



「對話」的年代

如果要簡單的定位這一期《大馬青年》的話，我認為是以「對話」替代了「啓蒙」。

過去，一些有志的旅台大馬先輩強調「知識份子」的責任，是啓蒙者，是社會的良知，...等等。九四年的台灣，雖然這種話已較少耳聞，但是不時還是在同學會的會訊或BBS網路上「感覺」到，許多有志的大馬同學有著身爲所謂「知識份子」所背負的責任，以及面對大部份同學的「冷漠」所帶來的無力感及焦慮。

基本上，我認為「啓蒙」的時代已過去，現在是一個「對話」的時代。前者意涵著上下不平等的權力結構，而後者較強調平等的意見交換。「啓蒙」需要對「知識份子」作整合的工作，要得到一致的方向及終極的目標，如此才能發揮「啓蒙他人」的效果；大會宣言爲這種表現的極致。然而「對話」時代雖然不代表所有的對話者的權力位置都平等，但至少它不預設一致的方向及終極的目標，相反的，它強調每個人都有不同的發言位置、立場及目標，因此需要包容力來尊重不同的言論。但是發言者被尊重的前提，是她\他必須明示其發言立場及目的，而不是以一種「中立」或「無立場」的超然發言立場。

本期的《大馬青年》不能說已表現出較好的「對話」的情境，但是編輯群對《大馬青年》的努力及堅持營造「對話」的品質是值得肯定的，希望未來的編輯群也能繼續堅持和努力。

最後，所有的論述生產都必須有其物質做爲基礎，對「大馬青年」能否順利生產更是決定性的條件。因此，希望較有物質條件來辦「大馬青年」的同學會，如果有意願要創造新的論述或「對話」空間的話，必須及早安排及策劃。

第十期《大馬青年》的生產，最關鍵的因素是在幕後默默努力的主編及編輯群，雖然所謂的「歷史」常是「成功者的歷史」，但是聰明的讀者不必然就要被這種狹窄的視野所限制。

特別要感謝陳裕成同學協助本刊物籌款。

發行人
黃秀輝

<馬華文化／馬華文學>

- 前言：留台學生的文化反省／黃錦樹
- 從國家理論的立場論——馬來西亞華文教育運動中
「傳統中華文化之創造」／林開忠
- 為什麼馬華文學？／林建國
- 馬華文學：離心與隱匿的書寫／張錦忠
- 馬華文學與文化屬性／張錦忠
- 新／後移民：內／外在流離、族群關係與閩閩美學
——論潘雨桐小說的書寫政治／黃錦樹

非

<國家／族群關係>

- 前言／陳允中
- 馬來西亞九十年代的國族營造 (nation-making)
／陳允中
- 論馬來西亞國家機關與社會階級
和種族間之互動關係／安煥然
- 發展神話·官方論述·原住民困局／劉芳



錄

◆◆◆◆◆大馬青年10◆◆◆◆◆

創刊 1983年4月
出刊 1995年1月20日
發行 第21屆馬來西亞旅台同學會
發行人 黃秀輝 (台大社會四)
顧問 王國璋 (台大政研二)
主編 黃錦鳳 (台大外文四)
編委 陳允中 (台大城鄉研二)
黃暉勝 (台大歷史畢)
譚樹芬 (台大中文四)
美編 李永傑 (台大土木四)
封面 李增助 (師大美術四)

助編 黃國蘭 (師大教育四)
陳萬湘 (台大園藝三)
葉茉莉 (師大教育三)
黃淑萍 (台大社會二)
插圖 陳玉璇 (台大化工四)
曾愛萍 (台大護理畢)
財政 陳裕成 (台大機械四)
蔡慧筠 (台大國企四)
籌款 王國璋 (台大政研二)

※感謝

馬來西亞留台聯總部份金額贊助

馬華文化／馬華文學



前言： 留台學生 的文化反省

大馬華裔學生的留學台灣產生於歷史的偶然——馬來西亞建國、華族子弟赴中國求學之途被切斷——卻也十分曖昧的（即使是十分邊緣的）以留學生的身份參與了近代中國政權內部分裂下的意識型態抗爭。對於大馬官方與中華民國政府而言，「恐共」是它們之間最大的共同點；而對於以董教總為主體的、象徵著華社期望的發言機構而言，它和國民黨之間其實有著意識型態上的血緣系譜關係——它們共享著一套文化觀念、文化邏輯（「中華文化」、民族觀念（「中華民族」）〔註1〕。於是留台學子在大馬官方、國民政府的雙重期望之下與左翼隔絕；卻也在董教總、國民政府的雙重期望之下被當成外國籍的「中國人」（華僑／僑生）那樣的教養著，被注入「文化——民族——政治（特指國民黨政權）」三位一體的本質主義。對於缺乏反省的學生而言，這將被視為他們自身的本質屬性。也因為這樣，大馬留學生的文化反省，勢不能不以「留學」的處境為起點；即使我們反省大馬的政治、歷史問題，也離不開這一個立足點的參照。

這幾年來大馬留台生考進台灣人文社會科學研究所的人數有漸增的趨勢，這毋寧是個可喜的現象。借重此地的學術資源，在此一特殊的發言位置上，或許有助於對大馬華人或大馬華人文化進行較具學術深度的思考。

一九九二年六月林開忠的碩士論文《從國家理論的立場論——馬來西亞華文教育運動中「傳統中華文化之創造」》象徵了留台生馬華文化反省的一個新的里程，也部份的總結了他多年來的反省〔註2〕。他在論文中指出了所謂的「中華文化」對於大馬華人而言並非自然賦予的，而是在以國民黨為主體的近代中國革命中逐漸被建構起來的；換言之，文化並非宿命，而是可以選擇的。這是大馬華人進行文化反省時一個始終被層層遮蔽的「私處」。小腳的解放，無疑開啓了更多的可能。而林開忠的成果，在某種意義上可以為林建國的力作〈為甚麼馬華文學？〉提供互補性的上下文。

〈為甚麼馬華文學？〉的寫作幾乎和林開忠的論文在時間上同步〔註3〕。這篇文章重要的意義在於：它在

大馬教條現實主義論述和大中華沙文主義者「主流／支流」論述之間、之內、之外重新切開一個論述場域，從認識論的高度重新界定「馬華文學」的對象（objects）及從一個隱匿的角度伸張論述者的主體性（subjectivity）。從他繁衍的分梳和舉證中可以看出，做為對象的「馬華文學」已非馬、新「史料派」或教條主義者眼中的鐵板一塊，而是一個活潑的、多重可能的理解、認識和書寫場域。如果說這篇文章象徵了新型態的「馬華文學」研究的開場，也諒非過譽。

張錦忠〔註4〕發表在《中外文學》上的馬華文學論述最早的一篇是〈馬華文學：離心與隱匿的書寫〉，這篇也可能是他來台十餘年後第一篇反省文字，和林開忠、林建國的文章幾乎寫於同一個時期（或稍後）。在該篇文章中他明言作意，是「藉機辯證省思，做為他日進一步重讀馬華文學或重寫馬華文學史立論基礎或激素。」做為一篇開場白，它主要標示出馬華寫作者的政治位置（隱匿的、邊緣的、他者）；而他的主要關切

(之一?)：馬華文學的文化屬性初步勾勒於次年發表的〈馬華文學與文化屬性〉及〈南詳論述／本土知識：他者的局限〉中有一番初步的清理。之所以強調「初步的」，原因在於在這幾篇文章中伏筆多於結論，「他日另文詳論」、「他日另外補述」處處可見，無妨視為他在進行以馬華文學為對象的博士論文寫作前的一種認識論上的自我清理，從這些散篇中也約略可以猜測他的博士論文流動的方向。而在〈他者的局限〉中，有一點恐怕是我們這些留學生都要共同面對的：去國日久，如果沒有持續的和我們的對象保持互動的關係，只怕年深日久，我們其實都還遠不如來自異邦的人類學家，即使不是他者也是「異形」了。

我自己的文章〈新／後移民〉延續了自己對神州詩社、王潤華、李永平這些前輩留學生及同時代人的思考，草萊初創，力有未逮，是以毋庸多言。◆

□黃錦樹□

【附註】

1. 有關國民黨與馬來亞華人領袖之間的精神血緣，詳參崔貴強《新馬華人國家認同的轉向》(廈門大學出版社，1989)
2. 林開忠早在大學時代就常在政大〈通訊〉、〈大馬旅台同學會會訊〉、《大馬青年》上撰文反省各項問題，雖非鴻篇巨製，卻不乏真知灼見，和一般的夸夸其談不同。這些思辯性的痕跡，希望總會能「撥冗」整理成深具歷史意識的「檔案」。
3. 林建國這篇文章的「原型」曾在一九九〇年十二月二日受大馬青年社之邀以〈馬華文學研究：理論的建立〉為題做口頭報告。該份口頭報告更為直接的指出這篇文章企圖進行的是「權威的解構」、「學科革命」。這篇文章於一九九一年十月於淡江大學舉辦的「東南亞華文文學國際研討會」上發表。林開忠碩論的原型同樣的也在稍後(一九九〇年十二月中旬?)在大馬青年社的討論會中以口頭的形式發表(題目已忘)。做為碩論，它的生產過程更長。
4. 張錦忠曾在《蕉風》任編輯多年，以張瑞星的筆名發表了不少的詩和小說，在大馬出版了第一本小說集《白鳥之幻》，是當時現代主義陣營頗被看好的新銳。

從國家理論的立場論

——馬來西亞華文教育運動中 「傳統中華文化之創造」

林開忠

第六章 華人意識，

華文教育與馬來西亞族群政治

第一節 錯綜複雜的華人文化運動

顏清滄在一篇討論星馬華人儒學復興運動的文章裡曾詳細的描述廿世紀初星馬儒學復興運動的情形，他指出以下的四個重點：首先他將儒學復興運動扣緊在中國清末時的政治局勢來討論，表示它與民族意識是緊相串連的，第二，他分析在星馬儒學復興運動之覺醒者或領導者與清末中國所發生的情形非常不同：前者是以商人作為運動初期的領導人物（到了後期則為比較保守的商人把持），後者則是以士為導航。這種先由商人意識到的文化運動在馬來亞（及後來的馬來西亞）華人文化活動上是很重要的，而且也影響了運動中對於文化的定義。另外顏氏也指出星馬華人的儒學復興運動為了克服人們的猜疑及恐懼，運動者乃將它等同於華人的生活方式，也就是試圖把精緻而原本只能由士人所擁有的高高在上之文化予以大眾化，這與後來的文化理念發展有著密切的關係。最後顏氏並提到儒學復興運動的持續性受到以下問題之挑戰：（1）商人作為運動的主導者，但主要的關懷卻還是各自的商業，因此，參與運動者的動機從熱心支持者到機會主義者都有；（2）在本質上，儒學復興運動是很複雜的，它既不是宗教亦非政治運動。所以在清政權改變了對「儒學」（Confucianism）的態度後，這個運動也就成為清政府抗拒西方影響的政治武器（Yen 1976:33-57）。

從顏氏一文中，告訴吾人星馬的儒學復興運動的組織結構上是以商人為主，而商人對文化的興趣是一個研究華人文化運動時值得注意的現象，尤其是他們對文化的一套看法，更可能左右了文化運動的走向。在人類學的討論裡，文化原是一套複

雜、嵌入潛意識，透過儀式、神話、宗教等日常生活面相而表現出來的象徵形式。但當民族意識經過塑造後，文化就被要求變成可以在意識上加以安排、設計及超越時空想像的東西。這是文化被客體化的現象（Handler 1988:12-14; Cohn 1984:29），換句話說，此時的文化已變成一種「具體」的東西。正常華人的民族意識形成時，也伴隨有一套文化論述，這套文化論述對於「客體化」華人文化有其重要的角色。文化論述與文化的具體化兩者是相補相成的。唯這樣的高級或士大夫式的文化傳統，對於一般的人民而言是遙不可及的，在華人文化運動的歷史上，這種文化意識是在一個非常特殊的環境下形成的，也就是：中國在清末時期的動亂。但也是因為這種時期，使得華人文化與民族意識的發展達到它的高峰，其中一種特殊的民族意識——「華僑」——就是當時的創造。要理解早期華人文化運動的過程，對於「華僑」的創造過程及隨之而來的「華僑社會與文化」必也不能錯過。不過，鑑於「華僑」的歷史研究已有一定的成果，本文就不再贅述，而直接針對相關的課題作討論。

「華僑」是中國革命黨首創的一個稱呼，以作為動員海外中國移民支持推翻滿清政權（王賡武 1978）。當時有些海外中國移民正值經濟寬裕而成為清廷、維新黨及革命黨競相爭逐的對象，因為財源是三者推展活動所需。為了要達到長時期的運動效果，遂將閱報社，報紙，文學藝術與學校教育等組織起來，形成所謂的僑社三寶——報紙（閱報社）、會館與學校——以為各自的政治傳播工具。這三者也就是後來國民政府論述裡「華僑社會文化」的代名詞。就是直到今天，這種看法也沒有受到什麼修正。華僑社會或文化是華人社會組織、報紙和學校的統稱，道理其實很簡單，就是因為這些組織都曾在中國革命時期盡過綿力吧。直到今天，許多研究或撰述華僑社會文化者都還認為所謂的「華僑社會與文化」是指：

「信奉中國文化傳統、愛家庭、重宗族、尚倫理、富愛國革命熱情、團結互助、崇尚自由、自治創造力、重商拜金主義、調和與適應精神。」

（丘正歐1977）

「僑團、僑校與僑報。」（陳烈甫1979）

「表現於華僑個人的衣食住行、語言、習慣、信仰等中之理念（封建、保守的傳統性文化內容），表現於團體的是地緣性共同生活體的所謂幫派。」（吳主惠1983）

從這些撰述中，我們可以知道所謂「華僑社會」一般上是指社會組織，尤其是表現所謂「中國傳統文化」的「血緣、地緣與業緣組織」。在這樣的過程中「華僑」的「文化」層面得以展現，這也難怪在很多「華僑」的研究裡都有這樣的呈現。這也是政府（中國或台灣的國民黨）有意延長與「華僑」之關係所致。

華僑與國民政府的複雜關係，除了因應革命需要而挑起的「民族意識」以外，有很多的僑團、僑報及僑校也被賦予新的意義（顏 1982:360；李 1986:94；馮 1953:72-88）。民國成立後，孫中山在講述三民主義之民族主義時，曾有如下的表示：

「外國人常說中國人是一片散沙。中國人對於國家觀念，....本沒有民族團體....我從前說過了，中國有很堅固的家族和宗族團體，中國人對於家族和宗族的觀念是很深的。....曰這種好觀念推廣出來，便可由宗族主義擴充到國族主義。....」

（民族主義第五講 民13.2.24.：臺（39））

這是很重要的，因為當孫中山等人在新加坡成立中國同盟會分會時，由於會員的大增所引起的聯絡、聚集的困難；而產生以「幫」為代表的辦法：

「（一）福、潮、客、廣各為一幫；瓊附入潮；肇附入廣。

（二）每幫舉代表一人....

（八）分幫之目的，在於使同志易於親熱，並非橫生界限。」

（星洲同志分幫原因及辦法 總245-246）

事實上，在區分代表之前，中國同盟會早已對「華僑」有一套看法，而分「幫」只是在利用這套看法加在「華僑」身上罷了。換句話說「華僑」的本質就是一種中國人，他們是一盤散沙、沒有整體的「民族意識」、國家的觀念薄弱、只會搞小團體（幫是其中的一種，有人用「方言群」作為分析的概念，但方言群是學者的分析概念（analysis concept）而非民俗用語（folk concept））。有了這樣的基礎後，國民政府再利用華僑對辛亥革命的捐錢與捐驅、匯款賑災救濟、抗日抵制日貨運動等歷史事件的串連，以使它繼續保有與「華僑」關係的「歷史的過去」（historical past）。誠如社會學者麥留芳先生所言：

「其一為，把家庭主義提升至民族主義的層次。在家族主義的心理範疇內，如上述，已無所謂『僑』居的想法。但在民族主義的領域內，只要是炎黃子孫，而不在中國法律控制的地域上活的，都算是寄居。另一種心理情況為，移出國可以事件來代替時間。」（1985:40）

其中的第二點就是作者上述的「歷史性的過去」之意義。以空間換取時間的變化的難以控制，華僑乃變成一個沒有「時間性」的產物，其歷史的意義也就變成是「事件的連串」了。這與西方的擴張、攻擊及壓迫之資本主義和殖民主義的慾求相同，即必須要在「空間」上加以佔有。同時，也需要「時間」來讓當地適應於單向度的歷史圖像：進步、發展與現代化（在我們的例子裡則是革命、反清建立民國、建立新中國等）。「簡言之，就是政治地緣學（geopolitics）是有其政治編年學（chronopolitics）作為意識型態基礎。」（Fabian 1983:144）

這種意識型態的基礎，不只是作為國民政府「華僑」論述的理論依據而已，事實上，它的影響也潛意識地使一些研究者接受了。以在人類學界的「台灣漢人士著化」的研究裡即顯示出來：在這個學術的研究與爭論中，就把一個被創造及再製的

「他者——華僑社會」隱藏式的作為背景，以與台灣的土著化漢人相對立。因此，

「對於台灣漢人研究而言，東南亞及其他華僑社會可能是個很值得參考和比較的對象，...我相信這是進一步瞭解和解釋台灣漢人社會發展型態的必要程序。」
(張 1989: (5) — (6))

「何以台灣在清代已經形成漢人社會，而馬尼拉、爪哇和南洋各地至今仍為華僑區呢？」
(伊 1989:85)

「台灣漢人移民在台灣重建其宗族組織的過程，正顯示他們已決定把台灣當作永久之故鄉，不像南洋僑民始終抱著落葉歸根的想法...是華僑的觀念中不積極想加以移殖(宗族)。」

我們可就台灣漢人社會建立的歷史經驗，來探討華僑社會之所以為華僑社會的本質，也就是華僑社會的中國大陸祖籍意識及其在當地社會定著過程中間所產生的社會認同差距。」

(陳 1989:141,155)

從以上的討論，自清末的儒學復興運動到「華僑意識」，我們都可以看出這過程是如何被創造出來的。這些論述背後所繼承的是一種以「漢人為中心」的文化觀：認為南洋原本就無文化可言，是中國移民帶來了優秀文化或說是傳統中國文化滋育了這片土地，因此，中國革命運動帶來了華人的文化優越感。但是，實情並非如此。我們可以從Baba華人(或peranakan)僅保留部份傳統的中國宗教儀式及習俗；而放棄了語言、衣著、食物等習慣，來反證於中國革命運動之前，所謂華人文化優越感是不存在的。

對於當時受到中國政治運動影響者來說，中華文化是他們想用來傳播三民主義或華僑意識的工具。當時儒學運動者是將中華文化等同於儒家思想，那是一種抽象層次的士大夫文化意識，雖然有許多有錢有勢的商人參與，但對於它作為一種高級的文化運動是沒有影響的。清末的另外一種文化運動是「華僑意識」的創造運動，由國民政府前身的同盟會或革命黨發起，其影響是使得「華僑」成為下一世紀以後通用的一個名稱以及生產及再生產華僑文化與社會的一個主要依據。但對另一些華人領袖而言，在邁入廿世紀以後，對於華人的固守風俗或習慣常持有必須革除，以建立一個更合乎理性的文化傳統之要求(註15)。反之，華人的共通語——華語，因受到強大的壓力，故必須加以保留及發揚。在進入這一個運動的時期，也就是本文所討論的教育運動時，其呈現的不同聲音就更為顯著了。這不只說明華人作為一個「整體」的概念是有需做進一步檢討了。種種對文化的不同詮釋是很自然的，因

為在教育背景、政治立場和生活經驗等因素影響下，可以為華人的異質性提供一個註解。本文即意圖呈現這種異質性。

第二節 華人文化與華人意識——華文教育運動的反映

華僑稱呼的消落代表了當地政治的大轉變，也是華人意識被喚起的時刻。這種轉化在組織上的表現可以馬華公會之成立為代表。新政治力量的形成對華人意識的維持有相當大的幫助，尤其是當面臨危機時。而什麼才是「華人」就成為必須先加以界定的問題了。正是在馬來西亞國家形成的歷史過程中，華文教育成為一個充滿爭議性的課題，因而成為界定「華人」的重要指標。分析華文教育運動中有關文化的論述可以得到如下的結論：

- (一) 各民族都有自己的文化傳統，因此文化是民族的靈魂，而中國文化包括古代的典籍傳統所提倡的人生觀、道德與價值。
- (二) 華人就是指認識中國文化、華人習慣和傳統者，而且他必須在生活上與固有的民族特性有一致的表現，以保持傳統、習慣、制度和儀態。
- (三) 母語是進入民族文化最便利和最有效的工具，因而中國文化的發揚必須透過完整之華文（母語）教育體系之維護與發展。
- (四) 馬來西亞文化是指在不受壓制的情況下，各民族文化自由交流的自然產物。華人在馬來西亞必須付出政治上的認同，但在文化上卻必須保持對中國文化的認同。這些觀點環環相扣成圖四的情形。

每個民族（種族）都有其獨一無二的文化傳統（來自於其血統上繼承的民族或種族），這種文化傳統必須經由其語言（母語）才能得其精髓。



民族的文化傳統包括典籍之哲學思想、道德遺訓、人生或政治哲學、價值觀念等理念層次，及生活習慣、風俗制度、儀態和傳統的行為層次。



在政策上必須讓各族文化自由交流和發展，不侵犯各民族的母語教育權，而華人必須在政治上認同當地。



華人就是了解中國文化，在行為上與傳統一致的。

圖四 華文教育運動過程中有關民族、語言和文化關係

從圖四中可以看出維護母語母文教育的基礎是建立在一個民族或種族的文化和語言密不可分之關係上。因此在界定誰是「華人」時，它採取了涵蓋面廣的中國文化為標準。一方面是可以把華文教育及其所涵蓋比較屬於理念層次價值的元素視為文化的一部份；另一方面則又強調傳統、習慣、制度和儀態等的範疇，這是將Baba華人也視為一部份的結果。

圖四的這種文化與民族的關係，也是五〇年代華文教育運動如火如荼展開時所凝聚而成的。當時執政聯合政府之一的馬華公會還是華文教育運動的主要推動者之一，但在六〇年代後董、教總與馬來公會在華文中學改制的問題上交惡，也使得有關「華人」的界定產生了分道揚鑣之結果：前者堅持形成「華人」的初始情感（primordial sentiment）之重要性，它指出一種民族與生俱來等有的傳承特質，如語言文化即是，是不能輕易被取代的，所以華文教育甚至應該有從幼稚園到大學的完整體系，在這種情況底下，Baba華人的創造另一種語言（混合了馬來語與福建話之Baba Malay）（Tan 1988）作為他們的日常用語似乎就無法符合這種「華人」的定義了。而馬華公會在後來的發展上則走向採取更為廣泛的「華人」定義，一方面符合它在政治、教育與文化上所採取的立場，另一方面則可能是當初馬華公會的高層都是Baba華人的後裔抑或是受英文教育者：他們以為「華人」不只是以百分之百使用華語或漢字的人，而是只要在「種族」的區別上是「華人」就行了，其特征可以是宗教，食物，衣著，住所及種族膚色等，但更重要的是「政治」上的意含（即憲法所採取的種族劃分，很顯然的，華人是非土著（non-bumiputra）的一支）。因此所謂的「華人」就包括了不是受華文教育且不一定會說華語者。而前者在教育的立場上是要求完整的華文教育體系：從幼稚園到大學，如此華人文化才得以保存和發揚（註16）。後者支持政府保證母語教育只到小學的階段就夠了，華人文化的保存與發揚可以其他方式來進行，不一定要靠完整華文教育體系。董、教總跟馬華公會的決裂並不表示他們之間的關係是一刀兩斷，配合著政治上的需要會顯示出它們在文化問題上的一致行動。正如陳志明教授所說的：

「華人在某些文化問題上團結一致，與其說是針對有關問題進行抗爭，不如說是借此表示他們對捍衛更廣泛的華族利益的支持。這種文化上的反應，顯示了他們對文化、社會和經濟歧視的察覺。」（1987:56）

這也說明了華人政治、經濟與教育的問題是糾纏在一起的，但它所涉及的不僅僅是一個單純的教育議題，它還是作為華人的認同之重要指標：

「『講華語』運動可視為華人（主要是受華文教育者）尋求認同的一種意味深長的運動。」（陳 ibid）

尤其是當Loh所謂的外在因素形成時，這種具有歷史脈絡可尋的文化意識就會如逢甘露般的出現，但正如本文想說明的：政治發展的條件只是催促了華人文化意識的

覺醒，至於使用哪種方式來反應則是以華人在歷史過程中逐漸形成或內化的一套文化意識為主。這種文化意識在當代的政治情境裡卻是必須對「何謂華人」的問題作提綱挈領之界定，因此它也是一種族群意識的表現，二者之間似乎可以劃上等號。Loh 所謂的外在因素就是下一節所要處理的問題。

第三節 「國家文化」與華人的反彈

「國家文化」(National Culture)的議題是政府於1971年8月在馬大召開的一個國家文化大會上研擬出來的。這個會議的出席者幾乎清一色是馬來知識份子與學者，所發表的六十餘篇論文在提呈到文化、青年及體育部後編成了一本書，標題是：《國家文化基礎》。在這裡的序言裡，編者將國家文化大會所討論的要點歸納成三大原則，此即通稱的國家文化三原則：

- 「(一) 國家文化必須以本地區原有文化為基礎；
- (二) 其他適當和恰當的文化元素可以成為國家文化之元素；
- (三) 回教是塑造國家文化的重要元素。國家文化大原則強調唯有在第一及第三原則被接受之下才考慮接受第二原則。」

(引自張 1987:7-8)

這文集發表後就引起華人社會的批評與爭論，這些爭論可以類分為二：一是政府的政策在實施時引起的反彈效應；一是學者之間在報章上的論戰。本文是為分析方便而將兩者分別開來，事實上二者間的關係是非常密切的。前者是以柯嘉遜、陳志明、M.Maznah、J.Saravanamuttu、Mohd. Nasir、K.S.Jomo、C.J.Chia、A.Kamil及H.G.Ang 等人在各英文報章上的論戰為主，分別代表不同立場與背景的思考(Kua 1990)。後一種爭論或其表現的形式也是在報章上出現的，包括華文字招牌、路標、舞獅、禁宰或買賣豬肉和文化大會等實際政策和華人的反應等問題。國家文化政策引起華人的反彈更有助於釐清華人文化意識的發展及其內涵。有關華人的反彈之經過，筆者將在第七章裡作分析。

第七章 華人的歷史：一部民族壯烈史

第一節 從迷思到歷史：葉亞來與吉隆坡，林連玉與華教

Castens 以此主題探討華人社會在不同時期對葉亞來(甲必丹，為開發吉隆坡的功臣)做不同歷史詮釋之意義。歷史詮釋及再詮釋有助於對未來即將採取的行動

和歷史事件本身注入強大的力量，尤其是在階級和族群意識分化如此巨大的馬來西亞社會裡其意義更為明顯。但是對歷史事件的再詮釋是隨著政治與文化關係之演變而來的。葉亞來作為十九世紀的華人領袖，對於馬來亞華人（方言群、階級或其他的標準）在不同的時刻有不一樣的意義。Castens 以為華人在不同時期對葉亞來傳記的詮釋也不一樣，這顯示了政治環境與華人社會對這事件不同的需要（1990:185）。尤其在戰後的馬來亞，華人（或同情華人的學者）越發強調葉亞來對發展吉隆坡的貢獻，這與華人要求承認他們對馬來西亞歷史的貢獻有密切的關係（ibid:206）。八〇年代時馬來西亞歷史學會曾經質疑葉亞來作為首都——吉隆坡的開埠者，而認為當時的東姑古丁才是吉隆坡最早的開創者，華人社群對這種說詞大表反對，因此便搬出葉亞來及其他後來的華人甲必丹，描述他們對馬來亞的貢獻，歌功頌德一番，以求證實華人對國家發展所做的努力，同時也呈現一種華人尋求一脈相承的「根」之心理需求。在一本有關這些功臣的宣傳品中如此說：

「尋根，加強對祖先歷史的認識。植根，促進民族教育振興文化。」

（教總教育研究中心 1991 目錄）

「向葉亞來學習的現代意義：拓荒苦幹精神，創業精神，為民族利益奮鬥的精神，提倡華巫合作的精神。」

「希望各界人士在閱讀這本《先賢錄》時，連繫今日華社實際環境與情況，獲得啓發及精神力量。」（ibid:15,42）

這裡有明顯的重新詮釋葉亞來（或其他先賢）之功勞及精神意義，以為當下華人實際情況或努力的爭取行動賦予一正當和啓發的力量。這些歷史人物事實上都已經作古，其子孫也未必飛黃騰達，但他們（幾乎都是男性）卻留下了最可以為後人揣摩的「精神」狀態。「精神」這字眼是時下華人領袖喜用的，它的涵義應是指一種抽象的象徵思考，因此詮釋時就可以用來指涉多種可能性了。「精神」被賦予力量，並非「精神」本身，而是來自對歷史人物、歷史事件、歷史的意義重新詮釋時所生產出來的。葉亞來或東姑古丁，誰才是吉隆坡真正的開拓者可以說是一個迷思（myth）？但是葉亞來的「精神」或東姑古丁的「成功」都只是一種「歷史的再詮釋」罷了。或者說，之所以「誰才是吉隆坡的開拓者？」這樣的問題意識是重要的，乃是因為：今日的實際環境與情況之需要，從這樣的角度出發，一方面不致於使我們落入兩派的詮釋鬥爭裡，另一方面則才是本文的出發點。因此，當我們用這樣的問題來看華文教育運動時，也會發現同樣的模式出現，也就可以同樣理解了。在華文教育運動中，我們也有一位類似葉亞來或其他甲必丹般「英雄式」或「精神領袖」的人物：他就是林連玉先生。以下就對這種現象做一分析。

1985年12月18日，林連玉先生逝世（使得歷史詮釋變得有意義的是當人生已成爲過去時）。這位生前最受華教人士敬佩的鬥士在死後就自然成了用以詮釋華教奮鬥的絕佳題材。他在臨終的遺囑裡爲自己的後事作了如下的安排：

- （一）不可聘法師和尚或尼姑打齋超渡；
- （二）只焚香不焚冥鏹；
- （三）出殯時不用音樂不儀仗，不用聯軸；
- （四）墓地最好在甲洞華人義山雙穴準備夫妻合葬；
- （五）最簡修築墳式墓碑如下：

林 葉

連 麗

玉 珍

之

墓

（陸庭諭 1988:41）

由其生前好友及并肩作戰的華教人士組成的治喪委員會在經過開會討論後，決定停靈在雪蘭莪中華大會堂內以供人瞻仰，三日後方出殯。出殯之日，更是環繞吉隆坡市區長達一里的行列，萬人空巷。接著各地舉行了追思與哀悼會，捐贈林連玉基金等活動。如果不算前述的各種活動或儀式，則林連玉遺囑中一至三的大部份都被遵守，至於墓地則作了一些增添：

「為了表揚林先生的風範，林連玉基金委員會致函雪蘭莪福建會館，要求...撥出長64尺，寬35尺的地段以供林先生墓園之用。該墓園建築由蘇天助先生設計，其圖測比現在建成者高大堂皇，栩栩欲生的林連玉浮雕，上嵌『族魂』二字，左右翼刻上林先生親筆的『橫揮鐵腕批龍甲，怒奮空拳搏虎頭』的名句，綠瓦覆蓋，極為壯觀。（但因福建義山怕涉及敏感問題，而只撥出30*20尺的地段）」（idid）

其中林連玉浮雕、林連玉的詩句、族魂、高大堂皇等已超出林連玉的要求最簡修墓園的設計。再加上華教運動者後來定12月18日（即林先生忌日）爲華教節，就表達了他們力圖創造華文教育運動共同祖先、起源與認同、華人先賢及華教的最高精神領導人物的意圖：以建立一部過去壯烈的華人民族歷史。以下就是林連玉爲例說明這深一層的關係。

（一）族魂：何謂族魂？

上引陸文指出，在林連玉墓的浮雕上，上嵌「族魂」二字。「族」當然是指「民族」；而「魂」是「靈魂」的意思，故爲「民族靈魂」的縮寫。馬來人有一句

俗語“Bahasa Jiwa Bangsa”，言下之意是說「語言是民族的靈魂」。而在華教的鬥爭中，事實上就是語言、文化、教育與民族權益的鬥爭，所以林連玉也就成了「民族的靈魂」。「靈魂」是生存或生命中不可或缺的東西，民族靈魂也就是「民族生命得以維繫發展」的必要條件。「族魂」二字後來成爲年輕漫畫家丘光耀先生以林連玉的傳記編繪成的漫畫書的書名。他所謂的族魂是指：

「林連玉是一位卓越的文化戰士，傑出的教育家，他畢生為教育英才，鞠躬盡瘁，為捍衛民族教育，作出了偉大的犧牲，為維護華校權益，奮不顧身，因此我們敬愛他，就要效法他的精神，……」（1988:40）

可見族魂也是民族精神的表徵。而他以林連玉的所作所爲出發創造了一個以後者的行爲及價值爲基準的民族文化傳統，與華教運動者透過語言文字的書寫，共同爲這傳統的再現（representation）及再製（reproduction）做出貢獻。但是光有這種書寫是不夠的，它無法使「精神」或「靈魂」成爲可見、可感、可觸及可控。所以一種透過儀式的演出以強化這位華教的共同祖先，加強人們那易於健忘的記憶以及華人的危機意識和認同的根源。從1988年起，教總開始舉辦林連玉逝世紀念日（華教節）的一系列儀式活動。

（二）華教節：林連玉逝世紀念日

從1988年起，每逢林連玉的忌日，華教團體及其他的華人社團都會舉行一種類似公祭的活動。其儀式有：到林連玉墓園獻花致敬、宣讀『華教節宣言』、舉辦有關華教的研討會及林連玉精神獎的頒發等。這種儀式如同人們向共同的祖先所作的祭祀（類似宗族的祠堂）。可是我們知道參加祭祀的除了林連玉的遺孀、女兒及孫兒以外，其他的參與者都是社團代表、華教運動者等。在一個以「宗族」作爲其社會基礎的社會裡（就如研究中國社會的學者所認爲裡），「宗祠」是一個相當重要、有助於使宗族繼續以一條軸線生存下去的力量來源。但在馬來西亞的華人移民社會裡，很少形成「宗族」的「組織」。但是類似「宗族」的那種共祭卻繼續存在於這樣的社會裡，就如人們對林連玉的祭拜一樣，所以也可以算是一種傳統的創造。也就是說華人社會因林連玉的逝世而產生了一位共同的祖先，這祖先是繼承了華人先祖先賢的奮鬥精神，故華人的「根」可以因此追溯到清朝時期的那些「被認爲」有功於華人社會與國家的甲必丹們（當然這也是指特定的一些，並非全部，這與華人社群所需要的類型有很大的關係，同時這也是華人社群對歷史篩選的結果）。從華人甲必丹以來就「一直繼承著」的奉獻犧牲精神就是博大精深的中華文化之化身（歷史的連貫性是「精神繼承的有無」爲判準，而與中華文化的關連也是部份而非全部的）。華人從這些先祖的足跡裡找到了自己貢獻這塊土地的證據與「根」。

(三) 歌頌林連玉：一代偉人與林連玉的號召

林連玉的逝世並不代表華文教育的沒落，也不代表他在華人心裡的消失，反之，他卻引起人們的懷念。我們可以從一些歌詞裡看出林連玉精神的感召：之一，

「一代偉人，你的名字，萬古流芳，永志青史；以學問才識，畢生為教育樹人努力，對華裔權益教育公正，不屈不撓，極力爭取燃燒自己照亮別人。安息吧！安息吧！一代偉人。你的名字萬古流芳永志青史」

之二

「林連玉的號召，維護我華文，全馬華人一心，保衛我華文。不論是男女不論是老少，都起來維護我華文。林連玉的號召，維護我華文，全馬華人一心，保衛我華文，大家要團結全馬的華人，都起來維護我華文。我們的優秀文化決不能讓人家摧殘。如今每個華人抬起頭來挺起了胸。」

(三輪車夫詞曲1986:45-46)

這兩首歌詞表達了華人(尤其是華文教育運動者)如何看待林連玉的貢獻，以民族教育鬥士、偉大的導師、精神領袖及華族救星等來表示他對當代的意義。同時也是華人社群的一種渴望，渴望對長期以來在政治、經濟及教育上的受排擠能在精神的引領下尋找出路(註17)。另一方面，林連玉以前說過的話及寫過的詩和散文也被編為「語錄」。所謂語錄是指：

「言論的記錄，『唐』時僧徒記錄其師言論，純用口語，不加文飾，稱為語錄，『宋』儒講學，門弟子記錄其言論，也沿用語錄的名稱」

(三民書局新詞典 1989:1848)

或，更貼切地說，是：

「一個人的言論的記錄或摘錄。」 (新華詞典1989:1027)

從詞典中可以知道，語錄的說者是「師」、「儒者」或用現代的話說是指「導師」、「精神領袖」等；而記錄者則是「徒」、「弟子」或現代的「隨從」、「被領導者」、「子民」等。只有像林連玉如此的偉大，他的「子民們」才可能把他的話編成語錄，以作為子民未來華教運動的精神指導原則。

(四) 林連玉精神獎：華文教育運動的原則

從1988年的華教節人物／組織獎改為1989—90年的林連玉精神獎，除了使林連玉精神變得更具體之外，更是要貫徹林玉精神以維護華文教育，發揚中華文化為目的；同時讚頌體現林連玉精神的華教工作者，培養接班人(教總秘書處1988:3)。那麼在這些頒獎事項裡，所謂「林連玉精神」又是什麼呢？根據1988至1990年三屆的華教節表揚嘉勉好人好事的情況，可以做成下表：

表十八 華教節林連玉精神獎得主與獲獎原因一覽 (1988—90)

年代	受表揚者	獲 獎 理 由	備 註
一九八八	馬六甲馬士丹那華小	在反對派不具華文資格教師擔任華小行政高職事件中，率先以行動捍衛華教。(A)	華小高職事件(註18)
	雪蘭莪蒲種新明華小	董家教不分黨派，不畏艱難，齊心合力，以實際行動挽救學校，免於因為學生人數過少而被關閉，為其他面對同樣難題的華小樹立了榜樣。(B)	維持華小的生存(見註3)
	吉蘭丹哥打峇魯中華獨中	復辦成功，使到華人文化的一座重要堡壘得以在東海岸維持下去。(C)	改制中學復興
一九八九	檳大山腳日新獨中	率先改制辦學方針，為北馬獨中的振興立下榜樣。(C)	改制中學復興
	霹靂金寶山腳新民華小	以實際行動力保學校生存，免于因為學生人數過少而被關閉，為其他面對同樣難題威脅的華小樹立了榜樣。(B)	維持華小的生存
	彭北根那示啓華小學	同上 (B)	同上
	砂詩巫省獨中董聯會	成功對當地六間背景不同，辦學方針各異的獨中實行統籌統辦計劃，一勞永逸解決各校的辦學經費問題，為我國華教發展作出極有意義的貢獻。(D)	統籌統辦
	森芙蓉拿督陳世榮	獻身華教近半世紀，數十年如一日；在維護華小、支持獨中、發展高等教育運動中，無役不與，為華教在我國的發展作出了卓越的貢獻。(E)	個人表揚
一九九零	柔笨珍龜咯耕文學校董事會	照顧教職員無微不至，切實做到同胞同澤，表現出極崇高的尊師重道精神。(F)	教師福利
	檳浮羅山背雙溪檳榔港口天后宮	四十年如一日，承擔著當地華小的一切發展費用，以及當地華小學生的一切學雜費，在普及教育，作育英才方面，為國家社會作出貢獻。(B)	維持華小的生存

資料來源：教總秘書處編

1988 華教節特輯 頁28-46

1989 華教節特輯 頁53-67

1990 華教節特輯 頁55-60

從國家理論的立場論——馬來西亞華文教育運動中「傳統中華文化之創造」

綜合這三屆的林連玉精神獎所表揚的個人或團體之原因，有以下數端：（ABCDE等為分類上的代表，後面括弧的數字代表次數）（A）華小高職事件（1）；（B）維持華小的生存（4）；（C）改制中學的復興（2）；（D）統籌統辦（1）；（E）個人表揚（1）和（F）教師福利（1）。我們可以再依中小學的不同，劃分為三大類：（一）與華文小學教育發展有關的事宜（包括B、E和F項），其中又以挽救學生人數遞減的現象之努力最受表揚，這是有它的內在原因的（參考註3）；（二）華文獨立中學的辦學方針、經費等問題，特別是以北部和東馬的華文中學的復興運動為主（C、D項）；（三）對政府教育政策採取必要的行動，比如1987年發生的華小高職事件（A項）。在這些表揚的項目與次數中，我們可以知道「華文中小學的持續發展」是最為頻繁的，原因不外是鄉村華人人口大量移出的結果，使得一些華文中小學面臨關閉的危機，因此成為當前最為棘手的問題。也就不難看出所謂林連玉精神所指涉的範圍了：即為華文教育的永續性發展提供服務之精神。這種精神和原則加以傳達出來的儀式罷了，這也是華教團體詮釋與再詮釋林連玉這個人及其行為下的產物。

在一篇公祭林連玉的悼文裡就流露出這些儀式的時代意義，那是1988年12月18日的華教節：

「沒有三保山的屹立，沒有您的精神，沒有華裔的斗志，華裔馬來西亞公民的建國功勞將被一筆勾消！這是個竄改歷史的時代，是非顛倒的時代。別有居心者，企圖否定一切，抹煞一切，霸佔一切。」

（教總秘書處 1988:17）

所謂「竄改歷史的時代」與「是非顛倒的時代」，就是這一則以及其他的活動或儀式舉行的時代意義。這樣的時代需要英雄式的精神領袖作為表徵，需要有一脈相承的文化根源，也需要不斷的提醒人們「我們的建國功勞將被一筆勾消」，唯有如此才能保有華人的「尊嚴」與「榮耀」。

第二節 舞獅作為華人文化的表徵

除了以英雄化的華教鬥士作為華人共同歷史、祖先、認同與命運的形塑之外，由於馬來西亞國家文化政策的需要，也使得有關華人文化的課題有另一番的變化。因此，為因應這種超族群的「國家論述」，華人文化討論與活動就成了下一節及下一章所要討論的重點。本節先針對這種文化活動的其中一項——舞獅——做一些背景與前因後果的鋪陳。舞獅這種活動，原是華人社會裡傳統的喜慶（包括已屆高齡逝者的喪事場合）所必須的。在馬來西亞的華人社群裡，大部份的舞獅活動都在華人的農曆年時最為活躍，其他的場合就是歡迎政府官員的到訪華人活動會場或華人

官員的官邸時才會用到。這些獅團（或稱為醒獅團）都是附屬於某一社團所有。要了解舞獅在馬來西亞華人社群中的意義，我們就應對華人社群在政治的遭遇有一些背景式的理解才行。本節的討論採回溯式的寫法，即先採華人社群最近的政治議題討論起，然後再推向與舞獅有關的課題上來。

華人的需要最高領袖在國家文化議題被提出來以後就變得更為具體了。一方面它營造了一種使華人同仇敵愾的機會，另外一方面則是有關華人大團結的思考再度被挑起。基於華文教育問題乃源自政治地位的不平等，1982年董總主席林晃昇先生提出由華人朝野政黨與民間團體三者組成「三結合」的一個政治概念，試圖突破華人在政治地位上的困境。但也是因為華人社群常是多頭馬車，沒有任何一方願意服從於另一方的這種政治現實，「三結合」的「齊頭式民主或平等主義式的理想」，當然會慘遭滑鐵盧。不過也因為如此，董總的郭洙鎮與許子根等人乃以知識份子的理念毅然加入了民政黨（執政黨內的一個華人政黨，標榜多元種族的政治主張）並參與了國會議員選舉，以「打入國陣，糾正國陣」的口號，開啓了所謂「華團人士」參選的先例（火箭報 1991:3）。但是打入國陣的結果卻是使得「華教人士變質」（註19），根本沒有糾正國陣。理想的知識份子從這次的教訓中習得了什麼？1986年大選，林氏再提出「兩線制」。最初兩線制被稱為兩黨制。

「目的是為了打破國陣特別是巫統的政治壟斷，...因為只有在形成了兩個足以互相制衡、取代的陣線時，當權的一方，才會表現得更加民主、開明，人民的意願才會更加受到尊重。」（李萬千 1993:3）

也就是說想要突破發展至今的族群政治及巫統的一黨獨大作風，我們不能只停留在結合華人所有的力量這種非常理想化的想法上，而是應該看清馬來西亞族群政治的本質，那本質就是：國陣的聯合政府的一種「權力不平等」的組合，巫統是權力的中心或核心，而其他的政黨只能算是「邊緣化」的政治團體罷了。認清了這種政治的本質後，再針對它的重點提出反擊，才是正確之道。這就是為什麼林氏的「兩陣線」比「打入國陣，糾正國陣」更具有沖擊力的原因。

這些嘗試也說明了華人社團對政治困局的焦慮，這種焦慮來自一個複雜弔詭的黨團關係，即華人社團普遍認為現有的華人政黨（執政或在野）根本未能為他們爭取權益；但在整體的族群政治籠罩之下，華人（或社團）又必須對執政或反對的族群政黨有所依求。換言之，它們的關係是即獨立自主又相互依賴的。在這種種的心理與情緒下，華人社團尋求大結合乃在八〇年代如火如荼地展開。形成一種能結合華人社群的，或除了政治以外，最為明顯又有力的非文化莫屬。這也使得自華文教育運動以來華團又一大規模的運動；但這次的運動不再是「政治」（political）而是「文化的」（cultural）（註20）。關於這一點，是需要加以解釋的。從過去的華人大團結運動，華團或政黨的領袖們都只強調在政治上作改進：結合不同性質

的社團、不同政治主張的政黨、高呼一些政治性的口號或聯合辦一些活動等。在當時即使有文化的意圖，也只把文化當成是次要的，作為表現「華人大團結」的一個象徵符碼。如今，華人文化不再是配角，它是活動的全部，是一種使活動更深化入日常生活領域的方式。了解了這一點以後，我們就可以舉舞獅為例，來說明這種轉化的過程。

「舞獅原本已開始在本國『衰退』，但當時的內政部長丹斯里加沙里卻批評舞獅不合國情，認為應為舞虎，這句話引起華社嘩然，並引為民族恥辱，激發起抗拒及自我振作之心。」（南洋商報 1991）

上引董總現任主席胡萬鐸先生在育才獨中學舉行的第三屆霹靂中學校際南獅觀摩賽的談話，真是一針見血地說出華團文化運動的激因。換句話說，舞獅的活動是因為「國家文化」政策下的產物，它原是一個「政治運作」下華人「文化傳統」受壓迫的其中一個。但是當舞獅運動展開時，「政治」雖然還是問題的其中一個關鍵，但是有更多的文化訴求與關涉「華人文化」問題，也就一一出現，底下是一些歸納：

- （一）舞獅＝華人文化，故舞獅應被納入國家文化的主流裡；
- （二）舞獅的蓬勃發展使得大馬成為世界最大的醒獅國；
- （三）國際舞獅觀摩賽常會造成不同社團間的相互競爭出賽權，尤其當獅團傾向於不同的政黨時。在1989年有關因爭取出賽權而上報端的舞獅新聞的爭執裡就不乏馬華公會與民政黨之間的宿怨；
- （四）舞獅運動的普及化也帶動了經營中國佛具、神料、獅頭及鑼鼓等的進口生意（大馬的進口佔了中國市場的百分之六十以上，在這方面是中國最大的貿易國！），至於本地製造的器具，因成本高價格昂貴故較不受歡迎；
- （五）在市場上舞獅也被區隔為兩種：南獅（華人農曆新年採用，又分劉備、關公、張飛、黃忠與趙雲獅五種），由中國廣州佛山進口，其中又以關公和趙雲獅較為普遍；第二種是北獅（表演用，古時為宮廷表演專用的一種）；及裝飾用的獅頭等（中國報 1992.2.8）。

這些現象包括經濟、政治和文化的爭論。有趣的是我們比較少看到關於由中國進口的獅具對本地相關製造業打擊之報導，倒是第一至三項常成為報紙的主題。因為它們是與所謂的華人文化論述息息相關的。這種文化論述與國家文化的文化定義是同出一轍的：1971年的國家文化政策以文化元素來界定，因此在華團的文化理論裡也是由文化元素出發。但什麼是華人文化的元素呢？是傳統的抑或現代的呢？為什麼是這些而非那一些呢？這些文化元素的選擇又反映出什麼呢？這些問題都在八〇至九〇年代間相互衝擊著，而舞獅是敲響這些問題的第一炮。

第三節 文化的尋根與一個有關「華人文化」的創造

在八〇至九〇年代之間，華人社會瀰漫著各種各樣的文化活動，如尋根系列展覽會（包括各種傳統的家具等）、傳統水墨畫、書法、春聯、燈籠、燈謎、雜技、地方戲曲、民歌、兒歌、華樂、棋藝、民族舞蹈、武術，體育和華人節日等（包括農曆新年、端午、清明、中秋、中元節）。這些傳統是推動者有意將它作為表述民族文化的活動，以形成某種刻板印象，也是在國家文化政策形成後的一種反應，基本上它是接受國家文化政策對文化的定義但不贊同「國家」的執行方式。因此國家文化政策裡有關文化的定義是透過華人社團的反應而得以明顯看出，而華人文化活動的形成也可以說是國家干預下的產物。

1982年國家文化政策付諸實施十年，文化青年暨體育部展開了第一次的檢討會並廣徵民意。當時的馬來西亞華人文化協會（附屬於馬華公會），在副文青體育部長拿汀巴督加周寶瓊女士的催促下；廣邀其他華團以舉辦華人文化大會及草擬文化備忘錄。

文化大會終於在1983年3月27日於檳城華人大會堂召開，同時發表了文化備忘錄。總共有15個華團派代表參加，包括檳州華人大會堂，吉打、馬六甲、柔佛洲、彭亨和玻璃市中華總商會，吉蘭丹、丁加奴、雪蘭義、森美蘭、霹靂及沙巴中華大會堂，砂勞越華人社團總會以及董、教總。這次大會是全華人「最高領導機關」的大結合，對於文化及國家文化政策提出了以下之原則：

- 「（一）我們的國家文化，其基本特徵是：多元的文化形式共同的價值觀與本地色彩；
- （二）我國各族文化的優秀因素是國家文化的基礎；
- （三）科學、民主、法治精神與愛國主義思想，是建立共同文化價值觀的指導思想；
- （四）國家文化應基於民族平等的原則。通過民主協商來建設，在建設的過程中，應重視文化發展的自然規律，而不應有人為干預；
- （五）建設國家文化的過程，也就是各族文化的相互交流，去蕪存菁，並吸收外來文化的優秀因素，建立共同價值觀的過程；
- （六）政府應一視同仁、平等對待，同樣扶助各民族文化，並大力促進它們的交流。」

（林木海 1983:40）

因此，這一份華人最高社團組織對國家文化政策所採取的態度是：多元文化主義、文化民主政策（或自由主義的文化政策）及國家文化因素的超族群色彩。這六點原則是華人文化大會「國家文化備忘錄」之根據。備忘錄對於文化及「華人文化」的界定又可以分兩方面來談：

有關文化定義的問題：

「2.1 文化一般是指人類在歷史發展過程中所創造的物質財富與精神財富的總和。...是指人類的生活方式，因此各族人民與其本民族的文化都有不可分割的血肉關係。

2.2 ...所以國家文化也就是國民的生活方式。我國是一個多元民族、多元文化的國家，國民生活方式必然是各族人民生活方式的總和。

2.3 我國的馬來文化，馬華文化與印族文化，在我國的客觀環境中經過長期的演變，不論在形式或內容上，已經有別於印尼文化，中華文化與印度文化。它們不但繼承各自淵源的文化財富，而且互相豐富，交流與融合，早已成為我國文化不可分割的各個組成部份。...它們都具有本地色彩。」

(ibid 1983:12-28)

這界定說明了文化與民族或種族有一種固定的關係，對一個民族而言，文化是代代相傳的一種具有血緣關係之生活方式，它包括物質與精神兩方面的東西。因此國家文化就只能是一種各個民族或種族生活方式之總和，它是不需要人為干預的自然產物。而若國家硬是要干預的話就應採用多元文化主義、文化民主政策及超民族或種族的文化因素為原則，如此才符合「民主」的意義。

至於馬華或華人文化的具體內容則有下端（附錄：語言教育、文學、藝術）：

「1.1 語文、教育與文化有著十分密切的關係

1.1 馬華新文學。

1.1 表演藝術（戲劇，舞蹈）、聽覺藝術（音樂，歌唱）與視覺藝術（繪書，書法，彫刻，設計）

1.5 除了反映當地現實的創作之外，我國各民族也保留從祖先傳下來的某些傳統藝術，如印族傳統舞蹈、華族的「舞獅」、「武術」等。...只要具有美學的價值，或怡情勵志的作用（就可成為國家文化的一部份）」（ibid:18-26）

表面上看起來這樣的文化定義是包羅萬象，但在實際的運作中還是有所選擇的。在這一套論述裡，「去蕪存菁」是一個重要的概念。「去蕪」是指將雜亂無章及無秩序的一面去除掉；「存菁」是把精華的部份保留下來的意思。那什麼及為什

麼是精華或渣滓和由誰決定的問題就涉及到運動者的一套意識型態之建構了。誠如許多「學者專家」或文化教育工作者所呈現出來的意圖：（一）將一些被判定為「迷信」、「落後」、「浪費」和「不健康」等的文化元素一律去掉；（二）保留及發揚那些「有價值」、「高尚」和「精神」的文化（江真誠 1984；賴觀福 1982）（註20）。

因而推行講華語、爭取華文（民族）教育的存在、各種藝術表演、文學創作等，在概念上就很明顯地接近於這些「去蕪存菁」論者心目中文化之定義。國家的干預是使得馬來文化（也是指藝術、回教，尤其是那些被國家認定可登大雅之堂的東西，包括馬來舞蹈、樂器、服裝、食物、風箏、回教堂等都是官方宣傳品中常見的國家文化表徵）登上了表徵國家文化的舞台。事實上，國家的這套文化論述對於一般華人日常生活之習慣、風俗、語言（指方言）、儀式等都未構成影響，也因此可以理解成：在國家的語言、文化與教育政策裡對華人真正構成威脅的是一些所謂「高級文化」的元素。而且這種文化的定義是非常廣泛的，它可以不斷擴大和吸納各種可能的「文化因素」入內，諸如書法、水墨畫、春聯和棋奕等也都在某些場合裡被視為華人文化的一部份。這些被抽取出來的文化元素所組合成的「傳統中華文化」是一種創新，為世代以來華人所沒有的一種創造。這樣的「創造」拜國家文化之賜，因為唯有如此，整個教育運動或文化運動才能更茁壯的走下去。

當社會發生急遽變遷或舊有的傳統受到破壞而不再適合於環境的需要時，傳統文化的重建就變得極為重要了，這時所謂的傳統是創造出來的（invented tradition）。這樣的「傳統」並未成為過去（傳統總是予人以「已過去」之意義），它們反而是在被需要的環境下繼續發生作用（Hobsbawn 1983:1-14）。華人文化或傳統意義的顯現就是傳統的創造與詮釋的過程，國家以族群意識為其操弄文化的基準（但這也是進入七〇年代以後才有的現象），這在國家文化三原則及它的政策實施上就很明顯了（宗教課、國家文學獎、國家獨立慶典、觀光旅遊手冊以及大眾傳播媒體等都有所謂「馬來族中心主義」的色彩）。因此，受「排擠」的一方就只能運用另外一套的文化論述來創造一個統合群體的「民族文化傳統」，以資對抗。與國家所創造的一套傳統比較起來，華人文化傳統也是在一個求取「一統」、「同質」、「介入」及「客體」化的情境下之產物。

1989年全國華團工委會與大馬書藝協會聯合主辦了全國華裔同胞貼春聯運動。這運動也是在華人文化如火如荼展開後的其中一種形式，活動中對貼春聯有如下的描述：

「貼春聯是傳統繼承」；

「貼春聯可以保有優良的傳統」；

「揮春是中華民族特有的文化藝術，只有華文字才能掛在牆上」。

事實上，「貼春聯」這種在傳統華人農曆新年才舉行的活動之一，如今已不太可能找到痕跡。這一方面是由於「書法」這種藝術的書寫只能在少許人的手中呈現，大多數的學童不是沒有興趣就是沒有資質。而且，現今住在都市的華人家庭已不流行「貼春聯」，而住在鄉下的可能就根本沒有「貼春聯」的意圖。那麼，這運動的主要動力主要是什麼呢？

「...在於華人社會處於一個壓力強大的環境裡，通過這樣的一個運動，以表示我們對民族事物的維護。」（星洲日報1989.12.31）

從上面的這一段引言，就可以很清楚地看出「貼春聯」或其他的華人文化活動的動機了。就如前述，華人的文化活動是一種「傳統的創造」，但這並不保證人們（包括運動者、一般的華人大眾）對它（即創造出來的傳統）的態度與看法是完全一致、無異議的。相反的，就像我們底下將提到的在美拉尼西亞有關kastom的創造一樣，人們莫衷一是，不管是對kastom的詮釋或實踐上。華人的文化活動（這裡以春聯為例）也一樣，大家（尤其是書法家）對於春聯是否保持用毛筆（或一種新式的原子毛筆，現廣為一般小學甚至中學生的喜愛）的傳統，或是否應守韻律（指對聯的押韻與否）的問題上有不同的意見。

就像kastom在美拉尼西亞所造成的問題一樣：對外而言，kastom是針對西方文人侵略而來的，但在人們應用這個符號時則又得視它是在怎樣的情境下被使用來決定它的意義。尤其是當kastom成為政壇上角逐雙方的利器時，這種對同一個符號的不同詮釋就更明顯了（Kessing & Tonkinson 1982）。

本節從華團對國家文化政策的反應談起，條列出紙上作業的「文化」與「華人文化」的界定，從這些定義出發，似乎可以給吾人一些有關華團文化政策的一個大概。然後再從「貼春聯」運動來指出這些定義的實踐效果。以下我們將從與華團有最直接關係的文化活動——華團文化節的分析，以進一步說明上述定義的意含。

從1984年以來十五華團就以「文化工作委員會」推動各州華團領導機構每年輪辦「全國華團文化節」，以作為對華人文化大會的紀念及實踐其目標，並加強華團間的連繫。從1984年至1990年的七年當中，華團文化節經歷了雪蘭莪、檳城、霹靂、吉蘭丹、柔佛、馬六甲和森美蘭州的大會堂輪流舉辦，於1989年受到黑狗啤（黑狗是這啤酒的商標，為英國公司在馬來西亞的分廠，大概是因為華人乃此中的最大主顧，無論是婚喪節慶都不會缺少，故而有互利的作用）的贊助。1986年鑑於工委會的能力有限，乃成立全國華團文化節諮詢輔導委員會，網羅文化界的生力軍以協助策劃文化表演的工作（王興文 1991:8-9）。這文化活動在實際進行時，就顯現出運動者對華人文化的定義。以第七屆華團文化節的各種節目作分析可以得到表十九：

表十九 第七屆華團文化節節目介紹（1990）

表演型態	內容介紹
廿四節令鼓、揮旗、舞祥龍	它象徵我們千里傳薪、不屈不撓的精神，更代表我們一顆顆「舞動的人」。
舞蹈（路） （峇迪情） （蓼莪） （團團轉） （春天） （秧歌）	這條路不好走，竟有不斷來的拓荒者。 在那傳統的圖案下，舞出了那縈繞在內心深處的鄉情。 描述大馬華族孝敬親老的美德。 木屐踢踏響，童謠鄉野跳。 春臨百花開，妙歌處處聞。 企圖喚起人們對前人種樹，後人遮蔭的懷念與感激。
舞劇（葉亞來）	第一幕：葉亞來離鄉背井南來馬來亞謀生。 第二幕：葉亞來與東姑古丁結盟以平息戰亂。 第三幕：葉亞來以堅苦卓絕的精神把吉隆坡從廢墟中建立起來
音樂（漁舟凱歌） （四段） （鳳陽花鼓） （鑼鼓喧天）	反映漁民生活的新型吹打樂曲。 古箏獨奏。 古琴獨奏。 播鼓。
歌唱（採花） （讀書人） （王昭君） （希望田野上） （遠方的客人請你停下來）	} 百人兒童大合唱。 女高音獨唱。 } 百人大合唱。 男高音獨唱。

資料來源：十五華團主辦·黑狗啤Guinness Stout贊助，1990

精英文化義演節目表。

這些表演節目的挑選似乎以它們曾在某些比賽中獲獎的標準為主，比如第九屆全國舞蹈節「全場最佳表現獎」、第十屆大馬華人舞蹈節「優秀獎」、1988年全國華樂節合奏組「優秀獎」、第二屆全國華樂節彈撥組「優秀獎」、1990年全國歌樂節合唱比賽「優秀獎」及1989年全國藝術歌唱比賽「全場總冠軍」等，使得這場「華團文化節」有了名符「集所有最好、最高、最優秀的藝術表演於一堂」於「華團乃華人民間組織的最高領導機構」的其實。

與文化定義有關的可以從類別上看出來。表廿三的表演類別有舞蹈、舞劇、音樂和歌唱四大類，這些都可以含括在「藝術」這個總類裡頭，這與上文所談的文化運動中的文化界定是一致的，也就是說它反映了華人文化運動中的一套意識型態：去蕪（去掉迷信、浪費與其他的惡習）存菁（藝術是最不受爭議的菁）的觀點。這除了說明華人文化就是高等的藝術以外，同時隱含著將這些藝術劃分了優勝劣敗的等級；因為只有優勝者才可登上這個屬於全國華人的文化表演舞台。就內容上來看，可以發現有下列四種訴求：

- (一) 象徵華族不屈不撓的精神；
- (二) 華人對馬來西亞這塊土地的愛及貢獻；
- (三) 推崇華人傳統倫理道德；
- (四) 安詳寧靜的家居與生活。

至此，我們可以說整個的華人文化創造運動，是一場將原有的、傳統的文化再翻新以為現代及當前的環境或處境所使用。這種創造運動的外在壓力明顯的是來自國家對文化的界定。華人社團在這個運動中扮演了很重要的角色。它們結合了組織的力量，來展現華人在文化政策上的意見。從對「文化」、「華人文化」（指那些被認為可以納入國家文化主流的元素）的定義中，找到了表現華人文化的各種形式。其中以一些文化活動之表演最具有研究的價值，因為它們一方面說明華人文化的定義，另一方面又以實踐的方式表現出來，可作為理論與實踐是否一致的比較。從以上的分析中，華團對華人文化的詮釋與再詮釋的確說明了在一個文化創造的過程中隱藏了各種層次的意義，其中以華團的名符其實最不會令人置喙。另外，「藝術」或指高等的文化元素作為華人文化的表徵這一點也似乎不會有人反對。最後，就「藝術」表演的內容來看，則又可以說明華人急於獲得政府承認其作為公民的地位，尤其是對馬來西亞建國的貢獻，以及在華人文化傳承下的道德倫理更是有助於國家的發展。這些都表示了華人社團意圖透過文化運動，進一步打入國家的表演舞台之努力，是兼具尋根與尋求認同於國家的雙重意義。◆

