

中國性與表演性：

論馬華文學與文化的限度

* 黃錦樹

一、引言：傳火

最先亮起的是系主任手上那根蠟燭，下來是講師們，火苗傳開去，回到同學手中，都成了待傳的火種。傳與接時，把傳與接的人的擔憂都表露無遺。傳的人小小心心，接的人也殷殷勤勤。我們都把手掌彎成呵護的手勢護著燭火。¹

而這「護火的手勢」是「在我們燃香祭神時，一個千古不變的手勢」（同前）。這是馬大中文系畢業生潘碧華的散文〈傳火人〉的一幕核心場景，描繪的是馬大「中文系之夜」的傳火儀式，也是身為中文系的人的一種「入門儀式」，一種「通過儀式」（rites of passage）。在這樣的儀式中，包含了重大的象徵行爲：「從第一根蠟燭亮起開始，分頭燃亮其他的，許多的奮鬥故事和血淚已終濃縮在傳與接之間」（同前）。同樣的儀式性行爲也出現在許多其他重大的文化活動中（如：花蹤文學獎、馬華文化節等等），甚至一些華文獨中校內與文化有關的活動，都慣常的以傳火儀式做結，以示薪火相傳，精神不死之意。這種帶著劇烈情緒的象徵行爲在大馬華人的社會生活中業已普遍化、日常化，幾乎已等同於華人的傳統節慶，而華人的諸多傳統節日也被這種表演的情

¹ 潘碧華〈傳火人〉（1989：157）

緒所強化（如中秋節夜晚之提燈籠，端午節之賽龍舟，農曆新年之放鞭炮²及舞獅等），而使得（中華）文化裸露於大馬華人社會生活的肌理之中。同時，文化的象徵表演更以最為激情的方式展現於華人在國家獨立前、獨立後對華文教育的持續爭取中，這便是所謂的「華教運動」（華文教育運動）³。凡此種種，在林開忠的論述框架中（1992）被稱為「傳統中華文化之創造」。

林開忠的碩士論文《從國家理論的立場論——馬來西亞華文教育運動中「傳統中華文化」之創造》（1992，清大社人所）在國家形成的架構下直接將華教運動與馬華文化結合起來談，為我們提示了深入了解馬華文化內在機制及其性質的可能途徑。以下從幾個關鍵詞（以我自己的話）撮述其議題架構及基本論點。

a. **國家形成**（nation-building）：指馬來（西）亞建國之後馬來化的馬來西亞之形塑的過程。一個在政治上占優勢的種族（馬來人，「土著」⁴）主導下企圖以己族的語言、宗教、文化來統一其他種族，以構成單一的民族、語言、文化，以建構出來的「馬來特質」（malayness）來建構國家。在這種同性質文化的形塑過程中，文化被客體化，過去的傳統被創造出來——重建一個種族（race）之過去，構造一個國族（nation）的未來——而其他民族的文化被強制收編、類化、歸位。

b. **華教運動作為一種對國家形成的反應**（reaction），為馬來西亞國家形成所逼出。主要論點：「華文教育運動並非憑空造成的，而是由許多歷史條件湊合下之產物，其中馬來西亞國家的形成是主要的」（頁10）。

² 自一九九五年起官方規定不論任何節日均不許放鞭炮。有趣的是在英殖民時代（1948年）殖民政府也曾禁止華人在節慶燃放鞭炮，卻引起華人強烈的反對，最終雖受到某種程度的限制，卻未被禁止。（顏清煌，1992：19-20）

³ 泛指獨立前後迄今大馬華人民間社團及反對黨等對於大馬華人合法的使用及教授華文的權利之爭取，在形式上除了對所有不利華文教育的官方法令所提呈的華社備忘錄之外，還包括了常態性的籌款活動等等。

⁴ 馬來西亞政府把馬來西亞內的種族群體劃分為兩大陣營：「土著」與「非土著」。前者包含了馬來族及馬來西亞所有的原住民，後者主要是華人、印度人及其他少數的外國定居者。

c. **傳統中華文化之創造**：在國家形成—國家文化塑造的過程中，華人社會以華教運動作為抗拒反應之外，同時也進行「傳統中華文化之創造」：[1] 傳統中華文化以一些可選擇的要素被呈現，其篩選原則為「去蕪存菁」（頁140），以代表一個民族在國家或民族重大的節日中公開表演。其結構與意識和國家文化類似，互為對立面。[2] 「局部保衛」⁵：如對招牌上中文字的大小、舞獅活動之爭取等等。

三者之間有著結構上的因果關係，b 是對 a 的反應，c 是 b 的必然產物，從 b 的過程中自然延伸而出，其實也是針對 a 的國家文化塑造。在理論上他所依傍的主要是 G. Benjamin（1980），Gellner（1984）的國家理論，Anderson（1983）的「想像的共同體」（Imagined community）概念，Cohn 的印度研究、Handler 的魁北克獨立運動研究所運用的「文化之客體化」概念（林開忠，10-18）。林的論文有趣之處在於把一般華人習以為常、認為理所當然的、甚至先於存在的「事實」——華人—華語（文）—中華文化的一體結構加以拆解，將之還原至它之所以形成的歷史政治情境中去，展示它的形成過程，也暗示了這種結構之形成並非先天的，而是有它的歷史性，有它之所以如此的條件。這些隱蔽的條件在華人的民族情感下一直無法浮現，被賦予了道德及政治的正當性，而難以被拿出來討論（尤其在大馬發表的華文著作中），更別說是嘗試去

⁵ 筆者杜撰。指陳一種現象：大馬華人對於自身文化的被動性，一則是對政府企圖禁止的華人活動的保衛及搶救，例如當政府官員意圖禁止華人在公開場合表演舞獅舞龍並且譏諷該活動「不文明」時，華社群起而護衛，將它提昇為華人文化的重大活動；發展之蓬勃，更甚於台、港、大陸。這並非孤立的個案。最近（1995）年政府禁播台灣電視劇包青天一事，也被華社在媒體上炒熱，為保衛之，不惜賦予它超高的文化、教育等等價值，在成功的爭取到之後，華人也以收視率顯示團結。有趣的是，鞭炮被禁止華人倒是毫無「保衛」的跡象。再則是盲目的附和官員的「善意」。如一九九五年副首相安華訪問大陸回馬後，突然大談王安石的重要性，華社也隨之起舞，王安石突然變成媒體的寵兒；同年，政府突然倡導「回儒對談」（回教儒教對談）知識分子也紛紛起而為之附和、背書，絲毫不見任何質疑、反省或批判的言論。換言之，只有被政府否定或肯定的，才是重要的，這或許也反映了大馬華人文化視野上的限度：其視野為他者的目光所限。

檢討它。長久下來，在執行著意識型態的功能（不能反省批判，只能信服）之外，更不無教條化的可能。暴露它的構成條件也就是暴露華人社會相對於國家的意識型態機器（Ideological State Apparatuses）⁶已長久的建構出作為敵體的對抗性「類國家意識型態機器」，而這可能已漸漸成為華人文化意識內在的危機。進行一番內部的清洗，已是當務之急。

雖然林開忠的議題架構並非首創——之前有 Chai Hon Chan 的大馬華人教育個案研究（1979）、陳志明關於 Baba（土生華人）的研究（1982），且已得出近似的結論（「大馬華人的文化認同是特殊政經條件所促成的」）——然而林的真正創意在於更進一步把馬華文化看做是大馬華人「傳統中華文化之創造」的產物，暗示了大馬華人引以自豪的「五千年中華文化」不過是一場千古招魂。在強調華教運動及傳統中華文化之創造的被動性（不過是一種特殊歷史政治情境下的反應）的同時也蘊含了以下的論點：換一種情境，將會產生不同的結果——華人與中華文化之間而今如此緊密的關係、它們之間的「必然性」完全是特殊環境造成的。

然而遺憾的是，在他的討論中，「馬華文學」完全缺席，而且為了遷就「國家形成」的論點而把討論的時間侷限在馬來亞獨立之後，而沒有追溯得更遠——馬來亞獨立前、英殖民晚期，中國從晚期中華帝國向民國過渡的另一個「國家形成」（Nation-formation）時刻。從那一個更廣大的歷史場景往下看，也許更能理解林開忠所欲解釋的事物及現象之本源。因而本文企圖：[1] 對林的論述內容及議題架構做一番評論、補充、及再解釋；[2] 從林論文的侷限處延伸一

⁶ 據于治中教授指出，「意識型態國家機器」法文原文為 l'apparail ideologiques d'Etat，直譯應為「國家的意識型態機器」。然而在阿圖塞〈意識型態與意識型國家機器〉（Althusser 英譯，1971；中譯，1990）中「意識型態國家機器」之修辭是相對於「鎮壓型國家機器」（Repressive State Apparatus）。換言之，是強調兩種「國家機器」的不同，重點在於「國家機器」。而據于教授的翻譯，重點卻在強調「意識型態機器」，「國家」退而為「意識型態機器」的修飾語。就後者而言，在語意上倒隱含了另一個對立面：在國家的意識型態機器之外還有「非國家」的意識型態機器。大馬的華文教育機構（及華團組織等）是純粹民間性的，而其系統龐大、組織嚴密且在功能上發揮的是近乎國家機器的意識型態教化功能，故本文姑稱之為「類國家意識型態機器」。

些議題出來討論，尤其是林文所未觸及的（作為論述場域的）馬華文學。就林的議題架構而言，馬華文學特殊的存在樣態恰可以提供一個不同的切入點，以深入他所討論的問題。希望這樣的補充可以讓我們更深入的理解馬華文化—文學的限度，以尋求新的可能。在此一前提下，試著提出一些值得討論的問題：

- a. 華人—華語（文）—中華文化此一「三合一」結構的歷史合理性、它的內在邏輯是怎樣的？涉及了哪些相關問題？（華人文化優越感的由來及相應的歷史情境中中國性之召喚等問題）
- b. 從「華教運動」到「傳統中華文化之創造」是否具有邏輯（結構）上的必然性？為什麼？
- c. 傳統中華文化之創造中普遍的文化「興亡」之感中具有怎樣的意識結構？
- d. 在傳統中華文化之創造中的「文化被客體化」操作中除了一些傳統文化項目（如書法、華樂、中秋等等）之外，馬華文學也被包含在內，馬華文學在其中占有一個怎樣的結構位置？
- e. 在馬華文學中傳統中華文化或中國性⁷又占有一個怎樣的位置？其展現方式為何？它又為本土華人文化的形成造成了怎樣的困難？

二、華人「想像的共同體」之建構：語言—文化—種族—國家

以中國華南遷民為主體的大馬華人社會並非一開始就已具有集體意識，而是經過某個歷史過程而被歷史化。因而詢問被「華僑為革命之母」的命名者孫中山先生嘆稱為「一盤散沙」的新馬華人在怎樣的情況及條件下竟可以克服地域—血緣主義（以方言群祖籍及宗族為分化聚合的原則⁸）而形成想像的共同體是一件重要的事。同樣的問題可以再細緻化為「文化或種族血統的純粹性在怎

