

禪與析分理心

著合 • 拙大木鈴 • 姆洛佛



幼獅月刊叢書B 7

心理分析與禪





行政院新聞局核准登記證局版臺業字第〇二四號

譯者：徐 遠 夫

出版者：幼 獅 文 化 事 業 公 司

發行人：胡 執 中

臺北市重慶南路一段66之1號三樓

臺北市漢中街五十一號

郵政劃撥二七三七號

印刷者：華 信 印 刷 廠

基本定價：一元七角五分

中華民國六十二年一月初版

中華民國七十二年三月四版

新
知
學
社
PDG

譯序

本書各文，自去年七月起在「幼獅月刊」開始連載，至今年六月結束，所歷時間，剛好一年。承編輯先生示知，反應尙算不惡。自然，既有鈴木大拙、佛洛姆、胡適這三位名揚國際的頭牌明星現身說法，理應叫座纔是；否則，便是譯者的罪過了。

本書的第一部份，爲「世界の禪者」鈴木大拙的「禪與心理分析」；第二部份爲當代心理分析大家佛洛姆的「心理分析與禪」——上二者均係在以「禪與心理分析」爲題的國際會議上（一九五七年八月在墨西哥舉行）所發表之講稿或論文，由佛洛姆輯錄而成專書者；第三部份則是曾在國際學術界引起熱烈爭論的一件「公案」，亦即胡適難鈴木之「中國的禪：它的歷史和方法」，及鈴木的「禪：敬答胡適博士」（均載一九五三年「東西哲學」季刊第三卷第一期）——此文曾經多種書刊轉載討論。

除了胡適先生與鈴木博士關於禪與歷史、方法等的爭論各有所見，互爲表裡之外，本書與一般談禪或介紹心理分析的著作略有不同之處，那就是它有一個重點：嘗試將東西兩大學術精華加以融會溝通，使之互相助長助成，而成爲一裨益人類精神生活的現代科學——亦即將禪的開悟與

解脫目標用之於心理分析或治療，將心理分析發掘潛意識的原理與方法用之於禪悟的取證。這種構想當非他們二人所首創，但將兩者加以系統之整理與探討，却是他倆所首倡。

關於上列各文的論點與方法，書中已有謹慎深刻的論述，自不必譯者在此引介，唯必須說明的是用語問題，尤其是在談到「禪」、「道」、「實相」、「般若」、「第一義」等等時，儘管他們字斟句酌，已經盡了語言文字的能事，但語文祇是符號，而這些却是必須親身體會的東西，非一般知識、觀念、邏輯、推理、論證所能辦到；纔落言筌，便不是禪、不是道、不是實相、不是般若、不是第一義了；連說法四十九年的大覺智者釋迦牟尼佛都得自承「不曾說著一字」；老子亦說：「道，可道，非常道；名，可名，非常名。」故古來大師都有「得意忘言」、「因指見月」，及「不被他文字名言所拘」的教示。

譯者才疏學淺，對禪與心理分析二者又祇一知半解，謬誤之處，自所難免，尚祈高明知識不吝賜正！

譯者民國六十一年六月於臺北旅次

幾何學上的圓有一個圓周和一個中心——僅僅一個，不多不少。但禪却承認有這樣的圓：既無圓周，亦無中心，故有無量數的中心。因為這個圓沒有中心，故無一處不是中心；而由這個中心展開的每一個半徑，長度無不相等——這也就是說，每一個半徑無不同樣無限的長，從禪的觀點來看，宇宙乃是一個沒有周邊的圓，我們每一個人都是宇宙的中心；更具體一些說：我即中心，我即宇宙，我即是創造者。我舉起手來叫一聲：看呀！這就有了空間，有了時間，有了因果；每一條邏輯定律，每一個形上定理，無不當下俱來肯定我手的實性。

目次

壹、禪與心理分析·····	鈴木大拙·····	一
一、東方與西方·····		三
二、禪學中的潛意識·····		一七
三、禪學中的自我·····		三九
四、禪的公案·····		五九

