

鄉土
傳統
民眾
社會主義
區域
第三世界
後街

人間 思想

■馬來亞 與印尼： 群島的多元 思想與疆界 想像專號

■台灣毛派先行者的視野：

金寶瑜訪談

■《探索丁玲：日本女性研究者論集》

■陳逸松和他的時代

■《澳門「一二·三事件」——細說六〇年代的反殖鬥爭》
新書座談會／發表會上的發言



16



台灣毛派的先行者

人間
思想 9



(97)86668660084

人間思想第16期：



人間 思想

16



戰後左翼口述 計畫系列(七)—— 以陳映真為線索	4	編案 編輯部
	5	台灣毛派先行者的視野：金寶瑜訪談 陳光興、林麗雲 主訪 郭佳、陳瑩恩 整理
	46	金寶瑜訪談側記 林麗雲
專號—— 馬來亞與印尼： 群島的多元思想 與疆界想像	48	編案 魏月萍
	52	印尼的馬來人問題 希爾瑪·法里德(Hilmar FARID) 著 吳君儀 譯
	62	黎剎與馬來性分析的反思 隆美爾·邱拉明(Rommel A. CURAMING) 著 吳君儀 譯
	82	安德烈·滂尼發秀：菲律賓與印尼的無產階級英雄 拉蒙·吉列爾莫(Ramon GUILLERMO) 著 吳君儀 譯
	94	族群性與民族主義：二戰後砂拉越的意識形態鬥爭 吳益婷(NGU Ik Tien) 著 吳君儀 譯
視覺筆記—— 馬來亞與印尼	108	印馬對抗時代前印尼媒體中之馬來(西亞)形象： 1962年12月 耶利·韋拉萬(Yerry WIRAWAN) 著 呂怡婷 譯
	111	影像選輯 戴爾西·席亞姆蘇馬爾(Delsy SYAMSUMAR) 繪 耶利·韋拉萬 (Yerry WIRAWAN) 著 呂怡婷 譯
讀書—— 《探索丁玲：日 本女性研究者論 集》	117	編案 蔡鈺凌
	119	女性視線：跨越時空的交錯 王中忱
	130	與丁玲的三次「相遇」：女性主義與跨—日本視角 賀桂梅
	142	可敬的探索精神：讀《探索丁玲：日本女性研究者論集》 王增如

	149	荊棘的道路：我讀《探索丁玲：日本女性研究者論集》 蘇敏逸
當代史 ——	157	為《七〇年代台灣「鄉土文學論戰」選文》一書作序 林麗雲
陳逸松和他的 時代 ——	173	編案 編輯部
	174	重過江山更千里：陳逸松先生生平簡介 曾健民
	178	陳逸松與台灣社會民主主義的世代傳承 陳雪梨
	193	陳逸松的文藝實踐：從陳逸松與張深切合作的《邱罔舍》 談起 鍾秀梅
	199	左翼的集結：從《台灣文學》到《政經報》看良心知識者—— 陳逸松如何以文化事業實踐社會關懷(1940-1947) 黃文源
	210	知識分子與國際主義運動：閱讀陳逸松回憶錄的聯想 林深靖
在亞洲思考 ——	218	推薦序 丘延亮
	223	《澳門「一二·三事件」——細說六〇年代的反殖鬥爭》 新書座談會／發表會上的發言 李孝智
	233	作者／譯者簡介
	237	《人間思想》稿約
	238	《人間思想》書訊

編案

金寶瑜是戰後台灣左翼史中重要且另翼的一位，雖然她大半生身繫海外，仍是我們回看和尋索戰後左翼史時必須注目的。2015年10月19日，金寶瑜在「台灣左翼思想口述計畫」工作團隊的協調聯絡下，於交大社文所以「理解毛澤東如何動員中國人民」為題進行演講；次日，工作團隊在被金寶瑜稱作今日台灣在思想上與她一致的陳信行、林正慧的住所，對她進行了訪談。在漫長的談話中，金寶瑜娓娓道來——兒少時的她從戰時北京遷徙至戰後台北的生活，六〇年代初赴美求學的生活與思想轉變的經驗，結識在美國的左翼台灣朋友並在紐約組織左翼讀書會的細節，七〇年代末初訪大陸的體驗；在這些身體感基礎上，她以分析性的語言勾畫出六〇至七〇年代海外左派與統一派的分離、海外(非統一派)左派的內外關係網路及其刊物《台灣人民》與《台灣思潮》，以及海外(非統一派)左派在批判改革開放等議題上的觀點。在訪談間，我們對她提及的近三十年來與世界各地毛派的連結產生了濃厚的興趣。她談到與德國、巴西、阿根廷尤其是菲律賓毛派團體互動中的經驗、觸動，談到這些毛派團體的觀點及其發展脈絡，讓活在「革命終結」時代的我們似乎再浮出了跟她一樣的熱切和信心。

盼望讀者可以像訪談工作團隊一般地從金寶瑜的講述中進入在當代已幾近湮滅的六、七〇年代海外(非統一)左派的歷史，並注目到在當下台灣極難窺見的毛派觀點、經驗與網路。在此向年屆八十依舊戰鬥在革命世界的金寶瑜表達工作團隊的敬意，亦為費心、細心修訂訪談稿向她致謝。

台灣毛派先行者的視野

金寶瑜訪談*

時間

2015年10月20日

地點

新店花園新城 陳信行、林正慧宅

一、我的滿清家族

陳光興(以下簡稱「陳」)| 妳1936年在北平出生，還有留下一些兒時在北平的印象嗎？能不能講一些妳的家庭背景？

金寶瑜(以下簡稱「金」)| 我從出生到小學四年級都住在北平，抗戰勝利之前的那些年北平被日本占領，我父親因為不要給日本人做事所以閒待在家裡。我父親是滿清皇族的後裔，我的祖父曾經做過清朝的戶部尚書和熱河的總督，也曾是大清銀行的行長。祖父家在1911年革命後就沒落了。滿人進關時非常凶悍地騎馬打仗，但是進關統治中國兩百年後，大多數滿洲人都失去了之前的戰鬥力，皇族更是如此。每個皇族生下來就領皇餉所以他們不用從事生產，住在宮裡的皇族請老師教他們寫詩和畫畫，或者拿著鳥籠各處溜達。(當然滿洲平民不能過著這種生活。)長期不事生產的結果，皇族的後裔喪

* 本文是科技部研究計畫：【台灣左翼思想口述計畫(1970年代至1980年代)】(NSC 103-2410-H-009-033-MY3)成果的一部分。主訪人：陳光興、林麗雲；訪談參與人：陳光興、林麗雲、蘇淑芬、陳素香、劉雅芳、林家瑄、陳瑩恩；影像記錄：陳素香。訪談稿經金寶瑜修訂，於2017年初成稿。

失了基本的生活的能力，就連日常生活上的事都無法處理。你看過溥儀寫的《我的前半生》嗎？這本書是清朝末代皇帝溥儀在接受改造之後寫的，在他改造的過程中，第一步先學自己繫鞋帶。在1911年革命之前我的祖父母就都過世了，我的父親最小排行第六，就跟著他的大哥過日子，我祖父留下的一些古董和值錢的東西都被管家拿走了，他們兄弟六人只有我的四伯父和後來我父親做過正式的工作，因此過著很貧困的生活，我父親考上清華大學後，學費和生活費是靠遠方親戚接濟的。

我的外祖父家裡非常富有，他幼年時家裡很貧窮，是一般所說的「白手起家」。他在一個建材廠給人當學徒，學到一手好手藝，很受師傅的賞識最後就把建材廠送給他了。後來他幫慈禧太后修建頤和園，成了有名的中國古傳建築師。之後我的外祖父又開了許多家店，也在老家保定買了地，可以算是民族資產階級兼地主。1996年時我在德國見到我的四舅，從他那邊知道了比較多有關以前我外祖父家的事。

我外祖父財富的來源是給宮廷包工，包工用的是外祖父廠裡的建材，像宮廷屋頂用的黃色琉璃瓦賣價可以比上黃金。我四舅說包工要靠關係，為了能拿到宮廷的建築項目，他的父親用盡所有的辦法，包括用豆腐乾刻假圖章。四舅說他的父親開的中藥行也很賺錢，藥是按斤買進來，按錢賣出去。我的四舅高中畢業那年沒有考上他想讀的大學，因此留在家裡，外祖父就把家裡收房租的事交給他辦。他每個月在北平城裡去收一百所房子的房租，收來的錢供他們一個大家族用。

我外祖父家修得像個小型的「頤和園」，我的表妹幫我在《北京名勝古蹟辭典》上查到我外祖父的家後來成了被保護的名勝古蹟——名為「馬輝堂花園」。辭典上說那是一所馬輝堂家帶花園的宅子，位於東城魏家胡同。外祖父一家二十幾個人卻僱用了二十幾個人服侍他們，從門房、管帳、廚師、園丁、專門伺候小姐的傭人、專門帶孩子的奶媽，到人力車伕等等，總之他們過著有錢人非常奢侈的日子。

記得有一年我們借了外祖父家的人力車從東城去西城的一個親戚家拜年，那天天氣很冷，但是載我們的人力車伕把他的棉襖脫下蓋在我們的腳

上，因為拉人力車是很費力的工作，即使是冬天也會熱得流汗。回來後看到他吃非常大的一碗麵，現在回想起來當年他靠出賣勞力能吃飽飯就算很幸運了，那時北平靠體力勞動為生的人大半都吃不飽飯。

我很感謝孫中山領導推翻滿清的革命，除了因為1911年革命對中國後來發展的貢獻外，我還有個自私的原因，那就是滿清時代皇族不能跟漢人結婚，沒有那次的革命就沒有我了。我的外婆把我母親嫁給我父親是因為父親是孤兒，我母親不必要侍奉公婆。我和我弟弟出生之後，父親拿外祖父家裡的錢去英國留學，父親是個很西化的人，他也因此對女性比較沒有什麼偏見，他很想讓我多念書，我因此也以考得高分為讀書的目的，他對我總是很滿意的。但在我思想改變之後，他覺得很不能理解，總之，我跟我父母在這部分完全不能溝通，那是很後面的事了。

我家裡有一個弟弟和一個妹妹。抗戰勝利時我在北平念完小學四年級，我父親考上了天津水泥公司，我們就搬到天津，在英租界租了房子，我轉學到天津的一家小學。我現在完全不記得小學時候學了什麼，在讀書上似乎沒有過什麼壓力。記憶中有一件事，想來應該跟中共地下黨在天津的工作有關。我們學校演了一齣話劇，它反應了一些當時社會的狀況。我演其中的一個角色，一個年輕的女子穿著很摩登的衣服，從演台的後面走到演台的前面再退回去，走時手裡拿著鏡子，一邊走一邊擦口紅。我想是要表示一個年輕的女子每天無所事事，只知道要打扮、要漂亮。

我父親的薪水不高，但是我母親從小就沒做過家事，所以家裡還是僱了人幫傭，後來父親被調去廣州的分公司工作。當他回來天津接我們去廣州時，時局已經發生很大的變化，北平即將解放，暫時不能離開。天津快要解放時家裡幫忙的人都離開了，我們家裡沒有人會生火爐，我那時小學畢業了，我去跟鄰居學了如何起火，家裡才能燒開水泡茶和煮飯。北平和平解放後天津打起了巷戰，我們躲在家裡的餐桌下，四周用棉被圍起來。槍彈聲停了之後，我們出去看到巷子裡牆上的彈孔。共產黨進城後，有一些士兵借住在我們家，於是我媽媽帶著我和我的弟妹到北京四舅家去住。

二、赴抵台灣的新生活

1950年我的父母申請離開大陸，我母親家裡太有錢，她很怕共產黨。我們離開中國大陸到香港，坐在輪船最底下的統艙。到了香港，我父親以為公司還為他保留原有的職位，但是天津水泥公司說他既然自動離開了，那他就放棄了那個職位。父親給水泥公司工作時去過菲律賓，所以就決定去菲律賓找工作。我的母親就帶著我們小孩投靠在台北的阿姨，阿姨(我母親的二姐)和姨父有兩個孩子，他們的房子很小，我們四個人就睡在一間很小房間的榻榻米上。我1950年考上北一女初中，父親從菲律賓回到台灣，先在台北附中教英語，之後，到我姨父到貿易公司工作，後來在美援會找到薪資較高的工作。家裡還是有人幫忙洗衣服和清掃，母親自己學會了煮菜，我也在廚房幫忙。初中時，我從北一女放學後，先去南門市場買菜，再坐公車回到安東街的家裡幫忙燒飯。

想起我那時的生活很多時候都糾纏在父母之間的爭吵上，我跟社會的接觸實在太少，就是學校裡的幾個同學，往好處說是單純，往壞處說就是無知和愚昧。我跟陳映真和一些當時其他進步的年輕人是同輩，但是在思想的成熟上卻完全沒辦法與他們相比，落在他們後面太多了，他們的思想成熟，對社會上的一切觀察敏銳。而我一方面跟社會隔絕，再加上對女性來說，思想和行為上受傳統思想的束縛較深。其實在中學時我對三民主義很有興趣，可是老師卻不能回答我提出來的問題。現在我越來越覺得啟蒙老師對年輕人的成長非常重要，今天在台灣和大陸的年輕人都不再像我們當年過著那麼封閉的生活。從那一段我生活的環境來看，五〇年代生活在台北的外省人對台灣社會的各個階層沒有接觸。因為本土文化的發展和宣傳都被禁止，但這些人的腦子卻不可能是空白的，除了硬塞進去的官方的禮、義、廉、恥的教條外，就是西方主流中最庸俗的文化。那時在台北的年輕人好萊塢的電影看多了，男生迷於美國西部武打片裡的牛仔，女生則傾心於好萊塢愛情故事裡英俊美麗的男女主角，我們的腦袋裡就裝了這些垃圾。記得七〇年代時(我那時已經生活在美國，思想已經開始轉變)，有一次在一個親戚家作客，那家

的男主人跟他的兩個年幼的兒子說，「來，我們去地下室去玩cowboy殺印第安人的遊戲！」他說得那麼自然，完全沒有想到他自己為什麼會如此認同美國西部牛仔！我心裡想：你跟印第安人有什麼仇恨呢？甚至要自己的兒子也去殺他們呢？

高中時我就對社會科學比較有興趣，但是同時我又覺得社會很骯髒，譬如政府官員貪汙，或是一般人不守公共秩序等等，我把這些現象不加分析地混在一起，使我對社會採不屑的態度，無知地認為人一進社會就變壞，為了保持不變壞就只有離開社會遠遠的，但我從來沒有探討過社會腐敗的原因，也從來沒想過應該去改變這個社會。只想過或許自己可以去改良番茄的品種來生產很大的番茄，讓更多的人可以吃到番茄。大學聯考時我決定考丙組，想學園藝，然後在鄉下種花，靠賣花維生。但是到了離聯考很近時，我又臨時把第一志願從台灣大學改為東海大學，主要是想離開家去外面住。東海的丙組只有生物系，因此就這樣進了東海的生物系。1956年進入東海後，我對生物實在一點興趣都沒有，還好那時東海有通才教育，一、二年級都要念歷史、政治、經濟等。我對政治很有興趣，但對政治沒有什麼認識，以為就是彼此之間爭權奪利，就決定轉去念經濟系。