⁷ 「中國性」是一個權宜性的稱謂，英譯為 Chineseness，也可譯為「中華性」，或「中國特質」，強調的是它在文化想像上的純粹性。在這一點上有別於「馬華性」（Malaysian chineseness）（何啓良，1994）。

⁸ 詳細的討論參麥留芳，1985，第二章「海外華人的分類」；顏清煌，1991，第二章「方言組織：結構及職能」及第三章「宗親組織：結構及組能」。

樣的歷史環節中變得重要」？「原先以賺錢為目的⁹的華人何以突然覺得文化對他們而言切身或不可或缺」？

早期遷往馬來半島的華人移民數量有限，並不構成大的群體，以種族及文化所強化界定的「中國性」並不突顯，或至少不是問題¹⁰，十九世紀末葉迄廿世紀初葉的移民在殖民主義的驅使下（開發殖民地需要數量龐大的廉價勞工）及中國境內本身問題叢生以致移民數量龐大，且因利益上的需要而成立各種性質不同的組織（以私會黨或宗、鄉、親等等不同的血緣、地緣組織起來，各種性質不同會館的普遍設立是其標杆）。群體的凝結方式就蘊含著一種文化意識，集體的力量也讓文化的儀式性召喚成為可能，「遵奉中國的節日慶典，對於保持華人社會的『中國化』有著決定性的作用」（顏清煌，1991：17）。而且這些晚期移民和中國的聯結依然十分密切，移民時間的短暫讓他們在身份上只是暫居的中國人而猶不確定是否會成為定居者，甚至對大部分人而言「回唐山」的意念仍十分強烈¹¹（顏清煌，1982：2）。就像像的共同體之建立而言，更重要的是，早期移民之外移基本上是處於中國不是問題（中國的存亡不成為

⁹ 華人之從中國外移，謀生是主要的考量，而且往往是為了解決最基本的生存問題。因而在國民革命之前，南洋華人的階級只有工、農、商而沒有士。顏清煌，前揭書第五章「階級結構與社會的變動」。本文的不同中文譯本又收入林水椽、駱靜山合編，1984，及顏清煌著，1992。

¹⁰ 據陳志明研究，就大馬華人移民歷史最早的區域馬六甲而言，從資料上判斷「只能證明華人於十七世紀定居於馬六甲，十七世紀之前的情形則不詳」（陳志明，1984：171）。從十七世紀到十九世紀之間，華人文化的問題並不突顯，華人對於「種的純粹性」的要求也沒十九世紀後嚴重，兼之清廷禁止婦女移民，且馬來人對於回教徒的限制也沒有獨立後那般沒有彈性（如女性回教徒嫁與華人後可脫離回教），因而華巫之間的通婚頻繁，而自然形成一種混種文化（峇峇文化）。陳志明：「到了十八世紀，峇峇文化已經形成了，而其認同是產生於十九世紀華人移民人口大增後。這是因為有了兩種不同的華人移民文化模式所致」（前揭書，175）。

¹¹ 另外就人口結構而言，據一九四七年的人口調查，不論是在馬來聯邦還是新加坡，當地出生的華人人數都已超過華人總人口的半數，也就是說，一直到一九四七年，星馬華人社會才逐漸「由移民社會轉變為定居社會。」（崔貴強，1989：5）

問題)的情境,而後期的移民情境則是中國的存亡成為問題(清末及民初,革命情境,及中華人民共和國成立之前)。當中國的存在成為問題,中國人的存在相應的也就成了問題。

雖然晚期移民的移民情境是如此,可是卻並不必然導致想像的共同體之建立。誠如顏清煌教授所指出的,身為移民,他們遠渡重洋的首要目的是改善經濟環境,因種種現實的考量而對政治事務往往持保留的態度(顏清煌,1982:1-3),明哲保身,只關心切身的利害。究竟是怎樣的歷史契機讓這些人把中國國族及國家的興亡和自身的存亡視為同一回事?從現有的研究成果可以大致下斷言:不是別的,正是晚清中國的政治革命。就歷史過程而言,大致可以分為幾個階段:[1]維新;[2]國民革命;[3]民國危機。重點並不在於政治立場或事件的大小,而在於戰場延伸至南洋的中國革命運動過程中,所共同建構的「類國家意識型態機器」(也就是後來被國民黨宣傳機構稱為「僑社三寶」的報紙、會館、華校),它為馬來亞華人想像的共同體的建立及延存提供了可能性的條件。在維新派首腦康有為逃亡南下之前,在星馬的維新分子就已有意識的透過辦報紙來鼓吹理念(顏清煌,1982:63),而從一九〇〇年以降,新馬報紙林立,革命派勢力進入星馬之後,也立即透過辦報來展開活動(123-138)

¹²。此外新式¹³學校教育的建立方面,康有為及其在當地的支持者「扮演著重要的角色」(183)¹⁴,和革命派展開角力¹⁵。從維新派與革命派的鬥爭中也可看出這些機制的重要性:

¹² 除此之外,革命派還透過書報社、公開演講、群眾聚會、劇團表演等等來凝聚群眾(顏清煌,1982:131-162)這些形式後來為左翼運動所承繼。

¹³ 相對於之前為各方言族群所把持的方言學校。

¹⁴ 顏清煌在另一本著作中指出「新馬現代華文學校的開辦,是與中國大陸現代教育的發端緊密地聯繫在一起的」(1991:280)。意即清廷在意識到南洋華人的財力對他們有用之後,也有限度的展開了護僑的工作,同樣的也試圖掌握意識型態機器。當康有為等流亡星馬時,支持清廷的富商及當地華人領導層卻漸漸為維新派所吸收。一九三一年後國民政府成立僑務委員會,其功能之一正是參與海外華文教育的規畫,甚至課本都和中國境內沒有兩樣(崔貴強,1989:19-20;古鴻廷,1994:73-75)。有趣的是,柯嘉遜在

維新派與革命派都知道他們雙方的競爭，將是長期性的；因此，雙方都需要有些長期性的計畫。……要想維持在華僑社會內較為持久的影響力，勢必經由控制現有的一些社團機構不可。學校與其他教育機構乃成為兩派競相滲透與控制的首要目標。（同前，1982：182）

不論維新還是革命分子都重視新馬華人的教育問題，新式教育在教學媒介語上以華語代方言¹⁶，突破了方言群的藩籬，不論維新還是革命派都以此為基礎倡導華人團結，「鼓勵形成一種全國性的國家意識」（頁329），並且藉以灌輸一些和傳統封建社會不同的新價值觀念，如愛國、自由、平等（頁331），企圖逐漸的把星馬華人形塑成「新華人」。而「隨著現代華文教育的興起，新馬華人社會對中國認同的連貫性得到了保證」（顏清煌，1991：284）。總結而言，維新派與革命黨人「在海外華人當中引進了強烈的中國人的意識」，「他們的強有力的宣傳活動，使當地華人比過去更加清醒的意識到，中國是一個整體，而不止是一個省或地區。該地區的國語的引入，則進一步有助於打破這種地方狹隘主義」（顏清煌，1991：284-285）。打破地方主義為的是建立國族主義，以語言為工具，透過傳播媒體、教育、革命活動等等，以建構出華人與廣大中國及中國人的「想像的共同体」。

從以上的論述可以看出，林開忠所謂的 *imagined community* 並不是馬來亞國家獨立之後相對於馬來人 *imagined community* 的建立才建立，而是早在一九〇〇年至一九三〇、四〇年間在延伸的中國革命情境中就已形成。維新一革命派的操作把南洋華人和中國連成一體，以南洋為後方，在年輕人中構建起祖國意識。現代國家獨立前的南洋一直是大中國意識上的延伸，就如同馬來半島是大英帝國的延伸。從國民革命到一九二八年後的支援中國抗日（抵制日貨運動

《馬來西亞華教奮鬥史》（1991：24）這部鬥爭性甚強的著作中談及馬來亞華文教育的起源時，把與中國有關的政治背景給檢禁掉了。

¹⁵ 一九三〇年代之後國共兩黨延續了這樣的爭奪。兩派爭奪的除學校外，同樣重要的是些超方言群的華人社團（如各州的中華總商會）（189）。

¹⁶ 海峽華人林文慶早在五四運動之前為了解決星馬華人方言分化的實際問題即已大力倡導華語運動及華語教育（顏清煌，1982：329，李元瑾，1991：62-65）。

等)¹⁷、左翼運動¹⁸等，華人和中國的一體感經由整體的危機意識及個人的主動參與而一再被強化。中國的命運等同於他們自身的命運，而一些革命派的意識型態建構也源源進入他們的意識結構，藉著報刊、演講、教育等等；其中尤為重要的如帶著種族主義意味的排滿論述，文化民族主義。革命派的中國性論述（語言文字—國學—中國人）是一種民族主義構造，產生於排滿論述中，以蠻夷為敵體而構建（如章太炎的革命理論建構）¹⁹。在星馬的環境中，文化民

¹⁷ 參黃枝連，1992，上篇〈馬來西亞華僑的援華抗日行動〉及顏清煌〈新加坡和馬來亞華人對一九二八年濟南慘案的反響〉。顏：「對濟南慘案的反響處於一九一九年的五四運動和一九三七年七七事變之間。它繼承了五四運動期間有關發動群眾的方式與辦法，並過渡到七七事變。在這次反響中，新馬華人的精神境界已開闢到全中國。他們不再局限於以捐款來救濟他們所屬地區和省分的親友，而擴大到救濟山東省的受害者，而山東卻距離他們所屬的省分甚為遙遠」（1992：136）。方言地域主義並不易根除，常會在不同的情況下以不同的形式復返，引文中所舉的幾個大事件，星馬華人都有的激烈的反響，可視為跨地域主義的整體情感的強化樞紐。其方式，在群眾運動之前，以報紙宣傳為其先導。

¹⁸ 左翼運動情況較為複雜，因為南洋的共產黨涉及中國共產黨與第三國際之間的勢力交替。在第三國際主導下於一九三〇年四月南洋共產黨改組為馬來亞共產黨，明顯的把當地本身視為鬥爭的目標，這和星馬國民黨的泛中國是大為不同的。一九四〇年更區分當地華人為中國傾向的「華僑」，與馬來亞傾向的「馬華」（崔貴強，1989：207-209）。幾乎同時期在文學上也有類似的爭論（方修，1989：132-135）。然而只要他們仍無法跨越種族的藩籬，在那中國成問題的情境中，要切斷和中國的一體感是不容易的。舉例而言，一九四一年李秋在報章上提出馬來亞華人的「雙重屬性論」（馬華，中國人）卻飽受駁斥，被認為提出得「過高與過早。」（崔貴強，1989：166-168）

¹⁹ 大致可參考小野川秀美著，李永熾譯〈章太炎的排滿思想〉（李國祈等，1980：207-260）。唯更重要的是，章太炎在建構排滿革命論時，一個首要解決的是清初士大夫對於滿人異族政權從激烈反抗到後來採取的默認（如明〔文化〕遺民顧炎武、黃宗羲等人晚年默許的「遺民不世襲」說）或擁抱（如毛奇齡、閻若璩等），這和清政權之高揚、吸納漢文化的政策有關，它讓顧炎武等人在明亡時提出的「亡天下」之說失卻了著力點。面對這樣的問題，章太炎不得不強化種族差異、及因為這樣的差異而造成的歷史仇恨（如強調清初的幾場大屠殺及清代的文字獄等）以跳脫清初諸儒文化主義的困境。然而如

