

汉译经典

044

PSYCHOANALYSIS AND
THE CURE OF SOULS

精神分析与灵魂治疗

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著 冯川 译

 译林出版社

汉译经典

044

〔瑞士〕卡尔·古斯塔夫·荣格 著

冯川 译

精神分析与灵魂治疗

图书在版编目(CIP)数据

精神分析与灵魂治疗 / (瑞士) 荣格著; 冯川译. — 南京:
译林出版社, 2012.2

(汉译经典)

书名原文: Psychoanalysis and the Cure of Souls
ISBN 978-7-5447-2438-8

I. ①精… II. ①荣… ②冯… III. ①精神分析
IV. ①B84-065

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第233968号

- 书 名** 精神分析与灵魂治疗
作 者 [瑞士] 卡尔·古斯塔夫·荣格
译 者 冯 川
责任编辑 韩继坤
特约编辑 孙文栋
出版发行 凤凰出版传媒集团
凤凰出版传媒股份有限公司
译林出版社
集团地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
集团网址 <http://www.ppm.cn>
出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子信箱 yilin@yilin.com
出版社网址 <http://www.yilin.com>
经 销 凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷 三河市华润印刷有限公司
开 本 640×960毫米 1/16
印 张 18
字 数 212千字
版 次 2012年2月第1版 2012年2月第1次印刷
标准书号 ISBN 978-7-5447-2438-8
定 价 28.80元
- 译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

目 录

- 精神分析与灵魂治疗 / 1
- 心理学与宗教 / 9
- 分析心理学中的善与恶 / 106
- 我怎样用《易经》占卜 / 116
- 瑜伽能否被西方人接受? / 138
- 东西方思想的差别 / 148
- 西藏的度亡经 / 168
- 铃木大拙的《禅宗入门》 / 188
- 本能与无意识 / 210
- 现代人的精神问题 / 220
- 心理学的现代意义 / 245
- 荣格生平著作年表 / 271

精神分析与灵魂治疗^①

精神分析与神甫或牧师治疗灵魂，两者之间是什么关系并不容易回答，因为，它们关注的基本上是不同的事情。教士或牧师对灵魂的治疗是建立在基督教信仰告白基础上的宗教影响，精神分析却是一种医疗上的干预，一种旨在揭示和显露无意识心理内容，并将它们整合到自觉意识中去的心理技巧。不过，精神分析的这一定义仅仅适用于弗洛伊德的方法和我所使用的方法。在此意义上，阿德勒的方法并不是精神分析的方法，他的目标也并不是上面说到的目标。以意图而言，阿德勒的方法基本上是教育学的方法，它直接作用于自觉意识，而对无意识则几乎不加考虑。这实际是进一步发展了法国的“意志再教育”和杜波依斯(Dubois)的“心理矫形术”。阿德勒的教育学旨在使个人心理正常化进而能适应于集体心理，这与神甫或牧师对灵魂的治疗——其目标是灵魂的救赎和灵魂脱离世俗世界的尘网——在追求的目标上是截然不同的。在某些情况下，心理的正常化和对集体心理的适应在目标上甚至与基督教的理想处于相反的两极，因为基督教的目标恰恰是脱离这个世界、恭顺于上帝的意志和使个人获得拯救。阿德勒的方法与神甫或牧师对灵魂的治疗只有一个共同点，那就是它们都作用于人的自觉意识，并在这样做的时候，诉诸个人的意志和个人对自己的洞察。

然而弗洛伊德的精神分析一开始却既不诉诸个人的意志，也

^① 荣格此文作于1928年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。(The Collected Works of Jung, vol.11, Routledge & Kegan Paul, Ltd. London.)——编者注

不诉诸个人对自己的洞察，而只是试图把无意识心理内容引导到表面，使之进入自觉意识，并藉此摧毁种种纷扰、种种症状的心理根源。因此，弗洛伊德不是试图通过对自觉意识的治疗，而是试图通过对症状的釜底抽薪来消除它们对外部适应的干扰。这就是精神分析技术的目标所在。

