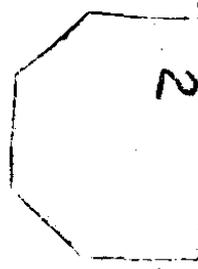


馬克思主義與精神分析學

董秋斯譯

奧茲本著



讀書出版社

精神分析學與馬克思主義

奧茲本著 董秋斯譯

讀書出版社

1940

## 引言

輕率地批評馬克思主義的人們，時常提出把馬克思主義和精神分析學作比較研究的要求。不過，這些批評家從不會表示從事這種工作的任何意向；這也沒有什麼可惜，因為他們大多數人對於這兩種學說同樣缺乏修養。

同時，馬克思主義者則有把精神分析學看作不值得注意的傾向。不過馬克思主義的創始者會不會採取這樣的態度呢，這就頗可懷疑了。特別是恩格斯，他把評論當時每一主要科學的發展作為他的職責。假如他能再活二十年，他大概不會不研究弗洛德的著作的。這並不是說恩格斯會全部接受弗洛德的學說。正相反，我們可以想像，那一位最偉大的論戰家將以何等辛辣的言詞來指出這一學說的偏畸性。但我依然相信，恩格斯將以注意達爾文或摩爾根在生物學或考古學上的發見的態度來看待弗洛德在心理學上的發見。這老鷹也將猛撲這種新的材料，加以消化，批評和揀選。

我相信，恩格斯也將在弗洛德的工作中尋見他認為在馬克思主義發展上極端重要的論據。因為恩格斯自己所用的概念，便可由弗洛德所發見的材料提供必要的科學的證明。例如，關於人類社會的原始形式

作這樣敘述的是誰呢？「成年男人的相互容忍，不相嫉妒，乃是大而永久的團體之形成上的第一個條件。」這是否從弗洛德的名著圖騰與禁忌中引出來的呢？正相反，這句話乃引自恩格斯在一八九一年發表的家族的起源：私產與國家。還有，用「他並不知道正在推動他的真實動機……因此他想像出虛偽的或明顯的動機」這句話來解說一個人的（否則就無法說明的）意見的，是恩格斯，而不是弗洛德。繼續下去，恩格斯並不把這些使人持一定見解的虛偽而明顯的動機解作合理化的東西，而只當作「一種意識形態」這種意識形態的採取並非真地無意識的，只是在「一種虛偽的意識」下\*。

凡是具有能够達成這樣概念的天才的人，當弗洛德製造出恰好證明這些概念的用科學方法觀察來的論據的時候，當表明「成年男人的相互容忍」乃是最早的人類社會之主要問題的確鑿證據出現了的時候，或當證明無意識地或「假意識地」推動人們持一定意見的那些未知的真正動機之揭發確是可能的時候，他會感到深厚的興趣，還有什麼可疑的麼？

不過馬克思主義與精神分析學的關係，較之恩格斯所預期的，乃是一個遠更重大的問題。並且毫無疑義，這兩種科學是直接對立的。問題是：它們是辯證法的對立的麼？那就是說，因了它們的對立性，因了它們的尖銳的矛盾性，當放在一起的時候，剛好提供那樣一種對立的統一。馬克思和恩格斯相信，只有那樣，現實才

\*恩格斯給梅林格的信見馬一恩通信集第五百一十一頁 (Martin Lawrence)。

能得到適當的描寫，它們是否如此的呢？

特別的是，分析學者這種純實驗的發見，是否一方面能證實馬克思主義的重要結論，另一方面在一些重要處所能補充並闡明這些結論呢？

我相信，在這一部書中，奧茲本先生已經開始了第一步工作，表明分析學者的發見是有這樣的功用的。例如，他能夠說明：精神分析學已經完全不自知地，對於辯證法的唯物論的主要原則之正確性，提供了強有力的證據。如過去常見的，分析學者純實驗的發見已經證明，馬克思和恩格斯稱為玄學的舊的形式邏輯的思想方法之荒謬；依那種玄學的思想方法而論，這種分析學者的發見也是荒謬的。

固然，分析學者永不會聽到過辯證法的唯物論，\*他們依然接受玄學的思想範疇。因此，他們對於精神分析學的幾乎每一概念所遭受的難答辯的責難都不能依據他們自己的前提來應付這一點，遂為學院派的哲學家宣揚開來了。依據形式的非辯證法的邏輯來說，分析學的概念是顯然自相矛盾的。作為其他一切之基礎的原動的無意識自身這基本概念，從形式邏輯的觀點上來看，是荒謬可笑的。因為學院派的哲學家指出，一個人對於一件事，不是知道，便是不知道；所以如弗洛德所說，一個人對於一件事，又知道，又不知道，那

\*這話對於青年的德國分析學者也許是不對的，不過對於英國分析學者的代表人物却一點也不錯，並且對於弗洛

德本人，在這一點上，也是不錯的。

就是說，他知道它，但並非意識到它，乃是荒謬可笑的。

弗洛德大可以把這些責難一律看作奧茲本先生所謂「胡說」。這些責難所以是胡說，因為他們與觀察來的真實相矛盾。弗洛德曾經觀察過並教我們大家觀察這種事實：一個人同時對於同一件事常是又知道又不知道的；他無意識地知道一件事；以及，他有這種知識，並且這種知識有力地影響他的思想和行爲，但他並不知道他有這種知識。這一切都成百次地爲一般的觀察所證實。爲要說明這些事實，弗洛德必得提出原動的無意識的概念。但弗洛德不會觀察出，在證定和指名這些事實的時候，他便破壞了形式邏輯的首要原則，如所謂矛盾律（一件事不能又是又不是）的原則。

弗洛德對於這種形式邏輯，登了一下他那富於經驗的肩膀，暗示出這東西的不中用。但——弗洛德也由此表明他是他那一階級和時代的模範科學家——他不會知道，一種邏輯，一種思想方法，一旦在觀察來的現實上觸了礁，我們的迫切的責任便是用另一種來代替它。因爲，假如我們不這樣作，我們便不得不使用舊邏輯，而這東西已不再能適合事實，因而把我們自己陷入無法解脫的混亂中。並且，在弗洛德開始他的工作以前，已經有一種思想方法存在，這種思想方法對於分析學者在精神的現實之構造中所慣見的那些共存的交貫的矛盾完全加以許可。簡而言之，辯證法的唯物論對於精神分析學的發見提供了唯一可能的理論；同時精神分析學的這些發見，因爲是獨立成就的，對於辯證法的唯物論之正確性更能提供空前的最顯

著的證明。

奧茲本先生的第十和第十一兩章說明精神分析學的全部發見如何地貫串着辯證法的概念。事實上，分析學者已經遭到茹爾兌先生（M. Jourdain）的不幸：他們多年來談論辯證法的唯物論，而並不知道它。要他們注意這事實——有一種思想方法能使他們的發見成爲有道理的，而不是胡鬧的，能爲他們那本來怪僻難解的每一結論尋得合理的地位——現在還不正是時候麼？

精神分析學之辯證法的性質，大概要算奧茲本先生最可注意的理論發見了。\*不過他的最重要的意見，却包括在他論唯物史觀的那兩章之中。他主張把對於我們的環境的性質之研究的注重，移向對於那種環境我們所起的反應的性質之研究，我相信這是大有意義的。奧茲本先生，在他的第一章書中，加重說明在馬克思這偉大發見上——人的意識爲他的社會的存在所決定——繼續建設的必要。奧茲本先生提出，科學的政治家不能懶惰的停留在那個發見上面。不到他確切地發見我們的社會存在如何地規定我們的意識，他便不應當罷手。例如，馬克思預言，當一種實行社會主義的客觀環境已經成熟，它的必然發展將在人們的心中產生一種實行社會主義的需要的意識。這樣一種環境現在已經發展了。它會否產生一種實行社會

\*奧茲本先生提出：夢形成醒時思想過程的辯證法的對立；他更推論：這便是許多意識的思想成爲非辯證法的這事

實的唯一說明。他這建議和推論的美妙是大大可注意的。

主義的普遍意識呢？是的，在一定的時間，一定的地域，以一定的方式，和到一定的程度，它已經產生了。但在何時，何地，以怎樣的方式，到何等的程度呢？人們的社會存在所由以決定他們的意識的過程之實際機構和詳細情形，對於我們是十分重要的。因為我們的生活也許便依靠在這種過程如何進行的適當知識上。

馬克思和恩格斯對於環境和意識兩者間進行交互作用之詳細的特殊的重要狀態，都從不曾冒認已經考查過。恩格斯在我適才引過的給梅林格的信中便談到這一點。

他寫道，「我們大家首先都注重，也必須注重，政治的法律的和其他意識形態的觀念，以及通過這些觀念的媒介而發生的行動，都導源於基本的經濟的事實這一點。但在這樣作的時候，我們爲了內容的緣故，遂忽略了形式一方面——這些觀念發生的方式。」

不過，我們的觀念發生的方式現在是極端重要了，因為我們的客觀環境之不斷的加速度的發展，強迫我們來實行社會改革。因為我們的怪僻的觀念，因為我們的不合理的幼稚而頑固的觀念，使得社會改革的過程幾乎成爲不可寬恕的浪費。而人類觀念發生的方式，恰是精神分析學的主題。

假如我們不學着瞭解人們的意識由他們的社會的存在發展起來的方式，我們便不能有效地影響或指導社會改革的過程。因爲不僅精神分析學，連平常的經驗也會警告我們，我們的意識由我們的社會的存在發出的方式是既不簡單也不直接的。正相反，這乃是一種極端糾紛的複雜的並且常是隱瞞的過程。精神

分析學者不能以完全瞭解這種過程自許。不過他們已經向着這樣一種瞭解有了確定的進展；因此凡要從事意識地出於意志的社會改革的人，都不可以輕視精神分析學者的工作。

我覺得，從精神分析學的研究所能得到的主要的結論是：某一種意識的出現——那就是說某一類政治的宗教的科學的和零雜的意見，某一種意識形態——一定不能設想作某一社會環境之被動的反映。乃要把它設想作社會環境與那人自己內中某種原動的主觀的要求之間的交互作用。這見解是與馬克思和恩格斯的觀點完全相合的，奧茲本先生可以說明這一點。誠然，馬克思和恩格斯大概會把任何別的見解嚴格地指作機械論的和非辯證法的。但這樣一種見解，要使馬克思主義者在他們日常的政治工作中，加以充分的評價，並不常是容易的。馬克思主義者很難於避免過分注重環境的勢力而忽視原動的主觀的因素。

不過，假如馬克思主義者不常能防止那樣一種傾向，過於重視一種原素，而排斥它的辯證法的對立物，那末精神分析學者連這樣一種危險的存在也不會意識到。他們常是單純的著作，彷彿環境的影響並不存在，或無論如何也不會改變；彷彿人類全部社會的特別是經濟的環境都可以隨便寫作人類行為的方程式中的定數。並且，我們不僅要平均地注重這兩種因素：我們所必須學習的是何時注重這一個，何時注重其他一個。例如，在前一世紀，如恩格斯所寫，馬克思不得不「側重決定政治的法律的和其他意識形態的觀念以及通過這些觀念的媒介而發生的行為之客觀環境的因素。」不過，在現時，對於人們所稟賦的主觀的原動

的因素，與客觀的環境的因素相交貫以造成我們可得而認識的人的這種因素，當然應當增加注意。因為環境的因素都已經有利於我們；它們高聲號呼社會的改革。我們的任務是要知道，怎樣解說這種不明晰的呼聲，才能引起人們的注意。

很顯然的，這一切等於說，馬克思主義者需要作實際的政治家，尋求他們的聽眾所能把握並遵行他們的使命的那樣一種正確的心理途徑。在像英美這樣有高度發展的政治生活的國家中，關於怎樣才能有效地影響他人，有着長久而豐富的傳統。馬克思主義者假如願作行動的人，他們應當熟習這種傳統；他們應當熟習在他們自己的國家中實行的那種政治活動的傳統的技術，這乃是十分必要的。他們應當這樣作，並非要使他們自己成爲奸狡的政客，却正因爲不能把這種技術的有力工具讓給那些政客們。因爲，在這問題上，把一切好的歌曲給魔鬼唱，也是一種很大的錯誤。

但馬克思主義者是科學家。他們擁有可以說明並遂行社會改革的科學之基本原則。因此，在使全體人民注意他們的科學之重要真理的詳細技術問題上，他們也應當是科學的。換一種說法，政治宣傳，在馬克思主義者看來，不僅是一種藝術，也應當是一種科學。當馬克思主義者已經通曉有效的政治活動的全部習慣，他不應當自滿。非到他已經用一種由科學地確定的結論中意識地演繹出來的政治活動的技術，跨過並壓倒這種傳統的本能的僅只半意識的知識體系，他不應當自滿。不過，這樣一種新的政治技術只能在一種正

確地科學的心理學的基礎上發生。除非我們對於心理過程的原動力有一種知識，我們永不會知道怎樣影響人，使他們更完全的瞭解真理。精神分析學者已經向着這樣一種科學的心理學之建立開始了。首先的困難步驟。

奧茲本先生在他的最末一章，對於一種精神分析學的知識在馬克思主義的政治工作上可以有的效果，作了一些建議。我想奧茲本先生會同意：我們還應當把這種建議看作一種提倡和說明，不能看作有很大的實際重要。精神分析學還是如此地不完全，要想從它作一定的推論以供實行還是危險的。（精神分析學者首先發出這樣一種警告，由此表明他們是純正的認真的科學家。）這當然是真的，並且大概再過許多時候也還是真的，凡願知道怎樣影響他人的人們，從實際政治家的榜樣和言論，從觀查勞合·喬治或包爾溫，或在劇烈的社會危機中模倣列寧的方法，遠較從精神分析學之最完全的通曉上所得的更多。但我想，有一件事精神分析學的研究可以教給我們。熟悉精神分析學的教訓，可以幫助我們把一定的心情和一定的態度顯示給他人，沒有這種知識，一種政治主張，雖然公正而且真實，也很難得推行。我不能對於這種態度有所闡明，我只能說，我認爲在奧茲本先生的書中已有很好的例證。他的文章是激昂的，但也是平正的；論爭而無私見；鋒利而聰明。大概是這樣，他對於社會主義的宣傳的技術所作最好的貢獻，不在他已經說過的任何一件事上，却在他敘說一切事的方法上。

他對於政治工作的一定推薦也許可加以懷疑。並且，他也許在說明每一種學說時犯過錯誤，這乃是我無力發見的。但這種錯誤並不影響奧茲本先生的重要成就。這成就固然並非已經解答了馬克思主義與精神分析學之間的關係的問題。那樣龐大的任務需要許多思想家的持久努力。奧茲本先生已經作了的便是提出那個問題；並且以如此有理解有效果而且有教益的方式提了出來，凡把馬克思主義當作一種活的科學來研究的人們，在將來都不能忽略他這方式的。這並非微末的成就。恩格斯說，黑格爾想把『全部自然的歷史的和精神的世界當作一種過程來說明……黑格爾並沒有在這任務上成功這一點，在這兒是無關重要的。他的劃時代的貢獻乃是他提出了這個問題。』關於奧茲本先生，我們可以毫不誇張地說，即使他不會解決了馬克思主義與精神分析學之間的關係的問題，他的輝煌的貢獻便是他已經提出了這個問題。

約翰·斯特拉奇

目錄

引言.....一〇

第一卷 精神分析學.....一三—七〇

第一章 研究的範圍.....一三

第二章 心之構造.....一七

第三章 夢的解釋和分析的過程.....二八

第四章 常態心理與變態心理.....四一

第五章 性的發展.....五二

第二卷 精神分析學與馬克思主義.....七一—一八七

第六章 原始社會.....七一

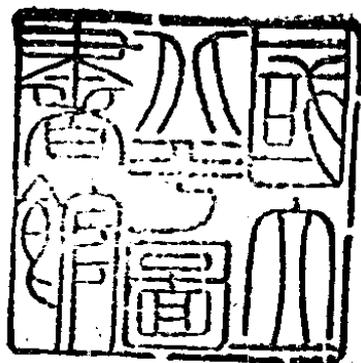
|      |                    |         |
|------|--------------------|---------|
| 第七章  | 唯物史觀·····          | 八七      |
| 第八章  | 唯物史觀與個人心理·····     | 一〇四     |
| 第九章  | 宗教·····            | 一三〇     |
| 第十章  | 辯證法的唯物論·····       | 一三九     |
| 第十一章 | 辯證法的唯物論和精神分析學····· | 一六〇     |
| 第十二章 | 實踐舉例·····          | 一六八     |
| 譯後記  | ·····              | 一八八—二〇三 |

# 第一卷 精神分析學

## 第一章 研究的範圍

本書的目的，在為馬克思主義者對於精神分析學，精神分析學者對於馬克思主義，以及一般人對於這兩種學說之更精密的研究，提供一個先例。本書試要說明人的主觀生活（如弗洛德所描寫的）與經濟過程的客觀世界（它的發展法則是馬克思主義所考查過的）這兩者之間的關係。為要說明這兩種見解是互相補充的，我覺得必須充分引證馬克思主義和弗洛德的學說，使讀者可以自行看出兩者中間辯證法的統一。

對於馬克思主義的觀點，有一種廣泛的錯誤觀念，以為它絕不考慮在每一人類行為中操演一部分作用的主觀成分。實際上，遠在一八四五年，馬克思在關於費爾巴哈的論文中，便已排斥那種錯誤的信仰，那便是說，人完全是環境的產物，機械的反應變動中的條件。他並且加重說明從能動的主觀方面思考人類行為的需要。因此他說：「從來一切唯物論的主要缺點……便是……只以客體的或直觀的方式來把握感覺，而



不把它看作人類感官的活動，實踐，即不是主觀的來把握的。」（注意符號為本書著者與茲本所加）

弗洛德曾經企圖對於形成這一主觀方面的本能衝動和一般心理性質提供一種科學的說明，因此對於人和表現在一切人類行動中的外界性質這兩者中間的交互作用遂可以作更透澈的瞭解。爲了這緣故，我相信精神分析學應當成爲現代馬克思主義的觀點的一部分，在以後各章我要說明它的學說怎樣充實了馬克思主義的內容。

我知道在馬克思主義者中間存在有一種傾向，把弗洛德的學說當作資本主義文化一種墮落的表現。密爾茲奇 (D. Misky) 在他所著英國知識界一書中，討論到戰後的「上流人」他說道：「弗洛德已經被認作一切願望和情慾的藉口，一切種類的自由或放縱的護符，一切紀律的完全解脫。他已經成爲這一知識界的聖經。」\*

必然無疑的，弗洛德的學說受過這樣的利用。不過，科學的學說常是命定被曲解了來支持墮落的和反動的觀念的。舉例說，達爾文主義被用了來辯護社會的和經濟的不平等。「生存競爭」和「適者生存」被用來解釋富與貧的存在。

同樣，爲要逃避迫切的社會問題之實體，而傾向於心理狀況之病態的反省和精密的分析，由此表明了

\*英國知識界第一百十一頁 (Collancez)

資產階級的知識份子之文化上的墮落的，乃是對於心理學日漸增加興趣的一方面。但還有具有重大社會意義的比較健康的另一方面。

正如牛頓的物理學之發展可以與當時資產階級世界的機械問題關連起來，天文學與幾何學的研究可以與航海學和農業關連起來，心理學興趣的增長可以看作從主觀方面瞭解人與其環境的交互作用之迫切需要的反映。

客觀的經濟條件對於社會主義已經成熟。生產問題已經解決了。現在的任務是要喚起實行社會主義之需要的一種意識。狄茲根 (Dietzgen) 問道，「關於製鞋工業，除了知道它生產鞋子，我還知道什麼呢？」我們也可以問，「關於意識，除了知道它為人的社會存在所決定，我們還知道什麼呢？」人的意識是如此決定的這一點，乃是馬克思的重大發見；但現在我們需要在那一發見上繼續建築。在發展的這一階段，關於藉了不同的方式與經濟環境交互作用的心理學的性質，需要精密的研究；因為社會主義的問題不僅是經濟學的，也是心理學的。這問題可以這樣提出來：「在一定的環境下，我們怎樣才能使工人們以革命行動的語言來感覺和思想呢？」爲了這緣故，革命者不得不從事現代心理學的研究。

關於與經濟學的世界交互作用的基本的心理學的過程，正需要認真的考查。弗洛德，這一項工作的勇敢的拓帶者，在他所已得到的關於人類的革命的發見上，足以與達爾文和馬克思並列。凡願在觀點和行爲

上成爲一個革命者的，不應當僅通曉馬克思主義的社會發展的定律，也必得把握心理現象上的弗洛德學派所主張的原動力，作爲馬克思主義的觀點的一個重要部分。

現在這一片心理學家的研究園地包含有人類的愛和憎，輕信，偏見，和忠誠。

政論家和政治家勸導人們買他們所不需要的論文，或打與他們無關的仗。達到更好的社會的工具已經近在手邊，他們却被騙來接受那種不舒服不合理的舊社會。爲什麼？

我們已經看出社會改造之需要的人們，不應當忽視科學地回答這問題的任何嘗試。我們覺得，假如我們知道人類生活的內部運動，並知道與環境交互作用以產生不同式樣的行爲的那些基本要求的性質，我們便可以在我們所願的方向上指導人的希望和力量。

弗洛德至少曾經嘗試供給一種科學的解答，即使只爲了這理由，也值得我們加以注意。

## 第二章 心之構造

精神分析學的基本概念是：作爲一切意識行爲的基礎的是一種原動的無意識的心。依這種學說所說，每一種意識的思想都在無意識的心中深深的伏有它的根株，因此要想瞭解心理的生活，就必得探溯意識行爲與其無意識的源頭之間的連繫。爲了這種任務，精神分析學已經規定了它自己的技術，這種技術在證明無意識動機的見解上是非常成功的。我們可以把精神分析學，第一，看作探求無意識的心的一種技術，第二，看作關於心理生活的一種學說，這學說大部分是由這種技術的結果發生的。

我們不應當把無意識的心看作一種被動的收容所，接收外界的印象，藉一種記憶的行爲把它們保持到被送入意識界爲止，事實上並不這樣。也不應當把它看作凋謝了的記憶之保管庫。無意識在性質上是原動的。它那不斷的爭取意識的表現的內容，乃是意識的生活後面的原動因素。論到同它的關係，意識不過是由深藏的伏流所產生的心理生活之表面上的微波。它是本能生活的源頭，也是民族遺產的貯藏所。一般的具有性的性質的並與兒童生活相關聯的感情經驗，取了與人生之意識的標準相衝突的衝動和願望之形式的感情經驗，也留在這裏。這種感情經驗被投入了無意識，因爲承認它們的存在會使意識的生活感受痛

苦和不安。雖然受了壓制，它們却永不停止那取得滿足的鬥爭。精神分析學大部分的任务便是考查這種被壓制的東西尋求滿足時所採取的方法和途徑。

雖然無意識與意識生活隔絕，因而無從直接知道，但有一些可靠的理由足以使人承認它的存在，下面便是主要的幾種理由：

(一)藉了精神分析學的技術，已經把不能用平常的記憶行為得到的兒童時代的記憶恢復過來。病人們可以因這種技術知道在他們的病象後面的無意識的動機，精神分析學因這種技術所已得到的成就可以表明，在這些成就後面的學說不能是完全沒有根據的。

(二)無意識過程的存在由催眠後的現象得到一個明顯的證據。大多數心理學家都熟悉這所說的現象，要想在指導意識行為的無意識過程外另想一種解說是很困難的。在催眠的時候，命令受術者要他在脫離催眠狀態後若干時候作一件事。在催眠後若干天有時若干星期，當他作這件事的時候，他已經忘記催眠時的遭遇，但仍忠實的遵守那時的命令。舉例說，他會在一種內在的強制下在一定的時間打開一面窗子。這種強制顯然是無意識的，假如一定要他說出一種這樣作的理由，他將首先顯出為難的樣子，然後給一種合理的回答，大意是說房中太悶氣，等等。

(三)舌頭和筆下的滑失以及大量日常的錯誤，表明了加於意識的旨趣的一種阻撓，其原因只能是無

意識的。弗洛德在他所著日常生活的心理學中舉了一個說錯話的有趣的例——在那部書中可以尋出許多這類性質的例來：「一個富有但不甚慷慨的主人請他的朋友們來參加一個晚間跳舞會。直到晚十一時半，一切經過都很好，那時有一段休息時間，大家以為會有晚飯吃的。但結果使大多數客人大為失望，因為到時並沒有晚飯；他們只受到薄薄的夾心麵包和檸檬水的款待。因為那時快到選舉的日子，談話遂集中在不同的候選人身上；當討論逐漸熱烈起來的時候，一位熱心稱讚進步黨的候選人的客人對主人說道：「關於狄克，你可以隨意說他什麼，但有一件事——他總是靠得住的；他總給你一種公道的飯食。」他本來要說公道的待遇（square deal），却說成公道的飯食（square meal）了。當場的客人們嘩然大笑，使得說話的人同主人都非常難為情，他們彼此是十分瞭解的。」

（四）有時一個問題得不到意識的解答，但擱過一些時候，不加以意識的注意，譬如在睡眠的時間，這問題的解答會出現在意識中，表明這種解答問題的工作曾經無意識的進行下去。一個「在舌頭尖上」的名字而無論如何記不起來，也是常見的。把注意移向任何一方，這名字便在意識中出現了。

（五）無意識的心也是藝術靈感的泉源，把它內蘊的豐富加給詩的想像上。有的詩是在睡眠中作成的，以一種完成的樣式浮現在清醒的意識中。例如寇爾利治（Coleridge）說，他那首美妙的詩忽必烈汗，大部分是在睡時作成，在醒時寫下的。

(六)最後，如將在下一章說明的，夢足以證明伏在夢的幻像下的無意識過程的存在。

弗洛德把原動的無意識從那些心理過程分別開來，那些心理過程在無意識時可以用些少的努力便被喚到意識中來。這些心理過程屬於前意識，並代表一度是意識的觀念和思想，這些觀念和思想，不再留在意識的園地，但却近在手頭。我可以用我寫作時的意識的內容來說明這一點。我意識到筆在紙上的壓力，紙的白淨，同時在我的意識的邊緣我知道鄰室正在按着的一架鋼琴。我被走來問一個電話號數的妻所阻斷。這號數先前並不在我的意識中，但一種不大用力的記憶行為便把它送到意識中。它存在前意識中。

但這一類的記憶行為並不能把原動的無意識的內容送到意識中來，因為，如弗洛德在恢復兒童時代的記憶的嘗試中所發見的，那兒有一種保護意識生活不受與它不調和的衝動所侵犯的壓制作用，強迫這些衝動留在無意識中，並抵抗任何送它們到意識中的企圖。弗洛德說，「全部精神分析學實際建築在，當我們使一個受術者意識他的無意識時，他所施的抵抗之認識上。此種抵抗之客觀的徵驗是：他的聯想突然停止作用，或從正在討論的題目上遠離開去。」雖然這種壓制力是無意識的，我們因之無從知道它們的存在，不過大量的感情經驗不與意識生活相銜接，完全由於它們的存在這事實。這種能動的壓制過程的概念對於遺忘的經驗予以一種新的說明。一部分的兒童生活，依照隨時間的消失而萎謝的意義說是「忘記」了，其實是被壓制住了，在無意識的心中繼續它的存在，對於意識行為操演着一種重要的勢力。

關於這種壓制力，在弗洛德所作最早的公式中，把它們比作一個檢查員。為要便於瞭解這種概念起見，我們可以把心看作三層樓的住宅。在最高一層住着意識家庭的高尙可尊敬的份子。在他們下面是前意識的人們——安靜而守禮的人們，他們得到隨便訪問他們上面的鄰居的許可。固然，有一個警察站在樓梯上，但他是一個和善的人，很少禁止通行。但住在底層的市民却是一羣騷動的未受教化的傢伙，吵鬧着要通過那個站在他們與前意識人們之間的操勞過度的警察，這警察的任務便是制止他們不要擾及樓上的人們。偶然有一個從他旁邊溜過去，總是喬裝作善良無害的人，並常在警吏的防範因在夜間而弛緩下來的時候。這些警察是著名的檢查員，與上邊所說的壓制力是相類的。

近年來弗洛德覺得需要用別的概念來更適當地說明心理過程之原動的性質。上邊所用心理的分類，便是意識、前意識和無意識，當作說明的工具固然是有用的，但會給人一種心之靜止的圖畫。關於它們，弗洛德說道：「我們會經說過前意識和無意識的體系……因此「無意識」這個名詞愈來愈被看作一種精神的地域，而不是精神自身所有的一種性質。」\*

這些新的概念是愛德 (id)，自我 (ego)，和超自我 (super-ego)。愛德指因其內容之不合理的性質，而彷彿與意識的人格無關的那一部分的心。弗洛德從尼采借來愛德這個名字，因為它是從拉丁文的非人

\* 精神分析學新論第九十六頁 (Hogarth Press)

稱的代名詞生發出來的，故覺得很適於表明這種與意識生活的矛盾性。雖然愛德是完全無意識的，却不與無意識的心完全符合，因為自我和超自我有一些部分也是無意識的。主要的爲了這種事實，弗洛德決定採用愛德這概念。他說：『在這一點上，超自我和自我有一些部分在原動的意義上也是無意識的。這發見乍看像是不適當的，却有一種方便的效果並使我們免除一種紛亂。我們顯然沒有權利稱呼既非自我也非超自我的那一部分的心爲無意識體系，因爲無意識的性質並不專屬於它。很好；我們不再在一種體系的意義上用「無意識」這個名字，對於以往我們用那個名字來稱呼的東西我們要給一個更好的不會引起誤會的名字……我們此後將稱它爲「愛德。」』\*

在愛德裏邊的是不斷地在要求滿足的基本的本能，以及不斷地尋求意識的表現的一切被壓制的東西。因爲愛德不問時機是否合宜一味爲它的內容尋求滿足，要求立即的無條件的滿足，弗洛德說它是由「享樂主義」主宰的。

我們可以把它主要的性質開列如下：

- (一) 它是無意識的。
- (二) 它是無理性的，不爲現實之考慮所指導，但要求無條件的滿足。

\* 新論第九十七頁。

(三)它是一切本能衝動後面的基力 (Libido) 能力或推動力的貯藏庫。

(四)它收容一切被壓制的東西。

(五)遺傳下來的種族的性質保存在它裏面。

(六)它是與道德無關的，在它要求滿足上沒有「是」或「非」的概念。

從以上所說可以看出一種不受限制的愛德很容易把整個機體陷入困難中。現實並不很慷慨的使我們的願望得到滿足。我們最低限度必得學習延宕這些願望的滿足，以待有利的機會出現。在早期兒童時代，愛德的一部分因與外界現實接觸的結果得到修改。這種愛德的修改便被稱作自我。自我限制並駕馭愛德的要求，在一種現實的原則上為它們尋求滿足。所以它為適合外界現實的愛德採取滿足的態度，必須時它把這滿足延宕到更適當的時間。當自我辨別外部情況時，它是當作服事愛德的一種手段來作的。弗洛德說，「一般的來說，自我必須實現愛德的意向；假如它能製造可以實現這些意向的條件，它便完盡了它的責任。我們可以把自我和愛德的關係比作騎馬的人與他的馬之間的關係。馬供給運動的力量，騎馬者具有決定方向和向着那方向指導他那有力的坐騎的大權。不過在自我與愛德的關係中間，我們時常看見不大合道理的，在那種情形下，騎馬者必得在馬自己所要去的方向上來指導他的馬。」\*

\* 新論第一百零三頁。

自我的主要性質如下：

(一) 它主要的是意識的。

(二) 它是合於邏輯的，為一種「現實主義」所控制，與愛德的「享樂主義」相反。

(三) 它保有一種夢的檢查權，以免被壓制的東西擾亂意識。

(四) 它把語言的形式賦給它的內容。

但自我出生於人生開始若干年間，那時在兒童與兩親之間存有強固的感情連繫。因為還軟弱，自我還不能有效的對抗爭取滿足的愛德衝動，必須藉了把自己的一部分與兩親視同一體以加強它自己。兩親代表威權，因為他們有力量限制和禁止兒童的願望，受不到任何反對。因了把自己的一部分與兩親視同一體，於是在心中扮成嚴峻的兩親的脚色，監視着愛德的衝動，並強迫自我壓制那些它認為不能許可的衝動。這種威權的內部化，弗洛德稱為超自我。這乃是道德律之最早的形式。它過去被人比作「良心」，但格外來得嚴峻，這是在早期兒童時代發展起來的，那時兩親的威權是極端尊嚴的，瑣細的錯誤行為在那時也顯出龐大的比例。超自我在意識生活上操演的橫暴行為，使得許多人無力擺脫他們那時代的宗教和政治的傳統。至於它們怎樣取得統治人類生活的威權，留待後來討論。在這兒，我可以說，弗洛德的這種概念是非常可貴的，足以使人瞭解全部社會現象之繁複及其所依據的威權。

自我依照超自我的命令施行壓制，因為這種壓制在性質上是無意識的，我們可以知道自我也必定有一部分是無意識的。因此，意識和自我不是一致的。

自我，在與現實接觸上，具有在要求滿足的愛德和嚴峻沒有理性的超自我中間保持一種平衡的困難任務。這種超自我不僅對於行為就連一種行為的思想也不加以寬容，所以在意識界引起緊張的憂慮。為要免除這個，自我必得採取後面所說的各種計劃，一方面慰撫超自我，一方面給愛德的要求以部分的或間接的表現。這些計劃有時顯示一種從現實的退避，精神分析者的任務，在那種情形下，遂成為對於愛德、自我和超自我的關係之間的一種調劑，常是參考後來成年人的經驗以緩和超自我的苛刻。

自我的困難由弗洛德下面的話表明出來：「有一句成語告訴我們，人不能同時事奉兩個主人。可憐的自我比這所說的更加困難，它必得事奉三個嚴厲的主人，並且必得盡力和解這三個人的主張和要求。這些要求總是不一致的，並且彷彿是十分矛盾的；當然自我在它的任務下要常常挫敗了。這三個暴君便是外部世界，超自我，和愛德……它覺得它在三方面受包圍，為三種危險所威脅，當它被壓迫得太厲害的時候，它的憂慮便對着它們發展開來。因為它源起於知覺體系的經驗，它命定要代表外部世界的要求，但它也願意作愛德的忠僕……在另一方面，它的每一種動作都為嚴厲的超自我所監視，這種超自我堅持一定行為的標準，不關心由愛德和外部世界來的任何困難；假如這些標準未被遵守，它用緊張的感情來責罰自我，這種感

情化身爲一種劣等的和罪過的意味。照這樣子，爲愛德所激勵，爲超自我所包圍，並爲現實所阻撓，自我努力調劑這種內外勢力的夾攻；我們大可以明白爲什麼我們時常抑制不住這種呼聲：「人生不是容易的。」

弗洛德所描摹的心之圖畫乃是精神力量之原動的交互作用的圖畫，這些精神力量有的要求滿足，有的用力阻止它們的滿足。他所用的概念幫助我們瞭解關於我們自己內在的心理生活，我們所意識到的有多末少，有多少是在無意識的深處進行。我們生活中最重要的事件——兒童時代的感情經驗——已經越出意識所能達到的範圍，但只有意識到它們，我們才能瞭解許多不合理的欲望的原因，才能瞭解我們在意識的主張上所經驗的阻礙的原因，才能瞭解我們的遲疑和無法說明的忌諱的原因；並且只有這樣，我們才能設法使我們在一種更合理的平面上生活。

一切加於原動的無意識的概念之反對都主要地變成了文字的和邏輯的詭辯。

弗洛德，正如任何別的科學家，對於不能用現存的學說來解說的事實只好創立新的學說。一直到他把無意識的心的考查作成一種科學，這種無意識的心的存在依然爲人所猜疑。正統派的心理學家過去以爲心等於意識，並譏笑無意識的心理過程的意見，他們說這意見含有一種字句上的矛盾。精神分析學在它這

短短的生命中所已收集的事實，前面已經引過幾個例，壓倒了詭辯家所提出的胡說的無價值的反對。一種心理學的科學之建立乃是弗洛德偉大的勞績，而這事實却為那些把科學限制在非人的地域並把人類心理生活的園地認為不可侵犯的人們所深深地憤慨。

意識與無意識中間之因果的聯系在夢的研究上表現得最清楚。從這個題目上我們為許多困難的問題得到一個解答。

## 第三章 夢的解釋和分析的過程

弗洛德已經把夢置入科學考查的園地。先前夢只是占卜者、預言家以及各種江湖術士的領域，對於這一向為魚肉迷信者和無知者的人們的活動場所，科學家並不認為有加以重大注意的價值。假如他們把這個問題想過一下，他們便說，夢的生活乃是疲倦的腦筋之混亂的產物，就這樣罷手。

