

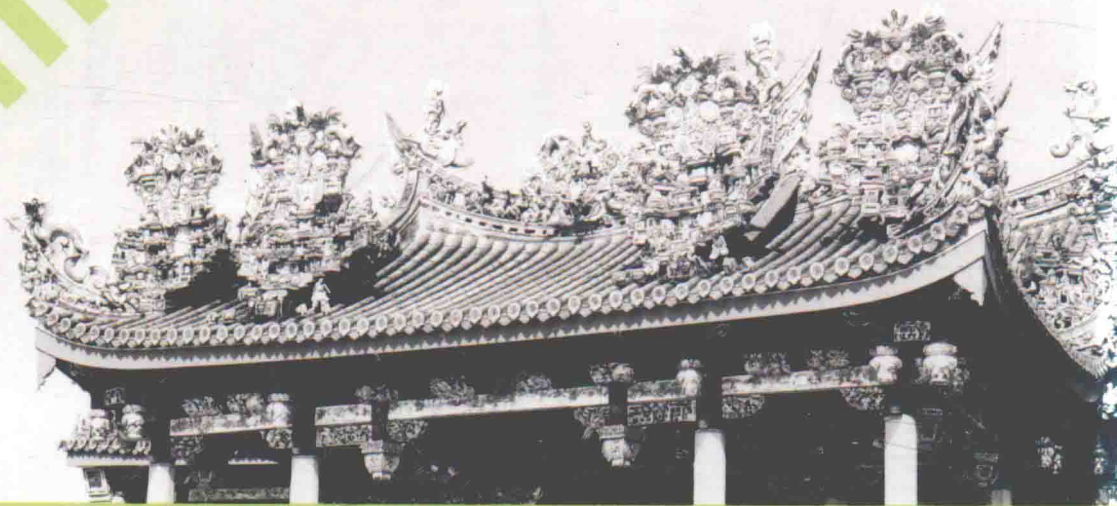
# 華夷風起

文學地理與國族想像：臺灣的魯迅，南洋的張愛玲

「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學

華夷風起：馬來西亞與華語語系文學

◎ 王德威



華語語系文學三論

# 華夷風起

◎ 王德威

---

文學地理與國族想像：臺灣的魯迅，南洋的張愛玲

「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學

華夷風起：馬來西亞與華語語系文學

華語語系文學三論

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

華夷風起：華語語系文學三論 / 王德威作 .

-- 高雄市：中山大學文學院，2015.07

面；公分

ISBN 978-986-04-5550-2(精裝)

1. 中國文學 2. 文學評論 3. 文集

820.7

104014527

---

# 華夷風起：華語語系文學三論

---

發行人：黃心雅

出版者：國立中山大學文學院

地址：高雄市鼓山區蓮海路 70 號

電話：886-7-5256869

傳真：886-7-5253009

---

作者：王德威

責任編輯：黃浥昀

校對：張錦忠、陳思帆

封面設計：黃浥昀

印刷：永豐紙業股份有限公司

出版日期：2015 年 7 月

ISBN：978-986-04-5550-2

GPN：1010401256

文稿版權所有 © 王德威

版權所有，翻印必究

All Rights Reserved

正定於茲今古  
藝壇大展華夷風

# 序言

華語語系文學 (Sinophone Literature) 在國際漢學研究領域裏是一個新興觀念。Sinophone 一詞早在九〇年代初期已經出現，但一直到二〇〇七年史書美教授的專書《視覺與認同：跨太平洋華語語系表述·呈現》( *Visuality and Identity: Sinophone Articulations Across the Pacific* ) 出版，才引起注意。與此同時，石靜遠 (Jing Tsu) 教授、張錦忠教授等也自不同立場展開對話，從而引起廣泛討論。「華語語系」一詞則是出自我的中譯。「語系」在語言學研究有嚴格定義，但此處必須以廣義的詮釋視之。

歷來我們談現代中國或中文文學，多以 Modern Chinese Literature 稱之。這個說法名正言順，但在現當代語境裏也衍生出如下的含義：國家想像的情結，正宗書寫的崇拜，以及文學與歷史大敘述 (master narrative) 的必然呼應。然而有鑒於二十世紀中以來海外華文文化的蓬勃發展，中國或中文一詞已經不能涵蓋這一時期文學生產的駁雜現象。尤其在全球化和後殖民觀念的激盪下，我們對國家與文學間的對話關係，必須作出更靈活的思考。

Sinophone Literature 一詞可以譯為華文文學，但這樣的譯法對識者也就無足可觀。長久以來，我們已經慣用華文文學指稱廣義的中文書寫作品。此一用法基本指涉以大陸中國為中心所輻射而出的域外文學的總稱。由是延伸，乃有海外華文文學，世界華文文學，臺港、星馬離散華文文學之說。相對於中國文學，中央與邊緣，正統與延異的對比，成為不言自明的隱喻。

但是 Sinophone Literature 在英語語境裏卻有另外的脈絡。這個詞的對應面包括了 Anglophone (英文語系)，Francophone (法文語系)，Hispanophone (西文語系)，Lusophone (葡文語系) 等文學，意謂在各語言宗主國之外，世界其他地區以宗主國語言寫作的文學。如此，西印度群島的英語文學、西非和魁北克的法語文學、巴西的葡語文學等，都是可以參考的例子。需要強調的是，這些語系文學帶有強烈的殖民和後殖民辯證色彩，都反映了十九世紀以來帝國主義和資本主義力量佔據某一海外地區後，所形成的語言霸權及後果。

回看華語語系文學，我們卻發現相當不同的面向。十九世紀以來中國外患頻仍，但並未出現傳統定義的殖民現象。香港、臺灣、滿洲國、上海等殖民或半殖民地裏，中文仍是日常生活的大宗，文學創作即使受到壓抑扭曲，也依然不絕如縷，甚至有（像上海那樣）特殊的表現。不僅如此，由於政治或經濟因素使然，百年來大量華人移民海外，尤其是東南亞。他們建立各種社群，形成自覺的語言文化氛圍。儘管家國離亂，分合不定，各個華族區域的子民總以中文書寫作為族裔身份、文化傳承——而未必是政權認同——的標記。最明白的例子是馬華文學。華人在馬來西亞飽受壓抑，但藉華語華文，他們致力保存族群以及文化特性，作為政治抗衡的形式。

但我們毋須因此浪漫化中華文化博大精深、萬流歸宗式的說法。在同文同種的範疇內，主與從、內與外的分野從來存在，不安的力量往往一觸即發。更何況在國族主義的大纛下，同聲一氣的願景每每遮蔽了歷史經驗中斷裂游移、眾聲喧嘩的事實。以往的海外文學、華僑文學往往被視為祖國文學的延伸或附庸。時至今日，有心人代之以世界華文文學的名稱，以示尊重各別地區的創作自主性。但在羅列各色樣板人物作品之際，收編的意圖似乎大與其他。相對於「原汁原味」的中國文學，彼此高下之分立刻顯露無遺。別的不說，大陸現現當代文學界領銜人物行有餘力，願意對海外文學的成就作出細膩觀察者，恐怕仍然寥寥可數。

但在一個號稱全球化的時代，文化、知識訊息急劇流轉，空間的位移，記憶的重組，族群的遷徙，以及網路世界的遊蕩，已經成為我們生活經驗的重要面向。Sinophone Literature 或華語語系文學研究的出現，正呼應了我們所面對的現當代文學的課題。顧名思義，這一研究希望在國家文學的界限外，另外開出理論和實踐的方向。語言，不論稱之為漢語，華語，華文，還是中文，成為相互對話的最大公約數。這裡所謂的語言指的不必只是中州正韻語言，而必須是與時與地俱變，充滿口語方言雜音的語言。用巴赫金 (Mikhail Bakhtin) 的觀念來說，這樣的語言永遠處在離心和向心力量的交匯點上，也總是歷史情境中，個人和群體，自我和他我不斷對話的社會性表意行為。

本書所收錄的三篇文字，代表近年我對華語語系文學的思考。〈文學地理與國族想像〉介紹這一學科興起的來龍去脈，和我個人的方法學建議。〈根的政治，勢的詩學〉對傳統、殖民研究所強調的「根」(root)與「徑」(route)的公式，提出質疑；強調文學以其想象力以及對話能量，讓我們思考以「勢」——內蘊的氣勢，外緣的局勢——未出發的詩學政治。〈華夷風起〉則延伸以上話題，並以馬華文學作為論證的坐標。

這些文章的用意與其說是發明新的批評方法，不如說是反省理論資源，並在歷史情境內探討其作用的能量。我無意將華語語系文學視為又一整合中國與海外文學的名詞；我更期望視其為一個辯證的起點。而辯證必須落實到文學的創作和閱讀的過程上。就像任何語言的交會一樣，華語語系文學所呈現的是個變動的網絡，充滿對話也充滿誤解，可能彼此唱和也可能毫無交集。但無論如何，原來以國家文學為重點的文學史研究，應該因此產生重新思考的必要。

本書的書名《華夷風起》其來有自。二〇一四年六月二十、二十一日我應邀參加馬來西亞華社研究中心舉辦的第二屆華人研究國際雙年會。會前與高嘉謙教授訪問檳城，會後與莊華興、張錦忠、高嘉謙等訪問馬六甲，其間對華語語系人文研究與馬華文學研究多有討論。錦忠特別提及Sinophone譯法之一可以為「華夷風」，Sinophone的「phone／風」意味為聲音、風向、風潮、風物，風勢，總在華夷之間來回擺盪。此說甚佳，我欣然採用，不敢掠美，謹向錦忠致謝。此書由中山大學出版，黃心雅院長邀請，以及錦忠的推薦，也在此一併致謝。

王德威

# 鳴謝

二〇一三年六月四、五日，中央研究院院士暨哈佛大學講座教授王德威教授應國立中山大學文學院與人文研究中心之邀來訪本校，分別就〈華語語系文學：後殖民論述 vs. 後遺民論述〉與〈「抒情考古學」：現代中國文學批評方法新論〉的題目發表兩場演講，這本聚焦於「華語語系文學研究」的書即在王教授來訪後籌劃出版。感謝文學院院長黃心雅教授的支持與本院頂新人文藝術中心的贊助。國立臺灣大學中文系高嘉謙教授提供書中王德威教授照片與年表資訊，本院行政助理楊媛淳協助查核若干資料，中心助理陳思帆積極統籌，黃浥昀費心設計與排版，在此一併致謝。王德威教授的華語語系文學三論原刊載於下列學刊：〈文學地理與國族想像：臺灣的魯迅，南洋的張愛玲〉，《中國現代文學》22（2012）：11-38；〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》24（2013）：1-18；〈華夷風起：馬來西亞與華語語系文學〉，《中山人文學報》38（2015）：1-29。

照片說明：封面圖為馬來西亞檳城的華人宗祠邱公司（高嘉謙攝，2014）。第 i 頁圖為馬來西亞馬六甲文物工藝店「剪紙人家」（Red Handicrafts）紅宅門（〈華夷風〉，張錦忠攝，2014）。



# 目錄

---

● ii

序言

● v

鳴謝

● 1

文學地理與國族想像：臺灣的魯迅，南洋的張愛玲

● 22

「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學

● 35

華夷風起：馬來西亞與華語語系文學

● 51

本書徵引文獻

● 56

王德威年表

---

文 學 地 理 與  
國 族 想 像  
臺 灣 的  
迅 南  
的 張 愛 玲  
魯 洋 玲

## 文學地理與國族想像： 臺灣的魯迅，南洋的張愛玲

在二十世紀文學發展史上，「中國」這個詞作為一個地理空間的座標，一個政治的實體、一個文學想像的界域，曾經帶給我們許多論述、辯證和啟發。時間到了二十一世紀，面對新的歷史情境，當我們探討當代中國文學的時候，對眼前的「中國」又要做出甚麼樣的詮釋？而這些詮釋又如何和變動中的閱讀和創作經驗產生對話關係？

這是一個龐大的題目。本文的動機不在於做細膩的理論分梳，而是尋求將這個問題再複雜化，以期許擴大討論視野，引起批評聲音。同時本文希望再一次試探，作為學科的中國現當代文學研究，是否還有未盡之處，有待繼續開發。

本文將分成三個部分。首先陳述自從上個世紀末以來，英語世界所發展出對於甚麼是「中國」、甚麼是「中國文學」、甚麼是「中國文學研究」的不同論述；這些論述往往以空間定位為起點。第二個部分介紹「華語語系」論述的來龍去脈，探問在我們以大陸為座標的「中國文學」之外，海外的最新反響。

第三個部分特別提出「臺灣的魯迅，南洋的張

愛玲」這樣一個命題。誰是臺灣的魯迅？誰是南洋的張愛玲？以此希望點明不但文學歷史的動線需要不斷重組，「文學地理」的疆界其實也不斷變化，有待持續界定。而且正因如此，我們應該運用想像力，不斷重新規劃中國文學場域的時空範疇。

傳統對現代中國文學的研究，從魯郭茅到巴老曹，大師、傑作、經典，還有各種各樣的運動、現象，層出不窮，彷彿一以貫之，理所當然。而當我們從事當代文學研究時，首先想到的研究對象可能是像莫言、蘇童、余華，王安憶這些小說家；顧城、海子、翟永明、西川這些詩人。但過去六十年來在大陸中國以外，也有許多文學創作熱切地進行著。包括像是香港、臺灣，馬來西亞華人的社群，還有歐美的離散作家群等。因為政治和歷史原因，四九年之後，這些不同地域的中文創作尤其形成蓬勃發展的現象，而這些現象以往都被稱為「華僑文學」、「海外華人文學」或者是「世界華人文學」等。

時間到了二十一世紀，這樣的分野是不是仍然有效呢？當我們談論廣義的中國文學時，要如何對待這些所謂「境外」文學生產的現象和它們的成果呢？難道仍然需要用過去的「華文」、「世界」、

「華僑」等一系列名詞來定義這些作家和作品，以及他們和中國大陸文學之間的關係嗎？這些關係往往基於「宗主」和「從屬」、「內」與「外」、「回歸」和「離散」等的對立軸線來界定。無可諱言，從民族主義、移民歷史的角度來看，這樣的定義其來有自。但是作為文學研究者，如果嚴肅的思考文學和地理的關係時，我們是不是能夠善用觀察和反思能力，訴求一個不同的命題：「文學地理是否永遠必須依附在政治的或歷史的地理的麾下，形成對等或對應的關係？」這是文學「地理學」的第一層意義。

作為一個文學從業者，我們必須善用處理文本時的虛構能量。這虛構的能量並不是無的放矢，也不是天馬行空的胡思亂想，而更是激發我們面對生存境遇時的對話方法。在這個意義上，現實政治歷史不及之處，文學往往可以彌補空缺。我們是不是可以利用文學這一虛構的媒介，展現對於過去和未來的批判或憧憬？無論是烏托邦，或者是「惡托邦」（dystopia）、「異托邦」（heterotopia），這些由文學所構築的空間必然形成一種有別於歷史、政治、社會經濟學所界定的地理。而也正因此，當這樣一種以虛構為基準的文學空間介入到實際歷史情境裏，必然會產生碰撞，產生以虛擊實，或以虛寄實的對話關係。這是文學「地理學」的第二層意義。

回到一個更具體的問題。如上所說，一般談論中國文學史的時候，當然是以大陸中國為座標。在一塊土地上，由人民共和國，或是過去的民國，形成主權與政治疆域裏所發生的文學現象，我們名之為「現、當代中國文學」。但任何對「國家」、「文學」稍有涉獵者，其實都會瞭解國家文學是西方十九世紀以來，隨著國族主義興起所形成的文學表徵。每一個獨立的國家似乎都需要有一個國家文學作為它的代表。這樣的觀念不只是在政治的言說，歷史敘述，甚至在教學實踐上，都是如此進行著。

所以國家文學與國族地理之間的對等幾乎成為約定俗成的現象。

這一現象在最近的幾十年開始有了鬆動。從八〇年代以來，不論是理論上的介入、或是國際政治實際的縱橫捭闔，使文學研究者重新思考國家和文學之間對等關係的必然性和必要性。是不是當我們談論中國文學的時候，它就一定是某一個政權的附庸，或者是某一種政治實體的象徵？我們談論中國文學的時候，是不是也能靜下來想一想，這個「中國」是誰的中國？是甚麼樣的時期定義下的中國？是甚麼樣的文類才能夠完滿地表達的中國？

尤其中國大陸之外的華語世界文學也有精彩紛呈的表現。這些以中文寫作的文學作品，我們到底是把它們當做中國文學的一部分？還是華僑文學、世界華文文學，還是更偉大的「天下」文學的一部分呢？這個話題也許只是出自命名上的取捨而已，但仔細思考，它包含了海內和海外在國族想像、文學地理等論述角力下的成果。由此形成的緊張關係，以下將有詳細討論。特別要提請注意的是：在這樣的情況下，近年有甚麼樣的新的論述方法和命名方式，可以用來作為文學研究者介入這一問題的身份、立場、或者策略？

## 一·從文化中國到華語世界

首先介紹「華語語系文學」。這一研究在最近十年異軍突起，成為有別以往的「海外」、「華僑」、「世界華文」研究的新方向。華語語系文學的英文對應是“Sinophone Literature”。顧名思義，它的重點是從「文」的部分逐漸地過渡到語言的部分。換句話說，當代學者在討論身份認同問題時，對海內海外、主義、性別、國家等等因素的複雜面多有體會後，開始探問是不是能夠提出一個更大的

公約數，作為綜論種種不同中文或是華文寫作的底線呢？“Sinophone Literature”的提出，就是期望以語言——華語——作為最大公約數，作為廣義中國與中國境外文學研究、辯論的平臺。“Sinophone”是新發明的詞彙，但這些年逐漸流行，意思是「華夏的聲音」。簡單地說，不管我們在哪兒講中文，不管講的是甚麼樣的中文——好中文還是破中文，有鄉音的中文，洋腔洋調的中文還是北京中央電視臺的標準中文——都涵蓋在此。但這只是廣義的“Sinophone”的開始。它向內、向外所衍生出來的辯證，還有與其他語系文學研究的對話，其實是充滿了政治、歷史和各種各樣文學理念之間的緊張性。

“Sinophone”這個字的興起，是相對以下的幾種有關（殖民屬性）文學或是文化的專有名詞。像是 Anglophone Literature（英語語系文學），意味在某一歷史階段，曾經有使用英語的政治實力——一個說寫英語的霸權國家——侵入世界另外一個地點，並在當地遂行以英語主導的語言、教育、文化、行政勢力。<sup>1</sup> 這個地點也許草萊未闢，也許已有成熟的文明，但在種族文化上未必與入侵的英語霸權有所關聯；但霸權國因為帝國勢力、殖民主義、或者各種各樣經濟擴張動機使然，卻在當地厲行英語作為書寫、溝通的工具，文化、教育的共通符號。年久日深，英語成為公用的溝通工具，一方面壓抑、剝奪了在地語言文化的原生性，一方面卻也正因為在地的影響，宗主國的英語也變得駁雜而「不純正」起來。如此形成的交雜現象，從發音，文法，修辭，到廣義的話語運作、文化生產，都可得見。

以此類推，西印度群島從十九世紀到二十世紀中葉有多年曾為英國（以及荷蘭，丹麥，西班牙，

美國）所統治，所以在地居民或土著因為政教文化上的相對弱勢，不得不採取宗主國所硬行強加的英語（或其他與語言）作為官方語言、尤其是教育、傳播工具。西非或者是加拿大魁北克曾經是法國的屬地，於是有了 Francophone literature（法語語系文學）。或者像巴西的葡萄牙語系文學，拉丁美洲的西班牙語系文學這些現象都是因為從十八、九世紀以來，擴張主義——無論是帝國的擴張主義或者是經濟的擴張主義或者是殖民的擴張主義——所造成的文化後果。這些文學形式雖然使用宗主國所強加的語言，但畢竟離開那個所謂「祖國」的母體——離開英國，法國，西班牙，或葡萄牙——已遠，再加上時間、風土雜糅的結果，形成了複雜的、在地的語言表徵。

Anglophone, Francophone, Hispanophone 一方面提醒了我們在地文學和宗主國之間的語言 / 權力關係，但是另一方面也讓我們正視在地的文化從業者因地制宜，又以其人之道還治其人之身，對宗主國的語言文化做出另類衍伸，解釋，發明。於是有了斑駁混雜的語言結果：雜糅、戲仿、甚至是顛覆的創作。<sup>2</sup> 殖民者的話語當然占了上風，但也必須付出代價；被殖民者顛覆威權話語的力量永遠蓄勢待發。以往我們對殖民地語系作品總覺得不值一顧，原因無它，那是次等的，鸚鵡學舌的發聲演練。可是過去二十年裏，因為後殖民主義、帝國批判的興起，這一類語言、文化現象逐漸進入批評者的眼光裏。我們於是瞭解，沒有所謂單一的、精純的、標準的英語（或法語、德語、西班牙語）不曾受到多樣的、交雜的、不標準的英語的威脅。談到「英語」世界，不論你自認語言是多麼正宗，也必須承認英語語系世界裏所產生的種種語言、文學的現象。

<sup>1</sup> 後殖民理論家對此多有討論。相關的基本討論可見 C.L Innes, *The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English* (Cambridge University Press, 2007)。

<sup>2</sup> 我所指的自然是霍米·巴巴的討論，參見 Bhabha (2004)。

我們也可以談 Nipponophone，日語語系文學嗎？這就讓我們想到臺灣從一八九五年到一九四五年，有五十年的時間是受到日本殖民主義的統治。一九一〇年代以後，新一代臺灣人經過了教育機制的運作，開始習慣以日語作為日常表達工具。到了一九三〇年代，日語創作成為一種文化現象，像楊逵，龍瑛宗，不論政治立場如何，都使用日語寫作小說。臺灣文學在這樣情況下，至少有一部分作品成為日語語系文學。如同上述，這一日語語系文學的稱呼當然具有強烈的歷史批判意義：這是（日本）殖民主在殖民地所加諸臺灣（或朝鮮）的一種文化霸權的結果，而在被殖民地地區的作家和宗主國（日本）之間產生的關係，或是妥協、或是共謀、或是衝撞，或是嘲仿的情形，往往也可以從文學的表達上看出端倪。

現在談到下一個問題：在 Sinophone Literature 這樣一個大標題下，我們是不是可以說華語語系文學必須從後殖民主義的角度理解呢？這是個似是而非的問題。翻開過去兩百年的中國歷史，我們可以理解中國沒有強大到征服哪一個地方，然後把漢語（華語）完全帶入到那個地方，形成所謂華語語系的文化現象。（西藏、新疆和中原政權的關係極為複雜，必須上溯到漢唐時代或更早；征服、懷柔、朝貢，以及被動與主動的同化現象，時有更迭。儘管文化、政治互動顯現中原政權的優勢，基本要到中華人民共和國治下，才有了漢語霸權現象的產生。但如果我們將中國共產黨的集權統治等同為〔西方定義的〕殖民主義，似乎失之輕率，反而遮蔽了中國政權與這些地方的歷史糾葛。因此，細膩的批判、分梳有待加強。）所以在運用此一詞彙的時候，我們必須積極地反思，以帝國主義批判或是後殖民的理念作為界定這些 phone 的文學現象，是不是真正適用於廣義的海外中國文學在二十世紀的發展？我

以為即使是在有限的殖民或是半殖民的情況裏，海外華語文學的出現，與其說是宗主國強大勢力的介入，不如說是在地居民有意無意地賡續了華族文化傳承的觀念，延伸以華語文學符號的創作形式。

比方說戰爭期間曾經被佔領的上海。一九四〇年代的上海，就算淪陷於日本時期，也很難讓我們想像有日語語系文學的產生；相對的，張愛玲還有其他作家的活動正是在這段期間風行一時。或者像是滿洲國文學，在東北被佔領，成立傀儡政權的那十幾年，大宗的文學生產仍然是以中文為主。也就是說日語治理儘管已經落地生根，卻還沒有深入到當時滿洲國的社會深層。在地的中國作家基本仍然運用中文創作。臺灣的例子比較不同，因為殖民時間長達五十年，的確有利於日本政權從文化、教育機制上改變一代代臺灣人的生活、語言習慣。三〇年代日本官方傳媒籠罩島上是不爭之實。但我們也注意到，臺灣仍有相當一部分文人以中文／漢語形式——如漢詩、白話中文、閩南、客家方言藝文——來延續他們對於廣義中國文化的傳承，並借此反射他們的抗爭心態。何況民間文化基本仍然保留相當深厚的中國傳統因素。所以，華語語系文學可以從帝國批判或者是後殖民主義的角度來理解，但這樣的理論框架卻未必全然有效。

更具體的例子是馬來西亞華文文學（以及日後延伸出的新加坡華文文學）。<sup>3</sup> 馬華文學的發展是一頁很不容易的歷史。馬來亞在一九五七年建國之前是英國屬地，也曾在二戰時期為日本佔領，它的殖民歷史可以上溯到十九世紀初期。英屬殖民時期，馬來亞的官方語言是英語，而屬下主要居民是馬來裔，我們可以說這是英語語系地區。但是馬來半島上也有大宗華人移民，他們從十八世紀以來就大批移民到馬來半島和其他南洋地區。在這樣的情

<sup>3</sup> 簡稱馬華文學，泛指馬來亞（含新加坡）或馬來西亞（含婆羅洲的沙巴、砂拉越及一九六五年前後的新加坡）的華文文學作品。相關研究參見張錦忠（2011）。

境下，語言交匯的駁雜性是馬華社群的宿命：半島上的華裔一定要運用故鄉的官話、方言，馬來社會的馬來語、原住民的口語，以及殖民者的英語、日語，來回交錯，找尋適當的發言位置。但是談到文學創作，馬華社會居然從十九世紀末以來一直到今天，維持著一個生生不息的華語（漢語）文學傳統，這在海外華人社會裏已是難能可貴，更何況這個傳統每個世代都有精彩的作品呈現。

一九五七年馬來亞建國，主要語言當然是馬來語，但這個半島上有六百萬的華人仍然使用他們自己的話語。他們所來自的那個「國」（大清帝國？民國？共和國？）早已經十分渺遠，即便如此，這幾百萬華人卻維持著族群傳統文化、語言命脈，以華語（主要是漢語語系裏的方言，如廣東、潮州、客家、閩南、海南話）作為溝通表意的工具，並以漢文創作。從英屬後殖民立場來看，馬來社會應該以英語語系文學為大宗。但事實並不如此，華語語系在馬華族群內一枝獨秀。馬華文學為華語語系文學與其他殖民語系文學之間的不同，提供了特別有力的例子。如前所述，不論是相對過去英屬殖民勢力，現在的馬來西亞政權，或是中國大陸的共和國政權，我們很難說這些馬華作家是在後殖民主義地驅使下，遂行他們的華語言說以及華文創作。

在華語語系觀念興起之前，已經有不少學者開始思考海外的中國性問題。過去二十年裏，西方（尤其是華裔）學者對於「甚麼是中國」，「甚麼是中國文明」，「甚麼是中國文學」有許多不同聲