我讀東海時為了不增加家裡的經濟負擔，努力爭取獎學金，從考進東海生物系第一名後，轉到經濟系一直到畢業每年都考第一名，這樣可以拿到三千三百台幣的獎學金，這筆獎學金夠付一年的學費和住宿費(包括伙食)。我對經濟還蠻有興趣，當時覺得讀經濟學的好像是在運動頭腦，有點像下棋，每一步都很合理、很有邏輯，但是卻完全沒有想到如何將所讀的理論與現實連結起來，在資本主義新古典理論中，不講人跟人之間的關係，我也沒有意識到在課堂裡沒有講到任何關聯到台灣經濟的議題，或是在台灣人的經濟活動與生活。

大四那年有個老師(劉榮超)剛從美國回來，上課完全用美國最新的教科書，總體經濟主要講凱因斯的理論和政策，個體經濟就講市場經濟。只有經濟思想史這門課講到現代經濟學從古典學派到新古典學派的發展，我讀得很有興趣，但是並沒有讀懂。

那個年代的東海校園是與世隔絕的，我們沒有社團，東海是基督教學校，校園的主要活動就是教會的查經班和唱詩班。另外，東海的英文老師大多數來自奧柏林大學(Oberlin College)剛畢業的年輕人，他們帶著學生跳square dance。另外，喜歡玩的同學會去台中開舞會，有時週末我們會下山看電影，那就是我們學生唯一的娛樂了。

在東海的四年，外面發生什麼事情都不知道，也不看報紙，老師也不會提起社會上的任何事情，大概是在戒嚴的氣氛下想講也不敢講吧，校園的氣氛是一片死寂。五〇年代時，一般家裡只有一台收音機，離開家的人不可能把這台收音機帶走，在宿舍裡連收音機也沒有。現在想來簡直是一個沒有聲音、沒有音樂、沒有新聞的世界。記得1994至1995年時，我回去東海的經濟系教了一年的書，跟學生講起來我在大學時沒有音樂的日子，對他們來說那真是難以想像的古代歷史。

我和其他幾個天主教徒的同學，要望彌撒就只能把神父從台中請上山來做彌撒。我們借了東海校門外一間退伍軍人住的地方，每個週日大家聚住那邊望彌撒，後來雷煥章神父在東海對面墓地的旁邊建了一間小的天主堂(現在的「善牧天主堂」)，同學中的天主教徒還去幫忙用小磁磚來拼湊牆上的壁畫。我後來反思我當年為什麼會信教，這就要追溯到我在高中時候，我心裡有些無法解答的問題，像人活著除了每天過日子，還有什麼其他的意義？可是沒有人可以跟我討論，剛好那時碰到了一位神父，他是耶穌會的牧神父，於是就約好每個星期去聽他講「道理」。在聽他講道理時我有一大堆問題，他並無法回答，後來我才了解我的這些問題是無法從「道理」中找到答案，而是必須要有信德，就是所謂信則靈。但是我沒辦法有信德，後來聽「道理」太久了，跟我一起聽的人都領洗了，我又聽了好幾個月，終於不好意思，就領洗了。回想起來，我接受領洗是個妥協。受洗後就覺得應該做個好教徒，每週要去向神父告誡懺悔自己的罪，然後被罰念幾遍經，再去望彌撒，就把罪給清理掉了。所以剛到東海時，望彌撒跪在退役軍人屋子裡，跪在泥土地上也覺得心安。就像我上面講的人的腦袋裡不會是空的，有機會時宗教就會趁虛而入。

三、到美國後的思想轉變

陳 | 從台灣到美國你在思想上經歷了怎樣的轉變？

金 | 是的，這個轉變是有個過程的。我1960年畢業後在東海做了一年助教，1961年離開台灣去美國讀書。去美國這件事是父親一手策畫的，我自己沒什麼想法都沒有，也沒真正做什麼決定，當年的台灣好像功課好的人都要出國念書，我父親為我寫申請了好幾個學校，他寫好申請信後，我只要簽個名。父親幫我申請到美國的Bryn Mawr College，那是一間很有名的私立女校，我拿到它每學年給的五個亞洲學生獎學金中的一個，1961年秋天就到了那個很優美的Bryn Mawr小鎮，Bryn Mawr在費城的郊外，而費城是美國革命的起源地，19世紀初，費城最富有和最有聲望的家族就在這裡蓋了像歐洲古堡一樣的大房子。於是鐵路公司就為他們修了通向費城的輕軌，有便於小鎮上的極為富有，和社會地位很高的家族經常去費城處理事務。Bryn Mawr大學是貴格會(Quaker)創建的，是一所思想比較開放和進步的學校。

學校規定拿獎學金的人第一年要住校，在Bryn Mawr大學部讀書的學生都來自有钱人的家庭，而研究所的學生大部分靠獎學金，研究生一般都是大學畢業後，工作了幾年再回來念個學位，研究生中有來自世界各國的學生。我住的研究生的宿舍和隔壁大學部的宿舍共用一個餐廳，那時美國的民權運動已經發展得相當蓬勃了，但是在這個餐廳裡還是由穿著制服的黑人給我們服務，吃飯時好多大學部的年輕女孩子對上菜的黑人的態度極為惡劣，叫我很難忍受。而且時常有人抱怨菜不好，花樣不夠多，但是對我來說每一頓都是大餐——炸雞、燒肉、烤魚等等。想到在東海時每天五點半吃晚飯，到睡覺時早就餓了，而且跟台大和師大比起來東海的伙食還算比較好的。在東海時，每天晚上女生宿舍有人來賣陽春麵，但是我每月一百五十元的零用錢只能很偶爾去吃一次。

到了Bryn Mawr的第一年我每天從早到晚，除了吃飯睡覺就在圖書館埋頭念書。但是即使是在這樣安靜優美的校園裡，卻也躲不開當時美國正在蓬

勃發展的民權運動，在圖書館看到《生活》(Life)雜誌上警察用高壓水槍和警犬攻擊黑人的照片，我在想這個曾經是我仰慕的極為文明、民主和美滿的美國社會，怎麼會是這樣？在經過 Bryn Mawr 火車站時，我也注意到，每天早上一批西裝畢挺的男人在等火車去費城，另外一批從火車下來的都是穿著工作服的黑人婦女，她們來給這些富人家庭煮飯和打掃。到了下午五點多，有錢的男人下班回來，回到他們乾淨的房子，享受豐盛的晚餐，黑人婦女拖著疲憊的身子搭火車回費城的家。這樣的事和在餐桌上年輕女孩對給她們服務的女侍粗魯的態度，讓我淺顯地認識到就在我身邊的一些黑人的處境，也聯想到正在進行的民權運動，這一切對我產生了很大衝擊，也開始打破我對美國民主公平社會的迷信。

第二年我在校外跟兩個老太太住，她們是我東海大學外文系系主任的朋友，她們三個人在三〇年代時一起在中國，一邊做傳教士，一邊在燕京大學教書。兩位教英文，另一位教經濟學。在美國對日本宣戰後，她們曾經被關進在當時北平的集中營。在政治上她們算是主流中進步的，是民主黨。當時她們做一個貴族(初中和高中)女校的校長，有意識地要培養這些年輕女孩的社會意識，希望她們長大變成闊太太時，不要一天到晚消磨在富人俱樂部裡，於是就給學生們安排去費城給黑人小孩補習功課。每天在餐桌上我都聽她們討論政治，討論中我知道她們對共和黨的政策很反對，對民主黨則很贊成。在每天聽她們談政治和對一些議題的辯論中，使我能從她們的立場了解和認識美國社會。她們也提到在中國教書的那些年，那時她們覺得中國真是完全沒有希望了，她們對由中國共產黨領導的革命和中國對解放給予正面對評價。談起她們住在北平時，每次去一家有名的法國麵包房買麵包時，門口站著很多年幼的乞丐，跟她們說「沒有爸爸，沒有媽媽」來討錢。這兩位女性很值得人尊敬，其中一位還出了一本書，是她在中國時寫回家的家書，她在信中寫她在燕京的生活和中國的貧困。(最近剛重讀毛選裡毛主席寫的一篇〈別了，司徒雷登〉才知道司徒雷登在做美國駐華大使前，是燕京大學的校長，他是一個有名的反華和反共人士。)

這裡想要順便提一下，六〇年代時美國的經濟是戰後最繁榮的時候，從

台灣來美國念研究所的人在生活上相當的容易，即使沒有獎學金，暑假時去打工就可以賺到下一年到學費和生活費，當然對美國的大學生來說更不需要憂慮經濟上的負擔，一般大學生暑假時去避暑勝地打工，也就能賺夠一年的學費和生活費了。二次大戰後美國的退役軍人享有各種福利，包括讀大學的免學費和買房子時政府給他們的優利貸款。隨著二次大戰之後的一段日子美國經濟的發展，美國高等教育是有史以來擴充最快的時候。我在Bryn Mawr研究所念完第二年時的暑假就由我父親朋友的介紹去華盛頓的「美國之音」去做暑期工作。「美國之音」是美國政府對外宣傳機構，在世界各地都設有廣播電台，它致力於宣傳美國的富強和它的民主制度，在冷戰期間擔當來重要的反共任務。1963年的夏天「美國之音」僱了我們三個從台灣到美國的留學生，我們的工作就是用聊天的方式來談各自來美國後的校園生活，當然我們把我們在校園讀書的情況和生活都形容得活潑有趣，我們被當成替美國宣傳的工具還不自知。正好那年夏天是黑人民權運動的領袖馬丁·路德·金領導的華盛頓大遊行，我們就趁午飯時間跑下去看。對我來說這是非常新鮮和興奮的事，在「美國之音」的中文部門，大多數工作的人都是中國人，我還記得這些中國人對黑人極為歧視，對黑人起來爭取民權的運動不但不支持，還冷言冷語地恥笑。現在想起來把他們形容成走狗並不過分，這些中國人的主子是美國主流社會裡的白人，作為一條狗，只能從它主子的眼睛裡看事。

讀研究所的第三年因為我要在賓州大學(University of Pennsylvania)選很多課，乾脆搬到費城去住，我和兩個同學在學校附近合租了一間公寓。費城的環境跟Bryn Mawr差得太遠，很多房子都很舊，很簡陋，這兩個只隔了十幾英里路的地方，好像是兩個世界。在自動洗衣房洗衣，看到各處都破破爛爛的，去洗衣服的人都是家裡沒有洗衣機的比較貧窮的人。我發現人住在不同環境裡，心情會大不一樣，在壞的環境裡，人會變得無精打采。我們住的附近都是出租給學生住的公寓，隔壁是Drexel大學的兄弟會(Fraternity)，他們經常大聲放音樂，尤其是週末晚上開派對更是吵到半夜。房東對我們很兇，我們開窗透透氣，他就大聲罵我們浪費他的暖氣。因為我的獎學金只有兩年，第三年系裡給我安排了系助理的工作，因此我每週都要坐火車到Bryn

Mawr去系裡做點雜事。從費城到Bryn Mawr馬上感覺到煥然一新，心情也輕鬆起來，使我意識到在美國生活的環境差異是如此的大。

我在研究生階段的學習狀況可能跟別的留學生有些差別，因為學校的經濟系並不是很強，但卻可以打下一個很好的基礎，我念起來沒有覺得困難。第一年個體經濟學的課只有我一個人，總體經濟學的課只有兩個人，像私人教一樣。因為在東海念的經濟學課本都是英文的，所以我閱讀英文課本不覺得吃力，學術刊物上的文章讀起來則比較困難，除了每週的兩堂課，其他時間都在圖書館念書，因為那個年代還沒有影印，刊物上的文章得在圖書館一頁頁地抄，每週每門課要閱讀一百頁的書或文章。上個體經濟學課時，老師會問我閱讀的材料有沒有問題，如果我提不出問題的話，就要講給他聽，這樣倒是被迫提高了說英文的能力。

四、紐約的左派讀書會

陳 | 你可以講一些你搬到紐約之後的生活嗎？包括你們辦讀書會的事，和附帶談談你個人學習的心得。

金 | 我在研究所三年讀完了博士班所有的課，但是還沒有通過資格考，1964年夏天就先去麻州結婚。我跟我以前的先生是在東海認識的，從大學一年級開始交往，好多年之後才發覺得彼此非常不了解。結婚後他在麻州念書，我就在圖書館找個打雜的工作。1965年他書不念了，去紐約市找到工作。搬到紐約後，我花了幾個月時間準備功課，回學校通過了資格考。然後在紐約市的一個私人稅務研究機構找到一份研究助理的工作，這家研究機構是美國保守派，以研究為名，它背後的目的為了反對聯邦政府和州政府的各項福利支出，並贊成降低政府的稅收。辦公室裡的工作效率極差，我替研究主任做一些計算的工作，她說我做得太快了，因為大部分的研究助理每天都遲到，坐下來就先聊天，不久到了十點就到了該喝咖啡的時間了，他們喝半小時咖啡再打幾個電話，一會兒就要出去吃午飯了。

在紐約的三年是很振奮的日子，開始結交了左派的朋友，參加了讀書會、搞串聯，那時美國當地的學生運動正在蓬勃發展，學生運動和反對美國越南戰的運動結合在一起了。我們去哥倫比亞大學的校園裡去看各種學生的活動，也去聽演講，特別是有關中國大陸的演講。聽演講時遇到什麼人就把他拉過來參加我們的讀書會。這段日子裡我們結識了從巴爾提摩來的蒙韶，並由蒙韶介紹段世堯和陳秀美（後來筆名為陳若曦）夫婦和許登源和陳妙惠夫婦，在聽演講時認識了王顏鑄。1966年夏天段世堯和陳秀美決定回中國，那時中國文化大革命剛剛開始，加拿大的中國大使館勸他們不要回去，但是他們相當堅持。他們回去好像抱著要去犧牲的心情，走之前吃了好多牛排和冰淇淋，好像那是最後的享受了，我們送他們在紐約上飛機。我認為他們回去是很不幸的事，他們沒有做好準備，時機又不對。陳若曦用她的觀點寫文革中所發生的事，成為最早反文革的傷痕文學。

那年的冬天好幾個人在我家開討論會，許登源從柏克萊來參加，還有蒙韶和劉大任，好像還有莫宗堅。那個會接連地開了三天三夜，我還記得外面一直在下大雪。我們很嚴肅地討論在當時的情勢下我們可以做些什麼事。記得談到我們應該怎樣學習、如何團結更多的人。那時文革剛剛開始，我們的想法比較簡單，基本上想要好好地改造自己，同時要學一些專業，然後就去中國大陸參加新中國的建設。值得一提的是我們那時態度非常認真，每結交一個日後可以成為同志的朋友時都先交心，交心就是很真誠地把自己的過去做交代，其中包括家庭的背景和自己思想的轉變等等。之後沒有多久，許登源和陳妙惠就從柏克萊搬到紐約來了，妙惠在紐約圖書館找到工作，負擔家裡的生活開支，許登源就全職搞運動。許登源的理論水平高，記得聽他說他在柏克萊時每天就在學校的亞洲圖書館閱讀毛澤東的著作，我們都把許登源看作我們在學習理論時的指導。

