

论社会官能征^{*}

——现代性与微观的爱之政治社会学片论

孙飞宇

提要: 现代文明中的日常生活, 在科学领域之外, 仍然保留着可供我们理解人类构成自身与世界的线索。本文力图以社会学的视角, 基于思想史的努力去重新理解弗洛伊德的核心概念“官能症”。弗洛伊德对这一概念的讨论本身即具有极强的社会学性质。不过, 由于弗洛伊德缺乏一套对于现代社会的理论性解读, 所以这一概念进一步的现代性意涵需要借助于精神分析运动在后来与马克思主义传统以及存在主义现象学相结合的努力中去加以开掘。

关键词: 官能症 社会官能症

我们不应仅仅因为原始人对于我们关于事物、事件和关系的客观分类法(这是科学的立身之本)了无兴趣而将我们自己和原始人分开。

——克劳德·列维-斯特劳斯

自然的欲望, 即来自于肉体自身的欲望之正当性, 在启蒙的时代里被提了出来。这一正当性的要求与社会之间的关系及其带出的各种自我认同和道德秩序等问题, 在 19 世纪末 20 世纪初不仅成为了普通人在日常生活中所直接面对的主题和焦虑的来源, 亦已成为当时知识分子们的核心关怀之一。

^{*} 本文在写作与修改过程中曾受惠于与好友田耕的讨论。另外, 中国社会科学院社会发展战略研究所渠敬东老师、中国政法大学社会学院王楠老师对于本文亦有贡献, 在此一并致谢。最后, 还要感谢两位匿名评审对于本文的建设性批评意见。本文对于 Neurosis 这一概念只在题目一处使用了“官能征”这一翻译, 文中其他部分所用皆为“官能症”。北大社会学系李康老师曾建议我使用官能征, 以便更好地面对中文语境下的日常分析, 并且力图在中文语系里破除身心、内外主客观方面的努力。这一建议已在我的一篇书评中被采纳。但是要在一篇论文中明确提出这个概念, 我认为尚需对“症”和“征”在中文传统中的区别加以更为详细的分析。所以本文做如此抛砖引玉之处理。

这是弗洛伊德所身处世界,也是他的社会学提问之起点。在社会理论的传统之中,对于霍布斯经典的社会秩序之问,弗洛伊德的核心概念官能症(neurosis)已经从身体社会学与家庭社会学的角度提出了极具时代经验性的回答。不过,这一创造性的尝试也有着多方面的局限。在现象学与存在主义的帮助下,本文试图通过社会官能症这一概念来讨论现代性在个体微观的爱之政治社会学中的表达、这一表达所提出来的社会学思考的新的可能性,以及由这一理解而发现的现代性危机在微观层面上的出路。

一、弗洛伊德的主体类型学

(一) 从身体社会学出发

1892年,已经自视为整个社会的医师的弗洛伊德(盖伊,2006:73)与其导师沙可(Jean Martin Charcot)在学术上出现分歧。因为弗洛伊德不愿再做一个纯粹的“现代”临床医生,将疾病局限于诊所之内,而是力图把病人的身体重新放回到其文化和历史中,从病人的生活史和经验中发现疾病的意义,并由此来考察现代社会。这一考察的核心即为官能症(Freud,1991:426)。在弗洛伊德看来,官能症的诸种病征,正如梦作为理解潜意识的皇家大道(the roy road)一样,是理解向来被秉持理性的智识阶层视为理所当然并忽视的日常生活的符号。经由日常生活,官能症在弗洛伊德这里开始成为理解现代人的心理机制和社会问题的必经之途。弗洛伊德所力图揭示的,并非是不正常或者正常的心理机制,而是使得二者都成为可能的个体心理生长机制。所以弗洛伊德所提出来的不仅仅是一种现代疾病的逻辑,还是一种现代主体类型的发生学逻辑。

弗洛伊德对于官能症的研究,连同他逐渐发展出的精神分析理论,从一开始就已经关照到了现象学社会学所提出的“生活世界”和“生活史”这两个方向,并细致而成功地将这两种现代性个体存在的维度在身体层面之上刻画了出来。一方面,他认识到了“幼年早期细微的性经验”可能会成为“毕生之久”的癔症性官能症的原因;另一方面,他也注意到了在一种被视为正常机制的社会与个体的性(sexuality)之间的冲突在官能症的形成机制中的作用。这两点都在他后来对于文明与官

能症的考察中成为了主要的思考线索。

从这两个方面出发,弗洛伊德所建构出的官能症理论的核心内容即是“官能症诸症状,乃是性满足的替代物”(Freud,1991:342)。弗洛伊德将“性”(sexuality)这一概念首先理解为人之存在的基本可能性与动力的力比多之运动。基于这一判断,弗洛伊德实现了在正常人和所谓的“官能症患者”之间的同构:由于梦、日常心理病理学现象和官能症诸种症状有着共同的生成逻辑,所以官能症并不是区分多数人与少数人的界限,而是人类的普遍类型学(Brown,1985)。

用以理解性与官能症的核心概念力比多是一个历史性概念——作为力比多功能的性生活,需要伴随着个人的成长史,经历一系列的发展阶段,并最终达到社会所认可的功能:生殖。在这一进程的初期阶段,“性冲动”与其“客体”之间的关系为个体带来了生命史中的首次心理抑制(psychical repression),也即个体俄狄浦斯情结的开始:孩童的母亲成为他的第一个性欲对象。所以,力比多的运动与在身体层面的表达并非天然自发的,它随时与家庭和社区的规训交织在一起,互有冲突与妥协。个体在其中不断地成长起来。

在分析的层次上,弗洛伊德从四个方面来理解官能症:对创伤性经验的抑制、执着(fixation)、与性有关的冲突以及对力比多的量化。在弗洛伊德的分析中,力比多的执着所导致的倾向(disposition)可以分为两个部分:经由遗传而来的先天体质和在儿童早期获得的性经验(Freud,1991:408)。当这一执着被成年人某次偶然的创伤性经验所唤醒时,就会以积极的力量寻求自己的表达。不过,由于抑制的强大力量,这一表达找不到语言和意识的出口,而只能以各种不被意识的理性所理解的方式,以各种非理性的形式在身体层面上表达出来,即各种症状。至此,弗洛伊德画出了官能症的病因结构图:

官能症的成因= 力比多的执着导致的倾向+ 成人偶然的经验(创伤性的)

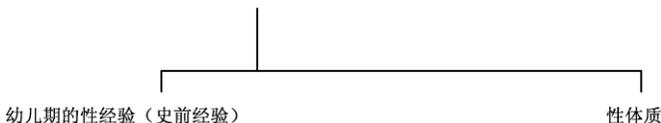


图1 弗洛伊德的官能症病因结构图(Freud,1991:408)

但是这还不足以理解官能症本身。表面上看起来,由于症状的构建力来自于病人的潜意识,所以官能症的两种“意义”,即其“由来”和“消失”都与潜意识以及抑制有关。不过建立在这一理论基础之上的诊所技术无法保证彻底治愈官能症。因为后者并不只是一种可以彻底治愈的、现代医学意义上的疾病,而是作为社会的个体存在于世的基本维度。弗洛伊德式的存在论对于俄狄浦斯情结的解读,是将个体的历史和未来放在一起理解个体之当下的,但是这一时间维度上的当下显然不能自足——它还必须要辅以二元论的冲突机制。作为自我(Ego)的个体行动者,只有在处理本我与超我两者之间的关系时才是成立的。本我作为个体存在最为“庞大的”部分,时刻处于超我的“权力的眼睛”的监控之中^①。在宗教社会之中具备着具体形象的上帝及其神圣性的各种表达,在这个上帝渐行渐远的时代,被内化到了个体的主体结构之中。

官能症也因此而具备了身体社会学的性质。官能症的各种症状性表达,诸如幻觉、呕吐、噩梦,连同“正常人”的梦、笑话与口误等,都成为了身体在潜意识层面的表达。在世纪末剧变年代中的维也纳,许多文化、价值与事实无法通过审查机制而进入意识层面,而是被抑制进入潜意识层面,并通过遗忘(forgetting)的形式而为意识所接受。不过,历史的被遗忘并不意味着历史的消失。弗洛伊德将官能症作为世界在身体层面的表达,由此彻底屏除了主客体和内外之别:身体不外乎世界,世界不外乎身体。正如存在主义分析学派的代表人物宾斯万格所说,“自身和世界实际上是彼此互换的概念”(宾斯万格,2012:247)。弗洛伊德由此开启了以身体来理解社会世界,亦即身体社会学的可能性。

