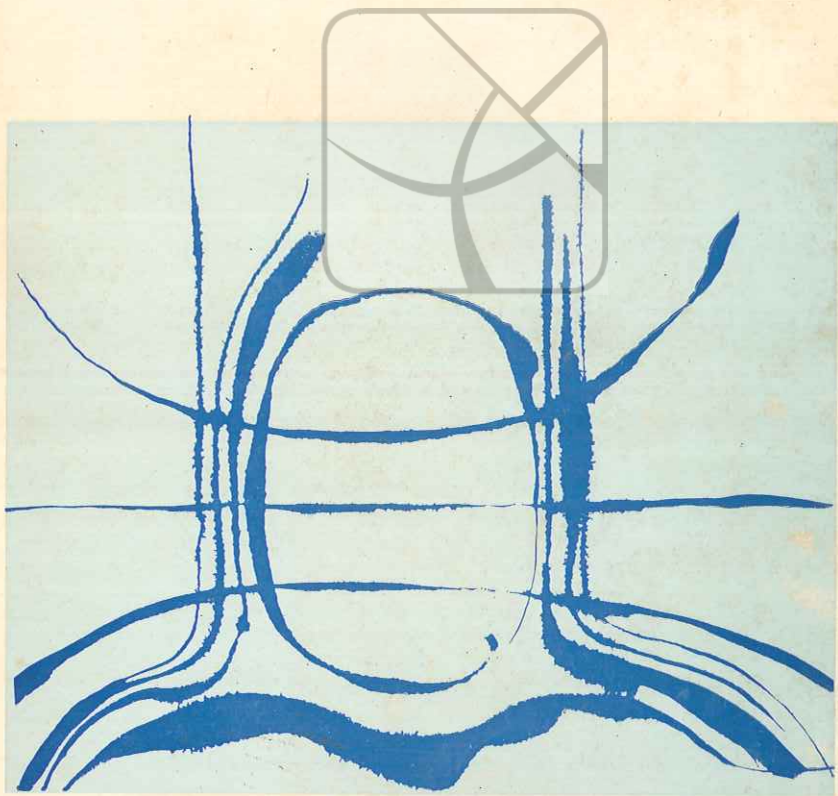


忘海的日子

吴海凉著



忘海的日子

吳海涼著



本書獲得雪蘭莪潮州八邑會館
出版基金資助出版

目錄

第一輯

拉滿的弓(代序)

一種貢獻 一種欣悅

從連整頓讀書風氣

由死想起

李敖精神

物價與人價

美感與性感

簡體字與詩

33 29 25 21 17 11 7 1





記詩人與登

記史學泰斗湯恩比

邊際人與文化放逐

關於存在主義

從精神危機談到精神分析學

第二輯

未成熟的事

笑的踪影

燃不起的燄

藍藍的冥想

蕩



孤絕的成長

現代人的告白

風之曲

風的遺蹟

忘海的日子

湖中葉

香煙與人生

後記

153 151 147 143 137 133 129 125

拉滿的弓（代序）

你底影子是弓

你以自己拉響自己
拉得很滿，很滿。

假如我是一座火山，一座沉默蘊藏熱力等待爆發的火山，我只希望它永遠待發而不爆發，只因我不忍看到火山爆發後的破壞形象。

假如我是一把弓，一把詩人周夢蝶筆下拉得很滿很滿的弓，我就希望它永遠拉得飽滿。此弓不發也罷，欲發，欲發必中中心點。

「忘海的日子」原定由三輯文章組成，後因意料不到的因素，只好把第三輯，我的多年老情人——詩——割愛，只出版一、二兩輯所收存的文字，茲順次序簡述如下：

第一輯：獻給偉大不死的心靈

這一輯共有十二篇文章，內容有論述文字，也有評介當代思潮的文章。論述文字（例如簡體字與詩等），主要是表達我對一些事理的看法。至於評介當代思潮的文章（例如存在主義與精神分析學等），我是以相當嚴肅且盼望的心情去處理的。我覺得在我國，用華文有系統地介紹一些會對現代生活思想行為有極大影響的思潮，向來都很少。我相信我國飽學之士有的是，而把當代西方思潮推介給普通民衆，對提高這裏的文化水平與人民對事理的認知，是有決定性的好作用。中國五四運動的興起，難道不是多多少少得助于當時一些智識份子，儘量把西方先進思潮（像賽先生和德先生 *Science and Democracy*）介紹給民衆的結果嗎？

我的讀書範圍有限，能力也有限，再加上有時因發表國地之難得，使我的這項努力時而受挫。我只希望學識才能訓練各方面都比我強的高手，能出來為文化，為知識的普及，多寫些有關這方面的知識，難道說我們希望這地方的文化層次老是這麼低級，學術水準永遠比別人落後嗎？

這輯聲明是獻給不死的靈魂，只聊表我對一部份人，窮其一生對真理對知識的追求的一種敬意，一如佛諾依德和湯恩比等，就是。

我會重視這一輯，它是我生活與思想的結合，也是我思想的遺跡。

第二輯：獻給我已逝去的年華

我的過去充滿段段抹不去的哀傷史，個人的，家庭的和社會的。我是在一九六九年開始我的文藝創作（起步是相當的晚），此後在文友的鼓勵下，我也斷斷續續寫下了數十篇的散文（三十餘首的詩

和三篇小說），這些散文有抒情抒意的（我不認爲我的散文筆調是十足抒情的），也有對時代感觸及生命本質深深感觸及探索後的文體，它只代表我由童年步入成年期這段廿年時光內的心靈歷程。那是我已逝去的歲月，它有太多的悲傷與不快，但我是會珍惜它，就好像我珍惜我的生命一樣（即使我有多麼多的不滿）。在這一輯裏，我期望回憶過去，也希望能從此把握將來，可是，我知道我的過去是不愉快的，不愉快的歷史絕不會爲將來帶來什麼美好的記憶，它像一枚霉爛的果子，我是不會再去咀嚼它的。因此，如果以後我還會繼續爲文藝而創作，我是要擺脫那股因過去而圍繞的悲哀，我要擴大自己，也擴大自己的寫作範圍，但願我能超越——破除重重欄柵而向更廣大面超越。

文學創作是長遠艱辛的工作，它的價值與意義，不是可在短短時期內就能看到。只要一身敏覺和人性還未完全死去，我說，我要工作下去。

拙作這次僥倖獲選雪蘭莪潮州八邑會館「學術文藝」出版基金獎，我除了表示感謝外，也對「有心人」在扶育馬華文藝所作出的實際貢獻，感到萬二分的敬佩，我更希望看到有更多有遠見的團體，籌辦類似的出版獎，鼓勵寫作人努力安心創作，使我們這塊貧瘠的文壇，百花齊放，朝氣蓬勃。

本集在出版期間得到姚拓先生提供意見和多位友人的協助，在此僅一致致謝。

一九七六·十一·廿七吉隆坡

第一輯

獻給

偉大不死的心靈



一種貢獻 一種欣悅

如果有人問你，你唸什麼科？假如你的答案是：理科，那麼問者就會繼續問道：生物，物理，還是工程？將來打算作醫生，工程師，繪測師……問者的問題可真多，而答者也似乎答的有點兒飄飄然。反過來假如你的答案是：文科，那麼很肯定地，問者將不可能繼續追問下去，文科好像沒有什麼好問的！這是事實，和登月壯舉一樣底是事實，這事實也清楚劃分時下一般人們對文學（泛指一般人文學科）的看法，唸文科乃研究文學之唯一途徑。

到底文學是否是一種需要（特別是在當今這種工業化社會），文學是無聊的嗎？人能否脫離文學而生存？環境是最現實的，然而，有人認為解決肚子溫飽更現實，既然三餐無着落，還談什麼文學，還談什麼文學的價值。文學既然不能供給人類所需的基本食糧，為什麼還要寫文章？這一連串的問題，乍看起來，好像頭頭是道，也正好表明今天普遍追求高度物質享受的社會，文學所面對的挑戰（嚴格地說，一切人文科學所面對的挑戰）。

曹不在其典論論文中說：文章是經國之大業，不朽之盛事。曹不貴為皇帝的兒子，大富大貴，恐怕沒有人知道他的大名。可是他却首推文章，以寫文章當作件大事。生命是有限的，人生的一切富貴

精華也是有限的。宇宙間的萬物都是有限的——最終的停留處皆難逃石碑上留痕一途。唯有寫文章的人才永久存在，所以曹不鼓勵人們創作，獻出你的有限生命，這是他的看法。

科學工藝的進展與物質生活的提高是平行的；社會越進步，物質生活（生活水準）也跟着進步。曹不那個時代與幾千年後的今天，在空間上是段大距離，可是，有一個觀念還是亦樣，那就是物質享受只是人生的一部份，人還是依然需要基本物質以外的東西。我想，人類將無疑地變成只有軀殼而毫無血肉之屍（Living Skeleton），假如物質佔有人類生命之全部活動。狗之所以被呼之狗，因為他沒有組織過的語言文字。人之被呼為人，因他有語文，有文字，而語言文字，廣義上說是文化文明，狹義而言文學也是重要的組成部份。一個收入低微的建築工人，我們能武斷因他收入少而否定他的工作價值嗎？一個工程師的收入與一位文人的收入相比，又如何？建築工人雖然（也許）目不識丁，待遇方面不够理想，可是他的工作仍有他的價值。這是很明顯底，否則，高樓大廈將不會出現，社會還是以往的樣子，市容還是以往的市容，沒有進，談何新。

建築工人的工作有他的價值，文學呢？有些所謂價值或貢獻不是肉眼所能即刻徹悟的，有些却是眼睛所能看到，內心反而感覺不到，而文學的價值，如果有，應屬於前者。

人類若以吃喝玩樂，酒色財氣當作人生的主題，由此看來，文學似乎沒有必要存在。但是，沒有人肯否認，生活就是文學，文學就是生活。一個人的一舉一動，言行作爲，都是文學表現的潛能。君不見文學作品中的大人物小人物，都以人爲中心，都免不掉人的生活。人類要生存，就得生活，要生

活，就有文學。生活是生的，文學亦然。文學與生活戚戚相關，人與文學亦然，要不然，君不見當人心空虛無靠的時候，總希望得到能滋養及安慰心靈虛空的東西。試想，假使文學嘗未誕生，人類會不會仍舊停頓在洞穴守獵的時代？

今天一些愛寫文章的人，每每提及追尋永恆。今人所說的永恆假使和古人所謂不朽之盛事同工異曲，那麼文人之心，一目了然——虎留皮，人留名，要讓子子孫孫知曉某某是我的什麼人曾經寫過什麼什麼書，因此某某留名後世，因此也完成了一件不朽之盛事，也追求到永恆啦。立言好像是件很了不起的事，但留名只是個人偏狹爲出發點的一種觀念，這種觀念好處是促使你寫作，假如爲了區區留名而大絞腦汁，這未免太天真了（因爲立德立業不是比立言更有直接的效果）。寫文章是人類的本能，人是感情的動物，心胸有話要吐出，沒有理由（也不合心理衛生）要它熬臭胸中，應該讓他自然吐洩，絕對免強不得。所謂硬硬絞腦汁，是難產（什至是流產）的結果，並不是自然本能的「生產」，這是病態的。

有人認爲文人和常人不同之處，在於文人的感情特別深些，感觸特別深些，遠光特別遠些，所以文人往往是人民的非正式代表，是領導者（參閱梁實秋著偏見集）。文人是領導者，那麼爲什麼文人又往往不能得到它應有的地位（這問題是由文學一般上被人輕視中聯想到的，如文學沒有出路啦等等）？曹丕所說的文人相輕難道是理由？在商場上，有所謂商業競爭，在文壇上，莫也有什麼文學競爭乎？綜觀古人的不朽之盛事與今人的追求永恆，若具有其意義的話，也許這些意義總該是文人所欲追

求的合法地位了。

拉雜談來，對文學所引起的幾個問題，好像是解未解，對於文學與文人的種種，一時想不到一句確當的心語來結束，只好引用一位女詩人的話來作本文的總結：

平凡渺小的生命，能像山谷裏的

一顆小草，偶然的開放一朵鮮花，縱使沒有彩色，沒有芬芳，而在宇宙的神奇裡，在生命的本身來說，也總算是一種表現，一種欣悅，一種貢獻。

後記：近日讀曹丕的「典論論文」，閱後勾起感想重重，是以作此文。

一九七〇年九月初

從速整頓讀書風氣

〔一〕

書籍是人類智慧的結晶。人類的進化，歷史的推進，多少都得益於書籍的啓發。

希臘哲人阿里斯多德曾說人是理性的動物，因為人類能應用思維活動來改進生活，而且能將思想通過文字而保存於書籍中，因此我們可以想像在一個人羣組成的世界裏，若沒有書籍該是個多麼不幸的缺陷。我們也懷疑今天的高度文明是否也能在一個沒有書組成的世界內兌現。

著名哲人如培根，密爾頓等對書籍的必要性都有極高的讚語。古代中國讀書人也有一句：萬般皆下品，唯有讀書高的口頭禪來激勵人們勤奮讀書。因此，書籍對人類的重要性，有如空氣對動植物的不能缺少一樣地重要。

〔二〕

馬來西亞的人口大部份是由青年人組成，而這些年輕人也大部份是學生。學生是未來的知識份子

，也是國家的希望；了解學生的讀書情況（內容）對了解國家將來的進展動向是有密切關係的。普通對讀書有熱誠的人只能在在籍學生中找到；一旦一個學生畢業後，他就有和書本絕緣的傾向。當然也有少部份人因工作或興趣，在離校後仍繼續和書本接觸。在學生羣中，除了少數極難得的例外外，大多數學生的讀書狀況，不見得使人鼓舞，我總覺得目前讀少書和少讀書（學校讀本除外）是學生們的流行病。我們不難猜想由此而來流行于他們之間的是一種相當要不得的知識貧乏症。這點，應是非常不幸和痛心的事實。

七十年代是個高度進展的年代，生存在這個日新月異天天都在變動的時代，無知不該再是可悲的藉口。我們也許會在行爲或外表方面落伍，但我們絕不允許自己在思想世界中落人之後。讀書之風氣不盛行使人失望，但讀書習慣的不健全趨勢更使人心煩，這一點我將在下段詳加討論

〔三〕

印刷業到了今天，已經發展的非常神速。教育的普遍化使受教育的人數增加，而出版業的發達也相對地提供更多的書籍于激增的學生。可是事實却相反：印刷術的進步正有利於參考書教科書的大考出版，而文具之類的東西又往往比益智或文藝書籍吃香。假如你是個常逛書局的人，你會發覺問鼎考試指導之類書本的人會出奇的多，再者，那些專門刺激感官和低級趣味的有色書却比比皆是。我們實

在不能否認這種現象的存在，就好像我們也不能否認要在不注重學問學養的社會有良好的讀書風氣並不樂觀。但現存的不樂觀景象不意味永遠無法樂觀，關鍵是在人們怎樣想法去糾正並補救這種不健全的現象。

作爲一個現代的讀書人，你的閱讀範圍應該廣大。你應儘量避免將你的閱讀圈子縮小在一個時代或集中在一個焦點上。時代在轉變，因此閱讀習慣也應跟着更動。例如在文藝方面，我們不該停留在五四或三四十年代的文壇中，我們生在七十年代，呼吸着現代的氣息，我們似乎有必要接觸更多有關我們周遭和時代面貌的著作。只沉緬在五四或三四十年代或古典文學中而對現代文壇一無所知是井底蛙的視野。我們不能漠視過去偉大成就，我們也總不能老是生存在過去的榮光裏。身爲一位現代的讀書人，你不但要認識過去或古典的作品，更要指染環繞你四周的現代著作，總之，讀書多和讀書廣應是今天讀書人的起碼要求。

〔四〕

我們所處的社會是個商業社會，這點對讀書風氣的盛衰有一定程度的影響。既然涉獵書籍者大多數是在籍學生，那麼我們就有理由相信考試就是使讀書風氣不盛的因素之一。一年之中考試之多不少於彩票開彩的次數，月有月考，半年有半年年考，年終又有年終大考甚至會考，這一連串轟炮式的

考呀考的有使一般學生喘不過氣來的感覺。這些考試足以使他們無法分心去閱讀去研究自己興趣喜愛的書報，除了少部份有強烈閱讀興趣求知慾強者除外，很少有愿意將時間精神放在書報雜誌上，除非那些書報什誌對他們的考試有補助作用，否則他們也許會商業化公式化地以為去看一部又緊張且刺激的片子，對眼睛腦袋都比看一本書清鬆清鬆的多多，這是原因之一。

由上述因素連帶引出另一相關的問題是：因讀書之風不太盛，直接影響學生不知要讀什麼書和什麼書值得去讀的無依感。我想這問題是容易解決的，只要有人肯推介好書和值得閱讀的書（如外國的書評及有關評介新書新刊物的副刊），難題就迎刃而解了。

閱讀和教育是有相互的作用，已發展國家一般上讀書風氣總比發展中國家興盛，因為教育的普及，不但能消除個人的無知，還能減少人口中的文盲率，對促進個人或整個社會的向前推進，是有激勵作用。讀書是向前推進的途徑之一。我相信終會有一天，當教育普及到每人都有機會享受時，文盲率之逐漸下降，受教育者之相應提高，讀書風氣有可能也會較理想，這也是因素之一。

歐美以至港台的閱讀氣氛比本地勝出幾倍（香港每人平均每天閱讀三至四份報紙），日本和韓國則更好，究其原因不外是出版業發達，報章什誌書籍等也無形中增加。出版事業的興盛有助于直接刺激讀書風氣的形成，這是其三。

此外，足夠的讀書設備，大圖書館小圖書館等，不管是國立，或是私立，它們的大量存在對提供與鼓勵讀書都會有一定性的貢獻。

結語

沒有良好的讀書風氣，對社會國家人羣都不是件好事（同樣地，一個聽不到印刷機喧吵聲的國家，會是怎樣的國家呢？王敬義語）。一個不斷求發展的社羣，應該賦有多讀書多思想的人民。讀書風氣的形成，可賴多方面進行，學校該是極積鼓勵讀書的最佳場所，其次是家長或有關文化機構或團體。一俟一股讀書之風成形，我們這塊一向被掛以「文化沙漠」招牌的土地，是否該等候「文化綠洲」的蒞臨，我們只有期望着這一天的來臨。

後記：南洋大學年前曾展開讀書習慣調查，結論是星馬學生的讀書風氣並不理想，而讀書習慣也相當「保守」（保守是指讀書範疇還很狹隘）。本文是細讀調查報告後，內心有感而作。

七一年十二月

由死想起

任何具創造性並值得吾人重視的作家，或廣義上可稱之詩人的作家，都是犧牲者：被某種困惑迷纏着的人。

——Graham Greene.

有一則故事，這樣寫着：有一個心神不定的人，他和自己的生命如此脫節竟至根本不知道他自己的存在，直到一個清朗的早晨，他醒來發覺自己死了。

這則故事是存在主義哲學家師齊克果所講的。

這故事中主角的死，是屬於何種死呢？

兩年前三島由紀夫切腹自殺的死，又屬何種的死？

而近日傳來六八年諾貝爾文學獎得獎人日本作家川端康成的死，又屬何種？

人是死了，但死的背後，到底蘊藏着何種意義，何種危機？

存在主義信徒筆下人物的死，是人對存在的質疑，死的前身是無奈喪失空虛，死的背後，是要人對本質問題的再認。

三島的死，有著歸罪于軍國主義，有著推責于日本現況，而三島死的前身是不滿，死的背後，是悲淒的美。

至於川端康成呢，這位替亞洲人吐氣揚眉的慈祥老人，他的死，又該作何解釋？

川端康成，作為日本傳統文學的代言人（雖然他的作品不見得非常忠於日本傳統），照理說不會染上存在主義所宣揚的思想，也絕不可能步三島之後塵（雖然他倆有師生的關係），然而，川端的自殺，是偶然的嗎？

我說，川端的自殺，絕非偶然。

時代的悲哀，是他尋死的因由。

一般上而言，經濟上的建設或重建工作，往往比精神上的建設要來的快和易（試想，人類文化精神的形式，是以千年計，而物質上的建構，只是一二十年的事）。戰後的日本，能如此快速回復經濟榮勝，是個好例子。

人的存在是兩面性的（即精神與物質），若人類生活的兩面性不能平衡，危機勢必產生，而這種危機，廿世紀特別顯明；已發展和高度發展國家是現成例子。

科技的進展，在揭示和拓展空間（Space）與縮短時間方面，成績非凡。這使人類在面對宇宙、神和本身的存在等問題時，有渺小的感覺 *The wider venturing or exploring into the unknown of Universe, wider the man's feeling of Vanity. This in turn reflects in his own existence.*

從渺小的感覺的產生到認清現實社會的種種不快，是使有敏銳感覺者如川端者所不能忍受的。終使在老年博得虛名和過着舒適生活的川端，也不能免疫時代病態的水晶球在他純真的眼前流轉的痛苦。

當陀思托夫斯基在十九世紀藉着伊凡的口說：「我接受上帝，卻不接受上帝所創造的世界」時，人類尚有希望。

而當今天有人說：「我接受上帝所創造的世界，卻不接受上帝」時，人類只有絕望。

如何尋求精神寄托和補救精神空虛感，是今天也是明天的危機，也是現代人的特徵之一。

川端的死，不是個人情情愛愛或哀哀怨怨的死，他的死，是顧及全人類在面對時代壓力下的死亡。川端的死，若有解釋，以上所述，是我個人的角度。

死後的意義，只有待各人各自去深思。

一九七二年四月廿五日

李敖精神

李敖者，何許人也？而其精神者，有何看頭？對台灣現代文壇稍有認識的人，李敖這個响當當的人物，該不會太陌生吧。李敖，非別人，那個在台灣因筆墨官司而轟動一時，如今被判監禁十年的年青小伙子，李敖也。李敖的紅，不像明星歌星大商賈俗氣脂粉氣濃重的紅，他的紅是出自另一典型，另一風格。

古今中外的讀書人，懷才不遇者有之，對世事不聞不問者有之，明哲保身者有之，對世態種種缺乏熱誠者有之，故影自憐者亦有之，總之，上下古今讀書人的類型，林林總總，美不勝收。而李敖，一個當初莫莫無名的讀書人，不且對世態與醜態要聞要問，不且不明哲保身，還因此樹大招風惹出個春天來。

據說李敖不且在台本土，擁有衆多的讀者，在東南亞一帶，對李敖鼓掌歡呼者也爲數不少，尤其是年輕的一代（參閱星加坡出版的「獵戶」季刊第一期）。李敖如果有象徵甚麼的話，那麼他應象徵廿世紀舉世污濁唯他獨醒型的知識份子。李敖的精神，若有，只有兩個字——胆識。李敖前世不知幹下何事，今世生性虎胆一變。試想在這苟且偷生處處講究功利的社會，到底能找到幾個像李敖這種真

