

# 爱欲与神圣：弗洛伊德思想中的单性繁殖原则初探

孙飞宇

---

**内容提要** 本文试图探讨弗洛伊德思想中的单性繁殖原则。通过对核心概念的思想史探究,本文首先将弗洛伊德的爱欲与性的概念置于西方思想史传统之中,并由此将单性的概念即弗洛伊德思想中无性差别的生活世界意义状态,推展到弗洛伊德对于人的基本假定以及与其相应的思考形式。最后,本文试图表明,对于弗洛伊德而言,单性繁殖乃是作为世界运行之逻辑的神圣式想象。这一讨论或可为我们理解关于现代性的西方社会理论提供新的切入点。

**关键词** 爱欲 神圣性 单性繁殖

---

众所周知,弗洛伊德的理论以对于性(sexuality)的认识为基础。他关于人类之性的典型著作,自然是《性学三论》。弗洛伊德在世期间曾多次修改过《性学三论》。这些修改之中,最为引人瞩目的部分,当属该书初版十年后,在1915年所添加的关于力比多的前生殖组织部分(pregenital organization of the libido)的讨论。这一点有其渊源:无论在弗洛伊德早期关于童年之性的讨论与后期有何不同,有一点可以确定的是,弗洛伊德早在1897年之前就已经将关于性的考察追溯到了童年期(Freud, 1977/1905: 34)。自此之后,弗洛伊德对于人的思考一直以一种历史的方式进行,将“当下”与“开始”以及“未来”并置,共同呈现在一种关于力比多的表征性思考当中。但是,我们需要进入到更为复杂的思想史乃至文明史,以理解弗洛伊德思想中的社会理论意涵。

在这一文本情境之中的弗洛伊德,从前期到后期,存在着一个明显的思考原则即单性繁殖原则。虽然这一概念从未在弗洛伊德的工作之中完全呈现出来,仅仅间或闪现在各个案例史之中,然而在其新近出版的《灵魂的家

庭经济学》一书中,约翰·奥尼尔(John O'Neill)坚持认为,这一原则居于弗洛伊德的思想核心(奥尼尔,2016: 4),是我们深入理解弗洛伊德从爱欲到神圣的社会理论的出发点。简单来说,在弗洛伊德的理论假设之中,单性繁殖原则首先指一种在人的生活世界之中去性化(desexuality)的努力,其次是指这种去性化努力所代表的人类的单性社会与政治运行原则,而从爱欲到神圣之间的历程,就是这种运行原则的历史性表达。从这一现象学还原的角度来说,现代性个体在现代文明之中的诞生,是一种同时需要从精神分析理论和存在主义现象学的角度去理解的运动状态。

**爱欲(eros)与性(sex): 社会与政治的纬度**

在《性学三论》第四版序言中,弗洛伊德反击了针对他而广泛存在的一般性批评。弗洛伊德认为,他的性学理论招致特别普遍的抨击,乃至陷入“泛性论”误解的原因之一,在于人们无法接受他的主张,即认为性活动与广泛意义上的社会文化成就在他后期的讨论中,其实就

是文明(Freud, 1985/1927: 184)有着极为重要的实质性关系。他提出了两个在西方思想史中重要人物的思想作为自己的思想渊源,以回应该误解与抨击。其一是柏拉图所讨论的爱欲(eros)理论,其二是叔本华的理论。弗洛伊德曾数次引用柏拉图的概念,以表明这一概念与他自己的性的概念极为接近(拉普朗虚, 2000: 153)。事实上,他在《性学三论》中已经明确表明,生殖意义上的性与他所讨论的性有明确区别(Freud, 2001/1905: 133 - 4)。在《释梦》一书中,弗洛伊德更是明确说,性的概念应该在精神分析常用的爱欲概念的范畴之下使用(Freud, 2001/1900: 161)①。到弗洛伊德学术发展的中期,在1920年的《超越快乐之原则》一文中,弗洛伊德已经开始将爱欲的概念与生命驱力(life instinct)的概念等同使用。而这一做法的目的就在于,“将其新欲力(爱欲)理论置入一个具有普遍意涵的哲学与神话传统中”(拉普朗虚, 2000: 154)。

除此之外,弗洛伊德的爱欲(性)概念还受到了更为晚近的影响。精神分析起源最重要的两个主题——性和压抑——同时都既与他所关心的生理-心理、身体-心灵的二元论问题传统有关,也与特别具体的现实和历史经验有直接的关系。性在弗洛伊德那里绝对不仅仅是指性。就前者而言,康德、费尔巴哈、叔本华以及弗洛伊德的老师布伦塔诺和梅奈特(Theodor Meynert)等人对于他产生的直接思想影响可以帮助我们各个侧面而获得理解(Brentano, 1973; McGrath, 1986: 124 - 125, 142 - 45; Ricoeur, 1971: 376, 78, 79)。就后者而言,弗洛伊德毕生都在将癡症与欧洲的文化传统及现实政治关联起来进行讨论(McGrath, 1986: 165; Decker, 1991)。

总之,弗洛伊德对于性这一概念的理解,绝非仅仅指向生殖之性,而是有其作为人的本性、性质(nature)之意。这并非是指在弗洛伊德那里,性不是被建构起来的生殖之性,恰恰相反,这是弗洛伊德在《性学三论》中的主要努力所在。但是,弗洛伊德对于性的理解,是指在可见的性背后存在着另外一种每个人借以理解自己、认识自己(to know yourself)的性质属性。这种理解显然有着一种超越于生殖之性、男女之性的努力。

#### 爱欲与神圣: 单性繁殖原则

纵观弗洛伊德的毕生工作,虽然存在着复杂的变化与丰富性,然而对于灵魂的关注却堪称贯穿始终(Bettleheim, 1983)。对于弗洛伊德来说,精神分析因这一研究主题而有着与涂尔干对社会学类似要求的出发点(Freud,

1986/1926: 359)。从灵魂问题出发,我们才有可能将弗洛伊德的爱欲概念与社会理论之中的神圣概念统一起来。而对于弗洛伊德来说,这种统一性的逻辑原则就是单性繁殖原则。这一思考纬度,作为弗洛伊德对于人之为人的社会学理解,既体现在他对于人之为人的讨论,也体现在他对于图腾与塔布的研究和最终对于群体性与保守性的理解之中。

1. 压抑/抑制(suppression/repression)与升华(sublimation): 单性的力比多

灵魂与肉体的弥合,在弗洛伊德这里以压抑为基本特征。虽然弗洛伊德在其工作的前后期对于压抑和抑制的界定使用有诸多变化,两个概念也有重叠之处(拉普朗虚 & 彭大历思, 2000: 424, 450),不过总体来说,作为精神分析之基石的抑制理论以及与其相关的压抑理论,共同表明了弗洛伊德发展出其理论的前提: 关于压抑的文明之人的假定。个体的爱欲被视为与文明/文化相抵牾,而文明/文化人的实质,就在于其压抑性。在快乐原则与现实原则之间的这种压抑状态里,弗洛伊德虽然缺乏一个完整而融贯的升华理论(拉普朗虚 & 彭大历思, 2000: 499),然而对于升华的理解依然是在他的理论工作中从爱欲到神圣的基本路程。弗洛伊德在关于升华过程的表述中认为,这一过程就是爱欲转向自我,而自我则呈现为“去性化且升华”的状态。弗洛伊德对于自我的这种“自恋式”思考,以及他在1914年的“论自恋”一文中对于自我的力比多式理解,曾被认为是对其理论的严重威胁(盖伊, 2009a: 383)。不过这一对自恋的理解,恰好可以为我们提供理解其理论的切入点。因为这一转向的前提,就是单性繁殖。

