心理类型

——个体心理学

PSYCHOLOGICAL TYPES

THE PSYCHOLOGY OF INDIVIDUATION

［瑞士］卡尔·古斯塔夫·荣格 著

储昭华 沈学君 王世鹏 译

珍藏限量版

荣格文集



［第三卷］

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com 扫描件质量较差，如有问题请联系客服 更多公益课程内容请关注微信公众号：心师之友 或者在公众号回复关键词：psy52y

国际文化出版公司

《荣格文集》第三卷

The Collected Works of C.G.Jung · Ⅲ

心理类型[珍藏限量版]

——个体心理学

PSYCHOLOGICAL TYPES

THE PSYCHOLOGY OF INDIVIDUATION

[瑞士] 卡尔·古斯塔夫·荣格 著

储昭华 沈学君 王世鹏 译

心理君倒闭之前内部资料严禁外流 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有错缺不全 喜欢本书请购买正版 更多公益课程内容请关注公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzxsy

国际文化出版公司

图书在版编目（CIP）数据

心理类型——个体心理学［珍藏限量版］／［瑞士］卡尔·古斯塔夫·荣格著；储昭华，沈学君，王世鹏译．－北京：国际文化出版公司，2011.5

ISBN 978-7-5125-0173-7

（《荣格文集》第三卷　丛书主编 陈收）

Ⅰ.①心…　Ⅱ.①卡…②储…③沈…④王…　Ⅲ.①荣格，C.G.（1875～1961）－分析心理学－研究　Ⅳ.①B84-069

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第260503号

心师之友内容产品外发专用水印 此水印内容版权归属心师之友 书籍有防盗版不生效的情况 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

心理类型——个体心理学［珍藏限量版］

著　　者	［瑞士］卡尔·古斯塔夫·荣格
译　　者	储昭华　沈学君　王世鹏
责任编辑	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
	25印张　410千字
版　　次	2011年5月第1版
	2011年5月第1次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5125-0173-7
定　　价	62.00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

英译者序…… (1)

前 言 …… (11)

导 论 …… (12)

第一章　古典和中世纪思想史中的类型问题…… (17)

一、古典时期的心理学：

诺斯替派、德尔图良和俄利根…… (17)

二、古代教会的神学争论…… (25)

三、圣餐变体论问题…… (27)

四、唯名论和实在论…… (29)

（一）古典时期的共相问题 …… (29)

（二）经院哲学中的共相问题 …… (37)

（三）阿伯拉尔的调和企图 …… (43)

五、路德和茨温利之间的圣餐礼争论…… (56)

第二章　席勒的类型观…… (58)

一、关于《审美教育书简》 …… (58)

（一）优势机能和劣势机能 …… (58)

（二）关于基本本能 …… (79)

二、关于素朴诗和伤感诗的讨论…… (102)

（一） 素朴态度…… (102)

（二） 伤感态度…… (103)

（三） 理想主义者和现实主义者…… (104)
第三章 日神精神和酒神精神…… (106)
第四章 人格差异中的类型问题…… (114)
一、乔丹类型理论概述…… (114)
二、乔丹类型理论：内容及相关评析…… (118)
（一）内倾型女性（富有激情的女性） …… (118)
（二）外倾型女性（缺乏激情的女性） …… (120)
（三）外倾型男性 …… (123)
（四）内倾型男性 …… (126)
第五章 卡尔·斯比特勒的《普罗米修斯和厄毗米修斯》诗歌中的类型问题…… (128)
一、斯比特勒类型描述述评…… (128)
二、斯比特勒的普罗米修斯与歌德的普罗米修斯之比较…… (133)
三、调和象征的意义…… (145)
（一）婆罗门教关于对立问题的观点 …… (149)
（二）婆罗门教关于调和象征的观念 …… (153)
（三）作为能动调节原则的调和象征 …… (161)
（四）中国哲学中的调和象征 …… (165)
四、象征的相对性…… (170)
（一）女性崇拜与灵魂崇拜 …… (170)
（二）迈斯特·艾克哈特的上帝理念的相对性 …… (185)
五、斯比特勒调和象征的本质…… (198)
第六章 精神病学中的类型问题…… (211)
第七章 美学中的类型问题…… (222)
第八章 现代哲学中的类型问题…… (230)

一、威廉·詹姆士的类型理论…… (230)
二、詹姆士类型理论中有代表性的对立范畴…… (235)
（一）理性主义与经验主义 …… (235)
（二）唯理智论与感觉论 …… (238)
（三）唯心主义与唯物主义 …… (239)
（四）乐观主义与悲观主义 …… (240)
（五）宗教与非宗教 …… (241)
（六）非决定论与决定论 …… (242)
（七）一元论与多元论 …… (243)
（八）教条主义与怀疑论 …… (244)
三、对詹姆士概念的总体评判…… (244)
第九章　传记中的类型问题…… (247)
第十章　心理类型综论…… (253)
一、引论…… (253)
二、外倾型…… (255)
（一）意识的一般态度 …… (255)
（二）无意识态度 …… (258)
（三）外倾型态度的基本心理机能之特性 …… (262)
三、内倾型…… (286)
（一）意识的一般态度 …… (286)
（二）无意识态度 …… (290)
（三）内倾型态度的基本心理机能之特性 …… (291)
第十一章　定义…… (312)
结　语…… (369)
译后记…… (376)
参考文献…… (377)

英译者序

在将荣格的这部颠峰之作呈现给英语读者之际，我想对作者的思想脉络进行一番简要的勾勒。因为，就像所有来源于现实的东西一样，荣格的观点也表现出一条清晰的发展线路，而我下面要进行的这些说明将有助于从这一方面增进读者的理解。

我很想避开乱无头绪的争论，但是在提到荣格观点发展历程的同时似乎又难以避免同弗洛伊德的观点进行对比。这是一项吃力不讨好的工作。但是，在同一名称之下的这两个不同学派之间经常性的接触又证明了这项工作是必要的。到现在为止，一般人还都很难对这两种相互对照的观点做出明确的区分。

毋庸置疑，弗洛伊德（Freud）是一个精于分析的天才。只要读了他有关癔病病因学的早期著作，人们就会被他那细致的推理技巧所触动。正是这种极其敏锐的直觉能力揭示出了癔病综合征的隐含意义。因为，它开拓出了一条通向无意识这个全新概念的道路，而且还导致了对梦的再发现：梦同样是无意识活动的意味深长的产物，而癔病的表现则是这种无意识活动的躯体表达。

弗洛伊德就像是一位大师级的侦探，探索到无意识中负罪的情结，而他的同事布罗伊尔（Breuer）则满足于通过催眠状态下的精神发泄来驱除被抑制的因素。

在医学中，我们可以发现人们有两种不同的类型和态度，在对待治疗问题上，他们呈现出鲜明的差异。一种人的主要兴趣在于人类的福利和对病人的治疗；另一种人的兴趣则专注于病人症状所呈现出来的病理学问题，而较少关注对病人的治疗方法。一种人试图在理解问题之前就发现治疗方法；另一种人则变得完全沉浸在问题当中，以至于常常忽视了最初的目标，即对人的治疗。

我们并没有发现那些最伟大的人物存在这些缺陷，但是，对这样一些典型倾向进行概述并不算出格。因为，正像一种人对“科学”独有的热情给完美的人性造成了瑕疵一样，另一种人效果难测的善行和模棱两可的理解也远非科学所需。

因此，当布罗伊尔似乎满足于催眠状态下精神发泄的效果时，弗洛伊德却发现这种方法对于进一步探索被发泄的东西借以展现的那些途径来说，只不过是一

个起点。而且他颇为直率地承认，他比任何人都更惊诧地发现：对病人隐秘活动的这种更深入的探索产生了非常有价值的治疗效果。当然，某些最为有益的治疗方法正是通过这种方式被发现的，可以说，这就像是科学探索过程中的副产品一样；但是，出于比较的目的，我们一定要强调的是，弗洛伊德的方法明显是一种以经验为根据的研究方法，因为正是在他的这种方法中，我们发现了他作为一个心理学家的长处和不足。后面我们展开更充分的描述时，会重新回到这个主题上来。

当弗洛伊德正在维也纳承受心理学先驱们的抨击之时，荣格则在苏黎世从不同的角度得出了类似的结论。语词联想试验先前曾被高尔顿（Galton）和冯特（Wundt）为其他目的利用过，通过对此试验的进一步发挥运用，荣格成功地完成了为无意识情结的认知制定客观标准这一最为棘手的任务。对与富有激情的表象相关的延迟反应时间、持续言语等的发现，使他对情结做出了意义重大的阐述，由此他对于压抑问题进行了同样重要的阐发。而这一点弗洛伊德则是通过临床方法完成的。因此，两位先驱自然而然地走到了一起，而且荣格在弗洛伊德巧妙的分析方法中发现了进入无意识过程的康庄大道。

纯粹就方法问题而言，弗洛伊德和荣格是一致的，但是对心理过程的研究决不能只局限于方法问题；它迟早要使研究者形成一种哲学观点。正是在这里，一种基本的心理学差异表现了出来。弗洛伊德这个经验主义者想要把他的心理学原则限制在经验可以确认的事实范围之内。依据传统的科学决定论，他更偏向一种完全因果性和还原性的心理说明。另一方面，荣格则更赞同这样的事实：人不只是变化的紊乱的客体，他还是自我造就的主体。他主张，因果解释不能被看作是心理学问题的唯一解释，因为目的性解释在人类经验中具有同样的正当性。他开始觉得，一成不变的性解释，这个被广泛滥用的术语，对于激情的表现和人类灵魂明显多样的目的来说太过贫乏了。因此，与罗伯特·迈尔（Robert Mayer）在物理学领域中的概念相一致，他发展了关于力比多的能量概念，由此把整个主体从片面的、纯粹经验的立场提升到普遍观念的层次上来，在这里，科学和哲学能够相互理解。

在关于母亲意象这一问题上，两种观点之间的分歧是值得注意的。众所周知，弗洛伊德对梦中母亲意象的解释只和现实母亲或者替代母亲有关。荣格主张，父母意象的神秘影响对人生的整个过程都具有一种动态效应，它不仅以秘密的、不可见的方式塑造人的行为、思想以及他与世界的关系，而且还创造了父亲和母亲在他的宗教和幻想生活中的神性形象，这在婴儿期或者青春期经验的现实事件中是找不到最终解释的。弗洛伊德承认这种困境，但是，认可遗传的种族经

验作为心理历程的组成要素就会导向一种险恶的处境[1]——使得他精心设计出来并准备用以说明世界的解释体系陷于危险的境地——所以他假装看不到这种漫无边际的原始连续体的潜在价值。他只打算解释抽象的、个别的心理，而荣格的集体无意识概念则打开了一扇通往丛林地带和原始森林中的未名事物的门户：他引入了一个具有未知自然力的世界，这个世界一定要无条件地被排除在科学体系之外。

但是，即便不考虑上面提到的因素，荣格的论证也是明显正确的。新生婴儿的肺知道如何呼吸，心脏知道如何跳动，相互协作的整个器官体系知道如何活动，只因为婴儿的身体是遗传性机能经验的产物。人类努力适应生活的整个过程，种系发育的整个历史，都体现在婴儿身体的那个**知道如何**当中。那么，是盲目和恐惧促使我们否认了婴儿心理同样具有那种在其他器官中明显存在的机能遗传吗？如果说，我们对远古时代无知的恐惧促使我们拒斥了我们个体生活之外所有可能的心理经验，那么，这种恐惧又是什么呢？

无论如何，很明确的一点是：一旦承认这些遗传心理结构的存在是心理活动的基础，那么，那种主张它只源自于单个人生活中客观经验的无意识概念及其内容就注定要被丢弃了。所以，从历史的观点来看，这里要做出的选择至关重要。一种选择是，承认荣格的集体无意识概念，以及与此相关的主体的整个内在世界，这样，内部意象和原型就被赋予了和外部世界的对象相同的决定性力量；另一种选择是，坚持片面的、以经验为根据的体系，以及它颇有些武断的假定，而集体无意识令人烦恼的整个幻象都要被作为一种幻想的不可能之物加以拒斥。

荣格伟大的著作《无意识心理学》是他关于他与弗洛伊德观点之间的分歧并如何超越弗洛伊德的最终陈述，而弗洛伊德对这部著作的反应清晰地表明，他同样认识到了一种无法克服的对立。因为在这部著作当中，荣格并不仅限于把米勒（Miller）的幻想还原为它们的本能基础；他还把个人心理的内容与普遍宗教和神话的观念联系起来，由此把它们提升到具有一般意义的层面。这样，他还证明了分析心理学中综合观点的必要性——这样一种论证方法无可避免地会对弗洛伊德的地位造成不利影响。

只要我们认识到弗洛伊德和荣格之间不仅存在着民族的而且还有类型上的巨大差异，那么，他们之间早晚要出现尖锐的分歧，在我看来，就是显而易见的了。弗洛伊德就其真正天性来说是外倾的，注定了要创造一种和内倾型根本不同的心理学，对他来说，经验科学的目的，连同其对可观察事实细致入微的分析，

〔1〕参见荣格在《无意识心理学》中对“恶母”的分析。

都是绝对的；而对荣格来说，纯粹的客观心理学是不够的，因为客观心理学完全忽视了理念那无可否认的实在性和力量。

篇幅所限，这里不能深入探讨外倾经验态度和内倾抽象态度在人类思维中的不同价值；就像荣格在这本著作中指出的那样，这两种要素的斗争与人类文明的历史是同步的。作为相互矫正的产物，它们都是必不可少的，而且只有当一种倾向变成了片面的习惯态度，常识才会插手并做出令其不可思议的判断。在科学中，这两种一般倾向就像是一对孪生的能力：对事实进行经验观察的能力和从被观察事实中理性地抽象出一般有效原理的能力。但是，只有在天才人物身上，我们才会发现这两种能力都全面而且均衡地获得了发展。

在我看来，对弗洛伊德成就的批评不应当建立在这样一种事实之上，即他未能认识到对他的思想进行一般运用的可能性——这一点他认识得太清楚了——他应当是由于没有能力构造出具有一般有效性的概念而受到批评。

他想要使无限复杂的心理现象与那些从临床素材中直观获得的理论相一致；但是，他却没有能够扩充并重构他的理论体系以便更大范围地涵盖人类经验和文化。在病理学方面，正常人也是受到重视的。

当前时代，理智的主张明显与弗洛伊德的观点渐行渐远，在我看来，这是对包含在心理的还原性评价中的核心人类价值遭到破坏性贬斥的一种常识反应。因为，还原的观点没能够看到每一种情结都是有两面性的，而且用在这种情结上的能量绝不是纯粹回归的，而是以退为进。如果假定婴儿期情结完全是一种回归倾向的话，那么它非凡的活力就完全无法说明了。但是它要求以一种综合的观点来认识到：生活中每一种发端的可能性都是由儿童意象、永远年轻的象征预告的，而且婴儿期情结以及它在生活中的质朴和信任也都是人格发展的生长点。每一个儿童都认识到了——研究者却有可能未能认识到——一个人在其最热切、最有创造力的时刻会呈现出儿童期的某种本质特征。创造性活动既要求成人的能力和复杂性，又要求儿童的简单态度。对于纯粹还原观点的局限性，荣格论述得非常充分，而且他也更有能力这样做，因此，我在此就不需要再阐述这一问题了。

有人争论说，精神分析不应是治疗技术和研究方法以外的东西，让心理学家关注人类发展的问题，或者关注道德、宗教以及人际关系这些老套的附属性问题是不恰当的。在这场争论中，这种观点的根本局限是不言而喻的，因为一种把生活中最重要的那些问题排除出其责任范围的心理学是没有必要深入批评的。它已经没有出路了。当然，事实上一种把所有个体形式都切割成其基本元素而不做出任何补充的心理学虚无主义，是不能令人信服的，只能造成灾难性的治疗结果。但是，弗洛伊德确实用某些积极而且明确的东西进行了补充；因为总是有向分析

者的移情作用。在主动移情的情况下，它涉及病人对分析者生活态度的一种逐渐同化；在另一种情况下，则是对这个人或者其生活方式的明显拒斥。

对分析者的无意识同化完全在后者能够控制的范围之外。它是分析关系中固有的。但是，对分析者来说，不再过问这种对病人随后的发展具有深远道德影响的无意识作用，是不负责任的；那就像是外科医生完全无视其病人大出血和败血症的危险一样。因此，道德责任的问题是内含于分析实践当中的。而且既然是这样的话，我们就完全有权利要求一种实践的心理学体系：它应该努力发现人类发展的基本法则，而且还要尽可能地对之加以阐明。

我们在开始时已经讲到，弗洛伊德是一个依据经验的研究者，而这既是他的优势又是他的不足。说这是他的优势是因为，发现和创立精神分析技术需要以经验为依据的态度；说这是他的不足是因为，仅仅被客观事实和客观因素所支配的那种对待生活的一般态度是不足以用来评价作为主体的人的。正如弗洛伊德在《图腾与禁忌》中指出的那样，如果人类道德能够被追溯到最原始的弑父行为，追溯到父母权威和儿子对他父亲妻子的欲望之间某些遥远冲突的派生物，那么，道德就只能作为从众心理的构成要素存在，而且个体的道德律就像自由意志之于决定论者一样，是一种妄想。很明显，纯粹的客观立场必定也要把内在世界的全部现实都解释成为仅仅是客观事实的反映或者派生物。因此，人就是完全由外在于他的事物所决定的。人只不过是“孤独的一类”，只不过是脱离了秩序的一种机制，而且，通过适当的方法，他还能够得到更正。

这种观点已经被有关于梦的弗洛伊德式解释相当清楚地表现出来，这种解释总是把梦的形象阐释成为真实的人或者具体事物那经过仔细伪装的意象，而完全忽视了这样的一种可能性，即这些意象也可以是独立存在的主观实在的象征。

那么，弗洛伊德式的观点依据客观事实来解释人类心理的所有现象，就仍然是片面的，而且，对于那些胆敢超出它所圈定的界限的观点，它表现出的带有褊狭性的非议和漠视恰好验证了它的局限。

因为对很多人来说，精神生活的对象和经验要比客观世界的事实具有更直接的现实性。很明显，对心理过程纯客观的报告说明不可能在它自身特有的能力限度之外获得任何支持。然而，从历史的视角来看，荣格充分应用的主观评价和综合方法可以被看成是对人类基本需要必然的心理回应。荣格应该获得极大的荣耀，因为他不仅是第一个认识到这些需要的心理学家，而且从在理论上对其进行了表达：不仅包容了心理的广度和深度，而且还领会了其形式的多样性。

人类类型的主要范畴依据的是一些基本的对立面，通过这些主要范畴内倾和外倾这两种机制得以建立起来。荣格已经阐明了，系统地表述出人类心理的一种

一般有效理论是不可能的。因为，一种理论对于它由之而来的那个心理来说是毋庸置疑具有有效性的，但是对另一种类型的个体来说则是毫无价值的，甚至会产生误导。有鉴于此，我们必须承认，我们并没有能力设计出任何一种严格的或者独断的范式，使之能够公正地充当一种一般心理治疗理论。一位医师曾抱怨荣格把分析搞得如此复杂。弗洛伊德所宣称的东西确实会在很大程度上减轻分析工作者的负担。他并不需要问自己：这个特殊主体的个体体现方式是什么？他只需要按照规定了的“正统”范式把病人的心理素材化减到其基本要素就可以了。如果病人不满意的话，他或者会证明病人在心理上不善于接受真理，或者会说他陷入病态过深，难以使分析治疗获得全效。

荣格将本书的副标题定为“个体心理学”，而且在这里他确认了他的哲学的基本原理。因为对荣格来说，心理就是一个世界，这个世界包含着一个更大世界的所有要素；它还同样具有毁灭性和建设性的力量——一个多元的宇宙，在这个宇宙当中，个体或者实现或者忽视其创造者的基本角色。

个体性就是这一领域内的中心基点原则，就类似于国家中的王权原则一样。该原则会对各种相互冲突的、总是倾向于扰乱该领域的元素发挥有效管理，就在这个意义上而言，我们才有正当的理由提及分化的个体。

个体性是普遍存在的，但是通常它主要存在于无意识当中，常在梦中和幻想中通过一种高贵的形象获得表达。因此，它是一种原则，这种原则通过接受个体化作为一种蓄意的和有意识的目标，在无意识中被创造出来。

或许有人会问：个体化与神经紊乱的治疗有什么关系？这个问题源自于这样一种设定，即精神生活的现实和身体的症状之间并没有本质的联系。而且，在宗教创立者的活动当中，每一个人都见证了：身体的治愈与内在生活无关。

如果机能的分化和协调被作为组织生活的基本原则，那也就不难发现人们是如何把精神或者机能的紊乱看作其他东西，而不是该个体中这些原则相对压抑的状态了。因此，心理一定要被看成是一个整体，而非本能和能力的生拉硬凑起来的集合。因为，如果人不只是一种被动的机制——被塑造成选中范式的一种样式，那么，他就会作为一种自创造的主体呈现在我们面前，该主体的个体方式可能完全和分析工作者最珍爱的理论相反。

荣格常受到这样的批评：他的体系是学究式的理论，他试着教人如何生活，如何解决问题，而不仅仅是指出无意识的事态，让他们自己找到出路。我们已经被告知，医生应局限在这些情况的纯粹医学的那一方面，而对道德和宗教立场作出的任何批评都是对他并无资格进入的领域的僭越。这种观点非常有代表性而且有一定道理，实际上是受到了整个社会传统习俗的支持。但是，尽管存在着这样

一种明显具有压倒性的论点，个体心理仍然始终凌驾于各种社会范畴之上；尽管每一个理性的人都企图用“机制”和机能对它进行认知，但它的诉求在整体上看却未曾有一次不得到满足。

既然这些诉求似乎具有一种社会颠覆倾向，而且时常在人们心中造成恐慌，那么我们就有理由对其特征进行一番探究。如果我们设定——离开了这种设定，任何心理治疗体系都不具有合理的基础——神经症是一种未能完成的适应行为，那么，对个体来说，我们就面对这样的问题：个体未能适应的那个实在的本质是什么？唯物主义者想要让我们相信：要求心理进行适应的唯一实在就是由物理环境中完全具体的事实所呈现的。但是，如果具体事实是唯一的实在，那就不会再有精神问题了，相应地也不会再有神经症了。被社会生活所要求的对客体状态最小限度的适应，除了低能儿以外对任何人来说都并不具有无法克服的困难，除非还存在着另外一种不同本质的实在，它总在和具体物质世界争夺对我们能量的优先支配权。

另外的这种心理或者精神实在，构成了主体整个的内在生活，就如同外部世界的客体一样，总是要求其能量具有新的形势和表达方式，尽管它不会引起我们同样的注意。精神狂乱的病人或者妄想狂患者的幻觉，就如同宗教神秘仪式令人入迷的经验一样有力地证明了这些内部诉求的实在性；只不过在前者当中它们是以颠倒的方式出现的。这种实在的证据必定是主观的。精神错乱的病人看到了蛇和青蛙，这是对客观见解的一种扭曲，但是它对这个人本身而言却拥有无可置疑的实在性。因此，明显存在着两种不同类型的实在。当这两种实在对我们的适应能力分别提出其诉求时，在忽略了其对对方有效性不利的意义上，它们是相互依赖的。

再者，成千上万的人徒劳地把精力花费在神经症患者身上，正像无数人在寻求着脱离集体权威的无意识暴政一样。成长的儿童要求把他自己作为一个个体同不可思议的父母影响区别开来，完全就等同于个体化的驱动力要把它自身作为一个“单独的、个别的人格”从集体的“整体”中分化出来。但是，冒险超越家庭魔力范围的成长中的儿童所要遇到的，不仅是老一代的权威和守旧性，而且还有他自己心理的更为危险的惯性和幼稚情感。

无论是两者中的任何一种情况，无论是外在的或者是内在的，无论是外部权威还是内部惯性占优势，本质上都是个体因素和集体因素之间的冲突。但是，无可置疑具有优势地位的内部必然性总能够对抗每一种攻击。

真正的叛逆者在他对法律的对抗中无论如何都能够赢得我们的同情。尽管存在着理性的抗阻，内部优势仍然使我们认识到它的力量。真正的神经症患者（不

同于社会的背弃者）是这样的一个人：他不能在传统形式和价值的诉求与隐蔽的、不妥协的、内部律令的诉求之间进行调和。对他而言，内部和外部诉求是相互对立、相互排斥的。当恺撒已经认识到上帝至高无上的诉求时，他还为了应对税收官不断的要求，只能保证对恺撒进行逾期偿还。

对这样一个人来说，把他交给传统价值的正统代表，其实无论如何都只不过是把他移交给了他的债权人。在他能够公平对待传统形式或者履行其社会责任之前，他必须首先要无条件地服从他自己生命的基本律法。这是他的据点，是他根植于其中的一种不朽的实在；有了这重保障，他便能够步入外部世界当中：不仅可以满足古老的要求，而且可以激活带有预见性的形式。

对那些指责荣格具有学究性的批评家，我们应当这样回应：荣格并没有教一个人如何行为，如何思考，如何生活，但他却给人提供了一种技术，凭借这种技术，人们能够领会并最终服从他自己的本性。人类发展的那些基本原理并不在于任何能力当中——它们没有理论范式，因为它们包含了人类行为的每一种机能。它们和生活是相匹配的。因此，丝毫也不奇怪，正是在权威主宰的地方，在“真理”已经僵化成教条的地方，这种特殊的批评常常会涌现出来。与试着解释生活的意义相比，学习并践行一种范式要容易得多。但是，理性的范式是从一开始就已经注定了的，因为通过提供一种稳定的范式，它总是诱使人们去反对生活中不可思议的东西：因此，它和生活相对立，而且它内在的破坏能力决定了它的宿命。

心理学范式无法解释生活。它最多只能用一种可以想象的方式把生活的过程呈献给我们的理性。一旦它宣称对一种生活过程进行了解释，那它的影响就是破坏性的，因为它在个体的和生活所呈现的真正问题之间介入了一种权威的、业已成型的解释，并因而使人放松了寻求他自己个体解决方案的要求。

这便是荣格描述为消极的东西，对应于积极的或者创造性的思考。对我们来说，个性只不过是真诚的程度，据此，个体就可以对生活的基本问题进行积极的适应。

范式是一种人造物，是一种严格的、专断的构造，在范式中，生活可塑可造的形式受到了压制。对这种强制的无意识抗阻在把范式接受为生活之解释的人的教条主义中是显而易见的。

另一方面，原则的有效性不是来自于制定原则者的权威，而是来自于生活本身，来自于和生活相关并产生抽象形式的生活过程。范式就像其创造者一样有生有死——这里或者可以用范式的创造者来表述；而抽象原则的有效性就像它包含并领会的过程一样持久。它既不需要权威也不需要辩护。它不能超出它自己拥有的权限。

荣格的分析阐释诚然是依据本书当中建立起的原则，但是这些原则的实践应用，即其向生活的再次转变，则完全取决于个别的主体。

个体性是荣格体系的重要因素，然而，它并不像自我主义者所领会的那样是个人力量的一种表达。在根本上，它是一种作为整体的机能。这本身就足以驳倒有关学究式的批评，因为旨在个体自律的体系肯定不能被说成是学究式的。自然，不存在完全没有立场的阐释。因此，实际上我们所能要求的最多只是分析者的立场应该始终定向于个体的方式，或者主体“最应当”的方式。当然，实际上分析者可能会尽力来认识这个目的，他的阐释在很大程度上是由主观条件决定的。这在心理学上是无可避免的，但是通过其随意支配的素材，他借以阐释其病人基本需要的那种真诚必然有助于个体的自律。然而，那种把心理经验归结成专断机制的相反的立场必定倾向于使人标准化。因为在这种情况下，判断的主要标准就是和正统范式相一致的相对程度。

从社会经济的观点来看，旨在创造个体的心理技术要比旨在一致性的体系更有社会价值。因为自身统一的个体寻求着内在必然性的一种创造性的集体表达，而受到强制的神经症患者则像不愿意服从的士兵一样，对社会没有任何贡献。

但是，或许有人会问，如何才能让一个医生学会放弃其同行习以为常的集体化观点、转而适应不会不利于其病人的观点？

我认为，显而易见，在一个医生充分认识并尊重其病人的个体性之前，他自身必须首先忠实于这个原则。这并不是说只有分化的个体才适合于实际分析——如果是这样的话，就没有适合的个体了——它只是要求，分析者自身应该受到过分析，而且在他承担病人的问题之前，他要真诚地试着去处理他自己的生活问题。

离开了主体的生物学或者本能生活，个体性的目的就绝对不会被充分地理解；实际上，正像一件艺术品不能用能量来解释一样，个体性的目的也不能用本能来解释。有人可能会把个体性的首要目的说成是创造出他所能够创造的最有价值的产品。从生物学的层面来看，这种产品明显就是下一代，但是在心理的层面上，这种产品必定要被更宽泛地解释为某种和个体相关的东西，在“产品”这一词语最广泛的意义上，其重要性至少要类似于下一代的重要性。最大的个体价值总是蕴含着对人类的价值。

因此，正在发育中的人格，无论潜能如何，都常常以下一代的形式呈现在梦中。

再生的象征从单纯的生物学观点来看，是完全无法理解的；专注于本能阐释的体系对力比多的完全转化或者精神化倾向会呈现出一种明显的阻碍。在我看来，梦中再生象征的重要意义如此明显，让人不仅想要谴责还原学派的粗心大意。但是，这样肯定是不合情理的，而且我们一定要提醒自己，梦就像田野中的

百合花一样，是不被人注意的一种自然造物。把百合花看成是基本的有机元素幸运的偶然组合，就跟把它看成是一种纯粹的象征一样都是完全合理的。因此，立场最终决定了解释，就像它同时也决定了体现解释的方式一样。

现在我已经揭示出了真正的实际动机，该动机促使我把立场潜在对立的整个问题推上了讨论的前台。虽然注定要引发争论，但我仍采用了一种大胆的表述，希望这种努力能够有助于情况的澄清。

这本著作的最大价值就在于，事实上它是对心理学领域的一种成熟的、有意识的概观。观察者的具有独特的研究领域和成果，其心理经验惊人的财富使整本著作熠熠生辉。荣格的思想领域与其经验协同发展。《无意识心理》是主干——这本著作则是主干的充分伸展。

对这本著作进行翻译是一项极为艰难的工作，常常让我丧失将其完整翻译成英语的信心。幸运的是，我罕见地获得了作者本人的帮助。作者不厌其烦、慷慨大度地了解我的翻译情况，并提出了很多宝贵意见，对此我不胜感激。

在该著翻译的准备阶段，以下这些人为我提供了最有价值的帮助，在此向他们表示最热烈的感谢，他们有：我的妻子，莉莲·克莱尔（Lilian A.Clare）女士，加迪夫（Cardiff）大学的约翰·M.索邦（John M.Thorburn）先生。最后还要感谢斯万·斯泰利布拉斯（W.Swan Stallybrass）先生，他在本书标点符号以及排版方面提供了温情帮助和不倦关怀，对此我表示由衷的感激。

除了对康德的引用之外，文本无论对东方的还是欧洲作者的引用都没有现成的英语译文可资利用，这是因为我居住的苏黎世可以利用的著作实在缺乏。

H.G.贝恩斯

卡姆登山，伦敦

前 言

这本书是我在实践心理学领域近20年工作的一个成果。作为一个逐渐形成的理智构造，它同时包含了精神病学和神经疾病临床实践中无数的经验和印象，包含了和各个社会层面的人的交流。因此，它是我个人与朋友和敌人交流的一个产物，并且归根结底在我自己关于心理个性的研究中有着更深层次的源泉。

我不想用诡辩来增加读者的负担，但是，我有责任把从经验中得来的观念和那种在历史上和逻辑上都已经存在的知识连接起来。

我这样做，与其说是出于历史的公正，还不如说是想要把医学专家的经验从狭窄的专业局限带入更具一般性的联系当中，这种联系可以使有教养的非专业人士能够利用到专业领域的经验。正是因为我完全确信在这本书中呈现的心理学观点具有更宽泛的意义和应用价值，并因而最好改变专业的科学设想的存在方式，使之联系的范围得到扩展，所以我才会冒险进行这种拓展。

出于此种目的，我仅限于对与此问题相关的一些作品的思想进行讨论，而所有那些已经说过的东西都不再涉及。先不说为这样一系列相关材料和观点列出一张不算完整的清单已经远远超出了我的能力了，单说清单列出之后，很多内容对我们问题的讨论和进展并没有丝毫助益。因此，我不无遗憾地删去了很多在过去几年当中积累起来的素材，尽可能地让自己专注于主要的问题。很多曾给我提供了巨大帮助的、非常有价值的文献也都在这次精简当中牺牲掉了。其中就包括我和我的朋友巴塞尔的史密德博士（Dr.H.Schmid）之间关于类型问题的大量通信。我非常感谢这种思想交流，而且确实有很多相关的思想都以精简的形式出现在我的书中。这些通信交流只能是属于前期准备阶段的，因为它的内容会造成的混淆要远较澄清为多。但是，在这里我要对我的朋友所付出的艰辛努力表示感谢。

C.G.荣格

1920年春

导 论

柏拉图和亚里士多德！这并不仅是两种体系，而且也是两种截然不同的人性类型，他们自远古以来，就披着各种不同的外衣，或多或少地相互敌对着。特别是经过整个中世纪，一直到今天为止，斗争还是这样进行着，而这场斗争也是基督教教会史的最基本内容。即使在另外一种名义下，问题总还是关系到柏拉图和亚里士多德。有着狂信的、神秘的、柏拉图式性格的人们从他们的内心深处显示出基督教的观念以及相应的象征。实践的、善于整理的、亚里士多德之类的人们从这些观念和象征中建立起一种牢固的体系，一种教义和一个教派。教会终于包容了这两种性质的人们，一派大多数盘踞在教士阶层中，另一派则大多聚集在修道院中，但他们互相之间的斗争却始终不断。

——海涅：《论德国》[1]

在对神经症人的医疗实践中，我早已被这样的事实所触动，即人类心理中的诸多个体差异亦存在着类型上的不同：有两种类型对我而言尤显明晰，我将之称为内倾型和外倾型。

反思人类历史，我们会发现，一个个体的命运是如何受到其志趣所在对象的支配，而另一个体的命运又是如何被其内在自身、被其主体所决定。因此，我们既然都是更多地偏向于一种类型，就会自然而然地倾向于按照我们自己的类型去理解一切。

我在此刻提及这一情况为的是避免随后可能出现的误解。不难理解，这一基本情况在很大程度上增加了对类型进行一般性描述的困难。如果我指望自己能够被正确理解，就必须要仰仗读者的大力配合。如果每位读者都已知道他自己属于哪种类型，那相对而言就简单多了。但是，要发现一个个体属于哪种类型却往往是一件困难的事，尤其当个体自身正处于讨论当中。对一个人自身个性的判断的

〔1〕参见《论德国宗教和哲学的历史》，载张玉书编：《海涅文集批评卷》，人民文学出版社2002年版，第二篇，第256页。——中译者

确总显得身在庐山难知真貌。因此，判断活动中的这种主观性遮蔽即便不是永恒的也是经常性的因素，因为在每一种业已提到的类型中都存在着一种对其类型的片面性进行补偿的特殊倾向。这种倾向是一种生物上的权宜之计，因为它是一种保持精神平衡的持续努力。通过补偿，产生了第二种个性或者类型——这就呈现出了一种极难解读的图景，难得甚至会让人倾向于否认一般类型的存在，而相信只有个体差异。

我必须要强调这种困难性，以免使我后面的种种努力显得突兀。描述两个具体的事例并予以归类看似更为简便。但是，任何一个个体都拥有着两种机制——外倾和内倾，只有其中一个的相对优势决定着类型。因此，为了彰显出此一图景的必要轮廓，我们就有必要认真地重新对它进行一番探讨，当然这也多少有些善意的欺骗。此外，人类的心理反应是这样一种复杂的现象，以至于我的描述能力几乎不足以描绘出其完全正确的图景。

因此，由于非常之需要，我仅限于对原理进行陈述，这些原理是从观察获得的大量事实中抽象而来的。其中不存在先天演绎的问题，而且这些原理似乎可能是这样的：它是一种对基于经验而获得的理解的推论性陈述。我希望这种洞察可以有助于澄清一种已经而且仍然在导致误解和分歧的混乱：这种混乱不仅存在于分析心理学，而且还存在于其他科学领域，尤其是存在于人际关系当中。因为它解释了为什么说两种不同类型的存在实际上是一个久已为人所知的事实：一个以一种或者另一种形式渐为人性观察者所把握的事实，或者一个为思考者的深刻反思所理解的事实；例如，对歌德的直觉来说，它便将自身呈现为包含收缩和舒张的原理。内倾和外倾机制借以表达的名称和形式极为多变，而且通常都与个别观察者的立场相对应。尽管存在表达的多样性，共同基础或者基本观念却是始终如一的，也就是说，在一种情况下是兴趣趋向于客体（Object）[1]的外向运动，而在另一种情况下，则是离弃了对客体的兴趣而趋向于主体及其心理过程。在第一种情况下，客体之于主体趋向就如同磁石一般，因此，在很大程度上它是决定着主体的一种吸引力。它甚至使主体与其自身相分离：在与客体同化的意义上，他的特征会发生如此改变，以至于会使人认为客体对主体拥有一种极大的甚至决定性的重要意义。似乎它就像是一种绝对的决定因素，一种生活的特殊目的，使得主体彻底屈从于客体的摆布。

但是，在后一种情况下，主体是而且一直是一切兴趣的中心。我们可以说，所有的生命能量似乎都在根本上寻觅着主体，并因而对来自客体的任何过强影响

〔1〕Object既可以译为“客体”，也可以译为“对象”。在荣格的论述中，心理活动的“客体”与“对象”概念基本上是相互通用的，翻译时将依具体语境而定。——中译者

都施加着一种持续的阻挠。似乎从客体而来的能量尽皆流失了，主体成了能将客体吸引于其自身的磁石。

想要以清晰易懂的方式刻画出与客体之间的这种对比关系并非易事。事实上，对这种似是而非的表达进行探索确实存在着极大的风险，这种表达本身所能产生的混淆也远较澄清为多。概而言之，一个人可以这样描述内倾观点：无论如何都将主体自身和主体心理过程置于客体和客观过程之上，或者不管怎样都坚持其反对客体的立场。因此，这种态度给予了主体一种比客体更高的价值。结果，客体始终具有一种较低的价值，第二位的重要性。有时候，客体甚至仅仅代表着主观性内容的一种外向客观标志；换言之，一种观念的体现，然而观念在其中又是核心要素。或者说，它是知觉的对象，而在这里知觉经验又是主要的，没有出现客体自身的个性特征。与此相反，外倾立场将主体置于客体之下，客体由此获得了主要的价值。主体始终具有次级重要性；主观过程有时似乎仅仅是作为客观事件令人烦恼的或者累赘多余的附属物。显而易见，缘自这些相反立场的心理必定要呈现出两种完全不同的倾向：一种从其自身观念的角度看待万事万物，另一种则从客观事件的观点出发认识一切。

这些相反的态度体现着两种对立的机制——一种向外舒张并把握客体，一种向中心收缩并从被把握的客体中释放能量。每个人都拥有这两种机制，并通过其现实生活的节奏表现出来。对这种节奏，歌德绝非偶然地用有关心脏搏动的生理学概念进行了刻画。精神活动这两种形式有节奏地交替更迭可能正对应着生活的一般过程。但是，我们生活于其中的复杂的外部环境，以及可能更为复杂的我们的个体心理倾向的状态，都很难保证我们的精神活动完全不受干扰。外部环境和内在倾向都常常助长一种机制，抑制或者妨碍另一种机制；由此，一种占主导地位的机制自然浮现出来。如果这种状态通过无论何种方式变得长效持久，那么，一种类型就产生了；也就是说，它是一种习惯性的态度，在这种态度中，一种机制持续占据优势；当然，另一种机制不可能被完全压制，因为它也是精神活动中必不可少的一个构成要素。因此，绝对不会出现此种意义上的一种纯粹类型：一个人整个被一种机制所占有，而另一种机制则完全萎缩。一种典型的态度意味着不过是一种机制相对占有优势地位而已。

凭借内倾和外倾的本质特征，对心理个体的两大群体进行划分的一个契机即刻展现出来。但是此种分类如此的粗略而且笼统，使它顶多具有一般的区别效力。只要我们对两大群体中任一个体的心理进行更细致的研究就立刻会发现，在仍然属于同一群体的个体之间又有巨大的差异。因此，如果我们想要确定属于一定群体的个体在哪一点上存在着差异，就必须要更进一步探究。我的经验告诉

我，个体的一般划分不但能够通过内倾和外倾的普遍差异来进行，而且还可以依据个体基本的心理机能来进行。因为，在同等条件下外部条件和内在倾向分别促成了外倾和内倾的优势地位，与此类似，它们也有助于个体之中某种基本机能优势地位的形成。

基本机能，即真正在根本上区别于其他机能的那些机能有：思维、情感、感觉和直觉。如果这些机能中的一种习惯性地居于优势地位，那么一种对应的类型就产生出来。因此，我区别出思维型、情感型、感觉型和直觉型。此外，依据一个人与客体之间的上述关系，这些类型中的任何一个都能够被分为内倾型的或者外倾型的。

在此前两次关于心理类型的交流中，[1] 我没有提出上面所勾勒的那种区别，而只是把思维型等同于内倾，情感型等同于外倾。对此问题的更深入阐述证明了这种合并是不可取的。因此，为了避免误解，我希望读者能够牢记此处衍化出的区别。为了确保在关于这种复杂问题的研究中至关重要的明晰性，我在本书的最后一章专门对我的心理学概念做出明确定义。

〔1〕荣格："心理类型学研究手稿"（《心理学原型》，第1卷，第13章，第289页）；"心理类型学"（《分析心理文集》，第287页，伦敦，1916年版）。

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 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：xlzxszy

第一章　古典和中世纪思想史中的类型问题

一、古典时期的心理学：诺斯替派、德尔图良和俄利根

1　自从人类有史以来，心理学便一直存在；然而，客观心理学却是最近才发展起来的。我们可以对以往的科学做出断言：客观心理学的缺乏恰好对应着主观因素的应机而盛。因此，虽然古代的作品充斥着心理学，但是其中几乎没有任何一部分能被称为客观心理学。这在很大程度上是由古典和中世纪时期人际关系的特殊性决定的。古人——如果要这样说的话——对他们的同胞只有一种生物学上的评价；这在古代生活习俗和法律规章中随处可见。就价值判断找到的任何一般性表达而言，中世纪世界的人对其同胞有一种形而上学的评价；这在人类灵魂具有永恒价值的观念中有其根源。这种形而上学评价可以被看作是对古老观点的一种补偿，它和生物学评价同样都有问题。就那种个人评价而言，生物学评价可以独自作为客观心理学的根基。确实有不少人认为，心理学能够被写成一种有权威性的东西。然而，现今大多数人都坚信，客观心理学首先要以观察和经验为基础。只要能做得到，这种基础就应当是很理想的。但是，科学的理想和目的不在于对事实给出最精确的有可能如何的描述——科学尚且不能与摄像机和留声机媲美——它只能通过法则的确立来实现其目的。而法则的确立不过是对样式繁多且相互关联的过程的一种简略表达。凭借概念，科学的目的超越了纯粹的实验；而概念尽管具有一般的、经过证明的有效性，但也始终是研究者主观心理丛的一种产物。在形成科学理论和概念的过程中，很多个人的和偶然的因素牵涉进来。在这里不仅有一个精神——物理的关系，还存在着一个心理上的个人因素。我们能看到的是各种颜色，而不是波长。这一人所皆知的事实在心理学中应该受到更认真的对待。个人因素的作用早在观察活动中就开始了。一个人看到的是他从自身出发所能看到的最好的东西。这样，一个人首先看到了他的兄弟眼中有刺。无疑刺就在那里，但是梁木却横在他自己眼中——而且在某种程度上妨碍了他看的动作。我并不相信所谓客观心理学中“纯粹观察”的原则，除非一个人使自己完全局限于瞬时计的目镜，或者测力计等诸如此类的“心理学”仪器。通过这样的途径，一个人也可以确保自己产生大量的实验心理学事实。

2　但是，个人心理因素在观察资料的呈现和交流中变得更为重要，更不用说

实验素材的解释和抽象了！没有任何领域像是在心理学中这样，基本要求如此之必要使得观察者和研究者要想胜任其对象，就必须既要注意主体又要兼顾客体。一个人只应当客观观察的要求是不值一提的，因为这不可能。只要我们能不太过主观，就已经十分完满了。只有当解释不以普遍性自居，而仅指望对当下观察的客体的范围有效时，主观观察和解释与心理对象的客观事实相一致才能够成为此种解释的证据。在某种程度上，使得一个人能够觉察到其兄弟眼中有刺的正是这个人自己眼中的梁木。在这种情况下，一个人自己眼中的梁木并没有证明（正如已经提到的）兄弟的眼中没有刺。但是，视觉的缺陷可能很容易引发一种普遍理论：所有的刺都是梁木。

3 认识并切实把握一般知识与特殊心理知识之主观限度，对于那种不同于观察主体的、科学而且精确的心理评价来说，是一个基本条件。这个条件只有在观察者充分了解其自身个性的倾向和本质时才能被满足。然而，要想能够充分地了解这些，他就只有极大程度地将其自身从集体观念和情感的影响中解放出来，并由此达到对其自身个体性的一种清晰认识。

4 我们越是回溯历史便越是会发现个性消失在集体性的笼罩之中。而且，如果我们一直回归到原始心理，就会完全找不到个体观念的踪影。我们仅仅能够发现集体关系或者“互渗律”（列维-布留尔语），而不是个体性。但是，集体态度妨碍了对那种与主体心理不同的心理的理解和评价，因为具有集体倾向的心灵除了投射之外完全没有能力以其他方法展开思考和情感活动。我们理解为“个体的”的概念在人类心灵和文化的历史上是一个相对新近的习得物。因此，这就难怪早先无所不能的集体态度几乎完全杜绝了对个体差异的客观心理评价，而且不容许个体心理过程的任何带有一般科学性的对象化。正是由于心理上的思考的这种严重缺乏，知识才变成了“心理化的”，即充满了被投射的心理。有关于此的一些鲜明事例出现在对宇宙进行哲学解释的首次尝试当中。造成了人的心理分化的个体性发展，与客观科学研究的去心理化携手并进。

5 这些反思可以解释，为什么在从古代流传给我们的素材中，客观心理学的奔涌之泉竟干涸如斯。从古代记录中整理而来的关于四种气质的描述几乎不是心理类型意义上的，因为这些气质的心理——生理样貌几乎一样多。但是，这种信息的缺乏并不意味着我们不能在古典文献中找到关于我们所要讨论的心理差异问题的线索。

6 诺斯替哲学构建出三种类型，或许正对应着三种基本的心理机能：思维、情感和感觉。圣灵对应着思维，心灵对应着情感，物质对应着感觉。对心灵的低估符合诺斯替教的精神——它与基督教不同，坚信知识的价值。基督教关于爱和信

仰的原理则于知识无益。就圣灵主义者仅仅凭借诺斯替教的财富，即知识，就使自身声名显赫而言，他在基督教世界则会相应地遭受价值上的拒斥。

7 当我们思考基督教教会对诺斯替主义所进行的漫长而且多少有些险恶的斗争时，类型上的不同也应当被记起。在那种毋庸置疑地盛行于早期基督教的实践倾向中，只有当一个依照其好斗本性的理智者没有沉醉于自我辩护的论战时，他才能获得成功。“信仰准则”太过狭隘了，并且不容许独立的活动。此外，它在确定的理智内容上是贫乏的。它包含的一些理念尽管具有重大的实践价值，但是对思维却是明显的妨碍。理智者与有情感的人相比更加难以受到“知性牺牲”的触动。因此，很容易理解诺斯替教具有巨大优越性的理智内容一定对教会内的知识分子造成了最大可能的吸引。诺斯替教的这种理智内容依当前的理智发展来看不但没有遗失，而且在价值上确实获得了相当大的增长。对理智者来说，它其实是世界的诱惑。特别是，持有此种论点的幻影说给教会带来了致命的烦扰：耶稣具有的不过是一个表象的身体，他的整个世俗存在和受难仅仅是一种假象。在这种论点中，纯粹理智以人类情感为代价被赋予了太过重要的角色。

8 或许，与诺斯替教之间的战斗在两个人物身上更清晰地呈现给了我们，这两个人物不但作为教会的教父而且作为人格形象都极具影响。这就是德尔图良（Tertullian）和俄利根（Origen），他们生活在大约2世纪末期。舒尔茨（Schultz）这样谈到他们：

> 一种有机体能够近乎随意地摄取营养并将之同化为自己的本性；另一种则以同样的执着对这些营养一再拒斥，强烈的回绝不断表现。因此，对立是根本上的。俄利根把自己等同于一边，把德尔图良等同于另一边。他们对诺斯替教的反应不但表现出两种人格和他们生活哲学的特点，而且从根本上表明了诺斯替教在那个时期的宗教倾向和心理生活中的地位。
>
> ——《诺斯替教文献》，耶拿，1910年

9 德尔图良于大约公元160年出生在迦太基某地。他曾是一名异教徒，在他35岁成为一名基督徒之前，一直在他自己的城市中过着放荡的生活。他著述甚多，这些著作将他的个性——这是我们特别感兴趣的——明白无误地表现出来。他的无可比拟的、高贵雅致的热诚，他的灵感，他的充满激情的气质以及对宗教理解的深刻透彻都是显而易见的。他是狂热的，会为公理而巧施偏袒，急切难安；他是个无可匹敌的精灵，一个毫不容情的对手；只有敌手的完全消灭才算是他的胜利；他的言辞就像挥动的利器，带着一种非人的神秘气息。他是延续超越千年的

罗马天主教会的创立者。而且，正是他创造出早期教会的术语。“一旦他持有了一种观点，就必定会追索出它的每一个结论，就像是被魔鬼驱使着一般，即便是正义早已不站在他这一边，即便是他面对的所有合理规则都已残缺不全。”他思考的激情不可抑制，以至于他要一次又一次地疏远那些他曾为之灌注了心血的东西。因此，他的伦理法则是极为严厉的。他提倡殉道而不得逃避。他不允许再婚，而且要求女性永远戴着面纱。实际上，诺斯替教是热衷思维和认识的，但是他却带着坚定不移的狂热对诺斯替教展开了攻击，并将与之关系密切的哲学和科学也连带在内。下面这句庄严宣告就被归属于他：正因它有违理性，我才相信。然而，这并不完全符合历史事实。他只不过是说：“上帝之子死了；这之所以可信，正是因为它是荒谬的。而且他从坟墓中再次站起；这是确定无疑的，因为它不可能。”他因心智敏锐而洞察了哲学和诺斯替教学问的贫瘠，并因而轻蔑地予以拒斥。他援引自己内心世界的箴言来反对这种学问。而箴言则是他附之以信仰的内在现实。在这些现实的形成和发展中，他变成了那些直到今天仍作为天主教体系之根基的抽象概念的创造者。对他来说，非理性的内在现实具有一种基本的物力论天性；这是他的原则，是他面对世界、面对具有集体约束力、或者面对理性的科学和哲学所固守的阵地。我将他的原话翻译如下：

> 我召唤一种新的见证，或者更确切地说，这种见证比任何杰作都更加广为人知，比任何生活秩序都更值得讨论，比任何公告都发布更广，比人的全部都更加伟大而且还构成了完整的人。那么现在就来研究这个见证。我的灵魂啊！如果你就像很多哲学家所相信的，是某种神圣而且永恒的东西——那你就不会撒谎；或者你果真就像伊壁鸠鲁独自坚信的那样，因为有死而非完全神圣——那你就更不会撒谎了——无论你来自天上还是生于地下，无论你由数还是原子构成，无论你和身体一起产生还是后来才进入身体中去；你到底从何处萌生，或者你如何使人成为他所是的样子，即能够具有知觉和知识的一种理性存在。但是，灵魂啊，我不会把你称作受人赞扬的智慧——曾在学园中受过训，具有百科全书般的知识，还曾在雅地加的圆柱厅和学院中深造。不！我要责备你，灵魂！你只是难以想象的简单，而且缺乏教养，笨拙而且毫无经验，就像那些除了拥有你之外就一无所有的人一样，甚至你就像来自山野的莽夫。我要的正是你的无知。

10 德尔图良在知性牺牲中受到的自我伤害将他导向了对非理性内在现实，即对其信仰的真正基础的完全认知。他将自身觉察到的宗教过程的必要性理解为一个

无可比拟的表达式，即“灵魂自然是个基督徒”。由于知性牺牲，哲学和科学乃至诺斯替教对他来说都没有什么更多的意义。

11　在他人生的后期，上面我提到的那些特征更加清晰地呈现出来。当教会迫不得已越来越向大众妥协时，他表示出反感，并且成了佛里几亚先知蒙塔尼斯（Montanus）的一名追随者。蒙塔尼斯是一名狂欢者，他描述出的原理是对世界的绝对否定和完全精神化。德尔图良从那时开始在言辞激烈的小册子中指责教皇克利刻图斯一世（Pope Calixtus I）的政策，并因此和蒙塔尼斯主义一起几乎沦落到了教会之外。根据圣·奥古斯丁（St.Augustine）的说法，他后来必定是又反对蒙塔尼斯主义，建立了自己的教派。

12　德尔图良是内倾思维型的一个典型代表。他那种非常典型的、敏锐成熟的理智明显受到了感官享受性（sensuality）[1]的迂回攻击。我们称之为基督徒时期的那段心理发展过程将他导向了这种牺牲——即祛除最有价值的机能。而祛除最有价值的机能是一种在基督献身的伟大示范性象征中也包含着的神话观念。他最有价值的官能便是理智，包括把理智作为工具的洞察力。由于知性牺牲，纯粹理智发展的道路对他来说已经封闭了。这迫使他将他灵魂的非理性潜能作为他存在的基础。诺斯替教的理智及其灵魂物力论现象的特殊创造都必然引起他的反感，因为这正是他要认识情感原则所不得不背弃的东西。

13　在俄利根身上，我们看到的是一个截然相反的德尔图良。俄利根约于185年出生在亚历山大。他的父亲是一名基督教殉道者。他本人曾在一种极为独特的精神氛围中成长，在那种氛围中东西方观念融汇在一起。带着对知识的强烈渴望，他急切地汲取一切值得获取的东西，而且广泛接受亚历山大时期富饶的知识世界所能给予他的一切：无论是基督徒的、犹太人的、希腊人的还是埃及人的。他作为传教学校的一名教师而声名鹊起。普罗提诺（Plotinus）的学生、异教哲学家波菲里乌斯（Porphyrius）曾这样谈到他：“他的外在生活是基督徒式的，而且与律法相违背；但是，在他看待异常和神圣的事物时，他却是一名希腊学者，而且用希腊的概念替换外来神话。”

14　早在公元211年之前，他就已经自阉了。他这样做的内在动机确实值得猜测，但是在历史上却并不为人所知。就个人而言，他具有极大影响，而且演讲起来引人入胜。一群学生及大量的速记员总是簇拥着他，认真地收集这位值得尊敬的大师口中吐出的如花妙语。作为一名作者，他极为多产，而且他还开展了内

〔1〕英文中sensuality一词是形容词sensual的名词形式。Sensual既指感官的，又指肉欲的，因此，作者在此处将sensuality译为感官享受性，表达与感官享乐有关，特别是与肉欲的快乐有关。本书后面的部分还会提到该词。——中译者

容丰富的学术活动。在安提阿他甚至为皇帝的母亲玛玛耶举办了一些神学讲座。在卡萨内，他是一个学派的领袖。他的教学活动经常被频繁的游学所打断。他拥有极为渊博的学识，并且具有令人赞叹的对一般事物的研究能力。他查找古老的《圣经》手稿，并通过校勘使其获得了特殊的价值。“他是一位伟大的学者，确切地说，是古代教会拥有的唯一真正的学者。”哈纳克如是说道。与德尔图良完全不同，俄利根并没有将诺斯替主义的影响拒之门外；实际上，他甚至以温和的形式把它传输到教会的内核当中；至少这是他的目的。的确，根据他的思想和基本观点来看，他本人大概是一个基督教的诺斯替教徒。他对待信仰和知识的立场被下面哈纳克具有心理学意味的重要文献描绘出来：

15 《圣经》对两者同样必不可少：信仰者从中获得他们所需要的事实和圣训，而学者则解读其中的思想，并从中推测出那种引导他们对上帝默祷和热爱的力量——这样，所有物质的东西，经由精神诠释（讽喻的解释，解释学），似乎都又被重新融入到一套完整的理念当中，直到最后所有的一切都在这种“提升”中被超越，并留作身后的阶石，而此时保留下来的仅有：被上帝创造的造物的灵魂与上帝之间的那种神圣永恒的关系（即爱与显现）。

16 与德尔图良不同，他的神学在本质上是哲学的；也就是说，他的神学完全被局限在新柏拉图派哲学的框架之中。在俄利根那里，一方面是希腊哲学和诺斯替教这两个领域，另一方面是基督教理念的世界，它们完美而且和谐地交融在一起。但是，这种大胆的理智容忍和正义感亦将俄利根导向了被教会批判的命运。可以肯定，最终的批判是在他死后发生的，在德修斯迫害期间，他曾受到过刑罚，此后不久便溘然离世。公元399年，教皇安奈斯达希尔斯一世（Anastasias I）对他发出谴责，而在公元543年，罗马皇帝查士丁尼（Justinian）组织的宗教会议对他的异端学说颁布了禁令，并且该裁决稍后获得委员会的支持。

17 俄利根是外倾型的一个典型个例。他的基本定向是趋向客体，这一点在他对客观事实及其条件认真负责的考量中彰显出来；同时它也显示在那个至高原则的表达当中：爱和神灵并立。基督教的发展历程在俄利根身上遭遇到了一种类型，这个类型的基石就在于对客体的关系；该类型在性欲中已经象征性地自我表达出来，而且它也说明了这样的事实：时至今日仍然存在着某种理论把灵魂的每一种核心机能都归结为性欲。因此，阉割就是对最有价值的机能进行牺牲的充分表达。极具特色的是，德尔图良表现出了知性牺牲，而俄利根则被导向了阳物牺牲，因为基督教过程要求完全禁绝对客体的存在的欲望。换言之，它要求对当前最有价值的机能、最可宝贵的财富、最强烈的直觉做出牺牲。就生物学而论，这

种牺牲被用助于驯化；但是，在心理学上，它却为解脱旧的束缚，发展出新的可能性打开了方便之门。

18　德尔图良牺牲了理智，因为正是理智将他有力地束缚于世俗。他得和诺斯替教战斗，因为对他而言，诺斯替教代表着向理智的偏移，而理智则同时也涉及了感官享受性。与这种事实相对照，我们会发现，诺斯替主义实际上被分化为两种流派：一种流派追求那种超越所有界限的精神性，另一种却在伦理的无政府主义中——即一种恶劣放荡、执迷不悟的绝对自由思想中迷失自身。我们一定要明确地区分自我节制者和对抗秩序与法律者，后者会为遵守某些教条而触犯原则，并有意地自我放荡。后一种流派的成员包括尼哥拉党人、阿齐诺替斯党人等等，而且可以被恰如其分地称为堕落者。[1] 阿齐诺替斯党人的例子说明，鲜明的对立是多么紧密的共存着：因为这同一个思潮分成了节制派和放纵派，而两者又都合乎逻辑、前后一致。如果有人想要知道冒失的理智主义大规模实施的伦理结果是什么，那就让他去学习诺斯替的道德史吧！他会彻底地理解知性牺牲。这些人在实践上也是前后一致的，而且按照他们所构想的去生活，甚至到了荒唐的程度。但是，俄利根在自残中牺牲掉了他对世界的感觉享受。很明显，理智对他而言，与其说是一种特殊的危险，还不如说是一种执着于客体的情感和感觉。通过自阉，他将自己从那种与诺斯替主义为伍的欲望中解脱出来，然后他就可以使自己不必畏惧诺斯替主义思想的丰富。德尔图良则通过其理智的牺牲来克制诺斯替教，但是却由此达到了一个我们在俄利根那里没有发现的宗教情感深度。“在一方面他比俄利根高明，”朱尔兹说，“因为他在灵魂的最深处践行他的每一句话；和别人一样，打动他的不是理性而是心灵。但是，在另一方面，他又暗暗地支持着俄利根，因为他这个最富激情的思想者已经濒于拒斥知识的边缘，因为他对抗诺斯替教的战斗就相当于对人类思想的完全否认。”

19　我们在这里看到了，在基督教过程中，原初的类型是如何在实际上变成其对立面的：敏锐的思想者德尔图良变成了富有情感的人，而俄利根则成了学者，并沉醉在知识当中。从逻辑上讲，颠倒事实状况，说德尔图良一直都是情感型的人，俄利根是理智型的，这当然要简单得多。但是，类型的不同并没有因此而终止，还一如既往地存在着。颠倒了的观点虽然无视这种事实，但是却仍然有待做出解释；德尔图良在理智中看到了他最危险的敌人，而俄利根则是在性欲中看到的：这是何缘由呢？有的人会说，他们两个都受到了蒙骗；还有的人会提出，他们两个都是靠辩论为生的。如果情况是这样的，那我们就一定要认为，这两个人

〔1〕阿齐诺替斯党人是诺斯替教的一支，它和尼哥拉党人都被作为自我放纵的代表。“堕落者”是单词Nicolaitans的意译。——中译者

牺牲的都是不太重要的东西，并因而在某种程度上和命运进行了某项交易。这也是一种包含着可承认的有效法则的观点。原始人中没有这样的二流演员，他们胳膊下夹着一只黑色的母鸡，走近他们的恋物对象说道："看啊，这就是给你们的祭献，一头漂亮的黑猪。"然而我认为，尽管存在着那种在贬低伟大事物时普通人都能够感受到的明显的慰藉，但是，这种贬斥性的解释方法并非在所有情况下都是正确的，即便它似乎是非常"生物学的"。但是，根据我们在心灵世界中对这两个伟大人物的个性的了解，我们必须要说，他们的整个天性和本质都具有这样的一种真诚：他们皈依基督教丝毫没有欺诈的迹象，有的只是虔诚和坦率。

20 如果我们借这个机会试着去把握自然本能的过程中断的（这似乎是付出牺牲的基督教过程）心理学意义是什么，就不会误入歧途。从上述的描述中可以看出，皈依也意味着向另一种态度的转变。而且，下面这些问题也更加清晰了：倾向于皈依的强烈动机从何处产生，德尔图良把灵魂构想成"天生的基督徒"究竟在多大程度上是正确的。像自然中的所有东西一样，自然、本能的过程遵循着最小阻抗的原则。一个人在一个方面更具天赋，另一个人则会在另一方面有所见长。另外，根据父母的特征和其他一些条件，对婴儿期早期环境的适应，可能或者要求相对而言更多的抑制和反省，或者要求相对而言更多的同情和参与。因此，某种优先态度会被自动塑造出来，导致不同的类型。那么，作为相对稳定的存在，每一个人都拥有所有基本的心理机能，就此而言，根据完美适应理论，一个人也应该能够同等程度地利用所有这些机能，这是一种心理上的必要。对于为什么有心理适应的不同方式，必定有其原因：很明显，单独一个原因是不够的，因为，客体似乎仅仅被做出了片面的理解，例如，它或者只是被思考，或者只是被感觉。由于这样一种单面（典型的）态度，作为其结果的心理适应便形成一种缺陷，这种缺陷在生活过程中积累起来；适应的紊乱就从这种缺陷中发展起来，迫使主体趋向于补偿。但是，补偿只有通过对持续至今的单面态度的祛除（牺牲）才能够获得。这样，一种心理能量临时堆积起来了，而它们泛滥汇集，虽然早已无意识地存在着，但却从来没有有意识地运用过。这种作为皈依过程动因的适应缺陷，变成了主观上所谓的一种模糊的不满足感。这样一种情形在我们时代的转折点上颇为盛行。一种令人诧异的补偿需求左右着人类，而且带来了各种闻所未闻的、在古罗马或可能或不可能的仪式。此外，"过完满生活"的代表者在理论上并不匮乏，虽然对"生物学"一无所知，但是却也在舞弄着那些建立在那个时期科学基础上的类似论据。他们也永远不会结束关于人类为什么处于这样一种不良境况的猜测。与我们的科学相比，那个时期只有因果论受到稍微少些的限制。他们的"向后追溯"远远超过婴儿期，进而深入到宇宙进化过程中去，而且

很多理论体系被发明出来，把遥远古代的各种事件作为对人类来说难以忍受的那些结果的祸根。

21　德尔图良和俄利根做出的牺牲太过激了——按我们的尺度来说太过激了——但是它却符合那个时代的精神，在那个时代，它是完全真实的。与这种精神相一致，诺斯替教简单地把幻象当作现实，或者至少是当作与现实直接相关的东西，因此，对德尔图良来说，他的情感现实里有一种客观校准。诺斯替主义把态度转变过程的主观内在知觉投射到宇宙起源论的形式当中，并且相信其心理形象的现实性。

22　在我的《无意识心理》[1]一书中，我将——基督教过程独有的力比多进程的起源——这一问题保留成开放式的。我谈到了力比多一分为二的分裂，每一部分都同另一部分相对立。心理态度的单面性可以从这里得到解释，这种单面性发展得如此极端，以至于补偿需求在无意识方面变得极为迫切。正是基督教早期几个世纪的诺斯替运动最为清晰地展示出补偿时刻无意识内容的爆发。基督教本身就暗示着古代文化价值，即古典态度的没落和消逝。对于当前的问题，无论我们谈到的是今天还是两千年前的那个时代，都是不偏不倚的，这一点几乎无须赘言。

二、古代教会的神学争论

23　很有可能，在早期基督教会的争论中，类型的差异也经常出现在教派和异端的历史上。伊便尼派[2]或者犹太基督徒一般在这方面可能与原始基督徒相同，都相信耶稣独有的人性，并且认为他是玛利亚和约瑟夫之子，只是后来凭借圣灵才获得了他的神圣。因此，伊便尼派在这一点上与多西特派[3]全然相反。这种对立的影响十分长远。在大约公元320年的亚流派[4]异端中，冲突以新的形式再次显现——这种冲突形式虽然在根本上得到弱化，实际上还是对教会政治产生了深远的影响。亚流派否认正统教会提出的原则：与上帝同体。当我们更细致地研究在同质和似质（与基督和上帝的本质类似性不同的完全同一性）问题上存在的亚流大争论的历史，似质教义在我们看来似乎不同于同质教义纯粹概念的和抽象的观点，明确地强调感官和人的知觉。同样，在我们看来，基督一性论者（主张基督本质的绝对同一性）对迦克墩二性共存信条[5]（拥护基督不可分割的二重

〔1〕辛科（B.M.Hinkle）博士译（伦敦：1919；新版，1921）。

〔2〕伊便尼派（Ebionites）被认为是基督教的异端。他们是最早跟随耶稣的信徒，而且全部是犹太人。伊便尼派认为，重要的是灵修，而不是传道。——中译者

〔3〕多西特派（Docetists）认为基督只有神性，而无人性。基督降世的肉身只是幻象。——中译者

〔4〕亚流派（Arius）被认为是早期教会中的邪恶异端，相信基督是受造的，只具有不完备的神性。——中译者

〔5〕迦克墩信条是公元451年第四次教会会议针对当时不同基督论的产生而制定的。其重点有二：其一，维护基督单一位格的完整性；其二，强调基督神人二性的分别。——中译者

性，即其人性和神性集于一身）的反抗再一次表明，抽象难解的观点与二性共存信条感性自然观点的对立。同时，对我们来说，以下事实变得极为清晰：完全就像基督一性论争论中的亚流派运动一样，精妙的教义问题，那些确实本该为有才智的人所了解的主要问题，并没有被参与到教条争论中的大众所把握。即便在那时也没有成为大众的原动力的这样一个精妙的问题骚动起来，就像它是与神学见解的差别无关的政治权利的要求和主张引发的那样。如果类型的不同在这里有什么重要意义的话，那仅仅是因为它碰巧给出的话语迎合了大众粗俗的本能。但是，对引发争论的人来说，这绝不能蒙蔽这样的事实：同质和似质都是非常庄重的东西。因为其中所隐藏的，无论从历史上还是心理上来看，都是把主张纯粹人性基督的伊便尼派信条放置在认为基督仅仅具有相对的（表面的）神性的教义之上，把主张纯粹神性基督的多西特派信条放置在仅仅从表面的肉身的角度理解基督的观点之上。而且，在此之下还隐藏着巨大的心理对立。一种立场主张，终极价值和意义在于感性知觉，在那里，主体尽管确实并不总是人类和个人，却始终都是一种投射的人类感觉。另一种立场则坚持认为，首要价值在于抽象物和人类之外的东西，主体只是其中的一种机能；换句话说，在造物的客观过程中，起决定作用的是超越感觉之外、作为感觉之实际基础的非人为的律法。如果人可以被这样看待的话，那么前一种观点赞成机能情结，而忽视了机能；后一种观点赞成机能，而忽视了作为必备控制要件的个体。这两种观点都相互否认对方的主要价值。各方观点的代表人物越是坚决地捍卫自己的观点，就越是尽力将自己的看法强加于对方，并以此来侵犯对方的首要价值。

24 类型对立的另一方面于公元5世纪初在贝拉基教派[1]的争论中登上历史舞台。即便是在洗礼之后人也不能幸免于罪，这一曾被德尔图良深刻地觉察到的经验在圣·奥古斯丁——他在很多方面不像德尔图良——那里逐渐变成了有关原罪的完全带有悲观性质的原则，这种原罪的本质在于遗传自亚当的欲望[2]。根据圣·奥古斯丁的观点，在原罪的对立面是上帝补偿的恩惠，以及蒙他对拯救方式的恩惠而颁布的教规。在这种观念中，人的价值非常低下。他实际上不过是被遗弃的悲惨生物，无论如何都已经被交付给了魔鬼，只有通过——作为拯救的唯一方式的——教会的引导，他才能成为神圣恩惠的分享者。可是一旦如此，不但人的价值而且人的道德自由和自律都在某种程度上被剥夺了；结果是教会的价值和意义作为一种理念被极大地提升了，这正好对应着奥古斯丁的《上帝之城》中所

〔1〕贝拉基教派（Pelagian）是中世纪的英格兰异端，否认原罪，认为人可以通过修养而达到完美。——中译者

〔2〕即贪欲。我们更可以说：难以控驭的力比多，作为一种宿命，将人引入歧途并毁灭。——中译者

表达出的方案。

25　与这样一套花样多变但却始终令人窒息的说辞相反，人的自由情感和道德价值还是发展起来。这种情感不会容忍长期的压制，哪怕这种压制有无孔不入的审查，严格周密的逻辑。英国僧侣伯拉纠（Pelagius）[1] 和他的学生克里斯休斯（Calestius）就是人类情感价值应受正当待遇的倡导者。他们的说教以人的道德自由这一既定事实作为基础。伯拉纠派通过聂斯脱利（Nestorius）[2] 在君士坦丁堡的大主教辖区找到过避难所，这表明伯拉纠派立场和基督论的 [3] 观点存在着心理上的血缘关系。与区利罗派强调作为神人的基督的物理单一性相对应，聂斯脱利强调基督两种本性的分离。另外，聂斯脱利明显不愿意让玛利亚被理解为圣母。他甚至在某些论调中称玛利亚是异教神之母。由他而起的聂斯脱利派争论最终以聂斯脱利派教会的分裂而终结。

三、圣餐变体论问题

26　随着政治形势的剧变——即罗马帝国的崩溃和古代文明的衰落，那些争论湮没无闻了。但是，就像在很多世纪中重新形成的稳定一样，随着文明的演进，最初的稳定后来就演变成更加剧烈的动荡。那些将古代教会引入纷争的问题已经不复存在，新的形式已经产生，然而在这种新形式下隐藏的却是同样的心理问题。

27　大约在9世纪中叶，修道院院长帕斯卡西乌斯·拉伯图斯（Paschasius Radbertus）公开发表了一篇关于圣餐礼的文章，在文中他提出了圣餐变体论的思想，即主张在圣餐仪式中酒和面包转化成了基督的血液和肉体。众所周知，这种观念变成了教条，据此，转化就在“真实、现实或本质的”意义上完成了；虽然在“非本质上”保留了面包和酒的外观，但它们在本质上却是基督的肉体和鲜血。面对象征的这种极端具体化，拉伯图斯担任院长的那所修道院中的一个僧侣拉特兰努（Ratramnus）大胆地提出了某种异议。然而，拉伯图斯却发现斯各特·爱留根纳（Scotus Erigena）是一个更坚毅的对手。斯各特·爱留根纳是一个伟大的哲学家，而且是中世纪早期的一个大胆的思想者；正如赫斯（Hase）在《教会史》中所说，他在他那个时代是如此的超凡独立、卓尔不群，以至于好几个世纪之后教会才诅咒了他。作为马姆斯伯里的修道院长，他大约在公元889年被自己的僧侣杀害。对斯各特·爱留根纳来说，真正的哲学也就是真正的宗教，他绝不盲从权威和“已被接受的公理”；因为，与其所处时代的大多数人不同，他坚

〔1〕伯拉纠（360—430）和他的学生都主张人并没有罪性，倡导自由意志教义。——中译者

〔2〕聂斯脱利（368—451）以聂斯脱利主义著称于世，高举基督的人性旗帜，被正统教会判为异端。——中译者

〔3〕此处原文为Dyophysitic。基督论是用于理解耶稣基督的神性和人性如何集于一身的神学术语。——中译者

持独立思考。他将理性置于权威之上，这或许非常不合时宜，但却使他具有了几个世纪之后才有的洞察力。即便是对那些被认为出离了纷争的教父们的著作，他也仅仅在包含人类理性精华的意义上将之视作权威。因此，他还主张圣餐礼不过是对耶稣与其门徒举行的最后晚餐的纪念，而且这种看法是每一个时代的有理性的人都应当接受的。尽管斯各特·爱留根纳做到了思维上的明晰易懂，而且丝毫无意背离这一神圣仪式的意义和价值，但是，他却没有切合他的时代精神，也没有满足他所处环境的需求。从他被自己修道院的同道出卖并刺杀这一事实中可以确定无疑地推断出这一点。正因为他能够理性地思考，所以成功总是与他失之交臂。相反，成功总属于拉伯图斯。拉伯图斯确实并不思考，但是他却完成了象征的和有意义的东西的“圣体化”，使之贴近世俗而且易于感知：这样一来他就准确无误地切合了他的时代精神，而后者渴求的正是宗教事件的具体化。

28 在这场争论中，人们很容易再次辨认出那些我们在早前的评论中已经遇到过的基本要素，即厌恶和任何具体对象交流——也就是说，转向客体——的抽象立场。

29 从理智的观点出发，我们尚且不能对拉伯图斯及其成就做出一个片面的、贬斥的评价。虽然对于现代人的心智来说，这些教条似乎显得有些荒谬，但是我们不能因此受到误导，而认为它在历史上没有价值。毫无疑问，它是人类错误大全的一个典范，但是，并不能因此认定它毫无价值。在做出判断之前，我们一定要细致地研究，这些教条在那几个世纪的宗教生活中造成了什么样的影响，而我们的时代仍有哪些东西应直接归功于它。例如，一定不能忽视：正是对这种奇迹真实性的信仰要求心理过程从纯粹的感性中解脱出来；而这又难以避免对心理过程本质的影响。比如说，直接思维过程在感性具有太高的阈限值时就完全不可能了。凭借过高的阈限，它不断对心理进行侵袭、瓦解并摧毁以心理为基础的直接思维机能，也就是说，恰好排除不相称的内容。依据这些初步的考虑，那些仪式和教条的实际重要性立刻显现出来，更不必说，个体经由对这种教条的信仰产生的直接而明确的宗教印象。这些仪式和教条不但从上述立场上，而且从一种纯粹机会主义者的立场上、从思维的生物学层面来捍卫自己。我们越是高度评价斯各特·爱留根纳，就越是不容对拉伯图斯的成就产生轻视。然而，我们或许可以从这个事例中认识到，内倾思维和外倾思维是无法进行比较的，因为这两种思维方式以及它们的决定因素都是完全不同的。有人或许会说：内倾型的思维是理性的，而外倾型的思维则是程序化的。

30 这些论断——而且这正是我想要特别强调的——无论如何都不能作为两位著作者的个体心理的决定性要素。我们对斯各特·爱留根纳个人的了解还太少，根

本不足以让我们对其类型做出任何确定的判断。我们所知道的那些材料都有助于把他判定为内倾型的。对拉伯图斯，我们的了解几近于零。我们只知道他说了一些同一般的人类思维相违背的话，但是，凭借更为可靠的情感逻辑，他推测出了被他的时代认为适合而准备加以接受的东西。这一事实有助于我们把他说成是外倾型的。然而，由于认识上的不充分，我们必须对这两种人格保留判断。因为，尤其是对拉伯图斯来说，情况可能会完全不同。他同样有可能是内倾型的，不过，他的智力水平总的来说未能超出他所处社会的观念之上，他的逻辑缺乏创造性，不足以从教父著作中既定的前提里得出明确的结论。反之亦然，可能斯各特·爱留根纳也会是外倾型的，如果能够证明他受到社会环境影响的话。这种社会环境在任何情况下都以常识为特征，而且能够找到一种适宜的表达。我们完全无法证明后一种情况会出现在斯各特·爱留根纳身上。但是，另一方面，我们确实知道那个时代是多么向往宗教奇迹的发生。对那个具有这一特征的时代来说，斯各特·爱留根纳的观点必定显得索然无味。相比之下，拉伯图斯的论断则必定是充满了活力，有一种预见的意味，因为他将每个人都渴望的东西具体化了。

四、唯名论和实在论

31　9世纪关于圣餐的争论不过是一场更大冲突的序曲，这场大冲突分化了人们的心灵，并产生了难以估量的后果。这便是唯名论与实在论之间的对立。

32　唯名论可以理解为这样一个流派，它断言，所谓的共相，即一般的或者普遍的概念，诸如美、好、动物、人等只不过是名称或者语词，开句玩笑话，也可以称为“声响”。法郎士曾说过：“你在思考什么呢？你是如何思考的呢？我们用语词来思考——想象。一个哲学家构建世界体系用的也不过是改变了的狗叫声罢了。”这就是一种极端的唯名论。而尼采把理性当作“语言的形而上学”时，亦是如此。

33　与此相反，实在论则断言先在共相的存在，也就是说，普遍概念自身的存在效仿了柏拉图的理念。尽管与教会存在着联系，唯名论仍具有怀疑论的倾向，否认具有抽象特征的个别存在。它是严格的教条主义之内的一种科学的怀疑论。它的实在概念不可避免地与事物的感性实在相重合。事物的个体性代表着与抽象理念相对立的真实。与之相反，严格的实在论把实在的重点转移到先在的抽象、理念、共性上来。

（一）古典时期的共相问题

34　当涉及同柏拉图的思想体系相关的内容时，我们所要讨论的就是一场非常古

老的冲突。柏拉图的某些恶毒言论，如“胡须灰白、迂腐过时的学者”和“精神贫乏者”，影射了犬儒学派和麦加拉学派这两个与柏拉图精神相左的类似哲学派别。犬儒学派的代表人物是安提斯泰尼（Antisthenes），尽管他绝对没有疏远苏格拉底的精神氛围，而且甚至还是色诺芬（Xenophon）的朋友，但他却公然诟病柏拉图美丽的理念世界。他甚至写了一本反对柏拉图的小册子，在小册子里他无礼地把柏拉图的名字改成∑άθωγ，意指男孩或者男人，但是从性的方面来看，该词词根却源自于бάθωγ，即阴茎；那么，安提斯泰尼就是以众所周知的投射方式，有意地向我们暗示了他对柏拉图的怨恨之处。正如我们已经看到的，对基督徒俄利根来说亦是如此，为了毫无阻碍地进入到冠冕堂皇的理念世界中去，“那个东西”——作为原始动因，正是他要通过自阉来加以控制的魔鬼。但是，安提斯泰尼是一个前基督教时期的异端，对他来说那个东西仍然是具有重要意趣的，而阴茎从最早的时代开始就作为此种意趣的公认象征，即其最不羁的官能中的感觉；并非只有他一个人具有这种意趣，因为据我们所知，这涉及了整个犬儒学派，这一学派的主旨就是：回到自然！把安提斯泰尼的具体情感和感觉推向前进的因素很多，首先他是一名无产者，这造成了他嫉妒的性格。他不是地地道道的希腊人，而是一个“边缘”人。此外，他的教学活动是在雅典城门前面进行的，在那里他专注于研究无产者行为，这也是犬儒哲学的一个模式。而且，整个学派都是由无产者构成的，或者至少是由“边缘”人士构成的，这些人本身就是对传统价值的一种颠覆性批评。安提斯泰尼之后，该学派最为显著的一位代表人物就是第欧根尼（Diogenes）。他授予自己“犬”的称号，而且他的坟墓就装饰着一只雕刻在帕罗斯大理石上的犬。尽管他对人有着温情的爱，因为他的整个本性都使人类理性这一珍宝熠熠生辉，但他却毫不留情地嘲讽了被他那个时代的人们视为神圣的一切。他嘲笑剧场里观众看到堤厄斯忒斯之餐[1]或者俄狄浦斯乱伦悲剧时所充斥的恐惧。嗜吃人肉并不坏，因为人肉并不具有区别于其他肉类的特殊之处；而且乱伦关系的不幸也绝不应该是罪大恶极的，正如我们的家畜向我们所证明的那样。麦加拉学派在很多方面和犬儒学派都同属一系。麦加拉不是雅典人不幸的竞争者吗？在一个充满希望的开端中，麦加拉凭借拜占廷以及西西里麦加拉的建立呈现出繁荣之势，但是随后而来的是永无休止的争论，在争论中麦加拉迅速地衰落瓦解，并且在各个方面都被雅典迎头赶上。在雅典，粗俗农夫的机智常被称为“麦加拉式诙谐”。这是胜利的民族从母乳中汲取而来的一种忌妒，因为这种忌妒，麦加拉的特征一点也得不到解释。和犬儒学派一样，这种哲学是彻

〔1〕堤厄斯忒斯是珀罗普斯的儿子，在与其兄阿特柔斯争夺王位过程中，不知情地吃掉了他自己儿子的肉。——英译者

底唯名论的，而且与柏拉图思想体系中的实在论直接对立。

35　这个学派的一个著名的代表人物是麦加拉的斯底尔波（Stilpon），下面提到的是有关于他的一些富有特色的轶事：一天斯底尔波来到雅典，看到卫城上菲迪亚斯（Phidias）巧夺天工的雕塑帕拉斯·雅典娜。作为麦加拉学派的一员，他评论说，这不是宙斯的女儿，而是菲迪亚斯的女儿。在这种戏谑中，整个麦加拉学派的思想都被表达出来，因为斯底尔波主张，一般概念没有实在性和客观的有效性；因此，当他谈及人时，实际上谁也没有谈到，因为他指的既不是这个人也不是那个人。普鲁塔克（Plutarch）认为下面这段话应出自于他：一事件对另一事件（的本质）丝毫不能有所断定。安提斯泰尼的主张与此类似。这种思维方式最古老的代表人物似乎是拉姆尼斯的安提丰（Antiphon），一个与苏格拉底同时代的智者。从他那里流传下来的一句话是这么讲的："无论是谁知觉到某种长的物体，这种长都既不是眼睛可以看到的长，又不是心灵能够识别的长。"这一论断直接导致了对一般概念实在性的否认。自然地，柏拉图之理念的整个立场都受到这种独特论断的侵害，因为对柏拉图来说，获得永恒不变有效性的恰恰是理念，而"现实的"和"多样的"事物只不过是易变的幻影。与此相反，犬儒—麦加拉学派的批评却从实际的立场出发，把这些一般概念说成是纯粹诡辩的、描述性的名称，而不具有任何实在性。关注的重点被放在个别事物之上。

36　这种显而易见的基本对立被龚珀茨（Gomperz）明确地理解为内在固有和谓语表述的问题。例如，当我们谈到"热"和"冷"时，我们实际上说的是"热的"和"冷的"东西，"冷"和"热"不过是分别归属于这些东西的属性、谓词和断定。这些说法涉及了某些被知觉到的东西和实际上存在的东西，即涉及了一种热的或者冷的物体。从大量类似事例中，我们抽象出"热"和"冷"的概念，同时我们也可以把这些概念与某些具体的东西联系起来。因此，"热"和"冷"等对我们来说是某种真实的东西，因为在抽象中，过去的知觉经验自然而然地重复着。对我们来说，完全去掉那些抽象中的相关事物是极其困难的，因为每一种抽象都有其对应的衍生物自然而然地与之相依附。在这种意义上，被断定的"物体属性"本质上就是一种先验的东西。现在，如果我们上升到一种更高阶的一般概念"温度"，它的"物体属性"对我们来说仍然是很容易理解的，所以，尽管存在某种感官明确性的降低，但它并没有丧失它的任何可描述性。但是，可描述性也紧紧地依附于感官知觉。如果我们进一步上升到一个更高级的一般概念，即能量，那么"物体属性"的特征就完全消失了，而且可描述性的特征在某种程度上也随之而去了。在这一点上，有关能量"本质"的冲突就出现了：无论能量是纯粹概念的和抽象的，还是某种真实的东西。可以肯定，我们今天那些博学的唯

名论者完全确信“能量”不过是一个名称，一个我们心理计算中的数码；然而，尽管如此，我们的日常话语仍然涉及“能量”，就好像它是某种完全可以触知的东西；因此，从认知理论的观点来看，最大的混乱就被不断播撒在虔信的人们中间了。

37 纯粹概念的实在性就这样自然而然地悄悄混进我们的抽象过程当中，并且或者唤起属性的“实在性”、或者唤起抽象理念的“实在性”。它不是人工产物，也不是一个任意被视为实在的概念，而是本质上必然如此。因为，情况并非是抽象理念被任意地视为实在并被移植到另外一个同样人工缘起的世界中去：真实的历史过程正好相反。例如，对原始人来说，意象和感官印象的心理反响是如此强烈，而且在色彩和质地上如此易于感觉，以至于当它再现出来时，即作为一种自发的记忆意象时，有时甚至有了幻觉的特质。因此，当一个原始人有关死去的母亲的记忆意象再次出现时，就好像他看到、听到了母亲的灵魂。我们只会“想到”死者，而原始人则能知觉到他们，这就正是因为他心理意象的超乎寻常的知觉。因此，鬼魂的信念在原始人心中浮现起来。当原始人“想”时，他具有对应的景象，这种景象的实在性是如此之强，以至于他始终把心理的误认为是真实的。鲍威尔（Powell）说过：“在未开化人群的思想中首要和基本的混淆就是主客体之间的混淆。”斯宾塞（Spencer）和吉伦（Gillen）也评论道：“一个野蛮人在梦中所经验的，对他来说，就像他清醒时所看到的一样真实。”我自己对黑人心理的研究完全验证了这一结论。面对感觉印象的自主性，灵魂信仰从意象的感官真实性这一基本事实中，而不是从野蛮人任何解释的需要中迸发出来。后者不过是欧洲人的一种归纳。对原始人而言，思维是形象的、可见的——因此它也具有启示的特征。所以，巫医，即占卜者，从来都是促成灵魂和上帝显圣的部落思想家。这就是思维神秘效用的源泉；它实际上就相当于行为，因为它是真实的。同样，思维的外壳语词也具有“真实的”效用，因为语词唤起了“真实的”记忆意象。原始迷信让我们震惊，只不过是因为我们在心理意象的去感性化方面获得了极大的成功，即我们已经学会了“抽象地”思维，当然，总是还要带有上述的局限性。

38 任何一位从事分析心理实践的人都会不断意识到这样一个事实：即便对“有教养的”欧洲病人来说，你也要不断地提醒他去“思维”而不是“行为”。有的人需要这种提醒或许是因为他相信思维某些东西就足够了；另一些人需要提醒则是因为他觉得他不必去思维什么东西，而只用去实践就行了。正常个体的梦以及伴随心理定向力障碍的幻觉都表明，心理意象的原始实在性是如何轻易地再次浮现出来。为了增加对外倾的抗衡力，秘密仪式活动中甚至借助人为内倾来竭力重

建意象的原始实在性。在毛拉[1]为特维库尔-伯格（Tewekkul-Beg）举办的一次伊斯兰教入教仪式中，我们可以发现有关于此的一个具有说服力的事例。特维库尔-伯格描述道：

39 说了这些话之后，他（毛拉）让我坐在他对面。就在我的感觉似乎仍然一片茫然时，他命令我把他的意象增添到我的内在自我当中去；之后，他蒙上了我的眼睛，命令我把所有的灵魂力量都积聚到心中。我服从了。顷刻之间，凭借神恩以及教长的精神援助，我的心豁然开朗了。我在我的内心最深处观察到某种造物，那就像一个倒置的碗；当这个碗被放正时，一种无边无际的愉悦之情充溢我的全身。我对师傅说："就在这个小房间里，我坐在你的面前，看到我自己内部的一个真实景象，而它就像是另一个特维库尔-伯格坐在另一个毛拉的面前。"

40 师傅向他解释说，这只是他入教仪式的第一个现象。一旦通向原始的、真实意象的道路畅通之后，其他景象会接踵而至。

41 谓项的实在性被认为是先天的，因为它总是存在于人类心灵当中。只是通过了随后的批评，抽象才被剥夺了实在的特征。即便是在柏拉图时代，对语词理念神秘实在性的信仰也如此之强，使得它值得哲学家们琢磨玩味、怪论迭出，并且同时利用纯粹的文字意义牵强附会地设计出各种悖论。麦加拉教徒欧布里德（Eubulides）的戴面纱者悖论就是一个简单的事例。它是这样描述的："你能认出你的父亲吗？能。你能认出那个戴面纱的人吗？不能。那么，你就自相矛盾了；因为那个戴面纱的人就是你的父亲。这样，你能够认出你的父亲，而同时你又不能认出他。"其谬误之处在于，被询问者天真地认为"认出"一词在任何情况下都标示同样一个客观对象，而实际上，它的有效性仅仅被限定于某种特定的条件。有角者悖论也基于同样的原则，它可以表述为："你没有失去的东西，你就仍然拥有它；你没有失去角，因此你仍然拥有角。"在这里谬误仍然在于被询问者的天真：他在前提中接受了一个限定的事实。这种方法可以确定无疑地证明，那种绝对的字面意义是一种幻想。因此，一般概念的实在性——它以柏拉图的理念的形式所体现的作为一种形而上学的存在和独特的有效性——也就岌岌可危了。龚珀茨说过："人们仍然还没有对语言充满怀疑，这些语言赋予我们灵感，并且使我们在话语中认识到对真正事实的一种通常不充分的表达。相反，人们中间还流行着一种天真的信仰，即认为意义和与之整体上对应的语词的运用之

〔1〕布伯：《神秘仪式的本质》，1909年版，第31页及其后。

间必定在每一方面都是相吻合的。”这种绝对神秘的字面意义预先假定语词中有事件既定了的客观习性，对此而言，智者的批评倒是恰如其分的。它令人信服地证实了语言的重要性。就理念都不过是名称而言——这是一个有待证实的推论——对柏拉图的抨击就是有道理的。但是，当事件的相似性和一致性要由一般概念来指示时，一般概念就不再仅仅是名称了。那么，要考虑的问题就是：这些一致性是不是客观现实。这些一致性确实是存在的，因此一般概念也就与现实相对应。作为一个事件实在性的承担者，它实际上就相当于一个事件的精确描述。一般概念与后者的区别仅仅在于它是对事件一致性的描述或者指示。因此，矛盾既不在于概念，又不在于理念，而在于它的文字表达，这种表达既不能充分地呈现事件，又不能呈现事件的一致性。因此，唯名论者对理念原则的抨击大体上是一种无理的侵犯。所以，柏拉图恼怒地予以回避是有道理的。

42 根据安提斯泰尼的说法，内在性原则就在于：不但没有很多谓项，而且是完全没有谓项能够断定不同于它的一个主项。安提斯泰尼仅仅把那些与主项完全一致的谓项看作是有效的。且不说这种情况，如同一陈述（就像“甜的是甜的”）完全没有断定任何东西，并因此是毫无意义的。内在性原则的弱点在于：同一判断与事件毫无关系；语词“青的”和事件“青的”完全没有任何联系。所以，内在性原则在很大程度上和古代的语词崇拜具有同样的遭遇，它们天真的假定语词对应着真实的事物。因此，唯名论者告诉实在论者：“你是在做梦——你认为你是在和事物打交道，但实际上你不过是在和文字虚构出来的怪物作战。”实在论者能够以几乎同样的话语来回应唯名论者，因为唯名论者也没有关注事物本身，而只是关注语词，把语词置于事件的地位。即便是他为每一个个别的事物设置一个个别的语词，语词也仍然只是语词，而不是事物本身。

43 诚然，尽管“能量”的概念被认为是一个文字概念，但它却具有如此显著的真实性，以至于电力公司能够从中获益。指示器的电路板当然也不会允许形而上学的论据来证明能量的非真实性。“能量”不过指示了力的现象不可否认的一致性，而这种一致性每天都以最有说服力的方法证明着它的存在。就事物是真实的而且语词约定俗成地指示事物而言，语词也获得了“实在的意义”。就事物的一致性是真实的而言，指示事物一致性的一般概念也获得了“实在的意义”；而且，它的这种意义既不能大于又不能小于那个指示个别事物的语词的意义。价值重心从一边向另一边的转移是一个事关个体态度和当代心理的问题。龚珀茨在安提斯泰尼身上也觉察到这种心理基础，并指出如下要点：“一种坚信的常识，一种对所有热情的阻抗，偶尔还有一种个体情感的力量，都为个性打上了印记，因此整个个体个性都成了一种绝对的实在。”我们可以更进一步，增加上人的嫉

妒，这样的人是没有充分公民权的无产者，是因命运的吝啬而未能获得姣好容颜的人，是至多通过诋毁别人的价值才能走向成功的人。特别是具有这种特点的犬儒主义者，他们肯定会对别人吹毛求疵，永远不会把任何碰巧属于别人的东西看成是神圣的。他甚至会毫无顾忌地破坏别人家庭的安宁，如果他能够在这方面抓住机会把他那毫无价值的主张强加给整个人类的话。

44 柏拉图的理念世界具有永恒的实在性，它与这种思想的根本批判态度直接对立着。显而易见，适应于理念世界的人的心理也具有一种倾向，这种倾向和上面描述的那种批判的、分裂的判断是迥然不同的。柏拉图的思想是从大量综合构造的概念中抽象和创造出来的，它们指示和表达了作为基本存在的事件的普遍一致性。它们不可见的和超人类的特质是与内在性原则的具体化直接对立的，内在性原则的具体化能够把思维材料归结为独特的、个别的和客观的范畴。然而，这种企图就像唯独接受归纳原则一样是不可能的。归纳原则把众多被认为是与孤立事物相关的东西提升为一种超越腐朽的、永恒存在的实体。两种判断形式都是有道理的，就像两者都自然而然地出现在每一个人身上一样。在我看来，这一点在麦加拉学派的创始人麦加拉的欧几里德身上表现得最为明显：他建立了一种无限超越个体和怀疑的“归一”原则。因为他把爱利亚学派有关“存在”和“善”的原则连接在一起，所以对他来说，“存在”和“善”是同一的。与之对立的只有“非存在的恶”。当然，这种乐观的“归一”只不过是最高级的一般概念，是直接包含所有存在的一，但与此同时它又背离所有的论据，这与柏拉图的理念相比有着更高的高度。凭借这一概念，欧几里德为结构判断严重地分裂为单纯语词提供了一种补偿。这种归一原则过于模糊和深远，以至于它几乎不能表达事物的一致性。它完全不是一种类型，而只是意图厘清个别事物混乱的多样性这一统一愿望的产物。作为一种从消极的批判态度中浮现出来的努力尝试而言，这样一种统一的愿望在所有那些恪守极端唯名论的人身上都表现得极为迫切。因此，在这种人身上发现那种明显不可能在基础上同质的理念也就不足为奇了。因为，作为唯一基础的内在性原则是不可能的。龚珀茨中肯地评论道：

45 可以预见，这样一种企图在任何一个时代都是注定要流产的。在一个缺乏历史理解力的时代，它绝对不可能获得成功，而且在这样的时代里，对灵魂的任何深入洞察都几乎完全受到漠视。越是显而易见，反而越是被认为无足轻重，有用的东西被迫要采取更加隐蔽的形式，实际上越是可靠的东西，越是有可能并不引人注意，这样一种情境下的威胁就不只是潜在的——它还是不可避免的。把动物王国和原始人作为一种典范，企图剔除相对于这一标

准而言的文明副产品，就是把破坏之手伸向人类历经无数岁月的发展积累起来的成果。

46 与内在性相反，结构判断以事物的一致性为基础，创造了对文明具有最伟大价值的普遍理念。即便这些理念仅仅是逝者的财富，但是其思路却仍然把它们与我们连接在一起，这正如龚珀茨所说，它们已经获得了近乎不可毁灭的力量。他还说过："无生命的东西有资格获得荣耀、尊敬甚至自我牺牲所见证的忠诚，死去的人亦是如此；在这里，我们只要提到雕像、坟墓和士兵的旗帜就足够证明了。尽管我的确能够自我摧毁并成功地扯断那些思路，但是，这样一来，我却难免要沦为野蛮之人；因为，我所有的情感——这些情感在赤裸现实的坚硬基底之上覆盖着锦簇的鲜花——都遭受了致命的伤害。生命的精巧、雅致，对动物本能的教化，以及艺术的享受和追求，全部都依赖于对这种外部增长的高度评价，依赖于对所有那些被称为继承价值的东西的评价。而实际上，对所有这些东西犬儒学派都毫不犹豫、毫无怜悯地努力加以毁灭。一个人可能很容易在这一点上对犬儒主义者及其不可胜数的现代追随者让步，当然，这里存在着一个限度，超出这个限度，我们就可能不会受到联想原则的左右，也就不会有植根于这个原则的愚昧和迷信所产生的内疚了。"

47 这样，我们已经详细地研究了内在性和谓项问题，这不仅是因为这一问题在经院哲学的唯名论和实在论中一再出现，而且还因为它从来就没有最终平息过——可以预测，它永远也不会停息。因为这里讨论的问题是以下两者之间的特有对立：即抽象观点——其中决定性价值在于思维过程本身——和具体思维、具体情感之间的对立。无论是有意识的，还是无意识的，客观倾向都以具体思维和具体情感为基础。在后一种情况下，心理过程是一种将个性发展作为其目标的手段。因此，采纳内在性原则的无产者哲学也就不足为怪了。无论何处存在着转而强调个体情感的充分原因，思维和情感都会变成否定的批判，原因在于缺乏积极的创造性能量（这种能量被转向个人目标）。思维也就消减为一种对具体和单一加以辨析的单纯的分析器官。在混乱的个体事件聚集之后，多少带有些明显的意愿色彩的一种笼统的统一性便随之产生。但是，当重点被放置在心理过程上时，心理活动的结果就比作为理念的多样性具有更高价值了。理念被尽可能地去个人化了，但是，个人理解力却几乎完全转向它设定的心理过程中去。

48 在继续讨论之前，我们或许应该研究一下，柏拉图理论体系的心理是否能够向我们证实这样的假设，即柏拉图个人是属于内倾型的；犬儒学派和麦加拉学派的心理是否能够使我们把安提斯泰尼、第欧根尼或者斯底尔波这样的人物看作外

倾型的？要解决置入这种框架中的问题是完全不可能的。对那些被认为是柏拉图“人学文献”的权威著作进行认真细致的研究，可能会让我们认识到他本人属于哪种类型。就我而言，我不会冒失地做出任何正面回答。如果有人能够提供出柏拉图属于外倾型的证据，我丝毫也不会感到诧异。至于其他人，流传下来的材料都残缺不全，想要做出判断，在我看来，是不可能的。

49 既然现在研究的两种思维类型都依赖于价值中心的置换，那么，在内倾的情况下，个人理解力由于各种原因当然也就同样有可能被推上前台并取代思维，以至于他的思想变成了否定性批评。对外倾来说，价值的重点被简单地置于和客体的关系之中，而不是必然地置于他和客体的个人关系之中。如果和客体的关系占据显要地位，心理过程就是从属的了；但是，就心理过程独自被客体本质所据有并且避免了个人理解的掺和而言，它并不具有破坏性的特征。因此，我们不得不把内在性原则和谓项原则之间的特殊冲突作为一种特例，这在我们进一步的研究过程中会得到更为透彻的考察。这种个例的特殊本质在于个人理解力所发挥的积极和消极作用。当类型（一般概念）把个别事物抑制在暗影当中时，类型、理念就赢得了实在性。当个别事物的价值完全破坏了类型（一般概念）时，无所禁忌的分裂就发挥功效了。这两种立场都是极端的、不公正的，但是它们却形成了一幅对比强烈的图画，这幅图画轮廓清晰，无须费力分辨，适当的夸张使某些特质愈加鲜明。这些特质越是温和便越是因之采用隐蔽的形式，并且它们与内倾型和外倾型的本质黏合在一起，甚至当具有这些个性的人的个人理解力没有被推上前台时亦是如此。例如，理智机能是主人还是仆从，这一问题造就了一种很大的差异。主人的思维和情感与仆从不同。即便是有益于普遍价值的最广泛的个人抽象也不能完全消除个人附加因素影响的可能性。然而，就这种情况的存在而言，思维和情感也包含着那些破坏性倾向，这些破坏性倾向源自于个人在面对严酷的社会条件时所进行的自我维护。但是，如果由于个人倾向的缘故，我们把普遍实在的价值降低为单纯的个人潜在倾向的话，那就完全是一件极大的蠢事了。那是一种伪心理学。只不过这样的伪心理学确实存在着。

（二）经院哲学中的共相问题

50 两种判断形式的问题一直未能获得解决，这是因为缺乏第三者的裁决。波费里斯（Porphyrius）将这个问题传承到了中世纪：“对于普遍和一般的概念，真正的问题在于，它们是实体的还是仅仅是与理智有关的，是物质的还是非物质的，是与被知觉到的事物相分离的还是围绕和内含于其中的。”中世纪在某种程度上

就是以这种形式重新开始了讨论：他们把柏拉图的观点，即存在于一个天堂般的地方的那些先在共相、普遍性和理念，作为一种标准或者超越所有个别事物之上并与之完全相分离的典范；这正如明智的狄奥提玛和苏格拉底对话时谈到美那样：

51 这种美不会用脸、手或者其他属于身体的东西来向他显示自己，也不会通过一种抽象的陈述或者知识，通过任何属于其他的东西来显示自己；无论它是人间、天堂还是任何其他地方的一种个体的存在，它都是寓于并为了它自身，都是永恒如一的它自身；任何其他的美都不过是部分地展示了它的美，所以，尽管其他的美绽放又枯萎，这种美自身既不增加又不减少，没有受到任何损害。（《对话录》，211B）

52 正如我们所见，柏拉图的形式与那种认为一般概念仅仅是语词的批判性假定针锋相对。在后者那里，真实的东西是在先的，理念的东西则是居后的。因此这种观点被贴上了这样的标签：共相居后。

53 居于这两种观点之间的是亚里士多德较为温和的现实主义观点，这种观点可以被称为“共相依存”，即形式和质料共存。亚里士多德式的观点是一种旨在达到与亚里士多德的天性完全相适应的具体尝试。与其老师柏拉图的先验论不同——柏拉图的学派随后蜕变为一种毕达哥拉斯式的神秘主义——亚里士多德完全是一个现实的人。要说明的是，他的这种现实是古典主义的现实。这种现实包含大量后来被抽取并增添到人类心灵宝库中去的具体形式。他的解决方法与古典常识的具象性是相对应的。

54 上述三种形式也显示了在激烈的共相争论中中世纪的主要观点。而有关共相的争论则是经院哲学辩论的真正核心。深入地探讨这场伟大辩论的具体观点不是我的职责所在，即便我能够胜任。只要能在大方向上对此做出描述，我就非常满意了。

55 争论大约源自于11世纪末期约翰尼斯·罗塞里斯（Johannes Roscellinus）的观点。共相在他看来只不过是名称的集合，事物的名称，或者按传统的说法是“声响”。对他来说存在的只有个别事物。就像泰勒（Taylor）恰如其分地评价那样，他“牢牢地被个体的实在性套住了”。把上帝也想象成仅仅是个体的就是随之产生的明确结论，因此他把三位一体分解成三个人。所以，罗塞里斯实际上接受了三位异体说。这种看法在实在论盛行的那个年代是无法立足的。1092年，罗塞里斯的观点在苏瓦松召开的宗教会议上遭到谴责。站在其对立面的是阿伯拉尔的老师格肖姆·冯·桑布（Guillaume Von Champeaux），一个具有亚里士多德式气质的极端实在论者。根据阿伯拉尔的记叙，他教导说，同一个事物既存在于

它的整体性当中，又同时存在于不同的个别事物当中。个别事物之间根本没有本质的差异，只不过有一种“非本质的”多样性。在后一种观点之中，事物的实际差异被解释成一种偶然的东西，就像是圣餐礼教条中的面包和酒一样，都只不过是“非本质的”。

56 在实在论那边还有经院哲学之父，坎特伯雷的安瑟尔谟（Anselm of Canterbury）。作为一个真正的柏拉图主义者，共相对他来说就是神圣的逻各斯的一部分。从他的立场出发，由他所创立的、心理意义重大的、关于上帝存在的证明——亦可称为本体论证明——也就能够得到理解了。这种证明把上帝的存在描述成一种在上帝理念之上的偶然的东西。费希特（《心理学》第二章，第120页）对这种证明作了如下精确的阐明：“我们意识中一种绝对的理念的存在证明了那种理念的真实存在。”安瑟尔谟的观点是，呈现在理智中的最高存在的概念亦涉及了存在的本质。他还说过：“其实，我们可以想象存在着某种最完满的东西，同样也可以设想这种东西不存在；而这种东西，就是你啊，我们的上帝。”形而上学论证的逻辑缺陷如此明显，以至于它需要心理学上的解释来说明为什么一个具有像安瑟尔谟这样心智的人会做出这样的论证。在实在论的一般心理倾向中可以找到直接的根据，也就是说——事实上不仅有一个阶层的人，而且为了与时代潮流相适应，还包括那些把他们的价值中心置于理念之上的人——对这些人来说，理念代表着一种具有比个别事物的实在性更高的生活价值的实在性。因此，让他们承认那些对他们而言最有价值、最有意义的东西不是真实存在的，似乎完全不可能。他们的手中确实已经掌握了最有效力的证据，因此，他们的生活、思维和情感都完全倾向于这种观点。理念的不可见性之于其显著实效性毫无益处，因为实效性实际上就是一种实在性。他们拥有的是一种实在性的理想的而非感觉的概念。

57 安瑟尔谟同时代的对手高尼罗（Gaunilo）拒斥那种经常出现的快乐岛（荷马，《奥德赛》第八）的理念，而这种理念也确实难以证明它们的真实存在。这种反对意见显然是有道理的。为数不少的这种性质的反对意见在数个世纪当中不断被提出，然而，这根本无法阻挡本体论证明的复辟，即便到了近代也是如此。例如，在19世纪黑格尔、费希特和洛采（Lotze）都是它的代言人。这种矛盾不能归因于逻辑上的某些特殊缺陷，或者甚至是在某些方面的极大愚蠢。这样说是很荒唐的。准确地说，这是由于某种应当被认识和把握的深层次的心理差异。那种认为只存在着一种心理或者一种基本的心理原则的设定，完全就是一种难以容忍的独断，是常人的伪科学偏见。人们总是在谈论那个人和他的“心理学”，其结果总是追溯到那个“仅此而已”。人们也总是以同样的方式讨论那个实在性，

就好像真的是仅仅有实在性一样。实在性是在人类灵魂中发挥着功用的东西，而不是像某些人所设定的那样，是在实际上起作用的东西，而且对此常常会出现有失偏颇的归纳。然而，这样一种归纳在科学上无论如何被推进，我们都绝不能忘记，科学不是生活的综合，它只是一种心理态度，一种人类思维形式。

58 本体论证明既无证明又无论据，只不过是下列事实的一种心理核实：有这样一类人，对他们来说，明确的理念具有实效性和实在性——一种实际上和知觉世界相匹敌的实在性。感觉主义者依赖于他对“实在性”的确信，有理念的人依附于他的心理实在性。心理学不得不认知这两种（或者更多）类型的存在，而且在任何情况下都一定要避免把其中一种看作是对另一种的误解。也不要试图把一种类型归纳为另一种，就好像任何在本质上属于“其他”的类型都仅仅是由一种机能决定的。这并不意味着那条值得信赖的科学原则——“穷理无增于自然之果”——应当废除。心理学原则的多样性还是有必要存在的。除了前面提到的支持这种设定的论证外，我们还应当注意这样显著的事实：尽管本体论证明最终明确地被康德放逐了，但是现在仍然有不少后康德主义的哲学家再次将它提起。中世纪早期的人们至少拥有一种共同的世界哲学，与他们相比，我们今天甚至远远不能理解那些对立的范畴：理念论和实在论，唯灵论和唯物论，以及内含于这些范畴之中的所有附加问题。

59 诉诸现代理智的逻辑论证对本体论证明是毫无帮助的。本体论证明本身实际上与逻辑无关，但是在安瑟尔谟使之在历史上流传的形式上，一种补充的理智化或理性化的心理事实浮现出来，这种心理事实在没有逻辑谬误和其他诡辩的情况下自然是不会出现的。但是，正是在这种情况下，论证的无可争辩的效用才显现出来，也就是说，它存在着，而且公共舆论也证明它是普遍存在的。必须要考虑的正是这样的事实，而不是它的证明中的诡辩，因为本体论证明的重要性只不过就在于：它的论证是逻辑的，但事实上它比单纯的逻辑证明要丰富得多。因为真正的问题是一种心理事实，这种心理事实的分布和效力都明晰到无须任何种类的争论存在。在论断“上帝存在，因为他被想到了”中，公众舆论证明安瑟尔谟是正确的。它是一个明显的真理，只不过确实也是一种同一陈述。有关于它的“逻辑”论证纯属多余，而且也是错误的，原因就在于安瑟尔谟想要把他的上帝理念建立成一种具体的实在。他说过：“毫无疑问，我们可以想象，存在着某种最完满的东西，而且它在理智中和在事物（现实）中同样完满。”然而，在经院哲学看来，“实体”概念是某种与思维属于同一水平的东西。因此，古希腊的最高法官戴奥尼夏（Dionysius）——他的作品对中世纪早期哲学产生过深远影响——对理性、理智、可感知的，以及确实存在的事物这些相近的范畴进行了区分。托

马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）把灵魂中的“实体”也称作灵魂之外的东西。这种值得注意的并列仍然能使我们认识到那个时代的思维观念中原始的客观性。从这种心理态度出发，本体论证明的心理就变得容易理解了。对理念实在性的假定完全不是必不可少的环节，确切地讲，作为思维原始具体性的回应，它只是被认为是理所当然的。高尼罗的反论证在心理上是不充分的，因为，就像公众舆论所证明的那样，尽管快乐岛的理念常常出现，然而它确实不如上帝的理念那么有效，后者因而获得了一种更高的“现实价值”。

60 后来所有重新提起本体论证明的著作者全部都失败了，至少是在原则上重蹈了安瑟尔谟的覆辙。康德的论证可算是最完备的了，因此对之做一简要概述。他说：[1]

61 一个绝对必然的存在者的概念是一个纯粹理性概念，亦即一个单纯的理念，它的客观实在性凭理性对它的需要还远远没有得到证明。

62 但判断的无条件的必然性并不是事物的绝对必然性。因为判断的绝对必然性只是事物的有条件的必然性，或者是判断中的谓词的有条件的必然性。

63 在此之前，康德曾给出过一个必然判断的例子，即三角形必定有三个角。他提到这些陈述之后继续说道：

64 上面那个命题并不是说三个角是绝对必然的，而是说在存有了（给予了）一个三角形的条件下，（其中的）三个角也必然是存有的。然而这一逻辑的必然性证明了它的幻觉具有如此巨大的威力，以至于由于人们给自己制造出一个关于某物的先天概念，这个概念就被这样提出来，使得人们根据自己的意见也把存有包括在这概念的范围之内，人们由此相信可以有把握地推论：由于存有必然应归于这个概念的客体，也就是在我把此物设定为给予的（实存着的）这一条件下，则它的存在也会被必然的（根据同一律）设定下来，因而这个存在者本身也会是绝对必然的，因为它的存有在一个随意假定的概念中，并在我设定了这概念的对象这个条件下被一起想到了。

65 康德此处所提到的幻觉的力量只不过是语词的原始魔力，这种魔力同样神奇地存在于理念当中。人类要从根本上认识到语词、“声响”并非在所有情况下都指示和对应一种实在，这需要一个相当漫长的发展历程。但是，即便有些人了解

〔1〕以下出自康德《纯粹理性批判》中的引文，译者均参考了人民出版社2004年版邓晓芒的译文，部分文字有删节。特致谢意。——中译者

了这一点，也完全不足以从每一个人的头脑中彻底消除那种蛰伏在程序化概念里的迷信力量。很明显，有某些东西存在于无法根除的“本能”迷信之中：因此，它展示出某种存在权，这种存在权直到现在仍不能充分被理解。谬误推理也以相似的方式——也就是说，通过康德随后阐明的一种幻觉——被引入到本体论证明当中。他在这里谈到了“绝对必然主体”这一命题。绝对必然主体的概念完全内含于存在的理念之中，因此，就算是没有内在矛盾，它也不可能被消除。这个概念就是“对一切而言最真实存在”的概念。

据说，这种存在者具有一切实在性，而你有权假定这样一个存在者是可能的。既然在一切实在性下面也包含了存有，那么在一个可能之物的概念中就包含了存有。如果该物被取消，那么该物的内部可能性也就被取消，而这是矛盾的。要么你心中的观念就必须是该物本身，要么你就预设了一个存有是属于可能性的，而这无非是一种可怜的同义反复。

是显然不是什么实在的谓词，即不是有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念。它只不过是对一物或某些规定性本身的肯定。用在逻辑上，它只是一个判断的系词。“上帝是全能的”这个命题包含两个概念，它们拥有自己的对象“上帝”和“全能”；小词“是”并非又是一个另外的谓词，而只是把谓词的一切谓词（其中也包括“全能的”）总括起来说：“上帝存在”，或者“只有一个上帝”，那么我对于上帝的概念并没有设定什么新的谓词，而只是把主词本身连同它的一切谓词，也就是把对象设定在与我的概念的关系中。概念和对象两者所包含的必然完全相等，因此不可能因为我将概念的对象思考为绝对被给予的（通过“它存在”这种表达方式），而有更多的东西添加到这个仅仅表达可能性的概念上去。所以，现实的东西所包含的绝不会比单纯可能的东西更多。一百个现实的美元所包含的丝毫也不比一百个可能的美元更多。因为，后者在这里意味着概念，前者却意味着对象及其肯定本身，所以，假如后者比前者包含得更多，我的概念就会没有表达出整个对象，因而也就不是该对象的合适的概念。但是在我的财产状况中，现实的一百个美元比一百个美元的单纯概念（即一百个美元的可能性）有更多东西。

所以，无论我们有关一个对象的概念包含什么及包含多少东西，我们还是不得不超出它，才能把实在赋予它。这在感官对象那里是通过按照经验性规律与我的任何一个知觉发生关联而进行的；但是对于纯粹思维客体来说，根本不存在任何手段来认识它们的存有，因为这存有必须完全先天地去认

识，而我们对一切实存的意识（不论是通过知觉直接地意识，还是通过把事物和知觉连接起来的推论而意识）却是完完全全属于经验的统一性的，在这一领域之外的实存虽然不可以绝对地宣布为不可能，但却是一个我们没有任何办法能为之辩护的预设。

66　详细地给出康德的基本阐述在我看来是必须的，因为我们正是在这里发现了思维存在和实在存在之间的尖锐分歧。黑格尔谴责康德说，一个人不能将上帝的理念和一百美元的幻想相比较。但是，正如康德正确指出的那样，逻辑必定是从所有内容中抽象而来；如果内容主导的话，就不会当然再有什么逻辑。从逻辑的观点来看，在逻辑上的“或者……或者……”之间不存在第三方。但是，在“思维”和“实在”之间仍然存在着“灵魂”，而这种“灵魂存在”使得整个本体论证明成为多余的。康德本人在他的《实践理性批判》（英译本，第298页）投入大量篇幅对灵魂实在进行哲学上的评价。在那里，他把上帝当作实践理性的一种公设引入进来，这种公设源自于对此的一种先验认知：“对道德律法的敬畏必然直接导向最高的善，以及同样客观实在那里的设定和推断。”

67　那么，“灵魂实在”就是一种心理事实，对此唯一有必要确定的就是，它在人类心理中偶然、经常还是普遍地出现。就像该术语已经揭示了的，被称为上帝并被阐述为“至善”的这种事实意味着至高无上的心理价值，或者换句话说，它意味着一种理念，这种理念在行为和思想的决定方面，要么赋予了要么实际上接受了最高、最一般的意义。用分析心理学的话说，上帝概念与这样一种情结相对应：根据前面的定义，这种情结把最大量的力比多（心理能量）融入自身。相应地，灵魂中实际的上帝概念完全因人而异——这是与经验相对应的事实。即便在观念当中，上帝也不是一个始终不变的存在者，现实中的他就更是如此了。因为，众所周知，人类灵魂最有效的价值是居无定所的。有些人的上帝在他们的肚子里，而有些人的上帝则是金钱、科学、权力、性等等。整个个体心理，至少在其主要倾向上，是根据“至善”的各自定位来安置的。所以，一种心理学理论如果单独依据任何一种基本本能，例如权力和性，那么，在它被用于具有另一种定向的个体时，都只能充分解释次重要的特征。

（三）阿伯拉尔的调和企图

68　研究经院哲学自身如何试图解决共相争论，如何试着在两种典型对立之间创造一种平衡，是非常有意思的。阿伯拉尔就致力于这种争端的解决。他是一个不幸的

人，曾狂热地迷恋上赫露丝（Héloise）并为这份爱恋付出了他作为男人的代价。任何熟悉阿伯拉尔生平的人都会知道，那些严重的对立如何激烈地共处在他的灵魂当中，而这些对立在哲学上的调和对他来说是一件至关重要的事。德·瑞米扎[1]（De Rémusat）将阿伯拉尔描绘为一个折中主义者，说他批评和拒斥任何可接受的共相理论，但仍会率直地从中汲取一些真实可靠的东西。阿伯拉尔的著作只要涉及共相争论，就非常的晦涩难懂，因为作者总是忙于对各种论证和事例做出权衡。他认为各种已公开的观点都不正确，总是要力图理解并调和对立的观点，因此即便是他自己的学生也从来没有真正理解过他。有些人认为他是唯名论者，还有些人则认为他是实在论者。这种误解表明：从一种确定类型来思维——因为在一种确定类型之内人们可以保持逻辑性和连贯性——要比始终横跨两种类型容易得多，因为无须折中立场。如果不断追溯的话，实在论和唯名论都会导向确定、明晰和一致。但是，权衡和调解这种对立则会导致混淆，导致类型问题无法得到解决，因为对两种类型来说，这种解决方案都是不能完全令人满意的。

69 德·瑞米扎从阿伯拉尔的著作中收集了整个一系列与我们的主题相关的矛盾命题。他声称："每一个有头脑的人难道都要接受那些空泛的教条和阿伯拉尔的混乱不堪的哲学吗？"

70 就唯名论而言，阿伯拉尔认定，在共相都是由语言所表达的理性约定的意义上，共相都是语词；此外，他还认定，一个现实中的事物不会是普遍的，而始终都是某些特殊的东西，而且现实中的实体绝对不会是一种普遍的，而只能是一种个别的事实。就实在论而言，阿伯拉尔认定，"种"和"属"是个别事物在它们的明确类似基础上的联合。概念论对他而言是一种调和的立场；这可以被理解为一种功能，这种功能由被知觉到的个别对象构成，它依据对象的类似性把它们分为种和属，并因而把它们的绝对多样性归为一种相对统一性。然而，无论多样性的存在如何毋庸置疑，类似性的存在——它通过概念使融合成为可能——同样是不容置疑的。因为，无论是谁只要在心理上适合，能够大体上知觉到事物的类似性，集体概念，可以说，就会被认为是理所当然的，即它强行介入到感知觉的不可否认的现状当中。但是，对在心理上适合主要知觉事物多样性的人来说，事物的类似性就不会被单独认定；他看到的是它们的差异性，这种差异性实际上将自身强加于他，就如同类似性之于其他人一样。

71 对客体的"移情"似乎是一种特别彰显客体特殊性的心理过程，而对客体的抽象则似乎是一种为了个别事物的一般类似性——理念的真正基础——而刻意无

〔1〕查尔斯·德·瑞米扎：《阿伯拉尔》，巴黎，1845年版。

视其实际特殊性的心理过程。移情和抽象共同构成了那种作为概念论理念之基础的功能。因此，它依据的只是这样一种心理功能，这种心理功能真正有可能统一唯名论和实在论之间的分歧并使之符合一种共同的方式。

72 尽管中世纪的人知道如何言说灵魂的伟大，但他们却不知道当前最年轻的科学——心理学为何物。如果那个时代存在着一种心理学，阿伯拉尔就会把灵魂存在作为他的调和方案。德·瑞米扎明确地洞悉了这一点，他说：

73 按照纯粹的逻辑学，共相不过是约定语言的一些语词而已。在物理学中——这是一门最卓越的实验科学，一种真正的本体论——种和属的存在都完全依据真实的事物和结构。归根结底，心理学是介于纯粹的逻辑学和物理学之间的一门学科。阿伯拉尔正是在这两门学科的中间地带努力研究我们的概念如何产生，描述存在的理性表达与层次关系。

74 共相在先和共相居后是遗留给后世的一个永恒争端，即便它们脱下经院哲学的外衣以一种新的面目出现时，亦是如此。它在根本上是一个古老的问题。解决问题的尝试有时倾向于实在论一边，有时又倾向于唯名论一边。在19世纪初的哲学全力赞赏实在论之后，19世纪的科学又再一次将该问题推向了唯名论一边。但是，这种对立已经不像是在阿伯拉尔的时代那样广泛而鲜明。我们有了心理学，一种调和的科学；这种科学自身已经能够统一理念和事物，而无须强行压制一方或另一方。这种能力就存在于心理学的特殊本质当中，但是还没有人相信迄今为止心理学已经完成了这种使命。因此，我们只能勉强同意德·瑞米扎的评论：

75 阿伯拉尔还是获得了胜利，因为，尽管人们把一个有远见卓识的人在唯名论和概念论中所发现的局限全都归咎于他，他的精神在本质上仍是很出色的现代精神。他预示并顺应了这种精神。黎明前的曙光已经预示即将升起的太阳会照亮整个世界。

76 如果有人忽视心理类型的存在，同时也忽视一种类型的真理就是另一种类型的谬论这样一种附随情景，那么，阿伯拉尔的努力就显得毫无意义，至多不过是经院哲学的诡辩。但是，由于我们认识到了两种类型的存在，阿伯拉尔的努力对我们而言就显得格外重要。他在“训诫”中寻找调和立场。因此，他所理解的训诫，与其说是一种“说教”，还不如说是一种具有明确意义的加工句式。事实上，一个定义只需要一些附属的语词来巩固其意义就够了。他并不谈论“语言现象”，因为在唯名论看来这只不过是一种“声响”、“声息”。完全抛弃了语词

和客观对象的那种原始的、魔幻的或者神秘的同一性，这是古典和中世纪唯名论共同的伟大心理学成就。对那一类不是依托诸事物而是依托其抽象理念的人来说，这同样具有完全的意义。阿伯拉尔的视野太宽广，忽视了唯名论的这种价值。对他来说，语词就是一种“声响”，但是陈述（或者用他的话说是“训诫”）却有着更多的含义，因为它承载着真实的意义，描述了普遍要素、理念和实际上有关事物的思考和理解。只有共相存在于训诫当中。因此，阿伯拉尔仍然被算作是唯名论者也是可以理解的；然而，事实并非如此，因为对他来说，共相是一个比声响更丰富的实在。

77 阿伯拉尔的概念论表达方式对他来说必定非常困难，因为他必须在诸多矛盾中构建出这种表达方式。我认为，牛津手稿中的一篇碑文能够使我们洞察他说教中的悖论：

> 这是一种关于真实事物的声音，
> 一种体现了实体概念的声音；
> 因此动物和非动物都可归为一属，
> 人和非人都能同为一类。

78 由于表达方式要争取在原则上立足于一种观点，即立足于相关的理性观点，因此，除选择悖论外，对立几乎没有沟通的余地。我们一定不要忘记，唯名论和实在论之间的根本不同不仅仅是逻辑和认识上的不同，而且还是心理上的不同，这种心理上的不同最终对应于对待客体和理念心理态度的典型差别。无论谁只要定向于理念，就会从那个被理念所操纵的视角来做出理解并产生反应。但是定向于客体的人，则是从他的感觉的立场来领会和反应的。对他而言，抽象是次重要的，因为对事物的思维在他看来是相对而言无关紧要的，而这对前者来说正好相反。定向于客体的人自然是唯名论的：“名称是声音和烟尘。”（歌德的《浮士德》）他还没有学会补偿其客观态度。如果后面一种情形发生的话，只要他有足够的能力，就会变成一个吹毛求疵的逻辑学家，始终追求一种与他自身相契合的方法，就会总是小心谨慎，显得枯燥乏味。定向于理念的人自然是擅长逻辑分析的；这就是为什么当一切都已被说明时，他还是既不能理解又无法鉴赏文献的逻辑。就像我们在德尔图良身上看到的那样，这种人的类型向补偿方向的发展会把他造就成一个有激烈情感的人，然而他的情感仍然保持在他理念的魔力范围之内。但是，擅长逻辑分析的人却能通过补偿把他的理念世界保留在他客体的魔力范围之内。

79　通过这些反思，我们认识到了阿伯拉尔思想的背阴面。他解决问题的企图是片面的。如果唯名论和实在论之间的对立仅仅是一个逻辑—理智方面协调的问题，那么为什么除了悖论之外没有最终的解决方案，这是无法理解的。然而，既然它是一个心理对立的问题，那么片面的理智表达式就必然会归为悖论。“因此，人和非人都被称之为类。”即便通过训诫的形式，逻辑—理智程式也是绝对没有能力提供出那种能够妥善处理两种对立心理态度的真正本质的调解方案的，因为它整个源自于抽象方面，而且完全缺乏对具体实在的认知。

80　每一种逻辑—理智程式——即使它无所不包—都剥离了对它鲜活、直接本质的客观表达。为了获得任何一种程式，它都必须要这样做。但是，通过这样做，它丧失掉的正是对外倾态度来说似乎绝对必要的东西，即与真实客体的联系。因此，我们不可能在这两种态度中找到任何既令人满意又具有调解功效的程式。然而，人们不能固守这种分歧——即便他的理智可以做到——因为，这种讨论只不过是一个细小的哲学问题；它不过是人对其自身和世界关系的一个永无休止的问题。而且，因为这在根本上就是一个有争论的问题，所以，分歧不可能通过唯名论者和实在论者之间的争论来解决。对它的解决来说，必须要介入第三方的观点。“理智存在”缺乏可感知的实在，而“实在存在”则缺乏理智。

81　然而，理念和事物共存于保持两者平衡的人的心理当中。如果心理没有提供其鲜活的价值，理念又意味着什么呢？如果心理从中抑制了感官印象的决定性力量，客观事物的价值又是什么呢？如果我们自身中的“灵魂存在”不是一种实在，那么到底什么是实在呢？鲜活的实在既不是对事物真实、客观行为的独有产品，也不是合成的理念，而是通过在鲜活的心理过程中对两者的概括，通过“灵魂存在”而产生的。只有通过心理那特殊的、至关重要的活动，感官知觉才能达到那种强度，才能获得那种有效力的理念，这两者是鲜活实在不可或缺的组成部分。

