

现代忏悔的发生学：忏悔者 与生活世界(上)

社会
2017·1
CJS
第37卷

孙飞宇

摘要:本文尝试通过讨论现代意义上的忏悔者,推进对于生活世界范畴的理解。文章从现象学的角度出发,首先清理了保罗·利科以现象学入精神分析的努力,试图在社会思想史中确立一种讨论忏悔的起点和框架。利科讨论了胡塞尔现象学和弗洛伊德的精神分析在理论和方法之间的亲和力,不过却并未将议题落实在社会理论的层面上。进而,本文通过对福柯关于忏悔的发生学研究的检讨,将对忏悔的理解集中在经典精神分析的理论传统之中。通过对于弗洛伊德谈话分析中自由联想法的理论背景分析,本文将谈话疗法与还原工作比观并照,互相证成,最后试图对于弗洛伊德式忏悔做一个现象学社会学式的理解。

关键词:忏悔 生活世界 谈话疗法 自由联想法

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2017.01.001

A Genealogy of Modern Confession: Confessor and Life World(I)

SUN Feiyu

Abstract: By examining the phenomenon of modern confessor, this paper attempts to reach a better understanding of the term of “life world” as well as of modern sociology as a phenomenon. Paul Ricoeur’s application of phenomenology to

* 作者:孙飞宇 北京大学社会学系(Author: SUN Feiyu, Department of Sociology, Peking University)E-mail: sunfeiyu@pku.edu.cn

** 本文为国家社科基金青年项目“现象学社会学新流派及其对基层社会的应用研究”(13CSH005)课题成果。[This paper was supported by the project “New Schools of Phenomenological Sociology and Its Applied Study on Grass-Roots Society”(13CSH005), which was sponsored by the National Social Science Fund.]

本文初稿2015年12月曾于“第四届社会理论工作坊”上宣读,感谢与会者的批评与建议,尤其感谢中国政法大学社会学院应星教授在福柯文献版本方面的建议。最后也感谢《社会》编辑部能够以宽容的态度允许发表这样一篇颇为“任性”的论文。文责自负。

explain psychoanalysis is discussed in order to construct a framework of confession analysis in the history of social thoughts. Ricoeur dealt with the affinity in theory and methodology between Husserl's phenomenology and Freudian psychoanalysis, nevertheless he did so as a philosopher, not a social theorist. Foucault's analysis of confession phenomenon is also examined for the purpose of concentrating our discussion of confession under the theoretical tradition of classical psychoanalysis. Foucault considered confession as a subject that could uncover the relation between Subjectivity and Truth under modernity. Foucault was interested in the question of whether phenomenology could be explored for understanding irrationality, which for him was the key issue of understanding modern humans. Foucault centered his confession discussion on sexuality, circling us back to Freudian psychoanalysis. From there, the paper examines the free association method in Freudian conversation therapy and its theoretical background. A comparison of Freud's conversation therapy and Husserl's works is then made to gain a phenomenological and sociological understanding of Freudian confession.

Keywords: confession, life world, conversation therapy, the free association method

关于忏悔的讨论,既离不开主体性这一现代性问题,也必须要考虑社会理论之中的戏剧论传统。不过,这一工作更加关心在现时代中的每一个“我们”。正如福柯所言,我们作为一种忏悔性动物,生活在一个忏悔的现时代。现代性技术的进展,并不会令我们摆脱这一状态,而是进一步加剧了这一趋势,并且令我们在其中无法自拔。这一状态并非现代人所独有。在西方社会理论中,与忏悔现象相关的思考自有其传统。有研究者将其视为一种在西方文明史中跨历史而广泛存在的一种“最古老的人类欲求”(Hurson, 1998:10)。不过,这一现象成为一种问题,本身则是一种现代性现象。所以,本文仍然将自身的思考界定于社会理论的范畴。

本文试图从现象学入精神分析,然后在这一基础上讨论经典精神分析中的忏悔现象。以现象学入社会学的代表人物是舒茨,然而严格说来,现象学社会学的思考方式并不仅有舒茨一条线索。在现当代社会思想中,现象学式的观看与思考,隐隐然存在于许多作者关于各类主

题的思考之中,并成为现代西方社会理论之中的核心焦虑之镜面。而这一焦虑,就是关于忏悔/坦白(confession/avowal)与自我认同的焦虑。

现代人在忏悔之中成其自身或者迷失自我。现象学地看,从福柯到约翰·奥尼尔(John O'Neill),对于这一生存状态的讨论线索,最后集中在了现代学术传统中最为重要的忏悔现象——弗洛伊德的诊所治疗。在这一讨论之中,伴随着学术史的变迁,现象学的传统与精神分析的传统逐渐扭结在了一起。所以,要讨论这一问题,我们首先需要将这二者的纠缠清理出来,以便发现我们如何可能在学术思想史中来讨论它。

一、现象学与精神分析的交互可能性:保罗·利科的努力

“重返弗洛伊德”是拉康在 20 世纪 60 年代提出的口号。不过,本文着重讨论在社会理论传统中,特别是在从福柯到奥尼尔的思想史中对于弗洛伊德之传统的延续,尤其是对弗洛伊德诊所治疗技术的思考。

然而,奥尼尔的思想受现象学影响极深,要在现象学社会学与精神分析之间建立关系并不容易。这是两种截然不同的流派,有着各自的明证性起点、观看角度/视域、观看方法与研究传统。在胡塞尔与弗洛伊德去世 30 年之后,保罗·利科在其刚刚出版的著作中指出,尽管对于两个传统的反思性重构可以使得我们对于诠释本身有更为深刻的理解,然而这需要对于二者之认识论基础(epistemological status)与理论结构有着同样的反思。进而,利科将这一在两个传统之间循环往复的反思性重构冠以主体考古学(archeology of the subject)之名而加以统筹。这虽然更像是一个来自于精神分析的概念,然而在利科看来,却有着更为普遍的哲学意义。最后,在利科看来,这一主体考古学乃是一种基于黑格尔现象学传统之中的辩证性思考方式,有着其终极目的的“互补性对立”(complementary opposition)(Ricoeur, 1971: 341,342)。利科认为,只有这样,在这两个流派之间进行建设性/实证性(positive)比较,才有可能发展出一个实在与完整的领域,尽管这一实在与完整绝非仅仅是实证性/积极性的,同时还有可能成为向回追溯的考古式的(archaeological)与回归式的(regressive)。

在利科那里,关于精神分析的研究传统是一种关于历史的诠释,而

非遭受各个学科严厉批评的科学(Ricoeur, 1971: 345-376)。利科明确认识到,在现象学与精神分析之间存在着巨大的差异。以现象学的方式切入精神分析,并非是将其转换为某类他种学科的视角与领域,而是直入其“精神分析领域”,借此直接理解其分析经验,而非将其视为一种理论与知识。精神分析是一种运动,现象学也是。所以,这二者之间的相互观看,尤其是就本文来说,现象学对于精神分析之观看,就成为了这二者本身。

对于许多研究者来说,要讨论精神分析与现象学,弗洛伊德与黑格尔的《精神现象学》之间的关系恐怕要比其与胡塞尔现象学之间的关系更为密切。不过,在利科看来,真正在思想史传统之中切近弗洛伊德无意识概念的,乃是胡塞尔现象学传统中的梅洛·庞蒂与阿方斯·德·威尔汉斯(Ricoeur, 1971: 376)。以梅洛·庞蒂为例,他认为,在现象学与精神分析之间确实存在着相应的亲和力,这些亲和力体现在两种传统各自最为核心的概念方面。在梅洛·庞蒂之后,利科非常明确地以现象学入精神分析的视角,分析了这两种传统之经典文本的内在亲和力。

首先是可以用胡塞尔式的还原(reduction)来理解弗洛伊德从意识到无意识的分析进程(Ricoeur, 1971: 376)。两个流派都从意识开始,而且都从意识的不足开始讨论。在精神分析走向无意识分析的时候,现象学流派走向了可以与之比观并照的梅洛·庞蒂的知觉现象学。就还原本身来说,利科认为现象学的还原与弗洛伊德式分析技术堪称具有同质性与相同的目的(Ricoeur, 1971: 389)。

其次,胡塞尔在中期以后,尤其是在《欧洲科学的危机》之中所运用的意向性概念,在与生活世界这一概念的关联之中,已经可以与无意识的概念做一比较。因为在每一刻当下的前现象、前反思的生活之中,已然存在着历史与意义的可能性(Ricoeur, 1971: 377)。在《笛卡尔式的沉思》一书的第37节与38节,胡塞尔所提出来的被动的发生(*passive genesis*),在利科看来,可以用来沟通胡塞尔与弗洛伊德之间的关系。主动的发生(*active genesis*)对于现象学来说并不陌生。对于被动的发生,胡塞尔不仅直接提到了其与历史之间的关系,甚至直接在这一讨论中引入了对幼儿期的讨论。

在被动的直观中被预先给予之物继续显现于统一的直观

中,这时,不管(通过)按照各部分和各种标志所作的说明及个别把握的主动性造成了多么大的变样,也还存在着这种主动性期间或之中屹立着的预先被给予性,流逝的是多样性的显现方式,是统一的、可见的或可触摸到的感知印象,在这些感知印象的显然被动的综合中显现出同一物、该物的同一种形状,等等。然而,正是这种综合,作为对此种形式的综合,才具有自己在这种综合本身中显示出来的“历史”……我们有充分的理由说,如同我们在幼儿时代首先必须学习观看事物一般,同样地,这样的情况在发生学上也必须先于其他一切意识方式……因此,在幼儿时代预先给予的感知场景尚未包含任何在单纯的观看中可能被解释为某物的东西。(胡塞尔,2002:107-108)

