

道家语言观新探

——在精神分析的视野下

杨文臣

(嘉兴学院 文法学院, 浙江 嘉兴 314001)

摘要:精神分析的语言观和道家的语言观存在相通之处:他们都不相信语言,又都离不开语言;都善于运用悖论语言和诗性语言。展开精神分析与道家的深度对话,有助于拓展和深化我们对道家思想的理解。从精神分析的视角看,道家的语言观和语言风格体现了沟通意识与无意识、“知”与“不知”、“言”与“不言”的努力;道教“守其母”“复归于婴儿”的思想与温尼科特的精神分析治疗观很相似,其在中国传统社会中扮演的角色也类似于温尼科特的精神分析诊所在当代社会扮演的角色。

关键词:道家;精神分析;悖论语言;诗性语言;无意识

中图分类号:B958 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-8039(2021)01-0016-06

谈话疗法是精神分析治疗的主要方式,精神分析对语言的依赖和重视毋庸置疑,但有趣的是,他们对语言并不信任。弗洛伊德从不相信病人说了什么,无论对方表现得多么真诚,他关注的是病人没有说出的东西。拉康也不信任,他甚至没有耐心听病人的倾诉。温尼科特倒很耐心,但他只是耐心地等待病人自己安静下来。在他们看来,病人的语言——作为意识的表达——是无法触及无意识之物的。道家对语言也不信任,老子曰“信言不美,美言不信”,又曰“知者不言,言者不知”,语言往往成为别有用心者蛊惑人心的工具,而真理只存在于语言无法通达之处。

然而,精神分析离不开语言,他们还是要用语言来谈论无意识;道家也离不开语言,他们只能用语言来表达对语言的不信任,用语言来表达无法形之于语言的道。言与道、意识和无意识,因而呈现出相似的悖论关系。这并非只是巧合。道家思想不是纯粹的形而上学,还包含了深沉的生命体验;而精神分析也不限于经验主义,弗洛伊德及其后继者们热衷于谈玄论道,他们中有些人——诸如荣格、拉康、弗洛姆,等等——更喜欢被称为思想家而非医生。以语言为切入点,展开精神分析和道家的深度对话,是一个有趣、有意义的课题,将大大拓展和深化我们对道家思想的理解。

一、弃绝语言,回归真我

对语言最不信任的精神分析学家当属英国客体关系学派的唐纳德·温尼科特。在他看来,病人的语言都是“假我”的表现,是对外部世界的抄袭和模仿,他们自以为真诚地、喋喋不休地诉说其实完全没有触及到心灵深处的渴望,令人生厌且毫无意义,——这与海德格尔对流俗语言的看法很相似,后者称之为“作为某种说话之消失的所说”^{[1]7}。温尼科特会设法让病人安静下来,摆脱语言从而摆脱“假我”,进入到一种无形无相、与境冥合的状态,“病人和分析师都不再用日常的方式对话,他们处于一种近乎噤语的状态,唯一能够听到的声音就是肠胃蠕动的声音、腿盘起来又放松下来的声音、清嗓子的声音、茶杯碰到茶盘的声音、鸟叫声……分析师和被分析的人从而可以回到一种感受性的生命状态,从生命的最初几年之后这种状态就消失了”^{[2]99-100}。

所谓“假我”,即我们常说的“人格面具”,是完全应现实需要和他人期望而动的“我”。如果“假我”充塞了个体的心灵,他就成了一个空壳,感受不到生命的活力和激情,尽管在外人眼里很正常,但他自己会堕入虚无感和绝望感编织的罗网,——我们通常将这种状况描述为“没有自

收稿日期:2020-11-24

作者简介:杨文臣(1980—),男,山东兖州人,文学博士,嘉兴学院文法学院副教授,硕士生导师。

我”。温尼科特将这个缺失的“自我”称为“真我”，并声称它是“抱持阶段”的产物。“抱持”取满怀爱意地将婴儿环抱于臂弯中这一形象，意指妈妈无微不至地照料与呵护孩子。生命初期受到良好抱持的孩子，他的一切感受和意愿——冷、热、饿、困——都会得到想要的回应，他此时还没有形成自我与世界的区分，不知道这是妈妈照料的结果，以为是自己的意愿创造了一切。于是，在前语言的阶段，这种与世界一体的完美感受就沉淀进了无意识之中，构成了“真我”的内核。“真我”获得充分发展的孩子，长大后更有安全感，更自信，更有想象力和创造力。我们常说，被父母爱着的孩子更自信，就是这个道理。长大进入社会后，如果人际环境恶劣，我们会用越来越多的“假我”保护自己，以致窒息了“真我”。温尼科特精神分析疗法的理念便是帮助病人退行到“抱持阶段”——前语言的感受性生命状态，让“真我”重新生长出来。

