上来说，它没有完整地存在于每个个人中，也不是在各个地方都一样。我们永远不能确定地说，在一个个体中发生的集体无意识是否会在其他的个体、机体、事物、境况那里发生。比如，斯维登伯格（Swedenborg）的大脑中出现了斯德哥尔摩着火的情景，这时斯德哥尔摩确实也着火了，而这两者之间又没有可证明的联系，甚至没有可设想的联系。[2] 我当然并不想证明在这个例子中有原型的联系。我只想指出这样一个事实，就是在斯维登伯格的传记中，有一些描述可以帮助我们理解他的心理状态。我们必须认为在他那里，意识的阈限降低了，使得他能够达至“绝对知识”。从某种意义上说，斯德哥尔摩的大火也在他的体内燃烧。对无意识心灵来说，时间和空间似乎都是相对的，也就是说，知识处在时间和空间的连续统中，在这个连续统中，时间不再是时间，空间也不再是空间。因此，如果无意识在意识方向保持或发展了一种潜能，那么同时发生的事件就有可能被同时感知或“知晓”。

913 与赖因的实验相比，我的占星术统计数据有一个很大的缺点：整个实验都是由我一个人做的。我没有用其他受试做实验。激起我的兴趣的是各种各样的材料。这样，我的情况就相当于超感知觉实验中的人那样，他起初很有热情，但随着适应了实验后，就没有那么大的热情了。所以在赖因实验中，随着实验数量的增加，结果也就变差了。这相当于我的实验中，我把材料进行的分批，数量的增加只会模糊最初“有利”的结果。同样，我最后的实验也表明，如果放弃最初的顺序，而把星座随机分批，就会产生一个不同的结果，当然这个不同结果的意义还很难解释。

914 只要不是涉及很大的数（比如巫术的情况）时，赖因实验都是值得推荐的。实验开始时，实验者的兴趣和期待很有可能令人吃惊地导致有利的结果。那些并不清楚地知道自然规律是统计性的人，才会说这是“奇迹”。[3]

915 如果事件之间有意义的巧合或“相交关联”不能作因果的解释——这似乎是很有可能的——那么平行事件之间的联系原则就是意义的相等。换句话说，它们

〔1〕参见“论心理的本质”，第417段及其以下。

〔2〕这个例子是有证据的。见康德的《见灵者之梦》（*Dreams of a spirit-seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics*）。

〔3〕参见斯宾塞·布朗（G.Spencer Brown）有意思的思考：“论被看作是对概率论的检验的心理研究”（De la recherche psychique considérée comme un test de la théorie des probalilités）。

对比的基础是意义。我们如此习惯于把意义看做是心理过程或者心理内容，以至于我们从来不曾想到它也能独立于心灵而存在。但我们至少知道心灵没有赋予意义任何魔力，我们更不能赋予意识心灵任何魔力。因此，如果我们坚持认为，同一（超验）意义可以同时在人类心灵和外在事件中显现出来，我们就会与通常的科学和认识论观点发生冲突。如果我们想接受这个观点的话，就必须不断地提醒自己，自然规律只不过是统计有效的，而统计方法是将所有例外排除在外。我们最大的困难是，我们没有任何科学手段能够证明一种不仅仅是心理产物的客观意义的存在。然而，我们如果不想退回到魔力因果的解释，不想赋予心灵一种远超出其经验限度的力量的话，我们就必须接受这种看法。这样，如果我们不想接受因果解释，就要假设，在我们前面提到的例子中，或者是斯维登伯格的无意识引发了斯德哥尔摩的火灾，或者相反，火灾以某种完全不可设想的方式激活了斯维登伯格大脑中的意象。在这两种情况下，我们都要面对前面我们讨论过的不可回答的问题，即传递是如何进行的。当然这完全是假说想让它讲得通的主观观念。对于究竟是魔力的因果，还是超验的意义在起作用这个问题，传统理论不能为我们提供多少帮助。因为一方面，朴素的心灵直到现在都总是把共时性理解为一种魔力的因果性，另一方面，直到18世纪，哲学才假定在自然事件之间存在秘密的对应或有意义的关联。我倾向于第二种解释，因为它不像第一个那样，与我们经验的因果观念相冲突，所以可被视为“特有对应”（sui generis）原则。这样我们虽然确实不需要修正原来的原则，但至少要增加原则的数量，而这需要有极其有说服力的原因才能为之辩护。我仍然相信我前面给出的线索构成了非常值得思考的论证。和其他所有的科学一样，心理学不能对这样的经验视而不见。这些事件不仅有很大的哲学意义，对理解无意识也是至关重要的。

## 第二章的附录

[下文是编者根据费尔兹教授的数学论证编辑的。费尔兹教授热心地提供了这一论证的概要。这代表了他最新的观点。这些材料是为对文中提到的计算过程感兴趣的读者准备的。

荣格教授推断合相和冲相时的基础是8度的轨道（参考第880段），也就是说，如果两个天体之间的某一关系是合相（如，太阳☌月亮），它们之中的一个必须处在16度角之内。（由于我们主要是想察看这种分布的性质，为了方便起见，我们采用15度角。）

现在天体可以处在360度圆上的任何位置。所以天体处在15度角上的概率α为：

$$\alpha = \frac{15}{360} = \frac{1}{24} \qquad (1)$$

这个概率对任何一个相位都是成立的。

假设在一对婚配对子中出现的概率为α，那么在N对婚配对子中，特定相位出现的数量为n。

运用二项分布，我们得到：

$$W_n = \frac{N!}{n!(N-n)!}\alpha^n(1-\alpha)^{N-n} \qquad (2)$$

为了对$W_n$进行数值的判定，还可以对（2）进行简化。这会导致不重要的错误。这样就可以用卜瓦松分布来代替（2）进行简化。

$$P_n = \frac{1}{n!}x^n \cdot e^{-x}$$

如果α与1相比地非常小，而x是有限的，这个计算就是有效的。

从上面的这些运算可得下面的结果：

(a) ☾☌☉，☾☌☾和 ☾☌*Asc*.同时出现的概率为：

$$\alpha^8 = \left(\frac{1}{24}\right)^8 \sim \frac{1}{10{,}000}$$

(b) 在三批中的最大数的概率为：

1．在180对已婚夫妇中有18个相位：P=1:1 000

2．在220对已婚夫妇中有24个相位：P=1:10 000

3．在83对已婚夫妇中有8个相位：P=1:50

——英编者]

## 三、持共时性观点的先驱

916 因果原则断定原因和结果之间的联系是必然的联系。共时性原则断定有意义巧合的项是通过同时性和意义联系起来的。所以，如果我们认为超感知觉实验和其他一些观察是确定的事实，我们就必须得出结论说，除了原因和结果之间的联系，自然界还有另外一个因素来安排各种事件，并向我们显现为意义。尽管意义是拟人化的解释，但它却构成了共时性不可缺少的标准。也许我们不可能知道那个向我们显现为“意义”的因素是什么。作为一种假设，它不是像第一眼看上去那么不可能的。我们一定要记住，西方的理性态度不是唯一可能的态度，并不能够包含一切。它在许多方面都是一个需要修正的偏见。中国的古老文明在这个方面总与我们不同，我们要在自己的文明中找到与此类似的东西，就要回到赫拉克利特的时代，至少在哲学上是如此。只有在占星术、炼金术、占卜方面，我们才发现我们的观念和中国的观念本质上是相同的。这就是为什么炼金术在东西方是平行发展的，为什么东西方两个半球具有一定程度上是同一的观念，并朝向同一个目标。[1]

917 在中国哲学中，最古老的也是最核心的观念之一是道，耶稣会士将其翻译为“上帝”。但这只是从西方的思维方式看才是正确的。其他的翻译，如“天意”之类也只是权宜的办法。卫礼贤则非常好地将其解释为“意义”。[2] “道”这个概念遍及中国哲学思想的整体。在对我们这里，因果原则占据这种地位。但它只是在最近的两个世纪才获得这样的地位，这一方面是由于统计方法的影响，另一方面是由于自然科学前所未有的成功使形而上学的观念退居其次。

918 老子在著名的《道德经》里面这样描述“道”：[3]

有物混成，先天地生。
寂兮寥兮，独立而不改，
周行而不殆，可以为天地母。
吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。

（《道德经》第二十五章）

〔1〕参见我的《心理学与炼金术》，第343页，以及《墨丘利神灵》（*The Spirit Mercurius*，瑞士版，第115页）。也见魏伯阳《周易参同契》及《庄子》中的成仁思想。

〔2〕参见卫礼贤和荣格著《金华宗旨》，第94页，以及卫礼贤的《中国的生活智慧》（*Chinesische Lebensweisheit*）。

〔3〕[原书是阿瑟·威利（Arthur Waley）的译文，我们这里用中文原文。——中译者]

919 道“衣养万物而不为主”（《道德经》第二十四章）。《老子》将其描述为“无形[1]”，卫礼贤认为这说明道是和“实在世界对立的”。老子这样描述它的性质：

三十辐，共一毂，当其无，有车之用。
埏埴以为器，当其无，有器之用。
凿户牖以为室，当其无，有室之用。
故有之以为利，无之以为用。

（《道德经》第十一章）

920 “无形”显然是“意义”或者“目的”。因为它不出现在感觉世界，却又是感觉世界的组织者，所以人们只能将之称作“无形”。[2] 老子说：

视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者，不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。

（《道德经》第十四章）

921 卫礼贤将其描述为“处在显象世界最边缘处的边缘概念”。在这个概念中，对立“消失”在了“无分别”中，但仍然潜在地存在着。他继续说：“这些无形的种子意指这样一些东西：它们首先对应于可见的东西，即本质上是形象的东西；其次对应于可听到的东西，即本质上是言语的东西；再次对应于有空间广延的东西，即有形的东西。但这三种东西并没有明显的区分，而且也不能对之进行定义。”它们是非空间和非时间的统一体，没有上下前后。就像《道德经》所说：

惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。 窈兮冥兮……

（《道德经》第二十一章）

922 卫礼贤认为，实在之所以是可知的，是因为根据中国人的观点，在所有事物中都存在潜在的“理性”。[3] 这正是有意义巧合的基础所在。之所以存在巧合的

〔1〕道是一个连续体，安德烈·施培塞（Andreas Speiser）将其定义为“无形”[“论意志自由”（Über die Freiheit）]。
〔2〕卫礼贤，《中国的生活智慧》，第15页，“意义和实在的关系不能在原因和结果的范畴下理解。”
〔3〕同上，第19页。

可能，是因为双方都有同样的意义。有意义就有秩序：

道常无名。朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。

（《道德经》第三十二章）

道常无为而无不为。

（《道德经》第三十七章）

天网恢恢，疏而不失。（《道德经》第七十三章）

923 在庄子（大约是柏拉图的同时代人）看来，道的心理前提是“物我两忘，天人合一”。[1] 他说过“道隐于小成”。[2] 或者“夫道未始有封，言未始有常，为是而有畛也”。[3] 这似乎是对我们从科学的角度来看待世界的一种批评。庄子还说，“古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成”。[4] “无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。耳止于听，心止于符”。[5] 这明显意指无意识的绝对知识，意指宏观事件在微观世界中存在。

924 这种道家观点是中国典型的思维方式。这是一种注重整体的思维方式。著名的中国心理学权威葛兰言（Marcel Granet）也提出过这一看法。[6] 从和中国人的日常谈话中也可以看出这一点来：如果我们问中国人一个直接的、细节的问题，中国人会给出一个非常复杂的、整体的回答。这种情况常常使我们感到出乎意料，就像我们只是问他要一个叶片，他却给你了一片草原。对我们来说，细节的重要性只存在于自身，但是对东方人而言，它们总是整体的一个部分。这种整体思维方式是前科学的思维方式，在原始人那里，在中世纪都存在着（现在也存在着）。这种整体包含似乎只是“偶然”地，只是巧合地关联着的事物，而这种巧合的意义是任意的。这就是中世纪自然哲学家所提出的一致论（correspondentia）[7]，尤其是传统的所有事物具有同感观

〔1〕《庄子：南华真经》（*Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*），卫礼贤译，II，3。

〔2〕同上，II，3。

〔3〕同上，II，7。

〔4〕同上，II，5。

〔5〕同上，IV，1。

〔6〕《中国人的思想》（*La Pensée chinoise*），也见里利·亚白格（Lily Abegg）著，《东亚人的心灵》（*The Mind of East Asia*）。后一本书详细描述了中国人的共时性思想。

〔7〕泡利教授曾好意地提醒我注意这样一个事实：玻尔（Niels Bohr）曾将“对应”（correspondence）（转下页注）

念的来源。[1] 希波克拉底说："存在着共同的流、共同的呼吸，所有事物都有同感。整个机体和机体的每一部分为了共同的目的而共同协作。本原伸延至最尽头的部分，并又从最尽头的部分回到本原，回到既存在又不存在的自然。"[2] 这个普遍的本原即使是在最小的粒子中也存在，它与整体对应着。

925 关于这种关系，斐洛（公元前25～公元前42年）的观点非常有意思："上帝为了彻底地并以爱的方式将被造物的开端和终结联系在一起，把天视为始，把人视为终。一个是感官感知的物体中最完美、最不能消失的存在，另一个是生于世界并且会消失的存在中最高级的存在。后者是一个缩小了的天，像圣像一样，自身赋有与星座对应的性质……由于永不消失和可以消失是对立的两极，上帝恰当地把天视为开始，把人视为终结。"[3]

926 在这里，本原[4]、原初、上天充盈于人的小宇宙中。他反映着星体的性质，并作为上帝创造活动的最小部分和结束，包含了整体。

927 根据提奥弗拉斯特（Theophrastus，公元前371～前288年）的观点，超感觉和感觉是统一在一起的。这种统一不是数学的统一，所以必须是上帝进行的统一。[5] 同样，在普罗提诺（Plotinus）那里，个体灵魂来自世界灵魂，它们不论相距多远，都通过同感或反感联系在一起。[6] 在皮科·德拉·米兰多拉（Pico della Mirandola）那里也可以找到类似的观点："首先，存在着事物的统一，每个事物都与自身统一，都由自身构成，而且自身一致。其次，存在这样的统一，每个生命都和别的生命联系在一起，世界所有的部分构成了一个世界。第三个也是最重要的统一是，整个宇宙和造物主是统一的，就像军队和自己的将领是统一的。"[7] 皮科所说的这三种统一是一个具有三个方面的统一，就像三位一体那样："一个有三个方面的统一，它的统一没有背离根本的一致性。"[8] 对他来说，世界就是

---

（接上页注）当作不连续（粒）和连续（波）图像的中间项。起初（1913－1918），他把它称为"对应原则"（principle of correspondence），但到了1927年，他将之称为"对应论证"（argument of correspondence）。

〔1〕（万物同感）συμπάθεια τῶν ὅλων。

〔2〕《论饮食》（De alimento），本书被认为是希波克拉底所写[约翰·普雷科波（John Precope）译，载于《希波克拉底论饮食和卫生》（Hippocrates on Diet and Hygiene），第174页，修订版]。

〔3〕《论世界的创造》，82[F.H.科尔逊（Colson）和怀塔克（Whitaker）译，I，第67页]。

〔4〕ἀρχή μεγάλή。

〔5〕爱华德·蔡勒（Eduard Zeller）著，《希腊哲学》（Die Philosophie der Griechen），第II部，第ii部分，第654页。

〔6〕《九章集》，IV，3，8和4，32[载德雷（A.C.H.Drew）的《普罗提诺与古典观念的消亡》（*Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*），第179页]。

〔7〕《七册》（*Heptaplus*），VI, prooem，载《全集》（*Opera omnia*），第40页及其以下。

〔8〕"unitas ita ternario distincta，ut ab unitatis simplicitate non discedat."