82　心理的这种特殊活动，既能被解释成对感官刺激的一种反射性反应，也能被解释成永恒理念的一个体现环节，它就像每一种生命过程一样，是一个永不停息的创造性活动。对这种活动，我所能使用的唯一表达方式就是“幻想”。幻想既有情感又有思维，既是直觉的又是感觉的。不存在幻想与其他心理机能不可分割的内在相关着的心理机能。有时它似乎是原始的，而在另一时间它又是推论知识中最新颖、最大胆的产品。因此，幻想在我看来是特殊心理活动最清晰的表达。它是先于一切的一种创造性活动，所有可解答问题的解决方案都源于这种活动。它是所有可能性之母，在其中内部和外部世界就像所有心理对立一样在鲜活的联盟中被连接起来。无论过去还是将来，都是幻想在客体和主体、内倾和外倾不可调和的诉求之间构建起了桥梁。

83 只有在幻想中，这两种机制才能统一起来。

84 如果阿伯拉尔已经足够深刻地认识到这两种立场之间的心理——逻辑差异的话，他应该会合乎逻辑地把幻想运用到调和表达的方案中去。但是，在科学世界中，幻想和情感同样都是禁忌。然而，如果我们把这种基本对立理解为一种心理上的东西，就可以看到，心理学不仅不得不认识情感的立场，还要承认幻想的中间立场。然而，这里出现了一个困难问题：幻想主要是无意识的产物。它无疑包含有意识成分，但是幻想独有的特质仍然是：它在本质上是无意识的，与有意识内容是根本对立的。它的这种性质和梦一样，尽管梦在更大程度上具有奇异性和自发性。

85 个体与他幻想的关系一般而言主要是由他与无意识的关系决定的，而且它还会特别受到他所处的时代精神的影响。个体或多或少地倾向于和无意识及其产物打交道，这和理性主义的盛行度成反比。就像每一种完善的宗教形式一样，基督教世界毫无疑问倾向于最大限度地抑制个体的无意识，并由此来终止他的幻想活动。作为替代，宗教会提供一些用以代替个体无意识的老套的象征性理念。在一种典型的，并具有普遍约束力的形式上，所有宗教的象征性表象都是无意识过程的活动场。可以说，宗教教义给出了有关人类无意识的“末日审判”和“另一个世界”的结论性信息。我们无论在哪里观察一种宗教的诞生，都会看到宗教教条的象征物是如何作为启示，即作为其无意识幻想的定型流入到其创始者的头脑中的。由他的无意识中浮现出来的这种形式被解释成是普遍有效的，并因而在一定程度上取代了其他人的个体幻想。福音传道士马太为我们保存了基督生活中这种过程的一个片段：在“诱惑”这个故事当中，我们看到了，王权观念是如何通过那个为他提供了超过地上一切王权的魔鬼的形式从创始者的无意识中浮现出来的。假如基督误解了这个幻想并具体地接受了它，那么世界上就会又多出一个疯子。但是，他拒绝了他幻想的具体化，并作为一个王进入这个世界，对他来说，天国就是归属。因此，他不是一个偏执狂患者，结果已经证实了这一点。有时，从精神病学方面出发的那种有关基督心理病态的观点只不过是可笑的理性主义的妄说，完全与人类历史上对这一过程的任何一种可理解的意义都不相关。

86 基督向世界呈现的他的无意识内容的形式已经变得广为接受，而且被认为具有普遍的约束力。随之而来的是所有个体幻想的丧失，它们变得不仅毫无效用和价值，而且实际上还被当成了异端邪说，这就像诺斯替运动和后来所有异教的命运一样。先知耶利米也曾谈到过类似的东西，他说（《耶利米书》，第23章）：

16. 万军之耶和华如此说：“这些先知向你们说预言，你们不要听他们

的话。他们以虚空教训你们，所说的异象，是出于自己的心，不是出于耶和华的口。”

25. 我已听见那些先知所说的，就是托我名说的假预言，他们说：“我做了梦，我做了梦！”[1]

26. 说假预言的先知，就是预言本心诡诈的先知，他们这样存心要到几时呢？

27. 他们各人将所做的梦对邻舍述说，想要使我的百姓忘记我的名，正如他们列祖因巴力忘记我的名一样。

28. 得梦的先知，可以述说那梦；得我话的人，可以诚实讲说我的话。糠秕怎能与麦子比较呢？这是耶和华说的。

87　比如说，我们在早期基督教中也可以看到，那些主教是如何急切地企图根除僧侣们个体无意识的效用。亚历山大的阿萨纳修斯（Athanasius）主教在他的圣安东尼（St.Anthony）传记中为我们提供了关于这种活动的特别有价值的研究。在这篇文献中，通过对僧侣们进行教导的方式，他描写了幻影和幻象，描写了灵魂的危险，这些都将降临到孤独祈祷者的身上。他警告他们，魔鬼为了把圣洁的人带下地狱，会如何狡猾地伪装自己。当然，魔鬼就是隐士自己内心中那种厌恶对个体本性进行强烈压抑的无意识的表达。我从这本颇为晦涩的书中原封不动地引用一组文字。它们非常清晰地表明，无意识是如何系统地受到压抑和贬斥的。

88　有时我们没有看到人，但却听到了魔鬼的声音，那就像是在高声歌唱；而有时我们能听到《圣经》中的文字，就像是有人在背诵它们，听起来完全就和有人诵读《圣经》一样。而且，还发生过这样的事：它们（魔鬼）唤醒我们进行夜祷，让我们直立着，看到僧侣的样子和哀伤者（如隐士）的相貌；它们紧随在我们左右，就好像来到这里经过了漫长的旅程。它们使那些灵魂软弱者的理解力变得模糊，而且开始发出下面的声音：“历经全部造物，我们注定了只能爱上这荒芜的地方。当我们到家时，我们也不能敬畏上帝、行事公平吗？”当它们通过这一类的阴谋不能得逞时，就会停止这种欺骗，转向其他方法。它们会说：“你的生活如何可能呢？因为你在很多事情上都犯了罪。想想你自己吧，如果灵魂没有向我揭露你的所作所为，我又从何处得知你犯下的这一桩桩罪恶？”因此，如果一个容易受骗的兄弟听到这

〔1〕此处英译本标记序号为“26”，似有误，故改为25。——中译者

些东西，自己感到他作的恶就像原罪所说的那样，而且又不熟悉魔鬼的狡诈，那么，他的心灵就会立即出问题，他就会陷入绝望、难以自拔。

89 那么，我亲爱的，我们完全没有必要害怕这些东西；只有魔鬼重述那些正确的东西时我们才需要害怕，而在那时我们必须严厉地斥责它们……因此，让我们坚守自己的立场……我们一定不能表现得似乎在倾听它们的话语，即便它们讲的话是真理；因为，如果反叛上帝者成为我们的老师，将会使我们蒙羞。所以，我的兄弟啊，让我们用正义的盔甲武装自己，让我们戴上赎罪的头盔，让我们在抗争的时刻从信仰的心灵中射出精神之剑，那箭就像从张满的弓射出一样。因为，它们（魔鬼）什么都不是，即便是什么东西，它们的力量也无法对抗十字架的威力。

90 **圣安东尼描述道：**

有一次，一个极其傲慢而且外形粗野的魔鬼出现在我面前，他站在我跟前，发出众人喧哗的声音，而且他胆敢这样对我说："我，就是我，拥有上帝的力量"，又说："我，就是我，是这个世界的王"，而且它还对我说："你想让我给你什么？说吧，你会得到的。"我向它吹了一口气，并以上帝之名斥责了它……

又有一次，我正在斋戒，那个狡猾的魔鬼又以一个带着面包的僧侣兄弟的形象出现在我面前，他开始劝告我，说道："起来吧，用面包和水振作一下你的精神，停下这种艰苦的活动休息一下吧，因为你是一个人，无论你提高到多么伟大的地步，你还是一个有血有肉的人，你还是会害怕病痛和磨难。"我考虑了他的话，然后保持平静、不予回答。我静静地俯下身去，衷心祈祷，说道："主啊，请你制止它吧，就像你平常驱逐它那样"；我话音刚落，它就像一粒尘埃一样消失了，它化作一道烟，从门边溜走。

还有一次，撒旦在夜里来到我的房前敲门，我到外面去看谁在敲门。我抬眼观瞧，看到一个极其高大魁伟的男子形象。我问他："你是谁？"他回答我道："我是撒旦。"之后我对他说："你想干什么？"他回答我道："为什么僧侣和隐士以及其他的基督徒要咒骂我，为什么他们总是要诅咒我？"因为我的头脑中总是浮现出他的愚蠢疯癫，所以我就对他说："为什么你总要给他们制造麻烦？"他回答我说："不是我在给他们制造麻烦，是他们在给自己制造麻烦。这里我遇到的情形，都是我在某一场合曾经遇到过的。而且，如果我不向他们声明我就是敌人，他的屠杀将永不休止。因此，

我无处驻足，我没有锋利的宝剑，甚至没有真正归顺的臣民，因为那些服务我的人都完全蔑视我；此外，因为他们不忠实于我，我不得不让他们戴上枷锁；他们认为这是正确的，并随时随地准备逃跑。满世界都是基督徒，连沙漠里也有他们的修道院和居住地。当他们恶毒地诅咒了我时，我也得对他们还以颜色。”

凭主的仁慈，我对此感到诧异，便对他说道：“在任何别的场合你都是一个骗子，现在你又道出了真理，这怎么可能呢？当你想要欺骗时，又怎么能说得出真理呢？基督来到这个世界上时，你被打入了最深的地狱，而且你的罪恶已经在这世上被连根拔起，这是千真万确的啊。”撒旦听到基督之名，它的形象和声音就立即消失了。

91　这些引文表明，个体无意识在普遍信仰的帮助下遭到了拒斥，尽管它事实上明白无误地道出了真相。在心灵的历史上，这种拒斥有着特殊的原因。在这一点上进一步说明其原因并无必要。我们了解到它受到了抑制这一真实情况也就足够了。从心理学而言，这种抑制在于一种力比多（心理能量）的退缩。因此，习得的力比多促成了有意识态度的合成与发展，据此，一种新的世界概念逐步建立起来。由这一过程所获得的毋庸置疑的优势地位自然巩固了这种态度。因此，我们时代的心理学流行起一种不利于无意识的态度也就不足为怪了。

92　所有科学都拒绝带有情感和幻想的观点，这不仅是可以理解的，而且是绝对必要的。也正因为这个原因，它们才成为科学。但是，心理学应当如何呢？如果它被认为是科学，就也应当这样。但是，心理学应该怎样处理它的材料呢？每一种科学归根结底都追求以抽象的方式来阐明和表达它的材料；因此，心理学就应当，而且也确实是，通过理智抽象的形式来把握情感、感觉和幻想的过程。这种处理方式确实建立起理智——抽象观点的权威，但是却没有满足其他可能的心理学观点的要求。那些其他的可能观点在科学心理学当中只是稍微被提到过，没有作为独立的科学原则出现。科学在任何情况下都是一项理智的工作，其他的心理机能都以对象的形式隶属于它。理智是科学王国的君主。但是，当科学步入实践应用的王国时，情况就有所不同了。先前的国王理智，现在只不过是一种资源，一种在科学上真正完美的工具，但是也只不过是一种工具——不是目的本身，只是一种条件。理智以及与之相伴随的科学，现在都被用来服务于创造力和目的。然而，这仍然是“心理学”，尽管它已不再是科学：它是一种广泛意义上的心理学，一种具有创造本性的心理活动，在其中创造性幻想被赋予了优先地位。如果不使用“创造性幻想”来表述，下面的说法同样正确：在这种实践心理学当中，

生活被赋予了领导地位，因为一方面，它无疑是一种幻想，有创造力和生产力把科学作为一种资源；但是在另一方面，又是引发创造性幻想活动的外部实在的多样需求。以自身为目的的科学确实是一种崇高的理想，但是，这种目的的实现造成的是：有多少种科学和艺术就有多少种“以自身为目的”。这自然会导致相关特殊机能更高程度的分化和具体化，但它同时也会导致它们对世界和人生采取一种超然态度，以及具体科学门类不可避免地激增，而这些科学门类逐渐丧失了相互的联系。这种状况的结果是萧条和停滞，它不仅限制了专门学科的发展，而且侵袭了人类的心灵，使人的差异增大，或者降低到专家的水平。基于这样的理由，科学必须证明她对生活的价值；她作为女主人是不够的——她还必须是女仆。这样做她绝对没有贬低自己。尽管科学已经使我们认识到了心理的失衡和紊乱，并因而赢得了我们对其内在理智天赋的深深敬意，但是，承认它是一种绝对目的，排除了它作为生活之工具的可能性，这也全然是一种错误。因为，当我们将实际生活领域和理智及其科学相对照时，我们就会即刻认识到，我们处在一个封闭的空间里，与其他人的同样真实的生活领域相隔绝。因此，我们不得不把我们理想的普遍性作为一种限制，并在自己周围寻找一名精神导师，他能从完美生活的立场出发，为我们提供一种与理智单独所能指引的东西相比具有更大的心理——逻辑普遍性的保障。

93 当浮士德宣称“情感就是一切”时，他只不过表达了理智的对立面，并因此走向了另一个极端；他没有获得生活及其自身心理的整体性，在这种心理中情感和思维连接成第三种，也是更高级的一种原则。这种更高级的第三原则，就像我已经指出的，既能被理解为一种实践目标，又能被理解为创造这一目标的幻想。整体性的这种目标既不能被以自身为目的的科学所认识，又不能被情感所认识，这种情感缺乏属于思维的洞察力。其中一方必须使自身作为另一方的辅助条件，然而两者之间的对立如此鲜明，以至于我们必须要有一座使它们能够沟通的桥梁。这座桥梁在创造性幻想中已经给予了我们。它并非这两者所产生，而是这两者的母亲——不仅如此，进一步说，它还孕育着一个孩子，即调和对立的最终目的。如果心理学仍然只是一门科学，我们就不需要涉及生活——我们只要为科学的绝对目的服务就够了。当然，科学使我们获得了关于事件真实状态的知识，但它总是拒斥除了它自身之外的其他目的。只要理智还不愿意通过认识其他目的的价值来牺牲掉它至高无上的地位，它就一直仍然会固步自封。它不敢跨出自我改变的那一步，这就否认了它的普遍有效性。因为，从理智的观点来看，其他一切东西都不过是幻想。但是，什么伟大的东西不是首先作为幻想存在的呢？正是由于理智恪守科学的绝对目的，它才脱离了生活的源泉。它把幻想仅仅理解为一种

妄想，由此表现出对幻想的贬斥，而这既是科学所欢迎的，又是它所必须的。只要科学的发展仍然是争论中的唯一问题，它就不可避免地被作为一种绝对目的。但是当它成了要求发展的生命本身的问题时，它就立即变成了一种不幸。因此，在基督教的发展过程中，自由的幻想活动受到压制是一种历史的必然；而且，与此类似，虽然出于不同的目的，但是幻想在我们的自然科学时代受到压制也是一种必然。一定不要忘记，创造性幻想如果不被限制在正当的范围之内的话，也会堕落成一种有害的东西。但是，这些范围绝不是由理智或者理性情感所设置的那些人为限制，它们是必然性和无可置疑的现实所划定的界限。

94　每一个时代的使命都各不相同，只有在回顾以往时，我们才能确定地识别出什么是一定要的，什么是不应该的。当前，罪恶的冲突一直占据主流，因为“战争是一切之父”。然而，唯有历史才能裁决。真理不是永恒的——它只是一种程序。一种真理越是“永恒”，它也就越是脱离生活，越是没有价值。它没有告诉我们更多的东西，因为它是不证自明的。

95　只要心理学仍仅仅作为一门科学，幻想如何被心理学评价就只是弗洛伊德和阿德勒那广为人知的观点的漂亮例证。弗洛伊德式的解析把它归结成一种作为原因的、原始的本能过程。阿德勒的构想则把它归结成一种终极的、基本的自身目的。前者是一种本能心理学，后者则是一种自我心理学。本能是一种客观的生物学现象。一种建立在本能之上的心理学必定本能地忽视自我，因为自我将它的存在归因于个性化原则，也就是说，归因于个体差异，这种个体差异的零星的和个体特征立即使它从一般生物学现象的范畴中分离出来。虽然一般的生物本能力量使个性的形成成为可能，然而个体性在根本上是不同于一般本能的。它的本质正在于这种差异。因此，每一种自我心理学都必须排除和忽视的正是作为本能心理学之核心的集体因素，因为它所描述的正是那种不同于集体本能的自我活动过程。这两种观点的代表人物之间的那种特有的相互敌视源自于这样的事实：每一种观点都必然涉及对另一种观点的轻视和贬低。因为，只要本能和自我心理学之间的根本差异还没有被认识到，那么，任何一方都会坚持认为它自己的理论是普遍有效的。这并不是说，比如，本能心理学不能提供一种自我活动过程的理论。它完全可以；但是它采用的形式和方法在自我心理学家看来，太像是对自己理论的否定。因此，我们会发现，在弗洛伊德那里，“自我本能”时有出现，但在整体上表现相当微小。另一方面，在阿德勒那里，似乎性欲是最起码的工具，它以这种或者那种方式服务于权力的基本目的。阿德勒的原则是个人权力的自我维护，而个人权利被附加在一般本能之上。在弗洛伊德看来，使自我服务于其目的的正是本能，以至于自我似乎仅仅是本能的一种机能。

96 在这两种类型之内，科学倾向成功地将一切东西都还原为它自身的原则；科学的演绎就出现在这种过程中。对幻想来说，这项工作完成得颇为轻松；因为，与意识的机能不同，这些幻想适应了现实，并因而具有了一种客观的定向特征，既表达出了本能的又表达出了自我的倾向。采用本能立场的人不难在他们自己身上发现这种“愿望满足”、“婴儿期愿望”和“性压抑”。但是，从自我立场出发进行判断的人，只会很容易地发现那些与自我的维护和分化相关的基本目的。因为，幻想是自我和一般本能之间的中间性产物。因此，它们包含了来自两方面的因素。因此，来自任何一方的阐释都总是多少有些勉强和武断，因为总是会有一种特征受到压制。然而，一种明显的真理大体上还是出现了；尽管它只是片面的真理，缺乏一般有效性。它的有效性应只遍及它的原理范围之内。在其他原理的范围内，它是无效的。弗洛伊德式的心理学可以用一种核心理念来描述，那就是对不调和意愿倾向的抑制。人就像是一些只能部分适应于客体的愿望。他的神经障碍在于：环境影响、教育和客观条件是对本能自由表达的一种极大的抑制。影响源自父母，无论是道德上的还是婴儿期的阻碍，都易于导致那种影响到后来生活的执著。最初的本能构造是一个不变的量，这个量主要通过客观影响得到改变。因此，对适当挑选的客体做出尽可能自由的表达似乎就是一种必要的治疗。与此相反，阿德勒的心理学可以用来描述的中心理念是自我超越。个体明显表现出一种绝不屈从于客体的自我基点。而在弗洛伊德那里，对客体的渴望，对客体的执著，以及对客体欲望的一些难以理解的天性扮演了重要角色。对阿德勒来说，一切都指向了主体的超越性，康复治疗就是去除孤立的自我维护；而对弗洛伊德来说，它则是去除那种导致客体难以接近的抑制。因此，在弗洛伊德那里，基本规则是性欲，性欲表达了主客体之间的最牢固关系；在阿德勒那里，它则是主体的那种权力——它十分有效地确保了主体对客体的对抗，并为主体提供了一种断绝所有联系的、不可改变的孤立。弗洛伊德允许本能无拘无束地涉足它的对象。但是，阿德勒则会消除对象有害的魅力，以便把自我从防御性盔甲的窒息中解救出来。因此，前一种观点必定在根本上是外倾型的，而后一种观点则是内倾型的。外倾理论对外倾型有效，而内倾理论则仅对内倾型有效。由于纯粹类型是发展的一种十分片面的产物，它也必定是不稳定的。过于强调一种机能就等同于对其他机能的抑制。

97 精神分析未能解决这种抑制，正是因为被运用的这种特殊方法是根据它自己的类型来定向的。这样，为了与其理论相一致，外倾型人将会把他的从无意识中浮现出来的幻想还原为它的本能内容。但是，内倾型人则会把它们还原为它的权力倾向。从这种分析中产生的获得物继续巩固了已然存在的优势。因此，这种

分析只不过强化了已然存在的类型，而通过这种方法，类型之间的相互理解和调和则是不可能实现的。正相反，内在的和外在的鸿沟都在加宽。一种内在分裂浮现出来，因为，无意识幻想（如梦等）中偶尔浮现出来的其他机能的碎片受到贬斥，并再次被抑制。由此来看，某种批评把弗洛伊德的理论说成是一种神经质的理论，在某种程度上也是说得通的。但是，该陈述的真实性并不能证明某种恶意表述的正当性，这种恶意表述仅仅会使人逃避责任，不能认真关注产生的问题。弗洛伊德和阿德勒的观点同样是片面的，因此都只表现出一种类型的特征。

98　这两种理论都拒斥联想原则，因为它们都弱化了幻想，并把它作为一种症状[1]的表现。但是，幻想实际上意味着更多的东西，因为它们还代表着其他的机能。因此，对内倾型来说，它们代表着被抑制了的外倾，而对外倾型来说，它们则代表着内倾。但是，被抑制的机能是无意识的，并因而是未得到发展的、不发达的、陈旧的。在这种情况下，它不能与更高基准的有意识机能相协调。幻想所具有的那种令人难以置信的本性主要源自于这种未被承认的基本机能的特殊性。

99　对每一个以适应外部现实为主要原则的人来说，联想由于这些原因而成了某些令人厌恶而且毫无意义的东西。然而，我们知道，每一种良好的理念以及所有创造性工作都是联想的产物，而且它们的源泉就在于人们乐意称之为婴儿期幻想的东西当中。不只是艺术家，而且每一个创造性个体都会在幻想当中获得他人生中最伟大的东西。幻想的动态原则就是“游戏”；游戏也属于儿童，而且它似乎与认真工作的原则不相协调。没有了与幻想相伴随的这种游戏，就不会产生任何创造性工作。我们从联想的这种游戏中获得的实在难以计数。因此，如果因为幻想的大胆或者难以接受而忽视它的价值，那就太过目光短浅了。一定不要忘记，一个人最有价值的希望或许就在联想之中。我在这里用“或许”是经过深思熟虑的，因为幻想另一方面也是无价值的，因为，在原始素材的形式下，它们没有任何可以识别的价值。为了发掘它所包含的宝藏，一种开发性工作是必要的。但是，这种开发不能简单地通过对幻想材料的分析来获得；通过建设性方法进行的综合处理也是必须的。[2]

100　这两种观点之间的对立是否能在理智上做出令人满意的调和，仍然是一个开放的问题。虽然在某种意义上，阿伯拉尔的努力值得深深的敬重，但是从时间上

〔1〕我说“症状”是为了与“象征”相区别。弗洛伊德称之为象征的东西，只不过是基本本能过程的标记。但是，象征是对真实事物最大可能的表达，对这种真实事物来说，除了或多或少相近的类比外，无以表达。

〔2〕参见荣格：《论文集：心理内容》《无意识过程的心理》。

来看，它却没有产生值得一提的价值。因为他没有能够在概念论和教条主义之外建立起具有调解作用的心理机能，而概念论和教条主义只不过是同样片面和理智的古代逻各斯概念的翻版。作为调解者的逻各斯当然具有对训诫的这种优势，因为在他显现为人时[1]，他依然能够公平地对待非理智的灵感。

101 然而，我无法摆脱这样的印象：即阿伯拉尔卓越的心灵完满地把握到了伟大的是与非，绝对不会满足于他的悖论性的概念论，并因而放弃对创造性努力的所有诉求，如果悲惨的命运没有使他丧失强烈的激情的话。要验证这一观点，我们只需要对概念论和另一种方法——即伟大的中国哲学家老子和庄子以及诗人席勒面对这一问题时所采用的方法——做出对比就可以了。

五、路德和茨温利之间的圣餐礼争论

102 在那些搅得人们心神不宁的后期对立中，新教和宗教改革运动实在是我们应该首先考虑的对象。这场对立如此复杂，以至于在它变成分析说明的对象之前，有必要被分解成众多独立的心理过程。但是这超出了我的关注范围。因此，从这场伟大的竞技中挑选出一个单独的事例，即路德（Luther）和茨温利（Zwingli）之间的圣餐礼争论，我就很满足了。前面已经提到过，圣餐变体论教义被1215年的拉特兰会议认可，并从那时起就形成了一种固定的信条，路德本人就是在这种信条中成长起来的。因为福音派的新教会运动实际上是与天主教制度直接相违背的，所以，尽管那种认为仪式及其具体实践能够具有一种客观拯救价值的观念实际上与《四福音书》不符，路德还是不能使自己从那种对面包和酒的直接有效的感官印象中解放出来。他从中不仅认识到一种象征，而且还认识到实际的带有其附属物的感官实在和直接经验；这对他来说是不可或缺的宗教必需品。因此，他声称圣餐礼中真实地出现了基督的肉体和鲜血。对他来说，直接客观经验的宗教意义如此之大，以至于他的联想被圣体物质呈现的具体化所迷惑和束缚。因此，他为解释做出的一切努力都是基于这种迷乱的事实：基督的身体是存在的，尽管它“不占有空间”。根据所谓的圣体共在论原则，圣体的真实实体实际上也与面包和酒的实体同时出现。基督身体的普遍存在这一承诺设定了一种对人类理智来说极其痛苦的观念；因此它实际上被随意呈现的概念所取代，这一概念意味着，上帝可以出现在他愿意去的任何地方。但是，路德没有被这些困难所束缚，毫不妥协地坚持感官印象的直接经验，并愿意用那些或者荒唐或者不能令人满意的解释平息人类理性的所有迟疑。

〔1〕逻各斯作为上帝之子表现出人的形式。

103　如果说仅仅是传统的力量决定了路德去坚持这种教义，这很难令人相信，因为他确实提供了充足的证据证明他有能力抛开信念的传统形式。确实，我们不应该误认为，圣餐礼当中实际地接触到了“真实的”和物质的东西，误认为这种接触的情感意义对路德自身而言远远超过了福音派的新教原则。福音派新教原则主张，圣餐一词是传达神恩的唯一工具，而不是仪式。对路德来说，这个词当然具有救赎的力量，但是分享圣餐也是神恩的一种传达方式。我要强调一下，这必定是对天主教制度的一种明显让步；因为实际上，它是由路德的心理所决定的，对基于直接的感官经验的情感事实的一种认可。

104　与路德宗的观点相反，茨温利提出了纯粹象征的概念。与他真正相关的是基督身体和血液的一种“精神”分享。这种观点具有理性的特征，是对这种仪式的概念态度。它具有这样的优点，即它没有粗暴对待福音派新教的原则，同时避免了与理性相违背的所有假设。然而，这种概念没有公正地对待路德意图保存的东西，即感官印象及其特殊情感价值的现实性。茨温利确实也实施圣餐礼，和路德一样分享面包和酒——然而，他的概念不包含任何范式可以充分给予有关这种对象的独特感觉和情感价值。路德给出了这种范式，但它是违背理性和福音派新教原则的。对感觉和情感的观点来说，这无关紧要，而且是恰如其分的；对理念、“原则”来说，这似乎与对象的感觉不相关。这两种观点在根本上是相互排斥的。

105　路德宗范式偏爱事物的外倾概念，而茨温利则具有概念立场。尽管茨温利的范式没有歪曲情感和感觉，而只是给出了一种概念化范式，并且似乎进一步为对象效力留下了余地，然而，外倾观点似乎对这一余地也并不满意，反而还要求一种概念遵循感官价值的范式，完全就像是概念范式要求情感和感觉的效用。

106　在这一点上，鉴于对此已有一般论述，我选择本章来阐述古典和中世纪思想史上的类型原则。要用尽一切办法来阐明这一问题，我也不是完全有能力来完成这样一个困难而且繁琐的工作。如果我成功地让读者认识到类型问题上存在观点差异，我的目的也就达到了。我知道此处涉及的所有材料都没有进行过归纳总结，这一点自不待言。我肯定得把这一任务留给那些比我更了解这一领域的人。

第二章 席勒的类型观

一、关于《审美教育书简》

（一）优势机能和劣势机能

107 从我有限的知识来看，弗里德里希·席勒（Friedrich Schiller）似乎是对类型态度的有意识区分做出过重大努力、而且较为完善地描述了其特点的第一人。对我们讨论的两种机制做出描述，并且同时发现它们调和可能性的这种重大努力得见于他1795年首次出版的论集：《审美教育书简》。该论集由席勒写给霍因斯坦·奥古斯腾伯格（Holstein-Augustenburg）公爵的众多书信组成。

108 席勒的论文，凭借其思想深度、对材料的心理分析，以及对冲突的心理学解决方法之可能性的宽广视野，促使我对他的思想做出了一个较为广泛的描述和鉴赏，因为迄今为止还没有人对此做过太多的工作。

109 从我们心理学的立场来看，席勒的价值非常巨大，这在我们将来的讨论中会被阐明；因为他留给我们了很多成熟的观点，而这些观点是我们作为心理学家刚刚才开始重视的。当然，我的责任并不轻松，因为这样的情况也可能会发生：我会被指责为对席勒的思想添加了一个他的原文并不认可的结构。因为，尽管我会煞费苦心，在每一个关键点上引用作者的原文，但是介绍我此处想要认可的席勒的思想而同时不对其做出某种阐释和规划，也是完全不可能的。这一点我不能忽视，但是在另一方面，我们也必须牢记这样的事实：席勒自身属于某种确定的类型，因此，即便是情不自禁地，也会受到抑制从而做出一种片面的描述。

110 我们概念和认知的局限性从来没有像是在心理学描述中这样变得如此鲜明，在这里，除了那些其主要轮廓已然被刻画在我们心理中的图像之外，描绘其他任何图像对我来说都几乎是不可能的。依据各种不同的特征，我把席勒归为内倾型，而歌德则更偏向于外倾方面。

111 我们能很容易地在席勒对理想类型的描述中发现他自己的形象。在我们努力获得更全面的理解时，一定不要忽视这样的事实：通过这种认同，一种不可避免

的局限性被加之于席勒的阐述之上。这种局限性要被归因于下述事实：席勒所表现的一种机制要比其他机制有更详实的概括，因为后者在内倾当中仍然是不完全发展的，而正是因为它的不完全发展，必定会有某种劣势性格依附于它。在这种情况下，作者的描述需要我们的批评和更正。席勒的这种局限性也促使他使用了一种不具有一般适应性的术语，这也同样很明显。作为一个内倾型的人，席勒对理念要比对世界上的事物有更好的亲近关系。这种对理念的关系是情绪的还是反思的要分别依据个体是属于情感型的还是思维型的来确定。在这里，我恳请那些可能受我前面论述的引导而把情感等同于内倾、思维等同于外倾的读者，一定要记住上一章结束时给出的定义。在那里，我已经根据内倾型和外倾型，对两类人做出了区分，这两类人还可以被进一步细分为一些机能类型，即思维型、情感型、感觉型和直觉型。因此，一个内倾的人也可以是思维型或者情感型的，因为情感和思维都能处于理念的霸权之下，就像例子给出的两种类型都受到客体主宰一样。

112 这样，如果我考虑到，席勒在本性上尤其是他与歌德相对立的特征，都符合内倾类型，那么，有关他属于何种更详细分类的问题就出现了。这个问题很难回答。毫无疑问，直觉因素在他身上发挥了重要作用；我们或者可以出于这个原因，或者单独考虑到他是一个诗人，从而把他看作是直觉型的。但是，在《审美教育书简》中，席勒无疑是作为思想者呈现在我们面前的。不仅根据这个，而且从他自己反复承认的东西来看，我们也都会发现在席勒身上有多么强烈的反思性因素。因此，我们必须把他的直觉性转移向思维那方面，以便我们可以从另外一个角度，即从我们所理解的内倾思维型的心理学观点的角度来认识他。我希望，后面能够充分证明这种认识符合实际，因为席勒的著作中有不少的章节明确谈到了对这种类型的偏爱。因此，我请读者牢记，我刚才简要勾勒出的假设是我整个立论的基础。在我看来，这是必须的，因为席勒是从他自身内在经验的角度来把握问题的。由于事实上另一种心理，即另一种类型会完全以另一种形式来理解问题，那么，席勒对它的高度概括性的阐述就可能会被认为具有侵犯性，或者被认为是一种欠妥当的概括。但是，这样的一种评价可能是不正确的，因为有大量的人和席勒一样存在着分化机能的问题。因此，如果随后的讨论我偶尔强调了席勒的片面性和主观性，并不是我想要贬低他所提出的问题的重要性和有效性，而只是想要为别的阐述做出铺垫。因此，我可能偶有提出的这些批评为的是转换表达方式，这种表达方式可以使席勒的阐述摆脱其主观局限性的困扰。然而，我的论点与席勒的论点极为接近，因为它与内倾思维型的类型冲突相比，更少地涉及内倾和外倾的一般问题——在第一章我们曾单独讨论过这一问题。

113 席勒首先关注的是两种机制发生分歧的原因和起源问题。他凭借本能偶然发现了作为基本动机的个体分化问题。“正是文化自身给现代人造成了这种创伤”（第22页），这句话立刻表明席勒完全理解我们的问题。存在于本能生命中的和谐合作之心理能力的断裂就像是一个永远不会愈合的伤口，一个名副其实的安福塔斯[1]的伤口；因为，众多机能中一种机能的分化会不可避免地导致这种机能的过度发育，以及忽视其他机能并使之萎缩。

> 我并不是无视当代人的长处，把他们当作统一体来审视并放在理性的天平上来衡量，他们在太古时代最优秀的一代人面前仍然能够保持这个长处；不过，他们必须形成不可分割的一代去开始竞争，而且必须是整体与整体进行较量。哪个单个的现代人敢于站出来，一对一地同单个的雅典人去争夺人性的奖赏呢？在族类具有完全优势的情况下，个体的这种不利状况究竟从何而来的呢？（第22页）

114 席勒将现代个体这种衰退的责任归之于文化，即归之于机能的分化。他接着指出，在艺术和学术中，直觉和纯理论思维是如何变得疏远的，以及它们是如何热衷于在各自适应的领域中排挤对方的。

> 人们把自己的活动限制在一定范围内，随着这种范围限制人们在自己身上为自己设定了一个主宰，这个主宰往往会把其余的禀赋都完全压制下去。正当过分旺盛的想象力在这里使理性辛勤培植的园地变成一片荒芜的时候，抽象精神同时又在那里扑灭那可以温暖心灵和点燃想象的火焰。（第23页）

115 还有：

> 如果国家把植物当作衡量人的标准；如果它在自己的这个公民身上仅仅尊重记忆力，在另一个公民身上仅仅尊重表达式的理解力，在第三个公民身上仅仅尊重机械的技能；如果它在这里只要求知识而对性格漠不关心，而在那里又相反，由于一种制度的精神和合法的行为而原谅了知性的最大暗昧；如果他同时把这些个别的技能有意识地推到了恰如他给主体规定的那样大的伸展程度，那么为了全力培养那些带来荣誉和报酬和个别技能，而忽略了心灵的其他禀赋，这怎么会使我们感到惊奇呢？

116 席勒的这些思考很有分量。不难理解，席勒所处的时代对希腊世界所知有

〔1〕安福塔斯（Amfortas）是中世纪传奇中圣杯骑士的首领。——中译者

限，这使得人们只能通过希腊人伟大的遗著来评价他们。席勒因而毫无顾忌地过高评价了希腊人，因为希腊艺术特殊的美之所以存在在很大程度上应归功于它对应了它赖以产生的那个环境。希腊人的优势在于他比现代人更少地分化，如果人们确实愿意把这作为一种优势的话。因为这一状况的劣势至少是同样明显的。各种机能的分化肯定不是人们异想天开的产物；它的起源就像自然界所有的东西一样，是必然的。如果希腊天堂和阿卡迪亚乐土的那些现代崇拜者中的一位能够作为雅典奴隶访问这个世界，他可能会以颇为不同的眼光来审视希腊这块美丽的土地。即便事实上，5世纪的原始状况已经先于耶稣为个体创造了一种全面展示其本质和能力的可能性，然而，只有当他数以千计的同胞在悲惨的环境下公然受到束缚和压迫时，这才是可能的。毫无疑问，某些人物达到了一种高水平的个体文化，但是集体文化却并不为人所知。这些成就是为基督教准备的。因此，情况就变成了这样，现代人作为一个集体不仅可以和希腊人相匹敌，而且就集体文化的每一个单项水平而言，也可以轻易地超越他们。另一方面，席勒认为我们的个体没有和集体文化同步，这是完全正确的。而且，在席勒做出此论断后的120年时间内，情况丝毫没有改善——甚至有所倒退。因为，如果我们不是更深地迷失到不利于个体发展的集体氛围当中，在斯蒂纳（Stirner）和尼采心灵当中形成的激烈反应也就不会有市场了。因此，直到今天，席勒的话仍然具有时代效力。

117　古代人通过对绝大多数普通人（希洛人和奴隶）施行几乎完全的压制来达到迎合上层个体发展的目的，与此类似，随后的基督教世界通过同样的过程达到了一种集体文化状态，尽管该过程尽可能转入到个人领域（或者用我们乐意的话说，上升到主体层面）。当个体的价值被基督教教义正式宣告为一种不朽的灵魂时，下层的大多数人因少数上层人士的自由而被压制的情况已经变得不再可能了，但是现在在个体当中，对优势机能的偏爱超过了劣势机能。这样，重中之重就转移到一种有价值机能上来，从而不利于其他所有机能的发展。从心理学上来看，这意味着古代文明中社会的外在形式被移植到了主体，因而在个体心理当中，一种内在状态产生了，这种状态在先前的文明中曾是外在的，即一种占支配地位的首选机能——它的发展和分化是以下层大多数人为代价的。凭借这种心理过程，集体文化逐渐生成，在此当中，“人权”当然获得了一种古代社会无可比拟的保障。但是，它也具有这样的缺陷：它依赖于一种主观上的奴役文化，即依赖于将古代大多数人的奴役状态转化为心理层面的奴役，因此集体文化毋庸置疑地得到了提升，而个体文化则遭到贬低。就像对大多数人的奴役是古代社会一道开裂的伤痕一样，对劣势机能的奴役是今天人类灵魂中一道无法愈合的创伤。“能力训练中的片面性虽然不可避免地把个体引向深渊，但是把族类引向光

明。”（第29页）席勒如是说。对优势机能的偏爱适用于社会但不利于个体。这种不利影响已经达到了这样一种程度，以至于我们当今文明的那些伟大组织实际上是在追求个体的完全分裂，因为，它们的真正存在依赖于人们对首选机能的一种机械应用。有价值的不是人，而是他的一种分化了的机能。在集体文化中，人似乎不再是人：他仅仅由一种机能来体现——甚至于，他几乎完全被等同于这种机能，并且完全不相信其他的劣势机能。因此，现代个体下降到了仅仅是一种机能的水平，因为这代表着一种集体价值，而且提供了一种谋生的条件。但是，就像席勒明确指出的那样，机能的分化不会以其他的方式发生：“要发展人身上的各种天赋才能，除了使这些才能相互对立之外，没有任何别的办法。各种能力的这种对抗是文化的伟大工具，但无论如何只是工具；因为只要这种对抗还在继续，人就还是正处在通向文化的途中。”（第28页）

118 根据这种看法，当前机能冲突的状态就仍然不是一种文化状态，而只是达到此状态的一个阶段。当然，对此的看法会有不同，因为有人会把文化理解为集体文化的一种状态，还有人会仅仅把它理解为文明，并把对个体发展的更苛刻要求归咎于文化。当席勒完全赞同第二种观点，并把我们的集体文化与个体希腊人的集体文化相比较时，他肯定是错误的，因为他忽视了那个时代文明的缺陷，这种缺陷使得那种文化的绝对效力大打折扣。因此，没有文化是真正完美的，它总是要偏斜到一种定向上去；也就是说，在某个时间文化理想是外倾型的时，首要价值就归属于客体和客观联系；而另一个时间，当文化理想是内倾型的时，重要之处就在于个体或者主体以及他与理念的联系。在前一种情况下，文化具有一种集体特征，而在后一种情况下，它则具有个体特征。因此，我们不难理解，通过基督教领域的活动——该领域的原则是基督教的爱（也通过结合与其对应者，即个体化的妨碍）——一种集体文化产生了，在此过程中，个体的威胁得到消除，个体的价值在原则上受到贬斥。因此，在德国“古典”时期，出现了对那种就他们而言是个体文化象征的古代的极度渴望，因为此种缘故，古代文化在大多数方面被过高评价，而且常常被极度理想化。不少人甚至企图效仿或者重温希腊精神；这些人在我们今天看来似乎有些愚蠢，但是却依然要被视为个体文化的先驱。自席勒时代以来过去的120年间，个体文化的状况不但没有好转，反而越来越糟，因为今天个体志趣已经在更大程度上被集体事务占据，因此用于个体文化发展的闲暇时间就更少了。所以，今天我们拥有一种发展程度更高的集体文化，这种集体文化在组织上远远超过以往任何时期，但它对个体文化的伤害也因此越来越强。在一个人所是的东西和他所代表的东西之间，即在作为个体的这个人和他作为集体存在的机能能力之间存在着一条深深的鸿沟。他以个性为代价换得了机能

的发展。他出众，仅仅是因为他与他的集体机能相一致；如果他不出众，虽然在社会中当然也会被视为一种机能，但是他是完全以其劣势的、不发达机能出现的一个个体，并因而是未开化的；而前一种人在他实际存在的未开化方面幸运地欺骗了自己。这种片面性毫无疑问给社会带来了难以胜数的好处，社会也因而获得了通过其他方法难以获得的东西。这就像席勒准确评论的那样："只有我们把我们精神的全部能量集中在一个焦点上，把我们整个本质聚集成一种唯一的力量，我们才可以说给这种单独的力量插上了翅膀，并使他人为地远远超过那好像是自然给它设置的界限之外去。"（第29页）

119 但是，这种片面发展必定无可避免地导致一种反作用，因为被抑制的劣势机能不可能完全从日常生活和发展中被排除出去。当"人内在的分裂必定再次被消除"时，不发达机能也被赋予发展的机会的时刻就到来了。

120 我已经提到，在文明发展过程中机能的分化终将造成心理基本机能的分裂，因而在某种程度上超越能力的分化，乃至侵入一般心理态度的领域，而这一领域管辖着能力运用的整个方式和特征。凭借这种方式，文化造成了那种通过遗传已然获得了更好发展的机能的分化。在一个人身上，它是思维的机能；在另一个人身上，它则是情感的机能。这特别容易获得进一步的发展。因此出现了这样的情形：文化需求的推动促使个体特别关心那种能力，即自然已经为其作了最好规划的能力的发展。但是，这种要发展的能力并不意味着机能先天地要求任何特殊的适切性；它仅仅预先假定——我们几乎可以说，正相反——某种机能上的灵活性、易变性和可塑性。因此，最高的个体价值无论如何并不总能在这种机能中被发现；但正因为它是为着一个集体目标而被发展起来的，所以它有可能产生最高的集体价值。但是，它也有可能像上面提到的那种情况，更高的个体价值隐藏在那些被忽视的机能当中，这些被忽视的机能虽然对集体生活并无重要意义，却是对个体发展来说具有最为重要的价值。因此，这些机能代表着一种能够赋予个体生活张力和美感的鲜活价值，而这种张力和美感他在他的集体机能中是无法找到的。机能的分化确实给予了他集体存在的可能性，但是却没有给予他那种个体价值的发展才能给予的生活满足和快乐。这些东西的缺乏常使人感受到一种深层次的缺失，而且与这些东西的隔绝就像是一种内在分裂，在席勒看来，人们可以把它比作一个痛苦的伤口。

> 因此，不论世界的整体通过这种对人类能力的分开培养会得到多么大的好处，但仍然不能否认，受到这种培养的个体却在这种世界目的的灾祸之下蒙受痛苦。这种体操训练虽然培育了体操运动员的身体，但是只有通过

> 四肢自由而协同的游戏才能够培育美。同样，个别的精神力量的紧张努力虽然可以造就出特殊的人才，然而只有各种精神力量的协调一致才能够造就幸福而完美的人。如果人性的培养必须做出这样的牺牲，那么，我们与过去和将来的时代处在怎样的关系之中呢？我们曾经是人性的奴仆，我们几千年以来为人性从事奴隶的劳动，而我们的被肢解的本性印下了这种奴役的可耻痕迹——为的是后代能够在幸福的悠闲中等待得到他们道德的健全，并能使他们的人性自由地生长和发展！但是，人怎么能注定为了任何一个目的而忽视自己本身呢？难道自然为了自己的目的就应该剥夺理性为其目的而给我们规定的完善吗？因此，培养个别的能力就必须牺牲这些能力的完整性，这肯定是错误的；或者，既然自然的法则仍然在那里一意孤行，那么，通过一种更高的艺术来恢复被艺术破坏了的我们自然本性中的这种完整性，这件事情应该完全取决于我们自己。（第30页）[1]

121 席勒在他的个人生活中显然已经深刻感受到这种冲突，而且正是由于他自身的这种对抗导致了他渴望去寻求一致性，这种一致性能够释放被闲置的和被束缚的机能，恢复和谐的生活。这也是瓦格纳（Wagner）在《帕西发尔》中所蕴涵的动机，在该著中，它通过遗失之矛的归还和伤口的康复获得了象征性的表达。瓦格纳在艺术中用象征性表达想要说明的东西，正是席勒在哲学思想中想要阐明的。尽管它通篇都比较晦涩，但是含义却相当清楚，他的问题总是围绕着恢复古典生活方式和观念的可能性；我们可以从中得出结论：他或者是忽视了其问题的基督教解决方法，或者是故意对此视而不见。无论如何，他的心灵都更专注古典的美，而不是有关赎罪的基督教教义。不管怎样，他除了那同一个问题的解决方法之外，再没有别的目标，这个问题就是他努力探索的：从罪恶中获得释放。背教者朱利安（Julian）在与国王赫利俄斯（Helios）的对话中说过，人心“充满了狂暴的战争”。这句话意味深长地表明，他的洞察不仅深入到他自己的问题，而且还深入到他的整个时代的问题当中，即后来的古典时期的内在破裂，这种破裂在一种对心灵和思维空前混乱的混淆中找到了它的外在表达方式，而基督教却许诺要从这种混淆中把人们拯救出来。当然，基督教所给予的不是一种解决方法，而是一种救赎，一种有价值机能从其他所有机能中的分离，而且它在当时还专横地要求分享政治权利。基督教给出了一种确定的方向，排除了其他可能的方向。这或许就是席勒对基督教提供救赎的可能性避而不谈的根本原因。

122 异端与自然的近距离接触似乎预示了基督教不愿提起的那种可能性。

〔1〕文中重点号为荣格所加。——英译者

> 自然在它的自然创造中给我们标明了人们在道德创造中所必须走的道路。在低级有机体中自然力的斗争缓和之前，自然不会上升为自然人的高尚生成物。同样，伦理的人身上的自然力的斗争，盲目本能的冲突，必须暂时平息下来，他身上的粗野对立必须终止，然后人们才会敢于照顾其自身的多样性。另一方面，他性格的独立自主性必须得到保证，对异己的专制形式的屈从必须让位于正当的自由，然后人们才会使他身上的多样性服从于理想的统一。（第32页）

123　因此，它不是对劣势机能的分离和补偿，而是对它的一种认可和妥协，可以说，这是在自然的方式上调和了对立。但是，席勒感觉到，对劣势机能的认可可能会导致一种“难以理解的本能冲突”，就像——反之亦然——理想的统一可能会重新确立优势机能对劣势机能的优先权，并因而再次陷入最初的那种状态。劣势机能与优势机能的对立，与其说是因为它们的本性，还不如说是因为它们实际形式所导致的结果。它们最初受到忽视和抑制，是因为它们妨碍了文明人达到其目的；但是符合人的片面志趣，绝不等于人类个体性的圆满。如果这是目的的话，那些未认识的机能就不具有能被承认的地位了，但事实上它们的本质并不与这样一个目的相矛盾。然而，只要文化目标还不符合个体理想，这些机能就仍然容易受到贬斥，这种贬斥意味着向相对抑制的一种衰落。对这些被抑制机能的有意识接受无异于一场内战，或者无异于对先前相关对立的解决，因而“性格的独立”也就即刻消除了。性格要想获得独立，就只有依靠这种冲突的解决，而这种冲突要想解决，离开了凌驾于对抗势力之上的极权似乎也是不可能的。自由在于妥协，否则合乎道德的自由人格的构成就是难以想象的。但是，如果一个个人拥有着自由，他也就被置于本能冲突之中。

> 一方面，由于对自由的惊恐，人们就会扑向方便习惯的奴役之怀抱；另一方面，由于受到迂腐的监护而陷入绝望，人们就会逃向自然状态的野蛮的无拘无束之中。篡夺的依据是人性的怯懦，暴乱的依据是人性的尊严，直到最后，盲目的强力这个人类一切事情的最大统治者就介入其间，就像裁决一场普通拳击一样裁决这场所谓原则之间的斗争。（第33页）

124　法国当代的革命给这段陈述提供了一个虽然血腥但却生动的背景；它凭着哲学和理性之名开始，带着高傲的理性主义，终结于大屠杀式的混乱，而且从这种混乱中产生出了拿破仑那种专制的天才。理性女神证明了她自己无力对抗那头不羁的野兽。席勒感觉到了理性和真理的失败，并因而预言了真理自身会变成一种

暴力。

> 如果真理直到现在还未能证明它那不可战胜的力量，那么，这不是因为理智不懂得把它揭示出来，而是因为心灵对它关闭了，冲动不为它行动。在哲学和经验已经燃起全部火光的情况下，偏见这种仍然如此普遍的主宰者和人们头脑的这种遮蔽状态，究竟是从何而来的呢？时代已受到启蒙，就是说知识已经找到并被公开揭示出来，这些知识至少足以校正我们的实践原则；自由研究的精神驱散了长期以来阻碍着通向真理通道的那些虚妄概念，并挖掉了狂热和欺骗赖以建造他们王座的基础；理性已经清除了感官的错觉和欺骗的诡辩；而哲学本身最初曾使我们背弃自然，现在正大声急迫地召唤我们回到自然的怀抱——那又为什么我们仍然还是一些野蛮人呢？（第35页）

125 在席勒的这段话中，我们可以感受到法国启蒙运动与大革命时期幻想的理性主义之间的密切关系。“时代正得到启蒙”——这是对理性多么高的估价啊！“自由探索的精神已经摧毁了错觉”——好一个理性主义啊！人们可以清楚地记起普罗克芬托塔米尼斯（Proktophantasmists）的话：“哦！我们已经启蒙！”[1] 一方面，那个时代的人过高估价了理性的地位和效力，全然忘记了理性若真的拥有这样的力量，那她早就有最充足的机会来证明自己了；另一方面，不要忽视事实上不是那个时代的所有伟大人物都持这样一种观点；否则的话，这种纯理性的理智主义的高涨可能就是源自于席勒自身这种因素的一种尤为强烈的主观发展。在他身上，我们不得不注意理智的优势，这并不是要牺牲他诗人的直觉，而只是以情感为代价。对席勒自身来说，想象和抽象之间，即直觉和理智之间似乎有一种永恒的冲突。因此，他向歌德这样写道（1794年8月31日）：“这就是，特别是在早年，它给我在沉思和诗的领域中带来的某种尴尬；通常，当我要做一个哲学家时，诗人就会对我侵袭，而当我要做一个诗人时，哲学精神又支配了我。甚至经常的情况就是，想象力扰乱我的抽象，冷静的理智妨碍我的诗情。”他对歌德的心灵的极度钦佩，对歌德直觉的近乎女性式的赞赏，都常常表现在他给歌德写的信中；从根本上看这都是因为他对这种冲突的深刻感受，而在和歌德几乎完美的综合天性相对照时，他自身就会备感冲突。这种冲突是因为这样的心理状况：情感能量将其自身同等程度地给予了理智和创造性想象。席勒似乎意识到了这种情况，因为在他给歌德的同一封信中，他评论道，他一开始“知道和使用”他的道德力——这种力量应该划分理智和想象竞争诉求的合理限

〔1〕《浮士德》，第1部分：《夜》。

度——身体的疾病就威胁着要破坏它们。因为，这是未完全发展机能所具有的特性（已经常常提到了）：它使自身远离有意识倾向的安排，并且凭借它自身的动力，即凭借某种自主性，变成了无意识地与其他机能纠结在一起。因此，在没有任何可区分选择的情况下，它表现为一种纯粹的动态因素；它也可以被描述成一种推动或者强化，给予有意识分化的机能一种被强制的特征。所以，在一种情况下，有意识机能被诱使超越了意图和决策所设置的限度；在另一种情况下，它在达到目标前受到阻拦，并盲从地走上岔路；而在第三种情况下，它被引入了和另一种有意识机能的冲突当中，只要这种无意识地暗含着的并骚扰着的本能力量还没有凭自身被分化出来，只要它还是这样隶属于某种有意识倾向，这种冲突就仍然得不到解决。因此，人们几乎要认为这样的一种叫喊："凭什么我们仍然还是野蛮人？"不仅仅是那个时代的精神的反映，而且还源自于席勒的主观心理。就像他那个时代的其他人一样，席勒完全在错误的地方寻找恶的根源，因为没有任何时候野蛮能够存在于理性和真理不具有充分影响力的地方。似乎只有在人们从它那里期待这样一种影响时，它才会出现，或者我们甚至可以说，正是因为人们从对"真理"的近乎迷信的过高评价中给理性提供了太多的效力。野蛮是一种片面性，是缺乏适度——通常是一种严重失衡。

126　在法国大革命这个令人印象深刻的事例中，恐怖曾达到了它的极点，席勒也看到了理性女神能在多大程度上支配人，而不受理性控制的野兽是如何获得了胜利。无疑，席勒时代的这些事件促使他对这些问题有着特殊的关注，因为情况常常是这样的：当一个在根本上是个人的，并因而明显属于主体的问题，密切接触到那些包含着和个人冲突一样的心理因素的外部事件时，它就突然转变成整个社会都具有的一个一般问题。这样，个人问题就获得了到那时为止都还不具有的个人地位；因为内在紊乱状态具有一种近乎抑制的性质，所以它就使人无论外表还是内心都陷入了令人感到羞耻的状况，就像国家因内战而体面尽失一样。就是这种东西使得一个人不敢在大型公共场合展示纯粹的私人冲突，当然，前提是这个人没有承受着过分的自尊。但是，当个人问题和那些当今的大事件之间的联系碰巧被认识并理解时，那种允诺了要消除纯粹的个人孤立的相关性就被建立起来；换句话说，主观的问题就被放大到我们社会的一般问题的层面了。就解决问题的可能性而言，这是一个很大的收获。因为，尽管一个人自身的有意识志趣那颇为微弱的能量迄今为止只为解决个人问题提供了支持，但是现在已经被配备了集体本能的混合动力，这些动力依靠自我的志趣汇聚联合；因此，一种新的状况产生了，它为问题的解决提供了一种新的可能性。那些对个人意愿或者精神永远不可能的东西凭借集体本能的力量而变得可能了；它使一个人超越了那些凭他个人的

能量永远无法克服的障碍。

127 因此，我们敢于推测，给予席勒勇气来努力承担起解决个体和社会机能之间冲突的东西主要是当代事件的影响。

128 卢梭也深刻感受到了同样的对抗——这实际上也是他的著作《爱弥儿》（1762年）的出发点。其中的几段内容是有助于解决我们的问题的。

> 人作为一个公民只不过是一个分数单位，是依赖于分母的，他的价值在于他同整体，即同社会的关系。好的社会制度是这样的制度：它知道如何才能够最好地使人改变他的天性，如何才能够剥夺他的绝对的存在，而给他以相对的存在，并且把“我”转移到共同体中去。
>
> 凡是想在社会秩序中把自然感情保持在第一位的人，是不知道他有什么需要的。如果经常是处在自相矛盾的境地，经常在他的倾向和应尽的本分之间徘徊犹豫，则他既不能成为一个个人，也不能成为一个公民，他对自己和别人都一无好处。[1]

129 卢梭以这个著名的语句开篇：“出自造物主之手的东西都是好的，而一到了人手里，就都变坏了。”这个论述不仅对卢梭，而且对那整个时代的特点都是适用的。

130 席勒也向后折返，当然不是回到卢梭的自然人——这里存在着一个根本差别——而是回到生活在“希腊天堂中”的人。但是，两者都具有的这种回溯既往的倾向性是与对过去的理想化和过高估价密不可分的。倾心于异教艺术的席勒忘记了真实的希腊岁月；卢梭达到了令人目眩的高度，却在这样的短句中迷失了自我：“自然人完全就是他自身；他是一个统一的整体，一个绝对的整体。”据此，他忽视了自然人完全是集体的，即每个人都彼此交融，除了单纯的整体之外，他还是一切。在另一段中，卢梭说道：

> 我们现在要掌握一切，把一切都抓在手里；对我们每一个人来说，重要的是一切现有的和将要有的事件、地方、人和东西；我们的个体只不过是我们自己的最小部分。我们可以说，我们每一个人都扩展到了整个世界，在整个大地上都感觉到了自己。
>
> 是大自然使人这样迷失本性吗？

131 卢梭想错了；他认为这种状况是近来出现的。但情况并非如此。即使它只是

〔1〕卢梭：《爱弥儿》，李平沤译，商务印书馆，1981年版，第1卷，第9～11页。——中译者

最近才被我们意识到，它仍然始终是存在的，而且它越是更加鲜明地展现自己，我们就越是能更深入地认识到它的缘起。因为卢梭所描述的东西只不过是那种被列维-布留尔称之为“互渗律”[1]的原始的集体心理。个体性受抑制的状态不是什么新东西，而只是还没有个体性之类东西存在的那个古老时期的遗存。

132　因此，我们应对的不是一种新近的抑制而只是对集体的不可抗拒的力量的一种新的感觉和认识。一个人会自然而然地把这种力量投射到政治和教会机构中去，就好像在条件适宜时已经没有了足够多的用于道德控制的借口！这些机构绝对没有那种假定中的无所不能，这曾被各种改革者不断质问；被抑制的力量就以无意识的方式存在于我们自身，即存在于我们的带有原始集体心理的野蛮成分当中。对集体心理来说，每一个个体的发展都是应该受到谴责的，因为它没有直接地服务于集体目的。因此，上面提到的一种个体机能的分化，虽然肯定是个体价值的发展，但是仍然在很大程度上是由集体的观点来决定的，以至于个体自身，就像我们已经看到的，实际上会从这种发展中遭受到痛苦。

133　两位作者都可以把他们对人类心理早期状况有缺陷的了解归因于他们对过去价值的错误评价。这种错误评价的结果是相信早期的一种虚假图景，相信更完美类型的人，而这种人从他的高水平上跌落下来。回溯倾向本身就是异端思维的遗迹，因为它具有一种人所皆知的野蛮心理特征，即把天堂时代想象成当今罪恶时代的黄金前奏。

134　基督教伟大的社会和教育艺术第一次把未来的希望给予了人，向人确保了实现其理想的一种未来可能性。在新近的理智运动中，这种回溯眷念倾向更加强烈地表现出来，这可能是与那种向异端——它随着文艺复兴而逐渐显现出来——一般性回归的出现分不开的。

135　我可以肯定，这种倒退倾向必定也对人类教育所选择的方式有一定的影响。因为具有这种倾向的心灵会在过去的某些千变万化的东西中寻找支持。如果不是有关类型和类型机制之间冲突的知识在不断促使我们寻找那种可以重建它们统一性的东西，我们可能也会轻视这种倾向。我们会在下面的引文中看到，这种目标对席勒也十分有益。他关于它的基本思想在下面的话中得到了表达，这些话实际上也对我们刚刚讲过的东西进行了总结：

> 让一个慈善的神及时地把婴儿从他母亲怀中夺走，用更好的时代乳汁来喂养他，并使他在遥远的希腊天空下长大成人。当他长大成人以后，再让他，一个陌生人物回到他的世纪，不过，不是为了使他的出现来使他的世

〔1〕列维-布留尔：《低级社会中的智力机能》。

纪高兴，而是要像阿伽门侬的儿子那样，令人战栗地把他的时代清扫干净。（第39页）

136 在这里，对希腊模式的倾慕再清楚不过地表达了出来。但是在这种狭隘的阐述中人们也可以瞥见一丝缺陷，这种缺陷在随后的段落中促使他做出了一个非常根本的扩展，因为他继续指出："他虽然从当代获取材料，但是形式却借自更高尚的时代，甚至到那一切时代的彼岸，从自己本质的绝对不可改变的统一之中借用形式。"席勒明确地感觉到，他必须要回溯得更远，到达某些原始的英雄时代，在那里人仍然是半神的。因此，他继续说："在这里，从他那具有魔力的本性自然的纯洁太空之中，流淌出美的清泉；在泉源的下面深处几代人和几个时代在浑浊的漩涡里翻转。"这里展示出的是对黄金时代的幻想，在那时人仍然是具有神性的，而且总是领略到永恒之美的景象。但是，在这里诗人席勒也压倒了思想者席勒。而在后面新的一页中，思想者席勒再次占了上风。席勒说道："这些实际上肯定会引起反思，人们几乎在艺术繁荣、审美趣味支配一切的每个历史时期中，都会发现人性已经沦落，而且举不出一个例子能证明，在一个民族那里，审美文化的较高程度和极大普及与政治自由和公民美德，美的习俗与善的习俗，行为举止的外表光泽与行为举止的内在真实，都曾经是内部前进的。"（第47页）

137 根据这种类似的而且在各个方面都无从否认的经验，旧时的那些英雄必定进行着一种丝毫也无顾虑的生活实践，此外对于这种实践来说，没有任何一个神话故事，或者希腊的或者其他地方的，坚持认为美仍然欣喜于她的存在，因为至今那里既没有刑法典又没有公共道德的守护。

138 只有当凌驾于阴暗、痛苦和肮脏的现实之上时，鲜活的美才能绽放，依据对这种心理事实的认知，席勒的独特目的在基础上受到了侵蚀。因为他要致力于证明：被分离的东西能够通过美的洞察、喜悦和创造来进行调和。美要成为重新恢复人性最初统一的调停者。但是，所有经验都在表明，美需要它的对立面来作为它存在的必要条件。

139 就像以前支配席勒的是一个诗人一样，现在支配他的则是思想者。他现在不信任美了，他甚至认为，从经验来看，美也可能会施加一种不好的影响："在过去的世界里，无论我们的目光转向什么地方，我们到处都会发现，审美趣味与自由相互躲避，美就只有在英雄美德沦丧之上去建立它的统治。"这种洞察是经验的产物，几乎不能支撑席勒为美所要求的权利。在对这一主题的进一步诉求中，他甚至达到了这样一种程度，即他极度清晰地抽象出美的反面："因此，如果人们仅仅坚持迄今为止的经验关于美的影响所提供的教训，那么，人们实际上不可

能十分高兴地去培养对人的真正文化那么危险的情感；人们会宁肯冒着粗野和冷酷的危险而不需要美的熔炼力，也不愿看到文化教养的使人虚弱的影响到处流传，尽管文化教养也会有各种好处。”

140 诗人和思想者之间的问题确实要做出适当调整，如果思想者不是在严格意义上而只是象征性地使用了诗人的语言，象征性就是诗人试图被理解的表达方式。席勒会误解他自己吗？看起来似乎是这样——否则他也不会就此和自己争论。诗人歌颂了这种世代流传并在人们心中不断聚集的清白的美。诗人所意指的不是古希腊的人，而是我们自身的古老异端；那部分永恒的、未受损坏的自然和自然的美无意识地存在于我们自身，它那源自别处的绚丽美化了以前岁月的轮廓，并且因为此种缘故，我们甚至错误地相信遥远的古人实际上拥有我们正在追求的那种美。我们自身中原始的那一部分，受到了我们集体定向意识的拒斥，因而在我们看来似乎是可怕的、不可接受的，但是它实际上却是我们到处在寻找的那种美的承载者。这就是诗人席勒所意指的人，但是思想者席勒却将他误解为他的希腊原型。思想者却不能逻辑地从他的大量集中的素材中推断出这些东西，他对这些素材做出的工作完全是白费；诗人是以象征性的语言向思想者揭示了一片乐土。

141 上面所讲的内容可以足够清晰地表明，每一种对我们时代的人的片面分化进行调和的努力都不得不考虑劣势者是否真正赞同，因为存在着未分化的那些机能。没有任何调和的努力会获得成功，它们不知道如何释放劣势机能的能量，也不知道如何引导它们超越分化。这种过程只有在符合热力学定律时才会发生，即一种潜能被创造出来，它能为潜在能量提供一种发挥作用的可能性。

142 把一种劣势机能直接转化成一种优势机能，这是一项毫无希望完成的任务——然而却常常被尝试，当然也同样常常失败。这就跟制作一架永动机一样难。能量的劣势形式不能简单地被转化成优势形式，除非同时有更大的能量为它提供支持，也就是说，转化要想实现，只有以优势机能为代价。但是，优势机能能量形式的原初值绝对不能被劣势机能获得，或者再一次被优势机能重新占有。一些媒介温度的被测量出的高低也必定不是最终的结果。但是，对每一个将其自身认同于他的一种分化了的机能的个体来说，这都使之具有了一种肯定平衡但却比原初值低的状态。这个结论是无法回避的。每一种追求人的本性统一和谐的教育都不得不面对这个事实。席勒以其自己的方式得出了这个结论，但是他却抗争着不想接受这个结果，即便到了他不得不和美断绝关系的程度。但是，当思想者做出他无情判断的时候，诗人再次说话了：“但是，也许经验并不是可以判决这样一个问题的法庭，在给予经验的证据以举足轻重的意义之前，人们必须首先毫不怀疑，我们所谈的美与那些事例证明有坏影响的那个美，是同一个美。”（第

50页）人们可以看到，席勒在这里试图以经验的立场为根据；换句话说，他赋予了美这样一种性质，即经验无法认可。他相信，“美必定被证明是人类的一个必要条件”，即一个必须的、强制的范畴。他甚至谈到了美的一种纯粹知性概念，以及一种能使我们离开“现象范围并脱离所存在事物”的“先验方式”。“谁胆敢脱离现实，谁就永远不能征服真理。”对这种以实验为依据的、必然的下行方式（downward way）的主观坚持促使席勒唆使符合逻辑的理智去服务于情感，并因而迫使它构造起一个解决方案，这个方案最终使原有目标的实现成为可能，尽管事实上它的不可能性早已经充分暴露了。类似的暴力方式也被卢梭在他的一个设定中实施过——尽管隶属于自然而不涉及堕落——在该设定中，人与人相互依赖，它就能够实现。由此出发，他得出了下列结论：

> 如果国家的法律也像自然界的规律那样不再易变，不为任何人的力量所左右，则人的隶属又可以变成物的隶属，我们在国家中就可以把所有自然状态和社会状态的好处统一起来，就可以把使人免于罪恶的自由和培养节操的道德互相结合起来。

143 从这种反思出发，他给出了下列建议：

> 你使孩子只依赖于物，就能按照自然的秩序对他进行教育。当一个孩子想走的时候，我们就不应该硬要他待着不动，但是，如果他想待在那里，我们就不应当逼着他去走，只要不用我们的错误去损害孩子的意志，他是绝不会做没有用处的事情的。

144 但是，不幸正在于此：在任何情况下，“国家的法律”都不会美妙地与自然的规律相一致，这种自然规律能使公民同时具有一种自然状态。如果这样一种和解能够被视为是完全可能的，那么它就只能被设想成是一种妥协，在这里两种状态都不能实现它们自己的理想，而且与之相去甚远。无论是哪一个想要实现它自己的理想，都不得不取决于卢梭自己所阐述的这种状态：“一个人必须选择要么成为一个人，要么成为一个公民；因为一个人不能同时兼具二者。”

145 这两种需要都存在于我们自身：自然和文化。我们不能只是我们自身，还必须与他人相联系。因此，必须要找到一种方法：它不仅仅是理性的妥协；它还必须成为一种完全与有生命的存在相对应的状态或者过程；它还必须成为，就像诗人所说的，“一条大路和一条神圣的路”，“一条笔直的、让傻子也不会误入歧途的路”（《以赛亚书》第35、38章）。因此，我愿意给予诗人席勒以应得的权

益，尽管在这种情况下，他曾野蛮地侵占了思想者席勒的领地。既然理性的真理不是定论，那就还有非理性的真理。在人类事物中，在理性之路上似乎不可能行得通的东西，常常会在非理性之路上畅通无阻。确实，所有曾对人类产生过影响的伟大转变都不是通过理智的计算获得的，它所凭借的方式或者被同时代的人忽视，或者被视为荒唐，只有很长时间以后，才通过它内在的必然性被完全地认识到。而且，更多的情况是，它们从来不曾被知觉到，因为心理发展的首要规律对我们来说仍然是一本没有打开的书。

146　然而，我丝毫不愿意承认诗人表现出的任何具有哲学意味的价值，因为理智在他手中只是一种具有欺骗性的工具。理智能够获得的，在这里都已经得到了，因为它揭露了愿望和经验之间的矛盾。那么，坚持通过哲学思考获得这种矛盾的解决办法是毫无用处的。而且，即便一种解决办法最终被构思出来，真正的阻碍仍然挡在我们面前，因为解决方法不在于对它进行思考并发现一种理性真理的可能性，而在于揭示一种真实生活能够接受的方法。建议和精巧的构思是没有用的。如果它只是这样一个问题的话，甚至在毕达哥拉斯所处的遥远年代，人们都已经有绝佳的机会从各个方面达到那个高度。因此，席勒主张的东西不会在实际上被采纳，而只会作为一种象征，这种象征与席勒的哲学气质和谐一致，呈现出哲学观念的特征。与此类似，席勒试图运用的“先验方法”一定不能被理解为一种合乎理性的安排，但是，从象征上来看，却可以被理解为这样一种方法，即人们遇到理性难以关涉的、无法解决的困难时通常会遵从的那种方法。但是，在它能够发现并遵从这种方法之前，他必定对他先前的方法造成的对立容忍了很长一段时间。这种阻碍为他的生活之流构筑了堤坝。无论何时只要力比多的这种堤坝出现，先前统一在生活平缓之流中的对立就再次分裂，并且至此以后就会像渴望战斗的双方一样互相对立起来。在延长的冲突中，冲突的结果和持续时间无法预知，对立双方都精疲力竭，并且在产生它们的能量当中，第三种因素被创造出来成为了新方法的开端。

147　按照这种规律，席勒现在致力于对当前实际对立的双方展开更深的探索。无论我们遇到的阻碍是什么性质——只假定它很困难——我们的目的和对抗对象之间的分裂就即刻变成了我们自身的冲突。因为，由于我在努力使对抗对象服从我的意志，我的整个存在也就逐渐被置入和这种客体的关系当中，事实上，这也与强有力的力比多的运行相一致——这种运行，可以说，把我的一部分存在转移到对象当中。其结果是，我个性的某些部分和具有类似性质的对象本质之间有了部分的一致性。只要这种一致性出现，冲突就被转移到我自己的心理当中。与对象的冲突向我自身的这种“摄入”产生了一种内在紊乱，这种紊乱又导致了相对于

对象的某种软弱，并释放出情感，而情感总是内部不和谐的征兆。但是，这些情感证明，我正在自我认识，并且如果我不盲目的话——还会因而处于一种自我观察，探求我自身心理对立活动的情境之中。

148 这就是席勒所采取的方式。他发现的不是国家和个人之间的对立，而是——在第11封信的开头，他将这种对立想象成“人与环境”的二重性，即想象成人自身（或自我）和受动性[1]之间的矛盾状况。自我具有相对的稳定性，而它的各种关联因素则是变动不居的。因而，席勒想在根本上洞察这种紊乱。实际上，一方面仍然是有意识的自我机能，而另一方面则是集体关系。这两种决定因素都属于人的心理。但是，不同的类型会分别以不同的眼光来看待这些基本事实。对内倾型人来说，自身观念无疑就是意识那持久不变的、占据支配地位的标记，而它的对立面对他而言则是关联因素或者影响。对外倾型人来说，正好相反，重点被放在了与对象关系的联系上，而较少地关注其自身。因此，问题对他而言就完全不同了。我们必须牢牢把握这一点，而且在认识席勒的进一步反思时，更充分地考虑到它的作用。例如，当他说人“在永恒不变的自身中并只能在它当中”展现它自身时，就是从内倾型人的观点来看的。另一方面，从外倾型人的观点来看，我们应该说，人只能在他的关系当中，即与对象关系的功能之中展现自身。因为，只有对内倾型人来说，“人”才是唯一的自我；对外倾型人来说，人在于他的受动性，而不在于受到影响的自身。可以说，他的自身不如他受到的影响，即他的关系重要。外倾型人在变动和改变中发现他自身，而内倾型人则在稳定不变中发现他自身。对外倾型人来说，自身绝不是“永恒不变”的，它作为对象只是片刻之间的事。另一方面，对内倾型人来说，它却非常重要：他因而在每一种易于影响到他的自我的变化面前退缩。对他来说，影响意味着某些直接令人感到厌烦的东西；而对外倾型人来说，它肯定不会被遗漏。下面的阐述直接展现了内倾型的人：“在一切变化之中他本身始终是固定不变的，把一切直觉当作经验，即当作认识的统一体，并把他在时间中的每个表现方式当作对一切时间而言的法则，这些就是有他的理性本性给予他的规范。”（第54页）抽象、自立的倾向是明显的；它甚至被作为一种最高的行为准则。每一个事件都必定即刻被提升到经验的层面，而且从经验的总和中，一条为将来准备的规律也马上浮现出来。另一种倾向也同样具有人类特性，在这种倾向下，经验不会从事件中产生，以免那些会对未来造成妨碍的规律出现。

149 席勒不把上帝看作是生成，而只看作是永恒的存在（第54页）；因此，

〔1〕确切地说，是指人必然受到各种外在因素的影响。

凭着准确的直觉，他也认识到内倾型态度在这种观念上的“效法上帝”（God-likeness）：“ 完美地表现出来的人，应该是在如潮似涌的变化之中本身永远固定不变，保持恒定的统一体。”“人在他的个性中无可争辩地带有这种趋向神性的天赋。”（第54页）

150　关于上帝本质的这种观点与上帝的基督化身以及有关圣母和圣子的新柏拉图派观点都不相符，在新柏拉图派那里，圣子是作为救世主降临尘世的[1]。但是，从这种观点可以清楚地看出，席勒把最高的价值、神性，即自身观念的不变性归于这种机能。从各种影响中摆脱出来的自身，对他而言就是最重要的东西，就像每一个内倾型人一样，这就是他主要发展的概念。他的上帝，他的最高价值就是自身的自主和对自身的坚持。与此相反，对外倾型人来说，上帝是关于对象的经验，是向现实的最完全扩充：因此，变成了人的上帝，对他来说，比一个永恒不变的规律给予者更加合意。我必须在此事先指出，这些观点仅仅对类型的有意识心理来说才应被视为有效的。在无意识中，这种关系正好相反。席勒似乎对此已经有了暗示：虽然他的意识确实相信一个永恒不变存在的上帝，然而认识到这种神性的方式，对他来说，却是凭借感觉，进而在各种影响活动中，在变化和生成的过程中展现出来的。但是，这对他却是次要的机能，并且在他将自身等同于自我并从变化的过程中独立出来的这种程度上，他的有意识态度也变得非常具有自主性；由此，对于客体的影响作用或者关联性机能就必然地陷入无意识。从这些情况出发，我们可以得到下列值得注意的结论：

1.抽象的有意识态度，在追求它的目标时会从每一个事件中获得经验，并从经验的总和中获得规律，由此某种收缩和贫乏就产生了：这确实是内倾型人所具有的特征。席勒在他和歌德的关系中清晰地感受到这一点，因为他感到，歌德更为外倾的天性便是客观上与他自身相对立的某种东西。[2] 歌德曾意味深长地说他自己：“作为一个思想型的人，我是一个彻头彻尾的现实主义者。我发现，在我面对的所有事物当中，我处在这样一种既对它们毫无所求，又对它们无所增益的立场上；并且，在我的兴趣之外，我从不对对象做出任何区分。”[3]

151　关于席勒对他的影响，歌德特别说道：“如果我把你当作众多对象的代表，你就能把我从对外部事物及其关系的过度紧张的观察中引领回我自身。你教会了我更公平看待内在者的众多方面”，等等[4]。但是，席勒在歌德身上则发现了

〔1〕参见朱利安和圣母的对话。
〔2〕《给歌德的信》，1789年1月5日。
〔3〕《给席勒的信》，1798年4月。
〔4〕《给席勒的信》，1798年1月6日。

一种对他自己本性的补充或者完善，同时也感受到了歌德的不同，对这种不同他通过下面的方式揭示出来：

> 料想我并没有很多重要的思想，而这正是我在你身上看到的。我的需要和努力都收效甚微，而且如果你认识到我在人们称之为习得性知识上的贫乏，你就会发现我的情况就是这样。因为，我越是勤奋忙碌地进行研究，我的思想领域也就越狭小。因此，我甚至会利用一些现成的东西来创造缺乏内容的差异性。你努力来简化你伟大的思想世界，而我则为我贫乏的思想寻求多样化。你有一个王国去主宰，而我则只有一些在小天地里耕耘的思想系列。
>
> ——《给歌德的信》，1794年8月31日

152 如果我们从这段叙述中扣除内倾的自卑情感，再给它增加上这样的事实，即外倾型人的“观念的伟大世界”不受他自己的支配，而是他自身隶属于它，那么，席勒的描述就给出了一幅有关这种贫乏状态的生动图像，这种贫乏倾向于作为一种基本上属于自主独立态度的结果呈现出来。

2.抽象的有意识态度的进一步后果就是无意识发展出一种补偿态度，它们的重要性会在我们进一步的研究中变得更为明确。因为，与对象的关系越是被意识的抽象所抑制，（因为有太多的经验和规律被制造出来）也就越是渴望对象在无意识中的发展。这种状况最终在意识中作为一种把握对象的强迫性感觉将它自身显露出来；由此，感觉联系取代了对对象的情感联系，这种联系会因为收缩而缺乏或者被抑制。因此，席勒特别把感觉而非情感作为认识到神性的方式。他的自我在于思考，但他的受影响状态、他的情感则在于感觉。因此，对他来说，分裂是介于作为思维的精神和作为受动性或者情感的知觉之间的。然而，对于外倾型人来说，情况则刚好相反：他同对象的联系获得了发展，但是他的观念世界则是感觉的和具体的。

153 感觉上的情感，或者更确切地说，存在于感觉状态中的情感，是集体性的，也就是说，它引发了一种关系或者受动状态，这种状态同时总是会使个体转入到“互渗律”的状态，并因而进入到一种与被感知到的对象相同一的状态。这种同一在对被感知对象的强制性依赖中自我显露出来，并且它再一次促使内倾型人，以恶性循环的方式，对那种独立过程进行强化——这种强化既消除了繁多的关系，又消除了它所引起的强迫。席勒认识到感觉情感的这种特殊性：“只要人仅仅在感觉，仅仅在渴求，并且仅仅由于欲望而进行活动，那他就还只不过是世界。”但是，为了避免受动，内倾型人不能进行无限的收缩，所以他最终发现自己被迫使外部世界具有了形式。“人不仅仅是世界，人还必须把形式给予质

料”；“应该把一切内在的东西外在化，并使一切外在的东西具有形式”。这两项任务通过其最终的实现，从我的出发点返回到了神性观念。

154　这种联系很重要。我们假定感觉上感到对象是一个人——他会接受这种规定吗？事实上，他会允许自己形成吗，就好像他与之相关的那个人就是他的创造者？在一个小圈子里扮演上帝确实是人的一项本领，但是在根本上，即便是无生命的东西也有其自身存在的神圣权利，而且在第一个猿人开始制造石器的时候，世界早已不再是混乱状态了。如果每一个内倾型人都想要外化他狭小的观念世界，并因而使外部世界具有形式的话，这确实很难办。这样的实验每天都在发生，但是个体自我却从这种“效法上帝”里遭受到应得的痛苦。

155　对外倾型人来说，这种范式应该是：“内化所有外在的东西，并使所有内在的东西具有形式。”这就像我们刚刚看到的，席勒在歌德身上激起的那种反应。歌德曾给出过与此类似的描绘。他向席勒写道：“另一方面，在每一种活动中，我都——几乎可以说——完全是理性主义的：我完全不从对象中要求什么；相反，我想要所有东西都能符合我的构想。”（1789年4月）这意味着，在外倾型人思考时，专制的情况就完全像是内倾型人在实施外在化时一样。[1] 因此，这种范式要想有效就只有：在一个近乎完美的阶段，内倾型人事实上已经获得了一个观念世界，这个观念世界如此丰富、如此灵活，并且有能力进行表达，以至于对象不再强迫他睡上普罗卡拉斯提斯之床了；而且，外倾型人对客体具有如此充足的知识和考量，以至于当他在思维中运筹它时，对它的笨拙模仿不会再出现了。这样，我们可以看到，席勒将他的范式建立于最大的可能性之上，并因而对个体的心理发展提出了一种几乎使人望而却步的要求——也可以认为，他自己心中完全明白，他的范式在每一个特殊个例中会遇到什么麻烦。不管怎样，这种范式至少有一点是非常清楚的：“外化所有内在的东西，并使所有内在的东西具有形式”是内倾型人有意识态度的理想。它所依托的基础，一方面是对他的内在概念世界和形式原则的理想范围的假设，另一方面是感觉原则的完美运用的可能性，这种感觉原则在此情况下不再表现为受动性，而是表现为一种能动的力量。只要人还是“感官的”，他就“只不过是世界”；他要想“不仅仅是世界，就必须把形式赋予质料”。这里存在着一种对被动的、持久的感觉原则的颠倒。然而，如何实现这种颠倒呢？这就是问题的全部。几乎无法设想，人能够给他的观念世界以那样一种独特的范围，这种范围必不可少，以便能够把适意的形式添加于物质世界之上，同时又把他的受动性、他的感觉性从消极状态转变为积极状态，并由

〔1〕我希望大家能够明确地理解，我在本章对内倾型和外倾型所作的评论，仅仅对此处讨论的特殊事例，即歌德所体现的直觉、情感的外倾型，席勒所体现的直觉、思考的内倾型，才是有效的。

此将它带到观念世界的高度。无论在任何地方，人都必然受到关涉，也可以说必然受制于其中，那么，他也就真的可以像上帝一样。我们不得不做出这样的结论：席勒会让对象受到曲解和损害。但是，这样做时，他又做出让步，承认古老的劣势机能有一种不受限制的权利存在，这就像我们所知道的尼采所做的那样——至少是在理论上这样做了。然而，这种设定对席勒来说绝不意味着结论性的东西，因为，在我看来，他从来没有在这种程度上有意识地做出自我表达。他的范式反而具有一种完全天真的和理想主义的特征，一种非常切合他的时代精神的特征。他的时代精神还没有被那种对人性和人类真理的深深怀疑所传染，而这种怀疑却常常浮现在尼采所开创的心理批评时代当中。

156 席勒的范式要想实现就只有通过运用一种冷酷无情的强权立场：这种立场对对象没有丝毫的公正和合理可言，对它拥有的权限也不做任何负责的研究。只有在这种席勒肯定未曾想到过的条件下，劣势机能才能赢得对生活的分享。这样，就当前在某种程度上不和谐的人性本质来说，古老的、天真的和无意识的元素，通过充满魅力的激昂话语和可爱姿态的装扮，一拥而出并参与到我们当前“文明”的塑造当中。古老的权力本能迄今为止都隐藏在文明的姿态下，终于以自己的本色显露出来，从而毫无疑问地证明我们“仍是野蛮人”。因为，我们不应忘记，有意识态度曾凭借其高贵的和绝对的立场，有着对效法上帝的真实主张；与此类似，无意识态度也在同等程度上获得了发展，它的效法上帝是向下定位的，指向了一位古老的、本性世俗粗野的神。赫拉克利特的“物极必反”预言了这样一个时刻：隐藏的神浮现出来并把我们理想的上帝逼入绝境。这就像是18世纪末期的人真的没有看到巴黎发生了什么，而固执于某种审美的、热情的或者微不足道的态度；在窥探到人性深渊的真实意义方面，他们恐怕可能会有些自我欺骗。

在海底下面多使人惊恐，
世人不要去试探神明，
慈悲的神明用恐怖和黑暗
掩护一切，别想去窥看。

——席勒的《潜水者》[1]

157 席勒活着的时候，面对地狱的时刻还没有到来。尼采在内心上已经颇为接近它了，对他来说，我们当然是在趋近一个大纷争的时代。他是叔本华唯一正宗的传人，他彻底撕破了天真无邪的面纱，并在他的《查拉斯图拉如是说》里，显现

〔1〕席勒：《潜水者》，载《席勒诗选》，钱春绮译，人民文学出版社，1984年版，第155页。——中译者

出那些注定要成为即将到来的时代最主要内容的下层观念。

（二）关于基本本能

158　在第12封信中，席勒涉及了两种基本本能，并对这两种本能进行了较为详细的描述。“感性的”本能涉及“把人放在时间的限制之中，使人成为质料”。这种本能要求“有变化，要求时间有一个内容。这种仅仅充满时间的状态叫做感觉”。（第56页）“人在这种状态中只不过是一个数量统一体，是时间的一个实现了的瞬间——或者确切地说，他并不存在，因为只要人受感觉支配，被时间拖着走，那么他的个性就被取消了。”（第57页）“感性本能用不可撕裂的纽带把奋发向上的精神束缚在感官世界上，并把抽象从它向无限的最自由漫游之中召唤回到现时的界限之内。”

159　席勒把感性本能的表达构想成“感觉”而非积极的、感性的欲望，这完全体现了他的心理特征。这表明，对他而言感性具有反应和受动性的特征，这完全就是内倾型人具有的特征。外倾型人无疑首先会强调欲望的特征。在感性本能要求变化这个陈述当中有着更深的含义。理念想要的则是不变与永恒。无论是谁受到理念的支配，都会追求永恒，因此一切导致变化的东西都必然与之相对立。在席勒这里，与理念相对立的是情感和感觉，因为根据自然法则，它们由于它们未完善的状态而融合在一起。席勒甚至没有在思想上对情感和感觉进行充分的区别，下面的一段话就表明了这一点：“情感只能说：对这个主体和在这个瞬间，这是真实的；但另一个瞬间和另一个主体，则可能会收回当前感觉这种陈述。”（第59页）这段话清楚地表明，对席勒来说，感觉和情感实际上是可以互换的词语，而且这段话的内容没有充分地揭示出与感觉对立的情感所具有的价值和特点。分化的情感亦能建立起普遍的有效性；它不是纯决疑的。但是，内倾思维型的“情感—感觉”则因其被动的、反应的特征，肯定是纯决疑的。因为它永远不能超越借以获得单独刺激的事例，进而达到对所有事例的抽象比较。因为对内倾思维型来说，这项工作是由思维而非情感承担的。但是，对内倾情感型来说，情况则刚好相反，其情感具有一种抽象和普遍的特性，能够建立起永恒的价值。

160　深入分析席勒的描述，我们发现，“情感—感觉”（我用这个术语意指内倾思维型中，情感和感觉独特的混合）是那样一种自我没有与之同一的机能。它具有某种有敌意的、陌生的特征，这“破坏”了人格。可以说，它掳走了人格，使人出离他自身，与他自身相疏远。因此，席勒将它比作那种置人于“他自身之

外”[1]的感情。当一个人平心静气时，这可以被称之为“再次回归其自身[2]，即再次回到自身，恢复了他的人格”。因此，结论是明白无误的：对席勒来说，“情感—感觉”似乎并不真正属于人，而只是多多少少有些不稳定性的附属物，而且有一种“坚定的意志时时以胜利者的姿态与之相对立”。但是，对外倾型人来说，它正是看起来构成了他的真正本性的那一方面；好像只有当他受到对象影响的时候，他才真正地和其自身在一起——当我们这样考虑时：与对象的联系是他的优势的、分化了的机能，抽象思维和情感与这种机能的对立程度，就像它们对于内倾型必不可少的程度一样——我们就能够充分理解这样一种情景了。外倾情感型的思维和内倾思维型的情感一样，都受到感性本能易于引起偏见的影响。对两者来说，它意味着对质料和决疑的极端“限制”。其所经受的对象，就像席勒认为的那样，也有它的“向无限的最自由漫游”，而不只有抽象。

161 由于在“人”的观念和限度内排除了感性，席勒便能够认识到人是“绝对的和不可分裂的统一体，这个统一体从来就不会与它自身相矛盾”。这个统一体是理智迫切需要的东西，理智乐意在最理想的整体性中维持它的主体。因此，作为一种优势机能，它必定要排除感性的和相对劣势的机能。但是这样做的最终结果是人的残缺，而人的残缺原本是席勒探索的真正动机和出发点。

162 既然，对席勒来说，情感具有“情感—感觉”的性质，并因而仅仅是决疑的，那么，绝对价值，一种真正的永恒价值，就被给予了形式思维，即所谓的“形式本能”[3]。它就如席勒所说的：“但是，如果思维有一次宣布：这是存在的，那么它就是做出永恒的决断，它的判断的有效性是由抗拒一切变化的人格性本身来担保的。”（第59页）但是我们禁不住要问：人格的意义和价值真的仅仅存在于那些不变和永恒的东西中吗？除了受到极端的蔑视，难道变化、生成和发展就不能体现一种甚至更高的价值吗？

> 在形式本能进行统治，纯粹的客体在我们心中活动的地方，存在就得到最高程度的扩展，一切限制都在消失，人就由受贫乏感官限制的数量统一体上升为容纳整个现象领域的观念统一体。在这种程序之中，我们不再在时间中，倒是时间连同它的全部永不终结的序列在我们之中。我们不再是个体，而是族类；一切精神的判断通过我们的精神表达出来，一切心灵的选择通过我们的行动来体现。[4]

〔1〕即外倾的。
〔2〕即内倾的。
〔3〕“形式本能”对席勒来说相当于“思维能力”。
〔4〕席勒自己后来批评了这种观点。

163　毫无疑问，内倾型的思维渴望获得这种亥伯龙神[1]的地位；遗憾的是，这种观念统一体只是一个非常有限的群体的理想。当思维充分发展并且只唯一地遵从它自身的法则时，它就仅仅是一种自然而然地想要获得一般有效性的机能。因此，只有世界的一部分能通过思维来理解，另一部分只能通过情感来理解，第三部分只能通过感觉，如此等等。事实上，存在着多种心理机能；例如，从生物学上看，心理系统只能被理解为一种感官适应性调节系统；而眼睛存在大概是因为有光。因此，思维在任何情况下都只占全部意义的三分之一或者四分之一，尽管在它自己的范围内，它拥有唯一的有效性——就像视觉对光波的反映，听觉对声波的反映一样是唯一的有效机能。因此，一个把观念统一体置于最高地位并把“情感—感觉”视作与他的人格相对立的某种东西的人，就可以被比作一个拥有良好视力但却昏庸麻痹的人。

“我们不再是个体，而是族类”：当然，如果我们只把自身等同于思维，或者任何一种其他的机能的话；因为这样，我们就是集体的和一般有效的存在了，尽管它使我们疏远了自身。除了这四分之一的心理，其他四分之三都处于下层的、受压抑的黑暗当中。“难道是自然让人迷失了本性？”我们此处或许可以借用卢梭的话——难道确实是自然，而不是我们自己的心理如此过分地抬高一种机能，而使其自身湮没在这种机能当中？这种原动力当然是自然的杰作，即那种未驯化的、本能的能量，在这种能量面前，分化机能会畏缩退却，如果它“偶然地”在一种劣势的、受到轻视的机能中，而不是在那种理想的机能中显示出来的话。在那种理想机能中，它作为极度笃信的对象受到褒奖。席勒真诚地说道：“但是你的个体和你现在的需要会随着变化而消失，而你现在急切渴望的东西以后也会变成你厌恶的对象。”（第12封信）无论未驯化的、放纵的和不均衡的能量会在感觉性中展示自身，还是会在充分发展了的机能中展示自身，根本上都是一样的，即原始的。但是，当一个人仍然被行为的对象所迷惑以致忽视了行为的方式时，他自然就不会认识到这种状态。

164　认同一种分化机能就意味着一个人处于一种集体状态当中；当然，不是说一个人像原始人一样与集体相等同，而是说他对集体的适应。因为，就我们的思想和语言严格地符合那些思维以类似的方式分化并适应的人的一般期待而言，“一切精神的判断都是由我们自己来表达的”。此外，就我们的思考和行动，乃至所有被想到的或者被实践着的欲望而言，“一切心灵的选择都通过我们的行动来体现”。当然存在着一种普遍的信念和欲望——使那种价值被最大化，在那里，同

〔1〕即希腊神话中的许珀里翁：一个叫泰坦的巨人，是大地女神和天王之子，是太阳神之父。——中译者

一于一种分化机能是尽可能会被完全实现的；因为这带来了最明显的社会利益，尽管它也给我们种群的一小部分带来了最大的不利，而且这一小部分也常常包含很多个体。

> 席勒说："只要断言这两种本能有一种本原的，因而也是必然的对抗性，那么要保持人身上的统一，除了使感性本能无条件地服从于理想本能以外，当然就再也没有别的办法了。但是由此只能产生单调，而不能产生和谐，人也仍然永远继续分裂。"（第61页）
>
> 因为在情感非常活跃的情况下，要始终忠于性格的原则是非常困难的，所以人们就采取一种较便当的办法，通过使情感变得迟钝来使性格得到保障，因为在一个被解除了武装的对手面前保持镇定，比起制伏一个勇敢而强健的敌人，不知要容易多少。人们所谓"塑造人"的事业在绝大多数情况下仍然就在于这种工作程序，而且是在这个词的最好意义上运用塑造人这个词语，即指改造内在的人，而不仅仅指改造外在的人。一个那样被塑造的人，当然肯定不会有粗野的自然本性，也不会作为粗野的自然表现出来；但是，由于他穿上原则的盔甲，同时也就抵抗了一切对自然的感觉，人性无论从内部还是从外部都同样很少能够接近他。（第67页）

165 席勒也意识到这两种机能，即思维和受动性（情感—感觉）能够相互替代（正如我们看到的，当一种机能是首选时，这种情况就会出现）。

> 他可能把主动机能所必需的强度放在被动机能（受动性）之上，使质料本能代替形式本能，并把接受机能变成决定机能。他也可能把应当归于被动机能的伸展性分配给主动机能（积极思考），由形式本能抢在质料本能之前采取行动，并把受动机能暗地里调换成接受机能。在第一种情况下，人将永远不是他自己，在第二种情况下，人将永远不是某种别的东西。（第64页）

166 在这段著名的论述中，很多我们讨论过的东西都包含其中。当属于积极思维的能量被给予了相当于内倾型之颠倒的"情感—感觉"时，那种尚未分化的、原始的"情感—感觉"的身份就变得极为重要了，即个体陷入一种极端的关联性，或者认同了被感知的对象。这种状态对应着一种所谓的劣势外倾，即这样一种外倾：它可以说完全地把个体从他的自我中分离出来，并将他完全融解到原始的、集体的联系和认同当中。这时，他不再是"他自身"，而只不过是一种关联性；他等同于他的对象，并因而丧失了立场。与这种状态相对，内倾型人本能地感到

了巨大的抗阻，然而这并不能保证他不一再地陷入其中。这种状态绝不能混同为外倾型的外倾，尽管内倾倾向于犯这种错误，并且向真正的外倾显示出一种蔑视——一种实际上他总是会通过体验自己的外倾关系而发现的蔑视[1]。另一方面，上述的第二种情况对应着内倾思维型的一种纯粹表象；内倾思维型通过对劣势“情感—感觉”的排除而对自己做出了思想贫乏的宣判，即他进入这样一种状态，在这种状态中，“人性无论从内部还是从外部都同样很少能够接近他”。

167　在这里同样明显的是，席勒继续从内倾型的立场进行论述，因为，外倾型不是在思维中，而是在与对象的情感联系中拥有他的自我，通过对象真正地发现他自身；而内倾型则会在对象中失去他自身。但是，当外倾进入内倾，他也就恢复了他与集体观念的劣势联系，即恢复了与原始的具体性质的集体思维的同一。这种集体思维可以被描述为感觉表象。他在这种劣势的机能中丧失自身，就像内倾型在他的劣势的外倾中丧失自身一样。因此，就像内倾型对外倾一样，外倾型对内倾具有同样的反感、恐惧和无言的蔑视。

168　席勒把这两种机制中的对立——在他自己那里是感觉和思维之间，或者用他自己的话说是“质料和形式”之间，又或者是“被动和主动”（受动性和积极思维）[2]之间的对立——看作是无法跨越的。“感觉和思维之间的距离”是“无限的”，并且“任何类型的调和都是无法奏效的”。两种“状态相互对立，永远无法对接”。[3]但是，两种本能是坚持不懈的，并且作为“能量”——就像席勒自身以现代流行的方式评价它们的那样[4]——他们需要，而且实际上要求有效地“释放”。“质料本能和形式本能都认为它们自己的要求是严肃的，因为在认识时，前者与事物的现实性有关，后者与事物的必然性有关。”[5]“但是，感性本能能量的释放，绝不是肉体上的无能和感觉迟钝的结果，这种结果无论在什么地方都只应受到鄙视；它必须是一种自由的行动，一种人格的活动，它通过自己精神的紧张性来缓和那种感性的紧张性。”[6]“感觉只能为精神所替代。”那么，随后就是精神只能为感觉所替代。席勒确实没有讲得这么直接，但是这确实暗含在他下面的话中：

> 形式本能的释放，同样也绝不是精神上的无能和思维力或者意志力衰弱

〔1〕为避免误解，我在这里要申明，这种蔑视不涉及对象，至少是通常不涉及对象，而只涉及和对象的关系。
〔2〕相对于先前提到的反应性思维而言。
〔3〕第23封信。
〔4〕第13封信。
〔5〕第15封信。
〔6〕第13封信。

的结果，这种结果会贬低人性。感觉的丰富性必定是它光荣的源泉，感性本身必须以必胜的力量维护自己的领域，并抗拒精神通过其侵占行为而意欲强加于自己的暴力。

169 这些话中表达了对感性[1]和精神性具有同等权利的认识。因此，席勒勉强承认感觉拥有自己存在的权利。但是，我们同时也应看到，这段话中内含着一种更深刻的思想，即两种本能之间“互惠”，或者我们更愿意称之为，一种利益共同体，或者互利关系，在此过程当中，一种本能的废弃物会成为另一种本能的养料。席勒自己说：“两种本能的互惠就在于此：一种本能的效力既建立了又限制了另一种本能的效力，每一种本能正是通过另一种本能的积极活动才达到了它在自己范围内最高程度的显示。”因此，如果将这种思想贯彻到底，那么两种本能之间的对立就绝不能被想象成是某种要被废除掉的东西，相反，它们必须被看作是某种有用的、生机勃勃的东西，这种东西应该受到保护并强化。但是，这对那种可识别、在社会上有价值的机能之优势是一种直接的冲击，因为它是劣势机能受到抑制和吸收的主要原因。这种冲击意味着对英雄理想的一种反叛：英雄理想会因为一者之故，迫使我们牺牲其余的全部。

170 这种原则就像我们都知道的，是由基督教为了人的精神化首先特别地发展起来的，随后在促进人的物质化中也变得具有同等的效力；如果这种原则最终一旦受到破坏，劣势机能就会获得一种自然的释放，并且无论对错都获得和分化机能同样的认知。感性和精神性之间的，或者“情感—感觉”和内倾思维型之思维之间的绝对对立，由此公开地显示出来。就像席勒也承认的那样，这种绝对的对立导致了一种相互的限制，相当于在心理上一种权利原则的废除，即放弃了主张一种——依赖于一种分化的并且具有一般适应性的集体机能的—— 一般有效立场。

171 这种放弃的直接结果就是个人主义，即个性实现，一种作为他所是的人的实现的必需品。让我们来听一听席勒是如何试着处理这个问题的，“两种本能之间的这种相互关系，当然只是一个理性的问题；它是一个只有人在他的存在达到完善的高度上才能完全理解的任务。因此，这是在词语的本义上的人性的观念，是一种无限的东西，人在时间的过程中能够越来越接近这个无限的东西，但永远不会到达它”。[2]很遗憾，席勒受到了他的类型的支配；如果不是这样的话，席勒就不会把这两种本能的联合看成一个“理性的问题”，因为对立是绝不能被理性

〔1〕“感性”（sensuousness）不幸未能带有包含在德语sinnlichkeit一词中的那种对立并存的情感；德语中的这个这个词和英语中sensuality一词的意义相同，既指感觉性，又有肉欲性的意义。因此，有必要指出后面席勒的所有引文中，都明确具有对立并存的情感之意。——中译者

〔2〕第14封信。

地统一的：没有第三者仲裁——这是它们对立的真正原因，那么，席勒就一定是把理性理解成了比合理性更重要的东西，即一种更高级的、近乎神秘的能力。对立实际上只有通过妥协的形式，即非理性的形式才能被调和，在此当中，一种新的东西在对立双方之间浮现出来。这种新的东西虽然不同于双方，但是却有能力在同等程度上调动它们双方的能量，做出双方都有又双方都无的表达。这样一种表达不能够被策动，而只能够通过生活来创造。事实上，席勒也意指了后一种可能性，这我们可以在下面的话中看出来：

> 但是，假如有这样的情况：人同时形成这双重的经验，他同时意识到自己的自由和感觉到自己的存在，他同时感到自己是质料和认识到自己是精神，在这样的情况下，而且绝对只有在这样的情况下，人才会得到对他的人性的完全直观，而且那个使它得到这种直观的对象，也才会对他成为他那已经实现的规定的一个象征。[1]

172 因此，如果个体能同时满足这两种天赋或者本能，即用感觉思维并用思维来感觉，那么，一种能够表达出他那已经实现了的规定的象征就会因那种经验（席勒称之为对象）而呈现出来；他的这种实现了的规定，即是他用以调和肯定和否定的方式。

173 在我们对这种思想进行详细研究之前，最好先来弄清楚席勒是如何看待这种象征的本质和起源的："感性本能的对象，用一个普通的概念来表述，就是最广义的生活；这个概念指一切物质存在和一切直接呈现于感官的东西。形式本能的对象，用一个普通的概念来表达，就是既有本义又有引申义的形式，这个概念包括事物的一切形式特性以及事物对思考机能的一切关系。"[2] 因此，调解机能的对象，依席勒来看，就是"活的形式"；因为这正好就是那种能够统一对立的象征："这个概念用以表示现象的一切审美特性，总而言之，用以表示在最广的意义上称为美的那种东西。"但是，这个象征也以一种能够创造象征的机能为前提，并且在创造它们时，此种机制对于它们的领会是一个不可或缺的媒介。这种机制被席勒称为第三种本能，即游戏本能。游戏本能与那两种对立的本能没有相似之处，但仍然存在于两者之间，公正地对待两者的本质，总是把感觉和思维看作严肃的机能。但是对于很多人来说，感觉和思维并不是完全严肃的；在这样的情况下，严肃性必须位于中间地带，而不是游戏。尽管在另一个地方席勒否认有

〔1〕第14封信。
〔2〕第15封信。

第三种调解机能的存在（第61页），但我们仍将认为，他的直觉是非常准确的，虽然结论上有些缺陷。因为，实际上，确实有些东西位于两种对立之间，虽然在可识别类型中它变得难以辨认。在内倾型中，它就存在于我们称为“情感—感觉”的东西那里。由于其相对的抑制，劣势机能只是部分地属于意识；它的其余部分依赖于无意识。分化机能非常充分地适应于外部实在，在根本上是实在——机能；因此它尽可能地拒绝任何幻想因素的掺和。因此，这些幻想因素转而同那些同样受到抑制的劣势机能相联系。因此，内倾型人的感觉通常多愁善感，带有一种无意识幻想的强烈气息。两种对立融合于其中的第三种因素，一方面是创造性的，另一方面是可接纳幻想活动的。席勒将这种机能称为游戏本能，虽然这个说法言未尽意。他呼唤道：“终究会有那么一次最后说出这样的话：只有当人是完整意义上的人时，他才游戏；而只有当人在游戏时，他才是完整的人。”[1] 对他而言，游戏本能的对象是美。“人应该同美仅仅进行游戏，人也应该仅仅同美进行游戏。”

174 席勒实际上意识到了赋予“游戏本能”以主导地位意味着什么。就像我们已经看到的，抑制的释放会导致对立双方互相退缩，而且还会附加上一种补偿，这必然会导致当前最高价值的贬低。就我们当今所理解的文化而言，当那个欧洲人的野蛮方面达到顶点时，它确实是一场灾难，因为谁又能保证，这样的一个人开始游戏时，会毫不犹豫地把审美动机和纯粹的美的享受作为他的目标呢？这是完全无法预料的事。由于文化成就无可避免地贬值，所以首先必须要预想到一种完全不同的结果。席勒公正地评论道：“因此，审美的游戏本能在它最初的尝试中还几乎辨认不出来，因为感性本能以其任性的脾气和粗野的欲望不停地进行干扰。所以，我们看到粗野的审美趣味首先抓住新奇、光怪陆离、稀奇古怪和激烈粗野的东西，唯独逃避开质朴和宁静。”[2] 从这段文字我们可以看出，席勒意识到了这种转换的危险。而且，虽然他自己没有默认这种解决方法，但是却感到迫切需要给人一种对其地位来说更为实质的基础，而不是审美的游戏性态度所能提供给他的那种不牢靠的基础。情况确实是这样。因为，两种机能之间，或者机能组之间的对立如此巨大，如此根深蒂固，以至于单靠游戏几乎不足以平息这种冲突的所有困难和严肃性——以毒攻毒：第三种因素是必须的，它至少在严肃性上能均衡其他两者。游戏态度必定使所有的严肃性都消失无踪，由此，一种绝对可确定性有可能显示出来了。在过去，本能有时乐于被感觉吸引，有时乐于被思维

〔1〕第15封信。
〔2〕第27封信。

吸引；而它现在和对象游戏，也和理念游戏。但是，在任何情况下，它都不会单独和美游戏，因为在这种情况下，人就不会再是一个野蛮人，而是一个受到审美教育的人了，然而争论的实际问题是：他如何去脱离野蛮状态？因此，最重要的是，它必须确实被建立在人实际上所处的最深层存在上。他先天地既是感觉的又是思维的；他与自身相对立——因此他必须处于两者之间。在他的最深层本质中，他必定是带有两种本能的存在，然而他也可以以这样一种方式把他自身和它们区别开来：虽然他必须经受这两种本能，并在特定情况下顺从它们，但它也可以运用它们。但首先，他必须将自身和它们区别开来，就像区别于那种他要服从但又不使自身与之等同的自然力一样。对此，席勒表达了如下的看法："此外，只要人们把精神本身同两种基本冲动区别开来，那么两种基本本能的共存就绝对不会与精神的绝对统一性相矛盾。这两种本能虽然存在并在精神中起作用，但是精神本身既不是质料也不是形式，既不是感性也不是理性。"[1]

175 在我看来，席勒在这里提到了一些非常重要的东西，即个体内核的可分离性——它可以一度是主体，一度又是众多对立机能的客体，尽管可区别于这些机能。这种识别既是理智的又是道德的。在一种情况下，它通过思考发生，在另一种情况下，它通过情感发生。如果这种分离没有成功，或者根本就没有打算分离，那么，个体向成对对立的分裂就不可避免地随之而来，因为个体已经陷入分裂。进一步的结果是，对自身进行疏远，或者做出有益于一方而使其对立方受到强烈抑制的武断决定。思维的这种表现形式属于一个非常古老的论题，该论题就我的知识范围来看，在托勒密式的基督教主教、希波蒂亚（Hypatia）的学生西内希奥斯（Synesius）那里获得了它在心理学上的最令人感兴趣的阐述。在他的《论梦》一书中，他赋予"精神幻想"的心理作用，实际上就和席勒赋予游戏本能、我赋予创造性幻想的作用完全一样。只不过他的表达方式是形而上学的而非心理学的，这种表达方式作为古代的一种演讲形式，不可能符合我们的目的。西内希奥斯这样说道："幻想的精神介于永恒和短暂之间，在这种精神里我们也最有活力。""精神幻想"将对立融合于其自身，因此它也分享了动物的本性，在那里它就成为本能并引发魔鬼的欲望：

> 因为，这种精神取用了两个极端，并且把它们变成了自己的某种东西，使得原先分离的这两种极端现在又出现在一种本质当中。大自然已经将幻想的力量拓展到这种存在序列的众多部分当中。它甚至深入到仍不具有理性的造物当中……它真实地体现了造物的智慧，并且造物凭借幻想的力量理解了

〔1〕第19封信。

很多东西……所有魔鬼都从这种生活中衍生出它们的本质。因为，它们在本质上是虚构的，在起源上是内心幻想的。

176 在心理学上，魔鬼是来自无意识的冲突，即无意识情结自发地侵入有意识过程的连续性当中。情结可以比作不时烦扰我们思想和行为的魔鬼，因此，古代和中世纪把急性神经失调看作是着魔。因此，当个体持续地坚持一个方面时，无意识就会直接地将它自身归于另一方面，并且发起叛乱——这种情况大多发生在新柏拉图主义和基督教哲学家那里，因为他们代表着排外的精神性立场。特别有价值的是他们对魔鬼幻想本质的暗示。正如我前面已经讨论过的，正是幻想因素在无意识中变得与被抑制机能联系起来。因此，如果个体性（一个更简明地表达出个体内核的术语）没有从这种对立中分离出来，它就会变得同一于它们，并由此导致了内在的分离，即一种痛苦的分裂出现了。西内希奥斯这样说道："这种精神本质，被虔敬的人们称作生命的火焰，既是上帝和偶像又是形式多变的魔鬼。灵魂也在这里得到惩罚。"通过分享这种本能的力量，精神变成了"上帝和形式多变的魔鬼"。只要我们忆起感觉和思维本身是集体机能——在这种机能中由于没有分化，个体性（根据席勒的说法，是精神）变得分散了——这种奇怪的思想也就立刻变得可以理解了。因此，个体性变成了一种集体存在，即类似上帝，因为上帝是一种具有无所不在本质的集体观念。西内希奥斯说："在这种状态中，灵魂受到磨难。"但是，通过分化可以解救，因为当精神变得"潮湿和臃肿"，它就会沉入深处，即变得与对象纠缠在一起。但是当它通过痛苦而变得净化时，它就变得干燥和炎热，并且再次上浮；因为正是这种火热的性质把它和它的地下居所的潮湿性质区别开来。

177 在这里，问题自然而然地出现了：不可分性，即个体性，是凭借什么力量来使它自身对抗分离的本能呢？在这一点上，席勒相信即便是游戏本能也不能做到；因为，我们在这里应对的是一些严肃的东西，一种能够有效地将个体性从这种对立中分离出来的重要力量。一方面是对最高价值、最高理想的要求，另一方面是最强烈欲望的迷惑："这两种基本本能中的任何一种，只要得到发展，按照它的本性就会必然地力求得到满足，但是，正因为两者都是必然的，而且两者又追求对立的对象，所以，这种双重的强制就相互抵消，而意志也就在两者之间保持了完全的自由。因此，意志就是作为一种力量对待两种本能的，不过这两种本能中的任何一种，其本身都不能作为一种力量来对待另外一种本能。在人身上，除了他的意志之外，没有任何别的权力，而且只有像死亡和失去意识这种可以消

灭人的东西，才能取消人的内在自由。”

178　对立双方必定相互抵消在逻辑上是正确的，但是实际上并非如此，因为两种本能维持着相互的、积极的对立，引起持续的、无法解决的冲突。意志确实可以决断，但是只有在我们得到了那种必须首先达到的状态时才是这样。但是，人如何摆脱野蛮的问题仍然没有解决；那种独自就可以赋予意志调和两种基本对立之功效的状态也没有达到。意志通过一种机能而具有的片面决断实际上正是野蛮状态的标志；然而，意志必定仍然具有一个内容，一个目的。这个目的如何被实现呢？如何通过一种或者是理智的，或者是情绪的判断，又或者是感性欲望所依托的一种预备性的心理过程，来给意志提供内容和目的呢？如果我们把感性欲望作为意志的动因，那么，我们就在与这一种本能和谐相处的同时违背了我们的理性判断。然而，如果我们把争端的调节器交给理性判断，那么，即便最公正、最周全的调配也总是建立在理性的基础之上，由此理性本能就被认可具有了超越感性本能的特权。

179　无论如何，只要意志的内容依赖于这一方或者那一方，它就是由这一方或者那一方所决定的。但是，为了真正能够正确决断，它必须要依据一种调解状态或者过程，这会给予它一种既不太接近又不太疏远于任何一方的内容。根据席勒的观点，这必定是一种象征性内容，因为两种对立之间的中间地位只有象征才能达到。一种本能所设定的实在不同于另一种本能所设定的实在。对后者来说，它可能是不真实的或者表面上的。反之亦然。但是，真实和不真实的双重特性正是象征的内在特征。如果只是真实的，那就不会是象征，因为那样它就是一种真实的现象，并因而脱离了象征的本质。只有二者兼有才是象征的。如果完全是不真实的，那它不过就是一种空想，不与任何真实相关，也不是象征。

180　那些理性的机能，就其本质而言，不能创造象征，因为它们只创造出必然局限于一种单一意义的理性产物，这杜绝了它去兼有它的对立面。感性本能同样不适合去创造象征，因为它们也只能从对象的真正本质中规定单一的意义，这种意义只能被它们自身所理解，而受到其他机能的忽视。因此，为了发现那种对意志来说健全的基础，我们必须诉诸其他的因素，在这种因素当中，这些对立没有明确的分离，而是保持着它们原有的统一。很显然，这不会是意识的，因为意识的全部本质都是区分，把自我同非自我区分开来，把主体同客体区分开来，把是同非区分开来，如此等等。这几种对立之所以形成完全是因为有意识分化。只有意识才能认识到适宜的东西，并把它从不适宜和无价值的东西中分化出来。它独自就能宣示一种机能有价值而另一种机能没有价值，并因而赋予一种机能意志的力量同时抑制另一种的要求。但是，哪里没有意识存在，哪里就仍然是无意识本能

过程主导，没有反思，没有赞成也没有反对，不存在分化，只存在简单的发生、规范的本性、生活的均衡。（当然，假定本能没有遇到它不能适应的情景。在这种情景下，被控制的情感、错觉和惊恐都会出现。）

181 · 因此，诉诸意识来决断两种本能之间的冲突是无济于事的。意识的律令非常专断，绝不能给予意志那种能够独自达成逻辑对立之非理性调和的象征性内容。因此，我们必须要更进一步。我们必须要深入到意识的那些仍保留着它们原始本性的根基上去，即深入到无意识上去，在那里，所有的心理机能融合在心理那原初的、基本的活动当中。在无意识中，分化的缺乏首先是由于大脑中枢之间近乎直接的联系，再者是由于无意识元素相对微弱的能量值。[1] 无意识元素一旦获得更强的能量值便立刻不再是潜在的了，从这一事实我们可以推断出，无意识元素拥有相对微小的能量。更强的能量值能使无意识元素超越意识的阈限，而这种情况只要借助一种特别具有鼓舞性的能量就可以达到。由此，它变成了一种“入侵”，一种“自发呈现的表象”[赫尔巴特（Herbart）语]。有意识内容强大的能量值具有类似聚光灯那样的效果，由此，差异就变得易于感知了，谬误也就消除了。相反，在无意识当中，就它们仅拥有模糊的类似性而言，大多数异质的元素，正是凭借着它们相对的模糊性和微弱的能量值，变得能够相互替代。甚至异质的感官印象也能够结合在一起，就像我们看到“听觉色彩”的“光幻觉”[布洛伊勒（Bleuler）语]。语言当中也包含不少这样的无意识混合物，就像我举出的关于声、光和情绪状态的例子。[2]

182 因此，无意识可能就是心理的中立地带，在那里，意识中分化并对立的所有东西汇集在一起。当这些东西受到意识之光的检验时，就会展示出同等程度的具有两方面因素的本质。这些东西不会专属于任何一个方面，而是占有一个独立的中间地带。这个中间地带由既对意识有价值的东西，又对意识无价值的东西共同构成；之所以无价值，是因为没有任何清晰可辨的东西从它们的构造中即时浮现出来；之所以有价值，是因为它们未分化的阶段给予了它们那种对调解意志的内容来说必不可少的象征性特征。

183 那么，除了完全依赖于其内容的意志之外，人还获得了一个更深层的源泉，即无意识中创造性幻想的母性的发源地，它不断地在基本心理活动的自然过程中为创造一些象征发挥着作用。这些象征能够在调解意愿的决断中发挥作用。我说“能够”是有用意的，因为这些象征并没有因此充当临时代理人，而只是继续停留在无意识当中，直到有意识内容的能量值超过了无意识象征的能量值。此

〔1〕参见H.纽伦堡作品：《论联想过程的心理伴随物》（荣格：《语词联想研究》第531页）。

〔2〕《无意识心理学》，第179页及其后。

外，在正常情况下，事情总是这样；但是，在反常的情况下，能量值的颠倒就会出现，由此，无意识获得比意识更高的值。在这样的情况下，象征穿破意识的表层，而没有被有意识意志和发挥作用的有意识机能所占据。因为，由于能量值的颠倒，这些现在已经变成阈限下的了。

184　因此，在正常情况下，能量必定被人为地增添给无意识象征，以便增加它的值，并因而将它带到意识当中。通过自身和对立双方相分化，这种状况就会发生（并且，在这里我们又一次回到了席勒所引发的有关分化的思想）。这种分化就相当于力比多在可自由使用的程度上从对立双方的分离。因为，投入本能的力比多只在某种程度上是可自由使用的，这正像实际上意志力能够延伸的程度一样。这通过自我“自由”支配的能量的规模来体现出来。在这样一种情况下，意志把自身作为了一个可能的目标。就进一步的发展被冲突阻碍来说，这个目标就更加具有可能性了。在这种情况下，意志不会在两种对立中选择其一，而只会做出对自身有利的决定，即可任意使用的能量被撤回自身——换句话说，它内倾了。内倾仅仅意味着力比多站在自身这边，没有参与到冲突的对立双方。因为，向外的道路对它来说是禁止的，所以它自然地转向思想，在那里它又一次面临卷入冲突的危险。分化和内倾的表现都涉及可自由使用的力比多的分离，不但是从外部对象中，而且还从内部对象，即理念当中分离。它变得完全无对象了，不再同任何可能成为有意识内容的东西相关，因而沉入到无意识当中。在无意识里，它自由地支配那些等待中的幻想材料，使之活跃并力促它进入意识。

185　席勒对这种象征的表达，即“活的形式”被幸运地选中了，因为这些幻想材料活生生地包含着个体在其相继阶段中的心理发展的意象，因而，也就为两种对立之间提供了一种更进一步的发展模式或表现方式。虽然有识别力的有意识活动在这些能够即刻被理解的意象中总不是很多，但是，这样的一种直觉却含有一种鲜活的力量，能对意志施加决定性的影响。因为，意志的内容会从两方面都获得决定性因素，结果一定时间后两方面的对立就复原了。但是，重新展开的冲突还会再要求同样的过程，由此，下一阶段的继续就成为可能。这两种对立之间的调节机能，我曾称之为先天机能。我用它来意指的不是什么神秘的东西，而只不过是意识和无意识元素的一种联合机能，或者就像数学中那样，是真实和想象因子的通约机能[1]。

186　除了意志——它的重要性不容否认——我们还有创造性的幻想，一种非理性

[1] 我必须要强调，我在此只是大概揭示出这种机能。对这个极为复杂的问题的进一步贡献，尤其是在接受无意识材料进入意识的方式有重要意义这一点上，请参看我的著作：《心理的结构》；又见我的论文：《无意识过程的心理》，《论文集》第14章。

的、本能的机能，唯有此种机能才有能力使意志产生这样一种内容，即能够将对立统一起来的内容。席勒直觉地将这种机能理解为象征的源泉，但是却将其称为“游戏本能”，并因而未能进一步将它用于意志的动因。为了获得意志的这种内容，他回到理智那里去，并因而使其自身带上了片面性。但是，在他这样说时，却惊人地接近我们的问题：

> 因此，在法则（即理性意志）能够被建立之前，感觉的那种力量必须被根除。因此，仅仅让原来还不存在的某种东西开始存在，这是不够的，还必须让原来已经存在的某种东西终止存在。人不可能直接从感觉过渡到思维，他必须后退一步，因为只有当一种规定重新被取消的时候，相反的规定才能够来临。因此，为了把受动调换成主动，把被动的规定调换成主动的规定，人就必须暂时摆脱一切规定，经历一种纯粹可规定性的状态。所以，人必须以某种方式回到纯粹无规定性的那种否定状态，在还没有任何东西对他的感官造成印象之前他就曾经处在那样一种状态之中。但是，那种状态曾经完全是空无内容的，而现在关键就在于，要把一种同样的无规定性和一种同样无限的可规定性与最大可能的充实配合起来，因为从这种状态中应该直接产生出某种肯定的东西。这样，人通过感觉所接受的规定就必须被牢牢抓住，因为他不能失去实在性，然而，只要这种规定还是一种限制，那它同时就必须被扬弃，因为应该出现一种不受限制的可规定性。（第20封信，第104页）

187 借助上述内容，这段晦涩的文字就很容易理解了，只是我们要记住：席勒总是倾向于通过理性意志来寻找问题的解决方法。这个因素考虑到了，他讲的东西也就清晰明了了。所谓的后退一步就是从对立本能中分化出来，也就是力比多从内部和外部两种对象中撤离。当然，席勒在这里首先想到的是感性对象，因为，正如我们已经解释过的，他的始终不变的目标是尽力达到理性思维那一个层面；因此，对他来说，这对意志内容的规定是必不可少的。但是，尽管如此，他还是认识到了取消一切规定的必要性。在这种必要性中暗含着从内在对象，理念中分离出来；否则，这就是不可能的：要获得一种完全缺席的内容和规定，同时再加上无意识的那种原初状态——在这种状态下，有识别力的意识还没有把主体同客体区别开来。很明显，席勒已经想到了同样的一个过程，该过程被我描绘为内倾进入无意识。

188 “不受限制的可规定性”明显意味着某些类似无意识的东西，意味着一种状态，在这种状态中，一切东西都可以无差别地影响其他东西。意识的这种空无

状态对应着“最大可能的充实”。作为有意识空无的对应物，这种充实只能是无意识的内容，因为没有其他的内容被给予。席勒以这种方式表达了无意识和意识的合并，并且“从这种状态中，某种肯定的东西”必定会产生。这种肯定的东西对我们来说就是意志的象征性规定。对席勒来说，它则是中间状态，通过这种状态，能够产生感觉和思维的调和。他称之为“中间配置”，在这种配置当中，感性和理性同样活跃，但是正因为如此，它们的规定性力量相互抵消了，并通过对立引起了一种否定。

189 对立的这种悬而未决产生了空无，我们称之为无意识。因为它不是由对立所决定的，所以这种状态可受到每一种规定的影响。席勒称它为“审美”状态（第20封信，第105页）。要注意，席勒由此忽视了感性和理性不能同时“活跃”的事实，因为，正像他自己所说的，由于相互否定，它们已经被搁置了。但是，既然必定要有某些东西是活跃的，席勒又没有其他的机能可做调配，那么，依他来看，对立的双方必须再次活跃起来。它们的活跃自然而然地持续着，但是，既然意识是“空无”，它们就必定是处在无意识当中[1]。但是，席勒却缺少这个概念——因此，他在这一点上变得很矛盾。他的调解性的审美机能应该等同于我们的形成象征活动（创造性幻想）。席勒把“审美倾向”定义成“与我们各种不同能力（心理机能）的整体有关系，而不应该是属于某一种个别能力的一个指定对象”的东西。他在这里本来可以做得更好，而不是用这个含混的定义回到他先前的象征概念；因为象征具有这样的一种性质，即它可以和所有的心理机能相联系，而不作为任何单一机能明确的对象。在达到这种调解倾向之后，席勒认识到“因此，人有可能通过自然的方式行他所愿之事——使他应有的自由重新回到他的手中”。

190 因为席勒最初是以理智和理性的方式着手的，所以他最终成了自己结论的受害者。这已经在他用“审美”来表达这一选择中表现出来。如果他熟悉印度文学的话，他就会看到，那种浮现于他内在心灵之前的原始意象具有完全不同于“审美”意象的意义。他的直觉已经发现了，从最古老的时代起就已经在我们毫不知情的心灵中展现其活力的无意识模型。然而，他却将它理解成“审美的”，尽管他自己先前已经强调过它的象征性特征了。在印度围绕婆罗门—阿特曼教义的东方思想的发展中，我所提到的这种原始意象被展示出来，而且它在中国也可以找到其哲学上的代表人物老子。

191 印度观念倡导从对立中解脱，据此，每一种关于对象的情感状态和情绪都

〔1〕就像席勒所说，在审美状态下，人是虚无。第20封信，第108页。

是可以被获知的。在力比多脱离所有内容之后，解脱就得到了，一种完全内倾的状态也由之产生。这种心理过程可以恰如其分地被称为苦行，这个术语极好地描述了自我沉思的特征。这个表达清晰地刻画了一种没有内容的冥想状态，在这种状态中，力比多被供应给了自我，就像热量被供应给了要孵化的蛋。由于每一种机能都完全和对象分离，在内在小人（自我）中必然地浮现出一种客观实在的对应物，一种内部和外部完全同一的状态，这种状态从技术上可以被描述为那就是你。通过自我与对象之间关系的融合，自我（阿特曼）[1] 与世界本质的同一就产生了（即主客体关系的同一），所以内在和外在阿特曼的同一性就能够被认识到了。婆罗门的概念和阿特曼的概念只有细微的差别，因为，在婆罗门中，自我的观念没有被明确给出：可以说，它是内在和外在之间的一种更一般的、几乎无法定义的同一状态。

192 在某种意义上，与苦行类似的一个概念是瑜伽。瑜伽与其说可以被理解为一种冥想的状态，还不如说是达到苦行状态的一种有意识技巧。瑜伽是借以使力比多被系统地被“摄入”并由此摆脱对立束缚的一种方法。瑜伽和苦行的目的都在于建立一种调和状态，从这种状态中可以产生创造性和补偿性因素。对个体来说，心理上的结果是婆罗门的实现，“超级觉悟”或者“极乐”的实现。这就是补偿行为的终极目的。但是，与此同时这个过程也可以按照宇宙起源来解释，因为所有的造物都源自作为世界之根基的婆罗门—阿特曼。宇宙起源的神话就像所有的神话一样，都是无意识过程的投射。因此，这种神话的存在证明，在苦行实践者的无意识中出现了创造性过程，这可以被理解为一种向对象的新的顺应。席勒说：“一旦人的身内出现了光芒，在他的身外就不再是黑夜；一旦在他的身内平静下来，宇宙中的狂飙也就立即停息，自然中斗争着的力量也就立即平息在固定不变的界限之内。因此，远古的诗篇把人内心的这一伟大事件当作外在世界中的一场革命来叙说，等等。”（第25封信，第135页）

193 通过瑜伽，与对象的关系变成了内倾的，即通过能量值的丧失，它们沉入无意识当中，在那里，如上所述，它们可以参与到一种与其他无意识内容的新的联系中，因而产生变化。当苦行实践完成时，它们再次朝着对象上升。通过与对象关系的这种转化，对象获得了一个新的外观，就好像新近创造的一样。因此，宇宙起源的神话对苦行实践的最终结果来说，是一个栩栩如生的象征。在印度宗教的近乎唯一的内倾趋向中，对对象的新的适应当然没有什么重大意义，但是，它却作为无意识投射的宇宙起源论神话原则持续存在着，尽管没有在生活上进行任

〔1〕阿特曼被定义为自性——宇宙中最高的生活原则——的灵魂，即人身上的神性萌芽。

何实际的重新组织。可以说，在这一方面，印度宗教的态度刚好与西方国家的基督教态度直接对立。因为，基督教的爱的原则是外倾的，而且绝对地需要外在对象。前一种原则获得了知识的丰富，后一种原则获得了德行的圆满。

194 在婆罗门的概念中还包含着梨陀（Rita 意为“正确路线”）的概念，即世界的规定秩序。在作为世界的创造性本质和根基的婆罗门中，事物成为真相的负担，因为在婆罗门中，事物是永恒轮回的；从婆罗门中产生出了所有已经规定好的发展道路。梨陀的概念把我们导向了老子道的概念。道是正确的道路，规律容许的惯例，对立之间的中间路线，从对立中解脱并使对立在其自身中统一。生活的目的就是通过这条中间路线，并且永远不要偏向对立的任何一方。

