

“圣杯”与“自性化”

——分析心理学的救赎寓言

周 梧

【摘 要】“圣杯”历来被看作理想精神境界的象征,“救赎”是圣杯传奇的题中之意。已有研究多从圣杯传奇与凯尔特传说、原始生命仪式、基督教叙事的关系入手,辨析传奇的宗教渊源。以分析心理学视角观之,精神受难源自意识主导态度与无意识补偿态度之间的冲突。“自性化”整合心灵内部的对立因素,是精神救赎的重要途径。阴影、阿尼玛和自性三个原型体现了“追寻圣杯”与“自性化”之间的互文关系。透过“自性化”概念的诠释,圣杯所象征的理想境界突破了中世纪基督教的叙事语境。现代意义上的精神主体吸收集体无意识中的对立因素,扩充基督教主导意识形态对于“善”与“理性”的认知,从而超越价值冲突的伦理困境,获得新的精神高度。

【关键词】圣杯;自性化;阴影;阿尼玛;自性

【作者简介】周梧(1990-),女,新疆乌鲁木齐人,中国人民大学文学院博士研究生,主要从事文学与心理学研究(北京 100872)。

【原文出处】《宁夏大学学报》:人文社会科学版(银川),2020.2.165~172

产生于中世纪后期的圣杯传奇融合前基督教时期的神话、民间传说和基督教伪经的重要元素,创造出“圣杯”这一象征着理想精神境界的文学原型。随着圣杯传奇与基督教教材的结合,精神救赎主题也被嵌入原先叙述英雄寻宝、探险、个人成长故事的框架中。但圣杯传奇渊源甚广,“救赎”的意义也难以单纯限定于基督教的叙述语境中:阿尔弗雷德·纳特(A. T. Nutt)通过对“大傻瓜的故事”、宝物考验仪式、帮助受困城堡解除诅咒等主题元素的抽取,认为圣杯传奇作为凯尔特人的民间故事,起源于爱尔兰和威尔士传说,由布列塔尼人(Breton)传入法兰西,后经不同作者的续写和改编逐渐被基督教化^[1];布鲁斯(J. D. Bruce)倾向于将圣杯传奇直接归入基督教传说^[2];J. L. 温斯顿(J. L. Weston)则认为圣杯传奇源自前基督教时代的生命崇拜仪式,神的死而复生在受伤国王生命的更新中获得实现,从而使荒芜的王国重现生机^[3],可以说,圣杯传奇在发展过程中吸收了不同宗教和民间传说的因素,形成内涵丰富的文学叙事,

但由于基督教叙事传统的巨大影响,圣杯与基督教的关系也成为圣杯传奇批评史上的一段公案。另一种思路见诸理查德·巴伯(Richard Barber)所著《圣杯:想象与信仰》(*The Holy Grail: Imagination and Belief*),他将圣杯传奇与《圣经》《尼哥底母福音》、圣像画、教会的圣迹传说并置,探讨基督教信仰与文学想象之间的张力。巴伯尤其指出,圣杯之所以能够象征理想的精神境界,原因不在于它与“教义”相吻合,而在于它是“未知、神秘、超验而难以理解的事实的表达,即心理特征的表达”^[4]。对于真实心理经验的强调得自荣格的馈赠,现代分析心理学对神话、民间传说和宗教核心意象的再发现正是经由这样一重心灵现象学,沿着这一思路,艾玛·荣格(Emma Jung)和玛丽-路易斯·弗朗兹(Marie-Louise von Franz)合著的《圣杯传奇》(*The Grail Legend*)所提供的分析心理学诠释框架便具有特别的意义。艾玛·荣格和玛丽-路易斯·弗朗兹(以下简称“艾玛和玛丽”)认为,“隐藏的宝物”(hidden treasure)和“解除诅咒”(deliverance from a

magic spell)是构成圣杯传奇的两个彼此关联的核心主题^[5],圣杯的神奇功效众所周知,但最重要也最容易被忽略的,是它的“隐藏”属性,首先要令隐藏的宝物现身,圣杯骑士才能完成“解除诅咒”的救赎使命。“隐藏的宝物”是分析心理学对“集体无意识”的惯用隐喻,也就是巴伯言而未尽的“未知、神秘、超验而难以理解的事实”。

