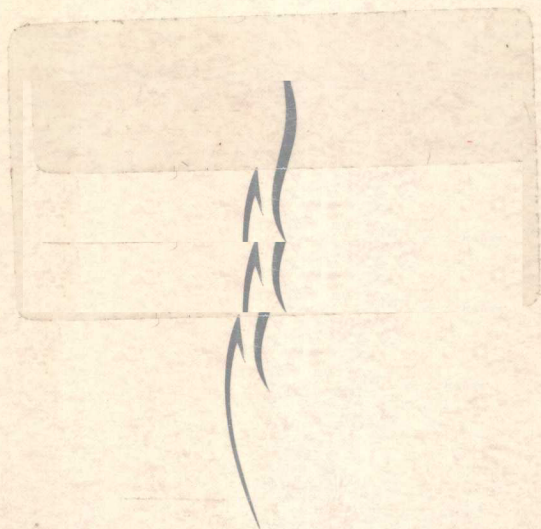


当代世界学术名著



历史与心理分析

科学与虚构之间



Histoire et Psychanalyse

[法] 米歇尔·德·塞尔托 (Michel de Certeau) / 著
邵炜 / 译

 中国人民大学出版社

当代世界学术名著



历史与心理分析

科学与虚构之间

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目(CIP)数据

历史与心理分析——科学与虚构之间/[法] 米歇尔·德·塞尔托著; 邵炜译.
北京: 中国人民大学出版社, 2010
(当代世界学术名著)
ISBN 978-7-300-11652-5

- I. ①历…
II. ①塞…②邵…
III. ①心理历史学
IV. ①K0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 018829 号

当代世界学术名著

历史与心理分析

——科学与虚构之间

[法] 米歇尔·德·塞尔托 (Michel de Certeau) 著

邵炜 译

Lishi yu Xinli Fenxi

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242 (总编室)		010-62511239 (出版部)
	010-82501766 (邮购部)		010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)		010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	北京联兴盛业印刷股份有限公司		
规 格	155 mm×235 mm 16 开本	版 次	2010 年 3 月第 1 版
印 张	14.5 插页 2	印 次	2010 年 3 月第 1 次印刷
字 数	193 000	定 价	29.80 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

“当代世界学术名著” 出版说明

中华民族历来有海纳百川的宽阔胸怀，她在创造灿烂文明的同时，不断吸纳整个人类文明的精华，滋养、壮大和发展自己。当前，全球化使得人类文明之间的相互交流和影响进一步加强，互动效应更为明显。以世界眼光和开放的视野，引介世界各国的优秀哲学社会科学的前沿成果，服务于我国的社会主义现代化建设，服务于我国的科教兴国战略，是新中国出版工作的优良传统，也是中国当代出版工作者的重要使命。

中国人民大学出版社历来注重对国外哲学社会科学成果的译介工作，所出版的“经济学译丛”、“工商管理经典译丛”等系列译丛受到社会广泛欢迎。这些译丛侧重于西方经典性教材；同时，我们又推出了这套“当代世界学术名著”系列，旨在译介国外当代学术名著。所谓“当代”，一般指近几十年发表的著作；所谓“名著”，是指这些著作在该领域产生巨大影响并被各类文献反复引用，成为研究者的必读著作。我们希望经过不断的筛选和积累，使这套丛书成为当代的“汉译世界学术名著丛书”，成为读书人的精神殿堂。

由于本套丛书所选著作距今时日较短，未经历史的充分淘洗，加之判断标准见仁见智，以及选择视野的局限，这项工作肯定难以尽如人意。我们期待着海内外学界积极参与推荐，并对我们的工作提出宝贵的意见和建议。我们深信，经过学界同仁和出版者的共同努力，这套丛书必将日臻完善。

中国人民大学出版社

序 前无古人的道路

吕斯·吉亚尔 (Luce Giard)

