

期待另一個弗洛姆¹

卡維波（初稿原載於台灣《當代》雜誌，1991年1月，57期。頁92-106。）

一、可能有另外一個弗洛姆 反唯心主義的觀點

有幾個弗洛姆？一般探討或批評弗洛姆的論文 包括筆者之前所寫的²，都假定我們所評論的弗洛姆存在於一個思想過程的終點，這也就是說，把弗洛姆當成一個現成的整體，已經蓋棺論定了，我們不再須要「透視」弗洛姆的思想，因為他的思想已經很透明地敞開，一目即可了然。易言之，我們的評論策略要製造的印像是：只有一個弗洛姆！

「只有一個弗洛姆」或「只有一個xxx」的確是很多思想研究者的寫作策略。如果現在要採取另一個不同策略，當然須先澄清我們的意思。作為一個生物體，確實只有一個弗洛姆。然而作為不同社會中，不同論述策略下的弗洛姆，卻可能不止一個。例如，等下我們會詳談的，1960年代美國社會的青年馬克思運動者弗洛姆，1970年代初《愛的藝術》的台灣弗洛姆，以及1980年代中國大陸的法蘭克福學派成員弗洛姆，就可能曾經是三個不同的弗洛姆。

或曰：這些不同的弗洛姆只是「真正」弗洛姆的片面理解；如果我們把握住整體的弗洛姆，就可以發現弗洛姆的本質。

然而，所謂「弗洛姆是一個整體」或「真正弗洛姆本質」又是依據什麼而界定的呢？弗洛姆的著作本身（文本）還是他的意圖？可是文本或意圖無法獨立於閱讀／詮釋／批評的策略；（即使弗洛姆自己也可能在不同時期以不同論述策略來談論或理解自己的著作），因此「整體」或「本質」這個說法難以成立。

再者，我們不能預設弗洛姆必然是一個有完整本質的整體，因為弗洛姆可能並沒有一貫的思想或自我認同。如果不必然存在弗洛姆的本質整體，那麼就不必然只有一個弗洛姆，但是也不必然有一個以上的弗洛姆。總之，弗洛姆到底有幾個？弗洛姆究竟是什麼？這些問題就不再能夠一了百了的確定。不論在過去、現在或未來，弗洛姆總是被人們的社會生活、物質條件、實踐、思想環境、論述條件所決定、所改變。

經常有人把上述這種反唯心主義的思考方式誤解為，我們可以對一個思想家或一部文學作品隨心所欲的詮釋或斷章取義。由於這個問題不是本文的主題，故而與其繼續討論此一問題，不如直接顯示另一個弗洛姆的可能性，而這個可能的弗洛姆並不建立在「斷章取義」之上。

¹ 文章的題目乃源自老友江勇振多年前寫的「期待另一個梁起超」，也僅以此文懷念老友。

² 「愛與欲望：簡評弗洛姆兼談弗洛伊德的性愛觀」，當代雜誌，1990年，52期，頁61-69。

二、弗洛姆曾是對法蘭克福學派有貢獻的重要成員

一般來說，弗洛姆在美國基本上只被認為是一個人道主義者、進步的心理學家，改良主義的政治立場者，他雖然以引介青年馬克思而著名，但很少人視他為「馬克思主義者」、「激進人士」或「左翼」。這當然和美國的泛左翼知識圈不太承認弗洛姆是左派有關，像羅賓孫（P. A. Robinson）在寫作《弗洛伊德左派》時，就刻意排除了弗洛姆³。

另外，在西方，弗洛姆和（被認為是西方馬克思主義的）法蘭克福學派的關係也比較不太被強調。方克（Rainer Funk）就以閒言的方式替弗洛姆抱不平地說：「弗洛姆作為法蘭克福社會研究所成員所扮演的重要角色，似乎在他三十年代離開該所後，被人（特別是霍克海默）故意地忽視了。……霍氏非常不願承認弗洛姆也曾是成員之一……」。方克還說了一些細節，並接著指出霍氏等人因為弗洛姆採用馬克思方法研究納粹時代的權威性格結構，故而希望人們忘記弗洛姆與法蘭克福學派的關係。方克說「很多跡象顯示霍氏早在他停留美國時期就放棄他的馬克思主義想法，而轉向（或轉回？）資產階級信仰，放棄馬克思主義的原因只是因為他怕被人認作是一名左派或馬克思主義者，這在當時是不合時宜的。（這也是為什麼霍氏等人後期用「批評理論」來代替「馬克思主義」，「異化社會」取代「資本主義社會」）」（頁 296-97）