对于宝物隐藏属性的看重,亦即对于集体无意识的强调,源自分析心理学的核心概念“自性化”(individuation)。以荣格为代表的分析心理学派结合现代人破碎化的精神处境,认为精神的受难源自意识与无意识之间的对立。个体心灵内部,居于深层的集体无意识往往呈现与意识态度相反的倾向,作为对主导意识的批判和补充,如果意识无法识别这些对立信息提供的启示意义,便会落入对立因素相互冲突的“诅咒”。简单说,“自性化”就是主体面对无意识的过程,这一过程层层深入,阴影(shadow)、阿尼玛(anima)、自性(Self)是自性化过程中三种常见的原型,它们大致象征着“自性化”由浅入深的三个阶段,在神话与民间传说中,阴影和阿尼玛往往显现为敌手、女巫、魔法师等具有威胁性角色,自性是集体无意识的核心,也是自性化的目标,它侧重于整体性(wholeness),由救世主或神奇的宝物作为象征。如戴维·洛奇所说,“与亚瑟王圆桌骑士有关的对圣杯的寻找,仅仅在表面上是一个基督教传说……我觉得每个人都在寻找自己的圣杯”^[6]。艾玛与玛丽的研究创造了一种当代的圣杯叙事,它不同于前基督教的生命崇拜和基督教对于“至善”的追求,而体现了典型的荣格式思考。“自性化”描述的是意识与无意识的动态平衡,意识一步步深入无意识母体、吸收并整合无意识原型带来的对立内容,从而扩充现有意识,让意识的中心(自我)向整个人格的中心(自性)靠近。在艾玛和玛丽的解读中,追寻圣杯的历险恰好对应于与不同原型意象的相遇,最终,英雄通过对圣杯的恰当提问,解除国王身上对立面冲突的诅咒,使圣杯王国重现生机。在此意义上,圣杯作为旅途的终点,象征的正是自性化的目标——自性,亦即完整的、超

越了对立冲突的精神原型。此时,圣杯依旧隐隐指向一个“上帝”,但它展现的是“寻找灵魂的现代人”在世俗化语境下对“神的意象”(god-image)的再造。

圣杯传奇在被基督教叙事整编的过程中,其认同的价值也愈发趋向单一。针对这一点,艾玛和玛丽采取了两方面的批评策略:其一,突出不完美的英雄帕西法尔(Perceval)摇摆而多义的冒险经历,而刻意忽略基督教化的英雄加拉哈德(Galahad)的灵性之旅。其二,如果说圣杯传奇通过演绎圣杯与耶稣、亚利马太的约瑟之关联而将圣杯塑造成基督教上帝的象征,那么艾玛与玛丽则通过对帕西法尔—国王—基督—圣杯关系的再阐释,以分析心理学式的勾画将圣杯视作自性原型的同义象征,为的是强调基督教传统下被忽略的“恶”与“女性原则”在建构精神整体中的重要作用。本文试图以艾玛与玛丽的圣杯传奇研究作为参照,对分析心理学中的“上帝意象”(God-image)予以考察,并以荣格本人对于“自性化”相关概念的论述为据,剖析自性化对个人和集体的双重意义,从而揭示作为自性原型的圣杯对于当代人的伦理价值。

一、自性化前阶:遭遇对立面

帕西法尔相较于加拉哈德之最大的不同在于其不完美,如荣格所言,“完美总是不完整的,而且表现为一个终结状态,一种绝望的贫瘠……相反,不完美者自身带有未来改善的种子”^[7]。对“完整”而非“完美”的主张暗含对于心灵中对立因素的关照,对立因素的相互冲突既是存在的威胁,又是一切存在的真实性的来源。在众多圣杯叙事中,艾玛与玛丽特别青睐克雷蒂安·德·特鲁瓦(Chrétien de Troyes)的《圣杯故事》(Le Conte du Graal),克雷蒂安专注于呈现一个顽劣无知年轻骑士的成长,就自性化的核心特征而言,遭遇对立面构成了英雄帕西法尔成长的重要线索。

“阴影”和“阿尼玛”是自性化过程中由无意识产生的两个重要原型,象征着意识态度的反面,因而在道德立场上,他们是“敌对的”、不被意识态度认可的“阴影”^[8]。在性别角色上,则表现为不同于主体性别

的异性。“阴影”牵连出“恶的问题”，心理学家对于“恶”的态度更为实际和灵活，荣格派分析师河合隼雄在《孩子与恶》中坦言，“自我实现的萌芽，时常是以恶的形态显现的”^[9]。人们难以仅仅通过“行善”或“做好人”抵达善，这便是恶的问题的复杂之处。所以追求圣杯的帕西法尔自始至终所进行的都不是什么“正义之战”，而是一段发现自我、认识自我的旅途，在此过程中，对阴影或曰“恶”的经验起着关键作用。

《圣杯故事》中，红衣骑士是帕西法尔冒险之旅遇到的第一个对手。告别母亲，帕西法尔来到亚瑟王宫，希望得到骑士封号。宫中一片狼藉，亚瑟王陷入忧思，因为这里刚遭到红衣骑士劫掠，他夺走王后的金杯，并当众侮辱了皇后，随后扬长而去。帕西法尔飞马扬鞭，追上红衣骑士，激战之后，红衣骑士当场毙命，帕西法尔将红衣骑士的盔甲剥下，穿到自己身上，并将金杯托付侍从带回亚瑟王宫，自己则继续冒险。