195 欣喜若狂的极端状态在老子那里是完全没有的；它被一种极端明晰的哲学、一种不被任何神秘性沾染的智慧和直觉智慧所代替。这种智慧洞察出对于精神的优势来说，什么是最容易获得的东西。因此，这种智慧没有无序的因素，因为它的气息就像繁星一样远离尘世的混乱。它驯服了所有野性的东西，但并没有将其净化并转变为某种更高级的东西。

196 人们很容易提出反对意见，认为在席勒的思维历程和这些明显关系甚远的思想之间进行类比完全是牵强的。但是一定不要忘记，席勒之后不久，这些思想在天才的叔本华那里得到了有力的表达，并且深深融入德国人的心灵当中，一直持续繁荣到今天。在我看来，安奎提尔·杜·佩仑（Anquetil du perron）的《奥义书》的拉丁译本对叔本华并没有影响，而席勒的时代极为匮乏的信息也使得他至少不会有意识地和这些材料发生联系[1]。在我自己的实践经验中，太多的素材已经足以使我确信：直接交流在这样一种关系的形成中并不是必要的。确实，某些非常类似的东西出现在迈斯特·艾克哈特（Meister Eckehart）[2]的基本思想中，在一定程度上也可以在康德的思想中发现。我们发现这些思想与《奥义书》所体现的思想之间有一种惊人的类似性，但是却丝毫没有受到其直接或者间接影响的迹象。这和在神话及象征中的情况一样。神话和象征在地球的任何一个角落都会本土式地产生出来，但是却仍然具有一致性，这正是因为它们都出自同样的全世界都有的人类无意识。这种无意识内容要比种族和个体的差异小得多。

197 促使我在席勒的思想和东方的那些思想之间做出类比的还有另外一个原因，那就是：席勒的思想可以从那种太过狭隘的美学[3]掩饰中解救出来。美学不适

〔1〕席勒逝于1805年。

〔2〕迈斯特·艾克哈特，德国多明戈会的修士，生于1250年，卒于1328年。——中译者

〔3〕我把“美学”一词作为对“审美的世界哲学”的一种简要表达。因此，我并不打算用这个美学来表示审美行为的低劣装饰物，以及那种或许可以被描述成唯美主义的伤感癖。

合被用来解决人的教育这样过于严肃和困难的问题；因为它总是预设它应当创造的那个非常之物，即爱美的能力。它实际上妨碍了对问题进行更有深度的研究，因为它总是避开邪恶、丑陋和困难，面向欢乐，即便看起来比较高尚。因此，美学缺乏道德动力，因为它实质上是一种优雅的享乐主义。席勒确实努力想要引入一种无条件的道德动因，但是并没有获得任何能让人信服的成就；因为，正是因为他的审美态度，使他不可能在推论上获得对人性其他方面的认知。因为，这里出现的冲突涉及了个体的遭遇和苦难，所以，尽管在最有利的情况下，他关于美的幻想也会使他不断地抑制美的对立面，并因而无法自拔。这样，即便在最有利的情况下，情况也不会有丝毫改变。为了帮助人摆脱这种冲突，必不可少的是态度而非审美。在类似的东方思想中这一点表现得再清楚不过了。印度哲学对这个问题的理解已经达到了相当的深度，并且充分说明了，要想获得冲突问题的解决，什么范畴的补救是必需的。为了实现这个目标，最高的道德成就、最大的自我否定和牺牲、最强烈的宗教热忱和圣洁都是必需的。

198 叔本华对审美的每一次关注都非常明确地表现出问题的这个方面。然而，我们一定不要认为，“审美”、“美”等词能使席勒产生和我们相同的联想。确实，在我断言“美”对席勒来说是一种宗教理想时，我并不算刻薄。美是他的宗教。他的“审美倾向”同样可以被说成是“宗教热忱”。虽然没有明确地表达出任何诸如此类的问题，也没有公开地把他的中心问题描绘成宗教问题，但是席勒的直觉仍然得出了宗教问题的结论。然而，这是一个他曾一定程度上在研究中涉及但是却没有贯彻到底的关于原始宗教的问题。

199 在对席勒的思想进行深入探究时值得注意的是，“游戏本能”的问题变成了服务于审美倾向观念的背景，这就明显变得神秘了。我相信，这不是偶然的，而是有着非常确定的根基的。一部作品中最优秀、最深刻的思想往往最不容易理解和阐述，即便它们会在不同的地方被提出来，并因而被认为应该是足以能够达成一种清晰易懂的、特色鲜明的综合。在我看来这里就出现了此类困难。在席勒把他自己的思想渗透到作为调解性的创造状态的“审美倾向”这一概念中时，这些思想就立即彰显了这个概念的深度和严肃性。然而，他仍然非常清楚地辨认出“游戏本能”就是那个一直在寻找的调解功能。现在，不容置疑，这两个概念在一定程度上是相互对立的，因为游戏和严肃性几乎是不可能兼容的。严肃性表现出深层的内在必然性，而游戏则是其更外在的表现，是它转向意识的那一部分。当然，它不是一个意图游戏的问题，而是一个不得不游戏的问题，是幻想通过内在必然性的游戏性显现，没有外部环境的强制，甚至也没有意志的强制。它是一

种严肃的游戏[1]。然而，在意识的观点看来，即从集体判断的立场来看，它在外在方面确实是游戏。但是它是一种缘自内在必然性的游戏。这是一种附随着所有创造性东西的模糊性质。

200　如果游戏结束了而没有创造任何持久的、有生机的东西，那它就只是游戏；但是在另一种情境下，它就会被称为创造性工作。由于尚未即刻建立联系的这些元素的游戏性运动，敏锐而有判断力的理智只能在随后做出评价。这些新东西的创造不是由理智取得的，而是由源自内在必然性的游戏本能取得的。这种创造性的心灵会和它所爱的对象进行游戏。

201　因此，人们很容易把每一种隐藏着潜能的创造性活动都作为游戏。确实，有创造性的人们无不被指责为有游戏之嫌。对天才的人——席勒当然就是天才——人们总是倾向于赞同这个观点。但是天才自己却希望超越特殊之人及其同类，成为普通人，他也愿意共享那种帮助和拯救——这是创造者因极度的内在需要而无论如何都无法避免的。是否有可能将这样一种观点推广到一般人的教育上去的是无法获知的；至少看起来是这样。

202　对这样一个问题的解决，就像在所有类似的情况中一样，我们必须要诉诸人类思想史的证明。但是，在此之前，我们应当再次认识一下，我们是从什么前提出发来解决这个问题的。我们已经看到，席勒要求取消对立，甚至达到了将意识完全清空的程度，在其中，感觉、情感、理念、目的都不发挥任何作用。因此，这种情境渴求的是一种未分化的意识状态，或者是一种因能量值的负增长使得所有内容都丧失了明显差异的有意识状态。只有当能量值导致内容的区别时，真正的意识才是可能的。没有这种区别，就没有真正的意识。因此，这样的一种状态可以被称为“无意识”，尽管意识的可能性无时不在。因此，它是一个人工本性的“精神水平降低”[珍妮特（Janet）语]的问题；因此也是某种类似于瑜伽和催眠的“麻木感”的问题。

203　据我所知，因为审美倾向性的介入，席勒从来都没有表达过他关于技术（如果可以用这个词的话）的看法。他偶然在信中（第81页）提及的卢多维希宫朱诺雕像的例子，向我们显示了一种“审美投入”的状态，这种状态的特点在于完全屈从并“移情”到注视的对象当中。这样一种投入状态缺乏那种没有内容和规定的基本特征。然而，通过与其他内容相对照，这个例子表明了，“投入”的思想

〔1〕对照席勒所说：“正因为在审美修养精细雅致的人那里，想象力即便在自己的自由游戏中也按照法则进行活动，而且感性不容忍理性不赞同的快感享受，所以想象力很容易要求理性报答自己：在理性的严格立法中按照想象力的兴趣进行活动，而没有感性本能的赞同就不对意志下命令。”[《运用美的形式的必然性》（《论文集》，第241页）]

始终存在于席勒的心灵当中[1]。这再一次将我们带入了宗教现象的领域，但同时，我们也获准了看一下将这种观点推介给普通人的实际可能性。宗教投入的状态是一种集体现象，这种现象并不依赖个体因素。

204 然而，还存在着其他的可能性。我们已经看到了，意识的空无状态，即无意识状态，是由力比多潜入无意识引发的。在无意识中隐藏着相对被强化的内容，即个体过往的记忆恢复情结；首先是父母情结，这种情结一般等同于婴儿期情结。通过投入，即通过力比多沉入无意识，婴儿期情结再次活跃，在这里，婴儿期的记忆恢复，特别是与父母的联系再次有了活力。这种再次活跃产生了各种幻想，父母的神圣在这里显现出来，而且与上帝的天真的宗教联系连带着天真的情感也复苏了。其特点是，父母的象征变成了有意识的，并且绝不会总是实际父母的意象；这个事实被弗洛伊德解释成因为抗阻乱伦而对父母意象的抑制。我赞同这种解释，但是认为它还不彻底，因为它忽视了这种象征性替换的非凡含义。上帝意象形式的象征意味着从记忆恢复的具体和感性中前进了一大步；因为，通过认同这种“象征”为一种真正的象征，对父母的回归直接被转化成一种前进。如果所谓的象征最终只能被解释成实际父母的一种标记，并因而丧失了它的独立特征[2]的话，那它就仍将是一种回归。

205 人类通过接受象征的这种实在性，回忆起它的众神，即它回忆起了理念的实在性，这使人成了大地之主。投入，正像席勒正确构想的那样，是力比多向原始的一种回归活动，向最初来源的一种下潜。在一种初始前进运动的意象显现出来时，那种代表着所有无意识因素综合产物的象征出现了。它就像席勒称呼象征的那样，是一种“活的形式”；就像历史展现它的那样，是一种上帝意象。因此，席勒直接选择一种神圣的意象，卢多维希宫朱诺雕像作为范例，就不是偶然的了。歌德使帕里斯和海伦的神圣意象从母亲的青铜三角祭坛上浮现出来——一方面使这两人恢复了青春，而另一方面，则是内在结合过程的象征，这种结合正是被浮士德当作终极的内在补偿而奋力不懈追求的东西。这一点在随后的内容中清楚地表现出来，而且在第二部分的进一步发展中也同样阐明了这一点。就像我们在浮士德的极端事例中所能够看到的那样，象征的景象是对后面生活进程的一种重要暗示，是力比多对仍然遥远目标的一种诱惑，这种目标因而在他体内难以抑制地躁动起来，以至于他的像火一样燃烧的生活，持续不断地向更远的目标进发。这就是象征对生活特殊的促进意义，是宗教象征的价值和意义。当然，我说的不是那种因教条而僵化的象征，而是从活生生的人的创造性无意识中浮现出来的象征。

〔1〕“在女神要求我们崇敬的时刻，神仙般的女人又点燃了我们的爱。”（第81页）

〔2〕我在《无意识心理》一书中曾讨论过这一问题。

206　只有那些其世界历史从今天才开端的人，才会否认这种象征的重要意义。谈论象征的意义本来应该是多余的，但是很不幸情况并不是这样，因为，我们现时代的精神相信其自身要比它自己的心理更重要。我们今天的道德和保健观点一定总是知道某某东西是有害的还是有用的，正确的还是错误的。但是，一种真正的心理学不能关心这样的质问：认识到事物本身是什么样的就足够了。

207　再者，缘起于投入状态的象征的形成是那些与个体禀赋无关的集体宗教现象中的一种。因此，在这一方面把上面提到的观点应用到普通人身上的可能性是可想而知的。我认为，至少我现在已经充分说明了，席勒观点对于一般人类心理的理论可能性。由于完整性和明晰性的缘故，我在此要补充有关象征和意识关系的问题，以及象征和有意识生活行为的关系问题，这些问题我已经思考了很久。我得出的结论是，鉴于它作为无意识代表的重要作用，我们绝不能忽视象征的意义。从治疗神经症患者的日常经验中我们可以了解到，无意识的介入具有怎样的不同寻常的意义。分裂越大，即有意识态度越是疏远无意识的个体和集体内容，从无意识方面而来的对有意识内容的抑制和强化也就越是有害甚至危险。因此，从实践方面考虑，象征具有不容忽视的价值。但是，如果我们承认象征有一种价值，无论是大是小，象征都因而会获得有意识的动力，即它被认识到了，并且它的无意识力比多负荷随之获得在生活的有意识行为中发展的机会。在我看来，这里获得了一个至关重要的实际优势：也就是说，无意识的协同作用参与到有意识心理活动当中，并且来自无意识的烦扰的影响随之消除。

208　这种与象征有联系的普遍机能，我称之为先天机能。在现在这个阶段上，我还不能采取措施全面充分地阐释这个问题。要想这样做，就有必要提供出所有作为无意识活动结果出现的材料。迄今为止在专门文学作品中描述的幻想都没有给出我们在这里所探索的象征性创造的概念。然而，这种幻想的例子在纯文学的作品中并不鲜见；当然，这些幻想并不能被“纯粹地”观察并表现出来——他们经过了一种彻底的“审美”阐释。在所有这些例子中，我特别挑选出了麦林克的两部作品，即《魔像》和《绿脸》。但是，对这方面问题的处理必须要留到后面进行。

209　虽然这些有关调解状态的结论可以说最先是由席勒提出的，但是我们已经远远超越了他的思想。尽管事实上他对人性中对立面的考虑有着相当的深度，但是他仅停留在对这个问题进行解决的初级阶段。在我看来，他的失败与他在“审美倾向”上的局限是分不开的。因为，席勒特别地把“审美倾向”等同于关于美，并因而移情到这种倾向性中[1]。这样，他就不仅把因果混为一谈，而且还违背

〔1〕第23封信，第108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

自己的定义，给予那种无法确定的状态一种只有单一意义的界定，因为他使它与美相等同了。此外，因为美直接地超越了丑，调解机能的优势从一开始就被取消了，它只是一个相当于丑的问题。席勒把那个应当与“我们各种能力的整体”相关的东西，定义为“审美的性质”。因而，“美的”就不能等同于“审美的”，因为我们那不同的能力在审美上也不同的：有些是丑的，有些是美的，只有那些不可救药的理想主义者和乐观主义者才会把人性的“整体”构想成只是“美的”。准确地说，人性只是真实的；它有它的亮点，也有它的阴暗面。所有颜色的总和是灰色的——黑色背景上的白，或者白色背景上的黑。

210 因为这种概念的不成熟和不完善，我们也就能够解释为什么这种调解状态如何建立起来还是不完全清楚的。大量的章节都含有在“纯粹美的享受”中调解状态产生出来的明确意义。因此，席勒说：

> 在直接的感觉中使我们的感官觉得舒服的那种东西，使我们温柔而灵活的心灵对任何印象敞开了心扉，但是在同样程度上也使我们不去努力务实。使我们的思维能力紧张起来并把它引向抽象概念的那种东西，使我们的精神加强了任何种类的抵抗，但是也使我们的精神在同样的关系中变得冷酷僵化；它帮助我们取得了更大的自主性，却也同样多地剥夺了我们的感受性。正因为如此，无论是前者还是后者，最后都必然趋向衰竭耗尽……相反，假如我们置身于真正美的享受之中，那么，在这样的一瞬间，我们就在相同的程度上成为我们的受动力量和主动力量的主宰，我们也就会同样轻松地使自己趋向严肃和游戏，趋向静止和运动，趋向谦让与反抗，趋向抽象思维和直观。

211 这里所陈述的与前面“审美状态”的规定形成了鲜明的对立；在前面那里，人必须被视为“零”，而在后面这里，人则是在最大程度上被美所决定的（“屈从于它”）。在席勒那里进一步探究这个问题是不会有什么结果的。他在这里遇到了一个对他自己和他的时代来说共有的界限，这是他无法跨越的，因为无论何处他都会遭遇到这种不显眼的“丑陋之人”（末人），对这些人进行揭露的任务要留给我们的时代，由尼采这个人去完成。

212 席勒打算把感性的人改造成理性的存在，因为从一开始，他就把人变成了审美的。他自己说道：“我们一定要改变感性之人的本质。”（第23封信，第118页）[1] 他又说：“人必须要将物质生活隶属于形式”（第120页），他必须“依据美的规则来实践他的物质宿命”（第121页），“在自然生命这个无关紧要的

〔1〕原文此处标注引文出自第13封信，经核实有误，故更正。——中译者

领域中，人必须开始他的道德生命”（第123页），他必须“就在感性限制的范围之内，人就必须开始他理性的自由”，“人必须将他的意志法则加诸倾向之上”，“人必须学会高尚地欲求”（第124页）。

213　席勒所说的那个“必须”，就是我们常见的“应该”，这个词总是在人们看不到其他出路时被涉及。在这里我们又遇到了无法避免的阻碍。指望单独的一个人——即使这个人非常伟大——来征服这样一个艰巨的问题，这样一个只有很多时代、很多人一起才能解决的问题，肯定是不公平的。即便如此，由于缺乏有意识的目标，我们也只能指望老天来解决它了。

214　席勒思想的伟大就在于他的心理观察，以及他对被观察事物的直觉上的理解力。席勒还有另外一条完全值得注意的思路我想要提一下。我们在上面已经看到，中间状态是由于产生了某些“积极的”东西，即象征，才被刻画出来的。象征将对立元素融合在它自己的本质当中；所以，它也调和了实在与非实在的对立，因为，一方面，它当然是一种心理实在（由于它的效力），而另一方面，它不对应于任何物质实在。它是一种事实，但更是一种外观。为了辩护这种对各方面都很重要的外观，席勒进行了明确的论述。

> 最高的愚蠢和最高的知性彼此之间有某种亲和力，即两者都仅仅寻求实在，并对纯粹外观都完全无动于衷。只有通过对象在感觉中的直接出现，前者才会打破它的宁静，只有通过把它的概念重新带回到经验的事实上后者才会进入静态；总而言之，愚蠢不能升高到现实之上，而理智不能在真理之下静止不动。因此，只要对实在的需要与对现实事物的依赖仅仅是缺乏的后果，那么对现实的冷漠与对外观的兴趣就是人性的真实扩展和走向文化的决定性步骤。〔1〕

215　刚才谈到对象征价值的评价时，我已经表明了无意识过程的实际优势：即当我们在一开始，通过对象征的考量来考察无意识时，就已经排除了有意识机能的无意识干扰。众所周知，在无意识还没有被认识到的时候，它就曾发挥功用，给一切都增添了虚幻的魅力：对我们而言它似乎总是作用于对象之上，因为所有无意识的东西都是被投射的。因此，当我们能够如此这般理解无意识时，就剥离了对象虚幻的外观，而这则只会促进真理。席勒说道：

> 在外观的艺术中，人行使着这种人的支配权，而且他在这里把“我的”和“你的”区分得越严格，把形象与本质区分得越仔细，知道给形象的独立

〔1〕第26封信，第142页。

性越多，他就不仅越发扩大了美的王国，而且越发维护了真理的界限，因为他若不能同时使现实脱离外观，他也就不可能使外观从现实中解脱出来。[1]

人要追求独立自主的外观，比其他不得不把自己限制在实在之内，要求有更大的抽象力，更多的心灵自由，更强的意志力；而且要想达到独立自主的外观，人就必须先经过实在。[2]

二、关于素朴诗和伤感诗的讨论

216 有很长一段时间我都认为，席勒的这种分类，即将诗分为素朴的和伤感的[3]，是与我们这里要阐明的观点相一致的。然而，在深思熟虑之后，我得出了结论：情况并非如此。席勒的定义非常简单："素朴诗人是自然本身，伤感诗人则追求自然。"这个简单的范式非常迷人，因为它断言了与对象联系的两种不同方法。它也可以被这样表述为：把自然当作对象去追求和渴望的人并不拥有自然，这样的人可能是内倾的；反之亦然，已经是自然本身的人，因而处于和对象最为紧密的联系当中，可能是外倾的。但是像这样一种比较武断的解释就和席勒的观点没有共同之处了。与我们的类型划分不同，席勒对素朴诗和伤感诗的划分不仅仅涉及诗人的个别心理，而且更是涉及了诗人的创造活动的特征，即其产品。同样的一个诗人在这首诗中是素朴的，而在另一首诗中则会是伤感的。荷马当然是彻底的素朴诗人，但是，大体来看，有多少现代诗人不是伤感的呢？席勒很明显地感觉到了这种困难，因而宣称，诗人不是作为个体而是作为诗人被他的时代所决定的。因而他说道："所有真正的诗人，分别属于素朴的或者伤感的，要依据以下条件：他们全盛时期的特性，或者偶然条件对他们的一般性格施加的影响，以及对他们的情绪心境造成的影响。"因此，对席勒来说，这不是一个基本类型的问题，而是个别作品的特性和性质问题。因此，很明显，一个内倾诗人偶尔能够是素朴的，就像他偶尔能够是伤感的一样。因此，就类型问题而言，分别把素朴的和伤感的等同于外倾和内倾就很不中肯了。但是，就它是一个类型机制的问题而言，情况就不同了。

（一）素朴态度

217 我首先要给出席勒对这种态度的定义。我们已经提到了，素朴的诗人是

〔1〕第26封信，第146页。
〔2〕第27封信，第151页。
〔3〕席勒：《论素朴的诗和伤感的诗》。

“自然本身”。素朴的诗人“依照自然和感觉并将他自己仅仅限定在现实的模板之内”（第248页）。“对于素朴的表象，我们喜爱我们想象中对象的生动呈现。”（第250页）“素朴的诗是自然的恩惠。它是一次幸运的投掷，当它成功时不需任何改良，当它失败时就一无是处。”（第303页）“素朴的天才必定通过他的自然来完成一切：通过他的自由，他什么都做不了；只有当自然作为一种内在必然性在他体内发挥效用时，他才会贯彻他的思想。”（第304页）素朴的诗人“是生活之子，并且回报生活”（第303页）。素朴的天才完全依赖于“经验”，依赖于世界，对世界他有着“直接的感触”。他“需要外部援助”（第305页）。对素朴的诗人来说，他周围环境的“共同自然”能够“变成危险的”，因为“感受总是或多或少地依赖于外部印象，而且只有创作能力的持续活跃——这不是我们所期待的人性——才能阻止纯粹的质料不时地使他丧失感受性。但是，无论何时出现这种情况，诗人的情感都会是平常的”（第307页）。“素朴的天才允许自然任意支配他。”（第314页）从这些定义中可以看出，素朴诗人对对象的依赖非常明显。他与对象的关系带有强制性的特征，因为他摄取了对象，即无意识地把他自身等同于对象，或者可以说，他与对象有一种先天同一。列维－布留尔将这种与对象的关系描述为“神秘互渗”。这种同一总是源自于对象和无意识内容之间的一种类似。人们也可以说，这种同一来自于对对象无意识类似联想的一种投射。这种性质的同一总是有一种强制的特征，因为它涉及某种力比多总和，这种力比多总和就像无意识的每一次力比多释放一样，在与意识的关系中有一种强制性的特征，也就是说，它不受意识的任意支配。因此，这种素朴态度在很大程度上是由对象决定的；或者说，对象独立地在诗人身上运作；它在诗人身上完全实现了自己的抱负，因为诗人自身就同一于它。因此，在某种程度上，他把他的表达机能给予了对象，并以某种方式把它表现出来，绝不是积极地、有意地，而只是因为它体现在诗人身上。他自身就是自然：自然在他身上创造产品。他任由自然任意摆布。最高权力被赋予了对象。在这种程度上，素朴态度是外倾的。

（二）伤感态度

218　我们在上面提到了，伤感的诗人追求自然。他“反思对象施与它的印象，而且在这种反思的基础之上是一种他自身受到激发而且也同样使我们受到影响的情绪。在这里，对象与一种理念相联系，而诗人的力量就源自于这种关系”（第249页）。他“总是会涉及两种对立的表象和感觉，涉及作为一种明确界限的现

实，涉及他无限的理念：他激发的混合情感总是能见证这种双重的起源”。（第250页）“伤感的心境是在反思的状态下，依照它的内容，努力再造素朴感觉的结果。”（第301页）“伤感的诗是抽象的结果。”（第303页）“由于他努力要除去人性的每一种限制，伤感的天才也就面临着同时消除人性的危险；不仅要最大可能地超越每一种被限制的现实——简言之，即理想化——而且甚至要超越可能性本身；换句话说，就是要变成幻想的。”“伤感的天才舍弃了现实，以便提升观念世界并以更大的自由支配他的质料。”（第314页）

219 很容易看到，与素朴的诗人相比，伤感的诗人对对象具有一种反思和抽象的态度。他“反思”对象，因为它是从对象中抽象而来的。因此可以说，他的作品一开始就同推论的对象分离开了；不是对象在他身上发挥效用，而是他自身在运作。然而，他不是向内地进入他自身，而是向外地超越对象。他区别于对象，不与之相等同；他追求建立他与对象的联系，“以支配他的质料”。这样进行下去，他同对象分离，在此，出现了席勒所提到的双重印象；因为，伤感的诗人是从两个来源来进行创造的，即从对象或者他对对象的知觉，以及从他自身来进行创造。对他而言，对象的外部印象不是什么不受限制的东西，而是他依据自身的内容来把握的素材。因此，他超越了对象，但却仍然与对象有联系；这种联系不是易感性的，而是他将价值和本质赋予对象的一种自由选择。因此他是一种内倾态度。

220 然而，通过对内倾和外倾这两种态度的阐发，我们并没有真正详尽地研究席勒的思想。我们的两种机制是一般本性的基本现象，只不过是大致勾勒了我们的种群。为了理解素朴和伤感的类型，我们还要求助于另外两个原则，即感觉原则和直觉原则。我在后面的部分会更详尽地讨论这些机能。在此，我只想说，素朴诗人是以感觉因素占优势著称的，而伤感诗人则以直觉著称。感觉集中于对象，它甚至怂恿主体加入对象之中；因此，对于素朴型来说，“危险”在于他对对象的屈服。作为对人自身无意识过程的一种洞察，直觉离开了对象，超越了对象，甚至要按照主观观点、根本不顾事实地去支配它的材料，对之进行塑造。因此，伤感型的危险在于完全与现实相分离，深入到了无意识易变的幻想世界。

（三）理想主义者和现实主义者

221 在同一篇论文中，席勒的反思将他导向了两种人类心理类型的概念。他说：

> 这使我想起了存在于当今文明时代的人们之间的一种非常显著的心理对抗；因为这种对抗非常剧烈，又因为它植根于固有的情绪构造当中，所以它

> 就在人们之间造成了一种比偶然的利益冲突更严重的分裂，它劫掠了诗人和艺术家想要引起人们普遍兴趣的全部希望——尽管这是他们的主要任务，它使得哲学家们竭尽全力也不可能令人普遍信服——然而，这仍然包含在哲学的真正理念当中，它注定了不允许一个人在实际生活中看到他的行为模式受到普遍赞赏：简言之，这种对抗是以下事实的原因：无心之举却能给一些人带来决定性的成功，而且还不招致其他人的责难。毫无疑问，这种对抗和文化的发端一样久远，而且到最后亦不会有什么改变，极个别的主体除外；正像它过去一直都存在那样，可以相信，它将来也会一直存在。它挫败了每一种对它进行调节的企图，这就在于它运作的非常本质，因为，没有任何一个部分能够被用来既看到它自己这一面的不足，又看到另一面的现实；但是，探索这样一个重要分裂的最终根源总是会有丰富的收获，并且至少可以将实际争论的问题引向一种更简单的阐述。

222　从这段文字中可以看出：通过对对抗机制的研究，席勒获得了两种心理类型的概念，在他的描述中这两种心理类型所具有的意义与我归于内倾型和外倾型的意义相同。对于我所建立的关于这两种类型之间相互关系的理论来说，我认可席勒所讲的几乎每一个字。与我前面指出的相一致，席勒是从机制出发触及类型问题的，因为他“从素朴诗和伤感诗的特征中分离出了两者共有的本质”。如果我们将这项工作贯彻下去，我们就不得不去掉天赋的、创造性的特征；那时，对素朴的诗人来说，留下的是对对象的掌握以及它在主体中的自主性；而对伤感诗人来说，留下的是对对象的优越，这种优越在对对象的武断的评判中或多或少地表达出来。席勒说：

> 在此之后，前者（素朴诗人）没有留下别的东西，在理论上看，留下的只是不带任何感情的观察精神，以及对感官平静陈述的纯粹依赖，特别是对自然必然性的一种顺从的屈服。……对于伤感的特征来说，留下的只不过是一种坚持在所有认知当中都不受限制的无休无止的思索精神；实际上，它是一种在意志的每一行为中都坚持绝对性的道德刚度。任何把自己归入前一种类的都能被称为现实主义者，而任何把自己囊括进后一种类的都能被称为理想主义者。

223　席勒关于这两种类型的进一步阐述，几乎都只是涉及现实主义和理想主义态度的类似现象，因此不再是我们研究的兴趣所在了。

第三章 日神精神和酒神精神

224 由席勒觉察到并且确实部分解决了的那个问题，在尼采的作品《悲剧的诞生》（1871年开始著述）中以一种新颖别致的方式再次恢复了活力。与席勒相比，这部早期的作品更接近于叔本华和歌德。但是，至少它似乎和席勒一样都关注了审美和希腊精神问题，和叔本华一样都关注了悲剧主义和解救动机问题，并且和歌德的《浮士德》有着千丝万缕的联系。在这些联系当中，叔本华与席勒的关系对我们的目的来说自然是最重要的。当然，我们也要赞美叔本华所开辟的道路，在这条道路上，他迎来了东方知识的曙光，而这些东西在席勒那里只是像无法支配的幽灵一般浮现出来。在基督教的信仰以及救赎的确定中有一种欢乐，如果我们不考虑悲观主义是源自于和这种欢乐所形成的对比的话，那么，叔本华的解脱原则在根本上就能被看成是佛教的了。毫无疑问，他跨出的这一步是对我们西方基调的一次明显的反拨。众所周知，这是一种在很大程度上坚持在各种运作上或多或少地完全倾向于印度的反向运动。这种东方的吸引使得尼采终止了对希腊的研究。他也感觉到，希腊将会是东方和西方的中间点。在这种程度上，他与席勒达成了共识——但是他对希腊特征的观念与席勒何其不同！他看到的只是一层黑箔，恬静的、金子般的奥林匹斯天堂就被涂画在这层黑箔上面。“为了生活下去，希腊人不得不为了需要而创造这些神。”“希腊人知道并且感受到了存在的恐惧与可怖：为了能够生存下去，他们必须在自身和那种恐惧之间插入光辉的、梦幻般的奥林匹斯世界。对自然魔力的那种极度猜疑，无从预知的冷酷命运，人类的伟大爱护者普罗米修斯身上的秃鹰，睿智的俄狄浦斯那悲惨的宿命，驱使俄瑞斯忒斯弑母的阿特柔斯家族诅咒——所有这些恐惧经过艺术家创造的奥林匹斯这一中间世界都被克服了，或者至少是受到了遮蔽，离开了视野。”[1] 希腊人的“宁静”，希腊美好的天堂被看成是隐藏着可怕背景的一种绚丽的错觉——这种洞察力在今天同样有效。以上就是反对道德审美的最有力证据。

〔1〕尼采：《悲剧的诞生》，霍斯曼译，第35页（爱丁堡，1909）。

225　尼采在这里提出了一个明显不同于席勒的观点。人们在席勒那里可能会猜到的东西，即他在有关审美教育的书信中也努力想要解决的那个他自己的问题，在尼采的这部著作中变得完全确定了：它是一部“深刻地解剖人的”书。相反，席勒则近乎是谨小慎微地用昏暗的色调去勾勒黑白，把他自己心理上的对立理解为“素朴”之于“伤感”的对立，同时排除了所有那些属于背景和人性阴暗面的东西。尼采的理解则更深刻地把握了对立，他的这种理解一方面丝毫也不屈从于席勒描述的那种炫目的美，另一方面则明确揭示了它的暗色调，这种暗色调当然增强了亮色的效果，但仍然承认了有更幽暗的深度要待探索。

226　尼采将他的这种基本对立称为日神精神和酒神精神的对立。我们首先要描述一下这对对立的本质。为了达到这个目的，我选择了一些引文，通过这些引文，读者——甚至不熟悉尼采作品的读者——也会形成自己的判断，同时能够评价我的观点。

> 1.当我们最终获得了这样的认识——不仅是逻辑上洞察到的，而且还直接确定的：艺术的持续发展与酒神精神和日神精神的二元性是分不开的：这就像生殖有赖于两性的二元性一样，陷入永久的冲突而仅仅伴随着有周期性介入的和解。（第21页）
>
> 2.从阿波罗和狄奥尼索斯这两位艺术神，我们才获知了希腊世界存在着一种巨大的对立：阿波罗神的造型艺术和狄奥尼索斯神的音乐的非塑性艺术之间在起源与目的上的对立。这两种如此不同的倾向并肩发展，在大多数情况下它们之间是公开的冲突，但也会在一些时候相互唤起对方的新生，并在这个过程中永远延续那种战斗着的、似乎只有它们共同的名称“艺术”才能将之连接起来的对抗。最终，只有凭借希腊人“意志”的形而上学奇迹，它们才开始配对结合，在这种结合中，酒神精神和日神精神共同创造的古希腊雅典悲剧终于诞生了。（第22页）

227　为了进行更充分的描述，尼采通过这两种“倾向”所导致的特殊心理状态，即梦幻和狂乱，对它们进行了比较。日神精神的冲动会产生一种能与梦相对照的状态，而酒神精神则会创造一种类似于狂乱的状态。就像尼采自己所解释的，通过梦他在根本上理解了“内在幻想”，“梦境的可爱外观”。阿波罗“统治着幻想的内在世界的美丽错觉”，是“一切造型能力的神”。他是尺度、数量、限制，一切野蛮难驯之物的主宰。“一个人可能会把阿波罗描绘成个性化原则那绚丽的、具有神性的意象。”（第26页）

228　与此相反，酒神精神是不受限制的本能的宣泄，是兽性和神性不羁潜能的

放任，因而，在酒神的唱诗班中，人就像半神半羊的森林神萨梯[1]。他对个性化原则的湮灭表现出恐惧，同时又对它的毁灭表现出“热烈的喜悦”。因此，酒神精神类似于狂乱，它将个体融解到集体的本能和内容当中，是一种因世界而被遮蔽的自我的分裂。因此，在酒神精神当中，人再次发现了人；“被疏远、被敌对、被征服的自然再次庆祝她与她失散的儿子——人——和解的节日。”（第26页）每一个人与邻居在一起都感到自己是“一”（“不只是统一、和解、融合”）因此，他的个体性必定是完全悬而未决的。“人不再是艺术家——他已经变成了艺术品。”“自然的全部艺术性都在狂乱的喜悦中展示了自己。”（第27页）这意味着，创造性潜能，本能形式的力比多占有了作为对象的个体，并且把它作为一种工具，或者它自身的表达。如果人们可以把自然的存在构想成一件“艺术的产物”的话，那么，在酒神状态的一个人当然就变成了一件自然的艺术品。但是，自然的存在在语词的通常意义上也显然不是一件艺术品，他只是纯粹的自然，是放肆的、狂暴的激流，甚至连一只被限制于其自身和自身法则的野兽都不是。为了进行澄清，也为了后面的论述，我必须要强调这一点，由于某些原因，尼采没有将这些讲得足够清晰，并因而使这个问题披上了一层虚假的审美之幕，而尼采本人在某些地方早已经本能地将这层审美之幕抛在一边了。例如，他在谈到酒神纵酒狂欢时就说道：“在几乎任何情况下，这种庆祝的本质都是基于一种极度的性放纵，这种放纵冲毁了每一个家庭最古老的庄重传统；本性中最凶猛的野兽在这时挣脱了缰绳，与强烈的肉欲和凶残令人作呕地混合在一起，等等。”（第30页）

229 尼采把德尔菲可·阿波罗与狄奥尼索斯的和解看作是这种对抗在文明的希腊人内心和解的一种象征。但是，在这里他忘记了他自己的补偿性的范式，根据这种范式，奥林匹斯的众神们要把自己的壮丽归因于希腊人内心的黑暗。据此，阿波罗和狄奥尼索斯的和解就成了一种“美丽的错觉”，一种迫切需要之物，它是由希腊人文明的那一半和野蛮的那一半在交战中的需要而引起的，在狄奥尼索斯的状态下不可抑制地产生了。

230 在人的宗教和实际生活模式之间总是存在着一种补偿性的关系。若非如此的话，宗教也就全然没有实际意义了。波斯人极端的道德宗教是与他们犹疑的波斯式的生活方式联系在一起的——即便在古代也是如此；直到我们“基督教”的纪元，这个爱的宗教也参与了世界历史上最大规模的屠杀：无论到哪里，我们都能找到这条法则存在的证据。因此，我们可以从德尔菲可式的和解中断定，在希腊

〔1〕希腊神话中萨梯是一个被描绘成具有人形却有山羊尖耳、腿和短角的森林之神，性喜无节制地寻欢作乐。——中译者

人的性格中存在着一种特别巨大的分裂。这一点也可以解释为什么渴望被拯救会给予了神秘事物那种对希腊社会生活来说极为巨大的意义，而这一点完全被希腊世界先前的仰慕者忽视了。这些仰慕者满足于天真地把他们自身所缺乏的东西归于希腊人。

231　因此，在狄奥尼索斯状态下，希腊人绝不是一件“艺术品”；相反，希腊人被自己的野蛮天性所掌握，丧失了他的个体性，融解在他的集体构成当中，使一个人产生了集体无意识（通过个人目标的放弃），等同于“种群的天才，甚至是自然本身”。对于已经达到对自然的实质性驯服的阿波罗精神来说，那种能使一个人忘掉他自身和他的人性并将之转变为一种纯粹的本能造物的狂乱状态，必定是完全可鄙的；因为这个原因，两种本能之间的剧烈冲突就是不可避免的。让文明人的本能随意释放吧！文化的热衷者以为只有美才会向前发展。这样一种观念源自于心理学知识的极大缺乏。与原始人的本能相比，在文明人身上被阻挡的本能力量更具破坏性，因此也更加危险。因此，在战争所造成的大范围恐怖方面，过去历史上没有任何一场战争能够比得上两个文明国家之间的战争。对希腊来说也没有什么不同。酒神精神和日神精神的和解，正如尼采所说，“通过一种形而上学奇迹”逐渐被他们意识到，正是源自于一种可怕的生命感受。这里所说的内容，还有他在别的地方所说的有关这种争论中的对立“似乎只有它们共同的名称‘艺术’才能将之连接起来的”，都必须清楚地记在心中。记下这个句子特别重要，因为尼采和席勒一样，有一种让艺术充当调解和补偿角色的倾向。其结果是，问题仍原封不动地被保留在审美中——丑的也成了“美的”；在审美之美的虚假魅力之下，即便是邪恶和残暴的也带上了诱人的光辉。在席勒和尼采那里，艺术家的天性都带着其创造和表达的特殊才能要求获得其自身的补偿意义。因而，尼采完全忘记了，在阿波罗和狄奥尼索斯的战斗和最终和解中，这里的问题对希腊人而言完全不是一个审美的而是一个宗教的问题。依据每一种相似性，酒神精神和森林神的庆典是一种带有对神秘祖先甚至直接对图腾动物进行认同的图腾庆典。狄奥尼索斯的礼拜仪式在很多方面都具有一种神秘的、推测性的倾向，而且无论如何都发挥了一种强烈的宗教影响。希腊悲剧源自于最初的宗教仪式，这一事实的重要意义就像我们现代的戏剧和中世纪的带有其宗教根源的情感剧之间的联系一样。因此，这样一种因素几乎不允许人们仅从纯粹审美的角度来研究这个问题。唯美主义是一面现代的镜子，透过这面镜子，酒神崇拜的心理神秘性就被折射出来，而这一点是古人们从来都没有看到过或者经验过的。在尼采和席勒那里，宗教观点都是完全受到忽视的，它的地位被审美所取代了。这些东西确实明显有它们审

美的一面，这一点不容忽视[1]。然而，如果中世纪的基督教被一个人进行了纯粹审美的理解，那么它的真正特征就受到了贬低和歪曲，这完全就像是它被仅仅从历史的立场来看待了。只有当所有的方面受到了同样的重视，正确的理解才能获得；没有人会坚持仅仅从审美的角度能够获得有关铁路桥本质的充分理解。因此，如果按照这种观点的话，阿波罗和狄奥尼索斯之间的冲突就会完全成为一个有关对立的艺术倾向的问题，争论的问题也就会以一种无论在历史上还是在实质上都不合理的方式被转移到审美领域。这样，对它的考察就成了片面的，无法获悉其真正的内容。

232 问题的这种转化毫无疑问具有其心理上的原因和目的。这种做法的好处实在不难发现：审美评价直接地把问题转变成了一幅观赏者可以悠闲玩味的图画，观赏者可以欣赏图画的美和丑，反映的只是对图画的情感，并且安全地避免了实际地投入任何情感和生活。审美态度防止了一个人会真正地卷入其中，而这一点正是这一问题的宗教理解所必须的。历史方法的处理也具有同样的好处，尼采在一些特别的章节中曾对此提出过批评[2]。

233 仅仅在审美上抓住这样一个重大的问题——即他自己所谓的“头带犄角的问题”，当然是非常令人感兴趣的，因为对这个问题的宗教理解在这样的情况下才是适当的：要预先设定一种无论现在还是过去人们都不能够假装拥有的经验。然而，狄奥尼索斯似乎已经向尼采复仇了。让我们对比一下他的《自我批判的尝试》——这本书写就于1886年，并为《悲剧的诞生》作了序言：“酒神精神到底是什么？这本书中就有答案，一个‘心照不宣的答案’即上帝的新追随者和门徒。”但是，这并不是写《悲剧的诞生》时的尼采。那时的尼采兴趣在于审美，而只是在他写作《查拉图斯特拉如是说》时他才变成了酒神的崇拜者，他并没有忘记自己在《自我批判的尝试》中写下的著名段落：“振作你的精神，我的兄弟，向上，更向上！不要忘记了腿！把你的腿也振作起来，你是优秀的舞者，如果你也倒立起来那就更好了！”

234 尽管尼采用审美作自我防护，但是他把握问题的非凡深度却使他如此接近了真实，并必然地导致了他后来有关酒神精神的经验。他在《悲剧的诞生》中对苏格拉底的攻击是针对理性主义者的，而理性主义者并没有受到酒神精神的影响。

〔1〕当然，唯美主义能够代替宗教的功能。但是不能起到同样效果的东西又有多少呢？有什么我们未曾碰到过的东西可以作为宗教的代替品呢？即便唯美主义可以是一种高贵的代替品，它也只不过是原来所需之物的一种补偿性构造。此外，尼采后来对酒神精神看法的“转变”非常清楚地表明，审美代替品不能经受时间的考验。

〔2〕尼采：《论历史对生命的损益》，第2部分：“偶然论”。

这种反应对应着那种审美观点总是陷入其中的类似错误，即它保持自己不接近这个问题。但即便是在这时，尽管有审美的观点，尼采还是对这个问题有一种真正解决方法的直觉。例如，他写道，对抗不是由艺术，而是由“希腊人‘意志’的形而上学奇迹”连接起来的。他在“意志”上面加了引号，考虑到他当时受到过叔本华的巨大影响，我们完全可以认为这里所指的是一个形而上学的意志概念。“形而上学的”对我们来说具有“无意识的”的心理学意义。那么，如果我们把尼采的范式中“形而上学的”替换成“无意识的”，那么，解决这个问题的关键就会是一种无意识的“奇迹”。“奇迹”是非理性的，因此艺术本身就是一种无意识的非理性事件，是一种没有理性和有意识目的介入的自我塑造。它只是产生、发展，就像一种创造性的自然现象，完全不是人类智慧深度探索的结果。它是长久期待、信仰和希望的结果。

235　现在我想暂时把这个问题放一放，在后面需要的地方我们会对它进行更完整的探讨。接下来我们要先对日神观念和酒神观念的心理特征做一个更细致的考察。首先我们来看酒神精神。尼采的描述立刻会把它呈现为出栏的羊群、奔腾的溪流，以及席勒所谓的“扩张”欲望；它是一种包容世界的姿态，就像席勒在他的抒情诗《欢乐颂》中所呈现的：

> 大家拥抱吧，千万生民！
> 把这飞吻送给全世界！
> 众生都吮吸自然的乳房，
> 从那儿吸取欢乐的乳汁；
> 人不论邪恶，不论善良，
> 都尾随她的蔷薇足迹。
> 她赐给我们亲吻和酒宴，
> 一个刎颈之交的知己；
> 赐予虫豸的乃是快感，
> 而天使则是接近上帝。[1]

236　这就是酒神精神的扩张。它是一种最有力的、普遍的情感泛滥，这种情感不可抑制地爆发出来，像烈酒一样兴奋了感官。它就是最高意义上的沉醉。

237　在这种状态下，心理元素感觉，无论是作为感官的感觉还是作为情感的感觉，都达到了最高程度。因此，它是一个与感觉因素不可分割地联系在一起的那

〔1〕该段引文参选《席勒诗选》（人民文学出版社，1984年，北京）译文。——中译者

些情感的外倾问题。因此，我把它定义为情感——感觉。在这种状态下爆发的东西更多地具有纯情感特征，即某种受本能盲目驱使的东西，在对身体的情感中找到特殊的表达。

238 与此相对照，日神精神是一个有关美的内在意象、有关尺度、有关控制和均衡情感的观念。与梦的对比更清楚地暗示出日神精神态度的特征：它是一种内省状态，一种对永恒理念的梦的世界的内在沉思状态：因此，它是一种内倾状态。

239 到了这里，它与我们的机制的类似性就肯定是毋庸置疑的了。但是，如果我们满足于这种类似性，那么我们也就默许了我们视野的局限性，在这种局限性中，尼采的思想受到了歪曲，被我们放到了普罗卡拉斯提斯之床上。

240 在研究的过程中我们会看到，就内倾状态变成一种习惯而言，它总是与理念世界保持一种分化的关系，而习惯性的外倾也伴随着一种与对象的类似关系。我们在尼采的思想中看不到这种区分。酒神精神的情感完全具有伴随感情感觉的古老特征。因此它不是那种从卷入变动性因素的本能中抽象和分化出来的纯粹情感，这种变动性因素在外倾型当中要屈从于理性的支配，使自己成为它温顺的工具。与此类似，尼采的内倾概念也没有涉及与理念的那种纯粹的、分化的联系，这种理念从卷入抽象的和纯粹的形式的知觉中抽象而来——无论知觉是由感官上决定的还是创造性地获得的。日神精神是一种内在的知觉，是对理念世界的一种直觉。与梦的类似性清楚地表明，尼采一方面把这种状态当作一种纯粹的知觉状态，另一方面当作一种形象化的东西。

241 这些特点都具有我们不能将之归入我们的内倾或者外倾态度概念的个体特性。在一个主要倾向于反思态度的人身上，这种内在意象知觉的日神状态按照个体思想的特征，详尽地阐明了被知觉的材料。因而理念就产生了。在一个主要倾向于情感态度的人身上，类似的过程会导致：一种进入意象的细致情感，以及详尽地阐述那种在根本上对应于由思想产生的理念的情感—理念。因此，理念具有与思维同样多的情感，例如，对祖国、对自由、对上帝、对不朽的理念等。这两种阐述中的原则都是理性的和逻辑的。但是，仍然还存在着一种非常不同的立场，从这种立场来看，逻辑和理性的阐述都是无效的。这另外的一种立场就是审美的。在内倾型中，它总是把理念的知觉坚持下去，发展直觉，即内在知觉。在外倾型中，它坚持感觉，发展感性、本能和受动性。从这样一种立场来看，思维绝不是理念内在知觉的原理，情感同样也不是；相反，思维和情感只不过是内在知觉和外在感觉的衍生物。

242 因此，尼采的思想将我们导向了有关第三种以及第四种心理类型的原则，这样的心理类型人们可以将之称为对应于理性类型（思维和情感）的审美类型。

它们是直觉型和感觉型。这两种类型与理性的类型一样，都具有内倾和外倾的机制，但是，一方面它们像思维型一样，没有把知觉和卷入思想状态的内在意象的沉思区别开来，另一方面，它们像情感型一样，没有把本能的感情经验和卷入情感状态的感觉区别开来。与此相反，直觉型把无意识知觉上升到了可识别机能的层次，他也凭借这种机能变得适应于世界。他也借助无意识机能的暗示来调整自己。这种暗示，他是通过一种非常良好和敏锐的知觉以及对微弱的有意识刺激的转换获得的。由于这种机能是非理性的，或者可以说，是具有无意识特征的，因此，它如何产生就自然地非常难以描述。在某种意义上，人们或许可以把它比作苏格拉底的恶劣影响：由于存在着这样的一种限制，即苏格拉底强烈的理性主义态度最大限度地抑制了直觉机能，所以，这种机能就不得不以具体幻觉的形式发挥作用，因为它没有了直接进入意识的心理通道。但是，对直觉型来说，就恰好处于后一种情况。

243　感觉型完全与直觉型相反。他几乎唯一地依据外部感觉因素。他的心理是定向于本能和感觉的，因为他完全依赖实际刺激。

244　尼采所突出的一方面正是直觉的心理机能，另一方面则是感觉和本能的心理机能，这样一种事实必定具有尼采自己个人的心理特征。他肯定要被作为具有内倾方面倾向的直觉型。我们可以把他杰出的、富于直觉和艺术性的作品作为他直觉心理机能的明证。《悲剧的诞生》就是非常具有这种特征的作品，而他的杰作《查拉图斯特拉如是说》更是如此。他格言式的写作是他内倾理智方面的表现。这些作品尽管有情感的极大掺和，但仍以18世纪法国知识分子的方式展现出了一种明显具有批判性的理性主义。他在理性节制和意识方面的缺失总的来看是为直觉型进行了辩护。因此，在他最初的作品中，他无意识地把他自己个人的心理事实表现出来也就不足为奇了。这与直觉态度是完全相一致的，这种态度通过内部媒介对外部进行独特的知觉，有时甚至会以牺牲事实为代价。凭借这种态度，他也获得了对自己无意识的酒神特质的深度洞察，而这种无意识的酒神特质的原始形式，就我们所知，只是在他的疾病暴发时才达到了意识的层面，尽管它们在各种不同的性欲暗示中都已经展现出来。因此，从心理学的观点来看，极为遗憾的是：后来被找到的尼采在都灵发病后写下的那些残篇因为道德和审美方面的顾虑而被毁弃了。

第四章 人格差异中的类型问题

一、乔丹类型理论概述

245 因为我是按照年代顺序考察前人们对心理类型这样一个有趣问题所做的贡献，所以接下来要研究的是一本比较生僻的小著作[我对这本著作的了解要感谢我尊敬的同事，伦敦的康斯坦斯·朗（Constance Long）博士]，这便是皇家外科医师学会会员弗尼奥克斯·乔丹（Furneaux Jordan）所著的《从群体和出身看性格》一书（伦敦，1896年，第3版）。

246 在这部126页的小书当中，乔丹主要的描述涉及了两种类型或者性格，他的定义对我们很有吸引力。尽管——稍微做一些预言——作者实际上只涉及了一半我们所讲的类型，但是，另一半的观点，即直觉型和感觉型仍然包含并混合在他描述的类型当中。

247 首先我要让作者自己来呈现出他的介绍性的定义。在第5页，他写道：

> 性格中有两种一般的基本偏向……两种明显的性格类型（还有第三种，中间型的）……一种性格类型的人极度倾向于行为而很少反思，另一种性格类型的人主要倾向于反思，在行为上的冲动却很少。这两种极端之间有无数的等级，只要指出第三种类型……在这种类型当中，反思和行为的力量或多或少是势均力敌的……在中间类型中还可以归入倾向于反常的那些性格类型，或者在这种类型中，其可能的反常倾向支配着情绪型和非情绪型的人。

248 从这个定义中我能够明确地看出，乔丹把反思或者思考与行为相对照。完全可以理解，一个对人进行观察的人，还未曾深入探索，便首先会对反思性和主动性之间的对立产生印象，并因而从这个角度对被观察到的对立面进行界定。然而，主动性并不必然来自于冲动，而且还能源自思维：这样一种反思似乎为定义增添了几分深度。乔丹自己已经得出了这个结论，因为在第6页，他把一个更进一步的、对我们有着特殊价值的因素，即情感因素引入到他的考察当中。他在这里讲到，主动型的人更少有激情，而反思气质则以富有激情的情感为特征。因

此，乔丹把他的类型称为“缺乏激情型”和“富含激情型”。这样，他在介绍性定义中被忽视了的因素随后又被他提升为一种常见的因素。但是，他的概念与我们的概念的主要区别在于：他仍然把“缺乏激情型”当作“主动的”，把“富含激情型”当作“不主动的”。

249　这样一种搭配在我看来是非常不适宜的，因为实际上存在着既富含激情而又有深沉个性的人同时也是积极主动的；相反，缺乏激情而又浅薄的人同时也会具有不主动的特征，甚至连应付生计的低级主动也谈不上。在我看来，如果他对主动和不主动的因素不予考虑的话——就像它们是一种完全不同的观点，尽管这些因素本身是性格的重要决定因素——他的在其他方面可评价的概念会变得更加清晰。

250　从随后的论述中我们会看到，乔丹用“缺乏激情而更为主动”型来描述外倾型，用“富含激情而不太主动”型来对应内倾型。实际上，无论是主动还是不主动都不会使类型发生改变，因此，在我看来，主动的因素不应当作为性格的标准。但是，作为具有次级重要性的决定性因素，它仍然是可以发挥作用的，因为外倾型的整个天性与内倾型相比似乎都是更易动、更有活力的。但是，这样一种性质依赖于个体面对外部世界时所处的阶段。作为性格的一种基本特征，主动本身有时可以是内倾的；在那种情况下，它完全指向内部，在平静的外部面具之下，发展为一种主动的思维活动或者情感。有时它也可以是外倾的，在强劲活跃的行为中表现自己，而在这种情景的背后则是完全不带任何感情的思维和不受任何干扰的情感。

251　在我们对乔丹的思想特征进行更细致的研究之前，出于明晰性的考虑，我必须强调另外一个要点，这一点如果不牢记在心的话，可能会引起混淆。我在一开始就谈到了，在早期的著作中，我把内倾等同于思维型，外倾等同于情感型。就像我在前面所讲的，只是到了最近我才清楚，内倾和外倾要和作为一般基本态度的机能区别开来。只有对机能类型的识别积累了广泛的经验之后，这两种态度才会被认识到。有时很难发现哪一种机能处于首要地位。由于内倾型的抽象态度，他自然地具有一种反思和思辨的姿态，这会产生误导效果，使我们认定内倾型具有一种思维的优越性。相反，外倾型会自然地呈现出很多直接的反应，这些反应很容易让我们认定情感因素占据主导地位。但是，这种认定是带有欺骗性的，因为外倾可以是思维型的，内倾也可以是情感型的。乔丹只不过是在一般意义上描述了内倾型和外倾型。但是，在涉及个别特征的地方，他的描述就带有误导性了，因为，各种不同机能类型的特征被混淆在了一起，缺乏对这些材料更为细致的研究。然而，就基本轮廓而言，内倾和外倾态度的线条是明白无误的，这样两

种基本态度的本质就能够被识别出来。

252 从易感性的立场对这些类型进行描述在我看来就是乔丹工作的真正重要方面。我们已经看到，内倾“反思的”和思辨的天性在无意识中，即在有关本能和感觉的原始的灵魂中找到了补偿。我们甚至可以说，这便是他为什么是内倾的，因为他不得不把一种原始的、易冲动的、充满激情的性质上升到抽象的高度，以便支配他那难以驾驭的狂暴情感。在很多事例中情况完全就不像他描述的那样。正相反，我们可以说外倾型相对根基不深的情绪生活与他那无意识的、原始的思维和情感相比，更便利于适应分化，反倒是这种深层的幻想活动可能会对他的人格施加一种不利的影响。因此，他总是尽可能忙于充分地寻找生活和经验，以至于他从来不会认识到他自身，碰到他自己的邪恶的思想和情感。从这样的结论出发，我们就可以解释乔丹文章中其他地方那些似是而非的段落了。在这些地方，他曾说道（第6页），在“缺乏激情型”（外倾的）性格中，理智通常在生活的塑造中占据主导，而情感则在“反思的”和内倾的性格中占据更重要的地位。

253 乍一看去，这样一种解释似乎与我关于“缺乏激情”对应着外倾型的论断相矛盾。但是，进一步分析会证明情况不是这样，因为，反思型的性格尽管确实要努力应付其难以控制的感情，但是，与那些把对对象的欲望作为其生活的有意识向导的人相比，他还是更多地要受到激情的影响。后者，即外倾型，想要使这条原则普遍适用，但是他仍然不得不认识到这样的事实，即他的主观思想和情感到处在妨碍着他。他在更大程度上受到他自己的内在精神世界的影响，而不是意识到它。他自己不能看到它，但是，注意观察的旁观者却总是能够分辨出他努力追求的个人目标。因此，他的黄金法则应当总是这样自问：“什么是我真正的愿望和秘密的意图？”

254 带着有意识的、经过深思熟虑的目的的内倾型，总是倾向于忽视他周围的人清晰知觉到的东西，也就是说，他的目的实际上是因为强有力的冲动。虽然没有意图和对象，但是内倾型的目的在很大程度上还是受到了他自身的影响。外倾型的观察者和批评者容易把情感和思考的展现当作一种稀薄的遮盖物，仅仅在一定程度上把冷静而且深思熟虑的个人目的掩盖起来。想要理解内倾型的人可能很容易认为：只有明显的诡辩才难以抑制热烈的激情。

255 两种判断都是可对可错的。当有意识观点，即一般意义上的意识强大到足以能够抗阻无意识时，判断的结论就是错误的；但是，当一个比较弱的有意识观点碰到强大的无意识时，这个结论就是正确的。在后一种情况下，原本潜藏在背景中的动因登上了前台；在此种情况下，它就是以自我为本位的目的、无法克制的激情，一种原始的感情；而在另一种情况下，它则把所有须考虑的因素弃置不顾。

256　这些考察使得我们能够看清乔丹是如何进行研究的：他明显专注于被观察类型的情感方面，因此他会用到“缺乏激情的”和“富含激情的”这样的术语。因此，如果从情绪的方面出发，他把内倾型看作是有激情型的，而且从同样的立场出发，他也会把外倾型看作是缺乏激情型的，甚至理智型的。由此，他揭示出一种特殊的识别方式，我们可以称之为直觉的方式。这就是为什么我在前面要关注这样的事实，即乔丹混淆了理智的观点和知觉的观点。当他把内倾描述为激情型的，把外倾描述为理智型的时，他明显就是从无意识方面看待这两种类型的，即他通过自己无意识的媒介来知觉它们。他直觉地进行观察和认知：人实际的观察者多少都有这样的情况。不管这样一种理解有时会显得多么的真实和深刻，但它总是会受到一种基本的限制：它忽视了被观察者的鲜活的现实性，因为他总是从他的无意识反应而非实际参与出发来进行判断的。这种判断的错误与直觉不可分割地联系在一起，而理性也因此总是和它难以相容，只能勉强地认同它的存在，尽管事实上它必定深信直觉判断的客观的准确性。总的来看，乔丹的阐述是符合现实的：虽然不符合理性类型所理解的现实，但是却符合对他们来说无意识的现实。自然，这种情形最容易混淆对被观察者所作的判断，并且也增加了对被观察事实进行解释的困难度。因此，在面对这些问题时，我们不应该对术语争论不休，而应该主要把握那些可观察的、可对比的差异。尽管我自己的表达方式与乔丹的完全不同，而且存在着一定的分歧，但是我们在对被观察现象的归类方面是一致的。

257　在对乔丹将他观察的材料归纳成类型所采用的方法进行评论之前，我想先简要地回顾一下他假定的第三种或者“中间”类型。我们已经看到，乔丹沿着这条路径把完全平衡的东西归为一方，把不平衡的东西归为另一方。在这里有必要回想一下瓦仑廷学派的分类，在这种分类中，物质的人隶属于精神的或者灵魂的人。根据他的定义，物质的人对应着感觉型，即对应着其主要的决定性因素依赖并凭借感觉的人。这种感觉型既没有分化的思维，又没有分化的情感，但是他的感性却很好地发展了。我们知道，原始人的情况也是这样的。但是，原始人本能的感觉在心理过程的自发行为中有一种制衡力。他的精神产物，他的思想实际上都呈现在他面前。他不能对这些东西进行处理和加工——他还没有能力那样做：它们自我加工，与他不期而遇，甚至像幻象一样呈现在他面前。这样一种心理必定要被称之为直觉，因为直觉就是对浮现出来的心理内容的本能知觉。原始人的主要心理机能通常是感觉，而直觉则是其不太显著的补偿性机能。在比较高的文明层次上，一个人会拥有多少分化的思维，另一个人则会拥有分化的情感，而且还有相当数量的个体将直觉发展到较高的水平并把它作为在根本上具有决定性的

机能。因此，我认为，乔丹的中间群体可以融入感觉型和直觉型。

二、乔丹类型理论：内容及相关评析

258 对于这两种类型的一般性表现，乔丹强调（第17页）：缺乏情感型与情感型相比更能产生显著和突出的人格。这种观念源自于这样的事实：乔丹把主动型的人等同为缺乏情绪的人——这在我看来是无法接受的。撇开这个错误，“缺乏情绪型”的行为，或者我们可以说是外倾型的行为，就会使他比情绪型或者内倾型更为显著。

（一）内倾型女性（富有激情的女性）

259 乔丹首先讨论的是内倾型女性的性格。我来概括一下他描述的要点（第17页及其后页）：

> 她举止文雅，但性格却难以捉摸：有时很爱批评，甚至会冷嘲热讽……但是尽管有时脾气很坏，却既不是间歇性发作的，也不是难以平静的，既不是强词夺理，又不属于吹毛求疵，她不是一个“唠叨的”女人。她散发出一种恬静的气息，无意之中就给人以舒适和安慰，但是在这层外表之下却潜藏着情感和激情。她易激动的性情逐渐成熟，随着年龄的增长，性格的魅力也与日俱增。她是“富有同情心的”，即她可以体察别人的困难。最坏的性格也能在富含激情型的女人中找到。她们是最恶毒的继母。她们想做贤妻良母，但是她们的情感和激情太过强烈了，使得理性受到压制。她们爱得太多，但是恨得也太多。嫉妒可以把她们变成最原始的野兽。她们所憎恨的继子可能会被置于死地。
>
> 如果邪恶不占优势的话，道德本身就是和深层的情感联系在一起的，它就会采取一种具有深刻理性的、独立的路线，而不是总要符合传统的标准。它才会不是一种模仿或者屈从：不会是为了谋求当下或者今后的利益。只有处在比较密切的关系中，富含激情的女人的优缺点才能被看清楚。在那时她才会展现她自己，才会快乐和悲伤……她的不足和缺陷才会被看到，或许还有她的难以宽恕、闷闷不乐、生气嫉妒或者甚至是……难以控制的激情……她醉心于当下……很少会考虑当前未出现的舒适和福利……她倾向于忘记其他人和时间。如果她被感动，那么她的姿态少有模仿，更多的则是伴随着思考特别是情感变化而改变的发音方式和语气……在社会生活中，她倾

向于在各个圈子里保持一致……无论在家庭还是社会生活中，她通常都很容易满足，她会自发地赞赏、祝贺和颂扬。她能抚平精神的创伤，能鼓舞失意者的士气。在她身上永远都有对弱者的同情，无论是对人还是对动物……她能超然于上也能屈尊于下，她是所有东西的姐妹和玩伴。她的判断适度而且宽容。她在阅读时会努力把握书中最深层的思想和情感；她反复阅读，任意标注，还会折书角。

260　从这段描述中不难发现内倾型的特征。但是，这种描述从某种程度上讲是片面的，因为它的着力点并没有放在情感上面，没有强调我给予了特殊价值的那种独特的东西，即有意识的内在生活。当然，他确实提到了内倾型女性是“好沉思的”，但是却并没有向更深处追索。在我看来，他的描述正好证实了我对他的观察方法的评论；它主要是由情感聚集起来的外部行为，以及打动了他的那些激情的显现。他并没有探索到这种类型的有意识生活的本质。因此，他从来没有提到，内在生活在内倾型的有意识心理中发挥着完全决定性的作用。例如，为什么内倾型女性阅读起来会如此专注？因为她喜欢去理解和领会所有事物之上的理念。她为什么恬静并且能使人得到安慰？因为她总是保留自己的情感，把这些情感藏在自己心中而不是向他人表露出来。她那非传统的道德建立在反思和令人信服的内部情感之上。她镇静的魅力和理智的特征不仅依赖于一种平静的态度，而且源自于这样的事实：人们可以和她理性而且合乎逻辑地交流，因为她能够评估对方论点的价值。她不会任性地用示例打断对方，而是用她自己的思想和情感为对方的意思进行补充，但是她的思想和情感也仍然保持着坚强，绝对不会屈从于对方的观点。

261　对有意识心理内容的这种简洁而且比较成熟的排序，是对混乱而且充满激情的情绪生活的一种激烈对抗。内倾型常常能够意识到这种生活，至少是在它针对个人的方面意识到：她害怕它，因为它会出现在她的身上。她会反省自己：因此她外部表现比较平静，而且能够认知和欣赏别人，而不对别人表示责备或者赞许。但是，因为她的情绪生活会毁掉这些优良的品质，所以她会尽可能地拒斥自己的本能和感情，只不过并没有因此而掌控它们。因此，和她具有逻辑性和一致性的意识相比，她的感情则是相应初步的、混乱的、难以调节的。它没有真正的人的特性。它是不均衡的、非理性的。它是一种打破人类秩序的自然现象。它没有任何切实的内在动机或者目的：因此，它有时非常具有破坏性——它是狂野的激流，既不刻意破坏，也不回避破坏，既不积极参与又无可避免，只服从它自己的法则，即它自我实现的过程。她的良好品质依赖于她的思考，这种思考通过宽

容和仁慈的理解成功地影响并抑制了她本能生活中的一种元素，尽管它还没有能力包容和改变全部。对内倾型女性来说，她的感触整体而言远不像她的理性思维和情感那样被清晰地意识到。她没有能力领会她的整个感触，尽管她观察生活的方式非常适合。她的感触远不如她的理智内容那样容易变化：可以说，它具有非常强的迟钝性，因此难以改变；所以，她对触及她情绪的那些事物的固执甚至偶尔不合情理的顽固也就是难以改变的。

262 这样一些因素或许可以解释为什么单从感触的角度看，内倾型女性的判断无论在何种意义上都是不完整不公允的。如果乔丹是在内倾型中间发现了最恶劣的女性特征的话，那么，在我看来，这是因为他太过强调感触，就好像只有激情才是万恶之母。我们能够用其他的方法而不只是在肉体上把儿童折磨死。而且，从另一种观点来看，内倾型女性那种异常丰富的爱并不总是她自己的所有物：她倒是常常被这种爱所掌控，除了爱着以外别无选择，直到有一天一个非常有利的条件出现了，她就会突然表现出令人费解的冷漠，使她的伴侣感到错愕。内倾型的情绪生活通常是他的弱点，完全不可信。他会对此产生误解；而且，当别人过于专一地依赖于他的感触时，也会对被误导，并且对他产生失望。他的理智因为更具适应性，所以也更可靠。他的感情太封闭，纯粹是未开化的本性。

（二）外倾型女性（缺乏激情的女性）

263 现在我们来看看乔丹对“缺乏激情型女性”的描述。在这里，我同样要抛开作者因为对活跃这一概念的引入而搞错的东西，因为这样一种混合只会导致典型特征更难以分辨。所以当我们谈到外倾型的某种灵活性时，指的并不是能量和活跃的因素，而只是活动过程的灵活性。

264 关于外倾型女性，乔丹的描述是：[1]

> 她的显著特征是某种灵活性和及时性，而不是持续性和一贯性……她的生活几乎完全被琐碎的小事占据。她甚至比拜肯斯菲尔德勋爵更相信这句话：琐碎的事情并非真的不重要，重要的事情也并非真的就重要。她喜欢详细地介绍她祖母如何做事情，而她的孙子又将会如何做事情，谈论世风日下，人心不古。她每天都在疑惑着如果她不亲临的话事情如何继续进行。在社会运动中，她常常作用巨大。她把她的能量花费在整理家务上，这通常是很多女性存在的目的和意义。通常她都是“缺乏主见、不流露感情，不停忙

〔1〕第9页及其后页。

碌而且极为清洁”。她的情绪发展通常比较早熟，在18岁时并不比在28岁或者48岁时差多少。她的精神视野通常缺乏广度和深度，但是从一开始就比较清晰。如果有才智的话，她有能力胜任领导职位。在社会生活中，她善良、慷慨、热情好客。她会对邻居和朋友做出评价，全然忘记了她自己也会受到评价，但是，在别人不幸时她会积极主动地提供帮助。她缺乏深度的激情，爱只是偏爱，恨只是不喜欢，嫉妒不过是由于自尊心受到伤害。她的热情不持久。她更在意的是诗的美，而不是其激情和打动人心的力量……她的信念和怀疑能力健全但不强烈。她没有深信不疑，但是也没有满心疑惑。她不是相信，而只是接纳；她也不是不相信，而只是不予理睬。她从不询问，也从不怀疑……在大事上，她听从权威意见；在小事上，她会草率地做出结论。在她自己小天地的琐事上，无论什么都是错的；在外面大天地的事件上……无论什么，都是对的……她本能地反感把理性的结论带到实践当中。

她在家中会表现出和在社会上完全不同的性格。对她来说，婚姻很大程度上受到志向和抱负的影响，受到爱情变化的影响，或者屈从于众所周知的习俗，屈从于能够使“生活得到安定”的渴望。如果她的丈夫是缺乏激情型的，那么他会爱孩子胜过爱她。

在家庭中，她能让人喜爱的特征明显非常少。在这里，她沉湎于没完没了的责难，谁也预料不到何时这个家里才会雨过天晴。不易动感情的女性没有自我分析。如果她受到不同习惯的责难，她会感到震惊和不悦，并且还会明确表达出……她只是想一切都好，“但是有些人却不知道什么对他们好”。她有一种对她的家庭有利的行事方式，但在涉及社会时，却又是另一套方式。家庭必须总是要……准备接受社会的检阅。社会必定要受到鼓励产生好感……社会的上层一定会留下好的印象，社会的下层一定会遵守秩序……家庭是她的冬天，社会是她的夏天。如果打开家门宾客已经来临，那么角色的转变会在瞬间完成。

不易动感情的女性绝不习惯于苦行；值得尊敬的人……不会这样要求她。她喜欢运动，喜欢娱乐，喜欢改变……她忙碌的一天可能会以宗教服务开场，以喜剧表演谢幕……她喜欢……招待朋友，也喜欢被朋友招待。在社会上，她找到的不仅是工作和欢乐，还有酬劳和慰藉……她相信社会，社会也相信她。她的情感不受偏见的影响，而且通常她都是“通情达理的”。她喜欢模仿，而且常常会选择好的榜样，但只是朦胧地意识到自己的模仿。她读的书必须要跟生活和行为相关。

265 这种类型的女性被乔丹称为“缺乏激情型”，她无疑是外倾型的。整个这段描述说明了就其本质而言必须要被称为外倾型的那种性格，那种绝非依据真正反思的喋喋不休的抱怨是与真正的思考无关的瞬间印象的外倾型。我记得曾读到过一句机智的格言：“思考如此困难——因此我们中的大多数人宁愿忽略判断。”反思首先要求时间：因此，反思的人没有机会进行喋喋不休的抱怨。既缺乏逻辑性又毫不切题的抱怨还附带着它对传统和权威的顺从，这就更显示出了它没有任何独立的反思。同样地，自我批评和独立思想的缺失暴露了判断机能上存在的缺陷。与它上述内倾型中的表现相比，内部精神生活在这种类型中的缺失更直接地被表现出来。从这种勾勒中人们很容易得出这样的结论：这里存在着一种同样大甚至更大的感触缺陷，因为它明显是表面的、肤浅的，甚至是虚假的；因此目的总是涉及其中，或者是清晰可辨地隐藏于其后，使得情形的努力实际上毫无价值。然而，我倾向于认为作者在这里的评价过低，正如他在前面对内倾型的评价过高一样。尽管认识到了一些良好的品质，但总的看来从这些认识中产生的类型应该是中立的。在这里我要说作者有些偏见。无论是对某种类型的一个还是更多个代表人物，人们尝试一次痛苦的经验就已经够了，因为总是尝试相同的东西，人的味觉会受到破坏。一定不要忘记，就像内倾型女性良好的感觉依赖于她的心理内容对一般思想的细心适应一样，外倾型女性的感触也因为她对人类社会一般生活的适应，所以拥有某种灵活而缺乏深度。在这种情况下，它是一个无疑具有一般效力的社会分化的情感性问题，相比之下要比内倾型的沉重、固执、容易激动的感情更给人留下好的印象。分化的情感抛开了混乱的感情，变成了一种可任意支配的适应性机能，尽管这是以内部精神生活为代价的。它仍然存在于无意识当中，而且以一种与内倾型的激情相对应的形式，即以一种未完成状态的形式继续存在着。这种状态的特征是初级而且原始的。这种在无意识中运作的未完成的精神为表达感情的斗争提供了内容和潜在的动机，这些东西尽管不会被不挑剔的人发现，却难免给挑剔的批评者留下坏印象。这种不讨人喜欢的印象，即观察者对这种略作遮挡的利己动机的不断感受，使人很容易忘掉真实的实在，忘掉努力表现出来的适应的有用性。如果没有分化的感情的话，生活中所有容易的、非强迫的、适当的、无忧无虑的以及表面的东西就会消失。人就或者会被窒息在不断的精神疾苦当中，或者被吞没在受抑制的激情所产生的空虚当中。如果内倾型的社会机能主要是了解个体，那么外倾型就肯定是要促进种群生活——这也有要求存在的权利。这就是为什么人需要外倾的原因，因为它是和别人沟通的桥梁。

266 众所周知，当精神只能通过艰难的转化间接发挥其效力时，感情的表达就是暗示性的。社会机能所需要的感情必定不是强烈的，否则它们就会引发他人的

激情。而且激情会扰乱生活和社会的繁荣。同样，内倾型适应性的、分化的精神有的是广度而非深度；因此，它不是烦扰的、刺激的，而是理性的、安静的。但是，正像内倾型遭人讨厌是因为他狂热的激情一样，外倾型令人厌烦则是因为他以一种不得体的、不留情面地评价他人的形式，毫无条理而且粗鲁地运用他的在一定程度上无意识的思维和情感。如果我们要汇集这样一些评价，并且试着把它们综合起来构建成一种心理，那我们得到的就是一个令人难以接受的概念，这个概念在野蛮、粗俗和愚蠢上完全可以和内倾型那要命的感情状态相匹敌。因此，我不赞同乔丹关于最坏的性格会在充满激情的内倾状态中找到的观点。在外倾型中间存在着同样基本的缺陷。反而是内倾型的激情澎湃只会在粗俗的行为中展现出来，外倾型无意识思考和情感的粗野行为则会给受害者的灵魂造成无耻的伤害。我当然知道孰优孰劣。前者有缺陷的行为清晰可见的，而后者精神的野蛮行为被隐藏在一种可以接受的行为后面。我要强调的是这种类型的社会思考，他对一般福利的积极关注，以及他为其他人提供快乐的明确倾向。内倾型通常只有在幻想中才具有这些品质。

267　分化的感情还具有这样的优势：充满魅力和外形优美。他们散发出一种审美的、有益的气氛。从事艺术（主要是音乐）的外倾型多得令人吃惊，这与其说是因为他们在那个方面特别有天赋，还不如说是因为他们出于服务社会生活的愿望。此外，外倾型的爱挑毛病并不总是令人不悦的，在性格上也不是完全没有价值的。它总是把自己限定在一种适应性的、有指导性的倾向中，这种倾向益处良多。同样，他对判断的依赖也并非在任何条件下都是有害的，因为它常常有助于抑制过分的、有害的东西，这种东西不利于生活和社会的福利。主张一种类型在所有方面都优于另一种类型，这也是完全没有道理的。类型之间是相互补充的，而且，无论是个体还是社会，为了维持生活，都要从这些类型的特殊性中获得一定的张力。

（三）外倾型男性

268　关于外倾型男性，乔丹写道（第26页及其后页）：

> 他的脾气和行为不规则、不确定，……他性急、忙乱、不安分并且吹毛求疵。他对所有人都作出贬低性的评价，但从来都对自己感到很满意。他的判断常常出错，他的计划常常失败，但他也从来没有停止过在其中投入无边的自信。西德尼·史密斯（Sidney Smith）谈到其时代的一位著名政治家时，

曾说他随时准备着指挥海峡舰队或者是砍下一只手臂……他对呈现在面前的一切东西都有一个尖锐的惯用语：……这事情或者不是真的——或者每个人都已经知道……在他的天空中容不下两个太阳……如果别的太阳坚持要发亮的话，他会有一种赴难的奇怪感觉。

他很早熟，喜欢管理……并且常常会是一个令人钦佩的公仆……在他的慈善委员会中，他对洗衣女工的挑选和对主席的挑选同样感兴趣。与别人在一起时，他常常保持着警觉，能够切中要害，机智而且善于反驳。他绝对自信，不断表现自己。经验会为他提供帮助，而且他也不断地吸取经验。他宁愿是一个三人委员会的知名的主席，也不愿是一个国家不知名的援助者。即使他的天赋不够多，他的自负也不会少。他忙吗？他相信自己精力充沛。他话多吗？他相信自己富于雄辩。

他很少产生新思想，或者开拓新路径……但是他会很快领会、掌握、应用和实施……他的自然倾向是古代的，或者至少是接受古代的信仰和政治形式。特殊的环境有时会导致他带着神气来思考他自己拥有异端邪说的胆识……缺乏激情型的理智如此崇高而且威严，以至于任何干扰性的影响都不能妨碍他在生活的所有领域中形成广泛而公正的见解。他的生活常常具有道德、真实和高水平的原则特点；但是，有时他追求直接效果的欲望会把他带入困境。

在公开集会中，如果运气不好，他没什么事情可以做，也没什么可以筹划，没什么事情可以赞同、支持，或者纠正、反对，他就会站起来要求关上窗户，以免让风刮进来，或者是更有可能会让人把窗户打开，以使更多空气流进来；从生理上讲，一般他需要更多空气也需要更多注意……他特别喜欢去做不让他做的事……他总是相信公众会按照他的意愿去看待他……把他看成一个公众福利的不知疲倦的谋求者……他帮助别人，但不求回报。由于措辞得当，他可能会感动他的听众，但他自己并不感动。他可以迅速地理解他的时代，至少是理解他的党团……他会向党团警告即将来临的灾难，组织力量予以反击。他满脑子都是各种计划和忙乱的举措。如果可能的话，社会必定会对他感到满意；要是他不令人满意的话，社会则会诧异。如果它既不令人满意，也不令人诧异的话，则必定要让人感到困扰了。他是一位职业的救世主，而且作为这样一位被承认的救世主他对自己比较满意。我们自己可能做得不好——但我们相信他、向往他，为他而感谢上帝，而且想让他引导我们。

他不喜欢平静，不会在一个地方待很长时间。一个忙碌的白天后，他还必须要有一个刺激的夜晚。他会出现在剧院、音乐厅、教堂里，或者出现在

集市、晚宴、座谈会或者俱乐部里，又或者是在所有这些地方来回跑……如果他错过了一次会议，那么一封电报就会宣告一次更值得炫耀的访问。

269　通过上面的描述，我们很容易认识到这种类型。尽管此处的描述与对内倾型女性的描述相比，出现了对个体更为正确的评价，但是还是存在着少许讽刺性的贬斥。这部分是由于此种描述方法不适用于外倾的一般本质，因为凭借理智的手段几乎不可能公正地评价外倾的特殊价值：而对内倾型人来说可能性或许要更大一些，因为内倾型的有意识动机和判断力允许通过理智的手段进行表达，就像他的激情造成其无可避免的后果那样容易。另一方面，对外倾型人来说，首要价值在于他和对象的关系。在我看来似乎只有生活本身才能给予外倾型人那种理性批评未能给予他的公正。只有生活才能揭示并欣赏他的价值。当然，我们可以说，外倾型人在社会上是有用的，他为人类社会的发展做出了巨大贡献，等等。但是，对外倾型人手段和动机的分析却总是会得出消极的结果，因为外倾型人的主要价值不在他自身，而在他与对象的相互关系当中。与对象的这种关系属于那些无法估量的东西，这些东西理智的方法是无法把握的。

270　理性的批评避不开进程上的分析：它必须不断地寻求有关动机和目的的证据，以便给被观察的类型以完整的定义。但是，在这个过程中，一幅并不比外倾心理的讽刺画更好的画卷呈现出来，而且，那个乐于相信他已经在这样一种描述的基础上发现了外倾型真正态度的人，会惊奇地发现，实际的人格会使他的描述成为一个笑柄。这样一种片面的描述完全不适应于外倾型人。为了对外倾型人公平起见，关于他的思考必须完全排除；同样，只有当外倾型人准备去接受他的那些完全没有可能实际应用的心理内容时，他才能使自己恰当地适应于内倾型人。理智的分析不得不用每一种可能的构思、精致的目的和保留的态度等等来对外倾型进行丰富，但是，这些东西实际上并不存在，至多不过是从无意识背景中泄露出来的模糊印象。

271　如果外倾型人无话可说，他或许会发现有必要把窗户打开或者关上，这的确不假。但是，谁注意到了这一点呢？谁完全被它所打动了呢？只有那个试图对这样一种行为的可能基础和意图给出说明的人才会这样，只有因而对此进行反思、探究和推测的人才会这样，而对其他所有人来说，这个小动作完全是生活中的一般性行为，用不着进行过多的推论。但是，只有通过这种方式，内倾型的心理才会展示出来：它属于日常生活中的事件，没有什么更多的内涵。但是，反思的人就看得更深一些——就实际生活而言——这种观察就有些畸形了，尽管他的洞察完全是无意识的。他看不到积极的人，只看到这个人的暗影。并且，暗影承认批

评的正当性，有损于有意识的、积极的人类存在。我认为，为了增进理解力的缘故，把人从他的暗影、无意识中分离出来是一件好事情；否则讨论就会受到极为严重的思想混乱的威胁。一个人会在另一个人身上看到很多不属于他的有意识心理、但却是其无意识反应的东西，而且他还很容易把被观察到的本质当作属于有意识自我的东西。生命可以这样，但是心理学家却不能这样，对心理学家来说，最应该关注的是有关心理结构的知识，以及对人的更多理解的可能性。把有意识的人和他的无意识区别开来是绝对必要的，因为只有通过有意识观点的同化作用，才有可能达到清晰和理解，并且无须经过向无意识背景的还原过程。

（四）内倾型男性

272 关于内倾型男性（富于激情型或者反思型）的特征，乔丹这样写道（第35页）：

> 他的快乐不会很快改变，他对快乐的热爱是一种真实的天性，而且他并不是为了避免不安而寻求快乐。如果他参加公共活动，很有可能是因为某种特殊的需要才受到邀请；或者是他自己内心有某种想要倡导的东西。工作完成时，他愿意急流勇退。他能够容忍别人做得比他好，宁愿自己的事业在别人手上繁荣，也不愿它在自己手上衰败。他会衷心地赞扬他的同事。或许他就错在过高评价周围人的优点……他绝不是，而且确实也不会是一个习惯于斥责别人的人。这样的人发展得很慢，容易犹豫不决，不会成为宗教运动的领袖，不会盲目相信错误的东西而惹怒邻居，不会轻易相信自己掌握了绝对正确的真理，尽管他并不缺乏勇气；他准备好了牺牲自己的利益。如果他特别有天赋，就会被外界尊为最优者，然而其他类型的人也会把自己视为最优者。

273 在我看来似乎值得注意的是，作者在有关内倾型男性的这一章中所讲的只不过就是我在前面已经详细说明的东西。这类人因为激情的缘故而被称为“激情”型，但是对激情的描述在极大程度上被遗漏了。当然，在进行症状推测时一定要小心谨慎——但是，这里的情况似乎会引发这样一种想象：有关内倾型男性内容的部分被刻意地压缩了。在对外倾型进行了一番研究和不公允的描述之后，人们或许已经期待着一个对内倾型的同样充分的描述。但是，这样的描述为何没有出现呢？

274 我们假定乔丹自己是内倾型的。那么，比如他以丝毫不留情面的严肃性对其相反类型的描述几乎难以让人接受，也就容易理解了。我并不是说这是因为他

缺乏客观性，而是说，因为他无法识别自己的阴影。在他的相反类型面前是什么样子，内倾型人无从知晓也无法想象，除非他允许外倾型人冒着不得不和他决斗的危险对他自己做出一个特许的描述。就像外倾型人不会接受上面煞费苦心描述出的那些特征就是他自己性格的一幅和善而且鲜明的图画那样，内倾型人也不会愿意接受外倾型批评者和观察者为他描述的特征。因为那就像是一种蔑视。当试图把握外倾型本质的内倾型人总是找不到正确答案时，那试图客观理解内倾型内在精神生活的外倾型人同样也在出错。内倾型人犯的是总想把外倾型人的主观心理和行为联系起来的错误，而外倾型人只能把内在精神生活构想成外部环境的产物。对外倾型人来说，与对象有关的联系不存在时，抽象的思路只是一种幻想、一种狂想。而且，事实上内倾的脑结构并没什么特别之处。总之，关于内倾型男性有很多可以说的东西，而且人们可以为内倾型男性画一幅素描，这幅素描与乔丹在前面部分为外倾型人所绘制的画相比并不差。

275　乔丹有关内倾型人的快乐是“一种真实的天性”的评价在我看来非常重要。这似乎是内倾情感的一种特性：它是真实的；它是，因为它本身就是；它植根于人的深层本性当中；就好像是它从自身涌现出来一样，把它自身作为它自己的目的；它不服务于别的目的，不屈从于任何东西，只想实现它自身。这与原始和自然现象的自发性是相一致的，这种自发性就从未向文明的目标或者目的屈服过。不管是对是错，或者至少是不考虑对和错，合适和不合适，情感状态都会显现出来，并将自己强加给主体，甚至违背主体的意志和期待。它并不包含人们从中精心构造出来的动机。

276　我不想再详述乔丹书中后面的章节了。他把历史上的人格作为例证，由此出现了大量错误的观点，这些错误观点源自于已经提到的这些谬论：即作者引入了消极和积极标准，并将它与其他的标准相混淆。从这种混淆中常常得出这样的结论：积极的人格也必定要被看作是缺乏激情型的，而且反之亦然，有激情的性格必定总是消极的。我是通过完全排除主动性来避免这种错误的。

277　然而，据我所知，乔丹是第一个相对适当地描绘出情绪型大致特征的人。这一荣誉属于乔丹。

第五章 卡尔·斯比特勒的《普罗米修斯和厄毗米修斯》诗歌中的类型问题

一、斯比特勒类型描述述评

278 对诗人而言，如果在感情生活的细节所呈现的主题中，类型问题并不扮演重要角色的话，那么，它实际上就证明了：类型问题并不存在。但是我们在席勒那里已然看到了，这个问题是如何像困扰着思想家一样，深深困扰着诗人。在这一章里，我们要把注意力转向一部诗作，该诗作几乎完全根植于类型问题这一主题。我指的是斯比特勒（Carl Spitteler）的《普罗米修斯和厄毗米修斯》一书，它首次出版于1881年。

279 我不希望一开始就解释说，普罗米修斯这样一个深思熟虑者代表了一个内倾型人，而厄毗米修斯，这样一个不加深思的行动者代表外倾型人。在这两个人物的冲突中，主要问题是在同一个个体中内倾与外倾发展的冲突，尽管诗歌将两个具有不同典型命运的独立人物的冲突具体化了。

280 很明显，普罗米修斯表现了内倾的性格特征。他展现了一个人真实地内倾自己的内在世界、真诚于自己的灵魂的图景。他对天使的回答是其本性的生动表述[1]："不是我自己来判断我灵魂的表现，看，是我的爱人，我的快乐而悲痛的神，无论我怎样，都是从她那得来。所以，我愿意同她分享我的荣誉，如果需要，我会勇敢地抛弃它。"

281 在这一幕中，普罗米修斯把自己无条件地交给了自己的灵魂，即给了关联于内在世界的机能。因此，确切地说，由于关联到无意识，灵魂也有了一种神秘的形而上特征。普罗米修斯承认了它的绝对重要性，以之作为爱人和向导。同样以一种无意识方式，厄毗米修斯却让自己屈从于外在世界。普罗米修斯把个体自我献给了灵魂，献给了作为永恒意象和意义的源泉的无意识关联；因而他交出了自我，因为他失去了人格面具之平衡，[2]即与外部客体的关联。随着他把自己交给

〔1〕《普罗米修斯和厄毗米修斯》，1920年版，第9页。

〔2〕参见荣格：《无意识的结构》第16章和《分析心理学》第15章。

灵魂，普罗米修斯远离与周围世界的一切联系，因而失去了从外部现实获得的不可缺少的矫正。但是这种失去与这个世界的本质无法调和。因此，天使在他面前显现，很明显是代表世界秩序：用心理学语言来描述，他是由以现实适应为主导的倾向所投射的意象。于是天使对普罗米修斯说道：

> 如果你不能获胜，把自己从你灵魂的邪恶中解救出来，就会出现这种情况，即多年后的回报、你心灵的内容和你那敏感的灵魂的收获都将失去。

282　在另一处，他说道：

> 在荣誉日，由于你灵魂的缘故，你将会被抛弃；灵魂不知道上帝，不遵从律法，因其傲慢，无论天上还是人间，皆无神圣可言。

283　由于普罗米修斯只是片面导向其灵魂，每一次适应外部实践的冲动都被压制并陷入无意识。因此，如果要被理解的话，它们就表现为同个性的分离，表现为投射。在这种联系中，灵魂表现为投射似乎有某种矛盾，普罗米修斯赞成把灵魂作为起因，也似乎有意接受它。既然灵魂像人格面具一样，是由关系所决定的，那它在某种意义上必须由两部分构成，一部分属于个体性，另一部分依附于关系客体，即局限于无意识这种特定的条件。一般来说，人们确实倾向于把无意识仅仅作为一种相对存在的心理因素，除非他忠实地坚持哈特曼（Hartmann）哲学。根据认知理论，对于我们称之为无意识的心理情结的客观现实性，我们无法作出一个有效阐述，就像对于存在于我们心理能力之外的自然事物一样，我们也无法确认它的有效性。但是，根据经验，我必须指出的是，对我们的意识活动来说，无意识内容凭借其执著与坚持，宣告了它的存在，就像外部世界的现实事物一样，即便当这种要求对于一个更倾向外部事实的心理来说似乎显得不可能。一定不要忘记，对许多人来说，无意识的内容比外部世界的事物更具真实性。人类思想史见证了这两种事实。对人类精神更深入的研究清楚表明，总体上，这两方面对意识活动都存在着同等重要的影响；以至于从心理学角度讲，基于这一纯粹经验的根据，我们有权将无意识内容看作是同外部事物一样真实，尽管这两种现实存在可能相互矛盾，本质上显得完全不同。将一种现实存在凌驾于另一种现实存在之上是完全不公正的假设。通灵论与唯灵论在野蛮侵入现实方面，并不比唯物主义表现得更好。事实上，我们已经将自己置身于心理的可能性领域。

284　因此，无意识内容所特有的实在性使我们同样有理由将它们描述为同外部事物一样的客体。人格面具被看作是一种关系，它总是由外部对象来决定，因而如

同在主体中一样，它被牢牢地限定在外部对象之中；与之相似地，作为同内在客体的关联，心灵被内在客体所代表；因而在一定意义上，它不同于主体，事实上被感知为不同的东西。因此，在普罗米修斯那里，它表现为非常不同于个性自我的东西。同样，就像一个完全受外部世界主导的人，仍然将世界看作是一个不同于自身的客体一样，意向的无意识世界仍为不同于主体的客体，即便他完全受它控制。

285 正如神话意象的无意识世界通过外部事物的经验同沉迷于外部世界的人间接对话一样，现实世界声称找到了通往把自己交给灵魂的那些人的间接途径；因为没有人能逃脱这两种现实。如果一个人固守外部现实，那他必须经历内在生活；如果他转向内在现实，那么他必定向往外部，即他所谓的真实生活。这样，灵魂对普罗米修斯说：

> 我是罪恶之神，领你入迷途，到无人之径。你没有倾听我言，现在传来我的话语，因为我的缘故，他们剥夺了你声名的荣耀，偷走了你生命的内容。[1]

286 普罗米修斯拒绝了天使为他提供的王国；这意味着他拒绝了那些要求用他的灵魂来作交换的东西。

287 而主体，即普罗米修斯基本上还是人，灵魂就有完全不同的性格。它是恶魔，因为内在客体，即它作为关系机能依附其上的超个体的集体无意识，通过它而闪现。被当作心理历史背景的无意识，以沉淀的形式包含了整个记忆的痕迹（印记），这些痕迹从远古以来就决定了灵魂结构，就像现在一样。它们可以当作机能—痕迹，大体上代表人灵魂最频繁、最广泛使用的机能。这些机能—痕迹以神话主题和意象的形式表现出来，它们总是以同一形式，带着惊人相似性出现；在现代人的无意识材料中也极易得到证实。因而这一点是可以理解的，即从远古时期起一些兽性或兽性成分同样也出现在无意识内容中，这些壮丽的形象，伴随着人的整个生命旅途。无意识支配着整个意象世界，其无限领域使得它不会屈从于“现实的”物质世界。对一个把自己完全交给外部世界的人来说，无意识以亲密的或可爱的形式出现，其命运完全交给了这样一种个人化的客体，他将体验出世界和自身本性的二元性；以类似的方式，无意识的另一个魔鬼化身将总体性具体化了，表现了意象世界的极端对立性和二元性。还有一些超越正常情况之上的边界现象；因而正常灵魂对残忍的东西一无所知。它们并不为他而存在。只

〔1〕《普罗米修斯和厄毗米修斯》，第24页。

有极少数人才能达到世界的界限，在那里出现了幻觉。对于处于正常状态的人来说，其心灵具有人性化的、而非疑虑性的、恶魔的特征。其另一部分问题也最少。只有完全放弃任何一世界的人才会激起二元性。斯比特勒的直觉把握了灵魂的这幅图景，这幅图景并不算深奥的本质至多只能在梦中得到表达。

288　因而，我们读到（同上书，第25页）：

> 并且，他这样在愤怒中贬低了自己，她的嘴和脸上浮现一阵奇怪的颤动，她的眼睑一次又一次地快速闪烁、关合，在她轻柔、美丽的睫毛后面，隐藏着某些令人恐惧的东西，像火一样沿着房屋悄然蔓延，又像老虎偷偷隐藏于灌木丛之中，其黄色斑纹有如闪电，不时闪现在黑暗的叶簇里。

289　因而很明显，普罗米修斯所选择的生活道路是内倾型的。他割舍了与现实世界的一切联系，只为了在期待中创造一个遥远的未来。

290　这与厄毗米修斯截然不同；他认识到自己的目标就是世界，以及世界所看重的东西。

291　因而，他对天使说："现在我渴望真理，我的灵魂在你的掌控之下；所以，请赐予我良知，那良知能教给我知识和所有规则。"

292　厄毗米修斯无法抵制完成自己命运、将自己交给"没有灵魂"的观点的诱惑。这种与世界的结合很快就得到了回报。

> 随着厄毗米修斯站立起来，这样一个时刻到来了，他感觉到自己的身体增高了，勇气更大了；他与他的存在一致，他整个情感是健康的，并极其自如。因而，像一个无畏者，沿着一条直路迈开勇敢的步伐，穿过峡谷；并且像一个为周密思考所鼓舞的人一样，大胆地巡视一切。

293　正如普罗米修斯所说，他用他自由的灵魂换来知识。为了支持他的兄弟，他失去了灵魂。他顺从其外倾性格，因为这把他导向外在客体，陷入对世界的渴望和期待之中，从外表初一看，这对他有利。在他兄弟的影响之下，作为外倾者而虚假模仿内倾者，在度过几年孤独岁月之后，他成为一个外倾者。

294　这种不情愿的"性格模仿"经常发生，因此，他向真正的外倾者的转变只是朝向"真理"的一小步之遥，当然也给他带来部分回报。

295　而与此同时，通过对其灵魂专横的要求，普罗米修斯与外部客体的一切联系都受到了妨碍，而且还不得不为自己的灵魂做出最残酷的牺牲，厄毗米修斯则获得一直接有效的抵御危险的避难所，来躲避外倾者的最大危险，即完全向外在客

体敞开。这种保护是建立在传统的“正确思想”的良知之上的；而这些良知获得了那些从世间智慧那里继承来的不可蔑视的财富，就像法官使用刑事法典一样，公众舆论也使用这种智慧。这给厄毗米修斯提供了限定规则，使得他不能从客体中摆脱出来，其程度就如普罗米修斯不能从灵魂摆脱出来一样。他被良知所限制，良知占据了灵魂的位置。当普罗米修斯拒绝世人和法典化了的良知时，他就落入拥有绝对权力的灵魂女神之手，只有通过无尽的痛苦，他才能弥补漠视世界的过错。

296 “无责良知”的限制给厄毗米修斯的眼睛缠上一层纱带，以至于他必须盲目地经历他的神话，但是永远带有正确做事的感觉，由于又与一般人的期望相一致，满足所有人的愿望，成功就永远伴随他了。因而，人们渴望见到国王，厄毗米修斯出于不光彩的目的扮演其角色，但却从未被大众抛弃，反而受到强力支持。他的自信、他的自以为是、他的对其普遍价值的不可动摇的信念、他的毋庸置疑的正确行事和良知，都勾勒出乔丹所描绘的易于辨别的关于外倾型特征的图画。比较一下上引书第102页及其后页，描绘了厄毗米修斯对患病的普罗米修斯的拜访，在那里国王厄毗米修斯急于医治他那痛苦的兄弟：

> 当一切就绪，国王向前走去，他的左右手都有人搀扶，他提高嗓门来问候，并说了这些善意的话：“我的心因你的话而悲伤，普罗米修斯，我亲爱的兄弟。振作起来，看，我这有一服包治百病的良药，无论是严寒还是酷暑它都有疗效，你可以用它来安抚或惩罚自己。”
>
> 说着他拿起他的拐杖，很快地绑好药膏，庄重、小心地把它交给他。但是普罗米修斯一闻到药膏的气味，一看到它的样子，就厌恶地把头转了过去。于是国王改变腔调，开始大叫起来，激动地预言道：“真的，你这样很快就会招致更大的惩罚的，因为现在的命运还没有教给你足够的教训。”说着，他从斗篷里拿出一面镜子，向他讲述了这一切的来龙去脉，他变得极富雄辩，知道他所有的过错。

297 乔丹的话是在这种场景下说的：“如果可能的话，社会必须是令人愉悦的；如果不是令人愉悦的，就必须是令人惊异的；如果既不令人愉悦，又不令人惊异，那么它就必须是令人烦恼的或震惊的。”

298 在上面的场景中，我们发现了惊人的相似之处。在东方，富人不会在公众面前显示他的地位，除非由两个奴隶来搀扶。厄毗米修斯为了留下印象而喜欢上这种姿势。得体的行为必须同时配上告诫和道德说教。当这样做并没有奏效时，其

他人必定会因为他的卑微而受到恐吓。这样，一切都是为了产生一种印象。

299　有一句美国谚语是这样说的："在美国，有两种人能成功——能干点事的人和善于行骗者。"这意味着骗术有时也能像实际行动一样成功。此类的外倾者更适合通过外表来取得效果。内倾者则试图使形势适应自己，为达到目的，即便徒劳也不惜。

300　如果我们将普罗米修斯与厄毗米修斯融入一种个性中，我们就会有一个外在像厄毗米修斯而内在像普罗米修斯的人——这样一个人会经常受到两种倾向的撕扯，它们都试图将自我最终拉到自己一边。

二、斯比特勒的普罗米修斯与歌德的普罗米修斯之比较

301　把这个普罗米修斯概念与歌德所描述的普罗米修斯相比较，将会非常有意思。我相信我的猜想是正确的，即歌德更多地属于外倾型而非内倾型，而斯比特勒则似乎属于后者。只有彻底地研究和分析歌德的传记之后，才能作出这一正确假设。我的判断是建立在若干印象之上的，由于我不能提供详细的解释，我将节制对此的讨论。

302　内倾态度不必然与普罗米修斯形象一致，我的意思是传统的普罗米修斯形象可以有多种不同解释。例如，在柏拉图笔下的普罗泰戈拉那里，就有另一版本的解释，说将巨大能量分给众生的是厄毗米修斯，而非普罗米修斯，而众生是由众神出于喜爱用等量的泥和火塑造的。普罗米修斯（无论是在这种情境中还是在整个神话中都和古典品位相一致）首先是巧妙的、有创造性的天才。

303　在歌德那里，他提供了两种观点。在1773年的《普罗米修斯片段》一书中，普罗米修斯是一个目中无人、自傲、庄严、藐视神的创造者和艺术家。他的灵魂是罗神，宙斯之女。普罗米修斯同罗神的关系与斯比特勒笔下的普罗米修斯同他的心灵的关系有明显的相似之处。因此，普罗米修斯对罗神说：

> 一开始你的话语对我来讲就是天上的一道光，
> 宛如我的灵魂在自我倾诉，
> 她自诉衷肠；
> 乐音和着她自动唱响，
> 而我却把它当成我的声音，
> 神开口了；
> 我确实梦想神在说话，
> 哦，那是我自己的声音。

是你和我一起，
融为一体，我们如此亲密，
我的爱永远属于你！

接下来：

当夕阳灿烂的余晖
笼罩在阴暗的高加索上，
我的灵魂充盈着神圣和平；
离别，时刻伴随着我，
我的力量逐渐增强，
每一次呼吸都来自于你天国的气息。

304 因而，歌德笔下的普罗米修斯同样依赖他的灵魂。这与斯比特勒笔下的普罗米修斯同他的灵魂的关系有着极大的相似性。于是，后者对他的灵魂说：

尽管我被剥夺了一切，但只要你独自与我在一起，当“我的朋友”从你的甜唇里滑出，你骄傲的荣光和仁慈的面容没有离我而去，我的富足就胜过一切财宝。

305 尽管这两个人物以及他们与灵魂的关系有相似之处，但还是有基本的差别。歌德笔下的普罗米修斯是一位创造者和艺术家；罗神用生命激活了他的泥土意象。斯比特勒笔下的普罗米修斯则是受难的而非富有创造力的；只有他的灵魂去创造，她的创造是神秘的。在分别时，她对他说：

现在，我要同你分别，看，一项伟大的事业正等着我；这是一个壮举，我必须赶紧完成它。

306 对斯比特勒来说，普罗米修斯式的创造被赋予了灵魂，而普罗米修斯本人只是遭受这个具有创造力的灵魂的折磨。而歌德笔下的普罗米修斯则是自由的；他主要并且专门进行创造，并以他的创造力公然对神挑战。

谁能帮助我
反抗泰坦的傲慢？
谁能拯救我于死亡之险？
奴役之苦？

你难道不是靠自己、
靠神圣的、奔腾的心来完成一切吗？

307　在篇中，对厄毗米修斯只作了简略的描述；相对于普罗米修斯这个只会将灵魂的机能理解为固守的集体情感的倡导者，厄毗米修斯完全处于下风。因此，他对普罗米修斯说道：

> 你离群索居！你的固执使得你无法理解这种福佑：众神和你、你的一切、你的世界、你的天堂都聚合成一个整体。

308　这样一些暗示在《普罗米修斯片段》中太少了，使得我们难以辨别厄毗米修斯的特征。但是歌德笔下普罗米修斯的描写与斯比特勒笔下的普罗米修斯则有着巨大的差别。

309　歌德笔下的普罗米修斯具有外倾性，他在这个世界创造和工作；他用他塑造的人物形象来填充空间，他的灵魂充满了活力；他用他创造的后代来填充地球；他既是人类的主人，又是人类的导师。但斯比特勒笔下的普罗米修斯，所有的一切都是内倾的，并且消失在灵魂的深处，就像他自己从人世间消失一样，他甚至徘徊于自己狭小的家之外，因而他变得更难以见到了。根据补偿原理（我们分析心理学的一项基本原理），灵魂，即无意识的化身，在这样一种情形下，必定尤为活跃，进行着一项不易察觉的工作。

310　除了已经引用的段落之外，斯比特勒还对预期的补偿过程作了一个完整的描述。我们在《潘多拉》发现了它。

311　潘多拉，这个普罗米修斯神话中谜一般的人物，她在斯比特勒笔下是一位非凡的女士，她与普罗米修斯只在最深层上有关联。这种观点出现在神话版本中，其中与普罗米修斯有关联的要么是潘多拉，要么就是雅典娜。

312　在歌德那里，神话中的普罗米修斯与潘多拉或雅典娜有着灵魂联系。但是，在斯比特勒那里，一个显著的差异被提到——其实它在历史神话中就已经被提及：与赫菲斯托斯—雅典娜之间的类似关系相比，普罗米修斯—潘多拉的关系被玷污了。而歌德更喜欢普罗米修斯—雅典娜这种关系。但在斯比特勒那里，普罗米修斯被逐出神的世界，被赋予了属于他自己的灵魂。但是，他的神性和他与潘多拉原有的关系作为一种宇宙的对抗策略在神话中保留下来，在天上单独上演。另一个世界所发生的事情则出现在我们意识的更深领域，即无意识领域。因此，潘多拉插曲在普罗米修斯受难期，表现为无意识领域所发生的事情。当普罗米修斯从世间消失，毁掉与人类的一切关联时，他便遁入自身深处，步入孤独——他

自身的唯一客体之中。根据他的定义，对于神来讲，“神”是一种普遍的自我蕴涵的存在，凭借其无所不在而只将自身作为普遍对象。自然，普罗米修斯并没有感觉到一丝的神性——他极其不幸。当厄毗米修斯蔑视他的痛苦后，就开始涉足另一个世界了，这时普罗米修斯与世间的联系自然就压缩到了极点。

313 经验表明，正是在这种时刻，无意识内容最有可能形成，且获得独立和活力，甚至发展增强到意识临界点。（第219页）

314 处于无意识中的普罗米修斯的状况反映在以下场景中：

> 在同一天的那个乌云密布的早上，神，这个一切生命的创造者徘徊在世界之上的沉寂草原上，遵循他那神秘而又病态的奇怪本性，追寻那世人所咒的东西。由于这种痛苦的原因，他既不能停止循环往复的工作，也无法在这困乏的旅途歇息片刻，而是日复一日、年复一年地迈着沉重的步伐，低垂着头，紧缩着眉，带着痛苦的表情，在这片静静的草原上不断转圈；当走向圆圈的中点时，他的黑色眼睛闪烁着。迄今为止，他都不得不日复一日地重复着这一活动，他越是悲伤地低下他的头，越是由于疲乏而使得步履维艰，似乎这悲伤的夜间劳作耗费了他生命的源泉，夜晚与黎明就这样在他身上经历，潘多拉，他最小的女儿，迈着不定的步子，走近他，带着对这片耕过土地的敬意，谦卑地站在他的旁边，以诚实的目光向他致意，并且打破令人肃然起敬的沉默向他质问。

315 情况立刻就很明显了，神有着普罗米修斯的困苦。就像普罗米修斯让他所有的激情、整个力比多涌进灵魂，涌进内在最深处，完全献给他的灵魂一样，他的神也追寻着他的路线一圈圈地围着世界的中轴行进，因而像普罗米修斯一样消耗自己，其整个存在濒临消亡。这意味着他的力比多全部进入了无意识，在那必须要有一种等价物；因为力比多是一种不能消失得无影无踪的能量——它必须要创造一种等价物。这个等价物就是潘多拉和她献给父亲的礼物，因为她给他带来了一块珍贵的宝石，想用它消除男人的苦楚。

316 如果我们将这一过程解释为普罗米修斯的人性，这就意味着当普罗米修斯受难于他的“神性”状态时，他的灵魂准备做一项注定要减轻人类痛苦的工作。他的灵魂想贴近人。但是他的灵魂实际计划和实行的工作并不能与潘多拉的工作等同。潘多拉的宝石是一种无意识反应的意象，它象征性地代表了普罗米修斯的灵魂的实际工作。这个文本准确表明宝石是什么。它是神的使者，太阳的新生。[1]

〔1〕关于宝藏和新生这一主题，请读者参阅我的著作《无意识心理学》。

这种渴望在神的困苦中表现出来了：他渴望新生，直到最后他整个生命力回到自我的灵魂中，进入无意识的深层，在这里生命获得新生。这或许可以解释为什么对宝石出现在世上的描述与《普曜经》中佛陀诞生的场景有着如此惊人的相似。[1]

317　潘多拉把宝石放在一棵胡桃树旁边（就像玛亚在无花果树下生下她的孩子）：

> 在午夜的树荫下，宝石熠熠生辉，就像黑暗天空中的启明星，它那钻石光亮闪耀很远。照到蜜蜂和蝴蝶快速扇动的翅膀上，它们在花园里翩翩起舞，与嬉戏的孩子一起游玩……云雀从天空中直冲下来，争着向这个新的可爱的太阳的面容献上它们的敬意，当它们飞近并注视到这光亮时，它们都被迷住了……并且，这棵被选中的仁厚并且桂冠所有的大树，以它那巨大的树冠和浓密的绿叶，展开它国王般的手护卫它的孩子的脸。它那些粗壮的树枝可爱地低下头，靠近地面似乎要遮挡住那些好奇的眼睛，遮挡住那些对它们独享有这种不当恩赐的嫉妒；而无数轻轻摇曳的树叶高兴得颤动着，狂喜中，一个轻轻的、清澈的和音窃窃述说："谁知道在这些卑微的树叶下隐藏着什么，谁能猜到存放在我们中间的珍宝。"

318　玛亚也是一样的，当时辰到来时，她在那棵繁枝覆地的无花果树下生下孩子。

319　一柱难以想象的光从肉身化的菩萨身上洒向世界；众神和自然都见证了分娩。当菩萨走过大地，他的脚下立刻长出一朵硕大的莲花，他站在莲花上观看世界。这时藏人祈祷："Om mani padme hum"（啊，瞧这莲花里的宝石）.