单性繁殖与弗洛伊德对于人及其力比多的基本假定有关。在《超越快乐之原则》中,弗洛伊德提到了一种存在于人身上的回归原始状态的保守性,并认为这种“重返事物的早期状态的需要”,乃是一种和爱欲处于同样层次的人的基本要求。弗洛伊德并未在科学的方向上寻找这一理论的根据,而是返回到了欧洲传统的思想中去寻求起源。这当然就是指柏拉图在《会饮篇》中借阿里斯多潘之口所提出的那个理论。在弗洛伊德看来,这一理论不仅讨论了性驱力(drive, Trieb)的起源问题,而且还探讨了性驱力与其客体对象之间关系的最为重要的演化。在《会饮篇》中,阿里斯多潘说,“最初,人和现在不一样。在一开始,人本来分成三个性别,不像现在只有两个性别。那时,有男人,女人和这两种性别的结合……”这些原始人类的所有东西都是双重的: 他们有四只手,四只脚,两张

脸,两个生殖器,等等。最终,宙斯决定将这些人剖成两半,“就像切开一只山梨果做果脯那样”。在人被剖成两半之后,“这一半想念那一半,想再合拢起来,常常互相拥抱不肯放手”。(柏拉图 2012: 311)

在将人的原初性理解为单性化的整合人之后,弗洛伊德接下来更为直接地提出了他关于起源与复归的讨论:

我们是否该遵循这位诗人哲学家所给予的线索,大胆假设生物体在获得生命的一刻,被分裂成了小碎片,而从此以后,它们就一直在努力通过性驱力而重新聚合在一起?我们是否可以假设,这些驱力,保留着无生命物质的化学性亲和力,在经过了微生物的发展阶段之后,逐步克服了在上述努力的途中,由充满了危险刺激正是这些刺激,促使它们形成了一种保护性的皮层一的环境所设置的种种艰难险阻?是否可以假设,这些生物体的零星碎片,以这种方式获得了成为多细胞生物的条件,并最终将这重新聚合的驱力,以高度集中的方式,传递给了生殖细胞?(Freud, 1984/1920: 332)

这一对于人的理解堪称弗洛伊德中后期思想的基本出发点。不过,从《性学三论》开始,弗洛伊德就隐隐表露出来一个基本假设:力比多是单性的。他在《性学三论》的一个脚注中说,“实际上,如果我们能够清晰界定‘男子气概的(masculine)’与‘女性气质的(feminine)’的话,甚至可以认为,力比多必然具有男性本质,无论它出现在男性还是女性身上,也无论其对象客体是一个男人还是一个女人”(Freud, 1977/1905: 141)。弗洛伊德接着为这句话做了注解,将力比多具有“男性本质”这个判断解释成为“主动性(activity)”(Freud, 1977/1905: 141)。弗洛伊德随即补充说,从社会学观察的角度来说,“无论在心理学的意义上还是在生物学的意义上,在人类之中,纯粹的男性或女性是根本不存在的。正相反,每一个个体都会有两性特征的混合;此外,该个体还会展示出主动和被动的混合,无论这些特征与其生物学特征是否吻合。”(Freud, 1977/1905: 142)

然而,仅将力比多理解为单性,在弗洛伊德的理论体系中是远远不够的,因为这一做法尚无法产生精神分析理论的运动性。而单性繁殖原则的主要内容,就在于从爱欲到神圣的运动过程。这一运动过程的主要特征就在于“去性化”,即从爱欲到无爱欲、从双性性质到单性甚至无性的性质。只有这样,我们才可以在经典社会理论的领域中理解弗洛伊德的性理论。因为“去性化”这一运动

过程,本身即是这一领域的核心主题。而这一主题的不同表达,亦已成为社会理论的经典概念群,如禁欲主义、理性化、乱伦禁忌等等。

## 2. 图腾与塔布: 关于乱伦的触摸恐惧症

压抑理论通过弗洛伊德的社会人类学研究而真正具有了历史性。众所周知,这一研究主要集中在他对于图腾与塔布的分析中。在这一分析中,弗洛伊德明确将从爱欲到神圣的升华可能落实在了对于性的禁忌原则之上。

乱伦禁忌与图腾制度紧密联系在一起,图腾亲属在这里取代了血缘亲属,而“禁止真正的乱伦已被作为一种特例包括在图腾禁忌之中”(弗洛伊德, 2005a: 12)。这种图腾制度表现出一种努力,即努力要“超越仅仅对自然的群体乱伦进行预防的功能”(弗洛伊德, 2005a: 16),而要对更大范围的群体之间的性关系加以限制。在更多的案例之中,弗洛伊德发现了这是一种触摸恐惧症式的努力。接触恐惧从性关系发展为其他的一般性接触,甚至是言语上的接触。弗洛伊德将其与儿童期状态和神经症状态相比较,认为这种乱伦畏惧“是一种必然会在婴儿期出现的精神特征,而且它显示出和神经症患者的精神生活有着某种惊人的一致性”(弗洛伊德, 2005a: 25)。这种一致性同时在于,儿童具有性倒错性质的性状态以及相应对于触摸的禁忌:这是一个人在成长过程中所遇到的社会性必然要求,也是神经症作为人的基本心理结构的原因。因为这一乱伦渴望与禁忌的冲突是“神经症的核心情结”(弗洛伊德, 2005a: 25)。

塔布一词在弗洛伊德这里同时拥有相对立的两种含义,一方面是指“神圣的”和“被圣化的”,而另一方面,它又具有“神秘的”、“危险的”、“被禁止的”和“不洁的”意思。塔布的神圣性可以传染,与触摸恐惧症的内容相似。从精神分析的角度来说,与塔布相关的表现和强迫症患者的表现非常类似,几乎如出一辙。弗洛伊德说:

“正如在塔布的情形中一样,作为神经症之核心的主要禁忌也是禁止触摸,而且正是由于这个原因,它有时又被称为‘触摸恐惧症’(Touching phobia/Délire du Toucher)。这种禁忌不仅仅适用于直接的身体接触,而且广泛地延伸到在隐喻的意义上所使用的‘去接触’这个词语的范围内。任何将患者的思想引至被禁物体上的事物,他在理智上将其与被禁物体相联结的任何事物,都和直接的身体接触一样被他视为禁忌。在存在着塔布的地方也有着与之同样的延伸。”(弗洛伊德, 2005a: 38)

与这种禁忌或者触摸恐惧相关的,是一系列具有仪式感的行为,这些行为具有赎罪、自我惩罚、防御性措施和净化作用等性质。严厉的禁忌对应的是强烈的欲望,即接触、触摸的欲望。驱力和禁忌这两个方面同时存在,并带来了一种极为重要的心理特征“主体对某单一客体,或者更准确地说是对与这种客体相关联的某种行为的矛盾态度”(弗洛伊德 2005a: 41)。弗洛伊德就此提出了对于塔布的理解,认为:

“塔布是一种(由某些权威)从外部强行施加的原始禁止,它针对的是人类所屈从的最大的欲望。这种触犯禁忌的欲望保存在人类的无意识领域;而那些遵从塔布的人在对待塔布所禁忌的行为上却持有一种矛盾态度。”(弗洛伊德 2005a: 47)