弗洛德在說明夢怎樣成為精神分析學的一部分的話中描寫出這種態度。『一天發見某種神經過敏的病人的病象是有意義的。精神分析法的治療便建立在這種發見上面。在這種治療上，病人述說他們的病象，有時也提到他們的夢，由是引起這些夢也有有意義的猜度……因此夢遂成了精神分析學研究的對象——夢如同過失，是健康人所同有的，也為一般人所忽視的，顯然沒有實際的價值。但在別的方面，工作條件更為不利。過失只為科學所忽視；人們不為這種事煩擾他們的頭腦，但若加以研究，至少算不得有失身分……至若研究夢則不但無益而徒勞，實在是很可恥的；這種研究本身具有不合科學的臭味，並引起傾向神祕主義的嫌疑。在神經病學和精神治療學內既然有許多重要的問題，而醫學家偏癡心於夢，這是更沒有道理的呀……夢是太無價值，太瑣細了，不配作科學研究的對象。』\*

不過，弗洛德並不為這種態度所阻撓。他主張，夢是一種確定的心理現象，所以要用科學方法來加以研究。他對於夢的性質的考查非常有成就，於是夢的解釋成爲他的精神分析術中最重要過程。藉了這種方法，他已經可以透入無意識的心的深處，並揭發他的病人的苦惱後面許多被壓制的材料。

夢的一般目的是在防止驚擾睡眠的一切事物。它的方法是把內外任何驚擾的刺激與一種被壓制的願望聯合起來，於是想像這願望得到滿足。例如饑餓這內部的刺激將要攪醒那個腹餓的人，他便夢見去參加一個燕會，於是在想像的滿足中保持了睡眠。很少的夢分析起來像這末明白簡單。據弗洛德說，因爲每一個夢與一種爲現實所阻撓的願望之實現相結合，由分析學表明，這種滿足常採取一種彎曲地間接的途徑，需要大的技巧和耐心來說明它。

夢的顯在內容和潛在內容之間有一種分別。潛在內容是夢的真實動機——造成夢的被壓制的心理過程。爲要在意識中得到表現，這些無意識的過程用別的觀念、印象和象徵來化妝，以便通過在睡眠中警戒稍弛的檢查員（或壓制的力量）。『一個夢是一種被壓制的願望之假裝的滿足；它是被壓制的衝動之要求與自我所具的檢查力之阻撓這兩者間的一種妥協。』

所以夢中的實際表現是所謂顯在內容，在那下面的才是具有夢之真實意義的潛在內容。精神分析者

\*精神分析學引論第六十八頁(Allen & Unwin)

的任務便是在作夢者所敘述的夢後面尋求造成這個夢的潛伏的無意識過程。

弗洛德把強迫歪曲潛在內容爲顯在內容之夢的檢查比作戰時的報紙檢查。「拿起任何政治性的報紙，你時時發見原文中有被檢去的地方，在原來的地方你的眼睛所接的是紙的空白。你便知道這乃是報紙檢查員的工作。在這些空白出現的地方，原先存在有爲檢查當局所不容許的東西，爲了這緣故才被刪去了的。你大概覺得可惜，因爲那地方一定是最有趣的部分，新聞的「精華」。」

「有時被檢舉的不是全句，因爲著者預料有幾段大致爲檢查員所反對，預先將這些句子化硬爲軟，或略微加以修改，或將他本來要寫的東西出以暗示和諷喻。於是新聞中便沒有空白，但從所表現的曲折欠明瞭的意味中，你可以領會到著者寫作時心中已存有檢查這事實。」\*

被壓制的材料藉以進入意識的心理過程便是所謂夢的工作（dream-work）。藉了這種辦法，驚擾的刺激被製成了夢，並供給被壓制的材料得以表現的形像。夢中所用外界的景物，慣見的例子，如引起與海有關的和在海上旅行等夢的漏熱水壺，在夢中扮成禮拜堂清脆悅耳的鐘聲的鬧鐘的聲音。當驚擾的刺激結成一個夢的時候，睡眠遂得保持。

這兒有弗洛德引證的一個夢，大可以說明這種過程：

\* 引論第一百十六頁。

「一個春天的早晨，我正在散步，遊過開始發綠的田野，一直走到一個隣村，我看見大隊的村民，穿着假日的服裝，手裏拿着讚美詩，到禮拜堂去。當然啦！這是星期日，早禮拜正要開始舉行。我決心去參加，但因我覺得非常熱，我想先要在禮拜堂周圍的墓地乘一下涼。當我正在讀那兒的一些墓碑時，我聽見鳴鐘的人走進了鐘樓，我現在才看見那地方高高的有一口鄉村的小鐘，鐘一鳴便是開始禮拜的信號。過了一些時候，那個鐘還沒有動，隨後它開始搖擺，忽然間發出清晰而尖銳的聲音——這聲音如此清晰而尖銳，我的睡眠遂不得不中止。但那個鐘的聲音却來自鬧鐘。」\*

當一個夢採取一個夢魘的形式時，那是因為它已經在保護睡眠的功用上失敗了，潛在內容不會化裝成功，使得驚覺的檢查員必須阻止這種不受歡迎的衝動透入意識。這可以用譬喻來說明如下：在睡眠中弛緩下來的檢查員由防禦外寇的哨兵來代替。一個被壓迫的衝突，化了裝，想要偷過去，為哨兵認出來，他即刻發出警號並招出衛隊。這樣一個化裝不完備的被壓制的衝動驚醒所有在睡眠時停止活動的壓制力。

我們現在研究一下夢的工作改變夢的潛在內容為顯在內容時所採取的一些方法。

關於凝結作用 (condensation)，弗洛德說道：「我們所指的是夢的顯在內容比潛在的思想來得簡略這事實——彷彿前者是後者的一種節譯本。」因了這種凝結的過程，一些性質多少相同的潛在內容融合

起來，在顯在的夢中由一個印象或觀念來代表。一個人在夢中可以含有幾個人的性格。例如，我們可以夢見一個人，樣子像布朗先生，走路像格林先生，而穿着像槐特先生。或一個叫作南浦的地方，在我們的夢中，可以成爲兩種經驗之象徵的給合——一種在南尾，別一種在黑浦。在潛在內容中，這些人或地之間有一種聯想結，使他們能在顯在的夢中結合起來。

這種過程是很複雜的，因爲不僅幾個被壓制的衝動可以由顯在的夢中一種原素來代表，一個被壓制的衝動也可以由幾種顯在的原素來表示。在顯在內容與潛在內容中間有弗洛德所謂的『交織作用』，所以顯在的夢中每一原素的意義常須等待全夢的解釋。

夢的工作之最重要的程過大概是移置作用 (displacement) 了。顯在的夢之費解的性質主要的是由於這種作用。

與潛在內容中的重要原素相聯繫的情趣可以移置在另一種比較不重要的原素上，於是顯在的夢中的重心遂被置在不重要的原素上。因此，像是夢的主題的東西實際却是一種不重要的因素，而夢的真意義被蒙在顯在的夢之一種不顯着的原素中。在一個描摹一所房子的夢中，門和窗的華美外形會把對於夢中實在要素（例如一個小烟囪帽）的注意轉移。弗洛德說，『移置作用乃是夢的化裝過程中所採用的主要方法，而這種夢的化裝則是夢的思想在檢查的勢力下必須實行的。』

藉了戲劇化(dramatisation)的辦法，一個夢中的思想得到可以眼見的形狀，抽象的觀念由具體的物體代表出來。這是與移置作用密切相連的，因為在選定一種觀念來代替一種重要原素的情調時，其所據的理由之一便是這種觀念可以作這重要原素之可以眼見的代表。弗洛德說，「夢的活動毫不躊躇的把僵硬的思想改變作另一種語言的形式，即使這種形式是比較不常見的，一旦這種形式使戲劇化成爲可能的了，被壓制的思想所引起的心理的痛苦遂得以終止。」

夢像演戲一般被表現作行動；空間和時間的考慮在顯在觀念的表演中是不成問題的。

最後是潤飾作用(secondary elaboration)的過程，這過程在睡眠將醒時發生並且繼續下去。夢爲覺醒的檢查員所潤飾，賦以聯貫和比較合邏輯的形式。有一些原素受到更澈底的化裝，因而不會驚擾意識。顯在的夢中的各種原素是彼此關連的，所以夢形成一個整體，雖然如此，「一般的來說，我們必不可以用顯在的夢的他一部分來解釋顯在的夢的此一部分，一若夢是一個聯貫的整體和實在的表現。」\*

潤飾作用的效力幾乎能給夢一種全新的形式，格外增添解釋的困難。

被壓制的心理過程藉了象徵的使用在夢中得到表演。一種物體因爲與別種物體有一點相同的地方遂相代表，雖然它們中間的聯繫微弱到不能爲意識的心所覺察。象徵作用主要的是把情趣由這一物體轉

\* 引論第一百五十三頁。

移到另一物體。這在人類中是一種普通的過程，可以從神話和宗教儀式中看出來。用麵包和酒象徵耶穌的身體和血；用持天平的蒙目女人代表正義，都是大家所熟悉的。

在一方面，這一類的象徵作用是應付比較原始的智能之需要的，把觀念表現成具體的形式，但當被看作表現無意識的過程時，這些象徵却都是化過裝的，選擇最疎遠地聯想中的物體來代表被壓制的要求。

有一些在夢中採取的象徵出現得如此頻繁，已被看作普遍的了。因為象徵作用佔如此重要的一種地位，弗洛德所給的一些用作象徵的物體的例證頗值得引述。

『夢中以象徵代表的事物為數不多。如人體，父母，子女，兄弟，姊妹，生死，赤裸。代表整個人體的最常用的象徵是一所房子。……人們夢在房子的前面攀援而下，有時覺得愉快，有時覺得惶恐。牆壁若是平滑的，那房子便指的是男人；若有可以把持的架棚和陽台，便是一個女人。父母在夢中現身為皇帝和皇后，國王和王后，或別的高貴人物；就這一方面說，這夢的態度是十分孝敬的。兒女，兄弟，姊妹等則受比較不良的待遇，往往象徵為小動物或蟲子。生產的象徵常不離水；或夢墮水，或夢出水，或夢救人出水，或夢被救出水，這所象徵的便是母子間的關係。死亡的象徵為出發旅行或乘火車，至於死的狀態則用各種暗昧而宛似怯弱的譬喻來表示；衣服和制服用來代表赤裸。……男性的生殖器在夢中有各種不同的象徵，就大多數來說，其比擬所依據的共同觀念是容易明白的。第一，三這個神聖的數目是整個男性生殖器的象徵。其更重要而更為兩性所注

意的部分——陽莖，被象徵作與之形似的長而直豎的物體，如手杖，傘，竹竿，樹幹，等等；也可象徵作有穿刺性而足以傷損身體的物品——那就是說，各種鋒利的武器，如小刀，匕首，戈矛，軍刀等；至如鉛筆，筆架，插紙釘，鏰子，以及他種器具也顯然是男性的象徵，這意義也是容易明白的。這種器官因有違反地心吸力高舉直豎的特性，所以也用氣球，飛機，和齊柏林飛船來象徵。但夢於高舉一層尚有另一種更有力的象徵；夢使生殖器成爲全個人的重要部分，於是夢者自己遂夢飛翔了。你們不應當因爲女人也可以作飛翔的夢而反對這一點；要知道夢的目的在滿足願望，而女人則常常或有意或無意地有作男人的願望。女性生殖器則以一切有空間性和容納性的事物爲象徵；例如地坑，洞穴，又如缸和瓶，以及各種大小的箱子，櫥櫃，銀櫃，口袋，等等。許多象徵是專就子宮說的，與其他生殖器官無關；例如碗櫃，火爐，尤其是房間。」\*

這些象徵有許多在讀者看來彷彿是牽強附會的，但弗洛德說，夢的象徵作用已經由實驗證明了。實驗的結果是這樣的：命令一個受深催眠的人來夢性的動作，當他醒過來的時候，他對於這個夢的敘述，便表明代表那些性的動作的習見的象徵如何運用。

用於精神分析的過程中的技術好像是非常簡單的，但分析者却要有多年訓練來的技巧和忍耐。這種

技術以『自由聯想』著稱，其方法如下：病人仔細述說一個夢，一種經驗，或一個觀點，或一種得意之論，分析者請病人圍繞着他所敘述的自由思索。病人不應當用意指導他的思想，只要說出在他的意識中出現的聯想。因為一種聯想引起別一種聯想，於是病人把他的夢或經驗等所依據的埋藏的記憶發掘出來。在分析者平靜的房間中，病人的心情弛緩下來，隨隨便便的敘述他自己和他的夢。分析者要十分小心不要對病人作語言或行動的暗示。

分析者格外注意病人敘述中彷彿足以表明受壓制的材料的猶豫神情。進行時要遇到很多抵抗，彷彿病人恐怕把他的無意識的衝動啓露出來，這種分析的完成時常需要許多個月——忍耐而聰明的處理的許多個月。

一種感情的關係在分析者與病人之間發展起來，便是所謂移轉作用，把屬於未滿足的過去關係的感情和衝動移轉給分析者。病人於是把使他不滿的感情狀況復活起來，分析者時而代表這一個與病人有過感情關係的人，時而代表另外一個。例如，他可以代表病人的父親，於是對他發生愛和憎的矛盾感情的兒童態度。這種雙層的或相反的態度，因為有着互相衝突的動機，遂至對於一種事物又愛又恨，分析者的工作因此成爲很困難的。如弗洛德所說，『分析者在控制移轉的情境上顯然遇到極大的困難，但不要忘记，我們把病人埋藏和遺忘的愛情刺激表明出來的正的這些困難，因為在這最後的場所，沒有人能逃避得了的。』

分析者最後的目的是把移轉作用的關係弄明白，於是病人認出分析者的身分以及所感到的對他的矛盾感情的性質。這樣他便可以脫離分析者而認出他的病源。

下面一個夢的分析可以算作精神分析術一個頗有趣的例子。這個例子是巴拔拉·羅（Barbara Low）提出的，夢是由一個女病人述說的。

「我是一個九歲左右的孩子，同家人住在我的老家中。那是在日中的時候；我剛從晨校返來午餐，站在門前台階上等我母親開門。我滿懷惶恐，彷彿是因為門沒有開，雖然沒有明顯的害怕的理由。隨後我母親來開門，不過她穿着一件藍衣服，顏色與你昨天所穿的一樣（這是指分析者）。她是高大而有威風的，她的頭髮完全變黑了（實際上，她是矮小的，並且那時她的頭髮是淡棧色的。）我記得我狂暴的衝過她去，我所知道的不過如此。還有一些別的事——我記不清楚是什麼了；我想彷彿在一間房中有一池水，但我跑了過去。」

「一種完備的分析是不可能的，但可以表明凝結作用，移置作用，戲劇化，潤飾作用等都在這兒顯現出來。」

「在未敞開的門前的惶恐是從兩次童年經驗中引用出來的原素：其一是她在晨校散學後慌張的站在她自己的前門外，因為她要撒尿，並擔心她不再能忍下去（她的母親把尿褲看作一種很大的羞辱）；其

二是在一兩年後一個暗黑的晚間在家門附近遇見一個醉漢，他想要調戲她（或她這樣相信，）她猛烈的避開他，跑向她自己的家，站住敲門想進去——但家中沒有人，她於是藏在花園的小舍中。凝結作用採取了這兩種記憶，都有性的意味，並把它們融合成一種與身體官能有關的惶恐和羞辱的記憶，與她自己的家門聯想起來。凝結作用也在她母親的形貌中顯出來，她母親也具有（或實在或想像）她的分析者的特徵。由分析術表明，病人在許多方面賦予分析者以母親的脚色，並想以分析者代替她自己的母親。這樣藉了觀念和原素的融合，真的母親部分地變成她所願有的對象，並穿戴上她的衣服和頭髮。移置作用在這個夢中也容易看出來。與她不能繼續忍尿和為醉漢侵犯相聯的羞懼之情，從那些經驗移轉給在門外等待和開門，用以部分地遮掩實情所在。「室中的水池」乃是一件童年事故的記憶，這件事發生在她的學校中一個門口外的游廊中。

「戲劇化澈頭澈尾都是顯著的，特別是在「狂暴的衝過她的母親」那一段，表明門終於打開了，她可以滿足她身體上的需要了那一刹那緊張到頂點的感情。潤飾作用在她醒時的評判中表現出來：「還有一些別的事——我不記得是什麼了。」一種更深的分析知道開門時她已經漏了尿（使她母親大為憤恨，）這一記憶為檢查者扣留了，意識方面只留下有一些「別的事」——不值得記憶的。最後，由分析術表明在這個夢中表現一種願望的滿足——那便是，再在家中作小孩子的願望（此外，要有自己選擇的母親，）並

且盡情享受那時期被禁止的身體上的快樂，這種原始的快樂，早先具有趣味和興奮，但在她這成年的一受過教化的「生活中已經成爲禁忌，被遺忘在無意識中，但依然保有原動力，因爲從未充分的滿足過。」\*

談到精神分析術的應用，弗洛德是極端小心的。他坦白的承認在治療上的成就並不足誇。他說：「我不希望我們的成就勝過盧爾德人（Louises）的成就。相信童貞女的神通的人比相信無意識的存在的人多那末多。」\*\*

不管這句話的諷刺意味，似已暗中承認暗示作用在治療上的功用，因此難得說他的技術上的成就有多少是由於其本身的價值，而不由於病人對於分析者所有的信心。在目前的狀況下，精神分析術的應用不會很廣。它同現存宗教的和道德的信仰衝突得太強烈，因此它的應用只好限於少數思想開通又能供給必需的高費用的人。

弗洛德不明白這一點，因爲，在考慮教育問題時，他說道：「我們大多數的兒童在他們發展的過程中要經過一種神經的變化，由這見解自然引起一個衛生的問題。即使沒有發病的現象，也要用精神分析學來幫

\*精神分析學第六十二——五頁（Allen & Unwin）

\*\*精神分析學第六十二——四頁。

助他們，作爲對於他們的健康的預防辦法，正如現在我們爲健康的兒童作預防白喉的注射，不等他們發病時再治療，這樣辦不是很有益的麼？但我們當代大多數人以爲連這樣想都是一種罪過……這樣一種大致很有效的神經病的預防，要想作得成功，應當先有一種完全不同的社會構造。」\*

如此看來，精神分析學，正如一般的科學，在應用上受到現存社會構造的妨害，不能充分的發展，所以精神分析者，既然深信他的技術之普遍應用的好處，就必須對於社會改造問題加以考慮。這樣的考慮，要想作得適當，就要研究馬克思和恩格斯的學說，因爲他們的學說對於社會發展的法則給了一種科學的闡明。

\*新論第一百二十五頁，注意符號爲本書著者與茲本所加。

## 第四章 常態心理與變態心理

有一種反對精神分析學的意見，便是說，這種學說的根據是由變態的或病理的症狀觀察得來的。事實是這樣，變態與常態不過程度之差，這一方面的一些傾向不過是另一方面在同一傾向之張大了的形式。病理的症狀所呈現的心理傾向之張大的性質，研究起來是比較容易的。對於日常行為加以一種親切的觀察，便知道在每一個人身上有同一傾向在活動，不過比較不顯著罷了。因為在本章我要說明含有無意識動機的意思行為，所以最好先從變態的症狀說起。

例如，在神經系方面發生了一種變化，互相衝突的衝動掀起一種不堪忍受的緊張狀況。壓制是太薄弱了，不足以對付這些衝動，於是感到一種焦躁心情的威脅。為要免除這種威脅，自我便造成神經病象，用以加緊壓制，或給無意識的衝動留一部分的出路。這種病象供給一種逃避的方法，使自我脫離引起極端憂慮的互相衝突的無意識衝動。所以在戰爭時期許多兵士們陷入矛盾的感情和衝動中。他們一方面願意離開戰地越遠越好，一方面却又為那種動機所引起的羞恥之感壓制住。逃走是可恥的。留下呢，又有喪命的危險。於是我們看出兩種互相衝突的心理傾向。自我一方面要應付愛德脫離危險的要求，另一方面又要應付超自

我的嚴肅的道德，這種道德堅持一種行爲的規律，使得逃走成爲不可能的。要逃脫這樣一種窘境，自我必得想方法滿足愛德，同時又要慰撫超自我。一種偶然的傷創會供給一條出路。這個可憐的人可以造成一種盲病或癱瘓，這樣一來，他當然不能再從事戰爭的工作了。他因此可以滿足脫離戰爭的動機，同時不致引起痛苦的罪惡之感。有一些意識的痛苦總與作爲安慰超自我之手段的神經病象相伴而來。這種盲病或癱瘓症是源於心理的，因爲在受催眠時，他的視覺或癱瘓的部分都可以復元，一離開催眠狀況便又不成了。採取這種病象的全部過程是無意識的，並沒有居心欺騙。藉了一種身體的病態，使不幸的自我脫出一種無意識的衝突，這種方法弗洛德稱爲變形的神經病。好像心理的衝突轉變爲身體的病象。

另一種逃避的方式來自強制神經病。受窘迫的人常有這種情形，他覺得他必須作出本身毫無意義的行爲，只在象徵那被壓制的過程。這種行爲如安置，計算，撫摸東西，都有一種保護的價值，因爲這樣可以免去他作別的足以引起不願有的感情聯想的行爲。這種逃避價值便在於這些強制行動在意識中是沒有感情的意味的，因此發動它們的那感情衝動被隔離了，不再去擾亂意識。同樣強制的行動如時時洗手，好像要除去一種有罪的污點，避開鋪路的石頭的接縫處，撫摸欄杆，計算樓梯，等等，都是的。假如操演這些行爲的人被問到的時候，他給不出意識的理由來。他只能回答他覺得必須這樣作。

這些例子表明神經病人的病象是有目的的。神經病人需要他的病象以逃避憂慮。如一個精神分析者

所作的解說，這人寧願害病，因為這是他唯一免除心理的衝突的路徑。

有時神經病取一種極端的形式，病人只有把他同外界的關係完全歪曲過，才能逃避他的無意識的衝突。人於是說他患了瘋狂症或精神病。

以迫害狂著稱的精神病人意識地相信全世界聯合起來反對他。他相信他在被迫害，把最平常的行為和說話都看作危害他的幸福的。實際上他是在受迫害，因為他要用最大的猜疑來看最小的行為和說話，不過這迫害是在他的內心，他所不信任的行為和說話乃是他自己的，這些行為和說話會成爲他所怕的壓制下的無意識衝動的媒介物。換一種說法，他是在努力逃避內在的衝動，把它們投到外界去，作爲脫離它們的一種方法。然後他把外界看作危害他的幸福的所在。一旦把他所不歡迎的衝動投到外界以後，這全部過程便十分合於邏輯了。事實上，迫害狂者精心結撰一種十分有條理的合理的體系，用以辯護他們的猜疑。我會親自見過這樣一種例子，病人用一種複雜的方法證明大多數近時的殺人犯都會想害他。近年每一兇殺案都有一種情節爲他捉住，並確定的與他自己聯系起來。他或會到過那附近，或他的簡名與被害者相同——他用一串新的證據來應付每一反駁，極其錯綜地羅織成一種最堅強的論據。

精神病的另一種形式是所謂幻想狂。患者脫離實在的世界而退入一種幻想的生活，心理的衝突在其中得到解決。一種轉向內部用幻想來滿足的病名爲『內向症』。病人絲毫不注意他周圍的一切，機械的回

答問題，並總要作一些與他的心理衝突有關的攻擊行爲。因爲受過一種感情的打擊，自我不能應付現實，遂要在它自己的世界中尋求慰藉。我們大多數人都有白日夢的癖好，在這裏邊解決當前的實際上的難題。我們或許有一件事應付得不適當；我們便在白日夢中加以補救，把全部情形重演一過，使自己處在較妥當的地位。例如，在實際上以怯弱的態度請上司加薪，但在白日夢中却出以強橫的要求。但白日夢必須加以清算，一旦這個小職員感覺到身下的凳子，看見面前的帳簿，他便恢復了他的怯弱態度。患幻想狂的人不肯也不能放棄他的白日夢。實際上這不再是白日夢，因爲他的全部生活都捲到裏邊去了。

神經病和精神病患者不過以一種極端的形式表明我們大家同具的一些傾向。研究這種病症的重要，在於它們能表明反應那充滿着危險和苦惱的情境的一切方法，雖然這種方法也許一點也觸不到危險的原因。假如人類可以用心理學的計策逃避由外界引起的苦惱，對於那些想要除去這些外界的困難的人們，這些計策的研究該是何等的重要？例如，宗教便是逃避現實的一種重要的工具；因爲它的重要性，隨後我要加以比較仔細的研究。目前，我要考查自我用以對抗無意識的衝突的一些普通的計策。我們然後由神經病和精神病談到日常行爲的特殊現象。一種日常的特殊現象在什麼階段上變成一種神經病或精神病，這是很難說的。社會把日常行爲的特殊現象看作無害的，把神經病現象看作只於患者有害的，把精神病現象看作對社會和對患者同樣危險的。所以，一種病象，由日常的特殊現象，經過神經病的中間階段，變爲一種十足

的精神病，由量的改變引起一種對待它的質的不同的社會態度，可以作為量質互變的例子記住，這道理是要在論辯證法唯物論的那一章中敘述的。

下面是一些普通的心理計策：

藉了反動形成 (Reaction formation) 的方法，意識生活中作為被壓制的衝動之反題的態度或興趣發展了起來。於是注意力從這種衝動上分散，而壓制因以加強。一種普通的反動形成是強梁的故為溫馴的。藉了對任何與性有關的事物——裸體畫的信片，跳舞，情侶，現代藝術，小說——作有力的斥責，使無意識的性要求在對於性問題的偏執中得到部分的發洩，同時由於那種偏執的對立形態，這種性要求也受到更有效的壓制。另一種慣見的例是關於家庭主婦的，她那種不斷的掃除，擦磨，和洗刷，使她周圍的人把她當作可怕的。這種過度的講求清潔乃是對於一種強烈衝動的反動形成，在這種衝動中污穢有一種性的意義。

投射作用 (Projection) 是躲避苦惱着意識的無意識的願望和意念的一種方法。把這些願望和意念投射到外界去，於是把內部的威脅看作外界的。攻擊和逃避遂成為可能的，猶如對待一種真的外界威脅。如已經說明過的，照這樣子以極端形式顯露出來的便是瘋狂的症狀。

藉了投射的方法，我們在別人身上看出我們同具的但不肯承認的那些衝動，並加以斥責。一個銳利的觀察者常可以從一個人極端排斥的事情上把握到那人的無意識的傾向。在政治生活中，那些把「叛徒」

喊得最響亮的人們，大概是藉了投射作用來斥責他們自己的無意識的奸詐衝動。『不要判斷別人，免得你們自己被判斷。』這一句成語具有一種心理學的意義。

關於投射作用，還有一些普通的例，如：不斷查考別人的不誠實的最不誠實的人；使人對別人的過失，作鋒利批評的罪惡之感；以及那懷疑自己的愛人的人，他的猜疑來自他自己的無意識的不忠實傾向之投射。

使性本能得到表現的一種重要方法是昇華作用（sublimation）。把不復直接屬於性的目的和興趣加給那種性的衝動。於是那種衝動便沒有性的意味，並以一種為社會所許可的態度表現出來。例如同性戀的衝動被昇華作友誼；他虐狂的衝動被轉變作外科的手術，肛門戀愛狂轉變作音樂和繪畫的興趣。這過程是無意識的，是自我之無意識部分的工作。性衝動可以說是受了『目的抑制』（aim-inhibited）。

這種表現方法的好處是它含有最少的壓制，因為它並非自我對愛德的要求之一種抵抗，乃是自我和愛德間的一種合作辦法。在這一方面，它是反動形成的逆轉。所以宙恩斯（Ernest Jones）說：『在昇華作用中，能力不僅來自被壓制的衝動，並且也流向與之相同的方向，至於反動形成則正相反，其能力來自相反的自我力，並趨向恰恰相反的方向。反動形成頗可用這呆板的比方來說明，它好似建築了來抵抗被壓制的衝動之防隄。這種作用與昇華作用的對照可以用兩個例子來說明。其一（身體的）自炫之原始傾向，一方面可以昇華作體力或演說等顯才的嗜好，或更簡接如各種名譽的追求，在另一方面，它可以造成謙讓和羞

愧等反動。其二，兒童對於糞溺的原始愛好，一方面可以昇華作繪畫，雕塑，或者煮飯，在另一方面，則造成清潔，整齊，和類似性質的反動。』\*

昇華作用表明自我的力量足以把本能的衝動用在社會的目的上。當現實要限制愛德衝動的滿足時，自我不肯在它面前退縮，於是在外界的現實中尋求表現的方式，既可以予愛德衝動以適當的出路，又不至與社會的標準相衝突。人可以說，昇華作用是社會革命者過分的希望。這兒不便討論『社會的必要』這個名詞的意義，但社會改造者的任務，沿着昇華作用的途徑，成爲愛德衝動的方向，這種昇華作用使現社會的解放工作得到實行的便利。

所有方法中最普遍最易識者是合理化作用 (Rationalization)。這作用使那種不完成則引起精神的不安的行爲得以完成，它所用的方法是使這種行爲與意識的標準妥協。這是以代行爲尋找理由的過程來完成的。既經尋得一種理由，可以在意識的標準下替行爲辯護，於是這行爲便可以沒有悔恨和罪惡之感的完成。因此，一個軍火製造者對於他那利潤是由無辜的人民的鮮血和死亡得來的這事實，用以下的辦法來對自己辯解，那便是：『證明』人類的天性要求戰爭，並且戰爭是進化上所需要的，因爲它能刺激發明。

這種合理化的傾向乃是對於強迫改變我們行爲方式的邏輯之一種防禦。當一個觀點既經採取，藉了

\*精神分析論 (Benn)

與意識的標準妥協來便利無意識衝動的表現，這時任何邏輯的反對都會引起大的憤慨，因為它威脅到愛德與自我間的調整。由此可知，不拘在政治、宗教、或別的問題上，人們時常先由感情的見地決定一種主張，然後去尋求理由。兩人間的討論時常變為依據感情和個人私圖的兩種合理化的衝突。每一個人都不大肯聽對方說話，只想加強他自己的防禦「理由」。所謂「不存偏見」的一方，假如他常用這意思提醒對方，大致比那謙遜的不作此主張的對方更為傾向合理化。任何人以公正或寬大自命，這事實足以表明他感到調整一種特殊強烈的感情化的意念之需要。倘能記住這一點，許多沒有結果的討論可以避免，特別是同宗教的或政治的狂想家的討論，這些人的觀點來自感情的源頭，不像是可以用邏輯的論據來折服的。為要保守他們所持的信念，足使一些人容許一切加諸他的對手的過分行爲。最仁慈的和最富於同情的性格，假如它的內心平靜感到別種主張的威脅，而這主張爲了感情的理由是他所不能容許的，它會一變而爲一種渴血的惡魔型。

以上所舉的心理計策都見於日常生活中，人可以毫不費力的發見它們在相識者中間起作用，但若從自己身上發見它們，便比較的困難得多了。不過表現在談話和寫作上的思想的錯誤更爲常見，弗洛德稱之爲「日常生活的精神病理學」。他說明日常遺忘的例子並非偶然的，乃是由意識生活中無意識過程的參與來決定的。

當一個平時記憶力很好的人忘記一個約會，那是因為他本來有一個無意識的難以守約的理由存在。例如一個青年女子忘記會晤她的青年男子，顯然她那女性的熱情正在消失下去。

弗洛德引用斯提克爾 (Dr. W. Stekel) 醫生所舉關於舌尖的錯誤的例，表明一種不合意識標準的潛伏的願望。

「我那不愉快的思想中一個不愉快的詭計為下面的事實揭露出來：先須聲明，以我作醫生的身分，我可以說我從不計較我的報酬，只關心病人的利益——這是不消說的了。我去看一個大病初愈的病人。我們會經度過許多困苦的日子。我歡喜見她有了進步，於是我對她描摹在阿巴西亞小住的樂趣，結尾說：『假如依我的希望，你不會很快的離開你的病床。』這話句顯然來自一種無意識的自私的動機，那便是希望繼續診治這個有錢的病人，這一種願望在我清醒的意識中一點也覺不出，並且我會加以憤怒的否認的。」

藉了對於這種錯誤的注意，我們可以把我們自己的和別人的行為後面的無意識傾向形成一種觀念。在大多數日常錯誤中，都可以尋出一種意義，雖然有一些也許是由於生理的原因。弗洛德並不否認這一點，不過他堅持，在那些遺忘的例子中似乎沒有照這樣解釋的可能。

例如，忘記寫一封信，既經提醒寫這信的需要，又忘記去付郵，似乎可以表明這種遺忘是出於無意識的主使。

弗洛德舉了一個連續忘記的例。宙恩斯醫生有好幾天忘記寄一封信。當他實行去寄的時候，他忘記了寫通信處，從無法投遞的郵局中退回了。既經寫好通信處，又拿去郵局，他發覺他又忘記了貼郵票。

弗洛德更舉出以下一個有趣的錯誤：

「我們國會的主席有一次致開會詞道：『先生們，我宣布本會已足法定人數，因此宣布閉會……』這錯誤的意義和動機是他想要閉會……他不希望從會議中得到良好的結果，故心願能够即刻散會……又如當一個女人恭維別人的時候，說道，『我相信這帽子是你碰起來（Aufgepaßt）的，』她本來要說『拼起來（Aufgeputzt）的，』沒有什麼科學的理由可以阻止我們在她的錯誤中發見這種思想：這帽子是一個外行的作品。或當一個以專斷著稱的女人說，『我的丈夫問醫生應當用什麼飲食；但那醫生說，他不需要特殊的飲食，他可以吃喝我所選定的任何什麼，』這錯誤顯然像是一個一貫的計劃之正確的代表。』\*

作為最後一個例，我可以舉一個在一個社會主義者的週刊中出現的印刷上的錯誤。這是不用注解的。『首相在丹狄舉行的統一黨的示威中發表了一篇演說，他對於工黨的一些批評是不值得注意（worth nothing）的。』（原文是值得注意的——worth noting）\*\*

\* 引論第二十七頁。

\*\* 新領袖（一九三五年十二月六日）。

這種心理的作用，對於馬克思主義者，有什麼意義呢？我要在後面一章中對這問題詳作解答。不過我們即刻可以看出，由它們表明，人不僅反應外部現實的要求，也反應他自己內在的本能的生活。它們也表明，人是怎樣容易的逃出嚴酷的現實世界，而躲入由他的願望作主的幻想世界。在另一方面，他怎樣把自己的無意識的衝動投向外界以否認它們。列寧不能容忍那樣的社會主義者：他們寧關心他們自己幻想出來的人類材料，而不肯留意那實在的遠更複雜的人類本體。列寧說，「我們可以（也應當）開始建設社會主義，不以我們的想像製造出來的人類材料，而以資本主義遺傳給我們的材料來建設。這固然是很「難」的，但關於這任務任何別的辦法都是不值得加以討論的。」\*

藉了對於精神活動的性質之無畏的科學的研究，弗洛德對於人類本來面目的知識已經有了進一步的貢獻。假如馬克思主義者願使工人把握現實，教他用自己的力量來改變它，他必須反對使工人逃避現實的那些心理的傾向。不過，假如他不瞭解那些傾向的性質，他便將在黑暗中作戰了。

\*「左翼」共產主義(Martin Lawrence)

## 第五章 性的發展

自我有修正本能的衝動以適合現實的要求之困難任務。依這意義來講，意識的行爲乃是本能的衝動與加以限制和禁錮的外界現實之間的交互作用的產物。

這時我不要考查形成人類環境的現實的性質，乃要撮述精神分析學所供給的本能生活的一般原理。所以，假如這敘述太注重本能衝動所操演的部分，這也是必然的，那末到我們考查本能的衝動所在以表現的環境時，我們將不要估小它的重要。

關於本能的定義是紛歧的。一般的來說，本能是與個人和種族之存續有關的根本的固有的衝動。弗洛伊德說，「我們可以把一種本能形容作有一個本源，一個意向，和一個目的。這本源是體內一種緊張的情況，而它的目的便是除去這種緊張；在從本源至其目的之達成的途中，本能在心理上變成發動的。我們把它描寫作向一定方向衝出的一定數量的力。」\*

心理學家曾經嘗試把本能開列出來，弗洛伊德覺得這辦法會失去本能生活的真正性質。所以他寫道：

\*新論一百二十五頁。

你們知道普通思想怎樣處理本能。它依照大致的需要假定出若干不同的本能——判斷的本能，模倣和遊戲的本能，社會的本能，以及許多別的本能。普通思想宛若把這些本能取過來，讓每一種作它特殊的工作，然後再把它們放下。我們從來便疑心，在這許多小的偶然的本能後面，有一種遠更嚴肅和有利的東西存在，這是應當加以縝密地研究的。」\*