方克的這番話極可能是弗洛姆的授意或代言，或至少經弗洛姆的同意。因為方克此人從學弗洛姆並共事多年，他是弗洛姆全集德文版的編輯，而且在寫這本《弗洛姆：做人的勇氣》一書時，曾住在弗洛姆家中密集討論達半年之久（頁 xiv），如此政治敏感的指控不可能未經弗洛姆同意。

前面提到的涉及納粹權威性格之研究就是弗洛姆在移民美國的成名作《逃避自由》（*Escape from Freedom*），這本書之所以受到公眾矚目可能主要地還是因為有助於美國正式參戰的意識型態。就在此書出版的年底（1941）美國正式參戰。另外，應當指出的是，歐洲左翼猶太知識份子對法西斯主義的「反猶太人」大眾心理有著高度的興趣⁴。

三、學術界公認弗洛姆為「新」弗洛伊德主義 但是弗洛姆否認

³ Paul A. Robinson, *The Freudian Left* (New York: Harper & Row, 1969)。由於這是第一本處理弗洛伊德左派的書，它也經常被引用。然而此書內容不符合標題之處正在於它未討論弗洛姆，而卻去討論影響力不大的 Geza Roheim。羅賓孫在題為「激進弗洛伊德主義」的導言中說，他之所以未選弗洛姆乃因為弗洛姆不重視「性」，行文風格與修辭也不激進，然而他也說他所選擇的另一標準是政治性格的激進主義，而他選了賴希及馬庫色乃是因為他們是與馬克思主義結合的弗洛伊德主義者（頁五），但就在這裡羅賓孫無法自圓其說了，因為 Roheim 不合這個標準，但弗洛姆卻吻合。不知道是否因為這個原因，羅賓孫後來將此書改名為《性激進派 *The Sexual Radicals*》，這就是個名符其實的書名了（而且就羅賓孫後來的學術生涯來看，他真正有興趣的主題就是「性」，所以排除弗洛姆是合理的）。不論如何，我不認為弗洛姆可以被西方知識圈無疑義地標誌為「弗洛伊德『左派』」，而這也和他在左右的政治立場上不清楚有關。其實無論左右兩派的知識圈均不喜歡立場不清楚的人，賴希雖然先左後右，但是其立場比弗洛姆要清楚。

⁴ 賴希於 1933 出版《法西斯主義的大眾心理》後，法蘭克福學派便想對應地作出這方面的研究，然而等到弗洛姆 1941 年出版《逃避自由》，弗洛姆已疏遠學派，後來阿多諾等人又出版一本相關的書《權威人格》。這三者的關係恐怕也是有待研究的公案。

就在這段時期，弗洛姆與荷妮、蘇利文等人，有著很接近的心理分析觀點，他們都認為十九世紀著重家庭關係的弗洛伊德已經不適用於現代（特別是美國）個人主義疏離社會，需要修正；他們也都認為弗洛伊德的性／生物主義太突出而忽略了文化與社會的因素。因為這個緣故，弗洛姆在美國社會及學術界被公認是「新弗洛伊德主義」（任何心理學入門書都如此分類弗洛姆），或者「弗洛伊德修正主義」（馬庫色，頁 217-251）（當時這和「馬克思修正主義」有相似的貶義），偶而也稱之為「後弗洛伊德主義」（J.A.C. Brown,《Freud and Post-Freudians》）（這三個名詞代表了對弗洛姆與弗洛伊德之間關係的不同理解）隨著新弗洛伊德主義者的名著問世（特別是荷妮的著作），「弗洛姆---新弗洛伊德主義者」也就成為美國社會所認識的弗洛姆。

然而弗洛姆自己卻不自命為「新」弗洛伊德主義者，這可以從兩方面來談。第一，他在給馬丁杰（Martin Jay）的一封信中說：「我從來沒有離開弗洛伊德主義，除非我們把弗洛伊德等同於他的原欲（力必多）理論……如果說因為我放棄原欲理論，我就放棄了弗洛伊德主義，這麼極端的說法完全是從正統派的觀點來看的。無論如何，我從來沒放棄精神分析。」（馬丁·杰，頁 89）；在《人的心》（The Heart of Man）的「前言」中，弗洛姆也做了相似的告白。

在弗洛姆晚年的《弗洛伊德的貢獻與侷限》（*Greatness and Limitations in Freud's Thought*），弗洛姆聲稱他要找出弗洛伊德理論的本質，他並且說：「這一目的並不構成對弗洛伊德的『修正』或『新弗洛伊德主義』，毋寧是以歷史唯物主義代替資產階級唯物主義。」（《弗洛姆著作精選》，頁 668）