摘自《從國家理論的立場論——馬來西亞華文教育運動中「傳統中華文化之創造」》1992,清大社會人類研究所碩士論文。

編按：

本文為林開忠先生1992年的碩論，因本刊篇幅有限，故僅做部份摘錄，以饗讀者。此外，由於與作者通訊上之疏失及延誤，致未能處理文中的相關註釋，希望讀者與作者見諒。

為什麼 馬華文學？

林建國

為什麼馬華文學？

長久以來馬華文學研究，一直深受馬華文學本身的屬性和定義問題所困擾（註1）。今天我們如果問道什麼是馬華文學？大體上可聽到兩種回答。馬來西亞的華文作家會說：她是大馬地區的華文文學，應屬馬來西亞文學一環（註2）。以中國為本位的學者和作家則以為：馬華文學不過是中國文學的一支而已。他們理由簡單，似乎很具說服力：馬華作家使用中文寫作，切不斷和母國的文化關係。此一說法深深困擾馬華作家，使他們與中國文學（不論當代古典）發生比較文學上「收受」和「影響」的關係時，急於與之劃清界線：政治上不接受中國為祖國，意識型態上不能同意馬華文學隸屬中國文學。「劃清界線」是出於自覺的政治表態，並沒有切斷對中華文化的認同，因此也無力反駁上述以中國為本位之學者作家，從文化角度，認定馬華文學為中國文學「支流」的理由。

新加坡的崛起，以及新華作家鮮明的政治歸屬，在面對東南亞華文文學屬性和定義的爭論時，一定程度上打壓了上述「支流」論調。至少在新加坡是如此，使國外的中國本位學者不得不調整態度。周策縱一九八八年在新加坡提出「多元文學中心」說，便很有代表性。他認為東南亞各國華文文學可以自成「中心」，「也許」再也不能是中國文學的「邊緣文學」，更不能是「支流文學」（360）。十幾年前認為馬華作者不可能在中國文化之外自創傳統的張錯（翹翹181），如今態度轉為謹慎，認為海外（特別是東南亞地區）華文文學的「性質和源流」與中國地區的（如台灣）不盡相同，並以為有進一步釐清「中華性」與「中國性」的必要（1991, 2月20日：27），雖然他同時堅持各地區海外文學都是「中國文學」（1991a：28）。劉紹銘的態度最為保留：從認定馬華文學屬於中國文學開始（1981：4），而至將之視為「現代中國文學一個流派（不是支流）」（1986：891），其間用詞從「支流」到「流派」，似無不同，顯得姿態模糊。反而他在編選《世界中文小說選》，建立取舍單元地區的標準時，採取了「務實」的作法。他

說：「第一個考慮的是自立自足的環境。換句話說，入選地區得有讓作家發表的獨立條件」（1987：（7）），因此馬華小說入選，顯然著眼於外在環境的經驗實證因素。然而深層地看，劉紹銘的取舍標準並未推翻其「支流」觀；同樣地周策縱的「多元文學中心」看法，亦未否認那個背後支撐「支流」說的「事實」：馬華作家使用中文寫作，切不斷和母國文化關係的「事實」。只要這個「事實」存在，「支流」觀便有立足之地，便能復辟，與「多元文學中心」說相齟齬，使「多元」成為「萬流歸宗」不折不扣的表象。

這種屬性和定義、主流與支流的問題，「當然」是比較文學的課題。然而就馬華文學的個別狀況而言，傳統比較文學方法似乎提不出一個「通則」，來解決其屬性和定義的困擾。謹慎的學者如韋斯坦因（Ulrich Weisstein），面對世界上各源流、各語系和各民族文學的屬性、分類與定義時，也只能表示：「每一個問題都構成了一種特殊的情況，要求謹慎地按照歷史環境〔historical circumstances〕和文學史家通用的標準作出解答」（中10；英 12—13）。說不定還不能作出解答。這膠著局面，固然可是韋氏「事實求是」的學術倫理與堅持，但同時也顯示了比較文學當初在歐洲建立以來，作為事實求是／經驗實證學科的侷限。如此建立起來的學科，首先假定了研究者主體的先驗本質，無力檢討（甚至從未想過檢討）研究者主體性由來與存在的歷條件，以及這主體面對其研究客體時所產生的移情作用。擺在眼前的既然只是「事實」，比較文學學者的主體既然也是那麼透明、「自然」、「客觀」和「邏輯」，學者在「事實求是」過程中產生的疑惑和問題，以及為了因應這些疑惑和問題而發生的學科（比較文學），當然一樣先驗地取得合法性。這情形下，比較文學看似一門文學史學科，可以解決各源流文學的屬性和定，實則已事先假定一個封閉和統一的文學史觀：在歐洲為「歐洲心靈」，在其他以平行／類同研究為主流的地區如美國，則為「共同詩學」。「歐洲心靈」也好，「共同詩學」也好，前者只承認形上學意義的主體（心靈），後者則沒有擺放主體的位置；兩者都把複雜的主體與歷史的問題排拒在外。

因此在馬華文學研究上，比較文學有所不足，並不因為馬華文學有太過特殊的「歷史環境」，反而因為比較文學無法指出，我們——馬華文學研究者——的主體位置在當下的歷史情境中應該擺在那裏？應該如何提問？如何拆解擺在眼前所有「事實」背後之意識型態？既然如此，比較文學也無力解決以中國為本位的學者作家，他們的偏見在哪裏。

打開盤根錯結的第一步，是必須認識馬華文學所謂的「屬性」和「定義」困擾，不是超然和自然的問題，反而有其歷史因由在。更具體地說，只有在某一歷史情境下，馬華作家才會問道：「什麼是馬華文學？」也只有某一歷史情境下，以中國為本位的學者作家才選擇回答這個問題。因為兩造的歷情境不同，相同的問題

對雙方是不同的涵義，答案也就不一樣。對馬華作家，這個問題標示尋求和解釋自我歷史主體位置的開始，也等於解釋這主體當下的歷史情境。中國本位的學者則沒有這層包袱；反而這問題的存在，彷彿為他們預設，鞏固他們自戀情緒中大中國意識循環論證。

我們可以舉個例子說明。在所有以中國為本位定義馬華文學的文獻中，陳義最完整的來自出身馬來西亞的溫瑞安。他短短兩千五百字的〈漫談馬華文學〉，宣示了馬華文學「自決」無望，理由迄今似乎還找不到有力的反駁。他說馬華文學「不能算是真正的馬來西亞文學」，它只是「中國文學的一個支流」而已，原因有三：第一，「沒有中國文學，便沒有馬華文學」；第二，馬華作家使用的仍是標準的中國文字；第三、馬華作品中的傳說和神話，乃至心理狀態，仍是中國的。其中溫瑞安著筆最多的是第二項原因。他說「馬來西亞華文」的本質「仍是中文的本質，如果用它來表現馬來西亞民族思想、意識及精神，那顯然是不智而且是事倍功半的事」。顯然中文如果要「表現馬來西亞的民族精神和意識」，便得脫去「中文的本質」而「馬來西亞化」，把「本質異族化」。可是這有一個後果：「既喪失了原有的文化價值，又無法蘊含新的文化價值。」所以他的結論是：「華文難以表現別種國家的民族性，反之亦然。」

溫瑞安看來把中國本位的學者作家的立場表達得一清二楚，可是他們（包括溫瑞安）恐怕未察覺這番話另一層陰暗面：它完美應合了馬來精英份子五一三事件之後主導大馬政局下，所制定的「國家文化」政策和論調。馬華文學「不能」也「不該」屬於大馬「國家文學」，其中的官方理由溫瑞安已交代清楚了。更確切地說，溫瑞安彷彿採信了大馬的「官方說法」，將自己——佔大馬人口百分之四十五的非馬來人——的歷史主體放逐在大馬歷史之外。有關此課題，本文下半將有詳論，且按下不表。可是就眼前所見仍嘆為觀止：何以中國本位的學者作家，竟與大馬官方共享同樣一種意識型態和邏輯？

這到底是怎樣的邏輯？我們不妨從溫瑞安使用的隱喻「支流」開始拆解。馬華文學是中國文學的「支流」，根據溫瑞安並不是說：馬華文學可從中國文學分「支」出去自己「流」，而是說：中國文學是一條大河，馬華文學是流向這條大河的小溪，彼此共享一個命運。可是這不正確：我們看不出中國文學的命運是馬華文學的命運；中國文學如果現在破產、完蛋或結束，馬華文學仍然可以活下去，中國文學的死亡操縱不了它。我們更看不出馬華文學的命運是中國文學的命運：別說馬華文學完蛋了中國文學不會怎樣，事實是中國文學對馬華文學一無所知仍可運作得很好。顯然「支流」這個隱喻不適用，除非它指分「支」出去自己「流」。自己「流」便有自己的命運，源頭切斷了還有天地帶來的造化，可以自滅，可以自生，

與「主幹大河」無關了。如果有所謂「萬流歸宗」的說法也無所謂了，因為「宗」有如死人牌位的供奉，「萬流」早已各自向前奔流，各自照應自己的命運去了。

命運在這裏指存有開展的不可逆性，而存有開展的是存有的可能性；也惟有在存有開展其可能性時才能展現此不可逆性，展現命運，這過程便是歷史。任何終結譬如死亡，都是命運和歷史的終結；換言之，死人沒有命運可言，活著的事物方有命運（註3）。然而在溫瑞安의 陳述中，中國文學彷彿沒有命運。他不斷強調中文的純粹「本質」，不斷強調中文（除了展現「本質」之外）種種的不可能性。中文的「本質」在哪裏呢？絕對不是未來，而是過去，在種種過去的中國傳說、神話、寓言和傳奇之中（溫瑞安 14）；在虛構之中，在「源頭」之中（註4）。溫瑞安這篇文章題為〈漫談馬華文學〉，實則定義中國文學，把中國文學閉鎖在「源頭」，沒有可能性，不能開展，沒有命運，更無歷史。當馬華文學兀自活得好好的時候，溫瑞安——以及其他以中國為本位的學者作家——憑什麼要它分享他人的死亡？

我們如果要確定馬華文學與中國文學的關係，便不能假設中國文學已經「完成」和「結束」。如果我們仍然堅持「流」這個隱喻，便不能忽視其間「流動」的意象：中國文學和馬華文學都各在「流動」，在開展可能性，在展現各自的命運和歷史。於是「主流」與「支流」或者「源」與「流」的使用，便大有商榷的必要。我們可以承認「沒有中國文學，便沒有馬華文學」（此說法尤其用在解釋馬華新文學的發生，詳本文下半），可是這因果解釋無法把握何以其後馬華文學有不同的經驗、滄桑和命運，於是「源」與「流」概念的使用也就到此為止。「主流」與「支流」的比喻則不正確（除非後者指分「支」出去自己「流」），因為中國文學與馬華文學的關係從此是詮釋學上的對話關係，是比較文學上影響／收受的關係，雖然這種關係對馬華文學而言一直是入超。

可是問題沒有結束。首先我們並未切入馬華文學的歷史情境，具體解釋何以馬華文學有自己的命運。第二，中國文學的影響不斷入超，有時儼然成支配地位的論述，馬華文學和它的關係仍然可能是「對話」關係嗎？馬華文學仍然可能自成「主流」嗎？第三，假設中國文字的「本質」是「可能性」，能向前開展，有自己的命運，「馬」華文學的命運又怎麼與它相連？「中國」文字的命運怎麼可能是「馬」華文學的命運？

這幾個問題，將是底下我鋪陳論點的重要依據，並在嘗試回答這些問題之後，回到本文題目所提出的問題架構——為什麼馬華文學？——確立其妥當性。由於第一個問題最終極，牽涉大馬的歷史情境與其他語族文學，將留置最後才討論。第二與第三個問題似較優先和迫切，而且也必須穿越它們，才能抵達第一個問題所在的位置。因此我的論述將從第二個問題討論兩位作者開始，以迂迴繞道（detour）的策略，透過他們的作品文本，走進我們急欲前往的歷史情境。

一、子凡與中國文學／中國文學的對話

一九七九年子凡（游川）出版了一本具有里程碑意義的詩集《迴音》。這本詩集重要，不僅因為它成功在當時馬華詩壇雕琢晦澀與刻版粗淺的修辭兩極之間，開發出簡潔精緻兼具的語言風格，也因為它成功透過四十八首詩作展現一個相當完整的歷史主體。詳細說明需要更長篇幅，這裏只討論子凡與中國文學／中國文字的對話關係。子凡熟悉臺灣現代詩（註5），但是可能並不知曉詩人背後的意識型態。無論如何，子凡與臺灣現代詩展開了非常有意思的對話，譬如他的〈看史十六行〉是這樣開始的：

在心中澎湃沖擊的
莫非就是血管中沸騰的
長江黃河
這些日子
我總徘徊

在史書和文物之間（1978c:83）

這個開頭出自洛夫的〈獨飲十五行〉：

令人醺醺然
莫非就是那
壺中一滴一滴的長江黃河
近些年日子
我總是背對著鏡子
獨飲著

胸中的二三事件（1971:79）

可是兩首詩的結論／結局／命運卻完全不一樣。洛夫詩末有後記言「此詩寫於我國〔中華民國〕退出聯合國次日」（80），顯然有深層的政治性哀悼意味。就詩論詩，這不必是語調悲沈的〈獨飲十五行〉唯一的詮釋，可是身為作者的洛夫有意將他的政治性哀悼，作其詩最重要一個詮釋根據。不論是否成功，作者的政治意向卻可斷定。

子凡的〈看史十六行〉調子同樣低沈，可是哀悼的卻是華裔公民在馬來西亞逐漸坍塌的政治地位：當「祖先的臉譜」「日漸被剝單薄」，「祖先血汗」「日漸被吮吸乾」之後，「竟還有人瞎嚷／一再保證我們明日的輝煌」。子凡關心所在並非「中華民國」，亦非整個中華民族的前途，而是大馬華人的命運。於是他詩中的「長江黃河」便與洛夫有不同的指涉。對於「中國」，子凡另一首〈我們〉則表示很清楚：

故國錦繡山河
只是幾掠浮光幾筆潑墨
所謂國恨家仇
真不知恨些什麼仇些什麼
我們所讀是人家的神話傳奇
不是自己的歷史辛酸悲愴
至於鄉愁，我們土生土長
若有，也只不過是一絲
傳統節日的神傷
在粽子裏。沒有詩人忠魂話淒涼
切開月餅。沒有殺鞵子的悲壯
……（1978d:89）

如果我們不堅持上述洛夫／子凡組合中的影響／收受模式的閱讀，則子凡的〈當我死後〉（1978e）和余光中的〈當我死時〉（1966），便能提供我們平行／類同的模式，透過兩個詩人同樣討論死後他們軀體的處理方式（遺書？），讀出兩種完全相異的主體性呈現：一是因商品造成身份不明的反諷，一是時空錯置產生無法克服的鄉愁。兩人背後各有錯縱複雜的歷史因素與情境，對中華性／中國性的思考，於是便完全不同了：這思考在余光中詩裏是全部，在子凡詩中卻不存在。換言之，子凡與中國文學進行對話時，不是忽視所謂的中華性／中國性，就是反擊變造，貌合神離，似是而非（註6）。

然而不論我們如何解析子凡與中國詩人如何不同，這種「不同」仍然停留在詩句的「意義」層面，即一般所謂相對於「形式」的「內容」層次。雖然單憑「意義」的不同，已足夠確定馬華文學具有和中國文學不同的歷史情境（因為所有「意義」正是被歷史情境所決定），可是問題並未解決。我們仍然具備強有力的理由認為子凡的作品屬於「中國文學」：不論子凡如何否認他對中國的認同，他操作的仍然是中國文字。不論堅持的是什麼意見，他也只能在中國文字裏表態。我們能夠同意「中國」文字可以產生「非中國」的意識型態，可是先決條件是詩人必須先存在於中國文字之中，接受那個維繫中國社會之社會性的象徵體序（symbolic order）：中國文字，同時接受這個文字的表義邏輯（如語法，但不只語法）和表義結果（如意識型態，可有多種）。換言之，子凡的否定也等於肯定，他的否定（否定中國性）在中國文字裏具現，他的否定使中國文字在他筆下開展，使中國性重新獲得肯定。

這個觀點，顯然將戰場轉向形式／語言的層面，並堅持符表（signifier）的「封閉性」（我的造詞）。所謂符表——中國文字的物質層面——的「封閉

性」，指漢文字保存了中國文化／社會／歷史流變中的各種印記（漢民族的社會習俗如父權制度等各種意識型態）而「定型」之後，以圖騰、以遺蹟、以歷史運作的結果流傳下來的方式。符表的「封閉性」，使我們今天只能變動或調整與符表相連繫的符義（signified）或意義，以及這符義的語意厚度，而非符表本身（註7）。

中國文字／符表的「封閉性」，真的就是符表中華性／中國性的保證嗎？我們能夠同意中國文字／符表是中國歷史的產物，可是憑這一點我們能說符表本身具備中華性／中國性嗎？如果答案是肯定的，顯然我們忘了中華性／中國性只是符義而已，並非符表的組成成份；沒有中華性／中國性，符表仍然可以是符表／才是符表。符表之為符表因為它有自身運作的邏輯（如與符義的關係是任意的 arbitrary）；不論「中國歷史產物」是多具體的事，這個事實無法干預和決定中國文字／符表本身的語言學／符號學邏輯。中華性的結束並非符表歷史性的結束；反而只有中華性的結束，才是符表歷史性的開始。中國文字儲蓄中國人意識型態的方式，是按照符表運作的邏輯進行，而非中華性／中國性的邏輯——如果後者有所謂邏輯的話。中國文字／符號表是中國歷史的產物，可是一旦符表系統建立起來，中華性／中國性便須服從符表的邏輯，不能佔據符表（否則符表不能運作），反而由符表，在歷史的流變中，為中華性／中國性命名。

這個說法可能招致如是反駁：我已將索緒爾（Ferdinand de Saussure）的符號學概念過度引申與化約；索緒爾的意見並不盡符合中國文字的狀況。不錯，索緒爾的整套概念是建立在印歐語系的拼音語言上，也因此他將符表定義為聲音意象（sound—image），而非我申論中的書寫意象（graphic image）（Saussure 66）。然而我的目的並非要為中國象形文字建立一個符號學論述，能力上篇幅上也辦不到，只想透過索緒爾，說明中國文字—如任何文字，如果要作具有表義能力的符號時，所需存在一個邏輯上的先決條件。

如此強調，目的在打擊中國文字「本質」論者。他們非常天真地以為，中國文字／符表與其指涉物（中國歷史情境）未曾切分；他們不曉得若不切分，表義活動將是不可能的事，中國文字被鎖在它生發的源頭，惟有停頓和死亡。也惟其表義活動的可能，中國文字／符表的命運，才是一條或多條不斷生產論述和意識型態之旅；中國文字的命運便在它之不斷遠離「源頭」，不斷指涉和進入與「源頭」不相同的歷史情境，陌生的歷史情境，甚至喪失中華性／中國性的歷史情境。

二、李永平與「南洋」的對話

我們現在面對一個弔詭：何謂中華性／中國性？每一代人，甚至同一代不同地域、立場和背景的人，都有各自的定義，甚至相矛盾的定義。姑且假設每人定義並

不矛盾，我們也無法想像，他們定義相加的總和是中華性／中國性的「全部」，最多只能說，他們共同具現了同一代人的詮釋學視野。詮釋學視野有強烈的時空暗示，暴露了解釋和定義中華性／中國性的主體之歷史位置（註8）。「本質」論者，「真理」論者，其實都在闡述他們的歷史位置，展現他們作為歷史主體的命運。

我將從這裏返回有關中國文學／馬華文學關係的討論。我要舉例說明的人比子凡複雜和困難，但是也更有意思：這人是李永平。李永平出生馬來西亞砂勞越州的古晉，卻在《吉陵春秋》中創造了迷人曲折的中國原鄉世界，很獲批評家好評，咸認他成功以最本土的材料（「純粹」的中文）建構出最完整最真實的「中國小鎮的塑像」（詳余光中（1986）和龍應台（1986））。然而看法最為犀利獨到的卻是王德威。首先他認為「原鄉」主題只是政治文化上的神話（1988:2），而「李永平以海外華人身份選擇居住臺灣，並且『無中生有』，於『紙上』創作出鄉土傳奇，當是對中國原鄉傳統最大的敬禮與嘲諷」（1988:3）。換言之，《吉陵》「是原鄉傳統流傳數十年後，一項最弔詭的『特技表演』……」（1988:21）。其實我們可以加上一句：這是李永平最誠實最有遠見的表演，徹底暴露他的歷史位置。

暴露了他的歷史位置？這是怎麼回事？李永平不是最否定任何與「歷史」扯上關係的概念嗎？他的《吉陵》世界難道不是在刻意模糊任何歷史背景的暗示嗎？誠如王德威在《吉陵》的書評裏指出的：「李永平刻意抽除明顯時空背景……，造成〔全書〕細膩晦澀有餘，卻總似缺少福克納、馬奎斯般源於深厚歷史感的魅力」（1986:219）。李永平稍後以天主教教義問答方式寫下的反駁中，第一句話便是：「《吉陵春秋》是一個心靈世界」（1987:124），並對歷史感百般否定和譏諷（125）。這非常有趣，何以「歷史」或「歷史感」是那麼可怕的字眼？犀利如李永平者，顯然並非不知道「歷史感」的重量，並非對它毫無企圖，否則不會為《吉陵》冠上「春秋」的書名。可是何以他在面對《文訊》編者第一個觸及「歷史」和「歷史感」的問題時，避而不答，反而「轉進」教導讀者如何閱讀小說（1987:124—25）藉著具有「教學功能」的談話（教義問答？）規避歷史感？他對歷史感有著強烈的抗拒機制，是他無力面對，還是歷史感是創痛？是尷尬？

當李永平不斷強調他創作上的「仰望對象」是中國「大觀園」時（1987:125），恐怕最令他尷尬的莫過於有人說《吉陵》具有南洋色彩；李永平最要否認的歷史感恐怕就是它。「南洋」是李永平出生、成長和長大後被他透過社會實踐（寫作《吉陵春秋》）所「遺棄」的世界，「南洋」對他的歷史意義再明顯不過。可惜一般批評家提及「南洋色彩」時都將他放過，因為大家對這名詞一籌莫展。對他們來說，「南洋」是個沒有內容的名詞，是個沒有歷史的地方，跟世界上

其他地方一樣平板空洞。似乎只有大中國以外的作家或批評家才願意面對歷史感的問題。而馬奎斯《百年孤寂》狡黠的開場不過是晚近的例子。跟李永平相反，馬奎斯懷著強烈的歷史觀照，讓邦迪亞上校臨刑前在回憶中，不只回到童年的亞馬遜森林，也回到歷史開始的那一刻，生動再現語言進入這世界的姿態；其中的關鍵字眼是「命名」：

這是個嶄新的新天地，許多東西都還沒有命名，想要述說還得用手去指。(25)

The world was so recent that many things lacked names, and in order to indicate them it was necessary to point. (11)

對「南洋」的認知一片空白使中國本土出生長大的批評家，無力參透李永平在《吉陵春秋》中體現了這樣一個特殊的「命名」過程，深深觸及有關歷史的根本問題。我們當然可以從文字遊戲開始，「傾聽」其開隱密的話語，作一些並非沒有道理的「猜測」。譬如吉陵與李永平出生地古晉（Kuching）諧音，「吉」字不論方言古音，子音都與「古」字同為舌根音，兩字同時還形貌相似；至於「陵」「晉」則疊鼻韻。換言之，從「古晉」到「吉陵」，歷經了語音上的換喻移位（metonymic slide），分享了夢運作的若干機制。我們如果將「夢」的邏輯推遠一點，便來到桃花源。〈桃花源記〉是這樣開始的：「『晉』太原中，武『陵』人，補魚為業……。」古晉是李永平日夜懸念的桃花源呢，還是吉陵是現實世界裏赤裸的夢魘？似真似幻，哪個是真哪個是幻？哪個已經遺失而哪個正被遺棄？古晉和吉陵之間所展現的，正是「世界」與「命名」之間激烈的辯證。

當然我們可以輕易駁斥這段「文字遊戲」，說它毫無「事實根據」。如果需要「事實根據」，我們也有，雖然與前面的「文字遊戲」沒有直接關連。李永平之妻景小佩多年前隨他到她所陌生的「南洋」時寫道：

古晉那個鳥不拉屎的地方，教我簡直駭然。永平一路走、一路指給我，看他在「吉陵春秋」裏所提到的「萬福巷」、劉老實的「棺材店」……然後，回到那座蠻山，他告訴我：「我就是在這兒出生長大的！」

(1989年8月2日：27)

吉陵鎮的世界不也是很「駭然」嗎？景小佩特殊的敘述方式，加上轉折太快（引文中省略號是她自己的），產生了縮合（condensation）的效果，使人以為李永平就是在吉陵鎮長大的（註9）。可是當李永平極力否定「歷史感」時，他當然不會如此承認，更不願承認他「騙」過了所有批評家的耳目，以一個非中國的世界捏造非常中國的世界。這也可以解釋何以吉陵以古晉為摹本的「事實」，只能存在於夫妻間私生活論述中。私生活從來不屬於大寫的歷史（History），最多只在景小佩的故事（her story）裏顯現，於是古晉—李永平來自的世界—當然也不屬於

歷史。一面倒地擁抱中華性／中國性之刻，他心目中的歷史是在「大觀園」中，至少是「桃花源」裏。

然而李永平的實踐有濃烈的桃花源性格，並不僅僅因為桃花源中存在著懸滯不前的歷史。歷來批評家多留意桃花源的烏托邦性質，停留在現實政治批判的層次；這樣的觀點低估了桃花源的份量。擺在李永平的古晉／吉陵轉換配對中，桃花源的份量立即揭顯：它和「大觀園」不同，是個「方外」或「域外」之地，是沒人走得和可以想像的地方；更重要是，只有漁夫走得進去，之前沒有預警，之後不復得之，有如一場夢。漁夫離開桃花源後，有如夢者醒來，只能用話語敘述所見所聞，以話語建立敘述，替代不能分享兼不能重複經歷的經驗（「不足為外人道」應該這樣理解）；一如夢之不能重複，亦無第二者可分享，永遠隱私，永被強烈尋求共通性的「歷史」概念或論述排拒。從這角度，「方外」或「域外」深含比字面上更深沉的流放、流失和不可溝通的意味，話語和敘述成為集體歷史意識和私生活之間薄弱無力的聯繫。

但是，「桃花源」這概念一點也不「域外」；一如「大觀園」，「桃花源」處於中原文化的核心，因為〈桃花源記〉和《紅樓夢》穩坐中國文學「正統」的寶座。而「古晉」卻不是這麼回事。這南洋地名的中譯雖帶中國風味，但只能提供李永平作有關中國的聯想，進行語音上的換喻移位以觸發中原地名的隱喻代換，使中華性／中國性得以運作，一任這南洋地名的背後終究只是不可知。惟有李永平知道這些「不可知」的內容，因為他就是這些「不可知」；桃花源提供他方便，在他屈從於中原集體歷史意識之刻，可以合法地使他自己不遁形、不流放、不「域外」、不「不可知」（不似景小佩文可遭中原集體歷史意識以「傳記材料」之名擱置和放逐）。這不是「翻譯」的問題，因為「不可知」是不能翻譯的，只能僱用（appropriate）已知可知的一切以存顯「不可知」。換言之「桃花源」成為通往古晉之路，但是聽說過桃花源、據桃花源為已有的人永遠找不到古晉。作為來自域外的人士，這是李永平的自我保護機制，否則他將消失；桃花源成為李永平與中原人士之間薄弱無力的聯繫。

這聯繫成「翻譯」之所以可能，因為桃花源和古晉都屬「域外」；更確切說，因為桃花源（不論它是如何虛構的概念）保存了拓樸斯（topos，從希臘文原意，「位處」之意），而桃花源與古晉正同屬一條拓樸斯的聯想代換軸（paradigmatic axis），也憑此軸我們可以更清楚解釋古晉／吉陵轉換配對的原理。但是對李永平，他最原初的拓樸斯是古晉，這認識是貼近歷史，一反李永平否定歷史感的歷史概念。也憑這原初拓樸斯，我們找到李永平「中國論述」（《吉陵春秋》）成立的依據。如前所述，這原初拓樸斯以桃花源為薄弱無力的聯繫，被「翻譯」到已知和可知的世界；這「翻譯」和聯繫是「中國論述」的成因，論述中

的「中國風」不過是這場遊戲的經濟結果——一向已知和可知世界短暫妥協的結果。黃錦樹非常準確指出，《吉陵》與中國文學／中原文化（已知和可知世界）有深厚的淵源和互涉（註10），可惜未進一步回答是否被流放的「域外」真有如表面所見已經妥協，可完全為已知和可知的世界僱用？甚至或者，我們是否只有已知和可知的世界？若是，被流放的不僅是「域外」，還有歷史，我們會錯信李永平有如溫瑞安，尋求自殺式的死亡，因為只有死亡才願意承諾和超越歷史的「永恆」結合，用死亡放逐歷史。在李永平，放逐歷史只是他和已知和可知世界的溝通語言；他來自域外，知道得遠比已知和可知的世界還多，使他無法像自閉的溫瑞安一般自殺，無法放逐歷史，雖然他多麼希望能像溫瑞安一般死去。在放逐歷史與無法放逐歷史之間，李永平必須尋找短暫的妥協，這便是他的歷史位置。

李永平不是溫瑞安，因為他有來自「域外」——原初拓樸斯的召喚。一九八九年八月《海東青》在臺灣發表，李永平母親在古晉下葬，他「哭醒昏醉好幾回」（小佩 1989年8月2日:27）：我們似乎一直錯估了——因為《吉陵》的緣故——李永平與「域外」的聯繫，以及他投注「域外」的強烈情感，以為他清潔溜溜，切除了私生活，在中原集體意識裏純化。在這脈絡下，原初拓樸斯重要，倒不在其傳記材料和經驗實證的價值，而在於它是李永平私生活之源，同時以進行式而非傳記材料的過去式存顯。而文學創作不正是私生活的諸種活動之一嗎？當李永平在他文學作品中保存了一個拓樸斯，我們再也很難相信「它是中原集體意識的公共空間」是唯一的解釋，甚至是最終極的解釋。這解釋通常基於這樣的堅持：語言，或邏各斯（logos），是公共空間的私有財產，不屬私生活。李永平寫作《吉陵》正是抱持這個信念，但除非他真能切除私生活，這信念永無法實現。於是實際操作時，李永平做的是相反的事，而且有其必然性——如果我們沒忘記文學創作來自私生活。從景小佩文中所述，我們可以想像李永平寫作《吉陵》時，是如何不停召喚其原初拓樸斯；或者，這原初拓樸斯不斷縈繞他腦際，不斷反過來召喚他。他們相互召喚和應答，原初拓樸斯賜他以記憶和他投注和儲存那裏的情感（但不止這些），而李永平則回贈之以邏各斯。邏各斯有如桃花源，本身是拓樸斯而通往「域外」，或者，是個保存了流放和不可溝通的拓樸斯。換言之，一如桃花源，這邏各斯是存顯也是掩蔽，不再只是任何公共空間的私有財產，但保存卻也隱去前往不可知的隱私空間的通路。「吉陵」出自「古晉」的換喻和隱喻，所揭示的正是這層道理。然而我們並不能因此而化約地說吉陵「指涉」古晉；「命名」是較好的字眼，因為深涵「贈予」之意，給了古晉隱蔽，也給了它存顯。在歷史的夾縫間，古晉在隱蔽和存顯之間穿透，成為迷離的拓樸斯；更確切說，古晉在穿透隱蔽和存顯之際，開展了歷史。藉著中國文字的「命名」，古晉（以及它所表徵的「南洋」）有了歷史，在我們面前打開一個嶄新的世界。但是因為「命名」意味著贈予，被送出去的是邏

各斯，中國文字終於進入不可知的地域，同樣被流放，同樣在隱蔽和存顯之間穿透，同樣在開展它自己的歷史，不再為溫瑞安陪葬。

當中國「文字」居住在另一個世界裏，在那裏使歷史成為可能時，它再也不是「中國」文字；中國「文字」的命運，於是「馬」華文學的命運。

然而並非所有馬華文學作品都能輕易讓我們作類似的理論爬梳。《吉陵》是個漂亮的例子，輕易洩漏隱蔽和存顯諸相，而其他馬華作品，由於需要更多相關歷史情境論述的配合，便沒那麼容易理論化。但是透過《吉陵》建立的理論基礎，足夠讓我們知道，中原集體意識不能取代歷史，對其他馬華作品的理解，也就沒有化約了的框框可用。我們現在逼近了「不可知」的地域。

三、「馬華文學」怎麼來

馬來亞地區的中文白話文學於一九一九年十月首次出現（方修 1986:1）。以後十年間雖然描寫中國的作品很多，可是以馬來亞為背景的各文類作品已更迭出現（方修 1986:59）。換言之，初期馬華文學不只是中國本土新文學的延伸和海外分部，同時也是華人移民社會的文學——注意兩者並不一樣。「把南洋色彩放進文藝裏去」首度於一九二七年由〈荒島〉（《新國民日報》副刊）同仁提出，可是口號提出前，不少作家已實際如此操作（方修 1986:59）。馬華文學界當時的左傾意識，可能是「南洋色彩」口號風行的重要助力之一。當時馬來亞地區是典型的英國殖民地社會，可是根據黃森全的說法，二十年代末期馬華文學界壓倒性的左風，並非由馬來西亞的政治氣候直接觸發，而有其外來影響（Wong 1978: 69-70）。當時蘇聯、美國和日本文壇左傾意識瀰漫（Wong 1978:73-79），可是這裏的「外來影響」卻指中國（Wong 1978:80, 95, 105）。左傾意識從中國的輸入具體而直接：不只中國左派作家圍剿魯迅時，馬華文學界也群起仿效（Wong 1978:91-94），而且大批左傾作家，因國民黨清共的緣故，南逃到馬來亞（Wong 1978:133-35）。其中有人很快便進入狀況，參與了「南洋文壇」的「改造」。譬如一九二七與二八年間南來的羅伊夫（Wong 1978:134），一九二九年五月發表了〈充實南洋文壇問題〉，便把「充實南洋文壇」與「改造社會」視為等同（方修 1986:79）。其後有關「南洋文藝」「創作方向」的討論，莫不以階級鬥爭為圭臬，滔滔是一位（方修 1978:81），江上風是另一位。後者一九三一年三月發表的〈南洋作家應以南洋為戰野〉便挪用了郭沫若普羅文藝的口號，要求作家放眼眼前的處境（Wong 1978:96）。顯然左傾意識是其中一個因素，使早期馬華作家（多半還是中國移民）將關懷視野放在馬來亞，而非僅僅中國，因為「南洋作家應以南洋為戰野」。左翼文藝評論同時要求作家有時代意識，使不少以中國

為背景的左派作品紛紛出籠（Wong 1978:101—4），同時也有不少以馬來亞為背景的階級鬥爭文學和反殖文學出現，前者如寰遊的〈十字街頭〉（1930），後者如海底山的小說〈拉多公公〉（1930）（方修 1986:82,78）。這兩個例子俱非孤證，使人不得不將當時殖民地背景納入，視為直接觸發馬華左翼文學的一個理由。於是馬華文學的發生，不能只從中國新文學的影響的角度看待，也須從中國以外被殖民的第三世界角度審視。因此與其認為「南洋色彩」的提倡是中國作家反侵略情緒在南洋的移位（displacement），不如說是殖民勢力下可以理解的姿態。

所以等到丘士珍於一九三四年三月，第一次提出具有「馬來亞」地理概念的「馬來亞地方文藝」這名稱時（方修 1986:133—34），已是相當晚的事了。然而可能因時值殖民政府各種「文字案」之後——〈十字街頭〉是最有名的一宗（方修 1986:81—82）——「馬來亞文藝」這概念在各作者的使用中降低了左傾色彩，可是也正是這名詞，在一九三六年一場意外的爭論而深入人心，確定下來（方修 1986:135）。這場有關「兩個口號」（「國防文學」與「民族革命戰爭的大眾文學」）的論爭，原由曾艾狄引起，他指責「馬來亞文藝界」動不動就由中國文藝界借來各種口號，無疑「搬屍」，完全是「移民觀念」作祟（王振科 42）。這場論爭後來雖然轉移到討論「兩個口號」的正確性去（方修 1986:135），可是馬華作者對中國文學的「影響焦慮」（註11）已經很明顯，並且恐怕很有普遍性，否則便無法解釋郁達夫剛抵馬來亞未一個月，馬華文藝界請教他的「幾個問題」中，何以頭兩個與上述「影響焦慮」有關了（註12）。

「馬華文藝獨特性」的爭論——它是不是「僑民文藝」？它和「中國文藝」的關係是什麼？——終於在戰後搬上檯面。這場論爭從一九四七年一月以一場座談開始，至一九四八年三月也以一場座談結束（方修 1987:29,72），其間無數馬來亞作者參與討論，規模之大前所未有，以致論戰後期（一九四八年初），連遠在香港的郭沫若和夏衍都發表了意見（方修 1987:69—72）。這場論爭雖發生在馬來亞政局多變的時刻（註13），可是看不出有任何政治實體以外力方式介入，反而論戰顯示中國文學帶來的「影響焦慮」已達到極端強烈的程度，使得「馬華文藝獨特性」的問題必須解決（註14）。

這場論戰另一條軸線是左傾意識，矛頭對準英國殖民地政府（註15）。也正是這條軸線，使馬華作者初步解決了中國文學帶來的「影響焦慮」：因為堅信進行「文藝任務」不能脫離時空，他們將「馬來亞人民」當做最優先「服務」的對象；既然「中國人民」與「馬來亞人民」同樣是國際間等待「解放」的「民族單位」，則這兩個「民族」相互支持，兩地文藝工作者亦互為「戰友」。中國人與馬來亞華人之間的血緣關係乃降至最低，而「馬華文藝」的定義在意識型態上，也由政治取向取代了血緣觀念（註16）。

論爭結束同年的六月，殖民地政府宣佈馬來亞進入緊急狀態，以整肅日益坐大的馬共。一九五七年馬來亞獨立，對共產黨的文批武鬥並未終止。此後馬華左翼文學雖時有起伏，但也從戰後初期的主導地位，漸次衰退，轉為收斂含蓄，迄今只剩對「現實主義」的堅持，已非原來面貌。其實馬華左翼文學早該結束其「歷史任務」；戰後以來這批作者在美學上的革命成果，與他們在政治上的革命願望並不成比例；馬雅考夫斯基（Vladimir Majakovskij）之類美學與政治理念同樣前衛的作家，對他們是不能想像的事。反而真正帶動詩語言改革的現代詩，卻從「反共堡壘」臺灣輸入（註17）；更反諷的是，馬華文壇上反對現代詩最力的，卻是曾經激進過的「寫實派」。他們已成為不折不扣的保守末流。

可是馬華左翼文學的貢獻卻無可替代：是他們使「馬華文學」這個名詞變得可能。「馬華文學」並非中國文學為其「海外支部」所取的名稱，也非英國殖民地政府封賜的爵位，更非星馬政府立國後的官方設計。「馬華文學」是馬來亞中文作者在解釋他們的歷史情境時所產生的概念；這概念甚至在這名詞產生前便有了（如二十年代末期的「南洋色彩」），並在戰後有了周延完整的內容。換言之，「馬華文學」是早期馬華作者對他們歷史位置的解釋，因此是馬來亞部份人民記憶（popular memory）的具體呈現（註18）。這樣理解加深了「馬華文學」這名稱的語意厚度，超出中國本位學者作家的「支流觀」偏狹的血緣視野所能掌握。於是馬華文學產生的過程，再現的是布萊希特《高加索灰闖記》對李行道元雜劇《灰闖記》結局的顛覆：血緣和屬性之間的虛構關係，可以在布萊希特那裡解決（註19）。

四、馬華文學哪裡去

馬華文學所呈現的人民記憶與殖民地統治者的對抗，在馬來亞獨立之後，尤其是一九六九年種族大暴動（五一三事件）之後，變成是人民記憶與官方記憶的對抗（註20）。首先在文化上，由新崛起的馬來精英領導的政府，透過一九七一年召開的國家文化大會所得結論，「強調國家文化必須以本地區土著文化為基礎；其他文化只有在土著文化及回教的觀點下認為『適合』，才能納入國家文化範疇」（陳志明1985:57—58）（註21）。而「國家文化」中與文學相關的設計是「國家文學」。「國家文學」由國家文學獎（Anugerah Sastera Negara）這台意識型態國家機器維持運轉。此獎項每年表揚一位優秀的馬來文資深作家，給予優渥的待遇和一切出版著作的方便。由於規定必須使用國語（官方語文），也即馬來西亞語文（馬來文）寫作才具備申請的資格，「國家文學獎」挾其優渥的經濟報酬（各族納稅人的錢），使官方介入並分裂了大馬人民的記憶。馬來文作家與馬華作家共享一

個歷史情境，可是因為官方的操作，他們必須相齟齬。其實一九八三年大馬各華人民間社團共同呈交政府的《國家文化備忘錄》中，已指明「國家文學」這概念出了問題，只差沒點出它背後的官方意識型態：

對本地公民來說，「國家」指的就是「馬來西亞」，兩者是同一的概念。這是普通常識。但是按照某些人給大馬的「國家文學」下的定義，「國家」和「馬來西亞」卻劃不上等號，因為他們宣稱，凡是非以國語創作的作品，就不是國家的文學，而是馬來西亞文學，「國家」在這裡和「馬來西亞」變成了對立的概念。很顯然，這個定義在邏輯上是荒謬的……。（23）

結論是：「國家文學」當然不是馬來西亞文學；馬華文學作為大馬文學一環，便註定被官方記憶排拒在外。

其實如果只從文學角度檢驗，便足夠證明「國家文學」是外行人的設計；如果「國家文學」指的是使用馬來文寫作的作品，則「國家文學」也因此定義而自行瓦解。十九世紀末至二十世紀中葉，星馬峇峇華人受印尼土生華人的影響，使用峇峇馬來文大量翻譯了中國古典小說與民俗文學近八十種，約數百冊，兼有故事與詩歌的創作（註22），此一重要文學現象，並未出現在「國家文學史」的論述中（註23）。排除「翻譯不是文學」的偏見之外，可能因為峇峇馬來文並非「正統」馬來文。它夾雜不少閩南語字彙，文法上是馬來文與閩南方言語法的混合，然而要讀懂峇峇馬來文必須懂馬來文，僅憑閩南語知識並不足夠。因此嚴格說來峇峇文學是馬來方言，雖然人類學上，幾乎已消失的峇峇華人族群屬於華人（陳志明 1984:187—88）。然而馬華文學從不將峇峇文學視為它一部份，只因它並非使用中文寫作。於是峇峇文學在堅持正統馬來文的「國家文學」和堅持正統中國語文的馬華文學之間，成為不折不扣的他者（other）。峇峇文學的存在揭顯了背後支撐「國家文學」和馬華文學的「陰謀」：純正語文，純正血統，並假純正之名維繫與虛構種族主義的正當性。於是在馬來西亞，峇峇文學整個顛覆了文學上固有的中間／邊緣的分類，使得「國家文學」和馬華文學的定義劃分必須重新檢討。

有關馬華文學重新定義的問題，很早便有人提出（註24），而黃錦樹（1990）是陳義最完整的一位，本文前段論述是在他所建立的問題架構上開展。黃錦樹仰賴陳志明對大馬華人所作的人類學觀察，認為馬華文學應指大馬華人文學。這個新的定義，不僅涵蓋馬華「新」文學，也涵蓋一九一九年以前及以後的「舊」文學，並槓延伸到峇峇文學，華人寫作的馬來文文學和英文文學去，雖然以中文寫作的馬華文學作品，在量上仍是壓倒性的多數。這個作法，顯然不在尋求「馬華文學」定義的穩定性，反而將其定義與語意範圍轉為動態，時態上是未完成式，空間上則可與其他語系文學（如馬來文學）重疊，並能指涉不被任何一元論所接受的他者（如峇

峇文學），使「馬華文學」成為異質性空間。黃錦樹的概念雖有人類學支撐，可是視野超乎陳志明的設計，使「馬華文學」成為更廣延、更具動力和顛覆力量的概念，使馬華文學既在馬來文學之內，又在其外，整個搖撼了「國家文學」的族群語言中心論。換言之，黃錦樹重新定義馬華文學的同時，也重新解釋了馬來文學，並將「國家文學」解構。

在大馬以馬來文創作的華人並不多，其中最受馬來文學界肯定的是詩人林天英（Lim Swee Tin, 1952—）。然而林天英的詩風、取材和意識型態，撿的是當代馬來文學的現成。譬如在〈我們的長輩〉（“Orang-orang tua kami”）一詩中，他對家族的記憶與一般馬來詩人所呈現的並無二致，顯然「華人」這標籤用在林天英身上只有人類學的意義。從他保留自己的中文名字，到他對馬來文學的全盤接受，顯示林天英既在邊緣又在中心的位置，彷彿黃錦樹定義下的馬華文學之隱喻。至於大馬華人的英語文學，則呈現另一極端。陳文平女士（Woon—Ping Chin Holaday）比較了余鼎洪（譯音，Ee Tiang Hong）和穆罕默·哈芝·沙烈（Muhammad Haji Salleh）兩位學者詩人的英文詩作，發現前者以強烈的英國詩風（特別是奧頓與拉金），表達他對大馬統治階層種族主義政策的不滿（Holaday 141），於是相同一片大馬山河，兩位詩人便有不同的再現，佔據了對立的政治立場。穆罕默詩中的祥和土地，是其馬來族群最初的來處與最後的歸屬（139），而余鼎洪詩中卻只有瘴癘之地，充滿政治壓迫與禁忌，他甚至埋怨其祖先之渡海南來（143—45）。顯然大馬多元文化和多種族的社會，同時令馬來詩人和華裔詩人產生強烈的錯置感（139, 146），使兩造對相同的土地／歷史有相反的詮釋。也正是這份錯置感，證實多元文化和種族的社會在大馬是無法否認的事實，並讓我們找到支撐「國家文學」的真正源頭。

經變動後的「馬華文學」定義，正是能採取這個宏觀角度（某種程度上亦是比較文學的角度），察覺到這份錯置感正是大馬一個歷史現實。余鼎洪的錯置感我們容易體會，因為中文詩人有子凡呈現相近的主體性，雖然子凡比較含蓄內斂。至於穆罕默「版本」的錯置感，馬華華文文學有溫瑞安為現成的列子。穆罕默與溫瑞安遵循了相同的邏輯，雙雙承受不了錯置感帶來的痛楚，而回頭擁抱個己的文化「源頭」，各自以無比的勇氣構築「鄉愁」與烏托邦。鄉愁（nostalgia），或懷鄉病，源於十七世紀末臨床上的精神疾病，屬憂鬱症一種（Jackson 373）；相同的疾病，同樣導源於愛戀物（loved object）的失落，襲擊了不同語族的作家，使馬華文學與馬來文學的分野顯得無謂和累贅。疾病成了大馬境內比較文學研究的一個切入點。

如果穆罕默式的錯置感正是造成當今馬來知識份子高漲的民族主義情緒，那麼余鼎洪的錯置感則是此一民族主義的開花結果。基本上這是陳文平的看法，可是這

個因果解釋稍嫌簡單，不夠完整。馬來知識份子的錯置感與挫折感由來已久：幾個世紀以來，歐洲殖民勢力不斷進出馬來亞，欺詐、掠奪和剝削，而且未問過他們，即從中國和印度引入大批奴工從事開發。英國人搜刮走後，並未把這群十九世紀湧入的移民帶走，使家園不成家園，住滿了外邦人。於是馬來知識份子在自己的家園感覺像外邦人；而取得公民身份的移民後代，也在馬來精英份子主導的政局下，同樣覺得自己是外邦人。換言之，穆罕默與余鼎洪分受了相同的外邦人情結和類近的被迫害妄想狂，相互折磨，有如鏡像關係，相互成爲對方的雙生體（double）。因爲對方的存在，他們不得不幻想自己爲外邦人，共同生產能夠觸發自虐快感的錯置感，不是視血緣爲最後的救贖，便是視血緣爲唯一的原罪，誰也少不了誰。

陳文平能將穆罕默與余鼎洪作比較文學的觀察，是了不起的樣品選擇，可是她未能指出他們之間看似很大矛盾，其實共同呈現了這一代知識份子對大馬歷史的詮釋學視野。只是這是個有問題的視野：他們利用血緣來確認或否認他們和土地的關係，也用土地來肯定或否定自己的血緣。他們圍繞著血緣建立起一個套套邏輯，土地（他們生存的「世界」）只堪被此邏輯操縱和僭用。也似乎如此，才能撫平馬來知識份子被殖民的曲辱感；西方殖民主義在馬來西亞土地上留下的創痛，似乎終於可以回到血緣觀念去解決。「國家文學」正是循此邏輯建立起來；當土地失去歷史意義，只作血緣解釋時，「國家文學」當然也就是「馬來西亞文學」了。穆罕默晚近編纂的英文版《當代馬來西亞文學選集》（An Anthology of Contemporary Malaysian Literature），是這種邏輯的實踐，可以想像它只是一部馬來文學選集而已。這個實踐結果立即暴露出血緣觀念對當下歷史情境解釋的無能——無力回答這些問題：馬來西亞土地上另一半人口（包括原住民）去了哪裡？他們沒有語言文字，沒有文學？將他們的記憶排拒出去，可以撫平殖民主義帶來的創傷？……換言之，穆罕默爲首的馬來知識份子，以血緣建立起了他們對歷史的忘相症論述（註25）。其實從歷史到血緣的移位，已注定了這種認識論上的悲劇結局，一方面固然證實了殖民主義是可怕的夢魘，但另一方面，誇大了這夢魘，使馬來知識份子與土地永遠脫離。

穆罕默是雙語（馬來語與英語）詩人，並是密西根大學比較文學博士，可是他對血緣的迷戀卻是非常駭人地「原始」。他在以外邦人語言（英文）寫下的〈稻種〉（“Seeds”）中（註26）。描述他家鄉水稻全憑他的血液生長，而水稻生長的過程也是水稻潛入他血液的過程。未被詩人寫出的字眼是「吃」。事實上「吃」才是關鍵：只有「吃」才能使詩人和水稻合成一體，共享相同的血液，完成認同。精神分析上，「吃」是認同的重要機制（如「併入體內」incorporation）。而「血液」一字貫穿了水稻整個成長過程，在詩中重複了四次；重複是爲了重溫這字眼帶來的快感，回到原初，回到子宮裡去（所以土地不是warm earth 便是earth—

womb)；重複成了詩人回縮的姿態。可是不斷重複也表示慾求的無限延宕，以重複產生的語言拜物癖的同時，用語言佔據慾求所指向的位置。事實上詩人所有「劇情」都由說話主體「我」發動，「我」操作的是語言，「我」用「我」的語言拜物癖完成「我」對血液的朝拜；血液既是「我」的，「我」乃借了一系列的拜物儀式（語言的演出）完成「我」的自戀表演。

穆罕默的演出，不止再次體現血緣主義者對土地的操縱和控制，並展示他們無法／不知如何在他們的血緣論述中理解土地。譬如詩中土地和勞動是分開的；它們也必須分開，土地才能納入血緣觀的形上思考中。這樣思考當然脫離了具有物質基礎和客觀規律（歷史）的土地。於是，血緣觀固是歷史的產物，血緣觀同時也在封閉對歷史的理解——雖然血緣觀誤以為，操縱和僭用土地以完成其妄想症論述是它的歷史詮釋視野。

就普通經驗層次，穆罕默的蒙蔽容易理解。知識份子與土地之間本來便有距離，也許小的時候距離很近，但長大後這些只是只憶，他與土地只剩下想像關係（註27）。不論他現在如何親炙土地，至少他不再仰賴土地生活；他現在的知識份子處境決定了他的意識，使他深信血緣（形而上）先於土地（形而下），對當下歷史情境甚至對歷史（如殖民主義）的解釋，都可尋求形而上的解決。一片未知領域持續遺棄在封閉的血緣論述之外。如果此時有了被知識份子所遺忘的人們，特別是那些仰賴土地和勞動生活的人，能將他們的記憶書寫，「未知」與「封閉」之間可不可能打開一扇門？至少彼此有通道，能讓土地和血緣對話？

丁雲的短篇小說〈圍鄉〉可能不是突出的例子，可是卻提供了一個知識份子所無法虛構的對話場景（註28）。小說略顯陳舊的敘事策略，使人容易忽略丁雲的用心，忽略他何以用去那麼多筆墨，流水賬式記錄山林伐木工人的工作細節。這是一座沒有神性的山林；山中唯一觸目驚心的場景是幾個華裔和馬來裔工人，協助山族人（原住民）絞死中了陷阱的山豬，純粹是死亡的血淋淋景象，缺乏修辭（象徵或隱喻）的厚度。在這個極其「簡單」可是很難形容的世界裡，連稍後以媒體傳入山區的五一三種族衝突消息，也只是稀薄的話語。可是各族工人還是分頭「避難」了；並非血緣讓他們產生要避難的念頭，而是死亡的恐懼，甚至只是非常低階的恐懼情緒，使他們逃離這世界。山區立即「陷入可怕的深寂裡」（16），似乎只有死亡和恐懼深具神性，但是死亡也如絞殺山豬的場景那般只令人覺得「噁心」（7），簡單，沒有厚度，缺乏形上意味。林拓一家三口終於決定「避難」去了。他們開著運載木桐用的大卡車，在山區裡盤旋尋找出路，可是最後天色暗下，決定折返家園。後來屋外馬來工友的呼叫令林拓一家大驚，可是馬上鬆下一口氣，因為這兩位工友戒嚴的緣故，糧食用完，怯生生前來商借林家種植的木薯豆類充饑。丁雲以生之喜劇避開了他小說可能的相殘結局；這當然是敘事上一個政治動作，隱藏

了幾許無奈。可是丁雲仍然成功寫出他小說中的「簡單」世界裡，只有粗暴的生死兩極；換個沒有形上意味的說法，只有「吃」（結局中借取土地上生長的糧食）和「血」（屠殺山豬）的對立。血，以及血緣，有這山中的土地上，只和死亡聯想。

這裡引述丁雲的小說，用意不僅僅在展示穆罕默對他居住的土地所不理解的一面；我的目的還在透過這兩位不同語族作家，以彼此對土地的再現進行對話，尋找／確立書寫大馬文學史的適當位置。這位置正是馬華文學的去處。這新的位置，已非年四十年前「馬華文藝獨特性」論爭所建立的位置，因為當時所欲和中國文學「劃清界線」的問題，今天已大致得到／可以解決。毋寧說，今天的問題架構，同樣在解釋當下歷史情境的堅持下，去思考當年論戰在學理上無力圓滿處理的另一個問題：馬華文學與馬來文學，以及其他語族文學（包括原住民文學）的關係。我們知道，此非傳統比較文學上的「影響」、「收受」等概念足以涵蓋，更非進入國家機器（如「國家文學」）就可以解決。反而我們必須先行暴露國家機器的運作邏輯，才能走出第一步，找出適當位置建立全新的問題架構。

五、為什麼馬華文學

今天不論我們如何定義（納入既有知識論述中操作和既有詮釋視野中對話）馬華文學，任何一元論都沒有幫助。這裡我們找到馬華文學與中國文學的相對位置。中國文學若是一元論意義的傳統，則是死去的傳統，馬華文學大可輕易脫離，一如我反駁中國本位學者作家時所暗示；如果中國文學是未完成、進行中和保持開放的傳統（這是事實），則馬華文學當然「屬於」這傳統，但是同時也以自己的詮釋視野與傳統對話。我們看到這對話關係中的影響／收受過程，滿是傾軋糾葛，一如子凡和李永平所展示的動人場景，可惜的是，這些並不為中國本位學者作家所探知。他們以傳統代言人自居，卻掌握不到馬華文學運作的規律，是否意味馬華文學不僅不在他們的詮釋視野之內，甚至還在中國文學傳統之外，同時隸屬他們所不知道的「傳統」和「歷史」？如果答案是肯定的，那麼馬華文學與中國文學傳統的對話，便不再能夠與中國本土（大陸、臺灣和香港）新／舊文學或當代／五四文學的對話視為同一回事。

這裏我們需要為文學的定義引進一個重要的歷史觀念，此概念正是所有中國本位學者所欠缺的：這歷史透過主體、符表和指涉（如土地）之間的運作展視，所留下的物質痕跡（traces）是文學（巴爾特 1977：191）。這些「痕跡」作為特定時空的產物（如馬華文學），以其前所未有的，持續了存有論歷史的開放性和未完成姿態，但因為同時是特定時空（大馬歷史）的產物，馬華文學不屬於中國。我是這樣看待《吉陵春秋》的「命名」工程，將一塊「鳥不拉屎」的砂勞越土地引入歷史成

為嶄新的世界。任何人大可將《吉隆》劃入中國文學，可是那體現的是中國文學研究詮釋視野的侷限，只能作失去歷史指標的論述，無力觸及李永平操作符表的歷史意義。這歷史意義必須在馬華文學史／書寫史中去理解。

於是馬華文學劃出了中國文學的一段邊界，這邊緣地帶正往幽晦不明的域外延伸，終至不可知的黑暗之處。中國文學詮釋視野在這黃昏地段活動，檢視馬華文學，甚至將它納入中國文學傳統去理解，但是同時也抵達了這視野的邊緣。掌握「南洋」的歷史，特別是大馬（華人）的歷史，是擴大原有視野的唯一辦法。也是在這新的詮釋視野之下，黃錦樹更動了馬華文學的定義。這動作有深層的政治意涵，宣示馬華文學從此成為中國文學詮釋視野不能捕抓的他者，宣示馬華文學源於大馬歷史，屬於大馬文學。這動作在大馬國內尤其重要，表面上它以血緣界定華人族群文學，實則藉這族群的多語與多元文學現象，突顯大馬人書寫活動的真實面貌。這是倫理和道德的問題，旨在打破官方的血緣中心歷史詮釋視野，免受意識型態國家機器收編、分裂和操縱，使最後受傷害的還是文學和人民記憶。血緣從來不是歷史的存在條件；血緣只是歷史的產物。如此暴露血緣觀意識型態的邏輯是一石二鳥之計，劃出了馬華文學與中國文學的相對位置，也摧毀了大馬「國家文學」的依據。

在可預見的將來，血緣觀仍可能是中國本位論述與大馬「國家文學」論述的主流，而馬華文學在新的定義下處於穿透性的位置，便很具顛覆力量。維持其顛覆性成了馬華文學研究者的「作戰」任務，也出於必要，以免上述一元論論述在學院內外都成為法西斯主義——誰能想像不崇拜純粹血緣的法西斯主義？此時如果只問「什麼是馬華文學？」是很無力的，容易被各種意識型態宰制；更徹底的問題恐怕是：為什麼馬華文學？這問題有多重意思：馬華文學為什麼存在？為什麼我們的質詢／研究對象是馬華文學？為什麼我們要問「什麼是馬華文學」？甚至，為什麼更徹底的問題是「為什麼馬華文學」？那麼，又是誰在提問？他們為什麼提問？如果是我們提問，我們為什麼提問？我們又是誰？……這些問題處理下來，不只檢視了馬華文學研究者主體性的由來與歷史位置，同時也發現有關馬華文學的論述，實為各種意識型態交鋒的場域，馬華文學也找到了它的歷史位置。

本文並未回答上面這些問題，目的也不在尋找解答，而是建立這些問題的妥當性。於是論述過程中，檢視各種意識論述的邏輯成為本文內容。論述過程引述了一些大馬作者，關懷不只在「舉例說明」而已，因為「為什麼馬華文學？」同時也在問：他們為什麼書寫？書寫是準備被遺忘還是被操縱？將關懷放到作家身上，因為他們的關懷、思考和實踐，就是馬華／大馬文學的命運；他們身為歷史主體的命運，決定了歷史有沒有向前開展的可能。被遺忘和被操縱都是妥協，作為異質性空

間的文學只有失去存在的條件。文學一旦失去對話和認識的價值，我們便永遠被放逐在歷史之外。◆

【附註】

1. 「馬華文學」從一般用法，指馬來西亞地區（包括一九六五年之前的新加坡）的華文文學（Wong, 1986: 110）。此概念亦適用於馬來文學與馬英文學。
2. 例如最能代表馬華社會文化觀點的〈國家文化備忘錄〉便如此宣示（23）。
3. 這裏的討論刻意避開將死亡視為「命運的實現」這定義，反而傾向「悖逆或終結命運」的定義，可和自殺互通。下同。
4. 溫瑞安言行仿若唐吉訶德。傅柯：「他《唐吉訶德》自己像一個剛從書中脫逃的符號、又瘦又長的書寫體和字母。他整個人除了是早被人寫下的語言、文本、印刷書頁和故事之外，什麼都不是。他由交織的文字構成；他是書寫本身，漫遊於諸事物的相似性徵之中。」（Foucault 1966: 46。筆者中譯）。循此邏輯，音吉訶德堅信書中世界就是現實世界，並在沒有騎士的世界裏充當騎士。四百年後在東方，唐·溫瑞安以真人真事，在沒有武俠的世界裏（臺北）搬演武俠，也算塞萬提斯的先見之明了。只是溫瑞安的演出版本缺乏喜劇效果，迷信中華民國臺灣官方的大中國意識之際，淪為其政治祭品。詳黃錦樹（1991）。
5. 除了接下要談的〈看史十六行〉，子凡的〈酬神戲〉是另一首仿效臺灣詩人的作品（杜潘芳格的〈平安戲〉），雖然兩首詩語調不一樣。
6. 子凡並非沒有討論「中華性」的詩，只是都以馬華社會為文脈（context），有特殊的指涉。特別請留意〈盲腸〉和〈梅花〉二首。
7. 這有反證。就二十世紀，且不說失敗的漢字拉丁化運動，便有簡體字和女書，都是意識型態促成的產物。可是都是不尋常的例子。
8. 在文學研究方面，當代有關中華性／中國性的看法正在改變。最近山東教育出版社出版了山東社會科學院文學所所長郭延禮的〈中國近代文學發展史〉第一卷，論述涉及中國境內各民族文學，有意修正歷來以漢語民族為中心的中華性／中國性的定義（梁山 27）。
9. 黃錦樹作了非常精彩的聯想：景小佩的「駭然」顯然出自她的 hairan（馬來文驚訝不解之意）（黃錦樹 1991）。她不安的情緒，在在顯示她觸及到了被李永平辛苦以〈吉陵〉粉飾的身世——他個人和〈吉陵〉兩者的歷史場景。然而這一切又是那麼「駭然」（hairan），使她只能以失言、筆誤的方式說。
10. 「…〈吉陵〉不止是砂勞越（古晉），不止是臺灣（臺北、高雄），而且還是中國。不是近現代的中國，是晚明、清初的中國。是三言、二拍和〈金瓶梅〉裏的世界。…這裏不是說李永平受了這幾部書多少影響（因為無從證明），但是當李永平強調〈吉陵〉是一個【心靈世界】時，這種比附便有了意義」（黃錦樹 1991）。

11. 「影響焦慮」(the anxiety of influence) 語出布魯姆(Harold Bloom)同名書，原指作家受前輩影響而造成的創作上的焦慮。本文用法稍有不同。
12. 這兩個問題是「在南洋的文藝界，當提出問題時，大抵都是把《中國》國內的問題全盤搬過來的，這現象不知如何？」和「南洋文藝，應該是南洋文藝，不應該是上海或香港文藝。南洋這個地方的固有性，就是地方性，應該怎樣的使它發揚光大，在文藝作品中表現出來」(郁達夫 64, 66)。留意這兩個問題(特別是第二個問題)所要傳達給郁達夫的訊息：它們要告訴郁達夫說：「有些事情如南洋文藝有其地方性，它並非中國文藝，是你們這些中國作家所不知道的」於是表面上是請益，事實上暗涵對「南洋文藝」解釋權的角力，郁達夫也即成為「南洋」作家進行對話的對象，而不僅僅是「啓蒙」的「導師」而已。
13. 一九四六年英人之「馬來亞聯邦」(Malayan Union)計劃遭受馬來社會強力杯葛，其中一個理由是因為非馬來人取得公民權條件過於寬鬆。一九四八年二月「馬來亞聯邦」(Federation of Malaya)成立，這是所衷的新方案，雖然仍允許非馬來人成為公民，但條件轉為嚴苛。這期間華人的態度有激烈的轉變，從冷漠轉為徬徨，一九四七年〈南僑日報〉的民意測驗中，百分之九十五作答人士願收雙重國籍可以為證，而馬華文學與僑民文學的論爭正是「身份認同」所引發的徵候(陳劍虹 96—101)。有關此時政局進一步資料詳 Andaya et al (247—58)。
14. 因手頭缺乏原始資料，本文有關此論爭的討論，完全仰賴方修的轉述(1987：27—78)。
15. 馬華左翼文學當然可以和當時公開活動的馬來亞共產黨聯想，可是彼此關係有待釐清。不過「馬華文藝獨特性」的論爭，因為觸及了困難的文學理論課題，並迭有精彩的對話，顯然不像口徑一致、又紅又專的共黨文宣攻勢，因此若說馬共操縱了「馬華文藝獨特性」的論爭並不正確。然而會議上，楊松年教授的看法較為保留，並指出此論爭與馬共關係比想像中密切。感謝楊教授的提示。
16. 在此只能簡單列舉幾個例子交代論戰過程。凌佐的〈馬華文藝的獨特性及其他〉(1947)很能代表論爭初期反對「僑民文藝」的看法：

…戰爭《二次大戰》帶給了馬華社會新的認識，即本身的命運和馬來亞各族人民的命運是利害一致的新的認識；同時，戰爭也確定了馬華文藝運動，應該和馬來亞民族解放運動結合在一起。馬華文藝的新的階段的開始，在性質上是否定了失去現實意義的「僑民文藝」，從抗日衛馬的壯烈的流血鬥爭獲取了基點起程，而以實現馬來亞民主自由獨立的這一歷史任務的鬥爭，作為馬華文藝的新的實際的具體的內容的。(方修轉載 1987：30)

有關「中國」在政治上的定位，凌佐說，既然「馬華文藝作者以馬來亞人民的立場為出發點，…對於中國的義務，雖然仍應負擔，卻不能不放在第二位」(方修轉述1987：31)。稍後海朗更細緻闡述了馬華文藝與中國文藝的關係。他說，這次論爭應是「現實主義寫作態度與非現實主義寫作態度問題的論爭」，故將馬華文藝與僑民文藝對立起來並不正確；僑民文藝也可以非

常寫實。於是「馬華文藝應該把中國文藝看成同志、戰友，或先生，但絕對不是附庸」，雖然「馬華文藝也不能也不應該擺脫中國文藝的影響」（方修轉述 1987：47—48）。最後大家有關論爭的結論，大抵和海朗相去不遠，但是對「民族」和「中國的局勢」卻有更激進的定義。結論「把民族解釋做國際一般的特殊，即國際民族性統一的一個單位」（方修轉述 1987：74），即相對於殖民階級的一個「單位」，於是中國改革運動既然屬於國際局勢的一環，則中國「民族」與馬來亞「民族」是相互支持的。因此馬華文藝工作者的任務，雖然是「努力去反映馬華的現實」，事實上並未與中國文藝分道（方修 1987：75）。這個結論顯然有妥爭端兩造的意味，但是有關「馬華文藝」的定義，卻因此有比戰前更豐富的指涉。

17. 馬華文學的現代主義不盡然來自臺灣。早年〈蕉風〉作者如梅淑貞和陳瑞獻等，具備英文和／或法文原典閱讀能力，便開創了別具一格的中文文學風貌；溫任平雖屬他們一份子，但相形之下，承受了臺灣較多的影響。可是此後馬華現代詩的進展，卻和來自臺灣的輸入有很大的關係。感謝前〈蕉風〉編輯張錦忠的提示。
18. 人民記憶是傅柯（1974）提出的概念。
19. 感謝張漢良教授在他比較文學課上，對此二劇精彩的解說，引發這裏援用的靈感。
20. 有關大馬建國迄今的政經文教互動，詳張錦忠（1991）。
21. 這個官方說法與同年提出的新經濟政策（Dasar Ekonomi Baru）齊頭並進。此經濟政策目的在藉社會重組，消除全馬人民（特別是馬來人）的貧困。實行結果頗受知識份子物議，陳志明的批評可為代表：「【新經濟政策】體現的是以種族觀點去對待社會經濟問題，它助長了潛著種族路線進行社會與經濟競爭的機會，並且強化了種族集團政治。毫無疑問，這些馬來精英份子和少數富有權勢的非馬來人（主要是華人），可以從政策中獲益，但其他大多數的窮依然窮困」（1985：57）。更全面的批判詳 Mehmet（1987）。某種程度上，所謂「國家文化」，也是為這樣的政經利益服務，再生產維護此政經利益所需要的意識型態。
22. 詳陳志明（1984：182—84），楊貴誼（1986）和梅井（1983）。
23. 譬如手頭上兩份有關馬來亞文學史（Muhammad Haji Salleh 1986b）和戰前馬來文學史（Safian Hussain et al. 1981）的論述，便未提及略略文學。
24. 張錦忠：「筆者若干年前即曾《在〈蕉風月刊〉上》為文質疑馬華文學的定義，並建議用【華馬文學】作為華裔馬來西亞文學的簡稱」（1991：42）。
25. 並非所有馬來作家和知識份子都採取穆罕默德的立場，這點請詳張發（1985：33—36）。本文集中討論穆罕默德，因為他最能代表大馬官方的意識型態。
26. 全詩如下（引自 Holaday 138）：

these seeds in the hope—bowl of my palms
 i wet with the new water of the new season
 in my grip i feel their skins burst and slap my hands,
 their yellow shoots creeping into my bloodstream.

now as i let them drop singly into the warm earth,
they are already plants in me,
growing and feeding on my blood and my sweat—salt.
and as i patiently wait for them to emerge
from the night of the earth—womb,
i feel the youth of my blood return to my limbs
and i re—live this seasonal love affair.
the evenings and the mornings quench me,
and i grow with them,
inevitably aging, bearing fruit
and jumping back into life,
to repeat the life—cycle of my blood.