这使得我们有可能以现象学的方法重返最早的明证之境。不过,我们是否可以将这一讨论扩展到其他领域,例如扩展到欲望?如果我们讨论个体的历史,那么这是一种什么样的历史?假如这一扩展得以可能,那么从这一角度来说,精神分析不过就是在现象学所设定的“框架”之内,填充了内容而已。这也是我们可以承认梅洛·庞蒂工作之合法性的理据之一。正是从这一角度出发,从身体到性的社会现象学才得以可能。一个人的身体并非他自己的肉体,甚至就这一肉体的界定而言,早已经是一个世界与历史的概念,而非仅仅属于他自己的肉体。然而这一讨论才刚刚开始。

第三,是双方对于语言作为一种在场与缺席的辩证性。现象学的语言走向,或者说在现象学流派之中对于语言的重视,并不亚于精神分析传统之中对于语言的重视程度。这可以为我们提供一种理解的切入点,尽管这一切切入点要放置到20世纪语言哲学的发展中来考察。对于利科本人而言,这是一个可以立刻着手加以讨论的方面。

最后,作为与语言不可分离的方面,主体间性的问题同样是精神分析与现象学的核心问题乃至核心焦虑。尽管需要复杂的讨论加以背书,然而两种流派都承认主体间性的被给予性,诚如利科所说,都承认“我们所有与世界的关系都有其主体间性维度”(Ricoeur, 1971: 386)。

为了能够对这二者进行研究,我们必须找到一条线索或者一个主

题来统领讨论。从保罗·利科的工作出发,这一主题已经非常明确了——重返弗洛伊德。利科的这一研究所提出的几个方面,已经打开了许多通路,可以使得我们着手开始从现象学入精神分析。不过,由于利科并未将该讨论落实在社会理论研究的层面上,所以,尽管他的努力具有综合性的特点,然而对我们的思考来说,却仍然只是一个起点。我们还是需要将福柯的忏悔发生学纳入我们的视域之中,因为在社会理论的传统中,这一落实体现在了从福柯对于身体的讨论,到奥尼尔承接梅洛·庞蒂的研究而对于身体的讨论。这两种研究并不完全一致,也并不完全处于同一种研究传统之中,不过,如果仅从现象学社会学的视角出发,我们仍然可以将奥尼尔的工作视为福柯工作的延续。二者的区别在于,福柯的工作并未被明确视为是现象学社会学的传统工作,我们只能说,在福柯的工作之中存在着社会现象学的思考维度,而奥尼尔则明确被认为是现象学社会学新流派的代表人物之一。

二、福柯的忏悔发生学研究

在重返弗洛伊德,或者说重返弗洛伊德的社会现象学研究之中,将福柯纳入讨论,存在着几个方面的困难。首先,福柯曾非常谨慎地将自己的研究称为“分析工作”而非“理论”(Foucault, 1982),并愿意将自己的事业称为思想的批判史(斯马特,2009:634)。此外,在不同的场合和作品中,福柯还多次重新解读自己的工作,以至于根据他自己的判断,我们很难用一种框架来总结他的工作(斯马特,2009:634)。所以,似乎我们最好将其作品视为艺术,或者说视为一种名为科学的艺术,这一艺术凸显出了作者与其作品之间的明晰关系。这一态度不仅仅是以福柯的态度进入且理解福柯的路径,也是本文在讨论忏悔时所努力秉承的路径。最后,这一态度同时还与对于历史的观点密切相关。在《尼采,发生学,历史》一文中,福柯所提供的关于历史的发生学研究是要打破历史的连贯性、整体性和一致性,力图表明历史的偶然性:“知识不是为了理解而被制造出来的;它被制造出来是为了切割”(Foucault, 1984: 88)。这当然与今天社会科学的样态完全不同。所以,将福柯纳入本文所承袭的思想体系,作为一种参考文献,似乎已经违背了他的本意,除非我们从其本意出发,不是将其作为一种知识,而是充分意识到并且随时意识着发生学意义上的历史以及知识。从这一路径出发,我们或许

可以有所收获。

福柯工作的上述特征——体现在他对于各种主题的研究之中，就本文而言，我们还是要集中在福柯对于忏悔概念的讨论。在福柯那里，忏悔的欲望并非从来就有，而是以一种偶然的方式在现代发生，并成为现代性的必然(Taylor, 2009:7)。所以对于福柯而言，忏悔乃是一种可以借由讨论现代性中的主体性与真理之关联的现象。在《主体性与真理》一文中，福柯将忏悔定义为用“大声的、可理解的方式向自己宣明真理”(Foucault, 1997:7)。而福柯对于忏悔概念的具体讨论，则集中于1974—1975年他在法兰西学院的演讲集《不正常的人》与《性经验史》之中。

不过，我们仍然可以在福柯其他的各类作品中找到蛛丝马迹。在《疯癫与文明》中，他在讨论从古典社会到现代社会的转型过程时，以禁闭为例说：“有一种情感诞生了。它划出一道界限，安放下一块基石。它选择了唯一的方案：放逐。”(福柯, 1999:57)唯有遭到放逐的流亡者，才是有可能忏悔之人。无论这一忏悔是喃喃自语，还是默默无语，抑或在上帝或弗洛伊德的注视下开口说话。

与这一流亡状态相对应的是疯人院的意象。疯人是被理性所驱逐的流亡者，而疯人院则成为了“一个没有宗教的宗教领域，一个纯粹的道德领域，一个道德一律的领域”，疯人院与疯人共同代表了现代社会的共谋。在这一共谋之中，疯人院要求忏悔，而疯人则必须忏悔，以满足疯人院所代表的社会道德：“家庭和工作的价值，所有公认的美德，统治了疯人院”(福柯, 1999:238-239)。

获得解放、赢取自由的方式是忏悔。通过忏悔，疯人需要用新的枷锁来替换旧日的枷锁，从而进入真正的理性牢狱。在赢得自由之后，他反而成为自己常识理性的囚徒。

在传统的宗教行为中，忏悔的对应面是沉默，然而现代疯人院打破了沉默。这并非是指沉默不语在疯人院中不存在，而是说它成为了疯人院的一个基本结构，一种与坦白忏悔相辅相成之物：人们开始用忏悔的结构来理解沉默。沉默趋于意义的沉寂。沉默逐渐变得除了沉默之外再无他物。而这正是弗洛伊德此后之工作的意义所在：恢复沉默的意义。

忏悔的背景在于疯癫需要通过一种体制化的方式来反观自身，需

要以一种现象学的态度来审视自身：确定性的知识何在？

现代性的疯人院对于癫狂的囚禁，其特点在于：“用被禁闭了的责任苦恼”，取代了“自由自在的癫狂恐怖”；灌输悔罪感的训诫制度的出现，非但不能使非理性获得解放，反而使癫狂长期受到控制——被化作“我们的良心之城”，因为“语言作为真理或道德的表述，与肉体有直接关系”（福柯，1999：168）。在这里，福柯的社会现象学特征已经十分明显，他要求“公正地”对待弗洛伊德，因为弗洛伊德的工作体现出一种回归（regression）或者说还原的性质，通过对于弗洛伊德之工作的还原性分析，福柯判断说：

弗洛伊德则回到疯癫的语言层面，重建了因实证主义的压制而沉寂的一种体验的一个基本因素。他没有对疯癫的心理疗法做任何重大补充。他在医学思想中恢复了与非理性对话的可能性。最具有“心理学性质”的疗法如此之快就遇到了它的反题以及对其结构的确认，对此我们无须惊讶，因为精神分析涉及的并不是心理学，而是一种非理性体验，这种非理性体验恰恰是在现代世界中心理学的意义一直加以掩盖的。（福柯，1999：181）

在此，福柯的工作表明，我们上述关于现象学社会学的提问可以落实在具体研究之中：现象学可以拓展进入非理性领域的研究吗？在福柯的研究中，这是我们得以理解现代人的关键问题，因为现代性的兴起所展现出来的一个重要成果是：“在18世纪下半叶，疯癫不再被视为使人更接近于某种原始的堕落或某种模糊存在的兽性的东西。相反，它被置于人在考虑自身、考虑他的世界以及考虑大自然所直接提供的一切东西时所划定的距离。在人与自己的情感、与时间、与他者的关系都发生了变化的环境里，疯癫有可能发生了，因为在人的生活及发展中一切都是与自然本性的一种决裂。疯癫不再属于自然秩序，也不属于原始堕落，而是属于一种新秩序”（福柯，1999：203）。图克与毕奈尔的工作已经表明了这一新秩序。与此相应，在福柯眼中，忏悔的义务“是基督教遗赠给现代社会最有害的遗产之一”（米勒，2005：498）。疯癫状态代表了一种未成年状态，并由此被安置在了未成年状态所赢得的一切现代其他状态之中：它没有理性的自治能力，当然也就没有了一切现代人的政治权利。

一切关于疯癫的忏悔都是为了使得疯癫者自省与自我认识。在这样一种自省/自我认识之中存在着权力的维度：“他必须懂得，自己受到监视、审判和谴责；越轨和惩罚之间的联系必须是显而易见的，罪名必须受到公认”（福柯，1999：247）。作为一种结论，福柯在讨论疯癫的最后发现，忏悔乃是现代人的基本人格构成，是弗洛伊德式超我的基本结构性机制，而作为一种实证性之代表的现代疯人院，同时具有诊治、审判和谴责的功效。最终的理想结果是：不仅疯人需要不断忏悔，每一个现代人也都需要在自己内心深处不断忏悔，如此才可以符合实证主义时代的要求。因为在这样一个理想类型(ideal type)的时代，没有谁是完美无瑕或者清白无辜的。在忏悔之中，“家庭、权威、惩罚和爱情”全部都混淆在一起，而实证主义的医生则重新回归实证主义所拒斥的角色：“使自己几乎成为一个巫医”（福柯，1999：253）。