這些均證明弗洛姆寧可自視為弗洛伊德主義者。

其次，弗洛姆自認為自己和其他新弗洛伊德主義者不同，他們之間的差異要多於相似處。在《精神分析的危機》（*The Crisis of Psychoanalysis*）中，他說：

雖然荷妮、蘇利文和我通常被一起歸類為「文化主義者」或「新弗洛伊德學派」，但這個歸類很難成立。雖然我們曾是朋友，一起共事過，也有一些共同的觀點——特別是對原欲理論持批判態度——我們之間的差異要大於相似點，特別是「文化」觀點。荷妮與蘇利文以傳統人類學來思考文化類型，而我的方式則建立在對形成社會基礎之經濟、政治與心理力量的分析上。（頁 32，註 22）

這也就是說，弗洛姆比其他新弗洛伊德主義者有更多馬克思主義色彩。

然而，弗洛姆自認不是新或修正弗洛伊德主義者的這一自我描述的策略，也必須放在當時左派與批判文化圈對待弗洛伊德的氣氛來看：馬庫色對修正主義的批判，以及開始有回歸弗洛伊德的呼聲，這些都使得「新」或「修正」不是那麼正面的標籤。

四、《愛的藝術》前後的弗洛姆——入世的名心理學家

前面曾提到馬克思主義在美國的「不合時宜」；其實馬克思主義在美國從來也就沒有合時宜過。即使在學院中，研究馬克思主義或許是正當的，但是作為一個馬克思主義者就有點

「不合時宜」了。(在台灣頗有知名度的 Bertell Ollman 著有《異化 *Alienation: Max's conception of man in capitalist society*》一書，就曾在數年前遭到迫害，一度成為風波的中心人物。) 歐洲左翼知識份子移民美國後，雖感到一些自由氣氛，然而二次大戰後冷戰開始，白色恐怖與肅清左派也在美展開，除了「抓匪諜」外，學院中的左派或不願表態的左派（很多人因史大林主義早已放棄左派立場）也不怎麼好過。幸而到了 60 年代初，美國國內與國外的環境均已安定，估計不可能有力量威脅資本主義秩序，人們表現出一股樂觀的情緒（丹尼爾·貝爾在 1960 年出版《意識型態的終結》即是這種情緒的表達），思想學術界也開始變得開放。就在此時（一九六一年），弗洛姆出版了推動青年馬克思風潮的《馬克思關於人的概念》（*Max's Concept of Man*）一書。

這本書出版時，弗洛姆在美國大眾眼中已經是一位名心理分析作家，他 1956 年出版的通俗著作《愛的藝術》，是相當轟動的暢銷書。讓我們先談《愛的藝術》前後的弗洛姆，在回頭來談弗洛姆的馬克思，或馬克思的弗洛姆。

《愛的藝術》翻譯成二十八種語言，1970 年之前便賣了至少一百五十萬本英文本（方克，頁 7），讀者歡迎此書的程度，顯然不可能全出於學術知識的興趣。在《愛的藝術》之前，弗洛姆所出版的《自我的追尋》（*Man of Himself* 或譯《人類之路》）《被遺忘的語言》（*The Forgotten Language* 台灣譯為《夢與精神分析》）《心理分析與宗教》（*Psychoanalysis and Religion* 台灣曾譯為《假面具的告白》），都因為清楚簡單的文筆，而帶有通俗的性質，弗洛姆的形象也因此是一位心理分析學家——關心社會並且誠懇的心理學家。在這三本書之後，他出版了一本批判性的政治社會著作《健全的社會》（*The Sane Society* 台灣譯為《理性的掙扎》）。雖然此書仍涉及心理分析的角度，但是重點在於對資本主義的強烈批判。

《健全的社會》可以看成是弗洛姆的「弗洛伊德馬克思主義」之表達，不過其激進性也因為其他原因而未被突出：我們應該記得，自從 David Riesman 等人於 1950 年出版《寂寞的群眾》後，關於現代資本主義社會的個人與生活之異化或疏離，就成為一個時髦的話題，關於異化的論述不見得是激進的或馬克思主義的，各種社會學、心理學或社會心理學也都談論此一問題。很明顯的，《健全的社會》也是在這個論述傳統中為美國公眾所理解的；證據之一就是 1962 年出版的暢銷書《單獨人：現代社會之異化》（*Man Alone*）就從《健全的社會》選出一節作為該書的第一篇選文，而這本書即是上述美國版異化論述的典型。另外，不容否認的是，弗洛姆在寫作《健全的社會》及類似著作時，也可能有意應和此一論述傳統，進而激進化此一論述。