那些年正是美國侵略越南戰爭的高潮，在美國各地都掀起反戰的運動，對我們的影響很大，但是影響更大的是當時中國文革的熱潮。我們開讀書會學習理論和對歷史和現實做分析，我們並且做批評和自我批評，為的是改造自己，趕上中國的年輕人。我們把讀書會當成一個緊密的組織，彼此之間不

再只是朋友，而是以同志相對待。這些被認作同志的大概是許登源、陳妙惠、蒙韶、我的前夫周大緒，和我自己，王顏鑄也算其中一員。當時我們會把自己看作一個組織中的成員，有事情也會大家一起討論。蒙韶是我們很親近的同志，他是個很好的青年。我知道他跟台灣有聯繫，但不知道詳細的情況，我也知道淺井這個人，蒙韶通過淺井跟台灣聯繫。

那時候我們在紐約很活躍地辦讀書會，參與讀書會的人數目就比較多，而且並不固定，經常參與者有馬宏祥和他的太太李心劄，還有許多短期參加的人。我們也結識了一些其他團體中的成員，包括孫大成、蔡詩東和孫正中等人。參與讀書會人的想法差距很大，有些人對他們要走的路已經是很清楚的（當然在中國變修之後大多數的人都改變了他們的想法），也有人只想到他們最切自身處境的實際問題，我記得其中有個人在擔心，他怕中國和美國打起戰來，會對我們這些人有什麼影響。這些人中有的已經在工作，有的還在讀書。讀書會讀《毛澤東選集》、〈論人民公社〉、《馬列選集》等，但當時我並沒有進入情況。後來許登源和蒙韶也到各處去串聯，到每個地方都認識了一些人，比如南部的井明漢，那時每個校園都有自己辦的刊物。

在紐約參加讀書會時，我雖然認真讀書，但是收穫不是很大。那時我讀馬、列、毛的著作原因之一，是我本行的正統資本主義經濟無法解釋我心中的一些問題，問題中的一個就是為什麼美國農產品生產過剩，但是同時卻有人餓肚子？在資格考通過後，我選擇了論文的題目《牛奶的供給與需求，以及美國政府對奶農的補助政策》就是想尋求為什麼牛奶生產過剩但窮人家的孩子喝不起牛奶問題的答案。需要一提的是我的思想轉變經過的過程，在這個過程中，一步步拋棄掉舊的想法和接受新的想法。我覺得思想的轉變並不只是讀了一些書後馬上就轉變過來，而是需要自己不斷地反省，包括要反省自己在社會上所處的地位。在學習的過程中，我第一次認真讀中國的近代史，中國人民百年來受到外國的侵略、剝削和羞辱。我也認識到自己從生下來就屬於一個特權階級，在大陸時家裡享受外祖父給予到援助，過著億萬人之上的優裕的生活，我從到台灣到離開台灣，除了做了一年助教外都在讀書，讀書是消耗社會的資源，而這資源來自台灣的工人和農民，我讀書就是

在消耗他們生產的資源。

1968年我在Bryn Mawr的老師要我幫他做一項研究巴爾提摩貧窮問題的工作，我的先生就申請去馬里蘭大學繼續讀博士學位，我們從紐約搬走後，回來參加讀書會的次數就不多了，或許一個月一兩次。1969年我生下我大女兒後，我辭去工作在家帶孩子和寫論文。我看剛出生的女兒那麼小、那麼無助，感覺到做母親的重大責任，這個責任是完全出自內心的。記得女兒出生後，從醫院回家時的幾個月中，她睡在我床邊的一個小搖籃裡。我這個平時睡覺很熟的人，在那幾個月中卻特別易驚醒，她發出任何輕的聲音，我都會醒來看看有些什麼事。我在想這可能是一種人的本能，甚至動物（特別是哺乳類）都有這種保護自己下一代的本能。女兒年幼時除去帶孩子和做家事外，每天難得擠出一兩個小時寫論文，進度極慢，而我對我寫的論文的內容感到極為無聊，原因是雖然我的論文所提出的問題是有意義的，但是研究的方法則是與現實完全脫節。我每次都是拿一大堆統計材料送進電腦計算一下，看是否與我所設定的模型相符合，要做有關牛奶生產的研究，但是在整個過程中，我卻沒有親眼看到一頭乳牛，也沒有訪問過一個生產牛奶的農戶。

二女兒1972年出生後，我們又跟隨著我先生搬到田納西去讀他的博士後，搬到田納西之後，二女兒才四個月大，我每天就在餵奶、煮飯、洗衣中，看著兩個孩子長大中過日子，到了南部後紐約的活動就沒再有參加了。離開同志和朋友很遠，我感到很孤單，而且田納西人的思想很保守，找不到任何人可以討論時事，當地住的中國人更保守，完全沒有共同語言。

在田納西的三年裡，一方面感到孤獨，沒有機會跟看法相同的人有什麼交流的機會，但是另一方面在照顧我的兩個女兒時，有一些之前沒有過的感觸和反省。我想到我弟弟小的時候，家裡給他請了奶媽，在以前中國舊社會裡，有錢人為剛生下來的嬰兒僱奶媽是常事，農村裡貧窮人家的一些婦女為了一家人活命，生下孩子後不得不拋下自己的嬰兒去給別人做奶媽，記得聽家人說那時做奶媽一個月可以掙到一個銀元，這一個銀元可能還不夠她一家人吃飯，如果幸運的話家裡有親戚剛剛生產，可以幫忙給留下的嬰兒餵奶，但是很多時候只能餵孩子一點米湯，有多少貧窮人家的嬰兒生下來不到一歲

就夭折？如果有幸能活下來，母親最多也只能一年回家探望一次。我當時想到無論如何我都不能和我到女兒分開，但是有多少母親都被迫離開她們剛生下的嬰兒？其實並不是只有舊中國有錢人僱奶媽，所有人剝削人的社會都有奶媽（英文稱 wet nurse）。我也想到在當時南非種族隔離政策下，黑人婦女卻要從索韋托（Soweto）到約翰內斯堡（Johannesburg）給白人家庭帶孩子，以及在美國南方奴隸制度下，常常黑奴母親的孩子還沒成人就被奴隸主給賣掉了，暴力地扯散母親和孩子的親子之情，黑人母親失去自己的孩子後，卻被迫去看顧奴隸主家的孩子。我那時慶幸這樣殘暴的事不再發生在社會主義中國，對中國婦女的解放，什麼是自由，什麼是民主，有了深一層的了解。

五、從六〇年代中到七〇年代後期，海外左派運動、釣運和統運的發展，以及《台灣人民》雜誌的出版

陳 | 統一派的出現是因為文革和保釣嗎？

金 | 我想應該把你提到的文革、保釣和統一之間的關係加以分析。海外的左派運動是從1966到1967年開始的，左派運動是跟中國的文化大革命有直接關係的。文化大革命可以追溯到1956年時中國和前蘇聯對共產主義運動中一些極為關鍵性的議題產生爭論，從那時起中國共產黨就成為整個國際共產運動中領導反抗蘇聯修正主義的中心。中國共產黨從領導反修正主義，就必須回到中國共產黨本身，文化大革命就是防止修正主義在中國的發展。記得我曾經聽陳映真說過他躲在被子裡聽中國收音機有關「九評」的廣播，「九評」就是從1963年9月到1964年7月中國共產黨對蘇聯共產黨所發出的「九評蘇共中央公開信」，陳映真說聽到「九評」讓他很激動。可以說「九評」凸顯出中國共產黨在國際共產運動中所代表的新的思想和新的力量。事實上，這九篇評論對全世界的共產黨人都產生了極大的震撼，給未來各個國家的共產運動指出了方向。「九評」是文化大革命的前奏，而文化大革命對台灣的左派和我們從台灣來到美國的一些年輕人產生極大的衝擊，我們認同中國革命和1966年

開始的文化大革命可以說是左派運動的基礎。從台灣來到美國的一些年輕人對台灣的關心，他(她)們苦於在台灣國民黨法西斯的控制，因此無法表達自己的想法。到了美國後受了那些年的各種社會運動的刺激和啟發，又對中國的近代歷史和1949年的革命有了新的認識，再加上當時正在進行的文化大革命，都是這些年輕人思想向左轉的原因。後來我跟幾個國家的共產黨有接觸後，才了解當蘇聯走向修正主義之後，這些共產黨迷失了方向，因為根據蘇聯修正主義，國際共產運動的鬥爭已經終止，世界分成了美、蘇兩個陣營，各國的共產黨只要跟著蘇聯走就行了。正當美國帝國主義全力進行侵略越南的戰爭時刻，蘇聯卻主張與美國「和平共存」。各國的共產黨看不到它們前面有什麼路可走。但是從中國共產黨發出對蘇共的九篇評論後，它們看出革命路線和修正主義路線的區別。到了1966年文化大革命開始，這些國家的共產黨就分裂了，要繼續革命的黨員離開了跟隨蘇聯走的修正黨，自己成立了新的共產黨，有的用馬列黨為名，有的用馬列毛共產黨為名，這些新共產黨的成立給它們所在的國家帶來新的革命力量，革命群眾有了新共產黨的領導就不再迷失了。

那時海外的左派不僅是對中國認同，更是對中國的革命、革命後的社會主義建設和文化大革命認同。我們辦讀書會和搞串聯都是為了找到和自己想法相同的人，通過彼此交心，以同志相對待。我們並且用批評和自我批評來改造自己，達成團結。我認為當時雖然做得不是很好，因為我們深深受著舊思想和舊習慣的影響，但是大家都很有誠心。那時在美國各地特別是大學的校園裡，有不少從台灣來的年輕人都有類似的左派活動，他們渴望與自己想法相同的人取得聯絡。這些團體就學在中國文革中的紅衛兵一樣去外地串聯，想要團結更多的同志，因此左派之間逐漸形成一個聯絡網，我認為後來釣魚台運動和統一運動就建立在這個聯絡網上。

釣魚台運動參與的人比較多，參與這個運動的人最主要的是與中國這個國家認同。隨著新中國的成立和逐漸強大，對生活在海外對留學生和長年在海外對華僑來說是非常令人振奮的事。釣魚台運動當然受到左派運動的影響，因為左派運動影響了一般留學生對中國的看法，中國共產黨不再是像台

灣當局所宣傳的洪水猛獸。對早年移民來的老華僑和新來的留學生來說，中國的壯大洗掉了過去做中國人的羞辱，美國大城市華埠裡的僑民也因為中國站起來了而感到作為一個中國人的驕傲，他們把青天白日旗換成五星紅旗。（舊金山華埠有一個保護華人權益的「華人進步會」也是在這時成立的。）保衛釣魚台的出發點也是因為人們認為從此以後中國的領土不要再被外國人侵犯，因此，大多數留學生即使對釣運不是積極參與，支持也是支持的。

後來統獨問題出現時，我已經搬到田納西，這些辯論我沒有直接參與，但身邊的這些同志是參與其中的。在社會主義時期，因為肯定社會主義我們和許登源、陳妙惠、蒙韶等同志們，從來沒有質疑過台灣要和中國統一，我們那時甚至覺得中國應該用武力完成統一，當然也考慮到美國會用武力阻擋。當時在美國的台灣朋友都參加台灣同鄉會，許登源和蒙韶決定先進去同鄉會幫他們打雜，再慢慢影響他們。事實上他們也做到了，1975或1976年左右他們辦了一本刊物《蓬萊島》，我最初寫文章就是在這份刊物上。《蓬萊島》是比較關心台灣的，不涉及社會主義的，但是論點是左派的，譬如我曾經寫過一篇分析和批評台灣的加工出口區的文章。與保釣運動同時出現了《台灣人民》這本雜誌，這份雜誌的核心人物是作為編輯的許登源，蒙韶也參與了，陳妙惠大力相助。我們在田納西除了幫忙寄雜誌外，並沒有參與什麼。他們把雜誌用包裹從紐約寄到田納西，我們再從田納西附近的城市一本本寄出去，這樣可以避免外人知道雜誌是在哪裡辦的。《台灣人民》的左雄是許登源和蒙韶在台灣同鄉會那邊認識的，是贊成台灣獨立的左派大人物，我跟他沒有互動。從辦《台灣人民》這份雜誌到後來海外對台灣民主運動的支持，是當時圍繞在許登源和蒙韶旁邊的一些人主要的工作。

七〇年代之後，釣運逐漸發展成統一運動，統一運動和釣運相似，都是對中國這個國家認同的運動。在中國還沒有變修之前，統運和釣運都屬於左派中的群眾運動，區別在於中國變修之後。毛澤東逝世之後，中國共產黨走上了修正主義的道路，這不僅對台灣在外的左派是非常大的打擊，對全世界對左派都是極大的打擊。當初參與過左派運動的每個人都得自己決定未來自己要走的路，很多人過去自認為左派的人都改變了他們以前的想法。中國變

修後的「統一派」是圍繞在中國這個國家為中心的運動，認真地說它與左派已經逐漸脫離關係。當然在統一派內還是應該做區別，特別是變修後的中國還是用著共產黨這個名，而且宣稱要繼續走社會主義，要認清1978年後，共產黨的質變是需要一個過程。需要說明的一點是在更早的時候，統一派中就有不健康的成分，原因是在中國進入聯合國後，再到中國和美國恢復邦交後，中國有派駐聯合國的代表，也設立了在華盛頓的大使館和紐約等各大城市的領事館，我所說的不健康成分就是統一派中有些圍繞在中國代表周圍的一些人。這些人中有一些人說起話來好像是代表中國，我記得我們用「官府派」稱呼他們。在我的印象中這些人好像沒有什麼自己的想法，所有中國說的和做的都對。這些人的任務之一就是打擊海外的台獨派。當時因為我們過去與《台灣人民》的關係和後來對島內民主運動的支持，如果沒有被認為是台獨，至少也被懷疑成親台獨。我們想要把自己與海外的統一派區別開，於是辦了《台灣思潮》，這是八〇年代的事了。《台灣思潮》開始創辦時，蒙韶還跟我們在一起，他是我們的好同志，他後來因為家庭經濟的壓力，決定去大陸做生意，走之前還跟我們說他賺了些錢就回來再跟我們一起做，可是後來生意做的不好，有一次回到美國因為沒有醫療保險，最終很悲慘地病死在汽車旅館裡面，這件事到他去世後我才知道，我因為在他困難時沒有幫助他，和失去了這位好同志而心中一直感到非常遺憾。