米歇尔·德·塞尔托^①以一种独特的方式穿越不同的知识领域，¹¹这种跨越是独一无二、浑然天成的。本书收录的所有章节具体反映了他的跨学科研究：塞尔托并不自寻烦恼，他无意于费力寻求一张特别通行证或是卫道者的允许；他既不教条，也不夸耀，然而他步伐坚定，毫不踟蹰，并全心地展示了一条最佳的探索之路。在他对自己的思考客体所投入的关注中，有一股力量和令人感染的激情；因此塞尔托别无选择，他更不迟疑拖延。少年时的塞尔托喜欢击剑，喜欢在家乡萨瓦尔的山上奔跑，这两种运动多少影响了他思考办事的方式。也许体力和脑力的锻炼最终能够合二为一，二者必备的素质凝聚成一种他人无法效仿的智识“风格”。塞尔托刚刚辞世的时候，马克·奥热 (Marc Augé) 对他做出了中肯的描述，赞扬了他“没有惧怕、不知疲倦和毫不倨傲的才智”^[1]。¹²

有时候，塞尔托也受到指责，有人认为他在边缘穿行，没有任何一种固定的职业身份，没有任何立场或者大量著述可以界定他的角

^① 也有译为“德塞都”。但本书考虑到法语的人名翻译规则，将 Michel de Certeau 译为“米歇尔·德·塞尔托”。——译者注



色。我们又如何能够识别他的身份呢？在迅忽、多变、创新的历程里，在大量的著作中，塞尔托呈现给读者一系列的身影：首先是耶稣会士，对 1540—1640 年间耶稣会创立之初的文本进行研究；继而是历史学家，对神秘主义从文艺复兴到古典主义时期进行介绍；他还饶有兴致地观察当今的欧洲和拉美社会；他是基督徒，却受到 1968 年学运的“触动”，他急于看到“现代化”措施的出现，而后又以历史学家的眼光审视历史认识的特殊性；他以宽大的胸怀思考社会关系的建立和对公众差别的肯定；更令人惊奇的是，他还是“行为艺术”的鉴赏者，并用这些“艺术”来组织日常生活；他执著而巧妙地合并近年来社会和人类科学的建树及操作程序^[2]，并将之上升到理论的高度。他如此多变和艰深的思想有时令人晕眩，这难免会令人怀疑其学术是否成体系，或者怀疑他是否在试图掩盖自己的浮浅。塞尔托是耶稣会的一名不同凡响的历史学家。他的史学研究唤起了人们对某种史学的记忆，这种史学源自启蒙时期，在 19 世纪被一再重复，它与耶稣会分庭抗礼，在当时的人们看来，它是晦涩不明的。人们通常简单地解释这一点：长期以来，历史学家和社会学家就指出，社会契约规定并表现着个性，规避社会契约从来就非易事。在解释自己的研究手段时，米歇尔·塞尔托通常说自己只能“擦边而过”。

13

跨学科

塞尔托为何在众多的学科、疑问和主题之间游移不定呢？他为何总是横向地提出问题呢？当塞尔托继续一个产生于彼岸的问题，当他在原来的领域里找不到满意的答复时，他必然从一个知识领域转移到另一个知识领域。塞尔托的游移不是为了打乱既已划定的学科，也不是借口知识的共性或主体条件的一致性来混淆所有知识及其方法。作为历史学家，塞尔托关注“史学操作”，他用这个词来指称史学所处的真实条件（而不再是史学原则）；尽管专家们更愿意强调其思维传

统的有效性，并强调各学科“精于内”和“差于外”的合理性，塞尔托却强调历史范畴（一种文化背景、学术级别、对史学地位和任务的社会驾驭等）的概念，认为历史范畴驾驭着整个史学，影响着史学的界定和分类。每每出现新的知识，人们就要阶段性地重新审视学科之间的种种差别和划分；塞尔托承认学科划分的用途和功能，认为它可以调控各专业的内部惯例及其与相邻学科之间的关系。塞尔托知道，¹⁴重要的是各学科的标志及其合法程序能够获得承认，这样一来，各学科的专家也就能从中确立自己的身份。专家们可以根据学科标志和程序建立最基本的协议，共同确定原则、方法、术语等一系列的手段，以此来积累专业经验和成果，继而通过清晰的理论言简意赅地交流。塞尔托深谙 17 世纪的学儒以及 20 世纪初盛行的方法论，他通过对典籍的思考，以洞察的眼光看待知识世界；这种眼光得益于他的博览群书，他出乎意料地融入和借用了卡尔·波普（Karl Popper）、托马斯·库恩（Thomas Kuhn）和布鲁诺·拉图尔（Bruno Latour）等人有关哲学和社会科学的思想。^{〔3〕}在加利福尼亚的时候，塞尔托就初现了这种反传统的端倪。读者可以从本书有关迈克尔·福柯的章节中看到某些痕迹。

