

第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會

21世紀台灣·東南亞的

文化與文學

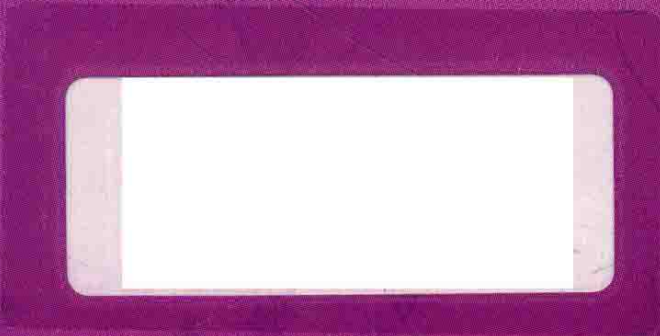


◎主編

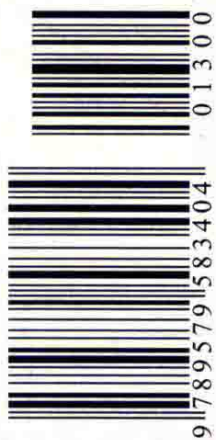
龔鵬程

楊松年

林水檮



ISBN 957-9583-40-4



9 789579 583404 > 01300



主編/龔鵬程·楊松年·林水燦
指導/教育部
承辦/佛光人文社會學院
出版/南洋學社

第一屆新世紀
文學文化研究的新動向研討會
21世紀台灣、東南亞的文化與文學

主編：龔鵬程、楊松年、林水椽

指導單位：教 育 部

承辦單位：臺灣佛光人文社會學院

聯辦單位：馬來西亞華社研究中心、新加坡新社

協辦單位：新加坡國立大學中文系

出版者 南 洋 學 社

國家圖書館出版品預行編目資料

第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會：

21世紀台灣、東南亞的文化與文學

龔鵬程、楊松年、林水椽編--第一版--

宜蘭縣礁溪鄉：佛光人文社會學院2002〔民91〕

公分—（南洋學社學術論著1）

ISBN957-9583-404（平裝）

1. 中國文學—評論，講詞等

820.7 91020887

21世紀台灣、東南亞的文化與文學

龔鵬程、楊松年、林水椽主編

指導單位：教育部

承辦單位：臺灣佛光人文社會學院

聯辦單位：馬來西亞華社研究中山、新加坡新社

協辦單位：新加坡國立大學中文系

出版者：南洋學社

宜蘭縣礁溪鄉林美村林尾路160號

電話：(03)9871000轉21201 傳真：(03)9874812

電子郵件：chhu@mail.fgu.edu.tw

執行企畫：楊松年 執行秘書：胡瓊華

封面設計：鄭珍工作室

印刷：儷馨印刷行

ISBN957-9583-0-4(平裝) **NR**

第一版第一刷2002年11月20日

版權所有・翻印必究

目錄

- 序..... 龔鵬程 1
- 開幕詞(新加坡)..... 陳榮照 4
- 開幕詞(馬來西亞)..... 文平強 6

壹、前瞻與回顧

- 廿一世紀華文文學的新動向..... 龔鵬程 13
- 東南亞華文報業的未來..... 孫以清 39
- 廢墟裡的兩把火：遣悲懷古都..... 李紀祥 57

貳、傳播與影響

- 1900 年至 1920 年臺灣新馬舊體文學之
比較研究..... 楊松年 79
- 影響與傳播—五四白話文的提倡對新馬
臺灣文學的影響比較..... 張佳欣 105
- 吾土吾鄉—論 30 年代台灣及新馬鄉土
文學之異同..... 釋覺芸 125
- 旅行的阿 Q—新馬華文文學中的阿 Q ... 南治國 139

參、文類的探討

- 台灣與新加坡華文現代戲劇的發展與
對照…………… 馬 森 165
- 新馬華文多元種族題材小說析…………… 蘇衛紅 177
- 30年代馬華“現代詩”的探索…………… 郭惠芬 195
- 臺灣經驗與黃錦樹的馬華文學批評…………… 朱崇科 219

肆、作家作品論

- 全球化浪潮下的國際中文版雜誌…………… 陳信元 243
- 臺灣小說文學中的感性與理性…………… 郭冠廷 257
- 臺灣後現代語言詩…………… 陳俊榮(孟樊) 273

伍、台馬的文化世界

- 原鄉與異鄉：南洋的金門籍作家…………… 楊樹清 313
- 回教國與多族群社會…………… 陳美萍 331
- 從民間社會到公民社會：大馬華社民間
社會力的局限…………… 潘永強 363
- 馬來西亞華文教育的新變化與舊問題
—以非華裔學習華文為例…………… 莫順宗 385

陸、附 錄

總結及謝詞.....	楊松年	407
會議程序.....		410
與會學者名單.....		415
簡 報.....		417
活動照片.....		419

序《21世紀台灣、東南亞的文化與文學》

華文文學，成爲一個學術領域或學科，時日尚淺。過去，大陸是把大陸以外用華文書寫的文學作品稱爲『海外華文文學』，而將台灣、香港、澳門列入其中，或者稱做『台港澳暨海外華文文學』。台灣則將台灣與大陸以外的華文作品稱爲海外華文文學，或刪去海外兩學，逕稱華文文學（畢竟，台灣本身即在海上，到底算海外抑或海外，頗覺爲難）。

而這類作法，興起至今，也不過二十年左右。二十年來，關於華文文學之範圍、性質，尚無定論。華文文學到底只能指海外還是也可以包括台灣及大陸，也仍在爭議中。

我們佛光人文社會學院於八十二年開始籌建時，規劃文學研究所，就設想了一個『關懷整體華文文學世界』的方向，由台灣文學、而大陸文學、再及於亞洲、世界各地之華文文學，研究其動態，觀察其發展，討論其作家與作品。這種把全球華文文學書寫當成一個研究對象的辦法，在當時頗覺新穎，自覺或能跳脫爭論，開展新的論述空間。

如今十載將屆，昔日以爲新穎之方向，漸漸成爲必須要走的道路。原因何在？

一、早先『中國文學』的架構，如今已無法處理新加坡、馬來西亞、甚至台灣的文學問題。我們不可能用這個架構

把新馬華文文學納入其中。台灣文學是否可以納入，也不乏爭論。縱或納入，台灣的文學也與大陸頗不相同。因此，使用一個更合宜、更具涵攝力的『世界華文文學』框架來討論，較為妥適。

二、人移民的世界格局已然形成。五大洲均有華人，也均有華人作家作品，更都結社辦理文學活動。其表現未必遜於大陸、台灣這些所謂的本土地區。例如近年華文世界最大的文學獎項，就已經不是大陸或台灣所辦，而是馬來西亞的星洲日報『花蹤文學獎』了。這種現象，迫使文學研究者不得不放棄『本土—邊陲』、『中心—外域』之類舊思維，重新以中性的『世界華文文學』一辭來指涉整體華文書寫狀況。

三、諾貝爾獎文學頒給了高行健先生，而高先生恰好就不在台灣，也不在大陸。其身份正是華文作家，非地域、國籍所能描述。這一類作家越來越多，也越來越重要，是不待言的了。另一類兼跨地域與國籍者也同樣甚多。例如白先勇、陳若曦、劉大任……等既可納入台灣文學史中敘述，也可稱為北美華文作家；溫瑞安、李永平、黃錦樹……等既是馬來西亞作家，也可列名台灣文學系譜中。這些現象，亦使得以地域和國籍來討論作家與作品日益尷尬。

四、華文書寫也誇越了種族，不再是華人專屬之事。許多非

華人作家，如韓秀、馬悅然……，其作品均為優秀的華文文學。這些作家日漸增多，亦不能不予注意。

盱衡上述情勢，可知我們早年的判斷與規劃之方向，恰符時勢之趨嚮。順著這個方向去做，應該能做出些成績來。

我們的作為，則包括開設相關課程、進行專題研究、舉辦學術研討會、出版世界華文文學研究專刊等。本屆會議，與新加坡國立大學、馬來西亞國立大學、華社研究中心合辦，即屬於其中之一。

會議地點選在新加坡與吉隆坡兩地分別舉行，並得與當地文友共話文學前景，感觸良深，獲益匪淺。對於我們能走上這條康衢大道，彌覺欣慶不已，因以此為記。

佛光人文社會學院校長

龔 鵬 程

民國九一年十月於佛光人文社會學院

第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會

開幕詞(新加坡)

研討會主席楊松年教授
佛光大學校長龔鵬程教授
新加坡國立大學中文系主任王潤華教授
各位貴賓、各位學者、各位會友：

今天這項“新世紀文學文化研究的新動向”研討會是由佛光大學龔鵬程校長和楊松年教授發起推動的，我們新社認為很有意義，因此全力支持。

這次會議是由新加坡新社、台灣佛光大學和馬來西亞華社研究中心聯辦，新加坡國立大學中文系協辦。目的是要探討新加坡、馬來西亞和台灣的文化活動、語文政策與社會發展對華文文學發展的影響，以及這三個地區的文化學者與文學家的互動關係。

新、馬、臺三地的文化交流，可說是淵遠流長，而這半個世紀以來，尤其頻繁。它們的華文文學發展歷程，都有一個共同點，就是源頭都在中國本土。然而這三個地區的華人社會，多年來在當地形成具有自己特征的華人文化，雖是濫觴於中土，卻又具備各自的特色；因此對三個地區的文化與文學發展情況，作比較研究，必然可以提供互相學習的契機，這是很有意義的。

在一個全球化的時代裡，我們不僅要關注中華文化的主體，同時對周邊廣泛的華人文化及文學也需要重新用客觀的眼光加以評價。華人的世界散居（diaspora）研究，近年來已經成爲學術界的焦點，跨國界的華人文化與文學也很受重視。在這次的研討會中，各位學者所提呈的論文，內容不但涵蓋了新、馬、臺三個地區的各種文類如小說、詩歌、戲劇的發展動向與比較研究，也討論華巫文化交流的課題，是具有深刻的意義的。

我要藉這個機會，感謝在經濟上贊助我們主辦這次研討會的新加坡李氏基金。李氏基金非常關注中華文化的發展，對弘揚中華文化的各項活動都不遺餘力地支持，我們要表示衷心的感激！

最後，讓我預祝大會成功，希望學者們通過交流切磋，都能獲得完善的效果，使中華文化與文學向更高的境界邁進，謝謝！

新加坡新社會長

陳榮照

西元二〇〇六月

第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會

開幕詞(新加坡)

研討會主席楊松年教授，佛光大學校長龔鵬程教授、贊助單位綠野休閒城的代表李德志先生、各位學者、嘉賓、新聞界的記者朋友們，大家好。

這次華社研究中心可以聯同台灣佛光大學以及新加坡新社一起舉辦研討會，是華社研究中心的光榮。台灣佛光大學和新加坡新社的教授和研究人才，在學術研究方面都有很大的成就，即使是馬來西亞華人的研究，無論是文化或文學都有相當令人羨慕的成果。華社研究中心以馬來西亞華人研究作為最大的努力方向，當然期望能夠和這樣的學術機構有更多的合作。

這次研討會以 21 世紀台灣、東南亞華人的文學和文化作為主題，確實是目前一個重要的研究方向。台灣、新加坡和馬來西亞的華人，雖然只占全世界十多億華人的一個小部份，但是無論是文化或文學的影響力，都遠遠超過他們在全世界華人人口中所佔的比例。因此，研討會以此為研討目標，當然是非常有意義的。

另外，更難得的是，研討會呈讀論文的學者、主持人和各位出席研討會的嘉賓們，都是台灣、新加坡和馬來西亞有

關這方面研究的專家，大家可以借著這個難得的機會，展開深入的討論，類似的互動可以促進我們對台灣、東南亞華人文化與文學有更多的認識。

最後，我要代表華社研究中心感謝研討會主席楊松年教授為籌備這次研討會所作出的努力。除了楊教授我也要感謝各位學者和嘉賓的參與。當然，我也要感謝綠野休閒城的贊助。

馬來西亞華社研究中心主任

文平強

西元二〇〇二年六月

目錄

- 序..... 龔鵬程 1
- 開幕詞(新加坡)..... 陳榮照 4
- 開幕詞(馬來西亞)..... 文平強 6

壹、前瞻與回顧

- 廿一世紀華文文學的新動向..... 龔鵬程 13
- 東南亞華文報業的未來..... 孫以清 39
- 廢墟裡的兩把火：遣悲懷古都..... 李紀祥 57

貳、傳播與影響

- 1900 年至 1920 年臺灣新馬舊體文學之
比較研究..... 楊松年 79
- 影響與傳播—五四白話文的提倡對新馬
臺灣文學的影響比較..... 張佳欣 105
- 吾土吾鄉—論 30 年代台灣及新馬鄉土
文學之異同..... 釋覺芸 125
- 旅行的阿 Q—新馬華文文學中的阿 Q ... 南治國 139

參、文類的探討

- 台灣與新加坡華文現代戲劇的發展與
對照…………… 馬 森 165
- 新馬華文多元種族題材小說析…………… 蘇衛紅 177
- 30年代馬華“現代詩”的探索…………… 郭惠芬 195
- 臺灣經驗與黃錦樹的馬華文學批評…………… 朱崇科 219

肆、作家作品論

- 全球化浪潮下的國際中文版雜誌…………… 陳信元 243
- 臺灣小說文學中的感性與理性…………… 郭冠廷 257
- 臺灣後現代語言詩…………… 陳俊榮(孟樊) 273

伍、台馬的文化世界

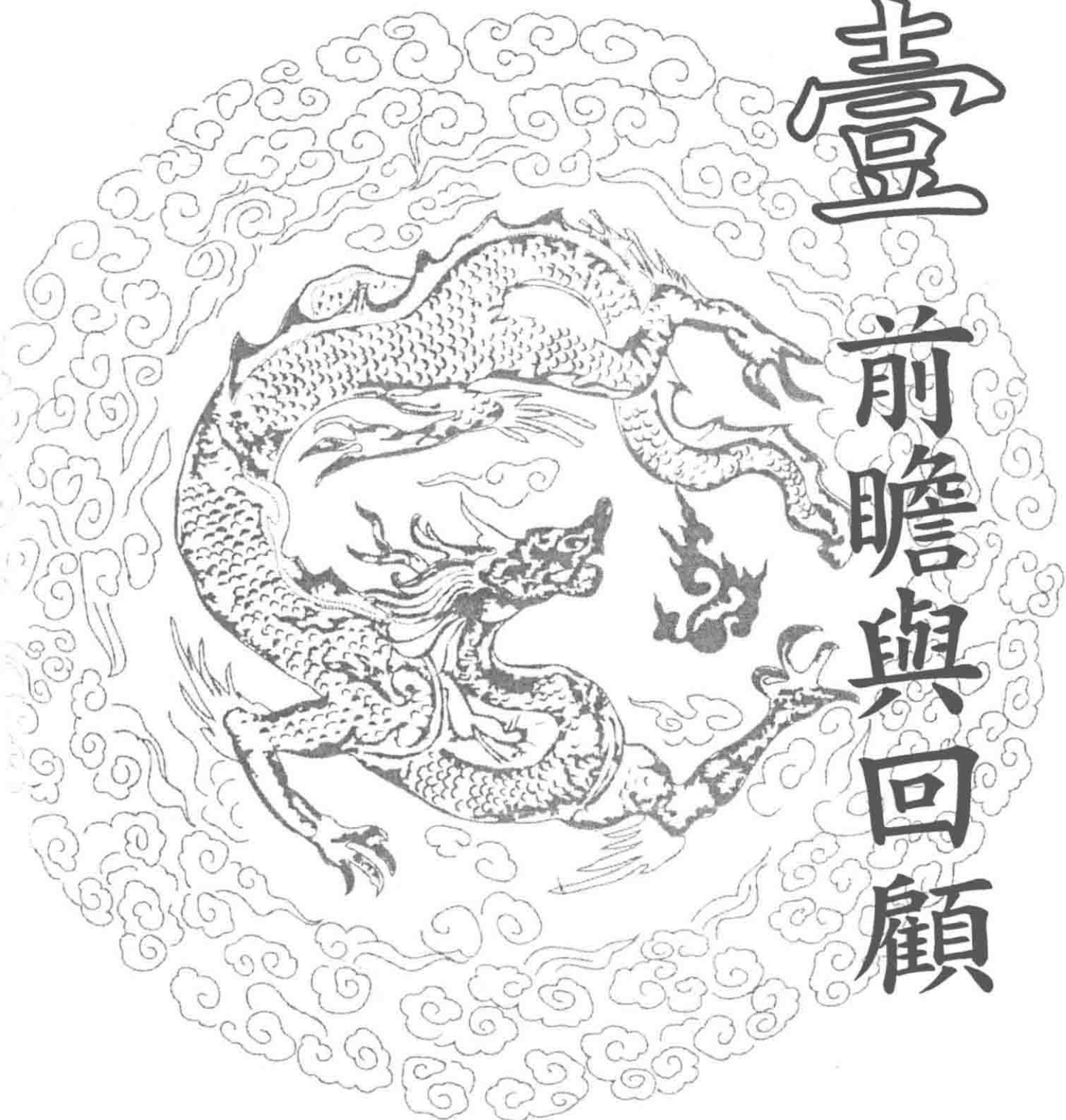
- 原鄉與異鄉：南洋的金門籍作家…………… 楊樹清 313
- 回教國與多族群社會…………… 陳美萍 331
- 從民間社會到公民社會：大馬華社民間
社會力的局限…………… 潘永強 363
- 馬來西亞華文教育的新變化與舊問題
—以非華裔學習華文為例…………… 莫順宗 385

陸、附 錄

總結及謝詞.....	楊松年	407
會議程序.....		410
與會學者名單.....		415
簡 報.....		417
活動照片.....		419

壹

前瞻與回顧



二十一世紀華文文學的新動向

佛光人文社會學院院長

龔 鵬 程

一、中國及中國體制

沖繩大學校長新崎盛暉，曾贈我一冊他所主編，而為日本圖書館協會、全國學校圖書館協議會所選定的介紹沖繩專著：《沖繩の素顔》。我拜讀之下，大生感慨。為什麼呢？全書二四〇頁，談及沖繩與中國關係者，僅有區區二頁。被改名為日本名字「沖繩」的「琉球」，看來它的歷史也日本化了。

雖然如此，該書仍不可避免要談到琉球王國的誕生與中國皇帝對它的冊封有關。也就是說：琉球王統治的正當性，係由中國政府給予確認的。該書並說明此種「冊封」儀式，是把琉球納入以中國為中心的東亞世界秩序體制，對於這個體制，它稱為「冊封體制」¹。另外有些學者則稱之為「天朝禮治體系」²。

明王朝對其藩屬的冊封，與藩屬對其「進貢」是彼此相關的。據《明史·外國傳》載，周邊諸國入貢的次數為：琉球一七一次、安南八九次、烏斯藏七八次、哈密七六次、占

¹ 新崎盛暉編《沖繩の素顔》，2000，日經印刷株式會社出版，頁50。

² 如黃枝連《亞洲的華夏秩序》一書所述。1992，中國人民大學出版社，為其《六朝禮治體系研究》上卷。

城七四次、暹羅七三次、土魯番四一次、爪哇三七次、撒馬兒罕三六次、朝鮮三十次、瓦刺二三次、滿刺加二三次、日本十九次、蘇門達臘十六次、真臘十四次。琉球的次數高居榜首。另據新崎盛暉書中所考，明朝時期，中國與琉球間渡海往來者達十萬人，清朝時則約有三十萬，其數亦不可謂不多³。

《明史》把琉球列入「外國傳」，自然是將琉球視為獨立王國。但這個「國」的涵義，恐怕不能以現代國家觀念來看待。因為現代國家之特徵之一，在於有獨立之主權。而琉球的主權既須經由中國朝廷之冊封，顯然它就不是獨立的。

其次，中央政府也經常賜人民入琉球。如洪武二五年「賜閩人善操舟者三十六姓，以便往來」。此後一直到萬曆，賜姓不絕。賜姓，是一種政治表示，表示爾我人民相同之意。亦即在政治上，將琉球人與中國人視為一類。現代國家另二重要特徵，即有其屬地、屬民。明皇朝此舉，益發顯示當時琉球不能視為現代意義的國家。

再者，潘相《琉球人入學見聞錄》載：「琉球版《近思錄》屢引明《一統志》、丘瓊山《家禮》、梅誕生《字匯》，乃似刻於明季者。……球人讀法，非日本人所能，且遵用前明弘治、萬曆年號正朔，屢見於序文」，可見在文化意識上，琉球亦以中國文化為主。故〈琉球國新建至聖廟記〉說：「稽古危微之旨，堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，

³ 同註一，頁 52。

湯以是傳之文、武、周公，至我孔子而集大成」。口氣中便是把堯舜禹湯文武周公孔子當成「我」的文化傳統。

由這幾點看來，我認為如今吾人對《明史》所謂「外國」，應有恰當之認識。它非現代意義之外國，而是中國傳統意義下，中央政府與地方方國的關係。

這個關係，在周朝時，表現為周天子與諸侯王國的型態。諸侯王國自治其領地，進貢于周天子，以表達共同隸屬於中國的意義。秦漢以後，則表現為中央政府與地方王國的關係。漢朝自七國之亂以後，中央採「眾建諸侯而少其力」之措施，歷代大抵沿用之。明代也仍封有諸侯王國。琉球王國與明朝的關係，應即如此類之王國。故洪武五年中山王入朝，政府即冊封之，承認其中山王國的地位。山南王、山北王，隨後進貢，也同樣獲得承認。一琉球而有三國，蓋即視若諸侯王國然。

換言之，像琉球這樣，經朝貢、冊封，而納入所謂「冊封體制」或「以中國為中心的東亞世界秩序體制」，其實就是廣義的傳統意謂的中國體制。

《明史》所列諸進貢國，大概都可以如此看待，起碼從中國的角度看，殆即如是。因為像漢光武二年，「東夷倭奴國王遣使奉獻」（後漢書·光武帝記），漢朝給它的印璽就是「漢倭奴國王印」。在倭奴國上加了「漢」字，即表示它屬於漢。只不過，傳統中國的概念，包含中原及 糜、藩屬。倭奴國與琉球國一樣，均屬非中原本土的藩屬，然其同為漢

屬則一。中國的漢唐宋明皇朝，要加上這些藩屬，才合起來成爲一個完整的「中國」。

這樣的觀念，本於《春秋》。《春秋》大義，認爲，「夷狄」若能「進而中國，則中國之」。也就是夷狄若能進入中國這個體系，吾人自應視之爲中國。進而中國的方式，便是朝貢、接受冊封、接受中國文化（例如建孔廟、受經書、行科舉、採用漢字、接受儒家倫理觀……等）。

二、中國體制的散離及中國人的散居

這樣的中國觀，乃是彷彿同心圓式的，由中央直轄地向外輻射，一圈一圈，由封國而 縻而藩屬。以周爲例。其封建，本來就是「封建諸侯，以屏藩周」的。故周在中央，諸藩列屏於四周。屏藩諸國，併周才成爲整個周。其間楚曾一度自居荊蠻，不與中國，齊桓公就替周天子去質問：爲何苞茅不入？楚納貢了，才又被視爲周之一體。可見未納入中國的是「蕃」，納入了就成爲「藩」。藩屬一辭，亦即屏藩之意；雖非直轄，仍是屬地。清初以吳三桂、耿精忠、尚可喜等爲三藩，均封王，也是本著這個觀念，我們絕不能說三藩之地就非中國。

要這樣看，才能了解《大唐西域記》之類的書。該書所記百一十餘國，皆在玉門關以西，在喀什庫車和闐之外，乃現代意義均應承認爲外國之地，但在該書中均稱爲大唐之西域，非唐以外之邦國。也就是根據同樣的觀念，中國的傳統疆域，才不僅指本土直轄的中原地區，也包括著琉球、台灣、

越南、日本、韓國、暹羅、爪哇等地。南海被稱為南中國海，與東海在韓被稱為中國海道理相同，其實均為中國之內海。這個疆域中的南沙東沙西沙群島也因此被認為乃中國固有之地。

但歷史不是一成不變的。許多藩國逐漸脫離中國體系。如日本，在宋代便漸趨獨立，蒙元時因其不再納貢稱藩而發兵攻打。結果失敗。日本便脫離了中國體系。在明朝時，明皇朝仍想用封貢方式來將日本納入中國體制，派使者去封豐臣秀吉。但使者讀冊封文，讀到「封爾為日本國王」時，豐臣秀吉大怒，取冊書撕裂，驅逐明使。正式與此一體系決裂。其後開始與中國競爭，先後併取琉球、朝鮮、台灣、東南亞諸地，想建立另一個大日本體系，所謂東亞共榮圈。其他印尼、越南、朝鮮……等地，也各有不同的歷史際遇，總之是漸漸獨立，並逐漸轉型為現代意義的國家。同心圓式的中國體系，不但打破了，且常成為被攻擊或諷訕之材料。

藩屬各自獨立後，中國便僅能指涉中國政府所能直接管轄的地區（連台灣，現在也有一部份人主張「中國人民共和國政府」於一九四九年後從未直接統治管轄過台灣地區，故台灣不屬於中國）。中國的涵義及所指屬地，大大縮小了。

但是，在中國體系逐漸瓦解、中國義涵及領屬逐漸縮小的同時，中國人的世界擴散行動卻越來規模越大。

在秦漢唐宋時期，中國聲勢盛大，四裔慕義來歸者多，因此以是「夷狄」或「諸蕃」進入中國體系為主的。中國人

移往海外蕃國、諸夷者畢竟為少。明清時期恰好相反。中國體系開始鬆動，藩屬逐漸散離，而中國人，亦日益走出直轄本土，向世界擴散了。

以馬來西亞為例，中國人在漢代就已經到過馬來西亞，但直至唐宋，均無華人定居該地之記錄，元朝以後才有，如汪大淵《島夷誌略》所載：單馬錫「男女中國人居之」（單馬錫，即新加坡舊名）⁴。鄭和下南洋以後，此類人漸多。而大規模移入，則須待 1786 年英軍占領檳榔嶼之後。隨著英殖民勢力擴占馬來西亞各州，華人之移入人口也隨之增加。十九世紀已移入五百萬人，二十世紀以後更移得多。僅 1900 至 1940 年便移入了一千兩百萬⁵。

在菲律賓，西班牙人於 1571 年建立馬尼刺以後，留居華人也從數十人，在三十年之內暴增至幾萬人⁶。

這真是個奇怪的現象。中國人不在中國體系建立且強盛時散布於「中國」境內，而在中國體系散離時才擴流出去。可能的解釋，是早先中國等於世界，中國體系瓦解了，中國人才認識或發現世界。又或者是：中國體系的鬆動散離與中國人的散之四方，恰好是同構的。

⁴ 見林水椽、駱靜山編《馬來西亞華人史》，1984，馬來西亞留台校友聯合總會出版，第一章，頁 2。

⁵ 見林水椽、何國忠、何啟良、賴觀福《馬來西亞華人史新編》，1998，馬來西亞中華大會堂總會出版，導言，頁 6。

⁶ 見吳景宏〈華僑對菲律賓文化的貢獻〉，收入《中菲關係論叢》，1960，新加坡青年書店，頁 188。

但不管如何，中國體系散解了，中國人散居於世界各地了。北走歐、美、加拿大，東入日本、韓國、琉球，南則中南美、東南亞、澳洲、紐西蘭，甚或非洲等處，無不有華人蹤跡及其所形成之華人社會。在那些華人社會中，往往即體現著具體而微的中國。

三、散居中國的新體系

以報紙來觀察。任何談中國現代報刊的人或書，都說第一本現代報刊為 1815 年創刊的，《察世俗每月統紀傳》。但這本刊物根本不在中國直轄本土出版，而是在麻六甲創刊的。1833 年在廣州發刊的《東西洋考每月統紀傳》才是中國境內第一份報刊。可是這無礙《察世俗每月統紀傳》為中國第一份報刊的地位。顯見中國也者，不止指中國政府所直轄地區，中國人所在之處、發行給中國人看的報刊，就是中國報刊（同理，中國人所在之處，就是中國。而中國人又是散居的）。《東西洋考每月統紀傳》於 1833 年創刊後，1837 年便移到新加坡發刊。它也呈現著散居、移動的性質。

這些海外報紙的內容，每每體現著它的中國意涵。如美國《唐番新聞》，光緒二年七月九日創刊。名為「唐番」，義殆指唐人在番邦，其報刊體例則自稱：「茲《新聞》之作，亦是率由舊章，與唐山《轅門日報》同出一轍」（發刊詞），可見是以內地報紙為典範的。《金山正埠中西日報》「用中朝之筆墨，仿西報之體裁」，似若與之不同，然其凡例自謂：「凡上諭奏摺公文等體，亦必恭錄，所以勵華民忠愛之忱也」各

省官紳近事、商務情形，有聞必錄，例固宜然，所以紓旅人故鄉之念也」，亦可看出辦報者均自居華人唐人，雖旅居外邦，忠愛之對象仍是中國。⁷

許多報紙，更是直接以中國為名。如宣統二年在美國創刊的《少年中國晨報》即是。某些報紙雖不用中國字樣，但名義類似者實在太多了。如泰國於民國元年創辦的天漢日報、中華民報；抗戰期間的國民日報、中原報、中國報、晨鐘日報、中華民報、中國人報、建國報、重慶報；戰後的光華報、中華日報、新中國報。菲律賓於民國四年辦的新福建報、十二年的救國日報、二十一年的新中國報、二十七年的國民日報、三十年的中山日報、三十四年的中正日報、重慶日報、三十七年的大中華日報。緬甸於民國二年辦的覺民日報；抗戰期間的中國新報。印尼於抗戰時期辦的新中華報、中華日報、興中報。越南於抗戰前的中國日報、中華日報；抗戰期間辦的中國日報、中華日報、民國日報，戰後的中山日報、光華日報、大夏日報。新加坡馬來西亞於民國以前辦的光華日報、中興日報；民國十四年的中華商報；二十三年的中華晨報。凡此等等，難以枚舉。⁸

這些中國、中華、大夏、天漢，固然都是指中國。民國云云，也非它所在地之國，而是指中國。其所謂覺民、鐸鐘，

⁷ 參見劉伯驥《美國華僑逸史》，1984，黎明文化出版社，二十九章〈中國報紙創刊紀略〉，頁426-447。

⁸ 詳見陳烈甫《東南亞洲的華僑華人與華商》，1979，正中書局，二十章三節及二十一章，頁494-523。

要震聳發聵、啟迪民智之民，乃是中國人民，非「番邦」之人。至於重慶、福建、中山、中正、中興、光華等，涵意也是非常明顯的。

可見，由整個報業史來看，清末以來，華人散居於世界各地，但其意識內容，並不覺得他離開了中國。不止是在種族、國家文化認同上，他均認同中國，僑居異地，亦未必即與中國形成了疏隔，因為他們仍然談著中國事，仍參與救國、中興、建國、光華、覺民大業。因此他們遂亦成為「大中華」、「大中國」中之一份子。「興亡有責、匹夫足動聖聽」（金山正阜中西日報敘）⁹。

據王慷鼎《新加坡華文日報社論研究》說，新馬華文報在戰前和戰後多年，每逢中華民國國慶、孫中山誕辰忌辰，都循例要休假停刊一天，且要發表社論。華文報在文章中談到中國或與中國有關事務時，也都以祖國，我國、國慶、國父、國人、國府、國事、國運、國脈、國貨、國幣、國軍…等來表示。提到自身及在新馬與自身有關之事務，則常用華僑、我僑、同僑、僑胞、僑務、僑社、僑團、僑教、僑校……等詞彙為之。到一九五二年之後，情況才改變，中國認同漸淡，本地認同漸盛。¹⁰

⁹ 新加坡馬來西亞的情況，可見顏清湟〈新加坡馬來西亞華僑的民族主義（1877-1912）〉，收入《海外華人史研究》，1992，新加坡亞洲學會出版，頁211-244。

¹⁰ 王慷鼎《新加坡華文日報社論研究（1945-1959）》，1995，新加坡國立大學中文系漢學研究中心出版。第五章第四節，頁261-263。另外，崔貴強《新馬華人國家認同的轉向

新馬華文報此種現象，其實非一地之特例，甚為普遍。僑居各地之中國人，自稱中國人，用自己的文字，談著自己國家的事。國籍法上登記的國籍，只是他暫居的居住地罷了。他真正屬於的國度，並非所僑居之地。在僑居散處於世界各地之際，這些中國人也用這種方式，建構了一個新的中國體系；散居的族裔與散居的中國。

中國無所不在，在僑民所在之處。「四海、四海都有中國人」（一首歌的歌詞），這些中國人合起來又構成了一個世界性的大中國。

四、與國族主義的糾葛

但在中國天朝體系瓦解，而逐漸發展為上述散居中國新體系的過程中，恰好經歷了西方殖民主義擴張及其後民族國家興起的浪潮。

中國天朝體系之瓦解，並不導因於西方殖民主義擴張，但西方殖民勢力確有推波助瀾之效。此一時期流散移居中土以外西方殖民地地區之中國人，亦由天朝華夏之人，一變而為奴工般的被統治著。現實地位卑下所形成之屈辱感，與中國人在種族歷史文化上的優越感，遂混雜併存於散居中國人心中。這種心理，奇妙地激生了國族主義，渴望中國能富強、能再恢復傳統的榮光。晚清的維新改革運動或革命救國主

（1945-1959）》，1990，新加坡南洋學會出版，主要也是談這個問題。

張，之所以廣獲僑界支持，即由於此。

但國族主義既不申張於中國本土，而申張於別人的國土上，自然會遭所在國的疑忌排斥，視華人為「境內的異國人」。偏偏二十世紀又是東南亞非洲中南美洲各地紛紛擺脫殖民，走向獨立及民族建國的時代，民族國家努力伸張其國族主義以自脫於世界殖民強權之外。對於在他們國境內，非其族類，其心也異之中國人，既有感於族類之異，更對中國人這種跨國性的世界網絡深具戒心，認為那也是一種強權，故不能不伸張其國族主義以壓抑之。

於是散居世界各地之中國人，不申張其國際性、世界性，而申張其國族主義。但方申張其國族主義時，卻又開始遭到各國國族主義的壓制。處境異常弔詭。

所以我們才會看到馬來西亞、印尼、新加坡、泰國…等地各種排華或壓抑華人的舉措。手段或剛烈或陰柔，總之，是要轉化中國人為馬來西亞人、印尼人、新加坡人、泰國人…等，轉化僑民意識為國（所在國）民意識，轉化「落葉歸根」心態為「就地生根」，轉化僑社為屬國團體，轉化華僑資本為所在國內民族資本。

「中國人」一詞也越來越不好用。因為會突顯國家認同上的困窘，因此漸漸以「華人」相稱。正如王慷鼎所統計，一九五〇年以前，《南洋商報》等報刊中，華字頭詞彙（如華人、華教、華校之類）可說完全沒有地盤。但 1951 以後，逐漸追上僑字頭詞彙（如僑胞、僑團、僑社、僑教、僑校、

僑務…等)，取而代之。國字頭詞彙（如我國、祖國、國父、國府、國軍…等），則在 1951 年便已絕跡了¹¹。這種僑民意識或中國意識之弱化現象，殊不僅新馬一地而然。各種現象足以證明：在客觀形勢不利的情況下，原先申張國族主義的世界各地中國人，已逐漸識時務地放棄其國族主義，企圖融入所在地國家了，其國家認同已發生了變化。

雖然如此，華人的國族主義亦並未全面潰散。因為「中國人」的認同中，包含著種族血緣認同及文化認同。具體的國家認同雖已轉向，「忠愛之忱」不施於中國政府，而施之於所在國，但種族血緣卻無法接受改變。文化上，亦只有兩條路，一是放棄自我文化，同化於所在國之文化；二是以「國境內少數民族文化」的身分及名義，要求所在國容許其存在。若採取後一條策略，種族文化之重要性與獨特價值，便會被不斷強調。如此，事實上又強化了國族主義。

或曰：此僅為文化上的族類意識，談不上是國族主義。誠然。但華人在其所在國之處境，終究仍與中國強不強大有關。因此，無論如何說僑民意識、中國意識已弱化或轉化，對中國本土政府仍不能不有期許、不能不寄予關切。期冀「光華」之心，或許不如早期直接且強烈，畢竟不能去除。國族主義，會以隱晦的方式潛存，遇到機會即可能發抒。而文化上「存文保種」之做法，可能也是一種迂曲的表達方式。

存文保種，具體顯示在散居中國人在世界各地辦中文學

¹¹ 同註八所引書，頁 265。

校、推廣華文教育、辦華文報刊上。發展華文文學，亦為其中之一端。

五、國族主義壓力下的世界華文文學

在歐美社會中，華人文化本非主流，華人又被視為較低下民族；在東南亞華人及其文化，則或是被排抑，或是被同化的對象，或是被殖民文化壓抑之物。因此，一位作家，若想融入主流社會，當然是以該國主流社會之文學為表達工具較佳。且既生活於該社會，除非別有原因，否則該國語文亦無不嫻熟之理。可是，他偏偏不以該國語文來寫作，而要選擇使用中文。選擇使用中文，在所在國學習困難、發表不易、讀者稀少，又不能為自己帶來太多令名，反而對前途有所妨礙，豈非自討苦吃嗎？故知華文文學作家之從事華文文學創作，應有其特殊之心理因素使然。他們某些人固然不敢承認有所謂「存文保種」之意，甚或激烈反對大中華大中國之概念，主張文學在地化，可是，不合現實邏輯的創作行為，除了這種特殊心理因素之外，實在也很難解釋。

某些作家，如印尼的黃東平，在 1965 印尼政府禁斷華文的時代，白天替商家記賬，夜裡在家中寫作。為免意外，用六張複寫紙抄寫，完成《僑歌》四卷本長篇小說。自費在香港出版。為何如此辛苦、自找麻煩呢？他在〈結算〉一文中說：「為了苦難無告的華僑，也為了非吐不快的我自己」悠悠千百年，廣佈各群島，華人人口發展至千萬眾。可直到今天，還只有由各殖民地洋人記存的文字多，由華人自己寫下

的經歷少。遂令那千百年、千萬眾的種種甘苦，直至近世，少有留存的。教我們後代人，無從聆其心聲。何況從文學作品一睹當年華人各種人物，各式生活，以至進一步感受到他們的欲求言動、思緒情操等等了」¹²。自述其創作心理甚為明晰。這是以存文保種為志，且極為明顯的例子。

其他許多華文作家可能不如此明顯，但存文保種仍是主要關懷。對此關懷之肯定、焦慮、質疑、批判、反思、猶豫……等等，亦成為拋不去的情緒。

正因為如此，故「新馬華文文學的歷史已有百年，創作數量極豐碩，但卻很少寫到異族題材，更少有華族和原住民族、情愛、婚姻的」¹³。澳門文學家的「文化心態卻也限制了作家的視野和敏銳觸覺，不重視對西方文化精粹的吸取；所以，雖身置中西文化交匯的獨特環境中，卻極少在文學創作裡有突出表現，淡薄了澳門文學的地方特色」¹⁴。……。華文作家往往如此，較不重視所在國之政經社會文化，而較關注自我的處境；對自我處境的思考，則又與他的種族和文化分不開。

¹² 見黃東平〈我寫僑歌〉。收入黃東平《短稿一集》，新加坡教育出版社，1984，頁5。轉引自陳賢茂主編《海外華文文學史》，1999，頁13。

¹³ 見黃萬華《文化轉換中的世界華文文學》，第二編，澳美歐華文文學研究，頁163，1999，中國社會科學出版社。

¹⁴ 廖子馨〈澳門文學的歷史性與獨特性〉，2002，5月，《文訊月刊》199期。

菲律賓詩人吳天霽，〈家在千島上〉說道：「我們的家／散落在千島上／朋友、親人／划舟相探望／起火、圍坐／在沙灘上／飲椰子酒／用最親密的母語／講盤古開天／女媧補天／講，羿射九日／夸父追日／與晚潮同贊嘆／多美麗的神話啊／神話多美麗／已經是遙遠的年代了／只在夢裡／與我們相依／及至明天／晨曦爬入窗內／摸醒我們／我們看到的／仍是一大片海／漂浮的島嶼／我們想到的／仍是曝曬的漁網／修補舟楫」。散居千島之上的華族，用母語訴說著自己的文化記憶，可是這個記憶卻是與現實不搭調的。這樣的詩，豈不是具體象徵著散居中國人的身分處境嗎¹⁵？

當然，菲律賓也有詩人蒲公英說〈我是蒲公英〉：「打從千陶萬盜之鄉／向南的風向／把我吹去／吹去／千島之路／札根／生根」。可是札根生根以後，仍是華人；要表述自我，用的也仍是華文；而且，更重要的是，所在國並不因他們改口稱「我的母國菲律賓」（南根一首詩的副題）或印尼、馬來西亞、英國、美國或什麼，而認為她就不是華人，就承認華人與彼等同類。政治清明、經濟繁榮時，華人及其文學文化，固足以為彼國社會增色；一但政局不穩、經濟衰退，華人及其文學文化便隨時會遭壓抑。一心在地化，願對在地

¹⁵ 詳見李瑞騰〈菲華現代詩中的華人處境〉，收入楊松年、王慷鼎合編《東南亞華人文學與文化》，1995，新加坡亞洲研究學會、南洋大學畢業生協會、新加坡宗鄉會館聯合總會出版，頁209-222。

國效忠的華人，對此，也是不能不深具感慨的。

也就是說，散居中國人在各所在國國族主義的壓抑下，本身的國族主義表現，僅能是存文保種式的弱勢保存。而縱使僅僅如此，也仍不能不受到壓抑。

更奇特的地方，則在於它還受到中國本土國族主義的排斥。

以華文文學來說。依散居中國之概念，凡世界上以華文書寫之文學，均為華文文學，猶如散居各地之中國人都叫中國人。可是，如今，似乎只有中國政府所轄地區之人民才叫中國人。於是其他地區中國人就不好再自稱為中國人了，只得叫做「華人」。本來，中國人所寫之文學作品就是中國文學，但現在似乎只有中國政府所轄地區人民所寫才能稱為中國文學。於是世界其他地方「華人」所寫者便只能稱為世界華文文學。

大陸文學研究界所通行的，大抵就是這麼個看法，如公仲主編《世界華文文學概要》便說：「世界華文文學的研究對象，主要是中國大陸以外的中國文學（港澳台文學）及海外華文文學」。在世界各地存文保種的文學作品，乃被摒於中國文學史之外¹⁶。討論華文文學、開設世界華文文學課程、

¹⁶ 2000，人民文學出版社，第一章第一節，頁6。對此現象，朱壽桐解釋道：「一、中國本土對於『散居中國人』存文保種式的文學確實有所批判，主要是因為這樣的文學過多地承續著中國古代文學傳統，而研究海外華文文學的學者一般都以五四以來的新文化和文學傳統作為價值準則，其間的觀念齟齬自然難

關心各地華文文學發展，也絕非普遍現象。

「中國文學史」本來就是晚清才出現的。原初本為新式大學教育體制開立課程及編撰教材之需而設。可是晚清民初正是國族主義的建構期。在當時建構的國族主義中，國家、民族、文化、文字是一體的。如章太炎在〈中華民國解〉一文，即謂：「華云、夏云、漢云，隨舉一名，互攝三義。建漢民以為族，而邦國之義斯在。建華國以為名，而種族之義亦在。此中華民國之所以諡」。把中華民國、中華民族等同起來，再把文化與種族等同起來。在這種國族主義底下，中華民族成爲一個擁有共同祖先（均爲炎黃子孫），建立一個自己國家（中華民國）的群體。那個時期，中國文化史、中國通史、中國文學史、中國哲學史、國學……之類論著，事實上均共同建構著這樣一個國族論述。

免。例如，林語堂在美國“跟外國人講中國文化”，創作了〈京華煙雲〉這一富有影響的小說，這是一部較為典型的存文保種式的作品，可在有了新文化價值觀的中國學者眼中，則會批評其塑造的主要人物姚木蘭：『她的家庭、倫理、婚戀等等觀念，基本上都沒有越出傳統的規範，所以她是一夫多妻制的信徒。』（施建偉《林語堂在海外》，天津百花文藝出版社，1992，頁139）中國本土的研究者與『散居中國人』之間存在著的這種文化傳統認同的差異，或許是產生上述『排斥』現象的重要因由。二、中國本土將海外華人文學『摒於中國文學史之外』，未必是主動排斥，更多的恐怕與法權界定有關。因為他們雖然是華僑，從人種上是中國人，但從國籍上已經不是中國人。而且，海外華人以獲得外國身份為榮者不少，將他們的文學核計在『中國文學』內，可能並不是所有的海外華人都樂意」。

這樣的國族主義，以建立一個新國家為目標（也就是前文所引一些華文報所說的建國、新中國、新中華）。建國時期，須要世界上的中國人以僑民身分共同申張國族意識以成其事。建國成功後，國卻成了畛域。其國與中國人所在地國家不能並容，中國遂將其國境以外的中國人放棄了。境外中國人所寫的文學，不能稱為中國文學，僅能稱做世界華文文學。

可是，中國境內中國人所寫的就是中國文學嗎？在中國境內，國與族恐怕就不可以等同起來。中國本來就非民族國家。所謂中華民族，乃是一個「想像的共同體」。實質上，它內部包含著五六十種民族以上。故中國文學史，若真要寫，或許須如陳慶浩先生所主張，應包含各少數民族之文學史。可是如此一來，傳統之中國文學史論述架構及意識內容也就瓦解了。中國文學史也非「中文」「華文」一詞所能賅，須包含蒙古、滿、維吾爾、藏等各少數民族語文。

在中國境外的一些作家，如由台灣去美國的白先勇、張系國、陳若曦、於梨華、許達然、聶華苓、非馬、李黎、杜國清、葉維廉、鹿橋、夏志清、程步奎……等；由新加坡、馬來西亞來台灣的李永平、王潤華、李有成、陳慧樺、張貴興、商晚筠、潘雨桐、溫瑞安、陳大為、黃錦樹……等，如果在台灣撰編「中國現代文學史」，又能把他們排除在外嗎？他們的文學作品及活動，固然表現於美國與新馬等地，也直接介入台灣文壇，是很難被切除的。

但國族主義態度的文學觀雖然有這些疑難，大陸和台灣卻似乎仍以此為盛。大陸之觀點，已如上述。台灣也不乏國族主義的文學史論述，把台灣、台灣人、台灣民族、台灣文學、台灣獨立建國等同起來。不關心散居中國的各地華人命運、世界華文文學的發展，也不喜歡談與「新興民族」「這塊土地」無涉的事。

於是，在世界各地向其所在地國家爭取存在合理性，說我是屬於你們（我是新加坡作家、馬來西亞作家、菲律賓作家、……之類）的華文作家，在中國及台灣政府所轄國境內，便被人說：喔，那正好，你是新加坡作家、馬來西亞作家或什麼，所以你跟我們不是同一國的。

散居中國的中國人，乃因此而漂流於國家與國家之間。

六、散居的世界性中國

時序進入廿一世紀，全球化論述風起雲湧，國族主義頗遭看衰，散居中國的命運又如何呢？

譚天星〈戰後東南亞華人文化變遷探討〉認為現代華族的問題主要有幾派意見，一謂已形成「世界華族」，海外華人已形成為世界上最大的跨境民族，或者說中華民族已向海外延申成一個世界性民族。二謂海外華人只是各所在國中之少數民族。三謂現代華族乃是在二次大戰後，在東南亞形成的一個新興民族。四謂華族已非實際存在物，如泰國之情形。譚氏自己的看法則是：「華族，是海外源於中華民族，

分屬於不同國家，基於共共同文化與種族認同的共同體」¹⁷。

朱耀偉〈全球化論述生產年代的中國圖象〉則藉 1997 年《新文學史》(New Literary History)《第二界》(Boundary 2) 的專輯，呼應周蕾的講法，提出：「從中國性到諸中國性 (Chinese nesses)」認為大陸、香港、台灣、海外華人都具有中國身分 (Chinese identities)。中國不僅指大陸單一之地，亦不能單一同質化地去說中國性¹⁸。

若從「諸中國性」「諸中國身分」這些觀念來看，華人既已形成世界最大的散居族裔，則其散居之處，即為諸中國之一部分，亦即散居中國之一體。

過去，已故德國漢學家馬漢茂曾在 1966 年，於德國萊聖斯堡舉辦過一次「現代華文文學的大同世界」研討會。「世界華文文學的大同世界」一辭，根據王潤華解釋，是引用劉紹銘的翻譯，他把「大英共和聯邦」(British Commonwealth) 中的共和聯邦一詞加以漢化，成為「大同世界」。因為他認為目前許多曾為殖民地的國家中，用英文創作的英文文學，一般就稱為「共和聯邦文學」。同樣，世界各國使用華文創作的文學作品，譬如東南亞的馬來西亞、新加坡、香港、印尼、菲律賓、泰國、歐美各國的文學創作，也可以稱為「華文共和聯邦文學」。以共和聯邦來比擬，固然不盡符合散居

¹⁷ 收入註十三所引書，頁 243-261。

¹⁸ 朱耀偉《本土神話：全球化年代的論述生產》，2002，學生書局，頁 1-36。

中國內部諸中國身分的關係，但卻具巧思。約略在此同時，即 1964 年，亞洲華文作家協會成立，其後組織越來越擴大，目前除「亞華」有二十個分會代表外，「北美華文作家協會」（22 個分會）、「大洋洲華文作家協會」（9 個分會）、「南美洲華文作家協會」（9 個分會）、「非洲華文作家協會」（9 個分會）、「歐洲華文作家協會」（17 個分會）、「中美洲華文作家協會」（6 個分會）等七個洲際分會均已組成。這世界性的華文作家組合，事實上正體現著散居中國的新特徵¹⁹。

我們講過，中國人散居世界各地，由來已久。但十九、二十世紀時，散居世界各地之中國人，不申張其國際性世界性，而伸張其國族主義。現今則類似華文文學作家協會這樣，散居中國人開始國際性、跨國組合，如譚天星前揭文便也曾提到：「目前的華人社團有一種國際化的趨勢」，文學、宗教、宗族、鄉親組織，無不如此。像泰國，論者一般認為泰國華僑社會到八十年代已完全轉化，目前已不存在華僑社會了。但是，「在新的歷史條件下，泰國華族的某些特點卻得到新的發展。這就是通過業緣紐帶、地緣紐帶、血緣紐帶建立起來的華人社團，走向國際化」。諸如世界華商大會、國際潮團聯誼會之類。目前，國際客屬、國際陳氏宗親、國際佛光……等各種會議或組織，盤根錯雜地架構出一個新的世界華人新網絡。單講「世界華文經濟網絡」或「華文經濟圈」「文化中國」，都可能過於簡單化而難以成立，但若注意這個多元互補、交光互攝、縱橫交織的整體網絡及發展趨

¹⁹ 《第十一屆歐洲華文作家協會年會特刊》，2002，瑞士。

勢，便可知一個新的時代確已來臨。

在申張國族主義時期，世界各地散居中國人，為了建什麼國、支持什麼樣的中國，曾經打得不亦樂乎。早期是維新與革命之爭，後來是支持中華人民共和國的左派與支持國民政府者爭。如今，此類爭論，固然流風未沫，大陸與台灣仍在爭，卻漸非主流矣，國際化的新現象新趨勢才是值得注意的。

七、華文文學的新動向

二十世紀的九十年代，大陸文學研究者曾提出「中國文學整體觀」的講法，認為二十世紀中國文學應視為一個整體來看待，陳思和在《中國新文學整體觀》台灣版序中說道：「一旦六、七十年代的台灣文學被整合進中國文學史的話，就可能會使以往文學史面貌完全改觀」。大陸與台灣既都是中國的一部分，大陸研究文學史時，其視野就不能像過去一樣，僅以大陸，甚或僅以中共建國史為範圍。換言之，大陸的文學研究者，腦袋中「中國」之概念必須擴大，把大陸、台灣，甚至港台合起來當成一個整體。

徐國綸王春榮主編《二十世紀中國兩岸文學史續編》（1993，遼寧大學出版社）、孔范今《二十世紀中國文學史》（1997，山東文藝出版社）、陳遼與曹惠民主編《百年中華文學史論》（1999，華東師大出版社），已朝此方向處理。朱棟霖等主編《二十世紀中國文學史》（2000，台灣文史哲出版社），則是另立台灣文學卷、香港文學卷。楊守森《二十

世紀中國作家心態史》(1998, 中央編譯出版社), 也有一章談港台作家。他們的做法, 距真正「整體觀」當然還頗有距離, 但把台灣、大陸、香港、澳門「諸中國」合為整體而觀之, 這個傾向, 無疑是二十世紀末期最重要的文學史反省方向之一。

可是, 順著我前文的講法來看, 這種整體觀, 所見仍隘。新時代, 乃是個流動性、多元性與混雜性日益加大的社會, 所謂中國作家, 也越來越不能以國籍來界定。故二十一世紀的中國文學史, 需要重新用世界華文的概念來架構。

然而, 如此雖能有效突破大陸上論述中國現當代文學史之成規, 在世界其他地區卻可能產生歧義, 甚或質疑。

因為, 散居中國的講法, 在中國本土境內, 具有拆解中國之意味。不只中國本土才叫中國, 其他世界各華人社會也都是中國的一部分, 或者中國成為複數。這對強調「世界上只有一個中國」, 或對中國採固定、中心、單一觀點的人來說, 當然無論在政治態度或文學理論、心理認識上都難以接受。

可是, 對中國本土境外的華人或外國人來說, 散居中國, 又不折不扣是個「大中國」, 中國以世界為疆域。於是, (1)、世界華人共和聯邦, 意擬「英語帝國主義」, 令人不安, 對其他國家、民族來說, 頗有威脅。(2)、這樣一個大中國, 如何安立它與內部早已不認為自己是中國人(而是「新興民族」如馬華、台灣人等)之關係, 亦使人困惑。(3)、各地

華文文學，發展的方向，是要讓自己歸屬於當地的國家文學（例如，在北美的，爭取讓自己成爲像美國黑人文學那樣，屬於美國文學中之一支；在新加坡、馬來西亞、印尼等地，爭取成爲該國國家文學之一部分，爲該國多元文化中之一元），抑或要讓自己歸屬於世界華文共和聯邦，更是會引起爭論。(4)、海外中國人對自己的中國身分，感情複雜，自尊與自卑往往交雜難理。或堅決反對「中國人」之稱，只願自稱「華人」；或對中國身分頗不以爲然，提出如「血緣上我無可避免是中國人，但我只有時同意自己是中國人」的講法〔Ien Ang, "Can One Say No to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm," *Boundary 2* 25 (Fall 1998): pp. 223-242, p. 242.〕或者根本拋開華文與中華文化，期望能融入主流社會。這樣，連華文都已放棄了，還奢談什麼華文共和聯邦？(5)、再說，從總體趨向上看，華人因移民流動，固然散居於世界各處者越來越多，可是在許多地方，學習華文、寫作或發表華文文學，仍極困難；華文資訊流通又遠不及英文。因此，移民第二、三代輒已不嫻習華文了。未來，二十一世紀的新趨向，到底是華文、華文文學擴及國際化，形成真正的共和聯邦，還是終歸衰亡，也是個可爭辯的問題。

朱耀偉曾引用德希達（Jacques Derrida, 1930-）的理論，說國族有如幽靈（specter）般陰魂不散。〔Pheng Cheah, "Spectral Nationality: The Living On [*sur-vie*] of the Postcolonial Nation in Neocolonial Globalization,"

Boundary 2 26 (Fall 1999): 225-252.] 認為在「散居中國」和「華文共和聯邦文學」的構想中，國族的陰影仍會繼續纏擾不休。又提出「批判的世界公民主義」(“critical cosmopolitanism”) 的說法，[Aihwa Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality* (Durham and London: Duke university Press, 1999), p. 14. 此說引自 Paul Rainbow, *The Anthropology of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 56.] 謂我們對霸權、普遍的真理、高低不同的道德觀和自己本身的「帝國主義」傾向，都要抱持懷疑態度，才能避免墮入狹隘的國族主義的陷阱。

這個提醒很有用。在面對上述諸爭議時，我們不能天真地認為散居中國或什麼國際化云云就能超越國族主義，或擺脫國族主義。也應注意世界華文大同世界之說，對其他民族、其他國家，就可能形成文化霸權的壓力。我們只能把散居中國與世界華文共和聯邦當成一個開放的描述體系。

在這個體系中，有些華人不再使用華文、不再自視為中國人，而同時也就有許多非華人正在學華語、正在使用華文寫作（想想許世旭、韓秀、馬漢茂、葛浩文、白傑明、馬悅然……的例子）。這個體系中，努力讓自己成為所在國國家文學中一部分的作家及作品，在另一國度也往往將他劃入。如前文所說之新馬作家，某些也被視為台灣文學中不可分割的部分；某些國籍已歸屬美國、加拿大、法國、澳大利亞的作家，在討論台灣文學、大陸文學時，一樣不可忽視。因此，

散居的中國、散布於世界的華文文學，與國家文學並無不可相容的關係。反倒是，運用這個開放的描述，才能真正說明中國人散居世界時的文學表現。例如高行健這樣，出身於大陸，居住於法國，為法國籍，也參與法國文壇與藝壇，作品則在台港等各地出版。這種現象，在二十世紀後期便已越來越多，將來只會更形普遍，不用一個新的架構來理解來描述，難道還能再用二十世紀的老辦法嗎？

同理，在二十一世紀，國族文學是主流，早期以中國文學史之建構為主，後來逐漸發展成新加坡(華文)文學、馬來西亞(華文)文學、台灣文學…分起競勝。世界華文文學，只是文學研究中的旁支、小流。未來，則能不正視世界華文文學的動向嗎？

東南亞華文報業的未來

佛光人文社會學院政治所助理教授

孫以清

一、概 論

如果我們追溯馬來西亞及新加坡華文報刊近的歷史，從1815年由西方傳教士所創辦的第一家華文刊物《察世俗每月統紀傳》開始，直到現在此一地區，各種華文刊物和報紙的興盛發展來看，已接近兩百年的光景。新馬地區華文報業的發展軌跡，雖然與此一地區的特有的政治及社會狀況有關、但與近兩百年來的亞洲及中國局勢的變遷，也有著極為密切的關係。而本文主要的目的在於以一些政治及社會因素為變項——如移民人口、中國局勢的變化、及新馬地區華人認同、及華文教育發展等幾方面，來解釋新馬地區華文報紙過去的一些特殊的發展。本文的並不是要對此一地區華文報紙做一個整體性的回顧，而是在於解釋及分析一些華文報紙的重要發展，及試圖建立較為清晰的因果關係後，進而試圖探究此一地區華文報業未來可能的發展。

本文將分為三節，下一節討論此一地區華文移民人口與報業發展，第三節探討此一地區的中國局勢的變化與新馬地區華文報紙的關係，第四節描繪新馬地區華人認同的改變及華文教育的發展與華文報業的關連，第五節是本文的結論，主要目的在於總結二、三、四節中的討論，並對此一地區華

文報紙的未來做一些預測。

二、移民人口與報業發展

一份報紙的發行，並需有足夠的讀者，而在中土之外的國家及地區，華人到底如何聚集而成為華文報紙最有力的支持者呢？這個問題或許和華文報紙的出現及日後蓬勃發展有著顯著的關連。中國人與東南亞的接觸及交流，應可追溯至漢代。《漢書·地理志》中曾記載，漢代的中國人已知道東南亞地區的存在，並與當時的東南亞已經有一些商貿與文化的交往。中國朝廷對東南亞地區的影響力在明代進入高峰，鄭和所率領的艦隊經東南亞地區進入印度洋，並到達非洲東部，而此一艦隊最大的補給地，就設置在今日的麻六甲。然而，較為重要的華人移民至新馬地區是在葡萄牙於十六世紀攻克馬六甲之後。然而，華人的移居此地也受到不少阻撓。例如在明朝中期直到咸豐年間，中國政府曾嚴禁人民出海，因此延至十八世紀中葉，居住在馬來亞華人總數不超過一萬人（見表一）。十九世紀中期（1842年）華人人口也不過只有一萬六千人左右。1860年《北京條約》容許中國國民“自由”移居海外，至此產生大批華人移民。1871年，移居此地之華人及其後代已經超過十萬人、十年之後（1881年）則超過十七萬人。東南亞地區第一份非宗教性的華文報紙「叻報」就在這種華人大量移入時所成立的。

年代	州 屬	人 口
1750	馬六甲	2,161
1821	檳城	7,558
1842	檳城及馬六甲	16,597
1871	檳、甲、新	104,615
1881	檳、甲、新	173,861
1891	檳、甲、新、霹、雪、森、彭	391,810
1901	檳、甲、新、霹、雪、森、彭	584,036
1911	馬來半島及海峽殖民地	874,200
1921	馬來半島及海峽殖民地	1,221,138
1931	馬來半島及海峽殖民地	1,708,966
1947	馬來亞及新加坡	2,614,667
1957	馬來亞及新加坡	3,424,251

表一：新馬地區華人人口變遷（1750-1957）

來源：謝詩堅（1984）

1881年至1901年間，華人人口增長3倍半，已超過58萬人，而在此20年間，「星報」、「廣實務報」、「檳城新報」、「天南新報」、「日新報」等五種華文報紙相繼出現。1911年

時，新馬地區華人已接近 90 萬，而在 1901 至 1911 年中，包括「檳城日報」及「南洋總匯日報」等等報紙陸續出刊。1911 年至第二次世界大戰爆發之前的這段期間，華人移入人口持續增加，至 1931 年時已達 170 萬人，在這段期間，計有 30 家左右的華文報紙相繼發行，其中包括「南洋商報」及「星洲日報」等影響深遠的報紙。根據吳慶堂《新加坡華文報業與中國》的研究，1945 年至 1960 年間，僅僅新加坡地區，就一共出現了華文報刊 414 種（包括雜誌、畫刊等出版品），比之前的一百多年的總和（163 種），還要高出兩倍多。而在此段時間，由於中國戰亂連連，新馬地區又有新的華人移入，加上土生華裔人口的大量增加，1957 年時此一地區的華人已接近 350 萬人。

由以上的討論中，我們似乎可以看出，華人移入東南亞地區與此地華文報紙的發展（至少在數量上）是有所關連的。這也就是說，在華人移入越多，則報紙出版越是興盛。但是 1950 年代之後，華人新移民逐漸減少。對此一地區華文報紙而言，看似相當不利。但華文報紙的讀者，當然也並不限於華人移民。他們的後代（東南亞地區土生土長的華人），逐漸成為華文報紙的主要讀者，而當地的華語教學將成為華文報紙未來能否持續發展的重要因素。而華文教育在此地的發展，我們將在第四節中再做討論。

三、中國局勢與華文報業的發展

在東南亞華文報業的第一個一百年，中國本土局勢的變化與此地報業的發展，也有極深遠的關係。一般而論我們可以得到幾個模式。第一、中國政府禁止的課題或言論，往往會刺激此一地區的華文報業的發展。第二在中國本土有爭議性的問題，也往往延伸至東南亞地區，對此地報業發展也有一定的激勵作用。然而，1950年代之後，這種與中國本土局勢相關連的現象，似乎也逐漸減退。1950年代，華人放棄了長期來自視為華僑的想法，開始地方化（本土化），也為爭取成為當地國民而努力。因此，各報章的立場也從華僑報章的立場轉變成當地華人的立場。但這一節的主題是以前一百年華文報紙與中國的關係為主題，看看中國的局勢如何影響東南亞華文報紙的發展。

米伶夫婦 1815 年初，被馬禮遜派遣至南洋群島，建立基督教的傳教基地，該年八月此一地區出現了一本只有四、五十頁的華文刊物《察世俗每月統紀傳》，這是華文刊物在此地的濫觴。之後，由西方傳教士所辦的華文刊物，還有 1928 年麥都思所創辦的《天下新聞》、及 1937 年時，由馬禮遜及郭實獵，從中國移至新加坡出版的《東西洋考每月統紀傳》，及 1958 年，由史密斯創辦的《日昇報》。這四個華文報刊，雖然有些關於中國的各種訊息，但它們最主要的目的還是在於宣揚基督教教義。

為什麼傳教士要在東南亞地區創辦以傳佈基督教為主

的華文報刊呢？當時在中國，清朝政府對西方教會的傳教活動不但深具戒心，同時也是明令禁止的。比方說，馬禮遜在出版《察世俗每月統紀傳》之前，本來是要在廣州辦報的，而他本人也在做各種的準備工作，一方面編寫有關基督教的宣教文字，另一方面蒐集累積資料。不過被清朝政府發現，將他的資料全部燒毀（吳慶堂 1997）。在此事件之後，他才告知米伶轉去南洋辦報宣教的。而《東西洋考每月統紀傳》情況，其實也差不多，1833 年在廣州創刊，1935 年由於在中國的生存及發展極為困難，因而停刊。1936 年開始遷移至新加坡，1937 年開始重新出刊。由以上的兩個例子，可以清楚的看出，由於滿清政府嚴禁傳教，傳教士無法辦報傳教，便以南洋地區為跳板，發行傳教刊物，向中國內地及東南亞地區發行。但在鴉片戰爭及英法聯軍之後，傳教士在中國的傳教活動，逐漸被允許，西方傳教士在東南亞辦華文刊物的誘因消失，宗教華文報刊在東南亞地區也因此銷聲匿跡。

宗教報刊之後一直到中國辛亥革命以後為止，馬新地區的華文報業進入了另一個階段，這個時期的華文報刊基本上脫離了宗教傳播的窠臼。而此時的中文報業和中國國內情勢的變化，尤其是政治情勢中的改革與革命兩派，有著不可分割的關係，以政治宣傳為主要取向的報刊紛紛創立。

1898 年中國“戊戌變法”失敗以後，維新運動領袖康有為和梁啟超等人紛紛亡命海外。康梁等人赴南洋組織保皇黨分支部，創刊報紙，宣傳君主立憲、維新勤王等主張，而革命領袖孫中山也以南洋為基地，出版報紙鼓吹革命，推翻滿

清政府。兩派以報紙為戰場，相互對抗十多年。在此期間，創立的保皇派報章主要有《檳城新報》、《天南新報》和《南洋總匯報》等；而革命派的報章則有《圖南日報》、《國民日報》、《南橋日報》和目前仍保持正常發行的《光華日報》等。其實無論保皇或革命兩派，皆不容於滿清政府，而且也都是以海外辦報鼓吹思潮，希望藉由海外華人的力量，影響國內政局，而這種希望倚賴由外而內的方式改變中國情勢的作法，和之前的宗教報刊有些類似。而兩派爭論的重點，基本上圍繞著兩個主題，一為革命是否可行，二為君主立憲與國家機關的設置的種種構想。在這場思想論戰中，保皇派顯然居於下風。而在 1911 年辛亥革命成功後，此一有關中國未來政治體制辯論，也隨之終結。這兩種對立的思想的爭論，雖然在馬來亞的華人社會中引起了一定程度的對立，但在爭取華人關心中國的政治前途方面，卻是沒有多大的差別。這種提升東南亞華人關心（中國）國家大事的結果，使得往後數十年東南亞華文報紙帶有強烈的中國政治意識，而成為那個時代東南亞華文報紙的特色。

四、華人認同與華文教育對華文報業的影響

（一）華人認同的改變

中國共產黨於 1949 年取得政權之後，1950 年代移居東南亞的新移民逐漸減少，而土生土長的華人，在華人人口中的比例也逐漸增加。再加上冷戰時，此一地區的反共立場鮮明，華人與中國本土的聯繫減低。由於這種種因素，中國局

勢對東南亞華文報紙的影響也逐漸降低。而東南亞當地情勢對華文報紙的影響日深。

1950年代，新馬華文報由僑報逐漸轉變為當地華裔人士的報章，摒棄了長期來自視為華僑的身分。其中在形式上最明顯的表現是摒棄長期採用的中國年號，如放棄了“中華民國幾年幾月幾日”的註明方式，而改用西元年號。同時也放棄了以往“僑報”的立場稱中國為“我國”或稱中國政府為“我政府”。

再以報紙的內容來看，以新加坡的《南洋商報》為例，該報談及有關中國的社論在1946年佔全年社論總數的接近七成（69.7%），1950年時高於兩成（22.5%），1953年時，此一數字降至2.4%。另外一家報紙《星洲日報》，關於中國各種問題的討論也在1950年代大幅下滑，同時，討論新馬地區問題的篇幅大量增加。比方說，在1949年時討論當地問題的社論只有大約一成（10.2%），但是到了1957年此一數字已經超過九成（93%）。約在同一時期，有關中國的社論由71.4%下降至1%以下。

另外一方面，與中國共產黨及國民黨有密切關係的報刊，由於政治或市場因素，相繼停刊。譬如，傾向於共產黨的《南僑日報》逾1950年9月被英國殖民政府強迫關閉。1952年9月成立的《新報》（雙日刊），在1957年10月，準備將改為日報時，創辦人傅無悶被英殖民政府逮捕，《新報》因此停刊。此外，孫中山在新加坡所創建的《中興日報》，此報為國民黨在南洋地區的最主要黨報，也在1957年停刊。

由以上的討論看來，中國局勢對此間華文報紙的影響力在 1950 年代，已經逐漸消逝，華文報紙的國家認同也已經轉向，從關中國轉為關心居住國的方向前進。

在此同時，華人社會的人口結構也有所轉變，1950 年代，新馬地區，華人人口的增加最主要的因素並非是新移民的大量移入，而是在於在當地出生的人口，即土生華裔人口的增長。以新加坡為例，1947 年土生華人佔全體華人的 59.9%，但十年之後的 1957 年，此一數字提高為 77.7%。土生華人在新馬地區所佔的比例越來越高，意味著華文報紙的讀者也由 20 世紀初的新移民，轉變成為土生華人。這種人口結構的轉變，應可解釋上述華文報紙在形式及內容上的改變。

（二）華文教育與華文報紙

不過土生華人的增加，對此一地區華文報業，將是一個持續性的挑戰。因為海外華文報業的生存與發展，需要依靠良好的華語學習環境。倘若華文學習環境不佳，土生華人將逐漸失去華文的閱讀及寫作能力，如此一切與華文有關的事業的發展都將受到威脅。由於新加坡及馬來西亞的華文教育的歷史背景和成效有顯著的差異，在此分別做些敘述。一般而論，新加坡的華文教育，可能是比較需要擔心的。

有關新加坡華文教育方面，50 年前，新加坡就是一個成華人的文化重鎮。華人人口佔總人口的 70%，也是大陸、香港，台灣以外的一個主要中文教育中心。當時，新加坡有華

文小學、華文中學，也有用華文教學的南洋大學，華文教育體系完備。但是新加坡獨立後，政府要儘速追求新加坡的國際化，以及顧及國內族群的和諧，便大力推行英文教育，寄望要讓每一位新加坡國民都能掌握英文，借英文的普及提高新加坡的競爭能力，及族群間溝通的基礎。新加坡提倡英文教育的這項政策，對於提高新加坡國家的整體力量，以及維持族群和諧方面來說是非常成功的。但是此一政策給予華文教育的則是一次強力的衝擊。這個衝擊有多大呢？在新加坡獨立前的 1959 年，當時就讀華文學校及英文學校的學生分別佔 46%和 47%，兩種語言的學校勢均力敵，沒有明顯的優弱勢之分。但是到了 1965 年，此一數字變成 31%和 60%，華文學校似乎已經失去了原先的平等地位。1984 年時，此一數字的對比成為 0.7%和 99%，華文至少在學校教育上已經處於局對的劣勢（賀婉蜜 2001）。70 年代末期，新加坡政府領導人開始強調華族講華語運動，以保存本民族傳統文化和價值觀，華文華語教育似乎漸漸的又恢復了一些生機。在這項運動推廣至今的二十餘年中，華語的確已經取代了各種方言，成為華人社群中最通行的語言。但是相對於英文而言，華文目前還是居於劣勢。由於華文教育的式微，也直接影響到華文報業的發展，比方說，在華人人口佔絕對多數的新加坡，英文報紙的發行人數在 1990 年時，首次超越華文報紙。不過根據 2000 年的新加坡人口普查，新加坡的定居人口中，通曉華文（看得懂華文報）的人還是有 149 萬人，雖然比通曉英文的 164 萬人為低（吳慶堂 1997），但由這接近 150 萬的潛在讀者來看，華文報紙在新加坡還是大有可為的。

馬來西亞華文教育自建國獨立以來，經歷許多嚴苛的打壓，至今仍然屹立不搖，而且日益精進。1952年，政府根據巴恩、方吳及中央3份報告書，發佈了1952年教育法令，法令的內容和精神，都來自巴恩報告書，主張開辦國民學校，以官方語文（英、巫）為教學媒介語。這份報告書最主要的精神是英、巫文教育政策，而將其他語文教育排除在主流教育之外。往後1956年拉薩報告書，及1957年獨立年的教育法令，都離不開相同的一條路線。所謂教育本地化、馬來亞化，就是英文化、馬來文化、華文教育及淡米爾文教育完全不符合當局本地化、馬來亞化的原則，所以，必須排斥。而在馬來西亞的華人社團不同意這個看法。他們普遍認為，語文指是教學工具，是文化的課題，因此只要在教學內容全部改為馬來亞，並放棄中國政府及中國意識，就算採用華語、華文作為教學工具，依然可以達到百分之百馬來亞化的目的。換句話說，華社普遍認為，教學工具和教學內容是兩碼事，只要在此地的華人放棄中國意識，進而認同馬來亞，那麼，華人以甚麼語文做教學工具，並不妨礙我華人忠於馬來西亞。但是英國殖民地政府並不同意這種看法，實際上，他們正想借馬來亞化的名義，推行教育統一的政策。而英國殖民政府的這條路線後來傳給聯盟政府，使華文教育遭受到很大的壓力和挫折；一直到今天，這個困境還沒解除（鄭良樹 2001）。

雖然遭到國家機關的不公平待遇，以及一再地打壓，馬來西亞的華文教育發展卻是極為成功。無可否認的，在港臺

澳中國領土之外，馬來西亞是目前惟一具有健全華文教育體系的國家，而且華文寫作也具有自己的獨特風格。今天，全馬有 60 間由華社出資辦理的獨中、3 間華人創辦的大專學院——南方學院、新紀元學院、及韓江學院，以及約 1284 所小學。近 10 年來，有 90% 的華人家庭，把孩子送入華文小學，也有不少（約 3 萬人）非華族孩子念華文小學。由於華文教育的成功，雖然華人在馬來西亞居於少數地位，但華文報紙的銷售量在 1990 年代還領先馬來文報紙的銷售量（林景漢 1998）。

在土生華人逐漸成為華人人口主流之時，海外華文報業的生存與發展，需要依靠良好的華語學習環境。新加坡及馬來西亞華文教育的歷程極為不同。新加坡是一個華人佔有多數的國家。但為了國內族群的和諧及國際化的推展，在獨立建國後，大力的推展英語教育，此一政策雖然頗為成功，但其副產品卻是使得華文的使用減少，也使華文失去了原先的主流地位。華文報業因此也受到一些打擊。另一方面，馬來西亞華人，在其國境內為少數族群，但當地的華人社團極力推行華文教育，建立了完整的華文教育體制。華文報刊至今還是居於主流地位。由此即可看出華文教育與華文報業間的因果關係。

五、摘要與結論

以上本文分為三節，第二節討論華文移民人口與報業發展，在這一節中，我們發現華人移入東南亞地區與此地華文

報紙的家數似乎有所關連。這也就是說，在華人移入越多，則報紙出版越是興盛。但是 1950 年代之後，華人新移民逐漸減少。對此一地區華文報紙而言，看似相當不利，不過華語文教育可能還可彌補新移民不足，閱讀人口減少的問題