27. Yahaya Ismail 早在七〇年代中期指出，當代重要的馬來文鄉土小說家和詩人已住都會，要描寫鄉土已覺生疏為難（323）。
28. 丁雲只有很低的學歷，早年（如寫〈圍鄉〉時）是勞工，工作不固定。這「資歷」在馬華文學作者中甚特殊。

後記：本文原為一九九一年九月，淡江大學「東南亞華文文學國際學術研討會」上宣讀之論文。本文承蒙各位師友等惠借資料方得完成，特此致謝：呂興昌教授、陳鵬翔教授、林煥彰先生、黃錦樹、陳嫻如、祝家華、張淑芬與大馬旅臺同學會總會。

【引文書目】

- Andaya, Barbara Watson and Leonard Y. Andaya. 1982. *A History of Malaysia*. London and Basingstoke: Macmillan.
- Foucault, Michel. 1966. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage, 1973.
- Holiday, Wook—Ping Chin. 1985. "Hybrid Blooms: The Emergent Poetry in English of Malaysia and Singapore." *The Comparative Perspective on Literature: Approaches to Theory and Practice*. Eds. Clayton Koelb and Susan Noakes. Ithaca and London: Cornell UP, 1988. 130—46.
- Jackson, Stanley W. 1986. "Nostalgia." *Melancholia and Depression: From Hippocratic Times to Modern Times*. New Haven and London: Yale UP. 373—80.

- Lim, Swee Tin. 1985. "Orang-orang tua kami: kenangan kecil kepada datuk nenek dan keluarga." *Akrab*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. 53-54.
- Marquez, Gabriel Garcia. 1967. *One Hundred Years of Solitude*. Trans. Gregory Rabassa. New York: Avon, 1971.
- Mehmet, Ozay. 1987. *Pagar Makan Padi: Amanah, Kemiskinan dan Kekayaan dalam Pembangunan Malaysia di bawah Dasar Ekonomi Baru*. Trans. Jomo, Mohamad Redha Ahmad and Shamsulbahariah Ku Ahmad. Kuala Lumpur: Insan.
- Muhammad Haji Salleh, ed. 1988a. *An Anthology of Contemporary Malaysian Literature*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka. ——. 1988b. Introduction. Muhammad Haji Salleh 1988a, xiii-xly.
- Safian Hussain, Mohd. Thani Ahmad and Johan Jaafar. 1981. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Jilid 1*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Saussure, Ferdinand de. 1915. *Course in General Linguistics*. Eds. Charles Bally and Albert Sechehaye. Trans. Wade Baskin. London: Fontana Collins, 1959.
- Weisstein, Ulrich. 1973. *Comparative Literature and Literary Theory: Survey and Introduction*. Trans. William Riggan. Bloomington and London: Indiana UP.
- Wong, Seng-tong. 1978. "The Impact of China's Literary Movement on Malaya's Vernacular Chinese Literature from 1919 to 1941." Diss. U of Wisconsin at Madison.
- . 1986. "The Identity of Malaysian-Chinese Writers." *Chinese Literature in Southeast Asia*. Eds. Wong Yook Wah and Horst Pastoors. Singapore: Goethe-Institut Singapore and Singapore Association of Writers, 1989. 110-26.
- Yahaya Ismail. 1976. "Return to the Village? Or..." Trans. Muhammad Haji Salleh. Muhammad Haji Salleh 1988a, 320-24.
- 翔翔(張錯)。1976。〈他們從來就未離開過〉。《從木柵到西雅圖》。臺北：幼獅。
- 巴爾特(Roland Barthes)。1977。〈法蘭西學院文學符號學講座就職講演〉。李幼蒸譯。《寫作的零度：結構主義文學理論文選》。臺北：時報，1991。185-206。
- 陳劍虹。1984。〈戰後大馬華人的政治發展〉。林永豪與駱靜山 91-137。
- 陳志明。1984。〈海峽殖民地的華人：峇峇華人的社會與文化〉。林永豪與駱靜山，167-200。
- 陳志明。1985。〈華人與馬來西亞民族的形成〉。葉鐘鈴、黃志鴻、陳聲華與陳田啓合譯。《亞洲文化》。9(1987)：54-68。
- 丁雲。1982。〈圍鄉〉。《黑河之水》。吉隆坡：長青書屋，1984。1-20。
- 杜潘芳格。1986。〈平安戲〉。《淮山完海》。臺北：笠詩社。
- 方修。1986。《馬華新文學簡史》。吉隆坡：馬來西亞華校董總。
- 方修。1987。《戰後馬華文學史初稿》。吉隆坡：馬來西亞華校董總。

- 傅柯 (Michel Foucault)。1974。〈電影與人民記憶：《電影筆記》訪傅柯〉。林寶元譯。《電影欣賞》。第四十四期。44 (Mar. 1990)：8—17
- 《國家文化備忘錄》。1983。林木海主編。吉隆坡：全國十五個華團領導機構。
- 黃錦樹。1990。〈「馬華文學」全稱之商榷：初論馬來西亞的華文文學與華人文學〉。《新湖》(臺大中文學會)。49' (1990)：8—94。
- 黃錦樹。1991。〈神州：文化鄉愁與內在中國〉。淡江大學「東南亞華文文學國際學術研究討論會」宣讀論文。
- [景]小佩。1989。〈寫在「海東青」之前：給永平〉。《聯合報》。8月1日：27；8月2日：27。
- 李永平。1986。《吉隆春秋》。臺北：洪範。
- 李永平。1987。〈李永平答編者五問〉。《文訊》。29 (Apr. 1987)：14—27。
- 梁山。1991。〈中國第一部多民族近代文學史〉。《中國時報》。2月3日：27。
- 林水豪與駱靜山編。1984。《馬來西亞華人史》。吉隆坡：馬來西亞留臺聯總。
- 劉紹銘。1981。〈唐人街的小說世界〉。《唐人街的小說世界》。臺北：時報。
- 劉紹銘。1986。〈靈根自構：寫在現代中國文學大會之前〉。劉紹銘與馬漢茂，下冊：891—94。
- 劉紹銘。1987。〈有容乃大：寫在《世界中文小說選》之前〉。劉紹銘與馬漢茂，上冊與下冊：(7) — (9)。
- 劉紹銘與馬漢茂編。1987。《世界中文小說選》。合上下二冊。臺北：時報。
- 龍應台。1986。〈一個中國小鎮的塑像：評李永平《吉隆春秋》〉。《當代》。2：(June 1986)：166—72。
- 洛夫。1971。〈獨軟十五行〉。《因為風的緣故：洛夫詩選(1955—1987)》。臺北：九歌，1988。78—79。
- 馬奎斯 (Gabriel Garcia Marquez)。1967。《百年孤寂》。楊耐冬譯。臺北：志文，1984。
- 梅井。1983。〈翻訪文學與曾錦文〉。《亞洲文化》。2 (1983)：3—14。
- 王德威。1986。〈小規模的奇蹟〉。《聯合文學》。2.10 (Nov. 1986)：219—20。
- 王德威。1988。〈原鄉神話的追逐者：沈從文、宋澤萊、莫言、李永平〉。《中國現代文學新貌》。陳炳良編。臺北：學生書局，1990。1—25。
- 王振科。1989。《在歷史的回顧中反思：一九三六年「兩個口號」的論爭在新馬文壇的餘波》。《亞洲文化》。13 (1989)：42—46。
- 韋斯坦因 (Ulrich Weisstein)。1973。《比較文學與文學理論》。劉象思譯。沈陽：遼寧人民，1987。
- 溫瑞安。1977。〈漫談馬華文學〉。《回首暮雲遠》。臺北：四季。12—15。
- 楊貴誼。1986。〈書、馬譯介交流的演變〉。《亞洲文化》。9 (1987)：167—76。
- 郁達夫。1939。〈幾個問題〉。《郁達夫南洋隨筆》。秦賢次編。臺北：洪範，1978。64—69。

- 余光中。1966。〈當我死時〉。《余光中詩選》。臺北：洪範，1981。206—207。
- 余光中。1986。〈十二瓣的觀音蓮：我讀《吉陵春秋》〉。李永平，1986；1—9。
- 張錯。1991a。〈國破山河在：海外作家的本土性〉。《聯合文學》。7.3 (Jan. 1991)：24—28。
- 張錯。1991b。〈詩的傳世〉。《中國時報》。2月15日：3；2月17日：3；2月19日：11；2月20日：27；2月21日：27。
- 張發。1985。〈馬來西亞華人社會與馬華文學〉。《亞洲華文作家》。6：(Sept. 1985)：27—41。
- 張錦忠。1991。〈馬華文學：離心與隱匿的書寫人〉。《中外文學》。19. 20 (May 1991)：34—36。
- 周策縱。1988。〈總結辭〉。《東南亞華文文學》。王潤華與白豪士主編。新加坡：新加坡哥德學院與新加坡作家協會，1989。359—62。
- 子凡。1975。〈酬神戲〉。子凡 1979：25。
- 子凡。1978a。〈盲腸〉。子凡 1979：71。
- 子凡。1978b。〈梅花〉。子凡 1979：75。
- 子凡。1978c。〈看史十六行〉。子凡 1979：83。
- 子凡。1978d。〈我們〉。子凡 1979：89。
- 子凡。1978e。〈當我死後〉。子凡 1979：93。
- 子凡。1979。〈迴音〉。吉隆坡：鼓手。

(書目中僅列一個年份者，指版本年份；列兩個年份者，前者指首刊、寫作或原文年份，後者則指版本年份。中文書目係按姓氏拼音排列)。

轉載自《中外文學》21卷10期，1993。

馬華文學：

離心與隱匿的書寫

張錦忠

「馬華文學」一詞，泛指華裔馬來西亞人用華文書寫的文學作品〔註1〕，頗具言理中心論(logocentrism)色彩，背後更充滿政治認同與文化屬性問題〔註2〕。就共時性而言，這個用語一方面顯示馬來文學、馬印文學、與馬英文學的存在，誠屬國家討論範疇，另一方面又指涉一個波濤洶湧的華文文學主流，乃比較文學研究的課題。

不管討論屬類為何者，談述馬華文學的言論(discourse)總難免涉及語言、文化、教育等政治化問題範疇。在馬來西亞，國語為馬來語，國家文學則指以馬來文書寫的作品；用華文、印度文或英文創作，作品並不算國家文學，只能冠之以馬華文學、馬印文學等民族色彩標籤，或語言取向的稱謂，如馬英文學。數十年來，馬華文學在國家文學主流之外自生自滅，文學表現被轉移成表現文學的語言問題，作品也轉換成反映華裔社群文化屬性與歷史意識的文本，這種現象源自政府政治化語言文化問題的策略。官方目的明顯不過，即離心化(decentralize)華文文學、壓抑中華文化意識、消淡中國歷史與民族記憶，企圖迫使華族逐步無條件融匯入以馬來文化為核心的馬來西亞文化，一如峇峇與娘惹，只保留衣著、飲食或禮俗等器用層次的中國文化。面對這種文化屬性危機，馬華作家一旦遠離自己的語言族群，身份頓成隱匿的、妾身不明的書寫人——失聲導致失身。

而在整個現代華文文學世界裏，「中原」則在中國大陸與港台，東南亞及歐美華文作品乃屬「海外華文文學」〔註3〕。這誠然是以地域或國別來定奪文學表現的沙文論調〔註4〕。馬華作家的作品，發表或印行地點如果是馬來西亞，「海內」的主流未必會垂青；如果是在港台發表，或作家本身旅居當地、著書立說、積極參與文化生產與消費活動，自會受到一定重視，但也不定就會被納入主流，除非寫的是武俠或推理小說〔註5〕。在「他者」(the other)的言論裏，馬來西亞華裔書寫人通常仍是以鮮明的「馬華作家」或「南洋色彩」面目出現。也

因此，有些馬華作家爲了消淡地方色彩，以匯入華文文學主流，不惜亦步亦趨台灣的現代主義文學，或緊跟中國中陸的寫實主義路線走。這也許不見得就是不自覺的被殖民心態作祟，卻暴露了馬華文學的另一種文化屬性危機。同樣是用華文書寫，擺在華文文學傳統的脈絡裏，這前英屬殖民地的書寫人卻在追尋自我過程中失去了自我。不過，這種危機對追尋文化屬性根源的「自我」而言，未嘗不是反省或重新定位的轉機。「自我」從「他者」的言論中，也可體認到，在「中文文學」的文化脈絡裏，馬華文學到底有別於大陸及港台的「中國文學」。因此，馬華作家應書寫自己的文學史。否則，由於自我與他者之間關係曖昧，缺乏辯證與對話，馬華作家仍是離心的隱匿書寫人，甚至成爲「他者中的他者」(the other of the other)。

本文試圖勾勒影響馬華文學表現的實際政治與文化背景，從而陳述馬華作家受困於政治化因素積澱而成的文化情結，目的不在詮釋或閱讀個別作家作品，而是藉機辯證省思，做爲他日進一步重讀馬華文學或重寫馬華文學史的立論基礎或激發。此外，筆者無意在這裏申論馬華作家旅居他鄉(特別是台灣)的文化屬性問題。這種實質上的文化回歸或政治流放固然反映了華裔作家在馬來西亞的處境，卻毋寧是馬華作家「不在」本國的屬性與處境問題，宜另文探討〔註6〕。

馬華文學的文化屬性問題癥結在於教育與語言，這問題透過政治與經濟詮釋，更明顯不過。馬來西亞前身爲馬來亞，一九五七年獨立，領土爲馬來半島十一州。一九六三年，新加坡、沙巴(北婆羅州)與砂勞越加入，國名馬來西亞。二年後新加坡與吉隆坡關係破裂，自成獨立共和國。這些聯邦成員前身俱爲英國殖民地，人種複雜，語言眾多，英文頗爲通行。馬來西亞的政治結構跟種族結構息息相關。在一千八百多萬人口中，馬來人、印尼移民及原住民(包括半島的施努尹、耶昆、小黑人與峇曹、卡達山、達雅克、伊班、戈達揚、馬拉瑙等東馬原住民族群)幾近半數，中國人後代的華裔約三分之一，其他爲印度裔、歐亞混血後裔、阿美尼亞裔、阿拉伯裔、泰裔等。獨立以來政府一直以建立一個多元社會爲號召。在建國前六、七年，雖然政府推行本土化政策，定回教爲國教，立馬來語爲國語，以土著文化爲國家文化，並不符合多元化的口號，但是各族之間基本上相安無事。後來馬來人爲壯聲勢，遂把本族歸爲原住民同類，以原鄉人自居，號稱「土著」(Bumiputra，意謂「土地王子」)，視華裔、印度裔等爲移民爲異鄉人，以少數族裔待之，華印裔文化自然也成爲外來文化了〔註7〕。這種土著/非土著的二分法顯然是十分武斷的。馬來文化或其前身馬六甲文化其實包涵了印度、回教、西方等外來文化的色彩。而今馬來人視其文化爲一政治言論(以the discourse 取代 a discourse)，乃以政治言論來跟過去劃清界線，凸出新文化

的權力意志之顯現，結果造成新的文化屬性與差異，是既重認歷史又否定歷史的做法。

建國初期，本土文化屬性思想覺醒，反殖民主義意識高漲，難免引起排外情緒。但是，在邁向共同建設家家國的道路上，由於歷史與政治因素，馬來人似乎無法體認，英國東印度公司管轄地或海峽殖民地只有一種語言：英語；一種文化：白人的西方文化。東南亞各族文化皆被視為民俗，而華文與印度文，在殖民政府眼裏，跟馬來文同樣是遠離核心的方言土語，各族之間實在沒有必要「相煎太急」。

馬來西亞政體為君主立憲(constitutional monarchy)，國王稱做「最高元首」(Yang Dipertuan Agong)，由各州蘇丹(Sultan)或拉惹(Raja)推選輪流，國務由首相(亦稱總理)領導的內閣執行。就第三世界國家而言，馬來西亞的議會政治與政黨政治相當健全，雖然在實質上未能貫徹民主精神，發揮民主政治功能，也沒有軍人政變的隱憂。民主未能健全發展，主要是政府推行獨尊土著的一元論政策，政黨結構被種族結構套牢。華裔及其他少數族裔雖然享有參政權，但在執政黨陣線裏，馬來人才是老大哥。馬來半島華巫印三大民族各自擁有以爭取本族利益為使命的民族政黨，東馬二州的重要政黨也以當地原住民為主。一九四〇、五〇年代，馬華公會、全國巫人統一機構(巫統)及國大黨三大民族政黨攜手合作，組成聯盟爭取獨立。馬來西亞成立後，聯盟繼續執政，漸成壟斷之勢，其他政黨只能在地方掌權，始終無法組閣。聯盟標榜務實與協商精神，例如，巫統同意所有在本地出生的人都享有公民權、政府採取開明的經濟政策，以換取馬華公會與國大黨同意馬來文作為官方語言及所有源流學校的必修語，以及馬來人在文官系統佔有四對一的優勢比例。公民權、教育與馬來人特權等敏感課題在建國初期沒有引起太大的衝突，固然跟各方的現實政治觀有關，馬華公會與國大黨的弱勢與讓步也是原因之一；特別是馬華公會，經過了一九五九年的七月危機之後，已失去了跟巫統討價還價的籌碼。七〇年代初期，巫統有鑑於六九年大選後各族利益衝突白熱化，乃倡議聯盟與其他主要反對黨結合，進一步發揮共識精神(muafakat)，執政黨陣線於是易名「國民陣線」(Barisan Nasional)，馬華公會已非代表華裔的唯一聲音。國陣組成，對在野的反對與異議人士是一大打擊，幾次普選，反對勢力皆無法組成反對陣線與國陣抗衡。

各族利益衝突是造成真正多元民主社會無法實現的一大原因，但是政治上的一元論、馬來人民族與宗教意識高漲，華裔的強烈文化屬性及文化優越感，以及經濟與教育資源分配不均更是重要因素。在六十年代，各族在政經領域的角色分佈，仍是前殖民地政府分而治之政策的衍續形態。華裔執經濟牛耳，一般馬來人務農，知識分子則佔據文官體系要職，印裔多為勞工，精英則多當醫生或律師。

國家財富分配不均，就業機會不平等，造成貧富差距與種族仇恨。東南亞華裔向以經商為主，不太熱衷當地政治，也沒有憂患意識。一旦政府以政治手段干預經濟，華族商界就節節敗退了。馬來西亞華裔經濟在政府的經濟政治化後，已失去主導地位與優越性。華裔父老賺錢安身立命之外，最關心的是子女的教育。華裔子弟小學可選擇進入公立華文小學或馬來文的國民小學，但中學以上，就只有馬來源流學校（七〇年代中期尚有英文中學），若干大城市才有民間興辦的華文中學；以華文或英文為主要教學媒語的大學則不准設立。唸完私立華文高中的華裔子弟，若想繼續深造，便得遠赴台灣，或入語文補習學校惡補英文，然後到英美加澳紐，甚至印度去。接受馬來文教育的華裔子弟，雖有資格進入馬來亞大學或國民大學等本地大學，但因政府實行保障土著名額政策，等別是理工科系，能上本國大學的也不多。許多華裔政要自己雖紛紛將子女送入國民小學或送往外國，華教問題始終是華族社會無法放心的根結，因為政府保留可關閉華文小學（及印度小學）的權力，而華社十分清楚，沒有華教就沒有華族及華族文化〔註8〕，教育危機感乃成為民族與文化危機的激素。

儘管「馬來西亞人的馬來西亞」（相對於「馬來人的馬來西亞」）很可能只是烏托邦或理想國，仍然是解決政治與文化危機的可行之道〔註9〕。老中輩華裔雖非生於斯，卻長於斯老於斯。祖國已變成潛意識裏模糊的影子了，「中國」成了歷史意識與文化記憶。五〇年代末葉，馬來亞獨立，大部份華僑身份變成公民。現實環境在轉變，唐山渺渺，歷史文化屬性漸淡，但有了土地認同，財產、眷屬與親人也都在身邊，為了下一代的未來，不想落地生根斯土也別無選擇。接受英文教育的華裔知識分子，一如早年的「海峽華人」（Straits Chinese），中華文化屬性已被殖民地教育削弱甚至消除，這些華裔納入以馬來人為主的文官體系後，認同的自然是這個新興國家。至於新生代，深受本地化教育洗禮，多半能讀寫譯說流暢的馬來文，對文化傳統的孺慕與認同業已淡薄，縱使受過華文小學教育，也不夠紮實，社交語不是英語、馬來語便是方言，華語遂失去教育與社會功能，也無法喚起文化集體潛意識了。在這種背景之下，新生代馬華作家，追尋民族文化根源，以方塊字言情抒懷，更難免受困於離心與隱匿的文化情結。

在政治上，馬來西亞人的馬來西亞這理想幻滅於一九六九年五月十三日的種族暴動。是年全國普選，教育與語言為二尖銳競選課題，背後的意識形態之爭是各族在這新國家所扮演的角色問題。這回反對黨來勢洶洶，聯盟雖勝，卻失去了三分之二的大多數優勢，得票率也只有百分之四十八·五。在華裔人口較多的城市，如吉隆坡，不少選區的執政黨候選人敗北。五月十三日當天，反對黨人在吉隆坡遊行慶祝勝利，引起馬來人懼恨，巫流激進份子乃有反遊行之舉，有心人士則藉機製造動亂，遂演成不可收拾的種族衝突。經過四天的殘殺與暴動，首都治

安秩序才告回復。這次種族動亂，史稱「五一三事件」，至今仍是敏感話題，只存在人民記憶裏。國家政治機器在是次事件幾乎癱瘓，政府只有以戒嚴來控制局勢。亂平後首相東姑阿都拉曼下台，敦拉薩領導的少壯派組成國家行動委員會接管政權，重新規劃意識形態(如「國家原則」)，釐定「新經濟政策」(Dasar Ekonomi Baru)，推行國家文化政策，進一步落實土著化路線。在重整社會結構重新分配財富的原則下，政府大力扶植馬來人進軍工商業，馬來人子女進入大學也獲得絕大多數的名額保障，馬來人的政經文教主導強勢遂告形成。

國家文化政策在精神上雖然尊重各族的多元傳統，但官方在落實推行時，往往有意偏差，各族的語言文化交響共鳴，縱有主流支流之區別(國家總得有國語或第一語言)，各語文社群可以自由對話、交流與融匯，而非某一強勢統化或排斥弱勢。多元種族文化社會如果實行一元化政策，終將分裂成與「他者」隔絕的不同「自我」，而被「他者」同化的「自我」，由於缺乏母體文化的集體潛意識，不得不遺忘歷史記憶，結果只是不完整的「自我」。「後五一三時代」的馬華作家，由於文化自我的分裂，找不到屬性對象，唯有更進一步認同六〇年代中葉開始輸入的西方現代主義文學，走入內心世界，尋找自我。但是現代主義文學風潮，到了七〇年代中葉，已告落幕，而現實主義文學也因政治敏感而無法反映現實困境，馬華文學乃進入若悶的白色時期。到了八〇年代，「新經濟政策」已造就不少馬來商人，馬來民族企業與國家經濟結合，教育與語言政策已不可動搖，華裔政經文化已由弱勢退居劣勢，華裔作家用華文書寫，除了抒意載道，更是維繫文化屬性的一種姿勢。因此，八〇年代的馬華文壇，乃有洪泉這樣的小說家書寫〈歐陽香〉等勇於表達文化情結的短篇，以及傳承得等以詩作為政治象徵行動符號的新生代詩人〔註10〕。他們筆下想表現的，正是台灣留美作家張系國所說的「家國、社群、語言及文化面臨存亡絕續危機的悲劇。」〔註11〕

華裔如何維繫文化屬性固然成問題，馬華文學如何表現這種歷史與文化悲劇感更是問題。馬來文化與語言的權威體系已經建立，馬來文學已擁有國家文學的法定定義與運作權力的地位。馬華作家身處這樣的政治脈絡，當如何書寫？為何書寫？用何種文字書寫？如何跨越民族與文化的疆界？既然無法尋求多聲帶交會對話或眾聲交鳴，面對一元化言論的強勢意識形態或土著本位主義，華裔作家若不銷聲匿跡，就是重返小我的象牙塔內，書寫花邊文學，吟風弄月一番。再不然就是成為異議分子，書寫抗議文學，或者自我流放他鄉。繼續在馬來西亞用方塊字書寫而有意詩言志的，為了逃避文字獄，也唯有將異化的語言轉換成官方可接受的隱晦語碼，或隱身各種文類(如寓言、科幻、諷刺等)之間。文學刊物為了出版准證，也唯有謹慎地自律，以為瓦全。在一九八七年十二月馬哈迪政府大事逮捕異議人士的「茅草行動」之後，敏感課題更沒人敢碰。老字號的文學刊物如

《蕉風月刊》，近年來也在稿約聲明：「來稿內容避免涉及政治、種族宗教、教育等敏感問題。」稿約當然可能只是障眼法，但華裔作家不得不自我設限的心態情結也顯露無遺。馬華作家如果沒有強烈的「求真意志」(will to truth)要表現自己的文化情結，又如何彰顯華裔的馬來西亞經驗或感性呢？

即使只談風月，不談文學、文化與政治，只要書寫人使用的是方塊字，即已落入政治範疇了。誠如哈列斯(S.C. Harrex)所說，在馬來西亞，不管使用何種當地通行的語言書寫，本身就是某種具特殊意義的政治行爲〔註12〕。另一方面，任何語言文字，背後自有其文學與文化傳統，馬來文如此，華文也不例外。華文背後的大傳統爲先秦諸子四書五經等文化思想及詩經楚辭漢賦唐詩宋詞元曲明清戲劇小說的中國文學遺產。馬華作家接受這個文學與文化傳統的涵泳，認同的是「歷史中國」與「文化中國」，而非實際政治上的政權版圖〔註13〕。畢竟血濃於水，只要是用方塊字書寫，不管身處何國何地，都難以割捨這份母體文化情懷。馬華作家跟馬來作家一樣，認同馬來西亞這塊土地這個國家，應毋庸置疑，可是下筆行文，既不能感時憂國(否則就涉及政治、宗教、教育、種族等敏感課題了)，又不便認同源頭活水的母體文化，馬華文學還能表現甚麼？這顯然是個內外交迫的難題。在這沒有四季的熱帶國家，文人騷客要傷春悲秋恐怕也得另外尋找一種語彙。文字與政治、文學與文化、教育與語言之間糾纏不清的辯證關係，正是造成馬華作家的文化屬性危機的關鍵所在。

馬華作家無法像馬來作家，或部分馬印作家，或其他第三世界國家的書寫人一樣放開來寫，只好抒寫低調的個人呻吟或書寫輕描淡寫的「輕文學」。有些學者甚至認爲不獨馬華作家如此，馬英作家下筆也難免避重就輕。哈列斯比較了印度與馬來西亞的英文作家後指出，印英作家比馬英作家更勇於觸及社會問題，因爲印度知識分子具有悠久的異議傳統，文學自然成爲社會良知。而屬多元種族社會的馬來西亞，政府視社會與政治批評爲違反國家利益，破壞種族和諧之舉，加上對左翼思想的顧忌，結果馬英作家也無法像其他英聯邦成員國的寫作人一般鼓起勇氣爲公理與正義執言，只好書寫「非政治」性質的文章了〔註14〕。馬華作家的書寫媒語是華文，更是敏感的文字。

馬華作家處身多元社會，儘管官方推行的是一元化的語言與文化政策，仍難免要跟其他文化對話。大部份作家因此其備兩種文化特性：一爲中華文化，一爲本土文化。在言語上，這兩種文化壁壘分明，一爲方塊文字，一爲拼音字母。但是，兩種言語必須對話，否則符象與符義的關係被任意扭曲，溝通系統崩潰，就像張貴興的短篇〈彎刀·蘭花·左輪槍〉裏對峙局面所展現的文化屬性危機〔註15〕。目前，新生代華裔多屬多聲帶，開口能說至少一種方言，加上華語、馬來語、英語，因教育背景而異；下筆能寫馬來文、華文、英文。眾聲交鳴的現象發

生在自我身上，母語成爲「自我」，其他語文則是「他者」，在自我的內在語言體系裏對話。將來，隨著華文教育的「退隱」，華語華文將退而隱去（被疏離核心後自我往往因壓抑而傾向隱匿），馬來語（國語）成爲口說與書寫的第一語言，華語退居方言，論爲口述語，把目前的強勢/弱勢關係轉換成一清二楚的官話/方言二元對立結構。除非馬來西亞的教育與語言政策有所改革，否則從目前華文文教的處境看來，恐怕華裔作家有朝一日要面臨失聲危機，無法用母語來表達自己。而失聲之後，書寫的自我之角色也就模糊不清了；如果書寫的人要繼續書寫下去，就得轉向拼音文字（馬來文？英文？）認同，否則也就難免失身了。◆

作者按：本文投於一九九〇年夏，後刊於《中外文學》19·12（1991·5）：34-46。時移事易，文中若干觀點已有待修正，引述資料也可以再補充，但手邊另有他務，一時抽不出空來，只好作罷。

【註釋】

1. 「馬華文學」的「華」也可以不指「華文」，而指涉「華裔」、「華人」或「華族」。新生代華裔作者即有人建議復原馬華文學全稱爲「馬來西亞華人文學」，例如：黃錦樹，〈『馬華文學』全稱之商榷——初論馬來西亞的華文文學與華人文學〉，《新潮》49（1990）：88-94，（《新潮》爲台灣大學中文學會出版刊物）。筆者若干年前即曾爲文質疑馬華文學的定義，並建議用「華馬文學」作爲華裔馬來西亞文學的簡稱，因爲「馬華文學」自有其特定之歷史意義，無法顛覆之，只好另起爐灶。見〈華裔馬來西亞文學〉《蕉風月刊》374（1984·7）：11-13。本文談的是以華文爲書寫工具的華裔作品，故仍沿用「馬華文學」一詞。
2. 「華文」其實就是簡稱「中文」的「中國文字」或「中國語文」，甚麼時候開始沿用這個稱謂，待查。在不同的言論脈絡裏，這個稱謂意義迥異。在馬來西亞，馬來文用Bahasa Tionghua或Bahasa China（雖然依馬來西亞與印尼的統一新拼音法，專有名詞或外來語的ch無需改成C，報刊還是把China寫成Cina，看起來就不像China〔中國〕了）來指稱中文。用方塊字來稱謂「中華民族的文字」，則捨「中」取

- 「華」，曰「華文」，類推之餘，乃有「華語」、「華人」、「華校」、「華社」等詞，以示與「中國」、「中國人」有別。誠如劉紹銘所說：「馬來西亞政府好像對凡是中國的都有戒心，因此才有『華文』、『華語』和『華校』這些顯明是爲了要在感情上和政治上跟兩個中國政府劃分界線的稱謂。」見〈以平等待我之民族〉，〈獨留香水向黃昏〉(台北：九歌，1989)，46。其實，要在感情上跟台灣或中國劃清界線的倒不一定是政府，往往是華裔本身。大陸或台灣也用「華文文學」「作爲中國文學一個國際性代號」，參閱趙令揚，〈從華文文學談起〉，〈市政局中文文學週十周年誌慶紀念論文集〉(香港：市政局公共圖書館，1988)，76-79。此外，大陸有〈華文文學〉雜誌及「海外華文文學叢書」，台灣有〈亞洲華文作家雜誌〉。這些上下文內的「華文」涵義較廣，倒沒有如馬來西亞諸用法的淡化或疏離化意味。
3. 若干學者持不同看法，如香港的黃國彬就認爲「中文文學，三十多年來一直沒有『中原』；三十多年來，中文文學在邊鄙(港、台)，甚至『蠻夷』之地(北美)得以持續、成長。」見〈中文勝法文〉，〈市政局中文文學週十周年誌慶紀念論文集〉，81。美國的周策縱也曾提出一個「多元文學中心」觀念，他認爲「華文文學本來只有中國一個中心，可是...凡有許多華人聚集的地區用華文寫作的人也就會多了起來，自然會自己形成一個文學中心。...東南亞這些華文文學中心...都可自成體系，自成一個中心。也許不能把它們看做『邊緣文學』(peripheral or frontier literature)，更不能把它們當成『支流文學』(tributary literature)看待。」見〈總結辭〉，〈第二屆華文文學大同世界國際會議論文集〉(新加坡：歌德學院與作家協會，1988)，360。
 4. 港台的文學工作者提到中國文學的主流，自然把港台兩區域包括在內。但大陸方面不見得如此區分，如他們的「海外華文文學叢書」，印行的作品除了東南亞華文文學外，還包括了港台作家的著作。
 5. 約二十年前，余光中、朱西寧、張曉風、洛夫諸人編〈中國現代文學大系〉(台北：巨人，1972)，選的是「中國作家」在台灣所發表的作品，雖然不少香港或星馬的華裔詩人在台灣文壇相當活躍，〈大系〉並沒收入他們的作品。一九八九年，由余光中擔任總編輯的〈中華現代文學大系：台灣一九七〇—一九八九〉(台北：九歌)，倒是收入了王潤華、淡瑩、藍菱、張錯、董橋、方娥真、李永平、張貴興、李有成、西西等非台灣作家的作品。另外，劉紹銘提到李永平時曾指出：「他的全部著作都是在台灣報紙的刊物發表。賞識到他才華的，也是台灣學界中人」、「李永平的小說，最先發表於〈大學雜誌〉和〈中外文學〉，都是讀者有限的刊物，如非一早就受行家賞識，即使後來能在報上現身，也不一定能得到他今天的地位」、「李永平的〈吉陵春秋〉如果發表在大馬刊物，會有那個行家出來給讀者點撥一番？」見〈藕斷絲連〉，〈獨留香水向黃昏〉，69-70。劉紹銘的看法甚是。但是，反過來說，像李永平這樣傑出的小說家，如果從未在台灣文壇發表作品，台灣研究當代華文文學的伯樂，會不會發現這匹千里馬呢？新馬優秀華裔詩人、小說家、散文家甚多，如牧鈴奴(即畫家陳瑞獻)、梅淑貞、沙禽、宋子衡、小黑、葉誰、邁克、張塵

因等，台灣的行家與讀者未必有緣識荆。而張貴興、潘雨桐與商晚筠的小說集也是在台北出版後，才有台灣讀者注意。

6. 馬華作家或海外華裔的回歸與流放問題，十多年前已有人探討，請參閱中國時報主編，〈〈風雨故人〉〉(台北：晨鐘，1972)，175-94，收入賴現瑞和，〈中文作者在馬來西亞的處境〉與〈『文化回歸』與『自我放逐』〉、翱翔(張錯)，〈他們從來就未離開過〉，林綠，〈關於『自我放逐』〉、劉紹銘，〈讀『中文作者在馬來西亞的處境』有感〉。這些文章原刊〈〈中國時報〉〉副刊，發表後在馬華文壇也曾引起一些討論，吉隆坡的〈〈蕉風月刊〉〉即刊登過論戰特輯。不少留台作者從留學台灣變成居留台灣，更是行動上的「中國化」。這種馬華作者的「回流現象」，探討的倒不多。註1提到的華裔馬來西亞留台學生黃錦樹曾撰〈旅台『文學特區』的意義探究〉一文，討論這個問題。
7. 其實人種分類，往往是依政治或經濟利益劃分，不一定代表族源，「馬來人」本身的定義即十分複雜，今天指的是說馬來話、信奉回教、遵行馬來習俗的人，因此印尼回教移民很快就被接受為馬來人。雖然南非開普敦的回教徒也叫馬來人，馬來文的Melayu很可能源自蘇門答臘的馬來由河。〈〈馬來紀年〉〉(*Sejarah Melayu*)中曾多處提及此印尼典故。不過，〈〈馬來紀年〉〉跟英國梅默之喬菲利的〈〈英國帝王紀〉〉一樣，敘事多於記事，虛構多於史實，例如，書中記載的馬六甲王朝蘇丹族譜，即遠溯至亞歷山大大帝(Islandar Zul-Karnain)。果真如此，今天的馬來人豈不就跟華印裔一樣，也是外來民族後裔嗎？王朝的開創人拜里米蘇拉(Paramesvara)抵達馬六甲時，當地為一小漁村，王朝建立後漸漸擴充政經勢力，馬六甲文化盛極一時，代表優勢的是「馬六甲人」，而非「馬來人」。「馬來人」的正名，其實是英國殖民地時代的產物，英國人指的是住在馬來半島、說馬來話的回教徒，有別於華印藉移民。今天政府所謂的「土著」，還包括東馬的非回教徒原住民，並不純粹指馬來人。
8. 劉紹銘在〈以平等待我之民族〉一文中亦引述台北〈〈時報周刊〉〉(1986.10.18-24)一篇泰國報導上芋位中文教師的話，他說：「沒有華教就沒有華人。」見〈〈獨留香水向黃昏〉〉，36。
9. 十年前，〈〈遠東經濟評論〉〉某記者即勾勒理想國藍圖：「馬來人處身看來是華人執經濟牛耳的國度，而不感到地位飽受威脅；華人不覺得自己的才賦被他人以政治手段扼殺；印度人深知自己人少，但不會因人少就被剝削；達雅克或卡達山人雖在吉隆坡千里之外，佰福利不至於因此被政府忽略。」見*Far Eastern Economic Review* 23 August 1980: 40，轉引自Barbara Watson Andaya and Leonard Y. Andaya, *A History of Malaysia*(London: Macmillan, 1982)295。政府推行的「新經濟政策」也計劃以一九九〇為完成重組社會年限，在財富重新分配之後，各族當然融和在「新馬來西亞」屬性之下，完成建國目標。政府顯然沒有預見執行偏差會造成更多的差距。

10. 參閱洪泉，〈歐陽香〉（吉隆坡：蕉風月刊出版社，無出版年份）。傳承得感時憂國的詩集〈趕在風雨之前〉（吉隆坡：十方，1988）反映了華裔在一九八七年年底種族間的風風雨雨與政治低氣壓下的文化情結與民族危機意識。
11. 張系國，〈霧鎖南洋〉，〈男人的手帕〉（台北：洪範，1990），167。
12. S.C.Harrex, "Socail Change and Fictional Dynamic: An Approach to Some Indian and Malaysian English-language Writers," *Society and the Writer: Essays on Literturein Modern Asia*, ed. Wang Gungwu, M.Guerrero, and D.Marr (Canberra: Australian National Univ., 1981)317. Woon-Ping Chin Holaday也指出，同樣是寫英文詩，馬來詩人穆罕默·哈芝·沙烈(Muhammed Haji Salleh)「用英文具體呈現了馬來人的屬性、歷史和權力」，而華裔詩人 Ee Tiang Hong「則用英文來表達非馬來人的遭受排擠、他們的挫折感與焦慮」，見 "Hybrid Blooms: The Emergent Poetry in English of Malaysia and Singapore," *The Comparative Perspective on Literature*, ed.Clayton Koelb and Susan Noakes(Ithaca: Cornell UP, 1988)140.
13. Jeannette L.Faurot認為中國人之為中國人(Chineseness)源自中國人對文化而非政治實體的忠誠，他們以為自己身上保存了輝煌的傳統文化。見 "Nationalism in Modern Chinese Literature," *Essay on Nationalism and Asian Literatures*, ed. Michael Craig Hillmann(Austin: U of Texas P, 1987)19, 21.
14. Harrex 317。哈列斯指的也許是早年的馬英詩人。當代勇於用英文寫詩言志如Ee Tiang Hong 者尚有Cecil Rajendra。Ee Tiang Hong 的詩雖反映現實，本人卻自我放逐澳洲。拉貞德拉近況不明。他是檳城的印裔律師，常給〈星報〉(*The Star*)寫稿，被Buton Raffel譽為「馬來西亞最好的英文詩人。」見拉菲爾評拉貞德拉一九八七年在瑞士出版詩集*Dove on Fire*的文章："Malaysian Plainspeak," *The Literary Review* 32.2(1989): 236。
15. 〈彎刀·蘭花·左輪槍〉，〈柯珊的兒女〉(台北：遠流，1988)，175-223。

轉載自《中外文學》19卷12期，1991。

馬華文學與文化屬性

——以獨立前若干文學活動為例

張錦忠

一九四九年杪，李炯才以《星洲日報》記者身份，到英國進修新聞學。當時在倫敦的馬來亞和新加坡人臥虎藏龍，包括後來成爲州蘇丹的馬來王子，風雲人物如阿都拉薩（Abdul Razak）、李光耀、杜進才、吳慶瑞等，更有不少共產黨人在活動，林鴻美就在海德公園演講馬來亞遊擊戰。阿都拉薩是英國馬來協會會長，組織了「馬來亞人論壇」，供在倫敦的各族馬來亞知識分子在一起討論馬來亞建國與前途的問題。倫敦的華人留學生來自中國、香港、東南亞各地，以中國學生會爲活動場所，會員關注的是中國政治。是年，中華人民共和國成立，國民黨人退守臺灣，在那裡延續中華民國政府。英國旋即承認中共。國共雙方的同學會支持者經常激辯不已。李炯才說：「我雖然是中國人，受華文教育，但喜歡參加馬來亞人論壇的活動，多過到中國會所。……參加論壇後，內心醒覺到我始終屬於馬來亞，而不是中國人」（1989:106）。他又寫道，國共之爭「跟我一點關係也沒有」，因爲「母國雖然重要，但與我切身關係的，還是出生故鄉。」一年後，李炯才返回加坡，「思想上已完全傾向馬來亞，開始關心當地政治」（1989:107）〔註1〕。

李炯才四十三年前在七十哩外的倫敦的心路歷程，似乎代表了歐洲殖民主義後期，「海外中國人」政治認同的轉變與歸屬。「盜寇」或「不遵王法者」後人、「新客」本身及其第二代，「華僑」、「僑胞」，不管這些移民南海諸邦的中國人及其後裔的稱謂如何，他們或迫於情勢，或心有所屬，大多在東南亞殖民地獨立後選擇了在「僑居地」安身立命，歸化當地公民或永久居民。他們的身份也改爲「華人」，希望跟當地民族或其他移民「在一樣的天空下理直氣壯的做人」（小黑1990:153），而不是寄人籬下的異鄉客。可是，歷史發展顯示，除了新加坡的華人外，飄零南海的中國人有沒有給自己及後代找到最後的歸屬，恐怕仍難以下結論。王賡武也說：「華裔是新的形態，但其前途如何，尙無法確定」（1988:287）。這些海外華人追尋自己的國家或「第二祖國」，他們實在沒有理由遭受歧視或排斥。但是，由於若干地區種族主義或土著主義抬頭，政治實行土著特權的偏差文化、經濟與教育政策，或若干極權政府的迫害，再移民乃成爲七、八十年代南洋華人的另一種選擇，儘管選擇的只是另一種強勢文化統治下的新身份。

上文引述了李炯才的自傳文，似乎是在讓歷史替自己說話，說出南洋華人在戰後殖民地獨立思想與民族主義高漲這歷史情境中的文化與政治矛盾，而李氏「正確地」選擇了他的政治歸屬，誠如他的書名所指出，他追尋到了自己的國家（一個獨立的新加坡共和國）。不過，我們也可以追問，是誰的歷史在說話？我的引述（「引述」總已是充滿斷裂的書寫，沒有引述的章義永遠被引述者有意無意地使之「不見」）其實無意如此，因為不管是誰的歷史在說話，「身份的建成與統一、跟差異的認同與解放，孰是孰非，結論是難以定斷的」（陳清僑1991:21）。李炯才書中比他的心路歷程更耐人尋味的，毋寧是他對陳嘉庚的評述。書中指出，陳氏為當時僑領，但是由於認同錯誤，不但未領導華人爭取政治權利和地位，反而心向中國。一九四九年，中共還沒完全掌權，他便已返回大陸了。換句話說，代表當時新馬地區海外中國人心態的，可能並不是李炯才與他的同志，而是陳嘉庚等「認同錯誤」的「華僑」。他們大多心向中國（國民黨或共產黨），不然就是支持親中國的馬來亞共產黨。但是在一九四九年，儘管英國很快就承認了毛澤東的共產政府，殖民地政府卻不能容忍轄下華族人民認同中國。同樣的，一九四八年的緊急法令宣佈以後，支持馬來亞共產黨的活動已成爲非法。這兩種認同的不可能，使新馬的海外華人瀕臨失去「戀慕對象」與文化屬性的危機。

其實，照映當時海外中國人的矛盾情境的，也不是陳嘉庚的錯誤認同。甚至指陳嘉庚認同錯誤，固然有歷史弔詭之憾，恐怕也不無放後見之明的馬後炮之嫌。陳氏對馬來亞與新加坡的經濟、文化、教育貢獻良多，然而，儘管「他的政治威望與影響是超過任何一位華族領袖的」，甚至曾「領導了東南亞華族，爲中國國庫輸捐了四百億國幣的龐大數目。在物質與財政上支援中國抗戰的持久性與戰士之士氣」（楊進發1977:174），他的政治哲學與民族主義缺乏馬來亞本位色彩，他所從事的是中國民族主義運動，只不過地點是在新馬罷了。同樣的，新馬也有不少華族青年在戰時或戰後回歸中國，參與抗戰與建設新中國；他們的華僑身份後來在文化大革命中使他們吃盡苦頭，甚至送掉寶貴的生命。但是，我們也不能怪他們當年沒有認同馬來亞。相反的，正因為有了明確的認同與戀慕對象，他們才義無反顧地追隨自己的祖國。他們顯然沒有文化或政治屬性危機。如果說陳嘉庚等人心屬中國乃認同錯誤，同樣新中國的馬來亞共產黨人，當時胸懷印度的印度僑民、希望新馬併入印尼的馬來左派人士或民族主義者，恐怕也同樣認同錯誤。這樣一來，也許只有巫統（UMNO）領導下的馬來人或陳禎祿等「僑生」海峽華人才算對馬來亞心有所屬。但是在非單一種族國家的馬來亞——以及後來的馬來西亞與新加坡——，馬來亞主體性其實一開始就是支離紛散，就充滿了異質性。華裔或印裔（很可能還包括巫裔），一如非裔美國人，一開始就已懷有杜布埃思（W. E. B. DuBois）所說的「雙重意識」。換句話說，非馬來人在血統上是華人、印度人或其他原住民（混血

者另當別論），國籍身份上同為馬來（西）亞公民，不過，由於種族群不同，各族的文化形式（音樂、烹飪、語言、服裝、文學、縮畫等）有別，宗教倫理傳統也不一樣。但是，不同的文化形式與宗教倫理傳統對表達四維八德或愛國精神並不構成妨礙。如果有一種體現「國家文化」的文化本質，只要是這國家的居民，自然能各以不同的文化形式來傳達或再現這種本質。因此，華裔或印裔兼有母體或文化傳統意識與本土文化意識並不影響他們的國家屬性。

民間華社處於認同與不被認同的兩難困境，其錯綜複雜的尷尬身份，才是歷史本身難以明言直書之處。而歷史論述不及或有難言之隱的文本，往往文學（包括自傳〔例如李著〕這種史筆與虛構敘事互動交涉、亦史亦文或非史非文的「傳記文學」）另闢詮釋空間，以另一種手段彰顯「歷史一筆為定」的弔詭或建構另一種論述的時代意義。新馬民間華社自本世紀初以來，在南洋落地生根，而在建構新的主體性過程中，面臨文化屬性與身份認同危機，以致成為歷史的難言之隱。馬華作家身為民間華社一分子，這種文化政治的矛盾歷史情境自然成為他們的關注課題（小黑〔陳奇傑〕〔1990〕的小說〈十·廿七的文學紀實與其他〉即近年以此文化政治情結為題材的一佳例）。然而，他們自己及他們所從事的文學或非文學活動與運動，在政治律動與時代進展的牽制下，早已銘刻在歷史脈絡裡頭，成為南洋論述或東南亞研究的陳述對象。下文即試圖以獨立前馬華文化人的若干文學活動與運動為例，勾勒出馬華文學文化屬性系譜的些許輪廓。

研究馬華文學的學者與史家咸同意，馬華文學跟中國新文學一樣，為五四運動的產品，一方面發揚反帝愛國精神，另一方面提倡白話文。因此，儘管表現不盡相同（中國新文學初期即有〈狂人日記〉與〈阿Q正傳〉這樣的成熟之作），中國文學的特質，大致上也影響了戰前馬華文學的精神面貌。由於提倡新文學的文化人（編輯與作家）大多為中國僑民，故戰前馬華文學常被稱為「僑民文學」。但用「僑民文學」來涵蓋從一九一九年到一九四五年甚或一九五七年這段時期的文學表現，顯然值得商榷〔註2〕。首先，何謂「僑民文學」就已問題重重了。新加坡的馬華文學史家方修〔吳之光〕就曾寫道：

當時所謂「僑民作家」和「僑民文藝」，也有其特定的涵義，指的是身在南洋，手執報紙，眼望天外，虛構中國題材來寫作的作者及其作品。不但有意為本地服務的外來作者不叫「僑民作家」，就連中國作家南來之初，由於對當地情況不熟悉而寫些過去在中國的經歷，只要是真實而非虛構的，也不叫做「僑民文藝」。如果望文生義，以為當時的所謂「僑民作家」與「僑民文藝」，是指僑民身份的作者及其作品，或戰前的馬華新文學的作者及其作品，甚至於因此而把戰前和戰後的馬華文學或文學思想對立起來，那就大錯特錯了。（1986:21）

依方修的引述，「僑民文學」是外來作者，身在南洋，虛構中國題材寫成的作品。這個界說並不周延〔註3〕，但很明顯強調的是馬華文學的在地性與真實性，並以之為文化屬性依據，同時也是後來「現實主義文學」所謂「現實」所指涉的本質。其實，關於「僑民文學」的論爭，是一九四七、一九四八年間的事，論點為「馬華文藝獨特性」的問題。實際上，到底有沒有這種特定意義的「僑民文學」，恐怕需要重新探討。在南洋「虛構中國題材」，跟「虛構法國題材」一樣，並不構成不忠實或不真實的問題。虛構與真實，也並非文學與歷史的對立關係。重複論述這場論爭的人不少，但複述文字越多，離事〔史〕實越遠，最後只見文化政治的運作。其實，在一九四八年這樣動盪不安的年代，發動這樣本位化的論戰，譴責或清算可能不存在〔或是虛構〕的對象，無非是要突顯某種跟以往不同的文化屬性，以緩和內心的認同焦慮與危機。所謂「馬華文藝獨特性」，也就是新的「戀慕對象」。但不表示提出本土中文文學的獨特之可能，表明認同對象，即自動從中國文學這自我中心論強勢文化或霸權脫離或解放——中國以及中國文學的影響無從否定。相反的，「馬華文藝獨特性」既然突顯的是文化屬性之爭，更肯定了中國（文學）的影響。也因此，儘管論者對這場論爭結果持不同看法，也就不那麼重要了〔註4〕。

雖然中國的影響明顯不過，直接移植、嫁接或複製並不可能，即便是在殖民地時代。一九二七年，文化界發起「南洋新興文學運動」，響應的顯然是中國一九二五年，郭沫若與蔣光慈他們所提倡的無階級革命文學或普羅文學運動。文學史家（如方修1986:24）大都認為，用「新興文學」來表進步與革命文學之意，再冠上「南洋」的名目，旨在避免落殖民地政府口實。其實，「新興文學」在中國也是左派文化人的障眼法。例如，一九二九年上海現代書局出版的《大眾文藝》二卷三期，便以「新興文學」為專號名稱。一九二八年夏，在上海編過《華僑努力週報》的許傑南來吉隆坡，任《益群日報》總主筆，並主編《枯島》文藝周刊，提倡新興文學，希望以《杜島》為「馬來半島革命的文藝青年大本營」，刊了不少明確宣揚革命文學的論文〔註5〕。但是他同時也主張反映地方色彩，並「號召當地的文藝工作者，寫出自己所熟悉，自己所切身感受的，反映此時此地生活的文藝作品來」（許傑1988:304），這就不完全是「僑民文學」了，雖然所謂地方色彩代表的可能只是「中國文學的新途徑」（陳翔冰1928：楊松年1988:63引文）。許傑在一九二九年底返回中國，編《枯島》的時間，雖然不到二年，但熱心提議成立南洋文藝中心（譬如月刊，專刊由本地作者寫南洋的文學作品），推動新興文學與南洋色彩文學的結合，使這份文藝副刊成為當時中馬文學的大本營。一九三〇年，殖民地政府開始壓制左翼與反日言論，馬華文壇進入白色恐怖歲月，被諭令離境的文化人，除了刊登寰遊詩劇〈十字街頭〉（新興文學一例）的《星洲日報·繁星副刊》編者林仙嶠外，一九三一年尚有有《南洋文藝》雜誌主編陳慧玲。

《南洋文藝》很可能是第一個以「南洋文藝」為刊名的雜誌，但是，早在一九二七年初，《新國民日報·荒島副刊》的編者黃振彝、張金燕、朱法雨諸人便已提出「專把南洋的色彩放入文藝裡去，來玩些意趣」（張金燕1928；方修1972b:100）。跟許傑不同的是弔張金燕生於新加坡，是本地馬華作家，因此格外關懷南洋社會、強調南洋色彩文學。《枯島》雖然提倡南洋色彩，編者多少總有革新與改造「沒有文藝也沒有文化，只是一個荒涼的小島」（許傑1988:303）的南洋文壇之意，文藝青年的個人抒情文稿被壓，便是一例。《荒島》諸人則從「玩些意趣」出發，極力以南洋事物為「做文藝的材料」。

一九二九年六月，陳鍊青接編《叻報·椰林副刊》，推出改革號，大力提倡「創造南洋的學術和文藝」，希望南洋的文化人能像英國移民在美國建立本身的獨特文化那樣，「創造一種南洋的文化」（方修1972b:124）。陳鍊青自己雖然「喜歡向左轉的一切」，也鼓吹南洋文藝與新興文學結合，並在《椰林》刊了不少具有新興文學意識的作品與論文（如衣虹一九三〇年四月一系列的文章），但他也能寬容地以擺「雜貨攤」的態度來編《椰林》，聲明抒情詩詞或唯美派創作也願意刊登。研究新馬早期作家的楊松年指出，他懷疑「陳鍊青倡導南洋色彩的文藝，是深受黃僧的影響的」（1988:82）。

黃僧〔黃征夫〕是早期南來中國作家中視野較廣的一位。他曾經留學法國研究社會科學，故關注焦點擴及南洋社會與文化現象，而不局限於南洋色彩。他的〈學術文化與南洋華僑〉（1929）一文便論及南洋文化屬性與本地意識的問題，指出當時一般華僑心向祖國而不認同南洋，以為

僑居南洋是客寓，不明瞭事實和環境上，華僑地位已確定其固定性，……殊不知華僑是絕對不能離開南洋的。……華僑忽略了自身在南洋的永久性，而至於忽略創造華僑的文化學術。……華僑承受祖國的傳統思想，對於政治上的統治全不在意……。我們應當醒悟了華僑以南洋為家鄉。……我們應當像英僑在北美一樣，創造他底學術文化來與歐洲對抗。（方修 1972a:133）

這就已有正視華僑的身份屬性，提倡南洋文化獨於中國文化與學術之外的意識了，就像他在別處明言的：「不能有奴隸式的學術文藝」。「南洋文藝」一詞也常在他筆下出現。

同樣的，一九二九年，在《南洋商報·文藝周刊》還沒創刊之前，該副刊編輯曾聖提便已發表〈南洋的文藝〉一文，昭告世人「南洋乃現代文藝之寶庫」。《文藝周刊》創刊後，他與吳仲青、曾華丁等人更致力於在「高椰膠樹之外，以血與汗鑄造南洋文藝的鐵塔」（方修 1972b:112）。值得注意的是，除了主張描寫華僑及其他人種的生活，曾聖提也提倡介紹馬來文化與翻譯馬來文學，他自己則譯介印度

文學文化甚力〔註6〕。雖然他抨擊頹廢的文藝作品，但也反對「競刀槍血淚」的所謂革命文學。曾氏顯然另闢蹊徑，而未加入當時的新興革命文學主流。他喊出了響亮的建設南洋文藝口號，自有他浪漫與超越的精神。

南洋色彩或南洋文藝的提出，象徵了中文作家（南來中國作家／華僑／僑民）開始對「本土」產生興趣與關懷（不一定是歸屬感），開始把南洋納入文學的所在地。提倡翻譯馬來文學更是關注本土的異質文化之表示。因此，廣義的「僑民文學」的「中國性質」並沒有那麼純粹。到了一九三〇年，相信在南洋的文學人都普遍有了南洋文藝的概念。但是，當時的南洋意識是否已強烈到形成一種文化屬性或「一種南洋的文化」，有待重新建構。文學史家通常指出，馬華文學一開始就是中國僑居新馬的文化人文學活動與思想運動，在文化、意識形態上認同或呼應的是中國。但是我們也看到，南洋文藝的提倡，是中國文學在不同所在地異質化的必然趨勢，即使這些早期作家身份是中國公民（僑民）。「中國—南洋」這雙重意識形成一種文化激盪。但是，如果「中國」、「中國文學」、「中國文化」是很清楚的影像，「南洋」呢？「南洋色彩」是甚麼？只有「南洋色彩」而沒有「本土意識」，南洋色彩很可能只是一種壓抑的置換或出路（「中國文學的新途徑！」）。壓抑來源或為中國文化霸權，或為當地殖民政府（以及獨立後的本地人政府）的政治力量。若拋開對「南洋文藝」稱謂沿革的關注，而詮讀其意識形態或文化政治意識，我們很可能會對當時的「南洋意識」提出懷疑。