320　再生时刻来临了，就在这棵被选中的菩提树下，菩萨立地成佛（开悟者）。这种重生或新生如同初生一样，都伴随着同样耀眼的光芒、同样的众神和奇观。

321　但是在厄毗米修斯的王国里，良知取代了灵魂的统治位置，无法估量的珍宝被丢弃了。天使对厄毗米修斯的愚蠢非常愤怒，斥责道："你没有灵魂，你像野蛮和无理性的野兽，你能骗得了万能的神吗？"[2]

322　我们看到潘多拉的宝石是神的新生，是一位新神；但这只是发生在天国，即无意识中。这些渗透于意识过程中的暗示并不为厄毗米修斯这种类型的人所理解，他们为对外世界的关系所主导。斯比特勒在下面的篇章详细阐述了这一点（第132页及其后页），在其中，我们看到世界，意识、理性态度以及客观定向的思维，都不可能真正认识到这些宝藏的价值和重要性。由于这个原因，这些宝

〔1〕《普罗米修斯和厄毗米修斯》，第126页。

〔2〕斯比特勒将厄毗米修斯那著名"良知"描述为小动物。它类似于机会主义者的动物本能。

藏永远地沦失了。

323 新生的神意味着一种新生的态度，即一种紧张生活的新生可能性，一种生命的恢复；因为从心理学上讲，神总是意味着最大的价值，并因而意味着最大量的力比多，最紧张的生活，心理活动的最适度。因而，在斯比特勒看来，就如同厄毗米修斯类型的人一样，普罗米修斯类型的适应也是不充分的。

324 这两种倾向是不同的：厄毗米修斯类型与世界的现实状况相一致；普罗米修斯类型的则相反，这意味着后者必须使得生命获得新生。这种倾向也创造一种对待世界的新的态度（那个被赐予宝藏的世界），当然，没有获得厄毗米修斯的赞同。但是，正如斯比特勒所描述的，在潘多拉的礼物中，要认识解决相同问题的象征性努力是不难的，这个问题曾在关于席勒的《美育书简》一章中讨论过，即已分化与未分化机能的和谐问题。

325 但是，在我们进一步讨论这个问题之前，我们必须回到歌德笔下的普罗米修斯上来。正如我们已经看到的，在歌德那里具有创造力的普罗米修斯与斯比特勒笔下受难的普罗米修斯之间存在明显的区别。一个进一步的和更重要的差别是在与潘多拉的关系上。在斯比特勒那里，潘多拉是属于另一世界的存在，是普罗米修斯的灵魂的副本，属于神的天国；但是在歌德那里，她是太阳神的女儿和创造物，因而绝对依赖他。在歌德那里，普罗米修斯与罗神的关系使得他取代了伍尔坎[1]的位置，事实上，潘多拉完全是他的创造物，而不是最初的神，这使得他是一位具有创造力的神，因而把他与人的世界分开。所以，普罗米修斯说道：

> 当我认为那是我的声音时，
> 一位神说话了。
> 我梦到一位神在说话，
> 啊，那是我自己的声音！

326 然而在斯比特勒那里，普罗米修斯被剥夺了所有的神性，即便他的灵魂也只不过是非正式的次神（希神中的次神）；他的神性自成律令，与人类没有关系。歌德的观点在一定程度上是古典的：它强调泰坦的神性。因而相反，厄毗米修斯必定也是劣势的，在斯比特勒看来，他也同样具有主动的性格。在歌德的《潘多拉》中，我们很幸运拥有一部比目前所讨论的片段更为完整的描述厄毗米修斯的著作。在那，厄毗米修斯自我介绍：

〔1〕希腊神话中的火和锻造之神。——中译者

对我来说，白天和夜晚都是一样的！
我永远要忍受我的姓氏所带来的古老罪恶，
由于我的祖先给我取名厄毗米修斯。
想想那满是慌乱行为的过去；
带着烦恼的幻想回溯，
回到过去那忧郁的时光；
艰苦的劳作构成我的青春岁月，
难以忍受地搅动了我的生命，
我不经意地抓住当下，
只是获得了折磨人的新愁的重负。

327　这些话展现了厄毗米修斯的本性；他回首过去，无法把自己从所娶的潘多拉（根据古典神话）那里解脱出来，即他无法抹去对她的意象记忆，尽管她早已离他而去，带走了Elpore（希望），留下女儿Epimeleia（焦虑）。

328　厄毗米修斯在这里的个性如此明显，我们可以立即辨认出他所代表的心理机能。当普罗米修斯还是创造者和塑造者，每天早上起来都带着相同的难以遏制的创造和影响世界的急切心情，而厄毗米修斯则完全放弃了幻想、梦想和记忆，充满了焦急的懊悔和烦恼的沉思。潘多拉以赫菲斯托斯的造物出现，被普罗米修斯拒绝，但被厄毗米修斯选作妻子。他对她说道："即便这样一种财富所带来的痛苦也是一种快乐。"

329　潘多拉对他来讲是一种珍贵的宝物，事实上是最高价值：

她永远是我的，她多么光彩夺目！
她向我展示了最大的快乐！
我拥有美，美拥抱我。
在万物复苏的春天，她绚丽走来。
我认识她、抓住她，成功了。
迷思像雾霭般消散，
她把我从大地举到天堂。
你能找到一些词语恭敬地赞美她吗？
当你要赞美她时，她已经超越了你。
把你最好的东西给她，也毫无价值。
她的话语迷惑了你，但是，她是对的！

你或许反对她，但她会赢得争斗。
你为她服务很犹豫，但你是他的奴隶。
她会永远回报你善意和爱。
向她致敬也没用，她很谦虚。
她设立目标，带着她飞翔。
如果她要挡你的道，她会立刻这样做。
你要跟她讨价还价，她会提高你的价码。
直到你在谈价中交出财富、智慧和一切。
她以诸多方式潜入泥土，
她盘桓在江河之上，漫步于草原之中，
她显示、宣告她的神性，
让内在意义获得高贵形式。
她给予他最高权力。
带着青春的光辉，以女人特有的风姿，她翩翩而至。

330 对于厄毗米修斯来说，正如这些诗句所清楚显示的，潘多拉具有灵魂意象的含意——她代表他的灵魂；因而具有神的权力，具有无法动摇的优势。不管这些属性被赋予哪些人身上，我们都可以确切地说，这些人都是象征的承载者；换句话说，是被投射的无意识内容的意象。由于它是以难以言喻的绝对力量活动的无意识内容，尤其是在歌德的这一行诗句中，最贴切地描述了这一点：

你要跟她讨价还价，她会提高你的价码。

331 在这一句中，通过与类似的无意识内容的关联，某些意识内容的典型的、情绪上的增强被精彩地勾画出来了。

332 这种加强中具有某种有魔力的和有说服力的东西，因而产生了“非凡的”或“巨大的”效果。

333 我们已经描述了歌德笔下的外倾的普罗米修斯形象。在其《潘多拉》中也是如此，尽管在普罗米修斯与灵魂的关系之中，缺乏无意识的阴性原则。相反，厄毗米修斯表现为内倾，倾向于内在世界。他沉思、回想过去沉重的记忆，并“反思”这一切。他完全不同于斯比特勒笔下的厄毗米修斯。因而我们或许可以说，在这里（歌德笔下的潘多拉），先前暗示的立场实际上已经泄露了——普罗米修斯成了外倾的人，而厄毗米修斯则成为沉思的内倾者。就像斯比特勒笔下的内倾特征一样，这个外倾的普罗米修斯具有某种相同的特征。相反，在“潘多拉”这

里，普罗米修斯确切地是为集体目标而投身于创造的；他在山上建起一座系统的工厂，在那里为整个世界生产必需品。因而，他切断了与自己内在世界的联系，将这种联系，即那次级的、纯净的外倾的活跃思维和情感——它具有相对混合的机能的所有特征——传给了厄毗米修斯。这样，厄毗米修斯无条件地向潘多拉保证，因为在每一方面，她都比他优越。从心理学上讲，这意味着意识的厄毗米修斯式的外倾机能，即神奇的沉思爱好由于灵魂的参与而增强了。如果灵魂与相对混合的机能联系起来，我们必定会得出结论：其上的混合机能太集中了。这是集体良知的结果，[1] 而非自由的结果。无论这种情况在哪里发生（它经常发生），较少分化的机能，即“另一面”都被病态的自我中心所强化。外倾型会用忧郁的沉思来填充他的空余时间；他甚至会有歇斯底里的幻想和其他症状[2]；而内倾型则会用强迫的自卑情感来掩饰自己，这会使他陷入无意识，并把他置于一个较强的忧郁困境之中[3]。

334　关于“潘多拉”里的普罗米修斯与斯比特勒笔下的普罗米修斯之间相似性的探讨到此为止。他只是一种集体性的“渴望行动”，片面地表明性欲受到压抑。他的儿子菲勒罗斯（爱神Eros爱上了他）只不过是性欲激情；因为作为他父亲的儿子，在无意识冲动下，他必须找回双亲的已逝去的性命，这正如在儿童身上看到的一样。

335　意味深长的是，厄毗米修斯的女儿是不善思考的艾琵摩勒亚（焦虑），属于那种不加深思就鲁莽行动的类型。菲勒罗斯爱上了潘多拉的女儿艾琵摩勒亚（Epimeleia），这样一来，曾经拒绝过潘多拉的普罗米修斯的罪过由此得到救赎。同时，普罗米修斯与厄毗米修斯和解了，由此普罗米修斯式的努力成了未识别的性欲，而厄毗米修斯对过去的坚持则表明了一种理性的疑虑，这或许恰好验证了普罗米修斯同样具有持久的多产性，并将之限定在理性范围之内。

336　歌德努力要找到一种从外倾心理学发展而来的方案，把我们带回到斯比特勒的努力上，那是我们为了讨论歌德的普罗米修斯人物而暂时搁置下来的问题。

337　斯比特勒笔下的普罗米修斯，像他的神一样，从这个世界、从外围逃脱了，他转向内省，专注于其核心，那是获得新生的“狭窄小路”。这种聚集或者内倾将力比多逐渐地带向无意识，由此无意识内容的活动增加了——灵魂开始“工作”，并且创造出一个从无意识到意识转变的产物。但是，意识有两种态度——普罗米修斯型和厄毗米修斯型，前者将力比多从世界回撤，向内收缩而不外泄，

〔1〕斯比特勒的知识。
〔2〕社交性格的补偿性爆发以及对社会权利的一种更强烈的冲动，在急切追求这些东西时，会出现健忘。
〔3〕作为补充，可能出现一种病态的、狂热行为，以促进压抑的目的。

后者则经常以无灵魂的方式作出反应，受制于对外部客体的要求。当潘多拉把礼物贡献给世界时，在心理学上具有重要价值的无意识产物即将进入外倾的意识，即它寻求一种与真实世界的关联。尽管在普罗米修斯这边，也就是说，艺术家直觉地领会了工作的重要价值，但是，他个人对世界的关系如此这般地从属于传统，使得工作仅仅理解为艺术工作而无视其作为承诺新生的象征的真正意义。为了把它从一种纯粹美学的兴趣转变为生活的现实，它必须面对生活，融入现实的生活之中。但如果态度主要是内倾的并习惯于抽象，那外倾的机能就是次级的，并因而受到集体限制的制约。这种限制阻止了灵魂创造的象征获得生命。这样，宝藏丢掉了；但是如果“神”，这个生活价值的最高象征词语无法成为生活的现实的话，人们就无法真正地生活。因此，宝藏的沦失也意味着厄毗米修斯衰败的开始。

338 现在反向转化开始了。理性主义者和乐观主义者都理所当然地认为，既然一切都倾向于“向上发展”，那么一个好状况后面紧跟着的就会是一个更好的状况；但实际上却并非如此，具有无可挑剔的道德良知和普适性道德准则的人与“避和魔兽”[1]及其邪恶的主人订立了契约，甚至连委托他来照顾的上帝的孩子们也被出卖给了魔鬼。

339 从心理学上讲，这意味着集体性的、未分化的态度窒息了人的最高价值；这样它变为一个破坏的力量，其影响不断扩大直到某一点，这时普罗米修斯这一面，即理想的和抽象的态度服务于心灵，像普罗米修斯那样点燃新火，照亮世界。斯比特勒笔下的普罗米修斯必须从他的孤独中走出来，即便冒着生命危险，也要告诉人们，他们犯了错误，并指出错在哪。他必须承认真相无情，就像歌德笔下的普罗米修斯，在菲勒罗斯那里必须要体验爱的无情。

340 厄毗米修斯的态度中的破坏因素实际上就是这种传统的集体限制，这一点在厄毗米修斯对“羊羔”的愤怒中已经清楚地表现出来了，这是对传统基督教的明显讽刺。某种东西在这种情感中闪现，通过它流露出的是在和查拉图斯特拉的几乎同时代愚人节里已经为我们所熟悉的东西。这是一种同时代倾向的表达。

341 人们总是忘记这样一种情况，即曾经是好的东西并不永远是好的。他遵循那些曾经有效的古老路径，而许久以后，它们成为对他有害的了；只有经过巨大的牺牲和难以言说的苦难，他才能去掉这种幻觉，并且辨别出那些曾经是好的东西现在可能过时了，再也不是好的了。小事物如此，大事物也不例外。儿童时期的方法和习惯曾经是非常有效的，人们很难把它们丢弃一边，即便它们的危害很久就被证实了。在一个更大的范围内，态度的历史变化也是同样

〔1〕《圣经》中记载的巨大怪兽，被认为是撒旦的化身。——中译者

的。一种普遍的态度相应于一种宗教，宗教的变化属于世界历史上的最痛苦的时刻。在这个方面，我们的时代具有一种无可比拟的盲目性。我们认为唯有宣告信仰的公认形式是错误的和无效的，才能从心理上摆脱基督教或犹太教的所有传统影响。我们深信启蒙，似乎观念的深层变革对情感过程或真正对无意识有某种更深的影响！我们完全忘记了最近两千年的宗教是一种心理的态度，是一种适应内在和外在经验的特定形式和方式，它们塑造了文明的特定形式；因而，它创造了一种氛围，任何理智上的否认都难以对它产生整体的影响。当然，理智上的变化作为未来可能性的一种征兆是非常重要的，但是，心理的深层会在很长一段时间内继续按照先前的态度运作。通过这种方式，无意识维持了异教的活力。在文艺复兴运动中可以看到古典精神再一次焕发活力。在我们这个时代，可以看到更为久远的原始精神再次出现的苗头，这种情况比其他任何历史时代都更清楚地显现出来。

342　这种态度扎根越深，那么解放它的手段就必定会更加有效。“铲除罪恶”，这个启蒙时代的召唤，预示着法国大革命时期的宗教巨变，从心理学的角度来看，它只是意味着基本态度的重新调整，它缺乏普遍性。自那以后，态度的普遍变化问题从来就没停止过；19世纪时，它再一次成为许多杰出人物的思考主题。我们已经看到了席勒是如何来把握这一问题的。在歌德对普罗米修斯与厄毗米修斯问题的处理中，我们再一次看到了试图进行某种调和的努力——即在更加高度分化的机能和相对而言未分化的机能之间进行调和，前者与基督教向善的理想相一致，后者的压抑和未识别与基督教摒弃邪恶的理想相一致。[1] 在普罗米修斯和厄毗米修斯的象征中，席勒竭力从哲学和美学的角度加以解决的困难被古典神话的外衣所遮蔽。于是，正如我先前所指出的那样，由此一些很典型且有规律的事件随之发生了：即当一个人遭遇到他以其所掌握的手段难以解决的困难时，力比多的退却就会自动产生，即出现退化。力比多从当前的问题中退却，变成内倾的，并且和适应的早期模式一起在无意识中激活了有意识情境的某些仍然原始的类似物。这一法则决定了歌德对象征的选择：普罗米修斯成为一个救世主，他把生命和火带给处于黑暗中的人类。歌德的渊博学识本可以轻易地发现另一个救世主的；因而，决定因素的实际形式并没有得到充分的解释。这种解释必定存在于古典的精神之中，它被认为包含了那个特定时代（18世纪的转折点）的绝对补偿价值。它被每一种可能的方式所表达——美学的、哲学的、道德的，甚至是政

〔1〕参见歌德的《奥秘》。在那里，罗西克拉西恩的方案派上了用场，即玫瑰与十字架的和解，酒神狄奥尼索斯与基督的和解。但诗歌并没有打动我们。人们不能把新酒倒入旧瓶中。

治的（希腊风格）。它是古代的异教，以“自由”、“天真”、“美”等等美名出现，表达出那个时代的内在渴望。这种渴望，正如席勒清晰地表现的那样，起源于未完成的、精神上野蛮的、道德上屈从的并且令人感到不安的情感。这些情感通过集体和个体的方式从一种片面的评价中发展而来，其不可避免的后果是：高度分化和尚未分化的机能之间的心理分裂变得明显起来。基督教将人分为有价值的和没价值的对那个时代而言是难以容忍的，与先前的时代相比它更加使人敏感。罪恶偶然碰到了了永久的、自然的美的理念；美这样一个概念对于那个时代来讲已经是可能的了；因而，它向后回溯到一个更久远的时代，在那时罪恶的理念还没有破坏人的统一性，人性中的较高部分与较低部分能够共存于本色之中，而不会冒犯道德上或审美上的敏感之处。

343 但是复归文艺复兴的努力遭受了同《普罗米修斯片段》和《潘多拉》一样的命运；它一直在难产之中。古典的方略再也无法奏效，因为基督教盛行的几个世纪，连同其深刻的精神体验潮流，都是难以否定的。因此，对古典的偏好就必须逐步淡化中世纪的模式。这一过程在歌德的《浮士德》里显得尤为明显，在那里，问题的主旨得到了把握。善和恶之间的神圣赌注被接受。浮士德，这个中世纪的普罗米修斯接受了靡菲斯特菲勒斯（Mephistopheles）这个中世纪的厄毗米修斯的挑战，并和他订立契约。在这里，问题被充分呈现出来，我们看到浮士德和靡菲斯特菲勒斯就是同一个体。从回顾的角度理解所有事物，并将其导向“易变可能性”的原初混乱状态，厄毗米修斯因素走向极端，转变为恶魔的形式，其邪恶力量以其“冷酷的恶魔拳头”反对每一种生物，并且迫使光明返回到产生它的母性黑暗之中。恶魔完全是一种真正的厄毗米修斯式的思维，持一种“唯”智识态度，将所有的生物化解为原初的虚无。厄毗米修斯对普罗米修斯的潘多拉的朴素情感变成了靡菲斯特菲勒斯获取浮士德灵魂的恶魔诡计。普罗米修斯拒绝神性潘多拉的睿智远见，带着迟来的成就，在无限地接近天堂母亲中（“永远的母性引领我们向上”），在格雷琴悲剧事件和对海伦的仰慕中得到补偿。

344 在中世纪术士形象中，我们看到了公认的神祇普罗米修斯的反抗。术士还保留着原始异教的痕迹[1]；他身上还有一种未被基督教的分裂所触及的成分，也就是说，他有机会进入仍是异教徒的无意识当中，在那里，对立双方仍然共存于原始的纯真当中，出离了“罪恶”之所及；但是，当进入意识生活时，由于同样原始的因而也是凶恶的力量，它就易于招致邪恶与善。（“一种永远创造恶，同

〔1〕我们经常发现它是掌握魔力的古老民族的代表。在印度，它是尼泊尔人；在欧洲，是吉卜赛人；在新教地区，它是托钵修士。

时也永远创造恶的力量”）[1]。

345　因此，他既是一个破坏者，也是一个解救者。因而这种人物非常适合成为调和符号的载体。更有甚者，中世纪术士将古代的再也没有可能性的纯真搁置一旁，并且通过苛刻的体验，它已完全吸收了基督教的成分。他的异教成分立即促使他成为一个完全否定的并且禁欲的基督徒自身；他对解救的意愿是如此急切，以至必须抓住任一可能的方式。但最终，基督教的解救方案也失败了，于是可以看到，正是渴望解救、执著与异教成分的自信为解救提供了真正的可能，因为反基督教的象征提供了接受恶的可能。因此，歌德的直觉以一种令人羡慕的明晰把握了问题。当然，非常有特点的是，其他较为浅显的解决途径——《普罗米修斯片段》《潘多拉》和炼金术，它们是汇合狄奥尼索斯的快乐与基督教的自我牺牲的折中[2]——则仍未完成。

346　浮士德的拯救以他的死作为开始。他的生命维持了只有在其死亡中——即通过其重生，才能表达出的普罗米修斯的神性。从心理学上讲，这意味着在个体的统一性完成之前，浮士德的态度必须停止。最初显现为格雷琴，随后在较高层次显现为海伦，最后提升为尊贵的格罗莉萨的形象是一种我现在还难以穷尽其多层意义的象征。我只是指出，它涉及了被灵知所深刻洞察的同一古老意象，即夏娃、海伦、玛丽和索菲亚这些神妓的理念。

三、调和象征的意义

347　从我们现在的观点来看，如果我们再审视一下斯比特勒对无意识问题的阐述，就会立刻明白，与邪恶订立契约并不是普罗米修斯的目的，而是厄毗米修斯的粗心，他只是拥有集体良知而没有辨别内在事物的能力。当导向客体的集体观点不可避免地产生时，他让自己完全受集体价值的支配，因而忽略了那些新的和原初的事物。

348　当前的集体价值当然可以由客观标准获得衡量，但只有自由、没有约束的评价——一种鲜活的情感——才能对新近创造的事物进行评价。但是这样一种评价属于那些拥有灵魂的人，而非那些仅同外部客体有关联的人。

349　厄毗米修斯的衰败源于新生的神圣意象的丧失。他那无可置疑的道德考虑、情感和行为无论如何都不能阻止邪恶、空虚和破坏的侵袭。邪恶的入侵表明先前善的东西变成了确实有害的东西。斯比特勒用这种方式表达了这样一种观点，即

〔1〕《浮士德》，第1部，第一幕：“书斋”。
〔2〕《奥秘》。

至今还流行的道德准则，尽管当初是很合理的，但随着时间的流逝，它对生命的基本意义也丧失了，因为它不再能有益于生命的丰富性和多样性。合理性上正确是一个太过贫乏的概念，而且还要以这样一个概念为基础在整体上为生命的适当而恒久的表达建立起希望。但是，神的诞生这样一个非理性事件超越了理性王国的界限。从心理学上讲，神的诞生预示着最高深度的新象征、新表达产生了。人身上的每一种厄毗米修斯式的成分，每一个厄毗米修斯式的人物都无法理解这一事件。从这一时刻起，生命的最高深度只能蕴涵于这个新的路径中，其他方向都逐步衰败，消失在遗忘之中。

350 新的象征、生命的关爱起源于普罗米修斯对灵魂的爱，起源于这样一个孕育恶魔性格的人物。因此，人们或许会相信，在这个新的象征中，加入生命的美，那么也就有邪恶的成分，因为如果不是这样的话，就会缺少生命和美的光辉，而生命和美自然地与道德不相关。由于这个原因，厄毗米修斯式的集体在其中就发现不了价值。因为这种价值为其片面的道德观点所遮蔽，这些观点与“羔羊”，即传统的基督教理念是一致的。厄毗米修斯对“羔羊”的愤怒因而仅仅是一种新形式的“铲除罪恶”，是对顽固的基督教的反抗，它已不能理解引导生命走向新方向的新象征。

351 但是，如果没有能够彻底理解集体无意识的诗人的话，这样一种反应就完全没有效果。这些诗人在他们的时代首先将黑暗中奔放的神秘潜流加以神化，并且尽其所能通过或多或少言语上的象征来表达它们。

352 像真正的先知一样，他们使得集体无意识的深沉涌动为人所知，随着时间的推移，《旧约全书》中所谈到的“神的意愿”必定会不可避免地作为一种普遍现象显现出来。普罗米修斯行为的赎罪意义、厄毗米修斯的衰败、他与他的服务于灵魂的兄弟的和解，以及厄毗米修斯发泄于“羔羊”的仇恨——让人回想起关于乌戈利洛（Ugolino）与罗明坚（Ruggieri）大主教之间残忍场景的记载（但丁，《地狱》，第32节）——都为解决冲突准备了方案，这些冲突涉及对传统集体道德的殊死反抗。

353 我们可以设想，在一个诗人正常的限度内，其作品所能达到的高度不会超越他个人的快乐、悲伤和期望。但对于斯比特勒来讲，他的作品完全超出了个人命运。由于这个原因，他对问题的解决不是孤立的。由这里到查拉图斯特拉这个传统的破坏者只是一小步。在叔本华率先提出否定这一理念以后，施蒂纳也加入到这一行列。他提到对世界的否定。从心理学上讲，“世界”意味着我如何看世界，我对世界的态度；这样世界可以看作是“我的意志”和“我的表象”。就其本身来讲，世界是未加分化的，只是我的肯定和否定创造了分化。

354　因此，否定的理念涉及对世界的态度，尤其是叔本华关于世界的态度问题，一方面，它是纯理智和理性的，另一方面在他最个人的情感中，它又与世界神秘同一。这种态度是内倾型的；因而深受对立的折磨。但是叔本华的作品在许多方面都超出了他的个性。它表达了千百万人朦胧地思考和感受的事物。尼采也与之类似：令人关注的是，他的《查拉图斯特拉如是说》给我们这个时代的集体无意识内容带来光明；我们也在他身上发现了相同的显著特征：对传统道德氛围的颠覆性反抗和对“末人”[1]的接受，在尼采那里导致了具有破坏性的无意识悲剧，这一点在《查拉图斯特拉如是说》那里显示出来了。但是创造性心灵从集体无意识中获取成果同样也是事实，并且迟早必定会出现在集体心理之中。在极端社会主义的左派身上时隐时现的毁灭、推翻统治者和无政府主义倾向，以及对文明的公然的敌视——这些集体心理现象，很久之前就被诗人和创造性思想家们预见到了。

355　因此，我们不可漠视诗人，因为在其核心作品和深层灵感中，他们从集体无意识的深度进行创造，将他人的梦想大声疾呼出来。但是，诗人们所宣告的只是象征，在其中他们只是体会到审美的快感，而并未意识到其真正意义。

356　诗人和思想家对其所在的及随后的时代都有着深刻的影响，这一点我将在最后讨论。在我看来，他们之所以形成影响，就在于他们以一种更清晰响亮的声音表达出众所周知的一切。到目前为止，只有将这种普遍的无意识“知识”表达出来，他们的影响力才会显现出来——无论是正面的启迪还是负面的误导。最大且最具有直接启发意义的影响总是由这样一些诗人——即那些懂得如何以一种恰当的方式成功地表达出最明显的无意识的诗人——来实现的。但是，如果这些创造性心灵探寻的视阈更深入一步，那么大众反而对其感到惊异，且会在所有那些在大众看来地位显赫的人中间引起更大的抗拒。大众并不理解它，尽管他们无意识地按照它所表达的去生活；这并不是因为诗人宣示了它，而是因为它的生命源自于诗人洞察到的集体无意识。善于思考的民族当然理解他的用意，但是由于他的言论与民众中已发生的事件相一致，也由于他预见到了他们的愿望，因而他们痛恨这些思想创造者，这一切并非出于恶意，而仅仅是出于自我保护的本能。当对集体无意识的理解到达一定深度，在那再也不能通过意识来把握其内容时，就无法直接确定它究竟是我们必须抛弃的病态的东西，还是由于其极端的深度而无法理解的事物。具有深刻意义而未被很好理解的内容往往都有某种病态的特征。病态的东西通常都是具有深刻意义的。但在这两种情况下，路径都不平坦。即便是

〔1〕尼采《查拉图斯特拉如是说》中提到的概念，与“超人”的概念相对立。

达到了，这些创造者也只能赢得身后美名，且常常几个世纪之后。奥斯特瓦尔德认为，今天一个很有天赋的人要十年左右才能获得承认，我希望，这没有把技术上的发现排除在外；因为如果是这样的话，这种论断是极其可笑的。

357 还有一点非常重要，我觉得我应当指出来。在《浮士德》里，在瓦格纳的《帕西法尔》[1]里，在叔本华那里，甚至在尼采的《查拉图斯特拉如是说》那里，问题的解决途径就是宗教。斯比特勒也被引向一种宗教的背景就不足为奇了。当把宗教作为解决问题的途径时，它就获得了很重要的心理学意义；这就涉及与整个人类，因而也是与无意识（神的领域、另一个世界，等等）相关的价值问题。对于斯比特勒来说，宗教形式拥有如此丰富的宝藏，以至于它特殊的宗教本质全面地消失了，尽管它理所当然地在神话的丰富性、在古代和未来的象征主义上增进不少。丰富的神话系统使得作品难以理解，似乎它也倾向于掩盖问题，使之难以理解，难以找到可能的解决方案。这种深奥的、奇异的、笨拙的本质常与神话的丰富性相联系，阻碍同情心的涌现，使得人们的感觉与作品相异化，并且赋予作品某种原初的、令人不悦的暗示，这种暗示通过向其他方向的谨慎适应才能成功脱离反常心理的支配。无论这些神话的丰富性是多么的牵强和令人不悦，它还是有其优势，让象征在相对无意识的展开中得以扩展，而诗人的意识才智则在如何有助于表达意义方面迷失了。这样，他就沉浸于神话的创作和它的结构铺展。在这一方面，斯比特勒的诗不同于《浮士德》和《查拉图斯特拉如是说》，因为在这些作品中，在象征的意义里，就诗人的角色而言，融入了更多的意识内容；因而，为了有利于所希望的解决方案，《浮士德》中神话上的泛滥和《查拉图斯特拉如是说》中智识上的过度得到了遏制。由于这个原因，《浮士德》和《查拉图斯特拉如是说》要比斯比特勒的《普罗米修斯和厄毗米修斯》更美，但是，作为集体无意识实际过程或多或少的意象表达，后者有更深的意蕴。

358 《浮士德》和《查拉图斯特拉如是说》非常有助于个人对所讨论问题的领悟；但斯比特勒的《普罗米修斯和厄毗米修斯》，由于其丰富的神话材料，不仅对这一问题提供了一个更普遍的认识，还提供了集体生活中的表现方式。斯比特勒作品中以神的新生的象征意义揭示出无意识的宗教的基本内容，随后的《奥林匹斯之春》，这一点得到更进一步的扩展。这种象征似乎与类型和机能对立有着最紧密的联系，并且明显具有在新的一般态度中努力寻找解决方案的意味。用无意识的语言来说，就是神的新生。神的新生是大家所熟悉的原型意象，它极为普遍；我只须提及这一点，即垂死的而又获得新生的神的整个情结同所有的神话

〔1〕帕西法尔是亚瑟王传奇中寻找圣杯的英雄人物。——中译者

先驱一起，退化为重新担当具有神奇力量的偶像和圣物。通过这种意象态度的转变，形成了一种新的潜能、新的生命形态、新的成就。后面的这个类比解释了——在这一点上证据充分——神的新生和季节及植物生长现象之间的联系。

359 有一种自然的倾向，将关于星星的或月亮的神话限定于关于季节和植物生长的类比上。但是这样一来，我们就完全忽视了这样一个事实，即像所有的精神活动一样，神话是不能仅由外在事物决定的。精神现象由自身内在条件引起，所以人们都有同等的权利说神话是纯粹心理的，只是将气象的或天文的过程用作表达的材料而已。这么多关于原始神话的武断而荒谬的断言使得后一种说法比其他说法显得更适用。

360 关于神的新生的心理学解释，与用精神能量或力比多运行方式来解释差异的观点正相呼应——即一半的力比多朝向普罗米修斯式，另一边朝向厄毗米修斯式。当然，这样一种对立不仅对社会且对个体都是很大的阻碍。因而，生命的最佳方式就是越来越多地从极端的对立中摆脱出来，寻求中庸，它必定是非理性的和无意识的，正是因为对立的双方都是理性的和自觉的。

361 作为两极端之间的调节机能，中间立场具有一种非理性的特征，它以和解的神、弥赛亚或耶稣基督的形式被投射出来。对于我们西方宗教形式来说，它在洞察力或理解力方面，仍过于简单，生命新的可能性是以神或者拯救者的形象出现的，他以他父亲般的关爱下定决心，结束了他那个时代的分裂，其原因是我们都不能理解的。这个概念的幼稚性是自明的。东方熟悉这一过程已经数千年了，而且由此还建立起了一种拯救的心理学理论，这种理论揭示出在人类意向范围内的解救方法。这样，印度和中国的宗教——还有融合两者的佛教——拥有具备神奇功效的救赎的中庸理念，这种功效通过有意识态度是可以企及的。吠陀观点就是有意要从诸多对立中找到解脱以获得救赎之路。

（一）婆罗门教关于对立问题的观点

362 梵语中把心理学意义上的对立称之为Dvandva。除了成双的意义外（尤其是男人和女人），它还有冲突、争吵、格斗、怀疑等含义。这些对立是由创世主所设定的：

> 此外，为了区分行为，他把优点与缺点区别开来，他让造物受到对立的影响，如痛苦与快乐。[1]

〔1〕《摩奴法论》，i，26《东方圣典》，XXV，第13页。

363 注经者库努卡（Kulluka）将进一步的对立命名为欲望与愤怒、爱与恨、饥饿与干渴、谨慎与愚蠢、荣誉与耻辱。“在这对立之下，世界的苦难必定没有停止过。”[1]

364 不让自己受到对立的影响（即免于对立的影响），而是让自己超越于其上，本质上乃是道德的一种使命，因为从对立中解脱出来就意味着救赎。在下面篇幅中，我举一些例子：

1．摘自《摩奴法典》：[2] “通过使自己的情感追求永恒的幸福，他对所有客体都漠然置之，此世如彼世。无论谁拥有这种智慧，都会逐步抛弃所有牵挂，把自己从所有对立中解脱出来，安息于大梵之中。”[3]

2．著名的克利须那神训词[4]：“《吠陀经》讲到三基质[5]：但是，阿朱那，你却漠视这三种基质，漠视这些对立，永远坚定勇气。”

3．在帕坦迦利（Patanjali）的《瑜伽经》里我们发现[6]：“于是（在最深的沉思中，三昧）出现了不为对立所扰的状态。”[7]

4．关于智者[8]：“于是善行恶行，彼两者皆。其亲爱之所知者，乃拾得其善行，其非亲爱之所知者，乃取得其恶行。遂如乘车而驰者，周见两轮，彼乃双见昼夜，如是得睹善行恶行及一切相对者，而无复有于善行恶行，彼大梵明者唯往至于大梵焉。”（第243页）

5．（对一个被要求沉思的人来说）。“节食，平愤怒，解执，制诸根，超对，无我慢，窒欲，销冤恩。”[9]

6．渴望成为隐士的潘都（Pandu）说：“以尘土作衣，以广阔天空为屋，以树下为居室，抛开一切所爱与所恶，超脱一切悲伤与快乐、责备与赞美，无所希望，无所崇敬，抛弃财物，一无所有，从对立中解脱出来。”[10]

7．“无论是谁，只要他视生如死，视幸运如不幸，不计得失，无论爱恨，他就能得救。无论是谁，只要他无所求无所待，从对立中解脱出来，内

〔1〕《罗摩衍那》，ii，84，20。
〔2〕《摩奴法论》，vi、80及其后，第212～213页。
〔3〕大梵通常指称最高的心灵，或非人格的、包含一切的、神性本质，是所有存在的根源和最终目的。——中译者
〔4〕《薄迦梵歌》，ii。
〔5〕世界的属性、因素或成分。
〔6〕杜赛恩（Deussen）：《哲学史》，i，3，511及其后。
〔7〕众所周知，瑜伽是一种旨在达到更高救赎状态的训练体系。
〔8〕《考史多奥义书》，1-4，文言文引自徐梵澄的《五十奥义书》，第37页，下同。
〔9〕《光明点奥义书》，3。
〔10〕《摩诃婆罗多》，1-119，8及其后。

心不受激情所扰——如此便彻底解放了。也无论是谁，只要他不计其行为之对错，抛弃前世（善行和恶行）所积之财富，肉体消亡之时，心灵却静如止水；只要他保持自身，从对立中解脱出来，他也就得救了。"[1]

8．"上千年来，我一直都追逐着感性的享受，对它们的渴望从不停息。而我现在将抛弃这一切，让我的灵魂转向大梵，超然于对立，从自我意志中解脱出来，我将与野兽一起游荡。"[2]

9．"通过对所有生物的忍让，通过禁欲生活，通过自我克制和摆脱欲望，通过誓约和无可指责的生活，通过镇定和对对立的忍耐，人们就会分享没有本质的大梵的福佑。"[3]

10．"无论是谁，只要摆脱傲慢的空虚和幻觉，克服脆弱，对梵天保持忠诚，消除欲望，超越于快乐和痛苦的对立之上——他就能从幻觉中解脱出来，抵达永恒的境地。"[4]

365　从这些引文[5]中可以看出，诸如冷和热这样的外部对立必然首先就要被否定掉，而促成了像爱和恨等这样极端情绪波动的心理参与亦是可以避免的。

366　情绪的波动是自然的，时常伴随着精神的对立，因而也是关乎道德的还是非道德的理念的对立。正如经验告诉我们的那样，令人激动的因素对个体的影响越大，这些情绪就相应越强。因此，很显然，印度人所追求的目的不是别的，就是要从对立中拯救全部人性，于大梵中获得新生，赢得拯救，同时接近于神。因而，婆罗门教所追求的必然是最终克服对立的非理性统一。

367　尽管作为世界起因和创造者的大梵创造了对立，但是也必定由他来重新解决这种对立，使人获得救赎。从下面这些语句中不难领会这一点：

1．大梵既是有又是无，既存在又非存在，既有限又无限，既是实在与又是非实在。[6]

2．诚然，存在两种形式的大梵；有形的与无形的，有生死的与无生死的，静的与动的，有限的与无限的。[7]

---

〔1〕《摩诃婆罗多》，xiv，19—4及其后。

〔2〕《薄迦梵歌－往世书》，ix，19,18及其后。"在他超脱寂静和非寂静之后，他就成为大梵。"《大林间奥义书》3，5。

〔3〕《薄迦梵歌－往世书》，iv，22，24。

〔4〕《嘉鲁达－往世书》，16，110。

〔5〕我要感谢梵文专家苏黎世的阿贝格博士（Dr.Abegg）的热心帮助，因为对我来说，这些引文无疑很难。

〔6〕杜塞恩：《哲学史》，1,2,117.

〔7〕《大林间奥义书》，2,3（婆罗门书十五）。定冠词"sat"直译为"是"或"这"，不定冠词"tya"直译为"那"或"此后"。

3. 巨灵创宇宙，
常处人心内，
对情心、思心，
对超心皆现。
有能知彼者，
永生庶可擅。[1]
4. 至上之大梵，
不灭又无极。
是明与无明，
二者其中匿。
无明臻变灭，
而明自永历。
双主明无明，
彼信为别一。[2]
5. 微者逾妙微，
大者逾庞大，
“自我”寓众生，
深藏在幽昧。
人而祛欲情，
忧断彼可见，
清净灵魂意根，
“自我”见大奄。[3]
6. 彼一不动而速于心，
诸天所不达兮，居前遁迤。
彼止，而越乎奔驰者兮，
彼中，生命之主始立诸水。
彼动作兮彼休，
彼在远兮又遥；
彼居群有兮内中，

〔1〕《白净识者奥义书》，4，17及其后。
〔2〕《白净识者奥义书》，5，1。
〔3〕杜赛恩在这里翻译道：“他坐着，但更在游荡。他躺着，但四处彷徨。关于这个左右摇摆的神，谁知道它救了我？”《羯陀奥义书》，1，2，20及其后。

彼亦于群有兮外止。[1]

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

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

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

8．什么东西轻快飞翔而又站立不动。

什么东西呼吸而又不呼吸，什么闭上眼睛，

什么孕育的千姿百态的大地，

又使其归于统一。[4]

368　这些引文表明大梵是对立的和解或消解——因而是作为一个非理性因素而超越其上的。[5] 它是神性的本质和其自身（当然，与与之类似的自我概念相比，其级别要低）；它也是有限的心理状态，以与情感波动相分离为特征。既然苦难是一种情感，从情感中摆脱出来意味着解脱。从情感的波动，即对立的紧张中摆脱出来的解脱之路，也就是逐步到达大梵状态的救赎之途。因此，在某种意义上，大梵不仅仅是一种状态，也是一个过程，一种“创造过程”。因而，毫不奇怪的是，在《奥义书》中，大梵概念的表达方式采用了我称之为力比多象征[6]。下面是一些恰当的例子：

（二）婆罗门教关于调和象征的观念

1．据说大梵首先诞生于东方，它意味着新的每一天，大梵像远处的太阳新生于东方。[7]

〔1〕《伊沙奥义书》，4、5（杜赛恩）。
〔2〕这描述了主—客体对立的和解。
〔3〕《大林间奥义书》，4，3。
〔4〕《阿闼婆吠陀》，10，8，11。
〔5〕因而，大梵完全超越于知识与理解之上。
〔6〕荣格：《无意识心理学》。
〔7〕《迦托普梵书》，14，1，3，3（杜赛恩）。

2．太阳中的那个远方人是最高主宰，是大梵，是自我。[1]

3．他们指出，太阳中的那个远方的人是因陀罗[2]，是众生之主，是大梵。[3]

4．大梵像直达太阳的一束光。[4]

5．大梵就是远处发光的日轮。[5]

6．大梵首先在东方诞生：
仁慈的人壮丽地出现在地平线上；
他是世界最深沉、最高的形式，
他闪闪发光；是存在与非存在的源泉，
他是光明之父，财富的创造者，
他以多种形式出现：
他们以赞美诗来礼赞他；永恒的你
通过婆罗门（教义），大梵一直在上升
大梵创造了神，大梵创造了世界。[6]

369 我用重点号特别凸显了一些值得注意的语句，由此显示出大梵不仅是创造者，而且是被创造者，是永远的生成过程。“仁慈的人”这个称号在这里被赋予了太阳，在另外的场合则被赋予赋有神圣光芒的先知，因为像大梵—太阳一样，先知的心灵也穿越“地球和天堂，思索大梵”[7]。神性的存在与人类自我之间的亲密关系甚至同一了，已得到普遍承认。从《阿闼婆吠陀》我也发现了下列例子：

大梵的门徒提升了，复活了两个世界。
众神对他的看法一致。
他拥有和支撑着地球和天堂，
他甚至通过苦行[8]来培育大师、
大梵的门徒来拜访他，
众神单个地、成群地来：

〔1〕《泰迪黎耶森林书》，10，63，15（杜赛恩）。
〔2〕印度神话中印度教的主神，司雷雨及战争。
〔3〕《迦恩肯梵书》，8，3（杜赛恩）。
〔4〕《金刚针吠陀书》，23，48（杜赛恩）。
〔5〕《迦托普梵书》，8，5，3，7（杜赛恩）。
〔6〕《泰迪黎耶梵书》，2，8，8，8及其后（杜赛恩）。
〔7〕《阿闼婆吠陀》，2，1，4，1，11，5。
〔8〕自我沉思的练习。见荣格：《无意识心理学》。

他就通过苦行来教育众神。”

370　大梵门徒就是大梵自身的化身，在那里，大梵本质与有限的心理状态的同一很清楚地确立起来了。

7．受众神的激励，太阳壮丽地燃烧，
大梵的力量从他那里展现，
绝对的大梵，甚至众神和他的创造都不死。
大梵门徒完美地支持大梵，
众神与他融为一体。[1]

371　大梵是Prana——生命的气息和宇宙生命原则；大梵也是Vayu——风，在《大林间奥义书》（3，7）里作为宇宙和精神生命原则而出现。[2]

8．此在人中者，与彼在太阳中者，一也。[3]

9．（垂死者之祈祷）：“金光为盖兮，掩蔽真面。养育者！君其除之！为真法兮，为见！养育者！独见者！执法者！太阳！造物之子！整君之光！敛君之光！我欲为君至福之相，赫耀兮辉章！彼处彼处兮，彼土！我为彼！”[4]

10．于是有朗耀于兹天以上之光明鄢，（丽于）万物之外，宇宙之彼方，无上之极界，斯则诚为凡人内灵魂中之光明焉。彼将有（容止）可观，有（声名）可闻，则如是知者也，则如是知者也。[5]

11．就像一粒稻谷、大麦或小米，甚至肯定就像谷粒一样，内在自身的精神是金色的，像无烟的火焰；它比天堂更高，比太空更广，比地球更大，超越所有存在。

12．它是生命的灵魂，是我自己的灵魂：由此出发，我将进入这一灵魂。[6]

13．在《阿闼婆吠陀》第10章与第2章中，大梵被描述为创造所有器官和各种本能的生命原则或生命力。

“是谁把种子播撒在他的心中，以至于他能永远纺织生命之线，是谁将

〔1〕《阿闼婆吠陀》，11，5，23及其后（杜赛恩）。
〔2〕杜赛恩：《哲学史》，第1卷，第2章，第93页。
〔3〕《泰迪黎耶奥义书》，2，8，5[马克斯·米勒（Max Müller）]。
〔4〕《大林间奥义书》，5，15，1及其后（马克斯·米勒）。
〔5〕《唱赞奥义书》，3，13，7及其后。
〔6〕《迦托普梵书》，10，6，3（杜赛恩）。

心灵的力量聚集在他身上，给予他声音和容貌之变？”

372 甚至人的力量也源于大梵。从这些可以无限列举下去的例证可以清楚地看出，根据它的属性和象征，“大梵”这一概念与我称之为“力比多”的动力的或创造性因素的观点完全相合。“大梵”这一词语的含义是：（1）祈祷；（2）咒语；（3）神的话语；（4）神的智识（吠陀）；（5）神圣生命；（6）绝对；（7）祭司阶层（婆罗门）。杜赛恩对祈祷含义的着重强调值得注意[1]。大梵原义为“激发、涌动或膨胀”[2]，这种“祈祷”可以理解为“激励、促进人的意志向神圣、神性升华的活动”。

373 在这个词源中，暗示了某种心理状态，即一种特殊的力比多的集中，它通过广泛的神经分布产生一种普遍的紧张状态，因而就与膨胀的感觉联系在一起。这样，在口语中，它指的是奔流这样的意象状态，如“一个人无法自制”、“勃然大怒”等等就是它的体现（即所谓“言为心声”）。

374 印度的修行活动就是试图完成力比多的聚集，它通过系统地从客体退却，从内心深处，从“对立”中摄取注意力（力比多）来实现这一目的。对感官知觉的和意识内容的摈弃不可避免地导致一般意识水平的降低（如同催眠一样），而无意识内容，如原始意象便变得活跃起来，这些意象由于其普遍性和原始性而具有宇宙的超人的特征。

375 这些古老的关于太阳、火、光焰、风、呼吸等的寓言就是这样诞生的，这些事物最初就象征着开端、万物流变和创造力。由于我在另一本著作里对这些力比多意象做了专门研究，在此就不再对这一主题多加赘述了。所谓创世的理念或神话实质上乃是人对其自身生命本质的认识的投射。

376 为了避免被误解为活力论，人们最好要对能量这一概念做出准确的表述。但是另一方面，在现代能量学中，能量实体化的假设显然已被坚决抛弃。

377 能量流必然假定对立的存在，即两种不同的潜能状态的存在，没有它，流动就不会发生，对立概念也与能量概念相关。每一种能量现象（没有能量就没有现象）都蕴涵着开端与结尾、上与下、热与冷、早和晚、原因与结果等一系列对立。能量概念与对立概念的这种不可分割性和力比多概念也有关联。因此，具有神话或哲学冥思色彩的力比多象征要么表现为直接的对抗，要么立即分解成对立部分。在以前的著作里，我已经谈到力比多的这种内在分裂，并由此引发的某种对立，尽管还存在着争论，但在我看来，力比多象征与对立概念的紧密关联是可

〔1〕杜赛恩：《哲学史》，1，1，240及其后。

〔2〕它通过指涉大梵—普拉纳而得到确认。参见《阿阇婆吠陀》，2，4，15。

以得到充分认可的。我们在大梵概念或象征中也看到了这种关联。作为祈祷和同时作为原始创造力的大梵特征在赞美诗《梨俱吠陀》中得到明显表达[1]，这种原始创造力在那里体现为性别的对立。

永远展示着，这位歌手的祈祷
变成了一头牛，存在于世界形成之前；
一同居住于神的发源地，
众神也是刚刚诞生。
何谓森林，何谓树木，
地球和天堂都是从中开辟而出，
这二者永不变动，永远有用，
白昼过去，黎明首次出现。
再没有比他更伟大的存在了；
他是那头公牛，支撑地球和天堂
云层寥寥，他就像缠绕了羊毛；
此时，他，神像苏利耶[2]一样驱赶他那白色马群。
当他这个太阳之箭照耀广阔大地，
当风吹散雾霾，他咆哮着穿过众生物。
当他到来时，密多罗，伐楼拿正四处追逐。
阿蓍尼正在森林，他光芒四射。
当被赶向他时，母牛生产了，
来回地自由放牧，她创造了不动的东西。
她生下几子，他比他的父母更年长——

378　在《迦托普梵书》（2，2，4）中，对立理念与世界创造者紧密联系在一起的情况以另一种形式得到展现：

起初只是生主独自一人；他沉思道：我如何能生成我自己？于是他劳作起来，练起苦行[3]：然后他从口中诞生了阿蓍尼（火）[4]，因此，阿蓍尼就成了食物吞噬者。生主想：我创造了阿蓍尼这个食物吞噬者；但是这里除了我以外再也没有其他东西供他吞噬，那时地球相当贫瘠；既无草，也无

〔1〕《梨俱吠陀》，10，31，6（杜赛恩）。
〔2〕苏利耶是晚期印度教神话中的太阳神，原吠陀教的太阳神之一。——中译者
〔3〕独自冥思，禁欲主义，内省。
〔4〕从口中产生火就与言语有着明显的关系。见荣格：《无意识心理学》。

树：这种想法对他来说很沉重。这时，阿著尼以他那张开的胃转向他。他自己的崇高向他说：牺牲！于是生主明白了：这一次，我自己的崇高对我说话了；于是，他牺牲了。随即，他升腾起来，他烧掉了远处（太阳）；接着，站起来，将这里（风）清除干净。因为生主以这样智慧的方式牺牲了，他也就延续了他自己，因为死亡以阿著尼的形式吞噬了他，他也就从死亡中挽救了自己。

379 牺牲通常意味着放弃有价值的部分；牺牲者由此免于被吞噬；这并不意味着向对立转化，而是一种统一和调整，从它那里产生一种新的力比多运行方向或生命态度；太阳和风产生了。在《迦托普梵书》其他一处是这样阐述的，生主的一半是有生死的，另一半则是永生不死的。

380 与生主将自己分为公牛和母牛的方式一样，他把自己分为两种原则，即末那识[1]与言语。“这个世界只有生主独自一人，末那识是他的自身，言语是他的另一个自身（他的改变了的自我）；这样他就想：我将这个言语送出，她将扩散并遍布一切。于是他就发出言语，让其扩散并填满整个宇宙。”[2]这一段很有意思，言语在这里被看作是一种创造性的、外倾的力比多运动，就像歌德意义上的膨胀感觉一样。在这一段中还有进一步的论述：“实际上，生主就是这个世界，同他一起的是言语，第二个其自身：由于她，他才产生了生命：她想：她是从他而生的，并且创造这些生物，又会再一次进入到生主。”[3]在《迦托普梵书》（8，1，2，9）中，言语所占的分量很大：“确实，言语就是智慧的全部造物，因为通过言语，创造出了整个世界。”但是，在《迦托普梵书》（1，4，5，8）中，关于末那识与言语谁更有分量的问题却有着迥然不同的描述：

从前，出现了末那识与言语争优先权的问题。末那识说：“我比你强，因为不是我首先分辨的话，你无话可说。”这时言语说：“我比你强，因为我将你分辨了的事情说出来，让它为人所知。”于是他们跑到生主那里寻求评判。生主站在末那识这边，说道：“末那识确实比你强，因为你不过是重复末那识所作的，依循他的轨迹：何况模仿他人之所长就是差人一等。”[4]

381 这几段话表明，世界的创造者也能把自己分成末那识与言语两种相互对立的部分。正如杜赛恩所指出的那样，这两个原则先都包含在生主这个世界的创造者

〔1〕所谓“末那识”，亦可译为“意”，含心灵、意识之义。——中译者
〔2〕杜赛恩：《哲学史》，1，1，206。
〔3〕韦伯（Weiber）：《印度语教程》，9，477。
〔4〕杜赛恩：《哲学史》，1，1，206。

里面。于是出现下面这样一段话："生主渴望：'我希望成为多，我将繁殖我自己。'然后他在自己的末那识中默默沉思；在他的末那识中，他创造了Crihat[1]；然后他想'这个东西是作为我身体的产物而在我体内的，通过言语我将把它生产出来'。于是他便创造了言语。"[2]

382　这一段表明这两个原则在心理机能上的特点；即作为力比多内倾部分的末那识创造内在产品；而言语代表丧失机能或外倾部分。有了这样一种解释，我们就能明白与大梵相关的另一文本[3]：

> 大梵创造了两个世界。当他进入到另一个世界时，他沉思道："我如何能再一次进入到这个世界？通过名字并且从名字开始"，他把自己双重地扩展到这个世界。他们是大梵的两个巨兽；只要是认识了大梵的这两个巨兽，人们都会喜欢上他们；他们是大梵的两个有力方面。

383　稍晚一点的"形式"被解释为末那识（"末那识是形式，人们是通过末那识才知道什么是形式"），"名字"指的是言语（"因为通过言语，人们才掌握名字"）。这样，大梵的两个"巨兽"就表现为末那识和言语，并因而作为精神的两大机能，大梵是由于它们才"将自己扩展"到两个世界的，它们清楚地表明了机能之间的"关联"。事物的形式通过末那识而被内心所"思考"或"吸纳"；名字通过言语外倾地给予事物。两者都与事物相关联，并与对事物的适应和同化联系在一起。很显然两个怪物可以被视为其化身；这种暗示还体现在它们的另一个"层面"（夜叉）上，因为夜叉正是一种恶魔或超级存在物的对应者。从心理学上说，化身常常显示出化身内容的一种相对独立性（自主性），即与精神层次的相对分离。这种内容并不顺从随意的再生，而是自发地再生自己，或者以相类似的方式避免意识的影响。[4] 例如，当一种不相兼容的东西存在于自我与某种情结之间时，这样一种分裂就产生了。众所周知，人们经常在自我与性别情结之间看到这种分离。其他情结也会分裂，例如权力情结，它就对应于旨在获得个人权能的最高愿望和念头。

384　但是，还有另一种分裂，即有意识自我的分裂，它和被选择机能从个性其余部分的分裂联系在一起。这种分裂可以被定义为自我对某一或某些机能的认同。这种分裂常常可以在一些人身上见到——他们过于执著于某一心理机能因而使其

〔1〕萨满的名字——歌。
〔2〕杜赛恩：《哲学史》，1，1，205。
〔3〕《迦托普梵书》，11，2，3（杜赛恩）。
〔4〕见荣格：《早发性痴呆心理学》，1907年版。

分化发展成唯一的意识适应机能。

385 浮士德在悲剧的一开头就为我们提供了关于这类人的一个绝好的文学上的例证。个性的其余成分是以狮子狗的形式出现的，后来才现身为靡菲斯特菲勒斯。根据我的观点，我们不应当不顾事实将靡菲斯特菲勒斯解释成为情结分裂，如性压抑，毫无疑问，它产生出许多关联，当然靡菲斯特菲勒斯也代表了性情结。

386 这种解释太有限了，因为靡菲斯特菲勒斯不只是性——他还是权能；除了思考和探究之外，他实际上是浮士德的整个生活。与魔鬼订立契约的结果最清楚地表明了这一点。没有被梦想到的可能性并没有向浮士德展现自己！因此，正确的观点似乎是，浮士德将自己认同于一种机能，因而与整体的个性相分裂。后来，以瓦格纳形式出现的思想家也同浮士德分裂了。

387 片面发展的意识能力是最高文化的标志，但是偶然的片面，即除了片面以外再无其他能力则是野蛮的标志。因而我们在半开化的民族中发现了最片面的分化，如基督教禁欲主义的某些方面，就是对良好品位的冒犯，类似现象也出现在瑜伽修习者和西藏佛教徒身上。

388 对于野蛮人来说，以某种形式成为片面的牺牲品，进而对他整个个性失去洞察的趋势是一个巨大而又持久的危险。例如，吉加美士史诗就以这种冲突为开端。在野蛮人那里，片面力比多运动由于疯狂的冲动而爆发；它具有狂暴战士的狂怒和“杀人狂”特征。这种野蛮的片面预设了某种本能；原初时还没有它，因为一般来说他依然是不带有半开化的野蛮人的片面性的。

389 认同于某一种确定的机能很快会形成一种对立之间的紧张。片面性越强，即驱动人走向片面的狂暴力比多越多，其特性就越具狂暴性。当一个人被他无法控制的力比多所驱使时，就会像恶魔附体或着了魔一样。这样末那识和言语就是潜在于其中的恶魔，因为它们对人的影响巨大。所有具有巨大魔力的东西要么被看作神，要么是恶魔。这样，在真知中，末那识化身为阴险的努斯，言语化身为逻各斯。言语同生主的关系如同逻各斯与神的关系一样。在日常经验中我们不难看到内倾和外倾可以变成什么样的人。通过威逼利诱，力比多内外涌动；通过毫不动摇的坚持，内倾或外倾态度固定成型：我们不仅在病人身上看到这一现象，在我们自己身上也能看到。关于作为大梵怪物的末那识和言语的描述与心理事实完全相符，即力比多的涌动也分为两股涌流，它们周期性地轮流出现，但常常以冲突的形式同时出现，也就是说，外倾的涌流与内倾的涌流一起相对出现。这两种运动的恶魔式的特性就在于它们具有无法束缚的本性和超级力量。一旦原始的本能已经减少到相当的程度，以至于抵御其片面性的自然的适当的对立运动被阻止之时，这些特性就会充分显现起来——在那里，本可以支持他驯服其力比多，使

其自觉加入内倾和外倾涌流的文化还没有充分发展起来。

（三）作为能动调节原则的调和象征

390　上面所述章节的资料均来自于印度，从中我们了解到了几对对立中救赎原则的发展，将这些对立的起源追溯到同一个创造性原则，并据此获得了对遵循着特定法则的心理事件的洞察，这些事件很容易与我们现代心理学的概念相调和。

391　印度资料也给我们一种法则决定事件的印象，因为它们将大梵与梨陀等同起来。那么什么是梨陀？梨陀表示确定的秩序、规则、方向、规定、神圣传统、法令、神的法则、正义和真理。根据语源学证据，其本义是训令、（正确）道路、方向、（要跟随的）路线。由梨陀颁布的法则填充整个世界，但是梨陀的特别展现是在自然—过程之中，它保持恒久，并不可避免地唤起规律性重现的理念："由于梨陀的法令，黎明之光被点亮。""服从梨陀"，号令世界的古人"让太阳爬上天空"，他自己"就是梨陀燃烧的面容"。岁月流转，梨陀的十二辐车轮永不变老。梨陀的后代被称为阿蓍尼。在人类行为中，梨陀担当道德法律的职责，这些法律展现了真理和正直。"无论谁追随梨陀，都会发现一条没有荆棘的道路，并可以公平进入。"

392　就它们代表着宇宙事件的神奇复演或再生而言，梨陀也出现在宗教仪式上。当涌流顺从梨陀而流动，绯红黎明出现时，"在梨陀的马具下[1]"，牺牲被点亮了；在梨陀的路上，阿蓍尼将牺牲献给神。"纯粹魔力，我祈求神；愿梨陀助我工作，塑造我的思想"，这些都是供牺牲者的话。尽管在《吠陀经》中，梨陀概念并没有拟人化，但根据贝尔盖纽[2]说，某一具体存在无疑是依附它的。由于梨陀表达了事件的秩序性，我们发现了"梨陀的道路"、"战车御者"[3]和"梨陀的船只"；众神时常是以类似物出现的。例如，梨陀和伐楼拿[4]就被给予了相同的属性。密特拉这个古代的太阳神也与梨陀有关联。我们读到关于阿蓍尼的文字："如果你追求梨陀，你将成为伐楼拿。"[5]众神是梨陀的侍卫[6]。我选取了一组重要的参考资料：

〔1〕暗指马，它指明了Rita概念的动力本质。

〔2〕法国语言学家，印度学学者。——中译者

〔3〕Agni被称为Rita的御者。《吠陀赞美诗》（《东方圣典》，Xlvi），第158页、第160页、第229页。

〔4〕婆罗门教神名，被称为"宇宙大王"和"秩序的维护者"。

〔5〕见奥尔敦伯格（Oldenburg）：《自然神论》，1915年版，第167页及其后页；《吠陀教》，第194页。关于这条参考，我受惠于苏黎世的阿贝格博士。

〔6〕杜赛恩：《哲学史》，1，1，第92页。

1. “梨陀是密特拉，因为密特拉是大梵，梨陀是大梵。”[1]

2. “把牛送给大梵，他就会获得世界一切，因为大梵包含在梨陀里，苦行也是一样的。”[2]

3. “生主被称之为梨陀的首次降生。”[3]

4. “众神遵循梨陀的法令。”[4]

5. “他看到了隐藏的阿著尼，并且向梨陀涌流靠近。”[5]

6. “啊，梨陀的智者，了解梨陀！钻孔、释放了梨陀涌流。”[6]

393 钻孔指的是对阿著尼的崇拜，这首赞美诗就是献给他的（阿著尼在这里被称之为“梨陀的红公牛”）。在对阿著尼的崇拜中，火是通过钻孔获得的，被用作是传承生命的一个神奇象征。这里很明显，梨陀涌流的“钻孔”具有相同的意义，即生命涌流再一次升到表面，力比多摆脱了束缚。[7] 这种效果是通过钻孔取火的仪式或朗诵赞美诗获得的，很自然地，效果被信仰者看作是客体的神奇效果；但实际上，它是主体的“赋魅”，即重大情感的增强，生命力的释放和扩张，心理潜能的恢复。

7. 这样我们发现：“尽管他（阿著尼）溜走了，但是祈祷者走上了通往他的大道。他们走向梨陀的生命涌流。”[8]

394 生命情感的复活，这层意义上的能量涌流通常被比作来自源泉的泉水，比作春天时分冬之坚冰的融化，或比作雨水对长期干旱的去除。[9]

8. 下面这段文字与这一主体契合：“梨陀的奶牛乳汁充裕溢出。远处博得（众神）喜爱的涌流以其洪水之势冲开山上岩石。”[10]

395 这个比喻清楚地表明了能量的紧张、力比多的聚集和释放。梨陀在这里是作

〔1〕《迦托普梵书》，4，1，4，10［恩格林（Eggeling）］。
〔2〕《阿阎婆吠陀》，10，10，33（杜赛恩）。
〔3〕《阿阎婆吠陀》，10，12，1，61[布鲁菲尔德（Bloomfield）]。
〔4〕《吠陀赞美诗》（《东方圣典》，Xlvi），第54页。
〔5〕《吠陀赞美诗》，第61页。
〔6〕《吠陀赞美诗》，第393页。
〔7〕力比多的释放是通过仪式获得的。释放使得力比多处于意识的控制之下。它成为驯化的。从一个本能的、未驯化的状态转变为处理的状态。有一首诗对它进行了描写：“当统治者，慷慨的神以他的力量把他从深处产生时，他们就把他从公牛的形式里解放了。”《吠陀赞美诗》，第147页。
〔8〕《吠陀赞美诗》，第174页。
〔9〕参见荣格：《无意识心理学》。
〔10〕《吠陀赞美诗》，第88页。

为祝福、“哞哞叫的奶牛”的所有者和释放能量的最终源泉而出现的。

9. 与作为力比多释放象征的雨的意象相应，我们发现了下面这段文字：“雾霭散去，云层中出来雷声。当他吸饱梨陀的牛奶，就被领到通往梨陀的最直的路上；然后，阿里业门、密特拉和伐楼拿（他改变了地球）在较低的发源地（大气）填充皮囊（云层）。”[1]

396 阿蕃尼饱吸梨陀的奶汁，把这比作闪电，它从饱含雨水的云层中突然闪现。这里，作为能量的实际源泉的梨陀再一次出现，阿蕃尼此时出生了；这在《吠陀赞美诗》第161页第7行中清楚地描述了。梨陀也是道路，即规则过程。

10. “他们以欢呼来欢迎梨陀的涌流，这里隐含神的诞生地，临近他的王座。当他被分裂时，他喝了涌流，寓居在水的源头。”[2]

397 这段话证实了刚才所说的作为力比多源头的梨陀，神寓居在那，并在神圣的仪式中诞生。阿蕃尼是潜在的力比多的主动显现；他是梨陀的完成者或实现者、它的“战车御者”（见上）；他为梨陀的两匹长鬃毛牡马套上马具。[3] 他甚至用绳子像套马一样套住梨陀（第382页）。他把众神带到人类那里，即他带来了他们的力量和祝福；他们代表确定的心理状态，在其中，生命的情感和能量以巨大的自用和快乐流淌，在那里，坚冰破碎。尼采在他奇妙的诗句中捕捉到了这种状态：

你带着火焰之矛
化解我灵魂的坚冰！
如今她朝着最高的希望海洋
发起风暴。

11. 下面的祈祷与这一主体契合：“让那神圣大门、梨陀的繁衍者更宽广。打开欲望之门，众神会出现。让夜晚与清晨——梨陀的年轻母亲们都坐在整齐的草地上。”[4]

398 升起的太阳也是类似的，不会犯错。梨陀作为太阳而从黑夜中出现，黎明就是新生的太阳。

〔1〕《吠陀赞美诗》，第103页。
〔2〕《吠陀赞美诗》，第160页。
〔3〕《吠陀赞美诗》，第244页和第316页。
〔4〕《吠陀赞美诗》，第153页和第8页。

12. “为了拯救，打开神圣易入之门。永远用祝福来填充牺牲：（由于祈祷）我们接近夜晚和清晨——生命力的繁衍者、梨陀的两个年轻母亲。”

399 我认为没有必要进一步举例来表明，梨陀概念像太阳和风一样是力比多的象征。只是梨陀概念更不具体，包含着具有确定方向和律法的抽象因素，即包含着确定有序的道路或过程。

400 因而，它已经是一个具有哲学意义的力比多象征，可以同斯多葛学派概念“普纽玛”直接比较。当然，斯多葛学派概念“普纽玛”具有创造性的原始能量的意义，同时是确定规则的过程（因此也有“由命运星数决定的冲动”意义）。作为心理能量概念的力比多相应于这些属性是自明的；因为这一过程总是从较高潜能向较低潜能运动，这个能量概念就包括了一个确定了的方向性过程这一观点。力比多概念也是一样的，它只是意味着生命过程的能量。它的法则就是生命能量法则。作为能量概念的力比多是生命现象的量的范式，是自然变化的张力。

401 像物理能量一样，力比多经历着每一种可想象到的变化；对此，我们在无意识幻想和神话中找到了充分的证据。这些幻想基本上是能量转换过程的自我呈现，它们遵循其自然的和确定了的法则、决定了的进化路线。这条路线指明了最适宜的能量发泄直线或曲线和运作中的相应结果。因而这条“路线”只是能量流动和自我展现的表达。它是梨陀，是“正确道路”，是生命能量或力比多的流动，是使得新生过程成为可能的确定过程。就命运取决于我们的心理而言，这条路线也就是命运。它是我们的天命和法则之路。

402 断言这样一个目标只是自然主义，是完全错误的。这里的自然主义指的是完全屈从于本能。它涉及这样一种假设，即本能有一种不断“向下”的倾向，而自然主义就其倾向而言是非道德的。我并不反对这样解释自然主义，但是我一定要说，那些自行其是并因而有机会走向倒退的人，比如原始人，不仅有道德和法则，还就其要求的严格性来讲，要远比我们文明的道德更为精确。对于原始人而言，善与恶的判定是否与我们的价值不同是无关紧要的；他的自然主义导致了立法，这才是主要的。由雄心勃勃的摩西在西奈山所构想的道德并没有被误解，它是内在于生命法则的东西，是在正常的生命过程中塑造起的东西，就像房屋、船只或任何其他文化作品一样。力比多的自然之流，这样一种真正的中间路径，涉及对人性基本法则的完全遵从。与自然法则相一致使力比多获得了一种能使生命处于最佳状态的导向，因此可以肯定，没有比和自然法则和谐相处更高的道德准则了。生命的最佳状态是不会与残酷的利己主义相协调的，因为当人们给他的邻居带来幸福时，就会认识到一种绝对重要的意义，人们在利己主义中是不会赢

得生命的最佳状态的。肆无忌惮地追求个人的卓越同样也不会赢得生活的最佳状态，因为集体的因素是如此有力地根植于人们头脑，以至于他对友情的渴望能摧毁所有赤裸裸的利己主义的快乐。生命最佳状态唯有遵从力比多的涨落法则才能获得，根据这条法则，灵魂脏收缩与灵魂脏舒张交替出现，法则提供幸福和必要的限制，甚至为个体本性订立生命任务，没有这些成就，生命最佳状态就不可能获得。如果这种方式的实现仅在于对本能的屈从，而这是悲伤的“自然主义”的意义所在，那么，最深刻的哲学沉思和人类心灵的整个历史就没有存在的理由了。但是，当我们研究《奥义书》的哲学时，给我们的印象是这条道路的实现并不是简单的任务。在对印度人的理解上，我们西方人的优越感成为我们野蛮主义的一部分，由于这个原因，对于这些理念的相当深度以及令人惊奇的心理精确的任何洞察，都是一种遥远的可能。事实上，我们仍然是如此无教养，以至于我们确实需要法令、导师和天上的父亲来告诉我们什么是善，什么是正义的事情。因为我们仍然是如此的野蛮，以至于对人类本性的法令和人类道路的信仰表现为危险的、非伦理的自然主义。为什么是这样？因为在野蛮人的文化表皮下，野兽已经潜伏好了，这充分证明了他的恐惧。但是，囚笼中的野兽并没有被征服。没有自由就没有道德。当野蛮人松开动物时，它并没有自由，还是被绑的。在赢得自由之前，必须首先消除野蛮主义。从理论上讲，只有当个体认识到并感觉到作为其本性的内在成分的道德的根和动力，而非外在的强制时，这种情况才发生。但是除了通过对立的冲突外，人们还能怎样获得这种实现和洞见？

（四）中国哲学中的调和象征

403　对立之间存在中间路径的思想也出现在中国，它以道的形式出现。道这个理念通常要与生于公元前604年的哲学家老子的名字相关。但是这样一种观点要比老子的哲学更古老，因为它与属于古老的道教、天“路”的理念有关。这一概念相应于梨陀。道的含义是：（1）道路；（2）方法；（3）原则；（4）自然力或生命力；（5）自然的规则过程；（6）宇宙观；（7）一切现象的根源；（8）正义；（9）善；（10）永恒的道德律。有些翻译者甚至把道翻译为神，这一点都不正确，因为道像梨陀一样，是具体实体的混合。

404　我首先从老子的经典著作《道德经》来阐述：

1. “吾不知谁之子，象帝之先。”（第四章）
2. “有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不该，周行而不殆，可

以为天下母。吾不知其名，强字之曰道。”（第二十五章）

3. 为了描绘它的基本属性，老子将它比作水。“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，姑几于道。”（第八章）

405 对于能量过程的观点肯定没有比这更好的表述了。

4. “故常无欲，以观其妙。常有欲，以观其徼。”（第一章）

406 与婆罗门教基本观点的紧密关联是无误的——它无须表明直接关联。老子完全是一位原创性的思想家，隐含在梨陀“梵—我”和道观念下的原始意象非常普遍，出现在每一个时代和所有民族之中，担当原始能量概念、“心灵力量”或其他什么。

5. “知常容。容乃全。全乃天。天乃道。道乃久。没身不殆。”（第十六章）

407 因此，像大梵的“识”一样，对道的认识也具有救赎和提升的效果。一个与道同一的人，具有“永恒的创造性”；因而能将这个最新的哲学概念与其古老同类适当并列在一起，因为道也是时间之流。

6. 道是一种非理性，因而是完全不可思议的事实：道是本质，但是无法获取、不可理解。“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。”（第二十一章）

7. 道也是非存在：“天下万物生于有，有生于无。”（第四十章）“道隐无名。”（第四十一章）

408 很明显，道是对立的非理性组合，因而是存在和非存在的象征。

8. “谷神不死，是谓元牝。元牝之门，是谓天地根。”（第六章）道是创造性基质，就如父亲授精，母亲生育。它是所有造物的开端和终结。

9. “其行为与道和谐者，与道同一。”

409 因此，一个彻底的人摆脱了对立，他意识到它那种紧密关联和不断变化。这样他在第九章说道：“功遂身退天之道也。”

10. “故（彻底者）不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱。”（第五十六章）

11. “专气至柔，能婴儿乎？”（第十章）

410　诚然，这是一种心理态度，是一种基督教天国传统得基本状况，并且，无论对它作什么理性解释，这是核心的非理性本质，是具有拯救作用的基本意象和象征。基督教象征比相仿的东方概念具有更多的社会（文明）特点。后者更直接地根植于永恒存在的物活论概念，如魔力意象，来自于物和人，在更高层次上来自于神或原则。

12. 根据道教的观点，道被分成一组对立的原则阳和阴。阳是温暖、光明、男性。阴是寒冷、黑暗、女性。阳也是天，阴是地。从阳力中产生神和人灵魂中的天上部分；从阴力中产生了鬼和人灵魂中的地下部分。作为一种微观宇宙，人在一定程度上是多组对立的调和者。天、人、地这三界组成了世界的三大要素。

411　这个意象是一个整体的原始观点，我们发现在其他地方它以类似的形式出现；例如在西非神话中，俄巴塔拉和俄度达第一对父母（天和地）居住在一个葫芦中，直到他们的儿子——人出生。因此，作为微观宇宙，在他自身中连接起世界的对立，人与调和心理对立的非理性象征相应。当席勒称这种象征为“生命形式”时，这种人的根本意象显然与席勒是相契合的。

412　将人的灵魂分为神、魂、鬼、魄，这具有极大的心理真实性。这种中国的阐述在《浮士德》中也有类似的表达：

啊，有两个灵魂居于我的内倾——
一个同另一个分割开：
一个充满爱的欢愉
与世界紧密相联；
另一个来自地下
向祖先的土地爬升。

413　这两种相互对立的趋势都想把人带到极端的态度并与世界搅缠在一起——要么是精神的方面，要么是物质的方面——因而将他自己处于分歧之中，要求一种平衡力量存在，它就是这种非理性的事实——道。因此，信仰者急于努力与道和谐，以免陷于对立的冲突中。由于道是一种非理性的事实，不可能有意地去实现；这是老子经常强调的一个事实。“无为”，另一个独特的中国概念，就是指出这种状况的特别意义。它的意义是“不做什么”，但是，正如乌拉尔（Ular）所正确解

释的，它的意思是："不做什么，且不是不做什么"。理性"渴望有所建树"，这是我们这个时代的崇高和邪恶，它不会导向道。

414 这样，道教伦理的目的在于，从对立的紧张这个宇宙的内在本性出发，返回到道，从而获得拯救。

415 在这种关联中，我们也必须记住中江藤树（Nakae-Toju）[1]这位有"近江圣人"之称的17世纪日本著名哲学家。以来自中国的朱熹学派理论为基础，它确立两大原则：理和气。理是世界精神，气是世界物质。但是理和气是同一的，它们都是神的属性，因而存在于他，通过他而存在。神是它们的统一。同样，精神包含理和气。关于神，中江藤树说："作为世界的本质，神包含世界，与此同时，他也在我们之中，甚至在我们体内。"对于他来讲，神是普遍的自身，而个体的自身是"我们身上的天性"，是一种被称之为灵魂的非物质的、神性本质。灵魂就是"神在我们身上"，存在于每一个个体身上。它是真实的自身。因为中江藤树将真实的自身与虚假的自身作了区分。虚假的自身来自于错误信念的习惯性个性。我们可以自由地将这个虚假自我描述为人格面具，即关于我们本性的一般观点，它是从我们对世界的影响和世界对我们的影响的经验中建立起来的。

416 人格面具表达的是个性向自己和自己的世界的显示；用叔本华的话说，它非某人之所是。根据中江藤树的观点，某人之所是是其个体自身、他的真实自身或灵魂。灵魂也被称之为"单独的存在"或"单独的认知"，很明显，因为它是与自身的本质相关联的状况，一种超出由外在经验所决定的个人判断的存在状态。中江把灵魂理解为至善，一种"福佑"（在婆罗门教中是阿难）。根据井上建（Inouye）的观点，灵魂是遍布世界的光；是更类似于大梵的东西。灵魂是人类的爱，是不朽的全知的善。邪恶来自于意志（叔本华）。它是自我一规定的机能，是理和气这组对立的调和、中庸：它完全与印度人的观点"你灵魂中的古老智者"相契合。或者就像王阳明，这个日本哲学的中国之父所说的："在每一个人的灵魂中都有一个圣人。只要人们不坚信这一点——一切都不能发掘。"

417 从我们现在获得的认识来看，瓦格纳（Wagner）的《帕西法尔》中作为对问题解答的原始意象就不再难以理解了；苦难来自于由圣杯和克林索尔（Klingsor）所代表的对立的紧张，后者占有圣矛。在克林索尔的符咒之下的是"昆德丽"，一种本能，安福塔斯所缺乏的本性分裂的生命力。帕西法尔从无休止的冲动状态释放力比多，因为首先他没有屈从她的权力，其次因为他与圣杯分离了。安福塔斯与圣杯在一起；但他却受伤了，因为他没有圣矛。帕西法尔则两

〔1〕见井上哲次郎（Tetsujiro Inouye）：《日本哲学》，1913年版。

样都没有；他是“尼德凡法”，摆脱了对立；因而他也是拯救者、治疗者、新生的生命力、对立的调和者，即圣杯所代表的光、天国、女性，圣矛所代表的黑暗、大地、男性。昆德丽[1]的死可以自由解释为力比多从固执本性、未驯化的形式（“公牛的形式”，比较上面）中解脱出来，它是作为无生命的模具降临的，而此时，能量作为新生的生命之流在圣杯的光辉中爆发出来。

418　无意间部分地避免了对立，帕西法尔引起了聚集，由此新的“下降”，即能量的新表达方式成为可能。人们很容易被错误的性语言引入一种片面解释，由此，圣矛和圣杯的联合只是表明一种性欲解放。它不只是一个性欲的问题，安福塔斯的命运表明，正是由于他重视束缚本性、野蛮的态度才导致了他的苦难和权力的丧失。他被昆德丽诱惑具有象征行为的价值，它表明，不是性欲而是依附本性冲动的态度、对生物诱惑的犹豫屈从造成这样大的伤害。这种态度等同于我们精神的兽性部分。

419　命定成为兽性的创伤冲击被兽性所控制的人（因为人的进一步发展）。正如我在《无意识心理学》中已指出的那样，基本的问题不是性欲，而是力比多的驯化，只有当它是力比多表现为最重要、最危险的形式时，才涉及性欲。

420　在安福塔斯[2]的情况下和圣杯与圣矛联合中，如果只谈论性的问题，我们就陷入无法解决的矛盾之中，因为伤害的东西也是疗伤的药。但是只有我们把对立看成在更高层次的调和，这种矛盾才是真实的、可接受的；它不是这种形式或那种形式的性欲问题，而纯粹是态度问题，通过它，所有的活动包含性都被规范了时，才成为现实。

421　我必须再一次强调我的观点，分析心理学的实际问题要比性欲及其压抑更为深厚。这样一种观点无疑在解释婴儿期和心理病态方面很有价值，但是，作为对人类心灵的总体解释原则，它是不够的。

422　在性欲或权力本能背后是对性欲和权力的态度。就态度并不仅是一种直觉现象（即无意识和自发性）且是一种意识机能而言，它主要是一个人的生命观。我们关于所有疑难问题的看法，常常有意识地、更多的是无意识地受到某些集体理念的巨大影响，这些理念形成我们的精神氛围。这些集体观点与生命观或过去数千年来的世界哲学紧密相关。不管我们意识到还是没有意识到它们都与此没关系，因为我们通过生活于这些氛围中而接受这些观点的影响。这些集体观点常常具有宗教的特点，哲学理念要想获得宗教的特点，只有当它表达了一种原始的意

〔1〕《帕西法尔》中的人物。——中译者

〔2〕中世纪传奇中圣杯骑士的首领。——中译者

象，即一种集体的根意象才有可能。这些观点的宗教特点源于它们对集体无意识现实的表达；因而它们也具有释放无意识潜能的能力。生命的大问题——性欲当然在其中——总是与集体无意识的原始意象相关联。这些意象是与生命问题在现实中的表现相对应的平衡因素或补偿因素。

423 这并不令人惊讶，因为这些意象是沉淀物，代表人类为了适应与生存而在千百年的斗争中积累起来的经验。生命中的每一个重大经验，每一次深刻冲突都将唤起这些宝贵的意象，把它们带入内在的知觉；这样，只要出现某种程度的自我意识，只要出现能使一个人思考他的经验而非盲目适应的那种理解力，它们就易于进入意识领域。在盲目适应中，人们实际上生活在不能理解的神话和象征之中。

四、象征的相对性

（一）女性崇拜与灵魂崇拜

424 上帝崇拜是基督教调节对立的原则；对佛教来说，它是自身的解脱（自我发展）；而歌德和斯比特勒提出的解决原则是灵魂崇拜，由女性崇拜象征性地体现出来。

425 包含于其中的一方面是现代个人主义原则，另一方面是原始的多神崇拜，后者不仅赋予每一个种族，而且赋予每一个部落、每一个家庭，甚至每一个个体以自己的宗教原则。

426 《浮士德》中的中世纪材料具有极为重要的地位，因为它实际上是存在于现代个人主义发源地中的一种中世纪元素。个人主义似乎发端于女性崇拜，由此对作为心理因素的灵魂产生了最重要的强化作用；因为女性崇拜就意味着灵魂崇拜。这一点在但丁的《神曲》中得到了最完美的表达。

427 但丁是他情人的精神骑士；为了她，但丁进行了从天堂到地狱的冒险。在这种英雄行为中，她的意象被提升为天上的、神秘的上帝之母的形象——这一形象完全与客体相分离，变成了纯粹的心理实体的化身，即我将其化身称之为阿尼玛或者灵魂的那种无意识内容。在长诗《天堂》的第33章中有关圣伯纳德的祈祷里包含了但丁精神发展的高峰：

> 啊，童贞母亲，你儿子的女儿，
> 越是可爱，越是比任何造物都要庄严！

这是永恒的神选定的目标，
你让人的天性如此的高贵
他创造了最高的善
也愿意成为造物。

428　我们在第22章里看到关于但丁的发展。

他从宇宙的最深峡谷而来，
带着可怕的艺术和存在，
经过一个又一个王国，不断探寻；
他恳求你，希望得到力量，
他提高他的眼睛
目睹那最高的庄严。

第31章：

希望他死亡的每一片阴云
通过你的祈祷而被驱散！
让最高的祝福和永恒的快乐为他展开。

第37章：

让他经受住尘世运动。
看，比阿特丽斯！这么多的圣徒
合起手掌，为我调解。

429　在这里，但丁通过圣伯纳德的口说出的事实，指出他自身存在的转变和提升。在浮士德那里，我们也可以看到类似的连续转变，他从玛格丽特上升到海伦，从海伦上升到圣母；通过重复多次隐喻式的死亡，他的本性得到了改变，最终达到了像玛利安纳斯博士那样的最高目标。这样，浮士德对圣母说出他的祷告：

统治世界的最高女王！
在这片伸展的蓝色天空中
让我观看你的秘密。
男人胸怀的强烈、温情运动
以及向你提升的爱的神圣激情

优雅地附和。
我们的勇气不可遏制地燃烧，
在你高高的指引下
我们的激情突然冷却
在你的镇定中。
啊，最高意义上最纯洁的处女，
啊，值得一切崇拜的圣母，
我们选出的女王，与众神比肩。

看着她那救赎的眼神，
所有脆弱的悔罪者，
庄重接受你神圣的命运安排，
由于祝福而成功。
所有美好愿望
都给予她。
童贞圣母，神圣女王，
女神，永远高贵！

430 就此而论，《洛雷托的启应祈文》中的重要象征意义也必须提及：

你是灵魂爱的母亲
你是了不起的母亲
你是谨慎的母亲
你是正义的镜子
你是智慧之所
你是我们快乐的源泉
你是我们精神的源泉
你是值得尊敬的人
你是爱的源泉
你是神秘的玫瑰
你是大卫塔
你是象牙塔
你是黄金屋
你是诺亚方舟

你是天堂之门
你是启明星

431　这些属性表明了圣母意象在机能上的重要性；它们展现了灵魂意象是如何影响有意识态度的，即如何使人成为虔诚的人、如何成为实体形式、成为新生和智慧的源泉。

432　我们发现，早期的基督教文献，即赫尔莫斯（Hermas）写于公元140年的《牧羊人》，以一种最为简洁易懂的方式呈现了从女性崇拜到灵魂崇拜这一特色鲜明的转变。这本书是用希腊语写的，包含大量的圣显和启示，象征性地表达了新信仰的巩固。这本早就被视为经典的著作，却受到《穆拉托里教规》的拒斥。它开头是这样写的：

> “从前养育过我的人在罗马把我卖给一个叫罗达的人。几年以后，我再次遇到她时，就像爱一个妹妹一样爱上了她。随后的一天，我看到她正在台伯河沐浴，我伸出手将她从河中拉出来。当我注视她的美丽时，心中闪现这样一个念头：如果我有这样美丽的妻子，该有多么幸福呀。”这是我唯一的愿望，再无他求。

433　这种经验是随之而来的幻觉部分的开端。很明显，赫尔莫斯是罗达的奴隶；随后，像时常发生的那样，他获得了自由，而后又再次见到她，这时出于感激也出于喜悦，一种爱的情感在心底涌现；但是，他还是清醒的，这只是一种兄妹间的爱。赫尔莫斯是一个基督徒，再者，如书中后面所揭示的，那时他已是有妇之夫了；导致他把欲火压制下去的这种情形很容易理解。

434　但是这种特殊的情形无疑会引发许多问题，更加有助于将情欲带入意识层面。他想让罗达做他的妻子——这一点在思想中实际上已经表达得很清楚了，但还明显地受制于无限的感激当中，正如赫尔莫斯用心强调的那样，含蓄的和直接的表露都会立刻招致道德禁律。随而来之的情形就很明了，这种被压抑的力比多在他的无意识中引起一种强有力的转变，因为它使生活充满灵魂意象，这样它带来了自发的效果。

435　让我们进一步看文本：

> 一段时间以后，我旅行到了卡美，赞美上帝的创造如此博大、美丽和有力，我走了一阵以后，渐渐睡着了。这时一个精灵将我抓住了，把我领到一个荒无人烟的地方。这里到处是罅隙，河流纵横。我渡过河流，来到一块

平地，在那里，我双膝跪下，向上帝祷告、忏悔。就在我祷告时，天幕打开了，我看到了我思念的那位女郎，她在天上向我致意，说道："欢迎你，赫尔莫斯！"这时我盯着她，说："小姐，你在这里干什么？"她答道："我奉命而来，指控你在上帝面前犯下的罪。"我对她说道："你现在控告我吗？"她说："不，现在听我说。天上的上帝从虚无中创造了存在，并且使它们放大、繁衍，他现在对你很愤怒，因为你对我犯下了罪。"我答道："我怎么对你犯罪了？什么时候在哪里对你说过邪恶的话？难道我不是把你看成是女神吗？难道我不是把你当成我的妹妹吗？女士，你为什么要用这么邪恶、肮脏的东西来控告我？"她笑着对我说："罪恶的欲望已在你的灵魂中产生。或者说，一个正义的人心中却怀有罪恶的欲望，在你看来这难道不是一种真正的罪恶吗？毫无疑问是一种罪恶，"她说道，"是一个大罪恶。因为正义的人追寻正义的东西。"

436 正如我们所知，孤独的漫游容易产生白日梦和幻觉。赫尔莫斯在去卡美的路上，很可能在思念他的情人；当他专注于此时，被压抑的情欲幻想逐步地将力比多带到无意识。睡眠征服了他，由于意识强度的降低，他陷入一种梦游或入迷的状态，这只是一种完全征服了意识的最强的幻觉。重要的是，他想到的不是情欲的幻觉，而是他自己好像被转到另一个地方，在幻觉中代表跨越河流、穿越荒无人烟的地带。无意识对他来讲表现为对立或超世界，在其中，事件的发生与人物的走动就如现实一样。

437 他的情人不是以情欲的幻觉，而是以"神的"形式出现在他面前，在他看来，她就像天上的女神。这个事实表明，在无意识中被压抑的情欲印象激活了有关女神的潜在的原始意象，这个意象实际上是原型式的灵魂意象。在集体无意识中，情欲印象很明显与这些远古遗传结合起来了，这些遗传从远古时期起就带有女性天性的鲜活印记；作为母亲的女性和作为动人少女的女性。这些印象具有广泛的力量，因为它们以无法抗拒和绝对强迫的本性对儿童和成人都施加了魔力，展现神性。对这些魔力的认识几乎不能被归于道德压抑，而应归于心理有机体的自动调节，心理有机体借助这一导向来避免失去心理平衡。因为如果为了抵制那种无条件地驱使人们走向另一条道路的压倒一切的情欲力量，精神成功地建立了一种对立立场，并在情欲的高峰时，切断偶像与可欲客体的关联，迫使人跪倒在神圣意象前，这样就把他从客体的符咒下拯救出来。他就再次恢复到自己，他甚至强迫自己；这样在神和人之间，他再一次走上了自己的道路，服从自己的法律。原始人遇到令人恐惧的事物时，他都把这些可怕现象感知为神奇，似乎它们

有魔力，他对这些事物的恐惧反而以一种现实的方式保护了他，使他免受那些恐惧的可能、灵魂的丧失以及随后不可避免的疾病和死亡。

438　灵魂的丧失对应着人性的核心部分的痛苦放纵；它是情结的消失和释放，并因而成为意识的残暴篡位者，压迫整个人；将他抛出生活的轨迹，限制他的活动，其盲目的片面性具有不可避免的自我破坏作用。众所周知，原始人都屈从于这样一些现象，如狂乱奔跑、暴怒、占有之类。对这些力量狂暴特征的直觉认知提供了一种有效的防卫，因为这样一种洞察立刻将客体的最强符咒剥离，把其来源改到魔鬼世界，即到达无意识，那里正是激情涌出的地方。驱邪意识的目的是招魂和解除魔法，这种仪式也影响到力比多的回流至无意识。

439　这种机制在赫尔莫斯那里明显有效。罗达转变为女神就使得她的诱惑力和破坏力失去了对象，将赫尔莫斯置于他自己灵魂法则和集体决定之下。

440　凭借他的能力，他无疑在他那个时代的精神运动中担当重要任务。正在那时，他的兄弟皮尔斯在罗马担任主教一职。赫尔莫斯因而被叫去参与时代大事，其身份对于一个曾经的奴隶来说，比他有意要实现的更高。当时，没有一个能干的人能够长期担任传播基督教的时代重任，除非在精神转变的重大过程之中，种族的限定和状况自然地赋予他另一种机能。

441　正如生活的外部条件会强化一个人的社会机能一样，灵魂也包含着对一个人的观点和意见进行社会化的集体决定因素的强化。通过将一种可能的社会过失和可能的情感的自我伤害转变为对灵魂的崇拜，赫尔莫斯被引导去完成精神本性的社会任务，这在当时来说肯定是很重要的。

442　为了使他适合这个任务，很明显，他的灵魂必须肃清与客体情欲之间联系的最后的可能性。因为这种最后的可能性意味着对自己的不忠。赫尔莫斯可能有意发誓要铲除情欲。他仅表示如果情欲不存在将更适合他，他并没有提供证明说他实际没有情欲和幻觉。所以他的情人、灵魂无情地展示了他的罪恶的存在，这样把他从对客体的秘密联系中解脱出来。作为“爱的对象”，她随即接受了那份激情，它差点被毫无效果地浪费在客体身上。为了完成时代任务，这份激情的最后一点都必须去除；人类急需断绝情欲关联，即原始的“互渗律”状态。对于那个时代的人来说，这种屈从变得无法忍受。很明显，为了重建心理平衡，一种精神机能的分化必须产生。那些要求恢复心理平静或平衡的每一种哲学企图主要是从斯多葛学派发展而来，其理论是基于理性主义。理性只能给那些理性已经成为平衡器官的人提供这种可欲的平衡。但是有多少人、在历史的什么时期实际上存在这种情形？作为一般规则，不管愿不愿意，一个人在发现自己处于中庸之前必须获得与自身状况相反的对立面。他决不会纯粹为了理性的缘故而放弃即刻情境的

可欲感官享受。他必须建立永恒的愉悦来抵制世俗的权力与诱惑，设立精神的欢愉来抵制感官的激情。由于其中一种对他来说是真实的，另一种就必须有强制效果。

443 通过对其实际存在的情欲的洞察，赫尔莫斯可能认识到了这种形而上的东西；这意味着灵魂意象也获得了迄今为止都依附于具体对象的感官力比多。此后，力比多将感官对象独自拥有的现实赋予了意象、偶像。这样灵魂就有分量了，并且成功地强化她的权力。

444 在上述与罗达的谈话之后，她的形象消失了，天幕也关闭了。在她站的地方，现在出现了一个“穿着闪光斗篷的老妇”，她告诉赫尔莫斯，他的情欲是有悖崇高精神的罪恶的、愚蠢的东西，上帝对他愤怒不是由于这个原因，而是因为赫尔莫斯容忍了他家族的罪恶。力比多就以这种熟练的方式从情欲中完全退出，转而瞄准下一个社会任务。就有了一个特别精彩的场景：灵魂抛弃了罗达这样一个形象，成为一个老妇，这样就让情欲退后，成为背景。

445 后来赫尔莫斯认识到，这个老妇是教会的象征，具体的、个人的东西化为抽象，理想也获得了它从前所没有的现实性和真实性。随后，老妇给他念了一本直接针对异教徒和背叛者的神秘的书，但是他却不能把握它的确切含意。后来，我们知道这本书含有一项使命。这样这位高贵的女性交给他一项任务，作为她的骑士，他必须完成任务。

446 美德的考验是不会缺少的。因为不久以后，赫尔莫斯就有一个幻觉，在其中，那个老妇出现了，答应在五点返回来解释天启。随后赫尔莫斯来到乡村一个指定的地点，在那里他发现了一个象牙床，上面放着一个枕头，铺着高级床单。

> “当我看到这些东西堆在那，”赫尔莫斯写道，“我感到非常奇怪，一阵恐惧袭来，我的毛发都竖起来，恐惧包围了我，因为只有我一人在那。当我镇定下来时，我记起了上帝的荣耀，又鼓起勇气，我跪下来，再一次向上帝忏悔，就像我以前做的那样。这时，她和6个小伙子走近我，这些人我以前都见过，他们站在一旁，听我祈祷和忏悔。她摸了摸我，说道：‘赫尔莫斯，做完这些祷告，叙述完你的罪过后，也为正义祈祷吧，这样你也许会带上点正义回家。’她把我扶起来，领我到了床边，对那些年轻人说道：‘去建造！’当年轻人们走后，只剩下我们两人，她对我说道：‘你坐这里！’我说道：‘女士，年长者先坐。’她说：‘照我说的去做，坐这里。’但是，当我正要坐到她的右边时，她却用手示意坐她的左边。”
>
> 我对此迷惑不解，正犯愁我为什么不能坐她的右边时，她对我说道：“你为何忧愁，赫尔莫斯右边的位子是给那些已经博得上帝的欢喜并为他的

名誉而受难的人的。但是你现在还不够条件同他们坐在一起。不过迄今你仍然保持纯真，你一定会同他们同起同坐。这个位子是给那些努力完成工作，并忍受苦难的人。”

447　对赫尔莫斯来说，这种情形下的情欲误解是非常有可能的。在一个“美丽而又幽静的地点”（正如他所记载的）见面会立刻产生一种约会的感觉。摆在那里的富丽大床让人想起爱神厄洛斯，在这种场景下产生吓倒赫尔莫斯的恐惧是可以理解的。很显然，他必定与情欲联想进行了坚决的斗争，以免陷入亵渎心境。他当然没有表现出已经认识到诱惑，除非在他恐惧的描述中，这种认识被当作是自明的，是一种诚实，那个时代的人比今天的人尤为诚实。因为在那个时代，人们比我们更加接近自己的本性——因而更可能直接感知到自己的本性反应并正确地评价它们。在这种情况下，忏悔自己的罪恶会即刻引起对亵渎情感的感知。不管怎样，此刻的问题是，他到底是应坐在右边还是左边，导致他的女主人的道德训斥。

448　尽管在罗马的占卜中，左边被看作是幸运，但希腊人和罗马人都将左边看作是不吉利的；“险恶”一词的双重含义就暗指这个意思。正如在下一段所要描述的，这里提出的问题是左与右的问题，与流行的迷信没有关系；很明显，它来源于《圣经》里的《麦斯》（25，33）：“他将绵羊放在他的右边，而将山羊放在左边。”根据绵羊无害、温驯的本性，它被看作是善的象征；而山羊的桀骜、好色特点则为邪恶提供了适当的意象。因此，他的女主人通过将他指派给左边的位子，象征性地向他展示她对他的心理的理解。

449　正如他所记录的，当赫尔莫斯相当伤心地坐在左边时，他灵魂一情人向他进一步展示了一个幻景，在他眼前展开：他看到那几个年轻人，在数万人的帮助下，建造一个巨大的塔，塔是由石头垒成，没有缝隙。这个无缝的塔（具有不可摧毁的坚固性）象征教会，赫尔莫斯是这样理解的。情人是教会，塔也是教会。在《洛雷托的启应祈文》的特征中，我们看到圣母是如何被刻画成“象牙塔”。这里似乎涉及一个同一的或类似的关联。塔无疑具有坚固和安全的意思，在《旧约赞美诗》第4节提到这一点：

你是我的庇护所
是拒敌的高塔。

450　在强大的内在反证前，我认为，某种与巴比伦塔的相似性可以从我们的解释中排除出去。然而还是有一致的地方，因为赫尔莫斯连同那个时代其他有思想的人，一定遭受了早期教会无休止的分裂和异端冲突的悲惨景象。这样一种印象也

为写作这本书提供了基本动力；通过本书所揭示的反对异教徒和背叛者这样一个导向的事实，使我们更有资格作出这种推断。困扰巴比伦塔的相同的语言混乱问题几乎完全左右了第一世纪的基督教会，要求信徒竭力克服混乱。

451 既然当时的基督徒还远不是一个牧者所管理的一群羊，很自然地，赫尔莫斯渴望找到一个强力的“牧羊人”，以及聚集四面来风、高山和海洋为一个神圣整体的牢固形式。

452 世俗渴望、各种展现形式的色欲，随着它对世界的诱惑和以各种不同形式对心理能量的不断挥霍，是对连贯的和有目的的态度的发展的最大障碍。因此，这种障碍的清除是那个时代的最重要的任务。因而一点也不奇怪的是，在赫尔莫斯的《牧羊人》中，这种障碍的清除展现在我们眼前。我们已经看到，原初的情欲刺激和释放的能量是如何转换成无意识情结的，即作为老妇的教会形象，在她幻觉显现中展示了潜在情结的自发性。此外在这一点上，我们知道老妇、教会成为它所是的塔，因为塔也是教会。这种转变没有被想到，因为塔和老妇的关联起初并不明显。但是，在《洛雷托的启应祈文》中的圣母属性会帮助我们发现正确轨迹，因为正如已经提到的，在那里，我们发现了“塔”与圣母相关联的属性。

453 在《歌中之歌》（第4章）有这种属性的根源：

> 你的脖子像大卫塔，用来作为一个军械库。

第7节第4行：“你的脖子像一个象牙塔。”同样，第8节第10行：“我是一堵墙，我的胸部像塔。”

454 众所周知，《歌中之歌》最初是一首世俗爱情诗，或许是一首婚礼进行曲，事实上，犹太学者直到最近都拒绝在教义上对此予以承认。但是，神秘解释总是喜欢把新娘看作是雅各，把新郎看作是耶和华，事实上这是出于一种正常的本能；因为这种观念的目的是要把情欲解释为与上帝的民族关系。出于同样的动机，基督教也有自己的《歌中之歌》，以便把新郎想象为基督，把新娘想象为教会。对于中世纪心理来说，这种类比极具感染力；它明显激起了中世纪神秘主义的基督教情欲，梅切泰尔德·冯·迈格德贝格（Mechtild von Magdeburg）就是其中一个最为显著的例子。《洛雷托的启应祈文》在这种精神中被构想出来。它直接从《歌中之歌》中获得了圣母的某些属性。在有关塔的象征中，我们已经指出了这一点。

455 玫瑰已被希腊神父们用作圣母玛利亚的象征，百合花亦是如此；这些都与《歌中之歌》第2章第1节联系在一起：

我是沙龙平原上[1]的玫瑰，
是山谷中的百合。
就像百合绽放在荆棘丛中一样，
我的爱也播撒在女儿们中间。

456　在中世纪的赞美诗中，圣母玛利亚的一个形象就是常比作“封闭的花园”，它来自《歌中之歌》（4，12）：“封闭花园是我的姐妹，我的配偶”，“封闭的泉水”。（《歌中之歌》，4，12：“涌泉关闭，泉水封闭。”）

457　在《歌中之歌》中，类比的情欲本性就这样明显被神父们接受了。例如，圣安布罗修斯（St.Ambrosius）就将植物属性解释成处女。圣安布罗修斯以同样的方式将圣母玛丽亚与摩西的一篮子灯灵魂草作比较：

> 圣母就像一篮灯灵魂草。因此母亲准备了一个篮子，摩西就被放在里面；由于上帝的智慧，上帝的儿子选择了圣母玛利亚，在她的子宫里孕育成人，并且他的神性与她的人性统一起来。

458　圣·奥古斯丁用花托（新房）来比喻圣母玛利亚，又一次暗含解剖学意义：“她为自己选择了新房，在那里可以过夫妻生活”（《马太福音》，192），“他从新房出来，就是从圣洁的子宫里出来”（《马太福音》，124）。

459　因而，把器皿比作子宫就被看作是正常的了，当把刚才引用的圣·奥古斯丁的文字相比较，我们看到圣安布罗修斯是这样说的：“他为自己选择了天国的而非尘世的器皿，他通过它降世并尊崇这个羞耻的殿堂。”希腊神父们也常常使用器皿一词。这里，同样也来源情欲寓言《歌中之歌》也不是不可能，因为尽管器皿这个词在拉丁文《圣经》并没有出现，但我们经常碰到酒杯和饮酒这样的意象：

> 你的肚脐就像一个圆酒杯，
> 那里从不缺少混合的美酒；
> 你的肚脐像一堆小麦
> 上面开满百合花。（《歌中之歌》，7，2）

460　和第一句相类似，在科尔玛（Colma）手稿《梅斯特里埃达》中，我们发现圣母玛利亚可以和萨雷普特的寡妇的油坛子相比较（1862年）：

> 在西多尼陆地的萨雷普特，伊莱亚斯被送给一个寡妇养育，我的身体被

〔1〕以色列境内一沿海肥沃平原，位于地中海与撒马利山脉之间。

适当地与她的比较，因为上帝派先知给我，为我们改变饥荒时代。

461 与圣安布罗修斯说的第二句相似："在圣母的子宫中，优雅像小麦堆和百合花一样增长，就像它也生产小麦和百合花一样。"几段关系不大的文字也被天主教权威萨尔泽（Salzer）、辛比尔德（Sinnbilder）与贝内曼·马林（Beinamen Mariens）用作器皿象征。如《歌中之歌》（1，1）：

让他用嘴唇来吻我：
因为你的爱比酒还好。（爱：裸露的胸部）

462 甚至在《出埃及记》（16，33）："摩西对亚伦说：'去拿一个壶来，盛满一欧迈甘露，把它放在上帝面前，为你的后代保存它。'"

463 这些人为的关联不是证明了而是驳斥了器皿象征的《圣经》缘起说。我们有一个无法否定的事实，有助于论证有《圣经》缘起说之外的可能性，那就是中世纪对玛利亚的赞美诗都大胆地借用各地的比喻，并且实际上，一切尊贵的东西都与圣母相关联。器皿象征当然是很古老[1]——它追溯到3世纪、4世纪——这与它的世界性起源不冲突，因为甚至教父们也倾向于《圣经》之外的"异教徒式的"比喻；例如德尔图良[2]，圣·奥古斯丁[3]和其他人，他们将圣母与未污染的、未开垦的土地作比较，当然，这明显离不开对神秘的柯丽[4]进行侧面的观察。这样一种比较是以异教的模式为模型，就像库蒙（Cumint）在早期中世纪的教会书中所阐述的伊莱迦的升天一样，它就是以古代的密斯拉为原型。在无数的用法中，将基督的诞生比作无敌的太阳的诞生并不少见，教会是在效仿着异教的模式。这样，圣柯罗姆（St.Hieronymus）将圣母作为光明之母与太阳进行比较。

464 《圣经》之外的来源只存在于异教观念中这样一种观点在那时仍然流行。因此，当考虑器皿象征时，只要记住那个当时著名的、流传很广的诺斯替教的器皿象征就可以了。大量被保存下来的宝石都带有器皿的象征，饰以精美非凡的翼带，即刻让人想起有韧带的子宫。根据马特（Matter）的观点，这样的器皿被称

〔1〕凯尔特人神话中的神奇大锅就是根于异教的器皿象征的一个进一步的例证。达歌达就是古代爱尔兰的一个仁慈的神，他就有这样一个大锅，根据每人的需要和优点为人们提供食物。凯尔特神布兰也有一个神奇的大锅。甚至有一种说法，说Brons是一个圣杯传说中的名字，确实是由这个Bran发展而来的。阿尔弗雷德·纳特（Alfred Nutt）认为，布兰，这个大锅的主人和布朗斯（Brons）都是凯尔特人的佩雷德尔传奇转变为寻找圣杯的故事的一个步骤。因此，寻找圣杯的动机似乎已经存在于凯尔特人的神话中了。感谢伦敦的莫里斯·尼科尔博士（Dr. Manrice Nicoll）提供上述观点。

〔2〕"这块处女地没有被雨水浇灌过，也没有被雷雨滋润过。"

〔3〕"真理产生于大地，因为基督出生于处女玛利亚。"

〔4〕柯丽（Kore），童贞女神，相当于诺斯替教的索菲亚。

之为“罪恶之坛”，与对玛利亚的赞美诗形成鲜明对照，在其中，圣母被赞美为“贞节之坛”。金（King）（《诺斯替教徒和他们的遗物》，第111页）拒绝了这样一种武断的观点，并赞同科勒（Köhler）的看法，即那个有浮雕的宝石形象（主要是埃及人）指的是有波斯转轮的水罐，它是用来抽取尼罗河水灌溉农田的，这也能解释明显用来把水罐系在转轮上的带子。

465　正如金所记载的，用水罐进行的灌溉用古代措辞来表述的话，就是“由俄斯里斯的精子所造成的爱色斯的受孕”。人们常常在器皿上发现一个扬场用的篮子，可能主要和“伊阿霍斯的神秘扬场篮子”相关，或者是指谷物的象征性孕育场所和孕育之神的象征（见荣格《无意识心理学》，第374页）。希腊曾经有一种结婚仪式：一个装满水果的扬场篮子放在新娘的头上，这是一明显的孕育象征。

466　这样一种理念接近于古埃及的理念：万物都起源于最初的水，Nu或Nut，它们等同于尼罗河或海洋。Nu是用三个罐子、三种水的标记和天国的标记来表示的。在对普塔－特伦的赞美诗中，我们发现：“谷物的创造者来源于以古老的Nu命名的他，他使得水在山上出现，赋予男女以生命。”[1] 威里斯·巴格爵士（Sir Wallis Budge）让我注意到这样一个事实：子宫象征今天仍然存在于埃及南部的偏远地区，以雨和孕育符咒的形式出现。那里偶尔发生这样的事情，即丛林中的土著人杀死妇女，取出她的子宫，以便在神秘仪式中使用［见阿莫利·塔尔博特（Amaury Talbot）的《丛林中的阴影》第67页、第74页］。

467　不顾对这些异教的强烈抵制，人们对基督教教父们是如何深受诺斯替教观念影响留有印象，就在这种器皿象征中，一种被证明适合基督教的异教遗迹悄然渗透进来，这并不是不可思议的；事实上很容易，因为圣母崇拜本身就是一种异教遗迹，通过它，基督教才保证了对马格纳·梅特、爱色斯和其他神的继承，智慧器皿这样一个形象也让人想起诺斯替教的原型——索非亚——她对诺斯替教来说是一个十分重要的象征。

468　我在器皿象征这一问题上花了很多笔墨，可能超出读者的预期。但是，我这样做是有确切的原因的，因为在我的头脑中，圣杯的传说具有中世纪早期的基本特征，它包含了大量的有关女性崇拜的心理阐述。

469　这种各不相同的神话材料的核心宗教理念是圣杯，正如大家所看到的，它完全是一个非基督教的意象，其起源要到规范来源以外的其他地方寻找。根据上述论据，我认为它是真正的诺斯替教的东西，它要么靠秘密传统而在异教中生根流传下来，要么在抵制基督教权威控制的无意识反应中得以复活。这种器皿象征的

〔1〕巴格：《埃及之神》，1904年版，第1卷，第511页。

幸存或无意识的复活表明了女性原则在当时的男性心理学中得到加强。这种借助于神秘意象的象征必须被解释为一种由女性崇拜所唤起的情欲动机的精神化。但是精神的转化通常意味着一定数量的力比多的抑制，否则它会立刻浪费在性上。经验表明，当一定量的力比多被抑制时，其中一部分就成为精神性表现，而剩下的则沉入无意识，在那里，它导致了相应意象的某种活性，而器皿象征就是这种意象的表达。通过对一定的力比多形式的抑制，象征存在下来，反过来它又变成了对这些力比多趋势的有效控制。

470 象征的分解相当于力比多沿着最近的通道分散，或至少相当于向直接运用的一种几乎不可遏制的冲动。但是有活性的象征却避免了这种危险。一旦象征的分解性被认识到了，它也就丧失了它的魔力，或者如果你愿意的话也可以说成是，它丧失了它的救赎能力。因此，一种有效的象征必定是无可挑剔的。它必须是现存哲学的最可能的表达，是不可超越的意义的载体；它的形式也一定是高深莫测的，使得要对它作出令人满意的描述的智力企图受挫；最后，它的美学表现必须有一令人信服的吸引力，使人觉得不可能在那种高度对它进行反驳。

471 在某一时期，圣杯象征明显满足了这些要求，并由此具有了鲜活的有效性，正如瓦格纳的例子所展示的，这种功效即便是今天也没有穷尽，尽管我们这个时代和我们的心理学都急于解决问题。

472 因而，正统的基督教吸收了某些在有关女性崇拜的心理中显而易见的诺斯替教成分，并且在对圣母玛利亚的强烈崇拜中为这些成分找到了落脚点。从大量同样令人感兴趣的材料中，我选择了《洛雷托的启应祈文》作为这种同化过程的一个类似事例。这种融入一般基督教象征的同化对女性崇拜给予强力一击，对于男人来讲，它是心灵陶冶过程的真正萌芽。在所选择女神的意象中表达自身的灵魂，在这种转变成一般象征过程中失去了个体的表达。随后，个体差异的可能性也失去了；就不可避免地被集体表达所压制。这种丧失通常导致坏的结果，这种情况下，它们很快就明显了。因为，与女性有关的灵魂在集体的圣母崇拜中得到了表达，女性意象就失去了人性对之有某种自然诉求的价值。当个体被集体表达所取代时，只有个体选择才能为之提供自然表达的这种价值，就会再次进入无意识。在无意识中，女性的意象现在获得一种能量值，这种能量值反过来又激活了某种婴儿期的古老的显性基因。[1]

473 现实中女性的相对贬低就这样被有魔力冲动所弥补，因为所有无意识内容，就其被一定的力比多分裂而言，显示为对客体的投射。在一定程度上，男人爱女

〔1〕关于这一过程的进一步研究参见荣格的《无意识过程心理学》，第14章（《论文集》，1917）。

人较少是这种相对贬低的结果——因而她以破坏者的身份出现，如女巫。这样人们对女巫的幻觉这一中世纪晚期难以抹去的污点，随着对圣母的强烈崇拜而发展了，并作为这种崇拜结果而存在。但这并不是唯一的结果。

474　通过一种重要的发展趋势的分裂和压抑，无意识的某种一般活性就产生了。这种活性在一般的基督教象征中无法找到令人满意的突破口，因为充分的表达同时还要求具有表达的个体形式。因而这就为异教和分裂铺平道路，而意识的基督教导向必须竭力捍卫自己免遭它的影响。宗教裁判所的狂乱就是来自于无意识的过度补偿的疑虑的产物，它的最终结果就是教会的最大一次分裂，即宗教改革运动。

475　从这样一个冗长的讨论中，我们获得以下认识。我们从关于塔如何被建造的赫尔莫斯所见开始。最初，老妇被解释为教会，现在她说塔是教会的象征；因而她的重要性就转到塔那里，《牧羊人》整本书都是探讨这一问题。因此，他关注的重点就是塔，不再是老妇，对现实的罗达的关注最少。力比多从真实客体分离，向象征的转化并转变成一种象征机能，就由此完成了。此后，普遍的、不可分割的教会理念表现了一个整体的、牢固的塔的象征，成为赫尔莫斯头脑中不可动摇的现实。

476　力比多有一个从客体到主体的替换过程，借此，无意识意象被激活。这些意象是表达的原始形式，它们成为象征，并依次作为相对贬低的客体的对应物而出现。

477　这种过程不管怎样都与人类一样古老；象征出现在史前人类的遗迹中，就如它们今天散布在最低级生物中一样。因而很明显，最重要的生物机能必定与这种形成象征的过程有关。因为象征获得生命是以客体的相对贬低为代价的，因此，其目的也必须关注客体的相对贬低。如果客体有绝对的价值，它同样对主体也有绝对影响，因而会限制所有的主体行动自由，因为在由客体绝对控制的情况下，即便是相对的自由也不能存在。与客体绝对关联的情况同义于意识过程的彻底客观化，即同义于主体与客体的同一，而认知的所有可能都摧毁了。这种状况在今天仍然以微弱形式存在于土著人中。在我们的分析实践中十分熟悉的所谓投射也只是这种主体与客体原始同一的残渣。

478　对这样一种状态所产生的认知和有意识经验的禁止和排除，意味着适应力的巨大牺牲，这种情况在人身上表现得尤为严重：人由于自然防卫能力的丧失而削弱，人类的后代相比于其他动物而处于相对劣势。从情感的立场来看，没有认知的状态也意味着一种危险的劣势，因为情感与客体的同一具有下列不足。首先，任何客体都能在任何程度上影响主体；其次，主体的任何情绪也能立即影响、破坏客体。一个丛林居民的生活故事可以说明我的意识：一个丛林居民有一个小儿子，他在小孩身上给予了原始人典型的溺爱。很明显，从心理学上讲，这样一种

爱完全是一种自体淫欲，即主体通过客体而自爱。在一定意义上客体充当一个情欲的镜子。一天，这个丛林人回家时很愤怒：他去钓鱼，但是一无所获。像往常一样，小孩急切地来迎接他。但是父亲抓住他，当场拧断他的脖子。随后，他当然对小孩的死很悲痛，同样地沉溺其中，同样地让人难以理解，就像他杀死他之前一样。

479 这个故事是客体与瞬间情绪同一的好例子。很明显，这样一种心理是对所有部落保护组织的一个严重阻碍。从物种的繁衍和拓展的立场来看，它是一不利因素；因此，在一个具有强大生命力的物种里，它必定会被压抑并被转化。这就是象征所要达到的目的，它是为了这一目的而产生的，因为它从相对被贬低的客体那里抽取一定量的力比多，将多余的力比多给予了主体。但多余部分在主体的无意识中运行，他现在发现自己处在内在决定因素与外在决定因素之间，由此产生了选择的可能与主体的相对自由。

480 象征通常起源于远古遗传或种族流传的记忆，人们对其时间和起源可以推断，但没有确定答案。从个人那里寻求象征的根源，就拿被压抑的性欲这个例子来说，肯定是错误的。这样一种压抑充其量只能提供激活古代记忆的力比多的量。这样一种记忆相应于机能遗传，这种机能遗传并不取决于普通的性压抑，而是来自一般本能的分化。本能的分化是一种基本的生物措施；对于人类来说，它并没有什么特别的，因为它在工蜂的性欲丧失上得到更加强烈的表现。

481 在前面提到的器皿象征的例子里，我已经阐明了古代理念中象征的起源。因为我们发现原始人的子宫的观念是这种象征的根源，一种类似的起源被猜想为与塔的象征有关。塔可能属于象征的另一范畴，主要是生殖崇拜，这种象征历史很丰富。向赫尔莫斯展现迷人的床的时刻，也唤起大概与阴茎勃起的象征，因此需要情欲幻觉的压抑，这几乎不足为奇。我们看到教会圣母的象征属性也有一个确定无疑的情欲起源，已经被它们的起源《歌中之歌》所证实，并且被教父们进一步作了这样的解释。《洛雷托的启应祈文》中的塔的象征来自相同的起源，因此，有着类似的根本意义。被赋予塔的“象牙”属性无疑有一种情欲本性，因为它指皮肤的色泽和纹路[《歌中之歌》（5，14）：“他的肚皮就像亮丽的象牙”]。但塔本身也被发现存在一种无疑的情欲关联，在《歌中之歌》（8，10）：“我是一堵墙，我的乳房就像塔”，它当然指的是丰满而又有弹性的乳房，就如在同一段里：“他的腿就像大理石柱”（5，15）。我们发现进一步的一致性：“你的脖子像象牙塔”，“你的鼻子像黎巴嫩的塔”（7，5），明显指的是一些细长和突出的东西。这些属性源于触觉和器官感知，后又转到客体。正如犹豫心境是灰色的，快乐心境是明亮的、多彩的一样，在主观性感（此种情况

下是勃起的感觉）的影响下的触觉也是一样的，其特性被转移到客体。《歌中之歌》的情欲心理导致客体价值的增加，这种增长是通过主体中被唤起的意象作用于客体而产生的。为了把力比多引向形象化的客体，教会心理学使用了相同的意象，而赫尔莫斯的心理学则将被无意识地唤起的意象提高到自身的目的，以便将当时最重要的心理理念具体化，也就是说，巩固和加强新近获得的基督教态度和人生观。

（二）迈斯特·艾克哈特的上帝理念的相对性

482　赫尔莫斯所经历的过程在一定范围内代表了中世纪早期心理中所发生的情况，即对女性所具有“意义”的新的揭示和女性圣杯象征的繁荣。赫尔莫斯以一种新的眼光看罗达，而此时释放的力比多无意识地变为他那个时代完成的社会任务。

483　可以说，我们当前具有特色的心理学纪元是由两位注定要对年青一代的心灵和思想产生巨大影响的人物所开创的：一位是爱的提倡者瓦格纳，他在他的音乐中使人感受到了一种从曲斯坦堕落到乱伦激情，又从曲斯坦升华到最崇高的圣杯精神的整个情感历程；另一位是权力和个人强力意志的提倡者尼采。在其最后、最崇高的表述中，瓦格纳像歌德选择但丁一样选择了圣杯的传说，而尼采则选择了高贵的社会等级和高贵的伦理道德的意象，这种意象在中世纪那些有着漂亮头发的英雄和骑士般的人物身上找到化身。瓦格纳打破了窒息爱的约束，而尼采则砸碎了束缚个体的“系列价值”。他们都在追寻相似目标，而同时都创造了无法调解的不和谐，因为爱所在的地方个体权力不会盛行，而对个体的控制权阻止了爱的盛行。

484　这三个最伟大的德国思想家在他们最重要的作品中都紧扣中世纪早期的心理，在我看来这就充分证明了仍然有尚未解决的问题从那个时代遗留下来。

485　因此，我们可以试着对这个问题进行一番更深入的了解。因为我有一个强烈的印象，即在那个时代的骑士阶层（如圣殿骑士）中突然活跃起来的，而且似乎已经在圣杯传说中找到其表达方式的某种神秘的东西，可能包含了一种新的生活导向的萌芽；换句话说，是一种新的象征。圣杯象征的非基督教或诺斯替教特征使我们回想起早期的基督教异教徒，回想起那些隐藏了如此大胆而又卓越的伟大思想的根基。现在诺斯替教展现了全面的、几乎是过于丰富的无意识心理；因而它展现了对“信仰至上规则”的最强烈抵制的那个成分，展现了只服从灵魂而非集体统治的普罗米修斯式的和创造性的精神。尽管我们以一种粗略的形式发现，在诺斯替教后来几个世纪中缺乏个体展示能力和个体区别能力的信仰。这种信仰根植于个体同上帝的关系的自豪情感中，它并不服从人类法则，它甚至以纯粹的

理解力而限制众神。在诺斯替教中隐藏着导致德国神秘主义（就其深厚的心理意义而言）直觉的开端，它实际上在我们所谈到的那个时代就繁荣了。

486 对当前问题的重视立即让我们想起那个时代的最伟大的思想家迈斯特·艾克哈特。正如一种新的导向在骑士身上变得可以理解一样，艾克哈特的新思想也这样呈现在我们面前；这种新思想与激发但丁追随比阿奇克（Beatrice）意象进入无意识世界并激发歌手唱起圣杯诗歌的思想是属于相同的精神导向。

487 但不幸的是，我们对艾克哈特的个人生活一无所知，无法探究引导他认识灵魂的方式。在他关于忏悔的论述中，通过沉思他注意到："哪怕是在今天，我们也很难发现一个人能够不犯错误就建立伟业。"这使得我们推断出他是依据个人经验来写作的。当与基督教徒的罪恶感相对照时，艾克哈特与上帝的关联的内在情感有一种奇怪的吸引力。我们感觉自己进入了《奥义书》的氛围。一种非同寻常的灵魂价值的升华必定在艾克哈特的灵魂中产生过，即一种关于自己内在存在的放大感觉，用纯粹心理学的语言讲，它使得他上升到上帝以及上帝与人的关系这样一个相对观念。

488 在我看来，上帝与人以及与其灵魂的相对性的发现及其相应程序化是从心理上理解宗教现象的重要一步；它使得宗教机能从理性批判那令人窒息的限制中解放出来具有了可能性，当然，这种批判也有其存在的同等权利。

489 现在我们就涉及了这一章的真正任务，即对象征相对性的讨论。在我看来，上帝的相对性标志着这样一种观点：不再把上帝看作一种"绝对"，即脱离人类主体，存在于所有人的状态之外；而是把上帝看作在某种意义上依赖于人类主体。它也涉及人和上帝之间的互惠的和必不可少的关系存在，藉此人不只是被看作上帝的机能，上帝也成为人的一种心理机能。

490 从人的立足点来说，我们的分析心理学必定要被看作是一门经验科学。对分析心理学而言，上帝的意象是某种心理状态或机能的象征性表达，与主体的有意识意志相比它具有绝对优越性；因而它能强化和产生一种意识努力无法达到的成就标准。这种强大的冲动——就其在行动中所展示的神性机能而言——或就其超越所有意识的理解的灵感而言，来自于无意识中积蓄的能量。力比多的积累激活了集体无意识所包含的作为潜在可能的意象。这就是上帝意象的根源，从一开始就是最强大和绝对的无意识力比多运行的集体表达的印记——这种力比多聚集于意识之上。

491 因此，我们的心理学作为一门科学必须将自身限定在由我们的认知所设定的经验范围内。对这样的心理学来说，上帝甚至不是相对的，而只是一种无意识机能，即激活了上帝意象的力比多总体分裂的表现。据正统观点来看，上帝当然是

绝对的，即自身存在。这样一种观点暗含同无意识的彻底分裂，从心理学上讲，它意味着完全没有意识到这样一个事实，即神的印象源自于一个人的内在自我。但是上帝相对性的观点表明，无意识过程相当不少的一部分——至少从推论来看——是作为一种心理内容被认识到的。当然，只有当灵魂被赋予更多的关注，当事实上无意识内容从它们被投射到的客体上抽回时，并且它们（这些内容）被赋予了某种意识以至于它们似乎为主体所有、以主体为条件时，这样一种洞察才能发生。这就是具有神秘色彩的情形。这不是一般的上帝相对性理念的初次出现，因为在原始人那里上帝相对性的理念自然地、基础性地存在了。在人类的一个较低水平上，上帝的理念几乎普遍地有一个纯粹的动力特征，即上帝是一种与健康、与灵魂、与药物、与财富、与首领相关的神性力量——一种能获得、成为对生命、对人类健康很重要的力量，偶尔也产生神奇的、坏的后果。原始人感觉到这种力量既在身外又在体内，即像他的护身符中的“魔力”或其首领所具有的影响一样成为他自己的生命力。这是第一个可论证的、具有渗透力的精神力量的概念。从心理学上讲，物神崇拜的力量或药师的声望是对这些客体的无意识的主观评价。因而大体上这是一个呈现在主体的无意识中并在客体中被感知的力比多的问题，因为无论何时无意识内容被激活，它们都表现为投射。因此，中世纪神秘主义的上帝相对性实际上是对原始状态的一种回顾。但是，个体的和超个体的阿特曼这两个有着亲缘关系的东方概念与其说是向原始人的一种回归，还不如说是一种与东方方式相和谐的，脱离原始人的持续的演变发展，尽管仍然保留着已然明显存在于原始人中间并发挥着效用的原则。以这样的事实来看，即宗教的每一种重要形式，不管在其仪式上还是在其伦理上，都体现着一个或多个原始趋向，因而在宗教过程中提升人性完美的神秘本能力量就真正运转起来，[1] 这种向原始人回归的情况一点也不奇怪。向原始人求助，或者中断与原始人的联系（就像在印第安人中一样）意味着与一切力量之源的大地母亲的接触。按照理性或伦理的标准区分的所有观点都会把这种本能的力量看作“冲动”。但是生命的源泉本身是既清澈又混浊的。因此过于“纯净”也就失去了活力。每一次新生都是从混浊走向清澈。经常净化和分化就会失去生命的张力，因为它排除了混浊的成分。发展的过程需要有混浊也要有清澈。伟大的相对论者迈斯特·艾克哈特对此给予清晰的阐述：

> 所以苦难的上帝愿意忍受罪孽的伤害；并且他为他所选择来从事大事的人受累最多。看！谁比使徒更接近和亲近我们的上帝？没有人不堕落到深重

〔1〕存在大量的这种例子。我在《无意识心理学》中已提到一些。

罪恶中；所有的人都是有生死的罪人，他在新旧盟约（他制定的）中给那些他后来最爱的人展现了这些；就是在今天人们也很难找到不首先误入歧途就能成就大事的人[菲佛（Pfeiffer）：《德国神秘主义》，第2卷]。

492 由于他心理洞察力和他的宗教情感与思想，艾克哈特大师成为13世纪末教会批判运动中最杰出的代表。因此我想引用他的一些话语，它将有助于阐明他的上帝相对性概念[1]：

1．人是真正的上帝，上帝是真正的人。

2．但是谁要是不把上帝作为内在持有物，而是使用一切手段从虚无中去获得他，或者用这，或者用那，那他就不会充分地获得他，即便用尽一切行为方式，找遍所有人员、地方；这样的人肯定找不到上帝，并且很容易受到事情的困扰。困扰他的不仅是邪恶团体，还有善良团体，不仅是街道，还有教堂，不仅有恶意的话语、行为，还有善良的话语、行为。因为障碍就在他自身之内：在他那里，上帝还没有成为世界。如果上帝是那样对他的话，那么他在所有的地方都很自在，对所有的人都感觉安全，永远拥有上帝。[2]

493 这段文字具有特殊的心理学意味，因为它展示了我们上面所勾勒出的上帝原始理念的特征。“使用一切手段从虚无中去获得上帝”与这样一个原始观点是同义的：“唐蒂（tondi）”[3]是从虚无中获得的。当然，对艾克哈特来说，这只是一种修辞而已，但是其原始意义仍然闪现出来。不管怎样，艾克哈特总是清楚地将上帝理解为一种心理价值。这一点在下面这句话中得到证明：“谁要是从虚无中去获得上帝，他就会被客体所困扰。”因为当上帝是虚无时，他必然被投射进客体中，而客体获得一种过度的评价。每当处于这种情形时，客体也对主体具有超级影响力，使他处于奴隶般的依从地位。艾克哈特明显指的是屈从于客体这种熟悉的情况，它使得世界在上帝的作用下而出现，即上帝是一种绝对决定性的因素。所以艾克哈特说“上帝还没有成为世界”，因为对他来讲，世界取代了上帝。这样一个人没能成功地将剩余价值从客体那里分离开，并加以内化转变为一种内在所有。如果他在自身身上拥有它的话，他会不断地将上帝（这种相同价值）作为客体或世界。在相同部分，艾克哈特说道：“无论是谁在他的情感中发

〔1〕《真正的僧侣的障碍》。布特内尔（H.Büttner）：《艾克哈特文集和讲道录》，第2卷，第185页（迪德里希斯，耶拿，1909）。

〔2〕《精神方向》，第4章[《艾克哈特文集》（Büttner），第2卷，第8页]。

〔3〕巴塔克人的力比多概念。沃内克（Warnecke）：《巴塔克人的宗教》（莱比锡，1909）。“唐蒂”是一种神奇力量的名称，据说万物都围绕着它转。

现了适合于所有地方和所有人的东西，他就是正确的，反之他找不到正确的地方或同道的人，他就是错的。因为上帝与一个有正确情感的人同道。”一个自身有这种价值的人无论何处都可以安逸；他不依赖客体，即他永远不需要、不希望从客体那里获得他自身所缺乏的东西。

494　对艾克哈特来说，从这些思考来看很明显的是，上帝是一种心理的或更确切地说是一种精神动力状态。

> 3．你必须再次把灵魂理解为上帝的王国。因为灵魂与上帝具有类似本质。这里所谈到的上帝的王国，上帝本身就是这个王国，这些都是类似于灵魂的正确的说法。圣约翰说道，一切都经由上帝。这必须理解为灵魂，因为灵魂是一切。灵魂就是这样一种作为上帝的意象。如此，它也是上帝的王国。一位大师说道，上帝位于灵魂深处，他整个神性本质都以它为基础。上帝在灵魂深处要比灵魂在上帝里面具有更高层次：当灵魂在上帝里面时，它不能获得福佑，但是当上帝寓居灵魂时，能获得真正的福佑。这是可以肯定的：上帝本身在灵魂中得到福佑。

495　灵魂这个模糊的、有着多种解释的概念，历史上相应于心理内容，在意识范围内，这些心理内容具有一定的独立性。因为如果不是这样的话，人们是不能得出将独立本质归于灵魂的观点，似乎它是一个客观的可辨别的事物。像每一种自发的情结一样，它必定有一种自发的，并因而部分无意识的内容。正如我们所知的，原始人通常拥有几个灵魂，即几种具有很大独立程度的自主情结，它们赋予他们一种独立存在的外表（如在某种心理失调时）。当人类上升到一个较高水平时，我们发现灵魂的数量下降了，直到最高水平的文化向我们表明灵魂在所有精神活动的意识中完全分散，只是作为总体的精神过程的术语而获得进一步的存在。将灵魂吸收进意识中是东方文化的特点，也是西方文化的特点。在佛教中，一切都被融入意识；即便是因果报应这样一种无意识的建构力也必须通过宗教的自我发展而得以掌握和转化。对于灵魂概念相当普遍的历史发展来说，分析心理学的观点是截然对立的，因为灵魂的分析观点与精神机能的整体无法调和。一方面，我们将灵魂定义为与无意识的关系；另一方面，它又是无意识内容的化身。从文化的观点来看，似乎不幸的是无意识内容的化身仍旧存在，这就像受教化的、分化了的意识会能因那些无意识的内容存在而悲伤一样。但是由于分析心理学关注的是作为其所是的人，而非某些观点制造出的假想的人，我们必须承认这样一些现象实际上是经常发生的，即它劝导原始人谈论“灵魂”，这正如在欧洲文明国家里还有不少人相信鬼神一样。尽管我们精致的理论断言“自身的同

一”，据此自主情结是不能存在的，大自然似乎对这些精致的观念并不关注。

496 如果我们将“灵魂”看作无意识内容的化身，根据我们先前的定义，那么上帝也是一种无意识内容——一种化身，就上帝被人所构造而言，他还是一种意象或表达，此时他被当作纯粹的或主要的动力。因此，就上帝被当作是无意识内容的化身而言，他在根本上和灵魂是一样。所以，艾克哈特大师的观点纯粹是心理学的。正如他所说的，只要灵魂仅仅在上帝之中，它就得不到福佑。根据艾克哈特的观点，只要被称之为上帝的动力，即力比多被隐藏在客体中，那么这样一种情况就不会出现：即通过“福佑”，一个人领会了一种特别强烈的和和谐的生命状态。因为，只要首要价值或上帝（艾克哈特之后）并不寓居于灵魂之中，力量就是外在的，因此在客体中。上帝，也就是首要价值必须从客体退出，并进入灵魂，这意味着一个“更高层次”和上帝的“福佑”。从心理学上讲，这意味着属于上帝这样一个被投射的高价值的力比多被理解为投射；[1] 通过这种理解，客体的重要性消退了，过剩的价值为个体所接受，产生了一种强烈的重大情感，即一种新的潜能。上帝这个生命的最高张力于是寓居于灵魂之中、无意识之中。在一定意义上，上帝的理念也从意识中消失了，但这并不意味着上帝完全成为无意识。似乎这个首要价值转移到了其他地方，以至于它只能从内部而非外部找到。客体不再是自主的因素，上帝成为自主的心理情结。但是自主情结总是部分的是意识的，因为它有条件地与自我关联，也就是说，它从未到达这种程度，即自我整个地拥有它，在这种情形下，它不再是自主的了。从这一刻起，决定性因素不再是价值过剩的客体，而是无意识。决定性影响现在来自于无意识，即人们感到并理解为影响来自无意识，这种理解产生了“存在的统一性”（艾克哈特），即意识与无意识之间的关系，当然在这种关系中，无意识是主导。

497 现在我们应该问自己，这种“福佑”或爱的奇迹[2]是何时出现的？（就像印度人称大梵状态为完美祝福一样）在这种状态下，优势价值在无意识之中，涉及潜能在意识中的下降，它意味着无意识成为决定性因素，而现实意识的自我实际上消失了。这种情形一方面是对儿童状态的回忆，另一方面又是对原始人状态的回忆，他们同样受到无意识的极大影响。人们可能总结说早期快乐状态的恢复是这种福佑的起因。但我们仍需理解为什么这种原初状态是如此特别有福。福佑的感觉伴随着具有生命流动特征的所有时刻，因此，是这些时刻或状态，即当蓄

〔1〕把某种东西看作是投射决不能理解为一种纯粹的理智过程。只有当融合的条件成熟时，理智认知才会融合投射。通过理智判断和意志从不成熟的投射中抽出力比多是不可能的。

〔2〕威廉·布莱克（William Blake），英国神秘主义者，他说道：“能量是永恒的快乐。”《诗集》，第1卷，第240页（伦敦，1906）。

积起来的东西能自由流动时，当我们渴望满足这种、那种条件或为了找到一种方法、产生一种效果而有意努力去寻找时。我们都知道这些形势或状态，即“当它自由行动时”，当不再需要创造各种乏味的条件来刺激愉悦或快乐时。

498　童年时代是这种快乐难以忘怀的标记，它不会被外在事物所磨灭，而是从内部涌现出全部内容。因此，“类似儿童”象征着与福佑相伴随的唯一的内部状态。能够“类似一名儿童”就意味着掌握了一个能够持续获得力比多的宝库。儿童的力比多流向事物；通过这种方式他赢得了世界，后来通过逐渐地高估事物而在一定程度上迷失自己于世界之中（使用宗教语言）。由此出现对事物的依赖，作出必要的牺牲，即力比多的流逝、联系的切断。这就是宗教系统的本能教条试图重新聚集被浪费的能量的方式；事实上，这种收获过程在其象征中确实得到表现。如果它不是意识的阻碍力，那么与主体的式微相对照，对客体的高估导致一种倒流，它将力比多很自然地带回到主体。

499　在原始人那里，我们处处都能够发现与自然和谐相处的宗教实践，因为原始人无论如何都能够毫无困难地遵从他自己的本性。宗教实践使他能够再创所需的魔力，或者复原晚上失去的灵魂。

500　重要宗教的目的都包含在“非此世界”这样一个禁令中，它暗示了力比多向内部无意识的主观运动。力比多的普遍抽取和内倾创造了一种无意识的力比多聚集，正如在寓言“珍贵的珍珠”和“田野里的财富”一样，力比多聚集象征着“财富”。艾克哈特也使用了后一个寓言，他是这样解释的：“基督说天国就像藏在原野里的财富。这个原野就是灵魂——上帝天国的财富就藏在那里。因此，在灵魂中上帝和一切造物都被保佑。”[1] 这种解释同我们的心理学原则是一致的。灵魂是无意识的化身，在那里存放着财富，即在内倾中被埋没或吸收的力比多。正是这个力比多的总体被描述为“上帝王国”。这意味着一种持续的统一或者与上帝的和解，一种在上帝王国中的生活，即在那种状态中，最主要的力比多聚集在无意识中，而有意识生活则受到了它的决定。聚集在无意识中的力比多源自于客体，源自于世界，而世界先前的优势地位正是由它造成的。彼时上帝是“外在的”，现在他“内部”运作，正如那被看作是“上帝王国”的隐藏财富。很明显，这包含了这样一种观点，即在灵魂中聚集的力比多代表了与上帝（上帝王国）的一种关系。现在当艾克哈特得出灵魂本身就是上帝王国这样一个结论时，他把它看作是与上帝的一种关系，把上帝看作是在灵魂中运作并由灵魂感知的力量。艾克哈特甚至将灵魂称之为上帝的意象。关于灵魂的人种学和历史学的

〔1〕《艾克哈特文集》，第2卷，第195页。

方法充分表明，它代表着部分属于主体，也部分属于精神世界即无意识的内容。因此，灵魂常具有俗世的以及相当神秘的特性。魔力、原始人的神性力量也是一样的，但是较高文化层次的观点明确把上帝与人分割开，最后把上帝提升到纯理想化的高度。但灵魂从未放弃它的中间立场。因此，它声称要被当作是在意识主体与（对主体来说）难以企及的深层无意识之间的一种机能。从深层运作的决定力量（上帝）通过灵魂而被反映，即它创造了象征和意象，它自身也只是一个意象。通过这些意象，它把无意识力量输送给意识；以至于它既是接受者，又是传输者，对于无意识内容来说，它实际上是一个感知器官。它所感知的是象征。这些象征是被改造了的能量或力量，即决定性理念，其精神价值与它们的情绪力量一样大。正如艾克哈特所说的，当灵魂寓居上帝里面，它就不会得到福佑，即当感知机能被动力所无情淹没时，它决不是一种幸福状态。但是当上帝在灵魂中时，即当灵魂如所感知的那样理解了无意识，并采取意象形式或它的象征时，这就是一种真正的幸福状态。我们认为并认识到幸福状态是一种创造性状态。

艾克哈特还说过这些著名的话语：

> 4. 如果人们问我："我们为什么祈祷，为什么斋戒，为什么按照好的方式行为，为什么我们要受洗，为什么上帝变成了人？"我将回答："因为上帝可能出生在灵魂中，灵魂又在上帝中。因此就有了《圣经》。因此上帝创造了整个世界，上帝可能出生在灵魂中，灵魂又在上帝中。所有谷物中最内在的本质就是种子，所有金属中最内在的本质是金子，所有生物最内在的本质是人！"

501 在这里，艾克哈特坦率地断言，上帝的存在依赖于灵魂，换句话说，灵魂是上帝的诞生地。根据我们先前的观点，后一句就好理解了。知觉（灵魂）的机能领会了无意识的内容，并且作为一种创造性机能，在象征的形式上产生了动力[1]。在心理学意义上，灵魂创造了意象，一般的理性意识却认为它是毫无价值的。在这些意象不能立刻变成客观世界的利益这层意义上，它们当然是毫无价值的。就这样一种表达方式取决于人们的能力而言[2]，艺术才是它们最有可能的运用方式；[3]另一种可能就是哲学沉思；第三种可能就是准宗教，它导致异教和派别的建立；还有第四种运用可能性，它包含在所有松散形式的意象中。

〔1〕根据艾克哈特的观点，灵魂既是理解者又是被理解者。《艾克哈特文集》，第1卷，第186页。

〔2〕这些文学例子有：E.T.A.霍夫曼、梅里克（Meyrink）、巴拉克（Barlach）；在更高层次上，还有斯比特勒、歌德（《浮士德》）、瓦格纳。

〔3〕尼采：《查拉图斯特拉如是说》。

502　后两种形式以特别值得注意的方式呈现在诺斯替教的禁戒派（禁欲的、苦行的）和纵欲派（不守法的）上。关于现实适应性，在把这些意象提升到意识的过程中，存在某种非直接的价值，因为与现实世界的关系被从幻觉混合物中清理出来。但是意象获得了它们的主要价值，保证主观幸福和福利，不管外部条件如何多变。适应当然是一种理想，但是适应并不总是可能的；有这样的情形，其中唯一正确的适应就是耐心忍受。通过幻觉意象的发展，一种被动的适应变得可能，并很容易。我使用“发展”这个词，首先是因为这些幻觉只是怀疑价值的原材料。为了达到可能产生最高价值的形式，它们必须经过处理。这种处理是件技术活，这里不太适合讨论。为了清晰起见，我只须说两种处理的可能：（1）还原的方法，（2）综合的方法。前者回溯到原始本能；后者从给定材料中发展出一个过程，目的在于个性分化。

503　还原和综合的方法是相互补充的，因为向本能的还原就导致了现实，导致了对现实的过高评价，并因而导致了必要的牺牲。综合的方法从由于牺牲而内倾的力比多中发展出象征性幻觉。由于这种发展，一种朝向世界的新态度产生了。正是这种态度的差异性确保了一种新潜能。这种向新态度的转变我称之为超验机能[1]。在这种新产生的态度中，先前潜藏在无意识中力比多以积极实现的形式出现。它与新赢得的可见生活相应，它的意象就是神圣诞生的象征。反过来，当力比多从外部客体中抽回并沉入无意识时，“灵魂就从上帝那里诞生”。但由于它基本上是日常生活的否定行为，并且是象征性地降到“隐藏的上帝”——这个上帝与白天闪亮的上帝相比有着完全不同的特性——这就不是一种幸福的状态（正如艾克哈特所准确观察到的）[2]。

504　艾克哈特将上帝的诞生说成是一个经常循环的过程。实际上我们正探讨的问题是一个心理过程，它几乎连续不断无意识地重复自己，但对此我们只是在它最广的波动中才能相对地意识到。歌德关于音节收缩与舒张的观点当然直觉地击中要害。它必须处理重要节奏或生命力的波动，作为规则，它是无意识地发生的。这也可以解释为什么这一过程的现行术语既是宗教的又是神话的，因为这样的表达和公式最初与无意识的心理事实联系在一起，而不是像科学的神话解释经常断言的那样——与月亮的相位和其他行星事件相关。因为很显著地它是一个无意识问题，因而从科学角度看，我们要从隐喻的语言中解脱出来还有很大的困难，至少要达到其他科学的修辞水平。对自然神秘力量的崇拜不会由于心理学在这一领

〔1〕比较一下先前在《无意识灵魂理学》中对这一主题的处理。

〔2〕艾克哈特说：“因而我再次回到我自身，在那里发现了最深的地方，比地域本身还深；但我的不幸再次催促我：哦，我自己无法逃跑！我深陷这里。”（《艾克哈特文集》，第1卷，第180页）

域的扩张而受损，宗教语言则努力以象征来表达崇拜，这些象征因其古老、意义和美丽而神化。迄今为止，科学尚未找到通达这一领域的道路。我们只是将象征往后挪动一点，这样就能部分揭示这一领域，但并不包含这样一个错误，即通过这样做，我们可以创造一个新的在任何时代我们都面临相同的谜的象征以外的东西。我们的科学也是一种隐喻的语言，但从实践的观点来看，它比那些古老的神学假说做得都更成功些；神学假说在说明自己的思想时采用的是抽象的陈述，而我们则是通过概念。

5．灵魂“首先作为造物创造了上帝，直到灵魂创造了别的东西，就没有（上帝）了。不久我宣布‘上帝就是上帝，我就是他的起源。’那就是上帝，他来自于灵魂：他就是神性，他来自于自身。”（《艾克哈特文集》，第1卷，第198页）

6．“但上帝也老了，死了。”（《艾克哈特文集》，第1卷，第147页）

7．“因为所有的造物都赞扬他，他就成了上帝。而我仍然住在神之住所的底部，在地上，在洪水中，没有人问我去哪或干什么：没有向我提问的人。这个时候我向前漂去，所有造物都在赞美上帝——为什么他们不赞美神性呢？——所有包含在神性中的东西，是一；但没有人提到这一点。只有上帝做了重要的事，神性什么也没有做，也不去找点该做的事情来做。上帝和神性就做事与不做事而不同。……当我再次来到上帝身边时，我对自己什么也没有做；所以我这次的突破比我第一次要更优秀。因为我这个一——确实将所有造物脱离自身，进入我的感知，以至于在我身上，他们也成为一！于是我回到神之住所的底部，在地上，在洪水中，没有人问我去哪或干什么：因为没有人想念我……这意味着上帝死去了。”（《艾克哈特文集》，第1卷，第148页）

505 从这些引用中可以看出，艾克哈特区分了上帝和神性；神性是整体；既不知道也不拥有自身，而上帝是作为灵魂的机能出现的，就如灵魂是作为神性的机能出现一样。显然，神性是普遍的创造力；从心理学上讲，它就是创造的、生育的本能，既不知道也不拥有自身，可以和叔本华的意志这一概念相比较。但上帝是来自于神性和灵魂。作为造物的灵魂“表达”了上帝。他存在是由于灵魂区别于无意识，是由于灵魂感知到无意识的力量和内容；当灵魂浸泡于无意识能量的“洪水与源泉”中，他就死了。这样，艾克哈特在另一处说道：

当我从上帝那里脱离出来，所有事物都说“有一上帝！”那样并不能让我得到福佑，因为我把自己看作是造物。在突破过程中，我想在上帝的意志中保持独立，也就是独立于上帝的意志、他所有的作品以及上帝本人——那么我就不只是造物了，那么我就既不是上帝也不是造物：我是我所是，是我将是，是现在所是和永远所是！于是我得到一种推动力，这种推动力使我超越了所有天使。在这种推动下，我变得如此的丰富，以至于上帝以及上帝的所有神圣创造对我来说都不是完全的；因为在这个突破过程中，我获得了我与上帝共有的东西。于是，我是我所是，于是，我既没有增加也没有消失，因为我是使万物运动的不动者。这里上帝在人身上找不到存身之所，因为人类通过他的贫困征服了他永远所是和将来所是。这里上帝被纳入精神之中。