第三節中討論在華文報業的第一個一百年中，中國本土局勢的變化是如何的影響東南亞報業的發展。我們可以看到兩個基本模式。第一、中國政府禁止的課題或言論，往往會刺激此一地區的華文報業的發展。第二、在中國本土有爭議性的問題，也往往延伸至東南亞地區，對此地報業發展也有一定的激勵作用。譬如，由於清朝政府明令禁止的西方傳教士在中國傳教，致使《察世俗每月統紀傳》在此間發行。清末時期，保皇黨和革命黨的辯論，雖然在馬來亞的華人社會中引起了一定程度的對立，但在爭取華人關心中國的政治前途方面，卻起了極大的作用。這種提升東南亞華人關心中國局勢的結果，使得往後數十年東南亞華文報紙帶有強烈的中國政治意識，而成為那個時代東南亞華文報紙的特色。

第四節描繪新馬地區華人認同的改變及華文教育的發展與華文報業間的關連，1950 年代，新馬地區，華人人口產生了結構性的改變。華人增加的最主要因素並非是新移民的大量移入，而是在於在當地出生的人口，即土生華裔人口的增長。土生華人在新馬地區所佔的比例越來越高，意味著華文報紙的讀者也由 20 世紀初的新移民，轉變成為土生華人。這種人口結構的轉變，再加上冷戰時，此一地區的反共立場鮮明，東南亞華人與中國本土的聯繫減低，應可部分解釋華

人國家認同的改變。由於這種認同的改變，中國局勢對東南亞華文報紙的影響也逐漸降低。而東南亞當地情勢對華文報紙的影響日深。

不過土生華人的增加，對此一地區華文報業，也成為一個持續性的挑戰。海外華文報業的生存與發展，至此需要依靠良好的華語學習環境。本文在比較馬來西亞與新加坡華語教學的情況後，看出華文教育與報業發展應有直接的關連：華文教育越成功，華文報紙的發展越有前景。

那麼從以上的討論中，我們對未來東南亞華文報業的發展，會有些甚麼看法呢？從第二節的討論中，我們得知：新移民的增加對華文報紙將有正面的影響。那麼此一地區還會有大量的新移民嗎？1970年代末期中國大陸實施改革開放政策之後，許多中國大陸學術及科技人員直接或間接的移入此一地區。另一方面，台灣在90年代中期以後，推行所謂「南向政策」，鼓勵台灣商人前往東南亞投資，有些台灣商人也開始移居此地。不過這批海峽兩岸的新移民數量都不太大，對華文報業雖有所助益，但是幫助應當不會太大。再加上東南亞地區國家的移民政策頗為嚴格，除非中國沿海地區經濟急遽的惡化，應當不容易出現19世紀那種大規模的移民潮。因此要靠大量移民來加速此一地區華文報業的發展，似乎時機已過。

那麼，中國的局勢還會影響東南亞報業的未來發展嗎？這個答案可能比較複雜。第三節的討論，我們發現：中國政府所禁止的課題或言論，往往會刺激此一地區的華文報業的

發展。的確，中國還是有許多的禁令，比較明顯的例子就是「法輪功」。但這些被禁止的事物，有些可能因為此地政府也並不歡迎，再加上中國政府施行「一國兩制」，許多在中國內地禁止的事物，在香港、澳門還能持續自由的活動，因此，大量南來東南亞的機會似乎不大。

至於在中國內部有爭議的問題能否像「保皇」及「革命」兩派在此一地區掀起一陣對中國局勢的狂熱呢？在第四節的討論中，本文曾敘述：由於 1950 年代此地華人人口結構的改變，導致了華人國家認同的改變，至今這個人口結構還是如此，也很穩定。因此，就算中國內部有爭議的問題出現，此地華人可能也不會如同一百年前的華人那麼關心了。換言之，此地的華人對於居住國的關心程度，已經遠遠的超過了對中國關心的程度。現代的中國局勢的變化，可能並不能在此地再次的掀起狂熱，對此地華文報紙內容的影響，應當也很有限。

那麼，難道中國的情勢一點影響也沒有嗎？其實也未必盡然。在第四節中，本文曾討論東南亞華文教學對華文報業未來發展將會有極深遠的影響。在中國經濟急速發展，國力迅速提升之時，對東南亞華文教育的發展應當有正面的影響。而這種影響對華文報紙的發展應有極大的助益。對東南亞地區的華人而言，在 1960 及 1970 年代學習華文華語的誘因可能不大，最主要的原因可能在於學華語沒有甚麼用處。「你不懂華文並不會欠缺什麼，但是不懂英文，你就什麼也做不到了」（賀婉蜜 2001），可能是當時華人無心學習華文

的最好寫照。但隨著中國經濟力量的增長，同時與東南亞各個國家往來日益頻繁之際，學習華語意味著能找好工作、能有好商機，此地華人對於學習華語的誘因增加，華文教育的推展應會比較順利。而華文閱讀人口增加，將意味著華文報業在此間的蓬勃發展。

總結以上的討論，新馬地區華文報業，未來可能因為學習華文誘因的增強，導致閱讀人口的增加，而持續繁榮發展。內容路線上還是將維持過去五十年的「華人（非華僑）」報紙傳統。中國國內局勢對東南亞報業的影響，也將如同過去一樣，不會太強。

【參考書目】

- 王慷鼎，1987，《新加坡華文報刊史論集》，新加坡：新加坡社。
- 王慷鼎，1998，〈獨立前華文報刊〉，《馬來西亞華人史新編》第三冊，林水椽、何國忠、何慶良、賴觀福合編，馬來西亞：馬來西亞中華大會總會。
- 朱自存，1998，〈獨立前西馬華人政治演變〉，《馬來西亞華人史新編》第二冊，林水椽、何國忠、何慶良、賴觀福合編，馬來西亞：馬來西亞中華大會總會。
- 何慶良，1998，〈獨立後西馬華人政治演變〉，《馬來西亞華人史新編》第二冊，林水椽、何國忠、何慶良、賴觀福合編，馬來西亞：馬來西亞中華大會總會。
- 何慶良，1998，〈獨立後華文教育〉，《馬來西亞華人史新編》第二冊，林水椽、何國忠、何慶良、賴觀福合編，馬來西亞：馬來西亞中華大會總會。
- 吳慶堂，1997，《新加坡華人報業與中國》，上海：上海社會科學院出版社。
- 林水椽，1998，〈獨立前華文教育〉，《馬來西亞華人史新編》第二冊，林水椽、何國忠、何慶良、賴觀福合編，馬來西亞：馬來西亞中華大會總會。
- 林孝勝，1994，《東南亞華人與中國經濟與社會》，新加坡：新加坡亞洲研究學會、南洋大學畢業生協會、新加坡宗鄉會館聯合總會聯合出版。

- 林景漢，1993，《馬華報業走向世界》，馬來西亞：韓江新聞傳播學院。
- 林璟漢，1998，〈獨立後華文報刊〉，《馬來西亞華人史新編》第三冊，林水椽、何國忠、何慶良、賴觀福合編，馬來西亞：馬來西亞中華大會總會。
- 崔貴強，1993，《新加坡華文報刊與報人》，新加坡：海天文化企業私人有限公司。
- 賀婉蜜，2001〈母語靠邊站新加坡華人英文至上〉《星洲日報／東南亞華人系列》，2001/04/11
- 鄭良樹，2001，〈華社紛紛抗議巴恩〉星洲互動，2001/10/10(<http://soc.sinchew-i.com/special/mccs/>)。
- 賴光臨，1979，《中國近代報人與報業》下冊，台北：台灣商務印書館。
- 賴光臨，1979，《中國近代報人與報業》上冊，台北：台灣商務印書館。
- 謝詩堅，1984，〈華人人口迅速增加〉星洲互動，2000/05/29(<http://www.sinchewi.com/special/chinese/chinese01.shtml?/news/2000/05/29/ch052904.html>)。
- 顏清煌，1992，《海外華人史研究》，新加坡：新加坡亞洲研究學會。

廢墟裏的容顏

——遣悲懷古都

佛光人文社會學院歷史學研究所教授

李紀祥

一、楔子：「台灣史學」與外省第二、三代書寫的對話與歧異

台灣史學史？

是的，我決定了。

台灣史學史？你有主體性嗎？你是外省第二代哩！

首先，你讀錯了，是「台灣史學」史，「台灣史學」是我研究的對象，你一定把它設想為台灣的史學界了！不錯，我是一個外省第二代，而且是標準的中國情懷虛構者，不虛構就沒有「我思故我在」的第二代；正因如此，我才特別地站到了一個有利的據點，來寫這個「台灣史學」中的「寫歷史」的現象。

哎！當然，這已經是常識了；「歷史」的生產不一定是在「史學界」，「文學」生產「文學史」，「文學史」研究「文學」史。

因此，「台灣史學」之中，作為文化研究的一環，當外

省第二代已經在政權及本土文化的提倡中被淹沒時，一些人的焦慮，就成了書寫這的關注，也就是我所謂的「寫歷史」，因為他們書寫了存在的焦慮、自我的焦慮，——存在即歷史。只是，他們的書寫，不一定是主流文類——歷史類，文類還有「其他」罷？

同時，非主流的選擇，也是你將自己與他們掛上聯繫的主要原因之一？「台灣史學界」與「台灣史學」在你是特別作出了區分的。

因為他們焦慮！

焦慮也有可能來自於「現代化」！我知道你說的是朱天心與駱以軍，特別是四月十日在台灣公共電視台播出的駱以軍專訪那一段，其中談到有關「眷村」逐漸消失的那一段錄影播出。

是的，但是這卻聯繫上了焦慮；而在朱天心與駱以軍的意識中，並沒有將此「消失」之現象聯繫上「現代化」。對我自己而言，作為第二代的外省子弟，受到大一統分裂及中國近現代史述之影響，常不自覺地將知識與求學之責任扛在「中國情結」的肩上；但他們則不同，相對於我，聯繫到了「焦慮」——台灣的存在情境之某種具特別意涵的顯示。因此，他們的書寫，在我看來，更有資格被稱為「台灣的歷史學家」的身份，他們的書寫印跡了存在。只是，這樣的「寫歷史」作為「台灣文化」的一環，是放在不同的文類中上架的。

你說過，對你而言，有利的最根本地帶便是你們同為外省第二、三代。那是否意謂著對「主體」而言，你太牽強而又一廂情願了。不管是「焦慮」還是「有利」，你都已獨占了「外省第二代」這個詞而且居然還不自知；怎知你不是虛構，而又重覆地虛構了「台灣史學」？

是的。但我仍與他們不同，我受到「近代化論述」的影響；而他們，則顯然已有「在地」的身段；在形式上，也較有後現代書寫的訊息；他們以文學作為文類去反思存在，因而已是某一種意義上的「文化研究」。正是在我的主題「台灣史學」上，通過外省第二、三代作一個主軸，我才發現，我自己是第二代，而他們則其實已有第三代的轉換身影。第二、三代間的轉換，也就是通過「史」的視野下所呈現出的「台灣史學」的一種轉換；一種「歷史神話的承擔」、一種「神聖性」，到存在的焦慮、現實性的變化。

二、傷逝書寫兩種類型：「古都」與「遣悲懷」；或「老靈魂」與「運屍人」

這個標題有點長！

你注意到了，標題不長不複雜，怎能清楚述說要表述者呢！其實，這個標題也不完全是我擬的；其中的一組名詞還是借用了現成的文學史版本的。

怎麼說？

王德威將「老靈魂」給了「古都」，「運屍人」則給了「遣

悲懷」；同時，「老靈魂」也是聯繫《想我眷村的兄弟》及《古都》的術語，這自然是文學史了。因此我如是說，我是挪用過來的。

你想參與文學史的討論了。

也不全然如此，對我而言，書寫存在的焦慮正是「台灣史學」的一部份，我的目的應在此；你要用「參與文學史」也可以。但在我看來，我已經突顯了「上架」與「分類」的無意義。

既是如此，對「台灣史學」而言，這兩人之書寫分型有何意義？

我想，我直接從「外省第二代之書寫台灣史」出發，從而將之視為這一脈絡的兩位重要人物（史家？），並將之分型，就已經是別行途徑，秘響旁聞，不取時下台灣史學界的定義，而直接採取了一種新的視野下的分型。這個分型的意義應當即在於對「書寫自我」就是「寫歷史」的看法之提出，同時分型本身也已經意謂了擺開什麼，同時也進行了什麼！

那麼，「老靈魂」與「運屍人」對你有何作用？

這是一組作為對照兩個作者風格與內涵的語詞，王德威顯然在比較朱天心與駱以軍，尤其是從駱以軍出發，因而倒敘出文學史，述出了一種系譜的轉移：由張大春到駱以軍與由朱天心到駱以軍，有什麼不同及意義。在他看來，「老靈魂」存在於朱天心的書寫當中，靈魂之「老」，正因為老的、

苦的可以經歷許多歲月，在歲月的增長及容顏的剝落褪色中，「老靈魂」出現了，以弔古而感傷逝者的姿態。而「運屍人」，則夾縫地存在於九封寄給邱妙津《蒙馬特遺書》的書之間。王德威認為在這九封信之間，「運屍人」的角度最能引起他的注意，因為它梳理了屍身，擺置了屍身；具有特別性！

所以你就挪進標題了。

確然！但「老靈魂」之相呼應於「古都」，「運屍人」之相呼應於「遣悲懷」，你不覺得文學中有點不對襯嗎？

何以言之？

首先，「古都」是呈現了「弔古」，一種屬於「描繪」類型的古蹟式尋禮；而「遣悲懷」則是呈現著「傷逝」，一種主體拋向於已逝者（甚至是自己）的悲懷之詮釋，九封信之間，全是書寫作為「『傷』逝」之自我書寫，以「遣」其自身之「悲懷」；你不覺得，這和「老靈魂」與「運屍人」剛好呈現出了一組語詞的相反性嗎？「靈魂」之與「古都」的「描繪客體」之指向，與「運屍」之與「遣悲懷」的「抒懷主體」之指向？

是有點對反，「魂」與「古」、「遣」與「屍」；假設你的標題，是意在呈現以「描繪逝者之客體」與「抒懷傷逝者之主體」作為兩類型的話。那麼，「描繪型」就不知是指向「古都」還是「老靈魂」？而「抒懷型」也就不知是指向「運屍人」還是「遣悲懷」了！而且我看你是以「古都」作為「描

繪」型、以「遣悲懷」作為「抒懷型」的。

正是，無論是「古都」還是「遣懷」，都是弔古傷逝的書寫，但書名作為一個語言，必須承擔著其所書寫的「主意」，則「古」與「遣」不正好呼應了這兩種弔古／傷逝的不同性！

你覺得用這兩型作為區分以取代之德威的兩型好嗎？作為描繪的「古都」中，難道不是處處可見「遣悲」的「老靈魂」嗎？

我想你也可以問：難道在「遣悲懷」的傷逝中，不見駱以軍之具體地指向了對邱沙津已死（及其生前）的回應，以及這九封信「之間」的具體指向，就是傷己抒己懷己，而也正就是傷朱天心之所傷者嗎？

這麼一說，不就顛覆了你區分為兩型的意思，兩型既不成其為典型，又何區分之有？

區分形態的意義，倒底是天各一方，各據一地呢？還是藉由分析語言而呈現其型？在我看來，區分為兩型，不正是這要這兩型之彼此間相互映照嗎？此型之中有彼，彼型之中有此，因而相互性、合成性就出現了；但在書寫中，畢竟有其限度，此書在此，尚有殘缺；彼書在彼，亦然；但一經分型，彼與此就在文學史的天地間結合。小小的誠品、金石堂，方寸之間，自有可觀姿態！

因此，「古都」之「古」，雖為遺址、遺跡，但卻有個「老

靈魂」在其中，否則又怎能述說其泣，如東坡赤壁賦之婦幽與蕭哀；而「運屍人」雖指向「屍」，但駱以軍更在意的，是書名的「傷逝」之「遣悲懷」，自身不遣其存在之悲懷，又怎能弔向於已成古、已往逝的《遺書》中呢？

再進一步說，倘使世界不褪色，容顏不花落，又何來「古」之有呢？川端康成之「傷逝」不也在此。「古都」正是如此地作為「遺址」的「描繪型態」而進入朱天心的「老靈魂」中。然則「古」而「弔古」，「悲懷」亦「喚古」，這個世界，正是因為流逝，才須要書寫，書寫的意義，正在於此；若有盤古能使世界不古、傷者不悲，書寫就不須要書寫者，存在也就不須要焦慮了。

海德格好像說過：存在的焦慮就是一種「畏」，「畏在世界之中」！

大哉斯言，但我不懂你幹嘛要忽然扯進海德格！

.....，
.....。

這兩位作家，是書寫者嗎？

我知道，也了解了你問話的意思，你又在挑我毛病了；好吧，他們兩位，在我心目中，的確是「作家」，也同樣作為「書寫者」，但卻不具學院內制度化的身份，但我可要指出，學院內的制度仍然是與他們有聯繫的，不管是「作品」

還是「作家」自身。

這樣「台灣史學」可以成立了！我想是在任何一個角落，特別是他們的書房，作為一個角落，也正是「台灣史學」發生的場景。不錯，但，「在制度中的台灣史學界」呢？

我就知道！

知道什麼？

知道你終究會回返這個「史學界」，因為「台灣史學史」這個詞彙總是在已然中成了一個癥結，一個閱讀上的影響與情結。那你何不說清楚，「作家」與「台灣史學」倒底是如何聯繫的？其實我已經表述出了，無論是金石堂的上架還是學院圖書館上架，它們都是一種分類的上架——即「書的在世界之中」。

我想：作家以一種不具學院制度中的身份，名器不經國家制度之授予及憑證，應當確實有它那麼一點意義吧！雖然你也已經說了，他們與學院及制度還是存在著聯繫！

我記得有人這麼說過，是比喻罷！畢卡索就像是一只章魚，把觸爪伸向每一個有獨創性的角落，汲取他們的創作成為自己的養份，而成就自大。

剛才你對海德格被我忽然扯進來，好像頗有嘲諷；現在你有幹嘛忽然扯進了畢卡索。

學院制度中有兩種型，一種身份之名是「教授」，一種

身份之名是「研究員」，但如果混淆了，就會出現大小章魚。

什麼意思？

大章魚常常作為一種怪獸象徵而存在，在「台灣史學界」，原有兩種制度的型態，一種是研究院類型的，其成員叫作「研究員」，所以常常感覺缺少書院中家的師生氣息，於是只好不斷地無意識地將章魚爪伸入大學系所中以求生存，否則，就會覺得缺少了世間的什麼……

你不乾脆說是「名」好了！

不能這麼說！作家不也在「名」中！別打斷我，「研究員」於是與「教授」發生了一場混淆的文字遊戲，我在網路遊戲上看過，結果是出現了一群大章魚與小章魚。

作家似乎不在這個制度的遊戲之內？

「作家」，基本上與「作官」不同，這是「作家」之所以為「作家」，也是其自寓的「家」之所以成為一家之意！基本上，「作家」確是不是一個可以授証的制度，也應當沒有這個制度！但研究員——教授——作家三者是否有著聯繫，我不認為我能看出什麼，我要說的，還是「作家」。人人都可以是一個「作家」，書寫自我，書寫焦慮，書寫抒懷與觸目所見；作為一個「名」，作家焦慮的是如何升等成為一個真正的「一家之言」，而並沒有制度上的升等為「教授」與「研究員」。因此，「台灣史學」在我看來，還是值得關心的「史學」。

你總算說的清楚了，但也因此而味意盡失。

別諷刺我。「書寫中的真實」因此而變的抽象了，因為作家的「在世界之中」而使得「書寫」一詞變得不真實起來，像是一種哲學上的幻象書寫，追尋著烏托邦、理念，不但把「客體」絕對化，同時「主體」也被概念化、文字化。

史學、文學都有嗎？

當我們把書自「架上」抽下，買／攜回家，自己閱讀在自己的角落時，我們才算真正參與了書寫的世界的構成，「作家」的身份，你不覺得因此總是在這裡被辨識與確認了嗎？

這樣，你所說的相互映照，以及書寫的意義便又重新浮現上來了！

天呀！不就是這樣的嗎！

三、廢墟裡的都城

存在之焦慮的自我書寫，正是「台灣史學」的版圖缺塊，此一缺塊可以自此種類型書寫進場，觀索其軸線，倒不一定要加入過多的作家編年或是身世傳記，類似「年譜」與「傳記」的史部分類。

因此，書寫自我——即外省第二代所居之消逝，就是小敘述了？

正好相反！有了「文學史」，小敘述反而是大傳統，「台灣歷史」由誰執筆，未定正由天，而人亦儘逞其能。「文學史」因而是「文學」？我不這麼認為，有了「文學史」，台

灣史學因而注意到書寫自我的存在焦慮，很可能反而成為是見證五十年來台灣作為記憶／歷史的最有意義與指標之處。

你是說，文學反而不成其為台灣史學的邊陲書寫，不是「小說」嗎，九流第十家，巷閭之言，在都城裡？

這麼說吧！〈箕子世家〉之與箕子獻陳武王的〈洪範〉篇章，形成了一個對比：「消逝的殷墟」與「新生的禮樂藍圖」；難怪胡蘭成的「山河歲月」充滿了近代的傷逝與傳統文明建構的筆調，這樣，就把「古都」的系譜從胡蘭成又上溯了；從而，「古都」的场景以及存在的焦慮之歷史意義，也就更能讓我們突破「文學史」一詞的近代性侷限而抵達了朱天心自我撥撩的靈魂深處，她想嘗試的，還是書寫與聯繫一個大格局傳統，通過胡蘭成與箕子的聯繫，我們窺見了這一塊版圖的缺頁。

我覺得很好玩的一點是，王德威竟然會透過金聖嘆而將朱天心的「古都」聯繫上了司馬遷？這很令我對「文學史」的驚訝又多了幾分！

不是「台灣史學」嗎？

說的也是，「虛構的大中國之魂」又出現了。但王德威也有道理啊，胡蘭成不是一個最好的媒介與系譜嗎！就像武俠小說般，胡蘭成作為「文學史」這部小說文本中的「師父」角色，不把「江山懷古」這招傳下才怪！

於是「怨毒」寫作類型的筆觸就從「文學史」出現了？

正是！「古都」兩字究竟是作為「朱天心的」弔古好呢？還是還給她一個「歷史的」胡氏江山系譜好呢？

看一看〈箕子世家〉吧，司馬遷寫的正是「廢墟」呢！廢墟？古都？總督府、「康寧祥」、新公園、西門町、末廣町，以及「千重子」，眷村，傷感？弔亡、懷古？這一切，朱天心果然是一個「寫歷史」的作家。這麼一看，再觀察一下〈古都〉，外省、本省，是不是淡了一些，讓人不禁悠悠又惆悵幾分，在那〈古都〉之下流動的朱天心幽幽筆觸之水？

恐怕不只是「淡」了一下，還多出更多的缺頁在這版圖的缺塊當中。她呈現的，正是「起源」作為「神話」的意義，自我定位的破除、第一位的消解：

婆娑之洋，美麗之島。

雖然據說這是他們東行以來所命名的第十二個美麗之島。

不滿那地方的，不自你始。

天啊難道那幾株橄欖又礙誰惹誰了！你尋它們不著。

消逝了的不只這些……

歷史可以破除「起源」，考古可以深掘，主體性於是逐漸成為形容詞，「命名與起源」的奇魅與神話，蘊藏的寓言這才騰出血來。

因此，廢墟以及面對廢墟，這種相互映寫的場景其實是不斷出現的，生命中每一個段落都可以是這種場景。而描寫

抑或是召喚——書寫這種生命的形態也有很多種！例如〈箕子世家〉的本身，就傳達了「司馬遷與箕子」原來在「殷墟」之前是可以重疊的；而近代西方漢學中對於「三代紀年」的「斷代」關懷，把「箕子與武王」的對話，納入其「考訂」之中，也是一種面對；同樣地，「處於其中」的自我書寫，也是一種筆調的歸類；把「三代斷代」及〈箕子世家〉當作是「史學」，以及把〈古都〉當作是「文學」，亦誠然是一種面對，一種面對的態度與類別的聯繫；但有形聯繫的根源都莫不是由無形冒出來而呈現的。

於是武王乃封箕子於朝鮮而不臣也。

其後箕子朝周，過故殷墟，感宮室毀壞，生禾黍，箕子傷之，欲哭則不可，

欲泣為其近婦人，乃作麥秀之詩以歌詠之。其詩曰：「麥漸漸兮，禾黍油

油，彼狡僮兮，不與我好兮！」所謂狡僮者，紂也。殷民聞之，皆為流涕。

果然是一派「廢墟」，在《太史公書》中。這麼說來，「廢墟」當然也能被朱天心寫入〈古都〉中了。

是的！「消逝了的不只這些……」、「不自你始」，說她「寫史」也自是有道理的，歷史是大書寫總是綿綿地藏於歷史的小書寫中，「文學作品」因而成了「名著」，總是見證著歷史的文本化！

若只看〈古都〉的表相文字，就等於是「台灣史學界」

寫「台灣史學」似的，朱天心就只是成了「台北史」的「地方志」作者了。

你真是了不得，一語道的！

我可不是外省第二代！

這個「名詞」終究會褪色的。我自己也很「悲」啊，要「遣」！

你不是已有「虛構的大中國」可以玩「虛構情懷」的遊戲了嗎？

可是捷運也很好玩啊！君不見三三一大地震，世界最高大樓（未來）垮了兩座鷹架，我週末去華納威秀因此而要繞路。

這和遣一遣中國情懷有什麼關係？

關係可大了，我要去華納威秀看電影——我還記得小時候在成功新村坐在廣場前看「長江一號」；我哪料到電影在清末曾是「洋片子」，而今卻成了我抹不去的懷古記憶；亦復和「古都」中的青康戲院共同聯線成了老容顏——看完電影後要遁走新光二館的陽台咖啡館，開始寫作；地震造成了災難，交通遭到管制，它擋了我的原來路。我得繞路、換車，從信義路轉松德路、松仁路，耽誤了我寫我中國情懷的時間。

那你寫「在耽誤的路上」好了，反正松德路、松仁路我第一次聽到，對我沒多大意義。

可不是嗎？「歷史」的呈現，端看自我的拋入何方，過去也罷，現在也罷；拋入的狀態倒頭來總要和被拋入糾纏起一份必須理而卻又理不清的情結總帳簿。

那這樣「古都」的路名就顯得有意思了。在「古都」中，你可以注意到，朱天心拼湊的大唐長安或是大隋大興的街道，對她而言，「本土」不經意地常流入她的意識之中，這也正是她自我沖撞與痛苦來源的另一面。你注意，川端康成決不是僅僅以《古都》的文學前輩之姿態，進入她「古都」的篇章書寫與角色佈局中的；細細讀來，一股潺潺的日據時代之遺音氣息，仍然在「胡蘭成時代」之後迴響不已，流經了台大而進入她的世界；西門町啊末廣町，這些街道的反饋與積澱，仍然搖曳了櫻花之姿，化名杜鵑！

那麼，川端康成的影響就不只是文學的姿態出現在她的書寫中了？

正是，文學的姿態之後，還有個身影吧！

是啊！這些街道的名稱，蘭州街、迪化街、南京東路、安東街、重慶南路、北平東路、青島東路，對我而言，路名即是我成長的記憶，烙印著大中國的語境，是如何的在記憶中塑我的形、塑我的心；但對她而言，底下恐怕還有已經被「本土化」了的總督府、台灣電力株式會社、野村一郎的台灣銀行，「啊找到台灣神社了」、「掠過劍潭山腰」；路，對她而言、對我而言，是不同的；我記得的是路名，她掘出傷痕的是「路的歷史」；於是，「林中分歧為兩條路，我選擇旅蹤

較稀之逕，未來因而全然改觀。」

你又說了些什麼？

這是〈古都〉中朱天心引用 Robert Frost 的中譯文鉛體字。

所以我說，朱天心的「古都」，正在「描繪」的古都，是一片廢墟，層層的考古穿透了時光，掘出了歷史之旅，在她行旅的腳下。〈箕子世家〉中箕子憑弔殷墟的影子也因此而不斷浮現於我閱讀之過程中。「也有屋子早荒朽成壘粉遭風吹眇只存庭園和圍牆門台。」消逝了的不只這些，消逝、褪色、物換星移；更緊要的是，都還在呀！只是「名詞」改變了！因此，傅柯的「詞與物」形成了「古都」仍在、「古都」曾在、「古都」何在？——的一片茫然。考古的描繪中情境照然，於是老靈魂才能在此、在昔、在今般地來來去去穿越時光，震驚自己。

我在捷運中翻閱《蒙馬特遺書》，卻見不到「運屍人」來來去去

那麼，說說駱以軍吧！

駱以軍只要搭一趟捷運，就運起了屍旅，「遣懷」出他的「死亡之悲悼」，母子的、外省第二代以及迴向「遺書」之書寫的在與不在之悲與我遣悲；但他雖「遣」，搭的可是「捷運」，完全地現代，完全的今名！駱的筆法，畢竟與朱

天心不同，〈運屍人 a〉他搭完了捷運，到了頁 305 〈運屍人 b〉，彷彿走出了巴黎的地鐵出口，我們望見了——藍天，不！「他（仍然）推著母親的輪椅」，「他經過一個有噴泉池的花園」，「草坪上有一些小圓葉灌木被修剪支架成長頸鹿、恐龍、山羊或是白兔的形狀。」多麼具像的「描繪」（居然可以分辨長頸鹿和恐龍，山羊不是綿羊），而且那個「有」字，很「有」意思！這些「描繪」之中，才是駱以軍的遣悲懷。顯然駱的描繪，幾乎是一種「堆砌」，與朱天心的一個個打自心底而湧出的名詞都是「曾在」不同。因此，九封書信，反而像是母親的屍體突然地跳出來般，第四書就這麼地從頁 89 蹦出而躍騰於頁 309 之前。「在您的遺書中最令我瞿然心驚的那一塊……一次性傷害。」（緩緩翻了一頁，頁 90）

「有太多老傢伙在我們眼前自殺。後來我們才知道，他們早在我們懂得翻開他們的書之前，便已紛紛死去。」

（再翻一頁）駱必須要搭捷運才能遣出悲懷的字句。「也許必須有一組足夠複雜的動作。」駱的文筆，以及他的筆下，是必須要有隱飾，他才會躍出自己的。「怎麼回事？忍不住想問您。當時究竟發生了什麼事？」以「我」稱「您」，來「遣悲」而「懷往」！像是一黑一白的竹籬，不知道他會藏到那裡，又像是一站又一站的捷運之旅，哪裡又被他藏了一個故事的夾縫，夾縫中又有個敘事！

書上不是說他（說）是「隔壁」書寫。

正是，他常將自己放置於一個「夾縫」之中，隱藏自己，

「隔壁」式的書寫可以讓他顯得更冷靜、感覺更自由，羞怯的眼神個性在文體中安頓好之後，文筆就更自在而益深沉了。

你也陷入了作者與文本的聯繫之中？

那是因為「捷運」指點了我許多事！一種無可阻擋的起伏、澎湃，使駱以軍認真思考自己的系譜，因而以另一種方式回應了邱妙津的遠去、《蒙馬特遺書》之「遺書」的書寫告白；我想，駱以軍正認真思考這個面對，他必須面對這個「自我」的「告白（書寫）」之震憾，一如卡繆對存在的「異鄉人」及「自殺」的文學、哲學兩途皆須作出回應一樣；總之，寫作，或他，必須面對「自我」的「存在」這一回事，而這也促使他更深沉地看出了朱天心書寫歷史的意義與告白自我的用心。他在作某種巧妙的銜接。「遣悲懷」呵，主角最終還是「自己」！儘管《蒙馬特遺書》已經逝去，身體已經死亡，「她的身體裡某些部分已經死了。」「一個身體的死亡，一旦進入……專業理解，就會出現了好幾組不同的死亡時間。」決定以「書寫」來「悼亡」的是他自己，搭乘捷運扛下「運屍」之責——抒遣此悲乃是天職的，也是他自己；至於份量有多重，廢墟、容顏與花謝、褪色能有多深，就恐非他所能再搭一趟捷運之料想了；畢竟，廢墟與歷史、斷層與地表、逝者與所悲，傷逝者、書寫者，也只能盡其在「自己」。

但是，不管怎麼說，對於一個要遣悲懷而悼逝者而言，

書中畢竟還是充滿了「描繪」。

的確是如此，「那具屍體」一直不斷地出現，出現在「他替屍體戴上毛線帽，圍上圍巾。」出現在「就像那些放過了賞味期限的保險膜包的切塊水果，摸摸鼻子便丟進垃圾桶了」之後便又再推起「他母親的屍體」。也出現在那具屍體的「生前」，「生與死之間的清楚界限再哪？」「那些他不在的時光，他母親都在看什麼樣的節目喲？」生前的時光，無論「在」與「不在」，都必須由「那具屍體」來映照，生死之間——生前與死後、逝者與懷逝者，界線便在這裡，這條界限不是分別、不是分判，而是聯繫，是生與死的聯繫，把天人永隔理解成「在／不在」，找尋一條因傷感而模糊的界線，恐怕不如從自身的悼念「生前」於「屍體（死後）」的「同在／共在」來得更為深沉！因此，哲學思維畢竟還是決定了文學寫作的方向。

但是「運屍人」畢竟有「屍」有「運」、有「生」有「死」，駱的筆法仍然還是成功的。

如果就「生前」與「死後」，則「那具屍體」似乎意義就不只是「尋找一個生死之間清楚的界線」，而應當是「聯繫」起「在」與「不在」，這就是「死亡」告白與書寫的真實意義，每一個人也都可以作到的！我們沒有筆，但我們仍然以「懷念」之姿在書寫我們自身的身體，仍然留下傷逝歲月的刻痕！駱的體會仍然是用著「對比」與「夾縫」隱藏的筆法，「現代的」名詞不斷出現，來對比一個「過去的」時空，因此，「傳達仁」可以很自然的出現在書中；其次，「那

具屍體」的「生前」——母親在「松山機場」搭飛機降落的那一段書寫，仍然不斷地運用著「描繪」，描繪「坐飛機」的往昔，隨著穿越生死線——藉用了「憶」（還是母親「說」的），不斷地出現這樣的「對比」。也因此，駱也只有用「描繪」來運用「現代名詞」——或者是「過去名詞」。否則，就會形成生死一體，不成其「象徵／描繪」式的「遣悲懷」，以及「生」與「死」的對比了。貫穿其間的，仍然是「憶」的種種在作用我們的人生，過去、死亡、遺書、遺留、現在、映照、映入眼簾的，都可以解釋成駱以軍的風格。過去，留下的不過是一具手推著的「那具屍體」，還是「母親」？向「死亡」的「您」哀悼，還是「遺書」？

因此，駱註定了必須要描繪，也就是一定要讓「那具屍體」來一趟「捷運之旅」，否則，駱的「遣悲懷」與「死亡之舞」的主題之冒出，與「屍」之對話，母親與身體之生死之旅的穿越與駱本身身體記憶的蘊藏，就既不能自「夾縫」中冒出，也不能自「隔壁」傳來聲音。

但是，「隔壁」傳來的淺淺地悲，畢竟到達了終站！

人總要到達那條對街的！下雨了。

.....。

二〇〇二年五月廿五日初稿

六月八日修訂稿

貳

傳播與影響



1900年至1920年臺灣新馬舊體文學之比較研究

佛光人文社會學院文學所教授

楊松年

作此論題的意義

五四新文化運動之前，不論是臺灣，新加坡或馬來亞，舊體文學是當時文藝界的主要文學類型。報章的社論，評論，副刊欄的各類文學創作，都是以舊文體為主，新文學在新馬文藝界偶爾出現，但數目不多。以上所說，主要在說明舊體文學在五四新文化運動前的重要性。可是目前的學術界，特別是新馬文學研究界，在論析文學發展時，總是談及新文學的情況，而忽視在當時雄踞一時的舊體文學。而傳統論析臺灣文學發展史的，也是以新文學為主。¹舊體文學，尤其是五四新文化運動發生前或發生之際

¹幾部新馬華文文學史的著作，論及新馬文學的發展，都以1919年為起點，也就是說，這些文學史作者，都是就新馬新文學來論述新馬的文學，而沒注意及舊文學的情況。李慶年博士論文《馬華舊體詩演進史》補充了新馬文學研究界的一大真空。而要瞭解新馬舊體文學的更詳細發展情形，仍須學術界的努力探討，在臺灣，是有一些研究臺灣舊體文學的單篇作品，如劉伯鑾《臺灣詩歌的發展紀要》。1980年7月8日《中央日報》。但數目甚少。單行本學術著作有廖一瑾的《臺灣詩史》。此書曾於1989年由臺北武陵出版社出版，1999年臺北文史哲出版社也印刷出版。在研究臺灣舊體文學上，是開先河之作。近來研究臺灣區域文學的學者，已一改過去撰寫文學史的態度，他們積極收集各種舊體文學的資料，舊體文學已是他們極為關懷的重要環節。臺灣研究區域文學的著作，有嘉義詩社詳細資料詳

的舊體文學，是一塊被許多忽略的研究板塊。研究自 1900 年至 1920 年臺灣，新加坡和馬來亞的舊體文學的首要意義，就在於此。

中國人移民臺灣，為期極早，明以前已有移民的記錄。鄭成功登陸臺灣，帶領數目極多的中國人移居在這島上，更是大量中國人移民臺灣的空前記錄。也就是說，中國移居臺灣，至 1900 年止，至少有三百多年的歷史。這情況和新加坡，馬來亞不同。中國人第一度大量移民新加坡和馬來亞，卻是始於這個時候（1900 年）。十九世紀末，清政府腐敗，外國勢力入侵中國。中國沿海各地，被外國割裂為多個勢力範圍。社會動蕩不安，經濟破產。沿海地區，特別是閩粵人民，紛紛移往他地。這個時期的新馬殖民地政府，為要開闢新馬，發展新馬的經濟，需要大量的勞工，遂造成大量的閩粵人民移居這兩個地方，特別是當時仍屬海峽殖民地的新加坡，檳城，以及馬來亞的中心地，吉隆坡。三地的移民中當然有一些知識份子，這些知識份子，對故國，對原居地的感情究竟如何呢？有著兩三百年移民歷史的臺灣，和剛剛移居新的土地新加坡和馬來亞的知識份子的心態當然是不同的。後者會對原鄉有著濃

江寶釵《嘉義地區古典文學史》。（臺北：裏仁書局，1998）。彰化詩社文社詳細資料參施懿琳、楊翠《彰化縣維繫發展史》（彰化：彰化縣立文化中心，1997）。施懿琳、鍾美芳、楊翠等《臺中縣文學發展史》（豐原：臺中縣立文化中心，1993）等。

烈的情懷，對剛剛移居的異地有種種的不適應，是可以理解的。前者已是第一代移民之後的第五、六代，甚至更晚幾代，他們對原居地的鄉情，已經非常的薄弱，不過，民族感情呢？這當然是本研究希望瞭解的課題。

新加坡和馬來亞是英國的殖民地，中國也在馬關條約下把臺灣割讓給日本。同是殖民地，但受到不同殖民主義者的統治。在不同殖民主義者的統治下，三地的文化運作，三地的知識份子所關心的課題又有什麼不同？這也是我們很有興趣探明的問題。

在新加坡和馬來亞，英國政府對華人的文化和教育的管制，還是相當寬鬆的。受到中國政治影響的各黨派，也通過報章的控制，發表代表他們立場的言論，希望得到海外的支援。於是各黨派人士，紛紛在新加坡和馬來亞辦報，如《天南新報》是一份支援維新運動的報紙，《總匯報》是支援保守力量的報紙，《中興日報》、《南僑日報》、《光華日報》是支援國民黨的喉舌。各報紙背後既然有政治力量的支援，其報章會顯露濃厚的中國政治色彩，自可想見。

1919年中國發生五四文化運動，文藝界提倡白話文，提倡新思想，攻擊舊體文學。這運動不但在中國起著翻天覆地的變化，對中國以外地區的影響也是非常重大的。本文也將探討五四文化運動在臺灣、新加坡、馬來亞的傳播與影響的情況。

取1900年與1920年為上下限的原因與切入的方法

選取1900年至1920年這段期間的文學位研究對象，也是有原因的。1900年，是臺灣在馬關條約下割讓給日本的後六年，也是戊戌變法發生後的第二年；1900年是義和團亂事發生的年份。1900年之後，更是中國多事之秋，八國聯軍入北京，辛亥革命結束清人統治，外蒙與西藏問題，國民軍北伐問題，袁世凱稱帝問題，軍閥割據鬥爭問題，等等。這些事件的發生對臺灣與新加坡、馬來亞的知識份子究竟造成怎麼樣的影響，是研究界關心的課題；這是本文選擇1900年為上限以及探討1900年後至1920年三地文學的原因。以1920年為下限，主要原因是1919年發生對臺灣、新加坡、馬來亞三地的文學都有重大與深遠影響的五四文化運動，本文以1920年為下限，希望探討在這影響下，五四新文化運動在三地的傳播與影響的具體情形，而在它的影響下，舊文體的運作與命運究竟如何？

本文作者越來越相信，探討一個地區的文學狀況，單是從作品的文本來論析是絕對不夠的。“一個國家或一個地區的文學史，應當是那個國家或地區人類文化活動史的部分。它絕對不是作家或作品史。它除了論析文學作者與文學作品之外，還包括多方面問題的探討：如文學的經營的問題，其中又包括報章副刊與雜誌的編者為何創辦有關的副刊或雜誌，他們容納稿件的標準為何？取稿的原則又是如何？他們的編輯方針對當時和以後的文壇、社會有著怎麼樣的影響？當時的文學團體的運作情況又是如何？對

當時與以後的文壇、社會又起著怎麼樣的作用？此外，也包括文學消費的課題，如當時讀者的興趣與需要如何左右文藝的出版與發表？編者如何考量與照顧讀者的興趣與需要來引導讀者？”²在進行本課題的研究時，更堅定我對上述研究方法的認識。因為不從文學經營、文學作品、文學消費入手，將無法比較清楚地論析三個地區的文學情況，更遑論比較它們的異同。

下文將從文學經營與文學消費，以及文學作者與作品兩大方面來比較臺灣、新加坡、馬來亞舊體文學。

文學經營與文學消費

新加坡和馬來亞的情況

報刊的推動

報紙的出版，在新馬有悠久的歷史。第一份中文報紙，不是出版於中國或臺灣，而是在馬來亞的馬六甲。³之後中國才後來居上。在十九世紀末，上海與北京是中國報紙的重鎮。後來上海與北京報紙的表現，反過來影響新加坡和馬來亞，使到新加坡和馬來亞的報紙，成為推動當地文藝發展的主要中心力量。因此探討1900年至1920年的新加坡和馬來亞的舊體文學，不能不研究當時的報紙。探

²本文作者在今年3月在廈門大學第五屆東南亞華文文學會議上宣讀的論文《研究東南亞華文文學的若干領會》。

³英國倫敦佈道會遣派傳教士馬禮遜（Robert Morrison）於1815年在馬六甲創設《察世俗每月統紀傳》。雖然是一份宗教性質的月刊，卻是第一份華文報刊。

討新加坡與馬來亞文壇如何收到中國的重大影響，也不能不研究當時的報紙。

新加坡於 1900 年之前創設的報章有《日升報》、《叻報》、《星報》（1890）、《天南新報》（1898）、《日新報》（1899），等等。馬來亞繼馬六甲出版《察世俗每月統紀傳》後，在 1900 年之前出現的報章有：《天下新聞》（1828）、《華洋新報》（1828）、《嶼報》（1828）、《南洋時務報》（1896）、《檳城新報》（1896）、《廣務時報》（1897）、《檳城時報》（1898），等等。

在 1900 年之前，新馬報章沒有什創設副刊來容納文學作品，只有報章的一些社論與評論，這些被現代研究界列為新聞文學的作品。

1900 年之後，報章對文學作品越來越重視了。一些報章開始有一些欄位刊登這一類的創作。後來甚至有副刊版位的設立。在 1900 年至 1920 年間，於新加坡創設的報刊有：《醫學報》（1901）、《圖南日報》（1904）、《南洋總匯報》（1906）、《中興日報》（1907）、《解毒報》（1907）、《西中星報》（1908）、《七州府法政憲報》（1908）、《星洲晨報》（1909）、《南僑日報》（1911）、《振南日報》（1913）、《國民日報》（1914）、《國民雜誌》（1915）、《新華僑》（1917）、《養正學校月報》（1917）、《養正學校季刊》（1918）、《南洋育華》（1918），等等。在馬來亞

創設的報刊有：《吉隆坡日報》（1909）、《四州七日報》（1910）、《光華日報》（1911）、《僑聲日報》（1911）、《南洋華僑雜誌》（1917）、《益群報》（1919），等等。

通過欄位的設立來推動文藝

且以吉隆坡的《益群報》所設副刊與欄位來說明馬來亞的文學經營情況：《益群報》在第七頁的文藝版位裏，編者設立多種欄位來容納不同性質不同類別的文學作品。在這期間所設的欄位有：

“教育部”，主要刊登與教育問題有關的作品，其中有論及教育思想，教育制度，或者介紹各地區的教育情形的，如劉經庶的《新教育的目的》，葉紹鈞的《今日中國的小學教育》；

“作述家”，是讓作者登載比較長篇的議論作品，如曾厚祿的《記南洋錫礦開采法》就連載多期；“新思潮”顧名思義，是刊載提倡新思想的篇章，如我的《社會主義與國家主義》，佚名的《什麼是思想》；

“自由神”也提供作者發揮自由思想的版位元元元，作品有譚鳴謙的《德謨克拉西之四面觀》；

“小說界”或“小說”欄登載的是文言小說，作品有厚祿的《余之斷腸史》，悲天的《復仇》，其後編者為提倡白話小說，另辟有“新小說”欄，作品甚多，有楊振聲

的《一個兵的家》，予的《斷手》，大鍾的《祖家貨與唐山客》；

“蕊珠宮”刊載舊詩詞，作者有星若，王培元，林健侯，湘濤，頑空，林詞，梁春雷，流水，海外護花者，河心穀，滄痕生，鄭子瑩，詹受天，李鐵民，等等。

“采風篇”，“問俗篇”取用的是 述各地民生民風的作品，這時段前者的作品 李悲影的《荷屬先達埠調查記》。後者的作品如每日的《南洋旅行談》。

“妙蓮台”登載的有銘文，粵謳，笑話，等等。粵謳如梁春雷的《抵制劣貨》，散文如振家的《忠告南洋之華僑》，笑話如佚名的《諧電》，銘文如駱炯雄的《暗度陳倉銘》，係仿《陋室銘》而作。

《益群報》至1920年4月，仍沒有副刊的推出，欄位多依照以前的形式，不過增加少數的欄位，如“隨感錄”，內容蕪雜，多雜感趣談一些欄位的名稱略有改變，如“小說”易為“小說海”。“小說海”的作品都是白話。“新思潮”也刊登白話之作，針對生活，思考方式，教育問題，軍人的態度，政治等各方面問題提出意見。其後《益群報》改變做法，推出副刊《自由談》，而將上述的欄位收納在這個副刊內，雖然增添了一些新欄位，而一些欄位的名稱沒有較大的改變。以1920年6月份的這份報章來說，《自由談》所容納的欄位有：“新思潮”，“讀者意見”，“新文藝”，“隨感錄”，“新歌謠”，“遊記”，“學生界”，“譯述”，“演講”，“新思潮”，

“問題討論”，“小說”，“新小說”，“教育界”，“讀者俱樂部”，“新劇本”，幾個冠以新字欄位的增加顯示白話文的勢力越來越大。

在新加坡，情況也大同小異，茲以《南僑日報》與《叻報》為例說明。《南僑日報》創設於1911年，創設後當是受到當時其他報紙的影響，也設立欄位來容納文學作品。所設欄位有：“諧文”、“粵謳”、“班本”、“小說”、“記事小說”、“孽情小說”、“神怪小說”、“談叢”、“文苑”、“南音”、“雜文”，等等。《叻報》創刊於1881年12月10日，至1932年3月31日停刊。創辦人薛有禮。所設欄位，計有“紀異”、“叢談”、“雜記”、“雜文”、“奇聞”、“詞苑”、“詩話”、“文苑”、“詞選”、“粵謳”、“南音”、“龍舟歌”、“諧著”、“諧談”、“諧文”、“笑柄”、“隨筆”、“筆記”、“格物”、“史談”、“小說”、“益聞”、“博聞”，等等。

新加坡和馬來亞報章之所以會設立這些直到現在還不能在西報看到的文藝欄位，實受中國的影響。當1872年中國上海《申報》創刊時，已有詩詞和紀事等作品穿插在新聞文字中。新加坡和馬來亞的報章，是在中國報章的影響也推出了刊登文藝作品的欄位元，而在欄位的設立，甚至有變本加厲之勢。很明顯的，新加坡和馬來亞報紙編者設計與推出這些欄目，其目的出於照顧文學作者需要與滿足讀者興趣的考慮。像“詞苑”、“文苑”、“詞選”是給

文人發表作品，給知識份子閱讀的欄位；“諧著”、“諧談”、“諧文”、“笑柄”具市民趣味，是給一般大眾讀者閱讀的欄位，“粵謳”、“南音”、“班本”則是雅俗共賞的園地。

不但如此，編者推出文藝欄位，有時更有巨大的抱負。如 1919 年 8 月 16 日馬來亞吉隆坡的《益群報》推出欄位“新小說會”，目的就在倡導寫實的白話小說的創作。編者清楚地表示，該欄位要求的是寫實派的作品，特別是關於南洋社會的內容，而拒絕黑幕的材料；堅持只要白話作品，而不要文言的篇章；甚至舉楊振聲的白話小說《一個兵的家》為要求的樣本，希望作者依據楊文的樣式寫作。為鼓勵寫作者創作白話小說，編者甚至說，當該欄位元刊登滿百篇作品後，將另將作品印成單行本，每投一篇文稿者，送書一本。

通過副刊的設立來推動文藝

1900 年至 1920 年間，基本上是一個文藝欄位的年代，當時雖然有一些副刊，但為數甚少，1920 年以後，新加坡和馬來亞的文藝界，才步入文藝副刊的年代。

新加坡和馬來亞的文學副刊是在文學欄位的基礎上設立的。編者在一版中集合多個欄位元而冠以一個刊名，就是副刊了。例如新加坡《中興日報》於 1907 年創刊，當時就闢設一個版位，名為《非非》，其中有“詞林”、“文苑”的欄位；《星洲晨報》於 1909 年 8 月創刊。該報設有副刊《警夢鐘》，內有欄位“小說”、“諧談”、“諧文

”、“粵謳”、“匪俎”、鼓吹聲“、”詞苑“等。《國民日報》於1919年4月創設副刊《國民俱樂部》。副刊就集合多個欄位元如“隨感錄”、“傳記”、“瀛談”、“叢談”、“粵謳”、“小說”、“教育界”、“實業界”、“文苑”等組成。“文苑”後易名“詩苑”、“詩選”、“詩詞”等。

相對於文藝欄位來說，由於副刊比較有綜合性與系統性，因此更方便編者在創設副刊時，可以作較整體的規劃，與作鮮明的要求。甚至在編刊的過程，對有關刊物有何想法，有何要求，也可以在某一期副刊的刊首語提出他的意見和看法。以新加坡《國民日報》的副刊為例說明吧。《國民日報》創設於1914年5月，1919年4月推出第一個副刊《國民俱樂部》，1919年6月，改組這個，另定名為“新國民”。定名為新國民的原因，是要“新我國民”，而要“新我國民”，編者極力強調步趨世界新潮流的重要性，他說：“世界為進化的，亦趨新的，欲立國於世界斯不能不順此趨新之潮流。”而國家要趨新，需先新其國民，所以他又說：“顧國家也，皆無機物也，其新的程度若何，胥視我國民之新的程度若何而定之。”要新國民，那麼文學教育就很重要的了，這是編者改組《國民俱樂部》為《新國民》的原因。編者說：“從今本部特改《新國民》，本此志也，內容悉以容納世界最新思潮、最

新學說，冀一新我國民之耳目，亦聊盡我言論界之責任於萬一云耳。”⁴

關於“在編刊的過程，對有關刊物有何想法，有何要求，也可以在某一期副刊的刊首語提出他的意見和看法”一點，可以《國民俱樂部》為例說明。前曾指出，《國民俱樂部》創設於1919年5月。編刊至第二個月，編者為加強副刊的介紹世界新潮的內容與教育興革的內容，因此在刊首語作如是的宣佈：“本俱樂部概為容納世界新潮與教育興革等件起見，故對於無關重要之文字暫不登載，閱者諸君倘有惠稿，除欲發表新文藝外，其餘詩詞頌箴等件，以限於篇幅，概置不錄，務請投稿諸君注意。”⁵

臺灣的情況

1900年至1920年間臺灣文藝界經營文藝的情況和新加坡與馬來亞有很大的不同。在這期間，臺灣報界創辦的報紙，有《臺灣日日新報》、《臺灣新聞》、《鵬南日報》、《東臺灣日報》、《新高新報》、《臺灣經世新報》、《臺南新報》、《臺灣新民報》。然而這些報紙，多是日文報紙。而刊載中文文學作品的，有《臺灣日日新報》，《臺南新報》等。但這段期間的《臺南新報》已經

⁴見1919年6月20日《國民日報》。

⁵見1919年6月5日《國民日報》。

沒有保存。⁶《臺灣日日新報》是由日人經營的，目前臺灣圖書館所藏的這份報紙，也是從1924年起才能得見其中的一些報章。⁷與新加坡和馬來亞不同的是，當時臺灣出版的期刊雜誌比新馬多，有《臺灣文藝》、《相思樹》、《新泉》、《新星》、《蛇木》、《綠珊瑚》、《新學叢誌》、《南瀛集》、《經鹿》、《新生》、《紅塵》、《熱》、《若草》、《紅檜》、《月桃》、《南方》、《人形》、《木瓜》、《臺灣俳壇》、《臺灣文藝叢誌》、《曙》、《諸羅》、《南方藝術》、《荊棘之座》、《潮》，其中最需要仔細探究的是《臺灣文藝叢誌》。但是除了《臺灣文藝叢誌》外，多數是日文刊物，有中文作品的，又多沒有存藏。可以說，臺灣的報紙，不象新加坡和馬來亞的報章，由於英殖民地政府的善妥保存，目前大部分早期新加坡和馬來亞的中文報紙都相當完整地保存在大英圖書館中，新加坡國立大學中央圖書館也購買及保存了這些報刊的縮微膠捲，這使得新加坡和馬來亞的副刊文學有很好與寬闊的研究空間。

詩社文社的蓬勃發展

報章給予當時臺灣文學作者活動的空間既然有限，文學作者的文藝經營方式也就有其他方面的轉變。知識份子

⁶ 臺南市圖書館只藏1924年起的這份報紙。臺大總館存有自1921年5月至1937年1月的這份報紙

⁷ 臺北五南書局影印自創刊時期起的這份報紙，但品質差，報紙內容幾乎無法察識。

積極發展傳統的文人結社的活動方式。文人結社，在明末清初的文壇，已是非常的活躍。江南江北，大大小小的文社，詩社，比比皆是。影響所及，在明鄭時代，臺灣就有海外幾社的設立。到了清代，詩社依然是文藝界的重要組織，如康熙二十三年（1684）的東吟社，道光六年（1826）漳化的鍾毓詩社，道光、同治年間新竹的潛園吟社，光緒四年（1878）臺南的崇正社，光緒十二年（1886）新竹的竹梅吟社，光緒十五年（1889）的斐亭吟會，光緒十六年漳化的荔譜吟社，光緒十七年（1890）臺南的浪吟詩社，臺北的牡丹詩社，光緒十八年（1891）臺北的海東吟社，光緒二十三年（1897）彰化的鹿苑吟社，等等。馬關條約後，臺灣割讓日本，“滄桑之巨變，家國之巨痛，士人感受更深。從前所讀四書五經，準備科舉考試的讀書人，如今已感到功名無望，生活潦倒，只有藉詩酒來發洩心中的不滿，及對祖國的懷念。為了維繫漢文化，中國國學於不墜，於是各地紛紛設立私塾，教導國學，並且吟誦詩文，表示士人對祖國的忠貞，不屈服異族的統治。各地讀書人為了互通聲氣，以期保存國粹，於是各地詩社，相繼成立，五十年間，詩社數目之多，達到空前。”⁸1900年至1920年間，也是詩社文社非常蓬勃發展時期。其中一些例子如光緒二十七年（1901）霧峰的櫟社，彰化的拔社，光緒三十一年（1905）樹林的詠霓詩

⁸ 陳國威《臺灣詩社初探》。《壠商學報》第二卷。1994年5月。頁4-5。

社，光緒三十二年（1906）臺南的南社，宣統元年（1909）臺北的瀛社，宣統二年（1910）臺北的西瀛詩社，宣統三年（1911）高雄的鳳岡吟社，嘉義的羅山吟社，桃園的桃園吟社，臺南的嶼江吟社，1914年宜蘭的仰山吟社，臺中的黎江吟社，臺南的蘆溪吟社，彰化的鹿江詩會，1915年臺北的妍社，嘉義的玉峰詩社，臺南的春鶯詩社，1916年嘉義的青年吟社，1917年臺北的芸香吟社，嘯洋吟社，杏社，彰化的崇文社。1918年臺中的敖魚西吟社，1919年雲林的芸社，嘉義的尋鷗吟社，臺南的竹橋吟社，1920年雲林的炎社，嘉義的樸雅吟社，峰崙詩社，無名吟會，鶯社，臺南的西山吟社，高雄的旗津吟社，等等。⁹其中彰化、臺南、臺北、嘉義詩社文社之多，更予人以深刻的印象。

這些詩文團體都推出各式各樣的活動，較常見的有小集聯吟，命題徵詩。如南社就每月命題徵詩，而在春秋佳日，更假開元寺、竹溪寺、西華堂、三官等勝地催詩唱和。而大型活動，有全縣詩社聯吟，甚至有大至全省詩人聯吟的。霧峰的樂社，曾於1910年召開全島詩人大會，流連倡和，稱一時之盛。瀛社也在1914年函邀南北詩人一百一十位舉行聯吟大會。

⁹ 嘉義詩社詳細資料詳江寶釵《嘉義地區古典文學史》。（臺北：里仁書局，1998），頁243—245。彰化詩社文社詳細資料參施懿琳、楊翠《彰化縣文學發展史》（彰化：彰化縣立文化中心，1997），頁109—117。

擊鉢詩是當時盛行的作詩方式。擊鉢詩有六項限制：一限時交卷：即在聲響起前必須交卷。限詩韻：由德高望重的公開拈韻，抽到什麼韻，就以該韻作詩；限詩體：規定作兩題，首唱限制作五律或七律，次唱作七絕。平仄規定極嚴，不得有拗句。限詩題：依以下數類題材出題：天文類，如夕照、春雷、苦旱等；時令類，如早春、秋興、新寒等；地理類，如杜鵑花城、五峰瀑布、楓橋等；寺觀類，如靈岩參禪、聽經、古寺聞鐘等；宮室類，乳赤崁樓、題環翠樓、宿指南宮等；慶喜類，女國父頌、端午節懷屈原、新婚宴等；送別類，如重逢、餞歲、機場送別等；集會類，人日雅集、登高會、春宴等；遊眺類，如夏遊日月潭、阿里山觀日出、海天秋望等；人事類，如話舊、鄉夢、師門感舊等；人物類，如岳飛、杜甫、文天祥等。限詞宗：由有名望且具才學者擔任詞宗評選作品；限交一首，每人作兩題，一題律詩，限坐一首；一題絕句，亦限作一首。

以下以彰化鹿江詩會的活動為例說明：1915年乙卯，該會第一期的活動：課題〈春燕〉，限元韻。左詞宗林仲衡，右詞宗施梅樵，共得詩二百三首。會員有：蔡子材、蔡子昭、莊太嶽；客員：陳雪滄、香砂、郭意、石居、吸天、樵隱、芷庭、詩培、秋園、紹年、國禎、素癡、文宗、林培英、簡若川、陳雪樵。

新加坡和馬來亞也是有詩社文社的組織的，如1882年中國領事左秉隆（1850—1924）曾成立會賢社，1889，王

會儀、童梅生成立會吟社，黃遵憲（1848—1905）來新加坡，曾出任會吟社的評稿工作。1892年黃遵憲成立圖南社，邱菽園曾在1896年和1897年成立麗澤社和樂群文社等。這些詩社文社如會賢社，每月皆有詩文課題，讓參加的文士作業。在他批改後給予獎金。圖南社每月也有社課，作業佳者，還被刊登在《星報》與《叻報》上。可見新加坡的詩社、文社在培養人才，推展風雅之道的作用。不過，不論從規模或活動說，都不及臺灣的龐大和熱烈。

臺灣和新馬的文學作者與作品

新加坡和馬來亞重在通過報章的力量來推展文藝活動。不論是報章的欄位或副刊，由於面對的是人數較多的讀者，因此欄位的規劃，副刊的設計，必然是出於以大眾為消費對象的考慮，大眾的興趣廣泛，所以所規劃的欄位項目乃多，而這也構成欄位的特色。前文曾提到吉隆坡的《益群報》曾設立多種欄位，如“教育部”、“作述家”、“新思潮”、“自由神”、“小說界”或“小說”、“蕊珠宮”、“采風篇”、“問俗篇”、“妙蓮台”等，就是以多元的題材與體裁來照顧不同的讀者的需要的。這就使到早期新加坡和馬來亞的舊體文學在內容上和表達的樣式上呈現繽紛色彩的特色。注重論文的欄位有“教育部”、“作述家”、“新思潮”；注重小說的欄位有“小說界”或“小說”；注重舊詩詞作品的欄位有“蕊珠宮”；注重散論、遊記的欄位有“自由神”、“采風篇”、“問俗篇”。而“妙蓮台”中登載的銘文、粵謳，

等更具特色。《叻報》所設欄位，也是如此，“史談”、“雜記”、“雜文”、“奇聞”、“笑柄”、“隨筆”、“筆記”、“格物”、“史談”、“益聞”、“博聞”，多散文；“文苑”、“詞選”多詩文作品；“紀異”、“叢談”、“小說”多小說，而民謠、戲曲見於“粵謳”、“南音”、“龍舟歌”。

本文不擬羅列作品來介紹當時新加坡與馬來亞文學作品的情況，我們只是從其中的一些文類就可以知道當時文學作品的繽紛情形。

以當時所發表的小說來說，單是《叻報》的小說欄位，所出現的作品依據編者所列，就有以下的種類：“哀情小說”，“滑稽小說”，“實事小說”，“社會小說”，“報應小說”，“寓言小說”，“道德小說”，“偵探小說”，“騙術小說”，“述異小說”，“言情小說”，“規諷小說”，“記事小說”，“怪異小說”，“果報小說”，“俠義小說”，“義俠小說”，“懲謹小說”，“瘟疫小說”，“家庭小說”，“哀遇小說”，“哀豔小說”，“驚言小說”，“黑幕小說”，“警世小說”，“冤情小說”，“俠情小說”，“苦情小說”，“幻情小說”，“華僑小說”，“抒情小說”，“諷世小說”，等等。

再以當時的另一種文類粵謳來說，也非常精彩。粵謳是廣東民間的一種音樂曲藝，摹擬民歌、民謠，而用廣東方言寫成，可以詠唱。當時的新加坡和馬來亞報章都非常

重視這種文學樣式，吉隆坡的《益群報》、新加坡的《南僑日報》、《叻報》、《天南日報》、《振南報》、《星洲晨報》都刊載不少這一類的作品。粵謳原多抒寫男女愛情，也常描寫妓女的生活。但在新加坡和馬來亞的此類作品中，有繼承傳統的，也有創新的，如貞泯女士的《跟錯你》止於傳統的男女情愛，僑的《春又到》就在傳統的情愛的主題上，賦予更廣闊的內涵：“春又到。原係舊相知。一年一度。幾咁依期。但係隔別時多。相處時又無幾。千金一刻。不可放過分時。今日共你瘟下舊情。就歡天喜地。大家唔見咁耐。講幾句契闊相思。春呀一別直到如今。無時係得意。滿途荊棘。睇見咁就心慈。況且西藏及庫倫。風潮屢起。正係楚歌四面。一聲鼙鼓一聲悲。重怕六國銀團。將行解散主義。司農仰屋。唔知怎樣支援。講起番黎。件件都係危險事。唉。齊奮志。天時兼地利。咪話春風無力利。咁就任佢大局崩離。”¹⁰將當時眾人關心的西藏，外蒙，與向外國舉貸鉅款的時事問題納入傳統抒發男女情愛的粵謳中。

臺灣的舊文學，相對於新加坡和馬來亞來說，歷史較為長久。明末隨鄭成功來臺灣的文士，有盧若騰（1598—1664）、徐孚遠（1599—1665）、朱術桂（1622—1683）等人；而當時在臺灣的詩人，有沈光文（1612—1688）。其後遊宦文士有高拱乾、孫元衡、宋永清、章甫（1755—1816）、蔡廷蘭（1802—1859）、姚瑩（1785—1852）、

¹⁰ 見1913年1月27日《南僑日報》。

林占梅（1821—1868）、陳肇興（1831—？）、沈葆楨（1820—1879）、陳夢林、張湄之、鬱永河、楊雪滄等人。自明鄭時期至清末，遊宦士人與本地士人，綿綿不斷。這些士人的作品，已成臺灣舊體文學的豐富遺產。在1900年至1920年間，臺灣士人又有不同的類型出現。施懿琳、楊翠的《彰化縣文學發展史》把日治初期的彰化傳統文人分為四種類型：不願成為亡國奴而西渡大陸者；閉門不出，披髮佯狂者；與日本執政者保持良好關係者；藉由詩社組織推行文化抗日者。¹¹其實這四種類型也可以包括整個臺灣當時文人的不同情況。由於臺灣傳統文學有比較長久的歷史，詩社文社活動蓬勃，已是一項特色，而在日人的嚴酷管制下，寫作自由的空間有限。報章既然不能提供廣闊的園地，文人遂另行闢設發表的管道。通過社團活動來進行發表工作，是其中一項管道，出版詩文集也是另一條重要的道路。在這時段，我們看到湧現許多成名的詩人文人，湧現不少已出版或未刊行的詩文集。而這是新加坡和馬來亞較少看到的情形。在新加坡和馬來亞，我們當然可以舉出一些成名的詩人與文人的名字，如康有為、丘逢甲、梁啟超、秦力山、邱菽園、葉季允、潘飛聲、李鐵民、吳鈍民、洪鏡湖、郭碧峰、吳天囚等人。而更多的是一般的寫作者和只知其筆名的文士。換句話說，由於新加坡和馬來亞的報紙多，文藝欄位、文藝副刊多，許多寫作

¹¹ 施懿琳、楊翠《彰化縣維繫發展史》（彰化：彰化縣立文化中心，1997），頁94—102。

者都有發表的空間，於是出現的作品量大，但湧現的成名作者反而不如臺灣集中，作品收集成書，不論刊刻或未刊的，也比臺灣少。這時期，臺灣文人如吳德功（1850—1924），有《戴施兩案紀略》、《讓臺記》、《瑞桃齋詩話》、《瑞桃齋詩稿》、《瑞桃齋文集》；洪月樵（1867—1929），有《寄鶴齋文稿》；許夢青（1870—1904），有《鳴劍齋詩草》、《聽花山房詩集》；王松（1896—1929），有《臺陽詩話》、《滄海遺民賸稿》、《友竹行窩遺稿》等；呂喬南（1864—1918），有《蘭雪草堂詩稿》；丁寶濂（1864—1929），有《蓮溪詩草》；施梅樵（1870—1949），有《捲濤閣詩草》；陳懷澄（1877—1940），有《沁園詩草》；黃河清（1885—1935），有《薜蘿山房詩稿》；張漢（？—1941），有《守墨樓臺》、《擊鉢吟集詩》；林景仁，有《摩達山漫草》等；林鶴壽，有《泛梗集》；傅錫祺，有《鶴亭詩集》、《櫟社沿革志略》；賴紹堯，有《逍遙詩草》；陳瑚，有《趣園詩草》；莊嵩（1881—1938），有《太嶽詩草》；蔣龍，有《雲從詩草》；王學潛，有《卿淇詩草》；蔡惠如（1881—1929），有《鐵生詩草》；林獻堂（1881—1956），有《海上唱和集》、《東遊草》等；連橫（1878—1936），有《大陸詩草》、《臺灣贅談》、《臺灣通史》、《臺灣詩乘初稿》等，其《劍花室詩集》也收有此時期所寫的作品；陳渭川，有《瘦雲集》，未刊行；王芷香，有《懷玉集》；趙鍾麒，有《畸雲小稿》。這時期臺灣文壇還有沿革特色，居住臺灣的日本人也有不少喜歡舊

體文學的寫作的，如曾任《臺灣日日新報》主筆的衿山衣洲，常邀文士唱和，編有《南菜園唱和集》；出掌臺灣總督府國語學校教鐸的中村櫻溪，也常與友人唱和，有《涉濤集》、《涉濤續集》；館森袖海，有《拙存園叢稿》；小泉盜泉，有《盜泉詩稿》；士居香國，有《征臺集》等。

和南來新加坡與馬來亞的中國作者如左秉隆、黃遵憲、康有為、丘逢甲等人，給新加坡和馬來亞文壇帶來一番激動一樣。在這期間到臺灣的中國作者，如章太炎、梁啟超等人，更給日據時期的臺灣文人帶來鼓舞的力量。尤其是梁啟超，留臺期間，與社集人士相集與酬唱甚多，成詩八十九首，詞十二首，影響尤大。其中《三月三日遺老百餘輩設歡迎會於臺北故城之薈芳樓敬賦長句奉謝》其二云：“樽前相見難啼笑，華表歸來有是非。萬死一詢諸父老，豈緣漢節始沾衣。”論者說此說到當時文學作者內心深處。

臺灣新馬作者關懷的課題

由於新加坡、馬來亞與臺灣的政治、社會情況不同，文學作者關懷的課題不同，影響所及，作品所反映的問題也自然不同。前文提及，二十世紀初，中國南方人民大量湧進新加坡和馬來亞。英國政府對這群人民的湧入，基本上是歡迎的，因為他們符合政府的要求，需要大批勞動力來協助新加坡和馬來亞的開闢。對這些新湧進的華人，英國政府的態度是，只要不影響他們對新加坡和馬來亞的管

治，他們允許這些華人在文化上、政治上、社會上、教育上，有較為自由的空間。這是新加坡和馬來亞之所以可以有眾多報刊創設的原因。而在可以允許的範圍內，文學編者與作者紛紛提出他們當時所關心的課題，或轉載他們興趣的課題的其他地方的文章。所以當時的文學作者，不但在作品中抒發一己的情感，也常針對他們所關心的國際時事問題發表他們的意見。這些知識份子剛從中國南來，對故鄉的情感非常濃烈，對中國的政治與社會問題非常的關切。可以說僑民意識深厚。這些抒發對故鄉情感的篇章，或者表露對故鄉的眷念，或者悲慨遠離故鄉的飄泊生活，或者寫對家鄉親人、友人的懷念，或者為不得還鄉而痛哭，或者表示對南洋社會並沒有像他們原本所想像的那樣美滿而深感惆悵。這些作品比比皆是。而中國局勢的動盪，中國當政者的賣國行徑，也引起他們的口誅筆伐。如1900年義和團的亂事，在新加坡的報章《天南新報》、《叻報》和馬來亞的《檳城新報》都引起編者和作者的熱烈反應。其後的外蒙問題，中國政府大舉外債的問題，也是眾所關心的課題。新聞評論固不必說，舊詩詞、散文作品幾乎天天都可以看到作者對這些時事問題表達了他們的情緒與看法。即使是俗文學中的歌謠或粵謳之作，也不乏此類篇章。以下以兩首歌謠為例給大家看看當時的情形。《南僑日報》所轉載的廣東排俄會古劍夫的《排俄歌》：“嗚嗚嗚嗚，憤憤憤憤。我中國民，精神速振。暴俄野心，協約逼認。獨立煽蒙，屢生禍釁。奪我藩籬，奪我邊郡。罔顧邦交，公法不聞。恣意欺凌，勢難啞認。撻伐不

伸，瓜分又引。國破家亡，人財俱泯。飲恨吞聲，普天同憤。凡我國民，雄心應振。富者輸財，貧者出陣。軍以餉成，糧足兵奮。民氣方新，英雄發韌。協力同心，捐囊勿靳。宜發熱忱，一人一份。愛國精神，中華威震。警告同胞，奮奮奮奮。”以及廖平子的排俄歌《長歌當哭力排俄》（節錄）：“康君好作排俄論，勸我更作排俄歌。黃埃沖天白日動，鯨吞蠶食意雲何？憶昔軒轅奮戈起，百族倉皇隨風靡。四千載後患侵尋，更恐膚並剝髓。吁嗟乎人生之壽不過百年，何堪弱肉強食遭顛連。揮戈自是男兒事，能以人力迴蒼天。敵不盡兮戰不息，衝鋒陷陣吾天職。側身天地何茫茫，短衣匹馬馳荒域。吁嗟乎康君汝試仰望蒼天雲，其下蓬蓬有生氣。今是吾族策功勳，慎莫嗟傷時勢改。猶當鬱勃為光彩，興來灼灼看吳鉤。…”

臺灣文學作品的內容則不一樣。光緒二十年（1894）在馬關條約下，臺灣讓給日本。第二年五月，日軍進入臺北。十月占領全臺灣。臺灣人對日軍的占領是抗拒的。抗日的志士可以說此起彼伏，此伏彼起、1895年有唐景崧、劉永福、林大北；1896年有劉德杓、簡義、柯鐵；1898年有陳發；1901年有詹阿端；1907年有蔡清琳；1912年有劉乾、黃朝、陳阿榮、羅福星；1903年有張火爐、李阿齊、賴來，1934年有羅阿頭；1915年有余清芳、江定、羅俊等。臺灣人死難的達六十五萬人。文學作者遂以他們的筆尖紀錄了這段臺灣的悲慘歷史，如洪月樵長篇之作《臺灣淪陷紀哀》，許夢青七律之作《憫亂》；日軍治臺，一方

面以武力壓制反抗力量，另一方面以高壓的政令控制人民對日人的嚴苛管制文學作者也表露了他們的不滿與控訴，如許夢青《過廟有感》表示：“宮殿巍巍護五韻，無端大地起妖氛。稱兵至逞薰天焰，侮聖真成掃地文。滿目詩書經劫火，傷心院宇駐胡軍。牛溲馬渤終貽恨，安得咸陽一炬灰？”文學作者也對日人的嚴厲課稅以及徵役的條例和役夫蒙受的種種苦難提出激烈的抗議。

在日人統治下，日人刻意斷絕臺灣與中國大陸的密切關係，加上文化嚴苛的管制，在臺灣這時期的文學作品中，我們感覺不到臺灣寫作者對中國政治、社會、軍事所發生的種種事件的關心。即使是在1919年發生的驚天動地的五四文化運動，它可以在一兩周內，在新加坡和馬來亞引起反響，可是臺灣文藝界卻必須等到1922年在一位留學日本的臺灣青年黃呈聰到中國遊歷，眼見五四運動如火如荼的展開，並在中國造成波瀾壯闊的影響，在1923年於《臺灣》介紹白話文後，才將五四文化運動傳播到臺灣來。由此可了解在這時期，新加坡和馬來亞與中國的關係，要比臺灣來得直接。

結語

研究新加坡、馬來亞和臺灣舊體文學的異同後，我深深地感到，處在同一時段，但分隔在南中國海兩端的新加坡、馬來亞和臺灣，竟因為在不同的殖民地統治者的統治，殖民地統治的文化的不同，以致在文學的傳播上，文學的活動上，文學關心的課題上，竟然出現如此鮮明的歧