在神话学中，红色具有双重内涵：一方面，它象征着血液、火焰、爱与生命，另一方面，则代表战争与死亡^[10]。红色元素在之后的阿尼玛形象中也有复现，而在红衣骑士的场景中，主要凸显他作为“阴影”原型的特质。“阴影”中储存着一个人难以接受和厌恶的内容，荣格认为，对于“阴影”的意识是自性化过程的第一步。从文本叙述的角度看，这个居于故事开端的红衣骑士为帕西法尔之后的冒险提供了一场预演，红衣骑士轻慢了王后，帕西法尔则在冒险途中轻慢了少女；红衣骑士夺走金杯，使亚瑟王陷入忧郁，帕西法尔则因无知在第一次进入圣杯城堡时导致圣杯消失、国王继续受难。若以心理学角度观之，红衣骑士就是帕西法尔的“阴影”，他原始、轻率、鲁莽，但也年轻、勇武、充满力量。我们甚至可以做这样的假设，如果先进入亚瑟王宫廷的人不是红衣骑士，而是帕西法尔，那么他必定犯下与红衣骑士一样的“罪行”，只是二人出场顺序的不同，才在文本叙述中造成一正一邪的效果。

帕西法尔杀死红衣骑士并穿上他的衣服，从此，

他变成了“红衣骑士”，红色的双重内涵象征着个体将阴影意识化过程中可能面对的双重意义，这也是“无意识”在精神生活中所扮演的角色，不同于弗洛伊德将无意识视为藏污纳垢之所，荣格所提供的精神构图尝试以敞开的姿态面对无意识，他深切知道无意识之多义、暧昧与危险，很难以道德化的立场简单加以评断。英雄帕西法尔的历险就像孩子的成长，一开始，在孩子心中，善与恶的界限并没有那么明确。在不断社会化和“成为自己”的过程中，善与恶才渐渐区分开来。成长是一股力量，当这股力量没有找到适宜的形态表现自身的时候，往往会显现为“恶”，这就是“恶”的辩证法：有时，主体通过冲撞界限而竖立界限意识，正如帕西法尔起初追随骑士的光鲜外表和荣耀地位踏上冒险之路，而后看到红衣骑士在宫廷闯下的祸，才逐渐领悟骑士之道，没有经历过恶的人，难以真正懂得良善的珍贵。

追寻圣杯过程中遭遇的另一种重要角色是女巫。追寻圣杯的过程不是一蹴而就的，遭遇红衣骑士之后，帕西法尔第一次进入圣杯城堡。面对圣杯，他无法正确提问，也就无从得知圣杯的秘密。这在分析心理学中被隐喻性地解读为自性化进程尚未成熟，他停留在集体无意识的外部，却不得其门而入。因此圣杯消失了，如果想进一步推进自性化，帕西法尔还需要阿尼玛原型的帮助。圣杯城堡的第一次失利之后，帕西法尔经过一条河边。距离河水不远处有一座城堡，他进入城堡，看到城堡大厅的中央有一张华丽的象牙沙发，沙发面前摆着一个棋盘。帕西法尔在沙发上就座，移动了一颗棋子。随着他的动作，棋盘自己也移动起来，很快，帕西法尔就被将死了。棋子们自动归位，帕西法尔再度启动新的一局。就这样，连续三局经历失败之后，帕西法尔气急败坏，抄起棋盘向窗外扔去。此时，从河水深处升起一位女子，她年轻美丽，身着一袭红裙，其上点缀着闪亮的星星。她说自己的是棋盘的主人，并制止他将棋盘扔出窗外。帕西法尔回复说，如果她可以以她的爱作为交换，那么他就不丢掉棋盘。女子答应了他的要求，帕西法尔放下棋盘，将女子从窗外接进

屋里。此时,女子进一步提出条件:想要赢得她的爱,必须为她取得白色牡鹿的头。帕西法尔接受红衣女子的要求,杀死白色牡鹿并取下它的头颅,此时,被称作恶女(an illomened maiden)的角色出现了。她声称红衣女子是为了害他才给帕西法尔布置了牡鹿的任务,她夺走白色牡鹿的头,并将帕西法尔带到一个墓园,使其卷入更为艰难的历险。

神话传说和民间传奇故事中,女巫是阿尼玛原型的典型意象,经典的荣格式分析强调阿尼玛与集体无意识的密切联系,她“行使像桥或门一样的功能,带领主体进入集体无意识”^[11],因而表征着自性化进入更深的阶段。艾玛与玛丽通过分析“水”“棋盘”和女巫之两面性对个体意识面对集体无意识时的处境进行描述:首先,女巫自河水中升起——“水”以其神秘的流动在心理学中常被看作集体无意识的象征,涉水区是危险的心理转折点,它象征着一种心理区域,此处,心理态度的转变成为必需的,未被意识吸收的情结构成危险要素,因而也是阿尼玛经常出没的地点。其次,女巫城堡中的棋盘“象征着一种精神的相遇和对话”^[12],同时,方正的棋盘“无疑暗示着对立面在四方形状中的对峙,因此也表征着整体性实现的意象”^[13]。帕西法尔多次被隐形对手将死,意味着主导的男性意识棋逢对手,他的男子气概尚且天真而倔强,而从水中升起的红衣女子是神秘的自然生灵,她相对于帕西法尔而言是一个完全非理性、不可捉摸的对手。再次,阿尼玛并非显现为某种固定的形象,因为她不是普通的女性,而是魔法少女,具有双重的、令人难以应付的特性,这也是童话和传说中魔法师的典型特征,时而令主体身陷网罗,时而指点迷津,一面是引导者,一面又是欺骗者。