506　“摆脱出来”表明意识到了无意识内容，意识到了以理念形式诞生于灵魂中的无意识能量。这是对无意识动力进行意识鉴别的行为，也就是把作为主体的自我与作为客体的上帝（即无意识动力）分开的行为。这样，上帝就“变了”。当通过这种“突破”即通过自我与世界的“分裂”，通过自我与无意识源动力的同一，这种分离再次被分解，作为客体的上帝消失了，从而变成了与自我毫无区别的主体，即自我作为分化较晚的产品，再次与神秘的、动力的、普遍的参与（原始人的“互渗律”）统一起来。这就是浸泡在“洪水与源泉”中。与东方理念相似的大量的东西立刻显现出来。比我更有能力的作家已经充分地阐述了它们。但在缺少直接影响的情况下，这种相似性证明了艾克哈特从东方和西方所共有的集体谨慎的深度所得出的思想。这种共同的基础是原始心理的原始基础，共同的基础却没有共同的历史背景是可以得到解答的，由于上帝的原始动力理念，在原始心理中，这种强烈的动力还没有定型为上帝的抽象理念。

507　这种向原始本性的回归，这种在宗教上向早期精神状况的回归，对所有那些在最深层意义上有活力的宗教来说都是相同的。开始于澳大利亚黑人[1]的图腾仪式的自居作用，一直延续到我们文明时代中基督教神秘主义者的狂乱。这种回复过程重新建立了一种原始的状态或态度，即与上帝的同一的不可能性，但是，由于这种不可能性，它成为一种十分重要的经验，一种新的潜能产生了——世界是新创造的世界，因为个体对客体的态度被更新了。

508　当谈到上帝象征的相对性时，历史的良知要求我们必须提到那位孤独的诗人安杰勒斯·赛勒修斯（Angelus Silesius），[2]正如悲剧命运所安排的那样，这位

〔1〕斯宾塞与吉伦：《中部澳大利亚的北方部落》。

〔2〕约翰·谢弗勒（Johann Scheffler，1624—1677），神秘主义者、医生。

诗人找不到与他自己想象的关系。艾克哈特常以难以理解的语言竭尽全力进行表达，赛勒修斯则在简洁、动人和熟悉的诗句中吟唱，用朴实简洁揭示了艾克哈特已经构思的同样的上帝的相对性。下面我摘引几句：

我知道没有我
上帝一刻也不能活；
如果我死了，
那他也无法生存。

上帝不能没有我
否则他就是一只孤独的可怜虫；
如果我不与他分享
毁灭就是他的命运。

我像上帝一样伟大，
他像我一样渺小；
他无法高高在上
我也不能低他一等。

上帝是我灵魂中的一团火
我是上帝身上的一束光；
我们的生命休戚与共，
分开就无法生存。

上帝爱我胜过爱自己
我的爱对他很重要，
无论他给我什么
我必有回报。

对我来说，他既是神又是凡人，
对他来说，我既是凡人又是神；
我想他所想，
他急我所急。

上帝为我们着想，
为我们操劳；

如果我们没有完成职责
他会因我们而悲哀。

上帝是他所是，
我是我必须所是；
如果你认识其中之一，
你就认识了他和我。

我不在上帝之外，
我与他须臾不离；
我是他的光，
他是我的指明灯。

我是他种下的葡萄树
他万般珍爱；
我所结出的果实
是上帝这个神圣的幽灵。

我是上帝的儿子，
他也是我的孩子；
我们合二为一，
既是儿子又是温和的父亲。
为了照亮我的上帝
我就必须是阳光；
我的光亮照在
他平静而无边的大海。

509　如果认为这些思想以及艾克哈特的那些思想不过是意识沉思的空洞产物，那将是可笑的。这些思想常是重要的历史现象，是集体心理中无意识潮流的产物。幕后还有成千上万的其他难以言喻的思想，意识的阈限下还有许多类似的思想和情感，一个新世纪的大门正准备打开。这些大胆的思想都提到了无意识观念的冷静、不可动摇的必然性，随着自然法则的结束，它将产生一种精神的转化和更新。随着改革的进行，这股潮流到达了意识生活的一般表面。改革在很大程度上去除了教会作为拯救的中介与施与者的地位，并再一次建立起个人与上帝的联系。这是上帝理念客观化的顶点，从这一点开始，上帝的理念再次逐步主观化

了。这种主观化过程的逻辑结果就是分裂成几个派别，最重要的结果就是产生了个人主义，代表一种新形式的“偏离”，它的直接危险就是浸没在无意识动力之中。对“碧眼兽”的崇拜就是从这发展出来的，此外还有许多其他东西把我们的时代与其他时代区分开来。但是，无论何时发生这种向本能的复返，就势必出现一种慢慢发展的对动力的纯粹无形的、混乱特征的抵制，产生对形式和法则的无可压制的需求。潜入生命之流的灵魂必须创造拥抱、维持和表达这种能量的象征。集体精神中的这一过程被诗人和艺术家不是感受到就是直觉到了，他们的主要创作源泉就是集体无意识（即无意识内容的感知），他们的智力水平足以把握这个时代的主要问题，至少从外表看是如此。

510 斯比特勒的《普罗米修斯和厄毗米修斯》标志着心理学的一个转折点：他描写了先前连接在一起几组对立的碎片。艺术家、心灵的拯救者普罗米修斯从人类的视野中消失了；此时遵从无灵魂的道德规范的人类社会被交给了“避和魔兽”，这是与继续存在的理想敌对的、破坏性的产物。就在此时，潘多拉（灵魂）在无意识中创造了拯救的宝石，然而这块宝石却由于人们的不理解而未能被人类所掌握。只有通过普罗米修斯式的干预情况才能好转，借助于它的洞察力和理解力首先使一些人，然后使许多人都能感知到。毫无疑问，斯比特勒的这部作品在其创作者的个人生活中是有其根源的。但是，如果它只是由纯粹私人经验的诗歌叙述组成的话，那么在很大程度上，它就缺乏合理性和永久性。然而，因为它不仅是个人的而且主要是涉及我们这个时代的集体问题以及个人经验的展现，它取得了普遍的合理性。它的首次露面肯定要遭受当代的冷遇，因为当代大多只适合维持和评价直接的现实，因而产生了相同的命运问题，而神性的、创造性的思想试图解开这种混乱。

五、斯比特勒调和象征的本质

511 还有一个重要问题需要讨论：即宝石的特征或新生活的象征，他们被诗人作为快乐的器皿和拯救。我们已经对大量的引文进行了对比，这些引文证实了宝石的“神圣”本质。我们发现它或多或少清楚地表明，象征包含了新的能量释放的可能性，即被无意识地受缚的力比多的释放。象征总是表明：在某种诸如此类的形式中，将会发现生活的一种新的显现，一种从生活的束缚和困乏中的解脱。通过象征的形式从无意识中解脱出来的力比多被象征为一个年轻的或新生的上帝。例如，在基督教中，耶和华成功地转变为一个慈爱的圣父，包含了一种更高和更精神化的道德。上帝新生[1]的主题是普遍的，因而大家对它很熟悉。关于宝石

〔1〕参见荣格：《无意识心理学》。

的救赎力，潘多拉说："看，我听说有一类人，饱受痛苦，值得怜悯；我想到了一个礼物，如果你完全同意我的请求，偶尔用它，我可以抚慰和减轻他们许多的悲痛。"[1] 遮住它诞生的树叶唱道："这里藏有呈现、福佑和优雅。"[2]

512　爱与快乐是"奇迹儿童"这个新象征的讯息；因而是一种极乐状态。它类似于传达基督诞生的那个讯息，而太阳女神[3]的祝贺以及神迹则是佛陀诞生的标志——在诞生的这一时刻[4]，遥远的人都成"善"并祝福。关于"神的祝福"，我只想强调下面重要的一段话："那些意象再一次回到每个人灵魂中，其彩虹般绚丽、梦幻般构造，描画了孩童的未来。"[5] 这清楚地表明，孩童的幻想是可以实现的，即这些意象没有丢失，而是在成熟的成年期再次出现，并会得到实现。巴尔拉赫的老库勒在《死寂的时日》[6]中说：

> "当我半夜躺下，黑暗的枕头使我焦虑，在我周围不时产生一道亮光，其形可见，其声可闻；而且我梦到了美好未来的种种形式。它们尽管呆板，但却光彩动人，仍然还沉睡着——要唤醒它们的人将会为这个世界带来更好的面貌。英雄将会做到这一点。""那时跳动的心会是什么样的！完全是不同的心，同今天跳动的心完全不一样。——（就意象来说）""它们不在阳光之下。但是它们将会而且必将走出黑暗。让它们出现在阳光下是一件大事；它们将在那里生活。"

513　厄毗米修斯也渴望宝石这个意象；他在关于赫拉克勒斯（英雄）的雕塑的演讲中说道："这就是意象的意义，凭借对它的理解，我们唯一的成就就是把握住了机会，使得我们必须赢得的那块宝石在我们头脑中成型。"[7] 同样，当宝石被厄毗米修斯拒绝后，被带到教士面前，他们就像先前厄毗米修斯渴望宝石时所表现的那样高声唱道："啊，上帝和他的恩赐来了。"就在那神奇的宝石交给他们的下一个时刻，他们对它大加批判和斥责。从教士唱的赞美诗的开头就不难看出，它是新教徒的赞美诗：

> 永远的精神
> 永恒的上帝再一次光临！

〔1〕斯比特勒：《普罗米修斯和厄毗米修斯》，第108页。
〔2〕同上，第127页。
〔3〕同上，第132页。
〔4〕同上，第129页。
〔5〕同上，第128页。
〔6〕保罗·卡西雷尔（Paul Cassirer），柏林，1912年，第16页。
〔7〕斯比特勒：《普罗米修斯和厄毗米修斯》，第138页。

不是你屈尊徒劳的强力，
使得我们永远在你身旁，
精神、快乐和光驻在我们灵魂间，
遍布黑暗。
你力量和强力的精神
还有上帝给予的新精神
在受诱惑之时帮助了我
为了天国而培养和完善了我们
……

514 这首赞美诗同我们前面的讨论完全相似。它与厄毗米修斯式的造物的理性主义本质完全相应，吟唱这首诗的教士都会拒绝生命的新精神—新创立的象征。理智必定常常会以理性的、序列的、逻辑的方式寻找答案，在其中，它必定会从所有正常的情形和问题中得到证明；但是在最伟大和已经决定了的问题上，理智被证明是不够的。它无法创造意象、象征；因为象征是非理性的。当理性的方式陷入困境——这是不可避免的，是经常的趋势——于是，从人们期待最少的那边却产生了方案（什么好事情出自拿查勒?）例如，这就是弥赛亚预言中暗藏的心理学法则。预言本身就是无意识的投射，它常常预示未来的事情。因为方案是非理性的，救世主的出现就与一种不可能性相联系，即非理性状况、圣母的孕育（《以赛亚书》，7，14）这种预言像许多其他语言一样具有不可能的状况；例如：

麦克白永远不会被征服，
除非勃南的树林会冲着他向邓西嫩高山移去。

——《麦克白》，4，1

515 救世主的诞生即象征的出现发生在人们最未曾料到的地方，因此一切事物的方案是真正的最不可能。这样，以赛亚说道（53，1）：

谁相信我们的预言?
上帝的权力向谁显现?
在神面前成长的人像纤弱的植物，
像长成于旱地的树根；
既不丰满又不秀丽；
当我们看到他的时候，

他没有我们所期待的美丽。
他被人漠视遭人遗弃；
一个悲痛的人对不幸多么熟悉；
我们隐藏他就如隐藏我们的脸；
他被漠视，我们不尊敬他。

516　不仅拯救的权力来源于未曾料想到的地方，正如文中所显示的那样，它还以对厄毗米修斯判断来说没有特别价值的方式展示了自己。在斯比特勒关于拒绝象征的描述中，几乎找不到有意对《圣经》模式的参照，否则人们自然会在他的话语中找到它。当先知和有创造性的人提出拯救象征时，他更有可能从那些相同深度中也进行创造。

517　救世主的出现表明了对立之间的调和：

狼还是要同羊住在一起，
豹子与羚羊一起躺下；
小牛、幼狮与肥畜在一块，
一个小孩领着它们。
牛和熊一起喂养，
他们的幼崽躺在一块；
狮子像牛一样吃草。
吃奶的孩子在毒蛇的洞里玩耍，
断奶的孩子把手伸向毒蛇的口里。

——《以赛亚书》，11，6

518　拯救象征所谓本质是儿童的象征（斯比特勒称之为“奇迹儿童”），即孩子的天真或假定象征及其机能没有本质的一种态度。这种“天真”态度带着它的原始状况，代替了自我意志和理性目的，另一种指导原则会有一种效果，其神性与“绝对权力”同义。这条指导原则具有非理性的本质，因而它以一种奇迹的外表出现。以赛亚把这个特征描述得很美：

对我们来说一个孩子降生了，
我们的儿子出世了；
统治大权将会落在他的肩上；
他的名字将会称作奇迹，

统治者，伟大的上帝。
不朽的教父，和平的君主。

——《以赛亚书》，9，5

519 这些状况阐述了救赎象征的基本特性，我们前面已经谈过了。“神性”效果的标准是无意识冲动的不可抵制力。英雄通常具有神奇力量，他可以使不可能成为可能。象征是一条中间路线，通过这条路线对立双方联合起来朝向一个新的方向运动，它是长期干旱之后带来养分的河道。释放之前的紧张就像怀孕：

像一个怀着孩子的女人，
在临近分娩的时刻，
阵阵剧痛使她大声哭喊：
啊，上帝，我们就这样出现在你眼前。
我们一直怀着小孩，我们一直处于痛苦之中，
我们似乎产生于风；
我们在世上没有获得任何解救；
世界的居民也没有降生。
你将起死回生，我死去的躯体也将复活。

——《以赛亚书》，26，17

520 在救赎行为中，无生机的、死去的东西又活过来了，即从心理学上讲，那些潜伏的、未开发的机能，那些未被使用的、压制的、被歧视的、被贬低的精神成分突然爆发，又活过来了。正是这些被低估的机能继续发展，其生命曾受到分化机能灭绝的威胁[1]。这一主题再次出现在《新约》关于复活一切或复兴的理念中[2]，这是世界范围内的英雄神话的更高的进化形式，在这些神话中，当英雄从鲸鱼腹中出来时，不仅带出了他的父母，还带出了先前被这个怪物吞下的所有同伴——弗罗比尼斯（Frobenius）将其称之为“普遍的孵化”[3]。这种与英雄神话的联系也被以赛亚的诗句证实：

那一天，上帝身佩
吓人的、巨大而又坚韧的利剑，

〔1〕比较我关于席勒的通信的讨论。
〔2〕《罗马书》，8，19。
〔3〕弗罗比尼斯（Frobenius）：《太阳神时代》。

将要惩罚那蛇形怪兽，
甚至狡猾的蛇形怪兽；
他要杀死海中的龙。

——《以赛亚书》，27，1

521　随着象征的诞生，力比多向无意识的退缩停止了。退缩变为前进，聚集让位于流动；于是原始的吸收力被打破了。因此在巴尔拉赫的戏剧《死寂时日》中，库勒说：

在我的床的周围矗立着许多具有可爱形式的辉煌未来。尽管呆板，但是它们光彩动人，依旧沉睡——要唤醒这一切的人将会为这个世界带来更好的容貌。英雄将会做到这一切。

母亲：英雄的一生痛苦又有期望！

库勒：但偶尔也有例外！

母亲：他首先必须埋葬自己的母亲。

522　我在早期的一部作品中[1]曾详细论述了“母龙”这一主题，所以在这里不再重复。以赛亚也唱到了未曾料到的新生命的开始以及成就：

盲人的眼睛将会睁开，
聋子的耳朵将被拔去塞子，
跛子像公鹿一样跳跃，
哑巴的舌头唱道：
在荒野中水流奔放，
沙漠中溪流潺潺。
干裂的土地变成池塘，
干渴的大地水流喷涌：
豺狼居住的荒原，
变得绿草茵茵，点缀着芦苇和灯芯草。
那里将会有一条大道，
它被称之为神圣之路；
不纯洁的人不能涉足；
它只是这些人的大道：

〔1〕《无意识心理学》。我们在斯比特勒那里发现在强力巨兽中有着与海中怪兽的屠杀相似的东西。

那些徒步旅行的人，即便是傻瓜，
不会在那误入歧途。

——《以赛亚书》，35，5

523 救赎的象征是一条大道，在这条路上，生命向前，没有折磨和强迫。

524 荷尔德林（Hölderlin）在《普特茅斯》中说：

临近上帝却难以把握。
但每当危险潜伏
一切都会安然无恙。

525 这样看来，接近上帝好像是一种危险，即好像力比多在无意识中的聚集对有意识生活来说是一种危险。事实上也就是这样；因为在无意识中力比多投入越多，或者更确切地说，消耗越大——那么，无意识的影响或有效的潜能也就更大；这意味着许多代以来所有被丢弃的、抛弃的、扔在一边的、过时了的机能可能都复活了，并开始对意识逐步地施加影响，尽管有意识洞察常常会进行不顾一切的抗阻。补偿的因素是象征，它可以调和意识与无意识，并包含两者。

526 当可有意支配的力比多在分化的机能中逐渐地消耗殆尽，而再次贮存又有越来越大的困难时，当内在不协调的症状增多时，无意识内容就有一种不断增长的泛滥和崩溃的危险；但是无论何时，象征都在发展，它适合解决这种冲突。象征与危险和恐惧是如此紧密相关，以至于它要么与它相混淆，要么真正唤起罪恶与毁灭。在每一种情况下，救赎因素的显现都与毁灭、破坏紧密联系在一起。如果老的不死去，新的就不会出现；如果旧的不是阻碍新事物的道路，它就不会、不必连根拔起。对立的这种自然心理联系同样也在《以赛亚书》中找到，在那里（7，16；7，14）我们发现有一个叫伊曼纽尔的处女怀了孩子，伊曼纽尔意味着“上帝与我们在一起”，即与潜在的无意识能动结合，它在救赎象征中得到保证。在下面的诗句中，我们看到这种调和所预示的。

“在孩子知道要拒绝邪恶、选择善之前，最可恶的两个国王的国家将被遗弃。”

8，1：“上帝还对我说：‘拿一张大卷，用一个人的笔写上‘Maher-shalalhash-baz（很快的抢劫，仓促的赃物）’。”

8，3：“于是我去女预言家那里，她怀孕了，生下一个儿子。后来，上帝对我说：‘就叫他Maher-shalalhash-baz。因为在这个小孩懂得叫我的父亲

和我的母亲之前，大马士革的财富和撒玛利亚的战利品都会在亚述国王面前被抢走。'"

8，6："鉴于这个民族拒绝塞罗缓缓流过的河水——看，上帝给他们带来了河水，又急又多，甚至还有亚述国王和他所有的荣耀；他将流过他所有的河道，漫过所有堤岸；他将经过犹大；他将四处漫流，甚至直到颈脖；并且伸展他的翅膀，覆盖你们的国土，哦，伊曼纽尔。"

527　我在《无意识心理学》中已经指出了，上帝的诞生受到了龙、洪水的危害和谋杀儿童的威胁。从心理学上讲，这意味着潜藏的动力突然爆发而掩盖了意识。对以赛亚来说，危险来自一个敌对的国王，他统治着一个有敌意而强大的王国。当然，由于他完全的投射，以赛亚的问题不是心理的，而是具体的。

528　对于斯比特勒来说，则相反，问题已是典型的心理问题，所以它与具体客体相分离；它以与《以赛亚书》非常相似的方式来表达，尽管它没必要假定一个意识的起源。

529　救世主的诞生同样是一场大灾难，因为一种新的强力生命正好来自于那些不能期待生命、力量或新发展的地方。它来自于无意识，即来自精神的这一部分，不管我们是否意愿，它都不为理性主义者所知，也不被重视。正是从这个被怀疑和被抛弃的区域，出现了能量的新支流和生命的复活。但这个被怀疑、被抛弃的区域又是什么？它是所有被压抑的精神内容的总和，由于它们与意识的价值不相容，并是一些丑恶的、非道德的、错误的、不相关的、无用的东西；这意味着对我们正在讨论的个体来说，一切曾经都是这样的。现在这里存在这种危险，即这些事物再现所具有的力量以及它们新的、精彩的辉煌是如此迷住了个体，以至于他要么忘记，要么批判所有先前的价值。他先前所鄙视的东西现在是一条最高原则，先前的真理现在成了谬误。价值的颠倒就等同于先前被接受价值的毁灭；因而它类似于洪水对一个国家的毁灭。

530　因此，在斯比特勒看来，潘多拉的天国礼物给国家和人类都带来了不幸。正如古代传奇故事中的一样，疾病从潘多拉的盒子里涌出，淹没、毁坏了大地，类似的不幸也由宝石引发。为了明白这一点，我们必须首先探讨这种象征的本质。首先发现这种象征的是农民，就像牧羊人是问候救世主的第一个人一样。他们将它放在手中，反复掂量，"直到最后，他们对它奇怪的、不道德的、不正当的外观感到不解"。他们把它交给国王，而国王为了证明它的是与非把它交给良心去评判，这时由于恐惧，它从盒子里一下子滚落到地板上，"难以置信"，它居然跑到床下躲起来了。像一只逃跑的螃蟹"用恶毒的眼睛盯着，充满敌意地挥舞着

歪曲的钳子，良心到床底下去窥探，结果每当厄毗米修斯将意象推进时，宝石都会以厌恶的姿态退得更远些。就这样它总是蜷缩着，一个字、一个音节也不说，无论国王以哪种方式祈求、恳求、哄骗都不行”。很明显，对于良心来说，新的象征确实是不值得同情的。所以，国王让农民将宝石带给教士。

> 但是当主教一看到这个意象，他马上开始发抖、恶心，举起手臂似乎要护卫前额免遭打击，他大声喊道：“拿开这个东西，因为它是反上帝的；还有它的灵魂里充满肉欲，眼睛流露出傲慢。”

531 随后，农民们将宝石带到研究院所，大学的教授发现这个意象缺少“情感和灵魂”；此外，“它需要真诚，基本上没有指导思想”。

532 最后，金匠发现宝石是假的，是普通金属。在集市，农民希望处理掉这个意象，警察一把夺过它。一看到这个意象，这些法律的维护者就宣布：

> 在你的体内没有心，灵魂中也没有良心，在众人眼前你竟敢显露这个透明的、荒淫的、无耻的裸露之物？……你赶快把它带走！如果碰巧被我们纯洁的孩子和清白的妻子看到而受到玷污，你就是作孽。

533 这个象征被描述成是古怪的、不道德的、不正当的、与道德感相违背、与我们的精神情感和理念相对立，还与我们的神圣理念相敌对；它迎合肉欲，是无耻的，并且通过性幻觉的刺激，它易成为公共道德的严重威胁。这样一些属性确定了它是我们道德价值的真正对立面的本性；它也与我们的美学判断相对立，因为它缺乏较高的情感价值；最后它缺乏“指导思想”表明它智识内容的非理性化。“反上帝”这样一个结论也意味着“反基督教”，因为这段历史既不是发生在遥远的古代，也不是发生在中国。因而，根据它的属性，它是劣势机能的代表，是不可识别的心理内容。很明显，这个意象代表——尽管无处阐明——一个赤裸的人物形象，事实上，是“活生生的形式”。这种形式表达了完全的自由，它意味着一个人要公正——就像职责一样，一个人要公正：因此，它代表着美学成就以及道德美的最高可能。它表明人可以通过自然而非通过人为准备达到理想形式。这样一个意象呈现在人眼前就如同它真的存在一样，它除了释放那些处于休眠中的和那些在生命中还没有分享的东西以外，再无其他影响。如果碰巧他被部分教化了，比半开化要强的话，他所有的野性也会由于这种幻觉而被唤起。因为一个人的仇恨往往集中在那使他意识到自己坏习性的东西上。所以宝石的命运在它在世界上露面的那一刻就注定了。第一个发现它的哑巴牧羊少年就被愤怒的农民们

打了个半死；然后他们就把宝石“扔”到路上。这样，这个救赎的象征结束了它短暂而又有代表性的旅程。它与基督教的受难主体的关联是确定的。宝石的救赎本质也是在它一千年只出现一次的事实中得到展现；这种“财富的丰裕”、救世主、萨奥斯亚特[1]（Saoshyant）或佛陀的出现是非常罕见的。

534　宝石的最终归宿很神秘：它落入一个流浪的犹太人之手。“这个世界的犹太人没有一个是他那个样子，他的衣服不合尺寸，太怪异了。”[2]这个奇怪的犹太人只可能是阿哈苏瑞斯（Ahasuerus），他曾经拒绝了真正的救世主，在这里似乎又偷了这个救赎意象。阿哈苏瑞斯的故事是中世纪基督教的传奇，他的故事只能追溯到13世纪早期[3]。从心理学上讲，他起源于个性的一个成分，或起源于在基督教对待生命和世界态度中找不到用处的力比多，因此，它只能被压抑。犹太人常常是被压抑部分的象征，它解释了中世纪对犹太人的疯狂迫害。杀牲仪式中包含了以一种剧烈的形式拒绝救世主的含义，因为有些人大题小做。杀牲仪式在斯比特勒的故事中也起到重要作用，因为犹太人偷走了从天国来的神童。这种观点是无意识感知的神秘投射，救赎效果经常被无意识中的没有被救赎部分的存在搅乱。只能被压抑而没有自由的这些未救赎、未驯化、未培育的成分或野蛮成分被投射到从未接受基督教的那些人身上。当然，在现实中，它是我们自身中的一部分，它时常策划要逃避基督教的驯化过程。

535　人们愿意去否认这种抗阻元素的无意识知觉，但它肯定是存在的，并因而被投射。骚动难安是这种未救赎状态的具体表现。未救赎成分立刻垄断了新象征的新的表现形式和能量。这是我们描述这种象征对集体精神的影响时的同一事物的另一种表达方式。这种象征体现了所有被压抑的和未被承认的内容，例如“集市上的守卫者”；类似于主教那样，由于他无意识地抵制他自己的宗教，所以立刻产生并强化了新象征的不虔诚性和欲望。在抵制中所展现出的情绪与被压抑的力比多的数量成正比。在天国纯洁的礼物在道德上的退化中，在人们的种种幻觉中，杀牲仪式完成了。然而，这种象征的出现获得了良好效果。尽管不是以它纯洁的形式被接受，但它被古代的、未分化的力量贪婪地吞噬了，而在那里，意识道德与美学价值继续合作。在这里，开始了对立的转化，迄今珍贵的东西变为无价值的，先前的善变成了恶。

536　善的领域，其国王是厄毗米修斯，他长期以来都是巨兽王国的敌人。

〔1〕在琐罗亚斯德教中是代表“使得存在物闪耀”，意思是“一个会带来益处的人”。

〔2〕斯比特勒，第163页。

〔3〕柯尼格（E.König）：《阿哈苏瑞斯》，1907年版。

537 “避和魔兽”和海中怪兽（“利维坦”）[1]是《约伯书》中我们较熟悉的两个上帝的怪兽；他们是上帝力量和权力的象征性表达。作为凶猛野兽的象征，他们从心理学角度描绘了人天性中的联合力量[2]。因此，耶和华说道：

> 看那“避和魔兽”，我用它产生了你；
> 现在你看，他的力量在他的腰间，
> 他的力量在他腹部肌肉上。
> 他摆动他的尾部就像是一棵雪松：
> 这些肌肉交连在一起。[3]
> 他是上帝的最初方式。
>
> ——《约伯书》，11，15

538 人们必须仔细领会这几句话：这种力量是“上帝的最初方式”，即耶和华这个犹太人的神的样子，他在《新约》中抛弃了这种形式。在那里他不再是自然神。从心理学上讲，这意味着在无意识中积累的力比多的残忍本能的一面永久性地被基督教态度所控制；因此，力比多的神性一面被压抑，或把它纳入需要完善的一面，最后的办法就是将其归入魔鬼领域。因此，当无意识力量开始涌现时，当“上帝的最初方式”开始时，上帝就以“避和魔兽”的形象出现了[4]。

539 人们也许会同样真诚地说，上帝是以鬼怪的面貌出现的。但是这些道德评价都是些视觉幻觉：生命力超出了道德评价。艾克哈特说：

> 因此，我说上帝是善的：这不是真实情况，我是善的，上帝不是善的！我还要说：我比上帝更好！因为善的才能更好，只有更好的才能最好。上帝不是善的——因此他不会更好；因为他不是更好的，所以就不会成为最好。上帝与这三种状况“好”、“更好”、“最好”相去甚远。他在这三个之上。
>
> ——《艾克哈特文集》，第1卷，第165页

540 救赎象征的直接影响就是对立之间的调和：这样厄毗米修斯的理想领域与“避和魔兽”的王国和解了，即道德意识与无意识内容结成一种危险的联盟，且力比多属于或同一于这些内容。

---

〔1〕斯比特勒，第179页。

〔2〕参见《无意识心理学》，第70页。

〔3〕拉丁文《圣经》是这样写的：nervi testiculorum ejus perplexi sunt。斯比特勒把阿施塔特（Astarte）当作巨兽的女儿——这很有意义。

〔4〕人们可以将这一点与弗洛诺伊（Flournoy）的《一个现代神秘主义者》（见《心理学手稿》，第15卷，1915）相比较。

541　现在上帝的孩子都托付给了厄毗米修斯，即人类那些最珍贵的东西都托付他了，没有这些东西，人就只是动物。通过与他自己的无意识对立面的调和，灾难、洪水和劫掠的威胁降临他的头上，也就是说，意识的价值易于被无意识的巨大价值所吞没。如果自然美与道德的意象被真正地接受并被珍重，而不是仅仅根据其天真的自然性而当作对藏在“道德”文明背景中的丑恶的一种刺激，尽管与“避和魔兽”有盟约，那么神的孩子就永不会遭受危险，因为厄毗米修斯常可以区分有价值的与无价值的。但是，由于象征似乎不被我们片面的、理性的因而是畸形的心理所接受，所以每一种价值标准都失败了。尽管如此，当对立间的调和成为一种至高力量时，洪水与瓦解的危险必然以一种奇特的方式随之到来。因为威胁的反趋势以“正确理念”的伪装偷偷混进来了。即便是邪恶与有害也能被理性化而成为美的东西。就这样，神的孩子一个接一个地被交给了“避和魔兽”，即意识价值被换成了绝对的冲动与愚蠢。意识价值被迄今是无意识的残忍、野蛮的趋势所贪婪地吞噬；这样巨兽和海中怪兽建立起一条无形的鲸（无意识）来象征他们的原则，而厄毗米修斯王国的相应象征是鸟。作为海洋的动物，鲸是贪婪的无意识的普遍象征[1]。而鸟作为明亮空中王国的居民，是意识思想的象征；它还象征理想（翅膀）和圣灵。

542　善的最后灭绝由于普罗米修斯的干预而被阻止了。他从敌人的强力下挽救了上帝的最后一个儿子梅西亚斯。梅西亚斯成为神圣王国的继承人，而普罗米修斯和厄毗米修斯这两个尖锐对立面的化身在他们与世隔绝的“当地山谷”联合起来。两人都被解除了统治权——厄毗米修斯是被迫的，普罗米修斯则是从未为此而努力过。这在心理学上意味着，内倾和外倾都停止了一边单向的主导，因而精神分裂也停止了。代替他们的是一种新机能的出现，由一个名叫梅西亚斯的小孩象征性代表，他已经沉睡许久。梅西亚斯是一个调解者，是调和对立的新态度的象征。他是个孩子，一个男孩，是古老原型的“混沌状态”，他以青春欢迎那些所失去的东西的复活与再生。作为一个意象而被潘多拉带给地球并且被人类抛弃、成为他们灾难根源的东西，在梅西亚斯那里得到实现。这种象征的关联与分析心理学实践中的经验常相吻合：出现在梦中的象征由于上述详细原因而被抛弃，甚至产生了一种对立反应，它与“避和魔兽”的侵犯相应。冲突的结果就是基于个性特征的人格的简单化，这种特征自出生以来就一直存在；这种重新综合确保了成熟个性与孩童时代的能量来源的结合。正如斯比特勒所说的，在这一转变中存在一个很大的危险，即不是象征而是古代的本能苏醒了，将被理性主义地

〔1〕在《无意识心理学》中，可以找到大量的这种例子。

接受并在已有的观点中得到庇护。

543 英国神秘主义者威廉·布莱克[1]说："有两类人：多产型人[2]和挥霍型人[3]。宗教就是要努力调和这两者。"

544 我想以布莱克的这些话来结束本章，它是斯比特勒基本思想和我的论述的一个概括。如果我过度扩展了它，它就如对席勒书信的讨论一样，希望公正对待斯比特勒在他的《普罗米修斯和厄毗米修斯》所唤起的丰富思想。我尽我所能把自己限定在这一基本问题上；事实上，我故意略去那些在对这一材料的充分论述中所引起关注的一整组问题。

心理咨询师之家内部资料严禁外流 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有瑕疵不全的情况 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：xlzxsz

〔1〕《诗歌集》，第1集，第249页。

〔2〕多产型人＝多产的人，他展示他自己。

〔3〕挥霍型人＝吞噬他人成果以利自己的人。

第六章　精神病学中的类型问题

545　我们现在来讨论一位精神病学家的作品，他试图从精神病的各种令人迷惑的症状中区分出两种类型来进行治疗。其视野非常广阔，涵盖了所有那些现在不再被归为精神病范畴的精神病的临界状态——因而也包含了所有的神经衰弱和退化状态，例如智力、道德、情绪方面的问题和诸如此类的劣势心理状态。

546　在1902年出版的一本名为《论大脑的从属机能》的研究专著中，奥图·格罗斯（Otto Gross）展开了这种尝试，这本书的基本假设促使他形成了关于两种心理类型的观点。[1] 尽管格罗斯所处理的经验材料是源自劣势心理研究领域，但这并不意味着由此获得的观点不能扩展到更广阔的普通心理学的疆域；因为对心理的这种不平衡发展状况的探究，将使研究者有机会对某些心理现象获得更透彻的认识，而在一般的心理学研究中通常只局限于笼统模糊的印象。有时这种非正常状况具有一种放大镜的效用。正如我们将看到的那样，格罗斯在其书的最后一章，也确实将他的结论扩展到更广阔的领域。

547　所谓“次级机能”，格罗斯将其解释为一种在“原初机能”业已形成以后才活跃起来的大脑细胞活动机制。与细胞的实际活动相对应，原初机能乃是一种积极的心理活动过程的产物——用我们的话说即是其体现。这种体现代表着一种能量运动过程，据推测大概是一种化学张力的释放，即一种化学分解运动。随着这种被格罗斯称之为原初机能的突然释放，次级机能开始了。因此，它代表着一种回复，一种通过同化而进行的重建。按照与先前的能量消耗程度的比例，这种机能将有一个或长或短的间歇，在此期间，与它先前的情形相比，细胞处于一种不同的状态，即处于一种活跃状态，这不能不对进一步的心理活动过程形成影响。尤其是强烈而充满激情的心理过程必然意味着能量的不断消耗，因而无疑会延长回复的时间或次级机能的活动。次级机能对心理过程的作用，在格罗斯看来，即在于对随之而起的联想顺序所构成的特殊而明显的影响。这种回复性的特殊影响，限定了对于原初机能中所表现出来“主题”——即所谓“主导理念”——的联

〔1〕在《超越精神劣势》（维也纳，1909年版）一书中，格罗斯尽管进行了一些修正（见该书第27页及其后），但其关于类型问题的基本观点并未改变。

想的选择范围。随后，事实上，我在我的实验工作中（正如我的几个学生在另外的相应研究中那样）也清楚揭示出，持续言语现象[1]总是与一种强烈的情绪一起跟随于理念之后。这些现象可以由数学证据来理解。我的学生艾伯施威勒博士（Eberschweiler）在一项关于言语现象的研究中业已证实：在相似语词和语词的黏合中都同样存在着这样的现象。[2]此外，我们从病理学的临床经验中也知道，持续言语现象通常出现在大脑严重损伤的病人中，如患中风、肿瘤、脑萎缩和其他脑功能衰竭的病人中。这些症状确实可以归因于这种受阻了的回复过程。可见格罗斯的假说具有很大的可信性。因此，还很自然地就提出了这样一个问题，即是否有一些个体甚至是类型，其回复期、次级机能要比别人坚持得更久，如果是这样的话，那么，是否有某种特殊的心理最终无法归因于这种现象。很显然，一种简单的次级机能在某一既定的时间内对连续联想的影响比长时间要少。因此，在前一种情形中，原初机能更频繁地出现。在这种情况下，心理图景显示出一种对行为和反应的不断而迅速更新的准备，因而显示出一种背离能力、一种联想关联浮现的趋势，一种更深层的、更密切的联系的缺乏，以及某种非连贯性，就此而言，意义有望出自联想。另一方面，许多新的主题在该单位时间内聚合在一起，尽管它们并没有深陷其中或清晰地聚焦于此；这样一来，出现了有着不同价值的异质理念，但仿佛在同一基准上，给人一种“理念平齐”的印象（韦尼克[Wernicke]）。在原初机能中，这一连串理念排除了对于这一主题本身的情绪价值的任何真正经验；因此，这种情绪只能是表面性的，但与此同时，具有了改变态度和迅速调整的可能性。真正的智力过程——或言之即是抽象——自然受害于次级机能的简化，因为抽象过程要求不断思考若干初始理念及其后续影响，所以会有一个更长时间的次级机能。没有它，对一个或一组理念的强化和抽象就不会发生。

548 原始机能的更为迅速的恢复产生了一种当然不是深度上的而是广度上的更高的“反应性”；因此它导致了对直接存在物的迅速把握，尽管所把握的只是它的表面而非深层的意义。从这种情境出发，根据具体情况，我们可以轻易获得一种无批判的或自由支配的印象；我们为某种屈从和理解所震撼，或者我们会发现一种难以理解的草率、一种低级的幼稚甚至是野蛮。对更深层含义轻易地一掠而过，给人的印象是对非直接明了和非表面的一切都茫然无知。快速的“反应性”只徒有似有用心、愚勇至极的外表；因此，除了缺少批判之外，它还表明无力认识危险。他行动迅速，看起来像是早有决心，那更多的是盲目冲动。他必然发展

〔1〕荣格：《语词联想研究》。

〔2〕艾伯施威勒：《关于语言联想的研究》，1908年版。

到侵犯他人领地；他对理念或行为的感情价值的无知将会助长这一切，并会影响到他的同伴。作为准备状态的迅速复原的结果，知觉和经验的合理秩序被扰乱；与之相应地，记忆也严重受阻，因为通常只有那些联想才能导致直接再现，由此形成丰富的联系。相对孤立的内容很快下潜；由于这个原因，记住一系列无意义的（不连贯的）语词要比记住一首诗困难得多。迅即爆发又迅速消退的热情是这种类型的进一步的特征。除此之外，还有某种品位的要求，它源自关于异质内容与其不同的情感价值的不得实现之间的快速联想。他的思维具有代表性特征；比起抽象和综合，它更倾向于一种快速表象和内容的有序排列。

549 在关于类型的概述中，对于更短的次级机能问题我实质上是接受了格罗斯的观点，附加了一些关于普通心理学的论述。格罗斯将这种类型称为伴随阴影意识的劣势类型。但是，如果将这种纯粹的特性调低到正常水平，那么我们就能得到一幅整体的图景，在其中，读者可以再次轻易辨别出乔丹的情绪内敛型，换句话说就是外倾型。关于这方面的所有认识都应归功于格罗斯，因为他是第一个就这种类型问题提出一整套统一而又简明的假说的人。

550 与它相对的那种类型，格罗斯称之为伴随浓缩意识的劣势类型。在这种类型中，次级机能得到更充分的延长和强化。由于时间的延长，其连续联想所受到的影响范围比上面提到的类型更为广大。很显然，我们也可以假定一种在这种情形下得以强化的原初机能，因此就有一种比与外倾类型一起更为广泛和完全的细胞运动。被延长和增强的次级机能正是这种情形的必然结果。这种被延长的次级机能将使其更久地耐受被初始理念所激起的影响。从这里我们看到了格罗斯称之为“浓缩效果”的现象，即一种对于连续联想的特殊导向的选择（在初始理念的意义上），由此获得了一种对“主题”的更广泛或“深化”的认识。这种理念具有持久的影响，给人的印象日趋深刻。其不足之处在于在狭窄的范围之内有着某种限制，因此思维无论在多样性还是在丰富性方面均受到损害。尽管如此，综合过程基本上得以维持，因为那些被组合起来的因素聚集了足够长的时间使得对于它们的抽象成为可能。而且，对某一主题的限制无疑会影响到相关联想的丰富性、牢固的内在凝聚力和情结的融合；但与此同时，情结会阻止所有外来素材，从而形成一种联想的中断，格罗斯（赞同韦尼克的观点）将这一现象称之为“联想中断”（sejunction）。情结的联想中断的结果就是诸多理念（或情结）的麇集，它们没有相互的关联或只有松散的关联。这一情形将其自身外在地显示为一种不和谐，或如格罗斯[1]所描述的那样，一种“间断的”个性。

〔1〕在另一处（《精神病态研究》第41页），格罗斯在“高估理念”与所谓“具有支配价值的情结”之间进行了——我认为是正确的——区分。正如格罗斯所考虑那样，后者不仅有这种类型的特点，（转下页注）

551 这种孤立的情结互不促进、并列存在：与之相应地，它们互不渗透，相互并存，且彼此矫正。在它们之间，彼此都被严格地合乎逻辑地一体化了，但是，它们被剥夺了不同定向的情结的矫正意义上的影响力。因此这就容易产生那种特别强烈因此也特别封闭和互不影响的情结，成为一种“极端的价值理念”，即成为一种主宰性的、拒绝批评和自主自大的角色，直到最后它成为一个无法控制的因素，换句话说，养成了“坏脾气”。在病理学临床中，我们发现它成为一个冲动性或妄想狂理念，即一个绝对无法超越的因素，强迫个体的整个生命来为它服务。结果，整个心理都充斥着不同的定向，立场变得“混乱不堪”。从这种关于妄想狂理念起源的观点来看，也可以解释这样一种事实——在某些初始状态中，妄想狂理念通过一个适当的精神治疗过程就可以得到矫正，也就是说，当精神治疗过程成功地把妄想狂理念与其他具有拓展性因而也具有矫正意义的情结[1]联合起来时，问题就得到解决。当几个情结再次融合时，无疑也存在一种警惕，甚至是焦虑心理。事物必然保持着明显的分离状态，情结之间的桥梁必然尽可能地为情结内容严格的、刚性的范式所打破。格罗斯将这种趋势称为“联想恐惧”。[2]

552 这样一种情结的严格的内在封闭性阻碍了一切针对外部影响的努力。只有当这种努力成功地把情结的前提或结论融合起来时，它才有成功的希望，一如它们彼此之间相互结合时，严格地、合乎逻辑地与另一个情结相结合那样。不充分结合的情结的累积自然产生一种与外部世界的严格隔绝，并且，正如我们将论及的那样，有一种强有力的力比多聚集于其中。进而，我们有规则地发现其非同寻常地集中于内在过程之上，其导向依主体的本性而定，它们要么集中于为感觉所优先定向的肉体感觉之上，要么在更理智的主体那里集中于其心理过程之上。个性似乎被俘虏、被吞噬和消解、“沉入思想之中”——片面的理智的或疑病性的思想之中。在所有情形中，都只是勉强参与外部生活，明显倾向于一种非社会的、孤立的存在状态，这一切常常在对植物或动物的挚爱中得到补偿。

553 内部过程欣赏一种被升华了的活动，因为迄今为止仅有一丝关联甚至完全没有关联的情结会不时地突然爆发出相互冲突；这再次形成一种强化的原初机能，并随之释放出一种长时间的融合两种情结的次级机能。人们可以设想一下，所有情结在某一时间以这种方式冲突起来，因而形成心理内容的普遍统一性和整体

（接上页注）而且也有其他类型的特点。“矛盾”情结根据其被强化的情感状况，总是具有很高的价值，不管它可能出现于哪一种类型。

〔1〕保罗·贝瑞：《剧烈偏执反应的根本治疗》（《布洛伊勒的精神分裂症抗拒性理论》，第3卷，第795页及其后）。

〔2〕《精神病态研究》，第40页。

性。自然而然地，只有人们同时控制外部生活中的所有变化时才能导致这一有益结果。然而这是不可能的，新的刺激将会纷至沓来，使得阻断和混淆内在路径的新的次级机能不断产生。因此，这种类型具有一种在一定距离内阻止外部刺激的决定性倾向——将外部刺激阻挡于变化路径之外，尽可能地使日常生活保持其正常稳定的轨迹，直到所有内部融合发挥作用为止。在一个病态的主体中，这种趋势是很明显的；他尽可能地远离大众，努力去过一种隐居的生活。但以这种方式很难得到医治。在所有更严重的病例那里，除了降低原初机能的强度外再也没有其他解决办法；不过这一问题我们已在讨论席勒书信的那一章涉及了。

554　很显然，这种类型以其十分鲜明的激情现象而引人注目。我们已经看到，主体是如何完成属于初始表象的联想的。也就是说，就没有了业已与另一种情结相联系的素材问题而言，他实现了一种关于与主题相关素材的全面、连贯的联想。当刺激击中这种素材，即击中一种情结时，其结果要么是猛烈的反应和激情的爆发，要么是当情结的孤立排除所有的联系时，导致完全地否定。但是，当联想一实现，则所有的情感价值都得以释放；一种强有力的情绪反应随之产生，并留下一种长期的后续效应。它通常从外表难以觉察到，但实际上潜于深处。这种激情的爆发完全占据了个体的注意力，使他直到激情消退之后才有能力接受新的刺激。当刺激积累到不可忍受时，相应的猛烈防卫反应就随之产生了。无论这种强烈的情结聚集发生在什么地方，一种惯常的防卫态度通常就由此形成了，它可能发展为普遍的不信任，在病态情况下则发展为迫害妄想症。

555　情绪的突然爆发，与沉默和防卫交替出现，常常使个性呈现出一种奇异的面相，使得具有这种个性的人在周围的人眼里显得高深莫测。由于内在的消化吸收，一旦需要心灵出面或敏捷的行动时，他们的准备不足会使其穷于应对。与之相应地，对于这些人来说，由于眼下没有有效的解决方法，令人窘迫的情形时常发生——这是使他们愈发孤立于同伴的一个原因。由于情感的偶然爆发，他与他人的关系会变得混乱起来，由此而起的困惑和窘迫使得他无法将其与他人的关系恢复到正常轨道上来。

556　这种不完善的适应导致了一系列不幸的经验，他们不断产生自卑感或痛苦，即便不是实际的仇恨，它也容易敌视那些实际上或表面上给自己带来不幸的人。激情式的内在生活富有热情，多种感情的震荡发展出一种极高的境界和对情调的良好知觉；他们有一种特殊的情绪敏感性，当有情感刺激或在这些印象成为可能的所有情形前，它都会向外部世界暴露出胆怯和心神不宁的一面。这种触动或愤怒尤其会导致对环境的情绪化抵触。因此，从观点的直率表达到充满激情的断言，以及影响情感的努力等等，都是一种直接而本能的防卫举动的体现，当然，

从这种对主体自身情绪的恐惧那里，还会再次释放一种其力量也许会压垮主体的强烈冲击。

557 由于有一种与生活切断的感觉，所以从这样一个敏感时期里容易发展出某种忧郁。在另一个地方，[1] 格罗斯将“忧郁”视为这种类型的独有特征。在同一段落里，他也指出这种情绪价值的实现容易导致过度的感情评价，或“把问题看得过于严重”。

558 这一图景中内在过程和感情生活的强烈释放很快显示出内倾型的特征。对此，格罗斯的描述要比乔丹关于“激情类型”的概述更为全面，不过，乔丹关于其主要特征的概述与格罗斯关于该类型的描述乃是一致的。

559 在其书的第五章，格罗斯指出，在正常情况下他所描述的两种劣势类型都呈现出个性的生理学差异。因此，意识的浅而广或窄而深是其整个性格的区别所在。[2] 按照格罗斯的观点，意识宽广类型更为实际，因为它能快速适应环境。内部生活并不占据主导地位，因为它在重大的理念情结的构成中并没有发挥重要作用。“他们是自身个性的精力充沛的宣传者，在更高层次上，他们也为流传下来的伟大理念服务。”[3] 格罗斯断言，这种类型的情感生活是原初性的；尽管在更高级的表象上，它“通过接纳从外部而来的现成的理想”而变得有组织。因此，他的情感生活方面的活动可能（正如格罗斯所说的那样）变成英雄式的。“而它通常是平庸的”。“英雄的”与“平庸的”是很难兼容的属性。但格罗斯立刻向我们解释了他的意思：在这一类型中，情欲情结与保留的意识内容——即保留的情结、美学的、伦理的、哲学的、宗教的内容——之间缺乏一种足够发达和丰富的联系。在这一点上，弗洛伊德提到了情欲因素的压抑问题。这种联系的清晰出现被格罗斯视为“优良本性的真实标记”（第61页）。对于这种联系的全面构成来说，一种延长了的次级机能乃是必不可少的，因为只有对必要因素有着“深刻”和持久的意识，这样一种综合才能产生。通过公认理想的中介，性欲必定被压抑着进入社会效用的通道，但它“从未超出日常琐事的层次之外”。这个与环境有关、多少有点粗糙的判断，容易被外倾性格的人理解：外倾型人排他性地由外在事物所定向，其心理活动往往预先为重要偏见所占据，因而他无法掌握他的内在活动的秩序。很自然地，他们不得不屈从于来自外部的决定因素。在这种情况下，高度发展了的机能与较少发展的机能之间，没有真正的联系发生，因为这要求付出时间和精力的巨大代价；它是一项漫长而困难的自我教育工作，没有内省

〔1〕格罗斯：《超越精神劣势》。
〔2〕同上，第59页。
〔3〕参见乔丹的类似陈述。

不可能完成。但在这一点上，外倾者既缺乏时间，又缺乏这种倾向；而且，即便他有这种倾向，他也会受阻于公开宣称的不信任——他也是以此来想象其内在世界的，而外倾型则是以此来设想外部世界的。

560 但是，人们很难想象，内倾型人由于他的更强大的综合能力和更巨大的实现情绪价值的能力，由此直接而适宜地完成了他自身个性的综合，即一劳永逸地在高级机能与低级机能之间建立起和谐的联合。相比于格罗斯的观点——他认为唯一的问题就是性欲问题，我更倾向于这一范式。因为在我看来，它不单纯是一个性欲的问题，而且也包括了其他本能。当然，性欲对于未驯化的原始本能来讲是一种非常常见的表现形式，但各个方面的权力争斗同样也是其原始本能的表现形式。

561 格罗斯为内倾型人创造了一个新名词——“分离的人格”。通过它，格罗斯指明了这一类型人要在被隔断的情结之间实现任何聚合或联系所面临的特殊困难。内倾型人的综合能力只是尽可能地致力于建立情结，而这些情结彼此孤立。这样一些情结是更高统一体发展的直接障碍。这样一来，在内倾型人那里，性欲情结、对权力的自我渴望或对快乐的追寻也尽可能地与其他情结相互分离，彼此孤立。例如，我记得有一个内倾性的、高智商的神经症患者，他将他的时间要么花在超验的理想主义迷梦中，要么花在郊外肮脏的妓院里，而丝毫没有意识到道德或审美冲突的存在。这两者泾渭分明，似乎属于不同领域。这种结果自然就是严重的强迫性神经症。

562 当我们梳理格罗斯关于深度意识类型的阐述时，我们必须牢记这种批判。正如格罗斯所说的，已深化的意识乃是“个性深化的基础”。从理念的立场来看，外在刺激通常被视为强力收缩效应的结果。代替所谓现实中实际生活的本能的，是一种“深化”的强制倾向。“不应该将事物看作是个别的现象，而应该看作是部分的理念或伟大的理念情结的组成部分”。格罗斯的这种观点正好与我们先前关于唯名论、唯实论及其他们的前辈柏拉图学派、麦加拉学派和犬儒学派的观点相一致。根据格罗斯的观点，人们易于分辨出两种立场之间所存在的差异：具有短暂的次级机能的人在一个时间单位里拥有许多但只是松散相连的原初机能；因此，他尤其受制于个别现象和个别情境。对于这种人来讲，普遍性只是有名无实；但对于具有较长次级机能的人来讲，内部事实、抽象、理念或普遍性常常占据突出位置；它们对他来讲是真实的、确切的，他必须把所有的个别现象与它们关联起来。因此，从本质上讲，他是一个（在学术意义上的）唯实论者。因为，对内倾型人来说，思维方式总是先于对外部事物的知觉，他倾向于成为一个相对主义者（格罗斯，第63页）。其周围环境的和谐给予他特别的快乐（第64页）：这与他关于如何使孤立的情结得以和谐起来的内部压力正相对应。他规避每一种

“放纵行为”，因为它可能很容易导致干扰性刺激（当然，激情的爆发必须除外）。由于他专注于内部过程，关于社会化的考虑就相当贫乏。他自己理念的强势主导地位就不喜爱接受其他人的观点或理想。这种情结的强烈的内在表现赋予这种人以显著的个性特征。“从社会的角度来说，情感生活时常是无益的，它总是属于个体的”（第65页）。

563 作者的这一论述应当受到探索性批判，因为据我的经验，它包含了这样一个问题，即为类型之间的最大误解提供了机会。格罗斯在这里清楚地表明，内倾的知识分子虽然尽可能地不让自己的感情外露，但合乎逻辑地展现正确的观点和行为，这并不完全是因为他对任何情感的炫耀有一种本性的厌恶，还因为他害怕错误的行为会引起干扰性刺激，即受到其同伴的激情的干扰。他害怕对他人产生不愉快的影响，因为他以其固有的敏感而信赖他人；此外，他常常为外倾型人迅速而又外露的适应性所苦恼。他压抑他的情感；偶尔在他的灵魂深处也有激情萌生，此时他很清楚地感觉到它。情感的折磨对他来说是出了名的。他把自己的情感与他人所表露的情感进行比较，当然，主要是与外倾型人的情感进行比较，发现自己的“情感”与他人的情感迥然不同。由此，他悟出他的“情感”（或更正确地说是感情）是独特的，即是个别的。

564 很自然，他们不同于外倾的情感类型，因为后者是一种分化了的适应方式，而这正是作为内倾思维类型的深层情感特征体现的“真实激情”中所缺乏的。但是作为一种基本的本能力量的激情几乎不是个体性的——毋宁说它对所有的人都是一样的。只有那些分化了的东西才能是个体性的。因此，在深层的激情中，类型的差异立即消失了，更多地具有“人同此心”的普遍性。在我看来，外倾情感类型真正具有个体化的情感，因为它们已然分化；但在思维所及之处，他则陷入了类似的幻觉。他为思想所折磨。他将它们与周围的观点相比较，即与那些主要是来自于内倾思维类型的观点相比较。他发现自己的思想与这些观点几乎没什么相同的；因而，他把这些观点看作是个体性的、属于自己的，可能把自己看作是原创思想家，或者完全压抑自己的思想，因为没人与所他想的一样。但是，在现实中，他的思想对整个世界都是共同的，尽管有少数例外。因而，在我看来，格罗斯上述论断来自于一种主观推断，但也是普遍原则。

565 “已增强的收缩力使得专注于事物成为可能，但对事物却不再有直接的强烈兴趣”（格罗斯，第65页）。在这里格罗斯清楚地揭示出内倾型心理的基本特征：内倾型人出于自身的原因而乐于发展理念，远离所有外部现实。这既是优势，又潜伏危险。能够在抽象领域发展出一种理念是一个巨大优势，在这一领域，感觉不再来侵扰。但也有一种危险，如果思想进程与所有的实际运用相分

离，它对生活的价值也就相应地消失了。因而，内倾型人总在某种程度上处于与生活的极度疏离之中，处于过于从象征方面来看待事物的危险中。格罗斯也强调了这一特征。外倾型人也好不到哪里去，只是对他来讲，事情不同罢了。他具有减少次级机能的能力，以至于除了积极的原初机能以外他再也不能体验什么了，即他除了愤怒地超越现实，再也不能维持什么，他不再去观察、了解事物，而只是将它们视为一种外在刺激。这种能力有一个巨大的优势，因为它能使人们从困难局势中摆脱出来（“你一想到危险，它就化为乌有”，尼采）；但它也有一个重大的不足，灾难几乎是其不可避免的结果，它常常让人陷入一种无法逃脱的混乱之中。

566　格罗斯认为，从外倾类型那里诞生所谓的文明天才，而所谓的文化天才则出自内倾类型。前者体现为“实践上的成就”，后者则体现为“抽象发明”。作为结论，格罗斯确信，“我们这个时代特别需要浓缩的、有深度的意识，与先前时代的浅显、更有广度的意识形成鲜明对比”（第68页）。“我们喜爱理想的、深刻的和象征性的东西。通过简单，走向和谐，这是文化的最高的艺术境界。”

567　格罗斯写下这段话的确切时间是1902年。现在的情形又怎样了呢？如果我们想要表达什么意见的话；我们必须承认我们显然需要文明和文化，对其中之一来说是需要次级机能的缩短，对另一个来说则是需要次级机能的延长。因为没有另一个，我们也无法创造出这一个，不幸的是，我们必须承认，今天的人类，这两面都缺乏。或者说，在这一点上它过度了，在另一点上它又不足；我们需要更谨慎地表达我们自己的观点，因为一直谈论的进步，已变得不可信任并受到人们的怀疑。

568　总之，我认为格罗斯的观点实质上与我的观点是一致的。甚至我所使用的外倾和内倾这两个概念都从格罗斯的概念体系中得到证明。我们只要对格罗斯的基本假说、次级机能概念做一个批判性考察就行了。

569　把生理的或“有机体的”假说与心理过程联系起来，这通常是一件微妙的事情。在大脑研究获得巨大成功的时刻，为心理过程伪造一个生理假说这种狂热举措已为大家所熟悉；其中，认为细胞活动过程在人的睡眠期间会收缩这样一种假说绝不是荒谬可笑的，它已得到严肃的评价和“科学的”讨论。已经证实它是一个名副其实的大脑神话；但我不想将格罗斯的假说视为一种“大脑神话”——它的有效价值对那个领域来讲太重要了。它是一个杰出的理论假说，已在其他领域得到推广应用，也值得为其他领域所肯定。

570　次级机能的理念既简单又有独创性。这一简单概念使得人们能够将大量的复杂的心理现象纳入到一个令人满意的范式之中；此外，它还有这样一种优点，

即其多元化的本性能成功地经受住任何其他单一假说所进行的简单还原和分类的挑战。对于这样一个合理的假说，人们往往容易趋向高估它的适用范围和应用价值。这种可能性或许正好满足了眼下这种情形的需要，尽管不幸的是，事实上这个假说只适用于有限的范围。我们完全可以不顾假说本身只不过是一个假定的事实，因为没有人曾经观察到大脑细胞的次级机能，也没有人能证明，为什么从理论上说次级机能在性质上应该像原初机能那样对下一个联想具有相同的压缩效果，而根据其定义，原初机能本质上不同于次级机能。在我看来，还有一种更为重要的情形：在同一个体身上，心理态度的习惯会在一个很短的时间内发生改变。如果次级机能的持续存在属于生理的或有机体的特征，那它必定会或多或少地被视为永久性的。这样，就不能期待次级机能的持续存在会突然发生改变；在生理的或有机体的特征中从未发现有这样一种改变，当然病态变化排除在外。但是，正如我多次强调的那样，内倾与外倾根本不是特征，而是机制，似乎它可以随意被植入或分离。只是从它们的习惯性主导作用那里，才发展出相应的特征。毫无疑问，存在着一种依赖某种先天倾向的偏好，但它对于这个或那个机制来说并不总是具有绝对的决定作用。我时常发现周围环境的影响几乎同等重要。在我的亲身经历中有这样一个例子，一个具有显著外倾行为特征的人，当他与一个内倾的人亲密地生活在一起后，他改变了自己的态度，随后即使与具有显著外倾个性的人密切交往，也还是成为一个相当内倾的人。

571 我多次观察到，在一段较短时期内，某种个人的影响导致了次级机能的作用状况的根本改变，甚至在一些非常确定的类型中也是如此，还有，先前的状况随着外部影响的消失而开始重构。由于有这样一些经验，我认为我们应当将我们的兴趣更多地指向原始机能的构成上。格罗斯自己也强调指出过，强烈激情之后的次级机能会得到特别的延长，[1] 这就引出了次级机能对原初机能的依赖关系问题。

572 事实上，并不存在为什么类型理论必须建立在次级机能的持续作用基础之上的合理根据；可以设想的是，它对等地以原初机能的强度[2]为基础，因为次级机能的持续作用明显依赖能量消耗和细胞活动的强度。自然而然地，我们可以进一步这样认为，次级机能的持续状况依赖恢复的速度，也许存在大脑同化特别迅速的个体，而另外一些个体则相反，在这方面相形见绌。如果是这样，外倾型大脑必定比内倾型具有更高的恢复能力。对于这样一个非常不可能的假设来说，缺乏证据基础。我们知道，次级机能延长的真正原因是受限于这样的事实：除去病

〔1〕参见乔丹的类似描述，第12页。也见于格罗斯：《超越精神劣势》，第30页和第37页。

〔2〕此处的“强度”与前后文的“深度”为同一概念，指的是心理意识活动的深刻和专注程度，根据具体语境，表述略有不同。——中译者

态状况，原初机能的特殊强度合乎逻辑地影响到次级机能的延长。因而相应于这一事实，真正的问题在于原初机能，并涵盖了这一问题，现在的问题是，原初机能是否在一个人身上始终是强的，而在另一个人身上就是弱的？如果我们必须把问题转向原初机能，我们就得解释强度何以会有变化，特别是原初机能的强度何以如此显著地快速变化。我相信这是一种取决于一般态度的能量变化现象。

573　原初机能的强度似乎与准备状态的强度直接相关。在存在着巨大精神张力的地方，原初机能也有一种特殊的强度及相应结果。当薄弱的张力逐渐消失时，偏离倾向和表面联想就出现了，就有了“理念的飞翔”；事实上，这是一种以软弱的原初机能和短暂的次级机能为特征的状况。一般的心理张力（除了生理原因，如松懈等）取决于极其复杂的因素，如情绪、关注、期待等，即取决于价值判断，反过来它们又是所有先行心理过程的结果。当然，由此我不仅理解了逻辑判断，还理解了情感判断。从技术上讲，我们应该在能量意义上将一般张力理解为力比多，而在关联于意识的心理意义上，我们应该把它看作是价值。强度的变化过程与“力比多相连”；换句话说，它是力比多的表现，是一种强烈的能量活动过程。这种强度过程是一种心理价值，因而由它而来的联想组合就被称之为有价值的，与它的对立是稍微压缩效果——我们将它们描述为没有价值的或肤浅的。

574　这种紧张的态度只是对内倾者来说才是基本特征，而松懈的、简单态度是外倾者的特征，[1] 当然，例外情况不算。不过，例外即便是在同一个体身上也是常有的。给内倾者一个完全适宜的、和谐的环境，他会因为放松而发展为一个完全的外倾型，直到有人纳闷：为什么不把他当外倾者来对待。但是将外倾者转移至一个黑暗、寂静的空间，在那里所有被压抑的情结都向他袭来，那他就被逼入紧张状态，最小的刺激也会引起剧烈的反应。生活环境的变化也有类似的效果，它会暂时改变类型；但是优先的态度通常不会彻底改变，也就是说，尽管内倾者偶尔会有外倾表现，但他还会保持他先前的样子，外倾者也是一样的。

575　总之，在我看来，原初机能要比次级机能更重要。原初机能的强度是决定性因素。它取决于一般心理张力，即取决于所积累的且可处置的力比多规模。以这种积累为条件的因素是一种情结，它是先前所有心理状态的结果。它以心绪、关注、情绪状态和期待等形式体现出来。内倾型由一般张力、强烈的原初机能和相应的长期的次级机能而著称。外倾型则以普遍松懈、较弱的原初机能和相应的短期次级机能为特征。

〔1〕这种紧张或松懈甚至偶尔以肌肉的收缩形式显示出来。人们常常在脸部表情上看到它。

第七章 美学中的类型问题

576 凡直接或间接涉及心理学的人类精神文化的每一领域都会对我们这里所讨论的问题有所帮助，这一点是不言自明的。既然我们已经领略了哲学家、诗人、物理学家和人类学家的思想，现在就让我们倾听一下美学家的高见吧。

577 美学不仅涉及事物的美学本质，还涉及——或许在更高层次上——美学态度的心理学问题。诸如内倾和外倾的对立这样的基本现象就不能再回避美学问题了，因为艺术和美的形式都是由不同的个体来感受和评判的，他们的差异是如此之大，以至于没有人不受这种差异的影响。将这些或多或少的、零星的、独特的个体态度撇开，还存在着两种对立的基本态度，沃林格（Worringer）将之描述为“移情”（“入神”）[1]和“抽象”。[2]他的移情概念主要源自李普斯（Lipps）。对李普斯来说，移情就是“将我的特性客观化于一个区别于我自身的客体，不管这种客观化的特性是否将‘情感’价值包含进去”。“当我感知一个客体时，我所感知的东西仿佛就是从这一活动之中生成出来的，我感到被一种动力推向某种内在行为方式。这表明通过这一活动对象给予了我什么，好像通过对象传递给我什么。”[3]乔德尔（Jodl）[4]将它解释为：“艺术家所给予的感性外观不仅是一种诱惑，它通过联想法则给我们心灵带来种种体验；而且因为它屈从于客观化的普遍规律，[5]显示为外在于我们的东西，我们也把它投射进那些内在过程，在我们的心灵中把它再造出来。因此，我们把它称为审美创造力——一个可以指称‘移情’的表达——因为在这种将人们自身之内的内容投射进画面之中的过程中，它并不只是涉及情感，而是包括所有的内心心理过程。”而在冯特（Wundt）那里，则将这种移情归入基本的同化过程[6]。

〔1〕不幸的是在英语中没有与移情相应的词。由于这样一个术语不可避免地有一些缺陷，比起那些更具操作性、但又不能充分达意的词，我更倾向于选择feeling-into。——英译者

〔2〕沃林格：《抽象与移情》，慕尼黑，1911年，第3版。

〔3〕李普斯：《心理学手册》，1906年第2版，第193页。

〔4〕乔德尔：《心理学教程》，1908年版，第2卷，第436页。

〔5〕所谓客观化，乔德尔理解为感官知觉在空间中的定位。我们既不是在耳中听到音调，也不是在眼中看到色彩，而是在空间化的客体中感知到这一切。《心理学教程》，1908年版，第2卷，第247页。

〔6〕冯特：《生理心理学原理》，第5版，第3卷，第191页。

578　因此，移情是一种感知过程，其令人注目之处在于：它通过情感中介将一种基本的心理内容传递给客体；客体由此而被投射了。由于它同主体的亲密关系，这种内容将客体同化进主体中，这样将它与后者在客体中——可以这么说——自我感觉到的主体连接起来。不过，主体并不感觉自身进入到客体，而是被感觉进去的客体显现出来，仿佛是它被激活，并自行显示出其固有的协同一致。这种特性取决于将无意识内容注入客体的投射，因而这种过程在分析心理学中更准确地被命名为“移情”（弗洛伊德语）。移情就是一种外倾。沃林格从移情意义上给审美经验下了这样一个定义：“审美愉悦就是自我的对象化快乐。”（《抽象与移情》，第4页）因此，只有人们能感觉到自己进入其中的形式才是美的。李普斯说道：“只有移情延伸到的形式才是美的。它们的美是纯粹的：我的理想在其中自由地活动。”（《美学》，第247页）因此，人们在其中无法感觉到自己的形式是丑的。这里也涉及移情理论的局限性问题，正如沃林格所指出的那样，也有些艺术形式，其作品并不与移情态度一致。

579　尤其是人们可能会提到具有这种本质的东方的和外来的艺术形式。但是在我们西方，长期的传统已经确立了以“自然美和合乎本性”作为艺术美的标准，因为它也是希腊——罗马和一般的西方艺术的标准和基本特征（但是某些中世纪形式除外）。

580　多少世纪以来，我们对艺术的一般态度一直就是一种移情态度，只有当我们感觉到自己进入到一个事物中时，我们才能将它描述为美的。如果表现客体的艺术形式是与生命相悖的、无生机的或抽象的，我们就无法感觉到我们的生命进入其中；当我们与客体具有一种移情关系时，美就会自然产生。（“我感觉自己所进入的是普遍的生命。”——李普斯）只有进入了有生命力的形式我们才能感觉到自己——这种形式合乎本性并具有生命的意志。当然，也存在另一种艺术形式，其风格是反生命的，它否定生存意志，与生命相疏离，但却声称拥有美。当艺术家的能量创造出这些形式，其抽象的无活力的本性与生命相悖时，就不会再有任何源于移情需要的创造性意志的问题；在那里所存在的则是一种移情直接反对的需要——换句话说，是一种压制生命的倾向。“抽象的冲动似乎是对这种移情需要的抵消。”（沃林格，同上书，第16页）

581　关于这种抽象冲动的心理问题，沃林格指出：“对于抽象冲动来说，其心理前提究竟何在呢？在存在着这种心理的人当中，我们只能在他们对世界的情感中寻找它们，在他们面对宇宙的心理行为中寻找它们。在那里，移情冲动以人与外部世界的现象之间的幸福的、泛神论的、信任的关系为条件，抽象冲动则是对这些现象的巨大的忧虑和恐惧的结果，并且在宗教性的关联中，它随之带有所有

理念所具有的强超验色彩。这样一种状态可以称之为巨大的精神恐惧。狄布鲁斯（Tibullus）说过‘上帝创造的世界上第一个东西就是恐惧’，正是这种恐惧感构成了艺术家创作能量的最初根基。”

582 从字面上讲这是真实的；移情的确预设了既定的主观态度或对客体的信心。这是一种自由的反应活动，将主观内容传递到客体之中；这样就产生了一种主体同化活动，引出主客体之间的透彻理解，或至少像是如此。被动的客体允许它自己被主体同化，但这样做，它的真正本性决没有改变；尽管通过移情它们可能被蒙上一层面纱，或甚至可以认为是遭受损害。通过移情过程，那种并不真正存在于客体中的类似的、看上去相同的特性可以被创造出来。因此，完全可以理解，对客体的另一种可能的审美关系也必定存在——即一种既不是响应也不是亲近客体的态度，相反地，试图从客体中退出，通过引发一种其机能在于瓦解客体作用的主观心理活动来消除任何来自客体方面的影响。

583 在某种程度上，移情态度预设了客体的空虚，因而能把生命输灌给它；另一方面，抽象预设了客体方面的某种生命力和活动力量；因此，它寻求使其自身摆脱客体的影响。这样，抽象态度是向心的，即内倾的。因此，沃林格的抽象概念相应于内倾态度。很重要的一点就是，沃林格以恐惧或害怕这类词汇来描述客体的影响。因此，抽象态度对客体怀有一种心境，表明客体具有一种令人恐惧的特性，即一种有害的或危险的影响，它必须防卫自己以反对这种影响。无疑，客体这种明显的重要特性也是一种投射或移情，不过是一种消极的移情。因此，我们必须假定投射的无意识行为先于抽象行为，在其中，被视为消极的内容被传递到客体那里。

584 既然移情像抽象一样，是一种意识行为，既然抽象以无意识投射为先导，我们可以合理推断一下，移情是否不是以无意识行为为先导呢？既然移情的本质是一种主观内容的投射，先行的无意识行为必定是其反面——对客体加以压制，使它无法运行。因为通过这种方式，似乎客体被掏空了，失去自发性，从而为投射个体的主观内容提供了一个合适的容器。移情主体试图进入客体，在客体中并通过客体来体验他的生命；因而本质上客体的独立性以及客体与主体之间的差别不会过于明显。由于无意识行为先行于移情过程，客体的独立力量就这样被削弱了或过度补偿了，因为主体立即无意识地超越了客体，但是这种超越行为只有通过主体重要性的强化而无意识地发生。它可能通过无意识的幻想产生——这要么剥夺客体的价值和力量，要么增加主体凌驾于客体之上的价值。只有通过这种方式，潜在的差异才能激起那种把主观的内容转入客体的移情行为的要求。

585 具有抽象态度的人发现自己身处一个可怕活力的世界，这个世界企图压倒

他、窒息他；因此，他从这个世界退出，以便于他能设计一种补偿方式，倚赖它来增加他的主观价值，使之至少达到与客体的影响相匹敌的程度。相反，具有移情态度的人发现自己处在一个需要把他的主观情感赋予客体从而使之具有生命和灵魂的世界中。当抽象个体在客体恶魔前充满疑虑地退却，并且用抽象的创造建立起一个防御性世界时，该个体会很信任地将自己的活力赋予客体。

586　如果我们回忆一下前一章里的论证，我们可以轻易地在移情态度中辨认出外倾机制，在抽象态度中辨认出内倾机制。“由外部世界的现象所引起的内在巨大不安”不过是内倾者的刺激性恐惧，由于他更深入的敏感性和认识的影响，内倾者真正害怕刺激物过快或过于剧烈地变化。通过普遍概念这个中介，他的抽象也服务于一个最确定的目标，即在法律规定的范围内对变化和不规则做出限定。实际上，很显然，这种神奇的过程在原始人当中可谓多姿多彩，从美的观点来看，原始人的几何符号远不如他们的神奇本性有价值。

587　关于东方人，沃林格恰当地指出：“被混乱的杂烩和外部现象的变换状况所折磨，这样的人非常渴望宁静。他们在艺术中所追求的幸福并不在于沉浸于对外部事物和对快乐的追寻中，而是在于将个体事物从任意和似乎偶然的存在中提升出来，在抽象形式的范围内使之不朽——在无限的现象之流中，找到了安宁之所”。（同上书，第18页）

“因此，这些抽象的、法则决定了的形式不仅是最高级的、还确实是唯一的形式，面对世界令人恐惧的混乱，人类在那里可以找到安宁之处。”（同上书，第21页）

588　正如沃林格所说的，正是东方的宗教和艺术形式展现了对世界的抽象态度。所以，对东方人来说，一般世界所显示的必定不同于它对西方人所显示的。西方人通过移情给予客体以活力。对东方人来讲，客体被先验赋予生命并总是对人构成压抑；因此，为了从客体那里获取印象，他自我退隐。在《火诫》中，佛陀阐明了关于东方态度的慧见，他指出：

> 一切都在燃烧。眼睛和一切感官都在火焰之中，它由爱之火、恨之火、幻相之火点燃；经历生、老和死亡，忍受痛苦、忧伤、悲痛、苦难和绝望——整个世界都在燃烧，一切都笼罩在烟雾弥漫之中；整个世界都被大火吞噬，陷入飘摇之中。

589　就是这种恐怖的、悲惨的世界景象使得佛教徒进入他的抽象态度，根据传说，基于对世界的类似印象，的确佛陀也被引向了对其生命的追寻。作为抽象的

根源，客体的能动活力在佛陀的象征性语言中得到了有力的表达。这种活力并不依赖于移情，而是相应于一种先天的无意识投射——这种投射事实上从一开始就存在。“投射”这个术语几乎难以恰当地表达这一现象的真正含义。投射是一种真正发生的行为，而不是一种我们正在这里讨论的、从一开始就存在的状态。在我看来，列维-布留尔的“互渗律”概念更准确地描述了这种状况，正如它所表达的那样，这一概念试图揭示原始人与其对象之间的原初关系。对原始人来说，客体具有一种能动的活力，可以说，充满了灵气和神力（绝不是唯灵论所假定的那种神灵附体），以至于它们对人类具有一种直接的心理影响，使人形成一种实践上与客体的能动同一。这样，在某些原始语言中，个体所谓的客体指的是一种“有生命的”物种（“有生命事物”的后缀）。对于抽象态度来说，它也是同样的，因为在这里客体有一种先天活力和独立性；它不需要任何主体的移情，客体的影响是如此之大，以至于内倾几乎是强加的。客体所富有的强大无意识力比多依赖于内倾主体的无意识的“互渗”。在佛陀的话语中显然隐含着这样的思想：世界之火与主体的力比多之火正相同一，是他的炽热激情的表达，不过，这一切对他来讲是客观的，因为他还没有分化出一种主观的支配机能。

590 于是，抽象似乎是与“互渗”的初始状态相对立的一种机能。它努力要远离客体，以消除客体的强势控制。其结果要么是导致新艺术形式的诞生，要么导致对客体的认知。同样地，移情的机能作为一种艺术家创造活动的机制像认知的机制一样有效。但是它只能在完全不同于抽象机能的基础上发生。因为，正如抽象的机能基于客体的神奇的重要性和力量一样，移情也根植于主体的神奇重要性之中，于是，客体就通过神秘的同一性而得到保护。原始人的情况也是一样的，一方面他们被不可思议的为物神的力量所影响，同时，他又是魔术师，一个把力量分发给物神的魔力聚集者。（参见澳大利亚人的宗教仪式）[1]

591 由移情行为所导致的客体无意识的弱化，也意味着对客体形成持久而更恰当的评价。因为在这种情况下，移情主体的无意识内容与客体相同一，这样就使得它失去了活力。[2] 由于这个原因，移情对于认识客体的本质乃是必要的。在这种情况下，人们也许会说，将客体表象为无活力的无意识抽象继续存在。因为抽象总是产生这种效果：就它与主体心理的神奇关联而言，它扼杀了客体的独立行为。为了保护自己不受客体的神奇影响，抽象态度有意识地这样作为。同样，由于客体先天的无活力，移情主体开始形成对于世界的信任关系；没有什么东西对

〔1〕斯宾塞和吉伦：《澳大利亚中部的北方部落》，伦敦，1904年版。

〔2〕因为移情主体的无意识内容本身是相当无活力的。

他产生不利影响或对他构成压抑，因为他独自将生命和灵魂分配给了客体，尽管对他的有意识评价来说，相反的情形才似乎是真实的。但对于具有抽象态度的人来说，这个世界充满了强力活动因而危险的客体；这些激起了他的恐惧，同时使他意识到自身的无能为力：他自己从其与世界的过于紧密的关系中抽身而出，从而创造了这些理念和范式，据此他希望能占据上风。因此，他的心理是被压迫者的心理，而移情主体则带着一种先天的自信来面对客体——客体的无活力对他不再是危险。

592　这种关于特征的刻画只是一种自然的纲要式概述，而不是一种关于外倾态度或内倾态度的完全描述；它所强调的仅仅只是某种微妙的差别，但却具有不容低估的重要性。

593　正像移情主体通过客体而无意识地陶醉于自身一样，抽象主体在对从客体所获得的印象进行思索时，不知不觉地也这样看待自己。因为移情主体向客体传送的就是他自己，即他的无意识内容，而抽象主体关于客体的印象的思考实际上是对他自己的情感的思考——这种情感在他看来仿佛属于客体所有。因而，在对客体的真正理解中都涉及这两种机能，事实上，它们对于真正的艺术创造也具有关键意义。这两种机能也经常出现在同一个个体中，尽管在大部分情况下它们的分化程度并不相同。

594　在沃林格看来，这两种审美经验的基本形式的共同根基在于自我剥夺的需要。在抽象过程中，主体努力“在对不变的、必然的事物的沉思中，把人从人类事物的偶然性、一般有机体存在物的明显专断暴力中完成解放出来”。面对令人迷惑、而又印象深刻的被赋予活力的客体，个体创造了一种抽象，即一种抽象的、普遍的意象，它将印象转变成为一种合乎法则的形式。这种意象在防止经验的混乱变化上具有十分重要的意义。他是如此的迷失且沉浸于这个意象，以至于其抽象真理最终凌驾于现实生命之上；于是，那种可能干扰享受抽象美的生命被整个地压抑了。他把自己提升到抽象的高度；把自己与自己意象的永恒有效性同一起来，然后凝聚在一起，因为它实际上成为一种补偿方式。通过这种方式，他将真正自我剥离开来，把自己的生命转化为他的抽象，可以说在这之中他被定型了。

595　但是，就被倾注进入的内容代表了该主体的一个根本成分而言，移情主体感觉到他的活动、他的生命进入到了客体，由此他自身也屈从于客体。他成为客体；并将其自身与客体同一起来，并通过这种方式，他得以摆脱了他自己。因为他使自己客体化了，因而他使自己非主体化了。沃林格指出：

既然我们感觉到这种行为意志进入到另一个客体，我们就是在这另一个

客体中了。由于我们强烈要求在一个外在的客体或外在的现实中进行体验的想法吸引了我们，我们就从自身的个体存在中解脱出来。与个体意识无限的变化相对照，我们感到我们的个性仿佛在一个确定的范围内变动。在这种自我客观化中，形成一种自我解脱。与此同时，这种对我们个体行为活动需求的肯定代表了对它的无限可能性的限定，是对其不可调和的多样性的否定。由于我们内部要求活动的冲动，我们必然需要在客观化的限度内安静下来。（同上书，第27页）

596 对于抽象个体来说，抽象意象代表着一种全面的范式，代表着一种抵御无意识地被赋予活力的客体[1]的分裂作用的堡垒。对于移情的主体来说，也是这样，向客体的移情是为了防御由内在的主观因素所引起的分裂，这种分裂存在于无尽的、可能的幻想和相应的行为冲动中。根据阿德勒的观点，内倾的神经症患者偏执于一条“假想的指导路线”，外倾的神经症患者则顽固地偏执于对客体的移情。内倾型人从他对于客体的善恶体会中抽象出他的“指导路线”，并且，他把他自身托付给作为一种防御生命的无限可能性之手段的范式。

597 移情和抽象，外倾和内倾，都是适应和防御的机制。就它们做出适应的可能性而言，它们保护人们免受外部危险之害。就它们是导向的机能[2]而言，它们将人从偶然的冲动下摆脱出来；此外，它们确实保护人们，因为它们为人们提供了自我解脱的可能。

598 正如我们的日常心理经验所证实的那样，有许多人他们完全与其导向机能（“有价值的”机能）相同一，其中许多人正是属于我们正在讨论的类型。与导向机能的同一具有不可否认的优势，这样做使得一个人将自己调整到最好以适应集体的要求与期望；此外，通过自我解脱使得他免去他的次级的、未分化的和不能导向的机能。还有，从社会伦理的观点来看，无私总是被看作一种特别的美德。但是另一方面，我们不得不正视的是，与导向机能的同一不可避免地伴随着巨大的劣势，即个体的退化。毫无疑问，人能够在很大程度上还原到机械层次而不会遭受很大伤害——尽管不可能完全地还原。因为人越是与某种机能同一，越是要从其他机能那里抽取更多的力比多。也许在很长一段时期内，它们都得忍受对力比多的极端剥夺，但到那时，它们势必做出反应。力比多的消耗使得它们逐渐回复到意识的界限之下，它们与意识的联系松懈了，直到它们完全陷入无意识。它即是一种退步：即一种相当发达的机能倒退到婴儿期甚至最终是远古积淀

〔1〕维舍尔（Fr.Th.Vischer）在他的小说《无论哪一个》中对这种“活力”客体做了一个很好的描述。

〔2〕参见关于“导向思维”的论述，见荣格：《无意识心理学》，第1章，第13页及其后。

物的水平。但是，由于人类在文明时代只经历了几千年而已，而在野蛮状态中度过了数百万年，所以远古积淀下来的机能方式相应地充满非同寻常的活力，并容易复活。因此，当某些机能由于力比多的剥夺而分裂时，其远古积淀下来的基础开始在无意识中活跃起来。

599　这种状况涉及人格的分裂；因为远古积淀下来的机能与意识没有直接的关系，意识与无意识之间也没有实际的桥梁存在。因而随之而来的是，自我解脱越是进一步发展，弱化的机能就越是朝远古积淀物水平下降。于是无意识的重要性也提高了。它开始引发干扰导向机能的征兆，产生出特有的周期性幻觉，我们常常在神经症患者那里看到这种症状：病人试图通过发挥导向机能的特殊作用来补偿无意识干扰的影响；这种做法继续下去的话，有时甚至会达到精神崩溃的程度。

600　不难想象，这种通过与导向机能同一而产生的自我解脱的可能性，不仅取决于对某种机能的片面限制，而且取决于这样的事实，即导向机能本质上具有一种实际上要求自我解脱的原则。这样，每一种导向机能都严格地排除不适合它的本质的任何东西；思维排除所有具有干扰作用的情感，就像情感排除每一种具有干扰作用的思想一样。如果不对与自身相异的东西加以抑制，导向机能就完全无法运行。但是另一方面，活生生的有机体的自我调节，形成了一种如此强大而自然的对于人类本性和谐的要求，以至于作为生命必然性的体现，基于对那些不怎么有利的机能的考虑而迫使它走到前沿，无可回避地承担起人类种族教育的使命。

第八章 现代哲学中的类型问题

一、威廉·詹姆士的类型理论

601 两种类型的存在也出现在现代实用主义哲学中，尤其是在威廉·詹姆士的哲学中。[1] 他写道：

> 哲学史在很大程度上是人类几种气质（突出倾向）冲突的历史（第6页）。一个职业哲学家不论有哪种气质，他进行哲学思考时常把他的气质潜藏起来……但是他的气质给他造成的偏见，比他任何严格的客观前提所造成的影响更强。无论关于这一事实还是那一原则，它以某种方式明显导致重感情或较冷酷的宇宙观。他信赖他的气质。他想要一个适合他的气质的宇宙，他相信任何一种适合他的气质的关于宇宙的阐述。他觉得与他气质相反的人关于世界特征的描述完全不得要领，他心里总是认为这些人在哲学领域里是不称职的，是“门外汉”，即便他们的雄辩能力比他强得多。
>
> 但是在讲坛上，他不能仅凭他的气质就声称有超级洞察力或权威。因此在我们的哲学讨论中，形成某种假象：我们所有前提中最强有力的因素从未被提及。[2]

602 就这样，詹姆士提到了两种气质的特征问题。正如在风俗和习惯领域，我们发现有拘泥礼节的人和不拘小节的人，在政治世界有威权主义者和无政府主义者，在文学上有纯粹派、学院派和现实主义者，在艺术里有古典主义者和浪漫主义者一样，根据詹姆士的观点，在哲学领域也发现有两种类型，即“理性主义者”和“经验主义者”。理性主义者是“抽象和永恒原则的信徒”。经验主义者是“一切原初多样性事实的恋人”。[3] 尽管人们既离不开事实也离不开原则，但形成了相应于每一方价值的完全不同的观点。

603 詹姆士将“理性主义”与“唯理智论”、“经验主义”与“感觉论”等同

〔1〕威廉·詹姆士：《实用主义：旧思维方式的新名称》，1911年版。
〔2〕同上，第7页。
〔3〕同上，第9页。

视之。尽管在我看来，这种比较并不合理，但我们将沿着詹姆士的思想路线继续下去，暂时搁置我们的批判。根据他的观点，理想主义和乐观主义倾向与唯理智论相连，而经验主义则倾向于唯物主义和纯粹有条件的、不稳的乐观主义。理想主义（唯理智论）总是一元论的。它始于“整体”、事物的普遍性和统一性；而经验主义则从部分开始，把整体转变为集合。因此，后者可以称之为多元的。理性主义者是富于情感的人，而经验主义者则是一种冷静的造物。前者自然倾向于坚信自由意志，后者则坚信宿命论。理性主义者在他的理论建构中显露为教条主义，而经验主义者则成为怀疑主义（第10页）。詹姆士把理性主义者称为柔性心灵者，把经验主义者称为刚性心灵者，很明显，他的目的就是要刻画两种心理的各自特性。我们必须利用进一步的机会来更深入地考察这两种特征。听听詹姆士谈论关于两种类型如何珍爱自己的偏见是很有意思的：“他们彼此相互瞧不起。每当他们的个人气质强烈的时候，在所有时代，他们的对抗性也构成了当时哲学氛围的一部分。刚性的人认为柔性的人是情感主义者，是软心肠的人。柔性的人认为刚性的人不文雅、无情或粗鲁……每种类型都认为对方不如自己。”（第12页）

604　詹姆士把两种类型的特性分别列为以下相对照的两栏：

柔性心理	**刚性心理**
理性主义的（依原则行事）	经验主义的（依事实行事）
唯理智论的	感觉论的
唯心主义的	唯物主义的
乐观主义的	悲观主义的
宗教的	非宗教的
自由意志的	宿命论的
一元论的	多元论的
教条主义的	怀疑论的

605　这种比较触及了我们在唯名论与唯实论那一章里所遇到的各种问题。柔性心理与唯实论有某种共同特征，刚性心理则与唯名论有某种共同之处。正如我已经指出的，唯实论与内倾原理相应，唯名论则与外倾原理相应。毫无疑问，这场普遍的争论首先属于詹姆士所指出的哲学上的“气质冲突”。这些关联促使我们把柔性心理看作是内倾的，把刚性心理看作是外倾的。不过，我们在确定这种关联是否合理之前要对此进行详细考察。

606　以我对詹姆士著作的有限了解，我难以发现关于两种类型的更为详细的定义

或描述，尽管他经常提及这两种思维，并不时地将它们分别称为“薄的”、“厚的”。弗洛诺伊[1]把“薄的”解释为“碎的、弱的、单薄的、贫乏的”，把“厚的”解释为“厚的、坚实的、沉重的、丰富的”。詹姆士在某一场合也使用“软心肠”这个词来描述柔性心理。“软的”、“柔的”这两个词暗指一些精巧的、温和的、温柔的、轻柔的东西；因此，虚弱的、柔和的和极其无力就与“厚的”、“硬的”形成对照。后者具有抵制的特性，坚硬难以改变，让人想起物质和实体的本质。弗洛诺伊对两种思维类型作了以下阐述：“抽象的思维方式，换句话说，纯粹逻辑的和辩证的思维方式对哲学家来说是如此的亲切，但它无法激起詹姆士对它的任何信任，在他看来，它是脆弱的、空虚的和贫乏的，因为它与个体事物的距离太远；抽象思维方式与具体思维方式是相互对立，后者靠经验事实而繁荣，从不放弃半点事实或其他实证事实。”（第32页）

607 当然，我们不应该从这种评论中得出詹姆士片面赞成具体思维的结论。他欣赏两种观点：“当然，事实是好的……他给予我们大量事实。原则是好的……给予我们大量的原则。”众所周知，事实从不只是以它自身的形式存在，还以我们看待它的方式存在。因此，如果詹姆士将具体思维描述为“厚的”或“硬的”，那他就揭示了这种思维具有一些实质性的和有抵制力的东西，而抽象思维则显得贫瘠而苍白无力，甚至是（如果我们用弗洛诺伊的话来说）相当病态和老朽的东西。自然地，这样一种观点只有对那些在实体和具体事实之间建立起先天关联的人才有可能，并且，正如我们已经说过的，正是在这里产生了气质的问题。如果“经验的”思想家把有抵制力的实体性归于他的具体思维，从抽象的观点来看，他是在欺骗自己，因为实体性或“硬度”属于外在事实，而非他的“经验”思维。事实上，后者最终表现为特别的虚弱和衰老；因为在外部事实面前，它几乎不知道怎样来维持自己，以至于它必须总是尾随甚至是依赖感觉到的事实，其结果是，它几乎不能超出于一种简单分类或表象活动的层次之上。

608 因此，从思维的立场来说，有某些关于具体思维的非常脆弱和依赖性的东西存在，因为它在自身这里没有稳定性，它依赖外部客体，作为决定性价值，客体位于思想的层次之上。因此这种思维具有连续的限于感觉表象的特征，它们在运动中由感官知觉的变化之流所设定，而非被内在思维活动所设定。以感官知觉为条件的具体表象系列并不确切地是抽象思想家所理解的那种思维，充其量只是一种被动的统觉。

609 因此，倾向于具体思维并设定其实体性的气质以一种以感官为条件的表象的

〔1〕弗洛诺伊：《威廉·詹姆士的哲学》，1911年版，第32页。

优势而著称，这种表象活动与积极统觉相反，它们源自主体的意志行为，其目的就是根据理念的倾向而控制取决于感官的表象活动。更简单地说，就是在这种气质中，重心给予了客体；客体被移情了，在主体的理念世界里它保持着一种准独立的状态，并沿着其路径展开理解活动，因而这是一种外倾的气质。外倾型人的思维是具体的。他的稳定性不在于其自身，而很大程度上在于外在于他自身的被移情的经验事实之上，詹姆士称之为“硬的”东西也来源于此。对于那些总是被纳入具体思维这一方向，即纳入关于事实的表象这一方向的人来说，在具体的稳定性和感觉建立起来的事实面前，抽象显得苍白和老朽，成为某种他能够忽略不计的东西。但对于属于抽象这一方面的人来说，则不是以感觉为条件的表象、而是抽象理念才是决定性因素。

610　根据时下的观点，理念不过是一些经验的抽象而已。由于有这种理念，人类心灵就随时被认为是一块白板，它逐步地被关于生活的知觉和经验所覆盖。从经验科学最广泛的意义上说，理念只不过是一种副现象，一种来自经验的抽象——因此比经验思维更为苍白和无力。但是我们知道，心灵不可能是一块白板，因为只要我们一考察我们思维的原理就会发现，我们思维的某些范畴是先验地——即先于我们所有的经验而被给予的，并且是思想一开始就同时出现的，实际上，是它的先行条件。因为康德对逻辑思维的证明为心理开辟出更广阔的领域。起初，心理与心灵（思想的领域）同样都不是白板。它确实缺乏具体内容，但是由于遗传和先前的机能设置，内容的可能性是先天给定的。心理不过是作为我们祖先整个漫长历程结晶的大脑机能的产物，是种系连续不断的适应活动和经验的一种沉淀。因而新生的大脑或机能系统是一种古老的工具，它为完全确定的目的作了准备；它并不仅仅是一个被动的统觉的工具，而且也积极把握自身之外的经验，形成某些结论或判断。这些调整并非纯粹偶然的或随意发生的事件，而是严格受限于先行条件的，它们并非作为通过经验而来的知觉内容、而是作为理解的先天条件来传递的。它们是理念式的赌注，是形式决定者，是先天的基本路线——将一种确定的形式赋予经验材料，以至于我们可以将它们看作是意象（柏拉图也是这样认为的），看作图式或遗传的机能可能性，并且排斥其他可能性，或者无论如何尽量限制它们。这就解释了为什么即便是幻想这种最自由的心理活动也不能毫无限制地自由漫游（虽然诗人是这样感觉的），而是受限于先行的可能性，即受限于原初意象或原型。在他们动机的相似性中，最遥远的民族的神话故事也显示出与某种本源性意象的联系。这种隐含于科学理论——例如关于太空、能量、它的变化和守恒、原子、亲和力等等理论——之下的意象显示出这种内在的限制。

611　正像感觉给出的表象盛行于、并导向具体思维一样，无内容因而不可表象

的原型在进行抽象思维的心灵中具有至上地位。只要客体被移情，并且被提升到思想的决定性因素的地位，它就保持相对的不活跃。但是，当客体没有被移情，并且在心理过程中被剥夺了优先性，这样被否定的能量就再一次回到主体。主体被无意识地移情；先前的意象从沉睡中被唤醒过来，它作为一种有影响的因素出现于心理过程之中——尽管是以不可表象的形式出现，但很像一个隐于幕后的舞台管理者。由于只是被激活的可能的机能，它们没有内容，因此是难以想象的，相应地它们要努力要实现自己。它们将经验材料吸收进它们的形式中，事实上表现的是它们自身而非表现事实。它们仿佛给自己穿上事实的外衣。因此，它们不是一个众所周知的起点——像具体思维中的经验事实一样，不过是通过对经验材料的无意识的塑造而变成可经验的。即便经验主义者能够安排和塑造他的经验材料，他也只能遵循在过去经验基础上所建立起来的具体理念，尽可能地构造它。另一方面，抽象主义者依照一种无意识模式来塑造，他们仅仅获得一种关于理念的后天经验。理念正是他通过对于现象的思考所构建的模式。基于自己固有的心理，经验主义者总是倾向于假定抽象主义者从某种苍白、虚弱和不恰当的前提出发以一种相当武断的形式来塑造经验材料，即他按照自己的模式来衡量抽象主义者的心理过程。而真正的前提，即理念或本源性意象却不被抽象主义者所知，就像经验主义者的情况一样，他随后从经验中按照这样那样的实验建立起其理论。正如我们在前面章节所解释的那样，有人看见的是个别的客体并对个体行为感兴趣，而另一些人看到的则主要是客体之间的相似关系，而忽视个别事实。在多元性的分裂当中，他更多地从事物的统一和连贯中发现了平和与舒适。但对于前者来说，类似关系确实使他备感压力和窘迫，有些东西甚至阻碍他对客体特殊性的知觉。他越是感觉到自己进入了个体客体，越是能区分它的特殊性，与另一个客体的类似关系的真实性就越是从他的视野中消失。但是，如果他也知道如何在另一个客体中去感受自己，那他就能感觉到并理解两个客体之间的相似性，因而比只是从外部简单孤立观察它们的人高出一筹。

612 正是因为他首先将自身移情到一个客体，继而移情到另一个客体之中，所以具体思维者只能极为缓慢地分辨出相互联系的相似性，也正是由于这个原因，他的思维显得迟钝而缓慢。但是他的移情却随时在进行。抽象思维者很快就抓住了这种相似性，用一个一般的、显著的标记来替代这种个体客体，并以自己内部的思想活动来塑造这些材料；不过正像具体思考者受到客体的影响一样，他也受到属于“阴影”的原型的强烈影响。客体对思维的影响越大，它在思维意象上打上的烙印就越深。但是，客体对心灵的作用越少，那么先天理念对经验所产生的影响也就越强。

613　由于夸大经验客体的重要性，在科学中出现了某种专家理论，例如，在精神病学中人所熟知的“大脑神话”就属于此列。它试图从原则出发来解释大部分经验，这在狭窄范围内对某些事实的解释是中肯的，但在其他所有运用中则完全失当。但另一方面，仅仅由于其与另一个事实的相似性便接受某一个个别事实的抽象思维，则创造出一种普遍的假设——当它将理念或多或少诉诸清晰的表象时，与神话关于具体事实的本质的解释可谓异曲同工。

614　因此，这两种思维方式在其极端的表现形式中，都无异于神话，一个用细胞、原子、振动等等来具体地解释事实，另一个则用“永恒”的理念来加以解释。极端经验主义至少有这样一种优势：它尽可能地将事实带向最清晰的表象。而极端理性主义的优势则在于以最纯粹方式来反思先天形式、理念或原型。前者的理论结果就是消化了它们的原材料；后者的实际结果就是受限于对心理理念的表象。

615　由于我们时下科学化的心灵采取了一种片面的、具体的和纯粹经验的态度，所以它没有对表象理念的人加以评价的标准；因为在经验主义者的评价中，事实位于关于原初形式的知识之上，人类智能正是通过这种形式来构想它们的。正如我们所知道的那样，向具体主义这一面的朝向是近期的一种收获，是一种来自启蒙时代的遗产。这种发展的结果是令人惊奇的，它们导致了经验材料的积累，而愈益宏富的材料积累所产生的更多的是混乱而非清晰。它不可避免地导致科学的分离主义，导致专家神话，它宣告了普遍性的消亡。经验主义的这种优势不仅意味着对积极思维的窒息，而且对任何科学分支内部合理理论的确立构成一种危险。普遍观点的缺乏有利于神话理论的建立，就像经验观点的缺乏所导致的结果一样。

616　因此，在我看来，詹姆士的“柔性心灵”和“刚性心灵”显然是一个片面的术语，实际上，它隐藏着某种偏见。但是，有一点是清楚无误的，即詹姆士关于二者的对比与我所主张的内倾型和外倾型的类型之分正相对应。

二、詹姆士类型理论中有代表性的对立范畴

（一）理性主义与经验主义

617　詹姆士所提出的作为类型突出特征的第一组对立就是理性主义和经验主义的对立。

618　正如读者所注意到的那样，我在前面章节里已讨论过这组对立范畴，并把

它理解为观念论与经验主义的对立。我回避了“理性主义”这个术语，因为具体的、经验的思维就像积极的、观念论思维一样是“理性的”。理性主宰着这两种形式。此外，不仅有一种逻辑的理性主义，而且还有一种情感的理性主义；因为理性主义不过是一种趋向思维和情感合理性的心理态度。基于对“理性主义”概念的这种理解，我明确而有意识地反对这个哲学史上的概念——它在“观念论”的意义上理解“理性主义”，由此认为理性主义是一个至高的理念。但是在现代哲学家那里，理性被剥夺了其纯粹理想的特征；它甚至被描述为一种能力、本能、意图甚至是一种情感，或者一种方法。无论如何——从心理学上来说——正如李普斯所说的那样，它是某种被“对于客观的情感”所主宰的态度。鲍德温（Baldwin）[1]将它视为“心灵的构成性调节原则”。赫尔巴特（Herbart）将它解释为“反映能力”。[2]叔本华在谈到理性时，认为它只是一种机能，即“塑造理念的机能；从这个独特的机能出发，可以轻易地对上面所提及的、使人的生活区别于动物活动的各种体现做出充分的解释。运用这种机能，人们能动地将时空中一切事物的意义判定为合理的或不合理的”。[3]“上述的体现”蕴涵了理性的某种特性，叔本华通过举例对此进行了说明，它包括“对情绪和激情的控制，获得结论和构建一般原则的能力……若干个体的协调行动……文明、国家；还有科学以及对先前经验的保存等。”正如叔本华所断言的那样，如果理性具有形成理念的机能，它必定也拥有这种心理态度的特征，即通过思维活动而恰当地塑造理念。纯粹从心理态度这个意义上说，杰卢萨伦（Jerusalem）[4]也完全是从心理态度这个意义上理解理性，即将其理解为意志的意向，它使得我们在做决定时运用我们的理性，并控制我们的激情。

619 因此，理性是一种使事物成为合理的能力，一种使思想、情感和行为与客观价值相对应的确定态度。从经验主义的观点来看，这种“客观的”价值是经验的产物，但从观念论的观点来看，它是基于理性的能动的评价行为的结果，在康德哲学的意义上，它是一种“基于基本原理的判断和行为能力”。因为康德认为，理性是理念的源泉，它是一种“其对象在经验中无法主动相遇的推理概念”，它“包含着心灵运用的初始意象——为了在我们的经验的心理活动中获得普遍一致性这样一个目的而充当规范原理”。（《逻辑学》，第140页）这是一种真正的内倾型观点。与此构成鲜明对照的就是冯特的经验主义观点，他宣称，理性属于

〔1〕鲍德温：《心理学手册》，第312页。
〔2〕赫尔巴特：《作为科学的心理学》，第117段。
〔3〕叔本华：《作为意志和表象的世界》，第1卷，第8节。
〔4〕杰卢萨伦：《心理学教程》，第195页。

一组复杂的智力机能，这些机能连接起来形成一种普遍性的表达，它“把它们先前的阶段也连为一体，给它们提供一个不可缺少的感官基础”。[1]

620　“不言而喻，‘智力’这一概念是官能心理学的幸存者，它甚至可能比诸如记忆、心灵、幻想等之类的古老概念更多地受害于与心理学无关的逻辑观点的相互混淆。因此，这是否意味着，同它应该成为的样子相比，它所包含的心理内容更加自然、更加不确定，同时也更加武断、更加多样化？”“对于科学心理学的立场来说，如果不存在记忆、不存在心灵、不存在幻想，而只有某些基本的心理过程及其关系，由于以这些明目随意加以区分，当然就更少有一种‘智力’或‘智力的机能’存在了，而仅仅只有与事实相对应、永久受到限制的统一的概念。不过，在借用官能心理学的旧概念依然有效之处，某些情况仍保留着，即便人们是在被他们的心理学理念加以重塑的意义上运用它们。只要我们一碰到各种成分混合在一起的复杂现象，这种情况就会出现，它要求我们根据它们结合的规则和上面所有的实践基础加以考虑；或者当个体意识为我们提供了设计的确定趋势和形式，或者当结合规则再一次向这种复杂心理能力的分析提出挑战时，这种情况就会出现。但是在所有的情况下，很自然地，心理研究的任务并非严格地遵守如此形成的一般概念，而是在任何时候都要尽可能地将它们还原为简单因素。”

621　这是一种彻底的外倾型观点。我用着重号特别突显了这些段落。对于内倾型观点来说，“一般概念”如理性、理智等属于“才能”，即单纯的基本机能，在统一意义上它们包含了被它们所主导的心理过程的多样性；从外倾型的经验主义者的立场来看，它们只不过是一些次等的、派生的概念，只不过是关于被持有这种观点的人赋予了主要价值的基本心理过程的详细论述。根据这种观点，我们最好不讨论这些概念，而应该按照原则，“不断地将它们还原成简单因素”。显然，对经验主义者来说，除了与一般概念相关联的还原性思维外，其他的都不必讨论，因为在他看来，概念只是经验的派生物。他没有“理性概念”或先天理念的知识，因为他的被动的、统觉的思维只是被以感官为条件的经验所引导。作为这种态度的结果，客体总是被强调：可以说，它仿佛是积极的、必然的统觉和复杂的推理——但是这些要求一般概念的存在，但是，他的概念只是用来在某个集合性名称之下将某些现象汇集包含进来。因此，普遍概念自然地就只是次等的因素，除了语言，再没有真正的存在。

622　因此，科学认为理性、幻想等没有权力独立存在，只要它支持这一种观

〔1〕冯特：《生理心理学原理》，第5版，第3卷，第582页及其后。

点——即只有作为感官所接受的事实（“基本因素”）而显现的东西才是真正的存在，就会如此。但是在内倾的情况下，当思维被积极的统觉、理性、智力、幻想等所定向时，就有了基本机能或才能的价值，即具有来自内部的外在活动能力：这是因为对这种观点来说，重要价值被给予了概念，而不是给予了由这个概念所构成和覆盖的基本过程。这样一种思维基本上是综合性的。它根据概念图式而被调整，并运用经验材料来完成它的理念。正是凭借自身的内部力量，这个概念表现为积极的原则，把握并塑造经验材料。

623 外倾型人设想，这种力量的来源只是一种任意的选择，或其他某种来自有限经验的被误解了的普遍性。而没有意识到自身思维心理活动的内倾型人甚至可能把流行的经验主义作为自己的指导原则，他发现自己无力抵制这种入侵。但这种入侵自身只是外倾心理的一种投射。因为积极的思维类型既不是从任意的选择也不是从经验中，而是从理念中，即从通过内倾态度而被激活的先天机能形式中，获得其思维活动的能量的。对他来讲，这种源泉是无意识的，因为它先天缺乏内容，因而他只能以后天的形式来理解理念，即以一种经验材料所设想的通过思想来阐述的形式来理解理念。但是，对外倾型来说，客体和基本过程是重要的、不可缺少的，因为他已经无意识地将理念投射进客体；因而他只须通过经验的积累和比较便能上升到概念，进而到理念。两种思维方式是以非常明显的方式相互对立的：一种是根据他自己的无意识理念来塑造材料；另一种是让自己被包含他的无意识投射理念所引导，这样才能抵达理念。在这种态度的冲突中，存在着一些内在激化的东西，实际上，这就是最激烈又最无效的讨论的根源。

624 我相信这种讨论充分地阐述了我的观点，理性及其向一种原则即理性主义的片面的提升，能同等地运用到经验主义和观念论之上。我们可以用“唯心主义”这个术语来替代观念论，但一用到这个概念，它的对立概念“唯物主义”也出现了，但是，把“理念的”与“唯物的”对立起来本是不可能的，因为正如哲学史所证明的那样，唯物主义者可能是且经常是观念论者，例如，当他不是一个经验主义者、而是从关于物质的普遍概念角度来能动地思考问题时，就是如此。

（二）唯理智论与感觉论

625 感觉论是极端经验主义本质的一种体现。它将感觉经验作为认知的独特的、排他性的根源。感觉论态度完全由给予感觉的客体所定向；因此，它的定向是外倾性的。詹姆士明显指的是一种智力的而非审美的感觉论，但“唯理智论”当时甚至没有适当的对立面。从心理学上讲，唯理智论是一种态度，它把首要决定性

价值赋予理智，即赋予概念水平上的认知，但是，具有这种态度的人也可能是一个感觉论者，即他可以将自己的思维完全置于源自感觉经验的具体概念上。因此，经验主义者也可以是理智的，在哲学中，唯理智论与理性主义的使用很混乱；因此，观念论必定再次充当感觉论的对立面，因为在本质上，感觉论只不过是一种极端的经验主义罢了。

（三）唯心主义与唯物主义

626　人们也许开始疑惑了，詹姆士只是想通过“感觉论”强化经验主义，即增强一种理智的感觉论，还是想使用“感觉论的”表述，试图把作为一种机能的感觉特性清楚地与理智区分开来？所谓“属于感觉”这种表达，我意指的是真正的感觉（感性），当然不是庸俗意义上作为色欲的东西，而是指一种心理态度——在那里，定向的、决定性的因素与其说是被感觉到的客体，倒不如说只是感觉刺激和感官知觉的事实。这也可以描述为一种反映态度（即一种基于反射现象的态度），因为全部心理都依赖于并终结于感官知觉。客体既没有被抽象地认识，也没有被移情，而是通过它的自然形式和存在方式而发挥作用，只是为感官印象所定向的主体为其与客体的联系所刺激。其基本对立面是直觉态度。直觉以直接的感觉或理解而著称，它既非理智的，也非情感的，而是在一种不可分割的融合中包含两者。就像感官客体出现于知觉中一样，心理内容也作为类似错觉或幻觉出现于直觉之中。

627　詹姆士竟然把刚性心理称之为既是“感觉论的”又为“唯物主义的”（又进一步称为“非宗教的”），这就激起了怀疑，在他的类型描述中，他是否像我一样真正看到了相同类型的对立呢？按照一般的理解，唯物主义是一种根据“物质”价值而定向的态度——换句话说，是一种道德上的感觉论。如果我们要从其通常的意义上来曲解这些表达，就会认为詹姆士的刻画是一种很不合理的描述。但这不能归咎于詹姆士，如上所述，他对类型的观察将阻止任何这样的误解。因此，我们的假定得到了证实，即詹姆士最关心其所讨论的术语的哲学意义。于是，唯物主义是一种被物质价值自然定向的态度，而不是被像事实价值那样的“感性的”事物所定向，在这里，“事实”指的是某种外在的东西，在某种意义上，指的是具体的事物。在理念具有至上价值的哲学意义上，它的对立面就是唯心主义，因为在那种情形下，与詹姆士的意图相反，我们必须假定詹姆士所说的“唯物主义”指的是一种道德的感觉论。但是，如果我们假定詹姆士把唯物主义当作一种由真正现实作为主要定向价值的态度的话，那么在这种属性中，我们就

能再次洞察到外倾的特征，因而我们最初的怀疑就消失了。我们已经看到，哲学的唯心主义与内倾的观念论是相对应的。道德的唯心主义则决没有内倾的特征，因为唯物主义者也可能是道德上的唯心主义者。

（四）乐观主义与悲观主义

628 我真的很怀疑这对大家都熟悉的对立范畴是否真的适合詹姆士对类型的描述，即通过这对范畴人们可以对气质加以区分。例如，达尔文的经验主义难道也是悲观的吗？的确，那些以观念论的眼光来看待世界的人总是通过一种无意识的情感投射来看待其他的类型。但是，即便是经验主义者，也决不会据此把他的观念看作是悲观主义的。或许，我们可以以思想家叔本华为例，其世界观纯粹是观念论的（在所有方面都像《奥义书》那样纯粹属于观念论）；而根据詹姆士的分类，难道他就没有一点乐观主义的味道吗？康德本人属于一个纯粹的内倾型人，但像杰出的经验主义者一样，他无论与乐观主义还是悲观主义都相去甚远。

629 因此，在我看来，这种对立与詹姆士的类型划分没有关系。正像有乐观主义的内倾者一样，也有乐观主义的外倾者，反之亦然，但是，作为先前提到的主体投射的结果，詹姆士很有可能陷入这种错误之中。从观念论者的立场来看，唯物主义的、纯经验主义的或实证主义的世界观似乎完全是抑郁的。因此，他必须将它归为悲观主义。但是，对于深信神圣“物质”观念的人来说，唯物主义对世界的看法似乎是乐观的。从观念论的立场来看，唯物主义概念似乎失去了根本活力，因为其主要能力、积极的统觉和对原型的认识都因此陷入瘫痪。因此，对于观念论者来说，这种观点必定表现为彻底的悲观主义，因为它剥夺了其看到永恒的理念具体化或实现于现象世界的所有希望。真正的事实世界对他来说意味着放逐之所和永远的无家可归。因此，当詹姆士得出唯物主义和悲观主义观点之间平行的结论时，我们有理由推断，他个人可能属于观念论阵容——这一推断可以从这位哲学家个人生活的诸多其他特征得到证实。这种情形也可以解释他为什么把感觉论、唯物主义和非宗教这三种有疑问的称号强加在刚性心理身上。这种推断进一步被《实用主义》中的那段话所证实，在那里，詹姆士以波士顿的旅行家与克里普尔河谷地区居民之间的冲突[1]为例揭示了不同类型之间相互厌恶的倾

〔1〕詹姆士：《实用主义》，第13页。波士顿人以他们“精神化的”唯美主义而出名。克里普尔是科罗拉多的一个著名的矿业区。这种对立是很容易想象的。“每一种类型都相信另一种比自己要低劣；在某些情况下蔑视与取笑搅和于一起，在另一些情况下，它会有某种恐惧感。”

向。这种比较并不能使另一种类型满意，并且让人产生一种情感的厌恶，即便是对公正的渴望也不能完全盛行起来。人类某些文献在我看来是极有价值的证据，它见证了在两种类型之间确实存在令人不愉快的差异。也许我强调情感之间的不相容性似乎有点琐碎，但是，大量的经验都证实了我的看法，即正是这些情感隐藏在意识的背后而未被察觉，它不时地使最公正的理性发生扭曲，使其带上偏见，并完全阻碍了真正的理解。事实上完全可以想象，克里普尔河谷地区的居民也会用他们自己的特有方式去观察波士顿的旅行家。

（五）宗教与非宗教

630　自然，对詹姆士的类型心理学来说，这一对立范畴的有效性主要取决于他给宗教下的定义。如果他完全从观念论的立场出发，把宗教的本质看作是一种宗教理念起着决定性作用的态度（与情感相比较），那么，他当然会把刚性心理的人描绘成非宗教的。但是，詹姆士的思想是这样的博大和富有人性，以至于他不可能看不到宗教情感也能决定宗教态度。事实上，他自己说过："但是我们对事实的尊重并没有压制我们身上的宗教信仰。它本身几乎就是宗教的。我们的科学趋向是虔诚的。"[1]

631　经验主义者以对客观事实的近乎宗教的信奉取代了所缺乏的对"永恒"理念的崇尚。如果一个人的态度为上帝的理念所定向，那么，这在心理学上与他以物质概念为定向，或把真正事实提升到作为他的态度的决定性因素乃是一样的。只有当这种定向无条件地发生时，它才配得上"宗教的"这一称号。但是，从一种更高层次的立场来考虑，客观事实与理念即原型具有同等的作为无条件因素的价值，这种价值是人类及其内在决定性因素对外部现实的一种长期反应和适应的产物。无论如何，从心理学的角度来看，对客观事实的绝对服从决不能被理解为非宗教性的。刚性心理的人有他的经验主义的宗教，正如柔性心理的人有他的观念论的宗教一样。但是，这也是我们当前时代文化的一种事实：科学受制于客体，宗教受制于主体，即观念，因为就像在科学中一样，当原始的、自我作用的理念被客体从它的位置上驱逐出去后，它就必须在某处寻找避难所。如果宗教就此被认为是一种当代文化现象的话，那么到目前为止詹姆士把经验主义者描绘成非宗教的就得到证实——不过也仅此而已。因为哲学家不可能独立于他所在的阶层，他们所属的心理类型也包括普通人，它远远超出了哲学家的圈子，甚至有时扩展到所

〔1〕詹姆士：《实用主义》，第15页。

有的文明人。因此，在这个普遍的基础上，就绝对不允许将半数的文明人划分为非宗教的。从原始人的心理来看，我们知道宗教的机能纯粹属于心理的组成成分，随时随地出现，只不过没有分化出来罢了。

632 如果我们不能像刚才所提到的那样给詹姆士的“宗教”概念设定一个限制范围，那么，它必定重新被误认为是一种情绪出轨现象，正如我们已看到的，这种情况太容易发生了。

（六）非决定论与决定论

633 从心理学上讲，这个对立最耐人寻味。很明显，经验主义都是根据因果规律来思考问题的，因此，原因和结果之间的必然联系乃是自明地设定的。经验主义的态度由被移情的客体所定向；在原因之后有不可避免的结果的意义上，似乎它被外部事实打上了“烙印”。自然地，在心理学上，因果联系不可改变这一观念将自己的影响强加给这样一种态度。内部心理过程与外部事实进程的同一被这种事实所假定——即某人自身的大部分活动在移情行为中被无意识地给予了客体。因此，主体被同化进了客体，尽管移情主体认为是客体被同化了。但是，只要有一种强大的价值加之于客体，客体立刻就有了一种重要性，它反过来影响主体，迫使他同其自身疏离。众所周知，人的心理像变色龙。在实践心理学家的工作中，这是一种日常经验。在客体拥有至上地位之处，对客体本质的同化就发生在主体身上。因此，例如，与被爱客体的同一在分析心理学上所起的作用不可小视。此外，原始人的心理给我们提供了大量有利于客体的异化例证，如常常对动物图腾或祖先灵魂的同化就属于此列。在中世纪甚至是近代，在圣徒身上打上烙印就是这种联系的体现。在《效仿基督》中，异化实际上被提到了原则的高度。

634 鉴于人类精神的这种毫无疑问的异化倾向，把客观因果联系转移到主体就容易理解了。与之相应地，精神总是奔波于因果原则唯一有效的影响之下，认知理论的所有要素都要求避开这种影响的支配力。这样一种状况由于这个事实而变得更加严重了，即经验主义态度本质上就是要阻止人们相信其有内在自由；因为这缺乏任何证据，准确地说是缺乏任何可能的证据。当脆弱而又不确定的自由情感面对大量对立的、强势的客观证据时，将会产生什么样的结果呢？

635 因此，假如经验主义将他的思维运用到他的逻辑结论中，那么几乎不可避免地导致决定论，并且不会倾向于——像时常发生的情况一样——拥有两个不同的分隔空间，其一是科学，另一个则是从他的父母和社会那里获得的宗教。

636 正如我们已经看到的那样，观念论的本质在于理念的无意识的激活。这种激

活来自于生命后期对移情的厌恶，或作为一种为大自然所赋予并支持的先天态度而生来具有（我在实践经验中，看到过很多这样的情形）。在后一种情形中，理念有着一种先验的活动，不过没有出现在意识中，这可以从其空虚性与不可表象性得到说明。虽然它是不可表象的，但作为一种至上的内在因素，它超越了“客观的”外在事实，并且至少产生了一种相对于主体的独立和自由感。作为这种对理念的内部同化的结果，主体感觉到自己相对于客体的独立和自由。当理念成为主要的定向因素时，它就把主体完全同化到它自身的特性中，就像主体试图通过塑造经验材料而把理念同化到他自身中来一样。因此，正如在上面所提到的对客体的态度中一样，在这里也产生了一种主体与其自身的异化，不过是相反意义上的，即一种有利于理念的异化。

637　遗传下来的原型经历了所有的时代；它是一种超越于现象层次所有变化的因素，它先于并取代所有个体经验。因此，这种理念获得了一种特殊的力量。它的激活使得它将一种突出的情感力量输入主体，因为通过内在无意识同一，它把主体同化到自身之中。这样在主体之内，就展露出一种情感力量、独立、自由和永恒出来（参见康德对上帝、自由和永恒的设定）。当主体感觉到位于客观现实之上的其理念的自由活动时，自由理念实际上就对他宣告了自己的存在。如果他的观念论是纯粹的，他就必定确信他的自由意志。

638　我们所考察的这对范畴构成我们的类型的特征所在。外倾者以其努力朝向客体、他对客体的移情与同一而著称，他不得不依赖于客体。他受客体的影响，达到了他要努力同化它的程度。另一方面，内倾型人则以其在客体面前的自我独断而令人注目。他反对对客体的任何依赖；他排斥客体的任何影响；偶尔，他甚至也害怕客体。但是，这样他就越发依赖这种理念，这种理念把他同外部现实隔开，并使他产生这种内在自由的情感；尽管理念也回馈给他强大的心理能力。

（七）一元论与多元论

639　从前面的论证中我们已经明白，为理念所定向的态度必定倾向于一元论。理念通常都有一种等级的特征，不管它是从表象和具体概念那里抽象得来，还是它作为无意识形式而先天存在。在前一种情况下，它是建构活动的最高点，在一定意义上，它概括和包含了所有从属于它的东西；在后一种情况中，它是无意识的法则制定者，它规范着思想的可能性与必然性。在两种情况中，理念都具有支配的特性。尽管可能出现大量的理念，然而，在一个或长或短的时期里，总是某一理念占据上风，以一种王者的风范把大部分的心理要素聚集于它的麾下。

640 相反，同样清楚的是，为客体所定向的态度必定总是倾向于多样性原则（多元论），因为客观特性的多样化也包含了概念和原则的多样性，没有它们，就不可能对客体的本质做出解释。

641 一元论的倾向属于内倾型态度，多元论则属于外倾型态度。

（八）教条主义与怀疑论

642 在这组对立中，很容易看到教条主义是一种同样追随和执着于理念的态度，尽管理念的无意识实现事实上并不是教条主义。这依然是真实的情况：无意识理念近乎强烈地得以具体化的方式不可避免地让人相信，那种认为理念是至高权威的人会一切都从一个教条开始，经验材料则被淹没于其中。显然，那种被客体所支配的态度则必定产生一种对于所有理念的先天的怀疑主义，因为它的首要愿望就是所有的客观经验都应该得到承认，且不受普遍概念的干扰。在这层意义上，怀疑主义实际上是所有经验主义所不可或缺的先决条件。

643 这组对立范畴也证实了詹姆士的类型观与我的类型观是基本相似的。

三、对詹姆士概念的总体评判

644 在评判詹姆士的概念时，我必须首先强调这样一个事实，即他所关注的几乎完全是关于这些类型的思维特性问题。在一本哲学著作中，不能指望还有其他东西。但是，这样一种片面的定位必然容易引起混乱。因为人们可以毫不费力地指出在对立类型中有这种或那种特性，甚至可能更多。例如有许多教条主义的、信仰宗教的、唯心主义的、唯理智论的和理性主义的经验主义者；也有许多唯物主义的、悲观主义的、决定论的和非宗教的观念论者。即便有人揭示出这些表述包含了非常复杂的情形，其中也论及许多细微的差别问题，但还是可能会引起混乱。

645 让我们一个个地来谈。詹姆士的论述实在是太宽泛了：在其总体框架中，他给出了一幅超越于类型对立的近似图景，而没有赋予它一个纯粹范式。一般说来，詹姆士的类型理论是我们从其他材料中获得的类型图景的一个有价值的补充。詹姆士第一个通过区分指出气质在哲学理论的构造中具有极其重要的意义，这一荣誉应该归属于他。他的实用主义思想的目的就是要调和由气质差异所引起的哲学观的对立。

646 众所周知，实用主义是一种流传广泛的哲学思潮，它源自英国哲学（牛津大学的席勒[F.C.S.Schiller]），认为只有那些具有实际效果和有用的“真理”才有价值，完全无视来自这种或那种立场的争辩。很有特点的是詹姆士正好用对立类型

范畴介绍了他的哲学观，因而实际上确立起实用主义观点的必然性。于是，中世纪早期已经展示给我们的戏剧再次上演。那时体现为唯名论与唯实论的对立，阿伯拉尔在他的训诫论或概念论中试图调和这种对立。但是，因为当时的理解完全缺乏心理学视野，所以他设想的结论仍然导致一种相应的纯粹逻辑的、理智的片面偏见。詹姆士就有更深的理解；他从心理学角度来理解这种对立，因此，设计了一种实用主义的方案。但是，对这种方案的价值抱有任何幻想是不明智的，实用主义不过是权宜之计，只有在没有发现进一步的资源来为哲学观的塑造增加新鲜成分，而只是看到气质在塑造和影响认知方面的可能性的情况下，它才可以被视为有效的。

647　柏格森当然指出过直觉和直觉方法的可能性。但众所周知，它只不过是一种暗示。他缺乏方法的证据，且这种证据并不能立等可得，尽管柏格森可以将他的“生命冲动”和“连续创造”概念作为直觉的结果。除了从这一事实——即便在古代，尤其是在新柏拉图主义那里，它也已完全是熟知的理念的联合——中得到心理学证明的、直觉地构思出的基本观点以外，柏格森的方法是理智的而非直觉的。尼采最大限度地利用了这种直觉资源，由此使他在其哲学观念的建构中摆脱了纯粹理智的影响；但是，他以这种方式致力于这一事业，达到了这样一种程度，以至于他的直觉主义远远超过了一种哲学体系的局限，从而将他领进艺术创造的境界之中——其主要内容已非哲学批判所能企及。很显然，我指的是《查拉图斯特拉如是说》，而不是哲学格言集——它自身将首先接受按照流行的唯理智论方法所进行的哲学批判。因此，如果人们要提到完全的“直觉方法”的话，那在我看来，尼采的《查拉图斯特拉如是说》便提供了一个最好的例证；而且，它明显证实了非唯理智论的可能性，尽管依旧对这个问题作了哲学的理解。叔本华和黑格尔似乎是尼采直觉主义的先驱，前者依据情感直观使自己的观点带有决定论的色彩，后者则凭借概念直观支撑起其整个体系。对这两位先驱者来说——如果我们可以使用这样一种表达的话——直觉位于理智之下，而尼采则将直觉置于理智之上。

648　两种“真理”之间的对立需要一种实用主义的态度，如果人们愿意公正对待另一种立场的话。然而，尽管实用主义方法可能是必不可少的，但它还是预设了太多的放弃，因此，它不可避免地受限于创造性的匮乏。这种对立冲突的解决既不可能来自概念主义的逻辑－理智的妥协，也不可能来自对逻辑上不可调和观点的实际价值的实用主义的评价，而只可能来自那种把对立当作必然的协调因素融进自身之中的积极创造，就像一种肌肉协调运动总是涉及到对抗肌肉群的神经配合一样。

649 因此，实用主义只能是一种过渡性态度，它通过消除偏见而为创造开辟了道路。实用主义所准备的、柏格森所指出的、德国哲学——当然不是学院派——所走过的这条新路线，在我看来，已显露出来：是尼采用他特有的强力炸开了这个紧闭的大门。他的创造远远超过了实用主义那并不令人满意的方案，他基本完成了这一任务，就像实用主义对真理的活生生的价值的认识超越了后阿伯拉尔哲学的无意识概念体系的枯燥的片面性一样——当然还仍有高峰等待人们去攀登。

心理咨询师之家内部资料严禁外流 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：xlzxzy

第九章　传记中的类型问题

650　正如人们所期待的，传记领域也对心理学中的类型问题做出了它的贡献。这里我们主要要感谢维尔赫姆·奥斯特瓦尔德（Wilhelm Ostwald）[1]的自然科学方法，通过对某些杰出自然科学家的生平比较研究，他建立起一种典型的心理类型对立——他称之为古典的和浪漫的类型——的理论。[2] 奥斯特瓦尔德认为："前者以每一个个体所取得的丰富圆满性为特征，同时还以一种极度的离群索居为特征，他个人对自己环境的影响很小，而浪漫主义者则因其相反的性格而令人注目。他的特性并不在于个人工作的完美性，而在于一连串的多样性和各种成就的原创性；此外，他通常对同时代人的影响是直接的、令人印象深刻的……还必须指出的是，心理反应速度是确定科学家属于哪种类型的决定性标准。那些反应速度极快的先驱者就是'浪漫型的'，而那些心理反应较慢的人是'古典型的'。（第44页及其后）古典型通常酝酿更久，在他生命相对较晚时期才产生他最成熟的心灵成果。"（第89页）根据奥斯特瓦尔德的观点，古典型人所特有的一种永远不变的特征是"绝对需要在公众眼中树立没有过错或缺点的形象"（第94页）"作为对他缺乏个人影响的一种补偿，古典型常常被确信有着非凡的写作才能。"（第100页）