海外統一派和左派的區別是：統一派把中國放在第一位，而左派是把社會主義道路放在第一位，在海外的統一派認為不贊成他們對中國台灣統一看法的人都看成是獨派。我們認定自己是左派，是認同中國的社會主義，我不認為領土應該屬於哪個國家是決定事情的最重要關鍵。如果說台灣獨立是純粹為了考慮到這塊土地上的人民的利益，我不會反對，甚至可以說是贊成的，但是問題在於在現今的政治環境下，台灣不可能獨立於中國、日本或美國，總地說來對統一或獨立的問題，我並不是從民族或是領土的觀念出發的。非常不幸的是在今天的台灣，左派和統一派已經被混淆在一起了。在意識形態上左右的分辨消失了，只剩下統一或是獨立。

從我上面說的可以很清楚地看出今天的釣魚台運動或是統一運動已經跟

中國的社會主義和中國的文化大革命無關了，不但無關而且今天許多曾經參與釣運的人都反對中國社會主義和反對文化大革命的。我想原因就是從一開始這兩個運動都是站在認同中國這個國家的立場的。

陳 | 那你們讀書會之前的集結跟美國當地的運動有關嗎？可否談些美國民權運動中比較激進的一些年輕人？

金 | 雖然認定自己是左派，讀書會這樣的團體對當地的民權運動、反戰等運動只是關心，但是並沒有直接參與，我想還是一種「身在海外」的感覺，並沒有將自己看成是美國社會運動的一部分，現在想起來這樣做是不對的。我們只是看到美國有這麼大規模的、質疑體制、質疑主流想法的運動出現，讓我們質疑台灣的主流想法、認識台灣，比如台灣反共意識和在「二·二八」中國國民黨對台灣同胞的殘殺。中國的革命和後來的文化大革命讓我們覺醒，讓我們再去念中國歷史，發現我們中學歷史書裡面都沒有寫進這些重要的事情。雖然剛開始我沒有很進入狀況，但還是很努力地在學習、在認識。因為我一直生活在一個經濟富裕的家庭裡，對貧苦的人所過的日子沒有了解。在我思想轉變的過程中，了解到美國黑人受到的壓迫，也就能聯繫到中國和台灣的勞動人民所受到的剝削和壓迫，也就進一步認識到人從被壓迫到解放的過程，決定了自己要站在被壓迫者的這一邊，把日後自己的時間和精力去參與反對壓迫的運動，這是我思想轉變過程中重要的關鍵，從此之後，就再不回頭。

當時我們雖然跟美國民權運動的人和其他比較激進年輕人沒有直接接觸，但是還是很對他們很關心，也很注意他們的發展。我知道中國的發展特別是文化大革命對美國對左派有一定的影響，像當時最激進的黑豹黨在黑人社區建立了很深厚的群眾基礎，根據知道內情的人跟我說，黑豹黨的人為了籌募資金，他們用五毛錢一本買了毛澤東語錄，拿到校園中以一本一塊錢賣出。當他們賣出了很多本之後，自己也拿來看，於是他們學了語錄中，毛澤東講的「為人民服務」，他們在貧窮的黑人社區裡開始了每天早上給黑人學童做營養早餐的服務，因為不少的研究證明一個學童吃飽了早餐，比較容易集

中精神學習。除了黑豹黨人之外，還有一些進步年輕人對文革時的「炮打司令部」很有興趣，但是我覺得他們只是受了文革中的反叛精神的影響，把反叛看成了時髦的事，但是他們缺乏進一步了解文化大革命的真實意義。後來我接觸到更多的其他各國的左派後，發現從外面傳進來的東西對一個國家能夠產生什麼樣的影響，要看在那個時刻這個國家左派發展的情況來決定。

先回到1976年我先生完成博士後，我們從田納西搬到底特律的事。我在田納西時除了帶孩子，抽出來的時間就寫我那篇極為無聊的博士論文，從還在巴爾提摩時開始，越寫越覺得沒意思，幾次想要放棄，不過到搬到底特律後終於完成了。完成論文後，1976年開始在底特律的韋恩州立大學和Marygrove College同時做兼課教師，直到1977年才在Marygrove College獲得全職的教職。我們搬到了底特律的時候，已經到了保釣末期了，在韋恩州立大學見過瞿宛文和鄭鴻生等人。底特律的韋恩州立大學內有一個「密西根國是研習社」，這個研習社是在底特律的一些對中國關心的人(包括孫大成、郭葆光、高端慧、吳肇熙等人)的努力下成立的，韋恩大學給這個研習分配了一個房間，房間裡放置了不少介紹中國的書籍。孫、郭、高、吳等人在1973年時去過中國大陸，他們常在韋恩大學放映中國電影。我們常去看電影，並沒有加入這個研習社，或者為它工作。聽說他們從中國訪問回來後，一直被美國的聯邦調查局跟蹤，聯邦調查局的人也到他們家或邀他們去調查局訪談。據說他們都被列入了有名的調查局的「紅色檔案」。

六、大陸參訪

1979年時我第一次去大陸，去了兩個月左右。我前夫的親戚是在共產黨裡有職務的人，我們是通過他們的安排去參觀的。聽了很久有關中國的報導，而且身邊很多的朋友也都去過了，所以我抱著很興奮的心情第一次來到中國大陸。在大陸各地參觀了不少地方。有關農村方面，我們參觀了江蘇省南匯縣的一個很富有的人民公社。江蘇省因為土地肥沃，天氣適宜、雨水豐富，所以長久以來，都被稱為魚米之鄉。這個人民公社在七〇年代時完成了

大規模大農田基本建設，在那之前他們的許多土地都被一條條小溪占據了，農作物生產只能在一小塊的土地上耕作，沒有大片平坦的土地也就不可能機械化。他們在「農業學大寨」的運動下，完成了農田基本建設，用了大量的勞動力把小的土堆剷平，再挑土把一條條小溪填平，並把小塊的耕地連起來變成一大片。農地整修之後變成一大片，不但可以用農機耕地，而且也可以用電力灌溉。我們看到在大片土地兩邊都修了渠道，一邊是用電力灌溉水的進口，另一邊則是為了排水的渠道，所以可以防旱並且防澇，不但農業生產得到快速的增長，而且省下大量的勞動力，和減輕最費力的農田耕作。這個公社除了農業發展的好，也發展了自己的工業。他們把公社的收入拿出一部分來做福利基金，辦了自己的醫院和醫療站，也設立了農村的五保制度。我們去他們的醫院參觀時正好許多婦女排隊等著做身體檢查，帶領我們參觀的人很自豪的告訴我們醫院裡用的X光機是他們自己生產的。這個公社的婦女每年可以做一次身體檢查。那裡的領導都穿著木屐、短褲和背心，一點派頭都沒有，而且公社的大事小事都很清晰地記在他腦袋裡，他像數家產一樣地告訴我們哪年哪月完成了什麼建設，日期和數據他都記得清清楚楚，一點也不含糊，真的很令人佩服。從公社的醫院我們到了一個小醫療站去參觀，這個小醫療站有自己的赤腳醫生，簡單的醫療器材和一些普通常用的藥品。我那天正好脖子痛，就藉機會請那位赤腳醫生給我做針灸，果然很有效。之後，我們到北京參觀了幾個工廠，那裡的廠長也都像農村裡的領導一樣子，一點官架子都沒有。1979年時共產黨的改革派還剛當權，他們還沒來及對農村的公社和城市裡的工廠做出什麼改變，一切還都還維持了之前社會主義時期的樣子。1979年第一次在大陸旅行中我所看到的和經歷到的，讓我對二十多年中國的社會主義非常肯定。

另外，讓我非常佩服的是我見到的和有機會交談的一般年輕人。在火車上給我們倒茶的服務生知道我們從國外來，就跟我們聊起來了，有一位年輕人跟我說：「我們中國的經濟已經打好基礎了。」他問了我好多有關美國和世界經濟問題，我當時把他問的問題和我在大學裡教的學生來比較，我覺得這個中國年輕人的問題要深刻得多，而且他所關心的範疇也廣得多。這位年輕

人曾在農村的生產隊裡插過隊，他在生產隊裡被分配到的工作是給生產隊記帳。他認為年輕人下鄉完全有必要，因為中國如此的大，如果城市的人對農村都不了解的話，那麼問題就大了。當然我無法得知他只是說給我聽的還是真的這樣想，但是在整個談話的過程我都感覺他的態度很誠懇，沒有想要欺騙我的樣子。另外一次與一般年輕人接觸，是一天晚上在天安門廣場上看著和聽著幾個十幾歲的年輕人在那裡納涼和聊天，我在旁邊聽他們講些什麼。他們在很熱烈地辯論一個《三國演義》中的問題，什麼問題我已經記不清楚了，但是給我印象很深的是他們對歷史問題的高度興趣，而且他們有時間和精力去閱讀課本以外的書籍。我當時想到文革期間的教育改革取消了入學考，但是1977年大學又開始入學考招生，我在書店裡已經看到為入學考試補習的參考書，不得不想到這些年輕人不需要每天早晚忙著為考學的日子還有多久？在這次旅行中，只要你細心觀察在一些地方已經可以看出中國未來發展的趨向。

在我們跟親戚的接觸中，有機會了解一般人很簡單、很清苦的生活。我們的親戚因為人口多，分配到的房子比較大，但是設備相當簡陋，廚房沒有冰箱。她帶我們去餐廳吃飯時，會把自己的便當盒帶去，裝我們吃剩下的菜飯帶回家。我還觀察到親戚相聚時的一些很有趣的對話。一位黨員的親戚跟我們說：「台灣真的很不錯，很像日本。」原來是他在黨校裡看到《家在台北》的影片，這部電影是台灣當局的宣傳片，在黨校裡放映《家在台北》顯然有一定的目的，那就是在宣傳台灣經濟的進步。他還告訴我們黨裡的領導對他們說：「你們這些老幹部多年來受苦受累，現在該輕鬆輕鬆。」於是送他們出國旅行，這位親戚去南斯拉夫旅遊，看到了不少新鮮事。他對我們說付給服務員小費是很好的制度，因為可以使他們更願意為你服務。這位從小討飯長大忠心於黨的幹部可以說把他全生的精力都獻給了中國共產黨，他說文革時他受過不公平的批評，但是他說：「毛主席說要反修防修，受了這點委屈算得了什麼？」

那天一起相聚的還有一位不是黨員的親戚，她在大學教書，文革時她們學校農業學科的老師被派到農村教人民公社的農民如何改良果樹，吃了不少

苦，因此她對知識分子下鄉有意見，似乎對文革也持反對的態度，但是那天她卻跟這位黨員的親戚說：「我看現行的政策有點『太右』了吧！對資本家不但恢復了支付定息，而且把文革那時停付的部分也要補回給他們。」我覺得他們之間的談話很有趣，經過文革人都不可避免地政治化起來，而且對什麼事都有意見，這是中國社會極大的改變。記得好多年後，有一年陽早(Sid Engst，是寒春Joan Hinton的丈夫)到美國來做心臟手術，在手術後復原期間我和我小女兒一起去看他和寒春，離開時已經接近午夜，我們幾個人就在他們住的屋子門口的大街上辯論了起來，而且辯論的聲音越來越大，吵到了鄰居，我們當時忽然意識到在離我們幾千里外的中國人們也進行著同樣的辯論。

七、對中國改革開放的批判：海內外台灣左派網絡下的《台灣思潮》

我在1979年大陸旅行觀察到：中國的發展方向正在轉向資本主義，我認為面對共產黨的資本主義改革，我們別無他路只有反對它，但是我的前夫就不這麼認為，這是我們離婚的原因之一，其他的大多數在過去曾經參與運動的左派朋友也是一樣，他們雖然曾經對中國的社會主義相當嚮往，但是他們所認同的是中國這個國家，當中國不再要走社會主義的路時，他們不知道應該怎麼辦，這時候所有的左派，包括全世界各國跟著中國反對修正主義的左派都要重新決定他們未來要走的路。

陳 | 可以談一下蔡建仁的出場以及《台灣思潮》的脈絡嗎？

金 | 到了八〇年代之後，從台灣來的一些曾經認同中國社會主義的人(此時已經進入中年)開始對中國走向修正主義有了新的認識，總的加起來人數不多，他們開始建立起新的反修正主義的聯合，過去因為統獨問題的爭執也都化解了。在紐約最活躍的就是董氏兄弟(董旭霖和董慶園)，這兩位兄弟每年12月都辦毛澤東誕辰的紀念會，他們也辦了一本自己印刷的《觀點》雜誌來

批評中國的修正主義。我大概每年都參加紀念毛澤東的會，做了演講，也在《觀點》上寫文章。董氏兄弟跟紐約的美國左派也有聯繫，紐約每年春天會有一個左派學者的會議(Socialist Scholar Conference)，董氏兄弟常常會在會裡安排一個討論中國的小組，我也參加過，也帶過小組的討論。記得有一次韓丁(William Hinton)也在。但是大多數曾經贊成社會主義的人在改革開放之後，就把他們之前對社會主義的看法做了修正，他們會根據中國官方的講法來否定中國的文化大革命，對他們曾經讚許和宣傳的社會主義建設產生懷疑，為官方所實行的資本主義改革辯護，剩下來堅持社會主義的人真的很少。

我們本來不認識蔡建仁，是因為在西岸洛杉磯的顏朝明(老李)、王義雄和太太張梅梅跟他認識。1980年年底，我們接受了邀請去參加他們主辦的會，在那次的會中認識了蔡建仁，看到他非常熱心地張羅著大大小小的事。這次的會規模相當的大，他們從各地邀請了人來參加，也有夏威夷來的陳玉璽。大家對許多議題提出深入的討論，會開了好幾天。事後想起來參加的人都是屬於左派的(至少是自認為左派的)，而且不願意糾纏在統獨之爭的一些人。會後又去與葉芸芸見了面，那時她辦了《台灣與世界》的雜誌，我們有跟她合作的想法，但是合作的事沒有談妥，就是在那次會後我們決定辦《台灣思潮》，從1981年的第一期持續到1984年的第八期。《台灣思潮》就是繼續宣傳社會主義，表明我們是台灣的左派，但並不主張台灣獨立。《台灣思潮》的主要成員是西部的顏朝明、王義雄、王梅梅、蔡建仁、Philip Chen(他一直隱姓埋名)，東部的許登源、陳妙惠、蒙詔和我。後來《台灣思潮》的內部也出了矛盾，有人還是偏向袒護中國，也有的人懷疑中國是不是透過什麼人來影響我們。我們很想要不受外來的壓力來辦雜誌，很怕成為當時統運那樣做中國的「傳聲筒」。除了懷疑中國的介入之外，《台灣思潮》內部基本上都是反對中國改革開放的，只不過有人還是覺得對中國還是以保護為主，成員之間的差別應該算是認識上的差別。這些矛盾導致最後這份雜誌辦到第八期後就終止了。

1985年，蔡建仁讓我去參加大陸的台灣同學會，我當時猶豫過是否應該去，有些在保釣運動中的人回到大陸都參加了這個同學會(後來做了官的林盛中也在其中)，最後我還是決定藉這個機會到大陸看看。這一隊人主要目