正不畏強權，不懼權威的文弱書生。據說，李敖茅頭所指的對象，下至販夫走卒，上至國防部長文學院院長等等都是在他射程之內。李敖之所以不怕生死而盡力揭發社群百病百態，可能是本着一顆讀書人應有的良心，而因此有人會說李敖不識時務，識時務者爲俊傑，對，這是保身之道者的格言，但若能青出於藍，不識時務而爲俊傑，談何容易。假如李敖是識時務的，可能今天他已高官富祿，或許只不過是一名莫莫無聞的台大歷史系畢業生。李敖之所以是今天的李敖，不識時務乎？至於他是否能名標青史，用不着我們担心，那是以後史家們的事。說到識（知識學識）這一層，我想李敖本人應心明肚明，否則他絕不敢也無必要向早他出生幾十年比他多讀幾本裝線書的甚麼長甚麼家之類的人物挑戰。李敖學識淵博，思想敏銳是不容置疑的。

有人估計，李敖個人藏書在兩萬冊以上（這數字是否正確，外人不得而知，但若以李敖讀書之勤視之，誇張成份如果有，也許不會太過份）有此而知他讀書之廣，不比大專博士差勁。以一個學歷史，重考証重史實的人來判斷，我猜想他的讀書的態度絕不會含糊。至於他著書立說的深度問題，諒讀過他著作的人，定有自見，茲不贅述。

由李敖使我想起羅素。羅素出身貴族，却不因自身是貴族而處處以貴族傲人。羅素壯年的豪氣，比李敖有過之而無不及（按：羅素對當代的宗教發生懷疑而激烈抨擊教會，遭受不少麻煩，也因此丟了幾個大學教席）。在本質上羅素都是大智大勇的人，都有所謂大無畏的精神。如將二千年前出污泥而不染的屈原和二千年後的李敖相比，不且不相稱，且也極不適合。可是若拿羅素和李敖相提並論，

則有大巫見小巫之嗟嘆了。因為無論在學術或思想論述等方面的貢獻來看，當今尙年輕的李敖絕非羅素的平手。他們都代表一群覺醒的知識份子（覺醒的相反詞應是象牙塔），只因太覺醒，所以也不得不面對極大的阻力了。

假如史學家湯恩比的創造性少數（Creative Minority）是文明的來源論可信的話，那麼破舊陳新，去蕪存菁該是李敖等輩的大任，這種精神，已發展國家需要它，發展中國家更需要它；蓋大至文明的演進，小至民族繁衍存亡問題，難道與此輩所爲不無關係？

李敖——那些保守派排擠他，中庸派憐惜他，激進派喜歡他的李敖，在今日這種社會，有這種精神，敢冷靜面對這種精神，願意正視（不意味重視）這種精神者，幾稀？

七二年十二月初

物價和人價

看官，時代變啦，卅多年前一分錢一杯咖啡，二分錢一碗麵的日子已一去不返啦。今天，一杯咖啡要二角半（幸虧本人向來與咖啡無緣），一碗麵起碼要五角。想想，卅多年前出門坐的是牛車，今天却是汽車，卅多年前一個十來歲的小伙仔，一個月月薪四十元可以娶老婆生孩子，今天，一個讀了十幾年書眼睛都讀花了的小伙仔，一個月好辛苦薪水百多兩百塊，這不且娶老婆生孩子有問題，甚至吃住也成問題。據說，今天這種趨勢是經濟進展帶來的必然代價。

草舍隔鄰有位在大學混了三幾年，專修經濟學的錢先生告訴本人，他說，物價上升嘛，經濟家稱作通貨膨脹，他又補充說，所謂通貨膨脹者，簡單地說，就是有太多的錢追太少的貨品。聽後，本人還是不付了了，就不恥下問再請教這位錢先生，爲甚麼會有太多錢追太少貨品的現象呢？還好，錢先生倒不嫌本人氣長，再作解釋道：這是因爲物質生活提高，物質生活一提高，人們手上就有多餘的閒錢供花用，因此所謂物以稀爲貴，閒錢一多，錢幣的價值勢必下降，特別是當貨品的供給不足滿足多餘的需求。本人聽過他這番似懂非懂的理论後，因非內行人，所以只有作聽的份兒，沒有批評的份兒。但無論如何，對一般小市民來說，有一件鐵般真的事實擺在眼前，即現在的錢越來越小了，以前一

塊錢可以買到的東西，現在却要塊半，而現在塊半錢買到的東西，明天，明天可能要兩塊了。難過真得誠如錢先生所說，這是物品太少的緣故嗎（這是經濟學者份內事，且不去追研）？

年來物價作直線上昇，然而人價又如何？首先，總應梅爾博士的天文數字，他說：一個人的身體百分之六十是水份，人體的脂肪可做兩塊肥皂，鐵質可做一把釘子，磷質可做兩盆火柴，石灰質可塗一間小房子……總共不過馬幣三元。人的價值就是這樣麼？有人也許會反駁道：去你得，堂堂萬物之靈的人類，怎麼可以用金錢來計算。今天這種社會樣樣都以金錢來作標準，不用錢來估計，難道說要以死后那堆白骨的重量來衡量不可（這是考古學家才感興趣的事），或者要以擺在世界各地著名圖書館內的名人傳記之類來衡量乎（但到底有幾人能擠身架上，在那有限的空間佔上一位）？說真的，物價只有上昇，而人價却反而只有下降，可不是嗎？走在街上，提心吊胆，若時運不濟，常在報章上看到那種令人不忍目睹的照片可不少啊！再看戰場！十六七歲去當兵，若氣運差勁些，B52型下蛋（彈）的焦點可能就是這些人，人命輕如鴻毛，在那種環境下，如果能找回骨頭，算是馬幣三元，已是祖先有靈，先人積德了！

反觀人類的製造品，一輛二手貨多裕達牌汽車七八千（等於人價3x500的總和），若遇上車禍，別就心，有保險公司，少則賠二三千，多則足以使你買多一輛新車，而人呢，命短的嗚夫哀哉找閻王爺去，命長者總不見得會勝過那輛受傷的車子，唉，總之，人價不如物價是了。

說來說去，還是這個年頭，怪事奇多，從前，物品的花樣不多，物價也相當平衡，今天，人類用

天賦的智慧創造更多各色各樣的貨品，貨品的價格一年一年有增無減，回轉頭來看看貴為物品創造者的人類，在物品日日陳新和起價聲中，人類本身倒沒起價，這到底是甚麼邏輯，甚麼世界？

看官，聞到此，別誤會，本人並非寫文章宣傳本人的悲傷主義，本文只想說明一點，也就是：當今之世，物價貴過人價，今天是如此，明天，明天又有何分別呢。



七三年二月

美感和性感

公園，相信每個人一生中至少都去過一次吧？似乎每個大都市都有公園；在吉隆坡有湖濱公園，東姑花園等，在新加坡有植物園，麥里芝公園等，而在檳城則有那古木參天令人嚮往的植物園。每當你步行在樹樹成林，鳥鳥鳴歌，百花盛放的公園時，你的心境如何？又假如在晚上，尤其是星期六晚上，當你再度步入燈光微暗，雙人雙影的公園時，你的心境又如何？當人和大自然接觸時，美感就容易捲上心頭，當人和人接觸時（尤其是在一種特別安排的氣氛下），性感往往產生。美感和性感，不是單純地只是名詞和名詞的差別，在意義和感覺上，它們的歧異何止千里。

美是什麼？

美在普通人眼中，只不過是醜的相反詞。

在哲學家眼中，美又是什麼？

當代名哲學家桑塔耶那氏說：一個客體若能把快樂給予任何人，這就是美。對於這個觀點，另一位當代名哲人羅素亦以為然。

而美感又是什麼？

談美學若不提詩人藝術家的看法是不完整的。因此且看看東西方的詩人對美感的看法。日本名詩人西鷗順三郎認為，所謂美感，不外是在一種裝飾品的內在情緒基調上，有某一種意味不安和哀愁的影子流動着，這種不安和哀愁，就是美感。

英國詩人濟慈認為美是真理，真理是美（*Truth is Beauty, Beauty is Truth.*）。我說，美應該是一種超越低級官能憤怒而昇華在一種境界中的精神快感，這種精神快感，就是美。

至於性感，又該作何解釋？

廣義地說，性感不外是歸屬在美感大圓中的一個小圓，一般上性感是以視覺為主，魅力和一連串肉體的聯想（想入非非）是結果。

目前小姐太太們頂流行用玻璃絲襪（或泥龍絲襪），我問你，玻璃絲襪套在女人的腿上（暫且不管玻璃絲襪的顏色套在娘兒們的腿上會變作何色，也不管娘兒們腿兒的顏色套上玻璃絲襪後又會變作何色），你看後，它給你美感呢還是性感？

在我，美感則無，性感則有餘（理由：聲明這不是什麼境界問題，只是只可意會，不可言傳矣）

還有，目前小姐太太們也頂流行穿戴迷你裙娃娃裝無上裝等等，再問你，你看後，它給你美感呢還是性感？

答案應該因人而異，因為基於審美觀點不同，也可能價值判斷不同，結果答案不能統一。

倒回來看看男仕先生們，目前大男人也頂流行把頭髮留長長的，這是性感乎美感乎？答案是仁者見仁，智者見智，女性們可能會說：當今男子漢留長髮很性感嘛，男性自己呢？哎，當然美感囉！

無疑地，性感的表現也是人類最基本或本能上的要求，因為誘惑（不管誘惑媒介是訴諸視覺色彩或形式）是異性相吸的主要途徑之一。無論從生理或心理角度視之，這也是人類愛美天性使然。

除了以上所述在有形上可以區別性感和美感外，在無形的世界中亦然。因此假設甜蜜開心在你是美感，同樣地，悲哀傷心在我可以是一種美感。

生活在一個非靜態且多姿多彩的社會中，美感和性感往往混淆人們的視聽和判覺。我們要如何分辨審美世界中的種種構形，這種能力因人而異。因為審美標準的形成有賴於每個個體展露在各種因素和薰陶環境的程度不同所致。一幅十七八世紀完成的裸體畫，在教育或文化較低者眼中，只不過是一幅性感十足的作品，但在想像力和感性力度強的藝術家眼中，則又是一幅充滿無比美感的作品了。

性感的東西久而久之會使人產生反感，而美感則永不消逝（在這定義下，一切藝術和造形藝術都可歸納在這範圍）。這也是性感和美感的主要差異點。

廿世紀是個普遍被美感和性感迷困的年代，也是個往往錯把性感當美感的年代。為了配合世界性的經濟進展，都市化和工業化（urbanization and industrialization）是所有力謀上進的國家力求達到的目標。在都市化和工業化過程中，勢必會把美感和性感混作一團（這趨勢起於社會結構因都市化而

引起變更重而也引起價值混亂以及再建局面)。

生活在一個花樣奇多的世界中，太多性感會使人消沉，而太多美感則常常與現實社會要求不合，如何尋求平衡也是意味着要你甚至每一個人都有識別性感和美感的能力。但無疑地，今天能多作美感上的追求，不諱是一貼最佳現代精神補品。



七三年正月一日

簡體字和詩

自從漢字簡化呼聲在大馬風吹云湧以來，用潦潦干來字談簡體字功利者有之，用鴻文鉅著（尤其是今年新年特刊）對漢字的淵源引經據典者亦有之，就我個人涉獵過的有關文章看來，似乎目前嘗無一篇是純粹從藝術觀點來研討簡體字的。有鑑於此，本人就擬妥這篇文章，試以從藝術角度談簡體字對詩的影響，至於有關簡體字的種種是非（例如贊成和反對的理由等等），因已有很多人士爲文談過，茲不涉及。

首先，讓我們重提一個老生常談的問題作爲未正式剖析簡體字對詩的影響前的楔子。這個問題是：詩是甚麼？在意義上這個問題牽涉到詩的本質和精神，假如要詳細的分析，則偶費篇章，爲了方便討論起見，現在我們簡單地給詩下個界說：詩是用語言爲表現素材，以簡鍊濃縮爲表現手段的文學創作（至於詩的內容，因和本文討論範圍沒甚關連，所以暫且不下定義。）

詩的組成要素之一是語言，這點是無可置疑的，而語言的組成要素之一是文字（其二是音響），語言和文字的關係是很密切的。在這種情況下，文字不但能影響語言，而且還能影響詩，因爲詩是由文字（語言）組成的。因此，文字和語言，語言和詩，詩和文字，他們之間的關係是相互的。至於這

點相互關係對詩的整體性有何作用，我將在較後時論及。

詩的表現手段是以精鍊濃縮爲要義，如何使詩具有精鍊濃縮感（即所謂詩的內涵形態），這要看詩作者表現技巧的應用如何。表現手法在古詩中有所謂賦比興，而現代詩作者則有所謂直喻暗喻和意象的應用等。到此，我們應該多少明白詩與其他文體的歧異處，那就是，第一，詩是語言或者文字的一——其他文體如散文也是語言的，但詩的語言和散文的語言分別很大，梵樂希用「步行」來比喻散文，意味散文的語言組合是直線式的。至於詩，梵樂希却用「舞蹈」來比喻，意味詩的語言組合是波浪式的。舞者的每一舉手與一投足都有一種意義，這意義一如詩的文字，每一字本身都有其涵義。第二，詩的特徵之一是訴諸視覺美和意像的，換句話說，讀詩可以用眼睛求得美感，也可以用頭腦獲得滿足。明白了以上所述，現在假如將這個定義應用在簡體字的討論範圍，我們就會很自然地遇上下列這個核心問題，即簡體字是否能影響詩的形象和視覺效果？假如我們承認（實際上是如此）個別字義對一首詩有影射作用，那麼組成字義的字形，對講究視覺效果的詩，所能引起的關連，當然是直接而非間接的。爲了要說明這點，我試以舉幾首個別用繁體字和簡體字寫成的詩，看看能得到甚麼結論：

① 江南可採蓮，蓮葉何田田。

魚戲蓮葉間，魚戲蓮葉東，

魚戲蓮葉西，魚戲蓮葉南，

魚戲蓮葉北。

(古詩·江南可採蓮)

(江南可採蓮，蓮叶河田田。

魚戲蓮叶間，魚戲蓮叶東，

魚戲蓮叶西，魚戲蓮叶南，

魚戲蓮葉北。)

②

……故國神遊，多情應笑我，
早生華髮。……

(……故國神遊，多情應笑我，早生華髮。……)

(蘇軾·念奴嬌)。

③

讓我是一片葉吧

讓霜染紅，讓流水輕輕行過

於是一覺醒來便蒼翠一片了

「江南可採蓮」是首意象鮮明，形象活動重疊的古詩。詩中的「蓮」字（非蓮）自身是個自足字，蓮葉的「葉」簡成「叶」，實在使人費解。葉本屬植物類，以艸字部最適當，但簡體字却用口部首代之，不且字的淵源失去意義，連字形也不能使人聯想起葉子的「葉」了。全樣地，蘇軾的念奴嬌那句「早生華髮」，頭髮的「髮」和出發的「發」一樣，這不且不能使人聯想起甚麼，而且還使人有混淆不清的感覺。

詩人荻原朔太郎說：「詩是心象的美學」，而象形却是漢字的本質。「心象」和「象形」都是訴諸視覺和想像，這是繁體字的要素，也是詩的要義之一。簡體字雖然「象形」依存，但因經過簡化（筆畫上之減少），字質本身的外形涵義，已多少不能直接顯露和啓示字的個性。從實用觀點來看，簡體字勢在必行（其實字體的簡化老早已實行，只是實行的不夠澈透罷了），然而若從藝術觀點出發，情形又如何？就拿中國的書法來說罷，書法家提起毛筆書寫時，要用繁體字呢還是簡體字，或者兩者兼施？（撇開草書不談，若用簡體字，中國傳統書法的精華是否會由此而失去？）當然有關這點絕非本文討論範圍，寫本文的目的不是反對漢字簡化（實際上本人非常贊同，且已以身作則，早就用簡體字書寫了），而是要強調一點，即希望有關人士在起草大馬簡體字時，千萬要注意字體的淵源和含義。把中國字改革由繁至簡，邏輯上和實際上都行得通，關鍵是勿簡化得太離譜，否則像「汗」字和「漢」字，簿（部）字之分淆不清，「勞」字之似乎失去原有意義等，都是非常可惜的。（註：勞力的「勞」字是兩把火壓在用體力謀生者的頭上，意義鮮明自足，可是簡體字却變成「勞」、用體力者

頭上種了把草，是否說時代變啦，廿世紀的勞力者工餘可在冷氣房內納涼，已無熟火焚身之不安了？當然無可否認，經過簡化後的漢字有很多比繁體字更好更爲傳神，如「体」字（人本的組合曰之爲體），「孙」字（小子的組合），「吁」字和小土的組合（塵）都是很好的例子。

詩人是新語言的鑄造者，詩人要如何鑄造新語言，使語言更有活力，這是詩人份內事。至於與詩人工作極密切的字體，要如何確實地保有原意但全時也作適當地調整，以適應時代需求，這是文字草創者份內事。但是無論如何，大馬漢字簡化工作在進行時若能注意多方面看法，及從多元角度着手，簡化後的漢字仍可永存，這是事實，也是歷史進化的必然結果。

七三年二月九日

記詩人奧登

半年不利，本世紀幾位聞名於世的詩人藝術家，皆一一於今年作古。

九月廿九日美聯社消息：廿世紀英語世界唯一生存最偉大詩人奧登，在維也納逝世，享年六十六歲。

作爲一位把生命獻給詩把詩滲進生命的詩人，奧登之死，無疑是國際文壇的一項損失。

廿世紀英美三大詩人之中，艾略特屬於地獄，龐德屬於天堂，而奧登則屬於人間——這個人間，並非一個逍遙自在的人間。

三十年代第二次世界大戰爆發之前，像當時許多成名的作家一樣，奧登毅然離開故鄉，前往西班牙；當時的西班牙，正因保皇黨和共和黨之糾紛而產生了一場內戰。

年青的奧登站在保皇黨的一邊，不滿當時受希特勒支持的共和黨所爲，這時，年少激動的詩人，寫下了很多反法西斯的作品。

廿五年後的今天，有人問他所寫的反戰詩，到底獲得什麼作用。

他表示這些反戰詩不會扭轉戰爭，也不會拯救過任何人，他說，你可以寫反法西斯的詩，但你却

不能阻止希特勒的暴行。

奧登除了在中年時曾積極參與世事外，早年的他，是屬於幻想型的人物，（他早期的思想有一點左傾，他曾批評資產階級，到美國定居後便一改以前極端的想法，變得較負責任）。

據說，他在十三歲之前，已熟讀大部份有關科學性質的書籍，廿一歲時所有心理學方面的知識他皆涉獵過，因此，他早期的作品，充滿心理分析及幻想的境界，那時他曾說過，詩人的首要職務是「臨床意識」Clinical-Minded，他也說過，人類的騷擾不安，最終還是應歸罪於精神，而不是起自現實世界。

奧登（Wystan Hugh Auden）是於一九〇七年二月廿一日誕生在英國北部的一個小市鎮。他的父親是位稍有名氣的醫生，母親是一名護士（夫婦倆都喜歡閱讀）。在這種良好家庭環境下長大的奧登，年輕時就希望成爲一名工程師（他居住的地方是個工業城）。一九二五年他進入牛津大學主修生物，開始認識一群愛好寫作的朋友像艾沙勿和史地勞史班特等，同時他也嘗試寫詩。

據說奧登幼年時，有一次他的父親告訴他，說很多醫生都不明白爲何他們的病人會被治癒。這句話乍聽之下無什矛盾，但却因這句話，在當年小奧登的心靈裏投下了改行的欲望。

奧登曾受心理分析師佛德伊特以及存在主義大師齊克果的深厚影响，前者左右他的政治觀，後者則支配他的宗教觀。

這位曾榮獲一九四八年美國普立茲文學獎的詩人（得獎作：焦慮的年代），戰後爲了要吸一口自

由的風氣，便在一九三九年移居美國，並在一九四六年歸化爲美國公民（他是首位外國出生的公民而能獲享普立茲文學獎）。他選擇美國作爲居留地是因爲「美國是個缺乏傳統的社會，不像歐洲大陸有它長遠的歷史傳統」。

奧登是個極重視語言和形式變化的詩人，在這意義上，他是不亞於現代詩的頑童康明思（e. e. Cummings）。他著作相當豐富，長短詩集爲數不下五冊之多，除詩外，他還是文壇上樣樣都行的神射手，無論是散文，論文，戲劇，歌劇，文學評論等等都在他能力射程之內。除「焦慮的年代」一書外，演說者，新年書札，海與鏡子，死亡之舞……都是使他自豪的著作。

臨死之前他還是一名王老五，雖然在一九三四年他曾「娶」德國著名小說家湯姆斯曼的女兒伊莉卡曼爲「妻」，實際上這只是奧登在道義上幫忙伊莉卡曼獲得英國公民權而安排的短暫婚姻。婚前兩人從未見過面，婚後，女主角移往荷蘭居住，此後任務完成遂成爲異地鴛鴦，但兩人始終都保持友好關係，伊莉卡曼在一九六九年逝世。

進入老年後的奧登，滿臉都分佈着圖線形的皺紋，十足象徵一個飽嘗滄桑的東方聖人。

由一九三七年到一九六七年的卅年間，他榮獲不少過五個詩創作及文學獎。他主要是依賴在大學里教詩及文學而謀生。

他——在反基督的日子裏渡過廿年後，進入垂老之年，他不得不回歸宗教（就像當年艾略特重歸傳統的懷抱一樣），在宗教的慰藉之下渡其殘年。

「當生命是一種負擔時，你就必須離去。」兩年前的生日裏，他向一位記者如是說。

兩年後他真的離去了，經過了不少人生風雨飄搖的路，詩人，讓歷史和時間爲你的存在作証，讓永恆之門爲你而開，現在，當時辰已到來，安息罷，詩人奧登。

一九七三年九月

註：有關奧登對詩的一般性看法，參閱「染色者之手」，詳見蕉風月刊，一九七四年元月號。



記史學泰斗

湯恩比教授

人類文明史的撰寫者，當代史界泰斗湯恩比教授，已於十月二十二日在英國故鄉病逝。

無論是歷史界或思想界，都承認湯恩比是位偉大的史學家，湯氏對人類最大的貢獻，應是他以畢生精力，費時四十年時間（一九二二到一九六一年）才完成的十二冊洋鉅著「歷史的研究」A Study of History。這十二本書共有三百五十萬字，把人類六千年有史以來的過去，詳細及有創意性地記錄下來。它不但指出人類的過去，且還道出人類將來所朝向的道路。

有關人類文明的來龍去脈，歷史的演進等問題都已被史家提供答案，但都不及湯氏的周全，淵博和嚴謹。湯恩比與其他史家不全處在於他不以個別國家或種族為研究中心，他是以整個人類的文化來看文明的進展和歷史的演變，而不是以狹小的國家或種族立場來研究廣大的文明諸問題。他的胸襟是宏偉的，他說：「近代史家多以民族或國家單位來研究歷史，這實在是難以接近真理的作法。因為一個國家的歷史是很難孤立起來研究的，它往往與鄰近的國家或很遠的殖民地屬於一個文明單位，這個

單位便是我們所謂的「可了解的歷史研究範圍」。它不是抽象概念，而是很具體地存在。不過，這一存在不是普通人所能看到，它必須用歷史的分析與比較中去覺察，在各不同的社羣中求其小異與大同。凡是在經濟，政治，文化三方面皆同者我們就把它看做大同，歸範成一個「可了解的歷史研究範圍」。故此，湯恩比實在具有廣涵及深入的歷史想像力，他的論著之富有高度思想啓示性，遠非只鈞故紙堆，一味從事考証或咬文嚼字的某板學究所能比擬。