651　但是，这种才能似乎也受到限制，正如下面这个由奥斯特瓦尔德从赫尔姆霍兹（Helmholtz）的传记中摘引的例子所证实的那样。就赫尔姆霍兹关于感应冲击效应的数学研究问题，杜－雷蒙德（Du Bois-Raymond）写信给这位科学家，指出："你应当更为仔细地致力于——请勿曲解意思——怎样从你自己的科学立场中抽离出来的问题，以便于你能理解那些对这一主题或你所要讨论的东西一无所知的人的立场。"对此，赫尔姆霍兹回答道："关于这篇论文，我在引证材料时已经尽力，我可以想象最后我会对它很满意的。"而奥斯特瓦尔德评论道："他完全忽略了读者所提出的问题，因为他忠诚于自己的'古典'类型，他只是为自

〔1〕奥斯特瓦尔德：《粗野的行为举止》，第3章、第4章，莱比锡，1910年版。
〔2〕同上书，第44页。

己写作，他引证材料时所运用的一种在他看来没有问题的方式，然而对其他人来说则没有意义。” 在给赫尔姆霍兹德的同一封信中，杜－雷蒙德的另一处言辞也很有特点：“我对你的论文和小结读了好几遍，但却不明白你到底在说什么，也不懂得你的方法。最后，我才发现你的方法，这才逐渐开始理解你的报告。”

652 对于古典型来说，这种情况是其生活的真相，因为他很少甚至从未成功地“点燃那些与他的本性相似的心灵之火”，（第100页）最典型的案例是，他由于其作品而被认定的影响，通常多半是在他死后，对他作品加以发掘时才显现出来。罗伯特·迈尔就是这样一个例子。而且，他的作品似乎往往缺少说服力、感染力，或直接的个人魅力，因为作品最终像对话或讲演一样是一种个人化的表达。古典型通过写作而产生的影响并不更多地依赖于其作品的外在刺激特性，而是更多地依赖这种情形——即只有从他最后所留下的一切，才随后重构起该人的实际成就。因为这似乎是一个事实，并且在奥斯特瓦尔德的叙述中也提到了，即古典型很少交流他正在做的事情和他做的方式，而只是交流他的结论，完全无视公众对他的思路一无所知的实情。对古典型来说，其工作方式、方法似乎并不重要，因为它们与其个性联系最为紧密，而他的个性却总是藏在背景之中。

653 通过参照反应速度的快慢特征，奥斯特瓦尔德将他的两种类型与四种古代气质（第372页）作了比较。在他看来，反应特征是很重要的。迟钝的反应对应于冷淡的、忧郁的气质，快速反应对应于乐天的、易怒的气质。他把乐天的和冷淡的气质看作是中庸类型，而将易怒的和忧郁的气质看作是基本性格的病态夸张。

654 如果人们一方面浏览戴维（Humphry Davy）和利比各（Liebig）的传记，另一方面浏览罗伯特·迈尔和法拉第的传记，就会认为前者既是十分明显的“浪漫型”，又是乐天的易怒型，而后者是同样明显的“古典型”和冷淡的忧郁型。奥斯特瓦尔德的观察在我看来是很有说服力的，因为古代的四种气质完全可能是建立在经验的相同原则上，奥斯特瓦尔德正是根据这一原则建立了他所谓古典型和浪漫型区分理论。这四种气质明显与情感立场相区别，即与明显的情感反应相区别。但是，从心理学的观点来看，这种分类是肤浅的，因为它只是从外表来判断。根据古代的区分，那些外部行为平静且不显著的人属于冷淡型气质。他作为“冷静型”在人们面前经过，因此被划分为冷静型。但是在现实中，他可能完全不是“冷静型的”，相反，他可能具有很强的敏感性、甚至是富有激情的人，在他身上，情感遵循着内倾路线，最强烈的内心激动恰恰通过最大的外表平静来表现。

655 乔丹的类型概念就将这种事实考虑进去了。他不仅从表面印象，还从对人性的深层认识来判断。奥斯特瓦尔德对差异所作的基本论述，就像古代的气质划分一样，主要是根据外部效应而进行的。他的浪漫型是以快速的外部反应为特征。

但古典型的反应也许同样快，只不过是内部反应。

656　当人们阅读奥斯特瓦尔德的传记时，就会立刻发现，浪漫型对应于外倾型，古典型对应于内倾型。戴维和利比各都是外倾型的典型代表，就像罗伯特·迈尔和法拉第是内倾型的典型代表一样。外部反应是外倾型的特征，就像内部反应将内倾型区分出来一样。外倾型把他的个性表现出来并没有什么特别困难；他断言他的存在是身不由己，因为要服从他整个本性，他努力向客体靠近。他轻易地把自己交给周围世界，以一种必然为他的世界所理解、因而所接受的方式进行。一般地，这种方式是令人愉快的，即便不是令人愉快的，无论如何也是可以理解的。因为，作为他快速反应和释放的结果，有价值的和无价值的内容都被传到了客体，与受限的思维和情绪一起构成一种风格。但从这种快速的释放和传送中，较少展示他的内容，这也容易理解；由此甚至在同时进行的短暂的直接表达中，形成了一连串变幻的意象，并清晰地呈现在公众眼中，研究者正是通过这种方式和手段获取他的结果。

657　另一方面，那些几乎完全在内部做出反应的内倾者通常并不放弃他的反应（激情爆发除外）。他压制自己的反应，不过，这种反应速度与外倾者的一样快。它们并不在表面表现出来——因此，内倾者容易给人一种迟钝的印象。由于直接反应通常带有强烈的个人色彩，外倾者只能展现他的个性。另一方面，内倾者将自己的个性隐藏起来，因为他压制自己的直接反应。“移情”不是他的目标，也不是将他的内容传送给客体，而是从客体中进行抽象。因此，他不是立即放弃自己的反应，而是在内心长期地进行琢磨，最后亮出一个准备好的结果。他总是努力将他的结果尽可能地从个人因素中解脱出来，以便使它清楚地从所有的个人关系那里分化出来。作为长期内心深思的成熟结果，他的内容以一种最抽象和完全去个性化的形式浮现于外部世界。因此，它们是难以理解的，因为公众缺乏所有基本的知识，或缺乏对研究者用以获得其结果的路径的认识。同时还缺乏其个人与公众之间的沟通关系，因为内倾者在压制自己的时候，也将自己的个性从公众眼中隐藏起来。通常，正是这种个人关系足以带来理解，而单纯的理智鉴赏只会阻断理解。在判断内倾者的发展时，必须时常记住这种情形。通常，我们对内倾者知之甚少，因为他真实的自我难以看到。他不能立刻做出外向反应使得他的个性被封闭起来。因此，在公众眼中，他的生活为神奇解释和投射提供了足够的表演空间，假如他幸运——根据他的成就——成为公众感兴趣的目标的话。

658　因此，奥斯特瓦尔德关于“心理早熟是浪漫型的特征”的结论就需要作一些修改。浪漫型当然能够展现他的早熟，但“古典型”尽管同样也能早熟，但或许把自己的作品掩藏在自身内，当然不是故意的，而是不能直接表现。由于情感没

有充分分化，内倾型显露出某种笨拙，一种个人关系方面的真正幼稚，这种个人关系因素被英国人称之为“个性”。他的个性化体现是如此的不确定和模糊，而他自己在这一方面又是如此的敏感，以至于他只敢用那种在他看来已明显完成了的作品在他的圈子展现自己。他宁愿让他的作品为他说话，也不愿为他的作品亲自宣讲。

659 这样一种态度的自然结果就意味着在世界舞台的亮相被大大推迟；这种情况如此频繁，以至于内倾者很容易被描述为晚熟。但是，这样一种表面的判断完全忽视了这样一个事实，即看起来早熟和外在分化的外倾者的幼稚完全是内在的，即体现在他与其内在世界的关系中。在早熟的外倾型身上，这种状况只是随后暴露出来，例如，表现为道德上的不成熟，或常常表现为一种令人惊异的思想上的幼稚。

660 通常，浪漫型比古典型拥有更有利的发展和成长机会，这一事实被奥斯特瓦尔德正确地观察到了。一个浪漫型的人在公众面前以一个显眼而又令人诚服的亮相，让他的个性直接通过他的外在反应而很快地为人所知。通过这种方式，许多宝贵的关系很快就建立起来，从而丰富了他的工作，并拓展了发展空间。（第374页）

661 另一方面，古典型则藏而不露；个人关系的缺乏限制了他的工作范围的广度，但由此他的活动获得深度，他的劳动具有更持久的价值。

662 这两种类型都拥有热情，但是，外倾者的心中充满了热情，并从他的口中溢出，而内倾者的嘴唇却被热情封住，使得他内倾。由于在他周围不能点燃热情之火，他甚至缺乏一个具有同等才干的同事圈子。即便他也有强烈愿望去传授他的知识，但他那简洁的表达，以及公众所缺乏的理解，都阻止了他的进一步交流，因为常常没有人相信他能讲出什么特别的东西。对于肤浅的判断来说，他的表达、他的“个性”再普通不过了，而浪漫型则经常立刻就表现得“很有趣”，并且懂得如何利用各种手段——不管它是容许的还是不容许的——来维持这种印象的艺术。这种分化了的表达能力，除了作为一种调节的辅助手段，帮助弥补公众由于其思维上的缺陷而造成的理解不足以外，还为那些深刻理念提供了合适背景。

663 因此，奥斯特瓦尔德对浪漫型成功而又辉煌的学术活动的强调较完全地揭示了这种类型的特征。浪漫型感觉到自己进入到学生的内心，并且知道在恰当的时刻使用恰当的文字。但古典型却固守自己的思维和问题，因而往往看不到学生的理解困难。在论及古典型的赫尔姆霍兹时，奥斯特瓦尔德写道：

> 尽管他有渊博的学识、全面的经验，并有富于创造性的心灵，但他从来都不是一位优秀的教师：他的反应从来不即刻做出，总是要过一段时期。当

在实验室面临学生的问题时，他总是答应会仔细考虑，但要过好几天才给出答案；这与学生所处的情景是如此之远，以至于只有在很少的情况下，学生才可能发现，他所感到的困难与老师在后来才解答的关于普遍问题的圆满理论之间存在着某种联系。因此，他不只是不能提供每一个初学者都十分倚赖的及时帮助，而且还不能给出与学生个性相符的正确引导，通过这种引导，他本可以逐渐地将一个初学者的自然依赖引领到对他所选的分支科学的完全掌握。所有这些缺陷都直接根源于老师在学生需要帮助时，却不能直接做出反应，他的反应所需要的时间对于所期待和渴望的人来说是如此之漫长，以至于最终失去了它们应有的效果。

664　在我看来，奥斯特瓦尔德把这解释为内倾型反应上的迟缓是不充分的。没有证据表明赫尔姆霍兹的反应速度迟钝。他只是向内反应而不是向外反应。由于学生没有被移情，所以他似乎并不明了学生的需要。他的态度完全倾注于他的思想之上；因此他只对学生的问题在他自身中所激起的思想做出反应，而对学生的个人期望没有反应，他这样做时是如此的敏捷和注重，以至于他立刻就预见到一种更深的联系，但当时却无法用一种抽象和精炼的形式加以评价和揭示出来。这并不是因为他的思维太迟钝，而是因为要在一瞬间抓住被预见问题的所有方面并赋予它一个准备好的范式在客观上是不可能的。自然地，由于他并不知道学生丝毫也不了解这样一个问题，他坚信他有一个重要的问题需要处理，对他来讲，一瞬间所给予的不只是一条极其简单和琐碎的建议，如果他能够看到学生所期待的，从而使他能够处理好他的工作就好了。但是作为一个内倾型人，他并没有通过移情进入他人的心理；他只是“移进”自己的理论问题、自己的内心世界，在那里他一直不停地纺织来自于学生的理论问题之线——这些线当然与这个问题密切相关，但与学生当时的需要没什么关系。自然地，从学术的立场来看，内倾型教师的这一特别态度是很不适当的，更不要说它所产生的不受人欢迎的个人印象了。他给人的印象就是迟缓、古怪甚至笨拙；因此，他常常被轻视，不仅是被公众，还被他小圈子的同事所轻视，直到有一天他的作品和观点最终被后来的研究者所重视、阐述和译介。

665　数学家高斯就对教学非常厌恶，他亲自通知每一个学生说他的课程很有可能上不了，希望通过这种方式解除必须上课的负担。教学对他来说真是太痛苦了，正如奥斯特瓦尔德所公正注意到的，问题在于“在他的讲授中，还没有事先确立和详细阐述课文的每一个细节，就必须宣布确定的科学结果。没有详细阐述就把结果与他人进行交流，这使得他感到像是穿着睡衣在陌生人面前展示自身一样”

（第380页）。奥斯特瓦尔德的这一观察触及到了一个非常重要的问题，即上面所提到的内倾型人除了非个人的交流之外，他还厌恶把自己的任何部分投入到周围世界中去。

666 奥斯特瓦尔德强调指出了这样的事实：通常浪漫型由于不断衰竭而被迫在一个较早的阶段就结束了他的创作生涯。他有意将这种情形归结为他的快速反应。在我看来，由于心理反应速度这一概念与科学事实领域相去甚远，由于没有证据很快出现，而且没有证据表明外部反应比内部反应要更快，在我看来，外倾型发现者的较早衰竭必定与他类型的特殊外部反应有着本质关联。他很早就发表成果，迅速成名，并且很快在学术上和公共领域非常活跃；他在一个非常广泛的朋友圈子里建立和培育个人关系，此外，他还对学生的发展很感兴趣。而内倾型先驱者则较晚才开始发表作品；他作品的间隔时间也较长，在表达上也非常保守；并且避免对主题的反复强调，除非有些非常新颖的东西添加其中。他在进行科学交流时的简洁扼要的风格常常略去了他仔细研究的方法或需要详细阐述的材料等相关信息，这阻碍了对他作品的普遍理解和接受，因而他一直默默无闻。他对教学的厌恶使得学生对他敬而远之；他的知名度太小妨碍他广泛结交；因而他通常过着一种隐居的生活，不仅是出于需要，也出于选择。这样他就避免了过于消耗精力的危险。他的内部反应时常将他带入他的研究活动所设定的轨道；这些活动本身就是相当耗费精力的，随着时间的推移，证明他们被这些活动弄得筋疲力尽，以至于再也没有精力花在熟人或学生身上。此外，还有一种情形，浪漫型的明显成功也是一个能赋予活力和令人鼓舞的因素，但是对于古典型来说又行不通，所以他被迫在完善他的研究工作中寻求唯一的满足。根据这些考虑，我认为浪漫型天才的相对过早夭折更多的是由外部反应而非更迅速的反应所造成的。

667 奥斯特瓦尔德并没有将这种类型的划分看作是绝对的，在这个意义上，每一个研究者立刻就可以被归入这一类型或另一类型。但是，他的观点是，根据反应的速度，“那些真正伟大的人物”一般可以确定地被归入这种或那种终端类型里，而一般“普通人”则更常见地表现为中间状态。

668 总之，我认为奥斯特瓦尔德的传记所包含的资料，尽管不乏片面性，但对于类型心理学来说很有价值，并且突出揭示了浪漫型与外倾型、古典型与内倾型的一致之处。

第十章 心理类型综论

一、引论

669 在下文中，我将试图对于心理类型问题做一个全面综合的描述，当然我首先关注的肯定是我称之为内倾型与外倾型的两种基本类型。不过，除此之外，我也将试着对那些以其特异的机能而在个人对生活的适应和定向方面发挥重要作用的特殊类型，有所涉猎。我将前者称之为基本态度类型，它们在一般兴趣或力比多的指向方面可谓大异其趣，而后者，我称之为机能类型。

670 基本态度类型，正如我不止一次业已指出的那样，其差异体现于其对于客体的特有态度上。内倾型对于客体的态度是收敛性的，最终他总是面临着力比多如何能够从客体那里撤回的问题——尽管因客体方面所具有的优势，这一过程必然不断地遭受挫折。相反，外倾型则对客体持积极的态度。他非常重视客体以至于其主观态度就是由客体所定向并与客体密切相关的。他从内心里认为客体的价值永远不够充分；因此对他来说，其重要性总是至高无上的。

671 这两种类型本质上如此迥然不同，表现得如此截然相反，以至于一旦注意到它们，那么，甚至在心理学方面缺乏洞察力的人也会认为它们的存在乃是一个显而易见的事实。一些人沉默寡言、深沉固执，总是生性羞怯；而与之构成鲜明对照的是，另一些人则开朗、合群，也许宁静从容，或至少平易近人，与世界上的一切都能融洽相处，或即使对某个事物存有异议时，也依然能与其保持联系，由此他们与该事物之间形成一种良性的互动。

672 自然而然地，最初人们倾向于将这样一种差异视为只是个体的癖性。但任何一位有机会对人进行广泛而深入探究的研究者，都很快会发现，这样一种深刻的差异决不只是个别案例，而是一个典型的态度问题，其普遍性远甚于某种有限的心理经验。实际上，正如前述章节所指出的那样，它构成了一种根本的对立。尽管时而清晰时而模糊，但每当我们试图以任何方式来标示人们的个性时，这种反差就总是会浮现出来。不仅在有教养的阶层中，而且在社会的任何阶层中，都能发现这种典型的人；因此，以同样的特征，我们所提出的类型既存在于工人与农夫当中，也能在一个民族的形形色色的绝大多数成员那里得到验证。而且，这些

类型跨越性别之分，因为人们在各个阶层的女性当中，也能发现同样的反差。如此普遍的分布不可能源自有意识的安排，即是说，不可能是一种有意识地、处心积虑地选择的结果。如果是那样，由相同的教育和环境而融为一体、且相应地聚居在一起的特定的群体社会，就确定地拥有这样一种态度的大多数代表。但实际上恰好相反，这些类型显然是随机分布的。常常在同一个家庭中，一个孩子属于内倾型，而另一个却属于外倾型。

673 如此说来，根据这些事实，作为显然是随机分布的一种普遍现象，这种态度类型不可能属于自觉判断或意图的体现，其之所以存在必然是由于某种无意识的、本能的原因。因此，作为普遍的心理学现象，不同类型的这种鲜明反差，必然是或少或少具有生物学上的根源。

674 从生物学上说，主体与客体之间的关系，始终是一种适应的关系，因为在这种相互关系中，主体与客体都会相互针对对方而预备调整自身。这种调整构成了适应。因此，对于客体的态度类型便是适应的过程。大自然赋予了两种根本不同的适应方式，它们使得活生生的有机体具有更高级的存在形式。一种是伴随着防卫和个体自保能力的相对低下，其机能则不断丰富；另一种则是与相对无意义的机能相对应，个体自我保护的手段日益多样化。这种生物学上的对照似乎并不只是一种类推，而且是我们所说的两种心理学上的适应模式的普遍基础所在。在这一点上，只用指出这一点就足够了：一方面，我只需要指出外倾型的特殊性，它不断地驱使他以各种方式表现和张扬自身；另一方面，内倾型的自我则具有抵触外在诉求、保守自身以避免任何与客体直接相关的能量耗费的倾向，因而为其自身营造出最安全的、坚不可摧的壁垒。

675 当布莱克将这两种类型形象地描述为“多产型人”和“挥霍型人”时，他的直觉没有错，[1] 正如一般心理学案例所显示的那样，两种形式就其自身来说都是适宜而成功的；两种典型态度也同样如此。一方所带来的是关系的多样性，而另一方所获得的则是纯粹性。

676 既然事实上人们在孩童时期就表现出一种不容置疑的典型态度，我们就有理由设定，它不可能像人们一般所理解的那样，属于生存竞争的策略，而更有助于证明它是一种确定的态度。不过，我们也许产生疑问——这种疑问的确也很中肯——甚至幼儿，襁褓中的婴儿，也已经具有对行为的无意识的适应心理，由于母亲影响所造就的特殊个性将导致儿童的特殊反应。尽管有不容否认的事实支持，但这一论断依然不得不被放弃，因为我们也发现这样一种同样不容争辩的事

〔1〕威廉·布莱克：《天堂与地狱的联姻》。

实——同一个母亲的两个孩子从很早时候起就显露出相反的类型，而其母亲的态度方面并未没有任何一丝差异。尽管没有什么使得我轻视父母双亲影响所具有的无与伦比的重要性，但这一经验还是促使我主张，必须到该儿童的内在本性那里寻找决定性的因素。事实上，不管外在条件多么相似，一个孩子将属于这一类型，而另外一个则迥然不同，这一切最终当然只能归因于个人的内在本性。当然我这样说，很自然地我只是指的在正常的情况下所发生的现象。而在反常的情况下，即是说如果该母亲的态度趋向极端而反常，则孩子们则会被强行纳入相似的态度模式之中。但这显然是对他们的个性的压抑和摧残。而这在相当程度上也意味着，如果没有反常的、外在干扰性的影响，就会呈现出另外一种态度类型。在通常情况下，无论何时，由于外在影响而导致的这样一种态度类型的扭曲，其结果是该个体随后会演变成神经症人，且只有通过培养与其自然本性相对应的态度类型，才能成功地使其痊愈。

677　关于个性问题，我只能说，很显然，有一些人总是比别人或更为敏捷和更有能力去处理自己的事情，或更成功地以适宜的方式适应环境。在精神分析中，后一种情况也许是，心理学上的原因——尽管不为我们所知——在其中起了作用。事情也许就是这样，在我看来，那不是不可能，因为人们的经验告诉我们，态度类型的颠倒常常对该机体心理健康造成异常严重的危害，且常常导致一种急剧的衰竭状态。

二、外倾型

678　在我们关于这一类型以及下一种类型的描述中，为了全面清晰地阐明问题，必然要对自觉的心理与无意识心理进行辨析。让我们首先将我们的目光投向对意识现象的描述上。

（一）意识的一般态度

679　一般认为，每个人都是由外在世界提供给他的因素所定向的；而在我们看来，事实上这一切其实只具有相对的决定作用，因为面对室外的寒冷，一个人听从劝告，裹得严严实实，而另一个人为了强健体魄觉得没有必要如此；一个人为新生事物欢欣鼓舞，似乎整个世界都青睐于他，而另一个人则对别人的赞美表示怀疑，不是因为他讨厌此人，而是由于在他看来，通常的赞美未必是人的真意；一个人安于事情的既定状态，因为根据他的经验，不会有别的可能；而另一个人则坚信，即使这种事情已经以同样的方式重复出现了上千次，第一千零一次也可

能会有所不同。前者是为客观因素所定向，后者则秉持一种好像在自身与客观事实之间加以调停的立场。如果朝着客体和客观事实的定向占据显著的优势，以至于不是被主观的价值、而是被客观的关系左右了最经常和最根本的决策和行动，这就属于外倾性态度。当它成为一种习惯，就属于外倾类型。如果一个人直接地将客观的条件与其主张对应起来——不管是正面的意义上还是反面的意义上，并这样去思考、感受和行动，一句话这样去生活，则他就属于外倾型。他的生活清楚地显示出，在他的意识中，作为决定性因素的正是客观事实而不是主观价值。当然，他也有主观价值，但其所起的影响作用远比不上外在的客观条件所起的作用重要。因此，在他自身的内在生活中，他永远不能期望发现任何绝对的因素，因为他所唯一知道的只是他自身所在的外在世界。像厄毗米修斯那样，他的内在生活服从于外在的必然性——当然不是完全没有挣扎，但结果总是以客观性的决定因素胜利而告终。他的全部意识都是朝外看着世界，因为重要的和根本性的决定因素总是从外部降临到他身上。之所以如此，只是因为那恰恰是他所由以期望之处。他的心理上的所有迥然不同的个性特征，就其不是源自个人心理机能上的优势或个性而言，就源自这种基本态度。兴趣和注意力总是随客观条件——更主要地是随当下环境因素而变。不仅是人，而且包括各种事物，紧紧抓住并吸引着其注意力。因此，他的行为也就为各种人和事的影响所主宰。这些行为直接地与客观事物和外在的决定性因素相关联，且似乎由此可以得到完全彻底的解释。外倾性行为可以通过客观条件而被认识。就其不是纯粹属于由外在刺激而引起的反应而言，这种特征常常体现在实际的情形之中，在客观形势所容许的范围内，发挥着应有的适当的作用。它不具有超越这些界限的明显的倾向。这同样也有利于兴趣的发展：客观的事物具有几乎无穷的魅力，这样一来，在通常的过程中，除此之外，外倾型人再也没有其他的兴趣要求了。

680 对外倾型人来说，主导其行为的道德法则与相应的社会期望正相吻合，也就是说，与普遍盛行的道德观念正相协调。如果普遍盛行的道德观念发生变化，那么，主观的道德指导原则也会随之改变，而一般的心理习惯却没有发生任何形式的改变。也许看上去似乎是——尽管它实际上并非如此——由客观因素所导致的这种严格的决定性意味着对一般生存环境的完全理想而完美的适应。当然，诸如我们业已指出的那些对客观因素的适应问题，似乎必然是完全适宜于外倾型观点，因为从这一立场来看，不存在任何别的准则。但是从更高层次的视野来看，则不能假定客观既定的事实这一基点在一切情况下都是正常的。客观条件可能属于或暂时或在特定场合下的异常情况。一个顺应这样一种情境的个人无疑会遵循其所在环境的异常样式，但是，相对于普遍有效的生活准则，他会在一个异常的

位置上与其所处的环境相一致。不过，这个人尽管也许会在这样的环境中兴旺发达，但真正说来，当他置身整体环境之中时，由于背离了普遍的生活法则，则会招致毁灭。他必然不可避免地以像他以前适应客观有效的情境一样完全地陷入到一种困顿之中。他是被动地适应，而不是主动地调节，因为主动地调节更多地要求一种对当下情境的融洽的参与（我要再一次指出斯比特勒的厄毗米修斯就是如此）。主动的调节要求在他们的活动过程中遵循比当下情境更普遍的法则。单纯的适应则是正常的外倾类型的局限所在。一方面，外倾型人在正常情况下有能力相对容易地适应所面临的环境条件。他很自然地无所奢求，只是满足于所存在的客观的可能性，例如，致力于寻求当时当地的实际境况中所蕴涵的未来的可能性。他试着去做其当时所在环境所需要或期望他做的一切，搁置了每一种并不迫切的尝试，或那些以任何方式超过他周围环境的期望的工作。但另一方面，他在正常情况下也在根本上依赖于这种外倾型态度是否考虑到他的主观性需要和要求的实际情况。而这正是他的薄弱之处，因为他所属的类型有着如此强烈的向外发展的倾向，使得甚至所有主观性内容中最显著的东西，即他自身的身体条件，也可能很容易得不到正确的对待。身体并不是完全客观的或“外在的”因素，如果对于生理舒适必不可少的一些基本要求得不到应有的满足，身体就会相应地遭遇痛苦，更不消说灵魂了。尽管外倾型人通常很少记得这后一种情况，他的密切的家庭生活圈会更亲切地把握这一切。只有当人们感觉到身体状况的异常之时，他才会自己认识到自身已失去平衡。

681　他不能忽视这些实实在在的事实。很自然地，他将它们视为具体的和“客观的”，因为对他的心灵来说，只存在着这个，没有更多的东西存在于他自身之中。在别人那里，他马上看出是“想象”在发挥作用。一种过于外倾的态度实际上可能变得如此不顾主体——后者完全奉献给所谓客观的要求；例如，对于一个致力于不断做大事业的人来说，他的任务就是要引起人们的注意，或迅速把握转瞬即逝的各种有利机会。

682　这就是外倾型人的风险所在：他被束缚于客体中，完全使自身沦失于它们的罗网之中。由这种状态所导致的机能性的（神经症）或实际的生理失调，具有一种补偿的意义，迫使主体不自觉地进行自我限制。如果这种症状是机能性的，那么，它们特有的构成形式就可以是心理情境的象征性表达；例如，一个歌唱家，由于他的名声迅速上升到一个危险的高度，诱惑着他过分地耗费他的能量，这会导致他突然由于神经抑制而丧失他的音高。一个起初很谦逊的人一夜之间赢得崇高的社会地位，有着巨大的影响和广阔的前程，突然地，他竟被一种心理状态所压倒，其所有的表现就是“高山病”特有的症状。还有，一个正与一位具有多疑

性格的、被其过度崇拜的女士携手踏入婚姻殿堂的男人，却被随之而来的食道痉挛所困扰，这迫使他必须有规则地一天饮两杯牛奶，每三小时忙乎一番。所有对朋友的访问因此而不得不终止了，对他来说，剩下的没有别的，只有忙于照料自己的身体。一个通过他自身的能力和成功经营，建立起一个巨大产业的男人，由于承担着难以忍受的工作压力，则为口渴的神经压迫所折磨，其结果是，他迅速地沦为歇斯底里式的酒精中毒症的牺牲品。

683 在我看来，在外倾类型那里，歇斯底里症是最常发生的神经症。歇斯底里症的典型例证总是带有夸大他与其生活圈成员的亲密关系，以及坦率地效仿式地适应周围情境的特征。经常体现出吸引人们兴趣的倾向，以及对他所在环境产生深刻印象，是歇斯底里症的基本特性。与之相关联的是其众所周知的易受影响性和对另一个人影响的适应性。在歇斯底里症患者的酷爱说话的症状那里明白无误地显示出外倾型特征，这种症状偶尔会导致对纯粹幻想内容的泄露——这往往会被人们斥责为歇斯底里式的谎言。

684 首先，歇斯底里症的特征是正常态度的一种夸大。来自无意识一边的补偿反应使得它因此变得复杂起来。这表明它与以生理失调形式体现出来的过度的外倾相反，于是一种心理能量的内倾便变得不可避免。通过无意识的这种反应，更具有内倾特征的另一种症状也随之而生。幻想活动的病态的强化最初就属于这一范畴。从这种外倾态度的一般特征出发，让我们现在转向对其模式的描述，考察一下作为这种态度的结果，其基本的心理机能是如何发挥作用的。

（二）无意识态度

685 我提出“无意识态度”这种说法，也许听起来有些令人奇怪。正如我已充分阐述过的那样，我将无意识对意识的关系视为补偿性的关系。根据这一观点，无意识完全能像意识一样，体现为一种“态度”。

686 在前文中，我着重强调了外倾型态度所具有的、由于在心理活动中客观性因素拥有支配力量而导致的趋向某种片面性的倾向。外倾型人常常不由自主地偏向客体而放弃他自身（表面上），并将他的主观性同化于客体之中。我已经详尽地指出，外倾型态度的这种极端倾向的最严重的后果，将会导致对主观性因素的有害压抑。因此，唯一可期望的是，有意识的外倾型态度的心理补偿作用将对主观性因素形成特殊的影响，即是说，我们将不得不证明无意识所具有的强烈的自我中心倾向。实践经验实际上提供了这种证据。在此我并不打算对这一点进行决疑性辨析，因此必须提示我的读者注意随后将展开的考察，在那里，我将试图从每

一种机能——类型的角度揭示无意识的特有态度。而在这里我们只是针对一般的外倾型态度的补偿问题展开讨论。因此，我将只限于讨论无意识的补偿性态度的一般特征问题。

687 作为对有意识的外倾型态度的有效的补充，无意识态度具有某种明确的内倾特征。它将力比多集中于主观性因素之上，即是说，集中于被一种过于外倾的有意识态度所压抑和束缚的所有那些需要和要求之上。从前文中关于纯粹客观性定向将会危害一系列主观性情感、意图、需求和欲望——因为它剥夺了作为其自然能力的能量——的论述中，可以清楚地认识到这一点。人不是一种能够再造的机器。一旦随着形势的变化，要求转变为另外的路径，确立起迥然不同的目的，希望以完全不同的方式发展其机能时，他也会像以前一样正常地发展。人在自身之中承载着他的全部历史；人类的历史就蕴涵在他本身的结构之中。

688 历史的因素代表着一种有生命力的需求，一种智能系统必然对它做出反应。尽管难以解释，但过去确实是活灵活现的，且体现于现实之中。因此，向客体的完全同化势必遭遇到属于过去且从一开始就存在的被压抑的少数要素的抵御。通过这种很一般的考察，就可以理解为什么外倾型人的无意识要求具有一种本质上属于原初性的、婴儿期的和自我中心的特征。当弗洛伊德说，无意识“只能去期望”时，这一论断对于外倾类型的无意识来说，确实包含着很大的真理性。对客观内容的适应和同化阻止了不适宜的主体冲动抵达意识层面。这些倾向（思想、愿望、感受、需求和情感等等）具有与其被压抑程度相对应的退化特征，即是说，它们越少被承认，就越变得具有远古积淀物和婴儿期的特征。有意识的态度剥夺了它们相对而言能够控制的能量，只给它们留下它不能从它们那里夺走的能量。不应低估这种依然拥有潜能的剩余物，只能将其理解为原初的本能。本能永远不会被任何专断的办法或手段从个体那里连根拔除；它需要很多代的缓慢演变、有机组织的转换，才能发生显著的变化，因为本能是特定的构成有机体之根本的能量体现。

689 因此，伴随着每一种被压抑的倾向，都最终存留着相当规模的能量。这种规模与本能的潜能相对应，并保证其有效性，尽管同时也要消除使其成为无意识的能量。在有意识态度中，外倾型人的方法，蕴涵着一定程度上类似于幼稚病和无意识态度中的远古积淀下来的倾向。常常构成外倾型无意识态度特征的自我中心主义，与单纯的儿童式的自私不可同日而语。它甚至濒临邪恶和兽性的边缘。正是在这里，我们发现了弗洛伊德所描述的乱伦欲望正在发挥其作用。毫无疑问，这些内容完全是无意识的，从有经验的观察者的眼光来看，只要该有意识态度的外倾过程尚未达到极端的程度，就隐蔽地纠结于一起。但是，无论在哪里，

一旦夸大这种有意识立场的事情发生，无意识也将以征兆的形式显现出来，即是说，自我中心主义、幼稚病和远古积淀物失去了它们各自最初的补偿性特征，或多或少成为有意识态度的对立面。这一过程以对有意识立场的荒唐地夸大的形式开始，其目的在于对无意识加以更进一步的压抑，其结果却通常是以有意识态度遭到贬损以致被归谬而告终。这种结局可能是一种客观的结果，因为客观的目的逐渐被主体所扭曲。我记得有一位印刷工病例，它可以说明这一问题。他开始只是一个雇员，经过二十年的艰苦奋斗，后来他成为一个很大产业的独立所有者。生意越发展，对他本人的支配就越大，渐渐地利润的最大化成为其追求的对象。最后，他完全陷入其中不能自拔，正如我们不久将要看到的那样，这种缴械最终导致了他的崩溃。作为对他只对生意和利润感兴趣的补偿，他孩童时代的某些记忆开始浮现出来。他在儿童时曾以上色和绘画为乐。然而，他不是作为对片面兴趣的均衡，基于对事情本身的考虑而去发展这一才能，而是将它引入他的生意之中，开始构想他的产品的“艺术”表现力。他的幻想不幸被实现出来：他真的按照他固有的原初的、婴儿期的趣味设计和生产产品，其结果是，没过多久，他的生意便土崩瓦解了。他的所作所为很合乎我们的“文明化了的理念”之一，即有能力的人在思想上要全神贯注于一个目标。但他走得太远，最终只能沦为他的内在心理的婴儿期需求的牺牲品。

690 然而，这种悲剧的结果也会落在主体本身方面，即导致其出现神经崩溃。这样一种结局总是作为无意识的反向影响的结果而产生，它最终能够抵消有意识行为。在这样一种情况下，无意识要求将其本身无条件地作用于意识之上，因此造成一种一般以两种方式自我显现出来的灾难性的分裂：或者主体不再知道他真正想要什么，也没有任何东西让他感兴趣；或者他同时想要得太多，有着太强烈的兴趣——然而是对不可能事物的兴趣。婴儿期的、原初的要求的被压抑——从“文明”的角度来看常常是必要的，但很容易导致神经症，或诸如酒精、吗啡和可卡因等等之类的麻醉剂的滥用。在更极端的情况下，这种分裂则会以自杀而告终。

691 无意识倾向的突出特征就在于，就它们由于缺乏有意识的承认而导致能量的丧失而言，它们设定了一种相应的毁灭性特征，而且这种事情一发生，它们的补偿功能便随之停止。它们一达到与我们既有的文化绝对不相容的水平相对应的深度或底层，便不再具有补偿效应。从这一刻起，无意识倾向构成一种阻碍，它在所有的方面都与有意识态度相对抗；这样一种阻碍将不可避免地导致公开的冲突。

692 在一般情况下，无意识的补偿态度将在心理平衡过程中得以体现。当然，正常的外倾型态度并不意味着，该个体一成不变地按照外倾图式行动。甚至在同一个个体那里，也可以观察到很多心理变化，其中也涉及内倾的机制。只有当外倾

机制占优势时，一种习性才能被称为外倾性的。在这样一种情况下，最高度分化的机能常常会有外倾性的应用，而劣势的机能则出现在内倾机制中，即是说，更有价值的机能，因为其更有意识，因而更全面地服从于有意识的支配和有目的的指导；而意识因素较少的那一面，换言之，部分是无意识的劣势机能对有意识的自由选择的服从程度则小得多。

693 优势的机能始终是有意识个性及其目的、意志和成就的体现，而劣势的机能则属于偶然降临到一个人的特性。它们不只是导致犯错，例如，口误或笔误，而且也孕育一半或四分之三的解决方法，因为劣势机能也拥有轻微程度的意识。外倾的情感类型是这一方面的典型例证，因为他欣赏一种与他身边的人的非同寻常的亲密情感，不过偶尔地也会暴露出非常不老练的想法。这些想法源于他的劣势和下意识的思维，这些思维只是部分地服从支配，不足以充分表达对象；因此，在很大程度上，它能不假思索或不负责任地活动。

694 在外倾型态度中，劣势机能总是以宣告自我中心和个人偏向而显示出高度主观性的决定作用，由此证明了它们与无意识之间的密切联系。通过它们的能动作用，无意识持续地显现出来。我们不能以为，无意识会永久地埋在令其窒息的厚厚底层之下，以至于它只能通过——可以这么说——艰辛的挖掘过程才能见到天日。相反，不断地有无意识汇入到有意识的心理过程之中。这有时会达到这样的程度，以至于观察者只能勉为其难地确定，哪一种特征应归因于意识，而哪一种又该归因于无意识人格。这种困难主要发生在那些在表达习惯方面变幻多端的人身上。很自然地，它在很大程度上也取决于观察者的态度，不管他是具有有意识的还是无意识的人格特征。一般说来，有判断力的观察者将倾向于把握无意识特征，而感性知觉灵敏的观察者将更多地为无意识特征所影响，因为判断主要是对心理过程的有意识动机感兴趣，而感性知觉只收集所发生的一切。但就我们以同样的尺度运用感性知觉和判断而言，很容易发生的情况是，一个人格既向我们显示为内倾型的，又显示为外倾型的，以至于我们不能马上确定其优势机能究竟属于哪一种态度。在这样的情况下，只有通过对该机能属性的深入分析，才能帮助我们做出判断。在分析过程中，我们必须观察，哪一种机能处于有意识动机的支配之下，而哪一种机能则具有偶然的和自发的特征。前者总是比后者具有更高的已分化的特征，而后者则拥有很多婴儿期的和原初的特性。偶尔地，前一种机能给人以正常的印象，而后者则显得具有某种变态或病理学的特征。

（三）外倾型态度的基本心理机能之特性

1．思维

695 作为一般的外倾型态度的成果，思维是由客体和客观性内容所定向的。思维的这一倾向形成了一种显著的特征。

696 思维一般是从两大源泉那里获得资源：第一是从主体那里，且最终要追溯到无意识的根源；第二是来自通过感官知觉传递而来的客观性内容。

697 对外倾型思维来说，后一种要素的影响程度要更大于前一种要素。判断总是预先设立一个准则；因为对外倾型的判断来说，对其有效和具有决定作用的准则是从客观方面获得的，不管它是直接体现为一种客观上可知觉的事实，还是以一种客观的观念形式表达出来。对于一种客观的观念来说，甚至当它被主体所接受时，也同样是外在的和具有客观性的。因此，外倾型思维，并不必然只是具体的思维——它也完全同样可以是纯粹理念式的思维，例如，它也能表明，它所致力的这种观念在很大程度上可以是从外部吸收而来的，即是说，由传统和教育传递而来。所以，以什么样的准则判断一种思维究竟是否属于外倾，直接因这样的疑问而悬而难决：其判断由何种标准所主导——他由外部所提供，还是源于主体本身？更进一步的准则可以通过思想者的结论的定向来确定，即看该思维活动是否具有优先向外的方向。全神贯注于具体对象并不是证明其外倾本质的证据，因为我之所以将我的思维专注于一个具体对象，可能或是由于我恰恰要将我的思维从它那里转移出去，或是将我的思维聚焦于它。即便我将我的思维专注于具体事物，其在何种程度上能被描述为外倾型的，依然还是既值得疑问，又存在着关于我的思维所选择的方向究竟何在的问题，即是说，在它的进一步进程中它究竟是否重新返回到客观性内容、外部事实和普遍接受的观念的问题。就商业、工程或自然科学研究而言，客观的定向立即显现出来。但在哲学家的研究领域内，无论何时，当他的思想进程被导向观念时，它就充满着疑义。面对这样一种情况，在做出决定之前，我们必须进一步探明这些观念究竟是来自对客观经验的单纯抽象——如果是那样，它们将只是标志着更高的集合性的概念，涵盖大量客观性事实——还是（如果很显然它们不是来自对直接经验的抽象）从传统那里衍生而来，抑或在当时的思想背景的影响下而形成。在后一过程中，这样的观念也必然属于客观性内容的范畴，在这种情况下，这种思维也应该被称为外倾型。

698 虽然我在这里并不打算揭示外倾型思维的本质问题，而将其留到后文处理，

不过，在进一步讨论之前，我还是很有必要对其有所阐述。因为如果人们认真地考虑到我关于外倾型思维问题所已进行的论述，就可能很容易地得出这样的结论——似乎这样一种包括方方面面的陈述就是一般所理解的思想。的确，可以这样认为：一种其目的既无关于客观的事实也无关于一般观念的思想，就几乎不配享有“思想”之名。我深知，事实上，我们时代的思想——它的杰出的代表人物也一样——只知道和承认思维的外倾类型。这部分地是由于这样一种事实：所有作为关于世界表象的认识的思想，不管是作为科学、哲学，或甚至艺术，都要么直接从对象那里抽象而来，要么被纳入一般观念之中。无论哪一方，它本质上至少看上去是可知的，因此也是相对有效的，虽然这一点并不总是完全显而易见。在这个意义上也可以说，外倾型智能，即由客观内容所定向的头脑，实际上是唯一被承认的智能。

699 不过，也有——现在我来讨论内倾型智能问题——一种完全不同的思维类型，对它来说，“思维”这一术语同样适用：这是一种既不为直接的客观性经验所定向，也与一般的和客观地被引申出的观念无关的思维。在下文中我将试着揭示这种另类的思维活动。当我以这样一种方式将我的思维专注于一个具体的对象或一般观念，以至于我的思维进程最终将我引回到我的对象那里时，这种智能活动过程就不是当时发生在我身上的唯一的心理活动。我将不顾所有那些可能的感觉和情感——它们作为一种或多或少是我的思维进程的干扰性的伴随物而变得显著起来，而只是着重强调这样一种事实——这种从客观性内容那里发展而来、又朝着该对象重新努力返回的思维过程，也与主体有着密切的关系。这种关系乃是绝对必要的条件，没有它，无论什么样的思维过程都不可能发生。即便我的思维过程尽可能地被定向于客观的内容，它依然还是“我的”主观性的过程，它既不能逃避主观性的掺和，也不能将其驱除。虽然我尽最大努力去试着给我的思维进程以一种完全客观的定向，但即使是这样，我也不能排除与之相伴的主观性过程的无所不在的参与，无法将生命的活力与我的思维区别开来。这种相伴的主观性过程有一种将客观内容主观化的自然的倾向——这种倾向只能相对地避免——即将客观内容同化于主体之中。

700 无论何时，当主要价值被给予主观性过程之后，另外一种思维活动便随之而起。它与外倾型思维相对峙，即是说，它纯粹按照被我定义为内倾型思维的主观性定向而进行。从这种另外的定向那里所生发出的思维过程，既不由客观性的事实所决定，也不朝着客观性的内容方向发展，而是从主观性内容出发，且朝着主观性内容或具有主观性特征的内容的方向发展。在此我不想更充分地讨论这种思维过程。我只是要阐明它的存在，以便为关于外倾型思维过程的探讨提供必要的

补充，因而使我们对外倾型思维过程的本质有一个更清晰透彻的认识。

701 当客观性定向取得一定的主导地位时，思维过程便是外倾型的。就思维的逻辑而言，这种态势对其并没有什么改变——它只是决定了被詹姆士视为气质问题的不同思维者之间的差异。正如业已解释的那样，向客体的定向对于思维机能不会产生实质性的影响，而只会影响它的表现形式。既然为客观性内容所主导，它就有着被该客体所吸引的表现形式，仿佛没有外在的定向，它简直就不能存在一样。它几乎看起来仿佛是外部事实的尾随者，或仿佛只有当其与某些普遍有效的观念相一致时，才能达到它的最理想境界。它似乎常常被客观性内容所影响，只能得出那些实质上与这些内容相一致的结论。因此，它给人一种缺乏一定的自由、时而目光短浅的印象，尽管在有着客观界限的领域之内各种机智一应俱全。我现在所描述的只是这种思维给观察者所造成的印象，观察者本身必然已经具有不同的立场，否则，他就不可能观察到外倾型思维的这一特有表现。作为其所立足的不同立场的结果，他只是看到它的表象，而不是它的本质；而其本身拥有这种类型思维的人则能抓住它的本质，反而忽视了它的外貌。只是基于表象所做出的判断，不可能真正揭示事物的本质，因而其结论的价值是大打折扣的。但是，从本质上说，这种思维过程就其所取得的成果和所具有的创造性而言，并不逊于内倾型思维，且只有它的权能能服务于其他目的。当外倾型思维专注于素材时——这种素材乃是主观性定向的思维之特别对象——这种差异将会最清晰地显现出来。例如，当一种主观性被确信是从客观事实出发加以分析地理解，或被视为客观观念的一种产物或派生物时，就会发生这样的情况。但是，对我们的遵循“科学”定向的意识来说，当主观性定向的思维力图将客观的内容带入不是客观地被给予的联系之中，即是说，使它们从属于主观性的观念时，这两种思维模式之间的差别便变得更为显著。无论哪一方将另一方视为侵犯者，由此都会产生一种阴影效应。在那里，任一类型都会向另一类型暴露出它最不利的一面。这种主观性定向的思维随之显得相当专横，而外倾型思维则似乎显得相形见绌和难以言喻的平庸。于是，这两种立场就陷入连续不断的战争之中。

702 我们也许会想，只要我们清楚地将主观性的对象与客观自然的对象区分开来，就能够很容易地调节这样一种冲突。不过，不幸的是，这样一种区分是不可能的事情，尽管已有不少人做过尝试。即便这样一种尝试可行，它也将是一个极具灾难性的活动，因为在它们自身之中，两种定向都是片面的，都只具有有限的有效性，因此它们双方都需要这种相互的矫正。在很大程度上，无论何时，当思维被置于客观性内容的影响之下时，思维便立即空疏失效，因为它已降格成只是客观性事实的单纯附属物。在这种情况下，它不再能够基于确立抽象观念的目的

而将它自身从客观内容那里超拔出来。思维过程被还原为只是“反映”——不是“反思”意义上的“反映”，而是单纯再现意义上的“反映”，即是说除了业已可见和在客观性内容中所直接显现的之外，没有什么实质性断定。这样一种思维过程很自然地和直接地退回到客观性事实那里，但决不会超出它之外；因此，它没有一次能导致经验与客观观念的结合。反过来也是一样，当这种思维有一种客观观念作为它的对象，它就完全不能主导个体的实践经验，而是始终处于一种或多或少显得累赘的地位。唯物主义思维就是这一类型的典型例证。

703　作为一种增强了的客观性的决定因素，当外倾型思维从属于客观性内容时，它就一方面在个体经验中完全丧失了它自身，不断收集积累未整理的经验材料；另一方面，或多或少零散的个体经验所构成的压抑的汇集，产生出一种智能分裂的状态，这通常需要一种心理补偿。这必须诉诸于一种观念——正如人们众所周知的那样，它将赋予那种堆积起来却又缺乏内在联系的整体以逻辑上的一致性，或至少它将提供出某种关于这样一种联系的暗示。诸如“物质”或“能量”这样的观念就适合于这一目的。但是，无论何时，当思维过程最初与其说是依赖于外部事实，不如说是依赖于被接受的或次级观念时，这种观念的贫乏就会激发出一种补偿，所采取的形式是一种更让人印象深刻的事实的积累，以为这样一种片面的收集结果能够与那种相对有限且苍白无力的观点和谐一致。于是事物的很多有价值的、合理的方面自然而然地被舍弃了。这种情况之所以如此可悲地广泛存在，按照当今浩如烟海的所谓科学文献的说法，其根源就在于上述的错误定向。

2．外倾思维型

704　经验事实表明，所有的基本心理机能很少或从不在同一个个体那里有同样的强度或获得同样程度的发展。在通常情况下，无论在强度还是发达程度方面，总是其中一种或另外一种机能占据上风。当在所有的心理机能之中，思维被赋予至上性时，即是说，当一个个体的生活主要是由反思性思维所主宰，以至于每一个重要的行动都是从理智上加以考量的动机出发，或至少有一种遵照这种动机的倾向时，我们就可以明确地称之为思维类型。这样一种类型可以或是外倾的或是内倾的。我们将首先讨论外倾的思维类型。

705　按照这种解释，我们必须描绘这样一个人：其目的在于——当然，就他是纯粹的类型而言——按照理性推论来展开他的整个生命活动，他总是将由客观因素所定向，以此作为其最后的看家招数，不管这种客观因素是客观事实还是普遍有效的观念。这种类型的人或对现实的客观实在，或对其被客观定向的理性的范式

做出决断——这种决断不只是单独为他自己，而且是为了他身边的人。通过这种范式，善恶得到判别，美丑得以区分。凡是与这种范式相一致的，就是正确的；而凡是与之相左的，便是错误的；一切中立于它的事物都纯粹是偶然的。因为这种范式似乎与整个世界的意义相对应，它也变成了一种全世界普遍适用的法则，在任何时候、任何人——无论是个体还是群体——那里，都得到贯彻实现。正如外倾思维类型的人使他自身遵从其范式一样，如此一来，为了他固有的利益，他身边的人也必须遵循它，因为拒绝服从它的人就是错误的——他就正在抗拒普世的法则，因而就是不合理的、不道德的和不明智的。他的道德规范不允许他容忍例外；他的理想无论如何都必须实现；因为在他的眼里，它是关于客观实在的最值得信赖的总结，因而也必然是普遍有效的真理，对于人的得救完全是必不可少的。这不是出于对他的邻居的任何伟大的爱，而是基于代表更高的正义和真理的立场。他自身固有本性中的所有似乎使这一范式失效的东西都是不完美的，是一种偶然的失灵，一种随后将会被清除的东西。如果发生更进一步的失误，那很显然就是一种疾病。

706 如果这种对疾病、痛苦或精神错乱的忍受碰巧成为该范式的一个组成部分，就必须为人类社会设计出一些特殊的机构设施，例如医院、监狱、殖民地等等，或至少须有关于这一工程的一般计划。在通常情况下，就这些规划贯彻的效果而言，仅仅基于正义和真理的动机是不够的。这些任务还是要移交给真正的基督教的博爱精神，它们与情感的关联远甚于与任何理性范式之间的联系。“人们真正应该如何”或“人们必须如何”在语法上就大异其趣。如果范式得到广泛的运用，那么这一类型就可以在社会生活中扮演一个非常有用的角色，或作为公众错误的矫正者或警示者，或公众心灵的净化者，或作为重要创新精神的传播者。但是，范式越严格，他就越会成为抱怨者，一个狡猾的理性人和一个伪善的批评家——他希望将他自身与其他人一起纳入一个图式之中。

707 现在，我们已勾画出两种极端形态的轮廓，这些类型的大多数都是在这两个极端之间逐级存在的。

708 按照外倾型态度的本质，这种个性在影响和活动能力方面更为优越和有利，且离中心更远。在它们的影响范围的边界那里，将会发现其最好的一面。我们对它们的固有领域探索得越深入，就会越深刻地认识到其专断行为的不利后果。另一个生命也在这个界限上活动，在那里范式真理可以被看作是其他东西的有价值的附属物。但是，我们对范式作用的特殊领域探索得越深入，我们就越发现从所有那些领域衰落下来的生命不能与其规范相一致。通常正是最亲近的关系人不得不品尝外倾范式的最令人不快的后果，因为他们不幸地最先成为它的“赐福”对

象。但在所有这一切之上，主体自身则是受害最深的人——这将我们引向了这种心理类型的另外一面。

709　事实上，理性范式从来没有也将永远不会被发现能够以恰当的表达形式，涵盖人生的无限丰富的可能性。这必然会导致——在那里这样一种范式为人所接受——对生存的另外的更高级的形式和活动方式的抑制或完全排斥。在第一种场合，所有这些建立在情感之上的充满生命力的形式，在诸如审美活动、情趣、艺术感受和交往艺术等等这样类型的活动中，将遭到抑制。诸如宗教体验、激情和类似的非理性形式，常常被湮没，甚至达到完全不被关注的程度。这些给其打上重要烙印的人生形式不得不为一种主要是无意识的存在物提供证据。毫无疑问，也有一些例外的人，他们能够将他们的整个人生献祭给某个确定的范式；但对我们中的绝大多数人来说，在整个人生过程中持久地坚持这种排他性原则是不可能的。或早或迟，根据外在情境和内在天赋的发展情况，被理智态度压抑的人生形式变得可以透过一种对有意识的人生行为的逐渐加强的干扰活动，而间接地被认识和接受。无论何时，当这种干扰活动达到一定的强度时，神经症便随之降临了。不过，在大多数情况下，它并不会达到如此严重的程度，因为个体会本能地采取某些预防性措施减轻范式对其自身的束缚——当然，是以适当和合理的方式。一种安全阀就这样被创造出来了。

710　这种被排斥于对任何有意识态度的参与之外的、相当程度或完全属于无意识的倾向或机能，将始终处于相对不发达的状态。与有意识的机能相比，它们处于劣势。在某种程度上，它们是无意识的，它们与无意识所留存的内容融汇于一起，由此它们获得了一种异乎寻常的特征。在某种程度上，它们又是有意识的，它们只是扮演着一个次要的角色，尽管对于整个心理世界来说，它们是相当重要的成员之一。

711　既然情感是最先与严格的理性范式形成对峙和矛盾的，因此，它们便首先遭受到这种有意识的抑制物的影响，且降临在它们之上的也将是最强烈的抑制。没有什么机能能完全被消除——它只能被严重地扭曲。就情感允许它们自身被任意地塑造和归属而言，它们不得不支持有意识的理智态度，并使自身适应它的目的。不过，只有在一定的程度上，这才是可能的。一部分情感坚持不从属于它，因此就必然被抑制。如果这种抑制过程取得成功，它就从意识中消失，继续去展开一种下意识活动——这与意识的目的正相对立，甚至会产生一种其因果联系在该个体看来不可思议的效应。例如，有意识的利他主义——常常被视为最崇高的规范——可能被该主体完全不知道的一种隐秘的追求私利的倾向所抵消，导致了一种带有自私标记的本质上无私的行动。纯粹伦理的目标可能会将个体引入被批

评的境地，这种情况有时候更多的是一种——不是由伦理动机所决定的——假象。有一些公共道德的卫道士或志愿救助者，他们会突然发现他们自己处于可悲的受害状态，或者说也不幸地需要救助。他们完成拯救任务时所应用的手段常常反而是只会有助于促进他们最想避免的结果出现。有外倾型的理想主义者，他们希望不断去拯救别人，坚信他们在追求其理想的过程中，不会从任何谎言和不诚实的伎俩面前退缩。在科学上有一些令人叹息的例证：一群最令人尊敬的调查者，声称彻底确信他们所遵循的范式的真理性和普遍有效性，却竟然毫无顾虑地捏造有利于其目的的证据。这种做法为范式所鼓励。目的为手段确立合理性。只有劣势的情感机能，通过诱惑和无意识地发挥作用，才在那些在其他方面确实值得尊敬的人那里，导致这种心理失常现象的发生。

712 在这种类型中，情感的劣势也以另外的方式自我暴露出来。就其与占支配地位的确定的范式相契合而言，有意识态度变得或多或少非个人化了，事实上，常常达到这样的程度，以至于使个人兴趣招致极大的贬斥。当有意识态度走向极端时，所有对个人的考虑都被彻底排斥，甚至那些属于该个体自身固有的内容也不例外。他的健康被忽略，他的社会地位在沦落，他的家庭的最根本的利益也常常被侵犯——他们在道德和现实利益上都是错误的，甚至他们的身体健康也受到伤害——所有这一些都是为了理想。无论如何，个人对他人的同情必然受到损害，除非他们非常碰巧都服膺相同的范式。所以，这样的现象从不少见：他最亲近的家庭圈内成员，例如他自己的孩子，只知道这样一个父亲就像冷酷的暴君一样，而与此同时在外面的世界里，他却享有仁慈的美名。与其说不相关联，不如说正是由于有意识态度的这种高度非个人化的特征，才使得无意识的情感显得高度个人化和过分敏感，形成某种隐秘的偏向，这就为误解埋下了伏笔——即倾向于将对于他的范式的任何客观的反对意见，都归之为他人的恶意；或为了使别人的观点失效以维护他自身固有的敏感性而预先恶意推测他人的品质。作为这种无意识的敏感性的结果，他的表达、语调常常变得尖刻、直率、咄咄逼人和含沙射影。这种情感带有一种不合时宜与犹疑不决的特征，而这始终是劣势机能的标志。因此，引发出一种显著的怨恨倾向。不管该个体对这种理智目标的奉献是多么慷慨，情感方面却是反向对应地显得冷漠、可疑、固执和保守。一切超出范式之外的每一种新的内容都是通过无意识地憎恨的面纱来认识，并相应地接受评判的。直到上个世纪中叶还有某位以其博爱精神而著称的医生，因一位助手胆敢使用温度计而威胁要解雇他，因为当时的范式规定发烧应该由脉搏来判定。当然，同样的例证还有很多。

713 在其他方面也许根本无可责难的思维，也随着情感被压抑的加深，而变得越

来越敏感和带有偏见。理智的立场也许由于它的实际的内在价值，可以有理由宣称代表普遍的认识，由于这种无意识的个人化的敏感而发生特殊的改变。这种个人化的自我断定被转换成理智的立场。真理不再只是所追求的自然结果，而是通过与主体的同一，被当成像是一个已经被一种恶毒的抨击所侮辱的敏感的爱人一样。如果能推翻这种抨击——如果可能的话与个人化的指责一起加以推翻，就没有什么太严重的论据被用来反对他。真理必须接受人们的审查，在它最后终于逐渐为大众所理解之前，它与其说是真理，毋宁说是带有个人色彩的孵化器。

714 不过，理智立场的教条主义偶尔会经历由无意识的个人情感的无意识掺和而引起的更深刻的特殊改变。这些改变很少是由于情感问题，从更严格的意义上说，更多的是由于其他的无意识因素——它们在无意识中与被压抑的情感混成一体——的渗透问题。虽然理性自身证明，每一种理性范式都只能是部分的真理，因此在实践上，决不能以独断的权威的态度自我宣称，该范式具有非常重要的支配地位，除了它以外，一切其他的立场和可能性都只能退隐为背景。它取代了所有更普遍的、更少限定的，因而也更朴素和具有真理性的人生观。它甚至取代了我们称为宗教的那种普遍的人生观。由此，该范式变成了宗教，尽管实质上它与任何宗教的内容没有丝毫关系。于是，它也获得了本质上属于宗教特征的绝对性。它俨然变成了一种对理智的迷信。但是现在所有那些受害于它的、被压抑的心理倾向一起聚集于无意识之中，构成一种对立面，共同向它发出质疑。作为应付怀疑的防御措施，这种有意识态度变得盲信起来。这种盲信本质上只是对怀疑的过度补偿。最后，这种发展态势导致对有意识立场的夸张的捍卫，并逐渐形成绝对相反的无意识立场。例如，与自觉的理性主义相反，演变为极端的非理性主义，或与富有现代科学精神的有意识立场相对立，变得严重复古和迷信。这种不祥的对立面正是那些狭隘和荒谬观点的源泉所在，这为科学史的研究者所周知，很多令人称道的先驱者最终都陷入这一窠臼之中。常见的情况是，男人多属于这种类型，而无意识的一面则常常在女人那里体现出来。

715 在我的经验中，毫无疑问为我的读者所熟悉的这种类型主要在男人当中多见，因为思维在男人那里比在女人那里，更趋向于成为占主导地位的机能。在通常情况下，如果思维在女人那里获得主导地位时，根据我的经验，那将是由直觉占优势的精神活动所引发的一种不同类型的思维活动。

716 外倾思维类型的思维是积极的，即具有创造性的。它要么导致对新的事实的发现，要么概括总结孤立的实验素材形成一般概念。它的判断一般是综合性的。甚至当它分析的时候，也在进行建构工作，因为它总是在分析的基础上建立起新的联系；以新的方法或对既定的材料增加更进一步的内容而重建被分析材料之间

的统一，从而形成更深刻的概念。因此，一般来说，我们可以将这种判断描述为述谓判断。总之，其特征在于，它绝对不是旨在贬损或消解价值，而总是为失去价值指导的人建构新的价值。之所以具有这样一种特性，是由于事实上思维乃是思维类型的人的能量所流入的主要渠道。稳健的生活进程在一个人的思维中自行显现出来，由此他的观念保持着进步、创造性的特征。他的思维既不停滞不前，也丝毫没有退缩的迹象。这样的特性只能依附于一种在意识中被给予优先性的思维活动。如果不是这样，它就相对不重要，也缺乏积极能动活动的特征。它将伴随着其他的机能而活动。它像厄毗米修斯似的，有一种“事后诸葛亮”的意味，它自我满足于对过去事物的不断的回味和沉思，努力去分析和挖掘它们。当创造性因素——像这种情况那样——寄居于另一种机能之中时，思维就不再进步，而是停滞不前。它的判断带有了一种确定的“固有的特征”，即是说，它完全将它自身限定于被给予的材料范围之内，而不越雷池一步。它满足于或多或少抽象的陈述，而不能赋予实验材料以任何新的价值。

717 这种外倾型思维的基本判断活动乃是客观定向的，即是说，它的结论总是表达了经验的客观意义。因此，不仅它一直保持在客观内容的定向影响之下，而且它实际上就停留在个体经验的令人惬意的圈子之内，对于不是由它所业已赋予的一切，它不做任何断定。在那些不由自主地突然转向印象或某些理性的、具有毫无疑问非常有效标志的经验——不过，他决不冒险越过该经验的既有轨道——的人那里，我们可以很容易地观察到这样的思维活动。实际上，这样一种标志只是说“我已经理解了它——我能够重建它”。但是事情也就到此为止。充其量，这样一种判断也只是意味着将经验置于一种客观背景之上，由此该经验马上被纳入到这种框架体系之中。

718 但是，无论何时，当一种不是思维的机能在意识中拥有优先性并达到显著的程度时，就思维是完全有意识的且不直接地依赖于该主导机能而言，它就具有了一种“消极的”特征。就它从属于该主导机能而言，它可能实际上只具有积极能动的外表，但更集中的详细考察将很容易证实，它仅仅是模仿这种占主导地位的机能，支撑它的论据毫无疑问地与思维所特有的逻辑规则相矛盾。因此，这样一种思维不再是我们现在讨论的兴趣所在。我们更关心的是不能从属于另一种机能、而是遵循它固有的原则的思维之构成原理。观察和探究这种思维本身并非易事，因为在具体的过程中，它或多或少总是被有意识态度所压抑。也正因为如此，在大多数情况下，它首先必须从意识的背景下重新浮现出来，除非在某些没有防卫的时候，它碰巧偶然地浮上表层。一般来说，它必然受到诸如下述这样问题的诱导：“现在你真的在想什么？”或者，重新问道：“关于这件事，你个人

的看法如何？”又或者，人们甚至可能不得不耍点伎俩，设计出这样一种问题：“你想象一下，我真的在想这件事吗？”当真正的思维是无意识的时候，才应该选择后一种形式，并因此设计这样的探究方式。以这种方式诱导到表层的思维有其特殊的性质；我将这些此刻正在我脑海中的东西描述为“消极的”思维。可以这样来描述其惯有模式的特征——即“只能如此”。歌德以靡菲斯特这个艺术形象将这种思维人格化了。它刻画出其所特有的倾向——揭示其判断对象的庸常性，进而消除它本身的独立意义。之所以会发生这样的事情，仅仅是由于它被视为依赖于某些其他的平凡事物。当两个男人之间发生冲突时——显然是本性所致，消极的思维会嘲讽为“争风吃醋”。当一个人支持或倡导一项事业，消极的思维不对这件事的重要性加以考察，而只是问“他干那事有多少好处”摩莱肖特的那句名言“何所食则成何种人”说的也是这样的问题，这样的警句和观点还有很多，我无须更多地列举。

719 这种思维的消极特性以及它偶然的有限的效用问题，不需要更多的阐释。但还存在着另一种消极的思维形式，它显然可能几乎没有被认为属于此列：我将这种在今天这个世界的所有地方都极为罕见的思维称为“通灵论思维”，它大概算是对当今时代正在衰退的唯物主义的一种反拨现象。通灵论思维丝毫没有还原的气息，因为它恰恰将每一个事物上升到超验的和涵盖世界的观念层次。例如，梦不再是朴素的梦，而是对“另一种境界”的体验。迄今为止不能说明的心灵感应现象可以简单地解释为一个人对另一个人的“震动”。一般的神经障碍也很简单地被解释为某个事物已经与魂灵发生冲突。大西洋沿海地区的一些居民的某种人类学特性则轻易地以所谓亚特兰蒂斯岛[1]的沉没来解释，诸如此类。我们只消打开一本通灵论思维方面的著作，就会惊异地发现，一切都已被破解，在“精神科学”面前再也没有什么人生的不解之谜。但是，从根本上说，这种类型的思维正如唯物主义思维一样消极。当后者将心理理解为发生在神经细胞中的化学变化，或者细胞发展过程的挤压和退出，或者某种内在的奥秘时，本质上与通灵论思维一样具有迷信色彩。唯一的差别只在于，唯物主义将一切现象都还原为我们当前时兴的生理学概念，而通灵论思维则将每一种事物都纳入到印度人的形而上学概念之中。当我们将梦归因于胃的负荷过度时，梦并没有由此获得解释；而将心灵感应解释为“震动”时，我们也等于什么都没说。到底是什么样的“撼动”？不仅两种解释方法都相当苍白无力——它们实际上是破坏性的，因为这两

〔1〕在希腊神话中，亚特兰蒂斯是海神波塞冬统治的一座巨大岛屿。据柏拉图在其对话录中描述，在大西洋西部曾有一个亚特兰蒂斯岛，其上诞生了高度发达的亚特兰蒂斯文明，后因地震而被海水淹没。——中译者

种似是而非的解释反而消损了人们对这一问题本身的兴趣：就前者而言，将问题误引向胃那里；而对后者来说，则异想天开地误引到所谓“震动”那里；这因而阻碍了对问题本身的任何认真的探索。任何一种这样的思维都是有害无益的。它们的消极特性就在于，这是一种无法言喻的草率的思维方法，缺乏真正的启迪性和创造性。它是被另外的机能拖着展开思维活动的。

3．情感

720 情感在外倾型态度中是被客观性内容所定向的，即是说，对象是这种情感的必不可少的决定者。它与客观价值相一致。如果人们总是业已将情感认作主观性因素，那么，外倾型情感的本质将不会直接被理解，因为它已尽可能充分地将其自身从主观性因素那里解放出来，并转而变得完全从属于该对象的影响。甚至在它似乎显示出对具体对象性质的一定的独立性时，也依然处于某种传统的或普遍有效的准则的符咒之下。例如，我被迫使用谓语“美的”或“好的”，不是因为我从我自身的主观性情感出发发现该对象是“美的”或“好的”，而是由于这样做才是适当而礼貌的。它确然是适当的，因为如果表达相反的观点，就扰乱了一般的情感氛围。诸如此类的情感判断决不是假装或撒谎——它只是一种适应行为。例如，一幅画被称为美的，是因为这幅挂在画室、上有名人题词的画被普遍认为是美的，或者如果说“低劣”则可能冒犯幸运拥有此画的这一家人，或者是由于访问者一方出于创造一种令人愉悦的友好气氛的意图，为了达到这种目的，对每一件事物都必须与别人“深有同感”。这样的情感是由客观决定因素的标准所主宰的。它们本身是真诚的，显然完全是情感机能的体现。

721 正是以与外倾型思维尽力将其自身摆脱主观性影响同样的方式，外倾型情感也不得不经历某种分化过程，最终抹除所有的主观性色彩。由情感行为而形成的评价，或者直接地与客观价值相一致，或者至少与某种传统的和众所周知的价值准则协调一致。这种类型的情感在很大程度上说明了，为什么会有如此大量的人拥入剧院、音乐会或教堂等等，为的是适当调节他们的主动情感；时尚之所以存在，也应归因于它；更有价值的是，它还为社会公益活动、慈善事业和类似的文化事业提供完全正面的且广泛的支持。在这些方面，外倾型情感证明自己是一种创造性要素。例如，没有这种情感，一种美妙和谐的社会生活是不可想象的。就此范围而言，外倾型情感正如外倾型思维一样，具有有利的和合理的效应。但是，一旦对象获得一种被夸大了的影响力，这种有益的效应就会丧失。因为，在这种情况下，外倾型情感就将人格过分地倒向对象，即对象同化了人，于是构成

其根本魅力的个人情感特征便随之消失了。情感也由此变得冷漠、低俗和不值得信任。它暴露出一种秘密的目的，或至少在公正的观察者心中激起了对它的怀疑。它不再作为真诚情感的不变的伴随者给人留下深受欢迎和总是让人耳目一新的印象，而是装腔作势、矫柔造作的恶劣印象，尽管这种自我中心的动机可能完全是无意识的。

722　如此过分地用心，外倾型情感确实实现了审美的期望，但它不再真诚；它只是求之于感觉——或甚至更糟——求之于理性。毫无疑问，它能够为情境提供审美铺垫，但它仅止于此，在那之外它毫无影响。它已变得空无一用。当这一过程进一步深化时，随之出现情感的一种奇怪的矛盾分裂，每一个对象都被情感评价紧紧攥住，形成各种各样相互内在冲突的关系。一方面，既然有一个足够突出的主体存在，这种心理失常现象就完全不可能发生，真正个人立场的最后痕迹也就被压抑起来了；另一方面，主体却又如此被吞没于个体情感过程之中，以至于对观察者来说，它看起来仿佛不再是情感的主体而只是情感过程。在这样一种情境下，情感已经完全丧失它原本具有的人性光辉，它给人一种装腔作势、反复无常和不可信赖的印象，甚至在最糟的情况下，会出现歇斯底里的症状。

4．外倾情感型

723　就情感无可否认地比思维更明显地具有女性心理特征而言，最典型的情感类型也将在女人当中发现。当外倾型情感拥有优先性时，我们称为外倾的情感类型。我能想起来的这种类型的典型几乎无一例外地都是女人。她是一个遵循她的情感行事的女性。作为教育的成果，她的情感已经发展成为一种调节机能，服从于意识的控制。除非在极端情况下，情感一般都具有一种个人化的特征，尽管事实上在很大程度上主观性因素可能已经被抑制。人格似乎是随着客观的条件而被调节的。她的情感与客观的情境和普遍价值相一致。没有什么地方能比所谓“择偶”更清楚地显示情感变化情况：她爱的是一个“合适的”男人，没有另一个人。他之所以合适，并不是因为他与这个女人的基本特征充分和谐一致——按照一般规律，她对自身的特征是相当无知的，而是由于他在地位、年龄、才能、身高和家庭受尊敬程度等等方面，都不折不扣地符合她的每一种合理的要求。当然，这样一种模式很容易为人们所嘲讽和蔑视，我也不完全相信女人的这种“爱情”充分符合她的选择。但她是真诚的，不只是刻意地做作。这样“合理的”婚姻数不胜数地存在，而且它们决不是最糟的。这样的女人将是她们丈夫的很好的伴侣，也是优秀的母亲，这样丈夫和孩子便一直拥有一种理想的心理氛围。不

过，只有情感不被任何别的东西干扰时，人们才能感到正常。但是没有什么像对思维那样严重干扰情感。因此，显而易见的是，这种类型的情感将尽可能地压抑思维。这并不是说，这样一种女人完全不思考问题，恰恰相反，她可能想得很多很细致，但她的思维决不是独特的。事实上，它是她的情感的厄毗米修斯式的附属物。她不能感受到的东西，也就不能有意识地加以思维。“我当然不能思维我不能感受的东西。”有一次，一个这种类型的人这样坦率地对我说。只要情感允许，她就能很好地思维，但每一个结论，不管多么合乎逻辑——只要导致对情感的干扰——都从一开始就被拒绝。这简直不是思维。这样一来，凡是与客观价值相符的就是好的：这些事物就是可爱的和宝贵的；剩下的便似乎只能在另一个世界存在。

724 但是，当对象达到一种更高的水平时，这幅图景便开始发生变化。正如上文业已解释的那样，这样一种使主体向对象的同化便随之发生了——这几乎完全吞没了情感的主体。情感丧失了它的个体特征——它变成了情感本身；几乎看起来仿佛是人格完全消融于当时的情感之中。现在，既然在实际生活中，情境经常而不断地变化，其中被释放出来的情感不仅彼此差异，而且实际上也相互对立。在如此众多不同的情感中，人格不可避免地走向消散。表面上看，他此刻是这样的，但接下来他就变成完全不同的一个人——当然也是表面上看起来如此。我再说一遍，因为在现实中，这样的多重人格是完全不可能的。自我的基础总是与它自身保持一致，因此，显然明确地与情感的变化状态相对立。与之相应地，观察者也将情感显现与其看作情感主体的一种个人化表达，不如看作其自我的变化——换言之，其心境的改变。与自我与情感的当下状态之间的分裂程度相对应，与其自身的分离迹象变得或多或少明显起来，即是说，无意识的最初的补偿态度变成了明显的对立面。在第一个例证中，这在情感的过分表演中，以显著和炫耀的情感表达自我显示出来——不过，它让人多少有点怀疑。它们其实内里空虚，并不令人信服。相反，它们马上给人们一种正在被过度补偿的抗拒暗示，人们则开始寻思这样一种情感判断究竟是否可能完全不同。事实上，在很短的时间内，它就会变得不同。只要情境上发生很轻微的改变，就可以立刻引起对同一个对象的完全相反的评价。这样一种经验的结果是观察者不能认真对待这两种判断。他开始保留他自己本身的观点。但是，既然就这种类型而言，它是关系到能否与他所处环境之间建立起的非常密切关系的最重要时刻问题，现在就需要双倍的努力才能克服这种保留。因此，采取这种循环论证的方法，情况会变得越来越糟糕。越是高估情感与对象之间的关系，无意识的对抗就将越接近表层。

725 我们也已看到，外倾情感类型的人通常会压抑他的思维，因为思维是最有

可能干扰情感的机能。同样地，当思维寻求获得任何一种纯粹结果时，它的第一个行动也是排斥情感，因为权衡起来没有什么能像情感价值那样显著地扰乱和扭曲思维。因此，思维，就其是一种独立的机能而言，在外倾情感类型中是受压抑的。正如前文所指出的那样，只有在其毫不宽容的逻辑使它得出与情感不相容的结论之时，才会完全出现被压抑的情况。它作为情感的侍从——或更确切地说是作为情感的奴隶——而“忍辱负重”地活动。它无法自立；它将不能依靠自己，按照它自身的法则而发挥作用。现在，既然有产生不宽容的正确结论的逻辑存在，这就必然会在某个地方——在意识的疆域之外，即是说在无意识中——发生。因此，这种类型的无意识内容乃是一种特殊且卓越的思维类别。它是一种婴儿期的、远古积淀物式的、消极的思维。

726 只要有意识情感保持着个人化的特征，或者换言之，只要人格不被情感的连续状态所吞没，这种无意识的思维就一直具有补偿性。但是，一旦人格分裂，消散于情感的相互矛盾的状态之中，自我的同一性便丧失了，该主体也随之变成无意识的。然而，因为主体陷入无意识，它便随之与无意识的思维机能联系起来，这有助于无意识思维偶尔达到意识层次。有意识的情感关系越强烈，因此，它就变得越“非个人化”，无意识的对抗也就发展得越强大。这种情况在下面这一事实中表现出来——无意识观念只是专注于最有价值的对象，如此一来，这些对象便随之被无情地剥夺了其价值。那种总是以“只能如此”的方式来思考问题的思维在这里可谓得其所哉，因为它摧毁了被束缚于对象之上的情感的支配地位。

727 无意识思维是以突然侵入的方式上升到表层的，常常带有一种干扰的性质，且总是普遍具有消极和贬义的特征。当这种类型的女人，将其最可怜的思维集中于被她们的情感赋予最高价值的对象之上时，就会发生这种情况。这种消极的思维利用了每一种可能会在情感价值方面滋生怀疑的婴儿期的偏见或类似事物，并伴之以所有的原始本能，力图以“只能如此”的方式对情感做出解释。在这一点上，它也许还有这样一种性质有待观察，那就是集体无意识，即原始意象的总和，也以同样的方式而被唤醒起来，并通过对这些意象的深入阐发和发展，这种态度在另一种基础之上开始展示出全面更新的可能性。

728 当这一类型人发生神经症时，其主要形式往往是带有其所特有的无意识观念世界的婴儿期特征的歇斯底里症。

5．外倾理性型概述

729 我将前面的两种类型，称为理性的或判断的类型，因为它们具有推理和判断

机能方面优越性的特征。作为这两种类型的一般不同的标志，它们的活动，在很大程度上，从属于推理判断。但我们决不应该忽略这一点，不管关于“推理”一词，我们指的是属于个体主观心理的立场，还是指的从外部进行领悟和判断活动的观察者的立场。因为这样一个观察者可以很容易地得出相反的判断，如果他只是对所观察的行为进行直觉性的理解，并相应地做出判断，就尤其会如此。就其整体而言，这种类型的活动决不是单独地依赖于推理判断；它也几乎在同样的程度上受到无意识的非理性的影响。如果所谓的观察，只限于行为本身，不考虑该个体意识的任何内部情况，人们就会获得这样一种甚至更强烈的印象——在该个体的行为中所显示出的某种无意识表现形式所特有的非理性和偶然的特征，更甚于他的有意识目的和动机所具有的理性特征。因此，我将我的判断建立在该个体认为属于其有意识心理的内容之上。但我也倾向于认为，我们可以同样有理由接受关于这样一种心理的截然相反的概念，并相应地将它揭示出来。我也确信，如果我自己碰巧拥有一种不同的个体心理，我将从无意识立场——因此也即是非理性的立场出发，以相反的方式来描述这种理性类型。这种情境加重了清楚表达心理内容——达到使之不被低估的程度——的困难，且无法估量地增加了曲解的可能性。由这种曲解生发出来的讨论，通常是徒劳无望的，因为并没有触及真正的问题，仿佛是用不同的舌头，自说自话。这样的经验更多的只是为我将表象活动建立在个体的主观有意识心理基础之上的做法提供了一个理由，因为在那里，至少人们有一个确定的客观的基点——当我们试图将心理要素置于无意识的基础之上时，这个基点便会消失。对被观察者来说，在这种情况下，他不能进行任何一种合作，因为他不仅自身没有意识到，也没有得到任何告知。这种判断将完全移交给观察者——其基础在于他自身的个体心理的一种保证，这将确实可靠地对被观察者施予影响。在我的印象中，这是弗洛伊德和阿德勒两人的心理学立场。个体完全听任其正在观察的批评者的任意的判断力的支配——当被观察者的有意识心理被视为基点时，就决不会这样。毕竟，他是唯一有资格的判官，因为唯有他知道他自身的动机。

730 对这两种类型人来说，作为其生命中有意识活动之特征的合理性，包含着对偶然性和非理性的有意识排斥。在这样一种心理中，推理判断代表着一种将人生的杂乱和偶然现象纳入到特定的形式之中的能力；至少这是它的目标所在。因此，一方面，在人生的可能性中只能进行有限的选择，因为只有理性的选择才会被有意识地接受；然而，另一方面，感悟人生境遇的那些心理机能的独立性和影响力本质上是有限的。当然，对感觉和直觉的这种限制不是绝对的。这些机能始终存在，因为它们是普遍的；但是它们的产物服从于推理判断的选择。例如，不

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

是感觉的绝对强度在行动的发起上起决定作用，而是判断起决定作用。因此，在一定的意义上，感悟机能有着与在第一种类型的情况下情感、或第二种类型情况下思维一样的命运。它们是相对被压抑的，因此处于一种分化过程中的劣势状态。这种情境给我们的两种类型的无意识打上了特殊的烙印。这样的人按照理性（当然是他们的理性）有意识、有目的地行动，但发生在他们身上的现象则或与婴儿期的、原始的感觉相符合，或与类似远古积淀物式的直觉相符合。在接下来的部分里，我将试着阐明我所提出的后一种概念的含义。无论如何，发生在这一类型人身上的现象是非理性的（当然是从他们自身的立场来看）。现在，既然有数不胜数的人，他们的生命更多地体现为他们的一切所作所为，从合理的意图那里激发出来的行动只是其中的一小部分而已，因此，可以想象的是，这样一个人，在经过仔细的分析之后，可能会将我们的两种类型都看成是非理性的。不过，我们必须向他假定，只有一个人的无意识太经常地给予人们一种远比他的意识更强烈的印象，而且他的行动经常显得比他的理性的动机更有分量和意义时，才会如此。

731 两种类型的合理性是被客观地定向的，且依赖于客观内容。它们的合理性就在于被集体的立场视为合理的而得以通行。从主观上说，除了普遍被认为如此的以外，它们被认为没有什么理性的东西。但是，理性在很大程度上也是主观的和个别的。在我们这里，这一部分是被压抑的——且日益如此，事实上，客观的意义被抬得更高。因此，主观和客观理性，两者都总是受到压抑的威胁。而一旦这种情况降临，它们便沦入无意识暴君的统治之下，由此染上更令人厌恶的特性。我们业已提到的思维活动就是如此。但除此之外，还有基本的感觉，它以一种强迫的形式——例如沿着所有可以想象到的方向异常地、强迫性地寻求快乐——自我显现出来；另外还有一种基本的直觉，它也能变成对相关个体——更不用说他的身边人——的桎梏。所有不合意的和痛苦的事，所有令人厌恶、丑陋和邪恶的事，都被察觉出来，受到怀疑。这些事物通常只具有部分真实性，没有什么比它们更能引起一种最有害的曲解了。这种对抗性的无意识内容的强有力影响必然导致对理性意识的主导性的干扰，即是说，偶然因素的作用显著增加，如此一来，或由于它们的感性价值，或因为无意识的作用，偶然发生的事件获得了一种使人不得不信的影响力。

6．感觉

732 在外倾型态度中，感觉受对象的影响最为明显。作为感官——知觉，感觉很

自然地依赖于对象。但是，同样自然而然的是，它也依赖于主体。因此，也有一种主观的感觉——它完全不同于客观的感觉。在外倾型态度中，感觉的这种主观性因素，就其涉及有意识的应用而言，它要么被阻止，要么被抑制。作为一种非理性的机能，感觉同样被压抑，无论何时，只有在有意识的理性态度允许偶然的知觉变成意识内容的前提下，一种理性机能——例如思维或情感——才拥有优先性，即才能说它具有一种意识机能。简言之，使它们得以实现。当然，在更严格的意义上，感觉机能是绝对的。例如，每一个事物可以在生理学的最大可能性之内被看到或听见，但并不是每一个事物都能达到——知觉必须拥有，以便也能被统觉——阈限价值。当感觉自身拥有优先性时，它属于另一个不同的问题，而不只是支持另一种机能的问题。在这种情况下，并没有客观性感觉的因素被排斥，也没有什么被抑制（业已提及的主观性因素例外）。感觉有一种优先的客观的决定作用，而且对于个体心理来说，那些释放最强烈感觉的对象乃是决定性的。这种结果也是对对象的显著的感性制约。因此，感觉是一种生气勃勃的机能，其中包含着最具潜能的、富有生命力的本能。就对象释放感觉而言，它们举足轻重；而就其蛰伏于感觉能力之内而言，它们也完全被接收进意识之中，不管它们是否与理性判断彼此相容。作为一种机能，衡量它的唯一价值准则是为它的对象的性质所影响的感觉的强度。与之相应地，所有的客观过程，就它们释放全部感觉而言，都呈现于意识之中。不过，只有具体的、感官知觉到的对象或过程，才能激发外倾型态度的感觉。事实上，除了那些之外，每一个人都可以随时随地地具体地感觉。因此，这样一种个别的准则与纯粹具体的实在相对应。判断——这种理性机能从属于感觉的具体事实，且相应地，拥有分化后劣势的特性，即是说，它们打上了某种消极的标记，具有婴儿期和远古积淀物的倾向。这种最受到抑制影响的机能，是一种很自然地与感觉相对立的机能，这就是直觉——一种无意识的知觉机能。

7．外倾感觉型

733 在面对现实方面，没有一种类型能与外倾的感觉类型相当。他对于客观事实的感觉能力异乎寻常地发达。他的人生就是与具体对象相联系的实际经验的不断积累过程，他越突出，就越少利用他的经验。在某些情况下，他的人生经历几乎不能称之为“经验”。他懂得，对于那些感觉到的经验来说，没有比作为新的感觉的指导有更好的用处了。任何一点进入他的兴趣范围之内的新事物，立刻转为感觉的对象，并被用来服务于他的目的。就人们倾向于将高度发达的对于纯粹现

实的感觉视为非常合理的而言，这样的人将被认为是理性的。不过，实际上，情况决非如此，正如他们被归属为理性的行为一样，他们同样也服从于非理性的、作为偶然事件的感觉。

734 这样一种类型——很明显大部分是男人——当然，并不相信他自己服从于感觉。他将更多地倾向于将这种观点嘲笑为完全没有说服力的，因为从他的立场来看，感觉是人生的具体体现——它完全是对实际生活的充实。他的目标是具体的快乐，而他的道德也遵循类似的定向。因为真正的快乐有其自身特有的道德价值、自身固有的适中原则和法则、有其固有的无私和贡献。这绝不意味着他是庸俗之徒，或只追逐感官之乐，因为他可能将他的感觉分化到没有丝毫不诚的纯粹审美的最完美状态——甚至在他的最抽象的感觉中也是如此——达到客观感觉的层次。伍尔芬（Wulfen）在其著作《异彩纷呈的生命》中鲜明地描绘了这种类型的人。从这一观点来看，我认为该书似乎值得一读。

735 这种非常现实、既很少有反思的倾向也很少有控制目的的男人处于更低的层次。去感觉对象、去拥有并如有可能去享受感觉，是他的一贯动机。他决不讨人嫌；恰恰相反，他常常富有魅力，并有很好的鉴赏能力；他有时候是一个有趣的伙伴，且常常是一个优雅的审美行家。在前一种情况下，一次餐饮的好坏便是生活的大问题；在后一种情况下，则变成美好品味的问题。当他“感觉”时，一切本质的东西都已包含其中了。没有什么比具体的、实际的事物更重要。超越于具体对象之上或之外的想象，只有在能促进感觉的条件下才被接受。无须以任何方式去增强其愉悦感，因为这种类型的人并不是酒色之徒。他只是冀求最强烈的感觉；而这一切，作为他的本性，只能从外部获得。来自内部的一切在他看来是不健康的和应该反对的。就他的思维和情感活动而言，他总是还原到客观的基础，即是说，还原到来自对象的影响，至于与逻辑的严重背离，他泰然处之。对现实的执着，在任何情况下，都使他心安理得。在这一方面，他出乎意料地轻信。他会毫不犹豫地将一种明显的心理方面发生的症状与正在下降的气压联系起来，而客观存在的心理冲突对他来说只是幻想的异常。他的爱毫无疑问地植根于对象所显现出来的吸引力。就他是正常的而言，他旗帜鲜明地积极适应现实——所谓旗帜鲜明，是说他这种适应行为总是人所共睹。他的理想就是实际；在这一方面他总是考虑周全。他没有任何与观念有关的理想——因此，他没有任何理由对事物和事实的实在性持敌视的态度。这在他的生活的所有外部活动中自行显现出来。他根据场合的需要穿着得体；他心中总想着他的朋友们——或令朋友们愉悦，或至少让他们认识到他的过分讲究的品位也会使他对身边人提出某些要求。他甚至会说服人们，基于品位考虑，某些牺牲是非常值得的。

736 但是，感觉越占据主宰地位——这样一来，感觉的主体将消失于感觉之后，这种类型的人就变得越不满足。他要么演变成一个赤裸裸的快乐追逐者，要么变得肆无忌惮，沉醉于奢侈享乐。虽然对象对他来说是完全必不可少的，但作为某种在其自身并通过自身存在的东西，它还是不断被贬值。它将无情地被贬斥，甚至完全被遗弃，因为它唯一的用处就是刺激感觉而已。对对象的利用已被推到极致。与之相应地，无意识也被迫失去其作为补偿功能的作用，被推入完全的对立面之中。但是，在所有这一切之上，被压抑的直觉则开始以投射于对象之上的方式而浮现出来。最奇异的猜想随之而生。如果是一个性方面的对象，嫉妒的幻想和焦虑不安的状态便扮演重要的角色。更严重的则会导致各种恐惧症，特别是强迫症状。这些病理内容有一种显著的幻想意味，且常常带有道德和宗教色彩，还经常会形成对细枝末节的吹毛求疵，或一种令人不可思议的“一丝不苟”的道德行为——伴随着原初的、迷信的和“神奇的”虔诚，热衷于各种繁复的礼仪。所有这些都在被压抑的劣势机能那里有其源流，在这种情况下，它们公然地站在有意识立场的对面；事实上，它们还有一种更严重的表现——它们似乎与关于现实的有意识感觉完全相反，是建立在最荒唐的想象基础之上的。在这种第二人格中，思维和情感，似乎被歪曲成一种病态的低级率直：理性是一种无益而烦琐的智力游戏——道德无聊地将一切都道德化，实际上是公然的伪善——宗教是荒谬的想象——直觉，人类的这种最高贵的天赋，只是个人的特长，它只局限于对各个角落的探究，而不是致力于对整体远景的探索，从而陷入只看到人类负面的狭隘窠臼之中。

737 神经症症状的这种特殊的压迫特征，代表着对纯粹感性态度的放纵倾向的无意识抗衡，从理性的立场来看，那种纯粹感性态度毫无鉴别地接受所发生的一切。虽然感觉类型中这种基本原则的缺乏，并不意味着没有任何限制、绝对无法无天，但它至少使他丧失了对判断的基本限制权力。理性判断代表着一种有意识的强制，理性类型似乎要将他自己本身的自由意志加诸其自身之上。这种强迫从无意识方面超过了感觉类型。而且，理性类型与对象的联系，从判断形成之时起，就从不意味着，像感觉类型与对象的联系那样，属于一种无条件的联系。如果他的态度达到异常的片面性，当他有意识地坚守对象时，就有落入无意识怀抱的危险。当他患上神经症时，更难用理性的方法来治疗，因为医生所必须求助的机能还处于相当未分化的状态；因而几乎很少或甚至完全不能依赖这些机能。常常需要采取某种特殊的施加情感压力的手段，才能使他完全恢复到有意识。

8. 直觉

738 在外倾型态度中，直觉作为无意识的知觉机能完全是基于外在对象而被导向的。因为，从总体上说，直觉是一种无意识的过程，对其本质的有意识认识是一件非常困难的事情。在意识中，直觉机能是由某种期望态度、一种知觉和具有穿透性的幻象所代表的。在所有情况下，都只有随后出现的结果能够证实，它是如何“洞察”的，其奥秘又是如何隐藏于对象之中的。

739 正如感觉一样——当它被赋予优先性时，并不只是对于对象没有更多重要性的单纯反应过程，而且是一种几乎能控制和塑造对象的行动，直觉也是如此。它决不是单纯的知觉或察觉，而是一种对对象加以改造的积极的、创造性的过程——正如其从对象之中获得的过程那样。但是，因为这一过程是无意识地从知觉那里引申而来的，因此它也在对象之中产生一种无意识效应。直觉的最初功能是传递单纯的意象，或关于关系和条件的知觉，这些也可以由其他的机能而获得——但那要么不是全部，要么只能通过迂回的方式获得。无论何时，当直觉占据主要地位时，这样的意象具有一定的认识价值，且对行动有着决定性影响。在这种情况下，心理适应就几乎唯一地建立在直觉的基础之上。思维、情感和感觉则相对地受到压抑。在这些当中，感觉首当其冲地受到最严重的影响，因为作为有意识的感觉机能，它对直觉构成了最大的障碍。感觉干扰了直觉的清晰性、公正无偏性以及其对迫切的感性刺激的朴素认识。因为这些都直接显现于生理活动的外表，而直觉正是要对这些现象周围和其之外的一切加以洞察。但是，既然在外倾型态度中，直觉有着一种普遍的客观的定向，它实际上就非常接近感觉。的确，这种对外部对象的期待态度，可能会以几乎同样的可能性利用感觉。因此，由于直觉真的具有了至上性，感觉在很大程度上必然遭到压抑。我现在将感觉视为单纯的、直接的感官——反应，一种有限的生理和心理内容。这必须预先明确地加以阐明，因为，如果我要问直觉者是如何被定向的，他将要告诉的一切与感官——知觉并无多大差异。他甚至常常使用“感觉”这一说法。他实际上有感觉，但他并不为它们本身所指导，只是将它们用作表示他的远处视野的指引点。它们被无意识的期望所选择。在生理学的意义上，并不是最强烈的感觉获得最重要的价值，而无论任何一种感觉，其价值也可以由于直觉者的无意识态度而得以显著地提升。以这种方式，它最终可能获得主导地位，看起来直觉者的意识显得与纯粹感觉并无差异。但实际上它并非如此。

740 正如外倾型感觉尽力去达到现实的最高境界一样——因为只有这样才能达到

人生的圆满状态，直觉也同样力图实现最大的可能性，直觉以洞察出潜在的可能性为满足。直觉始终致力于探寻客观情境中的可能性；因此作为一种单纯的附属机能（即不是处于优势地位），它也是一种工具——面对一种毫无希望的困难局面，直觉自动地探求其他机能不能发现的问题。在直觉具有优先性之处，生活中的所有平常局面看起来就像一个紧闭之室，不得不依靠直觉去打开它。它不断在外在生活中去寻找出路和新的可能性。在很短的时间内，所有实际的情境都变成了直觉者的牢笼；像锁链一样压迫着它，形成一种解决问题的迫切需要。有时对象将看起来具有近乎被夸大了的价值，它们也许将代表着一种不同的观念，或释放出也许导致新的可能性的发现的信号。而一旦完成了任务，起到了梯子或桥梁作用的直觉，就似乎没有了更多的价值，作为一种只是累赘的附属物而被弃置一边。只有就它打开超越于其外、并将个体从它的作用中解放出来的全新的可能性而言，这一事实才会获得承认。浮现出的可能性乃是强制的动机，直觉不可能逃离于它，所有其他的机能也必须为之牺牲。

9．外倾直觉型

741 无论何时，当直觉占据主导地位时，一种特殊而清晰的心理就会自行显现出来。因为直觉是由对象定向的，因而可以清楚地看出其对外在情境的根本依赖，但它具有完全有别于感觉类型的依赖的不同特征。直觉者永远不会在普遍所承认的实在价值中去寻找，但他总是在存在着可能性之处出现。他有一种灵敏的“嗅觉”，从事物的萌芽中嗅出其所孕育的未来发展趋势。他从不在一成不变的、虽被普遍承认但只具有有限价值的条件下活动，因为他的眼睛总是在更大的范围内搜索新的可能性，而一成不变的条件则只会窒息这种可能性。他以极大的强度紧紧把握新的对象和新的方法，有时候会伴随着超乎寻常的热情，为的只是一旦它们的范围得以清楚地确定，不再具有任何显著的未来发展趋势时，就会无情地摒弃它们，不考虑也不留下什么记忆。只要有一种可能性存在，直觉者就注定会牢牢把握它。仿佛他的整个人生都将因此而进入到新的局面之中。人们获得的印象是，他已经到了他人生的某个转折点，从现在起，没有什么别的东西能严格地约束他的思维和情感。不管它曾经多么合理和及时，也尽管每一种可以设想的论据都偏向于稳定，但还是会有一天，再没有任何东西能阻止他将曾经让他感到自由和解放的完全一样的情境看作是牢笼，也不能阻止他相应地采取行动。无论是理性，还是情感，都不能限制或抑制他对新的可能性的追求，即便与迄今为止毫无疑问的确信形成直接冲突。作为这种确信的不可缺少的组成要素，思维和情感，

在他那里成为劣势的机能，并不拥有决定性的作用。因此，它们没有力量对直觉的威力形成任何持续的抗衡。而这些还是仅有的能够对直觉的至上性形成任何有效补偿的机能，因为它们能给直觉者提供他那种类型中完全缺乏的判断。直觉者的道德品性既不为理智所主导，也不为情感所主导。他有他自身特有的道德品性，那就是对他关于事物的直觉认识的忠诚和对它的权威性的自愿服膺。他很少关注其周围人的情况。他更多地满足于对自身的关切，其他的一切都黯然失色。在他那里，我们看不出对邻居的信任和对其习惯的任何显著的尊重。事实上，他常常作为一种不道德和冷漠的人而为人所拒绝。既然他的直觉主要关注外部的对象，探测外部的可能性，他就随时准备将他自身投身于可以沿着很多方向扩展其能力的事业之中。零售商、承包商、理论家、代理人、政治家等等，通常都属于这一类型。

742 表面看来，这一类型更多地偏向女人而不是男人。不过，在那种情况下，直觉活动与其说是在职业之中不如说是在社交圈子中自行显示出来。这样的女性精通社交艺术，善于利用每一个社会交往的机会。她们建立起恰当的社会关系；她们寻求爱的机会，只是为了一旦出现新的可能性便再一次放弃既有的一切。

743 可谓一目了然的是，无论是从政治经济的立场来看，还是按照一般的文化观念，这样一种类型都具有非同寻常的重要性。如果用于正途，不借此将人生引向纯粹的自私自利，那么，即便不是所有这类人都能成为各种大有前途的事业的创立者，他也可以作为一个积极促进者发挥一种特殊的作用。他是作为未来发展种子的少数派的天然拥护者。由于他能以这种直觉潜能对这些人的能力和未来发展趋势做出预判，因而当其更多地被定向于人而不是物时，他还能“塑造”人。他用勇气鼓舞同伴的能力，或点燃其对新事物的热情的能力，可谓无与伦比，尽管他可能事情一过便抛得一干二净。他的直觉越有力、越生动，他的主体性就越可能被神化。他将它活生生地展现出来。他以变幻多端的形态和饱满的热情将它显现出来。这一切简直是他的形象化体现。它不只是戏剧化的表演，而是一种命运。

744 这种态度有巨大的危险——直觉者太容易挥霍其人生了。他全神贯注致力于激活人与物，向周围拓展以丰富自己的人生——不过，那是别人的人生，不是他自己本身的人生。如果他依赖于当下的现实，他会收获他的劳动成果；但他很快便必然转而去追逐某些新的可能性，抛弃他已开辟的领域，而此时别人已开始收获自己的成果了。而他却最终一无所获，两手空空。然而当直觉者让事情达到这样一种程度时，他也开始受到一种无意识的抵御。直觉者的无意识与感觉类型人的无意识之间具有一定的相似性。思维和情感作为相对而言被压抑的机能，在无意识中产生婴儿期的、远古积淀物式的思维和情感——它们可以与对应类型的

思维和情感相比较。它们以强烈投射的形式同样浮上表层，且正如感觉类型的思维和情感一样荒谬，只是在我看来，它们缺乏其他类型者所具有的神秘特征。他们主要关心诸如性、金钱和其他机会与风险并存的不乏传奇性的事物，但又有一种近乎病态的疑虑。这种差异的形成，看起来是由于对关于实际事物的感觉的压抑。后者通常以突然与最不适宜的女人发生纠缠的方式来吸引人们的关注，或者如果主体是女性的话，则是以与完全不适宜的男人的纠缠来吸引人们的关注。这仅仅是它们与远古积淀物式的感觉疆域发生不自觉联系的结果而已。但是，其后果是对毫无疑问无效的对象的无意识的强制束缚。这样一种事件已然是一种强迫性症状，这也是这种类型的根本特征所在。与感觉类型相同，他要求同样的自由和免除所有的束缚，因为他受害于不将他的决定服从于理性判断，而完全仰赖于对偶然机会的洞察。他使自己摆脱理性的限制，只能沦为——以过分敏感、否定推理、拘泥细节的“机智”和对关于对象的感觉的强迫性束缚等形式体现出来的——无意识神经压迫症的受害者。他对感觉和被感觉对象的有意识态度，具有至上的优越性，且漠视一切。这不是说，他失之轻率和狂妄自大——他只是对其他所有的人眼中的对象视而不见。他的漠视类似于感觉类型的漠视——只是在后者那里，未能把握对象的精髓。由于这种漠视，对象或早或迟会以疑病症、强迫性观念、病态憎恶和所有各种可以想象到的荒谬的身体感觉等形式寻求报复。

10．外倾非理性型概述

745 基于业已阐述的理由，我将上述两种类型称为非理性的，即是说，他们的取舍并不是建立在理性判断、而是建立在强烈的知觉基础之上的。他们的知觉是关于单纯所发生的事物的知觉，其中并没有经过判断的选择。在这一方面，后两种类型都具有超乎两种判断类型之上的显著优势。客观发生的事件既遵循规律，也具有偶然性。就它是遵循规律而言，它能为理性所认识；而就它是偶然的而言，则不能为理性所认识。人们可能将它颠倒过来说，我们将“遵循规律”这一概念应用于对我们理性来说看上去如此的事件之中，在它的规律不为我们所知之处，我们便称之为偶然的。对普遍规律的假定始终只能是理性的假定；它无论如何都不是我们知觉机能的假定。因为后者决不是建立在理性的基本原则及其假定基础之上的。它们就其本质而言是非理性的。因此，我的术语“非理性的”正与知觉类型的本质相对应。但仅仅因为他们使判断从属于知觉，就将这些类型视为非理性的，也是完全不正确的。他们只是高层次的经验论者；他们唯一只以经验为依据。他们是如此排斥其他的，以至于事实上他们的判断通常不能与他们的经验相

同步。然而，判断的机能依然还是存在，虽然很大程度上只是竭力维持了无意识的存在。但既然无意识——尽管它从有意识的主体那里分离出来——总是会再现于特定场景之中，非理性类型的实际生活就显示出令人注目的判断能力和选择行为——所采取的形式是明显的诡辩法、冷酷的批评和对人及情境的看起来似乎有目的的选择。这些特性更多地具有一种婴儿期的、或甚至原初的痕迹。有时候它们令人惊异地朴实，但有时候又轻率、粗鲁、或令人难以容忍。对于理性定向的心灵来说，这种人的真正个性可能看上去属于贬义意义上的唯理论式的和有目的性的。但是这种判断只是对他们的无意识来说才是有效的，因此对他们的有意识心理来说则是完全不正确的——它整个地被知觉所定向，而且它的非理性本质完全不能为理性判断所认识。最后，甚至可能在理性定向的心灵看来，这样一种偶然事件的集合体，几乎不配成为“心理学”研究的对象。非理性类型用同样贫乏的关于理性的印象来实现了对傲慢判断的平衡，因为他将后者也看作某种近乎僵死的东西，其在人生中的目标只在于用理性禁锢所有活生生的事物，用批判的绳索绞住他自己的脖子。当然，所有这些都是极端的现象，但它们确实发生了。

746　从理性类型的立场来看，非理性可能很容易被描绘成理性的劣势特性，即是说，人们是根据在他身上发生的一切来理解他的。因为发生在他身上的并不是偶然的——在那里他是主宰者——但是，在不是他主宰之处，他被理性判断和和理性目标所支配。这一事实几乎不能被理性心灵所理解，但它的不可理喻就正如非理性者的惊异一样——当他发现某个人竟将理性的观念凌驾于一切生命和现实事物之上，他也会深感惊异，这样一种事情在他看来简直是难以置信。在通常情况下，不可能期望他沿着这一方向对这些原理给予任何认可，因为理性理解对他来说，正如订立契约的观念一样是完全陌生的，而且事实上也枯燥乏味；而对于理性类型来说，没有相互讨论和义务约定，则似乎是不可思议的。

747　由此将我引到关于不同类型的理解之间心理关系问题的讨论上。按照法国催眠学派的术语表达方式，在更现代的神经症学者当中，这种心理关系被称为“融洽关系”。融洽关系主要是指一种实际协同的情感，尽管其中也包含对差异的承认。事实上，对所存在的差异的承认，就它们为双方所公认而言，已然是一种融洽关系，一种协同的情感。如果在实际情况下，使这种情感意识达到一种更高的层次，我们就会发现，它不仅具有一种不能进行更深入分析的情感特性，而且也是一种洞察或认识——以一种概念形式揭示出双方的一致之处。这种理性的揭示对于理性类型来说是唯此有效的。它决不能应用于非理性类型，因为非理性类型的融洽关系完全不是建立在判断基础上，而是建立在关于实际发生事件的心身平行论解释基础之上的。他的协同情感是共同的感性知觉或直觉。理性类型的人会

认为，与非理性类型的人建立融洽关系纯粹依赖于机缘。如果由于某种偶然性，客观情境确实很协调，出现了某种良好的人际关系，但并没有人能说出它的有效性和持续性究竟何在。对理性类型的人来说，常常会有这样一种非常令人扫兴的思维：只有当外部情境偶然地形成相互共同的利益之时，这种关系才能持续。他所想到的主要是人，而正是在这种情境中非理性类型的人却将人理解为完全独特的精灵。与此相应地，每个人都将他人看作孤立的个人，不能对他寄予信赖，也不可能按照公平的原则一起共事。不过，只有当人们有意识地试图对一个人与其伙伴的关系进行某种评估时，才会出现这样一种结果。尽管这种心理学上的自觉意识非同寻常，但还是经常发生这样的事情：尽管有立场上的绝对差异，仍会以下述方式发生某种融洽关系。某个人通过未曾意识到的投射而以为，另一个人在所有根本点上，都与他自己持有同样的观点；而这另一个人则凭直觉推测或领悟到一种客观的共同利益的存在——不过，在前者那里既无有意识的暗示，也会立即对于它的存在发生争辩，而在后者那里，也同样决不会想到他的关系必须寄托于共同的观点之上。这种融洽关系发生得最为频繁；它寄托于投射之上，是很多随后发生的误解的源泉所在。

748 在外倾型态度中，心理关系总是由客观要素和外部决定性因素所制约的。置身其中的人并没有任何决定作用。对我们今天的文化来说，外倾型态度是人际关系事务中的主导原则；当然，内倾原则也发挥作用，但那依然只是例外，而且还不得不有赖于时代的容忍。

三、内倾型

（一）意识的一般态度

749 正如我在本章第一节的第一部分业已解释的那样，内倾型之不同于外倾型就在于，事实上，它不像后者那样普遍由对象和客观性内容所定向，而是由主观性因素所主导。在我提到的那一部分里，除了别的以外，我特别提出，内倾型在关于对象的知觉与他自身的行动之间插入一种主体的观点，这使得行动不能呈现出与客观情境相符合的特征。当然，这是以例证的方式提到的特殊情况，只是意在作为简明的例示阐述。但现在我们必须深入探索其更普遍的构成方式。

750 内倾型意识对外部条件毫不怀疑，但它选择主观性决定性因素作为关键环节。因此，这一类型为知觉和意味着接受感觉刺激的主观意向的认识因素所引导。例如，两个人看同样的对象，但他们看的结果决不会相互一致地获得关于它

的相似的意象。除了个人在观察上的误差与单纯机体敏感性方面的差异之外，在对所获得意象的心理同化问题上，无论是就种类还是程度而言，都常常存在着一种显著的差异。当外倾型态度明显地诉诸于他从对象那里所获得的一切时，内倾型态度则主要依赖于在主体之内构成的关于外部的印象。当然，在个人的统觉中，这种差异可能非常微妙，但在整个心理系统中，它却非常显著，尤其是当其以“自我保留”的形式出现时更是如此。虽然这多少有些期望的意味，我将那种认识方式看作是一种倾向——在韦林格（Weininger）那里，将这种态度描述为偏好孤独癖；而在另一些学者那里，则将其理解为自体情欲、自我中心主义、主观性或利己主义，二者基本上都会形成误导和一定程度上的贬损。它对应于外倾型态度的正常偏好——与内倾型的本性正相对峙。我们不应忘记——尽管外倾型观点是唯一太倾向于如此作为的——但也并不是所有的知觉和认识都是纯粹客观的；它也带有主观色彩。世界并不是纯粹的自在之物，也是向我们显示出来的存在。的确，实际上，我们没有任何绝对的准则能够帮助我们形成一种关于世界——其本质不能为主体所同化——的判断。如果我们无视主观性因素，那将意味着对绝对认识可能性的深刻怀疑。而且这将意味着，从一开始就误导我们时代的似是而非的实证主义将重新抬头——这种傲慢的知性态度始终不变地伴随着情感的粗鲁、对生命的根本践踏，以及自以为是的愚蠢。由于对认识的客观力量的过分推崇，我们压抑了主观因素的重要性，这简直就意味着对主体的否定。然而何为主体？主体是人——我们就是主体。只有病态的心灵才会忘记认识必须有其主体，因为否则就不存在知识。对我们来说，我们所描述的只能是我们所认识到的世界，尽管这样的陈述已经表达了所有知识的主观局限性。

751 同样的立场也适用于所有的心理机能：它们都有其主体——且正如其对象一样不可或缺。作为我们对外倾型人特征的评价，“主观的”一词乍听起来几乎像是一种指责或缺陷；但在所有的情况下，“单纯主观的”说法意味着一种危险的防御武器——为那些胆大之辈所预备，他们不停地抨击客体的无条件优势地位。因此，我们必须完全清楚，在我们此处的探索中，所谓“主观地”究竟是什么样的含义。至于主观性因素及其作用问题，我的理解是，心理行为或反应——一旦其与对象的影响相结合，便形成一种新的心理事实。现在，就主观性因素而言，既然从遥远的古代开始，在所有的人当中，都在很大程度上保持着自我同一——既然基本的知觉和认识都几乎普遍一样——那么，它就正如外部客体一样，是一种被牢固建构起来的实在。如果不是如此，任何一种持久和本质上不变的实在世界就完全不可想象，且关于未来世界的理解也将是不可能之事。因此，迄今为止，主观性因素乃是如同大海的边界和地球的界限一样明显而确凿的事实。迄今

为止，主观性因素一直被证明具有作为全世界普遍决定力量的意义——在任何境况下，它都没有从我们的考量中被排斥出去。它是另外一种世界法则，有了它，人的世界才有了稳固、持久和有效的基础，正如人依赖于客体一样。但是，正如客体和客观性内容决不会始终保持不变一样，由于它们既有新陈代谢又受偶然性支配，所以主观性因素同样易变和具有个体的偶然性。它的价值也只是相对的。例如，内倾型立场在意识中的过度发展，就不会导致主观性因素的更好或更合理的应用，而会导致意识的人为做作的主观化，而这便难以逃脱“单纯主观性”的指责。因为，作为对这种不合理的主观化的抗衡，随之而来的是一种被夸大了的外倾型态度——即以被韦林格称为“厌恶孤独癖”的形式表现出来的意识的解主观化倾向。由于内倾型态度建立在一种普遍存在的、极其真实的和绝对不可或缺的心理适应条件基础之上，因此，诸如、“偏好孤独癖”“自我中心主义”以及其他类似的这样的表达，都既引人非议，也是不恰当的，因为它们助长了那些——认为对主观性因素的重视便是始终以可爱的自我为中心的——偏见的滋长。没有什么比这样一种想法更荒谬的了。但当人们基于内倾型态度来审查外倾型的判断时，却总是不断地会遭遇到它。当然，我不希望将这样一种错误归咎于作为个体的外倾型人；它更多的属于现在被普遍接受的外倾型观点——它决不只局限于外倾类型的人。因为它可以在其他类型的各种级别层次那里找到众多的代表，尽管与它自身的兴趣截然相悖。关于不忠实于他自身所属类型的指责应当归为后者，至少决不能以此来指责前者。

752 在正常情况下，内倾型态度是由心理结构所主宰的，从理论上说则是由遗传所决定的，当然其主体乃是永远存在的主观因素。不过，这不应该被认为是只等于主体的自我——在上文提到的韦林格的界定中确实蕴涵着这种设定；它更多的是指从自我那里发展而来的主体的心理结构。真正根本的主体，即我自身，远比自我内涵丰富得多，因为前者还包含无意识，而后者本质上乃是意识的焦点。如果我自身与自我相等同，那么，我们竟能够以完全不同的形式、携带完全不同的意义出现于梦中，将是多么不可思议！但这正是构成内倾型特征的特性所在，而且与其说他遵循他自身的倾向，不如说是遵循普遍的偏向；他意图将他的自我与我自身混淆起来，将其自我拔高成为心理过程的主体，然后影响上面提到的那种不合理的意识主观化——因为那样将会导致他与对象的疏离。

753 心理结构都是相同的。西蒙将其称为“记忆基质”[1]，而我则称之为“集体无意识”。每一种生物个体都是普遍存在的所有生命中的一员，都是它们的一个

〔1〕西蒙：《记忆基质》，路易斯·西蒙（Louis Simon）英译本。

缩影或代表，因此，依次构成一个循序渐进的心理过程序列，在每一种生物那里呈现出新的形态。既然最初的天生的活动方式业已被称为本能，所以我提出“原型”这一术语来表示这种关于对象的心理理解方式。我认为由本能所理解的一切肯定为每一个人所熟悉。它是原型的另一个层面的内涵。这一术语蕴涵着与“原始意象”[一种从雅各布·布克哈特（Jakob Burckhardt）那里借用来的表达法]所包含的同样的含义。关于这一术语，我在本书第十一章中将有专门描述。在这里，我必须建议读者阅读该章，特别是其中关于“意象”的定义。

754 原型是一种象征性范式，它总是在不存在有意识观念、或虽然有它们存在但不可能具有内在固有或外部基础之时发挥作用。集体无意识的内容在意识中以明确的倾向或特定的看事物的方式而体现出来。它们一般被个体看作是由对象所决定的——实际上，那是不正确的——因为在心理的无意识结构中有其源泉，而且只能被对象的活动所激活。这些主观倾向和观念比客观的影响更强大。因为它们的心理价值更高，它们可以将自己的影响加诸于所有印象之上。因此之故，正如对象应该总是具有决定性这一点似乎不能为内倾型人所理解一样，对于外倾型人来说，主观立场如何能够优越于客观情境，也始终是不可思议的。他不可避免地得出的结论是，内倾型人要么是狂妄自大的唯我主义者，要么是异想天开的空谈理论家。近来他似乎又有了一种新的结论，那就是认为内倾型人常常为一种无意识的能力情结所影响。内倾型人毫无疑问地将被这种偏见所包围。因为不容否认的是，他的明确而高度普遍化的表达模式，显然从一开始就排斥所有其他的观点，因而授人以柄，给这种外倾型观点提供了某种论据。更有甚者，主观性判断所特有的凌驾于所有客观内容之上的极端确定性和刚性，就足以独自造成强烈的自我中心主义的印象。在这种倾斜面前内倾型人通常缺乏正确的辩护理据，因为他并不了解无意识——尽管它完全构成他的主观判断的先决条件，正如他不了解其主观知觉一样。与所在时代的潮流相一致，他向外、而不是在他自身的意识背后寻求答案。如果他变成神经症患者，那或多或少正是其自我和其自身完全无意识地统一起来的标志，由此其自身的重要性化为乌有，而其自我则膨胀到理性之上。主观性因素的不容否认的、具有普世性的决定性力量随之集中到自我之中，开始提出过分的权力要求，形成赤裸裸的愚蠢的自我中心主义。每一种将人的本性归结为无意识的权力本能的心理学理论无不渊源于此。例如，尼采的很多错误观点之所以形成，就可以归因于这种意识的主观化立场。

（二）无意识态度

755 主观性因素在意识中的优势地位意味客观性因素相应地处于劣势。客体由此而未被给予真正应该属于它的重要性——正如它在外倾型态度中扮演着极其重要的角色一样，它在内倾型态度中的地位就不值一提。在某种程度上，内倾型的意识是被主观化了的，因此赋予自我以过分的重要性，而客体则随之被置于完全难以立足的位置。客体是不可否认的有力因素，而自我有时候则是非常受限和转瞬即变的。如果我自身与客体相面对，那就迥然不同了。我自身与世界之间乃是相互对称的因素。因此，一种正常的内倾型态度，具有同一种正常的外倾型态度一样的有效性，也一样有充分的理由存在。但是，如果自我篡夺了主体的地位，就会在一种客体影响力无意识地增强的伪装下，很自然地发展出一种补偿。这样一种变化最终必然要引起人们的关注。情况常常是这样：尽管有人竭尽全力力图维护自我的优势地位，但客体和客观性内容还是形成了压倒性的影响作用——这样一来，它变得益发不可战胜了，因为它利用了个体的无知，因而构成了一种不可抵抗的意识侵入。作为自我与客体的不完善关系的结果——对于意志来说，主宰显然不算适应——在无意识中发展起一种对该客体的补偿性关系，这使它自身感到在意识中无条件地、抑制不住地被束缚于该客体。自我越是想尽可能地捍卫自由、独立、优势地位，免于承担责任，它就越深地陷入客观性事实的奴役之中。主体的精神自由为庸俗的经济压力所束缚，其行为的冷漠使他不时遭到公众舆论的尖锐抨击，他的道德优越性被庸俗的关系所淹没，其要主宰一切的欲望最终沦为一种可爱而又令人惋惜的渴望而已。在这样一种情况下，无意识的主要关心的是与客体的关系，它打算通过彻底消除能力幻象和优越性幻想的方式来改变这种状况。客体尽管遭到意识的贬抑，还是呈现出可怕的一面，其结果更加剧了自我与客体的相互分离，以及对客体的强烈支配。最后，自我用作为防卫措施的规则体系将它自身包围起来（阿德勒对这些做了很好的描述），这将至少可以维持优势的幻象。但如此一来，内倾型人就完全将他自身与客体脱离开来，或将他的能量耗费于防御手段方面，或徒劳无功地试图将他的力量加诸于客体之上、以成功地显示自己的存在。然而，这些努力常常为他从客体那里接受到的压倒性的印象所挫败。它不断地违背他的意志，将它自身强加于他。它还在他身上激起最令人不快和挥之不去的感受，给他步步设绊。他常常陷入巨大的内在斗争之中，以便能“不断进步”。因此，心理衰弱是他的神经症的典型形态。这种病一方面具有极端敏感的特征，另一方面又极易陷入衰竭和长期疲劳。

756　对个人无意识的分析，产生出丰富的、并伴随着对被冒险地激活了的客体的恐惧的权力幻想，事实上，内倾型人很容易沦为它的受害者。因为从这种对客体的恐惧那里滋生出一种特殊的胆怯。他或对他自身的所作所为，或对他的观点所产生的效应犹疑退避，总是对于客体一面所形成的强烈影响怀有恐惧。他害怕在别人那里所引起的深刻的感受，几乎从不能摆脱对被人视为敌意的恐惧。因为对他来说，客体拥有可怕的强有力的力量——他不能有意识地辨识出它们，但通过他的无意识知觉，他相信如此，尽管不能准确觉察出来。既然他与客体的有意识关系相对而言受到压抑，它就只能以无意识方式而存在，在那里它转而充满了无意识的特性。这些特性根本上具有婴儿期和远古积淀物的特征。因此，他对客体的关系，也相应地变成原初性的，呈现出所有那些具有原初的主客体关系特征的特性。现在，看起来仿佛客体拥有神奇的力量。很奇怪，新的客体又引起恐惧和怀疑，仿佛隐藏着未知的危险；长期植根于并由传统所维护的客体被不可见的恐惧加注到他的灵魂之中。每一种变化都有一种干扰作用——即使实际上并不具有危险性，因为它显然暗含着客体的神奇魔力。一个其中只有被允许的东西活动的孤岛，才是他的理想之所。在维舍尔创作的小说《无论哪一个》中，对内倾型心理的这一面有着深刻的洞察，同时揭示了集体无意识之下所隐藏的象征意义。在此处关于类型的描述中，我撇开了这一面，因为它是一种并不与类型有着特定联系的普遍现象。

（三）内倾型态度的基本心理机能之特性

1．思维

757　在描述外倾型思维时，我对内倾型思维的特征做了简要的勾勒，在这一段里我将接着做进一步的阐述。内倾型思维基本上是被主观性因素所定向的。至少带有主观倾向性的情感就属于这种主观性因素的代表，作为最后的看家招数，它对判断起着决定性作用。偶尔地，它或多或少作为既有的意象，在某种程度上，起到作为标准的作用。这种思维可以或以具体因素构成，或以抽象因素构成，但在关键点上总是由主观性内容所定向。因此，它并不从具体的经验返回到客观的事物，而是导向主观性内容。外部事实不是这种思维的目标和起源，尽管内倾型人常常愿意使它看上去如此。它始于主体，并回归于主体，尽管其间跨越现实世界的广阔疆域。因此，在对新的事实的陈述中，它的主要价值是间接的，因为它主要是提出新的观点，而不是对新事实的知觉。它提出问题并创建理论；它拓展视

野、做出洞察；但在事实面前它显得深沉缄默。作为用作说明的例证，它们有其价值，但必然不会盛行。事实被收集起来作为理论的论据或例证，但决不是为了它们自身。如果后一种情况发生的话，那也只能视为对外倾类型的赞美。因为这种思维内容只具有次要的重要性；其所显现的绝对至上的重要性，乃是主观观念的产物和表现，在内在幻象之前是隐隐呈现的原始象征意象。因此，其目标决不是关于具体实在的理性建构，而是将模糊的意象塑造成鲜明的观念。它的欲望是通达实在；它的目的是洞察外部事实如何被纳入并构造观念的体系；它的实际创造力量可以由这样的事实所证实：这种思维也能创造那种观念——它们虽然并不以外部事实形态存在，但却是对它们的最恰当的抽象表达。当它所形成的观念似乎是必然地从外部事实那里浮现出来，而且这些事实也实际上证实了其正确时，它的任务就完成了。

758 但是，正如在外倾型思维从具体事实中努力获得真正归纳性观念或创造新的观念活动中，它几乎无所作为一样，在内倾型思维将它的原初意象转化成正好与事实相对应的观念过程中，它也是如此。因为，在前一种情况下，堆积在一起的纯粹经验的事实令思维无能为力，且窒息了其意义；而在后一种情况下，也是如此，内倾型思维显示出一种将事实强行纳入其意象模式之中，或者完全不顾它们，而自由地展开其幻想式意象的危险倾向。在这样一种情况下，对于已存在的观念来说，不可否认其自身就起源于朦胧的远古积淀下来的意象。这将使它具有某种神话特征——我们倾向于将它理解为“原创性的”，或更鲜明地解释为“异想天开”。因为它的远古积淀下来的特征本身对于不熟悉神话动机的专家来说并不是显而易见的。这样一种观念所固有的内在说服力通常是非常强大的。它对其力量越是确信，受到与外部事实之间联系的影响就越少。虽然对于提出观念的人来说，可能看起来，他所积累的并不丰富的事实似乎是真理的实际根据和源泉，也是他的观念的有效性所在，但其实并非如此，因为观念是从无意识的原型——其本身具有普遍的有效性和永恒的真理性——那里获得其说服力的。不过，这种原型的真理性是如此普遍和具有象征意义，以至于在它能够成为对人生具有真正价值的实践性真理之前，必然先已进入到所在时代的既有的和可知的知识体系之中。例如，人们怎么可能一边处理实践上的因果关系，一边却认为因果性问题决不可知呢？

759 这种思维很容易在诸多的主观性因素的真理面前迷失自己的方向。它为了理论而创建理论，表面上看其目的在于，概括真正的或至少可能的事实，却总是伴随着从观念的世界进入到单纯意象的特有倾向。与之相应地，很多关于可能性的直觉纷纷登场，其中无一获得任何实在性，直到最后产生出一种不再表达任何外部真实事物，而只是单纯不可知之物的象征的意象。它现在只是一种神秘的思

维，如同那种经验性的思维——它仅仅只能在客观事实的框架之内展开——一样一无所获。后者沦落到对事实的单纯表象层次，而前者则升华到对最高实在的领悟，这甚至超越于在一种意象中所能表达的所有事物之上。关于事实的表象有着某种不可否认的真理性，因为它排除了主观性因素，而让事实自行显现出来。同样地，对最高实在的领悟也有着一种间接的、主观性的和确信的力量，因为它能够从它的自身存在性那里获得证明。前者说的是："它存在，所以它存在。"而后者则是说："我思维，所以我思维。"在最后的分析中，内倾型思维洞察出它自身的主观性存在的根据，而外倾型思维则被驱向它与客观事实完全一致的根据那里。因为，当外倾型人在完全消散于客体的过程中真的否认他自身时，内倾型人则通过使他自身摆脱所有的内容，而不得不使其自身以其单纯的存在而满足。在两种情况下，人生的进一步发展越出了思维的领地而进入到其他心理机能的领域，而这些机能迄今为止相对而言一直是以无意识形式存在的。内倾型思维与客观事实之间关系的非同寻常的贫乏在丰富的无意识事实之中找到补偿。无论何时，当与思维机能相结合的意识，将它自身尽可能地限定于最狭小也最空虚的范围之内时——尽管看起来似乎具有强烈的神奇色彩——无意识幻想就相应地为远古积淀下来的各种神奇莫测的、非理性的因素所丰富，呈现出与那种机能——它将随之消除作为生命表征的思维机能——的本质相一致的特殊面貌。如果这是直觉机能，就将是库宾（Kubin）或梅伦克（Meyrink）以其眼光所看到的"另一面"；如果它是情感机能，就将形成完全陌生的、幻想的情感关系——它与具有完全矛盾的、不可知特征的情感判断相伴随；如果是感觉机能，则这种感觉将洞察出某种新的、以前从未经验过的可能性——既包括身体之内，也包括身体之外的可能性。通过对这种变化的更深入考察，能够很容易证明原初心理将带着其所有的特性重新浮现出来。当然，所经验到的这种事物不仅是原初性的，也是象征性的；事实上，它显得越古老、越原始，它就越能代表未来的真理：因为我们无意识中的每一个事物都意味着即将到来的可能性。

760 在通常情境下，向"另一面"的转化并不成功——更不必说通过无意识来实现这一目的了。向无意识实在和无意识对象的决定性实在的跨越，主要为那种有意识地抗拒对自我的压抑的倾向所阻止。其状态即是一种精神分裂——换言之，一种具有智能日益衰竭的内在特征的神经症——事实上，即是一种心理衰竭。

2．内倾思维型

761 正如达尔文可能代表着正常的外倾思维类型一样，我们也可以举出康德作

为正常内倾思维类型的反面例证。前者以事实体现出来，后者则诉之于主观性因素。达尔文跨越了客观事实的广阔疆域，而康德则将他自身限定于对普遍知识的批判考察。但是假如将居维叶与尼采相对照，这种对比将变得甚至更为鲜明。