在此，福柯敏锐地指出了医生与病人之间牢固结合的关系，并且指出了这种关系所具有的政治经济学意义。

这种结构将变成疯癫的核心，成为象征着资产阶级社会及其价值观的庞大结构的一个缩影，即以家长权威为中心的家庭与子女的关系，以直接司法为中心的越轨与惩罚的关系，以社会和道德秩序为中心的疯癫与无序的关系。医生正是从这些关系中汲取了医治能力。正因为如此，病人发现，在医生—病人的结合关系中，通过这些古老的联系，自己已经被交给了医生，而医生则具有了几乎是神奇的治愈他的能力。（福柯，1999：253）

在实证主义的体系中，医生具有了越来越类似于巫师或者神灵的力量。现代人除了需要将自己的身体交给医生，还要将自己的灵魂交付给心理医生。现代人在获得主体性之自由的同时，却又失去了对于自己的身体与灵魂的解释权与主宰权。精神分析在这个意义上越发像是一种巫术。弗洛伊德也确实将自己的工作称为一种巫术——尽管他所谓的巫术与此处的巫术在意义上有所不同。然而福柯对于现代医生实践作为一种实证主义巫术的判断，在此具有明确的意义，因为实证主义的科学客观性神话正是“一种巫术性质的物化体现”（福柯，1999：255）。尽管福柯从未写过一本专门关于弗洛伊德的专著，然而他在《疯癫与文明》、《事物的秩序》等著作中的工作都倾向于向弗洛伊德靠近。

他认为,弗洛伊德之诊所工作的时代意义在于:

弗洛伊德是第一个极其严肃地承认医生和病人的结合关系的人,第一个不把目光转向别处的人,第一个不想用一种能与其他医学知识有所协调的精神病学说来掩盖这种关系的人,第一个绝对严格地追寻其发展后果的人。弗洛伊德一方面消解了疯人院的各种其他结构的神秘性:废除了缄默和观察,废除了疯癫的镜像自我认识,消除了谴责的喧哗。但是,另一方面,他却开发了包容医务人员的那种结构。他扩充了其魔法师的能力,为其安排了一个近乎神圣的无所不能的地位。(福柯,1999:257)

病人即是不正常的人。不正常的人即是婴儿。然而在上述结构中,作为不正常的人所做忏悔的吊诡之处在于:忏悔者必须通过认识到自己处于不洁净和不成熟状态,才有可能真正摆脱这一状态。反常与危险融合在一起,共同构成了涂尔干在社会学之初所担忧的“失范”的另外一面。

福柯最后将对于忏悔的讨论集中到与性有关的议题方面。根据福柯的研究,忏悔首先是基督教赎罪机制中的核心环节,围绕着这个环节,内容越来越扩大的忏悔形成了一个机制:“神父和教会的权力及知识包含在其中。这个机制围绕着忏悔,作为苦修/赎罪(*pénitence*)的核心要素而形成。这就是苦修/赎罪的中心和一般结构;它在中世纪固定下来,直到现在仍在这样运转着”(Foucault,1999:176)。这套机制的一个主要目的在于对灵魂、行为乃至肉体的管理。这套机制的运作模式,乃是对于忏悔故事的分析性叙述。伴随着历史的进展,“在良心的忏悔—审查实践和作为生活永恒的话语滤网的精神指导实践建立的同时,我们在英国清教徒团体中看到了持续的自我叙述的出现,每个个体要向自己和其他人重新叙述他的生活……”(Foucault,1999:184)。这一类方法甚至与社会学中韦伯所提出的核心议题直接联系在一起,因为根据福柯的发现,这种英国清教徒向自己和其他人(包括身边的人和同一个修会的人)讲述自己生活的目的在于:“探知在这一生活中受到拣选(*élection divine*)的迹象”(Foucault,1999:184)。而这一点在福柯看来,乃是后来“所有的审查和医学化技术”的历史背景。也就是说,作为韦伯研究对象的清教徒的生存状态乃是现代意义上的忏悔者在西方

世界中的起源之一。

这一忏悔技术所面对的是来自于身体并驻扎在身体各个部位的肉欲。不仅要对行为,更为重要的是对与行为相关的意图和思想等方面进行评判,目的是对于良心的审查,以进行甄别、筛除、评判和规定。这是一种关于肉体的道德生理学(moral physiology of the flesh)。

在这个过程中,忏悔者必须有其方法。虽然忏悔的基本意义在于说出一切,然而这一说出一切却必须依照特定的方法进行,不能随意说出一切。在必须说出一切的忏悔之中,存在着“一种关于风格或者必须的修辞学的规则”(Foucault, 1999: 217)。无论在何种意义上,这一时期的忏悔表面上都与弗洛伊德的“自由联想法”毫无关系。无论是在忏悔的内容方面还是在忏悔的技巧方面,抑或是在忏悔的义务性方面,现代性的忏悔,根据福柯的研究,在其起源之时都是极为“不自由的”。

这种忏悔机制所竭力塑造的乃是作为现代社会之基本特征的小家庭:具有情感性、坚固性、实在性的小家庭。这个小家庭的构造,从任何方面来说,“都是建立在这样一种基础之上:围绕着儿童身体的那些目光和动作的爱抚式乱伦。正是这种乱伦,正是这种关于触摸、凝视与监视的认识论式(épistémophilique)乱伦,才是现代家庭的基石”(Foucault, 1999: 249)。与此同时,这也是弗洛伊德切入现代性之讨论的着手点。儿童,作为一种带有实在性意义的概念,开始被提炼出来。在这一背景下,在福柯看来,围绕着儿童的性,19世纪末的欧洲出现了精神分析,也就是认识到儿童的性,并将这一议题放入对家庭的认识和研究中去思考。与此同时,在社会中出现了对于儿童的维多利亚式认识,也就是要保护儿童避免遭受到性的侵害:“出于对成年人乱伦的惧怕,而将儿童从家庭中抽离出来的真正行动”(Foucault, 1999: 272-273)。

这是福柯《性经验史》第一卷的核心议题。在这部著作中,福柯首先将生殖之性与劳动关联在一起,将其置于现代资本主义政治经济学的背景之下进行讨论,将它们视为现代社会理论传统的核心议题。不过,福柯认为,与政治经济学相比较,存在着一种更能体现现代性本质的话语。在这种话语中,“性、真理的揭示、世界法律的颠覆、一种新时代即将到来的宣称和对一种特定幸福的承诺关联在了一起”(Foucault, 1978: 7)。然而,从关于性之忏悔的发生学入手,福柯对于

弗洛伊德以来的压抑假说提出了质疑,并且从这一质疑出发,希望能够将现代之性重新纳入一种现代社会之一般结构中。

如前所述,忏悔并非是自由的,而是一种关于言说的政治结构。忏悔是不自由的,也不是自由心灵的结果,虽然其目的是获得宽恕,从而获得自由。换句话说,与压抑相应的必然存在着生产。福柯总结说,“最近这三个世纪的显著特征,不是一致关心如何掩盖性,也不是在语言上的普遍谨慎,而是为了言说性、为了让性可以说出自己、让自己说自己,为了听取、记录、编写和重新分配关于性的话语而发明的各种各样不同的设施及其大扩散”(Foucault, 1978:34)。性与权力相互依存,相互生长,压抑不断增长的同时,性的经验和关于性的话语也在不断增长。性倒错的形式与内容不断增加,反常(abnormal)的形式不断出现,并成为现代社会理论之凝视(gazing)的对象/客体。

性的经验与话语如此重要,我们无法将其从对于生活世界的讨论中去除。然而,西方现代文明中并没有一种性爱艺术,与之相应的是一种严格的实证主义式的性科学(scientia sexualis)。这门科学的核心是:说出真相。如上所述,西方社会在其现代进程中,已经演变出了一整套关于忏悔的技术:“我们自此变成了一种不可思议的忏悔社会……西方人已经变成了一种忏悔动物”(Foucault, 1978:59)。从历史的角度来说,曾经的英雄故事的叙述者与倾听者,在今天变成了以自我为内容甚至为听众的忏悔者。在这个意义上,关于性的坦白忏悔是一个代表性的意象。重点在于,这一意象具有非常明显的现象学风格。

由此产生了一种新的哲学化的方式:不是简单地在自我之中,也即不仅仅在某种被遗忘的知识中,或者是某一原始的踪迹中,寻求与该真理的基本关联,而是要在已经屈服的自我检讨中,通过大量转瞬即逝的印象,也就是意识的基本确定性来探寻。忏悔的义务从众多不同的角度被加以传递,与我们深深地混为一体,以致我们不再视之为约束我们的权力效果。(Foucault, 1978:60)

忏悔的目的之一是获得某种确定性,无论这种确定性是以知识的形式出现,还是以情绪的形式出现。而忏悔的方式,正如前文中利科的研究一样,仍然是一种现象学的还原方式。然而忏悔的过程并非自由。忏悔以及所忏悔的真相,在实质上都是不自由的——我们将会发现,这

其实也是弗洛伊德自由联想法的实质。真理并不是自由的,其“生产完全浸透了权力关系”(Foucault,1978:60)。忏悔之人在忏悔中成为了具有双重意义的“subjects”(臣民和易患病之人)。忏悔的首要内容是性,忏悔的思路是返回到童年之初——现象学地讲,是返回到明证性之界。现象学的还原悬置之方法与精神分析的方法在此现象中不谋而合。这不仅体现在个体的层面上,更体现在文化的意义上。