玛丽指出,“在男人的心灵中,阿尼玛是所有阴性心理倾向的化身,诸如模糊不清的感受或心情、预言征兆、对非理性事物的敏感、爱人的能力、对自然界的情感,以及与集体无意识的关系等。古代的女祭司(像古希腊女巫)通常能揣测神意,而且能与之建立联系,这不只是偶发的事件”^[14]。与阿尼玛相对应的原型是阿尼姆斯(animus),荣格称前者为生命的原

型,后者为意义的原型^[15]。在《移涌》中,荣格将阿尼玛作为爱洛斯(Eros)的表达,意味着心灵的连接,阿尼姆斯则表达逻各斯(Logos),代表分化、客观的知识和理性的判断,二者都是“意识与无意识之间的中介,是无意识的拟人化表达”,阿尼玛“给男性的意识带来关系和连接”^[16]。帕西法尔无法下好一盘棋,他的自性化进程遭遇阻滞,原因在于他尚未吸收阿尼玛所携带的信息,进而陷入爱与死亡的危险游戏中。模棱两可的阿尼玛分化为对立的角色,对主体施以自相矛盾的影响。阿尼玛这种特性显示的正是无意识给人带来的双重处境:原型所携带的心灵功能未被主体意识吸收时,它们就会像自动化的情结一样起作用,带来消极的影响,如果它们被带入意识中,则会使创造成为可能,从而为生命增加意义。女巫之爱正是爱洛斯之象征,荣格派分析师维蕾娜·卡斯特指出,阿尼玛原型“在最广泛的意义上调节着关系,与‘你’的关系,与‘他者’的关系,首先是爱的关系、情欲和性的关系,还有自我和幻想的内在世界之间的关系”^[17],荣格更是强调阿尼玛对男性来说意味着“生命力、灵活性和仁慈心”。在自性化过程中,阿尼玛原型引导主体突破外在的性别成见,如果说社会化的过程总是偏向以特定的性别规范限制主体,那自性化恰恰通过内在意象的方式超越男性与女性之区分,促使心灵中对立特质之间形成平衡,为个体打开独特的、潜在的成长和发展之路。也正是基于这一原因,阿尼玛被视为站在集体无意识门口的引导者,指引个体接近人格的中心——以整体性为特征的“自性”。

二、“自性化”的目标:作为自性原型的圣杯

在圣杯传奇发展过程中,罗伯特·德·伯朗(Robert de Boron)的改编影响甚远,他在克雷蒂安的《圣杯故事》基础上融入《尼哥底母福音》(Gospel of Nicodemus)的内容,开创“圣杯历史传奇”(Roman de l'Estoire dou Graal)之先河,参照《亚瑟王文学与传说牛津指南》(The Oxford Guide to Arthurian Literature and Legend)罗列的篇目,至马罗礼(Tomas Malory)的《亚瑟王之死》(The Death of Arthur),近30部圣杯传奇中有

一半都涉及“圣杯历史”，追溯圣杯为耶稣在最后的晚餐中祝酒所用的圣餐杯，同时也是亚利马太的约瑟在基督受难之时用以盛装圣血的容器。如艾玛和玛丽所言，“童话主题和基督教传说的奇异融合赋予圣杯故事以特殊的性质，因为通过这些故事，‘永恒的’童话(the ‘eternal’ fairy-tale)进入基督教时代的现世戏剧(the realm of the temporal drama of the Christian aeon)当中，不仅反映了人类的基本问题，还反映着构成基督教文化背景的戏剧性的精神事件(psychic events)”^[18]。这一精神事件正是指向“自性化”，自性化过程所追求的目标是“自性”，它是包含意识和无意识的整个人格的中心，如果说阴影和阿尼玛原型分别代表自性化过程中所遭遇的道德和性别冲突，那么自性原型则表征着超越了冲突的统合状态。值得注意的是，荣格以奥托的术语“神秘”(numinous)传达自性原型带来的超自然神秘体验，显然，对自性的经验与人们对于神圣者的体验是密不可分的，自性的典型意象亦显现为英雄、国王、救世主等“超验人格”，或民间传说中的神奇宝物。对应于圣杯传奇的文本，则可在英雄帕西法尔、圣杯国王、基督与圣杯之间见出意味深长的关联，以“自性化”为内蕴的“救赎”主题也超越于基督教叙事，成为统合对立面的现代心理学寓言。

帕西法尔进入圣杯国王的城堡，寻得圣杯的秘密，为国王解除诅咒，这是圣杯传奇的主线，在这一条线索上，英雄与国王互成镜像。表面上看，帕西法尔是救赎者，圣杯国王是被救赎者，但细察文本便会发现，国王受伤的原因与帕西法尔的旅途遭遇如出一辙：在一场与“隐形”敌人的战斗中，国王的大腿被刺伤，导致残疾不能行动。“隐形”敌人恰如国王之阴影，而在大腿根部的伤处暗示着国王性能力的挫伤，它可能牵涉爱欲问题——正是阿尼玛原型所掌管的领域。显然，在这场救赎的戏剧中，帕西法尔与国王都因持续性的内在冲突而苦，英雄必先自我救赎，才能完成解救国王的任务，这也正是圣杯的奥秘所在。