的是旅遊，但是我真的想看的是人民公社和工廠。我要求希望在他們看風景時替我安排參觀一些工廠和農村。因此在旅程中我除了去看兵馬俑外沒有參加其他的觀光。我在他們在陝西西安觀光時去了一個紡織工廠。這個紡織工廠生產的布料本來都是由國家買下，負責工廠作業的領導人對我說，國家今後不再把他們的生產包下來了，要他們自己為生產的布料找出路，他們完全不曉得該怎麼辦。另外在四川我參觀了一個機構，他們對我說國家新的人事政策是要將他們僱傭的人開始流動起來，可是他們說：「剛開始實行時我們想這個政策不錯，有些我們不喜歡的人可以讓他們離開，但是實行了一陣，我們發現工作有成績的人都走了，但是工作不積極的人都留了下來。」他們不了解資本主義就是這樣，工作成績優越的人都想往更能發揮他的才能的地方和更大的城市去找機會。我也參觀了少數的農村，那時人民公社已經開始解散，原來的人民公社改成了鄉政府，原來公社裡的企業被私人包了，這些小企業在1985年時正向上發展，包下企業的人都跟原來的生產大隊或公社的幹部有關係。他們當中有人賺了不少錢，農村中出現了「萬元戶」。

蔡建仁回到台灣後做的事情我不太理解，我想他回台灣時有自己一套想法和計畫，但是我對他想要做的並不清楚，我覺得他對中國的認識不深，對中國的態度也經常改變。但我們很長時間都有聯繫。我對他回台灣後做的事評價正面的就是跟陳信行、林正慧、黃志翔等人在高雄搞社會運動的工作室，他要年輕人實地地認識台灣的工人、農民並參與他們的抗爭是非常了不起的想法和做法。但是之後他的許多做法我就沒有辦法了解或認同，因為他一下子要搞這個，一下子又要搞那個，因此失去了原則。我覺得最讓我不能接受的是他贊成台灣加入「亞洲、太平洋經濟合作」(APEC)，而且要所有跟他認識的團體都支持APEC，跟著台灣當局說什麼「APEC就是商機」。我那時正跟著菲律賓的一些群眾組織反對APEC，而且知道東南亞各地國家中的進步的群眾組織也都認為APEC是由美國控制的組織，如果他們的國家參加了APEC就要實行自由化、私有化和被迫取消各種對資本的管制的新自由主義的政策，因此會對當地的人民造成傷害，而蔡建仁卻拿參加APEC當成一個進步的事來向他所認識的團體做宣傳。

八、海外左傾人士與台灣的聯繫

林麗雲(以下簡稱「林」)| 這些左傾的人跟當時台灣的關係是什麼，比如跟《夏潮》?

金 | 辦《台灣人民》之前，也是陳映真出事前的1964年左右，陳映真他們通過一個日本外交官淺井基文跟蒙韶通信，也就是我們這個讀書會的團體跟陳映真他們保持了一段通信聯繫。《台灣人民》跟《夏潮》是否有互動我不清楚，但當時我們看到《夏潮》是非常高興的；《台灣思潮》的一些人也跟台灣有持續的關係，其中有好幾位對台灣民主運動都曾給予積極的支持。

林 | 可以談一談妳跟陳映真、蘇慶黎的交往嗎？

金 | 我很喜歡而且非常尊敬陳映真。九〇年代初到人間出版社找他，是因為看到陳映真在《人間》雜誌寫的南韓左派運動的報導，我也想要去南韓想去了解一下那邊的左派運動，我去《人間》雜誌向他打聽如何與那邊的人聯絡。在那之前，我第一次見到陳映真是在美國芝加哥城附近郊區的朋友家，那次他剛參加了愛荷華的文學作家學會，他給我留下很深的印象。在文學座談會中他遇到從大陸來的文學作家，我記得有王安憶。陳映真非常關心這些從大陸來的年輕人，並擔心他們在美國的安靜和單純的校園中短期居留後會產生對美國的社會產生不正確的了解，陳希望我能對這些人做思想工作。後來的1994年我在台中教書，陳映真特意來找我跟許登源，說我們在海外的一些活動對台灣內部產生的一些影響，那一次我們有較深的交談。2003年我退休後決定回台灣住幾年，看能夠做些什麼事。這期間由黃德北介紹認識了杜繼平，我跟林正慧和陳信行就跟杜繼平和黃德北一起辦一本雜誌，就是《批判與再造》，杜繼平是主編，所有跟雜誌有關的工作都是由杜繼平承擔，而黃德北提供經濟支援，之前一起辦《台灣思潮》的洛杉磯的朋友也捐過款，我只是提供了一些文章。這份雜誌有一次聚餐，在聚餐時見到陳映真，那時他

的身體已經不很好了。最後一次見到陳映真是在聽從日本來的曾經在中國參加過文革的人演講。在這之前，《聯合報》刊登了有關2006年《中國青年報》的《冰點》週刊被停刊後，兩岸對這件事的一些討論，其中有一篇陳映真的文章，我當時不同意他的觀點，陳的文章主要是肯定了中國改革開放的政策，以及因改革開放給中國帶來的快速的經濟發展，而且他說一些人總是在預言中國即將發生危機，但是到今天危機也沒有到來。我認為陳映真是台灣左派的代表，他既然如此認同中國改革開放的政策，我不得不加入了《聯合報》的辯論，寫了一篇批判中國改革開放和中國在言論自由上對待右派和對待左派有完全不同的標準的文章，因為所有參加討論的文章都指出中國對右派言論的管制過於嚴格，卻沒有人提到中國當局對左派刊物和網站的壓制（該文登載在《聯合報》2006年3月28至30日）。我請杜繼平把文章交給陳映真請他先過目。就是在從日本來的朋友的那場演講中遇到陳映真，見到我後說：「是一篇好文章。」因此我確定他沒有在意我寫的那篇文章。在他介紹這位日本訪客的一段話中，批判了自己，他說：「我這樣還怎能算左派呢？」我覺得那時陳映真對中國的許多做法並不同意，而且我們可以從他寫的〈尋找一個失去的視野——評何新〉的文章中看出他在苦苦地思考這個問題並提出大陸走這條路所造成的後果進行了批判（《海峽評論》1991年第二期）。但是同時基於他多年來對中國的感情，心中一定是非常痛苦的。去年11月聽到久病中的陳映真去世的消息，我非常難過，這位一直領著台灣左派向前走的戰士終於永遠離我們了。我寫了一篇〈紀念一個奮戰不懈的左翼戰士〉登載在《左翼的追思——悼陳映真文集》。

我跟蘇慶黎在《夏潮》階段完全不認識，有一次回台灣曾經去拜訪過她，但她去美國紐約大學進修期間，我曾去看過她，她也來過我家。那次她來我家時同時有許登源、蔡建仁和洛杉磯的老湯，以及陳信行和林正慧，大家在討論一些事情，但是談的並不好。後來在台灣也見過她好幾次。她很贊同我寫的中國農業方面的文章，她自己也想要做中國農業的研究。她的研究計畫很大，其中的一部分是對泰國的一個大型養雞場要去中國發展的分析，對這些我們沒有過很深的討論，蘇慶黎給我留下的印象是對待事情很積極，很想

做些事，即使她在北京治病期間也還在收集材料和思考問題。

九、在中國改革開放後，在美國的生活和近三十年來與菲律賓以及其他世界各地毛派間的互動

陳 | 看起來妳、老許(許登源)和小蔡是一個思路下來的——對改革開放的批評。後來妳跟許登源合作寫過一些文章，如在 *Monthly Review* 上面的那篇。妳也和老許合編了兩本書，以「台灣左派理論研究所」為名義，而且在台灣有流通。妳們的合作關係主要是討論對中國的看法嗎？

金 | 我上面說過我並不理解小蔡真正的想法，所以不能說我和老許是跟小蔡是一個思路下來的。到今天在台灣和我的思想上一致的有陳信行和林正慧，以及後來一起辦雜誌的杜繼平。當時用的「台灣左派理論研究所」只是個虛構的名義而已，你所說的合編的兩本書只是把《台灣思潮》八期編成兩本合訂本。中國改革開放後我與許登源合作寫了三篇有關中國的英文論文，我們對中國的社會主義時期的發展和後來的改革開放有相同的看法，許登源的理論水平比我高，在從跟他討論的過程中，進一步了解如何分析問題。這三篇論文都是經過討論後由我執筆。第一篇論文登載1991年3月的 *Monthly Review* 上，是一篇講中國在工農聯盟的基礎上來發展農業(“The Worker-Peasant Alliance as A Rural Development Strategy”)。這篇文章被菲律賓新共產黨創始人希松(Jose Maria Sison)看到，希松在馬可仕專制時代被關在監牢裡八年，在獄中遭馬可仕重刑的處罰，馬可仕被打倒後，Aquino(現在菲律賓總統的母親)上台，趁希松出國演講，吊銷了他的護照，他從此流浪在海外，後來定居在荷蘭，希松和一些其他身邊的同志一起成立了一個叫「社會研究中心」(Center for Social Studies)的組織。這個組織與「Marxist Leninist Communist Party」(德國馬列主義共產黨)在1993年底合辦了一個「毛澤東百年誕辰——毛澤東思想研討會」。德國的這個新的共產黨是由迪克侯(Willi Dickhut)離開了西德的修正共產黨出來創建的。迪克侯是德國共產黨多年的黨員，在希特勒時代德國

共產黨積極地進行反法西斯的各種地下活動，希特勒對待共產黨跟對待猶太人一樣，把他們關進了集中營。希松看到了我和許登源在 *Monthly Review* 上的文章，因此邀請我們去參加這個毛澤東思想討論會，我本來對這個會議的期待很低，猜想在這個年代可能有五、六十人參加吧。沒想到有一千人參加這個討論會，與會者占大多數的是德國馬列共產黨的黨員，他們都是工人。另外就是亞洲、非洲和拉丁美洲國家毛派共產黨的領導人。會後出了一本論文集《毛澤東思想永存——紀念毛澤東誕辰一百週年文集(第一集)》我和許登源合寫的三篇文章都被收集在這本書裡，另外還編入了兩篇我在大會上的演講。

那次「毛澤東百年誕辰——毛澤東思想研討會」除了給我意外的驚喜外，也給我留下極深刻的印象，在大會中許多人把他們對毛澤東思想的研究做了報告，來自亞洲、非洲和拉丁美洲各地毛政黨的領導人講解了毛澤東思想和文化大革命對他們當地革命深遠的影響。這是我第一次聽到各地正在積極領導他們國家革命的政黨的報告，他們分析了毛澤東思想如何直接影響到世界各地的革命運動，可以想像我當時的震撼。這些有決心革命的人都非常純潔可愛，跟他們之間的互動使活在這個冷酷的世界上的人感到無限的溫暖和鼓勵。大會結束之前，迪克侯的夫人(迪克侯已經去世)路易迪克侯來到會場，她對我們講了有一次她代表西德共產黨去蘇聯參加一個婦女會議，她說蘇聯代表在開會時如何抵制來自中國的婦女代表。這對夫婦因為西德共產黨禁止他們訂閱從中國來的刊物，不久之後，他們就決定離開西德修正黨，成立自己的馬列黨。這裡順便提一下，戰後德國新成立的馬列黨有幾十個，多半是由小資產階級知識分子辦的，而這個馬列黨的主要成員是工人。那次開會大部分的籌備工作和所有的後勤工作都由德國馬列共產黨的黨員負責。在這之前我對德國人有偏見，認為他們很冷漠，而我見到的德國人卻是那麼熱情。為了把這次會議辦得成功，好多黨員從德國南部特意坐火車趕來，他們在大會開會時做四種語言的即時翻譯，他們給參加會議的人安排住處，和準備每天的三餐，並且為他們的《紅旗》報刊訪問參與會議的人，在跟我們談話中，也介紹他們的政黨的成立經過，和在這個黨辦的年輕人的組織，很有心地培養革命的下一代，他們帶我們去參觀和介紹他們的「勞工教育中心」，這個中

心定期開講解馬列主義的課程。我們也去參觀了《紅旗》報刊的工作室。

在這次毛澤東思想討論會中，我也認識了希松以及和希松一起來參加會議的許多菲律賓同志，希松非常希望我去菲律賓，之後我就受到他們的邀請，我和韓丁(William Hinton)、寒春(Joan Hinton)一起去參加了1996年菲律賓所舉辦的反帝大會，那是我第一次看到這麼多民眾站出來反帝。在那次會議中我對菲律賓的抗爭群眾運動和他們的群眾組織有所認識，之後我就開始跟菲律賓的「新愛國聯盟」(New Patriotic Alliance，簡稱Bayan)一起工作，「新愛國聯盟」是在顛覆馬可仕時成立的，它站在世界反帝運動的最前線，我跟著他們在溫哥華(1997)、吉隆坡(1998)、西雅圖(1999)、印度(2004)、香港(2005)還有菲律賓本地去參加反帝大會。每一次開會都是由他們給我指定一個演講的題目，我就根據這個題目寫文章和發表演講。在每次參加大會的當地，他們都又組織一個自己的小型會議，這個小型會議的主持人都是思想接近的同志，基本上都是毛派，在這個小型會議裡我們發表對大會中的各

2005年香港反WTO遊行



項議題的看法。在我跟著他們一起工作的那些年中，受到非常好的教育，對各地運動的實地認識要比只在書本上學習要深刻得多。其實我所參與的只限於意識形態的工作，但是由於實際參與意識形態的鬥爭，在各種不同的議題中，使我更能站在受剝削和受壓迫的人的立場來做判斷，之前我對底層民眾受壓迫還跳不出比較抽象的層次，但是在這些行動中，剝削、壓迫都不再是抽象存在著的，而是血和肉的殘酷現實，我所見到的最辛苦、最受剝削和最受壓迫的人變成了我的一部分。

我對菲律賓的群眾運動了解的比較多，除了菲律賓之外，我對發展中國家比較有深入了解的還有巴西和阿根廷。菲律賓的運動分為地上的和地下的，地上是群眾團體的合法的鬥爭，地下的組織就是菲律賓共產黨和新人民軍。菲律賓的群眾組織有工人、農民、教師、婦女、學生、醫護人員、新聞工作者、漁民、原住民、都市貧困群體等等各種群眾組織，把他們聯合在一起的就是「新愛國聯盟」，總計起來有一百萬人之多，非常讓人佩服的是這些不同的群眾組織的成員在思想上和認識上非常統一，他們對馬列主義和毛澤東思想有基本的認識，他們都讀過共產黨創始人希松寫的《菲律賓社會與革命》，希松深受毛澤東的影響，他根據毛對中國社會所做的半封建和半殖民性質的分析，同樣地對菲律賓社會的性質從歷史上做分析，從這個分析中來看菲律賓當今的社會。希松的書在獨裁者馬可仕當權時是禁書，他當時只能用筆名出版。在菲律賓所有參與運動的人都先讀過這本書，因此他們都認同希松對菲律賓社會的分析，這樣統一的思想使得他們在運動的策略上比較容易取得同意，而在運動實際操作的過程中，他們會通過批評和自我批評來解決各種矛盾，並把工作方法不斷地加以改善，也就是因此菲律賓的反抗運動是團結的，不會像其他國家的左派不斷地分裂，這也就是有共產黨的領導和沒有的根本區別，也是為什麼他們做起事來會有非常顯著的效果。這跟我在美國觀察到的反對運動有實質上的不同，美國反對運動的參與者雖然有心要改變社會，但是他們在思想的認識上不統一，他們到底要什麼和目標是什麼都不清楚，參加者之間的辯論都屬於戰術的層面，達不到思想的統一就無法避免分裂。