这样一种状态,在福柯的研究中,在现代社会里以科学的名义出现,并且成为了西方曾经的律法与宗教之中忏悔模式的现代版本。福柯总结了这一现代科学主义上的忏悔要求的几种机制:首先是一种临床规范。这种临床规范将忏悔与一整套科学化的方法、制度和对于个体的要求联系在一起,即诱导个体将忏悔纳入科学之中。其次,是“通过一般的和散播的因果性公设,必须要坦白一切和能够提问一切。这两者的合法性来自于这样一种原则:性被赋予了一种不可穷尽的和多形态的因果权力”。也就是说,性开始被认为是“所有事情的原因”(Foucault,1978:65),并且是一种带有危险的原因。性内在于生活世界之中,属于最隐秘之事,然而同时却又散播于生活世界之外,彼此之间貌似存在着无穷无尽的关联,因而值得现代科学对其花费无穷无尽的耐心。第三,性的潜伏性特征表明了它的本性与它的机制就在于逃避,这意味着即便是忏悔者本人,也可能并不知悉他/她自身的秘密,所以,科学的意义不仅在于督促忏悔者说出他/她所知的秘密,还包括揭露忏悔者自己并不知晓的关于自身的秘密。忏悔者并不无辜,然而却未必需要对所有之事负责。正如福柯在对现代医学之发生学研究中发现的,除了需要将自己的身体交付给制度化的科学医学之外,还需要进一步将自己的灵魂交付给现代的科学医学。现代人不仅无法主宰自己的身体,同样也被剥夺了理解自己心灵的话语权,对于自己的心灵失去了发言权。所以,第四个方面就是诠释的方法。“真相/真理是在两个阶段中构成的:在言说者那里,呈现但并不完全,自身无法见到自身;只有在听取并记录言说的人那里,真相/真理才能达致完全”(Foucault,1978:66)。也就是说,掌握真相/真理的人乃是听者,这不仅仅是一种简单的在说者与听者之间的权力关系,它往往也来自于说者自身的共谋。

第五,忏悔具有医疗化效果,而这正是现代医学以此要求忏悔的理

据所在。性的领域被置于正常与病态的思考范畴之中,性成为了某种难以被把握的极端不稳定领域,同时成为了医生所要求必须加以反思的领域,因为它具有了某种可以协助治疗的性质:“如果那位同时既承担着性又需要对其负责的人及时向恰当的听众说出来,那么真相/真理就会治疗”(Foucault, 1978:67)。这一假设显然是精神分析的假设,不过却也可以应用到所有其他的科学领域之中,因为科学乃是对于真相/真理最为渴求的领域,无论这一真相/真理是以什么形式出现,由谁来说出。现代科学的发展与建立过程,在福柯看来,就是一个旨在产生各种关于真相/真理之话语的宏大进程。与此同时,就性的经验来说,这一进程逐渐将关于性的经验集中在了性及其快感的真相/真理方面,正如在弗洛伊德那里,一个人伴随着其成长过程,逐渐从多形态的性反常(polymorphic perversion)的儿童阶段,成长为一个以现代性生殖为其意义的标准现代成年人一样。在这个意义上,现代人的性经验与现代的性科学是以同谋的方式一起发展起来的。在忏悔机制与科学话语的交叉点上,一方面,人们必须“要在二者之间找出某些重要的调整机制(聆听的技术、因果性的公设、潜伏性原则、解释的规则、医疗化的律令)”,而另一方面,性经验也在这一过程之中得到了各种各样的界定,被认为是一种既存在着巨大的能动性,同时又容易受到各种病理过程感染,并因而需要“治疗或规范的领域”。总而言之,正如现代社会科学目光之中的现代个体的日常生活一样,性经验成为了“一个需要解码的意义场;一个被各种特殊机制所掩盖的由多种过程构成的场所;一个关于各种不确定因果关系的焦点;一种必须要被揭露和聆听的抽象言说(*parole*)”(Foucault, 1978:68)。我们基本上可以将这段话中的性科学改为社会科学,将其中的性经验改为日常生活而没有任何违和感。在我看来,福柯本人通过对于性经验的讨论而确立了一种可以供我们理解现代生活的理想类型,尽管这一理想类型本身确实就是现代生活的核心构成成分。

正如日常生活现代社会的兴起一样,性在现代社会之中也兴起了。它无所不在,却又无处可寻;它是一种秘密,同时又是诸多事件的解释。科学对其保持了最大程度的耐心与兴趣,希望能够通过关于性/日常生活的忏悔而获知真相。性与日常生活的兴起,就好像此前的诸个世纪之中从来就没有性与日常生活一样。不仅如此,在科学关于性

与日常生活的探寻中,现代性主体逐渐形成,逐渐成为了值得讨论、值得研究的有意义之事。与此相应的,乃是一种关于真相/真理的快感。性的科学之中存在着——同样在社会科学之中也存在着——“一种有关真相/真理的快感,即认识、揭发的快感,迷恋于看到与说出它,热衷于利用它来迷恋和捕捉其他,热衷于将其拘禁在秘密之地,同时又热衷于想方设法地把它揭发出来”(Foucault, 1978: 71)。正如作为启蒙之模板的现代社会科学,要以理性之光在混沌黑暗的日常生活之中发现、看到、揭发、攫取和解释某些事件与意义一样,这是现代人的救赎之道:从深渊进入理性之光中。

伴随着这样一种过程,现代性主体开始出现。然而正如在笛卡尔那里所造成的后果一样,这种现代性主体的出现乃是伴随着关于自身知识的出现。换句话说,“是一种关于主体的知识;这并不完全是一种关于其形式的知识,而是使主体分裂的知识,或许是决定他的知识,总体而言是让主体规避自身的知识”(Foucault, 1978: 70)。

在这一知识进程之中,“性成为了一切的解释”(Foucault, 1978: 78),正如日常生活成为了理解一切的根据,然而这一判断的依据在于其前提,也就是说,在于将其发掘、理解、呈现与提交出来的科学。真正成为理解一切之根据的,乃是提出问题并且制造真相的科学话语。也就是说,福柯所真正希望呈现的,乃是一种存在于生活世界之中的权力关系。这种权力关系具有“否定性关系”、“法规权威”、“禁忌循环”、“审查逻辑”以及“机制统一性”的特征,然而这一权力关系并不仅仅是现实与历史的映射,也就是说,并不是一种单维度、结构式状态。福柯以现象学的观看方法,通过对于性的分析发现了此前对于权力上述来源的想象。然而,这是对于权力的一种误解。福柯如此描述他自己对于一种多形态的、运动变化性权力的理解:

必须首先把权力理解成多种多样的力量关系;这些力量关系内在于它们运作于其中的领域,这些领域构成了它们自己的组织。权力要被理解成为这样一种过程,它经由永不停止的斗争和冲突,改变、加强或者颠覆了它们。权力要被理解成为这些力量关系彼此的扶持,并由此形成的链条或系统,或者相反,是将它们彼此隔离的错位和冲突;最后,权力还要被理解成为它们发挥影响的策略,这些影响的一般性结构与机

构化的体现表现在国家机构、法律的形成和各种社会主流之中……权力无所不在:这不是因为它有着把一切都整合到自己的无敌统一体之中的特权,而是因为它在每一时刻、在一切地点,或者在不同地点的相互关系之中都会生产出来。权力无处不在,这不是因为它容纳一切,而是指它来自任何地方……因而,我们必须是唯名论者:权力不是一种制度,不是一种结构,也不是我们被赋予的某种强力,它是我们在特定社会中给予一个复杂的策略性处境的名称。(Foucault,1978: 93)

所以,权力并非某种可以获得的客观之物,也非外在于所有其他社会关系的某种独特的关系,也并非来自于某种上下、内外的二元对立关系,它既具有意向性,然而同时又是非主观的,并且同时与抵制共存,而非仅仅是一种压抑逻辑。

如此一来,福柯得以提出讨论权力——在我看来,乃是生活世界之中的权力——关系的四种原则,即内在性原则(这一领域并非外在于人类生活,并因此而供科学加以研究的中立和自由的知识领域,而是内在于各种领域内的)、连续变化的规则、双重调节的规则(二元论双方乃是相互构成、互为支撑的,例如局部和整体)以及话语在策略上的多价规则。在这一前提下,福柯自认为与弗洛伊德对于性的理解并不相同:他并没有将性经验理解为一种被压抑而又无法被驯服的冲动。福柯将性经验的领域理解为一种“权力关系特别密集的转移点”(Foucault, 1978: 103)。在这一领域中,乱伦意象成为了理解现代性的极为重要的通路,它“是作为绝对普遍的原则被提出的,它使人可以同时思考婚姻体系和性的制度”(Foucault,1978: 123)。不过,我们在这里或可再加上资本主义政治经济学的维度。也就是说,福柯所谓基于现代意义上的四大战略(儿童的性化、女人的歇斯底里化、性倒错者的分类和人口的调节)而发展起来的现代性经验,都要卷入现代资本主义的政治经济学分析之中才能彻底被我们理解。精神分析也正是在这一背景下出现的。福柯认为,精神分析同时既可以供我们理解法律与欲望之间的实质性关联,又能够缓解禁忌的严厉性所带来的病理学后果。

在这一视角下,我们对于生活世界的理解或可再进一层。在这一层中,存在着三种相互关联,甚至互为生成,彼此不可或缺的维度:生活世界不仅仅是有欲望以及与欲望相关之一切维度的世界,而且还是一