不管南洋色彩是否壓抑的置換，只有以本土意識反抗中國文化霸權而產生的南洋文藝，才可能具有南洋文化屬性或南洋意識。例如，黃征夫便以「華僑」的「固定性」與「永久性」來對抗或辯識中文「僑」字的意義，以及中國「官方說法」中「海外中國人」的不確定性。黃氏的南洋論述，可謂本土意識覺醒之肇始。但是如前所述，儘管中國文化對南洋文化的實際影響如何仍有待商榷，中國以及中國文學（文化）的影響無從否定，不可能輕易便說：「跟我一點關係也沒有」。黃征夫在日本侵略中國後便慷慨返國從軍，後來在廣西逝世。雖然他曾經思考過華僑與當地「政治上的統治」的關係，顯然在政治認同上他還是心屬中國，更遑論民族屬性了。另一方面，「海外中國人」文化屬性的矛盾情境（結）也跟政治認同的複雜性糾纏不清。「華僑」固然心屬中國，中國卻不見得認同華僑。姚楠即指出，在中國，歷來「君是『大國之君』，臣是『大國之臣』，甚至老百姓也是『大國之民』，把東南亞人認為『蠻夷』，把海外華人視若『盜寇』」（1988:329）。因此，若把南洋意識擺在中國民族自我中心論脈絡來看，南洋文藝一開始就在中國文學史的書寫以外，文化屬性早已不辯自明。許傑在吉隆坡「參加過馬華文化宣傳工作」，但《益群日報》主要宣傳的還是「祖國文化」。若干中國文學史家行文即使

提及海外文學，也只是附帶一提，以支流視之，要不然就是把它據納入主流文學的網路系統。不過，中國文學史對南洋文藝的再現，是另一個主體性的問題。

「南洋」所指稱的對象，顯然範圍太廣泛，無法對焦。南洋可泛指文化形態歧異的東南亞諸國，也可能只是包括新加坡內的馬來亞的代稱。中國作家筆下的南洋，可能還包括印支半島及印尼、菲律賓，馬華作家則多半以之指稱新馬。前文以「南洋意識」為馬華作家擁抱本土文化屬性的發凡，顯然一樣焦點模糊，勢非對準所在地不可。一九三四年，以小說《峇峇與娘惹》（一九三二年出版）聞名的丘士珍在《南洋商報·獅聲副刊》發表〈地方作家談〉一文，提倡「馬來亞地方文藝」。儘管「馬來亞地方文藝」一詞強調「地方」的比重不輕，「馬來亞」三字的提出顯然比「南洋文藝」進一步認同了本土人物與利益，同時也賡續了「南洋文藝」（尤其是黃征夫的概念）的本土意識之發展。馬來亞地方色彩再現了華僑作家書寫所在地的現實性，同時也明確地彰顯了作品的文化屬性，故此直到一九三六年，仍有人響應。例如曾艾狄便在〈馬來亞文藝界漫書〉文中提倡「馬來亞應該有馬來亞文藝的生命」（方修 1972a:280）。

在三十年代，中國意識或共產國際左翼思想在馬來亞遭受壓抑，左傾言論與活動被視為非法言行，部分文化人（包括寧漢分裂後南來的中國左派意識分子）提出南洋色彩，不但可以配合新興文學反帝反殖的任務（突顯「南洋」，意味強調的是主體性，而非殖民性），在南洋共產黨人開始公開活動之後，也足以自衛自保，不致於被政府當局視為共產黨同路人。對於這一派的文化人來說，南洋文藝自是壓抑的置換，不過施壓的是殖民地政府。同樣的，「馬來亞文藝」這口號的提出，可能也是當時的時代精神或政治氛圍使然〔註7〕。一九三〇年，南洋共產黨改稱馬來亞共產黨，正式宣佈以馬來亞為活動基地。一九三一年，日本侵佔中國東北，馬共利用華僑反日情緒，大力宣傳建設「馬來亞共和國」。一九三二年，世界經濟大蕭條，新馬膠價大跌，經濟惡化，民生困苦，馬共趁機擴大影響力，發動罷工，成立支部。三十年代初期的現實處境，取代了隔海的故鄉，成為留在南洋的文化人當務之急的關注對象，同時也迫使他們反省自己生活書寫的所在地。

但是，「馬來亞文藝」提出之後，馬華文化界卻比以往更明確認同中國，顯露更強烈的中華文化屬性。原因有二。一為日本人在一九三七年七月七日發動蘆溝橋事變，開始侵略中國，喚起了華僑的民族意識與愛國精神；二為中國文化人大批南來宣傳抗日，獲得馬華作家大力呼應，紛紛書寫抗戰文學以「抗日衛馬」，把新馬南洋當作中國的大後方。丘士珍的提議後來有沒有再引起回響，也就不見下文了。「馬來亞文藝」沒有機會納入其問題結構的課題，如馬華文學的獨特性、馬華文學與僑民文學的關係、馬華文學與中國文學的關係，要等到一九四七、四八年的另一場文化論爭才成為本地文化人關注的焦點。

如前所述，戰後的馬來亞緊急法令宣佈與中共立國這兩件史家行文修辭所謂的「歷史意外事件」，使馬華作家認同親中國的左翼思想與中國變得不切實際與不可能（報章不再稱中國為「我國」；大勢所趨，連馬共黨員也唱起「我愛馬來亞」、「馬來亞是我的國家」等愛國歌曲〔李炯才1989:168〕）。緊急法令宣佈馬來亞共產黨為非法團體，左翼言論也受到壓制。中共掌權後，中國出版書刊一度禁止進口，兩地人民不得自由來往。殖民政府此舉無疑是想斷絕南洋與中國在政治與意識形態上的連繫。這兩件歷史事件促使馬華文學改變或隱藏認同對象，另闢蹊徑。不過，戰後馬來亞本土政治權力的消長，社會意識的轉變，政黨的發展，馬來文化的復興，更是加速「馬來亞意識」形成的重要因素。這一點，文學史家似乎較少提及。

馬來亞殖民政府抑制親共產思想與活動的途徑，不外是將華族低下層人民與共產分子隔離，切斷他們的連繫。「布力士計劃」（Briggs Plan）與鄧普勒將軍（General Sir Gerald Templer）的剿共方案，即採此策略。中共書刊宣揚馬恩列毛意識形態，因此禁止入口，人民到中國去會被洗腦，故不准來往。但是，一個新馬華人，如果因現實的阻隔，無法親中傾共，並不表示他的政治認同就會自動轉變或以本土文化為歸屬。不過，一旦他離開本土，到一個沒有禁令的地方，會不會如魚得水地心向中國或擁抱馬列思想呢？李炯才以及當時在倫敦的若干新馬華族人士證明事實並非如此單純。布力士計劃剿共成功也不表示一旦沒有隔離，華族就會支持共產黨或傾向中國。李炯才並非受英文教育長大，相反的，他的中學教育內容（檳城鍾靈中學）主要以中華文化為主，師生在思想上多心屬中國（但不一定左傾），他自己也曾經以中國人自居（正如他受英文教育的兄長曾以英國人身份為勞）。然而，由於戰後馬來亞及東南亞大環境的改變，各族人士攜手謀求結束殖民統治，以建立自己的國家，在檳城北海出生的李炯才漸漸認同馬來亞，關心她的前途與利益，對這個地方心有所屬。從這個角度來看，李炯才的自傳文可說是現代版的「建國神話」，反映了華族在尋求建立一個獨立國家的努力，與馬來亞其他民族並肩同步。在這方面，馬華文學界也不落人後。例如，一九五五年在新加坡創刊的《蕉風半月刊》（方天主編，後改月刊；一九五八年遷到吉隆坡，出版迄今已三十七年；現改雙月刊），封面的標語已不僅是「馬來亞文藝」，而是「純馬來亞化文藝」，足見文化界心向馬來亞立場之一斑。一九五六年，馬華文化界更發起「愛國主義運動」，表明認同立場。

追溯歷史，往往意在鑑今。換句話說，書寫歷史敘事往昔，其實書（重／改）寫的是當代。本文開頭引述了李炯才的敘事作為托意之言，即旨在點出馬來（西）亞民間華社在文化屬性與政治認同的問題所在，不在於認同，而在於不被認同。因此，無論馬華文學表現如何，對本土的文化屬性如鮮明，馬華文學乃至文化直今仍

然被視（斥）為外來文學文化，只能在邊陲書寫運作。馬華文學久（暫）居邊陲，自成文學系統，但在政治系統與社會系統的牽制與衝擊之下，難免面目模糊，身份曖昧。因此，本文也只能不斷藉不同（斷）的引述與歷時性社會政治系統的文本化建構來探討馬華文學與文化屬性間的辯證關係，至於馬華書寫人的認同屬性，其實並無不明之處。不明的是他者的視域。華裔馬來（西）亞文學在這視域內越模糊不明，越能彰顯他者在鏡象期自我審視時，清楚照映出來的馬來文學或國家文學的意象，儘管馬華文學在獨文前早已認同並建構了馬來亞主體性。◆

【附 註】

1. 李炯才的《追尋自己的國家》原著為英文，另有日譯本。中文版顯然出自匿名譯人手筆，譯者甚至極可能不只一人，因為書中若干行文措辭前後不一。茲舉數例：馬來西亞故首相 Abdul Razak 即有「拉薩」與「拉扎克」二譯名，李玉榮與李王榮顯然是同一人，同樣的例子還有黃望青與黃望晉、黃思、黃士及黃詩、布士達曼與武士打曼、姆羅丁與峇哈魯丁等人名，其他如地名雙溪伯泰尼與雙溪達年，專有名詞「馬來亞人論壇」與「馬來亞論壇會」也同樣犯了一名多譯的毛病。此外，南洋水果 Durian 慣稱為榴槤，而非「留璉」；韓素音的小說 *And the Rain My Drink* (1995) 有李星可譯本《餐風飲露》，不宜另直譯為《我的飲料——雨》（見 282），末章引述李光耀的話說「我們也許說國話……」（頁 360），其實新馬華人說的是「華語」，「國語」另有所指。書中也有少數馬來文未譯。譯者（臺灣人？）的新馬本土知識似乎未能充分配合李氏本書觀察入微的書寫與豐富動人的內容。本書除了是一個南洋華人的自傳外，更是一個時代的縮影，充滿了歷史、文化、政治的辯證，可以作為東南亞（尤其是新馬）研究的參考史料，希望再版時作者或出版社能詳加校訂。
2. 例如，姚拓即指出「研究馬華文學的專家們，給〔一九三七年到四二年所謂繁盛時的〕這些作品命名為『僑民文學』，的確是恰當而妥切的」（1986:22-23）。值得質疑的是，如果這些文學史家認為「繁盛期」的作品是「僑民文學」，其他時期的作品呢？到底「僑民文學」的定義為何？可惜姚文未註明參考資，讀者無從進一步查證引述原始篇什。詳姚拓（1986）。姚文原在一九八六年於西德舉行的第一屆「現代中國文學大同世界」（“The Commonwealth of Modern Chinese Literature”）研討會上宣讀。
3. 似乎「僑民文學」的問題在於「虛構」，而非中國題材，或作家身份。外來（南來）作者自有過去在中國的經驗，又何需虛構中國題材？反而是本地作者才需要虛構中國以及中國題材，但他們的身份卻是本地人，故作品不宜算僑民文學。中國作家虛構南洋題材，或獨立後馬華作家書寫中國題材（例如姚拓、方北方），也不能算僑民文學。所以我懷疑「僑民文學」是不存在的虛構對象。
4. 例如，孟沙認為「從總的趨勢看，『僑民文學』仍然佔了上風」（1991:15）但是姚拓卻指出「結束，馬華作家大獲全勝，奠定了馬華文學獨立的基礎」（1986:23）。王潤華也說：「由於他們〔支持馬華文藝的一方〕所主張馬華文學應該脫離中國而獨立的運動，是密切

- 配合著當時社會政治思想之演進，自然最後獲勝」（1991:24）。既然「僑民文學」是不存在的虛構對象，三氏之言，也可以虛構文（fiction）視之。
5. 楊松年認為許傑的態度是「相當左傾與激烈的」（1988:58）。楊著《新馬早期作家研究（1927—1930）》為近年馬華文學論述或論史諸書中，較嚴謹的一本，引述書文的出處資料相當完整，對後人進一步追蹤研究，十分有用。
 6. 曾聖提曾於一九二五年與一九三二年二度到印度追隨甘地，一九四三年著有，《在甘地先生左右》（上海：真善美圖書公司，1948；新加坡：青年書局，1959），另有英譯本 *By the Side of Bapu*，關思譯（印度：甘地基金會，1982）。
 7. 林建國懷疑「馬來亞文藝」概念的提出關涉南洋共產黨改稱馬來亞共產黨的發展脈絡，可能是重寫華裔馬來（西）亞文學史的另一個切入點。這雖是林君與我閒談時言論，仍值得深思。小說家馬崙（夢平）便曾指出：「當年的馬華小說作者，把政治文化革命的使命看得比文學使命更重些」（1991:52），顯然不無其歷史背景。

【引文書目】

- 陳清僑（1991）〈普及文化的普及技術：並論甘國亮《人間蒸發》〉，《中外文學》19.12:4-24
- 方修（編）（1972a）《新馬文學史大系》.第一冊：理論批評一集.新加坡：世界書局.
- 方修（編）（1972b）《新馬文學史大系》.第十冊：出版史料.新加坡：世界書局.
- 方修（1986）《新馬文學史論集》.香港：三聯書店香港分店；新加坡：文學書屋.
- 李炯才（1989）《追尋自己的國家：一個南洋華人的心路歷程》.臺北：遠流.
- 馬崙（1991）〈馬華小說的特質與創作方面〉.《亞洲華文作家雜誌》28:48-55.
- 孟沙（1991）〈馬華小說沿革縱橫談〉.戴小華與柯金德（編）《馬華文學七十年的回顧與前瞻》.吉隆坡：馬來西亞華文作家協會.7-33
- 王賡武〔1984〕（1988）〈中國移民形態的歷史分析〉.馬寧譯.宗廷虎270-87.
- 王潤華（1991）〈論新加坡華文文學的發展階段與方向〉.莊鍾慶等（編）《東南亞華文文學與中國現代文學》.福建：廈門大學出版社.65-77.
- 小黑（1990）〈十·廿七的文學紀實與其他〉.《前夕》.吉隆坡：十方.131-74.
- 許傑（1988）〈我曾經參加過馬華文化宣傳工作〉.宗廷虎295-312.
- 楊進發（1977）《戰前星華社會結構與領導初探》.新加坡：南洋學會.
- 楊松年（1988）《新馬早期作家研究（1927-1930）》.香港：三聯書店；新加坡：文學書屋.
- 姚楠（1988）〈對二十世紀中國研究東南亞史與海外華人史的情況介紹和幾點看法〉.宗廷虎313-32.
- 姚拓（1986）〈馬來西亞獨立後馬華文學的發展〉《蕉風月刊》394:22-29.
- 宗廷虎（編）（1988）《名家論學：鄭子瑜受聘復旦大學顧問教授紀念文集》.上海：復旦大學出版社

轉載自《中外文學》21卷7期，1992。

新／後移民：

內／外在流離、族群關係與閨閣美學

——論潘雨桐小說的書寫政治

黃錦樹

一、臺灣—美國留學生與故鄉的歸返者

潘雨桐，本名潘貴昌，原籍廣東梅縣，1937年生於馬來西亞芙蓉。他的父親是中國移民的第一代，而他便是土生土長大馬華裔的第一代。他生於馬來亞還屬於英國殖民地的時代，換言之是和馬來西亞國家形成同步成長；因而是某種意義上的時代轉型期人物——在國家獨立前，他尚未具有當地的現代國民身份，因而他和他的父執輩也是同時代人，在意識型態上必須經過華僑到華人的重要轉折。其時半島的狀況未明，因為殖民地除了（暫時）屬於殖民主之外，其實屬性仍未確定，那時的半島華人可以毫不受質疑的自居（留寓的）中國人，中國和南洋的政治聯繫非常直接，母—子似的一體感也尚未被切斷。

然而他也是第一代的大馬臺灣留學生，1960年代初期（註1）留學臺灣就讀於國立中興大學園藝系，而他在臺灣文壇上嶄露頭角時已是20年後的1981年，已從美國取得遺傳育種學博士學位，重回臺灣時已不是學生而是教授。1981年，潘雨桐44歲，以〈鄉關〉獲第六屆聯合報小說獎；次年，以〈煙鎖重樓〉獲聯合報中篇小說獎；1984年又以〈何日君再來〉獲聯合報小說獎第三名（丘彥明，310）。他登場的年代，也是當代臺灣重要作家張大春、黃凡等人在文壇大顯鋒芒的年代，所以他和他們也可以說是同時代人。差別在於，他的年齡比他們都大得多。

那時他的作品一如他的年齡，已屆成熟穩定；風格、語言、敘述技巧也都已趨於固定，作品的格局、調子也大抵定型。就其調子而言，不外乎抒情、感傷，甚至唯美；他的筆名「雨桐」便隱喻了他作品的美學基調——「春風桃李花開日，秋雨梧桐葉落時」、「梧桐樹，三更雨，一葉葉，一聲聲，空階滴到明。」一始終如影隨形一般的漫漾在他小說敘事之中，本文權稱之「閨閣美學」，較諸於「古典中華美學情調」之類的修辭來得具體些。後文將會討論他這種忘乎所以的美學耽溺的意識型態意義。

潘雨桐的小說，變得最多的是他的題材，而且也幾乎反映了他的生命歷程：臺灣—美國—馬來西亞。在臺灣的系列得獎作品中，大都以美國為背景；回馬任職園坵經理之後，則大致以大馬為背景。不論前者還是後者「臺灣」在他的作品裡總是以低度前景化的方式呈現，片斷片段的閃現為感傷的記憶；以美國為背景的，寫的通常是留學生生活，對臺灣作家和讀者而言那已是喪失了新鮮度的題材。因為自50年代以降，大批大批的臺灣留學生「去去去，去美國」，早已把美國給寫濫了，易引起刻板反應。做為一個曾經留學臺灣的馬來西亞華人，差別在於，他帶著大馬和臺灣的雙重記憶去美國；小說中的人物時時不忘他的馬來西亞國民身份，他的政治屬性，並且不斷的和其他第三世界漂流到美國的「新移民」做處境上的比較，從而把大馬華人的政治處境延伸為一個世界性問題的局部。而箇中閃現的臺灣經驗無非是一樁「丈母娘嫌貧愛富」的敗北的愛情故事。做為失敗的熔爐的美國，對於小說家潘雨桐而言，它的價值也許正在於它充斥著世界性的難民；這種經驗上的交流不止有助於反省自身的處境，也使得他後期在書寫大馬時也十分關注境內的少數民族、新的外來移民和當地居民之間的互動和彼此的處境。綜觀潘雨桐的小說，關切的不外乎三個問題：（一）大馬華人的政治處境；（二）第三世界的難民／新移民問題；（三）大馬境內的弱勢族群—被剝削者。以下將以他兩種背景不同的書寫為對象，討論他透過小說思考的各種問題、問題思考的情境、呈現問題的方式所呈現的問題等等。焦點大致集中在政治與文化，著眼於潘雨桐小說書寫的政治性。

二、天涯路：散居族裔（宿命）的移民性

潘雨桐的小說在形式上除了可見的抒情性之外，便是極為顯明的亟欲發言、表達（政治）意見的企圖；因而他的小說在幾無藝術實驗性可言的平實之下，其實也隱然的呈現了文類上有限的駁雜——通常表現在對話中大段大段的（政治）議論。這種很可能會嚴重損害藝術性的「說明」，迫不及待的向讀者坦白招出他的寫作意圖，也為尊奉教條反映論的「現實主義」評論者大開方便之門——提供了可以直接採擷的引文。而這樣的設計卻也並非全然不合理——在某種情形之下——假使那是故事中人的意見，換言之，那必須是「真實」的故事。如此，便再度回到了寫實主義的預設。潘雨桐經常強調，他寫的都是「真實的故事」（註2）。讓我們從一則「真實的故事」開始這一部份的討論：〈天涯路〉。

做為「一篇真人真事的作品」（丘彥明，312），〈天涯路〉以擬報導文學的方式，以穿插的來自異國的書信和低度修飾的敘事，寫出一則援救流落在馬來西亞丁加奴的越南難民—華僑的故事。援救者「我們」是馬來西亞華人，被援救者和請託人都是越南華裔，差別在於：「我們」是已成為居民的移民後裔，而請託人是異

國的新移民。其中的難民是新移民的朋友，而新移民和移民後裔是留學臺灣時的同學。三者之間沒有本質上的區別，甚至可以說他們之間的差別是一種過程性的——因為對「我們」而言，「他們」也曾經和「我們」一樣是當地奉公守法的好國民，在當地政治平靖的時候。換言之，這種「過程」帶著強迫性與機遇性，機遇性繫諸於當地的政治變動，像定時炸彈一樣；一旦從「可能」變成了「事實」，居民就被強迫性的選擇當難民—移民。在援救對象的過程中，這些受過高等教育的大馬華裔知識份子也漸漸的意識到這一點，而產生了自我的對象化，在「難民」的形象中辨識出自己（一種可能的未來）。當「我們」目擊難民：

這就是難民了，他們和我們有甚麼不一樣？黑頭髮，黑眼珠，黃皮膚。（1987：39）

在「肉體的詛咒」（轉引Ien Ang，57）上彼此是共同的（註3），差別只在於「我們」衣著光鮮，頭髮油亮。做為覆蓋物的衣著從而隱喻為政治處境的表徵，而不僅僅是華人刻板印象中的經濟力的象徵。做為一種外在於肉體、增補在肉體之上的事物，它最大的特點反而在於它易於被剝除。所以「我們」覺悟：

要是我們也只穿一條短褲，把頭髮的油脂洗去，光著腳丫和他們在一起，不也是難民嗎？（39）

從這裡再往下延伸，敘述者不禁涼颼颼的發出政治感嘆：

有人已經給難民的流離失散下過判詞：越南難民的流離，是大馬華人的殷鑑。（48）

據作者告知，文中的「有人」不是別人，就是大馬前副首相嘉化峇峇（註4）。這類充滿警告、恐赫意味的「判詞」在大馬並不陌生，每逢政治緊張、種族關係亮紅燈時，異族的政客就會以民族英雄的姿態在媒體或公共場合上公開「提醒」華人：「你們」並非這塊土地上真正的主人，而是來自中國的寄居者，「我們」隨時可以把「你們」趕回老家去。

移民的後裔其實土生土長於斯，「中國」對於他們而言常只不過是一種情感上的詩意思象，是一種集體意識投射的抽象目標。對於第一代移民而言它才具有實指性，因為他們從那裡離開，那是真實的經驗。安土重遷的中國人之所以選擇離開故土常都有不得不然的原因，在那個大清帝國崩潰、軍閥割據的老中國分崩離析的歷史轉型期，土地分割、價值解體、權力重新分配之外，便是子民的流離。生存的考量讓他們暫時把那並不能當食糧的鄉土情感擱下，而勞力是他們身上唯一具有交換價值的，於是他們把自己賣給了那個時代唯一的買主——殖民地上的殖民主，也和被殖民的土地定下了契約關係。沒有人知道會從此告別故里，他們和轉型中的老中國一樣，並不具有西方現代國家的觀念；在他們離開的時候及往後一段相當長的時間裡，老中國仍以血緣定屬性。當他們知道他們和以後的所有世代都將以「華人」

的嶄新政治身份生活在這個過去叫「南洋」，從此以後是他們的國家一國籍的地方，他們和「故鄉」之間的斷裂才以無可挽回的方式呈現為事實。斷裂的本質是一種遮蔽的創傷，癒合需要時間；時間和現實的利益可以讓子孫們有效的數典忘祖，忘掉他們來自的地方。然而，在殖民主日不落國日落以後，土地卻有了異於既往的屬性，馬來民族帶著強烈的殖民創傷和屈辱，面對著那已被大英帝國和他們買來的苦力（華人和印度人）開發得無法復原的處女地、那象徵現代化的地上物——道路、房舍、苦力和他們業已大量繁衍的後代，都被看做是殖民恥辱的標誌。於是華人的存在對於他們來說便是一種負面的象徵，也是一個過於強大的競爭對手。現實上難以去除，因而時不時施以象徵的驅逐，以獲得替代性的滿足。然而，難以預料的是，那樣重複的語詞宣告卻也在對方的遺忘中喚醒他們祖輩的記憶，甚至把原屬於他們祖輩的、和故鄉斷裂的創傷深化擴張為彷彿可以經由遺傳而延續的集體創傷。從而在那些「居民」身上還原出些許「移民」屬性，增加了他們存在的屬性的不確定性、可變動性，即使是在國境之內，也隨時展開內在的流離。

所以作者在他第一本小說集的〈後記〉中忍不住要告訴讀者：

〈天涯路〉是一個悲劇，可悲的是這個悲劇仍在上演。多少歲月過去，華人在這一代國家，在種種的藉口之下，受過多少折辱？（潘雨桐，1987：313）

「路」終究是一個過程而不是家；「天涯路」更是天地之間無止境的漂泊，沒有定點可言。當原初的家土已遠遠的失落、浮昇為想像，其他的棲止之處都有它們宣稱的原住民（大多是較早的移民，以暴力佔有了土地，如今之美國白人），對於華人而言，他們確是「起步」太晚了。往往在他們以為可以安居的地方，在他們即將以為可以安歇的時刻，當地的「土著」會在不經意的時刻提醒他們：別忘了你們不是這裡的主人（註5）。

在〈鄉關〉中，潘雨桐乾脆把「天涯路」中的水部具體化，藉一個登上「一艘八千噸的貨輪，川行新加坡、香港、印尼和越南」而後在紐約跳船上岸的大馬華人和幾個也曾在大馬比農島難民營待過的越南難民之間的經驗交流中，道出他們其實「同是天涯淪落人」。文中交待他的水上經歷，有一回經香港、大陸，在新加坡時「真是倒楣，竟然碰上種族大暴動！」（1989：98）而一一交待出他記憶中的鄰國近幾十年來的類似事件，那些國度都在他航行的視域之內，而不免物傷其類。其中的兩個越南女子為了籌集逃亡的經費而被迫出售肉體，以女人肉體的原始交換價值來交換身體的自由。同行的老趙慨嘆：

……在那種地方，人的尊嚴早就沒有了，甚麼都沒有了。（108）

……睜開眼四週看看，不管你承不承認，太平盛世的時候，華人都是建國功臣。可是，一旦政體改變，或是有甚麼傾軋，華人就首當其衝，成了代罪羔羊。(109)

已成為居民的當地華人不止在政治變動中易於被還原為難民—移民，而且更易於被徹底的「還原」至最原始的狀態——只剩下肉體。女為妓，而男人則為盜或為苦力，一如他們那在亂世中遠離老中國的祖先。剝離了一切之後，剩下的是名符其實的「肉體的詛咒」。國籍、祖籍及其他的所有「身份」（行業、社會地位等）都被抽離，在他們這嶄新的屬性中，唯一的「身份」也只是「難民」而已。

三、一水天涯：「成為」馬來西亞（華）人

在前一節討論的作品中，都是把大馬華人的命運擺在海外華人整體命運的框架中，以一種隱喻—寓言的方式處理；是間接的處理方式。在那些「美國經驗」式的作品中，那個旁觀的、具大馬留學生身份的（政治）發言人，思考大馬問題時也是以一種類比的、甚至是抽象的方式。在回返大馬之後，發言主體—隱藏作者（Implied Author）也回到了馬來西亞。作品中的發言慾望有增無減，針對的問題也愈來愈具體，甚至幾和政治社會事件同步。他以一個受過高等教育的大馬華裔知識份子的身份，無所逃離的成為大馬五百萬華人的一份子，共同面對著所有大馬華人切身的問題，共同呼吸著大馬的種族政治空氣。這些問題廣及各個層面——文化、政治、教育、經濟等。他選擇小說作為發言的場域，裡頭包含著似真的、富歷史意味的事件敘述及說明性發言，因而直接或間接的參與了大馬華人「公眾記憶」（Popular Memory）的編碼與建構。

而底層華人對於大馬政治空氣的不滿所衍化成的諸多意見，雖然早已成為大馬華人的普遍共識（Commonsense），一般上卻只能以口頭的方式在民間散播，形諸文字有它實際上的困難：一、無處發表，或者擔心觸犯政治禁忌；二、把它擺在文學的場域內表述，卻又惟恐淪為普通常識的教條，而置文學的文學性於不顧，損害了文學之為文學的主體性（註6）。面對這樣的困難，潘雨桐必須選擇一個在藝術上合理的發言情境，相對於自幼參與民間記憶的消費而對相關課題和言論已然過度熟悉的土生土長的大馬華人，那必須是一個陌生的情境。對於土生土長的大馬華人，有些更為尖銳的衝突其實他們大部份都沒有機會遇上；而在馬來西亞建國之初，在華僑轉變為華人之際，一個造成種族關係最為緊張的政治議題就是——華人（馬來西亞）國民身份的取得—給予，也就是俗稱的「華人公民權問題」（註7）。對於大部份生於斯的大馬華人而言，由於政府對於國籍的認定採出生地主義，那問題之於他們已是一個歷史問題。然而此一問題在象徵的層次上其實一直無

法解決，一直遭受政治還原。對於大馬華人必須是「陌生」的問題情境，也就只能發生在他們之中的「異己」身上，他／她們正在（申請）成爲馬來西亞公民——「新移民」。對於大部份大馬華人而言是象徵層次上的問題，對於他們來說卻是個迫切的切身問題。在〈一水天涯〉中，潘雨桐選擇了一個特殊的視窗：「臺灣新娘」。

「嫁雞隨雞」的臺灣新娘現象，是大量大馬華人留學臺灣的直接後果。因而在題材上有它的時代合理性（註8）。小說人物林美雲嫁來大馬十年，女兒都小學二年級了，公民權卻一直沒著落。在她一再的申請，滿足了官方所要求的各項苛刻條件之後，卻仍一再的被駁回，隱含作者終於忍無可忍，而情緒爆發：「我是合法的」，她吶喊——

爲甚麼菲律賓人，印尼人非法進入沙巴州，卻能輕易的成爲公民？難道我們不是同住在馬來西亞嗎？爲甚麼審查會有雙重的標準？爲甚麼越南的華裔難民湧入丁加奴和吉蘭丹我們能執法森嚴，把他們趕出大海或送去第三國？華人還被警告要以此爲殷鑑。而印尼非法移民則任其登陸，氾濫到爲非作歹，打家劫舍而無動於衷？（1989：219）

這一連串問號還只是原文的三之一，歷數了8—90年代的各種種族性問題。她的丈夫在反應上和她的憤懣正相反：遲鈍、倦怠、冷感——一種徹底的無力感。大部份返馬的旅臺知識份子的典型形象，一種偶而發發嘮騷、謹言慎行的行動的侏儒。他「彷彿也已習慣了這樣的生活」（220），而勸她等：

也不祇妳一個，還有好幾十萬人在等呢。（220）

龐大的沒有公民身份的華裔永久居民，是隱匿的沒有身份的族群，在社會的底層長久的緘默的等待「成爲」大馬國民（註9）。這些持紅居民證者泰半和這個半島一道在建國過程中成長，卻因爲出生證明在時代的變動中失落，而讓他們長久的置身於那個時代轉型的裂隙，「轉」不過來。而大馬華人取得的公民權其實是業經打折的，和擁有一切資源分配優先權的「土著」的「主人」的公民權不同；它是「非土著」的、標誌著外來者烙印的「有條件的公民權」；它的「使用範圍是以不得侵犯馬來人特殊地位爲限度。」（楊建成，1982：110）並且

政府可以「在言行不效忠馬來西亞聯邦」的理由，不必附加詳細說明的摘要，來褫奪一個人的公民權。（110）

它像是貼上去的，可以在「非常時刻」運用政治權力把它撕下來，就像華人光鮮的衣著一樣，很容易被強迫剝掉，而還原爲肉體。「土著」的公民權在規定上就完全不一樣，它是一種權力優勢的本質主義，他們的「特殊」被規定爲「本質上的」，在這新興國家建國之初就已被設計在它的結構之中。

華人「成爲」國民是如此困難，本質上仍在於他們的「肉體的詛咒」；而在另一端，其他少數民族卻反而仗著「肉體的優勢」而易於成爲「土著」；這便是小說中的臺灣新娘看到的政治現實。

80年代初期，大量印尼、菲律賓非法移民以難以計算的速度、無從統計的數量連連湧入，在相當長的一段時間裡躍居爲華文報上社會新聞版的主角，無非是打劫、強姦之類的，受害者都爲華人——異族刻板認知裡的有錢族群。而在另一方面，許多大園坵中爲英國大資本家工作的華人經理、承包商都喜歡大批的雇用他們，以極爲低廉的工資和苛刻的工作條件。新移民中的年輕女性，也常淪爲他們的玩物。身爲英國資本家屬下的園坵經理，他是共謀者；做爲小說家，他又是一個憂鬱的觀察者。於是在〈綠森林〉中，他以參與觀察者的優勢，把對於大部份華人而言僅僅是傳聞（也就是在〈一水天涯〉中被背景化的部份）的「故事」前景化（Foregrounding），透過似真的敘事，表徵爲現實的創傷。

「沒有時間寂寞」的華裔少女在一場蘇祿非法移民（其實是強盜）的洗劫中被輪姦殺害，沒有能力保護她的同籍男友在事後和其中一位與強盜同籍的移民展開對話，那人坦然面對質疑：

「你以爲我是非法移民嗎？我是合法的。」

「合法？誰讓你合法？」

「你們的政府，是你們的政府發給我藍色身份證。」（1989：259）

面對新移民的理直氣壯，（舊）移民後裔不禁歇斯底裡，把剛發生的身邊的現實創傷立即的昇高爲族群間的政治問題，而化爲無用的吼叫：

「你是合法的？你在這裡住了多久？憑甚麼你可以拿到藍色身份證？」

「我們有些人住了十多年，拿的還是紅色身份證，不能享有公民的權利。你

憑甚麼？」（259）

「憑甚麼」確是一個值得探究的大問題。華人普遍上把這樣的情況理解爲種族問題的延伸，認爲官方默許那樣的作法其實有它的政治目的：增加「土著」的人口數量。因爲這些鄰國的非法移民都屬於南島語族，不論是在語言上還是種族上都具有親緣性，人口數字的增加在投票上對於他們也非常有利。更棘手的問題其實是「住了多久」這質問中所蘊含的歷史問題。

對華人來說，他們較這些新移民來得早，理所當然的也住得久，自然更有資格取得公民權；然而在「土著」的視域裡，華人無疑的是英國殖民的伴生物。當他們把時間還原到前殖民時代，問題就沒那麼簡單了。目前東南亞各國的地域—國界劃分直接受到17—19世紀之間更迭的西方殖民瓜分影響，被分割的土地分別屬於不同的殖民主，在他們各自的強迫現代化開化和文化、政治影響之下，地域之間的差異才逐漸被深化；而獨立爲現代國家，在策略上正是爲了擺脫殖民主（義）的一種不

得不然的舉措，代價卻是將殖民地劃分予以合理化、結構化。這種來不及深思熟慮的匆促分割產生於政治妥協，而無暇顧及前殖民的文化、歷史因素。在那一片廣大的地域中，印尼有三千多個島，菲律賓有七千多個島，散佈得非常廣，和鄰國之間的鄰近程度甚至可能還較本國近，自古多海盜出沒。在這些相鄰的國家之間，「土著」自古自由往來，他們的地域觀念和部族之間的權力消長有直接關聯，基本上是流動性的。即使在獨立之後，許多小島上的居民和他們的時間也仍停留在前現代，他們的地域觀念亦然。往昔自由往來之地，如今被分割為多個現代國家。然而乘地利之便，國界對他們而言並非無法克服的問題，他們仍可以自由的穿越邊界。在特定國境之中的許多地域，離鄰國近（新移民：「從這裡到菲律賓只要兩個多小時。」〔1989：265〕反之亦然。）離國家防衛的權力遠（警察：「我們從拉赫拿督騎機車到這裡要三個多小時。」〔265〕）。「住了多久」的時間問題從而變得非常複雜，它包含了兩個向度：（1）他們世代代往來穿透這片大地的時間（以他們原有的生活方式，含作姦犯科），這是一個歷史（時間）的問題；（2）他們穿透邊境、完成「任務」與警察抵達之間的時間差。非法移民和華人之間的衝突，從而也表徵了後殖民地居住者之間的時間差。

更麻煩的是，大批的非法移民其實是憑著華人經理和承包商為他們安排工作、提供住處才可能留下來，換言之，給予了他們「住得久」的客觀條件。部份華人像殖民時期那樣置身於資本家（昔日的殖民主）和被抽象化為「勞力」的原住民、非法移民之間。因而不止種族主義、「土著」論述需要這些異己（Other）（做為統計數字）；國家、資本家、華人中介者也需要他們（做為廉價勞力）；此數者共同構成隱匿的共謀關係。所以〈綠森林〉中遲來的執法者（馬來警員）對華人受害者說：

「不過，你們也——需要。」（265）

而重演了殖民者／被殖民者的剝削結構，「需要」這兩個字一針見血的道出箇中的慾望機制。在場的新移民清醒的為族群辯護：

「他們都是廉價勞工，把森林變成可可園，油棕園，沒有他們，你們能嗎？你們的工人寧願失業，都不願到園坵工作。他們都是被剝削的一群。」（265）

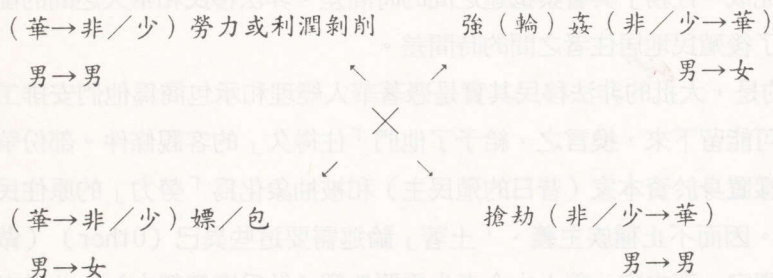
一如當年（英殖民時代）的華人與印度人（「苦力」）在殖民地的作用——「開發」土地。殖民之為殖民其奧秘正在於，這些勞力經由殖民主和土地建立的契約關係極易結構化，一如殖民主因「需要」而引進的各種中南美洲熱帶植物，雖非原產，一旦大量繁衍之後，它／他們和土地之間的契約關係就會因為長期直接的作用、接觸轉而成為直接的，殖民主的中介角色無形中被抽離。所以，重演的歷史，復原的剝削結構，讓殖民的邏輯得以再度啟動。

四、肉體的詛咒：她們的身體—性別

在那樣的（後）殖民情境中，不論是被剝削者還是剝削者，在慾望面前都難以避免的遭受到物質上的還原——肉體、金錢、勞力、暴力——共同構成了一個喚做「需要」的惡性循環的動態結構。在這樣的結構中，不止涉及階級上的剝削／被剝削、種族間的權力關係，更涉及了性別暴力。女性在該結構中的位置，適足以反映該結構的複雜程度。

在上一節討論的後殖民情境中，在潘雨桐的小說裡，除了爭論不休的「我們」、「你們」之外，「她們」也因為肉體—性別而無聲的被擺在案發的現場，在結構中佔有了一個並不值得高興的位置。

少數民族／非法移民在該原始的商品結構中出賣勞力、被剝削剩餘價值，他們之中的部份成員以搶劫的方式強求互補與象徵上的平衡；他們當中的女人部份被迫為妓（零售或被包下來），而族群中的少數男性則還之以對華族少女的輪暴／強姦，以暴虐的方式尋求結構上的惡質的替代性補償：



潘雨桐反映上述結構的篇章率多以東馬為背景，一方面和他的工作有關，另一方面也因為東馬的少數民族在人口數量上遠逾西馬，和華人之間的互動頻繁而複雜；東馬的沙巴、砂勞越和印尼的加里曼丹同屬一塊大陸——婆羅洲，菲律賓、印尼的諸多小島散佈在四週，易於穿透。以下分類討論：

(4·a) 種族／強暴——〈綠森林〉、〈東谷歲月〉

在綠森林裡，她是唯一的女性，她的工作是為一群為華人工作的非法移民燒飯洗衣服，她是唯一的女性華人。她一直活在惶惶的恐懼當中，她怕極了那一群單身漢有意無意投來的「需要」的目光，那令她意識到身為唯一的異性在那原始森林中最原始的危險性。因而她想回去。以下是她和老闆最後的對話：

「我想回去。」

「到處不一樣找飯吃。你怕寂寞？」

「我沒有時間寂寞，我是怕——」

「怕甚麼？」

「人。」

「這裡的人？杜順人？印尼人？菲律賓人？他們也是離鄉背景，和我一樣。」

「不一樣。」（256）

來自西馬的她和他們之間的關鍵不同正在於她的身體—性別，在那種沒有規範的原始情境中，性別差異便是他們之間本質性的差別，肉體的詛咒令她淪為弱肉強食下的被獵殺者。

在〈東谷歲月〉中，雜貨店老闆高若民把菲律賓女人桃樂珊「批發」下來以為禁燴，供他獨自享用。結果他開在小鎮上的雜貨店被劫了兩次，鎮上的華人都懷疑那些賣淫的菲律賓女人是眼線，給她們的族人通風報信，以選擇最佳的搶劫時機（收賬時）下手。在第二次的洗劫中，那些菲律賓男人把他十七歲的女兒也輪姦了。他們搶劫他，提出的理由是：

「你是東谷最有錢的人。」

「你們華人最有錢。」（1991a）

「雜貨店老闆」是東南亞一帶華人剝削者／有錢人的最原始、最典型也最刻板的形象，那是一般小有積蓄的華人由工、農轉向商的最有效也最常見的途徑之一，批發買進，零售出去，錢和貨物都匯聚在店裡，有的還兼營高利貸。女兒的帶著性別的身體，在他們的搶劫中也一併的劫掠了。

在這篇小說裡，搶匪們還提出了另一個「正當理由」——土地的主權問題：

「這裡本來是我們的土地，你們卻佔為己有。」（同前）

被搶劫者憶起他自西馬過境東馬時，如同進入他國國境般得在國際護照上蓋章，而這些非法入境者「他們不用護照」。劫掠者的有效宣稱道出了他們的行動的補償性質。一如高若民的獨佔桃樂珊的身體之於女兒被「她的族人」輪佔身體，二者恰構成了一種惡質的性的交換關係：前者以金錢，後者以暴力。所以在小說的結尾，當縱慾的父親和他買來的異族女人上床時，腦中也不禁浮蕩著被強暴的女兒悲抑失神的臉。而在事情發生後，父親為女兒做的唯一補救措施也不過是——希望迅速把她嫁出去——循正當途徑交換出去。處理女兒的婚姻，被簡化為只是處理女兒的身體，就像他以雜貨店老闆的身份處理他的貨物一樣，依循的是近似的商品買賣邏輯。

（4·b）身體—買賣

在〈雪嘉瑪渡頭〉中，杜順（族）女人和到當地工作的華人簽約出賣肉體，華人負責每月定期給「家用」，期滿後，女人可以再和其他華人簽約。華人仗著經濟上的優勢，而成為弱勢族群女人身體的消費者。少數民族原有的經濟生產方式在殖民主義無可抵禦的強迫現代化洗刷之後，在殖民經濟體系的現代化效率之下已失去它原有的經濟功能；加上被殖民經濟潛移默化養成的現代化消費心態和觀念——共

同調整了她們在那種錯亂情境中的「需要」——以及實踐該種「需要」的方式（1989：223—250）。在〈逆旅風情〉中，一群菲律賓人在偷渡入東馬後，突然出現兩個類似官員的人，假裝要以「非法入境」的名義逮捕他們，限制他們的行動，再一副「看在同是東合國家的子民，無妨法外開恩」的姿態（1992a：27），把他們依性別分開列隊。在搞不清楚情況下，有人回過頭，卻發現：

身後不知什麼時候站了好些人，一個個的對他們審視著：「哦，這個，這個，我要這個——」（27）

原來已被當成商品公開拍賣，買主們的「身份」隱約曖昧，似乎是園坵經理（後文有點出）。女主角就被其中一個園坵經理買去，身體被「包下來」，按月定期付費。在文中，當商品開口說：「月底了。」華裔使用者「從褲袋裡摸出個陳舊的錢包掏了一會」，說：

「我買東西從不忘記付賬。」（33）

她也不無自覺，而批評另一個女人的自我銷售方式：

「為甚麼要零售呢？真蠢！」（30）

男人用金錢可以買到女人身體（的使用權），這之間如果涉及種族關係，在長期的歷史時段中，就會漸漸的在「被買」的民族中對「買方」的民族形成一種負面的公眾記憶，帶著嚴重的創傷，問題便已不僅僅是經濟、身體的剝削／被剝削，而深化為一個民族整體的尊嚴—恥辱，而昇高為種族問題。女性的身體因而在這樣的剝削結構中，成為種族之間一個「部份代全體」的隱喻，是一方（如：華人）整體優勢的整體作用的場域；卻是另一方（如少數民族）整體恥辱的表徵場域。因而偶發性的強姦對於反撲的種族而言，便是一種整體的象徵上的替代性滿足，女性的身體同樣的淪為（男性—政治）發言的場域，在民族「大義」—仇恨之下，失去了主體性；男性的性別暴力，也在種族性的自言其說中合理化為一種「義舉」。因而他們之間留下來的混血兒，又成為一個極其麻煩的社會問題，一個極為多義的論述場域（註10）。

這種種族—性別政治相當普遍的存在於強弱相對的兩個族群間。〈何日君再來〉中的華裔妓女在接日本客人時，隱含作者的日治創傷不時閃現在她腦中，而在日本侵略大馬時親族被殺害的同族男子卻對她接客時沒有顧及「民族大義」而施以「獸化」譴責：

「這種女人，像狗一樣，日本人都要。」（1989：144）

對於日本人的大舉投資，反應也一樣：

「進步，進步甚麼？只會來刮我們的錢！」

和少數民族對華人的觀感、反應有著結構上的雷同。

(4·c) 她的名字。

〈那個從西雙版納來的女人叫蒂奴〉(1992b)在相同的議題上有更為陰森的發展。這回場景移到泰國——東南亞娼妓、人口販子、嫖客最大的聚散中心。泰國一直以來也是星、馬華人(男人)最主要的尋歡之地。潘雨桐小說中的隱含作者之所以能帶我們去那兒，也和他的經理身份有關——他必須帶生意上的合伙人去那種地方，或者被帶去。一如他之書寫少數民族，也因為有著經驗上的鄰近性(註11)。

這篇小說觸及了被商品化的女人的商品身份，她不止被物化，更透過被龜公命名而徹底的被表徵為商品，她失去了一切身份，只剩下最原始的身體——性別或性別一身體。以下是一段龜公和她妹妹的對話：

「蒂奴？誰是蒂奴？」

「她就是蒂奴！」

陳潔用手指點著慢慢站起來的張小燕：「她就是蒂奴！」

「我姐姐叫張小燕！」

親屬命名是一種原始命名，特徵在於它的意涵的豐富性，並非單向的指涉；它表徵了一種具可塑性的存有狀態。而「蒂奴」則單純的指涉向她被規定的功能——性別一身體的被消費。

潘雨桐的這一類寫作為我們勾勒出某些做為剝削者的華人(男性)形像，如果把它置入1920年代以來的馬華文學史上的「現實主義」脈絡中，就可以看出他有意無意的銜接上那一個帶著左翼色彩、強調站在民眾立場激烈的批判資本家的剝削、而在6—70年代以來業已萎縮的精神系譜(註12)。曾經以激烈、徹底的大眾性，站在那個時代底層被剝削的移民(「豬仔」、苦力)的立場，把寫作視為一種政治抗爭、啓迪民智的手段的那一個時代的文學，由於大部份的寫作者都頗具有左傾的氣味，且來自戰火中的中國大陸，1940年代初期的日本「南進」殺害、嚇走了不少那樣的熱血青年；1940年代末期~50年代末期英殖民政府的「新村計劃」的連番大清掃，那樣的知識青年更是所剩無幾。獨立之後，那樣的激進的「現實主義」漸漸的失卻了它的(政治)活力，而向政治妥協，殘餘的政治性竟爾移轉了鬥爭的對象——向「文學」本身進行抗爭。他們拒絕所有可能的文學實驗，也不容許年輕的一代進行任何的文學實驗，認為那冒犯了他們已經無能實踐的文學原則——「為人生而文學」——「現實主義」。他們的政治無能進而也延伸為文學上的無能，表現為對勇猛的先行者們作品的低劣複製，而把題材類型化——作品中凡是寫到華人資本家清一色是惡型惡狀的剝削者，女工往往被老闆強暴，工人每每處於饑餓邊緣……，而置現實的參照於不顧，也無能面對當下那早已異於既往的活生生的現實。也因為這樣，潘雨桐以他特殊的社會位置、觀察角度和同情弱者的知識份子的立場寫下

的這些作品，也頗能獲得他們的接受，甚至被引為同道（註13）。由此可見他們也認可潘雨桐在該精神系譜中的位置。之所以會那樣，部份原因也可能是：在年齡上潘雨桐其實和他們是同時代人，潘雨桐早年的文學啓蒙，正源於左翼青年們提供的五四、30年代的大陸文學和他們的知識青年的人道主義關懷（註14）。雖然潘雨桐的藝術感性和那一個時代完全不相契，而它也別有來源（詳後）。

在大馬種族政治之下，華人的公民權雖然大大貶值，也長期處於被還原的移民的恐慌之中，仰仗那種移民似的精明、苦幹和殖民時代積累的基礎，雖然不如西方跨國企業、國營企業資本的雄厚，卻沿著國家主要的交通運輸網路依開發的先後做水平似的重點分佈，而內在於國家—社會—經濟結構之中。相對於大部份的少數民族（極少部份因和政權掛勾而獲得分配）及所有前殖民經濟的非法移民（他們在種族上也屬於少數民族），他們的經濟實力自是雄厚得多。在大的政治結構上的劣勢，卻無礙於它對少數民族進行剝削的「餘力」。如此，延伸性的刻板印象其實也有它延伸的結構性理由，華人（商人）仍如殖民時代那樣置於中間階層，最上層的權力階層由英國人換成了「高級」馬來人（貴族、在殖民時代或獨立後受過高等教育者），最下層的仍是馬來貧窮階級、原住民、印度勞工等等。以開發中的大森林做書寫場域，從原始森林到現代園坵，那樣的「過程」需要大量的廉價勞力，因而殖民時間就好像在那未經開發、開發中的綠森林中停滯，而循環往復著。

五、閩閩：妾位觀者、宋詞美感和流離心態

在藝術感性上，潘雨桐的小說總離不開一股美麗與哀愁的抒情調調，而且習慣性的以老中國的象徵符碼與感受的方式為參照。他來臺時適逢60年代現代主義和大中國符碼大量複製的時代，因而他坦承他有限的現代主義技巧其實承自那個時代臺灣文壇的寵兒白先勇（註15），尤其是有限的意識流手法。從他作品中長期的宋詞美感的耽溺來看，他之鍾情於淒迷、若有所失、此恨綿綿的情調、及慣於著力經營月亮意象／象徵，或許也正感染了那個時代具政治忠貞度（Political Correctness）的主導的藝術感性，那是「另一半」的白先勇所率領的。在淵源上，卻也可以追得更遠；可以穿過白先勇、張愛玲，穿過紅樓夢而上溯至宋詞、晚唐詩，把古中國的古典華麗和離愁別緒都召喚回來。也許是由於穿過了幾個衰敗、覆亡的朝代，使得那種華麗哀怨的美學情調總是難以避免的漫漾著一股沒落、瀕死、日暮途窮而又煙水茫茫的末日之感；或許也正象徵了一種個人的、及個人理解的集體的心靈創傷。在這裡，或許也正可以見出潘雨桐做為跨時代人的內在的流離。

表徵在小說形式上，除了在意象、象徵上的經營之外，他也喜歡以女性的觀點、視角來開展敘事，甚至也常揣摩女性的心理、以女性的處境為關懷的重心；且出之以秩序井然的、有規律的「意識流」，從而合理化那種因處境艱難而顯露出的難以言喻的憂傷。就藝術感性的類型而言，可以說是把傳統詩詞中的「閨怨」帶到海外中國／華人這個世紀的流離感傷裡去；而「閨怨」在古中國淵遠流長的政治詩學的傳統中，早已成為失意文人、不遇才子藉情感狀態以表達政治意見的一種公開、常見的美學形式。因而潘雨桐那樣的情感形式其實也可以說是一種政治姿態。在大馬柔佛笨珍當園坵經理之後，潘常到那兒東南方的一個小漁港——龜咯（Kukup）——眺海寫作（註16），然而在他許多小說的結尾處，他都把寫作之地誌以「閨閣」。臨海的「閨閣」在半島的南方，眼前的逝水悠悠，那過於具體的水部，竟爾意指著一個散居族裔宿命的流離？從〈天涯路〉到〈一水天涯〉，潘雨桐慣於以沒有盡頭的流水來象徵（海外）華人內／外在的流離，然而面對著真實的流水寫作時，卻又曖昧的去除它的水部，而替代以兩重古典的中華美學之門。美學的耽溺在這裡呈顯出意識型態的意義：它內在的決定了潘雨桐再現（represent）現實的方式和方向。也就在這裡，潘雨桐小說中的民族記憶勢必受到質疑，因那已不免深深的涉及了「記憶的政治」（Politics of memory）：

人們以何種方式去記憶——因而重建——過去，便反映他們目前對於意義的需求。（Ien Ang, 55~56）

尷尬的是，同為大馬華人的我無可避免的已是上述記憶的政治的共謀，在找到另外的參照以進行質疑之前，這一點先行保留。

而潘雨桐小說寫作所採取的那樣的視角，就其特徵而言，我把它的隱含作者叫做「妾位觀者」；那樣的發言位置便是「妾位」。就大馬的政治情況來說，反對黨的政治勢力始終無法突破現有的權力結構，而與執政黨結盟的、號稱代表大馬五百萬華人的馬華公會，到目前為止它的作用除了讓政客們各自享有官商勾結的好處之外，就是站在政府或馬來政客的立場，協助維持國家的安定——澆息、軟化華人的政治訴求。在整個政權結構中，它所處的也就是「妾位」。換言之，潘雨桐的美學視角和華人在大馬的政治處境之間，存在著隱喻式的同構關係。而這樣的弱勢的姿態其實也是一種軟性的訴求，和他那些建國前的先輩們的激進昂揚已不可同日而語。這種政治上的非革命性，又和潘雨桐的小說在藝術上的缺乏實驗性構成了隱喻的關係。在美學和政治上雙重的保守性，使得潘雨桐小說寫作中蘊含的人道主義精神遭到一定程度的削弱。

也就在潘雨桐在政治與美學上的革命性中止之處，我們可以發現他對於他所藉助的情感形式的情感上的陷溺，那使得他耽溺於那種無助、無望的情感狀態中，「妾位」由戰略位置坐實為一個受哀憐的位置。而美麗與哀愁，也已化為純然的美

學對象，可以讓讀者消費。這種美學的耽溺，藉大量華麗的語詞，不止沒能讓醜惡顯現為醜惡，甚至讓它美得可以玩賞。在〈東谷歲月〉中，女兒被輪暴後的現場：

房裡靜悄悄的，一盞煤油燈掛在板壁上，開了燈花，一跳一跳的燈火打在床上。床上被褥凌亂，新買的床單開著一片花海，是玫瑰也是牡丹，是梨花也是杏蕾，在綠的枝葉間開得風和日麗，而今卻縹成一團，紅的花綠的葉，都成了流質，從床上傾瀉而下，僵死在樓板上——秀蘭伏臥在那裡，一身的瑩白還閃了點點殷紅，無言的張了張口。（1991a）

強暴被（也許是無意的）美化成一場繁花盛開的盛宴，受創的女兒像驚嚇的新娘。太過美麗的衣服，把醜惡也裝飾得成為美學的對象，批判的目標從而扭轉成玩賞的客體。

潘雨桐之所以在那樣的美學中陷溺，還有一個重要的原因：妾位原是他安居的家。它除了和大馬華人的政治處境互為隱喻之外，還有一個指涉的方向：內在中國。它像是原初的慾望那樣，一直深入他的書寫的骨髓之中。在〈鄉關〉中，它已呼之欲出：「回首北望，鄉關何處？」（1989：97）看不見的原鄉依稀在北方；在〈靜水大雪〉中，留學美國的大馬華人吳怡南始終安定不下來，一州一州的流浪，女人勸他安定下來：

「……你和我說的理想，都只不過是一個遙遠的夢，一個古老陳舊的夢而已。你要擁抱大漢江山，可是，大漢江山要不要你？……」（1991a）

而吳怡南始終心事重重：

……突然想起加拿大天鵝，每年冬寒時即飛越五湖區南下，而後循著不知多少年來的舊路，回到北方的故鄉去。……每年沙門魚產卵時都要從大洋中回歸故鄉，它們得掙扎過急湍的流水，逃過山熊的突擊，而後在淺河灘中產卵受精，直到精疲力竭而死亡。這真是一個壯舉，但是誰能道破玄機？而他呢？從熱帶的馬來半島，繞了半個地球，佇足在這北美的大平原上。他在探索體內流著濃濃的血，傾耳聆聽風中隱隱的召喚。無伊始，無所終。（1991a）

中國對他而言畢竟是一種難以解釋、難以壓抑的原始慾望，一個超越的所指；它秘密的決定了他內在的流離。相對於鮭魚、天鵝之類憑著原始本能即可排除萬難以返本溯源達致生殖繁衍目的的動物，身為一個精明的海外華人，他倒沒有那麼盲目的迷信本能——正是文化和教育的作用，讓他徘徊在情感上渴望歸根、理智上無以返本的矛盾中。於是那樣的流離只可能是象徵式的、內在的，一種詩意的想像；那本質上便已是文化問題，甚至是文化制約下的產物，而並非純然的生物本能。

發展到哀悼六四的〈紫月亮〉(1991c)，潘雨桐的文化上的戀母情結業已一覽無遺。該文通篇綴滿古中國符碼，以繽紛華麗的意象串出一則似乎發生在中國鄉野的仿古寓言。在飄浮著古中國幽靈和血漬色澤的假古玉般的敘事中，過於沈重的哀傷讓那過於稠密的意象不由自主的零星崩潰，終於讓「妾位」的「妾」由隱喻剝落。殘餘的自我也蕩然無存，海外華人的「海外」屬性終於被老中國衰敗的華麗吞噬殆盡。在藝術上習於欠缺反省的潘雨桐，在這紫色的古老池塘邊遇到了所有的問題；他踩了下去，卻不知道爛泥有多深，也不知道還有多少呼吸的空間。內在中國業已無可避免的成為他的負擔，那不只是美學上的負擔，同時也是潛在的政治負擔。潘雨桐的小說寫作在這裡遇到了所有的問題，他陷入了瓶頸，那幽怨哀傷而華麗的「閩閩」就象徵了這一點。(註17) ◆

【註釋】

- 01：這裡是大體據年齡推斷，確實日期待查。最早的一批留臺生是在1960年代初期來臺，馬來亞1957年脫離英國獨立，華裔赴中國留學之路因恐共而隨即斷絕。1963年馬來西亞成立。
- 02：潘雨桐的小說和其他70—90年代崛起的馬華小說家一樣，迄今乏人討論。一些生平資料及一些關於小說的直接材料，取自於我在1991年10月31日於臺中國立中興大學校園和潘雨桐一次未發表的非正式訪談。那次訪談中，他十分強調他的許多小說都取材自真實的、友儕們的生活經驗，以及他因工作之便所做的觀察。
- 03：肉體的詛咒 (corporeal malediction) 取自法農 (Fanon) 的《黑皮膚白面具》 (Black Skin White Masks)。之所以轉引自Ien Ang，在於他把它延伸到黃皮膚上去。後文我將把它引伸指涉肉體本身，尤指性與勞力。
- 04：潘氏面告，同註2。
- 05：臺灣的本省人／外省人問題亦復如此。
- 06：近20年來的「馬華現實主義文學」大抵如此，急於發言之過。
- 07：詳參楊建成，1972，第二章。
- 08：同註2。潘氏的留臺身份令他認識了許多「臺灣新娘」，他自稱是「有感而發」。
- 09：大馬政府發給公民藍色的身份證，永久居民則持有紅色的身份證。其中後者尚乏大規模的研究和詳細的資料。
- 10：自李永平的《拉子婦》以降，以東馬為背景的馬華小說有相當數量都以華人和少數民族的混血兒為焦點，探討族群間的畸型互動。值得另做專題討論。
- 11：同註2。
- 12：詳姚拓、馬崙、李錦宗，1987：582—583。潘氏被列入「創造了典型環境中的典型人物和典型形象，反映本邦某些社會現象的本質」的一份子。
- 13：同註12。

- 14：同註2。潘告知年少時曾從左翼學生處借得許多大陸出版的文學作品。
- 15：潘氏面告，證之於作品亦不誣。
- 16：唐林，1992：「潘雨桐工作在龜咯，生活在龜咯，所以定居在龜咯附近的小笨珍。不過，潘雨桐卻把龜咯稱做閩閣，或許這個稱呼更符合於潘雨桐的恬淡性格吧。」文中略有錯亂。這在馬華文壇已是常識，只是不見其他形諸文字者。我在1992年去過那地方。
- 17：潘雨桐近兩年來發表了幾篇後設小說，以自己早年的小說為「後設」的對象，手法老舊，似已窮途末路；既切斷了經驗來源，又看不到實驗性，實兩失之。
- 1992·5·15。初稿。
- 1994·6·23。修畢。

【參考及引用資料舉要】

- 潘雨桐。1981。《因風飛過薔薇》。聯合文學出版社。
- 。1989。《昨夜星辰》。聯合文學出版社。
- 。1991a。〈東谷歲月〉。《星洲日報·文藝春秋》。8/1/1991，1/1/1991。
- 。1991b。〈靜水大雪〉。《星洲日報·文藝春秋》。23/2/1991，26/2/1991
2/3/1991，5/3/1991。
- 。1991c。〈紫月亮〉。《星洲日報·文藝春秋》。9/4/1991，13/4/1991 13/
4/1991，20/4/1991。
- 。1992a。〈逆旅風情〉。《聯合文學》8卷4期。1992。
- 。1992b。〈那個從西雙版納來的女人叫蒂奴〉。《星洲日報·文藝春秋》。
29/2/1992，3/3/1992，7/3/1992，10/3/1992。
- 丘彥明。1981。〈跋〉。潘雨桐，1981。
- 楊建成。1972。《華人與馬來亞之建國》。中國學術著作獎助委員會。1982。《馬來西亞華人的困境》。文史哲出版社。
- 姚拓、馬崙、李錦宗。1987。〈變革與發展——馬來西亞區編選前言〉。劉紹銘，馬漢茂編。《世界中文小說選》。時報文化出版公司。1989。
- 唐林。1992。〈隱居在「閩閣」深深的潘雨桐〉。南洋商報。25/8/1992。
- Ien Ang 作。施以明譯。〈不會說中國話——論散居族裔之身份認同與後現代之種族性〉。《中外文學》21卷7期。1992·144C

國家

關係

族

群

園家

關附

參

註

前言： 國家/族群 關係

這個專輯主要討論國家與族群的政治社會關係。馬來西亞是個多族群的國家，族群政治一向來是各領域重要的課題。然而，過去對族群的探討總是圍繞在『我族中心』（ethnocentrism）的發言位置，以召喚「我族」的「憂患意識」來對抗「他族」的「侵略」，進而（再）建構（re）construct「族群」的差異。在「各族」菁英和政客以「族群」作為主要分類進行討價還價（bargain）和政治動員的同時，「族群」（ethnic）才真正被建構成壁壘分明的「種族」（race）（前者強調主體自我認同過程，是較自發及非排他性的；後者是以被建構之認同來建構客體的過程，是被動員及防禦性的）。然而，除了建構論的觀點未被重視外，國家（機器）的角色更是被忽略。族群互動和族群政治如果忽略了國家（機器）中介的角色，是無法理解清楚的。