在“圣杯历史”的一个变体中，特别道出圣杯国王的妻子与亚利马太的约瑟是兄妹的秘密。叙事者

苦心孤诣，为的是在圣杯国王与基督之间建立联系。正如被捕入狱的亚利马太的约瑟靠圣餐维持生命一样，受伤之后的圣杯国王也依靠圣餐而活，此处，圣杯便由《圣杯故事》中那个提供丰富饮食的神奇宝物变成更具象征意义的、提供精神食粮的圣器。依靠圣餐维持生命的圣杯国王形象不能脱离基督教观念的语境而存在，艾玛和玛丽指出，圣杯国王“并不真的是基督本人，但他代表在集体意识中占据主导地位的基督徒形象”，这一形象被传统意识接纳，因而成为主导和影响社会的观念。在圣杯国王身上，有一个“被传统基督意象形构的集体的人(collective man)”^[19]，问题在于，这个原型式的人物在传奇所设定的情境下正遭受诅咒，他的领土因其衰弱而变得荒芜，这似乎暗示主导的基督教价值观念本身也正有待补充和完善。

从古代社会开始，国王便是“道成肉身”的载体，弗雷泽指出，当国王显出患病或衰老的迹象时，他总是被仪式性地杀死，为的是部落神灵可以在其继位者体内更好地发挥作用^[20]。J.L. 温斯顿沿着《金枝》的思路，认为死而复生的神是从仪式到传奇一贯的主角，“荒原是问题的核心，而生命力的更新则是圣杯传奇的根本主题”^[21]。在分析心理学的意义上，“荒原”正指向意识态度的贫瘠，自性化是将隐藏的自性带入意识的过程，这正如神的道成肉身，在此过程中，意识通过吸收无意识中的对立因素而不断扩充，以达致更大的完满和圆融，所以就自性是一种整合性的原型而言，“自性化”所指实际上是一种心灵的自我更新机制。荣格指出，在集体意识中占据优势地位的“神的意象”需不时更新，因为唯当同时满足意识和无意识的需要，意识的主导态度才是“正确”的，也只有这样，它才能将二者对立的趋势统合为一。如果主导的态度太弱或者太不完整，生命就会在无谓的冲突中被消耗^[22]。通过自性化，从集体无意识中会浮现出一个新的整体性(wholeness)的象征，这个形象作为老国王的继承人，能够力挽狂澜，使陷入荒芜的国度重获生机。圣杯传奇中，帕西法尔正是那个被圣杯选中为冲突带来和解的英雄，而

由于圣杯国王关联于“被传统基督教意象形构的集体的人”，帕西法尔的“自性化”也突破了对个人成长的概括，而成为基督教时代精神事件的隐喻。

受伤的国王无事可做，以垂钓为乐，因而也被称作“渔王”。鱼，生活在黑暗水域的深处，就像无意识内容，萦绕于意识门槛之外，本能的和精神的因素仍处于彼此融合的未分化状态。因此，鱼在心理学上被看作“启灵者(*inspirer*)”，它带来智慧，同时，它还是一种益兽(*a helpful animal*)——富有洞察力、救赎力和本能冲动”^[23]。作为重要的兽形意象，“鱼”早在前基督教时期就被看作救世主的象征，早期基督教则视鱼为基督的象征^[24]。与基督教的精神性倾向不同，兽形的鱼象征标识出基督的另一个面向，作为无意识深处浮现的意象，鱼也将基督标记为无意识内容，是自性的一种显现形式，在这一联系中，动物性、本能冲动也被囊括其中。通过与鱼象征的关联，基督形象补足其阴影的一面，成为心灵整体性的象征。艾玛和玛丽指出，在科普特魔法纸沙草中，基督被描述为垂钓自己的渔人，他自己则以鱼的形式被垂钓^[25]。这一回环的图像恰好象征着对于心灵中对立因素的打捞，如炼金术箴言“上界的来自下界，下界的来自上界”^[26]所示，圣杯国王所垂钓的正是救赎者，是作为自性原型的基督，与传统强调光明的基督形象有所不同，它是无意识过程的意象，容纳着被人们主观体验到的对立内容，从心灵深处出现，令人惊奇、敬畏，同时带来洞见和救赎。

在此意义上，“圣杯”所象征的也不再是基督教传统观念中“至善”的神，而一如荣格在《答约伯》中描述的上帝，是“内在对立的整体，一种因巨大的动力、全知和全能而必不可少的状态”^[27]。荣格认为，“善的缺乏”(*privatio boni*)教义建立了“善”与“存在”的同一性，而恶作为一个不存在的东西被归咎于人类，自此，由“衔尾蛇”象征的二元论被一神论取代，“善仍然是整体被设想的，但是恶只是部分的”^[28]。以心灵生活的二元性反拨“善的缺乏”教义，荣格提出用“四位一体”扩充教义对“三位一体”的规定，为的就是将“魔鬼”所象征的功能整合到体现心灵整体