在塔布的仪式化行为之中,弗洛伊德也发现了这种矛盾情感和态度及其占据的支配地位。并据此认为塔布和神经症(以及儿童期性)之间具有心理一致性。弗洛伊德对于塔布的理解就此具象化,用其来指称一种爱恨交织的矛盾性情感及其产物。弗洛伊德进一步指出,此种关于塔布的理解能够帮助我们理解良知(conscience)的本质和起源。与涂尔干一样,弗洛伊德也注意到了良知与意识(consciousness)在许多语言之中有共同的起源。也就是说,良知在起源上与确定地感知某物有关。这种内在的知觉往往是对某种欲望的否定。这一否定的特征在于,“并不需要诉诸其他任何事物的支持。它‘完全是自我确证’(Certain of itself)的”(弗洛伊德 2005a: 86)。与其相对的欲望、情感、思想乃至行动都会受到谴责。行动者本身并不会明了这种良知的起源。弗洛伊德将其起源归于此种矛盾情感所附着的“某些十分特殊的人类关系之中”(弗洛伊德 2005a: 87)。而这些人类关系往往是压抑关系(弗洛伊德 2005a: 87)。

然而,这只是我们理解从爱欲到神圣的一个层面。这一层面还需要与另外一个层面结合在一起,才能帮助我们初步理解弗洛伊德的单性繁殖原则。在《图腾与塔布》这部著作的下半部分,弗洛伊德讨论了巫术的两种典型。一种是根据相似性原则而来的模仿性巫术,另外一种是根据空间上的关联性、邻近性(至少是想象中的邻近性)而来的传染性巫术。对于精神分析来说,相似性和邻近性是联想过程的两条基本原则。这两条原则都含有“接触”这一词的意义。这是弗洛伊德最早通过梦的解析就已经发现的人的无意识运作原则,是在儿童期尤为明显的基本心理运动原则。在弗洛伊德的儿童心理学之中,处于多形变态期的儿童,免受现实原则之苦,在这一

泛灵论阶段(the age of animism)在各种各样的社会性结构和分类都还没有出现的前提下,尚未将自己和其所身处的世界区分开,会通过巫术的力量与世界打交道。这种巫术的力量主要是通过言辞(words)的接触来完成的,或者说,言语便是巫术。儿童相信观念的力量,相信思想的万能(弗洛伊德 2005b: 132)。这种思想万能论(Omnipotence of thoughts)在神经症患者和原始部落的人群中同样存在。而与之相对的社会机制也非常明确,即乱伦禁忌。乱伦禁忌原则被弗洛伊德明确表述成为对儿童性(child sexuality)的接触性预防。对于弗洛伊德来说,这一预防最鲜明的历史特征,就是割礼这种现象。在这一仪式的主宰下,男孩和女孩都趋向于无性,因为“女孩是失败的男孩,女人则是被阉割的男人”(盖伊 2009b, 165)。

然而这仍然只是一个开始。在个体成长史与人类整体心灵史之间进行简单对应(弗洛伊德 2005b: 111)的前提下,弗洛伊德提出了关于人类整体心灵发展的一般性理论:从泛灵论阶段到宗教阶段再到科学阶段。而这个发展的过程是一个理性化的除魅进程,这一过程同时亦是一种禁欲和“割礼”的实现过程:

“在泛灵论阶段,人们将‘全能性’归诸于其自身。在宗教阶段,人们则将它转移到神的身上,但并未真正地将其从自身中拱手让出,因为他们仍然保留着依据他们自己的意愿运用各种不同的方式对神施以影响的权力。而从科学的观点来看宇宙,其中就不再有人类万能任何的存身之地了;人类认识到了自己(在宇宙中)的渺小,而且不得不屈从于思维以及自然界中其他的必然性。虽然如此,若顾及现实的法则,可以说人类全能这种原始信仰仍残留在人类对其精神力量的信仰之中。”(弗洛伊德 2005b: 109)

巫术构成了泛灵论的核心。而图腾崇拜这一现象在儿童期的重现,使得弗洛伊德可以类比地看待图腾动物与父亲。在这一假定的基础上,儿童与原始人类就有了完全一致的行为原则了。也就是说,作为图腾崇拜之核心的两条塔布禁忌:不杀害图腾和乱伦禁忌与俄狄浦斯情结的两个原初欲望完全一致。而在神经症方面,“对这两种欲望的不彻底压抑或者它们的再次复苏也许正好构成了所有神经症的核心”(弗洛伊德 2005a: 159)。这一等同使得弗洛伊德提出了一种关于图腾制度起源的新理论,即“把图腾制度视为与俄狄浦斯情结相关联的诸条件的一个产物”(弗洛伊德 2005a: 159)。

图腾制度的另外一面是在神圣的图腾餐仪式中宰杀

和分享神圣动物,以获得某种神圣的联结关系。作为爱恨交织的矛盾情感之鲜明体现,这种图腾餐仪式还包括之后的哀悼以及狂欢。所有这些环节都构成了俄狄浦斯情结的社会性呈现:逾越神圣制度,宰杀牺牲作为父亲之代表的神圣图腾动物,共同吃掉它,分享神圣性,然后哀悼。弗洛伊德由此将俄狄浦斯情结推展到了社会层面,并因此有了一种卢梭式的社会起源学说:平等的诸子团结弑父;以及涂尔干式的通过分食而实现认同作用,获得神圣性(弗洛伊德,2005a:170)。弗洛伊德认为,图腾餐因此成为了人类许多社会与政治现象的开端。表面上看,图腾餐似乎是爱欲的胜利,然而弗洛伊德将这一现象解读成为一种单性繁殖的现象。因为对于弗洛伊德来说,“饮食”恰恰是作为认同的最为重要的隐喻“这个认同作用仿佛是将另一个人吞入腹内,化为它自己似的。”(Freud,1973/1933:95)也就是说,图腾宴作为在节日中最重要的仪式,是要共同分享/吃下平时不可触摸、更不可食用的图腾动物;共餐的人彼此之间获得极强的认同与社会团结(solidarity)。这既是对父亲的纪念,也是对弑父的庆祝。然而,更为重要的社会机制在于,这是对于父亲的认同,是成为父亲的唯一通路。罪恶感与神圣感一体两面,密不可分。

在诸子与父亲之间,存在着一种爱恨交织的矛盾情感。弑父同时实现了这种矛盾情感的两个方面。一方面,弑父满足了憎恶痛恨的感情,并在同时实现了爱之认同,因为只有通过弑父,这一父亲的角色和位置才能为儿子所占据,也就是说,只有弑父,儿子才有可能成为父亲,社会性与政治性的繁殖和生产才能得以继续;而另一方面,在弑父之后,对于父亲之爱又会以悔恨的形式表现出来,催生罪恶感。所以死去的父亲并不会真正远去,而是会以更为强大的形式复活。这形式,就是图腾制度中最核心的两条禁律。

不过,这并不是从爱欲到神圣的唯一途径,因为弗洛伊德非常清楚地意识到,“性欲不是将人们联合起来的力量,反而是分裂的力量。”(弗洛伊德,2005a:172)原因在于,虽然在面对父亲时,他们可以团结在一起,然而在事关女人的问题上,他们仍然是对手。所以,在弑父之后,这一临时性的社会性契约立刻面临着崩溃,而且,由于“这些争斗者中没有一个人具有一种压倒性的力量”(弗洛伊德,2005a:172)所以要想共同存活下来,无性化的乱伦禁忌就成为了挽救社会组织的必然选择。乱伦禁忌在这里既意味着父亲的复临以及对于父亲之戒律的延迟性服从(deferred obedience),又意味着共同保全的可能性。从

父权制群落(Patriarchal horde)到兄弟制氏族(Fraternal clan)的过渡意味着神圣性进入到每一个个体成为一种制度形式,并在最终呈现为“不可杀人”这一简洁的普遍形式。