異。在新加坡和馬來亞，學者為探尋早期文學作者活動的足跡，努力地在舊報章堆中挖掘當時的史料；而臺灣學者，為探尋當時的文學情況，則必須展開區域文學的研究，探討早期作者的活動與收集他們的作品，田野調查竟是這些學者重要的研究工作。

作這項研究，也令我深深的瞭解：研究一個時期，一個區域的文學，確實應當分析當時編者、作者經營文學的視角，運作的方式，內心的企求；並根據當時文學作者的活動和創作，瞭解他們的心靈世界，分析他們所關懷的課題，以及這些課題和當時政治，文化，社會的交叉關係。很明顯的，跨學科的研究可以使這項課題的研究，更為全面與深入。

影響與傳播——

五四白話文的提倡對新馬臺灣文學的影響比較

佛光大學文學所研究生

張佳欣

一、前言

晚清的改革派先進如梁啟超、夏曾佑、黃遵憲等人主張以文學作為啟發民智的工具，強調文學（尤指小說）的本源是客觀的社會現實反映、要能清楚傳達思想，於是有了文體變革的呼聲。1917年，胡適在《新青年》發表〈文學改良芻議〉，提出「八事」之論點；隨後，陳獨秀也發表〈文學革命論〉，提出「三不主義」；兩篇文章的重點皆主張重新整頓文學之內容形式，成為新文學運動的先驅。梁氏等人體認到舊文體已不敷時代所需，胡、陳則進一步鼓吹新文學應以白話來表達，內容應具備現代思想。亦即，中國新文學的發展，起始於文字之改革。新文學運動受到五四民族運動的刺激，加速了革新的腳步，五四以後，全國各地以白話文為主的文學社團、雜誌刊物紛紛成立，造就新內容新形式的文學作品，1920年教育部通令國民學校採用語體文教學，呈現一片革新現象。

要談五四白話文的提倡對新馬和臺灣新文學的影響，限於篇幅與後來文學發展的不同，必須先界定這兩地文學史的分期。新馬部分，本文以楊松年先生的分期：1919年至1924

年僑民意識濃厚時期(亦即馬華新文學的萌芽期)為據；臺灣部分，定在1920年至1925年臺灣新文學的搖籃期(本文從《臺灣青年》的創刊，到張我軍引起的新舊文學論戰為止)；蓋此範圍兩地之新文學皆受到中國五四白話文的影響，較具有可比性。

二、僑民意識濃厚時期的新馬華文現代文學

新馬華文現代文學的發展，與報紙的副刊脫離不了關係。

十九世紀末，受到中國戊戌政變的影響，刺激了新馬華文報業的發展，除了較早的《叻報》(1881—1932)外，著名的有《日星報》、《檳城新報》、《振南日報》、《天南新報》等，其共同特色：刊載內容以中國時事為主，充滿濃厚僑民意識。關於文藝部分，則散見於各欄位之中，多為以文言文表達之文學作品。對於馬華新文學的起點，一般以馬華文學史家方修和苗秀的分期為據，即1919年10月1日《新國民日報》推出《新國民雜誌》——新馬報紙第一份正式副刊(絕大多數仍以舊文學作品，屬於新文學範疇的稿件，只有少數評論或雜文¹)創辦為發端。

而早在1915年至1919年6月5日之間²，吉隆坡《檳城

¹ 參見方修〈導言〉，收錄於方修所編之《馬華新文學大系(十)出版史料》，(星洲世界書局有限公司印行，1972年4月香港第二次印刷)，頁1。

² 郭惠芬認為《國民日報》副刊《新國民俱樂部》於1919年6月

新報》、《益群報》和新加坡《叻報》共刊登了二十二篇糝雜文言語匯的白話小說(儘就小說而言，未觸及其他文類)，篇幅從翻譯小說及表現趣味的作品為主到開始涉及國事民生的問題³，說明在五四運動之前已有白話創作之跡。

雖然白話文的創作在五四之前即已有之，但積極推展白話文以作為表達和接受新思想新價值的關鍵還是受到 1919 年的五四運動所刺激。五四時期，受到國際局勢激變帶來前所未有的刺激的新式知識份子，個個懷著哀其家國不幸，怒其百姓不爭的強烈改革心態，以嚴厲的詞語批評舊社會的不是，一干子打倒孔家店，痛責儒教禮制…，引起各方關注。以傳播角度來說，這種方法成功地達到了「引起注意」的效果。五四在中國掀起全面性求新求變的改革，形成波瀾壯闊的效應，對於離鄉背景、對祖國懷強烈歸屬情感的僑民而言，無異成為一股思想傳播的強勢力量。例如《國民日報》的副刊《國民俱樂部》，受到五四影響，更名為《新國民》，目的就是要帶領人們邁入新世紀的里程，接納新式思潮新學說。《南洋商報》在其副刊《新生活》的發刊辭〈我們為什麼要辟此欄〉寫道：「人類的歷史，是進化的歷史。人類的生活，當然要隨時間以進化。怎樣會進化？無非是避惡移善、去舊就新。怎樣是善？怎樣是新？善與新就是適應。」

5 日提倡「新文藝」，因而將此日定為馬華新文學史的起點。見於郭惠芬著，《新馬華文文學的現代與當代》，廈門大學出版社，2002年3月第一版，頁8。

³ 同前註，頁9-17。

為了能夠將新時代的思想觀念推展出去，一群南來的知識份子注意到以「文字」做為應用媒介的重要。當時移居南洋的人們，多數是文化程度不高的勞動階級，為了增長他們的智識、提昇文化水準，以淺顯的文字作為方便溝通的工具，成為勢在必行的任務。《新國民日報》編輯張叔耐在副刊《新國民雜誌》的〈例言〉寫到：

報紙是開通風氣的東西，自要使得人人能懂才好。若滿口之乎者也，說著經書上的話頭，孔孟的道理，只討好了舊派的人，新派的人便不贊成了。並且也太不合時宜。若還只用些新名詞，日日講平等自由，貪圖形式上好看，上等社會的人，是本來懂得的了，不消常常噪聒，而下等社會的人，又理會不來，並且也不是眼前著緊的要務。眼前我們報紙上應當講的，是極要緊極淺顯的話頭。因為國家已在實在危險的地位了，所以要講愛國，將這兩個字來喚醒民心。⁵

將民眾列為閱讀報紙的主角，報紙刊登國家所發生的要緊事件，目的在喚起民眾的「愛國」意識（指的是愛中國），因為對像是民眾，「故對於下等社會，比上等社會更注意。因此這些滑稽科諢，淺顯的說話，越發少不來。⁶

⁴ 刊載於1923年9月6日《南洋商報》副刊《新生活》。

⁵ 原載於1919年10月6日《新國民日報》之社論，收錄於同註1，文藝園地的草創，頁4。

⁶ 同前註。

星洲《叻報》編輯林克諧曾提出一篇文章：〈欲言語統一非改編小學國文課本以白話不為功〉，內容談到言語統一的意義：

蓋白話國文，文義淺近，其文字即言語，言語即文字。以此而施之於小學生，由國民而高小，其後七年，讀之，默之，講之，卒不能將所學者而說話，吾不信也。…夫文義既淺近矣，而所作尋常之文件，亦易達意，無必深索遠引，而耗費時間。⁷

林氏認為白話文教育可以作為實用於社會的基礎，文言合一，才不致造成溝通的障礙。

張、林二人針對當時的現實問題提出發難，對僑民意識濃厚的華人來說，中國社會發生什麼事情，必為其關注之焦點；以其所處的「文化幼稚——或竟無有的南洋」而言，提昇人民的知識水準，在人類進化路上與西歐東亞並駕齊驅⁸，成為迫在眉捷的任務。以白話文作為表意工具，喚起民眾愛國意識、進行教育改革，正好符合了當時社會的需求，亦即傳播理論中說的「選擇性的暴露」(selective exposure)。

⁹

此外，諸如《新國民日報》以文言文發表的〈白話文在

⁷ 刊載於1919年9月3日《叻報》。

⁸ 〈「南洋評論」出版宣言〉，1922年11月9日《新國民日報》本坡新聞版。

⁹ 方蘭生著，《傳播原理》，(臺北：三民書局，民國73年10月初版)，頁231。

社會之勢力》¹⁰，闡述白話文在中國不受重視之因，說明白話文的悠久歷史，以為白話文樹立理論基礎。嘯崖的〈通俗白話報極宜提倡〉，強調提倡白話可以補助社會教育所未逮、灌輸普通人的常識、開放平民的眼光、化移種種的陋習。¹¹一篇〈西報論白話大之功效〉的文章，作者認為中國學生運動所以能成功，「其根源可以直接求諸《新青年》、《新潮》、《新中國》、《新教育》等雜誌，此等出版物皆用白話印，消場甚廣。凡不甚通舊文字而於國家同一有價值之人民，皆得閱之。」以及叻報特別啟事的文藝欄擬另辟「自由談」一項，提到「本報凡各種社會問題，皆可自由討論，以作社會之指南，……文字白話文言皆可，但文言淺顯為好，以便社會一班之閱讀。」¹²等等諸多以嘗試用白話寫成的政論性散文，可以看出作者在傳播技巧方面的切中實際。在面臨新世紀舊制度強烈受到質疑之時，為了讓新思想能夠割根於人們的觀念意識中，傳播者必須減少和受播者之間的「心理距離」(psychological distance)。¹³而這正是形成中國知識份子與平民百姓兩種階層的差距，文言和白話各有使用領域，致使知識不能普及。胡適在提倡新文學的時候便如此批評舊文學：

¹⁰ 新加坡《新國民日報》副刊《新國民雜誌》，1920年1月21及24日。

¹¹ 新加坡《新國民日報》副刊《新國民雜誌》，1920年2月11日及13日。

¹² 刊載於1922年4月1日《叻報》。

¹³ 方蘭生，前引書，頁137。

一切語言文字的作用在於達意表情；達意達得妙，情表得好，便是文學。那些用死文言的人，有了意思，卻須把這意思翻成幾千年前的典故；有了感情，卻須把這感情譯為幾千年前的文言。明明是客子思家，他們須說「王粲登樓」、「仲宣作賦」；明明是送別，他們卻須說是「陽關三疊」、「一曲渭城」；明明是賀陳寶琛七十歲生日，他們卻須說是賀伊公、周公、傅說。更可笑的，明明是鄉下老太婆說話，他們卻要叫他打起唐宋八大家的古文腔兒；明明是極下流的妓女說話，他們卻要他打起胡天遊、洪亮吉的駢文調子……。請問這樣做文章如何能達意呢？既不能達意，既不能表，那裏還有文學？（〈建設的文學革命論〉）。

根據統計，新文學萌芽期的馬華副刊，文藝色彩較濃者有九種¹⁴，唯詩歌、小說等新文學創作尚處於摸索階段，數量稀少，成績較突出的是以白話撰寫的政論散文（或文學性時評）。政論散文所評論的範圍很廣，舉凡國際文化、社會問題、人生藝術、道德哲理等題材皆為討論的對象。值得注意的是，當時鼓吹以白話文作為書寫工具的知識份子，不乏精通傳統學術的文人，例如《新國民雜誌》的編輯張叔耐、邱菽園，及《自由談》的編輯劉克非（更多為活躍於 1925—1933 年南洋本地意色彩提升期的舊文人），他們本身具有深

¹⁴ 參見楊松年〈五四運動前後的新馬華文文壇〉，收錄於中國古典文學研究會主編《五四文學與文化變遷》（臺北：學生書局，民國 79 年 4 月初版），頁 239。

厚的文言根柢，對於邁向世界潮流、推動新文學的開展卻不遺餘力。推展新文學的理念宣揚出去以後，廣大的閱聽者都能如此接受嗎？

當時南洋社會的思想觀念仍屬傳統舊文化範疇，一個新的理念要進入根深蒂固的環境中，讓人們從中接受，自然有賴傳播者所下的功夫。

對於慣用文言體的人們而言，提倡新式文體的使用讓他們不得不有話要說。主張文言體的費贊丞認為文言言簡意賅，白話太囉嗦，「而且文言文體，推之全國，都能應用。白話文體，只得限於方土，很是不便。」在文學表達上，文言文具有浩然之氣。¹⁵另一位主張文言的陳渭鄰則認為，凡事的進化都是由簡而繁，白話太繁，不若文言易於背誦、能夠流傳久遠。¹⁶這些反對的聲音在整個文學傳播方面造成什麼樣的影響？

我們知道馬華新文學萌芽期的副刊特色是提供與轉載新文學創作和作品、理論的園地，

一些華文報章亦經常刊登若干新文學作品。在版面編排上，在 1920 年以前，副刊所發表的文學作品主要是舊文學的天下，經過編輯的努力，漸漸使得版面出現文白混雜的多樣性。《中國時報》〈人間副刊〉主編高信疆在談到副刊的功用

¹⁵ 引自楊松年著，《新馬華文現代文學史初編》，（BPL 新加坡教育出版社，2000 年 12 月初版），頁 81。

¹⁶ 同前註，頁 82。

時曾說過：

在形式上，它是從文學的筆出發，以多風貌多姿彩的表現，來反映現實，重建人生，帶動文化，甚至發揮出社會整體的批評與創造的功能；在內涵上，這一塊版面也擁有了幾個重要的意義：首先，它是一座橋樑，……一種溝通的工具。其次，它是一扇窗戶，掌握且傳遞了各式不同的訊息……。復次，它是一面旗幟，……展現一份報紙的理想與特色……。

此外，它還是一個天秤，……具有輿論的變遷價值。¹⁷

簡言之，民眾透過傳播的過程獲得新知，也在無形中接受了媒體所帶來的建構新思想的意圖。以當時百姓智識普遍未開的情況而言，這群普羅大眾尚是處於被動接受訊息的閱聽者。對於少數擁有舊文學素養、堅持使用文言文體的知識份子來說，他們倡議推廣文言文好處的言論並不能得到太多民眾「選擇性的理解」(selective perception)。¹⁸隨著新世紀的開展，即使市井小民都能感受到時局大不同以往；整個社會環境不斷在變化，人們的心態必然隨著潮流有所波

¹⁷ 林淇瀆著，《書寫與拼圖：台灣文學傳播現象研究》，（臺北：麥田出版社，民國90年出版），頁86、87。

¹⁸ 選擇性的理解有四種意義：(1)、依習慣而言：人們通常依照某些經驗接受傳播內容。(2)、依心理的調和而言：人們是接受合乎於自己本身信念的傳播內容，排斥或歪曲與自己相反的內容。(3)、依易得性而言：人們通常喜歡接受容易理解的傳播內容。(4)、依時效性而言：人們接受傳播內容，總是能幫助自己解決困難的為優先。方蘭生：前揭書，頁232。

動，負責傳播新知的報紙理所當然被負予改革社會的期望、傳達現實變化的訊息，而未能與時推移的報紙就會成為被攻擊的對象：1921年10月《新國民雜誌》上發表一則署名青民的作者寫的政論散文〈腐敗的報紙〉，批評報紙的食古不化：

報紙負指導社會、灌輸智識的責任，文明所賴以進化的是報紙，社會所賴以指導的是報紙，居報館的，應如何鼓吹傳播，使社會得到利益，乃天天惟從舊字鼓吹，文學則登那無病呻吟的真謬詩文，小說則登恣荒淫逸的肉麻小說，道德則登那二三千年周公孔子所說合現社會的舊道德，…這可說我國社會還是黑暗，而腐敗的報紙，其害人處實在很深。¹⁹

這代表了一種新的價值觀念已經形成，新舊文化的鴻溝逐漸加深中。

萌芽期的馬華新文學就在一群知識份子的用心拓展下，漸漸有了嶄新的成果：到了1925年7月，第一份純文藝副刊《南風》（隸屬《新國民日報》）出現，標幟著新文學的拓展有了獨立寬闊的空間。

三、日據下臺灣新文學的搖籃期

我們將台灣新文學的濫觴定自1920年起，從20到25年這段期間作為討論的範圍。回顧當時環境，台灣人民面臨

¹⁹ 刊載於1921年10月17日《新國民雜誌》。

的外力有兩種：日本帝國的殖民霸權與同根相連的中國文化。

從總督田健次郎、內田嘉吉上任(1919—1923；1923—1924)時所發表的施政原則可看出這段時期日人治台的方針，田氏說：「台灣構成帝國領土的一部分，當然為從屬帝國憲法統治的版圖，……因此，其統治方針，概以此精神為出發點，而從事各種設施與經營，使台灣民眾成為純粹的帝國人民，忠誠於日本朝廷，且須予以教化與指導，使涵養對於國家的義務觀念。」又說：「先求教育之普及……使達與日本人在社會的接觸上並無任何逕庭的地步，結果須予教化並善導，使進至政治均等的境界。」又說：「現在世界的兵禍方熄，雖然看到和平的曙光，但思潮動搖殊甚，歐美列國都在多事之秋，大勢所趨，影響不免……但勉隨時勢之推移，妥予取捨，期以保持社會的安寧秩序，為目前之一大要件。」²⁰亦即，將台灣視為日本的領土，台灣人成為日本人；要求與日本相接合的方法就是從國語(日本語)教育著手，達到同化之目的；並且避免台灣受到求新求變的世界潮流所影響。

在日本占領台灣的第二年，即以施行普及教育作為重要之國家政策，推行教育近代化的作用在培養新式知識份子，更大的目的是進行愚民作用供殖民帝國行使資本主義之驅策。曾經倡導羅馬字以為書寫工具的蔡焘火說：

²⁰ 矢內原忠雄著，《日本帝國主義下之台灣》(臺北：中華書局，民國45年6月出版)，頁87。

噫！同化！假汝之名的日本語中心主義，真是拘束並抑制我們心靈的活動，使一切政治的社會的地位都為日本人所獨占。又凡受此新型教育的青少年，除了特別的天才以外，都被低能化，失去新時代建設者的資格。……對於舊時代所養成的人物，視如糞土，抑制其雄飛，多致苦悶而死。²¹

新式教育雖然帶來啟蒙新思想、促進現代化的積極意義，實際上高等教育則為日人所獨占

，也就是說，在整個社會體制下享有支配權力之地位者，還是以日人為主；對台灣人而言，即使接受過基礎之普通教育者，和日本學生比較起來，僅占了 28.4%。²²對於當時台灣社會原有之舊式教育所培養出來的知識份子，則全然無用武之地，因此本來普遍存在於民間以教授漢文為主的私房義塾便漸漸沒落，這暗示了殖民政府刻意切斷台灣與舊日中國傳統文化的關係。

以歷史背景而言，地處孤懸的台灣在文化上與中國一衣帶水，這點可由台島一直保有的漢詩傳統看出。日據時期的台灣社會，人民普遍智識未開，在異族強制政策殖民統治下，文化隨時有被異化的危機，島內知識份子對此情況有何反應？當時島內興起的詩社約有二百多社，興起原因為：「以詩泄其胸中不平之氣，日吏欲滅台民祖國文化思想，漸禁書

²¹ 同前註，頁 77。

²² 這是截自 1926 年末的調查報告，同前註，頁 75。

塾及漢文研究會之設，士人欲延斯文於一脈，乃競設詩社，潛修力學，於偃息鼓之中，抱殘守缺之際，潛化默移，維道學於未墜。」²³這是舊時代知識份子有感於台灣文化(亦即傳統中國文化之傳播在日人統治之下遭到打壓)之危墜而力挽狂瀾的活動。

不同於舊式文人的方針，在 1914 年，身為教徒的蔡焯火，開始提倡以基督教長老教會來台傳教時所使用的台語羅馬字作為普及民眾教育的基礎。同樣為提昇人們智識，蔡氏的作法擴大了傳播的範圍，將對象放諸於普羅大眾。

受到現代化思潮刺激的海外知識份子對提昇台島文化的作法又是如何？1920 年，一群留日學生在東京組織「新民會」，創立中(漢文)日文合併雜誌《臺灣青年》(至 1922 年 4 月 1 日改題《臺灣》，為傳播新思想和民主自由的推手)，面向臺灣發行，目的在激發民眾之時代覺醒與文化啟蒙²⁴，其創刊號刊載了一篇陳炳的〈文學與職務〉談到文學與民族的關係：文學具有「啟發文化，振興民族」之職，當要取法

²³ 見《台灣文獻》十一卷二、三期，古今台灣詩文社出版，引自張博宇編之《台灣地區國語運動史料》，(台灣商務印書館發行，民國 63 年 11 月初版)，頁 17。

²⁴ 刊載於 1920 年 7 月 16 日的《台灣青年》創刊號卷頭辭雲：「... 瞧！國際聯盟的成立，民族自覺的尊重、男女同權的實現、勞資協調的運動等，無一不是這個大覺醒的賞賜。台灣青年！高砂的健兒！我人還可儘默著不奮起嗎？...」，表達了編者的方針，在於喚起社會民眾對時代潮流、現實環境的自覺。

中國使用「言文一致體」的白話文。²⁵而後有甘文芳以日文發表〈實社會と文學〉，強調文學與現實社會不可分離，批評舊文學之弊。甘氏在結論中指出：「在這切迫的時勢的要求和現實生活的重圍下，已不需要那種有閑的文學—風流韻事，茶前酒後的玩弄物了。」²⁶這句話說明新舊文學的差別，新文學是實用的，舊文學是休閒娛樂。1922年刊載了一篇陳端明的〈日用文鼓吹論〉，作者以中國「豁然覺醒，久用白話文，以期文言一致」為鑒，倡導日用文之實用功能，正視到文字改良的重要。²⁷同年，《臺灣》先後刊載了黃呈聰的〈論普及白話文的新使命〉與黃朝琴的〈漢文改革論〉，均以堪稱流利的白話文寫成。兩位黃氏曾經到過中國，受到五四運動促使社會進步的感染，於是為文鼓吹台島推行中國之白話。黃呈聰提到臺灣社會不能進步的原因：「我們的社會上沒有一種普遍的文，使民眾容易看書、看報、寫信、著書，所以世界的事情不曉得，社會的裏面暗黑，民眾變成愚昧，故社會不能活動，…。」應「研究中國的白話文」，「做文化普及的急先鋒」。²⁸黃朝琴亦認為舊式的漢文無法增長民智，

²⁵ 陳 焯：〈文學與職務〉，《台灣青年》第一卷第一號（1920年7月），頁41~43。

²⁶ 甘文芳：〈實社會と文學〉，《台灣青年》第三卷第三號（1921年9月），頁33~35。

²⁷ 陳端明：〈日用文鼓吹論〉，重刊於《台灣青年》第四卷第一號，（1922年1月20日），頁25~27。

²⁸ 黃呈聰〈論普及白話文的新使命〉，原載於〈台灣〉四年一號，1923年1月1日，收錄於李南衡主編《日據下臺灣新文學文獻資料選集》（臺北：明潭出版社，民國68年3月15日初版），

文言不一，社會便無法進步，「學中華的國語，實在人人都必要的！」²⁹

1923 年台灣文化協會通過將台語羅馬字作為教化民眾的工作項目。是年底蔡培火在《台灣民報》發表一篇〈新臺灣の建設と羅馬字〉，結語中說：「羅馬字の普及は実臺灣文化の基礎工事である。」以其易於表意，一方面可以作為日人學習台灣話的輔助工具，一方面能夠提昇島內人民的文化水準，使與日人並駕其驅。³⁰

可以發現，就接受新時代教育的知識份子而言，不論從陳炳強強調文章需「文言一致」，或者兩位黃氏借鑑五四運動造成中國的現代化而鼓吹以中國白話文作為傳播知識的工具，到蔡培火極力推廣台語白話字(羅馬字)，都有一個共同的目的，就是希望以淺顯的文字將「灌輸新知、啟迪民智」的理念傳達清楚，因為傳達的對象是廣大之市井民眾，傳播者必須依據傳達對象的條件表達意見，才能引起讀者回饋，以收到效果。方蘭生在《傳播原理》一書中說：

我們所要談到的傳播內容，若欲達到所冀求的效果，就必須儘量降低經驗上的差距。尤其在佈達一種新事物，新觀念時，克服語言與文字的障礙，製成人人能

頁 7。

²⁹ 黃朝琴〈漢文改革論〉，原載於《台灣》四年二號，1923 年 2 月 1 日，收錄於李南衡主編，前揭書，頁 32。

³⁰ 張漢裕主編，《台灣語言相關資料(下)，蔡培火全集 六》，(臺北：財團法人吳三連台灣史料基金會，2000 年 12 月一版一刷)，頁 220、224。

懂、能讀、可讀性 (readiliable) 高的內容，才是減除經驗障礙的最好辦法。³¹

再來看中國留學生張我軍激烈式的傳播方法：

1924年4月，《臺灣民報》（《臺灣》的前身）刊載一篇張我軍從北京寄來的〈致臺灣青年的一封信〉，大力抨擊舊文人：

諸君怎的不讀些有用的書，來實際應用社會，而每日只知道做些似是而非的詩，來做詩諳合解的奴隸，或講什麼八股文章，替先人保存臭味。（臺灣的詩文等，從不見過真正有文學價值的，且又不思改革，只在糞堆裏滾來滾去，滾到百年千年，也只是滾得一身臭糞。）想出出風頭，竟然自稱詩翁、詩伯，鬧個不休。³²

張我軍用激烈的文字，痛批台灣舊文壇的惡習，目的是為要提高讀者的注意。與胡適在撰寫《白話文學史》時為了倡導與提昇白話文學的價值，大力抨擊中國傳統的古文學已死的手段，如出一轍。對於張我軍毫不客氣的責難，舊文壇陣營接著提出反擊。連雅堂在《臺灣詩薈》為林小眉寫的〈臺灣詠史〉作跋，文中說道：

今之學子，口未讀六藝之書，目未接百家之論，耳

³¹ 方蘭生，前揭書，頁153。

³² 張我軍〈致台灣青年的一封信〉，原載於《台灣民報》二卷七號，1924年4月27日，收錄於《張我軍全集》（臺北：純文學出版社，民國64年8月初版），頁4。

未聆離騷樂府之音，而囂囂然曰：漢文可廢！漢文可廢！甚而提唱新文學，鼓吹新體詩，秕糠故籍，自命時髦，吾不知其新何在？其所謂新者，特西人小說戲劇之餘，丐其一滴沾沾自喜，誠到涸井之蛙，不足以語汪洋之海也噫。³³

是年年底，張氏又發表了一篇〈為臺灣文學界一哭〉批評連雅堂「可以知道這位大詩人是反對新文學而又不知道新文學是甚麼的人」、「他的言論是獨斷，是狂妄。」³⁴後來又發表〈請合力拆下這座敗草窠中的破舊殿堂〉一文，積極說明臺灣文學必須改革，內容談到臺灣、中國文學的關係：

臺灣的文學乃中國文學的一支流。本流發生了甚麼影響、變遷，則支流也自然而然的隨之而影響、變遷，這是必然的道理。然而臺灣自歸併日本以後，因中國書籍的流通不便，遂隔成兩個天地，而且日深其鴻溝。³⁵

文中大罵臺灣的舊文學是「中國舊文學的孽種」，並介紹胡適的「八不主義」和陳獨秀的「三不主義」，作為文學改革策略。張我軍用意在於擺脫中國舊文學的弊端及走出日本殖民的桎梏，使台灣新文學開創出一條新道路。1925年1月

³³ 連雅堂編撰《台灣詩薈》卷十，（臺北：成文出版社，民國66年11月出版），頁627

³⁴ 張我軍〈為台灣文學界一哭〉，原載於《台灣民報》二卷廿六號，1924年12月11日，收錄於同註15，頁13

³⁵ 張我軍〈請合力拆下這座敗草窠中的破舊殿堂〉，刊載於《台灣民報》三卷一號，1925年1月1日。

5日《臺灣日日新報》漢文欄有位署名悶葫蘆生的作者發表了一篇〈新文學的商榷〉指責張我軍號稱的臺灣白話體新文學「不過就普通漢文加添幾個了字，及口邊加馬、加勞、加尼、諸字典所無活字，此等不用亦可知文字。」中國新文學「不過創自陳獨秀、胡適之等，…胡適之之所提倡，則不過藉用商榷的文字，與舊文學家輩虛心討論，不似吾台一二青年之亂罵，蓋胡適之對於舊文學家，全無殺父之仇也。」³⁶張我軍提倡中國白話文的宣傳方式與強調保持中國傳統文學的舊知識份子形成經驗與理念上的差距，產生認知的不合諧（cognitive dissonance），其來勢洶洶的語氣，使舊文學這批閱聽者接收到的訊息不是說服³⁷而是指使（coercion），於是更加深了彼此的衝突與不協調，這種衝突所爆發出來的論戰就是二〇年代初期的新舊文學之爭。

四、結語

政論學者拉斯威爾(Harold D. Lasswell)將傳播過程的公式分為五個要素：「誰，說些什麼，經何種通道，對誰傳播，達到什麼效果。」(who says what in which channel to whom with what effects)³⁸將這個簡單的公式置入兩地啟

³⁶ 悶葫蘆：〈新文學的商榷〉，刊載於1925年1月5日《臺灣日日新報》中文欄。

³⁷ 方蘭生說：說服往往是人們含有意圖的行為。方蘭生：前揭書，頁325。

³⁸ Harold D. Lasswell, "The Structure and Function of Communication in Society", *The Process and Effects of Mass Communication*, edited by W. Schramm and D. F. Robert,

蒙期的新文學來看：一、傳播者都是新式知識份子；二、均受到五四白話文提倡的刺激而要求以白話文書寫來表達新知；三、透過報章傳遞新思想；四、受播者為廣大民眾；五、新文體的使用在兩地造成不同的回響。

我們就第五項來談。馬華新文學部分，當時馬來亞為英國殖民地，英國當局此時的政策重心乃在殖民地經濟拓展方面，對於新文化的傳播，只要不觸動殖民政策，不會予以干涉。於是新文學在知識份子循序漸進地推展下——報章副刊的版面從文言文的天下，逐漸多了文白夾雜的篇幅，進而至《南風》、《星光》兩份刊載新文學的純文藝刊物出現，為馬華新文學的發展奠定了新的方向。

在台灣新文學方面，展現出較新馬曲折的過程。日人的「同化」政策意在斬斷台灣和中國之間的關係，是以產生推行國語(日語)運動、箝制言論出版、廢除書房義塾等行動。在面對舊有文化危墜之關頭，舊文人主張發揚傳統文化；新知識份子認為應與新時代接軌。五四運動的刺激正好作為新知識份子改革台灣舊社會的借鑑；從東京的「新民會」到台灣「文協」等鼓吹新文化的團體紛紛成立，發揮高度民族意識；在尋求文化定位時，各種話文策略的提倡，代表著搖籃期的台灣新文學面臨著諸多意識型態的衝擊。

(Unbana Champaign :University of Illinois Press , 1971), pp. 84-85。

吾土吾鄉

——論三〇年代台灣及新馬鄉土文學之異同

佛光大學文學所研究生

釋覺芸

一衣帶水之隔，中國人越過台灣海峽、南海到福爾摩沙與遍地黃金的南洋，希冀有一天衣錦還鄉，回到故里，但隨著時間的遷移，在這片土地生根、定居，在這片土地生活，在這片土地延續著血脈與文化。因著生活環境的不同，各自展現不同面貌的生活方式及文學發展脈絡。雖處二地，不約而同的在三〇年代提倡具有本土色彩的文學，關注所居住的那片土地上的人事物，在台灣名之為鄉土文學，在新馬則為南洋文藝。名雖異，主張卻相同，故皆可歸為鄉土文學。本篇旨在觀察這兩地鄉土文學的異同處。

台灣鄉土文學的主張首先由鄭坤五於一九二七年在《台灣藝苑》提出。以「台灣國風」為題，連載民間情歌，並強調用台灣語寫作，但因缺乏一套完整的理論，未引起注意。直待一九三〇年黃石輝在《伍人報》刊載〈怎樣不提倡鄉土文學〉¹一文，才真正開始有了以「鄉土文學」為名的創作理念提倡。文中，他以台灣民眾為主體，闡釋他的文學觀點，

¹ 曾石輝曾說：「台灣鄉土文學之提倡，算是鄭坤五先生最先開端的。」見吳守禮，《近五十年來台語研究之總成績》（大立，1955），頁53。

他認為你是台灣人，你頭戴台灣天，腳踏台灣地，眼睛所看的是台灣狀況，耳孔所聽見的是台灣的消息，時間所歷的亦是台灣的經驗，嘴理所說的亦是台灣的語言，所以你那枝如椽的健筆，生花的彩筆，亦應該去寫台灣文學了。

所以他倡導「用台灣話做文，用台灣話做詩，用台灣話做歌謠，描寫台灣的事物」的鄉土文學。因為唯有如此，所寫的作品才會感動激發廣大群眾，使廣大群眾的心理發生同樣的感受。也因此不管是屬於哪一階級，都要以勞苦群眾為對象去做文藝，「便應該起來提倡鄉土文學，應該起來建設鄉土文學」。就在這篇文章中，重要的「鄉土文學」概念正式提出。

此篇鄉土文學宣言清楚展現出幾項特點。首先就對象言，鄉土文學訴求的是台灣這片土地上廣大勞苦群眾，亦即普羅階級。也就是說，走的是平民化、普及化路線。就內容而言，是台灣讀者所熟悉的這片土地上的事物。以勞苦大眾為讀者群，創作的語言自然就不能不以他們的語言為訴求。在鄉土文學作品中所用的語言即是廣大勞苦群眾所熟知的台灣話。

這幾項訴求放在當今台灣社會環境中不足為奇，但若放在三〇年代的台灣，則具深遠意義。三〇年代的台灣仍屬日本殖民地，在殖民社會中倡導台灣人回歸自己的土地、語言從事文學創作，並且一再強調寫作和思考的範圍都不離台灣的人、台灣的天、台灣的地、台灣的事、台灣的經驗、台灣的語言，這種種顯示其具有重建台灣人文化主體的意涵（陳

芳明 133)。此主體性的建立是為了對抗日本的文化侵略，這是延續二〇年代反殖民同化的精神基調，是一種文化抗爭行動。²

一九三一年，黃石輝在《台灣新聞》發表〈再談鄉土文學〉³，亦是承續此一基本精神。文中主張應以台灣白話文創作，「因為我們所寫的是要給我們的最親近的人看的，不是要特別給遠方的人看的，所以要用我們最親近的語言事物，就是要用台灣話描寫台灣的事物」，「因為文學是代表說話的，而一地方有一地方的話，所以要鄉土文學」。再次強調

² 台灣反日抗爭行動可分為兩期，前期為武裝抗日，後期為文化抗日。鄉土文學運動乃是後期的文化抗日活動。從一八九五年甲午戰爭後，清廷把台灣割讓給日本，直迄一九一五年傷亡及被捕殺害人數達數千人的西來庵事件為止，台灣一直以武裝抗日行動對抗日本。但西來庵事件後，武裝抗爭行動劃下了休止符，台灣民眾避免採取流血的抵抗運動來爭取自由。但一九二〇年開始了由留學生發難的的文化抵抗運動。一九二〇年，地主、留學生等新興知識份子籌辦「台灣議會設置運動」，要求設置「台灣議會」審議台灣的特殊立法，強調台灣風俗民情特殊，受到固有文化、制度的影響根深蒂固，不能實施與日本同一法令。一九二一年「台灣文化協會」應運而生，採取漸進、溫和的方式灌輸民眾民族精神、改革台灣社會、啟迪民智。而改革舊語言採用口語白話文，促使民眾易於學習新知，進而發揚民族精神，擺脫日本殖民統治是這個文化啟蒙運動最重要的課題。至此進入文化抗日的新階段，反殖民同化即為其基本精神。黃石輝就是在這樣的情境下提出以母語和台灣為訴求的鄉土文學觀。

³ 原載《台灣新聞》，1931年4月24日。轉引自廖毓文，〈台灣文字改革運動史略(下)〉，《臺北文物》4.1, 1995.5, 頁99-100。

他所謂的鄉土文學乃是以台灣話為表述工具，以描寫台灣事物為作品內容，堅持作家應該建設台灣白話文，並以一半以上的篇幅討論表記台灣語的技術問題，而這是前文未論及的問題。從這可看出，語言問題在台灣三〇年代的鄉土文學運動中扮演了舉足輕重的腳色。

應和黃石輝此種鄉土文學觀最有力者當屬郭秋生。一九三一年七月七日起，他在《台灣新聞》連載三十三回〈建設台灣白話文一提案〉，認為唯有建立台灣話文的鄉土文學才可以深入民眾、消除文盲。其訴求——建立台灣話文、把文學歸還給吃苦的眾兄弟，把作品蔓延到賣菜兄弟、看牛兄弟的生活中——可看出是與黃石輝一致。於一九三一年十二月份創刊的《南音》設立〈台灣話文討論欄〉、〈台灣話文嘗試欄〉，則清楚顯示其文學發展方向延續了黃石輝等人所倡的鄉土文學。〈嘗試欄〉中所發表的作品，如賴和的〈鬥熱鬧〉、一村〈他發財了〉、孤峰〈流氓〉等，通篇台灣話，其內容不離台灣的人事物，具現此時期的鄉土文學主張。從這可清楚看出，由於黃石輝、郭秋生的大力倡導，鄉土文學的發展推向台灣話文的書寫。

另一值得注意的是，不斷強調「台灣」特殊性背後所透露出的訊息。正如施淑於〈想像鄉土·想像族群——日據時代台灣鄉土觀念問題〉所言，這是一種「對鄉土認同和族群處境的焦慮情緒」，是在強勢的殖民文化滲透下，台灣知識界對鄉土傳統、台灣特殊性的失落所產生的危機意識（69—70）。一九二五年，黃呈聰發表的〈應該著（要）創造台灣

特種的文化⁴有助於了解此種文化焦慮。他認為到清代為止，台灣人和台灣文化都來自中國，但因地理、環境因素，改造成適合台灣人的生活，而成為一種固有的台灣文化。日本據台後，透過強制的同化政策，移植進日本精神文化混在台灣固有文化中，而形成奇特的現象：「學日本式的生活法，當局看見便就讚美說已經同化了，和內地人是一樣的，其實外面裝做日本式，而裡面還是台灣式的生活」。他接著提出台灣特殊性存在的必要性。在日本殖民同化政策的壓迫下，堅持及追求固有文化、特種文化展現出文化危機意識，唯恐台灣固有特色（中國文化為根底）銷融在日本文化中。鄉土文學對台灣性的強調即潛藏著此種焦慮情緒。

鄉土文學另一重要面向即是使用語言的問題。此時期的鄉土文學論者多數主張用台灣話文描寫台灣事物，⁵並且多篇文章論及台灣話文的建立。⁶對台灣話文的強調使鄉土文學與台

⁴ 轉引自李南衡主編，《日據下臺灣新文學·文獻資料選集》（臺北：明潭，1979），頁72-76。

⁵ 根據廖毓文〈台灣文字改革運動史略〉，鄉土文學論者分兩派。一派支援中國白話文，有廖毓文、林克夫、朱點人、賴明弘、林越峰等人；一派支援台灣話文，有黃石輝、郭秋生、鄭坤五、莊垂勝、黃純青、李獻璋、黃春成、擎雲、賴和、周定山、張聘三、葉榮鐘等人。人數眾多的台灣話文派佔優勢地位。欲知這兩派所持的論點為何，許俊雅〈再議三十年代台灣的鄉土文學論爭〉（《中國現代文學理論季刊》1，1996.03，頁138）一文有簡要的說明。

⁶ 代表文章如：黃石輝〈怎樣不提倡鄉土文學〉、〈再談鄉土文學〉、郭秋生〈建設「台灣話文」一提案〉。

灣話文運動糾結在一起。在論及建立台灣話文的時代背景時，葉石濤指出：

語文是抗日民族運動中最重要的一環，給民眾灌輸民族意識，授以打破迷信陋習的觀念，衛生常識的培養，以改革台灣社會結構，促進近代化，獲得民族解放，必須依靠普及民眾的語文才行——這就是台灣話文構想萌芽的基礎。
(25-26)

教化民眾，啟迪民智，進而促進近代化，獲得民族解放亦是鄉土文學所關懷的焦點。為了讓文學能激發感動廣大的勞苦大眾，鄉土文學論者即倡導文學語言理所當然地應該採用大眾慣用的台灣話文，即方言白話文，而非普通話（中國）白話文。⁷郭秋生在〈建設台灣話文一提案〉清楚指出，要消除文盲，必須使用言文一致的台灣話文，而使用台灣話文的鄉土文學則可達到此目的，深入民眾，撥動民眾心弦。有此知，日據時期的鄉土文學是建立一種只描寫台灣事物的台灣話文（方言）文學。但從此亦可看出，強調語言本土性的著眼點在於廣大的讀者群是講方言、不講普通話的勞苦大眾。也就是說，若大眾使用語言的習慣改變，鄉土文學論者會隨之改弦易轍。語文選擇時的考量主要是根基於現實狀況，實用性多過於政治性。

⁷ 有關台灣文學的語言問題可參考呂正惠，〈台灣文學的語言問題——方言和普通話的辨正關係〉，《戰後台灣文學經驗》，臺北市：新地文學，1995。頁95-121。

總體而言，台灣三〇年代所倡導的鄉土文學是以文化區分異民族的抵抗運動，抵抗日本殖民同化政策，具有強烈反日的特色。⁸為了區分異民族文學，強化文學的本土特質，台灣作者用廣大台灣讀者熟悉的台灣話描寫台灣的事物，這就是此時期的台灣鄉土文學。

同一時期，地處南洋的新馬地區亦提出類似的主張，但不以鄉土文學稱之，而以南洋文藝稱之，大力提倡建立具有南洋色彩的南洋文藝。不同於台灣鄉土文學是根基於抗爭意識而產生的一種對本土的關懷，新馬華人則是由於南洋感情的驅策而大力提倡南洋色彩的文學。

一九二五年十月九日，譚雲山在《叻報》副刊〈星光〉發刊辭中說：「我們既到了這裡，不論是黃金世界，還是黑金世界，我們暫時居于斯，立于斯，衣食于斯了，我們就不能不盡點小小的責任，對於斯不能不有點暫時的小小貢獻，也可說是報酬」。⁹透露出當時的知識份子的過客心態已有所改變，增加了對所居住地的一份感情。進一步，從暫時居於此的客寓轉化到永恆的故鄉。此時期知識份子在諸多文章中

⁸ 台灣鄉土文學的提倡具有強烈抗爭意識。三〇年代抗爭的對像是日本文化，七〇年代則是用鄉土文學對抗西化、對抗帝國主義。相關的討論可見衛天驄主編《鄉土文學討論集》（臺北市：遠流·長橋，1978）、曾健民主編《清理與批判：台灣鄉土文學·皇民文學的》（臺北市：人間，1998）、許琇禎〈從民族、寫實到本土——台灣「鄉土文學」知歷史考察與評析〉（《中國學術年刊》19，1998.03），頁429-450。

⁹ 轉引自楊松年教授上課講義〈3.1 南洋色彩的提倡〉，頁5。

顯出此種情感的轉變。如一九二七年張金燕在〈南洋與文藝〉一文中說到：

我雖然不是完全一個飄蕩南洋有名的馬六甲海峽的椰果，但是未學成時已在無野狗患的鄉土『S埠』培植到鬍子刻滿嘴唇；黃河泥沙的滔水，又雖未浸染過，但我的皮膚遺傳著祖宗舊衣裳，而黃薑、咖哩，把我腸胃醃實了，因此我對於南洋的色彩濃厚過祖宗的五經，飲椰漿多過大禹治下的水。¹⁰

強烈的南洋意識亦表現在黃僧的文中。一九二九年七月二十二日，黃僧在《椰林》發表〈學術文化與南洋華僑〉，清楚指出「總以為我們僑居南洋是客寓，不明瞭事實和環境上，華僑地位已確定其固定性，一般人終是癡望祖國境況較佳時，就回到父母之邦，殊不知華僑是絕對不能離開南洋的……我們應當醒悟了華僑以南洋為家鄉……不能再把客寓看待了」。¹¹此種心態的轉變使新馬知識份子眼光從中國轉移到南洋。

焦點轉移使新馬知識份子開始關懷南洋社會、重新估定南洋一切價值，懷著改造南洋社會、澄清南洋思想、刷新南洋文壇的心願努力去建造新的南洋文化，以血與汗鑄造南洋文藝的鐵塔。一九二九年《南洋商報》刊首語中，頌魯表現

¹⁰ 轉引自方修編，《馬華新文學大系（一）理論批評一集》（星洲：星洲世界書局，1972），頁119。

¹¹ 同注11，頁133。

了要積極建設南洋文化的理想：「我們不能以為南洋氣候的酷熱，文化開啟的落後，便不思勇往精進，任這炎荒的南洋，永無改進的希望。應得盡我們的力量，興奮的灌溉這炎荒的南洋，使他漸漸能有文化的孕育，以其將來開放鮮豔的玫瑰花朵」。¹²

就是在這種強烈的南洋情感、南洋意識的觸發下，新馬知識份子大力提倡具南洋色彩的南洋文藝。但從這些立論中，我們同時看到南洋色彩是相對於中國色彩而言的。他們極欲擺脫中國的影響，強調南洋意識，建立新的南洋文化。同樣是強調地方色彩、建立本體性，在台灣，鄉土文學的提倡是為了保有固有台灣文化，以對抗日本殖民文化，亦即是相對於日本文化而立說。在新馬，鄉土文學的提倡是為了文化的新建，斷除中國的影響；在台灣，倡導鄉土文學則是為了文化的鞏固，對抗異族文化的入侵，是「基於傳承與保存台灣歷史文化的立場，對異族殖民文化與資本主義掠奪的反抗和思考」（許琇禎 434）。二者相同處在於對所生長的那片鄉土的感情。

三〇年代的台灣鄉土文學強調當地作家使用當地話文描寫當地事物，對象是當地廣大勞苦大眾。所謂的具南洋色彩的南洋文藝則主要從描寫當地景物、當地人（華人、土人）的生活二方面立說。一九二九年十二月九日《南洋時報》副刊《南洋的文藝》發刊辭中，陳舊燕指出「文藝作品，必受

¹² 轉引自楊松年教授上課講義〈南洋商報的《文藝周刊》〉，頁34。

環境的影響，南洋青年的環境，有椰林橡樹的葉影，同時也有煙突黑煙的怒憤與舟車汽笛的悲鳴，有升旗山上的清風，同時也有海旁街心的牛糞，午夜數苦難神明華胄的奴顏。這些這些，是南洋文藝的精靈，正是南洋文藝的精靈」。¹³當地景物與生活就是南洋文藝的焦點。「奴顏」即是江上風所指的錫礦工、貨車夫、工廠工人（117）；即是張金燕筆下的殭屍、為生活奮鬥的苦難者（120）。就鏈青而言，南洋地方色彩的呈現主要是在景物描寫方面，如蒼翠的椰林、濃密的橡膠、茂盛的芭蕉、一雨便成秋的热帶生活（145），這些景物是針對中國的楊柳、白雪、紅梅而言。

在這些論述中，值得注意的是，關注點主要是放在作品內容上，語言不曾是討論的焦點。¹⁴台灣鄉土文學則大力倡導建立台灣話文。其立足點在於所訴求的讀者群是廣大不懂普通話（官話）只懂台灣方言的窮苦大眾，希冀藉著台灣話文文學打進群眾，進而達到啟迪民智、民族解放之效。相較之下，新馬地區南洋文藝的隱含讀者並非廣大群苦大眾，而是知識份子，目的在喚醒他們的南洋意識，共同建立南洋文化與文藝，也因為如此，語言非強調的重點。

整體而言，台灣與新馬在三〇年代雖不約而同地倡導具

¹³ 轉引自楊松年教授上課講義〈提倡南洋色彩〉，頁26。

¹⁴ 實際創作則走在理論之前。如在曾聖提的小說中，南洋色彩不僅表現在所描寫的景物、生活經驗上，也表現在語言上運用當地混合多民族的口語方言，如「愛士吉林」（英語：冰淇淋 ice cream）、「馬打」（馬來話：警察）、「後尾」（閩南話：後面）、「入媽的」、「風車」、「玻璃主」（英文：警察 police）等。

地方色彩的文學，或稱為鄉土文學、或稱為南洋文藝，因為動機的不同，而使其同中有異，在推展上強調不同的本土要素。在內容題材上，二者皆強調以當地的人事物（風土）為描述的對象，實際地關注本土生活，具有濃厚的區域考量色彩。在台灣，鄉土文學倡導者就以「台灣」為限定詞。在時間意識上，寫台灣的歷史經驗；在空間意識上，定位在台灣的天地、台灣的事物、台灣的語言。在新馬，限定詞則為「南洋」。在時間意識上，展現前瞻性的特點，不再回顧父母之邦（中國），而努力地建設新的家園，打造新的文化；於空間意識上，黃薑、咖哩、椰漿取代了陽春、白雪、黃河。就目的而言，皆是為了強調當地文化的主體性。同樣處於被殖民的狀態，但對週遭的回應卻迥然不同。在台灣，鄉土文學倡導者是基於對宗主國（日本）的反抗，而大力倡導台灣話文。對他們而言，語言是民族精神的承載體，所以關注所使用的語言，呈現強烈的民族意識，但其所謂的民族意識其實就是基於歷史文化因素而認同的中國意識。因此，強調台灣話文的鄉土文學，其目的在保任固有的台灣歷史文化，反抗異民族（日本）的文化殖民。在新馬，則展現另一種型態。語言不被賦予民族精神意涵，只是一種客觀的表述及文學創作工具，本身不具有建構主體性的功用，所以儘管他們欲擺脫中國文化的影響，另創一個新的文化主體，中國白話文仍是他們用來建造新的南洋文藝/文化的工具。從三〇年代新馬及台灣的鄉土文學運動中，我們清楚看到「鄉土文學」作為一創作理念來提倡，不是不證自明的先驗存在，而是會隨倡導者個人的主觀認知和時代因素來決定其範疇。

【參考書目】

- 方修主編。《馬華新文學大系（一）理論批評一集》。星洲：星洲世界書局，1972。
- 江上風。〈南洋作家應以南洋為戰野〉。《馬華新文學大系（一）理論批評一集》。方修主編。星洲：星洲世界書局，1972。頁116-118。
- 呂正惠。〈台灣文學的語言問題—方言和普通化的辨正關係〉。《戰後台灣文學經驗》。台北市：新地文學，1995。頁95-121。
- 李南衡主編。《日據下台灣新文學·文獻資料選集》。台北：明潭，1979。
- 吳守禮。《近五十年來台語研究之總成績》。大立，1955。頁53。
- 施 淑。〈想像鄉土·想像族群〉。《清理與批判：台灣鄉土文學·皇民文學的》。曾健民主編。台北市：人間，1998。頁65-76。
- 張金燕。〈南洋與文藝〉。《馬華新文學大系（一）理論批評一集》。方修主編。星洲：星洲世界書局，1972。頁119-121。
- 曾健民主編。《清理與批判：台灣鄉土文學·皇民文學的》。台北市：人間，1998。

- 黃呈聰。〈應該著（要）創造台灣特種的文化〉。《日據下台灣新文學·文獻資料選集》。李南衡主編。台北：明潭出版社，1979。頁72-76。
- 許俊雅。〈再議三十年代台灣的鄉土文學論爭〉。《中國現代文學理論季刊》1（1996.03）：122-139。
- 許琇禎。〈從民族、寫實到本土——台灣「鄉土文學」之歷史考察與評析〉。《中國學術年刊》19（1998.03）：429-450/687-688。
- 陳芳明。〈文學左傾與鄉土文學的確立〉。《聯合文學》16.3 = 183（1990.01）：128-136。
- 葉石濤。〈台灣新文學運動的展開〉。《台灣文學史綱》。高雄市：春暉，1998。頁19-68。
- 廖毓文。〈台灣文字改革運動史略（下）〉。《台北文物》4.1（1995.5）。
- 衛天聰主編。《鄉土文學討論集》。台北市：遠流·長橋，1978。
- 鏈青。〈文藝與地方色彩〉。《馬華新文學大系（一）理論批評一集》。方修主編。星洲：星洲世界書局，1972。頁144-146。

旅行的阿Q

——新馬華文文學中的阿Q

新加坡國立大學中文系

南治國

在其一篇相當重要的論文中，賽義德 (E. W. Said) 指出，相似的人和批評流派、觀念和理論從這個人向那個人、從此一情境向另一情境、從此時向彼時旅行。而這種由此及彼的運動採用的形式，不管是意識到的影響還是無意識的影響，創造性的借鑒抑或全盤照搬，它都不只是一種生活事實，而且是促進智性活動的一種很有用的條件。因此，弄清一個觀念或一種理論從此時此地向彼時彼地的運動是加強了還是削弱了自身的力量，一定歷史時期和民族文化的理論放在另一時期或環境裏，是否會變得面目全非，是非常有意思的。¹在這裏，賽義德關注的儘管主要是理論從一處向另一處旅行時可能遇到的特殊問題，如降格和誤讀，但他論述的方式還是引發了我對“阿Q”在新馬傳播的方式及影響、接受的思考。而本論文的題目，更是對賽義德論文題目“旅行的理論” (Travelling Theory) 的直接借鑒。

¹ 賽義德著，謝少波譯《賽義德自選集》，（北京：中國社會科學出版社，1999），頁138。

一、魯迅與阿Q之誕生

魯迅的《阿Q正傳》始作於1921年12月，在《晨報副刊》上連載，至1922年2月刊完。關於其成因，他說，阿Q的影像，在他心目中似乎確已有了好幾年，但把他寫出來，則全應歸功於孫伏園的催促。至於寫《阿Q正傳》的意圖，是想試圖“寫出一個現代的我們國人的魂靈來”²。小說發表後，影響極大。魯迅曾談及其小說取材“多采自病態社會的不幸的人們中，意思是在揭出病苦，引起療救的注意”；其小說中人物的事跡，“大抵有一點見過或聽到過的緣由，但決不全用這事實，只是採取一端，加以改造，或生髮開去，到足以幾乎完全發表我的意思為止”；至於人物之原型，則不專囿於一人，“往往嘴在浙江，臉在北京，衣服在山西，是一個拼湊起來的腳色”³。具體到“阿Q”這一形象，他是如何構型的呢？下面便是陳漱渝先生的描述：

魯迅腦海中浮現出一個打雜的短工，赤背，赤腳，黃辮子，厚嘴唇，頭戴一頂黑色的、半圓形的氈帽，那帽邊翻起一寸多高。他有農民式的質樸、愚蠢，但也沾了些遊手之徒的狡猾。他叫阿D嗎？這位阿D對一切新鮮事物都看不習慣，甚至看到學生們穿黑色襪子都火冒三丈，認為

² 魯迅《集外集 俄文譯本〈阿Q正傳〉序》，見陳漱渝主編《說不盡的阿Q》，（北京：中國文聯出版公司，1999），頁99。

³ 魯迅《魯迅全集》（卷四），（北京：人民文學出版社，1995），頁512-3。

一定是“新黨”。他叫阿 Dn 嗎？這位阿 Dn 愛跟人打架，但總是吃虧；雖然臉上一塊青，頭上一塊腫，卻罵得很起勁，使圍觀的人反以為他是勝利者。有次他喝醉了酒，居然跪在一位娘姨面前，連聲哀求：“你給我做老婆！你給我做老婆？”他叫阿 Kuei 嗎？這位阿 Kuei 常小偷小摸，並將偷來的東西變賣，有時賣雞，有時賣銅火鍋，有時賣古磚。辛亥革命時期，杭州光復，紹興城防空虛。阿 Kuei 在街上大嚷“我們的時候來了。到了明天，我們錢也有了，老婆也有了！”不，還是讓主人公叫阿 Q 吧——魯迅終於這樣決定，因為 Q 字樣子好玩，就像阿 Q 後腦勺贅著的那條辮子。他把阿 D、阿 Dn、阿 Kuei 的身影都彙集到阿 Q 身上來！⁴

有了眾多的人物原型，而且還有了阿 Q 的名號，然後，哀其不幸之境遇，怒其不爭之奴性，繼而痛陳其精神勝利之大法，這樣，阿 Q 差不多能呼之欲出了。經孫伏園之“助產”，阿 Q 終於在 1921 年 12 月 4 日誕生了。

二、衆說阿 Q（阿 Q 之本相）

在西方，莎士比亞因其作品影響深遠，長期為讀者和研究者所青睞，對其作品形形色色的理解闡釋亦層出不窮，因而有“說不盡的莎士比亞”一說。在中國，最能堪當此說的，恐怕必是魯迅先生筆下的阿 Q 無疑了。

⁴ 陳漱渝主編《說不盡的阿 Q》，（北京：中國文聯出版公司，1999），頁 210-1。

阿 Q 一經行世，便起驚瀾。讀者無不驚詫於他們對魯迅筆下的阿 Q 的“熟識”，掩卷之餘，覺得個人隱私被人窺透的亦不在少數。因此，從普通讀者到文學評論者，都將自己神經的熱點聚焦在阿 Q 身上。

最早對阿 Q 進行評論的是茅盾。《阿 Q 正傳》在《晨報副刊》的連載才剛過半，茅盾在給一名讀者的回信中，首先肯定《阿 Q 正傳》“實是一部傑作”，然後說：

阿 Q 這人，要在現社會中實指出來，是辦不到的；但是，我讀這篇小說的時候，總覺得阿 Q 這人很是面熟。是呵，他是中國人品性的結晶呀！⁵

緊接著，同樣在《晨報副刊》上，有周作人的呼應：

阿 Q 這人是中國一切的“譜”——新名詞稱作“傳統”——的結晶，沒有自己的意志而以社會的因襲的慣例為其意志的人，所以在現社會裏是不存在而又到處存在的。……阿 Q 卻是一個民族的類型，……是一幅中國人品性的“混合照相”，其中寫中國人的缺乏求生意志，不知尊重生命，尤為痛切……⁶

1923 年 8 月北京新潮社出版了《吶喊》，共收魯迅早期小說 15 篇，《阿 Q 正傳》亦收在集中。兩個月後，茅盾

⁵ 雁冰《致譚國棠信》，載《小說月報》，1922 年，第 13 卷第 1 期。

⁶ 周作人《阿 Q 正傳》，原載《晨報副刊》，1922 年 3 月 19 日。

撰〈讀《吶喊》〉一文，再次肯定了《阿Q正傳》，並給了阿Q更明晰的闡釋：

《阿Q正傳》給讀者以難磨滅的印象。……我們不斷的在社會的各方面遇見“阿Q相”的人物：我們有時自己反省，常常疑惑自己身中也免不了帶些“阿Q相”的分子。……我又覺得“阿Q相”未必全然是中國民族所特具，似乎這也是人類的普通的弱點的一種，……作者寫出了人性的普遍弱點來了。

作者的主意，似乎祇在刻畫出隱伏在中華民族骨髓裏的不長進的性質，——“阿Q相”，我以為這就是《阿Q正傳》之所以可貴，恐怕也就是《阿Q正傳》流行極廣的主要原因。⁷

那麼，“阿Q”的本相具體包括些什麼呢？我們似乎還較難給出一個明確的答復，下面列出的是幾種較有代表性的論述：

茅盾：“阿Q相，就是身受數千年來堯，舜，禹，湯，文，武，周，孔，孟嫡傳教育的中華國民的普遍相。”

冶秋：阿Q是破落戶。“他的先前闊得多。——那麼也許他的祖先是地主、自耕農之流。”

端木蕻良：阿Q是流浪漢。“阿Q既是從農村遊離的勞動群，又是從宗法社會下擠出的子弟群。”

⁷ 同注4，頁239-240。

立波：阿Q是中國精神文明的化身。“這是一個失敗民族的好笑的自解，一個衰落的古國的可哀的自滿。”

張天翼：阿Q是未莊文化的產物，是國民劣根性的典型。“阿Q之成為阿Q，就是不能從他的糊塗和怯弱中自拔。”

艾蕪：阿Q是國民精神病狀的綜合。“阿Q最特徵的毛病，精神勝利，這一點在外國人裏面害這種病的，實亦不少。”

荃麟：阿Q是一個奴隸主義者的典型。“《阿Q正傳》不僅暴露了奴隸的弱點，並且也暴露了民族衰落的根源；不僅是奴隸的失敗史，並且也是民族的失敗史。”

毛澤東：魯迅在這篇小說裏面，主要是寫一個落後的不覺悟的農民。其實，阿Q當時的所謂革命，不過是想和別人一樣拿點東西而已。⁸

而我個人，更趨同于李何林先生對阿Q的本相的概括，因為他的概括不只是具體，而且字字句句皆能在《阿Q正傳》中尋得出證據：

1. 誇耀先前的闊，設想兒子的闊；
2. 忌諱頭上癩瘡疤，而又說別人還不配；
3. 被人打了，不能反抗，說是“兒子打老子”；
4. “他是第一個能夠自輕自賤的人，”他又勝利了；

⁸ 以上8條引文均出自陳漱渝主編《說不盡的阿Q》，（北京：中國文聯出版公司，1999），可翻看目錄部分，頁5-6。

5. 打自己的嘴巴，認為被打的是別人，他勝利了；
6. 把對他的一切欺辱，都很快地忘卻；
7. 他的精神勝利法到被殺害前還沒有改，但我們笑不出來了；（以上是精神勝利法之種種症狀）
8. 喜聽諛詞、自高自大、忌諱缺點；
9. 保守思想，封建思想；
10. 欺軟怕硬，有些狡猾。⁹

三、阿Q之環球之旅

阿Q自誕生之日起便不甘寂寞。中國的文壇因為阿Q之問世而鬧得沸沸揚揚自不待言，就是中國各地，從紹興到京城，從鄉村到都市，人們都能瞥見阿Q的身影。以小人物而成大明星，這在二十世紀初的中國本非易事，而阿Q卻能一夜成名。名氣大了，中國也大約是遊膩了，阿Q自然就萌生了到國外走走的念頭。先是有不少人在國外講起阿Q，到了1925年，身在大洋彼岸（美國新澤西州）的梁社乾開始將《阿Q正傳》譯成英文，並於1926年出版；同年，留學法國的敬隱漁也讓阿Q獲取了登陸法國的“護照”，《阿Q正傳》的法文譯本開始出現在1926年的《歐羅巴》雜誌上。就這樣，阿Q開始了走紐約，遊英倫，逛巴黎的環球之旅。到如今，據不完全統計，已有法、英、德、意、美、日、俄、印度等30個國家翻譯出版了《阿Q

⁹同上注，頁376-383。

正傳》¹⁰。阿Q可以很方便地在世界各國旅行了。在國外，我想，你不僅可以在偏街小巷上見到他，也應該能在一些名人出沒的高雅場合找到他，要不，法國的羅曼羅蘭怎麼會給他纏住，並喜歡上他，而印度的班納吉也說他見到過阿Q呢？¹¹

四、南洋尋蹤：新馬華文文學中的阿Q 衆相

阿Q最早是什麼時候來南洋的，我還真的不清楚。但大約最遲也該在1926年左右¹²。在南洋，阿Q遊玩得最自在，因為他有不少朋友，如小D之流也來了這裏。這也可視為阿Q頻繁下南洋的原因。

因為經常能見到阿Q出入南洋之前街後巷，洋場酒肆，所以常有人議論他。自然，是非議的時候多。再後來，一些好事的文人竟然將阿Q的一些“行狀”記錄了下來。在阿Q看來，起初當然會“全疤通紅的發起怒來”，並揀氣力小的對手罵上幾句，揮上兩拳。遺憾的是，這招式在南洋的效用並不比他在未莊時的好，所以，他也漸漸

¹⁰ 盧今《曠代文章數阿Q》，收入陳漱渝主編《說不盡的阿Q》，（北京：中國文聯出版公司，1999），頁41。該文中只有29個國家，並沒包括馬來西亞；據我所知，馬來西亞譯創會已經用馬來文翻譯了《阿Q正傳》，並即將出版，故此處標出30國家；即便如此，這也是最保守的估計。

¹¹ 同注4，頁660，715。

¹² 1926年4月的《星光》周刊的第46期上，有由南奎執筆所寫的《本刊今後的態度》一文，其中的文字表明他們已讀過魯迅的《吶喊》，故有此推斷。

地變換了方針，大抵只是怒目而視了。正是因為阿Q方針的改變，所以我這裏也敢將收錄在新馬華文文學作品中的七篇記錄在案的阿Q“行狀”略作整理，並逐一簡述其間各自不同的阿Q眾相。¹³

阿Q眾相之一：都是林語堂的錯 ---- 吐虹筆下的美是大阿Q

在這七篇“行狀”中，以吐虹的《“美是大”阿Q別傳》最為特殊。因為它記錄的與其說是阿Q的行狀，不如說是林語堂的劣行。雖然說起因都是林語堂的錯，但阿Q怎麼說也是脫不了干係的。歸納起來，其“行狀”主要有以下五種：

其一、美國至上，提倡洋化。“美是大阿Q”在各種場合力倡洋化，頌讚美國的一切，諸如美國的文明、女人、脫衣舞、搖擺舞等等，認為不只是生活，連思

¹³ 這7篇作品是：吐虹的《“美是大”阿Q別傳》，收入吐虹《第一次飛》，（新加坡：海燕文化社，1958）；丁翼的《阿Q外傳》，（新加坡，萬年青出版社，出版年代不詳，約在五、六十年代）；絮絮的《阿Q傳》，收入孟毅編選，《新馬華文文學大系》（第四集），（新加坡：教育出版社）；方北方的《我是阿Q》，收入方北方《笑的世紀》，（新加坡：星洲維明公司，1962）；李龍的《再世阿Q》，收入寒川主編《華實串串》，（新加坡：華中校友會，1993）；林萬菁的《阿Q後傳》，載《香港文學》，1985年第6期；孟紫的《老Q自供書》，收入孟紫《有子成龍》，（新加坡：勝友書局，1990）。下文提及這7部作品，或引用其中文字，將不再做注。

想、舉動、言語都必須洋化，否則便是落伍。在各種公開場合中的演講中，美是大阿Q更是不遺餘力地鼓吹“美國至上”的思想。

其二、看不起中國人。因為崇拜美國，美是大阿Q居然篡改身世，稱自己是“惡馬劣根”（American，美國人的譯音）。他不承認自己是中國人，原因是中國人太低賤，生來就是要給人看不起，其次是方塊字最不值錢，做中國人倒楣。

其三、狂傲欺人。美是大阿Q自恃留學西洋，極端倨傲，每每以第一流人才，第一流著作家和第一流博士自居。來到南洋後，經常不問情由，以“留洋”欺人，其口頭禪便是：“你懂得什麼？我到過西洋，你去過嗎？我鍍過金，你有嗎？我是大學畢業生，又是研究歷史的，你是什麼屁？我吃鹽多過你吃米，過橋多過你走路，你懂什麼？”面對這一連串咄咄逼問，善良而木訥的南洋人自然是嚇得不敢承應，兀自一溜煙地跑走了。美是大阿Q因此就“優勝”而自得，自欺亦欺人。

其四、自私虛偽。美是大阿Q移駕南洋，主持北海大學校務，在人事的安排上任人唯親，安插家族勢力，把堂堂的北海大學辦成了其“家族學校”。除此之外，美是大阿Q還有其虛偽的一面。當他得知北海大學的多數基金是靠勞苦大眾的血汗換來的，不禁憤然，特別是其中還有靠三輪車夫義踏得來的錢，

更使他氣煞，因為勞動者的血汗的腥味冒瀆了他的英名。然而這一切並不妨礙他和家人繼續享用由北海大學提供的第一流的住宅，開第一流的小車，拿第一流的薪金，而且在辭職之前，他也斷不忘發一筆“北大”財：向校方索得三十餘萬的遣散費。他並沒有因為這些錢上有勞工的血腥汗臭而推卻半文。

其五、反 x x x。儘管撈了一大筆才坐飛機離開南洋，美是大阿 Q 仍是心有不甘。他根本就沒想著去檢討自己在北海大學籌辦之初的所作所為，也不承認自己是逐利而來，並無辦學之長幹。相反，在回美國的途中，他發表演說，將其被迫辭職歸咎為 x x x 勢力的阻撓，說什麼孤島 x x x 勢力很強，如果美國不加緊給予援助設立宣傳機關，很容易淪為 x x x；還說孤島上的每一個人民都惶惶不可終日，他們的生命朝不夕保……其反 x x x 立場昭然若揭。

阿 Q 衆相之二：聰明總被聰明誤 ---- 丁翼筆下的阿 0

在紀錄阿 Q “行狀”的新馬華文文學作品中，以丁翼的《阿 0 外傳》篇幅最長，它也是唯一一部以單行本發行的作品，70 年代初由萬年青出版社出版。

丁翼久想給阿 0 立傳，而這阿 0 不是別人，正是死了半個世紀的阿 Q 偷情後留下的孽種。阿 0 先是從鄉下流浪到上海，再由十裏洋場的上海飄洋過海到紙醉金迷的新加坡，生活的際遇充滿了傳奇。除了繼承了阿 Q 的包括精神

勝利法在內的諸多品性之外，阿Q還有一些自己獨有的特徵：

首先是阿Q的文才。他早年在神州講過學，識得幾句“之乎者也，子曰詩雲”；來獅城後，還能背幾句“爸死的，爺死，怒”（bastard, yes, no）之類的洋涇浜。其最了不起的本事是寫情書和言情小說，是獅城粉紅色報的粉紅色信箱的主持人，故敢自誇為“本島最最偉大的戀愛專家”。

其次是阿Q的色膽。上面提到了他寫情書的本領一流。但阿Q並不滿足於紙上的想像，有錢得意時，他可以參加社交舞會，然後帶女伴到霧水旅店開房間，渡上一晚“蜜夜”；沒錢失意時，他也敢裝成羊癲病人，在街頭抱緊迷你小姐亂啃；而潦倒無助時，他還敢以徵聘女模特為誘餌，引美女入室，用迷魂咖啡讓美女失態，然後恣意玩弄美女。

還有就是阿Q的騙術。阿Q先是騙報社的同事小倪，接著是騙鴉片煙館的老闆七哥，然後是寫“打單”文章敲詐自己頂頭上司的舅舅的外甥黑八。為了給自己裝上兩顆金牙，他甚至連隔壁鄰居的小孩子也不放過。

此外，阿Q躺在床上吞吸黑米（鴉片）時的神仙之樂是阿Q蹲在長凳上抽幾口旱煙所享受不到的，至於在唱腔方面，阿Q隨口就來的“我匆匆趕到公園口，見她已來到，你看她身材多窈窕，臉兒比花嬌...”的當下流行小曲似乎也是阿Q的“小孤孀上墳”所不能比擬的。

然而，儘管阿Q有超群的文才、色膽和騙術，他在獅城的境遇卻總也說不上好，以其聰明若是，竟也失了業，接著是住的地方沒有了，最後是哐啷入獄。這其間的緣由，卻是阿Q百思而不得的。

阿Q衆相之三：不拘一格邀名利 ---- 絮絮筆下的阿Q

絮絮筆下的阿Q是逃難來南洋的，身份也與丁翼的阿Q不同。他是阿Q的弟弟。儘管剛到南洋時身無分文，但阿Q是極有心計的人，先是用情網欲網罩住“頭家”的情婦，接著便有了“頭家”的暴卒，再下來，似乎是再自然也沒有了，阿Q不僅繼承了頭家的店鋪產業，而且繼承了頭家的“純粹用肉欲造成”的情婦。

工於心計並為達目的不擇手段，阿Q的這種本領當然是阿Q所望塵莫及的。但這還不是阿Q最得意之處，他最擅長的是追名逐利。

有了財富，阿Q渴求“名望”。然而，他是從不做蝕本的生意。當他想做校董時，他會表面上十分熱心教育，四處捐錢辦學。暗地裏，他卻私拿薪資，並在給學校添購設備時中飽私囊；當他想當某社團的會長時，他會精心策劃，買通報界，廣邀賓客，大擺宴席，並即席捐錢，軟硬兼施，鮮有失手之時。正是通過這些手段，阿Q的名片上終於印滿了諸多頭銜：xx同鄉會會長，xx俱樂部主席，xx互助會主席，xx學校董事長，xx公司總經理，等等，等等。

然而，阿Q還是覺得缺了點什麼，原來，他在想“假如撈它一個省政府參議，或是國大代表，那才夠味兒呢！”。於是，正當國大代表在南洋各地鬧得滿城風雨之時，當地重要報刊上適時推出“僑領阿Q先生訪問記”，阿Q先生於是被證明是國父的老朋友，同盟會的老同志，這樣，誰都不得不相信，國大代表除了阿Q先生而外，再也找不到第二個更適當更有名望的人選。

智者千慮，必有一失。就在國大代表唾手可得之際，阿Q先生走私唐山米，大發國難財的行徑露餡了；緊接著他的種種陰謀劣跡，如亂倫，謀財害命，假公濟私等也都上了報紙頭條。

但是阿Q先生畢竟是阿Q先生，就在東窗事發的前夕，他略施金蟬脫殼之計，便能從容地攜卷錢財，挽著女人，離開南洋，坐上飛機，向香港方面做著愉快的旅行。

阿Q衆相之四：做人最不須認真 ---- 方北方筆下的阿Q

到了方北方的筆下，阿Q有些象恍若隔世的“桃源中人”。而正因為看不懂南洋社會中的“怪現狀”，阿Q不僅期望象以前一樣生活，而且也樂意公開承認自己的身份 ---- 阿Q。

是南洋的何種“怪現狀”讓阿Q遭受如此刺激呢？原來在南洋，他被閻王特邀作陪審員。阿Q本沒期望得此榮耀，但又不好拒絕，所以就恭敬不如從命了。

閻王首先審判的是一名幹著燒殺搶掠勾當、本應打進十八層地獄的強盜。因為大盜的一句“要是我不這麼幹，陽間的窮人一定要造反了”的狡辯，閻王認為大盜實則有功，讓他升了天堂。

接下來押上堂的是一名流毒四方、害人不淺的蕩婦。閻王本打算罰她到十九層地獄去過油湯洗個乾淨，然後蕩婦狡辯說，如果她不這樣做，陽間會多出許多亂倫的事來，而且好多無法娶老婆的壯漢和苦悶的鰥夫，得不到女人的安慰，陽間會鬧得一團糟的。於是蕩婦也上了天堂。

最後接受審判的是一名懸壺濟世、妙手回春的醫生。醫生每日早出晚歸，救治病人，深為世人擁戴，然而，這次閻王爺是真的發火了，因為醫生救人使閻王時常在陽間抓不到要死的人。好心腸的醫生被閻王打進一百零八層地獄下去，等待他的是挖心割肝。

審判結束後，閻王才讓阿Q知道讓他來做陪審員的意圖，那就是讓他明白陽世的男盜女娼死後皆可入天堂，而懸壺濟世、慈悲為懷的醫生必下地獄。阿Q最終似懂非懂地明白了一個道理：在南洋這社會，做人最不須認真。

阿Q衆相之五：拜金崇洋不認祖 ---- 李龍筆下的再世阿Q

李龍筆下的再世阿Q是投胎來南洋的。他生在南洋，進的是洋學堂，喝的是洋墨水，穿的是名牌洋貨，出入夜總會、酒吧，行的也全然是洋派作風，而且還有一個洋名字 ----- Stephen Q。在新馬華文文學作品中，李龍筆下

的再世阿 Q 可以說是最“洋氣”了。這也難怪他崇洋媚外了。

再世阿 Q 的崇洋，其實還有“拜金”思想在裏面作祟，所以他敢堂堂正正地呵斥他的進華校的表哥說：“什麼傳統文化，什麼母語，值得多少錢？現在我們講的是錢，不能賺錢的東西我們要來做什麼？”。再世阿 Q 說的似乎也有道理，因為比起前世阿 Q 來，他的確闊多了。