在透過許多本能的反應而直達其本源的嘗試上，弗洛德把本能分成主要的兩組——伊洛斯（希臘神話中的愛神）的本能，或生命的本能，以及死的本能或破壞的本能。

我們要把這分類留待本章的後半來討論，但目前我們却要敘述包含在伊洛斯組的性衝動，從生物學的見地來說，這種衝動是很重要的，因為它們供給生殖的需要。

弗洛德關於性本能的見解初發表時便引起劇烈的反對。這是無法避免的，因為他認定，無意識中被壓制的材料，在性質上，大部分是幼稚的，性慾的，與意識的標準不調和的，他的這一主張剛好侵犯了那些標準，並引起維護那些標準的各種形式的責難。

弗洛德所謂性是指「一切與『愛』字有關的那些本能的力。一方面自我愛，另一方面是父母愛，子女愛，和一般的人類愛，以及對於具體對象和抽象觀念的忠誠。」

\* 新論第一百二十四頁。

他加給這個字的意義較之普通的用法是大大的擴展了，普通的用法把它限制在導向性行爲的成年人的關係，至如弗洛德所描寫的別種現象，則歸之於另外一種本能的活動。例如麥克道孤博士（Dr. McDougal）便把雙親對於子女的愛歸於「仁慈的本能」的作用。

弗洛德更加冒犯了傳統的信仰，因他指出兒童從最早的年歲便有一種性的生活。他所指的是對於異性雙親的佔有慾，被愛撫的願望，被抱持時的幸福表情，拇指之愜意的吮吸，被放下時的怒哭，兒童在身體受到爬搔時所表示的快樂，以及他們對於他們的性器官所表示的興趣，這些都是早期性生活的證據。

在早期性生活中，所謂部分性本能（component sexual instinct）佔主要地位。它們彼此間多少是獨立的，各自具有尋求滿足的態度。在性發展的過程中，它們都是完整的，但有時一種部分本能會控治成年人的性生活，強迫他尋求兒童性質的性滿足。所以弗洛德把性的錯亂症看作幼稚的性行爲在成年生活中的持續。

在他所著的對於性原理的三種貢獻中，弗洛德對於部分本能作了一個報告，以下便是最重要的部分本能中的兩種：

（一）口部的部分本能。口和相連的部分形成所謂口部戀愛區的性奮興地帶。與這地帶相關的部分本能由口部尋求滿足，它們便因此得名。兒童以吮他的拇指，咬，吞等動作尋求快樂。

當這種部分本能在成人生活中佔統治地位的時候，各種形式的以吮和咬來獲得性滿足的錯亂症便存在了。在接吻和其他各種與口部相關的親暱行為方面，這種本能也在常態性生活中操演一部分作用，不過僅附屬於性行為的最後目的。它只有在獨立地尋求滿足時才是一種錯亂症。從吸煙和咀嚼方面我們得到比較輕微的錯亂症的例子。

(二) 肛門的部分本能。肛門附近地帶或肛門戀愛地帶的刺激乃是另一組部分本能尋求滿足的方式。這種部分本能是與排糞行為相連的，它們發展的方式與將來性格的構成大有關係。兒童知道他的雙親稱許這種功用的完盡，並且在他那隨意收放的能力上生出一種權力的意識。兒童的排糞是他對於世界第一種必有的貢獻，他後來對待金錢，他人，工作，藝術，和一般生活的態度大受他在嬰兒時期對於排糞的過程和糞便本身所取的態度的影響。這說法也許顯得非常牽強，但格外應當記住，兩歲的嬰兒有一全年為雙親用來訓練排糞的控制。兒童受到訓誡，稱讚，和恐嚇，所以他對於排糞功用的早期反應在他後來的性格構成上必然有一種重要的影響。他學着藉了忍大便來對他的母親表示輕蔑，也學着由這種延遲增加後來的快樂。在後來的生活中，這種忍便的傾向對於積錢，固執，和吝嗇的形成會成爲一個主觀的因素，同時把完盡排糞作用的意願作爲對於雙親表示愛情的方法，並且因爲由這種行為所得到的官覺的快樂，這種意願會轉變爲慷慨，奢侈，或如寫作，繪畫，和演說等生產活動的形式。如本章開頭所說，我們這兒所敘述的是影響意識行

爲的主觀的衝動。不同的外界環境將更影響這些衝動表現它們自己的方式。它們的能力會沿着不直接與它們的性目的有關的途徑被代替或被昇華，這種代替作用和昇華作用的發生情形，我們已在前一章中交代過。

這些以及別的部分本能，在常態的成年人中，在與生殖器相關的衝動之控治下，進行結合的作用。正常的成年人也常顯示由部分本能發出的衝動，不過這些衝動只輔助性行爲的目的。要達到這一階段，性衝動須經歷一種發展的過程，我們現在便要加以研究。

在性的發展中有兩個主要的時期，由一個潛伏期在中間分開來。在這個潛伏期中，各種本能幾乎沒有什麼發展。第一個時期是最重要的，因爲它安置下後來性衝動恢復時沿以進行的路線。這一個時期是從嬰兒期到五歲，並有三個主要的階段。在每一階段中有一個部分本能操演重要的部分。

第一階段是所謂自戀期。這階段發現在兒童降生後最早的幾個星期，當時兒童還沒有把自己當作單個人的意識。不同的部分本能多少獨立地尋求它們的滿足，兒童的性生活限於由刺激身體得來的感覺上的快樂。因爲吮吸在這階段上的重要，口部的部分本能是最顯著的了。將近兩歲時，兒童的自我意識生長了。性本能開始向着自己，把自己當作一個愛的對象。爲了這緣故，弗洛德稱這一階段爲拿西期（或自身戀愛期）。拿西梭斯（Narcissus）是希臘神話中的人物，他戀愛他自己的影子。

由自戀期向這第二階段的過渡，大致由於母親的力量，她們先前寬容兒童無力控制便溺，這時便堅持應教兒童以清潔了。這階段給他一種權力的意識，用殘暴和喧吵的行爲和裸體奔走以炫示身體的嗜好表示出來。

發展中最危險的時期是第三階段，我們要加以詳細的說明。

兒童向外界尋求他的愛的對象，不可避免的他用以滿足其性衝動的首先的對象是與他最接近的那些——他自己家庭中的份子。於是遂引起了伊諦普斯錯綜 (Edipus complex)，這名稱導源於索甫克利支 (Sophocles) 的戲劇，在那個劇本中，伊諦普斯這個人，爲要應驗一種預言，不自覺地殺死他自己的父親並娶了他的母親。兒童的性要求要由異性雙親來滿足，於是對於同性雙親便懷着反對和死的願望。這種錯綜對於精神分析學是非常重要的，我要比較詳細的引證兩個著名精神分析學者話，庶幾可以免除誤會。

宙恩斯醫生說：『兒童不僅向外界尋求其愛情的對象，也尋求其意識的和無意識的性的幻想的對象。』

不可避免的 he 首先接觸的是那些與他最接近的人——他自己家庭中的份子。不過，當對於同輩人的幻想開始轉移向長輩時——主要的是父親和母親，困難便發生了。這樣便形成著名的伊諦普斯錯綜，那便是說，在兒童方面對於異性雙親有一種性的態度，對於同性雙親有一種敵視的態度，但與這情形相反的顛倒的伊諦普斯錯綜也是常見的。弗洛德把這種錯綜當作全部無意識的中心，兒童將來的性格和氣質，以及任何

時發生的任何神經病，主要的由他應付這種錯綜的態度來決定。這乃是全部精神分析學中最特出最重要的發見，全部個人的抵制力以及外界對於精神分析學的批評都集中在這上面。若說不拘這種抵制取什麼形式，不拘精神分析學的哪一方面受批評，最後負責任的乃是這伊諦普斯錯綜，這說法是一點也不誇張的。所有精神分析學的其他結論都環繞着這種錯綜，精神分析學的成功或失敗都由這發見來決定。\*

弗洛德在他的引論中說道：

「女兒偏向父親，或兒子偏向母親，這種早期的清楚的迹象，大概可以在大多數人中尋得出來；但對於那些具有神經病體質的兒童，這傾向應當更爲強烈，他們是早熟的並有一種愛的要求；」又說，「我們見出一種同性相拒的傾向，女兒疏遠母親，父親疎遠兒子。女兒把母親看作限制她的意志的威權，母親的任務便是使她遵守社會所主張的性自由之禁制；在某種情形下，母親也是一個敵手，她反對被拋開。同樣的情形在父親和兒子中間演得更爲激烈。在兒子看來，父親是他所不甘服的社會壓力的化身，他阻撓他的意志的實行，妨礙他的早期的性快樂，並且當有家庭財產時，他更干涉他對於財產的享用。父親與女兒或母親與兒子的關係便沒有那末多不幸；母親與兒子的關係算是不變的慈愛之最純潔的例子，不爲任何自私的意念所擾害。……所以，假如大多數人作意欲除去同性雙親的夢，那是一點也不足奇的。……那種敵意很少是單獨

\*精神分析學——引言(Benn)

存在的——它時常屈服於終於抑制它的那較慈愛的感情，它必須停止下來等待在一個夢中表現，到那時它便好像是獨立的了……這種殺人的願望雖然在實生活中沒有存在的餘地，成年人永不會承認在他清醒的時候有這樣一種願望，但我們也能發見。理由是最深的最平常的疏遠的動機，特別是存在於同性的雙親與兒童中間的，總表現在兒童最早的年歲。

「我所指的是那以性的成分爲主的感情的敵對。男孩子，在很小的時候，已經對於他的母親開始發展一種特殊的愛情，把她看作他自己的私產，把父親看作與他爭奪這份私產的敵人；小女兒同樣把她的母親看作妨害她與她的父親戀愛關係的人，並佔據了她自以爲應佔的地位。」

當然應當記住，這種要求都是無意識的。在意識中，伊諦普斯錯綜表現作各種形式的親暱和愛撫的願望，以及當同性的父親或母親不在時的快樂表情。

與伊諦普斯錯綜有關的兒童對雙親的感情之壓制是必要的，爲了兒童將來對家庭以及對社會的適應。在我們研究人類家庭的發展時，我們便知道，這種傾向的壓制，特別是那些敵視父親的傾向的壓制，對於大而安定的社會集團之形成是必要的。兒童，爲要補償在雙親方面的愛的對象的損失，便把他的自我的一部分視爲與雙親一體的，於是形成了超自我。這種過程前邊已經敘述過，但伊諦普斯錯綜在它的形成上所演的脚色需要加以注重。弗洛德描寫這過程如下：「當伊諦普斯錯綜衰退的時候，兒童必須放棄過去對於

雙親的戀著，爲要補償這種損失，早經存在的與父母的同體觀 (identification) 便大大的加強。『強迫破壞伊諦普斯錯綜的一個重要因素是對於閹割的恐懼。由是引起一種閹割錯綜 (castration complex)。關於它發端時的形狀，弗洛德有如下的描寫：

『對於一個開始玩弄他的生殖器而尚不知道他應當隱藏這種行爲的小男孩，他的父母或保姆總要用割掉他的生殖器或那加以玩弄的手來恐嚇。父母在被問到的時候，時常承認這事實……對於這一種恐嚇，許多人有一種清楚的意識的記憶……假如母親或別的女人施行恐嚇，她常把這事的執行諉之於別人，指說父親或醫生將從事這行爲……不過，若說這種閹割的恐嚇是由分析神經病時加進去的却很少可能。據我們所瞭解的，兒童依據由暗示和諷示得來的禁止自戀的知識構成這樣一種恐嚇……這種幻想的必要和造成這種幻想的材料是從什麼地方來的呢？我相信這種原始的幻想是一種系統史的所有物 (phylogenetic possession)。我覺得，在人類家庭的史前期，閹割的本身很可能是一種事實。至於小女孩子，我們知道，她們覺得自己大受妨害……因此便生出作男人的願望，這願望在後來的神經病中再度出現……對於大多數女人，因了特殊的女性功能，直接由於生小孩，間接由於養小孩，料理家務，或一種類似的活動，才多多少少的把這種閹割的意識消失掉。照這樣子她變得與男人平等並且得到辯解。』

我們在這兒可以看出閹割錯綜對於兩性的作用是不同的，弗洛德以這一點爲十分重要。在男孩子方

面，閹割錯綜是爲伊諦普斯錯綜的解體開路的，至於女孩子，則情形幾乎是相反的。在她這方面，閹割錯綜却先於伊諦普斯錯綜的形成。理由是這樣：女孩子同男孩子一樣把母親當作首先的愛的對象，因爲母親照顧她的身體的需要，奶養她等等。但當一旦覺悟她與男孩子是不同的，因爲她缺少一個男性生殖器，她覺得自己處在不利的地位，於是開始爲了缺少男性生殖器而責備她的母親。她終於對她的母親發展出反對的感情，而以伊諦普斯錯綜爲歸宿。關於這一點，弗洛德說道：「女孩子無限期的留在伊諦普斯的境界；她只有在晚年才放棄它，但也並非完全的放棄。在這種境況下，超自我的形成一定感覺困難；它不能得到給它以文化的重要性的力量和獨立，假如有人指出這種因素如何的影響一般女性品格的發展，女性主義者是要不高興的。」

我們已經按次探求過性的發展，從最早的最重要的性發展時期，到兒童在外界尋求其愛的對象的階段。從五歲到十二歲有一個潛伏期，特徵是粗糙的性的興趣之失去和適應環境的自我之發展，這時自我開始與愛德分離而成爲一種限制和管轄的力量，使從愛德來的衝動適合現實的要求。

在性重要的第二個時期——從十二歲到十八歲——幼年的衝動復活了，性生活的潮流沿着早期發展的途徑進行。所以，假如不知道首先的決定性質，要醫治這時期的變態症是極端困難的。

性本能的正常的發展可以因以下幾種理由而中止。一種部分衝動會越過其他的部分衝動，於是，變得

過於強烈，阻撓了向前的發展。在一個階段上的失望會造成一種退却，所謂回歸（regression）回到較早的較滿意的階段。一個失望的愛人會回到他幼年的母愛，或縱情於自戀的行爲（那就是手淫）用來形容性發展在一個特殊階段之停頓的名詞便是執着（fixation）。

雙親和兒童間的執着，在將來愛的對象之選擇上，按照它的力量，操演一個決定的部分。

在過去執着不甚強烈的情形下，成年人有選擇一個與父親（或母親）相似的人作丈夫（或妻）的傾向——那就是說，把兩者視爲一體。在過去執着十分強烈的情形下，這傾向便相反，因爲與類似所愛的雙親的人性交的冥想，引起了與亂倫關係相聯的憎惡。

強烈的執着會在丈夫或妻方面造成性的衰萎，因爲一方面既被看作與異性雙親一體的，性交的思想便引起社會標準所加於亂倫的憎惡。

同樣地，亂倫的懼怕會使一個人難於同任何異性發生性的關係，於是他在他的同性中尋找性的對象。這種關係會取同性戀的形態，或被昇華作與別的同性者的強固的友誼。

同性戀，有一種，彷彿在女人中間，比在男人中間更爲普遍，大概是社會加於她們的性的限制更爲嚴厲的緣故。女人們喜歡彼此接吻和撫摩，探視彼此的臥室，查看彼此的衣服，等等。

下面兩個例子，取自布利爾（Brill）的精神分析學：其理論和實施，表明與同性雙親視同一體的影響。

一個二十四歲的高尙的少婦患了精神的性萎症，但她任何時看見一個跛足的人便感到性的興奮。這是因爲她把自己與她的母親視同一體，她的母親當這女兒三四歲大的時候會同一個男人有過一種非法的戀愛。這人跌斷了一條腿，於是這位母親藉此去看了他幾次。她帶了她的女兒同去，藉以免除議論，雖然那時對於這孩子沒有留下意識的印象，她却在跛足和性中間造成一種無意識的聯想。

另一個例子，一個年青的結了婚的女人顯出一種強烈的娼妓錯綜 (prostitution complex)。當她與丈夫同居的時候，她同別的男人們結了許多私通的關係。她是一個獨生女，不大見到她的父親，因爲她的父親常因事務出外。她盡可能的回憶，她記起她見過她的母親同別的男人們私通。她自己嫁了一個與她的父親同一類型並從事同樣職業的男人。她把自己與她的母親完全視同一體。

由這一類的同體觀作用決定的愛的對象名爲『依賴的』(anaclitic)，因爲它們常對父親的保護或母親的養育表示依賴。

另有一種以自我戀愛著稱的愛的對象，依存於下列的同體觀作用：

- (一) 與現在的自己視同一體。
- (二) 與過去的自己視同一體。
- (三) 與自己的一部分視同一體。

(四)與自己所願作的人視同一體。

在第一種情形下，人只尋求那些在某一方面，或在身體方面，或在心理方面，與自己相似的人作愛的對象。因此一個高的男人只注目高的女人。

在第二種情形下，人的性本能已經執着在一個過去的生活階段上，也許那時這人是更可愛和更漂亮，於是便有從保有那種形態的人們中選取一個愛的對象的傾向。年齡懸殊的結婚大致由於配偶中有一方具有這種傾向。第三類代表父母把兒童當作他們自己的一部分的愛；第四類是與超自我相連的基力或能力的移置作用，藉了尋求這人所願作的人為愛的對象，以補償超自我所引起的不足之感，所謂這人所願作的人，便是具有這人所感到欠缺的品質的人。愛的對象被理想化並被認為可崇拜的。

弗洛德的性發展的學說於是形成一個合於邏輯的完整體系。從初生到春情發動期，我們可以看出各種發展的傾向，並看出性本能各種可能的表現方式。兒童表現出一切錯亂症的一切幼芽，有無實際的發展，大部分由他的性生活所在以發展的境遇來定。經過這一發展的階段，部分的本能結合了起來，並且在生殖器的支配下，轉向外界尋求愛的對象，一個危險時期便隨着來了。伊諦普斯錯綜發生作用，有時也對同性的雙親作愛的追求，加異性的雙親以反對。閹割錯綜成爲這種敵對的中心。伊諦普斯錯綜並非時常如此簡單的表現它自己。精神分析術常揭露一種愛與恨的兩歧態度。父親作爲母愛的敵手是可恨的，但作爲保護人

又是可愛的。將來的愛的對象大部分由處理這些中心的錯綜的態度來定，並且，實際上，一個人的全部精神生活都與他的伊諦普斯錯綜連繫在一起。性本能的無數的錯亂症都是幼稚性的，並且起因於性本能在發展中的某一種執着。這些錯亂症也是兒童有性生活的證據，因為它們含有兒童中間習見的行為，雖然並非一般地認為性的。

以上對於性發展的敘述，最多的非難都是依據道德的和宗教的見地而來的。特別困難的是伊諦普斯錯綜的承認。這一點彷彿侵犯了人類所有的一切自尊心。但我們已經習慣於承認人是由下級的種原經過若干萬年的進化過程高度發展起來的產物。同樣，有一天，我們也將習慣於承認伊諦普斯錯綜作為成人生活中一個重要的決定因素。並且，當我們既經承認，我們將發見一種方法，藉了社會的和教育的力量，遵照社會的最大利益，給予那些粗糲的幼稚的要求一種指導。

我們現在從性衝動的發展之考查，轉向弗洛德對於本能所作的重要分類。

弗洛德首先把本能分作主要的兩組：上面所說的保持種族的性本能，和與保持個人有關的自我本能。這樣的兩組在作用上彷彿是各不相關的，不能併入一個共同的源頭。它們是互相衝突的，自我衝動執行一種壓制作用，而性本能乃是被壓制的材料。

這一種分類後來爲另一種所代替，新的分類是生的本能（有時稱爲伊羅斯的）和破壞的（或死的）本能。弗洛德建立這樣兩組的假設，是由他虐狂和自虐狂的研究引起的。他虐狂的意思是從加給性的對象以痛苦而得到性的滿足，自虐狂則是藉了受痛苦以得到性的滿足。這樣的兩種傾向在兩種本能——性的和破壞的——之結合的假設上彷彿最易解釋。弗洛德現在相信一切本能的衝動都是這兩種本能不同比例的融合。

自虐狂，假如我們抽出其性的部分，證明一種自我破壞的傾向的存在。因爲全部本能原先都包括在人格以內，後來才對外界對象發生興趣，所以自虐狂，自我破壞的衝動，比起他虐狂來應當是較早的，較根本的。在他虐狂的情形下，這種破壞的衝動不再內向自己，而轉向外方。這種衝動於是變成侵略。一旦這侵略在外界遇到它不能克服的障礙，它便再度轉向內方。爲要免除這一點，就必得在外界尋求它可以破壞的對象。「我們必須毀掉別的東西和人們，免得毀掉我們自己，使我們可以避免那種自我破壞的傾向。」\*

我們不能不佩服弗洛德宣布這種最不得人心的學說的勇氣。順便提一句，我們也許可以在弗洛德對於我們最珍視的幻想加以如此無情的擺布上，尋出他向外轉移他的自虐狂的衝動的方法。舉例說，我們可以在他對於他的性生活的學說的辯護上尋出這種侵略性質來。他說：「於是精神分析學給這些愛的本能

以性本能的名字，因為它們的本源如此。大多數「受過教育」的人們把這個術語看作一種侮辱，於是把「泛性主義」(Pan-sexualism) 這個壞名詞加給精神分析學，作他們的報復。凡把性看作傷損和侮辱人類天性的東西的人們都可以隨便用那比較高雅的說法，「伊羅斯的」和「愛情的。」我自己從一開始也可以這樣辦，便可免去許多對我的攻擊。但我不肯，因為我不願對怯懦讓步。」\* 他不肯對同時代的人們的「脆弱」感情讓步，當然是對的，不過他那不顧惜那種感情之冷酷却彷彿指明潛伏着的感情因素。這因素究竟如何，有待於精神分析來揭露，顯然現時「受過教育的」人們的意見對於他有一種感情的意義。這是否表示對於他的童年的威權（那時他的雙親和教師們藉口識多見廣來阻撓他的願望）的一種反抗呢，還乃是一個推測中的問題。無論如何，它在弗洛德內部組成一種反抗的原動力，我相信這種原動力只有在革命鬥爭的途徑上才能得到適當的滿足。

在他給愛因斯坦的信中，\* 他提出這意見：「戰爭是破壞衝動向外界的轉移，」並在其中尋見一種「生物學的根據」。他寫道，「我們只能承認它們（戰爭的傾向）較之我們反對它們的主張實際上更接近於自然，事實上我們的反對的主張尙待加以解說。」倫敦精神分析學院科學研究指導員葛勞佛博士

\* 羣衆心理第三十九頁(Hogarth Press)

\* 愛因斯坦與弗洛德合著爲什麼戰爭？(Allen & Unwin)

(Dr. Glover)最近發表了一種著作，把戰爭與和平運動看作相關的。他主張，「一大部分推動和平組織的力量實際是與推動戰爭的力量同源的。」所以和平主義者的政策是不固定的，因為「在緊張的情況下」它們便現身爲侵略的衝動。\*

在後面一章中，我們將比較詳細的再來討論戰爭問題。在這兒我可以說，當考慮精神分析學者必須說的道理時，我們不應當爲道德的矛盾感情所搖惑。假如精神分析學者所指出的精神的衝動確乎存在，那末他便有揭露它們的應得的勞績。總之，人類的歷史中充滿了宗教的迫害，刑罰，和殘忍，所以容易使人相信他虐狂與自虐狂這兩種衝動的存在。

弗洛德相信自我破壞的本能是與企圖恢復早期狀況的一切本能的傾向相結合的。在一種狀況顛覆的時候，便有一種本能想使這機體恢復原狀。這種過程，他稱之爲反復強制(repetition-compulsion)本能中一種保守的性質。

我們現在知道弗洛德爲什麼把本能分爲生與死的兩組，因爲死的本能總要回到早期存在的形式，一種無生氣的狀況，而愛的本能，與那種傾向相反，却要把這機體保存和建設起來。

這些概念引起許多精神分析學還不能解答的問題。弗洛德提出這樣一個似非而是的性質的問題：

\*戰爭，淫虐狂，與和平主義(Allen & Unwin)

是否一切本能沒有例外的都不具有一種保守的性質，是否當愛的本能趨向生存實體的綜合而歸於較大整體的時候，這種本能也並不要恢復早期的狀況。」\*

馬克思主義者對於這問題格外感覺興趣，他們相信生命的現象包括矛盾的過程，所以不難瞭解生的本能所具的建設過程同時是一種早期狀況的恢復，雖然是在一個不同的平面上。關於這一點，我要在論精神分析學的基本概念之無意識的辯證法的性質那一章加以重述。

關於隱在意識和日常行為後面的（如精神分析學所說）本能的力，我們的考查算告一段落。在許多人看來，弗洛德的學說也許似乎近於幻想。我只能這樣說，從唯理的觀點來看，這學說所要加以解釋的許多人類行為也顯得是幻想的。有一個社會主義者的刊物，不斷的在慨歎現代一般的瘋狂狀況。爲要加重說明這種狀況的不合理，該刊物的負責人有時藉助於一個由火星來的陌生人，他馴順的對於他在地球上所見的愚蠢和矛盾目瞪口呆。他問道，「爲什麼人們替別人建築華美的宅邸，而自己却住在可憐於茅棚中？爲什麼他們情願爲餓死他們的妻兒的人們被炸爲粉碎？爲什麼他們在一個富足的國家挨餓？」爲什麼——無盡的爲什麼從這位困惑的火星來賓口中發出來。

顯然，在火星上，人們不為使人陷入不合理的行為的超自我或被壓制的衝動所累。不過在這兒事情便不同了，一個正確的社會主義者，不要慨歎工人們的不合理，應當謹記已經引用過的列寧的話，要以人類實際存在的用語來看社會主義的問題。

忽視弗洛德關於人類行為之無意識的本源的發見，便表明對於「我們的想像所創造的幻想的人類材料」的偏好。認真的社會主義者要儘可能的知道有關於決定這末大一部分的人類行為的無意識過程的一切；因為他希望用以製造社會主義的革命的人類材料，需要他加以充分的最同情的瞭解。所以，我們不能隨便的把弗洛德的學說，特別是關於性的學說，當作幻想的東西來加以排斥。這學說表明了按照一個特定的方向指導工人們思想和感情的任何企圖所具有的困難和複雜性，即使這方向對於工人們也許是唯一無二的既自然又合理的。

## 第二卷 精神分析學與馬克思主義

### 第六章 原始社會

研究精神分析學與馬克思主義之間的關係，最好以原始社會的研究爲分界點，因爲兩者在這一點上有很多共通的地方。

關於原始人類團體的性質，弗洛德採取了達爾文的一種意見，作爲他的原始遊牧部落的理論的基礎。達爾文曾經推測，人類「最初度小團體的生活，每一個男人有一個妻，假如他有勢力，也可以有幾個妻，對於這一個或幾個妻，他滿懷妒嫉地防禦一切別的男人。」\*弗洛德由他這推測發展出以下的理論：原始的遊牧部落由一個有勢力的男子統治，這人把所有的女子都歸自己佔有，並用閹割的恐嚇來強迫青年男子限制他們的性要求。由這學說，弗洛德得以解釋原始社會防止雜交的精密的禁忌制度，以及圖騰制度的起源。在圖騰與禁忌這一部很有興味的書中，弗洛德研究那尊崇一種動物或植物的祖先的圖騰制度與禁律的

\*人類的起源第二卷第六百零三頁。

關係，他認定這種禁律是自課於雜交之願望上的限制的反映，原始人類以這種限制表示對於原始父親的記憶之尊敬。

關於圖騰，弗萊澤（J. G. Frazer）曾作如下的界說：一個圖騰是「一類物質的東西，一個野蠻人對之作迷信的崇拜，相信在他和這一類東西的每一份子中間有一種親密而全然特殊的關係。一個人與他的圖騰間的連繫是交互有利的。圖騰保護那個人，那個人以各種方法表示對圖騰的尊敬，假如這圖騰是一種動物，他便不殺害它，假如是一種植物，他便不採伐它。圖騰是與偶像不同的，圖騰永遠不是一個獨立的個體，總是一類東西，平常是一類動物或一類植物，比較少見的是一類無生氣的天然物體，最少見的是一類人造的物體。」\* 一個圖騰團體的份子都以他們的圖騰為姓，相信他們是由它遺傳下來的。在一個部落中可以有幾個圖騰團體，並有一種彼此聯婚的制度存在，按照這種制度，同一圖騰中的份子不得結婚或有性的關係。這乃是圖騰制度的一種基本法律。一個圖騰中的份子必須到他們自己的圖騰團體以外去結婚，如有違犯，便得受全部落嚴厲的處罰。違反了吃或殺圖騰動物或植物的禁律也要受嚴厲的處罰，不過這種處罰是自動的施行。例如一個人無意中吃了一種圖騰動物便要患病或死亡。加於違犯結婚禁律者的處罰之嚴厲，弗洛德引證有下面的例子：「在新南威爾斯的達達提部落中，在這樣希有的事件中，男人被殺掉，女人則挨打

\* 圖騰制與外婚制 (Hogarth Press)

或被槍刺，或並受兩樣刑罰，直到她將死時為止；據說所以不殺掉她，因為她大致是被迫出此的。即使偶然的私通，也要受到氏族禁忌的極端憎惡並處以死刑。\*

反對殺和吃圖騰的禁律按期在所謂圖騰晏中開放。每人都來參加並吃一塊神獸的肉，於是在每個人和圖騰中間建立起一種關係。然後大大的號哭一場，以哀悼這圖騰獸，隨着是一個不顧一切圖騰禁忌的節期。一切被禁制的願望都得到解放。「假日精神」的原始形式流行開來，一切過度的行為都受到寬容。弗洛德以為這對於現代的假日的性質結了一種透視，因為這日子彷彿公認作可以拋開日常生活的限制，並可以有他時要嚴受責備的放縱行為。

這裏有三種主要的性質，弗洛德要用他的原始遊牧部落說來加以說明。第一，一個圖騰的份子把自己看作從一個共同的祖先遺傳下來的；第二，在一個圖騰內性的關係是嚴加禁止的；第三，定期的圖騰晏准許這些禁例的開放，並伴以哀樂兩種矛盾的情況。他的解釋如下：「精神分析學已經證明，圖騰獸實際上是父親的代替物，這樣便足以說明這種矛盾：平時禁止宰殺圖騰獸，圖騰獸的宰殺成爲一個假日，獸是殺掉了但加以哀悼。這種兩歧的感情態度——在現代的兒童中出現爲父親的錯綜，並且繼續存留以入於成人生活中——也推及於作爲父親的代替物的圖騰獸。假如我們把精神分析學對於圖騰的解釋與圖騰晏以及達

爾文關於原始人類社會狀況的理論連繫起來，便可以得到更深一層的瞭解，並提供一種假設，雖然像是薄弱，却能在一些一向不相連屬的現象中間建立一種意想不到的統一。……依據圖騰的慶祝，我們可以作如下的解答：有一天被逐出的兄弟們聯合起來，把父親殺死並吃掉，於是結束了父親的部落。他們聯合起來才敢於並能夠成就他們單個所不能作的事。也許某一種文化上的進步，如一種新武器的使用，給了他們那種優越之感，這些食人的野人當然要吃掉他們的戰敗者的。這個強暴的原始的父親必然是各個兄弟們畏嫉的典型。他們現在用吃掉他的辦法完成他們的同體觀，於是每一個得到他的力量的一部分。這種圖騰宴（大概是人類最早的慶祝）是這種可紀念的犯罪行為的重演和褒揚，許多事情——社會組織，道德禁律，和宗教——都由這種犯罪行為開始。\* 但當他們殺掉他們的父親以後，除去他們性的滿足上的障礙，他們對於他的兩歧態度便抬頭了。他們也會愛過他稱讚過他，於是這種感情與因為他死而得到的仇恨心的滿足同時當令。『這心情以悔恨的形態出現，一種罪惡的意識形成了，這種罪惡的意識在這兒是與一般人感覺到的悔恨相同的。死者現在比生時更強大了，以至如我們今日在人們的命運中所見的那末強大。父親在時所禁止的，他們現在也加以禁止。……他們宣佈禁止殺害父親的代替物以抵消他們的行為，又拒不享有解放了的女人以否認他們這行為的結果。』\*\*

但據弗洛德說，雜交的隄防之建立並非容易，因為各個兄弟是彼此敵對的，大概有一個時期雜交關係出現了，充分的利用從父親取得的自由。於是我們達到與恩格斯在家族的起源中所闡明的意見相銜接的一點。一個圖騰中所有的女人在性的意義上屬於另一圖騰中的男人，恩格斯稱之為團體婚姻制（group marriage），弗洛德從摩爾根的古代社會中對於這名詞加以讚許地引用。摩爾根在伊莫克·印第安人中間度過大半生，並加入他們一個名叫森尼加的部落。他那題名古代社會的主要著作，研究人類社會由野蠻期經過半開化期到文明期的發展。他在印第安人中間的研究，以及世界各處材料之研究的結果證明：許多人類學家所有外婚制（exogamy）的概念乃是建立在錯誤的瞭解上的。外婚制是指一個部落的份子被迫向本部落以外去尋求配偶的一種婚姻形式，而在本部落以內取妻的便是所謂內婚制（endogamy）。大家相信有兩種極端不同的婚姻關係存在，外婚制和內婚制，由這種制度的施行分別不同的部落。但摩爾根指明，外婚制和內婚制的前提事實上並不存在，在野蠻社會中，每一部落分成若干團體或「氏族」。一定氏族的男人要在部落以內，本族以外選擇他們的妻。所以就全體部落來說是內婚的，就氏族來說是外婚的。這些氏族在禁止族內結婚這一點上顯然是與我們已經討論過的圖騰團體相合的。

在這種婚姻關係的最早的形式中，一個團體的男人對於另一團體的女人操有性交的權利。那就是說，

\* \* \* 圖騰與禁忌 第二百三十八頁。

這一團體中的個人對於相當團體的任何女人都可以有性的關係，並不限於一個女人。這樣便形成了「團體婚姻。」這種婚姻下的小孩稱凡有權與他們的母親發生性關係的男人為「父親」稱他們的母親團體中所有的女人為「母親。」同時，他們彼此稱為兄弟姊妹。不過這種辦法，對於性生活還有多少限制，據恩格斯說，這並不是性關係的最早的形式。他說：「我們所知道的團體婚姻的一切形式都伴有那樣複雜的條件，由這些條件指明一種性關係更早的形式，因而指明無限制的性關係期是與從獸到人的過渡時期相當的。」\*他問道：「所謂「無限制的性關係」這名詞是什麼意思呢？不過是說，現在實行的限制過去並不遵守。……無限制的意思是，後來用習慣畫定的界限當時尚不存在。」\*\*

後來在團體婚姻中造成的限制是什麼呢？顯然這便是禁止在團體內婚配的雜交的隄防。假如弗洛德關於圖騰制和外婚制之起源的理論——這些都是由原始父親的殺害而起的——是對的，我們便可以想像，在殺父和遵守雜交的禁忌之間必有一個時期，在那時期，勝利的兒子們一定無限制的放縱他們的性慾。如弗洛德所說，這種限制的課加不是沒有一定困難的，所以我們可以把恩格斯的「無限制的性關係」的時期說與弗洛德關於原始父親之殺害的主張關連起來。

\* 家族的起源第四十三頁。

\*\* 同書第四十三——四頁。

不過，關於形成防止男性爭競的大社會團體之必須的條件，恩格斯和弗洛德的意見之相同，大概是更可令人注意的。弗洛德說：『雖然兄弟們爲要戰勝父親而聯合了起來，在女人問題上却是互相敵對的，每一個都要像父親那樣佔有所有的女人，於是在互相敵對的戰爭中，這新組織便要消滅了……所以他們若要共同生活下去，這兄弟們就必得實施雜交的禁止——也許要在許多困苦經驗之後——由是他們同等的拒絕了他們所喜歡的女人們。』\*

因爲弗洛德生得較後，他可以依據較充分的人類學研究來建立他的學說，恩格斯則只能作推測的暗示，雖然如此，恩格斯也已赫然地預言，弗洛德的壓制說是安定社會生活的一個條件。所以他說：『但成年男人的相互容忍，免去妒嫉，乃是成立那樣大而永久的團體的第一個條件，只有在那樣的團體中，從獸到人的轉變才能完成。』他往下說明，那種團體婚姻，我們已經明瞭這是外婚制的首先的形式，其顯着的特徵便是不再有妒嫉，因爲它使得性要求可以從一個適當團體中的任何女人得到滿足。『關於家庭之最古的最原始的形式，既不背於歷史，且爲今日隨處可見的，我們究竟發見了什麼呢？那種團體婚姻，全團體的男人與全團體的女人互相隸屬，很少有妒嫉的餘地。』\*\*

\* 團體與禁忌第二百三十八——九頁。

\*\* 家族的起源第四十二頁 (Charles Kerr)。

因此我們很容易地把恩格斯和弗洛德的意見連繫起來。恩格斯所說的「無限制的性關係」期是與殺死原始父親以後的時期平行的，在那個時期無限制的性衝動的滿足才成爲可能的。恩格斯既然說，「青年男子的相互容忍」是安定社會的必需的條件，弗洛德也說，兄弟們的要共同生活下去，必須建立雜交的隄防。最後，團體婚姻是與最早的圖騰團體相當的，相互的敵對和妒嫉在其中受到壓制，性的要求要到圖騰團體或氏族以外去滿足。