个有着分类系统如常态、失常与反常,有着存在与虚无,有着对于经典社会学家们所做的关于宏大社会诸如现代人格气质的形成等讨论之映射的世界;最后,在其中还存在着权力关系的运转,而这一权力关系的运转又与现代资本主义的政治经济学运转紧密镶嵌在一起。这既是我们理解生活世界之新的出发点,也是我们理解主体间性之问题的新的出发点。

三、自由联想法

在精神分析中,忏悔有了新的表达形式。弗洛伊德曾经明确区分过精神分析的治疗方法与传统宗教中的忏悔之间的区别。在1926年出版的《业余精神分析问题》(Freud, 1986)一书中,弗洛伊德明确区分了这两者,认为忏悔显然会在治疗中扮演角色,然而它只不过是一个引子(introduction)。这二者之间的实质区别在于,在精神分析治疗中,患者会被要求讲述更多,“告知那些比他所知更多的事情(tell more than he knows)”(Freud, 1986: 289)。不过,在经过了上述现象学视角的铺垫之后,我们已经可以在忏悔的理论框架下来理解弗洛伊德的工作。然而,这一理解需要更多的分析作为准备。承接利科的工作,我们首先要比较弗洛伊德自由联想的治疗方法¹与胡塞尔的还原分析。

1. 自由联想的理论背景

如果想要类比分析弗洛伊德所运用的自由联想法与胡塞尔式还原工作,那就必须要在弗洛伊德整体治疗实践之中来进行。

弗洛伊德从不仅仅以医生自居,与精神分析有关的学界传统也不做此断言。在思想史的传统中,弗洛伊德也从未被局限于精神分析运动的隐秘领域内。无论是布朗(Brown, 1959)所谓的“对人类现状所作诊断的一个组成部分”,还是奥尼尔(O'Neill, 2001)所说的“这一惊世骇俗的、混杂着艺术与科学的,并且如此切近于戏院剧场的弗洛伊德流派”等判断,都将弗洛伊德本人的工作放置在了西方悠久的宗教、哲学与文学传统中来理解。

1. 弗洛伊德的治疗方法 *Einfall* 在英文中被翻译成了“自由联想法”(Method of Free Association),然而这一翻译非常容易让人误解,因为弗洛伊德治疗方法论的基本前提是:心灵活动是不自由的。本文仍然沿用英文的译法,乃是因为这一方法在表面上是要求患者“自由地”去联想。

弗洛伊德的工作尽管面向十分丰富,却可以用“神经官能症”(neurosis)这一概念来加以理解。²众所周知,在19世纪后半叶,亦即弗洛伊德成长过程中所面对的维也纳与欧洲,是一个启蒙及其理性已经建立起自身的合法性,而马克斯·韦伯所谓的铁笼意象与卡尔·马克思所谓的异化,亦已成为现实的历史时代。不过,这也同时是一个上帝渐行渐远,人类自身必须担当起自身的立法者之命运的时代。几个世纪以来,欧洲的知识分子们孜孜以求,甚至通过以法国大革命和工业革命为代表的大规模运动所表达出来的对于理性、自由、科学、进步等美好理想的追求,似乎在19世纪末、20世纪初遭遇到了前所未有的挫折。19世纪的欧洲,占据主导地位的精神状态是积极向上和一往无前的激情。但是在这个世纪末,当涂尔干的法国在大革命百年之后依然面临着重建道德秩序的难题,当韦伯的新教教徒在未能建立起与新时代相应的确定性时便已陷入了铁笼桎梏的时候,欧洲人反思现代社会这一巨大的历史变迁以及与之相关的种种问题的努力,也变得复杂化和深刻起来。在这样一个欧洲此前从未经历过的时代里,新的道德秩序如何可能,现代人又该如何来理解和处理自身的命运,这类问题所困扰的不仅是经典社会学家们,也包括其他思想家们。

作为欧洲文化艺术中心的维也纳,在当时也面临着同样的问题。维也纳的自由主义思潮比欧洲其他国家来得都要晚一些,却更早地陷入了危机——真正的立宪政府仅仅从1860年持续到了1900年。所以,休斯克(2007)认为,弗洛伊德在1900年出版的那本《释梦》中,频频提到自己的幼年,通过梦的经验,将自己幼年的愿望带入了20世纪初的维也纳,实际上是他对于在童年时所感受到的自由主义的美好回忆和向往。不过,在本文看来,以《释梦》为起点而建立起自己精神分析王国的弗洛伊德,对于梦的解释所表达出来的意图绝非仅限于此。休斯克本人也说,在此时的维也纳弥漫着一种“求新”的精神状态,无论是在建筑、艺术还是哲学上,都有一种要求与其先辈们不再相同的要求,而在这一点上,弗洛伊德堪称代表。

在此前出版的《癡症研究》(*Studies on Hysteria*)一书中,弗洛伊德

2. 在弗洛伊德的工作之中,官能症(neurosis)这一概念无疑具有核心地位。在弗洛伊德看来,这是一个可以将精神分析学说整体加以概括的概念。他甚至在讲座之中明确强调过“官能症的理论就是精神分析本身”(Freud, 1991: 426)。

已经表达出了与其导师之一的沙可(Jean Martin Charcot)之间的不同。弗洛伊德并不想做一名纯粹意义上的“现代医生”。当现代医学通过将人的身体彻底客观化而作为医学进步的表征时,弗洛伊德却发展出一种特立独行的治疗方式:力图将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,通过叙述来达到自我的重新理解和发现,并达致治疗的目的。从其诊所工作的一开始,弗洛伊德就已经清楚展现出了身体社会学的实质。

在1904年发表的《论精神治疗》一文中,弗洛伊德将自己的治疗历程分为三个阶段:催眠治疗阶段、暗示阶段以及分析阶段。在《癡症研究》一书中,我们可以在“安娜·欧”和“卡萨琳娜”两个案例中清晰地发现弗洛伊德在这三个阶段之间的过渡。在说明自己为何从前两个阶段逐渐转变为最后一个阶段的时候,弗洛伊德(Freud, 1963: 67)明确指出,前两个阶段都并不关心官能症的“起源、强度和病症的意义”,而是相反,将暗示的内容强加给了病人。与此不同,分析治疗“并不寻求添加或引入任何新鲜的东西,而是要去除某物,要带出某物;为了这一目的,它要关注病症的起源,以及它要去除的病理学观念的心理背景”。

弗洛伊德以理解入手来诊断、治疗患有官能症的病人。在他几乎所有的案例中,病症以及被秉承着理性精神的现代思想家和科学家们所忽略的各种“无意义”的人类现象(包括梦、口误、笑话等)都被描述为另外一种“语言”。对它们的理解,弗洛伊德认为,不能仅从意识层面来进行,而要从意识之外的人类存在性来寻求,而这一点与精神分析技术的不断发展有着密切关系。

在其中后期的《超越快乐之原则》一文中,弗洛伊德认为,精神分析在其最初不过是一种发现患者的无意识材料,并运用这些材料与患者沟通的工作。换句话说,精神分析在其最初原本是一种解读的艺术(an art of interpreting),但是由于解读并不能够解决临床问题,所以精神分析的方法论马上提出了下一个要求:“要求病人证实分析师从病人自身的记忆中所做的构建”(Freud, 1984b: 288)。这意味着病人需从理智和意识的层面上,认同医师对于自己的理解与解读。正是在这一点上,福柯将弗洛伊德放置在了漫长的精神病运动的巅峰(Taylor, 2009: 117)。在现代医学要求现代的行动者将身体交付给医学系统之

后,精神分析又要求其将心灵完全交付给专家。在丧失了对于身体的解读权之后,现代人又丧失了对于自己生活之意义的解读权。³但是,这一要求必然会引起患者的抵抗,所以这一艺术在弗洛伊德那里就变成了如何面对病人的抵抗或者移情(transference)⁴,尽快地揭示出病人的抵抗所在,以便让他放弃抵抗的技术。

但是弗洛伊德随后发现,这一方法不能够让无意识材料有效地转化为意识材料,而这一点正是整个治疗的核心理念所在——病人所忘记的,可能恰恰就是最为关键的部分。所以,在官能症中,一个病人的表现往往是不由自主地去重复那些被他抑制掉的材料——这种重复就是病症——并且最终会将其当做新鲜的行动,而不是“属于过去的回忆”,而后面这一点才是弗洛伊德真正希望病人认识到的。所以,医师的真正任务在于,将尽可能多的材料放入回忆的通道,而只允许尽可能少的材料出现在重复之中。

弗洛伊德的这一技术主张与他一直坚持并反复证明过的观点密不可分:无意识的存在。对他来说,启蒙以来欧洲思想运动的基本柱石之一,即意识(我思)的可靠性,实际上有极大的问题。弗洛伊德在此提出了两种大胆的观点:首先,弗洛伊德认为,“意识可能不是精神进程中最为普遍的性质,而只是其中的一种特别的功能”(Freud, 1984b:295);其次,弗洛伊德以著名的骑手与马的比喻表明,意识与无意识之间在力量上有着巨大差别(Freud, 1984a:364)。在弗洛伊德这里,受到约束的神经状态(the bound state),作为第二进程,是属于意识的;而大量不受约束的,属于无意识范畴的来自于身体内部的“冲动”,是身体的初级进程(primary state)。不过,初级进程在生活之中必然不能被完全满足。这样,不满的欲望与某些创伤性的经验,在被抑制(repressed)进入无意识之后,会以遗忘的形式被遮蔽。但是遗忘并不代表消失。弗洛伊德在此提出了与康德相左的观点:无意识的精神进程是无时间性的