一个存在，是可见的上帝，从一开始万事万物都安排得有条有理，就像有机体的组成部分那样。世界显现为上帝的神秘身体，就像教堂是耶稣的神秘身体，或者纪律严明的部队可被称为指挥官手中的一把利剑那样。认为万事万物都是上帝的意志所安排的观点不可能用因果性进行解释。在生命体中，不同部分协调运作，并且有意义地相互适应、调节，同样，世界上的事件也有意义地关联着，这种关联不能来自内在固有的因果关联。造成这种现象的原因是，在两种情况下，各部分的行为都依赖于一个超出各部分的中心控制。

928 皮科在其《论人的尊严》（*De hominis dignitate*）中说“我们的天父在我们出生时就在我们的身体里种下了一切的种子及生命的胚芽”。[1]就像上帝是世界的关联者（copula）那样，在被造的世界中，人类是关联者。“让我们按照我们的样子来创造人类。人类并不是第四个世界或者具有新性质的存在，而是三个世界(超天体世界，天体世界和凡俗世界)的融合和综合。”[2]无论在肉体上还是在精神上，人都是“世界的小上帝”，都是小宇宙。[3]和上帝一样，人类也是各种事件的中心，所有的事物都围着人类转。[4]这种观念对现代人十分陌生，但是在几代人之前，在自然科学证明人类服从自然及极度依赖因果之前，它还是占主导地位的观念。事件和意义（现在认为必须有人类才有意义）之间的一致关系被放逐到一个如此遥远地方，人类已经看不到它们了。这个观念构成了莱布尼兹科学解释的一部分，在这之后，叔本华也想到了它。

929 人类具有小宇宙的性质，因而是上天和宏观宇宙的儿子。密特拉教入教仪式中这样宣誓道：“我是与你一起航行的星。”[5]在炼金术中，小宇宙与圆（rotundum）同义，而圆从佐西摩斯（Zosimos）以来就是为人们所喜欢的象征，并被认作单子。

930 阿格里帕同样认为内在的人和外在的人一起构成了一个整体，构成了希波克拉底的οὐλομελίη，这是小宇宙或最小的部分，“本原”整体地存在于其中。他说：“所有的柏拉图主义者都认为，在原型世界中，所有事物都存在于所有事物中，同样，在这个有形的世界中，所有事物也都存在于所有事物之中，尽管按照其各自接纳的性质，其存在的方式是不同的。因此，元素不仅存在于低级物体

〔1〕《全集》（*Opera omnia*），第315页。

〔2〕《七册》（*Heptaplus*），V，vi，同上，第38页。

〔3〕“上帝把按他的样子造出的人类放在了世界中心的位置”。

〔4〕皮科的信念是中世纪一致论的典型例子。见阿尔封斯·罗森伯格（Alfons Rosenberg）著，《命运的征象：占星术的世界观》（*Zeichen am Himmel: Das Weltbild der Astrologie*）。

〔5〕迪特里希，《密拉特秘义》。

中，也存在于上天、星星、天使、天空中，最终也存在于所有事物的创造者、原型的上帝中。”[1] 古人曾经说“所有事物中都充满着各种神”，[2] 这些神是“遍布于事物中的神圣力量”。[3] 琐罗亚斯德（Zoroaster）把它们叫做“神圣的吸引力”。[4] 叙内修斯（Synesius）把它们称作“象征的吸引”。[5] 后面这个解释和现代心理学的原型投射观念非常接近，尽管从叙内修斯时代直到最近并不存在认识论上的批判，更不要说它的最新形式，即心理学的批判了。阿格里帕与柏拉图主义者的观点是一致的，都认为“低等存在物有某些性质，使得它们在很大程度上与高级存在物是一致的”，因此，动物是和“神圣的物体”（如星体）联系在一起的，并且对它们有影响。[6] 这里他引用了维吉尔的话：“我不相信它们（乌鸦）赋有了超出神谕的神圣精神或对事物的预知。”[7]

931 阿格里帕于是建议说，生物有某种天生的“知识”或者“感知”。今天这个观念重新出现在汉斯·德里希那里。[8] 不要说解释共时性现象，只要我们一开始仔细思考生物学中的目的论问题或研究无意识的补偿功能，就处于这种十分尴尬的境地——不论我们愿意与否。终极原因，无论我们对之作何种解释，都假设了某种先验的知识。这不是可以和自我有关联的知识，所以不是意识的知识，而是自身存在的“无意识”知识，我想最好把它叫做“绝对知识”。这不是认知，而是像莱布尼兹所说的那样，是一种“感知”，它包括，更谨慎地说，它似乎包括意象，包括无主体的“影像”（simulacra）。这些意象与我的原型一样，能显现为一些幻想中的形式因素。用现代的语言来说，包含“所有创造形象的小宇宙”是集体无意识。[9] 阿格里帕和炼金术士所说的世界精神（spiritus mundi）、心灵和身体的联系（the ligamentum animae et corporis）、第五精华（the quinta

〔1〕阿格里帕，《神秘哲学三部曲》（*De occulta philosophia libri tres*），I，viii，第12页，由“J.F.”译为Three Books of Occult philosophy（1651年版），第20页，怀特海（W.F.Whitehead）编辑的重印版，第55页[本引文稍作了修改]

〔2〕“Omna plena diis esse”。

〔3〕“virtutes divinae in rebus diffusae”。

〔4〕“divinae illices”。

〔5〕“symbolicae illecebrae”[在最初的J.F.版中，第32页；在怀特海的版中，第69页——英译者注]。阿格里帕主要依据马希利奥·费西诺（Marsilio Ficino）的翻译[《柏拉图主义者》（*auctores Platonici*，II，v[0]]。在叙内修斯那里[《著作集》（*Opusula*），尼古拉·特尔扎基（Nicolaus Terzaghi）译，第148页]，Περί ένυπνίων IIIB中有τὸ θελγόμενον，它来自于θέλγειν，意思是激发、魅力、吸引。

〔6〕《神秘哲学》（*De occulta philosophia*），I，iv，第69页。（J.F版，第117页；怀特海版，第169页。）类似的也可以在帕拉塞尔苏斯那里找到。

〔7〕“Haud equidem credo，quia sit divinius illis Ingenium aut rerum fato prudential maior.”——《农事诗集》（*Georgics*），I，415。

〔8〕《作为自然要素的灵魂》（*Die “Seele” als elementarer Naturfaktor*），第80，82页。

〔9〕参见“论心理的本质”，本书第392段及其以下。

essentia)，[1] 可能就是我所说的无意识。遍布于所有事物和决定所有事物的精神是世界灵魂："这种灵魂是一个唯一之物，它遍布所有事物，安置所有事物，把所有事物联结在一起，并构成整个世界的构架……"[2] 那些具有这种精神，并且这种精神又是特别有力的事物倾向于"产生与自己相似的东西"，[3] 换言之，产生对应或有意义的巧合。[4] 阿格里帕按照从1到12的顺序，给出了一长串这种对应的列表。[5] 在埃吉迪厄斯·德·瓦蒂斯（Aegidius de Vadis）的一篇文章中，可以找到一个相似的对应列表，只是更炼金术一些。[6] 在这里我只想引用一个对应例子，就是"一致圣阶"（scala unitatis）的对应，因为从象征历史来看，它尤其有意义："Yod（神圣之名的第一个字母）—anima mundi（世界灵魂）—sol（太阳）—lapis philosophorum（哲学石）—cor（理性、情感）—Lucifer（星）。"[7] 对于此，我只需这样说就可以了：这是一种试图建立原型等级的尝试，这种倾向在无意识中也存在。[8]

932 阿格里帕是帕拉塞尔苏斯的同代人，而且比他年长一点。他对帕拉塞尔苏斯有很大的影响。[9] 所以，帕拉塞尔苏斯的思想中充满着对应的观念是毫不奇怪的。他说"如果一个人想成为一个没有走入歧途的哲学家，他就必须一点也不能错地将天和地是一个小宇宙当作自己的哲学基础。同样，那些想为医学奠定基础的人也必须防止犯最小的错误，必须从小宇宙出发推测天和地的运转。这样哲学家在天和地中找到的东西在人类身上也能够找到，医生在人身上找到的东西在天和地中也可以找到。这两者只是外在形式不同，而外在形式也是属于一个事

〔1〕对于此，阿格里帕说道（同前引，I，XIV，第29页；J.F.版，第33页；怀特海版，第70页）："这是我们所说的精华，它不是来自四种元素，而是第五种存在；它存在于上面，并与四元素在一起。"

〔2〕II，lvii，第203页（J.F.版，第331页）："Est itaque anima mundi，vita quaedam unica omnia Replens，omnia perfundens，omnia colligens et connectens，ut unam reddat totius mundi machinam…"

〔3〕同上："…potentius perfectiusque agunt，tum etiam promptius generant sibi simile."

〔4〕动物学家 哈尔代（A.C.Hardy）得出了相似的结论："如果我们发现有一种类似心灵感应的东西（无疑是无意识），它是形成物种成员行为模式的因素，那么，我们关于进化的观念就要改变了。如果存在这样的无意识集体行为原胚，它分布于种族的个体中，并将个体联系在一起，那么我们也许会发现，我们转回到了塞缪尔·布特勒（Samuel Butler）所说的潜意识种族记忆的观点，只是现在这种记忆建立在集体的而不是个人的基础上"。见"超感知觉的科学证据"（The Scientific Evidence for Extra-Sensory Perception），《发现》（*Discovery*），X，第328页，索艾尔所引。

〔5〕同前引，II，iv—xiv。

〔6〕"自然与哲学之子的对话"（Dialogus inter naturam et filium philosophiae）载《炼金术文集》（*Theatrum chemicum*），II，（1602），第123页。

〔7〕引自阿格里帕，同前引，II，iv，第104页（J.F.版，第176页）。

〔8〕参见安妮拉·贾菲（Aniela Jaffe），"霍夫曼童话'金盆'中的形象和象征"（Bilder und Symbole aus E.T.A.Hoffmann's Marchen 'Der golden Topf'），及玛丽亚—路易斯·冯·弗朗兹（Marie-Louise von Franz），"永恒的激情"（Die Passio Perpetuae）。

〔9〕参见我的"作为一种精神现象的帕拉塞尔苏斯"（瑞士版，第47页及其以下）。

物的。”[1]《评论书》（*The Paragranum*）[2]对医生从心理角度进行了评论：“正是因为这个原因，我们认为不是有四个秘方，而是有一个秘方，这个秘方有四个角，像一个迎着四面来风的塔。一个塔不大可能缺一个角，同样一个医生也不大可能缺少其中的一个部分。……同时他知道世界是如何用一只在壳里的蛋来象征的，而一只小鸡的所有物质都藏在这只蛋里面。所以世界上所有的东西及人类所有的东西都隐藏在医生那里。就像母鸡孵化小鸡一样，炼金术将医生心中的哲学秘方变得成熟……不能正确地理解医生的人在这里可能会犯错误。”[3]我在《心理学与炼金术》一书中已经详细地解释了这段话对炼金术的意义。

933 开普勒也有同样的观点。他在《第三者的干预》（*Tertius interveniens*）（1610）[4]一书中说：“根据亚里士多德的观点，这个原则（物理世界之基础的几何原则）也是将低级世界和天联系起来的最强纽带，因此，低级世界的所有形式都是被上面所支配的。这些低级世界，也即地球，内在地具有精神的性质，这种精神能够行使几何原则，而这些原则通过原初的创造者，使理性进入生命之中，并促使生命借助于上天之光的几何的及和谐的联结来运用自己的力量。我还不能肯定地说，是否所有植物和动物以及地球都具有这种能力。但这并不是不可信的事情……因为，在所有的事物中（如各种花有特定的颜色、形状和花瓣的数量），都是神意和理性在起作用，而不是人的理智在起作用。人类通过其灵魂及其低级能力，也与上天有亲缘关系，就像地球的土地已经被多种方式证明具有那样。”[5]

934 对于占星术的“特征”，也就是占星术的共时性，开普勒这样说：“这个特征不是被接纳到身体里（身体与这种特征极不相合），而是被接纳到灵魂的性质中。灵魂像一个点那样（因此它还能转变成光线汇集的点）。灵魂的这种性质不仅分有上天的理性（这也是为什么人类被认为是比其他生物高级的理性的存在），而且还有另外一个内在的理性，这种理性使灵魂不需要长时间地学习，就能够立即理解几何图形和声音，即音乐中的几何学。”[6]

---

〔1〕《评论书》（*Das Buch Paragranum*），弗朗兹·斯通兹（Franz Strunz）编，第35页。在《误医迷宫》（*Labyrinthus medicorum*）中基本相同，载《全集》（*Sämtliche Werke*），苏达霍夫编，XI，第204页。

〔2〕斯通兹版，第34页。

〔3〕在雅各布·波墨（Jakob Böhme）的《所有事物的象征》（*The Signature of All Things*）一书中也可以发现类似的观点，约翰·伊里斯通（John Ellistone）译，第10页，“人身上存在三个世界形式，所以他身上有上帝的全部形象，也是所有存在的存在……”

〔4〕《全集》（*Opera omnia*），弗里奇（C.Frisch）编，I，第605页及其以下。

〔5〕同上，No.64。

〔6〕同上，No.65。

“第三，另外一个奇妙的事情是，接受了这种特征的性质也会在与自己相关的事物中引发一种一致。比如一个母亲在快要分娩的时候，自然会依据上天（从占星术的观点来看）而选择一个与这个母亲的兄弟或父亲的出生日期相合的分娩的日期和时辰。这不仅是性质的，而且是星象的和数量的。”[1]

“第四，自然不仅对上天的特征非常了解，而且对上天的构形和每天的运行轨道非常了解，只要一个行星进入上升时或进入其主要位置时，尤其是在进入了出生（Natalitia）[2]之后，自然就会对此做出反应，然后在很多方面都会受到影响和刺激。”[3]

935 开普勒假设我们应到地球当中寻找这种奇妙对应的秘密，因为地球的活力是由土地女神的生命（anima telluris）给予的。他提出了一些证据来证明土地女神生命的存在：地表下的恒温；产生金属、矿物、化石的地球灵魂特有的力量，它像子宫的力量那样，并且能够在地球深处产生各种东西的幽灵，比如轮船、鱼、国王、教主、僧人、士兵等，否则的话，这些东西就只能在外面发现；[4]另外还有几何术，它产生了五种几何体以及水晶的六面体。土地女神的生命是从独立于人的反思和推理的原始冲动那里得到这些的。[5]

936 占星术共时性的中心不是在行星上，而是在地球上；[6]不是在物质中，而是在土地女神的生命中。因此，身体中每种自然的或生命的力量都有一种“神圣的相似。”（divine similitude）。[7]

937 这就是莱布尼兹（1646～1716）提出先定和谐，即心理和物理事件之绝对共时性时的知识状况。这种理论最终成为了一种“身心平行论”。从根本上说，莱布尼兹的先定和谐与我们前面提到的叔本华的观点——第一原因的统一体产生了没有因果关联的事件的同时发生和相互关联——都只是重复了古代的轮回观点，只不过在叔本华那里增加了一些现代决定论的色彩，而在莱布尼兹那里是用先在秩序部分地取代了因果关系。对莱布尼兹来说，上帝是秩序的创造者。他将身体

〔1〕《全集》，No.67。

〔2〕[in die Natalitia等于“进入出生的地方”，如果把in die理解为德语的话。贾斯帕（M.Caspar）和哈默尔（F.Hammer）编的《全集》（*Gesammelte Werk*），第IV卷，第211页，有“in die Natalitio”等于“在出生的那天”，在此“in die”被理解为拉丁文。——英译者]

〔3〕同前，No.68。

〔4〕参见后面提到的梦。

〔5〕参见开普勒，《全集》，弗里奇编，第V卷，第254页。亦见，第II卷，第270页，IV，第178页。

〔6〕“…quod scl. Principatus causae in terra sedeat, non in planetis ipsis”，同上，II，第642页。

〔7〕“…ut omne genus naturalium vel animalium facultatum in corporibus Dei quondam great similitudinem.”同上。我非常感谢丽莲娜·弗雷-罗恩和玛丽亚-路易斯·冯·弗朗兹使我注意到了开普勒的这段文字。

和心灵比作两个同时走动的钟表，[1] 并用这一比喻表达各种单子或隐德来希之间的相互关系。虽然单子不能直接相互影响，因为就像他所说的那样，它们“没有窗户”（一定程度上取消了因果关系），[2] 但它们的构成使得它们能够和谐一致，尽管它们并不知道对方。他把每个单子都理解为“一个小世界”，或者“活动的不可分的镜子”。[3] 不仅人是一个将整体包括在自身之内的小宇宙，每个隐德来希或单子也是这样的一个小宇宙。每个“基本的实体”都有一些“表达其他存在”的联系。它是“宇宙永恒的活镜子”。[4] 他把生命机体的单子称作“心灵”：“心灵遵从自己的法则，身体也遵从自己的法则。它们通过所有实体中的先定和谐而一致，因为它们是同一个宇宙的代表。”[5] 这清楚地表明人是一个小宇宙。莱布尼兹说：“总体而言，心灵是宇宙的活镜子或者形象。”他区分了身体和心灵。在他看来，心灵是“神的形象……它能够知道宇宙的系统，并能够以系统化的结构模仿宇宙，每个心灵都是自己领域内的小神”；[6] 身体“按照动力因的规律以运动的方式来行为”，心灵则“根据目的因的规律以欲望、目的和手段的方式来行为”。[7] 在单子或心灵中，变化发生的原因是“欲望”。[8] “而涉及