讓我回到原始父親的學說。

這學說的主要好處是它能綜合許多矛盾的材料。弗洛德鑒於它的臆測性質，遂在一個底註中說道：「因爲我慣被誤解，所以說得明白一點大概不算多餘，我作這些演繹的時候，一點也沒有忘記造成這意見的條件之複雜性；唯一足稱的是，對於精神分析的經驗所提供的，已知的或仍然未被承認的，宗教的道德的和社會的起源，增加了一個新的因素。」\*

弗洛德在上面所舉的書中討論過的一種責難，我覺得已經爲他自己後來的發見所克服，那發見便是他列在「超自我」的項目下的那些心理的傾向。他把這責難陳述如下：「我們使一種行爲的罪惡意識存

\*圖騰與禁忌第二百六十一頁。

留幾千年，在一點也不能知道這種行爲的世代中依然發生作用。我們允許那在受父親虐待的若干兒子世代中發生的感情過程，到已經把父親除掉而免去那種虐待的新世代中，依然繼續下去。\*弗洛德彷彿承認『這種罪惡意識』有遺傳的可能，因為他說：『這任務的一部分大概是由精神性質的遺傳來完成，不過這種遺傳需要在個人生活中有一定的誘因才能發生作用。』他的意思是說，個人的父子關係供給這種誘因，引起與殺掉原始父親的罪惡意識相連的遺傳的精神狀況。不過，從著作圖騰與禁忌的時候起，弗洛德已經在父子關係的見解上有了進步，所以他的超自我的概念使這問題更爲清楚。超自我是建立在與父親的同體觀上的，是存在童年時代的嚴厲的好干涉的父親的心中的傲慢態度。但父親對待兒子的嚴厲態度大部分是由他自己的超自我主使的，這超自我是由於與他的父親的同體觀形成的。照這樣子，超自我作爲遺傳的媒介來活動，（這事實我要在後面討論政治文化組織時一併說明，）因此，藉了一連串的同體觀，這種殺死原始父親的罪惡意識便要在發生這行爲的許多世代以後再現了。例如，在基督教的教義中，這種違背父親（上帝）的行爲的罪惡意識佔一個中心地位。這罪惡由兒子的犧牲來償贖，於是兒子，因了罪過的償贖，遂變成了與父親同體的上帝。在舉行聖餐時——基督徒的圖騰晏——兒子的身體被吃掉，於是那些參加的人便藉了兒子與父親同體化，分有他們的聖德。

\*圖騰與禁忌第二百六十二頁。

但因為超自我是「伊諦普斯錯綜的後裔」，它的活動彷彿與原始社會的母系性質相矛盾。恩格斯說，「團體婚姻既然存在，顯然只能在母親方面追溯傳統，所以只有母系被承認。在所有野蠻部落和較低於半開化階段的部落中，情形都是這樣的。」這種說法彷彿不容有伊諦普斯錯綜的活動，因為要恨或愛一個人的父親，那人必須知道他的父親是誰。

這難題一考慮引起伊諦普斯錯綜的一般狀況便得到很好的解答。如我們已經知道的，在發展中的性衝動便是在這種狀況中轉向外界尋求客體的滿足的。在現代社會中，家庭的一夫一妻制盛行，使得最直接有關的人們——父親和母親——成為組成伊諦普斯錯綜之一部分的愛與恨的對象。不過，實際上，類似的狀況也存在於原始社會中，雖然是在團體婚姻的情形下。是故恩格斯說：「實際上，這不一定含有隨便雜交的意思。一夫一妻同度一定的時期並非沒有的，甚至在現代的團體婚姻中佔大多數。」\* 又說，「即使在團體婚姻或更早的時期，都有一夫一妻同度一個或長或短的時期的事實存在。一個男人在許多女人中間有他主要的妻（還不能稱之為寵妻），而他對於她便是男人中間的主要的丈夫。」\* \* 我們可以正確的斷定，在那種情形下，兒重在配偶的關係中間尋出那引起與伊諦普斯錯綜相聯的態度的親密連繫。

\* 家族的起源第四十四頁。

\* \* 同書第五十六頁。

即使我們排除任何與一夫一妻制的婚姻形式相似之點，這事實依然存在，那便是幼稚的性生活經過修正，向前發展，終於轉向外界去尋求滿足的對象。所以，不拘在任何環境下，因為兒童必須得到喂養、照顧和愛惜，由這些需要所表示的軟弱會使一個兒童的性生活向着與他接近的和滿足這些需要的人們發展。那些滿足他的需要和限制他的要求的人們顯然可以縮少至代表與他有父母關係的幾個成年人。即使孩子為一個團體所有男人和女人共同照顧，那不過是說，他的愛的對象不限定任何特殊的個人，而展及於這一團體罷了。

我們已經知道，弗洛德的見解格外注重社會組織中之性的因素。從恩格斯加於摩爾根的讚詞中，我們也可以知道他也承認社會之性的基礎，他說：「摩爾根是值得尊敬的，因為他再發見了和再建立了我們成文歷史的這（性的）基礎，也因為他在北美印第安人的性組織中尋見解答最古的希臘的，羅馬的，和日耳曼的歷史的難題的鑰匙。」\*

但，雖然承認歷史之性的基礎，恩格斯却堅持，「在這依據性連繫的組織下面，勞動生產力愈來愈發展，」所以經濟的關係逐漸成為社會組織的主要性質。這說法並不妨害性的因素的重要地位，因為這些因素

\* 家族的起源的引言。

中的本能的力是可以接受移置作用，昇華作用，以及其他間接的發表形式的，如我們在第四章中所見的。這種由性的興趣向勞動過程的轉變，弗洛德在研究語言時加以說明，語言是以招集性的伴侶的工具開始的，後來發展為對於工作的一種有韻律的刺激。他說（引證一個語言學家的話，這人不受精神分析學的影響而達到這樣的結論）：「初次的發聲是交通的工具，也是招集性的伴侶的工具，在後來的發展中，語言的要素遂被用作原人從事各種工作時伴發的聲音。按照這種有韻律的重複發出的聲音，工作由聯合的力量完成，結果遂把性的意味轉移到工作上。彷彿原人就藉了把工作看作性行為的對等和代替，使其工作較為適意。在共同工作時發出的字音遂有兩種意義，一種有關於性的行為，另一種有關於代替性行為的勞動。等到字音與性的意義分離，它的用法遂限於工作上了。」\* 因此恩格斯的見解，在承認勞動過程為被移置了的性的力開闢了一條出路這一點上，可以與弗洛德的見解關聯起來。這時討論一下壓制作用，也許能使這一點更為明瞭。

在社會史上，壓制是具有根本的重要的。它是安定社會的一個必需的工具，恩格斯和弗洛德都承認這一點。弗洛德說，「我們相信，文明是在生存競爭的壓迫下犧牲了原始衝動的滿足而建設了起來的。」\*\*

\* 引論第一百四十一頁。

\*\* 引論第十七頁。

但一種衝動的壓制便引起這樣一種需要：要有一種意識的行動方式，使這種衝動可以表現它自己，而不擾害社會的組織。社會愈為性的聯繫所主宰，性衝動之移置的或間接的表現便愈少需要，因為這種性衝動從意識的標準看來並不十分可厭。但恩格斯把勞動過程的發展與性連繫的重要的消失結合起來。恩格斯說到『性連繫』的時候，自然是指性生活之意識的明顯的形式，並非指隱在那後面的無意識的衝動。我們已經知道，這些連繫，婚姻習慣，等等，都是意識的社會化的形式，使被壓制的雜交願望在其中得到多少滿足。例如，團體婚姻不過是一種意識的形式，使被壓制的性衝動在其中得到表現。於是恩格斯看作最早的人類社會之形式的特徵的『無限制的性關係』受了限制，『成年男人的相互容忍』建立了，並給於性連繫以團體婚姻的意識的形式。但假如社會從性連繫佔優勢的組織形式過渡到勞動過程佔優勢的組織形式，這便是從一種表現被壓制的性衝動的意識的形式過度到另一種意識的形式，在那一種形式中，被壓制的衝動在勞動過程的途徑找到移置的出路。所以，恩格斯的結合性連繫和勞動過程，是指無意識的性衝動由意識的較直接的性連繫向意識的但較間接的勞動過程的活動之過渡。換一種說法，人藉了他個人的性要求的壓制變成了一個勞動的動物，因為含有社會合作的工作沒有那種壓制便是不可能的了。我們已經知道，這種壓制在安定人們在社會中的關係上成為必要的，不過關於這種壓制，重要點却是，它是因了外界的壓力發生的。所以傅呂格（J. C. Fingel）說，『這種壓制傾向的特殊表現主要地是由環境的暗示力來決定的。』

\*弗洛德，在考慮壓制的起源的時候，也以爲它大致是由於冰河時代的強迫，這一時代把人類趕入更受限制的區域，使得部落內部衝突的壓制成爲必要的了，因爲這樣才可以對爭奪地盤的敵對部落作更有效的鬥爭。因此，純然由於經濟的需要，團體內部的衝突轉向別的團體了。

那末，假如外部世界在妒嫉和衝突的壓制上佔決定的地位，凡不研究人類環境的人類行爲之考查都不會是適當的。誠然，因爲精神分析學是人類行爲的一種研究，對於外部環境只加以不經意的考查，它便造成有害的和反動的結論的可能。在考查過人類環境中的經濟因素以後，我要舉一個這樣的例子，精神分析學不注重這些因素的嚴重性便可以明瞭了。

所以，精神分析學關於人類內部精神生活的性質的貢獻固然是十分足稱的，但對於推動和限制人類內部生活的表現的——一言以教之，造成壓制的——外部勢力的性質，却還須加以考慮。例如，精神分析學實施於個人生活上，頗足以揭露造成他的病患的特殊情境或經驗。它可以把這些病患歸咎於一個早期兒童時代的情境，那情境的記憶已經被壓制，但依然擾害意識的生活。但，據弗洛德說，這種個人的本能生活的壓制是必要的，否則「這本能便要破壞一切範圍，而辛勤建設的文化結構也將被掃蕩以盡了。」\*\*

\*家族之精神分析的研究第二十四頁(Hogarth Press)

\*\*引論第二百六十二頁。

弗洛德更明顯的指出這事實：壓制是對於社會的和經濟的需要之一種反應。他說：「社會（限制本能生活）的動機根本是經濟的；因為它沒有充分的資產維持其不作工的份子，它必得限制那些份子的數目，並把他們的能力從性的活動上引向他們的工作上——永久的亘古以來的生存鬭爭，直到今天都得如此。」

—\*

假如人類的行爲是內在的本能的衝動與經濟的社會的需要之世界交互作用的產物，要瞭解這種交互作用，便需要研究這其中的兩種因素。我們對於精神分析學說所作簡短的敘述，大致說明了人類的主觀生活，使人類感到求生存求向外界發展的衝動的要求和本能，以及反應着內部需要來改變外界的要求和本能。但那種內部需要同時是一種障礙它的滿足的客觀因素的反映。我們已經知道，弗洛德承認壓制是存在於外界的困難之一部的反撞，這種困難用機體絕滅的痛苦強迫本能生活放棄它的若干衝動的直接滿足。

外部世界的真實是不需要討論的了，因為弗洛德是一個澈底的不妥協的唯物論者。他說：「科學思想在本質上是與常態的思想過程沒有分別的，這種常態思想便是我們大家相信的人和不相信的人都一樣，用來處理我們日常生活的事務的。它只在某幾方面採取特殊的形式……它的目的是要切合實際——那

就是說，切合那存在我們以外的，不受我們影響的東西，如經驗所教訓我們的，那東西對於我們的願望之實現或阻撓具有決定的作用。這種與真實的外部世界之切合，我們便稱為真理。\*

外部世界「對於我們的願望之實現或阻撓具有決定的作用」在這一句話中弗洛德說出每一個馬克思主義者的信念。不過馬克思主義者不以承認外部現實的決定重要為滿足。他格外仔細的研究那現實，以發見人類環境中立即決定他的願望之實現和阻撓的性質與限度的因素是什麼。

一般的說來，精神分析學可以說是研究人類願望和要求之性質的科學，所以，依同樣的說法，馬克思主義可以說是研究實現或阻撓那些願望的外部條件的科學。在敘述精神分析學的時候，必須連帶敘述馬克思主義，因為只有在這兩種相反的研究之統一中，才能對於人類得到充分的瞭解。

## 第七章 唯物史觀

假如，如弗洛德所說，外部世界「對於我們的願望之實現或阻撓具有決定的作用。」那末，對於那爲人類組成外部世界的特殊環境，自應加以詳細的研究。我所指的非僅對於人類依以生活的各種地理的或氣候的狀況之研究。固然，這些都是重要的因素，因爲它們對於人類用以滿足身體需要的物品之種類有着大的決定作用。以俄國馬克思主義之父著稱的普利哈諾夫，用下面的說法表明地理環境的重要：「地理環境的特徵不僅決定人類用以滿足其需要的天然物產的性質，同時也決定人類自己生產了來滿足這些需要的物品的性質。凡沒有金屬的地方，原始部落便不能獨力越過所謂石器時代的界限。同樣，假如原始漁人和原始獵人要達到畜牧期和農業期，便需要適當的地理條件，適當的動植物系。摩爾根（在原始社會中）已經指明，新世界和舊世界在社會進化上顯著的不同，可以用新世界缺乏供牧養的動物，以及新舊兩世界之植物系的不同來說明。」\*

但人類在與地理環境的關係上並不永遠是被動的。爲要從這環境取得他們的生活資料，他們聯合起來工作，如我們所知道的，把那足以危及合作力量之存在的個人的互相牴觸的傾向壓制下來。他從他的經

\* 普利哈諾夫著馬克思主義的基本問題 (Martin Lawrence)

驗和發見中學習組織他的力量之新的更有效的方法；他學習製造工具，灌溉土壤，從自然獲得的多過自然自動供給的。他的環境不再單獨的爲土壤和氣候等自然條件所限制。他已經發展出一種經濟的環境，這種經濟的環境是建立在原來的天然的環境上面的，同時反映出他在那上面工作的方式。換一種說法，這種經濟的環境是人類提高自己到自然條件所許可的水平以上的不斷努力的結果。

在很原始的狀況下，大自然對於人類的統治幾乎是萬能的。人類依存在她每一種僻性上面。他只能空手接受她所願意給的。假如她不願意給了，他便滅亡了。

但人類在大自然的面前永不會生活在這種完全無力的狀況下。他是這樣一種動物，在他的體質所能供給的辦法之外，還能用一些別的取得生活資料的辦法來武裝他自己。總而言之，他是一種使用工具的動物。天然物體如樹枝和石頭在原人間的使用固會爲大家所注意，不過人類的特點是他能越過這種使用的偶然性質，他能修改天然的物體以適合他的目的。例如，他可以把一條樹枝作成弓，把另一條樹枝作成箭，照這樣把天然物體改變成工具，於是提高他取得生活資料的希望。馬克思說，『人與獸類可以用意識，宗教，或其他任何東西分別開來。一旦他們開始生產，他們的生存手段——由他們的身體組織來規定的一個步驟——他們便開始與獸類不同了。藉了生產他們的生存手段，人們間接的生產他們的物質生活自身。』\*

\*德國的意識形態。

照這樣子，一種特殊的關係在人與其原始的自然的地理的環境中間發展起來，由這樣關係表明人類用「生產過程」的手段來從事生存競爭這事實。生產過程這名詞，馬克思用來指人類用以取得生活資料——工具和器械——的方法；簡而言之，便是生產財富的技術。藉了這種手段，人類對於他所在的自然環境採取一種主動的態度。「一切歷史工作都應當在這基礎上——自然條件和人類順着歷史的程序加於這些自然條件上的修改——開始……這種生產方法……事實上乃是這些個人的活動之一定方式，表現他們的生活之一定方式，他們一定的生活狀態。」\*

在與外部世界鬥爭的過程中，人們彼此間發生適合鬭爭需要的關係。這種鬥爭方法便是人類從大自然爭取財富的生產過程。在那種方法上的任何改變都要引起社會關係上的改變之需要。所以，一種社會的研究包含有對於社會關係之物質的基礎（生產過程）之發展的研究。

關於這一點，在一部馬克思主義的課本中有一個簡明的解釋，這一部課本在沙皇時代的工人研究團體中應用甚廣，並且對於馬克思主義觀點在俄國的傳播上也具有重要作用。

「在生產的過程中，由於自然的需要，人們彼此結成一定的關係。人類歷史上永不會有過一個時期，人們彼此間完全孤立的生活並且獨自獲取謀生的手段。即使在最遠的近代，野獸的獵取，沈重物品的轉運，等

\* 德國的意識形態。

等，都需要簡單的合作；隨着經濟活動的日益複雜，人與人間的分工發展起來了。分工的意思便是在社會工作中，一個人作大家所需要的工作之一部分，另一個人作另一部分，以此類推。簡單的合作和分工這兩種辦法使人們在彼此間造成一定的聯絡，並建立起最早的初步的生產關係……這意思是說，人們在與外部自然界鬥爭的過程中，必須彼此結成與那種鬥爭方法相當的關係；例如，打獵便需要與缺水區域建築大規模灌溉工程不同的合作方法；現代的機器生產使工人們結成與手工業時代不同的相互關係。\*

生產方法在決定人類社會關係上的重要，在馬克思和恩格斯的唯物史觀中得到理論的說明。它的基本思想是這樣：人們在任何時取得生活的方式都足以決定他們經濟的和社會的關係，這種關係更決定他們的心理的觀念。因為經驗和發見改變了生產方法，人們便進入不同的生產關係，在他們的意識中便有一個與之相當的改變發生了。

是故馬克思說道：「社會關係是與生產力密切相關的。當他們得到新的生產力，人們改變了生產方法，與生產方法上的改變同時，與他們取得生活資料的方式上之改變同時，在所有他們的社會關係中，也有一種改變相伴而來。手磨給我們一個具有封建主的社會，汽磨給我們一個具有工業資本家的社會。按照流行的物質的生產方法形成社會關係的人，也就是按照流行的社會關係形成主義，觀念，範疇的人。由此可見，這

\* 包格達諾夫著經濟科學短程。

些觀念，這些範疇，較之它們所由以表現的狀況和關係並不更具有永久性。它們是歷史的，轉變的，不固定的產物。」\*幾頁以後，他又說道：「假如我們問我們自己，爲什麼一種主義在第十一世紀或第十八世紀出現，而不在另一世紀出現呢，我們便知道，我們要認真的按照當時的情形研究人們在第十一世紀或第十八世紀是怎樣的：我們要考究，在我們所要研究的世紀，他們的特殊需要是什麼，那時的生產力，生產方法，和通用的原料是怎樣的；最後，由上列生存條件造成的人與人的關係又是怎樣的。若要寫出每一世紀的人們之真實而平常的歷史，若要按照他們原來的時代把他們描寫作他們自己劇中的作家們和演員們，不應當研究以上所有的問題麼？」\*\*

馬克思主義者把意識當作生產關係的反映，弗洛德學派以爲無意識在意識生活中尋求適合社會標準的表現，這兩種見解是十分相合的。我們要在後面一章研究弗洛德學說的概念和馬克思主義的概念之間的關係，不過在這兒我們可以提醒我們自己，意識的自我是與現實相接的那一部分的心，用弗洛德的話來說，「它必須注意外部世界並保存外部世界之一幅寫真的圖畫。」精神分析學者必須承認，自我所反應的現實，以及自我在意識中反映出來的現實，乃是人類所在的全部社會關係，這社會關係乃是建立在人類

\* 哲學之貧困第八十八頁 (Martin Lawrence)

\*\* 哲學之貧困第九十四頁。

用以取得生活的技術過程上的。沒有人能否認，從古英國人的時代以來，現實已經大大地改變，隨着這些改變來的是宗教、政治和文化生活的改變。也沒有人能否認，生存的自然條件（氣候的和地理的）比較地沒有改變。那末，這所謂現實（其改變被反映在個人的意識生活中）應當是不變的自然環境以外的一種東西。所以，意識的自我所反應的主要地是變動的社會環境和經濟環境，這社會環境和經濟環境是由人自己加於大自然的改變而產生的。

我以上對於社會之經濟的基礎作了一個概括的敘述；意在表明，人類為生存競爭的需要所迫，不得不壓制他們相互的敵對，並且在生活必需的食物、衣服、和住處的生產上聯合起來。這一點對於本書的目的是極關重要的。

社會生活植根於生產過程的需要中——那就是說，社會生活的樣式是由社會所具有的生產力之種類和程度來決定的。但歷史指示我們，社會組織的樣式是變動不居的，所以這種變動的根柢問題便發生了。

在政治經濟學批判的引言中，馬克思用下面一段著名的話描畫出社會變革的原動力：「社會之物質的生產力在一定的發展階段與現存的生產關係，或用法律上說法，與它們所在以向前運動的財產關係，發生了矛盾。這種關係從生產力的發展形式一變而為生產力的桎梏。於是一個社會革命的時期開始了。隨着

經濟基礎的改變，全部廣大結構都或遲或速地轉變了。在研究這種革命的時候，總要把可以科學的準確來估計的經濟的生產狀況中的物質革命，與那法律的政治的宗教的美學的或哲學的形式——一言以蔽之，人們由以覺悟這種矛盾並與之決戰到底的意識形態的形式——分別開來。」

這見解是把社會的進化看作努力擴張的生產力與有時限制這種擴張的生產狀況兩者互相衝突的結果。生產狀況包括那存在於人們與反映這種狀況的意識形態之間的一切關係。生產狀況有一種特別重要的關係——它所以重要是因為它在上所說的衝突中所佔的地位——便是社會中的階級劃分。階級反映個人在生產過程中所扮演的不同的脚色，所以它們植根於在一定階段出現於社會發展中的分工制度。當生產在起碼的生活需要之外造成一種剩餘的時候，這階段便出現了。原始社會在構造上是沒有階級的，因為它的生產水平是太低了，所有生產的東西不過勉強够用。因此大家必須在取得生活需要的任務上平均分配，在共同努力的結果上也要平均分配。沒有特權階級存在，因為沒有一種剩餘來供養它。在那種環境之下，要有那樣一個階級，必得使團體遭受人力的損失，因為必得有若干份子挨餓。貧乏迫成了平等。但在繼續增加的社會單位和不斷增加的需要之刺激下的經驗，發明和發見，造成一種安全的辦法和一種剩餘的可能。關於這一點如何引起階級的形成，恩格斯曾加以描寫。

「人在最初脫離動物界（狹義的）而進入歷史以後，還是半獸性的，野蠻的，既無力對抗自然界的力

量，也沒有覺到他們自己的力量；所以他們像獸類一樣的窮，他們的生產力比獸類也大不了多少。在這種原始人中間，存在着一種生存狀況的不平等，連家長的社會地位也是不平等的——至少沒有社會階級——這狀況在後來的開化民族的自然興發的農業公社中是繼續存在的。……生產力逐漸增加，人口密度的增加在一方面形成共同的利益，在另一方面又形成了各個公社間利益的衝突，各個公社組成更大的單位，於是引起新的分工，和新的機關的建立，以保障共同的利益，壓制敵對的利益。……這些機關……在某一些環境中……很快的變得更加獨立了，一部分由於公共職務的遺傳……一部分因為一個團體同別個團體的衝突加多，這類機關愈來愈覺需要了。……生產已經發展到這種程度，一個人的勞動力可以生產比維持那勞動力的需要更多的東西；給養更多勞動力的資料已經具備了；應用這些勞動力的條件也具備了；勞動力得到一種價值。但在勞動力所屬的公社和集團中還不能有多餘的勞動力。戰爭供給了這種勞動力。直到那時，他們還不知道怎樣處置戰事的俘虜，只是簡單的殺掉他們，在更早的時期，則吃掉他們。但在現在已經達到的「經濟秩序」的階段，俘虜們得到一種價值；他們的戰勝者讓他們生活下去，並對他們的勞動加以利用。奴隸制度發明出來了。這種制度很快地成為並超過原始公社的各民族的主要生產方式，但這種奴隸制度在結果上也成為那種原始公社之衰落的主要原因之一。那時只有奴隸制度方能在農業和工業中間形成大規模的分工，因之使古代希臘的文化有昌盛的可能。沒有奴隸制度，就沒有希臘的國家，希臘的藝術和科學。

沒有奴隸制度，就沒有羅馬帝國。沒有希臘文化和羅馬帝國的基礎，也就沒有現在的歐洲。我們永遠不應當忘記，我們全部經濟的政治的和智識的發展都有一定的情況為其前提，在那種情況中，奴隸制度之需要正如其所受普遍的承認。在這意戰上，我們敢說，沒有古代的奴隸制度，便沒有現代的社會主義。\*

所以社會分成階級是有其歷史的合理的。這種劃分適合生產過程之發展上的一定的階段，但因為它不可避免的造成一種不平等，以生產出來的財富之分配不均和特權上的不一致表明出來，於是它引起矛盾的傾向。只要階級的劃分適合生產過程的需要，那就是說，只要生產過程擴張下去，這種矛盾便不取顯露的形式。誠如恩格斯所說，當「生產方法在其發展的向上階段的時候，連那些因與之相適合的分配方法而最感不利的人們也熱烈地歡迎它，只有在這生產方法已經隱具一大部分衰落的現象的時候，在它已經一半過了時的時候，在它存在的條件已經大部分消失的時候，在它的承繼者已經在敲門欲進的時候——只有在這個階段，不斷增加的分配上的不平等才顯得是不公道的。」\*\*

我們現在可以知道，為什麼社會的發展起因於生產力（社會所擁有的建立在地理環境上的技術設備）與生產力所在的生產狀況之衝突。

\* 反杜林論第二零六頁 (Martin Lawrence)

\*\* 反杜林論第一百七十頁。

生產狀況反映社會以內的分工性質，統治階級與被治階級的劃分。由這種根本的階級劃分所造成的社會結構之全貌反映出統治階級的利益，因為它的目的便是在延續這給統治階級以特權地位的社會制度。『每一時代的主要觀念從來都是統治階級的觀念，』馬克思說，『當人們談到引起社會革命的觀念的時候，他們不過表示這事實：一個新社會的原素在舊社會中產生出來了，舊觀念的解體與舊生存狀況的解體相並而來。』\*是故馬克思把階級出現後的社會歷史描寫作一部階級鬥爭史。『自由人和奴隸，貴族和平民，封建主和農奴，行會主和職工，一言以蔽之，壓迫者和被壓迫者，彼此站在永遠敵對的地位，進行一種不間斷的時隱時現的戰爭；這一種戰爭每一次如不在一場革命中完結，把社會全部改組過，則在相爭的階級之共同毀滅中完結。』

是故階級鬥爭提供社會進化的原動力。現代資產階級在與土地資本的鬥爭中打落封建組織加於生產力上的桎梏。『在一定的階段上，資產階級所發動的那新的生產力——尤其是分工和許多工人在一件製造品的生產上之聯合——以及因這種生產力而發展起來的交換之狀況和需要，與現存的歷史上遺留下來的並為法律所保護的生產方法變得不調和起來了——那就是說，與行會的特權以及封建社會所固有的無數別的地方的和個人的特權（這些特權的每一件都是非特權等級的桎梏）發生不調和的矛盾

\*共產黨宣言。

了。於是生產力以資產階級為代表，起來反對那由封建地主和行會主來代表的生產秩序了。結果是衆所共知的：封建的桎梏在英國逐漸的被摧毀，在法國一下子被摧毀。」\*

在現代社會中，主要的階級劃分存在於資本家和勞動階級之間。資產階級在聚集和集中先前分散的生產工具上完成了一個重要的歷史使命。在現代資本主義制度以前，生產是小規模性質的。生產工具屬於生產者，生產者用他自己的原料和自己的力量生產他的貨物。製成的產品因這緣故是屬於他的。他擁有他的勞動的生產品。到十五世紀的末尾，這種小型的工業便覺不夠用了，那時因為美洲的發現，好望角的繞行，東印度和中國市場的開放，貿易和交通受到一種有力的刺激，需要一種較大規模的生產形式了。這情形需要把分散的個人的生產手段轉變作由多數工人在一種生產過程中合作來運用的生產形式了。『紡紗機，織布機，機器鎚等代替了手紗車，手織機，及用手鎚；需要成百成千工人合作的工廠代替了個人的作坊。同生產手段一樣，生產自身也從一連串個人的活動改變作一連串社會的行爲，而生產物也由個人的生產物改變為社會的生產物。現代工廠出產的紗，布，和金屬品，乃是許多工人的共同產品，在這些產品完成以前，先要順次經過他們這許多人的手。對於那種產品，沒有一個工人可以說：這是我作的，這是我的產品。』\*\*

\* 費爾巴哈論第六十二頁。

\*\* 反杜林論第三百零二頁。

因爲把這樣一種社會性質賦給生產，資本主義完成了一種很重要的歷史任務，不過它這樣作時便把社會中一大部分人的生產手段剝奪。手工業工人的工具在與資本家的工廠組織的競爭上變得毫無價值，小的製造者不久便被擠出去了。在工業革命時期，在十八世紀的後半，因了蒸汽機，紡紗機，和織布機等的發明，這過程最爲顯着。結果一個沒有任何生產手段的階級，一個無產階級，便出現了。『中等階級的下層——小商人，商店主，以及一般歇業商人，手藝人和農民——這一切都逐漸淪爲無產者，一部分因爲他們的小資本不足以從事現代規模的工業，遂在與大資本家的競爭中傾覆了，一部分因爲新的生產方法使他們那種特殊技能變得毫無價值。於是無產者從全人口的各階級中招集起來了。』\*

但當資本主義的大規模生產爲生產造成一個社會基礎的時候，當它在工廠中組織和計畫生產的時候，它依然保持它所代替的小生產的個人私有性質。

在中世紀初，生產的目的是生產者及其家人的需要之滿足。他消費他自己的生產品。後來在城市的工匠和鄉村的農民之間舉行一種交換，前者把產品賣給後者並購買農業物產。這一種交換是以一種自發的樣式由分工上發生的，並沒有指導它的生產計劃。各個生產者獨立工作，所以無法準確地計算他的生產的需要量。

\* 共產黨宣言。

這種無計劃的生產性質，連同生產手段的個人私有，以大量加强的形式遺傳給資本主義的生產方法，因為在工廠以內的計劃生產使得各個生產機關可以生產（互不相關地）大量的商品，投到市場上來。『社會的生產和資本家的專有再現為個人工廠中生產有組織與整個社會中生產無組織的矛盾。』\*

這種整個生產的無計劃，說明資本家個人不知道他正在生產的商品有多少將被別的生產者送到市場上來。結果他不敢讓他的技術設備落在他的競爭者的標準下面，因為這樣會妨礙他像他的競爭者那樣廉價地有效能地並且同樣大量地生產，結果他們的產品便要把他的逐出市場了。因此一種瘋狂的競爭便開始了，爭取產額上的利益和生產費的低廉，凡站不住脚的便要被逐碰壁了。因為有這些新加入者——過去的資本家，資本主義無組織的生產之犧牲者——無產者的隊伍遂增加了。

愈來愈有效能的機器之採用，不僅掃蕩了成千的較軟弱的資本家的組織，也逐出成千的工人們，造成一種『產業後備軍』，使得資本家可以把受僱者的工資減到最低的需要水平。馬克思寫到機器的採用增加失業的『後備軍』這資本主義不可避免的法則的時候，說道：『這一法則，把勞動者釘在資本上，較之烏爾坎（Vulcan）把普洛米修士（Prometheus）釘在石頭上的釘子，更為牢固。它造成與資本之累積相當的災害之累積。所以在一端是財富的累積，同時在另一端，那就是，在以資本的形式生產其產品的階級一方

\* 恩格斯。

面，是災害，極度勞苦，奴役，愚蠢，野蠻，精神退化。」\*

因為資本家們不得不改良他們的技術，於是他們投在市場上的商品數量增加了。但生產的擴張比市場的擴張迅速得多。恩格斯以生動的文字形容這事實的週期性：「商業停頓了，市場壅塞了，大量的貨物堆積起來，賣不出去了，現金絕跡了，信用消失了，工廠怠工了，工人大眾沒有飯吃，因為他們生產了太多的食物，破產及強制標賣接踵而起。這種停滯繼續若干年，大批生產力和生產品都被浪費和破壞，直到屯積起來的大量貨物以很賤的價格傾售出去，直到生產和交換再緩緩地運動起來。工業運動的步驟遂又漸次加快；由快步改成跑步，由跑步一變而為全部工商業、信用、和投機的越溝狂跳，經過最危險的幾跳以後，終於跌進恐慌的泥溝。」\*\*

這些危機把現代資本主義的生產條件之有限性質顯露出來，表明資本家並沒有能力管理他們所造成的廣大社會生產力。

社會生產力與其個人佔有性質的矛盾，只有把生產手段變為社會公有，才能得到解決。這轉變便是使

\* 資本論第一卷第七零九頁 (Allen & Unwin)

\*\* 反杜林論第三百十頁。

生產力的佔有與其社會性質相適合。

這轉變要怎樣來實現呢？

生產狀況與生產力的矛盾，從資產階級逐漸不能維持工人階級最低限度的生存上表現出來。資產階級表明它是「不適於統治的，因為它連它的奴隸們的最低限度的生存也無法保障；因為它沒有別的辦法，只好讓他們墮落入這樣一種狀況：它必得養活他們，而不是由他們來養活它了。社會不能在資產階級的統治下生存下去。這一點說明資產階級的生存已經變得與社會的生存不相適合了。」\*

在資本主義適應生產力之擴張的時候被壓制下去的階級矛盾，這時便開始出現了。起初工人的鬥爭採取孤立的無組織的形式，但資本主義生產的機構迫使他们採取更有組織的鬥爭形式。資本主義把他們聚集在工廠裏邊——常有成千的人在一个屋頂下——並且，藉了機器的採用，破除了他們中間的行業界限。他們被低落為一種奴隸的平等，並且這種工廠內的組織——把他們分成複雜的大量生產方法的單位——教給他們以一種有組織的樣式來對這種奴役制度鬥爭。

工人的鬥爭之指導——這種鬥爭由資本主義的狀況下自動發生，即以推翻資本主義的革命為目的——乃是具有階級鬥爭的必然結果之意識的政黨的任務。這一政黨必須武裝有資本主義之性質（其起

\* 共產黨宣言。

原和歸宿)的一種瞭解;因此它應當對於一般的社會發展——資本主義是其中一個特殊的階段——有一種瞭解。

唯物史觀供給這樣一種理論的觀點。它指出社會進化的一般方向,並把歷史賦於工人們的任務告訴已經把握這理論的工人們。

不過,對於組織成百萬工人來從事打倒資本主義的鬥爭這困難的任務,單是這種知識便够用了麼?