然而这并不是故事的结束。弗洛伊德对于历史的理解呈现出一种永恒轮回的特征。在兄弟制氏族以及具有相关特征的社会组织出现后,父亲复临意味着,这种社会将要重新“逐渐地转变为一个建立在父权制基础上的有组织的社会……”,虽然与此同时,“兄弟氏族社会所取得的那些社会成就并未被抛弃”(弗洛伊德,2005a:178)。由于那位原初的父亲已经成为了神,所以在新父亲与原初父亲之间出现了无法逾越的鸿沟。不过,这种新宗教的出现仍然遵循着类似的结构。弗洛伊德认为,基督教的圣餐仪式,有着与图腾宴饮共同的矛盾情感结构与俄狄浦斯情结。而通过对古希腊悲剧的考察,则使得他将这种情结推广至人类社会中普遍的悲剧性英雄以及“宗教、道德、社会及艺术的肇始都汇聚于俄狄浦斯情结之中。”(弗洛伊德,2005a:186)因为精神分析的临床经验发现,这种情结也是所有神经症的核心。这是弗洛伊德通过精神分析对人类个体与集体进行分析所得出的基本结论。

### 3. 群体性与保守性

在1921年关于群体心理学的研究中,弗洛伊德延续了他当初关于图腾与塔布的讨论,进一步分析了群体/社会团结的可能性。弗洛伊德将儿童性视为成年人的重要性质之一。在这一前提下,他才能够用力比多来分析个体的群体性,因为他对于群体之团结性的解决方案,仍然在于精神分析式的认同。这种力比多式自恋是弗洛伊德所理解的社会团结的最重要纽带。其前提是,群体性要以保守性或者回归为前提,因为群体性维系的前提,即是每个个体在催眠状态下回归到原初状态或者儿童状态。对于中后期的弗洛伊德来说,爱欲的概念并不能涵盖全部关于人之意志(will)的理解。如前所述,在《超越快乐之原则》中,弗洛伊德首次,在爱欲的驱力之外,又提出了保守性的驱力。通过分析发生在儿童和神经症患者的重复性现象,弗洛伊德认为,他发现了一种事先从未被人提及的根本性的东西,一种出于身体的器官生活内部,亟欲回归原始状态的驱力。而这一驱力,是每个常人迫于日常生活的压力必须加以摈弃的(Freud,1984/1920:308-309)。弗洛伊德并不否认这一发现对常识经验和精神分析的挑战性,因为我们通常只认可一种追求变化和发展的驱力,而现在却有了一种身体层面的“保守性”(conserva-

tive nature) ”的表达。弗洛伊德从动物界找到了一些支持,比如洄游鱼类和每年迁徙的动物和鸟类,并认为这都是此种保守性的自然表达。而这种保守性的极限,就是无性别差异的单细胞状态及其单性/无性繁殖现象。

但是,人类社会的文明状态,显然不可能完全是保守性之功,而是不同因素共同作用的结果。这些因素使得回归原初状态的冲动转移至其它方面,使得它们在达到死亡目的之前,需要经历种种进程。这些在死亡关照下的进程,构成了弗洛伊德所谓的生活,如此弗洛伊德说:“这些趋向死亡的迂回通路,由保守本能牢牢把控,在今天向我们展示了生活现象的画卷。”(Freud, 1984/1920: 311)

弗洛伊德由此认为,自我持存的原则,比较起这种死亡冲动来,其实只是次一级的驱力——它的存在,只是为了保证个体能够以各种方式,最终达到死亡的目的。正如他的存在,也是为了让个体能够以各种方式,最终获得快乐的满足一样。死亡和快乐都是身体的终极目标,但是自我持存原则的作用在于,在达到驱力的满足之前,设置一条迂回的通路。这也是弗洛伊德用来解释人在日常生活中趋利避害的理论依据。而自我的真正驱力就在于死亡驱力以及与其直接冲突的生之驱力(life instincts/drive),亦即弗洛伊德所理解的性驱力。如前所述,两性的区分是在后来才出现的,这里的性显然并非是性别意义上的性,而是更为原始的生之驱力。这是弗洛伊德关于人性的二元论。弗洛伊德由此提出了一种完全不同于达尔文的人类学观点,一种对于“发展”这个概念的挑战:人的自然性不会随着时间的推移而达到越来越高的层次,哪怕人类文明的确是进化的,那也是多种因素共同作用的结果,绝非人的自然性单独导致。人的自然性本身不可能带来在文明程度上的进展和伦理道德上的升华。虽然少数人会成功地使得自己的驱力升华——另一种去性化,从而为文化/文明带来巨大的成就,但是这类人毕竟是少数。在整体的意义上,对于神圣性的理解仍然要在爱欲之人的基础上进行。这一通路就是弗洛伊德在《群体心理学与对自我的分析》之中所着力强调的群体性与保守性的紧密关联。对于弗洛伊德来说,重返童年状态,作为这一保守性的具体体现,确实成为了西方文明中获得神圣性的通路。它亦成为了弗洛伊德的典型分析路径。这种通过回归性/儿童性来分析神圣性的方法,在1927年的《一种幻觉的未来》之中达到了高峰。在弗洛伊德所有关于神圣性的讨论中,《一种幻觉的未来》这一文本居于核心位置,因为它将宗教置于了人类的天性之中。

(盖伊 2009a: 192)

在这部著作中,弗洛伊德继续从霍布斯的立场出发(Rieff, 1959),在人与文明之间设立了强大的藩篱,将每个个体本身在实质上视为文明的敌人(Freud, 1985/1927: 184),也就是说,文明建基于对于人之本能的否认与挫败之上(Freud, 1985/1927: 184-185)。伴随着个体的成长,这一藩篱还进而出现在人的灵魂之中,成为人格的基本结构即超我的部分。压抑从外在转变为内在。在这一成长的过程中,个体的自恋受到侵害,伴随着压抑而产生了焦虑。然而这种状态是人之为人的必须,是个体获得自我保全的安全之代价,人只能从其他的方面来寻求弥补。

关于人的这种弱小无助、受到挫折的状态,弗洛伊德提出的原型当然是童年状态(Freud, 1985/1927: 196)。弗洛伊德首先将人的宗教需求视为人之为人的基本结构所带来的结果,将童年期的状态与欲求视为其原型。也就是说,弗洛伊德将宗教性视为人之为文明人的基本性质:是压抑的基本结果,同时也是童年状态的再现。所以,弗洛伊德将宗教性置于每一个人的身上,认为这是由每个人的历史性(童年性)所促成的,具有普遍性。因为某些人可能未必会有后代,然而每个人都是其父母的子女。这一普遍的人类(儿童)状态构成了人之宗教性的来源。弗洛伊德在这部著作中深刻讨论了宗教这种幻觉的历史。这一历史扎根于每个人的这种普遍性之中——“在儿童期,无助这种令人恐惧的印象激发了对于——来自于爱的——保护的需求,而这种保护是由父亲所提供的”(Freud, 1985/1927: 212)。在个体和群体的意义上,这种反应恰恰就是宗教的形成因素,因为弗洛伊德所理解的成年人,有着与儿童期同样的结构。关键并不在于这种观念是如何发展的,而在于这种观念是如何经由社会的力与个人之间的互动而产生的。

总结起来,弗洛伊德并不认为人类对于宗教的渴求和体验,可以从经验论或者先验论的角度来加以理解,而是将其视为一种“对于人类最古老、最强烈和最迫切愿望之满足”的幻觉(Freud, 1985/1927: 212)。这是一种关于强大而无所不能的父亲的幻觉。幻觉来自于人的愿望/欲望,并且是思考的基本形式。在这一基础上,弗洛伊德将宗教视为“人类普遍的强迫性神经症;和儿童的强迫性神经症一样,它也产生于俄狄浦斯情结,产生于和父亲的关系”(Freud, 1985: 226)。这一假定的前提是将儿童性视为与人的宗教性有密切关系的基本性质。与此相关的问题就是:弗洛伊德是如何从儿童性出发来理解西方文明历史上的神圣性的?

