

禪宗與精神分析



人與社會
名著譯叢

7

佛洛姆等／著
王雷泉、馮川／譯

禪宗與精神分析

佛洛姆等 / 著
王雷泉、馮川 / 譯

人與社會名著譯叢⑦

禪宗與精神分析

原 書 / Zen Buddhism and Psychoanalysis

作 者 / Erich Fromm、D. T. Suzuki、Richard de Martino

譯 者 / 王雷泉、馮川

發行人 / 王 榮 文

出版發行 / 遠流出版事業股份有限公司

臺北市 10714 汀州路 782 號七樓之 5

郵撥 / 0189456-1 電話 / (02) 392-3707

傳真號碼 / 341-0760

排 版 / 正豐電腦排版有限公司

印 刷 / 優文印刷股份有限公司

1990 年 5 月 16 日 初版一刷

行政院新聞局局版臺業字第 1295 號

* 授權契約係經由博達著作權代理公司 (代表人: 孟森) 安排

售價 150 元 (缺頁或破損的書, 請寄回更換)

版權所有・翻印必究

出版緣起

王榮文

我們選擇「人與社會」做為叢書的名稱，其實已經自我供認了編輯工作的概念與目標。

大體上，我們希望忘掉科門的界限，以「人」為中心，向兩端探望，一端看「個體的人」，一端看「羣體的人」。

在個別的人這邊，不管是把人做為一種生物，還是做為一種精神現象，我們都企圖將它們納入理解人的光譜之中。在羣體的人這邊，不管是人羣的生產行為、政治行為、或其他社會行為，都在我們意欲探知之列。在這樣的編輯概念下，一本在學科分類上分屬於社會生物學、行為科學、哲學人類學、精神分析學乃至於傳統的政治、社會、經濟諸學科的著作，都有可能收入此一叢書。——如果這樣的工作概念能夠免於泛無依歸，當然必須我們緊守「人的研究」的前提，考量呈現其多面性，卻同時要求其「突破性」的成就。

這部《人與社會名著譯叢》和我們前此出版的《比較文化叢書》一樣，一部分譯著成績來自中國大陸（主要是貴州人民出版社），另一部分則來自我們編輯工作同仁的選擇；我們希望透過這樣的整合，能較快將此一主題的世界成績表現出來。對個別翻譯作品的來源，我們會在版權頁上詳細標示出來。

緒言

本書來源於 1957 年 8 月第一週在墨西哥奎爾納瓦卡召開的禪宗與精神分析討論會，這次討論會是在墨西哥國立自治大學醫學院精神分析系贊助下舉行的①。

哪怕是在二十年前，任何一個心理學家若發現他的同事居然會對禪宗這種「神秘的」宗教體系發生興趣，他一定會感到極大的驚訝甚至震驚；而如果他發現出席會議的大多數人不僅是對禪宗發生了「興趣」，而且是對此深為關心，那他一定會更加驚訝。出席會議的大多數人在他們與鈴木大拙博士及其思想相處的一週時間裏，都感到自己至少受到一種最清新最富啓發性的影響。

造成這種變化的原因，稍後將在本書中，特別是在我的論文中加以討論。簡單地歸結起來，這些原因是：精神分析理論的發展，西方世界在理智和精神氣候方面發生的變化，鈴木大拙博士的貢獻——他通過他的著作、他的講演、他的人格，已經使西方世界認識了禪宗。

我想這次會議的每一位與會者，正像這本書的許多讀者一樣，對鈴木大拙博士的著作多少已有一些了解。本書所發表的演講稿與鈴木大拙博士的其他著作的不同之處在於，它們主要涉及諸如無意識、自性(the self)等心理學的問題。況且，這些講演所針對的對象，乃是一小批精神分析學家和心理學家，他們所關心的問題，都在整整一週的共同相處中，通過討論和交談向鈴木博士提出。因此我相信，這些講演