湯恩比把人類的文明分爲廿六個，其中只有五個至今還留存下來。在敘述文明的發生，成長，破落及解體的過程中，他指出，不是所有文明都能不停向前而達到高峯，文明的成長及停滯，端視其所面對外界挑戰的反應如何，照湯氏說「文明是挑戰與反應衝突的產物」，自然環境對文明有刺激作用，人文環境亦然。

湯氏認爲，文明與野蠻的真正分野是在模仿的方向，模仿前代與看不見的祖先，以增長人們的威望與信心，這是原始社會。這樣的社會只知模仿過去，遵循舊規範，因此是個靜態和沒有進步的社會。如果模仿的對象是朝着創造少數（Creative Minority）——他們都是文明的拓殖者，那麼這就是文明的社會。只要人民肯擊碎習俗之餅，社會才會向前成長。此外，文明的延續還得賴內在的刺激，湯氏把這三種力量分爲：衝擊的激勵（Stimulus of Blows）壓迫的激勵（Stimulus of Pressure），刑罰的激勵（Stimulus of Paralysis）。外在的刺激主要是來自自然環境，這些有形的激勵，不是決定性因素，真正成敗關鍵是在乎對外挑戰下的心靈活動。

湯氏將人類六千年來的文明分爲三種：（一）成長的文明，（二）夭折的文明，（三）癱瘓的文明。所謂夭折的文明是指某些文明在萌芽期，即遭摧殘，例如，遠西塞爾特基督教文明（Far Western Christian Civilization）即早期愛爾蘭基督教文明（公元後五至七世紀），便是其中一個例子。

癱瘓文明正像患上了癱瘓症的兒童，雖有生命却失去生長的生命力，在反應一次的挑戰後，便精疲力盡，當第二次挑戰到來時，它已無力而始終在緊張的邊緣掙扎。歷史上共有五個這種文明，其中只有現今的愛斯基摩人文明還孑然獨存。

當一種文明面臨破落的境地時，便有二種情況出現：（一）創造少數創造力喪失，（二）多數羣衆離心離德，（三）走向社會解體。文明走下坡的原因，是由於人民喪失了自決的能力，喪失自決的結果之一就是將過去的成就偶像化，從而進一步造成制度的偶像化（雅典人迷信他們的城邦政治，是希臘文明制度偶像化而破落的原因），以及技術的偶像化（歐亞草原游牧民族和愛斯基摩人，由於過份集中畜牧狩獵事業而造成「單軌生涯」，不能面對新挑戰，是造成他們文明破落的原因）。文明破落的最後選擇，一是解體（解體意味不能再生，也表示就此絕滅），二是僵化——即在雖生猶死的狀態下苟延殘生。

湯恩比（Arnold Joseph Toynbee）是於一八八九年四月十四日在倫敦出生，他的父親哈利湯恩比是一名社會工作者，母親莎拉。埃迪·湯恩比（Sarah E. Toynbee）是最早獲得大學學位的英國女性之一。影响湯恩比最深的只是他的母親，他在「獻給我的母親」一文中寫道：「她把我培養成爲

歷史家。」

童年時，這孩子的四周堆滿了書籍，他不像其他普通的孩子厭惡書本，書，對湯恩比來說，是他的事業。給青年湯恩比以歷史與世界知識的，不單只是書本，而是他那高度的領悟能力。他具有常人少有的對歷史的直覺的對宗教的熱誠。他說過，人類沒有宗教便不能真正地如意生活，我們面對困難時，我們就生活在精神的艱苦時代，宗教便站在你的前面，你必須同宗教掙扎。在當今危機四伏的困境中，他說人類自救之道之一便是在精神生活方面，應將世俗之上層建構（Secular Super-Structure）安置在宗教基礎之上，這是項長遠目標，但却是精神之再生。他推崇宗教，但並不言信，他嚮往一切「高級宗教」，特別是佛教。

湯氏早年是在牛津大學的溫哲斯特，巴里奧學院求學，畢業後，便到雅典的英國考古學院深造。一九一二年回返巴里奧學院任教，同時開始執筆評論時事。一九一五年他轉入外交界，並在一九一九年成爲英國出席巴黎和平會談的成員之一。首次世界大戰結束後，他應倫敦大學禮聘，講授希臘歷史和文學，至到一九二五年，過後他進入皇家國際事務研究所任職。

湯恩比結婚兩次，他的髮妻是著名學者作家吉柏莫萊的女兒，一九一三年結婚，一九四六年便離婚。同年他娶了他的得力助手華羅尼歌爲妻。

近年來，湯恩比會極力反對任何形式的政治及經濟擴張，他覺得這些活動只有加速結束人類本身在這個星球上的命運。湯氏的思想與十九世紀大英帝國的作風完全不同，他反對帝國唯利是圖的擴張

政策，他也高聲宣稱：白人決不比亞非大陸有色人種優秀。他和英國哲人羅素一樣，主張設立共有的世界政府，箝制政治擴張，避免戰爭，保持世界安寧。

作爲一位史家，湯恩比勸告世人經濟擴張是個錯誤的理想。野心必須制止，讓人類應用僅有的資源，提供足以適用的食糧和醫療，但不可過度開展。當今的危機之一是人類貪婪欲望還是不停地在這個「生物層面」做着無止境的擴充，無限制的擴張經濟最後所得的征罰是毀滅。在這有限資源的「生物層面」盡量貪婪地剝削大自然，破壞大自然，是一種自毀行動，不且不道德，也是遠離古老神道的作法。此外，毫無限制的私有企業方式也得加以制止，以免造成貧富懸殊。雖然物質的過度擴張不受歡迎，但心靈的擴張是被允許及行得通的。湯恩比始終覺得經濟之取代宗教成爲我們的主要活動，乃是現代人的一種偏差。

湯恩比教授賦有英國人的堅強信仰，忍耐，禮貌和風度。這位生在西方却厭惡西方文化的傑出學者，就會自嘲地說：我爲甚麼不生在西歷紀元前第三世紀的敘利亞或者紀元後第七世紀的中國呢？他不喜歡西方文化中的機械化，專門化，廣告術，帝國主義和個人主義等，可是他相當嚮往東方文化中的某些特質。現在，湯恩比乘坐魔毯浮游中外古今六千餘年的歷史後，便乘坐這塊魔毯離開了人間。他是廿世紀英國的天才，也應是本世紀的偉大巨星。

七五年十月底稿

邊際人與文化放逐

——兼談馬華文藝

邊際人概念是個社會文化學專有名詞，首先提起這個概念者是本世紀初美國社會學家派克（Robert E. Park 1864—1944）。派克的邊際人理論產生於廿年代末期的美國社會，當時因大批非白人種移民及黑人移入美國，結果產生因種族文化差異而造成的適應問題。那些外來的移民，他們帶來了固有的文化特質，與美國當時的文化格格不入（最顯明者就是移民不能適應美國生活方式），他們也集中在固定地區，與美國社會分離，再加上後來異族通婚之流行，使社會上添多了混血種（例如 *Mulatto* 和 *Eurasian*），這些因不同種族文化之交流而致衝突以致最終出現的種種問題，遂成爲派克研究邊際人理論的社會背景。

簡單地說，所謂邊際人（*The Marginal Man*）是指那些生活在多種文化邊際區域的人，其行爲，思考，信仰，觀念等，不完全受單一文化所支配。這是因爲這種人在兩種或兩種以上的文化價值體系之間徘徊漂流，不完全歸屬任何一種文化體系之故。邊際人由於缺乏支持自己行爲思考的牢固地盤

，因此常呈現矛盾，徬徨，激烈的內心衝突，情緒不安，強烈的自我意識等人格狀況（註一）。雖然在心理層面邊際人所呈現的是高度的情緒不穩，孤寂，苦悶，懷疑，迷亂等現象，這都是邊際人性格的消極面，而在有建設性方面，邊際人因經歷一場挑戰與反應過程，因而也往往是新文明新文化的創造者（有關這點因非本文重點所在，所以點到就止，不贅述）。

文化學者史東桂（E. V. Stonequist）認為，外地移民，尤其是已脫離故國文化，但是尙未完全被新文化所同化的移民，更會表現出邊際人的特性。移民的第二代，也會夾在家族文化（母語文化）和移居地文化之間，而呈現出邊際人的特質來。馬來西亞的華人大部份是由中國移居此地的公民，由於經過殖民地統治的關係，再者由於星馬是水陸交通中樞，大馬便成爲東西文化交流的邊際區（Marginal Area），如果邊際人理論有其可信性，那麼，這區域的華人，不管是早期移民或是土生的後代，都多少帶有邊際人的趨向。暫且不涉及這裏的邊際人（我是指華人）是否能因挑戰而創造更高級更具本地環境的文化，或者乾脆選擇文化放逐一途……我只想把問題縮小，由文化範圍轉向文藝，而我的問題是：馬華文藝數十年來都在風雨飄搖的路上浮沉，是否與邊際人之不定型及邊際人之內心狀況有關？如果邊際人理論不適用，我們是否有更好更完整的理論來解釋爲何馬華文學一路來（特別是近十年內）是如此地不振作（若和其他國家相比，馬華文學是否在他們心目中存在呢？）馬華文壇在質與量方面都沒有使人快慰的表現，是否意味着有某種內在因素，還是這個環境不適合產生偉大作品和偉大作家？馬華作家的最大精神困境是什麼（是否和邊際人遭遇者一樣）？再者，馬華文學是否缺乏一個傳

統，一個能使它康壯長大的催生劑？

我相信這些問題相當新鮮，而我亦相信很少人從這個心理層面去看馬藝（太多人只談外在可見可遇可聞因素）。雖說這一大串的問題皆激勵我向更深一層去探掘馬華文學所面臨的種種苦楚，我不想進一步在此探討，我只想順帶略略提提年來收藏在我腦中的一點感想。

假如馬華文學需要一個能維繫它向更高層次成長的傳統，那麼，這個傳統應紮根在中國文學（五四傳統），或本地區文學之中呢？也許有人會說，這些問題是不成立的，馬華文學經數十年的歷程，已在自己的活動內建立了傳統。如果這是事實，那麼，馬華文學的傳統是什麼？一個民族若無傳統，他看不到過去和現在，更摸不清將來。若以為反映區域人民生活就是馬華文學的傳統，毋寧說這只是文學素材的選擇，不能嚴格算作傳統。五四運動離今已逾半個世紀有餘，馬華文學能否繼續與中國文學學上關係，而作為中國文學的旁支（分店）？這裏的華人，意識上他能否在政治與精神領域坦然接受這項事實？接受或傳續中國文學在此有兩層意思：一是以技術上的吸收（語言，文字，表達技巧等）作為目的，另一是內涵（精神思想）上的吸收為要任。前述的問題主要是針對後者發出。如果有人建議馬華文學與中國文學的關係應連根拔起，以建立自己的特性，我想知道這條被拔起的根（馬藝）應種在什麼地方，以及如何種法？（這個問題可能早已有人提出答案，但成果是什麼）？

在面臨作家逐漸減少和活動圈子越來越小的危機中，馬華文學還得領受歷史短少的先天缺陷。在企圖擺脫殖民地統治（中國文學）而建立自己的傳統自己的格調時，馬華文學不得不暫時苦悶一時，

而如果這時又缺乏民衆給予關注（不敢要求密切的關注），你看，他的命運會怎樣？

馬華文藝工作者目前要作的事很多，其一是認清當前的處境與此後的路向，這問題的出現是因為假設一方面要切斷與中國文學歷史的聯繫，另一方面又得尋找一個適合本地現實的寄託，這不可能在短時間內解決，可是只要文藝工作者時時刻刻在想，想文學，想它的本質；也想文學的功能（文學的功能絕不是一條教條——反映現實 A certified true copy of life 就能總括的；成中英教授曾例舉十六條的文學功能，以示文學的繁複及高度表現性），問題總會在最重要的行動中有着落。文學假如是一份可以獻身的工作，那麼，它要求每人都要有嚴肅的態度，去面對及奉獻它所要求的一切，而不是玩股票性質，要放棄收隨行情的上落來主宰你和牽引着你。

我發覺近些年來愛好文藝者大部份是在藉學生，一些在求學時代會勤奮寫作的作者，一旦與學校告別也意味與文藝告別（也有極少部份不在此例），到底是什麼原因造成學生對文藝創作有興趣，而一般民衆（包括文化傳播者的新聞從業員及教師）却對文藝如此淡然？難道現代社會現實麻木到如此這樣易於扼殺性靈？難道生長在這時空內的人實已安祥到不用視文藝為一種有意義的活動？有人說，人在快樂時就不會想到什麼文藝創作（所以人要在被刺痛後才明了創作的可貴）。難道我們的環境時代我們的作者快樂到連搖一搖筆桿也認為是件多餘的事（閱讀風氣更不用說）。我常常在想，在台灣的短短的廿年文壇裏，竟湧出不少能表現與他們環境及時代感觸有關的作家，像白先勇，余光中，林懷民，陳映真，張系國，於梨華，歐陽子……：爲什麼人家能造就一批具有時代意義、及區域意識的作

家作品，而馬華文學歷年來所表現的特性及使命感又是什麼呢（我是特指戰後至今一二十年內的情況）？我常看到一些人一提到港台的作品，就擺出依違，瓊瑤，郭良蕙以示不屑，固然他們的作品有值得非議的地方，但我們別忘了同樣用華文作為創作媒介的地區中（中國大陸不算在內），港台該是較有自由表達風氣的地方了。在這塊空間不太大的所在，也斷斷續續出現了一批論才華不比外人遜色，論作品不比人差的作家，他們之中有學生，大學生，農民，軍人，也有不少是大學教授及講師之流，暫不論他們在文史中的地位，至少在程度與深度方面，他們的作品絕非依違瓊瑤所能相比擬的。我之所以厭不其煩提出這點，不外是要說明，在看到別人的壞處時，同時也不妨去看看人家的好處，進而豐滿自己。

我們不難看到今天的馬華文壇，出現復又消失的作者年年變更，再加上出洋和無意歸返者，難怪舊的已去，隨後者不見趕上，結果造下真空地帶。這應是馬華文壇繼承人的最大危機。

目前的關鍵不再是馬華文壇出版了多少本書，以及栽培了多少次要作家，重點是在這批書到底有價值否，它是否達到國際上要求的水準？它是否表現本地域有意義有永恆性的要素；作者羣中，我們又到底培養出多少位在國際上受承認被推介的作家，如果大馬四百萬華人覺得不需要有文藝，更不必要有什麼馬華文學（用華文作為創作媒介表達心靈及生活現象的文字活動），那麼，我們儘可作為一個在文化上被放逐的人，在追求基本物質滿足後，不想要更高級更持久的性靈生活。不管這是可悲抑或可喜，至少是一種抉擇。假如華人的看法剛好相反，在現今文藝低潮時刻，你是否有盡一份力量

，支持扶育馬華文學，讓它好好地成長。作爲一個有意識有思想有靈魂的人，你是否在算完大疊鈔票之後，聽完靡靡之音，搓完通宵麻將之後……也想及上述惱人的問題？我懷疑，四百萬華人中，到底這類人佔多少巴仙？再者，他們實際上肯獻出些什麼？

任何有文化良知的人，都不願看到馬華文壇會現出真空，一個在尋找根源的邊際人，生活在真空地帶，你打算把他的精神寄託（高層次而非表面短暫的物質享受或活動）安放何處？這些答案要大家回答，因爲唱獨角戲功效不大。我想，西方之所以有今天的繁榮（我是指學術文化方面），多少都得力於十八世紀的文藝復興運動，也許我們也需要一個小小的文藝復興，不是歐陸式的而是配合這地方處境及條件允許的復興運動，以便提高人心的醒覺。

旅美中國作家於梨華最近在新加坡受訪時，認爲本地的創作離理想還很遠。這句話出自一個在文學旅途中掙扎過的人，是很坦白真誠的。然而，此時此刻，誰愿意驚醒夢中人（以提高醒覺），又有誰愿意被驚醒呢？

七五年七月

十二月重修

註：本文所引用的定義，是節錄自：宋明順編著「現代社會與社會心理」一書，頁二一六—二二六。

關於存在主義

哲學，在普通人看來，也許只不過是些抽象的，摸不着邊際的和以情意推拒理智的思辨遊戲。其實哲學不但是種純學術上的智性學問，甚至人類思想的演進和行爲的遷變多少都得益於哲學活動的啓示。羅素認爲哲學和科學之間只隔着一層極薄的帷幕。他認爲科學和哲學全是屬於推考的學問（*Speculative*），但科學除了作形而上的思索外，還把思索過程所得到的推論（*Hypothesis*），由試驗來証明，以便達到較正確較客觀的結論。因此，羅素說哲學是思考的學問而科學除思考外還得加上演証。其實羅素這句「哲學是思考的」若應用在廿世紀之前的哲學是無可非議的（例如柏拉圖康德等的學說）。但以廿世紀哲學思潮——存在主義——看來，哲學已不啻只作形而上的思索，且還時時從形而下的情境中尋求答案。以下是就本人所知，以粗枝大葉的形式，簡略地聊聊影響現代人和現代藝術極深廣的存在主義。

存在主義的歷史淵源不長，存在主義興起在十九世紀而盛行在廿世紀。存在主義起源于德國（稱作 *existenzphilosophie*），不久後被移植到法國（*existentialisme*）和意大利（*esistenzaismo*）而終於成爲歐洲大陸的主要哲學思潮。第一次世界大戰後，存在主義才開始傳佈到美洲大陸，在此，它才

普遍地引起注意。

什麼是存在主義

就如所有主觀性強的學問，哲學一如文學，若要給予一個直接了當的定義，是困難的事。理由是在存在主義並非是單一哲學而是由很多種哲學思想組成（這多種哲學就存有很多不全點），既使存在主義者本身對存在主義都有各自的觀點。但這點並不意味存在主義是門無法辨認的學問。總地說來，存在主義是表現存在主義者在面對共同的挑戰和困境時所作的反應。明瞭這些挑戰和困境，也多少能大略明瞭存在主義的涵義。以下所述，是不同相仰的存在主義者所面對的共同挑戰：

宗教開始沒落

從中世紀開始，宗教沒落的徵兆已很顯明。有史以來，人類首次對宗教發生疑問，宗教的真實性和主張開始動搖，而宗教作為人類精神領袖的傳統也逐漸在人們腦海中投下懷疑的陰影。宗教的沒落是有原因的。人類文明的演化，由遠古的信仰時代起到理性時代止，絕非純粹只是一種歷史進化過程，因在這過程中也同時帶來了人類本身智慧和心理方面的進展，由愚昧到啓蒙意味着人類對人本身能力的覺醒，再加上智識份子（如笛卡兒之流）提倡重智精神，直接促成科學的興起，適時，智性代替

迷信，宗教被懷疑，是順理成章的了。

今天人們（尤其是西方人）都稱二十世紀是個沒有信仰沒有精神價值的年代，試想，在這種年代裏，人和神的關係慢慢疏遠，這也證明宗教已不得人心的一個明証。

上帝的形象在人的想像中還是完整的當陀思托也夫斯基在十九世紀時說道：「我接受上帝，却不接受上帝所創造的世界。」一世紀前，尼采的宣言「上帝已死」已把那唯一溝通人神的橋樑也給切斷了。現在的情形是：「人接受上帝所創造的世界，却不接受上帝。」因為今天人們相信，若有神和若神和人可以交通，這種交通應是直接的，而不是通過什麼宗教組織之類，通過組織而企圖與神交通只能產生錯謬，因為通過組織的溝通難免會在宗教儀式或形式方面下功夫，這些誇張的作法，在存在主義者看來，不但多餘，且還往往把宗教的真義也給歪曲了。

人類之所以敢首次拒絕基督的拯救是基於一種新信念的產生。（作者按：所謂救贖是來自基督教的原罪觀念（Original Sin），觀念說：自從人類祖先亞當和夏娃違反上帝禁令偷吃伊甸園的禁果後，人類就此被罪惡所纏。基督教認為，人類只有誠心信奉和遵從上帝才能洗脫罪惡。）這新信念把人提昇在主宰的中心，在否定上帝的存在下，人必須有勇氣承認自己獨自無神的存在，也必須肯定在無神的世界裡所能扮演的角色，存在主義者相信，人是可以過自主的生活（Selfruled），也只有這樣，人才可以發覺自己生活的意義。假如有天國，一個天國只能在地上實現，而統治它的卻是人，非神亦非鬼，這是存在主義對存在的新信念。

廿世紀的困境

到底廿世紀有什麼困境呢？要明瞭現代西方人所遭遇到的不安，我們最好從西方文明演進的歷史上著手，西方文明來自二個源頭，一是起源於希臘的希臘文明，這股文明後來演變為影響現代人生活的理性主義（Rationalism）。一是起自巴比倫的希伯來主義（Hebraism），這股文明後來成為西方人的精神寄託（即基督教），至於存在主義和宗教（主要是針對基督教的）的關係，本文前半部已略述及，現在讓我們看看影響西方文明進展和促成存在主義興起的另一因素——理性主義。

黑格爾和笛卡兒是二位主要理性主義大師。他們成功地把人類帶進理性時代（age of Reason）理性主義孵育了二件大事，一是科技的興起，二是宗教的沉淪。（這點前面已涉及）

科技已成為現代文明進展的主柱。當有人鼓掌歡呼科技帶來空前繁榮富兒，也有人敲起了科技的喪鐘。在西方目前有二種思潮互相沖擊：一是對科技的貢獻抱以無限厚望；二是有人對科技可能把人類將來機械化和貧瘠化表示無比恐懼。存在主義者深感到的是後者。他們把這種恐懼和不安稱為喪失（alienation），沙特則稱之為割離（estrangement）。

什麼是喪失？根據哲學家海樂門氏的解釋，喪失或割離是：客觀地，它是各種脫節或人與他的客體間的分離現象。主觀地，它是指一種相應的不平衡、騷擾、陌生感和焦慮（註一）。人類應用智慧創造機器，這給人人帶來方便但全時也帶來憂慮。有史以來人類首次創造機器，首次面對面地跟機器

接觸也首次面對被機器控制的威脅。現代人深刻體驗到社會化機械化和專門化造成的壓力。個體在當前這種趨勢高漲的環境中，有被群體吞噬的恐懼。若如此，存在主者深信，人不再是個活動的主體，人的整體性已被分化，而成爲機輪上的齒，遭遇外在喪失（external alienation）。另一方面，人也遭遇內在喪失：人對自我的存在感到懷疑，而內心世界却是一片荒蕪和混亂（這一切契爾克伽德稱爲削平 Leveling process）。現代人的陌生感——對一切人定價值系的反叛，使存在主義者轉向本質上的探索。現代人處在內外變重失樂園中（亞斯培稱之爲主客分裂 Subject-object-split），也企圖盡力自我重新掌握生命，以便在喪失聲中，重獲自己。