在界定方法和划分研究对象的时候，塞尔托意识到了“历史性”的问题，因此，他拒绝将某一个学科所特有的实践认知价值奉若神明。这种对“历史性”的意识使塞尔托能够摆脱束缚。有时候，他遵循自己的逻辑，不拘泥于被广泛认同的结论；但他也执著于已经提出的问题，因此他不得不继续思考的旅程，超越史学的范围，超越自己名正言顺的学术领域。塞尔托从不因循常规，他对问题的回答是如此，他最初对问题的选择也是如此。塞尔托不因固有的判断而放弃某些问题，因为前者往往贸然废弃某个“古老的问题”，并借口它不再¹⁵被所谓更先进、更科学的知识所接受。塞尔托认为，人们的这种放弃往往是在藐视“过时的问题”，是在掩饰无能和恐惧。在塞尔托看来，即便某一问题与现存的知识理论难以联系起来，我们也不能断言这个问题毫无意义；相反，这样的问题似乎恰恰是有意义的。我们更应该



考验自己的论断，应该另辟蹊径，换一种视野来看待提出的问题；我们可以进入另一个学科，通过它所特有的办法来解决问题。

因此，当塞尔托把历史放在“科学与虚构之间”的时候，我们应该可以看出他这种说法所隐含的讥讽意味。塞尔托虽然用了这种出乎意料的表达，但他并不是要贬低历史的认识论地位，他不过是想指出，某些问题的提出和解决是深刻的，应该还之以公正。“历史处在科学与虚构之间”，这一说法不是在卖弄文笔，而是提出了塞尔托所构想的历史基本要素：其中的“分析”要素在本书的第一章有所阐述。对于塞尔托而言，跨学科的努力仅仅是为研究所迫，因此，他无意于充当跨学科的旗手。他避免这种夸大其词的说法，就像他怀疑人们一段时期内对计算机的鼓吹。这并不是说塞尔托满足于过去的方法论和认识论，他并不排斥在史学中使用这些新手段来收集和处理大批量的数据，这种做法也许能将我们引向一些其他途径所不能及的结论。不过，塞尔托认为，我们必须思考计算机手段所带来的结果，以免产生歧义。他是这样解释的：“我们对计算机的褒奖鼓动了我们自古以来的野心：把历史论述变为现实论述。”他指出，其危险在于我们忘记了“历史性”，它往往使我们看不到再现历史的局限性和脆弱性。塞尔托在谈到历史或心理分析的时候屡次影射“现实”，把它看做释义中存在的幻想和诱惑；这两大学科似乎受到同样的诱惑，使各自的实践者得以清醒。

在跨越学科的时候，塞尔托力求忠实于自己的专业，他重申自己的学术身份和能力局限，以避免出现晦昧不明和掠美的情况。在思考史学的过程中，因为偏好所致，塞尔托倒向心理分析的一边。他既不为名人的心理史所吸引（该项工作由弗洛伊德和布里特（Bullitt）^①发起，他们研究威尔逊总统的案例^[4]，这是有些人至今仍感兴趣的领域），也不是要通过心理分析来探究集体心理的一般秘密（这是以荣格为代表的学术阵营，所有史学家都未能逃过其中的诱惑）。塞尔