音，所形成的辯論到今天仍然方興未艾。其中主要代表人物至少包括以下諸位，首先必須推崇杜維明。一九八九年天安門事件之後，杜維明和同道學者目睹當時大陸政治動盪，海外中國文化處境隱晦不明，從而理解另闢蹊徑的必要。相對於政治的中國，杜維明提出了「文化中國」<sup>4</sup>的觀念：意味不論大陸政權如何嬗變，不論中國歷史本身如何曲折，作為文化薪傳者，我們必須維持一種信念，那就是一種名叫「中國」的文化傳統總是生生不息，為華族繼往開來。這個文化的中國，不是政治的中國，不是主權的中國，甚至不是（大）歷史的中國，成為從海內到海外華人社會的一個最大公約數。「文化中國」推而廣之，更涵蓋所有心向中華文化的中國人、外國人。杜維明是眾所周知的新儒學大師，他心目中的「文化」想當然爾是一個以儒家道統為主軸的文化，而在每一個地區都有不同表述：在香港有香港的中國文化，在臺灣有臺灣的中國文化。無論如何遠近深淺有別，歸總起來，「文化中國」所產生的向心力還是令杜維明有相當自信來想像一個認知、情感、和生存共同體。

其次如王賡武，他出生於印尼，隨雙親移居馬來西亞，之後到中國上大學，再回到馬來西亞繼續學業，並在英國獲得博士學位後返回新馬任教。如此的經歷說明了一位海外華人問學和國族認同的曲折路徑。對於王賡武這樣的華裔學者而言，「中國性」<sup>5</sup>這個觀念無需擴大成為一個放諸四海而皆準的標準。所謂的「中國性」必須是因地因時制宜，一種在地的、權宜的中國性。這個中國性也只有當

<sup>4</sup> 「文化中國」的三個意義世界：第一個意義世界包括大陸、臺灣、港澳和新加坡，也就是由中國人或華人組成的社會；第二個意義世界也就是大家熟悉的，就是散佈在世界各地的華人社會；第三格意義世界意指所有關切中國的國際人士，包括學術界、政治界、企業界和媒體，也就是說這些領域中的日本人、美國人、法國人、韓國人、澳洲人、韓國人、俄國人、匈牙利人等等，皆包括在內。參見杜維明（1999：8-11）。相關延伸討論可參考 Tu Wei-Ming（1994）。

<sup>5</sup> 王庚武認為：「『中國性』是活的，會時移代遷：『中國性』乃共同歷史經驗的產物，歷史記錄也不斷在影響其發展；中國之所以自知是中國，所憑藉者越來越是中國自己的「中國性」；『中國性』還得關乎飛簷黃子孫眼中之『中國』的那些特質，或他們看來早已是『中國』的那些成分」 Wang Gungwu（1991：2）。

你在某一個地方定居下來，落地生根之後，把個人所承載的各種各樣的「中國」文化信念付諸實踐，與客觀因素協商，才能展現出來。如此，王賡武的信念和杜維明的信念就有相異之處，因為他強調的是在地的、實踐的「一種」中國性的可能；他不再去強求那個放諸四海的、宏大敘事的「文化中國」憧憬。

第三種立場可以以李歐梵作代表。他在一九九〇年代提出「游走的中國性」。也就是說中國性不是由一個政權、一個社會、一個地區、一種信念來背書或實踐。李歐梵認為，作為一個二十世紀末的中國人，哪怕是在天涯海角，只要覺得「我」是一個能夠傳承、辯證、甚至發明「中國」理念的主體，哪怕多麼的洋化，也畢竟能把這個「中國性」顯現出來。這樣的實踐又跟王賡武的觀點不同。李歐梵的兩個關鍵詞，「游走」和「中國性」，點出「中國性」出於個人面對世界，與之相遇的對話關係（cosmopolitanism），以及因此形成一種策略性的位置。換句話說，李歐梵強調邊緣的、離心的、機動的中國性，和任何一個主權、區域、理念為中心的中國性作出區隔。對個別主體的建構與解構是李歐梵說法的一大特色，反映他個人早年對浪漫主義的信念，以及世紀末轉向後現代主義的觀點。

第四個例子是王靈智。王靈智出生於福建廈門，一九四八年移居香港，並完成中學教育，之後赴美留學，在加州大學伯克萊分校攻讀博士學位。六〇年代中期，美國反戰運動和人權運動風起雲湧時，他放棄自己的中東研究專業，投入華人及亞裔少數民族研究，以此成為首開先河的人物。面對中國性的問題，王靈智強調「雙重統合結構」（the structure of dual domination），一方面關注離散境況裏華人應該保有中國性，一方面又強烈地意識華人必須融入新環境，並由此建立其（少數族裔）代表性（Wang Ling-chi 1995）。他竭力在華/美兩種

身份之間求得均衡，在多元族裔的美國性的前提下爭取自己的中國性，又在華人移民社群裏宣導認同美國性的必要。

以上四種立場，不論在邊緣、在中央；實踐的，想像的；政治的，文化的，都說明我們現在從事的華語語系研究前有來者。再引用我們所熟悉的新儒學大師唐君毅（1971）的話，所謂「花果飄零，靈根自植」，二十世紀中國各種不同定義下的離散狀況讓我們有了「花果飄零」的感慨；尤其世紀後半段，在海外的中國人千千萬萬，不論如何定義自己的身份，只要能「靈根自植」，就對「中國」性作出新的定義和判斷。當然，「靈根」如何「自植」，日後就衍生出許多不同的詮釋。

相對以上資深華裔學者的立場，我們也見證一系列強而有力的批判聲音。這些聲音已經形成新的主流。像是出身香港，目前任教美國的周蕾（Rey Chow），就是一位最受矚目的批評者。周蕾的理論建樹豐富，這裏只介紹她的「中國血統的神話」（myth of Chinese Consanguinity）（Chow 1993）。在民族主義的號召下，國家傳媒，文宣機器總是善於炮製各種「回歸」話語，像是「血濃於水」、「四海一家」、「同文同種」、「天下沒有不是的父母」、「葉落歸根」等等，充滿家族宗法的血緣隱喻。周蕾反其道而行，強調「血液」或「血緣」、「同文」或「同種」並不代表必須認同某一政權，某一種民族/國家主義代表的「中國」。「中國」對她來講，總是必須要協商的；必須要不斷創造與質疑的。周蕾出身香港，可以想見在一九九七前後發表這些理論，畢竟有因時因地的歷史因由。她的立場用直白的話來說，一本護照不能完全代表中國性，種族的訴求也不能完全代表中國性。

比周蕾更有過之的例子是洪美恩（Ien Ang）。她是出生在印尼的 Peranakan，就是華裔和土著



的混血家庭，在荷蘭完成教育，在澳洲任教。Peranakan 基本遵從中國的禮俗文化，但是在生活習慣、語言表達還有認同心態上，已經是似是而非。馬來西亞社會裏，這樣混種的文化稱為峇峇（Baba）。<sup>6</sup> 洪美恩最有名的論述是「不能說中文」（On Not Speaking Chinese），談到她在臺灣旅行的經驗（Ang 2000）。她因為「看起來像是個中國人」往往被當作是「自己人」或歸國僑胞。尷尬的是，洪也許看起來像是中國人，但因背景有異，其實不會說中文；基本上算是外國人。而在西方，她也有類似的困擾，總因為她的「類」中國背景，即被當作中國人的代表。這就引起了洪美恩兩面都不討好的感歎和反思。在種族文化的本質主義論述裏，太多時候我們因循成見，以致形成不自知的傲慢。以洪的例子而言，她就算是有中國的長相，有中國的血統，可是她不是（純）中國人，就是不會說中文。她的研究努力強調華裔乃至「中國」的多元性；對她而言，中文已經不是那個根深蒂固的文化載體，而應該是多元華裔社會的（一種）溝通工具。

再看哈金的例子。哈金原名金雪飛，出生中國東北，曾經當過解放軍，畢業於黑龍江大學英文系，在山東大學得到英美文學碩士學位，一九八〇年代中期到美國深造。天安門事件後，哈金決定留在美國，並且選擇以英文創作。他的小說《等待》（*Waiting*）一出版便大獲好評，和其他作品先後獲得多項大獎，<sup>7</sup> 是目前美國最受重視的華裔英語作家。哈金小說的內容總是描述中國和華人世界的人與事，從「我們」的觀點來看，似乎沒有特別令人驚奇之處。然而值得關切的是，他的英文是學而得之的，是一個字一個字磨練而成，仍舊帶有中國口

音或中國語法痕跡的。但哈金居然以英語創作，而且備受肯定，這就引人深思了。好事者認為他的英文「不夠純正」，但到了後殖民時代以後，誰又能規定「純」英文創作的語言標準在哪裏呢？

哈金得到美國國家書卷獎時，曾說道能夠成為一個作家，「主要要感謝英文」。因為八九之後，他選擇自我「流亡」到英文語境，而其覺得非如此不能寫出所思所見。<sup>8</sup> 在這個意義上，他是個英語語系作者。但是，有鑒於他自覺的中國背景、小說選擇的中國題材，還有行文若隱若現的「中國腔」，我們是否也可以說，他也是個華語語系作家？雖然他以英文創作，但是「發聲」的位置是中國的。如此，他賦予華語語系文學一個極有思辨意義的例子。

回望中國國內，近年學者的反思又是如何？一九九〇年代以來，有許多以民族 / 國家主義出發點的論述，雖然產生轟動效應，但是在議論和學術深度上都不足為訓。最近幾年的成果如果僅舉一例，復旦大學葛兆光的《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（2011）值得推薦。葛兆光所用的「宅茲中國」四個字是根據一九六三年陝西寶雞縣所發掘的一個西周銅器上的銘文，「宅茲中國」而來。「中國」在此可能指的是當時以洛陽為地理中心的文化政治語境。那個「中」和那個「國」和今天的中國不是能夠完全相提並論的。「宅茲中國」的意涵卻包括了在這裏、在其「中」落地生根，安置家園的意思，對葛兆光而言這對日後的「中國」論述有很重要的潛在意義。

葛兆光甚至追上時代，談到千年以前的「宅」也不無今天「宅」男「宅」女的宅的意思。事實上，

<sup>6</sup> 又稱土生華人（Cina Peranakan）或海峽華人（Cina Selat, Straits-born Chinese）。

<sup>7</sup> 小說榮獲一九九九年美國「國家書卷獎」，二〇〇〇年「美國筆會 / 福克納小說獎」。

<sup>8</sup> 可參見哈金的“Exiled to English”（Ha Jin 2013: 117-130）中的討論。

「宅茲中國」在這裏有兩重指涉，一方面意味「宅」在自己家園裏，有了安身立命的憧憬；但是另一方面，「宅茲中國」的「中國」又必須放回到歷史千絲萬縷的語境裏面，不斷地被重新定位、審視。無論如何，葛兆光畢竟認為這個「中國」雖然在歷史上逐漸成形，隨朝代變更，頗有改變。但是作為一種文化的實存主體，它總是「宅」駐在那裏，我們無法輕鬆用解構的、後殖民的、帝國批判的方法把它全部瓦解掉。因為只要當我們回到了中國的文化歷史脈絡裏面，「中國」的觀念總是以各種各樣的方式不斷回蕩在不同時期的文化的型塑、表徵上。

與杜維明的「文化中國」不同，葛兆光所見的「中國文化」在歷史上是變動不居的，但是因為以「中國」作為論述的預設或實踐的場域，因此可以提供後之來者一條脈絡，用以描繪一個既有賡續，也有斷裂的傳統。換句話說，中國的存在與不存在，成為擺動在本質論和歷史經驗之間不斷需要辯證的課題。

另一方面，葛兆光也批判了目前在西方，甚至是在中國國內，流行的各種重新定義「中國」的觀念。像西方把中國研究當成是一種區域戰略研究（area studies）——一種冷戰式的中國研究。或者像從日本流行到中國的「以亞洲作為方法」的延伸版，「以中國作為方法」——要求把中國放在東亞合縱連橫的語境來看待的方法。或者像臺灣前教育部長杜正勝所建議，把臺灣地圖橫過來看，以此形成以臺灣為中心的東亞同心圓關係。杜維明以政治「地圖」重新定位的方式解構中國：如此中國被看作是居於同心圓最外面、最擴散的那個部分；大陸

中國與臺灣的關係就沒有那麼密切。或者像最近研究「新清史」的一群學者，強調蒙元帝國以降的邊疆民族，尤其是滿洲人建立的大清帝國，其實不以漢族中國作為他們文化或是政治理念的絕對依皈；清代治下的中國，其實雜糅了從皇權到可汗，從藩鎮到朝貢等不同制度，他們統治的疆域、方式已經遠遠超過傳統的「宅茲中國」。當然還有後現代式的，把中國整個解構掉，強調從來沒有以一貫之的「中國」，有的無非就是後設的「想像共同體」。葛兆光認為這些方法、定義也許都言之成理，但是從文化史角度來看，他以為既然有這許多實存和思想主體的表徵，還有各種各樣奉中國之名的典章、經籍、文物、制度、物質文化，使我們不得不承認「中國」從過去到現在的脈絡不絕如縷。

葛兆光的看法當然受到新清史學派，解構主義，或後殖民/帝國批判等路數不同學者的批判。但在辯證《宅茲中國》是否拐彎抹角地將文化中國作為主權/霸權中國的替代品之際，我們必須理解葛兆光同時進行的另一個研究計畫，「從周邊看中國」。<sup>9</sup>也就是說，除了從內部找尋「中國」一脈相承的傳統之外，葛兆光又指出這個「中國」也是由中國周遭的各個文明以及國家與之互動的關係裏（外交、貿易、文化、戰爭等）所建立出來的。這個觀念其實是有後現代的一面，意味中國只能是從客體、他者被觀察、互動、投射出來的主體/主權。「宅茲中國」和「從周邊看中國」這兩個觀念/研究計畫並列，成為非常有意義的對話關係：一方面，我們是「宅茲中國」，但另外一方面，我們又承認了「中國」總是一個從他者的眼光來界定、協商、互動的一個政治、歷史場域。

<sup>9</sup> 葛兆光自己提到：「二〇〇七年，復旦大學文史研究院在上海剛剛成立時，我曾經提出，把『從周邊看中國』作為重要研究課題之一。『從周邊看中國』這一研究的一個很重要的途徑，就是通過對周邊文化區域所保存有關中國的文獻的研究，即借助『異域』的眼睛來重新審視『中國』。為甚麼？簡單地說，就是我們對於中國的自我認識，不僅要走出『以中國為天下中心自我想像』的時代，也要走出『僅僅依靠西方一面鏡子來觀看中國』的時代，學會從周邊各種不同文化體的立場和視角，在這些不同的多面的鏡子中，重新思考中國。」參見《中華讀書報》，2010年6月9日，第10版。

目前在國外又有一批學者，尤其是從中國國內「走向世界」的學者，一方面出於對西方自由主義立場的國家政治、市場經濟的強烈不滿，一方面出於「中國正在崛起」、民族/國家主義重燃的熱情，認為中國受到資本主義「全球化」的威脅，因此必須找尋、超越「全球化」之道。「全球化」在這個語境下等同於跨國資本主義市場化，成為一個新左翼陣營必欲除之而後快的歷史障礙。為了要超越「全球化」，部分學者嚮往有民族主義色彩的「國家」，有社會主義色彩的「國際」，或貌似超越、卻不無傳統中國皇權色彩的「天下」，或儒家烏托邦的「大同」。尤其「天下」這個觀念這幾年成為時新字眼。但我們仍要問，是哪一種「天下」？是家天下、黨天下，還是天下為公的天下？不論如何，最近一波的「天下——國家」觀念，再一次證驗了這一輩中國學者仍然對於甚麼是「中國」有著理論上的焦慮和大一統幻想，也仍然在尋找迅速解套的方式。<sup>10</sup>

## 二·「後殖民」還是「後遺民」？

以下針對目前有關華語語系文學的論述作進一步分析。首先應該介紹的是加州大學洛杉磯分校史書美的專書，《視覺性與身份認同：跨太平洋華語語系表述·呈現》(*Visuality and Identity: Sinophone Articulations Across the Pacific*)。<sup>11</sup> 史書美出身韓國華僑背景，在臺灣接受大學教育，到美國深造就業定居，現在是加州大學洛杉磯分校的教授。本書是英語世界第一本以專書形式將華語語系形諸文字討論，因此必須給予重視。在本書及其他多篇論文裏，史書美做出以下觀察。首先她強調「中國」的

存在與否必須重新檢視，方法之一是將「中國」視為話語/華語情境的一個癥結；也就是說，我們如何從發聲的(phone)問題上，重新思考「中國」的指涉。比如說，當我們彼此以「中國人」作出想當然的認同，歸根結柢指的是甚麼？語言——尤其是漢語以及被政治規範化的國語或普通話——成了最基本的指標。然而史書美提醒我們，難道只有說(標準或不標準的)漢語的人才能算是中國人麼？在中國的國境之內不是有五十五個少數民族麼？不是每一個民族都有自己的語言麼？當我們理所當然的以漢語作為一統中國、溝通表意的工具，我們是否已經忽略了中國境內「發聲」的不平等關係呢？更何況漢語在廣義的，統攝 Sinophone (華語) 的，Sinitic Language (漢藏語系) 裏，不過是眾多語言中的一支。我們可以承認歷史際會下漢語獨領風騷的種種緣由，但時至今日，在後殖民的語境裏，我們無從僅僅以漢語來標示「獨一無二」的中國性。史書美認為我們應該解放 Sinophone 的複雜性與活力，讓眾聲喧嘩。

這無疑是充滿批判性的立場。在最近的議論裏，史書美提出了下面的三種理論介入的方法。<sup>12</sup>

第一，也許近代中國沒有西方嚴格定義的「海上殖民主義」，但只要看看清朝的統治涵蓋新疆、西藏、中亞，西南等地，其實就是一個殖民帝國。她認為清王朝可以看作是陸上殖民(continent colonialism)主義的實例，而這陸上殖民現象時至今日，像是新疆問題、西藏問題，仍然無解。第二，她批判“settler colonialism”——移民定居者的殖民主義。<sup>13</sup> 也就是說海外中國移民，像是到南洋的

<sup>10</sup> 近年來最受矚目的著作之一當是趙汀陽的《天下體系：世界制度哲學討論》(北京：中國人民大學出版社，2011)。

<sup>11</sup> 中文版於二〇一三年出版。史書美，《視覺與認同：跨太平洋華語語系表述·呈現》(臺北，聯經出版社，2013)。

<sup>12</sup> 相關討論參見 Shih, Tsai and Bernards, eds. 2013。

<sup>13</sup> 歐美學界對此的討論方興未艾，參見 Veracini 2010。

移民，儘管本身已經屬於離散的族群，但為了在異鄉落地生根，他們每每運用個別或是群體力量資源壓榨當地更為弱勢的（原）住民，巧取豪奪的意義並不亞於霸權國家的殖民主義。只要想到清代移民到臺灣的漢人如何欺壓原住民；或菲律賓、印尼、馬來西亞的華人移民如何掌握當地商業產業命脈，也許可以理解史書美「移民的殖民主義」批判。第三，史書美認為作為一個 Sinophone 或華語語系的主體，無需永遠沉浸在「花果飄零」情結裏，而應該落地生根。所以史書美不談離散，而談「反離散」。換句話說，與其談離鄉背井，葉落歸根，更不如尋求在所移居的地方重新開始、安身立命的可能。一旦華裔子民完全融入在地文化，華語「完成階段性使命」而自然消失，也就是自然而然的結果。在這個意義上，她的 Sinophone 作為一種政治批判的策略運用遠大於她對族裔文化的消長絕續的關懷。

更進一步，史書美將 Sinophone 落實在對當前中國論述的對抗上。那就是，相對於中華人民共和國作為「中國」的政治主權，海外的華語地區的言說主體也有權決定他們不是「中國」人。而他們既然自認不是這一狹義定義的「中國」人，他們就必須捍衛他們的立場，那就是「華語語系」立場。同文同種並不保證對特定國家 / 政權的向心力。華語語系立場因此永遠是一個抗衡的立場，拒絕被收編、被自然化為「中國」的立場。

其次，我們介紹耶魯大學石靜遠 (Jing Tsu) 的《中國離散境遇裏的聲音和書寫》(Sound and Script in Chinese Diaspora)。石靜遠在臺灣出生，從小移民美國，稱得上是華裔美國學者。和史書美一樣，她關注海外華語語系社群身份認同問題。她

指出在中國境內和境外的華語社會，儘管政治體系不同，文化差異因為時間的流變而日益明顯，但她有意探索的是，在甚麼立場上仍然有形成語言共同體的可能？在這裏，石靜遠的觀點和史書美的觀點有了差距。

石靜遠比較不把華語當作是政治策略的籌碼；相對的，她把華語視為一種文化媒介，甚至文化「資本」。中文 / 華語在世界各地風起雲湧，中國和海外的互動極其頻繁，與其談中文和華語背後的政治抗衡、博弈，Sinophone resistance，石靜遠想到的是另外一種政治，Sinophone governance，就是以華語來綜理、會商彼此關係的政治。她認為，不論在境內或是海外，使用中文或華語，我們其實都必須理解這一語言（語系）本身無窮盡的合縱連橫的潛力。在種種原因——從會意到形聲，從地域到階級，從政教到商賈——的驅使下，這一語言，不論稱之為中文還是華語或其他，千變萬化，從來就不曾定於一尊。然而時至今日如果我們能夠而且願意溝通，正因為我們從中理解語言流動的過程裏，權宜取捨的必要，展現對話的意義性（如果不僅是工具性）之必要。歸根究柢，語言的流通總是已經帶有政治考量，就是非如此我們不足以在中文 / 華語圈內外構成表意、互動的網路。如果只談華語對抗中文，未免小看了其下因時因地制宜、與時俱變的繁複動機。語言不是單純的政治意識載體，語言是「能動」(agency) 的社會文化資源。

石靜遠的理論雖從解構主義出發，其實具有強烈英美實用主義 (pragmatism) 色彩。自從上個世紀末以來，在一片強調「跨語際實踐」<sup>14</sup> 背後的不平等權力關係，不對稱的翻譯管道，還有無所不在的帝國、殖民陰謀霸權的陰影籠罩下，任何談論促進

<sup>14</sup> 劉禾自承「跨語際實踐」(translingual practice) 目的在於重新思考東西方之間跨文化詮釋和語言文字的交往形式究竟有那些可能性。參考劉禾 (2008: 1)。

語言 / 溝通 / 翻譯的可能性，幾乎都被視為政治不正確之舉——因為隨時有被收編、誤解、壓榨的危險。石靜遠熟諳這些理論，卻能從不同角度重新思考語言體系的協商綜理的必要，和語言（溝通 / 流動 / 翻譯 / 發明）見招拆招的潛力。這是她的研究難能可貴之處。

我們也應當留意從馬來西亞到臺灣的黃錦樹的貢獻。黃錦樹是馬來西亞土生土長的華裔，一九九〇年代來到臺灣留學，現在選擇定居在臺灣。這些年他在馬來西亞的華文社群「興風作浪」，引起了相當大的批評迴響。褒貶不論，他對海外華語文學發展的看法的確引人深思。他認為「馬華文學」既然是馬華社群在地創造的華文的成果，必須誠實面對自身的多重身份和發聲位置。馬華文學不必總是依附著中國五四新文學或現實主義的那個民族 / 國家譜系，而必須面對與生俱來的駁雜性。這樣的駁雜性當然是一種書寫的限制，但也可能成為書寫的解放。兩者之間的交匯和交鋒，形成馬華文學的特徵。

傳統定義馬華文學的來龍去脈，多半沿用五四論述，像是郁達夫一九三八年遠走馬來亞、印尼，或者是老舍到了新加坡寫出《小坡的生日》等等。這樣的譜系不能夠拋棄它對母體、母國的眷戀，甚至衍生無窮的「想像的鄉愁」；這「鄉愁」奉中國之名，卻莫名所以，號稱正本清源，卻又飄泊難以定位。如此造成馬華作家一廂情願的，表演式的「海外正朔」的臆想。黃錦樹認為馬華文學的中文已經離散了、「解放」了，其實就必須迎向各種不同試驗的可能。相對前輩作家所信仰的（中國的）現實主義，他選擇的試驗方式是現代主義。黃錦樹的觀點頗有愛深責切的意味，但他過於強勢的立場讓許多前輩難以消受，也不讓人意外。<sup>15</sup>

面對以上各種論述，我以為史書美提出 *Sinophone articulations* 或華語語系多重論述，首開華語語系研究新局，必須給與最大肯定。而在她的專書之後，我們也可以思考不同的研究策略。史書美所持的後殖民主義理論框架，仍有辯論的餘地。畢竟中國近代歷史有沒有西方嚴格定義下的殖民主義經驗；如果循著西方後殖民主義的路數來看待華語語系的形成，未嘗沒有削足適履之虞。比方說，近代中國如果沒有海上殖民霸權的歷史，我們是否就轉而代之以清朝這個「陸上」「殖民」霸權，似乎就是可議的。清代帝國運用各種形式與周邊族裔、國家（西藏、新疆、東亞、東南亞）的互動，從朝貢到軍事，不能以殖民一以論之。何況這一滿族政權巧為利用文化、政治正統論辯，扭轉華夷關係，儼然自居「中國」正朔。這不是一個「華語語系」政權在前現代的最令人深思的表現？

其次，史書美對「海外」和「中國」所作的兩個區塊的區分，顯得過於僵化。從政治主權角度而言，中國是一個霸權國家，海外的各個華語社會似乎都是「弱小民族」，隨時有被「殖民」（？）的危險。問題是，中國從來也不是鐵板一塊；今天中國與海外華語世界的互動極其頻繁，我們不能忽視；而海外華語「弱小民族」既然已經是在離散情境之下，各有各的打算，邏輯上也未必形成（與霸權對抗的）生命共同體。（新加坡這個華語語系國家，以英語為主要官方語言，與中國和其他華語地區遠交近攻的外交手段，就頗可令人玩味。）刻意區分中國和華語社群，儼然有了敵我抗衡的姿態，這豈不讓我們想起二十世紀中期的冷戰論述？更何況歷史的演進千迴百轉，我們不能忽略這些年中國以及境外所產生的各種各樣的語境變化。我們當然正視帝國、殖民霸權的威脅，但同樣不能忽視中國境內境外華語語系國家、社群的合縱連橫。