(二) 从身体社会学到家庭社会学

但上述讨论只是作为社会疾病的官能症在弗洛伊德这里的第一层意义。将幼儿性欲、抑制以及家庭政治关联起来的俄狄浦斯情结是弗洛伊德用来理解官能症的最重要工具。无论是官能症之中频繁出现、甚至可以作为其首要意义的罪恶感,还是家庭成员中复杂的微观权力

^① 孙飞宇(2011)在《流亡者与生活世界》一文之中所涉及到的“观看的权力结构”在此首次具备了在个人主体意义上的结构可能性。在弗洛伊德的心灵地形学之中,福柯所讨论的现代性“全景敞视主义”已经有了彻底而充分的表达。

关系 抑或是作为“了解官能症的基石”的抑制概念(Freud ,1963/1925: 30) 弗洛伊德都将理解它们的厚望寄托在了对于俄狄浦斯这一神话的现代性解读上。当然,这一情结也被用以理解现代正常人的身体性。进而还被弗洛伊德用作一种人类学的工具,来理解文明的起源与内在逻辑(Freud ,1991: 375)。这一概念的核心讨论域自然是家庭社会。

弗洛伊德对于家庭社会的讨论同样从个体的生活史开始。在研究中,弗洛伊德发现,当儿童性欲遭遇到社会的规训力量,社会主体的地形学(topology) 开始成形的時候,遗忘作为一种关键的心理机制,可以“将我们最早的青春期遮蔽掉,让我们成为它的陌生者”(Freud , 1991: 368)。在从“自体性欲(auto-erotism) 到客体之爱(object-love)”,从“自主的性感区域”到“繁殖目的”(Freud , 1985: 40) 这一系列的苦难历程中,个体成长起来。^① 一般来说,在这样个人性的生活史中,有三个必经的文明化阶段:

第一,性本能可以自由发挥,而不必考虑到生殖目的;第二,所有的性本能,除了服务于生殖的目的之外,都要受到压制;第三,只有合法的生殖才会被允许为性的目标。这第三个阶段,在我们目前“文明化的”性道德上获得了体现。(Freud , 1985: 41)

官能症 在弗洛伊德这里的特别意义在于作为一种对于文明规训力量的挫败。与此同时,它也表达了被文明所敌视和抑制的精神进程的力量。这就是为何弗洛伊德将官能症视为变态的“负面”。变态与官能症有着“正负面”的关系,因为官能症可以使得变态有可能发生,并且从潜意识的角度来“操作”它们。

从官能症的角度出发,文明对于任何一名社会成员的性要求都是“非正义”的。因为不是每个人都可以毫无困难地完成这一系列规训。每一个文明化的个体都会在这一过程中付出痛苦的代价。这一代价不仅需要由作为社会成员的丈夫与妻子来承担,更为严肃的问题在于,他们的孩子们要面临着更加困难的家庭政治的严肃挑战。

① 在这一系列的过程中,除了生殖与变态以外,另外一种获得了“特殊的文化重要性”的自我保护机制是升华。对弗洛伊德来说,升华是一种代表了个体与文明之间二元机制的实质性的社会现象。文明建基于对个体性本能的压制之上,而升华不仅是对于个体的疏解,同时也是文明作为一种抑制力量的表达角色之一。

这一挑战在社会史的层面上也同样存在。在《图腾与塔布》一书中,弗洛伊德以人类学的方式描述了从尚无实质文明要素的原始家庭到“以兄弟联合的形式”(Freud, 1985: 290)存在的初级社群生活的转变。在原始群落的父权制状况下,独占所有资源与女性的父亲之形象必然会导致诸子联合起来弑父(Freud, 1985: 290),并在弑父之后,即在人人平等之后,以社会契约的形式来建立新的政治,处理社会问题。不过,弑父所带来的罪恶感以及由此而产生的良知的感觉会在一段时间的潜伏期之后发生,并带来新一轮的在心理上对于父亲权威的渴求。而塔布正是这一渴求之表达。原始人类在此遭遇到了他们的首条律令:塔布仪式(taboo-observances)。

塔布同时体现了“神圣”、“超越日常”以及“危险”、“不洁”和“怪异”的意涵(Freud, 1960: 22)。这三种性质带来了被弗洛伊德认为是禁令原则以及塔布一官能症之核心的塔布本质:触摸恐惧。不过,在个体层面上,性及其破坏律令的愿望将身体层面的二元论带到了家庭社会的层面。尽管文明已经建立起一套控制机制,但是违反律令的欲望(俄狄浦斯情结)还是继续存在于潜意识与服从当中。在俄狄浦斯的寓言中,“弗洛伊德建立了一种个体借以渴求其自身限制的辩证法”(Rieff, 1959: 226)。一方面,作为俄狄浦斯情结的驱动力的反律法主义式的情感带来了自责与罪恶感;另一方面,自责与罪恶感所带来的对于自由的拒弃则在心理学的意义上被感受为抑制,或者被社会公开地客体化为律法或塔布。所以,无论在哪一个层面上,俄狄浦斯情结都是“所有官能症的根源”(Brown: 1985: 6)。正是以俄狄浦斯情结为代表的爱之关联,或者说情感关联(emotional ties),“构成了群体精神的实质”。这一情感关联的本质,也同样存在于社会和历史层面上的大众与其领袖的关系中,即另一个层面的俄狄浦斯神话。欧洲意义上的家国同构概念在此成形,并获得了其内在的基本运行逻辑。

作为一条基本定律,抑制与反抗的二元关系为个体带来了焦虑、罪恶和良知等诸种感觉。力比多在遭遇到抑制的时候,转而化为焦虑。与此同时,潜意识那寻求惩罚的需求成为了良知的组成部分之一。就此而言,罪恶感生来就有与其程度相当的焦虑感。这一焦虑感的基本内容在于担心失去被权威(父母)所爱的可能性。弗洛伊德由此构建起了他自己关于统治与被统治、压迫与反抗的灵魂政治经济学。从霍布斯经由洛克以至卢梭,关于社会秩序的社会契约论传统在弗洛伊德

这里被系统地纳入到人的主体与家庭层面。战争与秩序问题的内在化,正是弗洛伊德通过现代人的主体类型学将这一现代性的核心问题在家庭的微观政治—社会层面呈现出来的结果。由此,我们才能进一步理解现代性的核心问题在家庭这一微观层面的展现。

二、弗氏官能症之现代性意涵与困境

(一) 患病的社会行动者

卡尔·休斯克曾如此描述弗洛伊德时代的维也纳知识分子的精神气质“伟大的维也纳思想创新者们——在音乐和哲学上、在经济和建筑上、当然还在精神分析上——都或多或少地故意斩断他们同历史的维系”(休斯克 2007: 2)。在许多思想史家看来,这一思潮代表了启蒙以来现代人的基本精神气质:一种基于理性的自信心和求新求变的、对于未来的渴望(柏林 2002; 鲍曼 2003)。列奥·施特劳斯用“古典人与现代人之争”来总结这一时期的思想纷争,并认为,就此而言,“现代性的本质就是‘青年造反运动’,其根源就在由马基雅维里开端的西方现代性对西方古典的反叛,因为‘现代反对古代’正就是‘青年反对老年’”(甘阳 2002: 8)。

在德国的现代文化传统之中,这一现代性原则极具普遍性。甚至可以说,这是以滕尼斯和韦伯为代表的德国社会学传统所反思的核心问题之一。尽管对科学的进展可能带来的理性之增长抱持乐观的态度,但是弗洛伊德认为,作为官能症来源的快乐原则与现实原则的二元结构是永远存在的。而且文明越发展,个体行动者所遭受的限制和规训也就越多。弗洛伊德从整体性的角度来定义文明的理想目标“将单独的个体、家庭,继而是种族、人民和各个国家,都结合为一个大的整体,一个人类的整体(unity)”(Freud, 1985: 313)。但是这必然要求个体做出牺牲。这一牺牲不仅包括对性的控制,还包括对个体攻击性的束缚。为了可以在一个具备互相攻击性的群体中生存,“文明人用其一部分的快乐的可能性交换来了一定的安全”(Freud, 1985: 306)。文明因此建筑在了永恒的内在冲突之上。弗洛伊德进而推论“这一斗争是所有的生活的本质组成部分,而文明的发展演变,因此可以被简单描述为这一为人类种族的斗争”(Freud, 1985: 314)。