〔1〕莱布尼兹，“对实体之间联系的第二个解释”（Second Explanation of the System of the Communication between Substances）[顿坎（G.M.Duncan）译，《莱布尼兹哲学作品集》（*The Philosophical Works of Leibniz*），第90～91页]：“从一开始，上帝就赋予这两种实体中的每一个这样一种性质，即它们只遵从自己特有的法则，接受自己的存在，但是它们之间又是协调一致的，就像它们相互影响，或者上帝总是让它们相互一致那样。”

就像泡利教授善意地指出那样，莱布尼兹这种同时性钟表的观点有可能来自弗兰德哲学家阿诺德·基林克斯（1625～1699）。阿诺德·基林克斯的《真之形而上学》（*Metapysica vera*）一书第III部分中，对“第八种知识”（Octava scientia，第195页）有一个注释，这个注释是（第296页）：“…orologium voluntatis nostrae quadret cum horologio motus in corpore”（我们的意志之钟和我们的物理运动的钟表是同步的）。另外一个注释说（第297页）：“我们的意志对我们的运动没有任何影响，不是运动的原因，也不能决定运动的活动，也就是不会对运动产生任何作用。……如果我们仔细地考察我们的思想，我们会发现我们之中并不存在决定的观念或概念……因此，原初的和唯一的推动者就只能是上帝，因为他安排和调整运动，并且使其与我们的意志协调一致，所以，我们的意志想让脚向前走的时候，脚就会同时迈出。”另外对于“第九种知识”（Nona scientia）的注释（第298页）说：“我们的心灵……完全独立于我们的身体……我们所知道的关于身体的一切都已经存在于身体中，在我们对之思考之前就存在了。因此，我们能够在我们的身体中阅读自己，但并不给身体打上自己的烙印。只有上帝才能够那样做。”这种观念预示了莱布尼兹的钟表类比。

〔2〕《单子论》，第7节：“单子没有任何窗户，没有任何东西能够进去或出来……所以没有任何实体或事件能够从外面进入单子中。”

〔3〕对培尔词典中评论的回答，引自《哲学小丛书》（*Kleinere philosophische Schriften*），XI，第105页。

〔4〕《单子论》，第56节[莫里斯（Morris）版，第12页]：“现在这些生物相互之间的联系意味着每个简单的物质都有关系能够表达其他的，所以它是宇宙永久的活镜子。”

〔5〕同上，第78节（第17页）。

〔6〕第83节（第18页），参见《神正论》（*Theodicy*），第147节[胡嘉尔德（E.M.Huggard）译，第215页]。

〔7〕《单子论》，第79节（莫里斯版，第17页）。

〔8〕同上，第15节（第5页）。

和表象统一体或基本实体中的多样存在的中间阶段，不是别的，就是知觉。”莱布尼兹说。[1] 知觉是“表象外界事物的单子的内部状态”，必须将它与意识知觉区分开来。“知觉是无意识的”。[2] 笛卡尔主义者的巨大错误就在这里，“他们没有注意到不进行感知的知觉”。[3] 单子的知觉能力对应于知识，它的欲望能力对应于意志，而这种意志是存在于上帝那里的。[4]

938 从这些引文中，我们可以清楚地看到，除了因果关系，莱布尼兹还提出，在单子之内和之外的事件之间有一种先定的平行一致。所以，所有内在事件与外在事件同时发生的情况中，共时性原则都变成了一个绝对的原则。然而，我们必须记住，能够经验证实的共时性现象远不是经常出现，而是极不寻常的，所以大多数人怀疑它的存在。它们确实发生得比我们想象的或能够证明的多很多，但我们仍然不知道它们是否在所有经验领域都是经常地或有规律地发生，以至于我们能够说它们是符合规律的。[5] 目前，我们只知道一定存在一种所有这些现象都有可能由之得到解释的根本原则。

939 原始社会、古典时代和中世纪的自然观都认为，除了因果律之外，还存在一些上述原则。 即使是在莱布尼兹那里，因果观都既不是唯一的观点，也不是占支配地位的观点。后来，在18世纪，因果观成为了自然科学的唯一原则。在19世纪，随着物理学的崛起，对应理论表面上完全消失了，原先时代的魔幻世界也似乎永远消失了，直到19世纪末，心理研究会的创立者通过对心灵感应现象的研究间接地重新开启了整个问题。

940 我前面描述的中世纪的心灵态度是所有魔幻和占卜方法的基础，而这类方法从远古时代开始，就在人类的生活中占据重要的地位。中世纪的人会把赖因在实验室内进行的实验看作是魔幻的活动，因此并不会觉得其结果有什么奇怪。实验会被解释为“能量的传递”。今天人们仍然会常常如此解释，尽管就像我所说的那样，我们不能从经验上证实传递的介质。

941 我几乎不需要指出，对原始人来说，共时性是自明的事实，因此那个时候并不存在偶然的观念。没有任何事故、疾病、死亡是偶然的，或是“自然”原因引起

〔1〕同上，第14节（第4页）。

〔2〕《万物美学原理》（*Principles of Nature and of Grace, Founded on Reason*），第4节（莫里斯版，第22页）。

〔3〕《单子论》，第14节（第5页），亦见玛丽亚－路易斯·冯·弗朗兹博士论笛卡尔之梦的文章，载《关于灵魂的历史资料》（*Zeitlose Dokumente der Seele*）。

〔4〕《单子论》，第4节，第11页，《神正论》，第149节。

〔5〕我必须再次强调这样一种可能性：身体和心灵之间的关系也许可以被理解为共时性的关系。如果这种猜想被证实了，我认为共时性是相对较少发生的现象的观点就必须改变。参见梅尔在《当代梦研究中的问题》（*Zeitgemasse Probleme der Traumforschung*）中的观察，第22页。

的。所有东西都在某种程度上受到魔力的影响。抓住正在洗澡的男人的鳄鱼是由魔法师派来的；疾病是由一些小精灵引起的；在某个人的母亲的墓旁看到的蛇显然是她的灵魂。在原始人看来，共时性不是观念，而是一个“有魔力的”因果关系。这是我们标准因果观的早期形式，中国哲学则从“道”的魔幻意义发展出了有意义的巧合的观念，而不是以因果律为基础的科学。

942 共时性原则假设有种意义是先于人的意识而存在的，而且是独立于人而存在。[1] 这种假设尤其存在于柏拉图哲学中。他把经验事物的先验形象或形式的存在视为理所当然的，我们在现象世界中看到的是它们的反映。在早期，这种思想不仅没有呈现出任何困难，反而是完全自明的。在早期数学中也有先验意义的观念，就像数学家雅可比对席勒的诗作“阿基米德和他的学生”进行的解释所表明的。席勒赞扬了天王星（Uranus）的轨道运行，而且以下文结束的：

*你在宇宙中看到的只是上帝的荣耀。*
*在奥林匹亚那里，数字是永远的统治者。*

943 据说，伟大的数学家高斯曾经说：“上帝在进行计算。”[2]

944 共时性观念和意义是自身存在的观念构成了传统中国思想，以及中世纪朴素世界观的基础，但这些观念对我们而言似乎是非常过时的，我们尽量不要去理会它们。不过，虽然西方在尽其一切可能抛弃这一古老的假设，但是并没有成功。某些占卜方法看起来消失了，但占星术仍然非常活跃，而且比以往任何时候都更知名。科学时代的决定论也没有能够完全消除掉共时性原则的解释力。因为从根本上来说，它不是一种迷信，而是一个真理，只不过很长时间以来都没有被发现，因为它是关于内在的心灵世界，而不是关于外在的世界的。正是现代心理学和通灵学证明了因果原则不能解释有些事件，我们必须用共时性原则来解释这些现象。

945 在此，我想向那些对心理学感兴趣的人说，梦也暗示出意义是自身存在的。我们研究小组有一次讨论这个观念的时候，有个人说：“几何方块并不存在于自

〔1〕考虑到共时性有可能不仅是一个心理物理现象，而且还是在没有人的心灵参与的情况下发生的现象，因此我想指出，在这种情况下我们应该说对应或一致，而不是说意义。

〔2〕“ὁ θεὸς ἀριθμητίζει..”在1830年的一封信中，高斯说：“我们必须谦卑地承认，如果数只是我们心灵的产物，那么空间就在我们心灵之外存在。”[列奥波德·克卢纳克（Leopold kronecker），《论数的概念》（*über den Zahlenbegriff*），载于他的《文集III》，第252页。]赫尔曼·魏尔（Hermann Weyl）同样把数看作是理性的产物。[“作为符号构建的科学”（Wissenschaft als Symbolische Konstruktion），第375页] 马库斯·费尔兹则更倾向于柏拉图的观点。[“物理知识”（Zur physikalischen Erkenntnis），第434页]

然中，而只存在于水晶中。”那天在场的一位女士当晚就做了下面这个梦：花园里有个大沙坑，堆了很多层垃圾。在其中的一层中她发现了一些绿色的薄石板。其中一个上面有黑色的方块，呈同中心排列状。黑色不是画在石头上的，而是刻在石头上的，有点像玛瑙上的纹路。在另外两三块石板上也有相似的记号，这些石板后来被A先生（她跟A先生不是很熟）拿走了。[1] 另外一个与此有类似主题的梦是这样的：做梦者处在一个荒野的山中，他在那里发现了一层层的三叠纪岩石。他放下石板，才吃惊地发现，石板上竟然有人头的浅浮雕。这个梦在很长的时间里一直重复出现。[2] 另外一次，做梦者在穿越西伯利亚苔原时，找到了他很久以来一直想找的动物。这是一个似乎是用薄的无色玻璃做的比实际的鸡大一些的鸡。它是活的，刚好从一个单细胞微生物那里出来。这个微生物有能力变成任何动物（不能变成在苔原上发现的另外动物），甚至有能力变成人类可用的任何大小的物体。随后，眨眼间，这些东西都消失得无影无踪了。下面是另外一个类似的梦：做梦者走在一个山林中。在一个斜坡的坡顶，他发现了一个岩脊，上面布满好多洞。他在此还发现了一个褐色小人，其颜色与岩石上氧化层的颜色一样。[3] 这个小人正忙着掏一个岩洞。在岩洞后面的天然岩石上有一组石柱的形象。在每个柱子顶部，都有一个大眼睛的、黑褐色的人头像，像是仔细地在很硬的石头上刻出来的。这个小人想把这些柱子从周围的环境中区分开来。做梦者最初几乎不能相信自己的眼睛，但随后不得不承认，这些柱子是没有人的帮助自然地存在于岩石中的，因为柱子在天然岩石的深处都存在。他觉得岩石至少有50万年的历史，不可能是人的双手制造出来的。[4]

946 这些梦意指的似乎是自然中的形式因素。它们描述的不是自然的玩笑，而是绝对自然的产物和明显独立于这种产物的人类观念之间的有意义的巧合。这是梦明显要说的东西，[5] 也是梦通过不断地重复试图接近意识的原因。

〔1〕按照解梦规则，这个A先生代表的是阿尼姆斯，即拟人化的无意识，他拿走这些石板是因为意识没有用到它们，只把它们视为大自然的玩笑。

〔2〕这个梦不断地重复出现，意味着无意识一直想将梦的内容带给意识。

〔3〕一个“金属人”。

〔4〕参见前引开普勒的观点。

〔5〕那些认为梦是不可理解的人可能会怀疑，梦是不是包含着其他完全不同的意义，与他们的观点更一致的意义。当然人们可以按自己的想法来解释梦。但对我来说，我还是要尽可能依照梦的陈述，并且根据梦陈述的显意进行解释。如果人们证明了，不可能将这种意义与做梦者的意识情况联系起来，那么，我就会毫不掩饰地承认，我不理解梦，但是我尽量地不以先在的理论歪曲梦。

## 四、结 论

947 我完全不认为这些论述是对我的观点的最后证明，而认为它们只是来自经验前提的结论，并且希望将之交由读者来考虑。从我们之前的材料中，我们自己不能得出任何能够充分地解释这些事实（包括超感知觉实验）的别的假说。我太清楚地意识到共时性是高度抽象的和“不可表象的”。它赋予运动的物体某种类心灵的性质，这种性质像空间、时间和因果一样构成了评判物体活动的一个标准。我们必须彻底放弃认为心灵是与大脑联系着的观点，相反要记住，低级有机体没有大脑也有“有意义的”和“理智的”行为。这样我们就非常接近我所说的与大脑活动没有任何关联的形式因素了。

948 如果事情就是如此，我们就要自问，身体和灵魂的关系是否能够从这个角度来思考，也就是说心理过程和物理过程的协调一致是否可以被理解为共时性的现象，而不是因果联系的现象。基林克斯和莱布尼兹都把心理和物理的一致看成是上帝的行为，看成是超出了经验的范围。另一方面，假设心理和物理之间存在因果关系，就会导致极难与经验一致的结论：或者是物理过程引起了某些心理现象，或者是先在的心灵规整着物质。在第一种情况下，我们不知道化学过程怎么能产生心理现象，在第二种情况下，我们会奇怪非物质的心灵怎么会使物质运动起来。在这里，我们不是必须要想到莱布尼兹的先定和谐，或类似的观念。这些观念必须是绝对的，并会在普遍的对应和同感中表现出来，就像叔本华所说的同一纬度上的时间点的有意义巧合。共时性原则具有能够阐明身心问题的性质。尤其重要的是，无原因的秩序，或者更恰当地说，有意义的秩序性，也许能够帮助我们理解身心平行论。共时性现象的一个特点是“绝对知识”，这种知识不经由感官的中介，并支持意义是自身存在的假设，而且甚至会表达意义的存在。这种形式的存在只能是先验的，因为它包含在从心理上看是相对的时间和空间中，也就是说，包含在不可表象的时空连续统中，就像关于未来的事件或空间上遥远的事件的知识所表明的那样。

949 也许从这个角度更仔细地考察某些经验是值得的，这些经验似乎表明在通常被认为是无意识的领域中存在一些心理过程。在这里我主要想说的是，从观察脑部严重受伤而造成的昏厥得到的令人惊讶的结果。和我们的推测相反，脑部严重受伤并不总是导致意识的丧失。在观察者看来，伤者似乎感觉迟钝了，“处在

精神恍惚的状态”，没有意识到任何东西。但从主观方面看，伤者的意识却没有绝对消失。与外界的感觉联系在很大的程度上受到了限制，但并不总是完全被切断，虽然，比如吵闹的声音也许会突然被“肃穆”的寂静所取代。在这种情况下，有时会出现明显的和给人印象深刻的飘起来的感觉和幻觉，伤者似乎以其受伤时的姿势升到了空中。如果他是站着受伤的，他会以站着的姿势升到空中，如果他是躺着受伤的，他会以躺着的姿势升到空中，如果他是坐着受伤的，他会以坐着的姿势升到空中。有时，他周围的环境似乎也同他一起升到空中，比如他坐在其上的箱椅。升起来的高度可能从18英寸到几码。所有的重量感都消失了。在有些情况下，伤者觉得他们在用自己的胳膊进行游泳。伤者如果对周围环境有知觉，这种知觉似乎也是想象的知觉，也就是说，是由记忆形象组成的知觉。飘起来的过程中，心情非常的轻松。江兹和贝林格说：“用来描述这种状态的词是‘愉快、安静、平和、放松、欢乐、期待、激动等’。……存在着各种各样的‘上升经历’。”[1] 江兹和贝林格还正确地指出，一些非常微小的刺激，比如叫伤者的名字，或者触摸他们就会使他们从昏厥中醒过来，而最吓人的爆炸却可能不会对之产生任何结果。

950 同样的现象也可以在那些由于别的原因而昏迷的病人身上看到。我想举个我自己医疗经验中的例子。我有一名非常可靠和诚实的女病人。她告诉我她生第一个孩子时非常艰难。挣扎了30个小时都没有生下孩子，后来医生就觉着需要用产钳助娩。这是在轻度麻醉状态下进行的。她受了很多苦，流了很多血。当医生、她母亲、丈夫都走了，所有的东西也都清理干净后，护士想去吃饭了，走到门口时转过头来问她：“在我去吃晚饭之前你想要点什么吗？”她想回答，但却无力回答。她觉得自己躺在床上，正在沉向无底的深渊。她看到护士匆匆来到她床前，抓住她的手察看她的脉搏。从护士移动她的手的样子来看，她认为自己几乎没有知觉了。但她觉得挺好的，而且觉得护士的惊慌有点可笑。她一点也不害怕。这是她很长时间都能记住的最后一件事情。接下来她意识到的是，她感觉不到自己的身体及其位置，而从天花板的某个地方往下看，看到了屋子里的一切：她看到自己躺在病床上，脸色苍白，闭着眼睛。护士站在她的旁边。医生在屋子里焦急地走来走去，有些不知所措，也不知道干什么好。她的亲人聚集在门口。她的母亲和丈夫进到了屋里，并用惊恐的眼神看着她。她告诉自己他们太傻了，竟然觉得她要死了，因为她知道自己肯定可以活过来。在这个时候，她知道在她