族主義有共同的敵體：殖民主（英國人），及其他被殖民者（馬來人、印度人、原住民）。華人的種族優越感，在意識結構上，是否根生於斯時，而一直延存下去？

二〇年代以降左翼的國際主義仍無法跨越種族的藩籬而消融於華人民族主義中（崔貴強，1989：207）。南洋華人的文化優越感在某種程度上繼承了這種夷夏的二分結構。優越感和其反面同構，近代中國的積弱和恥辱他們也無可選擇的共同分享，因而五千年中華文化就成為民族自尊的最後堡壘。華人的文化優越感在中國人的自卑感中被催生強化。也可視為是對殖民現實的反應。同時，革命派的革命理論建構中，文化被等同於一個民族的血緣，保國保種和文化的保存是同一個問題，因而在革命派所建構的國族主義中，國家、民族、文化、語言是一體的。革命派理論大將章太炎在一九〇七年中華民國成立之前為那未來的國家命名時寫的〈中華民國解〉中，對此有完整的表述。首言族、國在一名之中合為一體：

是故華云、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。此中華民國之所以謚。

（章太炎，1985：95）

在種族與國家的一體中，再補進文化。單名漢、或夏、或華互攝種族與邦國二義，複名「中華」則更強調文化與夷夏之分：

中華云者，以華夷別文化之高下也。即此以言，則中華之名詞，不僅非一地域之國名，亦且非一血統之種名，乃為一文化之族名。……故知中華民族為何等民族，則於其民族命名之頃而已含定義於其中。（頁96）

章太炎曾於一九一六年九月南遊南洋，於斯地倡導華文教育²⁰，更何況他的革命理論深入整個革命派的宣傳機器中。另一方面，南洋移民多從事工商，在中國原有的「民」的分類中原居末下，普遍未受多少教育，原就缺乏「士」的階

此卻極端強化了種族仇恨，而超越了傳統上「蠻夷之進而中國者，則中國之；中國之退而夷狄者，則夷狄之」的認知框架。

²⁰ 參葉鐘鈴，〈章太炎與南洋華僑教育〉《中教學報》（新加坡中學華文教師會，1990）。

級²¹。在革命號召中，能奉獻祖國者不過是金錢或生命，教育對他們而言是一種價值上的需求。代表祖國而來的知識分子代祖國賜予的是抽象的文化意識及相應的心理滿足，這種文化上的整體自卑感或許也可以部分解釋星馬華人對於中國名人（不論政治還是文化）的英雄崇拜²²。對當地華人而言這或也可稱之為「土的召喚」罷。

華人對祖國事務持續性的直接或間接參與讓他們在意識上一直無法離開中國，甚至把南洋的版圖在內心裡歸併入中國的想像共同體中²³。此後教育的選擇不僅僅是爲了讓子女可以突破原有的社會階層，教學媒介語的選擇更是一種具民族主義意味的道德選擇。一直到國家獨立之後，政治環境改變，可是業已被歷史化的想像共同體卻在持續存活的「類國家意識型態機器」的持續運作中再整合，深化，分歧，然而卻有意無意的忘卻了起源。

三、華教運動的階段：公民權、官方語與最低限度的中國性

在二次大戰後，英殖民統治在多重因素交互作用下已成強弩之末，馬來人國族意識覺醒，馬來西亞邁向建國之路，華人群體中的有識之士也漸漸意識到過去不成問題的「中國人」身分在馬來亞獨立爲一個現代國家之後將成爲大問

²¹ 原本在王賡武教授對南洋華人的分類中就只有商、工二階級，後來顏清煌再補進「士」的階級，只是他所補進的所謂的「士」其實和傳統中國所要求的傳統文化教養及文化承擔毫不相干，純就社會階層立論，只是一種最低標準的「士」——「受過教育的階層」（1991：131）「包括外國和華人公司的職員、政府低級官員、譯員、學校教師和專業人士。」（132）這種程度的「士」和來自中國的「名士」（革命派如章太炎孫中山，維新派如康有爲梁啓超，文人如郁達夫等等）一比，相差不可以道理計。這種對「土士」與「唐士」的差別態度，今日依然。「唐士」往往被當成中國文化的代言人，或中國文化的象徵。

²² 顏清煌在研究星馬華人對辛亥革命的反響中即已注意到，華人在選擇支持的對象時，對象的被崇拜與否比他們的「主義」更重要（1982：196）。

²³ 陳嘉庚之回福建辦教育，從小學辦到大學，因辦學而破產，是一個很好的個案，又是一個象徵。

題——過去大中國版圖的自然延伸此後將只存留於深層意識裡，事實是華人只要選擇留在斯土生活，將無可避免的必須爭取一個較為合理（和馬來人相等的，或至少不比殖民時代差）的「身分」，為他們自己，或後代子孫。在此一目的下，馬華公會誕生（1949），可是作為以土生華人資本家及某些國民黨政客為主幹的這個政黨，在協商爭取華人的政治權益的同時，對於華人的文化權益並不太措意²⁴，因而兩年後（1951）馬來亞聯邦華校教師會總會（馬來西亞成立後改稱為「馬來西亞華校教師會總會」，簡稱「教總」）成立，和馬華公會共同代表華人為新的「身分」和殖民官員、馬來政客斡旋。而所謂的「華教運動」便是此後以教總為主帥而展開的一連串爭取大馬華人基本權益的活動，它和政黨之間或合或離，卻終究不離文化教育本位。而華文教育問題在馬來（西）亞獨立後的這四十年來，一直是兩族政治衝突的焦點，也是每一回選舉在野黨與執政黨爭論最熾的政治議題。文化教育問題的重要性也可以從馬來西亞教育部長的重要性中可以看出——舉凡未來的首相接班人，都必須先當過教育部長。

而作為華人想像社群的凝聚機器之一的統帥的教總，在新的歷史情境中它隨著不同的環境變遷而有其階段性，致使華教運動在不同階段在不同戰鬥目標上有所調整。大體而言可分為三個階段，借用楊建成的概括：

第一個階段爭論的焦點在爭取華文為官方語言之一，議會及官方文書用語及華文教育之合法地位。第二階段是爭取華文為官方應用文即法庭、官方文書、通告、街名、招牌文字等（公共場合用語），並允許華文中小學中使用華文為主要教學媒介語及創辦華文大學。第三階段是確保華小永不變質。（楊建成，1982：134）

²⁴ 這種「不措意」一般而言和馬華公會的基本結構有關，它一直是華裔大商人所主導，對他們而言，自身的商業利益和「國家的穩定」（馬來群體不發怒）是首要的關切。況且，馬華公會在創立之初它的領導人還是不曉中文的土生華人，華文的堅持對他們而言不是那麼切身。因而在華人之間，當馬華公會一直號稱代表五百萬華人而持續的和政府應聲蟲似的合作，「新客」和土生華人，或小市民和大商人之間的矛盾此後更加的被結構化。

究其實第一階段的爭取不止於楊氏所言，而是一種整體華人權益的爭取，包含了華人公民權、華文列為官方語文、華文教育在國家教育體系中的合法存在等等，涉及的是憲法層次的爭取。第二階段較諸第一階段已次了一級，爭取的是華語華文在「公開場合」的使用，包含了在公私人機關、公共場合中及作為教學媒介語。第三階段已是最小要求。

第一、二階段在時間上從教總的成立開始，至大馬政治的分水嶺——一九六九年——華人和馬來人在馬來亞政治地位上「客／主」結構的確立。馬來亞在一九五七年獨立，實際上英殖民政府在二次大戰之後就已準備放棄馬來半島的殖民統治，打算把政權移交給當地人。從一九四六年提出的較具平等意味的馬來聯合邦計畫，到一九四八年二月實行的全然偏袒馬來人的馬來聯合邦計畫，當親馬來人的英國官員取得全面勝利之後，當他們決定以嚴苛的標準（馬來人具絕對優先權）來讓住民獲取公民權，華人這才意識到問題的嚴重性。其時是在制憲過程中，是在「為後世百代立法」的最為關鍵的時刻，華文教育不過是諸多華人權益的其中的一環，且並非最迫切的。最為迫切的是公民權問題，也就是華人在何種條件下可以合法的取得當地的公民權利，而華文的使用被認為是作為在地居民的華人的基本權利之一，因此又涉及爭取華文被列為官方語。在一九五六年四月廿七日的〈全馬華人註冊社團代表大會爭取公民權宣言〉中提出了四項「基本要求」：

- [1] 凡在本邦出生的男女均成為當然公民。
- [2] 外地人在本邦居住滿五年者，得申請為公民，免受語言考試。
- [3] 凡屬本邦的公民，其權利與義務一律平等。
- [4] 列華、巫、印文為官方語言。（《教總33年》，頁373）

這四個「基本要求」把問題說得十分清楚。因而此一階段的華教運動是把華文教育問題和華人的公民權、華語被列為官方語的要求連結在一起。然而，在制憲過程中的初始的華教運動在種種政治因素作用之下，幾乎全盤失敗。馬來人提出的要求全盤通過，回教定為國教，馬來語被定為唯一的官方語，馬來人的特權無限期的延長，而公民權申請是有著嚴格條件的（參楊建成，1972：169-173）。一九五八年，在國家剛獨立，基於種族間的協商，華文小學被列入國家教育體系，享有全津貼；可是在一九六一年教育法令中卻立即立下一個令華人永遠不安的伏筆：在第廿一條 B 項中公然列入馬來化的「最終目標」：

任何一個時候，只要教育部長認為某一間國民型小學已適當轉變為國民小學時，他可以直接命令該學校改制為國民學校。（轉引柯嘉遜，1991，98）

國民學校以馬來文為教學媒介語，而國民型小學則可以華文為教學媒介語。假使上述條款真的實施，則華文小學要麼全部變為政府小學（華文小學在馬來西亞消失，如此，華文中學也必然同時滅亡），要麼獨立於國家教育體系之外，教育經費全由華人社會自行負擔（如此，華人雖盡了納稅義務，如果要受教育，必須接受馬來化）。一九六一年教育法令通過後，中止了華文中學的撥款（除非接受改制——改為國民型中學，以英文為教學媒介語²⁵，受政府支配），造成了大馬華文教育史上空前的災難，半數以上的華文中學被迫改制，嗣後雖經一九七三年的獨中復興運動，有部分華文中學卻已永遠失去了。同樣在一九六一年，政府突然下令褫奪其時華教運動的領導人、教總主席林連玉的公民權及吊銷他的教師執照（一九六四年正式生效），並且被其時的總理東姑稱為「華文沙文主義者」、「非馬來亞的」（《教總33年》，頁461）並於次年（一九六二年）把教總教育顧問顏元章博士驅逐出境，永遠禁入馬來西亞聯邦。一九六九年更發生了象徵大馬種族政治分水嶺的「五一三事件」，此後因而馬來人特權、官方語、回教等問題都被政府列為「敏感問題」而使得所有的「最高要求」都強迫定案，毫無商談的餘地。在基本原則上的爭取（可視為是「最高要求」）失敗了，此後的華教運動注定了只能是一種保衛式的、收復失地式的陣地戰，不可能再是全面戰爭。所以第三階段的華教運動（一九六九年迄今）戰場就只能被迫縮約至教育本身，也因為那是一個最後的戰場，它也具有一定程度的象徵性。