抑制性的文明与个体官能症都由此出现。就此而言,我们每一个现代/文明人都是官能症的患者。借用诺曼·布朗的话,“官能症是文明或者文化的实质性后果”(Brown: 1985: 10),而文明则是一种“被称为人的疾病”。就结构性来说,弗洛伊德这里的个人与文明之关系变成了前述现代主体结构的社会版本:个人主体的权力结构在此成为个人与文明之间的结构关系。一方面,每一个人都变成了文明监控之下的“愚人”,福柯意义上的愚人船在此获得了普遍性。^①而另一方面,弗洛伊德又描绘出了一种反社会性的现代人的形象。因为文明的进程同时意味着其权威性不断被挑战:官能症的一个重要特征在于其能动性(dynamic)。在对于俄狄浦斯情结的讨论基础上,弗洛伊德提出并回答了一个经典的社会学问题:主体间性的可能性。在爱之社会学的方向上,他针对《圣经》中著名的“爱邻如己”训谕提出了质问:如果我的邻人是一个陌生人,我如何能够爱他?如果我给予了这个陌生人与我给予我的家人同样的爱,那对我的家人公平吗?甚而,弗洛伊德经由主体间沟通的不可信任性认为“这一陌生人,不仅一般来说不值得我的爱;我必须坦承,他更应该获得我的敌意,甚至是痛恨”(Freud, 1985: 300)。

对于人类攻击性的发现,使得弗洛伊德站在了霍布斯的立场上来面对社会秩序之可能性的问题“并非人性本善,而是社会令其腐化,而是人是反常性的,而社会要对其监禁”(Rieff, 1959: 221)。尽管这只是弗洛伊德的故事的一面,但是我们可以从中发现破坏律令的愿望已经开始从家庭转移至社会。而在弗洛伊德的家庭社会学中,已经隐藏了用以理解个体与文明之冲突关系的重大线索。

(二) 作为现代性表征的官能症: 以韦伯为例

通过患病之社会行动者的形象,弗洛伊德已经揭示出了社会学兴起时代里所经历的巨大社会变迁与思想史上的论争。在社会思想史的背景下,弑父的真实意指究竟为何?弗洛伊德为何会在世纪之交重新阐述俄狄浦斯这一古典神话,并赋予其如此重要的位置?俄狄浦斯情结或许在表面上表达了时代断裂背景之下的人心失序,然而弗洛伊德

^① 福柯所讨论的愚人船的形象,如果将其视为现代人的自指,在此或许就可以获得这一自指的深层意义结构:愚人船从未离岸,而是永远在大众的视野(注视)之内漂流。也正是因为如此,愚人船才得以成为愚人船。

的真实意思绝不仅限于此。在从霍布斯经洛克以至卢梭关于现代人之权力与自由、自我理解与自我认同的讨论传统之中，“父与子”之间的关系堪称最为核心的焦虑所在。而家庭社会，无疑也是社会契约论传统最为基本的讨论起点和范畴。所以，俄狄浦斯情结在此是一个极具普遍性的结构性原理，是弗洛伊德用以从现代性的眼光审视人类社会变迁，重新诠释人类历史的基本结构。弑父所代表的不仅是欧洲传统之中的某种结构性因素，在更大的程度上应该指向了上述施特劳斯所发现的现代性原则。^①

在这一方面，经典社会学最具代表性的事件当然是韦伯与其父亲的关系，以及这一社会学历史之中的“弑父”在其核心文本《新教伦理与资本主义精神》一书之中的体现。

米特兹曼(Mitzman, 1969)曾根据玛丽安妮所作的韦伯传记，将发生在1897年的那场韦伯与其父亲的争斗解读为一次俄狄浦斯情结的爆发：韦伯对父亲（威权/超我）的反抗。表面上看，韦伯以母亲的自由和理性之名而反抗父亲，已经表达出了俄狄浦斯情结的全部意涵；不过，仔细看来，这一反抗更加具备着本文所追求的俄狄浦斯情结的社会学意义。韦伯与父亲争吵的家庭历史原因，包括了韦伯在成长过程中所受到的两种价值观的影响：由其父亲所代表的、传统的威权式价值观，以及来自于其母亲一方的新式自由派的价值观。在情感上，韦伯长期处在母亲的一边，但是同样也有资料显示，韦伯曾在很长时间内，渴望成为像他父亲一样的男人（克斯勒，2000：14）。所以韦伯对其父亲的这一反抗，以精神分析理论来看，只有当韦伯真正认同其父，将其视为自身的理想时，才有可能。韦伯正是在这一反抗父亲的过程之中，力图实现自己的认同化（identification），成为他父亲本人。

但是老韦伯随后在外出旅行的途中去世。韦伯父子再未有机会获得和解。在精神分析理论看来，这的确是一个非同寻常的事件：因为韦伯成为了一个获胜的俄狄浦斯。换句话说，韦伯变成了一个成功的弑

^① 正如甘阳所指出的，在现代社会之前的“主人道德”或“贵族道德”的全部基础就在于对老年和传统的“双重尊重”。而这道德基础在现代性的视野下则完全不具有合法性：“因为‘现代观念’本能地只相信所谓‘进步’和‘未来’，尼采认为这是因为西方现代性起源于‘奴隶’反对‘主人’亦即‘低贱反对高贵’的运动，因此现代性要刻意取消‘高贵’与‘低贱’的区别，而用所谓的‘进步’与否来作为好坏的标准”（甘阳，2002：9）。所以，正是笛卡尔式的不断怀疑和否定、循环的更新构成了现代性的核心内容：不断革命。

父者。无论在理论工作中,还是在案例分析中,弗洛伊德一直强调的都是弑父的观念在想象中所发挥的作用。虽然观念具有与现实几乎相同的、对于人之心灵的影响,不过,在想象中的弑父却为一般人克服俄狄浦斯情结留下了极大的可能。弗洛伊德在《小汉斯》这一案例中明确指出,面对并且克服作为观念的俄狄浦斯情结,是一个人成熟的必由之路(Freud, 1955/1909)。在理论著作中,弗洛伊德更是详细强调,与父亲的和解乃是个体成为独立的社会成员的极为重要的一环。“一个人从青春期起就必须致力于摆脱父母的束缚,只有当这种摆脱有所成就之后,他才不再是一个孩子,而成为社会中的一员了……假使他仍敌视父亲,那么他必须力求和解;假使他因反抗不成而一味顺从,那么他就必须力求摆脱他的控制。这些工作是大家都免不了的;然而做得理想的,即在心理上及社会上得到完满解决的,则寥寥无几;这是大可注意的事。就神经病人而言,这种摆脱是完全失败的;做儿子的终身屈服于父亲,不能引导他的力比多趋向于一个新的性的对象”(弗洛伊德, 2004: 268)。这一对于父亲之影响的摆脱,无法仅由俄狄浦斯式的反抗而完成。恰恰相反,俄狄浦斯对于命运的主动反抗,是他堕入命运的必要环节。在俄狄浦斯这个神话中,俄狄浦斯主动离开科任托斯(Korinthos)是逃离其命运的努力。然而其命运,也正是通过这种逃离的努力而实现。正是通过主动的反抗和逃离命运,俄狄浦斯实现/完成了他自己的命运。愤怒的青年人的反抗,并无法完成真正的解放,无法使其获得自由。自由的获得只能通过一种更为成熟的方式来完成。一方面,这意味着对于政治和人事的关心,用列奥·施特劳斯的话来说,就是从愤怒的反抗的少年苏格拉底,转变为“成熟地关心政治和道德事务、关心人事和人”的成年苏格拉底;而另一方面,要做到这一点,首先必须要具备弗洛伊德和韦伯在各自的研究领域里同时提出的“理解”能力:既能够理解自身的处境和意义,同时亦能够理解他人。^①

韦伯面临的是一个罕见的状况:他失去了长大和成熟的机会——哪怕他想要同父亲和解,也为时已晚。韦伯由此获病:他失掉了在现实

① 正如保罗·利科所言,在“历史性理解”方面,弗洛伊德与韦伯所面临的是同样的问题(Ricoeur, 1970: 374)。特蕾莎·斯特朗亦指出,在面临的世纪末困境及所带来的问题的回答上,弗洛伊德与韦伯显然属于同一群体。这一共同的困境进而带来了——一个对二人来说极其类似的选择,即对于意义的追求,以及对于符号(sign)所代表的意义世界之探寻(Strong, 1987: 469, 471)。