五、禪的五位……………七九

貳、心理分析與禪……………佛洛姆……………一〇五

一、現代人的精神危機與心理分析的任務……………一一一

二、佛洛伊德心理分析的價值與目標……………一一五

三、康樂的性質——人類心靈的發展……………一二三

四、意識、壓抑，及解脫的特性……………一三七

五、禪的原理……………一六三

六、解脫與開悟……………一七五

叁、禪、歷史、方法、知性……………一九九

一、中國的禪：它的歷史和方法……………胡適……………二〇一

二、禪：敬答胡適博士……………鈴木大拙……………二三三

• 鈴木大拙 •

禪與心理分析

禪與心理分析

這個「潛意識」，以其在禪中的意義而言，無疑是神秘而不可言宣的，故而亦是非科學或超科學的。但這並非說它是吾人意識所無法達到，與我們毫無關係的東西。相反的，它却是與我們關係最爲密切的東西，亦正因爲如此，它才不易把握，正如眼之不能自見一樣。因此之故，吾人若要認識這個潛意識，非予意識下一番特殊的訓練工夫不可。

——鈴木大拙

壹、禪與心理分析

一、東方與西方

關於「東方與西方」這個陳舊的論題，已有很多突出的西方學者，各以不同的角度，作過不少精闢的論述。但據我所知，以東方人的身份來陳述東方人的觀點，爲數尚不太多。此一事實促使我選擇了這個題目，作爲下述各節的序曲。

十七世紀的日本，有一位叫做芭蕉的偉大詩人，用了十七個音節，作了一首叫做「俳句」的小詩，茲爲便於說明起見，謹將該詩譯文及其英文音讀並列於左：

我凝神諦觀 Yoku mireba

一朵齊花兒 Nazuna hana saku

開放籬畔 Kakine kana

從這首詩的內容看來，情形似乎是：當詩人芭蕉正沿着鄉村小徑漫步之時，看見籬邊有一個

東方與西方

不太引人注目的小東西，他挨身靠近一看，發現它祇是一株微不足道的野生植物。這是寫於詩中的一個簡單事實，除了末尾兩個音節 *Kana* 之外，似乎並無任何特別的詩趣可言。由於這兩個音節在日文中被連於名詞、形容詞、或副詞之後，用以表示一種傾慕、讚歎、愁苦、或歡樂之情，故有時可以用一個驚嘆號予以逐譯之。以本詩而言，全文即係以此一符號作為結束。

此種流動於十七個音節（實際上祇是十五個音節，外加一個驚歎號）之間的詩情，對於不諳日語的讀者而言，或許不易領會。在此我不妨予以申述一下，這位詩人也許不同意我的解說，但這並無大碍，只要有人能像我一樣瞭解其意，也就可以了。

首先需要說明的是：芭蕉跟許多其他東方詩家一樣，是一位自然詩人。東方詩人大都酷愛自然，他們自覺與自然為一體，可以從自然的血管中感到自然的脈搏。西方人大都與自然疏離，他們多認為人與自然沒有共通之處——除了某些有關需求的方面；因此，自然只有為人所用於時，它才存在。但對於東方人說來，人與自然息息相關。當芭蕉在偏僻的鄉村道上發現那株微不足道、幾乎為人遺忘的小花，在破舊敗落的籬邊，那麼純淨地、那麼天真地、毫不引人注目的獨自吐露着芬芳之時，他對於自然的感情，便被觸動了起來。當你轉身向它凝視時，它是多麼嬌羞！多麼可愛！多麼莊嚴！多麼榮耀！它那種謙遜、純樸而又大方的優美資質，不由你不升起一股誠摯的

愛慕之情。詩人可以在它的每一片花瓣上，體會到生命或大化的深層奧秘。芭蕉本人也許並未意識到這點，但我確信，他的心中一定有着與基督徒或可稱為神聖之愛相似的那種情感的震盪，直達宇宙生命的深密源底。

喜馬拉雅山的山脈，或許也能够激起我們崇高的敬意；太平洋的波濤，也許包含着永恆不滅的東西。但當我們的心扉，詩意地、神秘地、或精誠地啓開之時，我們便會像芭蕉一樣的感覺到，即使在每一莖草葉之中，亦都含有着超越世俗凡情，將我們提升到相當於「淨土」的那種莊嚴國度之中的什麼。在這種情況之下，數值或等級皆沒有了意義。以此而言，這位日本詩人便有着這種特殊的天賦，能够超越一切量度，可以由小見大。

這就是東方。現在再讓我們看看西方人如何表現此一相似的情境，我且選了尼生爲例。與東方詩家相較，他也許算不得一位典型的西方詩人，但此處所引的他的一首小詩，與前述芭蕉的那則俳句，頗有相近之處，茲試譯如左：