總而言之，第一階段的鬥爭是和華人爭取公民權及華文作為馬來亞的官方語言是一體的，企求的是一個比較高的目標；此後標準不斷放低，然而基本結構一致：華人和華語（文）是不可分割的整體。華語（取代方言而被稱為華人的母語）的保存又象徵了中華文化可以存續，被看做是中華文化在大馬華人中

²⁵ 英文作為教學媒介語只限於獨立後十年間的過渡時期，一九六七年的「國語法案」明確的立馬來文為唯一的教學媒介語。因此所謂的「改制」，就等於是馬來化。

存續的可能條件。而這種認知基本上是華人自晚清以來對中國政治的直接或間接參與的結果，一種承繼。從第一階段的爭取可以看出，華人把華語華文列入官方語文和公民權的取得視為同一回事，且將華文華語的公開使用視為華人的基本人權，這說明了他們關切的是華人將以怎樣的「人」（擁有怎樣的基本權益）而作為大馬的國民。獨立之後的華教運動始終沒有離開此一基本目標。然而對馬來群體而言，中國文化是外國文化，所以堅持外國文化的族群就是外國人，而保有外國人的特性而宣稱是本國人是對馬來民族的嚴重冒犯（林連玉事件和嚴元章事件赤裸裸的展現了馬來政府對「非我族類」的「決心」）。成為大馬國民的先決條件是放棄外國人的特性（後經妥協在一九六一年教育法令中被列為國家的「最終目標」）換言之，不管是華人的自我認定或是在馬來人的認知中，華教運動中「中國性」先在地具有，甚至是一種核心的成分。這涉及一個嚴重的問題：對「華人」的界定。華人內部的爭議：究竟什麼是華人？這裡頭存在著兩個極端：最嚴格的定義與最寬鬆的要求。晚期移民（華教運動的倡導者及支持者）以文化來定義種族，而土生華人（較早移民的華人）則以最寬泛的標準來定義華人（如膚色、生活習慣等）。前者對於華人的要求非常強調文化（中華文化）：講華語、寫華文、讀中文書、了解中國歷史。可以發現，假使扣除了對中國政治實體的忠誠，那也就是對「中國人」的要求。而後者的自我認定比較上是「人類學似的」，不涉及道德的強制性。比較之下，後者或許可以稱之為最低限度的中國性，其限度在中華文化的邊界（華／番之間）。對後者而言，生存得更好優先於文化血緣的堅持。對前者而言，那卻是一個民族道德的問題。

對前者而言，從華教運動到傳統中華文化之創造不過是一步之遙，而後者也可視為前者的策略性轉換。林開忠的論文所論述的傳統中華文化之創造的活動都發生於獨立之後，甚至是一九六七年馬來人以刀和血「教訓」華人（五一三事件）之後，其時政治大結構被強制制定，一些之前被華人列為基本權益的問題被官方列為不可公開討論的「敏感問題」（如馬來人的特權、官方語文問題）。華人的政治戰場減縮至文化與教育，而且已退為消極的保衛與防衛。所謂的大馬華人文化的客體化其實不過是一種消極的收復失地（馬來政客反對什麼就爭取什麼），傳統文化之創造不過是一齣垂死鳳凰之舞，一齣象徵劇。文

化與教育成為政治鬥爭的象徵場域，因為其他的政治鬥爭的場域已經關閉，其實體已隱遁在「敏感」的迷霧中。

從整體來看，華人對自身權益的爭取，也隨著歷史的發展而從整體走向局部，政府的策略則是越來越走向全面的馬來化（以「馬來西亞化」之名）。情況並不樂觀，不過戰爭必須繼續。林連玉在一九六一年喊出了此後標誌華文獨立中學的口號「華文中學是華人文化的堡壘」（《教總33年》，頁447），在這常被華文教育擁護者掛在口中的口號同時也點出了華人的文化憂慮：擔心華人文化失卻了它的再生產機制（類國家意識型態機器），而使得華人在馬來人主導的國家意識型態機器中被漸進式的同化。從教育到文化到所有的領域，馬來官僚企圖把一切都馬來化，盡可能的不留餘地。一九七一年馬來官僚學者等共同提出了公然把國家文化種族化的「國家文化的三大原則」：

（A）國家文化必須以本地區原有文化為基礎；（B）其他適當和恰當的文化因素可以為國家文化之原素；（C）回教是塑造國家文化的重要原素。（華社資料研究中心，76）

且強調在以（A）和（C）為大前提的情況下，才可以談（B），也就是公然一族獨尊，把其他民族的文化排除出去。此後，於法有據，華人的文化項目如果要在有其他種族在場的公共場合演出，必須先經過申請；馬華文學在馬來西亞國家文學中的地位此後確立下來——它沒有地位，因為它不是「本地區原有文化」，當然也因為它是用「外文」——華文書寫的緣故。其實，如果以馬華文學與文化做象徵，大馬華人的問題是更為直接和清楚：他們被內在的置於外部。在某種程度上，馬華文化與文學之所以會以那樣的侷限型態展現，是和這樣的政治現實有著隱匿的互動。

四、垂死鳳凰之舞：「收復失地」與馬華文化的「表演性」

文化客體化、傳統中華文化之創造往往是一種公開化的表演式的活動，表徵為一種集體性的公開演出，如何啓良先生所觀察到的，馬華文化活動的重點是「文化表演」；文化節項目如舞獅、風箏展、大旗鼓隊、廿四節令鼓、以及展銷會如手工藝、茶藝、花燈等，皆是以「表演」、「展示」為主的。頻頻的

「文化表演」逐漸地變成一種「表演文化」了（1994）。

「表演文化」化的「文化表演」不僅僅在文化節，而有其普遍性，如文學節、中秋及端午、農曆年等節日的各種活動，或如各種文化項目的競賽，如書法、象棋、文學等，已深入大馬華人的生活之中。其大者往往有一定數量的群眾參與，經由傳媒的渲染，致使某些項目猶如全民族的集體活動，部分且和華文中學的日常化的籌款活動重疊。週期性的文化活動與日常化的華教運動及「收復失地」的文化保衛活動共同構成了華人集體的儀式：一種具中國性的「華人」身分之再確認，文化與血緣的重新確認，以文化節日與文化保衛為其高潮。從活動的性質來看，有一點可特別注意：華樂、書法、相聲、國畫、民歌、舞獅、舞龍、春聯等活動都是「讓文字缺席」的，在書法和春聯中，文字的功能不過是符咒；而在詩歌表演（「動地吟」²⁶）中，詩歌如咒語般存在。過度隆重的文學頒獎典禮、馬華文學節、馬華文化節等等，讓文學成為民族道德的象徵。具祭儀作用的表演性凌越了一切，甚至反過來使得表演性成為文化活動的內在屬性。表演的現場性，群眾的激情，及幾乎每一次大型演出必有之壓軸儀式：全場挨個的傳火（燭火）或傳燈（燈籠），薪盡火傳的傳統意象暗示了文化將亡的悲憤與匹夫有責、甚至捨我其誰的集體文化道德責任。如何乃健的〈燈籠〉末節所云：

我的心為燈籠的將熄而哀傷／哀傷中我緊握同伴們的掌／互握的手掌互相交流著熱量／來吧，讓我們為燈籠把塵埃揩淨／把雨水抹盡，把破簷修葺／把風雨遮攔，還有別忘了，／去把火相傳，把更多的燈籠點亮！

（吳岸等，1994：68-69）

每一盞燈都是一個火種，傳火是其宿命。相同的邏輯，每一根「薪」都是未來的火種，它之被「燒」（傳火）有其道德上的強迫性及因果上的必然性，它們都是潛在的火種，「等風的根」：

身在土中／我是等風的根族／祖先 是年輪圍著／重重傷痕的／斷木／祖先的祖先／已化為護根的土（小曼，〈等風的根〉[局部]，1993：116）

²⁶ 一九八〇年代末期，一些馬華中生代詩人如傅承得、小曼、游川等常全馬各地巡迴舉辦詩歌朗誦，自名之為「動地吟」，朗誦他們自己的「感時憂國詩」。

「等風的根」待風而芽，而綠上「朱穆朗馬峰的白頂」（頁117），而為薪材，而膨脹而越乎為薪材，而為文化血脈之所繫（小曼，〈火胎〉[局部]，頁124）。在表演的儀式性場域，在群體的血氣沸騰中，血氣化為狂焰，在真實或想像的鼓聲中，被惡劣現實環境麻痺的心，因「風起八方／黑藤化爐，鬱悶成灰／一燒／就燎出／一只鼎」（小曼，〈鼎〉[局部]，127-128）昇華為文化客體化的物質表徵，「去蕪存菁」而提煉為古中國文化的象徵：「古文物」。詩的期待視野是如此，在現實裡昇華可就沒可能來得那麼容易。相反的，因薪火將熄，故無暇顧及其他，只要「有」（只要「被保存」，只要它繼續存在），好不好是另外的事。如此一來，（被搶救而來的）文化的水平保持在一個易於理解的、易於表演且易於被大多數人接受的程度，而展現出「傳統中華文化」的「商人性」²⁷（或「商品性」，廣告性，消費性——贊助者慾望的投射）及移民性（表演者慾望的投射）；另一方面，贊助者在商言商，也不可能進行更大的、短期內看不到成果的投資，以讓學者進行高層次的研究²⁸。這麼說來，「收復失地」與「去蕪存菁」這兩種選擇的標準之間其實存在著頗大的內在矛盾，只因為它們是在不同的現實情境下（好比一是「晴天」時所採用，一為「雨天」時所採用）運作，它的矛盾性才被遮蔽。

如此的文化表徵型態注重的其實是文化的情緒功能，但往往在效果上也僅止於滿足一時的情緒，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²⁹，其時華人的舉措確實對將亡的中國之存亡有所影響，而此時中國是中國，華人是華人，影響所及不過是大馬之內的華人

²⁷ 林開忠在論文中特別提醒讀者注意馬華後移民社會的「商人性」問題，見頁25。

²⁸ 華社資料研究中心成立十年以來一直無法從「資料中心」提昇至「研究中心」部分原因也在於華社主導者這種商業取向的期待視野。類似的意見參何國忠，頁10。

²⁹ 就「病例」而言，最佳的例子，也是最極端的例子——把他們的行動邏輯推至極端——當然是神州詩社。詳筆者〈神州：文化鄉愁與內在中國〉，原刊於《中外文學》第22卷2期，收入黃錦樹，1996。