存在主義者所欲表達的喪失問題，心理學家佛洛姆（Erich Fromm）如此說：「經濟生產雖增加了，人們的生活也舒適了，這一切只有使人更感到自我的喪失，生命的無意義。十九世紀時人類的問題是上帝已死，但廿世紀的問題是人已死。不人性在十九世紀是表示殘忍，但在廿世紀却是自我割離。上個世紀的危險是人害怕自己成爲別人的奴隸，將來的危險却是人害怕自己成爲機械人（robot）」總括一句，喪失是個多元和多面的現象。它的起源可來自個人的心理和精神，也可能起自社會和宗教。喪失的終點是荒謬，因爲在喪失感的籠罩下，生活變成無所依據，難怪沙特和卡繆一致公認存在是荒謬的，就是起源於此。

人類的無助感在二次大戰中充份表露出來。戰爭時期，人不但發覺自己的無助和渺小，還會忽然領悟生命的短暫有如被炸的碎片，因爲死神隨時隨地都會降臨。戰爭爲人類帶來了自我毀滅而原子彈

却時刻威脅人的存在。戰時戰後勢必造成價值混亂（道德墮落在戰時很普遍），而價值喪失也成爲存在主義者苦惱的對象。戰爭百無一利，難怪智賢之士如羅素，要畢生爲世界和平而努力了。

存在和本質問題

人類在控制和駕馭物質世界方面成績非凡，但在了解人性方面，却遠遠不及前者。存在和本質問題，因此也成爲另一個存在主義者所關心的問題。

關於本質（Essence）和存在（Existence）問題，不同派別和不同時代背景的哲人也竭盡心思熟辯過，但結果都是仁者見仁，智者見智，存在主義信徒也熱烈地爲文叙述過，他們之中沙特的觀點特出也較具代表性，因此有關存在主義者對這問題的看法，我將只引用沙特的觀點作註腳，一則省篇幅，二則也省得讀者有分淆不清的感覺。

沙特認爲，既然上帝已死，那麼人的本質應該可從人自己行爲和身上找到。（他的術語是自我創造 Self-creation）他說：「既然上帝已不存在了，那麼一定有一種存有（Being）是先本質而存在，這存有是人，在海德格語中，稱爲人的實存。甚麼叫做存在先於本質？那是說人最先存在，邂逅自己然後浮現在這世界上——過後才爲自己下定義。在存在主義者眼中，人是不能定義的，因爲人起先只是空無（Nothing），人將不能成爲「體」Anything 至到以後，也是這以後他才是他自造的自己。因

此人是沒有人性的，因為他沒有模倣的對象（指神）。人只是（Man Simply Is）而不該是他自以為是的自己，而應以他將會成爲的自己，在存在之後。人，非他物，只是個自造自己者，這是存在主義第一原則。……：人是一種有自己主體生命的設計，在那設計未把自我（Self）呈現時，空無存在……：人將會達到存在當他已是他計劃中的自己，而不是他希冀成爲的自己……：因此若存在先於本質是對的，人只對他已成爲的自己負責任。在這情形下，存在主義的第一效果是它把人處於自己擁有自己 and 把人存在的責任完全全地放在自己的肩上。……」（註二）

沙特非常注重個人的主體性，假如真有甚麼本質的話，沙特說，這本質可以從個人的主體性存在中獲得。雖然他說人是生下就沒有人性的特徵，但他相信，這特徵也可以從個人在一連串生活決定（Life making decision）中發展出來。換句話說，人時常在變動着，與此全時，他也在選擇（choice）中創造自己，也由存在的選擇中找到本質。

除沙特外，齊克果和亞斯培等也對這問題費了不少唇舌。而實際上這句「存在先於本質」的斷言，似乎已成爲存在主義的基本原則之一。

存在主義者類型

一般上，存在主義者可分爲二種類型，一是有宗教信仰的，叫做基督存在主義者；二是無神論的

存在主義者。前者是以齊克果，馬色爾和波底葉夫爲主。後者則以沙特爲首。沙特曾公開宣佈自己是個無神論存在主義者（*atheistic existentialist*），他在存在主義運動中的地位，在法國是數一數二的，甚至在整個運動中也是個佼佼者。沙特在當代法國文壇上也是個頂尖人物（他曾拒絕接受瑞典皇家學院頒發的諾貝爾文學獎）。其他無神論存在主義者包括馬丁海德格，亞斯培和胡色爾等。（以上所述只是幾個典型的存在主義者，其他較次要者，不贅述。）

存在主義和文學

假如文學是面鏡子，那麼作爲全時出現在廿世紀的存在主義和現代文學，他們的關係應是很密切的，不然的話，雅號像「時代呼聲」，「人類困境的代言人」等等，也不會全時套在存在主義和現代文學身上。（註二）

美國作家威廉白勒認爲現代文學是試圖在搜尋「原始的」*Primitive*這點上努力。他所謂「原始的」是指原始精神的意義。其實存在主義主題早在十九世紀作家作品中出現過，如托爾斯泰的「伊凡的死」，陀思托也夫斯基的「罪和罰」，「喀拉瑪作夫兄弟」等小說也都有存在主義思想的影子。

二十世紀誕生了不少存在主義作家，因很多作家本身親自經歷過廿世紀的不安，所以人才輩出，佳作也奇多了。在英國，較有名氣的是艾略特和喬埃斯。艾略特本身是詩人兼評論家，他的詩作普遍

反映廿世紀的面貌，得獎作「空洞的人」描繪現代人精神的空虛，「荒原」則是一幅戰後地球傳真。至於愛爾蘭籍劇作家喬埃斯，他的作品「尤里西斯」當初曾被人惡意批評（真正能接受他作品的人不多），近幾年來，「尤里西斯」的價值才被世人注重。

在美國現代文學作家枚不勝舉，這裡只略選幾位聞名的談談。詩方面，去年十月才逝世的龐德（作品 *Carlos*）應佔首位。小說呢，海明威（作品很多，只舉「老人與海」，「戰地鐘聲」，「戰地春夢」等爲例）最特出了。在美國戰後作家羣中，海明威影響力最大，他也是所謂失落一代的代表人物。此外，赫胥黎（作品：美麗新世界）和福克納（作品：聲音和憤怒）也是舉足輕重的小說家。戲劇方面，一九六九年諾貝爾文學得獎主山姆·貝克特（得獎作：等待果陀）應是衆人皆知的了。

存在主義運動的核心——歐洲大陸——這裡現代文學也頂熱鬧的。在法國存在文藝文學有兩大支派，一是入盟文學（*Literature Engage*）另一是荒謬文學（*Literature Absurd*），前者以沙特爲代表，後者以卡繆爲代表。此外，尚有波華（此女是沙特的太太），格羅等人。

沙特的作品大都以他的哲學思想爲命題。他的幾本小說都嘗試爲「存在先於本質」這句話作解釋。試看他的作品如「牆」，「存在與空無」，「房間」等都帶有濃厚哲學味道。（實際上所謂入盟文學，實是爲人生而藝術的文學而已。）

卡繆被稱爲「歐洲年輕一代的良心」，在他的世界裡，一切都是荒謬的。卡繆企圖在他作品裏透露出存在的荒謬，人生的荒謬和現實世界的荒謬。讀他的作品，使人有種沉重惶惶和絕望的感覺。（

實際上，卡繆的所謂荒謬文學，實是一種否定人生的文學。）

卡繆的作品以「異鄉人」(1942)，「黑死病」(1945)和「叛徒」等較出名。

歐洲文壇以存在主義為主題的作家尚有很多，其中卡夫卡，米修畢陀，皮亞葛思加和瑪加烈等等都享有文名，茲不作個別介紹，只好從略。

一些控狀的提出

最後，我想提出常見到的一些對存在主義的評語，然後以客觀的綜合分析來對這些控狀作個總結

(1) 存在主義是非理性的 (Existentialism is Irrational)。

存在主義者不相信一個實存的理性秩序。他們把信仰訴諸在一個主觀的非理性存在。(即這存在中的意願，選擇和行為全不受理性控制)有一些存在主義者更進一步地以為，主觀就是真理和實存 (Reality)。既然人類在他們定義下只不過是純粹的主體性存在，那麼生命又是甚麼？齊克果說生命只不過是一種選擇過程 (Life is a matter of either/or)，他的意思大約是說——要生活就得在多種選擇上 (choices) 作決定 (decide)。人要如何在多種選擇上作決定呢？答案是唯一靠人類自己的主觀決定 (Subjective decision)。科學的選擇是理性的，因為它可以作無時間的試驗。但生活中的選擇是不能作無時

限的試驗的。因此決定人類行爲自主是人的主觀性自由選擇，而這種自由的施行是不受客觀環境左右的。存在主義是非理性的評語，就是起源於此。人們恐怕選擇自由（*freedom of choice*）的應用會帶來危險，理由是一種單純的主觀選擇，有可能會影響其他客體，而這種影響也有可能是有害處的。

我個人認爲科學的壓力是使存在主義者盡力強調個體的主要原因。科學已成功地把一種物體變爲另一種物體，也製造了不少人造代替品，存在主義者害怕有朝一日，科學也會爲生命本身製造出代替品（人造人）（註四）而生命是不能被代替的！另一個原因是可能存在主義者發現生命並非全是理性的。人類向來對非理性的存在如死亡、焦慮、潛意識等給予極少注意，而存在主義却對非理性的存在部份極有興趣。難怪有人要說存在主義是擺脫古典的抽象哲學而能以具體的思考來正視人本和人的處境的哲學。

（二）存在主義是虛無的（*Existentialism is nihilistic*）

存在主義是無神主義，這也成爲指控存在主義是虛無的原因了，當尼采向世人發下他反基督的託詞時就說過：現代人缺少一個目標，因此他的存在是無意義是虛無的。「上帝已死」，尼采說，全樣地上帝也可以說：「尼采已死」，但問題是：若要神對人下判詞是平常事，而若要人對神下判詞，則非平常事了。這其間的涵義很明顯：不但神的存在被動搖，人的存在又有何分別。假如我們稍爲明瞭存在主義的背景，也許我們會對這項指責較具伸縮性。無疑地，存在主義是有虛無的趨向，但目前爭論點不該還繞在有無神的框框上，在這科技年代，重新找出一個共全信仰，才是問題核心所在。

(二) 存在主義是非道德的 (amoralism)——排除傳統道德規範是大部份存在主義者的共同信念。到底人的本性是由傳統道德或外在影響而塑造，還是由個人本身去體現及塑造呢？存在主義者深信人有自由選擇及決定權，人可憑自己的意願去實行自己的決定，而不是憑據道德或任何人為的價值觀來主宰；沙特說：「沒有神明規定一套價值觀以作爲人類追求的理想，每個人必須自己去創造自己的一套，並在存在中去實現」。這種看法便成爲指責存在主義是非道德或道德虛無的原由。

我們不能否認存有主義是少帶有無道德觀，存在主義者本身明了這一點，所以沙特提出上述看法時；還認爲人在作出決定時的責任也非常重要，換言之，自由選擇是人的特權，但這「特權」必須基於負責任爲出發點，這是一條很重要的條件。

尼采說「上帝即然是人的創造主，也應是人的護衛者，如今上帝已被宣判死亡，人只好循着「超人」方面爲自己找出路」。

甚麼是對甚麼是錯（是與非，該與不該等等）的價值判斷問題，往往能因時因地的不同或變異而隨着更改，硬性規定不是合乎自然的作法，我們不否認如果每個人都依照存在主義者的觀點——即遵照自己的自由選擇來達致真實的存在 authentic selfhood——相信整個社群必出現道德混亂，相反地，如果我們贊同存在主義的道德觀是危險的，我們難道也不以爲人類當今的一些道德價值觀也有一些使人感到危險不安的地方嗎？有善意及建設性的指責，就有進步，存在主義者的目標，相信也是如此。

(四) 存在主義是悲觀的——對現代文學（尤其是四十到六十年代期間）稍爲有認識的讀者，不

難看出有關這項指責的要點所在。存在主義所反映和所關切者佔大部份是人類黑暗不愉快的一面——它是反現代社會的成就，反科學，反工業文明的，我贊成這項指責有一些真實性。作為注重人道精神（人而非神而非機械），慶幸自然科學的產生在現代社會的存在主義，爲了要達到一種更基本更簡單的生活形式，是不能避免會對今天的社會感到茫然失望，進而採取逃避及悲觀的態度。

我們不要忘記，過度的物質擴展（超過人類生存所需的基本要求），最終必須造成一個貪無厭的世界——人人都爲了物質的獲取而你爭我奪，同時，我們也不要忘記了人類若要人爲改造大自然，到最後有可能也會被大自然所改造（環境污染是其中一例子）。在注重「群體」Object，輕視「個體」Subject的現代社會裏，人的孤立及被隔離，是講「個性」的存在主義者所不能容納的。

當然有一些人儘可以對這世界及這個世界的未來感到樂觀並抱以無限期望，我們不能因此就輕視存在主義者的說法，以致樂觀到得意忘形，只要我們明了存在主義者的觀點（絕大多數是屬於個人的）是有歷史因素，我們就應該不致於那麼盲目，那麼肯定地對見仁見智的問題作出不成熟的決定。

結語

存在主義假如如有甚麼意義的話，則它的意義是指出當代的危機。存在主義充其量只不過是枝針，刺中在沉睡着的人，使他們對自己的周遭有所覺悟。這一針，雖然加重人類的痛苦和不安，但也許也

因這一針，使人類病態的存在，有痊愈的可能，誰知？

後記

存在主義的呼聲近些年來是慢慢地消聲匿跡了。據我私自推測，存在主義的沒落有以下三個主因：（一）從十九世紀起到今天止，曾對存在主義大力推荐的大師們，作古的已佔去了十之八九，目前只有沙特是唯一碩果僅存了。大師已去，做徒弟的若不够勁，拿啥勇氣繼續為存在主義賣命？這是個大問題。（二）存在主義主要缺點是缺乏一中心思想。它缺少一個能被人人遵守的原則，就因為沒有中心原則，後繼者若有心，亦很難把握存在主義，更何況要發揚它？（三）存在主義在智識份子中較流行，也可以說是種學術思想運動。普通大眾能曉得存在主義這回事的有幾個？而真正明瞭存在主義者又有幾個？就因為它主要的根據點是在智識界，所以流佈不廣。

無論如何，存在主義也不愧是個堂哉皇哉的運動，可不是嗎，在人類歷史中，因存在主義的出現，不是顯得更豐富更精彩了嗎？

稿於一九七二年三月

重修一九七二年十二月

註一：這段文字是譯自Heinemann著「存在主義和現代困境」一書。本書作者是個當代知名哲學

家，曾出席過不少國際性哲學會議。

註二：請參閱沙特著英文版「存在主義」一書。

註三：除文學外，存在主義對心理學，現代藝術等都有深厚影響。本小節只着重在現代文學的敘述，至於一般對現代文學的指責（認為虛無，絕望和無價值等），因不是本小標題討論範圍，所以不涉。

註四：有關人造人這個問題，有部份自然科學家（如 Lederberg，蕭克來等）認為人本身也是百分之百的可塑體，他們相信只要通過對細胞內染色體和基因的控制，人是可以照着自己的意思來製造人類的。就本人所知，目前華文文壇方面對科學可能迫害人性這個嚴肅主題發表過作品的有台灣的張系國（小說「超人列傳」），和張曉風的「潘渡娜」（收集在曉風小說集「哭牆」內）。

本文參考書目（不盡錄）

1. *The philosophy of J. P. Sartre*, edited by Robert Denoon Cumming, Random House 1956ed.
2. *J. P. Sartre—Essays in Existentialism*, foreward by Wace Baskin, New York, Citadel Press, 1967.

3. John Macquarrie—Existentialism, Penguin Book, 1972 ed.
4. 'Philosophy for laymen' from 'Unpopular Essays' by Bertrand Russell.
5. Heineemann F. H. —Existentialism and the modern predicament, London, 1953 ed.
6. 王尚義著「從異鄉人到失落的一代」，香港文藝書屋出版，一九六九年。
7. Willian Barrett 原著，彭鏡禧中譯「非理性的人」，台北志文出版社出版。

從精神危機談到精神分析學

導言

我相信稍爲有讀書習慣的人，都知曉精神分析學的創始人——佛洛伊德。精神分析學到了今天已再也不是什麼冷而無人問津的學問，雖然年來，申請進入歐美著名大學研讀這學系的學生人數越來越多（註一），可是，經過逾半世紀的歲月，精神分析學對人類社會的貢獻和影响，依然存在，依然有効力。如果我們拿今日的問題回省昔日之問題，在時空上雖已轉變，問題的性質也已不同，因此解決方法不同，但我們是否還可借助精神分析學，來透視及解救人類當前的精神危機呢？這個問題在我腦中徘徊了好一段時日，也是促使我寫下本文的出發點。

題內話

七十多年前，有一個年輕的神經科醫師，被一個神經質病症的問題所困惑，他設法解釋歇斯得里

亞 (hysteria) 及相同性質的難題。他的努力導至他發現了心靈深處的奧秘——人類心靈的處女地 (潛意識界)，抓住它後，他發覺手中有了個魔鏡，用它來透視任何事物，就會有新奇的發現。

這個年輕的神經科醫師，他的臉色是憂鬱的，他也以相當憂慮的眼光在冥想整個人類的問題。他日常接觸到的人差不多都是有病的人，意志消沉的人，以及精神不正常的人，他們常給他串串的疑問，他觀察所得幾乎全是人性不愉快，無用的一面。

終於他問道：「爲什麼我們的文明已進展到我們祖先所夢想不到的地步，但真正愉快與安樂的性靈却反而那麼少！」

這個關心人類心靈神祕的神經科醫師，他就是佛洛伊德 (Sigmund Freud)——精神分析學的開山鼻祖。

在還沒有涉入討論正題時，首先，讓我們對精神分析學的基本概念和來龍去脈有個輪廓式的認識，然後才談談精神危機所引起的諸項問題。

生平與學說起源

佛洛伊德是於一八五六年五月六日誕生在莫拉維亞的夫來堡 (Freiberg in Moravia)，即今日捷克境內的一個小鎮。他與蕭伯納同年，同時和寫「資本論」的馬克思以及發現「相對論」的愛因斯坦

，同是猶太人的後裔。他的宗族在萊茵河（科倫一帶）定居已相當久，但由於十四、五世中猶太人遭迫害，他們向東逃亡，而在十九世紀中遷到德屬奧地利。四歲那年，他被帶往奧地利首都維也納，佛洛伊德大部份歲月都消磨在這座文化學術中心的名城。

他的父親耶谷（Jakob Freud）是個經營羊毛業的商人。耶谷結過兩次婚，因此佛洛伊德共有九名兄弟姊妹（包括兩名同父異母的哥哥），他是後妻的大兒子（居鍾士的考据，佛氏誕生時，他同父異母的哥哥當時與佛氏之母親同年）。耶谷共有五兄弟，其中一個兄弟有四個兒女，其中三個兒女是心理不正常的人。生長在這樣一個複雜且龐大的家庭內，對佛氏而言多少會造成一些先天的影響。小時佛氏就被人預言是個了不起的偉人，而他本人的志願也不小：他曾一度想當部長，後因當時的環境不允許而落空。佛洛伊德的父親是個思想相當開放的人，他任由佛氏自己選擇終生職業，佛氏原本對醫科毫無興趣，他是因欽佩達爾文的學說以及對人類的好奇心驅使而選讀醫科。一八七三年，他進入維也納大學，至到一八八一年才考取醫學博士學位。

畢業後，因經濟上的困難使他不能如願在純理論方面繼續研究，因而只好到維也納中央醫院工作，這時，他認識了一些當代名醫如布勞爾（Dr. Josef Breuer）和梅特納等。幾年後，他獲得一筆進修獎學金，到巴黎受教於法國著名病理學家和神經病學家沙考氏（Charcot），沙考氏當時正進行應用催眠方法來診治歇斯底里症，這種病症是上層階級婦女的通病。在良師的教導下，佛氏受益良多，也使得他從沙考氏的治病方式取得精神分析的靈感。

由巴黎返國後，佛氏與布勞爾合作，共同研究神經病質等問題。布勞爾會應用催眠術和「傾訴」法治好了一名患有嚴重性格的女人（Anna's Case）。佛氏發覺病人在被催眠的狀態下，會盡情地傾瀉出抑制在潛意識裏的病源，結果導至他發現精神分析的理論。一八九五年，布勞爾和佛氏把他們研究的心得，付印成專書「歇斯底里的研究」。

一八九七年，佛洛伊德經過了一系列的為病人分析後，也開始自我分析，這項舉動使他發現了一些道理，也造成他出版「夢的解釋」（The Interpretation of Dream）一書。此書是於一九〇〇年出版，差不多包括了他所有最基本的理論與觀察（註一）。

自從發現了性因素在神經病方面所扮演的重要地位後，佛氏便有系統地朝這個方向探索。一九〇〇年到一九一〇年的十年內，他發現了有關神經病（Neuroses）病源的新原理。起初，他還以為神經病是起自孩提時被壓制的性記憶，因隱藏在潛意識的不快感而引起。那時的想法只認為這種病只是人體區域性的失調，不會影響整個人的性情。佛氏後來發覺上述推論是錯誤的。因為他的病人所提供的資料完全是虛假和想像的（註三）。這時佛氏才明白不但病癥，連夢和語言的失調（slip of the tongue）也是潛意識的活動，結果遂使他引申出在分析學裏佔相當份量的構想——嬰兒性徵說（infantile sexuality）和伊底帕可憐意結的理論。

基本概念與理論

(a) 幼兒性慾說

普通人的看法都以爲未成年的幼兒是不會有性沖動和性要求的。佛洛伊德是首位反對這種看法，也是第一個提出一套有系統理論的人。

人們常不能理解幼兒期在性慾發展裏所佔的重量，這是因爲人們患上了心理遺忘症，而佛氏把這種遺忘看着是幼年印象被潛抑而造成的。

佛氏認爲，嬰兒性沖動是與生俱來的，只是在生理成長過程中，性表現遭到阻擾（像道德阻力等等）而暫被抑入潛意識世界裏。佛氏把幼兒性慾分爲三期：（一）出生期——這時嬰孩愛戀的第一個目標就是母親，嬰兒吸奶便是這期的性滿足（爲時至三歲左右）。（二）自體享樂期 *autoerotic* 嬰孩由自己的身體獲取快樂，吮大拇指，喜歡大人搖動身體（搖籃）便是這期的性表現模式（爲時三至五歲）。（三）青春期——這期的性生活，是一種早年的沖動和抑制潛伏期之間的斗爭，這時，嬰兒性器官已成形。這期間不但是性格之形成期也是神經病之可能構成期。除了吮拇指外，積糞也是性慾滿足的表現之一。糞便的存留不放，其原意本在用以刺激肛門區以遂自慰之目的。

幼兒之所以對性發生好奇，是出自一種所謂本能的呼喚，我們知道，問題像「小孩是從那裏來的」的疑問，是天真孩童的難題，這個謎帶來了兩性存在的事實，結果就產生了佛氏所稱的閹割癡結（*Castration Complex*）和陽具羨慕的現象（註四）。