《愛的藝術》無疑的建立起弗洛姆在美國公眾前一個真摯誠懇的良好形象，不同於那些企圖以蘇俄邪說毀壞美式生活的陰謀激進份子。《愛的藝術》對性濫交、酒精藥品（這些逐漸成為「進步」分子的生活標誌——被抹黑的標誌）均無好評，這基本上符合大眾較為保守的心態。

《愛的藝術》之後，弗洛姆還出版了《弗洛伊德的使命》（*Sigmund Freud's Mission*），對大眾而言，這像是有關弗洛伊德的傳記，顯示了作者弗洛姆的才情聰明（因為弗洛姆等於對弗洛伊德作了一次精神分析）。另一方面，弗洛姆也攻擊正統弗洛伊德主義的「官僚們」，並企

圖釐清他自己與弗洛伊德主義的關係⁵。

弗洛姆早年即對禪與神祕主義有興趣，像《心理分析與宗教》這類文字也應和 / 創造美國人對東方神祕主義的興趣，這些都使他成為一個受大眾歡迎的心理學家。

五、作為人道馬克思主義者的弗洛姆

1960年弗洛姆為他在1950年代中期加入的美國社會主義黨出版了《讓人存續得勝吧：一個社會主義的宣言和綱領》(*Let Man Prevail*)，這是一本「小書」，但是卻象徵弗洛姆的「馬克思面」開始與美國公眾面對面。不過在1959年弗洛姆就已寫成〈工作狀況中的自由〉一文，收錄在美國左派哈靈頓等人編的《自由社會中的勞工》(*Labor in a Free Society*)。

一九六一年弗洛姆出版了《馬克思關於人的概念》，這應當是他著作中學術影響最深遠的一本。這本書附錄了馬克思的《經濟學與哲學手稿》(由當時嶄露頭角的馬派學者 T. B. Bottomore 翻譯)，以及其他零星馬克思著作。以弗洛姆的形象來向美國大眾及學術界引介馬克思，相當地正當化了馬克思的研究及形象。馬克思 / 社會主義 / 左派不必然與「極權 恐怖 蘇聯」連結在一起，反而是自由與人道的象徵，人道的社會主義終於可以成為美國現實困境的正當出路之一。(除了弗洛姆外，Robert Tucker 同年出版了《馬克思中的哲學與神話》也在學術界發揮了相同的作用。)

歐洲的左派拒斥了史大林主義後，開始對青年馬克思產生濃厚的興趣，這逐漸發展為一個聲勢龐大的環繞著「異化」這個概念的青年馬克思運動。這個思想運動不但存在於歐洲泛左翼的圈子中，也存在於歐洲的共產黨內。當時共鳴或至少應和這個思想運動的，包括了像現象學派的馬克思主義、存在主義的馬克思主義、波蘭及許多東歐、蘇俄的馬克思人道主義、英國早期的《新左評論》派，以及南斯拉夫的「實踐派」等。弗洛姆也其實就是這個歐洲思潮的美國代表或代理，弗洛姆舉出的旗幟是「人道的馬克思主義」或「馬克思的人道主義」。

因此，弗洛姆這本《馬克思關於人的概念》，以及他後來主編的及寫導論的《社會主義的人道主義》(*Socialist Humanism*)，是美國社會的青年馬克思思潮流行的主要原因。David McLellan 這樣描述了弗洛姆對六十年代新左派的影響：「若說馬克思主義對早期新左派有什麼影響的話，馬克思主義是透過『異化』這個形式來影響的，而異化這個概念則是從弗洛姆所詮釋的青年馬克思而來。」(頁319)

由此可見弗洛姆《馬克思關於人的概念》等著作影響之一斑。

在這段時間(1960-1965年)除了上述這兩本著作外，弗洛姆還寫了一些這方面的零星著作，和美國本土社會學界的左派(屬於 C. Wright Mills 人道主義傳統的，包含其學生或友人)勾連。另外他還出版了三本書：《在幻想鎖鍊的彼岸：我所理解的馬克思和弗洛伊德》(*Beyond the Chains of Illusion*)，正如書名所示，弗洛姆在此界定他與兩位大師的關係，以及指出兩位大師所共通的是人道主義(頁23-24)，(雖然他顯然認為馬克思較弗洛伊德「高明」)