如前所述，道家也不信任语言，在他们看来，真正的智慧是不需要语言来承载的，庄子干脆主张取消语言：

性修反德，德至同于初。同乃虚，虚乃大。合喙鸣。喙鸣合，与天地为合。其合缙缙，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。（《庄子·天地》）

抛弃语言的逻辑、意义，说起话来与鸟鸣无别，人就真正破除了个体意识，回返到太初之时的完美状态，这种“德至同于初”“与天地为合”的状态，也就是温尼科特所说的“抱持状态”。不同的是，温尼科特学说中的抱持者是母亲或精神分析师，在庄子这里的抱持者是具有母性色彩的“道”（又名“大顺”“大通”“大化”等）。

这并非牵强附会。如同个体有时会眷恋母亲的怀抱不想长大一样，道家对于人类走出童年期是抗拒的，如刘士林所说，道家在生命伦理观上是在宣扬一种“不成人之道”^{[3]86-88}。老子常用婴儿来描述理想的生命状态：

我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。（《道德经·二十章》）

常德不离，复归于婴儿。（《道德经·二十八章》）

专气致柔，能婴儿乎？（《道德经·十章》）

含德之厚，比于赤子。（《道德经·

五十五章》）

婴儿状态就是与母亲共生融合的状态，也就是老子推崇的“守其母”的状态。一旦从大道之母体中分离出来，一旦个体意识出现，就有了我与物、内与外的分别，就无法忘怀自身、抛却生死，就将徒劳无益地卷入与外部环境的纠葛中，永远无法脱身。“一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！”（《庄子·齐物论》）然而，老子和庄子都很清楚，那已经是一个“混沌开窍”的时代，弱肉强食，盗贼蜂起。儒家那一套礼法学说在他们看来更是加剧了浑沦朴散，导致了伪饰之风盛行。用温尼科特的概念说，就是“假我”滋繁，而“真我”湮灭。道家主张“和光同尘”“离形去智”“复归于婴儿”，进而归根复命、全性葆真，与温尼科特的精神分析治疗理念，退行到“抱持阶段”以利于“真我”的生长，可谓异曲同工。温尼科特把内在自我唤作“真我”，道家把自己的人格理想称为“真人”，并不只是巧合。

二、言“无言”、知“不知”：整合意识与无意识

不过，温尼科特只要求病人在分析室中做暂时的“退行”，之后还是要走出来，作为成人进入现实世界中，退行到“抱持状态”和走出这种状态同样重要。也就是说，“抱持状态”虽然对于人格成长非常重要，但个体并不能恒久地停留在这种状态中，孩子总要走出母亲的怀抱，患者也总要走出分析室。而庄子则鼓吹永久地退行到原始生命状态，返回那个“同与禽兽居，族与万物并”的“至德之世”（《庄子·马蹄》）。如此，二者能够相提并论吗？——在温尼科特看来，耽溺于“抱持状态”可是一种神经症，他称之为“自恋型人格障碍”，我们则讽之为“巨婴”“妈宝男”。

冯友兰指出，庄子想象出的原始状态并非真正的原始状态：

庄学于言之外，又言无言；于知之外，又言不知；然庄学所说之无知，乃经过知之阶段，实即知与原始的无知之合。此无知经过知之阶段，与原始的无知不同。对于纯粹经验，亦应作此分别。如小儿初生，有经验而无知识。其经验为纯粹经验，此乃原始的纯粹经验也。经过有知识的经验，再得纯粹经验。此再