佛洛伊德是第一個明了人類潛意識的神祕，也是首個強調性因素的重要性，此後德國的華德金（

Wedekind)，英國的勞倫斯(D. H. Lawrence)步其後塵，進一步提高性的神奇性。

(b) 原慾論與弑父結

佛氏曾說過：利比多遭抑制的結果是造成精神病的原因(詳見佛氏原著「性學三論」一書)，這是新奇大胆的假設。利比多(Libido)是拉丁文，原指原有慾望和性慾之意。利比多(也稱爲原慾)這種力量(生命力)是以性爲基本性格並且是包含個人性本能的能量，生命力可以爲個人帶來好壞不一的結果。這要視這種力量是在何種環境何種條件下獲得伸展。就拿文化而言，藝術創作法律宗教等便是原慾往好方面的發展成果。至於因幼年時而導至的性錯亂以至產生往後的精神病，便是原慾不能獲得正當宣洩以至帶來的不良成果。當然個人可通過所謂轉移(Displacement)和合理化作用(Rationalization)等途徑而得到滿足，但是一切還是要終歸對個人心性發展有重要作用的原慾所支配。

佛氏認爲，人有兩種原始慾望，一是自我愛憎慾，另一種是生殖慾。前者對個人來說並沒有產生困難，因爲自愛與否，純粹是個人的事。後者因與推進中的文明壓力發生不調和現象，因此受到佛氏重視，而產生了他倡導的「原慾說」。在佛氏看來，「性」一字包括廣闊，它不但只指男女間的事，還泛指一般上能使人獲得滿足感的其他因素，有如友情和親情，對工作的興趣以及朋友的關懷等。他之所以如此解釋「性」是因爲他覺得成人的性慾要求(Sexual drivings)不一定單單只針對異性，相反地，也可能指向自己(自戀症Narcissism)，同性(同性戀Homosexual)，指向動物或最親蜜的物件(戀物症Fetishism)等等。在人體中與性有直接關係的器官中，嘴，肛門和生殖器是個人由嬰孩

發展到成年人的階段中，與生殖慾有密切關聯的組織，佛氏會對這些器官對人各階段成長所引起的作用，有詳細的敘述（請參閱性學三論。愛情心理學一書），有關要點本小節前已略略述及，次要者，不囉嗦。

精神分析學引起爭執最多的一點，就是生命力在童年期所發生的影響。佛氏表示，由於這種影響，小孩對他的父親會發生與性有關的感情。照氏的看法，嬰孩由於在母親懷中受哺育之恩，吃奶時得到的官能上快感，使幼兒對母親發生一種執着的愛情。這情況的發展，會使男孩對母親有着強烈的沖動，而對父親則又怕又恨，並視為與他競爭母愛的對手。女孩則相反，由於生理上的區別，她可能暗中戀慕他的父親，把母親視為對手。

以上的情形，佛氏稱為伊底帕斯情意結（Oedipus Complex），以希臘神話中弑父娶母的伊底帕斯的名之。佛氏後來研究人類的文化時，指陳出伊底帕斯情意結絕非神話故事中的想像，而是人類祖先的遺傳。據說，人類的遠祖因嫉妬而弑父，是有先例的（註五）。只有性格孱弱的人，才會遭這種情意結所困，正常人在性格發展成熟後，都可超越它的困擾。

伊底帕斯情意結在佛氏學說中占有相當重要地位。這個概念後來成為研究和分析文學作品的指南（這點本文後半部將提及）。佛洛伊德在晚年也把這個觀念應用在宗教起源及道德律的發展淵源史的研究方面（詳見佛氏的文化論「圖騰與禁忌」Totem and Taboo 一書）文章相當新奇精彩。

(c) 無意識與冰山

佛氏對無意識 (Unconscious) 的發現與闡釋，是使他不朽的原因之一。人的心智活動可以從幾個不同的畫面出現，按佛氏的說法，人心好比汪洋大海中的冰山，一座冰山的體積，有九分之八是隱藏在水平之下，相同地，人的心理活動全大部份也隱蔽在無意識之下。這是因為人的活動本能很多都被壓制，不能浮現在意識界，受壓制可能是習俗限制為自由，在這情況下，一個人的言行舉止和思想動作，感覺目的等等往往是對別人的掩飾，真正的目的却只有在潛意識中徘徊。在佛氏的體系中，潛意識居極高的位置，而有意識的行為只不過是陪襯而已（註六）。他認為惟有了解深不可測的無意識，然後才能了解人的內心世界。他斷言，人類大部份的思想都是無意識的，僅在偶然情況下才是有意識的。無意識是神經病的來源，因為人總想要把自己無意識中所潛有的不美滿，記憶和受阻的期望，給予排除，但事實上却往往做不到，這就造成往後心靈不安的種子（註七）。

對於這三種精神體系，佛氏很注重意識與潛意識的區分。至於潛意識的來源則有二：一是來自未曾意識的事物，二是來自會意識而被壓抑的事物（註八）。佛氏的潛意識說，到了他的弟子時，已有更長進的發展，一如楊格的「集體潛意識說」及阿德勒的「自卑情結」等（這點本文較後時將談到）。

(d) 人格組織的三層次

佛洛伊德將一個人的心理活動，區分為三個層次，即本我，自我與超自我。本我 (Id) 是拉丁字，在生物上是指細胞原質的單位。本我是人的原始特性以及與生俱來的種種沖動，這來源可追溯到人

與獸爲伍的時代。它是一切思想，行動，內驅力，情緒緊張（總稱生命力 *vis*）的根本來源，它亦是受唯實原則所指導的。

自我（*Ego*）可說是經驗的產物，也是經驗的儲積所，佛氏說「在環繞着人的真實外界影響下，本我有特殊的發展，從原來的大腦皮質部讓器官去接受刺激……一種特別的組織便產生了，其作用是做爲本我和外界之間的媒介物，稱爲自我……」（註九）。簡言之，它是常人所謂的理性與清醒的神智，它是「本我」與外界沖突的仲裁人，因此也是各種「本能沖動」的檢查者，以免個人與社會不和。當「自我」與「本我」的沖突太烈，磨擦太頻繁時，便會使人有神經病，而致嚴重影響「本我」的性格。自我的特質之一就是遵守唯實原則，以便個人得到最可能的滿足。「自我」另一特點是它是焦慮的所在地，它恐懼外來和內在的威脅，也恐懼超我，特別是良心的譴責。

超我（*Superego*）——在氏精神結構中，具有道德色彩的部份是超我。他說：「在個人發育過程中，外界禁限力量的部份內在化了；自我藉觀察批評及禁令而創立了與其他官能相反的標準，我們稱之爲超我……」（註十）

超自我與本我都是無意識的。這兩者之間的沖突永無止境，而以「自我」爲裁判員。世間所謂的道德和行爲準則等，都以「超自我」爲本源。因此「超自我」與宗教家所謂的良心很接近。「超我」和良心的關係，依佛氏說：「良心是超我的司法作用，此種作用在於監視自我的行動與意圖……」（註十一）。超我與良心在實質方面不相同，但在作用上是大體無異的。前者是積極勉人爲善，後者

是消極地阻人爲惡，每個社會都有一個獎善罰惡的制度，個人也無形中養成了從善去惡的心向，一切的作爲，也追隨這些習俗的規範了。總之，超我和良心都是個人內心的道德標準，一者教人應該怎樣做，另一者教人不該怎樣做。

再者，超我不是先天遺傳的，而是後天習得的，社會規範是超我形成的材料。當「本我，自我，超我」能夠和諧一致時，這個人會覺得心安理得，生活愉快。如果「自我」容許「本我」一意孤行，「超我」便會深覺困擾，在良知深處有犯罪感，而這種犯罪感往往也會產生抑壓性的精神病。

(e) 進入夢的世界

照佛氏的說法，夢是（被壓制的）願望的（改裝後）實現（*a dream is the (disguised) fulfillment of a (repressed) wish*）。夢是潛意識的表現，我們可把意識稱爲人類心靈的白晝，而所謂似夢的幻想之潛意識心靈活動則屬於夜晚的部份。每個夢都代表內心世界的一場戲劇。夢的功能是幫助而非擾亂人的睡眠，可以解除因某些願望無法實現，所造成的情緒緊張。

夢除了是被壓抑外，還有它本身的潛意識的內涵，通過而顯現。夢並非是一種和日常生活完全脫節的心理現象（常人往往不能洞察人類心靈黑暗部份所具有內涵價值），它不是我們心中生長的幻覺，事實上，意識和夢之間的關係是極富因果性的，其反應是非常微妙的（註十二）。

在無意識世界裏，我們可以發覺被「自我」和「超我」壓制的需求，通過夢以象徵方式（氏稱之爲夢的歪曲 *Dream distortion*）表達出來。由於夢具有暗示作用，因此它能引導從事心理分析的人，

深入患者的潛意識世界之中。由此可見，夢之成立猶如一種神質病，它是代表被壓制沖動和「自我」稽查的抗力之間的妥協，分析者的任務，是分清夢的類型（如隱夢）和意義。

總之，夢的形成（Dream work）包涵着一個把前意識思想材料加以處理，使其濃縮，並使其強調的重要移換（Displaced）開去的程序。整個過程就是戲劇化的表現。由於夢可以深入孩提時代那些早被病人遺忘的資料，因此，精神分析可藉夢的解析，而達到克服大部份嬰兒期遺忘的現象（詳見佛氏作：自由聯想與夢的解析一文）。

（f）人與文明的衝突

自從佛洛伊德提出生與死的本能說，「本我，自我，超我」說後（一九二三年），他就不再對精神分析有任何創性的貢獻，反而却對文化感到興趣，轉而去探討宗教和道德的起源，結果寫下了「幻想的未來」和「文明及其不滿」兩本書。

在「文明與其不滿」一書內，佛氏說，文明是人類英雄式地犧牲本能的情況下而出現的。

他解釋說，人類的本能是賦有無止境的侵略慾（死亡本能），以及自我中心滿足慾。文明是建立在人類自然本能被限制和約束的條件上。由小開始，人就被教導成爲一個團體內守法互助的個體，因此，每個開化的人，都有一股力量在內心滋長，即所謂超我——良心，以約束他去滿足每種基本慾望。如果沒有這種約束性的機能，文明就不會出現。

依此推論，人類在捨棄了本能的需求後，就無形中在人心產生了衝突和仇恨，也爲今天的文明

播下了不安的種子。佛氏很看重「性自由」，但對世界性的侵略本能更加重視。他認為侵略本能是文化的最大阻力，同時也時常威脅着文化。

假設人類生存的目的是追求快樂，那麼，快樂的尋得必須面對三項障礙：（一）來自生命本身的有限性，死亡與腐化是人的最終去處；（二）來自隨時都可能把人消滅的自然界；（三）來自人與人之間的關係。

上述三項障礙，第三項最痛苦最難解決（君不見歷來的哲學家，政治家不斷為這項問題尋求答案嗎？）可是，追尋快樂忘記痛苦還是時刻進行着，其中像藝術創作，宗教信仰和愛與被愛等便是部份例子。佛氏覺得控制自然並沒有增加人類心靈的快樂。他說：「人已通過自然科學創下了超凡的成果，並已在自然界建立領土，這是前所未聞的……」。可惜時空上的勝利，並沒有使人更加地快樂。這點佛氏並非否認科技的力量，他只不過深信駕馭自然的權力，並不是造成人類快樂的條件，更不是文明的目標。

氏把道德良知分為兩層來談，在小孩方面，事態比較簡單，成年人就較複雜，主要是表現在「超我」和「自我」的抗衡中（後者是良心感）。他說：「良心感是文明最大難題，文明的進展是喪失快樂提高良知的代價。」良知感（The Feeling Of Guilt）能構成當今文明的多重不安，也同時提高人對社羣的責任，佛洛伊德堅信，良心感不且帶來不幸也促進進展（註十三）

（g）享樂與唯實原則

佛洛伊德的文明起源是喪失快樂提高良知之學說，是基於下列兩個事實而發展出來的：

(一) 由他的本能說中獲得靈感。

(二) 由當代病態文明中的現象及戰亂中獲得佐証。

隨着創立整體文明論後，他便轉向個人本性研究，以致繁衍出一套享樂——唯實的原理。

享樂唯實原則 (The Pleasure-Reality Principles) 的理論大致如下：人有所謂動物的本能 (附帶毀滅性)，在外在環境或文化的壓力下，以及在犧牲本能的情況下，這個本能被壓制，遂使人成爲人 (Human beings)。這過程不但構成性格的改變，也影响人的本來「價值觀」，這種價值的改變，就是佛氏所稱的享樂——唯實原則的來源。

下列圖表顯示價值系統改變過程：



在追求享樂時，人發覺享樂原則與自然及環境互相衝突，人開始覺悟到沒有苦痛和限制地獲取快樂是不可能的，結果經過一場創傷性的醒悟，享樂原則就潛入唯實原則之下，這時，人們才曉得放棄短暫不穩定的快樂，以便獲得以後較長久較能允現的快樂，後者的情況是保障前者而非更改或強占享樂原則。

這個概念意味毀滅性的可能遭受壓服，而形成了一個有組織的自我（Organisesh ego）。過後，人的思維活動開始分別是非，也開始懂得價值判斷，也以「什麼是有用」（功用主義）為行為指南。一個有理性有組織的人終告誕生。

換言之，人已因外在壓力而成為有意識（不接受的便留在潛意識），會認清現實的主體（按：請記住人是現實的動物這句常識見口頭禪），只有幻想和本能脫離主體而遁入享樂原則之虛壳中（上述的蛻變，不但在個人中進行，也在整個人類歷史文化中進行着）。

一個被社會組織過的人，他需要原來的自由——被壓住的本能。文明的定義，不外是與這個「自己」內心掙扎的痛苦過程。

佛氏認為文明沒有常久地絕滅人類的本質，相反地，失去的享樂原則跑進潛意識，而文明所控制的却是受壓服的本能（唯實原則），因此，一部文明史也是一部人類心靈的掙扎史，而主凶是人本身而非自然亦非神明。

如果說快樂的獲取是滿足的表現，那麼，文明社會中的「自由」是基本上與快樂為敵的。如何在

內外雙重壓力下獲得滿足呢？佛氏提出幾種卓見的自救之道，這就是人類的自衛機能。

(h) 自衛機構的概念

自衛機構 (Defense Mechanism) 的產生，有如左表所示：

本我冲動或動機——阻碍或冲突——焦慮或罪惡感——自衛機構之產生。

自衛機構系自我保護手段，其唯一目的在協助自我，使與本能生活相抗衡。其來源是自我所感受

的三種焦慮——本能的焦慮，客觀的焦慮，和良心的焦慮——而激動的。

比較重要的幾種自衛機構，有下列數種：

認同 (identification)

移置作用 (displacement)

昇華 (sublimation)

反動形成 (reaction formation)

固着 (fixation)

回歸 (regression)

理性化 (rationalization)

自衛機構是解除情緒緊張的不可避免方法。茲為節省篇幅起見，我只列舉其中一項自衛機構而談，馬起華著的「精神分析與政治行為」一書，對各機能有相當詳細的說明。

「昇華」的作用在把性慾目標轉移，使本能力量變為對社會有價值的力量，它是把社會所贊許的目標代替社會所不贊許的動機，社會所不贊許的動機往往亦為個人的「超我」所不容，容易引起罪惡感，昇華就是防制或消除罪惡感，所以是一種自衛反應。

這方面的例子很多，例如在政治方面，攻擊沖動是不合法的，結果只好以昇華的方式如政治性的辯論，競選活動等方式來解決，這些活動是依循一定規範而進行，因為是社會所贊許者。

司馬遷所著的史記里，曾記載韓信曾受少年袴下之辱，韓不立即報一箭之仇，乃轉移攻擊少年的沖動於協助劉邦，打垮項羽而立漢這也是昇華的表現。

此外，有一種昇華是要不得的，即虐待狂式的昇華，那就是把痛苦加在他所喜愛的人身上，以昇華其性慾，歷史上不乏這類把快樂建築在別人痛苦上的人。

偉大心靈之逝

當第二次世界大戰在歐洲爆發後，佛洛伊德面臨納粹黨人的迫害，他的著作被檢燒，同時「國際精神分析出版所」的全部財產被沒收，他面臨生命上的最大生死考驗，最後在一批友好（如名小說家威爾斯，英國女小說家吳爾芙，人類學家馬林諾夫斯基等整百人）的協助下，他亡命倫敦，成為一名異鄉客。抵達英國後，折騰了他十餘年的下顎痛，再度發作，雖然這致命的病症會數次復而治癒，但

這遭却告還魂乏術，一九三九年九月二十三日，這位爲人類開墾廣大視野的偉大心靈，終於與世長辭，享年八十三歲。

無可置疑地，精神分析在草創期，曾遭受醫學界和輿論的嚴厲無情攻擊，特別是針對他的性說，精神分析嚴重地威脅傳統的道德標準，可是，事實却証實其存在價值，這可由它在各地的發展而得到明証。

精神分析運動興起於一九〇二年後，當時佛氏召集一羣對精神分析有興趣的同行，約定每星期三傍晚集合在一起，共同討論精神分析的問題，這就是精神分析運動的起源。一九〇七年瑞士精神分析學家布勒爾（Eugene Bleuler）和楊格以相同方式在蘇黎世組成研究小組，探討精神問題。

一九〇九年，佛氏受美國麻薩諸州烏斯特城克拉克大學校長賀爾（Stanley Hall）所邀，赴美參加該大學校慶並發表演說。這是佛氏的最大榮幸，此後，精神分析在美大受歡迎。其實精神分析起初只限制在德語流行的國家，過後才傳佈到英國，美國及其他歐洲大陸國家。一九二〇年，柏林精神分析學院正式成立，隨後在倫敦、維也納、布達佩斯也有類似課程，接着是紐約、芝加哥學院也誕生了。一九〇八年第一屆國際精神分析大會在蘇黎世召開，同年國際精神分析刊物也應世。

佛洛伊德對西方思想的貢獻，是他能言人不敢言（如性），言人未言（如潛意識），把事物的因果關係解剖出來，這是他偉大之處。他是繼承哥白尼和達爾文的工作，除了揭露人對自然宇宙的了解外，還揭示人對自己和社稷的了解。一些在哲學領域中遊移了好幾百年的問題，辯來辯去還是子虛烏

有，佛洛伊德却能在這方面貢獻部份知識寶庫。

分裂派之出現

一九〇二年後，普遍受到非議的精神分析學，才開始廣被接受。不幸地，這學說本身也正鬧分裂，在佛氏衆多信徒中（例如，贊克，佛蘭西，蘇里文，荷尼，Melanie Klein, Wilhelm Reich, 等等）其中兩個他心愛的弟子，楊格（C.G. Jung）和阿德勒（Alfred Adler）公開脫離正統佛洛伊德學派，另創自己的一套分析學。楊格和阿德勒一樣，都把佛氏學說中「性」的重要性減低，前者從文化及神學上著手，將人分爲外向和內向，從而創立了「分析心理學」Analytical Psychology，後者主意志說，認爲人的行爲動力，是要顯示自己的優越性，由此他引申出「自卑錯綜」，而創立了「個體心理學」(Individual Psychology)。那些會對佛氏學說修訂的信徒，都被稱爲新佛洛伊德派（Neo-Freudian School，其間又有歐洲大陸派和英美派。

當楊格和阿德勒離開精神分析的大本營後，佛氏公認這是他最大的損失，可想而知兩人的重要性。爲了使讀者對新派學說有個概念，我將例舉上述兩人的理論，略作介紹。

楊格的學說

外向和內向這兩個形容詞是楊格首創的，他的類型論相當特出。有關精神病，他的看法如下：基本上人的心理可分為內向與外向兩種，前者的特徵是遇事退縮和害羞，後者是果敢。人的四種心理活動功能是：知覺（*sensation*），思考（*thinking*），感覺（*feeling*）和直覺（*intuition*）。楊格將思考和感覺歸為理性的，知覺和直覺是非理性的。在解釋人的性格時，他只順將內向和向外（*introverted and extraverted*）兩個形容詞加在上述四種功能前便行了；因此有理智外向思考型態的人，也有注重內心事實的內向思考型（如叔本華尼采等），更有外向感覺型和內向感覺型（畢加索是屬於內向知覺型的人。）

了解前述的分類法，楊格對精神病的成因便作如此解釋：對於前述四種功能，每個人的反應都不全，例如某人的思考功能特別發達，而另一人的感覺功能却特別好，既然四種功能是背道而行，不相謀合的活動，因此，一個思考功能特別發達的人，將會壓制感覺功能而另一個有高度知覺的人也勢必會壓制直覺功能的發展。在競爭壓力強大的社會裡，某種個別功能會顯得太過發達（這是因為要利用這個別功能來謀生等）。在這種情況下，其他相反的功能便日形衰弱，終於消失無形。楊格這時便借用佛氏的字眼「利比多」來表示所有的原慾力量，他接着辨道，如果一個人思想過多，他的感覺就會漸失，這時他就會經驗到一種生命失調感，同樣地，一個人對外在知覺反應將會失去，如果他的直覺發展太過度，而精神病的來源就是這種心理不平衡（*Psychic unbalance*）所產生。

楊格把人的精神境界分為三層次：即意識（*Conscious*）個人潛意識（*Personal unconscious*）

及集體潛意識 (Collective Unc)。他把這個概念比擬爲海上的一群島，在陸上的部份是個人意識，海水與陸地相接部份是個人潛意識；在陸地之下是種族潛意識（例如蒙古種，猶太種等等），而群島所座落的海底是集體潛意識——這是人類心理傳統來源的所在地。在此系統下，人性的最外層被稱爲人面具 (Persona)，它是與外界直接相處的層面。人是以各種姿態來了解現實，不是內向便是外向。在這範疇內，生活的四種功能便可能用來與外在世界聯系。在人的心理層面，不是主傾向便是主內向的和感情豐滿的人，相反亦然。在自覺層面與面具相應合的是意志力 (anima or animus)，在男性方面能形成女性化，女性則男性化。這表示那原本在意識界強勁無比者在潛意識界轉爲軟弱，換言之，一個非常男性化的人，潛意識里反而非常女性化，也意味一個很溫順的人，潛意識界却勇敢無比。這理論說明個人的潛意識界內蘊藏一股填補作用，以保持心靈之平衡。

抑制在楊格的心理學裡並不重要，他把精神病的起源歸就於人格面的不平均發展，而不是原始慾望與社會需求之衝突。人類對環境的適應力使他能正常地生存。當人面對一種不可適應之處境時，這可能是他適應功能不足應付那種處境，結果導至相反的能力——因疏忽而變成無意志。面對此，一個入也許會抑制，但楊格不把它當作精神病的導源。上述的抑制只屬策略上的退卻，讓集體潛意識顯現，以圖解決問題。若個人在抑制過程中，毫無所取，並還繼續追隨早期的行爲模式，那麼，精神病的階段便算開始了。總之，楊格的分析系統是要通過夢的解釋，使病人與自己的完整集體潛意識接觸，

而讓他看清自己的難題。

楊格的反抗實際上是對佛氏學說的狹隘而修定，他試圖以另一種姿態來取代佛氏的「性說」。Colin Wilson 認為他的體系是連接廿世紀偉大哲學家（例如黑格爾，老子和哈門氏）所設的系統迷宮。他的思想也與當代神學家 Paul Tillich，歷史家湯恩比有頗屬關係；因為楊格思想的一端觸及神秘學（occultism）和鍊丹術（alchemy），另一端却與基督教贖罪有關。楊格心理學的缺點是他忽略了在心理活動過程中，人類意志力所能扮演的角色，無論如何，他的步伐是穩健的，他其實也為心理學擴展了另一個新視野。