⁵ 可惜筆者不清楚弗洛姆是為何及何時被國際精神分析協會開除，何時進入華盛頓精神分析協會，以及他在這兩個精神分析協會內的情況。這些訊息可能對弗洛姆有關弗洛伊德的論述有更多的背景了解。

同時也勾勒出兩者綜合的可能性，這本書是他的弗洛伊德馬克思主義的重要表達。《基督教義的心理分析》(The Dogma of Christ)一書中最重要的一篇文章〈基督的教義〉，原來以德文在1930年寫成，但選擇在此時期出版英文版也頗富意義；因為此文顯示歷史唯物主義如何與心理分析結合，無論是研究早期基督教，或是宗教的歷史唯物主義方法，這都是一篇傑出的論文。若將此文和考茨基的《基督教的基礎》(弗洛姆也在文中引用)的方法互相比較，將是非常有趣。

六、作為積極參與左派政治的弗洛姆

還有一本在這段期間出版的書則是《人能佔優勢嗎？》(May Man Prevail?)，此書的副題是「外交政策的事實與虛構」，探討冷戰態勢下美國以核武為恫嚇的「以戰止戰」政策，而弗洛姆認為此一政策是對蘇聯認識不清所致。這本時局分析的著作，一方面釐清美國人「恐共」的毫無根據，另一方面則徹底否認蘇聯的社會主義革命政權性質(正是因為蘇聯非社會主義，所以美國無須恐懼蘇聯要「赤化」全球，因為蘇聯已經不「赤」了，對「赤化」並無興趣)。這本書對蘇聯的態度，和同時期馬庫色的《蘇維埃馬克思主義》相似(惟馬庫色尚對蘇聯抱一絲希望)，反映當時西方泛左派的一種蘇聯立場。從弗洛姆個人形象的意義來說，此書顯示弗洛姆的人道社會主義與蘇聯的假社會主義不同，算是劃清界線；另一方面，表徵了弗洛姆對社會政治問題的興趣與參與。下面我們就來談這一點。

前面說過，弗洛姆曾加入美國社會主義黨，還寫了一個社會主義宣言。後來他主要的政治活動集中於國際和平運動，反對核武競賽、主張裁軍、反對越戰。這些活動在政治的光譜上乃屬「左派/激進派」。弗洛姆的實際參與反戰、和平運動及反核武競賽的各種政治活動，充分表現在他從1960年開始寫的各种政論性質的著作中。整個六十年代弗洛姆這方面的政治參與，即使是其論敵也不得不認同其努力。在1968年出版的《希望的革命》中(*The Revolution of Hope*)弗洛姆把焦點放回資本主義科技社會的人道改造上，但他的和平反核武精神仍處處可見。後來的《人類破壞性的剖析》(*The Anatomy of Human Destructiveness*)雖然是一本「社會心理」的學術著作，對其他學派就同一主題的研究進行廣泛的分析與批判，但也可以視之為弗洛姆對「戰爭與和平」這一主題的深刻、剖根溯源式的思考。他在1970年代其他的有關「侵犯心理」的文字，均可如是觀之，也均可視為他在1963年所寫的《人內心的戰爭：破壞性根源之心理學研究》(*War Within Man*)以及《人的心》(1964)的延續、申論和發展。換言之，以上提及的這些著作都和弗洛姆對現實政治的關心無法分開。

整個七十年代的弗洛姆(他逝世於1980年)並沒有特別的改變，也許因為年事已高，政治活動已無(唯一例外或許是在一九七四年的國會聽證會，作有關美蘇和解政策的發言)。他的著作焦點仍是弗洛伊德馬克思主義(例如；《精神分析的危機：論弗洛伊德、馬克思和社會心理學》，《弗洛伊德的貢獻與局限》)，人道主義的馬克思主義(例如，他替Adam Schaff的《馬克思主義與人類個體》所寫的導言，替南斯拉夫實踐派學者Mihailo Markovic的《從富裕到實踐》寫的前言，以及延續《健全的社會》及《希望的革命》等書對資本主義社會的批判、人道主義社會的鼓吹，所寫的《占有還是生存》(To Have or To Be)，一如以往，此書建立在他的倫理性質的心理學上。

七、美國的弗洛姆 為何被左派排斥？

如此回顧弗洛姆的一生，我們發現他的思想立基於影響二十世紀最巨的兩位激進大師馬克思與弗洛伊德。然而一般左派並不強調他的馬克思主義立場，新左派也不視其為同路人（例如一般的新左派文章選集，很少收錄弗洛姆的文字），這是為什麼呢？