傳統中華文化的「國中之國」（相對於政治上的「國中之國」³⁰），甚至只是華人集體的「內在中國」³¹，換言之，危及的是內在於「華人」定義的中國性。然而在抽象層次上，卻某種程度的複製了晚清革命派如章太炎亡國／亡天下的情緒結構，把文化、語言、歷史提升為民族之所以為民族的最終保障（黃錦樹，1994：59-63），也因而它必須獲得徹底的保衛（而非「局部保衛」）。差別在於，中國士大夫因民族危機而把文化責任往自己肩上扛的道德勇氣具體化為清初三大家（顧炎武、王夫之、黃宗羲）及章太炎的「著書待後」，因以存亡繼絕為己任，故而著述近乎涉及所有傳統學術領域，而為百科全書式的巨著；大馬華人在客觀條件限制下無法做到，只能抽象的繼承了類似的情緒；在著述的實踐上，僅僅是草草幾筆，彷彿是滅亡前的匆促留言，沒能詳述事件始末，留下的反而是無法盡情表達的壓抑的痛苦。

文化不能亡，民族的薪火不能絕，「肉體的詛咒」必須由肉體來痛苦的承擔。書寫者的局部保衛和收復失地的戰場，最終必然落在膚表上：

五十年父親渡海而來／留給我這一身土黃色的皮膚／拓荒時烈日曬過的
／闢地時風雨打過的／黃還是黃絕不變色，絕不！／……／而皮膚下／
血肉建構結實而不屈的歷史／不管多苦多難／總依舊會以中文，和淚吐
出／自己亮麗的名字……（辛吟松，〈獨白〉[局部]，1992：33-34）

從皮膚到名字，卑微的個體在承擔文化的絕繼之後，一變而為膨脹的小我，縮小的國族。而這也是中國改朝換代傳統士大夫文化主義的某種變體，華教運動中華教鬥士的絕食落髮（如陸庭諭），他們的象徵行為和咒語般的言辭，和年輕詩人激情鬱結的、絕命辭似的歌詩，相互折射，共同表徵了前述士大夫情結的存在樣態。表演，以肉身去演出，以詩為祝詞，所以詩中充滿了燃燒、燈火的意象。舉辛吟松的一些詩為例：

³⁰ 修辭借自 Victor Purcell，郭湘章譯，1974：519, 521。原意是指中國國民黨在二次大戰前於新馬發展勢力，被英殖民者認為是在馬來半島搞「國中之國」。此一稱謂後來也延伸到以華人為主體的馬共的活動，在某種意義上，華人之堅持華語華文對於馬來族而言，就是一種「國中之國」的建構。

³¹ 「內在中國」的談法，詳筆者〈神州：文化鄉愁與內在中國〉。

必須燃燒自己／我是火和煙／必須燃燒自己／尋找重生的灰燼（〈火和煙〉[局部]，1992：39）

而我是暮色中／你無言守著的／一盞漸亮起的／憤怒的燈火（〈暮色中的燈火〉[局部]，44）

多少年了，憑欄／依舊是為了那盞燈火／歡笑也是／受傷也是（〈只為了一盞燈火〉[局部]，145）

這樣的詩作和表演化的馬華文化互為表裡，以清楚、直接的比喻，不求深致難懂，草草留言，反映的正是書寫的急迫。在那「一點謠傳便能搖落所有血汗換來的未熟成果」的「動輒得咎」的種族緊張的國度³²，燈火正是為了驅走黑暗。急於點燈，因黑暗逼迫而來；有詩為證——游川的〈彩筆昔曾干氣象〉有清楚的表述：

詩人，我們等不及／你的詩句在酒中／發酵成千古的絕句了／／我們已高舉／俚俗的口號／走上街頭／吶喊抗議示威自救（[局部]，1993：59）

然而這也是馬華「感時憂國詩」及所有表演性的文化的侷限所在。為長遠計，不應所有的書寫都如此急切、急於發言，否則只怕難以成為真正傳之久遠、抗拒時間的腐蝕的「火種」。

另一方面，就學術研究的角度而言，在缺乏研究機構、經費贊助及研究人員的情況下，馬華的「傳統中華文化」只可能是一種相對抽象的存在；它抽象，是由於經典系統、文獻系統的全盤缺席，文化只能以有限的、具體的、物質的方式展現。而華人在傳火的急切下在抽象的繼承傳統中華文化時，所堅持

³² 截引傳承得的詩〈驚魂〉（1988：37）。馬華「感時憂國詩」大盛於八〇年代末華巫種族關係再度緊張的時刻，那也是部分馬華年輕作家勇於突破過往的政治禁忌，抒發老作家們不敢抒發的苦悶的時刻。談馬華文學，如果不理解相關的政治背景是不可能搔到癢處的。〈驚魂〉詩中有數行可引以為詮註：「三十年來家國仍由／不安，狐疑，和欺壓／統治每一吋美麗的河山」（頁37）大體寫出了大部分華裔知識分子的隱痛。作家之逃向內在中國尋求慰藉往往和政治現實有直接的關係。林幸謙的部分散文沉痛的道出大學內公然的種族歧視及華裔大學生身居妾位的切膚之痛（尤其是〈溯河魚的傳說〉及〈群雨低濕的海岸〉二文。1995：39-46，47-57）也間接的說明了為何他在大馬時是那麽的大中國、民族主義與自傷流放——向「母親」呼痛。

的純粹的中國性，在意識上也等於陷入傳統中國文化傳承（尤其是經典傳承，經、注、傳、疏的傳承結構）對經典正文的「述」的結構（孔夫子「述而不作」，《論語》：「夫孝者，善述人之志，善繼人之志」）³³，差別在於，華人對傳統中華文化的承繼大體而言是一種「正文缺席」下的「述」：對空白正文的盲目引述。因正文的匱乏缺如而造成內在的深層恐懼，卻毫無對治之方，只有一再的以無法引述的方式去進行引述活動，以活動本身抽象的填補對於正文匱乏所造成的深層主體危機——一種類似死亡的焦慮。最終，活動的本身變成了目的，儀式的祭者占據了神的位置，以近乎犧牲的方式演出了缺如本身，而本體化了缺如，死亡的焦慮成功的與死亡的慾望交織。這一種意識的高潮表徵在文學作品裡便是溫瑞安的〈龍哭千里〉與〈八陣圖〉及一連串的感時憂國詩³⁴，它可以說是一再的急性強迫回返到國家獨立前的那種假想的亡天下的情境中去，在無意識裡企圖追回那一段早已失落的、華人對中國有實際作用，在國家的形成中也有可能獲得和馬來人同等的權益的時光。

五、在傳統中華文化之創造中的馬華文學：現實主義、現代主義與中國性

華文教育是馬華文學存在的必要條件（馬華文學存在的基礎），華文教育如果滅亡了，馬華文學只怕就要陪葬了。印尼及新加坡是最明顯的例子³⁵。然而，「中華文化」卻不必然如此，文化有其他的表徵形式：諸如各種器用的、內在於生活方式的、及音樂、象棋、飲食等等非文字的形式。在許多華語華文抵抗不了現實壓力而消亡的地方，華人文化仍然以器用的方式頑強的存活著。

³³ 從這一個觀點來看，台灣的中國文學及中華文化研究在意識結構上也同樣的也陷入上述「述」的認知結構。他們和大馬華社的差別在於：他們在一定程度上掌握了經典正文，而非讓正文缺席以致淪為空白。

³⁴ 詳細的分析請參考筆者〈神州：文化鄉愁與內在中國〉（1996：95-97）

³⁵ 印尼在自一九六五年以後完全禁絕華語華文的公開使用——當然包括華文教育及華文出版品——此後華文文學便完全滅絕。新加坡在獨立建國之後把教育英文化，之後華文文學也難以為繼。

印尼及新加坡、及十七、十八世紀的馬來亞華人（Baba, peranakan）都是活生生的例子。然而，當文字不存在，「華人」的定義很可能隨之而變，也就是必須以最寬泛的標準來定義華人。因在這樣的情況下「中國性」似乎降至最低。這似乎說明了文字是文化中最頑固的一環。文字有雙重功能：（1）閱讀中文典籍的可能，進入「中國性」典藏的寶庫；（2）藉由文字進行文化生產，如馬華文學，讓「中文」經驗嶄新的歷史實在。然而，除了「運用中文」這一點之外，馬華文學其實和「傳統中華文化」是不相容的，除非馬華文學存在的目的僅僅是為了保存中文，是為了保存「純粹」的中文而複製古老中國的感性和美學意趣，以大馬的條件那更不可能（弔詭的是，那需要更多的文化資源，必須閱讀更多古文經典，而往往成為中文系高材生的專利）³⁶。漢字的頑固性使得具地域色彩的馬華文學在馬華文化的形成中成為最艱難的一環：方塊字和拼音文字之間的不可相融性³⁷。馬華文學的存在可能成為「傳統中華文化之創造」內部的矛盾，但卻似乎是必要的矛盾。它反映了馬來西亞華人（文）文化的矛盾。其矛盾性可從馬華文學發展的歷史中看出。

稍後於五四新文學的馬華「新」文學（在獨立前）一直隨著中國內部的政治運動與文化運動起舞³⁸，原因很簡單，在馬來亞獨立前在馬來半島與新加坡的文藝工作者多為中國南來文化人，寄身報章雜誌社或華文中學，不少即肩負著政治啓蒙的使命³⁹。在延伸的革命情境中，文學藝術一直是政治啓蒙與鬥爭的手段之一，大馬華人文藝思潮和文學作品的特徵在發展上經過幾個重要的階

³⁶ 不論是在台灣還是大馬，中文系高材生在所謂的創作中複製唐詩宋詞的美感情調、襲其華詞典故以展示所謂的「純正中文」及哀嘆文化盛世之不再，都是極普遍的事。差別在於，大馬的中文系才子才女之哀時傷世，往往自覺的和中華文化在大馬之現實境遇接連起來。參潘碧華，1989；辛吟松，1992；林幸謙，1996。

³⁷ 一般性的討論參筆者〈「失語的南方」與語言再造〉（黃錦樹，1996）。

³⁸ 參方修〈馬華文藝思潮的演變（1919-1942）〉，〈中國文學對馬華文學的影響〉（方修，1986）

³⁹ 此一論題（作家及文化人的政治背景及使命）的詳細的綜合性研究迄今未見，唯大致可參考林萬菁《中國作家在新加坡及其影響（1927-1948）〔修訂版〕》及崔貴強，1989，第三章「中國民主同盟在星馬一九四六——一九四九」。

段：(1) 僑民文學：一九二〇至四〇年代，作者大多為中國南來作家，以中國為書寫題材及背景，被後人稱之為「僑民文學」。把馬來亞文化界視為中國文化界的延伸，地域之分不構成國界之別。(2) 一九四五年二次大戰之後「馬華文藝獨特性」的提出，一方面是對同時及之前馬華文學的「僑民意識」的清算，一方面卻也確立了此後馬華文學的「正規」的、「現實主義」道路：[a] 書寫「此時此地」；[b] 以馬來亞人民的立場以文學進行戰鬥，馬來亞事務優先於中國事務。⁴⁰