阿德勒之學說

個體心理學祖師阿德勒（1870—1937）的學說強調人的自卑感能使缺陷轉為優勢。他發覺盲人能成為畫家，聾子成為音樂家；生理上如果某個器官壞了，另一個器官則能加強其功能，他發覺這現象也適用在心理層面。在一個充滿成年人圍繞的環境過，一個正常的孩子，即使快樂也會有嬌小無助感，為了補償內心的自卑，每名孩童在早年便衍生一套自己應付日常經驗的生活態度，阿德勒認為這種生活態度是孩童將來的性格基礎。他說：「一個人的目標樣式時常是朝向社會目的——自尊和優越

感的提升。這個目標以很多方法顯現，例如以成就為理想，個人尊榮支配他人等等……」(註十四)。

每個人都有不同程度的自卑感，這是因為人所處的地位是漸進的。經過補償作用的改善，是擺脫自卑而達到優越的途徑，就好像矮子在寫個字面前，總要踮起脚尖，以顯得自己高一點，這高一點的感覺是補償作用的活動。自卑感障礙若不能克服或老是以自欺方式自我麻醉，久而久之，便會變成精神生活中潛伏的暗流，而終於種下了自卑情結 (inferior Complex) 的後果 (註十五)。

他提出三種個人邁向超越的辦法：(一)成功的酬勞，即人生三大戰場 (社會，工作，性) 皆獲得良好調整，(二)剩餘酬勞，以及(三)轉向痛苦作為權力獲取之道；每一種精神病是解脫自己自卑而欲達到優越地步之努力。但在治療精神不安方面，他極重視人類的意志，智力和方向感 (Sense of Purpose)。他的概念用來分析蘇俄存在主義小說 (如 Dostoevsky 的卡拉馬扶兄弟等) 相當精闢，這里不多述。

精神分析的影响

佛洛伊德所創立的精神分析學，除了對心理學本身的發展有極大的作用外，其對其他人文科學也有同樣顯著的影响。這點是相當明顯的，佛氏的思想涉及人心問題，並合乎人生實際情況，因此在本

質上便與其他學科發生了關係，由於佛氏的學說相當新穎並具創意性，因而為其他學術活動帶來新靈感。佛氏一方面提高了心理學的學術地位，另一方面也拓展了文學藝術在創作與批評方面的新境地。誠如美國小說家批評家戴華圖（Bernard de Voto）所說：「沒有一位科學家能像佛洛伊德一樣，對於文學發生如此強烈深遠的影響。」

佛氏學說對近代學術思想的影响是多面的，它為其他知識領域提供了有價值的補助，這些領域包括教育學，神話學，美學，社會學，存在主義哲學等等。因篇幅所限，我將只列舉文學（尤其是文學批評）略略談及，以表明影响作用的真實性。

精神分析與文學

依照佛氏的觀點，藝術創作是一種避難所（就如做白日夢是精神不正常者之避難所一樣），這是因為人必須放棄生活中的某些本能及需求而痛苦地從享樂原則轉嫁到現實原則里，藝術就如一個神經患者從不滿的現實中退縮下來，鑽進他目己想像力造成的世界里。

佛氏認為文學創作者（正如其他藝術家一樣），往往是比較內向者，在慾望不能滿足下，他只好暫時逃開現實，用幻想來創作以滿足現實中不能滿足的慾望。創作者不同於做白日夢者，前者不直接參與成爲作品中的要角，而通過適當的文學技巧（如濃縮法 Condensation，移置法 Displacement 等）

把自己心緒不在讀者厭惡情況下表達出來，即所謂「化腐朽爲神奇」的本事。

既然藝術創作和夢相同，是潛意識願望獲得滿足的假想，那麼藝術創作應是精神分析學的活動範圍——精神分析所能作到的是找出藝術家個人生活的印象，他的機遇經驗，以及他和著作的關係，從而導出作者在創造時所有的思維動機（潛意識），也就是找出他與全人類共有的一部份來。佛氏把藝術家比爲神經病人，引起學者們的駁斥（註十六），應明白的一點是：藝術家不全精神病患者，因爲前者能尋找回路，再度把握自己和現實。佛氏曾根據自己的理論，分析過達文西（Leonardo Da Vinci）和米蓋朗基羅（Michelangelo）的創作心理路程。近代一些評論家已應用他的理論，進行相同的分析工作，例如布魯克斯（Van Wyck Brooks）的「馬克吐溫的心路歷程」，以及柯魯赫的「愛倫坡：一項天才的研究」等不下數百種之多。佛氏得意門生瓊斯也分析了沙翁名著「哈姆雷特」（Hamlet），結果相當成功，這點我將在本小節最後一段談到，作爲一項例子。

在企圖爲藝術家下定義時，楊格說：藝術是某種人類與生俱來的本能，棲息在人之內，以利用它作爲表達工具。藝術家是不自由，他是一位受藝術所利用而成爲實現其目的的媒介。作爲一個人，也許他有他的情緒、意志與個人目標，可是做爲一個藝術家，他却是一位含有較深層涵義的「人」——他是一個「集體人」，一位帶領並塑成全人類之潛意識的心靈生活者。爲了履行此艱巨的任務，有時他得放棄享受常人應有的生活……」（詳見楊格著：尋求靈魂的現代人，頁二〇一）。楊格並不強調個人因素對創作的重要性，如佛氏所看重者（如幼孩性經驗的啓示等），他極着重幻想式的創作

價值（來源是由遺傳而塑造成形的集體潛意識），並把它追溯到神話和人類性靈的「原始性」。基於作家只是作品的工具和附屬品，因此作家不必為作品解說，這種解說工作只好留給批評家去執行了。

佛氏論理實際上在文藝思潮上引起効用的有本世紀二十年代興起的達達主義（Dadaism），象徵主義（立體派）等運動（有關達達主義的歷史淵源。請參閱王尙義著「由異鄉人到失落的一代」這本書）。佛氏理論運用在實際批評方面的例子很多，茲只引用瓊斯分析莎翁名著「哈姆雷特」來說明——本書主角從頭到尾一直為伊底帕斯情緒所害，他一直抱着為父報仇的使命，並非外在環境使然，而是內在因素的困擾。哈姆雷特一直存有「弑父妻母」的傾向——這傾向存在他潛意識之中已久，他對奧菲利亞的冷漠，對性反感都是壓抑的反射。他的叔父殺他父親，娶了他的母親，他明白他的叔父只不過是代他「弑父妻母」，是他自己的化身，所以放不下心復仇，因殺了叔父等於殺了心理上的自己。由於心理上的困擾，做不下決定，等到環境迫得他不得不下手時，才定下心來報仇。這一切顯示他內心里壓抑一股伊底帕斯情緒的暗流。由於過分壓制對他母親的那種性欲望，使他對所有的女人產生反感，而陷入痛苦之深淵（註十七）。

顏元叔教授在一篇題為「現代主義與歷史主義」的論文中，也認為既然佛氏學說可以用來解說西洋文學，為甚麼它不能也用來解釋中國的古典文學——既然中國古典文學也是人性全面的反映（一如外國文學）！一些曾研究過西方思潮的學者，目前正慢慢朝向這方面為中國文學建立新的局面（註十八）。

精神危機和文明困境

心理學之所以在近代數十年內興起——是因為現代人的心靈實在有毛病，實在需要它的緣故。我想，精神問題的出現是使精神分析相繼誕生的催生劑。

精神危機是意味精神生活與物質生活的不平衡，不平衡的最大來源是生活內容的改變，這涉及人的適應能力和社會變遷。在沒有文化以前的原始人，人的本能——基本沖動，和侵略性沖動，是在沒有習俗和法律約束下而獲得滿足，快樂是建築在自我的滿足之上。文明人的快樂是建築在新的所謂「較高級」的快樂諸如藝術，科學，技術，控制自然及其他使日常生活舒服的東西。兩者之間的代替（自然的快樂與人為的快樂），是人類付出極大的代價後而換取。結果是物質上更豐滿，更舒適，更方便，但感情上却反而越來越癱瘓了。就如楊格所說：「不論是站在學術，道德或美學的立場看，西方人之心靈生活的伏流呈現在眼前的，並非是個有趣的畫面，我們在四周建立起了一個值得紀念的世界，而且使盡心力去為它效勞。但是，它之所以如此醒目，乃是因為我們已把本性一切最醜惡的部份都表現在世界上——而當我們向內心作探求時，我們所發現的却是如此破爛不堪，如此懦弱無能。」

人類那些被束縛的原始狀態（例如亂倫，泛性行為，謀殺行徑等），在文明洗禮下而隱藏起來。佛氏作為人類心靈的探險者，擺在他面前的難題是：人類是否可征服這種不安？是否能從這種心靈分裂狀態中解脫出來？這種內在的沖突，是否能用理性和道德來控制？不幸地，兩次世界大戰以及集體

殺絕種族的仇恨等行徑，証明了隱伏在人類潛意識內的本能慾望（毀滅欲）一旦爆發，也不是理性和道德力量所能為力的。

談到此，我們不禁要問，到底廿世紀的文明又為人類帶來了甚麼困境呢？這困境又如何加速精神危機的深度呢？有關現代人所面對的存在困境，拙作「關於存在主義」一文已詳細列明（註十九），這裡只引用與本文有直接關連的一點談談，也作為對前文不完整處的補充。

宗教沒落與科技之興起

宗教沒落除了有內在原因外，外在因素也極重要。自從理性主義在十九世紀拾頭，宗教作為人類的信仰，作為人與自然，人與神的橋樑便告切斷，人一方面要在沒有信仰的年代（age of disbelief）生存，一方面又要面對着沒有信仰的恐懼，其心靈之空虛可想而知。當代著名的心理學家佛洛姆（Erich Fromm）說，人已推翻了自然而把自己當作主人，人也推翻了宗教和極權主義，人這樣做是要達到個體自由的目標。可是人的思想是生存在廿世紀，而他的心靈却還停滯在石器時代，更不幸者，大部份人還未達到信仰的成熟境界。追求自由以便發現自我的目標也未真正得到，相反地，人更感到不安和孤寂，孤寂難耐，於是出現了兩條路：（一）逃避自由；（二）是繼續向自我探求。這就是現代人的苦悶之一（註廿）。

詩人羅門在論及人類存在的四大困境里，他所提到的「回歸純我的困境」與佛氏的看法極為脗合。他說：「……人一走入現實社會的複雜性與虛偽性中，人便感到自我被抑制與扭曲的不快，極力想逃回純我里去，但人一逃回純我，獲得了完全的自由，他反感孤立，感到與人失去關係的憂慮與恐懼。這種矛盾的情況正像一個受盡現實社會折磨的成年人，感到生命被愚弄的荒謬，總想再回到快活無慮的童年，可是，這是不可能的，因為他的母親站在那里說：「兒子，你已長大了……！」」（註廿一）。

本世紀西方人遭受的是人和科技的衝突，科學與神的衝突。單在科學方面便有兩重威脅（註廿二），第一重涉及科學的方法論——科學要求絕對的客觀性，而人文問題，是講求主觀性。科技的客觀性產生了自然科學的消除主義（reductionism）。這種方法論的作用之一是要把任何複雜的現象（包括人文現象和心靈現象）納入單一的自然科學法則。結果人的心靈活動與精神活動的意義及自主性已經消除主義的分析而終於消於無形！雖然目前科學還未做到利用科學原則來預測人性中的複雜心靈現象，但事實上這是可以達到的（請記住，科學家已進行人工製造人了！）到時，經過分而再分的人類，勢必成爲科學的控制品（而不是科學成爲人的控制品），所有基本的價值如「善」，「創造性」與「自由」也就只有空具其名了。

第二重威脅來自科學的應用，這方面可分爲兩類，一是科學被應用於戰爭，使人類受滅絕的威脅，另一類是科學應用在工業，使人類進入機械文明，使人類變成機械的附屬和奴隸，也形成人對自然

，人對人的隔離。因此無依的感覺，虛無與無聊的生活便成時代病。更有甚者，當野心的政治家利用科技來控制人類或嘗試改變人性時，這種對人實際活動和存在的直接壓迫，是具有靈性的現代人所深感不安的。

西方人文化的根源——希臘和希伯來文化中，生活的目標是完美的人，現代人則認為生活的目標是完美的物。現代人口頭上仍然把幸福，個人主義和享受視為生活的目標，實際上他沒有目標。問問他，他為甚麼而活，他經營這些是為甚麼？有些人會說，是為家庭而活，有些則說是為了玩樂，另一些，為了賺錢，但事實上，沒有一個人知道是為甚麼而活着；他沒目的——除了是想逃避孤寂和不安之外。除了上述原因外，道德淪落，戰爭的陰影以及死亡引起的困境等都曾為當代文明製造混亂，這些，由於拙作「關於存在主義」一文曾談過，所以我不想在此再細談。

結語

我深信，很多人都不會想到精神危機的存在，更不會去想它的威脅性！它的存在不比那些較直接如石油危機者這般顯著，但是至少有一些先見的智者都共認這問題的存在並了解它對民生長遠的影響。他們也曾試提供一點人類自救之道，但放眼這白茫茫世界，到底有多少人能在迷霧中看清人類精神之危機？事實畢竟是事實，據一九七二年英國出版的「珍記年鑑」，美國聯邦政府統計顯示，一九七

一年美人民患精神病必須進院治療者達三千萬人以上。同時患心理變態，精神分裂的人也與年俱增。據英國著名心理學家艾森克（Eysenck）調查所得，在美國和英國，約有一半的病床是保留給精神病不正常的人，而且上述先進國家每三十五人中便有一人精神病不正常（註廿三）。艾森克發覺精神病與一個國家的物質進展有着正面關連。他舉出美國作例子，並說明精神病已是常見的事了。至於發展中或較落後國家，相信不正常的人也很多。據今年十一月十四日馬新社一篇特稿，顯示在東南亞，有逾八百萬人需要精神病治療。在所有發展中國家中，至少有四千萬人患上嚴重的精神不安，他們沒有接受任何精神健康照顧。文章認為工業化、城市化及現代化生活是造成精神病日增之原因。

十九世紀的人性問題是性，結果精神分析應時而生。今天，性已不再是問題的核心，因為在今日這種着重消費社會里，性本身也成爲一種消費品。今天的關鍵不再是性抑制，而是其他：自由，愛心，生機，和平……而精神危機的徵象：焦慮，隔離感，孤寂，生活機械化，恐懼，緊張……這一連串的紅燈訊號，精神分析學能獻出甚麼法寶？它是救星嗎？

心理分析是現代人對精神危機及尋求解決意圖的典型表現（佛洛姆語）。佛洛伊德是精神治療學的工程師，他的體系，不只關乎疾病的治療，也重乎人類之拯救。在填補精神虛空與文明困境這一片真空地帶方面，精神分析學本着它逾半世紀的生存，正扮演著並繼續扮演著它的任務。也許在新需求新壓力下，未來的科學心靈工作者能繼佛氏之後，在現有的基礎下探索出另一條人類整體之心靈出路，我想，只要有這個需求，這是可能的。

一點感想

西方人所面臨的困境和危機，我們東方人是否有一天也會遇到？我的答案相當肯定，理由是東方文化注重人文和本精神，這種文化與當前西方人所面對的困境有本質上的衝突，既然連重理智的西方文化，竟會遭遇精神上的挑戰，那麼，作爲強烈表現人文主義並重視倫理的東方社會，當第一層科技之大浪在本世紀初（因國家而異）引起了文化上的激動之後，接下來所要面對者可能就是西方人現在的苦惱了。另一理由是發展中國家爲了要在困境中求生，因此在經濟，政治，文化各領域積極進行現代化運動（現代化包括都市化，工業化，機械化等），由於缺乏明智的選擇，結果在這過程也把現代化的一些苦惱全給接受過來，例如精神病（包括失眠症，精神衰弱等），少年犯罪，自殺，遺棄，離婚，賣淫，失業，吸毒等問題。處在一個人人都被當作對方「目的」的社會中，叫精神不安及精神病怎不發生？再者，在人際關係及人情愈來愈淡薄同時，怎不產生精神的普遍空虛。以上兩個理由使我想起了日本（東方國家之一）。今天的日本人也不是正與西方處於同一精神處境，差別只是兩者個別的解決方法不同罷了。總之，平衡心靈與物質發展，經濟建設必須連同文化建設（去一就失全），是解除目前這隱含不露的危機的途徑之一。

註釋：

註一：造成學生減少的原因之一是心理分析已多少失去往日的挑戰性，而門派分立也是一因。據時代周刊指出，在一個擁有九百萬人口的紐約市，只有一千名精神分析家，日本首都東京（一千一百萬人），私營的分析家只有三人而已。

註二：這本書初版時，默默無聞，十年後，其價值才受到關注。在佛氏逝世前，此書已再版八次。

註三：這是「轉嫁」(Transference) 它的產生是患者不把分析者以原本身份來看待，而把他當作是患者自己慾望的投射對象，這就造成偏曲的影響——即當事者提供假象而非真象。

註四：無論男孩女孩都會以為女人本來像男人一本也有陽具，但被閹割而去。許多男性後來一旦明白女人本來就沒有陽具時，便揮不去對異性的鄙視。

註五：參看 *Psychoanalysis And Religion* by E. Fromm。

註六，七，八：參閱 Freud (The Unconscious) *Collected Papers* (London: Hogarth) 1956.

註九：See, Freud, *Outline Of Psychoanalysis*, P. 15.

註十：See, Freud, *Moses And Monotheism*, P. 149

註十一：See, Freud, *Civilization And Its Discontents*.

註十二：參閱楊格，「夢之分析與實際應用」一文。

註十三：同註十一。

註十四：Freud P. 39 Requested From Erwin Werberg: Individual Psychology.

註十五：當一個人面對一個他無法適當應付的問題時，他表示絕對無法解決，此時出現的便是自卑情緒，這是阿德勒自己下的定義。

註十六：小說家 Hermann Hesse，評論家 Roger Fry, Rene Wellek 都對佛氏的藝術論表異議，後者認為寫作過程也是一種社會調整和外化行動，因此把作家拿來和其他人混為一談是錯誤的 (Theory of Literature, P. 82)

註十七：這里的分析引用林怡俐作「潛意識的昇華」一文，請參看台大外文系出版的中外文學，第二卷第三期。

註十八：請參考中外文學第二卷第七期。

註十九：參閱一九七三年七月廿四日南洋商報言論版。

註廿：refer. Foreward to "Escape from Freedom," Avon Books, N. Y. 1965 ed.

註廿一：參閱羅門著「長期受着審判的人」，環宇出版社，頁十二。

註廿二：詳見中英著：「科學真理與人類價值」，三民書局出版。

註廿三：refer. Uses and Abuses of Psychology by H. J. Eysenck, P. 193 (Penguin Books 1953.

本文参照参考書目…

1. The life and work of Sigmund Freud by Ernest Jones, Hogarth Press, London 1956.
2. Civilization and its discontents, tr. by Joan Riviere, Rev. and newly ed. by James Strachey. London: Hogarth and the Institute of Psychoanalysis 1963.
3. Freud, the man, his world, his influence. Ed. by Jonathan Miller, Weidenfeld and Nicolson Ltd. 1972.
4. Freud and the Post-Freudians by J.-A.-C. Brown 1963 ed.
5. New Pathways in Psychoanalysis by Colin Wilson (London Victor Gollancz Ltd. 1972)
6. Eros and Civilization by Herbert Marcuse. Beacon Press, Boston. 1969 ed.
7. Depth psychology - a critical history by Dieter Wyss tr. by Gerald Onn (W.W. Norton and Co Inc, New York) .