得者,已比原始的纯粹经验高一级矣。
‘玄德’‘若愚’‘若昏’,非‘愚’‘昏’也,
‘若’愚‘若’昏而已。不过庄学于此点,
似未十分清楚。^{[4]202}

无论庄子是否清楚“原始的无知”与“经过知之阶段的无知”、真正的“愚昏”与“若愚若昏”之间的区别,他只能追求后一种,而且,他意欲追求的是,其实也是后一种。因为庄子宣称“至人无己”,但并没有真正取消“己”。真正“无己”的状态,应该是一种自然状态,由弗洛伊德的“本我”或尼采的“酒神冲动”来支配生命的运行。就此而论,主张“贵己”的杨朱倒是更接近“无己”,其“贵己”的方式是把生命交付给“快乐原则”,“为欲尽一生之欢,穷当年之乐,唯患腹溢而不得恣口之饮,力惫而不得肆情于色;不遑忧名声之丑,性命之危也”(《列子·杨朱》)。而庄子和老子一样,是主张禁欲主义的,“且夫失性有五:一曰五色乱目,使目不明;二曰五声乱耳,使耳不聪;三曰五臭熏鼻,困悞中颡;四曰五味浊口,使口厉爽;五曰趣舍滑心,使性飞扬。此五者,皆生之害也。而杨、墨乃始离跂自以为得,非吾所谓得也。夫得者困,可以为得乎?”(《庄子·天地》)刘士林评价说:“如果说杨朱的自然主义是出于本能驱动,那么庄子的自然主义则是一种审美活动,它虽由消解道德主义而来,但比起低于道德主义的本能,更是高出两个层次。”^{[3]414}也就是说,庄子的自然主义并没有把人变回禽兽,相反,通过摆脱生理本能,使得生命远离了自然状态。如此,我们就不必担心庄子会把我们引向温尼科特的“自恋型人格障碍”了。

维特根斯坦说:“我的语言的界限意味着我的世界的界限。”^{[5]85} 意识是由语言来承载的,一般来说,如果我清晰地意识到一个事物,我就能够用语言把它说出来;如果我意识到了却很难说出来,那表明我的意识本身就很模糊。以此递推,如果有某种事物是在我的语言之外的,那么它也在我的意识之外,属于无意识的领域。所以,在精神分析中,无意识即“无法言说之物”或“语言压抑之物”。弗洛伊德的“自由联想”就是为了让患者在近乎恍惚的放松状态下松开语言的锁链,让无意识浮现出来;荣格的集体无意识也只存身于象征性的仪式和意象中,只能体悟而不能用逻辑性语言加以解译。英格博格·巴赫曼则把维特根斯坦的名言解读为:语言在我与世界之间划定了界

限,我言说世界,但作为形而上学主体的我不再是世界的一部分。换句话说,语言一旦现身,人与世界就走向了分裂,语言的压抑之物,就是人与世界的原初统一关系。如此,我们不难得出:庄子的“言”和“知”是意识,“无言”和“不知”是无意识,“于言之外,又言无言;于知之外,又言不知”,则是在试图把意识和无意识整合起来——“知与原始的无知之合”。

整合意识和无意识,恰恰是精神分析所追求的。众所周知,弗洛伊德精神分析疗法的核心理念是把深藏于无意识之中的致病“情结”找出来告诉患者,一旦进入意识,“情结”就解开了。与他有理论分歧而分道扬镳的弟子荣格在这一问题上与老师完全一致,“情结心理学的治疗方法一方面在于使群集的无意识内容尽可能成为意识,另一方面在于通过识别活动将它们与意识融合”^{[6]34}。在荣格看来,如果我们过于强调意识,自矜于理性和道德,否认无意识及存在于其中的阴影,我们就有可能变得狭隘且偏执,成为癔症患者;相反,我们越是能够看到自己的阴影,越是勇于承认无意识中存在着黑暗和狂暴,就越能够远离它的控制。而在庄子看来,我们越是执着于“言”和“知”,格局、境界就越小,受到的钳制和异化就越重;相反,越是承认“言”和“知”的有限性,就越能“独与天地精神往来,而不敖倪于万物”(《庄子·天下》)。此中相通之处显而易见。

无意识是语言无法言说之物,但精神分析却离不开语言,谈话是诊疗的主要手段。即便是温尼科特,也要借助语言帮助病人顺利退行。道家也是如此,尽管宣称“大道无言”,他们还是围绕“大道”一说再说。这就决定了,精神分析语言和道家语言都有着不同于流俗语言的独特之处。