對精神病學家、心理學家，以及其他許多有思想並且關心人的問題的人，一定特別有價值。因為，儘管它們並非「通俗讀物」，它們仍然會指引讀者，使他們對禪宗有一定的了解。在此基礎上，讀者將能夠獨自繼續深化他對於禪宗的認識。

這本書中另外兩篇論文幾乎無須任何評論，唯一需要一提的是：雖然鈴木博士和馬蒂諾先生的文章幾乎完全按其講稿的模樣（鈴木博士的文章僅從直接講演的形式改變為文章的形式），但我本人的論文，無論在長度上和內容上卻經過了完整的修改，這一修改的主要原因在於會議本身。儘管我先前也熟悉有關禪宗的文獻，但從這次會議所受到的啓發以及隨之而來的思考，卻使我對自己的思想作了大量的擴充和修正。這不僅指我對禪的理解，而且也涉及某些精神分析概念，如無意識的構成問題、無意識轉變成意識的問題，以及精神分析的治療目標問題。

埃利克·佛洛姆

註 釋

①參加這次會議的有來自墨西哥和美國的約五十名精神病學家和心理學家（其中大多數是精神分析家）。除了這裏發表的三篇論文外，會議還提出和討論了許多別的論文，這些論文是：

格林博士：〈沙利文自性概念之根源〉（Dr. M. Green: The Roots of Sullivan's Concept of Self）。

基爾希博士：〈容格心理治療學中分析者的角色〉（Dr. J. Kirsch: The Role of the Analyst in Jung's Psychotherapy.）。

普羅戈夫博士：〈禪的心理動力論〉、〈容格的神經症概念和治療〉（Dr. I. Progoff:

The Psychological Dynamism of Zen; The Concept of Neursis and Cure in Jung.)。

塞爾維小姐：〈感官知覺與人體功能〉(Miss C. Selver: Sensory Awareness and Body Functioning.)。

斯頓卡德博士：〈治療動機〉(Dr. A. Stunkard: Motivation for Treatment.)。

陶伯博士：〈沙利文的治療概念〉(Dr. E. Tauber: Sullivan's Concept of Cure.)。

維茨博士：〈格羅代克的貢獻〉(Dr. P. Weisz: The Contribution of G. W. Grodeck.)。

在本書中我們發表的僅是其中與禪宗有比較直接的關係的論文，這樣作部分是由於版面的緣故，部分則是由於：其他的論文，如果不連同與之相關的討論一起發表，就不可能顯得連貫統一。

目 錄

緒言 ／埃利克·佛洛姆	i
禪學講演 ／鈴木大拙	1
第一章 東方與西方	3
第二章 禪中的無意識	15
第三章 禪宗的自性概念	31
第四章 公案	57
第五章 五步(五位)	75
精神分析與禪宗 ／埃利克·佛洛姆	95
精神分析與禪宗	97
第一章 當今精神危機與精神分析的作用	99
第二章 佛洛伊德精神分析概念中的價值與目標	103
第三章 幸福安寧的性質——人的精神進化	109
第四章 意識、壓抑與解除壓抑的性質	119
第五章 禪宗的原理	141
第六章 解除壓抑與開悟	151
人的境遇與禪宗 ／理查·德·馬蒂諾	173
人的境遇與禪宗	175

禪學講演

鈴木大拙

第 1 章

東方與西方

西方有許多才華橫溢的思想家，都以自己獨特的觀點討論過「東方與西方」這個古老的課題；但據我所知，像東方人那樣來表達自己觀點的東方作家，相形之下就微乎其微了。這一事實使我選了這個題目，作為這次整個講座的楔子。