第二輯

獻給

我已逝去的年華



未成熟的事

昨天是聖誕節，天氣晴朗；今天是星期五，天氣也是晴朗。

手一伸（每次手一伸，總是不好意思），不是手部運動，而是向媽媽要錢。要錢作什麼？畢業了廿天又二小時有餘，一天有廿四小時，廿四小時都在家，還要錢幹嘛？

——媽，我要到學校，不是報名，是拿畢業証書。

巴士好像中了瘧疾，顫抖得好厲害。巴士後座，有一群（到底有幾個我倒沒算）少女，都是廿世紀七十年代經過淘汰後的人類，從頭到腳，裝飾着的是迷你裙（我才不被你迷），豬母裙（這名詞是媽給的，她說你爸廿年前穿的褲，還遜色二倍呢！），少女群中有兩位少男，他們好像是响導，也好像是護花使者，總之那群少女不像是本地人也。

坐我前座者，是位學生，平時在校時我們見到都沒有交談。

——去那裡？（他問）

我把剛才對媽說過的話重復了一次。

看看他，臉好紅，有如才熟的蕃茄。他又回過頭來，這次眼向後座望，口却像麥克風對準我。

——聽說今年地理試卷走漏，很多人早已知道試題了是嗎？

——也許是，但是也有很多人不知道這回事。

（這是我半敷衍半正經式地回答）

——世事往往很不公平！（他說）

我無言，却注視着他的雙眼，還是老向後座少女群望。他以上的對話，是不是對我說的？要不然怎麼老是往後頭望？

到站，我下車，他也下車。我快步走，在我後頭，依依不捨。

校長室前，塞滿了人，實在想不通怎麼假期中還會有這麼多人（後來才知道，初級文憑才公佈；他們是來打聽成績的，我呢，高中畢業，是來拿離校証書的）。

好不容易以九牛二虎之力，才擠到那位書記面前。他滿頭大汗，看樣子，似乎很忙。

——朋友，我是來拿離校証書的，請……（其餘的話不用多囉嗦，他該明白）

——等等！（一個極其簡單的回覆）

等等，我想，這是最抽象、最好的藉口。星期一我已等了一個早上，現在又要等，眼巴巴望着長針追過短針，短針跳到另一個號碼的這種日子好難熬，因此我毫不猶豫地拉住那位書記的手說：

——星期一我已來過，是你約我今天來拿的，我很迫切的需要這張証書，因為有份工作正等着它！（

最後那句話，我是騙他的，我從來沒講過騙話，今天還是第一次。）

忽然有人喊我的名字，原來是另一位書記在找我的証書。

他坐著找，我站著想，想起同學們說他頂威風。整個辦公室，驟然間靜下來，人漸漸走了，時間過得真快呀！

晴天一個霹靂，接著大雨來臨。

——你不是×××？（那位他們說很威風的書記老爺問我）

——一點不錯。

——你的証書不是老早拿去了嗎？還來拿什麼？（一陣雷，一陣風，雨更大了）

——什麼！我拿了？No, I didn't take!（儘管我說沒拿，但事實不由我分辯，明明証書已被撕去，只留下存底）

——亞芳所，亞芳所……

——Yes, Yes。

——leaving Cert 那裡去了，啞，where……

——……

那位喊著亞芳所的人是那位威風的書記，那位被叫者是剛才我叫（朋友）的書記。這時，亞芳所看看那本存底，又看看我，我看看那本存底，又看看亞芳所，然後我看着他，他看着我……

——怎麼搞的，如果校長問起，你 answer，好，我打電話。

同學們的話不錯，好威風的一位書記，幾句話問得一個亞芳所無語對答，像縮頭的烏龜，躲在一角發呆。（我想，你是一名書記，亞芳所也是一名書記，怎麼你却這樣威風！）

想想再想想，實在找還沒拿呀，想問一問亞芳所，看到他的樣子，又不忍心開口。轉而把視線一溜，轉向正在電話筒邊講話的那張好威風的臉時，我發覺，他那對眼，很像凸睛金魚的那雙眼睛。

還好，電話筒裡講話的對方（校長是也），並沒有叫亞芳所聽電話，要不然，真爲他就心。過後，金魚眼不見了，也許是出外作什麼了吧？

——請你把剛才那本存摺給我看看好嗎？（像觸電的亞芳所，醒了過來，畏懼地把存摺放在我面前，一疊紙順勢由褶中掉出，拾起一看，是幾張空白的証書，我將這些空白的証書遞給亞芳所。）

——亞芳所，証書在這裏，還沒填，不知是誰先撕了，挾在褶內。看情形，証書今天照樣拿不到，我不想要了，再見！

當我踏出校長室，轉回頭看亞芳所，他有些茫然，過後嘴邊掛起一絲微笑。

回到家裡，媽問我：証書拿了嗎？我說：拿了，在學校裡！

稿于六九年聖誕夜

笑的踪影

應該是屬於歡笑的年齡，可是，總不見你爽朗的笑過一次，爲甚麼？
這該是屬於無憂無慮的年代，可是，總見你濃眉深鎖，爲甚麼？

（也許我不該問這樣多的爲甚麼？爲甚麼？）

認識你的那天，是個淒風淒雨的星期五。

你喜歡文學嗎？這一問，使我們聊上了老半天。

這一聊，無形中加深我對你的認識。

人生於世，不如意之事，往往十之八九。這個簡單的道理，你不會不明白吧？你的家庭背景並不
很壞，也並不太好，堪稱過得去。變遷也受過相當的教育。而你本身也受過相當的教育。你不能不算
是個幸福的人，尤其是生在這個不幸的時代。

你的憂鬱感，使我數度爲你而深思。

對你，一切定是美好的，我下了個結論。

那天，我們相識後的第二天（是一個風雨飄飄的星期六），你告訴我，說做夢也不會料到劍橋會

考會落第。不該怪誰，誰也不該怪（包括你自己）。你問我：平時在校成績比我差的同學能夠考到，而自己卻來個名落孫山，這要怎麼講？當時，我啞然。

喝瓶汽水吧，百事可樂的氣味，會把你的心愁消融。把我的心愁消融？假的，假的。十七歲那年，我最小的一個弟弟，死了。你知道他是怎樣死去的嗎？（你的臉色驟然蒼白）。

是在一棵四十五度傾斜的椰樹上，跌落地上頭顱破裂而死的。死時，沒有人發覺，直到血液乾後，才被一個老農夫看見，當時，他才十四歲。十四歲，不錯，可惜，可惜。

我問你，你相信鬼魂和掌紋學嗎？受過相當教育的人，也許不會相信。也是假的，假的（你的臉色驟然發青）。我弟弟死前的那一晚，我曾聽到鬼魂的哭泣，好恐怖，你看，我這手掌上的生命線的中段，不是有一條從旁穿插而過的粗線，這意味甚麼？不祥。不祥，哼，我弟弟出殯那天，父母不准我送他，是甚麼原因，我不曉得。而如今，如今雖是幾年後，我還是很想念我的亡弟（生前我痛愛這個弟弟，死後，我難道不想念他嗎？你最後沉重地加上一句）。

過後，你變了，是不是？我不知道。老實告訴你，以後有機會，我想研究哲學。研究哲學？嗯，哲學。

人是甚麼？（天下着細雨，雨點打在我們的身上，呼，好冷。）

人是甚麼？（你機械地反問）

人類最大的不幸在於人從來不會好好地問問自己：我到底是甚麼？因此，這個問題就得不到一個完整的答案。你說。

人生是甚麼？（呼，好冷，我又問）。

沒有親生在雨中散步過的人，始終不能回答更不能明瞭其中的滋味。

年輕人是否須悲觀，或樂觀？

.....

你似乎很悲觀？

樂觀的人可以高高興興地過一生，悲觀的人沒有理由不能選他喜愛做的事來做。一隻羊可以找它愛吃的草而吃，一隻牛又何以不能有選擇？這便是生存的可愛處。

今年貴庚？

雙十年華。

朋友，注意注意你額前越來越繁的皺紋吧，這樣下去，再過十年廿年，你不變成老公公才怪！

老公公，未老先衰，哈，哈哈……（你笑了）哈，哈哈……（我也笑了）

這一笑，笑開了笑的種子。

七〇年七月五日



燃不起的燄

上了中學後，偶爾在心靈上飄過的女孩，不是沒有，只是她們生存在我心中的壽命太短，太飄忽了。唯有妳（一位來自幾百里外的女孩），妳的影子已銘刻在我的心坎上。

妳的情影真正撞進我的心扉，只是近幾個月來的事。

我一向以爲自己對一切誘惑都能自制，想不到這遭，我只好乖乖地低頭認失敗了。

一種無意的聚合，是機遇抑或命運註定，我不知道。我只知道假如去年考試如意，也許今年我們也不會相逢，更不能是同學，甚至是……。

有時我也會因各種客觀現實因素，試圖約束自己，不要讓這種感情發展的太快。我從來也不會想到，要來的，勢必會來，一旦來到，就不是你自己能自主的時候，即使你對自己多麼有信心。

真正挑起這段感情波動的日子，算起來該是口試後的事了。但在這段日子以前，微妙的開端已漸露出苗兒。我發覺每次當妳見到我時，妳總是笑着。對妳的笑，我迷惑。如果妳對異性朋友都是那樣微笑的話，那麼，我會覺得妳對我的笑定是很正常的。但在我的觀察及記憶中，妳那近乎關切的瞳眸中，那種笑似乎另有涵意；因此，我很想問妳，爲什麼妳一見到我就笑？而且笑得如此使我着迷。可

是我不能。而我呢，每次遇見妳，朋友都說，爲什麼我的臉這樣紅（尤其是耳朵）？我不能回答他們，也許這是人性保密的一點自尊。

有一次，在巴士上，我發覺當我們相遇時，臉龐會泛起紅暈的，不只是我，妳也和我一樣。過後，我老是祈望能天天在巴士上碰到妳。

臨近考試的幾個星期，每個星期五妳都早回，不上最後兩節華文。每當妳步出教室，我很想找藉口來挽留妳，不爲了因爲在班上我的華文不比他人差，只爲了想多看妳幾眼，即使那幾眼是那麼的短暫，那麼底幾眼而已（在我眼裡，胡姬花並不美，但它能給我一種清秀高貴的感覺。對妳，我也這麼說）。

還記得嗎？放假的前一天，妳又對我展顏笑了。當時我有好多好多話想問妳，好像，妳笑的由來啦？妳對我的印象啦？妳……可是我不能，我只問妳一句，也就只有這麼一句：妳現在住在那裏？妳答得那麼底輕柔，又那麼可愛。當時，我恨不得坐在駕駛盤上的不是我們的講師，而是我本身，或其他甚麼人的，這樣我定有勇氣問妳更多更多的爲什麼怎樣等等。如今我却不能如願，而在這整整四英哩長的路途中，我們只默默無言。平時獨個兒上學放學，總覺得這段路太長，現在，我却恨它太短。下車前，妳也問我一句我問過妳的那唯一的一句話，我答得也有如妳回答我時的聲調一樣。過後，我回家管相思果。（妳呢，是不是也和我一樣）？

當我想到妳百里迢迢前來首都，只爲了要考獲一紙文憑，而我們之所以會相識，也是由這一紙文

憑作媒介時，我就決定暫息翻滾的思潮，專心讀書，準備那即將來臨的考試。我希望今年的成績比去年好，我更希望妳也有同感。當然我明了每個人的生命都有發出愛情火花的一天——幸運的人，必能在這火花熄滅前，享盡人生無限樂趣。而我——上帝却如此安排，在這個時候，給我生起火花，又不讓我像其他的人一樣，拱着熾熱的感情火把，走至感情道上的盡頭！

那天，離考完試還有一天，我把紀念冊交給妳，要妳寫幾個字留言。字妳是寫了，却不見妳留下我夢寐以求的住址，這以後，我的直覺告訴我：妳，會像十二月裏的一陣輕風，緩緩地在我眼前吹過，過後，就失去了踪影。

唉，猜想今晚我又要失眠了！

唉，那陣陣午夜療人心思的雨點，滴答滴答地又再度敲打在我失眠的心上，我必須抵禦寒流。我只好把一種純潔的愛意，一種期待的希望，淌淚地埋葬於明日又明日再明日的歲月中！

七〇年十月廿日

藍藍的冥想

吸進太多城市的喧囂與浮華，人就難免會變得機械呆板，這時，能夠看看海，是一種享受。昨天我們一群人，就組成了一隊年輕的隊伍，去看海。

當然問題像海有甚麼好看的，不是我能回答你的。世界上很多東西口不能解答，而肉眼却能，對海，我也會這麼說的。

如果你對海的種種，好像海是怎樣的啦？海水海浪海潮是怎樣甚麼顏色的啦……很感陌生，這無所謂，因為你也許不是生活在海上的人們。可是假如你願意的話，你不妨以你專心了解課本了解愛人了解你週遭了解你所欲了解的一切的心情一樣地來了解海，你不難發覺，海的廣濶，海的深遠，有如你所要深索的社會的宇宙的人羣，一樣耐人尋味。

但是，海並非社會，社會亦非海。古今詩人，多見歌頌海，少見沮咒海。假如你要知道這是何原因，那麼不妨學學我們，取消你們打發在戲院舞廳夜總會大街小巷賭館等等的閑暇，改乘火車巴士，然後舢舨渡輪，也許這時，你會驚醒，過後和我們一樣，慢慢地喜愛海。

不管你對世事人事國事有何看法，也不管你對海會下個怎樣的定義，但你總不會否認海對你直接

或間接的貢獻。詩人 William Blake 能從一朵花，看出一個天國；若你願意，你何嘗不能從一座海，看出一個小宇宙。人們歌頌海，不是因為海值得歌頌，人們笑哭世界，是世界使人們哭笑。人們卻又歌頌亦笑哭，只因有一份寄望存在，因此，對這份寄望，你總該付出一份藍藍且深深的遐思。

若你想要我給一些甚麼有關於我看海後的話語，我似乎只有也只能把我體驗到得一點點興奮告訴
你：看海，能使你想想自己，而航行海上，若風平浪靜，也會令你心靈寧靜，使你想未來。

一位一起去看海的朋友說：常年累月奔波在繁華的都會裏，精神緊張底會令人有日日蒼老的敏覺，看海後，我似乎年輕了不少。

是的，我說，這點清新的感覺，對你有益。

另一位友好靜悄悄地告訴我：今天很多都是平生第一次經驗，看海和嬉沐在大海的懷抱中，便是其中兩項。

第一次經驗往往是美的印象，過後你會驕傲，因為你有過第一次美的印象，你會瀟灑，當你浸沐在鹹鹹的海水中，我說。

我們這羣看海的青年，有些還在啃書，為考試而喘氣。有些却已投身脂粉錢臭等極濃的社會，為生活而氣喘。當我們航向海，我們就組成了一個海的世界——這裏有真誠，有純情，有歡笑。當我們揮別海，我們留下記憶一頁——一頁附有音樂旋律美的記憶。而海，海呵，却給我帶來串串的冥想。

七〇、十二、六、浮羅吉胆

蕩

大清早，表哥到訪，手裏拿着一紙袋的東西，約四斤重的糕餅。

表哥說表姐成親送禮，媽媽接着說，新郎哥是那裏人啊人怎樣呀幾時結婚呀好快哦等等的伊啊呀哦……（我說我很無聊很閑很無聊很閑無聊閑閑……）

表哥喝完了那杯由我沖的，牛奶放得很少很少，少得有點苦澀的 *maloca* 後，就告辭了。接着，安來找我。

安沒有拿一紙袋的什麼東西來，安兩手空空，安說他很寂寞。媽媽跟着說坐吃餅吃餅，安就大吃起來，吃後我們拍拍手，一起把我們的寂寞兼無聊投向大街。

我提議以腳代車，安問爲什麼有車不坐（搭）？我說其實沒有什麼的，只是近來袋子老不爭氣，而且多走路能够使血液循環，避免得心臟病。納塞總統和拉曼尼上議員這樣年輕就逝世，因爲他們坐車太多，行路過少的緣故。安立刻稱讚我的生物够威水，我也馬上回答說那裏那裏過獎過獎啦（其實我的生物每次都剛剛好及格的啦）。這樣你問我答式的走呀走便行到了紅綠燈處。

忽然安問我如何打發這個好像從北馬到南馬般長的假期？我就說安啊且讓寂寞無聊侵佔七個星期

。我反問安你又怎樣渡過這漫漫七七四十九天？只見他兩葉厚唇緊閉，雙眼亦忙得不亦樂乎，朝四面溜呀溜底，看這情景我也明了這是什麼回事了。

記得一位還很年輕的朋友說，要看蝴蝶嗎？大都市裏最多，五彩繽紛而且還有很多種的Species呢？當初年幼愚蠢的我可不知他所謂，現在看安的雙眼，我也明白過來啦。

真他媽的走在那些巴士後面，吃虧的是嗅那些巴士大骨放出來的「屁」，黑黑一團團叫什麼一氧化碳的。據說這種黑黑的東西是有毒的，根據化學書上說，即使空氣中存有0.5巴仙的一氧化碳，都會有致命的危險。真要命，今天本來心情有點不正常，恨不得跳下大海洗洗全身的不快，現在又逢這些黑黑的，四個輪子的，五彩又繽紛者，太陽熱熱的……弄得真想跑到游泳池浸浸。唉，不行不行，匆忙出來忘了帶泳褲，而且近來好像輕了不少（昨天一位朋友還說我消瘦了好多喲），那裡好意思讓胸膛上的一條條Do Ra Me Fa So……全給人家看到，尤其在游泳池內又有相當多的俏女人。

好吧，破例搭車，看書去。

嘩，好熱鬧，書攤上半邊賣書，半邊裝滿花花綠綠的唱片。這時，播音機正播放一首賀新年。

現代文學我想買，當代文藝我想買，純文學我也想，皇冠我也想……摸摸袋子，我只好把這些拿在手裏的書，安放回原處。

書攤伙計瞪了我一眼，我也回瞪了他一眼。然後我走向擺賣老夫子連環圖三俠客的小桌。

安正在努力找一本筆記簿。他向我走來，把筆記簿翻了幾翻，我看到了，看到了年輕人很喜歡看

，但爸媽校長老師們却說不該看，看了會臉紅的相片。

我對笑笑笑，安也笑笑（我們都很年輕嘛）。

最新的時裝雜誌出了嗎？我又看到五彩繽紛，蝴蝶。

依達瓊瑤，楊天成的書放在那裏？我嗅到一陣刺鼻的粉香，也是蝴蝶。

我選了本「媽離不了你」，還錢時，書攤伙計的面部表情很不自然，我想我也一樣。

安說，再見，寂寞。因他買了本有他們說不該看，看了會臉紅的相片與筆記簿。

我也說：再見，無聊。過後我將兩小時前的不快，統統甩向牀上，翻開「媽離不開你」，看當代罵人鬼才李敖怎樣向他的同代挑戰。



七〇年十二月十日

孤絕的成長

因為是風的顏面

他底家老是造成很多的襤褸

因為是風的散髮

如今誰人在林外散髮而睡

星期五，下午三點四十分。

停筆，繳卷子。

這後，我靜悄悄地告訴自己，可憐的卷子呀，你們將永遠找不到主人了。

我沒有能力預測將來，但這句話和這股感覺的形成是極其自然的。

我們的一九七一年，是由陌生到相識，由上課下課到上學放學，由午後沉睡的天氣到面紅耳赤的



(紫一思)

辯論等砌組而成。這些，這些此後將隨着我心中輕唱別離而遠離而去。這些除了給我留下一段彩虹般的記憶與具有渺小的意義外，還能給我什麼呢？

你們還保有天真的氣質，你們還處在一個無憂無慮更無煩惱塵俗沾染的樂園，而我却是一個比你們早失童真的人。因此當一位講師說我非常 *philosophical* 而另一位友人也說我貌似嚴肅時，我是不能也不想多說什麼的。一個真我只有自己知道。人類的真我往往被非真我所取代，今天人已越來越脫離自己。

當沙特說：活着，就是不斷地想着，同時也發現它的不快。聽後你處之泰然，嗤之以鼻或只當作是當今存在主義者的一點狂言？你們尚年輕，你們的純真無邪天性使你們繼續保有一份無知的快樂。當然美的背面有醜，美醜是主觀的認知決定，而一旦存在中的一些瘡疤激痛你時，你已開始從感覺出發，且面向老去。

當我說從感覺出發時，家的感覺，就是一幅無法畫好的畫面。它的背面是辛酸，正面是襁褓。無數次我追問自己：我如何才能替這幅支離破碎的畫染上色彩，加上一絲兒夢娜麗莎式底微笑。

成長本身就是一連串酸苦的經驗。對一些比我幸福比我好運的人，我只有深深祝福沒有羨慕。在背書包過日子的那段成長過程中，就會有一具大而黑的影子，像午夜過後的街燈，那麼淒清悲愴地映照在心靈上。雖然每次向父親伸手要錢，父親面龐總帶笑容，但我清楚，他的心在哭。在記憶中，父親的存在是座遙不可及的神，而神若有愛，也不見施捨些許予極需神愛的人。

父親，今天你不能舒展，你惶惑，這是你自個兒鑄成的錯誤。你不該不了解生活在兩個女人之間是使你踉蹌的原因。不是舒展的神背棄你，不是，而是你將舒展捏斃在自己掌中。

如今面臨斷炊，我就得走出教室，走進社會。不願與嘆息是伴奏曲。而神，神啊，你的大慈大悲，你的普渡心腸，難道真的不能再爲我往後的日子多添數頁繽紛的日曆嗎？

年來靈肉上的凌遲與煎熬，足以使我塵蒙不快。現在，我帶滿身戀情與無奈，走上不知走過了多少次的小道上，細雨飄落，輕風徐吹，髮在舞着，心在躍着，回首望望，那些建築物，那林常青樹，那片草地，似乎在說：故人，你就這麼離別我們了嗎？（而我，我能答什麼，什麼呵！）

淡然的一聲長嘆，是我唯一的回響。

此後，我將裝滿一身纏綿的雨歸去。

七一年十一月五日



現代人的告白

無根而生存是需要勇氣的

——雷馬克

有時自己會因一點情緒上的不快，而整夜失眠。一些小動作，一些話語，都能使我產生感覺。感覺的靈敏，是一種無形的凌遲。有人說若對事物的認知越多，煩惱愈多。我無從對這句話下斷語，因我自覺地明白自己在認知上尚是一名小童。我似乎有太多不該在我這種年齡應有的感觸，即使我知道有些感觸的來源與本身毫無相關。

生活本身就是一種痛苦的經驗（假如你未麻木不仁的話）。當你慶幸能在科學膨脹的陰翳下長大，而有更多的機會去面向更多的物質享受時，你應該很滿足。但實際上圍繞你心靈四周的却是一份小小的喪失感。你沒有理由不悅服人類應用智慧來征服自然，但你更有理由相信人類因而更臨近失落邊緣。物質文明給你太多的專門化機械化，也促使你反省你吸進的空氣為何會使你暈眩。你若無視這些，無視一個理想中的「烏托邦」是否能成形，你已部份機械化，且已成爲齒輪的一部份。是喜，是悲乎？毋寧曰是可悲的，因你是可悲時代中塑成的一個飄浮黑影。

當然我不能也不敢帶給你太多的愁緒，而我只覺得有很多的話要控訴，當我提心吊胆地快步踱過塵沙滾滾的馬路。我不曾向誰上訴，因上帝已被科學的信仰所取代。我更不敢向你皺眉，當重重現實陰影和不快迫我呼吸困難。而人與人已越來越隔離，而卡夫卡因此也無法爲他書中主角取名定義。

我們實無必要取笑嫦娥奔月的荒謬，當阿波羅太空船衝破大氣層，帶回登月後的事實。我們人類仰立地球表層歡呼登月莊舉，歡呼人類以智慧征服自然來表明自己的特性，但太空船到底拍攝且帶回多少張地球蒼白圖與烽火照？當我們看到存在中的外形而忘記自己周遭仍被困惑不安所包抄，我們是否值得深思？而當一羣有敏銳感覺的人向你訴說時代是苦悶的，且還點出時代的瘡痕，你是否也麻木地無視這一切？是的，時代是苦悶的，雖然我們所處的社會並不苦悶到有能力出產整批整批的嬉皮士，但人類是靈性感性的動物，外在的激動，往往產生內在的感應，而若有人試以文字來組織人的感覺時，我們驚覺人類的透視力尙未盡失，而當艾略特的「荒原」，「空洞的人」搖幌眼前，西方的搖滾樂開始搖動青年的心，海洛英也成包裝美麗的糖子，你是不是因此更敏感，而你是人，是遷變着的有機體，你欲成變形蟲，抑或依然故我？

不知你有沒有這份敏覺，海明威的影子，是廿世紀的影子。今天你已全能接受存在中的一切又一切，可是你却要問爲何人的心靈竟如此的空虛，如此底無奈？也許你否認，但事實却告訴你，街頭巷尾，糜糜之音，比比皆是。你說這是年輕人的發洩法之一，但你願意告訴我發洩後到底充實了多少？（吸了大麻後又精神了多少？）而當你的長輩父母們向你揮舌訓導做人之道等等偉論時，你可會向

他們請教如何醫我心靈之病？當人的一切行爲思想皆被科學化電腦化時，你有沒有想到你的本質不是機械，而你却又切切實實地與機械爲伍，且面對被機械控制的可能，你該慶幸（慶幸存在的舒適？）你該悲哀（悲哀存在的種種不快）。

生在現代，你就不能避免被現代的病態所感染。作爲一個敏感的現代人，你面對過多的困惑與挑戰，因現代人所體會的是齊克果所體會到的：「生命的自我割裂，自我喪失，存在的偶然性，以及內心的不安，失望，怖慄，空虛，病死等。」廿世紀是個普遍缺乏悲劇感的時代，所以它沉淪墜落。在面對過剩的物質文明機械文明統治和思想崩潰及戰後至今道德和價值系統尙待重估重建的今天，現代人是無奈痛苦的。也許這個時代正需要一點兒尼采所強調的時代悲劇感。悲觀者往往能體驗重重的痛苦和憂患，所以也往往能擺脫不快的世界，重而飛越進入一個充滿生機和幸福感的新天地。這股希臘式的悲劇精神，是尼采認爲能激進人類自殺，且尋回那已無所依傍的靈魂。

在全球性缺乏人性的年代，作爲生存在這年代中的一分子，你，不妨敲敲萬能的腦袋，且問道：藝術若有功用，它到底能不能平衡科學工藝造成的今天？若文學是把解剖刀，你與時代愿意接受解剖乎？而人類者若有明天，明天啊是否比今天更美滿，更充實，更可愛？