三、悖论语言与诗性语言:回到生命本源的道路

首先,精神分析语言是一种悖论性的语言。比如,精神分析会说,A对B既恨又爱,恨即是爱。这就是悖论,是不合逻辑的,恨与爱是对立的两极,现实中A恨B的时候是不可能感受到爱的。但在精神分析中,A对B的悖论态度是成立的:A深爱B,但无意识中A担心自己的攻击性会伤害B,于是借助防御机制发展出对B的恨意,以阻止自己靠近对方。简言之,恨是意识中的情感,而爱是无意识中的情感。再比如,一个人不可能同时

既自大又自卑,这是不合逻辑的,但在精神分析中,意识层面的自大可能是对无意识层面的自卑的一种防御或补偿。

道家对语言的态度也是悖论式的,一方面,“大道”是不可言说、不可命名的,另一方面,除了语言,又没有更好的方法将其谕示给芸芸众生。于是就有了“道可道,非常道,名可名,非常名”(《道德经·一章》)这样的悖论语言。此外,像“夫唯不争,故天下莫能与之争”“无为而无不为”“无用之用”“大辩不言,大仁不仁”之类的悖论语言在道家言论中比比皆是。其中,悖论的一极,“争”“为”“用”“辩”“仁”,是个体化的行为和价值,是“以我观之”的结果;而另一极,“不争”“无为”“无用”“不言”和“不仁”,则是非个体化的行为和价值,是“以道观之”的结果。按照精神分析的说法,前者是个体的意识,而后者是受到意识压抑的无意识。

荣格告诉我们,受压抑的无意识贸然闯入意识层面,往往会带来病态甚至疯狂。的确如此,一旦个体在功利化现实中受到挫败,“不争”“无为”“不仁”等无意识心理就会以心灰意懒、随波逐流、麻木不仁的方式表达出来,而这些显然都是有害于生命的负面情绪。但如果主动把无意识整合进意识中,它就会有利于生命,“一旦这些无意识成分成为意识成分,这不仅会导致无意识成分被同化入已经存在的自我人格中,而且还会导致自我人格的转变”^{[7]155}。这种情况下,“不争”表现为乐道安命,不同于心灰意懒;“无为”表现为道法自然,不同于随波逐流;“不仁”表现为弃伪崇真,不同于麻木不仁。如此,道家的悖论语言,从精神分析的角度来看,正是一种把无意识整合进意识之中的努力。

精神分析语言还是一种诗性的语言。弗洛伊德并不看重病人说了什么,病人的语言于他只是些标记,他关注的是那些隐藏在标记之后的内容,那些病人本人也不知道的“言外之意”。这种思维方式很像诗。不同的是,诗的语言与其要表现的意蕴之间有着我们可以直觉到的联系,而病人的语言与我们的日常语言一样,丧失了这种性质,“是一种被遗忘了的,因而被用滥了的诗歌”^{[1]24}。就此而言,如果说诗人的使命在于恢复日常语言的诗性,使之成为关于存在的言说,那么弗洛伊德赋予自己的使命与之相似,把病人的语言作为一种象征,从而打开通向无意识领域的大

门。诗人需要破除概念化、逻辑化之于语言的束缚,“将语言逼近、打乱而表达他的意义”^{[8]43};弗洛伊德的“自由联想”也具有类似的功效,旨在松开语言的锁链让无意识浮现出来。

相比弗洛伊德只是在思维方式上与诗相通,荣格更重视诗本身,他认为弗洛伊德称之为象征的内容并不是真正的象征,“它们在潜意识过程中只是扮演了迹象或征兆的角色。真正的象征与此有本质的不同,它应该被理解为一种还不能用任何其他的或更好的方法来阐明的直觉思想的表现”^{[9]87}。在他看来,伟大的诗(艺术)才是真正的象征——“集体无意识”的象征,它们可以帮助我们找到“回到生命最深处的本源的道路”,“代表了一种民族和时代生命中的自动调节过程”^{[9]103-104},诗人作为“人类无意识生活的媒介物和塑造者”,在人类文明中扮演着与精神分析师相近的角色。这种角色的统一性意味着,分析师也应具有诗人的直觉和气质。荣格思想中的浪漫主义色彩就很浓,艺术是他构建自己学说的重要资源,也是他治疗病人的重要手段,而且,在某种程度上他也把自己的精神分析实践当成了一种引领人们重返精神家园的艺术,“恢复那条由基督教的避世所截断的与自然的纽带”^{[10]197}。这完全契合韦勒克之于浪漫主义本质的论断——一种“想通过作为‘一切知识的起源和终结’的诗歌使主体与客体合一,并使人与自然、意识和无意识协调起来的努力”^{[11]213}。