性的“上帝意象”(God-image)中。在“四位一体”的结构中，魔鬼本身充当着不可或缺的“第四个”的角色，它是基督的对立面，以其所有的对立意志成为以物质为主导的“尘世之王”。同时，正如阿尼玛的功能一样，以圣母为代表的女性原则在其中起着重要作用，荣格将中世纪的圣母加冕礼(*Coronation of the Virgin*)和20世纪的圣母升天信理作为推动“四位一体”的象征^[29]，玛利亚带着其肉体升入天堂，这一点至关重要，因为肉体属于物质的范畴，隶属于现实世界，这一受限于时间和空间的存在被带入与纯粹精神的三位一体相连的关系中，由此，导致人腐化堕落的恶的元素便通过女性原则进入三位一体之光的领域。圣杯传奇中，“第四个”不是由魔鬼、而是由圣杯充当。当亚利马太的约瑟首次想要使用圣杯时，基督告诉他：他应当以三位一体的神明和孕育圣子的女性之名召唤圣杯，这样做之后，他便能在心中听到圣灵的启示。艾玛与玛丽指出，这不亚于说圣杯就是四位一体的自性象征，“圣杯中耶稣的圣血代表上帝的三个位格，而这一容器本身则充当象征圣母的第四位格……正如玛利亚的肉体一样，圣杯本身也指向个人的、物质化存在的世界——亦即恶所在的世界，因为它也抵达了世俗人性的现实”^[30]。至此，由帕西法尔离开母亲而开启的失乐园的故事又随着英雄揭开圣杯奥秘的一刻画上句点。故事的结尾，帕西法尔终于摸到问题的命脉，他向圣杯国王发问：“圣杯是什么，圣杯为谁服务？”圣杯的奥秘不在于“完美”，而在于“完整”，随着恰当问题的提出，受到诅咒的圣杯国王及其领地也获得救赎，传奇英雄历险到此结束。从不知如何提问，到提出正确的问题解救国王，“问题”意味着如何更好地“知道”，而“知道”则勾连起德尔菲神殿“认识你自己”的古老训谕。以分析心理学的视角观之，“我”不仅包含意识所统筹的“自我”，还指向更为整体性的概念，即“自性”，人类经验的共同基质也由此向主体敞开。

三、圣杯原型的意义：从个体到文化

12世纪、13世纪是圣杯传奇盛行的时代，至15世纪，英国作家托马斯·马罗礼的《亚瑟王之死》是近

代以前亚瑟王传说最后一部集大成之作。从16世纪开始,宗教改革使基督教本身的观念和形态发生改变,骑士制度的衰落也使亚瑟王传奇逐渐淡出人们的视野,这两方面的因素共同导致圣杯传奇长达三个世纪的沉寂。直至19世纪,随着现代国家和个人意识的兴起,圣杯故事再度成为书写的焦点,其内涵也等待着新的定义和诠释。在科学兴起和世俗化发展的合力之下,欧洲被广泛认为正在经历特殊的宗教危机,心理学的发展在传统形而上学和现代科学之间架起一座桥梁,自然的“心灵”与超自然的“神”在对话与碰撞中启发着现代人对“精神”的理解,正是在这一背景下,对圣杯原型的分析心理学式阐释使之穿越中世纪而至世俗化的现代语境,成为现代人精神救赎的象征。“自性化”意蕴的引入使作为自性原型的“圣杯”既成为“神的意象”的象征,又溢出基督教的文化规范,圣杯作为圣物的宗教性并不与基督教对于至善的追求重合,却更接近于荣格所关注的现代人的宗教问题:意识与无意识之间的分裂和冲突。意识(自我)与无意识的冲突可以通过心灵的超越功能(transcendental function)获得对立两极的中点,也就是自性。在荣格的模型中,自性是这种冲突的结果,并且高于它,因而具有整体平衡和整合对立面的效果。“自性化”的重心在于强调对立和隐匿因素的价值所在,它对于个人和集体具有双重意义,一方面,它是对个人精神发展辩证过程的描述,另一方面,它也解释了文化发展过程中对立价值相互补充和转化的作用。

对立面的问题之所以重要,原因在于心灵的所有部分不可能在同一时间获得发展。对于孩子而言,母亲是其成长的起点,而对于意识主体而言,集体无意识则是其产生和发展的源泉。意识诞生之前,孩子生活在原型的世界中。这个世界是个准备中的世界,以母亲意象为象征的家庭环境为孩子的心灵成长提供了伊甸园式涵容、滋养的母体,无意识对个体意识具有双重作用,它既是孕育者,又是威胁者。原型为以后的生活提供范型,但意识必须先分化出来成为“有”,才使现实生活成为可能。当孩子