762 正如我业已描述的那样，内倾思维类型的特征在于思维方面的优势。正像他的外倾型对手一样，他决定性地为观念所影响。不过，这些观念的源泉并不在于客观内容，而在于主观基础之中。像外倾型人一样，他也将追随他的观念，但却是沿着相反的方向追随，是向内而不是向外。他的目标是追求强度，而不是广度：在这些基本特征方面，他的确毫无疑问地迥然有别于他的外倾型对手。像所有的内倾类型人一样，他几乎完全缺乏其对立类型所特有的一切，即与对象之间的密切联系。在对象为人的情况下，他只有以消极的方式表达出一种独特情感，即是说，在更适当的距离内，他只是意识到自己有些多余，但与更极端的类型相比，他感到他自己并不是某种确定地构成干扰的东西。对于对象的这种消极关系——漠不关心，甚至厌恶——构成所有内倾型人特征。它还使得对一般内倾型人的描述变得极端困难。在他那里，所有的东西都似乎消失不见和被隐藏起来了。他的判断看起来冷漠、固执、专断、轻率，原因只在于他与客体的关联远少于与主体的联系。人们不可能在他那里发现其赋予客体以更高的价值，他总是看上去超越于客体之外，在其之后所隐含的是对主观优势地位的偏好。他也可能表现出谦恭、亲切和友好，但那常常是意味着某种特殊的忧虑，暴露出一种隐秘的目的，即是说，解除敌方的武装——必须不惜任何代价将其安抚平息下来，以免他成为一种扰乱因素。当然，他实际上决不是敌人，而是——即便非常敏感的话——有些被排斥，可能甚至被贬抑的一方而已。客体始终不得不遭到贬低；在更坏的情况下，它甚至被不必要的预防措施所包围。因此，这种类型很容易消失在误解的云雾之中，他越是试图通过补偿的方式和他的劣势机能的帮助，装出某种常常与其真正本性截然相反的温文尔雅的样子，就越是只会加重这种误解。虽然他在其观念世界的领域内并不逃避冒险，也不管他多么大胆，甚至从不考虑这样一个世界也可能是危险的、颠覆性的、充满异端邪说，且令人伤感的，但如果这样的世界真的碰巧成为客观现实的话，他依然还是成为焦虑的牺牲品。因为这一切都是与他的性格格格不入的。当他要将理想移植到现实世界时，则决不像一个牵挂其孩子幸福的忧虑母亲的样子：他只是将世界呈现给他们，当他们不能依靠自己的力量而茁壮成长时，他常常会大为恼火。他通常在实践能力方面所暴露出来的致命缺陷，以及对任何形式的虚名的厌恶，都支持和助长了这样一种态度。如果在他的眼里，他的产物主观上看起来是正确的和真实的，那么它在实践上也必须如此，其他的人都不能不服从于它的真理性。他几乎不曾改变自己的方

式去争取别人对其真理的支持，即便是对任何人都有影响的情况下也是如此。而当他强迫他自己这样做时，他通常也是极其笨拙的，以至于最终只是适得其反。在他自身固有的特殊领地内，他通常与其同事们很难相处融洽，因为他从不知道如何赢得他们的好感。在通常情况下，他只能成功地向他们表明，他们对他来说是如何的多余。在他追求理想的过程中，他一般总是顽强执拗、刚愎自用和独断蛮横。而与此构成奇异对照的是，他却易于受到别人暗示的影响。对于这种类型的人来说，只有被认为是显然无足轻重的对象，才能变得易受真正劣势因素的影响。它们从无意识那里控制住他。他以忍辱负重的方式让他自己变得冷峻和逆来顺受，唯求不受干扰地追求他的理想。他完全没有察觉，实际上在其背后他正在遭到劫掠和诋毁：这是因为他错误地将其与客体的关系置于次要地位，以至于在对他的行为和结果的纯粹客观评价方面缺乏有益的指导。在尽其所能解决他的问题时，他也使它们复杂化，并常常为每一个可能的顾虑所纠缠。不管他自己对其思维的内在结构的认识会是多么清晰，他也一点也不清楚它们是从哪里、又是如何与实在世界相联系的。他很难说服他自己接受这样一个事实，那就是，他所明了的事物并不同样为每一个人所明白。他的风格通常是被形形色色的附加物、限制条件、补充条款、怀疑等等——这一切正是源自他的多虑——弄得累赘而复杂。他的工作进展缓慢，步履维艰。他要么沉默寡言，要么陷入不为人所理解的窘境。如此一来，他愈发有理由深感到人心叵测又愚蠢。如果他有机会能被人理解，他极可能被过分地高估。一个只关心如何从他对于对象的非批评态度那里获得利益的有野心的女人，很容易使他成为其牺牲品；或者他可能演变为一个童心未泯的愤世嫉俗的独身者。他的外表也常常显得不善交际，仿佛很焦虑地极力逃避人们的目光；或者他可能表现出令人侧目的淡漠，一种近乎儿童式的真诚率直。在他自身的工作领域，他会引发激烈矛盾，但不懂得如何去解决处理，除非偶然地被他的最初感受引入尖刻而无果的争辩之中。在更大的圈子里，他被归入自行其是和盛气凌人一类。但是，人们越是更好地了解他，对他的判断就越积极，而他最亲近的朋友则深知他的苦衷。对那些从远处判断他的人来说，他看起来挑剔、难以接近和目中无人。作为他的抗拒社会癖性的结果，他甚至还常常散发出一股酸腐的气息。作为一个教师，他难得有什么影响，因为他不了解他的学生头脑中究竟在想什么。除此之外，实际上，他对教育本来也了无兴趣，除非它偶然向他提出什么理论问题。他是一个贫乏的教师，因为他不懂得在讲授他的思想时，还必须运用实际的材料，而不能只是停留于单纯的表象。

763 随着他的类型特征的日益强化，他的信念变得越来越坚定而强硬。外来的影响被消除了；他变得对他周围的一切越来越缺乏同情心，因此越发依赖他自身

所内在固有的一切。他的表现越来越有个性和不顾及他人；他的观念也越来越深刻，但不再能用现成的形式来恰当地表达出来。取代这种缺乏的是易感性或敏感性。面对从外部突兀闯入的外来影响和从内部、从无意识一边对他形成的作用，他被迫收集论据来抵御它们以及在外人看来似乎完全多余的各种事物。由于由其与客体的不健全关系而引起的意识的主观化，对他来说，现在对于他本人的密切关注具有了最主要的意义。他开始将其主观性真理与他本人混淆起来。他并不试图迫使每个具体的个人接受他的信念，但他将猛烈地抗衡和反击对他的各种批评，不管这种批评是如何公正合理。如此下去，在每一个方面，他都逐渐地孤立起来。他的最初丰富的观念，变得腐朽起来，因为它们遭到积累起来的各种不利因素的毒化。他与源自无意识的影响之间的斗争随着他的外在孤立而不断地尖锐起来，直到最终开始使他日趋崩溃。尽管有一种更大的孤立，可以确定地保护他免受无意识的影响，但这通常只会使他陷入更深的冲突之中，而这种冲突则将从内部导致他的毁灭。

764 在那些日益接近原始意象的永恒有效性的观念的发展演进过程中，内倾型思维具有积极的和综合的意义。但是，当它们与客观经验之间的联系开始淡化时，它们对现代情境来说就变成了神话式的和不真实的。因此，这种思维只是在它形成的当时具有价值，只要它还处于与当时已知的事实之间的可以觉察和理解的联系之中，就是如此。然而，当思维变成神话式的时，它将日益离题，直到最终沦失于它自身之中。作为对内倾型思维的抗衡因素，情感、直觉和感觉这些相对来说属于无意识的机能，在特性上属于劣势，并具有原初的、外倾型的特征，这种类型所遭受的所有令人厌烦的客观影响都必须归咎于它们。人们惯常用来保护他们自身的各种自我防卫手段和形形色色的保障措施，早已众所周知，因此，我在此不必徒费笔墨来描述它们。它们也被用来作为一种防御“神奇”影响的手段；对异性的隐隐恐惧也属于这一范畴。

3．情感

765 内倾型情感主要为主观性因素所决定。这意味着，这种情感判断本质上完全不同于外倾情感类型，正如内倾思维类型不同于外倾思维类型一样。毫无疑问，很难对内倾型情感过程做出知识论意义上的描述，哪怕只是做出近似的描述，尽管一旦人们完全意识到这种情感，其鲜明的特征就会突显出来。既然它基本上为主观的先决条件所支配，只是第二位地与客体相关，因此，这种情感更少显现于表面，且通常它更有可能遭到误解。这种情感很显然轻视客体。因此，它通常以

其消极表现而引人注目。一种积极情感的存在，只能间接地得到确认，只是仿佛它存在。其目的与其说在于适应客观事实，不如说在于超出于事实之上，因为它的整个无意识的努力都是为了赋予所隐含的意象以实在性。它仿佛是在持续不断地寻求一种并不实际存在的意象——但已有一种关于它的先行幻象。它不经意地从不能符合其目的客体那里溜开。它追求一种内在的强度，客体最多只是作为其附属的刺激而已。这种情感的深度也只能凭直觉推测——它们永远不能被清晰地把握。它使得人沉默而难以接近。凭着含羞草式的感知能力，它从强硬的客体那里退缩回来，以便拓展主体的深度。它提出消极的情感判断，或呈现出一种意味深长的漠不关心的面貌，作为自我防卫的手段。

766　当然，原始意象既是观念也是情感。所以，诸如上帝、自由和不朽之类的基本观念，正如它们作为观念有着重要意义一样，也有着同样的情感价值。因此，关于内倾型思维的描述也同样适用于表达内倾型情感，只是在这里，每一个事物是在被思维之处而被感觉到的。但是，事实上，思维一般能够比情感获得更明晰的表达，这就要求必须有一种超乎寻常的描述或表达能力，才能将这种情感的真正内涵近似地表达出来或传递给外部世界。而主观的思维，由于它的不相关性，在形成恰当理解方面存在着极大的困难；虽然可能处于甚至更高的层次，但同样的情况也存在于主观情感中。为了与他人沟通，它不得不寻找一种外在形式——这种形式不仅适合以令人满意的表达吸收主观情感于其中，而且也必须以这样一种在他身上也发生对应过程的方式来将它传递给人们的同伴。幸亏人类具有极大的内在（以及外在）相似性，这种效应实际上能够得以实现，尽管要发现一种为情感所接受的形式是极其困难的，只要它仍旧主要由深不可测的原始意象的集合所定向，就始终如此。但是，当它被自我中心主义的态度所歪曲时，就马上变得冷漠无情，因为这时它主要关心的只是自我。这样一种情况决不能创造出一种多愁善感的自恋印象——尽管它不断努力去激发兴趣，甚至不正常的自我赞美。正如内倾型思维者的主观化的意识，在追求对抽象的再抽象过程中，所获得的只有其本身完全空虚的思维过程的最高强度一样，自我中心主义的情感的强化也只能导致只是自我感觉到的无数的热情。这是一种神秘的、欣喜若狂的境界，它为通向为情感所压抑的外倾型机能预备了路径。正如内倾型思维与原初的情感——对象将它们自身连同神奇力量寄托于其上——相对立一样，内倾型情感也被原初的思维——其具象性和对事实的尊崇冲破了一切界限——所抗衡。通过将自身从与对象的关系那里解放出来，这种情感创造出行动和意识上的双重自由，那是唯一应对主体负责任的，意味着可能甚至要抛弃所有的传统价值。但是，这样一来，那无意识思维就更有可能沦为客观事实的牺牲品了。

4．内倾情感型

767 主要在女人当中，我发现了内倾型情感的优势地位。用“静水流深”这句谚语来形容这样的女人可谓贴切。她们大多数沉默寡言、不易接近，而且难以理解。她们常常将自己藏在孩子似的或庸常的面具背后，而她们的性情却常常是忧郁的。她们既不炫耀自己，也不显露自己。既然她们将其人生的控制权交予她们的主观定向的情感，因而她们的真实动机一般总是深藏不露。她们的外部举止是和谐的、不引人注意的；她们表现出一种令人愉悦的宁静、一种富有同情心的怜悯。她们无意去感化别人，或以任何方式传递、影响或改变他们。如果外在的这一面得到强调，一种漫不经心、冷漠的疑虑就很容易自动滋生出来，这愈发使她对别人的安慰和善意完全漠然置之。人们会清楚地感觉到其情感正从对象那里移开。不过，对于正常类型的人来说，只有当对象以某种方式形成太过强烈的影响时，才会发生这样的事件。只有对象以适当的情感强度展开其自身的路径，且不企图撞入别人的轨迹时，才能形成和谐的情感氛围并起主导作用。对象的真正情感难得获得共鸣，它一般会遭到阻抑和拒绝，或更贴切地说，将被消极的情感判断所贬斥。虽然人们可能常常期待有一种友好而和谐的友谊，但不熟悉的对象不会有什么好感，也不会有一丝温暖相馈，所遇到的只能是明显的漠不关心或拒人千里的冷漠。人们甚至可能被迫感到其自身的存在实属多余。面对某个可能使人冲昏头脑或激发热忱的事物，这种类型人常常保持着一种温和的中立立场——并偶尔显出占据敏感对象先机的优势和对其加以批评的迹象。但炽热的情绪将会被势不可挡的冷漠粗暴地熄灭，除非它碰巧从无意识的一边控制了主体，即是说，除非通过某些原始意象的被激活，将情感完全控制住。在这种情况下，一个这样的女人只是感到一种片刻的无能，在适当的时候会不断地产生一种更强烈的抵抗，直接击中对象的最薄弱的一点。她会将其与对象的关系尽可能地保持在情感的安全而平稳的中间状态，在那里，激情和其过激表现绝对地被禁止。因此，情感的表达少而又少，而且，她的对象一旦完全意识到这种状况，便会产生其被低估的永久感觉。不过，并不总是如此，因为这种亏空常常是无意识的，由此无意识的情感欲求会逐渐产生出一种强迫要求得到更认真关注的症状。

768 一种肤浅的判断可能会被一种更冷漠和沉默的举止所颠覆，以至于否定对于这一类型人的所有情感。不过，这样一种观点完全是虚假的。实际上，她的情感是深入的，而不是宽泛的。它们朝着深度发展。例如，一种泛泛的同情感可以以词语和恰当的行为两种方式来表达出来，因此很快使它自身摆脱了其影响。而一

种强烈的同情感，因为被切断了一切表达途径，便成为包含悲天悯人情怀的深刻激情，并变得麻木起来。它可能引发一种外倾式侵入，导致一种近乎英雄特征的令人惊异的行为，不过，无论是对象还是主体都不能与其确立正确的关系。对外部世界来说，或对外倾型人的“盲眼”来说，这种同情看起来就像冷漠，因为看不见它有任何作为，而外倾型意识是无法相信有不可见的力量存在的。

769 这种误解是这一类型人人生历程中所特有的现象，常常被视为抵御任何与对象之间的更深入关系的最有说服力的论据。但是，在它的下面，这种情感的真正对象只能被正常类型所朦胧地推测到。它也可能以小心谨慎地挡住不信神目光的隐秘的宗教虔诚方式，或以同样防止出现令人惊异的内在的诗性的方式来表达其目的和内容。其中不无通过这样的途径形成对于对象的优势的秘密野心。女性常常在她们的孩子那里充分表达出这种情感，她们将自己的激情秘密地注入孩子们身上。

770 虽然在正常的类型中，上文间接提到的、控制或胁迫对象的倾向很少公开和明显地与被秘密感觉到的因素一起，扮演干扰的角色，且并不形成这一方面的企图，但它的某些痕迹，还是以常常很难描述的决定性的影响方式渗进个人对对象的作用之中。它被看作是一种令人窒息的、压迫性的情感——让人着迷得晕头转向。这赋予这种类型的女人以某种神秘的力量，这种力量对于外倾型男人具有强烈的吸引力，因为它触及到他的无意识。这种力量源自深刻感觉到的无意识意象。不过，意识打算将它归于自我，因此，这种影响被贬低为个人的专横。但是，无论何处，当无意识主体与自我相同一时，专注性情感的神秘力量也被转化为常见的傲慢的野心、虚荣心和某种程度的专横。由此形成的女性类型令人遗憾地以其肆无忌惮的野心和伤人的冷漠而著称。但是事态的这种变化也会导致神经症。

771 只要自我感到它自身似乎位于无意识主体的高处之下，且情感显示为某种比自我更高和更有威力的东西，该类型就是正常的。无意识思维无疑具有远古积淀物的特征，而它的还原对于补偿那种将自我提升为主体的偶然倾向有着极其重要的帮助。但是，无论何时，当由于无意识还原的思维产物的完全压抑而发生这一现象时，无意识思维便走向其反面，并被投射到对象之上。于是，现在自我中心的主体逐渐认识到被贬低的对象的威力与重要性。意识开始领悟到“别人之所想”。很自然，其他人正在权衡各种卑鄙的动机，谋划恶行，炮制各种阴谋诡计，等等。要阻止这些，主体也必须开始实施具有阻挡作用的策略，去迷惑和驱使其他人建立起微妙的联合。一旦遭到谣言的攻击，他必须竭尽全力将受威胁的劣势转变为优势。无数秘密的竞争随之而起，在这些令人怨恨的斗争中，不仅卑鄙的动机或邪恶手段不被鄙弃，而且甚至美德也被误用和扭曲以作为自己的王

牌。这样一种演变最终必然导致衰竭。其神经症的表现形态是神经衰弱而不是歇斯底里；在女性那里，我们常常发现严重的附属性生理状态，例如贫血症及其后遗症。

5．内倾理性型概述

772 前述的两种类型都是理性的，因为它们都建立在推理、判断机能之上。理性判断不只是以客观内容为基础，而且以主观内容为基础。但是，是这个还是另外的因素占有优势地位，常常从青少年时期就已存在，并由心理格局所影响，其结果会使理性机能发生偏向。对一个真正合理的判断来说，它应该既对客观因素也对主观因素具有同样的针对性，能够公正地对待双方。不过，这是一种理想状态，以外倾和内倾二者的均匀发展为先决条件。但其中一方的运动排斥另一方，且只要这种二难困境一直持续，它们就不可能肩并肩地同时存在，而至多只能相继存在。因此，在通常的情境下，理想的推理是不可能的。一种理性的类型总是有一种典型的合理的变化。由此内倾的理性类型毫无疑问有着一种推理判断，唯有这种判断其前导是主观性的。逻辑法则并不必然地被偏离，因为它的片面性就蕴涵在前提之中。在这种前提中，主观性因素占有优势地位——它隐含于每一个结论之下，给每一个判断打上烙印。它与客观因素相比较所具有的优势价值从一开始就是自明的。正如业已阐述的那样，它不是一个关于所赋予的价值问题，而是一个关于在所有理性评价之前存在的自然倾向问题。因此，对内倾型人来说，理性判断必然看上去有着很多使其与外倾型人的理性判断区别开来的细微差异。于是，对内倾型人来说，堪称最普遍的例证就是，趋向主观性因素的推理过程似乎比趋向对象的推理过程更为合理。这种差异在具体个体的实践方面无关紧要，几乎确实不引人注目，大体上构成不可逾越的对立面。这些对立越令人不愉快，我们对具体个人那里由心理前提所产生的微妙的立场转变了解得就越少。一种根本的错误悄悄潜入这里，因为人们费力地去证明结论的谬误，而没有认识到心理前提的差异。这样一种认识对每一个理性类型的人来说都是一件困难的事情，因为它暗中损害了他自身原则的明显而绝对的有效性，并将他推向它的反面，而那无疑就意味着灾难。

773 与外倾类型相比，内倾类型会更多地遭到误解：这倒不是因为外倾型人能够很容易地成为比他更冷酷无情或善斗的对手，而是由于他自身参与其中的这个时代的氛围与他正相抵牾。不是在与外倾类型人的关系之中，而是在与我们普遍的西方文化特有的世界观的较量中，他发现他自身属于少数派——不是数字意义

上的，而是从他自身的情感体验上来说的少数派。就他是这种普遍时尚的确定的参与者而言，他暗中损害了他自身的根基，因为现在的时尚——它几乎惟独只承认所显示出来的和确实的一切——是与他的原则正相反对的。由于它的不可显示性，他被迫贬低主观性因素，使他自身加入到外倾型那样的关于对象的过分推崇之中。他自身也只赋予主观因素以太低的价值，他的处于劣势的情感乃是造成这一罪过的罪魁祸首。因此，很少想到更深的原因正是在于我们的时代，特别是由于引领我们时代的那些思潮以各种夸大了的、冷漠的和荒唐的表现形式来描述主观因素。我指的是当今时代的艺术。

774　他自身原则的被贬低使得内倾型人以自我为中心，并将被压抑的心理加诸于他。他变得越是以自我为中心，他那种印象——即这些显然能干、没有疑虑，且与当今时尚相合拍的其他人，正是与他必须捍卫和自我保护的东西相对立的压抑者——就越强。他通常并不认为，他在不依赖于主观因素——它具有与外倾型人所依赖的客体同样的可信度和贡献——问题上犯了根本错误。通过贬低他自身的原则，他对自我主义的偏好变得不可避免。当然，这完全称得上是外倾型人的偏见。他唯一忠实于他自身原则的是，“自我中心主义者”的判断根本是虚假的。因为关于他的态度的正当性证明，将由它的普遍效力所确立，由此所有的误解便烟消云散了。

6．感觉

775　本质上完全与对象和客观刺激有关的感觉，也打上了显著的内倾型态度的烙印。它也有一种主观要素，因为在被感觉的对象旁边，站立着感觉的主体，他将其主观倾向赋予客观刺激之上。在内倾型态度中感觉明确地以主观知觉一边为基础。在艺术创作中，其对对象的再现过程，充分说明了这一问题。例如，几位画家描绘同一个风景，大家都极力试图忠实地再现这一景象，但每幅画最终都将或多或少不同于其他。这不仅是因为大家能力上或多或少存在差距，更主要的则是由于看风景的视野上的差异。在一些绘画作品中甚至显示出一种决定性的心理差异——无论是在一般精神状态方面，还是在色彩和形式处理方面都是如此。这种特性体现出主观要素的或多或少的影响作用。感觉的主观要素本质上与业已讨论的其他机能中的主观要素一样，它是一种无意识的倾向，从源头上改变了感官知觉，并由此破除了所谓纯粹客观影响的假象。在这种情况下，感觉基本上与主体相关，与对象的关联只是属于次要地位。在艺术中可以最清晰地看出主观要素的作用如何非同寻常地强大。主观要素的支配地位偶尔会对单纯的对象影响力形

成完全的压抑。但感觉依然保持为感觉，尽管它已逐渐成为对主观要素的知觉，且对象的影响业已降格到单纯刺激物的层次。内倾性感觉沿着这种主观方向而发展。真正的感官知觉确然存在，但总是看起来仿佛是这样：与其说是对象使自身通向主体，不如说是主体以迥然不同的观点观察对象，或比别的人看到更多的事物。事实上，主体像任何其他人一样知觉到同样的事物，只是他从不止步于纯粹客观的效果，而是关注由客观刺激所激发出来的主观知觉。主观知觉截然不同于客观刺激。它完全不能在对象中被发现，至多只是由对象所引起。不过，它能够与其他人的感觉相似，尽管并不是直接源自事物的客观面貌。它并不作为单纯的意识产物——尽管它确属此列——而影响人。但它会形成某种心理印象，因为一种更高的心理秩序的要素能为它所知觉。不过，这种秩序并不与意识的内容相一致。它属于先决条件或集体无意识倾向，涉及神话意象及观念的原初可能性。主观知觉具有特有的重要性和意义。它不只是关于对象的单纯意象，虽然很自然地只有对他来说这种主观要素才具有某种意义。对另一个人来说，缺乏与对象之间的足够相似性这一缺陷似乎妨碍了这种主观印象的再现。因此，它似乎不能通达该主体。主观感觉能理解物理世界的背景，而不只是其表层。决定性的东西不是对象的实在性，而是主观性要素——即是说，原始意象，其整体表现出心理的镜像世界——的实在性。不过，这个镜子具有表现意识中所存在的内容的特殊能力——不只是指以广为人知的、习惯的形式出现的内容，而且包括以某种隐含的永久形式出现的永恒内容——某种历经千百万年之久的意识才能洞察的内容。这样一种意识除了能认识事物的当前存在状态之外，还能把握它们的生灭变化，不仅如此，而且同时它还洞察到在它们诞生之前和逝去之后的一切变故。对这种意识来说，此刻的一切未必是确实可信的。当然，这只是一种明确的比喻而已。不过，我需要对内倾型感觉的特殊本质给出某种说明。内倾型感觉所传递的意象，其效应与其说是再现对象，不如说是给它披上一种包装——其光辉源自久远的主观经验和尚未发生的未来事件。如此一来，单纯的感觉印象具有了深刻的意义，而外倾型感觉则只是抓住了事物当下的、已显现出来的存在状况而已。

7．内倾感觉型

776 内倾感觉的优势构成一种特定的类型，它具有某种突出的特征。它是一种非理性的类型，因为它对事件的选择基本上不是理性的，而更多的是由所发生的一切所引导的。外倾的感觉类型是由客观影响的强度所决定的，而内倾的感觉类型则是由客观刺激所激发出来的主观感觉要素的强度所定向的。因此，很显然，

对象与感觉之间不存在相称的关系，而只有某种不规则和任意的关系。如此一来，如果从外部进行判断，在实践上就不可能预言何者将形成、何者将不会形成印象。如果拥有一种能力和对于以任何与感觉强度相称的方式而进行的表达的期望，那么，这种类型的非理性特征将极其明显。例如，当个体是一名富有创造力的艺术家时，就是如此。但既然这是例外，通常会发生这样的情况，即内倾型人所特有的表达困难也隐藏着其非理性一面。相反，他可能实际上通过他行为的镇静和忍受，或通过他的理性的自控而鹤立鸡群。这种常常将肤浅的判断引入歧途的特性，实际上是源于他与对象之间缺乏联系。正常情况下，对象一点也不是有意识地被贬低，而是它的刺激从其自身那里被转移，因为它直接被主观反应所替代，不再与对象的实在性相关。当然，这具有与对对象的贬低同样的效应。这样一种类型很容易使人疑问他为什么会存在，或为什么对象一般来说应该有权存在，因为没有对象，一切关键的事情依然发生。这种怀疑在极端的情况下——虽然不是正常的情况下——可能得到正当性辩护，因为客观的刺激乃是他的感觉所不可或缺的，只有它能产生某种不同于从事物的外在状态而被推测出来的东西。从外部考虑，看起来仿佛是对象并不将它自身的影响强加于主体之上。这种影响迄今为止是正确的，因为事实上主观内容从无意识那里插入进来，进而消除了对象的影响作用。这种插入可能是如此出其不意，以至于个体似乎是直接地保护自己不受对象的任何可能的影响。在任何恶化的或明显的情况下，这样一种保护机制实际上也的确存在。甚至只要无意识有轻微的增强，感觉的主观性要素就变得如此活跃，以至于它几乎完全遮蔽了客观的影响。其结果是，一方面就对象一方而言形成完全被贬低的情感，另一方面就主体一方来说则形成关于实在性的虚幻的概念——在病态的情况下，这甚至可能达到完全不能在真正的对象和主观知觉之间加以区分的程度。不过这种关键的区分只是在实际上陷入精神病的状态下才会完全消失，在到达这一步之前，主观知觉依然能够影响思想、情感和行为，甚至还会达到极端的程度，尽管事实上对象的实在性已完全被清晰地认识到了。无论何时，当客观影响成功地抵达主体——作为特殊心理强度在特定情境的结果，或由于与无意识意象的更完善的接近时，即使是这种类型的正常案例也会被诱使按照其无意识模式而展开行动。这样一种行动具有与客观实在有关的虚幻的特性，因此，也就有着非常怪异的特征。它常常显示出该类型的非真实的主观性。但是，在对象的影响并不完全成功之处，它遭遇到一种温和的中立性，几乎没什么同情心，不断地寻求消除疑虑和调整适应。太低的抬高一些，太高的压低一些；对激情加以抑制；对夸大加以限制；将反常的纳入到“正确的”范式之内：所有这一切，都是为了将对象的影响保持在必要的界限之内。因此，这种类型人

在毫无疑问对整个社会可谓完全无害的同时，对他的生活圈来说却成了一种麻烦。但是，如果前一种情况确实出现的话，那他就预备成为别人的侵略和野心的牺牲品。这样的人容忍他们自身被践踏，为此他们通常在最不适宜的场合、以加倍的顽强和抗拒意识采取报复行动。当不具备艺术表达能力时，所有的印象都沉入内心的深处，由此，他们迷住意识，排除了它可能业已具有的以有意识表达的手段掌握这种迷人印象的所有可能性。相对来说，在对其印象的处理方面，这种类型只具有远古积淀物所特有的表达的可能性。思维和情感相对来说是无意识的，而且，就它们具有某种意识而言，它们只能在必要的、平常的日常表达中发挥作用。因此，这一类型非常难以获得客观理解，而只能在自我理解中聊以自慰。

777 更重要的是，他的发展使其从对象的实在性中疏离出来，将他推向其主观知觉，从而根据一种具有远古积淀物特征的实在性而为他的意识定向，尽管他在比较判断上的缺陷使他完全未意识到这一事实。实际上，他进入到一个神话的世界，在那里，人、动物、道路、房屋、河流和山脉都一半像仁慈的神灵，一半像狠毒的恶魔。对他来说，它们从未进入到他的心灵之中，尽管它们对他的判断和行为的影响根本不可能有别的解释。当他判断和行动时，仿佛他有这样的能力去进行；但只有当他发现他的感觉完全不同于实在时，才开始受到这种情况的冲击。如果他的倾向是客观地进行推理，他会将这种差异视为病态的。然而，另一方面，如果他坚持忠实于他的非理性，准备赋予他的感觉以切实的价值，则客观的世界将显得只是虚假的存在和一场喜剧。不过，只有在极端的情况下，他才会陷入进退两难的困境。不过，个体通常会默认其自身的孤立和平庸，他无意识地以远古积淀下来的方式来处理这一切。

778 他的无意识主要因直觉的抑制而著称，它由此具有外倾型和远古积淀物的特征。真正的外倾型直觉有其特有的资源，对客观现实中每一种可能性有着良好的嗅觉。这种远古积淀下来的外倾型直觉对现实背景中的每一种模棱两可的、朦胧的、晦暗不清的和危险的可能性有着一种惊人的洞察力。在这种直觉面前，对象的真实而有意识的意图没有意义；它将窥破这样一种意图的远古积淀下来的每一种可能性。因此，它拥有某种危险的东西，某种实际上起到暗中破坏作用的东西，它常常与意识的慷慨捐助形成鲜明的对照。只要个体不是离开对象太远，无意识直觉就对意识的幻想式的和过分轻信的态度构成有益的补偿。但是一当无意识变得与意识相对抗时，这样的直觉就会浮上表层，扩大它们的恶劣影响：它们强行作用于个体，使之形成关于对象的最恶劣的强制性的观念。作为这种事件的后果，由此导致的神经症通常是压迫性的神经症，在那里，歇斯底里的特征消退了，并为衰竭的症状所遮蔽。

8．直觉

779　在内倾型态度中，直觉直接指向内在对象——我们也可以用这一术语来表示无意识要素。因为内在对象与意识的关系完全类似于外在对象与意识的关系，尽管它们的关系属于心理的而不是物理的实在。呈现给直觉性知觉的内在对象，作为关于事物的主观意象，虽然并不相遇于外在经验，但真正地决定了无意识的内容，即作为最后手段的集体无意识。很自然，根据它们本身的特征，这些内容并不为经验所接近，而具有与外在对象相共有的特性。正如外在对象只相对地与我们关于它们的知觉相对应一样，内在对象的现象形态也是相对的，是它们（对我们而言）不可接近的本质和直觉机能的特有本质的产物。像感觉一样，直觉也有其主观要素，它在外倾型直觉中被压抑到极致，但在内倾型的直觉中则变成决定性要素。尽管这种直觉可能从外在对象那里获取原动力，但它从不被外在可能性所束缚，而是与外在对象在其内部所释放出来的那种要素并存共处。

780　内倾型感觉主要被限定于以无意识的方式而获得的关于特定的神经刺激现象的知觉，并不超出于它们之外，直觉压抑了主观要素的一面，从而领悟到实际上引起这种神经刺激现象的意象。例如，设想一下，一个人突然遭到心理眩晕并发症袭击的过程就是如此：感觉被某种特殊的神经活动的干扰因素所主宰，感知到它的一切特性、它的强度、它的短暂无常的过程、它从发生到消失过程的每一个细节，但就是没有对产生这种干扰的事物的本质进行最起码的探究，也没有对其内容有任何认识。另一方面，直觉从感觉那里接收到的只有引起直接行动的原动力；它透视出情景背后的一切，迅速领悟到产生这种特定现象——在当前情况下，即是指眩晕的冲击——的内在意象。它看见一个被箭射穿心脏的男人正在踉跄而行。这个意象迷住了直觉活动。它被它所主宰，想要探究它的每一个细节。它紧紧盯着这一幻象，以最大的兴趣观察这一情景如何变化，怎样进一步展开，以致最终消退。以这种方式，内倾型直觉洞察出意识的所有背景过程，其清晰程度几乎与外倾型感觉感知外在对象一模一样。因此，对于直觉来说，这种无意识意象达到了事物或对象的重要地位。但是，由于直觉排斥了感觉的合作，它要么完全不能获得知识，要么充其量只能很不充分地了解到这种神经刺激的干扰过程，或由这种无意识意象所产生的生理效应。与之相应地，这种意象看起来仿佛从主体那里分离出来，仿佛与人无关而自身存在。其结果是，在上面提到的例证中，内倾型态度——当它被眩晕袭击时——将不再想象着被洞察到的意象也可能以某种方式揭示他自身。很自然地，对一个遵循理性定向的人来说，这样一种事

情看起来几乎是不可思议的，但它确然是事实，在我探究这种类型的过程中经常经历到这种情况。

781 外倾型直觉对于外在对象的令人侧目的漠不关心，同样也体现在内倾型直觉对于内在对象的态度之上。外倾型直觉能不停地嗅出新的可能性，在这一过程中既对他自身的利益也对他人的利益同样地漠不关心，对别人的关切也漫不经心，将其在一直进行的对于变化的探索活动中刚刚建立起的一切加以撤除；与此相同，内倾型直觉也同样从意象移到意象，在蕴涵丰富的无意识的母腹中追寻每一种可能性，而并不在现象与他自身之间建立任何联系。正如对于一个只是感知世界的人来说，世界决不可能存在道德与否的问题一样，意象的世界对于直觉者而言也决不存在是否道德的问题。对某个人来说，正如对其他人一样，它是一个审美的问题，知觉的问题，“感觉”的问题。以这种方式，对于他自身肉身存在的意识，从内倾型直觉的视野那里逐步消退，正如它对其他人形成影响一样。从外倾型人的立场出发，可以这样来描述他：“现实对他来说并不存在；他将自身交托给毫无结果的幻想。”对于由无限丰富的生命的创造性能量所形成的无意识意象的知觉，从具体用途的观点来看，当然是没有成果的。但是，既然这些意象代表着认识人生的可能方式，在既定的情境下，就有能力提供一种新的强有力的潜能。这种功能对于外在世界来说是最令人惊异的，但对于整个心理效能来说则是必不可少的，正如相应的人类类型对于人的心理生活必不可少一样。假如这种类型不存在，就如同以色列人不曾有过先知一样，是不可想象的。

782 内倾型直觉能领悟从先验的——即是说，以无意识心理的遗传为基础而生成的——意象。这些其最深层的本质不能呈现于经验的原型，代表着整个心理机能遗传历程的积淀，即是说，有机体存在的普遍经验的积累或储存，经过千百万次的重复，最终凝聚成原型。因此，从远古时代起在这个星球上曾经发生过的所有的经验都被浓缩到这些原型之中。它们的原型特征越突出，就越会频繁且强烈地被经验到。这种原型将是——借用康德的话说——意象的本体，它只能通过直觉而领悟，并在领悟中创造。

783 既然无意识不是某种像心理废物一样堆积在那里的事物，而是某种天生地经历各种内在转化过程、并与之共存的事物，因此，内倾型直觉通过其对内在过程的知觉，赋予某种对于一般事件的补偿至关重要的内容：它甚至能或多或少清晰地预见到新的可能性，以及后来实际上真的发生了的事件。它的先知式的预见能力可以从其与原型之间的关系那里得到解释，原型就意味着为所有可经验事物确立起以供遵循的决定性规律。

9．内倾直觉型

784　当内倾型直觉的特性占据优势时，也形成一种特殊类型的人，即一方面，是具有直觉预测功能的占梦师和预言家，另一方面是异想天开的狂热者和艺术家。后者可以看作是正常情况，因为其中蕴涵着这一类型所具有的将他自身限定于直觉的知觉特征的普遍倾向。直觉者通常止步于知觉；知觉是他的主要问题——在富有创造性的艺术家那里——则是知觉的构成问题。但是狂热者则自我满足于塑造和决定他自身的直觉。很自然地，直觉的强化常常导致个体异乎寻常地从可知的实在那里逃离开来。他甚至可能变成在他自身亲近的生活圈子的人眼里完全不可思议的人。如果是一个艺术家，他会以其艺术描绘出非同寻常的、相互矛盾的事物，在其浓墨重彩的挥洒中所表现的既有高贵的也有平庸的，既有可爱的也有怪诞的，既有雄伟的也有怪异的。如果不是艺术家，他就很可能是一个不为人重视的天才，一个“失败”的伟人，一种智慧的傻瓜，一个心理学故事中的人物。

785　尽管不是所有内倾的直觉类型全都使知觉成为一个道德问题，因为这需要对理性机能进行一定的加强，但甚至判断的比较轻微的差异也足以将直觉性的知觉从纯粹的审美范畴转换为道德范畴。由此形成这种类型的变异性——它本质上不同于其美学形式，尽管还依然具有内倾型直觉的特征。当直觉者试图将他自身与其幻象联系起来，或当他不再满足于单纯的知觉和它的美学形态和评价时，道德问题便油然而生，但随之面临的问题是：这对我和对世界究竟意味着什么？无论是对我还是对世界，什么将以职责或任务的方式从这种幻象中浮现出来？压抑判断或只有在着迷于知觉时才拥有它的纯粹直觉者根本不会遇到这样的问题，因为他唯一的问题是如何知觉的问题。因此，他发现道德问题是不可知的，甚至是荒谬的，并尽可能地不让他的思维滞留在这种令人困窘的幻象上。他不同于道德定向的直觉者。他只关心他的幻象的意义；他较少为它可能具有的美学意义而费神，而更多地思虑从它的固有意义中涌现出来的可能的道德效应。他的判断让他认识到——虽然常常只是模糊地——他作为一个男人和作为一个整体，是以某种方式与他的幻象相互联系的，它是某种不能被认识但也可能成为主体性生活的一部分的东西。通过这一认识，他感到应该将他的幻象转换到他自身的人生之中。但是，既然他排他性地依赖于他的幻象，他的道德努力变成了片面性的；他使他自身和他的人生成为象征性的、适应性的，的确，对于事件的内在的和永久的意义来说，他的人生是适应性的，但对于当前的现实来说，则是不适应的。此外，他也自我消除了对它的任何影响，因为他保持着不可知论的态度。他的语言与人

们通常所说的不同——它太有主观色彩了。他的论证缺乏说服力。他只能承认或感叹自己的声音简直就是“旷野里的呼号”。

786 内倾型直觉的主要压抑落在关于对象的感觉上。这一事实体现了其无意识的特征。因为我们在他的无意识中发现了具有远古积淀物特征的补偿性外倾型感觉机能。因此，这种无意识最好被描述为一种处于比较低端和原初层次的外倾感觉类型。这种感觉的特征在于其易冲动性和放纵性，以及对感觉印象的非同寻常的依赖。后一特性是对有意识态度上层薄弱状况的补偿，给它增添了一定的分量，这样一来完全的“升华”就被阻止了。但如果通过对有意识态度的强行夸大，使其完全从属于内在知觉，则无意识就变成了其反面，形成强迫性的感觉——其对对象的过分依赖便与有意识态度构成了尖锐的冲突。这种神经症的表现形态就是一种强迫性神经症，其所表现出的症状是，部分是疑病症的样子，部分表现为感觉器官的过敏，还有部分则表现为对特定的人和其他对象的强迫性依附。

10．内倾非理性型概述

787 刚刚描述的两种类型几乎不可能进行外在判断。因为他们是内倾的，且随之其表达的能力和意愿也有些薄弱，他们只对最严峻的批评做出有限的应对。既然他们的主要活动都是内向性的，除了沉默寡言、深藏不露、缺乏同情心，或易变无常和明显无根据地纠缠不清等特征之外，从外面看不到任何特别之处。当任何事情浮上表层时，它通常间接地显现出劣势的和相对来说属于无意识的机能。这样一种本质的显现自然而然地形成不利于这些类型的不公平的环境。与之相应地，他们大多会遭到贬低，或至少会遭到误解。他们在同样程度上也不能理解他们自身——因为他们非常缺乏判断能力——他们也没有能力去理解为什么他们总是被公众观点如此低估。他们不能认识到，他们的外向性表达事实上也是一种劣势的特征。他们的视野为主观活动的丰富性所陶醉。所发生的一切具有如此的感染力，如此无穷的吸引力，以至于他们并不留意客观的事实——他们在与其生活圈的通常交流中，极少表露出他们自身仿佛是被卷入其中的真实感受。在通常情况下，这种断裂和他们交流所具有的插曲式的特征，意味着太需要他们生活圈的理解和善意了，更有甚者，他们的表达模式也没有向对象——其本身就具有证明力量——表示关切。相反，这些类型的人经常表现出对于外在世界的粗暴、拒斥的态度，尽管他们完全没有意识到这一点，完全是无意识地如此表现的。一旦我们认识到，将在其内部被理解的一切转译成可理解的语言何其之难时，我们就会对这样的人做出更公平的评判，更多地将他们的做法归为任性之举。而这种

任性并不是如此自由随意以至于使他们完全免去如此表达的必要性。这只能对这样类型的人有害无益。命运本身为他们设下了——也许甚至比为其他的人设得更多——无比艰巨的外部困难，正是这一点使得他们陶醉于其内在视野。但是，常常只有强烈的个人需要才能够从他们那里奋力获得一种合乎人情的表达。

788 从外倾型人和理性主义者的立场来看，这样类型的人的确是所有人中最一无所成的。而从更高的视野来看，这样的人形象生动地证明了这样一种事实——这个充满着各种迷人生命形态的丰富多彩的大千世界，不仅存在于纯粹的外部，而且存在于人的精神内部。这些类型被公认为是大自然所存在的另一面的证明，但是它们对于那些拒绝为当今的理智模式所蒙蔽的人来说，乃是一种有教育意义的经验。具有这样一种态度的人是以他们自身特有的方式而发挥作用的教育者和文化促进者。他们的人生经历比他们的言辞更有教育意义。从他们的生活本身，而完全不是从他们的最大缺陷，即他们的不善交流方面，我们可以洞察出我们文明的最大错误，那就是过分迷信于陈述和表现，以及对通过言语和技巧来进行的教育的过分高估。一个孩子无疑会受到他父母宏大教导的影响。但是真的能够想象孩子因此而受到教育了吗？实际上是父母的人生活动在教育孩子——他们此外所加上的各种言语和手势充其量只会给孩子增添迷惑。同样的道理也适用于教师。但是，我们对方法有着这样一种信念——如果只有这种方法是好的，对它的贯彻落实似乎将使教师神圣化。一个劣势的人决不会是一个好教师。但他可能会将其有害的劣势隐藏在卓越的方法或同样杰出的聪慧能力背后，而这则会悄无声息地毒害学生。很自然地，高年级的学生想要得到的莫过于关于有用方法的知识，因为他已经被普遍的态度所俘虏，只相信成功的方法。他已经认识到，最空虚的头脑，加上正确的方法，就是最好的学生。他的整个环境不仅极力推崇而且以事例说明这样一种原则——所有的成功和幸福都是外在的，只能通过正确的方法才能实现自己的欲望。抑或他的宗教导师的人生经历有希望证明幸福来自对内在视野的深刻领悟？非理性的内倾类型人当中肯定不存在有着更全面的人性关怀的指导者。他们缺乏理性和理性伦理学，但是他们的人生启示了另外的可能性——一种我们的文明迫切需要的可能性。

11．主导机能与次级机能

789 在前文的描述中，我不想给我的读者们造成这样的影响，以为如此纯粹的类型经常完整地出现于实际生活当中。实际上，它们只是高尔顿式家族的肖像人物，是累积起来的共同意象和由此形成的典型特征的总和，它们不均衡地各有侧

重，而个体的特征同样不均衡地被抹去。对个体情况的具体探究揭示出这样一种事实——具有次级重要性的另一种机能，以及因而在意识中处于分化劣势的机能，常常连同最高度分化的机能一起存在，且构成一种比较具有决定性的要素。

790 为明晰起见，让我们再一次扼要重述：所有机能的产物都能是有意识的，但只有当不只是其应用听从于意志的支配，而且同时其原则对于意识的定向也是决定性的时，我们才谈得上一种机能的意识问题。在某些情况下，机能的意识问题确实对于意识的定向具有决定作用，例如，当思维不是一种纯粹的“事后诸葛亮”式的智慧，或沉思默想，而是它的决定具有绝对的有效性，以致不管是作为实践行为的动机还是作为保证，也尽管没有任何进一步根据的支持，在既定的情况下合乎逻辑的结论都能行之有效就是如此。根据经验，这种绝对的主宰权总是属于一种单独的机能，也只能属于一种机能，因为另一种机能的同样独立的介入将必然会形成不同的定向，这至少与第一种机能形成部分冲突。但是，既然对于有意识的适应过程来说，它是一种至关重要的条件，因此一种清晰而明确的目标就是显而易见的，具有同样能力的第二种机能的作用就自然而然地被禁止了。因此，这种另外的机能也只能具有次级的重要性，这是一种也是由经验确立起来的事实。它的次级重要性从这样一种事实上体现出来——在既定的情况下，它并不是依靠自身的力量而具有有效性，它作为基本的机能，作为绝对可依赖的和决定性的要素，却开始转而更多地作为附属的或补充性的机能而发挥作用。很自然地，只有那些机能能够作为附属的机能出现，因为其本质并不与主导机能相对立。例如，情感就决不能在思维旁边作为次级机能而活动，因为它本质上与思维之间构成太强烈的对立。思维——如果是真正的思维，且忠实于其自身的原则——就必然严格地排斥情感。当然，这并不排除这样一种事实——在个体那里，思维和情感确然在同样的层次上存在，由此两者在意识中有着同样的动力。但是，在这样一种情况下，也不存在类型分化问题，而只是意味着相对不发达的思维和情感问题。因此，机能的意识与无意识的同一，乃是原初心理的显著标志。

791 经验表明，次级机能总是那种其本质不同于主导机能——尽管不是与之对抗——的机能：如此说来，例如，思维作为基本机能，能够与作为附属机能的直觉相配对，也确实可以与感觉同样很好地相处，但正如业已考察过的那样，决不能与情感如此相处。无论是直觉还是感觉都不与思维相对抗，即是说，它们不会被无条件地排斥，因为它们不像情感，而有着与思维相似的本质，且不相对立——而作为判断机能，情感则成功地与思维形成竞争，它们乃是知觉机能，为思维提供有益的支持。一旦它们达到像思维那样的分化水平，它们将引起态度的变化，那时也将与思维倾向形成矛盾。因为它们将把判断态度转变成知觉态度，

于是思维所不可缺少的理性原则将被偏向于单纯知觉的非理性倾向所压抑。因此，这种附属机能只有在它服务于主导机能、且对它自身原则的自主权没有任何要求的前提下才是可能的和有效的。

792 对于实际生活中出现的所有类型来说，这一原则——除了有意识的主要机能以外，还存在着在所有方面都与主要机能的本质有所不同、相对来说无意识的、附属的机能——乃是普遍适用的。从这些联合中，形成了众所周知的图景：例如实践的智慧与感觉相匹配，思辨的智慧与直觉一起协同共进。艺术直觉通过情感判断选择关于其意象的艺术表现方式，哲学的直觉则与深刻的智慧相携手，将它的洞察上升为可理解的思维，如此等等。

793 无意识机能的集合也根据与有意识机能之间的关系而发生。因此，例如，一种无意识直觉性的情感态度可能与一种有意识的实践智慧相对应，由此，情感机能遭到比直觉更强烈的抑制。不过，这种特殊情况，只会引起那种关心在实践上如何对这种情况做出心理应对问题的人的兴趣。但是，对这样一个人来说，了解这一问题很重要。因为我曾经常观察到，一位医生在治疗一个病例过程中，以这种方法，尽其所能地促进那位唯独智力发达的病人的情感机能，试图将其引导出无意识。这种企图必然总是遭到失败，因为这样做极大地扭曲了意识的立场。这样一种剧烈的影响随之导致了病人对医生的真正强迫性的依赖，一种只能强行切断的“移情”，因为这样一种剧烈的“促进”剥夺了病人的立场——他的医生的立场变成了他的立场。但是，当这种发展的方式是通过次级机能——因此如果是理性的就要通过非理性机能——来进行时，对无意识的探究将导致最受压抑的机能被打开，这样似乎其自身就对意识的立场提供了更恰当的保护。因为这赋予意识立场以一种理解范围和视野，可能而且迫切的是，意识为无意识提供一种恰当的保护以抵御破坏性影响。相反地，一种非理性类型则要求那种在意识中表现出来的理性的附属机能有更有力的发展，以便做好充分的准备去接收无意识的冲击。

794 无意识机能属于远古积淀下来的、动物性的状态。它们在梦和幻想中通常以两种动物或巨兽之间的厮杀争斗或即将发生的冲突作为其象征性的呈现。

第十一章 定义

795 在全书中专辟一章讨论定义问题，看起来似乎显得多余。但丰富的经验警示我，特别是在心理学的研究中，对概念和表达加以认真辨析，完全不存在谨慎过度的问题，因为没有什么地方像心理学领域这样有着太多令人悲哀的概念歧义，因而常常会遭遇到最顽固的误解。这种缺陷的形成不仅是由于心理科学事实上依然处于襁褓时期，而且是由于这样一种困难——即作为心理科学考察对象的实验素材，不能以具体的形式，明确地呈现于读者面前。心理学的探索者们总是不得不使用外延性的、间接意义上的描述来表达其所观察到的实在。只有各种要素都被量化并能被测量，直接的表达才有可能实现。然而，能有多少关于人们实际的心理学素材能被证实并作为可测度的事实而被观察出来？在心理学领域内，的确存在这样的事实。我认为，我对自由联想的研究确实证明，[1] 高度复杂的心理现象也能采用测量方法来认识。但是，任何一位更深入地探究心理学本质、对其提出比严格限定的自然科学方法所能达到的程度更高的要求的人，也会承认，用实验方法来探索人的精神的本质既有失公正，也不可能对复杂的心理现象描绘出一幅哪怕只是接近可信的图景。

796 但是，既然我们不能指望以可测量的事实为依据，我们就只能依赖概念——它现在不得不担负起测量和量化的职责。原本所企求的对于被观察的事实的量化的准确性现在只能由概念的准确性所替代。不过，不幸的是，对于这一领域的每一位探索者和从业者来说，太普遍的事实是，目前的心理学概念是如此的不确切和歧义丛生，以至于相互理解变得几乎不可能。我们不妨以“情感”这一概念为例，当人们试图以此来表达其所欲揭示的一切时，就可以了解到心理学概念是如何多变和充满歧义。尽管如此，还必须指出，这一概念确实能揭示某些无疑不能被量化、然而却可以想象其真实存在性的心理内容。人们不能像冯特在其生理心理学中所做的那样，只是一味地倒向对这样一种本质上属于基本心理现象的单纯否认，在那里，它们要么由生理学的基本事实所取代，要么被重新纳入到这样一

〔1〕荣格：《词语联想研究》。

些事实之中。而这样一来，心理学的基本要素就完全沦失了。

797 为了避免这一缺陷，随之而来的便是对自然科学方法的崇拜，人们只得乞灵于定义明确的概念。但是，要获得这样的概念，需要诸多因素的协作配合、一起“同心协力”。为此有必要呼吁各个方面的相互协作。但既然这不属于客观可能性的范围之内，某个先行者就必须至少努力去赋予其概念以某种程度上的确定性和准确性；而这只有通过阐明其所使用的概念的含义，才能更好地达到这一目的，使得每一个人都能理解他的这些概念的意义究竟何在。

798 为了满足这一需要，下文中我将依字母顺序对我所认为的心理学的基本概念展开讨论。我必须利用这一机会要求读者在每一个存有疑问之处参考这些解释。当然，还必须认识到的是，通过这些解释和定义，我只是希望阐明我自己本人在使用这些概念时所赋予的意义。它决不意味着，我确定认为这样一种应用将是所有情形下唯一可能的选择，当然也绝不意味着，这是绝对正确的解释。

799 1．抽象（Abstraction）：如同这一语词所喻示的那样，指的是从一种包含其他因素——这种联合体作为一个整体乃是唯一的或个别的，并因而无法加以比较——的关联中抽出或分离出一种内容（例如一种意义或一般特性，等等）。单一性、唯一性和不可通约性乃是一种认识的障碍。因此，基于认识的目的，其他的因素——虽然实质上与该内容密切相关——则从这个角度被视为不相干的因素而被撇开。

800 因此，抽象作为一种精神活动形式，即是将某种基本内容或事实从与不相干因素的关联中分离出来，将其从这些因素中区分独立出来，或者换言之，将其分化出来（参见“分化”概念）。从更广泛的意义上说，每一个事物本身都是抽象——都意味着从与其他非相关的因素的联系中分离独立出来。

801 抽象是一种属于一般心理机能的活动。有抽象的思想，正如有抽象的感情、感觉和直觉一样（参见相应条目）。思想抽象意味着运用其智力的、逻辑的能力将一种不同的内容从其他无关的因素那里剥离提取出来。而情感的抽象也同样是将一种富有情感特征的内容分离出来；感觉和直觉抽象也是如此。所以，不仅有抽象的思想，也有抽象的情感，后者被萨利（Sully）划分为智力的、审美的和道德的三种不同类型。[1] 在此基础上，纳罗斯基（Nahlowsky）又加上宗教情感。在我看来，抽象情感就对应于纳罗斯基所谓的“更高级”或“理想的”情感。[2] 我将抽象情感与抽象思想置于同一层次。抽象感觉属于不同于感官感觉（参见“感觉”概念）的审美感觉，而抽象直觉则是指与幻想式直觉相反的象征性直觉（参见“幻

〔1〕萨利：《人类心灵》，第2卷，第16章。

〔2〕纳罗斯基：《情感生活》，第48页。

想”和“直觉”概念）。

802 在本书中，抽象这一概念是与其中所蕴涵的心理-能量发展过程的观念联系在一起的。当我说到一种对于一个对象的抽象态度时，我并不意味着该对象以其整体的方式影响我，而是将其作为一个部分从其关联中区分出来，同时排除无关的部分。我的目的是使我自身从作为一个单一和唯一的整体的对象那里摆脱出来，只是抽取出它的一个部分。尽管毫无疑问地认识到整体的存在，但我并不将自身投入到对它的认识之中；我的兴趣并不投向这一整体，而是从作为整体的对象那里将这一部分抽离出来，并将这一被抽离出来的部分纳入到我的概念体系之中——它业已为已抽出对象的这一部分预备或安顿了位置。（正是依靠这种主观性的概念表达，我拥有了从对象中进行抽象的能力。）我将“兴趣”理解为那种被称为“力比多（参见‘力比多’概念）”的能量——我将其作为价值赋予该对象，或者意味着该对象从我这里抽离出的东西，甚至也许是与我的意志相对抗或不为我所知的东西。因此，我将抽象过程揭示为“力比多从对象那里的回撤，或价值从对象向主观性的、抽象内容的逆向流动”。因此，对我来说，抽象意味着对象的一种能量减损。换言之，抽象可以被理解为“力比多”的一种内倾运动。

803 当一种活动既是内倾性的，同时又将对象的某个本质部分同化到既有的抽象内容之中时，我称之为“抽象态度”（参见“态度”概念）。一种内容越抽象，它就越不可表象。在此，我借鉴了康德的观点——康德认为，一个概念越抽象，“就越排斥不同的事物”。[1] 从这个意义上说，最高层次的抽象，意味着与对象绝对分离，由此达到不可表象性的极限。对于这种抽象，我用“观念”这一术语来表示（参见“观念”概念）。与之相反地，凡是依然具有可表象性或可显现性的抽象则意味着具有具象性（参见“具象性”）。

804 2．激情（Affect）[2]：关于这一术语，我们的理解是，一方面是指带有可知觉到的神经生理活动特征的情感状态，另一方面是指一种特殊的精神活动过程的失衡。[3] 我将情绪视为激情的同义词。我与布洛伊勒相反（参见“感受”概念），将情感与激情区分开来，尽管事实上二者之间并不存在明确的界线。因为每一种情感，在获得一定程度的强化之后，都会释放出生理上的反应，因而演变成一种激情。不过，在现实实践中，最好是将激情与情感区别开来，因为情感是一种可控制的机能，而激情则通常不是如此。同样地，可以通过在相当程度上可

〔1〕康德：《逻辑学》，第6章。

〔2〕在一般文献中，通常将affect译为“情感”，但此处根据荣格的特定解释，译为“激情”。下文的affectivity也基于相应的理由译为“感触”。——中译者

〔3〕参见冯特：《生理心理学原理》，第5章，第3节，第209页及其后。

以知觉到的生理反应，使激情清楚地与情感区别开来，而情感在绝大多数情况下则缺乏这样的反应，或者，其程度很弱，以至于只有借助最精密的仪器，如心电测量仪才能发现和得到征实。[1] 通过对由其所释放出的生理反应的感觉，激情具有累积效应。这种现象催生了詹姆斯-兰格（James-Lang）的激情理论，它将激情完全解释为生理的反应。与这种极端的观点相反，我将激情一方面理解为心理性的情感状态，另一方面也视为一种生理性的反应状态。每一方都具有累积效应，都会对另一方产生交互影响，即是说，一种感觉因素汇入到这种被强化了的情感之中，由此该激情更接近于感觉（参见“感觉”概念），并从根本上与单纯的情感状态区别开来。对于强烈的激情，即伴随着剧烈的生理反应的激情，我不将其归于情感范畴，而是归于感觉机能范畴（参见“机能”概念）。

805 3．感触（Affectivity）：这是布洛伊勒创造的概念。“感触”所指示和包含的“不仅是适当的激情，而且有关于痛苦和快乐的轻微的感情或感受”，[2] 一方面，布洛伊勒将感触与一切感觉及其他具体的知觉区别开来，另一方面，这样的情感也可以被看作是内在的知觉过程（例如，关于确定性或可能性的“感觉”）[3] 或模糊的思想或辨别力（第13页以后）。

806 4．阿尼玛（Anima）：参见“灵魂”概念。

807 5．统觉（Apperception）：即一种通过这样方式将一种新的内容与类似的业已存在的内容连接起来，从而使其得以被认识、理解和凸显出来的心理过程。[4] 我们须将积极主动的统觉与被动的统觉区别开来。前者是指主体自身基于其内在固有的动机，自觉、专注地由以认识一种新的内容，并将其同化入另一种处于预备状态的内容之中的过程；后者则是指一种新的内容由此从外部（通过感觉）或从内部（从无意识那里）突入意识之中，且在某种程度上迫使注意力和心思集中于它自身之上的过程。在前一种情况下，活动的重心在于自我；而在后一种情况下，活动的重心则在于强行闯入的新内容。

808 6．远古积淀物（Archaism）：我用这一术语来表示原始心理内容和机能的特征。对此，我并不是指所谓远古的事物，即想象中的古代文物，或稍后的古罗马雕塑或19世纪的“哥特式”建筑，而是指具有历史遗迹特征的心理内容。可以

〔1〕弗热（Féré）：《电阻变化状况》，《生物学报告》，1888年，参见第217页及其后。
维拉格特（Veraguth）：《心电反射现象》，《心理学与神经症学月刊》，第21卷，第387页。
荣格：《论心理生理关系》等，参见《变态心理学》杂志，第1卷，第247页。
宾斯旺格（Binswanger）：《论联想实验中的心电现象》（参见荣格：《语词联想研究》，第446页。）

〔2〕布洛伊勒：《感受、易感性与妄想狂》，1906年，第6页。（Affectivity通常译为“情感”，此处根据荣格的特定解释，译为“感受”。——中译者）

〔3〕那些实际上是直觉。

〔4〕参见冯特：《生理心理学原理》，第1章，第322页。

这样说，所有这些心理上的痕迹本质上都与原始心灵的特征正相对应。很显然，远古积淀物通过无意识的幻想体现出来，即通过那些力求上升到意识层次的无意识幻想活动而体现出来。当其拥有明确无误的无意识的对应物时，这种意象的性质便具有远古积淀物的特征。[1] 无意识幻想的类比联想属于远古积淀物，那是它们的象征意义（参见“象征”概念）所在；与对象之间的认同关系（参见“认同”概念）或“神秘参与”（参见该条解释）是远古积淀物；思想与感情的具象化也属于远古积淀物；强迫症与无法自控的心理现象（灵魂出窍）同样也是远古积淀物。在某种情况下，心理的各种机能被融为一体或相互融合（参见“分化”概念）——例如思想与情感的融合，情感与感觉的融合，或情感与直觉的融合，等等——也是远古积淀物的体现。更重要的是，一种机能的各个部分的融合（如听觉色彩），自相矛盾倾向和矛盾心理（布洛伊勒）的并存统一——即与其对应方，如积极情感与消极情感之间的融合，也是远古积淀的结果。

809 7. 同化（Assimilation）：即指将一种新的意识内容吸收或联结到业已具有的主观性的内容之中，[2] 在这一过程中，尤其强调该新内容与既有的主观性内容之间的一致性，甚至将新内容的独立性质视为一种偏见。[3] 从根本上说，同化是一种统觉过程（参见“统觉”概念），不过，由于存在着对主观性内容的适应这一因素使得它有别于纯粹的直觉。正是在这个意义上，冯特指出：[4] “这种获得方法在表象过程中最显著地体现出来，在表象过程中同化的因素通过再现、而被同化的材料通过直接的感觉印象而呈现出来。因为其时记忆的意象因素仿佛被转移到外在的对象那里，尤其是当该对象与被再现的因素非常显著地相互差异时，已完成的感性-知觉作为幻象显现出来，在关于事物的实际本质问题上欺骗我们。”

810 我是在相当宽泛的意义上使用同化这一概念的，即将其理解为对象对一般主体的调适；我将它与“异化”相对峙，后者意味着主体对对象的适应，其结果是导致主体朝着有利于对象的方向从自身那里疏离出来，不管它是外在的对象还是“心理”或内在的对象，例如一种观念等，都是如此。

811 8. 态度（Attitude，Einstellung）：对心理学来说，这是一个相当晚近时期才诞生的概念。它源自缪勒（Müller）和舒曼（Schumann）。[5] 屈尔佩（Külpe）[6] 将态

〔1〕参见荣格：《无意识心理学》。
〔2〕冯特：《逻辑学》，第1章，第20节。
〔3〕参见李普斯：《心理学入门》，第2版，第104页。
〔4〕冯特：《生理心理学原理》，第3章，第529页。
〔5〕《探索档案》，第45卷、第37卷。
〔6〕《心理学基础》，第44页。

度定义为感觉或意欲重心对于某个具体的刺激作用或恒久冲动的偏向，艾宾浩斯（Ebbinghaus）[1]则在一种更宽泛的意义上，将其理解为一种学习行为，即将一种习惯氛围引入到偏离习惯的个人行为之中。在艾宾浩斯态度概念的基础上，我们对其做了进一步的发展。对我们来说，所谓态度是指朝着某个确定的方向为行为或反应而进行的准备。对这一复杂的心理现象的总结和描述，对心理学来说的确是一个问题。这一概念的重要性在于，它揭示出那种我们由以发现某种在一定情况下形成强有力效应——而在另一种情况下，它们的效应或变得微弱，或完全缺乏——的特定刺激的特殊心理学现象。抱有某种态度，意味着为某个明确的事情做好准备，即使这个事情是无意识的也是如此，因为抱有一种态度，也就等于对于某个事情有了一种偏向，不管它是不是明确呈现于意识之中。作为一种准备状态，我将态度理解为一种始终包含着某种主观性定向的心理要素或内容之间的明确的关联——它们要么确定行为朝着这个或那个明确的方向发展，要么以这样或那样明确的方式对一种外在刺激做出反应。没有态度，就不可能有任何积极的统觉（参见相应条目）。态度总是有其对象；这或是自觉的或是无意识的，因为在对一种新内容展开统觉的活动中，已预先建构的内容的联系会始终如一地侧重于那些似乎属于该主体本身内容的性质或动机。这样一来，当进行选择或判断时，总是会排除那些与其无关的内容。至于何为有关的，何为无关的，是由关于内容的业已被确立的联系或定位所决定的。不管态度对其对象的认识是自觉的还是不自觉的，它都无形地具有选择效应，因为通过态度使得这种选择已经被赋予了一种偏向性，因而很自然地导致这样的结果。不过，在自觉的和无意识的选择之间进行区分是有用的，因为有两种态度最为常见，一种是自觉的，另一种则是无意识的。这意味着，前者所预备的内容迥然不同于后者所预备的无意识的内容。态度的这种双重性在神经症患者那里体现得尤为突出。

812 冯特的统觉概念与态度概念之间既有区别，更有某种内在联系。统觉观念包括将业已预备的内容与被知觉到的新的内容联系起来的过程，而态度观念则专一地关联于主体本身已预备的内容。统觉仿佛是连接业已存在的及预备的内容与新的内容之间的桥梁，而态度在某种意义上，则仿佛是作为终点的码头或桥梁位于河岸一侧的桥台，新的内容就如同河岸另一侧的桥台。态度意味着一种期望，一种总是有选择地发挥作用的期望——它确立方向。在意识的领域内一种强势的内容（有时候与其他内容一起）构成一种明确的导向——它也就等同于一种明确的态度，因为这样一种有意识的内容促成对每一个相似事物的知觉和统觉，以及对

〔1〕同上书，第1章，第681页及其后。

相异者的拒斥。它创造出一种与其相对应的态度。这种自动演进的现象是有意识导向具有偏向性的根本原因所在。如果没有心理上的自我调节和补偿（参见相应条目）机能去矫正这种有意识的态度，它就会导致心理平衡的完全丧失。因此，从这个意义上说，态度的双重性恰恰是一种正常的心理现象，一旦有意识的偏向变得过分之时，它正好可以充当一种发挥干扰作用的角色。

813 正如通常的“关注”一样，态度既可以是相当不重要的、附属性的心理现象，也可能是决定整个心理世界的一般的根本的要素。无论是受性情、环境、教育、一般经验的影响方面，还是对内容所进行的定向方面，都会习惯性地表现出连续不断地塑造某种甚至会支配生活的最精微细节的态度。每个有着对生活的不愉快一面的特殊感觉的人，都将自然而然地具有一种对于不快事物的恒常的防备。这种过分的有意识的态度为一种对于愉快的无意识的态度所均衡。被压抑的个体有一种总是预先防御压抑的有意识的态度；他在经验中选择出这一要素；无论在哪里，他都能嗅出其痕迹；在这一过程中，他的无意识的态度就有利于发挥作用，显示出优越性。

814 甚至包括其各方面基本个性特征在内的个体的整个心理都被他的习惯性态度所引导。尽管事实上一般的心理学规律在每一个个体那里都发挥作用，但它们不能被视为个体的个性所在，因为它们发挥作用的状况是根据一般态度状况而不断发生变化的。一般态度总是所有对心理有着实质影响的要素所形成的合力，这些影响包括如天生的性情、教育、外界环境影响、生活经验、通过分化（参见相关条目）而获得的洞察力与信念、以及集体观念，等等。不考虑态度的绝对重要性，个人心理的存在也是毫无疑问的。但一般态度如此显著地影响能量的转化，调节个体机能之间的关系，以至于形成一种经常使得一般心理规律的有效性成为问题的合力。尽管事实上，例如，从生理方面和心理方面对性机能进行某种活动能力测量是必不可少的——如果其自身没有受到伤害，即没有病理现象且没有任何可以证明的生育能力局限性的个体，则确定存在这样的活动能力，但在绝大多数情况下，人们率性而为，无需多虑。而在另外一些情形下，在这一方面的相当无谓的剥夺或失调则可能会引发很明显的后果。也许从喜爱和讨厌这两种态度中，可以最清楚地看出个体之间的差异如何显著。在此处，实际上所有的规则都被放弃。而在彼处，究竟是什么此时使人快乐，而在另一种场合却让他感到痛苦？每一种本能、每一种机能都可以被归属于另外的本能和机能，并作为附属者而发挥作用。自我或能力-本能可以使性成为对其有用的要素，或者性也可以利用自我。思想可以凌驾于每一个其他事物之上，或者情感吞没思想和感觉，所有这一切最终都臣服于特定的态度。

815 态度本质上属于个别现象，不能为科学研究方法所认识。不过，在实际经验中，可以在对某些心理机能加以细分的前提下，区别出不同的态度类型。当一种机能习惯性地占据优势时，由此便构成了一种典型的态度。按照被分离出来的机能的本质，所发生的内容定向便构成了一种相应的态度。因此，便有典型的思想、情感、感觉和直觉态度存在。除了这些纯粹的心理学上的态度类型之外，其数量还可能会不断增加，因为还有不同社会类型，它们以一种集体观念作为标示，以形形色色的“主义”来标示其特征。无论如何，这些集体观念在某些场合具有非常重要的意义，其重要性甚至胜过单纯的个人态度。

816 9．集体性（Collective）：我用“集体性”这一术语来表示的所有那些不是某个个体所特有的，而是同时为众多人——即一个社会、一个族群，或整个人类所共有的心理内容。这些一种内容就是列维-布留尔所描述的原始人的“神秘的集体性的观念”（列维-布留尔称为“集体表象”）。[1] 它们还包括在文明人中普遍流行的权利、国家、宗教、科学等等普遍的概念。不过，它不仅是概念和认识事物的方式——它们必须被纳入集体性这一术语之中，而且还是一种情感。列维-布留尔指出，对于原始人来说，集体性观念也就代表着集体情感。通过这种集体情感，他赋予“集体表象”以某种神秘性，因为这些表象不只是单纯智力意义上的，而且具有情感色彩。[2] 在文明人那里，集体情感也与某些特定的观念——例如上帝、正义、祖国观念，等等——联系在一起。这种集体性特征并不只是寄托于个体心理因素之上，它也涉及整体的机能（参见相关条目）。因此，例如，就其具有一种普遍有效的性质来说，思想便完全可能具有一种集体机能的特征，比如说当它按照逻辑法则而进行时，便是如此。就其与一般情感相统一而言，情感也可以是一种完全集体性的机能，换言之，当它遵循着普遍期望或普遍的道德意识时，就是如此。以同样的方式，感觉或感知行为，以及直觉，也可以是同时为一大群人所特有的集体机能。集体性的对立面即是个体性（参见相关条目）。

817 10．补偿（Compensation）：即意味着一种平衡或补充。这一概念实际上是由阿德勒[3]引入神经症心理学领域的。[4] 他用这一概念来揭示一种以补偿性的心理内容来对劣势情感进行补充调适的机制，如同机体对其劣势器官的补偿性发展一样。[5] 因此，阿德勒指出：“对于这些劣势器官和器官系统来说，与外在世

〔1〕列维-布留尔：《低级社会中的智力机能》，第27页及其后。
〔2〕同上书，第28页及其后。
〔3〕阿德勒：《神经症的性格》，格卢克（Glück）与林德（Lind）英译本。
〔4〕补偿理论的提出，最初源自安东（Anton）的启发，在格罗斯（Gross）那里也有类似的思想。
〔5〕阿德勒：《劣势器官研究》，1907年。

界的较量开始于从母亲机体束缚下的解放，这种较量必然会爆发，并以比在更正常发展的机体中所发生的更强烈的方式宣告自身的存在。不过，与此同时，这种原初特性提供了一种增强了的补偿和过分补偿的可能性，增进了适应通常的和超常抵抗的能力，并确保了新的更高的形式和成就的形成。"[1] 神经症者的劣势情感，正如阿德勒的病理学上相对应的器官劣势一样，将带来一种"补助性的建构"；[2] 换言之，所谓补偿，就是建立起一种对劣势加以平衡的虚拟的调整机制。这种虚拟的调整机制或曰"虚构的指导路线"是一种寻求将劣势转变为优势的心理系统。就心理过程中必然存在补偿机能而言，这一概念具有重要意义——因为我们全都经历过它。它与生理层面中的相似的机能——即机体的能动的自我调节和自我引导——正相对应。

818 与阿德勒将其补偿概念的含义限定于只是对劣势情感的平衡不同，我将它理解为一种普遍的机能调节，一种心理系统所固有的自我调节机制。[3] 从这个意义上说，我将这种无意识的行为（参见相关条目）视为对由意识机能所导致的一般态度上的片面性的一种补偿。心理学家们经常将意识比作眼睛：我们将意识喻为可见领域和焦点所在。意识的本质可以贴切地用这样一种明喻来刻画其特征：只有一些内容能够同时达到最高级的意识层次，且只有有限数量的内容能够同时呈现于意识的领域。意识的行为是有选择性的。选择就要求有方向上的指导。而定向则需要排除一切无关的内容。因此，意识定向上的某种片面性有时候便是不可避免的。那些在选择方向的过程中被排除掉和被阻止的内容便沉入无意识，在那里通过其有影响的活动，它们构成某种抗衡有意识定向的力量。这种反作用力的加强与意识的片面性的强化正好同步，直到最终形成明显的张力。这种张力将会导致对无疑会被日益增强的有意识的努力所压倒的无意识活动的某种阻止。但是，随着时间的流失，这种张力会变得如此脆弱，以至于被阻止的无意识内容将开始以梦和自发产生的意象形式偷袭到意识领域之中。意识态度的片面性越强，从无意识领域升起的反作用力也就越大，这样一来，我们便面临着意识领域与无意识领域之间的真正的对抗。在这种情况下，补偿就以一种与之相对立的机能的形式出现。这样一种情况是极端性的。由无意识所形成的补偿，在通常情况下，不都是作为一种对立物对意识定向进行补充和校准。例如，在梦中，无意识就会提供所有这些内容——它们由意识境况所定位，但又由意识的选择所阻止，尽管要达到充分的适应，关于它们的知识将是必不可少的。

〔1〕《神经症的性格》，第7页。
〔2〕同上书，第14页。
〔3〕荣格：《分析心理学论文集》，第2版，第278页及其后。

819 在正常的条件下，补偿是无意识的，即是说，它发挥了对意识活动进行无意识调节的作用。在神经症患者那里，无意识与意识之间形成了强烈的对峙，使得补偿受到干扰，无法正常进行。因此，分析治疗的任务就是要使无意识内容成为有意识的，以便使补偿机制能够得以恢复。

820 11．具象性（Concretism）：我将这一术语理解为思想和情感所具有的某种与抽象刚好相反的鲜明的特性。具象性的实际含义是指“共同生成”。所谓具体思想的概念是指一个与其他概念一起形成或相互关联的概念。这样一个概念不是抽象的、孤立的和单一的思想，而是始终不纯粹的、与别物相联系的。它不是一个被提纯了的概念，而是依然被蕴涵于感觉所传达的知觉材料之中。具体的思想体现于特定的具体概念和观点之中。它常常与感觉相联系。同样地，具体的情感也永远不会摆脱与感觉之间的联系。

821 原始思想和情感无一例外地都是具象性的；它们总是与感觉相联系。原始人的思想没有已分化的独立性，而是附着于具体现象之上。他充其量只是将它上升到类比的层次。原始情感也同样与具体现象相联系。他的思想和情感依赖于感性，只能朦胧地从那里分化出来。因此，具象性是一种远古积淀物（参见相关条目）。自然神灵的神秘影响并不被看作是一种主观性的情感状态，而是被视为一种神奇的效应。这就是情感的具象性。原始人并不具有作为一种主观性内容的神的观念，而只有关于所居住环境中的神圣的树的观念——不仅如此，甚至将他自身神化。这即是思想的具象性。对文明人来说，思想的具象性体现为无法想象任何有别于直接显现的外物的事物，或不能将主观情感与感觉所给予的对象区别开来。

822 在具象性概念之上，是一种更普遍的概念——“互渗性”概念（参见相应条目）。正如“互渗律”标志着个体主体与外在对象的一种融合一样，具象性意味着一种思想与情感以及感觉的混合。在这种具象状态下，思想、情感的对象也就是感觉的对象。这种融合抑制了思想与情感的分化，使这两种机能抛锚停滞于感觉的范围之内，即总是与感觉相联系。与之相应地，它们也就永远不能进化成纯粹的机能，而只能始终单纯充当感觉的侍从。这样一来，其结果便是在心理定向过程中感觉因素始终占据优势地位（关于感觉因素的重要性问题，参见“感觉”概念及“类型”概念）。

823 具象性的弊端是感觉对于其他机能的束缚。因为感觉是对生理上刺激的知觉，具象性的缺陷表现为或将其他机能局限于感觉的范围之内，或干脆使其退回到感觉。这种效应就是对心理机能的感性主宰，它牺牲了个体心理的自治，促成了外在因素的影响作用。当然，从对事实的认识这一基点来看，这种定向自有其价值，但从对事实及其与个体之间关系的理解角度来看，则肯定是不利的。具象

性将会导致这样一种状态：在那里，事实具有至上的重要地位，由此通过偏向对象化的过程而压抑了个体性及其自由。但是，既然个体不仅是由生理性刺激所驱动，而且为也许甚至与外在事实相反的因素所决定，如此说来，具象性就会导致将这些内在因素投射到外在事实之中，因而激起一种对单纯事实的几近迷信的推崇，在原始人那里就正是如此。尼采就是这方面的典型例证。在他那里，不难看到，其情感的具象性导致了一种对饮食的过分高估。摩莱肖特的唯物主义也是相似的例证（“何所食则成何种人”）。奥斯特瓦尔德的一元论中关于能量概念的具体体现理论，也堪称是对于事实的迷信式推崇的又一例证。

824 12．意识（Consciousness）：所谓意识，我理解为就其本身为自我所感知而言，[1] 心理内容与自我（参见“自我”概念）之间的相关性。就这种关系本身不为自我所感知而言，它们就是无意识的（参见相应条目）。意识是一种坚持心理内容与自我的联系的机能或活动。[2] 意识并不等同于心理，因为在我看来，心理代表着所有心理内容的整体，这些并不必然地全部直接与自我密切相关——即是说，以这样一种方式与自我相关，以至于它们具有意识的性质。有很多心理情结存在，而它们并不都必然与自我相联系。[3]

825 13．建构（Constructive）：我所使用的这一概念具有与“综合”同样的含义，事实上，它就是后一个概念的说明。建构意味着“建立起来”。我采用“建构”和“综合”概念，来表示一种与“还原”相反的方法。[4] 建构方法关系到对无意识效应（梦、幻想，等等）的深刻领悟问题。它将那种无意识效应当作基础或出发点，当作一种象征性的（参见相应条目）表达——这种仿佛事先已有预期的现象，标示出一种即将来临的心理发展趋势。[5] 对于这种联系，麦德（Maeder）实际上将它看作是无意识的一种展望机能，它亦真亦假地预感到未来的心理发展。[6] 阿德勒也认为无意识具有预感机能。[7] 很显然，无意识所具有的这种效应不应该被看作是一种已终结之物，一种最终的结果；因为在这种情况下，它将失去所有实践上的意义。甚至弗洛伊德也让梦具有发挥作为“睡眠卫士”这样一种目的论式的作用，[8] 尽管在他那里，其预感机能本质上只限定于

〔1〕那托普（Natorp）：《心理学概论》，第2页；也参见李普斯：《心理学入门》，第3页。
〔2〕参见赖尔（Riehl），他将意识既理解为“活动”，也理解为“过程”。
〔3〕荣格：《早发性痴呆心理学》。
〔4〕荣格：《精神病的内涵》（《论文集》，第2版，第13章，第312页）。
〔5〕关于这一问题的详细的例证说明，参见荣格：《关于所谓神秘现象的心理学与病理学考察》，《论文集》，第2版。
〔6〕麦德：《梦的问题》，神经与精神疾病专题丛书。
〔7〕阿德勒：《神经症的性格》。
〔8〕弗洛伊德：《梦的解析》。

“愿望”方面。不过，无意识旨趣的这种实践上的特性不能被理解为先天具有的，如果我们无意于将其与其他心理或生理机能进行类比的话。因此，我们将这种无意识效应理解为一种对于一个目标或目的的指向的表达，而在具有象征意义的隐喻中则意味着特定的对象。[1]

826 按照这一概念，认识上的建构方法并不涉及对于隐藏于无意识效应背后的根本源流或诸如此类的完全原始的素材的把握，它所追求的目的是将这种象征性的效应提升为一种普遍且全面的表达。[2] 这样一来，无意识所导致的自由联结被认为是为了心理的对象而进行的，而不是派生的结果。人们是从将来的行动与否的角度来看待它们的，并由此小心翼翼地考虑到它们与意识境况的关系，因为对无意识的补偿概念来说，其活动就具有从根本上为意识境况提供补充的重要意义。既然现在的问题变成是预期定向问题，那么，对对象的实际关系问题就并不显得像在还原程序中那样严重，因为后者为与该对象之间的实际上已疏远的关系所纠缠。它更是一个主观性的态度问题，其中该对象只是预示着主体倾向的一个标志。因此，这种建构方法的目的，在于从与主体的未来态度明确相关的无意识效应那里，形成一种意义。因为，无意识通常具有塑造单纯象征性表达的能力，建构方法力图阐明这种以象征形式表达出来的意义，它将采用这样一种方式，以便为意识的定向提供正确的指导，由此主体可以建立起与其未来行动所需要的无意识之间的和谐。

827 因此，正如没有心理学的解释方法只是单一地建立在分析师的联想材料基础之上一样，建构方法也利用某些比较素材。而且，也正如还原性解释会将其问题与生物学、生理学、文学、民俗学，以及其他领域的类似情况加以类比一样，关于智力问题的建构方法，也建立在哲学的类比基础上，而直觉问题则参考神话学和宗教历史的类似性加以考察。

828 建构方法必然是个体性的，因为将来的集体性态度只能通过个体来发展。相反，还原方法则是集体性的，因为它从个体性那里向后通往普遍的基本态度或事实。主体也可以基于其固有的素材直接地应用建构方法。在后一种情况下，它是一种直觉方法，专注于对无意识效应的一般意义的洞察。这种阐述通过一种对更广泛材料的联想性的（因此不是积极主动的统觉，参见相应条目）明确揭示而完成，这种方法如此丰富和深化了无意识的象征性表达，以至于它最终变得清晰起来，由此它便得以为意识所理解。通过不断丰富这种象征性表达，它将得以与更

〔1〕西尔贝尔（Silberer）：《神秘现象及其象征意义问题》，S.E.杰利夫（S.E.Jelliffe）英译本，第149页及其后。他在关于类比意义的阐述中也提出了同样的思想。

〔2〕荣格：《无意识过程心理学》，《论文集》，第2版。

普遍的联想交织起来，并以此而被同化。

829 14．分化（Differentiation）：即意味着差异的增强、部分从整体中的分离。在本书中，我用这一概念主要来描述心理机能的发展状况。只要一种机能依然与另一个或其他更多的机能融合于一起——例如思想与情感，或情感与感觉，等等——以至于不能单独地出现，它就依然属于远古积淀物（参见相应条目）的状态，因而是未分化的，即不是作为特殊的部分从其本身独立存在的整体中分离出来。一种未分化的思维不能脱离其他机能而思想，即是说，它常常与感觉、情感或直觉混合于一起；这样一种思维，往往与感觉和幻想掺和起来，在神经症患者那里出现的思维与情感的性欲化（弗洛伊德）就是典型的例证。这种未分化的机能也通常带有自相矛盾或相反倾向[1]的特征，即是说，每一种肯定都能随之带来同样强烈的否定。在未分化的机能的应用中，各种形形色色的其他要素也随之浮现出来。这样一种机能本身也由于其与其他方面的混合不分而受到损害；例如，一种未分化的感觉能力，就会因为不同的独立的感觉领域的混合（如“听觉色彩”）而被损害，而未分化的情感则由于恨和爱的混淆而受到损害。只要一种机能整体上或主要地属于无意识的，它也就是未分化的，即是说，它不仅是各部分融合于一起，而且与其他机能相混合。

830 分化还包括被选择的机能从其他机能那里分离独立出来，且包括其个别的部分彼此之间的分离独立。没有分化，就不可能定向，因为一种机能的定向是依赖于对无关因素的剥离和排除的。一旦与无关因素相混合，定向将变得不可能；只有分化了的机能，才能证明其自身具有定向的能力。

831 15．异化（Dissimilation）：参见“同化”概念。

832 16．自我（Ego）：所谓“自我”，我理解为构成我的意识疆域之核心、且显得具有很强的连续性和同一性的表象的复合体。因此，我也称之为自我情结。[2]

833 正是自我情结这样一种内容，构成了意识的条件（参见相应条目），因为就其与自我情结相关而言，心理要素就能被我意识到。但是，由于自我只是我的意识疆域的核心，因而它并不等同于我的整个心理世界，而只是其他复合体之中的一个复合体而已。因此，我将“自我”与“我自身”区别开来，自我只是我的意识的主体，而“我自身”则是我的整体的主体，因为它还包含着无意识心理。从这个意义上说，“我自身”将是蕴涵和包括自我的一种（更丰富）的统一体。

〔1〕布洛伊勒：《论消极易感性》，《心理学与精神病学周报》，1904年，第27—28期；《精神分裂症负面效应理论》，《心理学与精神病学周报》，1910年，第18—21期；《精神病学教程》，第92、285页。

〔2〕荣格：《早发性痴呆心理学》。

在无意识幻想中，“我自身”常常是作为一种崇高或理想的人格而出现的，正如浮士德之于歌德和查拉图斯特拉之于尼采那样。在理想化的追求过程中，“我自身”的远古积淀物特征通过在实践上与更高的“我自身”相分离而体现出来，就像在歌德的靡菲斯特那一角色或斯比特勒的厄毗米修斯中那样。在基督教心理学中，这种分离在基督的形象和邪恶或反基督的对比中体现得尤为突出；而尼采的查拉图斯特拉则在“末人”那里看到其阴影。

834 17．情绪（Emotion）：参见前述“激情”（Affect）概念。

835 18．“反向转化”（Enantiodromia）：即意味着“向反面转化”。在赫拉克利特[1]哲学中，这一概念被用来表示在事物的演变进程中对立面所发挥的作用，即是说，意味着每一个存在的事物都会走向其反面。“从生到死，从死到生；从少到老，从老到少；从醒到梦，从梦到醒；从创生到腐朽。”[2]“生成与毁灭，毁灭与生成——这是从最渺小到最伟大的每一种自然生命循环中起主宰作用的法则。正如宇宙本身起源于火，又必然同样回归于火一样——由各个阶段构成的可度量的进程中无不贯穿着双向过程，戏剧将永远重新上演。[3]

836 这是以特定的翻译过的语言所再现的赫拉克利特对“转变”所做的阐释。在赫拉克利特本人那里，以丰富的论述表达了这样的观点。他指出：

> 甚至自然本身也追求对立的东西，它不是从相同的东西，而是从对立的东西那里产生和谐。
>
> 当他们诞生的时候，他们就期待着活下去，并且期待着死去或安息。
>
> 对于灵魂来说，它死了变成水，水死了变成土，而土又生水，水又生灵魂。
>
> 无论何处都有相互转变，火可以变化为一切东西，一切东西也可以变成火，正如金子可以与一切货物交换，一切货物也可以与金子交换一样。

837 赫拉克利特还将他的原理应用到心理学之中：

> 你从不缺乏财富，以弗所人啊，只怕你的腐败将大白于天下。[4]

838 我用“反向转化”这术语来揭示无意识的对立面如何作为事态发展的特定结果而浮现出来。每当事情走向极端，片面化倾向主宰着有意识生活之时，这种特

〔1〕斯托拜乌斯（Stobaeus）：《文选》，第1卷，第58条。

〔2〕蔡勒尔（Zeller）：《希腊哲学史》，S.F.阿莱恩（S.F.Alleyne）英译本，第2卷，第17页。

〔3〕冈珀茨（Gomperz）：《希腊思想家》，第1卷，劳里·马格努斯（Laurie Magnus）英译本，1901年版，第64页。

〔4〕第尔斯（Diels）：《维索克拉蒂克残简》，第2版，第1卷，1907年版，第79页。

有的现象就几乎普遍会发生；因为这意味着一种同样强度的无意识的对立面也在不断地发展增强。这种对立面先是以对意识活动加以抑制的方式显现出来，随后逐渐对意识的定向活动形成干扰。塔尔索的扫罗（Saul of Tarsus）[1] 向基督教的心理皈依就是这种转化的很好的例证，雷蒙·纳尔（Raymond Lully）的转化故事也是如此。[2] 尼采对瓦格纳从最初视同基督的神化心理到随后的怨恨，以及斯韦敦伯格（Swedenborg）从学者到预言家的转变，等等，都是如此。

839 19．外倾（Extraversion）：即意味着力比多（参见相应条目）的向外转向。关于这一概念，我想用以表示在对对象的有兴趣的主动行动意义上，主体对于该对象所表现出的某种关切。在为对象所吸引，而且以直接而明确的方式而思想、产生情感和行动的外倾状态下，每一个人都毫无疑问地存在着对对象的主动依赖。因而，从这个意义上说，外倾是兴趣从主体向对象的外向转移。如果它是一种智力上的外倾，则意味着主体对对象的思想；如果是情感上的外倾，则意味着主体将其自身投射到对象之中。外倾状态，意味着主体强烈地——即便不是唯一的——为对象所决定。如果这种状态是深思熟虑后所意欲的，人们将其称为积极主动的外倾，反之，如果是受对象所驱迫，即是说，不是出自主体本身的意愿，甚至与主体本身的意图相背离而发生，则被称为被动的外倾。当外倾状态变成为一种习惯后，便演进为一种外倾类型（参见“类型”概念）。

840 20．情感（Feeling,ühlen）：我将情感视为心理的四种基本机能之一。我不赞同个别心理学流派认为情感只是依赖于“表象”或感觉的次级现象的观点，而是与霍夫丁（Höffding）、冯特、雷曼（Lehmann）、屈尔佩、鲍德温及其他心理学家们相一致，将情感视为一种相对独立且发挥特有作用的机能。[3]

841 情感是发生在自我与被给予的内容之间的一种心理活动过程，而且，是一种在接受或拒绝（“喜爱”或“讨厌”）意义上赋予该内容以特定价值的过程；但它也可以以仿佛孤立地以与当下的意识内容或当下感觉相分离的“心境”的方式出现。后一种过程就其原因来说，是与从前的意识内容相关，虽然并不是必然如此，因为，正如精神病理学所充分证明的那样，它也同样完全可能源自无意识内

〔1〕扫罗原信犹太教，后皈依基督教，并改名为保罗。——中译者

〔2〕即“光明博士”（Doctor Illuminatus）（1234—1315），曾经是一个因放荡而臭名昭著的士兵，后来完全改变了他的生活方式。他的名字拉丁文为Ramon Llull，英文译为Raymond Lull或Lully。

〔3〕关于情感概念及相关理论，试参照比较以下各家论述：
冯特：《生理心理学原理》；《精神病理学原理》，第35页；
纳罗斯基：《感觉与情感》；
里博（Ribot）：《情感心理学》；
雷曼：《人类情感的基本原理》；
维拉（Villa）：《当代心理学》，H.马纳柯达（H.Manacorda）英译本，1903年版。

容。但即便是心境，不管它是被视为一般的还是只是局部性的情感，也都意味着一种价值。不过，不是某种明确的、个体性的、有意识的价值，而是当时整个意识情境下的价值，而且，在这种情况下，它尤其再一次涉及接受还是拒绝的问题。

842 因此，情感完全是一种主观的过程，它也许在每一个方面都独立于外在的刺激，尽管与每一种感觉相合拍。[1] 甚至一种无关痛痒的感觉也具有一种“情感色彩”，即是说，冷淡的情感，也同样表达了某种价值判断。因此，情感是一种判断，不过，这种判断不同于智力的判断。在这一过程中，其目的不是旨在确立起一种智力上的联系，而只是单纯地涉及关于接受或拒绝的主观准则的确立问题。情感的价值判断延伸到意识的每一种内容，无论哪一种，它都会如此。当情感的张力增加时，就会形成激情（参见“激情”概念），这是一种伴随着可见的身体反应的活动状态。情感之不同于激情就在于，它并不激起可知觉到的生理反应，即是说，正如通常的思想过程一样，没有生理反应，或者说像思想过程一样，几乎没有什么生理反应。

843 通常的“单纯”情感是具象的（参见相应条目），也就是说，它与其他机能要素——例如常常与感觉——混合在一起。在这种特定情况下，我们可以用“情绪性的”，或者（例如在本书中）“感-觉”这样的术语来标示它，由此来描述或把握情感与感觉之间的这种几乎不可分离的融合。当情感依然是一种未分化的机能时，这种富有特色的融合可谓无处不在，因此，在具有已分化的思想活动的神经症人的心理中，这一特征体现得最为明显。

844 虽然情感本身是一种独立的机能，但它也可能沦落入依赖于另一种机能——例如，依赖于思维的机能——的状态之中；由此便产生出一种只是作为思维的附属物的情感，对于这种情感来说，它就不仅仅只是在与智力的关联活动中为意识所主宰。

845 重要的是，必须将抽象的情感与通常的具体情感区别开来。因为，正如抽象概念（参见“思维”概念）撇开其中所包含的事物之间的差异一样，抽象的情感，也通过超越于个别的情感价值的差异之上，确立起一种“心境”，或情感状态，它包含、且以此撇开个体之间的价值差异。因此，正如思维将意识内容纳入概念之中一样，情感也根据各自的价值对它们加以排列。情感越具体，它所赋予的价值就越具有主观性和个性；它越抽象，其所赋予的价值就越普遍和越客观。正如完全抽象的概念不再与个体性和事物的特性相同一，而只是揭示出其普遍性和无差异性一样，完全抽象的情感也不再等同于个体的当下状态及其情感体现，

〔1〕关于情感与感觉的区别问题，请参见冯特：《生理心理学原理》，第1卷，第350页及其后。

而是代表着一贯的状态及其普遍性的整体。与此相应地，类似思维的情感是一种理性的机能，因为，正如经验所表明的那样，一般价值是根据理性的法则所赋予的，正如一般概念是遵循理性的法则而构成的一样。

846 很自然地，情感的本质并不是由先行的定义所赋予其特性的：它们仅仅只是用以传递其外在的表现。智力的概念化能力恰恰不能以抽象术语的形式揭示情感的真正本质，因为思想是属于完全不能与情感相互衡量的范畴。实际上，没有任何一种基本的机能能够完全地为另一种机能所表达。这种情况也就解释说明了这样一种事实：没有任何智力意义上的定义能够以恰当的方式表达情感的特殊本质。对情感加以分类这种简明的工作，并不能增加对其本质的理解，因为甚至最确切的分类也将只能揭示似乎与情感相联系的智力上可把握的内容，而无法由此理解情感的特殊本质。因此，尽管也许有很多不断改善的、智力上可把握的内容分类方法，但正如很多情感是已分化的一样，没有哪一种方法能够实现对情感本身的彻底分类。因为，在能为智力所认识的每一种可能的类别之外，还依然存在着超出智力上分类的范围之外的情感。这种分类的观念只是智力意义的，因而不能对情感的本质加以研判。如此一来，我们就只能使我们自身满足于只是试图去规定情感这一概念的界限而已。

847 情感-价值的本质可以与作为一种价值统觉的智力统觉相比较。应该将积极的情感-统觉与消极的情感-统觉区别开来。消极的情感-统觉的特征在于，是内容激起或吸引情感；它在主体方面促成一种情感参与。与此相反，积极的情感活动，则由主体赋予其价值——它是根据情感、而不是根据智力上的意图而展开的关于内容的深思熟虑的评价。因此之故，积极的情感乃是一种直接的机能，一种意志行为，如同爱之不同于处于恋爱之中一样。后者是一种间接的、被动的情感，正如一般的通俗说法所说的那样，既然它把前者描述为活动，那么后者就只能是一种条件。间接的情感即是情感-直觉。因此，从严格意义上说，只有积极的、直接的情感应该用“理性的”术语来表示；而消极的情感肯定是非理性的，因为它没有自愿地参与而确立价值，偶尔地甚至与主体的意图背道而驰。

848 当个体的整个态度是由情感机能来定向时，我们将这种情况称之为“情感-类型”（参见“类型”概念）。

849 21．移情（Feeling-into，Einfühlung）：即自我向对象的投射（参见相应条目）。关于移情这一概念的更充分的描述，参见本书第七章（也参见“投射”概念）。

850 22．机能（Function）：我将心理学意义上的机能概念理解为在不断变化的情境之中理论上始终保持稳定不变的某种确定的心理活动形式。从能量的角度来看，机能就是力比多（参见相应条目）的一种表现形式，从理论上说它保持稳

定，正如同物理力量可以被看作是物理能量的表现形式或当下显现一样。我总共区分了四种基本机能，两种理性机能与两种非理性机能——即思维与情感，感觉和直觉。为什么正是选择这四种作为基本机能，我并不能给出先验的理由；我唯一能指出的事实是，这一概念本身乃是很多年经验造就的成果。

851 我之所以将这些机能相互区别开来，是因为它们既不是彼此相互关联，也不是可以相互还原的。例如，思维的原理就绝对不同于情感的原理，等等。我尤其主张要将机能概念和幻想活动或冥思区别开来，因为在我看来，幻想是一种能够在所有这四种机能中表现自身的特有的活动形式。

852 依我之见，意志和注意力完全是次级层面的心理现象。

853 23．理念（Idea）：在本书中，理念这一概念有时候被用以表示某种与我称之为意象（参见相应条目）的内容之间有着内在联系的心理学要素。这种意象就其起源而言，既可以是个体性的，也可以是非个体性的。在后一种情况下，它是集体性的，且以其所具有的神话特征而引人注目。我因而将其称之为原始意象。相反，当它不具有神话特征，即缺乏直觉性质而只具有单纯的集体性特征时，我将它称为理念。与之相对应地，我用理念这一术语表示某种从意象的具象性中分离或抽象出原始意象之意义的东西。就理念是一种抽象而言，它有着某种从基本元素那样生发或曰发展出来的事物的表现形式，是思想的产物。正是在这个意义上，理念被冯特[1]及诸多心理学们看作是某种次级的和衍生的东西。不过，既然理念只具有业已在象征意义上被表象过的原始意象的形式化了的意义，那么，其本质就不只是被衍生、或被产生的，而是从心理学上说，它有着作为一般意义上被给予的思想——联系的可能性的先验存在性。因此，按照它的本质（而不是它的构成形式），理念是一种先验的存在和心理学上具有决定性的要素。在这个意义上，柏拉图将理念看作是关于事物的原始意象，而康德则将其规定为“精神活动的原型”；因此，它是一种先验的概念，故而超越于可经验事物的限制。[2]它是理性所要求的概念，“其对象决不可能在经验中所给予”。[3]康德指出：

> 尽管我们应当将先验的理性概念理解为它们只是理念，但我们仍然无权将它们视为多余的和虚妄不真的。因为，尽管没有任何对象能够被它们所确定，然而以一种基本的且不为人所知的方式，作为知性的扩大而前后一致的使用上的一种法规而言，它们有其用途。知性并不由于理性的先验概念而比

〔1〕冯特：《哲学研究》，第7卷，第13页。

〔2〕《纯粹理性批判》，F.马克斯·缪勒（F.Max Müller）英译本，1881年版。

〔3〕《逻辑学》，第140页。

其按照自己的概念得到更多关于任何对象的知识，但对于它的这种知识的获得来说，从理性的先验概念所受到的指导则更好且更广泛。更不用提这样一种事实：理性的概念可以使从自然概念过渡到实践概念成为可能，而这样就可以给道德的理念以支持，而且使道德的概念和理性的思辨知识结合起来。[1]

854 叔本华认为：

所谓理念，我理解为意志具体化过程中的每一种特定和被公认的等级层次。因此，作为一种自在之物，它远离多样性，而且，这样一些等级层次，与个别事物相关，以此作为其永恒的形式或原型。[2]

855 不过，对叔本华来说，理念的特性是可变的，因为他完全是在我描述为原始意象的意义上来诠释它的；只不过这种意象对个体来说，乃是难以辨认的，它只是对“认知的纯粹主体”自我显现出来，从而上升到意志和个体性之上（第49段）。

856 黑格尔则完全将理念实体化，将其理解为唯一真正的实在。它是“概念，概念的实在及二者的统一”。[3] 它是“永恒的普遍性”。[4]

857 拉斯维兹（Lasswitz）将理念解释为一种“指引方向的法则，其中我们的经验将得以发展”。它是“最确定和最高的实在”。[5]

858 柯亨认为理念乃是“概念的自我认识”，是“存在的基础”。[6]

859 我不打算再列举更多的论据以阐释理念的内在本质。这些引证足以证明，理念也被理解为一种根本的、先验的存在要素。它所拥有的后一种特性，是源自其先行的结构，即原始的、象征的意象（参见相应条目）。它的作为抽象的、衍生实体的次级本质，则来自于理性的深思熟虑——在原始意象成为适合于理性运用之前就服从于这一机制。由于原始意象是一种随时随地都在自我复制的恒定的本源性心理要素，我们也可以在某种意义上，认为理念同样如此，尽管由于其理性的本质，它更多的将会服从理性深思熟虑的活动模式，而这将不能不受到时间与情境的强烈影响。正是这种理性的深思熟虑，赋予它以与该时代的精神相对应的表现形式。由于其是从原始意象那里衍生而来，一些哲学家则赋予其先验的性质。按照我的理解，理念实际上并不具有这样的性质，倒是更应该将其归属于原

〔1〕《纯粹理性批判》，第285页。
〔2〕《作为意志与表象的世界》，霍尔丹斯（Haldane）与肯普（Kemp）英译本，第1卷，第25段。
〔3〕《美学》，第1卷，第138页。
〔4〕《逻辑学》，第3卷，第242页及其后。
〔5〕《实在论》，第152页、154页。
〔6〕《逻辑学》，第14页、18页。

始意象——它作为人类心灵的一个不可或缺的、固有的组成部分，跨越一切时代而建立起来，因而具有了一种永恒的性质。其独立性也衍生于这种决不能被创造却一直存在的原始意象——在知觉上它看起来是完全自发的，以至于我们也可以说它是独立地追求自身的实现，因为它是作为一种能动的决定力量而为心灵所感知的。不过，这样一种观点，并不普遍，而这也许是一种态度问题（参见第七章）。作为一种心理要素，理念不仅决定着思想，而且作为一种实践理念形式，它还决定着情感状态。不过，作为一种普遍规则，我只是或当我说到从思维方式意义上来决定思想时，或指在情感类型意义上来决定情感时，我才运用理念这一术语来表达。另一方面，当我们探索一种未分化机能的先天根源时，说它是由原始意象所决定，从术语学意义上说也是正确的。

860 作为一种同时既是原初的又是衍生的事物，理念的这种二元性质直接导致了这样一种事实：关于它的表达偶尔地将与“原始意象”相混用。因为，对于内倾型态度来说，理念是原动力所在；而对于外倾型态度来说，它则是一种产物。

861 24．认同（Identification）：这一术语的含义是指人格由此或部分或整体性地从其自身分离出来的过程（参见“同化”概念）。认同是主体向着对象而疏离其自身——在某种程度上，主体在这一过程中被隐匿了。例如，在实际生活中，与父亲的认同就意味着对父亲的行为和取向的顺应，似乎儿子与父亲一样，而不再是一个独立的个体。认同与模仿的区别就在于，认同是一种无意识的模仿，而模仿则是一种有意识的复制。

862 对于年轻人的人格发展来说，模仿乃是一种必不可少的策略。只要不是将其作为唯一的学习手段——那将会妨碍适合于个人自身的方法的发展——它就是有益的。同样地，在个体自身的方法还未有效形成时，认同也将具有促进作用。但是，一旦有一种更好的个体发展的可能性自行出现，认同就会表现出其病理学的特征——从此之后，就成为一种巨大的阻力，正如以前不知不觉地具有同样巨大的支持和促进作用一样。因为现在它有一种消解影响，将主体分成两个相互疏离的人格。认同并不总是与人有关，它也与事物有关（例如，对一种精神运动或一项事业的认同，等等），而且还与心理机能有关。事实上，后一种情况尤其重要（参见第二章）。在这样一种情况下，认同导致一种第二层个性的形成，如此一来，该个体便与其最发达的机能同一起来，以至于他很大部分或甚至完全从他最初的个性——基础那里退出，由此他的真正个性便陷入无意识之中。对于那些拥有一种变异了的机能的人来说，这几乎始终是一种规律。事实上，它是通往个性化途中的一种必要的过渡。

863 就其与那种先天的或先行存在的家族身份认定相吻合而言，与父母或家庭

的最亲近成员的认同是一种正常的现象。在这样一种情况下，最好是称之为身份认定，而不是一般的认同。这一术语更贴切地表达出事情的真正本质。因为事实上，与家庭成员的认同之有别于身份认定就在于，它不是作为一种先天的事实而被给出，而只是通过下述的过程而附属性地形成——当该个体发展到超出最初的家庭身份认同，他的适应和发展过程就会使他遭遇到不能立即被克服的障碍；与之相应地，就会发生对力比多的抑制，并逐渐寻求突围的出口。这种突围带来早期状态的复苏，在其他各种情况中，家庭身份状况首当其冲。与家庭成员的认同与身份状况的突围性复苏正相符合，这种状况实际上几乎已经完全被抑制了。与人的每一次认同都是以这种方式发生的。即是说，认同总是有一种目的，要获得一种益处，排除一种障碍，或者效仿另一个个体的行为方式解决某个问题。

864 25．同一性（Identity）：我用“同一性”这一术语来表示心理学意义上的一致性。它始终是一种无意识现象，因为有意识的一致必然牵涉到对两个相同事物的意识——因而直接以主体与对象的分离为前提，由此同一性现象就将已经被消解。心理学上的同一，以无意识为前提。它具有原始心理的特征，是“互渗”的实际基础所在，在现实中，它只是原初心理中主体与对象的浑然未分状态的遗迹，因而也是原始无意识状态的遗迹。除此之外，它还具有成年的文明人那里所隐含的无意识内容的特征，这种无意识内容，就其未变成意识内容而言，永恒地保持在与对象的同一性状态。从一种与父母的同一性可以发展出与他们的认同（参见相关条目）；同样地，投射和内投射的可能性也取决于同一性。同一性根本上是一种与对象的无意识的一致。它既不是关于一致性的设想，也不是认同，而是一种从不作为意识对象出现的先验的一致性。根据同一性，可以做出这样一种推测：一个人的心理与另外一个人的心理相一致；同样的动机具有普遍有效性；我所同意的，也必须显然是他人所乐于接受的；我认为不道德的，也必然被他人视为不道德的，等等。这种同一性状态，也导致了一种几乎普遍的欲望，那就是按照自己本身最想要改变的模式去矫正别人。劝善和心理污染的可能性就立足于这种同一性之上。在病理学案例中，同一性体现得尤为显著。例如，在关于“影响作用”和迫害妄想症那里，病人自身固有的主观性内容势必自然地被假定是发自其他人那里。但同一性也意味着一种自觉的集体主义和自觉的社会态度的可能性，在基督教关于兄弟般之爱的理想中，这一点获得了最崇高的表达。

865 26．意象（Image）：在本书中，当我说到意象时，我并不是指对于外在对象的心理反映，它是一个本质上从一种传奇性的诗意形象那里引申而来的概念，即是说，它是一种幻想-意象，一种只是间接地与关于外在对象的知觉相关的表象。这种意象更多地依赖于无意识的幻想活动，且作为这种活动的结果或多或少

会突然出现于意识之中，有点类似于幻象或幻觉，但并不带有像临床上病态形式那样的病理学特征。意象具有幻想-表象的心理学特征，而决不具有幻觉的似真非真的特征，即是说，它决不等同于实在，其所特有的“内在”想象的特征总是使它有别于感觉意义上的实在。一般情况下，它完全缺乏向空间的投射，尽管在例外的情况下，它在一定程度上也似乎能将自身外化出来。

866 当其根本不属于病理学意义上时——虽然这也并不意味着就不具有“远古积淀物”的特征，这样一种显现模式必须用“远古积淀物”（参见相关条目）这一术语来表示。在原始人的水平上，即在原始人的心灵中，这种内在意象早期是作为一种可见或可听的幻觉——但不是病理学意义上的心理现象——而被投射到空间之中的。

867 尽管意象通常并不具有实在-价值，其对于心理生活的重要性却由此常常得以提升，即是说，它具有表现内在“实在”的更大的心理学上的价值——这种内在“实在”偶尔地会远远重于作为“外在”实在的生理学上的重要性。在这样一种情况下，在个体的定向方面，对适应内在要求的关切要甚于对适应外在实在的关注。

868 内在意象是一种复杂的要素，由其来源千差万别的最变幻多端的素材所复合而成。不过，它并没有凝聚成一团，而是一种带有其自身固有的自我调节的目的的综合性产物。意象是整个心理情势的集中表达，而不只是单纯的无意识内容的表达，甚至也不是这种无意识的突出表达。它毫无疑问表达了无意识内容——虽然不是该内容的整体，而只是这些内容当时特定的形态。这种特定的表现形态一方面是无意识的特殊活动的产物，另一方面是当时的意识情势的产物。这总是促进了相连的阈下素材的活动，与此同时它也抑制了无关者。与此相应地，意象也同样是无意识的表达，正如同它是当时意识情势的表达一样。因此，对于其意义的理解，就能既不是从无意识也不是从意识那里排他性地进行，而只能是从它们的相互关联中进行。

869 当这种意象具有远古积淀物的特征时，我用“原始的”[1]这一术语加以表示。当这种意象与通常的神话式的启示有着强烈的共鸣时，就是我所说的远古积淀物的特征。在这种情况下，它表达了本质上是出自集体无意识（参见相关条目）的内容。而与此同时，它还意味着，当时的意识状况从该集体那里所受到的影响远大于从个人那里所受到的影响。

870 一种个人意象既不具有远古积淀物特征，也不具有集体性的重要意义，而只是

〔1〕借鉴布克哈特所使用的表达法。也参见荣格：《无意识心理学》，第41页。

个人无意识内容和个人特性、意识状况的表达而已。

871 原始意象（在另外场合也以“原型”[1]这一术语来表示）总是集体性的，即是说，它至少为整个族群或时代所共有。最重要的神话启示多半都为所有的时代和种族所共有。事实上，我业已证明，来自古希腊神话的整个一系列启示最初则发源于深受精神紊乱之苦的纯种黑人的梦与幻想。[2]

872 原始意象是一种记忆的沉淀，一种遗迹（西蒙称之为“铭记”），它由无数相似的过程的重复凝聚而成。它本质上是一种积淀或沉淀，因此构成某种不断复活的心理经验的典型的基础。故而作为一种神话启示，它是一种经常有效和不断再现的表达——这种表达或由某种心理经验所唤醒，或由这种心理经验而恰如其分地体现出来。如此说来，这种原始意象就是一种解剖学和生理学意义上某种积淀物的心理表达。如果人们赞同这样的观点，即某种解剖学上的结构是环境条件作用于有机体的结果，那么，这种原始意象也以其连续不断和普遍的分布而与同样普遍和持续的外在影响相对应，因而必然具有一种自然法的特征。沿着这一思路来看，神话可能与大自然相关（例如，太阳神话与太阳的每天升起和落下有关，或与同样明显的季节更替有关）。但是，我们仍然面临着关于为什么（例如）太阳有着如此显著的变化，而作为神话的内容却并不显得直白和清楚明确这样的问题。不过，太阳或月亮，或气候变化过程，至少确实看上去被寓言化这一事实，说明了心理的一种独立协作活动——在这种情况下，它不只是单纯环境条件的产物或模仿。这样一来，心理的这种获得感官知觉之外的基点的能力究竟从何而来呢？它又是如何具有超出或有别于感觉判断而认识事物的能力的呢？因此，我们被迫假定，既有的大脑结构并不将其特殊的本质只是归功于环境条件的影响，而且也同样多地归功于有机体所特有的自我调节的本性，即是说，归功于生存的根本法则。因而，有机体的既有构成一方面是外在条件的产物，而另一方面也内在地为生存活动的本质所决定。与之相应地，原始意象也毫无疑问地既与某种外显的、不断更新的并因此而持续有效的自然过程相关，也同样与精神生活的某种内在的决定因素以及一般意义上的生存活动相关。有机体以一种新的生理器官——眼睛来解决光的问题，而心理则以一种象征性的意象来认识自然过程，它对自然过程的评判正如眼睛对光的反映一样。当眼睛以同样的方式参与生存过程中特有的独立的创造性活动时，原始意象也表达了心灵所特有的唯一的而且无条件的创造能力。

〔1〕荣格：《本能与无意识》，《心理学杂志》，第10卷，第1章。

〔2〕荣格所引证的关于远古积淀下来的意象的显著例证，参见《无意识心理学》，第108页。

873 因此，原始意象是生存过程的概要表达。它既赋予感觉也赋予内在的精神知觉以一种对等的意义，其最初出现时既没有指令也没有关联；由此将心理能量从其所处的完全未理解的知觉的束缚中解放出来。但它也将通过对刺激的知觉而释放出来的能量联系起来，使之具有某种确定的意义，使其可以沿着与这种意义相符合的路径指导行动。它也释放无效的、被抑制的能量，既然它总是将精神归因于大自然，将纯粹自然的本能转换成精神形态。

874 原始意象是理念（参见相关条目）的初级阶段，是它的母系灵魂。通过与为原始意象所特有的且必然具有的具象性的分离，理性发展出概念——即理念——后者进一步与所有的其他概念区别开来，因为事实上它不仅为经验所给予，而且实际上被认为是一切经验的基础所在。理念从原始意象那里而具有这种性质，它作为一种特殊的大脑结构的成果，也赋予每一种经验以一种特定的形式。

875 原始意象所具有的心理效能由个体的态度所决定。当作为力比多从外在对象那里撤退的结果，一般态度表现为内倾型时，内在对象或理念的增强活动就会很自然地发生。这导致理念沿着原始意象所无意识勾勒出的路线彻底地发展。沿着这一途径，原始意象间接地抵达表层。随着智力的进一步发展，开始产生理念，它只是智力形成阶段的原始意象而已。只有反向-机能的发展才能进一步使理念深化，即是说，一旦理念从智力意义上得到理解，它就努力去变得在生活中更为有效。因此，它吸引情感，不过，在这样一种情况下，这种情感比思想更少分化，因而比思想更具有具象性。这样，这种情感就是不纯粹的，再加上未分化，便与无意识混合于一起。因此个体也就不能将如此形成的情感与理念调和一致。在这样一种情形下，以幻想的内在领域中象征形式出现的原始意象，依靠其具体的本质，包含了以未分化的、具体的状态存在的情感，而与此同时，由于其内在固有的重要性，它也包含了理念，且它确确实实是理念之母——因而将理念与情感调和一致。由此可以看出，原始意象是以调解者的角色出现的，再一次证明了其所具有的弥补的效能，以及它在各种宗教中总是拥有的能力。因此，我想借用叔本华关于理念的论述来描述这种原始意象，因为理念——在别的场合我专门考察过“理念”内涵——不应该被视为某种整体上和无条件地先验的事物，而且不应该被看作是某种从先祖那里引申和发展而来的事物。因此，在下述的节选中，我引用了叔本华的论述，我必须提醒读者将文中的“理念”一词替换成“原始意象”：这样才能真正领会我的意思：[1]

理念决不会为芸芸众生所认识，而只能为那种超拔于所有欲望和所有

〔1〕叔本华：《作为意志与表象的世界》，第1卷，第49节。

个体性之上、成为纯粹的认识主体的人所认识：因此，它只能为天才或那些主要通过天才式的作品而使其纯粹认知的能力提升到类似天才境界的人所获得。故而它不是绝对地，而只是在一定条件下可以传达于人。既然理念是在艺术创作过程中被理解和再现的，那么，就只能根据其智力水平而为适宜的人所认识，等等。

由于我们的直觉领悟总是具有时间和空间形式，理念的统一性被分裂成多样性。

概念就像一辆无生命的交通工具，其中依次堆放着货物，但从中能取出的不可能多于所放入的；而与之相反，理念则在业已包含它的人之内发展出相关于其同源概念而被更新的概念运动：它像一个被赋予创造力的活的、能自我发展的有机体，生成出某些从未被置入其中的内容。

876 叔本华清楚地洞察出，“理念”——根据我的定义，也即是原始意象——不可能以概念或“理念”得以建构的方式来达到（按照康德的思想，“理念”正相当于“衍生于概念的观念”[1]），而只能通过与一种不同于理性体系的因素相结合，才能达到，这种因素很有些类似于叔本华所说的“天才的境界”，而那则意味着一种情感状态。因为人们只能从理念那里达到原始意象，其原因就在于这样一种事实：导向理念的途径被推进到越过理念的峰巅，进入到另一对应机能——情感之中。

877 与理念的明晰性相比，原始意象的优点在于其所蕴涵的生机与活力。它是一种能动的有机体，“具有创造力”；因为原始意象是一种内在固有的心理能量组织形式，一种根基深厚的系统，它不仅是能量运动过程的体现，而且也为能量的发挥提供了可能。在某种意义上，它展现出这样一种富有特色的途径：在那里能量运动过程从一开始就一直处于不变的进程之中，而同时能够使这一由法则所支配的进程得以永远持续下去。因为它蕴涵着使生活得以继续发展的对形势的特有领悟或心理调控力量。因此，它是本能的必要的对应者，是一种——也能预先掌握当时情境、使之成为既合目的又相当适宜的——恰当的活动形式。对于既有情境的这种领悟，乃是由那种先天存在的意象所赐予的。它代表着一种实践样式，没有它，对于事情的新局面的领悟就将是不可能的。

878 27. 个体[Individual，“唯一的存在”（unique-being）]：心理学上的个体各有其特性，在某些方面，甚至还具有心理学上的唯一性。个体心理所具有的特征似乎更多的在于其复杂的构成，而相比之下较少在于其构成要素本身。

〔1〕康德：《纯粹理性批判》。

879 对心理学上的个体，或个体性来说，有一种先天的无意识的层面存在，但它只是在作为其特有本质的意识出现的范围内，即在存在着与其他个体的有意识区分的范围内，它才自觉地存在。

880 作为生理个体性的对应者，心理个体性也具有其先天性，尽管从观察的结果来看，它最初是无意识的，需要一种自觉的分化（参见相关条目）过程，来将个体性带入意识状态，即是说，使它从与对象的同一状态升华出来。个体与对象的这种同一性即是与其无意识一体化。如果个体性是无意识的，就没有心理学上的个体存在，而仅仅只是集体性的意识心理学。在这样一种情况下，无意识的个体性似乎与对象相同一，即被投射于对象之上。其结果是，该对象也随之具有了太多的价值，成为异常强大的决定因素。

881 28．个性（Individuality）：所谓个性，我理解为个体在心理的每一个方面所具有的特异性和单独性。一切都是个体所具有的，而不是集体性的；事实上一切都只属于个体，而不是更大的由个体构成的群体。不能将个体性归属于心理的要素，而更应该归属于它们的特有的、且具有唯一性的汇聚和联合（参见“个体”概念）。

882 29．个性化（Individuation）：在我们的心理世界中，个性化扮演着重要的角色。一般来说，它是个体本性的形成和特化过程。具体来说，它是心理学意义上的个体存在从一般的、集体性的心理中分化出来的过程。因此，个性化是一种分化过程，以其个体人格的发展为目的。

883 在某种程度上，个性化具有一种自然的必然性。如果它为一种广泛的或实际上是排他性地与集体性标准相看齐的因素所阻碍，就意味着对个体的充满活力的活动构成一种明显的伤害。但无论是肉体上还是生理上的，个体都已被赋予个性，因此它也要从心理上表现其自身。因此，对个性的根本抑制，就会导致一种人为的缺损。显而易见的是，一个由畸形个体所构成的社会群体不可能长久地健全和繁荣；因为只有那种能够保持其内部的统一及其集体价值，而同时又给予其个体成员以最大限度自由的社会，才有希望保持持久的活力。既然个体不仅仅只是单一的孤立的存在，而且也正是通过他的存在，构成了一种集体性的关联，因此，个性化的过程必然明确地导向一种更彻底也更普遍的相互团结一致，而不是单纯的疏离。

884 很显然，心理学上的个性化与所谓的先天机能（参见相关条目）之间有着密切的关系，因为它独自就能为个体指出发展的道路，而基于由集体准则（参见“象征”概念）所规定的方法则完全不能实现这一点。无论在任何情况下，个性化都可能是心理学教育的唯一目标。在以个性化作为目标之前，最初必然是以对

集体准则必要的最低程度的适应作为教育的目的。一种将使其独特的本性得到最大程度展现的植物，必然能最先在其所根植的土壤中茁壮成长。

885 个性化一直发现它自身或多或少地与集体准则相对立，因为它意味着从整体那里的独立和分化，以确立起一种独特性；不过，其实这不是专门寻求一种独特性，而是心理中的一种先天基础所使然。与集体准则相对立，只是一种表象而已，更深入的考察表明，个体的立场是有着不同的定向的，而并不是与集体准则相对抗。个体的发展方式实际上不可能与集体的准则相对立，因为后者的对立面只能是相反的准则。但个体的发展方式永远不是一种准则。一种准则只能出自个体发展方式的概括，且唯有在已经确实需要使某种个体发展方式成为一种准则的情况下，它才有权存在，并产生积极的效应。当一种准则具有绝对的有效性时，它就是无目的地发挥作用。只有当一种个体的发展方式被上升为一种准则，而且以极端个人主义为根本目标的情况下，才会发生与集体准则之间的实际的冲突。当然，这样一种目的，是病态的，而且完全与生存相背离。与之相应地，它与个性化没有关系，尽管个性化也确实包含着个体对人生蹊径的选择，但正是为了这一点，它也需要特定准则作为其走向社会的向导，并以此建立起个体与社会之间的必不可少的协调一致。因此，个性化很自然地导向对集体准则更好的理解。反之，对于一种坚持排他性的集体导向的生存方式来说，这种准则则变得日益多余：如此一来，真正的道德便随之瓦解。人们的生活被集体准则模铸和塑造得越彻底，他个人的非道德性就越显著。

886 在实践上，个性化与意识的发展一样，都是从最初的同一（参见“同一”概念）状态脱颖而出的。因此，它意味着意识疆域的扩展，以及有意识的心理活动的丰富。

887 30．劣势机能（Inferior Function）：这一术语被用来表示分化过程中作为拖欠而遗留下来的机能。因为经验表明，对任何人来说，都几乎不可能——由于一般条件的严酷——使他的所有心理机能得到整齐同步的发展。社会条件迫使人们首先并最主要地将自身投身于对那些或大自然恩赐最大，或最能成为有助于其取得社会成功的有效手段的机能的分化和发展。的确，在一般情况下，人们常常或多或少完全使其自身认同于最有利的、因而也是最发达的机能。正是这种趋势，形成了不同的心理类型。然而，随之而来的是，这样一种片面的发展过程，其结果将导致一种或更多的机能在发展方面退化。因此，这样一些机能，在心理学上便恰如其分地被称之为“劣势的机能”，但这并不属于心理——病理学意义上的，因为这些被阻碍了的机能无论如何都不是病态的，而只是与那些得到更多促进的机能相比起来有些退化而已。因此，一般来说，这种劣势机能在正常情况

下乃是有意识的，尽管在神经症患者那里，它会或部分地或完全地陷入无意识之中。因为，由于力比多的助力太强烈地为优势机能所阻断，劣势机能便遭受到一种退化，即是说，它退回到其更早的原始状态，由此变得与意识和优势机能格格不入。当一种在正常状态下应该是有意识的机能，堕入无意识之中时，附着于该机能的特定能量也会转向无意识。诸如情感之类的自然机能，拥有其自身本来固有的能量；它是一种以一定的形式被组织起来的充满活力的系统，无论在任何情况下，它都不可能完全被掠走其能量。

888 通过劣势机能的无意识背景，其所剩下的能量也被转换成无意识，于是无意识便不自然地被激活。这一结果乃是在与远古积淀物相对应的层次，即最低层上进行的幻想活动的一种产物，而劣势机能现在就沉陷入其中。如此一来，只有通过恢复那些由于无意识机能的激活而降临于生活之中的同样无意识的幻想-意象，这样一种机能从无意识那里的分解式释放才能发生。造就这样的幻想意象的过程也将这种劣势机能带向意识，并因而为它提供一种新的发展的可能性。

889 31．本能（Instinct）：当我说到本能这一概念时，无论是在本书中还是在其他地方，我以此所指的都是这个词通常所被赋予的含义：即一种趋向某种活动的冲动。这种冲动可能发自一种外在的或内在的刺激，这些刺激或在心理上，或通过位于心理因果关系疆域之外的机体动力而打开本能的机制。每一种心理现象都是本能的——其发生并无明确的意志动因，而是发自躁动不息的冲动，不论这样的冲动是直接起源于机体，因而有心理之外的源流，还是本质上由心理能量所推动，都是如此——实际上这种能量的释放是受意志的目的所影响的——当然伴随着限定条件，在后一种情况下，其最终所导致的结果超越了意志所施加的影响。根据我的观点，不是所有这些心理过程——意识对其能量并无处置权——都能纳入本能的范畴。[1] 如此一来，根据这种观点，激情（参见相关条目）属于本能过程，正如情感（参见“情感”概念）属于本能过程一样。在正常情况下，本来属于意志机能的心理过程（完全服从于有意识的支配），可以在反常情况下通过与无意识能量的关联变成本能的过程。无论何时，这样的现象要么经常发生在意识疆域内为不相容内容所抑制之处，要么发生在由于一般的劳累、醉酒或由一般的大脑病变所导致的“意识水准降低”（珍尼特）之时——简言之，出现于意识无法有效控制或不再能强有力地加以调节的地方。

890 那种过程，在个体身上一度是有意识的，但已经逐渐变成自动化了的。我可以将其称之为“自动的”而不是“本能的”过程。在正常情况下，它们甚至并不

〔1〕参见荣格：《本能与无意识》，《心理学杂志》，第10卷，第1章。

像本能那样发挥作用，因为在正常条件下，它们从不作为冲动出现。只有当它们接受到一种对它们来说属于外来的能量的馈赠时，它们才会如此作为。

891 32．智力（Intellect）：我将智力理解为有导向的思维（参见相关条目）。

892 33．内投射（Introjection）：这一术语是由阿芬那留斯（Avenarius）[1]作为“投射”的对应物而提出的。它意味着，主观性内容向客体的进一步传递，正如投射概念所恰当表达的那样。因此，也可以用“投射”这一术语来表示这一过程。费伦齐（Ferenczi）现在业已将内投射这一概念定义为“投射”的反面，即定义为一种将客体“摄入”到主体的兴趣范围之内的过程，而投射则意味着主观性内容向客体的转移。[2]“反之，妄想狂者将其已变得令人讨厌的内容从他的自身情感中驱逐出去，而神经症患者则尽其所欲地摄入外部世界的内容，使其成为无意识幻想的对象。”前一种机制是投射，而后一种则属于内投射。内投射是一种“稀释过程”，一种“兴趣范围的扩展”。按照费伦齐的观点，内投射也是一种正常的过程。因此，从心理学上说，它是一种同化（参见相关条目）的过程，而投射则是一种异化的过程。内投射意味着客体对主体的调适，而投射则意味着，通过将主观性内容传递到对象之中，而使对象与主体区别开来。

893 内投射是一种外倾的过程，因为要实现这种对客体的调适，对客体的“情感投入”，或完全占有客体，乃是必不可少的。

894 可以这样将被动的内投射与主动的内投射区别开来：对前者来说，在对神经症的治疗中有一种移情的过程，而且在一般来说所有的病例中，客体对主体表现出无条件的吸引力；而被视为适应过程的“情感投入”，则应该属于后一种形式。

895 34．内倾（Introversion）：即意味着力比多（参见相关条目）的向内回返，由此表现出一种主体对客体的否定性关系。兴趣不是朝着客体运动，而是向着主体退却。每一个其态度属于内倾型的人的思维、感受和行动的方式都清楚地表明，该主体是引发这些活动的主导因素，而客体至多只具有第二位的作用。内倾也许或具有更多的智力或更多的情感特征，正如其或带有直觉或带有感觉的特征一样。当主体面对客体却试图加以回避时，属于主动的内倾；而当主体不能将从客体那里返回的力比多重新还给客体时，就属于被动的内倾。当内倾成为一种习惯时，我们就称之为内倾类型（参见“类型”概念）。