唯物史觀實際上是對於一羣矛盾的意願(由之出現非任何人所意願的東西)之「共合的結果」(用恩格斯的說法)的闡述。恩格斯把這一點說明如下:「歷史以這樣的方式造成它自己:最後的結果總是從許多個人的意願間之矛盾發生,這些個人的意願的每一個都是由許多特殊的生活條件造成的。因此遂有無數交切的力量,一串無限的平行力量,由這些力量造成一個結果——歷史的結果。我們也可以把這結果自身看作一種勢力的產物,這種勢力就其全體來說,無意識無目的地活動。因為這緣故,每一個人的意志為其他一切意志所妨礙,而所顯現的並不是任何人所意願的東西。所以過去的歷史以自然過程的形式向前進行,並且也主要地順從同樣的運動法則。雖然個人的意志——都願自己為其身體的構造和外界的(主要的,是經濟的)環境(或是他個人自己的環境或是社會一般的环境)所推動——不能達到它們所要求的,只顯現為一個集體的意志,一個共合的結果,却不應當斷定它們的價值等於零。正相反,每一個人

意志都對於這結果有所貢獻，並且以相當的程度包含在結果裏邊。」\*

現在重要的歷史的結果正在形成；這社會主義的「共合的結果」尚未全現，因此歷史的舞台呈現一種意志衝突的混亂。唯物史觀給了這樣的保證：從這些矛盾的意志中，一種實行社會主義的共同決定終於要出現了。但馬克思主義者不可以因為有這保證而停止工作，以待它自動的實現。他必須在發展這共同的意願上演一個主動的指導的脚色。所以他應當研究於此有助的一切因素。目前，馬克思主義者已經具有相關的經濟因素的知識，但他們將忽略那在個人意志的決定上，亦即在歷史的製成上，佔重要地位的心理構造。恩格斯說，每一因素都對於最後的結果有所貢獻。心理因素在目前的重要，我要在下一章中說明。

\*致布洛黑書，一八九零年九月二十一日，馬——恩通信集(Martin Lawrence)。

## 第八章 唯物史觀與個人心理

馬克思主義雖然格外注重經濟因素在決定歷史上的作用，但並非說別的因素都不相干。恩格斯在一封信中寫道：『依據唯物史觀，歷史中的決定因素究竟是實生活以內的生產和再生產。馬克思和我都不會作更進一步的主張。所以，假如有人把這說法歪曲作經濟的因素是唯一的決定因素，他便把它改變成無意義的抽象的荒謬的詞句了。經濟的狀況是基礎，但上層構造的各種因素——階級鬥爭及其結果的政治形式——這一切實際鬥爭在戰鬥者的頭腦中之反映；政治的、法律的、哲學的理論，宗教的觀念……也都在歷史的鬥爭過程中操演一部分作用，並且在許多情形下，它們在決定鬥爭的形式上也佔重要的地位……我們創造我們自己的歷史，但第一步是在很確定的假定和條件下創造的。在這些條件中間，經濟的條件乃是最後地決定的。』\*

他更往下解說爲什麼『青年作家』有時過分注重經濟的方面。『馬克思和我應負部分的責任。我們必須加重這主要的原則，以對抗我們的敵人，他們是不承認這原則的，並且我們不常有時間、地點、或機會允

\*致布洛黑書，一八九零年九月二十一日。

許那交互作用中的其他因素來主張它們的權利。」允許「交互作用中的其他因素來主張它們的權利」之需要，在現時比在恩格斯寫這幾個字時是加大了。馬克思和恩格斯生活在資本主義之擴展的日子，那時社會主義的經濟基礎正在安置中。資本主義衰落的時代還沒有開始。資本主義發展的路線趨向資本之聚集和集中，趨向代替過去資本主義用以自豪的那自由競爭之托辣斯和資本聯合的形成。

經濟的因素是佔優勢的，因為社會的改革主要地是以量的經濟特徵為特徵。於是一種成極作用（*parisation*）發生了，把不斷增加的無產者聚在一端，把增長着的生產力的控制集中在另一端，集中在愈來愈少的人的手上。

馬克思以預言者的氣概把這過程在資本論中加以描寫：「對於直接生產者的掠奪，以殘酷的野蠻行為，並且在最不名譽的，最惡劣的，最下賤的，最可厭的感情之刺激下遂行了。建立在孤單的獨立的勞動個人及其勞動條件之混合上的自營的私有財產，為建立在所謂自由的他人勞動——即工資勞動——之榨取上的資本主義的私有財產所代替。……現在被掠奪的不再是為自己工作的勞動者，乃是那榨取許多勞動者的資本家。這種掠奪是由資本主義生產自身的內在法則之活動來遂行的，由資本之集中化來遂行的。一個資本家總要殺死許多資本家。伴同這種集中化，或少數資本家對於多數資本家的掠奪，以不斷擴充的規模，發展了勞動過程之合作的形式，促進了科學之意識的技術的實施，實現了土壤按一定法則的耕種，把勞

動工具變作只能共同使用的勞動工具，把一切生產方法用作聯合的社會化的因而是節約的生產方法，使所有民族在世界市場網中連繫起來，於是資本主義制度的國際性也隨之而來了。隨着侵吞和壟斷這轉變過程之一切利益的資本巨頭的數目日漸減少，大量的災害，奴役，墮落，榨取增長起來了；但與之同時，數目不斷增加的，爲資本主義生產過程的機構自身訓練出來的，聯合起來的，組織起來的工人階級也增長了。資本的壟斷變成加於生產方法上的桎梏，而這生產方法則是隨着資本的壟斷並在其下面生長和繁榮起來的。生產手段的集中化和勞動的社會化終於達到這樣一點：它們變得與它們那資本主義的外壳不相適合。這外壳被炸碎了。資本主義私有財產的喪鐘響了。掠奪者被掠奪了。」\*所以在馬克思和恩格斯的時際，社會主義還只是在他們眼前進行的那過程之必然的結果，而並無立即實行的可能。斯大林說，「馬克思和恩格斯生存在革命前的時期，那時帝國主義還在胚胎狀況中，那時工人們還只在準備革命，那時無產階級革命還沒有成爲一種即刻實行的必要。」\*\*

在那樣的環境下，必需注重社會主義之經濟的條件——那就是：資本主義內所有現存的經濟趨勢都按着一個一定的方向歸於生產手段的集中化和勞動的社會化，這兩種變化「終於達到這樣一點，它們變

\* 資本論第一卷。

\*\* 列寧主義的基礎 (Allen & Unwin)

得與它們那資本主義的外壳不相適合了。」

現在資本主義內的矛盾，正與馬克思和恩格斯的預言相合，已經變得如此劇烈，它的外壳已經在一點上（那就是俄國）炸碎了。不過這些矛盾雖然劇烈，工人階級所受的壓迫雖然橫暴——這橫暴對於資本統治的維持是必要的——建設社會主義的一切經濟條件雖然正在成熟，這一切在人們心理上的反響——使他用革命的名詞來思想和感覺的反響——還只及於很少數的人。

我們可以照這樣來說。馬克思說，人創造他自己的歷史，但要用現成的物質條件來創造。歷史的創造既然需要革命的行動，不到物質的條件存在時，革命便不能發生。當這些條件尚在變化過程中的時候，它們的發展便已顯出人在歷史之創造中的作用。但，當這些條件已經成熟到使革命行動成爲必要的時際，人的體態便在創造歷史的任務上顯得大了起來。這便是注重點的交換。歷史——從來是主觀的與客觀的性質之間或個人機構與經濟狀況之間（如恩格斯所說）的交換過程——按照歷史過程的需要移轉它的注重點。這種注重點的交換在性質上是辯證法的。

關於辯證法的唯物論，我要留待將來討論，不過在這兒我可以說，它包含有存在於任何過程中的互易關係之研究。歷史的過程在這一點上，在人與其經濟環境之間有一種交互作用，在這作用中人供給主動的鬥爭的一面；他並不被動地在他的思想中反映外部世界的改變，因爲他把由外部世界躍出的觀念轉變作

征服那世界的武器。馬克思充分認識這由人類內部出現的主動的、積極的、鬥爭的原素。論到不承認人是歷史發展中一個積極的革命的因素的唯物論，他說道：『主張人是環境和教育的產物，因而主張改變了的人乃是另一種環境和改變了的教育之產物，像這樣的唯物論的學說忘記了環境正是由人來改變的，而教育者本身也必須受教育……環境的改變與人類活動的符合，只能設想為並且合理地瞭解為革命化的實踐。』

在馬克思的時代，歷史的過程遵行資本主義的經濟發展的道路。現在人被投入歷史舞台的中心來表演他那一部分。而人，這可憐的狼狽的傢伙，面對着歷史已經派給他的這大角色，結結巴巴地念他的台詞，束手無策地四處找尋指導。

假如歷史在經濟發展之綿長的過程的基礎上前進，而這過程有時需要人的積極干涉才能向前發展；那便是說，假如採取人類經濟環境之繼續發展的形式之進化過程，有時為革命的改變所遮斷，以便利經濟力的發展，假如這情形是真的，那末，知道人類內部心理生活的法則與知道他的經濟狀況的法則是同樣重要的。

討論一下創造社會主義社會的條件罷。恩格斯把這一種創造形容作由強迫的國土向自由的國土之

\* 費爾巴哈論綱第一百十一頁 (Martin Lawrence)。

飛躍。這樣的飛躍要求（從來的社會改革都不會要求過的）用盡所有人類的力量來完成它。其中包含有廢止人類對經濟力和社會力的屈服，解放人類的精神，使之能飛達夢想不到的高度。馬克思和恩格斯看出來，這種前途才是人類歷史之正當的開始，到這時人類才把連結人與動物界的史前最後的階段拋在後面。在這樣一個時會，區別人類與其他自然存在的那些官能或性質變得格外重要，還有什麼奇怪麼？人類精神的研究應當作為解放人類精神的社會之創造的一個不可分離的條件，還有什麼奇怪麼？過去的社會改革只在那些完盡歷史使命的作者心中保有些微的意識。他們把他們的任務與人類一般的利益視同一體。不過，馬克思說，「正如我們不能根據一個人對他自己所抱意見來判斷他，一個革命的時期也不能從它自己的意識上來判斷。」這話在我們的時代也同樣是真的麼？不是的。因為馬克思主義以我們的目的之革命意識武裝了我們，這種革命意識是建立在全部歷史過程之瞭解上的。於是意識有了一種新的意義。它不再是人們部分的直接的利益之反映，這些人們在追逐上項利益時無意識地實現了一種歷史的目的。革命階級所追逐的利益終於與社會全體的真正利益相符合。資產階級推翻了封建制度的橫暴，但把社會的大部分置在它自己的橫暴之下。社會主義藉了工人階級專政的建立，廢除了加於社會全體的橫暴，並且是在它所要達到的歷史的目的之意識的實現下來完成的。

恩格斯把這過程用生動的字句來加以描寫：

「生產手段既轉入社會的掌握中，商品的生產以及生產物對於生產者的統治也便同時歸於消滅。社會生產中的無政府狀態，為有計劃的有意識的組織所代替。個人的生存競爭停止了。祇有在那時，人類才在一定意義上最後的脫離了獸的世界，才由獸的生存條件轉入真正人類的生存條件。以前統治人類的，形成人類環境的生存條件，這時便轉入人類的主宰和統治之下了，人類到這時才開始成為自然界之真正的意識的主人，因為他已經成為他自己的社會組織的主人。他自己的社會行動的法則，過去作成外界的大自然的統治法則而面對着他的，那時便為人類所完全理解而加以應用。人們自己的社會組織，過去像是由大自然和歷史強制形成了來與他們對立的，那時便變成了他們自己的自由行為。那些客觀的外界的力量，過去主宰歷史的，那時便轉入人們自己的統治之下了。

「只有從這時期起，人們才將以完全的意識來創造歷史。只有從這時期起，人們所發動的歷史因素才將以不斷增加的程度有力地給出他們所願望的效果。這便是人類由強迫的國土向自由的國土之飛躍。

「這種世界解放事業的完成，乃是現代無產階級的歷史使命。作為無產階級運動之理論表現的科學的社會主義之任務，便是闡明這事業的歷史的條件，因此也就闡明了它的性質，使現在的被壓迫階級意識到它命定要完成的行為之條件和性質。」\*

\* 反杜林論第三百十八頁。

對於那些主觀作用的研究之需要，這是多末有力的一種證明！假如人要成爲『大自然真正的意識的主人』，那種主觀的作用是他所必須操演的。恩格斯說，過去主宰人的生存條件，現在轉入他的統治和管理之下了。我們過去主張，現在就要達到那樣一個時期，歷史中的重要因素不再是『一直到現在主宰人類』以至歷史的經濟的生存條件，乃是人類自己了，不正是這樣的意思麼？我們由人類主觀生活與他的經濟環境交互作用之方式的研究，進而研究精神分析學所供給的知識如何有助於馬克思主義者。我們相信類似的研究已經預示在馬克思和恩格斯的著作中。

一種人類心理的研究，據弗洛德說，主要的是他的無意識的心的研究。這種『無意識』的概念並不一定使馬克思主義者難爲情。馬克思和恩格斯明瞭在人們的意識的表示後面存在有別的動機，無意識的，但却是真正的心理的根本的因素。恩格斯說：『意識形態是所謂思想者意識地成就的一種過程，實際上却具有一種虛偽的意識。推動他的真正的動機是他所不知道的，否則便全然不是一種意識形態的過程。所以他設想虛偽的或明顯的動機。』\*

誠然，恩格斯把意識形態的過程與外部經濟事實連繫起來，不過，他承認，『這樣作時，我們爲了內容的緣故，忽略了形式的方面——這些觀念發生的方式。這一點已經給我們的敵人一個可歡迎的誤解機會。』

\*致梅林格書，一八九三年七月十四日，馬—恩通信集 (Martin Lawrence)

「觀念發生的方式，」我們相信，最好用人類原來的本能的性質與他的經濟環境交互作用這說法來解釋。研究一下弗洛德用來說明心理過程之原動的性質的概念，我們可以把這一點解釋得更為清楚。

這些概念便是在本書他處解釋過的愛德、自我和超自我。弗洛德把這些概念當作形容心理活動的最明顯的工作方法。正如一切概念，它們也有它們的短處；特別是它們具有這樣的傾向：對於那本來不可分的結合在一起的心理活動給了一個呆板的分離的形式。像這一類的概念乃是每個科學家都要用來工作的工具，並且都不免於不切合那實際的具體的現實之責難。例如，馬克思用下面的態度辯護他在他的經濟理論中所用的概念：「你對於價值的法則所作的非難，從現實的觀點來看，可以施於一切概念。思想與存在的一致，用黑格爾學派的說法，總是與你那圓圈與多邊形的例相合的。也可以說，一件東西的概念與其實際，好像兩條並行的漸近線，雖然彼此相接近，但永遠不能遇合。這兩者間的不同便是使概念非直接的現實以及現實非即其概念的不同。不過，雖然一個概念具有一個概念的重要性質，所以表面上不能與現實直接相合，必得先從現實上抽象出來，但它依然不完全是一種虛構，除非你要宣佈一切思想的結果都是虛構，因為現實必須走一段長路才能與它們相合，而且也只是多邊形的近似的相合。」\*

弗洛德也深知道他的概念的限度。關於「心理的人格之解剖」作了一番頗為複雜的說明之後，他說

\*馬—恩通信集第五二七——八頁。

道，「我應當附加一個警告。當你們想到人格之自我，超自我，和愛德的劃分時，你們不應當把它想像作政治地理上那種人畫的清楚的分界線。我們要說明心的性質，不能用線條畫的方法，如在一幅圖畫或一幅原人畫上所見的，却需要用彼此交映的顏色的面積，如在現代畫中所見的。當我們既經作了我們的區分，我們必須讓我們已經區分開來的再混合起來。對於像人類的心這樣不可捉摸的一種東西之描摹的初步嘗試，不要責備得太嚴罷。」\*

關於弗洛德學說之基本的概念的辯護已如上述；現在讓我們來使用這些概念罷。

如我們所知道的，愛德是極端重要的。它在性質上是無意識的，並包含有要求立即無條件的滿足的本能衝動。它的要求主要地是性的，所以在一個較少壓制的原始社會，那社會之性的基礎是十分明顯的。頑強的現實，經濟的必要，如我們所已經知道的，強要對這些衝動加以壓制。結果愛德的一部分被修改了，以一種間接的樣式為它的衝動尋求滿足。愛德與現實相接時的洗鍊作用，弗洛德稱之為自我。自我主要的是意識的，給予愛德的衝動一種不驚擾意識的觀念作用的形式。恩格斯稱爲意識形態過程之「虛偽意識」的東西要由它來負責。我們可以把自我看作向外界尋求滿足的本能生活與限制那種滿足的物質生活條件之間的關係的一種表現。好像它常在愛德與現實之間考慮，想要滿足這兩方面的要求。

\*新論第一百零四頁。註音符號爲本書著者奧茲本所加。

自我不僅修改愛德衝動，使之不要在意識的表現上與現實衝突得太強烈。它也在為愛德衝動尋求滿足的時候修改現實。因為它主要地是意識的，它是直接以觀念和概念等來反映外部世界的那一部分的心。它把外部世界呈現給愛德，假如不這樣，因為愛德忽略現實的考慮，它不久便把機體毀滅了。不過因為它一方面與外部世界有關係，另一方面與愛德的本能衝動有關係，所以它若專從外部現實方面或專從本能衝動方面對於人類生活作任何考慮都是偏頗的。自我意識的生活，是內在的本能力與外在的頑強的現實世界之間的交互作用的表現。

我們現在可以知道一點愛德與經濟環境之間的關係。

我們已經知道，人們，只有在壓制那由不合理的愛德衝動發出的相互的嫉嫉和敵視的條件上，才能形成大的穩固的社會單位。

我們所說明的這見解乃是恩格斯主張過的，他以成年人的相互容忍為形成大社會團體的先決條件。愛德衝動的壓制只能說明它們的滿足是與現實衝突的，這壓制是由自我來完成的，自我對愛德代表現實，並依照現實來修改愛德。關於自我對愛德衝動強行的壓制，我們注重現實的作用，這意見是與精神分析學的理論極端相合的。『如把自我看作愛德為外部世界所修改的那一部分，大致是不會錯的……自我對於愛德已經負起代表外部世界的任務，因而負起拯救它的任務，因為倘非如此，則愛德盲目地要求它的本能

的滿足，完全不顧外界力量的強大，一定不免於滅亡。』\*

我們對於社會之經濟基礎的敘述，表明由財富生產的過程所供給的生活基礎，因而表明面對人類的現實主要地是社會的和經濟的。顯然，假如自我的功用是阻止愛德衝動，免致機體歸於毀滅，假如它必須一方面尊重客觀的因素，一方面又要為愛德衝動取得滿足，那末，既然現實是重要的了，則經濟的和社會的構造所據以建立的生產過程之條件也必然更顯得重要了。

假如愛德衝動能干涉生活必需的基礎之供給，假如互相矛盾的感情和愛德衝動之無條件的滿足的要求不受壓制，則財富生產上所需要的合作便成為不可能的了。因此我們可以知道，經濟生活的條件，為要使財富生產過程不受妨害地運用，遂形成推動自我來對愛德施行壓制的現實。

但我們已經說過，愛德與經濟現實之間的關係並非片面的。正如經濟現實強迫自我來壓制愛德衝動，不斷尋求滿足的愛德衝動也強迫自我去征服經濟生活中對於它的滿足的障礙。上層構造的要素，政治的，宗教的，美術的，以及其他的觀念，恩格斯說，不僅被動地反映它們所依以建立的經濟基礎，但也積極地要求改變它。這是馬克思主義的說法。若說那在政治上和宗教上接受意識的社會化的表現的被壓制的愛德衝動並不常是被動的，也不斷地推動自我去改造那強要加它們以壓制的外部現實，也是一樣的。它們好像不

斷地要求把世界改造得「更切近它們的心願。」在各種觀念的影響下，人一定要求改變他們的環境，此外我們還能有別的解釋麼？在人類內部必有一種藉了意識來與外部世界交互作用的主動的原則，所以意識生活不僅表現外部世界的印象，也表現那爲了它自己的緣故而捉住這些印象的能動的原則。實際上，恩格斯確定地接受這意見。他寫道：「不過，在一方面，社會的歷史是與大自然的歷史本質地不同的……在社會的歷史中……演員們都賦有意識，他們都是順着思慮或感情向着一定目標來活動的人。」\*

所以，我們可以說，意識表現經濟世界與本能生活之間的一種關係，這種關係只有研究那相關的兩種因素才能瞭解。恩格斯在與政治經濟學有關的問題上使用的是這一種研究法。「我們分析這種關係。既然是一種關係，便已暗示它有彼此相關的兩面。這兩面的每一面都爲它自己所重視，它要我們知道它們彼此相對待的方法，它們交互作用的方法。」\*\*

「上層結構」表現無意識的本能衝動與客觀的現實之間的一種關係，關於這一點，當我們連繫馬克思、弗洛德對於宗教的意見時，我們就要看得更清楚了。但我們先須討論別的重要的心理因素——超自我。

\* 費爾巴哈論第五十八頁。

\*\* 同書，附錄，第九十九頁。

我們已經把愛德與自我以及自我與外部現實之間的關係簡單化，以便把它們翻譯成經濟條件的說法。不過不幸，實際上，這幅圖畫並不如此清楚。要說明超自我怎樣與具有經濟的重要的事實關聯起來，我們先要注意它的一些重要性質。兒童對於現實最初的嗜好，最初的挫折和滿足，都來自與他最密切相關的人——他的父母，親眷，等等。長時期的軟弱是人類一個重要的生物學的性質，這性質在任何社會制度下不但現在存在，將來也存在。我不關心兒童在不同的社會狀況下所受的待遇如何，所以在以生長的傳統如何，我只關心這事實：一切兒童對於這種軟弱心理的反應具有某種與軟弱自身一樣不可少的共同的因素。

兒童逐漸認識具有阻撓他的本能之滿足的勢力的一種外界的威權。小孩以無數的方式覺出他與成人之間的重要差異，覺出成人具有滿足或不滿足他的需要之能力。父母或別種威權的作用在強使兒童適應外部現實的要求上把它的印蹟留在兒童身上。當自我還軟弱的時候，不能控制愛德強有力的要求，於是自我的一部分與父母視同一體，以超自我的形式，繼續監督愛德衝動，強迫自我壓制那些它認為不可允許的愛德衝動。使人類與宗教運動發生感情連繫的便是這超自我，在這種運動中，上帝和教會和其他威權的力量代表父親；使人類服從存在於任何社會的威權之力量的也是這超自我。超自我在它的強迫行為上是不合理性的；它的道德是嚴厲的，因為這道德的根源是在兒童時代，那時兩親的威權要求沒有疑問的服從。它的勢力可以在八喬治五世即位五十年慶典中間看出來，那時連本來不關心皇室的舉動的許多人們

都感情興奮起來，用懸旗和飲酒宣示他們對於王—父的「愛」。英王在聖誕日對全帝國的週年演說也是切合他同成百萬人民的感情關係的。他把帝國人民說成一個以他爲父親的家庭。不能否認，對於成百萬的人民，這話並沒有什麼不適當的地方，因爲在最早的兒童時期，前於超自我之形成的愛與保護之需要，在成年生活中也發生作用。這種愛的需要是兒童早年環境的一個決定因素。他對於後來的經濟的和社會的環境所作的反應，大受兒童時代他那愛與保護之需要所得的回答之方式的影響。大多數人以爲他們的兒童時代是一個比較快樂沒有憂慮的時期，那時他們的父母的愛和保護把他們與現實的嚴酷隔開。自然也有人爲父母所憤恨，把他們當作加於父母的額外的擔負。這種憤恨大致是由經濟的原因發生的，例如貧窮使得多養一口人成爲一個大問題。兒童之愛的需要，在以上兩種可能的情形下，受到或適當或不大適當的應付，或多或少少的被忽略掉，大致就從這兩種可能的情形中發出後來的兩種態度。第一種，這成年人，在形成超自我的同體觀的時候，會以信托和愛的感情，而不以敵對的感情，來看待那他會以對父母的感情態度來看待的威權。另一種，反抗和仇恨佔優勢。在愛的下面有一種潛伏的敵意，在後面將要討論的環境下，這種敵意會被擾動起來並且代替了愛。

從上面所說，我們可以多少瞭解人類中不合理地保守的傾向，對於一切不合傳統的人生態度的東西所表示的不合理的反對。我們也可以瞭解爲什麼一些社會組織久已不與社會需要相合而還能繼續存在

下去。超自我不僅說明強要保持一種過了時的社會制度的不合理的保守主義，也說明了形成革命者一部分感情生活的不合理的強制因素。這些不合理的因素在一種革命運動中有多末危險，用來防備它們的一種精神分析的知識有多末重要，我們將在最末一章中看出來。

社會改革者和革命家都知道他們最頑強的敵抗來自死沈沈的傳統——加於現存組織上的感情束縛。但若沒有超自我在那些組織的生存中所操演的作用之知識，便不能瞭解那些組織。因為這些組織的性質，雖或由於先前的經濟的需要，不過它們在人類的行為上取得的威權，當它存在的理由消失許久後，它依然保持的威權，却是由於超自我的強制。

關於把人們束縛在衰老的經濟組織上的不計其數的結子，列寧說道：「習慣的勢力，沾染成百萬成千萬的人，是一種可怕的勢力。」列寧知道它是這樣的。但我們現在知道它爲什麼是這樣的。

超自我是傳遞傳統的行為態度的工具，因爲，「一般的來說，父母和類似的威權，在教育他們的兒童的時候，順從他們自己的超自我的制裁。不拘他們的自我和超自我的交誼如何，在教育兒童時，他們總是嚴厲而苛刻的。他們已經忘記他們兒童時代的困難，他們却高興他們終於能夠與他們自己的父母——那時使他們受那樣嚴厲的限制的父母——視同一體。結果是，兒童的超自我並非真的建立在他們的父母的模範上，乃是建立在父母的超自我的模範上；它取得同樣的內容；它變成傳統的媒介，也變成照這樣子一代一代

傳下來的所有古老價值的媒介。』\*弗洛德往下說道：『你們也許容易猜測，超自我的認識，在人類的社會行爲之瞭解上有多末大的幫助。所謂唯物史觀，在輕視這因素上，大概是錯了。唯物史觀用下面的說法把這因素掃過一邊，它說，人類的「意識形態」不過是它們的經濟狀況在任何時會的結果，或建於經濟狀況上的上層結構。這固然是真理，但很可能並非全部的真理。人類從來不完全生活在現在以內；超自我的意識形態把過去保存下來，把種族和人民的習慣保存下來，這種東西只能緩緩地屈服於現在的勢力，屈服於經濟條件的新的發展。』\*\*

馬克思主義當然並非除了經濟的因素之外把其他一切別的因素都掃開，不過弗洛德已經喚起對於超自我的作用的注意，這却是他的功勞。我們主張現在人類應當掌握過去隨經濟的發展前進的歷史過程，假如這主張是對的，那末，這超自我的因素便顯得非常的需要。假如沒有超自我的強制，社會改革的任務會容易到不可量計。自我會自動的調整社會組織，使之適合經濟的現實，一旦覺出有這種需要的時候。

爲了這種緣故，那些把注意轉向社會問題並看出一種社會改革之需要的精神分析學者，以爲主要的任務便是用『自我的道德』來代替『超自我的道德』。傅呂格教授在他所著的宣言書\*\*\*中看出，

\* 新論第九十頁。

\*\* 同書第九十一頁。

\*\*\* Manifesto: the Book of the Federation of Progressive Societies and Individuals (Allen & Unwin)

『進步的社會學』之目的便是加強自我，以對抗『超自我之粗暴的比較無意識的控制，』這意思是說，把個人從對於不合理的威權和強制的依賴中解放出來，並使他的理性方面對於他的人格得到更大的統治。他說：『我們承認加強個人之意識的自我之精神分析過程是既冗長又費力的。不提其他的困難，單說要想把人類一小部分來加以精神分析也顯然是不可能的。那末，有沒有任何代替的過程，使精神分析學的發見，與物理學的發見一樣，可供人類一般的用途呢？這是我們在這兒不能回答的問題。誠然，他們心理學者自己不知道這答案，並且在現代大多數精神分析學著作家之無所可否的態度中大概還含有一種悲觀。我們只能重復地說，在某幾方面，一種心理學的態度已經有了較普遍的發展的迹象，並且進步派自己應當注意這種態度的培養。』

使社會的改革依賴由各色『進步派』對於一種心理的態度『在某幾方面』的培養。這是一種不大希望的觀點。而且這觀點是與精神分析學之邏輯的發展背道而馳的。

精神分析學認定像國家這樣的威權的力量是有一種心理的基礎的，那便是說，這力量是與一種具體化的超自我被視同一體的。國家是放大的幼稚的父親。據『進步的』精神分析學者說，假如要有進步，必須打倒超自我的不合理的強制，因而加強自我，它於是可以在社會秩序中作必要的調整。這任務便是摧毀超自我的不合理的強制，但這種強制不正是表現在對於與超自我視同一體的國家威權之繼續效忠上面

麼？

所以要推翻超自我的威權，必須先推翻結集為國家的統治組織。

我們關於唯物史觀的敘述溯源於階級的存在，其中之一的統治階級以國家的威權來保持它的特權地位。在統治階級和被治階級之間存在有一種矛盾，它的客觀基礎便在於每一階級在生產過程中所扮演的角色之不同，以及在所生產的財富之分配上的結果之不同。

國家要被治階級服從，正如父親要兒童服從。即使這威權中會有剝奪和限制，也得加以尊重。

但在這原始的對待父親的態度中含有衝突的傾向和死的願望，我們知道，這種傾向和願望爲了社會團結的需要被壓制下去了。我們把這種社會團結與便利生產力活動的需要關連起來。但生產過程繼續的擴展，於是終於要求社會團結的新形式。社會關係適合生產過程的這一階段而阻礙了另一階段，於是發出調整全部社會構造的要求。舊的社會關係，在它們的需要已經失去許久以後，依然居統治的地位，因爲超自我的不合理的強制，使人們服從現存的威權力量。不過防止矛盾傾向的理由，却是對外部現實進行鬥爭這事實需要如此。但當向愛德呈獻現實之圖畫的自我注意到生產過程改變了的性質，以及社會關係與它的不適合，它施於愛德衝動的壓制不再有保持社會秩序的理由。愛德曾經爲了保持社會團結的緣故被迫放棄了它的滿足。但現在社會團結之現存的形式，階級關係，全部經濟的和社會的構造不再與生產過程的需

要相適合。於是愛德在已經失去客觀根據的壓制下愈來愈不安靜，自我鑒於改變了的經濟的需要也感到維持其壓制的困難。超自我所以取得威權是因為它對自我所作壓制愛德衝動的要求大部分適合於外界經濟現實的需要。我們應當記住，壓制源起於大社會團體從事更有效的經濟鬥爭的需要，超自我做爲加強自我以壓制本能衝動的手段而興起。但，給它藉口的經濟條件已經改變，它那不斷的要求迫使自我來加以反抗。或如馬克思主義者所說，統治階級的威權只有在它是生產力之運用和發展上的必需條件時才有存在的理由。我們知道，恩格斯根據這意思承認古代世界的奴隸制度是人類發展中一個歷史的必需的條件。

所以當一個統治階級不再爲生產力的發展上所需要，並且開始用強迫服從過時的社會條件以阻礙生產力之發展的時候，它的威權便失去了歷史的根據。就超自我來說，它的威權之衰弱便表現在那些因反應經濟需要而受壓制的矛盾之勃起上面。愛德對於失去了客觀理由的超自我之要求的反抗便在階級鬥爭中表現出來，這種階級鬥爭以小的騷動開始，因了超自我的要求愈來愈不合，遂發展爲公開的革命。

回到『進步的』精神分析學者，我要對他們提示，反抗超自我之不合理的威權的鬥爭，在階級鬥爭中找到最合理的表現。統治階級代表守舊的勢力，並且因爲，據精神分析學所說，這勢力的威權植根於兒童！父母的情境中，合理的態度便是把我們自己與被壓迫的社會階級視同一體，對於它們的進取性在反對它們的統治者的鬥爭中給以意識的指導。

這一點部分地爲傅呂格教授所認識，他說：「這樣一種『進步的』態度不可避免的是一種反抗的態度。爲了要求充分運用我們的官能的自由，我們必然盡量站在愛德方面，而不站在超自我方面；並且，在這樣作時，我們把我們自己與兒童的志願視同一體，而不與父母的威權視同一體。因此一個精神分析學的著作家，可以把在許多不同的範圍內進行的反抗威權的鬭爭的情節，放在這樣一個總的標題下來敘述：『父子？』」

這樣一個公式，譯成政治的行動，必然是，在工人階級反抗資產階級的鬭爭中，站在工人階級方面。

但傅呂格懷疑階級鬭爭和馬克思主義的理論能否在辯護愛德的放縱外有更多的成就。他以爲需要的不僅是超自我不合理的強制之破除，乃更是自我的加強。超自我的強制客觀地表現爲過時的社會組織之威權的延續——這類組織已經不再與它們的經濟基礎適合了。加強自我的目的，不僅在破除阻礙經濟發展因而不合理的社會組織，乃更在發展與經濟需要適合因而是合理的別的組織。馬克思主義充分明瞭，它的任務不限於資本主義社會之破除。這任務是社會之意識的改造，有計劃的生產和分配，使它們能滿足社會的需要。把馬克思主義僅看作搬弄於貧富敵對之上的一種階級戰爭的理論，如下面弗洛德所說，乃是無謂的。目前「這新秩序既然是不完全的並且受外界威脅的，羣衆用來追隨布爾什維克之領導的熱情，對於那建設完全的和沒有危險的將來並不能給以保證。正如宗教一般，布爾什維克主義也只好用將來的

更好的生活——那時不再有未滿足的需要——之應許，來答報它的信徒們在現生活所受的痛苦和缺乏。固然這個天堂將存在於這個世界，它要被建立在地上，並且將在一定的時間內開始。但讓我們記住，猶太人——他們的宗教對於坟墓以外的人生一無所知——也期望彌賽亞降臨世界，而基督教的中世紀更不斷地相信，上帝的國是臨近了。」\*

但弗洛德是錯了，因為他不能把植根於現實所供給的實際的可能性上的一個民族的志願與宗教的虛幻希望分別開來。

不僅應許一種將來的比較好的生活，並且也組織了一連串的五年計劃，來把那較好的生活實現在此時此地，有什麼宗教是這樣的呢？

不過，稍後，弗洛德又說了下面一段話，彷彿與我方才引用的那一段直接矛盾。

「在一個時期，當一些大國都在宣稱，它們相信唯有堅定地信仰基督教才可以使它們得救的時候，而俄國的革命——雖然具有那一切艱難的場面——却似乎提供了一個較好的將來的可能。」\*\*

事實是這樣，在蘇聯，我們得到一個反抗一切不合理的威權的榜樣——反抗加於結婚和離婚的阻礙，

\*新論第二百三十一頁。

\*\*新論第二二二頁。

反抗把女人變成動產之性的法律；這不是與放縱的愛德有關的（傅呂格却以為必定有關）一種反抗，却是與一種比較開明的觀點——那便是說，一種自我的加強——有關的反抗。連資產階級的科學家如赫克斯利（Huxley）和海爾丹（Haldane）都提到蘇聯給與科學的鼓勵，識字運動的廣大發展，和科學著作在出版界的優勢，足以表明馬克思主義的觀點是本質地合理的，並且大概只有它才能實現進步的精神分析學者的目的。而著名的社會科學家，韋勃夫婦（Sidney and Beatrice Webb），最近用兩大冊的書來說明蘇維埃經濟比資本主義的經濟的長處。他們說：『在指導工業以滿足整個社會的需要和願望上，以及在使全體勞動大眾極端有益地參加生產，蘇維埃共產主義實在有勝過營利的資本主義之成就的希望。』\*

社會的歷史，在其意識形態方面，曾經是一種進步的啓蒙運動的歷史，過去這一種啓蒙運動時時需要革命行爲來推動，以除去愚蔽和退化的威脅。

現在那些威脅以一種過時的經濟制度之形式存在。統治階級，覺出那種制度的破除便是他們的特權的完結，遂用極端野蠻的手段來壓制這些進步的力量。在一種意義上，法西斯主義可以算是殘暴的父親施於反抗的兒子的閹割的威脅。

因爲愈來愈明顯，資本主義供給進步的思想之發展的機會愈來愈少，精神分析學者就要必須回答這

\*蘇維埃共產主義，一種新的文化（Longmans）。

問題：他們將否，如傅呂格教授所說，「把他們自己與孩子們的志願視同一體，而不與父母的威權視同一體？」

我要舉一個例來結束這一章，這個例說明，專運用精神分析的學說，而不參考引起階級鬭爭的經濟因素，會造成何等荒謬以至有害的結論。

在一本題名為戰爭，淫虐狂，與和平主義的書中，\*倫敦精學分析學院科學研究指導員葛斐佛博士 (Dr. Glover) 想要用精神分析的學說來解決戰爭問題。把戰爭當作一個政治的或經濟的問題，他說，那是一種「不加思慮的假定。」因此他要我們考慮「一些比較顯明的性的因素。」他的主要的見解是，戰爭是我們完全沒有意識到的淫虐狂的要求之活動，這種要求在戰爭中尋求外界的滿足。如弗洛德所說，戰爭是「破壞的衝動向外界的轉移。」現在，由我們研究本能所得，我們知道這種破壞的衝動底確存在，所以不難接受訴於戰爭的基本本能是侵略的或淫虐狂的這意見。但對於這些破壞的衝動的刺激是從什麼地方來的呢，並且為什麼它們單選擇那在經濟上相敵對的某一國家或若干國家的集團來進行戰爭呢？在一九一四——一九一八年的大戰中，從講台上，教壇上，和報紙上傾瀉一種爲了戰爭的不斷的宣傳，巧妙地指導那破壞的衝動沿着指定的途徑進行。用徵兵的方法強迫不心願的人們拿起武器，特別是當第一度興奮的

高潮已經低落而真正的事實開始顯露的時候。簡而言之，我們固然可以承認那形成戰爭行爲之主觀內容的性的因素和破壞的衝動，而這些衝動却是由輔助經濟的和政治的目的之仇恨的宣傳鼓舞起來的。我們知道，在戰爭『爆發』以前，顯武國家的統治階級已經預備下計劃和盟國，並且甚至用『和平的談判』來掩蔽他們的準備，不使人民知道。所以，若說戰爭爲破壞的衝動之表現提供一種客觀的情境，這固然是不錯的，但若對於造成戰爭諸力量的性質一無所知——那就是說，對於那由商業的敵對進至尖銳的階段，使戰爭的決定成爲必要的經濟關係的發展一無所知——這種說明便沒有什麼價值。