层面上克服俄狄浦斯情结的可能性,堕入了一种永不会完结的冲突之中。这一官能症成为了他一生思考的背景、象征和寓言。

在这一背景下来考察韦伯的《新教伦理与资本主义精神》这部著作中的逻辑结构,会发现其中有着清晰的韦伯生活之印记。在韦伯根据种种“理想的”类型而构筑起的这一乌托邦性质的历史之中,新教以理性之名,在预定论的基础之上,忍受着深刻的孤独感,对旧的天主教权威进行了彻底的除魔。^① 预定论带来了上帝与个体之间绝对无法跨越的鸿沟。个体由此必须独力承担生活之中的所有意义,并无法与任何人就此进行沟通。而另一方面,所有的传统的权威和获得救赎的仪式性帮助都必须要被屏弃——这构成了新教“与天主教绝对决定性的矛盾”(韦伯 2010: 65)。简言之,新教在历史上的获胜正是以理性(与自由)之名,在宗教集体的层面上,通过除魔这一宗教行为而表达出的对于传统天主教权威的弑父行动。^② 不过,这一胜利显然代价不菲,而且是一种弗洛伊德式的胜利。从其早期到晚期,弗洛伊德曾使用过不同的概念来讨论官能症。不过其中的基本结构都是类似的:力比多本能与自我之间的冲突。在这一冲突里,“自我获得胜利,但是付出的代价是严重的苦难与克己”(Freud, 1985: 309)。韦伯的分析为这一胜利作出了极佳的范本。胜利的俄狄浦斯们从此必须要以孤独之身来承担存在。而

-
- ① 在《生与死的对抗》一书中,作者布朗以精神分析的思路,极为清晰地解释了路德如何通过“在肛门性和魔鬼之间建立联系,而将这个世界最终理解为一个魔鬼所主宰的世界。通过对于教义的再解读,布朗发现,路德的宗教改革并没有将魔鬼从世俗之中除去,而是将其强化了。惟因如此,才有了新教之“新”的两个意涵:“首先在于体验邪恶之广与深,其次在于面对邪恶时感到绝对的无能为力”(布朗, 1994: 189)。如此也才有了对于自由意志的否定,以及路德对于赎罪(redemption)的彻底重新诠释,甚至是后来加尔文对于“除魔”一词的深刻理解。
- ② 这一新教对于天主教的反抗/除魔,是以对于上帝形象的转换而完成的。正如弗洛姆所说,传统的天主教尽管有许多父亲的特性(如上帝圣父、男性传教士等等),但是“其中以母亲为中心的情结的重要作用也不容否定”(弗洛姆, 1988: 116)。这一特性的结果是,尽管天主教教义亦大量地产生罪恶感,但是同时也提供了忏悔等使人从罪恶感中解脱出来的手段。而新教对于天主教的除魔,所做的首先就是清除了这种以母亲为中心的情结:打消诸如教会和圣母玛利亚之类的形象。在路德神学那里,强迫性官能症的体现在于,惟有信仰才能带来救赎,而在加尔文宗那里,甚至连这一点也无法在一个严格而强大的父亲面前发挥作用,于是对于教徒来说的合理化,也是最艰难的选择与要求,恰好与一个孩童在日常生活中的合理化,同样也是最为艰难的选择与要求不谋而合:内心世界的禁欲主义。禁绝享乐!——新教教徒以此类律令来实现现实生活之中的成功,并由以此来证明上帝的恩典与厚爱(救赎)。禁绝触摸自己的生殖器!——孩童则以此来实现现实生活之中的成功,并由以此来证明父亲的恩典与厚爱(同样作为救赎的,阉割恐惧的消除)。而这两者的逻辑同样都是要学会“理性化地”处理生活。

这一承担,必须时时受到已经内化为自身之超我的神圣性的监控。极端的理性化因此而成为疏解存在之紧张的选择。前述存在于个体心灵之中的观看的权力结构,在此获得了彻底而极端的强化,并进一步发展成为现代社会层面的监控结构。理性化的过程在推动个体理性化的同时,也成为了社会秩序的程序技术的重要推动力(李猛编著,2001:125),并进而使得现代之铁笼成为可能。以自由和理性之名的斗争,最终反噬自身。获胜的,但同时也因此而永远无法长大的俄狄浦斯不仅并未获得想象中的快乐,相反,却开始患病,成为一名弗洛伊德的病人。

如上所述,俄狄浦斯的关键点在于俄狄浦斯本人的努力:他是通过自己的不懈努力才堕入自己的命运的。他的命运不是随波逐流的产物——这正是新教教徒的命运。韦伯笔下的新教教徒,作为一种现代人的形象,其命运的特点是不断更新自我,并在这一不断的自我怀疑与否定的能动性过程之中寻求确定性。不过,这只是俄狄浦斯情结的第一层体现。弑父并不会意味着完全远离历史,而只是一种循环的开始。韦伯式的现代行动者一方面会在现代化的过程之中不断地否定历史,以革命的形态推陈出新;而另一方面,正是由于这种努力,历史与生活之中的政治、意义问题,也一直不断地重复出现,使得现代人实现了——而非摆脱了——其自身循环的预定命运。这一预定命运,在弗洛伊德那里的思考结构为“在文明的进程与个体的力比多发展之间的类似性”(Freud,1985:286)。

就社会层面而言,韦伯的孤独的现代行动者的形象显然与弗洛伊德儿子的形象叠合在一起,并由此揭示出了社会学在启蒙以来的历史转折过程中的各种宏大的结构性问题。文明越发展,人类所遭受的限制与规训也就越多。但是弗洛伊德并不仅仅认为“官能症来自于现代文明特别的紧张与复杂性”(Rieff,1959:308)。对于他来说,官能症是个体与社会之间冲突的结果,而非从社会到个体的单向作用力的影响。但无论如何,现代文明的发展是理解官能症的锁钥,而非个体解放的契机。“个体的解放并非拜文明所赐。个体解放的最大化存在于文明之前,尽管在那时,它的确也几乎毫无价值,因为个体几乎不可能去捍卫它”(Freud,1985:284)。无论是人类在作为一个整体的历史过程中,还是个体在其社会化的成长过程中,文明都无法将整体与个体的问题全部妥当地归置与处理。自我与超我之间的紧张关系来自于自我需要在超我的监督下,处理本我强大的冲动。这一紧张关系带来了“罪

恶的感觉”以及对于惩罚的需求——这正是文明用以控制个体身心的方式。罪恶之感觉来自于“坏的”行为甚至意向。所谓“坏的”在弗洛伊德看来,意味着违反律法,从而使个体失去获得权威之爱的行动甚或意向。权威之爱,无论在最初的原始家庭,还是在结构复杂的现代社会,都意味着来自于强有力的权威的保护。对于丧失权威之爱的担忧,总是会带来社会性的焦虑。这一社会控制的方式,如上所述,在文明史和个体的成长史中同时发生。也就是说,这一社会焦虑,早已伴随着个体的成长过程,内化成个体情绪的一个基本维度。与此同时,对于个体而言,身体的文明化——为了获得权威之爱所做出的表现——意味着对于强有力的本能冲动的限制与牺牲。在这一过程中,任何被禁止的愿望——仅仅只是愿望——也并不能逃过超我的观察。自我也因此从来就带着来自于“史前”的“原罪”而存在。这一“原罪”乃是社会生活中的个体无法摆脱的命运“这一冲突,在我们面对着共同生活的任务时,就已经安排好了”(Freud, 1985: 325)。

(三) 决疑论困境

不过,从社会学的角度来说,对官能症的讨论必然要面对韦伯的批评。韦伯曾明确表示,从弗洛伊德的著作中,“找不到精确的决疑论(casuistry)”(施路赫特 2001: 261)。

无论这一批评的具体情境如何,它的确有效。基于个案的精神分析如何解决理论的普遍性问题?如上所述,弗洛伊德在后期的确力图将自己的精神分析理论扩展到对于文化/文明的分析(Freud, 1985: 286-287)。在《文明及其不满》一书的末尾,弗洛伊德认为,如果我们可以将文明进展与个体之间的互动关系应用到文明的一部分与文明整体的关系讨论之中,那是否可以认为文明的某部分也具有官能症的特征?他认为对于此类“文化共同体”的讨论并非不可能,只是分析者需要注意到其中所面临的困难。在对于个体官能症的分析中,我们可以找出病人与其“正常的”社会环境之间的冲突,但是,弗洛伊德认为,在社会层面的分析之中却不容易发现此种区分,不容易找到所谓的“权威”,因此也就很难做出此种类型的对于“社会官能症”的分析。

弗洛伊德所面临的困难来自于他没有考虑到文明进展在现代社会复杂性。他所猜想的“社会官能症”事实上是一种“文化官能症”。在个体与文化的区分之外,弗洛伊德并未像社会理论的传统那样,发展出

对于传统社会与现代社会的差异性的讨论。弗洛伊德坚称,由于自恋的男性(Narcissism man)难以长大成熟,因此男权政治的历史永远无法摆脱威权政治,永远无法摆脱在寻求独立的反抗大众与寻求庇佑的顺从大众之间摇摆的循环命运。弗洛伊德甚至在《一种幻觉的未来》之中,声称自己“不屑于区分文化(culture)与文明(civilization)”这两种观察者的角度(Freud, 1985: 184)。埃利亚斯的工作已经在社会学的领域之中为这一观点做出了充分的注脚。不过,对于现代社会的分析与此毕竟不同。所以弗洛伊德极具经验分析潜力的“现实原则”这一概念,也从未在历史社会的维度上得到讨论。这正是施奈德对弗洛伊德的批评:他的官能症的病因论只能建基于家庭生活之上,而无法将家庭与“特定形式的生产”建立起关联(Schneider, 1975: 159)。