在狂飆的六十年代中，法蘭克福學派的另一位弗洛伊德馬克思主義者馬庫色，儼然成為新左派的精神導師。他在《愛欲與文明》一書的結語中，嚴厲地批判了弗洛姆及其他新弗洛伊德修正主義者，例如，馬庫色認為弗洛姆的那些批判性觀念與價值，都還是從現存的體制內之意識型態導衍出來的（頁 228, 239），而不是在徹底拒絕體制的情況下，以體制外的觀念與價值來建立新人與新社會的概念。由於弗洛姆經常面對通俗大眾，所以他的價值觀念自然是體制內的，也因此才能為大眾接受。可是一個觀念或價值是否為「激進」、「保守」、「進步」、「左翼」、「反動」……，似乎不應從觀念的內容來看，而應從觀念存在的脈絡來看，亦即，此一觀念如何被論述、被解讀、被使用……等等。馬庫色的批評因此是形式主義的。

可是馬庫色那種從「正統」弗洛伊德主義對弗洛姆的批判，再加上激進馬克思主義者對弗洛姆的批判（如 Kurzweil 所提及的，頁 99），使得弗洛姆看來很狼狽。雖然弗洛姆也反擊馬庫色，雙方在 *Dissent* 雜誌交鋒數次，但是由於馬庫色在激進運動中的威望，使弗洛姆失去了「左派」的可信度，一直到 1970 年，弗洛姆還在《精神分析的危機》中重燃戰火，指責馬庫色「利用了激進年輕一代對馬克思與弗洛伊德的歡迎，而使馬庫色的反弗洛伊德與反馬克思之新人概念更有吸引力」（頁 31）。

馬丁·杰曾這樣形容兩者的論戰：「較次要的差異變成比較多的同意更重要」（頁 111）。不論如何，弗洛姆對法蘭克福學派的貢獻或重要性，以及他的西方馬克思主義者地位，在西方左派知識份子圈中都還有待平反或評估；而弗洛姆與新左派在思想上的關聯，以及他對六十年代美國社會進步文化的貢獻，也都還有待進一步的研究。

八、大陸的弗洛姆 為何比較「客觀」？

在中國大陸，弗洛姆作為「法蘭克福學派成員或代表人物之一」、「西方馬克思主義者」的身份幾乎沒有受到質疑。例如，杜任之主編的《現代西方著名哲學家述評》（1980 年，北京三聯）和除崇溫的《西方馬克思主義》（1982 年，天津人民）都是大陸學界的典型看法。

為什麼會這樣呢？是否大陸學界比較「置身事外」，所以能公平地看待在西方左派中因「內鬨」而被排除在外的弗洛姆呢？或許。但是這之中有更複雜的多重因素。

首先，對剛引進西方馬克思主義的八十年代初中期的大陸學界而言，站官方立場的大陸學者根本認為西方馬克思主義也不是真正的馬克思主義，法蘭克福學派等根本就是假左派，易言之，西方左派並不比他們所批判的弗洛姆「左」到哪裡去。因此，沒有必要去區分他們

與弗洛姆之不同，西馬大多數都是「非馬」或甚至是「反馬」。⁶

其次，當時大陸學界在剛引進西方思潮時，常常需要有「引進的正當理由」，即，為什麼要引進這號人物？有什麼動機和目的？有什麼非引進不可的重要性？等等。一個思想家如果能和馬克思產生聯繫，通常便是可以接受的正當理由。介紹弗洛姆為「西馬法蘭克福學派代表者」，比僅僅是個「新弗洛伊德主義者」要好得多。

此外，弗洛伊德的思想當時受到大陸社會（不只是學界）的歡迎，也因此有需要對弗洛伊德馬克思主義進行研究（因為：贊成弗洛伊德者，可用弗馬合流來正當化研究弗洛伊德之必要；反對弗洛伊德者，則希望藉弗馬合流來糾正或收編研究弗氏的方向）。因此，弗洛姆這個弗洛伊德馬克思主義者亦受到青睞，人們也至少承認他的西馬身份。關於這一點可以由《在幻想鎖鍊的彼岸》中譯之初版說明，看得出來：

馬克思主義誕生以後，對當代世界的政治、社會等許多領域產生了極其廣泛而深刻的影響。稍後的弗洛伊德學說，對西方的影響也是非常巨大的。東、西方學者對二者分別進行了大量研究，但是，對這兩位人類思想領域的巨人的理論進行比較研究，尚不多見。《在幻想鎖鍊的彼岸》一書在此方面作了嘗試。