## 从儿童到神圣性

众所周知,弗洛伊德对于儿童之性的理解令世人震惊。他对于儿童期的强调也同样为世人所熟悉。在其日常生活人类学式的研究中,弗洛伊德首先关注到了世人对于儿童之性的遮蔽,并认为这是理解日常生活、历史和知识的重要切入点。因为存在着这种遮蔽,所以儿童关于性的理解和在后来进入到生殖之性的世界中时,就出现了大量与现实的冲突以及作为欲望/愿望之满足的神圣幻觉。

在这一背景下,一方面,弗洛伊德通过把儿童理解为有性之人,打破了此前对于儿童的无性化的理解,构成了对于西方文明传统的挑战,并且因此而使得这一西方传统之中的单性繁殖原则清晰呈现出来。与此同时,弗洛伊德又将人类个体理解为在最初意义上的单性。伴随着社会化进程,这一单性被社会同时形塑为男性气质和女性气质以应对不同的角色与社会情境,并最终以其中的某一种为主要精神气质。即力比多是同性的,而每个个体都同时存在着两性气质。这是爱欲从个体性到群体性的基本可能,也是在弗洛伊德的理论中实现社会团结的基本可能。总结起来,本文认为,弗洛伊德的理论中分为两种单性/无性理论。一种是他对于欧洲文明史上的单性/无性现象的分析,这一分析是以打破既有成见为线索的,即打破儿童无性的传统成见;然而还存在着另外一种单性/无性理论,即他对于人和神圣性的理解。这两种分析合在一起,才使得弗洛伊德成为关于人性的社会理论家。一方面,他的第一种分析揭示出了欧洲传统文明中群体(masse)获得神圣性和社会团结的方式;另一方面,他本人对于从爱欲到神圣的运动过程,也仍然以此为基本的分析原则。也就是说,这既是弗洛伊德分析欧洲文明的切入点,也是他自己的理论分析结构。

### 1. 神圣儿童

在《小汉斯》这个案例中,小汉斯的恐惧症最早表现在不敢外出,后来又表现在对于长颈鹿和马匹的恐惧。在弗洛伊德的诊断中,这些恐惧真正的对象乃是汉斯的父亲,而恐惧的原因,则在于小汉斯对父亲的敌意。在这个案例中,弗洛伊德通过汉斯提出了对于弑父的人类社会解决之道:代际循环,或者毋宁说是历史。小汉斯最终将他的父亲安排给了祖母——如此一来,他就可以与母亲在一起了(Freud, 1977/1909: 256)。这一针对俄狄浦斯情结的充满孩子气的解决之道固然不是人类社会运行方案,但是所表达出来的代际差异逻辑则是相通的。因为

在人类社会中,儿子最终会通过外婚制,通过生育自己的儿女而成为父亲。这是人类历史的基本结构,而这一基本结构的前提当然就是压抑性的乱伦禁忌。

不过,这个案例之所以重要,原因不仅在于其中对于俄狄浦斯情结以及神经症最早期之萌芽的呈现,而更在于其丰富性和复杂性。从中我们可以发现,乱伦禁忌只是对于性之禁忌的开始。人类社会对于性的禁忌并非仅仅局限在图腾氏族中。弗洛伊德以现象学的悬置态度所说:

“如果我们能够脱离自身的肉体性存在,作为一种纯粹的思维性存在——如外星生物——,用一种全新的眼光来观察地球上的事物,那么最令我们震惊的,或许是这样一种事实:在人类之中存在着两种性别;尽管他们在其他方面彼此都十分类似,但却用极其明显的外部符号,来标示他们之间的不同。”(Freud, 1959: 211 - 212)

这是弗洛伊德所揭示出的人类最习以为常却又熟视无睹的生活世界思维结构。然而从一开始,这一结构在儿童的世界中并不存在。常人/成年人习以为常的角度来看,儿童世界其实是一个极为“怪异”的景象。怪异之处在于,其主角与性和劳动经济没有任何关系——这正是弗洛伊德婴儿理论的开始。弗洛伊德说,人们不仅仅会认为儿童没有性别,同时还会主动的、不约而同的向儿童遮蔽这一人类的基本常识,认为这一常识会“玷污”儿童“纯洁无暇”的心灵。这一儿童的纯洁无暇的形象,与欧洲文明中关于神圣的想象直接叠合在一起。其最为典型的代表就是圣子。在欧洲历史中关于圣子和天使的形象,都表达了这一基本的理念。在这其中,关于儿童神圣性主题的最重要故事“圣母始胎”就是最典型的体现。圣母始胎的基本意义在于,这一状态同时保证了圣母和圣子的神圣性。因为它是脱离于凡俗之性的单性繁衍状态,与伊甸园中亚当和夏娃的诞生状态同属神圣的类别。在这些形象中,一方面,孩童是有性别的,但是另一方面,孩童又是没有性别的。神圣性恰恰就表现在其有性别,但是又不知/没有性别的状态,无知与神圣性之间产生了关联。而该形象以及成人对于这一常识的遮蔽,在欧洲文明史中最为典型、也是最为重要的表述,是在《圣经·创世纪》中关于失乐园的记述里。

如果我们将《圣经》开篇的故事与弗洛伊德的故事相比较,会发现弗洛伊德对于童年的理解有着类似的结构。“神圣天真”的童年,是尚未吃知善恶果的状态,也是一种无罪的状态。这只是故事的一半,而故事的另一半即成

长的过程极为复杂。这个被逐出伊甸园的亚当的后代，终究会成长为一个叫做俄狄浦斯的王子。不过，当对于快乐的满足从多形变态到了正常的社会生殖性的时候，即有了社会性，有了圣俗两分，有了（生殖器）中心和规训的时候，也就是人获得压抑的时候，这一成长的过程漫长而充满了复杂的斗争，儿童必须在这一过程里，学会如何理性化地处理自己的冲动、快感和身体。这同时也是弗洛伊德眼中人类社会的成长史。

总结起来，我们可以从三个层面来理解这一历程。第一，从成年人视角中的儿童多形态的性反常（*polymorphously perversion*），即对于性的广义上的满足，被限定到了严格意义上的以婚姻、生殖为目的的满足。由此来看，成年人的性和性满足，是对于儿童期人体性潜能的非自然限制。也就是说，成年人的性欲是一种文化现象，是狭义上的性。第二，从万物有灵论到宗教时代的过渡，亦即向现实原则和生殖阶段过渡。作为理想类型的弗洛伊德式儿童，尚无法区分高低、圣俗、洁净肮脏等等社会学的经典分类，即还没有社会性，没有羞耻感，也没有良知与罪恶感。在此过渡之中，理性开始出现，意识开始试图掌握控制权。圣俗以及其它各种普通社会学的结构和分类体系开始出现。人和人类从巫术时代进入了宗教和社会学的时代——尽管在弗洛伊德看来，理解这个社会学时代的秘密线索，实际上隐藏在它的史前时代之中。第三，从史前时代进入到有历史的文明时代。无论是亚当夏娃，还是弗洛伊德笔下那天真无邪的童年期，都是没有历史的。《圣经》中的文明史，是从亚当和夏娃被逐出伊甸园才开始的。人作为个体的历史也是如此。无（良）知的状态，也是一种最为快乐的状态：处于襁褓之中的婴儿，尽管无比软弱，但是由于受到了父母的强大保护，体会不到严峻的社会现实，没有进入到政治经济学的世界，他/她所接触到的，只有快乐的原则。而这个快乐的原则，又是以极为分散，无中心的状态呈现出来的。当人开始越界，开始打破戒律，遭遇到权力和现实原则的时候，既是原初的神圣性消失的时候，也是历史和文明开始的时候。不过，泛灵论和自恋并不会随着年龄的增长而消失，因为成年并不意味着童年期的消失：童年期是人的一个属性。