<sup>15</sup> 可參考黃錦樹 (2012)。

目前中國土地上有五十五個少數民族，如史書美所預設，應該有相對數字的漢語以外的語言——都屬於華語語系；更進一步，理論上都可能有表述自己傳統的（書寫、口傳或其他）文學形式。這是想當然耳的推論。然而千百年的歷史轉折造成了民族發展的參差，時至今日，我們支持「身份的政治」之餘，很難祭起齊頭平等的大纛，要求每一個少數民族必須有文學與漢語文學相抗衡。（為甚麼必須用「文學」作為代表，抗爭的媒介？這不就落入了漢語文明甚至西方浪漫的民族主義的窠臼？）而且刻意分梳殖民/後殖民語境，反而造成治絲益棼的結果。比如說，回歸前的香港文學屬於華語語系文學，難道回歸後的香港文學立刻就搖身一變，成了中國文學麼？恐怕多數香港作家都不作此想。依循史書美的論述，我認為與其斤斤計較中文/華語的對立，更有效的做法可能是「從邊緣打入中央」，強調漢語/中文文學從來不是同聲一氣，從來就不斷自我解構。

我們必須正視漢語以內眾聲喧嘩的現象。換句話說，我希望把史書美對華語語系的思考層面擴大，帶回到中國的「中文」的語境之內。也就是說，「華語語系」的觀念不必侷限在海外華人和中國境內少數民族的發音/發言位置上；我們應該把「華語語系」的問題意識置入到廣大的中文/漢語語境裏面。用文學的例子來說，我們看蘇童的作品覺得有蘇州特色，王安憶的作品則似乎投射了上海語境，相對於此，陝西賈平凹的《秦腔》（2006）所用的漢語/中文就完全不是那一回事。以此類推，山西的李銳，山東的張煒，湖南的韓少功，每一個地區作家的作品，就算使用的是「普通話」，其實都有地域色彩，文化訴求，更不論個人風格。當我們正視這樣的漢語地域的南腔北調的時候，就會猛然瞭解語言合縱連橫的離心和向心力量從來如此，以及蘊含其中多音複義的現象。川藏的阿來寫《塵埃落定》（2011）用的漢語，和篤信伊斯蘭教的張

承志寫《心靈史》（1997）所用的漢語能簡化為同樣的一種漢語嗎？或者因為他們沒有使用理論上的藏語或回文，我們就貿然地說這是「漢語殖民霸權」麼？問題恐怕不那麼簡單。

所以我認為，如果真要把「華語語系」的觀念推廣到中國大陸，就不必只汲汲於那個政權的代表性而已——這似乎仍然是一個相當保守的做法。而是實實在在思考，每一個地區、每一種方言、每一種族群、每一種不同文化的創作者和閱讀者，他們激發出甚麼樣的漢語（或可能的話，非漢語）。我們甚至可以毫不客氣地說，中國大陸境內的漢語/中文就是華語語系的一部分。漢語本身包容如此之廣，所謂南腔北調其實完全不足以說明各種各樣的複雜分歧現象。石靜遠的 governance 或綜理會商的觀點，在這裏派上用場。在承認語言的不可化約（以致不可溝通）之後，我們還是得溝通。所謂標準的國語、普通話——雖然官方制定的漢語一點也不「普通」——就是一種協商結果。另一方面，回到石靜遠的 governance 問題。我們承認語言永遠是在協商的關係中找尋溝通的最大公約數，但我們必須承認合縱連橫的關係永遠飽含各種各樣的動機，衍生的無限變數只能以個案處理。

我更以為石靜遠和史書美的研究仍然需要加強歷史面向，而不僅僅著眼於近現代。語言的配套、制約、流通，千百年來從未停歇。中州正韻和南蠻馱舌的競爭和妥協自古已然。重複我對史書美論述的提問，我們必須採取更複雜的歷史視角來看待當代中文/華語的競爭局面。就像葛兆光提醒我們，畢竟「書同文、車同軌」的制度早在秦漢時期奠定，也成為日後「中國性」延伸的重要文化、律法資源之一。而另一方面，五胡亂華時代，魏晉南北朝時代，蒙元時代，不論是中國境內漢人的南北遷移，或是異族入主中原時期，都提供了語言離散分歧現象，以及語言協商集權的現象。這些現象對今天的

中文/華語之爭，有甚值得借鏡之處，值得我們繼續探討。

相對於以上兩位看法，我曾經提出海外文學的「三民」主義論：「移民」、「夷民」、「遺民」形成我所謂的華語語系的「三民主義」（王德威 2002: 417）。顧名思義，移民背井離鄉，另覓安身立命的天地；夷民受制於異國統治，失去文化政治自主的權力；遺民則逆天命，棄新朝，在非常的情況下堅持故國黍離之思。但三者互為定義的例子，所在多有。華人投身海外，基本上身份是離境的、漂泊的「移民」。而年久日深，一代又一代移民的子女融入了地區的文化，真就成為外國人，就是我所謂的「夷民」。但仍然有一種海外華語發聲姿態，那就是拒絕融入移居的文化裏，不論如何，仍然堅持「花果飄零，靈根自植」的想像，形成所謂的「遺民」。這三種都各有時地的制約，有不得不一的產生因果。但我認為如果仔細思考上述海外華語語系的現況，華語「移民」、「夷民」、「遺民」文學之外，我們應該正視「後遺民」的觀點。

「後遺民」原來是我針對臺灣當代文學政治所發明的詞彙。原本是玩笑之詞，出於我對「後學」，尤其是「後殖民」、「後現代」理論的不以為然：如果這個「後學」是如此好用，何不把它「後」成「後遺民」？但日後我逐漸了解「遺民」論述與實踐在中國傳統裏的豐富意義，以及在現代離散情境裏不可思議的延續，因此認為有嚴肅討論之必要（王德威 2007: 5-14）。「遺民」的本義，原來就暗示了一個與時間脫節的政治主體。遺民意識因此是種事過景遷、悼亡傷逝的政治、文化立場；它的意義恰巧建立在其合法性及主體性已經消失的邊緣上。明朝亡了，到了清朝之後有一群遺老遺少還抓著明朝的正統自奉是明朝的遺民；清朝亡了，到了民國的時候，一群遺老遺少又一廂情願的追奉大清正朔……。這樣一個觀念是傳統的所謂遺民的觀

念，已經暗示了時間本身的裂變，時過境遷之後一種鄉愁的政治身份。但是「後遺民」把這樣的遺民觀念解構了（或不可思議的，招魂般的召喚回來了）。因為到了二十世紀，強調忠君保國的遺民意識理應隨著「現代」的腳步逐漸消失。然而事實並不如此，從大清到民國，從民國到共和國，從社會主義到後社會主義，每一次的政治裂變，反而更延續並複雜化遺民的身分以及詮釋方式——遺民寫作也因此歷經了現代化，甚至後現代化的洗禮。

我所謂的「後」，不僅可暗示一個世代的完了，也可暗示一個世代的完而不了。而「遺」，可以指的是遺「失」，是「殘」遺，也可以指的是遺「留」。如果遺民已經指向一種時空錯置的徵兆，「後」遺民是此一錯置的解散，或甚至再錯置。兩者都成為對任何新興的「想像的本邦」最激烈的嘲弄。由此產生的焦慮和欲望，發明和遺忘，妥協和抗爭，成為當代臺灣文學國族論述的焦點；如果遺民意識總已暗示時空的消逝錯置，正統的替換遞嬗，後遺民則可能變本加厲，寧願更錯置那已錯置的時空，更追思那從來未必端正的正統。

推而廣之，我也以為後遺民心態瀰漫在華語語系的世界裏，成為海外華人面對（已經失去的，從未存在的）「正統」的中國最大動力。「後遺民」不是「遺民」的延伸，而有了創造性轉化的意涵。換句話說，海外華語語系的子民在世代傳衍之後，當然可能如史書美所預測，逐漸忘記、拋棄父祖輩的中國情結——黃宗羲早就有言，「遺民不世襲」。也可能如石靜遠所言，基於各種（政治、商貿、文化、宗族）溝通的必要，華語語系和中國其實總已經自覺的參與相互協商的網絡。更激進的問題是：有沒有那中原的正朔/霸權是一回事，而是何以在離散或落地生根之後，華語語系的子民明明知道「我們回不去了」，而仍然「無中生有」，塑造，拆卸，增益，變通，嘲仿他們對中國的想像和實踐？

「中國」的幽靈必須嚴肅對待。除魅還是招魂？作為一種「法事」，後殖民論述不能完滿的解釋二十世紀華語語系文學的興起和發展。只有當我們正視後遺民思維的不絕如縷，我們才能理解這是華語語系文學與其他語系文學最大的不同之處。後殖民論述讓我們在海外面對中國性或是華語所謂的正統性的問題，產生了另外一個層次的批判和自我批判。

### 三·臺灣的魯迅，南洋的張愛玲

基於以上的論述，我以兩個實例，「臺灣的魯迅」和「南洋的張愛玲」說明華語語系文學研究的潛力，以及與中國大陸文學的對話關係。以中華人民共和國為座標的現代文學史研究，基本強調革命文學的經典意義，以及一九四〇年毛澤東〈新民主主義論〉所規劃的時間表。到了新世紀，這樣的文學史觀已經鬆動，但文學的地理觀也應該隨之改變。我們要問，除耳熟能詳的大師傑作外，又有多少中國學者對臺灣的丘逢甲、賴和、楊逵、鍾理和一系列的作家有所認知呢？如果認為臺灣是大中國的一部分，難道大陸的學界不有義務去理解一個世紀以來臺灣文學的流變麼？又或換個角度，臺灣具有獨立意識的學者在強調臺灣文學的自足性之餘，不也同樣應該抱著知己知彼的心態，深入「敵後」，探討臺灣與中國之間複雜的交匯與分離的關係麼？魯迅——現代中國新文學之父——恰巧成為一個有意義的焦點。

誰是「臺灣的魯迅」？我們想到原籍彰化的醫生賴和（1894-1943）。賴和早年接受「書房」教育，打下漢文基礎，日後頗以漢詩見知於世。然而賴和更大的貢獻在於推動臺灣的新文學。他呼應五四風

潮，主持《臺灣民報》編務時，曾大量介紹五四作家作品，魯迅正是其中之一。賴和生平崇拜魯迅，想來他不只分享魯迅藉文藝改變民族精神的抱負，對大師在醫學與文學間的選擇，也有惺惺相惜之感。

魯迅在一九二〇年代已經進入了臺灣文學的視野，以後幾十年隨臺灣的歷史際遇而受到不同待遇。魯迅的〈故鄉〉寫於一九二一年，一九二五年就在《臺灣新報》上刊登。一九三一年，賴和刻意以魯迅〈故鄉〉作為藍本，寫出〈歸家〉，描寫一個受過教育的城市的（臺灣）青年人回到家鄉，所遭遇的各種各樣的狀況。這裏的問題不是賴和是否成功的模仿魯迅，而是魯迅如何被「移植」到了臺灣，啟發一位臺灣作家，為臺灣特定的歷史境遇，寫出獨特的作品。

賴和的白話小說創作始於一九二六年的〈鬥鬧熱〉、〈一桿稱仔〉等，一出手就中規中矩。在以後的十年裏，他為臺灣社會作出一系列的造像，被侮辱與被損害的奮鬥百姓、自命清高的遺老逸民、不能甘於現狀的叛逆青年、村俗無知的順民，不一而足。憑著這些造像，賴和首度為殖民臺灣的精神史寫下紀錄。尤其〈一桿稱仔〉有個耐人尋味的血腥結局。賴和似在暗示，暴力是打破殖民交易不公的唯一出路。有意無意間，他呼應了大陸左翼作家的風格。但回看賴和在漢詩中所顯現的俠氣，我們才更理解他抗議精神中的歷史向度。

現實生活裏的賴和醫師溫文風趣，仁心仁術；是在他的創作中，一個抑鬱憂憤的文人志士形象，撲面而來。「我生不幸為楚俘，豈關種族他人優」。<sup>16</sup>賴和的字裏行間總是喟嘆著，而他也的確因為政治原因，兩度下獄。在大變化的可能到來前，一位殖

<sup>16</sup> 賴和，〈飲酒〉，參見林瑞明（編）《賴和漢詩初編》（彰化：彰化縣立文化中心，1994）121。此詩作於一九二七年。



民作家的命運只能若是。一九四三年初，賴和病逝獄中，沒能等到日本戰敗。五〇年代初，他以抗日志士的身份入祀忠烈祠，七年後卻因「臺共匪幹」的罪名被撤出，直到八〇年代才又平反。我們今天談論賴和，則多逕稱他為臺灣新文學之父，臺灣的魯迅。

但「臺灣的魯迅」不必定於一尊。我們也想到了另外一位重要作家，陳映真和魯迅的淵源。陳映真是一九五〇年代以來臺灣左翼文學及論述的領銜人物，也是臺灣小說界最有原創性的作者之一。他早期的作品如〈我的弟弟康雄〉、〈故鄉〉、〈鄉村的教師〉等，已經顯露他強烈的人道主義關懷，以及沉鬱內斂的敘事風格。與此同時，陳映真開始涉入政治活動。一九六八年他被控參與臺灣民主同盟，被警總逮捕，判刑十年；一九七五年因總統蔣中正逝世大赦獲釋。政治迫害並未消磨陳映真的鬥志，七〇年代末期以來，他持續發表小說及政論，批判臺灣政治經濟，鼓吹馬克思主義革命信仰。一九八五年至一九八九年間，他更經營《人間雜誌》，以媒體形式介入臺灣社會，揭露不公不義。陳映真的形象因此充滿爭議性，遠超過一般文學作家。

陳映真的作品受到魯迅以降一九三〇年代左翼文學的啟發，他也一向以魯迅的風骨作為效法的對象。陳映真自己曾說：「魯迅給了我一個祖國」（2004）、「魯迅給我的影響是命運性的」（1988a: 35）。他回憶在「快升（小學）六年級的那一年」（1949-1950年間），偶然得閱一本魯迅的《吶喊》。

隨著年歲的增長，這本破舊的小說集，終於成了我最親切、最深刻的教師。我於是才知道中國的貧窮，的愚昧，的落後，而這中國就是我的；我於是也知道：應該全心地去愛這樣的中國——苦難的母親，而當每一個中國的兒女都

能起而為中國的自由和新生獻上自己，中國就充滿了無限的希望和光明的前途（2004a: 11-12）。

除此，他對日本及歐洲文學也多有涉獵；如他自謂，影響他最大的外國作家包括日本的芥川龍之介、舊俄的契訶夫等，前者的幽暗曖昧的生命視野，後者深沉婉約的筆觸風格，都可以在他的作品中找到印證。

日本學者松永正義曾指出：「魯迅體驗所給予陳映真的，是使他能夠儘管他目前身處在前述的『臺灣民族主義』的氣氛中，他還能具備從全中國的範圍中來看臺灣的視野，和對於在六〇年代臺灣文壇為主流的『現代主義』，採取批判的觀點」（1988: 233）。錢理群更進一步說明，陳映真還通過魯迅獲得了從第三世界看臺灣的視野：「記得魯迅說過，他是從俄國文學裏『明白了一件大事，是世界上有兩種人：壓迫者和被壓迫者』，在我看來，陳映真也是從魯迅的文學裏，明白了這樣一件大事，從而在這全球化的時代，確立了自己的第三世界立場，並且把臺灣文學置於第三世界文學的大視野裏」（2010: 28）。他歸結陳映真是「魯迅的左翼」的海外傳人。

以上學者對於陳映真和魯迅的關連仍嫌過於單面。的確，陳映真念茲在茲的是魯迅為代表的左翼人道寫實使命，但論者也指出他的作品至少含有下列的思想綫索。由於家庭的基督教背景，陳少年時曾是虔誠的基督徒；原罪意識及天啟願景往往成為他作品不自覺的潛在文本。除此，四〇年代臺灣文學所引進的一種憂悒婉轉的東洋色彩，也一直襯托他敘事言情的底色。更值得注意的是，儘管陳映真以寫實主義為職志，他所經歷的文學環境，以及所吸納的文學資源，卻使他的作品反映了一代臺灣文學的現代主義意識。

陳映真的文學、政治事業互為因果，也互為弔詭。他曾以「許南村」之名，史論自己的創作背景及限制：「基本上，陳映真是市鎮小知識份子作家」，「在現代社會的層級結構中……處於一種中間地位。當景氣良好，出路很多的時候，這些小知識分子很容易向上爬昇……而當其向下淪落，則又往往顯得沮喪、悲憤、和彷徨」（1988: 3）。換句話說，陳映真和他所要批判的對象，其實分享了同一背景與資源：他對社會的批判也正是對自己原罪的懺悔。由此產生的張力，最為可觀。由是推論，陳映真的文學觀總是自我否定、抹銷的文學觀，是達成目的的手段。然而他顯然低估了自己作品意識形態以外的吸引力，而他的文名也恰恰建立在這矛盾之中。這一方面，他有意無意的也與魯迅相照映。

陳映真的創作可以分為三個階段討論。自一九五九年至一九六八年入獄前，他所發表的小說往往突出一個充滿浪漫憂鬱氣質的人物，藉由這一人物對理想的追尋，無可奈何的挫敗，以及悲劇性的下場，陳映真透露無從言說的政治憧憬，以及歷史環境的限制。像〈鄉村的教師〉中南洋歸來，有志難伸的青年教育改革者，〈我的弟弟康雄〉中為肉體及信仰墮落所苦，終於自殺的虛無主義者等，都是極好的例子。另一方面，陳映真的關懷也及於五、六〇年代臺灣的階級、族群等現象。像是〈將軍族〉寫一對淪落社會底層的外省軍人及本省雛妓，他們相濡以沫，發生愛情，但終究難以抵抗社會的歧視冷漠，最後自殺而死。又像是〈第一件差事〉，描寫一個事業小有所成的外省籍中年商人，如何逐漸意識到事業、感情、生命的虛無、百難排解，只有選擇死亡作為最後的出路。承辦自殺案的年輕本省籍員警，不能理解死者的動機，卻隱隱感受到某種生命的不安。

一九六六年前後，陳映真的風格逐漸轉變，〈最後的夏日〉、〈唐倩的喜劇〉、〈六月的玫瑰花〉

等作以嘲弄諷刺取代了以往憂悒浪漫的色彩。但接踵而來的牢獄之災，使得他的創作生涯為之中輟。一九七五年陳映真出獄後，文風丕變。他的《華盛頓大樓》系列小說，如〈夜行貨車〉、〈上班族的一日〉、〈萬商帝君〉、〈雲〉等，批判臺灣的跨國資本主義經濟結構，以及新興中產階級的物化虛矯。其中最廣受討論的中篇《夜行貨車》描寫了本地企業與外資企業，城與鄉，男與女，本省與外省的種種糾結對立關係，而所有關係又因跨國經濟體系的介入，變得更為複雜。國族主義顯然不能滿足他的視野，他毋寧更關注全球化趨勢下的資本帝國主義競爭，認為唯有從經濟階級的角度切入，才能切中問題所在。他與彼時興起的臺灣本土自覺運動顯得格格不入；另一方面，相較九〇年代學界流行的後殖民論述，他反倒開風氣之先。但總體而論，陳映真此一時期的創作顯得急切，他對「主義先行」的堅持影響了他的敘事力量。

八〇年代以來，兩岸關係逐步解凍，言禁漸開，陳映真得以較以往更為直接的發抒個人意識形態寄託。他不僅與彼岸展開頻繁接觸，也對臺灣以往政治禁忌下的犧牲者，重新予以肯定。除了有關五〇年代左翼活動的調查報告及報導文學外，此一時期他最受矚目的作品是以〈山路〉為首的三部曲，〈山路〉、〈鈴鐺花〉、〈趙南棟〉。這三部作品都是以白色恐怖時代所發生的迫害或冤獄為背景，描寫一代臺灣左翼工作者的奉獻犧牲，動搖背叛，充滿悼亡傷逝的情懷。與彼時盛行的「傷痕」或抗議式書寫不同的是，這三部作品各經營了一廣闊的時間向度。藉此陳映真對往事不僅作鄉愁式的回顧，也更進一步叩問歷史與記憶、革命與頹廢的辯證關係。

「山路三部曲」最為膾炙人口的是〈山路〉一作。此作的主角蔡千惠因為婚約關係涉入未婚夫黃貞伯所從事的左翼運動，並因此結識並暗戀領導人李國坤。李旋即被捕處死，黃亦判刑入獄。值此，蔡竟

偽稱為李的妻子，來到李家，含辛茹苦，建立富裕的家業。多年後黃出獄，蔡得知消息，突然意識自己多年的安逸生活已成為對革命理想最大的背叛。她留書一封，萎頓而死。陳映真描寫一代左翼青年的血淚遭遇，真誠動人，但他也不禁懷疑，時移事往，當年革命者的激情，怎能就此煙消雲散？但「如果大陸的革命墮落了，國坤大哥的赴死，和……長久的囚錮，會不會終於成為比死、比半生囚禁更為殘酷的徒然？」在另一作〈趙南棟〉裏，革命烈士的遺孤也隨著時間流逝，成為頹廢的一代。陳映真信仰「歷史」的真理，但歷史經由實踐所付諸實踐的方式及條件，卻往往成為他最大的挑戰。

二〇〇一年，陳映真又推出以《忠孝公園》為題的三篇小說。在小說中，他檢討太平洋戰爭多年後臺籍老兵的求償行動，以及當代政商的媚日嘴臉；白色恐怖時期政府特務的下場；還有臺籍滯留大陸老兵的歸鄉之旅。他的政治關懷依然濃烈如昔，但筆調則更為素樸沉重，《山路》三部曲所散發的抒情色彩至此不復得見。

呼應錢理群的話，由陳映真所發揮出來的魯迅精神可稱之為「魯迅的左翼」，而不是「黨的左翼」。錢理群的話語重心長。陳映真所堅持的理想讓他在國民黨的監獄裏度過了七年歲月，而他所批判的對象包括了臺灣的階級不平等，包括了臺灣政黨的壓制，包括了全世界各種各樣「資本主義的壓榨」所產生的各種不公平的現象。那麼如錢理群這樣的學者就要想像了：如果陳映真有一天回到了現當代的中國，他是不是也能鼓起勇氣對當代中國眾多不公平、不正常的現象做出他魯迅式左翼的呼號，而不是黨的左翼式的處置方式呢？

離開華語世界的重鎮臺灣，我們的地理座標移向南洋。我們討論海外張愛玲現象最新發展，就是「南洋的張愛玲」的書寫。張愛玲是二十世紀末中

文與華語世界最重受重視的作家之一，六十年代因為夏志清的品題得以進入經典。她個人後半生在海外的漂泊經驗，還有九十年代她的作品挾海外盛名重新「反攻大陸」，就足以說明一代華語語系的語境和論述對現代中國作家和文學史的影響。如今張愛玲風頭甚至威脅魯迅，她的追隨者已經「族繁不及備載」。多年以前我曾經寫過張愛玲的海外譜系，所謂張派作家簡單羅列，就有數十人之多，男女通吃，人人都要想成為張愛玲。

但「張愛玲」出現在馬來西亞，產生的則是相當不同的地域特色。馬來西亞華文文學是治當代文學者不能忽視的版塊。馬華文學的發展從來是華語語系文學的異數。儘管客觀環境有種種不利因素，時至今日，也已經形成開枝散葉的局面。不論是定居大馬或是移民海外，馬華作家鑽研各樣題材、營造獨特風格，頗能與其他華語語境——臺灣、大陸、香港、美加華人社群等——的創作一別苗頭。以小說為例，我們談及臺灣的李永平、張貴興、黃錦樹，大馬的潘雨桐、小黑、梁放或是遊走海外的黎紫書時，幾乎可以立刻想到這些作家各自的特色。

在如此廣義的馬華文學範疇裏，李天葆占據了一個微妙的位置。李天葆於一九六九年出生在吉隆坡，十七歲開始創作。早在九〇年代已經嶄露頭角，贏得馬華文學界一系列重要獎項。這時的李天葆不過二十來歲，但是下筆老練細緻，而且古意盎然。像《州府人物連環志》狀寫殖民時期南洋州府（吉隆坡）華埠的浮世風情，惟妙惟肖，就曾引起極多好評。以後他變本加厲，完全沉浸由文字所塑造的仿古世界裏。這個世界穠艷綺麗，帶有淡淡頹廢色彩，只要看看他部分作品的標題，像〈絳桃換荔紅〉、〈桃紅刺青〉，「十艷憶檀郎」系列之〈綺羅香〉、〈絳帳海棠春〉、〈貓兒端凳美人坐〉就可以思過半矣。甚至他的博客都名為《紫貓夢桃百花亭》。

李天葆同輩的作家多半勇於創新，而且對馬華的歷史處境念茲在茲；黃錦樹、黎紫書莫不如此。甚至稍早一輩的作家像李永平、張貴興也都對身分、文化的多重性有相當自覺。李天葆的文字卻有意避開這些當下、切身的題材。他轉而堆砌羅愁綺恨，描摹歌聲魅影。「我不大寫現在，只是我呼吸的是當下的空氣，眼前浮現的是早已沉澱的金塵金影。一要寫的，已寫的，都暫時在這裏作個備忘」（2002: 7）。他儼然是個不可救藥的「骸骨迷戀者」。

但我以為正是因為李天葆如此「不可救藥」，他的寫作觀才讓我們好奇。有了他的紛紅駭綠，當代馬華創作版圖才更顯得錯綜複雜。但李天葆的敘事只能讓讀者發思古之幽情麼？或是他有意無意透露了馬華文學現代性另一種極端徵兆？

李天葆的古典世界其實並不那麼古典。從時空上來說，大約以他出生的六〇年代末的吉隆坡為座標，各往前後延伸一、二十年。從四、五〇年代到七、八〇年代，這其實是我們心目中的「現代」時期。但在李天葆的眼裏，一切卻有了恍若隔世的氛圍。

李天葆的文筆細膩繁複，當然讓我們想到張愛玲。這些年來他確甩不開「南洋張愛玲」的包袱。如果張腔標記在於文字意象的參差對照、華麗加蒼涼，李的書寫也許庶幾近之。但仔細讀來，我們發覺李天葆（和他的人物）缺乏張的眼界和歷練，也因此少了張的尖諷和警醒。然而這可能才是李天葆的本色。他描寫一種捉襟見肘的華麗，不過如此的蒼涼，彷彿暗示吉隆坡到底不比上海或是香港，遠離了《傳奇》的發祥地，再動人的傳奇也不那麼傳奇了。他在文字上的刻意求工，反而提醒了我們他的作品在風格和內容、時空和語境的差距。如此，作為「南洋的」張派私淑者，李天葆已經不自覺顯露了他的離散位置。

我們還記得張愛玲的世界裏不乏南洋的影子：范柳原原來是馬來西亞華僑的後裔；王嬌蕊出場穿的就是「南洋華僑家常穿的沙籠布製的襖褲，那沙籠布上印的花，黑壓壓的也不知是龍蛇還是草木，牽絲攀藤，烏金裏面綻出橘綠」（1991: 69）。南洋之於張愛玲，不脫約定俗成的象徵意義：艷異的南方，欲望的淵藪。