十七世紀日本一位大詩人芭蕉(1644—1694)，曾做過一首十七音節的詩，這種詩稱為俳句，大意如下：

當我細細觀照時，
只見那薺花開放在
籬牆腳邊！

似乎是芭蕉漫步在鄉村小道上，那時他注意到有什麼東西差不多為籬牆所遮，於是他趨近仔細觀看，發現不過是一株野花，它樸實無華，常為路人忽略。詩中描寫的是一個平淡無奇的事實，除最後兩個音節——這兩個音節在日語中讀作 Kana——之外，並未表示出什麼特別的詩情。這個感嘆詞通常附著於一個名詞、形容詞或副詞，表示某種或羨慕或讚美或憂傷或喜悅的情感，有時往往可以用英語中的驚嘆號來表示。在現在這首俳句中，全詩就以這個驚嘆號結尾。

浸透於這十七個音節(或寧可說是十五個音節，而以感嘆號結尾)中的情感，很難傳遞給那些不懂日語的人。我只能盡量對它作出較好的解釋。詩人本人也許不同意我的解釋，但只要我們知道至少會有一、兩個人會以我這種方式去理解這首詩，那也就無關緊要了。

首先，像大多數東方詩人一樣，芭蕉是一位自然詩人。這些詩人如此深切地摯愛自然，以致自覺與自然渾然一體，他們感受到自然血管中的每一脈動。大多數西方人則趨向於把自己與自然分離，他們認為人同自然除了合乎自己需要的方面之外，沒有什麼共同之處，自然的存在僅僅是被人利用。但對於東方人，自然是與自己非常親近的。當芭蕉在那偏僻的鄉村小道上，發現了這一株平淡無奇、幾乎被人忽視的野花綻開在殘垣破牆邊時，他感到這朵小花開得如此純樸，如此謙恭，毫不眩人耳目。然而當人們看它的時候，它又是那麼溫柔，那麼洋溢著聖潔的光輝，要比所羅門的榮耀更為燦爛！正是它的謙卑，它的含蓄之美，喚起人們由衷的讚嘆。這位詩人在每一片花瓣上都讀到生命或存在的最深神秘。芭蕉自己也許不曾意識到此點，但我確信，那時在他心中顫動的情感，頗近似於基督徒所謂的神聖之愛，這種愛伸展到宇宙生命的至極深處。

喜馬拉雅山可以激起我們崇高的敬畏感，太平洋的波濤可以引起人無限的遐想。但是，一旦人的心靈或詩意般地、或神秘地、或宗教性地敞開時，他就像芭蕉一樣，甚至在每一片野草葉子上都感覺到有著某種真正超乎一切貪鄙、卑下的人類情感的東西，它把人提升到一個猶如淨土一樣光輝的領域。在這種情況下，完全無關乎宏大壯麗。在這一方面，這位日本詩人具有特殊的稟賦，能超越一切數與量的尺度，在細微事物上發現偉大。

這是東方。現在讓我們來看，在相似情況下西方所提供的例子。我選擇了但尼生^①。他也許不是一個典型的西方詩人，不值得單獨抽出來與東方詩人作比較。但是下面所引的這首短詩，卻與芭蕉的詩十分相近。詩云：

長在頹垣破牆上的小花，
 我把你從隙縫中拔下；——
 把你連根帶花置於我的掌中，
 小小的花啊，如果我能知道
 你是什麼，連根帶花，一切一切，
 我就能知道上帝和人到底是什麼。

(Flower in the crannied wall,
 I pluck you out of the crannee; ——
 Hold you here, root and all, in my hand,
 Little flower —— but if I could understand
 What you are, root and all, and all in all,
 I should know what God and man is.)