由於在馬來西亞「華人社會」中較少有這種取向的討論，故本專輯希望能提供另類（alternative）觀點來

探討馬來西亞的社會問題。然而，所收的三篇文章只能算是對固有「我族中心」研究取向的挑戰，希望能在「華社」打開不同的研究領域。

以下對三篇文章作簡單的介紹。

〈馬來西亞九十年代的國族營造〉一文（簡稱〈馬〉文）主要是從馬來西亞國族主義（nationalism）的歷史脈絡，以建構論的觀點，分析馬來西亞國族建構（營造）和國家機器打造的關係。〈馬〉文探討的主題是九十年代霸權集團（國家機器）的國族營造計劃，對霸權論述進行解密，指出國族營造的霸權論述其實是霸權集團化解政治危機及重新打造國家機器的政治計劃。最後以多重邊緣性認同的戰略，試圖指出社群和霸權集團爭奪文化霸權（hegemony）的可能性。

〈論馬來西亞國家機關與社會階級和種族間之互動關係〉一文（簡稱〈論〉文）以政治經濟為取向，分析馬來西亞國家（機關）和種族的互動關係。〈論〉文的討論主題是國家（機關）如何作用於「種族化」之階級關係上——

國家提拔的馬來官僚資本家如何跨種族的與其它資本家整合為上層階級，同時又以種族的矛盾為掩飾，共同打壓下層階級的非土著中小企業、馬來農漁民及其它不同種族的勞動階級，造成下層階級的分化及無法整合為一條戰線。

〈發展神話·官方論述·原住民困局〉一文（簡稱〈發〉文）是從論述分析的方法，分析馬來西亞官方論述如何對原住民進行內部殖民。〈發〉文的討論主題是在解構官方的發展神話，指出官方論述巧妙的發揮了「安內攘外」的效果，一方面反擊西方的環保殖民主義，另一方面卻以內在殖民方式榨取原住民的土地和森林資源。作者對官方論述進行解密，並進一步指出其實論述是為了私人伐木資本積累而發明（建構）的。官方論述建構了族群的矛盾，分化了勞動階級（華人和原住民的伐木工人）跨族群合作的可能性。◆

□陳允中□

馬來西亞

九十年代的國族^{〔註1〕}營造

(nation-making)

陳允中

馬來西亞九十年代的國族營造

壹、前言

正當李登輝以「台灣人的悲哀」、「南進政策」等論述試圖營造新的台灣國族(Taiwan Nation)以收編本土化運動的左派論述時，台灣一些左派學者起而抗議、抵制、解密，拒絕被收編。

同為第三世界的後進國家，馬來西亞也面臨因中國的興起所帶動的亞太經濟區域再結構的局面，並於90年代開始，爲了「安內攘外」，由國家機器主導發動了整合內部的國族營造議程。本文的目的是從馬來西亞的特殊歷史脈絡出發，試圖回答以下問題：是誰發動這次的霸權論述？其目的是什麼？在這整合過程中誰是即得利益者，誰又是受害者？而社群如何對論述反應？是否有挑戰的可能性？

國族營造是將族群(ethnic)作爲社會最主要(甚至是唯一)的分類；而國族營造的目的是要塑造一個單一國族，這個被建構的國族是由某種原則所構成(例如狹義的「台灣人」：指或認同台獨，或只講台語不講北京話等)。透過以族群爲主的分類之霸權論述，各族群便「不出所料的」在族群的差異中被強化了這種差異，而在政治動員(國族營造)下，形成了壁壘分明的「族群」(即「四大族群」)。其實，歷史上從來就不曾有過「真正單一的國族」，而是被霸權論述建構出來的。然而本文關心的不是探討國族是什麼，更不是欲說明國族的重要性，而是試圖去解析國族營造的過程(nation making process)及其相對應的社會脈絡，以及分析發動的主體是誰、目的爲何。另外，本文也指出國家認同和國族營造都是建構的論述，目的是指向正當化維護國家利益的政治行動。然而，作爲一個主體，我們要如何面對如此政治性的認同呢？故本文最後希望能從非國家(non-statist)觀點出發，以創造多重的邊緣性(marginality)認同，指出對抗霸權所建構的國家/國族認同論述的可能性。

貳、國族主義 (Nationalism) 運動及馬來西亞的形構 (formation)

1957年8月31日馬來亞脫離英殖民統治而獨立。1963年9月16日新加坡、砂勞越及沙巴被拼入馬來亞後，這個「新」的國家稱為馬來西亞。從1965年新加坡脫離馬來西亞至今，馬來西亞的領土大致保持不變。然而，從獨立的過程中我們可以知道馬來西亞國家的領土是被英殖民主義所「拼貼」的〔註2〕。換言之，馬來西亞是一種發明，是爭取獨立的過程中，英殖民資本（包括其它外資）、其它國家（包括印尼和菲律賓）及本地統治菁英利益折衝底下的產物。

二次大戰後爭取「獨立」的亞非殖民地，一般都曾經歷國族主義運動及全民動員的抗爭過程，才迫使殖民政府放棄繼續對殖民地的直接統治。雖然每個殖民地爭取獨立的過程都具有其特殊的歷史脈絡，但還是可找出一些相似的原因，如面對殖民地住民的激烈反抗，殖民政府無法繼續承擔沈重的社會控制（鎮壓）成本。況且長期殖民使得殖民地即使「獨立」，也無法擺脫對宗主國的經濟和政治依賴，因而可以繼續維持殖民時期中心與邊陲的不平等關係。其次，殖民政府的統治合法性受到反殖民的民族自決運動的挑戰，並進一步在殖民政府的鎮壓及迫害國族主義者的行動中被瓦解。最後是其它國家以貿易自由的理由（如美國殖民政府率先讓菲律賓於1946年獨立），傾向支持其它被殖民地的獨立運動。這階段的國族主義常被視為具有進步的意涵，因它是挑戰及揭露了殖民帝國主義的壓迫性本質，並提出替代性的方案—獨立自主的「國族國家」。

在進一步討論民族與國族國家的關係之前，我們運用紀登斯 (Giddens) 對國族國家 (nation-state) 所下的定義：

它包含著可鞏固政治支配的各項制度，在這些制度下，這個社會的統治者可以有效地壟斷控制各項暴力工具（諸如軍隊和警察），從而這項控制可以提供主要的保障，使統治者能夠在一個明確劃定的疆界範圍中施行其行政管理。

(Giddens 1984:154)

早期對「國族」、「國族主義」及「國族國家」的研究有許多分歧的觀點，但一般上都假設歐洲早期的國族國家與後殖民的第三世界國族國家形成過程是不同的，其中一種觀點是：認為歐洲早期的「民族」是「國族」的前期階段的社會共同體；而「國族」不外是一個或複數的「民族」所組成，在政治、經濟上是一個統一體。從歐洲諸社會國族形成的發展可看出，國族意識是不夠普遍及充分的，要等到形成一個國家後，「民族」成員才能擁有充分的國族意識，才能成為「現代國族」。

(modern nation)。簡言之，是國家 (state) 先於國族 (nation)。而亞、非、拉的殖民地社會和歐洲社會卻有所不同。由於殖民地社會的住民被壓抑，所以雖然獨立國家尚未建設，但是在受到外來殖民統治的激烈衝擊下，國族意識異常的發展起來；也就是說，在殖民地社會是國族意識的產生先於國家的獨立。簡言之，第三世界反殖民的國族主義運動是國族 (nation) 先於國家機器 (state)。以上所指的第三世界殖民地的國族國家 (nation-state) 是在全民動員及「共識」下建構起來的，而當初的民族主義份子也正當的接管了殖民後的國家機器。

另有一種完全相反的論點：在低度開發國家 (指後殖民國家) 是先有國家才有國族，有別於已開發國家 (歐洲國家) 的先有國族才有國家。但是這種說法其實是為「現代化」意識型態做辯護而已。

無論是先有國家或先有國族，以上的研究有幾個共同點：一、都視國族國家為世界史上必然的產物；二、都視國族國家為一個目的地 (destiny)，忽略了營造 (building) 的過程中不同主體的動員及對抗；三、無視於國族國家內部的矛盾，認為那些矛盾與衝突是因為國家認同不夠或國族意識不足所造成〔註3〕 (其實這種看法已經隱含了國家認同是原本沒有、後來建構的)。

本文的出發點即認為歷史上國族主義動員的政治目的只有：打造國家機器 (state building)，或奪取國家機器；國族是創造來的，它並不是最終的產物，而是一種動態的營造過程 (making process)。簡言之，國族是一種建構，也是一種動員 (mobilization)，目的是為了打造國家機器或奪取國家機器。前者如英國國族在殖民帝國建構「日不落國」，自我分類為不同於「被殖民者」的「優勢族群」而營造出來；其真實性只有對其權力邊緣的「被殖民」的人群才是「真實」的〔註4〕。後者如阿爾及利亞 (Algeria) 在反殖民抗法戰爭中，透過「阿爾及利亞人的阿爾及利亞」的國族營造，塑造並團結「阿爾及利亞人」，奪取了國家機器，但卻換來軍事革命政權的鐵腕宰制。

由於「殖民者」自我分類為單一國族 (支配的、外來的白人) 的分類方式很快就被「被殖民者」學會了，於是在民族主義動員中，建構及營造了新的單一國族 (被支配、本土的非白人) 來對抗殖民者。即使反殖民國族主義者奪取了國家機器，但是卻還是複製了殖民時期「統治者」v.s.「被統治者」的權力關係。對住民而言，差別只是以前是「別人」統治，現在是「自己人」統治罷了。因此，很多例子表現出後殖民的國族國家機器比殖民政權更具壓迫性。然而，面對國家內部既存或將有的族群衝突 (communal conflict)，國族國家的國家機器除了延續民族主義的國族營造外，其實是不加處理的，任由擱懸，任其滋長。另一方面，因為國內經濟已被編入了全球經濟，使得後殖民國族國家「只能選擇」繼續快速的經濟發展及「現代化」，故上述的族群衝突是排不上國家發展議程 (agenda) 的。如果說這種衝突

已「解決」，可能的意涵是：在反殖民主義運動中，少數族群或弱勢群體已不同程度上被「改造」完成（如阿爾及利亞），或在強勢族群的同化政策下被壓抑（如印尼）或被較早獨立的國族國家暴力佔領了（如印尼於1975年對葡屬東帝汶（East Timor）的佔領及屠殺）。

然而，馬來西亞的國族主義發展及脫離殖民地的過程無法簡單化約為上述任何一種。雖然二次大戰後從殖民統治中冒出來的新國家都有相同的共同點（都是由殖民帝國主義促成的），不同的是，大多數國族營造是在對抗殖民主義的脈絡下形成的，而馬來西亞卻是由留英保守的馬來菁英在英國的「同意」下，獲得了政權的轉移。雖然在全球的民族自治運動浪潮中，馬來西亞的國族主義運動也以不同的形式蓬勃發展（尤其受到中國毛澤東革命、印度及印尼國族主義革命影響），但是在馬來西亞特殊歷史脈絡下，並不是由反殖民的激（基）進國族主義組織獲得輿論及動員爭取獨立論述的正當性，反而是由留學英國的保守馬來菁英因積極協助英殖民政權消滅前者及保障外國資本能繼續享有利益為前提，獲得英政府的「信任」，進而「答應」「讓」馬來亞獨立〔註5〕。保守馬來國族主義政黨巫統（United Melayu National Organisation, UMNO〔註6〕）就以談判及請願的方式完成了政權的轉移〔註7〕。這些馬來政治菁英以消滅左翼和共產組織，以及維護「馬來人特權」〔註8〕的動員策略下，聯合社會階級位置相似的政黨（以留英華人為主的政黨（馬華）及以印度人為主的印度國大黨）形成三大族群政黨的聯盟（Alliance），這個新興的霸權集團在未來霸權論述建構上扮演重要的角色。

二次大戰後，英殖民政府於1946年提出「馬來亞聯邦」（Malaya Union Plan）以便更進一步中央集權管理馬來亞殖民地。激（基）進反殖民的國族主義聯盟〔註9〕提出替代性的「人民憲法」反對英殖民政府擴權的企圖；相反的，保守馬來政治菁英（包括英殖民政府小資產階級的行政官僚及馬來傳統社會的統治者）則以維護「馬來人特權」反對馬來亞聯邦計劃。當時兩股反英勢力爭議的主要議題是公民權（Citizenship）的原則；前者認為所有殖民地上的住民有平等機會獲得公民權，但後者強調馬來人的土著性（indigeneousness）為前提，有條件的發給非馬來人（外來人）公民權。

這公民權的原則可以用 Bourdieu 所謂的「審查」（Censorship）概念來分析。

如果把場域（field）的功能視為一種「審查」，即一項分配特定資本的結構，一旦人們進入此場域就立即置身於此結構中……場域並沒有給它發言的權力，人們可能會，也可能不會獲得獎勵（credit）。如此，場域便對人們應說或不應說的話語進行「審查」，使人們被強迫說適當的話或不應說不適當的話。

(Bourdieu 1984: 90-92)。

公民權作為進入馬來亞公民這場域的「審查」，在這歷史階段中，呈現出不同資本及利益的勢力在搶奪此「審查」的定義權力。結果是以維護「馬來人特權」的霸權集團 (Alliance) 獲得此權力，使得欲獲得通過「審查」的人們必須預先承認「馬來人是這土地主人，故其特權是不容挑戰的」。

這時，在日本投降後重回馬來半島的英殖民政府漸漸認知到戰後反英的情緒高漲，在衡量兩股反「馬來亞聯邦」的勢力及顧及本身的利益下，決定打壓反殖民聯盟，並開始單獨的與UMNO及馬來傳統統治者談判獨立的議程。最後英巫雙方達成共識，英國於1948再提出修正的「馬來亞聯合邦計劃」(Federation of Malaya proposals)，成為未來馬來西亞憲法的主幹。其中對非馬來人的公民權限制條件從「必須住滿五年」改至「須住滿十五年」。

故亞、非、拉丁美洲的許多反殖民主義運動是以全民動員的抗爭形式獲取了國家機器，而國族主義運動在馬來西亞的版本卻是：跨族群的激(基)進國族主義組織 (Putera-AMCJA) 的抗爭行動被打壓下來，而親英及維護馬來傳統特權的保守馬來統治菁英，在維護外國資本 (尤其是英資) 的利益前提下，取得了國家機器。

這正表現了馬來西亞在英殖民時期的特殊歷史脈絡。這特殊性包括在英殖民時期，英殖民政府基於資本積累、再生產及社會控制的考量下，形塑成大量移民移入及空間上區隔的殖民社會。在長期的族群分而治之 (divided and rule) 的政策下，族群之間的緊張關係及衝突一直延續到後殖民時代〔註10〕。

在 90 年代，「2020宏願」、「馬來西亞國族」、「新馬來人」、「新華人」又再次成為輿論的焦點。所有的人都急著表態支持「2020宏願」或開始討論誰才是「新馬來人」，或「新馬來西亞國族」應具有什麼特質。華人的政治菁英也急著提出相對應於「新馬來人」的「新華人」等等。這些 90 年代的霸權論述，在當今馬來西亞國家機器壓迫性的法令，以及發展掛帥的意識形態下，除了支持及強化霸權論述外，是否有反抗 (resist) 或替代性 (alternative) 的論述空間呢？

這與二次大戰後國民黨接收台灣的情況相似。日本無條件投降後將統治台灣的政權在不流血的情況下轉移給國民黨，其中台灣的反殖民國族營造過程並未發生。但在接管政權後，為了打造國家機器 (state-building)，國民黨就由上而下的建構了「中華民國」族 (楊聰榮，1993)。而在90年代的今天，為了收割本土化運動的成果及準備迎接地方派系進入中央，「台灣人」或「台灣國族」的國族營造議程 (agenda) 已正式開展 (或已完成?)。

參、馬來西亞國族的營造 (nation-making)

一、1957-90霸權集團的政治危機及國族營造計劃

如果我們回溯馬來西亞族群政治史，即可以發現，國族營造議程與霸權集團面臨的合法性危機有密切關係。而國族營造正是化解社會的結構矛盾、收編反對意見及鞏固既得利益的政治計劃。

□60年代末霸權集團的政治危機

57-70年期間，在英殖民政府遺留下來的經濟架構下大馬經濟快速成長（依賴性發展）；然而自由放任（laissez-faire）的經濟政策也使得資產與所得分配愈來愈不公平。這趨勢在每個族群內都發生，但卻以馬來族群的貧富差距惡化最為快速。這時期經濟上的落後是以族群的角度來解釋。很多馬來人認為馬來族群的經濟落後是因為華人經濟實力所造成的。事實上，當時馬來半島的經濟卻是掌握在外國投資者和少數的華人資本家手裡。相反的，很多非馬來人也認為政治是掌控在以巫統為主的馬來政黨手裡。

60年代也是馬來學生運動蓬勃發展的階段，其中主要的議題是政府沒有照顧貧窮及落後的馬來農民。這時 UMNO 也面臨內部分裂，原因是 UMNO 的「少壯派」菁英不滿 UMNO 沒有積極維護底層馬來族群的權益，要求當時的首相東姑阿都拉曼下台。各族群的經濟生活並沒有因獨立而改善，加上長期「分而治之」所造成的誤解（被各族群政治菁英深化），終於1969年5月13日觸發了513族群衝突事件。

霸權集團在面對馬來民族主義者的質疑及非馬來族群在政治上的挑戰時，出現了政治危機，尤其是 UMNO 「少壯」派發動的「反東姑阿都拉曼運動」。後來「少壯派」成功的奪取 UMNO 的領導權及國家機器。為了面對危機及取得合法的統治，霸權集團於1971年2月戒嚴解除後重新召開國會，一方面禁止對憲法內規定之權利、地位（包括「馬來人的特權」）等項目提出質問，另一方面正式的通過了「國家原則」。其中五個原則為：信奉上蒼、忠於君國、維護憲法、尊崇法治及培養德行；強調無論屬於任何種族或任何宗教信仰，都應視自己為一個馬來西亞國族。這正是霸權集團改變獨立時對「馬來西亞人」相對較寬鬆的定義，而由上而下進一步的塑造更具體的「馬來西亞國族」。

另外「國家原則」中還有五個信條：團結的國家、民主社會、公平社會、自由社會及進步社會。在「公平社會」的信條中並且強調：「一個公平的社會，需要國家的財富獲得公平與分配適當的方能實現。為了確保這一點，那些處在不利地位及力量較差者，必須給予協助，使他們能在公平的條件下與別人進行競爭」。針對建

構一個「公平的社會」，霸權集團於是推出了實現國民團結的新經濟政策（New Economic Policy, NEP），該政策的兩個目標在於：不分任何種族的消除貧窮及重組社會（即消除族性的經濟區別）。

霸權集團採取的霸權論述：一方面在意識形態上加強國族營造，提出無法被挑戰的「國家原則」，目的是在塑造一個均質（homogenic）的馬來西亞國族〔註11〕。；另一方面動員及安撫社會低層的民眾（尤其是馬來族群）而提出國家介入「協助弱勢」的新經濟政策。

雖然新經濟政策的出發點是頗「進步」的，但是實際施行的結果是：消除貧窮的努力是以沒被公佈的貧窮線為根據，在快速的經濟發展前提下，貧窮的確減少了，但是貧富差距擴大了〔註12〕。至於社會重組的目標不是重組社會階層的社經結構，實際上是只提高了「土地王子」（Bumiputera）〔註13〕在某些特定經濟領域（如公共企業）〔註14〕中的所有權及股份（shares）。如此，造成各族群中產階級間的緊張，因為中產階級所競爭的正是教育、工作、升遷的「特權」。

（Jomo, 1986:302）反而上層階級的政治菁英及大資本家，在各自的利益考量下，可以不分族群的合作，以取得最大的利潤。

在實施過程中，新經濟政策的兩個目標漸漸趨向於只有重組社會（消除貧窮目標不再被重視）（Jomo 1986:266），原本應該得利的貧窮線以下的人民卻只有少數得到改善。掌握國家機器的馬來政治菁英在獨立時期，由於對現代的資本部門的自主性小，故在重組社會的政策下，採取國家積極介入經濟發展的策略（尤其是發展公共企業），目的是在政策的保護下，將馬來族群企業化。然而依賴國家機器從事資本積累的結果，成功塑造了一個官僚資產階級（Bureaucratic Bourgeoisie）（Jomo 1986, 252-253）。如此，獨立時無經濟基礎的馬來政治菁英開始透過國家的制度性保護，積累了其物質基礎。

□80年代末霸權集團的二次政治危機

第三世界國家的共同命運是：國家機器統治的正當性來自於對持續經濟成長的承諾。在NEP的政策下，官僚資產階級所主導的公共企業是一種維護馬來資本家利益的手段（不同於社會主義國家如Tanzania將國營企業視為目的本身），並且只是暫時的策略，最終的目的是發展馬來私人資本。由於必須有巨大的政府支出來維持國家資產階級的資本積累，造成了80年代的財政危機及外債急增。為了因應危機，1983年開始了私營化政策（將公共企業或工程轉到與官僚資本家密切相關的黨營企業或私人企業）及吸引外資的努力（以打壓工會為代價）。然而，隨著80年代中期經濟的萎縮，霸權集團對社會控制的合法性相對的動搖。而在 UMNO 二次的黨爭的脈絡下，發生了以穩定社會秩序為理由的「茅草行動」〔註15〕。

雖然 UMNO 二次黨爭是霸權集團政治危機重要的原因，但是本文試圖從另一個結構性的原因（即國家文化及國語建構過程）來分析霸權集團所面對合法性危機的起源。

法國社會學家 Ernest Renan 於 1880 年寫了一篇名為〈What is a nation!〉的文章，他從十九世紀西歐各國的國族國家建構的經驗，認為國家的構成和種族不同，共同種族、語言、宗教並非必要條件，最重要的是要有共同享有的過去，並且面對當前的國家觀念，願意共同在一起生活（Renan, 1880 (1990)）。然而到了廿世紀的 80 年代，國族國家的型態已不再成為普遍追求的模式，反而是各地分離主義獨立運動形成另外一波高潮。故 Gellner 回答和 Renan 同樣的問題 “What is a nation!”，他認為要成為一個國族國家，必須要有共同的文化和共同的意志，這裡的共同文化（share culture）指共同生活經驗（Gellner, 1983）。

楊聰榮在〈從民族國家的模式看戰後台灣的中國化〉中，對現代國族國家建構的共同基礎提出兩種模式：文化國家模式（culture state model）及公民國家模式（civil state model）。前者是將共同文化的人群視為國族（nation），強調一個國家一個國族一個文化；後者是認為必須要設法發展出公民情感（civil sentiments），以符合新型態國家的公民政治（civil politics），而非以文化為基礎。

然而對多數二次大戰後形成的國族國家而言這是有困難的，因為殖民地的疆界，或者是戰後國際政治秩序重分配的產物，或者是地理區域上的相近。因此以任何文化做為認同對象都會引發爭議。基於形構的「馬來西亞領土」上的住民是多族群多文化多宗教的現實〔註 16〕，如以文化國家模式來建構國族是有困難的。因為獨立時並沒有「共同的文化」，故欲採用文化國家模式就必須建構一個「國家文化」（National culture），作為共同認同的對象。從文化建構的角度看，國家文化的建構是國族營造事業的一部份。文化建構其實是權力運作中配合對文化與權力的需求，而進行的文化生產活動，這些文化生產活動會形成有利於順從權力的文化意識，因此文化建構是鞏固權力的機制，也是權力的另一種形態。因此抽象或規範性的討論「是否應該有國家文化」或「國家文化能否實現國民團結」並無多大意義，而是必須探討建構的主體是誰、建構的隱含目的及建構的過程。

霸權集團以保護馬來族群文化為由，試圖建構一個以馬來文化為主軸的國家文化。國家語言和文化政策的目的是為了整合國家（national integration）或可說是營造國族。然而推動國家文化的方式是提升國語（馬來語）及馬來文化的地位，同時壓抑其它族群如印度人、華人及原住民文化及語言的自主性。有趣的是原住民雖然也是被分類為「土地的王」（Bumiputera），但是卻是被馬來文化沙文主義最先同化的族群。

最明顯的例子是1982年霸權集團所公佈的「一種語言，一種文化」政策〔註17〕，引起了非回教徒（多數是非馬來人）的恐慌。1983年，15個華團機構，聯合向文青體育部提呈了「國家文化備忘錄」〔註18〕，但沒有被接受。其實這個霸權集團提出的「國家文化政策」是一個折衷的產物，它一方面是回應有影響力的回教組織（如PAS、ABIM、ARQAM）運動對「回教國」（Islamic State）的訴求，另一方面是回應非回教徒（以非馬來人居多）對「多元社會」（Plural Society）的訴求。因此，這種政治行動〔註19〕必須放在當時的UMNO和其它回教組織爭奪「回教的正統」的政治脈絡中才能理解。

爲了爭奪作爲「正統」回教徒（以馬來人爲主）代言人的領導權（hegemony），UMNO 面臨其他回教草根組織激烈的挑戰。因此，國家文化及回教政策的動作其實是收編回教運動的政治行動，造成許多原批評UMNO的回教運動核心份子（無論是ARQAM、PAS 或ABIM）都漸向UMNO靠攏，甚至投入UMNO的陣營。UMNO一方面提出回教政策及文化政策以在選舉時動員馬來回教群眾的支持，另一方面則打壓回教運動組織及收編該組織核心份子（如Anwar是ABIM的主要領導者，於1982年大選前加入UMNO）。如此成功的奪取回教「正統」的領導權。

另一方面，國家機器自獨立以來的國族營造議程的重要部份就是：試圖以統一的國家教育系統來取代各族群的母語教育。故華教運動（或母語教育）便是在拒絕被國家機器收編的歷史脈絡下展開的。

1987年的「華小高職事件」所引發的大逮捕（即「茅草行動」），便是長期以來華人群體爲了維護母語教育而產生的衝突的白熱化。另外，除了對國家文化及語言政策建構的衝突外，80年代起，社會上被壓抑的各種不滿，則以新的方式呈現出來——社區抗爭，譬如84年的三保山發展計劃所引發華人對歷史文化的保衛運動、87年起砂勞越原住民爲了避免得以爲生的土地被濫伐而發動的圍堵（Blockard）運動、亞洲稀土藏毒事件所引發紅泥山社區居民自力救濟運動、木屋區居民面臨土地再發展而失去住所的抗爭運動（如天德園社區、黑風洞甘榜拉沙馬再也區等）等。這是一種新興的抵制（resist）行動，不同於早期偏重於意識形態（以族群對立的形式出現）的抗爭，而是與切身安危和居住品質密切相關（這是跨族群的共同議題）。其實，這關乎中心/邊緣的不平等關係；霸權集團作爲中心對這些邊緣的壓迫，使邊緣社群（community）因危機而動員起來捍衛各自的社群，以對抗國家機器的壓迫。

面對以上多層次的抗爭，霸權集團以其優勢的政治勢力，除了直接使用國家機器暴力（如「茅草行動」）鎮壓外，在面對因暴力的本質而產生的合法性危機時，必須以更細緻的方式來重塑其文化霸權（以使其統治行動被普遍人民同意或達到

「全民共識」)。職是90年代開始，由上而下的國族營造議程又以新的面貌再度浮上檯面。

二、90年代的馬來西亞國族營造論述

(nation-making discourse)

□新「馬來西亞國族」及「二〇二〇宏願」

一九九一年二月二十八日首相馬哈迪醫生在馬來西亞商業理事會成立典禮上發表了一篇論文，題目為〈邁向前路〉(The Way Forward)，揭示了「二〇二〇年宏願」。這個宣示性的政治目標企圖使馬來西亞在公元二〇二〇年成為現代化的先進工業國。在論文中指出，要實現「二〇二〇年宏願」必須克服九項挑戰，其中第一項就是「建立一個團結的馬來西亞，大家具有共同的目標。國家和平、領土完整、族群融合、生活和諧、充分合作，塑造一個政治忠誠和為國獻身的馬來西亞民(國)族(Malaysian nation)」。

當「二〇二〇宏願」符號被提出來後，國家機器的理論部門(學者)便開始為這宣示性的政策尋找理論的基礎。同時透過輿論媒體的大量報導，成功的塑造了一個「邁向前路」或「往前看」的發展掛帥意識形態。當每個小學生的作文题目的開場白或結論是：「...為了達到馬哈迪首相提出的二〇二〇年宏願，我們必須...」(早期台灣版本的小學生作文開場白：「...為了實現三民主義的理想...」)，而反對勢力的反駁只能是「...為了達成首相二〇二〇年的宏願，但是...」的時候，霸權集團的發展論述於焉形成了。

這是一個非常重要的論述，引起了社會各界很大的迴響。由於目標過於抽象，且是投射到三十年後的未來，故並沒有受到很大的質疑及挑戰。這種發展意識形態的文化霸權建構，在國族營造的過程中，具有兩個意義：其一是刻劃一個對國家未來的「想像藍圖」，要求「國民」團結合作往前看(暗示拋開一切偏見及不滿，為了美好的未來打拼)這也是Anderson在〈Imagined Communities〉中說明國家構成的基礎是要知道如何能夠建構一個想像的空間；其二是要塑造一個「馴服」的「國民(族)」，一切以國家利益為優先考慮，在政治上絕對效忠。

其實，正因為我們期待一個不具有歧視〔註20〕的「馬來西亞人」或「馬來西亞社會」，故當我們把它們視為一個同質的、統一的、有構成原則的整體來論述時，就很容易被霸權集團與國家機器所利用。而這樣的整體其實是想像的產物、是虛幻的。

爲什麼一個有某種本質或某種構成原則的馬來西亞國族是虛幻的呢？這是因爲任何一種原則（階級、性別、族群等等）無不依賴著其他原則而存在，故如果我們假設馬來西亞是由「族群」所構成，那麼由於這些族群也同時被階級、性別等原則所分化，所以馬來西亞就不可能只是由族群這單一原則所構成。

如今國家機器爲了正當化自身的作爲，它必須宣稱自己代表著整體社會，並要帶領國家達成「二〇二〇宏願」。所以馬來西亞必須是一個國族、一個整體，這個國族則由某種原則所構成，或某幾個不依賴其他原則的「終極原則」所構成（如政治忠誠，爲國獻身等）。要是整體（國族）沒有構成的原則，那就是異質／片斷／混沌……，不能被代表也不能被呈現出來。這就是爲什麼國族的營造對國家機器的打造是無比重要了。換言之，國族是被國家機器經營製造的產品。（機器戰警 III，1993）

弔詭的是爭取獨立至今，以非馬來人爲主的反對勢力便是以「馬來西亞人的馬來西亞」的論述對抗馬來特權的論述，如今在面對霸權集團主動提出，表面上看起來是類似的「馬來西亞國族」的論述時，反對勢力便完全失去了發言的地位（被收編）。不能忽略的是國家機器要營造的不只是同質性的國族而已，更是一個「馴服」的國民，即「政治忠誠」和「爲國獻身」的國族。

□「新馬來人」論述

與六〇年代末期的危機類似的是，在八〇年代末巫統（UMNO）因黨主席選舉再度發生內部分裂，其中巫統的異議者（也是皇室的代言人）在巫統黨爭中落敗，退出UMNO成立另一個新的在野黨〔註21〕。

而在九〇年代爲了讓NEP所塑造的馬來菁英中一派（或簡稱「NEP的得勢派」，以安華爲領導者）的勢力繼續支配巫統（以削弱其它「NEP失勢派」及皇室勢力爲代價），以及最終接管國家機器，爲了合理化「NEP得勢派」入主國家機器的正當性，新的論述便因應而生——「新馬來人」論述。

在87年的「茅草行動」國家機器暴力的陰影下，「二〇二〇宏願」和「馬來西亞國族」的發明，是霸權集團重塑文化霸權的契機。重新透過一組想像的構圖、象徵的符號，不但收編了異議者的論述，更進一步收割了異議者長期抗爭的成果（文化的多元化，cultural diversity；但被國家機器所塑造的無差異或同質性的國族（nation）所取代，簡言之，以同質性和馴服的「馬來西亞國族」，取代多元異質性和自主的「馬來西亞人」）。

當「馬來西亞國族」論述被提出來以後，即引起部份馬來菁英（尤其是「NEP失勢派」）強烈反響，然而他們反對的理由是：擔心「馬來族群」會失去特殊地位。

爲了回應上述批評，馬哈迪首相於一九九一年十一月UMNO代表大會上，提出了「塑造新一代馬來人」。塑造新一代馬來人正是爲了使馬來民族和馬來社會「順應時代的潮流，能夠面對一切的挑戰」。一九九二年一月十日至十三日舉行了第三屆土著經濟大會。這一屆的大會主題回繞在「塑造更多馬來企業家」、「塑造更多馬來百萬富翁」等目標。

爲了進一步補充新馬來人的內涵，一九九二年十一月在UMNO代表大會上，馬哈迪在閉幕詞中的主題是：馬來社會必須自強自助，全面投入現代合理化的工商企業文化，否則永遠依賴國家提供援助，依賴政治力量的拐杖與他族競爭，將無法進步分享國家的財富。他進一步抨擊一再崇信「拐杖主義」〔註22〕的UMNO代表，認爲把所有政府的承包工程分給UMNO黨員，不但會使UMNO在大選中受挫，也無法提高馬來人民的經濟地位。唯有土著人民改變自己的價值取向，通過文化的變革，增長土著社會的商業競爭力，才能改變馬來人的命運。

UMNO和全國最高領袖對「拐杖主義」的批評，在輿論上造成很大的效應。就如台灣李登輝公開批評國民黨爲外來政權及「台灣人的悲哀」論述對台灣社會所造成的影響一樣。一連串新的霸權論述迫使長期批評政府國家資源分配不均的反對勢力卻就此繳械投降了！不但如此，一些反對勢力還讚賞馬哈迪的遠見。更有趣的是各族群的學者及政治工作者都爭先恐後的爲「新馬來人」立論（過去只有馬來學者參與而已），提出「新華人」來響應，鼓吹華人也要跟上此潮流等等。

其實，「新馬來人」論述是個高明的發明，它直接的目的當然是爲了讓「NEP得勢派」順利入閣，同時它也是兩面刀：一方面討好了非馬來族群（以下會說明）；另一方面動員了馬來族群；同時在「二〇二〇宏願」符號的指導下，動員所有的國民（族），爲了國家的前途打拼。

我們仔細的分析這個現象就知道新國族營造論述的社會脈絡。一方面，自從1987年「茅草行動」大逮捕行動以來，雖然成功的把社會的騷動暫時按下來，但是隨後一些非官方組織（Non Government Organisations，NGOs）改變對政策不當措施採單打獨鬥的方式，而開始以串聯及聯合行動向政府施壓。另外一些「茅草行動」被逮捕的異議者出獄後加入反對政黨，投入了政治活動。反對勢力出現了難得的串聯，尤其是以華人爲主的民主行動黨，在46精神黨的中介下，首次與以馬來回教徒爲主的泛馬回教黨（PAS）在90年大選前形成反對陣線。雖然選舉沒有預期的成爲「兩線制」，但是也開始引起霸權集團的關切。另一方面，面對中國市場的興起，爲了與中國保持良好的貿易關係，霸權集團一方面重塑「非排華」的形象，另一方面則希望借重華商的力量開拓中國市場。因此，爲了解決長期對華商中小企業的壓制而產生的反彈，開始拉攏華商及轉變對華語的態度，甚至馬來政治菁英在公開演講時，還以華語「謝謝」「萬事如意」作爲結束，甚至安華還公然推舉目前流

行的「新儒家」文化（但他是如何挑選及詮釋「新儒家」文化呢？這是另一個有趣的課題）。

面對新的歷史情境，一些馬來學者更進一步的詮釋這些霸權論述的意義，試圖在新的國族營造論述中找到馬來國族主義的正統性。他們將馬哈迪宣示性的論述放在更大的馬來西亞國族主義歷史脈絡下來解讀。其中必須解決的歷史性問題是：馬來人的傳統文化、經濟和語言地位如何能在國族營造過程中繼續保持支配性的地位。

「馬來西亞國族」（Malaysian Nation）與「馬來民族」（Melayu Nation）是否是個對立的論述？50年代爭取獨立時，反對勢力爲了對抗「馬來人的特權」而提出了「馬來西亞人的馬來西亞」，故當時馬來西亞人（Malaysian）〔註23〕與馬來民族（Melayu Nation）是對立的概念。而在獨立之後至90年代前期，如何使馬來西亞國族（Malaysian Nation）與馬來民族（Melayu Nation）結合，而取代過去的「馬來西亞人」（Malaysian）呢？

爲了解決以上論述的衝突，新的論述必須被建構出來：

（獨立後）我們把幾乎所有的力量都花在管理國家的具體發展，和緩和後殖民地時代種族之間可能呈現的緊張關係。我們展開爭取民族團結的後殖民地政策，以「國家原則」為意識形態的宣言，而「國家原則」還遠遠談不上是塑造「新」國家特徵的民族主義意識形態。...在殖民地歷史裡，馬來民族主義可能是我們民族主義運動唯一的「真正」形式，不過，對多元種族的後殖民地國而言，這種民族主義運動，卻「不能」落實建立一個馬來國家的理想。...馬來民族主義傳統，獨立後並沒有真正發展成爲一個有動力的理性運動，以爭取把以前的民族主義觀念，重新組合為馬來西亞民族主義的新概念——當然，馬來民族主義（Melayu Nationalism）的基本理論，也可以作為馬來西亞民族主義（Malaysian Nationalism）的基本理論。

...「馬來西亞人的馬來西亞」這個概念，表現了對恢復殖民地時代「文化放任主義」的渴望，以及不願意接受任何創意的建國概念——簡單地說，這和我們「馬來西亞民族」概念目前的意義是對立的。

像國語（馬來語）那樣，建國概念的其他一些「象徵性」的組成部份，如國家文化、國家教育制度等——都需從遺留下來的殖民地多元社會思想中擺脫出來，...我們應該以更能說明馬來西亞民族主義意識形態的方式，把它們重新概念化和重新加以闡明。我們過去的「民族主義的交替做法」——僅僅管理或避免可能是種族之間緊張關係的源頭——，對指引國家的未來，已被證明是不夠的。

〈搞馬來西亞民族主義的良機〉

Rustam A.Sani, 13/9/1993

以上是一位馬來西亞戰略與國際研究所的高級研究員（也是馬哈迪的智囊）對馬來西亞國族的詮釋，可代表部份馬來學者的觀點。由此可知，所謂的「馬來西亞國族」其實就是「馬來民（國）族」，而「馬來民（國）族主義」就是「馬來西亞國族主義」。透過這種「同化」（馬來化）的國族主義來形塑馬來西亞國族，不但可將馬來族群的優越性保留下來，還提醒其它族群也應該放棄多元文化主義（multiculturalism）的想像，共同建構「國族的特徵（identity）」：

「種族團結理論」源自於蒙昧時代……世界上哪一個民族或種族不受這種種族團結意識驅使，去加強他們的地位或使各自的民族「特徵」和宗教信仰持久不變呢？…全世界現在也四分五裂，不再是為了東西方的舊思想意識，而是因為民族情緒、宗教和文化不同所引起的。今天，每一次我聽到人們在國際論壇上說到……文化多元化及其他的價值觀而談到團結或國際共識，我忍不住地說：「這全是說好聽吧了，是空談，是人們想將他們的道德觀和價值觀推廣至全世界，強迫他人接受的一種計謀而已」。

……不管咱們知道與否，正是這種種族團結最終決定了在這個多元種族的社會裡馬來由民族（Melayu Nation）的特徵、文化和政治主權、學識、經濟和道德的防禦力量是否能永存不變。

〈馬來由人的主權和權利〉

Hassan Ahmai (7/9/1993)

部份馬來菁英對文化多元主義的不信任及對馬來傳統文化永存不變的堅持，充分的顯示出對不同文化存在的焦慮，以及害怕本身傳統文化容易被「感染」而採取極端「保護主義」的立場。以上的論點便是以「排他」，而不是「共存」，作為族群文化保存的動員形式。

面對這種由菁英（具較多文化資本）所發動的「族群文化保護主義」的政治動員，其它族群的菁英也以「族群文化可能被同化」的「危機意識」採取相同對立的态度進行政治動員，如此族群的文化沙文主義的「鬥陣」在馬來西亞國族營造的過程中將繼續存在及深化。

然而弔詭的是馬哈迪所想的「新馬來人」是要有「世界的眼光，及時掌握機會，甚至創造機會，同別的先進國家和地區爭雄。而且具備現代化的知識以便能進軍企業界」。建構如此「特徵」的新馬來人固然是UMNO黨內「NEP的得勢派」對抗「NEP的失勢派」的政治策略，但是在國族營造的脈絡中，勢必將與前述為了保護馬來傳統文化特徵的馬來學者產生衝突。有趣的是，「新馬來人」的特質其實是華人的寫造，或許這可以解釋華人在新國族營造的論述中採取樂觀態度的原因吧。但是更深刻的事實是：在無法抵制（resist）或替代（alternative）「2020宏

願」、「馬來西亞國族」及「新馬來人」的霸權論述的同時，非馬來人的政治邊緣性已宣告確立。不幸的是反對勢力(以非馬來人為主)還是無法看清本身位置已不在政治舞台的中心，更不幸的是既然無法在中心戰鬥，卻又不能串聯邊緣其它弱勢的團體或組織，作邊緣對抗中心的戰鬥。簡言之，90年代反對勢力(尤其是非馬來人政黨)已在政治舞台中出局了！「協商」只是在政治邊緣性的前提下，充當背書的工具罷了。

馬來西亞因族群自殖民時期是以「分而治之」，作為勞動力再生產及資本剝削性積累所形塑出的空間佈局，因此，因共同生活經驗所產生的共同文化(share culture)(Gellner, 1983: 53-58)，在歷史中發展過程中並沒有「真正」的出現。在殖民時代，「族群」的分類是基於資本的邏輯及社會控制(由各族的領袖來管理各自的事務)的目的；而在後殖民時期，因經濟發展所造成的都市化過程中，在城市中各族群日常生活的互動增加了(雖然還是以小區域分佈在市郊，如有馬來人為主的聚落—kampung；華人為主的「新村」等)，故在城市中，不同族群都能相互尊重與容忍的創造公共的生活，但是霸權集團以族群為政治動員的行動中，族群的差異性被建構成為彼此對立的意識形態(如回教徒認為華人是骯髒的民族因為華人吃豬肉，而華人認馬來人是懶惰的)。這些共同生活的可能性就在這種意識形態建構的過程中被壓抑了。最大的獲利者就是在建構「族群」的霸權集團，如此因族群的緊張關係造成「恐怖平衡」，進而達到社會控制及合理化自身行動的目的。

肆、結論：誰是馬來西亞國族 (MALAYSIAN NATION)

或馬來西亞人 (MALAYSIAN) ?

為了馬來西亞國家(State)在下世紀能在亞太經貿競爭中生存下來，國家機器開始思考馬來西亞相對於其它國家的經濟優勢(廉價的技術勞動力、「馴服」的工會、更優惠的投資獎勵及「穩定」的政治環境)，因為作為發展意識形態掛帥的後進國家，經濟持續快速發展關乎國家機器的合法性；於是發動了全民的運動，一種新的「馬來西亞國族主義運動」。

國家機器界定這階段的馬來西亞國族主義運動是不同於早期的國族主義運動的，後者是「主人」v.s.「外來者」的論辯——這土地的「真正」主人就有支配國家機器的正當性——關乎國家機器的爭奪及國族的詮釋權。因為國家機器正如Weber所定義的：是唯一擁有合法暴力使用權的單位。90年代由國家機器發動的新馬來西亞國族主義運動，是「馬來西亞的經濟地位」v.s.「亞太其它國家的經濟地位」的競爭——霸權集團能維持高度的經濟成長就能繼續掌握國家機器——關乎國

家機器能否繼續將不同族群整合 (integrate) 在國家發展的意識形態下，故發明一個「想像的圖像」(2020宏願)來動員全民。由此看來，這兩種不同階段的國族主義運動的共同點是：面對不同歷史條件下的合法性危機，霸權集團如何(一再)發現維護既得利益的契機。

□非國家的觀點——邊緣性認同

作為後進的第三世界國家，在長期國家機器主導的發展掛帥意識形態下，所有社會性的議題都是以國家觀點的發問角度出發的，霸權集團關心的問題(這是從如何維護既得利益出發的)也會透過霸權論述成為我們面對的問題；如「國家認同」、「國家文化」、「國家語言政策」、「勞工工會應否廢除」、「違建應否拆除」「某某發展是為了國家利益所以國民必須支持」等。以國家的觀點出發我們就無法對一些問題提出不同或替代性(alternative)的看法，譬如為了全民團結是否應該建構一個共同認同的國家文化？(所以「不相容」的次文化就只好犧牲)；工廠是否應該改善勞工的工作環境？(但提高資本家的投資成本)；電子工廠應否工會化？(這會造成工會罷工，影響投資意願)；為了國家利益我們是否應降低環保標準？(標準太高，國家的競爭力會下降)；為了有穩定的電力，我們是否要蓋泛濫面積等同於新加坡國土面積的超大型巴貢水力發電廠(BAKUN HEP)，而環境品質及原住民生存權只好犧牲？(有了廉價的電力，就能更快的工業化)....。註：()內為國家觀點的論述(也是所謂的官方論述)，在國家意識形態作用下，似乎這都是「標準」答案，但是這些論述都忽略了一件事：人民的主體性消失了。

非國家觀點簡單的來說就是拋開「沒有國，那裡會有家」〔註24〕的國家意識形態(statist ideology)，不只是因為「國」或「家」都是制度性暴力及霸權意識形態再生產的機構，而是這種意識形態是主流文化的捍衛者，視邊緣被中心剝削及壓迫為正當的行動。簡言之，國家觀點是透過形式民主(議會民主)的包裝，即少數服從多數的邏輯運行的，因此，邊緣性(marginality)不是被收編就是被消滅。國家認同則是一種神話的建構〔註25〕，而且是唯一及無法被挑戰的(我們不能同時是認同馬來西亞國家及台灣(國?)，因為這是違背國家認同的「道德倫理」的)。國家認同不是「自然的行為」，尤其是在國家機器內部面臨合法性危機時才被強調。國家的觀點隱含著一種超越任何個人或群體的「國家利益」，然而國家利益是不存在的，是霸權集團為了取得統治的權利的虛構物，為了保護或創造「國家機器利益(statist interest)」，而這利益又經常等於「霸權集團的利益」及「資本家的利益」。

國家觀點出發的國家認同顯然是在建構「客體」，然而作為一個拒絕被建構的「主體」，如何拒絕淪為霸權集團的共犯（如無意識的「共同」壓迫原住民及其他更弱勢的群體，如婦女、同性戀、Baba、華裔回教徒、馬來裔非回教徒等等）。國族營造所要創造的是一種意識形態——國家認同/國家利益優先的意識形態。

非國家觀點（如國內許多關心邊緣群體的非官方組織，如AWAM、ALIRAN、SUARAM、COAC、IPK等）關心的是國家內部的衝突和不平等的權力關係，指區域的、族群的、兩性間、人與環境、勞資關係等。簡言之，在討論國家利益前，這些內部的權力不平等關係如何處理才是關鍵所在，而這些議題卻經常與「國家利益」有所衝突，而被打壓或刻意忽略。

國家塑造了國族而不是國族塑造了國家（Hobsbawm 1990：44-5）。Benedict Anderson 在他的〈Imagined Communities〉書中明確的指出「國族質」、「國族性」（nationality）、「國族主義」屬於特定的文化物件（cultural artefacts）：在一定時空及歷史條件下，透過了意構（imaging）而（一再）發 imagined 的政治共同體（imagined political community）及其論述。這種想像是集體創造、新意義產生的結果。而這種新的意義也常投射到一個身份的象徵符號（identity symbol）上來維持它那絕不是什麼自然的、被覺悟的先驗存在（Anderson，1983）。

因此，國家觀點使主體無法提出國族以外的替代性觀點，然而在非國家（去除國家優先的意識形態，拒絕接受被分類）的認同下才有可能有發展的空間。

認同是一種創造（invention）。所有認同都是從差異中建構出來的，並且開始去與差異的政治共存。差異的政治，自省的政治，一種政治同時是暫時的而又能夠產生行動。（Hall，1993）在Hall的新認同論述中，不但將認同複數化（不是一個單一完整的實體），即自我認同採用selves，而不是self，使自我成為多種的主體位置面對不同的狀況，同時也強調自我外在於心理的歷史建構過程，特別是認同建構的政治性。Hall給我們的意念是認同的形成是無以名之的主體性，與家庭、社群、人種、社會、國族、歷史、文化等不同層次的敘事交會之中形成不同種認同的可能性，又在不同的環結之中產生作用。（Hall 1993：30）

Hall 指出認同是政治性問題，特別是在國族及國族主義的層次上。國族主義（nationalism）是接合出自我認同的主要軸線及領域；而許多被殖民的主體開始提出新族群性（ethnicity）的觀念與過去國族主義、國家認同的論述相對抗，使得不同的族群性不致為國家認同所吞蝕，維持其認同的主體性。但是，Ethnicity可能成為極為反動的國族主義、國家認同的關鍵性因子，以排他性的方式運作。然而Hall認為ethnicity的新詮釋是強調差異的重要性，拒絕被以強迫的方式擠壓到同質性的空間。

新的認同是去除我族中心 (ethnocentrism) 的新形式政治，堅持差異性的重要，不必然是反對其他的認同，故不是全由排他性來界定。同時，既然認同是發明的，作為行動的主體，我們也有能力主動發明「多重的邊緣性認同」，即認同於原住民 (Orang Asli)、同性戀、女人、Baba、印裔回教徒、馬來裔非回教徒、違建社群、環境主義者……，唯有保持主體多重的邊緣性位置，才能繼續對中心的喊話及避免被收編。

霸權集團的國族營造議程正如火如荼的進行時，新的認同建構是否有抵制 (resist) 的可能，得視建構論述的方式而定。能否有能力形成另一股對抗的文化霸權？是不是有足夠的論述空間，以致於能將論戰的戰線擴大 (擴大其articulate 的能力)，繼續維持多重戰線？

最後，誰是馬來西亞國族？誰是馬來西亞人？這看視簡單，但卻充滿預設立場和陷阱的問題，得視發問者的發問動機而定，故我會反問發問者：那妳/你認為呢？◆

【註】

1. “nation” 可翻成「民族」或「國族」，本文為了強調國家 (state) 對 “nation” 建構的重要性，故使用「國族」。另外，“nationalism” 可翻成「民族主義」或「國族主義」，由於 “nationalism” 的目的不外是為了建立 “nation state” 或者是在打造國家機器 (特別是指後殖民的 nation state)，故本文採「國族主義」。最後，“nation state” 是採用「國族國家」的翻譯。
2. 當時美屬菲律賓及荷屬印度尼西亞先後在40年代脫離殖民而獨立，面對印尼蘇卡諾 (Sukarno) 對馬來西亞發動的 “confrontation” 試圖推翻馬來西亞計劃而成立大印尼帝國，以及菲律賓宣稱沙巴 (北婆羅州) 是自己的領土，英國在維持其在東南亞勢力的考慮下，乃保留原殖民時代的地理劃分。故馬來西亞國土的形塑涉及各勢力在此地區的較勁。
3. 這種說法其實也說明了國家認同或國族認同不是自然的產物或天經地義的事，它其實是一種霸權論述，是由掌握霸權 (hegemony) 的主體所發動，為了隱含的政治目的服務。
4. 意思是在英國本土談「我是英國人」是無意義的，它只有在殖民過程中，才塑造出相對「優越」(相對於被殖民地住民) 的「英國國族」。
5. 1930年代全球經濟大蕭條時，出現了勞工運動，以及其他以族群為主的國族主義運動。然而這些反英的情緒和行動到了1937年中日戰爭爆發後，漸漸降溫。主要的原因是華人反英分子較趨向與英合作抗日。當日本入侵馬來半島時，他們組成「馬來亞人民抗日軍」(M P A J A) 從事地下反抗活動；然而另一反英集團，馬來青年學會 (K M M)，則公開進行活動。當英人返回馬來亞時，馬來亞共產黨向英殖民當局提出了獨立的8個階段。但當英方拒絕馬共的普選要求時，深受馬共影響的勞工運動變得更激進。英殖民政府頒佈了新的勞工法令，普通員工公會 (Kesatuan Pekerja Am) 被迫由全馬員工公會

聯盟 (Persatuan Kesatuan-kesatuan Pekerja SeMalaya) 代替。但後來這聯盟也遭封禁。英方覺得繼續管轄馬來半島對他們很重要，尤其是面臨「國族主義分子的威脅」時。原因很明顯，那就是想繼續保有在殖民地的經濟利益。例如戰後馬來半島的出口就超過英國本土的出口，因此殖民地可間接的幫助英國的經濟復甦。故英殖民政府提出了1946年的「馬來亞聯邦」，進一步集中對馬來半島的統治權。與此同時，馬來激進分子在巴哈奴丁阿海米，阿末波達曼 (AHMAD BOESTAMAN) 與依士海哈芝默哈末 (ISHAK HAJI MOHAMMED) 領導下組成了馬來亞馬來國民黨，和同時期成立的民族主義集團如 Putera-AMCJA 建議以「人民憲法」做為獨立的基礎。當反英的示威活動愈來愈多時，英方則嘗試消除幾個傾左的團體。基於英殖民政府的壓迫，這些集團的成員被迫把活動轉移到地下，繼續以武裝來抗爭。這便造成了12年的游擊叛亂與消滅叛亂時期。英方重新安置郊區居民，成功地切斷了郊區社會對叛亂分子的支持。韓戰使半島的經濟振興，因而使得其能對抗叛亂分子，並恢復本身的實力。同時，英方也鼓勵其他有政治影響力團體（如巫統、馬華與國大黨）的活動。最後在1957，英方同意馬來聯邦獨立，並把政權移交這三黨。由於巫統的成員有著不同的背景及代表著不同的利益，雖然他們曾經合作反對「馬來亞聯邦」，但是當時的巫統卻特別反應馬來上層社會的利益。大部分的巫統菁英都有皇族血統或曾為英殖民政府做事。（佐摩，1994：9-10）

6. 有趣的是，UMNO是以維護馬來人利益自居的政黨，而黨名卻以英文命名。

7. 一九五六年一月十八日，馬英雙方在倫敦召開憲制會。東姑阿都拉曼（馬來西亞國父）在圓桌上致詞時，以動員全馬人民與馬共作戰的諾言，來請求英國政府為馬來亞規定獨立日期。他說：「我們馬來亞與英國歷史上之重大時刻來到倫敦。在過去，英國與馬來亞人民之關係，每次發生變化，皆在經過商量協議然後決定。我們正系有鑑於此，始向閣下建議，謀求馬來亞之獨立。……我們相信聯合邦人民能快樂地，高效率地治理其國家而同時撲滅共黨恐怖活動，此項活動不但威脅馬來亞，亦且危害世界和平。……此刻乃英國政府與英國人民向馬來亞表示誠意之良機。英國可以准許馬來亞成為偉大英聯邦之一個平等伙伴，使馬來亞聯合邦能與英聯邦之其他獨立國家精誠合作，盡其一份力量，以解決世界今日所面臨之許多問題。」（胡達瑪，1986：41-43）

8. 「馬來人的特權」其實是指維護馬來傳統社會統治階級及小資產階級行政官僚的既得利益，一般馬來農民並沒有得到實質好處，只有象徵的利益。

9. 主要是各激（基）進反英殖民組織的聯盟，也是馬來亞左派組織首次的跨族群合作，即泛馬聯合行動理事會（Pan Malayan Council of Joint Action-Pusat Tenaga Rakyat Coalition, Putera-AMCJA），其中的成員包括馬來國民黨、泛馬勞工總會、馬來亞總工會、馬來人民抗日軍退休同志會、馬來亞新民主主義青年同盟、覺醒青年團、覺醒婦女會等。

10. 隨著18世紀商業殖民主義入侵馬六甲和檳城，使這兩個聚落形成未來（19世紀中葉）產業殖民主義的西方資本，進入馬來亞各州的據點。英國軍事和政治介入馬來亞各州後，為了強化天然資源的榨取，吸納許多來自中國的華人礦工從事採礦活動；之後從印度引進勞工從事橡膠（rubber）和油棕（oil palm）的種植。

爲了因應急速的移民人口增長及爲了經濟作物和錫礦的發展所需要的集散中心，以都市服務和經濟活動爲主的城市便被形塑出來。新的城市經濟活動和人口的增長，逐漸取代了傳統城市——以皇族組織起來的教化中心。然而西方資本的入侵並沒有造成大量農村中的馬來人遷入都市，反而是由中國和印度進口大量的移民以補充不足的人力資源。如此就改變了原本的族群結構，促成及維持族群在空間功能區隔上所形成的緊張關係，來達致社會控制的目的。

華人被集中在城市裡，如此，一個完全新的都市階級被塑造出來；印度人集中在市郊的園坵地區；馬來人和原住民集中在鄉村的農業地區。如此的安排是殖民主義重新評估空間的優先順序的結果。這時期主要的發展集中在某些政治和經濟中心城市。在城市中，社會、經濟和空間的功能分隔被強化。外國人組成的貿易體系由歐洲人（以英國人爲主）的機構所管理；只有地方性的生產工作，在殖民者的監督之下，由在地人（馬來人和原住民爲主）負擔。這樣的功能性差別爲族群空間分隔所強化。雖然如此的分化在殖民者來之前就已存在，但殖民規劃者以城鎮規劃及立法等方式強化它。長期「分而治之」（divided and rule），族群日常生活中互動是很少的，故也沒有所謂共同的生活經驗，而這種聚落空間形式一直維持到獨立後。

11. 現代國族國家配合國民和公民的觀念，希望每一個個人都是國家的成員，符合國家對國民的要求。其中經過了個體化（individualization）和總體化（totalization）的過程。個體化是指國家的成員是以個人爲單位接受國家的訓練，而總體化是指在一國之內所有的個人都必須接受同樣的塑造過程。

12. 當時貧窮的減少是因爲橡膠在世界市場價格上揚，同時本地稻米亦在消費者支持下抬高，使得農民收入也因此提高。由於消除貧窮的目標不是在減少貧富的差距，故實際政策的受益卻是原來上層的各族政治菁英及政治關係良好的大商人。

13. 這是在爭取獨立期間爲了維護「馬來人特權」而創造出來的名詞——Bumiputera（土地的王），主體包括馬來人和原住民。這名詞的建構有兩個目的：一是爲了區別「土地的主人」與「客人」；二是以Bumiputera來取代馬來人（如此收編了原住民）使「土地的主人」的人口比例能超越其它族群。

14. 在中國大陸或台灣稱「國營企業」。

15. 教育部委派無法用華語對話的副校長到華語小學，引起華人的示威抗議，所謂的「華小高職事件」。當時正是UMNO黨爭白熱化，同時社會上抗爭事件層出不窮，故霸權集團便以維持國內治安爲由，趁機大肆逮捕各領域的異議者，其中包括各族群的反對黨成員、原住民運動領袖、環保運動者、工會領袖、異議者、母語教育捍衛者等一百餘人。

16. 馬來西亞的人口約1,800萬。以1980年的統計，馬來人占53.92%，華人占32.11%，印度人占8.56%，伊班人2.88%，原住民最少19族83000人，其他還有泰人，歐亞混血人等。宗教方面，回教徒53%，華人宗教和佛教29%，興都教7%，基督教和天主教3%，少數民族的民俗宗教2%，其他0.5%

17. 這個政策的三大原則為：（一）馬來四亞的國家文化必須以本地原住民（土著）的文化為核心；（二）其它文化中有適當和恰當的成份，可接受為國家文化的一部份；（三）回教是塑造國家文化的重要部份。

18. 備忘錄對建設國家提出四大原則：（一）我國各族文化的優秀因素是國家文化的基礎；（二）科學、民主、法治精神與愛國主義思想是建立共同文化價值的主導思想；（三）共同文化價值觀應通過多元民族形式來表現；（四）國家文化應基於民族平等的原則，通過民主協商來建設。

19. 如限制舞獅、華文招牌問題、非回教徒歸化回教機關、成立回教大學計劃、三保山發展計劃等等。

20. 歧視與差異不同，前者除了是主體間承認差異外，還進行排斥的行動；後者雖然也承認差異，但是試著與差異共存。

21. 該黨稱為「四六精神黨」（Semangat 46），由於UMNO成立於1946年，故Semangat 46表示自己才是更正統代表馬來民族權益的政黨。

22. 主要是指馬來族群依賴國家政策的保護，既所謂的「馬來人特權」。

23. 「馬來西亞人」（Malaysian）和霸權集團由上而下定義的「馬來西亞國族」（Malaysian Nation）是完全不同的意涵。前者是以多元文化為前提，較寬鬆定義下的公民（citizen）；後者是以馬來文化優越地位為前提，同質及馴化的國族（nation）。

24. 一首「台灣」（更準確的是「中華民國」）的愛國歌曲：「國家」。

25. 神話是一個氏族、部落、民族、乃至於國家奠立的基礎。神話是一種溝通（communication）的基礎，使共同體之內成員得以凝聚。故從神話的原意（mutos）一完整的論述一來說，它是用言語、書寫來構造一個形象（image），這形象的形成就是虛構的過程。但這虛構的目的正是要使它自己成為共同體的基礎—存在的基礎，認同的基礎。

神話的首要任務是「認同問題」。當一個人進入群體關係中，或一個團形成，就必須進行人我鑑別（distinction），也就是確認自己的身分。膚色、語言、共同生活型態、圖騰、紋章等都是鑑別的工具，神話則替這些身分的象徵提供神聖的語言。國家認同是在追求identity，而有同一性就有差異。故在追求identity的過程中，存在著一種傾向，亦即把自己所屬的群體視為神聖的、潔淨的，將他者視為卑賤的、不潔的，對自己所屬的群體的聖潔存在著威脅。為了維繫群體的identity就必須不斷排除內部的和外部的威脅，也就是必須不斷尋找替罪羔羊，將共同體的危機和污染全歸咎於替罪羔羊。在排除替罪羔羊的過程中，指責者（通常是統治者）的指責和共同體成員的默認譜成一幅「共犯的結構」。

（毛榮富，1993,203-9）

【參考書目】

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflection of the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso
- Bourdieu, Pierre 1993. *Sociology in question*. translated by Richard Nice. London: Sage
- Gellner, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press

- Giddens, Anthony, 1986. *Sociology: A brief but critical introduction*. 2nd ed. London: Macmillan
- Habsbawm, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1789. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jomo k.s., 1989, "A Nationalist Alternative For Malaysia?" *In Beyond 1990: Consideration for a new national development strategy*. University of Malaya: Institute of Advanced Studies.
- 1986. *A Question of Class: Capital, The State and Uneven Development in Malaysia*, Singapore: Oxford University Press.
- Kua Kia Soong, 1986, "Nationalism and Multiculturalism". *Malaysia Political Myths*, Kuala Lumpur: The Resource and Research Centre, Selangor Chinese Assembly Hall
- 1993, *Reforming Malaysia*. Kuala Lumpur: Oriengroup
- Tiily, Charles. 1991. *States and nationalism in Europe since 1600*. New Orleans: Presentation at Social Science History Association
- Staut Hall, 1993, 「最少的自我 (Minimal Selves)」. 黃非虹譯. *島嶼邊緣*. 8: 24-31
- 佐摩, 1994, 「馬來亞半島歷史之概略 (譯)」, *馬來西亞獨立史專刊*, 台北: 馬來西亞同學會
- 胡達瑪, 1986, *馬來政壇探秘*, 註: 沒有正式出版
- 吳其諺, 1993, 「分類: 差異和區別」. *島嶼邊緣*. 8: 32-5
- 丘亞飛, 1993, 「國族意識情結的『返祖性』 (Atavism) 及認知構陷」, *島嶼邊緣*, 8: 68-79
- 機器戰警 III, 1993, 「『大中國/台灣鄉土』的虛與實 (上)」, *島嶼邊緣*, 8: 61-67
- 楊聰榮, 1993, 「從民族國家的模式看戰後台灣的中國化」, *建立台灣的國民國家*, 吳密察, 張炎憲等著, 台北: 台灣研究基金會叢書
- 毛榮富, 1993, 「國家神話與國家認同」, *建立台灣的國民國家*, 吳密察, 張炎憲等著, 台北: 台灣研究基金會叢書