在生理和情感上运用越来越多的自主性,作为意识中心的自我情结开始诞生,并在社会活动中形成相应的人格面具、自身所认同的性别特质,自我也在此过程中以真正独立实体的形式第二次降生。可以说,自我的强化是人生最先面临的目标,个体通过区分原型的世界和现实世界而获得独立意识,所以圣杯传奇的开端,作为遗腹子出生的帕西法尔必须离开母亲和他赖以生存的童年环境,进入亚瑟王宫廷的骑士序列,展开必要的现实生活。但同步地,心灵中被忽略和未得到发展的部分在无意识中凝聚,成为阴影和阿尼玛原型。“自性化”有赖于人们自己的选择,诚如玛丽和艾玛所言,“自性”的实现“首先建立于一个人在面对不同生活和命运情境时所采取的心理态度”,它“由许多决定和危机编织而成,它们本身看似微不足道,但我们的生命进程却由此受到影响。这些时机出现在生命和智力的每个层级,而它们是否导向自性的显现则全部有赖于我们自己的回应”^[31]。阴影和阿尼玛将人内在的冲突带至意识表层,它们使人认识到自己身上陌生的一部分,进而“回头寻找曾经丢失或否认的部分,并将它们编织到有漏洞的整体上”^[32]。换言之,“自性化”是心灵自身的一场“价值重估”运动,曾经被颠倒的价值在新的格局中获得意义,此时,“隐藏的宝物”——圣杯便作为统合对立因素的自性原型成为追寻的目标。

对立面的预设显示出荣格观察人类心灵的一个出发点:他不会孤立地对某一种心理现象下结论,而总是关注不同心灵现象之间的相互关系。因此他主张,在光明形象的阴影处、男性意识的对立形象阿尼玛中,往往蕴藏着主体存在之奥秘。自性原型是“自性化”的最终目标,它的出现象征着主体已经意识到“恶的问题”和“女性原则”,进入各种对立因素并存的意识状态,此时,人们开始接受内在和外在多重的复杂性,并从中选择自己的立场和道德态度。虽然自性化使人们面对各式各样的对立因素,但这并不意味着人们进入道德的相对主义或虚无主义,相反,它帮助人们意识到文化在发展过程中对于道德和性别问题的建构,从而突破单一模式的价值困境,走向

广阔和圆融。对个体而言,自性化过程引导人们对人类心灵本身有更充分的了解,人在自性化过程中成为与别人相分离、与他人不一样且又完整的自己,在此意义上,自性化恰好吻合当代社会对于“差异”的追求;从集体和文化的意义上讲,自性化提示着文化发展过程中难以避免的压抑和阴影的生成,它有助于矫正各种文化帝国主义的偏狭,主导文化形态通过自我反省以发现劣势文化的价值,进而促成多种文化意识的对话与整合。在此意义上,圣杯不仅象征着个人心理的发展,也象征着基督教影响下文化意识的此消彼长。

以对立的自性原型而不是“至善”的上帝作为心灵之终极,荣格强调的是冲突在个人和集体层面上的不可避免,因而也更靠近存在的真实。荣格认为,基督教文明最大的问题在其极端性和分裂性,这既带来人类认识上的巨大飞跃,科技、文化、经济、政治制度上的进步,也带来意识和无意识的分裂和对峙,使人类陷入精神的困境。他从基督教的起源入手,指出“最初的基督教认为由基督呈现的上帝形象是一个涵盖了整体性的概念,就连人的动物一面也包含在内”,只是随着教义的发展,恶的实在性被取消,基督的阴影一面也因路西法形象的设置而被排除在外^[31],对立面的问题就在历史发展过程中被埋了下来。根据荣格的描述,鱼象征在早期基督教中的复兴与双鱼座时代的开始显然并非没有关联,两条相对而行的鱼意象正是对立因素的象征^[34]。基督教时代始于双鱼时代的开端,其主导意识形态代表逻各斯光明的、精神性、父权的一面,它起着推动文明、克服动物原始性的作用,而对立面的问题则在这种光明的扩张中隐而不显。公元1000年之后,各式各样的异教思潮开始泛滥,炼金术可视作其中的代表。圣杯传奇盛行的年代,也正是西方炼金术的兴盛时期,在荣格看来,炼金术中光明和阴影的二元性也是心灵生活的二元性,其要义在于“填充基督教世界观空白的原型观念,也就是没有得到桥接的对立两极,特别是善与恶”。荣格从自性原型发展的角度出发,将文艺复兴以降的世俗化思潮看作基督教自身的发展逻辑,认为正是“基督教自身固有的倾向不可避免

地导致灵性的颠覆”。正如“猛烈摇摆到一端的钟摆,现在似乎正做着反向补偿运动”,“基督遭遇撒旦并非是纯粹的巧合,他们存在于同一链条上”^[35]。通过一种与炼金术类似的方式,心理学也在20世纪使压抑已久的性与性别问题浮出水面,在此意义上,对圣杯传奇的心理学式的阅读将帕西法尔与基督相关的历史联系起来,并通过赋予他一种特别的救赎工作以更新在意识中占据主导地位的“神的形象”,他必须接受无意识的引导和启发,开始面对恶和女性原则的问题,通过他个人身上内在整体性的实现,超越对立面冲突的情境,承担起将基督教主导意识进一步扩展的任务。