七一年十二月一日

風之曲

· 曲之一 ·

我會經告訴你，在起風的路上，不該將太多的形上學心理學文學等等滿填你尙幼嫩的腦兒，你不聽，不聽，所以你向風，向雲，向山，向我噉。

你知道嗎，這個時代，懂得太多，也是種錯誤。

算了吧，年輕人，你有過剩的熱情，過剩的關懷和愛。

對宇宙，對地球，對人類，甚至對最低下的生物，你都表白過你的赤心。

年輕人，在你疲倦的雙眸中，我看見羅素的影子（而羅素，羅素已離我們遠去，如今有誰再關懷他，和他所關懷過的世界）？

喂，聽到嗎，還是學乖點，搞好功課，講義，搞好你不滿的考試，然後使關心你的人歡笑，然後才有好日子過，然後……：而你說（說得那麼突然，使我不知所措），你說你寧願是倔強的風中草，也永不成為順服的水中流。你早熟的感性，把你帶到一個滿是沉睡半沉睡半知覺的世界。你失望。因此，

你孤獨地說，古時有松柏，今時，今時有？

• 曲之二 •

你找不到知音？在起風的路上，我問。哈哈，早在子宮世界我就宣佈我將被誕生在一個不能Communicate的國度，在這裏，純Communication已成待救的硬癥。

你非神，安知事之在先？

哈哈，神如是存在，我亦存在，我是神。

你是神，年輕人，是神使你早熟，抑或早熟使你成神。

不是，都不是。

是甚麼，我問。

是廿世紀。

• 曲之三 •

我會經告訴你，在起風的路上，不該將太多的形上心理學文學填滿你尚幼嫩的腦兒。……

朋友，謝謝良言相勸，我會很現實，當有一天我發覺老莊已成神，神已不再統制我，我是真正的我……
年輕人，我欲重復地再說一句（是最後的了），在起風的路上，你，你要順風。

。曲之終。

順風呵！



七二、三、廿

風的遺迹

Life at its best, is but a splendid waste—Henry James

現代人的悲劇之一便是他不能發覺自己的存在。這句話不是一個稍爲明了存在主義的人所願意說的，而是經過一段觀察和思慮後所獲得的感覺。譬如你說，他存在，是的他存在，這是表面和有形的存在，就好像你說一棵樹存在，但樹是否知道自己的存在呢？我們說一棵樹存在着，這是因爲我們看它一天一天長大，樹葉也天天茂盛起來，最後開花結果，因而你就說那棵樹存在，以表明這是死的相對；而成長（有形可見）便成爲影托出存在的事實（非實質）。可是，這棵樹有可能不發覺自己的存在，因爲他沒有感覺，一棵沒有感覺（自覺）而只順着自然規律而蛻變的樹，又怎會發覺自己的和自己的實體感呢？

現代人的存在是虛幻的，他靠虛幻的成果來襯托出自己的存在。你看，現在越來越多的現代人注重追求金錢，權勢，地位，房子，電視，美麗的大房車，華貴的衣服……擁有了這些，他發覺自己存在着，這些東西失去了，他存在的外形也隨之而去。這不是虛幻那是甚麼？結果還不是一樣沒有發覺

到自己的真正存在。心理學家說，這是現代人隔離現象（alienation），不幸地，隔離已成為現代人的嚴重通病。

本能的活動如吃，排泄，性，喜怒哀樂等，都是延續生命的必要活動。它來自本能的呼喚，出自潛意識與器官的需求。本能應該最真誠，它由你內心深處生起，還有甚麼比這更坦誠更可靠呢？可惜文化與倫理道德掩飾了它的自由表達能力，使它世俗化，規格化，以免產生所謂反常態的行徑，造惡社羣。受抑制後的本能活動，你能要求它給你點醒些許存在的真實性嗎？還是算了吧，如果可以的話，因愁喝酒後的人，必會豐富了不少，為何醒後依然空洞，依然如此不實際。自我啊，你已失落在存

在之中，你已離開人的靈魂越來越遠了。

現代人的悲劇之一便是他不能發覺自己的存在。他的存在是依靠物質來影托，他有實體，但他不能進過存在的實體而深深地體認到，一旦支撐他的虛體崩潰，存在的意義也跟着消形。當我說現代人是 alienated man 時，我內心是多麼地刺痛，你知道嗎？一個隔離的人看不到自己原始的實體（存），更摸不到自己的存在本質，還有甚麼使人更心傷更淒迷的呢？

你是否有這種經驗，當一個形而上的問題苦苦地死纏着你時，你是否呆坐，一個悶熱的下午，並為這個問題苦苦在追索。這是思維活動的歷程，也是區別動物和人之指標。經過了一個下午的熬汗，你可能得不到問題的實際答案，可是你却從中獲得一點（即是那麼一點）的感觸與悟解，結果你走進了形而上的境界，看清問題的本質（也許不是全部），雖然得不到全部答案，可是你却觸摸着問題內

容的性質存在，你高興極了，這一境地不會因物質條件的崩潰而崩潰，這時，你開始知道哲思是甚麼，也明了現代人所缺乏的也是這一陣子觸及生命本源的哲思活動。

當我說哲思時，我是指那向形而上世界求索過程，及過程後所得來的明悟。當然不是每個人（尤其是現代人）都有那份閒情逸緻去做些毫無金錢價值的事。我們實在不能責怪他們；廿世紀是個忙碌到氣喘不過來的年代，他們必須爲求生存計，盡力地與潮流共進，在這股時潮里，有些人被沖掉，有些人失去了中心立足點，也有些人盡量使自己平衡；但時間是無情的，它不允許你有絲毫的停留，而歷史啊歷史更無情，它隨時有可能把你推到人潮的後面，使你成爲一個遙遙隨後者。一個想把自己意志，認明自己存在本質與方向的人，他到底要怎樣應付這種場面呢？這實在是現代人的極大苦惱。人是沒有經過自己的同意而被拋到這個世界上來，而復又沒有經過他的同意被奪離這個世界。你想，這種生的定義足以使你愁悵一陣子，只因生命就如碎片（*Life is fragmentary*），那麼不完整，不穩定。心理學家佛諾姆說，誕生並非只是一種行動，而是一個程序。生命的目標是在充份誕生，而我們的悲劇則尋我們大部份人直到死時都沒有如此充份地誕生。我要重復地說，現代人的悲劇便是沒有發覺自己的存在。好像一種產品（例如，車子），你說他存在嗎，但它却發覺不到自己本身的存

在，它的存在是依賴創造他的人來維持，一個連自己的存在都不能充份發覺的人，你說，他的生存有

啥意思，活着是何等無奈，何等底無聊啊！

步下自由的台階

白宮之后曼哈吞之后仍然不快樂

不是不肯快樂而是要快樂也快樂不起來

——余光中

詩人余光中，即使他步下了自由的台階，步下那象徵民主的白宮，但即使多麼自由多麼民主，作爲一個感覺靈敏的現代詩人，要使自己有一會兒的快樂，但怎麼也樂不起來。還有甚麼負擔比這更沉重，更難奈呢？不要以爲這是詩人去國懷鄉的精神過敏，也不要以爲這是自尋苦惱，不要老是這樣看問題；一個能步下台階就引起陣陣心靈感懷的人，你想，他的自覺是多麼底強，強到能發覺自己的存在，以及存在後的不快。我們的四周，有太多太多那些每天張開嘴巴（像不停蠕動的雞屁股），來顯示自己存在的人，也有很多很多靠發達的四肢美麗儀態來證明自己存在的人，也有依權依勢來解釋自己存在的人，但是他們是否真正地感到存在過？當今碩果僅存的存在主義大師沙特說過：我存在，同時亦發覺它的不快。這句話出自他的口是好充實的啊。他又說，人性的定義是存在先於本質。沒有存在過，哪來本質？難怪現代人在失去了存在的認知感下，要找回那一份失落的本質（自我），找呀找，舉凡所有可以自我安慰的物質都找盡了，結果最後還是一樣空虛，無奈，苦悶和無根。

存在有如四面明透的水晶球，如果你願意，水晶球能呈現明亮的世界，足以使你欣欣然而豐滿。

這個世紀有太多讓你目眩的形而下活動，你需要它，結果無可避免地你的感覺向自我宣佈死亡，你必須趁時縱情歡樂，高興地至到忘形，終於你更無法看清存在背後那段空白和空白後的虛無，一個老是往形而下外在世界走去的人，獸性是他的最後境界。也許生存在不知今夕是何夕的人，太需要一些兒的自我反省與哲學式的探索工作。多少個夜深人靜的夜晚，當你獨自一人獨語時，問問一些向來不去想也不會去找答案的問題，然後敲敲還會有反應的心扉，這一段內在的歷程不可能就會使現實世界事物顯得更可愛，但這是接近人境的路途，也讓你明了人生的悲劇性和存在意義。到時，當你有這份心情往台階最下層走去，不管是步上（快樂）或步下（不快樂），要快樂就快樂吧，但，你能嗎？

唉，生命的目的就是充份誕生，而人的悲劇就是不會發覺自己的存在。死亡，你不是唯一最後的終站，有些人活着似如死，有些人死後復如生着，生命，生命原來也是這麼叫人不安於心的嗎？

尼采說過：「人的偉大，在於他是過渡，而非終結。」但是，過渡而不覺存在，存在在過渡的茫然中，你說，人生原來也是這般不可靠和殘缺不全呵！

忘海的日子

我是在海邊長大的人，我愛海（愛它的深遠與無際），愛山（愛它的勁找與剛壯），愛水（愛它的柔和與涼快），喜愛能使我感到心曠氣爽的大自然景物。每次回鄉，我必到離家不及兩哩的海邊，看看那會陪我渡過童年的海，它有我赤足奔馳的脚印，也埋下我早失的童真。每次造訪，不是恣意收拾回憶，更不是想走離更多不能探回的過去，我只想再享享海和海風的涼快，就這麼靜靜地和它在一起，不說一句話；却聽聽他那古遠傳神的呼吸，如果可以，也想找回那片片失去的童稚。

你知道嗎，人生最自由最無憂的時候該是童年時代。我的童年沒有風箏，沒有陀螺，却有比常人更多的負擔，更多的嗟嘆。從小我就是個獨自思慮獨居一處慣了的人，我是屬於遠離群家的個體，生活在缺乏真愛的圈內，社群不能理我和騙我，我欲如我的朋友——海，那麼孑然又那麼的壯偉。

從前，生活雖清苦（我就曾以那區區十元來包辦六七十天的費用），但日子是屬於感性屬於自己精神範圍的。感覺圍繞着生活中的一點一滴，而往往能因一點點的刺激，而引起甲申廼廼式的回響。從前，我會因車多過馬路難而發出對時代的厭惡感，也會看到出殯行列的痲瘋而心酸淚落，感覺世界就如根根觸絲，也像反應快速的含羞草，萬物都游移不脫我內心的雷達世界，以至最終發出陣陣

懶人的綫波。

就像時鐘總要向前擺動，日曆也會一天一天減少，以前的夢，不管多麼不美，已算過去，過去的經歷是一塊磁石，雖已老舊，但還是心中的一絲慰安。如今，三年多的現實生活，爲了溫飽，爲了生存，已存在的美却失去，得來者却是一大堆的惘然。三年前與三年後，物物會變，心境更會變，目前的日常接觸面是無法滋養的悶窒，太少的靈氣指引過多的俗氣圍繞，我是帶着無可奈何看衆生。我期望的而得不到，不想涉及的又偏無奈被推入，生活何曾不是一場抉擇，也何曾不是一種迷茫的過程，在終站與終站之間，我們發覺歲月之流逝，那麼地不經意，但又沉底壓力可驚。在得與失之間，在快樂與失意之間，每當我有什麼值得我心情惡劣時，我便時時對自己說，記得嗎，美國民歌能手 Joni Mitchell 那句：But something's lost, but something's gained, in living everyday, 不是很好的哲學，很好的使自己快樂起來的辦法嗎？

以前我瘋狂過，那是心靈上的瘋狂，而不是舉止言行，在舉止上我永遠瘋狂不起來，不是不能而是不想，我總覺得心靈上的安慰比任何形式任何難得的快樂更具永恆更具價值，因此，我是孤獨的，上帝也不是孤獨的嗎？可幸我還有自己的宗教信仰，雖然一向我把自己當作是一個無神論者。

這些年來，我發覺在我四周寫詩的朋友，寫散文的朋友，寫小說的朋友，是越來越少了。我承認這對我是很大的損失。在校讀書時，生活圈子雖小，但還不乏一些愛詩愛散文愛小說愛談學問的朋友。活在这个世界上，其實泛泛之交不在量，只要能有一位，就那麼一位能與你心靈交通的知音，什麼都滿

意，什麼都是美好無瑕的。我並不十分喜愛哲學，尤其是傳統派哲學，但可告慰的是我有一兩位好談哲學的朋友。有時，數杯清茶一包花生，就這麼逍遙一個晚上，談些虛幻的東西，也是很快樂的事。我們當前的社會有能力培養十位科學家，廿位技術人員，却沒法培養出一個真正的哲學家，你想想，我們期待的是什麼樣的世界，怪不得今天我們有太多的人，天天發現有太多的失落，就好像一粒小石跌落茫茫浩渺的大海，永遠永遠浮不起來。

每天，當我睜眼面對一大群不太陌生的人，爲什麼總會有那麼多的感觸，那麼多底哀愁？這世界也不盡是如此煩悶——至少不快時也可以看看自己喜歡的海，然後設法忘記不快。像我這種年齡，腳步應該輕快，歡笑應比沉默多，可是爲何總有一股揮之不去，呼之即來的沉沉重壓感套在我雙腿上？也許，也許有一天我會輕鬆自己，就像那不知人閒事的幼稚小童。那時我會說，人只要活過（活得實實在在像自己），不管有什麼不滿，都是相當值得的。

七六年正月

湖中葉

我最怕有人把工作責任放在你已够重的身上，命令你無論如何要辦妥，而這工作却又是你最不願意去嘗試的。這是一種有形的重担，無時無刻都在壓着你，使你覺得舒一口較自在的空氣也不能，還有甚麼比幹自己最厭惡的事更為痛苦的呢？當然，如果去做一件自己不管多麼辛苦都樂意辦好的事，那麼當工作完畢後的喜悅才是真正世間上難得的東西。因此，我就想，假如追求自由與快樂是生活的目的，那麼，兩者皆一樣難得。

你要求自由，是因爲它給你快樂，當你快樂時，也可能是你失去自由的時候。生活就是這麼矛盾，也這麼底欠理想。我們每天都要日復日地生活，爲了是要生存，有時不是因爲要生存，而是不得已要生存。厭世嗎？這是相當可悲的，可不是嗎，既然有這樣不快人心的人與事迫你覺得難耐，爲何要強迫自己，爲了一個未知的將來而活在現在的種種不滿中？唉，人有時甚麼都能控制，却不能自主——如果有命運，就得聽由命運擺佈，企圖超越它嗎，除了有超凡的能力，否則最終將更愁悵。可是，對那些敢與逆運相抗的人，雖歷盡滄桑，到後來自己還是自身的主人，這種人最可敬。

不管困難多麼多，處境多麼壞，自由與快樂還是要爭取，它是你生活不願意時的最終防線，失去

它，我就不知道人會怎樣安心地爲今日明日而活，更不用提如何使日子顯得更有意義。

可是，想想我們周圍的人羣，到底有多少人會想及生活意義及目的而捫心自問，還不是庸庸碌碌過日子。能够庸庸碌碌過一生還好，不想這樣浪費生命而又自嘆逆運就可憐了，因爲要表現，要留點遺跡，不是每人都能稱心做到，別忘了圍繞我們四面還有數不盡的鐵鎖，有形無形，都會把你的熱誠與抱負全給鎖死心思內。

活在今日繁雜缺乏真正關懷的人間，能曉得如何遺忘的人是幸福的。快樂的事當然難忘，但不幸的事却又往往最難遺忘。懂得怎樣遺忘的人有福了，因爲你們知道如何生活，我是說如何快樂地生活，而追求快樂，更是一種人人欲達到的境地，要不然你會覺得活着是很不凡事。

全然的遺忘，就使我聯想到參禪入定求解脫，可是在現代的社會參禪，和找個够格的禪師開導開導，就好像要在古代找個電腦專家，可遇不可強求。結果有人要暫時逃避，可恨又無門，要求解脫嗎，得來者又那麼短暫，你說，今天精神病人特別之多，又是甚麼原因呢？

要說自由，其實鳥類比人類更自由；一隻鳥要飛到那就飛到那里，完全沒有這樣麻煩的人爲限制與考慮，更不必携帶護照打預防針。講自由吧，像鳥才算真正自由。

人要獲得自由是多少要付出代價的，而絕對的自由在這個世間上絕對找不到。最近我就有要展翅欲飛的衝動，像那在高空上飛翔的鳥兒，飛得高，飛得遠，爲了還沒死去的理想，爲了自己想追求的東西，不捨惜時光兼精神的消耗，能最終賞願也是一種無上快慰。但是順意的事，往往太少，能實現

者更不易。對我而言，家鎮和金錢常常是項難解的死結，它綁死了多少年輕人遠眺的遠程，也綁住了欲高飛，看看更廣大世界的鳥兒的羽翅。沒有錢活不了是事實，但我沒想到它的主宰力量如此重要，怪不得追求金錢遂成爲大部份淺薄者的人生目標。

說到錢，使我醒悟原來自己是活在一個太少文化的都會，舉目所見所聞所染，不是淨化兼提高心靈心智的活動，而是用錢來衡量一切價值的節目。想像中美麗的維也納，威尼斯，羅馬，巴黎，紐約……是甚麼個樣子呢？還有那中古時的漢朝和盛唐，這些地方會不會是文化人追尋的樂土呢？罷罷，欲思古之幽情以重溫挽回同光輝一度的過去，在幻想中去兌現罷，把握現代——活生生的現代，抓緊現代應是你的切實願望，而巴黎也好，維也納也罷，能終余一生前一游也是自由與快樂的選擇。

做些自己喜歡做的事，是自由，也是快樂。幫助比自己不幸的人是快樂，也是自由。一個只在人間短暫飄過的過客，他的行跡有時真像一塊在湖上飄過的落葉，去向還得靠靠風向，不是自由。有些人活了一輩子，始終不知自己風向是甚麼，也有些人看清去向後便告迷途，兩者都一樣可悲的。當我想到天天機械化地活着，沒有點兒挑戰性質，到底是要獲得甚麼或失去些甚麼時，我就想起湖中不能自主的落葉，我就問：我的方向呢？

我的方向呢？也許有一天我會達到我期望完美可愛的地方，那時，如果野心已死，感覺上就該認爲甚麼都應滿足了。

七六年三月中

香烟與人生

我向來不抽煙，覺得抽煙最要不得（但不反對別人抽）；烟味最難受，而抽煙的人也最俗不可耐。近數個月來，我也開始學人家抽抽煙，我抽煙很「紳士」，很有限度，不多不少，在早上，晚上各一支，閒中（中午）可能也來一支。你說我孤獨嗎？也不見得，一天中的三大美好時光，我一一都有香烟爲伴，凡夫俗子一如我，夫復何求？因此，當你看我在抽煙的時候，也是我最苦悶心煩的時候，抽煙能驅除煩悶，還是最近才發現到的好處。

儘管吸煙有多麼多數不完的危害，香烟還是如此的廣爲衆用，還是搞好人際關係中最好的媒介。不單只住在城市內最現代化的現代人會抽煙，你遞一支香烟給森林內的原始人，他照樣會抽，可能還抽得其樂融融，見者心爲之動。我不知道在沒有香烟之前，有閒有錢（也包括無閒無錢）有苦有悶的衆人如何打發時間，打發那段要抽沒得抽的無聊時間。香烟這玩藝兒的出現，爲常人（不管是貴人或凡人）帶來額外多的病痛（專家說，吸煙是造成癌及其他氣管病症的主因——因此我想，假如有誰嫌命長，日子難過想縮短旅程，就不妨盡量吸煙，抽越多就越好），但也爲一些不知快樂是什麼的人減少精神不安，香烟的害處當然很多，用處則更多，會吸煙者不只是成年人，連一些乳臭未乾的黃毛小

子也會抽它幾抽，而且有些還滿神氣的，我想不出還有什麼商品會比香烟更普遍，普遍到老少咸宜的地步。

在你的咀邊你點燃一支煙，用力一吸，吸活了烟兒的生命，然後把他初生的生命，衝挾在兩指之間，等待或看看烟霧如何在五指間流逝，不忍看者，再吸它一口付至數口，含在口中，就好像含住了什麼天大的神秘一樣，這時只要尊口張開，嫵嫵上昇的烟圈像金馬侖的雲霧，四面散開，造成空氣污染嗎，有可能，但你的一吸一吐的樂趣，要如何向不是此道中人道之？在我，吐出一口的濃煙，就有如吐出滿肚子的不快和悶窒，我不停一吸一吐的時候，我的不快是最多的時候。不知時間之過去，在這吸吸又吐吐，吐吐又吸吸，一亮一暗之間，就結束了一支煙的生命，最終擺在你眼前者，只是一堆燃盡一切精華的烟灰，正等待你拋棄及遺忘。

英國著名詩人布雷克（William Blake），能憑他的想像，從一朵花中看出一個天國。凡人如你我，又何嘗不能也從一根烟裏，看出一幅人生。人生變幻雖多，歡樂悲傷無常，最終每個人所要達到的不還是煙飛煙滅，所獲得者終不能逃過冥滅永常一途。

所以，人生也沒有什麼好遺嘆的，能發亮發光時，就盡量表現罷，等到有火也燃不出什麼看頭時，就讓自然的現象，把你抖落世間，抽離已走過的卷卷烟圈。

人生沒香烟一樣過得寫意，有烟吸的人生也大不了什麼，可是從一根烟，烟明烟滅，烟烟繞飛不斷抖落中的烟蒂中看出些什麼，就值得回省，人生如烟，烟復如人生，還不是一場空夢，空夢一場。

後記

生爲一個能感知能想的現代人，
我是要爲一息尚存的真知而求索。

處在一個不太順意的地方，

我是要抖落滿身沉沉重壓。

江湖寥落

竟無一可談之人

我們是哭在千里外的龍族

有根無處安放

有苦呵訴不清

我們實無必要取笑嫦娥奔月的荒謬，當阿波羅太空船衝破大氣層，帶回登月後的事實。我們人類仰立地球表層歡呼登月壯舉，歡呼人類以智慧征服自然來表明自己的特性，但太空船到底拍攝且帶回多少張地球蒼白圖與烽火照？當我們看到存在中的外形而忘却自己周遭仍被困惑不安所包抄，我們是否值得深思？而當一群有敏銳感覺的人向你訴說時代是苦悶的，且點出時代的瘡痕，你是否也麻木地無視這一切？

「現代人的告白」



吳海涼
1951年生
祖籍福建福州人



GOH HAI LEONG

REFLECTION OF THE SEA AND OTHER ESSAYS

Penerbit:

Bulanan Penuntut, 10 Jln. 217, P. Jaya

Pencetak:

Malaya Publishing & Printing Co.
10, Jln. 217, P. Jaya, Selangor, Malaysia.