## 2. 从神圣到神圣

在伊甸园之中，亚当和夏娃的神圣性表现于永生不死、无知无欲无求、超善恶和永远不需劳作。不过，当唯一的戒律被打破之后，当亚当和夏娃吃了（尝试，知道，接触，认同和接受）性这回事以后，作为惩罚，他们被驱逐出

了伊甸园。人与上帝之间的关系发生了实质的改变：人身上的神性开始消失——失掉了永生。这固然是进入社会和文明的路径，然而其代价却是死亡：死亡成为了终极的现实原则。作为可朽之人，他的基本属性是劳作和生殖繁衍：一个是自我保存的必然，一个是可朽之人在世俗中绵延不朽的路径。正如柏拉图在《会饮篇》中所说，“怀孕、生育是一件神圣的事，是会死的凡夫身上的不朽的因素。”（柏拉图 2012: 332）不过，获得这条从爱欲到神圣的基本通路是有条件的：处理人与上帝之间的关系。

《圣经》中的故事表明，若要获得救赎，亦即世俗可朽之人若要获得与神圣性的接触，就要遵循约定。而这一通过约定使得人进入到神圣状态的方法是割礼，也即象征意义上的去除性别，重返食知善恶果之前的早期状态。

割礼（*circumcised*）这个词同时具有清除罪孽和净化心灵（排除邪念）的作用（弗洛伊德 2005: 67-8）。作为一种具有神圣性的仪式，割礼象征着去除性别以及对于一整套世界秩序（尤其是圣俗二分秩序）的认可和遵守。在弗洛伊德的理论中，割礼是一个来自于父母的典型恫吓：在身体的所有部位之中，唯有生殖器不许触摸（*touch*），否则便要割掉它！这是儿童的第一个戒律，也是弗洛伊德理论中的第一个创伤。阉割情结作为人生的第一个戒律所导致的后果，意味着善恶在此和知道/生殖器的性联系起来，使得打破律令的冲动同时具备了道德意涵。这一伴随着家长/上帝的训令而出现的良知，明确表达为与自身的身体意识相关的自我意识。它首先意味着对于儿童之阉割威胁的实现。对于弗洛伊德来说，它是成人世界对于儿童最为严肃的和具有政治性的威胁。这一威胁的象征意义在于，只有通过去除性别的仪式，才能够进入到一个成人的道德秩序的世界（弗洛伊德 2005: 68），获得社会和文明的神圣性。这一威胁的原因当然在于多形性变态的种种活动。所以假如割礼意味着认可和遵守，那么就必然伴随着良知的诞生，即这一对于罪行之认识的效力，一定基于自己的认识，而非出自于教导。

只有在阉割情结之后，儿童才真正理解现实原则和此前的“神圣性状态”。割礼意味着儿童必然要从此前的神圣性进入另外一种关于“约”的神圣性。重要的是，通过割礼，他认识到了自己是有罪的：割礼作为一种仪式，是对先前的那种自由的、快乐的天真状态的极为严峻的惩罚，是混杂着痛苦和鲜血的——是生命之树的部分终结。然而作为补偿，他与上帝/社会的距离，其实通过割礼，通过去除性别，而变得更接近了。

不过，对于阉割情结的理解还不止于此。阉割/割礼

的心理作用还有另外一层：无论在《圣经》的故事里，还是在现实生活之中，触摸这一点都极具进一步讨论的意义。知善恶果不可触碰，在弗洛伊德的思考之中，这明显是一种塔布的特征：同时既神圣又邪恶。这既是多形态性变态的特征，也是儿童/原始语言或梦的语言的特征——同时具有截然相反的两种性质。所以亚当不能触摸知善恶果，因为知善恶果是他自身的象征。不可触摸，是不可反思的意思。不可触摸这个戒律，表面上看起来，的确是对于亚当的保护，因为无论原因是什么，只要有了触摸，那就意味着黄金童年期的结束和恐惧开始，就意味着罪感和良知的同时出现。这一戒律所假定的上帝形象，亦即韦伯笔下的《旧约》之上帝形象，是一个全知全能和残暴嫉妒、冷酷无情的形象。这是弗洛伊德将犹太教视为一种父亲宗教的前提。

而这种形象必然会带来反抗——俄狄浦斯情结。在弗洛伊德的理论之中，阉割情结与俄狄浦斯情结之间的关系非常复杂。一方面，阉割情结形成的一个重要因素就是俄狄浦斯情结，而另外一方面，俄狄浦斯情结又具有相当的独立性和影响力，并不完全包含于阉割情结的范围之内。对于俄狄浦斯情结的理解要从其两个核心组成部分入手。这两个部分也就是儿童在产生了对世界的疏离感认识之后，用以处理与世界之关系的两种方式：认同（identification）和客体选择（object choice）。

认同的基本动力机制来自于想要变成父亲、和父亲相似的欲求。从儿童的角度来说，父亲意味着道德秩序、全知全能、喜怒无常、嫉妒成性和神圣不朽。这一认同是在离开了黄金的幼年时期，开始区分清楚快乐原则与现实原则的不同之后，新的追求不朽的愿望/欲望，是巫术性自恋的新表达，无论在肉身的意义上还是在社会的意义上都是如此：

“一名小男孩会对他的父亲表现出特别的兴趣；他会像他那样成长，成为他那个样子，并且在任何地方占据他的位置。我们可以简单地说，他将他的父亲作为理想。这一行为绝非是对其父亲（以及对一般男性的）的消极的或者女性的态度；相反，这是典型的男子气概（masculine）。它与俄狄浦斯情结全然相洽，并为其准备好了道路。”（Freud, 1991/1921: 134）

父亲意味着拥有母亲。所以对于父亲的认同，在与客体选择结合在一起的时候，意味着爱恨交织的感情：对于父亲的羡慕、嫉妒、恨——要取代父亲的位置。所以，“阉割情结所粉碎的是对死亡问题的一种儿童式的解决

方法”（布朗, 1994: 106），所打破的是儿童式的不朽巫术。但是当这一巫术被打消之后，儿童对于死亡的焦虑和不朽的追求却并不会停止，只不过是会以更为接近现实原则的方式来实现，而这一实现则主要体现为在现实或者观念之中对于父亲的反抗。

而从父母方面来看，也恰好有着一个相对应的过程。孩童成为父母追求不朽的欲望/愿望的新表达，因为孩童意味着父母之可朽生命的不朽延续，无论在肉身的意义上还是在社会的意义上都是如此：

“孩童将要完成那些父母一厢情愿的梦想——那些他们从未实现的梦想：男孩要成为伟大人物，要成为他父亲领地上的英雄 [an Stelle des Vaters]；女孩要嫁给某位王子，要成为她母亲迟来的代偿……父母之爱，如此感人，而究其根本又如此孩子气——不外是父母自恋的故态重萌而已。这一被转化为客体之爱的自恋，明白无误地表明了其早先的性质”（Freud, 1984/1914: 85）。

儿童的安全感只有通过父母才能实现，父母的安全感只有通过子女才能实现。“在自恋最为脆弱的一点上，即在自我的不朽性问题上，安全感只有通过逃向子女才能获得。父母之爱不是别的，而仅仅是父母身上再次萌生的自恋倾向而已。”（Freud, 1984/1914: 85）