〔1〕于伯特·江兹（Hubert Jantz）和库尔特·贝林格（Kurt Beringer），“大脑损伤后的直接漂浮体验综合症”（Das Syndrom des Schwebeerlebnisses unmittelbar nach Kopfverletzungen），第202页。

的背后是一片鲜亮的，像公园一样的风景，尤其是还有一片草不太高的绿草坪，草坪缓慢地向上延伸，越过了通向公园的大门。这是春天，有一些她以前从未见过的小花开在草坪上。在太阳下，整个景色闪着光芒，所有的色彩都美丽得无法形容。草坪的两边长着深绿色的树。这让她觉得是在森林的一片空地上，好像还没有人来过的样子。“我知道这是通往另外一个世界的入口，如果我直接看这一风景的话，我会禁不住地走进大门去，然后丧失生命。”她实际上没有看到这片风景，因为她是背对着的，但是她知道这个风景就在那里。她感觉没有任何东西阻挡她进入大门，但是她知道她会回到自己的身体中，因而不会死的。这就是为什么她觉得医生的紧张和亲人的痛苦都很可笑。

951 然后她从昏迷中醒来，看到护士弯着腰在看她。人们告诉她她昏迷了半个小时。第二天，大约15个小时过去后，她觉得好了一些，就告诉护士说她看到了医生在她昏迷时无助的，甚至是歇斯底里的行为。护士极力否认这种说法，因为她认为病人当时完全没有意识，根本不可能知道当时发生的事情。只是在她详细地讲了细节以后，护士才不得不承认病人在昏迷中知觉到的事情与现实生活中发生的一模一样。

952 人们可能猜想说，这不过是一个心理上的朦胧现象而已，当时有一部分意识还在起作用。无论如何，外部的及明显非常严重的症状表明，病人并没有歇斯底里，而是因缺血而心脏衰竭了。她确实是在昏迷状态中，应该是完全没有心理活动，完全不能清楚地观察和正确地判断的。令人惊讶的是，她不是通过间接的或无意识的观察来知觉到当时的情况，而是从上面看到当时的情况，就像她自己所说的那样，“似乎眼睛在天花板上”。

953 确实，在完全昏迷的状态中，这种非同寻常的心理过程如何能够发生，如何能被记住，以及病人闭着眼睛怎么能看到这么具体的细节，要解释清楚这些不是容易的事情。人们可能会觉得，这么明显的大脑缺血应该排除了那样复杂的心理过程出现的可能性。

954 1927年2月26日，奥克兰德·基德斯（Auckland Geddes）先生在皇家医学学会报告了一个类似的例子。在这个例子中超感知觉更加离奇。在昏迷的状态中，病人注意到有一部分意识离开了他的身体意识，而身体意识则逐渐地消融于身体器官中。其他意识则有可证实的超感知觉。[1]

955 这些经历似乎表明，尽管从人类的标准来看，在昏厥的状态中，肯定没有

〔1〕参见G.N.M.梯勒尔的报告，载于《人的性格》中，第197页及其以下。在第199页及其以下还有另外一个类似的例子。

意识活动和感官知觉，但事实是，意识、可重现的观念、判断，以及知觉仍然能够存在。昏迷状态中所存在的飘起来的感觉、视角的改变、听觉和一般感觉的消失表明，意识所处的位置改变了，它离开了身体，或者离开了大脑皮层或者大脑，而我们通常认为意识是处在大脑皮层或大脑中的。如果我们这一假设是正确的话，我们必须自问，在我们之中，除了大脑之外，是否还有别的能够思想和感知的神经基质，或者在我们失去意识期间，在我们之中仍然存在的心理过程是否是共时性的现象，也就是说，是否是与有机体过程没有任何因果关系的事件。由于超感知觉——不能用生物学机制来解释的、独立于空间和时间的知觉——的存在，我们不能否认最后一种是可能的。在一开始就不可能有感官知觉的情况中，这只能是共时性的问题。但是，在时空条件使知觉和统觉原则上成为可能，只是没有意识活动或者皮层活动的情况中，以及在知觉和判断这类意识现象仍然发生的情况中，就像我们的例子那样，我们就要思考神经基质的问题。意识过程是与大脑联系在一起的，低级一些的中枢包含的是无意识的反射链，这近乎是公理性的看法。对交感神经来说尤其如此。因此，只有神经节链，没有大脑脊椎神经系统的昆虫，被看作是自动反射的。

956 但是最近，格拉兹的冯·弗里奇通过对蜜蜂生活的研究，对这个观点提出了挑战。蜜蜂不仅可以通过某种特定的舞蹈告诉自己的同伴什么地方有食物，还可以告诉同伴这个地方的方向和距离，从而使小蜜蜂能直接飞过去。[1] 蜜蜂的这种信息和人类传递的信息并没有什么本质的不同。在人类传递信息的时候，我们会把传递行为看做是有意识的、有意图的，而且很难想象某个人能在法庭上证明这是无意识的。我们面对我们经验之中无法解释的情况时，也会承认，在极端的情况下客观信息能够在朦胧的状态中传递，但我们会明确否认这种传递是无意识的。当然，我们可以假设蜜蜂的信息传递过程也是无意识的。但这无助于问题的解决，因为我们仍然面临这样一个事实，即神经系统和我们的大脑皮层达成的结果是一样的。另外也没有任何证据表明蜜蜂是无意识的。

957 所以我们被迫得出这样的结论，在起源和功能上都与我们的大脑脊椎神经系统完全不同的神经系统，如交感神经，能够和我们的大脑脊柱神经系统一样产生思想和知觉。那么我们怎么看待脊椎动物的交感神经呢？它也能产生或者传递心理过程吗？冯·弗里奇的观察证明了超大脑思想和感知的存在。如果我们想要解释无意识的昏迷状态中存在的某些形式的意识，就必须记住这种可能性。在昏迷

〔1〕卡尔·冯·弗里奇（Karl von Frisch），《跳舞的蜜蜂》（*The Dancing Bees*），多拉·伊尔塞（Dora Ilse）译，第112页。

的状态，交感神经系统并没有瘫痪，因而能被看作是心理活动的可能载体。如果是这样的话，我们就必须要问这样一个问题，即睡眠中正常的无意识状态与其包含的潜在的有意识的梦，是否也可从这一角度来看待，换句话说，梦是否不是由大脑皮层产生的，而是由交感神经产生的，所以梦有超大脑的性质。

958 我们现在还不能声称我们已经理解了心物平行论，而在心物平行论之外，共时性现象的普遍性也很难显示。事物之间的不一致与它们之间有时的和谐都给了人们深刻的印象。与先定和谐的观点不同，共时性因素仅仅肯定了一个和时间、空间、因果原则同时存在的原则。时间、空间、因果是必须的，但不是绝对的——大多的心理内容都是非空间的，时间和因果性也是与心理相关的相对的存在——同样共时性原则也是有条件的有效。因果原则支配着整个宏观物理世界，它的普遍性只是在某些低级的层面才变得无效，共时性则似乎主要是一个与心理现象相关联的原则，也就是说是与无意识中的过程相关联的原则。在实验中共时性现象在一定程度上有规律地发生在直觉的、“魔幻的”过程之中，在这种过程中，它们从主观上看是可信的，但却很难有客观的证明，并且不能作统计的评判（至少现在是这样）。

959 在有机体的层面上，我们也许可以从共时性的观点来看待生物形态。布鲁塞尔的达尔科（A.M.Dalcq）教授认为，形态尽管与物质相关联，它仍是“高于生物体的连续体”。[1] 詹姆士·金斯（James Jeans）爵士认为放射性衰变是无原因的事件，而无原因的事件就像我们所知的那样具有共时特性。他说：“放射性衰变显现为一个没有原因的结果，这也许是说，自然的最终规律不是因果律。”[2] 这一极其悖论性的说法出自一个物理学家之口，表明了放射性衰变给我们带来的理智困境。衰变，或更恰当地说，“半生命”现象，显现为非因果的，这种非因果包含了共时性。下面我会继续讨论这一点。

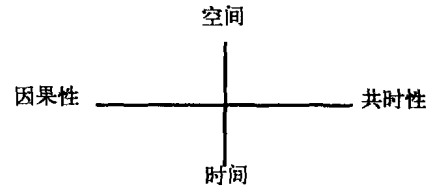
960 共时性不是一个哲学观点，而是一个经验概念，它设定了一个必然的理智原则。这既不能被称为唯物主义，也不能被称为形而上学。严肃的研究者不会断定被观察到的东西的性质是存在的，不会断定观察者，即心灵的性质是已知的。如果科学最近的结论越来越接近认为存在是统一的观点，这种统一一方面具有时间和空间的特点，另一方面具有因果性和共时性的特点，那它就与唯物主义无关了。相反，它似乎表明我们有可能放弃观察者和被观察对象不可通约的观点。这样做的结果就是，就像泡利教授曾经说的那样，要用新的语言，即“中立的语

〔1〕“普通生物学中的形态发生”（La Morphogénèse dans la cadre biologie générale）。参见前面动物学家哈尔代得出的相似结论。

〔2〕《物理学与哲学》，第127页，亦见第151页。

言”表达存在的统一性。

961 经典物理学的三个维度，时间，空间和因果关系，就要由共时性因素来补充，这样就变成了四个维度，从而能进行整体的判断：




962 这里共时性和其他三个原则的关系就像时间的一维性[1]对空间的三维性那样，或者像柏拉图在《蒂迈欧篇》中所说的只能够“强行”加到其他三个上面去的第四个东西。[2]就像现代物理学把时间当作第四维引进来就设定了一个不可表象的时空连续统那样，共时性观念及其内在意义也产生了一个如此不可表象的世界图像，以至于非常让人困惑。[3]然而，增加这个概念的好处在于，它使得我们对自然的描述和关于自然的知识中能够包含类心理的成分，即先验的意义或“同义”。1500年来，这个问题像一条红线，贯穿在炼金术士的思考之中，它不断地自我重复和自我解决，犹太人玛丽亚（Maria the Jewess）（或科普特人）的信条是：“从第三个中产生了一个第四个。”[4]这个隐秘的观点证明了我前面所说的，即从原则上说，新观点不是在已知的领域发现的，而是在异常领域发现的，而这些异常领域由于其不好的名声，人们甚至会躲避它们。炼金术士梦想将一种化学元素变成另一种化学元素，这受到了很多的嘲笑，但在今天却成为了现实，炼金术士梦想的象征意义受到了同样的嘲笑，但它对无意识心理学来说，却是一个真正的金矿。他们的三和四的困境，始于《蒂迈欧篇》之缘起的一个故事，这个故事一直延伸到《浮士德》第二部分的卡比尔的场景，16世纪的炼金术士杰拉德·道恩认为这其实就是要在基督教三位一体和有四角的大蛇也就是魔鬼之间作出选择。他认为炼金术士非常喜欢的四位一体说来自binarius（数字2），所以是物质的、女性的和邪恶的，因而对之进行了谴责、诅咒。[5]他这样做就像是预见到了将要发生的事情似的。冯·弗朗兹指出在很多地方都出现了三位一体说，比

〔1〕我没有考虑狄拉克的时间的多维性。

〔2〕参见我的“三位一体观念的心理学考察”（Psychological Approach to the Dogma of Trinity）。

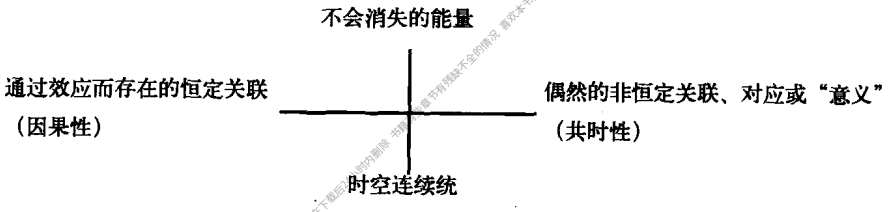
〔3〕詹姆士·金斯爵士（《物理学与哲学》，第215页）认为：“这个基质之上的事件包含我们心智的活动，所以事件未来的发展也许部分地依赖这些心智活动。”在我看来，这个论证的推理链条是站不住脚的。

〔4〕“ἐκ τοῦ τρίτου τὸ ἓν τέταρτον.”参考《心理学与炼金术》，第23页。

〔5〕“论与自然相对的黑暗”（De tenebris contra naturam），载《炼金术文集》（*Theatrum chemicum*），I（1602年），第518页。

如特雷维索的贝尔纳（Bernard of Treviso）的《寓言》，肯拉斯的《永恒神奇的圆形》（*Amphitheatrum*），米歇尔·迈耶尔（Michael Maier）的著作和无名氏写作的《神水》（*Aquarium sapientum*）。[1] 泡利教授提醒人们注意开普勒和弗卢蒂的论战作品，在这些论战中，弗卢蒂的对应性理论输给了开普勒的三个原则理论。[2] 倾向于有自由选择的观念在某种程度上是与炼金术的传统有冲突的，在这种观念之后是科学的时代。在科学时代，人们完全不知道对应，而且坚持从三个角度看待世界的观点，用时间、空间和因果来解释一切。

163 放射性的发现带来的革命极大地修正了经典物理学的观点。这种改变如此巨烈，以至于我们必须改变我们前面所说的经典图像。感谢泡利教授对我的工作表现出的兴趣，使我能与一位专业的物理学家讨论这些原则问题，同时他又能理解我的一些心理学论证，这样我提出一个建议，即将物理学也考虑进来。泡利教授建议用能量的守恒和时空连续统来代替经典图式中的时空对立。这个建议使我期望在两种异质的概念——因果关系和共时性——之间建立某种关联时，进一步地确定了这一对立的定义，最后我们建立了下面这四个元图：




164 这个图式一方面满足了现代物理学的原则，另一方面也满足了心理学的原则。不过心理学的观点需要进一步澄清。从我前面给出的原因看，用因果原则来解释共时性似乎是不可能的。共时性根本上是由“偶然”的对应组成的。这些对应对比的基础是我所说的原型这一类心理因素。这些对应是不确定的，也就是说我们只能大体上了解它们。它们尽管与因果过程相关联，或者说由因果过程所“传递”，但却超出了因果涉及的范围，因为原型不只是处在心理领域，而且也出现在心理之外的领域（与心理过程对应的外在的物理过程之中）。原型对应和因果决定之间是偶然的关系，也就是说它们之间的关系不符合规则。因此，原型对应似乎代表一种偶然的现象，或者像安德烈·施培塞[3]所说的，是一种“偶

〔1〕玛丽亚-路易斯·冯·弗朗兹，“塔维斯的伯爵的封蒂纳寓言”（Die Parabel von der Fontina des Grafen von Tarvis）。

〔2〕见《对自然和心灵的解释》（*The Interpretation of Nature and Psyche*）中泡利教授的论文。

〔3〕《论意志自由》，第4页。

然的状态”，这种状态“在时间中以某种完全符合规则的方式存在”。这是一种初始的状态，这种状态不服从“机械规律”，相反却是机械规律的前提，是机械规律存在的概率基础。如果我们将共时性或原型视为偶然的，那么后者就呈现为一种形态的特定方面，这种形态具有世界构成因素的功能意义。原型代表了心理的可能性，它以类型的形式描述普通的本能事件。总体而言，它是一种特殊的心理可能性，它“由概率规律所构成，并且像机械规律那样，规定了自然的法则”。[1] 我们必须同意施培塞的观点：虽然在纯理智领域里，偶然的东西是“无形的东西”，但它在心理的内省中显现为——只要内在知觉能够领会它——一种形象或一个类型，这种类型不仅是心理对应的基础，也是生理对应的基础。