在這首詩中，我想有兩點應予以注意：

1. 但尼生把花「連根帶花」拔下，置於他的手中看著，也許是專心致志地看著它。很可能他同芭蕉在路邊籬牆發現一株薺花時那樣有著近似的情感。但兩位詩人的不同處在於，芭蕉並不把花拔下來。他只是看著它，沉湎於默想之中。他心中有所感受，但並不表現出來，他只讓一個驚嘆號來說他想說的一切，因為他無言詞可以表達，他的感受實在太豐富、太深沉，從而毫無要把這種感受加以概念化的意願。

至於但尼生，則富於活動性與分析性。他先把花從它所生長的地方拔下來，把它從它所從屬的土地上分離。他不讓花悠然自在生存，這與那位東方詩人迥然不同。他非要把它「連根帶花」從牆縫中拔下，而這意味著這株植物非死不可。顯然，他並不顧及花的命運，他的好奇心非得到滿足不可。就像某些醫學家一樣，他要把花活體解剖。芭蕉卻甚至未碰那薺花，他只是看著它，「細細地」觀照著它——他的全部作為就在於此。他是完全靜默不動的，與但尼生的唯能論(dynamism)恰成一個很好的對比。

在這裏我想特別提到這一點，以後還會再提到它。東方是靜默的，西方則是雄辯的。但東方的靜默並不意味著啞口無言，靜默在許多情況下與多言一樣是雄辯的。西方喜歡用言語表達，不僅如此，西方還使語言文字賦有血肉，有時竟使得這個臃腫的血肉在它的藝術和宗教中變得過分顯著，或更確切地說變得過分的濃艷和淫逸。

2.但尼生下一步做什麼呢？看看拔下來的花，這朵花很可能一開始就已枯萎；他在心裏發問：「我了解你嗎？」芭蕉則全然不去刨根問底。他在那朵卑微的薺花中感受到它所顯示的一切神秘——那深入到一切存在的淵源的神秘。他沉醉在這種情感中，而以一种不可言說、不可傳達的驚嘆呼喊出來。

與此相反，但尼生則繼續他的知性活動：「如果我能知道你是什麼，我就能知道上帝和人到底是什麼。」他訴諸理解，是典型的西方行為。芭蕉是接受，但尼生則是排斥。但尼生的個性處於花朵之外，亦處於「上帝和人」之外。他既沒有把自己認同於上帝，也沒有認同於自然。他總是與它們分離，他的了解是今人所謂「科學客觀的」了解。芭蕉則是完全「主觀的」(這不是一個很好的用詞，因為主觀總是被認為與客觀相對立。

我的「主觀」一詞，即是我所想稱作「絕對主觀」的東西）。芭蕉即處在這「絕對主觀」中，在其中芭蕉看到薺花，薺花亦看到芭蕉。在此並非指對對象的移情、同感或認同。

芭蕉說「細細看」(日語:すく見れば)。「細細」一詞意味著芭蕉在此不再是一個觀望者，而是花變得意識到它自己，並靜默而又雄辯地表現自己。花這種靜默的雄辯或雄辯的靜默，充滿人性地在芭蕉的十七個音節中回響著。無論這裏有多麼深沉的情感，有多麼神秘的言詞，甚或有「絕對主觀性」的哲學，只有那些真正體驗過這一切的人才能領會。

就我所見，但尼生沒有情感的深度；他完全是知性的，是典型的西方心態。他是邏各斯(logos)學說的鼓吹者。他必須說點什麼，他必須把他的具體經驗抽象化或知性化。他必須跳出感覺的領域，進入知性的領域，他必須把生活與感受置於一個整套分析之下，以滿足西方尋根究底的精神。

我選了芭蕉和但尼生這兩個詩人，做為趨近實在的兩種基本特徵的代表。芭蕉代表著東方，但尼生代表著西方。當我們比較這兩個人時，我們發現他們表示了各自的傳統背景。在西方背景下，西方的心靈是：分析的、分辨的、分別的、歸納的、個體化的、知性的、客觀的、科學的、普遍化的、概念化的、圖解的、非人性的、墨守法規的、組織化的、應用權力的、自我中心的、傾向於把自己的意志加諸他人之上的，等等。與這些西方的特點相對，東方的特點可以說是綜合的、整體化的、合一的、不區分的、演繹的、非體系的、獨斷的、直觀的(或毋寧說是情意的)、非推理的、主觀的、精神上個性化而社會上則是羣體心理②的，等等。