重点在于，这种双方彼此的自恋，都是以对于对方的无性化这一运作逻辑来实现的。而在具体的现实和历史中，性的问题被弗洛伊德转换成了一个更具童年期特征的表达方式：吞食。吞食的方式是一种更为（现象学式）直观的表达无性化繁殖原则的方式。这一观念上的弑父，在欧洲历史上有许多象征性的表达。在弗洛伊德看来，其中最具有历史意义的，莫过于从犹太教到基督教的演变。前者作为一种父亲宗教，核心仪轨是阉割/割礼。而后者作为一种没有割礼的重要宗教，取消了犹太教那种全知全能和残暴嫉妒、冷酷无情的耶和華形象，代之以其悲天悯人的儿子形象。一方面，这一儿子的神圣性来自于其有性而无性，也就是既在世俗之中，又超脱于可朽状态的神圣性，而在另一方面，对于弗洛伊德来说，这种儿子宗教最显著的特征，就在于儿子坐在了父亲的位置上。相较于《旧约》中割礼的重要意义，在基督教之中，这一信仰不见了。取而代之的是圣餐礼。弗洛伊德说，

“基督圣餐的仪式重复着古老图腾宴的内容。在这种仪式中，信徒们分享着那位救世主的血和肉。毫无疑问，这只是表现了它的情感意义，表达了对他的崇拜，而不是表现其攻击性意义。不过，支配着父

子关系的那种矛盾心理在宗教革新的最终结局中明显表现出来。表面的目的是向那位父亲赎罪,但最终却把他废黜并驱赶下台。犹太教曾是一种父亲宗教,而基督教则变成了一种儿子宗教。那位古老的上帝,即父亲,落在了基督的后面;而基督,即那位儿子,则取代了他的地位,就像在原始时代每一个儿子都希望做的那样。”(Freud, 1985/1939: 250-251)

从阉割情结到俄狄浦斯情结意味着从犹太教到基督教的过渡。从泛灵论时代的神圣天真到开始认识父亲并认同父亲,这是一个混杂着泛灵论和宗教时代的过程,也是历史和文明的时代。弗洛伊德认为,这个故事几乎是人类历史上所有英雄的形象。各种文化/文明之中所流传着的英雄的几个普遍特征都与此有关:从作为一个儿子的苦难童年(被遗弃)开始,到明白自己身世之后受压抑的艰难成长史,到这一成长的巅峰,即通过反抗权威而认同和成为权威。这一过程也意味着从一神教向隐秘的多神教过渡,意味着一种隐秘的社会契约论出现的过程。基督教的历史堪称漫长的潜伏期。这个潜伏期一直持续到新教,才有了严苛无常的新上帝的再度出现。事实上,无论是圣餐礼还是洗礼,抑或是耶稣基督复活的神话,都深刻表明了处于俄狄浦斯阶段的童年,在阉割情结的背景下,对于死亡焦虑的对抗和不朽的追求:通过弑父来完成。所有这些运动的机制,最终都可以归于从爱欲到神圣的单性/无性繁殖这一原则。

#### 余论:关于诸种讨论的奠基问题

爱欲与神圣性以及一般意义上的单性繁殖问题,在近年来似乎成了东西方学界各学科不约而同的兴趣。这固然是因为该研究领域首先是西方近现代政治与社会思想之中最为重要的领域之一。所以将这一理论与其他的经典社会理论进行比较,我们会有许多富有意义的发现。在这一方面,吴飞在其2017年的新著《人伦的“解体”:行质论传统中的家国焦虑》一书中集中讨论了弗洛伊德的核心命题。吴飞对于这些核心命题(如俄狄浦斯情结、乱伦禁忌等)的理解置于现代性传统的发生学研究之中,也在中西比较的高度上重新梳理了母权神话、乱伦禁忌和弑父情结的思想史流变过程,力图从形质论的角度来理解人伦的传统在现代意义上所受到的挑战、误读与遮蔽,以及由此所带来的与中国百年来的现代性历程相关的理论和现实思考。

本文无意于从中西文化比较的角度来切入讨论,而是力图将讨论限定在弗洛伊德的工作范畴内,希望仅从

其工作入手来理解西方文明传统之中的爱欲与神圣之间的单性繁殖原则问题。在弗洛伊德的理论中,将神圣性落实在与身边之人的契约关系之上,这是一个人之为人的基本可能性。毕竟,一个人的历史性,是具体落实在他/她的父母身上的。有父母的人,才有活生生的历史。失去父母的人,无论年龄多大,都是孤儿。在另一面向上,一个普通人能够成为历史,则有赖于他/她在婚姻之中的约定,以及在此约定下诞生子女所代表的永生之绵延。有子女的普通人,才会成为历史。在这个意义上,无父无母的孤儿之形象,本身就是一种具有革命气质的现代性形象。不过这一孤儿形象虽然要求去除父母,却也必须要面对本身成为历史的问题。在社会理论的传统之中,这是卢梭的爱弥儿(以及所有现代革命者)所要面对的终极问题之一。问题讨论到这里,已不分中西和古今。

不过,就具体学术性的讨论来说,我们还是需要为本文的讨论做一个最终的奠基。这一奠基在何种意义上得以可能?在2011年出版的《灵魂的家庭经济学》一书中,奥尼尔似乎为我们提供了一种可能性。他将这一原则与欧洲文明史的内在发展联系在一起,认为欧洲文明发展史的基本原则也就是单性繁殖的原则(奥尼尔,2016:4)。无独有偶,在2017年出版的《家与孝》一书中,张祥龙也集中讨论了单性繁殖的问题。他将乱伦禁忌与单性繁殖联系在一起,视为理解中西文明差异以及展开讨论的原则。在张祥龙看来,乱伦作为希腊宗教、神话与西方早期哲学的基本内容和特征,一方面就是单性繁殖原则在世俗世界的表现,而另一方面,又与世界起源的神圣性有直接的关系。然而,这一原则却并非世俗之人所能“触摸”,而是神的专属,与世俗之间存在着“异质性”,如此才会出现悲剧式的俄狄浦斯故事。

张祥龙更进一步,从情欲之爱进入了“思考”的范畴。因为介于人与神之间的是哲学,即另外一种以可朽的(mortal)形式追求不朽的方式。他认为,这种追求就是古希腊早期哲学到柏拉图一以贯之的方式,尽管到后来隐约有改变,但是该特征是非常明显的。张祥龙因此得出了一个基本结论,即在西方追求无性化永恒的这种努力过程,是通过性别的方式进行的(张祥龙,2017:163)。而当这种方式发展到数学式的纯理性思维方式时,这一从有性追求无性之根源的努力就达到了顶峰。而这一过程只能是一种乱伦/无性繁殖的过程,“这既是其高深、纯粹的地方,也是其病态和埋伏危机的地方。”(张祥龙,2017:172)

不过,本文认为,奥尼尔和张祥龙在现象学传统之中

发现这一问题域并展开讨论的工作,却似乎都忽视了这一讨论更为核心的基本假定,并没有能够找到一个展开讨论的基础。这一基础并不在于现象学或精神分析自身,而在于他们所共同接近的某种欧洲思想史传统:对于存在的现代性理解。这一理解以海德格尔为代表。尽管海德格尔对于弗洛伊德的批评极为严厉(Askay and Farquhar 2006: 190-191),但是也曾明确希望能够通过他关于此在的存在论分析而为弗洛伊德的思想进行奠基(Askay and Farquhar 2006: 197)。