既不參考引起戰爭的社會條件，甚至把任何這一類的建議嘲笑作『不加思慮的假定』，像這樣一種戰爭的分析當然會使葛婁佛博士作出下面驚人的提議來了：

他以爲『最實際的辦法應當是冷靜的（一）坐下來，設立一個一千年的計劃，以從事無意識的矛盾之非戰爭的解決。』\*

作爲一種輔助的豫防辦法，他提議調查那患精神的性萎的獨裁者，外交部長，駐外使節，與和平代表的數目。

這一類的建議是無法加以重視的。我們要請葛婁佛博士注意弗洛德的這意見：精神分析在教育上普

\*戰爭，淫虐狂，與和平主義第一零九頁。

遍的應用需要一個『完全不同的社會構造』並問他，對於他那計劃的目的，這說法是否真實得多。

相反地，馬克思主義者指出包括在戰爭中的政治目的。他指出統治階級在國內和國外用以維持它的政權的兇殘手段，使人不能希望有一天那一階級的份子會自動的爲了和平的關係而情願解決他們那無意識的矛盾。

假如反抗超自我的鬭爭在客觀上便是一種反抗過時的社會組織的鬭爭，也便是『兒子們』反抗『父親們』的鬭爭，假如這是真的，那末，階級戰爭乃是把侵略的本能用於進步的目的之唯一的方法。

階級戰爭將要掃蕩那加於人類的需要之滿足上的無理的限制；它將把破壞的衝動轉向那代表不合理的超自我的事物和人們。

階級鬭爭固然解放了愛德衝動，但在削弱超自我的威權上，並在領導它對於改造社會的任務之意識上，它必然的加強了自我。在階級戰爭中，愛德與自我共同反抗超自我。愛德是爲了資本主義實際等於人類一切根本需要的限制，而自我則爲了橫暴的超自我因要遂行那種限制竟採用了自我所反抗的不合理的思想和行爲的態度。

假如昇華作用能把本能的衝動轉向於社會有利的途徑，那末階級戰爭便是昇華作用的最高形式，因爲它是把社會提高到一個新的更合理的水準上的工具。

## 第九章 宗教

精神分析學者和馬克思主義者從不同的角度來研究同一的現象。一方面注重主觀的因素，另一方面則注重外部的條件。但雙方的觀點却是並行不悖的，並且統一起來能使彼此獲益。這一點在他們對於宗教的解釋上表現得最明白。

格外注意人類的環境（人類存在的經濟條件）的馬克思主義者，以爲宗教原先是優越的自然力之反映，等到人類開始征服那些自然力，於是宗教便成了優越的經濟力和社會力之反映了。

恩格斯把這一點說明如下：

「一切宗教都不過是控制人類日常生活的那些外部力量在人們的心中的虛幻的反映；在這種反映中，世間的能力採取了超自然的能力之形式……但過了沒有多久，在自然的力量之外，社會的力量開始發生作用了；這種社會的力量起初對於人是同樣神祕不可思議的，並以與自然力同樣表面的必然性主宰着他們。那種在起初僅只反映大自然之神祕力量的幻想的人格化，這時候採取了社會的屬性，成爲歷史的力量量的代表。在進化之更前進的階段，所有無數神靈的自然屬性和社會屬性都轉移給一個上帝。上帝也不過

是抽象的人的反映。這便是一神教的起源。……我們不止一次地看出來，在現存的資本主義的社會，人們是由他們自己所創造的經濟條件來主宰，由他們自己所生產的生產手段來主宰，正如爲一種外部的力量所主宰。因此，宗教的反映作用之真實基礎繼續存在下去，宗教的反映自身也要繼續存在下去。\* \* \*

我們雖然可以接受馬克思主義者這見解：宗教在客觀上是由於外部現實的主宰性質，這種現實，與人們對照起來，使人們覺得自己軟弱無力，不過還有許多地方需要解釋。例如，人爲什麼用外部力量的人格化，用禱告和儀式來向這樣創造出來的神們求助，以反應自己的無力。馬克思主義的觀點實在過分注重宗教的反映性質了，人類必然有一個主動的方面。馬克思說，不應當把現實僅看作「客體或直觀」，而應當看作「人類感官的活動」。假如人類內部沒有主動的因素，假如他只是被動的反映世界，那末他在內部就沒有創造神們以補救他在自然力和經濟力前的軟弱的衝動了。他的心僅只反映現實的可怕，並不發生創造宗教的心理作用。假如那種作用存在，它必有存在的法則；它必定處理外部世界的印象以特殊的樣式提供它的材料。因此它是應當加以研究的，不僅把它當作攝取現實的一種內在的照像機，乃要當作分別人與獸類的主要因素。宗教在人類方面也許不是一種很高的成就，但至少它是我們還不能從別種生命的形式中尋見的心理過程之證據。

假如我們轉過來研究一下精神分析學的宗教觀，我們便知道精神分析學對於宗教的存在是主要地用主觀過程的說法來解釋的。

弗洛德把一切宗教同具的因素區分作三種。第一種，宗教含有關於宇宙起源的一種說明，這種說明是由他自己的創造之圖畫中得出來的。第二種，它用一種將來的更快樂的生活的保證來慰藉現生活的困苦。第三，它發表指導人生的教訓，以便他們有資格承受死後的酬報。弗洛德問道，宗教怎樣結合這三種性質呢？他以下面的方式敘述依據個人自己的創造之圖畫來創造宇宙的理論：

「這理論是說，宇宙是由一種與人相似的東西創造的，不過這東西在各方面，在力量，智慧和感情方面，都比人來得強大，老實說，是由一種理想化的超人創造的。……有趣味的是，這個宇宙的創造者總是獨一的神，即使相信另外有許多神存在。同樣有趣味的是，這個創造者差不多總是一個男性，雖然不乏有女神存在的表示，並且許多神話把世界的創造從一個男神降服一個墮落為妖怪的女神開始。……因為這個造物神被人公開地稱作父，我們餘下的研究也就容易了。精神分析學斷定，他實際是穿着曾經小孩見過的盛服的父親。教徒的宇宙創造之圖畫與他對於他自己的創造所作的圖畫是相同的。」\*

在客觀上形成宗教的（如馬克思主義者所注重的）軟弱，引起一種在外部世界前求保護和指導的

\*新論第二零七——八頁。

需要。這種軟弱恢復了兒童對於父親的依賴，因為在童年，父親給予兒童所需要的保護和指導。但成年人不再像他童年時那樣看待他自己的父親了。他已經發見他的父親也有一般人類所有的缺欠和軟弱。因此，他不能向他塵世的父親求保護了。但在他的無意識中他依然保持童年的父親（按照他的命令和教訓之奉行與否來行賞罰的那全能的父親）的記憶象。當現實壓迫到他時，這人便向這記憶象求保護。這記憶象被投射到外部世界來然後向它求保護。於是把他看作「全能的父。」信宗教的人於是以誇大的言詞來表現他幼年時對待他自己塵世的父親之一切態度。這個天父是全能的，全知的，很嚴厲的，然而滿具愛心的。因此，我們在宗教中看出與控治人類生活的外部力量同體觀的超自我的作用。「那些外部力量在人們心中虛幻的反映」使人們生出超自我，然後向它求保護。

弗洛德進一步說明宗教教訓與童年情境的關係。「這給兒童以生命的，使他脫離生命中所含的危險的，教他什麼可作什麼不可作的父親，也就是使他接受他的本能願望上一定限制的，並教他，假如他要被容許作家庭一份子，將來作更大團體一份子，並為大家所愛好，應以何種態度對待他的父母，兄弟，和姊妹的那父親。藉了一種賞罰制度，兒童被教以社會義務，更被教以他在生活中的安全，都依靠在那愛他，並相信他也愛他們的父母的（到後來則依靠在別的人們的）身上。所有這一切情況都為成年人照樣移入宗教中。他的父母的訓誡和命令作為他的道德的良心在他的胸中生活下去；上帝藉助於同樣的賞罰制度統治人們

的世界，每一個人所享受的保護和幸福的程度全在於他對於道德條例的奉行；他用來防範外部世界和人類環境之危險的安全之感，建立在他對於上帝的愛和上帝對於他的愛之意識上。最後，他在祈禱中對於神的意志有一種直接的影響，並且照那樣子使他能分受神的全能。」\*

假如宗教主要地是對於幼時的父親之依賴的復活，由自然力和經濟力的控制引起的，那末，關於古代宗教的多神性質還需要加以解釋。

一個人的超自我主要的是在父母的威權之影響的基礎上形成的，其次，則是在教師（各種成年人）之影響的基礎上形成的。所以，爲了說明的便利，我們可以把父親當作超自我的起源，實際上還有一些別的人在它的源起上操演一部分的作用。其次，超自我對於外部世界的人或物的同體觀，可以包括任何數目的人或物，只要他們能在無意識的心中與威權的作用聯想得起來。所以國家和僱主們都在宗教之外提供超自我以同體觀。因此，在多神宗教中，若干小神僅只反映這事實：在兒童時代常有一些可與那些神同體觀的小威權。在原始的團體家庭中，同樣，兒童附屬在這一整個團體的威權下，或與他發生接觸的不只是一個「父親」，而是許多與他的母親長期或短期配合的「父親們。」因此雙親的威權便分散了，宗教的反映遂是一種形成多數超自我的同體觀的傾向。但如弗洛德指出來的，一切宗教都有一個最高的神，他常是一個男

\*新論第二百十頁。注意符號爲本書著者與茲本所加。

性，並把世界的創造歸功於他。

但在人類歷史中有一個宗教並不存在的階段。據傅萊澤 (Frazer) 說，相信超自然的物體，藉了適當的儀式和禱告從它們得到保護，這情形在很原始的民族中並不存在，換一種說法，引起求神保護的需要的軟弱之感還沒有被喚醒。他們表面上對於他們自己影響自然的結果的能力具有無上的信任，我們一想到，在客觀上，那時大自然必要比在宗教出現以後更為優越，這一點却是可驚的。弗洛德加以解說道：「在原始民族中，思想還是高度性慾化的，而這一點足以說明思想萬能的信仰，主宰世界的能力之不動搖的信仰，以及使人類明瞭他在世界中的真地位的明顯事實之無從覺知。」\* 這種民族大致還沒有越過恩格斯所說的分別獸與人的野蠻階段，所以大社會團體所需要的壓制還不能存在。他們必定生活在，如恩格斯所說，「無限制的性關係」的狀況中，這種狀況使他們的愛德衝動得到自由的發展。在那種狀況下，強大的超自我是不會形成的，因為引起超自我的形成的禁制並不存在。我們只能這樣設想，他們的性衝動的滿足，既沒有內部的抵制，使他們在現實的面前得到一種無上的信念。他們主要地為愛德衝動所主宰，這些衝動不承認它們的滿足上的任何限制，想要掃蕩它們前面的一切，絕不關心外部大自然的優越力量。他們想把大自然置在他們的勢力之下的那神祕計劃是一些明顯的象徵，藉了象徵地表演出它們所要取得的對象以取得

\* 圖騰與禁忌第一四九頁

那對象。我們對於夢的研究已經表明象徵是無意識衝動的一種表現法，所以原始民族對於象徵的運用足以表明愛德衝動的優勢。

這少許的例證表明馬克思主義的觀點怎樣為弗洛德派的理論所補充。使宗教成為反應自然界和後來的經濟界之統治力量的方法的內部衝動，為弗洛德派的理論解釋明白了。一切宗教都建立在人在外部世界前面所感到的不安全。精神分析學告訴我們，人怎樣反應那種感覺；它把宗教之一般的心理的內容指示給我們。但馬克思主義更確切的告訴我們，不安全的感覺喚醒了幼年對於成人的依賴，而引起那種感覺的外界因素又是什麼呢？它也指示給我們，怎樣來克服那種不安全，因而怎樣除去那恢復早年對於成人的依賴性的客觀因素，因而毀掉宗教的客觀基礎。

關於這一點，恩格斯寫道：「資產階級的經濟既不能阻止一般的危機，也不能使單個資本家免掉損失，倒帳，和破產，又不能使工人免除失業和貧困。謀事在人，成事在天（天就是資本主義生產方法的物質力量）。這說法到現在依然用得着。單是知識，即使比資產階級經濟學的知識更進步更深入，也不足以納社會力於社會的統治之下。爲了這個目的，最重要的是一種社會的行動。當這行動已經完成——當社會藉了佔有並在有計劃的基礎上來運用一切生產手段，從這些生產手段的束縛中（這本是他們自己創造的，但現在却成爲他們面前一種不可抵抗的外界的力量了）把它自己和它的份子們解放了出來，當人類因此不僅能

謀事，但也能成事的時候——只有在那時候，從來反映在宗教中的最後的外部力量消失了，宗教的反映自身也隨之消失了，簡單的因為再沒有什麼可以反映的東西留下來了。』\*

弗洛德把宗教比作人在他的進化過程中所經驗的一種神經病。它是『控治知覺世界的一種賞試，藉了願望世界我們被置入這種知覺世界中……但它不能達到這個目的。它的教義具有它發生的時代的印記，那便是人類之愚蠢的兒童時代的印記。它的慰藉是不值得重視的。經驗告訴我們，世界並不是一個育兒所呵。』\*\*

關於宗教在人們的心中喚起的空幻希望，馬克思發展了更透澈的意見，他說，宗教『是一個重載下的動物之喘息，一個無心的世界的心，正如它是無精神的狀況的精神。它是人民的鴉片煙。除掉作為人民之幻想的幸福，宗教，乃是獲得人民之真正的幸福的先決條件。』\*\*\*

是故馬克思主義和精神分析學對於宗教的見解是互相補充的。它們表明相關的兩方面——主觀生活 and 外部世界——的研究，對於社會現象之適當的瞭解，是如何的重要。

\* 反杜林論 第三五頁。

\*\* 新論 第二百五頁。

\*\*\* Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (黑格爾法律哲學批判)。

不過弗洛德派的觀點和馬克思主義的觀點之本質的統一，大概以在兩者對現實所作辯證法的研究上表現得最爲明白。不幸精神分析學者對於辯證法的運用大致是無意識的。不過，我却想說明，弗洛德的學說富有心理生活之辯證法的性質的證據。誠然，我相信精神分析學說最先提供我們以確定的證據，證明個人心理的過程必然以一種辯證法的樣式來進行。

## 第十章 辯證法的唯物論

在精神分析新論最後一章中，弗洛德提出精神分析學在哲學主張上的傾向問題。談到作爲政治的無政府主義（一種知識份子的虛無主義）之符合物的不知主義和懷疑主義（它們都否認對於外部世界有獲得可靠知識的可能），弗洛德斬釘截鐵地宣布他對於唯物論的信仰。他說道：「假如在我們的意見中間並沒有符合現實的知識，那末我們大可以用紙板當石頭來修橋，也可以用十分之一公分而不用百分之一公分的嗎啡來注射病人，更可以把催淚瓦斯當醃藥來用作麻醉劑了。就連知識界的無政府主義者自己也要強烈地反對把他們的學說照這樣子來實行。」\*

他用下面的話結束他對於這問題的討論：「最後，讓我把我在精神分析學與世界觀問題的關係上必須說的話總起來說一說罷。依我的見解，精神分析學並不能創造一個它自己的世界觀。它沒有這樣作的需要，因爲它是科學的一個分枝，它可以對於科學的世界觀有所貢獻。不過，精神分析學却不配有這樣一個誇大的名字，因爲它並不把一切包括在它的範圍之內，它是不完全的，它並不主張它要成爲包容一切的，也並不主張它要建立一個體系。科學思想還在幼稚時期；有很多重大問題它還不能解決。一種建立在科學上的

世界觀，不管它對於現實世界如何重視，主要地具有消極的性質，例如它拘守事實而排斥幻想。我們同道中，有不滿意這種情形的，並且要多有一點什麼使他們的心得到片刻的寧靜，他們可以到他們能尋到這東西的地方去尋罷，我們不會為這個來責備他們的；不過我們不能幫助他們，也不能為了他們的緣故而改變我們自己的思想方法。』\*

我們固然可以同意科學能打擊宗教的和觀念論的幻想，並能以現實世界為重，不過由科學家們採用的一般思想方法得出來的關於現實的圖畫，却具有由那些方法遺傳下來的一定的嚴重缺點。

從一定的複雜環境中，科學家抽出或隔離與他的研究有關的一些因素。他劃定一個研究的範圍，把一切與他那特殊的問題彷彿不相干的東西都擱開。於是我們有了一些分立的科學，各自在它那特殊的園地來從事它的研究，各自從一般的複雜現實中抽取它認為與這些問題有關的東西。經濟學家，生物學家，心理學家，等等，在研究人的時候，只注意他落在他們的領域內的那些行為。照這樣子，從人生存於內的不同諸關係中，有一些被選定，加以特殊的注意，於是那些被抽出來的諸關係之一般性質便在科學理論中發表出來。一個研究種族差異的科學家可以作出這樣的結論：凡生有直而黑的頭髮的民族，不論中國人，歐洲人，或美洲人，在種族的意義上都是相關的；他們的國別的不同對於這主要的事實只算得偶然的。他們也許是工

人，資本家，或罪犯——他把這些性質一概排出他的研究之外。結果有許多不同的東西會因幾種相同的性質而被結合起來。所以，科學的理論從一些東西中抽出一些它們共有的性質，並建立一個總的觀念，一個概念，它雖不與任何特殊的東西符合，但却表示出它們大家共有的性質。

這種從不同的東西抽取相同的性質的方法，也為馬克思應用在他對於價值之性質的研究中。他斷定，勞動生產物之一般的共同的性質，便是商品在其交換價值的關係上之重要性質。從不同的商品中，他抽出這個共同的性質，作為它們的價值的量尺，把某一種商品滿足某一種人類需要的特殊方式當作不相干的而擱開。同樣，心理學家，要把人類的行為解釋作無意識的推動，必然從全部複雜情形中，把他特別注意的心理因素分割開來——腦，心，肺，腺，等等的生理過程；與行為之產生有關的外部情況都要被置諸考慮之外了。

照這樣子，科學給出一些宇宙的圖畫，因為它們的抽象性質，這些圖畫對於那本來交互連結的大東西却給了一幅區別的分立的樣式。黎維 (Levy) 教授用過一個名詞，頗善於形容現實之科學的圖畫。他稱之為「隔離物」——「一種由其空間，時間，和物質的環境中被拖出來的東西。」他說，科學家從宇宙中割下他的隔離物，「當他完工以後，便時常忘記把它放回宇宙中適當的地方，正如他忘記歸還他借來的一切工具和書籍。結果便成爲一種虛偽的哲學說明。」\*

\* 辯證法唯物論的諸問題第十八頁 (C. A. Watts)

這說法指出一種結合科學之各種發見的方法之需要，由這方法可以表現那反映交互連結的宇宙的圖畫。這方法便是辯證法的唯物論。在敘述它——特別是它同精神分析學的關係——以前，我們要說明一下，這種事物之相關的性質之注重，對於科學自身也具有重要的功用。

在科學家中間，有這樣一種趨勢，把科學當作與社會狀況或經濟狀況無關的一種研究形式，把科學的發生當作完全不關心實際問題的科學家頭腦中的一個衝動。據他們說，科學的發見所以具有實用的價值，那是由於這發見與實際需要的巧合，並非由於反應那些需要。據鳩利安·赫克斯利 (Julian Huxley) 說，「當然，這知識大致可以用在控制自然上，但我想，大多數科學家要說，必然有一種可以喚作純科學的東西，它有它自己的原動力，不關心它的實用，竟自發長上。」\* 在這兒我們看到純科學與實用科學這人工的劃分，不理會兩者之間的交互連結，這是一種由抽象的方式得出來的劃分，科學家們即在這種抽象的方式中處理他們那特殊的問題。科學的理論對於一組一組的現象採取總的說明形式。因此，從具體的環境中作必要抽象的科學家，將忽略他的概念植根於外部現實世界這事實，遂把這些概念當作「純」獨立的存在。固然他個人可以意識不到他的工作中有任何實用的目的，但他所應付的問題却不是由他自己製造出來的；它們有一個歷史和一個背景。轟動一時的世界的偉大科學思想並不僅是天才的閃耀，它們乃是有

\* 科學研究和社会需要第十六頁 (C. A. Warrs)

特殊才能的人們對於客觀世界之需要所提出的問題之反應。莫斯科物理學院的黑森 (Hessen) 有一種值得注意的研究，在一九三一年科學史的國際大會中提出來，表明牛頓的學說與他當時的需要是何等密切的相關。他所要解決的機械學的問題都受到機器和軍械之技術的發展的影響。航業的發展使得行星和月的研究成爲必要，以便解決經度和潮汐變動的問題。這些在「純」抽象學理上的研究對於天文學、物理學，等給予一種推動，但這些抽象學理之刺激却主要地得自當時實際的需要。連一切學理中最抽象的熱力學第二定律，也植根於工業革命所引起的實際需要，爲要使蒸汽機更有效能。因葛爾諾 (Carnot) 在尋求汽機活動的一般原理時才引起這定律的建立。

上面提到的鳩利安·赫克斯利的書是一種鄉村調查的結果，這調查的目的在發見科學之發展在日常生活上的影響的程度，在已經提過的他的調查的後一階段，他也必須承認他關於「純」科學和「實用」科學的見解不合於他在調查中所遇見的事實。於是他說：就全體來看，我已經明瞭要想劃一條線比我原先所想的還要困難。並且在一方面我已經修改了我先前的觀念。我過去想像，重要的新發見總以純科學開始，經過實用科學，才逐漸滲入實用中……但我很有興趣地發見，事情並不常是那樣的。」\*

那末，假如科學解決經濟的背景和社會的背景所提出的問題，意識到這一點對於科學家有很大的幫

\* 科學研究和社會需要 第二百零四頁。

助。這就是說，對於與他的問題之解決有關的一切力量，他要準備作意識的合作。假如，在目前，有一個阻礙科學發展的過了時的經濟制度，那末便有一個主要問題出現，這問題的解決乃是科學向前發展的條件，指明了說，便是除去那種制度的問題。科學家既然知道社會條件使他的研究不易進行，既然知道他必須依賴一個統治階級的賞賜，而這一階級除了用科學來毀滅生命和財產之外再不能有別的用處，他就應當把他的科學問題與其社會的環境和經濟的環境關連起來。要想把這一點作得適當，一種辯證法的唯物論的研究便是需要的了。它並不是科學的替身，只是接觸宇宙事物之交互關係的需要之注重——也便是把森林與樹一樣看待的需要之注重。

辯證法的唯物論說明宇宙變革和發展的總法則。實用到社會上，它指出事物必然的趨向，而科學家既然意識到科學與社會需要的關係，藉了辯證法的唯物論給予他的工作的背景，便把他那特殊的問題看作一個總問題的表現，這總問題便是社會的轉變。於是他看出一個進步的階級（工人階級）的任務，便是把這個新社會由舊社會的子宮中傳送出來。他要把他的科學才力提供那一階級使用，他明瞭這樣作才是推進科學上的利益。

關於現實之辯證法的見解，在單獨的科學中，可以找出許多證明。精神分析學格外能說明心理過程之辯證法的性質。在下一章，我要說明這一點。弗洛德的工作之價值，只有在瞭解了它那主要地辯證法的性質

以後，才能得到充分的認識。

我們現在來到辯證法的唯物論的本身。

正如我們分別實在的客觀世界和反映它的觀念，我們把客觀的辯證法的過程從那些在心中發動的過程——便是說，主觀的辯證法的過程——分別開來。

因為先討論客觀的辯證法，我們將得到現實發展法則的一個總觀念，到我們討論主觀的辯證法的時候，我們便看出這些法則怎樣與人的心理生活一一相關。

辯證法的唯物論由離開意識獨立存在的真實世界之確定開始。它對於把外部世界全部或部分的歸之於心的觀念論的信仰不作絲毫讓步。它清楚的說明，意識是一個物質的腦之功用，並且依靠物質的條件而存在。它說，物質是人類感覺、理智等所接觸的現實，不過它是離開人類的感覺、理智等而獨立的。有一些人以爲近代物理學的研究，將駁倒唯物論的見解，實際上它並沒有打破一個真實世界獨立存在的事實。不拘物質的存在是電子的放射，以太的迴旋，或諸如此類，它的獨立存在是不受傷損的。科學只有在這信仰的基礎上才成爲可能的，這意思曾經現代最偉大的物理學家麥克斯·普朗克 (Max Planck) 加以透闢的說明。他寫道：「只有相信我們外部有一種真實存在，才能够使我們在無目的地摸索中得到必需的支點；並

且只有這信仰才能提高因失敗而疲乏的精神並使之向前作新的努力。」\*

承認有一個離開意識獨立存在的真實世界的並不僅是辯證法的唯物論，因為依然滯留在各種機械論的世界觀的十八世紀的舊式唯物論，也以世界的獨立存在為其出發點。

把辯證法的唯物論與機械論的見解清楚地分開是很重要的。機械論把宇宙的品彙還元為原子和電子的機械的活動。思想是一種電子的跳舞，並且有一天就可以用物理的說法和化學的說法來加以解釋了。物體間的不同乃由於物質單位之數目與結合上的不同。不承認特殊的生物學的或心理學定律；有生命與無生命的物質之不同不過由於電子的數量和排列上的不同。

這種機械論的唯物論一般地被反對者用作放矢之的，這些人完全不理會現代的唯物論——辯證法的唯物論——並不承認機械論者的觀點這事實。他們說，「人被降低到機器的水平。他那高級的性質，他那文化的生活，都被唯物論斥作空幻的存在了。」

實際上，這說法不僅歪曲了辯證法的唯物論的觀點，並且只有辯證法的唯物論才能適當地解釋這些把人從宇宙其他部分區別開來的高級性質是怎樣出現的。

恩格斯對於十八世紀的機械論的觀點說明道，「因為在那時，在所有自然科學中，只有機械學，實際上

\* 物理學鳥瞰 (Mehner)

只有固體的（天體的和地球的）機械學，簡而言之，重力機械學，達到相當精密的程度。化學在那時還只有幼稚的燃素說的形式。生物學則還躺在襁褓中；植物和動物的機體還只經過粗淺的考查，並且用純機械的原因來加以解說。正如笛卡爾對於獸類的看法一樣，十八世紀的唯物論者把人看作一架機器……：地球的發展史（地質學）當時還完全沒有人知道，至於現在的生物是由簡入繁的長期發展起來的結果這見解，在那時也還完全不能加以科學的申說。\*

這一種唯物論在當時反映出新興的中等階級的革命熱情，並且，作為對於宗教和封建道德的批判，它在觀念的領域提供一種攻擊反動的封建利益的鋒利的武器。為要反對教會和貴族的特權，把建立在人類理性上的自由，博愛，平等的主張高舉起來，把理性的能力提高到代替上帝的程度。關於法國的唯物論者，恩格斯說道：「清除人們的頭腦以便接受將來的革命的那些法國大人物們，他們自己也以極端革命的樣式來行動。他們不承認任何外來的威權。宗教，關於自然的觀念，社會，政治制度，一切都要受毫不容情的批判；一切都得在理性的法庭上聲明自己存在的理由，否則便被抹殺其存在的權利。理性被用作測量一切的唯一尺度。正如黑格爾所說，那是世界首足倒立的時代；這話的意義，起先是說，人類的頭及其思想所達到的原則被當作一切人類行動和結合的基礎；後來，這話的意義也是比較寬泛的，那就是說，與這些原則相矛盾的現

實，事實上是被上下顛倒過來。從來一切社會形態和政府形態，一切傳統的舊觀念，全被看作不合理的而束諸高閣；以前的世界完全爲偏見所領導；過去的一切只值得憐憫和鄙視；自此以後，迷信，不公道，特權，和壓迫都將爲永恆的真理，永恆的公道，基於自然的平等，和不可剝奪的人權所代替。

「我們現在知道，這個理性的王國不過是理想化了的資產階級的王國；永恆的公道實現作資產階級的公道；平等只是法律上的資產階級的平等，資產階級的私有財產權被規定作基本的人權；理性的政府，盧梭的民約論是實現了，不過僅能以資產階級的民主共和國實現。十八世紀的大思想家們，比起他們的前輩來，也並不能多超過他們自己的時代所規定給他們的界限。」\*

辯證法的唯物論與機械論的唯物論不同，它認定世界是在不斷的改變和發展的過程中的。沒有歷時不變的東西。存在和過去繼續不斷。就連金字塔那樣「不變」的東西實際上也在變。若干世紀一過，它們也將變成砂塵了。所以我們應當用過程和運動的說法來思想，不應當用僵硬不變的東西的說法來思想，這所謂不變的東西在一種無始無終的過程中連結成由簡入繁的一種發展。

我們知道現在的地球與許多百萬年前的它大不相同。地球從一團火熱的汽體經歷許多階段，才可以使生命的簡單形態生存其上。有生命的東西又經過無數次的轉變，才達到人類意識之高度發展的階段。

像這種作爲自然界之重要性質的發展的見解，在進化之一般理論中有其科學的根據。但辯證法的唯物論不只是對於進化論的一種信仰。大多數人都熟悉並接受一個進化的宇宙觀。辯證法以一種比較有理解力的方式指明這種發展，因爲它說明，一種發展的過程不只是一種量的增加，却含有質的改變。是故在發展的過程中可以看出不同的階段來，在每一階段有質地新的東西出現，因爲這種東西是由過去的東西產生的，所以不能從它本身得到充分的說明。

照這樣子，生命已經由無生命的東西中發展出來，雖然它的存在之法則含有化學的和物理的法則，它同無生命的東西之質的不同却在特殊的生物學的法則中表現出來。生命不能完全還元到物理的和化學的用語。它是在分子和電子的結集以外的一種東西，而辯證法唯物論所特別注意的正是這種「東西」，因爲對於新質階段之起原的研究，足以闡明一切的改革和變化，特別是在社會中進行的那些改革和變化。

假如在一種發展過程的某一階段，有了質的改變，新的東西便出現了，在未達到這階段以前，這發展在性質上乃是量的——那就是說，它採取在一定方向上繼續改變的形式，並沒有新的質加入這過程中。但新質的出現也是這過程之連續上的中斷。一種變化在全部過程中發生了。一種新的東西出現了，量的改變讓位於質的改變了。

自然界滿有量的改變突然轉爲質的改變的例子。我們可以引一個黑格爾給的常見的例子，如下：

「據說自然界沒有突然的跳躍，大家相信一切東西都是由逐漸增加或減少造成的。但也有突然由量變為質的這種事。例如，水並非逐漸因冷變硬，並非先變成軟的，終於達到冰的硬度，實際上是一下子變硬的。假如溫度低到某一度上，水便突然變成冰，那就是說，量（溫度的度數）被變成質了——這東西之性質上的改變。」

普列哈諾夫，在與一個什麼提考米洛夫（Tikhonirov）論戰時，對於排斥突變說的漸變說加以諷刺的論列。「現在讓我們假設提考米洛夫把滿滿的一鍋水放在火爐子上。當水的溫度從三十二度昇高到二百十二度，水依然還是水。他自然不會為任何突變吃驚。但當溫度達到一個危險關頭，於是忽然一下子（多末可怕的一件事！）一種變異發生了；水被變成了汽，宛若它的想像曾經進行過有力的革命……又如提考米洛夫在觀察一種變形的昆蟲。蛹的變化緩緩地進行，不到一種新秩序的時間來臨，蛹依然是蛹。觀察者歡喜地搓手，說道：「這兒一切都照應有的情形進行。社會機體和動物機體都不會有在無機世界我不得不承認的那種突變。無論如何，當大自然創造生物時，她已經恢復了她的清醒。」不過，他的高興不久便被打消了。在一個晴好的日子，蛹也進行了一種「有力的革命」，在背上裂開了，並且進入一個蝴蝶的世界。」\*

在生物學上，種類的變化起於突變，已是大家早就知道的了；逐漸結集成萬萬年的變異以產生新種的

\*馬克思主義的基本問題第一百——一頁。

舊觀念再不爲人們所接受了。固然，變異的結集進行下去，不過，爲辯證法的唯物論所指出的，新種的出現却起於由量到質的變革。

現代物理學也證實了這見解。是故普瀾克寫道：「近來的發見已經表明（大自然不會跳躍）這命題是與熱力學的原則不符合的，除了表面上是惑人的之外，這命題的效力就要不能存在了。大自然確乎像是一跳一跳地運動，樣子也誠然是很奇怪的。……無論如何，量的假設已經引起這樣的觀念：在自然界，變化的發生並非繼續的，乃是一種爆炸性質的。」\*

社會對於這猛烈的突然的變化之事實也並非例外。馬克思在社會發展方面已經指出，社會的變革與自然界的變革以同樣的方式進行。在達到一定的程度以前，發展是逐漸而繼續的。隨後一個爆炸發生了，解除了那改變全部社會基礎的主要的社會力量。在資本主義社會的體制中，有一種生產力的繼續發展在進行。生產的聚集和集中化，無產者的隊伍的漸增，以及資本家統治者的數目的漸減——這些都是量的因素。但最後，在資本主義的體制以內，「生產手段的集中化和勞動的社會化，終於達到這樣一點：它們變得與它們那資本主義的外殼不相適合。這外殼被炸碎了。資本主義私有財產的喪鐘響了。掠奪者被掠奪了。」這並非馬克思一廂情願的想頭，已經由下面的事實證明了：在六分之一的世界上，工人們已經破除了資本主義

的生產條件的桎梏。

假如發展是現實的一個重要特徵，引起發展的衝動之性質的問題便發生了。我們已經知道世界上的物質並非彼此嚴格地劃分的。它們是密切地關連的，並且不斷地把我們新知道的它們那新方面和新關係呈現給科學。

矛盾的傾向（它們的鬥爭促進了發展）在這些過程中統一起來。人類的發長是生的力量與死的力量間的鬥爭之一種過程。身體的化學作用表明相反的過程。消化和分泌表明矛盾怎樣統一起來，它們怎樣在一個過程中交互貫通。

沒有矛盾便沒有發展。發展是自動的，由內在的矛盾的衝突產生的。假如在未成地球以前的火熱的汽體中，沒有矛盾的凝結過程發展，那末使生命成爲可能的條件也就永遠不會發展了。

既然矛盾的統一是一切過程的一個重要性質，那就是說，既然過程自身把相反的傾向結合起來，內在的發展的衝動就從這些矛盾的鬥爭中向前進行。是故相反的因素是動力地相關的；不應當把它們看作呆板地並列着的，却應當看作交互貫通的，負變正和正變負的，所以發展的路線取一種螺旋的形式，愈旋愈高，由正變負，然後由負變正——不過這是一個新的正，在發展的過程中表現一個更高的階段。

恩格斯用下面的例子把這過程解釋明白：「一切開化的民族都從土地公有制開始。對於一切在農業發展的過程中渡過一定原始階段的民族，這種公有制變成生產的一種桎梏。它被廢除了，被否定了，並且經過或長或短的一串中間階段，被轉變成私有財產了。但當農業的發展為土地私有制自身推進到一個更高的階段，私有財產又反過來變成生產的一種桎梏，在目前，不拘小的和大的土地私有，情形都是如此的。於是否定它的要求——再把它轉變為公有財產的要求——必然發生了。但這要求並非指古代原始公有制的恢復，乃是指更高度更發展的公有形式的建立，這形式不但不是生產的障礙，相反的却第一次地把生產從一切桎梏中解放出來，並給它以充分利用現代化學發見和機器發明的可能性。」\*

是故原始的公有狀況為私有財產所否定——那就是說，由公有制向它的反面（私有財產）的一種轉變。但私有財產又變成生產的一種桎梏了，於是它又轉向它的反面（公有財產）——那就是說，回到原始的狀況，但在一個更高的平面上。私有財產這否定自身又被否定了。這過程便叫作「否定的否定」，它所指的非僅一種狀況的廢除，乃是一個更高的發展階段藉了鬥爭而得到的實現，因為第一個否定便是引起第一個否定的那一個。是故恩格斯申辯道：「不過或許有人反對道：已經發生的否定並不是真的否定；我否定……一條昆蟲，就把它踏死，或否定正量「甲」，就把它勾消，諸如此類。我否定「玫瑰是玫瑰」這句話，就

\*反杜林論第一五六——七頁。

說「玫瑰不是玫瑰」假如我否定這否定說，「不過，玫瑰究竟是玫瑰」那末我便得到什麼呢？實際上，這反對是形而上學者反對辯證法的主要論據，這是完全與他們思想方法的狹隘性相合的。在辯證法中，否定並不僅是說「不」或宣布某種東西並不存在，或隨意把它消毀。許久以前，斯賓諾莎（Spinoza）說道：「一切限制或規定同時就是一種否定。」並且，否定的種類先由過程之一般的性質來決定，再由特殊的性質來決定。我不但應當否定，還要否定那否定。所以我應當把第一個否定作成這樣子，使第二個否定存在並且成爲可能。怎末辦呢？這要依靠每一場合的特殊性質來定。假如我……踏死一條蟲，誠然我已經完成這行爲的第一部分，但我却使第二部分成爲不可能的了。所以，每一種事情都有它被否定的適當方式，這方式能引起一種發展，至於每一種概念和觀念也都是這樣的。」\*