① 也译为“布利特”。——译者注

托所选择的思考对象是作为历史学家的弗洛伊德，或者说是尝试史学研究的弗洛伊德。塞尔托仔细阅读了弗洛伊德的某些文章，他常常用德语原文阅读，并致力于史学研究的两大范例。一方面，塞尔托专注于弗洛伊德的最后一部著作——《摩西和一神教》（*Der Mann Moses*, 17 1939）；该著作评论了《圣经》中摩西的故事和犹太一神教。另一方面，他把注意力放在弗洛伊德 1923 年处理的一例神经官能症和魔魔的病例上（1677—1678 年出现于奥地利的天主教派）。塞尔托着重选择的这两篇文章直接涉及自己的专业领域：摩西的形象为整个旧约基督教神学所熟稔；1677 年海兹曼（Haitzmann）的神经官能症和 1634 年路顿（Loudun）^① 的魔障大同小异，塞尔托研究的就是后者的案例（我稍后还会再提到这一点）。关于弗洛伊德面对摩西和海兹曼神经官能症的情况，塞尔托论述了两个章节，收录在他《历史的写作》（1975）一书的最后一部分；这本书是他主要的历史理论著作。也就是说，在思考史学的时候，塞尔托给予弗洛伊德以高度的重视。

相反，我们发现，塞尔托并没有致力于研究弗洛伊德关于心理分析史的文章。当然，塞尔托对此类文章有所关注，在本书的第二章，他还参考了相应的内容，不过，其中并不涉及“历史的写作”。值得一提的是，塞尔托与心理分析的关系并不仅限于弗洛伊德的遗作；他和法国的心理分析界有真正的接触，但他从来没有加入心理分析实践的行列。有人为此感到疑惑。塞尔托回答说，他不愿意同时涉足所有的行业。在雅克·拉康创办巴黎弗洛伊德学校（1964—1980）的整个时期，塞尔托都是其中的一员；本书最后一章的主题就是弗洛伊德学校。在拉康的著作中，塞尔托获得了顶级的灵感和刺激；在拉康的学校里，塞尔托找到了重要的对话者；他参加小组学习和讨论，参加各种研讨会和聚会，在各类相关的杂志上发表文章。塞尔托积极参加学校的各项活动，同时又坚守自己作为史学家的身份，对自己的地位毫不糊涂，以避免染指心理分析师的行业。一切就像塞尔托在本书的第 18

① 也译为“卢登”。——译者注



三章指出的那样：“作为历史学者，我早在拉康建校之初就成为其中的一员，以我的‘地位’来谈论弗洛伊德是再合适不过了，我甚至是代表之一。”

塞尔托涉足心理分析既无意于求取一席之地，也无意于利用这种从属关系发表所谓合法论述，他十分看重这种跨领域的方式。一方面，他毫不犹豫地游移于各学科之间；另一方面，他并不希望凌驾一切学科并最终评判它们，或者随意借用其中的方法和工具。比如，塞尔托刻意限制自己对认识论的思考范畴，他仅仅涉及自己拥有第一手经验的学科，也就是 16 和 17 世纪的历史，他本人曾经直接阅读相关的资料、档案和当时的文学作品。塞尔托没有试图建立一套广泛的认识论，这是因为他觉得这类论述就像是对跨学科的一般性辩护，没有什么说服力。塞尔托刻意出言谦逊，以保持他与各学科的距离，这是他知性漫游的一大特色。他就像一位边境穿越者，既不在此岸，亦不在彼岸，他保留着自己在语言、专业和文化间穿梭来去的自由。历史当然是他研究和质疑的核心。塞尔托毫不隐晦历史在自己思考中的关键地位，不过，他也从不试图占有史学的核心权力。就像对待其他自己涉猎的诸如心理分析、神学或者政治学科一样，对于历史，塞尔托保持同样的态度；他以特别的方式融和了对社会的尊重、对伦理的要求，并保持一种批评的距离，这种距离不仅具有吸引力，而且能够使塞尔托保留一种神秘的自由。

选材和组材

塞尔托的这种自由流动服务于一种准确、苛刻的研究。他的研究通常展开于历史、语言学、人类学和心理分析等学科之间；除此以外，哲学和神学也是他最常涉足的两个学科，他渊博而有建树的思想处处反映了他在哲学和神学方面的根底。他最初在格勒诺布尔、巴黎以及后来的里昂天主教学院等大学里接受的就是哲学和神学的双重教