不过,弗洛伊德在此毕竟提出了一个开放性的问题:如何理解官能症在新的社会历史形态下的存在形式?如果要回答这一问题,如果想要超出上述的身体社会学和家庭社会学范畴,将官能症发展为一种有可能与现代社会具体的社会经验和社会分析有关的理论,那么就必然要将其与其他对于现代社会的反思传统相结合。

而在这一方面,最为直接的努力当属法兰克福学派,尤其是马尔库塞的工作。尽管弗洛姆已经对精神分析与现代资本主义的隐秘关联做出了相当程度的分析,清楚地指出了力比多与生产力及社会发展之间的关系,不过在这一分析的最后,弗洛姆也明确指出,精神分析如果说有危机,则真正的危机在于存在主义传统一直在讨论的现代社会之中“生命本身的危机”(弗洛姆, 1988: 170)。我们当然无意于对庞大的精神分析运动传统做一次详尽的关于官能症的检索。不过,若要对现代社会之中官能症的存在形态及其新的社会学意义有进一步的理解,则必然无法忽略两个方面的思想史传统及其与精神分析的结合:上述在身体、家庭和现代性层面的官能症在发达资本主义时代里的新变化,以及在这一时代之中新的存在主义现象学的经验形态。

三、新的官能症形态

(一) 单向度的人

马尔库塞从匮乏(scarcity)这一概念出发,将弗洛伊德超验心理学

与马克思的政治经济学批判性地结合在了一起。匮乏在现代社会的分配原则已经从最初的暴力原则变成了“权力的理性运用”。在这一变化过程之中,理性逐步变为了真理,并且由各种细致琐碎的现实原则所代表。在发达工业文明中,资本主义已经从“自由的”走向“组织的”。大规模的结构组织和系统(官僚体制)开始取代家庭中的各种功能,尤其是监护(parenting)的功能。价值与道德在社会维度上发生转变,个体的心灵地形学也随之发生变化(Marcuse, 1955: 87-88)。

社会既已取代家庭来监护个体的成长,个体的超我—自我—本我结构也随之发生改变(Marcuse, 1955: 88)。客观的管理系统已经取代父亲来执行对于攻击性冲动的禁令。在日常生活的实践中,匿名的系统与制度开始决定、满足与控制个体的欲望——个体的超我在现代社会中,进入了“集体的”状态。在此境地下,社会—父亲与其原子化的个体之子之间的关系也变得与弗洛伊德式的俄狄浦斯原型有所不同:

这一社会权威被吸收进入个体的“良知”以及潜意识,并且作为其自身的欲望、道德及满足来发挥作用。在这一“正常”的进程中,个体“自由地”将其抑制体验为其自身的生活:他欲求他被期望所欲求的;他的满足无论对自己还是对他人来说,都是有利可图的;他合理地,经常甚至是热情洋溢地快乐。(Marcuse, 1955: 42)

这一现代版本的父子关系中的首要两个特征即为表现原则与过剩抑制。在表现原则中,个体开始获得异化。与爱欲在现代生产条件下的变化直接相关的,马尔库塞的异化概念使得他有了对文明与性之间冲突的新的版本“性与文明之间的冲突,随着支配的进展而展现开来”(Marcuse, 1955: 42)。现代社会同时发展出了与自身相符的爱欲发展阶段与原则。于其中,个体的身心全部服从于生产的首要性。而个体也毫无意外地整合进这一社会的整体性之中。其结果在马尔库塞看来,则是拟态(mimesis):个体对于社会整体的认同(Marcuse, 1964: 10)。

在这一马尔库塞式的父子故事中,第三个特征即在于社会对于个体的“平面化”。在成员彼此之间的平面化之外,这一社会之父,总是力图抹平他自己与其个体之子之间的冲突、差异与不平等。通过融合

了娱乐与教育的方式,他试图去除掉个体成长中的痛苦。但是在失去对于苦难的感知的同时,个体同时也失掉了其“自我”与反思的能力。个体由此成为单向度的人。

在马尔库塞这里,单向度的人并不意味着不存在着反抗的可能性。只不过这一可能性被强大的“正常性”所湮没。现代发达资本主义当然存在着自由与容忍的空间。只是这一自由与容忍,恰好又“服务于压迫的因由”(Marcuse, 1965: 81)。也就是说,“极权主义的民主”可以成功地将异议表达为其自身的相反方向。原因在于:“是整体决定着真理……也就是说,其结构与功能决定了每一种特别的境况与关联”(Marcuse, 1965: 83)。

如此,马尔库塞发现了一个新的俄狄浦斯故事的版本:在现代社会,伴随着合理化的进展,“社会劳动的等级体制的发展不仅使得支配合理化,而且还‘包含了’对于支配的反抗”(Marcuse, 1955: 82)。

马尔库塞版本的俄狄浦斯故事终结于新形式的支配。在这一支配中,真正的反抗变得全然不可能。这样的反抗将会成为最为严重的罪恶,因为它不再是对抗某个个体,不再是对抗某位父亲。它将对是全体社会,对抗“确保了财产的英明秩序以及针对人类需求的不断进展的满足”(Marcuse, 1955: 83 - 84)。

不过,在我们看来,这只是现代社会之俄狄浦斯的一面。基于这一在现代社会之中单向度的人所体现出的正常性,同为流亡者的汉娜·阿伦特所体会到的是另外一种“无思想性”(Arendt, 1998: 40)。在对于艾希曼的现象学人类学研究中,阿伦特发现,“恶之平庸”恰恰体现在艾希曼这一现代官僚体制成员的日常生活里。阿伦特将艾希曼描绘成一个“正常的”、体制化了的人。在他身上体现出来的恶,最大的特性是缺乏“自我”反思能力的无思想性。这一现代性的恶:

可以过度疯长,遍布全世界,它蔓延起来恰就如表层上的真菌一样。它是“反思想的”(thought-defying),正如我说过的,因为思想力图达到某种深度,究根溯源,而在面对恶的时候,思想却一败涂地,因为在恶那里,思想一无所获。(Arendt, 1978: 250 - 251)

这一无思想性,在微观层面上与纳粹所代表的现代极权主义相对应。在我们看来,正是在对于这一“恶之平庸”或者“无思想性”的理解

之中,^①马尔库塞版本的俄狄浦斯的另外一面开始展现出来,并使得现代人真正陷入了“人的危机”之中。

(二) 现代的俄狄浦斯

在《耶路撒冷的艾希曼》出版3年之前,阿伦特曾这样写道:

如果极权主义的种种因素确实可以通过对于历史的重新追溯,以及分析我们称之为本世纪的危机的那些政治牵连(implications)来理解,那么理所当然的结论就是这一危机不仅仅来自于外部,不仅仅来自于德意志或者俄罗斯的某些侵略性的对外政策,而且它也不会随着斯大林的死亡而消失,正如不会随着纳粹德国的灭亡而消失一样。在极权主义事过境迁之后,我们这个时代的真正困境,甚至有可能就是它们的真正形式——尽管未必是其最严苛的形式。(Arendt, 1976: 460)

我们这个时代的真正困境,如弗洛姆所说的“现代人的危机”,不仅在于以纳粹德国为代表的极权主义形式——它只是表达形式之一而已。我们这个时代的真正困境,需要从现代人的存在处境去理解。从耶路撒冷的审判中,阿伦特发现,恶从来都不是“极端的”(radical),最多是“极度的”(extremely)。她发现浩劫这样的恶既没有深度,也没有“恶魔般的性质”。艾希曼身上所体现出来的正常性,乃是恶之平庸这一生存处境的具体体现。而这一处境的出现,与阿伦特所理解的现代社会直接相关。

在阿伦特看来,现代社会的兴起意味着传统的公共领域(Arendt, 1998: 57)的消失与极端“个人性”的出现。随着他者性(otherness)的难以为继,“孤独的普遍现象”(the mass phenomenon of loneliness)变为可能。而这一大众孤独现象的最终阶段,就是极权主义所导致的多余化。