我和弗洛伊德的分歧始于对无意识内容的不同解释。显而易见的是，如果不根据某种程度的领悟或洞察，你就不可能把任何无意识的东西整合到意识中去。为了使无意识心理内容能够被意识理解和吸收，弗洛伊德提出了他著名的性欲理论，这种理论把分析中敞露出来的无意识心理内容设想为基本上是一些不能见容于自觉意识的性欲倾向（或别的不道德的欲望）。弗洛伊德这一观点建立在理性唯物主义的基础上，他的著作《一个幻觉的未来》为此提供了显而易见的证据。这种科学观在十九世纪后期特别流行。凭借这样的观点，不必花太大的力气就可以建立起对人类动物天性的影响深远的观点，因为道德的冲突与公众意见的冲突或与刑事法典的冲突都可以轻易避免。与此同时，弗洛伊德提到了“升华作用”，他把它理解为里比多在非性欲化形式中的运用。这里，我不可能对这一极其精致的提法展开批评；我将仅仅指出，并非一切来自无意识的东西都可以得到“升华”。

对任何一个或者由于脾性，或者由于哲学或宗教的原因而不能接受这一科学唯物主义观点的人来说，无意识内容在自觉意识中的实现始终是一个严峻的问题。所幸的是，一种本能的抵抗保护了我们，使我们不致陷入这个会使我们走得太远的意识。正是由于这种本能的抵抗，人才往往能够满足于一种温和而有节制的意识拓展。这一点特别明显地见于单纯而不复杂的神经症之中，或毋宁说特别明显地表现在那些性格比较单纯的人身上。而与此同时，那些心气很高的人所感受的痛苦却主要来自对知识的渴

望——这种渴望的强烈程度远远超过了本能产生的抵抗。他们希望看见，希望知道，希望理解。对于他们而言，弗洛伊德的解释所提供的答案就不能令人满意。而教会恩典的方式，特别是信托给天主教神甫的方式，就可能对他们的理解有所助益，因为这些形式和意义在创立之初便与无意识心理内容相适宜。这也就是为什么神父不仅要听信徒的告白，还要向他们提问的缘故。的确，向他们提问是他的一项职责。更进一步讲，他可以向他们询问那些本来只能讲给医生听的事情。考虑到由他来行使的恩典方式，教士的干预不能认为是超越了他的资格或能力，因为他同样也被授予了平息他引起风暴的权力。

然而对新教牧师来说，问题却并非这么简单。除了普通的祈祷和圣餐，他自己并不主持任何仪式，于是他不得不立足于道德，这就使从无意识中涌出的本能力量再一次面临受压抑的危险。任何圣事，不管其形式如何，其作用的发挥都像是一个用来接收无意识内容的容器。清教运动的仪式简化恰好剥夺了新教对无意识发生影响的手段，不管怎样，它使牧师不再具有天主教神甫具有的中保^①性质，而这却正是灵魂所需要的。新教让个人自己对自己负起责任，让个人孤独地面对上帝，这既是新教的好处，又是它的危险所在。正是从这里，开始了内在的躁动和不安，这种躁动不安在几百年中产生了不下四百个新教支派——这一症状无可置疑地显示了个人主义的泛滥。

精神分析对无意识的敞露无疑具有极大的效果。与此同样，天主教告白的效果也是巨大的——尤其当它并不只是被动地听，同时也主动地进行干预的时候更是如此。有鉴于此，新教教会很久以来一直没法恢复告白制度并使之成为牧者和羊群之间的教

① 中保 (mediator)，神学术语，指上帝在世俗世界的代理人。——译注

牧关系，这种做法就确实有些令人吃惊。不过，对新教牧师来说，并不存在返回这种原始天主教形式的必要——而这一点是完全正确的——因为这种返回是如此尖锐地与新教的性质相冲突。新教牧师在治疗灵魂的过程中正确地看到了自己生命的真正意义，于是很自然就开始寻找一种新的、能够使他进入教区信徒灵魂（而不是仅仅进入耳朵）的方式。在他们看来，分析心理学似乎提供了这把钥匙，因为他圣职的意义和目的并不完成于礼拜日的说教，这些说教虽然传到了听者的耳中，却很少深入到他们的内心，更难得触及他们的灵魂——触及这所有隐秘中最大的隐秘。灵魂的治疗只能在相互交谈的宁谧中进行，只能在无保留的信任这样一种健康的气氛中进行。灵魂必须作用于灵魂，通向最为内在的圣所之门必须设法打开。精神分析就拥有打开本来紧闭的心灵之门的钥匙。