相形之下，李天葆生於斯、長與斯，顯然有不同的看法。儘管他張腔十足，所呈現的圖景卻充滿了市井氣味。李天葆的作品很少出外景，沒有了膠園雨林、大河群象的幫襯，他的「地方色彩」往往只在鬱悶陰暗的室內發揮。他把張愛玲的南洋想像完全還原到尋常百姓家，而且認為聲色自在其中。在《綺羅香》中，〈雌雄竊賊前傳〉寫市場女孩和小混混的戀愛，〈貓兒端凳美人坐〉寫遲暮女子的癡情和不堪的下場，〈雙女情歌〉寫兩個平凡女人一生的鬥爭，都不是甚麼了不得的題材。在這樣的情境下，李天葆執意復他的古、愁他的鄉；他傳達出一種特殊的馬華風情——輪迴的、內耗的、錯位的「人物連環志」。

歸根究柢，李天葆並不像張愛玲，反而像是影響了張愛玲的那些鴛鴦蝴蝶派小說的隔代遺傳。《玉梨魂》、《美人淚》、《芙蓉雨》、《孽冤鏡》、《雪鴻淚史》……，甚至上至《海上花列傳》（李天葆 1995: 116-18）。這些小說的作者訴說世俗男女的貪癡嗔怨，無可如何的啼笑因緣，感傷之餘，不免有了物傷其類的自憐。所謂才子落魄，佳人蒙塵，這才對上了李天葆的胃口。《綺羅香》卷首語謂之〈綺羅風塵芳香和聖母聲光〉：「凡是陋室裏皆是明娟，落在塵埃無不是奇花，背景總得是險惡江湖闖蕩出一片笙歌柔靡，幾近原始的柳巷芳草縱然粗俗，也帶三分癡情」（李天葆 2010: 19-20）。誠哉斯言。

張愛玲受教於鴛鴦傳統，卻打著紅旗反紅旗，「以庸俗反當代」。李天葆沒有這樣的野心。他沉浸在吉隆坡半新不舊的華人社會氛圍裏，難以自拔。他「但求沉醉在失去的光陰洞窟裏，彌漫的是老早已消逝的歌聲；過往的鶯啼，在時空中找不著位置，唯有寄居在嗜痂者的耳畔腦際。與記憶，與夢幻，織成一大片桃紅緋紫的安全網，讓我們這些同類夢魂有所歸依」（2001: 110）。

問題是，比起清末民國的鴛鴦前輩，李天葆又有甚麼樣的「身世」，足以引起他文字上如此華麗而又憂鬱的演出？這引領我們進入馬華文學與中國性的辯證關係。李天葆出生在一九六九年，這一年是馬華社會政治史上重要的年份。馬來西亞自從獨立以來，華人與馬來人之間在政治權利、經濟利益和文化傳承上的矛盾一直難以解決。與此同時，馬共——尤其是華裔的一支——逐漸坐大，成為社會秩序不穩定的因素。種種矛盾，終於在五月十三日釀成流血衝突。政府大舉鎮壓，趁勢落實各種排華政策。首當其衝的就是華人社會念茲在茲的華文教育傳承問題。

「五一三」因此成為日後馬華文學想像裏揮之不去的陰影。然而閱讀李天葆的小說，我們很難聯想他所懷念的那些年月裏，馬華社會經過了甚麼樣驚天動地的變化。〈彩蝶隨貓〉裏一個侍婢出身，年華老大的「媽姐」一輩子為人作嫁；世事如麻，卻也似乎是身外之事：

韓戰太遙遠，越南打仗了，又說會蔓延到泰國，中東又開戰，打甚麼國家，死了些甚麼人，然後印尼又排華了……新加坡馬來亞分家，她開始不當一回事，後來覺得惘惘的……六九年五月十三日大暴動之後，她去探望舊東家，天色未暗就知道出事，她替她們關門窗，日頭餘光一片紫緋，亮得不可思議……（2010: 124-25）。

與正統寫實主義的馬華文學傳統相比，李天葆的書寫毋寧代表另外一種極端。他不事民族或種族大義，對任何標榜馬華地方色彩、國族風貌的題材尤其敬而遠之。如上所述，與其說他所承繼的敘事傳統是五四新文藝的海外版，不如說他是藉著新文藝的招牌偷渡了鴛鴦蝴蝶派。據此，李天葆就算是有中國情結，他的中國也並非「花果飄零，靈根自植」的論述所反射的夢土，而是張恨水、周瘦鵑、劉雲若所敷衍出的一個浮世的、狎邪的人間。在這層意義上，李天葆其實是以他自己的方法和主流馬華以及主流中國文學論述展開對話。他的意識形態是保守的；惟其過於耽溺，反而有了始料未及的激進意義。

李天葆對文字的一往情深也讓我們想到他的前輩李永平與張貴興。李永平雕琢方塊文字，遐想神州符號，已經接近圖騰崇拜；張貴興則堆砌繁複詭譎的意象，直搗象形會意形聲的底線，形成另類奇觀。兩人都不按牌理出牌，下筆行文充滿實驗性，因此在擁抱或反思中國性的同時也解構了中國性。黃錦樹將兩人歸類為現代派，不是沒有原因。兩人都顛覆了五四寫實主義以降、視現代中文為透明符號的迷思。

比起李永平或張貴興，李天葆的文字行雲流水，可讀性要高得多。這卻可能只是表像。他徵引古典詩詞小說章句，排比二十世紀中期（多半來自臺灣、香港）的通俗文化，重三疊四，所形成的寓意網絡其實一樣需要有心人仔細破解。而他所效法的鴛鴦蝴蝶派，本身就是個新舊不分、雅俗夾纏的曖昧傳統。究其極致，李天葆將所有這些「中國」想像資源搬到馬來半島後，就算再正心誠意，也不能迴避橘逾淮為枳的結果。正是在這些時空和語境的層層落差間，李天葆的敘事變得隱晦；他為甚麼這樣寫？他的人物從哪裏來的？要到哪裏去？中國性與否也成為不能聞問的謎了。

一九三八年底郁達夫來到新加坡，開始他生命最後七年的流浪。這位新文學健將寫下大量舊體詩詞，質量都超過他的政論和散文。郁達夫在〈骸骨迷戀者的獨語〉裏坦承：「像我這樣懶惰無聊，又常想發牢騷的無能力者，性情最適宜的，還是舊詩；你弄到了五個字，或者七個字，就可以把牢騷發盡，多麼簡便啊」（2007: 111）。

由這樣的觀點來看李天葆，我們要問：他不也是個「骸骨迷戀者」麼？徘徊在世紀末的南洋華人社區裏，時間於他就算剛剛開始，也要以過去完成式出現。但李天葆畢竟不是郁達夫。郁在南來之前已經轟轟烈烈的革過命、談過戀愛，而他信手拈來的中國舊體詩詞，更是一種根深柢固的教養，一種關乎中國性驗明正身的標記。李天葆其生也晚，其實錯過了舊體詩詞的最後時代。他所熟悉的只是流行歌曲，而且是過了時的流行曲，「地道的時代曲，但承接了穠艷詩詞的遺風」，如〈滿園春色〉、〈清流映明月〉、〈曾經滄海難為水〉：「一度暗啞失聲的時代曲，被拋落在光明的洞窟裏，隔年隔月之後竟在一個男孩的心裏悠悠唱起來了」（〈時代曲〉）（2010: 165）。

如上所述，我以「後遺民寫作」的觀點探討當代文學裏有關事件和記憶的政治學。作為已逝的政治文化悼亡者，遺民指向一個「與時間脫節的政治主體，他的意義恰巧建立在其合法性即主體性搖搖欲墜的邊緣上。如果遺民意識總已經暗示時空的消逝錯置，正統的替換遞嬗，後遺民則變本加厲，寧願錯置那已經錯置的時空，更追思那從來未必正統的正統」（王德威 2007: 6）。

以這個定義來看李天葆，我認為他堪稱當代後遺民梯隊裏的馬華特例。摒棄了家國或正統的憑依，他的寫作艷字當頭，獨樹一格，就算有任何感時憂國的情緒，也都成為黯然銷魂的藉口。他經營

文字象徵，雕琢人物心理，有著蔽帚自珍式的「清堅決絕」，也產生了一種意外的「輕微而鄭重的騷動，認真而未有名目的鬥爭」（2003: 15-16）。「張冠李戴」，因此有了新解。而我們不能不感覺到綺羅芳香裏的鬼氣，錦繡文章中的空虛。

李天葆是二十世紀末遲到的鴛鴦蝴蝶派作家，而且流落到了南方以南。就著他自覺的位置往回看，我們赫然理解鴛鴦蝴蝶派原來也可以是一種「離散」文學。大傳統剝離、時間散落後，鴛鴦文人撫今追昔，有著百味雜陳的憂傷。風花雪月成了排遣、推移身世之感的修辭演出，久而久之，竟成為一種「癖」。就這樣，在南洋，在姚莉、夏厚蘭的歌聲中，林黛、樂蒂、尤敏的身影中，李天葆兀自喃喃訴說他一個人的遺事，他的「天葆」遺事。這大約是李天葆對現代中國 / 華語文學流變始料未及的貢獻了。

中華的治一  
國語詩，根  
文論述學勢的  
學與：「政

# 「根」的政治，「勢」的詩學： 華語論述與中國文學

## 一、前言

華語語系研究是新世紀以來最受注目的論述力量之一。這一論述始於陳鵬翔在上個世紀末對傳統華文文學的批判。<sup>1</sup>但華語語系研究能夠形成具有思辯向度的議題，則必須歸功史書美。她的專書《視覺與認同：跨太平洋華語語系表述·呈現》

(*Visuality and Identity: Sinophone Articulations Across the Pacific*, 2007) 論證豐富、立場鮮明，因此出版後引發此起彼落的對話。我們也許未必同意她的立場，但卻必須尊敬她的論述能量以及政治憧憬。<sup>2</sup>

如果以《視覺與認同》為座標點，我們大致可以勾勒一個當代華語語系的論述譜系。這個譜系至少包括如杜維明的「文化中國」、王賡武的「地方/實踐的中國性」、李歐梵的「游走的中國性」、王靈智的「中國/異國雙重統合性」等立論；以及如周蕾的「反血緣中國性」、洪美恩 (Ien Ang)

的「不能言說中文的(反)中國性」、哈金的「流亡到英語」等反思。<sup>3</sup>這些學者各據海外一方，也各有立論的動機。大抵而言，前一組學者雖承認華人離散的境況，卻力求從中找出不絕如縷的文明線索，想像「花果飄零，靈根自植」的可能性。後一組學者則質疑任何「承認」的政治；他們解構「中國」（血緣、語言、書寫，主權）作為實踐或想像共同體的合理合法性，甚至不無連根拔起的嘗試。

史書美 (Shih 2011) 深化這一譜系的辯證性。她強調清帝國以來中國（面對藏、蒙、新疆及其他少數族裔）的「內陸殖民性」；中國海外移民在移居地充滿掠奪性的準殖民行徑；以及落地應該生根的「反離散」論，在在引起議論。方法學上，她呼應了北美後殖民主義以及少數族裔研究理論，力圖帶入華裔立場。與此同時，張錦忠 (2011) 憑藉馬華旅臺學者觀點，指出不同華語地區的文化發展盤根錯節，難以歸納成一二理論。石靜遠 (Tsu 2010) 則發揮英美實證主義特色，仔細爬梳華語語境內種種文學合縱連橫 (literary governance) 的樣貌。

\* 感謝蔡建鑫、賴俊雄、李育霖提供批評意見。

<sup>1</sup> 莊華興近作提及“Sinophone”一詞始自陳鵬翔。莊華興 (2012: 101)。

<sup>2</sup> 有關我與史書美或有不同的提問方式，請參見本書中的〈文學地理與國族想像：臺灣的魯迅，南洋的張愛玲〉。

<sup>3</sup> 對這些學者理論的敘述，同前註文。



短短幾年內，華語語系研究發展如此蓬勃，當然顯示此一議題的潛力。但無可諱言，目前所見的討論仍然存有許多——包括來自我個人的——盲點與疏漏。尤其值得注意的是，各類討論儘管壁壘分明，卻不脫對一種我所謂「根」的空間政治的執著。本文試圖回答華語語系研究若干疑義，也希望對目前以後殖民主義或民族主義為基礎的「根」的空間論述，提出建言。本文分為三個部分。第一部分嘗試回應香港黃維樑對「華語語系」命名問題的批評；第二部分對我個人所曾著墨的後遺民論述再作檢討；第三部分提出「勢」的詩學，作為「根」的政治的對應。

## 二、必也正名乎？

二〇一三年八月，香港《文學評論》刊出黃維樑的長文《學科正名論：「華語語系文學」與「漢語新文學」》，文中針對二〇〇六年刊於《明報月刊》的拙文〈文學行旅與世界想像〉提出質疑。黃維樑的論點可以綜述如下。一，「華語語系文學」作為 Sinophone Literature 的中文對應詞，適宜性應該商榷。一般而言，語系指稱語言家族，如漢藏語系、印歐語系、高加索語系等，每一家族都含數十甚至數百分支語種，形成龐大體系。相形之下，華語，或黃維樑定義為漢語的統稱，只是漢藏語系中的一支；如果以「語系」名之，容易造成「不懂漢語（粗糙的說，則為中文、華文、華語）的人的誤會，以為「漢語」是個「巴別塔（Tower of Babel）般的語言大家庭，其中有許多語言」（黃維樑 34）。

其次，黃維樑認為，Sinophone 一詞在英語詞彙裏與 Anglophone, Francophone, Hispanophone 等詞頗有定義混淆之處。後面三者都指涉歐陸國家在境外對所傳佈的語言共同體，如英國之於印度，法國之於西非，西班牙之於拉丁美洲。年久日深，這些外來強勢語言已經潛移默化成在地語言基礎。但

不論如何，這樣的現象只是一種語言內部的變化，與「語系」無關。

除了「華語語系」的翻譯、解釋問題外，黃維樑指出目前已經有各種描述中國大陸以外的漢語/華語文學現象的名詞，如華文文學、大陸外華文文學、世界華文文學等。要之均代表中國文學界對「界外」文學的尊重與包容；刻意使用「華語語系文學」因此有畫蛇添足之嫌。更有甚者，黃維樑暗示提倡「華語語系文學」如我等，往往使用如版圖、策略、對抗、收編等挑釁性字眼，有違華文文學的「大同世界」的「王道」。

最後，黃維樑以澳門大學朱壽桐的《漢語新文學》為例，作為大陸學界跨越制式文學史的最新嘗試。該作企圖超克「國家板塊，政治地域」制約，以「漢語審美表達的規律性」出發，探討大陸中國與華人世界的文學表現。金庸、白先勇、余光中等因此進入正典，展現漢語文學兼容並蓄的特徵。據此，黃維樑的結論是 Sinophone Literature 的正名應該是「漢語文學」。

黃維樑是學界前輩，對「華語語系」一詞有以教我，應該衷心感謝。但他的質問觸及華語語系論述易生混淆之處，持類似疑問者恐怕不在少數，因此有加以釐清的必要。華語「語系」一詞，誠如黃維樑所言，似有名實不符之嫌。但我在《明報月刊》拙文刊出後下一期覆讀者來書已說明，使用「語系」一詞，有其不得不然的「策略」考量。這就回到史書美對 Sinophone 的定義問題。事實上，黃維樑提問的對象應該是史書美才是。

史書美對 Sinophone 的定義和黃維樑恰恰相反，她的專書開宗明義點出使用 Sinophone 的意圖，正是要提醒我們漢藏語言家族的複雜性，而漢語只是其中一種。史書美所關注的範疇恰是漢語的駁雜

性，以及中州正韻（普通話？）以外，華夏文明中其他聲音表述。她的著眼點在於大陸境外的漢語圈、或境內外少數民族的語言傳播現象。以「華語語系」來詮釋她的 Sinophone 視野，因此良有以也。梅維恆（Victor Mair）（1991）認為我們統稱的漢語從來不是一統的語種，而各地所謂的漢語方言如此繁雜分歧，已經可以區域語言（toplect）來對待。延續梅維恆的看法，我們可以說漢語就是個「巴別塔」。史、梅二位的觀點意外得到了中國官方的佐證，二〇一三年九月五日新華社發佈中國教育部的說法：「中國目前仍有四億多的人口不能使用普通話交流」。這些人恐怕多數竟是漢語的使用者。「發展普通話，共築中國夢」成為年度大計。<sup>4</sup>

史書美對 Sinophone 的定義有其特定政治思考方式，下文將再討論。但她所設想的華語語系觀念跳脫了黃、朱兩位的漢語框架，值得深思。中華文明的流傳過程裏，書寫表意方式無可諱言的以漢語為大宗。然而「書同文」的現象並不能排除種種地域、階層、族群、文化裏的形聲、會意的可能表現。<sup>5</sup> 強調華語語系研究，而非華文或漢語研究，正是因為理解（並且提示我們留意）正宗漢語書寫表意系統以外，以內，以下，種種自成一格的言說位置、發聲方式，表述行為。

從語言到文字再到文學當然是極複雜的問題，此處暫時存而不論。我所要強調的是，儘管我們承認漢語書寫的重要性，卻不必如黃維樑所建議，視其為唯

一的「審美判準」。一個時代或地域有一個時代或地域的文學，已經是老生常談。在不以文字見長的地域或階層，「文學」又是如何定義？唯有在這樣的批判和自我批判的格局下，黃維樑念茲在茲華文文學的「大同世界」，才不致淪為官方或主流意識的說法。

即使我對 Sinophone / 華語語系的用法自有理論的脈絡，我仍然必須承認「語系」一詞並不適用 Anglophone, Francophone, Hispanophone 的歷史與言說情境，因此 Francophone 的指教，促使我思考，此前我刻意在 Sinophone 和其他語種離散傳播現象上作出對等翻譯，反而模糊了問題的焦點。

與此同時，我對黃維樑提議以「漢語文學」作為 Sinophone 的對等翻譯，卻又必須表示異議。原因無它，眾所周知，Anglophone, Francophone, Hispanophone 文學帶有強烈的殖民和後殖民辯證色彩，都反映了十九世紀以來帝國主義和資本主義力量佔據某一海外地區後，所形成的語言霸權及後果。因為外來勢力的強力介入，在地的文化必然產生絕大變動，而語言，以及語言的精萃表現——文學——的高下異位，往往是最明白的表徵。多少年後，即使殖民勢力撤退，這些地區所承受的宗主國語言影響已經根深柢固，由此產生的文學成為帝國文化的遺蛻。<sup>6</sup> 這一文學可以銘刻在地作家失語的創傷，但也同時也可以成為一種另類創造。異地的、似是而非的母語書寫、異化的後殖民創作主體是如此駁雜含混，以致成為對原宗主國文學的嘲仿顛覆。上國精純的語言必須遭到

<sup>4</sup> 這些現象引出我們的問題：普通話可以等同，甚至，代表漢語麼？中國國家教育部的國家和漢辦致力推廣海外漢語教學，儼然將漢語與普通話作為對等語言表現。如此，漢語之內複雜的方言問題被化約成統一現象。這固然維持了政治、文化、教育溝通的適切性，卻不能反證漢語就是一個統一的語言。

<sup>5</sup> 汪暉討論中國方言 / 國語問題持不同看法。他強調中國語言現代性的特徵為民族語言（包括方言及其他語言試驗）以及漢語書寫所形成的想像共同體，也因此在此國家建立和統一的進程形成重要元素。汪暉 2004: 74-81。但國家統一所形成的「超穩定」（？）結構不能遮蔽內部無時或已的多音複義現象。

<sup>6</sup> 瑟赫（Michel Serres）對在法國以內 Francophone 的現象有尖銳批評。他指出現代法語的塑造是以壓抑大量方言俚語為前提，甚至也包含政治地理邊界的武斷劃分。見 Serres（2009: 197-206）。

分化，再正宗的文學傳統也有了鬼魅的海外回聲。

恰恰是在這裏，我們看出史書美與黃維樑的絕對距離。史書美承襲後殖民主義和少數族裔文學說法，將中國——從清帝國到民國到共和國——也看作是廣義的帝國殖民主義的延伸，如此，她定義的 Sinophone 就與 Anglophone, Francophone, Hispanophone 等境外文學產生互相呼應。她同情僻處中國國境邊緣的弱小民族，遙居海外的離散子民。她的華語語系帶有強烈反霸權色彩；對她而言，人民共和國對境內少數民族以及海外華語社會的文化政策，不啻就是一種變相的殖民手段。黃維樑恰與史書美針鋒相對。在他看來，以往的海外文學、華僑文學往往被視為祖國文學的延伸或附庸，時至今日則代之以世界華文文學等名稱，適足以表現尊重個別地區的創作自主性。他將所推動的「漢語新文學」去政治化，將來自「中國」的漢語文學視為萬流歸宗的隱喻。

我以為史、黃二人的理論各有過猶不及之處。史書美將清代以來中國的境況都依殖民、被殖民的角度解釋，難免以偏概全。清朝是否為「帝國」？近年引起眾多論辯；歷代在綜理漢滿文化、調節其他族裔的關係上多管齊下，極難簡化為歐美定義下的殖民政策。<sup>7</sup> 清朝原是一個由滿洲人建立的皇朝，卻脫胡入漢，統領中原，豈不是史書美定義下的一個從邊緣打入中心的 Sinophone 政權？她對清帝國的批判其實反證了自己的觀點。「中國」從來就是一個複雜多義的政教傳統。另一方面，史書美強調移民者對在地原住民的經濟文化及政治勢力的掠奪，形成「移民者的殖民主義」(settler colonialism)，與帝國殖民主義形成五十步笑百步的關係。

十九世紀以來中國外患頻仍，但並未出現傳統定義的完全被殖民現象——除非我們將後殖民理論無限上綱，視任何「外來政權」的統治都是殖民統治。香港、臺灣、滿洲國、上海等殖民或半殖民地裏，中文仍是日常生活的大宗，文學創作即使受到壓抑扭曲，也依然不絕如縷，甚至有特殊的表現。<sup>8</sup> 這促使我們思考殖民論述之外，這些地區華人延續他們的文化語言傳統的動機。另一方面，由於政治或經濟因素使然，百年來大量華人移民海外，尤其是東南亞。他們建立各種社群，形成自覺的語言文化氛圍。儘管家國離亂，分合不定，各個華族區域的子民總以中文書寫作為族裔文化——而未必是政權——傳承的標記。

黃維樑藉「漢語新文學」發揮的 Sinophone 觀點，同樣引起我的疑義。他在努力推動漢語文學大團圓之餘，有意無意忽略了同文同種的範疇內，主與從、內與外的分野從來存在，更何況在國家主義的大轟下，同聲一氣的願景每每遮蔽了歷史經驗中斷裂游移、眾聲喧嘩的事實。他強調他的漢語文學大同世界裏，金庸、白先勇與傳統共和國文學史的大師平起平坐，這真是個文學的「和諧社會」。果如此，中國閻連科的《為人民服務》、美國哈金的《自由生活》、法國高行健的《一個人的聖經》、香港陳冠中的《盛世》、臺灣舞鶴的《亂迷》，何以就被「和諧」掉了呢？

黃維樑指責海外漢學學者刻意使用挑釁字眼，與祖國為敵。他越是希望將文學「去政治化」，卻越顯出「中國」、「漢語」、「文學」定義的複雜性。尊重漢語為中國文學的最大宗是我們的共識，但這並不代表漢語圈以內和以外的文學政治必得用「一床錦被遮蓋」。欲潔何曾潔，這是我對黃維樑「正名說」的保留。我們必須正視中國 / 漢語文學

<sup>7</sup> 最近的評論，見歐立德 (Mark C. Elliott) 的文章〈傳統中國是一個帝國嗎？〉(Elliott 2014)。當然，史書美也強調移民者的殖民主義，見下文的討論。

<sup>8</sup> 臺灣的漢詩成為殖民者懷柔的工具或者被殖民者維持文化身份的表徵，同時是妥協與抗爭的記號。

眾聲喧「華」的辯證意義。與漢語對比，華語有相對較大的地域、文化、族群、語言/語音的駁雜性和包容性。這也正是史書美強調「華語」作為 Sinophone 的翻譯的初衷。

### 三、當後遺民遇見原住民

針對以上所介紹的兩種解釋 Sinophone——後殖民主義 vs. 國族主義——的立場，我曾經提出「後遺民寫作」的看法。我的論點來自我所謂的華語語系的「三民主義」現象：「移民」、「夷民」、「遺民」（王德威 2002: 417）。華人投身海外，基本上身份是離境的、漂泊的「移民」。時過境遷，一代又一代移民的子女融入了地區國家的文化，形成我所謂的「夷民」——也就是從這一點來看，史書美認為華語語系終究是過渡現象。但仍然有一種海外華語發聲姿態，那就是拒絕融入移居的文化，在非常的情況下堅持故國黍離之思，是為遺民。這三者都各有時地的制約及因果，互為定義的例子也所在多有。但我認為如果仔細思考上述海外華語語系的現況，華語「移民」、「夷民」、「遺民」文學之外，我們應該正視「後遺民」的觀點。

「後遺民」原是我針對臺灣當代文學政治所發明的詞彙，出於我對「後學」，尤其是「後殖民」、「後現代」理論不無調侃意味的回應。「遺民」的本義，原來就暗示了一個與時間脫節的政治主體。遺民意識因此是種事過景遷、悼亡傷逝的政治、文化立場；它的意義恰巧建立在其合法性及主體性已經消失的邊緣上。宋元、明清鼎革之際，都有宗室後裔、志士仁人不願捨棄前朝正朔，或遙奉故主、或徐圖大舉，形成「遺民」現象。

「後遺民」把這樣的遺民觀念解構了——或不可思議的，招魂般的召喚回來了。到了二十世紀，

民主、共和、革命思想當道，強調忠君保國的遺民意識理應隨著「現代」的腳步逐漸消失：過了這個村，沒有那個店。然而事實並不如此，從大清到民國，從民國到共和國，從社會主義到後社會主義，每一次的政治裂變，反而更延續並複雜化遺民的身分以及詮釋方式——遺民寫作也因此歷經了現代化，甚至後現代化的洗禮。晚清遺老文化後續有了國民黨到臺灣的遺老文化；更不可思議的是，當代大陸新左派懷念毛澤東時代的「盛世」，儼然也有著遙思「先帝」，不勝唏噓的姿態了。

我所謂的「後」，不僅可暗示一個世代的完了，也可暗示一個世代的完而不了，甚至為了未來而「先行後設」的過去/歷史。而「遺」，可以指的是遺「失」，是「殘」遺，也可以指的是遺「留」——贈與與保存。失去、殘存、留傳三者之間形成剪不斷、理還亂的關係。如果遺民已經指向一種時空錯置的徵兆，「後」遺民是此一錯置的解散，或甚至再錯置。兩者都成為對任何新興的「想像的本邦」最激烈的嘲弄。由此產生的焦慮和欲望，發明和遺忘，妥協和抗爭，成為當代華語語系論述的焦點。