与集中营里囚犯们的那种可以预知和控制的、几乎类似于本能反应的活动状态完全不同,真正的行动的正常特征应是其内在的“不可

^① 这一无思想性也不仅是指浩劫所代表的欧洲思想史的断裂——阿伦特早在她将浩劫称为极端之恶的时候,就已经提出了这一点。

预知性”：一个行动的全部意义只有在行动结束以后才可能被理解。只有在行动结束以后的故事中，行动者才会找到他的自我认同。在所有这一切的进程中，他者的出现是最基本的保障。不过，这一他者空间的积极意义已经在浩劫里对于犹太人的抓捕之中、在集中营之中彻底消失了。阿伦特将集中营作为现代社会的象征来进行分析。与集中营里的生存境况相类似的是，人类在传统上曾得以建立自我认同和充分的实在感(adequate sense of reality)的世界，在作为消费社会的现代社会之中已经消失不见。由此也导致了在现代的那种意识形态性的大众运动中的无思想的精神状态的形成。对于阿伦特来说，是这一世界的异化，而非韦伯的自我异化，才是现代社会基本特征。

不过，这一讨论要与阿伦特对于现代无思想性的考察之中的另外一条线索结合起来，才可以使得我们将马尔库塞的单向度的人视为一个现代的俄狄浦斯。通过对于启蒙以来欧洲历史的现代性特征之考察，阿伦特敏锐地观察到了现代科学技术的进展对于现代人精神气质的影响。随着现代社会的兴起，数学已经成为了一种“人的心智结构的科学”，换言之，人的思维方式已经被数学殖民化了。建基于数学之上的现代科学对于日常生活的影响，甚至可以成为现代的一个特征。

科学家通过实验与工具来完成对于自然的掌控。这一掌控过程预设了其“活动的规则与新的判断标准”。传统的理论曾只是对于“所关注之物的沉思”，并因此只是接收在理论家们面前“开放的实在”(the reality opening up before him)；现在则变成了一个“成功”(success)的问题，对于理论的检验也变成了“实践性的”(practical)，即对于理论的检验变成了一个“它是否行得通”的问题。

现代哲学在笛卡尔那里的转向与这一“成功”遥相呼应。笛卡尔那著名的怀疑工作表明，“即使在这个世界上没有真理，那么至少人自身可以是‘真的’(truthful)，即使这个世界上没有可以依靠的确定性(reliable certainty)，那么至少人是可以依赖的。如果我们可以找得到救赎，那么这一救赎必定存在于人自身之中。最后，如果由怀疑所导致的诸种问题，可以找到一个解决之道，那么它只能来自于人的怀疑自身”(Arendt, 1998: 279)。

这一笛卡尔式的反省与科学进程所带来的结论相呼应，并已经成为了现代最具代表性的精神——“尽管人们未必明了作为被给予的，被揭

示的真理,但人至少可以知道他自己所制造出来的那个”(Arendt, 1998: 282)。

这一变化导致了现代的一个重要的精神气质方面的后果“在 *Vita contemplative* 与 *vita active* 之间秩序上的翻转,即在思 (*thinking*) 与行 (*doing*) 之间关系的颠倒”。在这一翻转之中,沉思自身变得全无意义 (Arendt, 1998: 292)。人只能知道和相信他自己的造物。这一造物,不仅包括人自己生产出来的东西,还包括那些他不生产,但是可以理解其内在生成和发展逻辑的东西。知识的客体变成了过程,而科学的客体变成了“历史”。由此而来的信念,即“人是所有事物的准则 (*measure*),已经变成了一种被普遍接受的共识”(Arendt, 1998: 306)。这一常识的转变与极权主义哲学的内在逻辑并无区别“人开始将其自己视为两种超人的、无所不包的进程,也即自然与历史进程的一部分”(the development of Nature and History) (Arendt, 1998: 307)。这一骄傲的信念,带来了另外一种“没有不可能” (*everything is possible*) 的信念,并且最终在极权主义的“制造人类” (*fabricating mankind*) 的计划之中清晰地表达了出来。

现代人确信,自己开始掌握自己的命运。在这一充满自信的、生气蓬勃的态度之中,现代人开始重蹈弗洛伊德式的俄狄浦斯的覆辙:正是通过这样积极的努力,现代人堕入了自己的命运。或者用阿伦特的话说,现代人因此被“抛掷到自身”(Arendt, 1998: 320)。

这意味着现代人被抛掷回“自我封闭的内向反思之中”。在现代社会的这一反思最高成就也不过是某些数学式的运算。而运算的内容只是欲望,也就是被误以为是“激情”的那些身体上的非理性冲动——曾经的病症已经成为了正当的需求。正是在这里,我们认为,阿伦特发现了艾希曼“无思想性”的确切意涵。我们无法在马尔库塞那里发现的“反抗”,在这一无思想性的艾希曼身上之体现,就是他那种积极进取的日常工作。昂扬进取但实际上是毫无个性特征的大众 (*das Man*) 一方面呈现出原子化的状态,另一方面呈现出流亡者的状态(孙飞宇, 2011),以科学的方式,义无反顾地甩开了自己的传统权威。正是在这样一种“正常的”现代性存在方式之中,阿伦特和马尔库塞合力为我们提供了一种新的弑父者的形象。

四、微观法西斯主义(micro fascism) 与爱的政治—社会学

阿伦特所描述的现代人之存在状态,与存在主义现象学传统之中的许多人的理解颇为一致。正如罗洛·梅所指出的,现代人最为严重的问题之一,就在于“他们已经失去了他们的世界,失去了他们对社会的体验”(梅主编 2012: 71)。这一点,自克尔凯郭尔和尼采以来,存在主义者们就一直不断地指出和描画过。

这一点与精神分析对于现代社会的理解非常类似。弗洛伊德认为,文明自身的运动正是基于各种永恒的冲突之中才得以可能。不过,值得注意的是,尽管对于文明的分析如此灰暗,弗洛伊德并没有发展出一种对现代社会的暴力和其他负面部分的分析。^①更值得注意的是,弗洛伊德一生都在坚持诊所治疗,也就是说,弗洛伊德从未绝望过。通过重返弗洛伊德的经典精神分析,我们或许可以发现一种针对上述灰暗的人类境况的出路——只不过这一努力,仍然要采取弗洛伊德和现象学所共同采取的基本态度:面对事实本身。^②

在精神分析的传统中,通过对于极权主义大众心理学(mass psychology)的研究,威廉姆·赖希发现了在现代普通大众心理中对于权威的渴求结构(Reich, 1970: 216)。这一心理结构不仅是极权主义得以成功的基础之一,更是社会发生革命性变更希望渺茫的心理因素(Reich, 1970: xxvi)。

赖希在心理结构上将大众描绘成了弗洛伊德式的幼童。事实上,这是弗洛伊德经常采取的观察和分析角度。阿伦特与马尔库塞为这一悲观的论断加入了新的注脚。马尔库塞的单向度的人与阿伦特所描述的平庸之人在现代被“抛掷到自身”的无思想性状态结合在一起,表达

① 在这一主题上,弗洛伊德惟一的讨论线索在于他所提出在文明的进展与个人的成长之间有着本质上的近似性。由此,诺曼·布朗经由个体的生活史作为神经官能症的来源而认为,“所有的文化与它们的文化遗产之间的关系乃是一种神经官能症式的束缚”(Brown, 1985: 12)。这为我们在文明进化论的基础上讨论现代化以及各种形式的殖民主义与后殖民主义提供了一个可能的方向。

② 弗洛伊德的诊所技术与现象学之方法论都有一个极其重要的态度取向,即主张“面对事实本身”——虽然这一口号的意义在双方那里完全不同。对于弗洛伊德来说,能否引导患者正视发生在自己身上和生活之中的冲突以及无法接受的事实,是精神分析治疗能否成功的关键,也是最为困难的地方。

出了一种弗洛伊德式的幼儿性(childhood)。这一孤独的幼儿,同时体现着官僚体制式的纪律、条例、合理化以及积极的新式信念。他处于尚未发展出理智的成熟状态(未达到康德的启蒙运动的状态),但是他具备着饱满的热情(或者说欲望)和算计的能力,以及由此种能力所代表的死亡本能。这一成年幼童与现代国家之间的关系,可以套用弗洛伊德的话去描述:如果我们仔细分析艾希曼从他的帝国那里所获得的指令,以及所有极权主义国家的指令逻辑,我们就会发现,这一逻辑不过是现代性自恋的表达而已。人自身成为标准,救赎一定存在于我们自身之中,以及最终那著名的“我思作为最终的可靠性”充满了与自恋的父母过分夸大其子女的潜力并且与此同时自我幻想的词语的相似性:

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, 1959/1914: 90-91)

而在孩童方面,则有着一个刚好相当的心理进程。这一心理进程在表明个体对其权威的认同的同时,也表明了与其权威父亲并行的自恋:

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, 1955/1921: 105)

自恋的心理特征首先在于,对于客体之爱的放弃,也即力比多从对于外部世界的兴趣中转移至自我。这一进程在心理上的表现之一就是狂妄自大(*megalomania*)。弗洛伊德对于这一概念的解释是“对于他们的意识或者精神行动的力量的高估计”(Freud, 1959/1914: 74)。这一自恋的心理特征,与渴求权威的心理结构并不矛盾。恰恰相反,弗