3. 不过,稍后我们将会看到,这并非弗洛伊德的诊所技术所展示出来的故事的全貌,因为在这一故事之中,弗洛伊德自身亦从一开始即参与其中。

4. “移情”一词,弗洛伊德最早使用的是法语词 *transfert*,而非德语词 *übertragung*。在《精神分析辞汇》的台湾译本中,译者讨论了在中译文中对于该词翻译的困难,因为在弗洛伊德的理论里,该单词所代表的不仅仅是情感的传输,也包括行为模式、对象关系类型等,并建议使用“传会”一词来翻译这一概念(拉普朗虚、彭大历斯,2000:534-535)。不过本文仍然采用在大陆学界沿用已久的“移情”这一译法。

(timeless)。康德认为,时间与空间乃是“思想的必要形式”,但是在弗洛伊德看来,时空只不过描述了感觉意识的特点,而无意识并非“不是按时间次序排列的,即时间不会以任何方式改变它们,时间的概念也不能用在它们之上”(Freud, 1984b: 299)。

不为时间所动的无意识材料仍存在于无意识之中,并不断试图冲破审查机制而进入意识的层面。这甚至会成为患者患病的动机之一。一旦这一存在遭遇到了新近发生的类似创伤,它就会被重新唤醒。不过,由于审查机制的存在,它们仍然无法顺利进入意识层面,无法以记忆和语言等理性方式表达出自己。压抑(repression)被弗洛伊德看作是理解人的核心概念:社会的本质是压抑人,而人的本质是自己压抑自己。所以,在弗洛伊德看来,这些无法以理性的方式表达出自己的存在,必然会通过病症的方式来表达。所以,病症在这里具备了用以理解病人之生活史与相关社会历史的符号性意义。主客体之距离和内外之差别,在弗洛伊德这里被彻底摒除:身体不外乎世界,世界也不外乎身体。正如存在主义分析学派的代表人物宾斯万格(2012:247)所说,若要以存在主义现象学的视角来看,“自身和世界实际上是彼此互换的概念”。弗洛伊德由此开启了以身体来理解社会/生活世界,亦即身体社会学的可能性。

但是如何理解在治疗过程中这种重复的强迫,也就是病人的抵抗呢?在治疗中,病人的抵抗并非来自无意识。被抑制掉的材料,即无意识,与抵抗毫无关系。恰恰相反,无意识的特征之一就在于其充沛的活力对于抑制的反抗——力图冲破封锁,达到意识的层面,或者是以某种其他方式表达出来。治疗中所遭遇到的抵抗的来源和抑制的来源是一样的,都是位于无意识与意识之间的“审查机制”。根据弗洛伊德的第二地形学,自我的大部分都是无意识——这是其核心的部分——而小部分则是前意识(preconscious)。患者的抵抗行为来自于病人的自我,而重复的强迫则归因于被抑制的无意识材料。无意识能够通过这种符号——实际上是其语言之一——将自己表达出来,往往要归功于治疗使得抑制松弛了。

病人的自我对于治疗所进行的抵抗正是基于快乐原则的自发反应:它不愿将自己曾经历过的痛苦再来一遍。而弗洛伊德诊所工作的努力却试图以现实的原则来促成对于这一痛苦经验的再理解和妥善安

置。这一理解,直接关涉弗洛伊德关于家庭灵魂的政治经济学。要理解从身体社会学向家庭社会学的过渡,就必须以弗洛伊德对现代人的判断为基础。

弗洛伊德在其诊所工作中发现,发生于精神治疗之中的强迫性重复与发生于儿童身上的重复性要求⁵极其相似。如上所述,诊断中的患者以儿童式的重复所表达出的他们早年被压抑的记忆痕迹,属于原初进程。它们以各种各样自由的、满足想象中的愿望的方式出现在梦里或者是症状中。这种重复和上面讲的儿童式的重复一样,都表达出了一种具有“恶的”特征的本能性。那么,这一强迫性的重复和本能性是如何联系在一起的呢?弗洛伊德(Freud, 1984b: 308-309)认为,他在这里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本能。

这是弗洛伊德一个非常大胆的发现。弗洛伊德自己也承认这一发现对于常识经验的挑战性。因为在启蒙与工业革命之后,追求变化和达尔文式的发展观,几乎已经被认为是人类的一种本能。而弗洛伊德却推理出了一种基于身体层面的“保守性”(conservative nature)。不过,如果我们只考虑这一保守的本性,就无法解释人类文明的进展。无论是自然意义上的人还是文化意义上的人,发展至今天的“文明”状态,显然有更为复杂的因素在起作用。正是这些因素,使得回归原始状态的这种冲动转移至其他方面:在达致死亡的目的之前,需要经历各种进程——即生活。人活着,不仅是一种死亡的过程,还有爱欲,或力比多,它们都同样是人之存在的表达。由此,弗洛伊德将人之存在理解为爱欲与死欲之间的二元对立。这二者之间的关系,即构成了生活本身。

2. 自由联想法与还原分析

我们以弗洛伊德的释梦理论为例来展开讨论。在弗洛伊德的治疗实践中,忏悔与治疗融为一体。对于弗洛伊德那一著名的治疗技术中

5. 根据弗洛伊德的研究,儿童这种强迫性的重复,在后来的成长岁月中就消失了,但是在童年时期非常普遍。弗洛伊德(Freud, 1984b: 288-294)举例说,成年人听某个笑话,或者读一本小说,无论它们多么有趣或者多么好看,也不会听完、看完一遍以后再听一遍——他们无法从中继续获得乐趣了。对于成年人来说,新鲜性乃是乐趣的源泉之一。儿童恰恰相反,儿童会不停地要求重复同一个故事,甚至会纠正大人在继续讲故事的过程中与第一次不同的地方。所以,重复和同一恰恰是儿童乐趣的源泉。在这一点上,儿童和官能症患者有着同样的属性。

的空间构成,福柯极为敏锐地直接指出了弗洛伊德的诊所技术中那个沉默的部分:弗洛伊德本人所处的位置。弗洛伊德将自己安置在病人头顶上方。这是一个患者在叙述与忏悔时所看不到的位置。这一上帝一般的空间位置对于西方文明来说至关重要,或者说,是西方宗教忏悔文化以及疯人院全景敞视主义的直接体现。福柯(1999:256-257)说,

(弗洛伊德在治疗中)只关注这种存在:这种存在隐藏在病人的背后和上方,表现为一种不存在,而这种不存在同时也是一种无所不在,这就是分布在疯人院的集体生活中的各种权力。他把这种存在变成一种绝对的观察,一种纯粹而谨慎的缄默,一位甚至不用在语言的审判中进行赏罚的法官。他把这种存在变成一面镜子。在这面镜子中,疯癫以一种几乎静止的运动抓住自己而又放弃自己。

沿着这一思路,我们可以想见这样一种画面:弗洛伊德、患者和我们,其中,患者的目光、弗洛伊德的目光和我们的目光都不相同。我们可以通过一种现象学社会学的视角来分析这一画面。我们首先从弗洛伊德本人的目光开始分析,而将对于患者与读者之目光的现象学社会学分析留待后文通过具体的案例来加以研究。

对于弗洛伊德来说,同过失一样,梦也是有意义的。有意义的意义首先是说它与睡眠时的生理和心理活动有关。进而,某一种现象如果有意义,那么,在弗洛伊德这里应该还有两重意思:(1)有关联。即与生活中其他的事务有内在的关联。它可以是一种符号,用以指代和表达其他的事务。(2)有意图(intention)。这与胡塞尔的意向性概念不同。在这里,意图的意思是说,在某一现象背后有另外一种心理活动的过程,而这一心理活动意味着我们对于行动之意义的讨论必须发生改变。我们或许也可以将弗洛伊德在这里从某种表面现象向深层意图推进的讨论与胡塞尔的还原分析进行比较,然而这一比较现在还为时尚早。在弗洛伊德这里,这首先意味着存在一些与我们所“看到”的不一样的东西与现象同时存在。这种意义与梦同时出现,但是又隐藏自身。与此相应,释梦这一词语 Traumdeutung 之中的 Deutung 在德语里并不是指科学意义上的接受,而是指用清晰的方式来解读,换句话说,解读意味着能够清晰地理解双重意义(Ricoeur, 1971:7-8)。

这是弗洛伊德一以贯之从边缘性现象(peripheral phenomena)入

手,以科学的态度来理解人之为何的尝试。对于弗洛伊德来说,边缘性现象的首要例子就是梦。梦的首要特性是需要经由睡眠。这当然意味着意识阈限的降低。在这一设定之后,弗洛伊德从两个假说入手来讨论梦:假说一,梦是一种心理现象;假说二,“梦者确实明白自己的梦的意义,只是他自己不明白,就以为自己一无所知罢了”(弗洛伊德,2004:72)。问题是,这里的知道/明白(know),到底意味着什么?弗洛伊德通过自由联想法来进行追问。何谓自由联想法?