965 我们很难消除掉概念语言的因果色彩。所以，underlying（基础）一词，尽管有因果的色彩，但并不总指因果的事物，而是指一种存在着的性质，一种不可消除的偶然性，即“就是如此”。总的来说，有意义的巧合或没有因果联系的心理和物理状态之间的对应意味着这是一种没有原因的形态，是一种“非因果的秩序”。那么，问题就出现了，我们所说的与心理物理对应有关的共时性定义是否能够扩展，或更确切地说，是否需要扩展？当我们将前面所说的较广义的共时性看作是“非因果秩序”时，这种扩展似乎是必需的。这一范畴包含所有的“创造的行为”，以及像自然数的性质、现代物理学的非持续性等先验的因素。这样在我们扩展的概念里，就必须包括恒定的及在实验中能重复出现的现象，尽管这似乎与狭义共时性概念所包含的现象的性质不一致。狭义共时性概念包含的现象主要是那些不能在实验中重复的个别现象。不过就像赖因的实验，以及许多具有超视能力的个人经验所表明的那样，事情并不完全如此。这些事实证明，即使在没有共同性，并被看作是“奇怪”的个别例子中，也有某种规则性和恒定的因素，由此我们可以确定地说，我们狭义的共时性概念很有可能是过于狭窄了，确实需要扩展。事实上，我倾向于认为狭义的共时性只是普遍的非因果秩序——物理心理过程的对应——的一个特例，而观察者幸运地能够认出它们的对比基础。但是观察者一旦知觉到了原型背景，他就会倾向于将独立的物理和心理过程的对应看作是原型的一种（因果）效应，从而忽视它们只是偶然的这样一个事实。如果人们把共时性看做非因果秩序的一个特例，就可以避免这种危险。这样我们还可以避免非法地增加解释规则，因为原型是先验心理秩序的一种可内省地辨认出的形式。现在，如果一个外在的共时性过程与之相关联，就会与之有相同的基本形式，换句话说，它也是“有秩序的”。这种秩序和自然数的秩序或物理学的非连

〔1〕《论意识自由》，第6页。

续性的不同在于，后两者是恒久存在，且有规律发生的，而心理的秩序却是时间中的创造行为。这正好是我为什么要强调时间是这些现象的特点并把它们称作“共时性”现象的原因。

966 现代发现了非连续性（如能量的状态、放射性衰变的状态等），这终结了因果律及三重性原则的统治地位。后者失去的领域之前属于对应和同感。对应和同感在莱布尼兹的先定和谐那里达到了其发展的顶峰。叔本华由于几乎不知道对应的经验基础，所以不知道自己的因果解释是多么的没有希望。今天，由于超感知觉实验，我们得到了很多经验材料。我们从胡靳松（G.E.Hutchinson）[1]那里知道，S.G.索艾尔和格德内（K.M.Goldney）所进行的超感知觉实验得到的概率为$1:10^{35}$，相当于是25万吨水中的分子数，这样我们就可以形成实验的可靠性概念。在自然科学领域，只有很少数量的实验结果可以达到这么高的确定性。所以大家对超感知觉实验的怀疑是没有理由的。这种怀疑主要是因为现在专业分工比较高，伴随而来的就是对别的学科的无知，所以很难进行高屋建瓴的研究。我们经常发现所谓的“迷信”的核心包含值得我们去认知的真理。Wish（希望）一词原初的魔力意义仍然保存在“希望杖”（神杖或魔杖）之中，并且不仅表达愿望意义上的希望，而且表达一种魔力的行为。[2]也许这种意义和传统对祈祷有效性的信仰都建立在共时性现象的经验之上。

967 共时性并不比物理学的非连续性更神秘或更令人困惑。只是人们根深蒂固地认为因果律是绝对的，所以才觉得共时性现象是不可理解的，才不相信没有原因的事件会存在，或者会发生。但是如果这种事件确实出现了，我们就要把它们视为创造性行为，视为是一种亘古以来就存在的范型的连续创造。[3]这种范型偶尔

〔1〕S.G.索艾尔，《科学和心灵感应》（*Science and Telepathy*），第6页。

〔2〕雅各布·格里姆（Jacob Grimm），《日耳曼神话》（*Teutonic Mythology*），斯塔里巴斯（J.S.Stallybrass）译，I，第137页。希望之物是矮神所制作的有魔力的工具，如奥丁（Odin）的长矛、托尔（Thor）的锤子、弗雷亚（Freya）的剑等（II，第870页）。希望是神的力量。（上帝赋予她希望和希望杖宝藏）。（希望的力量使之变得美丽）（IV，第1319页）。“希望”=梵文中的manoratha，字面意思是“思想或心灵之车”，即希望、欲望和幻想[麦克多内尔（A.A.Macdonell），《实用梵语词典》（*A Practical Sanscrit Dictionary*），s.v.]。

〔3〕连续的创造不仅仅是一系列相续的创造行为，也是一个创造行为的永恒存在。这是“上帝总是天父，总产生圣子”，或他是“心灵的永久创造者”[奥古斯丁，《忏悔录》，XI，希德（F.L.Sheed）译，第232页]意义上的创造。上帝蕴含在自己的创造中，“他不需要自己的作品，就像他已经把它放置在了他可能居于的地方；但是他在自己的永恒之中永存着，在这种永恒之中，他居于天和地之上，并创造他所喜悦事物”。[奥古斯丁，113：14，引自《诗篇释义》（*Expositions on the Book of Psalms*）]。在时间中发生的事情同时也发生在上帝的思想中：“永恒的秩序将可变的东西整合进范型之中，在这种秩序中，那些在时间中并不同时性的东西在时间之外则同时存在。”[圣普罗斯珀，《奥古斯丁的沉思》（*Sententiae ex Augustino delibatae*，XLI）]。“在上帝永恒的智慧那里，时间中的连续是没有时间的。”在上帝创世之前，不存在时间，时间只开始于被造存在。“不是被造来自时间，（转下页注）

会自我重复，并且不是来自任何已知的先在的东西。所以我们一定不要把那些我们不知其原因的事件视为是没有原因的。就像我已经强调的那样，只有在不能设想存在某种原因的时候，我们才能设想没有原因的事件。但是原因是否是可以设想的也是需要严格定义的。如果原子[1]总是在其原初的哲学意义上被理解，那么它的可裂变性就是不可以想象的。但是一旦证明它是可测量的量，那么它的不可裂变性就变得不可想象了。有意义的巧合可被当作纯粹的偶然。但是，巧合越多，其对应越是精确，它们的概率性就会越来越低，它们的不可思议性就会越来越增加，直到我们不再能把它们看作是纯粹的偶然，而是由于不能做因果解释，把它们视为是有意义的安排。然而，就像我已说的那样，它们的“不能解释性”不是由于我们不知道原因，而是由于我们甚至不能设想它们有理智可理解的原因。当时间和空间丧失了意义，或变得具有相对性时就必然出现这种情况，因为在这些情况下，我们不再能够说以时间和空间为前提的因果性仍然是存在的，而且它也变得完全是不可设想的。

968 正是由于这些原因，我认为必须在时间、空间和因果之外，引入另外一个范畴，这个范畴不仅可以让我们将共时性的事件理解为一种特殊的自然事件，而且也将偶然事件部分地看作是亘古存在的普遍因素，部分地看作是发生在时间中的无数个别创造性行为的集合。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有残缺不全的情况 公众号 心理咨询师之家

（接上页注）而是时间来自被造。”[CCLXXX（米涅，col.468）]。“在时间产生之前是没有时间的，而时间是和世界一起产生的。”[无名氏，《论三个处所》（*De triplici habitaculo*），VI（米涅，P.L.，XL，col.995）]。

〔1〕[来自ατομος（不可分的）。——英译者]

# 附　录

## 论共时性[1]

969　我似乎应该首先解释一下共时性这个概念才是比较合适的。我先解释一下这个概念所指的现象。顾名思义，这个概念和时间有关系，或者更准确地说，和同时发生有关系。在不涉及偶然概率时，也可以用两个或者多个事件有意义的巧合来指代。一个统计上的，也就是可能同时发生的事件，如医院中“出现相同的病例”属于偶然的范畴。这类事件的组合可以包括任意多的项，并且仍然处在可能和合理可能的范围内。这样，比如有人偶然注意到自己公共汽车票的号码，回到家后，他接了一个电话，电话里也提到了这个数字，晚上，他买了一张戏票，票的号码仍是这个数。这三个事件构成了一个偶然组合，尽管这不会常常发生，但由于组合的每一项发生的频率，这仍然处在可能的范围内。我想讲一下我所经历过的偶然组合，这个组合包含的项不少于六个。

970　在1949年4月1日早晨，我注意到了一个包含半人半鱼图像的雕刻。我们午饭吃的是鱼。有人提到了把某人称为“四月鱼”的风俗。下午，我见到了一个我好几个月都没见到的病人。他给我看了一些关于鱼的很有意思的图画。晚上，人们给我看了一幅刺绣，上面绣有海怪和鱼。第二天早晨，我见到了另外一个以前的病人，十年来他第一次来拜访我。她前一晚上梦到了一条大鱼。几个月后，我把这一系列事件用在了大的研究项目中。当我把它们写下来后，散步到了房子前面的小湖边。这个早晨我已经来过这个地方很多次了。这次我在湖堤上看到了一条一英尺长的鱼。当时没有别人，所以我有点纳闷鱼是怎么到那里的。

971　当巧合的事情像这样积累起来的时候，我们无法不感到惊异。因为这种事件系列中事件数量越多，或者越离奇，系列就越不可能。我在别处已经讨论过之所

〔1〕[本文最初是一篇演讲稿，于1951年在瑞士爱诺斯召开的会议上宣讲。最初发表在《爱诺斯年鉴》，1951年（苏黎世，1952年）。这里的译文最初发表在《人与时间》中（这是从《爱诺斯年鉴，第3卷》选的论文，纽约和伦敦，1957年），此次再版作了稍微的修改。本文主要取自前面的专著。——英编者]

以会是如此的原因，在这里我就不提了，我假设这是一个偶然的组合。但是我们必须承认，这比仅仅复现更加不可能。

972 在我前面提到的公共汽车票的例子中，我说过观察者是“偶然”注意到了这个数字并且保留在记忆里，而通常情况下他是不会这样的。这构成了一系列偶然事件的基础，但我并不知道是什么让他注意到了这个数字。在我看来，在对这种事件系列进行判断时，我们要注意不确定因素。我在别的例子中已经观察到了类似的情况，但并没能得出任何可靠的结论。不过，有时我们很难避免这样一种印象：有一种关于即将发生的事件的预先知识。经常发生这样的情况，人们觉得自己会在街上见到一位老朋友，但是却失望地发现见到的是一个陌生人，在这种时候这种感觉非常强烈。但是在走到下一个拐弯时，我们又碰到了老朋友。这种事情经常发生，我们起初会有点惊讶，但通常很快就把它们忘了。

973 现在，人们预见到一个事件的细节越多，人们越是觉得存在着预知，偶然也就变得越不可能。我还记得我学生时代的一个朋友的故事。他爸爸许诺说如果他能够通过期末考试，他就可以去西班牙旅游。我的朋友于是就梦到他走在西班牙的一条街道上。这条街通向一个广场，那里有一个哥特式教堂。他接着往右拐，转了一个弯，到了另外一条街上。在这条街上，他看见了一辆很漂亮的马车，由两匹奶油色的马拉着。这时他醒了。我们在一起喝啤酒的时候，他告诉了我们他做了这个梦。不久，成功地通过考试后，他去了西班牙，而且在一条街上，他认出了这是他梦见过的城市。他看到了与梦中一模一样的广场和教堂。他本来想直接走进教堂的，但记得他在梦中是向右拐的，然后到了另外一条街上。他很好奇，想知道自己的梦是否能够进一步得到证实。他刚一拐过弯，就确实看到了两匹奶油色的马拉着一辆车。

974 我发现在许多这类事件里，这种已经见到的感觉是建立在梦里的预知基础上的，但是我发现这种预知也能在醒着的时候出现。在这种情况下，仅仅说偶然就变得非常不可能了，因为巧合事先已被知道了。所以巧合不仅在心理上和主观上，而且在客观上都丢失了偶然的特征，因为细节的一致越来越多，从而使其变得越来越不可能是偶然的。（比如对死亡的预知，达利兹和弗拉马翁认为其概率是从1:4 000 000～1：8 000 000。）[1] 在这种情况下，说事件是“偶然的”就不合适了。这是一个有意义的巧合的问题。人们通常用预知来解释的这些事件。人们还谈论超视能力、心灵感应等，但却不能解释究竟这些能力是由什么组成的，或者它们是用什么传递方法使我们能够知觉到时间和空间上相隔遥远的事件。所

〔1〕[见前面第830段。——英编者]

有这些观念都仅仅是名字，它们不是科学的概念，不是像科学概念那样可以被当作是对原则的表达，因为没有人成功地在有意义的巧合成分之间构建出因果的桥梁。

975 我们非常感谢J.B.赖因通过超感知觉实验为这一广泛的研究领域所奠定的可靠基础。他用25张卡片进行实验，并将之分成5组，每张卡片上都有特定的图案（星形、方块、圆、十字、波形线）。实验按照以下的方式进行。在每个实验组中，卡片要洗800次，这样受试就不会看到卡片。然后一张张翻出卡片，要求受试猜出每张卡片上的图案。猜对的概率为1∶5。最后的平均结果为6.5。1.5的随机误差的概率只有1∶250 000。有一些受试猜对的数值比概率高出两倍。有个人将所有25张卡片都猜对了，这种概率是1∶298 023 223 876 953 125。主试和受试之间的距离是逐渐增加的，从几码到4000英里，但是对结果没有什么影响。

976 第二类实验是让受试猜测一组会在最近或更远一些的将来被翻起的卡片。时间因素从几分钟增加到了两周。这些实验得到的概率为1∶400 000。

977 在第三类实验中，受试心里想着一个特定的数字，以此来影响被机械地投掷出的骰子出现的数字。随着一次所投骰子数量的增加，被称为心灵致动实验的结果会更加是肯定性的。

978 这里的空间实验大致确定地证明了心灵在某种程度上能够消除空间因素；而时间实验证明了时间因素（在未来的维度）能够变成为心理性的相对存在；骰子实验则证明移动的物体也会受心灵的影响，其结果可从时空的心理相对性中推断出来。

979 赖因实验不能应用到能量之上，因此就排除了所有力量传递的观点。同样，赖因实验也不能应用到因果律上——我在30年前已经指出了这一点。因为我们不能够想象一个未来的事件如何影响一个现在的事件。现在由于任何因果解释都是不可能的，所以我们必须暂时假定非因果性质的不可能事件——即有意义的巧合——进入了我们的视野。

980 在考量这些结果时，我们必须将赖因发现的一个事实考虑在内，也就是说在每一组实验中，前一实验的结果总是比后面的要好。得分的下降和受试的心情有关。起初相信和乐观的心态带来了好的结果。而怀疑和抗拒则产生相反的结果，也就是说产生不利的倾向。由于不能用能量的也就是因果的方法来解释这类实验，所以情感因素就是一个使结果的发生成为可能的条件，尽管不是必需的。根据赖因的实验，我们可以预计猜中的大约是6.5个，而不是5个。但人们不能预知什么时候会猜中。如果我们能够预知的话，我们涉及的就是一个规律，而这是与这一现象的性质相悖的。就像已经提到的那样，能幸运地猜中得比概率频率多一

些是由于情感状态所致。

981 这个观察已经得到了证实，这说明改变甚或消除物理学家的世界图像之基础的心理因素是和受试的心理状态相关的。尽管未来的超感知觉或者心灵致动实验可以丰富人们对这些现象的认识，我们如果要进行深入的研究还要涉及情感状态的性质。于是我将注意力转向这样一些观察和经验，这些观察和经验可以说是我在长期的医学实践中被动地遇到的。它们中的一些自发的和有意义的巧合是如此的不可能，以至于它们显得是完全不可信的。我想讲一个这类事件，让大家对这类现象的特征有一些印象。不论你是否相信这个特定的例子，或你是否用特设解释来对待它，事情都还是一样的。我可以告诉你很多类似的故事。它们原则上并不比赖因实验不可反驳的结果更令人吃惊，更不可信，你很快就会看到几乎每个例子都要求一个自己的特设解释。但是由于时间和空间的心理相对性，因果解释，这个从自然科学角度看唯一可能的解释，也是不可能的，而时间和空间一起构成了因-果关系不可缺少的前提。

982 我的例子是关于一位年轻的女性病人的。尽管我们双方都做了努力，但是我们还是没能进入其心理之中。其困难在于她对所有事情都知道得很多。她受的良好教育为她提供了能够如此的理想工具，即笛卡尔精致的理性主义和其从几何角度看待实在的观念。[1] 我几次尝试以更人性的东西来软化其理性主义态度，但都失败了，所以我将希望寄托在一些出人意料和非理性事件的出现上，希望这些事件能够进入她自己用理性封闭起来的世界。有一天我坐在她的对面，背对着窗户听她滔滔不绝地说。前一天晚上她做了个很神奇的梦，梦里有人给了她一块金甲虫形的宝石，这是一种珍贵的珠宝。她在告诉我这个梦的时候，我听到身后有什么东西在轻轻敲打窗户。我转过身去，看到一只挺大的昆虫正在敲打着窗户，想进入这个黑暗的屋子。我觉着这很奇怪，就迅速打开窗户，在昆虫飞进来的时候把它抓住了。原来是一只金龟子。它的绿黄颜色和金甲虫形宝石的颜色很像。我把这只虫子交给我的病人，并且说“这是你的金甲虫宝石。”这个经历刺破了她的理性主义观，而且打破了她理智抗拒的坚冰。因而治疗现在才能够继续，而且取得了不错的结果。