〈後遺民寫作〉曾經遭到不少質疑。最直接的挑戰是，這就是「遺民」意識的借屍還魂；「後」遺民就是遺民的後之來者。這樣的說法有望文生義之虞，忽略了「後」所承襲的「後學」——從後現代到後歷史、後殖民——的理論資源。德西達（Jacques Derrida）「魂在論」（hauntology）對我的影響尤其明顯。我所借的屍、所還的魂，必須在這一語境裏思考（王德威 2007）。但我更希望強調的是，「遺民」說是出自中國傳統的獨特論述，因此用以討論華語語系的記憶政治學，兼亦反省陰魂不散的中國意識，尤多一層歷史關聯性。

「遺民」意識的產生除了國朝鼎革，也可能來自地域、文化、甚至「天下」的興替。無論如何，

遺民在時空的皺褶裏，在正統的邊緣上，苦思解脫之道。而我的看法是，如果「遺民」總已暗示時空的消逝錯置，正統的替換遞嬗，「後遺民」則更錯置那已錯置的時空，更追思那從來未必端正的正統。這樣的姿態可以是頹廢的、耽溺的，但我更期望指出其中批判和解脫的契機。

我以為「後遺民」心態瀰漫在華語語系的世界裏，成為海外華人拒斥或擁抱（已經失去的，從未存在的）「正統」中國最大動力。論者亦有謂後遺民理論刻意貶低新興民族主義以及後殖民論述，為現有或已逝政權的合法性找尋藉口。恰恰相反，我以為「後遺民」是具有強烈批判——以及自我批判——意識的論述。我甚至要說，越是激烈的民族主義者與後殖民主義者，越應該反省他們/她們思路中陰魂不散的遺民情懷。君不見，在「江山鼎立開新國」的時代，首要之務就是打造一個其來有自，但「總已經」失去的國家或地方根源？為了未來而發現（發明）歷史，當後設變為先驗，後遺民的雙面幽靈已經出動。

換句話說，「後遺民」並不只是「遺民」的延伸，而有了物種突變的意涵。後遺民論述讓我們在海外面對中國性或是華語所謂的正統性和遺產繼承權的問題，帶來了複雜的選擇。海外華語語系的子民在世代傳衍之後，當然可能如史書美所預測，逐漸忘記、拋棄父祖輩的中國情結——黃宗羲早就有言，「遺民不世襲」。也可能如石靜遠所言，基於各種（政治、商貿、文化、宗族）溝通的動機，自覺的和中國（假故國之名？）相互協商，建立網絡。更激進的可能卻是：有沒有那（中原的或寶島的或「南洋人民共和國」的）正朔／霸權是一回事，何以華語語系的子民在離散以後，明明知道「我們回不去了」，而仍然塑造、拆卸、增益、變通、嘲仿他們對家國和故土的效忠或背棄？

「中國」的幽靈必須嚴肅對待。除魅還是招魂？作為一種「法事」，後殖民論述不能完滿的解釋二十世紀華語語系文學的興起和發展。只有當我們正視後遺民思維的不絕如縷，我們才能理解這是華語語系文學與 Anglophone, Francophone 等境外文學最大的不同之處。

以上的討論也許可以作為對劉智濬（2008）的〈當王德威遇上原住民：論王德威的後遺民論述〉一文的回應。劉智濬對後遺民論述的關注讓我感動；他在文中所顯示的焦慮和誤讀卻也足以說明拙作《後遺民寫作》論述的不足。無可諱言，《後》書的出現有特定歷史時間因素，也顯示我個人從事此一論述的掙扎和反省。但我已一再指出「後遺民」一詞的有效性不在於為哪個政權護航，而在於提出一個批判界面，讓我們理解號稱「民主」與「現代」的政治意識裏視而不見的盲點，也讓我們發現史料／始料未及的創造性。劉智濬將我對「民國遺民」的嘲諷看作成一種自憐，我無言以對。他的臺灣文學史觀不能容忍朱天心、舞鶴、李永平、駱以軍等我所謂具有後遺民意識的作家，則令人不解。李、朱、駱三人分屬外省第一代（？）和第二代作家，也許血統不夠純正，但舞鶴不是「正港」臺灣人麼？

劉智濬的批評尤其集中於舞鶴書寫霧社事件的小說《餘生》以及我的評論上。有關此作的討論不勝枚舉，此處略過不表。劉智濬的批評主要針對舞鶴對這一起泰雅族抗日事件沒有作正面敘述，非但有愧於泰雅英烈，甚至對整個族群不敬。更何況舞鶴對於泰雅族後裔的頹敗生存境況的描寫，侮辱了當代臺灣原住民的主體性。而臺南人舞鶴寫起泰雅族故事，根本就是越俎代庖。

劉智濬的出發點來自於堅定的（原住民）民族主義和後殖民主義。四百年來，臺灣原住民受到從

荷蘭人到國民黨的壓迫，他們徒勞的抗爭，他們悲涼的存在，無不激發有識之士的「始原的激情」(primitive passion)。但在各個外來政權席捲寶島之前或同時，是否各時期移民來臺的漢人出於各種自發動機對原住民的巧取豪奪，也應該受到批判？史書美所謂「移民者的殖民行徑」早有一針見血的觀察。最不可思議的是，劉智濬對泰雅族的「烈士」精神、抗暴壯舉，從修辭到邏輯，竟然充滿了前面所論的（而且相當國民黨式的）遺民意識：霧社事件是臺灣史的重要一刻；英烈千秋，忠勇足式，作為後之來者，我們決不可唐突於萬一。

舞鶴的《餘生》之所以重要，正因為他將莫那魯道從忠烈祠請了出來。他告訴我們霧社勇士抗日是事實，但除了反帝反殖民外，也可能也是部落「出草邏輯」使然。而中國論述所忽略的第二次霧社事件恰是日本人挑撥下，泰雅族部落之間的戰爭。比起同行（尤其是泰雅族作家），舞鶴寫出這個故事的資格並不更多或更少。要緊的是，他呈現了一個外來的漢人重新「遇見」——而不是重新「預見」——霧社事件的震撼、尷尬、與反思。他有藉此一澆自己塊壘的動機，他不能原汁原味的用泰雅語言表述，他不在現場。但他從來沒有諱言這些局限，也不想將他的故事劃歸任何反殖民或（沈葆楨式的）「遺民世界」。更極端的說，臺灣的原住民族原來就不是漢民族，沒有必要為漢人沾沾自喜的遺民意識裝點門面。在這個意義上，舞鶴是後遺民作家，因為他捨棄以血緣、族裔、宗法、語言為基礎的遺民敘事邏輯，重新思考霧社事件的殘片，及其所遺留 / 贈與臺灣後世的意義。

捍衛臺灣本土立場的學者企圖建立島上原生性(indigeniety)理想，當然值得尊重。但在強烈的尋根焦慮下，他們不知不覺形成原鄉、原道、原住民，原教旨的連鎖。一方面將原住民化為正本清源的島嶼象徵，另一方面又亟亟還原原住民的絕

對本體性。前者將原住民寓言化(Chiu Kuei-fen 1987)，後者將原住民始原 / 絕緣化，兩者誠意十足，卻都忽略原住民在地的、歷史的處境與時俱變。與此同時，對晚近從東南亞或其他地區遷入的新住民(移民而來的夷民?)，我們是否也給予關切？

我們必須讓問題化簡為繁。方法之一，不妨就讓「後遺民遇上原住民」，新加坡作家謝裕民(2005)的《重構南洋圖像》裏的中篇《安汶假期》或可為例。在那個故事裏，一位新加坡青年與父親到印尼馬魯古群島首府安汶尋根。偶然間得知他們原籍安徽鳳陽朱姓。一六六二年，明亡以後十八年，十世祖欲赴臺灣投靠鄭成功，卻為颱風吹到安汶。十九世紀中，偶有粵人闕名來到島上，遇見土著，卻「聲類京腔」，「口音非閩非粵」，竟是朱氏後人。闕受托攜其子回到中國，即為新加坡青年的曾祖。曾祖日後自中國移民印尼，一九六〇年代又因印尼排華回到中國，卻將一個兒子託在新加坡，即是青年的父親。故事高潮，父子兩人在安汶似乎找到家族後人，但他們看來就(像)是土著……。

《安汶假期》的情節尚不止此，還包括了一個荷蘭女子來到前殖民地的懷舊冒險，以及主人公後現代式的戀愛遊戲。但對我們而言，明代遺民如何輾轉成為印尼土著，經歷殖民經驗與中國的召喚，成為新興國家新加坡公民，儼然就是一則後遺民譜系的寓言。當新加坡父子似乎與親人重逢，問題來了，「我們的血統到底要追溯到哪裏？三代前有印尼土著血統，再往前原來還是明朝的貴族。誰知道再往前追溯，會不會不是漢人？」在摩天大樓裏工作的青年回想家族身世，曲折得像一場誘惑，卻又如此破綻重重。的確，當後遺民和原住民開始接觸，記憶重組，身份變換，華語語系的歷史與虛構變得無比繁複，「中國」何去何從的問題終至不能聞問。

#### 四、「根」的政治，「勢」的詩學

華語語系論述與中國文學論述在分殊彼此的過程裏，目前所依賴的理論資源基本不脫「空間/位置的政治」(spatial and positional politics)。提到現當代中國文學，論者立刻想到中國大陸所生產的文學，而且每與「中華人民共和國」的「大敘事」作出或正或反的連接。相對的，提到華語語系文學，海外文學，少數民族文學的聯想浮上臺面。在這個二分基礎上，我們有了內與外 (interiority vs. exteriority)；包括與排除 (inclusion vs. exclusion)；定居與離散 (settlement vs. diaspora) 等等劃分畛域、區別立場的論述。由此產生的倫理問題，如敵或友 (hostility vs. hospitality)；整合與抗爭 (governance vs. resistance)，尤其耐人尋味。

「國家」與「文學」原本就是二十世紀以來由西方引進的政治、審美建構。談「中國」文學的國家定位，因此無可厚非。但作為文學史的觀察者，我們總必須將研究對象再歷史化；我們毋須把中國當作鐵板一塊，逢「中」必反。而應先詢問所謂「中國」，是主權實體、是知識體系、是文明傳承、還是民族想像？或甚至是欲望愛憎的對象？<sup>9</sup> 我們也不必將「文學」化約為簡單的西方文類表現；「文」的思維與表徵在中國文明裏有複雜的傳承，不宜輕輕帶過。<sup>10</sup> 同樣的，華語語系文學雖然是最近的發明，也一樣需要被歷史化。Sinophone 論述的出現，呼應了華語區域的學者近年對身份的焦慮，一方面固然受到後殖民、後遺民等論述的影響，但另一方面也未嘗不是「中國崛起」的聯動產物。

不論如何，兩造的論述都是以特定地理或者心理座標為起點。這一座標，我以「根」的隱喻名之。中國論述面對海外離散境況，每每比擬祖國的歷史文明彷彿大樹一般，根深柢固，華裔子民就算在海外開枝散葉，畢竟像「失根的蘭花」，難免尋根的衝動。離散者最後心願無他，就是葉落歸根。華語語系文學與以往海外華僑文學、華文文學最不同之處，就在於反對尋根、歸根這樣的單向運動軌道。即便如此，論者的修辭策略卻似乎仍圍繞著「根」的隱喻；中國文化、政治的影響如此深遠，必須連根拔起，才好另謀發展。相對於葉落歸根的呼籲，只有在移居地落地生根之後，才能成就華語語系的主體性——不論是這一主體性的塑造還是捨棄。

在此之上，我們同時可以回顧兩種較為細膩的回應。一九六一年唐君毅發表〈中華民族之花果飄零〉，慷慨陳述華族文化的分崩離析，和堅守道德價值的必要。三年後又發表〈花果飄零和靈根自植〉，期勉海外流亡人士自信自首、別開新局。這兩篇文章對二十世紀下半葉中國境外的離散論述有深遠影響。讓唐君毅有感而發的自然是一九四九中國政治的大變動，知識分子流亡海角天涯，只有盡一己之心力，挽狂瀾於既倒。但唐君毅的號召之所以動人，應不僅在為一個時代或一個政權的傾覆哀悼而已。清末民初以來，他所信賴的儒家道統不早在現代狂飆下，陷入花果飄零的困境？往前推去，當龔自珍一輩學者在十九世紀中發出「衰世」之嘆，以「憂患」一辭註歷史 (Wang 2005)，或當明清之際的王夫之不感嘆一家一姓的興廢，而感嘆文化傳統的存續，已經為現代中國「感時憂國」的敘事預作說明。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 這一方面的討論，可以參考葛兆光 (2011)。

<sup>10</sup> 「文學」作為一種學科，並以西方美學定義為判準備，是一九〇二年以後的現象。見陳國球 2004。傳統文/學概念，可參見如 James Liu 1979。

<sup>11</sup> 王夫之雖為明末遺民，但他並未再留戀明室，也不為清室效忠，而致力於華夏文明的留存。王夫之也反對國朝正統的觀念，代之以天下興廢的考量：「有離有絕，固無統也，而又何正何不正也邪？以天下論者，必循天下之公，天下非一姓之私也」(王夫之 2013: 922)。

上個世紀還有另外一種關於「根」的論述，恰恰與唐君毅所代表的新儒家傳統背道而馳。那就是魯迅的《野草》(1926)。試看《野草》的題詞：

生命的泥委棄在地面上，不生喬木，只生野草，這是我的罪過。

野草，根本不深，花葉不美，然而吸取露，吸取水，吸取陳死人的血和肉，各各奪取它的生存。當生存時，還是將遭踐踏，將遭刪刈，直至於死亡而朽腐。

但我坦然，欣然。我將大笑，我將歌唱。

(2005.2: 163)

魯迅對中國主體的思考一樣及於文明以及其本體的存亡上。中華文化花果飄零以後，世紀的罡風與狂瀾如此殘酷，靈根怎能自植？在沒有靈根的荒原裏，只有野草「坦然」、「欣然」的「自生自滅；我將大笑，我將歌唱」。

唐君毅和魯迅的時代和理論立場及其不同。但他們都跳脫簡化的國族主義立場，思考更廣義的中國文化與現代性交會以後所面臨的危機。唐君毅從儒家資源找尋救贖之道，魯迅反其道而行，堅持希望與絕望同為虛妄，必須置之死地以後，才能談起死回生的辯證性。

如果轉向西方當代理論，德勒茲(Gilles Deleuze)與瓜達利(Felix Guattari)所提出的「根莖論」(theory of rhizome)也許可以作為另一個批評的界面。德、瓜兩人批判西方資本主義操作下的知識體系及主體建構過分依賴主與從，中心與邊緣的二分法；這些體系和建構基本不脫有根有柢，開花結果的「樹狀(arborescence)思維」。「我們厭倦這

些樹甚麼的，也不再相信根甚麼的……從生物學到語言學，我們受夠了所有和樹[的象徵]有關的論述。只有地下莖的，氣根的，偶生的，根莖的纔是真正美麗的，可愛的，政治的」(15)。根莖意味抽長的纖維、延伸的莖脈各行其是，甚至「穿透樹體，展現新奇怪的，新穎的用處」(19)。

德勒茲與瓜達利的理論根源頗為複雜，包括了萊布尼茲(Leibniz)的原子論到世紀之交的無政府主義，以及西方馬克思主義。此處從略。但正如他們理論所強調的根莖想像的無孔不入，盤根錯節，我們可以據此嫁接到中文／華語語境，從而正視中國國境以內到以外，語言、文化、政治根的接觸從來難以釐清，而形成蔓延交錯，無孔不入的現象。但我們同時也必須承認這一「根莖」論充滿解放／解構式的狂歡氣氛，雖然口氣熱烈，難免顯得一廂情願。

靈根、野草、根莖的說法，都對我們所熟悉的「根」的論述有所修正。除此，後殖民主義大師豪爾(Stuart Hall)的「根／徑」(roots and routes)論也可作為參考。<sup>12</sup>但既然引用「根」的隱喻，這些說法也依然在界限或極限的認證，空間或位置的定義上，作文章。它們各有政治意圖，卻也為內蘊的象徵所限。<sup>13</sup>我們的挑戰是，在這些有「根」——也有立場／位置甚至路徑——的論述之外，是否仍有其它理論突破的可能？

法國漢學家余蓮(François Jullien)在他對中西思想體系的研究裏，一再指出相對於西方自柏拉圖以降，由本體論所形成的二元對立式(如理想與再現；真實與虛構)體系，中國傳統缺乏類似的對應。相對的，他以《周易》等為例，企圖塑造另一套

<sup>12</sup> Hall (2003)。人類學者克里福(James Clifford)也有類似觀察。

<sup>13</sup> 斯比瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)的說法：「任何想尋根的人早就都該去種甜菜根〔莖〕了」。Spivak (1990: 93)。



體系，「希臘思想曾經急於將『存在』從變化生成裏分別出來，而中國人則認為，存在只有在變化中才是事實」（2009: 188）。「如果把差異物化或本質化，那麼這將不可挽回地是一件貧乏而且無生產性的事」（2011: 5; 2007: 111）。

類似余蓮的觀察在西方漢學界其實不乏前者，<sup>14</sup>但他出入中西哲學的方式仍然值得注意。余蓮強調中國體系的空間觀不以本質化的「差異」（difference）觀點，而強調「間距」（écart）觀。間距不產生「非此即彼」的差異，而有「往復來回」、「不即不離」的動線。用林志明的話來說，「那是突破自己的侷限（和自身的思想產生一個間距），同時也是給予思想一個新的可能（和他人的思想產生間距）」（10）。<sup>15</sup>更有意義的是，他強調時間觀中的要素之一，「不再是以行動來作為考量觀點，而是以（事物發展過程中的）變動來作考量觀點」（2009: 7; 2007: 83）。如果西方的時機觀（kairos）所屬的時間出自偶然，無法降服，我們的因應之道或可能是掌握有利關鍵，防患於未然，或可能是英雄式的自我發明或超越。中國傳統的時機則是在對付「偶然」之外，一種「勢態中的潛力」、一種因勢利導、或順勢介入的方法。

這裏的關鍵詞是「勢」。「勢」有位置、情勢、權力和活力的涵義；也每與權力、軍事的佈署相關。余蓮認為「勢」在印歐語系中沒有相應字眼，他問道，「如何經由現實本身的局勢來思考它們的活動力？或者說，每一種情況如何能同時被感知為是現

實發展過程 (comme cours des choses)」（余蓮 1995: 11）？他將「勢」譯為「事情發展的自然趨勢才是決定現實的最佳方式」（63）。近年對「勢」重新詮釋而受矚目者另有汪暉。他在《現代中國思想的興起》裏取徑柳宗元，強調「勢」作為一種歷史動能，和「理」相互作用、消長的關係。<sup>16</sup>汪暉以此說明宋代以後的思想的蛻變，時間可測與不可測的能量釋出，促使以往著毋庸議的天理由量變產生質變。余蓮的靈感則來自王夫之。後者的詩學觀使他得以跨出歷史、思想的範疇，思考「勢」作為審美效應的可能：一種厚積薄發的準備，一種隨機應變的興發。

早在《文心雕龍》〈定勢〉裏，「勢」已經被引入為文論的要項。唐代王昌齡、皎然等文論中，「勢」被引用為詩文的「句法」問題或策略部署。<sup>17</sup>如余蓮所謂，是在王夫之的論述裏，「勢」被細膩處理，成為讀史觀詩的指標。他指出因為「勢」，中國審美概念才顯示了與西方「模擬」說（mimesis）截然不同的概念基礎，將藝術活動視為一種實現（actualization），而非模擬、再現（representation），的過程（余蓮 1995: 75; 2009: 56）。新加坡學者蕭馳（2012）更據此繼續發揮，指出王夫之詩論從「取勢」到「待勢」，從「養勢」到「留勢」，無不觸及詩人運籌帷幄，靜中有動的涵養。文學藝術的表現裏，從詩歌到書法，「勢」的變化過程乍看似乎無可捉摸，但又有跡可循。

「勢」與前所討論的華語語系論述有甚麼關係？

<sup>14</sup> 從文學角度而言，Owen（1992: 1-28）；從哲學角度而言，見Graham（1993）。

<sup>15</sup> 林志明，〈如何使得間距發揮效用〉Julien（2011: 10）。「差異」、「間距」的觀念，自然讓我們聯想德西達（Jacques Derrida）著名的「差異」（différence）與「延異」（différance）。但是兩者理論背景極為不同。最基本的，如果德西達從事的是意義的解構，余蓮詢問的是意義的效應。後者不作本質/非本質主義的分梳，而強調差異的差異——間距——作為意義不斷湧現、形成的方法。關於「間」的討論，可以參見比利時漢學學者鍾鳴旦（Nicolas Standaert）（尚未發表）的論文，“Don't Mind The Gaps: Sinology as an Art of In-betweenness”。

<sup>16</sup> 汪暉，《現代中國思想的興起（上卷，第一部）》，第一章。

<sup>17</sup> 相關討論參見蕭馳（2012: 144-45）。有關《文心雕龍》「定勢論」可參考涂光社（1990: 158-71）。

如前所述，以「根」為出發點的華語語系論述，無論贊成或反對，不能擺脫空間的政治學。誠然，在討論華語語系的脈絡裏，我們無從、也不必作去政治化的論述。但我們是否能在分梳「根」的政治同時，設想一種更具辯證潛能而且具有審美意義的詩學？我以為「勢」的論述可以作為探討的起點——這是一種移花接木的閱讀。如果「根」指涉一個位置的極限，一種邊界的生成，「勢」則指涉空間以外，間距的消長與推移。前者總是提醒我們一個立場或方位（position），後者則提醒我們一種傾向或氣性（disposition / propensity），一種動能（momentum）。這一傾向和動能又是與立場的設定或方位的佈置息息相關，因此不乏空間政治的意圖。更重要的，「勢」總已暗示一種情懷與姿態，或進或退，或張或弛，無不通向實效發生之前或之間的力道，乃至不斷湧現的變化。

華語語系在面對中國還是華語文學的選項時，與其只對「根」的定位，以及所來和所去的路徑作探索，<sup>18</sup>不妨同時思考，「勢」的詩學依違在審美與政治之間，所隱含審時觀勢的判斷力，以及蘊藉穿越的想像力。或有識者要反駁，「勢」的理論來自中國傳統，而且為域外漢學家挪用，因此有了雙重政治不正確性嫌疑。我的回答是，如果我們能大量徵引西方理論支持華語論述，而且運用自如，對來自中國的思想資源又何懼之有？而像余蓮、蕭馳等以漢學角度鑽研中國思想，迭有洞見，豈不正可以視為站在華語語系圈的立場，從外圍增益、改變中心的思考、論述方法？

談華語語系研究的「勢」，意謂借力使力、重寫文學史「隱」與「顯」的譜系。我們發掘被「紅色經典」所遮蔽的紅色經典，如楊遠〈送報伙〉、金枝芒《飢餓》、《烽火牙拉頂》、陳映真《山路

三部曲》、劉大任《浮游群落》、郭松棻《雙月記》；鄉土文學的境外真傳，如鍾理和〈原鄉人〉、黃春明《看海的日子》、董偉格《王考》；（後）現代以主義先聲奪人的試驗，如劉以鬯《酒徒》、西西《飛氈》、王文興《家變》、高行健《一個人的聖經》；後社會主義以後的歷史，如辛其氏《紅格子酒舖》、黎紫書《告別的年代》、李渝《金絲猴的故事》；革命尚未完成的性/別革命，如聶華苓《桑青與桃紅》、白先勇《孽子》、邱妙津《鱷魚手記》、吳繼文《天河撩亂》。

華語語系研究的「勢」也是發動主客不斷易位的批評策略。內與外的「差異」有待打開，彼與此的「間距」必須持續釐清。華語語系文學不是以往海外華文文學的翻版。它的版圖始自海外，卻理應擴及大陸中國文學，並由此形成對話或博弈。我們要問，莫言以他瑰麗幻化的鄉土小說享譽，但由馬來西亞到臺灣的張貴興筆下的婆羅州雨林不更讓人驚心動魄？王安憶白描上海聲聲色色，朱天文也寫盡臺北的世紀末華麗。賈平凹寫《廢都》，朱天心有《古都》。最極端的，阿來以漢語寫出西藏語境的《塵埃落定》，哈金以英文寫出中國語境的《南京安魂曲》（*Nanjing Requiem*）。我們必須承認自己所站的位置的局限，但這無礙我們對華語文學邊界何在的好奇與探索。一種同一語系內的比較文學工作，已經可以展開。

只有在理解華語語系千迴百轉的譜系，以及中國文學播散蔓延的傳統後，我們才能知彼知己，策略性的——套用張愛玲的弔詭——將那個中國文學「包括在外」。我們閱讀魯迅，想到臺灣的魯迅（賴和）；我們欣賞張愛玲，眼光投向南洋的張愛玲（李天葆）。回族的張承志是愛國主義作家，卻有名言「我的根在西亞的阿拉伯」、「不屬於中華民族」。<sup>19</sup>馬華的

<sup>18</sup> 此今我們再次思及豪爾（Stuart Hall）「根」與「徑」的辯證。

李永平中國情結如此深厚，卻拒絕回歸祖國；他在「祕戲圖」般的漢字書寫裏完成他尋根之旅（2003: 40）。面對鋪天蓋地的簡體字文化，駱以軍祭起了他的「繁繁體字」書寫，號稱靈感來自西夏（2008: 41）。

更重要的，華語語系研究的「勢」來自對無中生有，搏虛作實的文學現象或想像的注視。當董啟章寫出夾雜普通話和粵語的香港（機器）人的生成史（《天工開物·栩栩如生》），當馬建讓天安門事件後癱瘓的青年馳騁在《山海經》的世界（《肉之土》），當駱以軍讓各種各樣的離散者共同住進西夏旅館（《西夏旅館》），當甘耀明的原住民重新殺進神鬼傳奇般的殖民史現場（《殺鬼》），當黃錦樹建立他自己的南洋人民共和國（《南洋人民共和國備忘錄》），我們所見不僅是作者僅此一家、別無分號的想像力，也更理解其中言不盡意的華語語系「時間繁史」。不曾發生的歷史不代表不可能發生的歷史，最不可思議的虛構未必不擊中最現實的要害。

我所期望的華語語系文學研究不是差異的輕易確立或泯除，而是識別間距，發現機遇，觀察消長。讓野草遇上靈根，讓「後遺民」遇上原住民——也遇上新住民，讓《小團圓》遇上《小時代》（郭敬明），讓「中國夢」遇上《噬夢人》（伊格言）。當華語論述遇上中國文學，展現的不僅是盤根錯節的「根」的政治，更是姿態萬千的「勢」的詩學。

<sup>19</sup> 見鐵血社區（[http://bbs.tiexue.net/post2\\_6569889\\_1.html](http://bbs.tiexue.net/post2_6569889_1.html)）。

華夷風起：  
馬來西亞  
與華語  
系文學

# 華夷風起： 馬來西亞與華語語系文學

## 壹

近年華語語系研究崛起，馬來西亞華人社會的人文現象——尤其是文學——成為研究重心。從專書到論文，歐美、臺港學院對馬華作家的研究此起彼落，「馬來西亞」儼然已經成為「華語語系」的重要地緣符號。<sup>1</sup>