“自性化”是分析心理学针对现代心灵勾勒的“朝圣之旅”,借“上帝”之名,意图整合四分五裂的心灵图景,在此语境下,为教会所斥而受民众所喜的圣杯传奇正好为分析心理学强调的“整体性”提供了有力的文学表达。阴影和阿尼玛原型象征着主体意识在发展过程中所忽略的部分,正是这些部分为英雄历险设置障碍;同时,它们也是自性化过程的路标,指示着“整体性”目标的方向。以圣杯为代表的自性原型象征着完满的精神境界,它是“自性化”的最终目标,作为“隐藏的宝物”,它要求英雄不断将潜意识中的问题意识化,放在基督教文化的语境下,则意味着基督与敌基督、光明与黑暗、善与恶、男性与女性等对立因素所揭示的复杂现实。

正如基督升天后圣灵持续启发着个体人类,圣杯也具有类似的效力,在特殊情境下为人们指引道路,这在以“上帝死了”和奥斯威辛记忆为底色的20世纪显得尤为可贵。以“整体性”为目标的自性化进程在人与“神”之间建立起新的关联,此时,“神”不再是高高在上的形而上学实体,而是与人类生活息息相关的文化记忆,如同不可见的基因,从原始到现代的生命经验都刻写其间,在对立因素相互冲突所带来的智识挑战和伦理困境中,个体的精神发展得以与作为整体的人类经验相互关联,我们对“善”与“理性”的理解在此基础上被扩充,而对“恶”与“自然”的认知也以此为前提,这正是现代意义上救赎的要义所在。

参考文献:

- [1]Nutt, Alfred T. Studies on the Legend of the Holy Grail, with Especial Reference to the Hypothesis of Its Celtic Origin[M]. London: Publications of the Folk-Lore Society, 1888.
- [2]Bruce, James D. The Evolution of Arthurian Romance[M]. Whitefish: Kessinger Publishing, 2006.
- [3]Weston, J. L. From Ritual to Romance[M]. New York: Cosimo, Inc., 2007.
- [4]卡尔·古斯塔夫·荣格. 心理类型学[M]. 吴康, 译. 西安: 华岳文艺出版社, 1989: 575.
- [5]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 9.
- [6]戴维·洛奇. 小世界[M]. 罗贻荣, 译. 重庆: 重庆出版社, 1992: 14.
- [7]Jung, C. G. Answer to Job[M]. trans. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 2002: 33.
- [8]荣格. 伊雍: 自性现象学研究[M]. 杨韶刚, 译. 南京: 译林出版社, 2019: 8-12.
- [9]河合隼雄. 孩子与恶[M]. 林晖钧, 译. 台北: 心灵工坊文化, 2016: 22.
- [10]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 57.
- [11]卡尔·古斯塔夫·荣格. 荣格自传: 回忆·梦·思考[M]. 刘国彬, 杨德友, 译. 南京: 译林出版社, 2014: 406.
- [12]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 256.
- [13]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 282.
- [14]卡尔·古斯塔夫·荣格. 人及其象征: 荣格思想精华[M]. 龚卓军, 译. 新北: 立绪文化, 2013: 212.
- [15]卡尔·古斯塔夫·荣格. 原型与集体无意识[M]. 徐德林, 译. 北京: 国际文化出版公司, 2018: 28.
- [16]卡尔·古斯塔夫·荣格. 伊雍: 自性现象学研究[M]. 杨韶刚, 译. 南京: 译林出版社, 2019: 21.
- [17]雷诺斯·K·帕帕多普洛斯. 荣格心理学手册[M]. 周党伟, 赵艺敏, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2019: 112.
- [18]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 10.
- [19]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 195.
- [20]J·G·弗雷泽. 金枝[M]. 徐育新, 译. 北京: 新世界出版社, 2006: 259.
- [21]Weston, J. L. From Ritual to Romance[M]. New York: Cosimo, Inc., 2007: 63.
- [22]Jung, C. G. Mysterium Coniunctionis[M]. trans. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1977: 451-452.
- [23]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 189.
- [24]卡尔·古斯塔夫·荣格. 自我与自性[M]. 赵翔, 译. 北京: 世界图书出版公司, 2016: 94-109.
- [25]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 189.
- [26]劳伦斯·普林西比. 炼金术的秘密[M]. 张卜天, 译. 北京: 商务印书馆, 2018: 44.
- [27]Jung, C. G. Answer to Job[M]. trans. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 2002: 7.
- [28]Jung, C. G. Mysterium Coniunctionis[M]. trans. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1977: 102.
- [29]Jung, C. G. Answer to Job[M]. trans. R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 2002: 102.
- [30]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 339.
- [31]Jung, Emma, Franz, Marie-Louise von. The Grail Legend [M]. trans. Andrea Dykes. Princeton: Princeton University Press, 1998: 268.
- [32]雷诺斯·K·帕帕多普洛斯. 荣格心理学手册[M]. 周党伟, 赵艺敏, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2019: 193.
- [33]卡尔·古斯塔夫·荣格. 自我与自性[M]. 赵翔, 译. 北京: 世界图书出版公司, 2016: 36-37.
- [34]卡尔·古斯塔夫·荣格. 自我与自性[M]. 赵翔, 译. 北京: 世界图书出版公司, 2016: 79.
- [35]卡尔·古斯塔夫·荣格. 自我与自性[M]. 赵翔, 译. 北京: 世界图书出版公司, 2016: 39.