自由联想法的条件(condition)是弗洛伊德对于精神分析的基本假定:精神分析最初是一种治疗精神错乱症的方法。它通过“谈话”来进行治疗。弗洛伊德坦承,在这个意义上,精神分析的实质与它给旁人的印象完全一致:说话与巫术本来是同一回事。他说:

在精神分析的治疗中,除医生同病人谈话之外,别无其他。病人说出他以往的经验、目前的印象,诉苦,并表示他的愿望和情绪。医生则只有静听,设法引导病人的思路,迫使他注意某些方面,给他一些解释,观察他因此而引起的赞许或否认的反应……说话和巫术最初本来是同一码事。(弗洛伊德,2004:5)

弗洛伊德在这里所做的判断值得我们深入讨论。作为对于这一判断的进一步深化,弗洛伊德同时提出了精神分析足以触怒启蒙之后人类社会的两个信条:其一,它与理性的成见相反;其二,与现代人关于“道德的或美育的成见相冲突”(弗洛伊德,2004:8)。弗洛伊德的基本发现在于:(1)“心理过程主要是无意识的,意识仅是整体心灵的部分和动作”;(2)“性的冲动(广义的和狭义的)是神经病和精神疾病的重要起因”,进而,这一冲动甚至对艺术和社会的成就“做出了最大的贡献”(弗洛伊德,2004:8-9)。

在这一背景之中,作为谈话疗法之核心的自由联想法就开始拥有其恰当的位置了。自由联想法的界定为:“我若问某人对于梦中的某一成分有什么联想,我便要他将原来的观念留在心中,任意去想,这便叫自由联想。自由联想需要一种特殊的不同于反省的注意,反省是我们要排除的”(弗洛伊德,2004:77)。也就是说,自由联想法对于患者来说,需要排除现象学式的反省,而以最自然的态度来说出他所想到的任何之事。因为在这里,反省意味着某种压抑状态的出现。就此而言,弗

洛伊德那著名的作为治疗方法之核心的移情理论,就有了必要性。在移情中,忏悔者对倾听者产生认同作用,而这种认同作用以及由移情所带来的“力”,则会大量引发联想的内容。

我们必须明白,对于弗洛伊德来说,这一自由联想法的基本与实质逻辑在于,没有任何心灵活动是自由的,“在精神生活中不存在随意性”(Freud, 1941:337-338)。具体到梦,弗洛伊德(2004:82)如此应用这一原则:“梦的元素本身并不是主要物或原有的思想,而是梦者所不知道的某事某物的代替,正像过失背后的潜伏意向,梦者虽确知某事或某物,可是已经想不起来了”。这意味着梦有两重结构:一重是显梦,即表现出来的,我们能意识到的、记得起来的梦;另外一重是隐梦,亦即在显梦背后的意图。能够记得起来的梦,不过是一种线索,如果我们要认真地理解梦,那就要理解梦之隐念(弗洛伊德,2004:88)。

表面上看,这就是弗洛伊德所谓的释梦。弗洛伊德(2004:106—107)发现,这一过程异常复杂,因为这二者之间的关系并非简单的对应关系,而是有一套复杂的机制:梦的显意会通过各种各样的方法来表达梦的隐意,包括修饰、暗示、影射、象征,等等;而梦的材料会在这一过程中遭遇省略、更改、重组、浓缩等机制;在寻求这些梦的两重性之间的关系时,会遭遇到各种抗拒。弗洛伊德认为,正是在这里,释梦的工作触及了审查机制(censorship system)的力量。审查机制使得梦的隐念改头换面,以表面上看起来无害的形式和内容出现。不过这也正说明,似乎梦的隐念,亦即弗洛伊德所认为的梦的真正意图是要打破伦理束缚,是为世俗道德所不允许的。而这一梦的隐念的基本特征即“追求快乐”,恰好与现实原则相对,完全可以用失范(anomie)的概念来加以概括。

梦的机制主要是隐梦如何变为显梦,这是梦的工作(dream work),而释梦的工作,则是从显梦回溯到隐念的过程。从这一机制来看,释梦就是将梦的工作反过来。梦的工作包括了:(1)浓缩;(2)移置(displacement);(3)最有意义的是,梦的工作会将思想变为视像(visual images),用视像的方法来表达语言内容;(4)润饰作用。弗洛伊德(Freud, 1984a:135-138)在释梦的过程中有着更为惊人的发现:这一梦的原始的特征与语言的早期状态非常类似。这是弗洛伊德的开创性发现:梦的工作具有人类早期语言的特点。可以说,梦之工作的意义就在

于其倒退,或者说回归。何谓回归(regressive processes)?在这里,回归意味着倒退到语言早期,甚至是语言出现之前的状态。这一状态有两个意思,弗洛伊德在这里的分析路径与胡塞尔的悬置还原分析极为类似,只不过是这一过程放到了另外两个层面之上:“梦的工作所回溯的时期是原始的,有双重意义:(一)指个体的幼年;(二)指种族的初期”。弗洛伊德(2004:153)认为,这二者之间存在着一种重叠性,因为“个体在幼年时,将人类整个发展的过程作了一个简约的重演”。

在弗洛伊德这里,这一讲法首先是指个人在学会语言之前的状态,亦即童年时期;其次是指作为种族的人类在早年的状态。如果我们每晚都做梦,那么,我们是在每晚的睡眠中同时重返作为个体和作为种族的早期生活。

梦的工作表达了一种同时向个体的幼年和种族的幼年回溯/倒退的经验。这些经验虽然已经过去,但是显然未被遗忘。何谓释梦?释梦就是将梦的工作反转。如何反转?以谈话疗法,让患者不断地回忆过去,以想起那些他从一开始就知道,然而却以为自己不知道,并且在释梦之前,由于不知道这一不知道而以为自己知道并因而具有确定性之骄傲的那些事情。所以,释梦无疑也对应着两重涵义:同时将个体与种族的历史,通过释梦,带回到了个体的意识之中,或者说,使得个体意识具有了历史性。而根据精神分析理论,通过谈话完成的这一转变,即将历史带回当下的工作,恰恰可以帮助自我摆脱沉重的历史包袱。摆脱历史,并非切断与过去的联系,无论是以遗忘的形式还是以别的形式。恰恰相反,遗忘不能摆脱历史,只有将历史重新带回当下,才能帮助患者从对于过去的固着(fixation)中解放出来。这是精神分析中的真正革命。正是在此,弗洛伊德的工作堪称经典。何谓谈话治疗?谈话治疗即通过交谈,使得患者获得重生。所以,弗洛伊德的工作是有魔法的(magic),是巫术传统的现代版本,是卢梭的爱弥儿之后新的造人努力。也就是说,谈话是教育。而这一教育的目的,是存在意义上的自由,是使得人重新以绽开(becoming)的姿态而存在的努力。与卢梭不同的是,弗洛伊德面对的是已经患病的人,而非一个婴儿。所以,弗洛伊德的工作之一是要重新回溯到童年,从童年开始理解患者,也就是在他面前的忏悔者。从这一角度来看,忏悔是从内部到达外部的一个过程,是将内在呈现出来的一个过程,只有在这一过程中,内在性才能为

我们所知,才能显示自身。这是弗洛伊德方法论的实质。而另一方面,重点在于,在这一过程中,深度主体性也一同形成,也即被研究和被审视的客体会转而成为主体,亦即一个意义的生发与交流机制会就此出现。

弗洛伊德的这一努力在释梦的过程中显然遭遇到了极大的困难。困难之一是,幼年的经验会在成长的过程中伴随着接受社会的规训而被屏蔽掉。弗洛伊德将梦的解释与儿童心理学的研究比观并照,从释梦的难度上发现,对于儿童之梦的解析似乎更加容易一些,因为儿童的梦更为浅显易懂。这不是说他们的梦没有深意,而是说梦的化妆与润饰工作不像成年人那么多。从对于儿童之梦的分析中,弗洛伊德获得了极为丰富的发现,其中最为引人瞩目的,乃是他以堪称现象学的方式在儿童的生活世界之中所挖掘出的发现:霍布斯式的反对一切人的战争状态(Rieff, 1959)。弗洛伊德(Freud, 1984a: 157)从几个方面来证明这一惊世骇俗的判断。

一个孩子在幼时(这个经验到后来便被淡忘了)常毫无隐蔽地表示这种利己主义。因为一个孩子总是先爱自己,然后才知道去爱别人而牺牲自己。即使他爱别人,也仅因为要满足自己的需要——所以,也起源于自私的动机。只是到了后来,才能使爱的冲动脱离利己主义(egoism),所以,孩子实际上是由于自私,然后才学得如何爱人。

这是一种恶童的形象。不仅如此,这名儿童还要求单独占有父母之爱,不惜以任何代价来与兄弟姐妹争夺父母之爱,甚至与父母争夺父母彼此之间的爱。更进一步,这名儿童在性的方面,根据成年人的道德标准,乃是一种多形态的性反常(polymorphously perverse)的存在状态,或者用现象学的话来说,乃是一种未受到任何规训的无边界和无前见的状态。

弗洛伊德首先提出,儿童的生活世界之中存在着丰富的性生活,只不过这种性生活与成年人的婚姻生殖之性不同罢了。

成人生活中的所谓变态的性活动和常态有如下不同:

- (一)不管物种的界限(如人兽的区别);
- (二)没有厌恶的感觉;
- (三)打破亲属的界限(即同族不婚的界限);
- (四)打破性别的界限;
- (五)将身体的其他器官及其他部分和生殖器等视齐观。

这些界限都不是开头便存在的,只是由于发展和教育才逐渐形成的。(Freud,1984a:161)

然而,与这一成年状态相比,在接受文明的一系列极为复杂而又痛苦的规训之前,儿童在性方面的特征恰好相反。

小孩子不受这些界限的拘束:他本不知道人兽之间有很大的区别,只是到了年龄稍长时,才自命高于其他动物之上;他在生活的开始,对粪便并没有厌恶的表示,只是因受教育的影响,才逐渐有厌恶之感;他最初对于性的区别,也不特别重视,反而以为男女的生殖器都有同样的构造;他的最早期的性欲和好奇心,都以自己最亲近的人或因其他理由而以自己最喜爱的人——如父母、兄弟、姊妹或保姆为目标;最后,我们在他身上还可看见另一特性,这个特性在后来恋爱关系达到高度的时候也可以表现出来——这就是说,他不仅在生殖器上求快感,而且以为身体的其他许多部分也可有同样的感觉而产生相类似的快感,因此和生殖器有相同的功用。所以,我们可以说孩子是多形性反常,即使我们在他的身体上仅发现这些冲动的痕迹,那一方面是由于它们比后来生活的性活动较欠强烈,另一方面也是由于教育立即强有力地阻止了儿童一切的性的表现。(Freud,1984a:161-162)