育，后来，他在耶稣会里接受的常规教育使这些知识更为完备，更为深刻。在法国高等研究实践学院（Ecole pratique des hautes études）开始攻读博士学位的时候，塞尔托在让·奥西巴尔（Jean Orcibal）的指导下专攻历史，他致力于研究依纳爵·罗耀拉耶稣会（Ignace de Loyola）的先驱之一皮埃尔·法布尔（1506—1546）的精神日记。从这一段扎实而广博的学习中，我们可以看出塞尔托作为历史学家的特殊性和灵动性，看出他穿越学术界限的游刃性；他能够结合不同的学术渊源，并为各界知识分子所接受；我们从中尤其清楚地看到塞尔托关于史学的理论化视角，这是他一直以来的抱负，他希望理清各种错综复杂的诸如宗教、政治和社会学等学术实践。塞尔托坚持不懈，他的工作成果一直反映在他细腻灵动、含蓄复杂的文体中，他的文章要求读者专注不二，而其作品的独创性和优美的行文风格对读者来说既是锻炼，也是愉悦。^[5] 20

塞尔托的研究时而涉及神秘文本的语言，时而涉及日常的“技法”，他时而审视格里高利神父（l'abbé Grégoire）对大革命时代的方言研究，时而涉及当今拉美和欧洲社会的政治迷茫，如此不一而足，这些研究都激发了相关领域专家的兴趣，而人们未必能够看出他所有作品中的联系和统一。然而，如果套用依纳爵·罗耀拉关于“精神修行”的常用术语，塞尔托的选材和组材是“意愿合一”的。^[6]在不同的领域和探索之间，米歇尔·塞尔托融会了多种学科和方法，他的思想旅程所连通的源头和节点都离不开他三十年丰硕研究成果的核心^[7]，离不开两个互通的疑问。从这个角度来看，塞尔托之所以涉猎不同的学科，并不是像表面看来那样、似乎是在选择既定的思考主题，他其实是在通过明确和可控的程序来寻找一个能够帮助自己条分缕析的空间。 21

米歇尔·塞尔托选材的第一个来源是神秘小说，他自己本人一直在不辍地阅读和审视基督教的传统素材，主要是文艺复兴到古典时代的文学作品。塞尔托无法满足于以通常的分析手段来研究这类谜一样的文章，也无法放弃对它们的神秘性提出疑问，因此，他只有在不同



的学科之间游移，以寻求合理的研究手段和理论化的方式。塞尔托并不是不惜一切地“想要知道”那些故事或者倾诉类文学作品究竟表现的是何种“现实”^[8]；他的愿望是通过可控制和可重复操作的程序来了解它们的特性，以便指称和遵守这些作品的特点。塞尔托并不把自己当成优越的“见证人”，也不想针对这些作品的意义下定论，更不是要解读神秘小说里的天机。他与这一切毫不相干，并且在所有可能的场合竭力否认上述猜测。在自己的重要著作《16 和 17 世纪神秘寓言》一书中，塞尔托一再否认甚至请求读者不要把自己看成神秘学名正言顺的圈内人。他说，他恰恰“首先要避免在这样的文旅中‘掠美’（这对于他来说是寡廉鲜耻的行为），避免自己的著作被看成是名正言顺并获得认准的文章，也就是要避免自己被假定成了解内情的人”^[9]。我们顺便提一下，塞尔托笔下多次提到“假定了解”的说法，尤其在本书的第二章和第三章。“假定了解”出自心理分析用语，它表明分析师在被分析者眼中的地位，就像第十章中所表达的，一开始，客户“假定”分析师“了解”情况，分析师是被分析者相信的对象。