繡縫之中的花兒呀，

我把你從罅隙裡拔下——

將你拿在手中，根兒及其他，

東方與西方

小小的花兒——假如我能够瞭解

你是啥，根兒及其他，一些不差，

我就可以知道上帝和人是啥啦。

對於這首小詩，我有兩點需加說明：

第一、丁尼生之將花連根拔起——「根兒及其他」，拿在手裏審視，也許非常專心，看來他可能亦有一種與芭蕉在籬邊發現那株薺花時的相似感覺。但這兩位詩人之間却也有着一些相異之點：芭蕉沒有將花拔起，他祇是向它凝視，他一心不亂地諦觀，他心有所感，但並未表明，他祇讓一個驚歎號去說他想說的一切，因為他無話可說，他的感情太豐富、太深沉了，他無意使它概念化。

至於丁尼生，則是活動的、分析的。他首先將花從它的生長之處拔了起來，他將它從它所屬的背景中分離開來。與東方詩人大為不同的是：他不讓那株花自適其意地生長下去，他必須將它自牆縫中扯開——也就是說，它必得死亡。顯然的，他並不關心花的命運，他的好奇心必須滿足，他像某些醫科學者一樣，要拿它去做一個活體解剖。但芭蕉呢？他甚至連碰都沒有碰它一下，他祇是向它注視，他祇是向它「凝神諦觀」——其他一無所為。他幾乎是寂然不動，與丁尼生的

動力主義 (Dynamism)，正好成一鮮明的對比。

在此，我要將這點加以特別說明，後面也許還要不時提及。東西相較，東方是沉默的，西方是雄辯的。但東方的沉默並非啞口無言，沉默有時和滔滔一樣富於雄辯。西方人喜歡翻弄名詞，拘泥字義。不但如此，西方人且喜歡在藝術和宗教中，將言詞化成血肉，有時且將這種血肉弄得過於顯眼，甚至過於粗劣和妖冶。

第二、接着，丁尼生做了些什麼呢？他瞧着那株被他拔起的花兒——它十有九成已經開始枯萎——在他心中升起一個疑問：「我瞭解你嗎？」，而芭蕉根本不去追問這些，他一如那株花兒所揭示的一樣，去領略它整個的奧秘——那種流行於大化本源的微妙，他陶醉於那種感受之中，祇發出一聲非口所能說、非耳所能聞的讚歎。

與此相反的，丁尼生以他的知解繼續說道：「假如我能够瞭解你，我就可以知道上帝和人是啥了。」他之訴諸知解的手段，是典型的西方式的。以此而言，芭蕉是領納的，而丁尼生是抗拒的。丁尼生的個性是與花相離。與「上帝和人」是相背的，他未與上帝或自然融為一體，他一直遠離着他們，他的知解是今日人們所謂的「科學的客觀」(scientifically objective)；芭蕉則是純然的「主觀」(subjective)，此字用在這裡並不適當，因為它是一個被人用作與客觀相對

的字眼。但我所謂的「主觀」係指絕對的「純粹的主觀」，在這當中，他瞧着花兒，花兒瞧着他，此處沒有移情、共鳴、或對於此事的同化作用。

芭蕉說：「我癡神諦觀。」「癡神」一詞意味着此時的芭蕉已不再是一個旁觀者，而這株花兒不但有了自覺，且沉默而又雄辯地表現它之自身。因此，此一沉默的雄辯或雄辯的沉默，便頗有情味地反映於他的十七個音節之中。其間究有多麼深厚的感情，多麼神奇的言說，乃至含有怎樣不可思議「絕對主觀」的哲理，只有曾經身歷其境的人，始可領會。

以我所能見到的而言，最重要的是：丁尼生的詩中沒有深厚的感情，他祇是知解，典型的西方智性作用。他是神理教義 (Logos doctrine) 下的一個擁護者，他不得不說些什麼，不得不將他具體的經驗予以抽象化或概念化；他不但不得不走出感性的領域，進入知性的範疇，且不得不將生活與感性訴諸一連串的分析，以滿足西方的追詢精神。

我所以選擇芭蕉和丁尼生兩位詩家作為代表，係為了便於指陳東西兩方趨向大化本源的基本途徑：芭蕉屬於東方，丁尼生屬於西方。如果將他們作一比較，我們即可發現，他們各各表明了自身的傳統背景。以此而言，西方精神是：分析的、分別的、差異的、歸納的、利己的、知識的、科學的、概括的、概念的、計劃的、冷酷的、合法的、組織的、重權的、冒失的，以及將自己