然而，心灵之门的开启往往就像做一次外科手术。此时，手持手术刀的医生必须做好一切准备，才能对付切口切开那一瞬间发生的任何事情。同样，精神分析也会发现种种未曾料到的事情，而这些事情——例如潜在的心理病症以及诸如此类的东西——的确是令人不愉快的。尽管这些东西往往完全自动就冒了出来，那些因为自己的干预，在条件没有成熟的情况下就提前把它们释放出来的分析者却仍然会受到指责。事实上，只有具有渊博的精神病学知识及其特殊的技巧，从事心理分析的人，才不至于犯这样一种愚蠢的错误——因此，初入道的分析者最好经常与一位医生合作。

所幸的是，我刚才提到的意外事件实际上很少发生。然而精神分析敞露出来的问题却很难对付。它迫使病人不得不正视自己的人生，并由此而直面某些终极的、严峻的，迄今以来一直予以回避的问题。由于人的天性远非天真质朴，那暴露出来的事实通

常便足以解释病人为什么要竭力回避：因为他本能地感到他不可能就这些问题获得一个满意的答案。这样他当然就期望从分析者那里获得答案。而分析者此时却完全有权使某些重大问题得不到解答——这也是为了对病人有利。任何一个有理智的病人都不会期望从医生那里获得比医学帮助更多的帮助，然而他们却期望着从神职人员那里得到更多的帮助，也就是说，期望获得宗教问题的解决。

正如已经说过的那样，天主教教会手中拥有这样一些方式和手段，这些方式和手段从古老的时代起，就发挥着把心理中较为低下的本能力量吸收到宗教象征之中，并以这种方式将它们整合到精神的圣秩等级（hierarchy）中去的作用。新教牧师缺乏这些手段，因而当面对人性中那些不能用训诫、内省、良好意愿和英勇的自我惩罚等予以制服的心理事实时，他们便往往左右为难、束手无策。在新教中，善与恶是彼此对立、不可调和的。这里没有看得见的宽恕，遭到抛弃的个人孤独地留在他的罪中。而正像我们知道的那样，上帝仅仅宽恕我们自己已经战胜了罪恶。这正是新教牧师在心理学意义上必然遇到的重大困难：他没有用来抓住心理生活中那些低下本能的方式。这也恰恰是精神分析敞露出来并需要获得解决的无意识冲突的难题。然而，立足于科学唯物论的基础，医生是能以医学上的审慎来对待这一难题的。也就是说，他可以把病人身上的伦理问题视为他——作为一个医生——能力范围之外的事情。他有充分的理由以此作为退却的遁辞：“很抱歉，对此你必须自己尽力而为。”然而新教牧师却不能以这种方式推卸其责任。他必须始终陪伴那在黑暗旅程中给他信任的灵魂。这里，精神分析的还原论立场对他几乎没有任何帮助，因为此时的任何进展都只能是一种建设而不是一种破坏。在严重的情况下，善意的建议和道德的劝诫也几乎没有什么裨益，因为

它们只会驱散黎明前的黑暗。正像东方一句智慧的格言所说的那样：为善胜于避恶。真正的智者也会扮演起乞丐、国王、罪犯的角色并对众神加以留意和思索。

对天主教神甫来说，运用精神分析中的某些要素要比新教牧师更为容易。后者面对的是更为艰难的任务。天主教教士不仅确实在历史上形成的告白、惩罚、赦免形式中拥有现成的教牧技巧，同时也还拥有大量显而易见的仪式化象征——这些象征充分满足了那些心地较为单纯、头脑较为简单的人的需要和他们那模模糊糊的激情。由于缺乏所有重要的仪式方式，新教牧师在更大的程度上需要一套心理学技术。我因此认为心理学兴趣在新教神职人员方面是完全合法甚至是完全必要的。他们可能侵犯了医学的领地，但这种侵犯却在医学对宗教和哲学的入侵中得到了平衡甚至不只是平衡。医生们的天真使他们相信他们有资格涉足哲学和宗教——就像他们以性症状和童年期愿望性幻想等名义对宗教过程作出的解释所证明的那样。在分析心理学中，医生和神职人员无疑是相互撞车，然而这一碰撞应该导向的却是相互之间的合作而非敌视。