馬來西亞的華人文學何以如此受到重視？馬華的移民歷史、語言資源、政治風雨、還有複雜的社羣關係都是值得審思的因素。尤其值得注意的是自十九世紀末以來馬華文學所開出的奇花異果，比起大陸、港臺、以及其他華語地區的文學，的確獨樹一格。然而以目前研究方向所見，我以為仍有持續開發的餘地。其中最值得注意的包括如下兩項。

馬華文學論述基本仍以後殖民以及國族論述作為基礎。的確，馬華文學的崛起受到殖民、後殖民

語境的影響，但實際運作遠過於此。移民社會的變遷、遺民意識的消長、夷民身份的取捨在在促使作家、讀者思考華人之為華人的過去與未來。而在馬來西亞獨立建國多年以後，華人如何排除萬難，發展公民身份，已經成為新一代的共識。在界定馬華文學與公民意識之間的關係，仍然眾說紛紜，更多批評、對話的聲音也有待出現。

我們目前談論馬華文學的歷史線索，基本聚焦二十世紀中國新文學南來產生的現象。儘管論者發掘不同的敘述實踐（如現實主義與現代主義的抗爭），政治立場（如左翼與右翼；中國性／去中國性／馬國性），地理位置（如南來與在地），討論的焦點並未脫離新文學的範疇。這樣的研究有其道理，畢竟新文學見證馬華族羣進入現代語境，並且持續奮鬥的過程。但因應目前馬來西亞的政治現實，如何從不同角度進入歷史現場，成為當務之急。透過華語語系研究，馬華文學加入世界文學的對話，是一個值得努力面向。

\* 感謝張錦忠提示“Sinophone”可以譯為「華夷風」。Sino “phone / 風”總是在華語非華一夷一之間來回擺盪的聲納、風向、風潮、風物、風勢。

<sup>1</sup> 目前以中文討論廣義新馬華文文學現象的各類文學評論集、論文和專書不勝枚舉，英語專論也至少已有三本問世。例如，E. K. Tan, *Rethinking Chineseness: Transnational Sinophone Identities in the Nanyang Literary World* (Amherst, NY: Cambria Press, 2013); Alison Groppe, *Sinophone Malaysian Literature: Not Made in China* (Amherst, NY: Cambria Press, 2014); Brian Bernards, *Writing the South Seas: Imagining the Nanyang in Chinese and Southeast Asian Postcolonial Literature* (Seattle: University of Washington Press, 2016)。

本文嘗試申論，而並非完滿回答，這兩項問題。作為一種研究方法，華語語系研究歷史尚不足十年，論述的發展仍然眾說紛紜。唯其如此，馬華文學的案例也應該提供我們一個特別視角，檢驗這一論述的洞見與不見。

## 貳

華語語系文學(Sinophone Literature)在海外漢學研究領域裏是一個新興觀念。<sup>2</sup> 歷來我們談到現代中國或中文文學，多以 Modern Chinese Literature 稱之。這個說法名正言順，但在現當代語境裏也衍生出如下的含義：國家想像的情結，正宗書寫的崇拜，以及文學與歷史大敘述(master narrative)的必然呼應。然而有鑒於二十世紀中以來，海外華文文化的蓬勃發展，中國或中文一詞已經不能涵蓋這一時期文學生產的駁雜現象。尤其在全球化和後殖民觀念的激盪下，我們對國家與文學間的對話關係，必須作出更靈活的思考。

Sinophone Literature 一詞可以譯為華文文學，但這樣的譯法對識者也就無足可觀。長久以來，我們已經慣用華文文學指稱廣義的中文書寫作品。此一用法基本指涉以大陸中國為中心所輻射而出的域外文學的總稱。由是延伸，乃有海外華文文學，世界華文文學，臺港、星馬、離散華文文學之說。相對於中國文學，中央與邊緣，正統與延異的對比，成為不言自明的隱喻。

但是 Sinophone Literature 在英語語境裏卻有另外的脈絡。這個詞的對應面包括了 Anglophone (英語語系)、Francophone (法語語系)、Hispanophone (西

語語系)、Lusophone (葡語語系)等文學，意謂在各語言宗主國之外，世界其他地區以宗主國語言寫作的文學。如此，西印度羣島的英語文學，西非和魁北克的法語文學，巴西的葡語文學等，都是可以參考的例子。需要強調的是，這些語系文學帶有強烈的殖民和後殖民辯證色彩，都反映了十九世紀以來帝國主義和資本主義力量佔據某一海外地區後，所形成的語言霸權及後果。因為外來勢力的強力介入，在地的文化必然產生絕大變動，而語言，以及語言的精萃表現——文學——的高下異位，往往是最明白的表徵。多少年後，即使殖民勢力撤退，這些地區所承受的宗主國語言影響已經根深柢固，由此產生的文學成為帝國文化的遺蛻。這一文學可以銘刻在地作家失語的創傷，但同時也可以成為一種另類創造。<sup>3</sup>

回看華語語系文學，我們卻發現相當不同的面向。十九世紀以來中國外患頻仍，但並未出現傳統定義的殖民現象。香港、臺灣、滿洲國、上海等殖民或半殖民地裏，中文仍是日常生活的大宗，文學創作即使受到壓抑扭曲，也依然不絕如縷，甚至有（像上海那樣）特殊的表現。不僅如此，由於政治或經濟因素使然，百年來大量華人移民海外，尤其是東南亞。他們建立各種社羣，形成自覺的語言文化氛圍。儘管家國離亂，分合不定，各個華族區域的子民總以華語、華文書寫作為文化——而未必是政權——傳承的標記。

最明白的例子是馬華文學。十九世紀以來華人開始大量移居南洋，彼時英帝國的殖民勢力在馬來半島崛起，在地的巫裔、新移民的華裔，還有原住民與其他族裔同受壓迫。按照典型的殖民論述，華人文化理應「被」英語化，成為英語語系政教霸權

<sup>2</sup> 本文所使用語系一詞，與語言學較嚴格定義的語系(family of languages)，如漢藏語系(Sino-Tibetan family)、印歐語系(Indo-European family)等，有所不同，意在說明中國大陸及海外不同華族地區，以漢語寫作的文學所形成的繁複脈絡。

<sup>3</sup> 異地的、似是而非的母語書寫、異化的後殖民創作主體是如此駁雜含混，以致成為對原宗主國文學的嘲仿顛覆。上國精純的語言必須遭到分化，再正宗的文學傳統也有了鬼魅的海外回聲。

的一支。事實並不如此。華人不僅謹守宗族傳統，還逕自建立華語教育體系，甚至以此為基礎，發展華文文學。這一傳統即使在日本佔領馬來半島期間，以及日後馬來亞獨立建國初期都依然持續。甚至五一三事件之後，華教情況日艱，卻沒有影響多數華人的決心。華語成為華裔對抗巫統、馬來化，標誌族羣向心力的利器。

史書美是倡導華語語系研究的開路先鋒。在〈反離散：華語語系作為文化生產的場域〉（“Against Diaspora: The Sinophone as Places of Cultural Production”）一文中，她強調華語語系研究不應該只著重海外華人面對所來之地——中國——的離散心態，而應該關注華人落地生根之後，如何轉化華語、使之在地化的努力（2013: 11-17）。誠哉斯言。但史書美也認為華語一旦融入在地語境，如果缺乏新移民的支援，在強勢語言的主導下，終難免被消融的命運。華語語系的研究因此注定是對一種「過渡的語言」狀態的研究。對這一看法我們不能無惑。以馬來西亞為例，儘管客觀情況未必有利，華語是華人自覺的族羣、文化象徵，甚至就是政治表態。當在地華人仍然竭力維持華教、華語於不墜，旁觀者憑想當然爾的邏輯預言華語必然消失，似乎低估了語言即文化、即政治的能量。<sup>4</sup> 更重要的，這一看法缺乏更細膩的歷史向度的思考。

相對於後殖民、去帝國霸權的論述，我曾經在《後遺民寫作》（2007）中提出所謂的後遺民論述。遺民的本義，原來就暗示了一個與時間脫節的政治主體。遺民意識因此是種事過景遷、悼亡傷逝的政治、文化立場；它的意義恰巧建立在其合法性及主體性已經消失的邊緣上。宋元、明清鼎革之際，都

有宗室後裔、志士仁人不願捨棄前朝正朔，或遙奉故主、或徐圖大舉，形成「遺民」現象。「後遺民」把這樣的遺民觀念解構了——或不可思議的，招魂般的召喚回來了。這裏所謂的「後」，不僅可暗示一個世代的完了，也可暗示一個世代的完而不了，甚至為了未來而「先行後設」的過去／歷史。而「遺」，可以指的是遺「失」，是「殘」遺，也可以指的是遺「留」——贈與與保存。失去，殘存，留傳三者之間形成剪不斷、理還亂的關係。這為我們在海外面對中國性或是華語所謂的正統性和遺產繼承權的問題，帶來了新的選擇。

在後遺民論述的基礎下論馬華文學，我們可以嚴肅看待近兩百年來華人賡續，甚至發明傳統的努力，並不因為英、日殖民勢力的干擾而中斷。必須再次強調「遺民」的「後」所暗示的時間順序的錯置現象。如果遺民已經指向一種時空錯置的徵兆，「後」遺民是此一錯置的解散，或甚至再錯置。兩者都成為對任何新興的「想像的本邦」最激烈的嘲弄。由此產生的焦慮和欲望，發明和遺忘，妥協和抗爭，成為當代華語語系論述的焦點。

我以為後遺民論述仍然不足以說明馬華文學的豐富性；我們有必要追加後移民、後夷民論述。先談後移民論述。學者自王賡武以降已經一再指出，華裔子民一旦在移居地落地生根，自然對與在地文化發生關聯，形成「地域的中華性」。<sup>5</sup> 史書美的「反離散」論比王賡武激進處，在於強調海外華語語系的子民在世代傳衍之後，必然逐漸忘記、拋棄父祖輩的故國情結。對她而言，移民文化必須有終點，方才能夠談如何與在地文化深入互動融合。這樣的立論有言之成理之處，但依然受限以國家、民

<sup>4</sup> 全球猶太文化及以色列作為現代國家的事實，可為參考。但此議題過大，與中國離散現象也未必能相容，在此僅能存而不論。

<sup>5</sup> 王賡武認為：「中國性」是活的，會時移代遷；「『中國性』」是共同歷史經驗的產物，歷史記錄也不斷在影響其發展；中國之所以自知是中國，所憑藉者越來越是中国自己的『中國性』；『中國性』還得關乎非炎黃子孫眼中之『中國』的那些特質，或他們看來早已是『中國』的那些成分」（Wang Gungwu 1991: 2）。

族同一性為定位的空間地理思維。馬華學者如顏清煌、許德發等都指出，早期華人移居南洋，主要以方言、宗族、地域形成身份認同的方式。一九一一年英國殖民政府執行人口普查，即以十種方言為辨識華人社羣的方式；到了一九五七年甚至增加為十一種方言。與此同時，一九四〇年代以來華裔移民的民族國家自覺日益增強，乃有「華人」一詞逐漸成為族羣認同的共識。一九五七年馬來亞建國後，華人更形成所謂三大組羣之一。「華人」是因應歷史流變的「發明」。<sup>6</sup>從這一角度談移民，我們就必須正視國家民族主義下，千絲萬縷的（宗族、地域、方言等）羣體關係。更進一步，即使解構了「中」所暗示的國族認同問題，「華」人或「華」語還是不能視為當然。「中」、「華」這些關係所構成的關係轉換，難以化約為非此即彼的選項。

在全球化快速移動的時代裏，「移民」的起點和終點也必須重新定義。即以當下國際經驗所見，移民是否真能融入理想「民族大熔爐」，仍然是辯證焦點。誠如張錦忠所指出，移民是否「認同」在地文化是一回事，是否「被認同」又是一回事（2003: 195-97）。後移民的思考一樣企圖跨越「離散」論，但強調移民動機和動線的複雜性，不再侷限於簡化的「有去無回」或「葉落歸根」的選項。傳統「根」與「徑」（roots and routes）的公式必須複雜化。移民的再移民、多重身份認同，候鳥式的遷徙，都成為社會、人類學者面對的課題。誠如石靜遠所言，

時至今日，基於種種（政治、商貿、文化、或宗族）溝通的動機，華語語系的各區域、社羣利用語言的優勢，自覺的和中國（假故國之名？）形成大中華圈合縱連橫的網絡（Sinophone governance）（Tsu 2010a: 1-17）。

馬來西亞華人在馬來西亞的處境如此不利，貿然談「反離散」雖然政治正確，卻難免隔靴搔癢之虞。華人如何與國家論述逆向操作，在爭取公民權利的同時，思考「後移民」的活動力，勢在必行。「後移民」可能，卻未必，有實質遷徙的行動，但在文字想像的本邦裏，卻能與其他華語語言社區，包括中國，作出互動。這正是華語語系可以提供論述資源之處。與此相對，在臺灣的「境外」馬華文學為「移民」書寫提出另一面向。自一九六〇年代以來，大批馬華「僑生」來到臺灣，學成後選擇留臺者形成巨大論述能量，或與回馬者相互唱和，或在海外發展獨特聲音。他們不在馬來西亞現場，但影響馬華文學的走向卻無比強大。

更為弔詭的是後夷民論述。理論上，遺民不世襲，移民也不世襲。在移民和遺民世界的彼端，是易代、是他鄉、是異國、是外族。這是華夷之辨的臨界點。回看中國歷史，華夷之辨原是一個不斷互動的論述。「夷」在中國古史裏沒有貶義，為漢民族對他族的統稱。許倬雲指出，殷商是諸夏的「他者」；孔子與孟子都有對「夷」的肯定之辭。<sup>7</sup>中古

<sup>6</sup> 顏清煌，〈從移民到公民：馬來西亞華人身份認同的演變〉，林忠強、莊華興等人（編）2013: 1-15。一九一一年英國殖民政府人口普查，華人被界定為十個方言羣：福建、廣東、潮州、海南、客家、福州、福清、廣西、北方各省，一九五七年加入興化。一八八一年、一八九一年、一九〇一年普查，海峽華人被認為是七大組羣。許德發指出，「最遲在一九四〇年代末，華文報章大體已經用『華人』作為共同稱謂。淡去方言性，從華人或方言習慣稱謂之此消彼長，可以說明華人社會總體上在華人公共領域中以自稱為華人，而福建人，廣東人，客家人等認同則成了次族羣特色的認同意識。這在十九世紀、二十世紀初期也是難以想像的」。見許德發，〈淡去方言性：一九五〇年代馬來西亞政治變動下的華族次族羣關係演化〉，林忠強、莊華興等人（編）2013: 127。許德發的談法前有所承，崔貴強、麥留芳等都有過詳細的論述。

<sup>7</sup> 許倬雲，《我者與他者：中國歷史上的內外分際》，第一至三章。葛兆光，《宅茲中國：重建有關中國的歷史論述》，第一章。相對許、葛兆光的論述，劉禾刻意強調鴉片戰爭肇始英國人刻意曲解「夷」字原意，作為侵華口實，顯得過於穿鑿。從語史學（philology）角度來看，「夷」字至清初已經帶有複雜意義。清代皇家論述的詮釋出自對宋明夷夏論述的反制，政治動機其實欲蓋彌彰。後之來者僅就有限史識大做反帝反殖民文章，未免有見樹不見林之弊。見 Lydia Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*, chap. 2。



時期華夷互動的例子所在多有。五胡亂華所帶來南北文明的重新洗牌、唐代帝國建制下的胡漢文化交融，均可作如是觀。<sup>8</sup>南宋到晚明因為種種政治、思想原因，夷夏之防成為主流，甚至影響日後革命論述。此說到了清代則丕然一變。滿人統領中原，賴以維繫正統的論述不再侷限於民族大義，而訴諸禮樂文化命脈的傳承。<sup>9</sup>雍正皇帝呼應《孟子》章句，因此有言：「不知本朝之為滿洲，猶中國之有籍貫。舜為東夷之人，文王為西夷之人，曾何損於聖德乎！」<sup>10</sup>

葛兆光在最近的研究中指出，華夷論述在二世紀初經過又一次論爭，從滿清革命「驅除韃虜，復興中華」的種族主義論述，過度到「納四裔入中華」的國家主義論述。<sup>11</sup>梁啟超是近代倡導「華族」觀點先驅之一。在〈歷史中國民族之觀察〉中，他提出「我中華族，本已由無數支族混成，其血統與外來諸族雜糅者亦不少」（3213）。即使作為華族中心的漢族，也經歷漫長融合外族的演變。梁的本意是強調現代中國多元一體，以抵禦外侮，但也同時打破漢族中心主義的迷思。後之來者如顧頡剛等乃能以更激進的方式，質疑中國地、民族一元的傳統說法（1.96-102）。但這樣的疑古論隨即為民族國家統一論述所遮蔽。

華人移民或遺民初抵異地，每以華與夷、番、蠻、鬼等作為界定自身種族、文明優越性的方式。殊不知身在異地，「易」地而處，華人自身已經淪為（在地人眼中）他者、外人、異族，更不提年久日深，又成為與中原故土相對的他者與外人。誰是華、誰是夷，身份的標記其實游動不拘。正因為上述的後移民、後遺民的複雜脈絡，我們必須正視「後夷民」的興起。一本護照未必能道盡內和外、華和夷的關係。後夷民遊走華夷邊緣，雜糅兩者的界限，稀釋、扭曲「正宗」中華文化，但也增益、豐富中華文化的向度。

杜維明多年前討論「文化中國」概念時，曾指出中國文化無遠弗屆，在文化圈的外圍，「夷」可能被潛移默化為「華」。<sup>12</sup>從華語語系的立場來看，這仍然是萬流歸宗的想法。在「後夷民」的語境裏，我們且思考「潛夷」和「默華」如何回應中國的立場和能量：甚至「夷」也可能默化那個（其實意義變動不居的）「華」。從歷史後見之明來看，有清一代滿洲人統領中原，克服南宋到晚明的夷夏觀，就是個「華語語系」的帝國。

<sup>8</sup> 陳寅恪指出至少唐代中期，文化，而非種族，是界定士羣優劣的判準，見《唐代政治史述論稿》16: 27-28。

<sup>9</sup> 見楊念羣的討論，《何處是江南：清朝正統觀的確立與士林精神的變異》，第六章。

<sup>10</sup> 《大義覺迷錄》卷一，《四庫全書叢刊史部（二十二）》22: 260-61。《孟子·離婁》「舜生章」曰：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。」

<sup>11</sup> 葛兆光，〈納四裔入中華〉，「打開中國」國際研討會論文，“Unpacking China: An International Symposium,” Harvard University, Cambridge, 24-25 April 2014。James Leibold, “Searching for Han: Early Twentieth-Century Narratives of Chinese Origins and Development,” 216-37。

<sup>12</sup> 見杜維明的〈文化中國〉。「文化中國」包含三個意義世界：第一個意義世界包括大陸、臺灣、港澳和新加坡，也就是由中國人或華人組成的社會；第二個意義世界也就是大家熟悉的，就是散佈在世界各地的華人社會；第三格意義世界意指所有關切中國的國際人士，包括學術界、政治界、企業界和媒體，也就是說這些領域中的日本人、美國人、法國人、韓國人、澳洲人、韓國人、俄國人、匈牙利人等等，皆包括在內。參見杜維明，《文化中國的認知與關懷》（1999: 8-11）。相關延伸討論可參考杜維明（編）《長青樹：今日身為華人的意義流變》（Tu Wei-ming, ed., *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today* [Stanford: Stanford University Press, 1994]）。

## 參

以上的思考有助於我們重新規劃馬華文學的範疇與歷史縱深。目前有關馬華文學的定義多半以五四前後中國作家南來，帶動馬來半島文風為啟始點。用方修的話來說：

馬華新文學，簡括說來，就是接受中國五四文化運動影響，在馬來亞（包括新加坡、婆羅洲）地區出現，以馬來亞地區為主體，具有新思想、新精神的華文白話文學。……由於馬華新文學是以新馬地區為主體的，這就使到它和中國的新文學有所不同。雖然它是淵源於中國新文學，而且屬於同一語文系統，卻在發展過程中漸漸與中國新文學分道揚鑣，自立門戶。中國新文學始終是以中國地區為主體，而馬華新文學終於成為馬來亞文學的一環，與當地的馬來文學、淡米爾文學、英文文學等等聯成一個整體，為當地的人民服務（1986: 8）。

方修論述馬華新文學的誕生，不自覺引用了傳統家族史式敘事。馬華文學的「淵源」起自五四，但在「主體」發展過程中認識到「分道揚鑣」的必然，終於「自立門戶」；馬華文學的載體是白話文，這一白話文學最終期望與其它語言文學形成一個「整體」。從舊的家到新的家，馬華文學完成了生命的一個輪迴，期待下一階段的開始。國族／家族史與文學史的進程因此相符相成。在這樣的敘事裏，方修選擇寫實／現實主義作為文學史主軸，並不令人意外。不僅因為寫實／現實主義的確是創作的大宗，也更因為寫實／現實主義的形式與理念坐實了方修自己的史觀：起承轉合的、文學反映人生的線性發展。

這樣的史觀來自兩種意識形態的交織：一方面是殖民與被殖民者政治與文化權力的角力，另一方面是移民者漂泊離散的去國情懷。潛藏其下的是家國／國家論述。文學成為被殖民者爭取未來的、在地的主體的投射；和移民者回望故土、進退兩難的心影。兩者都是想像的本邦的敘事延伸。從今天的馬華文學與馬來西亞國家文學的立場來看，這一論述必須加以補充。面對鐵板一塊的現實主義，馬華現代主義作品，從白垚孤絕抑鬱的詩歌，到溫祥英具有荒誕色彩的小說，都能將感時憂族的敘事模式提升到對華族個人或羣體的生存處境的寓言性思考。又如最近重新被發現，或發明的左翼敘事，無論是金枝芒與賀巾的馬共奮鬥紀實，或是黃錦樹的《南洋人民共和國備忘錄》狂想曲，都是重新思考馬華所來之路的努力。而將目標投向海外，一代又一代的臺灣馬華作家的異地書寫，不啻為「後移民」的「多重引渡」，提供討論空間。

但無論目標為何，以上論述仍然難以繞過方修所樹立的典範。換句話說，他的評者儘管批判的論調激烈，但無從忽視他所樹立的想像或否想中國的恩怨敘事。擴大歷史視野，我們要說從華語語系的角度來看，中國不只是政治主權實體（民國或人民共和國），也是一種歷史經驗。如此，遺民與後遺民論述必須佔有一席之地。比如漢詩傳統。作為一種傳統中國文化精粹的符號，漢詩在二十世紀初遭遇到強大衝擊。五四新文學運動一片打倒傳統之聲，強調格律用典的漢詩自然首當其衝。然而在海外，漢詩的流傳不輟卻另有一層深意。這一形式代表了一種呼喚故國的招魂儀式，一種拒絕離散、留駐歷史的想像行為。<sup>13</sup>

這一傳統包括「南洋詩宗」邱菽園（1874-1941）、林文慶（1869-1951）、辜鴻銘（1857-1928）、楊雲史（1875-1941）還有無數參與學校、詩社、報館，及

<sup>13</sup> 見高嘉謙的研究，《漢詩的越界與現代性：朝向一個離散詩學（1895-1945）》，國立政治大學博士論文，2008。

其它文化事業的文人。這些人有的是漢族後裔，有的是土生海峽華人，有的是駐蹕的使節。他們政治立場其實從保皇到維新不一而足，但是在簡單的意識形態分野之外，他們對中國的「各自表述」有太多值得思考之處，也因此豐富了馬華文學史前史的向度。邱菽園一八九〇年隨父來到新加坡，之後回到中國應試科舉，並曾參加公車上書。但邱菽園的意義不僅在新馬華僑社會的啟蒙維新角色，而更在於他一生所體現的一種名士風格——一種與傳統交流不絕的心志。藉著漢詩，邱與大陸、臺灣、南洋詩人互動頻繁，形成鎮密的應酬網絡，又以此豐富新加坡華族在地意識。面臨大雅消亡的亂世，邱將「風雅」的演練轉為對「風土」的關注。<sup>14</sup>

林文慶出身第三代峇峇家族，深受西學影響，卻對中國文化發展出深厚感情，成為南洋儒教運動的樞紐人物。他又與孫中山早有過往。一九〇六年二月，孫中山到新加坡組織同盟會分會，林文慶欣然加入，之後與陳嘉庚成為孫在南洋主要籌款來源。在尊孔與革命維新之間，林文慶所選擇的位置充滿張力，辜鴻銘不僅有峇峇背景，甚至有歐洲血統（母親為馬來亞與葡萄牙混血後裔）。在華夷背景交錯下，他選擇回歸中國，成為保守派的代表。林文慶、辜鴻銘對儒家、對中國的嚮往固然有海外華人情結，但也深刻代表對中國現代化途徑的一種選擇。在孔子學院遍佈世界的今天，像林文慶、辜鴻銘這樣的海外「落後」分子，反而似乎有了先見之明。<sup>15</sup>

這樣一個遺民、後遺民所形成的文學網絡也必須包括日後到臺灣的李永平，以及「神州」詩社如溫瑞安諸人。李永平在漢字的天地裏找到安身立命

的歸宿。對他而言，緲緲唐山的想像可以結晶為無數方塊字在字裏行間如「秘戲圖」般的狂歡。對於溫瑞安等所曾經鼓動的神州風潮，形成現代版的民間起兵式的劍氣與簫心。另一方面，定居吉隆坡的李天葆摒棄了家國或正統的憑依，他的寫作艷字當頭，獨樹一格，就算有任何感時憂國的情緒，也都成為黯然銷魂的藉口。他經營文字象徵，雕琢人物心理，有著蔽掃自珍式的清堅決絕。我們不能不感覺到綺羅芳香裏的鬼氣，錦繡文章中的空虛。在南洋，在姚莉、夏厚蘭的歌聲中，林黛、樂蒂的身影中，李天葆兀自喃喃訴說他一個人的遺事，他的「天葆」遺事。

馬華文學史又必須包含夷民與後夷民論述。上文已經討論「夷」在中國文明中的不確定性；此處僅指出馬華文學中非華裔的「夷」為華語文學所可帶來的研究資源。離開五四座標，來到十九世紀，我們理解當時馬來半島已經有白話中文事業展開。這一現象與傳教士的活動緊密連結。一八〇七年，英國傳教士馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）來到廣州，因為傳教困難重重，輾轉澳門、爪哇、檳城、馬六甲等地之間，從事翻譯聖經，書寫教義工作。一八一二年他編著《中文文法》，一八一三年、一八一九年在助手米憐（William Milne, 1785-1822）協助下分別完成《新約》、《舊約》翻譯，並於一八二三年合併出版，名為《神聖天書》。與此同時，一八一九年米憐撰《張遠兩友相論》，以白話虛構敘事形式呈現基督精神。這其實是現代白話文的濫觴之一，<sup>16</sup>也讓我們再次思考馬華文學「緣啟」的問題。