983 这个故事只不过是我和很多人所观察到和记下的诸多有意义巧合中的一个而已。这些巧合包括很多超视现象和心理感应现象，如斯维登伯格看到的被证实的斯德哥尔摩的大火，以及最近空军将领维克多·格达尔（Victor Goddard）的报告。报告涉及的是一位陌生军官的梦，而这个梦正好预测了格达尔飞机的

[1] [笛卡尔以“几何方法”证明了这一命题。——英编者]

事故。[1]

984　我上面提到的所有现象可以归为三类：

1.观察者的心理状态和外在的客观事件即时相合（比如那只金龟子的例子）。而没有任何证据表明外在事件和内在的心理状态有因果关系，而且由于时空的心理相对性，这种联系甚至是不可设想的。

2.心理状态和发生在观察者的知觉领域之外（空间距离）的外在事件相对应，外在事件只是在随后才得到证实（如斯德哥尔摩的大火）。

3.心理状态和还不存在的未来事件相对应，未来事件由于时间距离，只能在随后才能得到证实。

985　在第2和第3组中，巧合的事件不处在观察者的知觉领域之内，而是被预期的，因而只能在后来被证实。正是由于这个原因，我把这类事件叫做有共时性的事件，而不是同时发生的事件。

986　如果我们不把所谓的占卜方法考虑在内的话，那么我们对这一经验领域的研究就是不完整的。占卜方法认为，它们即使没有实际地产生共时性事件，也至少将之当作了自己的目的来使用了。《易经》的预言方法就是这样的一个例子，卫德明博士对之做了详细的描述。[2]《易经》的基本假设是，发问者的心理状态和卦象之间存在共时性的对应。卦象是由随意分配49根蓍草或者随意抛扔三个硬币形成的。这个方法的结果非常有意思，但是由于涉及的心理状态非常不确定，因此，迄今为止它并不能提供决定客观事实的工具，即统计学的评判标准。这对风水方法同样为真，因为风水方法也是基于类似的原则的。

987　当我们把目光转向占星术的方法时，我们就处于一个更加有利的位置了。占星术方法假设行星的相位与询问者的性格或者心理状态之间存在有意义的巧合。从天体物理学最新发展的角度看，占星术的对应有可能不是一个共时性的问题，而是一个因果关系的问题。就像马克斯·克诺尔教授所证明的那样，[3]太阳质子辐射受行星的合相、冲相、四分相如此大的影响，以至于我们能在很大程度上确定地预推出磁暴的出现。我们能确定地球的磁干扰曲线和死亡率之间是有关系的。这证实了合相、冲相、四分相的影响是不好的，三分相和七分相的影响则是好的。所以这里存在的可能是因果关系的问题，也就是排除或限制共时性的自然规律的问题。同时，在星宫图中起重要作用的宫位产生了复杂的相图。在这种

〔1〕[这个例子后来成为了一部电影的主题。这个电影的名字叫做《夜夜春宵》（*The Night My Number Came Up*）。——英编者]

〔2〕[“《易经》中的时间概念”，最初是在爱诺斯会议上（1951年）所作的一个演讲。——英编者]

〔3〕[“我们时代科学的转变”，同前]

复杂的相图之中，占星术的黄道虽然与日历相符，但并不与实际的星座一致。这是由于自从春分点是在白羊座开始——也就是我们时代开始——存在的岁差，使这些星座的位置几乎改变了一个柏拉图月。所以，今天任何一位（按照日历）出生在白羊座的人，实际都是出生在双鱼座。只是他出生的时期大约两千年以来一直被叫做“白羊座”时期。占星术认为这个时期具有一种决定的性质。这个性质有可能与地球磁场受到的干扰一样，与季节的变动相关联，而太阳质子的辐射受着季节变化的影响。所以，黄道位置代表着因果因素也不是不可能的。

988 尽管我们仍然不能从心理学角度对星座进行确定的解释，不过今天我们却有可能合乎自然律地对之作因果解释。因此，我们就不能还把占星术描述为占卜术了。但是，由于还存在很大的不确定性，所以，在前段时间，我做了一个实验，想看一看被接受的占星术传统是否能够经受住统计学的检验。为了达到这个目的，我们就要选择一个确定无疑的事实。我选择了婚姻。自古以来，占星术传统都认为，在婚配双方的星座中，存在着太阳和月亮的合相，也就是说，一方处于八度的☉（太阳）与另一方的☾（月亮）☌（相合）。第二个同样古老的传统是，将☾☌☾看作婚姻的另外一个特点。另外，东升与发光体的合相同样也很重要。

989 我和我的助手丽莲娜·弗雷－罗恩夫人，首先收集了180对婚姻的资料，也就是一共有360个星座，[1] 并且比较了50个最具婚姻特点的重要相位，即☉☾♂（火星）♀（金星），Asc(东升)和Desc（西没）的合相和冲相。得出的结果是☉☌☾的可能性最大，有10%。巴塞尔的马库斯·费尔兹教授很善意地费力气计算了我的结果的概率，告诉我说，结果的概率为1∶10 000。就这个数字的意义。我也询问了几位数学物理学家，他们的观点有些不同，一些人认为这个概率是值得考虑的，另一些人则认为这个数值是有问题的。因为我们一共只有360个星座，从统计学角度来看有些太少了。

990 统计了这180对婚姻对子的相位后，我们扩大收集的范围。我们又收集了220对婚姻对子的材料，并将它们分开来进行计算。就像上一次一样，我们这一次也是收集了材料之后就开始进行计算。我们并不是依据某种观点来选择材料的。材料来自多处。对第二批材料进行计算后，我们发现☾☌☾数量最多，达到了10.9。这个数值的概率也大约是1∶10 000。

991 最后，我们还收集了83对婚配对子的材料。我们也是将之分开来计算的。结

〔1〕这些材料来自不同的地方。他们只是已婚人士的星座材料。我们没有做任何筛选，我们随机地收集我们所能收集到的资料。

果是☾☌Asc.最多，达到9.6。而这个数值的概率大约为1∶3 000。[1]

992　除此之外，令人吃惊的是，合相都是月亮合相，而这与占星术的推断相吻合。但奇怪的是，这里出现的都是占星术的三个基本相位，即☉☾和Asc.☉☌☾和☾☌☾同时出现的概率为1∶100 000 000。三个月亮合相与☉☾☌☾Asc.同时出现的概率为$1:3\times10^{11}$；换句话说，从概率上说，其不可能性是如此之大，以至于我们必须考虑它们可能是由其他因素引起的。这三批材料太少了，以至于这些概率可能没有任何理论意义。不过，它们同时出现的概率如此之低，我们禁不住会认为是其他因素导致了这一结果。

993　概率1∶10 000和1∶3 000都太大了，因此，我们无法把我们的结果仅仅视为随机的结果，这样，占星材料和质子辐射之间有可能存在科学有效的关联不会是这一结果的原因。另外，当人们将婚姻分成较多批次时候，上面所出现的最大数值彼此之间也不相容。我们如果想发现太阳、月亮、东升合相出现的统计学规律，就要对成千上万对婚姻对子进行调查分析，而且即使如此，结果仍然是不确定的。三个经典月亮合相同时出现的几率是微乎其微的，但它却出现了，因此，我们就只能或者将其解释为有意或者无意的欺骗，或者将其解释为有意义的巧合，即共时性。

994　尽管先前我被迫怀疑占星术的占卜性质，但是，从我的占星实验结果来看，我现在必须承认这个性质。我们所调查的婚姻星座是随机安排的，按其收集到的顺序随机地摞在一起，并随机地分成数量不等的三个批次，不过，这种随机却与研究者乐观的期望一致，而且能产生整体的图像。从占星术的假设来看，这个图像几乎没有什么改变。这个实验和赖因的超感知觉实验的结果完全一致，也受到了期待、希望和信念的影响。不过，我们并没有期待某种确定的结果。我们选择了50个相位就是这个的证据。当我们得到了第一批的结果以后，我们确实有些期望☉☌☾的存在得到证实。但是结果却让我们很失望。第二次，我们加了一些新收集到的星座从而组成了一个数量更多的大一些的批，以便增加确定性。但结果却是☾☌☾。对第三组材料，我们只是有点希望会是☾☌☾，然而事实再次与期望不一致。

995　这里发生的确实是奇怪的事件，并且显然是有意义巧合的独特例子。如果人们对之感到惊异，他们可以将之称为小奇迹。但是，今天我们必须从另外的角度来看待这些奇迹。赖因实验已经表明，时间、空间、因果性都是可以消除的因素，结果是非因果现象，即奇迹是可能的。所有这类自然现象都是独特的和极其奇怪的偶然组合，它们由其各部分的共同意义联结在一起，从而构成了一个确定

〔1〕[费尔兹教授重新做了计算后，这些数值和后面的数值都降低了很多。见第901段及其以下。——英编者]

的整体。尽管有意义的巧合是无限多样的，但它们是作为非因果事件而成为科学的世界图像的一种成分。我们用因果性来解释两个相继发生的事件的联系；用共时性意指物理和心理事件之间时间和意义的平行。科学到现在还不能为这种平行找到共同的根源。共时性概念不解释任何事情，而只是表达有意义巧合的发生，而有意义的巧合本身是偶然发生的，而且它们是如此的不可能，因此我们必须将其视为建立在某种原则之上，或者是建立在经验世界之上。我们不能表明平行事件之间有因果关系，这就是它们具有偶然特点的原因。平行事件之间唯一可认出和可证明的联系是共同的意义或对应。原先的对应理论建立在这种联系的基础上，并在莱布尼兹的先定和谐那里达至其最高点及暂时的终结，再后来又被因果理论所取代。共时性是同感、对应、和谐等概念的现代发展和变异，它不是建立在哲学假定之上，而是建立在经验和实验之上。

996 共时性现象证明了，在异质的、没有因果联系的过程之间存在着同时发生的有意义巧合；换句话说，它们证明了一个观察者感知到的内容同时可以被外在事件所表达，而且它们之间没有任何因果联系。从此我们可以推断出，心理不能处在空间中，相反空间是相关于心理而存在的。同样，心理也不能处在时间中，而时间则相关于心理而存在。这些发现一定会有很重要的意义，这些我就不再强调了。

997 由于讲座的时间有限，我只能粗略地谈论一下范围很广的共时性问题。如果有人想进一步研究这个问题，我想告诉大家我在“共时性：非因果关系原则”中对之做了详尽的讨论，它与W.泡利教授的作品一起收入了《对自然和心灵的解释》中，并将很快出版。

心理咨询师之家内部资料严禁外泄 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除

# 参考文献


ABEGG, LILY. *The Mind of East Asia.* London and New York, 1952.

AEGIDIUS DE VADIS. "Dialogus inter naturam et filium philosophiae." See *Theatrum chemicum,* iv.

AGRIPPA VON NETTESHEIM, HEINRICH (HENRICUS) CORNELIUS. *De occulta philosophia libri tres.* Cologne, 1533. For translation, see: *Three Books of Occult Philosophy.* Translated by "J. F." London, 1651. Republished (Book I only) as: *The Occult Philosophy or Magic.* Edited by Willis F. Whitehead. Chicago, 1898.

ALBERTUS MAGNUS. *De mirabilibus mundi.* Incunabulum, undated, in the Zentralbibliothek, Zurich. (There is an ed. printed at Cologne, 1485.)

ALVERDES, FRIEDRICH. "Die Wirksamkeit von Archetypen in den Instinkthandlungen der Tiere," *Zoologischer Anzeiger* (Leipzig), CXIX: 9/10 (1937), 225–36.

ANONYMOUS. *De triplici habitaculo.* See MIGNE, *P.L.,* vol. 40, cols. 991–98.

*ARTIS AURIFERAE quam chemiam vocant* . . . Basileae [Basel], [1593]. 2 vols.

*Contents quoted in this volume:*

VOLUME I

i Aurora consurgens, quae dicitur Aurea hora [pp. 185–246]

VOLUME II

ii Morienus Romanus: Sermo de transmutatione metallica [Liber de compositione Alchemiae] (pp. 7–54).

AUGUSTINE, SAINT. *Confessions.* Translated by Francis Joseph Sheed. London and New York, 1951.

———. *Expositions on the Book of Psalms.* Translated by J. Tweed, T. Scratton, and others. (Library of the Fathers of the Holy Catholic Church.) Oxford, 1847–57. 6 vols.

"Aurora consurgens." See *Artis auriferae,* i.

BASTIAN, ADOLF. *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen.* Berlin, 1895. 2 parts.

BASTIAN, ADOLF. *Der Mensch in der Geschichte.* Leipzig, 1860. 3 vols.

BERGER, HANS. *Über die körperlichen Äusserungen psychischer Zustände.* Jena, 1904.

BINSWANGER, LUDWIG. "On the Psycho-galvanic Phenomenon in Association Experiments." In: JUNG, *Studies in Word-Association,* q.v. (pp. 446–530).

BLEULER, EUGEN. *Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusstwerdens.* Berlin, 1921.

———. *Die Psychoide als Prinzip der organischen Entwicklung.* Berlin, 1925.

BÖHME, JAKOB. *De signatura rerum.* Amsterdam, 1635. For translation, see: *The Signature of All Things.* Translated by John Ellistone, edited by Clifford Bax. (Everyman's Library.) London and New York, 1912.

BOLTZMANN, LUDWIG. *Populäre Schriften.* Leipzig, 1905.

BROWN, G. SPENCER. "De la recherche psychique considérée comme un test de la théorie des probabilités," *Revue métapsychique* (Paris), no. 29–30 (May–Aug. 1954), 87–96.

BUSEMANN, ADOLF. *Die Einheit der Psychologie.* Stuttgart, 1948.

BUSSE, LUDWIG. *Geist und Körper, Seele und Leib.* Leipzig, 1903.

BUTLER, SAMUEL. *Hudibras.* Edited by A. R. Waller. Cambridge, 1905.

CARDAN, JEROME (Hieronymus Cardanus). *Commentaria in Ptolemaeum De astrorum judiciis.* In: *Opera omnia.* Lyons, 1663. 10 vols. (V, 93–368.)

CARPENTER, WILLIAM B. *Principles of Mental Physiology.* London, 1874; 4th edn., 1876.

CHAMBERLAIN, HOUSTON STEWART. *Goethe.* Munich, 1912.

CODRINGTON, ROBERT HENRY. *The Melanesians.* Oxford, 1891.

COOMARASWAMY, ANANDA K. "Rgveda 10.90.1 áty atisthad daśangulám," *Journal of American Oriental Society* (Boston, Mass.), LVI (1946), 145–61.

CRAWLEY, ALFRED ERNEST. *The Idea of the Soul.* London, 1909.

CUMONT, FRANZ. *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra.* Brussels, 1894–99. 2 vols.

DAHNS, FRITZ. "Das Schwärmen des Palolo," *Der Naturforscher* (Berlin), VIII (1932), 379–82.

DALCQ, A. M. "La Morphogenèse dans la cadre de la biologie générale," *Verhandlungen der Schweizerischen naturforschenden Gesellschaft* (129th Annual Meeting at Lausanne; pub. at Aarau), 1949, 37–72.

DARIEX, XAVIER. "Le Hazard et la télépathie," *Annales des sciences psychiques* (Paris), I (1891), 295–304.

DELATTE, LOUIS. *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides.* (Bibliothèque de la faculté de philosophie et de lettres de l'Université de Liège, fasc. 93.) Liège and Paris, 1942.

DESSOIR, MAX. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie.* 2nd edn., Berlin, 1902. 2 vols.

"De triplici habitaculo." See ANONYMOUS.

DIETERICH, ALBRECHT. *Eine Mithrasliturgie.* Leipzig, 1903; 2nd edn., 1910.

DILTHEY, WILHELM. *Gesammelte Schriften.* Leipzig, 1923–36. 12 vols.

DORN, GERHARD. See *Theatrum chemicum,* i–iii.

DREWS, A. C. H. *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung.* Jena, 1907.