八〇年代新自由主義在美、英各大帝國的領導下，在全球各地橫行霸道，「新愛國聯盟」在菲律賓國內和世界各地領導反對帝國主義的全球化、私有化和取消國家對資本的各種管制都很有成效。「新愛國聯盟」中的農民組織和工人組織去世界各地團結當地的進步組織，在菲律賓本地也辦各種反帝和反資本主義的會議，我參加過的除了1996年的大型「另類全球經濟會議」之外，就有1997年的「亞洲農民圓桌會議」，每年「五一勞動節」KMU（工人組織）都主辦「工人團結大會」，還有2005年的「反美霸權大會」等等。菲律賓的群眾組織都採取在把持原則下團結大多數，記得有一次農民組織開大會時，邀請了天主教的主教。當年在西班牙殖民統治下把天主教傳到菲律賓，今天大多數菲律賓人都信天主教。農民組織邀請了天主教的主教就是團結他們，要他們站在農民立場反對大地主，進行土地改革。我對他們能把反動的力量轉變城進步的力量的作法非常敬佩。每次街上遊行都有神父、修女和教士參加。記得有一次七月大熱天，神父、修女和教士們都穿了他們的大袍子，汗流不止。他們說穿宗教袍子很重要，因為一般群眾對有神職的人有一定的尊敬，有正面的意義。在很多國家天主教都代表保守的立場，但是在菲律賓代表天主教有神職的人卻可以站在人民一邊參加他們反抗運動，這樣的國家革命能會不勝利嗎？我也認識許多有神職的人離開了天主教參加了革命。

台灣有一些年輕人也到菲律賓去見習過，有一年陳信行和林正慧帶領了一批年輕人去菲律賓參觀和學習，他（她）們訪問了各個群眾組織，學習了很多。菲律賓的地下鬥爭就是他們的共產黨和游擊隊，菲律賓的新人民軍（New Peoples' Army）打了這麼多年的仗，意志越來越堅定，尤其是在整黨運動之後。我跟菲律賓同志們一起工作感到非常光榮，他們的鬥爭給我很大的鼓舞，每當我在猶疑或失望的時候，想到他們就覺得很有幹勁。這些經驗也改變了我的寫作，加深了我寫的文章和現實的連結性。雖然之前我也都是站在受壓迫者的立場，但是除了立場之外，還要學習應該從什麼角度看待具體問題，我在這方面還需要不斷地繼續學習。

後來德國的毛派政黨又跟菲律賓的政黨發生了矛盾，矛盾出在如何解釋當前的一些發展和在反帝運動中應該採取什麼策略，這也是左派各個組織間

經常出現的問題。德國和菲律賓的同志在2000年時仍然合作，一起推進「國際人民抗爭聯盟」(International League of Peoples' Struggle)的成立，這個聯盟組織的目的是要把各國人民的反對帝國主義的群眾運動連起來，這個組織每兩年開一次大會，在荷蘭、德國、菲律賓、香港都辦過，我從這個組織成立開始就在參與其中。

林 | 從受中國啟蒙的左派思想到參與菲律賓毛派運動間的延續性是什麼？以及在此期間，妳跟其他地方毛派的關係為何？

金 | 世界各地的毛派革命共產黨最基本的共同點就是反對修正主義繼續革命，他們跟中國共產黨的認同就是從中國共產黨公開批評蘇聯的修正主義開始，到中國共產黨在中國發起的文化大革命，就是在這個期間各國的毛派革命共產黨紛紛從跟著蘇聯走的修正黨獨立出來，成立了毛派革命共產黨。我的左派思想開始於對中國歷史的了解到對中國的革命認同，之後隨著中國的發展，特別是文化大革命時，中國共產黨中的革命派跟隨著毛澤東對資本主義的意識形態的徹底批判，和文化大革命期間的各種實際政策上的變革，像教育政策、衛生保健政策、工廠中工人治廠政策、服務工農的文藝政策和群眾運動政策等等，對我都有極為深刻的影響，而且我對文化大革命的理解一步步加深是在中國的資本主義改革開放之後。所以我在思想上的成長和世界上其他各地的毛派是一致的。我跟各地的毛派共產黨的聯繫還是在我參加了1993年在德國舉行的「毛澤東百年誕辰——毛澤東思想研討會」開始的。在那次會議之後我不斷地寫對中國社會主義的肯定和對中國資本主義改革批判的文章，這些文章的對象也是我所遇到的各地的毛派。

因為我積極地參加了世界各地對反帝運動，也就更了解這些經濟發展落後國家如何在帝國主義控制之下，不可能實行對他們本國發展有利的經濟政策，也就進一步了解為什麼毛澤東要堅持社會主義路線，和堅持「獨立自主、自力更生」的經濟政策，我也了解到為什麼一個國家只有在社會主義之下才可能實行「獨立自主、自力更生」，歸根到底還是一個由那個階級掌權的



2012年《革命與反革命》新書發表與菲律賓BAYAN朋友座談

問題，如果是由資產階級掌權，這個階級為了自己的利益考慮既然無法與強大的外國資本競爭，就只有同它們聯合。說到這裡要順便講一下民族資產階級，在中國革命當年民族資產階級非常軟弱，1940年毛澤東寫下了《新民主主義論》分析了因為帝國主義的存在，使得落後國家的資本主義無法發展，也就決定了民族資產階級的軟弱，這個軟弱的民族資產階級不可能領導反封建的民主革命，因此必須完成的民主革命只有靠無產階級來領導，這就是新民主主義的革命，因為無產階級領導這個革命，那麼革命成功後當然是由無產階級掌權，所實行的當然就是社會主義。現今在帝國主義「全球化」的時

代，國際壟斷資本更加強悍，落後國家的資產階級更相對地來說就更加軟弱，也更不可能為了國家的利益來抵制外國資本，因此可以說落後國家的民族資產階級已經消失了，因為任何稍有規模的企業都迫切地要與外資合作，所以發展落後的國家已經很難找到想要抵制外資的侵入，要求自己發展的資產階級了。前後這些年我寫的文章陸續在菲律賓的一個研究機構IBON下的「政治經濟學研究所」(The Institute of Political Economy, 縮寫IPE)的刊物上發表。有關中國的部分集成了一本書《革命與反革命——中國自解放後繼續的階級鬥爭》(*Revolution and Counterrevolution: China's Continuing Class Struggle since Liberation*)，2012年由「政治經濟學研究所」出版。

菲律賓的毛派當然是受到毛澤東的啟發，但現在我們要跟他們學習，我也去過巴西、阿根廷等地見過當地的毛派。巴西的一個毛派組織(他們還沒有成立政黨)2007年邀請我去巴西四個城市(Belo Horizonte、Belem、Rio de Janeiro、San Paulo)演講，Belo Horizonte給我很深的印象，在那邊接觸到的都是工人，他們有自己的社區，而且自己蓋了一間不大的社區活動中心。我到的那天正好是這個活動中心開幕，他們在這間屋子裡放了鮮花，牆上掛了一大張毛澤東穿著有補丁的衣服在講文藝要為人民服務的海報，有人講活動中心蓋成的經過，然後有唱歌表演。第二天他們帶我去另外一個工人社區去採訪，這個工人社區的成立更是不尋常。住在這個社區的人原本是被僱來在附近建造房屋的工人，房子蓋好了這些工人就被驅趕，他們無處可去，就占領了這塊地方自己蓋起房子來，在占地和蓋房的過程中受到當地政府的干預，他們不為所動就地抗爭，有兩個人被警察開槍打死，最後他們的抗爭勝利，就蓋起了這個小社區。我去參觀了他們的住家，是在水泥地上建起來非常簡單但很實用的住宅，對巴西這樣一個許多人都無家可歸的國家來說，這個簡陋的小房子就是他們可以安身的溫暖的家。他們在大家共用的小庭院裡搬來了一張桌子，並擺上了糖果和茶水，大家就聚在我周圍聊天和問我問題。之後，我們就去參觀了這個小社區，之後來到一個較大操場，原來前一天在另外一個社區表演唱歌的歌手也住在這裡，他是教這邊小孩唱歌的老師，他帶著一隊帶著紅領巾的小朋友出來表演唱歌。在這裡的居民對我熱烈

地歡迎，他們好像覺得我把毛澤東一起請了過來，我當然受之有愧，但是內心非常感動，深深地感受到他們對毛澤東的尊敬，和毛澤東思想在他們戰鬥上帶給他們的力量。再過一天在 Belo Horizonte 演講，來聽我演講的人大半是工人，我可以感覺到他們對我演講的讚許和熱烈的反應。

之後，我們到了 Belem，這是個熱帶城市，離亞馬遜森林不遠。我們去 Belem 是因為巴西在那邊開 SBPC (Brazilian Society for the Progress of Science) 的第五十九屆大會，在大會裡不同的組織安排它們自己的小組討論，在巴西的同志們也為我在會中安排一個小組討論會，我去講「中國社會主義建設和資本主義復辟」，我藉機會批評了巴西依靠帝國主義國家的發展模式。來聽的人大部分是年輕人，他們提了很多問題，會後我還接受他們的訪問。因為我們就在亞馬遜森林附近，第二天就花了一個下午，坐船進入了森林去觀賞風景。

離開了 Belem 下一站到 Rio de Janeiro，從我到達巴西就帶我各處走的同志就住在這個觀光城，我就住在她家。她和另外一個年輕人帶我在海邊散步，喝新鮮的椰子汁，給我講解他們之前走「切，格瓦拉」的路，但是工作不能展開，在很多次失敗後，他們選擇了毛澤東的革命路線，他們也給我講了他們目前在工人間和農民間的工作，我接觸到的是一個正在組織中的團體，我能看出來他們對毛澤東和毛的路線非常信任，並且決心要走這一條路，非常不簡單。第二天又是另一場演講，演講前我先去參觀一個工作室，了解他們的工作，我在工作室見到的人都非常親切，其中有一個年紀比較大的人跟我聊了起來，我得知他曾經受政治迫害，坐過監牢。另外一個年輕的男孩送給我一個他自己親手做的毛澤東塑像，我為他的誠心深受感動。演講之後，那位曾經受過政治迫害的人站起來發言，他說：「除了同志，我不知道該用什麼來稱呼妳。」我當時不知該說什麼，這位老人為了他的信念受了那麼多的苦，犧牲了那麼多，把我當為他的同志，一方面我覺得承受不起，但另一方面卻受到極大的鼓舞。我們的確是為了相同的目標走在同一條路上，跟這些同志們雖然在地理上相隔很遠，但是在感覺上他們好像就在身邊。

在巴西最後一次的演講在 San Paulo，那次來聽演講的人大多數是經歷了多年鬥爭，有歷練的人，在會中聽到他們利用法律正在進行的鬥爭和已經取

到的勝利，我了解到這些來開會的人都有長久的鬥爭和組織的經驗。參加這個會的人中有一個年輕人，就是陪我們在Rio海邊散步的那位，這位年輕人曾經跟我談起他們在學校裡的各種討論，包括對委內瑞拉的左派運動是否能成功的討論。這位年輕人曾答應我在我走前會吹口琴給我聽，我想他大概隨便說說而已，誰知道他帶了口琴從遠地而到San Paulo參加這次的會，在送我去飛機場的路上，吹了起來。我對在巴西碰到的同志和朋友們的印象是他們是如此的純真，他們對自己要做的事的目標是如此地清楚，把自己獻給工作的意志是如此地堅定。

2010年我被邀請去阿根廷參加第二屆婦女大會，用「中國婦女不再撐起半邊天」為題發表了中國婦女的地位在社會主義時期和當今的比較，我也請大會邀請一位從中國武漢來的學者——馬社香，她是我在山西的張莊慶祝韓丁的《深翻》中文譯本出版的一個會中認識的，馬在中國各地做口述歷史的記載，出版了很多本書。她來阿根廷時發表的文章是她在山西的西溝村採訪申紀蘭的文章。申紀蘭是在農村合作化時的一個生產隊的副隊長，她是當時西溝村的勞動模範，之後她因為領導她們的婦女社員爭取到與男社員同工同酬而出名，被她們的村子選上了第一屆人民大會的代表，馬社香訪問的紀錄中說，她是中國人民代表大會中唯一從第一屆到第十三屆的代表。在訪問中申紀蘭很詳細的敘說了當年在西溝進行合作化的過程，和在這個過程中許多參加生產的婦女在生活上和在思想上經歷了怎樣的變化，也談到她自己如何被她的村選為人民大會的代表，和一直擔任了這麼多年代表的經歷，在申紀蘭的訪問中，她說了當年與她同時被選為人大代表的人都是來自工人和農民，很多人跟她一樣是在解放後的掃盲運動時學會看報和寫字的，可以說當年的人民代表極大多數都來自勞動人民，但是到了開革開放之後，近些年來的人民代表幾乎都是大學畢業生，他們當中很多都是企業的經理，或是機構裡的幹部，不再有來自工農的代表。

邀請我們去參加婦女會的人是我在德國開會時認識的阿根廷革命共產黨(Partido Comunista Revolucionario de la Argentina)的黨員，這個毛派革命共產黨的成立過程和其他國家的革命共產黨一樣，都是在中國開始反對蘇聯

修正主義期間，和之後中國的文化大革命時成立的。這個黨的領導人在文化大革命期間去過中國，在中國參觀了工廠和農村，當時在中國正在進行的文化大革命帶給他們極大的鼓舞，他們也見到了毛主席，毛主席曾經在第五集毛選中提過與幾個拉美同志談話，指的就是他們。改革開放後他們又去中國參觀，到達不久他們就察覺到許多地方都發生了基本的改變，接待他們的中國代表對他們提出的問題，不做正面回答而含糊地混了過去。這些年來他們對中國的一切失望極了，他們說中國已經變成大帝國了，可以跟美國相對峙了，我說他們高估了今日中國的力量。在阿根廷有一些之前支持蘇聯的人現在在當地跟蘇聯做生意賺錢，也有原本支持中國的人跟中國做生意賺錢。阿根廷的朋友帶我和馬社香以及與會的菲律賓的代表在阿根廷的首都布宜諾斯艾利斯參觀，給我們講解阿根廷的近代歷史，當地的人如何受帝國殖民的統治，也告訴我們當年在法西斯統治時期他們受到的迫害。我後來在布宜諾斯艾利斯做了一次演講，來參加的人大多數都是黨員，他們問了好多問題。我也到他們的勞工中心去訪問，那邊的負責人給我介紹了他們工人的情況，包括很多失業人的情況，我在牆上看到這位負責人和委內瑞拉總統查維斯的照片，我問起他和查維斯的交情，他說當年他們都是在領導反對運動的，關係很近，但是查維斯當了總統後，情況就不同了。