在左翼思潮下，文學是左翼戰鬥的一環，文藝作品具有極強的（政治）道德色彩，反殖民、反帝國主義、反資本主義⁴¹（尤其是華人資本家）。此階段的文學有兩點值得注意：[a] 有意識、有條件的把「中國性」驅逐出去，讓文字保持純粹的透明度，以「反映現實」⁴²；[b] 和華人的領導層（商人）產生對抗（商人面目的刻板化，一律是剝削者，與馬來人共同分享了此一刻板印象），在經濟基礎上卻又必須依賴之；(3) 一九六〇年代末葉至八〇年代初現代主義風潮。一九六九年以後大馬政治結構的大轉變，左翼的鬥爭在現實上已被全面封殺，已屬不可能，甚至在文學上進行「暴露」也可能會惹麻煩，這一點當前最富盛名的馬華文壇老前輩方北方先生在〈《樹大根深》自序與後記〉（1984）有過一番感慨：

所以今日的馬華創作，屬敏感範疇的題材，還沒有人熱心觸及，而讓其空白，可說是寫作人處於文藝困境中，還有所顧忌！（1979a：206）

當然不能截斷他接下來的話：「筆者不自量力，本客觀的看法，將之概括的寫入根、幹、葉三個長篇中」（頁206）。所謂的「根、幹、葉三個長篇」指的是他的「馬來亞三部曲」：《樹大根深》、《枝榮葉茂》（又題《頭家門下》）、《花飄果墮》。而他在實踐上是否真的有搔到「敏感問題」的癢處，

⁴⁰ 詳細的爭論內容及其討論參楊松年〈本地意識與星馬華文文學——一九四九年以前的星馬華文文學分期芻議〉（1982：5-18），及方修，1987，第三、四、五章。

⁴¹ 詳細的概括參方修為《馬華新文學大系》寫的〈導論〉（方修，1970）。

⁴² 同註30引文。他們的討論仍然十分素樸，只注意到文字跟題材的關係，尚未涉及文字本身的異化作用——刻意的中文，足以抹除現實的具體性。參黃錦樹，1996中多篇文章。

倒是十分可疑。方北方是相當有反省能力的老前輩，對於所謂的「敏感問題」他在一九八七年寫的自我批評〈內容落實·文字草率——評松柏書系之一的《樹大根深》〉中說道：「緊急法令宣佈的背景，以敘述的手法寫出是一大敗筆」（頁56）⁴³，該書的內容是「反映華人南來求生的企圖和遭遇」，因此「在主題之下，小說內容所出現的，主要的是概括性的人物和寫照」（1987b：54）。所謂的「概括性的人物和寫照」也就是他在〈答李興全先生所問——有關《頭家門下》電視劇問題〉（1984）中所表白的：「《頭家門下》的人物，雖是一個大家庭中的成員，卻都是典型的人物，每一位的性格和行為都具有華社各階層的代表性」（1987a：215）。換言之，他是以盧卡奇的「典型人物」的主張作為小說寫作的指導，是典型的意念先行。小說是寫作者意識型態的反映而非具體現實的反映。而這，也是馬華現實主義的履踐者共同的盲點。一九八一年溫任平在《馬華當代文學選》的〈總序〉裡對「現實主義文學」進行負面的概括時，即已指出它們的問題「出在思想主題狹窄化，以及對文字技巧的普遍忽視」，「主題簡單化，思想公式化」，造成的結果是：

讀現實主義作品往往翻了兩三頁，隨著幾個人物的先後出現，其下一步發展如何，其批判重點在哪裡便不難預知……。這樣的作品沒有感人的力量，甚至「可讀性」都成了問題，因為它們所著力描寫的並不是真實的人生，而是經過某種意識蓄意扭曲了的人生。一旦文學反映或刻劃的是人生的假相，而非人生的真相，就會與社會實況嚴重背離，更無能「反映時代」了。（1981：五~六）

出生於一九一九年的方北方和馬華文學同齡，他個人的限制反映了一整個世代的馬華文學作家在期待視野及文學實踐上的總體限制，他自己對這一點有非常清楚的認知，坦率的表述——在文化沙漠中他對自己的期許是「只要能盡筆耕的責任；追隨前輩在荒蕪的耕地、協助播種的工作，並不敢奢望自己在寫作上

⁴³ 雖然他透露的原因是「作者雖為了適應出版商印行的頁數，而將刻劃和描寫的文字刪棄萬七千言，改用三幾千字的敘述，無疑是小說創作的一大失敗」（頁56）。問題在於，那麼多地方可以刪，為什麼偏偏刪去「敏感」的部位？換言之，即使作者敢嘗試，可能也過不了出版或發表的那一關。

有什麼收穫」(1991)。非常謙虛的認定自己的努力是具有階段性意義的，是可以被超越的。雖然如此，仍有不少人仍然堅持過去的世界觀，如馬華詩界現實主義重鎮吳岸⁴⁴仍然認為「富有時代使命的現實主義文學，毫無疑問的是馬華文學的主流」(1987: 30)強調「我們」「也有很豐富的文學傳統。我指的馬華文學的傳統。很多人覺得傳統應該到中國文學去汲取，不知道我們自己也有」(1991: 9)。然而從他其他的言論中卻也可以讀出他無意識中道出了馬華現實主義者在主觀願望和客觀實踐之間其實存在著嚴重的不協調，一方面在評當前東馬最優秀的小說家梁放具現代主義意趣的短篇小說時提出現實主義的世界觀以作為進一步的要求：「問題是，如果作者要使其作品的藝術形象更具有典型性，他就必須對社會有更深入的了解，以社會科學的觀點來解剖人性，使作品中的人性更具有社會性」⁴⁵(1987: 92)。一方面卻也發現現實主義作家「往往跟不上迅速發展的現代社會，特別是對現代人的思想和心態缺乏了解。現實主義作家不但面對如何突破舊形式的束縛的問題，同時也面對一個理解現實社會的問題」(1991: 10)。技術與題材兩者都無法有效的掌握，使得「馬華文藝的獨特性」頓時失去著力點，「現實主義」也淪為空殼，更嚴重的是(如方北方所言)象徵著「大我」之場域的「外在現實」已成禁忌，似乎只有小我的場域可盡情書寫。在這種思想氛圍下，以溫任平兄弟為首的、以台灣余光中、葉珊、白先勇等人的帶著中國意識的文學實踐為楷模的現代主義風潮隨之而起⁴⁶，「中國性」在華教運動如火如荼之際、在華人文化的興亡之感中悄然

⁴⁴ 一九九一年時為大馬華文作家協會副會長、砂勝越華文作家協會會長，故其言論有一定的「典型性」。

⁴⁵ 「社會性」加上後文的「典型性」、「典型形象」是老現們永遠也炒不爛的陳腔濫調，幾乎每個「重鎮」在談文學時就要炒它一遍(又參孟沙，1986)，以之來要求別人，而自己從來就沒做到。其實這種論調早在戰前最有才氣的馬華小說家鐵抗(死於日軍之手)手上(寫於一九四〇年前後)就已有最完整詳備的陳義(詳方修主編，1979)。換言之，老現們五十幾年來不但沒半點進步，反而退化成原教旨主義。

⁴⁶ 關於馬華現代主義文學興起的較完備的討論參溫任平，〈馬華現代文學的幾個重要階段〉及〈馬華現代文學的意義與未來發展：一個史的回顧與前瞻〉(溫任平主編，1980)。

歸來⁴⁷。現實主義所象徵的集體性破產，文學回歸到渺小多愁的個人身上，以個體的哀傷隱喻集體的處境⁴⁸。而外在「現實」本身卻從此在文學中化爲迷霧。然而「現實主義者」們在意識上仍停留在過去，堅持表現手法及文字透明的道德性，技術及意識上的雙重破產，空（白）洞的現實，自我複製的語言，文學創作淪爲過去的信仰的一再強迫性重述，置文學性於不顧而以總體的貧乏來表徵現實的不可碰觸及不敢碰觸，挪用詩人游川的話，這樣的集體寫作無非是一種「撇開此事不談」⁴⁹的寫作，他們的信仰所尊奉的真正精神和題材——現實主義活力最強的時刻也是大馬左翼勢力最強大的時候，文學作爲介入社會革命的形式之一，寫作意味著和強權或統治者赤裸裸的宣戰，對社會黑暗面的暴露⁵⁰——的寫作文學一變而爲表達不可表達之表達，禁慾。甚至進而表現出一種文化上的排他性：對中國文字生產的文化的排斥——包括對中、台現代文學的敵意⁵¹。

⁴⁷ 詳筆者〈神州：文化鄉愁與內在在中國〉（1996：88-89）。

⁴⁸ 詳筆者〈神州：文化鄉愁與內在在中國〉（1996：94-101）。這篇文章只以溫瑞安的作品爲例，實際上可以討論的例子很多，從溫任平到傳承得（1988），林幸謙（1996）、辛金順（1992），都是代表性的例子。之所以用隱喻的方式，除了藝術上的考量之外，避免直接觸及「敏感問題」也是重要的原因。對於近年來馬華作家中國情懷與家國之思在文學上的展現，詳林春美，1995。

⁴⁹ 游川〈此事不談〉（局部）：「撇開此事不談／馬來西亞真是／生活的好地方」（1993：66）。

⁵⁰ 文學史家方修在概括馬華現實主義時將它區分爲五種：[1] 客觀的現實主義作品；[2] 批判的現實主義作品；[3] 徹底的批判現實主義作品；[4] 新舊現實主義過渡期的作品；[5] 新現實主義作品（〈馬華文學的主流——現實主義的發展〉〔講於1977〕，1986：357）。強調馬華尚缺第三種，也就是「舊現實主義最高級的一種」。新舊的差別在於有否爲普羅群眾指出一條金光大道。筆者這裡指的正是所缺的第三種。

⁵¹ 吳岸在〈馬華文學的再出發——一九九〇年五月廿六日在《全國寫作人交流會》上的演講〉中談現階段馬華文學的兩大隱憂：一、「文學作品社會性的低落」；二、「馬華文學獨特性的逐漸喪失」（1991：4-5）分析其原因，乃是由於「副刊大量轉載香港台灣有味道文章。一些年輕作者，在外來思想的影響下，媚外和殖民懸想日益濃厚，他們的文章，越來越遠離馬華文學的傳統與我國的社會現實。」（5）而哀嘆「在我們的國家

相對於華教運動塑造出一個當地的精神共祖、華文教育之父「族魂」林連玉，現代主義者也召喚出他們「中國性」之父，屈原（集體書寫屈原），從馬華中國性現代主義的扛鼎人溫任平開始，他發現了我群與三閩大夫的文化血緣關係⁵²：

我常認為現代詩的傳統實可以追溯到楚辭去，如果我的看法正確，那麼屈靈均是站在河的上游，而我們是站在河的下游，是一個古老的傳統的承續了。（溫任平，〈後記〉，1978：162）