DRIESCH, HANS. *Philosophie des Organischen.* Leipzig, 1909. 2 vols. 2nd edn., Leipzig, 1921. 1 vol. For translation, see: *The Science and Philosophy of the Organism.* 2nd edn., London, 1929.

———. *Die "Seele" als elementarer Naturfaktor.* Leipzig, 1903.

DUNNE, JOHN WILLIAM. *An Experiment with Time.* London, 1927; 2nd edn., New York, 1938.

ECKERMANN, J. P. *Conversations with Goethe.* Translated by R. O. Moon. London [1951].

EISLER, ROBERT. *Weltenmantel und Himmelszelt.* Munich, 1910. 2 vols.

ERMAN, ADOLF. *Life in Ancient Egypt.* Translated by H. M. Tirard. London, 1894.

FECHNER, GUSTAV THEODOR. *Elemente der Psychophysik.* 2nd edn., Leipzig, 1889. 2 vols.

FIERZ, MARKUS. "Zur physikalischen Erkenntnis," *Eranos-Jahrbuch 1948* (Zurich, 1949), 433–460.

FLAMBART, PAUL. *Preuves et bases de l'astrologie scientifique.* Paris, 1921.

FLAMMARION, CAMILLE. *The Unknown.* London and New York, 1900.

FLOURNOY, THÉODORE. "Automatisme téléologique antisuicide," *Archives de psychologie de la Suisse romande* (Geneva), VII (1908), 113–37.

———. *From India to the Planet Mars.* Translated by D. B. Vermilye. New York and London, 1900. (Orig.: *Des Indes à la Planète Mars; Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie.* Paris and Geneva, 3rd edn., 1900.)

———. "Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie," *Archives de psychologie de la Suisse romande* (Geneva), I (1901, pub. 1902), 102–255.

FLUDD, ROBERT. [*De arte geomantica.*] "Animae intellectualis scientia seu De geomantia." In: *Fasciculus geomanticus, in quo varia variorum opera geomantica.* Verona, 1687.

FRANZ, MARIE-LOUISE VON. "Die Parabel von der Fontina des Grafen von Tarvis." Unpublished.

———. "Die Passio Perpetuae." In: C. G. JUNG. *Aion.* Zurich, 1951.

———. "Der Traum des Descartes." In: *Zeitlose Dokumente der Seele.* (Studien aus dem C. G. Jung Institut, 3.) Zurich, 1952.

FREUD, SIGMUND. *Introductory Lectures on Psycho-Analysis.* Translated by Joan Riviere. London, 1922.

———. *The Psychopathology of Everyday Life.* Translated by A. A. Brill. New York and London, 1914.

———. *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre.* Vienna, 1906–22. 5 vols. (Mostly translated in: *Collected Papers of Sigmund Freud,* Vols. I–IV. London, 1924–25.)

———. "The Unconscious." *Papers on Metapsychology.* In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works, 14. Translated by James Strachey et al. London, 1957. (Pp. 159–215.)

FRISCH, KARL VON. *The Dancing Bees.* Translated by Dora Ilse. New York and London, 1954.

FROBENIUS, LEO. *Das Zeitalter des Sonnengottes.* Berlin, 1904.

FUNK, PHILIPP. *Ignatius von Loyola.* (Die Klassiker der Religion, 6.) Berlin, 1913.

FÜRST, EMMA. "Statistical Investigations on Word-Associations and on Familial Agreement in Reaction Type among Uneducated Persons." In JUNG, *Studies in Word-Association,* q.v. (Pp. 407–45.)

GATSCHET, ALBERT SAMUEL. "The Klamath Indians of South-Western Oregon." In: *Contributions to North American Ethnology,* Vol. II. (Miscellaneous Documents of the House of Representatives for the First Session of the 51st Congress, 1889–90; United States Department of the Interior, U.S. Geographical and Geological Survey of the Rocky Mountain Region, 44.) Washington, 1890–91. 2 vols.

GEULINCX, ARNOLD. *Opera philosophica.* Edited by J. P. N. Land. The Hague, 1891–99. 3 vols. (Vol. II: *Metaphysica vera.*)

GOBLET D'ALMELLAS, EUGÈNE, COUNT. *The Migration of Symbols.* With an introduction by Sir G. Birdwood. Westminster, 1894.

GOETHE, J. W. VON. *Faust, Part One.* Translated by Philip Wayne. Harmondsworth, 1949.

GONZALES, LOYS (Ludovicus Gonsalvus). *The Testament of Ignatius Loyola, being Sundry Acts of our Father Ignatius, . . . taken down from the Saint's own lips by Luis Gonzales.* Translated by E. M. Rix. London, 1900.

GRANET, MARCEL. *La Pensée chinoise.* Paris, 1934.

GRIMM, JACOB. *Teutonic Mythology.* Translated by J. S. Stallybrass. London, 1883–88. 4 vols.

GROT, NICOLAS VON. "Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie," *Archiv für systematische Philosophie* (Berlin), IV (1898), 257–335.

GURNEY, EDMUND; MYERS, FREDERIC W. H.; and PODMORE, FRANK. *Phantasms of the Living.* London, 1886. 2 vols.

HARDY, A. C. See: "The Scientific Evidence for Extra-Sensory Perception," in Report of the British Association Meeting at Newcastle, 31 Aug.–7 Sept., 1949, *Discovery* (London), X (1949), 348.

HARTMANN, CARL ROBERT EDUARD VON. *Philosophie des Unbewussten.* Leipzig, 1869. For translation, see: *Philosophy of the Unconscious.* (English and Foreign Philosophical Library, vols. 25–27.) Translated by W. C. Coupland. London, 1884. 3 vols.

———. *Die Weltanschauung der modernen Physik.* Leipzig, 1909.

HERBERT OF CHERBURY, EDWARD, BARON. *De veritate* [originally published 1624]. Translated by Meyrick H. Carré. (University of Bristol Studies, 6.) Bristol, 1937.

HETHERWICK, ALEXANDER. "Some Animistic Beliefs among the Yaos of Central Africa," *Journal of the Royal Anthropological Institute* (London), XXXII (1902), 89–95.

HIPPOCRATES (ascribed to). *De alimento.* In: *Hippocrates on Diet and Hygiene.* Translated by John Precope. London, 1952.

HIPPOLYTUS. *Elenchos.* In: *Hippolytus' Werke,* Vol. III. Edited by Paul Wendland. (Griechische Christliche Schriftsteller.) Leipzig, 1916. For translation, see: *Philosophumena: or, The Refutation of All Heresies.* Translated by Francis Legge. (Translations of Christian Literature.) London and New York, 1921. 2 vols.

HONORIUS OF AUTUN. *Speculum de Mysteriis Ecclesiae.* See MIGNE, *P.L.,* vol. 172, cols. 313–1108.

[HORAPOLLO NILIACUS.] *The Hieroglyphics of Horapollo.* Translated and edited by George Boas. (Bollingen Series XXIII.) New York, 1950.

HUBERT, HENRI, and MAUSS, MARCEL. *Mélanges d'histoire des religions.* (Travaux de l'Année sociologique.) Paris, 1909.

*I Ching.* The German translation by Richard Wilhelm, rendered into English by Cary F. Baynes. New York (Bollingen Series XIX), 1950; London, 1951. 2 vols.

IGNATIUS OF ANTIOCH, SAINT. *Epistle to the Ephesians.* In: *The Apostolic Fathers.* Translated by Kirsopp Lake. (Loeb Classical Library.) London and New York, 1914. 2 vols. (Vol. I, pp. 173–97.)

IRENAEUS, SAINT. *Contra* [or *Adversus*] *haereses libri quinque.* See MIGNE, *P.G.,* vol. 7, cols. 433–1224. For translation, see: *The Writings of Irenaeus.* Translated by Alexander Roberts and W. H. Rambaut. Vol. I. (Ante-Nicene Christian Library, 5.) Edinburgh, 1868.

ISIDORE OF SEVILLE, SAINT. *Liber etymologiarum.* See MIGNE, *P.L.*, vol. 82, cols. 73–728.

JAFFÉ, ANIELA. "Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen 'Der Goldene Topf'." In: C. G. JUNG. *Gestaltungen des Unbewussten.* Zurich, 1950.

JAMES, WILLIAM. "Frederic Myers' Service to Psychology," *Proceedings of the Society for Psychical Research* (London), XVII (1901; pub. 1903), 13–23.

———. *Principles of Psychology.* New York, 1890. 2 vols.

———. *The Varieties of Religious Experience.* London, 1902.

JANET, PIERRE. *L'Automatisme psychologique.* Paris, 1889.

———. *Les Névroses.* Paris, 1909.

JANTZ, HUBERT, and BERINGER, KURT. "Das Syndrom des Schwebeerlebnisses unmittelbar nach Kopfverletzungen," *Der Nervenarzt* (Berlin), XVII (1944), 197–206.

JEANS, JAMES. *Physics and Philosophy.* Cambridge, 1942.

JERUSALEM, WILHELM. *Lehrbuch der Psychologie.* 3rd edn., Vienna and Leipzig, 1902.

JORDAN, PASCUAL. "Positivistische Bemerkungen über die parapsychischen Erscheinungen," *Zentralblatt für Psychotherapie* (Leipzig), IX (1936), 3–17.

———. *Verdrängung und Komplementarität.* Hamburg, 1947.

JUNG, CARL GUSTAV.* "The Aims of Psychotherapy." In: *The Practice of Psychotherapy.* (Collected Works, 16.) 1954.

———. "The 'Arbor philosophica.'" In: *Alchemical Studies.* (Collected Works, 13.*) (Alternate source: "Der philosophische Baum," in JUNG, *Von dem Wurzeln des Bewusstseins,* Zurich, 1954.)

———. "The Association Method." In: *Experimental Researches.* (Collected Works, 2.*) (Alternate source: *Collected Papers on Analytical Psychology,* q.v.)

———. *Collected Papers on Analytical Psychology.* Edited by Constance Long, translated by various hands. London, 1916; 2nd edn., London, 1917, New York, 1920.

* For details of the *Collected Works of C. G. Jung* (especially volumes yet unpublished, listed here without date) see the end of this volume.

JUNG, CARL GUSTAV. Commentary to *The Secret of the Golden Flower*. See WILHELM, RICHARD.

———. "The Concept of the Collective Unconscious." In: *The Archetypes and the Collective Unconscious*. (Collected Works, 9, i.) 1959.

———. "Concerning Mandala Symbolism." In: ibid.

———. "On the Psychology of Eastern Meditation." In: *Psychology and Religion: West and East*. (Collected Works, 11.) 1958.

———. "Paracelsus as a Spiritual Phenomenon." In: *Alchemical Studies*. (Collected Works, 13.*) (Alternate source: "Paracelsus als geistige Erscheinung," *Paracelsica*, Zurich, 1942.)

———. "The Phenomenology of the Spirit in Fairytales." In: *The Archetypes and the Collective Unconscious*. (Collected Works, 9, i.) 1959.

———. "The Practical Use of Dream-Analysis." In: *The Practice of Psychotherapy*. (Collected Works, 16.) 1954.

———. *Psychiatric Studies*. (Collected Works, 1.) 1957.

———. "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity." In: *Psychology and Religion: West and East*. (Collected Works, 11.) 1958.

———. *Psychological Types*. (Collected Works, 6.*) (Alternate source: Translation by H. G. Baynes, London and New York, 1923.)

———. *Psychology and Alchemy*. (Collected Works, 12.) 1953.

———. "The Psychology of Dementia Praecox." In: *Psychogenesis in Mental Disease*. (Collected Works, 3.) 1960.

———. "Psychology of the Transference." In: *The Practice of Psychotherapy*. (Collected Works, 16.) 1954.

———. "The Psychology of the Unconscious." In: *Two Essays on Analytical Psychology*, q.v.

———. "The Relations between the Ego and the Unconscious." In: ibid.

———. "The Spirit Mercurius." In: *Alchemical Studies*. (Collected Works, 13.*)

* For details of the *Collected Works of C. G. Jung* (especially volumes yet unpublished, listed here without date) see the end of this volume.

———. *Studies in Word Association.* In: *Experimental Researches.* (Collected Works, 2.*) (Alternate source: *Studies in Word-Association . . .* under the direction of C. G. Jung. Translated by M. D. Eder. London, 1918; New York, 1919.)

———. "A Study in the Process of Individuation." In: *The Archetypes and the Collective Unconscious.* (Collected Works, 9, i.) 1959.

———. *Symbols of Transformation.* (Collected Works, 5.) 1956.

———. "The Theory of Psychoanalysis." In: *Freud and Psychoanalysis.* (Collected Works, 4.*) (Alternate sources: *The Theory of Psychoanalysis,* Nervous and Mental Disease Monograph Series, 19, New York, 1915. Also: *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie,* Zurich, 1954.)

———. *Two Essays on Analytical Psychology.* (Collected Works, 7.) 1953.

———. *Von den Wurzeln des Bewusstseins.* Zurich, 1954.

———. See also PETERSON; RICKSHER.

KAMMERER, PAUL. *Das Gesetz der Serie.* Stuttgart and Berlin, 1919.

KANT, IMMANUEL. *Werke.* Edited by Ernst Cassirer. Berlin, 1912–22. 11 vols. (*Anthropologie,* VIII, pp. 2–228; *Logik,* VIII, pp. 325–452; *Träume eines Geistersehers,* II, pp. 331–90.)

———. *Dreams of a Spirit-Seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics.* Translated by Emanuel F. Goerwitz. London, 1900.

———. *Introduction to Logic.* Translated by Thomas Kingsmill Abbott. London, 1885.

KATZ, DAVID. *Animals and Men.* Translated by Hannah Steinberg and Arthur Summerfield. London (Penguin Books), 1953.

KEPLER, JOHANNES. *Gesammelte Werke.* Edited by Max Caspar and others. Munich, 1937ff. (Vol. IV: *Kleinere Schriften (1602–1611).* Edited by Max Caspar and Franz Hammer. 1941.)

[———.] *Joannis Kepleri astronomi Opera omnia.* Edited by C. Frisch. Frankfurt and Erlangen, 1858–71. 8 vols.

KERNER VON MARILAUN, ANTON. *The Natural History of Plants.*

* For details of the *Collected Works of C. G. Jung* (especially volumes yet unpublished, listed here without date) see the end of this volume.

Translated by F. W. Oliver and others. London, 1902. 2 vols.

KHUNRATH, HEINRICH. *Amphitheatrum sapientiae aeternae solius verae.* Hanau, 1604.

———. *Von hylealischen . . . Chaos.* Magdeburg, 1597.

KLOECKLER, HERBERT VON. *Astrologie als Erfahrungswissenschaft.* Leipzig, 1927.

KNOLL, MAX. "Transformations of Science in Our Age." In *Man and Time,* q.v.

KOCH-GRÜNBERG, THEODOR. *Südamerikanische Felszeichnungen.* Berlin, 1907.

KRAFFT, K. E.; BUDAI, E.; and FERRIÈRE, A. *Le Premier Traité d'astro-biologie.* Paris, 1939.

KRÄMER, AUGUSTIN FRIEDRICH. *Über den Bau der Korallenriffe.* Kiel and Leipzig, 1897.

KRONECKER, LEOPOLD. *Werke.* Leipzig, 1895–1930. 5 vols.

KÜLPE, OSWALD. *Einleitung in die Philosophie.* 7th edn., Leipzig, 1915.

———. *Outlines of Psychology.* Translated by Edward Bradford Titchener. London and New York, 1895.

LEHMANN, ALFRED. *Die körperlichen Äusserungen psychischer Zustände.* Translated (into German) by F. Bendixen. Leipzig, 1899–1905. 3 vols.

LEHMANN, FRIEDRICH RUDOLF. *Mana, der Begriff des "ausserordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern.* Leipzig, 1922.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. *Kleinere philosophische Schriften.* Edited by R. Habs. Leipzig, 1883. 3 vols.

———. *Philosophical Writings.* Selected and translated by Mary Morris. (Everyman's Library.) London and New York, 1934. (*Monadology,* pp. 3–20; *Principles of Nature and of Grace, founded on Reason,* pp. 21–31.)

[———.] *The Philosophical Works of Leibniz; a Selection.* Translated by G. M. Duncan. New Haven, 1890.

———. *Theodicy.* Translated by E. M. Huggard. Edited by Austin Farrer. London, 1951 [1952].

LÉVY-BRUHL, LUCIEN. *How Natives Think.* Translated by Lilian A. Clare. London, 1926. (Orig.: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris, 1912.)

LEWES, GEORGE HENRY. *Problems of Life and Mind.* London, 1874 [1873]–79. 5 vols. (Vol. II, *The Physical Basis of Mind,* 1877.)