之後，我又到過離開首都五十公里的一個叫 La Plaza 的城市（是布宜諾斯艾利斯省的省都），在那邊見到從事不同工作的人，包括工人和從事農業的原住民。La Plaza 曾經是個繁榮的小型工業城市，曾經有過煉油廠、造船廠和美國的食品罐頭廠，但是現在只剩下了規模縮小了很多的造船廠。他們見了我非常親切，跟我談起了他們近年來在這家造船廠鬥爭的經驗。這家造船廠是國有的，在最好的年代曾經有過五千個造船工人，1990年開始阿根廷政府決定要將這個廠私有化，遭到廠裡的工人堅決的反對，從1990年到1992年之間，政府對反抗私有化的工人和領導他們的人施加各種壓力，包括停止發工資。私有化的壓力到了1992年時變得更為激烈，政府軍隊進駐工廠，把工廠占領了，並強制停止生產，解散了工人。反私有化的領導人策畫了各種計謀，包括大量地做宣傳，一天半夜趁著占領的軍隊不備，帶著工人衝進了工

廠，清晨兩點半時軍隊撤退，那天報告的人對我們說，那天他們奪回了工廠時，占領工廠的軍隊很有可能開槍殺人，但是他們並不是準備去送死，他們在奪回工廠那天之前，根據當時的情況做了分析，他們已經與取得了當地的居民以及全國的工人和進步分子的支持，形成了廣大的聯合陣線，他們更利用各派主張私有化(中央政府和省政府)之間的矛盾，取得了勝利。那天在座的農民代表都是原住民婦女，她們講了她們最近鬥爭的勝利，這些敢於鬥爭的勇敢婦女說，她們的地主要把她們趕走，但是她們如果離開了土地，就只有成為無業遊民到城市去流浪，她們不願看到自己到子女流離失所地到處流浪，只有就地戰鬥。這些婦女屬於一個農民的組織(Association of Medieros) 這個由無地農民組成的組織有六百個會員，多半是婦女。她們的策略也是取得多數人的支持。當年5月19日她們發動了三百個人，開著農機到La Plaza城裡最熱鬧的地方去示威遊行。這些來到省會市區遊行的農民帶著她們自己種的蔬菜分送給市民。那天為了阻止前來遊行的農民去省長的住宅請願，政府發動了一千名警察前來阻擋，到那天見面時，她們的抗爭尚未終止。在講完這個地區工人和農民的鬥爭後，那天正是他們的六位戰友犧牲的紀念日，幾個年輕人剛剛參加了這六位烈士的紀念會，他們用很沉重的心情向我們敘述了六位烈士在法西斯專制時期犧牲就義的經過。最後，他們說La Plaza是個很大很複雜的地區，這裡有工人、農民，還有來自一家大學的年輕學生，領導這個進行鬥爭的黨書記是個很重要的人。

陳 | 這些世界各地的毛派有什麼路線上的共通之處，比如工農聯盟之類的？

金 | 世界各地的毛派共產黨開始組織起來就是在中國共產黨的領導下反對蘇聯的修正主義，從五〇年代蘇聯與中國對共產運動的爭論開始，到中國1966年的文化大革命。世界各地的毛派共產黨組織了起來。他們反對修正主義所倡導的與帝國主義「和平共存」。他們要在他們自己的國家內進行革命，推翻資產階級政權，實行獨立自主的社會主義。在發展中國家這些毛派共產黨根據他們自己的客觀條件做分析，因為許多發展中的國家還是屬於半封建、

半殖民的情況，因此革命最初的性質可能跟中國一樣，是要在新民主主義革命下進行土地改革，取消地主階級。之後，再進行社會主義改造。他們在革命策略上當然就是工農聯盟，在我所到過的國家中，毛派共產黨或毛派組織之下都有工人的群眾組織、農民的群眾組織、婦女群眾組織等等勞動人民的群眾組織。

在各地的毛派共產黨或毛派組織是跟隨著中國共產黨反對蘇聯修正主義成長起來的，但是在1979年中國共產黨走上修正主義之後，這些革命組織和政黨就起來反對中國共產黨的修正主義。1993年的「毛澤東百年誕辰——毛澤東思想研討會」就是各地的毛派共產黨和毛派組織，在對中國經過了十幾年的觀察後，確定了中國已經走向修正主義之後，把思想武裝起來起來下決心反對中國的修正主義。從這一點來看，這些毛派政黨和組織是在反對蘇聯修正主義的過程中成長起來，變成了有批判能力、有戰鬥能力的組織，在1979年之後他們可以站起來反對中國修正主義。

中國的文化大革命對美國左派也很有影響，但是在美國的影響像是吹了一陣風一樣很快過去了。美國也有毛派，但人數很少。六〇年代美國最革命的組織應該可以說是上面提過的黑豹黨。這就使我聯想到毛澤東在美國貧窮黑人間有些影響，我在1976年剛去Marygrove大學去做兼任教師時，下課後一個黑人學生走到講台前對我說：「我很難過Daddy Mao過世了，教堂裡有神職的人要我叫他們神父，他們又不是我的父親，我才不肯叫他們神父呢！但是毛是跟我們受苦的人站在一起為我們說話的，所以他是我的Daddy Mao。」

我教書的學校本來是底特律城的一所天主教的女校，學校中都是白人中產階級，六〇年代後中產階級白人都搬到郊區去了，留在底特律居民大多數都是黑人。這些黑人除了小部分之外，大部分是工人階級出身，雖然其中一部分的黑人因為在汽車公司做工的工資高，在收入上可以算得上是中產階級。我教書的這個學校的學生跟所謂傳統的大學生很不一樣，他們的年紀比較大，女生居多，有一些是退休後回校念書的，但是大多數的學生在修課外，都同時有全職的工作。這些學生來自社會的中下層，有過很多社會經驗，舉幾個例子：有一位自福特汽車流水線上退休的女工人，她年輕時在美

國南部以採棉花為生，後來決心離開南部到底特律追求新的生活，她剛到時在有錢人家幫傭，之後因為二次大戰時工廠缺工人，她找到福特汽車廠生產飛機的工作，退休後來上大學。另一位學生是在底特律警察局工作了多年後退休的女警察，她因為對美國黑人歷史特別有興趣，回到學校讀歷史系。另外一位也是在汽車工廠做過的(男)工人，他說他做的是一種將零件磨光的工作，幾年前因為吸進去太多金屬的細末，肺部發生了問題而住院，住院期間給他思考的機會。他考慮未來是否要繼續做這個極為無聊，而又損害他的健康的工作。他說一般年輕人常常中學沒有畢業就來到汽車工廠工作，主要是因為工資很高，剛進工廠時大家都說，幹上幾年賺點錢就換別的工作，但是開始工作後就結婚生子，買房子、置傢俱，因此欠下很多債，之後就沒辦法換工資低的工作了。最糟糕的是在汽車廠工作沒有機會去思考未來，每天下班回來都累得只能看看電視就倒頭睡了，於是只有很無奈地等著做了三十年後可以退休。他又說他比較幸運，因為他沒有結婚，因此沒有因為花費大而欠債。他生了病後躺在醫院沒事，開始為自己的未來打算。他決心辭掉工作回學校讀書。他在 Marygrove 修的是幼兒教育的學位，畢業後要去教幼兒園。這位學生來找我因為他選我的經濟課，考試老是考不好。他說他不怪我，只怪他自己的能力差。自從那次談話後，我就給他補習，一直補習到他通過考試為至。畢業那天我看著他拿了文憑，為他感到驕傲，我知道他會做一個幼兒園的好老師。

我的學生教給我的比我教給他們的要多得多，我通過我的學生的工作和生活來了解美國的社會，因為他們我沒有躲在象牙塔裡。

金寶瑜 簡歷

- | | |
|------|--------------------|
| 1936 | 生於北平(今日北京) |
| 1950 | 隨父母遷移至台北，同年考入北一女初中 |
| 1956 | 考入東海大學生物系，後轉學至經濟系 |

- 1960 以文學院第一名畢業
- 1961 赴美就讀於 Bryn Mawr 大學經濟系研究所，接觸民權運動
- 1964 結婚並搬到麻州
- 1965 搬到紐約，在稅務研究機構做研究助理，參加海外台灣人左派讀書會
- 1968 搬到巴爾提摩
- 1969 大女兒出生
- 1972 二女兒出生，搬到田納西
- 1976 搬到底特律
- 1977 在 Marygrove 大學任教
- 1979 初次到大陸各地參觀訪問
- 1981-1984 參與《台灣思潮》雜誌
- 1993 在德國參加「毛澤東百年誕辰——毛澤東思想研討會」，並發表演講
- 1994-1995 任教於東海大學客座教授
- 1996 在菲律賓參與反帝大會，並發表演講
在紐約參加「紀念文化大革命三十週年大會」，並發表演講。之後參加各地的反帝國主義全球化抗爭，並發表演講
- 1997 在菲律賓參加「亞洲農民圓桌會議」
在加拿大溫哥華參加「反全球化大會」
- 1998 在馬來西亞吉隆坡參加「反 WTO 大會」
- 1999 參加「西雅圖反 WTO」抗爭
- 2001 參加國際反帝人民鬥爭 (International League of People's Struggle)
成立大會講「毛澤東社會主義發展在 21 世紀的可行性」
- 2003 以 Marygrove 大學榮譽教授頭銜退休，回台參與《批判與再造》雜誌
- 2004 在印度孟買參加「孟買反帝抗爭大會」
- 2006 在香港參加「文化大革命四十週年紀念」，並發表演講
- 2007 接受巴西毛派團體邀請進行在巴西各地演講
- 2010 赴阿根廷參加第二屆婦女大會，並到阿根廷各地演講
- 2012 在菲律賓 IBON 出版社出版《革命與反革命——中國自解放後繼續的階級鬥爭》
- 2017 在荷蘭阿姆斯特丹參加「文化大革命五十週年紀念」，並發表演講
在加州 Sonoma 大學參加「文化大革命五十週年紀念」，並發表演講

金寶瑜訪談側記

2015年初秋，金寶瑜返台，借住在台北近郊山區友人家，訪談小組連同來自北京社科院的研究員李娜一行十人參與了此次訪問工作。面對著金寶瑜，訪談工作小組一個挨著一個環坐在地，房間很小，即使大家使勁地往牆根貼，離坐在椅上的金寶瑜，還是很近。訪談過程中，我曾細細地端詳過金，左側分的花白短髮、長型臉上業已浮現歲月的斑痕。緩慢平穩的敘述過程中，少有抑揚頓挫，當她因我們的提問而陷入沉思時的樣子，竟有那麼點革命老同志的神色。

之後幾次相處，年近八十歲的金寶瑜，與多數上了年紀的婦人一樣，聊衰老後的各種疾病、聊從事針灸的女兒、聊中西醫的利弊、聊失智和帕金森等。只是金寶瑜還討論全球馬克思主義者、譴責美國川普的白人中心主義、憂心中國改革開放後的走資路線、批判資本全球擴張和金融危機、深入菲律賓叢林為解放團體講課的經驗，以及思考現今台灣左翼運動的未來等。聊起日常生活的金寶瑜很像鄰家奶奶，笑容自在可親，但分析起眼下的全球世局時，那較真的表情充分體現後輩同志口中的金大姊。

根據鄭鴻生書寫的文章〈解嚴之前的海外左派初探〉所述，台灣戰後左翼運動的發展，除了島內夏潮系統的左翼社群外，北美還存在著三個左翼社群：(一)「社盟」與《台灣人民》；(二)芝加哥的「台灣民主運動支援會」；(三)從《台灣雜誌》到《台灣與世界》。這三個社群除了政治信仰皆傾向社會主義外，政治實踐上也一樣選擇面向台灣、追求社會主義理想在台實現。金寶瑜是屬於第一組社群中的一員，對其進行訪談就是為了理解「社盟」與《台

灣人民》這個社群與台灣戰後左翼運動的歷史關係。

採訪金寶瑜之前，我們掌握到的材料其實很有限，因此關於金寶瑜，都是在朋友圈的閒聊中零星耳聞，以及上述鄭文中的零星資料，包括金在保釣前就已向左轉、專研馬克思經濟理論、積極支援菲律賓的人民解放運動、曾在世新社發所以及工運、農運等社運團體講授左翼經濟學理論，採訪前我們開始閱讀金寶瑜與左派理論前輩許登源合編的《族群·民族·國家》，這份教材至今還是分析台灣社會階級性質以及理解統獨爭議的學習材料。

在這些零星材料中，有一位作者將金寶瑜與陳映真聯繫了起來。在〈解嚴之前的海外左派初探〉一文中有如下表述：「1965年許登源曾在蒙韶的引介下來到美國東岸約翰霍普金斯大學參加陳若曦夫婦的那個讀書會，帶領他們學習左翼理論。後來經由陳若曦，他們也認識了周大緒／金寶瑜夫婦。相對於段世堯與陳若曦的回歸社會主義祖國，許登源與陳妙惠選擇了暫留，等待回台實踐機會的來臨，這一選擇反映出六〇年代海外台灣左派面向台灣，認為台灣社會亟需重建自身左翼力量的信念。」

蒙韶是陳映真讀書會的核心成員，但在大逮捕發生前即離台到美國留學，因此逃過這場政治牢獄。當年警總在陳映真與吳耀忠等人家中搜出「通匪」的物證，其中就有如下的紀載：留美友人蒙韶的來函三件以及作為活動費用的五十美金支票一張。「社盟」與《台灣人民》社群中的理論大將許登源在離世前將其生前作品結集成書，書頁上還印著：「以最深沉的感謝和熱情，這本書獻給蒙韶，他是我走上這條路的同志。」在採訪過金寶瑜後，我們對蒙韶以及「社盟」與《台灣人民》社群，才有了進一步的理解。

2017年5月，金寶瑜和另一位《台灣人民》的老同志從舊金山南下，我們則從紐約西行，加上開著巨大廂型車的老李從不遠處趕來相會，大家約聚於《台灣思潮》雜誌成員王義雄位於洛杉磯的家。在四天四夜的群訪過程中，已接受過專訪的金寶瑜話不多，只是偶而補充說明或交叉確認其他成員的回憶與詢問。在往昔同志離世的離世、淡出的淡出、轉向的轉向，金寶瑜卻依然鬥志昂揚、努力不懈，在全球左翼浪潮退至低點的今日，金寶瑜對毛澤東的無產階級革命依然抱持肯定，且對未來發展充滿期待。