本書作者埃里希·弗洛姆是出生於德國的心理學家、社會哲學家，法蘭克福學派的重要代表人物。他在《在幻想鎖鍊的彼岸》一書，對馬克思的理論（特別是青年馬克思的思想）和弗洛伊德的基本思想進行了闡釋、分析和比較，指出了馬克思理論的高明處和弗洛伊德學說的不足；在此基礎上，弗洛姆提出自己的有關思想。這對我國讀者了解、研究「西方馬克思主義」及弗洛姆本人的思想和觀點，都有一定的參考價值。（頁一）

這個〈出版說明〉並非有什麼錯誤，但出版者選擇的介紹角度，反映了大陸學者對弗洛姆興趣（interest 利益）之所在。（而其他社會因興趣不同，會選擇其他角度，例如即使此書在一九七〇年代的台灣出版，也不可能有這種角度介紹弗洛姆。）

引進弗洛姆還有一個更重要的現實原因，但是事關現實政治，鮮少有人公開提及。這就是文革十年後，一如西方左派在史大林主義之後的反應，大陸也開始了青年馬克思、人道主義的馬克思主義、或社會主義的人道主義「熱」。如前所述，弗洛姆正是這一股思潮的代表人物之一。所以引進弗洛姆還有非常現實的意識型態作用。在這個因素影響下，弗洛姆被當作西馬人物也就其來有自了。如果弗洛姆不是某種馬克思主義者，那麼在大陸和弗洛姆唱同樣調調的人道主義者，也就不是馬克思主義者了。大陸上的人道主義者為了保護自己，必須說弗洛姆的確是西馬；而那些非人道主義者也不願把人道主義者打成對立面，因此願意將社會主義的人道主義視為（帶有一些片面成分、錯誤認識的）馬克思主義者。（大陸的馬克思人道主義大辯論，最後在「調和」聲中被結束了。）

總之，因為種種因素，大陸學界比西方左派更願意、更不遲疑地承認弗洛姆的「西方馬

⁶ 有關大陸西馬論戰的一些意識型態問題，請參看筆者以「王大衛」筆名所發表的《西風壓倒東風》（《中國論壇》（358號），頁77-79）

克思主義者」，「法蘭克福學派重要代表人物」地位⁷。除了引進台灣現有的翻譯外（但也重譯了不少台灣已有的翻譯），大陸學界還集中翻譯了好幾本有關弗洛姆的弗洛伊德馬克思主義，或人道主義的馬克思主義者著作。唯一的例外卻是《讓人存續得勝吧》一書，也許是因為此書涉及政治綱領，比較敏感。就筆者所知，大陸至今（1990年底）尚無譯本。

九、台灣的弗洛姆 為何被冷落？

八十年代在大陸集中翻譯的那些弗洛姆著作，在過去某一段時間的台灣可說是聞所未聞的，這當然是因為政治禁忌的緣故（引介赤色的弗洛姆，有為「共匪」宣傳的嫌疑）。

台灣一般所認識的弗洛姆，是從《愛的藝術》開始，而《愛的藝術》在通俗讀者的眼中和坊間應用心理學之類著作無異，而由於弗洛姆的弗洛伊德馬克思主義沒有適當的引進，所以台灣在閱讀弗洛姆時，就很容易將他和一般的人本心理學者、禪或宗教的神秘體驗者、存在主義者或甚至應用心理學等並列在一起，把弗洛姆當作一個心理學家或自我心理學家、或頂多是一個反實證主義的社會心理學家。

從這些錯誤角度來理解弗洛姆，就很容易把弗洛姆當作一個尋求現代心靈和諧、如何指引個人安身立命、鼓勵個人以「愛」等建設性力量去實踐自我……等等的一般心理學家。因為看不到作為一個馬克思主義者的弗洛姆，是如何注重社會的改造、經濟組織的重整等等。

台灣解除軍事戒嚴前後，《馬克思關於人的概念》及《在幻想鎖鍊的彼岸》都從大陸「引進」台灣。然而隨著更多馬克思主義書籍的引進，弗洛姆立刻就被「馬克思熱」所淹沒，成為不起眼、不被台灣知識圈所重視的人物。