前世阿 Q 曾寄希望於自己的後代，做著“我的兒子會闊得多啦！”的美夢，盡然忘了為自己的來世作些設想。然而，他終於沒來得及娶上老婆便上了刑場。倘在天有靈，再世阿 Q 的成就一定會讓他得些慰藉的。可是，在再世阿 Q 那一方，他最懼怕的就是別人提及他的身世，因為住未莊土穀祠的歷史，在再世阿 Q 看來，不只是窮酸、潦倒，更是老土，不文明。而這“老土”和“不文明”，正是現世的他最不能見容的惡德。不僅如此，再世阿 Q 也忌諱別人提及其先祖。遙想前世阿 Q，還曾有續寫家譜的朦朧念頭，只是因為趙太爺的一個嘴巴，才悻悻地放棄了細排家世亦姓趙的癡念。到了再世阿 Q，只要有人說起祖先什么的，他必定會大吼起來：“別提什麼祖先不祖先了，我就是我，你明白了嗎？”！

不難想見，前世阿 Q 常掛嘴邊的那句“我們先前 —— 比你闊得多啦”精神勝利的魔咒，是決不會從再世阿 Q 口中念出來的。

阿Q 衆相之六：前世今生一樣黴 ----- 林萬菁筆下的阿Q

同是再世的阿Q，林萬菁筆下的阿Q就沒有李龍筆下的阿Q幸運了。因為不僅大家對他的再世表示木然，而且，因為他前世的種種行狀仍存在人們的腦海之中，所以，種種的成見和規避，使阿Q再世之後依然孑然一身，鬱鬱寡歡。

阿Q本來就是極容易滿足的人，再世之後，身處摩登都市，他亦無太多欲求，無非就是“想有一個家”，想得一份差事而已。然而，他調戲尼姑的前科讓人們覺得他“太沒教養”；他前世的經歷使人們確信他是“一個失敗者”，更遭的是-----這是阿Q怎也不會想到的-----在他轉世前的這些年裏，曾發生過許許多多的關於“阿Q觀”、“阿Q精神”、“阿Q主義”的爭議，許許多多的人也因此發現了自己人性中似乎有些不便明說的“精神”，因而暗地裏，是極其遷怒于阿Q的，所以，再世阿Q的出現，不啻是攪亂了他們原本可以平靜的生活。無辜的阿Q對這些藏在肚皮裏的怨毒毫不知情，糊裏糊塗地成了一種惡兆，一類毒素，不為社會所容。不久就被街頭閒人強拖進神經病院，被指責成“外星人”，最後神志模糊，不知所終。

可憐的阿Q，竟然沒來得及說上一句：不是我不明白，這世界變化快！

阿Q衆相之七：人到中年傷情色 ----- 孟紫筆下的老Q

把孟紫筆下的老Q也歸列為新馬華文文學作品中的阿Q衆相之一，也許會產生爭議，因為孟紫並沒有明確“老Q”和阿Q有任何淵源。但是，既然名號中都有一個“Q”，而且“老Q”還真的頗多“南洋”阿Q的一些典型“才具”，所以，我也將“老Q”請將過來，作為南洋阿Q家族中的一員。

先說文才吧，老Q的一支筆大概不輸丁翼筆下的阿Q，堅持近十年，情書寫了幾十萬；其次是色膽，老Q戀愛不尚空談，到如今玩過的女人可以連成串，而且，連來向他討教的僅十七歲的阿嬌也敢幹。再就是落魄，由於經濟境遇欠佳，老Q雖已中年，但情場之失意，商場之失敗，文壇之失落，歌壇之失聲，無一不實實在在地品味經過。最後竟因一時感懷身世，將自己諸般風流豔史不作修飾地落實筆端，雖圖得一時痛快，但亦因為此份翔實的“自供書”，老Q將自己送進了監獄。

真可謂，人到中年，為情色傷

五、阿Q的“南洋”色彩

在論文的開頭，我說過，是受賽義德的《旅行的理論》一文發而動手準備這篇論文的。賽義德說理論、觀念等會從“這個人向那個人、從一情境向另一情境、從此時向彼時旅行”，而在這由此及彼的過程中，一定會遇到一些特殊的問題。借用他的思維框架，本節我想追蹤的是

魯迅筆下的阿Q（即這個人）向新馬華文作家筆下的阿Q（即那個人）、從中國的未莊（即此一情境）向南洋（即另一情境）、從20世紀20年代（即此時）向20世紀50-90年代（即彼時）的旅行，並討論阿Q在“由此及彼”的旅行中所出現的特殊問題，亦即討論阿Q的“南洋”色彩。

李何林先生將魯迅筆下的阿Q的本相歸結為十大特徵，這在上文已有詳述。如果將這十大特徵一一比照新馬華文作家筆下的阿Q眾相，除了第九點“保守思想、封建思想”之外，其他的均能在新馬華文作家筆下的阿Q眾相中覓見。“欺軟怕硬，有些狡猾”自不待言，精神勝利法的種種表現也或隱或現地體現在南洋阿Q眾相之中。譬如說“忌諱頭上癩瘡疤，而又說別人還不配”這一點，丁翼筆下的阿O就深得其中三味：

提起那顆光葫蘆，阿O早年確曾表示過深惡痛絕的，甚至有些後悔自己的過度風流；為此，他曾破了不少財，……結果還是徒勞無功、一毛不生，他一氣，便把生髮膏之類的東西，一古腦兒全拋進了垃圾桶，後來聽了看相的朋友說：舉凡博士之流都是光頭的，便得意起來，覺得自己是大學問家了。於是，也就不把它當作一回事了……

這就是活脫鮮明的阿Q的精神勝利法。但是，時異境遷，新馬華文作家筆下的阿Q還具有很多未莊的阿Q所沒有的此時此地的“南洋”色彩。如果要細細數來，這些

“南洋”色彩恐怕不下十幾條，這裏，我僅擇要略述四條。

一、拜金。未莊的阿Q肯定也是愛財的，押牌寶時，看見手中的角洋變大洋，大洋成了疊，他非聖賢，所以禁不住“興高采烈”得非常；想到革命的好處時，他也沒忘記去想像趙太爺家箱子裏的元寶和洋錢。但他大抵上還是本分的，斷不會認真地動起騙和搶的念頭。然而，來到南洋的阿Q則大不相同，吐虹筆下的“美是大”阿Q，丁翼、絮絮筆下的阿O，李龍筆下的再世阿Q，孟紫筆下的老Q，他們無不千方百計地獲取金錢。其中以絮絮筆下的阿O手段最為卑劣，以丁翼筆下的阿O最耍無賴。前者是通過勾搭頭家的情婦，合謀害死頭家來斂得財富；後者則能隨時隨地行騙，什麼人都敢騙，連小孩子亦不放過。

二、逐色。魯迅筆下之阿Q雖偶有“賊心”，但乏色膽，最多也不過是擰擰小尼姑的臉蛋，給吳媽下下跪，僅此而已。阿Q旅行到南洋後，似乎最壯的就是追逐女人的膽色。李龍筆下的再世阿Q睡過的女人不計其數；孟紫筆下的老Q連十七歲的女生都不放過；絮絮筆下的阿O被“肥姐”撩弄得神魂顛倒；連吐虹筆下的美是大阿Q也張嘴娘兒們的裸胸，閉口美國女人的“性解放”，至於丁翼筆下的阿O，則更是“三百六十五天中有三百天是躺在布床上一面摸女人的大腿，一面吞其黑米”。

三、忘祖。阿Q到南洋後，似乎很少關心自己是否姓趙，不僅對自己在未莊睡土穀祠的歷史緘口不提，連自己

的先祖也絕不允許別人提起。他所希冀的，就是要讓別人忘記他的祖先，忘掉他的過去。一般說來，他首先反對學華語，輕視華族文化，如李龍筆下的再世阿Q，然後就禁絕別人談及自己的先祖，更有甚者，乾脆就不承認自己是中國人，如吐虹筆下的阿Q就是以“惡馬劣根”(American)自居。

四、崇洋。崇洋在很大程度上與忘祖相關。阿Q到了南洋，多會努力學幾句“爺死”(Yes)、“派死”(Pass)、“怒”(No)之類的洋涇。有條件的就念英校，如再世阿Q。生活習慣上，傳統的惡俗，如吸鴉片、逛窯子雖不肯放棄，但西洋的酒吧、舞廳更具吸引力。穿名牌洋貨，戴進口領帶，泡摩登酒吧，跳貼身“靈魂舞”當然也是家常便飯。總之，西洋的一切都是好的，洋文好、洋酒好、洋妞好，連美國的月亮也更圓。

來到南洋的阿Q自然是認為他們的拜金、逐色、忘祖、崇洋是天經地義的，而這也是使他們有別於未莊的阿Q，並引以為傲的主要原因。其他的還有諸多別的理由，如未莊的阿Q不會畫圓，而南洋的阿Q則是情書聖手等，我這裏就略去不說了。

六、阿Q的“南洋”色彩的背後：失色的南洋社會

魯迅筆下的阿Q，能讓我們清醒地認清“國民的劣根性”，瞭解辛亥革命時期中國農村的社會現實及辛亥革命的不徹底性。同樣，從旅行到南洋的阿Q眾相，我們也能

發現一個沒有色彩、略嫌晦暗的南洋社會。詳細地反觀旅行到南洋的阿Q的種種“南洋”色彩，並探究產生這種種“南洋”色彩的政治的、經濟的、歷史的和文化的根源，這無疑正如賽義德所言，是非常有意思的。然後，這是一件浩大的工程，限於才識，亦限於資料，我這裏僅能作一些簡單分析。

未莊的阿Q旅行到南洋，因時代和環境的不同，阿Q染上了拜金、逐色、忘祖、崇洋等“南洋”色彩。我覺得，這一轉變至少能反映南洋社會如下的一些現實（或者說，是南洋社會的如下境況使得旅行至南洋的阿Q染上了上述“南洋”色彩）：

- 一、在殖民者統治下，新馬社會開始商業化，追求物質的享受成為社會風尚，故拜金主義開始抬頭；
- 二、1948年緊急狀態實施後，新馬的文學藝術界轉入低潮，嚴肅的進步作品受壓制，黃色文化乘虛而入，色情文學電影泛濫，社會上黃潮洶湧，故逐色風氣盛行；
- 三、作為殖民文化的受壓者，華文受打壓，華族文化遭摧殘，華人地位受歧視，故有忘祖現象；
- 四、華文華族文化受打壓，自然洋文倍受青睞，洋人位高九等，所以有崇洋風氣；

五、從美是大阿Q身上，我們可以瞭解新馬華族史上的重要歷史事件：南洋大學的籌建情況；理解華族人竭力保持中華文化的良苦用心。

六、此外，從方北方、林萬菁筆下的阿Q的遭遇，我們可以看到嚴肅學者對現代社會的精神取向的認真思索。而結合旅行到南洋的阿Q們追求永不餓足的欲望，卻在精神上空落無根、茫然失措的事實，我們似乎也可窺見新馬華族置身中、西兩種文化之間而又無所適從的非魚非獅的“魚尾獅”式精神困境。¹⁴

透過阿Q的“南洋”色彩，我們看到的是一個並不樂觀的沒有色彩且讓人迷失的南洋社會。

不是結語：阿Q，仍在旅途中

錢杏邨在70年前，就以為中國的國民不復酣睡，已然覺悟，所以單方面宣告了阿Q的死亡¹⁵。而今，錢老已作古20多年了，阿Q卻仍碌碌於世，不得心寧。80年來，阿Q風塵僕僕，身負惡名，周遊列國，不吝以一己之軀，策督世人，而求社會之進步，文明之昌延。然而，剔剗社會之痼瘤，摒絕人性之劣根，乃至艱辛之偉業，絕非短期能收

¹⁴ 關於新加坡華族文化上“非魚非獅”的尷尬處境，可參讀梁鉞的詩《魚尾獅》。我是在王潤華先生的論文集《從新華文學到世界華文文學》（新加坡：潮州八邑會館，1994）上讀到這首詩的。原詩見該書46-47頁。

¹⁵ 錢杏邨《死去了的阿Q時代》，原載《太陽月刊》1928年3月號。

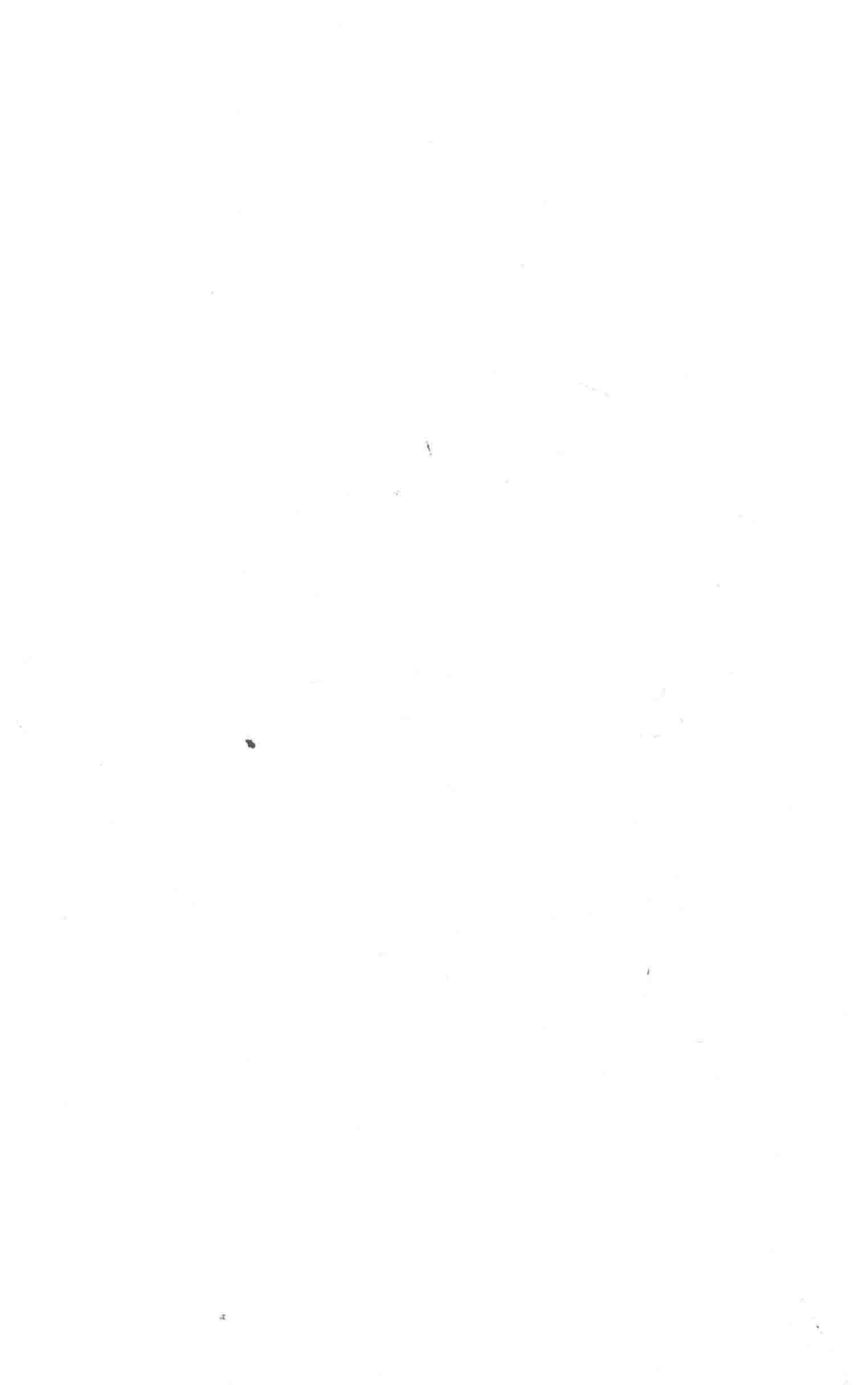
成效。所以，阿 Q 還得以耄耋之年，旅行於域內域外。有鑒於他矻矻不舍之精神，有感於其任重道遠之前程，我衷心祝願他早釋宏願！

阿 Q，一路走好……

參

文類的探討





台灣與新加坡華文現代戲劇的發展與對照

佛光人文社會學院文學研究所教授

馬 森

前 言

台灣與新加坡兩地都是以華人族群為主體的地區，在文化上有許多類似之處，但是由於歷史背景的差異與同中國大陸關係的疏密不等，使二者又呈現出迥然不同的面貌。

首先，新加坡自脫離英國殖民地的地位而後早已獨立建國，而台灣自從掙脫了日本殖民的枷鎖後卻重歸祖國的懷抱，繼而陷入國共對立的僵局，終至造成今日面臨著統獨的考驗。兩地的人民都繼承了中國固有的文化傳統，卻也都遭受過外族殖民之苦，多多少少有一種失怙的孤兒之感。新加坡雖然對英國殖民者並不完全認同，建國後卻很現實地採用了英語做為通用的語言。相反地，台灣人民對日本殖民者雖有種愛恨交加的情愫，由於早期國府的政策，早早擺脫了日語的糾纏，一律改用中國人所通用的「普通話」。因此在語文上，如說新加坡已漸漸遠離了華文的領域，台灣卻除了文字上的簡繁之別外，與大陸上的華人所用的語文無異。

戲劇，可說是一種語言的藝術。由於兩地語文的差異，兩地的現代戲劇自然表現出不同的風貌。台灣的現代戲劇不出華文戲劇的範疇，新加坡的現代戲劇則甚為複雜。然而新

加坡的人民，既然以華人為主體，雖明訂英語為官方語文，中國人移民的後裔哪能完全忘情於祖先的話語？華文戲劇遂也有其發展的空間。

華文戲劇的出現

以前與他國戲劇對稱的「中國戲劇」一詞，這些年來在應用上出現不周延的情形，譬如說新加坡人在國籍上不屬於中國，他們所製作的華文戲劇，自然不能稱為「中國戲劇」。甚至台灣的戲劇，也常常冠以「台灣」，而不用「中國」，以免與大陸製作的戲劇混淆。

1993年11月30日至12月3日香港中文大學主辦的「當代華文戲劇創作國際研討會」，聚集了包括中國大陸以及中國大陸以外的地區諸如台灣、香港、澳門、新加坡、美國等地的華文戲劇作家和學者於一堂。第一次正式用了「華文戲劇」這個名詞。由於這次聚會的戲劇作家與學者們的建議，導致了第二次華文戲劇家於1996年在北京的聚會。第二次的聚會，正名為「第一屆華文戲劇節」，仍沿用了「華文戲劇」一詞。當時與會者決定以後每二年易地舉行一次「華文戲劇節」，於是有香港1998年「第二屆華文戲劇節」及臺北2000年第三屆「華文戲劇節」的舉行。第四屆「華文戲劇節」原訂於2002年在澳門舉行。這幾次聚會的順利舉行，說明瞭「華文戲劇」一詞已為大陸以及大陸以外的所有戲劇作家和學者無異議地接受，「華文戲劇」遂成為一種超國籍的文類。

華文現代戲劇在台灣

台灣今日當然沒有非華文的現代戲劇。但在日據時代不但日人使用日文演出現代戲劇，接受日文教育的本地人也容或有日語劇的演出，特別在日本侵華戰爭爆發後的皇民化運動的籠罩下（呂訴上 1961）。光復後少數幾位以劇作聞名的台籍作家，例如楊逵、林博秋、簡國賢等，在日據時期都曾寫過日文劇（林安英 1998）。到了光復以後，當然沒有人再使用日文創作，即使像接受日文教育的呂訴上，也不得不努力改用華文寫作。其實，在日據時期，台灣的現代戲劇仍以華文為主體，因為當日台灣的劇作家很少，劇本多來自中國大陸；華文的劇本自然易於用華語演出，不過演出時改用閩南語方言罷了。

光復以後，台灣的現代戲劇經歷了反共抗俄劇、新戲劇、小劇場運動與多元戲劇幾個時期（馬森 2002），在風格上從擬寫實劇（馬森 1985）到帶有現代主義與後現代主義風味的戲劇都有（馬森 2002：135-158）。

在反共抗俄劇的時期（1949-1965），劇作家多係 1949 年隨軍來台的中年知識份子，他們那一代受到五四一代作家的薰陶，崇尚形式上的寫實主義，後來遭逢日本侵略戰爭及國共內戰，西潮中斷，因此並未直接接受過西方現代戲劇的影響，寫出來的劇作，不出三四十年代中國一般劇作的擬寫實主義的風格。到了台灣新戲劇的轉折（1965-1980），台灣的劇作家或感受到「二度西潮」（馬森 1991）的衝激，例如

姚一葦與張曉風，或曾經遊學西方歸來，直接經驗過西方現當代戲劇的薰染，例如馬森、黃美序等。這些人的劇作都脫出了擬寫實主義的窠臼，具有現代主義的氣息（例如佈雷赫特的「史詩劇場」），或帶有後現代主義的風味（諸如荒謬劇場及前衛劇或有些實驗劇）。到了小劇場運動的時期（1980-1990），更加年輕的一代，追隨著現代主義和後現代主義的前衛劇或實驗劇的腳蹤，常常不計觀眾的接受程度，只依憑一己的喜好或靈感，製作一些實驗性特強的劇目。這其中當然也有些小劇場非常在意觀眾的反應，重視票房價值，走上比較大眾化或商業化的道路，例如「表演工作坊」、「屏風表演班」、「果陀劇團」等，漸漸擴大組織，用心經營，從小劇場逐步蛻化為中型劇場的規模。九〇年代以後，台灣在演劇團體上，有中型的職業劇團，有小型的前衛小劇團，也有介於二者之間的社區劇團或地方劇團。在劇作上，既有現代或後現代的風格，也仍有擬寫實的風格，可以說是一個多元發展的時代。

雖然早期的台灣現代戲劇時時追隨著大陸戲劇發展的腳步，但自 1949 年以後，當大陸對西方關閉了溝通的門戶時，台灣正好急需與西方打通溝通的管道，於是台灣搶在大陸之前成為二度西潮的弄潮兒。台灣的現代主義戲劇出現在 1965 年，後現代戲劇出現在數年之後（馬森 2002）。而大陸一直到 1978 年實行對外開放政策以後，才接受到西方的現代主義與後現代主義的二度西潮的衝擊。

華文現代戲劇在新加坡

其實，我對新加坡現代戲劇的瞭解非常有限。我雖然在四個種族不同、語文不同、文化不同的國家常住過，遊歷過最少四十多個國家，卻偏偏沒有來過新加坡。主要是因為沒有機緣。幸好，在國際性的戲劇會議上碰到過新加坡的劇作家、導演和戲劇學者，後來也發展出某種可以交換作品的友誼。從他們的言談和作品中多少知道了一些新加坡現當代戲劇的概況。據我粗淺的瞭解，新加坡有四種通用的語文：英語、華語、馬來語和淡米爾語。原來馬來的一個小王國在英國人殖民時期，接受了大批華人和印度人的移民，因此形成了多種族的地區。1965年獨立以後，仍然維持著多族群、多文化、多語文的局面。就語文而論，不論是殖民時期，還是獨立以後，英文都佔有絕對的優勢。如果說戲劇是以語文做為媒介的藝術，那麼新加坡的現代戲劇也不能不反映出這種多語文的事實。每一種語文的戲劇都有其文化和土地的根源，不過這些根源並不在新加坡本土。英語的戲劇需要仰望英美諸國，華文戲劇當然要借鑑中國大陸及其他華文地區，馬來戲劇依賴大馬和印尼，淡米爾戲劇則不得不看向印度。

在新加坡獨立以前的1955年，一群華文教師與新聞工作者成立了華文現代戲劇的第一個劇場：「藝術劇院」。參與的人多半是中正華校的校友，曾受教於來自大陸的老師，思想常常左傾，在劇場藝術上師承莫斯科藝術劇院史坦尼斯拉夫斯基的表演體系，演出西方寫實主義大師以及三四十年代中國劇作家的作品（克裏申·吉 1995）。但在郭寶崑出現以

前，並沒有引人注目的劇作家。

郭寶崑，1939年生於中國大陸河北省的農村。1949年離開家鄉投奔在南洋經商的父親，到達新加坡。小學時代即參加話劇演出，中學時代兼任華語廣播員。1959年赴澳洲墨爾本任廣播員，1963年考入悉尼澳洲國立戲劇學院學習。翌年九月畢業，於1965年返回新加坡，趕上了新加坡的獨立建國，雄心勃勃地創辦了「新加坡表演藝術學院」（後改名為「實踐表演藝術學院」），從此展開他三十多年的導演、創作以及培訓戲劇人才的工作。郭寶崑的戲劇以華文戲劇為主，但從1984年開始，也從事英文劇的創作。從83年到92年的作品曾結集為《邊緣意象—郭寶崑戲劇作品集（1983-1992）》一書（郭寶崑1995）。2000年在臺北舉辦的「第三屆華文戲劇節」，代表新加坡參展的劇作就是郭寶崑的近作《夕陽無限》，此劇以英文與華文雙語撰寫與演出，足以說明今日新加坡因語文而衍生的現代戲劇的狀況。

有一篇評論郭寶崑的文章中說：

談論新加坡戲劇，不管是泛泛地談還是深入地談，你都不可能對這個名字掉頭不顧。無論愛或是恨，褒或是貶，你都無法忽略他的存在和作用。

是他創造了新加坡劇壇上很多個第一次。

第一次把布萊希特的作品搬上新加坡的舞臺。根據馬來西亞的東南亞戲劇專家克裏申·吉的說法，他也「可能是東南亞第一個指導布萊希特作品上舞臺的導演」。

第一位用華英兩種語言編、導戲劇又獲得很大成功的戲劇家。

第一次創作出一台匯合華語、英語、馬來語、淡米爾語、福建方言等幾乎所有新加坡語言的戲劇，讓不同文化、語言的新加坡觀眾有可能坐在同一個劇場裡看同一個屬於他們的戲。

第一次系統地將葛羅托夫斯基的演員訓練方法和戲劇觀引進新加坡劇場（通過台灣戲劇家劉靜敏），給新加坡劇場帶來強烈震動。

他的名字已經和歷史連接在一起。

這個人，就是郭寶崑。（餘雲 1995）

郭寶崑對新加坡現代戲劇的重要性是不容置疑的。他的作品不但可以做為新加坡當代戲劇的選樣，而且具有十足的代表性。從《邊緣意象—郭寶崑戲劇作品集》一書所收的作品看來，其中有比較寫實的，但更多的是具有現代的和後現代的特質。這一點和台灣當代劇場非常近似。他的作品中也有些很不大眾，使一般觀眾看不懂的前衛作品。

當然，新加坡也有業餘的小劇場，例如成立於 1996 年的「海燕等人」劇團就屬於小劇場一類。在《親密觀戲—Free Seating》一書中收錄了該劇團演出的二十八個短劇。大多都很容易懂，似乎並不立意追求前衛（海燕等人 1996）。

台灣與新加坡兩地華文現代戲劇的對照

台灣與新加坡都是七〇年代經濟起飛的地區，與香港、南韓合稱「亞洲四小龍」。在社會的穩定上，新加坡猶勝於台灣，因為新加坡地方小，易於推行法治、環保、衛生等新市民觀念，在政治上又沒有認同的問題。大體上兩地都屬於資本主義式的自由經濟制度，也頗重視人權與自由。在類似的大環境下，做為文類之一種及重要表演藝術的戲劇的發展，也頗有類似之處，譬如個人化的前衛劇作，雙方均屢見不鮮。相對的，在中國大陸上卻非常罕見。不過兩地的現代戲劇均缺乏歷史的縱深，累積不足，舞臺技術與演出規模均不及中國大陸的穩定與雄厚。兩地的政府也都還沒有像中國大陸似的全力資援，以致沒有公家的團隊。台灣的劇團，容或部分接受政府的扶植，主要仍須依靠劇團自己善於經營。新加坡大概也是如此。

其次，做為一種表演藝術的現代戲劇，除了跟音樂、舞蹈等其他表演藝術競爭外，還要跟同屬戲劇的古典戲曲競爭。此外，今日電影與電視拉去了一大批觀眾，所剩的願意走進戲院觀賞現代戲劇的觀眾的確越來越少。這也是台灣和新加坡共同面臨的問題。所幸，現代戲劇所肩負的直接快速地反映市民心聲和時時尋找戲劇藝術新表情的特點，仍可以吸引一批青年人的志趣。作為古老的文學文類的地位也依然尚未完全動搖。只要兩地的華語文在社會上有其溝通媒介的作用，華文戲劇的創作應該尚有一席之地。

兩地最大的差異，大概在於所使用的語言媒介。華文戲

劇在台灣是全部，在新加坡卻只是四種語文中的一部分。在台灣雖然都用華文，但如今受到本土意識的影響，也有所謂的「國語」與「方言」之分。在臺北的演出，多半以國語為主，在台南或高雄則常常使用方言。從寫實的美學要求上看，方言不但是容許的，而且是必要的。但是從推廣及票房上著眼，方言當然受到很大的侷限。譬如在台灣用閩南語演出的戲劇，最多只能到福建的廈門、彰州、泉州等地演出，卻難以推廣到中國大陸的其他地區，與香港及新加坡交流也會產生障礙。以普通話演出的劇團則隨時可以移軍大陸。正如賴聲川的表演工作坊，步台灣企業的後塵，已經把主力遷往北京，而且最近在大陸演出，場次與上座率都遠超出台灣。由於台灣地方小，觀眾有限，在使用同一語言的方便下，台灣的劇團與大陸交流或向大陸發展將會是未來的趨勢。

至於新加坡，在強勢的英文主導下，華文戲劇發展空間實在有限，連習用華文寫作的郭寶崑，也不得不嘗試用英文寫作。從最近演出的劇目上看來，新加坡的當代戲劇似乎越來越有雜用各種語文的傾向，將來華文戲劇是否能夠獨立發展，不無疑問。

就與中國大陸的依存關係而論，台灣雖然目前有統獨之爭，但重要的台商無不向大陸發展，所謂的「三通」似乎也早已箭在弦上，未來無論經濟或政治，實難脫離中國大陸的影響。新加坡則不然，雖然華裔居民佔了大多數，卻在中國之外自立建國，也獲得中國大陸政府的承認。新加坡與中國大陸的確只是國與國的關係，而非內部問題。文化發展固然

也會受到中國文化的影響，卻不像台灣的文化與中國文化結合得那麼密切難分。所以新加坡的現代戲劇雜用各種語文，面對新加坡的觀眾，毋寧是一種自然的現象，也不會產生意識型態的問題。相反的，在台灣，除了使用仍然屬於中國方言的閩南語以外，不可能夾雜其他外語。縱然英文在台灣的教育中也很重要，但仍未達到居民應用自如或用以從事文學創作的程度。原住民的語言本來也會是另一種選擇，然而在各原住民族群急速漢化的今日，現代戲劇大概不太可能使用原住民的語言。

舉凡新興的國家，無不面臨建構具有自主性文化的問題。新加坡雖早已是獨立的國家，卻並非具有完全獨立的文化。郭寶崑就曾意味深長地說過：

近幾年來，「文化孤兒」的概念在我腦子裡越烙越深。不是指少數幾個人的情懷；這個國家、這個人民普遍具有文化孤兒的心態：一種失離感，一種追索自我的焦慮。去訪查祖先的文化國度，我們可以得到某種撫慰，但是總無法認同那就是自己的文化家園。我們長期處於一種漂泊尋覓的心境中。（郭寶崑 1995）

以上郭寶崑的「文化孤兒」感受，可以比照台灣作家吳濁流的「亞細亞孤兒」意識，都是心靈乾涸的表徵。是否都因長久遭受外族殖民，而與自己的母體文化發生某種斷裂，才會產生這種徬徨莫之所從的心理？為什麼英人殖民地的美、加、澳、紐在獨立之後，人民並沒有文化孤兒的感受？是因為這些地區的人民保有了較為完整的祖文化的緣故

嗎？其實，在原有祖文化的基礎上，也許更易於創發新文化，像新大陸對固有歐洲文化的保存與超越。總之，無力保有祖宗的文化，或居心離棄祖文化（「無法認同那就是自己的家園」），都容易導致「失離感」，或「追索自我的焦慮」。在欠缺祖文化做為自我認同基礎的情形下，另創一種新文化恐怕也非易事。這個問題值得吾人深思。

結語

華文現代戲劇，包括了世界上所有用華文華語寫作、演出的現代戲劇，並不限定某一個國家或某一國的國民，因此可以說是一個超國籍的文類或藝類。正如英文戲劇，可以是英國的，美國的，也可以是加拿大的、澳洲的或南非的。目前用英文書寫的作家，在種族上並不一定出於盎格魯撒克森一族，用華文書寫的，當然也並不一定屬於漢族。

華語文，作為世界上應用人口最多的語文，在世界上有其重要性。華文現代戲劇，不但使用華語文作為表達的媒介，同時也承托著發舒華人心靈、表現華人生活、娛樂華人觀眾的重任，華文現代戲劇自有其開闊的前途。在台灣，華文現代戲劇有其不容取代的地位。然而在新加坡的華文現代戲劇，是否有一天會為英文的現代戲劇所取代呢？這是我想問的一個問題。

【參考書目】

- 克裏申·吉〈郭寶崑—新加坡劇場的未來〉，收在《邊緣意象：郭寶崑戲劇劇作品集(1983-1992)》，頁 399-400
- 呂訴上：《台灣電影戲劇史》，臺北華銀出版部，1961
- 餘 雲：〈生命之土與藝術之樹—從郭寶崑劇作看他的文化人格〉，收在《邊緣意象：郭寶崑戲劇劇作品集(1983-1992)》，頁 361-362
- 林安英《楊逵戲劇作品研究》，國立成功大學中文研究所碩士論文，1998
- 馬 森：〈中國現代小說與戲劇中的擬寫實主義〉，收在《馬森戲劇論集》，臺北爾雅出版社，1985, 頁 347-372
- 馬 森《中國現代戲劇的兩度西潮》，台南文化生活新知出版社，1991
- 馬 森《台灣戲劇：從現代到後現代》，宜蘭佛光人文社會學院出版，2002
- 海燕等人《親密觀戲 Free Seating》，新加坡海燕等人，1996
- 楊 渡《日據時期台灣新劇運動(1923-1936)》，臺北時報文化出版公司，1994
- 郭寶崑《邊緣意象：郭寶崑戲劇劇作品集(1983-1992)》，新加坡時報出版社，1995
- 鍾明德《台灣小劇場運動史》，臺北揚智出版社，1999

新馬華文多元種族題材小說論析

新加坡國立大學中文系研究生

蘇 衛 紅

新馬社會是一個多元種族多元文化並存的社會。各族文化在這裏相互交流碰撞滲透衝突融合，各種文化都在受其他文化的干擾和影響中存在發展；在此同時，新馬社會整體文化也在選擇采借融合多種文化元素的過程中，逐漸形成具有新馬自己本土特色的文化。一言以蔽之，多元種族文化的並存發展造就了新馬本土文化的多重性特色。新馬本土文化多重性特色在文學上的體現就是新馬文學的獨特性。

多元種族題材小說可說是最具這種新馬文學本地特色的一類作品。本文擬就戰後二十年間(1945-1965)新馬華文多元種族題材小說作些粗淺的論析，希望得到諸位學者指教。

早在戰後初期新馬華文作家夏霖就將其小說創作觸角伸向新馬鞍山多元種族題材。他的小說集《靜靜的彭亨河》¹受入了七部短篇，其中四篇涉及華族以外他族人物，有的作品甚至以他族任務為作品主人公，書寫異族同胞的生活及人生遭遇。小說集中的《憧憬》

¹夏霖：《靜靜的彭亨河》，新加坡：民聲報社出版社，1948。

描寫了戰後初期馬來亞農村一些馬來族農民的貧困生活。作品主人公是位元元馬來族農村少女依沙。她父親戰前就當警察不幸在一次圍捕劫犯中以身殉職。此後，家庭生活陷入困境。她母親被迫淪為私娼，她則由叔父帶回禁江農村撫養。他們叔侄兩人相依為命，依靠耕種四畝水田為生，過著十分困苦的生活。日本投降後，原想生活會好轉但事實卻把這美好的憧憬撕得粉碎。村裏的生活依然如故。這時候的依沙正在熱戀之中，準備時機成熟便舉行婚禮。可由於偏偏這時叔父年老多病，四畝水田缺少人手打理，收成減少，生活更困難。依沙只好把準備做嫁妝的一條珍藏幾年的沙籠，偷偷拿去賣了，換來幾罐谷米暫渡難關。

書寫異族同胞的人生遭遇這是多元種族題材小說最普遍的內容。貂問湄的《金馬梭膠園》²書寫了受盡殖民統治蹂躪的新馬各族，尤其是馬來族、印度族婦女的悲慘人生。馬來亞金馬梭膠園原為英殖民統治者所佔有，它的連任十年的全權經理端·冬森代表著主子的利益，殘酷地壓迫剝削新馬華巫印度族膠園工人。“園內數以千計的工人沒日沒夜拼命幹，可連啃木薯也難得過日子”，³其中婦女的命運最為悲慘。在端·冬森這個殖民統治者眼裏非白人異族婦女不過是

² 貂問湄：〈金馬梭膠園〉，《金馬梭膠園》（新加坡：青年書局，1959），頁1—47。

³ 同上，頁46。

他花錢買來的玩物。為了供他幾天的淫樂、竟不惜糟蹋十七八歲未婚印度少女阿咪！然而作品最觸目驚心最令人悲痛的，是異族同胞心靈的麻木、奴化。作家以看似平靜的語調卻心態沈重地揭示殖民者對異族的精神扼殺，向人們展示了震顫人心的以幕：在殖民者的奴化統治下，金馬梭膠園的異族同胞已被完全馴服奴化，完全失去個性意識，麻木得完全喪失作為“人”的自主和尊嚴，心甘情願過著失去人身自由，思想自由的奴隸生活。當他們看到自己的女性同胞受到欺負凌辱，不但沒激起憤怒，反倒羨慕受主人“恩賜”：

“哎哟哟，咱們的好姑娘呀，你真有福氣、端老爺給你這條小項鍊，起碼值得三十塊錢；這幾件衣服再好沒有了。我活這麼一把，還沒穿過這麼好布料又好顏色的衣服呀！”小古魯巴的親娘根本就是一個長舌婆，她把阿咪的這回事看做是端老爺對好姑娘的一種恩賜。

“真有福氣，端老爺給你吃什麼米飯呀？罐頭火腿是怎樣的一種味道？”

“三美老爺，你得到什麼贈物？阿咪姑娘，你有沒有帶回一瓶上好的威士忌酒？”

第二天，長舌婦通過老三美從阿咪姑娘那兒騙取了一條兩碼長的紅圍巾，快活到滴下了兩顆老淚。⁴

⁴ 同上，頁 37—39。

奴性統治的結果使人格被異化，心靈被扭曲。一次，膠園一位寡婦不小心弄翻了一桶膠水，被總管用棍子粗的拐杖痛打了一頓：

被打的不但沒叫痛，還連聲罵著自己：“天呀，我爲什麼這樣粗心，好好兒地會把這桶膠水綸翻了、我的孩子吃什麼？我真該死，該打……”一面哭嚷，一面捶胸，還故意跌跤，在滿是積水的地上打滾。……

5

不僅在物質生活、更在精神上受到殘害壓迫以至心靈扭曲異化，對異族同胞這種人生處境的深層揭示，體現了作家對異族同胞深切真摯的關愛。

書寫多元民族和睦友好相處這又是新馬多元種族題材小說另一普遍內容。

黃叔麟的《瑪莉亞》就畫出了一幅種族和睦友好的溫馨畫面。它描寫了巫華族之間相互學習瞭解對方語言文化的願望和真摯熱情。

黃叔麟的《瑪莉亞》⁶寫于新加坡已取得完全自治但仍在爭取建立獨立國家的1958年，作品人物的思想和心態正是這一歷史階段新加坡部分青年的精神狀

⁵ 同上，頁32。

⁶ 黃叔麟：〈瑪莉亞〉，《牛車水之窗》（新加坡：文化生活出版社，1962），頁111—118。

況。小說中馬莉亞是位渴望學習理解華族文化及民族精神的巫族女青年。在她看來，中華民族的文化精神值得讚美、學習：

“啊！多麼光榮的支那，多麼值得驕傲的支那人”馬莉亞激情地。

“你在讚美中國的高射炮嗎？”我說。

“不，我是在讚美中華民族的刻苦耐勞的剛毅性格，和愛國精神……嗯！要是我們馬來亞同胞也有著這股精神和魄力，你說我們是不是也可以建立一個繁榮的，獨立的新加坡呢？”⁷

“我要學習華文，我要鼓勵所有馬來同胞都來學習華文。”

“只有這樣，”她說：“我們民族與民族之間才能夠更徹底的瞭解，才能更和平的相處，才能夠精誠團結，才能夠建立國家。”⁸

馬莉亞不只在口頭上這樣說，而且言之必行。請了“我”教她學華文，且學得很認真刻苦，還學出些味道來：

她曾對我說中國的文字真有意義，每一個字都是

⁷ 同上，111。

⁸ 同上，115。

四四方方的，每一個字都有一種單音的讀法，讀音是這麼簡單，然而五千年的輝煌文化竟由這樣簡單的方塊字，一個個的建築起來。⁹

種族和平友好關係需雙方的共同努力方能達成。小說中的“我”對這一點是明白無疑的。因此，在馬莉亞的影響下，“我”也作出相應的行動，也到夜校學巫文課，力圖對巫族語言文化作更多的瞭解。

在新馬異族題材小說中異族相戀婚嫁作品也許是最引人注目的最具新馬社會特色的部分。丁冰的《未了情》¹⁰就屬於這類作品中的佳作之一。

《未了情》敘寫了華巫一對青年男女的愛情夭折。小說中“我”從大城市來到北馬一個偏僻山村的小學校任教導教師職位。這時學校裏剛增設巫文課，由一位剛從師範學院畢業的本村馬來甘旁主的女兒任教。

工作上的往來使“我”和巫文教師密司馬莉婀娜逐漸熟絡起來，互相學習，互相幫助。共同解決了別有用心的小人利用種族問題挑起事端以謀私利的陰謀，為學校及村裏種族團結友好關係作了許多工作及貢獻。

⁹ 同上，116。

¹⁰ 丁冰：〈未了情〉，《芭野上的春天》（新加坡：青年書局，1960），頁122-140。

朝夕相處中華人“我”和巫族密司馬莉婀娜慢慢萌發起情絲愛苗。然而異族之間的戀情並不是那麼容易順利發展，有情人未必能終成眷屬。首先是華巫兩族皆有人挑撥是非破壞中傷他們的愛情，學校的陸先生為了要爭奪“我”在學校的教導老師的職位，不惜在學校、村裏散佈謠言說：“我”欲破壞回教規例；而另一位甘旁主的兒子，巫族青年曾向密司馬莉婀娜求婚未遂因而懷恨在心，也四處傳播謠言阻礙他們的愛情。其次，他們的婚嫁涉及到宗教教規。按照新馬回教教規，回教教徒必須與回教教徒成婚，不得嫁娶非回教教徒。小說中密司馬莉婀娜的哥哥曾來訪“我”，說明父親並不反對他們婚姻，只是不敢違背回教教規，他說：

“方先生，我是很贊同你跟我妹妹的婚事。你們互相瞭解，志趣相同，能結合該是多麼的理想。但是，爲什麼又要多這一層宗教上的隔離呢？華巫兩族的親善，這是一個大阻礙呀！”¹¹

此外，他們的婚姻還涉及村莊裏華巫兩族敏感的種族關係問題，小說中曾向密司馬莉婀娜求婚失敗的馬來青年在村中揚言，若“我”帶走馬莉婀娜，他就要來取“我”的命；而華族人中也有人放出空氣，誰

¹¹丁冰：〈未了情〉，《芭野上的春天》（新加坡：青年書局，1960），頁124。

敢動“我”一根毫毛，他們將以不客氣的以牙還牙。

面對這樣的處境，“我”陷入了情感與理智，民族意識與各族和睦意識的矛盾之中，陷入文化選擇，婚姻選擇及人生道路選擇的苦惱中：

我陷入苦痛的深淵，不知如何自拔？

面對這種情勢，非作一個決斷不可。於是，我抵制著衝動的情感，冷靜地作一番思考。本來，我和密司馬莉婀娜既能真誠相愛，大可一同遠走高飛，去到別處，但我又想到對林校長的諾言，絕不能使這位老教育家失望，增加他的困難。何況，假如我這樣做，勢必帶來更大的災禍，使得華巫兩族村民不和，而成爲一個罪人，終於，我作了痛苦的選擇，在聘約期滿之後，拋下我所愛的人，走了！¹²

看來在那個歷史階段中，異族相戀婚嫁還沒被社會普遍認同。人們對此還有抵觸心理，這種心理有時甚至過於敏感，連異族男女的一般交往也會招來奇異的目光。我們可在作家筆下新加坡一家咖啡店之一隅看到人們的這種抵觸心理：

馬莉亞拉著我走進一家咖啡店，當我們坐定之後，我立刻便發覺到，前後左右的茶客都把眼光集中到我們的身上，而且還不時唧唧私語。我知道當民族觀念還

¹²同上，頁125。

潛伏在人們的思想意識裏的今天，兩個不同皮膚，不同種族的青年男女如果走在一起，坐在一塊，是不難引起大家感到驚異的，這已經不只一次了，當我和黑色的馬莉亞走在一起的時候，我們就有磁力吸住不少路人的視線，但是那視線卻總是含有幾分輕蔑的意思。¹³

在開放的都市里尚且如此，可想而知，在相對封閉的村莊甘旁裏情況只會更甚。呂朗的《傳統》¹⁴就敘寫了印度青年山村英語教師高先生與鄉村女青年阿玉相戀卻無法結合的懊惱。

高先生是個三十出頭的印度人，為山村裏唯一的英語教員。他可以說是語言天才，英語、印度語自不必說，連巫語、福建、廣東、客家、海南和潮洲方言，也都朗朗上口十分純熟。他雖為印度人，可自小與華人相處，故也習慣了華族的風俗習慣，且兼有印度人的堅忍和華人的勤儉優良品質。他待人接物彬彬有禮和藹可親，山村裏的人都跟他很要好，有了英文公函，抄抄寫寫之類的東西，都請他代為處理。對於阿玉一家，高先生更是照顧周到，幫助不少。幫她父親抓藥。做田芭工等，簡直可說是沒做女婿、卻先作了半邊子。

¹³黃叔麟：〈馬莉亞〉，《牛車水之窗》（新加坡：文化生活出版社，1962），頁114。

¹⁴呂朗：〈傳統〉，《星期六》周刊第367期（新加坡：南洋報社有限公司出版），1956年9月15日，頁15—18。

所以阿玉與高先生相戀相愛，父母並不反對。倒不僅僅是高先生有恩于他們，他對阿玉的愛戀也是真誠的。他表妹幾年來一直糾纏著他，都被他婉拒。

然而，高先生與阿玉的純真愛情以及成婚願望卻受到華族傳統道德觀念及世俗種族偏見的極大阻礙。傳統道德觀念以其強大的穩固性、承傳性世世代代影響著人們的行為和心理，儘管時代有力地促進了觀念的更新和現代化，然婚姻觀念是最保守最頑固的。在這山村百姓意識裏，“兒女婚事，父母作主；父母不在，兄長成之，這已經是定律！就是現代什麼自由了，一切也得父母允諾才成！面子要緊哩！”而異族相愛便是“敗壞家風”，“丟盡全村人得臉光，”“不成體統。”

這種觀念塑造出人們的“性過敏”心理。一次，高先生不過在阿玉的額頭上輕輕一吻，正好被人偷偷窺到，於是謠言全村漫飛，滿城風雨，說是他們倆人私通。真是“人言可畏”！在議論壓力下，原本同意女兒阿玉婚事的父母變得躊躇不決；曾經那麼堅決的阿玉竟也變得吞吞吐吐，心理也多少有些動搖了。小說並沒有對他們的愛情結局作清楚的交代，只是點到即止：“他高先生有的毅力，並不因受到阻礙而退卻，他要再下一番工夫，鼓勵阿玉，說服兩位老人家，以堅強的意志，來和這傳統的惡魔搏鬥！”¹⁵

¹⁵同上，頁18。

然而，異族通婚、新馬多元種族和諧友好相處的道路並不一帆風順的，民族意識作為一種集體潛意識，它的喚醒一方面推動民族的獨立解放，另一方面它的本能的排他性也潛伏著民族的衝突。民族文化的差異帶來了相應理解上的困難，歷史遺留下來的種族歧視和偏見，種族的糾葛和爭鬥，習俗及觀念的差別和相左；等等問題決定了新馬各種族和睦友好親密無間的融合關係將會是一段相當長的艱難歷程。描寫種族隔閡、矛盾甚至衝突，也是新馬華文多元種族題材小說的內容之一。新馬華文小說作家從不同的角度、不同的方面坦然表露了自己對現實民族關係的焦慮心態。謝明在他的《夜來風雨聲》¹⁶中就書寫了這種焦慮。

《夜來風雨聲》敘寫了馬來亞一個鄉村（甘榜）裏華、巫兩族相處生活的一個則面。生活在這個甘榜裏的華巫兩族有次相互為了一些傳聞、要遭殺害的謠言，攪得全村人心惶惶，頗有“山雨欲來風滿樓”之勢，兩族間的打鬥一觸即發。村裏的華族青年祝群和馬來姑娘花蒂瑪共同展開調查，結果查出製造謠言的幕後策劃者：他別有用心地製造謠言，有意挑撥華巫兩族的相互仇恨和慘殺，以此一泄歷史遺留下來的兩族打鬥結下的所謂“民族仇恨”。此外，他還指派兇

¹⁶謝明：《夜來風雨聲》，新加坡：馬來亞文學出版社，1960。

手去殺害祝群，幸好祝群奮力搏鬥，終於制服了兇手把他捉拿歸案。謠言也隨之不攻自破，水落石出，真相大白。

不唯弄清事件的真相就萬事大吉、天下太平。為什麼一兩句謠言就能挑起全甘榜的人都信以為真，使華巫兩族怒目相向，劍拔弓張，這才是作者進行小說創作的主旨。謠言事件的發生只是揭示社會上確實有人不願看到華巫兩族的和諧友好，然而製造種族糾紛的陰謀之所以得逞，必有其社會觀念和社會心理為環境、條件和基礎。作者正是從這方面對異族題材小說進行挖掘，促使這類題材小說創作向深度發展作了有益的探索和嘗試。正如作品中祝群和花蒂瑪所說的那樣，狹義的民族觀念和歧視心理是種族和諧友好相處的最大障礙：

祝群攏一攏蓬鬆的頭髮，“你看我們華巫民族之間，是不是還存在著嚴重的狹義的種族觀念？”

“是的。”

花蒂瑪堅決表示：“這種觀念，對於我們馬來亞是有害的。它將是我們祖國進步的絆腳石。我們生長在馬來亞，我們就是馬來亞人，大家都應像一家人那樣，相親相愛，而不應有種族之分。所以，狹義的種族觀念，就是所有熱愛馬來亞的人的公敵。我們不但不能把這種不正確的思想流在腦裏，反而應該設法採

取有效的步驟，將它根除。”¹⁷

祝群拿了茶匙攪了攪，說：

“其實，我們會輕信謠言，主要的原因是我們對馬來同胞步瞭解，甚至有些人存著鄙視馬來同胞的心理。現在，大家經過了這次風波後，相信兩族之間的友誼必定會鞏固起來，像一個家庭裏的兄弟姐妹一樣，和和氣氣地過日子。”¹⁸

民族意識中的種族狹義觀念和鄙視潛意識心理作為民族世代遺傳積澱並不是通過數次宣傳教育就能一蹴而就一夜之間改變過來的。新馬華文異族題材小說作品不僅為這一命題作了形象的注腳，而且也展示了這種觀念和心理在那一歷史階段中的普遍性和濃厚程度。

種族狹義觀念的穩固性普遍性是異族問題小說作家關注的一個主要方面。如果說謝明的《夜來風雨聲》敘寫了甘榜這相對封閉的社會環境中人們狹義的種族觀念及異族鄙視心理，那麼麥青的《掙脫了泥濘的人》¹⁹則揭示了即使生活在相對開放的現代都市的工人群體中也不泛這種狹義觀念和心理的存在。

¹⁷ 同上，頁 6。

¹⁸ 同上，頁 14。

¹⁹ 麥青：〈掙脫了泥濘的人〉，《歡呼的日子》（新加坡：生活出版社，1956），頁 53—74。

麥青的這部小說從一個工人的心靈及觀念的變化這一視角展露了工人運動中新馬種族關係的變化。故事是這樣的：魯莽憨直、肝火旺盛、粗壯如牛的工廠工人牛仔因與上司印度管工南耶有些矛盾卻又奈何不得，因此常把憤恨有意無意地轉嫁于南耶的同族工人身上。他的性格及心理疙瘩正好被打鬥過日子的那夥人所利用，也為放高利貸者所利用，拉攏他成為催債打手。從此，不僅是印度工友恨他連在華族工人眼裏牛仔也不是個好東西。誰都避他而遠之，只有班揚例外。

班揚是個思想成熟，待人誠懇友善的工友。儘管許多工友都嫌棄牛仔，可他卻因此反而給牛仔更多的關心體貼。為此還引起一些工友對他的不滿，他也不放在心上。不只一次他為了避免華族與印度族工人之間的糾紛打架挺身而出阻止，卻遭來同族人的誤解和白眼。然他總是耐心解釋勸導，從不放棄維護種族團結和諧的努力。

工廠裏的人誰也想不到像牛仔這樣的人會變成“好人”，然而牛仔確實終於“擺脫了泥濘”，參予了工人社會改革運動，還受到工會主席的稱讚，促使牛仔心靈改變的主因有二。一是班揚的引導和關懷，另一個是各族工人同胞的相互關懷，團結一致共同戰鬥的實際行動。

班揚對牛仔的關懷是無微不至的。一次牛仔病倒了，別人都忙著上工沒工夫理會他，可就在他身體和精神渴望別人的幫助和慰藉時，班揚就審出了友誼之手。他無私的真誠幫助與那幫高利貸酒肉朋友的利用擺佈形成了明顯的對照，使牛仔感激之餘體會到積極的人生生活態度和方式與糜爛腐敗生活方式的天壤之別，從而認識到人生的價值所在。這是牛仔心靈轉變的契機之一。

班揚對牛仔的關懷幫助不唯在生活方面，他更著重的還在於精神的提升，心靈的轉變和思想觀念的更新。他把牛仔帶往工人罷工鬥爭會面，讓他親眼目睹感受工人的勇氣和力量；鬥爭中華、巫、印族工人的相互支援鼓勵，齊心協力團結一致的動人情景，使他大為激動：

一群印度工友和馬來工友滲插在人群中，通過巫語的對話，他們對頭縛著白紗，捆著一隻手或跛著腳的人，吐露著心中的慰語，並且跟隨著其他的人一般，從那拆了一層又一層的皮包中，拿出錢來，獻給苦難的朋友。一切是太令人感動了。當一個苦難降臨在我們的頭上，更會促成許多不同皮膚顏色的人，緊緊地靠攏著。

牛仔終於耐不住那股從心中湧上來的熱流，眼眶濕潤了。……

他從來沒有對旁的事，表現著這樣關懷和激動。打架，流血，對於他仿佛是一件平常的事。但今天，他卻像被人揍了一頓似的，感到憤恨，因而對那些人興起一片同情。那洶湧著的人潮深深地震動了他的心。²⁰

班揚的幫助，工人運動對他的心靈衝擊，使牛仔思想精神面貌發生了巨大的改變，決定投身工人運動的火熱生活中去：

班揚拉了牛仔和一幫印度工友，向那發生故事的地方走去。

他們舞蹈，他們歌唱。一條一條的長蛇陣，像火車頭，沖向沒一個人，展開了雙手，迎接他們加入隊伍，口唱著歌，彎彎曲曲的轉著。不管是馬來人，印度人，後面的手搭在前面的肩上，自己的肩上被人搭著，歌唱代替了語言，行動又表示了心中的誠意。……

²¹

召開群眾大會，要佈置，要宣傳。

班揚拉了牛仔和幾個人，到工會去。

牛仔倒有股蠻勁，什麼都肯幹肯拼，兩天來，口袋裏裝了幾包餅乾餓了便當飯，涼也不沖，全身衣服

²⁰ 同上，頁 62—63。

²¹ 同上，頁 63。

弄得髒裏肮髒，但並不防礙他那股牛勁。主席打著巫語稱讚他。²²

投身社會改革運動的洪流使牛仔體會到各族團結奮鬥、和睦友好的美好感覺和愉快心情，改變了他過去的種族偏見和厭惡心理；同時也體驗了人生的意義和價值：

當牛仔的手搭在異族同胞肩上，或是自己肩上被異族同胞搭著，他的心笑開了：這雙手並不會使別人苦痛，而是使別人快樂的，從來沒有感覺到的感情，開始在他的心裏埋下了種子。²³

他的心開了花。

大家在一起工作多好呀！，也不覺得你是印人、我是華人，有困難大家互相幫忙，多愉快。從戰鬥中培育的友誼，才是最寶貴的和經得起熬煉的。²⁴

他站在自己的崗位，腦海裏閃耀著一陣新的感覺，榮耀的光輝閃在他的臉面上。……他的心更爽朗起來。²⁵

不可低估社會政治心理對人們的巨大影響和作

²² 同上，頁 67。

²³ 同上，頁 63—64。

²⁴ 同上。

²⁵ 同上，頁 68。

用。政治觀念意識和現實政治鬥爭在人的心理投影，以及由之形而的社會政治心理，常常潛移默化地支配著人們的行為，改變人們的觀念和感情。在麥青的《掙脫了泥濘的人》裏，那時期反殖民統治爭取國家獨立的政治熱情是社會普遍的政治心理。這種事關國家利益的政治焦慮心理把階級團結，民族團結推向社會首要問題的地位上，種族的矛盾衝突則退居次要地位。因此，種族的恩恩怨怨也暫時消溶於更大的國家或階級矛盾的問題裏，種族的關係達致空前的和怒團結。牛仔受此社會思潮、社會政治心理的影響也化解了種族怨恨情緒和厭惡心理。小說中牛仔的心靈變化中班揚的幫助和引導固然是一個重要促進作用，然而更關鍵的，起決定作用的，恐怕是當時的社會政治氛圍和政治心理。

以上我們就戰後二十年間新馬華文多元種族題材小說的四個方面內容進行了粗淺的論析。這四個方面的內容分別是：(1)書寫異族同胞的生活及人生遭遇；(2)多元民族的和睦友好關係；(3)異族的戀愛婚姻；(4)種族矛盾和衝突。多元種族題材小說是新馬華文文學中最具本地特色的小說類型之一，上文的論析也許有助於我們從一個方面瞭解並感受新馬華文文學的本地獨特性內涵。

30年代馬華“現代詩”的探索

新加坡國立大學中文系研究生

郭惠芬

一、學術界研究馬華“現代詩”或“現代主義書寫”的困境

馬華“現代詩”或“現代主義書寫”究竟肇始于何時？戰前馬華新文學是否存在“現代詩”或“現代主義書寫”？如果有的話，那麼這些“現代詩”或“現代主義書寫”始于何時？主要有哪些作品？其表現形態如何？為什麼沒有能夠象現實主義那樣綿延至今？等等，這些問題二十多年來陸陸續續引起一些研究者的關注，如馬來西亞的溫任平先生在《馬華現代文學的幾個重要階段》中探索“馬華現代文學”的肇端時，就傾向於採用這樣的說法，即馬華作者白垚於1959年3月5日發表的《麻河靜立》為“馬華文壇”的第一首“現代詩”，而“現代文學乃肇其端”。¹另一位馬來西亞學者陳應德先生則根據方修先生《馬華新文學簡史》中引錄的傅尚臯的詩《夏天》²，認為

*筆者在撰寫本文時得到楊松年老師的指導，在此謹致謝意。李瑞騰教授和馬森教授對拙文提供寶貴的意見，也一並致謝。

¹ 溫任平《憤怒的回顧》（吉隆坡：天狼星出版社併1980），頁6。

² 方修《馬華新文學簡史》（新加坡：萬里書局，1974），頁116—117。

“它才是到目前為止，我們能夠找到的第一首現代詩呢”。不過，傅尚臯發表《夏天》的具體日期在何時，因為方修先生沒有特別注明，所以陳應德先生只能根據方修提供的一點線索推測這首“現代詩”發表的時間介於 1934 年至 1935 年間。³此外，另一位馬來西亞留台學者黃錦樹先生也提出“戰前零星的現代主義書寫”哪裏去了的問題。⁴然而迄今為止，學術界在這方面的研究並沒有取得新的突破。

學術界在尋找和研究馬華“現代詩”或“現代主義書寫”的肇始時，之所以會陷於上述的困境，其主要原因在於長期以來，馬華文學史的研究者在研究戰前馬華新詩史時，不是礙於資料的不易收集，就是基于文學史觀的一隅之見，使得戰前馬華現代詩被長期冷藏在舊報紙堆中。

馬華文學史家方修先生是第一位從事戰前馬華新文學史研究工作的學者，整理和研究戰前馬華新文學史方面作出了巨大貢獻。不過，方修先生從現實主義的文學觀出發，把 1920 年代末馬華作者曾華丁等人創作的“唯美派的詩文”，以及 1930 年代上半期一些馬華作者創作的“李金發式的象征詩”，都視為“形式主義”和“文學逆流”

³ 陳應德《從馬華文壇第一首現代詩談起》，見江名輝主編《馬華文學的新解讀》（吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1999），頁 346。

⁴ 黃錦樹《張錦忠與馬華文學（史）複系統》，見許文榮主編《回首八十載·走向新世紀——九九馬華文學國際學術研討會論文集》（新山：南方學院，1999），頁 50。

而加以指斥，對於 1930 年代《檳城新報》副刊《詩草》“大量地登載形式主義的詩作”，以及該刊向安南、上海等地廣泛征稿，認為是“賣力”地“宣揚形式主義”。⁵對於發表在該刊上的馬華作者的作品，認為它們“感情消極頹廢，文詞刻意雕琢，和馬來亞或南洋的現實，可說一點關係也沒有”，“幾乎都是一些形式主義的作品”。⁶由于方修先生是第一位整理和撰寫馬華新文學史的研究者，他將 1930 年代的馬華現代主義詩歌斥為“形式主義”而拒絕加以研究，致使後來無法接觸到相關史料的研究者難於窺見當時馬華現代詩的廬山真面目。如馬來西亞學者陳應德先生在考證“馬華文學的第一首現代詩”時，就只能從方修《馬華新文學簡史》中搜索出方修先生為了批判“形式主義”詩風而從《詩草》中引錄的傅尚臯的《夏天》。⁷

因此，若要突破學術界研究馬華“現代詩”或“現代主義書寫”時存在的困境，就必須從發掘新的資料開始。由於筆者近年來主要從事戰前馬華新詩的研究，而戰前馬華詩壇是否存在馬華“現代詩”的問題也是作者關注的一個焦點，因此筆者沿著方修先生在《馬華新文學大系（六）·詩集》的《導言》中提供的有關 1930 年代馬華詩歌

⁵ 方修《導言》，見同作者編《馬華新文學大系（六）·詩集》（新加坡：世界書局，1971），頁 15。

⁶ 方修《馬華新文學史稿（中）》（新加坡：世界書局，1963），頁 41。

⁷ 同注 3。

副刊《詩草》刊登“象征詩”的線索⁸追尋下去，因而發掘出一些湮沒了幾近 70 年的有關馬華“現代詩”的原始資料。以下筆者將根據所掌握的相關資料，嘗試探討 1930 年代出現在馬華詩壇的“現代詩”，敬請各位學者指教。

二、30 年代馬華“現代詩”的探索

從筆者發掘到的資料來看，傅尚臯的《夏天》並非馬華詩壇的“第一首現代詩”。該詩發表於 1934 年 10 月 23 日《檳城新報》的副刊《詩草》上。在它之前發表於同一副刊上的金岱的《在 CAFE 中》，溫梓川的《自供》和《在記憶裏》，以及傅尚臯本人的《晨光》、《下午》和《煙筒》等，也都屬於現代詩或具有現代主義色彩的馬華新詩。甚至在 1920 年代發表的馬華作者美的散文詩《灰色的幔》⁹，就已帶有某些象征主義的色彩。所以筆者認為目前要判斷何者為“馬華文學的第一首現代詩”並非易事。考慮到馬華詩壇 1920 年代只是存在馬華現代主義詩歌的零星之作，直到 1930 年代才出現編輯和作者對馬華現代主義詩歌有意識的探索和推動，因而將研究的焦點集中在馬華現代主義詩歌為何會在 1930 年代奇峰突起，有些怎樣的表現，以及為何無法形成影響深遠的馬華詩歌流派等等，對於研究戰前馬華新詩的承傳流變應該更具有建設性的意義。

⁸ 同注 5，頁 15—16。

⁹ 美《灰色的幔》，見《南洋時報·野馬》，1929 年 3 月 27 日。

1934 年，由溫梓川、楊實君、吳逸凡編輯的《檳城新報》詩歌副刊《詩草》，成為馬華作者探索和推動現代主義詩歌的重要園地。這份副刊維持了不到一年，只出版 30 餘期，但在戰前馬華新詩發展史上卻有著不可忽視的意義。

那麼，什麼是馬華現代主義詩歌或馬華現代詩呢？1930 年代的馬華詩壇只有“象征詩”之說，就如戴望舒的現代派詩歌也被視為“象征詩”。學者孫玉石先生在界定中國的“現代詩”時指出：“〔現代詩〕是指在西方象征主義和現代主義的各種詩潮影響下產生的作為一個潮流而存在的中國新詩。……他們運用象征主義和現代主義等表現方法，傳達和表現自身的感情，成了一個與現實主義、浪漫主義詩歌相並行發展的藝術潮流。”¹⁰筆者參考了孫玉石先生的上述看法，認為馬華現代詩或現代主義詩歌指的是馬華作者在西方和中國象征主義和現代主義的各種詩潮影響下，用象征主義和現代主義等表現方法所創作的詩歌。而馬華現代主義詩歌會在 1930 年代出現，中國和西方現代主義詩歌的影響有著極大的關係。

(1) 馬華作者與中國現代派詩歌的近距離接觸

中國象征派詩人李金髮、王獨清、穆木天、馮乃超，現代派詩人戴望舒都是深受法國象征派詩歌的影響。他們從法國象征派詩人魏爾倫、馬拉美、波特萊爾等人的作品

¹⁰ 孫玉石《中國現代主義詩潮史論》（北京：北京大學，1999），頁 8。

中汲取了創作的滋養。¹¹1920 年代末至 1937 年抗日戰爭爆發之前，以戴望舒為領袖的現代派詩潮，蔚為氣候，風靡一時，成為 1930 年代詩壇上與提倡寫實主義和大眾化的中國詩歌會代表的“新詩歌派”，提倡新格律詩的後期新月派鼎足相峙的三大詩派之一。¹²

根據《詩草》主編溫梓川在 1960 年出版的回憶錄《文人的另一面》¹³，我們可以了解到溫梓川曾於 1926 年以“南洋僑生”的身份負笈中國廣州，次年轉學到上海暨南大學。在廣州和上海求學的數年間，他接觸了不少中國著名的作家和詩人，包括傅斯年、汪靜之、徐志摩、沈從文、邵洵美、戴望舒、蔣光慈、豐子愷等。其中有些是他求學期間的師長，有些則是因為各種機緣而有過一兩面之交的文人。溫梓川當時是個“喜歡讀詩歌寫抒情詩的文藝青年”，他大量閱讀了中國作家和詩人的作品，對中國文壇的許多作家作品有不少了解。從該書中的《雨巷詩人》一篇，我們可以見到他對中國現代派詩人戴望舒的仰慕之情，以及對戴望舒所創作的現代派詩歌的濃厚興趣：

我認識戴望舒，還是在暨南做學生的時代，讀了他當年在小說月報上發表的那篇《雨巷》，頗心儀其人，劉呐鷗創辦的水沫書店刊行《新文藝》月刊，和以後施蛰存主編《現代》上，也陸續發表了他不少的詩作，可是似乎都

¹¹ 參見注 10，頁 44—50。

¹² 參見注 10，頁 130。

¹³ 溫梓川《文人的另一面》（新加坡：世界書局，1960）。

比不上那首《雨巷》的膾炙人口。這首詩一直到三十多年後的今天，我還能夠朗朗上口。……¹⁴

這篇回憶文章提到他在水沫書店選購的書，計有劉吶鷗翻譯的日本新感覺派的小說集《色情文化》，劉氏創作的《都市風景線》和戴望舒的詩集《我的記憶》。其中戴氏的《我的記憶》就是著名的現代派詩集。從溫梓川於1929年在劉吶鷗創辦的水沫書店與戴望舒邂逅時的對話中，我們可以見出他對李金髮和戴望舒所創作的詩歌的看法：

“你喜歡這個作者的詩麼？”他（即戴望舒，當時溫梓川尚不知與對話的是戴望舒本人。——筆者注）說著指指我手中那本淡紫色封面圖案很精緻的詩集。

“是的，我讀過他不少的詩篇，我頂喜歡他那首《雨巷》和《林下小語》。”我說。

“你喜歡李金髮的詩麼？”他突然這樣轉口問我。

“我看不懂他的詩，他的《食客與凶年》，《微雨》我不懂得好處在那裏，大概好處就在看不懂，因此我不喜歡他的詩。”我說，“他寫的詩是那麼晦澀，使人看不懂，我有幾個同學，和他是同鄉，據他們說，李金髮寫的詩，連李金髮自己也不懂的。如果人人都看懂了，就容易看出高低來，人人都看不懂，那才莫測高深，誰也不敢枉評一句，說他的詩寫得不好了。”

¹⁴ 同注10，頁85。

他聽了哈哈地笑了一陣。

“那末這個人寫的詩就很容易看得出好壞了。”他說著又指指《我的記憶》。

這個人的詩，是取法象征派的，但注重整齊的音節，教人可以看得懂。”我說出了我的意見。¹⁵

從上述的回憶文章中，我們了解到溫梓川對一些先鋒派的作品如日本新感覺派小說，以及現代派詩歌如戴望舒詩集《我的記憶》的興趣。這應該可以解釋溫梓川回到馬來亞後為何會於 1934 年創設詩歌副刊《詩草》，並在馬華詩壇開始現代詩的探索。

(2) 引介西方和中國現代派詩人及其詩作

現代主義詩歌最先由西方產生，後來傳入中國，使中國在現實主義和浪漫主義等流派之外，也出現李金發和戴望舒等人的現代主義詩潮。

筆者在前文已敘述了溫梓川在中國接觸到現代派詩人戴望舒及其詩作的經歷，加上溫梓川本人曾就讀於上海暨南大學西洋文學系（從溫氏《文人的另一面》中可以見出端倪），因此可以推測他對西方現代主義詩歌應該並不陌生，同時也可以解釋他和楊實君、吳逸凡編輯的《詩草》為何會大量刊登美國、英國等詩人的譯作（其中有些還是溫梓川和吳逸凡親自翻譯的），而且還有介紹或評論法國

¹⁵ 同注 10，頁 87—88。

象征派詩人魏爾倫、美國現代派詩人艾略特的文章，如《法國詩人魏爾倫傳》¹⁶、《法國象征派詩人魏爾倫的接吻觀》¹⁷等。其中連載兩期的宏告譯自 I. A. Richards 《The Poetry of T s Eliot》的《哀略特底詩》¹⁸，就是對哀略特（今多譯為艾略特——筆者注）的《荒土》¹⁹（The Waste Land）等詩所引起的“迷惑”進行辯解：

哀略特君的詩引起了不小的迷惑，有些是由於激怒，有些是熱中的表現。這迷惑有好幾種來源，其中最不幸的是不能加進（有時簡直是缺乏）任何可以把詩中所講的東西貫串起來的理知的線索。……這一點也許口受人誤解，因為尋常責備哀略特君底詩，說他“太理智化”了。理由之口是他底用典。哀略特筆下的用典是為了緊湊而興的技巧上的作用。就內容說《荒土》等於一部史詩。沒有這種技巧，就要用十二卷來寫。但這些典故和解釋一部分出典的注釋，立刻就使許多性急的讀者住手了。這種人實在還沒有起始明白全部是怎麼一回事。

該文最後也揭示了艾略特創作現代主義詩歌的重大意

¹⁶ 禾原《法國詩人魏爾倫傳》，見《檳城新報·詩草》，1934年11月27日，12月4日。

¹⁷ 林豪《法國象征派詩人魏爾倫的接吻觀》，見《檳城新報·詩草》，1934年4月25日。

¹⁸ I. A. Richards 著、宏告譯《哀略特底詩》，見《檳城新報·詩草》，1934年8月22日。

¹⁹ 哀略特的《The Waste Land》今多譯為《荒原》，《詩草》中的譯名為《荒士》，與願意不符，當為排字錯誤，故改為《荒土》。

義：“一味指斥和荒涼只是他底詩底表面而已。有些人以為他僅只把讀者引到《荒土》就不管了，在他最後的一篇詩中他自認不能致以濟世的水。我們的答覆是：有些讀者在他的詩中不僅是比任何處所更明白更完全的自己底苦況（一代人全部的苦況）底實現，而且由於那個實現所口放的這種力量得到一個濟世熱情的口臨。”

除了刊登推介和贊譽西方現代主義詩人及其作品的評論文章外，溫梓川和吳逸凡合編《詩草》時，還刊登了白寧的詩論《〈我的記憶〉》和《篷子的〈銀鈴〉》，分別對中國現代派詩人戴望舒和篷子的詩作進行分析和評價。白寧指出戴望舒《我的記憶》是受到法國象征派的影響：

我是證實他確受了法國象征〔派〕的影響，因之得到了可貴的收獲。因為象征派的詩，能解脫了一切對象的束縛，自由地，把最美的幻想組成，反映出自己的靈魂。……我們在我的記憶中也能找出作者幻想最美的部分，委婉地流露在詩句中，人們就是看了一節，那迷人的情調就會象一個夢景，把你誘騙到他自己構成的王國裏。在這點，我們看出象征派解放國法（應為“法國”之錯排——筆者注）了，德國的詩壇，又將做我國新詩園地底金口了。²⁰

接著，白寧對《我的記憶》在表現技巧和形式方面所取得的藝術效果進行分析，並對其中的《雨巷》贊譽有加：

²⁰ 白寧《〈我的記憶〉》，見《檳城新報·詩草》，1934年9月19日。

在詩的表現技巧和形式上，我的記憶大部分都完滿無疵。……在音樂方面，他的效果更大。雨巷一詩是此中代表。朱湘先生稱它為中國新詩的一個 Prelude。當你低回地，反覆地把這首輕輕念出來，立刻感到一種雨天的沈悶和幽怨。……我的記憶有豐富的想象，有新異的格律，用和諧的音韻把內在象征出來，這是這本詩所以成功。……

從白寧對《我的記憶》的分析，可以見出作者對戴望舒的現代詩是十分欣賞的，對戴氏詩中“有豐富的想象”，“新異的格律”，以及“用和諧的音韻”把內在“象征”出來的表現方式也十分推崇。他在評論另一位受法國象征主義陶化的詩人篷子的詩集《銀鈴》時，也對其詩歌的象征主義表現方法表示激賞：

在這一冊中，大部分表現一種沈默中的煩憂，和時代沒落中的彷徨。他用一種沈著的筆調，帶來象征的色彩，刻畫出屏營的內心。讀時，有一種莫名的悵促，會打心中爬過。……他不是用一種熱力來激勵我們，而是在寂靜中有一種暗示來打動我們的心。……他的技巧在銀鈴和蘋果林下口首中完成了。他用口抒情的詩句，展開他的詩境，如一只迷人的金色的網，使讀的人昏昏地墮入這神秘的網裏。²¹