温尼科特的分析也不依赖逻辑语言,他在论著中会不吝笔墨地论证推演,但在面对病人的时候用语非常简洁,“我的诠释都是很节俭的,我希望如此。如果一个诠释就够了……我就说一件事,或者用两三部分来说一件事。我绝不用长句子,除非我累了”^{[2]101}。长句子要靠逻辑组织起来,而逻辑从属于现实原则。温尼科特进行临床分析的目的不是为了“教谕”病人使之变得理性和现实,而是为了让病人摆脱现实的纠缠进入一种无形无相的抱持状态,因而,必须抛弃逻辑。他会使用图景式的、富于感染力的语言,诸如“在你迷失的地方”“你在你的母亲之中”。这种语言本质上就是诗,它敞开一个空间召唤病人进入其中。我们很容易联想到海德格尔关于诗语的言说——召唤世界与物入于其亲密性之统一性中^{[1]23},召唤异乡人踏上返乡之途^{[1]75}。

道家的语言同样是诗性的。众所周知,海德

格尔晚期不再像早期那样执着于此在的生存论分析,而是借助“诗之思”直接切入存在的真理,这一转向与《道德经》的启发有一定关系。《道德经》本身就是诗,音韵优美、蕴藉无穷。它说但不执着于说,运用逻辑但不执着于逻辑,进而言之,说是为了让我们领悟无言之化境,运用逻辑是为了破除逻辑之于我们的拘缠。老子深知“知者不言,言者不知”,深知“道”本身和循道而行的“圣人”都是概念化、逻辑化语言难以界说的,因而,他诉诸诗性语言:

古之善为士者,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容。豫焉若冬涉川,犹兮若畏四邻,俨兮其若容,涣兮若冰之将释,敦兮其若朴,旷兮其若谷,混兮其若浊。孰能浊以静之徐清?孰能安以久动之徐生?保此道者不欲盈,夫唯不盈,故能蔽不新成。(《道德经·十五章》)

“夫唯不可识,故强为之容”,揭示了言说的限度。然后,用一连串比喻来形容循道而行之“士”的风采,值得一提的是,其中“若冰之将释”“若朴”“若谷”“若浊”都是以自然作喻,可以被追溯为魏晋时期人物品藻之风的滥觞。此处,人与自然不止是相似,还有着内在的统一,或者说,人就是自然。正如有论者指出的:“美的极致只能使用自然物来象征,不是因为自然符合人的精神,而是因为人必须有自然的风韵才是美的。”^{[12]36}而要拥有自然的风韵,人必须同化于自然。“孰能浊以静之徐清,孰能安以久动之徐生”是对得道者的描述,又不止于此,它超越任何具体的事物和情势,具有回味无穷的韵致和涵义,这正是诗语的特征。《道德经》中有些篇章直指人心,如寺院的钟声一般洗炼、涤荡我们的灵魂,让我们心凝形释、冥合万化。比如:

视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。其上不皦,其下不昧。绳绳不可名,复归于无物,是谓无状之状,无物之象。是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后。执古之道,以御今之有,能知古始,是谓道纪。(《道德经·十四章》)

致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。其根曰静,

是谓复命。复命曰常,知常曰明,不知常,妄作,凶。知常容,容乃公,公乃王,王乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。(《道德经·十六章》)

在经验或逻辑的层面上对这类文字展开辨析和讨论没有太大意义,我们需要做的,只是倾听和感受,让心灵契合于那种“无状之状,无物之象”的“惚恍”状态。——这就是海德格尔名之的“在语言中栖居”。这样的语言他称为“纯粹所说”(“道说”),“纯粹所说乃是诗歌”^[17]。

庄子继承了老子“知者不言,言者不知”的看法,并进一步探讨了言和意的关系:

荃者所以在鱼,得鱼而忘荃;蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;言者所以在意,得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉!(《庄子·外物》)