台灣的左翼知識圈，早在多年前就跟隨了西方左派對弗洛姆的看法，認為弗洛姆是保守派、庸俗。李寬木在1977年的《夏潮》寫道：

青年馬克思運動在美國最為保守派的弗洛姆所鼓吹。他稱這個運動為社會主義的人道主義，其核心思想還是自由主義。在六十年代的美國，弗洛姆在思想界的地位一落千丈，最主要的原因是他的思想的庸俗已不能滿足社會激變中的美國，《逃避自由》、《健全的社會》、《自我的追尋》的年代已過去，弗洛姆不能深入美國的社會結構去分析，而僅僅守著形式主義的思想方式在美國已漸漸成為陳跡了。」
（頁九）

解嚴後，由於有更多的左派大師待研讀，菁英知識份子（無論左右）對弗洛姆更是不屑一顧、興趣缺缺。

菁英知識份子之冷落弗洛姆，（解嚴後，筆者沒有看到有關弗洛姆或運用弗洛姆觀點的文字），也反映出菁英知識份子與通俗大眾的脫節：整個文化工業及市場仍顯示大眾對通俗心理學著作或人生哲學著作的強烈興趣，而弗洛姆其實大可以在此領域佔一席之地（正如過去

⁷ 大陸學者黃頌杰於1989年編輯出版了厚達七百頁的《弗洛姆著作精選》，這大約是最晚近的一本有關弗洛姆的大陸翻譯，在此書的編者序中，編者對弗洛姆是否為西馬，提出保留的看法，同時他間接暗示了他對弗洛姆被列為法蘭克福學派人物，也有所保留。

一樣)，爭取領導權。

此外，還有兩個原因讓我們覺得另一個（不同於過去台灣所認識的）弗洛姆，有加以引介的必要。

首先，弗洛姆對宗教有高度興趣，他的人文主義思維本身具有強烈的宗教性格，他對禪宗與心理分析共通性的發掘，在適當的論述策略下，可以使他的學說對台灣的宗教思考產生影響力。

其次，弗洛姆幾乎在每本著作中都提及弗洛伊德，也許大眾因為弗洛姆而引起對弗洛伊德的興趣。這雖然是一條迂迴的道路，但是能讓大眾有機會接觸弗洛伊德思想的每一條道路，都不應輕易放棄。同樣的，這也需要適當的論述策略，才能引起大眾對弗洛伊德的興趣。例如，一方面，像《精神分析的危機》中弗洛姆早期精神分析論文應給予重視；他和馬庫色的論戰涉及了對弗洛伊德體系的理解，也應給予重視。另一方面，應進行對弗洛伊德著作落實台灣本土的導讀，使此間能理解到弗洛伊德的巨大理論革命之處，這些都是必要的論述策略。

或曰，弗洛姆並不為西方學術界重視，台灣也因此不必太重視。

的確，西方鮮有專書討論弗洛姆，若將馬庫色與弗洛姆相比，二者的天壤之別立判，然而任何學術界都有政治因素，西方學術界對弗洛姆的忽略也不例外，台灣有其特殊的歷史情況，應另作不同的考慮，過去台灣有不少人受到弗洛姆的影響，是《愛的藝術》迷，這是一種資源，如果弗洛姆從此在台灣銷聲匿跡，那麼這筆資源也就浪費了，如果新的論述實踐能夠把弗洛姆帶到解嚴後的台灣新知識視野中去，那麼這筆資源也可以跟著轉化，當然我們也可能對弗洛姆在台灣的影响力估計過高，那麼，在這種情形下，台灣也不需要另一個弗洛姆。

但是姑且讓我們樂觀些，期待有心人的論述實踐，能使另一個弗洛姆出現。

（原發表於《當代》雜誌 1991 年一月號，2003 年春全文上網）

引用書目

Fromm, Eric. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology*. Greenwich, CN: Fawcett, 1970.

Funk, Rainer. *Eric Fromm: The Courage to Be Human*. 1978. New York: Continuum, 1982.

Jay, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social research, 1923-1950*. Boston: Little Brown, 1973.

Kurzweil, Edith. *The Freudians: A Comparative Perspective*. New York: Yale UP, 1989.

Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. New York: Vintage, 1955, 1962.

McLellan, David. *Marxism after Marxism*. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

Robinson, Paul. A. *The Freudian Left: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. New York: Harper and Row, 1969.

李寬木，〈冷戰年代中西歐知識份子的窘境：談卡繆的思想概念（三）〉，《夏潮》，16期，1977，頁7-9。

弗洛姆，《在幻想鎖鏈的彼岸：我所理解的馬克思和弗洛伊德》，弗洛姆著，趙鑫珊校，其他出版資訊未列，（台灣翻印版）。

《弗洛姆著作精選：人性、社會、拯救》，黃頌杰編，上海人民出版社，1989。