由于缺乏仪式的方式，新教对灵魂的治疗（作为与天主教相反的治疗方式）便在一种“我—你”关系中发展为个人之间的讨论。它不可能像天主教能够做到的那样将移情（transference）这一基本问题转变为某种非个人的东西，相反却必须抱有信心地把它作为个人经验来作出应对。与无意识的任何深层接触都必然导致移情现象的发生，因此无论何时，只要新教牧师对无意识背景深入到一定的程度，他就必然会不仅在女性身上，同时也在男性身上引发出移情现象。这当然就以个人的方式涉及了自己，何况，他不可能像天主教教士能够做到或说必须做到的那样来转移这种感情，因为他并不拥有那种能够用来代替他自己的仪式形式。在

这样的情况下，他发现自己为了教民的精神福祉而陷入最具个人特色的参与之中。这种参与甚至比心理分析者还有过之而无不及，因为对心理分析者来说，病人灵魂的特殊拯救并不一定就是一件紧迫而重要的事情，在任何情况下，他都可以退缩到颇为合理的借口和遁辞中去。而新教牧师——虽然有一些紧张和尴尬——却出于更高的理由而放弃了这样的借口和托辞。由于这一缘故，他便置身于使自己卷入严重心理冲突的危险之中。而这种冲突，说得温和一点，却并不是牧师宁静偏狭的头脑所能感受到的。这一危险非同小可，但它却具有极大的好处，可以把有责任心的牧师拖入现实生活，并且与此同时，使他置身于早期教会体验过的苦难和忧患之中（参看保罗不得不为自己辩护并予以反驳的种种流言蜚语）。

牧师必须自己决定，他的社会身份、他的薪水和他对自己家庭的考虑，应在多大程度上限制他去执行治疗灵魂的危险使命。德尔图良（Tertullian）曾告诫他的学生，应该主动地去见识一下斗兽场——即使新教牧师认为这一忠告不值得听取，我也不会因此而看不起他们。须知真正建立在现代心理学基础上的教牧工作，可以轻而易举便使神职人员成为公众误解的牺牲品。社会身份的考虑和家庭方面的考虑虽然属于世俗的考虑，但却提醒牧师们应该更为明智——因为众所周知，世俗的孩子永远比天国的孩子更为明智。然而尽管如此，灵魂之眼却总是充满渴望地转向不考虑自己在这个世界上的得失，并且总是能够为了某种更高更好的东西而置一切于不顾的人。的确，孩子似的热情成就不了任何事情，只有凭借勇气——那从未离开过现实和可能的坚实大地的勇气——才能成就任何有更大价值的事情。

正是因为新教牧师仪式手段上的欠缺，才使得他与世界难以进一步接触。然而也是同一原因，才驱使他去做更大的冒险——

驱使他直奔火线。我希望新教牧师不会在这一任务面前显出胆怯。

所有有头脑的心理治疗者都会因为自己的努力能从神职人员的工作中得到支持和补充而感到高兴。的确，人的灵魂中的种种问题，如果由神职人员和医生从对立的立场去处理，无疑给双方都会带来可想而知的困难。然而也正是从这种相遇之中，双方都可望获得最能结出丰硕果实的挑战和刺激。

心理学与宗教^①

一、无意识的自主性

由于特里讲座（Terry Lecture）的创办似乎意在让科学、哲学和其他人类知识领域的代表能够共同就永恒的宗教问题展开讨论，同时也由于耶鲁大学给了我极大的荣誉，让我来作1937年的这一届演讲，我认为我的任务将是阐明心理学——或说由我代表的医学心理学的那一特殊分支在宗教问题上究竟不得不做些什么和说些什么。既然宗教无疑是人类心灵一个最早和最具普遍性的表达方式，那么，显而易见的是，任何触及个人心理结构的心理学都不可避免地会注意到一个这样的事实，那就是：宗教不仅是一种社会历史现象，同时，对相当数量的人来说，它也是某种极受个人关注的东西。