所以,所谓多形性反常,首先意味着儿童期无规训的和自由的满足方式;由此角度来看,成年人的性和性满足是对于儿童期的人体性潜能的非自然性限制:成年人的性欲是一种文化现象,所谓狭义上的生殖之性。不过,我们还必须再仔细来讨论这一多形态的性反常:这个时候的儿童,尚无法区分何谓高低、圣俗、洁净肮脏等作为社会学经典主题的分类,即还没有社会性,没有羞耻感,也没有罪恶感;这是一种无知的状态。不过,这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,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。

所以,弗洛伊德在这里的治疗技术,以释梦为例,实际上展现出来的是一整套精神分析式的现象学还原。弗洛伊德的分析结果是:

第一,梦的倒退作用(the regression in dreams)不仅是形

式的,而且是实质的;不仅将我们的思想译成一种原始的表现方式,而且唤醒了原始的精神生活的特点——自我的古老的支配权和性生活的原始冲动,甚至使我们回复古人所有的理智的财富,如果象征可视为理智的所有物的话。第二,这些古老的幼稚的特性,从前虽曾独占优势,现在却只得退处于无意识之内,而且改变和扩充了我们对于无意识的观念。无意识现在乃是一个特别的领域,有它自己的欲望和表示方式以及特殊的心理机制。(Freud,1984a;164)

就患者的疾病来说,由于存在内在的动机,所以病症可以说是患者的忏悔表现(Freud, 1977:79)。对于弗洛伊德的治疗技术作为一种忏悔的讨论,必须以此为基础。也就是说,在弗洛伊德的工作之中存在着双重的忏悔:一重是患者的病症,一重是诊所忏悔。这二者并不相同,有时却也合二为一。

我们不会在此进一步讨论弗洛伊德的治疗技术在回归到最初状态之后,重新复归于现在的治疗过程,以及这一复归当下所需要的大量复杂的理论维度。不过,如果要以现象学社会学的视角来看待弗洛伊德的诊所治疗,那就还要关注另外一个维度,即弗洛伊德与患者之间的关系。在治疗中,弗洛伊德是一个观察者与聆听者,他与患者互动,然而同时也在观察患者的举动与“自然态度”下的联想。这二者之间的体验流在某些情况下融为一体,在某些情况下又互不相同。一个人如果要掌握自己的体验,那么他必须要以现象学的方式来反省自观,然而如果他需要去理解与把握其他人的体验,那么就并不需要一种反省的态度。用舒茨(2012:131)的话来说,就是:

为了掌握到他人的体验,我却不需要反省地去注意我对他人的体验。毋宁说在“单纯看过去”(im bloßen Hinsehen)当中我也能掌握这般他人的体验了,这是他人反省时不曾注意到的,这些体验对他而言只是前现象、尚未分化的。这意味着,当我自己的体验已完成而成为过去之后,我才能观察到自己的体验,但在他人的体验实际发生之时,我却能在它的流程中观察到他人的体验。这无非是说“你”我处于一种特殊的“同步”(gleichzeitig)状态,也就是我们“共同存在”(Koexistieren),我的生命流程(Dauer)与“你”的生命流程“交

错在一起”。

不过,这样一种理解只能是片段式的理解,因为这是两种完全不同的生命流,有其完全不同的背景与意象:“对我来说,只有我自己的生命流程才是连续完整的,他人的生命流程对我而言,只能是非连续的片段,我无法关照其完整性,永远只能用‘统摄的观点’(Auffassungsperspektiven)去加以掌握”(舒茨,2012:135)。在这里,现象学社会学对弗洛伊德的治疗提出了尖锐的问题。不过,从精神分析来说,这一问题却也未必无法回答。前述从移情到认同作用的一个重要特征即在于“纳入己身”(incorporation),也就是如同饮食一样将聆听者的部分特质纳入自己的存在特质之中。这是弗洛伊德在治疗时解决主体间性问题的方法:从力比多的投注开始,而非从学理的讨论入手。移情式认同导致了外部边界的变动(Strachey, 1934)。由于前述忏悔带来了新的主体性,所以忏悔同时是力比多的向内投射和向外投射,同时是内在的外在和外在的内在。这一点在弗洛伊德那里是对于道德律令之体会的最早意象:“吃进去”或者“吐/排泄出来”是与遵守或者违背道德律令息息相关的。而从听者的角度来说,听即是从身体中取出知识,这一“听”要做宽泛理解,因为弗洛伊德不仅仅听,而且阅读。

认真观察与用心倾听之人,都会坚信没人能够保守秘密。

如果某人不言不语,那他也会通过指尖来交谈,秘密也会从每个毛孔中泄露出来。因此,我们确信,我们可以发现人的思想中最为秘密的隐私。(Freud, 1977:114)

阅读就是从看不到的地方取出知识来,从无之中取出东西来,使得无成为有。就此而言,弗洛伊德的阅读激情当然与他本人的激情史有关(雅各布斯,2010),弗洛伊德本人的案例史也就成为了严格意义上的剧本,他本人及其患者在诊所之中的交谈则以“戏中戏”的形式同时向我们提供了他自己的历史和患者的历史及故事。弗洛伊德既是导演,又是演员,二者的历史和故事同等重要,互相补足,缺一不可,共同构成了其写作中的社会学式“戏剧论”的实质内容。就此而言,对于读者之目光的现象学社会学分析,当然也是理解的必然维度。

就治疗本身来说,福柯最后对于弗洛伊德之工作的判断是,他可以消解某些形式的疯癫,然而他始终无法真正进入非理性的领域,“对于该领域的本质因素,它既不能给予解放,也不能加以转述,甚至不能给

予明确的解释”(福柯,1999:257)。不过,关于弗洛伊德的研究,在福柯说出这番话之后的40年,作为现象学社会学新流派的代表人物之一的奥尼尔,在其研究弗洛伊德的专著《灵魂的家庭经济学》之中,通过对于弗洛伊德五个重大案例的现象学式重新解读而做出了新的理解。

参考文献(References)

- 宾斯万格,路德维希. 2012. 存在分析思想学派[G]//存在:精神病学和心理学的新一方向. 罗洛·梅,编. 北京:中国人民大学出版社:238—265.
- 弗洛伊德. 2004. 精神分析引论[M]. 高觉敷,译. 北京:商务印书馆.
- 福柯,米歇尔. 1999. 疯癫与文明[M]. 刘北城、杨远婴,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 胡塞尔,埃德蒙德. 2002. 生活世界现象学[M]. 克劳斯·黑尔德,编. 倪良康、张廷国,译. 上海译文出版社.
- 拉普朗虚,尚·尚·柏腾·彭大历. 2000. 精神分析辞汇[M]. 沈志忠、王文基,译. 台湾:行人出版社.
- 米勒,詹姆斯. 2005. 福柯的生死爱欲[M]. 高毅,译. 上海译文出版社.
- 舒茨,阿尔弗雷德. 2012. 社会世界的意义构成[M]. 游淙祺,译. 北京:商务印书馆.
- 斯马特,巴里. 2009. 米歇尔·福柯[G]//布莱克维尔社会理论家指南. 乔治·瑞泽尔,主编. 凌琪、刘仲翔、王修晓,等,译. 南京:江苏人民出版社:633—652.
- 休斯克,卡尔. 2007. 世纪末的维也纳[M]. 严峰,译. 南京:江苏人民出版社.
- 雅各布斯,玛丽. 2010. 精神分析和阅读的风景[M]. 陈平,译. 北京:商务印书馆.
- Brown, O. Norman. 1959. *Life against Death*. New England: Wesleyan University Press.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality: An Introduction*. Vol. 1. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 1982. “The Subject and Power.” In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edited by H. L. Dreyfus and P. Rabinow. Brighton: Harvester Press: 208—226.
- Foucault, Michel. 1984. *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel. 1997. *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, Michel. 1999. *Abnormal: Lectures At The Collège de France 1974—1975*, translated by Graham Burchell. New York: Picador.
- Freud, Sigmund. 1941. *Gesammelte Werke (Vol. VII): Werke aus den Jahren (1906—1909)*. London: Imago Publishing Co., Ltd.
- Freud, Sigmund. 1963. *An Autobiographical Study: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 20. Translated by James Strachey. New York: W. W. Norton & Company.
- Freud, Sigmund. 1977. *Case Histories I*. The Pelican Freud Library, Vol. 8. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund. 1984a. *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*. The Pelican Freud Library, Vol. 11. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund. 1984b. “Beyond the Pleasure Principle.” In *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*. The Pelican Freud Library, Vol. 11. London: Penguin

- Books:269—338.
- Freud, Sigmund. 1986. *The Question of Lay Analysis*. Pelican Freud Library, Vol. 15: 279—364.
- Freud, Sigmund. 1991. *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, translated by J. Strachey & A. Richards. London: Penguin.
- Hurson, Zora Neale. 1998. *Their Eyes Were Watching God*. New York: Perennial Classics.
- O’Neill, John. 2001. “Psychoanalysis and Sociology.” In *Handbook of Social Theory*, edited by George Ritzer and Barry Smart. New York: Sage Publications:112—124.
- Ricoeur, Paul. 1971. *Freud and Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Rieff, Philip. 1959. *Freud: The Mind of the Moralist*. New York: Viking Press.
- Strachey, James. 1934. “The Nature of the Therapeutic Action of Psychoanalysis.” *International Journal of Psychoanalysis* 15:127-159.
- Taylor, Chloë. 2009. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the “Confessing Animal”*. London: Routledge.

责任编辑:田青