白寧在這裏揭示了《銀鈴》中象征主義的表現模式與現實主義和浪漫主義的不同。現實主義和浪漫主義基本上

²¹ 白寧《篷子的〈銀鈴〉》，見《檳城新報·詩草》，1934年9月26日。

是“表述清晰”的“陳述式”和“噴發式”的表現模式，而象征主義卻更注重或“暗示”或“烘托”的較為“隱蓄”的傳達方式。²² 篷子的詩歌就是採用“暗示”的象征主義表現方法，從而取得“神秘”隱蓄的藝術效果。無論是《我的記憶》中戴望舒將“幻想最美的部分”“委婉地流露在詩句中”，而構成具有“迷人的情調”的“夢景”，把讀者“誘騙”到詩的“王國”裏，還是《銀鈴》中篷子使其詩歌“如一只迷人的金色的網”，“使讀的人昏昏地墮入這神秘的網裏”，這樣的藝術效果都是表述清晰的現實主義和浪漫主義所無法達到的。

筆者認為，溫梓川、吳逸凡在《詩草》刊登上述引介西方和中國現代主義詩人及其詩作的文章，應當是為了在馬華詩壇推介現代主義詩歌，使馬華詩壇吸收現代主義詩歌的表現形式和方法，以提升和豐富馬華新詩的表現藝術。

(3) 馬華現代詩的創作

溫梓川等人在引介西方和中國的現代主義詩歌時，也以創作來推動馬華現代主義詩歌的實踐。儘管當時的馬華現代派詩歌在數量上並不多，但卻是由一群有著共同文學興趣的馬華作者一起探索和實踐。

馬華現代主義詩歌不象現實主義和浪漫主義詩歌那樣表述清晰明白，其詩歌意象往往帶有象征意義。象傅尚臯

²² 同注 10，頁 2。

的《煙筒》²³就有這方面的特點：

高的舉樹，
矮的槐樹，
青色的洋松，
都市的樹林，

煙筒：
都市呼吸器，
吐著，吐著
都市的炭氣。

煙筒：
都市發聲器，
吼著，吼著
清晨六點鐘。

高的舉樹，
矮的槐樹，
青色的洋松，
都市的樹林。

詩中高高矮矮的“舉樹”、“槐樹”和“洋松”，實際上是隱喻都市中工廠的“煙筒”——“都市的樹林”。“自然界的樹林”可以為人類淨化空氣，而這些現代工業文明象征的“煙筒”卻吐出汙染環境的“炭氣”，吼出擾人清

²³ 傅尚臯《煙筒》，見《檳城新報·詩草》，1934年10月3日。

夢的噪音。作者通過這些具有象征意義的意象，隱晦地表達了自己對現代都市中工業文明所產生的弊病的批判。這樣的現代主義詩歌，在當時的馬華詩壇上是相當前衛的。

那麼，這些被斥為“形式主義”和“文學逆流”²⁴的馬華象征詩或現代詩，在情調的傳達方面又與現實主義詩歌有什麼不同呢？就以方修先生在《馬華新文學大系(六)·詩集》的《導言》中所引錄的傅尚臯的《夏天》為例：

夏天在廣東姑娘赤著的小腿上，
在肥胖病患者的汽水瓶上，
不，水溝畔的蒼蠅是日漸消瘦著的，
然而夏天卻在它美麗的紅帽子上。

夏天在被蚯蚓翻松著的泥土上，
在每一根滋長著的小草上，
一朵白蘭花是在白相人嫂嫂的發際，
夏天卻在那迷人的香味上。²⁵

這首自由體形式的馬華現代詩，就是運用了象征派詩歌的“暗示”原則。詩中的第一節安排了幾個特別的意象，即廣東姑娘“赤著的小腿”，肥胖病患者的“汽水瓶”，水溝畔的蒼蠅“美麗的紅帽子”等。這些意象對習慣於閱讀或欣賞現實主義詩作的讀者來說，會感到晦澀難懂，甚至覺得莫名其妙，不知所雲。其實，作者連用上述幾個意

²⁴ 同注 5。

²⁵ 同注 5，頁 15—16。方修《導言》中該詩的引文沒有標點符號，今據《詩草》上發表的原詩校正之。

象，就是暗示夏天來臨時天氣變得十分炎熱。廣東姑娘“赤著的小腿”，即暗示姑娘們換上了涼爽的夏裝和及膝的裙子；而“肥胖病患者的汽水瓶”，則暗示肥胖病患者因為不堪忍受炎熱的天氣，所以喝汽水消暑；夏天水溝裏腐爛的物質，吸引了那些紅頭蒼蠅到來產卵。這些意象就是采用暗示的方法，“一點一點地把對象暗示出來”。法國象征派詩人馬拉美認為：“詩寫出來原就是叫人一點一點地去猜想，這就是暗示，即夢幻。這就是這種神秘性的完美的應用，象征就是由這種神秘性構成的：一點一點地把對象暗示出來，用以表現一種心靈狀態。”²⁶而象征詩在運用暗示手法時，采用的是“新奇”的語言策略，如《夏天》中那有著“美麗的紅帽子”的蒼蠅，就化醜為美，將在水溝畔嗡嗡飛舞的蒼蠅表現得美麗新奇，而第二節中“一朵白蘭花是在白相人嫂嫂的發際，夏天卻在那迷人的香味上”，則以通感的手法，用白蘭花的“香味”暗示夏天輕鬆迷人的感覺。

此外，一些馬華現代詩所采用的語言策略是現實主義和浪漫主義所難以見及的。這類馬華現代詩大多能夠運用新奇的語言，甚至打通人類在聽覺、視覺、味覺、嗅覺、觸覺等各種不同感官之間的感應方式，從而奇妙地傳達出作者細膩而獨特的內心感受，如：

²⁶ 馬拉美《關於文學的發展》，見伍蠡甫主編《西方文論選》下卷（上海：上海文藝出版社，1979），頁262，轉引自孫玉石《中國現代主義詩潮史論》，同注10，頁0。

玫瑰紅的幸福是浸在咖啡裏的冰，
電一樣的夢已被少女慘白的唇呷盡。

——溫梓川《自供》²⁷

黑水缸渴得要死，
鬧鐘也打著磕了。

只要有一些許風，
時間是美麗的。讓疲倦的葉子懶躺在樹枝上，
蟬聲飛起來了。

——傅尚臯《下午》²⁸

溫梓川的《自供》是一首失戀的哀曲，表達的是作者被少女拋棄後痛苦、哀傷和怨恨的複雜感受。詩中第一節“玫瑰紅的幸福是浸在加裏的冰，/電一樣的夢已被少女慘白的唇呷盡”，用視覺的“玫瑰紅”來形容“幸福”的感覺，以觸覺灼熱的“電”來形容幻覺的熱戀之“夢”，又以“浸在咖啡裏的冰”的觸覺來形容幸福破滅後人物痛苦和冰冷的感覺。這是象征派和現代派詩歌常用的“通感法”，它溝通了人類各種感覺之間的不同感應方式，使詩歌顯得新異奇特，給人留下強烈的印象和無盡的回味。詩中的比喻和色彩的運用也很新奇，如玫瑰紅的幸福”與“咖啡裏的冰”，將兩種不同色調（暖色與冷色）的事物

²⁷ 溫梓川《自供》，見《檳城新報·詩草》，1934年8月9日。

²⁸ 傅尚臯《下午》，見《檳城新報·詩草》，1934年10月16日。

交溶在一起，而這種美麗的幸福和夢幻最終被少女“慘白”的唇呷盡，由此將失戀的慘痛和怨恨的感覺發揮得淋漓盡致。傅尚臯的《下午》主要描述夏日午後一點鐘的炎熱天氣，但詩歌從頭至尾沒有出現一個“熱”字，而是以新奇獨特的語言進行暗示。上述引文中“黑水缸渴得要死”是暗示天氣十分炎熱而缸中的水卻已告罄，“鬧鍾也打著磕了”中的“磕”字疑為“瞌”字之誤，意為連鬧鍾也熱得打瞌睡了。最後一句“蟬聲飛起來了”則將聽覺的蟬聲轉化為視覺的“飛起來”的動態，也是通感的表現方法。這樣的表現技巧和方法在現實主義和浪漫主義的馬華新詩中是難以見及的，它開拓和豐富了戰前馬華新詩的表現方法和藝術技巧。

孫玉石先生認為，西方象征派、現代派產生後，在詩歌抒情對象選擇方面發生了一個重大的變革，就是放棄浪漫主義的宏偉與莊嚴、崇高與神聖，使人的日常生活瑣碎的事物走進抒情的領域。街頭的窮人，無告的乞丐，咖啡店裏的汙穢的對話，發出奇臭的腐爛的醜惡的女屍，等等，都走進了波特萊爾和 T. S. 艾略特的詩篇。²⁹當我們審視 1930 年代馬華象征詩和現代詩時，也能發現類似的現象，如上文所引的傅尚臯《夏天》中的“肥胖病患者”、水溝畔的紅頭“蒼蠅”等。另一個明顯的例子是《詩草》編輯溫梓川的現代詩《在記憶裏》³⁰：

²⁹ 同注 10，頁 236。

³⁰ 溫梓川《在記憶裏》，見《檳城新報·詩草》，1934 年 9 月 19 日。

假如折斷腿的爬蟲熱戀著黃昏的日影，
假如剝落了粉屑的牆上的蝸牛的蠕動，
假如薄暮裏牽牛花翻蕩在黑色的死水上，
假如新孀在幽暗的墳前象夜梟般哀泣；
在我失去了廿二歲的青春，
 仿佛纏在左臂上的黑布的深重的悲哀，
 仿佛雨後在柏油路上行走的鞋底般沈重。
在記憶裏：我象流水一樣的命運，
只有熱帶的驟雨般憂愁合寂寞……

這首詩開頭四個排比句所用的意象，大多是醜陋、破敗和陰鬱的象“折斷腿的爬蟲”，“剝落了粉屑的牆上”蝸牛的蠕動，日落時分“牽牛花翻蕩在黑色的死水上”，以及新寡的婦人在“在幽暗的墳前”“象夜梟般哀泣”，都無法令人產生愉悅的美感，更惶論“宏偉與莊嚴”、“崇高與神聖”了。

不過，溫梓川的這首《在記憶裏》，也產生了現實主義 詩歌所難以達到的新奇效果，而其中最明顯的是比喻的奇特。詩歌開頭四個排比句所用的比喻，都是為了抒發作者“青春”消逝時心理上感受的悲慟和抑鬱。為了表現這種抽象的心理感覺，作者拈取了一連串奇特的喻象，如“折斷腿的爬蟲”，“夜梟般哀泣”的新孀等，從形態、色彩、聲音等方面進行描摹，將本來“相隔最遠的東西出

人意外地結合在一起”³¹，使人“從沒有聯系的事物中看出聯系”³²來，從而形象而又隱蓄地傳達出作者複雜而細膩的內心感覺。詩中另兩句“仿佛纏在左臂上的黑布的深重的悲哀”，以及仿佛雨後在柏油路上行走的鞋底般沈重”，則是運用象征詩常見的“通感法”，即將感覺轉換成視覺，使“失去青春”的“深重的悲哀”象“纏在左臂上的黑布”（死亡的喻象），“沈重”的心情如“雨後在柏油路上行走的鞋底”（潮濕、滯澀和沈重的喻象）。由於這種“通感法”打破並跨越了人們視覺、聽覺、味覺、嗅覺等之間固有的秩序關係，因而無疑會給讀者帶來新奇警策的藝術效果。

正因為傅尚臯的《夏天》和溫梓川的《在記憶裏》這類象征詩和現代詩以朦朧和暗示的方法來表現詩歌，加上語言敘述的新鮮和奇特，因而極大地顛覆了馬華現實主義詩歌“表述清晰”的表達方式，開拓了馬華新詩的表現方法和藝術空間，為戰前馬華詩壇帶來另類的詩風。從促進戰前馬華新詩豐富和發展的角度來看，是應該給予肯定的。

(4) 接受中國現代派詩歌的影響

1930 年代馬華現代詩的探索與西方現代派詩歌的影響不無關係，但與中國現代派詩歌的影響有著更直接的關

³¹ 黑格爾《美學》第 2 卷，頁 130—132，轉引自孫玉石《中國現代主義詩潮史論》，同注 10，頁 98。

³² 同注 10，頁 100。

係，而中國詩人戴望舒的影響尤為明顯。

正如筆者在前面所指出的那樣，溫梓川等人對馬華現代詩的探索與中國象征派和現代派詩歌的影響有著極大的關係。《詩草》第 25 期刊登的白寧的《〈我的記憶〉》³³，就是評論中國現代派詩人戴望舒的詩集《我的記憶》。白寧在文章開頭明確指出戴望舒的《我的記憶》“很明顯的受了法國象征派的影響”。他也認為戴望舒在“音樂方面”的“效果收得更大”，而《雨巷》是此中“代表”，並舉出其中的第一節：“撐著油紙傘，獨自/彷徨在悠長，悠長/又寂寥的雨巷，/我希望逢著/一個丁香一樣地，/結著愁怨的姑娘。”有意思的是，當白寧在該文中指出戴望舒《我的記憶》裏《路上的小語》第二節受到法國象征派詩人 James 的《屋子裏充滿了薔薇》中末節的影響時，他本人發表在《詩草》上的詩作《夢》和《笛》，也明顯有著戴望舒《雨巷》影響的痕。這是《雨巷》和《夢》與《笛》³⁴中部分詩句的比較：

她是有	我如一只含愁的翠鳥，
丁香一樣的顏色，	沈默得地 丁香一樣。
丁香一樣的芬芳，	
丁香一樣的憂愁，	地丁香一樣的沈默，
在雨中哀怨，	也地丁香一樣的芬芳。

³³ 同注 20。

³⁴ 白寧《夢》、《笛》，分別見《檳城新報·詩草》，1934 年 9 月 12 日，19 日。

哀怨又彷徨；

——白寧《夢》

.....

她默默地走近，
走近，又投出
太息一般的眼光，
她飄過

使她的心似一只夜鶯，
一只哀怨的夜鶯，
放出太息一樣的歌聲。

象夢一般地，
象夢一般地淒婉迷茫。

使她的心似一枝素馨³⁵，
一枝芬芳的素馨，
插在床頭青磁的膽瓶。

——戴望舒《雨巷》

——白寧《笛》

另外，溫梓川的《在記憶裏》從詩題到表現形式，也看得出受到戴望舒詩歌《我的記憶》的某些影響。下面引錄戴望舒該詩的部分詩句：

我的記憶是忠實於我的，
忠實甚於我最好的友人。
它生存在燃著的煙卷上，
它生存在繪著百合花的筆杆上，
它生存在破舊的粉盒上，
它生存在喝了一半的酒瓶上，
在撕碎的往日的詩稿上，在壓幹的花片上，
在淒暗的燈上，在平靜的水上，
在一切有靈魂沒有靈魂的東西上，

³⁵ 詩中“一枝”後面的兩個字模糊不清，筆者根據字形猜測是“素馨”二字，下句中的“素馨”亦同。

它在到處生存著，象我在這個世界一樣。

.....

戴望舒的這首詩以一連串的意象表現作者對於往日生活和感情的記憶，其中第二節的首四個詩句和後三個詩句分別運用排比手法，將許多日常的生活瑣事提煉成蘊含著作者情思的特定意象，從而抒發作者複雜而朦朧的內心感受。比較戴望舒這首詩與溫梓川的《在記憶裏》，後者對前者學習和模仿的痕跡是隱約可見的。（其實，溫梓川的《在記憶裏》就與白寧評論戴望舒的文章《〈我的記憶〉》刊於同一期《詩草》上。）首先，從詩題來看，都以“記憶”為題；其次，用排比的手法將許多意象接連放置在詩句裏。不過，兩詩的格調不太相同，戴詩樸素親切，在失落和感傷中有著溫馨和豁達，而溫詩則追求新異奇特，情調激烈沈重而稍欠蘊藉自然，在成熟度方面比不上戴詩的圓融自然和爐火純青。當然，因為馬華現代詩還在探索和試驗階段，我們不能對馬華現代詩人過於苛求。

三、結語

從以上的分析可以見出，1930年代馬華現代詩的探索，實際上是對當時西潮東漸的現代主義詩歌的學習和借鑒。這應該是馬華詩刊編輯和詩歌作者首度有意識地對馬華現代主義詩歌進行探索和實踐。然而，戰前馬華現代派詩在1930年代嶄露頭角後，卻沒有進一步發展。因為隨著1937年“七七”蘆溝橋事變，中華民族面臨嚴重的生存危機，抗戰救亡成為馬華文藝工作者最主要的任務，而馬華

現代派詩注重表現個人的情感，詩歌的表現方法又重視“暗示”與“朦朧”，在當時急需動員馬華民眾群起抗戰，激發他們踴躍輸將的政治局勢下，這類象征詩和現代派詩是無法達到“詩歌大眾化”的，因而就有馬華作者高揚批評中國“新月派”和“現代派”詩人“躲在藝術宮裏去從《辭原》中找尋神秘難懂的詩句”，而沒有“為受難的同胞而歌唱”，為“垂死的中國詩壇”“開始一條新生的康莊大道”。³⁶而另一馬華作者鐵抗在批評馬華詩壇追隨中國詩歌界一度盛行的“形式第一主義”時，就點出其中追隨的有“唯美派”和“惡魔派”（即象征派），並認為這種“作風”桎梏著詩歌內容的發展，“違悖詩歌發展的規律”。³⁷在這種抗戰救亡壓倒一切的大氣候下，以及詩歌被視為動員民眾抗戰的宣傳工具，馬華詩人自然不可能再在“象牙塔”或“藝術宮”裏去精心雕琢那些不易為普羅大眾理解的詩句，而是以通俗化和大眾化的方法來創作馬華抗戰詩歌。這從另一方面說明了抗戰救亡的需要，使馬華現代派詩歌的發展受到了抑制。在當時特定的歷史和時代背景下，馬華現代詩只有讓位給那些表述清晰的現實主義詩作，象馬華現代派詩人傅尚、在 1937 年蘆溝橋事變爆發後創作的抗戰詩歌《吊蘆溝橋》³⁸，就已經不再是現代派

³⁶ 高揚《“九一八”以來的詩歌》，見《南洋周刊》第 11 期，1938 年 9 月 19 日。

³⁷ 鐵抗《形式·桎梏》，見《光華日報·大路》，1940 年 9 月 14 日。

³⁸ 傅尚臯《吊蘆溝橋》，見《檳城新報·野風》，1937 年 9 月 8 日。

詩歌，而是現實主義詩作。

不過，當我們探析這些幾近 70 年前的馬華現代詩時，儘管認為它們還帶有探索的性質，但我們不能否定它們在戰前馬華新詩發展史上的地位。當後來的研究者以為馬華現代派詩歌是在 1950、60 年代受到台灣現代主義詩歌影響才產生時，³⁹殊不知 1930 年代馬華前輩作者已經進行這方面的探索和嘗試，只是因為政治局勢的變化，才使得當時的馬華現代詩未能得到進一步開拓和發展，最終湮沒在流逝的時間長河中。而 1950、60 年代馬華詩壇對台灣和西方現代主義詩歌的學習和借鑒，是馬華詩壇的二度西潮。⁴⁰當我們今日將它們發掘出來並加以研究時，我們正好將這個在數十年前進行探索的馬華現代詩與後來的馬華現代詩連接起來，於是我們的馬華現代文學書寫就朝前延伸了數十年。雖然 1930 年代的馬華現代詩數量不多，仍屬於探索的性質，但它們畢竟是馬華現代文學的傳統，應該值得我們珍惜。

³⁹ 參見鍾祺《戰後馬華詩歌發展一瞥》，見趙戎編選《新馬華文文學大系（八）·史料》（新加坡：教育出版社，1971），頁 77，頁 84—85。

⁴⁰ 筆者在結語部分提及馬華現代詩的“兩度西潮”，是受到馬森《中國現代戲劇的兩度西潮》（台北：文化生活新知出版社，1991）的啓發。

臺灣經驗與黃錦樹的馬華文學批評

新加坡國立大學中文系博士候選人

朱崇科

一 引 言

說他恃才傲物也好，說他用心良苦也好，無論如何，黃錦樹都是馬華文壇的異數。如人所論，“黃錦樹的鋒芒橫越了整個馬華文學界，刺傷了、也刺盲了許多帶有有色眼鏡的人。他文筆之犀利、用詞之尖刻、才情之橫溢、行為之無理，震撼了一直在沾沾自喜、互相吹捧的馬華文學人”¹。

穿越黃表面的咄咄逼人、狂放不羈，個中的耐人尋味之處在於：同樣是作為留台生的一分子，臺灣經驗如何提升了黃的才氣，使他對馬華文壇的批評往往深入腠理、入木三分？同時，臺灣經驗又如何遮蔽了他可能更多的洞見，使他同時又難免偏激、浮躁與乖戾之氣？

毋庸諱言，臺灣經驗界定的複雜性和艱巨性也是不言而喻的。黃錦樹認為，“對於那些大學畢業即回馬的寫作者而言，臺灣經驗不過是短暫的留學生經驗，遠比不上二十年的故鄉豐富飽滿；而且因為身在大學校園中的緣故，生活圈子大抵是都市，對於臺灣的經驗，只怕大都是知識

¹ 何啓良〈“黃錦樹現象”的深層意義〉，見氏著《文化馬華—繼承與批判》，馬來西亞吉隆坡：十方出版社，1999，頁109

性的一——種現代知識人的知識養成。相對的，對於那些從留學生轉換成定居者的人而言，‘臺灣經驗’倒成了真正的難題。他們基本上安於臺灣的現代化都市的生活，所謂的臺灣經驗不過是都市經驗，而且投入的程度又不如那些出生於都市的，且很難不保留異鄉人的觀點，不易如臺灣土生土長的作家那樣自然的用本土的觀點來看待周遭的事物...臺灣經驗在文學上只能展現為一種美學上的純粹性，而和臺灣的地域特徵產生嚴重的疏離。”²黃大致上屬於他所提及的第二類人，儘管在閱讀臺灣時他可能不如土生土長的臺灣作家顯露出更加獨到的本土視角和濃烈的本土意味，然而這種表面的尷尬在移植到馬華文學上時，卻收到了出人意料的效果：其瀟灑的出入姿態反倒使他在觀照馬華文學時時常顯示出他人所未能窺得的洞見，可謂蹊徑獨辟、得天獨厚。

應當指出，單純論述 說紛紜的臺灣經驗往往只會凸現本質主義者(essentialist)執著的徒勞，儘管其努力可能也不無意義。但在篇幅有限的本文中，考慮到論述的可操作性，本文所指的臺灣經驗，其實是在黃的文本³中體現出來的臺灣經驗，它是和黃本人的個人體驗、聰明才智糾纏在一起的。具體說來，這種臺灣經驗其實包括兩方面內

² 黃錦樹著《馬華文學與中國性》，臺北：元尊文化企業股份有限公司，1998，頁33-34

³ 主要是指黃錦樹的《馬華文學與中國性》、《馬華文學：內在中國、語言與文學史》（馬來西亞吉隆坡：華社資料研究中心，1996）和其他散作若干。

容：1 用以觀照馬華文學的臺灣文學經驗；2 在臺灣得到的其他相關經驗。而本文的目的就在於通過探究臺灣經驗與黃錦樹的馬華文學批評之間的曖昧關係，考量黃的洞見與盲視，從而確立相對客觀的馬華文學批評的有利位置和進取姿態。

二 超前意識與臺灣情境

有論者在讀過黃的有關馬華批評著述後，曾意趣盎然的將之總結為“取經者回頭引路”⁴。可謂相當傳神地點出了黃在馬華文學批評領域的超前意識、引領姿態與臺灣經驗的朦朧關係。無獨有偶，黃本人對臺灣經驗的直接汲取也是有意為之，有資料為證，“在臺灣本土運動興起之後，這種情形（指國民黨提供意識形態虛構上的‘中國’概念，喚醒‘僑生’的可能是文化鄉愁，也可能是以‘南洋情境’為焦點的鄉土意識，朱按）會更普遍。國民黨的說教已過於老舊疲乏，而本土論述卻非常新鮮，恰可以作為大馬旅台生建構大馬民間運動理論的參考。”⁵臺灣經驗在某種程度上不僅成為黃本人披荊斬棘、驍勇善戰的得力助手，同時也成為強化幾代旅台大馬生“內在中國與鄉土

⁴ 劉育龍〈取經者回頭引路—《馬華文學：內在中國、語言與文學史》讀後感〉，《資料與研究》（馬來西亞吉隆坡：華社資料研究中心）第22期，1996年7月，頁102。該文內容多不可取，惟標題與和黃商榷的文字方顯出些許功力。

⁵ 黃錦樹〈神州：文化鄉愁與內在中國〉，見《中外文學》（臺北）第22卷2期，1993年7月，頁165之注10

情懷的交雜”⁶的催化劑。當然，臺灣經驗之于黃可能擁有不同尋常的意義，至少它更激發了黃的脫穎而出與恣肆揮灑。

1. 範式轉換。簡單說來，黃錦樹的意義和超前性可視為他力圖實現的如下範式的轉換：a 文學史觀念的演進及書寫的範式轉換；b 文學創作範式的革命。如人所論，“黃錦樹現象”“應視為黃的《馬華文學：內在中國、語言與文學史》和《馬華文學與中國性》中的馬華文學論述所表徵的馬華文學觀念的轉換；也不能僅僅視為文學觀念的變革，還應看作黃的《夢與豬與黎明》《烏暗暝》所代表的文學創作範式的革命”⁷。當然結合本文論述的實際，筆者則著重討論其文學史範式轉換中的前瞻性。

儘管黃錦樹在對現實主義的猛烈攻擊、甚至在這種範式轉換中都有簡單化傾向和偏激之處（詳後第三節），但是他高舉高打、用心良苦的範式轉換經營效用卻不可替代，他所引起的軒然大波和“黃錦樹現象”就是“馬華文壇思潮流變美學範式轉型和話語權力轉移的聚焦式體現或象徵性表徵。”⁸而這種範式轉換則又主要體現在他對馬華

⁶ 精彩的詳細論述可參安煥然〈內在中國與鄉土情懷的交雜—試論大馬旅台知識群的鄉土認同意識〉，《資料與研究》第21期，1996年5月，頁88-103和第22期，1996年7月，頁54-72分兩期連載。

⁷ 劉小新〈“黃錦樹現象”與當代馬華思潮的嬗變〉，見《華僑大學學報》（哲社版）（福建泉州）2000年第4期，2000年12月，頁59

⁸ 劉小新〈“黃錦樹現象”與當代馬華思潮的嬗變〉，頁59

傳統現實主義的劇烈批判（“廢功”）和對現代主義有選擇的鼓吹上。

于前者，黃主要是以馬華現實主義代表作家方北方為個案來探討《馬華現實主義的實踐困境》。很明顯，黃的野心在該論文的第三部分就昭然若揭，他其實更想指明“獨特—普遍性：馬華文學現實主義的末路”⁹。毋庸諱言，現實主義在馬華文壇上長期佔據主流，作為借鏡于中國左翼文學及現實主義思潮的馬華現實主義¹⁰在面對瞬息萬變光怪陸離的當代大千世界時，其以近乎不變應萬變自然難免捉襟見肘、力不從心。類似的，作為著名文學史家的方修，其編選的《馬華新文學大系》和相關著述也相當程度的表現出其偏執的美學追求¹¹，現代主義的近乎缺席和被過分貶低化其實也長期嚴重打壓了追求文學發展的諸多可能性的積極性。黃在《選集、全集、大系及其他》則一針見血指出，方修編史時的遺漏是“特定文學史觀念操控下

⁹ 黃錦樹著《馬華文學與中國性》，頁194

¹⁰ 具體特徵及簡要總結可參黃錦樹著《馬華文學與中國性》，頁55-56

¹¹ 方修編選的大系和論述在相當長一段時間內都發揮了非常重要的歷史性功用，尤其對於早期馬華文學研究資料極度匱乏的情況下他能舉一人之力不懈勞作造福後輩更是居功至偉，但是，遺珠之恨卻也濃烈綿長，而且誤導作用在今天看來愈發明顯。新加坡國立大學中文系楊松年教授在教授馬華文學專題時往往要求學生合理利用第一手資料（國大圖書館縮微膠捲），一窺當時文學全貌，而非看選本以免他者先入為主之念的干擾。同時，此舉也是對這種偏執的有效反撥。

的產物”¹²。我們不妨進一步說，黃對現實主義的消解其實際指向為，“關鍵是放棄單一的理性視角，打破新時期文學的批評模式，尤其是儘快走出現實主義，面向現代主義”¹³。

即使我們在回溯馬華新文學（以白話文創作）的源頭—五四文學思潮時，其多樣性與複雜性也應得到更清醒的認知，如人所論，“五四文學中蘊涵的烏托邦訴求本質，是到目前為止五四文學研究的一個盲點。而五四文學‘寫實’、‘浪漫’的標籤也應該重新評估，如此，我們對五四文學形式的多樣性才會有進一步的認識”¹⁴。可以想見，黃錦樹如果想要實現文學史範式的真正轉換，就勢必、也確實對已經僵化不堪的馬華傳統現實主義發動摧枯拉朽般的攻勢。

耐人尋味的是，黃在這種從現實主義到現代主義的範式轉換中並沒有毫無保留的擁抱後者。吊詭的是，他又偏偏反對所謂中國性現代主義。在他精彩的《神州：文化鄉愁與內在中國》一文中，黃認為神州詩社由於披著現代主義的外衣，卻極力強調文學中的中國成分，則帶來了僑民意識的復蘇。“不幸的是，僑民意識恰恰同時符合中國（臺灣）、大馬當地的官方意識型（原文如此，應為形態，朱按）態（居住在外國的本國人=僑=居住在本地的外

¹² 黃錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁221

¹³ 楊春時、宋劍華〈告別現實主義〉，見宋劍華主編《現代性與中國文學》，濟南：山東教育出版社，1999，頁28

¹⁴ 彭小妍著《超越寫實·導論》，臺北：聯經，1993，頁5

國人) ”¹⁵，其負面效果在黃的逼視下水落石出。儘管黃沒有明確刻畫/界定他所推崇與標榜的現代主義，但是，他的這種範式轉換的良苦用心還是溢於言表的。

同時，探究這種觀念和舉措的幕後推動力時，臺灣經驗則至關重要。“同年于《大馬青年》8 刊出另一篇習作《“旅台文學特區”之意義研究》，開始注意臺灣經驗對於某些馬華作家的決定性影響，也打算以自己落腳的地方做一點持續性的研究。”¹⁶可以推論，如果沒有臺灣經驗，黃不可能如此自覺又卓有成效的反省馬華文學並逐步推動他所心儀的範式轉換。當然，我們理想中的轉換形態可能不是黃錦樹式的刀光劍影、劍拔弩張，而是深入又廣泛的對話，因而希望“在我們已經熟悉的視野之外，逐漸開闢出一片相當寬廣的新視野”¹⁷。

2. 理論預設。如前所述，黃錦樹的馬華文學批評中其實包含了勃勃的野心，他論述的目的往往“並非重構，而是更徹底的重寫”¹⁸。如果說，黃對此已經有了非常系統性乃至普遍性的理論建構明顯是對他成績的人為拔高，那麼

¹⁵ 黃錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁 129

¹⁶ 黃錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史·緒論》，頁 5

¹⁷ 王曉明編《二十世紀中國文學史論·序言》（第一卷），上海：東方出版中心，1997，頁 11

¹⁸ 黃錦樹〈重寫馬華文學〉，見《中外文學》（臺北）第 29 卷第 4 期，2000 年 9 月，頁 63

梳理黃新見迭出的理論預設似乎是一個很好的鑒證：無論是探勘歷史，還是為後來者鋪路。

“文學事實往往被文學的歷史事實所錯置。實證史學的天真在於以為材料自己會說話，孰不知材料是要被鞭打才會說話的。鞭打材料令其招供的便是各自的理論預設”¹⁹。好做驚人之語的黃錦樹的理論預設如何？我們不妨也來鞭打一下：

A) 清高的文學史標準/經典缺席。黃錦樹文學史標準的“陽春白雪性”固然會讓人誤以為他的眼高手低²⁰，但若從他著眼于馬華文學發展的未來展望與可能性意義來看，其劃分和標準的確有過人的前瞻性。黃精心演繹的四個階段為：1 以外來文學為主體的階段；2 本土意識為主導的階段；3 文學主體性的建立；4 獨特文學風貌的建立²¹。儘管其中的界限並非涇渭分明，而且犬牙參差之處甚多，但黃的視線還是越過了踉蹌向前、水平低落的馬華文學現狀而又顯得躊躇滿志，尤其當我們將這種劃分置於馬華傳統現實主義長期爭霸、小圈子色彩濃烈、馬華文學美學與敘事策略的推進裹足不前的馬華歷史情境中，黃的這種近乎超脫的高瞻遠矚則更加難能可貴。

¹⁹ 黃錦樹〈重寫馬華文學〉，頁63

²⁰ 客觀而論，問題和漏洞其實也不少，可參朱崇科〈本土書寫〉，《南洋商報·南洋文藝》，2001/12/1。此處不贅。

²¹ 詳情可參黃錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁42

同樣，在引起各方發難的經典缺席的論爭中，黃其實仍堅持並延續了他一貫的極目遠眺，他對經典的詮釋仍顯現出他在這種洞見支撐之下的超前意識，“經典是詮釋的產物。經典文學則通過文學批評者的判斷而產生的，不單單基於他們文學作品的內容（深刻度、廣度），也基於美學的考慮（形式、語言等），而所有的經典，都必須一再的經過時代（各時代不同的美學判斷）考驗”²²。矛頭除了指向“老現們”的“自我經典化”之外，其實他更強調的是文學主體及敘事的更新，而所謂經典也強調了歷時性的美學判斷積累因素而非時人自封，如其所言，“以上迂回反覆的分疏陳述，意不在‘一竿子打翻一船人’式的宣判馬華作家的‘死刑’，而是想提出一個比較嚴格的文學判斷標準來界定作家的資格。”²³同時，黃並沒有單純流於情緒的宣泄，他恰恰是以他的臺灣經驗，即臺灣文學中語言應用的層面對這一遠見加以部分論證，縷述了白話文精緻化的可能性途徑：1 創造性轉化系統，從古典文學中吸取涵養；2 向語（口語、方言）尋求助力，提煉“情境語言”；3 向中文翻譯求助力；4 自創“完美的中文”²⁴。而黃的目的也就是要借臺灣之石，攻馬華之玉，“相對於臺灣華文作家的語言試驗，我們不禁要問：大馬的情形又是如何？是否，可以‘語言試驗’為條件，來檢討大馬華文文學

²² 引自《叫醒太陽》，馬來西亞新山：南方學院，1998，頁49

²³ 錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁52

²⁴ 錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁35-36

史？”²⁵不難看出，黃錦樹恰是遊移於臺灣經驗與馬華文學的歷史與現實情境中來確立其理論預設，同時又運籌帷幄、決戰千里的。

B)中國性。某種意義上看，中國性已成為黃錦樹馬華文學批評的一面金字招牌。限於篇幅，簡而言之，黃錦樹對中國性認識的創見不在於他如何清晰厘定或發展了中國性，而在於他對中國性之于馬華文學的高度警醒。這主要體現為兩方面：

(1)華文或中文提煉中的吊詭。馬華作家們的華文書寫權利並非是自然而然、水到渠成得到的，“由於是‘獲得’（而非‘賜與’），便可能對這一份禮物格外珍惜。這種‘珍惜’當然是帶著強烈的補償意味，因而甚至比中國文化區的書寫者更在乎，更強調文字的‘中華性’（文化性）”²⁶，而吊詭的是，黃認為，“於是這些人寫出了‘中文’而非華文。如此，一旦選擇了漢字仿佛同時也就選擇了文化身份，‘內在中國’也就符碼化於漢字之中”²⁷。黃對華文的強調和他對中文咬文嚼字的區分並非只是摳字眼兒、斤斤計較，而是因為其中別有蹊蹺、深意存焉。如張錦忠所言，“華文對他們而言，並非‘中國性’的緊箍咒，而是可塑性甚強的文字，足以承載任何異質思維與

²⁵ 黃錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁38

²⁶ 黃錦樹著《馬華文學與中國性》，頁61

²⁷ 黃錦樹著《馬華文學與中國性》，頁68

表現方式”²⁸。拋開其中的理想性因素（華文真有如此功力？）和稍稍的偏見（中文竟然如此限囿“外人”的思維？）不談，黃所指出的更深一層的危機在於他擔心中文中“中國性”的纏繞會讓馬華作家重新陷入中國文化脈動的迷思中，喪失了對書寫語言的高度自覺與對自身書寫身份的體認。如人所論，“中國性令馬華作品失掉創造性，令馬華文學失掉主體性，成為在馬來西亞的中國文學的附屬，成為大中國文學中心的邊緣點綴”²⁹。

(2) 中國性與表演性。黃錦樹一方面擔心中國性的過度糾纏的侵擾，另一方面卻又異常犀利的指出了馬華文化與文學的限度：中國性與表演性。這不能不說是另外一種深層吊詭。“如此的文化表徵型態注重的其實是文化上的情緒功能，但往往在效果上也僅止于滿足一時的情緒，然而在情緒上又一再揚升至文化將亡的集體悲哀，甚至把大馬華人的傳統文化將亡混淆為傳統中華文化將亡，在意識上回到國家獨立前大馬華人與中國的一體感中去”³⁰。黃不僅指出了大馬中華文化中的膚淺性危機，同時又一次提醒大家勿墮入一廂情願中國性的陷阱中。

²⁸ 張錦忠〈海外存異己：馬華文學朝向“新興華文文學”理論的建立〉，《中外文學》第29卷第4期，2000年9月，頁25-26

²⁹ 張光達〈建構馬華文學（史）觀：九十年代馬華文學觀念回顧〉，《人文雜誌》（馬來西亞吉隆坡華社資料研究中心）2000年3月號，頁115

³⁰ 黃錦樹著《馬華文學與中國性》，頁118

應當指出，臺灣經驗使黃錦樹更加深了他對馬華文學的透徹觀照和立體關懷，“旅台作家們已更加確立了自己的身份認同，體認到馬來經驗是他們生命中不可割捨的一部分”³¹。同時，“‘在外’（留台）的處境提供了必要的批判距離”³²。臺灣經驗與本土認同的互動關係網絡使得黃猶如穩坐“中軍帳”上進退自如的蜘蛛，操作起來準確、犀利又遊刃有餘。

3. 查漏補缺。黃在對許多貌似理所當然的命名與辭彙的再思考中不僅凸現了其強烈的獨立性，同時對馬華文學許多概念的確認與厘清也起到了查漏補缺的作用。

馬華文學=馬來西亞華人文學。將華文文學改成華人文學並非黃的有意嘩 取寵，其中包含了黃的縝密與立場。因為，這樣一來，一方面大大拓寬了馬華文學的容量和氣度，也體現了在多元種族（文化）融合之後對“華極”的糾偏；另一方面，將華英文學、華馬文學、峇峇文學（？）等“非華文文學”納入馬華文學史框架內，而避免被國家文學收編，從而顯示了黃對國家文學狹隘的合理（法）性的解構立場。當然，黃的這種論述也只是一家之言，個中論爭也不少³³。

³¹ 楊宗翰〈馬華文學與臺灣文學史—旅台詩人的例子〉，《中外文學》第29卷4期，2000年9月，頁120-121

³² 黃錦樹〈張錦忠與馬華文學（史）複系統〉，《人文雜誌》（吉隆坡），2000年3月號，頁124

³³ 劉育龍在〈取經者回頭引路—《馬華文學：內在中國、語言與文學史》讀後感〉（《資料與研究》（馬來西亞吉隆坡：華社

馬華新文學“新”在何處？黃認為“把馬華‘新’文學定論於承五四新文化運動之濫觴，恐怕也有橫斷的意味。這樣的分割本身忽略了馬來亞華人文學原先可能存在的傳統”³⁴。黃的論述並非全無可商量之處（其實新文學的新主要是指用白話文進行創作），但是，他在論述中本土意識的騰漲（和臺灣類似經驗的啟發不無關係）和對二元對立思維模式的質疑卻非常中肯。新與舊的對抗並非是整齊劃一的斷裂³⁵，“舊瓶裝新酒”、“新瓶裝陳釀”或許就是這種轉型期緩衝地帶的文學表徵，而且舊中可能包含了許多“被壓抑的現代性”（王德威語）。如黃修己所言，“文化變革不像政治制度的變革，可以用‘一刀兩斷’的模式，文化有很強的連續性、繼承性，新文學只有在消化、吸收、包容了舊文學之後，才真正完成取代舊文學的使命”³⁶。

資料研究中心）第 22 期，1996 年 7 月，頁 103）中就認為峇峇語文與華文風馬牛不相及，同時他認為黃的文學觀的重點論述還是在於“文”（中文），翻譯後的峇峇文學不能當馬華文學看。

³⁴ 黃錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁 19

³⁵ 新加坡國立大學中文系楊松年博士一直在關注馬華文學中這個獨特的問題（舊體文學與舊派文人在新馬新文學運動中的獨特作用），早在 80 年代他就對此問題進行了初步整理（〈五四前後的新馬華文壇〉，五四文學與文化變遷研討會論文，1989 年 4 月 29、30 日于中華經濟研究院召開）。在他的新著《新馬華文現代文學史初編》[新加坡：BPL(新加坡)教育出版社，2000]對此亦有涉獵，本次研討會他仍然有大作〈1900 年至 1920 年間臺灣新馬舊體文學的比較研究〉欲饗讀者。

³⁶ 黃修己〈21 世紀的中國現代文學史〉，《廣東社會科學》（廣州），1999 年第 5 期，1999 年 10 月，頁 130

三、盲視與臺灣習氣

黃錦樹好比一把雙刃劍，劍鋒一指，所向披靡；同時，一不小心，劍氣又可能傷人害己。有點不幸的是，黃恰恰是優缺點都非常明顯。他對馬華文學批評的許多洞見的背後恰恰也隱含了不少不見乃至盲視，而臺灣習氣在其中也起到了推波助瀾的作祟功用。

1. 樸素闡釋與“瞭解之同情”的匱乏。黃錦樹的逼人才氣及理論應用其實不能掩蓋其史料實證的虛弱。他的臺灣大學中文系經驗似乎令向往理論的他頗為不滿，“這樣的自我訓練令我學到很多東西，深深察覺中文系的訓練基本上是不夠用的。而台大中文系集體的知識偏執，根本就不鼓勵學生去留意當代的問題，更別說是作為邊緣之邊緣的馬華文學”³⁷。同時，他又指出，“實證史學的科學姿態，也讓這樣的研究（馬華文學研究，朱按）缺乏思想的激情、理論的豪氣”³⁸。反諷的是，黃缺乏的就是如他所指斥、批判對象的功力——扎實的史料（第一手資料）基礎，這集中表現在他對老現們的瀟灑“廢功”上。

如人所論，“黃錦樹的問題在於他自己也深陷在以一種主義否定另一種主義，以一種文學意識形態否定另一種文學意識形態的單項思維的泥淖中。方修們否定或排斥了現代主義，而黃錦樹也否定或排斥了現實主義；方修走了

³⁷ 黃錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁5-6

³⁸ 黃錦樹〈反思‘南洋論述’：華馬文學、複系統與人類學視域〉，《中外文學》，第29卷第4期，2000年9月，頁39

極端，黃錦樹也同樣走了極端；方修治史以客觀史料為基礎但仍未擺脫意識形態的主觀性，黃錦樹的文學批評講求學院派的學理性卻無法掩蓋其價值取向上為我主義”³⁹。

首先，單純以學理與個案來摧毀馬華現實主義，黃錦樹們的野心不僅太大⁴⁰，也有將問題簡單化的傾向。他們對戰前馬華文學的不屑一顧或資料匱乏沒法顧及使得他們的批評因缺乏瞭解的同情而顯得雷聲大、雨點小，水過地皮濕，缺乏從根子上切入的震撼力，從而也就難以服眾，而使批評衍化為一種反道德的道德姿態。

其次，他們對現實主義的膚淺認識使得他們必欲殺馬華現實主義而後快的同時，也株連了其他更有活力與朝氣的現實主義派別、思潮等，從而形象的使他們的狹隘與偏執也躍然紙上。現實主義其實也同樣是個不斷發展與拓延的文學流派/創作手法。馬華現實主義只是其中一個太不成功的變異。其實，如魔幻現實主義（集大成者有馬爾克斯的《百年孤獨》）、新寫實主義、無邊的現實主義等都是其不同時空的不同表現。其他代表甚至經典作家還有司湯達（Stendhal Renate, 1783-1842）、巴爾扎克（Balzac

³⁹ 劉小新〈“黃錦樹現象”與當代馬華思潮的嬗變〉，見《華僑大學學報》（哲社版 福建泉州）2000年第4期，2000年12月，頁60

⁴⁰ 如林建國的〈方修論〉（《中外文學》，第29卷第4期，2000年9月，頁67-98）就有類似的弊病：論文的深刻與繁複不能遮蔽其理論掛帥、消化不良的毛病，可憐的方修（原本該是受批判的主角）只是化成林操練理論的注腳。

Honore De, 1799-1850)、托爾斯泰 (Tolstoy L. N., 1828-1910)、陀思妥耶夫斯基 (Dostoevsky F. M., 1821-1881)、卡夫卡 (Kafka, Franz, 1883-1924) 等。即使放眼當代中國文學史，莫言、張煒、張承志等都是其中的優勝者。如果是我們認可無邊的現實主義的話，則前景似乎更加廣闊、定義也特別繁複。

“一切真正的藝術品都表現人在世界上存在的一種形式。

由此得出兩個結論：沒有非現實主義、即不參照在它之外並獨立于它的現實的藝術；這種現實主義的定義不能不考慮作為它的起因的人在現實中心的存在，因而是極為複雜的...。

現實主義的定義是從作品出發，而不是在作品之前確定的。”⁴¹黃的缺點在於一葉障目，不見泰山，他的過分的決絕姿態也會有誤導作用。

再次，筆者認為，對文學創作來講，更好的狀態是多元共存、聲喧嘩，而非單調的現代主義或現實主義。不難推斷，隨著馬來西亞都市化的進一步加強，經濟、政治、思想文化等各條戰線的逐步推進與繁榮，後現代主義或因素也會日益深入馬華社會情境中，相應的文學表現類型與美學範式又會面臨召喚和考驗，同時社會發展的不同層次性和不平衡性也同樣期待對應的敘事策略和思想操控

⁴¹ [法]羅傑·加洛蒂著《論無邊的現實主義》，吳嶽添譯，天津：百花文藝出版社，1998，頁175

模式，雖然現實主義和現代主義絕對不可能一枝獨秀和專美，但它們也絕不會墮落成文學書寫的看客或旁觀者，相反，它們仍會發揮積極有效的作用⁴²。

2. 誰的“中國性”？如何本土化？黃錦樹“中國性”的精彩論述之餘卻也牽引出了不少問題。除了其“中國性”缺乏系統性和相當的連續性、貫穿性以外，他對中國性的處理也存在模糊和含混的一面。比如誰的“中國性”？華文和中文的內在精神區分如果不只是局限於字面意思，那麼該如何處理“中國性”在其中的吊詭？本土化非得以排斥中國性和斷奶為前提嗎？如何解決既要喝奶又要斷奶的自相矛盾的張力衝突？

“中國性”本身也是彌漫權力（power）的話語（discourse），也是一個持續發展的意義建構。因此，黃其實在對本土的中國性特質進行精闢剖析的同時，卻又忽略了“中國性”的動態發展活力和話語權力爭奪下的繽紛姿彩。朱耀偉在他的《誰的“中國性”？》一文中就不無深意又精當扼要的勾勒了“中國性”在90年代的兩岸三地後殖民論述中的不同姿態：a 中國大陸：闡釋“中國”的焦慮；b 臺灣：本土的迷思；c 香港：混雜的邊緣⁴³。黃錦樹的“中國性”時而遊走於臺灣經驗中，時而遊移到中國古

⁴² 補充論述可參朱崇科〈馬華文學：為何中國，怎樣現代？〉，《南洋商報·南洋論壇》（馬來西亞），2001/11/18 完結篇。

⁴³ 朱耀偉〈誰的“中國性”？〉，見《香港社會科學學報》（香港）第19期2001年春/夏季，頁135-158

典美學的純粹意趣中，這種漫無目的的飄浮反映了他對發展著的“中國性”認知的模糊與混亂，而實際上，“假如當代理論對我們有任何指示，那是在於說明了中國並非不變的同質統一體。中國性也是一個自我組構的持續過程。闡釋中國經常已是論述地建構中國”⁴⁴。

另一個令人關注的問題就是馬華文學如何逐步確立本土性，從而得以更旗幟鮮明地立足于世界華文文學之林。黃錦樹精妙的論述了對“中國性”入侵的高度警醒，然而他提供的對策卻是斷奶。應當承認，這是一個兩難的困境。但是，筆者卻傾向於能夠出入於“中國性”之內外的左右逢源，而不是因噎廢食的斷奶，因為那只會是死路一條：讓原本的營養不良變成主動絕食自殺。筆者的建議是拿來主義：辯證取捨，有機吸納，相容並蓄⁴⁵。

同時，對於戰前乃至新馬分家前的馬華文學也應當予以承認，而不是歸入所謂“前文學史時期”⁴⁶。搞創作的書寫者多知道不笑幼作的原理，高瞻遠矚不一定非要以割裂從前作為代價，而且“子不嫌母醜”，承認歷史並不意味著一樣複製未來。黃錦樹的決絕某種程度上暗合了臺灣本土化泛濫之後的本土錯亂，而事實上獨特性也並非天然生

⁴⁴ Michelle Yeh, *International Theory and the Transnational Critic*, *Boundary 2*: 25(fall, 1998): pp. 199-200. 轉引自朱耀偉〈誰的“中國性”？〉，頁140

⁴⁵ 具體可參朱崇科〈在場的缺席〉，《人文雜誌》（馬來西亞吉隆坡）2002年1月號，頁27-28

⁴⁶ 黃錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁42

成、霎那間造就的，沒有普遍性的胎育和映照，它根本就無法彰顯獨特性。

3. 浮躁與張狂。單純說“黃錦樹的道德力量，源自于它的反道德勇氣”⁴⁷有簡單化黃錦樹的馬華文學批評之嫌，但若真要從道德層面考察它在黃錦樹著述中的表現，那麼，我們不難發現，黃的輕狂與激情在對老現們的衝鋒陷陣發揮作用時，也順帶顯明了黃的人格上的種種缺憾，“在這一點上，他與一部分留台生所表現的浮糙習氣（如安煥然的輕佻、陳大為的氣揚、曾慶豹的飄浮，都是這種習氣的癥結）並無二致”⁴⁸。

比如黃在批評馬華文壇長期以來積累的不良論辯習氣時就想當然的推測道，“這種習氣大概襲自魯迅”⁴⁹。原本可有可無的一句話，卻凸現了黃的好戰習氣與招蜂惹蝶，順手詆毀（因為黃沒有出示足夠的證據）已經瞞目不能回應的魯迅則反映了他的虛浮與缺乏涵養。

葉嘯在《年輕，不能作為冒犯的本錢》⁵⁰曾直陳黃錦樹在1997年12月1日留台聯總舉辦的研討會上回應他人時的盛氣凌人與強詞奪理等斑斑劣跡，同時他還意味深長的

⁴⁷ 何啓良〈“黃錦樹現象”的深層意義〉，頁113

⁴⁸ 何啓良〈“黃錦樹現象”的深層意義〉，頁114

⁴⁹ 黃錦樹著《馬華文學：內在中國、語言與文學史》，頁7，注釋6

⁵⁰ 可參《馬華文學的新解讀——馬華文學國際學術研討會論文集》，馬來西亞吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會，1999，該書前面部分無頁碼。

指出，“若以心理學去解構黃錦樹，應該說他本身‘預設’了太多的敵人，讓自己處於高度戒備的狀態中，對一些事情過敏的作出挑釁反應”。客觀說來，我並不完全贊同文如其人或做道德文章之類的至上宣言（範例比比皆是，漢奸周作人的身份並不能掩蓋其文學史上的耀眼光芒和過人才氣），但是，無論是學術切磋還是平常交流探討都應當堅持平等對話的原則，而如魯迅所言，“辱罵和恐嚇決不是戰鬥！”同時，若從比較老土的進化論看來，所有人、思想等不過是中間物，沒有理由以新的暫時的理論話語霸權(hegemony)壓制不得勢的落伍者。

結語：批評的位置

喬治·布萊非常敏銳地指出，“批評來源於嚴格的放棄自我...閱讀或批評就意味著犧牲（我們）所有的習慣、欲望、信仰...文學批評之所以能夠進行，完全取決於批評者的思想是否變為被批評者的思想，取決於它是否成功地從內部對後者加以再感受、再思考、再想象。”⁵¹上述引語其實強調了文學批評中保持相對客觀的兩大原則：1 儘量剔除自我的主觀性；2 堅持“瞭解之同情”的認同批評。

黃錦樹的盲視和不見恰恰在於他觸犯了上述兩條原則，這使他的功過在人們看來都可謂觸目驚心，而實際上我們要儘量堅持多角度、多方位、多層次、多路徑的開展

⁵¹ 〈喬治·布萊的“認同批評”〉，見[美]希利斯·米勒著《重申解構主義》，郭英劍等譯，北京：中國社會科學出版社，1998

文學批評（當然也包括馬華文學批評），並認真確立好批評的位置。黃錦樹的臺灣經驗（位置）使得他可以更清醒地遠距離觀照馬華文學，也使他從更高的起點評判其中的是非功過，但有時候他的似乎永遠躍躍欲試、準備開戰的架勢使他缺乏對馬華文學展開更令人心悅誠服的對症下藥式的批評。

應當指出，臺灣經驗是一個非常重要的觀測進路，但絕對不是唯一。所以本文疏漏與偏頗之處在所難免，因此探討“黃錦樹現象”乃至整個馬華文學批評都更期待同行與方家（包括黃本人）的積極參與、真誠對話與群策群力，以更多創見疊出的精彩之作開拓與豐富這一雖然冷清卻意義重大的領域。還要指出的是，並非黃錦樹的所有馬華文學批評和臺灣經驗都一一對應，所以提醒好事者切勿對號入座。

肆

作家作品論



全球化浪潮下的國際中文版雜誌

佛光人文社會學院文學所副教授

陳 信 元

一、前 言

1998年6月，新加坡《聯合早報》為創刊75周年舉辦一場「跨世紀的文化對話」。美國哈佛大學東亞系中國歷史及哲學教授杜維明在會中以〈全球化與本土化衝擊下的儒家人文精神〉為題，闡述了「全球化」(globalization)與「地域化」或「本土化」(localization)這兩股思潮之間的矛盾和衝突。他指出global和local之間有一複雜的互動現象，英文世界裡用一個特別的名詞來形容它，叫做glocal，就是說既是global(全球的)，又是local(地方的)現象。他引用一些研究全球化的學者之見解，強調成功的跨國公司能夠以全球化的理念，在不同的文化環境，不同的地域裡面，真正的生根，也即是「全球公司的地方化」，是它成功的祕訣。(聯合早報，1999:133—140)

其實，以美國為發展總部的新力公司(Sony)，在1990年就提出，用「思想全球化，行動本土化」的標語來達成它的目標，新力公司說：它的哲學就是分佈全球的公司有責任在各國中積極參與他們經營的事業，這也就是「全球本土化」的哲學。然而思想全球化、行動

本土化也意謂著：要敏銳地注意到當地的需求、文化、傳統與態度。

文化全球化理論和研究的奠基者之一羅蘭·羅伯森（Roland Robertson）強調，全球化亦牽涉到地方化。德國慕尼黑大學社會學教授貝克（Ulrich Beck）從經濟層面的考量中提出：全球化不只意味著地方化，而是需要「再地方化」為先決條件。他以可口可樂和新力集團的「全球地方化」策略為例，說明大企業集團的全球化，並不是指在世界上各個地方建造工廠，而是指成為各個文化的一部分。這種認識，這種企業策略，稱為「地方主義」，隨著全球化的實現，地方主義也越來越重要。（貝克，1999:63）

全球化（globalization）是 20 世紀最重要的特徵之一，也是 90 年代世界各地生活中最流行、時髦的用語。它取代了當時在特定時空背景下存在過的一些概念，如世界化、國際化、跨國化、一體化、西方化、相互依存、趨同等。全球化理論雖來自經濟學和金融學界，但它的影響無遠弗屆，涉及經濟、政治、文化等諸多領域，出版當然也包括在內。

學術界對全球化的定義紛紜，英國社會學者紀登斯（Anthony Giddens）有關全球化的定義常被各界引用：「世界各地社會彼此關係的激烈化，將本土事務調整為適合幾百哩外之經濟實體的事務，或是讓對方的事務與自己相互融通（Giddens, 1990），這也只是幾個有代

表性的定義之一，把全球化看作是現代制度或現代性在全球的擴展。其他的詮釋霸下列幾種：

(1)從信息通訊角度提出全球化就是克服空間障礙在全世界的自由傳遞，麥克魯漢（Marshall McLuhan）的「世界村」（global village）是這一觀點的重要代表。

(2)從經濟角度提出全球化是資源在全球範圍內的自由流動和配置，自由主義經濟學代表了這一觀點。

(3)從體制角度把全球化看作是資本主義的全球化或資本主義的全球擴張，許多左翼學者都持這種觀點。

(4)提出全球化就是全球問題意識和全球共識的達成，羅馬俱樂部是這一觀點的代表。（胡元梓、薛曉源：1998:1）

由於現代資訊和科技溝通突飛猛進，文化生活受到世界市場影響的程度甚於昔日，許多消費產品的品牌如：可口可樂、耐吉運動鞋、美商花旗銀行等，已經具有全球流行架勢，不再只屬於個別國家、企業為全球行銷而製造產品，流行文化因形象的普級化而在各地氾濫，東亞國家亦然。（葛瑞，1999:80）

經濟和金融的全球化帶來了文化的全球化，在全球化浪潮的衝擊下，原先被壓抑在邊緣的當代消費文化呈現了各種形態，還對精英文化構成了有力的挑戰。早在

80年代初，詹明信（Fredric Jameson）就從後現代消費文化著手，開始了對後現代主義進一步深入考察和研究，在一篇題為〈後現代主義與消費社會〉（Postmodernism and Consumer Society）的演講中，他指出後現代主義特點之一是，高等文化與大眾（或普及）文化兩者之間的界限徹底取消了。在他所描繪的後現代社會的文化世界裡，充斥著電視連續劇和《讀者文摘》文化的周遭環境，以及具有哥特派（gothic）小說和愛情故事、大眾化傳記、兇案推理小說、科幻或幻想小說等機場平裝本類的類文學（paraliterature）。（詹明信，1996）

台灣文化評論學者一向對詹明信的後現代理論深信不疑，支持有加，但亦有論者持保留態度，質疑詹明信所描述之後現代特色乃基於對美國都會文化觀察所得，並企圖將其理論發展為放諸四海皆準的全球性大敘述（楊明蒼，1993，30—50）。詹明信、杜威·佛克馬這兩位學者一度也認為後現代主義不可能出現在一些東方和第三世界國家，但佛克馬在1990年以來便修正他的看法，承認後現代主義並非只有一種模式，也並非西方所獨有，它可以以某種變體的形式在一些東方和第三世界國家的文化和文學中產生。詹明信於1996年12月在澳洲的一次公開演講中改變了過去的觀點，認為這是一種全球性的現象，它並非只能出現在先行進入後工業社會的西方發達國家。但在歐美跨國出版集團全球化

經營的考量下，多年來大量挾帶西方愛情價值觀的大眾流行文化，已大量入侵幾乎不設防的東方國家。

二、跨國出版集團在亞洲華文市場的開發

有不少跨國經營的出版傳媒集團看好亞洲華文市場，很早就以合作發行或設立分公司、辦事處、駐台代表的形式，成功地進入台灣市場。1966年美國《讀者文摘》中文版（在香港印刷）在台上市，並於1980年左右在台成立分公司。1975年，美國時代生活圖書公司中文版套書在台上市發行，採在香港翻譯、印刷，委託台灣英文雜誌社直銷。1987、88年之間，日本紀伊國屋書店來台創設書店，福武書店創辦巧連智兒童月刊，日本「東販」來台以合資方式成立出版公司，出版教養、實用書、娛樂類圖書；1993年，日本「日販」與台灣英文雜誌社在台成立合資出版公司。其他如美國麥格羅·希爾出版社，加拿大的禾林出版社，英國的「朗文」等，相繼投入台灣圖書市場。此外，結合3C賣場的歐系書店Fnac，已在台灣紮根。

1990年以來，歐美跨國雜誌集團更挾其豐沛資金在台灣發行國際中文版，企圖以台灣為全球華文市場營運據點。以法國樺榭菲力柏契（Hachette Filipacchi）出版集團為例，它在海外發展已有18年，進入亞太地區超過12年，其收入的60%來自法國以外的企業。僅僅在亞洲，他們有八個版本的《ELLE》雜誌，從1987

年至 1994 年，每年有一個新版本誕生。「樺樹」在亞太地區就擁有 700 名員工及十大市場，並在此市場中佔主導地位。(Christin Brenale, 1999)

「樺樹」開發兩岸三地華文市場已有一定的成效。在香港，1987 年創辦最早的中文版《ELLE》，1989 年創辦《人車誌》，1994 年創辦《芙蓉雅集》；在大陸，1988 年創辦《ELLE》，1994 年創辦《搏》體育雜誌，1995 年創辦《名車誌》，1997 年創辦《健康之友》。在台灣，1991 年創辦《ELLE 她》，1997 年陸續創辦《PREMIERE 首映》、《俏麗情報》和《Car & Driver 人車誌》。

目前，台灣雜誌業者與外國雜誌集團合作出版的模式，大約有下列幾種。一、外國雜誌集團授權或以合資成立公司的型式在台發行中文版。如美國赫斯特集團與本地華克公司合作發行《BAZAAR 哈潑時尚》、《COSMOPOLITAN 柯夢波丹》、《ESQUIRE 風尚》等雜誌；澳洲雜誌集團與華克文化合作發行《CLEO 蔻麗雜誌》；法國樺樹國際文化事業集團和本地樺樹文化公司合作發行《ELLE 她》等多種雜誌。1991 年《ELLE》在台創刊之時，台灣尚不允許外資獨立設置出版社或雜誌社，在劉炳森的穿針引線下，乃以合資方式在台成立樺樹文化公司經營旗下幾家雜誌。劉炳森後來自組樺舍文化，1996 年與美國康泰納仕(Conde Ndst)合資經營《VOGUE 時尚》、《GQ 瀟灑》等雜誌。2001 年，時報集團與法國費加洛報系合作出版《費加洛》。2001 年 3 月，原時報

系的《美麗佳人》，改由儂儂文化公司與法國 Marie Claire 集團合資發行。

二、國內雜誌業與國外雜誌業合作在國外發行中文版。如儂儂文化公司與新加坡報業控股公司合作在新加坡發行《CITTA BELLA》雜誌，媽媽寶寶文化公司在香港及馬來西亞發行中文版《OURS》雜誌。

三、國外雜誌集團與國內雜誌社合資在台灣創辦本土雜誌。1997 年，儂儂文化公司與新加坡報業控股公司、德國布爾達、義大利李佐集團聯合成立「聯亞世紀出版公司」，創辦以職業婦女為主要訴求的《Living 生活便利》雜誌，並發行到新加坡。

四、外國出版公司在台灣成立分公司發行雜誌。1989 年，日商福武書店在台成立分公司，並發行《巧連智月刊》。台灣「東販」相繼創辦《HERE! 台北生活情報共鳴誌》、《Bang!》、《Zakka》，並引進《Kitty Goods Collection》中文版。1999 年 9 月，由日本角川書店來台成立的台灣角川書店發行都市情報誌《Taipei Walker》。

三、國際雜誌集團的經營策略

國際中文版雜誌的編輯作業、風格與市場定位，是在總公司與各區域授權公司的再三溝通中產生的。以中國時報系經營《美麗佳人》為例，中文版每期約有 25

%的文章是向總公司購買的。法國總公司已在全球 30 個國家發行雜誌，包括日本、新加坡、香港、澳洲等地。《美麗佳人》中文版每個月都會收到各個國家的版本，如發現其他版本所設計的專欄有特色，值得介紹，便向總公司報告，請該國的《Marie Claire》同意授權在中文版登出，總公司對收費有統一的規定，其中最常被轉譯的是法國、英國、美國、澳洲的版本，購買版權的費用是一筆沈重的負擔。中文版《美麗佳人》每年需付高額權利金，如果有盈餘，另外再抽 5~10%，還有其他各種名目的收費。當然，為凸顯企劃能力，中文版總編輯或主編也可企劃與台灣本土相關的主題或人物報導。中版版的廣告由業務部門負責，與國外總公司無關，完全是獨立作業，但因是國際知名雜誌品牌，較能得到國內外廣告主青睞。今年轉到「儂儂」手中的《美麗佳人》，則由雙方各出資 50%，中方自製比例為 30%，重新出發的《美麗佳人》以兼具本地化、世界性女性觀點作為新的定位。（動腦編輯部，2001:89）

高居豪華型女性時尚雜誌第一品牌的《ELLE 她》，在台經營方式，是成立法資 51%，台資 49%的樺榭國際文化公司。鄭林鐘指出《ELLE》精神的表現在於：一、天賦自由，引申之即「無論何時何地，自由做妳自己」（The freedom to be yourself anytime anywhere）二、國際感覺、本土神韻（Always the same, never the same），這一編輯理念也成為日後所有國際語文版

《ELLE》共同一致的精神。三、妳是唯一（You are the one），這也是《ELLE》國際中文版服務讀者的基本準則。（鄭林鐘，1992:14—15）

1999年1月25日，台灣廢除《出版法》後，日本角川書店是第一個在台灣申請設立的外國出版社。投資「台灣角川書店」的日本企業有：日本角川書店、住友商事、第一勸業銀行，日資部分佔79%，其中角川書店佔21%；台灣投資夥伴則為股票上市的秋雨印刷公司。

《Walker》系列是角川書店總裁角川歷彥最自豪的都市資訊雜誌，自1990年起，已在日本東京、關西、東海、九州、千葉、橫濱推出五個版本，每日總發行量達520萬本。1999年9月創刊的《Taipei Walker》是角川書店進軍海外市場的第一個投資。角川歷彥認為《Walker》系列的成功有三個要因：一、是全球性出版。主要概念來自認定日本市場與全球市場是同性質的。世界級的大都市都應有都市情報誌。1999年的台北就像1990年的東京，政治經濟、社會、大眾都已成熟，提供實用都市資訊給讀者的時代已經來臨。二、高速出版。重點有二，一是創刊策略的判斷與決定，即時迅速；富競爭性的產品要多。二是一旦雜誌成功，就會成為競爭者亟思超越的對象，因應之道是先擊敗競爭對手，成為市場的革新者；並藉著細心規畫，確保不脫離利潤結構，可以不斷創刊新雜誌，吸引讀者，提高本公司營業

額及獲利。三、群集軟體出版。主要的概念是運用能讓媒體力提升數倍的科技，在符合高速與最高獲利的原則下發展，並透過各種媒體的結合來擴大事業規模。（角川歷彥，1999）

《Taipei Walker》是角川歷彥進軍台灣的尖兵之一，目前，角川文庫、角川書店的電影及電玩軟體也藉由雜誌銷售，在2000年第四季，還引進《東京 Walker》、《關西 Walker》中文版。大陸的雜誌集團「中國輕工業出版社」已主動向日本角川書店要求授權發行簡體字版，不久後，將有北京、上海、廣州三個城市加入 Walker 家族。

四、小結：台灣本土雜誌面對「文化全球化」的策略

面對跨國雜誌集團的大軍壓陣，台灣本土雜誌業者經營備感困難，傳統的文人及小資本辦雜誌的模式已不符時代潮流，為滿足讀者多方的需求，因應市場的趨勢，經營手法也必須順勢改變。走上集團化的經營策略，或積極開拓分眾市場，將原有雜誌改裝或另出新雜誌，都可以擴大市場競爭力，迎戰外來品牌雜誌。

邁入九〇年代，雜誌不再只是休閒消遣的讀物，它被視為商品，使雜誌的競爭進入到品牌的競爭，1996年《PC Home》的創刊，正代表品牌意識正式浮現檯面。不論本土雜誌、國際中文版或原文雜誌，在台灣都必須接受行銷的考驗。近年來，業者已發展利用網路成立

銷售網，甚至直接在線上交易。雜誌業電腦化的速度極快，亞太地區重要城市，有高達六、七成以上雜誌業設有網站及網頁，雜誌媒體已擴展到網際網路媒體。2000年，台灣雜誌的廣告量粗估達 82 億元台幣（約 2.4 億美元），佔台灣媒體總廣告量的 7.46%（總廣告量約 800 億）。這一塊廣告大餅，也吸引雜誌業者在行銷通路上使出渾身解數，力爭上游，以求取廣告主的信賴感。

許多跨國雜誌集團不諱言：外國出版商前進台灣，更放眼中國大陸市場。一些商業及科技雜誌，多年來都可以相當輕易的進入大陸市場；九〇年代以來，消費性雜誌，如時尚、運動、汽車雜誌等也可以登陸。在即將加入 WTO 之際，中共不得不考慮向外資開放國內的期刊雜誌市場。其實在大陸利用各種形式「中外合資」經營的刊物已達百家，大部分都取得了可觀的盈利。不過在這一百多家雜誌當中，向主管部門報備並獲得許可的，只有一小部分，主要集中在科學技術類；其他大多數一般採取以投資方式取得雜誌在發行廣告的經營權，並伺機干預或參與編務。另外，港台的原版雜誌，也可透過合法的申請，「外銷」至大陸，台灣版雜誌《當代設計》、《美人誌》、《My Birthday》都深受大陸讀者喜愛。中國大陸在近期內將成為亞太地區最大的雜誌消費市場。台灣如何保有競爭優勢，如何要無根的跨國雜誌集團「根留台灣」，似乎不那麼令人樂觀。不過，鼓勵本土性的雜誌走出去擴展世界版圖，應是現階段當務之急。

【引用書目】

一、圖書

貝克 (Ulrich Beck) (1999) 《全球化危機》 (Was ist Globalisierung?) 孫治本譯。台灣：台灣商務印書館。

約翰·葛瑞 (John Gray) (1999) 《虛幻曙光——資本市場全球化的危機》 (*False Dawn*) 陳碧芬譯。台北：時報文化出版公司。

聯合早報編 (1999)：《第四座橋——跨世紀的文化對話》北京：新世界出版社。

楊雪冬、王列 (1998)：〈關於全球化與中國〉，收入胡元梓、薛曉源主編《全球化與中國》北京：中央編譯出版社。

羅伯·莫蘭 (Robert T. Moran)、約翰·雷森柏格 (John R. Riesenberger) (1996)：《挑戰全球》 (*The Global Challenge*) 洪瑞璘譯。台北：美商麥格羅，希爾國際公司台灣分公司。

詹明信 (Fredric Jameson) (1996)：《晚期資本主義文化邏輯——詹明信批評理論文選》張旭東編。香港：牛津大學出版社。

Giddens, Anthony, 1990: *The Consequences of*

Modernity. Stanford University Press.