【參考剪報】

- Ahmai, Hassan, 1993, *馬來由人的主權和權利*. 林明譯, 新馬來人資料選輯, 華社資料研究中心編
- Rustam A. Sani, 31/8/93. *搞馬來西亞民族主義的良機*. 劉務求譯 (南洋商報)
- 12/9/93. *塑造新一代馬來人: 一個社會文化問題*. 張永新譯 (南洋商報)
- 沈觀仰, 25/11/1992. *從首相的放棄「政治拐杖」言論看馬來社會的政治文化* (南洋商報)
- 4/10/1993. *巫統黨選: 馬來社會變革的鏡子* (南洋商報)

論

馬來西亞國家機關

與

社會階級和種族間之互動關係

安煥然執筆 宋鎮照指導、修定

論馬來西亞國家機關與社會階級和種族間之互動關係

國家機關(The state)之特質與其政經策略與市民社會之互動關係有相當的關聯性。在馬來西亞的獨特社會結構中，種族間之衝突和社會緊張壓力，往往與國家機關之自主性程度和其政經決策有關。雖然，種族緊張關係是因其政治經濟資源的分配不均所造成，但也關係到社會階級間利益的鬥爭，種族與社會階級問題已經融為一體，國家機關雖是社會階級的競技場，以及國家機關之本質也呈現出社會階級關係的特徵，但對馬國的情況來說，國家機關的本質透過階級關係，亦反映出種族的互動關係，也就是說，種族間的互動關係直接影響了馬國國家機關之本質與其經濟發展之策略。

馬國社會階級關係發展寓於種族互動關係的延伸，影響了馬國國家機關領導結構的特質，以及馬國經濟發展模式。為深入探討國家機關與社會階級和種族間之互動關係，將從兩方面來加以討論，即國家機關與資本家階級的互動關係，和國家機關與勞工階級的互動關係。其間的政經互動關係，也將顯現出骨子裡充滿了種族間的對立與鬥爭的現象。

(一)、國家機關與資本家：

一般說來，馬來西亞國家機關與資本家階級間存在著相當微妙的互動關係，尤其其中更牽涉到種族因素的互動關係。這可從下面幾個層面，在不同的歷史發展時期間，勾勒出兩者間的互動模式與特質。亦即是從國家機關與華裔的關係、國家機關與馬來資本家的互動關係、國營企業的經營、財富資源分配、國家機關領導特質、與資本家對政策之影響等層面來加以探討。

在1957-1970年間，馬國國家機關與資本家階級的關係，基本上是被置於殖民地遺存的政經社會格局脈絡裡。此時期馬國的經濟結構基本上仍維持「殖民地格局」的型態。外國（主要是英國）資本家主控著馬國主要的經濟命脈，當地的華

商亦佔有一部分勢力，而馬來人資產階級的發展空間則受到極大的限制。這種情形，直至1970年才開始有所改變，以往馬國國內經濟投資資本的股資結構比重，皆以外商資本佔最多，高達60%以上，而華商也佔有22.5%，反倒是種族佔最大優勢的馬來人，卻不及2%。

殖民地宗主國英國殖民政府與其資本家，對馬國獨立後之政經影響仍保有相當的控制支配勢力。而馬來人除原有封建的馬來皇族貴族，存有著其一定的資產權勢外，基本上，馬來本土資產階級與中產階級均尚未成型。而「華商」在馬國經濟發展過程中，可謂是該國早期經濟開發的拓荒者，亦是馬國在殖民地時代被納入世界資本主義經濟體系後，最早投入國內工商市場的當地資產階級。故獨立後，華人取得當地公民權資格並認同於馬國，華商基本上應當被視為是馬國國內本地資本家形成的第一波，也是構成今日馬國本土經濟發展的主體（汪慕恆，1992：29-30）。

在此時期中，外資與華人資本家兩者是馬國經濟之主體，由於本土馬來資產階級尚未形成，而馬國國家機關的職能亦又受到相當的抑制，因馬國統治階級需要獲得大英帝國的支持與保護，同時為確保國家總體經濟的成長，乃採取了放任自由的經濟策略（Laissez-faire），與外資、華資保持了各項政經協議（bargain）管道及合作互利的立場。例如英國承諾獨立後讓馬來人享有政治上的特權，而外資與華資能繼續保有彼等在殖民地時代所既有的經濟利益與地位。這一時期馬國總體經濟雖有成長，但是馬來人資產階級的發展卻受到極大的發展限制。

此時雖然推行自由經濟市場，但馬來人資產階級發展仍受到限制，乃在於受到不合理的殖民地格局影響，馬國經濟受到國際資本主義外資運作之制約，使其被置於邊陲地位上。因此，放任政策並未能有效的改變馬國原有的產業結構，反倒是使馬國在國際經濟體系中淪為被剝削者，馬國依賴經濟發展降低其經濟自主性，雖無造成遲滯經濟之成長，但卻使大部份馬來人仍然停留在貧窮線上，使馬來人資產階級的發展處於不利地位，無法壯大。

事實上，「華商」並不完全是當地經濟的主控者，但由於其在英資與馬來人之間扮演著「中間人」的角色，最易讓馬來人感受到華商具有經濟剝削者的特質，其「賤民情境」（Pariah Situation）致使華人在爭奪馬國市場經濟資源上成為種族鬥爭的代罪羔羊。

1960年代末，馬來鄉間社會自給自足式的經濟型態逐步崩解，急欲進階商界的新興馬來「中產階級」和「官僚階級」日多，對「殖民地格局」的經濟結構早已存有強烈的不滿。在1965年及1968年兩次的巫統土著經濟大會上，馬來新興精英集團強烈要求執掌政府應擴大其對經濟的干預程度，以增強馬來人的經濟干預勢力。1969年513種族衝突事件的爆發，更是此項矛盾衝突尖銳化的結果。故513事件，與其說是馬國種族矛盾緊張對立的結果，不如說是馬來精英及馬來中產階級開始向

華人資產階級，甚至包括外商在內，進行反擊，亦就是重新分配國內市場資源尖銳化所造成出來的結果，文化與種族的衝突或許只是表面的現象，但其潛在的政經資源分配與策略可能才是重點所在（陳志明，1990）。華人資本家在種族關係惡化下，實降低了其對馬國政經影響力，國家機關藉由種族對立的仇恨意識為手段，展開對華人資本家一方面剝削其經濟利益，另一方面施加以政治壓力，華人在沒有政治庇護的情況下，人人自危，終而也造成華商與官僚結合的關係，才能保障華商的經濟利益，足見馬國國家機關權勢之壯大。

在1970年之後，新興的馬來官僚資本家與國家機關至為密切，而且相互的扶持。513事件後，以Tunku Abdul Rahman為首溫和保守的舊馬來領導層失勢，以Tun Abdul Razak為首新興馬來精英崛起。1970年「新經濟政策」公佈，企圖改變過去堅持的自由放任的經濟政策，強調通過對國家機關這部機器的把控，透過強有力、自上而下的「信託制」型態(trustship)，來干預與獨佔市場，同時參與經濟活動，致力於扶植以「馬來人」為重心的「國家資本主義」的發展型態，以期擺脫殖民地格局之桎梏，提升國民經濟自主性之地位，增強馬來人資產階級之勢力。

同時，在新經濟政策和信託制的運作下也造成官僚機構(bureaucracy)迅速擴張，以便管理或推行國家資本主義發展策略，官僚機構膨脹可從兩方面看出，一方面是行政人員的增加，從1970年的約十四萬人，增加到1983年底將近五十三萬人，擴大了將近四倍，另一方面是公共企業的擴充，包括銀行、金融機構、與各主要經濟部門的國營企業（如國企、國油、馬來西亞國際船務公司、馬航）以及各類聯營企業，1974年成立之公共企業部無異是對這快速發展的公共企業進行監督與協調。公共企業從1974年底總共有八十二家（其中四十五家屬於聯邦政府，三十七家屬州政府），在1970年末，公共企業數目增加到147家（其中九十一家屬聯邦政府、五十六家屬州政府），幾乎增加了一倍（歐齋默密特，1987:9-10）。因此可知國家機關的經濟角色重要性，其主導國家資本主義策略發展的影響力。

而另一方面，國家機關卻又成為馬來精英的統治工具，且用來保護及扶植其馬來族群（新興的官僚資產階級）在經濟方面的成長。在馬國同時存在著這兩種現象，在經濟發展的模式中，真可說是一種異例。

其次，探討國家機關與官僚資本階級的相互關係基本上可從兩方面進行。第一方面，可從資本家和國家機關結合的類型來進行。由於原有的馬來資產階級勢弱，經商經驗又不足，沒有獨立發展能力，他們必須透過各種結合方式，以壯大自己勢力。「結合型態」表現出來的是資本家與國家機關產生密切的互動關係。一般說來，馬國國家機關與資本家之結合型態有三種模式：即是Ali-Mara、Ali-Baba、與Ali-John。

就Ali-Mara模式而言：此模式主體結合馬來新興資產階級與國家機關兩者。「Ali」代表馬來族群，「Mara」即是公共機關人民信託局。「Ali-Mara」模式即是指馬來精英與擁有政治權力的官僚領導階層，透過國家機關的力量應用，做為馬來族群信託代理人，成為馬來人的保護者。打著「為爭取馬來民族利益」的口號與意識型態，透過國家機關之干預，以及積極參與經濟市場的活動方式，設立各公共機關與國營企業，予以各項優惠和特權的方式（如強制性規定至少30%公司股權必須保留給土著，方便土著對國家重大公共建設工程的承包取得等等），致力於扶植起國內馬來資本家。而這種結合方式，造成了一批新興官僚精英及其家族積極參與經濟活動，最後也使得馬來官僚與馬來資產階級之間界線的模糊，甚至相互結合成一體，而形成所謂的「馬來新興官僚資產階級」政商聯結的資本家模式。

就Ali-Baba模式而言：即當地俗稱的「阿里巴巴」模式。「Baba」代表當地土生土長的華人資本家，華人大資本家與馬來人（主要是與馬來精英政商集團）的合作，主要是在1970年施行「新經濟政策」以後，一方面授與馬來資產階級各種經濟特權，另一方面卻又抑制華人資本家經濟之發展，華人不得已乃採取結合方式，以求自保與順利發展（陳志明，1990：14）。這結合方式使得馬來人（主要是那些與政治背景有關係的商人階級）因極易取得各項營業執照之便，以「不參與經營之匿名合作人」的身份，成為食利階級，而華人大資本家則提供資金、管理、和輸送行銷經驗專才，進行互惠互利的經濟合作。這也是華裔在東南亞國家中，面對當地政治之壓抑與危機意識影響，轉而以合作聯結方式，自保與自立發展最常見的一種發展模式。

就Ali-John模式而言：「John」指外國跨國公司，「Ali-John」即是指握有國家機關權勢的馬來官僚資本家與外國資本家的國內外部經濟結合形式。馬來官僚資本家透過操縱國家機關職能之便，可提供優先投標、承包馬國重大公共工程，提供有利的投資環境和政治方便等條件，而外資則提供資金、管理、技術、與提高就業機會。相對於國內內部結合的Ali-Baba模式，兩者的結合基本上也是一種互惠互利的經濟結合體。

總體說來，Ali-Mara模式是以國家機關為機器，以種族為中心，進行干預性的國家資本主義發展政策，從而扶植起一批新興的馬來官僚精英資產階級，是為馬國資本家結合方式的主體。但為獲取更大的經濟利益，馬來官僚精英資本家亦以Ali-Baba與Ali-John的方式，使華人大資本家和外國大資本家也在「新經濟政策」下獲得一定的利益。亦即是說，透過此三種結合方式，以國家機關為主導機構的經濟發展策略，實際皆使馬來人、華人和外國的各資產階級、與馬來官僚集團所主控的國家機關相互結合，並且均是成為獲取經濟實質利益的受益者。而政商利益結合

的結果，產生了一批新興的馬來官僚精英資本家集團，這是一種典型的依賴發展模式。

第二方面可從馬來官僚資本家的產生及國家機關的扶植來探討，在1970年之新經濟政策實施以後，實際上是馬來官僚精英集團，以執政黨老大哥巫統的地位，配合著信託制（即保護與被保護者的互動關係下），通過對國家機關的控制，以主導性的政經策略，干預、壟斷市場，及積極涉及全面的經濟活動，使其官僚精英集團和政黨（即執政黨，巫統）的商業投資行為得以合法化，正當化，形成一種保護與依賴性的政治施惠，種族主義亦成爲其進行資本累積辯護的最有效的工具，從而創造了一批政商掛勾的馬來官僚精英資產階級（埃得蒙，1991：10-11）。

經濟結構的社會重組成爲新經濟政策最重要的問題重心，新經濟政策有兩大目標：一是消除貧窮，另一是社會重組。但有資料顯示，在1970至1980年間的十年裡，國家機關對「社會重組」策略發展的撥款上，實已比用在「消除貧窮」上來得多。相對地，1970至1983年間，經濟發展及消除貧窮可說已成爲次要的問題（佐摩，1987：27；Fisk，1982：17-19）。

爲了強調建立以馬來人爲主的「國家經濟」體制，馬國的經濟政策，透過國家機關職能的擴大，也造成了一些效果，例如，爲達成社會重組之目標，給予馬來人在經濟上多項的優惠及特權，期望馬來人在有限公司之股權由1970年的2.4%，增加至1990年的30%。規定在某些行業中，唯有馬來人才享有經營專利權。百分之三十的金融機構放款金額應貸款給馬來人，新興的工商業凡資本超過50萬馬元者，雇工需超過25人者，須至少把30%的股額無條件的轉給馬來人。4萬馬元以上的政府建築工程只有馬來人有權申請承包。此外，各種公共機構或國營企業的各项貸款津貼計劃，均純粹只給予馬來人。而在第三個大馬五年計劃（1976—1980年）裡，實行「工業協調法令」，更是加強了政府對經濟干預程度，扶植和提高馬來人在工商業中的地位（徐成龍，1982：81；張耀秋，1981：60），限制馬華（尤其是中小企業）資本的累積，但卻也保護和扶植馬來資本家階級的成長。

馬國採納國家資本主義發展策略，藉以扶植馬來官僚資本家的成長。以馬來種族主義爲號召，發展以馬來人爲中心的國家資本主義。國營企業及參與經濟活動的公共機構提供馬來人企業規模發展的基礎。國營企業是由一些深具政治背景的馬來官僚資產階級所把持。執政黨中有勢力的馬來精英官僚集團或其家族成員，往往在國營企業裡，或甚至在一些頗具政治背景的私人企業中，擔負董事長或重要的職務，可知其間政商掛勾的嚴重性，亦可見馬來官僚資本家與國家機關基本上是一體的。

馬來官僚資本家把持著國家機關的機器，通過積極干預、參與經濟市場的活動，以獨佔、合股、加股、收購、進而合併等的方式，使外資所有權的比例減低，

而且控制馬國一些主要的經濟領域部門，改變過去殖民地格局，完全受控於外人的產業結構型態，而國營企業無疑是為這些馬來官僚精英資產階級提供一條便利的資本累積途徑（汪慕恆，1992：34）。資本的加速累積促使國家資產階級(national bourgeoisie)茁壯，進而使國家經濟自主能力提高。而且又在維持一定程度的經濟成長下，也扶植起一批新興的馬來工、商資本家。

在「新經濟政策」下，藉由巫統馬來精英在國家機關的支配地位，透過國家機關對國內經濟的干預與扶植，已使馬來人在經濟社會資源上獲得更大的控制，與馬來人財富的擴大（Jesudason，1990：73；吳祖田，1992：59）。這種趨勢在1981年馬哈迪任首相後更趨明顯，而馬哈迪本身其實就是馬來官僚精英資產階級中的主要代表人物。

馬哈迪曾著有《馬來人的困境》一書，呼籲馬來人改變過去傳統保守的觀念，培養適應現代工商社會的能力，具有新思想及經商理念的馬來人為理想。1960迄1970年代，由於其激進的思想，致使被當時的保守勢力視為異端，並曾被當時的首相東姑阿都拉曼開除其巫統黨籍。但513事件後，保守派失勢，馬哈迪再度崛起，並在1980年代攀上了政治的高峰，從1981年掌政至今，其在巫統和馬國的個人權勢與地位已愈發鞏固。

二十年來，馬來代理人的馬來官僚精英透過國家機關有效的運作與扶持，已使馬來人在企業界所擁有的股權比重，從1970年的2.4%，躍升到1988年的19.4%（埃德蒙，1991：6），而且其實際數字可能比官方公佈的還要高。透過對國家機關的掌握與強勢的運作，製造出更多的馬來企業家和百萬富翁是馬哈迪的理想，似乎已近趨實現的地步。

1980年代以後，因馬國致力於製造業的發展，製造業出口比例大增，成為出口的最大宗；加上在1983年時亦進行國營企業私營化政策，對馬國在1980年代以後的經濟發展有刺激作用。一方面引進外資大量投入，另一方面，國內的資本家（尤為馬來資本家）的勢力亦開始茁壯。正如同埃德蒙於《巫統的商業王朝》一書中所說的，1980年代後馬國國營企業的私營化，在其間的轉化過程中，往往使國營企業經營權轉入與巫統上層精英有掛勾的商業集團手中，而多項國家的重大公共工程計劃的承包權，也常讓那些與馬來官僚集團有關聯的政商集團優先獲得，致使國家資源的利益大部份流入這批政商掛勾的馬來官僚資本家的手中，以致出現了所謂的「巫統商業王朝」（埃德蒙，1991）。

另一個重大問題是，在國家機關與資產階級結合的互動中，雖然促使經濟成長，國民經濟之自主性也有提升，以及馬來民族官僚資本家勢力的茁壯，但也產生了兩方面負面的問題。

第一、馬國政府對非土著商人資本的抑制，以及對中、小企業的忽略。國家機關扶植了馬來資產階級的成長，但在對非土著（華資尤然）以及對中小企業資本累積的扶持上卻是欠缺的。強制規定至少保留給馬來人30%的公司股權的法規，致使當地非土著資本家固然一方面能在Ali-Baba模式中仍能獲得部份利益，但這不過是在1970年「新經濟政策」頒佈後，華資「不得不」採取圖存的一種模式。因缺乏信心與穩定，華人大資本家不太願意致力於國內長期投資上，而轉向對建築、房地產、金融、賭業、酒店業等可「賺快錢」的短期投資、以及純商業性滾熱錢的投資上興緻最高，並且也傾向於海外投資，也導致國內資金外流（佐摩：24；黃水債，1992：8），尤在1980年代中期，馬國經濟最不景氣之時，根據世界銀行報導，當時馬國每年約有18-20%的國內儲蓄額離開馬來西亞（汪慕恆，1992：32）。同時，縱然華人資本家能在新經濟政策中獲得一些利益，但其對馬國國家機關的過度的干預，其投資意願已大為退減（與1957至1970年間相比較）。事實上，這也使得馬來官僚資本家與國家機關的結合，成為馬國經濟發展的重要主體。

過份的保護土著的政策，束縛了該國非土著的資本累積及發展，致使資金外流現象愈發嚴重，經濟的成長亦受影響。為扭轉新經濟政策所造成的缺失，1986年以後，馬國國家機關遂致力企圖使馬國的政經結構再度轉型，致力於發展出口導向型工業，有限度的放寬投資額的所有權（即修改過去至少保留30%公司股權給土著的規定，規定若公司產品之80%以上是出口品者，可享有100%全額股所有權），才使1980年代末期後的馬國經濟獲得生機，不僅吸引不少外資的投入，同時，也鼓勵了不少華商的投資意願。

此外，在國家機關與馬來官僚資本集團結合下所主導的新經濟政策，其所提供的扶植、干預經濟，以及各項貸款津貼等行爲，大部份惠及那些與馬來官僚精英政商掛勾的集團上。強調土著保護，以及特權政治施惠，抑制了非土著中、小企業資本的累積，例如Mara金融機構的貸款，只貸給馬來人，而華人、印度人等非土著無權申請貸款。各項稍具規模企業，必須強制保留部分股權給馬來人，制約了非土著中小企業的正常發展，致使非土著的中、小企業不願積極擴大其投資，因資本額的擴大將使其平白的把部分股權讓給馬來人。目前華人中小企業的經營沒有受到國家機關的扶持，完全靠自身努力。甚至，「不求政府援助，只求官方不來干擾」就感到滿足，是華商的普遍心聲（黃水債，1992：12）。中小企業華商實是新經濟政策下最大的受害者，其不滿情緒亦使社會關係惡化，成為種族對立中，華人反抗勢力的領導主流。

另外，國家機關與馬來官僚精英大資本家之結合體，可以說是新經濟政策的最大受益者，而馬來中、小企業也是受到相當的忽略。據查爾斯沃的調查，國家銀行給予之貸款中，絕大部分僅貸款給馬來人的大企業，而馬來中、小企業有70%是靠

自己的資本起家，其中90%資本僅在1萬馬元以下，且大多無累積資本的能力。這種情形，亦引起馬來中小企業對由馬來官僚資本家主控的國家機關產生不滿，從而質疑起Ali-Mara發展模式（汪慕恆，1992：35）。

從台灣經濟發展的實例中，可知國家工業化與國內中小企業的發展，存有相當程度的關連性。為補救過去政策上的缺失，直至1991年，馬國國家機關才提供扶植國內中小型企業發展的優惠政策。為促使「2020年」工業國宏願的實現，在1992年第三屆土著經濟大會中，更主動提出了土著與非土著的經濟合作的主張，這是一項新發展方向的策略，同時致力於國內資本家階層的整合，消弭彼此間的種族對立危機。

第二、金權政治的氾濫與惡化。巫統政治地位的鞏固，黨中的馬來精英以信託保護者的合法化身份，透過控制國家機關主導、干預經濟發展策略，發展國家資本主義，已經成功的塑造出一批與馬來官僚精英相互結合的政商資產階級。從階級立場而言，國家機關無疑已成爲了馬來官僚精英資產階級圖利的工具，一方面促使了國家經濟的成長，另一方面政商利益掛勾，造成金權政治的氾濫，產生不少如貪污、失信（如土著金融醜聞事件）、裙帶關係、偏袒性的政治施惠等不正當的行爲。此種黨政商三體的結合，已被批判爲「巫統的商業王朝」，突顯出黨、政結合之國家資本主義經濟發展模式（埃德蒙，1991）。在1990年代，金權政治與官商勾結腐化了馬國國家機關在經濟政策上的效率，變成馬國經濟發展上的一大隱憂。

（二）. 國家機關與勞工階級：

1957年至1970年間，馬國的經濟結構仍然延續著「殖民地格局」模式。英國資本家控制著馬國整個經濟，塑造出馬國經濟主要以開發或培植農礦產原料（主要爲橡膠和錫）爲主，且爲馬國主要出口產品。就當時的國際環境，與以被納入世界經濟體系的第三世界國家而言，採取自由放任的市場經濟並不能確保國家經濟的穩定成長，亦不能有效的促使國家經濟地位自主性的提高。

殖民地格局模式的經濟發展，加上國家機關力量的薄弱，無法抑制勞工勢力的擴張，這往往也是一個較傾向於民主特質的政權，其對勞工工會均採取較支持與寬容的態度。

此時期馬國勞工階級還有一定力量，馬國政體也較傾向協商與民主體制。惟1960年起失業率（包括各種族的失業率）逐年增加，1962年各種族的失業率均爲6%，至1970年時馬來族群的失業率已增加到8%，華人約7.4%，而印度人更高達11%（Jesudason，1990：75）。佔總人口40%的下層階級（bottom group）的家庭

收入減少了11%，這些最下層階級包括馬來農民、小農主、和城市各種族的非熟練技術工人。對這樣的殖民式經濟格局的發展，令當時下層階級最深感不滿。

國家機關的領導統治特質與勞工組織活動頻率有相當的關聯性，甚至進而與國家機關的經濟發展亦有關係。也就是說，當國家機關本質傾向於民主政治，則一般說來較容納勞工運動，同時，合法化勞工運動或組織，充份顯現出國家機關合法性 (legitimacy) 是來自市民的支持，支持勞工基本上也似乎能鞏固其政權。反之，一個威權取向的政體，對於勞工運動愈會傾向於採取限制手段。因此，政權的更替也多少反映出勞工活動的型態。表一表示出這種發展模式，1961至1968年，罷工與停工的年均數為76.1次，是至今30年來次數最多的時期，而在1970至1980年間平均為62.2次，在1981至1989年間卻降為21.5次。而在勞工參與罷工人數在1961至1968年間，平均人數高達67,725人，而在1970與1980年間則降為12,070人，在1981至1989年間卻僅有4,400人而已，這個數據正好能支持上面的論調，在1969年以前，受到英國的影響，馬國國家機關在東姑阿都拉曼領導下，基本上是一個較傾向追求民主、自由、開放的政體，然而在1970年後受到513事件種族的衝突影響，Tun Abdul Razak 為首的國家機關在強烈的馬來民族主義的支持下，促使國家機關傾向威權統治的模式，尤其是1980年馬哈迪執政後，更突顯出威權主義色彩，同時配合上其出口導向工業化策略發展，限制勞工對立活動，降低勞資糾紛，壓抑勞工薪資是必然的措施，以期吸引外資的投入，可知勞工勢力之高漲，以及國家機關特質，與經濟發展策略間有著某種程度的關係。

表一：罷工與停工

年份	D/C	W/T	D/J	年份	D/C	W/T	D/J
1959	39	7.0	38.5	1976	81	20.2	109.3
1960	37	34.6	41.9	1977	43	8.2	76.1
1961	60	9.2	60.9	1978	48	7.5	37.3
1962	95	232.9	261.6	1979	34	7.5	39.9
1963	81	17.2	306.3	1980	38	5.0	24.5
1964	95	226.9	510.0	1981	31	6.8	20.2
1965	52	15.1	153.0	1982	28	3.5	10.0
1966	63	14.8	114.1	1983	25	2.6	36.0
1967	60	10.6	158.4	1984	19	2.8	11.5
1968	103	31.1	280.4	1985	25	9.0	36.0
1969-71	---	---	---	1986	27	5.1	18.6

1972	74	10.2	34.1	1987	13	3.2	11.0
1973	74	15.6	42.5	1988	9	2.2	5.8
1974	95	22.0	105.6	1989	17	4.8	24.9
1975	73	12.5	46.6				

註：D/C：罷工與停工次數 W/T：參與勞工人數（以1,000人為單位）

D/J：勞工曠工天數（以1,000天為單位）資料來源：International Labor Office (ILO), Yearbook of Labor Statistics (various issues)。

馬國多元種族的人口與社會結構，不僅造成種族間的衝突，更是轉化成勞資間的衝突與糾紛。從就業人口上來看，除高層的行政官和重要政府部門的技術員（如教師和護士等）主要是馬來人擔任外，其他現代經濟與工業管理部門的工作，馬來人所佔的比例極少，尤其是在城市的工作。馬來人大部份是貧窮的農民；而城市工廠工人大部份則是華人佔有，也就是說，在工業部門裡華人占有相當大的比例；在農業部門裡，馬來人卻高達68.7%，相對於華人之20.8% (Je- sudason 1990:68)，很清楚地，馬來人大多從事農業，而華人則投入工業部門。如此二元化的政經與種族發展，遂使勞工階級也存在著濃厚種族的色彩。而且，城市的工人（主要是華人下層階級）與鄉村的農人（主要是馬來人下層階級）並沒有聯合成利益一體一致的有力陣營，也是因為種族隔閡因素所造成的，相對地，也降低勞工組織或工農組織運動的對抗勢力。

華人社會中也出現一種別於種族對立關係的階級對立現象，對於華人資本家而言，必須面對來自社會雙層的反彈，其一是來自城鄉貧富差距過大，所帶來之貧窮馬來人與富裕華人間的對立矛盾關係，其二是，城市的華人工人階級反抗英資和華人資本家，但卻得不到鄉村馬來農民的有力支持，以致工人階級的反抗力量僅局限於城市華人工人階級。而且，1963年至1965年間，以非馬來人族群為主，由李光耀所領導的中間偏左的人民行動黨(PAP)，其勢力開始從新加坡擴展至馬來半島時，其口號便以「馬來西亞」是「馬來西亞人的馬來西亞」，以爭取非馬來人的支持，以便在馬國獲得更大的政治權力資源，引起了馬來族群（包括馬來中、下階級）普遍的不滿與恐懼，這也可以看出在1960年代馬來族群（或農人）與華人（或勞工）無法整合與彼此格格不入的性格。（當時新加坡尚未脫離馬來西亞）

馬來族群以為馬來人的政治特權是其發展經濟的唯一有力資源，而非馬來人（尤其是華人）欲爭取更大的政治權和平等的待遇，是侵奪了馬來人政經發展的機會。而馬來人（尤為欲進階商界的馬來中產階級）也抨擊馬國國家機關對馬來族群的關照不周，一味向非馬來人討好。於是原本是勞資衝突的問題，如今已被轉化成種族對國家資源爭奪的問題。而實際的勞資問題卻被種族問題所掩飾，致使馬來種

族主義更爲渲放，馬來人的貧窮化問題被轉嫁成對華人的種族仇視，逐漸提升華人之危機，降低華人在社會的影響力。

1969年的大選，聯盟(Aliance)失去國會議席2/3的多數優勢，而以非馬來人爲主的反對黨頗有斬獲，致使馬來人的恐懼又突升，以至引發了513種族暴動事件。

1970年後，國家機關與勞工階級的關係有著明顯的改變，一反1970年以前此兩者間的密切的關係模式。1969年發生之513事件是馬國政經發展的轉捩點，1970年後，如前所述，馬國國家機關轉而與馬來官僚精英資本家相互結合，且與勞工組織保持距離，這與威權主義國家機關(authoritarian state)的出現有關，通常爲加速國家資本的累積，國家機關往往會與資本家同連結。但其勞資階級對立衝突卻並不顯著，除國家機關強力控制勞工活動外(例如不許在自由貿易區內成立工會及其活動，而且對於最低工資的規定，也一直沒有交代清楚)，這可從幾個層面來加以解釋。

第一、從傳統文化角度來看，勞資衝突不顯著，主要是受到馬來人的信託與效忠的傳統關係影響。傳統馬來人的效忠觀、以及自上而下的家長權威觀念是相當強烈的，其歷史淵源源自過去對蘇丹的效忠。而馬來人對家長權威的依賴性，亦使下層的馬來人對其族群的領導者存有一種祈求扶持的依賴心理。致使馬來人易產生一種自上而下的保護與被保護的傳統依賴關係。而這種信託保護代理人的主角，至今已轉換成那些把控國家機關運作的巫統新興官僚精英身上。除此之外，1970年代以來，在消除貧窮，重組社會爲目標的新經濟政策下，使主控國家機關的巫統馬來政治精英領導層成爲馬來族群政經發展上的信託代理人，並使巫統政商集團參與工商資本主義發展得以合法化。國家機關與馬來族群(包括馬來中下階級)間形成一種保護與被保護的互動關係，也減低馬來族群內部階級關係的對立。

第二、國家機關的強勢的監控與脆弱的工會組織是1970年後逐漸出現的特徵。勞工組織非常薄弱與鬆散，且受到國家機關嚴厲控制，沒有罷工的權力(歐齋默密特，1987:82、星洲日報:5.7.93)。1970年初期，西馬工會的成員僅佔總勞工人口的10%，至1985年亦不過僅增長至11%而已。而1982年在西馬的287個工會組織中，將近半成人數不及500人，僅有6個工會組織成員人數超過10,000人(Jesudason, 1990:170)，可知工會組織小，成員之成長速度也極爲緩慢。

工會組織的脆弱是有其歷史淵源，在英殖民時代，爲抑制共產黨等左派工人勢力，1948年宣佈馬來亞進入「緊急法令」時期(emergency)，513事件後國家機關的權力更爲擴大，致使工會組織受到強大的國家機關有力的監控。例如國家賦予勞工部長扮演勞資衝突的仲裁者，並有准許和吊銷工會執照的特權。而且參與勞工罷工運動的領袖和工會成員將有可能喪失其工會成員之資格，致使工會運作困難

(Jesudason, 1990:170)。同時，在1970年代晚期，胡先翁(Datuk Hussein Onn)繼任總理後，採取堅決反共的措施，對共黨或左派激進組織決不妥協強硬作風，軍事與政治雙管齊下，這種作風多少也壓制了社會上反彈活動，勞工活動也受到相當的限制(張耀秋，1981)。之後的馬哈迪政權對勞工運動，更是採取強硬控制的作風，對勞工組織發展限制頗多。

勞工亦無最低薪資的法律的規定，而工會在促進提高工資的努力上也顯乏力。從表二可知，1974至1980年除製材業(saw-milling)與三合板業(plywood)兩項的工人工資增長率超過7%外，其餘者的工資增長率均很低，如化學業與橡膠乳液加工業，甚至相當於1974年之工資水準，如菸產業每年以負4.5%縮水。而紡織業和電子業的工資調漲雖各為4.6%和3.3%，但因為這二部門是賺錢的出口導向企業，工資漲幅取決於市場，不是工會運動所爭取或換來的，這也是工會成員稀少和力量薄弱的原因之一(Jesudason, 1990:171)。同時，受到國家機關壓抑和受監控的工會組織，亦不能真正為勞工帶來多大的實質利益。

工會力量愈是薄弱，反抗資方的力量愈是低落。這可從表一看出其活動情況，如1971至1980年間之罷工與停工之年平均為62.2次，而1981至1989年更降至21.5次而已。而且溫順的勞工更是外資所樂見的，由於勞工反抗力量的脆弱，以及低工資的條件，可刺激外資投資願意，進而有利於馬國經濟之發展。

表二：各產業部門之月薪(1974與1980)

(單位:馬元)

產業部門	1974	1980	1974-80 薪資增加 之比例	1974-80 實質 薪資增加之 比例
橡膠乳液加工	155	216	39.3	2.0
橡膠業	227	343	51.1	3.9
菸產業	329	327	-0.01	-4.5
紡織業	100	155	55.0	4.6
製材業	172	513	198.2	28.5
三合板業	113	193	70.7	7.3
化學產業	255	352	38.0	1.8
工業機械	175	277	58.2	5.2
電子業	164	241	47.0	3.3

資料來源: Ministry of Labour (1984:142-3)

第三、有效抑制失業率的惡化與就業人口的有效安置，也是緩和勞資衝突的原因之一。從1975年至1980年間，失業率從7%成功降至5.3%。1985年由於世界性經濟不景氣，初級產品價格下跌，但馬國致力經濟轉型，迎向製造業的出口導向，製造業的興勃，也使失業率從1985年的8.3%降至6.7%。

在製造業人口方面，馬來西亞是東協四國中農業人口比例最小，製造業人口比例最多的國家。1986年致力推行出口導向製造工業發展後，就整合國內各族群資產階級及鼓勵外國投資，出口型低技術勞工密集工業興起，更提供大量的就業機會，致使工業就業人口佔總就業人口的比重提高，在1970—79年間的年均成長率是11.9%，增至1984—87年間的年平均15.42%，1989年更躍升達至17%。另一方面，馬國政府有意引進更為廉價的印尼勞工，以抑制薪資的高漲危機。致使馬國的低成本、低薪資的低技術勞工密集工業，面臨挑戰，但實際上提高了其在國際市場上的競爭力，一方面吸引外資投資，另一方面更是促使了馬國在1980年代後期其經濟之起飛。

1980年代以前，馬國仍是以初級產品出口導向為主的國家，故如何安置農業人口亦是國家機關不可忽視的問題。馬國是在不犧牲農業發展為代價之下發展出口型態製造業的。1970年代以來，在新經濟政策下，設立不少公共機關、國營企業，以扶植國家、民族（土著）的經濟地位。也提供各項津貼，扶助馬來農、漁民發展。其中聯邦土地發展局(Felda)進行大規模的土地開發計劃，移民近20萬人，發展多個大型經濟作物園坵，畜牧開發及農產品加工廠等，有效地安置此領域的就業人口。

惟經濟成長雖然在馬國國家機關主導下，有效減緩了過去20年來國內階級衝突的緊張關係，成功扶植一批與政商掛勾的馬來新興官僚資本家，但社會階級衝突卻已浮游至種族衝突上來。

種族衝突與國家機關間之密切關係，影響勞工組織之活動。馬國社會衝突主要源於種族衝突，但由於馬來官僚主導的國家機關，過度傾向於關照和偏袒馬來人，致使國家資源競爭產生不合理的分配現象。非馬來勞工在1980年後，尤其是1985年，因失業率增高，失業者大都是那些低下層華人勞工，馬來人受到30%就業比例的保護，加上大部份馬來人從事農業，不受到嚴重失業率的影響(Cho, 1990: 26-27)。

同時，華人中小企業受到國家機關之忽略與歧視，反倒成為經濟上受壓迫的一群，華人中小企業階層的不滿情緒不低於非馬來勞工的反彈。因此，很自然地非土著中小企業結合非土著勞工階級，形成了另一股社會新反抗勢力的主流。並將之轉移到種族利益衝突面上，以文化（如中華文化，華文教育等）作為意識型態動員華社族群的反抗鬥爭力量。自1970年代以來，此種以文化課題所進行的種族鬥爭運

動，不斷發生，致使種族衝突問題在一定程度上威脅到馬國政經穩定的發展（陳志明，1990:21）。

但這股反抗勢力實際上相當脆弱。華人大資本家實際上亦是新經濟政策下的既得利益者，以致他們不太熱衷於參與種族性的反抗運動，也不願扮演壓力集團的角色。另外，過去非土著的反抗集團亦很難有力的去結合馬來土著的貧窮勞工農漁民階級。因為「族群整體利益」是被最先考慮的，而且傳統上信託與效忠關係，亦使馬來族群情願依附於馬來精英所主導的國家機關。致使這種純非土著的反抗力量，僅徒留著幾分「悲壯」之勢而已，並不能有力搖撼整個由馬來官僚精英所主導的經濟發展政策。

惟近年來，隨馬來官僚資本家崛起與馬來族群裡貧富差距的拉大，馬來族群內部之階級衝突已顯緊張。新經濟政策的重點撥款從「消除貧窮」轉到「社會重組」目標上，雖然造就了不少馬來官僚資本家，但大多數下層的馬來人依然處於貧困。一些津貼補助計劃上出現管理不當、貪污、政治庇蔭、和裙帶關係等，致使馬來下層勞動階級愈趨貧困。尤其是西馬東海岸及北部地區數州的貧窮稻農、漁民及園坵工人，雖然他們的生產勞動率提高了，但他們貧困卻依舊。國家機關雖致力於土地開發，卻又不願像台灣那般地進行全面性土地改革，因而至1980年仍有2/3 以上的農民無地或缺地（谷源洋，1984:39）。而且，最貧困者反而是一向被聲稱被國家機關「保護」的鄉村馬來下層階級。享有持續高度的經濟成長，財富並未能有效的惠及大部分國內中下層階級，而僅集中在少數官僚資本家手中，馬來族群內部的收入不平均現象反而擴大了（歐齋默密特，1987:157）。此種現象已使馬來下層階級感到不滿，使傳統那自上而下的信託制之政治神話動搖，其正當性已受到自身族群內部下層階級的質疑，又形成馬來族群內部之「階級鬥爭」的型態。

縱然國家機關以「爭取」及「保護」馬來民族利益為政治訴求，但在1974-1980 年間，鄉區卻發生好幾次的馬來農民暴動，造成馬來精英極大的困擾。而在上屆大選中，代表不同族群及不同階級的多個反對黨，進行空前的大結合，組成聯線，提出「兩線制」的觀念，以圖制衡巫統（以馬來官僚精英資本家為核心）和馬華公會（以華人大資本家為主）的國陣勢力。雖然國陣仍獲得2/3 以上的多數勝利，但「兩線制」之理念對官僚資本家所把持的國陣已構成相當的威脅。而且國陣亦在大選中失掉了吉蘭丹(Kelantan) 的州政府控制權，落入反對黨(回教黨)手中。吉蘭丹州是馬來土著最多的一省，但卻又是最貧窮的一州。吉蘭丹州控制權的喪失，反映了此種貧富差距擴大及區域發展分配不平衡，馬來人內部階級衝突已開始加遽，馬來下層階級的反彈聲浪加大。處於政經邊陲的東馬沙巴州更是出現分裂主義、獨立運動高漲，對馬來官僚資本家把持的國家機關帶來相當大的壓力。故在

扶植馬來資本家之餘，為緩和國內階級與種族的衝突，今後馬國國家機關應致力於資源之競爭與合理的分配問題上。

(三). 結論

綜合上述，可窺傳統的自由經濟市場政策在殖民地遺存格局下的馬國，顯然不適用。馬國經濟的發展和經濟結構的轉型，是在1970年以後，國家機關自主性擴大，威權國家機關型態逐漸成形，民主政治日顯萎縮，以夾有階級鬥爭意識的種族主義為號召，以自上而下的信託制，削緩馬來族群內部階級衝突，致力發展國家資本主義，並有效的扶植起一批新興的馬來官僚資產階級。由此可見國家機關在馬國經濟發展以及處理社會階級過程中的重要性。

而國家機關實際上又與資本家緊密結合，除外資與華人資本家均有獲利外，其中政商掛勾的新興馬來官僚資本家更是最大獲益集團。惟這種黨政商一體的結合型態，卻在種族主義的信託制下減緩了馬來族群內部階級關係的對立。

特殊的是，馬國國家機關主導經濟政策的同時，卻壓抑了國內華人中小企業主的利益，使社會階級衝突掩隱在種族衝突之中。而且華人內部本身亦有明顯的階級緊張關係，華人大資本家實際上亦是新經濟政策下的食利者，遂使分散了種族衝突中華人的抗爭勢力。華人中小企業的反抗力量有限，而僅淪變成少數族群帶有幾分「悲壯」快感的反抗運動。況且城市工人和鄉村農人，又因明顯種族人口結構特質，也致使難以結合成勢力強大的工農抗爭運動，使國家機關相對於民間社會的相對自主性程度提高。

惟隨經濟發展，資本主義發達，國家機關與新興馬來官僚資本家的結合，致使金權政治氾濫，馬來族群內部對信託制神話的質疑，是否意味著過去爭奪國家資源分配的種族衝突將消解，而一種新的對立方式——不分種族的社會階級衝突關係，即將日趨形成？◆

安煥然，成功大學歷史研究所碩士班

宋鎮照，成功大學政治經濟所副教授

(本文為宋鎮照師指導之台灣國科會計劃《東協四國(馬、泰、印、菲)國家機關與依賴發展關係》之第七章馬來西亞部份的其中一節之第二次修定稿。)

【參考文獻】

- 張耀秋，1981.10，〈馬來西亞政府改組與政局展望〉《問題與研究》21卷1期。
- 徐成龍等編，1982，《馬來西亞》，上海辭書出版社。
- 谷源洋等編著，1984，《東南亞各國農業》，北京：農業出版社。
- 歐齋默密特著，辜瑞榮譯，1987，《監守自盜》，吉隆坡：社會分析學會。
- 佐摩著，社會分析學會翻譯小組譯，《新經濟政策是否能夠實現國民團結？》，吉隆坡：社會分析學會。
- 陳志明，1990，〈華裔和族群關係的研究—從若干關係的經濟理論談起〉《中央研究院民族學研究所集刊》69期。
- 埃德蒙·特倫斯·哥默茲著，林光、謝娥譯，1991，《巫統的商業王朝》，雪蘭莪：論壇出版社。
- 吳祖田，1992.11，〈馬來西亞新經濟政策的背景與性質〉《問題與研究》30卷11期。
- 黃水濱，1992.8，〈土著、非土著如何真誠合作搞經濟〉《工商世界》102期。
- 汪慕恆，1992，〈馬來西亞的新經濟政策與華人經濟〉《南洋研究論文集》，廈門：廈門大學出版社。
- 《星洲日報》1993.7.5。
- Fisk, E.K. and H. Osman-Rani, 1982, The Political Economy of Malaysia, K.L.: Oxford Univ. Press.
- Jesudason, James V, 1990, Ethnicity and the Economy: The State, Chinese Business, and Multinationals in Malaysia, Singapore: Oxford Univ. Press.
- Cho, George, 1990, The Malaysian Economy: Spatial Perspective, N.Y.: Routledge Press.

發展神話 ·

官方論述 ·

原住民困局

劉 芳（寄自砂勞越）

(A) 前言

經濟發展一直以來都是第三世界國家政策的主流，尤其是前殖民地的國家更是如此，馬來西亞也不例外：自成一獨立的國家始，它就承繼了英國殖民時代的所有遺風：仰賴於原產品的出口為主。這種經濟，一方面是是對天然資源的無盡開採（如金、銀、銅及錫等），另一方面則是生產完全受制於國際市場需求與價格變動影響的經濟作物（如胡椒、橡膠及油棕等）。以市場為導向的經濟發展之理性是利潤的極大化，這是資本主義的基本邏輯之一。也正是這樣的邏輯支配了馬來西亞的經濟政策，同時商人可以從中牟取巨利（透過政商的「合作」（利益輸送）形式而成就一個複雜及穩固的共犯關係結構）。一般的人民，尤其是作為社會邊緣的原住民（指非馬來人，這裡不可與官方常用的土著 vs 非土著相提並論），往往變成最終的犧牲者。本文試圖透過對砂勞越伐木業（logging industry）的官方論述分析，一方面用以說明「殖民」的現象（西方帝國主義與後殖民主義都包括在內），另一方面也對弱勢團體的可能對策提出個人的淺見。

伐木業在馬來西亞，是七十年代或更早以前就存在的了。從一個沒有「法律保護」或「只有私人擁有權」的森林土地，到國有地、馬來保留地、達雅保留地，正說明了馬來西亞傳統的土著俗禮（adat）下的土地開拓與擁有逐漸受到國家機器的干預與宰制。一方面當然是「國家」形成或界限劃定宣稱的結果；另一方面則是在當代資本主義的理性下，豐富的赤道雨林正是被剝削的最好材料之一。兩者之間是一體的兩面。東南亞的熱帶雨林是世界赤道植物相的其中一個重要地區。早在殖民帝國進入這區域以前，這裡是南島民族（Austronesian）與南亞民族（Austroasiatic）生存的環境。這樣的生存達數萬年的時光，故這些土著民族已經形成對熱帶森林的適應關係。生活在森林裡，對於動植物相有其特定的知識。因此，對於熱帶雨林的利用（包括種植旱稻時所行的燒林及砍伐價值高的樹木）是早

在世紀初就已存在了。到了東南亞海上貿易開始形成、古代東南亞國家的興衰交替之後，熱帶雨林的物產的生產與出口就落入了一個大而複雜的歷史交易體系裡。這個體系把很多不同地區、不同語言、不同社會形式的民族都捲了進去。森林產品之所以重要是因為西方與東方的王朝皇室在消費的口味上有所偏重所致。但是從史前時期一直到十五、六世紀時期，森林產品的開採都必須經由住在深山內的土著（如 Negrito, Semai, Punan 等）進行，一方面是當時的交通不便、地勢凶險；再者是因為一些「惡俗」如馘首的存在等，使得沿岸有政治勢力的民族不敢也不可能大量地進入內地開採森林產品。如此，在土著的森林知識的前導下，雖然對森林物品作了開採，但卻也保持了生態的穩定（砍伐量小）。十九世紀以後，西方殖民者陸續在東南亞建制了殖民地，以「維持秩序」為由，大力干預土著的社會生活。在砂勞越，這種干預就表現在對土著「惡俗」的消滅上（實際上這些都是為了獲得土產的穩定供應及避免其他西方勢力的爭奪）。

「秩序」、「緩靖」以及消滅「惡俗」的結果，是為一個更大的資本主義目標服務的：內地不再有獵人頭的事情發生、大規模的部族血戰也被鎮壓了下來，人們終於可以到內地進行森林產品的貿易了。剛開始時，以馬來小仲介商人為主。後來華人被引入，他們靠著與新加坡的關係，以及特定的社會機制，技壓馬來商人而成為砂勞越最「成功」的貿易商（其他各地情況略同）。殖民者在華人貿易商的合作下，也成功地引進了先進的「工業」（工業這概念是指一種資本主義生產及利益）。於是大量的生產或開採就成了不可避免的命運。如此的歷史背景對於了解以下的論述及困局是必須的，也是本文試圖從澄清這些背景，來看清楚官方論述的荒謬。事實上，筆者發現官方在處理森林砍伐的問題時是建構兩刃皆利的論述，一方面針對「反政府」的「環保運動」訴諸「為西方帝國主義（或文化帝國主義）說項的通敵與反智」，造成「環保」（意識、行動）與「帝國主義」密切結合的假象；另一方面官方論述又利用真正西方的「二分法」：現代 vs 傳統、理性 vs 非理性、發展 vs 反發展、進步 vs 反進步等，來闡述它對「森林砍伐」的看法（如下端將述及的「遷移農耕=環境破壞」就是一例）。最後，官方論述還以「地方 vs 中央」的「自治權」或「土著 vs 非土著」的「種族不平等」的面具來遮掩其真面目。這些論述所構成的荒謬與矛盾，是本文意圖指出的。

(B) 官方的論述

(一) 「遷移農耕=環境破壞」論？

以砂勞越為例，遷移農耕（shifting 或 swidden agriculture）是大部份定居農耕民所從事的生計型態。這種生計在赤道的熱帶雨林裡，代表了長期以來，住在這個地方的原住民祖先智慧之結晶。遷移農耕的生計型態強調土地的循環利

用。在沒有現代科技產品（機械與化肥）之前，土地的循環使用是為了保持土地的生養力及免受侵蝕的危險；同時也由於生產量有限使得人口的數量亦不致於造成土地的壓力。加上熱帶雨林的土壤表層的養份容易被雨水或風蝕掉，故而在種過一季以後，土壤應給予 10 至 20 年的休耕。這種農耕所開墾的土地很小（能力與人力上都不允許，再加上附著在農耕的傳統祭儀與信仰的限制）。同樣地，即便是森林遊牧民（forest nomads），雖然不行遷移農耕，而是以採集狩獵為主。這些遊牧民以野生的碩莪（sago）維生。碩莪是以 3-6 株叢生，遊牧民會選擇已開花的成樹作為砍伐的對象，保存幼芽，使以後再循環到同一地方時不會產生絕糧的窘境。雖然在生活形態上相差甚遠，可是兩者的生計卻有異曲同工之妙：即與森林及其物產共生的法則。

近來伐木業的進駐（從低海拔的紅樹林、尼巴棕，往高海拔的混合龍腦香科植物邁進），已挑起原住民的種種抗議。官方或御用學者們開始以遷移農耕同樣做「非理性」的環境破壞為由，反過來支持伐工業的發展，共同編織「發展的神話」。遷移農耕，誠如上述所言，是一種適應雨林生態的長久累積的成果，它們開拓的面積從過去到現在加起來，都比不上一次的「工業化」伐木啊。但是伐木工業的砍伐卻是大量且面積龐大的，除了帶來土壤、氣候、天然災害（如氾濫）及動植物相的變化外，也使得長期以森林為伍的土著民族頓時變成無處可安身及有失去維生資源之虞。老一輩的人都記憶猶新：砂勞越的幾條大河過去都是清澈的，現在的 Rejang、Baram 等河都已穿上了黃泥巴的顏色，伸手不見五指、魚兒少了、河上佈滿一些木材碎屑，使得河流在沒有急流的地方也一樣危險，令人提心吊膽。最不可理喻的是官方夾御用學者的「理論」對遷移農耕大加撻伐，認為「非理性」的森林環境破壞倒不如以「理性」的砍伐來得「好」（是指對資本主義的邏輯而言）。

站在官方的立場上，採用「西方」的文化概念來界定土著的「原始」、「落後」及「非理性」已是常有的事。遷移農耕的山田燒墾（burn & burst）體系是「原始的」，它們對土地有「非理性」使用的傾向以及「落後的」生產模式就應該受到唾棄。因為「現代的」土地利用之「理性」是以經濟效益或資本主義的邏輯為導向的，而「伐木工業」正符合這種算盤。這種官方論述特別是對反對或抗議的「原住民族」而發的，因為從任何一點來看，官方都一直視他們為「原始」、「落後」、與「傳統」的。這裡有一個有趣的「弔詭」：這些官方的代表，除了表面的「西裝革履」及「滿腹西經」外，在體質與文化上卻是不折不扣的「南島語族」。這種類似「內部殖民主義」的現象正表現在官方論述的矛盾上（當我們思考 Bumiputra 的名實及分類的問題時，同樣的心理情結會出現，值得進一步作分析）。

(二) 通敵兼反智論

原產業部長及首相分別於數年前就提出警告說，如今在馬來西亞流行的環保意識，乃國外（歐洲、美國及澳洲）環保人士「煽動」的結果。並以西方人（或白人）過去也大量破壞森林，現在反倒過來阻止第三世界爲了經濟發展而做的森林砍伐作爲反調。這樣的反調可以分成兩個部份來談，第一部份是有關通敵論與陰謀論，它主要是針對國內的「某些異議份子」受到國外環保團體的「鼓動」的通敵行爲對國家的經濟發展構成威脅爲批判，所以必須將這些人不時的請來「喝咖啡」（盤問），而且三不五時要「追蹤」他們（這是政治部的任務）。第二部份更是弔詭，它先把西方人歸爲一類，再以反帝反殖的情緒作基礎以支持自身對環境破壞的正當化（這對搞過種族主義的政府而言是輕而易舉的事，因爲種族主義者也是把人先加以分類，就可以達到任何一種可欲的企圖）。這一點弔詭的地方就在於「反帝反殖」的情緒，這情緒是大多數後殖民國家具有的集體記憶之一，但是它可以在必要時擴大，並爲後殖民地的「內部殖民」政策效勞（此處稱之爲「反智論」）。

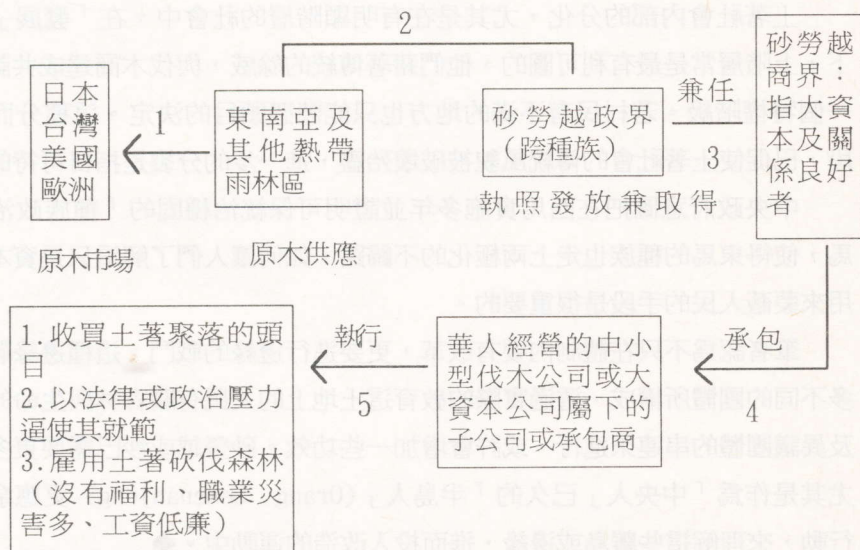
根據政府最近的一系列口號與政策：Look East, Wawasan 2020, New Malay 等等，一方面是以反「西方」霸權（指美國，但嘲諷的是它卻是我們的學子留學的中心地方），而另一方面則是要建立本族人在亞洲或世界的地位：「西方人」成了一面既可抄襲（資本主義），又可以凝結成國內民情（反帝或反殖）的兩面鏡。這已經超越了西方人的「東方論」(Occidental Orientalism)，反過來形成「東方的東方論」(Oriental Orientalism)。這種情緒是很奇怪及矛盾的，就像「亞洲四／五小龍」一樣是既令人激昂又害怕；激昂的是終於有機會「出人頭地」，害怕的則是「亞洲資本帝國主義」指日可待（試想想，這些小龍們在其他第三世界又製造了多少的殖民現象呢？這與當年歐美帝國加諸於殖民地的政治與經濟壓迫又相差多少呢？）。在這「正反」、「矛盾」、「衝突」的情緒中，我們被官方論述帶往迷途——反抗的無力——上去。這種論述尤其是針對國內的「環保份子」而言，也是一種「挑戰」。這個官方論述的可怕在於它以「反西方」的「東方的東方論」爲邏輯與政治之依據，除了對國內的「異議團體」進行圍剿外，也同時正當化了對其他第三世界的「剝削性輸出」。

(三) 地方 vs 中央或土著 vs 非土著或....