若把西方與東方的這些特點用個人來代表，我必須提到中國古代

的一位大思想家老子(公元前四世紀)。他代表東方，而他所稱的「民」則可以代表西方。當我將「民」用於形容西方時，我絲毫無意於對這「民」的角色作任何貶抑，如那位古哲所描述的那樣。

老子把自己描繪為如同一個愚者。看起來他似乎對一切都漠然無知，對一切都無動於衷。他在這功利世界中簡直是毫無用處。他幾乎是無話可說。然而他有著一些什麼東西，使他全然不同於一個無知的痴呆者。他只不過是表面上像一個呆子罷了。

西方人則與此相反，他有一雙銳利透澈的眼睛，深深嵌在眼窩裏，像翱翔在高空的鷹隼，俯瞰著外在的世界(事實上鷹是某個西方強國的國徽)。其次是他的高鼻子，他的薄嘴唇，他的整個面部輪廓——這一切都暗示著高度發達的智力及行動的機敏。這種機敏可以比之於獅子。事實上，獅和鷹是西方的象徵。

公元前三世紀的莊子，寫有一個關於混沌的故事。混沌的朋友們受了他很多好處，希望報答他，於是在一起商量出了一個主意。他們注意到混沌沒有感覺器官藉以分辨外在的世界。有一天他們給他鑿了眼睛，這二天又給他鑿了鼻子，這樣在一週內把他改變成像他們一樣有感覺的人。當他們正為自己的成功而慶賀時，混沌卻死了。

東方是混沌，西方則是那些感恩的、好意的，然而卻不辨好歹的朋友。

東方在許多方面無疑顯得黯啞而愚笨，因為東方人並不那麼善於分辨和感情外露，而且沒有顯示出那麼多顯而易見的智力。他們是混沌的，並且顯然是冷漠的。但他們知道，若無這種智力上的混沌性格，他們的土生土長的智力本身是不能在合乎人道的共同生活中具有多大作用的。一盤散沙似的個體，若不能將自己關聯於無限，就不能和諧

而和平地在一起工作，而這無限，事實上構成了每個有限個體的潛在基礎。智力屬於頭腦，它的工作較引人注目，且成就較大；而混沌則在所有表面的動盪背後保持沉默與寧靜。它的真正意義從未顯現出來，成為參與者們能夠認識的東西。

具有科學頭腦的西方人，把他們的智力用於發明各式各樣的奇技淫巧上，藉以提高生活水平，並把自己從他們認為不必要的勞動或乏味工作中解脫出來。因此，他們努力「開發」他們所能使用的自然資源。相反，東方人則不屑於各種各樣的工巧或低賤工作，他們顯然滿足於「未開發的」文明狀態。他們不喜歡成為機械頭腦的人，把自己變成機械的奴隸。對工作的熱愛也許是東方人的特點。莊子有則關於農夫的故事，儘管所講的事情被假定發生在兩千年前的中國，但在許多方面仍極有意義和啓發性。

莊子是中國古代最偉大的哲學家之一，他理應得到比現在更多的研究。中國人不像印度人那樣善於思辨，故而易於忽視他們自己的思想家。雖然莊子的文體在中國文人中最負盛名，他的思想卻未得到應得的評價。對有可能在他那個時代流傳的故事，他是一個很好的收集者和記述者。不過，很可能他也創作了許多故事，來說明他的人生觀。下面的一個農夫拒用桔槔^③從井裏汲水的故事，生動地描繪出莊子的工作(work)哲學：

一個農夫挖了口井，用以灌田。他像大多數古人所做的那樣，用一個通常的桶從井裏提水。路人看到後問這農夫，為什麼不用桔槔，那既省力又可做更多的活。農夫說：「我知道它省力，正因為此，我才不用它。我恐怕用這樣一種機巧，人心會變得像機械，