洛伊德认为,这一心理状态在个体那里正是幼儿期缺乏父爱的结果。自恋,恰恰是将自己的力比多集中到了自我这一被置于权威位置的对象上。在自体性欲和客体之爱之间,弗洛伊德加入了一个自我爱恋(erotic self-love)的阶段。自恋这一心理进程的必然结果一定是自我理想(ego ideal),也即国家社会为自我所设立完美类型。

阿伦特关于现代平庸的人的讨论恰与弗洛伊德对自恋的解释相融洽。自以为掌握了历史进程的、狂妄自大的诸子,带着无所不能和积极进取的信念,被抛掷至自身,抛掷到了内向的自我封闭之中。“启蒙的纲领是要唤醒世界,祛除神话,并用知识替代幻想”(霍克海默,2006:2),不过,在这过程之中,现代人却庸俗地将自身作为了支配内、外两个世界的尺度。在用主体来折射世界的过程之中,俄狄浦斯对于斯芬克斯之谜的解答成为了理解现代的终极谜底“这就是人”(霍克海默,2006:4)。这个“幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度”(韦伯,1987:143)的人,丢掉了信仰和永恒性,同时也在韦伯式的异化中丢掉了对客体的爱,而剩下的惟一关心是对于欲望的算计——这为他们对于权威的反抗/崇拜提供了再合适不过的现代性氛围。他们既需要来自于权威的爱与关心,以提供永恒性丢失所带来的确定性,也渴望有施展驱动力(drive)的机会,以便以自我的身份来实践权威对他们提出的要求——将对于权威的虚幻想和这一想象所设立的真实理想投射到日常生活中的自我当中。而日常生活/工作,则成为了这一破坏力的主要战场——各种貌似反思、实则为过度算计的现代人的意见并无法面对这一事实本身,恰恰相反,却以各种聒噪的喧嚣,为自己——弑父的幼子——摇旗呐喊着,并在这一呐喊之中实现了自己的命运。

弗洛伊德通过对于潜意识的研究,恰恰证明了阿伦特所描绘出的笛卡尔的不可能:人的行动所依靠的自身力量,并不是完全被我思所意识到的。在自我的意识和意志之外,有着更为强大的潜意识的力量。从弗洛伊德的角度来看,阿伦特对艾希曼形象的讨论是不够充分的。平庸的恶并不仅仅是笛卡尔以来的数学思维所造成的,也不仅仅是一个胡塞尔所谓的欧洲科学的危机的问题,它还是一种人类命运在现代的体现的问题。对于艾希曼来说,在其例行化的日常生活中,微观法西斯主义既被他对于权威的渴求与“自然与历史的伟大进程”所合理化,同时也被他所处的纳粹德国所“正常化”。艾希曼身上的反社会性在这里已经不仅仅是一种茫然无序的狂野冲动,也不仅仅是针对某个个

体。人的反社会性 经由官僚体制、纪律、条例 经由以匮乏为经济理论基础的“争夺生存空间的”合理化 以及“最后解决”在官僚体制中的合理化方案的出台 乃至于经由朝九晚五的日常生活中的每一点平常琐事 在艾希曼身上有条不紊地表达了出来。艾希曼 作为一个现代性的孤独的孩童 通过他对犹太种族(也即人类自身的)的合理化屠杀 清晰地表明了现代弑父者的新特点:恶之平庸化。弗洛伊德在他对宗教的反思中所表达出来的对科学的乐观态度并未得到证实。精神分析希望科学所培育的理性可以成为人类系统的超越幼稚的努力 但是根据阿伦特的看法 恰恰相反 历史已经证明 科学除了不能够解决意义的问题之外 还为人类带来了更为深刻的无思想性的处境——毕竟 艾希曼除了他的帝国为他设立自我理想之外 再无其他的思想来源。

从阿伦特的解读来看 艾希曼丝毫没有意识到他的屠杀工作中所存在的反人类性。按照艾希曼自己的辩护 他的罪恶感 反倒应该存在于他对于他所接收到的命令的违背上。这说明 艾希曼的反社会性与他充满敬意的爱——他对于他的帝国的爱——并行不悖。对于阿伦特的最为有力的批评之一 就是她忽略了希特勒所著的《我的奋斗》与一大批忠心耿耿地为帝国献身的年轻人——也忽略了艾希曼对于他的帝国的感情。服从命令这一行为本身即代表了艾希曼对于其帝国及其体制的认同。在这一认同中 艾希曼成功地向我们证明 自恋可以在同时以极端的自我又以认同的方式来表达。所以对于艾希曼的审判强烈地表达出弗洛伊德主义中打破宿命的惟一道路的不可能性“在 但是不要像你父亲那样!”(Be, do not be like your father!)

但是这一革命式的要求和努力 正如我们在本文第二部分所述 并不能带来任何新的东西 反而恰恰是堕入命运的道路 不过 这并不意味着现代性无法找到出路。我们在讨论弗洛伊德的俄狄浦斯情结时已经表明 如果要真正有所改善 所需要做到的恐怕并非是彻底的革命 而是需要在韦伯和弗洛伊德所共同坚持的理解意义的基础之上 以敬畏之心 来徐图创新。所谓理解 在此指的即是存在主义精神分析的基本主张:重新将人处于其世界之中。换句话说 重返作为身体社会学和家庭社会学意义上的“完整的人”。海德格尔的在世之在(being-in-the-world)这一概念 在这一发展之中被赋予了复数的意义 即承认多重世界 承认不同的世界。而这一点 意味着重新发现理解的多重可能性 以及在这一过程之中 理解本身所可能获得的超出理解自身的可能性:

在古希腊语和希伯来语中,动词“知道”与“性交”是同一个词。这在《钦译〈圣经〉》中屡有佐证……因此,知道与性爱之间的词源学关系极其紧密。虽然我们不能就此话题深入讨论,但是至少可以说知道他人,正如爱着他人,含有一种融合、与他人辩证地参与的意味……广义上说,如果一个人要理解他人,就必须要有爱他人的准备。(梅主编,2012:47-48)。

对于韦伯来说,个体意义仍是一个坚守此世的重要目标。而在韦伯的方法论之中,现代人变成了这样一种形象,同时既具有内在激情,又有严格的自我规训;既能坚守此世的意义,同时又明了虚无之真正意涵;于焦虑中坚守当下,于琐碎的日常生活之中不失宏大关怀,同时能将内心的感召(calling)与日常生活中的言论举动密切结合在一起。对于这一形象,弗洛伊德的贡献首先应该就是对理解意义的更为彻底的讨论。这一现代行动者,首先是能够理解的行动者,然后才能够讨论其他。弗洛伊德的诊所形象,正是以坚定的理性和康德式的公开运用自己理智的勇气,通过面对事实本身的方法,以聆听和交谈来对抗和疏解苦难。理解,在弗洛伊德这里成为了现代行动个体在疾病化的文明之中的自我救赎之道。

就社会学和社会思想的传统自身而言,弗洛伊德所阐发的官能症这一概念,及其内部种种复杂的牵连结构,或许可以为我们重新思考自身当下的处境与历史的关系(无论是近现代的历史还是更为长远的历史),以及反思我们当前的种种结构性的迷思起到新的启发作用。在这一基础上,我们或许可以重新来反思社会学之可能性,反思社会学传统之中的经典问题与一种新的社会学历史的可能性,以及它们对于今天当下的现实意义。对于社会思想史来说,自霍布斯以降,近现代几乎所有的社会与人文思考,都以“原子化个体”为基础而展开,并由此引发出种种不同流派的复杂而精妙的讨论。而笛卡尔之后,物我、主客二分则更成为近现代社会理论的基本视野,当然也成为其基本焦虑所在。而弗洛伊德对于社会理论的贡献首先在于,他成功地表明,这一假设乃是虚假的。社会学之“人”之所以为人的过程,本身即是一个世界的成长过程。社会学之“人”之所以为人的思考,基础正在于其社会的结构性与世界性,而非相反。这一社会性的个体实际上在现代社会并未完全失去。这也正是弗洛伊德的理论可以用来对抗现代存在主义之荒寂

的温暖之处。不过这并非是一种简单的温暖,因为这一社会性自身也存在着复杂的情感,愤怒、烦恼、反抗、妥协、和解与进步的可能性统统交织在一起。正是对这种复杂性细致耐心而非简单粗暴的理解,构成了在直面现代性之中的非理性荒原的弗洛伊德的坚定温暖的形象。