尽管我往往被说成是哲学家，但实际上我始终是一个经验主义者，并且始终像一个经验主义者那样恪守着现象学的立场。我相信：如果一个人偶尔也在经验的积累和分类之外作一些思考，那么这并不与他科学的经验主义原则相冲突。而我甚至相信，没有思考也就不可能有所谓经验，因为“经验”乃是一个吸收和同化的过程，没有这一过程，就不可能有理解。正如我所表明的那样，我对心理现象的研究是站在科学的立场而非哲学的立场上。而既

^① 荣格该演讲发表于1937年，译者译自《荣格文集》，英文版，第11卷。（*The Collected Works of Jung*, vol.11, Routledge & Kegan paul, Ltd. London.）——编者注

然宗教具有一个极其重要的心理学侧面，我对它的考察当然就采取了纯经验的角度。这就是说，我把自己限制在现象的观察上，而回避了任何形而上的或哲学的考虑。我并不否认这些考虑的实在性和有效性，但我不能声称自己有能力正确地运用它们。

我知道许多人都相信自己完全掌握了心理学，因为他们认为心理学并非别的什么，而就是他们对自己的认识。然而在我看来，心理学恐怕远不止是那么一点点东西。尽管它与哲学并没有多少交道，但却涉及大量的经验事实，而这些事实多半是一般人无法接触到的。我准备让你们多少看一看实用心理学处理宗教问题的方式。不言而喻，这一问题之大，所需要的远远不止是三次演讲，因为对具体细节作必要的交代必将耗费大量的时间和更多的解释。因此，我在第一讲中将对实用心理学和宗教问题作一介绍；在第二讲中则介绍一些足以证明无意识中存在着可靠的宗教功能的心理事实；第三讲则对涉及无意识心理过程的宗教象征作出解释。

由于我将提供的是一个颇不寻常的讨论，因此我不能假定我的听众对我所代表的心理学派别的方法和立场已十分熟悉。我要说明的是：这一立场完全是现象学的，也就是说，它所涉及的是现象、事件和经验。一句话，它涉及的仅仅是事实。它的真，是事实的真而不是判断的真。例如，当心理学谈到童贞女生育这一母题时，它所涉及的仅仅是事实上存在着这样一种观念，而并不涉及这一观念在任何其他意义上的真伪。这一观念的存在，本身就具有心理的真实性。一种观念如果仅仅发生在一个人身上，它的心理学上的存在乃是主观的。但如果它为一个社会所共有，它也就是客观的。

这种观点与自然科学的观点完全一样。心理学与观念和其他精神现象打交道的方式，就像动物学和不同的动物种类打交道一

样。大象之所以“真”，是由于它存在。大象既不是一个推论也不是一个陈述，更不是某个创造者的主观判断，它是一种现象。然而，我们却总是习惯于认为心理事件是主观任性的产物，甚至是某个发明者的发明，这样我们便几乎不可能摆脱把心理和心理内容视为自己的武断发明，视为想象和判断的虚幻产物的偏见。然而事实却是：某些观念存在于一切时代和所有地方，而且甚至还不能不依赖任何迁徙和任何传统，就自发地把自己创造出来。它们不是个人蓄意造成的，而是“发生”在个人身上，甚至是把自己强加给个人的意识。这并不是柏拉图哲学，而是经验的心理学。

在谈到宗教的时候，我必须一开始就讲明我使用这个词的意思。宗教，正像这个拉丁词所指明的那样，是对鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）恰当地称之为“神秘”（the numinosum）的那种东西所作的细致观察，也就是说，它是一种充满活力的作用或效果，这种作用或效果不是由武断的意志行为所引发，相反，倒是它抓住并控制了人的主体。人往往只是它的牺牲品而不是它的创造者。无论其原因是什么，“神秘”乃是主体在自己意志之外获得的一种体验。在任何情况下，宗教的教谕都总是把这种经验解释为由外在于个人的原因所引起。“神秘”或者是某种可见之物的性质，或者是某种虽然不可见，但却在意识中引起了特殊改变的东西的影响。无论如何，这是一个一般的法则。

然而，当涉及宗教实践或宗教仪式的时候，却存在着一些例外的情形。许多仪式的举行仅仅是出于一个目的，那就是借助某些具有魔法性质的方式如祈祷（invocation）、念咒（incantation）、献祭（sacrifice）、坐禅（meditation）——或其他一些瑜伽实践，以及各种各样的自我折磨和自我惩罚，来制造一种“神秘”的效果。不过，对客观外在的神圣之因的信仰却总是先于任何这样的演出。例如，天主教教会主持的种种圣事（sacraments）就是为了把圣