七五年的「端午」與七六年的「再寫端午」都是寫給他老人家的。散文方面我也寫成了「致屈原書」，……。（同前）

詩人節又快到了，我也不自禁的懷念起菖蒲、雄黃酒、古老的拐杖，哀愁的香草，以及三閩大夫的水鄉。（溫任平，〈存在手記〉，（1977）1982：165）

脫離了英國殖民統治獲得獨立後三十多年的今天，『馬華文學』的特徵卻顯然地悄悄被另一種『殖民文學』所取代」（7）。講來講去不過是「現實主義萬歲」，對於老現實主義者們而言，內／外可是分得十分清楚，像我們這些來台留學生的文學表現，正是他們所影射的「殖民文學」之超級買辦，筆者曾返馬與陳雪風之流的「現實主義文學批評重鎮」座談，舉例子時舉李永平、張貴興都被質疑「為什麼眼前那麼多例子不舉，偏偏舉離我們那麼遠的？」

⁵² 有趣的是，這一「發現」似乎是和他們的精神導師余光中的「認可」頗有關係：「前述『風景』一詩，它曾與『水鄉之外』聯袂以『近作兩首』為題刊『中外文學』七二年十一月號，余光中學長閱後曾來信表示……他比較讚賞後者的『自然流露，語言的節奏控制得宜，最末數行寫三閩大夫自沉之後，仍「有一塊全白的頭巾，如最初的蓮台／冉冉升起」，暗示精神之不死，已臻象徵的層次。』我覺得我的「屈原情意結」大概就在那時候開始醞釀，蓄勁待發的」（1978：162-163）。這一段文字有幾點值得注意，溫任平兄弟之所以能有效引入台式中國性現代主義，和台灣的「大師」的支援有關，發表園地的提供是一點，藝術成就的認可是另一點，文化精神的肯定是又一點。在這段文字裡，余光中的讚賞有意或無意的瞄定溫任平的屈原詩，對他而言卻有著心理學上的「銘刻」作用。同情的了解的討論，詳其弟子謝川成的〈現代屈原的悲劇——論溫任平詩中的航行意象與流放意識〉（1981：94-111）。

不論是寫端午，再寫端午，寫屈原，真正的主題卻是「流放」。於是在〈流放是一種傷〉裡達到情緒的最高點，他哀吟：

我只是一個無名的歌者／唱著重複過千萬遍的歌／……／你聽了，也許會覺得不耐煩／然而我是一個流放於江湖的歌者／我真抱歉不能唱一些，令你展顏的歌／我真抱歉，我沒有去懂得，去學習／那些快樂的，熱烈的，流行的歌／我的歌詞是那麼古老／像一闕闕失傳了的／唐代的樂府／……／然而我還得走我的路，還在唱我底歌／我只是一個獨來獨往的歌者／歌著，流放著，衰老著……／……疲倦，而且受傷著（溫任平，1978：141-143）

流放，堅持唱著傳統、古老、不合時宜的歌，出之以一種乞兒或算命佬的形象，彷彿一人承擔了整個文化的血脈，為理想而肉體衰敗如苦行僧，或正是三閩大夫如果投水不死而自我流放的形象。如此，馬華現代主義者經由現代主義與中國性而得以表達其痛苦的慾望，甚至自我膨脹為中國文化的選民，自詡為被流放的中國文化之子。

自溫任平把屈原和「我群」的關係抬至文化血緣的高度之後，書寫屈原業已是馬華詩人「向父親致意」的舉措。舉例而言，在最近出版的《馬華七家詩選》中，七個作者（吳岸、溫任平、何乃健、田思、方昂、游川、傅承得）的作品中就有三人直寫屈平或端午（何乃健，〈粽子〉，〈端午〉；方昂，〈投江〉；游川，〈粽子〉）⁵³，所取的無非是父的精神：「悠悠逝水沖走了投江的詩人／沖不走的是他不屈的靈魂」（何乃健，〈幾朵小野菊〉，73）。

馬華文學的現代主義透過中國性而帶入文學的現代感性（雖然還談不上「現代性」）有其不可磨滅的積極意義：細緻化、提煉了馬華文學的藝術質地，重新以中國文化區（台灣）的現代經典為標杆，一洗現實主義的教條腐敗氣，然而卻也在毫無反省、警覺之下讓老中國的龐大鬼影長驅直入，幾致讓古老的粽葉包裹了南國「懦弱的」米⁵⁴，極易淪為古中國文學的感性註釋。如此，中

⁵³ 印象中此類作品繁多，多見於報紙副刊，手邊資料不足，俟補。

⁵⁴ 溫任平，〈端午〉：「你是那裹得緊緊的竹衣／裡面是煮得如火如荼的／懦弱的米」（1978：103）

國性現代主義讓馬華文學溶入「傳統中華文化之創造」的大流，甚至位居主導的位置，陰差陽錯的實踐了華教運動內在的（召喚亡靈的）需求，也在感性的層次上表徵了他們的哀傷憤懣、孤憐自苦。表徵了他們的集體意志及其情緒上的脆弱。然而，如此的文學寫作方向在內在邏輯上卻又隱含了另一危機：為大中國所吞併。某些大中國主義者會以「馬華文學是中國文學的一條支流」⁵⁵來收編吸納馬華文學，表面上似乎消除了馬華文學在「傳統中華文化之創造」中的矛盾位置，讓二者密合無間，實際上卻讓馬華文學在意識上只有持續流放，永繼流亡，永遠也找不到可以自我安頓的「家」。

從比較超越的角度來看，現代主義和中國性的親密關係其實並不具必然性，它和馬華現實主義一樣，都是歷史的產物，它的功能也有其歷史性，在它的問題逐漸暴露、負面的作用漸強於正面作用之後，勢必被挑戰，以重尋出路。因而在新一代的文學實踐中，雖有人擁抱它，卻也有人有意的讓它們分離，或轉化現實主義，在教條之外重尋實踐的可能，企圖把中國性降至最低。然而結構性的矛盾似乎依然存在：中國性是無法去除盡的殘餘，它就在文字裡頭。

六、結語：可能的生機

方北方在一九八九年〈看馬華文學生機復活〉（方北方，1995）中指出，馬華文學「是華族的靈魂」，它的存在「深具捍衛馬來西亞國家精英文化的意義」（38），而且它還是某種指標：馬華文學蓬勃，華文教育發達；馬華文學低落，華文教育不振。而以此為據，認為馬華文學「深具最高的教育作用」（同頁），雖然這種說法信仰的成分多於事實⁵⁶，卻也多少說明了資深馬華作家對自己在捍衛華人文化上的定位：以華文寫作在敵意的環境裡是一項道德實

⁵⁵ 這是一個一再被有心人重複提起的老掉牙課題，有心把自己向中國（文化）認祖歸宗者倡之（如溫瑞安），有心收編馬華文學的大中國主義者也會時時以此為理由「招安」或「撫慰」。詳細的批判參黃錦樹〈『馬華文學』全稱：初論馬來西亞的『華人文學』與『華文文學』〉（1996）及林建國〈為什麼馬華文學？〉（1993）。

⁵⁶ 至少我看不出這樣的因果關係。

踐。而它和華文教育一樣，具有教育華人的神聖功能，這也是馬華文學之所以不可批評的根本原因：它的存在本身就已經十分神聖，追究實質反而是一種道德上的冒犯⁵⁷。它是某種事物的象徵，它因為象徵了該種理應存在、在現實狀況中難以存活的崇高事物而具有無比的神聖性，它因象徵而神聖，而非因為它本身的質地。這或許是馬華文學（文化）最大的危機所在：它被一個缺席之物賦予了崇高的價值，它「自然」獲得了神性（以「語言是民族的靈魂」為前提）。缺席者之所以缺席是因為大環境的惡劣，可是在歷史的長期發展中這種缺陷卻被非歷史化、神秘化、自然化，所以它也被「昇華」了。這種不在而在的物顯然和中國性有著直接的關聯，像是一種遙遠過去的隱痛，一旦被觸及，就會造成情緒上的整體崩潰。以地域色彩為立足點的「馬華文藝的獨特性」原為和中國性保持距離而設，誰也沒料到真正的問題過於複雜，無法以這麼簡單的方式解決。

⁵⁷ 目前馬華文學評論之所以異常貧乏，除了受過學院訓練的專業評論者嚴重欠缺之外，同樣重要的原因是：即使受過專業訓練，也不敢隨意碰觸馬華文學——即使明知道從專業的標準來衡量，很多作品是不合格的，在道德上也不能說破，否則會傷了很多人的心。對於一直以捍衛馬華文學的神聖性的「民族英雄」似的馬華「本土」評論者而言，對於馬華文學是否受到批評也保持著高度的警戒，動輒予以強烈的反擊；而對於一直在國外（包括台灣、新加坡、香港）生活、出生大馬的人文學者而言，除了資料難以收集（這並非完全不可克服）、馬華文學研究欠缺學術市場效益之外，或許也面臨了道德上的尷尬：除非馬華文學有它獨立的、與其他世界文學相異的判準，可以讓它在理論上成立（近似於文化相對論的立場），否則在研究中難免會涉及對它的批評（以現有的西方理論）。對於某些人而言，這會造成嚴重的內疚（如同三、四〇年代大陸知識分子對於工農階級產生的「資產階級的內疚」）。因而乾脆對馬華文學的存在緘默不言（當然，學者們的緘默可能的因素不僅於此，也可能非常單純：懶，或忙，或沒興趣）。這和大陸從事馬華文學的研究者所採取的態度恰成對照，如潘亞暎、王振科、欽鴻等，在論及馬華文學作品時，其修辭方式是「五體投地」似的，一般而言不是在談問題，而是在進行文化表揚。不論是緘默還是表揚，對於馬華文學未來的發展都沒有多大的幫助，只是讓它安於現有的道德格局，以「困境」為其成就得失的保護殼。

在意識層面上，一般而言，可以華人對待中國性的態度而區分出兩種華人：（1）擁抱之，認為沒有它，華人就無法自我確認為華人，所以是無條件的擁護（如華文教育的支持者）；（2）避之唯恐不及，視為身為華人最為沉重的包袱。在後者，認為華文之堅持也必須在它是有用的（有利於他們的商業的發展，譬如與中國的貿易）、並不足以妨礙他們的生存的情況下。有者認為中國性妨礙華人融入當地社會，或者阻礙了具有當地特色的馬華文化之產生。在這兩種態度底下，他們往往共同分享了一種身為異地華人的不得已和不得不然，一個無從剔除的巨大的空洞：彷彿凝結於物種性上的被深深壓抑的慾望。