對於現實之辯證法的瞭解在十九世紀才受到重視，世界是悠久的進化過程的產物這見解那時正在流行。過去處理僵硬不變的事物之古希臘邏輯，用來處理宇宙之變的節奏，便覺得不合用了。亞理士多德曾經立下三條定律，這三條定律對於一切事物的推理給了一個規模，直到十九世紀的開始，這三條定律幾乎完全沒有改變。

\* 反杜林論第一六零——一頁。

他的第一條定律規定一切事物的同一性。它把那事物與宇宙其他部分區別開來，指定甲就是甲，具有其清楚而特殊的性質。第二定律，矛盾律，指定甲只是甲，不具有任何別的性質——那就是說，它不是乙。在第三條定律中，指定在甲和乙之間沒有中間的說法。於是把矛盾排除，把世界的物體看作僵硬地分立的，並且是在固定的模型中創造的。

但因大家逐漸知道，物體之較高級和較複雜的形式是與較低級和較簡單的形式相關連的，過去認為一種神的創造行爲的結果，實際上却是進化之悠久過程的產物，因為這種知識，一種能表現這事實的邏輯之需要便發生了。

在十九世紀，黑格爾作出一種邏輯，這邏輯與那時流行的進化觀是比較地適合的。

他稱他的邏輯方法為辯證法，沿用希臘的說法，意思是辯論的藝術，在這方法中，藉了意見之否定和衝突，一種矛盾的綜合發生了，這綜合是接近真理的。

黑格爾在矛盾因素的鬥爭中看出發展的原因。一切事物都在轉變的過程中，都在流動的狀況中，這一點使得亞理士多德的邏輯範疇不適於包容它們。甲是甲，但它也正在變向非甲。它並不是與宇宙其他部分清楚地劃分的，却是密切地相關的，同時具有別種東西，並且在矛盾過程的發展中（例如地球的變冷，）變新的存在形式。

矛盾所在以活動的事物，黑格爾稱之爲正題。那矛盾呢，他稱之爲反題；矛盾在一種新的綜合中的融解呢，他稱之爲否定的否定。

全部過程被適當地表現作正題，反正，和綜合，綜合指明全部過程向一個新的發展階段之提高。

不過，黑格爾是一個觀念論者。他把全部進化的過程看作觀念或絕對精神的展開，這種觀念從無始以來便已存在了。物質的世界是這觀念的創造，這世界的進化則表現觀念用以顯示它自己的階段。

在真實的世界中的鬥爭和矛盾之過程，一步一步的把絕對觀念表明出來，當每一階段，因矛盾的成熟而變爲陳腐時，指出了一個新階段的需要，它便變得不真，因而不合理了。因爲，黑格爾說，「凡是真的都是合理的，凡是合理的都是真的。」

在黑格爾的信徒中間，發展出喚作青年黑格爾派的一羣，他們反對黑格爾哲學之守舊的用途。藉了黑格爾的真的便是合理的這格言，普魯士政府的擁護者尋見這政府存在的理由。它是真，所以是合理的。所以是當時最好的政府了。

這一點，如恩格斯在他所著的費爾巴哈論中所說，乃是對於黑格爾的曲解，因爲使一件東西真的並非是它實際的存在，依黑格爾學派的見解，乃是對於它的需要。假如它已經變得腐舊了，因而變得不需要了，於是它也就變得不真了。

隨着德國中等階級的覺醒，青年黑格爾派開始批評宗教信條了。他們中間最前進的便是費爾巴哈。他的基督教的本質對於基督教作了一種鋒利的批評。他宣布道，並非上帝依照他自己的像貌造人，却是人依照他的像貌造上帝。但費爾巴哈不會看出人在他的生活過程中是一個能動的參加者。他把人看作環境壓力的一種被動的玩物，既不能反應他的存在，也不能改變他的存在的條件。

在青年黑格爾派中間，把辯證法轉向歷史的研究，却是馬克思的功勞。他指出歷史對於辯證法的過程也並非例外，社會的發展因矛盾因素的鬭爭而前進。在不斷要求發展的生產技術與生產條件——依據生產技術發生的社會的、政治的、宗教的，以及類似的上層構造的因素——的矛盾中，他尋出社會改革的原動力。

但，爲要用黑格爾的辯證法來瞭解真實的世界，馬克思首先必須剝去它的神祕的外壳，並給它一種唯物論的內容。馬克思敘述他的辯證法與黑格爾的辯證法的不同道：

「我自己的辯證法與黑格爾派的辯證法不僅是根本不同的，而且是直接相反的。在黑格爾看來，思想過程（他竟把這種過程改變爲獨立的主體，名之爲「觀念」）是現實的創造者；並且在他看來，現實不過是觀念之外部的體現。依我看來呢，正相反，觀念不過是移植在人類的頭腦中而改造過的物質。幾乎在二十年前，那時黑格爾主義還在盛行，我便批評了黑格爾派的辯證法的神祕化的樣式。雖然辯證法在黑格爾

手中歸於神祕化，但這一點並不能抹殺這事實：他是第一個以富於理解的充分自覺的態度提出辯證法的運動之一般形式的人。在黑格爾的著作中，辯證法是頭足倒置了。假如你要發見藏在神祕的外壳中的合理的核心，你便應當把它正過來。辯證法以它那神祕化了的形式在德國盛行了，因為它彷彿是替現存狀況辯護的。至如它的合理的形式，對於資產階級及其空想的代言人，却是一種毀謗和厭物，因為它對於現存狀況給了一種肯定的瞭解，同時又給了一種否定的瞭解，使我們認識那種狀況不可免的要崩潰。它對於他們是一種厭物，因為它把一切歷史地發展的形式看作流動的，無常的，更因為它不受任何什麼的威嚇，它在本質上是批判的和革命的。』\*

上面關於辯證法的唯物論之敘述，格外注重心理過程與經濟世界過程之間的交互作用。如不把兩者參照起來研究，便要產生一種關於人類行爲的片面見解。我們知道，這一點對於精神分析學的戰爭論是格外真實的。

辯證法地解決問題的精神分析者，將要把他那科學的發見與現今的社會問題關連起來。他將看清精神分析學在從資本主義的生產條件之束縛中解放社會的任務上的真價值。他將瞭解他的病人的特殊病

\*資本論引言，第二版(Allen & Unwin)

症，在反映那要求意識的表現之無意識的衝動以外，更與一般經濟的現實和社會的現實有關。因此，他將願意認識施行壓迫的環境的性質，以便他能幫助新社會制度的創造，弗洛德說，這種新社會制度在精神分析之普遍的應用上是必要的。

同時，關於辯證法的唯物論之真實性的最好證據，可以在精神分析學本身上找出來。

## 第十一章 辯證法的唯物論和精神分析學

恩格斯說，「辯證法不過是大自然，人類社會，和思想之運動和發展之總法則的科學。」假如這話是真的，我們應當可以發見，心理過程是以辯證法的樣式來進行的。並且，當我們轉過來看精神分析學說時，我們便發見，精神分析學者所意識不到的，其中有許多心理行爲的例子，如不從辯證法的角度來看，便幾乎不能理解。

討論二下一件東西及其對立物的統一罷。形式邏輯者問道，一件東西怎能是它本身又是它的對立物呢？兩者之中應當有一個被排除。但辯證法的邏輯却注重這事實：沒有永久不變的東西，就在這東西的內部會有它自己的否定。恩格斯用下面的話說明這一點道：「在玄學家看來，事物及其心理的印象和觀念是孤立的，僵硬的，固定的，永久不變的，要一個一個分開來研究的研究對象。他的思想局於極端不可調和的對立中……在他看來，一件東西或存在或不存在；若說一件東西是它自己同時又是別的東西，乃是同樣不可能的。正和反是極端互相排除的。」\*

但這樣一種主張，對於一個精神分析學者，是或應當是，十分不能成立的。

\*反杜林論第二十八頁。

弗洛德用幾個有趣的例子指明語文怎樣原始地反映對立物的密切統一。他說，「許多語文學家主張，在最古的語文中，相反的字如強，弱——光，暗——大，小——都用同樣的語根來表明。在拉丁文中，有這樣兩歧的字：Altus || 高或深；Sacer || 聖或邪。

「作為語根變化的例子，我舉出以下幾個：Clamare || 喊；Clam || 靜，默，祕；Siccus || 乾；Succus || 液；在德文中，Stimme || 聲；Stumm || 啞。」\*

弗洛德用這些例子來說明相反的東西在夢的形成上的運用。往後我們將看出在夢的形成上所包含的心理過程對於辯證法是何等的重要。但讓我們先從辯證法的觀點上討論一些別的精神分析學的概念罷。

在大自然的領域，辯證法代替了僵硬的各別的事物觀，而注重其原動的交互關係，注重其由此到彼的形式上的變遷，與此相同，精神分析學，在心理的研究上，作為辯證法之一種特殊的實施（雖然是無意識的），攻破了那把心當作印象之被動的容受器的呆板的觀點。它提供一個新的觀點，把心理生活當作要求著的和壓制着的力量之一種交互作用，以衝突為中心。心被看作動力地交貫的相反的因素——意識的和無意識的因素——之統一，由這些因素的交互作用中產生出豐富的不同的人類思想和感情。我們一考慮愛德，

\* 引論第一五零頁

自我，和現實之間的關係，便可以看出這種交互作用的辯證法的性質。

我們已經知道，愛德衝動由於現實給與其滿足的阻撓而起，變化，自我被形成了。換一種說的，現實與愛德起了衝突，把愛德的一部分變成它的對立物，因為自我是有理性的，而愛德是無理性的，自我是合邏輯的，而愛德是不合邏輯的，自我有一種現實的原則，而愛德却依一種快樂的原則來尋求滿足。這種藉了兩個相反的因素（愛德和現實）之衝突而起的變化乃是一種辯證法的過程。

復次，愛德自身又結合兩組相反的本能：伊羅斯或生的本能，死或破壞的本能，它們的混合形成每個本能衝動的一部分。死的本能尋求一種無生氣的狀況之恢復，而生的本能則要求機體的建設和保持。生當作一種過程，包含有生的力量和死的力量之鬭爭，死與生共同進入體內，從辯證法的觀點上看來，這兩點都幾乎是很平常的。恩格斯說，「同樣的，每一個有機體，在同一時刻，既是這個，又是別個；在同一時刻，它消化自外間攝取的物質，又排洩別的物質；在同一時刻，它體內的細胞在死去，而新的細胞在形成。」\*

是故弗洛德對於本能的分類，應當在馬克思主義者中間得到無所猶豫的接受。

弗洛德另一個重要的辯證法的概念是壓制作用。這種作用起於現實要求與愛德要求之衝突，也是無意識的自我的功用。它以一種量的因素引起質的改變，因為它強迫無意識的衝動改變作行爲之意識的狀態。

\* 反杜林論第二九頁。

態，具有移置，昇華，反動形成等形式的意識行爲，乃是愛德衝動的量的變化，這種變化當壓制已經達到一定的強度時便發生了。這是很顯然的，假如壓制是輕的，假如本能衝動不與現實的要求十分衝突，那末意識的表現與無意識的衝動自身不會有很大的差異。但當無意識的衝動與社會現實的要求強烈地衝突起來，那末壓制便量地加多，而意識的表現就要與被壓制的衝突成爲質的不同了。弗洛德對於造成神經病象的量的因素說明如下：「你們將知道……我已經把一個新的因素引進病原的線索中——這就是量的因素；我們也應當把這個因素計算在內。對於病原的條件一種純屬質的分析是不够用的……我們必須知道，兩種相反的力量，一定要達到相當的強度，才會發生衝突……這種量的因素在抵抗神經病的能力上是同等重要的；一個人患不患神經病，全看他能够阻止多少未發洩的基力（*inst.*），也看他能把多大一部分的基力從性的方向昇華到非性的目標上。」\*

爲要使這壓迫的例子明顯，我把超自我與自我混合起來，以代表反對愛德本能要求的客觀力量。實際上，被壓制的衝動之變化與現實的要求之間的差異，並不如它與現實加超自我的幼稚的道德之間的差異那末大。凡在壓制大部分由現實或強大的自我來決定的場合，改變了的衝動將具有一種昇華了的社會的性質。若在超自我的道德爲主的場合呢，我們將在意識的生活中發見對於慰藉的幻想（如宗教）之依賴，

\* 引論第三百十三頁，注意符號爲弗洛德所加。

以及對於現存社會制度的屈服，這種屈服大部分由於感情地接受它的組織與超自我之間的同體觀。

現在我們轉向弗洛德的夢生活的理論。在夢中，被壓制的衝動得到醒時所不能得到的多少的滿足。在這意義上，夢生活是醒生活的對立物，黑格爾派所謂「別種」。夢生活的心理表現形式是醒生活的心理表現形式之對立物。在後一形式中，思想是一般的，藉了同質的結合形成了觀念，觀念是由具體的東西抽象出來的。具體的要以抽象的說法來瞭解，但在夢生活中，抽象的觀念却以具體的形式來表現。

這種用抽取一般的質來應付經驗的辦法，我們已經知道，會把本來活動的東西看作靜止的。夢生活却相反的以一種高度戲劇化的動作來表現它的內容。在醒生活中，我們把一切東西看作彼此分離的各別的，因而就大體來說是非辯證法的。奇怪，夢生活却彷彿能把思想過程的辯證法的性質更親切地反映出來，因為它在一切東西中間看出那樣一種密切的交互關係，使它毫不躊躇地運用一種東西來象徵另一種東西，自醒生活看來，這兩種東西是連半點關係也沒有的。它能把最矛盾的因素結合起來。如弗洛德所說：「我們最驚人的發見之一便是夢的工作處理潛夢中的對立物的方法……相反的與相同的受到同樣的待遇，具有用同一顯在因素來表現的清楚的意願。在容許有一種對立物的顯夢中，一種因素可以僅代表它自己，可以代表它的對立物，也可以同時代表兩種。」\*

\* 引論第一百五十頁，注意符號為弗洛德所加。

由上所說，似乎可以斷定，藉了分析夢的生活顯出意識行為後面的衝動之基本性質，照樣它也可以表明思想過程之基本地辯證法的性質。

是故反映現實的意識的自我呈現一幅大體非辯證法的圖畫，把外部世界的過程表現作僵硬的各別的。這一點已爲恩格斯見到，他說道：「這些矛盾和區別事實上是可以在自然界尋出的，不過只具有相對的性質，並且在另一方面，這些矛盾和區別在想像中的僵硬性和絕對性，不過是由我們的心輸入大自然之中的——像這樣一種認識乃是大自然之辯證法的概念的核心。」\* 這對於辯證法的學者們誠然是一種似非而實是之論：辯證法的思想並不反映現實之辯證法的性質。但我們已經知道，非辯證法的思想是含在意識中的，而伏在下面的無意識過程却是辯證法的。只有藉了意識行為下的無意識基礎之認識，才能解決辯證法的思想流露於外的非辯證法的性質之矛盾。但還有一個問題，便是爲什麼意識的思想要採取一種非辯證法的形式。要解答這問題，我們應當再說明一下意識的自我與愛德和現實的關係。

我們已經知道愛德衝動的壓制，目的在不使它們驚擾自我之意識的社會化的態度。但這些壓制是對於那拒絕無意識的衝動之要求的頑固現實之反應。所以，自我在一方面受要求無條件滿足的愛德衝動的攻擊，在另一方面它瞭解在現實上愛德衝動的滿足之不可能。我們在研究宗教時已經知道，先是自然力的

\* 反杜林論第十九頁。

強大，後是經濟力和社會力的強大，在人類心中引起一種軟弱之感。他覺得他自己不能控制那些力量。於是去尋求神的保護。在自然力或經濟力佔優勢的時候，現實對自我顯現作它無力控制的東西——這東西不承認自我代表愛德所作的要求，却要求對愛德衝動加以壓制。

面對着不肯通融的現實，自我必須限制愛德衝動，修改它們在意識生活中的表現。但這壓制的任務是並不容易的。有一些時候，它只能在意識生活中用反動形成的辦法來發展相反的態度。這種反動形成藉了誇大某種心理傾向與意識標準的不相容，來加強施於愛德衝動的壓制。在這兒我們對於自我加給現實的非辯證法的外貌得到一個線索。因為現實與愛德衝動之不相容，自我便對愛德誇張現實的頑固性。它把現實表現作僵硬不變的，作為加強它的壓制的一種方法。意識的表現之非辯證法的性質，乃是現實歪曲的產物。我們在研究宗教時，熟悉現實在意識的心中之歪曲。恩格斯說，「一切宗教不過是控制他們日常生活的某些外部力量在人們的心中之虛幻的反映，在這種反映中，人間的力量採取了超自然的力量形式。」

恩格斯所說，由我們的心輸入大自然中的那「想像中的僵硬性和絕對性」，不也就是外部力量之一種「虛幻的反映」麼？我覺得對於人們的思想為什麼是非辯證法的這問題，我們既然知道了思想在基礎上是辯證法的，便不容有別的答案。並且，我們也可以把現實愈來愈合於辯證法的見解與人類在其自然環境中所作的征服工作關連起來。大自然不再是那末無法控制了，因而自我也將把它表現得沒有那末僵硬了。不

過這種辯證法的觀點之展開還是很有限的，因為，雖然自然界的力量大部分被征服，人們依然生活在經濟力的控制之下。在那樣的狀況下，人們的社會組織表面上『好像是由大自然和歷史強制規定的』\* 因而在外部現實中依然存在有那種頑固的性質，使自我發生一種軟弱之感，使它把現實反映作固定的和不變的。

但在共產主義的社會中，人們不僅是自然力的主人，也是他們自己的社會組織的主人了。外部的現實不再顯現作人類之頑強難馴的敵人，而顯現作人類之聽命的僕人了。因為許多不合理的限制和壓迫從此得到解放，人類的心將把現實之一切豐富的變化描摹出來了。

我們（在第八章中）已經知道，主觀因素的作用在征服經濟狀況的任務上是怎樣地成爲重要的，並且弗洛德派用來說明這些主觀因素的愛德、自我和超自我的概念是怎樣地與馬克思主義的歷史觀十分適合的。在這一章中，我們已經知道，弗洛德派的無意識怎樣地證明了這以下的見解：思想過程是辯證法的，精神分析學者（雖然完全意識不到這事實）用了辯證法的觀念來說明心理生活的現象。第二步是要表明，一個革命者，在他每天傳播他的革命觀點的工作上，與許多不合理的阻礙和壓制相接觸，這些阻礙和壓制使人們不能接受合理的政策，對於這樣的革命者，一種精神分析學說的知識是何等的重要。

## 第十二章 實踐舉例

馬克思主義者雖然堅持社會主義的必然性，却並不是宿命論者。一個重要的英國馬克思主義者說道：「革命的馬克思主義者對於必然性的瞭解，是與我們的敵人用來誣譏我們的機械的宿命論全然不同的。革命的馬克思主義之必然性，是藉了一定社會條件下，活着的人類意志，意識地反應那些條件，意識地從它們在一定條件下看出的各種可能性中間選擇它們的路線，照這樣子在實踐中完成的。」\*

「活着的人類意志」之重要的注重，特別表現在共產主義者對於一個革命政黨之作用的認識上。一個革命的政黨所包含的是那些意識到加資本主義以革命的摧毀之歷史的必要性的人們，也是那些以各種可能的方法激發工人階級的鬭爭，使這鬭爭終於採取直接向現存制度挑戰的途徑的人們。給予工人們反對資本家侵奪工時和工資之自發的鬭爭以意識的指導，並把它們統一起來成爲一個廢除資本主義制度的羣衆運動。這樣一個政黨必須精密地組織起來，訓練起來，理論地武裝起來，以便它能如列寧所說，像工人運動的腦子一般活動。革命的直接命運主要地由它來決定。在行動應當加快和決定不能延遲的時候，這重大責任便集中在黨的重要機關上，所以比較少數的個人方面一種錯誤的或延遲的決議，會嚴重地危及

革命。例如，在一九二三年，在共產國際的估計中，一種革命的條件已經在德國存在。革命所以不能成熟，共產國際歸咎於德國共產黨領導方面的軟弱。\*直到現在的一九三五年，十二年以後，德國工人階級還在忍受資產階級以法西斯的野蠻手段來施行的極端報復行爲。

假如馬克思主義者對於社會發展的方向之一般分析是正確的，社會主義的最後勝利便是靠得住的。主觀的因素，例如領袖們的優柔寡斷，會嚴重地延遲革命的成熟，但却不能阻止革命之終於成熟。

克服了這些缺點，才能使社會主義成爲必然的，不過這種克服工作，僅只知道社會生活的一般現象——階級關係等——是不够的；僅只知道社會發展的一般方向（以上兩種知識對於一種寬泛的歷史的透視是必要的）也是不夠的。指導「活着的人類意志」來選擇到社會主義之路徑的迫切任務，避免把領導的責任放在不適當的人們手中的迫切任務，必要研究在一切人類行爲中（從領袖們的優柔寡斷到人民大眾最後的革命高潮）活動的內在的心理過程。

事實上，一個馬克思主義的政黨（它只能保有它所代表的階級的一小部分）的存在，乃是主觀因素之極端重要的一種反映。因爲斯大林說，黨「是工人階級最好的份子的集合點」；所謂最好的是指政治的瞭解，革命的決心，自我犧牲的能力，等等。換一種說法，黨包括那些主觀地在上述品德方面特出於工人階級

\*參考皮阿特尼茲奇(O. Piatnisky)著德國的現狀(Modern Books, Ltd.)

之上的人們，所以不承認密切地研究主觀生活之重要，而安於一個人的心理生活是經濟條件和社會條件之反映的籠統的說明，便是忽略了那使社會發展過程複雜化的主觀的差異。這是『機械的宿命論』的一種形式，這種宿命論相信社會主義的必然性使得『活着的人類意志』之研究成爲不必要的，而社會主義却是必須藉了這意志才能成功的。

我們可以同意，經過若干年後，社會進化的一般法則藉了人類的行爲會顯現出來，將來的歷史家將看出因失敗和困難而曲曲折折的但在方向上却顯然可辨的一般發展的線路。

但在現在的我們看來，這些困難和失敗也許便是若干年的退却；它們也許是由於發展過程中偶然的遭遇，總起來看，這種遭遇對於全部發展彷彿是算不了什麼的。但歷史發展線路上算不了什麼的曲折，若用人類的痛苦和憂慮來計算，對於那些直接有關的人們，也許便是極端可怕的了。我們生活在將來歷史家稱爲『革命時代』的人們，却不能像他那樣把年限看得不關重要；不拘怎樣，只要我們能減少新社會的產痛，我們便應當趕緊去設法減少。

是故馬克思對於意外事件在歷史發展中的影響，作了下面有趣的說明：『假如意外事件不發生作用，它（世界歷史）一定是很神祕的了。這些意外事件自然地發生在發展的一般途徑內，並且爲別的意外事件所抵償。不過，大事業的成就，有時加速，有時減速，却大部分由這些意外事件來決定。在這些意外事件

中間，站在運動前頭的人們的性格是應當計及的。」\*德國的工人階級正在用血來償付站在他們革命運動前頭的領袖們那悲慘的意外事件。他們至少禁不住再來一次像這樣的意外事件。但「站在運動前頭的人們的性格」是不能僅用社會的條件或經濟的條件的用語來瞭解的。對於表現在經濟環境和社會環境上的心理過程要加以科學的透視；對於精神處理那由外界接受的官覺印象之態度要有一種知識，對於精神爲了使無意識衝動得到表現所採取的主動的手段——代替作用，昇華作用，反動形成等——也要有一種知識。假如馬克思主義者要意識地加快歷史過程並免去不必要的延滯，以上幾種知識是應當有的。在他的日常工作中，他要以不同的態度應付不同的人；要運用機警，聰明；要酌量主觀的變異。他照這樣子運用心理學上的實驗的方式，但假如他是一個真正的馬克思主義者，他不會滿足於不根據科學的方式，他將要求知道潛伏在意識行爲下面的機體。

因爲精神分析學主要地是人類行爲之無意識的動機的研究，馬克思主義者可以在它的理論中，對於因與各個人接觸而發生的日常問題，得到許多解答。

但因爲領導作用是這樣的重要，它大概要算革命組織上的主要問題了。因此，讓我們把它放在精神分析學的光線下來考查一下罷。

\*致庫格爾曼(Kugelmann)書，注意符號爲本書著者與茲本所加。

我們的超自我的研究告訴我們，領袖是幼年的父親的代替物，含有父親萬能的幼稚概念。在他的保護能力方面，他被與母親視同一體並受到一樣的愛慕；在他的指揮下，誰個敢於威脅這種崇拜，便受到最兇殘的攻擊。因此把對母親所懷的淫慾投射到敵黨身上，並以之為攻擊衝動的標的。像希特勒和墨索里尼這一類人在民衆上面操有的感情的勢力，一參照精神分析學對於超自我作用的主張，便可以明瞭了。

作為一種區別的制服的黑襯衫，把穿着的人們結合成分享對領袖的愛和憎的家庭份子。反猶運動及加於社會主義者和共產主義者的迫害，把攻擊的仇恨的衝動從領袖身上轉移到別的團體身上，用淫虐狂的行爲——時常公然是屬於性的——來發洩這些衝動。因為法西斯國家的內部困難愈來愈增加，這種攻擊傾向之轉移的需要也就愈來愈增加。在德國，一個新的反猶運動開始了；在意大利墨索里尼大聲恫嚇某一外國的敵人。結果，因為這些領袖們不能給予他們所應許的保護，這種無能就要反撞到他們自己的頭上。這種淫虐狂的衝動，不再能用迫害猶太人和共產黨員來滿足，就要轉向內部而毀掉這些領袖們。

凡要作領袖的人，都要吸引幼稚時代對父親的感情態度。任何以領導工人階級為目的的黨，都應當瞭解領導作用所含的心理因素，因為領導人類達到一個歷史的新時代這艱難任務，它不能輕忽任何一丁點的科學發見。

討論到領導的問題，一個革命政黨應當把這問題大致作成下面的樣式：「在領導作用所含的心理過

程的基礎上，我們怎樣才能充分發展我們對於勞動大眾的領導呢？」

正如一切提出來要求科學解答的問題，它的答案主要地靠賴對於一切特殊形式以及存在於任何地方的現象之考查。那就是說，對於各種運動的領袖，不拘是法西斯的，宗教的，社會主義的，還是共產主義的，都應當加以研究，以發見使那領袖為他的信從者所歡迎的共同因素。

我們已經，從精神分析的觀點，把領導作用界說作與兒童時代的父親有感情關係的能力。不拘這個界說得到同意與否，某種感情因素的存在是沒有問題的。一種求保護的需要，想愛什麼人（由他肩起我們的負擔並接受我們的責任）的需要，乃是領導作用的普通因素。現在且不要談某一些領袖，用欺騙的手段，使人民相信，他們能並且將給予這種保護。事實是他們為人所信仰，因而吸引住我已經說過的感情的忠誠。

領導作用的需要是普遍的。這說法是難以否認的。有時這需要也許合理化作對於愛和真理之抽象理想的盡忠，或合理化作對於一個工作優良的人的崇拜，不過這需要的感情性質常是很明顯的。

各種運動的，各種團體的，和各種宗教的領袖也容易被人認定為具有非常性質的人。有時這種信仰是有意造成的。法西斯領袖們慣於表演的戲劇性的檢閱，環繞着他們的距離和神祕性，至死不疑的服從之要求，都是用來把他們弄成道於充領袖這腳色的超人的手段。有時更圍繞着那些人編織傳奇的故事，以誇張他們獨具的性質。連社會主義者和共產主義者也要熱烈的反對那彷彿要使馬克思和列寧蒙受人類普通

弱點的沾污的任何建議。

因此，我覺得我們可以說：

(一) 領導作用的需要是普遍的。

(二) 對領袖發展的感情態度證明精神分析學的這種意見：這種感情態度乃是原始的以父母為萬能的兒童與兩親間的關係之移置。

我們回到我們的問題上，參照以上的事實，「我們怎樣才能發展對於羣衆的領導作用呢？」

第一個條件大概是要把領導作用凝結成一個領袖的樣子——足以喚醒必需的感情態度的人。換一種說法，我們應當爲了羣衆把某一個人理想化，使他們可以向他尋求幫助，使他們可以愛他並服從他。

我預期有人反對，說這是法西斯的權術之反轉的形式，我將回答道，事實是怎樣，對於許多人，法西斯主義在主觀上滿足了共產主義所滿足的同樣的需要。不同處是一個客觀地建立在現實世界上；另一個則建立在幻想的世界上。科學與宗教可以說大致與此相同。狄米特洛夫 (Dimitroff) 在共產國際第七次世界大會中的報告，對於共產黨應付法西斯的權術上的弱點，因共產主義者輕視法西斯主義者在民衆上面操演的心理因素而有的弱點，作了一些有趣的說明。狄米特洛夫說道：「我們黨的反法西斯主義的鬭爭最軟弱的地方在於這事實：我們的黨對於法西斯主義的權術反應得不適當而且太遲緩，並且直到現在我們

的黨依然輕視反對法西斯主義的意識形態之鬭爭的問題……在任何環境下，我們都不應當輕視法西斯主義的意識形態之傳染的可能性。相反的，我們應當在我們方面發展一種深而且廣的意識形態鬭爭，把這鬭爭的基礎建立在明白通俗的論據上，建立在民衆種族心理特徵之正確的精密的認識上。

「法西斯主義者正在遍查各民族的全部歷史，以便擺出過去一切高貴的英武的東西之繼承者的姿式，同時把一切墮落的或違反人們民族感情的東西都用來作攻擊反法西斯主義的人的武器。國社黨的御用歷史家想把德國的歷史描寫成下面的樣子：過去兩千年來，因了某一種「歷史法則」，有一條發展的路線像一條紅線般的穿過全部歷史，因此德國人民遂有一個民族的「救主」，一個「彌賽亞」，一個奧國產的某「伍長」出現在歷史舞台上……墨索里尼用盡心機想把加里波迪（Garibaldi）的英雄姿態加以利用，法國的法西主義者把貞德作為他們的女英雄來加以推尊。美國法西主義者誇示美國獨立戰爭的傳統，華頓盛和林肯的傳統。保加利亞的法西主義者則利用七十年代的民族解放運動及其人民所愛戴的英雄們——瓦西爾·列夫斯奇（Vassil Levsky），斯提反·伽拉伊（Stephan Karaj）等人。共產主義者，以為這一切都與工人階級的使命無關……自覺地把民族過去歷史上的可寶貴的東西放棄給法西斯主義的造謠者，使他們可以欺騙民衆。」\*

\* 工人階級反法西斯主義的鬥爭（Modern Books, Ltd.）

共產主義者不僅需要把他們現在的鬭爭與過去鬭爭中的英雄人物聯想起來；他們也應當把那些受愛戴的傳統人物與現在的某一個人視同一體。這乃是法西斯領袖們成功的技術之一部分，他們自承為民族歷史中英雄人物之現代的化身。

共產主義者也並非不知道這需要：使某一個人站在民衆的前面作他們的領袖，使他們可以信仰他，由他來代表革命領導上的一切美德。在蘇聯，人們以虔誠的宗教信徒對神的感情來愛敬列寧。他的像片已經代替了大部分的神像，成千的人每天去巡禮他的靈墓。他的繼承者斯大林幾乎是同樣地受愛戴，因為他作為『列寧的約言之執行者』實現了列寧的計劃和願望，所以代替了俄國人民心中活着的列寧的地位。假如人們有這種愛個人和理想化個人的本能，語其究竟，最好使他們把這種本能用在生活和行為真值得他們愛敬的那些人們的身上。並且，讓那樣的人們站在民衆前邊，作為克服社會進步的路途上的困難之一個誘因和嚮導，從心理學的觀點上看來，這是一種正當的辦法。

在本國（英國——譯者）同樣的，共產黨的日報不斷地把它們的領袖的面貌放在它的讀者前面，並把著名的照像，賀年片等寄給仰慕者們，這顯然是為他在工人階級的隊伍中取得聲望的必要手段。

那末，假如領導作用的問題是重要的，這問題就應當以意識地審慎的態度來解決，要運用現代心理學對於與此有關的主觀性質所有的一切貢獻。假如心理學告訴我們，任何運動如不能提出一個領袖——他

能適當的喚起（如我們所已經知道的）與兒童和兩親的情境有關的感情態度——便不能爭取羣衆的擁護，那末，一個以其科學的立場自豪的運動便應當加緊提供這樣一個領袖。假如希特勒和墨索里尼，藉了審慎的佈告和宣傳方法，可以被表現作人民的救主，共產黨的領袖們也可以這樣作。不同處當然是，共產主義的領袖們的聲望不會建立在欺騙的應許和詭詐的言詞上，乃要建立在領導工人們爲革命奮鬥的真實決心上。

列寧說，不理會敵人在政治鬭爭中的方法乃是一種『罪過』。他說，『大家都同意，一個軍隊不訓練自己使用敵人所擁有的或可以擁有的戰爭上的一切武器，一切手段和方法，這態度是不聰明的，甚至是一種罪過。這說法用在政治上比用在戰爭上更爲適合。在政治上，要預測在將來的一定條件下，要用什麼戰爭方法，或什麼戰爭方法對於我們最有用，那是更加困難的。除非我們能够把握一切戰鬭方法，一旦其他階級的陣地的變化（這是我們所不能決定的）會把我們特別軟弱的戰鬭方式搬上前線，我們便要冒重大失敗以至決定的失敗之危險了。』\*

列寧所指的是把握正當的鬭爭方法之需要，不過他的話同樣可以用在把握心理學的技巧之需要上，藉了這種心理學上的技巧，可以使成百萬的人們向一個領導者効忠。

\*左翼共產主義（Martin Lawrence）注意符號爲本書著者奧茲本所加。

一個領袖的選定，也許有人反對，也許最好讓歷史去執行。恩格斯說，歷史將在適當的時候提供適當的人。歸根結底的說，這話大致是對的，不過我們應當記住，在歷史提供適當的人以前，它時常因為不適當的人而遭受痛苦的經驗。回憶一下一九二三年共產黨在德國方面的領導作用之軟弱，那時間是否適當呢？從擁有充分的革命力量的意義上說，是適當的。不幸，歷史竟是殘忍的，把一個意志薄弱的領導加在革命運動上，所以革命中途失敗了。爲了這緣故，一個適當的領導之存在對於革命既然是必要的，我們不能等待歷史的高興。我們應當科學地動作，應當作以往由生物學上的偶然性來決定的事。歷史究竟是人類逐漸干涉那些形成他的生活史的力量，所以運用科學的心理學以成就過去聽憑偶然的環境來擺布的事，乃是人類控治他自己的命運的一種表示。假如一旦覺悟，領導的選擇和訓練，普遍熱情的喚起和領袖威信的增加，是革命鬥爭的重要部分，在革命策略上便將有一種非常的進步了。爲要表明我並非誇大那建立社會主義社會的任務上的主觀因素，可以引證幾句斯大林的話：『這些困難是我們組織的領導上的困難……歸咎所謂客觀的因素是不對的。當黨的路線之正確爲若干年的經驗證實以後，當工人和農人對於這路線的擁護不再有任何疑問之後，所謂客觀環境的作用便已減縮至很小的程度，而我們的組織及其領袖的作用遂成爲決定的重要的了。這話是什麼意思呢？這是說，自此以後，我們的工作中十分之九的失敗與缺陷的責任不在「客觀的」條件上，乃在我們自己的身上，只在我們自己的身上。』\*

\*蘇聯共產黨一九三四年大會報告。

當然斯大林的話與蘇聯的特殊環境有關。沒有人敢說，在英國，工人們「對於這路線的擁護不再有任何疑問，」因為我們依然有爭取工人的領導的重大任務。是故英國共產黨的問題，不僅是怎樣實踐領導作用（如在蘇聯那樣），乃是怎樣取得它之更困難的問題。

精神分析學對於尚在準備革命的共產主義者具有如此的重要，其緣因便在此。它供給他們選擇和訓練必需的領袖之技術的開端，這些領袖應當從那妨害重要決定的不合理的傾向和強制中解放出來。正如精神分析學所宣告，一個心理分析者要想勝任愉快，他必須先用精神分析把自己從不合理的傾向中解放出來，領導成百萬的工人們的任務也是如此的，應當免除由個人的感情偏好而不由工人的客觀利益來決定重要問題的危險。