灵的祝福赐给信徒。但既然这一行动近似于以一种魔法的方式强使神圣的恩典显现，人们也就合乎逻辑地会认为：没有人能够在圣事仪式中迫使神恩显现，但既然它仍然出现了，那就说明圣礼是一种神圣的制度，如果不是得到上帝的支持，它也就根本不会由上帝使它成为这样。

在我看来，宗教是一种特殊的心态，这种心态的形成符合于 *religio* 一词的原始用法。*religio* 意味着对某些充满活力的要素的细致而小心的体察。这些要素被想象为各种“力”（powers）——灵气、魔鬼、神祇、法则、观念、理想等。无论人以什么名称去称呼这些要素，它们在人眼中始终是一些强大、危险，有益得足以对之仔细体察的东西，或者始终是一些伟大、美丽，有意义得足以对之虔心崇拜和爱戴的东西。在日常的口头语言中，人们往往说那些热情专注于某一追求的人对自己的事业几乎是一种“宗教式的献身”。例如，威廉·詹姆斯（William James）就曾说过，通常，科学家并没有任何教义，但他们却具有“虔敬的气质”。

我希望说明的是：当我使用“宗教”这个词的时候，指的并不是宗教的教条。不过，任何宗教教条，最初却的确一方面建立在对“圣秘”的体验上，另一方面则建立在对 *nLσTLs* 的体验上——也就是说，建立在对某种具有圣秘性质的体验及其在意识中引起的变化的忠诚、信赖和相信之上。保罗改信基督教就是一个引人注目例证。因此我们不妨说，“宗教”这个词是指已被“圣秘”体验改变了的意识的一种特有态度。

宗教教条是原初宗教体验的法典化的和教条化的形式，宗教体验的内容则已经在严格的和往往十分精致的思想结构中圣化和凝固。原初宗教体验的实践和重复已经成为一种仪式和一种不可改变的制度。这并不一定意味着这些仪式和制度已经是僵化的、无生命的东西。恰恰相反，在几千年的时间中，对数以千万的人

来说，在没有产生任何生机勃勃的需要来改变它们的情况下，它们很可能仍然是宗教体验的一种有效形式。尽管天主教教会往往被攻击为特别刻板 and 僵化，它仍然承认：教义是活生生的东西，它的形式因此也是能够改变和发展的。甚至教义的数目也并没有限定，而是可以随时间的进展而增加。宗教仪式的情况也同样如此。然而，所有的变化和发展却只能按照最初被体验到的那些事实并在此框架之内来决定，这就建立起一种特殊的教义内容和情感价值。新教显然使自己从传统的教义和法典化的仪式中获得了几乎是无限的解放，并且因此而分裂为不下 400 个教派。但即使是新教，也注定了仍然是基督教，并且只能在上帝在受难的基督身上给人以启示这样一种信仰框架内表现自己。这是一个有着确定内容的确定框架，它不可能与佛教或伊斯兰教的思想感情结合在一起，也不可能被它们所补充。然而无可置疑的是：不仅佛陀、穆罕默德、孔子、琐罗亚斯德是一种宗教现象，密特拉 (Mithras)、阿提斯 (Attis)、赛比利 (Cybele)、摩尼 (Mani)、赫尔墨斯 (Hermes) 以及许多别的外邦崇拜中的神祇也是一种宗教现象。如果心理学家采取的是科学的立场，他就不得不置每一种宗教教条要求自己当成唯一永恒真理的做法于不顾。他不得不着眼于宗教问题的人性方面，因为他关注的乃是原初的宗教体验，而不是宗教教条从这些原初体验中制造出来的东西。

我是一个医生和一个精神疾患方面的专家，我的出发点不是宗教教条而是宗教的人 (homo religiosus) —— 这种人关注并仔细观察那影响他和他的一般处境的种种因素。根据历史传统或人种学的知识来命名和定义这些因素是容易的，但要从心理学的角度做到这一点，不啻是一项异常艰辛的工作。我能为宗教问题作出的贡献完全来自我的实践经验——既是对我的病人的经验也是对那些我们所说的正常人的经验。由于我们对人的经验在很大程