在文化上，真正的問題或許在於，不論是「去蕪存菁」還是「收復失地」，「傳統中華文化之創造」其實是很難具有多少「創造性」的，以馬華文學為例，如果在語言文字的實踐上過度強調傳統中國美學的意趣，或甚至耽溺於文化流放的自哀自憐裡，一個直接的後果是以當地地域生活與歷史的存在具體性為參照的文學（或文化）寫作的「對象性」會被層層遮蔽，而使得「馬華文藝的獨特性」之成立一再的被遲延⁵⁸。再者，在大中國的視域中（不論是大陸還是台灣），對馬華文學與文化或出之以悲憫的同情，或出之以自大的鄙視，都是一種「往下看」的姿態。而當地華人或以「地域性」（「其味不同」⁵⁹）自豪，對於它和「中國性」之間的衝突（「橘生南國」⁶⁰）及彼此間的複雜辯證關係無能察覺，往往因大環境的惡劣而哀傷自憐，對於改善「困境」實毫無幫助。不論是自我凝視還是被凝視，看到的都是貧弱的存在。而未來的戰略圖景又該如何？（1）中國性可以是一種負擔，但也可以不——它也可以是一項重要的資源。大馬華人承擔不起中國文化的興亡，也沒有必要去試圖承擔。然而作為語文之最精緻示範的文學寫作，文字必須具有相當程度的純粹性，它自身必須是目的之一，而非老是以半透明之混濁語言，載不可載之道。（2）被

⁵⁸ 詳筆者，〈華文／中文：『失語的南方』與語言再造〉（1996：64-74），及1995。

⁵⁹ 《晏子春秋》：「橘生淮南則為橘，生於淮北則為枳。葉徒相似，其實味不同。所以然者何？水土異也。」

⁶⁰ 屈原《九章·橘頌》：「后皇嘉樹，橘徠服兮。受命不遷，生南國兮。深固難徙，更壹志兮。」

當成敵體的他族一直沒有被認真的對待過，他們的歷史、文化、宗教、思想、行為模式等等一直沒有被華人深入研究以增進華人集體的普通常識的厚度，大部分人仍以代代相承的刻板印象及個人接觸得來的有限經驗作為對象的生存實在。馬來人和他們的文化一直沒有被華人消納為文化資源⁶¹。在這一點上，重複了馬來人對境內民族視野上的閉塞：對他們而言，華人和中國在學術研究領域內一直沒有被當成重要的對象。種族隔離在精緻文化上甚於生活上，這是極大的悲哀。（3）作為象徵意義存在馬華文化與文學必須去除其神秘化的神聖性，還原其實質，未來的馬華文學不能再陷在老舊的意識架構內，而與迫害者認同。唯有走向專業性才能突破自憐的貧乏格局。（4）馬華文學與文化在學術研究上的總體貧乏，始終停留於普遍常識、想當然爾的層次，許多基本問題（如馬華現實主義和中國三〇年代左翼文學思潮的淵源、大馬華裔左翼文學思潮的整體狀況等）都一直沒有在學術上獲得清理，討論問題的基本規範也沒有建立，在文學及文化方面，也沒有一本像樣的中文刊物。因而老舊的問題、話頭、言辭一直在重複著，當馬來人在國家機器的強勢運作下抬頭挺胸向世界文學進軍時，華人仍在守護著那有限的營養不良的文化果實，讓時間停滯在「困境」最深的過去中。是否宿命的以無盡的死亡之舞來表徵創傷，一再的把總體的具體存在捲入神話時間的循環往復中，還是以更大的勇氣跳脫出這非生產性的輪迴，重開新局？

在可以預見的將來，華教運動還是會以原有的模式繼續下去；雖然在「華人已沒有東西可以出賣」⁶²的九〇年代，憲法中凶狠的伏筆仍白紙黑字的具在⁶³，目前的狀況表面上是可以接受的開放結局，然而在幾乎所有領域都沒有法律保障的情況下，華人的命運在某種程度上只能以較低的姿態仰望當權者「垂憐」，而誰也不知道何時官方會突然劃下那巨大的黑色句點。華人文化與華文文學和華文教育有著不可分割的依存關係，唇亡齒寒，因而所有局部領域內的

⁶¹ 這種論調在馬華華裔知識分子間並不鮮見（如何啓良，1994），只是「知易行難」，在實踐上一直無法突破。

⁶² 「堂聯」主席林玉靜語，《南洋商報》，1991/12/17。轉引自何國忠，1994：5。

⁶³ 指馬來西亞憲法21條 B。

戰役，在象徵的層次上，都是整體戰爭。國內的學術資源雖經單一種族長期壟斷，可是作為廿一世紀的海外華人之一支大馬華人，在家國之外，似乎有著更為廣大的取資空間，在既有的限度之外，仍是大有可為。

【參考及引用資料】

- Anderson, Benedict. (1983) 1991. *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. (London: Verso)
- Althusser, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy*. (London: New Left Book)
- Chai Hon-Chan. 1979. *Education and Nation-building in Plural Societies: West Malaysian Experience*. Australia: Australian National University.
- 小曼。1993。《蘭》。吉隆坡：千秋事業社。
- 巴索 (Victor Purcell) 著，郭湘章譯。(1965) 1974。《東南亞之華僑》。台北：國立編譯館。
- 方北方。1987a。《方北方文藝小論》。吉隆坡：大馬福聯會暨雪蘭莪福建會館。
- 方北方。1987b。《馬華文學及其他》。三聯書店香港分店、新加坡文學書屋聯合出版。
- 方北方。1991。〈拓荒播種〉。《聯合報·聯合副刊》。1991/01/10。
- 方北方。1995。《生機復活看馬華文學》。吉隆坡：烏魯冷岳興安會館。
- 方修。(1986) 1989。《馬華新文學簡史》。大馬：董總。
- 方修。1986。《新馬文學史論集》。三聯書店香港分店、新加坡文學書屋聯合出版。
- 方修編。1979。《鐵抗作品選》。新加坡：新加坡上海書局。
- 方修編。1970。《馬華新文學大系(1)》。新加坡：世界書局。
- 王賡武著，姚楠編。1987。《東南亞與華人：王賡武教授論文選集》。北京：中國友誼出版社。
- 王賡武著，姚楠編譯。1988。《南海貿易與南洋華人》。香港：中華書局香港分局。
- 古鴻廷。1994。《東南亞華僑的認同問題(馬來亞篇)》。台北：聯經出版社。
- 何國忠。1994。〈馬來西亞華人社會與文化傳承過程中的邊緣心態〉。新加坡亞洲研究學會等主辦「東南亞華人文化、經濟與社會國際研討會」論文。1994/01/21-23。

- 何啓良。1994。〈文化馬華：略說馬華文化認同困擾和復歸〉。《星洲日報·言路》。1994/08/11-12。
- 何啓良。1995。《政治動員與官僚參與》。吉隆坡：華社資料研究中心。
- 何啓良編著。1994。《當代大馬華人政治省思》。吉隆坡：華社資料研究中心。
- 吳岸。1987。《到生活中尋找謬斯》。吉隆坡：大馬福聯會暨雪福福建會館。
- 吳岸。1991。《馬華文學的再出發》。吉隆坡：大馬華文作協。
- 吳岸等。1994。《馬華七家詩選》。吉隆坡：千秋事業社。
- 李元瑾。1991。《林文慶的思想：中西文化的匯流與矛盾》。新加坡：新加坡亞洲研究學會。
- 李國祈等。1980。《中國近代思想人物論：民族主義》。台北：時報文化。
- 辛吟松。1992。《風起的時候》。大馬：雨林小站。
- 孟沙。1986。《馬華文學雜碎》。吉隆坡：學人出版社。
- 林水椽、駱靜山編。1984。《馬來西亞華人史》。八打靈再也：留台聯總。
- 林幸謙。1995。《狂歡與破碎：邊陲人生與顛覆書寫》。台北：三民書局。
- 林建國。1993。〈爲什麼馬華文學？〉。《中外文學》21卷10期。
- 林春美。1995。〈近十年來馬華文學的中國情結〉。《南洋商報·南洋文藝》1995/11/03, 07。
- 林開忠。1992。《從國家理論的立場論——馬來西亞華文教育運動中「傳統中華文化」之創造》。台灣：清大社人所碩士論文（未刊）。
- 林萬菁。1994。《中國作家在新加坡及其影響（1927-1948）修訂版》。新加坡：萬里。
- 阿圖塞著，杜章智譯。（1969）1990。《列寧和哲學》。台北：遠流出版社。
- 柯木林，吳振強編。（1972）1984。《新加坡華族史論集》。新加坡：南洋大學畢業生學會。
- 柯嘉遜。1991。《馬來西亞華教奮鬥史》。吉隆坡：雪蘭莪中華大會堂。
- 馬來亞華校教師會總會。1987。《教總33年》。吉隆坡：馬來亞華校教師會總會。
- 崔貴強。1989。《新馬華人國家認同的轉向 1945-1959》。福建：廈門大學出版社。
- 陳志明。〈海峽殖民地華人——峇峇華人的社會與文化〉。林水椽、駱靜山編。1984。
- 章太炎。1985。《章太炎全集（四）》。上海：上海人民出版社。

麥留芳。1985。《方言群認同：早期星馬華人的分類法則》。台北：中央研究院民族學研究所。

傅承得。1988。《趕在風雨之前》。吉隆坡：十方出版社。

游川。1993。《血是一切真相》。吉隆坡：千秋事業社。

華社資料研究中心編著。1987。《馬來西亞種族兩化極之根源》。吉隆坡：雪蘭莪中華大會堂。

黃枝連。1992。《東南亞華族社會發展論：探索走向二十一世紀的中國和東南亞的關係》。上海：上海社會科學院。

黃建淳。1988。《新加坡華僑會黨對辛亥革命影響之研究》。新加坡：新加坡南洋學會。

黃錦樹。1994。《章太炎語言文字之學的知識（精神）譜系》。台北：淡江大學中研所碩士論文。

黃錦樹。1995。〈中國性，或存在的歷史具體性？——回應〈窗外的他者〉〉。《南洋商報·南洋文藝》。1995/09/26。

黃錦樹。1996。《馬華文學：內在中國、語言與文學史》。吉隆坡：華社資料研究中心。

楊松年。1982。《新馬華文文學論集》。新加坡：南洋商報。

楊松年。1988。《新馬早期作家研究（1927-1930）》。三聯書店香港分店、新加坡文學書屋聯合出版。

楊建成。1972。《華人與馬來亞之建國（一九四六—一九五七）》。台北：文史哲出版社。

楊建成。1982。《馬來西亞華人的困境——西馬來西亞華巫政治關係之探討1957～1978》。台北：文史哲。

溫任平。（1977）1982。《黃皮膚的月亮》。台北：幼獅文化。

溫任平。1978。《流放是一種傷》。吉隆坡：天狼星詩社。

溫任平主編。1980。《憤怒的回顧》。美羅：天狼星詩社。

潘碧華。1989。《傳火人》。吉隆坡：澤吟書坊。

蔣永敬編。1977。《華僑開國革命史料》。台北：正中書局。

謝川成。1981。《現代詩詮釋》。吉隆坡：天狼星詩社。

顏清煌著，李恩涵譯。（1976）1982。《星馬華人與辛亥革命》。台北：聯經。

顏清煌著，張清江等譯。1992。《海外華人史研究》。新加坡：新加坡亞洲研究學會。

顏清煌著，栗明鮮等譯。(1986) 1991。《新馬華人社會史》。北京：中國華僑出版社。

原發表1997

馬
華
文
學
評
論
數
據
庫