塞尔托并不是要简单地将神秘小说看成写作符号，他不认为借用语言学或符号学等分析手段就能组织这些作品的思路；他也不求助于心理分析来确立作者的心理结构。塞尔托的工作核心不在于了解神秘小说形成的原因和方式，而是要倾听其文字内在的韵律，倾听它们对西方现代初级社会强烈的叙述，当人们和上帝的关系以某种方式终结了的时候，他要倾听西方社会里那种分离之苦、空虚之苦以及唯一性丧失后的虚空。^[10]他看到了中世纪末所初步呈现的虚空，他还看到，在 20 世纪的作品当中，同样的虚空以不同的形式、在不同的小说和虚构中出现，尽管在其中，神秘主义没有明显的外在表现。比如在本书的第三章，塞尔托提到了马拉美（Mallarmé）作品当中的“虚无”感。在神秘作品中，塞尔托以自己含蓄内敛的方式，不仅找到一种内省的对象，还找到一处细细品味、俯仰呼吸的所在，找到了生命力的源泉。虽然他所有的作品都体现了这一点，但他并没有说明其中存在着何种性质的深刻联系。在他去世前两年出版的一篇短短的随想^[11]

当中，塞尔托对此曾经一笔带过。尽管如此，一直到最后的日子，塞尔托都显示出对这些神秘作品一贯的关注和学术热情，他无意于建立一座学术的丰碑，只是想继续讲述一段特别的旅程：“我不过是一个旅行者。这不仅是因为我长期徜徉于神秘小说的世界里（这种旅行使人谦虚），还因为我由于历史和人类学研究的关系曾经朝拜过世界的很多地方；我在众多的声音中了解到，我不过是万众中的一员，在描述着自己对走过的古今国度的几条精神体验而已。”^[12] 23

如同神秘小说的“选材”一样，我要提到的第二类疑问是“组材”的问题。我们很难从塞尔托的作品中孤立地看待“组材”的问题。“组材”反映的是塞尔托自己相对不同学科的定位以及和它们保持的关系，他和它们若即若离，时而批评，时而称许。我刚才提到他和史学之间的关系。塞尔托和各学科保持一定的距离并不是要显示自己的独特性，而是出于一种更深刻更有意义的选择。一方面，他承认这些学科存在的必要性，理解它们各自所产生的重要的社会影响；另一方面，他并不认为自己有必要完全服从这些学科的要求，他既不妥协于这些学科的常规（无论是从学术上或是信念上），也不盲目地向它们挑战。因此我们看到，塞尔托支持 1968 年五月学潮，要求社会变革。当 1968 年学运爆发的时候，塞尔托在 6 月到 10 月间发表了一系列文章，分析了当时对各学科的普遍批评，后来将之编辑成册，以《发言》（*La Prise de parole*）的书名在当年的 10 月底发表。文章热情、开放的语气和慷慨的学识令人称奇。小册子里的文章标题掷地有声：“去年 5 月，我们道出了心声，一如 1789 年攻下巴士底一样。”^[13] 24

这本小册子为他带来很多死敌和误解，其中有他最亲密的朋友。由于他无宗无派，塞尔托更愿意接受对社会进行深层变革的假设，而不像其他人那样，认为这种社会批评威胁到自己。五月学潮的期望破灭后，在《多面文化》（*La Culture au pluriel*, 1974）里，塞尔托以批评的眼光分析了既有的文化机制，悠然有理但也毫不留情地解析了官样文章的弊病。

在此之后，塞尔托常常从多种角度考察“信徒”和机构（信仰、



知识和行为)之间的关系。塞尔托认为,所有的机构都有“一个共同的基础,它们各自都有一个功能,就是使人相信其所有论述和现实都是相符合的,并且把各自的论述当成现实的法则”;他在本书的第三章说到了这一点。塞尔托决不是在贬低机构的作用,他承认,机构的核心功能是调控信仰;在他看来,这种信仰对保持社会协调是必不可少的:“从社会生活的角度而言,信仰是不可或缺的,它结合了一切机构所保证的、假定的知识。”(参见第三章)信仰和主张之间所建立的是何种性质的契约,这种契约是如何维持的,它们在社会组织形态下是如何表现的,如此等等都令塞尔托好奇。他从中看到一个基本的问题,这个问题超越了宗教领域,它涉及古今政治和社会的范畴,它不仅是历史学者而且也是每个公民应该提出的问题。塞尔托最后提出了一种“信仰人类学”,但没有时间完成这一研究,这种人类学研究的是信仰的社会程式。^[14]读过塞尔托所有著作的人可以看出,在谈到机构及有关信仰和归属契约的问题时,他的思想里有一个统一的主题。塞尔托把这个主题放在不同的时间和领域里来考察,他考察了17世纪神秘学和梦魇者,考察了1975年前那些新城里的居民,他们抱怨自己住在文化贫瘠的街区,抱怨新城里没有故事,没有回忆,没有信仰,以致他们自己对这些新城也一无依托。^[15]