然而这一奠基有其显然的困难。因为海德格尔从未讨论过性别问题(Derrida 2008: 7),不过,这一沉默意味着什么?表面上看起来,它似乎是意味着,存在论的层面并不涉及到性别问题,似乎是在说,“性差别并非实质特性,并不属于此在的生存结构”(Derrida 2008: 10),并不能够引导我们理解存在域的诸种结构(Heidgger, 1962: 29)。然而,对于德里达来说,这样的理解只是一种开始,“对于此在的生存论分析只能从基础本体论的角度进行”(Derrida 2008: 10)。在这个意义上,此在(Dasein)正是德里达展开关于性差别问题的入手之处。原因无他,因为在海德格尔那里,此在这一永远不停地反指自身的概念的选择,本身已经表明了性的差别在思考中的存在。海德格尔曾在马堡讲座中说过,不选用“人(man/Mensch)”这个概念,而选用此在,这一概念的原因,就在于此在意味着中和性(Derrida 2008: 11)。这一中和性(neutrality)意味着一种无性化的(Geschlechtslosigkeit)在那里(being-there)。所以海德格尔也才会说,作为“哲学基本课题的存在,并非指存在者的类别或种属(class or genus/keine Gattung)之分”(Heidgger, 1962: 62),而是意味着在原初层面上的积极性(primordial positivity/ursprüngliche Positivität)与实质的潜在性(potency of the essence/Mächtigkeit des Wesens)(Derrida 2008: 14)。

所以,本文的工作实际上只是一个开始,因为在这一基础上,对于弗洛伊德的力比多和爱欲这一类概念的理解,还需要对于从尼采和叔本华而来的传统以及这一传统与存在主义现象学之间的实质性关联有更为明确而具体的思想史分析(Henry, 1993)。单性的问题最终或许还要落实在无性之上。如上所述,这一分析的基础可能是存在论性质的,然而这些分析的领域,也即从有性到无性的运动过程,则是社会理论和政治理论的范畴。☞

①反之,当然也不能够简单地用爱欲的概念掩盖性的概念(拉普朗虚 2000: 154)。

## 参考文献

1. Askay, Richard and Farquhar Jensen, *Apprehending the Inaccessible: Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2006.
2. Barclay, James R., Franz Brentano and Sigmund Freud, *Journal of Existentialism*, 5, pp. 1-36, 1964.
3. Brentano, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*, Trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell, and L. L. McAllister. New York: Humanities Press, 1973.
4. Rieff, Philip, *Freud: the mind of the moralist*, New York: Doubleday & Company, Inc, 1959.
5. Decker, Hannah S, *Freud, Dora, and Vienna 1900*, the Free Press, 1991.
6. McGrath, William J. *Freud's discovery of psychoanalysis, the politics of hysteria*, Cornell University Press, 1986.
7. Jacques, Derrida, *Psyche: Inventions of the Other*, Vol. II., Ed. by Peggy Kamuf and Elizabeth Rottenberg, Stanford, California: Stanford University Press, 2008.
8. Freud, Sigmund, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Translated and Edited by Jeffrey Moussaieff Masson, Cambridge, Massachusetts and London, England, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985; *The Origins of Psycho-Analysis, Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes: 1887-1902*. Ed. Maria Bonaparte, Anna Freud, Ernst Kris, trans. Eric Mosbacher and James Strachey. New York: Basic Books, 1954; *History of the Psycho-Analytic Movement*, In PFL Vol. 15, Historical and Expository Works on Psychoanalysis, pp. 59-130, Penguin Books, 1986/1914; *Civilization and Its Discontents*, In PFL Vol. 12, Civilization, Society and Religion, pp. 243-340, Penguin Books, 1985/1930; *Beyond the Pleasure Principle*, In PFL Vol. 11, On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis, pp. 269-338, Penguin Books, 1984/1920; *The Question of Lay Analysis*, The Penguin Freud Library, Vol. 15. Historical and Expository Works on Psychoanalysis, General Editor: James Strachey and Angela Richards, tr. Albert Dickson, pp. 279-364, Penguin Books, 1986/1926; *Three Essays on the Theory of Sexuality*, PFL, Vol. 7, On Sexuality, pp. 33-170, Penguin Books, 1977/1905; *Three Essays on the Theory of Sexuality*, S. E., Vol. VII, pp. 125-248; London: Vintage, 2001/1905; *The Interpretation of Dreams (First Part)*. S. E., Vol. IV, London: Vintage, 2001/1900; *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, P. F. L, Vol. 2, Penguin Books, 1973/1933; *The Future of an Illusion*, in The Penguin Freud Library, Vol. 12, Civilization, Society and Religion, pp. 179-242, Penguin Books, 1985/1927; *Totem and Taboo*, in The Penguin Freud Library, Vol. 13, The Origins of Religion,

- pp. 43 – 158 , Penguin Books 1985/1913; *Moses and Monotheism* , in The Penguin Freud Library , Vol. 13 , The Origins of Religion , pp. 237 – 386 , Penguin Books , 1985/1939; *Group Psychology and The Analysis of the Ego* , in The Penguin Freud Library , Vol. 12 , Civilization , Society and Religion , pp. 91 – 178 , Penguin Books , 1991/1921; *On Narcissism: An Introduction* , in he Penguin Freud Library , Vol. 11 , On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis , pp. 59 – 98 , Penguin Books , 1984/1914.
9. Goldstein , Jan , The Hysterical Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth – Century France , *Journal of Modern History* , 54 , June 1982: 209 – 39.
  10. Heidegger , Martin , *Being and Time* , trans. , John Macquarrie & Edward Robinson , Harper San Francisco: A Division of Harper Collins Publishers , 1962.
  11. Michel , Henry , *The Genealogy of Psychoanalysis* , trans. , by Douglas Brick , Stanford , California: Stanford University Press , 1993.
  12. McGrath , William J. , *Freud's Discovery of PSychoanalysis: The Politics of Hysteria* , Ithaca and London: Cornell University Press , 1986.
  13. Ricoeur , Paul , *Freud and Philosophy* , New Haven , Yale University Press , 1971.
  14. Schopenhauer , Arthur , *Sämtliche Werke* , ed. Paul Deussen , Vol. 5 , Munich: R. Pier , 1913.
  15. Wartofsky , Marx W. , *Feuerbach* , Cambridge: Cambridge University Press , 1977.
  16. 奥尼尔·约翰《灵魂的家庭经济学》,孙飞宇译,浙江大学出版社 2016 年。
  17. 柏拉图《柏拉图对话集》,王太庆译,商务印书馆 2004 年。
  18. 布朗·诺尔曼《生与死的对抗》,冯川、伍厚恺译,贵州人民出版社,1994 年。
  19. 布宁·尼古拉斯、余纪元编《西方哲学英汉对照词典》,人民出版社 2001 年。
  20. 弗洛伊德·西格蒙德《精神分析引论》,高觉敷译,商务印书馆 2004 年。
  21. 弗洛伊德·西格蒙德《图腾与禁忌》,赵立玮译,世纪文景出版集团 2005a 年。
  22. 弗洛伊德·西格蒙德《精神分析引论新编》,高觉敷译,商务印书馆 2005b 年。
  23. 梅·罗洛主编《存在:精神病学和心理学的方向》,郭本禹等译,中国人民大学出版社 2012 年。
  24. 休斯克·卡尔《世纪末的维也纳》,李峰译,凤凰传媒出版社,江苏人民出版社 2007 年。
  25. 拉普朗虚·尚·彭大历斯·柏腾《精神分析词汇》,沈志中,王文基译,(台北)行人出版社 2000 年。
  26. 吴飞《人伦的“解体”:行质论传统中的家国焦虑》,三联书店 2017 年。
  27. 张祥龙《家与孝:从中西间视野看》,三联书店 2017 年。
- 作者简介:孙飞宇,北京大学社会学系副教授。北京,100871  
(责任编辑:毕素华)