<sup>14</sup> 見高嘉謙，《漢詩的越界與現代性》，第五章。

<sup>15</sup> 見李元瑾的討論，《林文慶的思想：中西文化的匯流與矛盾》（1990）。

<sup>16</sup> 袁進，〈近代西方傳教士對白話文的影響〉，《二十一世紀》12(2006): 77-86。又見姚達兌，《晚清漢語基督教文學研究(1807-1902)》，廣州中山大學中文系博士論文，2013年，第五章。

馬六甲在南洋傳教士文學的活動裏佔有樞紐地位。一八一五年，世上第一份中文民間報紙《察世俗每月統紀傳》在馬六甲出版，介紹西方科學知識與律法，並且傳播教義。一八一八年，馬禮遜在此創立英華書院，訓練中西傳道人，並且有系統進行出版工作。傳奇人物郭士立(Karl Friedrich August Gützlaff, 1803-1851)一八二九年來到馬六甲，展開他的傳教、冒險事業。漢學家理雅各(James Legge, 1815-1897)於一八四〇年接任為校長。

以往中國文學史探討白話文學敘事的起源，基本遮蔽西方傳教士對中國文學現代化作出的貢獻。這不僅是因為國家民族主義作祟，也與我們的文學生產知識偏重審美層面有關。境外中文，尤其是洋人傳教士所主持的中文創作或翻譯，何能進入文學史的門庭？這些偏見近年逐漸被打破。而在華語語系的視野下，這樣的現象卻是順理成章之事。而談就馬華文學的開端，將十九世紀馬六甲——以及新加坡——的「夷民」的文學生產納入版圖，誰曰不宜？

而在後夷民論述的另一極端，我們看到當代華裔以非華語創作所產生類別歸屬的爭論。如果馬華作家努力希望將自己的創作成果融入國家文學體系，那麼邏輯上，華人以馬來文、淡米爾文，甚至曾是殖民時期官方語言的英文創作也應列入。這就牽涉到從馬華到華馬文學命名上的轉換，以及微妙的語言讓渡問題。<sup>17</sup> 在這類討論持續進行的同時，兩位年輕馬華英語創作作家已經在國際上聲譽鵲起。生在臺北，長在馬來西亞，就學、定居在英國的歐大旭(Tash Aw)，以及生在馬來西亞，在英

國求學，在南非定居的陳團英(Tan Twan Eng)都曾獲布克獎(The Booker Prize)青睞；<sup>18</sup> 後者甚至是有「亞洲布克獎」的曼氏大獎(The Man Asian Literary Prize)的得主。他們的作品在嚴格定義下是英語語系文學的最佳示範。但如果我們將後夷民的論述帶入華語語系討論，這些作家一樣可以進入我們的視野。此無他，他們的英語寫作延續了馬來半島的多重語言的傳統，「馬來英語」也是相當數量的華人所靈活轉換的日常語言。華夷交錯的語言現象固然以英語呈現，但在表達的過程中，已經不可避免的將語境華語化了。更重要的，這些作家是代表馬來西亞寫作，相對中國，他們原本就是夷，就是他者，外人。

## 肆

華語語系研究崛起以後，馬華文學逐漸成為顯學。馬來西亞的作家如潘雨桐、黎紫書、李天葆，「境外馬華」作家如李永平、張貴興、黃錦樹等，早已成為熱門研究對象。無可諱言的是，部份研究也出現「符號化」與「括號化」的傾向。綜觀目前的論述範疇，我們不難發現特定的主題（如離散）、題材（如五一三）、地標（如婆羅洲）、作家（如旅臺馬華作家）、文類（如小說）格外受到青睞。這樣的現象雖然其來有自，也內蘊侷限——符號化的侷限。不僅如此，藉用蘇珊·桑戴克(Susan Sontag)的觀念，「馬來西亞」甚至可以被「括號化」，<sup>19</sup> 意即成為研究者投射欲望、形成奇觀(camp)的文化資本。

<sup>17</sup> 張錦忠對此頗有討論。見其對馬華英語作家林玉玲(Shirley Geok-lin Lim)(2003: 191-207)的討論。

<sup>18</sup> 歐大旭作品《和諧絲莊》(The Harmony Silk Factory)二〇〇五年入圍初選，《五星豪門》(The Five Star Billionaire)二〇一三年入圍初選；陳團英作品《雨的禮物》(The Gift of the Rain)二〇〇七年入圍初選，《夕霧迷園》(The Garden of Evening Mists)二〇一二年入圍決選。後者獲得曼氏大獎。

<sup>19</sup> Susan Sontag, "Notes On Camp," 96-109.

我認為在特定作家、題材外，馬華文學的論述方面仍然有待開拓。只有豐富的論述才能使未來的文本以及文化生產研究，產生更深入的成果。觀察目前已有的規模，以下三項值得探討。一，國家和族裔文學的持續辯證；二，（文學）歷史、審美性、以及書寫倫理的再發現；三，馬華與華語語系文學、世界文學的互動。

如上節所述，現代華語文學的興起與華人逐漸強化的族羣、地域、國家意識息息相關。以往主流論述多半著重五四新文化運動對馬來半島僑居地的意識形態影響，還有南來文人所帶來的書寫資源。但即使在「中國」作為現代文學創作的潛在因素的時代，有關書寫的動機是為在地的人情風土，還是心嚮往之的祖國，已經成為辯論的焦點。一九三七年郁達夫就已經聲稱：「南洋文藝，應該是南洋文藝，不應該是上海或香港文藝。南洋這地方的固有性，就是地方性，應該怎樣使它發揚光大，在文藝作品中表現出來」（方修 2000:445）。<sup>20</sup> 郁達夫對南洋的歸屬感並不明確；到了一九四八年周容等就毫不客氣指責部份南來文人以「逃難」心態面對馬來經驗，「有奶便是娘」，毫無在地意識，因而掀起論戰。<sup>21</sup>

周容即近年因為小說如《饑餓》等重新被發現的作家金枝芒（1912-1998）。<sup>22</sup> 金出身江蘇常熟，一九三五年「一二·九運動」後涉入左翼活動。與當時許多革命青年不同的是，金枝芒並未到延安去，而是選擇下南洋，在馬來半島的二十四年開枝散葉。「馬華文藝」與「僑民文學」論戰期間，金枝芒強調馬華文學儘管語言形式來自中國，但必須融入「此時此地」的現實，否則無以稱之

為「馬華文學」，只能算是「僑民文學」。這一立場顯現在地向心性，與多數南來文人的漂泊、僑寓姿態不同。但金不是簡單的「反離散」的國家主義者。我們有理由相信作為一位革命者，金也是在身體力行他的社會主義的國際理想（socialist internationalism）：真要談世界革命，就得有在故國以外落地生根的決心。

不論如何，二十世紀上半期的馬華文學辯論，因為一九五七年馬來亞建國而必須改弦易轍。馬華作家開始嚴肅思考自身創作，以及更廣義的民族國家認同的屬性問題。但這不是易事。一九六九年五一三事件爆發以後，馬來人主導的政權急劇收縮國家文化政策，華語華教大受打擊。華人社羣痛定思痛，在一九八三年三月三十日發表《國家文化備忘錄》。這份文件開宗明義指出馬來西亞的「多元民族，多元語文，多元宗教，多元文化的國家」特色，要求執政當局慎思馬來種族中心主義，尊重「國家原則、『自由』『社會』」。附錄部份特別表明文學的重要性：「既然馬華文學一向是以本地社會和我國人民為其服務對象，毋庸置疑，他也就是我們國家文學的一環，是道道地地的馬來西亞文學。任何否定……的舉措，都意味著否定了華族公民的國家意識，否定了華族的國民地位」（林木海 23）。其中最有力的論點是，「泰戈爾從未應用印度的國語進行創作」，而是用「他的母語孟加拉文寫成的」；「菲律賓國父黎剎博士，他的經典著作《社會的毒瘤》也不使用菲國的國語泰加洛文寫就的，而是用的西班牙文」（林木海 23）。

《國家文化備忘錄》的出現，用哈貝馬斯（Jürgen Habermas）的話來說，恰恰是在「憲法

<sup>20</sup> 郁達夫，〈幾個問題〉，《晨星》21 Jan. 1939；轉引自方修（編）《馬華新文學大系（二）：理論批評二集》444-48。

<sup>21</sup> 周容，〈談馬華文藝〉，《戰友報·文藝》第47期，1 Jan. 1948。葉尼，〈逃難作家：寫作閒話之二〉，《南洋周刊》第32期，13 Feb. 1939: 12；引自金進，《馬華文學論稿》第二章。

<sup>22</sup> 方山，〈寫在前面：悼念金枝芒老前輩逝世十六周年〉，《人民文學家金枝芒抗英戰爭小說選》3。

愛國主義」與「種族愛國主義」之爭的臨界點上(133)。前者強調法律定義下，公民對國家所產生的效忠意識，後者則強調血濃於水的種族優越感。華語文學在《備忘錄》附錄佔有如此重要地位，在於它被華人社羣視為協商馬華公民地位的平臺。這份文件因此是馬華論述從以往的殖民、移民、遺民、夷民立場轉向公民意識的重要見證。日後有關馬華文學方向如何分歧，都必須以此為出發點。

這就讓我們重返一九九七年吉隆坡的馬華文學國際學術研討會及其後續論戰。在會中，臺灣作家柏楊號召馬華作家「走出移民文學」，由此引發黃錦樹、林建國等關於「斷奶論」的爭辯。從今天的觀點來看，柏楊的論點如馬華文學主體化，本土化，去悲情化，對中國傳統「斷奶化」都無足為奇。他其實重談金枝芒五十年前的老調，也似乎就是史書美「反離散」論的先聲。問題是這母乳要如何斷，斷了以後的文學「營養」來源為何？林建國的反響最為激烈：「我的『斷奶』回答是一石三鳥之計，是用來反奴役、反收編、反大漢沙文主義。我們必須能對中國說不，就像能對任何教條說不，創作起來才有自主的人格。人格不自由，我們對中國文學就不能批判地繼承，也就談不上甚麼人性、甚麼文學」(2002: 366)。<sup>23</sup> 他要斷的奶不只來自中國（大漢沙文主義），也來自馬國（收編），甚至國際文化階級霸權（反奴役）。

與黃錦樹、林建國針鋒相對的是陳雪風；他認為「中華文化萬變不離其宗。既然馬華文學是在傳承中華文化，又以華文作為表達方式，它如何能變呢？馬華文學是很難脫離民族性和文化性的淵源關係。因此中華文化對馬華文學存在滋養關係，是自然之事」(2002:368)。<sup>24</sup> 陳的表述合情合理，但他「以不變應萬變」的姿態，恰恰與黃背道而馳；後者強調的是「必須把歷史化的當代問題重新當代——歷史化；對於華人意識深層裏的『中國情結』也是那樣，它並不比鄉土虛構」(1997: 3, 12)。<sup>25</sup> 然而如下所論，黃所謂將當代問題「歷史化」在當時仍然沒有明確定義。如果馬華文學同時排斥中國性、馬國性、全球（文學階級）性，那麼它所憑藉的「滋養」，或「奶水」又來自何處？

在辯論的另一端，學者如莊華興提出「國家文學」的理念，重新回到《備忘錄》馬華文學與馬來文學和而不同的精神。莊華興特別提出翻譯的重要性，認為唯有經過不同文學之間的傳譯，文學作為公民意識交流的平臺才有可能。<sup>26</sup> 他的觀點得到學者如林金輝的呼應。<sup>27</sup> 莊和林的「翻譯共和國」不無烏托邦色彩，但的確為馬華文學進入國家體制做出努力。唯他們的構想尚未論及翻譯本身的政治性的事實，更不論文化生產中資源分配的問題。

與此同時，在臺灣的馬華學者張錦忠提出複系統文學論，並提議將馬華文學擴充為華馬文學。張的靈感除了以色列結構主義學者，也應該出自華

<sup>23</sup> 林建國，〈馬華文學斷奶的理由〉，收入張永修等人編《辣味馬華文學：九〇年代馬華文學爭論性課題文選》365-66。該文在《星洲日報·尊重民意》(1 March 1998)刊出時題為〈大中華我族中心的心理作祟〉。

<sup>24</sup> 陳雪風，〈華文書寫和中國文學的淵源〉，原刊《星洲日報·尊重民意》1 March 1998。收入張永修等人編《辣味馬華文學：九〇年代馬華文學爭論性課題文選》367-68。

<sup>25</sup> 黃錦樹的批判，可以〈馬華現實主義的實踐困境：從方北方的文論及《馬來亞三部曲》論馬華文學的獨特性〉、〈中國性與表演性：論馬華文學與文化的限度〉為代表，收入《馬華文學與中國性》(1998) (2012a)。

<sup>26</sup> 莊華興，〈代自序：國家文學體制與馬華文學主體建制〉，《國家文學：宰制與回應》17-19。另見他在《中文，人》(April 2008: 9-15)的發言。

<sup>27</sup> 林金輝，〈透過翻譯的對話，搭建理解的橋梁〉3-8。

美文學這類多元文化主義(multiculturalism)(2003: 163-76)。在華語語系的語境裏，則與上文我所提到的後夷民論述裏語言、文化越界的現象產生關聯。同樣的，這是否真能達到《備忘錄》的理想，還是只能淪為分配性的「標本主義」(tokenism)位置，仍有觀察的必要。

這些有關馬華文學國族定位的問題在近年另有轉折。二〇一三年，在臺馬華學者林建國與黃錦樹分別發表論文，對馬華文學史與文學性做出辯論。林建國的文章〈文學與非文學的距離〉(2013)在審理馬華文學史的來龍去脈後，承認馬華文學的存在不易，也正視這一傳統缺乏經典、大師的事實。他強調「文學性」的後設立場自身必須被歷史化，因此我們「得接受這支文學可能沒有好作品的事實」。黃錦樹則發表〈審理開端：重返「為甚麼馬華文學」〉(2013)，回顧他與林兩人之間對馬華文學方法論基本理念的異同。黃質疑林對「文學性」的保留看法，強調文學史必須以「文學」的「優位性」作為判準。在回應林、黃兩人的爭論時，張錦忠(2013)則提出兩人的分野其實異中有同。因為這樣的爭論，反而顯現馬華文學及論述的張力。

林建國與黃錦樹原來是境外馬華文學論述戰友。但按照黃的後見之明，兩人的分歧早在一九九〇年代初期已見端倪。黃批判林當年的重要文章〈為甚麼馬華文學〉(1990)採用了歷史主義觀點，將馬華文學合理化為歷史的不得不如此的現象，也因此規避了何以這個傳統缺乏大師、經典的審美問題。黃更進一步，指出林將馬華文學史「合理化」的工具，是西方自俄國形式主義以來的各色理論。他的結論是林沒有，其實也沒有必要，叩問「為甚麼馬華文學？」這樣的問題：這一文學的在場性與否不必再追根究柢，真正的迫切的挑戰是拿出甚麼貨色來。

平心而論，林建國的論點有板有眼。以他的訓練而言，他當然會同意黃錦樹對馬華文學史大半作品、評論素質平庸的看法。但他認為即便如是，我們有必要為文學史勾勒全面譜系，觀察其中發展的來龍去脈。因此馬華文學的種種現象——包括黃錦樹最為詬病的現實主義述作——都必須納入譜系內。他的立論基礎看出結構主義的文本開放論，布迪厄(Pierre Bourdieu)的文化生產場域描述，以及歷史主義的審美社會學。但黃錦樹卻認為這些理論不過拾西方牙慧，而馬華文學歷史化的努力就算還原歷史現場，描述創作者的座標，畢竟不能彰顯馬華文學作為「文學」的意義。在這裏，何謂「文學」成為最後爭論焦點。林承認「文學」作為文化機制的能動性，黃卻要強調「文學」不同於一般言說的「優位性」(2013: 30-33)。

弔詭的是，林黃二人儘管意見分歧，卻不約而同的以「倫理」作為各自辯論的結論。對於林而言，文學史不再汲汲於點評審美高下，而將目標轉向更廣義的倫理。換句話說，他要從形式主義的拼圖中，再次理解、省思馬華文學合縱連橫的文本，以及文人，相互交織的關係。但黃認為文學的倫理不僅是包容性的，更應該是「經典式」(canonical)的：一個雖不能至，心嚮往之的願景。早在一九九二年，他就直指馬華文學「經典缺席」，難成氣候，掀起軒然大波(2002: 107-9)。就此我們可以更進一步，推論林、黃兩人對馬華文學所訴諸的公民性看法如何。林希望從建立文學史譜系裏肯定所有參與者形成的生態；黃則認為文學之所以為文學，總已經預設「文」、「質」的分野。林的倫理意圖趨近「不齊之齊」的理想，而黃似乎暗示真正的倫理在於「見賢思齊」的標準。

黃錦樹的論述時有尖諷之處，因此容易引起誤會。黃這些年的批評對馬華文學恨鐵不成鋼的心態，對現代主義的推崇，對境外馬華文學所示範的

「優位感」，在在引起在地文壇反駁。林黃之爭裏，他刻意強調「文學」與「非文學」的分界，對當代文論從結構主義到新馬的嘲諷，都能貽人口實：他似乎回到封閉的審美的文學象牙塔裏，重提「內在性」的問題。這在後學當道，解構主義流行的時代裏，不啻是反其道而行。但仔細閱讀黃的評論，我們立解他尋找的「文學優位性」與其說是審美形式主義的極端，不如說是另外一種介入歷史（以及文學史）的方法。他不再滿足目前歐美理論，如布迪厄式準社會學式的觀察，或是新歷史主義式的形式政治學辯論循環。這些對他而言只為馬華文學的歷史——病歷——分析勾畫，並沒有對症下藥。他的結論是就算沒有文學標準，我們也必須「創造」文學標準。既然談文學，就先得讓文學「文學」起來：「為甚麼要創作馬華文學？是個選項，那也是個倫理問題，實踐問題。那不需要太多理論，需要的是行動」(2013: 37)。「文學」必須當成動詞。只有「文學了馬華」，這個族羣才能在馬來西亞繼續有立足之地。

剩下的問題是行動的資源——奶水——從何而來？既然黃錦樹拒絕西方新理論，也排斥五四新文學的啟蒙、革命論述，又不願意被馬國性收編，他似乎架空了他的資源。我以為黃的答案出人意表。在他另一組討論現代散文「真實性」的文章裏，他批判當代散文創作「為文造情」，以虛構來取代「文心」，以表演性來篡改散文作為文類所預設的自傳性。黃無意標榜散文的唯一真實性：畢竟所有文類都是文字的搬演而已。他所關心的是文類在作者與讀者間產生的契約性。也就是說，每種文類有其讓讀者「信以為真」(verisimilitude)的特殊條件；對

散文而言，這一條件正嫁接到作者「求真」的自傳性。但在契約性之上，黃又強調「修辭立其誠」的必要，這似乎就讓他回到了中國文論的開端了。<sup>28</sup>

在「文」的契約性和「文」的內燃性，文「理」和文「心」之間，黃似乎理解兩者二律悖反的關係，但他的立場更偏向後者。回到他對馬華文學史的判斷上，我們看到類似的邏輯。「郁郁乎文哉」：黃畢竟和中國文學傳統裏對文的觀念互通聲氣。但特別的是，正因為他強調文學作為「行動」，他轉換了中國傳統「文心論」的先驗層面，使之成為馬華文學干預、改寫歷史的載體——文學作為馬華文化的「本命」，必須由（黃心目中的）文學「革命」來完成。<sup>29</sup> 文學虛構與否是一回事；書寫過程本身已經參與歷史，何能兒戲？<sup>30</sup> 這是黃的倫理要務。

## 伍

林、黃之爭還有張錦忠、莊華興的評論將馬華文學論述提升到另一高度。但是在二十多年的對話以後，各方立場已經涇渭分明。我們有必要尋找不同的論述空間，將這些評論所提出的問題，引領到新的方向。我以為在這一關鍵點上引入華語語系論述，意義如下。

馬華文學面對以往的中國文學霸權傳統，已經「回不去了」，而面對馬來西亞種族壓抑政策，又不能拿到進入國家典律的門票。當此之際，不論作者、讀者和評論者都可考慮由華語語系世界所創造的空間，來為馬華文學重新定位。這個空間接近傅科(Michel Foucault)所為的「異托邦」

<sup>28</sup> 黃錦樹(2013a)，〈文心凋零〉。詳細的分析見〈面具的奧秘：現代抒情散文的主體問題〉，《中山人文學報》38(2015): 31-59。

<sup>29</sup> 黃的立場讓我們想起章太炎談文與革命的立場。黃的碩士論文即以章為題，見黃錦樹(2012)。

<sup>30</sup> 與西方真實／虛構的知識論分法相較，中國傳統文論特別強調「文」作為一種記號、文采、風範在時空進程不斷彰顯、體現、形構的過程。見如宇文所安(Owen 1985)的討論。



(heterotopia)。<sup>31</sup> 異托邦是一個具體或想像空間的存在，被社會所命名，所樹立，卻被作為「境外」處理。異托邦折射一個社會的欲望或恐懼，規訓與包容的空間，但也因為其另類的位置，形成與主流權力既聯合又鬥爭的微妙互動。馬華文學讓文學的中國性或馬國性不安，因為它在「國家文學」的旗幟下經營了一個「似是而非」的敘事邏輯——像一面鏡子裏左右對調的反影。同時，馬華文學史和文學性的問題，也因為華語語系的出現，陡然放寬視野。如上所述，這個歷史是由無數的「移」民、「遺」民、「夷」民線索所形成，它的樞紐位置不應該只侷限於國族論述的苦苦糾纏。它的文學性也必須在更廣大的比較（華語）文學的脈絡裏被定義。更重要的，藉由華語語系研究，馬華文學得以與世界文學掛鉤。

就此，我介紹馬華旅美學者謝永平(Pheng Cheah)近年的研究觀點。目前的馬華論述場域裏，謝永平不是個熟悉的名字。他治學的主力是歐洲思想，四海一家主義(cosmopolitanism)，以及比較文化研究。但是他近年對「世界文學」的著作卻頗可以提供他山之石的效果。<sup>32</sup> 謝指出，世界文學的觀念始自十八世紀歐洲。歌德首開先河，康德、黑格爾，馬克思等人都有發揮，也形成不同思辨體系。近年「後學」退潮，世界文學的觀念重新被提起，儘管對以往的典範有所突破，但謝永平指出，仍然顯示許多盲點。一方面儘管二十一世紀的世界文學早已走出歐洲侷限，但是「世界」如何形成、運作，「文學」如何被創造並進入世界體系，其實依然不

脫一廂情願的色彩。另一方面，左翼或親左學者極力希望將文化生產，文學物質性的關懷帶入研究方法，表面似乎打破文學的菁英審美色彩，將其「歷史化」，但實際所提供的是在現成空間內的繪圖法。

面對世界文學研究的現況，謝永平最大的批評有二。一，學者對歷史內蘊的「時間性」研究存有盲點，以致操作上有意無意的將時間空間化。時間或者成為歷史唯心論(康德、黑格爾)的先驗顯現，或是歷史唯物論(馬克思)的因果關係；兩者都充滿目的論傾向。不論對過去或是未來，時間的向度因此被簡化，「定型」為一種原該如此的樣式，一種空間設置。這樣被空間化的時間觀成為「世界」文學發展的阻礙，因為「世界」作為一種發展衍生的可能，已經受到限制。二，目前世界文學研究在區域、批評界面互動的研究雖然大有斬獲，但學者對有前瞻而具有「典範性」的(normative)視野的建立，殊乏勇氣。舉目所見，太多的結構與解構，反霸與抗衡的論述，其實多半止於盤整現況，甚至固步自封，遮蔽了「世界」作為一種理想，一種實踐的生機湧現。<sup>33</sup>

謝永平對於時間和時間性的理論詮釋，涉及海德格(Martin Heidegger)的現象學，阿倫特(Hannah Arendt)的行動敘事敘事學，還有德西達(Jacques Derrida)的「延異／演義」解構敘事學等。此處從略。而他對「典範性」觀念的提倡，則充分顯示了他得自歐洲理想哲學論述的啟發。<sup>34</sup> 但謝的

<sup>31</sup> Michel Foucault, "Of Other Spaces" (1967), *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society*, ed. Michiel Dehaene and Lieven De Caeter (London and New York: Routledge, 2008), 13-30; 參閱 Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1991), 13-29。

<sup>32</sup> Pheng Cheah, "What Is a World? On World Literature as World-Making Activity," in Delanty, ed., 138-50. 見作者 *What Is a World? On Postcolonial Literature as World Literature*, manuscript, chap. 1. 關於世界文學不同立場的討論，見 Christopher Prendergast, ed., *Debating World Literature* (London: Verso, 2004).

<sup>33</sup> 見 Pheng Cheah, *What Is a World?* 第二至六章的討論。

<sup>34</sup> 尤其是康德哲學。見 *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation* (New York: Columbia University Press, 2003).