25

邂逅心理分析

本书收集的文章有一个共性,它们都是在探讨历史和心理分析相切合的领域。米歇尔·塞尔托常常想解释历史和史学,这本身无足为奇,奇怪的是他构建和从事历史研究的基本方式。作为历史学家,塞尔托有着一种哲学要求,他总是询问某种认识论的观点出自何人、走向何处。塞尔托没有把史学研究与史学形式、史学“操作程序”的决定条件分离开来。^[16]不管是在研究皮埃尔·法布尔的博士论文时,还是在竭力整理出版苏林支离分散的作品时,塞尔托都明确地表示他

不仅仅是要还原“他们的历史”，而且要思考他将采取何种方式、以什么样的前提、在什么样的默契下进行还原。塞尔托选择的第一个研究课题是宗教史，也就是将信徒与其他时期的信仰相联系；这一课题使他不得不解释那些他自己并不真正归属的信仰；他既不能将这些信仰弃置不顾，也不能盲目推翻，因为在过去，教会毕竟曾经接受、确立和讲授这些信仰的内容。^[17] 26

这种在昔日信徒和当个人信仰之间存在的矛盾体现了一种不可逾越的距离，就是说，在解读原始资料和后期对其诠释之间存在一种距离，这距离将阅读和解读转移到另一种信仰和社会习俗中，某些表述尽管在现代社会里保持原封不动，但它们的意义有所不同。^[18] 因此，塞尔托强调所有编史工作都要考虑到史实性，强调史学家应该和他的研究客体相分离。正如塞尔托在本书的第八章所言，史学家既不能把握也不能无视“历史的不再”，这种不可挽回的“历史的不再”决定了编史工作的特点和结果，决定了历史的编写。我们可以说，塞尔托强调史学工作的脆弱性，这多少和当今基督教影响的削弱有关。米歇尔·塞尔托不仅研究这些信仰神秘的过去，而且将它们的现状和自己的学术身份联系起来；他撰写了一系列文章，对此作了严谨的说明，后来这些文章被收录在《信仰的弱点》里。不过我们还是要提出以下的问题：为什么他要把“历史的文字”问题和心理分析紧密联系起来？他从中敏锐地看到了何种必然？他是如何遇到心理分析的？在弗洛伊德所遗留的充满争论的研究领域边缘，塞尔托又是如何让史学分享其中的灵感的呢？ 27

这一切的复杂性值得我们花费时间思考。我们首先想到，弗洛伊德的创意并不是一开始就为法国学界一致接受。法国最终接受弗洛伊德有两大背景，一方面，心理治疗界抵触心理分析法，另一方面，罗马教廷即神学家们和弗洛伊德的关系很紧张。在 19 世纪末，法国心理学经历了一段辉煌的发展，当时的代表人物是沙可（Charcot），弗洛伊德在撒勒皮特医院（l'hôpital de la Salpêtrière）曾经听过他讲课。而后，法国心理学走向神经学，在 20 世纪的前三十年间，克雷



宏波 (Clérambault)、李博 (Ribot) 和雅内 (Pierre Janet) 等人发起了带有理性倾向的心理学, 学术界坚持一丝不苟的培训传统及思考, 这一切更加剧了法国学界对弗洛伊德理论的抵制, 他们将弗洛伊德理论看成缺乏科学性的东西, 认为他的理论导向非理性的、无从证明的判断。1870 年后, 法、德两国心理学界的对峙关系并没有促进双方的思想交流。本书的第二章就提到, 这种背景的结果是, 弗洛伊德的作品通过文学的途径传入法国, 特别是通过《法兰西新杂志》(la NRF), 以及纪德 (André Gide) 和里维埃尔 (Jacques Rivière) 的推介, 而后是通过超现实主义派的推广, 尽管弗洛伊德本人对后者不甚欣赏。