也許有人回答，共產主義者已經主張實行自我批評，以防範主觀因素的影響了。不過鑒於現代關於心理過程的性質的知識，僅只把意識的心轉向內部便够用了麼？

我們知道，意識怎樣的不肯承認它那大部分內容之無意識的來源。所以那種反省的結果主要地將成爲無意識衝動之防禦反應（defence-reactions）。

那樣一種方法究竟是粗糙的無益的。我應當重複地說，馬克思主義者處理重要問題時不能安於一種非科學的方式，而應當瞭解那透過意識的行爲去把握其無意識的來源之需要。

事實上，我要說，法西斯主義發長前的德國共產黨所以軟弱的原因之一，便是它缺乏對於有關的心理因素的認識。有一種淺薄的理智萬能論，把德國的文化和傳統當作反法西斯主義之野蠻行爲的證據。假如大家瞭解意識行爲不過是深伏的無意識過程之表面的反映，便不會堅持那樣一種觀點了。關於這一點，前面所引的狄米特洛夫對共產國際所作的傑出的報告，已經加以說明了。那個報告說明了德國已經學習過的痛苦的一課。從那時起，世界各地共產黨的策略都有了進步的迹象。那報告表明一個在心理上盲目的領導怎樣會使革命退後若干年。它也表明這悲慘的事實：以成百萬工人大衆爲原動力的革命政黨之策略和政綱的規劃，並不會參考這些人們所擁有的主觀性質。但讓我們接受狄米特洛夫這明察而使人不安的話罷。

「在這一方面，我們也不得不提到一些共產黨所犯的錯誤，妨礙我們反法西斯主義鬥爭的錯誤。在我們的隊伍中，有一些人不可恕地忽視法西斯主義的危險，這傾向直到現在還沒有到處被克服。過去我們的黨中有過這一類的意見，大意是說，「德國不是意大利，」那就是說，法西斯主義也許在意大利可以成功，但它的成功在德國便不成問題了，因為德國是一個在工業上和文化上高度發展的國家，具有四十年的工人運動的傳統，在這樣一個國家內，法西斯主義是不可能的……我們也可以引一些共產主義者出乎意外地遭受法西斯主義的襲擊的例子。例如保加利亞，我們的黨在那兒，對於一九二三年六月九日的政變，採取一

種「中立的」實際是機會主義的立場；又如波蘭，共產黨的領導在那兒，在一九二六年五月，錯估了波蘭革命的原動力，沒有理會畢爾蘇茲奇（Pilsudski）的政變的法西斯性質，於是拖在事變的後邊；又如在荷蘭，我們的黨建立在一種錯誤的觀念上，以為法西斯化的過程是遲緩的漸進的，因而忽視了法西斯主義的突擊。……我們在德國的同志們有許久的時間，都不能理會大眾對於凡爾塞和約所具的受了傷損的民族感情和憤慨。……」\*

這些錯誤現在是為大家所認識了。它們耗費了成千工人的鮮血和生命。不過對於一種錯誤由連續的事件迫成的一種認識，就能防止錯誤的再犯了麼？錯誤的真實根源需要發掘，法西斯主義所給的打擊，主要地是由於革命的理論家在估計中幾乎完全忽視了主觀的因素。語其究竟，法西斯主義並不是資本主義一個必要的形態，並非如資本主義是經濟發展的一個必要階段。它是世界史上的一種「意外」事件，只是以一種法則之單調的規律性發生的「意外事件」。它是工人階級因其領導作用之主觀的軟弱而付的罰金。它是可以防止的。它在俄國在列寧的領導下被防止了。大陸上的經驗已經提供一種帶過去學習迹象的教訓——這教訓說明這事實：實際的經驗時常是理論的瞭解之一種重價的代價物。

到處的革命運動逐漸認識，要想打倒法西斯主義，最重緊的是聯合——聯合和平主義者和改良主義

\*工人階級反法西斯主義的鬥爭第十七——八頁。

者，這些人們雖不免有幻想，對於良善的有益的工作却顯示出驚人的能力；甚至聯合那些不喜歡社會主義，但要保護資產階級的民治主義之殘餘的人們，而最要緊的是停止了過去形成「革命」言論之支柱的謾罵式的人身批評。

不過這些都只是喚起社會反抗共同敵人法西斯主義之最直接的最初步的工作。革命者除了在這一方面上發難之外，更應當認識那理論地瞭解人類心理的性質之需要，過去的失敗大部分由於這種心理的性質在作祟。假如聯合戰線運動要擁抱人民大眾在一個革命政黨的領導下，那末就應當研究領導的心理學，第一是爲了選擇適當的領袖，第二是爲了喚起那把民衆與領袖們結合起來的感情態度。馬克思說過（我前面也已引證過了）：「從來一切唯物論的主要缺點……便是……只以客體的或直觀的方式來把握感情，而不把它看作人類感官的活動，實踐，即不是主觀的來把握的。」那缺點已經影響了革命政黨的政治策略，使它們太不注意人類生活的主觀方面。假如革命者要除掉那種缺點，作爲這主觀方面之科學研究的精神分析學便是十分重要的了。假如它們要影響人類的行爲，它們就應當知道一些決定大部分人類行爲的不合理的傾向。不合理的傾向的活動方式，及其影響革命者的工作的方式，有一些例子，可以在這兒舉出來。

馬克思主義者在日常工作中遇到許多困難，都是與無意識的向傾在意識的行爲上所操演的勢力有

關的。他必須克制偏見，嫉妬，階級利益的盲目，國家的，種族的，和宗教的信仰，這些都是不易屈服於邏輯的論據的事實是這樣：一種主張的邏輯不會為人接受，假如有拒絕它的潛伏的無意識動機存在。並且，反過來說，一種很合邏輯的主張也許隱藏有用合理化作用來為自己辯護的一種感情態度。關於這一點，在勃拿爾·哈特博士（Dr. Bernard Hart）所著的瘋狂心理學一書中有一個有趣的例子，值得舉在下面：

「我的病人中有一個，過去是主日學校的教師，後來變成了堅決的無神論者。他說，他在達到這觀點以前，曾經對於無神論的著作下過很久的很認真的研究，而事實上呢，他却對於宗教的護教學（apologetics）獲得一種驚人地廣博的知識。他詳細地述說創世記的證據，以非常的技巧排列他的論據，製成一篇連貫周密的主張。不過，精神分析後來揭露了造成他那無神論的真的錯綜却是這樣的：同他訂了婚的那女子與他的主日學校的最熱心的同事私逃了。我們在這個病人身上看出，示因錯綜（causal complex）——對於他那成功的情敵的憤慨——藉了反對過去成爲他們中間主要的連結的那信仰發洩出來。一切辯論，研究和引證都不過是一種修飾的合理化作用。」

不過我們大家最常見的大概要算資產階級的心理了，一切社會主義邏輯的鋒銳都無法穿透它。安撫的思想習慣（在它下面的是無意識的感情傾向）的用途便在於保護那種心理，使它不受侵擾，社會主義的主張彷彿透過預先存在的介於中間的感情的思想習慣，而這習慣便把社會主義者所發表的一切觀念

的意義都加以歪曲。任何本來不關重要的細節，只要它能供給一種反駁的根據，便被急切地抓住並加以過分的誇張。於是我們遂遇到社會主義者實在無法忍受的說詞，如分配污穢工作的困難啦，人類的天性不適用於社會主義啦，等等。社會主義者認真的解說永遠不能越過資產階級心理最表面的那一層，而它却忙着搜索別的防禦反應，以代替社會主義的邏輯將要攻破的那一些。

在那些擁護社會主義的有產者中間，最常見的是這樣的人：他們所以擁護社會主義是因為社會主義可以給他們一種藉口，使他們能發洩他們那被壓制的衝動的怪癖，這種怪癖在守禮法的資產階級社會中是不能容許的，於是他自己化裝作解放工人階級的熱烈願望。關於這一點，當然有許多例外。一種使人從事合理行動的適當發展的自我，會引導那樣的有產者與工人階級視同一體，作為進步的勢力的代表。此外更有別的必然與一種革命運動聯結起來的因素——對於性標準的反抗，對於正統派的藝術和文學的反抗——吸引各式各樣的發洩主義者——幻想家和時髦派，他們都在這運動中尋得一個適當的地方來發揮他們的特性。一種革命運動必然是一種反抗運動。它有力地排斥現存的社會制度，於是一切具有缺點的靈魂的人們，因為現社會某一些特點使他們個人感到一些不滿和憤慨，遂在一般的革命反抗中尋得一種慰藉。

因此我們遂見有許多「馬克思主義者」，他們並不關心馬克思主義，也從不會在一些陳舊的公式之

外多所用心，他們喜歡狂喊怒叫，並且，也實在靠了他們那種過度的叫罵，使他們得以他們那極端的「熱誠」來感動他們的夥伴們，在階級鬥爭中建立一個優良戰士的聲望，以至作了領導人物。

我在前面一章中提到作為革命者的感情生活之一部分的不合理的強制作用。這種強制作用屬於對超自我所作無意識的反抗，它們時常引起與客觀環境不和諧的動作，而這種動作遂使超自我得以表現它的反抗。列寧以「左傾幼稚病」來形容那些以猛烈地攻擊議會和工黨領袖為主要策略的革命者。

這比方是特別適當的，因為反抗的感情用來向父親發揮的幼稚的憤怒和脾氣，在對抗社會的權威力量時，也同樣的濫用出來。

這一類的事實表明一種人類心理學的知識是何等的重要。假如我們要把社會主義的運動從危險的和不願有的因素的影響下解放出來，我們便應當學習從那種不合理的作用中把我們自己解放出來。精神分析學教給我們這事實：無意識的動機在我們所有的人的心中活動，我們的意識的表現把潛伏的心理過程掩蔽起來。一個馬克思主義者的課程表應把無意識的心的研究列為首要的科目，假如他願意使他的行動不背於現實，認識在別入心中活動的無意識的機體，與其防止那決定他的行為的客觀情境的事實，不如防止他自己的錯綜心理。

瞭解那使人民容易捲入戰爭的心理過程，瞭解他們對於為了他們自己的行動之要求，以反抗統治階

級之革命熱情的爆發爲特徵的行動之要求，所表示的實質上的不同，瞭解野心家在她們的感情上面所能有的操縱，是不是重要的呢？

精神分析學也教給我們，對於我們所接觸的人們的動機不要忙着作結論——不要把政治意見上與我們不同的個人當作騙子和投機份子來加以輕蔑的排斥，當一種更多地諒解的接觸也許能得到他們的合作的時侯。

關於心理的防禦機體 (defence-mechanism) 的一種知識將教給我們，誤指人爲意識的詭詐和欺騙，會激怒自我，使它採取自衛的手段——因爲並非意識地居心行騙，遂使自我採取並發展一種被攻擊的觀點。

精神分析學和馬克思主義這兩方面的事實都是屬於人的。一方面描寫主觀的生活，另一方面描寫客觀的生活。馬克思主義者，若於人類生活的主觀方面一無所知，將永遠是片面的；弗洛德的信徒，誤解了人類主觀生活所在以表現它自己的客觀環境的性質，也是片面的。這兩種研究形成辯證法的對立，統一起來，便能供給關於人類的充分知識。馬克思主義者，作爲一個現實主義者，不應該把他的力量用在一種神祕的對象上。他應當知道他正在對之散布反抗的福音的人類之真實性質。他的全部宣傳應當建立在意識行爲下面的感情需要的知識上。他的目的是要接觸人類活動的主要動機，不過，這樣作時，他應當透過意識的表面，

直達潛伏的本能，這種本能，一旦發動起來，便提供以革命的原動力。精神分析學的研究對於馬克思主義者是很重要的。假如現實是馬克思主義者用以形成他們的策略和政綱的指南針，那末精神分析學便是一個極端重要的信號柱。

## 譯後記

本書原名 *Freud and Marx, A Dialectical Study*，直譯爲中文，應當是弗洛德與馬克思——一種辯證法的研究。在西方，常把一個人的名字同他的學說混爲一談，中國目前還不大有這習慣。爲要表明本書所研究的是兩種學說的關係，並非兩個人的關係，所以改譯爲今名。原著者爲奧茲本（R. Osborn），出版者爲倫敦 Victor Gollancz Ltd.

原書出版於一九三七年。同年的九月，在倫敦出版的左翼評論（*Left Review*）上，載有伽恩（Milton Kahn）介紹林德西（Jack Lindsay）所作精神之解剖（*Anatomy of Spirit*）的一篇文章，聯帶提到本書。根據這一篇書評來說，我們知道在英國的馬克思主義理論家中間，對於弗洛德的精神分析學，至少有三派不同的意見。第一派，如斯特拉奇（John Strachey）在本書引言中所說，是『把精神分析學看作不值得注意的。』這一派可以書評中提到的傑克生（T. A. Jackson）爲代表。他主張馬克思主義和弗洛德主義是『互相矛盾的，極端不能相容的。』

據書評作者說，傑克生所以作這樣的主張，主要地是由於下面的事實：有人想把這樣一種心理的科學，

提高到一種世界觀 (weltanschauung) 的地位，用個人內在的錯綜和強制之繁複的迷宮，來解說人類社會和人類關係，以為這其間的問題，只有精神分析學可以解決。而弗洛德派關於人性 (精神—the psyche) 的概念主要地是觀念論的，照這樣子，從表面上看來，在弗洛德主義和馬克思主義之間，當然存在有一種矛盾了。

把以上的資難用兩句話總括起來，便是：(1) 精神分析學主要的概念是觀念論的，不是唯物論的；(2) 若把它看作一種世界觀，便與馬克思主義根本矛盾，沒有調和的可能。關於這兩點，本書已經作過一些答辯。弗洛德的基本概念，所謂無意識的心等，「從表面上看來，」雖然像是觀念論的，但實際上却有充分的客觀的根據。本書第二章羅列了六種理由，足以說明這一點。斯特拉奇稱之為「純實驗的，」我相信是更合於事實的。至於表面上何以像是觀念論的呢？依我推測，這是由於，如奧茲本所說，使用概念上的困難。若專從這一點上吹求，任何科學都免不掉不切合具體現實的責難。馬克思在給恩格斯的一封信中，把這一點解釋得很清楚。他說：「你對於價值的法則所作的非難，從現實的觀點來看，可以施於一切概念。雖然一個概念……表面上不能與現實直接相合……但它依然不完全是一種虛構，除非你宣佈一切思想的結果都是虛構。」既然不是一種虛構，必有其客觀的根據，便不能一筆抹殺，斥之為觀念論的。弗洛德似乎也會顧慮到這一點，他曾加以辯解道：「對於描摹像人類的心這樣不可捉摸的一種東西的嘗試，不要責備得太嚴罷。」

離開這種表面上的觀察，進而研究弗洛德的根本態度，本書著者提出許多證據，斷定弗洛德是「澈底的不妥協的唯物論者」，不是觀念論者。他引證弗洛德的話道：「科學思想在本質上是與常態思想過程沒有分別的……它的目的是要切合實際——那就是說，切合那存在我們以外的，不受我們影響的東西……這種與真實的外部世界之切合，我們便稱為真理。」此外，在本書第十章的開端，也作了類似的但更具體的說明。正爲了這緣故，弗洛德把依據觀念論的宗教「比作人在進化過程中所經驗的一種神經病。」所以僅根據表面上的觀察，便斷定弗洛德的學說主要地是觀念論的，實在算不得公道。

談到世界觀問題，我們首先應當知道弗洛德自己的意見。在目前，我們還只能承認弗洛德個人的意見能代表精神分析學。弗洛德在他的自敘傳 (*Selbstdarstellung*) 中，時時強調這一點。他說，若干年來獨學無偶，所以精神分析學上的一切重要結論，都是他自己一手造成的。至於他的門弟子，雖然不無引伸闡明之功，但多半時離時合，所以我們對於他們的意見還不能加以過分的重視。奧茲本爲本書命名時，首先標出弗洛德的名字，而不說是精神分析學，大概也是有見於此的罷。弗洛德怎樣論世界觀問題呢？他說道：「依我的見解，精神分析學並不能創造它自己的一個世界觀 (*weltanschauung*)。它沒有這樣作的需要，因爲它是科學的一個分枝，它可以對於科學的世界觀有所貢獻。不過，精神分析學却不配有這樣一個誇大的名字，因爲它並不把一切包括在它的範圍之內，它是不完全的，它並不主張它要成爲包容一切的，也並不主張它要建立

一個體系……我們同道中，有不滿意這種情形的，並且要多有一點什麼，使他們的心得到片刻的寧靜，他們可以到他們能尋到這東西的地方去尋罷……不過我們不能幫助他們，也不能爲了他們的緣故而改變我們自己的思想方法。」這一番話表明弗洛德對於他的學說，已具自知之明。所以像傑克生一派人的責難，如果不是把他的「同道」的意見當作他的意見，便由於另外的誤解。弗洛德說他的學說是不完全的，證以斯特拉奇和奧茲本的意見，我們能得到一種更適當的瞭解。大致如斯特拉奇所說，「他們（精神分析學者）常是單純地著作，彷彿環境的影響並不存在，或無論如何也不會改變；彷彿人類全部社會的環境，特別是經濟的環境，都可以隨便寫作人類行爲的方程式中的定數。」作爲一種世界觀，這缺點是非常重大的。但若作爲科學的一個分枝，那就不必加以深責了。一種合理的世界觀要結合科學上的各種發見，它的方法應當是辯證法唯物論的，只有認真遵守馬——恩傳統精神的馬克思主義者，才能擔負這樣的任務。馬——恩兩位大師對於任何科學部門的新發見，新材料，都要加以消化，批評，和揀選。隨意無視事實，抹殺別人研究的成果，斷乎不是馬克思主義者應有的態度。

我們既經指出輕率地批評精神分析學之不當，同時也不能不承認弗洛德及其同道實有應得之咎。精神分析學不僅具有一般科學上常見的偏畸性，它的最大缺陷便在於它所承受的女學的思想範疇。它對於辯證法的應用只是無意識的。所以，當他留在精神分析的圈子內，在一定問題上，他的態度是純實驗的，科學

的，也是辯證法的。但一越過那個圈子，雖然他時時警告他自己和他的同道，不應當濫用他這初步的研究結論，但依然有不少可為反對者藉口的地方。如傅呂格的論社會進步（見本書一二零頁以下），葛婁佛的論戰爭（見一二七頁以下），以及弗洛德本人論唯物史觀（見一二零頁）和布爾什維克革命（見一二四頁）都是明顯的證據。由此我們知道，馬克思主義者對於精神分析學，既不能完全忽視，也不能全盤接受，但應當加以研究和檢選。本書著者奧茲本和精神之解剖的著者林德西便都是站在這個觀點上的。在說及奧茲本的研究態度以前，讓我們先看一看林德西的意見罷。以下便是伽恩在他的書評中的敘述：

「不過林德西先生（比傑克生）看得更為清楚。他並不要調和這兩種觀點。他在精神之解剖的敘言中說道：「本書的宗旨是把弗洛德和馬克思的基本意見熔合起來的一種嘗試。不過並非藉了混合兩家所發表的意見，期望有一種綜合可以出現。因為這書的方法是辯證法唯物論的，我必須檢選弗洛德的意見，除去那潛伏其中的觀念論的假定；因此結果遂成爲馬克思主義者對於弗洛德的一種批評。」

「不過，這也並非一種正式的批評，却是用馬克思主義的辯證法唯物論的用語，來解釋弗洛德的精神分析學。簡短地來說，本書的發展是依據下列的路線的：

「精神之改變，固然由於生產力之發展（亦即由於生產方法的改變）所造成的環境，而這改變之實際過程的研究，却不過剛剛開始。精神分析學便是考察人類精神發展之機構的一種方法。」

「氏族聯繫既因階級社會的出現而崩潰，精神（psyche）雖用力恢復其固有的統一觀，但因生產力發展的不足，階級的社會還能繼續存在，它的受挫折乃是不可避免的。但現在資本主義的生產方法不僅可以被代替，而且必然被代替了。所以，「精神分析學，倘不對資本主義社會加以連根帶葉的排斥，而只作枝枝節節的治療，便要走上「一條絕路。那樣，它也就不能瞭解這以下的事實：資本主義社會的解體，對於初生記憶（birth memory）只有創傷，並無解救；精神分析學無法為遍地受苦難的人們尋得一種純潔合理的態度。這感覺，並非依據一種永久的事實，也並非由於一種抽象的真理，僅只是資本主義沒有前途的一種精密的反映。當資本主義的價值日見崩潰的時候，當精神分析學自身已經成為這種解體的主要見證的時候，而精神分析學依然把人當作永遠為資本主義的價值所封閉的東西來看待。」」

關於林德西的意見，我們現在只能徵引這末多。希望他這部精神之解剖，不久可以譯成中文，那時大家便可以作更完備的參考。假如他對於精神分析學的批評或解釋止於如上所說，我可以在奧茲本的書中尋出相同的意見，或者比較林德西在這兒所說的更為透闢。在本書第八章敘述過弗洛德和大多數精神分析學著作家對於社會問題所抱的「悲觀」以及傅呂格和葛婁佛那種進步派的精神分析者的意見之荒謬和有害，然後在第十章中作了十分明朗爽利的判斷：「假如，在目前，有一個阻礙科學發展的過了時的經濟制度，那末便有一個主要的問題出現，這問題的解決乃是科學向前發展的條件，指明了說，便是除去那種制

度的問題。科學家既然知道社會條件使他的研究不易進行，既然知道他必須依賴一個統治階級的賞賜，而這一階級除了用科學來毀滅生命和財產之外，再不能有別的用處，他就應當把他的科學問題與其社會的環境和經濟的環境關聯起來。要想把這一點作得適當，一種辯證法唯物論的研究便是需要的了……藉了辯證法唯物論給予科學家的工作的背景，便把他那特殊的問題看作一個總問題的表現，這總問題便是社會的變革。於是他看出一個進步的階級（工人階級）的任務，便是把這個新社會由舊社會的子宮中傳送出來。他要把他的科學才力提供那一階級使用，他明瞭這樣作才是推進科學上的利益。」這樣，奧茲本不僅指出精神分析學上的弱點，也給了一種補救的方法，那便是，由辯證法唯物論的研究，進而把它的發見提供進步的工人階級使用，以推翻現存的不合理的社會制度，而建立一個新的社會主義的社會。

現在我要來說一說奧茲本的意見了。這一派的意見，雖然有許多人不同意，但也得到英國重要的馬克思主義理論家斯特拉奇的支持。他主張弗洛德的精神分析學是一種純實驗的科學，在觀點上是辯證法唯物論的，雖然他們自己並不會意識到這事實。因此它能補充並闡明馬克思主義的重要結論。這意見顯然是與傑克生一派的想法不同的。同時他也主張，精神分析學與馬克思主義形成辯證法的對立，統一起來，人類行爲才能得到適當的描寫。在這一點上也是與林德西的意見不同的。不過後一種不同只是程度上的差異。換一種說法，奧茲本對於精神分析學的檢選，接受的部分似乎多過保留的部分。在本書中一貫地強調精神

分析學之辯證法唯物論的性質。除了作為研究上的邏輯的結論之外，我們更感到一種防禦意味。因為，如恩所說，他的見解是大為其他馬克思主義的理論家所敵視的。精密而正確的瞭解，有待於細讀本書，在這兒只要作一個類似線索的撮要，使忙於實際工作的人，能够很快的領會書中的大意，不為我這笨拙的譯文所妨害；因為這本書原是寫來供實際行動的馬克思主義者參考的。

精神分析學和馬克思主義這兩方面的事實都是屬於人的，一方面描寫主觀的生活，另一方面描寫客觀的生活。倘不把這兩者參照起來研究，所得的結論必是偏而不全的。馬克思主義者對於形成客觀環境的經濟過程，已經有了空前的發見，並加以極端的重視；但對於形成主觀的原動力的心理過程，所知道的還很不充分，也並不會加以適當的注重。但馬克思主義者用不着為這缺點難為情。因為馬克思主義的這缺點並非由於它的創始者見不及此，本書提供許多證據，表明在馬克思和恩格斯的著作中可以發見許多關於這一方面的指示。所以未能充分發揮，却是由於時代背景和客觀環境的限制。後來的馬克思主義者有不瞭解這種事實的，遂以為經濟的因素是唯一決定歷史的因素，這實在是一種誤解。據恩格斯說，所以有這種誤解，「馬克思和我應負部分的責任，我們必須加重這主要的（經濟的）原則，以對抗我們的敵人，因為他們是不承認這原則的，於是我們不常有時間、地點、或機會允許那交互作用的其他因素來主張它們的權利。」在別的地方，馬克思和恩格斯也屢次指出主觀因素的重要。

此外，本書說明了更重要的一點，那便是馬克思和恩格斯所受客觀環境的限制。馬克思的時代是資本主義正在擴展的時代，經濟的因素最佔優勢。它主宰這時的人類，正如自然環境主宰原始的人類。在這樣的情形下，主觀的作用是無從發揮的。到了現代，資本主義內在的矛盾，已經到了爆炸的時期，革命的物質條件已經成熟，這時的人不應當繼續被動的反映外部世界，而要主動的創造他自己的歷史。依據辯證法的發展，我們應當把注重點逐漸由客觀移向主觀。所以，斯大林說，「當黨的路線之正確為若干年的經驗證實以後，當工人和農人對於這路線的擁護不再有任何疑問之後，所謂客觀環境的作用，便已減縮至很小的程度，而我們的組織及其領袖遂成為決定的重要的了……自此以後，我們工作中什九的缺陷與失敗的責任不在客觀條件上，乃在我們自己的身上，只在我們自己身上。」固然這過程是緩漸的，是因時因地而不齊的，但由客觀轉向主觀的方向是確定不移的。非機械論的馬克思主義者，再不能拘守「人的意識為其社會的存在所決定」那一重要發見，而有繼續建設的必要。因為馬克思主義並不是一種宗教信條，而是一種活的科學。一言以蔽之，我們現在應當對於那與客觀環境相交貫，以造成我們可得而認識的人的這主觀因素，比從前增加注意。我們應當進一步瞭解這交互作用的實際機構和詳細情形，「這些觀念發生的方式。」這是馬克思主義者過去不曾考查過的，却正是精神分析學的主題。

關於觀念發生的方式，精神分析學在這問題上已經走了最勇敢的一步，並且也已有了相當的成績。馬

克思主義者在改造社會這重大任務上，不能忽視任何科學的成果，所以我們現在要如恩格斯注意達爾文和摩爾根在生物學和考古學上的發見，來注意弗洛德在心理學上的發見。用斯特拉奇的話來說，本書便是一種『有理解有效果而且有教益的』一種嘗試。說是一種嘗試，必然有其不完盡不周密的所在，但他那提出問題的方式和敘述問題的方法，自有應得的功績，不會為任何局部的瑕疵所掩蔽。同時，因為這是精神分析學與馬克思主義兩者間的關係之一種研究，從精神分析學者的立場上看來，或許是更為有益的，因為它已經為他們指出了一條明路。不過，關於這一點，我不想在這兒多說了。

依據辯證法唯物論的見解，一切科學不僅是天才的閃耀，乃是有才能的人們對於客觀世界的需要所提出的問題之反應。所謂『純科學』的主張是完全不合實際的。那末，本書所反應的客觀問題是什麼呢？換一種說法，重實踐的馬克思主義者研究精神分析學，希望能得到什麼樣的幫助呢？詳細地徵引是不需要的。約略地來說，我們希望能對以下的問題尋得一種正確的答案：

- (1) 我們的社會的存在如何地規定我們的意識？
- (2) 建設社會主義的經濟條件已經或正在成熟，為什麼工人階級的大多數人還安於舊社會那種無理的榨取？

(3) 勞動大眾為什麼寧願為壓迫者去作炮灰，而不肯參加那解放他們自身的革命？

障礙？

- (4) 社會主義的邏輯雖然鋒利無比，但不能很快地為大眾所接受，其原因何在？要怎樣才能克服這種障礙？
- (5) 反動的野心家怎樣地操縱人民的感情，希特勒和墨索里尼等怎樣地取得並鞏固其政權？
- (6) 一個革命政黨的領袖的選定，應當由歷史去執行呢，還是需要人力的推動？
- (7) 德國革命失敗主要地是由於領導作用的不當，我們究竟需要怎樣的領袖呢？
- (8) 無產者的隊伍中也可以有有產者參加，這些人的動機和影響是怎樣的呢？
- (9) 所謂「左傾幼稚病」是怎樣造成的呢？
- (10) 自我批評的危險在於合理化作用，要怎樣才能避免呢？

以上所舉不過是幾個顯著的例，望一漏萬是免不掉的。然總可以看出，這些問題在目前，比在馬一恩時代，以至比在過去任何時代，都迫切得多。得不到適當的解決，會使當前的革命遭受重大的損失和挫折。怎樣去解決呢？科學家的馬克思主義者，倘不滿足於傳統的本能的半意識的知識體系，那末，對於精神分析學之一種虛心的研究將是十分重要的了。

最後，譯者不願諱言自己在這兩種學說上的素養之不充分，專就譯事而論，也總算竭盡了棉力。原著者

爲要說明這兩種學說是互相補充的，所以引書甚多，目的在使讀者可以自行看出兩者中間辯證法的統一。所引的書中，有幾種已有中文譯本，但在譯者手頭的也不過三四種。翻譯時盡可能地參考別人的長處，但爲了保持筆調的一致，而且也很少完全同意的地方，結果還是重新譯過。至於採自他書的譯名的確是很多的，現在不能一一標出。比較特別的要算用「基力」來譯 *Grund*，乃採自高覺敷的精神分析引論。據他說，所以不譯作「性力」爲的是適合容戈 (Jung) 的定義。我則另有一種見解，我希望「基力」比「性力」更能表明它那能變的意思。它本身是性的，但可以昇華作非性的。還有把 *Ed* 這一個字譯音作「愛德」，是由我創始的，因爲手頭沒有別的譯文可以採用。這個名詞乃是用來代替「無意識」的，目的在表明這所指的不是「一種精神的地域」而是「精神自身所有的一種性質」。「無意識」這名詞乍看像是不合邏輯的，在中文上更易使人誤解；但它也有它的長處，它不像「下意識」那樣更多「方向」，「地域」的意味。

因爲書中提到弗洛德的反抗精神，我參考了一下他的自敘傳。奧茲本把這種反抗精神歸因於童年威權的影響，也許是不錯的；不過我相信種族的因素似乎更爲重要。因爲是猶太人，他的祖先從十四世紀起便受迫害，漂泊了五百來年，才定居在奧國。他於一八五六年五月六日（比馬克思遲三十八年零一日）生在梅爾 (Meerlen)。這地方原屬奧國。第一次大戰後劃歸捷克，現在又是德國的領土了。愛德既然能保存遺傳下來的種族的性質，他的祖先所受的影響，必然也及於他的身上。而更直接地却是他幼年的遭遇，如自敘

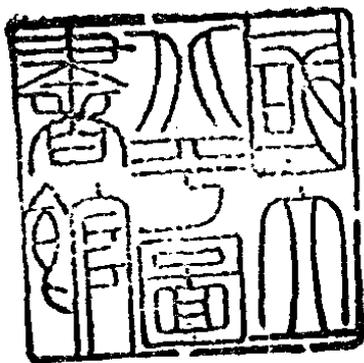
傳中所說：「余籍猶太，與有國者立，竟下一等。人卑視我，隨向可見。……未同恒人，共受權利。……余初涉世，即逢橫逆。每日所接，俱屬異己。勢惟憑一己膽智，奮竦而往。此藥石也，後來稍能自持，不為世屈，未始非得力於是。」對於他那種反抗精神的由來，似乎沒有比這幾句話更切近的說明了。奧茲本說，這種精神只有在革命鬥爭的途徑上才能得到適當的滿足，也誠然是不易之論。在一定的意義上，在宗教的和習俗的見解之反抗上，弗洛德對於革命者這稱號是可以當之而無愧的。如上所引，我所參考的自敘傳，是章士釗的文言譯本，除了具有文言自身免不掉的模糊籠惘之外，章氏譯書的態度，我也不能贊同。例如他把 *Paranoia* 譯作「華胥狂」，把 *free association* 譯作「自由因及」，把 *autoerotic* 譯作「自適其適」(一) 都難免使人莫名其妙。而更荒唐地是把 *compromise* 譯作「龜茲之道」，並加以注解道：「龜茲之道，得半之意，義借漢書龜茲王半漢半胡事，謂齟齬之思，不得由正道出，故取旁門，發為症候，是得半也。」這不是譯書，簡直是開玩笑了。

書中所引各著作，翻譯時只留譯名，茲為便於參考計，按出現的前後，列表如次：

馬—恩通信集 *Marr-Engels Correspondence*

英國知識界 *The Intelligentsia of Great Britain*

精神分析新論 (以下簡稱新論) *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*



精神分析引論 (以下簡稱引論) *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*

精神分析學 *Psycho-Analysis*

精神分析論 *Papers on Psycho-Analysis*

新領袖 *New Leader*

精神分析學——引言 *Psycho-Analysis—on Introduction*

「左翼」共產主義 *“Left Wing” Communism*

羣衆心理 *Group Psychology*

爲什麼戰爭 *Why War?*

戰爭，淫虐狂，與和平主義 *War, Sadism, and Pacifism*

人類的起源 *The Origin of Man*

圖騰制與外婚制 *Totemism and Exogamy*

圖騰與禁忌 *Totem and Tabu*

家族的起源 *The Origin of the Family*

家族之精神分析的研究 *The Psycho-Analysis Study of the Family*

- 馬克思主義的基本問題 *Fundamental Problems of Marxism*  
 德國的意識形態 *German Ideology*  
 經濟科學短程 *Short Course of Economic Science*  
 哲學之貧困 *Poverty of Philosophy*  
 反杜林論 *Anti-Dühring*  
 共產黨宣言 *Communist Manifesto*  
 費爾巴哈論 *Feuerbach*  
 資本論 *Capital*  
 列寧主義的基礎 *Foundations of Leninism*  
 費爾巴哈論綱 *Thesis on Feuerbach*  
 蘇維埃共產主義，一種新文化 *Soviet Communism a New Civilization*  
 黑格爾法律哲學批判 *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*  
 辯證法唯物論的諸問題 *Aspects of Dialectical Materialism*  
 科學研究和社會需要 *Scientific Researches and Social Needs*

物理學鳥瞰 *Survey of Physics*

共產國際 *Communist International*

德國的現狀 *Present Situation in Germany*

工人階級反法西斯主義的鬭爭 *The Working Class Against Fascism*

一九四〇年五月二十一日譯者記。

目書社版出活生書讀

佐野宏美著

中國歷史教程

劉惠之·劉希寧譯

焦敏之編譯

民族問題大綱

實價四角五分

曹伯韓著

通俗社會科學廿講

實價五角五分

李公樸編

讀書與寫作

實價一元二角

尼柯爾斯基著

原始人的文化

焦敏之譯

葛一虹 田魯編

蘇聯藝術講話

版五訂改

本書上溯中國原始社會，下迄現代，以正確的立場及科學方法，歷敘中國社會演進各階段的政治經濟和一般人民大眾生活之變革經過和因果。引證宏博而體系嚴整，在現代史學著作中實屬罕見。實價一元六角

版三

這是根據蘇聯民族問題權威著作編譯而成的。理論正確，條理清楚，不愧為中國對這一問題的唯一良好的著作。在這中國民族橫遭侵襲的時候，我們更需要對這一問題加以深切的了解。

版八

本書包含二十篇講話，內容比較一般社會科學的書淺近明瞭，確是一本初步研究社會科學的最優良的讀物。前半部泛論社會的發生，結構和發展的過程；後半部詳談家庭，國家和民族，說明它們的發生，發展和變化的過程。所舉的例證都是眼前活生生的事實。文字通俗有趣，絕無生澀枯燥之弊。

版六

許多人只知道讀死書，沒有適當的方法；只知道向書本裏求知識，而不知道求知和實踐的關係。本書是三十幾位作家從各自實生活得到的經驗談，對於「讀書」與「寫作」各方面的問題都有極良好的指示。

角四價實

本書以小說筆調，敘述有史以前人類社會的動態。例如，什麼時候才有人？人是由什麼東西進化而來的？人類早先是怎樣生活的？他們的知識文化發展至什麼程度？同時以科學的觀點指摘了（一）人類是上帝創造的，（二）私有財產是永遠存在的，（三）人類生來是一成不變的，（四）自古以來人類是好戰的，（五）原始人類是沒有文化的，（六）現代野蠻人是應當滅亡的等等謬論。

角五價實

蘇聯藝術是在實生活中生長的，它那豐富而可貴的理論和經驗，是我們的最好的參考。本書對戲劇，電影，繪畫，雕塑，建築等都有扼要而充實的敘述。並附精美插圖多幅。



版初月六年九廿國民華中

精神分析學與馬克思主義

ZINGSHENFENSIXYO Y MARXZHUI

著者 英國 R. O S b o r n

譯者 董秋斯

出版者 讀書出版社

(讀書生活出版社之簡稱)

重慶 民生路一二四號

成都 祠堂街七十二號

昆明 華山南路九十號

貴陽 中華南路五十七號

桂林 西四路十七號

香港 擺花街三十三號三樓

上海 靜安寺路斜橋弄七十一號

版權所有



不准翻印

實價：國幣一元二角

(內地郵加運費及匯水)



100.00