二、期刊

動腦編輯部(2001),〈雙姝爭霸——當 Marie Claire 碰上 Figaro〉,《動腦》300 輯,4 月。89—82。

Christin Brendle(1999):〈國際雜誌——樺榭菲力柏契在亞洲〉,《1999 台北國際雜誌研討會——21 世紀雜誌市場的轉變與新機》發言稿。4 月 14 日。

角川歷彥(1999):〈成功地創辦一本新雜誌的步驟及方法〉,《1999 台北國際雜誌研討會》發言稿。4 月。

楊明蒼(1993):〈詹明信的後現代理論與台灣〉,《中外文學》第 2 卷第 3 期。8 月。30—50。

鄭林鐘(1992):〈無論何時何地,自由作你自己——ELLE 的「伊理念」〉,《精湛》季刊第 15 期。3 月。14—15。

台灣小說文學中的感性與理性

佛光人文社會學院政治學研究所副教授

郭冠廷

一、前言

小說文學之批評，角度紛繁，門徑競異，但大體而言，又可別為以下三類：一者針對文學的手法、技巧進行批評分析，二者從環境、社會的角度對於小說作品進行分析，三者以個體的角度對於生命的意義，人格、心理的結構與變化進行評論。第一種批評是屬於美學範疇的，第二種批評多強調社會關懷，第三種批評則是生命學層次的批評。就心理學的層次而，第二種批評多強調「外在歸因」，第三種的批評多著重「內在歸因」。

本文所採取的角度乃是以生命層次的角度對於台灣小說文學中的理性與感性問題進行探討，但其主要目的，並非探究個別作品之底蘊，而是提出一個新的文學詮析的架構，並將生命的意義及層次與小說中所透露的人生實相做一連結。同時也由生命學的整體架構，對於台灣小說的創作成果進行概括式的品評。由於本文之作，尚屬芻蕘階段，故只能是一個粗略的骨架，至於血肉之充實、肌理之條暢，仍有待來茲。

二、生命的層次

何謂生命學的層次？生命的層次是指將個體生命的發展階段與意義進行分類與定位。文學所處理的主要是「人」的問題，就單一個體而言，就是「我」的問題。依筆者初步之思索、歸納，生命之層次可大別為四類：一是情意我的層次、二是認知我的層次，三是道德我的層次，四是形上我的層次。

心理學家馬斯洛 (A. H. Maslow) 於 1943 年提出個人需求階段的理論，認為個人的需求有五個層次，這五個層次分別為：

(1) 生理與生存需求層次：食物、水、棲身之處 (Survival: food, water, and shelter)

(2) 安全需求層次：身體和心理的安全 (Safety: physical and psychological security)

(3) 社會 (隸屬) 需求層次：愛和接受 (Belonging: love and acceptance)

(4) 自尊需求層次：讚許和體認 (Self-esteem: approval and recognition)

(5) 自我實現層次： (Self-actualization)¹

¹ A. H. Maslow, Hierarchy of Needs in "A Theory of Human Motivation" in *Motivation and Personality*, 2nd ed. (New

在馬斯洛的理論中，人生的最基本需求為生理與生存需求，生理與生存需求獲滿足後，個人則會進一步追求安全的需求。安全需求獲滿足後，個人則進一步追求社會的需求。當個人在生理、安全、愛和隸屬需求都獲得滿足時，自然會產生自尊的需求，當自尊的需求獲滿足後，個人就會進入「本質需求」(being needs)的階段，試圖從自己內心發出本質愛(being love)，愛自己愛他人，進而達到「自我實現」的境界。

馬斯洛五個階段需求的理論，說明了一個事實，就是個人的生命境界乃是有層次、階段，也就是具有「次第」的差別的。個人生命境界的發展必須由較低的層次逐漸往較高的層次發展。此外，馬斯洛的需求階段說，其階段的劃分也與本文的「情意我的層次」、「認知我的層次」，「道德我的層次」以及「形上我的層次」有若干相符應的地方。茲就本文四個層次的架構，分別說明如次：

(一) 形上我的問題：形上我的問題是追求人的超越、解脫與救贖，這是屬於形上學以及宗教的層次。如以文學創作而論，處理形上我的文學作品，乃是基於文化(思想)的興趣。

(二) 道德我：這裡的道德係指作用於人際關係網絡上的道德，而非形而上的道德。道德我的問題是追求社會的倫

理、秩序、公平與正義，這是屬於倫理學的層次。但道德我之省察與前文所謂強調社會關懷仍有不同。道德我之省察是將倫理、價值的追求，做「內在」的探尋；而社會關懷則通常將社會的公平、正義問題，歸因於「外在」社會、政經結構以及他人性格、品行的良窳。前者為「內在歸因」，而後者則為「外在歸因」。

(三) 認知我：認知我的問題是追求知識、見解的深化與圓滿，這是屬於認識論以及理性的範疇。理性的認知與感性的經驗不同。理性的認知是對世間各種現象具備客觀的、系統的體察。感性的知覺則未必具有客觀性與系統性。理性的認知我由於能夠客觀體察事務，因此人情練達、思慮縝密。

(四) 情意我：情意我的問題是追求個人情感以及生理的滿足。情意我的追求又可分為兩部分，一是個人情感的探討與反省，這是屬於心理學的範疇；一是個人生理與情意的滿足，這是屬於經濟學以及其他實用技術的層次。如更進一層析論，則情意我又可分為四個層次：一、物質需求的層次，飲食男女是也；二、潛意識的需求與衝動，如對於名、權、利、情愛的需求，以及各種無明的衝動與情緒；三、本能的直覺，對於外在事物以及他人心理，具備直覺的感應，惟這種本能的直覺未必是合乎理性的，也就是說直覺未必是正確的；四、感官的知覺，眼、耳、鼻、舌、身、意等覺知是也。

現將以上所述，整理為表一以說明之：

表一 一個體的生命層次與說明

生命的層次		說明
形上我		形上我的問題是追求人的超越、解脫與救贖，這是屬於形上學以及宗教的層次。
道德我		道德我的問題是追求社會的倫理、秩序、公平與正義，這是屬於倫理學的層次。
認知我		認知我的問題是追求知識、見解的深化與圓滿，這是屬於認識論以及理性的範疇。理性的認知與感性的經驗不同。理性的認知是對世間各種現象具備客觀的、系統的體察。感性的知覺則未必具有客觀性與系統性。
情意我	感官的知覺	如眼、耳、鼻、舌、身、意等覺知是也。
	本能的直覺	對於外在事物以及他人心理，具備直覺的感應，惟這種本能的直覺未必是合乎理性的，也就是說直覺未必是正確的。
	潛意識的需求與衝動	如對於名、權、利、情愛的需求，以及各種無明的衝動與情緒
	物質需求的層次	如飲食男女。

考察人類進化的階段，是符合上述的生命層次的。太古之初，人類茹毛飲血，此時的人類，處於情意我的物質需求、潛意識的需求與衝動、本能的直覺等層次。隨著人類文明的

發展，感官的知覺漸次發達與細緻化，於是而有各種音樂、圖畫、舞蹈之作。再隨著人類文明之進化，於是產生理性的知識、學術。至於道德與形上的追求，則必須在人類的情意我、認知我相當發達之後，始有成就的可能。總而言之，認知我必須以情意我的發展為基礎，道德我的發展也必須以認知我的成就為基礎。而形上我的追求也必須站在淨化情意我、認知我、道德我的基礎上。

另依人類心理發展的角度而言，人的自我實現也是循著情意我、認知我、道德我、形上我的次第而展開的。初生的嬰兒，大抵上只有物質的需求，隨後才漸次進到潛意識的需求與衝動、本能的直覺以及感官的知覺等層次。接受教育之後，則又漸次尋求認知我、道德我之圓成。

以上的發展階段，就是本文所謂的生命層次。愈是高層次的生命境界，則對個體的「效用」愈高；但是，愈是低層次的生命境界的發展，對個體的「必要性」愈高。如套用經濟學的術語來說，低層次的生命境界，對個體而言乃是「必需品」；愈是高層次的生命境界，對個體而言則是「奢侈品」。因此，所謂生命境界之高低，並非以高層次的境界來否定較低的層次，而是站在低層次圓成的基礎上，更向高層次的境界追求。

另外，生命的各個層次，並非不能同時發展，而是說低層次的境界如未能達到一個基礎的滿足點，則高層次的境界

亦難開展。再以經濟學的術語來說，一個人如果連飯都不能吃飽，則鑽石對他而言是沒有效用的。但是財富裕足後，若將所有金錢用來滿足吃飯，則不但得到的是「反效用」，同時也失去了享有鑽石的機會。所謂邊際效用遞減，低層次需求的過度滿足，不但是效用遞減，甚且是反效用的。而若一個人財富雖非十分裕足，但在衣食無缺的情形下，是可以同時擁有少量鑽石的。

生命層次愈高，則其悅樂程度愈高，此為本文之基本假設。

三、文學中的理性與感性

文學所描寫的，雖常為虛構的，但通常必須符合人性之真實。文學家雖未必為哲學家或生命學家，但偉大的文學作家，卻通常自覺或不自覺地，能夠掌握生命之義蘊。因此，偉大文學作品中，對於理性與感性問題之處理，也頗能符合本文所述的生命層次之說。

一般而言，文學作品描寫人生之禍福、憂喜，除了歸因於命運之弄人以及環境之作用外（外在歸因），大抵認為生命境界愈高者愈能得到人生之幸福，生命境界愈低者則愈易遭逢人生之苦痛（內在歸因）。

以悲劇故事為例，通常悲劇人物必有「悲劇性格」。所謂悲劇性格者，或者優柔寡斷、或者懷疑猜忌、或者利欲薰心、或者見識短淺、或者仇恨鬱結、或者道德有虧，總之都

是不能滿足生命的理性層次與道德層次的。莎士比亞之四大悲劇，如哈姆雷特、馬克白、李爾王、奧塞羅等人，其悲劇之所以發生，無非因為生命結構之境界不高之故，也就是說這些人物的生命境界通常只停留在感性的層次，理性的層次尚且不足，更遑論道德以及形上的層次了。

再以《咆哮山莊》為例，小說中的悲劇，皆因男女的情慾、仇恨、無明而起。小說最後有完美結局的一對戀人，則是故事中最具理性因子的人。又如《傲慢與偏見》一書，男女主角一為「傲慢」，一為「偏見」，此均非理性層次也。然最後男女主角去除「傲慢」與「偏見」，進入了理性層次，兩人亦因此而有完美之結局。

雨果的《悲慘世界》一書，討論了人在物質不能滿足的情形下，道德亦將有虧。此書雖具有控訴社會不公的意涵，但是也強調主角在不斷地自我修鍊，進至理性與道德層次後，也完成了他的自我實現。

總之，世界偉大文學作品對於人生禍福的描述，除純粹外在歸因者外，均認為生命境界愈高者愈幸福，生命境界愈低者愈不幸。

四、台灣小說中的生命意識

1976年是大陸文化大革命結束的一年，也就在這一年，台灣掀起了一場引人矚目的「鄉土文學論戰」。大陸1976年以後的「新時期文學」，可以視做為對寫實主義的反動。

而台灣主張鄉土文學的作家，則是標舉寫實主義，抨擊「外省籍」作家的「反共懷鄉文學」，並倡導以台灣本土的人物以及現象做為文學描繪的題材。1979年12月10日，黨外人士在高雄市舉行「世界人權紀念日」大會，與政府的鎮暴部隊發生衝突，鄉土文學作家王拓以及楊青矗被捕繫獄，為時近三年的「鄉土文學論戰」終於落幕。²

但是「鄉土文學論戰」雖然落幕了，台灣文學的「反叛」潮流並沒有歇止。在八十年代中，台灣的作家們對於各種政治議題、社會議題、文化議題、環保議題乃至女性地位議題，紛紛展開帶有批判色彩的創作。與大陸「反思」文學不同的是，台灣八十年代的文學更具有「反叛」性格。前者主要是對於「過去」的文革現象進行反思，但對於八十年代大陸政治體制的問題則基本上採取迴避的態度；後者則往往逕直針對台灣當前的政治、社會問題進行批判。關於八十年代台灣文學的政治關懷，李瑞騰有以下的觀察。³

於是，飽含向執政當局抗議的所謂「政治文學」蔚然成為一股寫作風潮；關切自然生態和生活環境的作品日漸增多；原被視為閨秀派的女性作家發出了女性觀點的昂揚聲音，甚至於突破了一「性」的禁區；新的都市文學、返鄉探親文學、深入校園內部反映教育問題

² 有關「鄉土文學論戰」的細節，可參閱葉石濤，《台灣文學史綱》，再版（高雄：春暉，1998），頁140-165。

³ 李瑞騰，《臺灣文學風貌》（台北：三民，1991），頁164-165。

的文學等紛紛出現……這就是八〇年代臺灣的文學界。在政治立場上，是左是右，是統是獨，一般來說是很清楚的；在文學體質上，是嚴肅是通俗，卻已經很少有人去分辨；在表現上，寫實不寫實，現代不現代，可能都不重要了。

八十年代台灣文學作家的主要構成部分乃是「戰後新世代」的作家。所謂世代，是有別於流派的一個範疇。⁴ 當然，新世代除了對於政治、社會問題的關注以及批判之外，「文學的文化化」以及「文學的哲學化」也是另外一個重要的現象。對於政治、社會問題的關注，產生了所謂的政治文學以及都市文學，至於「文學的哲學化」現象，朱雙一則有如下的觀察：

較多的新世代作家表現出欲以巨視性眼光對整個時代、社會特徵作總體把握，完整呈現台灣全景社會的宏大企圖。與此相應，作品的理性色彩也明顯增加。作家們似乎並不注重某種細緻的特殊感受和體驗的獲得，卻熱衷於對種種社會符徵加以收集、組合、排比、分析，探索其內含的歷史、文化意義，概括出某些具有普遍意義的抽象理念和規律，或通過藝術形象的精心營構，演繹他所認定的某種理念或原則。新世代作家們還常把探索目光從事物的外

⁴ 朱雙一，《近20年台灣文學流脈：“戰後新世代”文學論》（廈門：廈門大學出版社，1999），頁2。

部關係延展到事物的本體，顯出一種抽象化的趨向。⁵

然而這裡所謂的「文學的文化化」以及「文學的哲學化」，也與生命層次的發展通常並無太大關係。依筆者的大體觀察，台灣小說作品中，大體而言較乏生命意識的成份。此蓋因為台灣小說「外在歸因」者多，而「內在歸因」者少也。「外在歸因」者多，因此小說故事著重於描寫外在的環境的問題，如政治壓迫、社會不公……等等，對於個體內在心靈的成長問題，反而缺少關注。

例如白先勇的小說，多為對環境變遷、滄海桑田的嘆息，他對於人物心理的描寫也多停留在感性層次。由於人物感性有餘而理性不足，因而白先勇的小說中大抵為悲劇型的人物。這雖符合本文的理論，但是白氏作品中由於將重點擺在「舊時王謝堂前燕，飛入平常面姓家」的哀嘆上，因此作品中的人物幾乎缺少成長與提昇，終究只能停留在情意我的境界上。

正因為台灣小說作品中，較缺乏完整的生命意識，因此「圓型人物」亦較少。蓋所謂圓型人物者，若非「向上提昇」，就是「向下沈淪」。「向上提昇」提昇就是生命境界的上揚，「向下沈淪」就是生命境界的下墜。由於台灣小說作家，生

⁵ 朱雙一，《近20年台灣文學流脈：“戰後新世代”文學論》（廈門：廈門大學出版社，1999），頁15-16。

命意識較缺乏，因此甚少「圓型人物」者。⁶

然而本文仍有必要舉例以論台灣小說中之圓型人物，茲舉張系國《棋王》一書為例。《棋王》一書之內容，係透過主角程凌描述一個天才兒童的奇幻遭遇，也在這段奇遇中讓程凌更加認識自己。其主要人物有電視公司的張士嘉、丁玉梅，廣告公司小董、周培，同學馮為民及弟弟程凜，還有被安排和小棋王對打的教授劉樂貽。

故事一開始，透過張士嘉和程凌在計程車上的冷氣的對話，顯示出程凌追求物質的享受，也正因為此程凌自己本身開了廣告社、炒股票也兼設計作畫及幫會電視公司想別出心裁的節目，例如「神童世界」，就是他想出來的。

程凌身兼多職，除了工作以外唯一追求的是愛情，他暗戀節目主持人丁玉梅，偏丁玉梅並不想只被一個人仰慕，同時也有水利工程博士的劉教授在追求她，劉教授自然成了程凌的情敵。在感情世界中的程凌是猶豫不決懦弱的人。

程凌為了「神童世界」找到了一位下五子棋的神童，一開始程凌不相信這個「個子不高，三角眼，口耳眼鼻五官都小，頭部卻很大，穿國中制服，球鞋，沒穿襪子，靜靜站在人叢中央，對四周的吵鬧置若罔聞，垂著大頭，不口想些什

⁶ 有關圓形人物之探討，請參見佛斯特著/李文彬譯，《小說面面觀》（台北：志文出版社，1973），頁59-68。

麼。」⁷ 的小朋友，他問孩子的名字，「孩子指著制服上繡的名字，似乎連話都懶得講，長得奇怪看不出有什麼聰明相」⁸，第一次和劉教授對下五子棋，劉教授連輸三局，但程凌還自覺得可能是巧合。

恰巧弟弟程凜也愛下棋，便自告奮勇要和神童接觸，程凜用了幾個方法測試神童是否認真能贏棋，想不到試出了他能預測未來的事情，「下一字棋，猜拳誰贏誰先下」⁹證明了他想贏就能贏，在送神裡回家時「臨走他說，可惜他爸爸不准，否則就跟我來看消防隊救火」¹⁰，證明他能預知有火災，「他全猜中了，所有的隨機數，一個不錯」¹¹證明了他能猜中數字號碼，而程凌也發現孩子在下棋時，原本空洞的眼神會突然迸發生命力，他是這樣形容的「原本沒有生命的雕像，因那瞳孔的存在，透露出無邊蒼老的生命洪荒，注視著古今多少英雄豪傑」。

發現神童可以未卜先知後，程凌第一次利用神童來挫情敵劉教授的銳氣，所以請弟弟要求神童學下象棋，並預測他的路數背下來，想要給劉教授一個教訓，神童的反應是「不安的坐在椅子正中央，他瘦弱的頸子似乎無法支撐大頭，不

⁷ 張系國，《棋王》（台北市，洪範，1978），頁 51。

⁸ 《棋王》，頁 51。

⁹ 《棋王》，頁 57。

¹⁰ 《棋王》，頁 62。

¹¹ 《棋王》，頁 84。

得不縮起頸項，盡可能頸部的壓力轉移到到肩膀上」、「神童愈發不安，不住扭動瘦小的身體。他終於伸出手臂，移動棋盤上的棋子」¹²，神童也發出疑問：「我喜歡下五子棋，為什麼不讓我下五子棋？」¹³、「我很怕。下五子棋容易多了，想劉先生的棋好累」¹⁴，接著露出疲憊的神情。第一次程凌感到因為自己的私心而罪惡，產生不忍之心，但為了私慾還是讓神童做自己不愛做的事。

第二次程凌利用神童幫他預測那一種股票會漲，幫他掙錢，「你真是財迷心竅，萬一他肯，你也不能跟別人提神童的事」¹⁵，可是程凌早只已不守他對弟弟的諾言間接告訴所有的人，這是第三次他把神童出賣了。電視公司的張士嘉，廣告公司小董、周培，同學馮為民統統想要從這棵搖錢樹上分一杯羹，而神童卻像早已知道似的，神童在馮為民的綁架之下，喪失了預知能力，「孩子突然叫了一聲，眼睛圓睜，臉上呈現極驚怖的表情。程凌從來沒有看過這樣可怕的表情，孩子的三角臉整個扭曲著，嘴唇呈紫色，整個身體像被電擊般抽動，躍起在半空中，又重重跌在地面。」¹⁶他驚覺到孩子目光一個極大的變化，遲鈍而呆滯。

¹² 《棋王》，頁 102。

¹³ 《棋王》，頁 104。

¹⁴ 《棋王》，頁 105。

¹⁵ 《棋王》，頁 108。

¹⁶ 《棋王》，頁 175。

在大家發現神童無法預知未來後便相互責怪，但神童還是靠自己對棋子的喜愛勝得棋王的頭銜，只有在下棋時，偶而程凌還可以看到那生命力的眼光，整件事後，程凌思考他從神童那看到自己的慾念，也看到對朋友總是求全做好人，對情敵毫無氣量，對愛情也是可有可無，最後想起馮為民提起的老先生為自己的理想堅持，他重新拿起畫筆，做個畫家。

這個故事中，程凌在與神童接觸的過程中得到了啟發，終而擺脫了物慾，重新執起畫筆，追求理想。

至於神童呢？他原本具備的是一種超乎常人的直覺能力。但這種直覺能力只是屬於本能的直覺層次，因此神童於人情事故，幾乎形同弱智。但在故事最後，神童卻放棄了天賦的直覺能力，而以一己之「理性」來下棋。這象徵了神童的生命境界已從「感性」層次邁向「理性」層次，也象徵了神童未來生命的提昇與發揚。

五、結 論

本文提出了一個生命層次理論，認為生命可以分為情意的、理性的、道德的、形上的等四個層次，並指出人的自我實現正是循著情意我、認知我、道德我、形上我的次第而展開的。同時，愈是高層次的生命境界，則對個體的「效用」愈高；但是，愈是低層次的生命境界的發展，對個體的「必要性」愈高。然而，生命的各個層次，並非不能同時發展，而是說低層次的境界如未能達到一個基礎的滿足點，則高層

次的境界亦難開展。

根據這個理論架構，本文舉例略論了中外的一些文學作品，發現凡是傑出的文學作品，其生命意識與本文的論點均極符合。因此，此一架構應可做為文學批評與生命體悟之用。

當然，文學之美或不美、好或不好，與文學本身是否具有生命層次意識並無直接關係。也就是說，不能只因為小說文學具有生命層次意識就說它是好的，也不能僅因小說文學中不具生命層次意識，就說它是不好的。但必須強調的是，一部缺乏生命層次意識的小說文學，很難產生「圓型人物」。台灣小說作品中，何以「圓型人物」甚少，這是一個十分特殊的現象，本文嘗試由生命層次的結構來說明此一現象。惟本文只是一個初步的簡要構想，相關論據的充實與加強，仍待未來之努力。

台灣後現代語言詩

佛光人文社會學院文學所助理教授

孟 樊

摘 要

語言詩是後現代中的後現代，它從初興於一九七〇年代的美國詩壇，就具有超前衛的性格。它的超前衛主要是出於對在此之前的主流詩學的質疑與挑戰，並採取反對政治的立場，提出完全不同的詩美學主張。基於這樣的背景，本文乃從比較研究的角度，以美國語言詩的特徵為基礎，分從文本政治與讀者參與、語言的物質性與非指涉性，以及構句的反／非敘事等不同的面向，一一予以分析這股崛起於一九八〇年代上半葉的台灣後現代語言詩潮。

關 鍵 詞

反對政治、本文政治、新句子、綜合排列、物質性、指涉性、敘事性

一、前言

語言詩 (language poetry) 大約在一九七〇年代初期初興於美國詩壇。出於對當時主流詩的挑戰，此一具前衛性色彩的新興詩派，依紀姆 (Eleana Kim) 之說，主要係針對已成建制化的詩作美學加以質疑，同時也是對之前他所謂的「老前衛」(old-garde, 或稱為「舊衛」) 的新美國詩 (the New American Poetry) 一代的反叛。「新美國詩人」此一稱號係來自艾倫 (Donald Allen) 主編的詩選集《新美國詩》，在一九五〇年代，這些新詩人乃是前衛的代名詞，他們反對官僚性的、制度性的立場與實踐 (anti-bureaucratic, anti-institutional positions and practices)，代表性詩人包括舊金山文藝復興派 (the San Francisco Renaissance)、紐約詩派 (the New York School) 以及黑山詩派 (the Black Mountain School) (Kim, 1994: n. pag.)，其中諸如紐約詩派的艾許伯瑞 (John Ashbery) 與黑山詩派的奧爾森 (Charles Olson)，均被視為語言詩派的先驅。新美國詩人一向被認為是美國後現代詩的中堅 (陳長房, 1998: 41-55)，語言詩人則走得比這些人更遠、更前衛，是後現代中的後現代，一言以蔽之，他們是「美國的超前衛主義」(American transavantgardism) (Kim, 1994: n. pag.)。

後現代語言詩雖屬超前衛，惟基本上它是結合了一九五〇年代的新美國詩及一九六〇年代晚期與一九七〇年代の後結構主義作品 (McGann, 1997: n. pag.)，所以和之前的新美國詩亦有相似之處，麥克根 (Jerome McGann) 即認為，

語言詩與傳統決裂的實驗精神，以及它和學院（指學術圈）之間的衝突，在在都有之前新詩人的影子（同上註）。語言詩人雖然和新詩人同樣從事大膽的實驗性創作，不過不同的是，後者較具社會性的不滿（socially disaffected）而較少政治性的反對（politically opposed），前者則非常強調其「反對性的政治」（oppositional politics）。艾許伯瑞的詩作便是一個顯例。他的解構式詩型（the deconstructive mode），被視為是頗符合耶魯學派（the Yale School）的一種顛覆性運動，但耶魯學派向來不願去從事反對性的政治；同樣的，艾氏的詩作亦有類似非政治（nonpolitics）的傾向，他對於政治立場的迴避，界定了他個人的後現代風格。然而對語言詩人來說，他們面對政治的態度是「反對」而不是「適應」（“opposition” rather than “accommodation”）（同上註，3），而這是艾許伯瑞和語言詩人差異之處（艾氏本人也不認為自己隸屬於語言詩派）。

美國的語言詩派多集結於 L=A=N=G=U=A=G=E、This、Tottel's、Roof Hills、Miam、Qu、The Difficulties、A Hundred Posters 等詩刊，代表性詩人有伯恩斯坦（Charles Bernstein）、奚理曼（Ron Silliman）、波爾曼（Bob Perelman）、哈利曼（Carla Harryman）、阿曼卓（Rae Armantrout）、赫金尼（Lyn Hejinian）、豪蘇珊（Susan Howe）及瓦頓（Barrett Watten）等人，先後也出版了不少詩選，如《美國之樹》（*In the American Tree*, 1986）、《語言之書》（*The L=A=N=G=U=A=G=E Book*, 1984）等書。這一詩派的組成份子其實是相當駁雜的，有關它的界定也常因人而

異，哈特萊（George Hartley）即指出，語言詩派並非指謂某一特定的文體或實踐，將這些詩人結合為一個群體（community）的毋寧是他們對於語言做為詩活動的核心的共同關切（1989: n. pag.）。

從比較研究的角度來看，上所言之美國語言詩派可說是崛起於一九八〇年代上半葉台灣後現代語言詩的前驅，對後者而言，前者之寫作策略及創作模式，可資借鏡之處無庸贅言。如同美國語言詩之具有超前衛的後現代特質，台灣的語言詩亦可說是——後現代詩中的後現代，換言之，它是最狹義的後現代詩，最能凸顯後現代詩中那種顛覆、瓦解及革命的味道。在美國，語言詩常被批評為隨興（random）、無意義（nonsensical）及深奧難懂（abstruse）（Featherston, 1996: n. pag.）——這情形在台灣也不例外，例如夏宇的〈連連看〉、林燿德的〈五〇年代〉等詩，即曾遭到類似的評語。

台灣的語言詩人為數不多，其中夏宇可說是最具典型的代表性詩人，其他從事語言詩創作的包括陳黎、林燿德、田運良、林群盛、江文瑜等詩人，都是中青輩一代，他／她們也不自成一派，亦不以某一或某些詩刊為集結的灘頭堡，所以台灣的語言詩人並無「重鎮」可言，他／她們各自以自己實驗性的寫作方式向主流詩潮挑戰，對抗素有文化霸權地位的現代主義與寫實主義，提出關於詩創作的新的觀點，以一種迥然不同於以往的表現形式，重鑄詩語，就如馮青在解讀林燿德詩作時對他所下的評語一樣：一方面修正現代主義，另一方面也修正寫實主義。語言詩人就像林燿德一樣：「剔除

了各種現代詩流派的壞脾氣——偏見、失調以及群魔亂舞的場面，而提煉出制約警醒的新語言。」（林耀德，1988：281）

由於語言詩（包括詩作、概念及理論主張）率先出現於美國詩壇，二十年來的發展，不僅已獲相當的定評，更且累積了不少代表性的作品，成績不惡，因此在底下展開的關於台灣後現語言詩的論述，將以之做為討論的依據，從比較的角度來看台灣語言詩的表現及其問題。在進一步檢視台灣語言詩之前，先對（美國）語言詩一般的特徵加以探討，做為本文論述的起點。

二、語言詩的特徵

如上所述，語言詩既初起於美國，不論其後來的發展是否跨過太平洋影響到寶島詩壇，要檢討台灣的語言詩，勢必先要瞭解美國語言詩的一般特徵，也才能進而予以兩相對照比較，所以本節所敘的「語言詩的特徵」指的是美國的語言詩的特徵。

如前所述，語言詩本身是相當具政治性的，瓦頓即主張，詩應該以政治的方式進入世界，而就語言詩來講，這「政治」兩字意味的是反對而不是適應。所以瓦頓認為一九七〇年代之前的那些所謂「適應詩」（the poetries of accommodation）代表的是詩從藝術的批判責任的撤退（轉引自 MaGann, 1997: n. pag.）。從這個角度來看，語言詩著重的是「如何以一種政治的方式」進入這個外在的現實世界，簡言之，即其採取了何種干擾（intervention）方式以

臻其反對政治之目的。語言詩人的這種政治傾向性，在哈特萊看來，頗具馬克思主義色彩（包括奚理曼、波爾曼、伯恩斯坦、瓦頓……）（1989: n. pag.）；麥克根甚至說，語言詩人是羅遜（Richard Rorty）的「後現代布爾喬亞知識份子」左派（the left of Rorty's “postmodern bourgeois intellectuals”）（1997: n. pag.）。

在語言詩人看來，在此之前的詩作及其寫作方式已普遍被帝國力量予以殖民化，不僅詩人書寫的文本已有相沿成襲的規則可循，連閱讀也有規約或傳統（convention）。語言詩人認為這種獨占的權力應加以打破，寫作的標的是要讓語言本身得到解放，從抽象與規約中返回到人類世界裡；於是他們撕裂書寫文本表面的規則，干擾傳統的閱讀過程，也就是「重新組合無意義的單元對抗標語作者的群體（a community of sloganeers）」。例如達拉芙（Tina Darragh）個人所使用的一種所謂的「程序性寫作」（procedural writing）形式，她創造一種特別配置的文本形式，即以一種特殊的但卻是獨斷的設計方式，依序從一部字典的單頁挑選出一串字辭資料，形成一個文本。麥克根認為像她這樣的寫作方式，可在梅耶（Bernadette Mayer）的「迷你手冊」〈實驗〉（“Experiments”）對於實際寫作所歸納的規則中找到更為明確的依據，而這底下的幾項規則已被視為是語言詩作的主要特徵（同上註）：

- (1) 系統性地搗亂語言，例如寫一部僅由前置詞片語（prepositional phrases）構成的作品，或是在一

首既存的詩中的每一行補上一個動名詞。

- (2) 以做成表列的形式或者用隨意選取的方式得到一組字，然後再從這些字中去形成一首詩——在此無論使用什麼字都被允許。讓這些字要求它們自己的形式，以及／或者以某種特定的方式來使用某些字，例如同一個字出現在每一行，或出現在每一個段落的某一地方等等。總之，要設計字詞 (design words)。
- (3) 寫那些無法被寫的東西，如將一份索引 (index) 讀成一首詩。
- (4) 嘗試以一種似乎是最不投緣的心理狀態來寫作。
- (5) 考慮把字彙及字母當作形式——即將一個文本予以具體性的扭曲，譬如使用很多的 0'S 或將瘦長性的字母予以多倍化 (像 illftiii……等)。
- (6) 嘗試自一篇書寫的文本中剔除所有的涵義；反之亦然。

如同伯恩斯坦所說，語言詩不只是一種寫作形式或文體，它也是一種研究取徑 (approach)，這研究取徑即是從語言本身及其形成意義的方式上著手，原來被視為理所當然的語彙、文法、過程、構句及主題安排等，所有這些詩的動能 (dynamics) 其實都有問題 (Wood, 2001: n. pag.)。蓋之前佔居主流詩型位置的這種所謂的「聲音詩」(voice poem)，仰仗的是一種傳播模式——這種傳播模式的觀點認為，詩人(自我呈現的主體)藉由一種中性的、透明的及「自

然的」語言，傳達一特定的訊息（經驗、情感）給讀者（另一自我呈現的主體）（Hartley, 1989: n. pag.）。在此，語言被視為是一種透明的介質，它可以如實地反映出現實世界。然而，語言果真透明乎？試看下面哈利曼〈給她〉（“For She”）這首語言詩¹：

The back of the head resting on the pillow was not wasted. We couldn't hear each other speak. The puddle in the bathroom, the sassy one. There were many years between us. I stared the stranger into facing up to Maxine, who had come out of the forest bad from wet nights. I came from an odd bed, a yermilion riot attracted to loud dogs. Nonetheless, I could pay my rent and provide for him. On this occasion she apologized.

¹ 底下所舉美國語言詩例子，直接徵引原文，在正文中討論不再譯為中文，蓋語言詩如前所述，有其與眾不同的構句，句子常斷裂、不完整，有時故意凸顯其英文發音及字母造型的擬似性與反復性，譯成中文便無法感受詩人別出新裁的意圖了，例如此首詩中的“……who had come out of the forest bad from wet night .I came from an odd bed, ……” ，就有凸出其英語物質性的特殊效果（had ,bad, bed），難以中文示意。惟為不諳英文的讀者方便了解，茲試譯如下：

後腦勺靠在枕頭上並不費力。我們無法聽到彼此說話。浴室裡的水坑，厚臉皮的一個。在我們之間有太多年了。我注視著陌生人讓他大膽地朝向麥克森，他已自森林裡出來，壞則從濕夜來。我來自一張剩下來的床，朱紅色的騷動吸引了吠叫的狗。然而，我可以付我的房租並提供給他。在這個場合裡，她道歉了。

(轉引自 Hartley, 1989: n. pag.)

哈利曼這首詩是典型的反聲音詩，因為他的語言是不透明的，也就是它對外界的指涉性 (reference) 不夠明確，我們並不曉得這首詩主要在說什麼，看來它只是將各個分立的元素湊集在一塊兒，挑戰了敘事模式的「自然性」。伯恩斯坦便說：「沒有自然的寫作文體 (natural writing style)」 (1984: 43)，畢竟無論一首詩看起來即使是多麼的「自然」，在詩人創作過程中或多或少都會有自覺——他／她正在寫作；既然詩人的形構過程並非理所當然（此更涉及其意識形態），語言詩人便有意將其形構的過程予以暴露，哈特萊稱這種寫作模式為「綜合排列」 (syntaxis) (1989: n. pag.)。綜合排列（或綜合構句法）的語言詩常常是反敘事的 (antinarrative) 與非敘事的 (nonnarrative)，換言之，它違反一般線性邏輯 (linear logic) 的敘事方式，出現的是並置式的句子，而且往往是以句子（式）而非詩行做為詩組構的單位（同上註，5）。讀者在閱讀這類詩時，就要在其開放的諸元素（語字、詞組、聲音、句式、音節……）中，積極地介入，去創造其間的關係，而這也是為什麼語言詩人通常被認為要提醒讀者其創作過程的理由所在。再看底下摘自史坦茵《溫柔的侍者》 (Tender Buttons, 1994) 中的〈玻璃瓶，那是看不見的玻璃〉 (“A Carafe, That is a Blind Glass”) 一詩——這詩的罅漏太多，非由讀者介入加以「填補」不可²：

² 史坦茵此詩試譯如下：

A kind in glass and a cousin, a spectacle and nothing strange a single hurt color and an arrangement in a system to pointing. All this and not ordinary, not unordered in not resembling. The difference is spreading. (轉自引 Hartlay, 1989: n. pag.)

如前所述，史坦茵這首詩，首先，要由讀者參與創作；其次，她以句子而非詩行做為全詩組構的基礎——所以它違反了標準散文的三段論式次序 (syllogistic order) 的寫法，奚理曼於是認為，面對此詩，讀者被迫要從其出現在每一個句子中片斷的觀點加以演繹 (1987:84)。史坦茵這首散文詩 (prose poetry)，奚理曼以他自創的一個術語「新句子」(New Sentence) 稱之，這類新句子散文詩在一九七〇年代以後與語言詩緊密結合 (陳長房，1998: 58-59)，成了語言詩中的佼佼者，而奚氏認為，史坦茵的上書已事先預告新句子的出現。他歸納出這類詩有底下八個特徵 (1987: 91)：

- (1) 是段落 (paragraph) 而不是詩節 (stanza) 組構句子。
- (2) 段落乃是一個量的單位，而非邏輯或論證。
- (3) 句子長度 (而非行長) 才是衡量單位。

玻璃中的一種以及一位堂親，一個光景以及沒什麼好奇怪，一種單一的受傷的顏色，以及一個在系統中的指示的裝置。所有的這個並非一般的，並非無秩序的，以一種非相似。這差異正在擴大。

- (4) 句子結構的變更是由於轉矩 (touque)，或者是增加的歧義／含混。
- (5) 三段論式的推論 (movement) 是被限制的、控制的。
- (6) 主要的三段論式推論係介於前述句與後述句 (the preceding and following sentences) 之間。
- (7) 第二層的三段論式推論傾向將段落當作一個整體或全體的作品。
- (8) 三段論式推論的限制，讓讀者將注意力放在（或者極為接近）語言的層面上、句子的層面（或在句子層面之下）上。

再回頭看史坦茵上詩。〈玻〉詩中句子和句子存在著鴻溝——此種差異亦是文意張力或轉矩之所在；而這種句子之間看得見的隙縫顯然取代了詩行的分斷，從而吸引吾人去注意語字做為語字的物質性 (the materiality of the words as words)，而不僅僅將之視為透明的意符或符徵 (signifier)。事實上，史氏此詩，語言不能視為物象自身，語言與其可能的替代物之間存有障礙。索緒爾 (F. de Saussure) 視構成語言符號之意符及其代表的意指 (signified) 之間的關係乃是武斷的、暴力的，儘管兩者 (意符與意指的一對一之對應) 的關係多來自約定俗成，但仍不改其武斷之本質；況且語字本身之意指，又係來自與其他語字之間的差異關係。從這一點看，史氏這種新句子毋寧是「索緒爾理論的還原」，即其意義乃出於上述句子之間的

差異，而其語字與外在事物的固定指涉則已然脫鉤。這是巴特(Roland Barthes)所說的「寫作的零度」(the zero degree of writing)，亦即一種「中性」的寫作模式(a “neutral” mode of writing) (1967: 5)，其中詩人採取不介入的立場，而讀者的力量卻在此際湧入。

針對史坦茵上詩，在哈特萊的解讀下（他也發揮了閱讀語言詩的力量），總結出五個特徵，在此可做為本節的小結（1989: n. pag.）：

- (1) 儘管其詩作似無意義，但它的確具有意義；事實上，它似在探索意義的真正狀況。
- (2) 意義不是向前進的——就像存在於外界的事物用鄣樣，而是一種介於主體與客體之間的互動。
- (3) 她的詩作係依索緒爾「意義做為差異系統的一種功能」的觀點而操作。
- (4) 她的寫作不是要將世界涵蓋起來，而是要在它的裡面移動；換言之，她並不按照靜態的名詞決定論（the static determinism）而是透過關係性的過程（the process of relationship）來運作。
- (5) 她將語言的物質層面（聲音、節奏、構句）予以前景化，這是一種知覺過程形式上的近似體（a formal analogy of the process of perception），而這種知覺過程是一種「從透明擴展到隱含的黑暗與無法透視

的運動」。

三、文本政治與讀者參與

1. 文本政治

波爾曼說，語言詩的寫作是「一種沒有特定宣言的運動」（1985: 16），如上所述，語言詩自其肇始，向來所堅持的反對政治之初衷從未改變，紀姆便指出，語言詩和二十世紀初的俄國未來派（Russian Futurism）一樣，都將其作品視為是一種有意識的、積極的階級鬥爭的計劃（a program of conscious and active class-struggle）³。此一說法和奚理曼的主張如出一轍，奚氏亦坦言，語言詩就是要將其計劃置之於意識性階級鬥爭的社會脈絡裡（1987: 18）。但這反對政治的意涵除了具有馬克思主義的色彩外，更兼有女性主義的味道，諸多詩人中，不乏女性詩人（如豪蘇珊、阿曼卓、哈理曼等人），尤其是新句子散文詩的創作，她們質疑傳統由男性宰制的森嚴暴虐的層級（陳長房，1998: 59），對於女性認同／身分，更有自己的看法。話雖如此，由於語言詩作多半不具向外的指涉性（下詳），其所揭櫫的反對政治也因而大打折扣，所凸顯的反而是文本政治（textual politics）的力量。

³ 紀姆認為，語言詩寫作歷史上的先驅是俄國的未來派，他們有兩個共同點，除了都將其作品視為進行階級鬥爭的一項計劃外，將語言置之於作品的核心位置亦是他們共同的主張（1994:n. pag.）

文本政治指的是對前此居支配地位的主流詩學——也就是以現代主義為代表的詩學——的反動；在台灣詩壇，這主流詩學還要加上寫實主義（或以笠詩社為首的詩美學）。台灣的後現代語言詩與上述美國語言詩不同的是，其所踐履的主要是文本的政治——亦即對於之前的現代主義與寫實主義詩學的反叛，而較少凸顯其具現實意味的反對政治。主流詩學不管是現代主義或寫實主義，一貫的特色是或多或少皆有一個嚴肅的主題，但像夏宇這首〈嚇啦啦啦〉，則讓此一嚴肅之主題空缺，在詩中可以一直狀似輕鬆地哼著「嚇啦啦啦」，永不停歇：

於是他們唱歌：嚇啦啦啦
於是他們唱歌：嚇啦啦啦
雖然他們保持矜持他們
唱歌：嚇啦啦啦

他們並不更淫猥，在怨懟之後，
親愛的，溫柔的，在反射著彼此的光
的眼中，面對面的，命定
而嚴謹的

於是他們唱歌：嚇啦啦啦
於是他們唱歌：嚇啦啦啦
他們也許將永遠

不可能遇見，如果根據數學：
日取距離之半，再取其半

再半、再半……永遠不可能
 擁抱：不停地分割下去的空間
 嚇啦啦啦
 嚇啦啦啦
 嚇啦啦啦（1991：23-24）

這首詩詩末雖引了一個典出《莊子·天下篇》的附註：「一尺之棰／日取其半／萬世不竭」，其動機也不在因此（附註）構成一個嚴肅的主題（第二段隱含透露的男女關係，也看不出有這樣的意涵），這是一首極不沉重的詩（light poetry）。類似的例子還有丘緩的〈一支叫做「啦」的歌〉（1990：26-27），調性和〈嚇〉詩頗為接近；此外，夏宇的另一首詩〈一個好的開始〉（1995）亦值一提，詩中所說的「好的開始」指的其實只有一事，就是詩人「嚇啦啦」、「嗚嗚啦」地反覆燉她的凍豆腐，這裡面也不涉及烹飪的 know-how 問題（除了「做空中滾翻交叉」一句略有影射外），詩人完全讓「燉」、「凍」、「豆腐」等字詞自行呈現、演出（字詞本身的物質性在此暴露無遺——關於這點，下詳）——當中也欠缺一個嚴肅的主題。餘如〈在陣雨之間〉（1991：13）一詩亦具同樣效果：在陣雨之間，詩人只說了一句「我正孤獨通過自己行星上的曠野」，然後就任由此句話不加標點符號地重複，當中詩人還特意用圈圈劃出其中被拆開的幾個詞：「通過」、「曠野」、「我正孤獨」（第一至第六行上端則特意圈出上述那句完整句子）。夏宇踐履的這文本政治，一九八〇年初起之時，踽踽獨行的身影難免落寞，此情此景有如此詩她

自己所言：在陣雨之間，孤獨通過自己行星上的曠野。

語言詩所進行的反對政治，在林燿德〈世界偉人傳〉（1988b: 276-278）一詩中則稍加觸及。此首詩雖然在詩末將詩旨（題）「世界偉人傳」五字仿似未來派手法特意予以倒置（此一倒放手法顯然有「背叛」之意），緣由則來自這些偉人名字一再的疲勞轟炸——詩人在此一連重複一二九個「轟」字，一大片轟字突入眼簾，的確「轟」得令人怵目驚心。在轟字刻意凸顯之際，詩人有意向「偉人政治」加以挑戰（或質疑——玄機在最末倒放的五字）的企圖，已昭然若揭。後來陳黎的反戰的〈戰爭交響曲〉語言詩，其靈感或得自林燿德此詩也說不定。

較具反對政治意味的後現代語言詩，多半係出自具女性主義色彩的江文瑜之手。例如她的〈螞蟻上樹〉（2001: 36-37）一詩，前半段雖係視覺詩（visual poetry）——由一群群密密麻麻的「女」字（形似螞蟻）以並非很有秩序的「隊形」組構而成，右側還出現一支放大鏡及由三個女字形成的「姦」字；以此一女字隊形加上「姦」字，再配合後兩段敘事文字合而觀之，就如李元貞所說，這盤「螞蟻上樹」乃暗示了日據時代寡婦情慾的壓抑與渴望，其中放大鏡顯示出來的「姦」字則暗示「有目視的道德壓力，誇張出父權社會對女性情慾的鎮壓」（同上註，8），江文瑜此詩反父權政治之企圖躍然紙上，清晰可見。

〈螞〉詩係以字形遂其反對政治⁴，但江文瑜一些具有語言詩味道的其他詩作（頗多造成突梯、諷喻的效果），例如〈妳要驚異與精液〉、〈一首以呼叫來朗誦的打油詩〉、〈憤怒的玫瑰〉、〈想像咖啡的滋味〉……或多或少都有反對政治的企圖。以〈憤〉（1998:62-63）詩為例，此詩是站在妓女、酒女……的立場來嘲諷嫖客、酒客等，前者被形容為「憤怒的玫瑰」——「玫瑰不只多刺，而且有「毒」（梅毒，「梅」和「玫」諧音）。憤怒的玫瑰還「梅了嫖客的龜〔指男人的龜頭〕！」（是嫖客的報應？），蓋「你〔指嫖客〕不在乎孩哭食爛只在乎曾經擁幼（齒）」，以「海枯石爛」（「孩哭食爛」）及「曾經擁有」（「擁幼」）的諧音來反諷嫖客的不人道⁵。在此，江文瑜從事的是性政治的反動（the revolt of sexual politics），她在《男人的乳頭》這本詩集的〈自序〉中所說的這段話，再明顯不過了：「我並未忘記藉此調侃一下男性的身體，提醒他們，我們女人開始要張大眼睛來觀看大千世界了，包括男性的身體，女人不願只是等在那裡，等他們來教導我們該如何如何張眼閉眼的。」（1998: 11）⁶，而這

⁴ 這並非指夏宇的詩作一律欠缺「主題性」，譬如她的〈一般見識〉、〈姜嫫〉、〈野獸派〉等詩就頗有女性主義的味道；〈一生〉、〈印刷術〉等詩，嘲諷意味就很濃；〈野餐——給父親〉一詩，抒發的更是其沈重的父女之情。

⁵ 以字形取勝的具有語言詩味道的其他詩作，例如〈從吐苦水到吐口水——一九九七年縣市長選舉後感〉（1998:69-71）一詩，更具有反對政治的特色。

⁶ 江文瑜在另一詩〈送你一串永不詞窮的玫瑰〉中，更以拆字方式來新解「玫瑰」一詞。她說：「玫＝文王//（文上的一點偏斜／

也是前所說台灣語言詩中少見的特色。

二、讀者參與

上述第二節中曾提及，語言詩人常常將其寫作的過程予以暴露，以綜合排列的方式隨興組構詩句，目的在邀請讀者的參與——參與其分離式的構句（the disjunct syntax）、其未完成的陳述（incomplete statements），以及其意象激進的變動（the radical shifts of imagery），例如伯恩斯坦底下這首〈政策事件〉（“Matters of Policy”）⁷：

On a broad plain in a universe of
anterooms, making signals in the dark,
You fall down on your waistband and, carrying your
own plate, a last serving, set out for
another glimpse of a gaze, In a room

偏邪了，擲向中庸一點//較為均衡=>文）//文王，文中之王——//世人用盡各種文類盛/勝/聖讚//美麗而多刺」；又說：「因『玫』的姊妹/解魅，瑰=鬼王//鬼中之王——//在夜裡吸食付出愛情者的血液//去滋養/齷齪玫瑰之顏色」

（1998:127），玫瑰因而變成「文中之王」及「鬼中之王」。

⁷ 豪蘇珊在〈狄瑾蓀與史坦茵〉（“Emily Dickinson and Gertrude Stein”）一文中，站在女性作者的角度，提出更進一步的反省，她們要「以一種技巧性的及反諷式的方式對文學史中的父權式權威加以檢視。是誰監視著文法問題，以及言辭、聯結與涵義的部份？是誰的秩序被鎖在句子的結構裡面？」（1985: 11）這是女性語言詩人的反對政治的思索。

full of kids splintering like gas jets against
 shadows of tropical taxis……he really had , I
 should be sorry, I think this is the (“I
 know I have complained” “I am quite well”
 “quit nudging” ……croissants
 outshine absinthe as “la plus, plus sans
 egal ” though what I most care
 about is another sip of my Pepsi-Cola. Miners
 tell me about the day , like a pack of
 cards, her girlfriend split for Toronto…… (1980: 1)

伯式這種隨興、跳躍、斷裂式的構句，在夏宇的《摩擦·無以名狀》詩集中，處處可見——簡直是集大成，它們要求讀者參與詩人的「集字遊戲」，例如底下這首〈大概最好〉，和伯式上述那種構句法（綜合排列）不啻是如出一轍：

不具體表達
 大概最好
 兩百四十萬朵花
 慢慢吹氣
 狂想另外一個自己惡的
 易於凌空懸掛將被看見
 藍色配上綠色
 無上甚深那一面有著
 木頭框子安上
 玻璃雪就下了就
 忘了你就記得了玻璃

就忘了你 (1995: n. p.)

麥克根說，語言詩要在各種不同的開放元素裡留下聯結它們的線索，讓讀者將這些線索予以聯結起來；它要打破作者是主動的而讀者是被動的這種傳統的關係，也就是「我知、你不知」、「我有、你要」或「我給、你取」這種作者與讀者的關係 (1997)。在此之前，夏宇第一本詩集《備忘錄》中的〈連連看〉，可以說是台灣第一首「主動」邀請讀者參與詩人創作遊戲的語言詩：

信封	圖釘
自由	磁鐵
人行道	五樓
手電筒	鼓
方法	笑
鉛字	□□
著	無邪的
寶藍	挖 (1984: 27)

這首詩如果少了讀者的參與遊戲（創作）——將各不相連屬的元素予以聯結，便失去存在的意義。這種並置的排列手法常為語言詩人所運用（如「索引」式的詩），也算是一種難以聯結的綜合排列。此外，另一種讀者參與文本遊戲的方式，係利用詩在聲音方面的特質，以突梯的諧音效果，暗諷語字的發音——這一定要讓讀者唸出聲來，例如陳黎的〈不捲舌運動〉一詩，第三段「唸唸看」以下繞口令式的句子，讀者讀來很容易便舌頭打結（如此也才能體會詩人的苦

語言物質性的個中好手。

語言詩最大的特色之一就是對於語言（文字）物質性的強調，他們的詩作要讓讀者跨越文句構造法的軸心，突出可感知的視覺及聽覺的呈現部份，也即讓組構語言本身的元素超越再現的框架（the representational frame），正如語言學家雅克慎（Roman Jakobson）所說：

當語字被留下來當語字看待，而不僅僅只將被命名的客體（物象）予以再現或做為感情的迸發；且當語字以及它們的組構、意義，它們外在與內在的形式，獲得它們自身的重量及價值，以取代毫無差異地對現實的指涉時，那麼詩性（poeticity）便會呈現出來。（轉引自 Kim, 1994: n. pag.）

具體的例子就像葛瑞尼爾（Robert Greiner）詩集《阿切利佳》（Alcheringa）中的語言詩，把語字本身解構，焦點集中在語言的音韻、音節及次語意的（sub-semantic）諸元素上，要讀者去注意語字被當做字音及字形（sound and grapheme）的具體可感性（tangibility），比如在紙頁上語字彼此的空間（排列）關係，復以邏輯性的認知或時間性的結合方式予以組構或打散（disorganize），目的在抵拒語字的透明性，以強調意義的建構乃是一種意識性的行動（如葛氏這個組合字：someoldguyswithscythes）（同上註）。

台灣的語言詩人對於語字物質性的實驗式演出，亦不遑多讓，雖然作品數不多，但首首皆有代表性。以突出字音之物質性來說，除前所舉〈不捲舌運動〉一詩，餘如陳黎的〈巴

洛克〉、〈紅豆物語〉、〈一首因愛暈在輸入時按錯鍵的情詩〉等詩，以及江文瑜的上舉諸詩〈妳要驚異與精液〉、〈一首以呼叫來朗誦的打油詩〉、〈憤怒的玫瑰〉、〈從吐苦水到吐口水〉等，都大玩字音的遊戲，以諧音或疊字（音）的方式呈現，譬如陳黎〈巴洛克〉底下這一段：

源自葡萄牙語
不規則的珍珠
之意。不規則
後面，自然是
規則，譬如說
葡萄葡萄葡萄
葡萄葡萄葡萄
葡萄葡萄葡萄
忽然吐出葡萄牙（1999：57）

乍看之下，這似乎是一首「釋詞詩」（解釋「巴洛克」此一名詞），但在稍後展開的文字遊戲中，葡萄兩字的一再重複，已乏指涉意義的「釋義」味道，且從葡萄的字形「葡萄」轉為近似的蘿蔔字形。巴洛克與葡萄以至於（紅、白）蘿蔔究竟有何關聯？這不是詩人關切的重點——重點乃在「葡萄」音一再重複的感覺，這和史坦茵在〈在友情之花凋謝凋謝之前〉（“Before the Flowers of Friendship Faded Faded”）對於 a、b、d、v 字母（音）非指涉的呈現——把字

母當字母看待，有異曲同工之妙⁸。陳黎的另一首〈紅豆物語〉則走得更極端，字音的物質性凸顯得更厲害，如第三段及末段：「紅豆紅豆紅豆／你是我的紅豆／紅豆紅豆紅豆／我是你的紅豆」、「紅豆紅豆紅豆／紅豆本當紅豆／紅豆紅豆紅豆／吾黨所宗紅豆」，紅豆已無原來的指涉意涵，紅豆只是紅豆，剩下的是它的字音及字形而已，而這更有史坦茵上詩的味道。對於字音物質性的凸顯，使得國語注意符號也能入詩（如陳黎的〈不捲舌運動〉、田運良的〈你我他〉組詩、劉季陵的〈日課表·國語〉）等，這是語言詩帶來的影響，殆無疑義。

至於對於字形的凸顯，林燿德的〈六〇年代〉（1988a: 90-93）、〈五〇年代〉（1988a: 94-95），夏宇的〈降靈會Ⅲ〉

⁸ 本詩中譯如下：

在一個廣大的草原上，在一個休息室的
穹宇，在黑暗中做了訊號，
你跌倒在你的腰帶以及，帶著你
自己的名牌，上回的服務，送出
另一凝視之一瞥。在一個房間裡
擠滿了分開的小孩像煤氣噴筒對著
熱帶計程車的陰影……他真的有，我
應該要抱歉，我想這是（「我知道我已抱怨過」，「我相當不錯」
「停止用肘輕推」）……新月形麵包
亮度勝過苦艾酒就像「它更加地、更加地舉世
無雙」雖然我的最在乎的是
關於啜另一口我百事可樂。礦工們
告訴我有關這天，像一套
卡片，她的女友分手去多倫多……

(1991: 45)、〈另一種道德〉(1995:n. p.)，陳黎的〈腹語課〉(1995:108-109)等詩，都已耳熟能詳(奚密、廖咸浩、焦桐等人均有所評論)。其中〈五〉、〈降〉及〈另〉三詩詩型接近，凸顯的都是欠缺筆劃的漢字字體。〈五〉詩一開頭前兩句「狐狸的」三字重複了十餘次，其中第十四、二十六、三十二字的「獨」，第十八、二十一、二十七、三十字的「的」，不是缺手就是缺腳，筆劃不全，而第三行開始至最末行，行行都有這樣的字。〈另〉詩只有二行：「存菀／伏囿園遠問」，字的筆劃不全如出一轍；這首詩其實是出自〈降〉詩第四行中的前七個字，只是在此被拆成兩行，〈另〉與〈降〉二詩的互文性(intertextuality)亦由此可見。

至於林燿德的另一首〈六〇年代〉，第三段以下的一大串「蝗」字，其排列形式雖具有圖像詩或視覺詩的效果，惟一大塊像蝗蟲漫天齊飛的聚在一起的蝗字，難免會引人嫌惡之感，也令人體會到一大堆蝗字聚在一塊的集體力量。較為特殊的是收在《都市之薨》中的長詩〈夢之薨〉(1989:165-196)。是詩具有多重語言符號的演出效果：除了「魚影遷居到空寂的地表經過一座荒城」句中不規則的疊字(類似〈六〉詩中重複的蝗字)之外，餘如齊尾／不齊頭的詩行；標點符號提置行首；有不明確的演算公式〔 $X:L=(L-X):X$ 〕；魚形圖像的排列；以及第十八節對話詩行中表示緘默的「 」(引號中不置一詞)。王溢嘉說：「這可能是詩人的夢境中潛意識浮現方式的文字捕捉」(同上註15)。其實，這樣的文字捕捉的方式，不妨也可視為是詩人

企圖凸顯語言符號之物質性的嘗試。

兼具字形及字音之物質性呈現的語言詩，要屬陳黎的〈腹語課〉一詩了。從字形方面而言，同一個「ㄨ、」或「ㄊ、」音，卻可以找出這麼多不同的字形；反過來從字音方面來說，這麼多不同的字形，卻可以同時發同樣的一個音：

惡勿物務誤悟鷓塢鶯蕪噁吻薑甌瘡吾埡芴
軌杌婺鶯堊沕迕選鏊礪物阮靴焮裊焮抗岫
（我是溫柔的……）

岫抗焮焮焮靴阮物礪鏊選迕沕堊鶯婺杌軌
芴埡迕瘡甌薑吻噁蕪鶯塢鷓悟誤務物勿惡
（我是溫柔的……）

惡餓俄鄂厄遏鍰扼鱷薑餒薛蛩搗園軟貌貌
顎呃愕噩輒阨鶚堊諤蛻硯破樞鑿岌罅扼齧
萼号啞岨搯詔闕頰竭竭頰闕詔搯啞号萼
齧扼罅岨鑿樞硯蛻諤堊鶚阨輒噩愕呃顎
貌輒園搗蛩薛餒薑鱷扼鍰遏厄鄂俄餓
（而且善良……）

上述各段末尾用括號註明（詩中學腹語術的發聲者）：「我是溫柔而且善良」，雖暴露出詩中人的用意（intention）（焦桐，1985：95），然而這首詩攫人眼神的，畢竟是在這些從國語字典注音符號檢字表上所摘取的各式各樣不同的同音異字（包括我們很多不認識的怪字、生字）上，也就是使大家注意到的只是文字的符號性質，把文字從意義上解放

出來（同上註）。

語言詩人之所以強調語言之物質性，是因為不滿於之前資本主義美學太過信任文字（語言）的指涉功能，尤其是寫實主義崛起之後，文字之拜物教化（the fetishization of word）清楚可見，而這正是語言詩人所要撻伐的。為了解放文字（必須承載意義），讓語言文字回到其物質性——也就是意符本身，說穿了無非也就是在削減其指涉性（diminished reference），一言以蔽之，語言文字的物質性及其非指涉性其實是一體的兩面。如斯看來，詩語言的物質性愈高，相對地，其指涉性也就愈低，而低到所謂的「零度指涉性」（reference degree zero），也就是無解，其意義不復可尋——在此，語字文字本身則得到徹底的解放。上舉諸詩中，夏宇的〈降〉及〈另〉二詩，相較於林耀德、陳黎等詩，其指涉性更低，亦即其意義更不明確。底下劉季陵的〈碎片〉一詩則更為典型，它是符號的自我遊戲（只在自己的符號世界裡）：

- $1/4$ 與 $1/4$ 創造了 $1/2$
- $1/2$ 是 完全不是 一個 $1/2$
- 一個 $1/2$ 是 完全不是 $1/2$
- $1/2$ 包含所有 $1/2$
- $1/2$ 是

完全不是 1 減去所有 $1/2$

• $2/2=1$ ， $3/3=1$ ， $5/5=1$ ， $18-16/2=1$ ，
 $1996-1994/2=1 \Rightarrow 1$ 是什麼

• 1 是什麼 一個 1/2 是什麼
……………〔底下略〕(《現代詩》復刊 28 期, p. 14)

這樣運作(算)的符號(1 或 1/2), 完全欠缺對外(外在現實)的指涉性, 而不必再承擔任何裝載意義的使命, 讓文或符號等於它自己的意符, 後現代的步伐走到這裡已夠極端了。

五、構句的反／敘事

什麼是「敘事性」(narrativity)? 在此所謂的「敘事性」強調的是詩文本所行走的脈絡係以時序性的(chronological)、線性的(linear)的敘事方式為之, 而它的言辭將以一組意象(或裝飾)來開展, 因此我們在閱讀這種具敘事性之詩文本時, 會感受到這個文本是被展示或被闡釋的, 也就是想從其中找出它的隱喻, 這就像我們在「閱讀」一幅畫作時想要「讀」出其隱含的意義一樣。麥克根認為, 文本的敘事性在其結構係植基於所謂的「故事」, 由於故事的存在, 可以將我們經驗(特別是社會及歷史的經驗)的領域加以框限或安排(給予秩序)(1997: n. pag.), 其中還可能由因果律予以貫串。

語言詩對於敘事性的排斥, 反映了語言詩人對傳統寫作方式的不滿, 他們認為在紙頁上分佈的印刷字詞中展開閱讀過程時, 就會出現「短路」; 寫作和閱讀亦同, 尤其是詩創作, 在構句之間時不時就會短路, 所以在語言詩人的字典中沒有「持續性」(continuity) 這個字眼。麥克根在〈當代

詩，交替的路徑〉（“Contemporary Poetry, Alternate Routes”）一文中，曾以伯恩斯坦以及奚理曼二人的詩作，做為反敘事（antinarrative）與非敘事（nonnarrative）詩型的例子。

非敘事的語言詩型，常常使用獨立的、不相連屬的並置式句子，湊成一種「怪怪的」索引。陳黎的〈舉重課〉（1995:110-111）一詩便是典型的例子。〈舉〉詩舉了三十種各不相干的字、詞或符號（%、→、『』）一字排開（置於上半部），詩文本裡面並無敘性可予以連貫或重新排列組合，即便把下半部那一句上下游移的句子（詩行）：「用如絲的語字在你的耳邊呵護起溫柔的摩擦，這麼多重金屬」納進來思考，最多也是能得出上面所羅列的每一項「重量」都很重（「重金屬」）這樣的印象——但這樣的結論也不是從詩人敘事性的陳述方式而來。相較於夏宇的〈連連看〉、〈八項〉二詩，陳黎在此賣弄了個小聰明，但這一賣弄也離語言詩遠了一點。

反敘事性最為徹底的非夏宇莫屬了，尤其是她的第三本詩集《摩擦·無以名狀》。這本詩集的誕生是從她上一本詩集《腹語術》打散後重新剪貼而來，所以夏宇自己說前書是後書的「再生轉世」。《摩》書中的詩作，多是出於詩人「對字本身的冥想」，讓字回到字本身——既是如此，那麼連敘事性也可不要了。她的反敘事性，可從她在該書序文〈逆毛撫摸〉中所舉的兩個例子看出。其一是她在詩中剪貼湊成的兩個句子：「有人呼喚我的名字」和「遺失三顆鈕扣」之間，

原本有衝動想再找出一個「像」字將之連在一起，好讓它們「產生意義」（敘事性就會由此出現），結果「像」字還是被拿掉了。其二是她的〈由 1 走向 2〉這首詩之所以成形，乃廢物利用所致，是從剪剩的一些字兜起來的；但是由於兜得「旨意太清楚」，反而令她感到「完全失去了廢物的美」（1995: n. pag.）。《摩》書所收詩作幾全為反敘事或非敘事詩型，以開頭一首〈耳鳴〉為例即可見一斑：

我們稱之為夏天的
這些椅子其實
是不同的島我們
停下來找東西
解開懸掛
交換倒數
骰子就變成線索
瓶子變成船螺
鞋子就開始是一個郵輪
我就駛過你的港
你坐在箱子上寫字
耳朵的手風琴地窖裡有神秘共鳴
頭髮已經慢慢留長了
鐘用海擦得很乾淨
我們都會打勾
在這樣的下午
這是譬如的第 6 次方

你喊我的名字

遺失三顆鈕扣 (1995:n. pag.)

由於是徹底的反敘事，所以夏宇的詩往往可以倒回來讀，以至於正讀、倒讀、歪讀都有理。〈耳〉詩亦不例外，倒著讀的意思不會比正（順）讀更不清楚，緣由是這首詩中完全缺乏順時發展的情節的貫串，簡言之，它只有分開斷裂的情節（plot），卻沒有一個完整的故事（story），而情節原是詩人以其特定的敘事方式（及觀點）賦予故事一個結構。至於夏宇為何偏愛這樣的（反／非）敘事模式？或因其隨興（率性？）的手法有以致之。這種隨興的手法造成的語言的失序（a language disorder），不妨就稱之為「挖空的蒙太奇」（vacant collage），亦即指詩人的語言被無意義的剪輯、拼貼；因而也同時大大地降低了其對外的指涉性。

相對來說，田運良的〈你我他〉系列組詩，指涉性就比夏宇上詩稍強，詩中透露的相關情節亦較顯豐富（如〈他；去丫〉（1995:205-207）描述的是一位失戀男子憂鬱又無奈的心境），然而其所運用的反敘事手法和夏宇亦如出一轍。例如〈你；^{3v}〉一詩：

昨夜塞給^{3v}的夢裡面。摺有令睡意輾轉不成眠的「你」
 第二人稱。你。曾一齊逗留青春草原。同與地老天荒廝守的
 青梅竹馬。你。^{3v}。愛情標本學名。你。要過來嗎。順便
 將。的回憶帶來還你。現行犯。偷走^{3v}的優美寫在關於印
 象作品第53號的靈感和第142號的意象。第269號的矛盾。
 你。權充人生大戲的臨時演員。偶爾在暫且歇腳的村棧宿驛

場景開拍的邂逅戲裡情商客串。演^{3v} 的緣的世紀末·你·故意躲在日光陽台。^{3v} 卻在後院發現足印以及霉濕的前生。不過。^{3v} 不敢確認那些傷痕·你·特徵①②④⑤（③能海枯石爛山盟海誓——x。未勾選）屬性情人·你·私藏^{3v} 未公開的遺言（顛覆主義）。是一卷滂沱豪雨與龍捲風暴·你·冒名頂替的附庸稱謂。次要的神·你·^{3v} 的審美觀令人不忍卒睹·你·懷裡也埋有一顆北辰。^{3v} ·你·伸展一下麻木的抒情。不小心撞到^{3v} 。對不起·你·^{3v} 氣呼呼跑過來一把便將整冊歷史閤上。瞬間傾圮了數百張青春期的墮落病歷與頁碼不清的今生今世·你·噓。^{3v} 聽。噤哩啞啞。粗心的肖像又打破了一座月色·你·「阿^{3v} 。我已搭 13:55 的思念南下。」·你·似被壯觀的念頭脅迫著。逼你交出^{3v} 也好奇的初戀密語·你·事後很是自責。找來一組鑰匙。就此將血氣方剛的衝動和已闖的禍牢牢反鎖·你·說說^{3v} 的一千零一夜吧·你·你以為你知道什麼事後。卻證明你什麼都不知道·你·「^{3v} 的『象徵』呢？」。那幅誰都不願看懂的 33×25 cm² 的意識流·你·昭和 13 年。唐貞觀四年。你與^{3v} 遍栽紅玫瑰的前世和黃菊的前前世·你·淫佚住持·你·Whoever Finds This, I Love ^{3v} ·你·這種招蜂引蝶。就與準備席捲美麗敗逃的^{3v} 一樣。僅憑幾部艷史便可徹徹底底佔領你的醜陋·你。(1995: 195-197)

是詩中除了嵌入注音符號「^{3v}」之外，還有一些數字標號（①②③④⑤）、阿拉伯數字的时间簡寫（13:55）、面積數字表示（33×25 cm²）以及「×」號。但這些數字、符號

的自由嵌入並非本詩重點（但「Whoever Finds This, I Love^{3v}」一句倒頗符合語言詩對於物質性的強調），重點在其令人不忍卒睹的反敘事寫法，打破了我們慣有的線性思考模式，而一些違反常態句的句子如：「同與地老天荒廝守的青梅竹馬」、「你以為你知道什麼事後」，「演^{3v}的緣的世紀末」，在在都加強了此詩的難度（你與^{3v}的難分僅是其中一例）。

反敘事的手法當然不是後現代語言詩的專利，現代主義時期的意識流小說及超現實主義詩便引以為傲，對他們而言，反敘事之運用不過是家常便飯。不同的是，語言詩人走得更為極端，而且極端到隨興的地步，以至於把意識之流截斷而成多股亂流。在台灣詩壇，在這方面傲視群雄／雌的夏宇，足可開山立派，殆無疑義。

陸、結語

語言詩嘗試將各式各樣的「物質」織進詩裡，其織法又別樹一格，並不順著既定的紋理脈絡一針一線織就，仿似「亂針法」，多頭並進；更且，其織就而成的圖案尚難以辨認，惟其引用的「物質」卻清晰可見，只是令人不知所措，而令人不知所措又似乎是後現代詩予人印象最為深刻的地方，這當中語言詩更是當仁不讓。

從某方面言，語言詩服膺的是傳播學家麥克魯漢（Marshall McLuhan）所說的「媒體即訊息」（the medium is the message）這樣的信念，也就是語言、文字或符號本身就是詩，詩的訊息並不來自其所使用的語言對外的指涉，就

像夏宇自己所說的，詩的語字本身就是音符，就是顏色，所以「寫詩的人最大的夢想不過就是把字當音符當顏色看待」（1995）。從這個觀點看，語言詩不啻就是純粹詩——純粹得讓每一個字眼都像馬賽克般清楚存在，而這時，套用羅智成的話說，「融入流暢語句的則已屬於壁紙」（同上註）。

的確，語言詩服膺的這個原則：「當閱讀被阻擋時，文字便能挺身而出」，似乎具有相當的魅力；然而就如羅智成的質疑：「到底，一首詩掉了幾行都不會有人發覺的文學作品能傳達怎樣的訊息？……於是，人們只看見訊息在光怪陸離的馬賽克文字裡掙扎，傳遞不出來。」（同上註）羅智成對語言詩的詬病，代表著大多數人對它的質疑。但是不可否認的，我們經常也被意義所構成的訊息的牢籠掐得喘不過氣來。梅尼克（David Melnick）底下這段話值得吾人進一步深思，也權充為本文的結尾：

詩是由那些看起來像（然而卻不是）語字及詞彙的東西所構成……這樣的詩能為你做些什麼？你是一隻在你自己絲網中掙扎的蜘蛛，被意義所窒息。你要求被這些詩解放於無法忍受的那種想要了解〔意義〕的負擔。這個意義的世界：對你而言豈非太大？抑或過小？它都不適合。真糟糕。它無從爭辯。你繼續嘗試，而我也一樣⁹。

⁹史坦茵〈在友情之花凋謝凋謝之前〉一詩中譯如下（限於篇幅，在正文中不再徵引原文）：

我愛我的愛，用一個 V
因為它就像那樣

我愛我的愛，用一個 b
因為我在那
一位國王之旁
我愛我的家，用一個 a
因為她是一位皇后
我愛我的愛，而 a 是它們之中最棒的一個
好好想，且是一位國王
想得多且一再地想
我愛我的愛，以一件衣服及一頂帽子
我愛我的愛，不用這個或那個
我愛我的愛，用一個 y，因為她是我的新娘
我愛她，用一個 d，因為她是我的愛在旁邊
謝謝你在那兒
沒有人會在意
謝謝你在這裡
因為你不在那兒
那是有以及沒有我而且沒有她她會遲到然後以及如何以及到處
我們想並發現是時候該哭了她與我。
本詩摘自網站

<http://www.sappho.com/poetry/historical/g-stein.html>.

10. 這一段話係轉引自亞馬遜網站 (amazon.com) 上一篇關於語言詩評介的文章 (沒有標題)。Online. Internet. 19 Apr. 2002.

Available <http://www.poetryreviews.com/poets/language.html>.

【引用資料】

一、中文部分

- 丘 緩。1990。《掉入頭皮屑的陷阱》。作者自印。
- 田運良。1995。《為印象王國而寫的筆記——田運良的主題詩》。台北：文鶴。
- 江文瑜。2001。《阿媽的料理》。台北：女書。
- _____。1998。《男人的乳頭》。台北：元尊。
- 林耀德。1988a。《都市終端機》。台北：書林。
- _____。1988b。《妳不瞭解我的哀愁是怎樣一回事》。台北：光復。
- _____。1989。《都市之薨》。台北：漢光。
- 夏 宇。1984。《備忘錄》。作者自印。
- _____。1991。《腹語術》。台北：現代詩。
- _____。1995。《摩擦·無以名狀》。作者自印。
- 陳長房。1998。〈從前衛到後現代：試論近半世紀的美國詩派〉，《英美文學評論》第3期，頁41-70。
- 陳 黎。1995。《島嶼邊緣》。台北：皇冠。
- _____。1999。《貓對鏡》。台北：九歌。
- 焦 桐。1998。《台灣文學的街頭運動》。台北：時報。

二、英文部分

- Andrews, Bruce and Charles Bernstein, eds. 1984. *The L=A=N=G=U=A=G=E Book*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Barthes, Roland. 1967. *Writing Degree Zero*, trans. A Lavers and C. Smith, London: Jonathan Cape.
- Bernstein, Charles. 1980. *Controlling Interests*. New York: Roof Books.
- Featherston, Dan. 1996. "Bob Perelman's The Marginalization of Poetry", Poetry Center Newsletter (fall 1996). n. pag., Online. Internet. 10 May 2002. Available <http://www.coh.arizona.edu/poetry/newsletters/nwsf196.html>.
- Hartley, George. 1989. "Text Politics and the Language Poets", n. pag. Online. Internet. 16 Aug. 2001 Available <http://www.english.upenn.edu/~afilreis/88/hartley.html>.
- Howe, Susan. 1985. *My Emily Dickinson*. Berkeley, California :North Atlantic Books.
- Kim, Eleana. 1994. "Language Poetry : Dissident Practices and the Makings of a Movement.", n. pag. Online. Internet. 16 Aug. 2001. Available <http://www.jps.net/nada/language 1. htm>.

McGann. Jerome. 1997. "Contemporary Poetry, Alternate Routes", n. pag. Online. Internet. 28 May 2002. Available <http://www.english.upenn.edu/~afilreis/88/mcgann.html>.

Perelman, Bob ed. 1985. *Writing /Talks*. Carbondale:Southern Illinois University Press.

_____, ed. 1987. "Language" Poetries: An Anthology. New York: New Directions.

Silliman, Ron. 1987. *The New Stence*. New York : Roof Books.

Wood, Tim. 2001. "Charles Bernstein : Politics , Poetics and Laughter against Tears.", n. pag. Online. Internet. 22 Aug 2001. Available http://www.artsdfw.com/article.phtml?id_serial=343.