28 尽管如此, 在 20 世纪 30 年代, 来自德国和中欧的心理分析家对年轻的法国心理学者进行了一定的培训, 从而开始打破从前的僵局。德国及中欧的心理分析家为躲避日益猖獗的纳粹流亡到法国避难, 他们想象中的法国尚存启蒙时代和大革命的思想, 殊不知事实上当时的法国受到了第一次世界大战的重创, 政治派别四分五裂。这些心理分析家在法国从事心理分析的工作, 他们熟悉弗洛伊德的作品, 也了解弗洛伊德的门徒和后继者之间争论的细节, 他们的存在大大拓宽了某些心理学团体的视野, 比如 1945 年后出现的新思潮。1932 年, 一位颇受老师和同学们关注的年轻心理学者在巴黎开始了心理分析工作, 当时和他在一起的是一位出生于洛兹的波兰流亡医生, 这位医生曾经在苏黎世和柏林学习过, 他“是流离失所的犹太族心理分析界的杰出代表, 始终追寻一片乐土”〔19〕。那位年轻的法国心理学者就是雅克·拉康, 1960 年后, 他在法国心理分析的蓬勃时期起到了决定性的作用。他在心理分析方面的合作伙伴鲁道夫·莱文斯坦 (Rudolph Loewenstein) 1942 年再次流亡到美国, 在那里安定下来并继续心理分析的工作。〔20〕

天主教神学界和医生们长期对弗洛伊德理论持怀疑态度, 指责这种理论在宣扬一种“泛性论”, 它违背了基督教的道德观和原罪的神学观, 他们指责它摧毁了信仰, 它使基督教建立的“幻想”变得可

笑。在弗洛伊德看来，宗教对于个人意识不过是一种神经质的偶然，而从社会的角度来讲，宗教似乎一直是被政治权力玩弄于股掌之上用以奴役人民的工具。因此，弗洛伊德理论被视为无神论、享乐论和科学至上论，是应该被否定的；有些人甚至从中看到类似于基督教初创时期反基督教的犹太主义苗头（尤其是在 20 世纪 30 年代这种假设更能引起一些混乱的反响。纳粹驱逐心理分析及其实践者，以便将这种“犹太科学”从德意志心理学中清除出去^[21]）。天主教界一直没有中断对心理分析理论和实践的诋毁，而且他们对该理论的不信任和不了解使这种诋毁变本加厉。 29

今天的我们已经不再熟悉当时的背景，我用两个迹象来说明当时的氛围。当时两大学术性很强并颇受人尊重的出版公司曾经在国际上分别推出了一系列的作品。由于这种规模的出版公司一般会介绍数十位作者的看法，因此其中的准备、编写和出版工作要持续一个很长的阶段。我并不在意这两个系列作品的组织者和负责人当时的意愿和最初的意识形态，我只关注最终的出版结果。

第一个例子是《天主教神学辞典》(*Dictionnaire de théologie catholique*)，它在出版史上是一部里程碑式的严肃著作，于 1923 年到 1972 年间出版发行。该辞典由瓦刚 (Vacant) 和芒日诺 (Mangenot) 指导发行，共 15 册 30 本，加上 3 册附表 (Tables)；也就是说作者们是不惜篇幅的。然而，里面没有任何文章涉及弗洛伊德和心理分析 (1936 年版的第 13/1 册中，原本应该在“Michel Psellos” (迈克尔·普塞路斯) 之后加入关于弗洛伊德的词条)。在最后一册的附表当中，“心理分析”一条只占半篇而已，并转接第 1 册附表的“弗洛伊德”一条，后者只有三分之一的篇幅，在短短的定义之后是简述，它适当地引述一段古维利埃 (André Cuvillier) 的《哲学澄清》(*Précis de philosophie*, 1953, 第 2 册)；很多哲学系的大学生 30 和初学者都在论文里吸取了这本教材中的体例，它应该是关于弗洛伊德的首要资料。其中“心理分析”一栏教给我们更多的东西，因为它尝试用几句话表明该学科的特点，同时转接该辞典内的“宗教”一