另外一個流行於民間的官方論述是，正如前述，認爲「環保問題」的本質並非「環保本身」，而是「政治結構」或「種族問題」。第一條軸線主要是認爲地方（指州）在財政上受制於中央。中央將所有的稅收用在中央的中心——吉隆坡——政治、行政、經濟、文化等中心——之建設，其他的州不是財源不足就是因爲由

「在野黨」統治，故數十年如一日，毫無建設可言。憲法上明定中央對國家的財政控制，但是它並不規範中央可以只圖利執政地區的違法行爲。在這種情況之下，許多離島的州，如沙巴和砂勞越，就「自然」會產生「反中央情結」（這裡用「自然」一詞是意圖表示離島州的政府的一種反射動作，尤其當州政府與中央不和時，如沙巴。但沙巴在這次的州選舉後已完全爲西馬的政治力量所侵入，團結黨最後並加入了國陣。反中央的情結只是一種心結，它並沒有意圖結束在現存的政治結構裡之利益分享。不是真的在搞獨立，而是在書寫獨立宣言，以讓中央的關愛能伸到離島。今天觀察沙巴的政壇，實在沒有「準備硬幹一場」的氣氛不就是最好的說明嗎？），同時變成國家發展的邊緣。

地方政府的自處之道，除了聽命於中央的指令外，就是自己開發財源了。所有的稅收除了森林土地的開發，都落在中央的手中。所以，地方政府完全可以掌握的財源就只有森林土地了，這也是爲什麼伐木業可以在一夕之間使州的財政資源立於不敗之地的原因，以及州政府對於森林的開採所訴諸的「政治結構不平等」的論述。事實上，政治結構的不平等應該往政治的面向去解決，包括憲法上的，而不應拿土地、人民和森林的生命開玩笑。但就如前述，我們的地方政府是在「搞」政治而沒有「政治的修養」。「地方 vs 中央」的論述於是成爲「伐木工業」得以生存發展的「政治情結」。



第二條軸線是把中下游的華人中間商之角色放大，將「環保問題」轉移爲「種族問題」，使得人們對於伐木業的真正生產工具的擁有者產生模糊，掩蓋了「階級」或「特權」的跨種族特性。對於這個論述，我們只要對一下有關「伐木業的產、銷、執行的結構」就會清楚這其中的複雜利益勾連。

原木的市場以歐美台日為主，這些原木的供應其中有部份是來自東南亞的熱帶雨林。以馬來西亞為例，雨林是由各州政府所控制。州政府或官僚精英（各種族都有）以其職位之便，與華資或外資結合，取得開採森林資源的執照。這些大資本公司或將開採特權下放給其屬下的子公司或伐木承包商（中小型的華資公司為主），再由這些下游的子公司或承包商向土著聚落的頭目行收買、或以法律與政治勢力壓制，僱用華工或土著工人（薪資不同，工作職等也不同）到山上砍伐樹木。在一般人的眼中，「執行」砍伐工業的是「中小型華資砍伐公司」，而忽略了更上層的「大資本家」。反對伐木者最先面對的也是這些開著挖土機的華工。從這樣的結構中來看，不僅造成土著內部的分化（就業者與反伐木者），也造成土著與華工的對立。這就是筆者在本文裡所要指出的：官方可以利用「種族的不平等」來為上游的官方及大資本家脫罪。

(C) 結語

砂勞越的種族甚多，各個族所佔據的地理位置又大不相同，故在政治與經濟的重要性上也有所差別。要形成一個共有的生命意識必須仰賴於可以超越不同族之差異的特質。在砂勞越的政治現實裡，「達雅族」曾是土著用來團結不同族的極佳認同準繩。但是，這種以政党的形式作體制內改革的成效是有限的。因為到最後，反而是自己掉入體制內，欲罷不能。

土著社會內部的分化，尤其是在有明顯階層的社會中。在「發展」的大利益下，上階層常是最有利可圖的，他們藉著傳統的餘威，與伐木商達成共識，而形成一個特權階級。若村民有不滿的地方也只能聽憑頭目的決定。這種分而化之的手段，已促使土著社會的傳統風貌被破壞殆盡，進一步的分裂是指日可待的事罷了。

中央政府意圖把在西馬實施多年並證明可保統治穩固的「種族政治」帶到東馬，使得東馬的種族也走上兩極化的不歸路。如何讓人們了解這只是資本家、政客用來蒙蔽人民的手段是很重要的。

筆者認為不只在體制內要有改革，更要進行邊緣的戰鬥。這種邊緣戰鬥是由很多不同的團體所構成，透過實際的教育這土地上的人民有關森林與生命的意義，以及異議團體的串連來進行，或許會增加一些功效。砂勞越或沙巴需要更多的關心，尤其是作為「中央人」已久的「半島人」(Orang Semenanjung) 更應拿出實際的行動，來理解這些離島或邊緣，進而投入改造的運動中。◆

註：感謝大馬青年提供此一版面，讓砂勞越的土著的心聲可以被發表，讓更多的大馬人民了解他們的困境與鬥爭，進而協助他們。本文的完成也是參考環保團體所出版的讀物，同時感謝一些土著及華人朋友的協助。

<旅台文學>

□九〇年代前期(1990-1994)

大馬旅台文學的星空／黃暉勝

◎ 新詩

彷彿，一群字體在遺書裏活著／吳龍川
生活中，一座灶的位置／吳龍川
今夜／林惠洲
三年／林惠洲
世界和我／陳大為
遇與秋／黃暉勝
實彈演習二則／黃暉勝
惶恐灘頭／黃暉勝
算命者說／許裕全
脫衣舞孃／許裕全
寫詩／許裕全
現代魚／廖宏莊
斷章·我們／楊德祥

◎ 散文

我的神州／鍾怡雯
遙遠／林惠洲
深處／黃升敏

◎ 極短篇

他的妻／林惠洲

非 自 選

<人物訪問>

※打開電影的另一扇窗——訪問蔡明亮學長／陳玉杯·黃錦鳳

※異鄉的內在流離者——訪問黃錦樹學長／黃錦鳳

#跋——也算流亡？／黃錦樹

◆◆◆◆◆大馬青年10◆◆◆◆◆

校對 □□ 王國璋 (台大政研二)
黃暉勝 (台大歷史畢)
李永傑 (台大土木四)
譚樹芬 (台大中文四)
李淑儀 (台大哲學四)
蔡慧筠 (台大國企四)

執行 張秀儀 (台大財金三)
發行 □□ 張秀儀 (台大財金三)

打字 □□ 黃意真 (台大經濟三)
彭天發 (台大造船三)
池愛玉 (台大外文三)

社址 □□ 台北市興隆路二段221號2樓
電話：(02) 9353121
9353124

傳真：(02) 9353124
印刷 □□ 九茹印刷有限公司
(本期發行量四千本)

這會是世紀末的終結預告嗎？

1 象徵著大馬旅台學生文化發言單位的大馬青年社自九〇年走上了不復回歸的末途之後，大馬旅台生的文化推動亦隨之滯緩。如今巾幗與鬚眉們煮酒對歌的盛景不再，僅餘下零星的散齋孤獨又艱苦地耙犁著冷硬的瘠土。《大馬青年》失去了子宮母體，九二年以附屬於總會的「寄生」方式勉力生產了第九期；三年後更以「體外生殖」的罕見方法誕下了第十期。鋪展在我們眼前的這一幕果真是日暮途窮的殘象？這會是世紀末各種終結噪音中的另一個終結預告嗎？看官，您以為呢？

2 有心者若從一九八三年創刊號一路追索下來當不難發現，這一期《大馬青年》編輯群實際上野心不小（雖能力未必相及）。我們企圖使這一期成為一個新的轉型起點，無論從選文、構版、美編、乃至封面，都召示了我們追求「專業」的精神。我們想表達的不外是：體外生殖同樣能夠順利分娩，胎兒失去了子宮的蔽護，四肢五臟仍是俱全的。我們相信：大馬旅台學生不僅可以有所為，而且，想超越先輩們的表現並不像在水光裏撈月那麼不可企及。只是，零星的敢死隊員畢竟只能支撐一時的頹勢，終究不是長遠的解救途徑。如何為《大馬青年》重尋一個溫暖的母體，讓它在體制內穩壯地孕育、成長，恐怕更值得我們凝神深思。

3 學術的「專精／普及」之爭在旅台圈內激起的漣漪猶未止息，我們在這一期裏對此卻敬陪末座，理由再簡單不過：看官您可曾見過兜著自己尾巴團團轉圈的小狗？事實上，被「敬奉」為「知識份子」的我們（不管是實至名歸或浪得虛名）難道不該對自己有所期許？

這一期稍不同於已往的是，我們不再那麼樣「固守本份」把反省的努力侷禁在旅台圈內，我們嚐試大膽地踰越疆界，將觸角深探入大馬本土的文化圈裏，冀望進行一場直接的「內部談話」。〈國家／族群關係〉呈現的三篇評論來勢不容小覷，在大馬華人文化一貫的本族／本位沙文論述場域裏，它們無疑置入了一個更多元開放的視角，直接宣告了挑戰的意圖。三文個別的立論與關注焦點略有不同，但矛頭指向卻無二致：企圖揭穿國家機器長久以來編織的謊言／神話。它是我們籌謀了一整個夏季的成果，滋味如何，還請各家品嚐。

〈馬華文化／馬華文學〉輯入的五篇於精神、意旨上與〈國家／族群關係〉有著緊密的內在聯繫，彷彿一記拍響的巴掌，前應後合。它們同樣在馬華文壇教條的論述場上劃出另一個更有彈性、更多重活潑的空間，為悶悶的鐵屋注入新氣。

4 大馬旅台文學獎一度曾是旅台圈內有志創作者的母巢，八屆以來哺育了許多雛鳥，如今羽翼豐滿、各據枝頭築窩者不在少數。青年社散夥了以後，文學獎的籌措無人問津，文學作品宣告「大量入侵」（〈編輯室報告〉《大馬青年》第七期）的時代似已沒入西山，昔日光華難再。這會是另一個無法挽回的終結前兆嗎？看官，您說呢？

5 母巢不在，這一期文學作品的搜集倍顯困難。〈旅台文學〉中呈現給您的，多為正值盛年的創作者這兩、三年內辛勤採擷的鮮果，對於这群敬業認真的人文學耕植人，這或許是我們所能表達的另一種形式的肯定。至於「後來者」，一則因為我們無力掌握分散於全省的資源，二則因為仍未具形，我們謹此對於編輯部的「偏頗」致上歉意；寄語後來者再接再勵，有為者，知可畏。

另外，關於旅台文學鄉土意識及特區意義等發人深省的探討，近年來似愈不易見。收入的這一篇僅屬介紹性質的「概述」，而非立意更為深刻的「論析」。這是一片待墾的豐沃園地，期望更多人共同來發掘及澆灌。

6 〈人物訪問〉是我們這一季裏另一個拓墾區，籌謀多時，收成的量雖不多，但質卻肯定能讓各家看官滿意。其中〈異鄉的內在流離者〉一文受訪者的談話彷彿久旱多時的及時豪雨，涼入心扉、醒人腦際。訪談內容立足於文學的同時更將關懷層面延伸／延深至文化與歷史機制的內部，為大馬與台灣汗塞的管脈通道，特此向您推薦。

7 本期發行量大幅度突破以往，希望量多可以成氣候，釀就一些風雨欲來前的霆雷閃電。另外，美編上的刻意「突破傳統」、「顛覆成規」，僅僅為了引起軟化劑或芳香劑一類的效用。編輯部自知菜式難以嚼動，恐怕讀者望而生畏，盤邊功夫做些足或許能讓看官您一時興起，順手拈一、兩道嚐嚐。我們只能以這樣的方式照顧一般的普羅讀者，如若您嫌它過於花俏，甚至覺得多餘，那無疑是對於我們整體編輯血汗的莫大嘉勉，我們謹此致上欣喜的眼淚。

8 特此感謝辛苦伴我涉越了整個夏季的編輯們，這過程中往返奔馳在公路上所耗掉的機車油、公／計程車費、汗水，甚至淚水，謹能以收成的喜悅回報你／妳們的勞頓；做為一個編輯苦工，相信我們都已盡力。另外，藉此版頁向黃錦樹學長致謝，由始至終，他從精神至行動上所給予的協助，真正見證了言行一致的風範。

最後，該輪到您上場了，我親愛的讀者大人，一條搜尋迷宮即將在您眼前展開，少了您的參與，我們的心血亦付之東流。封底的廣告彩頁第一回唐突地入侵，這是我們不得不為的下策，希望不致妨礙您的視覺；當您隨心品鑑之餘，我們仍在為錢籌措。

黃錦鳳
1994聖誕前夕



(1990-1991) 第四卷

大漢學文台

旅



文學作品
編輯

九〇年代前期（1990—1994）

大馬旅台文學的星空

黃暉勝

一、前言

當我們還在緬懷旅台文學於七〇年代用它的刀劍闖蕩神州，而八〇年代則流出兩行眼淚哭著回家的同時，旅台文學史已經在九〇年代的前半期展示了它的新妝。

就旅台文學環境觀之，一九九一年大馬旅台文學獎舉辦了第八屆之後，似乎已經被終結，失去了這張圓桌，旅台文學的武士並不寂寞，他們用小說、散文、新詩攻陷了數大校園（台大、師大、政大、成大……）和四個國家（台灣、大馬、新加坡、中國）。如果說文學獎是取得通往文學國度的護照，而出書是獲得文學居留權的身份證，則顯然一九九四年的今天，有好幾位前鋒戰士已擁有優秀國民的榮耀。事實上，在雜草亦能競相叢生的田地，台灣的創作環境相對而言提供了各種實習可能——為培育新人及造就作家，文學獎的豐碩與頻繁的文學交流不斷給予滋養，其收割的成果往往為大馬引進技術，為馬華文學的工業進行改良。

就旅台創作者而言，自稱一九九〇年開始寫詩的陳大為，四年之間所斬獲的具有權威性的新詩獎次之多，令人側目；自謙大學時代從大馬旅台文學獎上尋找信心與生活費補助的黃錦樹，一九八九年以小說〈大卷宗〉崛起於第六屆旅台文學獎，一九九四年與陳大為同獲中華民國國家文藝基金會獎助出版，他以《夢與豬與黎明》為書名，收錄其十篇重要的短篇小說，陳大為則精選其三年（1991—93）之新詩代表作，結集成《治洪前書》。師大才女鍾怡雯，於一九九一年以三個散文首獎及三個新詩首獎預告了一位作家的誕生，其所獲文學獎次之豐，是為旅台第一人。一九九一年獲第一屆星洲日報花蹤文學獎新詩首獎的吳龍川，成名甚早，實力堅強。以抒情風格進行三項文類創作的林惠洲，一九九二年以後一直有所表現。而一九九二年遇到陳大為，才「開始」寫詩，兩年後即獲台灣全國學生文學獎新詩第一名的黃暉勝，是一道新湧的後浪。此外，甚早出現在旅台文學上的林幸謙與廖宏強，成績不可小覷，前者曾於一九八九年及今年（一九九四）榮獲兩次中國時報散

文獎，並曾入選八十一年年度散文選。在成大表現傑出之許裕全與一九九四年新萌之廖宏莊，猶有所待。

就作品而論，九〇年代前期旅台文學作品的表現手法相較八十年代而言，已不可同日而語，他們或者探測生命的虛實，橫豎自身的座標；或者繫緊斷了線的歲月，讓花兒在記憶裏無限綻放；或者向幽亂的舞台射出聚光燈，為感情的熔漿和冰山放下溫度計。他們用豐富的意象代替平鋪直敘，用精鍊的語言提鍊繁複的意念。奔放與沈重，尖銳與婉約，都可在這張九〇年代前期旅台文學作品的臉譜中找到五官。文學質感的明顯提昇是這一時期的特色，為其編一部旅台文學選集並不奢侈，至於過去的哭腔作品，早就無需充數其中。

本文擬就九〇年代前期（1990—1994）五年中之旅台文學狀況作一概略性整理和介紹，畢見其五官的輪廓。

二、輝煌的井字遊戲

對於一位當代文學新秀而言，若想在創作上嶄露頭角，獲得肯定與鼓勵，文學獎的設立無疑是在培植文種，「藏諸名山」已經不合當下文學環境的氣氛，就這一點而言，旅台文學獎腰斬後，其令人焦慮之處便在此。雖然如此，旅台文學創作者反而因內無戰場，刀口一致向外，擄獲的戰利品甚多。

從附表上統計，九〇年以後，除了兩屆旅台文學獎之外，本時期所獲具有代表性的文學獎種類共有二十二種之多，其中屬於校園文學獎的有：台大、師大、政大、成大等各校所舉辦的文學獎，以及全國學生文學獎、大專新詩創作獎，累計三十三項次以上（最保守的統計）。屬於公開性文學獎的有：（1）台灣——台灣新聞報、聯合報、中國時報、中央日報、聯合文學、教育部、創世紀所辦之文學獎及獲選台灣新聞報之年度最佳作家，此部份共計十一項次。（2）中國——世界散文詩大獎賽和新世紀杯全國詩歌大獎賽，共計三項次。（3）新加坡——扶輪文學獎（大專組）、亞細安青年文學獎及金獅獎，共計七項次。（4）大馬——星洲日報花蹤文學獎、鄉青小說獎及客聯小說獎，共計五項次。

比較三種文類的得獎成績，其中新詩所獲的成果較為豐盛，其次是散文，最後是小說。

新詩方面不僅曾經摘下台大、師大、星洲日報、台灣新聞報及全國學生文學獎五個首獎，並在九二年連獲台灣兩大報文學獎的佳作及評審獎，甚至攻入中國大陸文壇，是三大文類中唯一獲得大陸文學獎的文類。

散文方面，戰場與新詩多有重複，除了在僅設散文及小說獎的中央日報占了一席之地外，也將戰線延至新加坡，奪下扶輪文學獎與金獅獎兩個首獎。

小說方面相對而言較為薄弱，但氣勢非凡，主要戰場——馬來西亞之鄉青及客聯小說獎，獲得三個首獎，並在台灣聯合文學小說新人獎上大放異彩。

由年表上統計所知，我們若要為一九九〇年至一九九四年五年間之旅台文學創作者畫張消長圖，則可以很清楚地看到每位創作者發展與消失的過程，前者令人肅然起敬，後者則予人沈思。

小說成績的主要奠基者：黃錦樹與廖宏強，於一九九〇年前後出現在旅台文學獎開始，便受到注目與期待。黃錦樹早期兼攻三項文類，五年間以旺盛的創作力獲得聯合文學小說新人獎的肯定，並集結其「少作」，由台灣國家文藝基金會獎助出版短篇小說集《夢與豬與黎明》，廖宏強則在九〇年與九一年兩年間令人眼睛一亮，曾與黃錦樹同獲第二屆客聯小說獎首獎。其次，歐文林在旅台文學獎及台大文學獎上屢獲佳績，也是值得注意的作者。

散文創作者幾乎以鍾怡雯一枝獨秀，一九九一年她以三個散文首獎，三個新詩首獎及二個散文佳作崛起。第二年，她的創作方向轉而以散文為主，連續奪得師大與全國學生文學獎。第三年達到巔峰，連奪中央日報文學獎、教育部文藝創作獎、新加坡金獅獎及台灣新聞報年度最佳作家獎四大獎項。以文學獎的地位觀之，鍾怡雯的創作經歷最為完整，不僅節節高昇，個人亦獨得十五個獎項（不含其他公開性徵文比賽及系際創作獎），顯示了其難得的創作野心。

新詩創作者的崛起，亦可由年表顯示的成績測出其星光的亮度。其中以陳大為的出現最令人側目，他的崛起與鍾怡雯同時，文學生涯亦與鍾怡雯同步。一九九一年他獲台大文學獎新詩首獎之後，開始掀開旅台詩壇新的一頁。次年即獲聯合報及中國時報兩大權威文學獎的肯定（當時同獲兩大報文學獎的為年輕散文家簡嬪）。隔年又獲教育部文藝創作獎，並於同年獲選中國大陸所主辦的世界散文詩大獎賽，以及入選《92年華文詩精選》（大陸）。第四年獲三大詩刊之一的《創世紀》所頒發的創世紀四十週年詩創作獎，同年又獲得大陸詩刊《太陽河詩報》所辦之新世紀杯全國詩歌大獎賽；他於此年精選其十九首長詩，由國家文藝基金會獎助出版，詩集名《治洪前書》。其次，黃暉勝在一九九三年出現於大專新詩創作獎，第二年連獲三個獎項，他除了得到全國學生文學獎第一名外，亦與陳大為同獲大陸新世紀杯全國詩歌大獎賽。吳龍川於一九八九年第六屆旅台文學獎上獲得新詩首獎，第三年（一九九一）獲第一屆星洲日報花蹤文學獎新詩首獎，讓人欽佩一時，此後沈寂三年，於一九九四年才在第三屆台大文學獎上重現江湖，展示實力。

相較以上各有專攻的創作者，林惠洲以游擊的方式周旋於三項文類。值得一書的是，他所獲得的獎項皆在新加坡，旅台創作者在新加坡所主辦的文學獎中，共得七項次，而林惠洲獨得其四。成大之許裕全與辛金順（辛吟松），在連續幾屆成大

鳳凰樹文學獎中，也表現不凡。至於政大之廖宏莊，是出現於年表上之最年輕的創作者。

此外，年表中沒有收錄的林幸謙，一九八九年曾獲第十二屆中國時報散文甄選獎與吳魯芹散文獎（當時二獎共同頒給同一作品，不另徵文），當時他剛從馬大畢業，正赴台攻讀政大中文研究所。今年（一九九四）再度獲得第十七屆中國時報散文評審獎，因為此刻他已經轉攻香港中文大學博士學位，故表中不錄。但他在台留學三年餘間，創作不斷，散文〈生命的風格〉曾入選《八十一年散文選》，在以上創作者之中，他是目前為止唯一曾入選台灣年度文學選集的旅台作者，應受高度重視。

九〇年代前期旅台文學的星空異常燦爛，各文類的創作者有如在文字的井字遊戲上畫下他們絞盡心力的圈叉。誰是恆星尙難預料，所惋惜者在流星之殞失。旅台文學獎未中斷前所培養的創作者，有的今已獨據一方，但更多的不是歸國後便不聞其名，就是從此創作的動力遽減乃至消失。文學自古以來便是恃情逞才之所，當陳大為與鍾怡雯還在追逐杜鵑仰望銀河，而黃暉勝還在參加新生營的時候，今天的流星不正是當日令人崇仰的焦點嗎？

三、不懈的文學生命

我們若仔細閱讀九〇年代前期旅台的文學作品，可以發現兩項事實：一、語言技巧水平的大幅提昇；二、題材範圍的擴大與深化。

不僅是新詩的語言素質大幅度超越八〇年代的作品，散文與小說也應用了洗練的文字與技巧創造了各自的境界。八〇年代所擔心的所謂「平鋪直敘的表現手法」與「寫實主義」路線的窮困，在此已被九〇年代的旅台文學史翻到了背頁。

至於題材則邁向多元化，作品中的馬華背景相對淡出，所謂「鄉土意識」只在小說及散文的作品中佔了一部份，新詩則完全不帶鄉土氣息。

（一）小說方面

具有代表性的作者為黃錦樹、廖宏強與歐文林。

目前攻讀清華大學中文博士學位的黃錦樹，在第六屆大馬旅台文學獎小說主獎的得獎感言中說到：「身為大馬人，我無法停止尋找自己的時空座標。」當時他還在念台大中文系三年級。這位九〇年代前期旅台文學蒼穹中最早出現的一顆新星，彷彿已經「預設」了構築其創作生命的兩條座標軸——移民的身份認同與馬華文學史的「經典焦慮」。他吸收了流行於台灣的後設小說技巧，在標誌他大量焦慮的座

標上游移其關懷的焦點：故鄉歷史的氣氛在其記憶裡依舊濃烈；乳白色的膠汁不只在刀口下流出了英國人、日本人、共產黨，也流走了鄉愁。

黃錦樹的小說最大的開創是在其「思辯性」。他不是用小說來反映現象，而是思考並論述問題，如〈M的失蹤〉，透過後設技巧來嘲諷並議論所謂的國家文學／馬華文學的定義。他經營小說的另外兩大特色：一是把前人寫壞的舊題重寫，篇名刻意前有所承，如〈鄭增壽〉、〈傷逝〉等，分別取自雨川及魯迅的小說；二是不停地追尋，故事中的人物（或者「我」）往往處於一種追尋的狀態，在尋根，在追思祖先的事蹟，如〈大卷宗〉、〈落雨的小鎮〉等。

這位從大學時代便開始思考大馬華人的處境與馬華文學出路的創作者，他的氣魄與狂飆，在九〇年代前期旅台文學的日照中，無疑令人感到灼熱。

旅台文學獎培養的另外兩位小說作者：出身台大醫學系的廖宏強與歐文林，雙方皆應用了醫科的背景來營造小選。醫學系常出作家，當他們披上白袍手握解剖刀的時候，究竟是看到了七情六慾的人，還是一具生老病死的體？

身處生命的第一現場，七年繁重的課業壓力及學習的緊張，被強力的解剖檯燈逼出一身的冷汗，生命非常脆弱，死亡極其孤單。廖宏強在〈Y教授〉這篇第七屆旅台文學獎小說主獎的作品中，便對生死問題給予了高度的關照。他對生命存在探索的鋪陳，為其個人第一篇小說贏得了評審的青睞。除了小說創作之外，廖宏強也在技巧上以小說的敘述手法，發表了多篇散文。

已經畢業的廖宏強，近幾年來創作似乎減緩，我們期待他站在生命第一現場的同時，繼續探照其內在的實況。

相對於其他旅台創作者，歐文林在第七、八屆旅台文學獎上的作品特質，已經可以很清楚地觀測到他的文學方向。他利用其善於處理故事的技巧，為希代出版社出版了兩本言情小說，並以「青年醫生歐陽林」為名，在《小說族》發表專欄。他的寫作特色讓人想起了青少年時代的放縱與好奇，唯一的優點是，族鬆記憶在歲月上圈緊的發條。

（二）散文方面

九〇年代前期旅台文學出現了兩位風格獨特的散文創作者：鍾怡雯與林幸謙。他們的文字精鍊、富於詩意，都有現代詩創作的訓練；而他們不同的環境背景，在創作上產生了截然不同的面貌。

鍾怡雯——九〇年代前期旅台文學唯一的女作者，以她講究煉字、刻意經營、善用比喻和象徵的技巧，寫出了細膩、飄逸、雅緻、感性、充滿生活情趣與感動的文字。她格外矚目的大自然主題，在詩意的熱情探訪下，散發出一股靈秀之氣。當童年揮手告別，充滿原始記憶的大自然在生命中越走越遠，孕育的母體不禁讓人感

懷它的溫暖與平和，但處在大自然與現代都市文明的行徑間，現實社會的平庸又令人悚然與無奈。鍾怡雯於是用了豐富的意象、活潑恬淡的節奏，創造了她的散文世界。

她的每一篇散文乍看之下都很真實，但若將其所有的作品排比分析，可以發現散文其實是她筆下任意重構回憶和族譜的神州。她早期的作品如一座長滿古木的叢林，洋溢著宋詞般的芬多精，大自然景物的鋪陳佔了頗大的篇幅，而她置身其中的洞察能力，猶如戴上所羅門指環般敏銳（據上海《萌芽》雜誌林青的說法）。後期的語言則較從容自然，洗盡原有的斧痕與匠意，娓娓說理、抒情，結構上產生了小說化的傾向，人物的輪廓也更有血肉和感染力。師大教授陳慧樺曾給予高度的評價：「只要假以時日，更深刻的結合楊牧和余光中的長處，她要超越簡媜和陳幸蕙等是指日可待的。」（《幼獅文藝》，1992.07）

相對於鍾怡雯這匹行空的天馬，林幸謙宛如拖耙的水牛，他將文字的硬蹄踏入生命苦澀的泥濘。

壓在他靈魂底下的兩道幽光——華族的命運和生命的悲情，掙扎著走出咀咒，卻又不甘寂寞的連累了夢、歲月與慾望。他寫馬大華裔學生的遭遇與心境，思考赤道線上晃盪的華裔靈魂；歷史的錯失，命運的無情，在熱帶的陽光底下捉弄了一代人的夢想（題材上繼承了馬華前輩散文家的寫作傳統和精神）。他寫母親的童年如何在椰林裡如椰肉般一片片給自己挖空，同時又為歲月刻在女人肌膚上的刀痕而黯然神傷。他感傷靈魂的孤獨，哭泣生命的寂寞，人生的幻滅無助蒼涼。他寫殘缺弟弟的感情與心靈，在繁華世界的圖騰中，竟成了人生的貢品。

林幸謙以他略微撲拙的文字，寫出受壓制的靈魂與「馬華情結」。但他近期發表的作品，則出現大量的學術術語，論述思維稀釋了散文的語言純度，而有局部雜文化的傾向。

（三）新詩方面

九〇年代前期旅台文學史令人驕傲的另一頁：新詩，以洶湧的氣勢，為過去的哭腔作品進行藝術上的現代化，其中表現傑出者：陳大為、吳龍川和黃暉勝。在技巧上，他們掌握了意象的塑造、語言的節奏和氣氛的佈置；在題材上，他們有些借古典入詩，有些抒寫社會、愛情和人生。他們的筆觸直指人心，他們的感情在現實的活火山下蓄藏。

陳大為——在九〇年代前期的詩壇上，開著超速的跑車，以短短三、四年間的速度，飛馳過數道重要的文學關口。他在高速的風中側臉探向世界的虛實，「翻越一行行夜讀的線裝」，看永恆如何別姬。他善用歷史與宗教的題材，進行思考及批判。他以冷靜沈穩的思慮、濃密的意象、銳利的語言，寫出了屬於自己獨特而強烈

的敘事風格。由於他的「文字很獸意象太禽」，以致在高速奔馳時，常常瀕臨險境。林冷在時報文學獎上評其得獎作品〈治洪前書〉時，便在開端和成熟、創新和圓融的美學定位之間，給予原創性的肯定地位：「遠離當代大師們的餘蔭，而另闢險徑。」

陳大為的第一本詩集《治洪前書》，內分三大部份記錄下他奔馳的風速。〈風雲第一〉重點在莊子哲理的探討，這時「天大亮，霧很薄／竟有初醒的宇宙獨舞著空靈的樂章」；〈堯典第二〉收錄其散文詩作，此時敘事結構與詮釋較為成熟，但意象太密，依然晦澀，似乎「必須鑿沉每一艘古代，才能康復巨鯤和鵬的冥海」；〈太極第三〉其中收錄的「匕首系列」六篇作品，則對社會、文學等的現象進行批判，相較之前的作品，雖短但不失尖銳，解讀上較感親切。而近半年來的新作，有回歸平易的趨勢，意象減少，代之以口語化的敘事口吻，取材上有「土化」的傾向。

陳大為對語言實驗的膽量與意象運用的功力，旅台詩壇上無出其右者，如果他將飛馳的車速減緩，讓我們共乘這一趟旅程，是否會發現路上還有錯失的景緻與生活？

創作年齡較長的吳龍川，一九八九年在旅台文學獎，一九九一年在花蹤文學獎及一九九四年在台大文學獎上的三度出現，均有三次創作風格上的「演進」。

第一時期，他的語言潔淨流暢，氣氛淡逸，如抒寫農村生活——「庭院落了一地美麗過的昨日／雲霧就帶著夢回到遠處的高山上了」、「燈火盞盞是熟睡的小船」，寫得生動而似色彩鮮明的風景畫。

第二時期，他以〈工具箱〉解剖靈魂，捆縛的繩子與生活的斧雖然讓人無奈，但還有一節節風骨的梯子與營建靈魂的釘子，在人世的廢墟中，獨留一道驕傲的寒芒。此期的語言頓挫有致，少了美麗的畫面，但主題開始向心靈深掘。

第三時期，他深掘的程度再也看不到眼前嫵媚的青山，取而代之的是——「記憶鏡頭／竭力伸縮，捕捉不定／曾長久重重裝載一個人生的實體」，相較他過去的作品，語言艱澀拗口，因此，讀者若要一同感受他心中那座灶的冷熱，會產生不小的挑戰。

黃暉勝與陳大為的相遇，是旅台文學史上的一段佳話，若沒有一九九二年春天的某一夜，在台大男一舍的大廳上，陳大為替黃暉勝策動第一次的文學「預謀」，黃暉勝不會在兩年後奪得全國學生文學獎的桂冠。

在黃暉勝兩年的詩齡裡，可以輕易將其作品歸納，而分出其感情的涇渭。他早期發表的作品如〈地下歌手〉等，為這個社會及愛情伸出了心中的溫度計。之後，作品朝向二個方向：以古典、歷史為背景，而有所諷喻的組詩或敘事詩；以及直抒心緒的情詩。

以古典為素材，〈五大奇書〉衍義了鬥爭、生存、崇外、愛情和縱慾的宿命；〈惶恐灘頭〉投映了文天祥在現代社會的價值焦慮。余光中在評其獲全國學生文學獎的〈五大奇書〉之特色時，曾為其古典作提綱挈領：「語言樸素中有氣勢，寫法直率而有力，饒有中國精神，歷史感亦深刻。最難能的，是借古諷今，而從幻想落實於現實。」（《明道文藝》第218期，1994.05）

他的情詩意象鮮明，但沒有鮮花和明月，他若非從瞳孔射出的子彈成空，心臟成了鮮紅的靶子，便是撒出的視線被帶刺的小魚割斷，「只剩孤伶的攝影機收拾場景」；否則，遷居時，才發現「存放銀行的感情已經用盡／沒有剩下任何痴心的利息／我皮夾裡的孤獨無法應付／下一張契約的愛情租金」。他的感情似乎送給了深秋的枝頭——凋謝。

黃暉勝的詩尚不夠精鍊，偶有鬆垮之處，龐沛的情感不時會失控而出軌，有待收斂並昇華。

（四）其他

林惠洲以他一貫的抒情風格創作詩、散文與極短篇，雖然新詩作品較多，但大體上採用同一種抒情語調，如：「遽爾暗夜來臨／霧起河上，野岸／叢林朦朧轉成晦澀」、「聽，有人順流水的旋律／閑拉一曲——妳最受的胡琴／這時卻在生涼的黑長裙／我感覺妳的息氣快速弱去」他的作品感情真摯，追求語言的唯美，與上述講求意象、避開抒情語言的作者截然不同。抒情語言最難掌握，若功力不足而失控，感情隨之廉價。林惠洲是其中寫得較佳的一位。

此外，曾經出現在旅台文學獎上的劉國寄、陳俊華與黃威監等，曾有不錯的表現。但若非後來創作的動向消失，就是資料掌握上的困難。如兼寫三項文類的劉國寄，在旅台文學獎上出現後，畢業回國後便沒有了聲音；政大的黃威監曾獲第七屆大馬旅台文學獎新詩第一名，過後又在政大屢屢獲獎，但由於政大方面的資料散佚，無從追蹤，僅能在此略述一筆。至於散文風格「楊牧化」的陳俊華，以及眾多寫作生涯短暫的創作者，本文則不予處理。

四、結語

觀測九〇年代前期大馬旅台文學的星空實在令人振奮，短短五年間，前進了一大步，本時期處於一個世紀的結束，具有新世代氣候來臨前的徵兆：

其一，這些創作者用心於自己在文學技巧上的鍛鍊甚於在文學社團的活動，他們成就個人的企圖心大於對旅台文學狀況的操心，因為，只要他們努力，新的旅台文學史便會從他們身上開始。

其二，除了林幸謙等少數幾位在留台前就已小有「文名」外，大多數的旅台作者，如：陳大為、黃錦樹、鍾怡雯、黃暉勝等，主要還是受到台灣當地文學環境的陶煉，提供技巧的吸收，成就個人的風格。因此，文風與大馬本土有異。

其三，他們大量對外投稿造成雙向影響。如在台灣、大馬和中國大陸的報章、文學刊物上發表作品，一方面鼓勵自己，另一方面賺取生活費。並且在這五年內，他們投回大馬的稿件也已經引起當地的注意，達到一定交流。

其四，天才沒有努力，往往只是一時了了，這些傑出的創作者都曾經從生澀的「少作」中渡過，他們也都曾經是不同年屆的「後生」，有為者，亦若是，沒有努力及相互提攜，焉知來者可畏？

大馬旅台文學已在九〇年代前期畫下充滿希望的分號，我們期待下一個局面的展開。◆

附：

九〇—一九四年旅台學生所獲各項文學獎成績年表

表一：90年

		小說	散文	新詩
四月	第七屆 大馬旅台文學獎	主獎：廖宏強 佳作：歐文林 黃錦樹 劉國奇	主獎：陳俊華 佳作：廖宏強 黃錦樹 劉國奇	主獎：黃威監 佳作：陳大為 黃錦樹 劉國奇
五月	第八屆師大文學獎	—	—	佳作：鍾怡雯
?	第三屆鄉青小說獎	第一名：黃錦樹	—	—

表二：91年

		小說	散文	新詩
四月	第一屆星洲日報 “花蹤”文學獎	—	佳作：鍾怡雯	首獎：吳龍川
五月	第三屆新加坡扶輪文 學獎（大專組）	—	第一名：鍾怡雯 第二名：陳大為	—
	臺灣新聞報文學獎	—	佳作：鍾怡雯	首獎：鍾怡雯 佳作：陳大為
	第九屆師大文學獎	—	首獎：鍾怡雯	首獎：鍾怡雯
	第一屆台大文學獎	次獎：黃錦樹 佳作：歐文林	佳作：黃錦樹	首獎：陳大為
六月	第八屆 大馬旅台文學獎	主獎：王國璋 佳作：廖宏強 蕭慕麒 李振興	主獎：鍾怡雯 佳作：廖宏強 黃志強 陳鴻珠 黃金玉	主獎：鍾怡雯 佳作：陳大為 劉紹瑜 李振興
11月	第二屆客聯小說獎	第一名：黃錦樹 廖宏強	—	—

表三：92年

		小說	散文	新詩
三月	第十屆全國學生文學 獎（大專組）	—	第三名：鍾怡雯	—
五月	第十屆師大文學獎	—	第二名：鍾怡雯 （首獎從缺）	—
	第四屆新加坡扶輪文 學獎（大專組）	—	—	佳作：林惠洲
	第二屆台大文學獎	佳作：歐文林	—	—
	第二十屆 成大鳳凰樹文學獎	—	第四名：許裕全	第三名： 許裕全
六月	第一屆亞細安青年文 學獎（微型小說）	佳作：林惠洲	—	—
九月	第十四屆聯合報文學 獎	—	—	佳作：陳大為
十月	第十五屆中國時報文 學獎	—	—	評審獎： 陳大為

表四：93年

		小 說	散 文	新 詩
一月	第五屆 中央日報文學獎	—	(不分名次)： 鍾怡雯	—
三月	教育部文藝創作獎	—	第三名：鍾怡雯	佳作：陳大為
五月	第六屆新加坡金獅獎	—	首 獎：鍾怡雯 佳 作：林惠洲	—
	第二十一屆 成大鳳凰樹文學獎	第二名： 許裕全	第二名：辛金順 佳 作：許裕全	第四名： 許裕全 佳作：辛金順
六月	臺灣新聞報 年度最佳作家獎	—	副 獎：鍾怡雯	—
	大專新詩創作獎	—	—	佳作：黃曄勝
七月	世界散文詩大獎賽	—	—	佳作：陳大為
十一月	第七屆聯合文學 小說新人獎	推薦獎： 黃錦樹	—	—

表五：94年

		小 說	散 文	新 詩
四月	第十二屆全國學生文學 獎（大專組）	—	—	首獎：黃曄勝
五月	第三屆台大文學獎	—	—	次獎：吳龍川 佳作：黃曄勝
	第十屆政大文學獎	優異：廖宏莊	首獎：廖宏莊	首獎：廖宏莊
五月	第二十二屆 成大鳳凰樹文學獎	第三名： 許裕全 佳作：辛金順	第一名： 辛金順 佳作：許裕全	第二名：許裕全 第三名：辛金順
六月	大專新詩創作獎	—	—	佳作：辛金順
	第三屆亞細安青年文學 獎（微型小說）	佳作：林惠洲	—	—
七月	創世紀四十年詩創作獎	—	—	優選獎：陳大為
八月	新世紀杯全國詩歌大獎 賽（太陽河詩報）	—	—	優秀獎：陳大為 黃曄勝

編 按：

1. 本表所收之校園文學獎部份資料掌握不全；
2. 本表僅收自由創作性徵文，故不收「全國僑生散文獎」。

表六：〈大馬旅台學生於九〇—九四年間所獲公開性文學獎〉

	小說獎	散文獎	新詩獎
1	第三屆鄉青 (大馬)·首獎 (90)	第一屆星洲日報 (大馬)·佳作 (91)	第一屆星洲日報 (大馬)·首獎 (91)
2	第二屆客聯 (大馬)·首獎 (91)	台灣新聞報 (台灣)·佳作 (91)	台灣新聞報 (台灣)·首獎 (91)
3	第二屆客聯 (大馬)·首獎 (91)	第五屆中央日報 (台灣)·(不分名次) (93)	台灣新聞報 (台灣)·佳作 (91)
4	第一屆亞細安 (新加坡)·佳作 (92)	第六屆金獅獎 (新加坡)·首獎 (93)	第十四屆聯合報 (台灣)·佳作 (92)
5	第七屆聯合文學 (台灣)·推薦獎 (93)	第六屆金獅獎 (新加坡)·佳作 (93)	第十五屆中國時報 (台灣)·評審獎 (92)
6	第三屆亞細安 (新加坡)·佳作 (94)	台灣新聞報 (台灣)·副獎 (93)	教育部 (台灣)·佳作 (93)
7		教育部 (台灣)·第三名 (93)	世界散文詩 (大陸)·佳作 (93)
8			創世紀四十週年 (台灣)·優選獎 (94)
9			新世紀杯全國詩歌 (大陸)·優秀獎 (94)
10			新世紀杯全國詩歌 (大陸)·優秀獎 (94)

編按：

1. 林幸謙曾於1989年與台灣作家陳火泉分享第十二屆中國時報散文甄選獎（暨吳魯芹散文獎），因超出本表之統計年限，特此註明。
2. 第二屆客聯小說獎首獎由黃錦樹與廖宏強合得。
3. 第五屆中央日報散文獎共取五名，不分名次。
4. 創世紀詩獎每五年舉辦一次。
5. 此項新世紀杯全國詩歌大獎賽由大陸太陽河詩報主辦。
6. 新加坡金獅獎每兩年舉辦一次，首度開放給東南亞華文作家參賽。
7. 亞細安青年文學獎只設微型小說一項。

彷彿， 一群字體在遺書裡活著

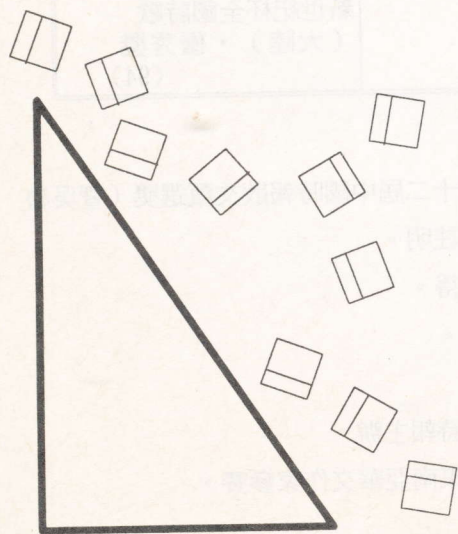
吳龍川

一、

像死亡照例
只在遺書裡停頓一瞬，火速地
輕幻的煙難以自圓其說的
火速散逸了。記憶鏡頭
竭力伸縮，捕捉不定
會長久重重裝載一個人生的實體
而歲月的巨鎚情感的
尖釘血淚的利繩等等無數
無情的捶擊銳利緊勒又如此
艱辛真切的，修葺重建了
殘舊漫漶的曩昔
一整個龐雜的場景，沈壓如錐
密集盛演紛亂痛楚的劇情

二、

循一紙遺書
努力保持安詳地
抽剝深蘊的玄機。——惟無法
阻止語意情思強烈突破文字
平板擁擠的重圍，在心裡
頹頹起伏隱約立體的地理：
愉悅的危顛連延悲鬱的
黝谷旋釀不息疑惘的渦流觸啓
地殼最深潛蟄的牴牾悠悠散入
一片曖昧渺濛……。
閃爍，然可感的碰擊委折迴盪
恍若潦草鋒銳
某些字體彼此劍戟錚鳴，森冷躁厲
展露金屬的特性：體積小而
極之墜重，耐腐蝕，適於觀察
一霎的火星和聲音，迸發
與消失的速度。即以皮囊
層層厚韌，它們據說是
寒芒冷冷，隨時破袋而出
如此，不甘於藏伏。



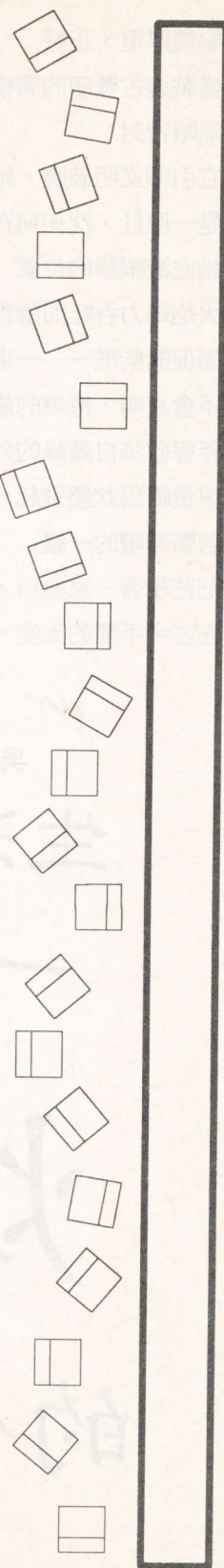
三、

「如何依一封遺書，詳繪無誤
一幅地勢分佈圖？無須理會
日月鍵結迥異的心靈不同的
解讀，不管它們一再變化轉移
高低大小景色位置如
組合後文字意涵擴大引伸
相互滲透乃至弔詭顛覆？」
一群不牢靠的指標
壓彎脊骨卻像定不住
紙張外往無限膨大的時空又
輾轉疑似一縷空設的虛線
讓實質的生死隨魚族洄游，侯鳥
遷徙，千里連綴——

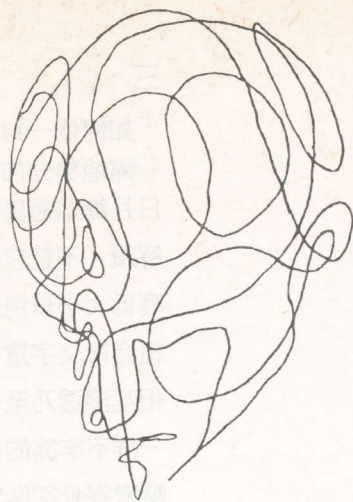
四、

死亡只在遺書裡
一閃即逝，而眾多聲音無從
於縈紆漫衍的文字裡止息
迴寰冥索，對峙，奮進，過多的
往日場景情節漸漸
崩解散佚，迷茫成晦澀的
殘餘，若有若無....。有人開始
出入與巨夢角力，時醒時睡
而因此發現一封遺書和歷史
並行，彷彿虛實吐納
整個世界的空氣，如此綿延充沛的
賦與了一億世紀的生命力以及
勇氣，去收割不斷生長的
智慧和美，幸福與
斑斑的血淚....。

(本詩曾獲第三屆台大文學獎新詩第二名)



軀體厚重，正好
盛載遠古豐碩的簡樸
黑暗密封
它引領文明破曉。始終
是一座灶，沈甸甸在
她血液輻輳的位置
火焰竭力吞吐而陰影疊積如
困促的柴堆——一束束
不會哀叫，待燒的歲月
斧聲砍集自廣綠的郊野；重量
重量瞬為炊煙飛起
若斷若續的一縷
茫茫吊著一家幾口，飄浮
在古今不變的天空。



髒、暗、僻處如
被久棄的祀典，但一直
企圖鎮住不安大地的巨印
始終沈壓
在她心臟的位置
她以無私的血液餵養它延續它
那洞然的
坑，幽深，如頭顱的窟穴
當最苦最哀絕的
淚，大量傾注
灶
火勢熾旺，熊熊漲滿
它繁富的空無，炊煙輕快地
不斷濃縮她的所有
迢迢接上明日的青空。

始終是
一座灶聳立不移
我親撫它希望的熱
與絕望的冷
而因此不可抑制的
哀涼湧出……滴落——
在我和她
生命的位置

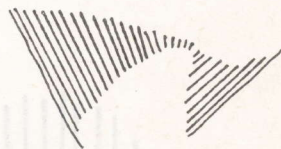
吳龍川

生活中， 一座 灶 的位置

今夜

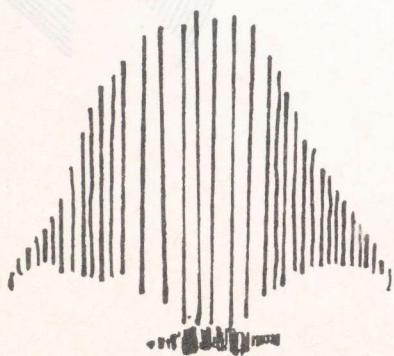
林惠洲

今晚我要渡越一片無盡森林
河川上游點點星聚
月傾——
沒有一人是領向的風
仿若露重的裳
翻動，翻動記憶盈載的
鱷聲以及諸多天空猙獰
我依然如你想像
一條猶豫、退縮的航線
錯繫陰霾的斜岸
但是今夜我想
逃脫八方凌厲的突擊
罪惡的誘惑
你是我一生美麗的追尋
在我艱辛疑慮閉鎖
戮殺所有朝暮
的思念
在我斬首了百千個自己
我暗地祈禱黑夜之神
我要沖飛這無數大森林
覓著一方帶淚的曙色
今夜我想——



三年

林惠洲



淡雨疏風躡足這城市
在柳絮疾影裏轉過身
爸爸，也就三年了
我隔海依稀聽得
雜草高聲佔領
蟲集，蟲飛
您的新墳——
在遙遠遙遠的南方

向南墜淚的角度
在深夜風雨推窗襲入
黃燈散潑成血
（她說我的追尋激情與安逸
是生命的一種衝突和放縱
像燈照、急雨的交戰
——終成淚。
纖素手臂攬著我脖子
許久許久她說）
我不停抽煙酗酒
以平撫奔湧的狂血

爸爸，孤單麼這樣暗夜
滿天有沒有星斗爭先，
恐後向您告訴：
大姐二姐三姐
聚滿堂像剛上網的魚群
活奔亂跳的孫兒
（「困網的魚跳？
取喻陰暗，悲觀，不快樂」
她水亮亮的雙眼輕聲：
「何必自苦——」）
尤其十二年來大姐的
第一胎：您不曾眼見的
孫——快高，長大

暮靄漸濃，月淡星無
穿越煙雨燈火稀弱的海洋
我便化夜鶯以美妙歌聲
停駐您冰涼的石碑
輕柔委婉的反覆隱喻：

大哥二哥三哥
在江湖的混濁顛沛裏
音訊斷，自飄零

「乾糧還有煙酒
餓不餓啊爸爸」

年獸著大黑袍御風
陰森、冷酷，深深夜裏
盤據在娘親的床頭
爸爸，您的妻啊
每次醒來的髮
多霜且雪——
我一直不敢聲張
（她頑皮的眼神
不斷扯下我初驚的白髮
央我不要提早老去
在每個沐浴後的早晨）

近日，小妹來信發覺
夜中有豹畢露凶光
動身捷疾嚴猛如飛電
時出或沒，不斷侵擾
新亮的夢田……

「日子似破裳遭雨
逐漸晦澀，沈重」
我終於察覺那激情
像一匹黑亮高傲的豹
捷疾，嚴猛，
如閃電

風小小雨淡淡這城市
我開始抽煙酗酒漫遊
暗自默想你略駝的背影
挫傷的右手，以及
爸爸，您曾操舵的煥發
三年了，我終究是沈溺
激情與安逸
一匹豹的追尋——

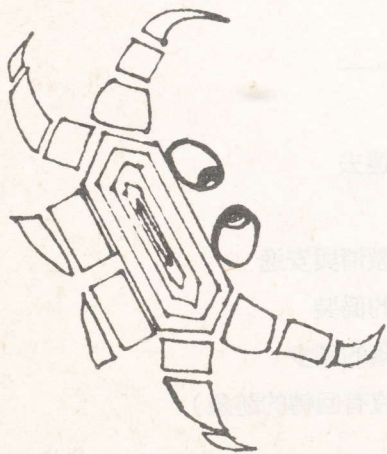
（她蹣跚恨聲遠去
「自掘墳墓」
她說我的追尋激情與安逸
不過一種逃避的偽裝
我望向夕陽漸落的腳步
她的長影始終沒有回轉的跡象）

（本詩曾獲新加坡第四屆獅城扶輪社文學獎大專新詩佳作）



世界和我

陳大為



一、

乳牙給我金剛鸚鵡的力量
舌頭成天在搜刮各種新鮮名堂
世界真的好大啊當時我好小
一條快跑的田徑就很要命了

「對蚯蚓而言一畝等於整個大地，」
老師還強調：「有出息的夢
是車水馬龍的。」

甚麼是車水馬龍？妖怪嗎？
耕種的早晨是愚蠢的早晨嗎？
有吃奶鯨魚的海洋是真的嗎？

我每天瞭望這名詞想像這生字
世界笨拙地躺在紙上像鳥的書法
我決定把它蒸成一個最大的包子
比我家的田瘦子家的田豬頭家的田還大還大
裡頭有……有……有村子裡沒有的東西！

二、

「世界不應該是這樣的——」
根本沒有視野沒有誰關心晚霞和麻雀
社會向我走來，說別再喚它乳名了
它已經長大穿著和我一樣的鞋碼

我抵達這具叫社會的胃臟
它先消化掉我策劃多年的烏托邦
再告知我作為一尾生魚必須把握時機
為了房子的坪數孩子的磅數
必須一片片刨掉自己記得要用力

如同活在一顆溶解中的膠囊
我只是被消耗的資源和營養
在慘淡的夢裡對仗都市和村莊
用咳嗽來押韻呼吸缺氧的地方
恆牙給我推磨驢子的力量

鄉下那片水田來信，我草草回了幾句：

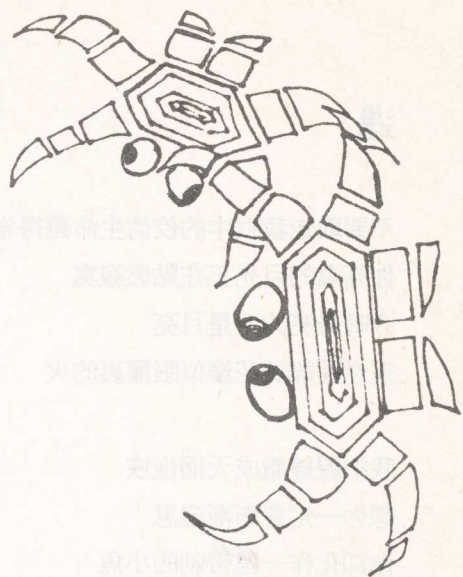
「我的世界縮水了而且走樣
好懷念那群粗話長到要標點的伙伴
那氣喘的田徑快跑的汗
等我扛不動石磚，再回家……」

三、

帶著空曠的牙床告老還鄉
風景全退休了更認不出街坊的臉
生命完全蝸進一種季節便是冬天

從社會那胃臟滑入人間這蠕腸
它叫我住進廢棄的闌尾小巷
路過的光怪術語對我愛理不理
喂好歹也算是一張選票吧還呼吸的！

老夫和老狗呆坐每天飯後的門口
反省老師當年那句車水馬龍
門是存在與不存在的疆界
人間風流在外面老頭等死在裡邊
門神把門砰的一聲關上門上：
「這裡就是你的人間。」



好吧好吧統統人事歸納成卦爻辭
讓醫生用病歷表計算殘餘日子
無聊透頂才放一點人間進來
以螢幕聲音和版面型態
說存在也行不存在也沒關係
反正有門神陪我聊聊當年下下棋
昨晚老伴抱著天子來探我
我躺在耕莘的床上起不來
雨很大雨淒美著咱們的對話
兩支牧笛在聽覺裡萌芽
把我吹回生命的丹田竹馬的歲月
世界還是兩個生字熱騰騰的包子……

遇與秋

黃暉勝

遇

不要取走我眼中的倏俏生命難得雀躍
你高溫的目光正在點燃寂寞
今晚最亮的不是月亮
是你閃爍於花瓣似眼簾裏的火

我把視線撒成天網恢恢
想你一定會漸漸窒息
你卻化作一尾帶刺的小魚
割斷我的視線悠遊來回

青春製成的蠟炬越燒越短
憂郁的陰影垂涎大地
街巷的貓群來來往往
犀利的目光若無其事的虛態
補殺一隻隻閃避不及的鼠

你的影像在我眼裡繁複演出
此刻我像浪漫多情的導演
卻在彼此交換呼息的頻率後
只剩孤伶的攝影機收拾場景



秋

那年我們相擁的影子已經腐爛
見證的槐樹習慣搖頭
深秋的警告來得太晚
我們已把美麗的擁抱送給了枝頭

月娥總是喜歡看戲
一版再版的孤寂
重演的悲劇已不新鮮
繁星頻頻鼓掌報復神話的錯誤

夜鶯每晚站在街燈上播送：
鎖入記憶的蜜不能隨便打開
易於發霉最怕風化
思念永遠是孤獨的伴侶
只能作夢無法上演

不相信人間是戲台上帝是編劇
我提起希望的扁擔挑著等待的簍子
走在黑暗的邊緣上帝看不到的地方
檢回一片片的落葉一顆顆墮地的星

實彈演習二則

黃暉勝



空彈

子彈從我瞳孔射出
一瞬間的停格
你已用盡了全身的防備
子彈僅輕輕地
在你鬢梢揚起一聲歎息
我再次上膛
仔細找尋你身上的致命穴
卻聽見瞄準器的良心建議
「他守衛森嚴
只能暗殺
不可明取」

靶子

每天站在我遼闊的胸膛
對準一顆無處躲藏的心臟
進行刺戮
於是只能向你展示
打擊後的空洞與虛無
你是日漸熟練的神射手
我是益形無助的呆靶子
你永遠不知射出的傲慢與無情
會在種不出玫瑰與橄欖的瘠野中
鑿沉每一顆鮮紅的心

惶恐灘頭

黃暉勝

(本詩曾獲第三屆台大文學獎新詩佳作)

一、

珠江口此刻吐不出聲音
零丁洋在岸邊躊躇徬徨
南海的風一向孤獨
今天又望著即將遠逝的足跡
徐徐嘆氣

妻女成了元軍的釣餌
么子在蹄塵中散失
來不及在母親墳上獻香一炷
該不該就此追護幼主於黃泉？

兒時的竹居是否還藏著孔孟的聲音？
俘解北去的路是通往首陽山的捷徑？
離騷的墨跡灑遍了凋謝的江南
如果汨羅江就在眼前……

兩顆腦子斷腸不能輪迴命運
歷史已在五坡嶺寫下句點前的最後一字
炎黃之戰從來沒有停竭
是誰開始忠臣死義？
「既然人都有一死
何必留戀汗青？」
親自送飯的張弘範言猶在耳
我該重演馮道故事
還是不讓范蠡專美於前？

二、

呂文煥降元。

蒼狼的草原剩下最後一隻羊
晚宋的朝廷回光返照
紛紛議論集英殿出現的
宋瑞（注）

「要攘外必先安內」
「國之將亡，必有妖孽」
群臣眼睛躲進了象笏
聲音掉進了腹裏
文狀元竟敢奏斬董宋臣
這位御前紅人

天天陪著皇帝玩角色扮演遊戲
一會是武帝，一會是秦皇
中原的旌旗已插到祁連山
在版圖快要統一時
膽敢除掉朕的霍去病

「把他刺配邊疆！」
「邊疆？」

大宋的邊疆只剩後宮花園的籬笆

賈似道苦思不得其解
君王不早朝的專利權
應付娼尼與讀書人一樣麻煩
蒙古馬還不是要吃草
襄陽何事太急

臥治湖山多麼清閒
不用上朝奉祿年年增加
所有奏摺都說我勤政愛民
收復失土太傷腦筋了太傷腦筋
遣兵援助簡直勞民蠹財

咸淳九年，驛使被截：
「呂文煥改喝馬奶。」

三、

釣魚城殘餌已盡
張珩用弓弦在頸上為殘宋打了個結
陸秀夫負帝驅妻奔入龍王殿
颶風收拾了張世傑青山最後的薪火
復國？
連陳宜中也遁入了占城

張良之錐日敲囚室
蘇武旌節彷彿凜烈窗外
嚴將軍的斷頭常在夢中怒目
漚瀝水聲如張睢陽在切齒
事元？
武侯之碑還要後人來寫

再也不會安逸如此

除了與子美神奕治亂興衰的盲棋
偶爾算算文姬的悲憤、子長的怨望
清點歷代的愛恨難平
這張無法索償的債單

看樣子是要繼續累積利息
失去大宋的江南
荒涼的心境何時復原
早知生在血肉模糊的凡世
不如踏尋深山在溪邊與妻滌手

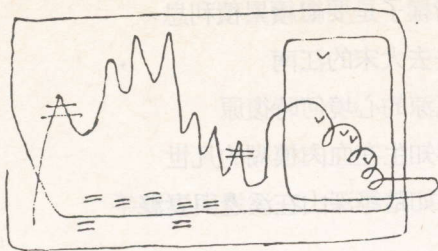
四、

向南方
祭以兩個響頭向熒熒的南方
行刑的大刀滲出眼淚
等待的劊子手如扛千斤鼎
全中國的重量頓時壓在
一介儒生的頸項
京師開始倉惶
城門立刻圍堵
為了大哉乾元的氣數
即將從儒生脖子釋出的
士氣、骨氣、正氣
必須封鎖消毒
為了萬歲萬歲萬萬歲
中國的空中只能有
不受污染的
服氣

「讀聖賢書的目的
孤臣的靈旖
典範的俎豆
非戰之罪的命運。」

宋丞相文天祥絕筆

註：天祥二十一歲對策集英殿，理宗閱而賞識之，喜其名曰：「此天之祥，宋之瑞也。」因此又字宋瑞。二十三年後（一二七九年）殘宋亡殆，甚諷！



許裕全

(沛沛然的窗外一把雨聲 彷彿
是那木歪河口的潮聲 微弱的
很多時候泣訴著陳舊的前世……。)

算命者說

異鄉人，看你羈旅的眼淚未乾
罹患風濕的心我確定你昨夜被折騰得難以成眠
憂愁這群小鬼將你整顆心喧鬧得筋疲力盡
且從不臉紅道歉
突然愛上往事愛看金線菊
愛走進唐詩堆砌平仄的遊戲
如果懷鄉真如溫柔的夜的私語
擁抱繁華的心應在哪裡棲息
鄉愁無關八字只問風月輪回
它的故事不一定很美
但比檸檬還酸
這樣吧 一切因果
且讓我編號歸檔處理
這六杯哀怨五分歎息
四袋愁思三兩回憶二錢沈默
一個深長的呵欠
且照單抓藥去
慢著 這半盞心情
離開前
請順便帶走

(本詩選自第二屆星洲日報花蹤文學獎入圍作品《歡迎你到台南小北夜市》)

脫 衣 舞 孃

許裕全



今夜 她是華清池中
提煉而成的一株水仙
集萬千珠光寶氣的金縷玉衣
孑然的身影佇立於舞台正央
七彩燈光瞄準她姣好身材掃射
她一隻手沿著豐腴的乳房攀爬而上
另一隻回頭撫摸挺尖的臀部
一件薄衫陡然棄身而起
躍躍欲出的兩顆彈珠
迸發成一團火球
被張著空洞血嘴的人群承接住
骨碌骨碌吞進無底深淵
——呃！

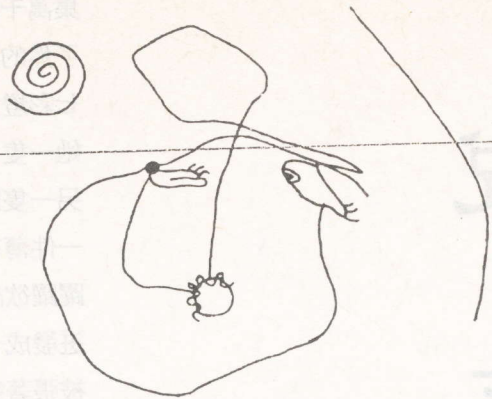
沒有人比她更了解
一件脫不爛的青春裙裾
比疾行的春色具殺傷力
更易動搖男人的貞潔

每一片剝落的鱗甲
足以鋒犀成一梢
嗜血的劍
在男人鋼鑄的心
劃一道深陷的傷口

她總是保留著
最神祕幽深的部分
把其餘逐一
逐一撕下
餵飽每一寸飢腸轆轆的
獸欲

(本詩選自第二屆星洲日報花蹤文學獎入圍作品《歡迎你到台南小北夜市》)

寫



寫詩唯一的解釋
就像削梨子
刀的切面要利
梨的新鮮度維持在
剛摘下的二十四小時
力量適中不急不徐
思路最忌半途而廢
削完每一片
盡是醜陋鄙俗的黃色外表
剩下的，便是
赤裸裸血肉之軀的
自己

許裕全

詩

全韻

現代魚

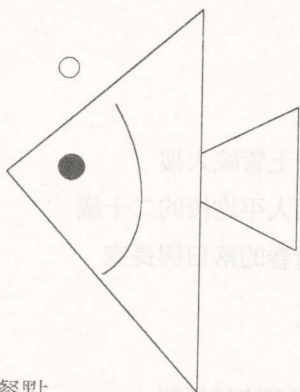
廖宏莊

I

一隻，現代的魚
活在陸地上 畸形的
眼珠
發亮的鱗片
所謂珍貴的 象徵
六呎立方
透明
四方形
只能原處打轉
向西向東
生活在等待
酸澀顆粒——昂貴的餐點
條狀、朱紅、會蠕動的蟲
它的最愛
每夜，凝望
飄浮在頭頂的顆粒
逃的慾願
在水中沸騰
直至昇華

II

一隻，從沒渡涉湍流的現代魚
淙淙澗溪
暗隱礁石
碧綠海藻
這輩子的 奢侈
彩石、塑膠草、氣泡、呼吸
它的日記



每晚，癡望
明月，星星吊掛漆黑夜空中
溺死的衝動
一再催促它

III

一隻，未曾見過山野的現代魚
渴求晨曦、濃霧、晚霞的絢燦
不懂的語言
充斥周遭
想塞耳朵
卻恨無此器官
漸漸地、沈重地
沒法抗拒的疲累
閤上眼睡著了
但，又被驚醒
每次，聆聽窗外淅淅雨聲
淡淡飄零風中
悲哀突湧上心頭
欲吐作嘔

IV

它終究是一隻無能為力的現代魚
大口大口地
呼吸
偶爾吐出大量的
泡泡
重心失去平衡、搖晃
迅速衰老
最後，白皙的肚皮朝上
它依然大口大口地
呼吸
偶爾吐出大量的泡泡……

(本詩曾獲政大第十屆文學獎新詩第一名)

斷章 · 我們



楊德祥

(一)

我們步上管院大樓
用六個人平均後的二十歲
買了青春的落日與長空

(二)

我們練習將球托起
越過頭的高度
與天進行神交

(三)

我們討論愛情為什麼楚辭
像杜鵑的高潮
風過後總是憂郁

(四)

我們讀著詩的甲骨
因火烘烤
龜裂出李杜之戀很同性

我的神州

鍾怡雯

我的神州

我終於明白，金寶小鎮，就是我的神州。

爺爺在世時，他的神州，是家人的夢魘。傳說中那完美無瑕的地方，卻是瞎眼的奶奶迫不及待要逃離的疫鄉。儘管如此，她卻在我連父母之名都尚未知曉的年紀，反反覆覆的教我：「我的祖籍是廣東梅縣。」

祖籍是甚麼？廣東梅縣在那裡？

廣東梅縣。多麼深刻的地理名詞，即使化成灰，它也會變成四顆喋喋不休的舍利子。它在倆老截然不同的敘述裡，一忽兒飛上了天堂，一忽兒又墜落地獄。奶奶提起那段在飢餓邊緣掙扎的歲月，總是淚盈，令人無法和爺爺無與倫比的神州，產生聯想。

弔詭的是，爺爺一再要離棄的金寶，最終卻成了我的神州。

連綿的橡膠林內，黃塵滿佈的泥路盡頭，有一株老壯的九重葛。村子裡最高齡的太伯，都必須尊它為兄。據說爺爺當年和一班兄弟初抵此地，這株還年輕的花樹上，纏著一條兩三公尺長的大蟒蛇，定定的對一群闖入者啞啞吐信。已過世的明雄伯公以為這是吉兆——土地公派祂的使者歡迎地頭蛇的蒞臨，當下便把破包袱一扔，立時決定和一班飄洋過海來的兄弟在這兒落腳。

我的誕生之地，就在老九重葛斜對面的板屋。異於父親，爺爺對我的出世，始終沒有愉悅之辭。兒子出世，標誌他鄉歸的希望之火有人傳遞。孫子問世，無疑宣判他已紮根異鄉，老人家的神州，果真成了不可企及的夢。我於是成了出氣筒。

很小，我就懂得迴避爺爺。他是炸藥，只要觸及他內心庫藏的隱痛，便會引發可怕的爆炸。小貓「黑鼻子」活活被摔死的慘狀，記憶猶新。關不住的眼淚點燃了他的怒火，連兩個月大的小花狗也扔垃圾般給拋進了水溝，濕漉漉地驚叫著爬上來，躲在老九重葛樹下，簌簌發抖。細瘦的尾巴貼在兩隻後腿之間的肚皮上。我觀察好一陣，牠卻沒有恢復原來的模樣，我以為牠將永遠如此，眼淚掉得更兇，卻無聲。

「又吃了火藥，又吃了火藥！一隻腳都進棺材了，還這麼活不透。」奶奶看不見，耳朵可靈得和貓一樣。她只對爺爺兇，也只有她敢潑爺爺冷水。倆人是「吵」

著走過大半生的。只要爺爺一說：「老家啊……。」奶奶就光火。「都在這裡過了大半輩子了，還老家？」

橡膠林是逃避「火災」的最好去處。上午十點過後，膠汁收過，林子一片岑靜，鳥聲和蟲唱叫出廣袤的死寂。熱天的新樹是奶水豐沛的母親，乳白的膠汁奶大了「老唐山」的子孫。割橡膠的長工夫婦共有五個小孩。老四年紀與我相仿，也是小不點。人家是營養不良，我則因惶恐度日，身子硬是撐不高大。