伍

台馬的文化世界



原鄉與異鄉：南洋的金門籍作家

佛光人文社會學院駐校作家

楊樹清

【摘要】

金門地理位置是「中國大陸福建南部廈門島之東」，土地面積一五〇平方公里，島居人數五萬人之譜。

這樣一塊孤懸海峽兩岸的邊陲小島，因著國、共戰爭，一九四九年的「古寧頭戰役」、一九五八年的「八二三砲戰」，知名國際，與柏林圍牆、板門店被視為世界三大冷戰遺區。

現世冷戰結構之外，舊稱「浯洲」的金門在晉代即已開發，宋朝以後，朱熹來此講學，文教日昌，歷代出了四十三位進士，享「貴島」、「海濱鄒魯」、「海上仙洲」等美譽。明萬曆以後，因土地荒瘠、政治鬥爭、盜匪出沒等因素，掀起數十萬金門人移民南洋群島的狂潮，金門會館、鄉社處處聞，致金門又有「僑鄉」之名。

人文與軍事的纏結，造成金門人獨有的土地情懷。民初至一九四九年以後，移民南洋地帶的金門人，頗多經商有成，如新加坡大華銀行集團主席黃祖耀、大馬企業家楊忠禮等；在文藝創作領域亦有大放「異」彩者。在星洲，曾主持《新加坡南僑日報》的洪絲絲寫了部描述僑民眾生相的《異鄉奇遇》，關新藝著有《關叔憶舊》，莊淑昭著有《老樹昏鴉》，

謝進保著有《後庭花》，黃梅影著有《生命的關卡》，詩人寒川著有《金門系列》，馬田著有《南飛的箭》，黃念予著有《微塵集》，方然著有《岩下草》，芊華著有《綠的希望》，黃美芬著有《一生心事只求閒》；在印尼，黃東平寫下傳唱一時的《僑歌三部曲》，李金昌寫出《金門憶昔：日軍強徵馬夫》，自印尼移居香港的東瑞寫出《天堂與夢》、《出洋前後》等著作；在菲律賓，翁華璧擁有長篇小說《落日故人情》等作品。除此，新加坡著名文藝人薛殘白、新社社長陳榮照教授、書法家邱少華等，也都是原籍金門。

作家王鼎鈞說：「啊！故鄉是什麼？所有的故鄉，都是從異鄉演變而來。」

放眼南洋地帶的金門籍作家達數十人，百餘種個人著作出版，且作品不乏對華人社會產生影響力者，他們中有誕生在金門故里者，也有生長在南洋的第二代移民，創作內容多少有著金門鄉事、鄉情的發揮，「原鄉」與「異鄉」交揉，在東南亞的華文文學獨樹一幟；其間，詩人寒川立足新加坡，但於一九九六年提筆發出「文學回原鄉」論調，尋求唱和。

佛光大學校長龔鵬程曾參與推動《金門學》研究、出版，他指出：「金門長期與南洋互動的關聯，在這個新海洋時代，也是應予特別注意的。……通過金門，我們更可以看見南太平洋複雜的政經文化族群國際關係。」

金門人的出鄉關、下南洋之路

金門，一座難以描繪定格的海隅。

地理位置是「中國大陸福建南部廈門島之東」，土地面積一五〇平方公里，島居人數五萬人之譜。

這樣一塊孤懸海峽兩岸的邊陲小島，是明鄭與清廷的政治、軍事對抗中心；也是當代國、共冷戰的砲火交鋒地帶，因著一九四九年的「古寧頭戰役」、一九五八年的「八二三砲戰」，知名國際，與柏林圍牆、板門店被視為世界三大冷戰遺區。

舊稱「浯洲」的金門在晉代即已湧現了因五胡亂華、避秦而來的中原難民；唐代闢地牧馬；宋朝以後，同安主簿朱熹來此講學，文教日昌，歷代出了四十三位進士，享「貴島」、「海濱鄒魯」、「海上仙洲」等美譽。明萬曆以後，因土地荒瘠、政治鬥爭、盜匪出沒等因素，掀起金門人的再潮移民潮，有「家貧，走食澎湖」者，有前進南中國海者。清道光（一八二一年～一八五〇年）的三十年間，鴉片戰爭造成五口通商，海禁大開，且毗鄰的廈門闢為商埠，金門人繼明鄭時期出走澎湖、台灣後，再有「落番」下南洋者。清道光《金門志》載「地不足耕，其無業者多散之外洋，歲以數百計，得歸者百無一二焉。」

出鄉關、下南洋，「去三兩年仔，就著倒來」，這句金門話，道盡辭鄉的心情寫照；洪乾祐在《金門話考釋》一書中，有番生動的注解：

——金門的情形和福建內地相似。從古以來，除讀書人留鄉寄望功名，許多年輕的男人在家種田，雖勉強養活家口，一生都在貧窮的邊緣，所以非到南洋去不可。賺錢所得，寄回安家，或在故鄉蓋起高樓大厝，光耀門楣。當要下南洋時，為減輕負擔，已婚的不敢攜帶家眷。古時相距數千里的水路旅程依賴帆船，後來纔有西洋人的機器船，太平洋上風大浪高，危險大航期長，父母妻孥送金門著名的古渡「同安渡頭」，面對茫茫的大海，常常是一家人要哭腫眼睛的。不知道今日一別，能否再相見？故行前拜神乞符求保佑是難免的。一去幾年幾十年，極少回來，父母時時盼望家書寄到，以慰老心。年輕的妻子從此空閨獨守，丈夫已有成就也不便搬眷，因古禮教作人媳婦就是要奉侍公婆、照顧田宅祖墓、養育子女長成的。所以送別時，旁觀的人眾多，風俗保守含蓄，妻子總是掩面哭泣，不好意思和丈夫話別。此情此景，何等悲淒。父母便向兒子講：「去三兩年仔，就著倒來！」¹

放洋後的金門人，經商有成者，或搬遷家眷前往團聚，或奉父母之命返鄉成親，或就近與華族、土著女子成家，也都不忘僑匯回故里建築洋樓、資助族人、興學。民初至一九四九年，僑匯成了金門經濟主要命脈，「金僑」、「僑鄉」是金門最尊貴的名詞。

金門的洋樓遍佈、僑鄉學校林立，烙印了金僑濃厚的原鄉之情；南洋的金門會館、同鄉會、公所、公會、互助會，

¹ 《金門話考釋》，洪乾祐著，1995年5月，台北稻田出版公司。

處處可見，金門人重視血緣村落宗族聚居、民俗信仰，也反映在各式鄉社型態中，道盡異鄉人的原鄉情。

南洋地帶原籍金門的作家

金門人移民南洋的年代，自明、清、民初，不曾中斷；一九四九年，國、共戰爭，金廈水域斷航，兩岸兩個政權形成，阻絕了金門人的南洋路。當今新加坡、馬來西亞、北婆羅洲、印尼、菲律賓諸域的金門族群，絕大多數是一九四九年以前的遷居者，新加坡係金門僑民主要會聚區，約十萬人之多，其次馬來西亞、北婆羅洲、印尼，都各有五萬人以上的金門族裔人口。

新加坡宗鄉會館聯合總會以一八一九至一九九〇年為時間點，蒐集一一七五位對新加坡政治、經濟、思想、文化、教育、藝術、宗教等領域卓有貢獻的《新華歷史人物列傳》²，福建省金門籍已故人士計二十四人入列，他們是：王丙丁、王維桓、馮振漢、許允之、楊本盛、楊喜娘、吳秉璋、陳國礎、陳泰、陳清吉、陳清華、鄭古悅、林則揚、林衡南、施祖賢、翁贊商、唐逢祥、洪絲絲、胡少炎、黃肖岩、黃慶昌、黃英偉、董光純、薛永黍。人物中，有企業家、政治人，亦不乏文化、文學、藝術創作者，著有《本草歌訣》的吳秉璋（一八九四年～一九六八年）、合著有《橄欖》的陳清華（一九一〇年～一九八二年）、著有《閩南方語考證》、《告海外

² 《新華歷史人物列傳》，柯木林主編，1995年，新加坡宗鄉會聯合總會。

金門人》的林則揚（一八八八年～一九四八年）、著有《異鄉奇遇》的洪絲絲（一九〇七年～一九八七年）。其中出生於金門、畢業於廈門集美中學的陳清華，一九三〇年代即有作品散見中國各報刊；原名洪永安，在金門讀過五年私塾的洪絲絲，南來後，以十年時間投入長篇小說《海外春秋—異鄉奇遇》寫作，描述百年來百萬契約華工血淚史。

新華歷史人物中的文學創作者，用行動、用文字，記錄別於在原鄉金門的另一種土地與文學經驗，牽動、鼓舞、延續了南洋金門籍創作者。

當代南洋的金門籍作家，有出生於金門者，有第二代移民者；即使出生於金門，多係童年時期與父母移民南洋，嚴格來說，缺乏具體的金門生活經驗，卻因在南洋，受之於父母的影響、鄉社活動經驗，或透過來往族親的傳述，返鄉祭祖探親的印象，他們的筆下不乏「原鄉」畫面與「異鄉」情境，形成別具風格的作品。

依出生年代排列，南洋的金門籍作家與作品，計有：

薛殘白（一九一一～）：原名薛前璧，生於金門珠山社，一九二七年定居星洲，一九三三年逃難至蘇門達臘散失所有文稿，鬱達夫在南洋時兩人過往甚密。曾在吉隆坡任《馬華日報》副刊編輯、主編新加坡《星期六週刊》，薛氏缺乏個人著作出版，但不失他在南洋文藝界與鄉社的影響力，新加坡金門會館的《會館大廈落成暨成立一一六週年紀念特刊》、《亞洲金門同鄉通訊錄》出版大工程，他都擔主編重任。

度過十七載的金門土地，薛氏止於一九三五年回去過一趟（當年金門的油印刊物《顯影月刊》曾有報導），回來後，因在《星期六週刊》為文強烈抨擊國民黨政府與金門政策，而被列為「黑名單」，此後不曾再踏回金門。薛氏八十歲時有〈重逢曾聖提〉詩一首，詩句中的「親愛的孩子呀！／為什麼這樣遲到？／為師的墓誌銘，／正待你的動筆。」透顯出原鄉老人的異鄉流離、等待之情。

李金昌（一九二五～）：生於金門古寧頭，亦名李曼陀，一九四五年日軍強徵五百金門馬夫，一路流竄至廣東汕頭，李氏亦是其中一員，自此別鄉，輾轉落腳印尼泗水，老來將這段經驗書寫出《金門憶昔：日軍強徵馬夫》，一九九九年由印尼祖國文藝協會出版，二〇〇一年底返鄉發起、建造「日軍強徵金門馬夫紀念碑」及「馬夫淚碑」。現為印華作家協會副主席的李氏，雖係傳統讀書人的文字表達，仍然有力地向世人展現他與原鄉一段悲劇年代。

關新藝（一九二七～）：本名王裕煌，生於金門後浦城，一九三七年，日軍占據金門，九歲的他同祖母、母親及妹妹，自後浦同安渡頭航向廈門，再搭安順號南來新加坡投靠父親，一段小小渡旅，一生的轉折點。在新加坡，關氏從事過演藝工作、方言廣播節目主持人，也嘗試劇本、遊記、小說創作，作品有《廈門滑稽》、《關叔話舊》、《中國行》等二十種。關氏五十九歲時出版《中國行》一書，記載他到廈門望金門，想起這裡就是他離開金門取道赴南洋的門戶，他寫下「我曾踏過這兒的泥土，正好半個世紀，我又重踏上這塊土

地。」淡淡的原鄉記憶，長長的歷史重量，在關氏的筆下散開。

黃東平（一九三五～）：祖籍金門，出生於印尼加里曼丹哥打峇魯市，十歲時隨父母回到原鄉，在金門中學讀到初一時，因日據再逃難至香港，之後折返印尼。特殊的「原鄉」與「異鄉」經歷，滋長了黃東平的創作能量，自一九六五年起，他陸續寫出百餘萬字的「僑歌三部曲」小說：《七洲洋外》、《赤道線上》、《烈日底下》，一九八四年起再完成《短稿一集》、《短稿二集》，內容有華僑社會生活背景、有閩南家鄉瑣記，其中《赤道線上》於一九八六年在中國重印，暢銷各省。黃氏的土地與文學質感俱豐厚，晉入東南亞的華文文學主流，亦為南洋金門籍作家代表人物。

王裏（一九三五～）：本名許智榮，祖籍金門，出生於新加坡，畢業於南洋大學物理系，以獨幕劇與多幕劇創作為主，作品有《生日》、《虎子》、《把國旗掛起來》、《歸來》、《懸崖》、《過去的年代》、《雨過天晴》等，作品中有著濃厚的家、國意識，一九九三年為紀念抗日英雄林謀盛，編出《林謀盛烈士》多幕劇，由創藝劇團演出。

謝進保（一九三八～）：生於新加坡，曾主編《文學》和《蜜蜂》月刊，擁有《撕票》和《後庭花》兩部長篇小說。謝進保欠缺金門原鄉印象，致作品中較難捕捉到「原鄉」與「異鄉」的文字元素。

馬田（一九四〇～）：本名陳來華，祖籍金門下坑，生

於新加坡，十九歲時開始寫新詩、寓言、散文，曾獲「星馬文藝創作比賽」詩歌組及散文組優秀獎，出版《多情的小夥子》及《南飛的箭》詩集。馬田也是一位業餘的文物收藏家，做為新加坡的第二代金門人，仍有著鄉情的觸動，收藏品中頗多金門先民來星洲的老照片、店家招牌文物等，像一塊書有「匯價公平、回文快捷」專收漳泉金廈信的信通分局招牌，也成為他的鄉情典藏。一九八〇年，馬田遊廈門鼓浪嶼，一時詩心與鄉心浮現，寫下〈遙望金門〉，有著「不要讓一相思漂白了鬢／淚一浸痛了鄉親的眼」的鄉情詩句流淌。

方然（一九四三～）：本名林國平，祖籍金門後壟，出生於新加坡，祖父與父親都自金門來，詩人妻子芊華也是金門人，這些因素，深化了方然的「原鄉」情。擔任過磚窯廠工人、碼頭工人等基層工作的經歷，豐富了他的文學素材，湖南作家周瑟瑟形容他有著「深深的歷史使命感和民眾意識」。創辦、主編《赤道風》文學季刊的方然，詩與小說創作俱擅長，著有詩集《岩下草》、《方然詩文集》、《那答葉包裹著的》，小說《黑馬》、《大都會小插曲》，以及散文《天不再藍》等。方然的詩文中，頗有「原鄉與異鄉」的心情對比，例〈悼牛車水〉出現了「南渡之帆／載一船船／離鄉辭裏的飢腸／渺茫中／存斬棘墾荒之微望／橫街陋巷／像一張張／沾滿塵煙的蛛網／交織著／無盡歲月之滄桑」。

東瑞（一九四五～）：本名黃東濤，祖籍金門，生於印尼，現居香港。童年時期在印尼度過，少年時期在廈門求學，青年時期移居香港，做過送貨員、裝配工、印花工、打蠟工

等粗活行業，之後從事文化出版事業，文藝理論家劉再復形容他「生命中洶湧著的是一個活人的熱血之淚」。東瑞的創作多元、產量亦多，文學質感強的著作有《瑪依荷莎畔的少女》、《天堂與夢》、《少女的一吻》、《出洋前後》、《旅情》等。在《旅情》書中的一篇〈表妹自海峽那邊來〉，東瑞刻繪出模糊的原鄉身影，卻是深刻的原鄉衝擊，他寫道：「突然接到一封信。信封貼著香港郵票，發信地址卻是金門。……儘管三十多年我不大提起家鄉，遇到同事或朋友問籍貫，我總會含含糊糊地說福建，再問下去，就說廈門—反正都是『門』。在可怕的歲月裡，籍貫有時也會闖禍的。」

黃念予（一九四五～）：本名黃尚文，出生於新加坡，祖籍金門。一九六〇年代，就讀中學時的黃念予，已開始接近文藝創作，常有詩作在《南方晚報》晚園副刊發表。一九八三年，黃氏將過去累計的百餘首新詩，結集《微塵集》出版。

莊淑昭（一九四六～）：筆名莊歆，祖籍金門，出生於新加坡，美國新墨西哥州立大學及愛荷華大學藝術雙碩士，身跨藝術與文學創作，一九七〇年代初期，即有文藝作品在港、台發表，結集出版的著作有《山水溫暖》、《老樹昏鴉》、《吹皺春水》、《早茶時候》、《也是懷舊》等。莊淑昭以散文、小品見長，作品中透露出「原鄉」金門的線索不多。

邱少華（一九四六～）：生於金門城，一九五五年金門九三砲戰爆發後，在父親帶領下赴新加坡定居。畢業於南洋大學生物系的邱氏，早年涉及木材、火鋸、咖啡製造業等企

業，之後鍾情於文學與書法藝術，亦鑽研佛理與老子學，著作頗豐，有書法作品《行書元曲》、書論《牛犢耕字》、《行雲流水集》、《邱少華談書法》、《道德經新講》、散文《墨海寄餘生》、《寂寞之道》等，一九九九年，他在〈仙洲夢土〉文中，寫下「在那個憂患重重的砲火年代，九歲的我，隨著家人，從金門城啟旋，南渡新加坡。如今旅居新加坡四十多年了，思鄉之情絲毫未減。兒時的記趣，桑梓的親情，常常在夢裡出現。過了知命之年，更有一股濃烈的鄉愁，很想攜硯歸裏，釣水耕山。」

寒川（一九五〇～）：本名呂紀葆，又名呂基炮，出生於金門榜林村。一九五五年，五歲的寒川隨家人遠渡新加坡，畢業於南洋大學中文系，曾與友人創立「島嶼文化社」、主編《源》雜誌，現任職新加坡人民協會。寒川是南洋的金門籍作家作品中，「原鄉」情愫表達最濃烈的一位，二〇〇〇年出版的詩集《金門系列》，「原鄉」與「異鄉」氛圍全面凝結。一九八〇年，寒川寫下題為〈童年·金門〉的短詩：「北望，在南中國海頂端／隔著長長三十年的記憶／去國之後，就不再是短暫的投宿／成長、生根，甚至於／結豐厚的果實／從未懂得金門的月光／過往，是如何地照耀在／自家的庭院上，屋後許是山／屋前許是一脈河水緩緩流過／他都記不起了／幾年後，當他故居重遊／一街衢的熱鬧／究竟非他夢寐嚮往的地方／他的童年／埋入了歷史……」之後，他開始有計畫地書寫，包括《回鄉系列》在內的金門風、土、人、情。活躍於新加坡文壇與金門鄉社的寒川，以詩見長，

主要詩集有《火中的詩》、《紅睡蓮》、《山崗的腳步》、《島嶼五人詩集》、《在矮樹下》、《樹的氣候》及《金門系列》等。五歲離鄉，迄今未曾踏過金門的寒川，卻能在詩裡「回鄉」，營造出醇厚的原鄉詩韻。一九九六年，寒川偕馬田、方然、芊華等詩人與來自金門家鄉的文友在新加坡進行鄉情與文學的對話、交流，隨後發表〈文學回原鄉〉一文，希望能結合「原鄉」金門與「異鄉」南洋的金門籍作家，整理、出版一套《浯洲文學》，向世人述說、展現一座島嶼獨特的土地氣候與文學聲音。

黃梅影（一九五一～）：祖籍金門，出生於新加坡，以忒筆、亦昀等筆名發表作品，畢業於南洋大學，曾留學加拿大。在創作領域，黃梅影寫過評論、散文、小說，一九八一年在《南洋商報》舉辦的金獅獎文藝創作比賽中，以〈生命的關卡〉、〈書城夢魘〉分獲散文及小說獎，也曾以書評文字評論過台灣出身的作家蓉子、柏楊、丹扉、白先勇、三毛、陳若曦等人的作品，建立起她與台灣等海外的文化連繫。「原鄉」金門的色調，則較少在她的筆下游移。

黃美芬（一九五三～）：祖籍金門、出生於新加坡，曾任職新加坡山野美容美髮學院院長。一九九六年間，新加坡《聯合早報》副刊的《四面八方》欄位上，開始出現黃美芬的小品，閩南家鄉風土、南洋生活抒情，在其文字中娓娓細述，至一九九八年結集出版散文作品《一生心事只求閒》，二〇〇二年再推出《怪粉蝶兒成雙》文集。在她的書中〈能飲一杯無？〉、〈鄉宴〉等篇章，「鄉情就像儲存多年的老酒，

甘醇馥鬱，不管何時何地，喝它一口，囁嚅留香，陶而不醉」、「一瞻祖父的家鄉風貌，似陌生又似舊時相識」、「上一代南來落戶，開枝散葉；下一代回鄉尋『根』。『根』就是這麼一回事，你我不曾相識，彼此談起老祖宗，談起上一代，他們又似曾相識，似乎又靠的那麼近。」、「斟一杯家鄉高粱，月下共把盞」，文思中，寫下了父執輩的「原鄉」事，也填入了她的「返鄉」情。

芊華（一九五七～）：本名黃明貞，祖籍金門後浦城，出生新加坡，與同屬金門籍的詩人夫婿方然共同經營《赤道風》文學雜誌，著有《綠的希望》散文集。芊華的筆下，「原鄉」質感細膩、真摯，〈大海情〉裡「話說二十年前吧。我們一家人坐船隨爸爸回金門的鄉下探親，偏遇風濤漫捲，墨藍墨藍的海浪，連綿不絕的咆哮，天昏地暗把人折騰，暈的暈，吐的吐，船顛簸的有如晃蕩的秋千，全船的命運都交給了掌舵人…」、〈蕃薯情結〉裡「番薯、番薯幹、番薯簽都是父親的最愛。番薯彷彿連接故鄉的臍帶，父親可以一天又一天，一年又一年的覆述著番薯的故事。」父親說不完的家鄉事、僅有一次台灣海峽搖擺的返鄉記、皮囊中一張老祖母老屋前留影的照片，它們孕育了芊華的番薯情結，在樸實無華的筆觸中包藏著。

网雷（生年不詳）：本名蔡世居，祖籍金門，生於馬來西亞柔佛笨珍，自幼年起定居新加坡，畢業於廈門大學。网雷於一九九一年與四位文友合集《故鄉的懷念》，一九九六年出版散文集《湖畔晨曲》，一九九八年推出詩集《我們隔

得那麼遠》。同時是作曲家的他，曾在詩句中自述「我來到人間／在四十年代中期／那戰亂的歲月／法西斯滅亡前夕」，隱約透顯了詩人、歌者失去國界的流離書寫。

上述南洋地帶十七位當代金門籍作家外，已故者，在印尼有著作《井瀾痕詩鈔》的王碧雲、古典詩創作者黃啟堂；在菲律賓有著作長篇小說《落日故人情》的翁華璧。此外，在新加坡非文學的領域，亦頗多金門籍作者，包括著作《范仲淹研究》、《詩經史料價值研究》、《南洋與中國》的新詩社社長陳榮照博士、著作《新加坡古跡》的許永順、著作《音樂、舞蹈、戲劇》的陳漢榮。以及曾獲兒童讀物徵文比賽優勝獎的陳世俊、業餘從事文藝創作的小學華文教材編寫者陶怡等人。在香港，來自金門珠山社的薛景章，一九九四年曾自印《讀石濤畫語錄劄記》。

「原鄉」與「異鄉」的遇合

科第廢除，進入民國以後，金門因盜匪、兵災之禍頻仍，加之於一九四九年國共和談失利，國軍撤守金門，實驗戰地政務，實施戒嚴、軍管，幾次戰役，凸顯了金門的戰地、軍事角色，淹沒了金門「海濱鄒魯」的人文特質。

當代留在原鄉金門的文人，受制於軍管牧民教化及島民大量離鄉背井使然，強調文宣、心戰功能的「戰鬥文藝」成了文人與作品的「主流」。翻渡台灣海峽、謀食於紅塵煙囂的旅台文人，「懷鄉文學」又成了創作「主流」。

文學博士龔鵬程於一九八七年論金門的文藝作者與作

品，強調「還沒有發展出一個類」：

——鄉土文學興起的懷鄉散文，基本上常是對都市生活厭煩後的逃避和悔懺。描述原本歆羨都市，北上求發展的嘉南高屏地區青年，追戀故鄉之純樸與貧困，又不能且不願真正歸去。這些散文裡，往往會交揉著一些社會寫實的精神和浪漫的農村緬懷，人物與語彙亦大體自成一型。相較之下，台東花蓮的青年作家、金門澎湖的作者們，便還沒發展出一個類。在這幾十年的大變動中，在這與台灣本島，特別是西部北區都會的生活接觸中，我們感覺金門的聲音太微弱了。雖然它們在歷史和現實上都那麼重要。³

一九九二年十一月七日，金門解嚴、終止戰地政務實驗，逐漸脫離戰地體質，人民的政治禁忌也逐步消失，島嶼活力、社會生機乍現，文史工作者與文史著作大量出爐，又因著《金門學》叢刊的全面性整合出版，把金門的鄉土文獻寫作推向高原期。但觀察解嚴後十年來的金門文學發展，以書寫金門土地特質、擁有文學著作出版者，黃克全與陳長慶的小說，吳鈞堯與石曉楓的散文，許水富、張國治、洪駢與歐陽柏燕的詩，楊樹清的報導文學，是少數勉強能晉入台灣文學「主流」邊緣的金門籍作家。出生於金門、旅居美國的作家吳玲瑤、張讓，已自成一家，但非以金門為書寫主軸。這意味著，金門在文史外仍未發展出一個文學的「類」，仍充滿變動性、可塑性。

³ 〈淒涼的漂泊之美：序楊樹清散文集《渡》〉，龔鵬程撰，1987年7月，台北駿馬文化公司。

一九五八年八二三砲戰爆發前，金門人以南洋為移民地，八二三砲戰後，轉以台灣為遷徙地。民初至一九五八年前，移民南洋地帶的金門人，頗多經商有成，如新加坡大華銀行集團主席黃祖耀、東風集團主席林蔭華、太平洋機構主席張允中，印尼咖啡王國締造者黃啟堂、丁香大王黃木榮，汶萊丕顯甲必丹林德甫、拿督王金紀，馬來西亞丹斯裏拿督楊忠禮等，都是出生於金門、知名於南洋的大企業家。企業以外的文藝領域，創作者與創作量俱可觀，單新加坡一地，一九九四年新加坡國家圖書館與新加坡文藝協會聯合出版《新華作家傳略》，收錄二〇六位新華作家，其中原籍金門的作家佔了十二位，他們是：馬田、王裏、芊華、許乃炎、邱少華、歐冰冰、鄭安倫、莎士碧雅（許永順）、郭史翼、黃念予、黃美芬、寒川。

楊松年教授為《新華作家傳略》作序，題為〈新馬文學作者與新馬華文文學〉文中，以「戰前的新馬華文文學」、「戰後至新加坡獨立時期的新馬文學」、「新加坡獨立後的新馬華文文學」為立論，點出：

——新馬華文現代文學，與中國新文學幾乎同時起步。七十多年來，在許許多多文學作者的努力之下，新馬文學可以說取得了碩果豐富的收穫，成為在中國大陸與台灣以外的東南亞的華文文學中心。⁴

⁴ 《新華作家傳略》，1994年10月，新加坡國家圖書館、新加坡文藝協會。

依此觀察，戰前、戰後至新加坡獨立後的新馬華文文學發展，來自閩南金門的移民，第一代或第二代的文人中，也參與推動這段歷史，且未失落對「原鄉」金門的記憶與書寫，儘管「原鄉」的色彩稱不上濃艷、「金門」的聲音也頗微弱，但站在「金門」場域觀看金門籍作家與作品，創作內容多少有著金門鄉情、南洋鄉事的交揉、「原鄉」與「異鄉」的遇合，文人們尋求唱和之心也不難洞見，補足了東南亞華文文學多元發展空白的一小角。獨樹一幟。

新加坡是金門移民者的大本營，也是金門籍作家的大基地，走出這裡，大馬、印尼、菲律賓、香港等域的金門籍作家與作品，能見度並不高，僅見黃東平、李金昌、東瑞、翁華璧等有較突顯的成績。因此，觀察金門籍作家在東南亞華文文學的表現，現階段，新加坡仍是中心位置。

佛光大學校長龔鵬程在論述金門文學外，亦參與推動《金門學》研究、出版，他指出：「金門長期與南洋互動的關聯，在這個新海洋時代，也是應予特別注意的。……通過金門，我們更可以看見南太平洋複雜的政經文化族群國際關係。」⁵ 依此立論看待南洋地帶的金門籍作家，以及他們筆下的金門與南洋，也具有一定的互動與關聯基礎，是島嶼的，也是文學的。

旅居美國的作家王鼎鈞在《左心房漩渦》書中，寫道：

⁵ 〈金門，天地間的清音：金門學叢刊總序〉，龔鵬程撰，1996年7月，台北稻田出版公司。

「啊！故鄉是什麼，所有的故鄉都是從異鄉演變而來，故鄉是祖先流浪的最後一站。」長期生活在南洋的金門籍作家，金門曾經是他或他祖輩的土地與記憶的「故鄉」，但也可能化作了文化與心靈的「異鄉」。這種蘊含在生命流脈裡土地與文學血液的糾葛，卻也有可能生發「原鄉」與「異鄉」交織、碰撞出的火花，為東南亞的華文文學，提供一種新的探索方向。

【作者簡介】

楊樹清先生，佛光大學駐校作家。原籍湖南省武岡縣，一九六二年生於福建省金門縣，致力於報導（告）文學創作。著有散文集《渡》、報導文學集《天堂之路》、《金門島嶼邊緣》等二十種。總編輯《金門學叢刊》三十種。曾獲梁實秋文學獎散文首獎、聯合報文學獎報導文學首獎、中國時報文學獎報導文學評審獎、金鼎獎圖書主編獎。

大馬伊斯蘭政治的回顧

——兼論華社在政治伊斯蘭教化的困境

馬來西亞新紀元學院研究員

陳美萍

大馬高度的族群意識一直是政治、經濟、教育及文化的重要議程。族群邊界雖然難以跨越，可是在族群主權和民主平等之間，大馬華社顯然已經習慣了有關遊戲規則。

何啟良在 1993 年認為，“族群之間的重大課題大致上已經都塵埃落定。這些重大課題，如公民權、官方語文、獨立大學、文化政策、經濟政策，甚至政黨之間的遊戲規則，皆已上了軌道，實則上已變成了原則性的問題，所以已無談判的餘地。剩餘下來的課題，基本上是‘大形’政策下的‘小形’政策”¹。然而何啟良這一分析，在 2001 年 9 月 29 日，大馬首相馬哈迪醫生宣佈“大馬已經是伊斯蘭教國”下受到了的挑戰，加上回教黨在 1999 年的第 10 屆大選崛起成為大馬第一反對黨，從這一發展趨勢，大馬即使政權輪替，或許也將意味著“回教化”而非一般所認為“民主化”，雖然，“世俗化”也不就一定表示“民主化”。

¹ 何啟良，“政治動員與官僚參與——馬來西亞華人政治的再詮釋”，收於《政治動員與官僚參與——大馬華人政治述論》，吉隆坡：華社資料研究中心，1995 年，頁 17。

就 929 宣佈，華社大多數認為馬哈迪醫生這一宣佈是政治策略，騎劫了回教黨最根本的訴求，其話語的對象主要是馬來人，然而“伊斯蘭教國”課題卻不能迴避是否會修改憲法這一根本原則²。華社正面對從政治到憲法一個根本性可能改變的挑戰。

在 911 事件之後，大馬國內的政治局勢被認為對一向持“溫和伊斯蘭教派”形象的國陣大為有利³，可是伊斯蘭教作為一種政治反對力量一直都是巫統的挑戰，“伊斯蘭教”不只是認同或道德上的訴求，更是馬來政治必需的一個“合法化”基礎。

Mehmet 認為大馬社會基本上存在著兩種緊張，一種是族群之間的，另一種是馬來社會內部伊斯蘭與馬來族群性緊張⁴。然而隨伊斯蘭政治的變化，在回教黨和巫統，何者

² 雖然馬哈迪認為，宣佈大馬為伊斯蘭教國，無需修憲。可是在學術上，大馬憲法“不是伊斯蘭教”，是以世俗民族國家意識作為基礎，是早有定論，見 Hussim Mutalim, *Islam and Ethnicity in Malay Politics*. Singapore: Oxford University Press, 1990, p23 & 164. 陳中和，《馬來西亞巫統和伊斯蘭黨伊斯蘭化理念與政策比較研究》，淡江大學東南亞研究所碩士論文，2001年6月，頁51-67。

³ 不過，6月17日，馬哈迪卻在國會表示：大馬是一個原教旨國家（fundamentalist state）。見新加坡聯合早報電子報，18/6/2002。

⁴ Mehmet Ozay, *Islamic Identity and Development Studies of the Islamic Periphery*. Kuala Lumpur: Forum. 1990, p151

將可能主導大馬政治的局勢下，馬來族群內部的緊張已延伸至大馬各不同族群之間的辯論。伊斯蘭教國是最爭議性的一個課題。

無論是族群之間的緊張所導致族群政治，或者是伊斯蘭教與世俗馬來民族主義所辯論的伊斯蘭政治，大馬華人所追求的多元民主“平等”，就原則理念上，在兩者之間都是“不會贏”（no win situation）的局面。

大馬伊斯蘭政治的發展緊隨國際伊斯蘭教的變遷。Huntington 稱，伊斯蘭教復興（Islamic Resurgence），兩個英文字之所以大寫，是因為這是一次極為重要的歷史事件，影響世界上五分之一甚至更多人口。這次伊斯蘭教復興至少和“美國革命”、“法國革命”和“俄羅斯革命”一樣重要，甚至和西方社會的“宗教改革”（Protestant Reformation）也等量齊觀。⁵

本文旨在回顧伊斯蘭政治在大馬的演變，以及大馬華人社會由獨立建國至今，將如何迎應大馬伊斯蘭政治所帶來的衝擊。

宗教與政治

人類文明如果以西方文明發展作為指標，那不斷的“世俗化”，可作為其中一個解釋。世俗化是社會各領域：政治、宗教、經濟、法律及道德不斷分權的過程。西方政治

⁵ Samuel P. Huntington 著，黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》，臺北：聯經，1997年，頁140

思想界在中世紀有二劍論（Two Swords）、君權神授（Divine Rights of Kings）等政治與宗教權限的爭論，當時羅馬教支配一切，中西歐大都隸屬於天主教會。教會的首領為羅馬教皇，其下分為各個教區，及各級主教與牧師。羅馬教皇的權威高於一切，左右著各國君王及法律。

16世紀初，開始有新教徒興起於北歐及英法諸國，不滿教會專橫，起而反抗。這一運動起於1520年至1570之間，史稱宗教革命。領導這一運動的有馬丁路德（Martin Luther）克蘭姆（Cranmer）、齊文格里（Zwingli）、克爾文（Calvin），克諾斯（Knox）等人。至後來洛克的“政府論”（On Civic Government），孟德斯鳩的“法意”（The spirit of Laws），盧梭的“社會契約”（The Social contract）等自由民主及分權制衡的學說，應運而生，也即是從宗教改革，至後來的文藝復興、啟蒙時代，西方政治就已經奠定了政教分離的模式。

Donald E. Smith 強調政治世俗化是政治現代化的一個基礎。他列舉了政治世俗化的5個層面：

一）政體分隔的世俗化：即政治和宗教機構的分離，政體認同的去宗教化；二）政體擴張的世俗化：即政治的制度擴張到宗教主控的領域，如將世俗化政體的管轄延伸到傳統上由宗教所主控的教育、經濟等領域上；三）政治文化世俗化：即政治論述的世俗化，如政治理論、政體合法性論述、政治群體觀念的世俗化；四）政治程式世俗化：即宗教領袖、宗教利益團體、宗教政黨和宗教課題淡

出於政治活動的舞臺，並逐漸喪失其重要性和影響力的過程；五）政治支配的世俗化：即政體以革命性和激進的手腕將宗教在社會中的自治權或影響力全面剔除，而服膺於新官方意識形態。⁶

然而這樣的一個政教分離、政治價值觀世俗化過程，並沒有在伊斯蘭教歷史內部自發性的產生。先知穆罕默德所創下的“麥地那”社會及後來的 4 大哈裏發時代是伊斯蘭史的模範社會。可蘭經啟示人類一套整體的生活規範，作為穆斯林一生的指導原則。伊斯蘭強調的是生活的一體性（Unity of Life），在伊斯蘭的概念中，精神與物質，並沒有明確的區分：諸如世俗和宗教、神聖和凡俗、公共和私人、國家和國際二分法是不存在的。伊斯蘭教的一體性也延伸到其政教觀點上，作為一個伊斯蘭理想中的政治秩序，可蘭經中的伊斯蘭法和聖訓必須是“最高的權威”，其地位高於任何一切。因此，伊斯蘭政體是一個以伊斯蘭基本原則和觀念作為基礎的意識型態國家。⁷

在軍事及經濟佔盡優勢的西方文明壓力下，與許多東方文明的命運一樣，許多伊斯蘭教國家在 19 世紀末至 20 世紀初，都致力於激烈的現代化掙扎中，嚐試將西方的經濟、官僚制度、軍事、教育及社會政策，引入伊斯蘭世界。世俗民族主義是其中一股思潮。

⁶引自陳中和，前揭書，頁 20-21。

⁷陳中和，前揭書，頁 23。

在世俗民族國家中，政治原則是以民族主義和功利實用主義為基礎，信仰只是團結與社會和諧的要點，不能作為政治行動的根據，宗教被排除在政治運作的具體程式之外。世俗意識形態採用人民主權論而非真主主權論，採用議會立法而非真主立法的主張。宗教從政治意識形態的地位轉化為一種人們賴以寄託心靈的信仰地位。伊斯蘭教法（Syariah）則轉化為道德和倫理規範的地位。

1924年，土耳其廢除了哈裏發制度，把世俗化運動推向了頂峰。凱末爾（Mustapha Kemal Atatürk）作為奧斯曼土耳其新一代的政治領袖，他認為所謂“文明”就是歐洲的文明，土耳其為生存和發展，必須爭取成為西方即現代世界的一部份。因此，土耳其就應該採取當代文明的生活方式。凱末爾利用新建民族國家以及自身的權威，在政治、宗教、社會、文化和經濟各個領域大膽地推行全面徹底的改革措施，努力推動社會向世俗化和“西化”方向發展。凱末爾給土耳其帶來了一個“緊迫”、“快速”的“群眾運動和一個充滿變革的時代”。土耳其這一改革運動，是伊斯蘭世界在經歷了近兩百年長期反復摸索的過程中所出現的一次“突變”。就土耳其民族國家的發展而言，它無疑取得了矚目的成就，創立了全新的社會經濟、政治和文化體制。土耳其的改革理論和實踐給伊斯蘭世界的現代化運動留下了深遠的影響，它拉開了穆斯林國家世俗化的序幕，揭示了穆斯林國家世俗化的可能性。⁸

⁸ 張銘，《現代伊斯蘭復興運動》，香港：三聯書店，2002年，頁26-28。

隨著西方殖民制度的動搖及崩潰，民族自主運動不斷的高漲，亞非地區先後出現了幾十個獨立的穆斯林國家。儘管伊斯蘭教在這些國家爭取民族獨立的鬥爭中仍發揮了很大的作用，但人們高舉的主要旗幟無疑是民族主義，伊斯蘭教在很大程度上只是被視為一種民族的文化遺產，這包括了在 1957 年宣佈獨立的馬來亞。

從馬六甲到馬來亞

Mehmet 把土耳其和馬來西亞視為伊斯蘭的邊緣地帶，認為兩國的發展不同於伊斯蘭教的中心國。他解釋雖然就宗教教義而言，同樣是穆斯林，並沒有所謂的伊斯蘭教邊緣，然而就地理位置和民族誌而言，土耳其及馬來西亞是處於伊斯蘭教的邊緣。他認為這兩個伊斯蘭國家以世俗“民族國家”意識型態作為治國的方針，雖然衍生出不少的弊端，可是仍可以作為伊斯蘭教國家的借鑒，然而這兩個國家也因各自發展過程中所產生的問題，必需面對國內伊斯蘭教的復興運動⁹。

就伊斯蘭歷史、社會發展模式而言，大馬原本就與其他伊斯蘭國家大為不同。東南亞伊斯蘭教發展的歷史和新蘇菲主義息息相關¹⁰，而後馬六甲王朝順勢而起，伊斯蘭教改變了整個馬來半島往後的發展。伊斯蘭教的傳入被認為

⁹ Mehmet Ozay, *ibid.*

¹⁰ 蔡源林，《馬來西亞伊斯蘭國教化的歷史根源》。發表於中央研究院東南亞區研究計劃主辦，“台灣的東南亞區域研究年度研討會 1999”。1999 年 4 月 16-17 日，臺北：南港。1999。

是賦於了馬來社會文化新的生命。15 世紀馬六甲王朝蘇丹改信伊斯蘭教，被視為馬來政治歷史的轉捩點，而馬六甲作為“小麥加”及伊斯蘭教的傳入賦予了馬來文化新內涵¹¹，是馬來政治的歷史榮耀。

在 19 世紀末之前，有關馬來半島伊斯蘭教的發展只有零散的記載，主要是根據口述歷史¹²。自 19 世紀末轉入 20 世紀，開始湧現了大量以馬來文或英文解釋伊斯蘭教的著作，作者包括留學阿拉伯、印度學者，本土受英文及馬來教育的知識份子。¹³

二次世界大戰之前，馬來半島各州並處於一個統一的行政系統之下，各地的伊斯蘭教發展不一¹⁴。學術上的焦點比較注重的在於對全國較有影響的事件，而其中最為的著

¹¹ Judith Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam, Modern Religious and Their Roots*. Vancouver: University of British Columbia p.8-10, Hussin Mutalib, *ibid*, p12.

¹² Khoo, Kay Kim, *Malay Society: Transformation and Democratization*. Petaling Jaya : Pelanduk, p203; Patricia Martinez, Mahathir, Islam and the New Malay Dilemma, in Ho Khai Leong, James Ching (eds.) *Mahathir's Administration, Performance and Crisis in Government*, Singapore: Times Book International. 2001, p217.

¹³ Khoo, Kay Kim, *ibid*, p204

¹⁴ Khoo, Kay Kim, *ibid*, p207

名的則是少壯派（Kaum Muda）和元老派（Kaum Tua）的論爭。

英殖民的統治及大量華人及印度人的到來，引發了馬來社會在文化上的不安全感及感覺被排除在經濟的發展之外¹⁵，也促使了馬來社會的醒覺意識。伊斯蘭教作為馬來社會的一股力量，在這一問題上，少壯派（Kaum Muda）和元老派（Kaum Tua）的意見不同，可是動機起源卻是一樣的：認為只有在解決相對上的“落後”，方可能克服馬來人在文化上不安全感。兩派在定義“馬來人”時，摻雜了伊斯教蘭、種族及族群。在多元族群的社會裡，伊斯蘭教一直是認同的資源，是一種個人或集體的道德性，在特殊的情況下，它與民族主義，是難以界分的。¹⁶

1906年7月，Al-Imam（領導者）在新加坡開始出版，呼籲馬來人注重教育、經濟發展及社會醒覺。這群領導人包括了 Sheik Mohd. Tahir bin Jalalaluddina al Azahari, Saiyyid Sheikh bin Ahmad al-Hadi, Hajji Abbas bin Mohd. Taha, 及 Sheikh Mohd. Salim al Kalali，他們被統稱為少壯派¹⁷。這批人都曾到過中東、及其他伊斯蘭國家留學或遊學，目睹了反殖民浪潮，及這一

¹⁵ Mehmet Ozay, *ibid*, p103

¹⁶ Mehmet Ozay, *ibid*, p103

¹⁷ Jagjit Singh Sidhu, “Nasionalisme Melayu Sebelum Perang Dunia Kedua,” dlm R. Suntharalingam dan Abdul Rahman haji Ismail (ed.), *Nasionalisme: Satu Tinjauan Sejarah*. Petaling Jaya: Fajar Bakti, 1985 hlm 73.

時代的伊斯蘭國家的變革。在 Al-Imam 之後，一些刊物陸續出版，如 Neracha，Warta Malaya，Al-Ikhaw，Saudara 等，在喚醒馬來民族主義中都扮演了重要的角色¹⁸

與少壯派相反的勢力則為元老派（Kaum Tua），他們多為烏拉瑪（Ulama）階層，認為只有伊斯蘭教才是拯救穆斯林世界的根本之道，宗教共同體才是穆斯林共有的祖國，伊斯蘭文化是不可分割的，馬來人是穆斯林，是烏瑪（Umma）的一部份，鼓吹“泛伊斯蘭”主義。

無論是少壯派或元老派，早期的馬來民族主義缺乏土耳其凱末爾主義（Kemalist）的世俗化，更多是囿限在伊斯蘭教的架構中。一直要到 1926 年，新加坡馬來聯合會正式成立，標志馬來民族主義的焦點，由一個廣闊“泛伊斯蘭”轉至更注意內部的政治局勢，反抗殖民政治。隨著新加坡馬來聯合會的成立，馬來知識精英份子開覺意識到有必要通過組織採取政治行動以推動馬來社會的進步，所面向的不只是英殖民，也是其他族群社會¹⁹。

實際上，當時的多元群族社會，不只是導致了馬來社會的認同危機，穆斯林內部也面對各種身份認同的爭辯，並逐分為印裔血統穆斯林、阿拉伯裔血統穆斯林及所謂的純馬來血統，這也是伊斯蘭教馬來人化的前因，導致

¹⁸ Mehmet Ozay, *ibid*, p105

¹⁹ Mehmet Ozay, *ibid*, p106

了這原本是普世主義的宗教與馬來族群主義重疊的情境²⁰。在多元族群的大馬社會中，從英殖民時代開始，“宗教”及“族群”的重疊就已經出現，宗教族群化或伊斯蘭教馬來化也成了伊斯蘭教在大馬發展的特殊情況。

二次世界大戰結束後，東南亞各國紛紛取獨立，馬來民族主義進一步高漲，之後成立了巫統，打著民族主義旗幟，與其他族群展開了馬來亞一個各族群意識高漲，分歧、談判及妥協的建國程。

關於馬來人的政治與思想的復興運動，Abdul Rahman Hj. Abudullah 將 20 世紀馬來西亞伊斯蘭的思想源流區分成三大系統，一）傳統主義；二）現代主義三）改革主義者。

William Roff 把伊斯蘭源流和其他馬來人改革運動區分開來，他認為馬來人的政治改革運動應分為：一）伊斯蘭（Islamic）：以穆斯林黨（HM）和伊斯蘭黨（PAS）為代表；二）激進民族主義（Radical Nationalist）— 如馬來國民黨（PKMM）；三）行政管理的精英（Elite Administrative）— 以巫統為代表。

A. C. Milner 則認為 19 世紀末和 20 世紀初馬來伊斯蘭思想爭執的雙方可分為：一）伊斯蘭法本位導向者：如主

²⁰ Roff, William R, *The Origins of Malay Nationalism*. Kuala Lumpur: University of Malaya 1980, p245; Mohd Aris Haji Othman, *Identiti Etnik Melayu*. Petaling Jaya: Fajar Bakti 1985, hlm 121; Nagata, *ibid*.

張打破馬來非伊斯蘭的傳統地位（如具聖人地位的君權，泛靈信仰），並經常與傳統文化的擁護者以及貴族階層（如蘇丹）起爭執；二）民族本位：強調提升馬來民族的政治、經濟與文化地位，捍衛並促進馬來民族的權益。²¹

無可否認，在馬來政治文化與族群認同中，伊斯蘭教與馬來民族主義是兩個同等重要的力量，彼此互相強化，也會產生緊張的關係。然而英殖民社會的其中一個關鍵性影響就在於疏忽了伊斯蘭教義的發展，世俗化的西方教育及以族群政黨為主體的政治培育了一批受西方教育的馬來精英，這一批精英包括大馬國父東姑阿都拉曼，在建國初期，扮了舉足輕重的角色，對他們而言，伊斯蘭只是精神象徵，世俗的西方政治模式才是馬來亞所走的方向²²。

在大馬整個獨立建國的過程中，族群政治動員才是主要的力量，包括了當時的回教黨（Parti Islam SeMalayu）²³所突出的仍是“馬來人”的利益。大馬獨立

²¹ 陳中和，前揭書，頁74。

²² Hussim Mutalib, *ibid*, 14-17, 另亦可以參考蔡源林（前揭書）對英殖民歷史對馬來社會“去伊斯蘭”的影響。

²³ 回教黨的前身是馬來亞國民黨（Malay Nationalist Party, MNP）屬下的泛馬最高宗教理事會（Majlis Agama Tertinggi Se-Malaya, MATA）以及由其成立的穆民兄弟會（Hizbul Muslimn），這兩個組織在英國人在1948年6月宣佈馬來亞進入緊急狀態時宣判為非法組織。過後，拿督翁嘉化，崛起領導巫統時，設立了泛馬長老會（Persatuan Ulama Se-Malaya）。拿督翁後來退出了巫統，泛馬長老會成員步其後塵，與前穆民兄弟會組成泛馬伊斯蘭公會

所訂下無論是社會契約或憲法，都表明了大馬是一個世俗回國家²⁴，而伊斯蘭教則是大馬的“國教”²⁵。如何解決社會多元族群關係是當時新興政府的挑戰，而伊斯蘭教更多是在馬來社會內部，或是在回教黨和巫統的爭議，尚未成為族群之間的重要課題。

伊斯蘭教復興：合法與認同危機

伊斯蘭教作為一種政治選擇，從政治文化意義而言，伊斯蘭教具有歷史的權威性。以穆罕默德為政治領袖，以伊斯蘭教義作為政治意識形態的“麥地那”時代是伊斯蘭

(Persatuan Islam SeMalaya, Pas)，初為宗教及伊斯蘭福利組織，原本是通過參與巫統的活動來加強其組織。過後，由於認為巫統向非馬來人作出太多讓步，其中包括了公民權的問題，泛馬伊斯蘭公會決組成政黨，正式改名為泛馬伊斯蘭黨 (Parti Islam SeMalaya PAS 俗稱回教黨)

²⁴ 見注解(2)

²⁵ 對於為什麼設立伊斯蘭教為“國教”，各學者有不同的看法，蔡源林的見解為：東南亞的群島部份全面伊斯蘭教化，馬六甲蘇丹更改宗教政策是一個轉捩點，也就是因為馬來人幾百年成為東南亞的伊斯蘭教保護者的此一集體歷史記憶，馬六甲是“小麥加”的歷史榮耀，故在馬來西亞獨立建國後，伊斯蘭便成為其“國族建立”(nation-building)的極富積極性內涵的集體文化象徵，被馬來統治階級所採用並賦予國教地位。國族之獨立需要一套國族起源論及史觀，是所謂國族“神話”(myth)，以喚起國族成員的認同感和文化優越意識。追溯形成此一塑造國族榮耀之集體記憶的起點，是解答今日馬來人的伊斯蘭政治之法門。

的政治“典範”。當現實的政治制度無法有效的解決問題，穆斯林社會往往會出現回歸“傳統”的呼籲。

在論及 1970 年代的伊斯蘭教復興運動時，多數人把注意力集中在 1978-1979 年的伊朗革命及伊斯蘭教原教旨主義，不過美國伊斯蘭研究學者埃斯波西托（Esposito）認為，“當代伊斯蘭復興的根源卻在 60 年代和 70 年代…，在埃及、利比亞以及巴基斯坦、馬來西亞完全不同的地區所經歷的事件，包括危機與失敗、力量與成功都是伊斯蘭教在個人和社會生活中明顯加強的催化劑…”

埃斯西波特認為失敗與挫折是當時穆斯林社會所面對的一個共同問題。“從一個國家到另一個國家，伊斯蘭教復興所採用的形式可謂變幻無窮，然而他們所關注的問題卻是共通的：對現行政治、經濟和社會制度的失敗感；對西方幻想的破滅，而且經常表現為對西方的排拒；對認同感和真實性的尋求；伊斯蘭教為國家和社會提供了一種自足的意識形態的信念，對世俗民族主義、社會主義和資本主義一種有效的替代…失敗經歷所激發的認同危機使得許多人對政治和社會的發展方向產生懷疑。”²⁶

就國際事件而言，對阿拉伯世界和更為廣泛的穆斯林世界的許多人來說，1967 年是災難之年，也是歷史的轉折點。在“六日戰爭”中，以色列迅速的擊敗了阿拉伯軍隊，佔領了戈蘭高地、西奈、加沙和約旦河西岸以及東耶

²⁶ Esposito 著，東方曉、曲洪、王建平、杜紅譯，《伊斯蘭威脅——神話還是現實》，北京：社會科學文獻，1999 年，頁 6-9。

路撒冷，這對阿拉伯和穆斯林的自尊心、認同感和自信心都構成了的打擊。巴勒斯坦和耶路撒冷的問題從此不再被當作一個地區（阿拉伯）問題，而是整個穆斯林世界的議題。穆斯林——無論是面向西方的世俗精英還是忠誠于伊斯蘭教教義的都充滿了幻滅感和自我反省意識。他們究竟在哪兒出了錯？

伊斯蘭教曾經是主導世界的力量和文明的這一歷史記憶，讓許多伊斯蘭教復興主義者相信，穆斯林世界處於衰落狀態。其原因是背離了回教的正道，唯有個人與社會生活回歸至伊斯蘭正途，才能恢復伊斯蘭的認同、價值和權力。

在中東穆斯林國家，對政治權威構成威脅主要是來自民眾伊斯蘭運動的挑戰。在伊斯蘭教中，“正義”、“平等”都是極為重要的意義，伊斯蘭復興運動無論發生在那裡，社會的中下階層往往總是復興運動的主體。Huntington 所稱，在威權體制的伊斯蘭社會中，於整個 80 年代中公開為民主政治運動造勢的聲音極為微弱，最強有力的反對派往往是伊斯蘭原教旨主義。²⁷

伊斯蘭教在政治實踐或政治語言中，匯蘊含著巨大的傳統和精神力量，就政治動員的力量而言，它具有以下的作用：

1) 合法化政權。

²⁷ Samuel. P. Huntington 著，劉軍寧譯，《第三波——二十世紀末的民主化浪潮》，臺北：五南，1994 年，頁 335。

2) 合理化所推行的政策。

3) 作為收編社會力量、反對力量的工具。

大馬伊斯蘭教復興與伊斯蘭化政策

把焦點放回大馬，建國獨立初期多元族群社會剛建立，當時聯盟“議價”政治雖然維持了局面的穩定，可是各族群在政治、經濟、文化及教育領域上摩擦不斷，馬來社會貧窮的問題一直無法得到解決，至 1969 年五一三族群流血事件爆發，無一不在影響著馬來族群對國家、族群定位、認同及角色的再思考。

埃斯波西托描述五一三對大馬伊斯蘭教發展的影響：

“在東南亞，1969 年吉隆坡發生了華人和馬來人之間的種族騷亂，這標誌著馬來穆斯林中正日益滋生著不滿和異化。儘管馬來人在政治上居於主導地位，然而，在經濟上落後於以繁華都市為基地的華人少數民族。於是，人們指責，華人享有不相稱的經濟與教育優勢，並對馬來人的地位和認同感形成了明顯的威脅。

為了回應這樣的指責，馬來西亞政府採取了一種贊助性行動——像鼓勵和配額計劃，以提高馬來穆斯林的生活。在馬來西亞，馬來人就是穆斯林，這在許多人看來是不言自明的。因此，在這樣的文化氛圍下，更加強調馬來人的認同感、語言、價值和共同體的重要性必然會促進伊斯蘭教復興主義的吸引力和影響力。”

獨立之後，大馬經濟及教育就朝往“現代化”發展，隨著社會快速的變遷、物質主義及城市化，導致了社會心理的不適應。城鄉發展不均，貧窮問題無法解決，族群的鴻溝也越加擴大，發展作為現代化的指標，給於了太多的承落。內部的不滿、失落及挫敗，加上適逢國際上的中東戰爭、伊斯蘭教復興思潮及 1979 年伊朗革命成功，於是“伊斯蘭教”成了馬來族群思考的另一思路。就情感上，伊斯蘭教提供了認同感、兄弟情誼和文化價值，從而抵消由於新環境所帶來的心理不適和文化威脅。

另一方面，馬來鄉村青年接受大專教育的人數增加，也使到自小受傳統宗教教育的馬來青年進入大專學院，伊斯蘭教青年運動（Angkatan Belia Islam Malaysia，俗稱回青）的成立可以說是其中的一個產品。伊斯蘭教復興的城市化，是大馬伊斯蘭教復興的另一個特徵。回青的崛起一改回教黨等傳統教教義、古老、保守教條的形象，獲得了大批馬來大專知識青年的支援。使到了伊斯蘭教復興不再只是限制在傳統的鄉村馬來地區，加速了城市地區馬來族群的伊斯蘭教意識。在這一波伊斯蘭教復興運動的尚有 Darul Arqam, Perkim 等組織，從城市到鄉村，全國性及地方性的活動，形成了穆斯林社會一股空前的伊斯蘭復興運動。

然而，在馬來西亞，伊斯蘭教化與馬來化是如影隨形，“馬來人再生”（Born again Malay）及“穆斯林再生”（Born again Muslim）往往是互生，也是互相矛盾的

情況產生的²⁸。一些學者認為伊斯蘭教復興運動是馬來人在多元族群裡進一步加強其族群性的一種反映，使他們更易於和其他族群加以區別，Nagata 的觀察是：“伊斯蘭教復興運動在很大程度上是，而且將繼續是對抗非馬來人的行動……一種馬來族性（Malayness）的本土性之重新肯定的新形式”²⁹。Hussim Mutalib 認為這是難以完全同意的，可是他指出一些故意排外及封閉的伊斯蘭教復興組織，卻似乎在顯示她的論點是對的。缺乏非馬來人穆斯林領袖在這些組織，更加強了非馬來人不只是不屬於這些組織，也是不屬於這些組織所宣導的伊斯蘭教資訊的惡劣形象³⁰。Hussim Mutalib 甚至批評，在 1970 年代末的伊斯蘭教復興中，大多數的馬來人在實踐伊斯蘭上，仍然缺乏對普世性、人文主義、哲學原及信仰上瞭解，因此，這是一種普通宗教現象的醒覺多於是伊斯蘭教性質的³¹。

雖然復興運動中，亦有如 ABIM 曾提出以伊斯蘭教的“公義”來代替現有的族群劃分，可是自 1970 年代初的大馬伊斯蘭復興運動，仍然擺脫不了族群性質與宗教信仰的重疊與矛盾。當國陣政府從 1980 代開始收編伊斯蘭教的政治與社會力量時，伊斯蘭教在宗教、族群及政治的錯綜關係中更顯得複雜了。

²⁸ Judith Nagata, *ibid*: pp 185-214.

²⁹ Judith Nagata, *ibid*: p234.

³⁰ Hussim Mutalib, *ibid*, p160

³¹ Hussim Mutalib, *ibid*, p160

Jomo 和 Ahmad 把當代大馬伊斯蘭教復興運動分為三個面向，第一是在 1970 年代初，當伊斯蘭教成為受西方教育者所尋找的認同及社群。第二是在 1970 年代末，當回青及回教黨默契合作，伊斯蘭教復興被政治化。第三是當伊斯蘭教被政府馴化在它本身的伊斯蘭化政策中。Camroux 加上了第四個：當國家機關企圖將伊斯蘭教復興引導成為一個現代化的途徑，以接軌至大馬世俗化的目標，在 2020 年成為一個完全工業化的國家。³²

Patricia Martinez 認為在馬哈迪及他的行政系統下，伊斯蘭教被重新創造，有以下三個重要的影響：一）在政治利益下，以伊斯蘭團結馬來人，伊斯蘭教本身被種族化了；二）伊斯蘭教允許及可以實現經濟發展以完成政府的目標；三）伊斯蘭教被紀律化及控制，任何有威脅性的團體、個人，即使是不同的意見，都被視為是“偏離”的。³³

為了迎應國內與國外伊斯蘭教思潮復興這股潮流，國陣從 1970 年代就開始調整對阿拉伯、以色列的外交政策³⁴。到了 1980 年代，巫統不但吸納了回青領袖安華，同時展開了一系列伊斯蘭教化的政策，國際伊斯蘭教大學、伊

³² Patricia Martinez, *ibid*, p218

³³ Patricia Martinez, *ibid*, p225

³⁴ Hussim Mutalib, *ibid*, pp 49 -51，不過他表示，大馬支援國際的穆斯林社群，不意味著政府認同在政策上實行伊斯蘭原則。

斯蘭教銀行都是 1980 年代國陣政府“伊斯蘭教化”政策時所展開的。

台灣淡江大學東南亞研究所碩士陳中和指出，此時期的巫統藉由推動創辦伊斯蘭教的機構、推介伊斯蘭教化的活動和逐步地展開體制的改革建構來展現其務實的伊斯蘭教化政策。在伊斯蘭教化理念的建構方面，巫統亦透過在“國家行政上吸納伊斯蘭教價值”以及“新馬來人”的論述來演繹自身的伊斯蘭教的現代觀，即物質主義、民族主義與伊斯蘭教相容的伊斯蘭教化理念。

不過，他認為，1980 年代至 1990 年，巫統的中心理念仍然是族群主義：發展馬來族群的物質地位，精神素質以及捍衛馬來族群的即有權益；伊斯蘭教是作為一個增強馬來族群實力的催化力量，使伊斯蘭教化政策和促進馬來族群的進步緊密地結合在一起：穆斯林/馬來人的進步就是伊斯蘭教化的進步，反之若馬來人/穆斯林地位受到壓迫或衰敗，則是伊斯蘭教的墮落。³⁵

稍作一個簡單的概論，1970 年代，除了建國以來最顯著的族群意識，伊斯蘭教教義的思考重新在馬來族群復興，成為族群主義另一條出路。1980 年代至 1990 年代初，巫統成功的收編了這一股伊斯蘭教政治思潮。然而這一股思潮究竟是族群政治以外的另一個出口，還是反而和族群政治相結合，成了宗教族群化，也就是伊斯蘭教馬來化？就非馬來社會的視角而言，對後者的感受遠強烈於前者。

³⁵ 陳中和，前揭書，頁 117-151。

更進一步延伸，這才是伊斯蘭教在馬來西亞發展的真正困境。

2001 年的伊斯蘭教國爭議

國陣政府的新經濟政策固然扶持了一批馬來中產階級和馬來資本家，但在整個過程中，馬來社會中的貧富懸殊卻日益的擴大。1980 年代中期開始，巫統嚴重的金錢政治、政商掛鉤和朋黨主義(Nepotism)的政治生態，逐漸引起了馬來社會，包括知識份子的不滿。對巫統政治的不滿，讓回教黨成了馬來政治的另一股出路。

1990 年大選，回教黨取得了吉蘭丹州的執政權。近因或許是當時巫統領導層的分裂，根本原因在於以捍衛“族群利益”面目的巫統，失去了一部份馬來群眾的認同。流失的群眾視巫統的“腐化”源自“世俗化”或“西方”，脫離正統伊斯蘭教的精神，在這股思潮中，以“平等”、社會關懷為出發點的回教黨在 1990 年代逐漸獲得了更大的認同，尤其是鄉村地區的馬來選票。

1990 年至 1995 年，是大馬經濟飛騰的時期，國家經濟平均每年以 8% 成長率，成為當時世界經濟發展最為驕人的國家之一。馬哈迪在 1991 年宣佈了 2020 年宏願。在 1995 年大選，國陣政府在意料之中的獲得了大勝，可是回教黨仍然牢控吉蘭丹政權。

1997 年，發生了東南亞金融風暴，大馬企業、銀行各種弊端紛紛浮上臺面，股匯市崩潰，失業率高漲，市景跌

入谷低，繁榮氣象在驟然之間幻滅，使到社會對政府的信心大幅度下降。社會對國陣政府金錢政治、朋黨勾結、貪汙腐敗等抨擊也愈加猛烈。國陣政府素以穩定及經濟成長作為政權的合法性基礎，在經濟風暴的侵略下，其合法性可說是搖搖欲墜。

經濟上的艱鉅導致了政治勢力的分裂。1998年9月1日，首相署宣佈副首相兼財政部長安華被革職，立即生效。當晚，巫統最高理事會宣佈開除安華的黨籍。安華後來進行反擊，展開巡迴演講及示威。9月20日晚上，安華被逮捕。較後以雞奸、濫權的罪名被控上法庭。安華在獄中被毆打的黑眼圈，震撼了社會，警方由此受到國內外的大力抨擊。

安華事件所帶來的衝擊遠超過政治效應。安華原本是回青的領袖，是大馬伊斯蘭教復興運動的一個主要人物，政府對他指控及抨擊，讓馬來社會重新反省政治的倫理道德。安華事件是馬來人政治道德失衡的臨界點，以伊斯蘭教義為黨綱的回教黨成了馬來社會一股道德力量。在1999年大選，回教黨不但奪取了丁加奴及吉蘭丹政權，其國會席次也由原本的7席一舉增加24席，超越了一向以華人選票為主的民主行動黨，成為國會的最大在野黨。大馬伊斯蘭教政治力量在世紀末，躍上成為政治舞臺的要角，成為在朝在野的主導力量，是大馬伊斯蘭政治新的一頁。

針對1999年大選，澳洲一家雜誌如此批評：“安華被撤職、扣留、毆打和接下來在法庭受審，無疑是引爆了連

串事件，震撼著這個國家和許多個別人士...在引人之餘，卻忽略了更深遠和更重要的社會變遷——國內最大族群的馬來人的進一步伊斯蘭化。簡單的說，安華個案已經被融入這個更大的主題。所留下未解決的課題是馬來人的領導人，以及這個族群要朝向什麼方向前進，在天秤的兩端是一場神權對世俗的角力。...公正黨在所競爭的 59 席中，總共只取得了 5 席，顯示公眾比較傾向回教黨的保守主義和非穆斯林人口的變覆無常。佔總人口約 40% 的非穆斯林陷入進退兩難的困境，一方面是源自內心深處對伊斯蘭教極端主義的恐懼，另一方則渴望更大的社會和公民自由，以及維護一直以來都符合他們利益的現狀。”³⁶

1999 年大選之後，大馬國內朝野角力不曾停止過。回教黨為了進一步擴大其在非穆斯林的影響力，在 2000 年，馬來西亞的華團訴求、特權事件，都一再表明了它“去族群化”的形象。對在馬來特權事件風波中，回教黨主席法茲諾就曾表示，“貧窮的人就有特權”，法茲諾更親自往訪白沙羅華小，表明母語教育是基本權利。回教黨除了要穩住穆斯林的票源，爭取非穆斯林選票的動作，為國陣政府帶來莫大壓力。2000 年 11 月在魯乃區補選，公正黨候選人勝出，顯示了國陣政府不但無力挽回馬來選票，還流失了華人選票。

³⁶ 引自策略資訊研究中心政治分析組，《巫統的困境—第十屆大選分析》，八打靈再也：策略資訊研究中心，2000 年。頁 34—35

然而，大馬國內的局勢在 2001 年紐約 911 事件中，再度出現了戲劇性的變化。在該事件中，巫統的姿態是反恐不反美，回教黨該事件中一開始是譴責恐怖主義，而後在反美及反恐界線上拿捏不準，甚至號召“聖戰”，引起了非穆斯林社會的極大質疑。

2001 年 9 月 29 日，在民政黨代表大會上，馬哈迪宣佈大馬已經是“伊斯蘭國”，震驚各方。回教黨自然是給於駁斥，執政的華基政黨如馬華公會則說大馬是“世俗伊斯蘭教國”而淪為笑柄。主要以華人選票為支援的反對黨的民主行動則堅持大馬是“世俗國”，馬哈迪的宣佈是違反了大馬獨立建國時的“社會契約”，並呼籲華社不能掉入“巫統伊斯蘭教國”模式或“回教黨伊斯蘭教國”模式的辯論中。

早期的學術論述中，巫統領袖如第一任首相東姑阿都拉曼不斷的重複，大馬不是伊斯蘭教國，也不可能成為伊斯蘭教國³⁷，2001 年，馬哈迪的宣佈卻改變了這一切。

學術界對什麼是“伊斯蘭教國家”的看法並不一致。Esposito 在 *Islam and Politics* 一書中的說法，穆斯林世界的國家可分為三種類型：世俗化國家（Secular State）、伊斯蘭教國家（Islamic State）和穆斯林國家

³⁷ John Funstone, *Malay Politics in Malaysia - A Study of UMNO & PAS*, Kuala Lumpur: Heinemann Educational Books (Asia) LTD, 1980, p.145

(Muslim State)。Esposito 把這三種類型的國家的特徵作出以下簡單的區分：

表 2：穆斯林世界的國家類型

國 家	特 徵	例 子
世俗化國家	宗教規範只能被限制在規範個人的私生活上，國家的立法完全採取西方立法模式。	土耳其，印尼等。
穆斯林國家	以西方的政治、立法和社會發展模式作為國家政治意識形態的最主要部份；但亦接受了部份伊斯蘭的立法內容，如宣佈伊斯蘭為國教，伊斯蘭法（Syariah）只是作為其中一種的法律根據，並不是主要的法源；國家領袖必須是穆斯林以及伊斯蘭事務由國家機關宣導和控制等。	突尼西亞、阿爾及利亞、馬來西亞、敘利亞、埃及等。
伊斯蘭國家	以伊斯蘭教義作為國內立法的最重要依據，廣泛實施伊斯蘭法並採取親穆斯林國家的外交政策。	沙烏地阿拉伯、巴基斯坦與伊朗等。

資料來源：陳中和，《馬來西亞巫統和伊斯蘭黨伊斯蘭化理念與政策比較研究》，淡江大學東南亞研究所碩士論文，2001年6月，頁4-5。

根據以上的資料綜合，陳中和因此認為馬來西亞可以稱為半伊斯蘭化國家（Semi-Islamic）或穆斯林國家，但卻不能稱為伊斯蘭國家。

無論是就學術或國家法律意識型態上，大馬都不能說是一個伊斯蘭教國家，更別說是一個原教旨國家。馬哈迪的宣佈，所帶來的衝擊，所帶來的不是法律的辯論，而是政治、文化及社會心理的衝擊。從 1970 年代的伊斯蘭教復興，1980 年代的伊斯蘭化政策，至 2001 年政治上的伊斯蘭國家的宣佈，大馬華人社會目前的處境又是如何？

伊斯蘭教國議題：大馬華社不會贏的情境

傳統華人社會並沒有一個特定的宗教及所信仰的神明，在平素生活中以倫理為生活準繩；大多數華人所持有的傳統宗教觀，是屬於務實、多元的態度，是抱著開放的精神來接納各種宗教，中國歷史上也沒有正式發展出政教合一的政體。

在大馬，伊斯蘭教馬來化的特殊歷史發展，涵含了宗教與族群的雙重壓力，在馬來人即為穆斯林的意義下，伊斯蘭教國課題包涵了華社對伊斯蘭教與現代化；伊斯蘭教與政治民主化、多元平等；伊斯蘭教與族群認同等社會心理及關係，其複雜面顯然不只是政治選擇的議題。

就 929 宣佈以來，華社對伊斯蘭教國的反應可略分為以下幾種：

一) 以“兩害相權取其輕”來衡量馬來政黨的政治鬥爭，認為伊斯蘭教國只是巫統爭取馬來選票的策略，不會加以落實，華社應該加以容忍，以防備真正的伊斯蘭教國主義者，即回教黨。同時認為華社團體如和回教黨合作，是持“敵人的敵人，即是朋友”的心態。持如此立場的尤以華基執政黨為甚，如馬華公會。

二) 視巫統霸權的威脅更甚於伊斯蘭教國的威脅，持這一態度的華人，有些是厭倦巫統長期以來的族群主義霸權，認為與其長期讓巫統坐大，倒不支援回教黨，以分散巫統的實權。這一批人更多為反對黨的同情者，認為伊斯蘭教國是國陣所挑起的課題，基於政黨的鬥爭路線，回教黨表面上是不可能放棄伊斯蘭教國的目標。與其左右開弓，分化在野勢力，不如集中力量打破巫統霸權。

三) 既反對回教黨的伊斯蘭教國，也反對巫統的伊斯蘭教國，緊抓著世俗國的底線不放，如民主行動黨所發起的不要 929 的運動，同時也以知識份子、專業份子等為主。

四) 也有一些人認為伊斯蘭教國只是一個被炒作的“政治課題”，並沒有太大的落實質層面，無需太過誇大或作出太多反應。

Judith Nagata 曾經認為，大馬伊斯蘭教復興也將激發非穆斯林其他宗教的盛行³⁸，實際上，自 1970 年代的伊

³⁸ Judith Nagata, *ibid*, pp205-211

斯蘭教復興運動以來，總體上而言，華社在這一方面衝擊的反彈，不是在宗教上，而是在文化、政治及現代觀上。

1971 年國家文化政策納入“伊斯蘭教為國家文化的核心”之後，大馬華社的反應是自此在文化發展上就自力更生。自 1985 年之後，華社更發起了年度的華人文化節，雖然這波文化運動在華團意識形態去政治化及政治統合的影響下，已失去了當初那股草根的民間力量，可是顯示出了對華人而言，“伊斯蘭教”所涉及的不只是私人範圍的宗教問題，而是公共領域的文化議題。其中最大的因素在於大馬伊斯蘭教高度的馬來人色彩。宗教一旦進入公共議題，所帶來的效應，是超越個人信仰的。大馬華社對待伊斯蘭教的態度，可從華裔穆斯林的困境中窺知，信奉伊斯蘭教即被同化為馬來人的在華人的心理上仍是普遍的。華裔穆斯林經常需面對即不完全被華社接受，又不是馬來人的困境。³⁹就一般華社的視角，伊斯蘭教馬來人化的最大的威脅在於其“同化”的意含。馬來社會的伊斯蘭復興運動在被納入為主流政策之後，華社就深感華人文化在國家文化邊緣化。

大馬被主流政治宣稱為“伊斯蘭教國”，即使保證不會修改憲法，或維持現狀，然而在精神文化方面，大多數為非穆斯林的華人，將進一步的加深被邊緣化的感覺。原

³⁹ Tan Chee Beng, *The Religious of the Chinese in Malaysia*, in Lee Kam Hing & Tan Chee Beng (eds.) *The Chinese in Malaysia*, New York: Oxford Press, pp307-309

本在政治運作方面，華人在政治上的無力，在學術上是早有定論，伊斯蘭教國家的宣稱只是再進一步去證實這一事實。

大馬是否會轉變現有的國家意識形態，也就是修改憲法成為“伊斯蘭教國家”，首先最大的阻力恐怕將是來自馬來社會，非穆斯林社會才是另一股反對力量，也即是在西方教育模式成長的一代，包括馬來青年，即使是支援回教黨，是不是就意味著支援以伊斯蘭教意識態為立國原則的伊斯蘭教國家，或者更多是傾向支援政治的一股道德力量，尤其是 1999 年大選時支援回教黨的馬來選民，仍然是一個很值得再進一步去探討的現象。

評論界指出“在當前的馬來西亞，我們必需誠實的道明，在幾股主要的政治勢力當中，其實並沒有算得上貨真價實的“世俗民主”力量，話說得白一點，就是世俗的並不民主，民主的並非世俗⁴⁰。華人社會在政治上汲汲追求的是“多元平等”，在“世俗民族主義”或“伊斯蘭教國”，或者是“巫統的伊斯蘭國”及“回教黨的伊斯蘭教國”模式的爭議中，所處於的是一個“不會贏”的情境，如何繼續爭取或捍衛“多元平等”的意念，前景將更是不明朗。

除了文化與政治的效應，華社對“伊斯蘭教”國的另一層擔心，是在於伊斯蘭教與現代化之間的問題。大多數伊斯蘭教國家的“相對落後”及“極端”的形象，對年青

⁴⁰ 潘永強，〈擺盪在世俗與民主之間〉，星洲日報，23/10/2001。

一代的華社，無論其教育背景是英文、馬來文或華文教育，都是比較負面的形象。“經濟成長”或“國家發展”是現代政治問題的解藥，也是任何一種意識形態政體必須去面對的問題，在發展中國家尤其是。就目前的局勢，這一層擔心仍未太過顯著，政治上的出路才當前的思考所在。

結 論：

Huntington 所說的“現代民主是西方文明的產物，它紮根於社會多元主義、階級制度、市民社會、對法治的信念、經歷代議制度的經驗、精神權威與世俗權威的分離，以及個人主義的堅持，所有這些都是在一千年以前的西歐開始出現的”，“人們普遍承認，民主依賴於一個壯大的市民社會。在穆斯林社會，的確有壯大的市民社會出現，但這是一個原教旨主義的市民社會，而不是一個世俗的、自由主義的市民社會。”⁴¹

多元、平等、公平在大馬多族群社會所面對的往往是以誰的價值觀來詮釋這些普世的價值，所引發的經常是族群課題，而不是公共討論，西歐文明無法解決這些爭執，企圖以伊斯蘭教價值去解決這一問題，將讓局勢更複雜。伊斯蘭教在大馬政治上究竟應該要扮演什麼的角色，在族群、宗教的糾纏之下，對穆斯林和非穆斯林社會而言，都是一個挑戰。

⁴¹ Huntington 著，舒城譯，〈第三波，二十年之後看未來〉，收於劉軍寧（編），《民主與民主化》，北京：商務印書館。1999，頁 422-428。

多元社會一向都必須面對認同政治（politics of identity）及承認的政治（politics of recognition）的審查。就最簡單的解釋而言，認同一詞表達的是了一個人對自己是誰，以及自己作為人的本質特徵的理解，而“承認的政治”這一命題表明：我們的認同部份是由他人的承認構成的，如果得不到他人的承認，或者只是得到他人的扭曲的承認，不僅會影響我們的認同，而且還會造成嚴重的傷害。在這個意義上，“社會”建立在一種對話關係上，如果一個社會不能公正地提供對不同群體和個體的“承認”，它就構成了一種壓迫的形式。在極端的情況下，認同政治會發展成為壟斷民族文化的闡釋權⁴²。

伊斯蘭教國課題在大馬社會的“認同”及“承認”，就如國家文化政策、國家教育最後目標，往往是在缺乏“對話”之下被完成，其進一步的發展，不只是各族群之間的，也將是馬來政治、知識份子及馬來民間的爭議。

⁴² Charles Taylor, *The Politics of Recognition*, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press, 1985, pp25-73.