“言”只是引领读者通达“意”的工具,并不是“意”本身,真正的“意”——“大道”本身——是无法直接加以言说的,因为“道”这个字眼,都是姑且为之的,“道之为名,所假而行”(《庄子·则阳》)。可悲的是,人们却被困在语言编织的牢笼中,通往“大道”之路被阻断。这样的语言,海德格尔称之为“丧失了语言之本质的语言”。而真正的语言——“道说”——是一种“寂静之音”,拒绝任何逻辑分析和陈述,“道说要求我们,对在语言本质中成道者的开辟道路这回事保持沉默,同时又不谈论这种沉默”^{[1]268}。庄子感慨“忘言之人”难寻,自己却汪洋恣肆地说了很多,他所有的言说,都是为了把我们引向“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)的无言之境。这种言说即是“道说”,是真正的诗。

“吾安得夫忘言之人而与之言哉!”这句话很容易让我们联想到温尼科特的精神分析情境,分析师和病人回归到使用语言表达意义之前,如同母亲和婴儿一样在沉默中交流。作为一种社会政治学说,道家的主张是行不通的,如刘士林所说,庄子的“三无说”——“至人无己,神人无功,圣人无名”——几乎把人类的整个生活世界(现实)都给“无”掉了,“既因为害怕异化而排斥一切社会关系,又害怕个体与社会冲突而否定掉自身,于是,人类的所有活动都被中止了,或被宣布为毫无意义的徒劳”^{[3]418}。不过,道家却为“与物相刃相靡”(《庄子·齐物论》)的生命个体提供了一个灵

魂的休憩之所,所谓“进儒退道”。就此而言,道家在中国传统社会中扮演的角色类似于温尼科特的精神分析诊疗室:当你在现实原则的压迫、在“假我”的重重束缚下疲惫不堪、心神枯竭时,就退回到这里接受抱持,待元气恢复、“真我”充盈后再重新出发。

参考文献:

- [1] 马丁·海德格尔. 在通向语言的途中[M]. 孙周兴,译. 北京:商务印书馆,2008.
- [2] 克里斯托弗·博拉斯. 精神分析与中国人的心理世界[M]. 李明,译. 北京:中国轻工业出版社,2015.
- [3] 刘士林. 中国诗性文化[M]. 南京:江苏人民出版社,1999.
- [4] 冯友兰. 中国哲学史:上[M]. 重庆:重庆出版社,2009.

[5] 维特根斯坦. 逻辑哲学论[M]. 贺绍甲,译. 北京:商务印书馆,1996.

[6] 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,2011.

[7] 卡尔·古斯塔夫·荣格. 心理结构与心理动力学[M]. 关群德,译. 北京:国际文化出版公司,2011.

[8] 赵毅衡. “新批评”文集[M]. 北京:中国社会科学出版社,1988.

[9] 卡尔·古斯塔夫·荣格. 人、艺术与文学中的精神[M]. 姜国权,译. 北京:国际文化出版公司,2011.

[10] 荣格. 荣格文集:让我们重返精神的家园[M]. 冯川,等译. 北京:改革出版社,1997.

[11] 雷内·韦勒克. 批评的概念[M]. 张金言,译. 杭州:中国美术学院出版社,1999.

[12] 卢政,等. 中国古典美学的生态智慧研究[M]. 北京:人民出版社,2016.

A New Study on Taoism's View of Language: From the Perspective of Psychoanalysis

YANG Wenchen

(School of Literature and Law, Jiaxing University, Jiaxing 314001, China)

Abstract: There are similarities between the language view of psychoanalysis and the one of Taoism. Neither believes in and leaves language. Moreover, both of them are good at using paradoxical language and poetic one. The deep dialogue between psychoanalysis and Taoism is helpful to expand and deepen our understanding of Taoism. From the perspective of psychoanalysis, the language view and style of Taoism embody the efforts of communication consciousness and unconsciousness, knowledge and ignorance, speech and silence. Taoism's thought of “keeping its mother” and “returning to the baby” is very similar to the one of Winnicott's psychoanalytic treatment, and its role in traditional Chinese society is similar to the one of Winnicott's psychoanalytic clinic in contemporary society.

Key words: Taoist; psychoanalysis; paradoxical language; poetic language; unconsciousness

(责任编辑 雪 箫)