意圖不僅在於批判當下世界文學與四海一家主義而已。他更相信他的論述應該有助於我們重新認識世界，而他取樣的焦點是非洲、拉丁美洲，和亞洲的後殖民主義文學——尤其是小說敘事。他強調小說啟動想像，重現並發明「世界」種種可能，還有開啟時間多重向度的烏托邦能量。在這一方面，本雅明 (Walter Benjamin) 到阿倫特、巴赫金 (Mikhail Bakhtin) 的影響歷歷可見。

我們的問題是，謝永平的理論如何介入華語語系與馬華文學的研究？謝出身馬華背景，常年定居海外。他對世界文學以及後殖民現象的探討如此豐富而覺有思辨能量，但除了對旅臺馬華電影導演蔡明亮的作品以及其他華語地區電影（如香港導演陳果的電影），他的眼光尚未及於華語語系文學研究。這不能不說是一個遺憾。越俎代庖，我們不妨從謝的立場，來思考華語語系裏——尤其是馬華文學——的意義。

如上指出，謝永平的出發點是世界文學的重新思考，以及後殖民文學所應該提供的批評例證。這提醒我們馬華文學的爭論，不必總是在中國性／馬國性的問題上做文章。我們可以探問在重理世界文學的過程裏，華語語系能夠提出甚麼樣獨特的界面，有助馬華文學的重新定義與解答。更進一步，透過華語語系，我們又如何界定馬華與世界文學之間的關係？

謝永平的論述取樣基本是英語語系文學，理論前提是後殖民情境。但如上已經一再說明，殖民與後殖民語境的出現與否，不是華語語系文學的唯一判準。我們必須考慮後移民、後遺民、後夷民線索

所形成的語言網絡其複雜處，較之後／殖民語境有過之而無不及。而馬華文學的在這樣的線索交集下，自然成為最受矚目的取樣。惟有打破了殖民主義所曾建造的世界（文學）觀，以及後殖民論述所可能形成的批判習慣，我們方才瞭解馬華的複調性。而華語「世界」正是馬華文學重新自我定位的起點。

其次，謝永平對世界文學的「時間」向量的頻頻致意，也應該給予馬華文學作者與評論者更多的信心。環顧馬來西亞現況，馬華文學難有（官方）一席之地。但是正因為文學本身作為一宗面向未來、不斷開啟的創造性活動，在時間的流程裏，想像力解放，透射各種可能。在這一方面，我曾提議的「勢」的美學，或許更能讓「時」的觀念增添動力。<sup>35</sup> 如果「時」提醒我們一個開展變化的流程，「勢」則提醒我們一種傾向 (disposition/propensity)，一種動能 (momentum)。這一傾向和動能又是與立場的設定或方位的布置息息相關，因此不乏空間政治的意圖。更重要的，「勢」總已暗示一種情懷與姿態，或進或退，或張或弛，無不通向實效發生之前或之間的力道，乃至不斷湧現的變化。

最後我們來到謝永平念茲在茲的文學作為一種「典範性」的人文行動，銘刻，參與，乃至改造世界。乍看之下，謝永平的立場似乎回到康德美學。但他所謂的「典範」必須與時間的進程相輔相成。也就是說，典範不必是先驗的或物化的標誌，而是一種對世界文學「可以是甚麼」的一種立此存照的願景。<sup>36</sup> 只有在時間的開展進程裏，典範的指標意義才能發生，實踐，或是被檢驗。

<sup>35</sup> 見拙作〈根的政治，勢的詩學：華語論述與中國文學〉，收入本書 23-34。

<sup>36</sup> 類似從康德重新出發的嘗試，亦見，Gayatri Chakravorty Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012)，緒論。

回顧林建國、黃錦樹關於文學史／文學性之爭，我們似乎可從謝永平的論述裏找到一個切入點。而在「後」學式微，論述不彰的學界，黃、謝兩人獨樹一幟，要求我們重新面對文學「立言」的問題，「典範」的問題，令人耳目一新。當然，黃的取徑來自中國傳統的文心論，詩史互證，知人論世這一系統；他對馬華存亡續絕的危機感尤其顯現強烈憂患意識。謝基本在西方學院制度裏談理論的世界性，或「世界」的理論性。兩者的對話尚待展開，但這也不正提醒我們，世界文學研究與華語語系研究的相互印證大有可為？黃錦樹曾有言，「猶如馬華文學單憑蕉風椰雨、方言土語、熱帶故事是不足以讓它在現代中文文學的戰場裏找到位置的，它必須更激進、更全面的調動世界文學的資源，甚至開展出完全不一樣的敘事形式」。<sup>37</sup> 下一步就是如何調動世界文學資源了。

在理論模式的辯難之際，我們回到文學創作。華語系文學研究最終關乎的是華裔與華夷的聲音的傳承，是對詩與地緣文化、政治的不斷重新思考。這讓我想到詩人吳岸。吳岸一九三七年生於砂勞越古晉，十五歲開始詩歌創作，半個世紀以來耕耘不輟。吳岸的處女詩集《盾上的詩篇》於一九六二年在香港出版，被譽為「拉讓江畔詩人」。一九六六年，他因參加砂勞越獨立運動，入獄達十年。出獄後繼續文學創作。他對一種「奇異的聲音」的追求，未嘗或已，而他在馬華歷史的「無岸之河」裏，來回找尋多重渡引的方式。<sup>38</sup> 對這奇異的聲納的定位，對多重渡引的探勘正是華語語系研究者必須持之以恆的目標：

〈破曉時分〉

破曉時分  
我聽見一種奇異的聲音  
一種全新的聲音  
我張開眼睛  
晨光也是奇異的新  
長夜的黑暗  
鑄造了如此明亮的白晝  
生命的種子  
總是在黑夜裏播下的  
我記起來了  
但我忘了我是誰  
我沒有名字  
窗外的樹在晨風中輕輕舞蹈  
我想  
今後即使有狂風來襲  
也可以隨之舞得瀟灑  
一面高歌  
片片的落葉  
都是新的生命

（吳岸 177）

<sup>37</sup> 〈火笑了〉，二〇一四年七月廿八日吉隆坡書展推介《火，與危險事物》上的講稿。後刊《東方日報·東方文薈》2 August 2014。

<sup>38</sup> 借用旅美作家李渝（1944-2014）名作的篇名以及論述。見李渝，《應答的鄉岸》（臺北：洪範書店，1999）。另外參看李渝，《夏日踟躕》（臺北：麥田出版社，2002）我的序論，3-18。

## 本書徵引文獻

- 阿來 (2011) 《塵埃落定》。臺北：聯經出版社。
- Ang, Ien (2001) *On Not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (2004) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Cheah, Pheng (2012) “What Is a World?” Gerald Delanty (ed.) *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies*. New York: Routledge. 138-50.
- 陳國球 (2004) 《文學史書寫形態與文化政治》。北京：北京大學出版社。
- 陳雪風 (2002) 〈華文書寫和中國文學的淵源〉 [1998]。張永修、張光達、林春美 (編) 2002: 367-68。
- 陳寅恪 (1997) 《唐代政治史述論稿》。上海：上海古籍出版社。
- 陳映真 (1988) 〈試論陳映真：《第一件差事》、《將軍族》自序〉。《鞭子和提燈：陳映真作品集 9》。臺北：人間出版社。3-13。
- 陳映真 (1988a) 〈陳映真的自白：文學思想及政治觀〉。《陳映真作品集 6：思想的貧困》。臺北：人間出版社。32-56。
- 陳映真 (2004) 〈香港浸會大學「魯迅節座談會」發言〉。《香港大公報》2004年2月23日。
- 陳映真 (2004a) 〈鞭子和提燈〉。《父親》。臺北：洪範出版社。11-12。
- Chiu, Kuei-fen (2009) “The Production of Indigeneity: Contemporary Indigenous Literature in Taiwan and Trans-cultural Inheritance.” *The China Quarterly* 200: 1071-87.
- Chow, Rey (1993) *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari (1987) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 方山 (2004) 〈寫在前面：悼念金枝芒老前輩逝世十六周年〉。方山 (編) 《人民文學家金枝芒抗英戰爭小說選》。吉隆坡：二十一世紀出版社。3-12。
- 方修 (1986) 〈馬華新文學簡說〉 [1968]。《新馬文學史論集》。香港：三聯書店香港分店；新加坡：新加坡文學書屋。8-21。
- 方修 (編) (2000) 《馬華新文學大系 (二)：理論批評二集》 [1970]。吉隆坡：大眾書局。
- 高嘉謙 (2008) 《漢詩的越界與現代性：朝向一個離散詩學 (1895-1945)》。國立政治大學博士論文。
- 葛兆光 (2011) 《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》。臺北：聯經出版社。

- 葛兆光 (2010) 《中華讀書報》，2010年6月9日，第10版。
- Graham, A. C. (1993) *Disputers of Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court.
- 顧頤剛 (1982) 〈與劉胡二先生書〉。《古史辨》。第一冊。上海：上海古籍出版社。96-102。
- Ha Jin (2013) "Exiled to English" in *Sinophone Studies: A Critical Reader*. Eds Shu-mei Shih, Chien-hsin Tsai, and Brian Bernards. New York: Columbia University Press,. 117-130.
- 哈貝馬斯 (Jürgen Habermas)(2002)《包容他者》(*The Inclusion of the Other Studies in Political Theory*)。曹衛東 (譯)。上海：上海人民出版社。
- Hall, Stuart (2003) "Cultural Identity and Diaspora." Jana Evans Braziel and Anita Mannur (eds.) *Theorizing Diaspora*. Malden, MA: Blackwell Publishing. 233-46.
- 黃錦樹 (1997) 〈非寫不可的理由〉。《烏暗暝》。臺北：九歌出版社。3-14。
- 黃錦樹 (2002) 〈馬華文學「經典缺席」〉。張永修、張光達與林春美 (編) 2002: 107-9。
- 黃錦樹 (2012) 《馬華文學與中國性》(1998)。臺北：麥田出版公司。
- 黃錦樹 (2012a) 〈中國性與表演性：論馬華文學與文化的限度〉(1998)。黃錦樹 2012: 52-94。
- 黃錦樹 (2012b) 〈馬華現實主義的實踐困境：從方北方的文論及《馬來亞三部曲》論馬華文學的獨特性〉。黃錦樹 2012: 95-114。
- 黃錦樹 (2012c) 《章太炎語言文字之學的知識 (精神) 系譜》。臺北：花木蘭文化出版社。
- 黃錦樹 (2013) 〈審理開端：重返為甚麼馬華文學〉。《馬來西亞華人研究學刊》16: 23-40。
- 黃錦樹 (2013a) 〈「文心凋零？」：抒情散文的倫理界限〉。《中國時報·人間副刊》20 May: E4。
- 黃錦樹 (2014) 〈火笑了〉。《東方日報·東方文薈》。東方網，2 August 2014。網文。9 August 2014。
- 黃維樑 (2013) 〈學科正名論：「華語語系文學」與「漢語新文學」〉。《文學評論》27: 33-41。
- Innes, C.L. (2007) *The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English*. Cambridge University Press.
- 賈平凹 (2006) 《秦腔》。臺北：麥田出版社。
- 金進 (2013) 《馬華文學論稿》。上海：復旦大學出版社。
- Jullien, François (1995) *The Philosophy of Things: Toward A History of Efficacy*. Trans. Janet Lloyd. New York: Zone Books.
- Jullien, François (2007) *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*. Paris: Seuil.
- Jullien, François[余蓮](2009)《勢：中國的效力觀》(*La propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité en Chine*)。卓立 (譯)。北京：北京大學出版。
- Jullien, François[余蓮](2011)《功效論：在中國與西方思維之間》(*Traité de l'efficacité*)。林志明 (譯)。臺北：五南圖書出版社。
- 賴和 (1994) 〈飲酒〉(1927)。林瑞明 (編) 《賴和漢詩初編》。彰化：彰化縣立文化中心。121。
- Lefebvre, Henri (1991) *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

- Leibold, James (2012) "Searching for Han: Early Twentieth-Century Narratives of Chinese Origins and Development." Thomas S. Mullaney et al (eds.) *Critical Han Studies: The History, Representation and Identity of China's Majority*. Berkeley: University of California Press. 216-37.
- 李天葆 (1995) 《紅燈鬧雨》。吉隆坡：烏魯冷岳興安會館。
- 李天葆 (2001) 《民間傳奇》。吉隆坡：大將事業社。
- 李天葆 (2002) 《檳榔豔》。臺北：一方出版社。
- 李天葆 (2010) 《綺羅香》。臺北：麥田出版社。
- 李元瑾 (1990) 《林文慶的思想：中西文化的匯流與矛盾》。新加坡：亞洲研究學會。
- 李永平 (2003) 《迢迢：李永平自選集 1968-2002》。臺北：麥田出版。
- 梁啟超 (2001) 《飲冰室文集點校》。吳松、盧雲昆、王文光、段炳昌 (點校)。昆明：雲南教育出版社。
- 林建國 (2002) 〈馬華文學斷奶的理由〉 (〈大中華我族中心的心理作祟〉) (1998)。張永修、張光達、林春美 (編) 2002: 365-66。
- 林建國 (2014) 〈文學與非文學的距離〉。《南洋商報·南洋文藝》。南洋網，13 August 2013。網文。9 Aug. 2014。
- 林金輝 (2008) 〈透過翻譯的對話，搭建理解的橋梁〉。《中文，人》Apr. 3-8。
- 林木海 (主編) (1983)。《國家文化備忘錄特輯》。吉隆坡：全國十五華團領導機構。
- 林志明 (2011) 代譯序：〈如何使得間距發揮效用〉。Julien 2011: 5-11。
- 林忠強、莊華興等人 (編) (2013)。《第一屆馬來西亞華人研究雙年會論文集》。吉隆坡：華社研究中心。
- Liu, James J. Y. (1979) *Chinese Theories of Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Liu, Lydia (2006) "The Birth of a Super-Sign." *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World Making*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 31-69.
- 劉禾 [Lydia Liu] (2008) 〈序〉。《跨語際實踐：文學、民族文化與被譯介的現代性 (中國，1900-1937)》。北京：三聯書店。
- 劉智濬 (2008) 〈當王德威遇上原住民：論王德威的後遺民論述〉。《臺灣文學研究學報》6:157-91。
- 魯迅 (2005) 《魯迅全集》。第二卷。北京：人民文學出版社。
- Mair, Victor (1991) "What Is a Chinese 'Dialect/Topolect'? Reflections on Some Key Sino-English Linguistic Terms." *Sino-Platonic Papers* 29: 1-31.
- 歐立德 [Mark C. Elliott] (2014) 〈傳統中國是一個帝國嗎？〉。《讀書》1: 29-40。
- Owen, Stephen (1985) *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Owen, Stephen (1992) *Readings in Chinese Literary Thought*. Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies, Harvard University.
- 錢理群 (2010) 〈陳映真和「魯迅左翼」傳統〉。《現代中文學刊》2.1: 27-34。

- Serres, Michel (2009) "Conclusion: My Mother Tongue, My Paternal Languages." *Empire Lost: France and Its Other Worlds*. Lanham, MD: Lexington.
- Shih, Shu-mei (2011) "The Concept of Sinophone." *PMLA* 126: 700-18.
- 史書美 (Shu-mei Shih) (2013) 〈反離散：華語語系作為文化生產的場域〉 ("Against Diaspora: The Sinophone as Places of Cultural Production")。趙娟 (譯)。《馬來西亞華人研究學刊》16: 1-21。
- 史書美 (2013a) 《視覺與認同：跨太平洋華語語系表述·呈現》。臺北：聯經出版社。
- Shih, Shu-mei, Chien-hsin Tsai, and Brian Bernard, eds. (2013) *Sinophone Studies: A Critical Reader*. New York: Columbia University Press.
- 松勇正義 (1988) 〈透析未來中國的一個可能性：臺灣文學的現在：以陳映真為例〉。《陳映真作品集 14：愛情的故事》。臺北：人間出版社。228-39。
- Sontag, Susan (1995) "Notes on Camp" (1961). Sally Everett (ed.) *Art Theory and Criticism: An Anthology of Formalist, Avant-Garde, Contextualist, and Post Modernist Thought*. North Carolina: Mcfarland, 96-109.
- Spivak, Gayatri (1990) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. Sarah Harasym. New York: Routledge.
- 唐君毅 (2005) 〈花果飄零及靈根自植〉。《說中華民族花果飄零》[1971]。臺北：三民書局。28-64。
- Tsu, Jing (2010) *Sound and Script in Chinese Diaspora*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tsu, Jing (2010a) "Literary Governance." *Tsu* 2010: 1-17.
- Tu Wei-Ming, ed. (1994) *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- 杜維明 (1999) 《文化中國的認知與關懷》。臺北：稻香出版社。
- 涂光社 (1990) 《勢與中國藝術》。北京：中國人民大學出版社。
- Veracini, Lorenzo (2010) *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- 王德威 (2002) 《跨世紀風華：當代小說二十家》。臺北：麥田出版社。
- Wang, David Der-Wei (2005) "How Modern Was Early Modern Chinese Literature? On the Origins of Jindai wenxue." Paper presented at the conference of "Regarding Modern Chinese Literature: Methods and Meanings." University of Chicago, 7-8 May.
- 王德威 (2007) 《後遺民寫作》。臺北：麥田出版公司。
- 王德威 (2012) 〈文學地理與國族想像：臺灣的魯迅，南洋的張愛玲〉。《中國現代文學》22: 11-38。
- 王德威 (2013) 〈根的政治，勢的詩學：華語論述與中國文學〉。《中國現代文學》24: 1-18。
- 王夫之 (2013) 《讀通鑑論》。舒士彥 (點校)。北京：中華書局。
- Wang Gungwu (1991) *The Chineseness of China: Selected Essays*. Hong Kong: Oxford University Press.
- 汪暉 (2004) 《現代中國思想的興起》第一部上卷。北京：三聯書店。

- Wang, Ling-chi (1995) "The Structure of Dual Domination: Toward a Paradigm for the Study of the Chinese Diaspora in the United States." *Amerasia Journal* 21: 1-2 149-69.
- 吳岸(2012)〈破曉時分〉。《殘損的微笑：吳岸詩歌自選集》。臺北：釀出版社。177。
- 蕭馳(2012)《聖道與詩心》。臺北：聯經出版公司。
- 謝裕民(2005)《重構南洋圖像》。Singapore: Full House Communications。
- 許德發(2013)〈淡去方言性：一九五〇年代馬來西亞政治變動下的華族次族羣關係演化〉。林忠強、莊華興等人(編)2013: 109-30。
- 許倬雲(2009)《我者與他者：中國歷史上的內外分際》。臺北：時報出版公司。
- 顏清煌(2013)〈從移民到公民：馬來西亞華人身份認同的演變〉。林忠強、莊華興等人(編)2013: 1-15。
- 楊念羣(2010)《何處是江南：清朝正統觀的確立與士林精神的變異》。北京：三聯書店。
- 姚達兌(2013)《晚清漢語基督教文學研究(1807-1902)》。博士論文。廣州中山大學中文系，2013。
- 葉尼(1939)〈逃難作家：寫作閒話之二〉。《南洋周刊》[總32] 13 Feb.: 12。
- 雍正(2000)《大義覺迷錄》。卷一。《四庫禁燬書叢刊史部(二十二)》。北京：北京出版社。
- 郁達夫(2000)〈幾個問題〉。方修(編)2000: 444-48。
- 郁達夫(2007)〈骸骨迷戀者的獨語〉。《郁達夫全集》。卷三。杭州：浙江大學出版社。111-12。
- 袁進(2006)〈近代西方傳教士對白話文的影響〉。《二十一世紀》12: 77-86。
- 張愛玲(1991)〈紅玫瑰與白玫瑰〉。《張愛玲全集五：傾城之戀》。臺北：皇冠出版社。51-97。
- 張愛玲(2003)〈自己的文章〉《張愛玲典藏全集》第三卷。哈爾濱：哈爾濱出版社。15-16。
- 張承志(1997)《心靈史》。臺北，風雲時代出版社。
- 張錦忠(2013)〈再論述：一個馬華文學論述在臺灣的系譜(或抒情)與分歧敘事〉。《馬來西亞華人研究學刊》16: 41-63。
- 張錦忠(2003)《南洋論述：馬華文學與文化屬性》。臺北：麥田出版公司。
- 張錦忠(2003a)〈文學史方法論：一個複系統的考慮；兼論陳瑞獻與馬華現代主義文學系統的興起〉。張錦忠 2003: 163-76。
- 張錦忠(2011)《馬來西亞華語語系文學》，吉隆坡，有人出版社。
- 張永修、張光達、林春美(編)(2002)《辣味馬華文學：九〇年代馬華文學爭論性課題文選》。吉隆坡：雪蘭莪中華大會堂與馬來西亞留臺聯總。
- 趙汀陽(2011)《天下體系：世界制度哲學討導論》。北京：中國人民大學出版社。
- 周容(1948)〈談馬華文藝〉。《戰友報·文藝》[47] 1 Jan.。
- 莊華興(2006)〈代自序：國家文學體制與馬華文學主體建制〉。《國家文學：宰制與回應》。吉隆坡：大將出版社。8-30。
- 莊華興(2012)〈馬華文學的疆界化與去疆界化：一個史的描述〉。《中國現代文學》22: 93-106。



## 王德威年表



### 生平簡介

王德威，比較文學及文學評論學者。籍貫遼寧長嶺，1954年生於臺灣臺北。臺灣大學外文系畢業，美國威斯康辛大學麥迪遜校區比較文學碩、博士。曾任臺灣大學外文系副教授、美國哈佛大學東亞研究助理教授、哥倫比亞大學東亞學系教授兼系主任、蔣經國國際學術交流基金會美洲校際漢學研究中心主任。現任美國哈佛大學東亞語言文明系與比較文學系 Edward C. Henderson 講座教授、中央研究院院士。

- 1954 出生於臺灣臺北。
- 1976 國立臺灣大學外文系學士畢業。
- 1978 威斯康辛大學比較文學系碩士畢業。
- 1982 威斯康辛大學比較文學系博士畢業。
- 1983 任國立臺灣大學外文系副教授。
- 1986 任哈佛大學東亞語言文化系助理教授。
- 1990 任哥倫比亞大學東亞語言文化系副教授。  
任哥倫比亞大學比較研究所副教授。
- 1993 《小說中國：晚清到當代的中文小說》獲中華民國第十九屆國家文藝獎—文學批評類。
- 1995 任哥倫比亞大學東亞語言文化系教授。
- 1997 任哥倫比亞大學東亞語言文化系主任。

- 1998 《如何現代，怎樣文學？：十九、二十世紀中文小說新論》榮獲《聯合報》讀書人年度最佳書獎—文學類。
- 1999 任蔣經國基金會文化及制度史中心主任。
- 2000 任蘇州大學榮譽訪問教授。
- 2001 獲頒香港嶺南大學中國文學榮譽博士學位。  
《眾聲喧嘩以後：點評當代中文小說》獲《聯合報》讀書人年度最佳書獎—文學類。  
獲第四屆《文訊》五四獎—文學評論獎。
- 2002 任哥倫比亞大學丁龍漢學講座教授。  
任山東大學榮譽訪問教授。  
《跨世紀風華：當代小說二十家》獲《聯合報》讀書人年度最佳書獎—文學類。
- 2003 《跨世紀風華：當代小說二十家》獲第二十七屆金鼎獎優良圖書出版推薦—人文類一般圖書類。  
《被壓抑的現代性：晚清小說新論》獲《聯合報》讀書人年度最佳書獎—文學類。
- 2004 任哈佛大學東亞語言文明系 Edward C. Henderson 講座教授。  
獲選為中央研究院第二十五屆人文及社會科學組院士。  
任蔣經國國際學術交流基金會美洲校際漢學研究中心主任。  
《歷史與怪獸：歷史，暴力，敘事》獲《聯合報》讀書人年度最佳書獎—文學類。
- 2007 任復旦大學長江學者講座教授。  
《當代小說二十家》獲第五屆華語文學傳媒大獎—2006年度文學評論家獎。
- 2008 《後遺民寫作》獲 National Book Award in the category of non-fiction 佳作。
- 2010 任南京大學中國現當代文學研究中心客座教授。
- 2012 任武漢大學客座講座教授。  
獲選為國立臺灣大學第七屆傑出校友。  
《現代「抒情傳統」四論》獲第四屆國家出版獎—入選獎。
- 2013 任英國劍橋大學人文教授 (Humanitas Professorship)。
- 2015 任國立臺灣大學「白先勇文學講座」講座教授。

著作年表

英文專書

- 1992 *Fictional Realism in Twentieth Century China: Mao Dun, Lao She, Shen Congwen* (New York: Columbia University Press).
- 1997 *Fin-de-siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911* (Stanford: Stanford University Press).
- 2004 *The Monster that Is History: History, Violence, and Fictional Writing in Twentieth-Century China* (Berkeley: University of California Press).
- 2015 *The Lyrical in Epic Time: Modern Chinese Intellectuals and Artists Through the 1949 Crisis* (New York: Columbia University Press).

韓文專書

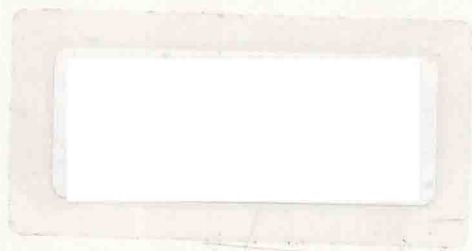
- 2014 현대중문소설작가 22 인 (22 Contemporary Chinese Fiction Writers), trans 金惠俊 (Seoul: 學古房).

日文專書 (著作與編輯)

- 2010 帝國主義と文學 (Imperialism and Literature), co-edited with Huang Ying-che and others (Tokyo: 研文出版).
- 2011 敘事詩の時代の抒情—江文也の音と詩作 (The Lyrical in Epic Time: On the Music and Poetry of Jiang Wenye), trans. 三好章 (Tokyo: 研文出版).

## 中文專書

- 1986 《從劉鶯到王禎和：中國現代寫實主義散論》（臺北：時報）。
- 1988 《眾聲喧嘩：三〇與八〇年代的中國小說》（臺北：遠流）。
- 1993 《小說中國：晚清到當代的中文小說出版》（臺北：麥田）。  
《閱讀當代小說：臺灣、大陸、香港、海外》（臺北：遠流）。
- 1997 《當代小說二十家》（臺北：麥田）。
- 1998 《想像中國的方法：歷史、小說、敘事》（北京：生活·讀書·新知三聯）。  
《如何現代，怎樣文學？：十九、二十世紀中文小說新論》（臺北：麥田）。
- 2001 《眾聲喧嘩以後：點評當代中文小說》（臺北：麥田）。
- 2002 《跨世紀風華：當代小說二十家》（臺北：麥田）。
- 2003 《被壓抑的現代性：晚清小說新論》（臺北：麥田）。  
《現代中國小說十講》（上海：復旦大學）。
- 2004 《歷史與怪獸：歷史，暴力，敘事》（麥田）。  
《落地的麥子不死：張愛玲與張派傳人》（濟南：山東畫報）。
- 2005 《臺灣：從文學看歷史》（臺北：麥田）。  
《被壓抑的現代性：晚清小說新論》（北京：北京大學）。  
《如此繁華：王德威自選集》（香港：天地圖書）。
- 2006 《當代小說二十家》（北京：生活·讀書·新知三聯）。  
《如此繁華》（上海：上海書店）。
- 2007 《王德威精選集》（臺北：九歌）。  
《後遺民寫作》（臺北：麥田）。
- 2008 《如何現代，怎樣文學？：十九、二十世紀中文小說新論》（麥田）。  
《一九四九：傷痕書寫與國家文學》（香港：三聯）。
- 2009 《臺灣：從文學看歷史》（臺北：麥田）。  
《茅盾，老舍，沈從文：寫實主義與現代中國小說》（臺北：麥田）。
- 2010 《抒情傳統與中國現代性：在北大的八堂課》（北京：生活·讀書·新知三聯）。
- 2011 《寫實主義小說的虛構：茅盾，老舍，沈從文》（上海：復旦大學）。  
《現代抒情傳統四論》（臺北：國立臺灣大學出版中心）。  
《歷史與怪獸：歷史，暴力，敘事》【全新增訂版】（臺北：麥田）。
- 2014 《現當代文學新論：義理·倫理·地理》（北京：生活·讀書·新知三聯）。  
《華語語系的人文視野：新加坡經驗》（新加坡：南洋理工大學中華語言文化中心）。
- 2015 《華夷風起：華語語系文學三論》（高雄：國立中山大學）。



國立中山大學文學院

NATIONAL SUN YAT-SEN UNIVERSITY

80424 高雄市鼓山區蓮海路70號

70, Lian-hai Road, Kaohsiung, 80424, Taiwan

ISBN-13: 978-986-04-5550-2

00350



9 789860 455502