鎮上的小孩都時興一種不必花錢的遊戲——撿橡膠子，磨熱了，出其不意的燙人。被燙的那位通常會電擊般彈開，尖聲呼痛。

然而，說死勸活，老四就是不敢燙我，我又沒有自燙的勇氣，只好把腳底伸到他面前，「哪！這裡，有疤也看不見。」他瞪著我那兒，再抬高自己的，「你的和我們的不太一樣。」

我頓時傻了眼。

那上面滿佈細密的坑洞，就像蜂巢扯開，當襪子穿在腳掌，每個洞裡都像住滿小黑蟻，黑壓壓的一片擁擠。他家裡除了牙牙學語的老五，每個人的足下風光都如此。他一直以為人的腳掌就是這副模樣，老五太小，稍長，就會「正常」。

這令我十分憂慮。幸好腳掌的曝光機率極低，為此我三番四次想一探家人的腳下究竟。第一雙偷窺成功的，是奶奶的腳——非常欣慰，跟我一樣不正常。

我依然很迷惑。解謎者是老四的爸爸，建叔。

彼時他在膠房，滿地一尺見方的鋁槽盛滿凝固後的膠汁，像是雪白誘人的豆腐塊。他正忙著把膠塊倒出、踩平，準備上絞。軋軋響的手搖機器，把一塊塊膠板壓扁、拉長，再送入另一台，打出花紋。

建叔兩塊突出的臂肌比下水溝的黑老鼠還結實。他挺個小肚臍、笑咪咪的模樣，簡直是小號的彌勒佛。

沒想到他的反應竟是仰天大笑。「傻子，那是蟲子鑽的，赤腳仙都有一雙這麼難看的腳掌。」親切的哈哈裡沒有鄉愁。

建叔是那批南來的漢子中唯一的少年。是爺爺的遠房表弟。他可是真正的「回頭浪子」，賭場翻身的金不換。近四十歲才結婚，快五十了，小五才剛學會走路。

在那群「老唐山」之中，他是唯一不「唐山」的。他的論調和奶奶一樣，「唐山有甚麼好？吃飯難哪！」既然如此，我實在不明白「老唐山」的心裡。他們甚至希望政府被「共」掉，或者乾脆加入北部山林的左派游擊隊。「這樣回唐山才不會有麻煩。」爺爺這麼說。

「老不死，現在他可是膽子變大啦！早幾年敢亂放話，就被關去啦！」奶奶睜著發白的黑眼球，氣咧咧的罵，兩顆金牙突兀地在白齒間暴跳。

如果可以選擇，我寧願是小四。少吃少穿，甚至腳掌要大方地讓給小蟲住，都無所謂。建叔的小孩比鳥兒還自由自在。成績雖然不好，卻玩得痛快。我在他家髒亂的客廳裡，可以任意翻動他們的課本。裡面通常夾有精彩的連環圖，老夫子、小叮噹是常客。

老四的姨姨又聾又啞，常愛留我吃豬油拌飯加蛋。兩人比手劃腳，也能聊上半天。奶奶也喜歡啞姨，可惜她只能發出「啊！啊！」的叫聲；比手勢，奶奶看不見；說話，啞姨聽不到，常常得由我當通譯。

啞姨的工作是養豬。天濛濛亮，她就挨家挨戶去收餵水。隔夜的剩飯剩菜與地瓜葉混合，就是豬食。我家是最後一站，我閒著沒事，就當小跟班，隨她回豬欄，或四處去摘地瓜葉。

啞姨的豬欄在膠房過去的水塘邊。附近都是比人高的木薯田。木薯也可做豬食，但是人不能多吃。日軍入侵東南亞，缺糧的人吃得兩腿腫得和樹桐一樣。

豬欄又臭又髒，我只敢遠觀。豬隻從不隱瞞對食物的渴求，叭噠叭噠、埋頭苦幹的吃相，令那些糊糊的噁心東西變得極盡可口。

池塘裡有許多生魚。生魚好價錢、又耐活。四月橡膠落葉，膠汁稀少，建叔就靠生魚和豬隻過生活。啞姨一到四月就情緒低落，她捨不得一手帶大的豬。牠們是她的兒女。她用手去摩娑牠們笨重的身體，把臉湊近豬隻長長的鼻子，甚至，替牠們洗澡。建嬸和啞姨姐妹連心，又心軟，她常說畜生也有靈性，生活好些，就再不做這等傷生事。豁達的建叔勸她：「畜生超生，投胎做人。」

爺爺從來就反對輪迴。總之，凡與宗教沾上邊的，他都有牢騷。建叔常胡謔乖離常理的順口溜，笑嘻嘻的扭轉話題。

有一關是這樣的：「說話像洪鐘，走路颯大風，毛蟲的屁股紅通通。」我卻一點也想「不通」。「建叔，毛蟲的屁股分明是青白青白的。」他樂了。「嘿！我的毛蟲吃胡蘿卜大的呀！」順便在我頰上摸一把。那隻粗硬、膠臭的手，給我留下複雜而難忘的記憶。

小鎮靠街場的地方，有兩座廢棄的鞦韆，一口近乎乾涸的井。那日黃昏，膠林上頭的蒼穹淌滿金黃的汁液。我經過草場，奇蹟似的，其中一座竟然以完好的姿態對我媚笑。這下我連冰棒都不要了。

坐上去試試，咿哦的聲音透著些許不牢靠。慢慢的，鼓動的涼風鑽進毛孔。當我屈身躬膝蹬地推向前方，飛翔的愉悅令我忘形的加速。不過一剎那，風在耳畔怪叫，我的身體如飄浮的落葉，一陣顫抖掩至，心臟倏忽收縮，人便箭也似的往井投去，不偏不倚，壓斷井口鏽透的鐵網。眼前一黑，便已坐陷泥沼。

鐵網在我的身體和四肢以鮮血刺青。身心在刹那早已停頓，傷口不痛，也不害怕。等到泥沼腐敗的味道薰醒我，驚天動地的呼救衝口而出時，屬於人的感覺才真正回來。

爺爺正巧打從街場結算樹膠的賬目回來。破洞的鐵網著實讓他疑惑：出去的路上似乎還完好的吧？就那麼一駐足，便聽到我那撕肺裂膽的哭嚎。

奶奶後來告訴我，爺爺先前並不知道落井的倒霉鬼是自己的孫子。認清人時，比當年躲日本鬼子還驚魂。這場血災，倒多少改變了我們祖孫二人的關係。也許我鮮血淋漓的模樣，和惶恐的神情觸動了他的惻隱之心。此後，我的日子好過些了，不再像隨侍皇帝身邊的小太監，終日戰戰兢兢。

村子裡三代同堂的家庭不少。土生土長的第二代都有個共同的特徵：多子。生孩子就像吃飯睡覺般自然。有個厲害角色一連生下十四胎，直到醫生發出嚴重警告。孩子就是蒲公英的種子，隨撒隨長。父母管吃管住，就是不管教養。犯小錯，賞幾個巴掌；大錯，用籐條伺候。

籐條是每個家庭的必需品。這種熱帶森林的植物又韌又有彈性，抽起來人可真痛快——又痛又快。我家的倒沒有開過葷。爺爺只消氣粗些，我早嚇得跟老鼠見貓一樣，那用得上如此重刑？

過年過節是鎮上的大事，「老唐山」尤其重視唐山的「傳統」。眾多節日裡，我最愛端午。那是唯一能與母親共遊橡膠林的機會。

橡膠樹的枝幹耐燒易燃，最宜當煮粽子的薪火。林子裡蚊蟲飛舞，我們照例套上長袖長褲，帶把劈柴大刀、一壺水。我就坐在腳踏車的前槓上，短得刺手的粗硬頭髮不時碰到母親的下巴。她便不斷調整姿勢，板直腰幹。

這時節舊葉落盡，新葉方萌。一片耀目的金黃卻是飄零的枯殘，走路時遍山都是碎葉「沙！沙！」的回響。膠林邊緣的樹林是禁地，曾有小孩用彈弓射鳥而誤中蜂巢，被螫得遍體鱗傷。

母親與鎮上愛串門子的婦子相較，是沉默的。常來我家的婦人，多和奶奶搭訕。她們腰上挾著孩子，手裡捧著一碗飯菜，邊餵邊聊。甚至，在我們家添飯喝湯。當她們話癮過足，夜色早已跨入門檻。

母親和我各撿各的，膠林裡靜得連拍打蚊子的聲音都似雷鳴。我已經習慣母親只做不說的個性。當她專注某事，那份虔誠，簡直是教徒朝聖。

柴薪疊好，綑綁在後座，如此往返三次，我已累得失去玩興，而母親回家後，還得洗洗切切，下廚燒飯。

煮粽子的灶是臨時用兩排磚塊砌成。中間塞入曬曬過的乾柴、澆上煤油、橡膠絲當火引，用火鉗技巧地一吹，立時便著，那火勢不大不小。乾淨的煤油桶架在上

面，可以放入五六串粽子。兩個灶，不停不歇地煮上四五桶，足以應付整個端午的饞嘴。

來我家討粽子的鄰居不少。奶奶的「枕頭粽」——長方形、八人份的大鹹粽，是「鎮寶」。慕名拜師的，卻多半只成半吊子。那是高難度的絕活啊！連有稜有角的豬肉粽，她也能裹得比別人紮實、玲瓏。她的雙手，我相信，是上天對她歉意的補償。

經她餵養的雞鴨，胖得跟球一樣，走起路來屁股一顛一顛，連叫聲都特別響亮。怪的是，那隻養了三年的老母雞，下的蛋多半是雙黃。牠的地位近似別人的貓或狗。客廳、廚房、籐椅、爺爺的太師椅上，隨時可以找到牠的信物——幾根羽毛，有時是一堆糞便。牠死了很久，奶奶還十分懷念牠，誇讚牠是隻「了不起」的母雞。

鎮上有個消息傳播站，那是街場的「合興」茶室。「十個潮州佬，有九個沖茶。」這是爺爺相人多年的結論。茶室賣點心、咖啡、炒粉、粿條等等，口碑最好的是豬腸粉。老闆是缺了個門牙，又死愛吹牛的老潮州，算是客家鎮的少數民族。

無論建叔或爺爺，只要小中彩票，都愛請客——炒福建麵、豬腸粉可是百吃不厭。我想盡辦法坐在小四旁邊，離爺爺遠些，雖然小四鼻孔下老掛著兩條濁黃的鼻涕。

這時候，通常是一天勞作結束後的傍晚。夕陽在紅毛丹樹葉間放光。留聲機裡，周璇捏著嗓子，尖聲細氣地哼唱。

大人通常互通民生消息。懂廣東話的老大這時候最吃香了。他邊說從收音機聽來的「李大傻講古」，一邊蒐刮；通常是我心甘情願把自己的那份豬腸粉給他。對我而言，吃的絕對沒有玩的誘惑大。啞姨眼尖，可她不會告密，只會向我體諒、包容的笑一笑。

爺爺喝了兩瓶啤酒，又開講他的神州夢。奶奶有時破例讓他盡興揮灑。他講得面色赭紅，慷慨激昂。親人、風土、小菜——大讚他的娘，我那未謀面的曾祖母，她的梅乾豬肉是如何令人畢身難忘。

我絕沒有想到，許多年後，地契和房契是由我交到一個陌生人手上，自此賣斷所有的記憶。放眼望去，樹膠被更具經濟價值的油棕取代，熟悉的面孔愈來愈少。只有啞姨覓得好歸宿，依然守住人事已非的金寶。

於是，我也開始了無止盡的尋覓，尋找那片消失的神州。原來，我遍尋不獲的「合興」豬腸粉，就是爺爺懷念不已的梅乾豬肉。我們祖孫碰面，一定有聊不完的話題，道不盡的當年。我相信，地下的爺爺也一定認同。◆

遙 遠

林惠洲

遙遠

在此深居久了。

臨晚。風遲緩、遲緩。遲緩的風輕輕推搖窗扉，清爽的，逗引我探頭望外——茅屋近側，陪我聽風聽雨多年的參天孤樹，聚集了滿滿歸來或借宿的倦鳥，嘈嘈切切，繪形繪影，過往一日的風流韻事（此需預設人生美好之必要……）。

流水漸涼轉寒，涉過的，或深，或淺，總是不定淡濃不定曲直的流痕。

剛剛反芻一闋末世紀的蒼涼的宋詞。

我豎直雙耳，因為遙遠隱約有聲，細弱，甚至神秘。是益增的秋意？野芒皚皚仿若不久的霜降，群山遍野，在我的屋前延展開去。

徹夜聆聽落霜，聲音輕細，近乎無。聽，霜落，在耳際。聽，一片的無。等第二日俯水觀照，才發現層層白芒花，自耳鬢沿著溪岸綿延搖舞起來。

白茫茫的秋天啊。

聽，水緊急傳佈的訊息。

深居久了，不是便可遺忘遙遠的蹤跡。時而，還為一段突來舊夢被晨鳥喚醒，而惆悵，而心甜。

也許這樣的日子是因為曾經多情。

秋風裏，黃菊飄香。

「白露園蔬，碧水溪魚，笑先生鉤罷還鋤……。」一邊閱讀稼軒的詞，一邊檢視簞裏的一二魚獲，和才剛摘擷的

菜蔬，三五枚。想在稼軒之後，笑探我者，誰？

聽。

踏溪。

有人踏溪。

其時，黃昏。

滿滿歸鳥聚集直立高聳的孤樹。濃蔭裏，屢雜不一高低的晚啼。還有厥類寄居，一結一結，多種類多樣式的呈現的心情。斑斑點點。

「是你啊？」

看你涉溪而來，清涼的流水開始有了亂意。撥開層層蘆葦花薄薄的霜，其中露著的笑靨，依稀。看你涉水，那固執略帶猶豫的姿勢，依然熟悉的。

那我常常鄰近破曉時分的夢景常常被晨鳥好意啄破的夢景啊。

「你來得正好，看吶，不遠不遠那小山岡。看著了嗎？美麗的夕陽就要從那兒垂直落下。」

每每夕陽會在這時分自小山岡墜落，你正巧趕上一天最燦爛的時候。越過整片野芒，就臨近了——

遲暮的

美。

「那山岡過去，是一片遼闊遼闊遼闊的草原哦。」

撥開最後一道霜的幃幕，你笑我，依然蓄留昨日的鬍鬚，而且開始了，降霜。◆

深處

黃升敏

深處

我們去看他的時候，他已經面目不可辨認了。被遺棄在那個惡臭陰濕的後巷角落。我知道是因為他曾經給我看過照片：「我無意中發現的。」一個窮途潦倒的流浪漢發現了他，跌跌撞撞地跑到街上去求救。他們從他身上找到了證件，然後就通知了我們。他歪倒在廢棄的大黑桶邊。並沒有足以致命的刀傷，但全身上下，包括臉部，總共有二十多處傷口，僅僅失血就足以讓他死去了。

消息很快就傳了開來。議論紛紛。有人震驚有人冷笑有人鄙夷有人嘆息有人黯然。我們沈默地收拾他的物件。案子始終沒有著落。就像我們一生中間過的許多問題和這世界上的許多問題一樣，總是沒有答案的時候多。

2

凌晨二時的公館，還亮著的霓虹像煙頭上的那一點星火，零落殘碎的意念。電動機彷彿它的心臟，在大多數的人都已睡去的這個時刻兀自深沈地搏動。我們凶猛地灌啤酒。有人趴在溝邊嘔吐。野狗在翻弄堆積如山的垃圾。穿黑衣的那些人霎時間無聲地散開。他慢慢地跪了下去。陌生的城市。而今他是孤獨地被留在這個後巷裡了。努力地撐開一雙睜不開的眼睛，等待從那一夾縫的天空中望見黎明升起的第一顆星星。

3

那個時候他在想什麼？「我在腦海裡演練過上百回舉槍自轟的動作。」看著自己一寸寸地腐爛掉，他或許在想那樣地活著和這樣地死去其實沒有差別。一樣的血肉模糊。但我知道他想要活下去。我看著他一次又一次地試圖爬出那個深淵，然而每一次當他的手指終於攀到了地面的時候，就會有一隻硬鐵靴的腳跟朝他的手指狠狠踩下去。我的心彷彿被利刃捅了幾個大窟窿。終於有一天我在街上碰上了他那個連滋養新生的能力都沒有的夢。我跳過去，狠狠地把他掀翻在地，伸手扼住他的喉嚨，麻木地看著他抽搐，然後漸漸化爲一灘水，在空氣中消失得無影無蹤。命運在詭異地吃吃訕笑，隱隱地沒入無限深長的暗夜裡。

4

「不要跟上來，放手吧！」

「你一定要這麼做嗎？」

他笑，坐在窗簾的暗影裡。「有一天你也會來到這裡。記得，切莫步我後塵。」你輸光了全盤的棋子嗎？

「黑暗的力量是如此龐大。而我是回不去了。」

我站在鏡前，發現自己如此陌生。

黃舒駿在唱：「我曾經是個單純的孩子，多麼希望單純一輩子；我曾經是個快樂的孩子，多麼希望快樂一輩子。」

5

他的父母在他哥哥的陪同下來把他帶回去。回到我們那熱帶多雨的故鄉。當我們離家年餘首次回返時，他帶了一行李的禮物和名產，像個小孩似地手舞足蹈，臉上掩不住那份難以言喻的神彩。但是一場午後雷陣雨把他淋了個濕透，像台北綿綿密密的雨一樣，仍然是從一根頭髮濕到腳趾。只是台北還有冷。我把毛巾遞給他，不敢看他的臉。「什麼也沒有改變。」但是你現在就要回去了。你大概終究沒能來得及釐清自己對這片土地矛盾複雜的情感吧！但她畢竟是你生長的地方。

6

開學了。空氣中飄散著騷動和雀躍的氣息，校園裡都是躊躇滿志、青春恣意笑傲的大學生。人們來了又去，去了又來，我則從一個角落見到另一個角落，像個行屍走肉。虛妄和沒有意義的文字在空中浮動。我的同學跟我講話、微笑，但我卻無法思索他正在告訴我什麼。我的週圍彷彿圍了一團凝結的空氣，外面的音聲光影像是另一個遙遠時空裡的東西。而內裡空無一物。當我試著要向人說幾句話，或向前瞻望時，就會清晰地感受到一個凝固的硬塊哽在身體的某處，使我嗆咳、哽咽。然後一切都被迫中斷。我的活著還是死了自己都搞不清楚。村上春樹說：那是殘存記憶。我現在知道了。

7

父親沈著臉坐在一邊。「你為什麼要這麼做？」母親問我。僵默持續了彷彿一個世紀那麼長久。母親別過頭去，徹骨的冰冷剎那間攫捕了我的心，然後我聽見了碎裂的聲音。那是我所聽過的最駭怖的聲音，在我的耳際恆久迴蕩不絕。我跪下去失聲痛哭。碎了滿地的碎片，我一小塊也拼湊不回來。

窗外的雨正深沈地下著。不遠的地方似乎有些什麼若鬼魅般地窺伺。「你把他贏過去了。」他銼銼指甲，很不在乎：「是他自己押注的。」

我唸天文知道有一種天體叫「黑洞」，由白矮星爆炸形成。密度和重力場大至無限的極至。沒有任何在其附近的東西不被捲進去，也沒有任何一樣東西能從那裡逃出來。音聲和光影、記憶的片段、廢鋁罐、感覺、夢的碎片、我們所聲嘶力歇喊出來的，都被捲進了這無底的深淵裡。然後在裡面被偏折壓縮扭曲……

然而沒有一個地方能比心靈深處的那個深淵更深邃莫測。那裡有什麼？龐大得讓你只能在角落無助地啜泣的黑暗嗎？抑或美得讓你心痛的藍天綠草？還是你發現美麗與醜陋的極至竟然是一體的兩面？這是對一個崇尚完美和理想主義者最大的幻滅吧？「太多了太多了！」有一次你突然尖叫，而這幻滅不斷地漲大直到把我們都撐破。

你用什麼方式辯證真理的何在？

它必須是最後出場的嗎？真相以前的真相，痛苦得令人發狂。

無以名之的疲憊如潮水般的向我湧過來。

他們都說，今年的春天來得特別晚。當寒風令人瑟縮的時候，杜鵑花就已經開滿了椰林大道。現在是素雅出塵的流蘇開花的時候了。一抬頭，樹都已經換上了青嫩的新葉。發生過的那些事，年年如是，有些人被吞沒有些人帶著滴血的傷口逃了出來。而台大依舊是台大。我在另一些人的身上看見他的影子、我們的影子，或者我們亦是他們的影子。我想對他們說：爬啊爬過來吧！許多走完了他們大半的旅途的老先生老太太們都極愛清晨到這裡來活動活動，甚至還有跳土風舞的。歲月熨平的眉頭。腳跟一點，輕盈地轉個身，一生的悲喜彷彿就此溜滑過去了。「寶寶，過來。」一個紅撲撲的小臉蛋東歪西倒地撲進母親的懷抱裡。而我的眼淚就無端地掉下來了。◆

他的妻

林惠洲

妻子娶過門後，全村男人的臉，不管是老是少，都是一張渴羨一張妒忌的哭喪著的不懷好意的，在街頭小巷走著。甚至三五眼睛噴火的無事之徒，日日夜夜在他家門外的灌木叢中閃出沒入，好一段時間，螢火蟲彷彿多起來，且特大。所有女人像低頭看落日的向日葵，一朵沮喪，巴剎裡，婦人爲彼此的丈夫夜夜性趣缺缺而抱頭痛哭而暴眼咒罵，弄得雞鴨跳飛蔬果立即枯乾，魚蝦竄入小河脫逃……。

妻造成的騷動，卻只是他的痛。一些不太正經的捉魚伙伴時常垂著斗大口水當面追問，妻的胴體以及他們的房事等等隱私；看著周圍個個淫邪的長相，他總是氣得脹紅滿臉，卻又無可奈何。他憎恨滿滿熱帶雨林佈散陰笑，和水面流動的曖昧眼光；他怒在心頭，卻始終畏畏縮縮，被村子的沸騰的謠言吞蝕。

他始終認定那不過是樁惡意的傳訛。妻是多麼地孝順著父母，並且細緻的照料著家裡的一切。黃菊

在九月的窗下向他問好，翠綠的苦瓜探觸耳朵，眼中是一隻大公雞慵懶的伸張翅膀拍兩下……。他的妻，頻蹙之間，讓他心醉不已，這是一生美麗的擁有。她苗條的身，雪般的膚……想及此，他的幸福笑容便迅速轉成一片片憂愁的雲。夜裡他總是沮喪，像夜中不見得太陽的向日葵。妻只是淡淡親他臉頰，「睡吧！」他始終相信妻，賢淑、安份。

最近信心有了動搖，因為一個夢：妻雪落般覆蓋著一個男子，烏髮凌亂飛揚奮亢的呻吟，他憤怒，他很憤怒，卻靜靜地退往屋外，掉頭奔迎著海上追來的暴雨。醒來他發覺全身濕透，那男子仍藏在左近，兩隻正充滿嘲弄自己的眼神閃爍。那男子，左耳右耳，都是村人說著妻和那男子行止不軌。市集裡，婦人張口像條長河滔滔，使勁淹斃那隻「狐狸精」，村子瞬間陷入暴洪狀態。咖啡店裡，男人們叼煙喝酒，為自己不是被偷的漢子，顯得萬般可惜。學府中，老師們竊竊私語偷偷地笑，姿勢儀態拿捏得

恰恰好；學生聚集在陽光曬不到角落，黑著眼眶交換夜裡查探得來的精彩情節。言語像暴雨像利劍，穿心而來。

妻，一直冷靜。

他卻越來越顯出毛躁、冷酷，對妻不言不語。閒著魚船，三餐沾酒，每天喝得醉醺醺的以地為床以天為被。醒著時候，他總是感覺屋前屋後佈滿著詭異的眼珠，飄來飄去不曾停息。當他在廳上坐著，彷彿聽到妻在房裡激烈叫喚；歇在房裡，卻又自廚房傳來妻那如夢中般的呻吟。後來他假意出海，半途折返，尚未到門口，大大小小的影子快速自他屋左屋右躲閃開去。他選擇一個最好的位置，投視屋內每一個角落。妻是美麗的，烏髮垂披雪白的肩，梳子柔柔撫過，一遍又一遍。他換個位置，木屋的縫隙特長，終於見到了妻，鏡中的臉。美麗的眼睛，淚水一直一直的流墜，像一條細細長河嗚咽地流過濃郁的

濃郁的暗夜。◆

作者簡介

< 新詩 >

1 · 吳龍川

一九六七年生，檳城大山腳人，台大動物系漁生組畢業，目前就讀中央大學中文所，曾獲大馬旅台文學獎、大馬星洲日報花蹤文學獎、台大文學獎。

2 · 陳大為

一九六九年生於怡保；台大中文系畢業，目前就讀東吳中研所碩士班。

作品曾獲：世界散文詩大獎賽、新世紀杯全國詩歌大獎賽（大陸）、中國時報新詩獎、聯合報新詩獎、台灣新聞報新詩獎、教育部新詩獎、創世紀四十週年詩創作獎等多項公開性文學獎。

年初甫獲國家文藝基金會獎助出版第一本詩集《治洪前書》。

3 · 林惠洲

一九七〇年生於霹靂班台，台大中文系畢業。曾獲獅城扶輪社文學獎、亞細安青年文學獎、金獅獎（新加坡）。

4 · 黃暉勝

一九七〇年生於柔佛沙令，台大歷史系畢業。曾獲新世紀杯全國詩歌大獎賽（大陸）、全國學生文學獎、大專新詩創作獎、台大文學獎。

5 · 許裕全

一九七二年生於霹靂，成大企管系四年級。曾獲成大鳳凰樹文學獎、全國僑生散文獎。

6 · 楊德祥

一九七二年生，柔佛古來人，台大中文系三年級。

7 · 廖宏莊

一九七三年生於柔佛居鑾，政大廣告系二年級。曾獲政大文學獎。

< 散文 >

1 · 鍾怡雯

一九六九年生於金寶；師大國文系畢業，目前就讀師大國研所碩士班。

作品曾獲：新加坡金獅獎、中央日報文學獎、台灣新聞報文學獎、星洲日報文學獎、教育部文藝獎、獅城扶輪文學獎、全國學生文學獎等多項次散文獎及新詩獎。

作品廣泛發表於大陸、台灣及新馬等地的雜誌及副刊；散文尚未結集出版。

2 · 黃升敏

一九七三年生，柔佛淡杯人，台大藥學系二年級。

品
勞物人

打開電影的 另一扇窗

打開電影的另一扇窗——訪問蔡明亮學長



訪問蔡明亮學長

時間：1994年10月10日

地點：大馬總會

出席：陳玉璇、陳玉杯、陳玉心
黃錦鳳、曾美媚、盛盟強
黃暉勝

整理：黃錦鳳、陳玉杯

這一個晚上，颱風過境。紛飛的雨一路趕來，彷彿想為雙十的夜空助興。然而它的步履卻如此疑慮，尚未完全跨進這蕃薯型島嶼的門檻旋即又想離去。總會一小斗客廳裡，我們七個人像圍夜爐一般盤膝繞著蔡明亮學長而坐，構想中的「閒談」在逐漸舒絡開來的氛圍中搜尋著它的頻導與脈動。

在台灣生活已踰十五載，腳下這海島快成了學長的第二個故鄉。對於大馬同學，學長坦誠地表示自己已經疏遠了不少，然而，正由於心裡始終沒有忘情，學長在各樣媒體的緊逼盯人下仍然脫圍而出，冒著風雨趕赴我們的約會。

當彼此的「陌生感」緩緩褪去，談話進入了某種適怡的狀態，蔡明亮學長針對閱讀電影的各個角度，道出了個人的看法。

「我覺得看電影不是什麼嚴重得了不得了的事，換句話說，我們不須要把觀賞電影當成是非常嚴肅的事。很少人會因為一部電影而改變一生的，你們說是嗎？」學長以為以輕鬆的態度觀賞電影更可能會有意想不到的收穫。

「我總是設法讓自己拍的電影看起來像『真』的。當然，它是經過設計的，只是設計的考量完全是為了更能逼近真實。」學長一直相信：真實的人、事、物比較能夠感動讀者與觀眾。

創作靈感從哪來？學長覺得這是說不清楚的。然而他強調一但整個人投入工作，靈感自然會浮現。

「生活中發生過或正在發生的事，我總會放在腦袋裡思考，這過程中逐漸形成了創作資源的積澱與庫存。只要庫存得夠，靈感的問題是不須愁煩的。」

學長表示自己沒有閱讀的習慣，對於書中的故事，他或許看過就忘記，時隔久遠後，只留下模糊的印象與某些特別深刻的感覺。然而他也不曾忽略最新的出版資訊，永遠不忘讓自己與時代的脈動並進。

蔡明亮是一位即特別又平凡的導演。這話該怎麼說？就因為他堅持導演的身份不該被特殊化，所以他婉拒了許多媒體採訪。他說：「躲宣傳、躲訪問讓我開罪了不少媒體記者。」堅持於「平凡」即是他的「不平凡」。這一份執著讓他贏回個人生活空間的自主與自在，也同時叫我們深深地讚賞與佩服。空閒時，學長喜歡親自下廚，日子過得與常人無異。

在電影創作上，學長認為導演是作品的作者，他主動選擇了演員，甚至觀眾。換言之，他的電影是設計給某些特定觀眾欣賞的，其中主要為大專生，以及擁有大

專資歷或以上的知識份子。就如他說：「我沒辦法迎合一般觀眾的口味，能看懂多少，接不接受，喜不喜歡，是每個觀眾個人的選擇。」

話說《愛情萬歲》

《愛情萬歲》在今年九月下旬威尼斯影展中囊獲金獅獎，蔡明亮導演與他的新著在一宿間成了報章媒體競相採訪與報導的對象。爲了避免學長有「訪問恐懼症」，我們一度試圖從《愛》片以外的話題談起。然而，這似乎有點過於矯情，畢竟想繞開這部電影不是這麼容易的。

暉勝首先開腔：「我很同意錦鳳的看法，《愛情萬歲》拍得與『現實』實在太相像了。觀賞電影時，四方盒子的螢幕彷彿不存在；觀眾與電影之間的距離完全被抽離。片中的演員已不再是『演戲』的演員，他／她們根本上就生活在我的現實裡，活在我當下觀賞電影的那一刻。」

玉璇注意到影片中的取景、攝影角度都很有美感，唯一讓她覺得不很自然的是電影中男女主角的床戲。他覺得影片似乎過於強調女主角的主動以及行事匆匆，看起來不太像是「真實」的。學長溫和含笑回說：「我倒不覺得這樣的設計會很牽強，予人很不真實的感覺，就我來說，這樣的安排反而更能貼近真實。對這兩個素未相識的男女而言，情感的發生是非常困難的。女性在這方面的主動以及強烈的渴望是我在台北生活中觀察來的。拍這部份時，我思索了很久，也預料到或許會有觀眾無法接受。無論如何，這是我的處理，我不覺得有必要去說服旁人接受。」

錦鳳問學長是否也透過電影關懷同性戀這個族群？學長反問道：「我不曉得怎麼樣才算得上『關懷』，拍一部同性戀電影就算是關心這個問題了嗎？」學長很坦然地表示，《愛情萬歲》並沒有很刻意去處理同性戀的議題，整部電影的關懷核心在於：台北這個大都會裡男女之間各種複雜的情感關係；同性戀只是這些錯綜無緒的男女／男男關係之一而已。

台北以外的電影環境

話題聊到了藝術電影，蔡明亮學長表示他對香港所謂的藝術電影無法欣賞與認同。他列舉《秋月》這部以文化衝突爲訴求主題的電影說明他的看法（影片描述來自不同國家的中國人落腳香港的故事）。學長認爲就電影處理上來說，老是把「文化差異」掛在片中人物嘴上是很不自然的，他說：「來台四年，你們大概已不會很直接、很敏感地覺得自己與台灣人在文化上有那麼大的差別吧？我個人覺得反而是生活裡息息相關的事物，例如交通、物價等等會很直接地提醒我們『故鄉』與『異鄉』的差別。」

甫自文化大學戲劇系畢業後的幾年間，學長曾嚐試返馬尋找電影、電視編導工作的一片天空，然而，許多的條令限制令他不得不重新回到台北，一個讓他有更多發揮所長的空間。他說：「大馬電視台曾邀請我編導電視劇，然而內容上要求我必須攝製與宗教、種族有關的題材，這樣的限制對我的創作而言是個很沉重的額外負擔，我不是很能夠接受。」談及對新加坡電影環境的看法，學長形容這是一個讓他無法拍出任何電影的國家。

歸與不歸

詢及學長是否還有返馬拍電影的念頭，學長很直接地表示：「現在已經不太可能了。從前還曾經考慮過，但是如今脫離大馬太久了，倘若回去一切得重頭開始、重新認識，這得花費非常多的心力。當然體裁是有的，只是，那裡的景觀也一直在改變，某些想取用的景或許已經不存在了。」

每年至少回家一趟，蔡明亮學長觀察到小時候生活裡貼近的人，譬如公車上的剪票員、街邊或市場裡的小販等等，雖三十個年頭過去，他們仍在同樣的地方，重覆著常年不變的日子。「生活的步調緩慢，彼此之間不會有太大的比較或衝突。事實上，像這樣的人以及這樣的生活方式，幾乎任何國家裡都存在。」蔡明亮學長發揮了他一貫對小市民與普通百姓的細膩留心與觀察。

隨後我們談及了「歸屬」的問題。席間不少同學都不以為「國家認同」是很值得探索的課題；在當前個人主義熾旺的年代裡，如何追求個體的發展自由成了大部份同學的集體意識。蔡明亮學長也以為，人一生的年歲非常有限，或許沒有太大的必要約制自己非得回到自己的國家或故土發展才算盡個人的責任。歸與不歸，端看自己立足於哪裡所能發揮的「邊際效用」為最大。

結語

「約談」在輕鬆溫馨的氣氛下結束。電影外的蔡明亮學長總是一派閒定自怡的神態，浮沉異鄉十五年的臉上找不到漂泊與滄桑的刻痕。「我身旁總有一群好朋友在支持我。」打拼了多年終於熬出頭，如今事業終於步上了起飛的新階段，我們祝福蔡明亮學長下一季的收穫更豐碩、更璀璨。◆

甫自文化大學戲劇系畢業後的幾年間，學長曾嚐試返馬尋找電影、電視編導工作的一片天空，然而，許多的條令限制令他不得不重新回到台北，一個讓他有更多發揮所長的空間。他說：「大馬電視台曾邀請我編導電視劇，然而內容上要求我必須攝製與宗教、種族有關的題材，這樣的限制對我的創作而言是個很沉重的額外負擔，我不是很能夠接受。」談及對新加坡電影環境的看法，學長形容這是一個讓他無法拍出任何電影的國家。

歸與不歸

詢及學長是否還有返馬拍電影的念頭，學長很直接地表示：「現在已經不太可能了。從前還曾經考慮過，但是如今脫離大馬太久了，倘若回去一切得重頭開始、重新認識，這得花費非常多的心力。當然體裁是有的，只是，那裡的景觀也一直在改變，某些想取用的景或許已經不存在了。」

每年至少回家一趟，蔡明亮學長觀察到小時候生活裡貼近的人，譬如公車上的剪票員、街邊或市場裡的小販等等，雖三十個年頭過去，他們仍在同樣的地方，重覆著常年不變的日子。「生活的步調緩慢，彼此之間不會有太大的比較或衝突。事實上，像這樣的人以及這樣的生活方式，幾乎任何國家裡都存在。」蔡明亮學長發揮了他一貫對小市民與普通百姓的細膩留心與觀察。

隨後我們談及了「歸屬」的問題。席間不少同學都不以為「國家認同」是很值得探索的課題；在當前個人主義熾旺的年代裡，如何追求個體的發展自由成了大部份同學的集體意識。蔡明亮學長也以為，人一生的年歲非常有限，或許沒有太大的必要約制自己非得回到自己的國家或故土發展才算盡個人的責任。歸與不歸，端看自己立足於哪裡所能發揮的「邊際效用」為最大。

結語

「約談」在輕鬆溫馨的氣氛下結束。電影外的蔡明亮學長總是一派閒定自怡的神態，浮沉異鄉十五年的臉上找不到漂泊與滄桑的刻痕。「我身旁總有一群好朋友在支持我。」打拼了多年終於熬出頭，如今事業終於步上了起飛的新階段，我們祝福蔡明亮學長下一季的收穫更豐碩、更璀璨。◆

異鄉的 內在流離者

訪問黃錦樹學長



時 間：1994年7月13日

地 點：蜻蜓點水 ♂ ♀

出 席：黃錦鳳、李淑儀、范冬梅

整 理：黃錦鳳

七月酷暑。

忽來的暴雨歡肆後離去，留下滿臉蒼倦狼藉的市容，和一任淡漠匆促趕路的台北市民。我們一行三人和錦樹學長約在古老的杜鵑城門；這個地方曾是孕育他的文學故鄉。從淡水一路風塵下來卻一身意外的清爽（我以為今日必見一頭髮如草虬鬚滿臉的「土匪」），錦樹踏著愉悅的步伐與我們尋至一僻靜茶坊。暈黃溫暖的光揉捏出寧馨的氛圍，當餐具撤走各式茶品上桌之後，眼前才氣的小說家學長與我們開始了一個下午的「聊天」。雖然提出的問題不斷被解拆，我們仍奮力地套捕著預設好的「問題——答案」（這回真的被幸）；小說家的語言雖然逃逸，然而精辟獨到的識見以及鮮為人知的謙和卻難以隱飾……。

1 本土·定位

鳳：據我們所知，學長一路來都非常關注旅台文學與馬華文學的發展，旅台文學圈內因此有某些人把您當成大馬的「本土派」，請問學長有什麼看法？

樹：大馬哪有什麼「本土派」不「本土派」？大馬沒有權威作家，那些老一輩的作者和喜歡寫雜文的「評論者」自國家獨立以來就打著「現實主義」的大旗，也隱隱然自命「本土派」。可是在文學創作和理論的實踐上，成績都十分不理想，沒有多少傳世之作。八〇年代以來，梁放和潘雨桐、喬晚筠以迄最近又紅起來的小黑，在創作上才累積了些不錯的成果，可是文學上的實驗性仍嫌不夠。可是他們也不能被歸入「本土派」，他們之所以有成績正在於他們的不教條。八〇年代末、九〇年代以來，年輕作者中再度興起一陣中國風，耽於複製中國美感，對於唸中文系的我而言，那是一條悲哀的回歸之路。寫作必須有所關懷（譬如我們的「存在」），更須對語言和風格有所警覺。我們面對的是包括中國、台灣的大中文圈，「本土」與否，應該以藝術成就來衡量。

鳳：那麼學長自覺是什麼作家？

樹：現在還不足以成家，要「成家」談何容易。

鳳：如此學長又怎麼定位自己呢？

樹：所謂「定位」應是一個寫作者意識到自己站在什麼樣的位置，它不一定是指確切的座標，反而應該是一個可以移動的位置。只要清楚知道自己這一刻在哪裡，下一刻又在哪裡，移動時知道自已的位置和方向以及為什麼如此移動，就

夠了。而不是十分「確切地」說自己是「馬華作家」，或是「現實主義者」，這些稱謂並無太大意義。總之沒必要輕率的自我設限。

鳳：聯合報〈開卷〉版七月七日刊登了一篇台灣文學評論學者彭瑞金針對你小說集《夢與豬與黎明》所寫的評論文字〈失「膠」的馬華文學？〉，此篇後來亦以大篇幅刊載在星洲日報〈文藝春秋〉版上，請問學長對他的評論可有什麼意見？

樹：台灣本土派自從變成弱勢的主流或主流的弱勢之後，他們的文學創造力幾乎就等於零。本來有些健將後來都成了二、三流政客，文人是不能當政客的；本來可以成爲一流小說家的，卻成了三流政客。他們關懷的一些問題以爲能在政治上得到解決，其實卻放棄了最豐富的資源——文學領域。他們的權謀運用很差，本土派現在就是這樣子。搞評論的也是，常自我設限。說本土，但什麼是「本土」？所謂本土就是設定A、B、C、D，講台語、關懷台灣勞苦大眾的窮困生活等等，當文學受這些預設框套了就無法創新，任何時代都一樣。彭瑞金的評論除了慣見的本土教條之外，就是杯弓蛇影，及一種要命的排外心態。我們小說的現實參照對他們而言是全然陌生的。彼土非此土，在他們夜郎國的視野中，我們還能期待甚麼？

寫作·信仰

鳳：據我們所知您以前不只是寫小說而已，尤其大學時期新詩及散文都一再獲獎。近來您的小說結集出版了，這是否預示著您已放棄了散文和詩而選擇以小說做爲主要的書寫類型？

樹：對我來說散文是種太自由的文類，太年輕不適合寫。散文和小說若說要有區別就在於指涉與認知的差別。小說可以想像、虛構；散文就一般理解一定要寫實，要求非常嚴格，一但違反就被劃出界線。在這種情況下散文是最直接最自我暴露的文類，而年輕人有什麼可以暴露的？除了情感。三五篇後就寫不下了。若要發展下去除非替它找到豐富的書寫對象，譬如報導文學、歷史寫作；散文要讓它有可塑性得下非常大功夫。另一種比較傳統的散文是過了中年之後回顧過去，這時人生閱歷和回憶都較豐富。總之，散文始終沒發展得很好，也不容易發展。詩還在寫，只是寫得少——還在靜默的摸索中。

鳳：學長是否把寫作當「信仰」了？——是否會一直寫下去？

樹：這很難回答。未來的事情難說，可能會換一種表達媒介也說不定，不是非得選擇文字不可。現在仍年輕，可塑性還大；藝術的領域本身就很寬廣。或許某日

會對文字厭倦，或發現它有著無法克服的缺陷——除非篤定地相信文字能表徵事實。寫作除非做到相當大程度上的精神自由，包括題材、意念、手法，那才是享受，像李永平那樣的寫作其實是很辛苦的。而像波赫士（Jorge Luis Borges）、卡爾維諾（Italo Calvino）他們那樣似乎才真正可以寫得很快樂，因為他們展現出語言的流動性，讀者可以從作品中感覺他們心靈的自由。他們彷彿不必刻意經營，或從冷僻的書中把古字挖掘出來；在他們手裡一些簡單的詞句自然地構成了完美的組合。字都是那些，差別只在於組合。

3 後設迷宮，大說謊家與精神病患

鳳：在《夢與豬與黎明》所收的作品中我們發現大量的後設運用，學長可否談談用意何在？

樹：我在〈序〉裡強調後設是不得已的。我本身比較喜歡複雜的形式，太簡單的事物覺得沒意思。「後設」提供了一個繁複的結構供作者處理或表現某些題材，因為「真實」（truth）本來就不是那麼簡單，要掌握它絕不是用透明的語言就可以做到，像邏輯實證論者所相信的。若用波赫士的觀點來看，所謂「實在」（reality）本身就是一個迷宮，面對迷宮必須找到它百折千迴的路徑。所以在語言開展的當中必須沿著迷宮的路徑搜尋自己所要呈現的內容；因此展現在讀者眼前的必定也是一個迷宮，而不可能只是個簡單的幾何圖形。

用複雜形式的好處主要是告訴教條主義者：「閱讀時小心點，不要以為三言兩語就可以把話講完，事情沒你想像的那麼簡單。」我只會越寫越複雜，複雜到讓他們甘願沉默。

回到「後設」。後設小說在台灣自黃凡、張大春以降，由於追隨者眾，兩下子就被寫爛了。因而當他們祖述的宗師卡爾維諾的《如果在冬夜，一個旅人》在台灣中譯出版時，我們赫然發覺——它竟已被抄襲，剽竊得了無新意。而台灣之所以會那麼樣的糟蹋一種文學表現形式，自然和台灣特殊的人文環境有關，他們過度的把「後設」當做是一種技術化了的，人人可以做襲的「形式」，而非一種更為深刻的、富哲學及心理意涵的「狀態」。簡而言之，前者是一種千篇一律的技巧上的倣用，暴露寫作中的小說的寫作過程，唯一的目的也無非是展示抄襲來的技巧，徹底的否決了內容。於是非常嘲諷的，在雙重否定中——技巧的抄襲本身對於文學的獨創性是第一重否定，而對於內容的否定是另一重否定——小說的寫作退化為一種純粹技術性的操演，一種鸚鵡學舌，猶如自瀆，本身並不具生產性。而這幾十年來台灣對於西方理論的接受幾乎都是這個樣子。後者則相當複雜。在後一種情況中，即使是借用（請注意這個「借」

字) 也不能單純的把形式當成是外在的、附加的、可以和內容分離的——它必須是內在於作品之中、內在於敘述者的精神狀態之中的。換言之, 採取那樣的形式必須有相對的條件, 它必須是不得已的。舉一個例: 黃啓泰的〈少年維持的煩惱導讀〉(收於《防風林的外邊》, 尙書, 一九九〇), 它的「後設」便有著內在的依據——因為敘述者已經精神分裂, 他不只擁有一個自我, 他根本的混淆了幻想和真實, 而我與我的對話於焉便是一則十分憂鬱的寓言。這便是我一直強調的「存在」的問題。我們早已失去了一種純淨的可以清楚再現現實的本體語言(那是「上帝的語言」), 我們所能運用的是一種不斷自我分裂的(後設)語言, 而我們也猶如精神病患那樣, 在書寫的過程中經驗著主體的精神分裂。這樣的「後設」, 在後設已被技術化之後, 或許已不能再用「後設」去指稱它, 它已是另一種事物, 另一種等待重新命名的狀態。相對於此一種書寫狀態的深沉憂鬱, 坊間的「後設」卻是輕浮的, 高高在上而把讀者當傻瓜的「說謊」。

我不知道自己實踐了多少, 總之不屑與流俗同好, 尤其是張大春之流的「文本主義者」。倒霉的是, 由於某些表面癥狀, 而易於被遲鈍的評論者歸為同類, 而不得不略加區辨。

他們的「後設」僅限於「展示自己小說創作的過程」, 我比較著意的, 倒是如早期德國浪漫主義者對於(文學)批評(criticism)的主張: 評論是作品完善性的延伸和補充。所謂的「完善性」, 其實就是讀者接受中的衍異。於是我的小說即使要展示, 也往往是「展示」他人的小說——我的引伸、補充、躡改、虛擬的引文; 而在裂縫中, 置入自身的經驗。那是極為狹窄的空間, 卻也象徵了我們當代的精神處境。然而我更為期盼的是: 希望有更大的發表空間(那當然也有助於改善「經濟」)可以毫無拘束的嘗試各種寫法、題材、文類。量小不足以成大器。總希望這一代的努力可以為後代留下更多的「遺產」, 足以理直氣壯的用中文/華文和大中國對等的對話。

4 追憶似水年華

鳳: 據我個人觀察, 您的小說集裡許多的篇章背景憑的似乎都是對大馬鄉土的記憶, 而學長如今去國已久, 可否請問學長, 對鄉土的記憶會否感覺模糊? 而倘若記憶模糊或遙遠了對您的寫作會否形成什麼影響?

樹: 不會模糊的, 我常回家。

反過來問妳: 有什麼人的寫作憑的不是記憶? 沒有人可以寫不是深埋於記憶中的東西。就像普魯斯特(Marcel Proust)的《追憶似水年華》, 只要作者感

性、學養、想像力夠，記憶就會具有生產性，只會越回憶越加豐富，而不是越來越貧乏；妳不是不斷地忘記，而是不斷地記起，記憶的可怕就在於它會越來越多。所以追憶似水年華，一段童年時光，普魯斯特不休不竭地追憶，終於形成了八大冊。這就是差異與本質的形上問題。波赫士筆下的阜孽思永遠只看到每棵樹上每一片具體的樹葉，所以他記憶中的「樹葉」多到數不清；但對於形上學家而言那都只是「葉子」而已，兩個字就概括了一切。

鳳：您的作品中似乎不會出現過關於台灣的記憶，請問學長為何不選擇寫台灣？

樹：妳對台灣熟悉嗎？熟悉到什麼程度？作為住宿生，我們的生活空間、接觸面又能有多大？除非長期在校園、宿舍以外的場域工作，到哪裡寫到哪裡；另一種就是下功夫收集資料、做調查。但更根本的問題是：為何要去寫它？

其實也可以說我已經寫了，只是妳們看不出來而已。寫作本身是很複雜的事，我在〈落雨的小鎮〉得獎感言裡已講得很清楚，下在淡水的雨我可以把它寫進以大馬為背景的小說裡，在小說裡看起來就像馬來西亞的雨了；而在寫作的當下外頭下的卻是具體的台灣的雨，但在小說裏下的卻是馬來西亞的雨，我其實已經在寫（我的）台灣了。

其實寫作的狀態沒那麼簡單，尤其在穿越時空的時候。我可以把場景搬來搬去，甚至把發生在台灣的兇殺案搬進未明的小說空間裡（〈少女病〉），除非是很敏感很細心的讀者才看得出來。或許也可以在裡面放一些標誌，但不細心的讀者一樣看不出來。所以我們要怎樣寫台灣？方式一定跟台灣人不同。符號與指涉本來就很複雜，像李永平寫《吉陵春秋》，以前台灣的評論者都以為他在寫中國，後來有人到古晉一看，才發現原來寫的是道地的古晉。但其實也不完全，李永平甚至不只在寫古晉，他也在寫台北，只是他用了很奇怪的符碼代換讓人看不出來。《吉陵春秋》中的罪惡來源於台北，在《海東青》裡就看得出來了。李永平整個小說關懷的罪惡來源參照的是台北，他也在寫台北，只是沒人看得出來。

5 遺珠之憾

鳳：學長寫作時會不會預設讀者？

樹：也許——會預設一些很壞的讀者，那些喜歡動輒罵作家不會寫作的評論者，設下一些陷阱給他們。其實作者若真正寫得好，像波赫士、卡爾維諾，可以用作品去考驗讀者，而且不只是一般讀者，還包括了專業的讀者。像波赫士晚年時每年被提名卻每年落選，而他現在死了，對諾貝爾獎是個嘲諷。本世紀幾個最

重要的作家全都成了「遺珠」，波赫士、喬哀斯（James Joyce），都以「落選」反諷了諾貝爾獎，所謂「遺珠之憾」遺憾的是諾貝爾獎而不是他們；在他們死後，就形成了永遠的嘲諷和羞辱，尤其當他們的地位越來越重要時。

6 歷史焦慮

鳳：據我個人粗淺的觀察，學長似乎是基於歷史的焦慮而寫作，可否請學長談談自己的寫作處境？

樹：這要看妳所謂的「歷史」究竟意味了甚麼而定。這其實也可以更本質的說是「存在」的問題。若有仔細考慮「身份」（identity）的問題就會發現，我們所屬的所謂「海外華人」這「海外」兩字在大中國歷史經驗裡其實是早已被清楚命定的；內即內，外即外，不可踰越。在帝制時代，凡「外在」的一定是流寇、強盜、作奸犯科而回不來的；在近代就是造反、革命的「華僑」，「海外」的來源（origin/beginning）是這樣子。整個中國在結構上觀念封閉，內／外互通困難，一但成為「外」，想回「內」是很不容易的。就近代而言，以前還可以「落葉生根」，但回去也只不過求得一方葬身之地罷了。而晚清以來，帝制解體，中國空前衰弱，形成了大量的移民，出去了大部份就回不來，客死他鄉，或者落地歸根，生產一代又一代的「土生華人」，這是我們生存的整個大的歷史處境。而西方殖民自所謂的地理大發現之後，全世界的處女地幾乎都毫無例外的被強迫現代化，能佔的土地、資源都佔了，被滅絕的「土著」也不在少數。二十世紀以來，殖民地紛紛獨立，各地的原住民或者比較早到的白人霸佔者都紛紛起來要求自主權，倡導獨立，一反弱勢為強勢，從奴隸翻身為主人。中國移民可以說是西方殖民主義晚期的副產品，以奴隸（豬仔）或商旅的身份來到「海外」，每座島嶼和大陸都有了他們的主人（殖民者／土著），等到華人意識到這一點已經太晚了。存在的位置已被歷史設定。新加坡表面上是一個例外，可是從他們不惜替一個民族進行文化換血、不惜去除文化本質來看，根本就不能視為例外。由此看來，（海外）華人還能到哪裡去？去到任何地方都遇到民族主義，到哪都是「外來者」，外來的標誌永遠鮮明。往好處想，這種「海外」身份對華人而言，若不管國際，只談民族，對中華民族而言倒是個全新的歷史經驗。我們的特色就在於我們一生下來就不是「內」的，全新的歷史經驗和書寫的空間向我們敞開，在多重、差異文化構成的間隙中，也許可以建構出一種異於往昔的主體性。在內的中國人卻想出來，他們覺得中國苦，只有我們這些外面的笨伯才會想回去。即使在台灣生活也一樣，可以明顯

地感覺到他們（不論本省還是外省人）把你當外人。這就是我們的處境。這就是我們集體的「存在」。

7 歸去來兮

鳳：既然我們存在的處境是這個樣子，可否請問學長如何考慮去留的問題？——會非常堅持畢業後非回去不可嗎？

樹：太遠的事不能太早下判斷，除非現在畢業，非常迫切地需要立即做決定。

大馬同學很喜歡談「回去」的問題，然而有一個很弔詭的現象我們不得不面對：「幾十年來大馬同學究竟『回去』做了什麼？」一言以蔽之，曰：默默耕耘，這尤其指的是農學院畢業的。唸文的一部份教書，有些爲了維護中華文化，大部份人還是爲了糊口。在這種情況下談文化創造？非常有限。華社本身教育只能到中學，這是悲哀的現實；馬大中文系就整體而言作用也很有限，一年栽培不了幾個人。以五百萬華人的大馬而言，一個中文系根本不足以承擔中文高等教育——對經典、古典中華文化的吸收及本土文化的反芻、開創。在這種情形下台灣畢業回去的，中文系、外文系、歷史系，本身已有一定的訓練，不管在學術或創作上，即文化建設上應該要有一定程度的參與。但從一九六〇年這三十年來做了多少？我們常喜歡把什麼都歸給環境，其實個人需要負更大的責任。

其實，這或許也可以說是「信仰」的問題。像雨川，小學沒畢業，寫得也不算很好，但是他異乎常人地執著，他的執著已經變成大馬華人文化的一種草根似的生存象徵。悲哀的是，馬華文化的生命力反而體現在這些人身上；就他們這種情況來說成果反而不那麼重要了。相較之下，旅台畢業回去的就要慚愧得多了。當然，我並不是否定前輩的功績，只是恨鐵不成鋼。

鳳：我們對學長寄望甚高，請問學長是否想過要把馬華文學帶去哪裡？

樹：希望多樣化，不論甚麼形式，但特別要注意中國是最大的陷阱，因爲我們最容易複製中國美感。然而像戰前一些馬華作家，林參天、鐵抗等，在他們作品裡大量運用方言，這是很有趣的現象。目前只能盡可能的多方掌握資源、多方嘗試，看看自己能做到什麼程度，能走得多遠。

鳳：非常謝謝學長接受我們的訪問，並祝福學長——在美麗的風城開展出另一段豐富瑰麗的文學旅程。◆

跋——也算「流亡」？

黃錦樹

跋——也算「流亡」？

黃錦鳳辛苦整理的訪問稿給我又刪又補的搞得面目全非。「訪問」時，我以拆解問題的方式來回答她們提出的問題，因而問題追逐著問題，而表徵為答案。然而在訪問稿中，她們的「問題」被書寫者還原至它們原初的形貌，同時從我的言語中離析出她們（想要）的「答案」——而存在於「答案」中的問題性卻被減約或去除了。

○ 面對「回去」的問題，我其實意猶未盡。當年剛來台，也喜歡對先輩們發出這種問題。這話題一言難盡。這裡只想引介秘魯名小說家巴爾加斯·略薩在短文〈文學與流亡〉〔註〕中的論點，以做為本「訪問」的註腳。

許多拉丁美洲作家都曾經在成名前「流亡」歐洲，甚至成名於歐洲，或者成名後定居於巴黎、倫敦或羅馬等地，因而他們幾乎都難以避免的必須回答探訪者這樣的提問：「你為甚麼住在國外？」提問中也許隱含著某種疑慮和責難，諸如懷疑作家是否和本國的現實脫節、背叛祖國等等。

針對這樣的問題，略薩以「自願流亡者」（相對於被迫流亡的政治流亡者）為對象，從他們的回答中概括出一個答覆：「因為流亡國外可以更好的寫作。」並且舉出一長串代表作家為例，那些富有成就的作家或者「帶著他的現實和幻想去旅行」；或者「在歐洲發現本國的魔幻世界」。國外的豐富資源開闊了他們的視野，從而讓他們得以回頭開展拉丁美洲的特殊風貌。

在略薩這篇富思辨性的文章中，他同時也注意到反對者們相對的可以舉出許多反面的例子——許多作家流亡國外多年一事無成或專門生產爛作品；因而也為假想的反對者補充一個反面的例子——「許多作家從沒有去過外國，他們所寫的關於本國的作品卻是平庸或不真實的」，反之亦然。值得注意的是他得出的結論：

「唯一得到證明的是，在這個領域裡甚麼也不能夠證明。所以在文學方面，流亡本身並不是一個問題。它是一個作家個人的問題，它在每個作家身上都表現為不同的特點，從而其結果也是彼此不相同的。……一部作

品的逃逸和扎根，就像它的完美與不完美一樣，跟作家的居住地點毫無關係。」

作為當代拉丁美洲最重要的小說家之一的巴加斯·略薩，他早年也曾赴巴黎，且成名於斯，對於這個在拉美相當普遍的現象提出辯解時，尤其針對那些對流亡作家的道德譴責（如「背叛祖國」）而把問題從政治、道德等等拉回到文學本身；把問題回歸到作家本身——回到文學／作家的主體性上，而下了頗值得深思咀嚼的結論：

「一個作家除了以極高的熱情和他能夠做到的最大誠實寫作外，他沒有為自己的國家效力的其他更好的方式。」

「文學是作家首要的誠實，首要的責任和首要的義務。如果他在國內可以很好地寫作，他就應留在國內；如果流亡有利於他寫作，他就可以離去。」

反之，如果某個作家的作品一直寫得很爛，那他不論是留在本國，或是蹣跚到外國，似乎都無關緊要，也沒有人會在乎了。

拉丁美洲作家之取資歐洲，和當地的殖民經驗有很深的關聯，歐洲的大城市對他們而言是文化的朝聖地，得以直接受世界上最前衛的文化、藝術、哲學思潮洗禮，甚至結交那些領域內的大師。在中文的領域內，我們最方便的資源是台灣，因而留學的意義是多重的。在此地成名的先輩如李永平、張貴興等，在此地也一直帶著異鄉人的標籤。即使他們已落戶定居，在寫作的文本的內在，也往往可以辨識出流離的痕跡。回返的潘雨桐，又何嘗不然？

也算「流亡」？◆

註：朱景冬譯，收於《我承認我歷盡滄桑》，中國社會科學院出版，1993。

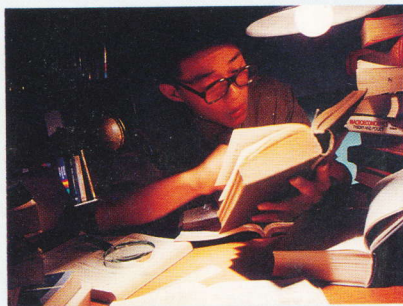
編按：是次訪問業經受訪者多次修改與增補，似乎已脫離「訪問」原初的立意與構想，變成了「筆談」。由於流動在訪問現場的語言非一般尋常地「解構」，進行另一種語言（書寫）的轉換時自然困難層出。「筆談」也許更能「忠實／真實」地展現受訪者的原初意念，在此前題下形式的改變或已無須錙銖。



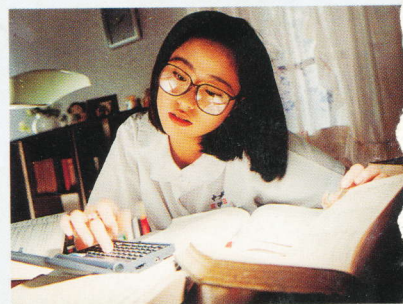


一機加一卡，從此讀英文不再手忙眼亂，學習英文效率大升級

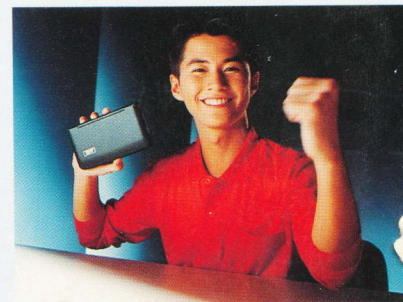
無敵 CD-65, 讀英文免查生字, 邊讀邊聽, 全文發音



●字典再三翻查，原文書上劃紅標線，有人堅持就用這種優雅的方式唸英文。



●用電子字典查生字是快一點，也有人以為這樣已經很先進了，卻不知道電子字典早已進步多多。



●用無敵 CD-65 讀英文電子書，免查生字，邊讀邊聽，全文發音，輕鬆有效率。

※歡迎來電索取電子書書目及主機型錄

一機在手，暢讀無阻，閱讀能力升級

- 閱讀電子書，免查生字。如遇到不懂的詞彙時，只要移動游標，輕輕按一個鍵，就可查到無敵CD-65主機內豐富的辭典資料，再有不懂，還可開啓五重視窗連環查詢，直到透徹了解。
- 全文標準發音、朗讀，加倍提昇學習效果，文字結合聲音、視聽同步，學英文輕鬆有效率。

一機在手，讀遍中外，擴充能力升級

- 無限插卡，功能、內容可任意組合、延伸。從學生課業輔助到上班族進修，再到專業人士的辭典應用，每一電子書都能滿足您的學習需求，助您在人生任一階段皆成功升級。
- 任何一本電子書均可與主機的超強完備功能交互通用。即使是艱深的專業辭典，亦可整合主機的英漢、漢英、國語……等功能，成爲一本本簡明活用的辭典，如此閱讀電子書，輕鬆易懂，學習英文，更有成就感。
- 無敵電子書已發行：辭典工具書、實用英文、課業參考書、進修叢書、益善休閒五大類(60冊IC卡電子書55冊磁片電子書)，尚有數十種電子書陸續開發中，卡源不斷，選讀無限。

一機在手，查遍天下，主機功能升級

- 英語全才**
- 吳炳鐘教授全新編纂，內容最豐富，釋義正確詳盡。
 - 首創英語解析功能，詳解字詞用法與易混淆字辨析。
 - 獨創文法直接標註，查單字馬上學文法。
 - 獨創字詞搭配功能，讓您活用英文、學好作文。
 - 獨創75,000句的萬用句庫，可自動造句雙向翻譯，又可分類精讀。
 - 衍生單字共計有20萬字以上，查生字有問必答。
 - 獨創的子母/五重視窗，連環查詢，直到沒生字爲止。
 - 發音正確清晰，還可設定發美國音或英國音。
- 數理天才**
- 首創中文化數學運算及科學繪圖軟體，統計、匯率換算無所不能。
 - 國中、高中、大學常用公式，可直接運算。
- 國語專才**
- 國語、漢英、英漢辭典可對照交互查詢，三本變一本。
 - 獨創中文輸入拼音校正功能
- 獨具兩大**
- 128KB超大容量電子記事功能。
- 升級配備**
- 兩機用紅外線資料傳輸功能，並可與電腦連線。

英業達集團
無敵商業股份有限公司
INVENTEC BESTA CO., LTD.

台北市士林區後港街118號7樓
TEL: 886-2-2611-1900 FAX: 886-2-2611-1783
郵政劃撥帳號: 1357630-9
展示中心: SOGO百貨7F 匯亞百貨B2

新竹市: (03)35300318
台中市: (04)4619788
高雄市: (07)3899788

全國經銷商: 新華友書局
全一電腦
全國各大電子書賣店



1840
1840
1840

周嘉祥