"Liber de compositione Alchemiae." See *Artis auriferae,* ii.

LIPPS, THEODOR. "Der Begriff des Unbewussten." In: [*Report of*] *Third International Congress for Psychology,* Munich, 4–7 August 1896. Munich, 1897.

———. *Grundtatsachen des Seelenlebens.* Bonn, 1912.

———. *Leitfaden der Psychologie.* Leipzig, 1903; 2nd edn., 1906.

LOVEJOY, ARTHUR O. "The Fundamental Concept of the Primitive Philosophy," *The Monist* (Chicago), XVI (1906), 357–82.

LUMHOLTZ, CARL. *Unknown Mexico.* London, 1903.

MCCONNELL, ROBERT A. "E.S.P.—Fact or Fancy?" *Scientific Monthly* (Lancaster, Pennsylvania), LXIX: 2 (1949), 121–25.

MACDONELL, A. A. *A Practical Sanskrit Dictionary.* London, 1924.

MCGEE, W. J. "The Siouan Indians—A Preliminary Sketch." In: *Fifteenth Report of the U.S. Bureau of Ethnology for 1893–94.* Washington, 1897. (Pp. 153–204.)

MACNICOL, NICOL (ed.). *Hindu Scriptures.* (Everyman's Library.) London and New York, 1938.

MAEDER, ALPHONSE. *Heilung und Entwicklung im Seelenleben.* Zurich, 1918.

———. "Régulation psychique et guérison," *Archives suisses de neurologie et de psychiatrie* (Zurich), XVI (1925), 198–224.

———. "Sur le mouvement psychanalytique: un point de vue nouveau en psychologie," *L'Année psychologique* (Paris), XVIII (1912), 389–418.

———. "Über die Funktion des Traumes," *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig and Vienna), IV (1912), 692–707.

———. *The Dream Problem.* Translated by Frank Mead Hallack and Smith Ely Jelliffe. (Nervous and Mental Disease Monograph Series, 20.) New York, 1916. (Orig.: "Über das Traumproblem,"

*Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig and Vienna), V (1913), 647–86.)

*Man and Time.* (Papers from the Eranos Yearbooks, 3.) Translated by Ralph Manheim and R. F. C. Hull. New York (Bollingen Series XXX) and London, 1957.

MANGET, JOANNES JACOBUS (ed.). *Bibliotheca chemica curiosa.* Geneva, 1702. 2 vols.

MANNHARDT, WILHELM. *Wald- und Feldkulte.* 2nd edn., Berlin, 1904–5. 2 vols.

MARAIS, EUGÈNE NIELEN. *The Soul of the White Ant.* Translated (from the Afrikaans) by Winifred de Kok. London, 1937.

MARSILIO FICINO. *Auctores platonici.* Venice, 1497.

MEIER, CARL ALFRED. *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie.* Zurich, 1949.

———. "Moderne Physik–Moderne Psychologie." In: *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie.* (Festschrift zum 60. Geburtstag von C. G. Jung.) Berlin, 1935.

———. "Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewussten," *Zentralblatt für Psychotherapie* (Leipzig), XI (1939), 284–303.

———. *Zeitgemässe Probleme der Traumforschung.* (Eidgenössische Technische Hochschule: Kultur- und Staatswissenschaftliche Schriften, 75.) Zurich, 1950.

MERINGER, R. "Wörter und Sachen," *Indogermanische Forschungen* (Strassburg), XVI (1904), 101–196.

MIGNE, JACQUES PAUL (ed.). *Patrologiae cursus completus.*
[*P.L.*] Latin series. Paris, 1844–64. 221 vols.
[*P.G.*] Greek series. Paris, 1857–66. 166 vols.
[These works are cited as "MIGNE, *P.L.*" and "MIGNE, *P.G.*" respectively. References are to columns, not to pages.]

MORGAN, CONWAY LLOYD. *Habit and Instinct.* London, 1896.

MURCHISON, C. (ed.). *Psychologies of 1930.* (International University Series in Psychology.) Worcester, Mass., 1930.

MYERS, FREDERIC W. H. "The Subliminal Consciousness," *Proceedings of the Society for Psychical Research* (London), VII (1892), 298–355.

MYLIUS, JOHANN DANIEL. *Philosophia reformata.* Frankfurt, 1622.

NELKEN, JAN. "Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen," *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig), IV (1912), 504–62.

NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM. *Thus Spake Zarathustra.* Translated by Thomas Common, revised by Oscar Levy and John L. Beevers. London, 1932.

NUNBERG, H. "On the Physical Accompaniments of Association Processes." In: *Studies in Word-Association* . . . under the direction of C. G. Jung. Translated by M. D. Eder. London, 1918; New York, 1919. (Pp. 531–60.)

ORANDUS, EIRENAEUS. *Nicholas Flammel: His Exposition of the Hieroglyphicall Figures, etc.* London, 1624.

ORIGEN. *De principiis.* See MIGNE, *P.G.*, vol. 11, cols. 115–414. For translation, see: *On First Principles.* Translated by G. W. Butterworth. London, 1936.

———. *In Jeremiam homiliae.* See MIGNE, *P.G.*, vol. 13, cols. 255–544.

OSTWALD, (FRIEDRICH) WILHELM. *Die Philosophie der Werte.* Leipzig, 1913.

PARACELSUS (Theophrastus Bombastes of Hohenheim). *Das Buch Paragranum.* Edited by Franz Strunz. Leipzig, 1903.

———. *De vita longa.* Edited by Adam von Bodenstein. Basel, 1562.

———. *Sämtliche Werke.* Edited by Karl Sudhoff and Wilhelm Matthiessen. Munich and Berlin, 1922–35. 15 vols.

———. *Erster [–Zehender] Theil der Bücher und Schrifften . . . Philippi Theophrasti Bombast von Hohenheim, Paracelsi genannt.* Edited by Johannes Huser. Basel, 1589–91. 10 vols.

PAULI, W. "The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler." Translated by Priscilla Silz. In: *The Interpretation of Nature and the Psyche.* New York (Bollingen Series LI) and London, 1955.

PAULUS, JEAN. *Le Problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet.* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université de Liège, fasc. 91.) Liège and Paris, 1941.

PECHUËL-LOESCHE, EDUARD. *Volkskunde von Loango.* Stuttgart, 1907.

PETERSON, FREDERICK, and JUNG, C. G. "Psycho-physical Investigations with the Galvanometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals," *Brain* (London), XXX (1907), 153–218.

PHILO JUDAEUS. *De opificio mundi.* In: [*Works*]. Translated by F. H. Colson and G. H. Whitaker. (Loeb Classical Library.) New York and London, 1929– . 12 vols. [I, 2–137.)

PICAVET, FRANÇOIS. *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales.* Paris, 1913.

PICO DELLA MIRANDOLA. *Opera omnia.* Basel, 1557.

PITRA, JEAN BAPTISTE. *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata.* Paris and Rome, 1876–91. 8 vols.

PLOTINUS. *The Enneads.* Translated by Stephen Mackenna. 2nd edn., revised by B. S. Page. London, 1956.

PRATT, J. G.; RHINE, J. B.; STUART, C. E.; SMITH, B. M.; and GREENWOOD, J. A. *Extra-Sensory Perception after Sixty Years.* New York, 1940.

PREUSS, K. T. "Der Ursprung der Religion und Kunst," *Globus* (Brunswick), LXXXVI (1904), 321–92 passim; LXXXVII (1905), 333–419 passim.

PROSPER OF AQUITAINE. *Sententiae ex Augustino delibatae.* See MIGNE, *P.L.*, vol. 51, cols. 427–496.

PTOLEMAEUS (Ptolemy). See CARDAN, JEROME.

REID, THOMAS. *Essays on the Active Powers of Man.* Edinburgh, 1788.

RHINE, J. B. *Extra-Sensory Perception.* Boston, 1934.

———. "An Introduction to the Work of Extra-Sensory Perception," *Transactions of the New York Academy of Sciences* (New York), Ser. II, XII (1950), 164–68.

———. *New Frontiers of the Mind.* New York and London, 1937.

———. *The Reach of the Mind.* London, 1948. Reprinted Harmondsworth (Penguin Books), 1954.

——— and HUMPHREY, BETTY M. "A Transoceanic ESP Experi-

ment," *Journal of Parapsychology* (Durham, North Carolina), VI (1942), 52–74.

RICHET, CHARLES. "Relations de diverses expériences sur transmission mentale, la lucidité, et autres phénomènes non explicable par les données scientifiques actuelles," *Proceedings of the Society for Psychical Research* (London), V (1888), 18–168.

RICKSHER, C., and JUNG, C. G. "Further Investigations on the Galvanic Phenomenon," *Journal of Abnormal and Social Psychology* (Albany, N. Y.), II (1907), 189–217.

RIPLEY, SIR GEORGE. *Opera omnia chemica.* Cassel, 1649.

RIVERS, W. H. R. "Instinct and the Unconscious," *British Journal of Psychology* (Cambridge), X (1919–20), 1–7.

RÖHR, J. "Das Wesen des Mana," *Anthropos* (Salzburg), XIV–XV (1919–20), 97–124.

ROSENBERG, ALFONS. *Zeichen am Himmel: Das Weltbild der Astrologie.* Zurich, 1949.

ROSENCREUTZ, CHRISTIAN. *Chymische Hochzeit.* Strasbourg, 1616.

*Saint-Graal.* Edited by Eugène Hucher. Le Mans, 1878. 3 vols.

SCHILLER, FRIEDRICH. *On the Aesthetic Education of Man.* Translated by Reginald Snell. London, 1954.

———. "The Cranes of Ibycus." In: *The Poems.* Translated by E. P. Arnold-Forster. London, 1901. (Pp. 158–63.)

SCHMIEDLER, G. R. "Personality Correlates of ESP as Shown by Rorschach Studies," *Journal of Parapsychology* (Durham, North Carolina), XIII (1949), 23–31.

SCHOLZ, WILHELM VON. *Der Zufall: eine Vorform des Schicksals.* Stuttgart, 1924.

SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Parerga und Paralipomena.* Edited by R. von Koeber. Berlin, 1891. 2 vols.

———. *Transcendent Speculations on the Apparent Design in the Fate of the Individual.* Translated by David Irvine. London, 1913.

SCHULTZE, FRITZ. *Psychologie der Naturvölker.* Leipzig, 1900; another edn., 1925.

SELIGMANN, CHARLES GABRIEL. *The Melanesians of British New Guinea.* Cambridge, 1910.

SIEBECK, HERMANN. *Geschichte der Psychologie.* Gotha, 1880–84. 2 parts.

SILBERER, HERBERT. *Problems of Mysticism and Its Symbolism.* Translated by Smith Ely Jelliffe. New York, 1917.

———. "Über die Symbolbildung," *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Vienna and Leipzig), III (1911), 661–723; IV (1912), 607–83.

———. *Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewussten.* (Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst, 3.) Bern and Leipzig, 1921.

SOAL, S. G. "Science and Telepathy," *Enquiry* (London), I:2 (1948), 5–7.

———. "The Scientific Evidence for Extra-Sensory Perception," *Discovery* (London), X (1949), 373–77.

——— and BATEMAN, F. *Modern Experiments in Telepathy.* London, 1954.

SÖDERBLOM, NATHAN. *Das Werden des Gottesglaubens.* Leipzig, 1926.

SPEISER, ANDREAS. *Über die Freiheit.* (Basler Universitätsreden, 28.) Basel, 1950.

SPENCER, BALDWIN, and GILLEN, F. J. *The Northern Tribes of Central Australia.* London, 1904.

SPIELREIN, S. "Über den psychischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie," *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Vienna and Leipzig), III (1911), 329–400.

SPINOZA, BENEDICT. *Ethics.* Translated by Andrew Boyle. (Everyman's Library.) London and New York, 1934.

*Spirit and Nature.* (Papers from the Eranos Yearbooks, 1.) Translated by Ralph Manheim and R. F. C. Hull. New York (Bollingen Series XXX), 1954; London, 1955.

STEKEL, WILHELM. "Die Verpflichtung des Namens," *Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie* (Stuttgart), III (1911), 110ff.

STERN, L. WILLIAM. *Über Psychologie der individuellen Differenzen.*

(Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung, 12.) Leipzig, 1900.

SYNESIUS. *Opuscula.* Edited by Nicolaus Terzaghi. (Scriptores Graeci et Latini.) Rome, 1949.

SZONDI, LIPOT. *Experimentelle Triebdiagnostik.* Bonn, 1947–49. 2 vols.

———. *Triebpathologie.* Bern, 1952.

*Tao Teh Ching.* See WALEY.

*THEATRUM CHEMICUM.* Ursel and Strasbourg, 1602–61. 6 vols. (Vols. 1–3, Ursel, 1602; etc.)

*Contents quoted in this volume:*

VOLUME I

i Dorn: Speculativae philosophiae [pp. 255–310]
ii Dorn: Philosophia meditativa [pp. 450–72]
iii Dorn: De tenebris contra naturam et vita brevi [pp. 518–35]

VOLUME II

iv Aegidius de Vadis: Dialogus inter naturam et filium philosophiae [pp. 95–123]

THORNDIKE, LYNN. *A History of Magic and Experimental Science.* New York, 1929–41. 6 vols.

TYLOR, EDWARD B. *Primitive Culture.* 3rd edn., London, 1891. 2 vols.

TYRRELL, G. N. M. *The Personality of Man.* London, 1947.

VERAGUTH, OTTO. *Das psycho-galvanische Reflexphänomen.* Berlin, 1909.

VILLA, GUIDO. *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart.* (Translated from Italian.) Leipzig, 1902.

VIRGIL. [*Works*]. Translated by H. Rushton Fairclough. (Loeb Classical Library.) London and New York, 1929. 2 vols.

VISCHER, FRIEDRICH THEODOR. *Auch Einer.* Stuttgart and Leipzig, 1884. 2 vols.

WALEY, ARTHUR (trans.). *The Way and Its Power.* London, 1934.

WARNECKE, J. *Die Religion der Batak.* Leipzig, 1909.

[WEI PO-YANG.] "An Ancient Chinese Treatise on Alchemy entitled Ts'an T'ung Ch'i" (translated by Lu-chiang Wu), *Isis* (Bruges), XVIII (1932), 210–89.

WEYL, HERMANN. "Wissenschaft als symbolische Konstruktion des Menschen," *Eranos-Jahrbuch 1948* (Zurich, 1949), 375–439.

WHITE, STEWART EDWARD. *The Road I Know*. New York, 1942; London, 1951.

———. *The Unobstructed Universe*. New York, 1940; London, 1949.

WILHELM, HELLMUT. "The Concept of Time in the Book of Changes." In *Man and Time*, q.v.

WILHELM, RICHARD. *Chinesische Lebensweisheit*. Darmstadt, 1922.

——— (trans.). *The Secret of the Golden Flower*. With a commentary and a memorial by C. G. Jung. London and New York, 1931.

———. *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Jena, 1912.

———. See also *I Ching*.

WOLF, CHRISTIAN VON. *Psychologia empirica*. Frankfurt and Leipzig, 1732.

———. *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen*. 1719.

WUNDT, WILHELM. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. 5th edn., Leipzig, 1902–3. 3 vols.

———. *Outlines of Psychology*. Translated by Charles Hubbard Judd. Leipzig, 1902.

———. *Völkerpsychologie*. Leipzig, 1911–23. 10 vols.

ZELLER, EDUARD. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Tübingen, 1856. 3 vols.

# 心理结构与心理动力学

THE STRUCTURE AND DYNAMICS OF THE PSYCHE

珍藏限量版

本书收录了荣格讨论心理结构及其动力的一些重要论文。在这些论文中，他讨论了心理能、集体无意识、灵魂信仰等重要的问题。这些论文标志着他脱离了弗洛伊德的心理分析，开始构建自己的理论概念。

心理之友 微信公众号：心理之友 建议本书建议购买纸质书籍 请勿过多专注于电子书 支持正版 支持作者 支持出版 支持心理学 关注心理之友微信公众号：心理之友 建议本书建议购买纸质书籍 请勿过多专注于电子书 支持正版 支持作者 支持出版 支持心理学

Sinoread 创造优阅生活

建议陈列类别◎心理学

ISBN 978-7-5125-0172-0

9 787512 501720 >

定价：58.00元

责任编辑：潘建农 陈杰平
策划编辑：江 红 陈杰平
统筹监制：葛宏峰 兰 青
特约编辑：崔雪娇
市场推广：张 蓉
投稿邮箱：tougaoyouxiang@126.com
封面设计：华图网络·李彦生 QQ:1778444103