在当下这个逝者不可追、来者犹未卜的瞬息万变的流亡时代,我们所面临的选择前所未有地严峻,而供我们所参考经验却也更为复杂。革命并未远去,我们自以为久已丧失的种种传统或者“文化”,或许也仍以隐秘的方式不断地活跃在我们的生活与日常行动之中。这二者共同与当下的全球化的世界经验形成了直接影响我们自身的复杂关系。在这一同样被普遍认为是“患病”的时代和社会里,如何从弗洛伊德及其后继的社会理论资源来进行自我理解以及理解他人,如何直面并理解当下的世界本身,可能是今天的社会学学者们在讨论社会行动之前首先要进行的工作。

参考文献:

- 鲍曼 齐格蒙特 2003,《现代性与矛盾性》,邵迎生译,北京:商务印书馆。
- 柏林 2002,《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,南京:译林出版社。
- 宾斯万格 2012,《存在分析思想学派》,罗洛·梅主编《存在:精神病学和心理学的方向》,北京:中国人民大学出版社。
- 布朗,诺尔曼,1994,《生与死的对抗》,冯川、伍厚恺译,贵阳:贵州人民出版社。
- 弗洛伊德 2004,《精神分析引论》,高觉敷译,北京:商务印书馆。
- 弗洛姆,埃里希,1988,《精神分析的危机:论弗洛伊德、马克思和社会心理学》,北京:国际文化出版公司。
- 盖伊·彼得 2006,《弗洛伊德传》,龚卓军、高志仁、梁永安译,厦门:鹭江出版社。
- 甘阳 2002,《政治哲人施特劳斯:古典保守主义政治哲学的复兴〈列奥·施特劳斯政治哲学选刊〉导言》,列奥·施特劳斯《自然权利与历史》,彭刚译,北京:三联书店。
- 霍克海默,阿道尔诺 2006,《启蒙辩证法:哲学断片》,渠敬东、曹卫东译,上海:上海人民出版社。
- 克斯勒,迪尔克 2000,《马克斯·韦伯的生平、著述及影响》,郭锋译,北京:法律出版社。
- 李猛编著 2001,《除魔的世界与禁欲的守护神:韦伯社会理论中的“英国法”问题》,《韦伯:法律与价值(思想与社会第一辑)》,上海:上海人民出版社。
- 马尔库塞,1987,《爱欲与文明:对弗洛伊德思想的哲学探讨》,黄勇、薛民译,上海:上海译文出版社。
- 梅,罗洛主编 2012,《存在:精神病学和心理学的方向》,北京:中国人民大学出版社。
- 奥尼尔·约翰,1999,《身体形态——现代社会的五种身体》,张旭春译,沈阳:春风文艺出版社。
- 施路赫特 2001,《信念与责任——马克斯·韦伯论伦理》,李猛编著《韦伯:法律与价值(思想

- 与社会第一辑)》,上海:上海人民出版社。
- 孙飞宇 2011,《流亡者与生活世界》,《社会学研究》第5期。
- 韦伯,马克斯,1987,《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲译,北京:三联书店。
- 2010,《新教伦理与资本主义精神》,苏国勋、覃方明、赵立伟、秦明瑞译,北京:社会科学文献出版社。
- 休斯克,卡尔 2007,《世纪末的维也纳》,严峰译,南京:江苏人民出版社。
- Arendt, Hannah 1970, *On Violence*. New York: Harcourt, Brace and World.
- 1976, *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and World.
- 1978, “Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Sholem and Hannah Arendt.” In R. H. Feldman (ed.), *Hannah Arendt: The Jew as Pariah*. New York: Grove Press.
- 1998, *The Human Condition* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Bauman, Z. 1989, *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Brenkman, J. 1987, *Culture and Domination*. Ithaca: Cornell University Press.
- Brown, Norman O. 1985, *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. Connecticut: Wesleyan University Press.
- Elias, N. 1982/1939, *The Civilizing Process, vol. 2: State Formation and Civilization*. Oxford: Basil Blackwell.
- Elias, N. 1983, *The Court Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Freud, Sigmund 1949, *An Outline of Psychoanalysis*. Trans. by James Strachey. New York: W. W. Norton.
- 1955/1909, “Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy.” In J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud X*. New York: W. W. Norton and Company.
- 1955/1921, “Group Psychology And The Analysis of The Ego.” In J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud X VIII*. New York: W. W. Norton and Company.
- 1959/1914, “On Narcissism: And Introduction.” In J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud XI V*. New York: W. W. Norton and Company.
- 1959/1908, “Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness.” In J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud IX*. New York: W. W. Norton and Company.
- 1960, *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*. New York: Random House.
- 1963/1925, “An Autobiographical Study.” In J. Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works Sigmund Freud XX*. Trans. by James Strachey. New York: W. W. Norton and Company.
- 1977, *On Sexuality: Three Essays on the Theory of Sexuality and Other Works*. Trans. by J.

- Strachey & A. Richards. London: Penguin Books.
- 1979 , *On Psychopathology : Inhibitions , Symptoms and Anxiety , and Other Works*. Trans. by J. Strachey & A. Richards. Harmondsworth , Middlesex , England: Penguin.
- 1984 , *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*. The Pelican Freud Library , Volume 11. London: Penguin Books.
- 1985 , *Civilization , Society and Religion*. London: Penguin Books Ltd.
- 1991 , *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Trans. by J. Strachey & A. Richards. London: Penguin.
- Hughes , Stuart 1958 , *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890 - 1930*. New York: Knopf.
- O'Neill , John 1972 , *Sociology as a Skin Trade*. London: Heinemann Educational Books Ltd.
- 1995 , *The Poverty of Post Modernism*. London and New York: Routledge.
- Marcuse , Herbert 1955 , *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry in to Freud*. Boston: Beacon Press.
- 1964 , *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.
- 1965 , “Repressive Tolerance.” In Robert Paul Wolff , Barrington Moore & Herbert Marcuse (eds.) , *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press.
- 1988/1968 , *Negations: Essays in Critical Theory*. Trans. by Jeremy J. Shapiro. Publisher's foreword by Robert M. Young. London: Free Association Books.
- May , L. & J. Kohn 1996. *Hannah Arendt : Twenty Years Later*. Cambridge , Mass. : MIT Press.
- McBride , WilliamLeon 1969 , “Sartre and Phenomenology of Social Violence.” In James M. Edie (ed.) , *New Essays in Phenomenology*. Chicago: Quadrangle Books.
- Mitzman , Arthur 1969 , *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New Brunswick: Transaction Books.
- Reich , Wilhelm 1970 , *The Mass Psychology of Fascism*. Trans. by Vincent R. Carfagno. New York: Farrar , Straus and Giroux.
- Ricoeur , Paul 1970 , *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* . New Haven , Conn: Yale University Press.
- Rieff , Philip 1959 , *Freud: The Mind of the Moralists*. New York: The Viking Press.
- Schneider , Michael 1975 , *Neurosis and Civilization: A Marxist/Freudian Synthesis*. New York: Seabury Press.
- Shilling , Chris 1993 , *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications.
- Strong , Tracy 1987 , “Weber and Freud: Vocation and Self-acknowledgement.” In Mommsen Wolfgang & Jürgen Osterhammel (eds.) , *Max Weber and His Contemporaries*. London: Unwin Hyman.

作者单位: 北京大学社会学系
责任编辑: 杨 可

PAPER

Applying Theories of the Middle Range to Chinese Historical Studies
 *Yang Nianqun* 1

Abstract: Theories of the middle range , put forward by American sociologist Robert K. Merton , have been applied not only in sociological studies , but also in other fields , especially in historical studies in recent years due to the progress of interdisciplinary research. This paper firstly discusses the value of middle range fundamentals and its limitations to historians. Then the author points out that there are plenty cases of American sinologists putting middle range theories in their researches of Chinese history and culture , and both the advantages and disadvantages of this tendency should be respected. The author finally explores how to use the important elements of middle range theories from China’s traditional conception of humanities and integrate them into historical researches in the age of interdisciplinary study.

On Social Neurosis: Modernity and a fragment analysis of the micro-political sociology of love *Sun Feiyu* 19

Abstract: Besides scientific perspective , the daily life of modern society still keeps clues for us to understand ourselves and our world. Based on the efforts of the history of social thoughts , this paper tries to re-interpret the Freudian concept “neurosis” from sociological perspective. Freud’s works on this concept have already shown its own sociological nature. However , Freud’s psychoanalytical theory couldn’t develop a theoretical interpretation on modern society. This is why we still need the traditions of both Marxism and Existential Phenomenology to dig in/out the modern meaning of this Freudian conception.

The Construction of Authority-Based Stratum System: An analysis based on work situation and organizational authority
 *Li Lulu , Qin Guangqiang & Chen Jianwei* 46