從民間社會到公民社會？

——大馬華社民間社會力的局限

馬來新亞華社研究中心副研究員

潘永強

一、前言

法國思想家托克維爾認為，政府集權將危害自由，人們應踴躍組織社團，以營建一個活力充沛的公民社會。¹其實，從新馬華人社會的歷史與形成看來，民間社會力就是透過結社與集結，始將能量展現出來。19世紀以來，華社最初按照方言和宗親體系組織起來，對華人移民有效地起著自治團體的作用，構成華人社會結構的兩大支柱。²

英殖時期的華人社會中，社會結構另一重要支柱是秘密會社(Secret Societies)，俗稱私會黨，也是社會中正常的控制體系的一部份，至1889年被英政府禁止而轉入地下為止。兩次大戰期間，華人民間結社最顯著特色便是校友會的興起。³隨著社會階級的變遷與分化，行會、商團也在戰後復

¹ 托克維爾，董果良譯，《美國的民主》(北京：商務印書館，1996年)。

² 顏清煌，《新馬華人社會史》(北京：中國華僑出版公司，1991)，頁297--298。

³ 顏清煌，華人歷史變革(1403--1941)，收於林水豪等編，《馬來西亞華人史新編》(吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，

原與湧現，加上獨立前後各地華校董、家、教網絡的鋪建起來後，傳統的華社民間社會力的各個組織系統，可算基本成形和建構完成。

所謂“社會力”，就是民間力量集體的伸張。正如蕭新煌表示，真正代表社會力的，不是一般營利性的企業組織，而是具備有“社會主題”，以“改革”自許，並採取持續性之“社會運動”方式進行的民間團體。民間的社會力要經過長期孕育，才有可能形成對政治力和經濟力發生制衡作用。⁴換句話說，這裡指的民間的社會力，即是國家、企業以外的第三部門(The Third Sector)，包括了非營利組織(NPOs)、非政府組織(NGOs)等公民結社團體，加上因應集體需要動員而成的社會運動及公共輿論／媒體的總和。

由於族群政治和宗教等社會和歷史因素，馬來西亞的民間社會力往往是依族群分佈而被切割，一方面彼此競奪政經資源，另一方面則發揮族群內部自發自救的功能，形成一種族群之間既均衡又緊張的動態關係。本文所要討論的華人社會民間社會力的活潑與壯闊，在很大程度上支撐了華人社會的文教建設、權力秩序乃至政治動員。無論在獨立前或獨立後，它們在政治和政府體制外實質形成了另一個帶有“半自治性”的權力體系，並在某種程度上，產生一股抗衡和對應國家權力的力量。

1998)，頁9, 59。

⁴ 蕭新煌，《社會力——台灣向前看》(台北：自立晚報，1989)，頁32--33。

由於存在這樣一股民間社會力，此處就以“華社民間社會”來表述其內涵及其影響。本文旨在初步概括“華社民間社會”的意涵，說明它與現代西方公民社會概念所存有的差異，並進而提出“華社民間社會”的局限與困境所在。

二、大馬華社“民間社會”的意涵

公民社會(Civil Society)這個古老概念近年受到重視，成為政治學和社會學的熱點，是隨著蘇聯、東歐解體，以及第三波民主化中一些威權政體轉型所啟發，人們發現這些國家始終保留了一股與統治者對應、抗衡的力量，維持了公民社會的自主性和不受侵腐的元氣。近期對公民社會的討論，除了這種明顯的抗拒國家幹預的特性外，還彰顯它與政府共同行使“治理”(governance)這道建設性的角色。⁵

公民社會此一概念，最初與民主制度沒有很大的關聯。蘇格蘭思想家 Adam Ferguson 最早於 1767 年使用 Civil Society 一詞時，指的是隨經濟生活富裕，社會需要接受文藝、法紀的陶冶，並要具備公共精神與國民美德。時下所要復興的公民社會概念，是指社會相對於國家，並獨立於國家，它包括了那些不能與國家相混淆或者不能為國家所淹沒的社會生活領域。⁶依託克維爾所言，那是一個由各種獨立

⁵ 俞可平(等)，中國公民社會的興起與其對治理的意義，收於《政治理論在中國》(香港：牛津大學出版社，2001)，頁 312--341。

⁶ Charles Taylor，公民社會的模式，收於鄧正來、J.C. 亞歷山大編，《國家與公民社會》(北京：中央編譯出版社，1999 年)，

的、自主的社團組成的多元的社會，可以對權力構成一種“社會的制衡”。

可是，在漢語世界中，對 Civil Society 的概念曾經有過幾種不同譯法，反映了它的複雜意涵，即民間社會、市民社會和公民社會。其中，民間社會為 1980 年代台灣一些“民間學者”所用，包括南方朔、陳忠信(杭之)、郭正亮(江迅)是最先有意識地引進西方國家與公民社會二元對立觀點，來解答台灣社會的現實狀況，他們以“民間社會”來譯 Civil Society，蘊含“民間對抗官府”，“社會對抗國家”的義理，突顯“官民矛盾”，亦即有意強調“民間”的自主性以及抗爭色彩。⁷

這種“民間社會論”後來受到批評，論者基本上認為這並非一套系統性的論述，過份簡化國家與社會關係，以及忽略社會各部門間的支配關係。⁸鄧正來認為，台灣使用“民間社會”的“語式”具有特殊的實踐性格，它是想對台灣 1980 年代國家與社會之間產生的裂痕和緊張關係急切找出實踐方案，卻有訴諸中國傳統文化的化約論傾向。⁹不過，在“民

頁 3--31。

⁷ 景躍進，“公民社會與中國現代化”學術討論會述要，《中國社會科學季刊》(香港)，第 5 期，1993 年。

⁸ 張茂桂，民間社會、資源動員與新社會運動：台灣社會運動研究方的理論取向，《香港社會科學學報》(香港：城市大學當代中國研究中心)，第 4 期，1994 年秋季。

⁹ 鄧正來，台灣民間社會語式的研究，《中國社會科學季刊》(香港)，第 5 期，1993 年。

間社會論”沈寂幾年後，陳忠信卻在一篇文章中隱約回應，認為當時的批評都是“非歷史的”，抓不到重點。他用當代政治思想家 Charles Taylor 的話說，Civil Society “明確表達了那些為爭取自由空間的人們的希望”，將之譯成民間社會，是指稱從威權國家之權威統治下逐漸解放出來的社會生活範疇。¹⁰

根據 Charles Taylor 的歸納，Civil Society 的意義最少有三層。第一層，存在著獨立於國家權力之支配的自由結社組織，這可說是最低限度的意涵，可以“民間社會”稱之，指涉傳統性格的私性組織，如行會。如果民間社會是具現代性的，具公共性格的，這就進入第二層涵意，即社會能透過前述不受國家權力監護之結社組織，而不是透過政治組織，來建構自己的認同，以此發揮公共角色。進而，第三層意義，這些結社組織在必要時能在公共領域中動員成員的共同意志，有效影響或決定國家政策方向。惟有在這個意涵上才真正構成了“公民社會”。¹¹

經過這樣的梳理，我們認為大馬華社的民間力量，可以“民間社會”形容之。它顯然與成熟的公民社會尚有頗大距離，不過，由於這股力量某種程度上又獨立於國家之外，並

¹⁰ 陳忠信，台灣社會傳統與現代因素的競賽：公民社會出現了嗎？，“邁向公與義的社會”研討會論文(台北)，1999年11月27日。

¹¹ Charles Taylor，公民社會的模式，收於鄧正來、J.C. 亞歷山大編，《國家與公民社會》

履行一些社會職能，在社會基層間享有一定的權力與聲望，自然構成了 Civil Society 的第一層意涵。

民間社會這個名詞，本是中國傳統所固有。林毓生認為，傳統中所謂的民間社會，用英文來翻譯，大概應作 private society (私性社會)，那是私的性格很強的民間組織，如行會、幫會、寺廟等，不能與現代的公民社會相提並論。¹²如希望民間社會能夠促進民主政治的良性發展，進而轉型為公民社會，則它不只需要獨立於國家以外，而且還需要經過創造性的轉化，進入政治過程，養成公共性格，最終參與或影響國家政策的制定和討論。

在這裡，公民社會的概念，顯然不適合表述當前大馬華社社會力的實質狀態。華人社會雖然有許多商業公會和傳統形式的民間組織存在，但它們絕少可以類比為西方政治學中制度化的“壓力團體”，早期人們只不過從這些民間團體中尋求安全感，並借參與獲得保護和認同。後來更由於族群政治的格局限制，民間菁英當事業有成，欲建立名譽，而政治上又無適當通道，或無充份的從政意願，人們才會投身傳統社團，尋求支援，以獲取權威。¹³

不過，從獨立前後到 1980 年代末期，儘管民間活力蓬

¹² 林毓生，中國傳統的創造性轉化，《歷史月刊》(台北)，1996年4月，頁72--82。

¹³ 謝劍，文化融合抑文化內衍？以吉隆坡客家社團的發展為例，發表於1999年台灣東南亞區域究年度研討會，1999年4月，台北。

勃，卻只有少數資本家勢力能夠透過有組織的商會和公會發揮政治影響，但這種方式自七十年代土著主義興起後亦受到衝擊，華裔民間資本轉而依附政治勢力。¹⁴可是，真正的華社“民間”依然持續興盛和壯大，沿用舊有方式生存和動員，八十年代後反而逐次成長，個中最大原因實跟體制中的政治失靈，或政黨失靈大有關係。

Lucian W. Pye 認為，傳統社團沒有隨時代轉換為壓力團體，以影響國家公共政策，反而替代政府為會員提供服務，這種現象反映了政府的弱點，因為政府的功能不足，致使許多組織負起了“準政府”的功能。¹⁵事實上，由於民間社會在資源分配上被排斥，而政治代言的政黨管道也無力阻止頹勢，被迫自發自救，承擔許多當局棄而不顧的國家義務和社會福利。例如，母語教育的發展，民族傳統的維系，文化藝術的經營，甚至馬華文學的堅持，以及民權事業的奮鬥，都在在發現“民間”落力的付出，民間社會力於是成為對應／對抗國家霸權論述的最充裕能量。陳祿漪就形容，教育團體董教總為一抗衡國家文化霸權的機構。¹⁶

民間必需在自籌自資自發的情況下，在國家資源以外從

¹⁴ E. T. Gomez, *Chinese Business In Malaysia : Accumulation, Accommodation And Ascendance*(Surrey : Curzon Press, 1999)

¹⁵ Lucian W. Pye, *Southeast Asia's Political System*(New Jersey : Prentice-Hall, 1967), p. 63.

¹⁶ Tan Liok Ee, *The Politics of Chinese Education in Malaya 1945-1961*(Kuala Lumpur : Oxford University Press, 1997)

事積極建設，這說明大馬華社民間社會具有鉅大的潛在張力以及豐厚的“社會資本”(social capital)，彼此透過互助、信任和人際網絡，把民間資源作有效整合。這裡我們無疑看見了一股“民間精神”在發酵並起了作用，這種民間精神其實正是自力救濟、自力更生的選擇。它們在權力的邊陲和權力的視線以外，注入和貫徹了民間精神，支撐起整個相對貧弱的文化、社會建設，並在關鍵時刻對應不合理的國家論述。例如，八十年代召開了全國華團文化大會，提呈國家文化備忘錄，籌建華社資料研究中心，舉辦華人文化節，草擬華團宣言，推動民權委員會等等。

可是，這種民間社會或第三部門的內部，又可分為兩類形態。一類是以公共性格較濃厚的非營利組織(NPOs)為主體，另一類則是非公共性格的 NPOs，即所謂的傳統社團和民間力量，其中前者只佔少數而以後者居多。兩者的區別和內部差異，實妨礙了華社公民社會的轉型和發展進程，其中最大關鍵是政治性格的程度與對公共政策的介入熱度。

第一類的民間力量，以董教總、雪華堂、各大型商會等為主，如八十年代的十五華團。這些力量“運動性”比較濃烈，政治性格及其衝擊力度較強，當然表達的議題更加多元，抗爭的訴求較具合理性。總的來說，它們的公共關懷和公共參與比較具有視野和持續性，自主性和抗壓力來得高，因此在華社民間常扮演領導角色。不過，它們有時雖想發揮鬆動威權體制的影響，但往往不被體制接納和認可，而它們在本質上也不對現政權持激進反對立場，只是要求政府做得

更好，更尊重民意，基本上是以一種“要求改革”的角色，在民間與政治力之間發揮溫和互動的關係。在政黨關係上，許多因共同立場一致而對反對黨較友善，但因利益和資源考量，仍偏重經營與執政黨的合作關係。

可是，另一類非公共性格的 NPOs，則呈現出較大的被動性，如一般的行會、鄉會、宗親會、福利、慈善、文教團體等。它們目標是福利和聯誼，但也願意參與社會公益，卻經常表現出被動的呼應而非主動的倡議，不會對政治性課題有表態發言的意願，更沒有介入政治過程的能力。它們的非公共性格也流露在活動方式的保守性和傳統性，如發放救濟金、表揚做好事、施贈紅包米糧，發放會員子女獎勵金，或喜慶飲宴等等。它們是一股可資動員的民間力量，但如果非公共性的訴求沒有經過適度的調整，自主性沒有突顯，則較難期待它們會對公民政治和社會革新，產生更多的催生效用。

三、華社民間社會力的局限

民間社會的活力與影響力，往往系於一國的自由化程度，而自由度較高的環境下，不只有利於民間力量的壯大，它們更是促成政治民主化的重要動力之一。因此，檢驗民間社會組織化與內在資源的多寡，除了結社數量外，還應包括以下幾點：

(一)、測量社會與國家權力關係的指標，包括民間組織自由結社和不受政府幹擾的程度、民間組織類型與活動的

多元化程度、自主性程度的高低、創導力的積極以及影響力的有無。(二)、從民間社會與國家的關係，可以看出該社會的民主化程度，如果民間組織享有愈高的結社自由，和愈有影響政府政策的能力，那麼這個社會的民主化程度就愈高。這裡所指的民主，除了政治民主(如投票、選舉)，也包括社會內部的參與民主。

在馬來西亞的威權民主政體下，因其有限多元的特性，民間結社雖有社團法令的限制，但一般不具政治威脅性的組織皆可註冊成立。不過，民間力量仍受各種條例和法規約束，因此集會、活動自由並非完全受到保障。可是，華社民間社會的諸多局限，除了來自外在、有形的國家強硬機制(hard power)之幹預，更大的禍源其實是來自政治力有敵意的柔性介入(soft power)，其次是華社傳統、落伍、保守意識未經現代轉化所造成的內部緊繃張力，以及社會各部門因建制不健全和功能失靈錯亂而導致的後果。如果以下困境及其造成的結構未能克服與超越，追尋成熟公民社會的願景，就只是可望而不可及。

政黨的邊緣性與滲透性

何啟良曾論及，強大的國家機關限制了大馬公民社會的健全茁長。¹⁷此處不再贅述，但要進一步討論政黨與華社民

¹⁷ 何啟良，路漫漫其修遠兮：馬來西亞國家機關、公民社會與華人社會，《馬來西亞華人研究學刊》(吉隆坡)，第1期，1997年8月。

間社會的互動關係。這裡，我們以執政的華基政黨的邊緣性(marginality)與穿透性(penetration)這種雙元特性，來解釋它們對華社民間的畸型介入。

我們理解到國家統合機制的間歇性運用，即在華社某些領域扶植或選任政治代理人，以削弱民間領導單位對國家機關可能形成的挑戰與威脅。¹⁸例如，過去各地總商會和商聯會是華社活動的積極角色，但在1976年，社團註冊官致函馬華工商聯合會，指示該會必須保持“在商言商”的活動方針，不得涉及有關教育與語文論爭等敏感問題，否則撤銷註冊。¹⁹

也就是說，民間社會的集體行動，只能在國家默許下為之。當國家官僚決定容忍此類行為時，社會是有意願形成並加入這些可以獨立和積極促成集體利益的社團。但正如Schmitter對亞洲民間社會的觀察，當這些團體對官方政策的反對行動超過某些界限时，在制度上就可能撤銷該團體的註冊。²⁰

¹⁸ 潘永強，私性、統合與越位——論華團政治文化與公共參與，《人文雜誌》（吉隆坡），第12期，頁5--12。

¹⁹ 曾松華，華人社會發展(1957--1990)，收於林水豪等編，《馬來西亞華人史新編》（吉隆坡：馬來西亞中華大會堂總會，1998），頁185。

²⁰ Philippe Schmitter，民間社會與民主的鞏固：有關亞洲社會的十個命題與九項思考，收於田弘茂等編，《鞏固第三波民主》（台北：業強出版社，1997），頁410。

但是，除了上層的領導性單位常有被統合的顧慮外，基層的民間組織和社會活動，也面對執政黨的穿透介入，而這卻是政黨功能萎縮和邊緣性之後產生的弔詭現象。因為，馬華和民政這兩個國陣內的華基執政黨，在政府決策中日益邊緣化，為了強化和換取合法性，就被迫需要回到基層穿透民間，以重建和彌補其在社會日漸流失的認受性，其結果自然侵犯與妨礙了民間社會力的自發自主成長。

換言之，馬華與民政因無從在政府中影響決策，在權力和資源爭奪又顯得窘困與邊緣，惟有在政治體系外滲入並穿透社會網絡，才能在族群和民間社會中補救合法性的危機。其次，馬華和民政借其長期的執政資源和基層黨組織，也利於它的地方領袖、官委或民選議員在地方上佈建勢力、融入民間各部門。它們的基層領袖跟地方“士紳賢達”又有很高的相聯重疊性，借助彼等的聲望、服務和小額撥款，很輕易就取得發言地位，交換服從與支援。

於是，馬華與民政在民間社會的穿透能力，表現在眾多華校的董家教機構、社區團體、小販小商公會、勞動職工組織、青年婦女會、傳統血緣地緣社團，以及廟寺、神壇、民俗宗教組織等等。他們或以擔任理事、顧問、贊助人等姿態出現，或受邀主持活動儀式、蒞場致詞。馬華領袖擔任各地華校的董家教與校友會成員，比率甚高。他們平日可能不突顯政黨身份，但關鍵時刻卻發揮作用，例如全國首間宏願華小——首邦市陳禎祿小學董事長李華民，即為馬華州議員，全力為宏願學校護航。

統合與穿透的相互運用，扭曲了民間自主性格。雖然部份政黨成員是以從事公益姿態現身社會，未強調政黨利益，但有者的介入則完全是建立山頭勢力、散播保守和庸俗價值（如當年發動華社思想興革運動），甚至是騎劫民間努力成果，為個人或政黨的形象加分，並在黨選或普選時，成為動員造勢的輔助工具。許多傳統的基層組織，亦因政黨長期的穿透，而養成依賴附從的性格，換取資源和保護，失去自覺與自主。

馬華與民政的穿透性特徵，相當程度上背離了政黨政治的正常功能，導致政黨發展的畸型，從政策功能退化為“泛社會性服務”，拉曼大學就猶如寵絡華社的政黨工具，功利動機流露無遺。其次，它對民間社會長期的穿透，一方面破壞政黨與社會的合理分際，另一方面由於它直接或間接地介入各種行會、職業團體、青年組織、華教機構以及傳播媒體，使其經常為國家機關排除社會阻力，遂成政治控制的工具。

執政華基政黨的穿透性，源自它的邊緣性。但是，它作為國家機關代理人而介入滲透民間社會，終致模糊了國家和社會的分野，當社會失去了制衡權力的角色，當然妨礙了它的順利轉型，並發揮公民社會影響決策的作用。

民間統治菁英的局限

民間統治菁英的兩個基本特徵，一是身在民間，二是行使統治(ruling)職能。前一項特徵，使它與國家機關的權力精英相區別，後一項特徵則使它能在社會中行使權威。這裡

所謂的統治不只是政治統治，而有更寬廣的含義，包括領導、管理、協調、仲裁、整合等等。

凡在民間社會中行使上述職能者，即可視為民間統治菁英。而民間統治菁英行使這些職能時所依賴的資源，並非來自國家所賦予的權力，而是來自非正式的影響，包括由財富、威望、能力、知識等衍生出來的。民間統治菁英在位置上，恰好處於國家與民眾之間，成為二者的仲介和紐帶。²¹

華社民間社會統治精英的魄力、行動力的強弱和策略運用，往往對社會動員帶來實質的影響。新馬華人社會在陳嘉庚、陳六使甚至林連玉時期，在政治、社會和文化課題上的動員和掀起的社會風潮，除了歸因於客觀環境的需要，亦不可忽略領導精英所具有的精神風範、號召能量與抗壓毅力。

但是，這種格局的民間領袖及其所展現的高度自主性，如今不只難產，反而流露更多的私性關懷。²²普遍上說，當前華社“民間領袖”們儘量避免與國家衝突或涉入政治，因為害怕失去與政府間的“親暱關係”(cronyist)，所以他們自我設限，寧可只為自己的利益在幕後遊說，而在重大事件時選擇迴避和猶豫

這其實跟國家政經的支配結構變遷大有關係，在戰前或獨立初期，華人商人階層多是憑個人的經營智慧和出色的組

²¹ 孫立平，改革前後中國大陸國家、民間統治精英及民眾間互動關係的演變，《中國社會科學季刊》(香港)，1994年：第6期。

²² 潘永強，私性、統合與越位——論華團政治文化與公共參與。

織管理而崛起，對國家的依賴和庇佑較少，國家也默許他們建立相對自主的權力體系。但是，1970年代後，國家機關威權遞增而對經濟資源的介入日深，令普遍經商的華社民間領袖備受支配，面臨協誘，從而削弱了他們在社會上的自主性。在保護商業利益和捍守公共利益之間，大多選擇前者。

23

當民間領袖或民間統治精英缺乏領導魄力，或主動不作為時，他們在民間社會現身時也難再具備公共性格，未對公共事務和政治過程表現出熱情與關懷。這類“民間領袖”的動機只在享受社會尊榮、個人聲望、權力影響，或建立政經網絡。

由於民間統治精英的虛化與保守化，某種程度上阻礙並削弱民間社會力的整體動員。因為傳統制度化的民間領導機構，如中華大會堂、中華總商會、華總等建制的功能失靈，民間必須自行尋找新的動員領導機制。其次，華社民間社會亦陷入“領導真空”，原有的民間統治精英發揮不了領導、協調、仲裁和整合的功能。國家與社會的衝突缺乏仲介對話管道，最後只有將民間不滿直接指向政府，如白小的社區保校運動。最後，傳統和退化的民間精英，在社會日益多元複雜的情境，已不能反映和代表各種社會的尖銳利益，他們的社會功能與權威性正面臨挑戰並受到質疑。

²³ 參見 E. T. Gomez, *Chinese Business In Malaysia : Accumulation, Accommodation And Ascendance*(Surrey : Curzon Press, 1999)

充滿運動性而缺少制度化

民間社會的公共參與和介入政治的熱情缺乏持續性，往往後續力不足，一旦風潮過去，它的“公共性格”就會變質。林毓生指出，受政治事件影響的以道德與文化訴求產生的“運動”形成的社會組織，往往在一鼓作氣以後，變得派系叢生，成員勤於內鬥和內鬩，因為道德與文化訴求本身的意義與如何落實的問題，在風潮之下凝聚以後，總是需要依靠參與者的解釋，主觀性很強。²⁴

不同於公民社會的成員，由於公民文化的素養，以及遵循公平的、具法治意義的遊戲規則，對它們而言，投身政治過程已經是常態性行為，早已架構起一定的體制形式、行為規範和應對邏輯，有其運作的客觀性。換言之，它們能以制度化的方式進入政治過程，例如組成議題取向的利益團體、遊說單位等等。可是，大馬華社民間力量就欠缺這種專業能力，而處處表露操作上的業餘性和隨意性。

過去華社重大的文化和政治的動員及其活力，多來自急風驟雨式的“救亡”號召，充滿運動色彩和悲情意識，卻缺少制度化的長期建構，包括組織或網絡上的建設和經營、方略的研究和戰略的辯論，至最後都無法創造細緻的成果。七十年代初的華人大團結運動，或近期的華團反對馬華收購南洋報業（期間更傳出華商獻議集資收購），最後不是草草落

²⁴ 林毓生，《熱烈與冷靜》（上海：上海文藝出版社，1998），頁252--253。

幕，就是荒誕走調。時事評論人的罷寫“運動”充滿激情與抗議精神，但後續的介入和走向，卻又缺乏動力。

“華團大選訴求”風波，最明顯揭示這種民間的運動性格。它的風潮驟起是基於集體的族群動員，以道德和文化訴求於社會，而不是公民政治裡，自發自主對理念的認同或信仰上的堅持。它動用傳統的華社民間網絡，利用文化道統作用而迅速集結，因而一鼓作氣，集體的動員也令各個地方勢力減輕個別的责任壓力，並互相掩護。但是，這顯然並非政治過程中利益匯集和表達的正常方式，而更似是一種運動或所謂的“造勢”，勢壯而實虛，並不足以將力量轉化、建構化和制度化。訴求工委會固然是常設性與制度化的努力嘗試，但正因為它的後盾是“務虛”的，竟成無兵司令部，一旦來自國家機關和巫青團的政治壓力掩面封殺而至，四面聲援無力又散渙，正好篤破了它的運動泡沫，使當權者毫不顧忌。

“訴求”風波更加說明，儘管華社民間社會力有條件與能力維持一定程度的自治，並獨立於國家之外適時表達利益，可是，倘若其介入政治的方式，無法克服這種“運動性”過烈且超越制度化意願的姿態，則不只面對幹預時抗壓性不足，政治參與的時間肯定也是短暫的，無法產生持續影響政治決策的功能。

華文教育運動，可算是少數具有制度化能力的持續性社會動員，將散佈各地的華社民間社會力有效地串連和組建起來，並形成具體網絡，而且策略多變。華教工作有它的特殊

性，雖然仍是依靠道德和文化訴求，它卻有明確目標、具體領導以及精神信仰，並發展出堪稱專業的操作能力，易於確立公信。

運動不應只是“衝動”，如何將運動“制度化”，並將民間活力納入公民社會機制，是引導華社民間社會力朝向健全化的關鍵。由於尚缺乏既定和成熟的公民政治遊戲規則，澎湃和巨大的社會能量反而依賴個人權威的領導，終致參與方式無從客觀性。

民間社會的殖民化

由於華社民間社會內在的因素，從而產生許多“殖民化”現象。

成熟的公民社會其中一個關鍵條件，首先是公共領域(public sphere)的存在，允許並創造具有批判性的公共討論和理性溝通，公共領域最重要的形式就是傳播媒體。對大馬華社民間社會而言，過去最有影響的媒體自然就是華文報章。報章如果扮演公共利益的守門人與守護神，就能增進社會的活躍與動員。華團、華校和華文報，構成華社民間的三大支柱。

我們當然不能預設和期待大馬會有哈伯馬斯指涉的那種公共領域的情境，而且本來媒體的環境已不甚理想，可是，從近年來報章的角色和品質的嬗變，卻似乎意味著公共領域更日益受到侵佔和“被殖民”，導致公共輿論遠為低落和受損。一方面，它是面臨權力的殖民，另一方面則是受資

本邏輯的殖民。

權力的殖民，來自國家機關對新聞自由的箝殺和官僚的任性幹預。其次，政黨利用報章作為政爭工具，讓政治幹預長驅直入，最後導致馬華公會收購《南洋商報》和《中國報》，意圖摧毀和主導言論。權力的殖民，以及媒體主管對權力的曖昧依附姿態，惡化並助長了殖民的事實，令華社民間喪失具公信、份量和尊嚴的主流媒體，陷入公信力危機。²⁵

如今報章處於兩難局面，它作為公共論辯的場域和機制，已因權力的殖民而難有作為，以往的社會論戰不復存在。再者，它又深受資本和市場邏輯的殖民，報紙已成自由市場上的商品，是文化工業形態，必須遷就消費社會品味。商品性格使然，導致它在公共領域的嚴肅功能式微，品質和視野卻未有提升。此外，媒體固然深受權力殖民，但在財團化和集中化的趨勢下，它又崛起為社會新興的權力實體。公共領域的淪陷，令民間社會失去溝通和表達意見的現代建制，也使傳統文人清議論政的空間萎縮。

民間社會面對的另一種殖民化危機，則是與社會保守與落後勢力的緊張拉扯。活躍的民間充滿草根與進步氣息，但仍存有內部分化和矛盾，並非完整一致，反而品流複雜、動機模糊，潛伏粗陋、封建的惡性雜質。民間社會的內部差異，

²⁵ 馬華收購兩家華文報社後，派遣洪松堅進駐接管編務。洪氏一年後對外聲稱“馬華收購後，新聞依舊平衡報導。”見《南洋商報》，2002年5月3日。

一來加深溝通成本，二來無益於民間力量發揮建設性的政治影響，三來則是破壞國家與社會分野和民間自主自治的傳統。

必須說明，如果民間內部的差異，只涉及理念不同或路線競爭，尚可透過協商和規範化的方式，容許多元並存。但是，很多冒牌的“偽民間”力量，卻背負國家政治統合的隱議程，從事分化滲透，或毫無成熟政治判斷和自主自治傳統，縱容殖民外力有運作生存空間。例如，馬華黨爭期間，有200個“華裔非政治團體”，聯合聲明感謝首相化解馬華危機。²⁶加上較早時自首相華裔政治秘書鄭文傑上任後，多番借用保守民間力量策動華團獻茶、吃湯圓等活動，以及“七大鄉團籌委會”一些缺乏自覺意識的言論，都明顯帶有外來政治力量介入、幹預和利用的痕跡，製造並誇大了民間假象。

造成民間社會有被殖民的危機，原因是多重的。國家機關對華社民間力量的警覺提防其中緣由之一，其次，則是華社民間力量尚未完全受現代公民社會所需的獨立、自給自足意識所轉化與涵化。不過，這裡必須提出一點觀察，即從華社民間社會的組建方式來看，就發覺至今仍缺乏大量以議題取向和兼具公共性格的現代公民組織。

Schmitter 注意到，印尼或馬來西亞的華人，由於極度依賴家庭、親族和社區的聯系，因此能夠維持高度的集體行

²⁶ 見《星洲日報》，2002年5月7日。這些團體大部份為地方上名不經傳的神壇、廟堂、道觀等等，毫無代表性。

動。²⁷問題是，大馬華社民間大多以“本能的”或是“傳統的”方式自我管理，而非“公民的”方式。許多民間組織的成員，如所謂血緣、地緣和方言群團體，乃一生下來就因某種身份而加入，以家庭、氏族等傳統因素為效忠基礎。它們有別於那些有議題取向的利益團體、專業組織、工會或基金會，其成員對公共事務和進入政治過程不一定有共同的熱情和興趣，有時候，它們甚至是渴望取得國家的垂憐和關愛。這種先天的移民社會組織方式，妨礙了它們發展出更大的自主性和自覺性，甚至折損了對“殖民”和收編的抗拒意識。

四、結語

華社民間社會面對的是一個強勢的國家機關，以及政治幹預的惡劣環境。其次，由於公民社會所需的法治規範、公民道德、公共領域以及相適應的文化傳統仍未在大馬孕育成熟，民間社會力儘管活躍壯闊，亦充滿傳統的雜質和流弊，尚需要現代性的滋育與轉化。囿於現有的民間社會的特性，它若要轉型為現代的公民社會，必須克服以下幾項局限：

首先，大馬華社的民間社會，是一個國家幹預型的民間社會。由於國家與社會的分野仍然模糊，國家意圖統合和滲透的痕跡明顯，民間社會力無法逃離權力的介入和幹擾。在這種國家與社會的關係中，國家提防民間，民間對應朝廷，仍未發展出一種國家與社會互信、互補與互強的良性互動關係。

²⁷ Philippe Schmitter, 民間社會與民主的鞏固：有關亞洲社會的十個命題與九項思考，頁 409。

其次，當前的民間社會充斥私性格局，基本上仍建立在私領域的網絡，即使跨入了公領域的事務，其性格和習氣還停留在傳統手法與視野之內。對民主程序和公共參與仍欠缺乏足夠的關懷。民間社會除力圖擺脫國家的侵佔，尚須確立內部民主和理性溝通，建立制度化的法制倫理和行為規範。

其三，華社民間社會如要轉型為公民社會，它不只需要獨立於國家以外，還需要進入政治過程，養成公共性格，參與國家政策的制定和討論。但公民社會除了自發生成，也有賴於國家的從上而下的寬松，這就需要政治上自由化與民主化的環境配套。民間統治精英的位置相對重要，他們在社會的動員和輿論發言上，扮演了民間領導的作用。

最後，民間社會力要強化體質和建設，特別是自主、自治和自發的性格，抗拒外部殖民與內部的次殖民。雖然它在個別時刻表現了抗拒國家機關協誘的獨立性、反支配性，但卻極為脆弱和不夠堅定。它也需要塑立互相批判和監督的機制，清除雜質與污染，創造並營建批判性的公共論述和內部民主空間。

馬來西亞華文教育的新變化與舊問題： 以非華裔學習華文為例

馬來西亞華社研究中心

莫順宗

1. 華文教育逆流而上

一九八三年的二月，三名馬來亞大學教育學院的教授向馬來西亞教育部提呈了一份報告書，預測西元二〇〇〇年時馬來西亞社會可能發生的種種變化，以及這些變化對全民教育可以造成的影響。既然涉及的對象為全民教育，報告書的範圍當然包括華文教育在內。關於華文教育，這份報告書預言時至二〇〇〇年作為全國華文教育基礎環節之華文小學的學生將會銳減。原因是年輕一代華裔家長的馬來西亞意識日漸增強，自然會放棄以華語為主要媒介語的華文小學，而選擇將子女送往以國語為主要媒介語的國民小學。¹

這份報告書的預言者似乎胸有成竹，而且其所提出的理由表面看來也言之成理，但華文教育在馬來西亞的命運

¹ Leong Yin Ching, Rahimah Haji Ahmad, Ishak Haron, A Study of the Probable Futures of Malaysian Society in the Year 2000 and the Implications for Education (Kuala Lumpur: Faculty of Education University of Malaya, February 1983), pp. 59-60.

最終真的會是如此嗎？報告書設定預言發生的年份，即二〇〇〇年，已經過了兩年，今天我們可以看到的事實是，馬來西亞華人的國家意識確實與日俱增，不過也許令預言者感到尷尬的是，二十年來華文教育的發展依然方興未艾，絲毫沒有衰敗的跡象。究其實，這份報告書的提呈者顯然忽略了對華人心態的瞭解。對大部分華人而言，國家意識的加強，並不表示他們可以忘記身為華人的事實。²值得注意的是，報告書的提呈者可能僅僅考慮了官方的立場，即以一種語文一種文化的單元政策作為國族打造的唯一方案，以取代一直以來由不同種族不同文化構成的多元社會狀態。換言之，這樣的預測多少有意與政府的政策唱和。因此，所謂的預言，更像是政府願望的反映，若要名之為預言，也許稱它為米頓（R. Merton）的“自我實現的預言”，會比較貼切。

² 華人這種國家認同和維護華文教育並行不悖的心態，其實由來已久。以捍衛華文教育而於死後被稱“族魂”的林連玉為例，他早在獨立建國前的一九五二年，即已促使華校教師總會編纂適合本地華校使用的教科書，以取代中國入口的教科書，因為這可使新一代對這片土地產生更濃厚的感情，但于此同時，林連玉堅持華人必須維護中國文化傳統，並以華人自豪。由此可見，所謂華文教育者，一直都在本土化和民族特性之間尋找一個平衡點。何國忠：〈林連玉：為族群招魂〉，《承襲與抉擇：馬來西亞華人歷史與人物文化篇》（臺北：中央研究院東南亞區域研究計畫，2001），頁70。

這份報告書當時應該沒有向外界公佈，至少華人社會對此毫無反應。類似的預言肯定可以教那些極力維護華文教育的馬來西亞華人深感不安。這種官方的聲音，無時無之，馬來西亞華人雖然聽得不少，但危機感始終如一。華文教育在馬來西亞一直都是逆流而上。獨立後不久，馬來西亞政府即以國語是團結各族人民的工具為理由，堅持馬來語文是所有學校最終須使用的唯一語文，並且制定明確的教育政策，限制其他各族母語教育的生存與發展空間。³這樣的政策與英殖民地政府時期不斷干預華文學校的做法，絕對是一脈相承。雖然部分華人早在英殖民地時期，已經因為受英文教育者擁有高人一等的社會地位而放棄母語教育；但基本上華人社會對單一化的教育政策始終不能接受。獨立後，華人社會于二十世紀五、六十年代甚至嘗試爭取華文為官方語文，但由於馬來當權者基於馬來人激烈反對而堅持不讓步，以及執政聯盟的華裔政黨認為此舉會引起族群不和，拒絕與華人社會配合，聲勢浩大的爭取行動最終以失敗告終。一九六九年五一三事件發生後，華文教育的境況更加惡劣。一九七〇年繼任為首相的阿都拉薩（Abdul Razak）施政皆以馬來人意願為依歸，土著主義

³ 例如 1961 年教育法令第 21 條 (2) 有這樣的規定，“教育部長于適當時期可下令將國民型小學（即華文、淡米爾文小學等）改為國民小學”。

空前高漲。華文教育的生存空間逐步縮小，整體華文教育於是呈現下滑的情況。⁴

不過，官方的勢力雖沛然莫之能禦，華文教育的捍衛運動卻從未偃旗息鼓。在巨大壓力之下，華人社會的意志反而更加堅定。華文教育在華人的眼中，是維護華人身分與傳承華人文化的先決條件。於此情況下，任何對華文教育不利的問題，都會引起華人社會激烈的反應。華文教育因此被形容為“馬華問題”之大者。⁵事實上，為了華文教育的生存與發展，華人社會不知投入多少的心血與金錢。正因為華人社會的堅持不懈，加上客觀環境的改變，華文教育漸漸走出低潮。一九七〇年代，由於英文小學逐漸改用馬來語教學，部分原來打算選擇英文小學的華裔家長，在馬來文和華文之間，傾向改送孩子進入華文小學，使華小學生人數逐年增加。⁶到了八、九〇年代，臺灣資金的流入與大陸經濟的起飛，造成華文實用價值日增，華文教育於是更加蓬勃發展。

⁴ 利亮時：〈探討五一三事件對華文教育所造成的影響〉，《人文雜誌》，第十五期，2002年5月，頁20—31。

⁵ 許德發：〈“馬華問題”之大者〉，《人文雜誌》，第二期，2000年3月，頁2。

⁶ 林水：〈馬來西亞小學及中學華文教育的發展〉，《馬中文教與思想抉論》（吉隆坡：藝青出版有限公司，1998），頁67。另外，據2001年9月2日《星洲日報》報導，馬來西亞首相馬哈迪莫哈末（Mahathir Mohamed）也承認當年政府為推廣國語，關閉英校，結果使華校壯大起來。

首先，原有的一千兩百多間華文小學與六十多間華文獨立中學，大多數都呈現欣欣向榮的氣象。不僅如此，馬來西亞華人近十年內甚至創辦了南方學院、新紀元學院等華文高等學府，成功建立一個從小學、中學到大專的完整母語體系。如果與其他華人聚居的東南亞國家比較，馬來西亞的華文教育可算表現出色。許多東南亞國家的華裔子弟只能到補習班或夜校學習華文，華文已經從母語變成第二語文，或第三語文。而在馬來西亞，目前絕大多數華裔家長選擇讓孩子接受至少六年的小學華文教育。⁷到了中學，甚至大專階段，仍然選擇到華文獨立中學與華文大專等華人母語教育學府求學的華裔子弟，數目也相當可觀。有學者因此認為，“馬來西亞華文教育在海外華文教育中應說是個例外”。⁸

更特殊的是，雖然華文教育在體制內的地位始終變化不大，雖然官方對華文教育的態度漸趨溫和之餘，卻又鮮有實質善舉；不過，近十餘年來在馬來西亞華人母語教育體系裏，卻出現越來越多的非華裔子弟，其中不少還是馬

⁷ 根據馬來西亞教育部近年出版的《小學資料統計》顯示，在華文小學和國民小學之間，百分之八十以上的華裔子弟就讀于華文小學，這個比例甚至逐年上升，至一九九八年已經上升至百分之九十點見馬來西亞華校教師總會、董教總全國發展華小工委會：《二零零零年工作報告書》（吉隆坡：馬來西亞華校教師總會，2000），頁132。

⁸ 周聿峨：〈新馬菲泰華文教育的重新定位〉，《海外華文教育文集》（廣州：暨南大學出版社，1995），頁165。

來子弟，與華裔子弟一起接受“華人的母語教育”。原來幾乎清一色華裔子弟就讀的華文學校，現在漸漸多了馬來、印度等不同膚色的學子，這絕對是罕見的景象。可以肯定的是，在族群關係依然脆弱的馬來西亞，越來越多的非華裔學生到華校求學，對華文教育而言，顯然是重要的變化。這個現象的產生，在一定程度上意味著華文教育已經跨出“華人母語教育”的範圍，其物件不再僅僅局限于華人而已，這樣的變化肯定進一步加強馬來西亞華文教育在海外華文教育的特殊性。但從馬來西亞華文教育的角度看此現象，更值得我們關心的應該是，非華裔學習華文的真正情況到底如何？華文教育是否會因此而有更寬廣的發展空間？面對這個變化，華人社會態度為何？有沒有借此設法改變華文教育的境況？與此同時，手操大權的馬來當權者對此又持有什麼看法？這些都是本文擬議探討的重點。

2. 非華裔學習華文的熱潮

關於馬來西亞非華裔學習華文，必須強調的是，這種現象其實早已有之，並非始於近年。一直以來，在極度不利華文教育發展的環境中，有一小部分非華人卻認為通曉華文具有與華人經商、文化交流等好處，因此積極學習華文，有者甚至將子女送往華文學校，特別是華文小學就讀。以一九七一年為例，當年在西馬華文小學就讀的學生總數為四十一萬三千二百七十人，其中華裔學生人數為四十萬九千九百八十人，馬來學生二千五百三十人，印度學

生五百二十二人，其他種族學生二百三十八人。⁹以上數位顯示，該年華文小學，非華裔學生總人數共為三千二百九十人，不過這個數目僅占該年西馬華文小學學生總數的百分之零點八而已。由此可見，到華校求學的非華裔畢竟只屬極少數。而且這些非華裔學生有一些可能還是因為居住在某所華文小學附近，為了方便緣故，才作此選擇。實際上，直至最近十餘年，非華裔學習華文才漸見潮流。以華文小學為例，非華裔學生逐年增加，這可從下表看出：

	華小學生總人數	非華裔學生人數	非華裔學生之比率(%)
1989	567,803	17,309	3.048
1990	574,919	18,379	3.196
1991	575,108	19,488	3.388
1992	579,285	20,559	3.549
1993	586,469	21,508	3.667
1994	583,825	32,203	5.515
1995	599,500	32,734	5.460
1996	587,221	37,519	6.839
1997	601,891	49,639	8.247
1998	601,155	52,043	8.657

資料來源：1989 至 93 年之統計數字為當時的馬來西亞副教育部長馮鎮安提供，見 1993 年 10 月 17 日《南

⁹ 林水：〈馬來西亞小學及中學華文教育的發展〉，頁 67；教總出版小組編：《教總 33 年》（吉隆坡：馬來西亞華校教師會總會，1987），頁 882。

洋商報》，轉引自《九三年華教節特輯》（林連玉基金委員會，1993年12月18日），頁94；1994至98年之統計數字則由馬來西亞教育部提供，轉引自《華小之聲》第三期（董教總華小工委會，1999年2月），頁18。

由上表來看，一九八九年非華裔學生在全國華文小學學生的比率為百分之三點零四八，但此後人數與比率逐年上升，到了一九九八年占華文小學學生的百分之八點六五七。至於一九九九至二〇〇二年的華文小學非華裔生確實人數，尚未見教育部或其他有關單位的公佈，但依照整個發展趨勢來看，非華裔學生的人數與比率應該是繼續上揚的。董教總全國發展華小工委會于一九九九年六月提呈給首相的教育備忘錄中，就提及華文小學非華裔學生于一九九九年已達六萬五千人。¹⁰今年初，教育部也證實華文小學非華裔生已經達到六萬人，並且指出其中兩萬四千個學生是馬來子弟。¹¹這些數字與一九九八年的五萬二千零四十三人相比，又增加了將近一萬人。若此二數字屬實，那麼從一九九九年起，華文小學非華裔學生的比率很可能已經超過百分之十。這些持續揚升的數字，說明了越來越多非華裔接受與認同華文教育，如果熱潮繼續升溫，未來也許會改變馬來西亞華文教育的版圖。正常的情況是，如果馬

¹⁰ 這份教育備忘錄，見《1999年董教總母語教育宣言》（馬來西亞華校董事聯合會總會，1999年8月1日），頁6-13。

¹¹ *Mingguan Malaysia*, 27 Januari 2002.

來西亞華人母語教育能得到他族的認同，特別是主導政府的馬來族，那麼對華文教育在馬來西亞未來的發展絕對有利。

另一方面，馬來西亞非華裔學習華文，並不只限於華校，即華人的母語教育體系之內。正如其他許多國家一樣，華文是大專院校或語文中心開設的其中一門外語。數十年前部分非華人或不諳華文的華人已通過這些管道學習簡單的基礎華文。就以專為馬來人與其他原住民而設的瑪拉工藝大學（前身為瑪拉工藝學院，一九九九年升格大學）為例，早於一九六八年即為其學生開辦華文課程。而當華文近年來地位提高後，這些課程越來越受歡迎。根據《星洲日報》分別於一九八三年與一九九一年對該校學生選讀華文的兩次報導，顯示學生人數，于相差八年之間，已從九百名增加至逾三千名。¹² 十年後的今天，人數更是倍增，據該校中文部主任蘇偉妮透露，選修華文的學生估計將近六千名。¹³ 大專學府開設外語課程，本來是尋常事；但選修人數如此龐大，顯然可以證明學習華文的熱潮已經在馬來西亞非華人的圈子裏形成。

不僅高等學府如此，據說連國民小學的非華裔學生也掀起華文熱。國民小學的主要媒介語是馬來語，但學生中若有華人或印度人，且有足夠的人數，其家長可以要求學校開設母語班。不過，根據一九九五年一月七日《南洋商

¹² 見 1983 年 6 月 17 日與 1991 年 2 月 14 日的《星洲日報》。

¹³ 這是蘇偉妮於 2001 年 9 月向筆者透露的數字。

報》報導，馬來西亞森美蘭州一間國民小學，學生全為馬來人，卻要求教育部調派華文教師，為該校六十余名有意學習華文的馬來學生開設華文班。¹⁴

也許是為了順應這股潮流，一九九五年十月七日，當時的教育部長納吉敦拉薩（Najib Tun Razak）出席馬華公會創辦的拉曼學院畢業典禮後，宣佈教育部擬議將華文與印度淡米爾文列入國民小學的課程內，讓所有國小學生自由選讀。當然不能否認教育部此舉是由於開明對待國內各族語文所致，特別是淡米爾文也與華文獲得相同待遇，正好有力說明這一點。不過，且不論教育部為何擬議將淡米爾文列入國小課程內，我們相信華文的列入絕對是與華文的價值日增有關。

早於一九八〇年代末，我們就可以發覺馬來西亞政府已經感受到華文的地位，尤其是經濟地位的提高。一九八八年五月六日，據報章報導，為了吸引台資，為了迎合投資者的需要及為了方便聯絡，麻六甲州政府率先為高官開辦華文班，連日理萬機的首席部長也參加華文課程。¹⁵同年八月十九日，當時的政壇明日之星教育部長安華依不拉欣（Anwar Ibrahim）指出，華文在本區域的地位日形重要，政府已加緊鼓勵各族人民學習華文。¹⁶此後政府要員呼籲國人

¹⁴ 《南洋商報》，1995年1月7日。

¹⁵ 《一九八八年華教節特輯》（林連玉基金委員會，1988年12月18日），頁77。

¹⁶ 同前注。

學習華文的聲音時有所聞。安華依不拉欣於一九九三年當上副首相後，類似的呼籲更頻密。而面對非華人學習華文的此種變化，我們極感興趣的問題是，馬來西亞的華人到底看法如何？他們採取了什麼行動，以應此變？畢竟華文教育是華人最關切的問題，而這些變化可能會影響華文教育未來的路向，對他們的立場與心態作出分析，是絕對有必要的。

3. 華人社會欲喜還憂

馬來西亞華人社會對國內越來越多非華裔學習華文的現象，一直都深切留意。幾家華文報章有關這方面的報導與評論頻頻可見。一般觀點都認為，這個現象證明了華文的價值提升，華文教育受到肯定，對此非常樂觀其成。事實上，與馬來文和英文相比，華文在馬來西亞是弱勢語文，並且長期受到壓制，非華裔學習華文，當然是深受華人，尤其是受華文教育者歡迎的。關於這一點，我們可以引用華文報章一位華校生的一段文字，以詳加說明受華文教育者對友族學習華文的心理：

讀小學時班上有個馬來同學，中學裏也有一個印度學生和一個馬來學生。他們都是我們學校的特優——特別優待——學生。想想看華人子弟許多都不讀中文，現在有“異族”那樣熱愛支持我們的文化教育，我們怎麼可以不特別愛護照顧他們呢，也不應該苛求他

們的成績，以免嚇跑他們，因此：學雜費減免，考試分另加。這絕對沒有媚外的意思，這是我們非常重視別人對我們的文化教育的肯定。¹⁷

由此可知，受華文教育者在長期壓抑之下，是很渴望受到肯定與認同的。如今友族的華文熱，終於讓他們真正感受到華文極有可能從弱勢轉變成強勢語文，對這股學華文的熱潮，當然是充滿期待的。與此同時，必須一提的是，非華裔熱衷學習華文，常常會令受華文教育者聯想到“許多不讀中文的華人子弟”，一方面是感歎這些不知愛惜母語的同胞，一方面借此強烈對比呼籲華人子弟支持母語教育。常聽見的論調是，連非華裔都學華文，何況是黃皮膚的我們。這當然有借題發揮的意味，但由此可知，華文價值的提升，以及非華裔學習華文漸成潮流，使受華文教育者對母語母文增加不少信心，甚至心生吐氣揚眉的感覺。

另一方面，我們可以看到馬來西亞政府的華裔代表，表現也相當興奮。政府中的華裔代表，向來被華人社會視為保護華文教育不力。非華裔學習華文漸成風氣後，在華文教育課題上，政府中的華裔代表在面對華人社會時，也可以有所交待。早在一九九五年，當華文小學非華裔學生遞增至三萬余人時，當時的副教育部長馮鎮安因此預測，到了二十一世紀，華文將成為馬來西亞三大民族共通語

¹⁷ 哲凡：〈華文的實用價值〉，《南洋商報》，1993年6月28日。

文。當然，他不忘強調華文在馬來西亞取得良好的發展及地位，全賴政府的開明政策所致。¹⁸ 姑且不論是否有邀功之成分，可以肯定的是，對政治人物而言，這絕對是可以向華社報的喜。

相對於華裔政治人物的樂觀，數十年來極力捍衛華文教育的華人民間教育團體董總（馬來西亞華校董事聯合會總會）與教總（馬來西亞華校教師會總會），就顯得非常審慎。在董教總出版的刊物裏，經常可以看到有關非華裔學習華文的報章轉載或報導或人數的統計數位，不過董教總領導人沒有因此發表過對華文教育樂觀的看法。相反地，董教總有時反而對某些政府推動的非華裔學習華文的計畫抱持懷疑態度，認為其目的是對華文教育居心不良。最明顯的例子就是教育部一九九五年計畫將華文納入國民小學的課程內，供就讀于國民小學的各族學生，特別是馬來學生選讀的事件。董教總於計畫公佈後即表明立場，認為此計畫會對華文小學產生不良影響。其一，國民小學並沒有足夠的華文教師，教育部可能會從已鬧師資荒的華文小學抽調教員。其二，原來打算送孩子到華小的家長，可能改送孩子到同樣設有華文科的國小，可是僅得一科華文的國小，根本不能算是真正的華文教育。當然我們也許可以批評董教總的立場太過一面倒，完全否定政府可能具有的善意；可是如果從整個馬來西亞華文教育史來看，董教

¹⁸ 《聯合早報》，1995年9月6日。

總的憂慮並不完全沒有根據。就算時至今日，馬來當權者對華文教育的態度，依然未能令華人社會真正放心。

4. 馬來當權者的立場不明

近十年來，我們確實可以比較頻密地聽到國家最高層領袖，諸如首相馬哈迪莫哈末以及前副首相安華依不拉欣，發表對華文教育具有善意的言論。當然不能否認，這些言論可能只是為了討好華裔選民，一些則是出席華人社會活動時的場面話；而實際的情況是除了華文媒體，其他語文媒體，幾乎從不報導。但部分言論相信是出自真心誠意。前文提及安華呼籲馬來人學習華文，應可作如此觀。安華曾在巫統區部，甚至伊斯蘭教大學等非華人場合中提出華文的重要性，鼓勵馬來人學習華文。可惜的是，政府要員雖然常常出言強調華文的重要性，卻沒有在行動上大大幅度放寬華文教育的發展空間。

首先，雖然越來越多非華裔，尤其是馬來學生到華小求學，加上華裔人口增加，華文小學應隨時日增建；但教育部卻不肯按照需求興建華小，結果造成華小學額供不應求。據八打靈區國會議員林祥才透露，其長女就是因為華小額滿，被迫報讀國小。¹⁹連執政黨議員的子女也入學無門，可見華小學額確實嚴重不足。因此，當教育部宣佈擬議將華文列入國小課程內時，董教總不禁有此一問：“政府一方面不充許興建新的華小，鉗制國民接受華文教育的

¹⁹ 《南洋商報》，1996年2月23日。

機會；但另一方面卻又將華文列入國小正課，鼓勵國民學習華語華文，當局這種做法用意何在呢？”²⁰ 董教總的質疑，讓人看到官方立場的矛盾。而這種矛盾，顯然是馬來當權者逐漸認同華文經濟價值日增之餘，卻又不願對國內華文母語教育大幅度放鬆所致。同樣是華文，華人接受母語教育則妨礙國民團結，但非華裔，尤其是馬來人學習華文，卻是順應時勢。由此造成華人社會無法接受的雙重標準。

另外，教育部長期以來沒有辦法解決華文教師短缺的問題，也使政府鼓勵非華裔學習華文的行動，顯得缺乏說服力。華文教員短缺是陳年老問題。但政府若有計劃推廣華文的學習，特別是開辦國小華文課程，在情在理都應該培訓足夠的華文師資。出乎預料的是，華文教師短缺的問題至今一直沒有徹底解決。年前《南洋商報》就曾有一篇社論指出，“隨著華文的國際地位大大提高，以及華小容納大量的非華裔學生”，政府應積極培訓華文教師，但政府卻依然故我，其表現令人難以理解。²¹ 針對這一點，董總主席郭全強看得相當透徹，他表示包括師資短缺在內的種種華文教育問題，都是因為“國家單元化教育政策”在作祟。²² 換句話說，政府的教育視野雖然已經有所擴大，但

²⁰ 《華小之聲》第二期（董教總華小工委會，1998年8月），頁18。

²¹ 《南洋商報》，1999年7月7日。

²² 《星洲日報》，1999年8月28日。

依然堅守舊有的單元化教育政策。其結果是，這不但使政府看起來言行不一，也使政府沒有辦法進一步推動非華裔學習華文的計畫。上述一九九五年國小學生學習華文的建議，就因為沒有足夠的華文教師，直至今天依然無法全面落实。

除此，教育部在擔任華文小學五個高職者必須諳華文的事件上，²³至今仍然與華人社會以及董教總糾纏不清。時有傳聞教育部不遵守諾言，目前尚有不少華小不諳華文的課外主任，仍未調走。而教育部的解決方法竟然是讓這些不諳華文的華小課外主任，參加一個短期的華文課程，即可名正言順在華小留任。²⁴教育部如此毫無誠意的舉動，無怪乎會令著名華文教育領袖陸庭諭擔心在瑪拉學習基礎華文的馬來與其他各種土著畢業生，雖然只略通華文，但有朝一日卻被派到華小擔任校長。²⁵陸庭諭也許是過慮了，但政府一直以來的表現令人不敢斷言這樣的憂慮是多此一舉

²³ 1987年，教育部委派不諳華文者到華文小學擔任要職，引起華人社會強烈反對，內閣遂於1988年4月27日通過“四一方案”，對華文小學高職的資格作出決定，即華小的校長、第一副校長、第二副校長及下午班主任必須具有馬來西亞教育文憑或初級教育文憑或相等程度的華文資格，而課外活動主任雖然不需具有上述的華文資格，但必須諳華語華文。

²⁴ 《華小之聲》第三期（董教總華小工委會，1999年2月），頁16。

²⁵ 《通報》，1992年5月13日。

的。另外，從陸庭諭的憂慮，我們終於可以瞭解為何董教總對非華裔學習華文的熱潮始終抱持著審慎的態度。

事實上，馬來當權者確實仍未真正放棄將馬來文定為一尊的計畫。可以這麼說，鼓吹學習華文，半為順應時勢，半為討好華人，真正來到落實的階段，就顯得言行不一致了。一九八八年十月十五日，當時在任教育部長的安華表示，政府鼓勵我國各族學生，以華文作為第二種可能學習的語文，並透露政府已經派遣國家教育顧問阿旺哈沙烈到中國，以研究適合我國學生就讀的高等學院。²⁶ 一九九一年一月二十一日，阿旺哈沙烈卻在一項有關馬來文的研討會中，發表題為《國語成為小學教育唯一教學媒介語：可能嗎？》的論文，表示於二十一世紀首十年非馬來人的子女就讀國小的目標有可能達到，屆時就可實現前首相阿都拉薩的遺願。當時為這項研討會開幕的正是安華。²⁷ 舉出這些例證，並不是為了證明政府要員的言行不一，只是想說明正是因為馬來當權者的立場不明，華文教育在馬來西亞雖然有新變化，卻不能擺脫舊問題。

當然以上舉出的事例，距今已有十年以上，但類似的例證，這十年來仍然時有所見。今年三月，多次讚揚華小辦學出色的首相馬哈迪受詢馬來子弟到華小念書是否跟各族學生到國民學校求學一樣，可以達到國民融合的目標時，雖然表示政府不阻止馬來學生就讀華小，但卻“半開

²⁶ 同注 15。

²⁷ 《星洲日報》，1991年1月22日。

玩笑”地回答表明政府的立場：“我們不鼓勵他們這麼做，否則馬來西亞將成為中國”。²⁸政府的立場，看在華人的眼裏，已經不是非華裔學習華文，華人應該歡迎不歡迎的問題，而是華文教育的地位始終不明確，前景也始終還是不明朗，離開“輕舟已過萬重山”的境界，還很遠呢！

總而言之，從非華裔學習華文熱潮中，我們看到馬來西亞華文教育的新變化，但礙于官方思維的一成不變，華文教育長期以來的種種困局暫時尚無法打開。官方的思維基本上是政治的，而非教育的，在這種情況下，華文教育的格局暫時未能有更突破性的變化。但華文教育所以有今天小康局面，全賴華人社會，特別是華文教育工作者長期以來的自強不息。華文教育工作者早已習慣在逆境中奮發前進。其實，樂觀地說，華文教育正處於前所未有的佳境。而非華裔學習華文漸成熱潮，更可以視為馬來西亞華文教育的“鐵樹開花”。²⁹政府的立場目前確實依然如故，

²⁸ 《星洲日報》，2002年3月14日。

²⁹ “鐵樹開花”在馬來西亞華文教育史上是一個重要典故。1969年4月15日，華人社會申辦獨立大學運動正如火如荼進行之際，當時的馬華公會總會長陳修信表示獨立大學要在馬來西亞成立，有如期待鐵樹開花，是絕對不會成功的，作為華人社會的重要領袖，他的言論當時引起華人社會激烈反應，見何啟良：〈陳修信：貢獻與局限〉，《匡政與流變：馬來西亞華人歷史與人物政治篇》（臺北：中央研究院東南亞區域研究計畫，2001年12月），頁118。學者何啟良後來更借此形容馬來西亞華文教育發展史為一個可歌可泣、洶湧澎湃、“鐵樹開花”的故事，見〈歷史的呼喚、文化的感召：馬來西亞華文教

但正因為如此，華文教育工作者，更應把握每一個有利華文教育發展的機會。因此，結束本文之前，我們或許可以針對華文教育工作者，在非華裔學習華文可以充當的角色，略作補充。

嚴格地說，華文教育工作者至今仍未認真看待非華裔學習華文的熱潮。其實，華文教育工作者于此潮流，絕對是重要的促成者。馬來西亞非華裔雖然主要受世界風尚影響而學華文，但若沒有華文教育工作者幾十年來堅持下來的完整母語體系，以及相對較高的華文水平，非華裔不會有良好的學習華文環境。與此同時，今天在各大專、政府機構、語言中心教授基礎華文的師資，不管是華人或非華人，幾乎都由馬來西亞一代又一代的華文教育工作者，栽培成材的，否則此種熱潮必要大打折扣。可惜的是，我們一般上只會以非華裔學習華文的活生生例子，批評受英文教育者或送孩子到國小的家長，不知愛惜母語。這種“借題發揮”的做法，當然無可厚非，但批評不知愛惜母語的華裔之余，卻不能忘記“主題”，忽略了這些懂得愛惜華文的非華裔，特別是到華小與華裔子弟一起接受華人母語教育的非華裔學子。若他們學無所成，我們就真的是在“誤人子弟”了。華文教育工作者對學習華文非華裔不經意的忽略，可能源于華人社會在華文教育問題上長期以來養成的“被動捍衛”的性格。在官方的高壓下，華人社會

育史的啟示》，《文化馬華：繼承與批判》（吉隆坡：十方出版社，1999年4月），頁163。

早已喪失“主動促成”的特質。關於這一點，華文教育工作者也許可以參照本文開篇時提及的報告書，提出一個“自我實現的預言”，化被動為主動，在重重困難中，為馬來西亞華文教育的未來擬定一個目標。

陸

附

錄



總結及謝詞

籌備與工作委員會主席

楊松年

非常謝謝各位參與這個由臺灣佛光人文社會學院、馬來西亞華社研究中心、新加坡新社聯合舉辦，新加坡國立大學中文系協辦的第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會：21世紀台灣、東南亞的文化與文學國際學術會議。這個研討會原本是由臺灣佛光人文社會學院、馬來西亞華社研究中心、新加坡新社聯合舉辦，新加坡國立大學中文系聯辦的，不過由於新加坡國立大學中文系較遲申請經費，臨時請新加坡新社的社長陳榮照先生拔刀相助，使這個研討會得以如期舉行，於是聯辦組織乃由新加坡大學中文系，改為新社，而新加坡國立大學中文系提供會議地點，成為協辦組織。

參與這個會議並發表論文的學者有十四位，其中臺灣學者十位，新加坡學者五位，馬來西亞學者三位。論文範圍有涵蓋較為廣泛的區域如東南亞區域的，有關於臺灣、新加坡和馬來西亞的，討論課題有關於文史的，有關於報業的，有關於文學的，也有關於文化與社會的。即使是文學的課題，有關於新文學的，也有關於舊體文學的，在新文學的課題上，有些學者重視文學傳播出現的問題，有些關心鄉土文學的問

題，有些關心邊緣文學的處境的問題，也有些著眼于各種文類文學的探討，如有討論詩歌，討論小說，討論戲劇的。在討論的過程中，與會學者提出許多寶貴的意見，其中一些學者表示，在探討區域文學上，比較文學中的平行與影響研究方法論可以發揮重大的作用；一些學者也提出更好的改進現有的文學史著作的意見；一些學者也指出了在多元民族與多元文化的社會中所需關注的文學、文化的問題。

與會學者紛紛表示由不同地區的學術組織來舉辦像這樣的會議的意義是非常重大的，並表示會議應當如會題所顯示的，有第一屆，也應該有第二屆，如是地定期舉辦下去。可以向各位宣佈的，這次會議的舉辦組織人，佛光大學校長龔鵬程教授，華社研究中心主任文華強教授，和新加坡新社的副社長楊松年教授已同意第二屆新世紀文學文化研究的新動向研討會將在明年年底或後年年初在馬來西亞舉行。

本會議所發表的論文，將在經過審查與作者的修改後，出版成書。

作為會議的籌辦人，我要借這個機會謝謝台灣教育部，提供出席會議台灣學者的各項經費以及出版本書的費用；也要謝謝佛光大學校長龔鵬程教授，華社研究中心主任文平強教授，前主任林水椽教授，新加坡新社社長陳榮照博士，有這三個組織的資助和籌劃，這個會議才能取得圓滿的成功。

要謝謝協辦組織新加坡中文系提供在新加坡開會的地點，謝謝新加坡同安會館、福建會館、怡和軒、竹林寺在新加坡的接待，特別是新加坡同安會館多日來提供車輛交通的方便，以及總務陳興庭先生親力親為的接待；要謝謝吉隆坡酒店和會場的贊助人綠野休閒城的李德誠先生，優美的綠野仙蹤酒店和舒適的會場給與會者留下難以磨滅的印象；要謝謝華社研究中心總務陳正志先生，孝恩文化基金執行長王深發先生，熱心人士黃東山先生的晚宴招待。還有馬來西亞星洲日報、佛光會的盛情接待。這次的會議，不但給與會者一次學術意見交流的機會，也讓遠地而來的學者有機會與各地的民間團體和組織交流，從而比較深入地了解各地的社會情況。

很明顯的，參與這個會議的臺灣學者最多，我們應該為他們的熱烈支持喝彩。

謝謝熱烈出席會議的團體代表、記者和公眾人士。讓我們一年後再相會。

謝謝。

第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會：

21世紀台灣、東南亞的文化與文學

2002年6月24日 新加坡

2002年6月27日 吉隆坡

主 編：龔 鵬 程、楊 松 年、林 水 椽

指導單位：教 育 部

承辦單位：臺 灣 佛 光 人 文 社 會 學 院

聯辦單位：馬 來 西 亞 華 社 研 究 中 心、新 加 坡 新 社

協辦單位：新 加 坡 國 立 大 學 中 文 系

出版者：南 陽 學 社

第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會：

21 世紀台灣、東南亞的文化與文學

會議程序

新加坡

6 月 24 日

上午九時正

開幕式

研討會主席楊松年教授致歡迎詞

新加坡國立大學中文系主任王潤華教授致詞

新社社長陳榮照教授致開幕詞

佛光大學校長龔鵬程教授致開幕詞

上午十時正

茶點

上午十時卅分

第一場討論：前瞻與回顧

主席 翁玲玲博士

一、臺灣—龔鵬程：廿一世紀華文文學的新動向

二、臺灣—孫以清：東南亞華文報業的未來

三、臺灣—李紀祥：文史間隙之駐停：遣悲懷的召喚

中午十二時三十分

午餐

下午一時三十分

第二場討論：傳播與影響

主席 蘇瑞隆博士

四、新加坡—楊松年：1900 年至 1920 年間台灣新馬舊體文學的比較研究

吉隆坡

6月27日

上午九時正

開幕式

研討會主席楊松年教授致歡迎詞

馬來西亞華社研究中心主任文平強先生致開幕詞

佛光大學校長龔鵬程教授致開幕詞

上午十時正

茶點

上午十時三十分

第一場討論：作家作品論

主席 何國忠博士

一、臺灣—李瑞騰：星子落在西加里曼丹—砂華小說家黑岩的第二部作品

二、臺灣—郭冠廷：台灣小說文學中的理性與感性

三、臺灣：臺灣—陳俊榮：台灣後現代語言詩，以陳黎、夏宇、林耀德的詩作為例

中午十二時三十分 午餐

下午一時三十分

第二場討論：台馬的文化世界

主席 林水壕教授

四、臺灣—楊樹清：原鄉與異鄉—東南亞與臺灣金門作家研究

五、馬來西亞：陳美萍：回教國與多族群社會

六、馬來西亞—潘永強：從民間社會到公民社會：大馬華社民間社會力的局限

七、馬來西亞—莫順宗：大馬華巫文化交流的新動向與舊思維：以巫裔子弟入讀華校為例

下午三時正 茶點

下午三時十五分 第三場討論：來自臺灣的聲音

主席 永樂多斯博士

八、龔鵬程教授

九、孫以清教授

十、李瑞騰教授

十一、李紀祥教授

十二、馬森教授

十三、郭冠廷教授

下午五時正 總結及致謝詞：楊松年教授

下午五時十分 在吉隆坡的研討會結束

第一屆 21 世紀台灣、東南亞的文化與文學研討會結束

與會學者

- | | |
|-----|------------------|
| 龔鵬程 | 佛光人文社會學院校長文學所所長 |
| 李瑞騰 | 中央大學中文研究所所長中文系主任 |
| 馬 森 | 佛光人文社會學院文學所教授 |
| 郭冠廷 | 佛光人文社會學院研發處處長 |
| 陳信元 | 佛光人文社會學院文學院副教授 |
| 李紀祥 | 佛光人文社會學院歷史所所長 |
| 孫以清 | 佛光人文社會學院政治所所長 |
| 楊松年 | 佛光人文社會學院文學院教院 |
| 陳俊榮 | 佛光人文社會學院文學所助理教授 |
| 翁玲玲 | 佛光人文社會學院語言中心主任 |
| 楊樹清 | 佛光人文社會學院駐校作家 |
| 胡瓊華 | 佛光人文社會學院文學所助理 |
| 張佳欣 | 佛光人文社會學院文學所研究生 |
| 覺 芸 | 佛光人文社會學院文學所研究生 |
| 文平強 | 馬來西亞華社研究中心主任 |
| 林水椽 | 馬來西亞華社研究中心前主任 |
| 何國忠 | 馬來亞大學東亞系副教授兼主任 |

永樂多斯	馬來西亞名作家
陳美萍	馬來西亞新紀元學院研究協調員講師
潘永強	馬來西亞新紀元學院媒體研究課程講師
莫順宗	馬來西亞華社研究中心副研究員
陳榮照	新加坡新社社長
王潤華	新加坡國立大學中文系主任
蘇瑞隆	新加坡國立大學中文系助理教授
蘇衛紅	新加坡國立大學中文系博士學位研究生
郭惠芬	新加坡國立大學中文系博士學位研究生
南治國	新加坡國立大學中文系博士學位研究生
朱崇科	新加坡國立大學中文系博士學位研究生

文平强

马新华人文化丰富
值得华研重点研究

〔吉隆坡 27 日讯〕华研主任文平强博士说，东南亚特别是新马华人社会的文化与文学丰富，其地位远比在世界华人文化与文学中所应占的比例来得大。

他说，华研以研究大马华人社会为主要研究对象，这一项主题确为重要的研究方向，今后不可放松研究工作。

文平强博士是于今天为在此间举行的“新世纪文学文化研究的新动向研讨会：21 世纪台湾、东南亚的文化与文学”致联合开幕词时，这么表示。

龚鹏程：

多角度探索文化

另一名联合开幕人、佛光大学校长龚鹏程教授说，本区域在过去 100 多年来不断为争夺香料及其他资源而发生争端，而对于未来的发展虽也有不同的思维，但却一致认为，全球将会形成共同的经济架构。

他说，由于将来充满着冲突，因此，应当关心共同的路向，并作密切配合。

他认为，人们应当从多角度探索文化与文学多层次的发展，参与有关工作的学者当可深刻感受到东南亚的共同命运。

杨松年：

台新马文学迥异

以“1990 年至 1920 年台湾新马旧文学之比较研究”为题作主讲的台湾佛光大学文学所教授杨松年博士告诉《南洋商报》说，台湾及新马在过去分别为日本及英国的殖民地，因此，其文学概念及研究结果很不一样。

他说，当年英国政府采取的态度是：只要不影响其政权，则不管作任何形式的文学宣传，都不紧要；而日本政府却对台湾施行严厉的管制。中国“五四学生运动”发生后，新马地区很快获得讯息，但台湾则迟至多年之后才获悉此事，就是一项明证。

他说，在那个时代中，前来新马地区的中国人之中国观念很强，侨民意识也很深，对异乡的感觉是那么的不一样，非常不习惯；当时的台湾人则对中国很关心，有很强的民族感情，反抗日本观念重。

杨松年教授在作主讲时表示台湾与新马两地因统治的文化不同，在文学的传播上也出现很明显的歧异。

他说，在新马地区，学者为探寻早期文学作者活动的足迹，努力地在旧报章堆

中挖掘当时的史料；台湾学者为探寻当时的文学情况，则必须展开区域文学的研究，探讨早期作者的活动与收集他们的作品，田野调查竟是这些学者重要的研究工作。

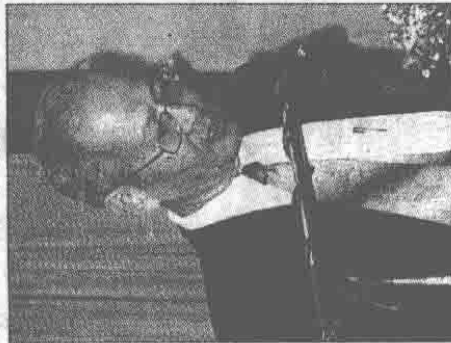
佛光大学的马森教授在主讲“台湾与新加坡华文现代戏剧的发展与对照”时表示，在台湾，华文现代戏剧有其不容取代的地位，然而，在新加坡的华文现代戏剧，是否有一天会为英文的现代戏剧所取代，还是一项问题。

他说，华文代戏剧不但使用华语文作为表达的媒介，同时也承托着抒发华人心灵、表现华人生活、娱乐华人观众的重任，华文现代戏剧自有其开阔的前途。

佛光山人文社会学院文学所教授陈俊荣主讲“台湾后现代语言诗”时说，美国语言诗派可说崛起于 1980 年上半叶，为台湾后现代语言诗的前驱，对后者而言，前者之写作策略及创作模式，可资借镜之后很多。

他说，台湾的语言诗其实是最狭义的后现代诗，最能突显后现代诗中那种颠覆、瓦解及革命的味道。

《新世紀文學文化研究新動向研討會》



文平強：研討會提供研討空間，讓各專家深入東南亞文化的發展動向。



義鵬程：文學研究者應參考各地區的文化發展，這對未來肯定有更大的發展潛能。



楊松年：各區域的學者應相互合作，共同探討地方的文學。

台新馬作家及學者

聚首探討新世紀文學

(沙登 27 日訊) 《第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會》今日於綠野休閒城舉辦，台灣、新加坡及大馬的著名作家、文學者及愛好文學的創作人聚集一堂，共同研討新世紀文學的新動向。

這場研討會是由華社研究中心、台灣佛光大學及新加坡新社聯合主辦，并由綠野仙踪贊助。今日的研討會共分為 3 個討論會，即第一場討論會的“作家作品論”、第二場“台馬的文化世界”及第三場的“來自台灣的聲音”，著名的文學作家和學者也受邀前來共同研討。出席主講及發表演文有來自台灣、中國及大馬的學者和文化工作者，包括義鵬程、李紀祥、陳美萍、潘永強及馬森等。

共同策劃新動向

華社研究中心主任文平強博士在致開幕詞時表示，大馬、台灣及新加坡的文學工作者應共同策劃探討東南亞文學發展趨勢，以融合所有文學文化的力量，積極關心新世紀文學於東南亞的發展。他說，馬華文化的發展及在文學上的

楊松年：探討不同地方文學各區域學者應合作

(沙登 27 日訊) 《第一屆新世紀文學文化研究的新動向》研討會主席楊松年教授表示，過去的文學研究多以中西文學作比較，而現在需研究的是區域文學的相互比較。他說，文學研究者無法對每個地方或區域的文學有深入了解，因此學者唯一能作的是引導區域性學者的合作，共同

探討及研究各區域的文學。他今日在總結時表示，台灣與大馬學者應加強合作，並以區域性的文學相互比較，及與對某區域文學有足夠了解的學者進行交流及研究。他指出，今日的研討會集思廣益，有經驗與研究知識的專家學者，讓所有出席人士皆取得很大收效。

其他有興趣的學者共同探討東南亞的文學發展。他指出，新加坡國立大學之前曾舉辦類似的研討會，不過參與討論的皆是研究專家與學者。

“新加坡研討會中所獲得的結論是，台灣、新加坡及大馬文學缺少比較的關係，如這 3 個國家的文學上有互動的關聯，平行發展，對未來將有更好的方向。

他說，文學研究者應參考各地區的文化發展，並以特別的角度及亞洲內部的发展來相互比較，對未來肯定有更大的發展潛能。

持續舉辦研討會

不過，各國不同文化，將導致未來充滿沖擊，因此在文化上必須尋找平衡點，共同解決及關心問題的所在。”他說，此研討會將持續辦下去，並與

佛光大學校長義鵬程教授致詞時指出，全球化的發展將促使所有區域產生共同的经济理念、思維及價值觀。

參訪源雜誌出版社



參訪同安會館



參訪星洲日報



參訪華社研究中心



參訪新加坡宗親總會



於吉隆坡舉辦第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會



於吉隆坡舉辦第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會



於新加坡國立大學舉辦第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會



於新加坡舉行第一屆新世紀文學文化研究的新動向研討會



Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTQxNjMwMDcudXZ6",
  "filename_decoded": "14163007.uvz",
  "filesize": 54600993,
  "md5": "f9d7a0007352774482d640c1676034d2",
  "header_md5": "db266200a2e45d9e23d51ac2752fbf94",
  "sha1": "764f174e7c3c3b29427e8f4815dec00ee015def3",
  "sha256": "9c26cdea27c61a11d7e6ebb232a13ea88f523e495b2d2521c02d0d712183275c",
  "crc32": 527245732,
  "zip_password": "wcpfxk&^TDwcpfxk@8686",
  "uncompressed_size": 68608486,
  "pdg_dir_name": "",
  "pdg_main_pages_found": 424,
  "pdg_main_pages_max": 424,
  "total_pages": 431,
  "total_pixels": 1602610176,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```