896 35．直觉（Intuition）：该词源自intueri，原意为“透视或洞察”，按照我的观点，它指的是一种基本的心理机能（参见“机能”概念）。正是这种心理机能以一种无意识的方式传达出知觉。每一种事物，不管它们是属于外在的还是内

〔1〕《人的世界观念》，第25页及其后。

〔2〕费伦齐：《内投射、移情与分析心理学》，E.琼斯英译本。

在的事物，抑或是它们之间的联合体，都可以是这种知觉的对象。直觉有其特有的性质：它既不是感觉，也不是情感，也不是智力意义上的认识，尽管它可能以它们中的任何一种形式出现。通过直觉，任何一种内容都被表象为一个完全的整体。我们不能解释或发现这些内容究竟是以什么样的途径而为人们所领悟的。直觉是一种本能的领悟，与其内容的本质无关。像感觉（参见相关条目）一样，它是一种非理性的（参见相关条目）知觉机能。其内容，就像感觉的内容一样，具有被给予的特征，与情感和思想内容所具有的“由引申而来”或“被演绎而来”特征正好相反。所以说，直觉认识，由于其具有内在固有的确定性与可靠性的特征，使得斯宾诺莎将这种“科学的直觉”[1]推崇为最高级的认识形式。直觉具有与感觉同样的性质，其生理基础就是其确定性的根据与源泉所在。与之相同，直觉的确定性依赖于具体的心理要素、其起源以及准备状况，不过，主体本身对这一切却是相当无意识的。

897 直觉或以主观性的形式或以客观性的形式出现：前者是对无意识的心理事实的知觉，这些事实的起源本质上是主观性的；后者则是依赖于对客体的阈下知觉、思维以及由此所诱导的情感和对事实的知觉。

898 可以按照感觉方面的参与程度，来区分直觉的具体形式与抽象形式。具体的直觉完成关于现实事物的知觉，而抽象的直觉则传达关于观念联系的知觉。具体直觉是反应的过程，因为它直接地为被给予的情境所定向；而抽象的直觉，正像抽象的感觉一样，则必须有一定的定向指导因素，例如某种意志行为或目的。

899 与感觉一样，直觉具有婴儿心理和原始心理的特征。与感觉印象的强烈与突然出现相反，它传达出关于神话意象、理念（参见相关条目）前兆的知觉。

900 直觉具有对感觉的补偿功能，而且像感觉一样，它是思维和情感以理性的机能形式得以孕育发展的土壤。直觉是一种非理性的机能，尽管事实上很多直觉可能后来被分裂成它们的组成因素，由此它们的本源和表现也能被改造得与理性的法则和谐一致。每一个其一般态度为直觉原则所主导——即按照无意识方式来知觉——的人，都属于直觉类型（参见“类型”概念）。[2]

901 按照直觉被运用的方式——是用于内在的认识和内知觉，还是用于外在的行动和完成外在的任务，可以区分为内倾的直觉和外倾的直觉。

902 在异常情况下，一种集体无意识内容会通过其显著的结合，以及其所形成的巨大决定作用，而使其自身凸现出来：这将会赋予这种直觉类型以极端非理性和

〔1〕柏格森也持同样的观点。——中译者
此处的“科学直觉”，在哲学领域中，一般译为“理性直观”。——中译者
〔2〕关于这一类型的发现应归功于M.莫尔泽小姐。

不可知论的表现形式。

903 36．非理性（Irrational）：当我使用这一术语时，它并不是指某种与理性相反的事物，而是指理性疆域之外的事物，因此，其本质并不是由理性所建构的。

904 属于这一范畴的基本事实是，例如地球有一个月亮，氯是一种元素，水的最大密度据发现是在4摄氏度。一场事故也是非理性的，尽管事实上它也许经得起一种随后而提出的理性的解释。

905 非理性是一种存在的要素，尽管它肯定会被日益增长的深刻而复杂的理性解释所无限地拒斥，但如此一来，这种解释最终会变得如此玄妙和过度，以至于超过理解的能力，在它能联结整个世界与理性法则之前很久，就达到了理性思维的极限。对于实际存在的对象（不是那种只是单纯被设定的）的完全理性的解释是一种乌托邦式的理想。只有一个业已被设定的对象能完全根据理性加以解释，因为它从未包含任何超出被理性思维所设定的内容。经验科学也理性地设定有限的对象，因为它对偶然事件慎重地加以排除，不考虑将实际对象作为一个整体加以考察，因而经验的观察也始终同样局限于为了理性的考察而被选出的对象的特定层面的内容之内。如此一来，无论是思维，还是情感，作为被定向了的机能，都是理性的。当这些机能与关于对象、或对象的性质和关系的被理性确定了的选择内容无涉，而是涉及对于真正的对象从不缺乏的偶然性的知觉时，它们立即丧失了指导性，并由此丧失了它们的各种理性特征，因为它们也接受了偶然性。它们开始成为非理性的。按照偶然的知觉而被引导的思维或情感，也因而成为非理性的。无论是直觉，还是感觉，都是心理的机能——它们在对一般发生的事物的绝对知觉中成功履行它们的功能。因此，与它们的本质相一致，它们的态度必须朝着每一种可能性和绝对偶然的方面开放；故而，它们必然完全摈弃理性定向。因此我将它们称为非理性的机能，它与那种只有与理性法则完全一致时才能臻于完美的思维和情感形成对照。

906 尽管非理性如此说来不可能成为科学的对象，不过，对于心理学的实践来说，非理性因素应该得到正确的评价这一点无疑具有最重要的意义。因为实践心理学激发起很多完全规避理性方法而只能非理性地加以解决——即它们只能以不符合理性法则的方式加以解决——的问题。那种认为对每一种冲突来说，也都必然存在着理性调适的可能性的排他性假设或期望，对于非理性特征问题的真正解决而言，恰恰构成了一种不可逾越的障碍（参见“理性”概念）。

907 37．力比多（Libido）：在我看来，这个概念乃是“心理能量”的同义词。[1]

〔1〕荣格：《无意识心理学》，第127页；另参见荣格《力比多的概念与发生学理论》，第二部分，第2章，第139页。

心理能量是心理过程的强度——它构成其心理上的价值。对此我并不是指任何所赋予的价值，不管这些价值是道德上的、审美上的还是智力上的；心理上的价值只是由其决定性的力量所确定，它以特定的心理作用（效果）体现出来。我并不将力比多理解为一种精神力量——这种误解已经将很多批评者引入迷途。我也不将这种能量的概念实在化，而是将它视为一种表示强度或价值的概念。关于是否存在着一种特殊的精神力量这一问题，其实与力比多概念毫无关系。

908 我经常在表述上将力比多与“能量”相互通用。关于我将心理能量称为力比多的理由问题在有关脚注中已有充分的论述。

909 38．客观解释模式（The Objective Plane）：当我说到如何理解“客观解释模式”这一概念时，我指的是这样一种解释方法——将梦或幻想中所出现的人或事客观地与真实的人或事对应联系起来加以解释；如果将在梦中所出现的人和事只是与主观性因素相对应，我则将其称之为主观解释模式（参见相关条目）。弗洛伊德派关于梦的解释几乎完全是排他性地按照这种客观化模式而进行的，由于参照真实的对象来对梦中意愿加以解释，或与性的过程关联起来，它陷入了生理学的窠臼，并因而越出了心理学的疆域之外。

910 39．定向（Orientation）：这一术语被用来表示态度（参见相关条目）的一般原则。每一种态度都是由某种“观－点”所定向，不论这种“观－点”是有意识的还是无意识的。所谓能力－态度，便是由施加强制性影响与限制的自我——能力观点所定向的。一种思维态度是由将逻辑视为其最高法则的原则所定向的；而一种感觉态度则是由对于所给予的事实的感性知觉所定向的。

911 40．“神秘参与”（Participation Mystique）：这一术语是由列维—布留尔所创立的，[1] 其含义是指与对象之间的一种特殊的心理关联，在这种关联中，主体不能将其自身明确地从对象——他被一种只能说是彼此有着某种同一性的联系束缚于该对象——那里分化出来。这种同一性是建立在一种该主体与对象之间的原始的一体化基础之上的。因此，“神秘参与”是原始境遇所遗留下的遗迹。它并不适用于解释整个主体——对象关系问题，而只是适用于解释某些出现这种特殊关联现象的情况。当然，它是原始心理中最有利于观察的现象，但在文明人当中其实也一点并不少见，尽管范围和强度不尽相同。在文明人当中，它通常发生在人与人之间——而且很少发生在人与物之间。在前一种情况下，它被称为移情状态——在那里，对象通常获得一种魔力，即具有对主体的无条件的影响作用。在后一种情况下，它同样形成强大的影响，或者以一种物体为对象，或者导致一种

〔1〕列维—布留尔：《低级社会中的智力机能》。

对物体或物体概念的认同效应。

912 41．幻想（Phantasy）：关于幻想，我认为它包含着两种不同的体现形式，即（1）幻象；（2）想象活动。在我的著述中，总是通过上下文来表明我所要指的是哪一方面的含义。当这一术语被用来指称幻象时，它代表着一种因其并无实际的外在事物与之对应而与其他情结迥然不同的情结。虽然幻象可能就其起源而言是建立在对实际经验的记忆-意象基础之上，但其内容并没有外在的实在与其对应。它只是创造性心理活动的成果，心理要素相互结合的体现或产物。就心理能量能够被纳入到有目的的方向而言，幻想也可能是作为一个整体被有意识地和精心地创造出来，或至少部分地被如此创造出来的。在前一种情况下，它只是意识要素之间的一种结合。但这样一种情况只能是一种具有纯粹理论意义的人工试验。在实际的日常心理学实验中，幻想或由一种预期的、直觉的态度所消解，或作为无意识内容向意识的有意突入而出现。

913 我们必须在积极幻想与消极幻想之间做出区分。积极幻想由直觉所唤起，即是说，由一种意欲知觉无意识内容的态度所唤起——在这一过程中，力比多直接地促动所有从无意识那里浮现的要素，并通过与相应素材的联合，赋予它们以规定性和灵活的形式。消极幻想则没有任何先行条件，也不伴随直觉态度，面对认识主体的完全消极的态度，它以灵活的形式开始呈现出来。这样的幻想属于心理“自动机制”（珍尼特）的范畴。很自然地，后者只能作为心理明显分裂的结果而发生，因为它们之所以发生，其前提是伴随着相应的无意识内容的被激活、能量从意识的主宰状态下完全摆脱出来。因此，索尔（Saul）的幻象是以对基督教的无意识接受为前提，虽然这一事实已经逃过了他的意识的洞察。

914 或许，消极幻想总是从与意识相对峙的无意识过程中生成，但它集合了与有意识态度近乎一样规模的能量，由此它也有能力突破后者的抵抗。

915 相反，积极幻想之所以形成，不仅仅只是归功于一种片面的、强烈的和对立的无意识过程，而且同样要归功于有意识态度的倾向，因为这种态度将相当不为人注意的无意识联合的各种暗示或碎片，通过与相应要素的联合，使它们以特定的形态完整呈现出来。如此一来，就积极幻想来说，它并不必然地是一个心理分裂状态的问题，而更多的是一个意识的主动参与问题。

916 与消极幻想形式常常带有病态特征或至少带有某种反常迹象不同，积极幻想则属于心理活动的最高级形式。因为在这里，以合流的方式，主体的意识与无意识人格汇聚为一种共同且和谐一致的统一体。由此形成的幻想也许是个体统一性的最完善的表达。它甚至可能通过这种对于其统一性的完美无缺的表达而塑造出该个体（参见席勒的“审美气质”概念）。消极幻想通常决不是业已达到统一的

个性的表达，因为，正如业已观察到的那样，它以相当程度的分裂为前提，这意味着只是由于意识与无意识之间势均力敌的对立才导致这一结果。故作为这样一种状态的结果突入意识之中的这种幻想，不可能是统一的个性的完美的表达，而只能是无意识人格的根本体现。圣保罗的生平就是这一规律的最好例证：他向基督教信仰的皈依，与其对当时为止无意识立场的接受和对其以前反基督教观点的抑制正相对应，后来不久在他的歇斯底里发作中这一点变得显而易见。所以，消极幻想必然始终需要一种有意识的批评，如果它不对其无意识对立面的片面立场做出有力的证明的话。而积极幻想，则是一方面作为并不与无意识相对立的有意识态度的产物，另一方面则是无意识过程的产物——这种无意识过程，并不作为对意识具有补偿关系的对立面出现，它不需要这种批评，而只需要理解而已。

917 就梦（它只是消极的幻想）而言，也必须对其在幻想中的显性的含义和潜在的含义加以区别。前者出自对幻想-意象的直接知觉和由幻想所表现出来的该情结的当前状态。不过，这种显性的含义常常名不副实，虽然它总是在幻想中有着比在梦中更多的显现；也许，这出自这样一个事实：梦中幻想通常不需要特殊的能量来有效抵御睡眠意识的微弱阻力。由此随之而来的是，几乎没有什么对手可言，只有相当轻微的补偿倾向能够出现。另一方面，清醒的幻想则必然要求相当规模的能量，以便克服从有意识态度那里发展而来的抑制作用。

918 因此，对于所发生的这一过程来说，在其有可能进入意识之前，无意识的对抗必然已经是非常重要的。如果它只包含模糊的、几乎不能把握的信号，那么，它将决不能像转移意识对其自身的关注（意识的力比多）那样有效地阻碍意识联想的连续性。因此无意识内容就取决于一种非常强烈的内在联系，它以显性的含义形式将自身展现出来。显性的含义总是具有一种灵活的和具体的过程的特征，由于其客观的非实在性，它不可能满足对理解的意识要求。换言之，如此一来，就不得不去寻求另一种含义，一种理解，或曰潜在含义。虽然幻想的潜在含义究竟是否存在并不确定，而且在对潜在含义的整个可能性的最终挑战之途中空无一物，但对于令人满意的理解的要求依然为彻底探索这一问题提供了足够的动力。对潜在含义的探索可能纯粹是围绕因果关系问题而展开的，它将探究幻想存在的心理原因所在。一方面，这样一种质疑将导向对遥远历史中幻想的更悠久的原因的探求；另一方面，则引向对本能力量之根据的探求——这种本能力量，从能量的角度来看，必然是可以作为幻想存在的说明。众所周知，弗洛伊德曾经对这一方法进行了专门的详尽的阐述。关于这种解释方法，我用“还原的”这一术语加以描述。对这种还原性观点的合理性证明可以一目了然。也完全不难认识到的是，这种解释心理现象的方法所包含的内容，对于特定气质的人来说，足以满足

人们逃避任何更进一步的以求更深入理解的要求。如果一个人发出求救的呼叫，对于这样一个事实的恰当而又令人满意的解释是，它表明所要探究的这个人生命正处于危险之中。如果一个人梦到一个其大无比的桌子，那表明他有对床的渴求，这就是关于他的梦的一种令人满意的解释。或者假设一个人以一种中世纪的禁欲的方式压抑了他的性欲，他便会产生性的幻想，通过还原到他的被压抑的性欲，这一事实便获得了圆满的解释。

919 不过，如果我们要通过详尽描述这样的事实来解释圣彼得的幻象——即当他“饥肠辘辘”时，从无意识那里感受到食用“不洁的”动物的召唤，或食用“不洁的”动物只是为了实现禁欲的目的，如果这样解释，那我们将一无所获。如果我们要沿着索尔的幻象去追溯他对基督在他的同胞之中所扮演的角色的被压抑的嫉妒——正是这种嫉妒导致他后来对基督的认同和追随，从这样的解释中我们的要求也得不到更充分的满足。这两种解释也许都包含着真理的成分，但它们都未能揭示出这两个使徒的真实心理，以及由历史与当时的情境所造就的氛围。这样的解释既过于简单，也太过草率。我们不能讨论这一事件的历史，仿佛它是一个生理学问题，或只是个人的“丑闻录”。这将完全为某一种立场所局限。由此我们自然而然地被迫去拓展我们关于幻想之潜在含义的理解。就其原因层面而言，首先，由于个体的心理不可能从他自身那里获得彻底的解释，因此也需要对其有一个清楚的认识，即他的个人心理必然打上当时历史与情境的烙印。它不只是一个单纯的心理学、生物学或孤立个人的问题，而且是一个关涉到当时历史情境的问题。总之，没有心理现象能够从其孤立的因果联系那里获得充分的解释，因为作为一种活生生的现象，它总是与充满活力的整个过程密不可分地联系在一起。这样一来，一方面，它总是其所是的事物，另一方面，它又在不断变化，因此始终是创造性的。心理的面貌如同罗神的脸——它既向后又向前。因为它的不断变化，因而也为未来事件埋下伏笔。如果不是这样，那么，意图、目的、目标的确立、预见或对未来的推测就将是心理学上不可能的事情。如果当一个人表达了一种观点，我们只是将这种情形与从前某个时候一个另外的人也表达过这种观点这一事实简单等同起来，这样一种解释，从实践上说，是相当不恰当的。因为对这一事件的真正理解，不仅包括我们所希望的对他的行动原因的了解，而且包括对于其自身内在的一系列问题的认识：他这样做的意图是什么、他的目标和目的何在、他希望以此实现什么，等等。通常来说，当我们也知道那一切时，我们也就心满意足了。在日常生活中，我们直接地而且本能地将一种认为一切皆有目的的立场融入到解释之中；的确，我们常常将这种目的论的观点推崇为具有决定意义的观点，而完全忽略对严格的因果意义上的动机的探究。在对于本质上具有创造

性的心理要素的本能的认识中，这种情况非常明显。如果我们在日常经验中如此作为，那么，一种科学的心理学也将这种情境纳入到考察对象中，而不是单独地依赖于最初从自然科学那里借鉴而来的严格的因果探究的立场；因为它也不得不考虑心理现象本质上当然是有目的的。

920 当我们发现，确立起意识内容的目的性定向的日常经验没有任何可疑之处时，我们便绝对没有根据假设，在缺乏相反经验的情况下，无意识内容也可能不是这样。我的经验让我完全没有理由去质疑无意识内容的目的性定向。恰恰相反，那种在其中通过目的论立场的引入而能单独获得令人满意的解释的情况占了多数。例如，我们再来考察一下索尔的幻象问题。不过，这一次是从保罗传教团的角度来看，现在会得出这样一种结论：索尔虽然是基督教的自觉的受迫害者，已无意识地采纳了基督教的立场，他最终被引导到通过由于无意识立场的日益增强的优势而最后进入到意识之中，而公开宣称对它的接受，而且他的无意识人格以对这样一种行为的必要性与意义的本能的领悟而不断地朝着这一目标追求。在我看来，与那种归结为个人动机的还原性解释相比，这似乎是关于这一事件真正含义的更恰当的解释，尽管那种个人动机毫无疑问会以一种或另一种形式相互掺和，因为“过于人性化的情况”无处不有。同样地，《使徒行传》所给出的关于圣彼得幻象的目的论解释，比单纯的生理学和个人特性相结合的解释，要令人满意得多。

921 总而言之，我们可以这样说，幻想既需要从因果关系方面，也需要从目的论方面结合起来加以理解。在因果性解释中，幻想是作为生理的或个人条件的体现形式以及前面所发生的一切的结果而出现的；而在目的论解释中，幻想则是作为一种象征而出现的；它在既有的内容帮助下寻求一种清晰而确定的目标；它仿佛是要尽力去辨别或把握某种将来心理发展的道路。积极的幻想乃是艺术家灵感的根本标志，艺术家不只是一个再现者，他也是一个创造者，因此本质上还是一个启示者，因为他的作品具有描绘将来发展道路的象征意义。

922 这种象征的实际社会效力究竟是更普遍，还是更有限，取决于个体创造性的品质或活动能力。该个体越反常，即是说，他对生活的一般适应能力越少，他所造就的象征的共同的社会价值就越有限，尽管它们的价值对于所考察的个性本身而言也许是绝对的。人们无权去质疑幻想所具有的潜在含义的存在，除非我们也坚持那种认为一般的自然过程并不蕴涵令人满意的含义的观点。众所公认的是，这些是在关于自然过程的解释中所发展出来的凡人皆有的假设。然而，只有在我们业已确定这种被建构的规律实际上与客观的过程真的相符合一致的范围内，我们才能正当合理地叙说自然过程的含义。因此，的确就此范围来说，由于我们已

经成功地证明了幻想“始终有其规律”这一原则，我们也就有正当合理的理由讨论同样过程的含义问题。但是，只有当其恰当地揭示出幻想的本质时，这种被领悟出的含义才是令人满意的，或换言之，这种被证明的规律性才能名副其实。

923 不仅在具体的自然过程之中“始终有其规律”，而且同时自然过程本身也有其规律性。人们睡眠时所梦到的正是已确认的规律和规则。但没有一种已确认的规律或原则能对梦的本质做出任何断言。这种规律本质上只是梦的单纯条件而已。幻想的生理学基础和源泉只是梦得以形成的单纯条件，而不是关于其本质的规律。作为一种心理现象，幻想的规律只能是一种心理学的规律。

924 接下来，我们来讨论我们幻想概念的第二重内涵，即想象活动。

925 一般来说，想象是一种再生的、或曰创造性的精神活动，尽管不是一种特殊的才能，因为它可以以心理活动的所有基本形式——不管是思维、情感、感觉，还是直觉——展开活动。在我看来，幻想作为想象活动，正是心理的能动活动的直接表现：它只是以意象或内容的形式出现于意识之中的能量，正如物理的能量也作为一种确定的物理状态显示其自身一样——在那里，感觉器官以物理的方式而被刺激。每一种物理状态——从能量的立场来看，都只是一个动态的系统，如此看来，一种心理内容——从能量的立场来看——也只是出现于意识之中的一种动态的系统。故从这一立场来看，人们可以断言，以幻象形式出现的幻想只是不能以任何别的形式、而只能以意象形式出现于意识之中的一定规模的力比多而已。幻象是一种“意念-力量”。幻想作为一种想象活动，乃是与能量的心理展开过程相统一的。

926 42．能力情结（Power-complex）：我偶尔地使用这一术语，用以表示由所有那些观念和行动所构成的整个情结——这些观念和行动倾向于将自我排列于其他影响之上的，因而将所有这样的影响都归属于自我之下，对于它们究竟是在人自身和对象的条件方面有其源泉，还是发自人们自身固有的主观性的冲动、情感和思想，则基本上不加考虑。

927 43．投射（Projection）：意味着将一种主观性内容向客体的传递转换过程。它是内投射的反面。与此相应地，投射是一种异化过程，在那里，主观性内容从该主体那里疏离出来，在某种意义上，也即是被吸收到客体之中。主体通过投射，从他自身那里所卸载下的乃是痛苦的、不相容的内容，正如也有某些明确的价值由于某种原因——例如，导致自我贬低就是如此——不为主体所乐见一样。投射是建立在主体与客体的原始同一基础之上的，但只有确是为解决主体与客体的同一所必要时，才使用这一术语。当这种同一遭到干扰时，即是说，由于缺乏被投射内容，适应过程实质上是偏颇的，这样一来，被投射内容的返回就变得为

主体所欲求，在这种情况下，这种必要性便会产生。从这一刻开始，迄今为止，这种有偏向的同一性便构成了投射的特征。因此，这种表现标示出一种同一的状态，这种状态既变得引人关注，又因此而成为批判的对象——不管它是主体的自我批判，还是来自另一个主体的客观批判。

928 我们也可以对主动的投射与被动的投射做出区分。前者是所有病理学意义上的和很多正常投射的常见形式；它没有目的而发生，纯粹是一种自动发生的过程。后一种形式则是那种“情感-投射”行为的根本构成要素。“情感-投射”，作为一个整体，即是一种投射过程。因为它致力于将客体融入到与主体之间的密切关系之中。为了建立这种关系，主体将某种内容（例如情感）从他自身那里剥离出来，然后通过加以激活，倾注到客体之中——他因此而将该客体与其主观性的疆域联系起来。

929 不过，投射的这种主动形式，也是一种旨在使主体与客体相分离的判断行为。在这种情况下，主观性判断作为对该事件的可靠陈述而从该主体那里游离出来；这样一来，该主体就将其自身从客体那里区分出来。与之相应地，投射也是一种内倾过程，因为，与内投射相反，它并不导致相互结合和同化，而是导致主体从客体那里的分化和独立。因此，它在妄想狂——那通常以该主体的完全解体而告终——那里构成一种主导因素。

930 44．理性（Rational）：理性的也就是合理的，即合乎理性的。我将“理性”理解为一种根据客观价值、按照其原则来展开思维、情感和行动的态度。所谓客观态度，一方面，是由对于外在事实的一般经验所确立，另一方面，其形成也离不开对于内在心理现象的一般经验。不过，这样的经验，不能表象客观的“价值”，诸如此类的“价值”只能由主体所赋予；因为这种赋予活动就已经是一种理性行为了。但是，使我们能够赋予普遍的客观价值的理性态度，不是作为个体的主体的任务，而是体现为人类历史的主体的产物。

931 大多数客观价值——理性自身也位于其中——是经历多少年代之后传递到我们的、牢牢确立起来的情结，它的形成凝聚着无数代人的心血，是人作为能动的生物基于其本质需要而展开的生存活动的成果。在这一过程中，人要面对一般的、不断变化的环境条件，用相应的能力-情结——例如眼睛就是对光的完美适应——来应对这些挑战。因此，正如叔本华业已指出的那样，如果能动的生物针对通常的外在影响所做出的反应不是其存在的必不可少的条件的话，那么，我们就可以提到一种先行存在的、形而上学的世界理性的问题了。这样说来，人类理性只是人类对于一般事物的适应能力的表现而已，它以稳固地构成情结的方式逐渐积累起来，建构自己的客观价值。因此，理性的法则正是那些主导并标志着一般“正确

的”或已适应了的态度的法则。一切与这些法则和谐一致的事物都是理性的，一切与它们相背离的事物则都是非理性的（参见相关条目）。

932 就它们是决定性地为所反映的动机所影响而言，思想和情感都是理性的机能。当它们最大可能地与理性法则相一致时，也就获得了其重要的意义。相反，非理性的机能，则是那些旨在追求纯粹知觉，例如直觉和感觉等等之类的机能。因为，它们尽可能地被驱使着否弃理性（理性预先设定了对一切外在于理性的事物的排斥）以便能够达到对事件的整个过程的更圆满的知觉。

933 45．还原方法（Reductive，“leading back”）：我用这一概念来指称这样一种心理学解释方法——它不是从象征的观点来看待无意识的产物，而只是视为一种符号学意义上的表达，一种潜藏于底层的心理过程的标志或症状。与之相应地，这种还原的方法将无意识的产物看作是向根本元素和基本过程的回归，不管这样的产物是实际事件的真实回忆，还是发源于影响该心理的基本过程。所以，还原的方法是向后定向的（这与建构的方法正好相反，参见相关条目），不管是在历史的意义上，还是只是在将情结和已分化了的因素归结到一般原则和基本元素的比喻的意义上，都是如此。弗洛伊德和阿德勒的方法都是还原性的，因为在他们两人那里，都是将心理还原到或期望或欲求的基本过程，其最后的退守之处就是婴儿和原始人。这样一来，无意识的产物势必获得这种只是比喻性或不真实地表达出来的价值，因为对它来说，“象征”（参见相关条目）这一术语真的并不适用。

934 在关于无意识产物的真正含义的认识问题上，采用还原方法所形成的效应就是导致它的消解。因为这种方法或追溯到无意识产物的历史祖先，而如此一来，就剥夺了它的内在含义；或再一次将它重新融入到它由以兴起的同样的本源过程之中。

935 46．自身（Self）：参见“自我”（Ego）概念。

936 47．感觉（Sensation）：按照我对这一概念的理解，它是基本的心理机能（参见“机能”概念）之一。冯特也将感觉归入基本的心理现象之列。[1]

937 感觉，或感觉活动，是将一种物理刺激传递给知觉的心理机能。因此，它与知觉相一致。感觉必然严格有别于情感，因为后者是一个完全不同的心理过程，尽管它也许——例如——与作为“情调”的感觉相联系。感觉不仅与外在的刺激

〔1〕试比较下述关于感觉概念的论述：
冯特：《生理心理学原理》，第1卷，第305页及其后；
德索威尔（Dessovir）：《德国心理学史》；
维拉：《当代心理学概论》；
哈特曼（Hartmann）：《现代心理学》。

相关，而且与内在的，即内在器官的变化相关。

938 因此，就最初的形态而言，感觉乃是感官-知觉，即通过感觉器官和“躯体感觉”（如动觉、血管舒缩感，等等）传递而来的知觉。一方面，它是表象的元素，因为它具有将对于外部对象的被把握到的意象表现出来的机能；另一方面，它又是一种情感元素，因为通过对躯体变化的知觉，它赋予情感以感受的特征（参见“激情”概念）。因为感觉将物理变化传递给意识，它也表象出生理的冲动。但是它并不与它相同一，因为它只是一种知觉的机能。

939 必须在美感或具体感觉与抽象感觉之间加以区别。前者包括以上被暗指到的形式，而后者则是指一种被抽象出来的感觉，即从其他心理要素那里分离独立出来的感觉。因为具体的感觉从不作为“纯粹的”感觉出现，而总是与表象、情感和思维混合于一起。与此相反，抽象感觉则代表着一种已分化了的知觉。就它遵循其自身固有的原则，像摆脱与情感、思维的主观性混合一样，从对各种不同的被知觉对象的混合中独立出来，并因此将自身上升到具体感觉永远不可能达到的纯粹程度而言，这种知觉也可以被称为“美感”。例如，对花的具体感觉，所传递的不仅是对花本身的知觉，而且还包括关于茎、叶、生长之地等等的意象。它还直接地与人们看到它所引起的喜悦或厌恶的情感、或同时所激发的香味——知觉、或关于此花在植物学上所属类别的思想等等融合于一起。

940 另一方面，抽象的感觉则直接地选出此花的最突出的美感属性，例如鲜艳的红色等，使之成为单一的或至少是主要的意识的内容，而完全从上述所暗含的所有其他要素的混合中分离独立出来。抽象感觉主要适合于艺术家。像所有的抽象一样，它是机能分化的产物：因此对它来说，不存在什么原初形态的问题。感觉机能的原初形态始终是具体的，即浑然一体的（参见“远古积淀物”和“具象性”概念）。具体感觉本身是一种反应性现象，而抽象感觉，像一切抽象一样，总是与意志，即定向要素相联系。这种朝着抽象感觉方向引导的意志既是美感态度的表达，也是其活动本身。

941 在儿童和原始人那里，就其始终主导着他们的思维和情感——尽管无须主导直觉——而言，感觉具有占主导地位的特征。由于我将感觉看成是有意识的知觉，而直觉是无意识的知觉，因而在我看来，感觉和直觉构成一对对立面，或两种相互补偿的机能，就像思维与情感的关系一样。思维和情感作为独立的机能，无论是在个体发生的意义上还是在种族发生的意义上，都是从感觉发展起来的（当然，也同样是从作为感觉的必要对应物的直觉那里发展起来的）。

942 就感觉是一种初级的心理现象而言，它是某种绝对被给予的过程，某种与思维与情感相反、不遵循理性法则的过程。因此，我将它称为非理性的（参见相关

条目）机能，虽然理性力求将大量感觉吸收同化到理性的内容之中。

943 一个其整个态度都为感觉原则所定向的人属于感觉类型（参见“类型”概念）。

944 正常的感觉是相称的，即是说，它们的变化近似地对应于物理刺激的强度。而病理学意义上的感觉则是不相称的，即是说，它们要么异常微弱要么异常强烈：在前一种情况下，它们是被抑制的，在后一种情况下，它们则是被夸大了的。感觉遭到抑制是由于另一种机能占据了主导地位，而被夸大则是源于与另外一种机能的异常混合，例如与一种依然未分化的情感或思维机能的混合。对于这样一种情况来说，一旦与感觉相融合的机能依靠其自身固有的动力而走向分化，感觉的这种被夸大现象也就会停止。

945 神经症心理学提供了说明这一问题的极有说服力的例证：例如，在那里，一种其他机能的强烈的性欲化（弗洛伊德）现象——即是说，性感觉与其他机能相混合现象——就非常盛行。

946 48．灵魂（Soul）或曰阿尼玛（Anima）：我在关于无意识结构问题的研究中，就发现有足够的根据，在灵魂和心理之间做出概念上的区分。所谓心理，我将其理解为一切心理过程——既包括有意识的，也包括无意识的心理过程——的整体。而所谓灵魂，我理解为一种有着确定边界的、最体现“人格”特征的机能——情结。为了更准确地描述我关于这一问题的思想，我必须引入依然很冷僻的观点：对于诸如（特别是）催眠梦行症现象，双重人格现象以及人格解体现象的研究——对这一切的探究最初应归功于法国人——使得我们能够认识到在同一个个体中存在着多重人格的可能性。[1]

947 很显然，这样一种多重的人格不可能出现在正常的个体身上；但上述论述所揭示的人格解体的可能性也必然，至少潜在地存在于正常的范围之内。事实上，没有多大的困难，适度敏锐的心理学观察，就至少能证明正常个体中所存在的性格分裂的迹象。例如，我们只要在正在变化的情境下，更深入地观察一个人，便会发现随着从一种环境背景到带来其人格的巨大改变的另一种背景的变换，其性格如何发生显著而清晰的改变。那句众所周知的“在外是天使，在家是魔鬼”的谚语，其实正是从日常经验中总结出来的关于性格分裂现象的表达。特定的环境

〔1〕阿赞姆（Azam）：《催眠术-双重人格》，巴黎，1887年版；
莫顿·普林斯（Morton Prince）：《人格的分裂》，1906年版；
兰德曼（Landmann）：《个体的多重人格》；
里博：《个性之谜》；
弗洛诺伊：《从印度到火星》，1900年版；
荣格：《关于所谓神秘现象的心理学与病理学考察》，《论文集》，第2版。

背景要求特定的态度。随着所要求的这样一种环境——态度的不断持续或不断再现，它便或多或少变成习惯。许多有教养的人被迫在两种环境（在大多数情况下它们是截然不同的）——即家庭生活的圈子与外部世界的事业领域内来回周旋。这两种完全不同的环境要求两种完全不同的态度，它们与对自我和当时态度的认同（参见相关条目）程度正好相称，产生出性格的复制品。社会化的性格是按照社会条件和必要性而定向的：一方面，由该社会环境的期望和责任所定向；另一方面，由社会的目标和主体的努力所决定。家庭性格通常更多的是该主体的自我放松和情感要求的产物。在这个生活圈子内，经常发生这样的事情：在公众生活中极端强势、勇敢、顽强、固执且粗心的人，当他们回到家里，置身家庭生活氛围之中时，却显得温厚、随和、善解人意甚至软弱。那么，究竟哪一面是其真实的性格，真正的人格？对于这一问题，常常不可能做出回答。

948 简要考察就会发现，甚至在正常的个体那里，性格分裂也决不是不可能的。因此，我们完全有理由将人格分裂问题也看作是一个正常的心理学问题。由此在我看来——接着讨论这一问题——对于上述的问题，应该这样坦率地宣布：这样一个人完全没有真正的性格，即是说，他不是个体性（参见相关条目）的人，而是集体性（参见相关条目）的人，或换言之，他完全认同于一般的环境与期望。如果他是一个个体，那么虽然有各种态度的变化，他也只能有一个且相同的性格。这种性格可能不与当时的态度相一致，它既不能，也不会妨碍他在这样或那样的状态下明确地表现其个性。当然，他是一个个体——像其他个体存在者一样，但他却是一个无意识的个体。通过他或多或少与当时态度的完全同一，他至少欺骗了别人，也常常欺骗了他自己——就他的真正性格而言。他戴上了一个面具，他知道这与他的自觉的意图相吻合，而且也与其周围环境的需要和状况相合拍，如此一来，他的动机一个接一个地有利地得以实现。这个面具，即所采取的特定的态度——我称之为“人格面具”[1]——即如同古代演员演出时所佩戴的面具一样。一个与这种面具相一致的人，我称为“人格”（与“个体”相反）。

949 上述两种情况中的态度都是集体人格的体现，它们都可以简要地被归为“人格面具”。在上文中，我业已提出，真正的个性不同于以上两者。因此，人格面具乃是基于适应的原因或必要的便利而形成的能力-情结，但无论如何它都不与个性相同一。人格面具的这种能力-情结唯一地只与客体相关。

950 必须明确地将个体对外在客体的关系与其对主体的关系区别开来。所谓主体，我是指那些模糊而暗淡的心理波动、情感、思维和感觉——它们不能被证明

〔1〕荣格：《无意识概念》，《论文集》，第2版，第457页。

是从连续不断的有意识经验中流向客体，而是作为像骚扰、抑制或有时有益的力量一样从意识背后或底层的黑暗深处涌出——正是这一切，作为一个整体，构成了人们对无意识活动的知觉。被视为“内在”对象的主体，乃是无意识的。它与内在对象，即这种内在态度有关，正如与外在对象，即外在态度有关一样。不难想见的是，这种内在态度，由于其本质上极其深沉和难以洞察，很少为人们所周知，远远不及人们对外在态度的认识——它直接为每一个人所了解。不过，阐明这种内在态度的概念，对我来说，似乎并不是不可能。所有这些所谓偶然的抑制、幻象、心绪、朦胧的情感以及支离破碎的幻想——它们会不时地扰乱和干扰我们全神贯注地完成工作，更不用说更多的时候会给人的宁静造成破坏——或是以揭示其物理原因的方式、或是以探究类似事物的理由的方式得到合理的解释——其源泉通常不是在由意识赋予它们的理性之中，而是在对无意识过程的知觉之中，事实上，它们就是这种知觉。在这类现象当中，梦也很自然地位列其中：人们一致公认它们可以很容易地从诸如消化不良、仰卧睡眠等等之类的外在表面的原因那里获得解释说明，尽管这样的解释完全经不起研究者的批评。个体的人对于这些事情的态度是极端多变的。一个人不允许他自身遭到其内在过程的哪怕最轻微的干扰——他仿佛能完全忽略它们；而另一个人却最大程度地屈服于它们：早晨一觉醒来，这样或那样的某种幻想、或某种令人不快的情感，弄糟了一整天的心情；一种模糊的令人讨厌的感觉，对他来说，就似乎提示着他有某种未知的疾病；或一个梦，也被他当作某种噩运的预兆，虽然在另外一些场合他决不迷信。而对别的人来说，这些无意识的浮现只是一个闪念而已，或只是某种浮上表层的东西而已。因为一个人也许似乎从未意识到任何事物都值得思考再三，而对另一个人来说，他每天都在权衡盘算。一个人只是从生理学意义上理解某种价值，或只是以此解释其邻居的行为，而另一个人则视之为宗教的启示。

951 这些对待无意识泛起现象的完全不同的方式，既是对于外在对象的态度，也是一种习惯。因此，内在的态度，正如外在的态度一样，与特定的能力-情结相对应。对其内在心理过程似乎完全忽略的那些人，缺乏一种典型的内在态度，正如那些常常忽略外在对象和实在的人缺乏一种典型的外在态度一样。后一种人格面具，并非不常出现，那些人带有漠不关心的特征，甚至不时地会盲目草率从事——这常常只能屈服于命运的最强烈的冲击。并不罕见的是，正是这些其人格面具带有明显的草率从事和漠不关心特征的个体，对无意识过程的态度却具有极端敏感性的特征。由于他们固执僵化，自我封闭，因而他们在内心里非常虚弱、无力而狭隘。因此，在这样的情况下，与内在人格相对应的内在态度与外在态度正好相反或迥然不同。例如，我知道一个人，他没有贸然破坏那些与他最亲近的

人们的快乐所造成的过失，但却在他的重要的公务旅行中，仅仅为了欣赏从车窗外一掠而过的森林美景而打乱行程。这种情况毫无疑问为每一个人所熟悉。因此无须列举更多的例证。既然我们拥有与日常经验一样的理由肯定外在人格的存在，同样我们也有理由假定内在人格的存在。内在人格是一个人朝着内在心理过程发展的行为方式。它是一种转向无意识的内在态度，一种个性特征。我在术语上将外在态度，或外在特征、人格面具归为一体；而以阿尼玛或灵魂这一术语来表示内在态度。与态度处于同样层次的是习惯。它或多或少被稳固地凝聚成能力-情结，而自我则可能或多或少认同于此。这在语言中有生动的表达：对于一个对某种情境具有习惯性态度的人，我们常常说：当他做这件或那件事情时，他完全是另一个人。这就是一种习惯性态度的那种能力-情结之独立性的实践上的证明。此时似乎正是另一个人格占有了这个个体，“俨然另一种精神进入到他体内”。如此经常地被赋予外在态度的自主性也同样地为灵魂或内在态度所要求。所有教育事业中最困难的任务之一就是改变外在态度，或人格面具。但是改变灵魂一样困难，因为它的结构正如人格面具的结构一样稳固。正如人格面具是一个实体一样，它也常常似乎构成一个人的整个个性特征，甚至在实践上始终伴随着他，在其整个人生历程中无有变化。如此说来，灵魂也是一种有着明确界限的实体，有着可能稳固不变和独立的特征。因此，它时常具有便于描绘的鲜明的特征。

952 关于灵魂的特性问题，我的经验肯定了这样一种基本原则的有效性，那就是它在整体上构成与外在特征的互补关系。经验告诉我们，灵魂通常包含有意识态度所缺乏的所有那些一般的人类本性。噩梦所勾起的令人痛苦的事情、不祥的预兆以及内心的恐惧，是一种典型的体现。由于对外在方面的无所用心、苛刻和拒人于千里之外，他便朝内向所有的阴影打开了窗户，为所有的幻觉所主宰，似乎他是最不独立的、最易受影响的人。所以说，他的灵魂包含着在其外在态度或人格面具中完全缺乏的作为人类一般共性的软弱性和无定性。当该人格面具是有智识的时候，灵魂也肯定很敏感。灵魂的互补特征也与性特征有关，这一事实不再为人们所严重怀疑了。一个女性味十足的女人会有一种男性的灵魂，而男性十足的男人也会有一种女性的灵魂。这种悖反是建立在这样一种事实基础之上的：例如，一个男人，并不完全整个地是男性，而是也有某种女性特性。他的外在态度越是有阳刚之气，就越是想抹去其女性特性。同样的情况也随之出现于灵魂中。这种现象解释了为什么正是那些很有阳刚之气的男人却最有可能为特有的软弱所主宰。他们对于无意识的态度有一种女性的弱点和最易受影响的特性。而且，反过来说也是一样，这种情况也同样经常发生在最温柔的女人身上。在某些内在事务方面，这些女人极其刚强、坚定、咄咄逼人，这些如此强势的特性通常只能在

男人的外在态度中发现。这些就是男性的特性，其对女人气的外在态度的排斥使得它们成为该灵魂的特性。因此，如果我们说到一个男人的阿尼玛，我们就应该按照同样的逻辑说到一个女人的阿尼姆斯（Animus）——如果我们打算给一个女人的灵魂以一个恰当的名称的话。在男人的外在态度中讲究逻辑和正视客观实在通常比较流行，或至少被视为一种理想，而对女人来说，取而代之的是情感。但在灵魂中，这种关系被颠倒过来了：是男人更为内向，而女人相反。因此，男人更容易完全绝望，而女人总是能找到欣慰和希望；男人比女人更可能选择自绝。不过，女人也可能更容易沦为社会环境的牺牲品，比如说沦为妓女就是例证，而面对同样的问题，男人则可以以酗酒和其他堕落的方式从无意识那里将这种冲动转移出去。

953 对于一般人来说，灵魂的特征可以从其人格面具的特征那里推导出来。在外在态度中应该正常具有但其实却根本缺乏的一切事物，将确定不变地可以在内在态度中发现。这是一个基本规律，我的经验已经无数次地证明了这一点。但是，至于个体特性问题，不能以这种方式就这一问题推导出什么。我们唯一能确定的是，当一个人与他的人格面具相一致时，其个体特性就与灵魂有关。正是这种联系，导致那种灵魂孕育的象征的诞生，它经常出现于梦中。这种象征在有关英雄诞生的原始意象中有其渊源。将要诞生的儿童意味着个性，他虽然存在着，但还没有意识。人格面具也存在同样的情况，作为人们对生存环境的适应的表现，它深受这种环境的强烈影响，为其所塑造，如此一来，灵魂也同样深刻地为无意识及其特性所决定。这也是一种规律。正如人格面具几乎必然地在原始环境中具有原始特性一样，灵魂也呈现出无意识的远古积淀物的特征，以及预期性、象征性的特征，由此导致内在态度的“孕育性的”和“创造性的”特性。与人格面具的同一自然而然地为与灵魂的无意识的同一奠定了条件，因为当主体或自我没有从人格面具那里分化出来时，它与无意识过程不能形成有意识的关系。因此，它就是这些过程本身：它与他们相同一。一个无条件地为外在人格面具所主宰的人又将他自身毫不犹豫地交付给其内在的过程，他甚至将以绝对的内在必然性来挫败其外在人格面具，使其陷入一种荒谬的境地（参见“反向转化”）。对该个体路径的一个坚定的支持由此而被破坏了，他的一生便不可避免地陷入对立的境地。更有甚者，在这样一种情况下，灵魂总是被投射到一个对应的、真实的对象中，并对其存在着一种几乎绝对的依赖关系。从该对象那里开始展开的每一种反应，都对主体形成一种直接的、抑制作用。悲剧性的联系便常常以这种方式形成了（参见“灵魂-意象”概念）。

954 49．灵魂-意象（Soul-Image）：灵魂-意象是指由无意识所产生的那些意

象当中特定的意象（参见该概念）。正如人格面具，或外在态度在梦中由某个人——这个人以特定的方式表示拥有该人格面具的杰出品质——的意象所代表一样，灵魂，或无意识的内在态度，也同样由某个人——其特殊品质与灵魂的品质相对应——体现出来。这样一种意象被称为“灵魂-意象”。这种意象有时候完全神秘莫测，简直就像神话人物。男人的灵魂，即阿尼玛，通常由无意识以一个女人的形象显示出来。而在女人那里，则以男人的形象显示出来。在每一种情况下，这种个性都是无意识的，因此，与灵魂相联系，灵魂-意象具有相同性别的特征。在所有那些总是表现出与人格面具（参见“灵魂”概念）的同一且该灵魂又相应地是无意识的情况下，该灵魂-意象就被传递到一个真实的人那里。此人是一种强烈的爱的对象，或同样强烈的怨恨的对象（甚至可能是恐惧的对象）。这样一个人的影响具有某种直接而绝对的激发情感的特征，因为它总是激起一种情感方面的反应。这种感动依赖于这样一种事实：对代表灵魂-意象的对象的真正自觉的适应乃是不可能的。因为这种对象性关系是同样不可能和不存在的，力比多被抑制起来，并以情感释放的方式爆发出来。这种感动总是发生在适应性活动失败之处。只有当主体没有认识到阿尼玛之时，对于代表灵魂-意象的对象的自觉适应才是不可能的。如果他认识到它，它就能从该对象那里被辨别开来，它的直接影响也许就随之被化解，因为该对象的潜能取决于灵魂-意象的投射。

955 对一个男人来说，一个女人最适宜作为其灵魂-意象的寄托，因为他的灵魂具有女性的特质。同样，一个男人也适合作为女人的灵魂-意象的寄托。无论何处，只要性别之间存在着无条件的，或几乎神奇的关系，它就总是有灵魂-意象的投射问题。既然这样的关系通常存在，灵魂也就常常必然是无意识的，即是说，无数的男人必然不知道他们是怎样与内在心理过程有关的。因为这样的无意识总是与对一种相应的人格面具（参见“灵魂”概念）的完全认同一起相伴同行，因此这清楚地意味着，后者也必然是非常频繁地发生。这正与现实相符合。因为，事实上，很多男人与他们的外在态度完全一致，因此无法自觉地意识到与他们的内在心理过程的关系。但是，相反的情况也会发生，即是说，如果灵魂-意象未被投射，而是留在该主体那里，那么，就该主体自身确信他对于其内在过程的行为方式也是他独有的、实际的特征而言，因此将会导致对该灵魂的认同。在这样一种情况下，该人格面具的无意识将导致它向对象的投射，尤其会向同性对象的投射，因此为很多或多或少可以理解的同性恋、向作为男性的父亲移情以及向作为女性的母亲移情之类的现象奠定了基础。这样的情况总是意味着，人们在对外在环境的适应方面存在着漠不关心的缺陷，因为与灵魂的认同赋予态度以一种朝向内在过程的主导性定向，由此对象被剥夺了其决定性影响。

956 每当灵魂-意象被投射出去，就会出现一种无条件的、情绪性的对对象的依附。如果它不被投射出去，就会导致一种相当不适应的状态。这种情况被弗洛伊德片面地描述为“自恋”。就该对象的行为与灵魂-意象的和谐相处而言，灵魂-意象的投射也是一种从太过于沉浸于内在过程的状态中的解放。该主体因而能够得以激活他的人格面具，使它获得进一步的发展。不过，经过漫长的历程之后，该对象将很少能够持续地与该灵魂-意象相符合，虽然很多女人通过不断地贬低她们自身，能够成功地在相当长时间内一直体现着她们丈夫的灵魂-意象。这是生物学上雌性本能协助的结果。只有当一个男人由此被驱使着如此，且无论好歹，最后超过他的权能时，才可能无意识地为他的妻子发挥出同样的作用。这种情况，同样也离不开生物学上雄性本能的协助。

957 如果灵魂-意象未被投射出去，其与无意识之间的关系就会逐渐发生完全病态的变异。主体就会日益为无意识内容所支配，他对于对象的关系上所存在的缺陷就会使他无力组织这些内容，或无法将其派上任何用场。很显然，这样的内容将会严重地损害其与对象之间的关系。当然，这些态度只能代表着两个极端，更正常的态度应该处于它们的中间。所谓正常的人，正如我们所了解的那样，并不在于其心理方面有什么异于别人的特别的明晰、纯粹和深刻之处，而是在于这些方面通常略有一定的区别而已。在有着好性情和与人为善的外在态度的男人那里，其灵魂-意象却具有相当恶毒的特征，这也几乎是一种规律。关于这一点，有一个绝好的文献上的例证，那就是斯比特勒的《奥林匹斯之春》中那个陪伴着宙斯的超凡的女人。对那位理想化的女人来说，一个堕落的男人常常是其灵魂-意象的载体。所以，在这类情况下，“拯救的幻想”经常发生。同样的事情也会发生在男人身上，他会“发现”在妓女周围环绕着正在呼救的灵魂的光环。

958 50. 主观解释模式（Subjective Plane）：我将其理解为一种将梦或幻想的概念——在其中所出现的人或情境——与完全属于主体自身固有心理的主观性因素关联起来的解释模式。众所周知，存在于我们心理中的关于对象的意象决不会确切地类似该对象，充其量只是相似而已。虽然一致公认它是通过感性知觉和它们的统觉而产生出来的，但它实质上乃是心理的内在固有过程——其活动只是由该对象刺激而起的——的产物。经验表明，感觉的根据很大部分是与其对象的性质相一致的，但是，我们的统觉则为几乎难以预测的主观性的影响所左右，期望由它提出关于人类特性的正确知识可谓难上加难。而且，由人类特性所表现出来的这样一种复杂的心理要素，只能为纯粹感官知觉提供非常狭小的领域。对它的认识也要求“情感-投入”、反映和直觉。最终的判断是：对来自这些复杂要素的问题来说，其价值始终非常值得怀疑。因此，我们所构成的作为人类对象的意

象，在很大程度上，必然打上主观性烙印。所以，在实践心理学中，我们应该很好地学会将意象或一个人的意象很明确地从他的真实存在那里分化出来。很多时候，作为主体能动性充分发挥的结果，意象实际上更是一种主观性的能力-情结的意象，而不是对象自身的意象。

959 因此，在对无意识产物的分析处理中，实质上，这种意象并不是直接地被设定为与其对象相一致；更明智的做法是，将它视为一种与对象之间的主观性关系的意象。这就是这种主观解释模式关于无意识产物的真正含义的理解。

960 基于这种模式而形成的对无意识产物的认识，凸显出作为被构成对象的承载者的主观性判断和倾向。因此，当对象-意象以无意识产物的形式出现时，它并不确定地与实际对象有关，而是同样地，甚至可能更多地，与主观性的能力-情结（参见“灵魂-意象”概念）有关。

961 运用这一认识模式，不仅使我们对梦、而且对文学作品都能做出一种更全面的心理学解释，发现其中的各个角色实际上都是诗人或文学家心理中具有相当自主性的能力-情结的代表。

962 51．象征（Symbol）：在我看来，应该严格地将象征概念与单纯的符号概念区分开来。象征和符号是完全不同的两个事物。费雷罗（*Ferrero*）[1] 在他的著作中并没有论及严格意义上的象征，而是讨论符号问题。例如，在传统的习俗中，出售一片土地时会转交一块草皮，这种习俗在日常通俗的意义上可能会被描述为“象征”，但实际上它带有纯粹的符号特征。这片草皮只是一个符号，或一个标志，代表着那整个资产。铁路员工所佩戴的有翅的圆轮不是铁路的象征，而是识别铁路员工的符号。象征总是预先假定，被选择的表达是对完全未知的事实的可能最好的描述或概括。不过，这些事实仍然被认定或假定为一种存在。因此，当铁路员工的有翅的圆轮徽章被理解为一种象征时，这等于是说该人不得不与一种未知的实体打交道——这种实体的本质除了有翅的圆轮以外不能有别的或比它更好的表达。每一种将象征表达解释为对已知事物的类似的或简要表达的观点都是属于符号学的。因此，一个被更清晰地或更有特色地表现出来的概念，则是象征性的，它将象征表达理解为对一个不能想象的完全未知事物的可能最好的公式化表达。而将象征表达理解为对于已知事物的有意图的记录或转述的观点，则是比喻。将十字架解释为“圣爱”的象征，就属于符号学，因为“圣爱”比十字架——它有着很多别的意义——更好也更贴切地揭示了要表达的事实，而关于十字架是象征的解释则超越于所有可以想象的解释之上，它将十字架视为关于一种

〔1〕费雷罗：《象征心理学》，1895年。

未知的、神秘或超验性的——即心理特征——且还不能领悟的事实的表达，这种神秘而超验的心理内容在十字架中就能找到最强烈而恰当的表达。

963 就象征是一种富有生命力的事物而言，它是关于一种——不能以任何别的或更好的方式而解释其特征的——事物的表达。只有就它孕育着意义而言，象征才是有生命力的事物。但是，如果其意义从它那里独立出来，即是说，一旦发现关于所寻求，或期望的神圣事物的公式化表达比迄今为止所接受的象征更为理想，那么，这种象征就寿终正寝了，即是说，它就只具有历史的意义了。我们也许依然继续将它称为一种象征，但不言而喻的前提是，我们所说的这种象征，指的是其真正的意义尚未沦失之前的状态。圣保罗和早期教父们将十字架看作一种象征的方式表明，对他们来说，它是一种有生命力的象征，代表着那种以非超越的方式无从表达的存在。

964 对每一种密传性的解释来说，其象征则是僵死凝固的，因为通过密传，它已经被改造为一种更好的表达（至少表面上是如此），于是它只是为在别的地方得到更全面更好的认识充当一种习惯性符号。只有对公开的立场来说，象征才始终是活的。代表一个已知事物的表达始终只是作为一种符号，而永远不是象征。因此，完全不可能从已知的联系中造就出一个活的象征，即是说，一个孕育意义的象征。因为，那些由此而被制造出来的东西，永远不会包含着多于所放进其中的内容。每一种心理产物，在其作为对当时还不认识或只是相对地认识的事实之可能最好的表达的范围内，可以被视为一种象征——同时也假设我们准备接受这种表达，认为它确实向我们表明了那种唯一神圣的且尚未清晰意识到的事物。

965 由于每一种科学理论都包含着假设，所以对一种本质上依然未知的事实的预期指示，便成为一种象征。而且，当我真的认为它表示或意味着某种不同且更宏大的事物，或目前尚未被认识的事物时，每一种心理现象其实都是一种象征。对于每一个意识来说，这种设想是绝对可能的：它将被导向关于一个事物的更深层的意义和这样一种态度所蕴涵的各种可能性的领悟。对于这同一个意识来说，只有当它自身业已创造出一种表达——只是像（例如）数学术语那样包含或确实有着有意创造的目的之时，这样一种设想才是不可能的。不过，对于另一个意识来说，就完全不存在这样的限制。也可以设想，数学术语作为一种被潜藏于其成果的目的之中的未知心理事实的象征，就这一事实确实为创造该符号学表达的人所未知而言，因此它也不能是任何意识运用的对象。

966 一个事物究竟是不是象征，主要取决于正在认识它的意识的态度如何。例如，如果一个意识将被给予的事实不是只看作其本身，而且还看作是对于未知事物的表达，那么，这个事物就成为象征。因此，对一个人来说，一个事实完全有

可能并不以象征形式呈现，而对另一个人则彻底不同。相反的情况也同样可能。毫无疑问，有的产物的象征特性不只是取决于认识它的意识的态度，而是以对认识主体所产生的象征性效应方式而自发地自我显现出来。这种产物是如此的得以形成，以至于它们必然丧失所有的意义，除非赋予它们以象征意义。作为一种纯粹的现实体现，一个其中有一只眼睛睁着的三角形是如此的没有意义，以至于对一个观察者来说，不可能将它看作只是偶然的无聊之作。这样一种形象立即就会令人联想到它的象征意义。之所以形成这种效应，或是由于经常发生的与之一致的事件的支持，或是为一种特别严肃且令人关注的形成方式所强化，这种方式实际上正是对被置于其上的价值的表达。

967 没有上文所描述的自发效应的象征或是僵死的，即被一种更好的公式化表达所超过，或属于其他的产物——其象征本质排他性地依赖于观察它的意识的态度。这种将被给予的现象看作象征的态度可以被简明地描述为象征态度。它只能部分地由事物的变化情况证明其合理性；而对于其他的情况而言，它是某种人生观影响的结果，这种人生观将赋予所发生的一切（不管大事小事）以意义，更确切地说，是赋予某种更深刻的价值，而不止是纯粹的实在性。这种看待事物的观点与另外一种只注重纯粹实在性、而将事实的意义问题置于其次的观点正好相反。对后一种态度来说，完全不可能有象征意义问题。无论如何，象征体系都排他性地依赖于认识的方式。但是，甚至对这样一种态度来说，也依然存在象征问题，即是说，这种态度也促使观察者去猜测其中所潜藏的意义。一个带有公牛头的神的意象确定地可以被解释为长有公牛头的人身。但这种解释几乎不能广泛地抵御象征的理解，因为象征太富有影响力，以至于完全不能被忽略。一种似乎要强加以象征意义的象征不一定是当前现存的。它的效果可能整体上受限于——例如——历史或哲学的认识水平。它只是激起认识或审美的兴趣。然而，只有当象征是关于某种神圣的，但又甚至尚未为观察者所认识的事物的最好且可能最高明的表达时，它才真正具有生命力。因为，在这种情境下，它激起了无意识的参与。它丰富并创造了生活。正如浮士德所说的那样："这个标志对我的影响多么非同寻常！"

968 这种富有生命力的象征塑造和揭示了一种本质上属于无意识的要素，而且这种要素流行得越普遍，该象征的作用就越普遍；因为在每一个灵魂中，它都触及到一种密切相连的心弦。既然一方面，象征是对依然未知的事物的可能最好的表达，而且这种表达对于既定的时代来说，不可能被超过——它必定是从最复杂和高度发达的当代精神氛围中发展起来的；但另一方面，这种富有生命力的象征必须以其权能覆盖足够多的人群，它必须包含可能为众多的人所共有的东西，如此

才能产生普遍的效果。如此说来，它就决不能是高度抽象的或显得过于玄妙，因为如果那样，就几乎没有什么人能够领悟或理解它。但也必须是某种本源性的以至于毫无疑问地无所不在的事物。只有当象征包含这一事物，并使它成为可能最高的表达之时，它才有任何普遍的效应。这种效应，应该既包括强有力的外在影响，同时也包括重新确立起一种富有生命力的社会象征。

969 我现在关于社会象征问题所说的所有这一切，也同样适用于个体象征问题。有些个体心理产物，其所表现出来的象征特性马上构成了一种象征概念。对于个体来说，它们拥有相似的作为更大人群的社会象征功能的意义。不过，这样的产物，决没有一种排他性的意识或无意识源泉，而是从双方的一致的合作中发展起来的。纯粹的意识产物本质上并不比纯粹的无意识产物更能成为有说服力的象征，反过来也是一样。因此，它转而致力于对意识的象征态度的探究上，赋予它们以象征特性。但它们也同样可以随之被看作是具有偶然性的事实，正如同人们可以将猩红热的红疹看作该疾病的“象征”一样。当然，在这样一种情况下，关于它的正确表述应该是“症状”，而不是“象征”。因此，在我看来，当弗洛伊德从他的立场出发，将这一切表述为“症状”[1]，而不是象征性行为时，他无疑是正确的。因为，对他来说，这些现象并不是这里所规定的意义上的象征，而是某种特定的且普遍已知的深层过程的症状性标志。当然，也有神经症患者将他们的无意识产物——这些产物起初是病态的症状——看作是具有至上重要性的象征。不过，一般来说，情况不是这样。恰恰相反，现在的神经症患者太容易将某个也许真的充满意义的产物看作只是一种“症状”而已。

970 事实上，在关于事物究竟有意义还是无意义问题上，有两种迥然不同且相互矛盾的观点，双方各自热烈地为自身呐喊。这只能表明，确实存在着这样一种过程，它并不表达什么特别的意义，事实上仅仅只是一种结果或症状；而有另外的过程则在它们之中承载着某种潜藏的意义，这些过程不只是源自某物，而且趋向于成为某物，因此成为象征。我们正在探究的这一事物究竟是一种症状还是一种象征，就该由我们的判断力和批判能力来确定了。

971 象征总是一种具有极其复杂本质的创造物，因为从每一种心理机能那里发展而来的要素都参与到它的构成过程之中，因而其本质既不是理性的，也不是非理性的。它肯定有一面与理性相一致，但又有另外一面为理性所不能企及。因为，不仅纯粹内在和外在知觉的理性要素，而且其中的非理性要素，都汇入到它的本质之中。象征所具有的预期的含义和所孕育的重要性，像对情感一样对思维强烈

〔1〕弗洛伊德：《日常生活的精神病理学》。

地呈现出来，当其被赋予感性形式时，它所特有的可塑的意象则像刺激直觉一样极大地刺激感觉。这种富有生命力的象征不可能诞生于呆滞或贫瘠的头脑中，因为这样的人只能接受由已形成的传统所塑造的、已然存在了的象征。只有那些充满强烈渴望的高度发达的头脑——对它来说，不能再在一种表达中将各种意义最大程度地混合于一起——能够创造新的象征。然而，由于象征是从他的最高的且最近的精神创造活动中诞生出来的，因而必然也蕴涵着他最深层的存在之源。它不可能只是那种最高度分化了的机能的片面的产物，而必然是同时在其心理的最深处和最本源的动机中有其源泉。由于有这种完全可能的对立方面的合作，它们就必然肩并肩地一起站在整个意识的对立面。这样一种情境必然会导致与其自身的显著分裂，甚至达到正反双方相互否定对方的程度，而此时自我依然不得不明确参与到双方之中。但是，如果一个部分处于次要位置，则象征将不相称地成为另外一方的产物，且在相应的程度上，更多地变成症状——即被压制的反方的症状——而更少是象征。然而，在一定程度上，象征在其中只是一种症状，它也缺乏重建的效应，因为它不能充分给予心理的每个部分以存在的权利，经常面临着反方的压抑，尽管意识可能将这一问题略去，不加考虑。

972 但是，当反方被给予完全同样的权利，且自我被证实在正方和反方同时无条件地参与时，就会导致意志作用的悬置。当每一个动机都有一个同样强大的反向动机立于其旁边时，意志也就再也不能发挥作用了。既然生命不能容忍悬置，就会形成对生命力的抑制，如果不能产生一种能够调和双方的新机能的话，这种抑制将会由于双方的对立的紧张关系而导致一种难以忍受的结果。不过，这种新机能会自然而然地从由于被抑制而导致的力比多的后撤中形成。既然由于意志的完全分裂而使前进变得不可能，力比多之流就会转而向后，返回到它的源头之处，即是说，意识的悬置和无所作为导致了无意识的活跃——在那里，所有已分化了的机能都有它们共同的、远古积淀下来的根源，而且，原始心理中所特有的各种内容浑然不分的特征通过无数积淀物而依然显现出来。

973 通过无意识的积极活动，一种由正方和反方势均力敌地共同构成的、以求得相互补偿（参见相关条目）的内容得以显现出来。既然这一内容既与正方有关，也与反方有关，因此，它就构成了一个中间地带，在它上面，对立的双方可以相互调和。我们不妨这样——例如——将这种对立设想为肉体感性对精神性之间的对立，如此一来，凭借其精神联合的力量，从无意识中脱胎出来的这种调解性的内容，就为精神性的正方提供了一种受欢迎的表达；而由于其灵活的感知能力，它也涵摄了感性的反方。但是栖身于正方与反方之间的自我，则在这种兼备性的中间地带中发现了它的对应者，它的调和的、唯一的表达，并热切地抓住它，以

便从它的分裂状态中摆脱出来。因此，由反方的牵引所创造的能量汇入到这种调和性的表达之中，保护它免受这两个对立面冲突的损害——既然双方都致力于在它们各自特有的意义上形成新的表达，因此冲突就会自始至终存在。精神性力图使某种精神性的东西摆脱无意识的干扰而得到表达，而感性则以感性表达为目标。一个人期望从新的表达中创造科学和艺术，另一个则意在感性经验。只有当不完全分裂的自我更多地倾向于某一方时，这种无意识产物向这一方的转变才能成功。

974 如果一方成功地解决了无意识产物问题，它并不单独地倒向那一方，而是有自我与它相伴而行。于是，自我对最优势机能（参见劣势机能）的认同就不可避免地由此而起。这导致了一种随之而来的分裂过程在更高平台上重复出现。但即使这样，通过自我的决断，既不是正方，也不是反方，能成功地解决无意识产物问题，这足以证明，无意识表达优越于双方。

975 自我的坚定性与对正方和反方和解所表现出的优越性，在我看来，乃是相互联系和相互制约的。看起来有时似乎某种天生的个性所具有的稳定性是决定性因素，有时似乎这种和解又拥有促进自我趋向绝对坚定性的优势力量。但实际上，可以设想到的是，一方面，个性所具有的坚定性和确定性，另一方面，调和性产物所具有的优势力量，都只是同一个事实的体现。当调和的产物以这种方式而被保存下来时，它形成一种原初的产物——它将用以建构、而不是分解，并变成为正方和反方的共同对象。因而，它变成一种主宰整个态度的全新的内容，结束了分裂状态，驱使对立双方的能量进入到一个共同的渠道。由此，生命的悬置被消除了，个体生命能够以新的能量和新的目标在更广阔的天地里驰骋。

976 就其整体而言，我业已将上面描述的过程命名为“先验的机能”，在此我所使用的“机能”这一术语，并不是某种基本机能意义上的，而更多的是指由其他机能组合而成的一种情结-机能。所谓“先验的”，我确实不希望含有任何形而上学的意味，而事实上只是指的使一种态度向另外态度的转变成为可能的那种机能。这种素材，当它在对对立双方进行调和的过程中被正方和反方详尽阐发时，便是一种活生生的象征。这种本质上具有原初性的素材，始终不变地存在，它通过对对立双方的影响而具有预期的意义，其效能为所有的心理机能所无法企及。

977 至于象征形成过程的基础问题，可以在关于宗教创立者创始阶段经验的零散记录中找到答案。例如耶稣与撒旦、佛陀与魔、路德与魔鬼、茨温利和他的早期世俗生活；还有歌德的关于浮士德通过与魔鬼订立契约而重获生机的概念，等等。在《查拉图斯特拉如是说》的结尾，我们在“末人”形象中将会发现一个反方压抑的突出例证。

978 52．综合（Synthetic）：参见“建构”概念。

979 53．思维（Thinking）：我将其视为四种基本的心理机能（参见“机能”概念）之一。思维是那种按照其固有法则、将所给予的表象融入概念的联系之中的心理机能。它是一种统觉活动，就其本质而言，必须被区分为主动的和被动的两种思维活动。主动的思维是一种意志行为，被动的思维是一种事件。在前一种情况下，我将表象上升到以判断形式进行的严密思考；而在后一种情况下，概念自身确立起它们之间的联系，所做出的判断也许甚至与我的目的背道而驰——它们也许缺乏与我的意识对象之间的一切和谐，因而对我来说，也就缺乏任何方向感，虽然通过积极的统觉活动，我可以随后开始认识到它们的指导意义。所以，主动的思维将与我的思维定向相对应。[1] 我在以前的著述中曾经不恰当地用“幻想活动”概念来描述其特征，[2] 现在我则用“直觉性思维”这一术语来表示它。

980 按照我的观点，简单地将各种表现形式集中起来——诸如被某些心理学家描述为“联想思维”[3] 的活动——根本不是思维，而只是表象。在我看来，“思维”这一术语的含义应该限定于通过概念的方式将各种表象联系起来——换言之，它应该是一种判断活动，不管这种活动是不是人们的有意图的行为，都是如此。

981 对于定向的思维能力，我用“智力”概念来表示；而对于被动的，或非定向的思维能力，我则称之为“智能性直觉”。而且，我将定向的思维或智力理解为理性的（参见相关条目）的机能，因为它是按照我所意识到的理性规范中的预先假定，将各种表象纳入概念之下。而非定向的思维、或曰智能性的直觉，在我看来，则是一种非理性的（参见相关条目）机能，因为它是按照不为我所意识到的，且随之不被推崇为合理的规范而评判和安排各种表象。不过，在某些情况下，我也随即承认，判断的直觉性行为也与理性相符合，尽管其发生的方式在我看来似乎是非理性的。

982 由情感所支配的思维，我不将其视为直觉性的思维，而是视为依赖于情感的思维。它并不遵循其固有的逻辑原则，而是为情感原则所支配。在这种思维活动中，逻辑法则只是表面上存在而已；实际上，它们是按照情感的偏好而左右摇晃。

983 54．先验机能（Transcendent Function）：参见“象征”概念。

984 55．类型（Type）：类型是一种样本，或例证，它以一种特有的方式再生出一个种类或一般阶层的特征。在这一特定的场合，则是在更狭隘的意义上使用这一术语，指的是一种以很多个别形式体现一般态度（参见相关条目）的特有模式。在此处的这一特定的探索工作中，我从我所了解的许许多多现存的或可能的

〔1〕荣格：《无意识心理学》，第14页。
〔2〕同上，第19页。
〔3〕詹姆士：《心理学教科书》，第464页。

态度中，归纳出四种特殊的体现形式，即是说，它们从根本上是由这四种基本心理机能（参见“机能”概念）——即思维、情感、直觉和感觉——所定向的。如果一种态度是习惯性的，并由此为个体的特性打上了特定的标记，那么，我就将其称为一种心理类型。这些建立在基本机能基础之上的类型——人们可以分别称之为思维类型、情感类型、直觉类型以及感觉类型——可以根据各自所依赖的基本机能的性质而分为两大类别：即理性的和非理性的。思维和情感类型属于前者。直觉和感觉类型则属于后者（参见“理性的”与“非理性的”概念）。可以根据力比多运动的偏向将它们进一步分为两种类型，即内倾型和外倾型（参见相关条目）。根据一般态度中内倾性或外倾性何者突出，来区分所有这些基本类别究竟属于其中哪一种类型。思维类型可能或属于内倾型或属于外倾型，任何其他类型也同样如此。关于理性和非理性类别的区分是根据另一种观点进行的，它与内倾型与外倾型的区分毫无关系。

985 在以前两部关于类型理论的著作[1]中，我并未将思维类型和情感类型从内倾与外倾类型那里区分开来，而是将思维类型与内倾型、情感类型与外倾型同一起来。然而，通过对心理现象的更全面的考察，我认识到，我们必须将内倾类型与外倾类型看作是位于机能类型之上的更高的范畴。而且，这样一种划分，完全与经验相对应。既然——例如——毫无疑问地有两种情感类型，其中之一的态度就会更多地为他的情感经验所定向，而另一个则为其对象所定向。

986 56．无意识（Unconscious）：对我来说，无意识概念是一个心理学所特有的概念，而不是形而上学意义上的哲学概念。在我看来，无意识是一个心理学上的边界概念，它涵盖所有这样的心理内容，或者说拥有所有不是意识的内容，即是说，它不是以一种可知的方式而与自我关联的。关于无意识过程的客观存在问题，我的论证完全且唯一地源自经验，尤其是源自精神病理学方面的经验。从那里，我们掌握了大量毋庸置疑的论据。例如，在一个歇斯底里性的健忘症病例那里，其自我对于丰富的心理学情结的存在一无所知，而片刻之后，一个简单的催眠程序就足以使已丧失的内容完全再现出来。

987 基于成千上万这样的经验，我们可以有理由明确地肯定无意识心理内容的存在。至于无意识内容在心理中的存在状态问题，以及何时不依附于意识问题等等，则迄今为止完全不为我们所认识。因此，贸然猜测完全是无谓之举。猜测脑髓作用机制和整个心理过程，等等，真的属于幻想。也完全不可能去详细说明无意识的疆域，即它究竟包含着什么样的内容问题。只有经验能够决定这样的问

〔1〕荣格：《心理类型学研究手稿》，《心理原型》，第16卷，第152页。
另参见荣格：《无意识过程心理学》，《论文集》，第2版，第354页。

题。我们通过经验知道，意识内容会由于它们的能量价值的丧失而转变为无意识内容。这就是正常的“遗忘”过程。这些内容并不是简单地消失于意识的地平线之下。经验告诉我们，在十余年之后，偶然地，在适当的条件之下，它们会或以梦的形式，或以催眠状态下的唤起潜在记忆的方式，[1] 或通过对被遗忘内容的联想的恢复，而从沉没状态中重新浮现出来。

988 不仅如此，经验还教导我们，意识内容也会通过“有意的遗忘”，而沉入意识的地平线之下，在这一过程中，其实并没有什么多么令人关注的价值的贬损——弗洛伊德将此称之为对一种痛苦内容的抑制。人格的解体，或意识的分裂会产生同样的结果，除此之外，剧烈的打击或神经冲击，或在精神分裂症患者那里所出现的人格的裂变，也会导致这样的后果（参见布洛伊勒的研究）。

989 同样地，我们还从经验得知，感官-知觉或由于它们的强度不足，或因为它们注意力的偏离，不能达到有意识的统觉，或多或少会通过无意识统觉而成为心理内容，这再一次被催眠术所证实。同样的事也会发生在某种融合和其他联合过程中，因为其能量内容太过微弱，或由于注意力的偏移，而使其仍处于无意识状态。最后，经验还告诫我们，还存在着无意识的心理联合——例如，神话意象就是如此——它从未成为意识的对象，因而必须完全从无意识活动那里发展出来。

990 在这个意义上，经验为我们设想无意识内容的存在提供了明确的指导。但是，对于无意识内容可能是什么，却不能做出断定。贸然猜测这一问题毫无意义。因为整个无意识内容可能是浩瀚无边的。阈下层次的感官-知觉的最终界限究竟何在？有那么一种测量手段能够衡量无意识系统的范围和玄妙吗？什么时候被遗忘的内容将被完全消除？对于这些问题，都没有答案。

991 不过，我们迄今为止关于无意识内容本质的经验，允许我们对它们进行某种一般意义上的划分。我们可以区分出个人的无意识，它包含有关个人存在的所有内容——包括被遗忘的、被压抑的、阈下层次被领悟的东西、某种思想和感受。但是，除了这些个人的无意识内容之外，还存在着另外一些内容——它们不是起源于个人的经验，而是起源于一般意义上的由遗传而来的心理机能的条件，即由遗传而来的大脑-结构。这些是神话学意义上的联合——那些动机和意象能够在每个时代和地方重新涌现，不受历史传统和时代变迁影响。我用“集体无意识”这一术语来表示这些内容。正如意识内容通过特定的活动体现出来一样，无意识内容——经验就是如此教导我们的——也同样积极能动。也正如从意识的心理活

〔1〕参阅弗洛诺伊：《从印度到火星》（1900年版）和《关于胡言乱语的梦游症病例的观察报告》，《心理原型》，第1卷，第101页。
荣格：《关于所谓神秘现象的心理学与病理学考察》，参见《论文集》。

动那里形成某种结果或产物一样，无意识心理活动也形成其特有的产物，例如梦和幻想就属于此列。费力去猜测意识在梦中究竟占有多大分量问题完全是徒劳无益的。梦自行向我们显现自身：我们不能有意识地产生它。有意识地再现，或甚至对它的知觉，都肯定导致对它的显著改变。不过，这仍然不能否认这种创造性活动有其无意识根源这一基本事实。

992 我们可以将无意识过程对于意识的这种功能性的关系，描述为一种补偿（参见相关条目）关系。既然经验证明，无意识过程将阈下内容推向由意识情境所构成的表层——这样一来，如果每一个事物都是有意识的，那么，在意识情境的图景中，所有这些内容就不能缺乏。无意识的补偿机能越明显，意识态度对片面立场的固守就越坚定。这为病理学领域内大量的例证所证实。

57．意志（Will）：我将意志理解为被赋予意识的心理能量的总和。按照这一概念，意志发挥作用的过程将是由有意识的动力释放能量的过程。因此，我并不将由无意识动力奠定条件的心理过程，包括在意志的概念之下。作为深受文化与道德教化影响的心理现象，意志在很大程度上不属于原初的心理范畴。

心理咨询师之家内部资料严禁外流 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支持作者 关注公众号：心师之友

结 语

993 我们的时代，已经见证了由法国大革命所倡导的“自由、平等、博爱”价值正在发展成为一场广泛的社会运动，它不仅或降下或提升人们的政治权利使之达到普遍而整齐的水平，而且以为通过外在的规范和消除社会差异就能消除一切不幸——在这样一个时代，要想将构成民族的各种要素完全统一起来，确确实实是一份出力不讨好的工作。尽管说起来，每个人在法律面前应该完全平等，每个人都应该有其政治投票权，应该没有人以其生来就有的社会地位和特权而不公正地凌驾于其同胞之上，等等，都无疑是件好事。然而，当人们把平等的理念延伸到生活的其他领域时，它就变得不那么美妙了。人们只有基于一种很朦胧的幻象，或从一定的距离之外很朦胧地看待人类社会，才能接受这样一种观点——通过对生活的统一规范，统一地分享幸福是能够实现的。如果一个人真的相信这样的理念——例如，相同的收入，或同样的生存机遇，就必然具有大致相同的关于所有这一切的意义判断，那么，他显然是在自欺欺人了。但是，对于所有那些更注重内在精神生活而不是外部物质利益的人来说，这样一个立法者将如何作为呢？如果他要实现上述的目标，他将不得不至少给予某个人以相当于另一个人两倍的东西，因为对这个人，它具有很大的意义，而对另一个人来说，则几乎没什么意义。这种由于人的心理差异所造成的难题，将是在关于给人类社会提供维持生命所必需的能量问题上必须要考虑的因素，其重要性远超过社会立法。所以说，人的差异性可以很好地服务于有用的目的。这些差异涉及对幸福的如此迥然不同的要求，以至于甚至最圆满的立法也决不能使他们得到真正的满足。也不可能设想出普遍的外在的实现形式。它可能看起来公平和公正，但其实并不涉及一种类型的人对另外类型的人的所谓不公正问题。尽管事实上如此，还是有形形色色的热心人——政治家、社会活动家、哲学家和宗教人士——不断地力图去发现那些普遍的、统一的外在途径——以为那一切将意味着为人们提供出更普遍的实现幸福的机会，而在我看来，这一切则是与那种过于狭隘地以为与事实为导向的普遍的生活态度紧密相连的。在这里，除了提醒人们以外，不可能对这一深远的问题做更多的考察，因为这一主题不属于我们讨论的范围。在此，我们所关注的只是心

理学问题。不同类型的态度有着不同的优先次序。这一事实不仅对于心理学，而且对于所有相关的科学领域和生活都有重要影响，因为人类心理是其中起着决定性作用的角色。例如，一般的人类知识水平都能直接认识到，每一种哲学——不只是哲学史——都是建立在个人心理学的先决条件基础之上的。如果完全从一种真正的心理学的角度来看，这种先决条件可能是纯粹的个体本性，而且通常地会被看作如此。因为它已经总是被想当然地认为如此，我们已经由此忽略了这样一个事实，即我们视为个体偏见的东西在任何情境下都确定并非如此。因为正在探索的哲学家的立场常常是过分自夸，夸耀自己有非常壮观的追随者。他的立场之所以被这些人接受，不是因为他们盲目地与他形成共鸣，而是由于这正是某种他们充分理解和欣赏的东西。如果哲学家的立场只是在个体的意义上被确立起来的，那么，就完全不可能有这样一种理解，因为在那种情况下，可以相当肯定的是，他既不会被充分理解，也甚至不能被人们所接受。因此，这种被他的追随者所理解和欣赏的立场的特征，必然与一种典型的个人态度相对应——它在人类社会中可以发现许多有着同样或相似形式的代表。在通常情况下，双方都作为骚扰者彼此相互攻击只是外在的表象，实质上双方都一直在其对手的个人防线中寻求结合点。这样一种争辩，难得有什么成果。这同样是一种规律。如果这种争夺被转换到心理学领域，那它就显然具有更大的价值，因为它实际上就发源于此。这种变换将很快揭示出这样一个事实，即有很多不同类型的心理态度存在，其中每一种都有权存在，尽管这必然会导致各种互不相容的理论出现。只要人们试图通过外在妥协的形式来消除这种争论，人们就只能满足于那种从未有理论兴趣的浅薄头脑的最低级要求。在我看来，只有当天生的心理先决条件的多样性获得承认之时，才能达到真正的理解。

994 事实上，经常且突出地出现于人们实践活动中的现象是，除了他自己固有的立场以外，一个人几乎不可能更多地理解和认可任何其他的立场。在更小的事情上，流行的浅薄、并不常有的纵容和容忍，以及同样罕见的友善，可能有助于在由于缺乏理解所造成的人与人之间的裂缝上架设起桥梁。但是，在更重要的事情特别是那些关系到该类型的理想问题上，似乎不可能达成共识，这也可以视为一种规律。冲突和误解无疑是人类生活悲喜剧中经常发生的现象，但依然不可否认的是，文明的发展已经从最强者的特权达到法律的确立，由此确立起正义和规范的权利——其地位远远超越于竞争的党派之上。

995 我深信，能够在对态度类型的认识中找到相互冲突的各种观点调节的基础。我所说的认识不仅是指承认这些类型的存在，而且还必须正视这样一种事实，即每个人都如此被局限于他所属的类型，以至于如果缺乏对这一深刻要求的认识，

他就根本不能完全理解另一个人的立场，对其他人立场的侵犯在实践上就变得不可避免。正如法律制约着处于较量中的政党聚集时不得相互直接侵犯，将他们的相互要求交托于正义之法和公正的裁决一样，按照这一原则，每一种类型，都意识到他自身的偏好，必然避免对与他相反的类型无礼、猜疑和价值上贬损。通过对态度类型、其显现形式及其基本特征等问题的考察，我渴望着为我的读者描述多元人生观的图景，希望这样一来，我能对有着几乎无限多样的形式和层次内涵的个体心理学贡献绵薄之力。我坚信，没有人会从我关于类型的描述中得出这样的结论：以为我相信我所描述的四种或八种类型就是曾经存在过的仅有的类型。如果是那样，那无疑是严重的误解。因为我毫不怀疑，一个人对其所遇到的各种态度所做的区分，对另外一个人来说，也可以从他的观点出发进行不同的思考和划分。实际上，这一研究也包含了一些关于另外的可能性的揭示，例如，根据活动的要素所做的划分。但是，无论确立类型所依据的标准究竟是什么，对各种习惯态度形式加以比较就必然会导致同样数量的心理类型理论的诞生。

996 不过，很容易从各个不同的角度，而不只是这里所采用的一种角度，来认识所存在的各种态度，但确然很难提出论据去否定心理类型的存在。我毫无疑问地坚信，我的对手们将殚精竭虑地想从科学议程中排除对类型问题的探究。因为，对于每一种在关于复杂的心理过程问题上假装具有普遍有效性的理论来说，至少可以这样说，类型问题是一个非常不受欢迎的障碍。每一种自然科学理论往往都预先假设同一种根本性质，作为对这一原则的追随和类比，每一种关于复杂的心理过程的理论也预先假设了一种统一的人类心理。但是，心理学在其概念的创设方面有其特殊性，心理过程不仅仅只是对象，它同时也是主体。因此，如果人们设想，在每一个个体那里，其主体都是同一个，那么他也就能设想，创设概念的主观过程也必然是同一个。然而，情况不是如此，这已为在关于复杂心理过程的本质问题上竟同时存在着各种相互歧异的观点这一事实所充分证明。很自然地，一种新的理论总会倾向于设想所有其他的观点都是错误的，而且，这通常纯粹是由于这样一个事实——该理论的提出者具有一种不同于其前辈的看问题的观点而已。他并未意识到，他所理解的心理学是“他的”心理学，说得更准确一些，是他的类型心理学。因此，他假定，关于作为他的考察对象的心理过程，只能有一种真实的解释，即是说，只能与他的类型相一致。所有其他的观点——我说的是几乎所有七种其他的观点——对他来说，只是错误而已。在它们之后，只有像他的理论那样才是真理。因此，基于对他自身理论的有效性的考虑，他将开始意识到其理论与人类心理类型理论之间有着强烈的、不难想见的抵牾，因为由此他的概念丧失了八分之七的真理性。这样一来，除了他自身的理论以外，他将不得不

将关于同样过程的另外七种理论同样看作真理，或至少视为具有与他的理论同样价值的第二种理论。

997 我也完全确信，自然过程很大程度上独立于人类心理之外，因而只能作为人类心理的对象，且只能有一种真实的解释。但是，我同样确信，复杂的心理过程不能归结为任何客观的表现形式，我必然只能支持这样的解释：从主体性的角度说，它乃是自我形成的，即是说，概念的创设者只能根据他力图要解释的心理过程来创设这样一个概念。然而，只有当它在正在思想的主体自身之中与将要解释的过程相一致时，该概念才能是与之相应的。如果要解释的过程在主体自身那里既没有任何实在性，也没有它的任何类比物，那他将面临着一个完全难解之谜，他将只得将这一问题留给某个亲身经历过该过程的人去解释。幻象究竟是如何产生的？我决不能由任何客观性描述将此带入经验；因此，只有当我理解了它之后，才能解释它的起源。不过，在那种所谓“像我一样理解它”的活动中，总是隐含着偏好，因为即便在最好的情况下，我的解释也是从幻象呈现给我自己的过程中发展而来的。但是，谁让我有权设想在每一个其他的人那里，该幻象产生的过程也有着一致的，甚至相似的表现形式？

998 为明显的公正起见，人们会以例证说明每个时代和每个地方的人类心理的共通性，以此作为支持有着主观色彩的判断必然具有普遍性的观点之论据。我本人是彻底地确信人类心理具有共通性，实际上在我的集体无意识概念之中就包含着这样的思想，作为一种普遍和共通的基质，这种共通性甚至可以扩展到世界范围的统一性或神话与童话的相似性。由此看来，美国南方的黑人会梦到希腊神话的题材，一个瑞士杂货店的学徒会在其患上精神病时，脑海中出现古埃及人灵知的幻象。

999 不过，有意识心理的同样巨大的差别，也以极其鲜明的形式从这种根本的统一性那里脱颖而出。古代人——如狄密斯托克利主宰下的雅典人——的意识，与现代欧洲人意识之间的距离，相差岂止万里！一个学富五车的教授的意识与其配偶的意识相比，距离也何其之大！在任何情况下，如果存在着意识的统一性，我们现在的世界会是怎样一种面貌？不，这种有意识心理的统一性理念是一个学究式的妄想。毫无疑问，如果你向学生教导这样一种观念，那就是将大学教育简单化；一旦面对现实，就会化为乌有。除了个体的差异性之外——其最深层的本性由于显著的距离而与其邻居隔绝，各种类型作为个体所属的层次，也在很大程度上将个体本身相互区分开来。所有这一切，都只能归因于就总体而言各种不同类型之间所存在的差异。

1000 为了揭示人类心理的统一性，我必须向下进一步深入到意识的真正根基之

处。只有这样，我才能发现那里的一切究竟像什么。当我以此为基点建立一种将所有这一切都联系起来的理论时，我就是从它的根基和起源之处来解释心理问题的。但是，这样一来，我的解释就完全忽略了那种存在于其历史的和个体的差异之中的要素。在这样一种理论中，我撇开了关于有意识心理的心理学考察。由此，我实际上否定了心理的整个其他方面，即是说，否定了它与原始胚芽状态的区别。我在实践上是将人还原为其种系发生意义上的原型，或将他化解为其基本的过程。而当我将他从这种还原中摆脱出来予以重建时，在前一种情况下，出现的是类人猿，而在后一种情况下，则意味着各种基本过程的汇聚，其彼此之间的相互影响将只能形成一种无目的和无意义的彼此相反的活动。

1001 毋庸置疑，这种建立在相通性基础上的关于心理现象的解释不仅是可能的，而且是完全合理的。但是，如果我希望使这幅描绘心理的图画变得圆满完备，我就必须记住心理多样性这一事实，因为个体的有意识心理不仅具有心理的一般本性，也同样有着无意识的基础。因此之故，在我的概念建构中，我同样有理由从心理相互差异这一事实出发，也有理由从同样的角度来认识其过程——以前我是从统一性的角度去理解，而现在则转而从差异性的立场来认识它。由于相通性概念现在对我来说，变得没有意义，只是单纯的集合而已，实际上，每一个事物都包含着一种特殊的价值。从这样的观点来看问题，我总是朝着客观的目标展望，而再也不是去寻找事物所由来的源泉；在前一种认识中，我从未让自己被目标困扰过，而只是为起源问题所累。因此，我能用两种对立的且相互排斥的理论来解释同一个心理过程，对于任何一方，我都不坚持认为它是错误的，因为当其中一方的正确性由心理的统一性所证实时，而另一方的真理性则只能到心理的差异性那里寻找证明。

1002 然而在这里，无论是对非专业的公众来说，还是对科学界来说，我在早期著作（《无意识心理学》）中曾如此着重阐述过的巨大困难又开始出现了，因为它，很多其他才华横溢的人遭到严重的挫败（这为他们所遭遇到的理由不充足的批评所证明）。因为我试图以具体材料所揭示的一种观点，也同样适用于另外的观点。但既然现实——正如我们都知道的那样——既不存在于理论之中也不依附于理论，在这些不同的观点中，我们注定要被看成迥然相异的东西，而实际上我们乃是共通的活生生的生命，我们在灵魂、全身以及自身内部都闪耀着多彩的光芒。每一个都是过去历史的产物，且携带着未来的意义。谁都不能确定地弄清，它究竟只是一种终结还是成为一个新的开端。对于每一个认为只存在一种关于心理过程的真实解释的人来说，心理内容的这种活力——它必然需要两种相反的理论进行解释——是一件令人失望的事情，尤其是如果他只喜爱简单明了的真理，

那么，也许他就不能同时思考这两个相互矛盾的方面。

1003 另一方面，我并不相信，这两种认识心理的方式——我曾用“还原的”和“建构的”[1]两个术语来表示它们——的可能性业已穷尽。恰恰相反，我相信关于心理过程的其他同样“真实的”解释也应该得到发展，正如事实上有众多心理类型一样。而且，这样的解释，其本身也如同各种类型一样，它们彼此之间的关系既会相互一致，也会相互抵触。所以，应该承认人类心理存在着类型的差异，而且我认为没有任何理由不应该承认这一点。但科学研究者将面临着令人讨厌的两难选择：要么允许关于同一个过程的几种相互矛盾的理论并肩存在，要么从一开始就力图去确立一种派别——认定自身是唯一正确的方法和唯一真实的理论。前一种可能性不仅将遭遇到上述的各种思想看起来一致实际上却内在相互对立这种非同寻常的困难，而且与理性的道德规范的根本原理之一——“穷理无增于自然之果”——相背离。不过，多元解释的必要性，在心理学研究中无疑是理所当然的，因为不像其他的自然科学研究，心理学解释的对象有着与主体同样的特性：一个心理过程不得不解释另一个。这种严重的困难已经驱使研究者们去寻找一些奇怪的偏方来试图解决问题，例如，设想一种置身于心理之外、因而能够客观地认识它自身的心理活动的“客观心灵”；还有一种相似的设想：认为智力这种机能也能站在它自身之外，认识它自身。在这些和相似的权宜之举中，按照所谓智力将摆脱其固有的束缚自我升华出来的设想，阿基米德式的地球之外的点将被创造出来。我能理解人类对于合意和简明解释的深刻需要，但我不理解为什么真正应该屈服于这种需要。我也认为，如果我们能消除这种相互矛盾的解释之间形成的悖论，将心理过程还原到最简单的事实如本能的基础，并解决问题；或者如果我们认为能通过恢复一种形而上学的目标，从而在那种希望中找到安宁，这从美学上说，就太令人满意了。

1004 但是，无论如何我们以我们的智力努力去揣测的这一切都将以悖论和相对性而告终，如果它确实是严谨诚实的探究，而不只是为了合意和便利而捏造出各种“期望的根据”的话。对心理过程的理性的解释必然导向悖论和相对性，这完全是不可避免的，其理由是，智力是心理的深层机能当中唯一的一种自然意在使人能够用以建构其对象意象的机能。我们不应该只依靠智力去假装认识世界。我们同样也应该运用情感来理解它。因此，智力上的判断充其量只能是真理的一半，如果它是诚实的，也就会面临着理解能力不足的问题。

1005 面对类型的客观存在而否认它们的存在，是徒劳无益的。因此，基于对它

〔1〕荣格：《精神病的内容》，见《论文集》。

们的存在的认识，每一种关于心理过程的理论，都必须被视为心理过程的一种表达，且作为客观存在的和被承认的人类心理类型的表达而接受价值评判。只有从这种关于类型的立场出发，各种素材才能被汇集起来——它们之间的相互协作将会造就一种迈向更高综合的可能性。

心理咨询师之家内部资料严禁外流 禁止售卖！本书仅供参考请在下载后24小时内删除 书籍有些章节有理缺不全的情况 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：xlzxsy

译后记

本书由三位译者合作译出。其中王世鹏译英译者序、前言、引论、第一章、第二章、第三章、第四章，并协助校对了第五章的译文；沈学君译第五章、第六章、第七章、第八章及第九章；储昭华译第十章、第十一章及结语，并对全书进行了统稿和必要的校订。

由于水平与时间所限，译文或有错误或不当之处，望读者不吝赐教。

译 者

2009年12月

心理君倒闭之前内部资料严禁外流 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 喜欢请购买纸质书籍 更多心理学资源关注微信公众号：心师之友 或者在公众号搜索：xlzxszy

参考文献

ADLER, ALFRED. *The Neurotic Constitution.* Translated by Bernard Glueck and John E. Lind. New York, 1916. (Original: *Über den nervösen Charakter.* Wiesbaden, 1912.)

———. *Study of Organ Inferiority and Its Physical Compensation.* Translated by Smith Ely Jelliffe. (Nervous and Mental Disease Monographs, 24.) New York, 1917. (Original: *Studie über Minderwertigkeit von Organen.* Vienna, 1907.)

AMBROSE, SAINT, Bishop of Milan. *De institutione Virginis.* In MIGNE, *P.L.*, vol. 16, cols. 305–334.

AMBROSE, SAINT (pseudo-). *Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin.* Paris, 1554.

ANGELUS, SILESIUS. See SCHEFFLER, JOHANN.

ANQUETIL DU PERRON, A. H. *Oupnek'hat (id est, Secretum legendum) . . . in Latinum conversum.* Strasbourg, 1801–2. 2 vols.

ANSELM, SAINT, Archbishop of Canterbury. *An Address (Proslogion).* In: EUGENE R. FAIRWEATHER (ed. and trans.). *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham.* (Library of Christian Classics, 10.) Philadelphia and London, 1956.

ATHANASIUS, SAINT, Bishop of Alexandria. *Life of Saint Antony.* In: E. A. WALLIS BUDGE. *The Book of Paradise.* (Lady Meux MS., no. 6.) London, 1904. 2 vols. (Vol. I, pp. 3–76.)

Atharva Veda. See: *Atharva-Veda Samhita.* Translated by William Dwight Whitney and Charles Rockwell Lanman. (Harvard Oriental Series, 7, 8.) Cambridge, Mass., 1905. 2 vols.

AUGUSTINE, SAINT, Bishop of Hippo. *Contra epistolam Manichaei.* In MIGNE, *P.L.*, vol. 42, cols. 173–206.

———. *Sermones.* In MIGNE, *P.L.*, vol. 38.

AVENARIUS, RICHARD. *Der menschliche Weltbegriff.* Leipzig, 1891.

AZAM, C. M. ÉTIENNE EUGÈNE. *Hypnotisme, double conscience, et altérations de la personnalité.* Paris, 1887.

BALDWIN, JAMES MARK. *Handbook of Psychology: Senses and Intellect.* London and New York, 1890.

BARLACH, ERNST. *Der tote Tag.* Berlin, 1912; 2nd edn., 1918.

BARTSCH, KARL (ed.). *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift.* (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart, 68.) Stuttgart, 1862.

BERGAIGNE, ABEL. *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda.* Vol. III. (Bibl. de l'École des hautes études, 54.) Paris, 1883.

Bhagavad Gita. See: *The Song of God: Bhagavad-Gita.* Translated by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood. London, 1947.

Bhagavata Purana. Translated by Manmatha Nath Dutt. Calcutta, 1895–96. 5 parts.

BINSWANGER, LUDWIG. "On the Psychogalvanic Phenomena in Association Experiments." In: C. G. JUNG (ed.). *Studies in Word-Association.* Translated by M. D. Eder. London, 1918; New York, 1919.

BJERRE, PAUL. "Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia," *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Vienna), III (1911), 795–847.

BLAKE, WILLIAM. *The Complete Writings of William Blake.* Edited by Geoffrey Keynes. London, 1966.

BLEULER, EUGEN. "Die negative Suggestibilität, ein psychologisches Prototyp des Negativismus," *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* (Halle), VI (1904), 249–69.

———. "Affectivity, Suggestibility, Paranoia" (translated by Charles Ricksher), *New York State Hospitals Bulletin* (Utica, N.Y.), V (1912), pp. 481ff. (Original: *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia.* Halle, 1906.)

———. *Textbook of Psychiatry.* Translated by A. A. Brill. New York and London, 1924. (Original: *Lehrbuch der Psychiatrie.* Berlin, 1916.)

———. *The Theory of Schizophrenic Negativism.* Translated by William A. White. (Nervous and Mental Disease Monograph Series, 11.) New York, 1912. (Original: "Zur Theorie des schizophrenen Negativismus," *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift* (Halle), XII (1910–11), 171, 189, 195.)

BORGES, JORGE LUIS. "Pascal's Sphere." In: *Other Inquisitions.* Translated by Ruth L. C. Simms. Austin, Tex., 1964. (Original: "La esfera de Pascal," in *Otras Inquisiciones.* (Obras Completas, 8.) Buenos Aires, 1960.)

Brihadaranyaka Upanishad. See HUME.

BUBER, MARTIN. *Ekstatische Konfessionen.* Jena, 1909.

BUDGE, E. A. WALLIS. *The Gods of the Egyptians.* London, 1904. 2 vols.

———. See also ATHANASIUS, SAINT.

BURNET, JOHN. *Early Greek Philosophy.* 4th edn., London, 1930.

Chhandogya Upanishad. See HUME.

COHEN, HERMANN. *Logik der reinen Erkenntnis.* Berlin, 1902.

Colmar Manuscript. See BARTSCH, KARL.

DANTE ALIGHIERI. *The Divine Comedy. The Inferno, Purgatorio, and Paradiso.* Translated by Lawrence Grant White. New York, 1948.

DESSOIR, MAX. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie.* Vol. I: *Von Leibniz bis Kant.* Berlin, 1894; 2nd edn., 1902.

DEUSSEN, PAUL. *Allgemeine Geschichte der Philosophie.* Leipzig, 1894–1917. 2 vols. in 6 parts.

DIONYSIUS THE AREOPAGITE (pseudo-). *On the Divine Names and The Mystical Theology.* Translated by C. E. Rolt. London and New York, 1920.

EBBINGHAUS, HERMANN. *Grundzüge der Psychologie.* 2nd edn., Leipzig, 1905–13. 2 vols.

EBERSCHWEILER, ADOLF. "Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation," *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie* (Berlin), LXV (1908), 240–71.

ECKHART, MEISTER. [*Works.*] Translated by C. de B. Evans. London, 1924–31. 2 vols.

EUSEBIUS, Bishop of Caesarea. *The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine.* Translated by H. J. Lawlor and J.E.L. Oulton. London, 1927–28. 2 vols.

FÉRÉ, CHARLES. "Note sur des modifications de la résistance électrique sous l'influence des excitations sensorielles et des émotions," *Comptes-rendus hebdomadaires des séances et memoires de la Société de Biologie* (Paris), ser. 8, V (1888), 217–19.

FERENCZI, SANDOR. "Introjection and Transference." In: *First Contributions to Psycho-Analysis.* Translated by Ernest Jones. London, 1952. (Pp. 35–93.) (Original: "Introjektion und Übertragung," *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Vienna), II (1910).)

FERRERO, GUGLIELMO. *I simboli in rapporto alla storia e filosofia del diritto.* Turin, 1893. (French translation: *Les Lois psychologiques du symbolisme.* Paris, 1895.)

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB. *Psychologie.* Leipzig, 1864–73. 2 vols.

FINCK, FRANZ NIKOLAUS. *Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung.* Marburg, 1899.

FLOURNOY, THÉODORE. *From India to the Planet Mars.* Translated by D. B. Vermilye. New York, 1900. (Original: *Des Indes à la planète Mars.* 3rd edn., Paris, 1900.)

———. "Une Mystique moderne," *Archives de psychologie* (Geneva), XV (1915), 1–224.

———. "Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie," *Archives de psychologie* (Geneva), I (1901), 101–255.

———. *The Philosophy of William James.* Translated by Edwin B. Holt and William James, Jr. London, 1917.

FRANCE, ANATOLE. *Le Jardin d'Epicure.* 4th edn., Paris, 1895.

FREUD, SIGMUND. *The Interpretation of Dreams.* (Complete Psychological Works, 4 and 5.) Translated by James Strachey. London, 1953. 2 vols. (Original: *Die Traumdeutung.* 1900.)

———. *The Psychopathology of Everyday Life.* (Complete Psychological Works, 6.) Translated by Alan Tyson. London, 1960. (Original: *Zur Psychopathologie des Alltagsleben.* 1901.)

FROBENIUS, LEO. *Das Zeitalter des Sonnengottes.* (Only vol. I published.) Berlin, 1904.

Garuda-Purana. Translated by E. Wood and S. V. Subrahmanyam. (Sacred Books of the Hindus, 26 and 27.) Allahabad, 1911. 2 vols.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG. *Werke.* (Gedenkausgabe.) Edited by Ernst Beutler. Zurich, 1948–54. 24 vols. (For *Die Geheimnisse,* see vol. 3, pp. 273–83; *Pandora,* vol. 6, pp. 406–443; *Prometheus,* vol. 1, pp. 320–21, and vol. 4, pp. 185–98; Correspondence with Schiller, vol. 20.)

———. *Faust, Part One* and *Part Two.* Translated by Philip Wayne. Harmondsworth and Baltimore, 1956, 1959.

———. *Goethe's Faust.* Parts I and II. An abridged version translated by Louis MacNeice. London and New York, 1952.

GOMPERZ, THEODOR. *Greek Thinkers.* Translated by Laurie Magnus and G. G. Berry. London, 1901–12. 4 vols. (Original: *Griechische Denker.* 3rd edn., Leipzig, 1911–12.)

GÖRRES, JOHAN JOSEPH VON. *Die christliche Mystik.* Regensburg and Landshut, 1836–42. 4 vols.

GROSS, OTTO. *Die zerebrale Sekundärfunktion.* Leipzig, 1902. (See also an unsigned review of the book in *Archives de psychologie* (Geneva), III (1903), 397–99.)

———. *Über psychopathische Minderwertigkeit.* Vienna, 1909.

HARNACK, ADOLF VON. *History of Dogma.* Translated from the 3rd German edition. (Theological Translation Library, 2, 7–12.) London, 1896–1905. 7 vols. (Original: *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 1888–94.)

HARTMANN, EDUARD VON. *Die moderne Psychologie.* (Ausgewählte Werke, 13.) Leipzig, 1901.

HASE, CARL AUGUST VON. *A History of the Christian Church.* Translated by Charles E. Blumenthal and Conway P. Wing. New York, 1855. (Original: *Kirchengeschichte.* 10th edn., Leipzig, 1877.)

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *The Logic of Hegel.* Translated by William Wallace. 2nd edn., Oxford, 1892.

———. *Einleitung in die Aesthetik.* (Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, edited by Hermann Glockner, 12.) Stuttgart, 1927.

HEINE, HEINRICH. *Deutschland.* (Original: 1834.) Cf.: *Germany.* (Works, translated by Charles Godfrey Leland, 5.) New York, 1892. (P. 81.)

HERBART, JOHANN FRIEDRICH. *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik.* (Sämtliche Werke, edited by G. Hartenstein, 6, pt. 2.) Leipzig, 1850. (Cf.: *A Text-book in Psychology.* Translated by Margaret K. Smith. New York, 1894.)

HERMAS. *The Shepherd.* In: *The Apostolic Fathers.* With an English translation by Kirsopp Lake. (Loeb Classical Library.) London and New York, 1917. 2 vols. (Vol. 2, pp. 6–305.)

HOCH, AUGUST. "Constitutional Factors in the Dementia Praecox Group," *Review of Neurology and Psychiatry* (Edinburgh), VIII:8 (Aug., 1910).

HÖLDERLIN, JOHANN CHRISTIAN FRIEDRICH. See: *Hölderlin: His Poems.* Translated by Michael Hamburger. 2nd edn., London and New York, 1952.

HUME, ROBERT ERNEST (trans.). *The Thirteen Principal Upanishads.* 2nd edn., revised, London and New York, 1934.

INOUYE, TETSUJIRO. "Die japanische Philosophie," in *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* by W. Wundt and others. (Die Kultur der Gegenwart, edited by Paul Hinneberg, Part I, sec. V.) Berlin and Leipzig, 2nd edn., 1923.

Isha Upanishad. See HUME.

JACOBI, JOLANDE. *Complex/Archetype/Symbol in the Psychology of C. G. Jung.* Translated by Ralph Manheim. New York (Bollingen Series) and London, 1959.

JAMES, WILLIAM. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking.* London and New York, 1911.

———. *The Principles of Psychology.* New York, 1890. 2 vols.

JERUSALEM, WILHELM. *Lehrbuch der Psychologie.* 5th edn., Vienna and Leipzig, 1912.

JODL, FRIEDRICH. *Lehrbuch der Psychologie.* 3rd edn., Stuttgart and Berlin, 1908. 2 vols.

JORDAN, FURNEAUX. *Character as Seen in Body and Parentage.* 3rd edn., London, 1896.

JULIAN, "the Apostate." *Works.* Translated by Wilmer Cave Wright. (Loeb Classical Library.) Vol. I. London and New York, 1913. ("Hymn to King Helios," pp. 353–435; "Hymn to the Mother of the Gods," pp. 443–503.)

JUNG, CARL GUSTAV.* "The Aims of Psychotherapy." In *Collected Works,* 16.

———. *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self. Collected Works,* 9, ii.

———. *Analytical Psychology: Its Theory and Practice.* New York and London, 1968. (To be published as "The Tavistock Lectures" in *Collected Works,* 18.)

———. *Collected Papers on Analytical Psychology.* Edited by Constance E. Long. London and New York, 1916; 2nd edn., 1917.

*For details of *The Collected Works of C. G. Jung,* see list at the end of this volume.

JUNG, CARL GUSTAV. "Commentary on *The Secret of the Golden Flower*." In *Collected Works*, 13.

———. "The Concept of the Collective Unconscious." In *Collected Works*, 9, i.

———. "Concerning Mandala Symbolism." In *Collected Works*, 9, i.

———. "The Content of the Psychoses." In *Collected Works*, 3.

———. "Cryptomnesia." In *Collected Works*, 1.

———. "Flying Saucers: A Modern Myth of Things Seen in the Sky." In *Collected Works*, 10.

———. "Instinct and the Unconscious." In *Collected Works*, 8.

———. *Memories, Dreams, Reflections*. Recorded and edited by Aniela Jaffé. Translated by Richard and Clara Winston. New York and London, 1963. (Edns. separately paginated.)

———. *Mysterium Coniunctionis. Collected Works*, 14.

———. "On the Importance of the Unconscious in Psychopathology." In *Collected Works*, 3.

———. "On the Nature of the Psyche." In *Collected Works*, 8.

———. "On Psychic Energy." In *Collected Works*, 8.

———. "On Psychological Understanding." In *Collected Works*, 3.

———. "On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena." In *Collected Works*, 1.

———. "On Psychophysical Relations of the Association Experiment." In *Collected Works*, 2.

———. *The Practice of Psychotherapy. Collected Works*, 16.

———. *Psychiatric Studies. Collected Works*, 1.

———. "A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity." In *Collected Works*, 11.

———. "The Psychological Aspects of the Kore." In *Collected Works*, 9, i.

———. "Psychological Aspects of the Mother Archetype." In *Collected Works*, 9, i.

———. *Psychology and Alchemy. Collected Works*, 12.

———. *Psychology and Religion: West and East. Collected Works*, 11.

———. "The Psychology of the Child Archetype." In *Collected Works*, 9, i.

JUNG, CARL GUSTAV. "The Psychology of Dementia Praecox." In *Collected Works*, 3.

———. *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido.* Translated by Beatrice M. Hinkle. New York, 1916; London, 1917. (Original: *Wandlungen und Symbole der Libido.* Vienna, 1912.) Revised as *Symbols of Transformation*, q.v.

———. "The Psychology of the Unconscious Processes." In *Collected Papers on Analytical Psychology*, q.v.

———. "A Review of the Complex Theory." In *Collected Works*, 8.

———. *Selected Letters of C. G. Jung.* Edited by Gerhard Adler in Collaboration with Aniela Jaffé. German letters translated by R.F.C. Hull. Princeton (Bollingen Series) and London, in press. 2 vols.

———. "The Structure of the Psyche." In *Collected Works*, 8.

———. "The Structure of the Unconscious." In *Collected Works*, 7. (Revised version in the 2nd edn., 1966.)

———. *Studies in Word-Association.* Under the direction of C. G. Jung. Translated by M. D. Eder. London, 1918; New York, 1919. (Jung's contributions, retranslated, in *Collected Works*, 2.)

———. "A Study in the Process of Individuation." In *Collected Works*, 9, i.

———. *Symbols of Transformation. Collected Works*, 5. Cf. JUNG, *Psychology of the Unconscious.*

———. "Synchronicity: An Acausal Connecting Principle." In *Collected Works*, 8.

———. "The Theory of Psychoanalysis." In *Collected Works*, 4.

———. "The Transcendent Function." In *Collected Works*, 8.

———. "Transformation Symbolism in the Mass." In *Collected Works*, 11.

———. *Two Essays on Analytical Psychology. Collected Works*, 7. (2nd edn., 1966.)

KANT, IMMANUEL. *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy.* Translated and edited by Lewis White Beck. Chicago, 1949.

———. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason.* Translated by Norman Kemp Smith. London and New York, 1929.

———. *Logik.* In: *Werke.* Edited by Ernst Cassirer. Berlin, 1912–22. 11 vols. (Vol. 8, pages 325–452.)

Katha Upanishad. See HUME.

Kaushitaki Upanishad. See HUME.

KERNER, JUSTINUS. *The Seeress of Prevorst.* Translated by Mrs. Catherine Crowe. New York, 1859.

KING, CHARLES WILLIAM. *The Gnostics and Their Remains, Ancient and Medieval.* London, 1864; 2nd edn., 1887.

KÖHLER, HEINRICH KARL ERNST VON. "Einleitung über die Gemmen mit dem Namen der Künstler, vom wirklichen Staatsrath von Köhler in Skt. Petersburg," in: K. A. BÖTTIGER (ed.). *Archaeologie und Kunst.* Breslau, 1828.

KÖNIG, [FRIEDRICH] EDUARD. *Ahasver, "der Ewige Jude."* Gütersloh, 1907.

KUBIN, ALFRED. *The Other Side.* Translated by Denver Lindley. New York, 1967. (Original: *Die andere Seite.* Munich, 1909.)

KÜLPE, OSWALD. *Grundriss der Psychologie.* Leipzig, 1893.

Lalita-Vistara, The; or Memoirs of the Early Life of Shakya Sinha. Translated from the Sanskrit by Rajendralala Mitra. (Bibliotheca Indica, Asiatic Society of Bengal, n.s., 455, 473, 575.) Calcutta, 1881–86. 3 vols.

LANDMANN, S. *Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum.* Stuttgart, 1894.

LASSWITZ, KURD. *Wirklichkeiten. Beiträge zur Weltverständnis.* Leipzig, 1900.

Laws of Manu, The. Translated by Georg Bühler. (Sacred Books of the East, 25.) Oxford, 1886.

LEHMANN, ALFRED GEORG LUDWIG. *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens.* 2nd edn., Leipzig, 1914.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN. *How Natives Think.* Translated by Lilian A. Clare. London, 1926. (Original: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris, 1912.)

LIPPS, THEODOR. *Aesthetik: Psychologie des Schönen und der Kunst.* Hamburg, 1903–6. 2 vols.

———. *Leitfaden der Psychologie.* 3rd edn., Leipzig, 1909.

Lyra Germanica: Second Series. Translated from the German by Catherine Winkworth. London, 1858. (Pp. 53f.)

MAEDER, A. *The Dream Problem.* Translated by Frank Mead Hallock and Smith Ely Jelliffe. (Nervous and Mental Disease Monograph Series, 22.) New York, 1916. (Original: "Über das Traumproblem," *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Vienna), V (1913), 647–86.)

Mahabharata. Translated by Manmatha Nath Dutt. Calcutta, 1895–1905. 17 vols.

Manuscripts. Oxford, Bodleian Library, Digby MS. 65. By Godfrey, Prior of St. Swithin's, Winchester. 13th century.

———. See also BARTSCH.

MATTER, JACQUES. *Histoire critique du gnosticisme.* Paris, 1828. 2 vols.

MEYRINK, GUSTAV. *The Golem.* Translated by Madge Pemberton. London, 1928. (Original: *Der Golem.* Leipzig, 1915.)

———. *Das grüne Gesicht; eine Roman.* Leipzig, 1916.

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.

MÜLLER, G. E., and SCHUMANN, F. "Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte." In: *Archiv für die gesamte Physiologie,* ed. E.F.W. Pflüger ("Pflüger's Archiv," Bonn), XLV (1889), 37–112.

NAHLOWSKY, JOSEPH WILHELM. *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen.* 3rd edn., Leipzig, 1907.

NATORP, PAUL. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode.* Freiburg im Breisgau, 1888.

NEUMANN, ERICH. *The Origins and History of Consciousness.* Translated by R.F.C. Hull. New York (Bollingen Series) and London, 1954.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *The Birth of Tragedy.* Translated by William A. Haussmann. (Complete Works, 1.) Edinburgh and London, 1909.

———. *The Joyful Wisdom.* Translated by Thomas Common, with poetry rendered by Paul V. Cohn and Maude D. Petre. (Complete Works, 10.) Edinburgh and London, 1910.

———. *Thus Spake Zarathustra.* Translated by Thomas Common and revised by Oscar Levy and John L. Beevers. London, 1931.

———. "The Use and Abuse of History," in *Thoughts Out of Season*, part II. Translated by Adrian Collins. (Complete Works, 5.) Edinburgh and London, 1915.

NUNBERG, HERMANN. "On the Physical Accompaniments of Association Processes." In: C. G. JUNG (ed.). *Studies in Word-Association*. Translated by M. D. Eder. London, 1918; New York, 1919. (Pp. 531–60.)

OLDENBERG, HERMANN. *Die Religion des Veda*. Berlin, 1894; 2nd edn., 1917.

———. "Zur Religion und Mythologie des Veda." In: *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse. Berlin, 1916. (Pp. 167–225.)

ONIANS, RICHARD BROXTON. *The Origins of European Thought*. 2nd edn., Cambridge, 1954.

OSTWALD, FRIEDRICH WILHELM. *Grosse Männer*. 3/4th edn., Leipzig, 1919.

Pañcavimsha Brahmana. Translated by W. Caland. (Bibliotheca Indica, 252.) Calcutta, 1931.

PLATO. *The Symposium*. Translated by W. Hamilton. (Penguin Classics.) Harmondsworth, 1956.

PLUTARCH. *Adversus Colotem*. See: Plutarch's *Moralia*, vol. XIV. (Loeb Classical Library.) London and Cambridge, Mass., 1967.

PORPHYRY. See: *The Organon, or Logical Treatises, of Aristotle, with the Introduction of Porphyry*. Translated by Octavius Freire Owen. London, 1853. 2 vols.

POWELL, JOHN WESLEY. "Sketch of the Mythology of the North American Indians." In: *First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1897–80*. Washington, 1881. (Pp. 19–56.)

PRINCE, MORTON. *The Dissociation of a Personality: A Biographical Study in Abnormal Psychology*. New York, 1906.

Ramayana. Translated by Manmatha Nath Dutt. Calcutta, 1892–94. 7 vols.

RÉMUSAT, CHARLES F. M. DE. *Abélard*. Paris, 1845. 2 vols.

RIBOT, THÉODULE ARMAND. *Die Persönlichkeit. Pathologisch-psychologische Studien*. Berlin, 1894.

RIBOT, THÉODULE ARMAND. *The Psychology of the Emotions.* London, 1897. (Original: *Psychologie der Gefühle.* Altenburg, 1903.)

RIEGL, ALOIS. *Spätrömische Kunstindustrie.* Vienna, 1901.

———. *Stilfragen.* Berlin, 1893.

RIEHL, ALOIS. *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.* 4th edn., Leipzig and Berlin, 1913.

Rig Veda. See: *The Hymns of the Rigveda.* Translated by Ralph H. T. Griffith. Benares, 2nd edn., 1896–97. 2 vols. Also: *Vedic Hymns.* Translated by F. Max Müller and Hermann Oldenberg. (Sacred Books of the East, 32, 46.) Oxford, 1891–97.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Emile; or, Education.* Translated by Barbara Foxley. (Everyman's Library.) London and New York, 1911.

SALZER, ANSELM. *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters.* Linz, 1886.

SCHÄRF KLUGER, RIVKAH. *Satan in the Old Testament.* Translated by Hildegard Nagel. Evanston, 1967.

SCHEFFLER, JOHANN (Angelus Silesius). "Cherubinischer Wandersmann." In: *Johann Schefflers Sämmtliche Poetische Werke.* Edited by David August Rosenthal. Regensburg, 1862. 2 vols.

SCHILLER, F.C.S. *Humanism; Philosophical Essays.* 2nd edn., London, 1912.

SCHILLER, JOHANN CHRISTOPH FRIEDRICH VON. *Letters to Goethe.* See GOETHE, *Werke,* Gedenkausgabe, of which the Schiller-Goethe correspondence forms vol. 20.

———. *On the Aesthetic Education of Man, in a Series of Letters.* Translated by Reginald Snell. New Haven and London, 1954. (Original: "Über die ästhetische Erziehung des Menschen." In: *Sämtliche Werke,* q.v., vol. 18, pp. 1–164.)

———. "The Diver." Cf. *Poems.* Translated by E. P. Arnold-Forster. London, 1901.

———. *Sämtliche Werke.* Cottasche Ausgabe. Stuttgart and Tübingen, 1826.

———. "Über naive und sentimentalische Dichtung." In: *Sämtliche Werke,* q.v., vol. 18, pp. 205–348.

———. "Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen." In: *Sämtliche Werke,* q.v., vol. 18, pp. 165–204.

SCHOPENHAUER, ARTHUR. *The World as Will and Idea.* Translated by R. B. Haldane and J. Kemp. London, 1883. 3 vols. (Original: *Die Welt als Wille und Vorstellung.* (Sämtliche Werke, ed. by Eduard Grisebach, 6.) Leipzig, 1891.)

SCHULTZ, WOLFGANG. *Dokumente der Gnosis.* Jena, 1910.

SEMON, RICHARD. *The Mneme.* Translated by L. Simon. London, 1921. (Original: *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens.* Leipzig, 1904.)

Shatapatha Brahmana. Translated by Julius Eggeling. (Sacred Books of the East, 12, 26, 41, 43, 44.) Oxford, 1882–1900. 5 vols.

Shvetashvatara Upanishad. See HUME.

SILBERER, HERBERT. *Problems of Mysticism and Its Symbolism.* Translated by Smith Ely Jelliffe. New York, 1917. (Original: *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik.* Vienna and Leipzig, 1904.)

Song of Tishtriya, The. See *Tir Yasht.*

SPENCER, SIR WALTER R., and GILLEN, FRANCIS JAMES. *The Northern Tribes of Central Australia.* London, 1904.

SPITTELER, CARL. *Prometheus and Epimetheus: a Prose Epic.* Translated by James Fullarton Muirhead. London, 1931. (Original: 1880–81.)

STATIUS. *Thebaid.* See: *Works.* With a translation by J. H. Mozley. (Loeb Classical Library.) London and New York, 1928. 2 vols. (Vol. I.)

STOBAEUS, JOHANNES. *Eclogarum physicarum et ethicorum Libri duo.* Edited by Thomas Gaisford. Oxford, 1850. 2 vols.

SULLY, JAMES. *The Human Mind; a Text-book of Psychology.* London, 1892. 2 vols.

SYNESIUS. *De Insomniis.* In: *Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum . . .* etc. Translated by Marsilio Ficino. Venice, 1497. See also: "Concerning Dreams" ("De Insomniis"). In: *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene.* Translated by Augustine Fitz-Gerald. London, 1930. 3 vols. (II, pp. 326ff.)

Taittiriya Aranyaka. With Sayana's commentary. Edited by Baba Shastri Phadke. (Anandashrama Sanskrit Series, 36.) Poona, 1897–98. 2 vols.

Taittiriya Brahmana. With the commentary of Vedarthaprakasa of Sayana. Edited by Narayana Balakrishna Godbole. (Anandashrama Sanskrit Series, 37.) Poona, 1898. 3 vols.

Taittiriya Samhita. See: ARTHUR BERRIEDALE KEITH (trans.). *The Veda of the Black Yajus School, entitled Taittiriya Sanhita.* (Harvard Oriental Series, 18, 19.) Cambridge, Mass., 1914. 2 vols.

Taittiriya Upanishad. See HUME.

TALBOT, P. AMAURY. *In the Shadow of the Bush.* London, 1912.

Tao Te King. See WALEY.

TAYLOR, HENRY OSBORN. *The Medieval Mind.* London, 1911. 2 vols.

Tejobindu (Teyovindu) Upanishad. See: *Minor Upanishads.* With text, introduction, English rendering, and commentary. Mayavati (Advaita Ashrama), 1928. (Pp. 35–42.)

TERTULLIAN. *De carne Christi.* See: *Tertullian's Treatise on the Incarnation.* The text with translation by Ernest Evans. London, 1956.

———. *De testimonio animae.* See: *The Writings of Tertullian.* Vol. I: *Apologetic and Practical Treatises.* Translated by C. Dodgson. (Library of the Fathers of the Holy Catholic Church.) Oxford, 1842.

———. *Liber adversus Judaeos.* In MIGNE, *P.L.*, vol. 2, cols. 595–642. For translation, see: S. THELWALL. *The Writings of Tertullianus.* (Ante-Nicene Christian Library, 11, 15, 18.) Edinburgh, 1869–70. 3 vols. (III, pp. 201–88.)

THOMAS AQUINAS. *Scriptum supra libros Sententiarum magistri Petri Lombardi.* Edited by P. F. Mandonnet. Paris, 1929–47. 5 vols.

Tir Yasht. In: *The Zend-Avesta,* Part II. Translated by James Darmesteter. (Sacred Books of the East, 23.) Oxford, 1883. (Pp. 92ff.)

Vajasanayi Samhita. See: *The Texts of the White Yajurveda.* Translated by P.T.H. Griffith. Benares, 1899.

VERAGUTH, OTTO. "Das psycho-galvanische Reflex-Phänomen," *Monatsschrift für Psychologie und Neurologie* (Berlin), XXI (1907), 387–425.

VILLA, GUIDO. *Contemporary Psychology.* Translated by H. Manacorda. London, 1903. (Original: *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart.* Leipzig, 1902.)

VISCHER, FRIEDRICH THEODOR VON. *Auch Einer.* 9th edn., Leipzig, 1902.

WALEY, ARTHUR (trans.). *The Way and Its Power; A Study of the Tao Tê Ching*. London, 1934.

WANG YING-MING. *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*. Translated by Wing-tsit Chan. (Records of Civilization: Sources and Studies, Columbia University, 68.) New York and London, 1963.

WARNECK, JOHANNES GUSTAV. *Die Religion der Batak*. (Religions-Urkunden der Völker, ed. Julius Böhmer, Part IV, Vol. I.) Leipzig, 1909.

WARREN, HENRY CLARKE. *Buddhism in Translations*. (Harvard Oriental Series, 3.) Cambridge, Mass., 1900.

WEBER, ALBRECHT. *Indische Studien*. Vol. 9. Leipzig, 1865.

WERNICKE, CARL. *Grundriss der Psychiatrie in klinischen Vorlesungen*. Leipzig, 1894–1900. 3 vols.

WORRINGER, WILHELM ROBERT. *Abstraction and Empathy*. Translated by Michael Bullock. London, 1953. (Original: *Abstraktion und Einfühlung*. 3rd edn., Munich, 1911.)

WULFEN, WILLEM VAN (pseud. of Willem van Vloten). *Der Genussmensch: Ein Cicerone im rücksichtslosen Lebensgenuss*. 3rd edn., Munich, 1911.

WUNDT, WILHELM. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. 5th edn., Leipzig, 1902/3. 3 vols. For translation, see: *Principles of Physiological Psychology*. Translated from the 5th German edn. by Edward Bradford Titchener. London and New York, 1904. (Vol. I only published.)

———. *Logik*. 3rd edn. Stuttgart, 1906–8. 3 vols.

———. *Outlines of Psychology*. Translated by Charles Hubbard Judd. 2nd revised English edn. Leipzig, London, and New York, 1902. (Original: *Grundriss der Psychologie*. 5th edn., Leipzig, 1902.)

———. "Was soll uns Kant nicht sein?" In: *Philosophische Studien*. Edited by W. Wundt. Leipzig, 1883–1903. 20 vols. (VII, pp. 1ff.)

ZELLER, EDUARD. *A History of Greek Philosophy from the Earliest Period to the Time of Socrates*. Translated by S. F. Alleyne. London, 1881. 2 vols. (Original: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Tübingen, 1856–68. 5 vols.)

ZÜNDEL, FRIEDRICH. *Pfarrer J. C. Blumhardt: Ein Lebensbild*. Zurich and Heilbronn, 1880.

心理类型
——个体心理学

限量版 珍藏

PSYCHOLOGICAL TYPES
THE PSYCHOLOGY OF INDIVIDUATION

本书是荣格历经20年探索而铸就的一部巅峰之作。它从心理学视角出发，从人类思想文化的长河中，选择宗教、哲学、文学、美学等领域中有代表性的人物及其作品展开创造性的分析和评判，总结概括出内倾和外倾两种最根本的心理类型，并详尽阐明了两种类型在感觉、直觉、思维、情感四种心理机能方面的不同的体现，及其所造就的迥然不同的人生命运。在该书最后的“定义”一章，荣格系统全面地对心理学的几乎所有基本概念做出了自己独特的界定和阐述，堪称荣格思想的缩影。

心理之友图书 版权所有 侵权必究 ！ 本书仅供参考 请在下载后24小时内删除 不得用于商业用途 不得传播 如需购买正版书籍 请支持作者和出版社 谢谢！ 获取更多心理学书籍 关注微信公众号：心师之友 联系客服公众号请关注 xlzs2

Sinoread 创造优阅生活

建议陈列类别◎心理学

ISBN 978-7-5125-0173-7

9 787512 501737 >

定价：62.00元

责任编辑：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：