編案

本專號主要是從歷史和政治文化兩方面，重新審視馬來亞(包括新加坡)和印尼之間的紐帶關係。從歷史進程中挖掘其中的連結和斷裂，探索仍影響著當代歷史與現實的問題方向，包括族群性、民族主義、國家主義、以及馬印對抗的歷史影響等。尤其是在一九五〇、六〇年代冷戰脈絡底下，馬來亞、新加坡和印尼三地的反殖反帝與爭取獨立進程中，可以窺視在不同歷史條件以及政治構想競爭底下，群島之間繪製出各不同的國家疆界想像。「疆界」不僅是空間概念，也含有地理政治的邊界義涵；邊界的劃分界定了自身在馬來群島以及世界的位置，而在實際操作中的包含(include)與排斥(exclude)原則，將決定誰是「我群」(self)誰是「異己」(other)，進而追尋鞏固我群疆土與凝聚力的內外因素。

馬來性與群島疆界空間

馬來群島之間疆界的想像，往往經由文化、身分、宗教或語言的認同，建構起具有統合性質的想像共同體。其中「馬來性」(Malayness)可以作為群島之間相互認知的軌跡之一。印尼社會運動家希爾瑪·法里德(Hilmar Farid)叩問了幾個重要的問題：(一)為什麼「馬來性」不被看待為建構印尼民族國家的政治工程；(二)擁有眾多馬來人人口的印尼，為何沒有太強的「馬來性」覺醒意識；(三)在印尼，「馬來人」(Malay)的定義究竟是什麼？而「在印尼的馬來人」是種怎樣的說法等。關於群島間馬來人的差異，似乎可劃分出「在馬

來半島的馬來人」和「在群島的馬來人」兩大區塊，如何辨別二者之間之共同與差異，則須進一步檢視「馬來人」身分建構的基礎，以及試圖統合馬來人為共同體，其背後的原則與思想，這一切都離不開疆界空間的思考。

汶萊達魯薩蘭大學學者隆美爾·邱拉明(Rommel A. Curaming)著重於菲律賓的馬來性問題，提出菲律賓馬來人身分不獲承認的難題。他以菲律賓的馬來人被排除在馬來人群體的例子，說明「群島馬來人」身分的判準，在於是否具備「穆斯林」身分，由此追問伊斯蘭宗教在馬來人身分建構的重要性。伊斯蘭和馬來人，在歷史構成中被綑綁在一起，他認為需要重新建立一套詮釋方法，尋找一種替代性的歷史想像，以了解群島之間馬來性的競爭論述，以及「成為馬來人」(being Malay)的思想，如何轉化菲律賓人的身分內涵與認同。他同時以擁有「菲律賓馬來英雄」稱譽的革命思想家扶西·黎剎(Jose Rizal, 1861-1896)的「夢想」為例，說明扶西·黎剎如何推展出更廣闊的世界主義理念，把馬來人與馬來世界的構想，延伸至人文主義與世界主義的疆界空間。

相較於扶西·黎剎夢想的「世界主義的馬來世界」，菲律賓大學學者拉蒙·吉列爾莫(Ramon Guillermo)的文章則討論了印尼革命思想家陳馬六甲(Tan Malaka, 1897-1949)「人文花園」(Garden of Humanity)的夢想。有趣的是，扶西·黎剎和陳馬六甲兩種夢想投射出不同的世界視野，但同時關切如何在世界中找到菲律賓和印尼各自的位置。作為印尼共產民族主義思想家的陳馬六甲，把菲律賓的「國家英雄」與「革命之父」——扶西·黎剎和安德烈·滂尼發秀(Andres Bonifacio, 1863-1897)置於人文花園中被命名為「大印度尼西亞」(Greater Indonesia)山峰的頂點，彰顯其蘊含的特殊意義。陳馬六甲把扶西·黎剎和安德烈·滂尼發秀歸類為「純正的印度尼西亞人」，針對這點，拉蒙·吉列爾莫分析說，這是因為陳馬六甲是以種族(race)為基礎，相信馬來亞、印尼和菲律賓是同屬一個國家(nation)。

殖民治理與社會記憶

無論是馬來性抑或馬來人身分的連結，除了通過種族、文化習俗或伊斯

蘭宗教來打造共同身分認同以外，「記憶」(memory)也是疆界空間建構的重要元素。希爾瑪·法里德曾指說，在印尼群島中，以廖內省(Riau province)擁有最強烈的馬來人身分意識。這樣的意識醒覺，可以追溯至日本占領時期。這與日本殖民地政府企圖把蘇門答臘、新加坡和馬來半島整合為一個管理行政區，建立一個想像共同體以及馬來人身分緊密相關，造就了今日三地馬來人的共同歷史記憶。由此也可提供了解，為何印尼不同群島之間，對馬來人與馬來性問題的敏感度不一樣，對現今馬來西亞和新加坡的馬來人的情感聯繫也有多重差異。

這樣的想像共同體，背後蘊含的是殖民治理與社會記憶的問題。邁入一九六〇年代以後，馬印關係具有較明顯的斷裂。「馬來西亞計畫」的提出，以及1963年馬來西亞成立後爆發的問題，已然融入新馬印三地的當代大眾歷史記憶。在不少左翼分子眼中，馬來西亞計畫是「新殖民主義」工程，它也粉碎了印尼欲建構「大印度尼西亞」國家疆界的美好想像。印尼在1945年宣布獨立以後，印尼統治者不曾停止過擴張國家疆界的欲望，力圖把馬來亞納入在它的政治版圖與疆界空間。在計畫受挫後，印尼社會出現了「粉碎馬來西亞」(Ganyang Malaysia)的行動，並在民間迅速的傳播。印尼歷史紀錄與研究中心主任耶利·韋拉萬(Yerry Wirawan)挑選了幾幅刊登於1962年印尼左翼報紙*Bintang Timur*(馬來語，指東方之珠)的插圖，說明馬印關係的矛盾以及對殖民者的批判。尤其是插圖中馬來西亞首任首相東姑·阿都拉曼被拷問的醜化形象，以及象徵掠奪殖民者的凶猛老虎等，是最直接的視覺衝擊，也是最直接的批評控訴。

無論在建國前後，有關「國家」的論述都無法排除其建構與想像的成分。出生與成長於砂拉越，現執教於八打靈馬來亞大學中文系的吳益婷，勾勒出砂拉越在加入馬來西亞前的政治運動，在跨國和在地因素二者之間，如何發展出以兩種族群性為基礎的政治運動。她以二戰後砂拉越的思想鬥爭為線索，分別從以馬來人為主反讓渡運動，以及以華人為主的共產運動，重新審視砂拉越的族群性與民族主義，揭示不同族群的砂拉越人對現代與進的國家想像。

本專號的四篇文章，可看作為《人間思想》2015年夏季號「重返馬來亞」專號的延續，同時也是2016年亞際書院新馬辦公室在印尼日惹舉辦「馬來亞與印尼：政治與歷史思想的連結與斷裂」會議的部分成果。以印尼作為主要的參照系，冀能打開馬來亞和馬來群島兩個疆界空間的對話，挖掘出更多相互關聯的問題意識。與此同時，藉由來自馬來西亞、新加坡、印尼、汶萊和菲律賓學者的討論觀點，鋪展出馬來群島思想的多元脈絡，以及它遺留下來的思想遺產與影響。

印尼的馬來人問題^{*}

前言

在思考馬來亞和印度尼西亞(以下簡稱印尼)在政治和歷史思維上的聯繫與斷裂時，一個核心問題浮現：為何「馬來性」(Malayness, ke-Melayu-an)沒有成為印尼的政治工程？鑑於馬來西亞、新加坡和印尼都曾經出現情感上與物質上的糾葛，而馬來覺醒(Malay consciousness)在馬來西亞和新加坡都具有明顯的政治脈絡，因此重新理解印尼的馬來身分認同(Melayu identity)是重要的。這篇文章期望將語言和政治認同放在此一視角闡述。一般相信在印尼，馬來語(Malay)和馬來性各有兩個不同的分歧發展，這些既獨特又錯綜複雜的曲折關係，打擊了把馬來人(Melayu)民族化的企圖。

討論開始之前，懷著對馬來亞和印尼之間的連結與斷裂，打破馬來語和馬來性的分類仍為重要。其殖民的根源必須重訪。然而，那漫長曲折和複雜的纏繞過程中，英屬分類與荷屬分類之間的區別必須被釐清。

在馬來亞，英國殖民政府將不同的原住民族群統稱馬來族(Malay)。19世紀初二〇年代，為鞏固對馬來半島的控制，他們安排大量輸入印度人和中國人——同樣不是同一族群——導致了馬來人、印度人和華人的分類開始出現。早在20世紀初，這三大種族的分類經已確立，並且顯為重要。每項分

* 本文是作者根據2016年8月5日在日惹的「重返馬來亞2.0國際研討會：政治和歷史思想的連結與斷裂」主題演講的內容整理而成。

類都附有其特殊屬性：印度人被視為忠誠、值得信賴，也是溫順和卑微的；華人狡猾、精明、勤奮、有競爭力；而馬來人機智、活潑，但不可靠、不文明，也不世故。這些當然是用於治理殖民地經濟體的刻板印象。

在荷屬東印度群島，荷蘭殖民政府接管了一個擁有眾多不同族群與信仰的廣大群島及其長久以來的治理傳統。在這裡19世紀時，對「本地人」(local)的稱呼是「inlandsche bevolking」(荷蘭語，意指土著)，將他們與歐洲人、中國人、阿拉伯人、印度人和其他非歐洲世界的族群進行區分。縱使最佳的理解應該是土著，然而該分類是指內陸人(inlander)，藉以把數百個族群結合為一，相對於那些特別是在經濟領域上，及至在城市、鄉鎮、港口和對公共設施的使用，以某種方式管理他們行為的人。這種分類被認為是為了更方便地讓「本地人」從群島中移動，從而將廉價勞動力從一個工作地點轉移到另一點。

由此可見，儘管對控制經濟有明確的成見，馬來亞和印尼的殖民管轄卻採用了不同的人口分類方式。同時我們也可以看到這些人如何被不同目的所利用。在馬來亞和印尼，殖民政府把馬來語使用者和馬來人從其他人口中區分出來的方式是不同的。這可能只是作為一個起始點，但是，從這個圖像中我們看不清楚的是這些類別是被採納還是被拒絕，或者說，馬來族群在印尼的展演。為此，我們不得不暫時離開馬來亞和印尼民族主義工程之間的聯繫和斷裂，把焦點放在作為語言的馬來文和作為印尼政治認同的馬來民族的軌跡上。應該從一開始便清楚說明，這兩者其實都有潛力成為一個民族主義的工程，但卻沒有被具體實現。儘管如此，本文不為針對這項失敗提供詳盡的解釋，而是通過觀察印尼的馬來語和馬來性之軌跡，期望從制定一個值得進一步研究的核心問題開始，提出研究亞洲民族主義工程中政治思維之新方法。

從通用語言到運動語言到國定語言

馬來語在印尼廣泛的群島已被長久使用，成為主要的通用語言；它首先可能是經商和外交的媒介語，但後來也為文化、宗教和行政方面帶來了方便。至今它仍然在印尼的不同區域被使用，例如在巴布亞，南部的人使用馬

來語與北部的人進行互動，其他的例子亦多不勝數。儘管如此也必須及早說明，馬來語的各種不同版本多年來不停產生變化。這兩種版本與其變化是我們們在討論民族主義工程的國定語言時尤其重要的元素。

這兩種馬來語在印尼的演變軌跡可追溯至群島的殖民者，而不是馬來人。不管是葡萄牙人、西班牙人、荷蘭人或是英國人，都成功地將他們的語言在群島上設定為通用語言。馬來語很強大，儘管它有各種不同版本，但它早已扎根於不同地區族群之間的互動裡，也或許因為如此而解釋了其多種版本的存在。馬來語並沒有嚴格的語法和用詞標準，它方便使用。當然這種「鬆散」在印尼的馬來語中經常出現，不時也造成了深刻的誤會。不管怎樣，馬來語的使用者長久以來似乎還是很樂於接受這種風險。

荷蘭人不同，他們想要建立系統¹。19世紀開始，他們便派遣「專家」在群島上收集和整理馬來語的用法，但主要在前荷蘭殖民政府東印度公司（Vereenigde Oost-indische Compagnie，縮寫VOC）駐紮的廖內島上進行。1653年 Joannes Roman 被委任制定一本馬來語文法的使用手冊。由於荷蘭人對語言的長期興趣，不足以為奇早在20世紀初荷蘭專家便整理出了「官方」版本的馬來語。當時它被學校當作教學語言，也被晉升為高級馬來語（High Malay）或皇室馬來語（Melayu Istana）。

這項舉動並沒有停止原先較為「鬆散」的馬來語版本的使用。恰恰相反，20世紀初許多印尼民族主義作家使用馬來語來傳達他們的抱負，藉此突破母語的限制流傳至更廣泛的民眾。這些馬來語有許多不同的名稱，普拉姆迪亞·阿南達·杜爾（Pramoedya Ananta Toer）稱之為「馬來通用語」（Melayu lingua franca），而白石隆（Takashi Shiraishi）在《動蕩的年代》（*Age of Pengerakan*）²裡稱之為「巴達維亞馬來語」（Batavian Malay）。然而，該運動所使用的語言也被稱

1 音樂舞蹈之外的詩歌和散文也用編年史的方式加以系統化。

2 白石隆（1987）把Pengerakan定義成「以報章和期刊、集會和開會、公會和罷工、組織和政黨、小說、音樂和話劇，作為「在20世紀第一季，特別是伊斯蘭同盟（Serakat Islam）在1912年崛起的時候，作為打擊『本地人』和在東印度群島上的荷蘭人的現象」。參與Pengerakan的人稱為「起義人」（Orang Pengerakan）。

為「低級馬來語」(Low Malay, Melayu Rendah)，這可追溯至第一位印尼編輯和出版商蒂爾托·阿迪·蘇里約(Raden Mas Tirto Adhi Soerjo)的作品中，他是最早使用巴達維亞馬來語書寫小說的印尼作家之一。

這兩種不同馬來語的使用在文學領域裡最為明顯。1906年，範赫塞茲總督(Governor General van Heutsz)在印尼史上稱為民族覺醒(Kebangkitan Nasional)的時期對媒體採取寬鬆政策。它適用於接受荷蘭教育的印尼人³闡述他們的民族主義理論。他們的發表不只侷限於報章，同時也以印刷媒體作為跳板以進入使用低級馬來語的流行文學內。這份迅速流傳的出版就是*Batjaan Liar*，它成為批判社會和統治者的平台。然後在1908年，荷蘭人成立了Balai Pustaka，一個流行讀物的委員會，以確保出版物的語言使用和政治正確性符合標準。到了1926年，在一次反殖民運動的失敗後，*Batjaan Liar*隨即被禁。許多*Batjaan Liar*的投稿者被放逐到巴布亞西部的迪古爾河上游(Boven Digul)。

族群，階級與國家

印尼早期的反殖民運動並不以族群(ethnicity)為基礎，而是階級(class)。19世紀末，大部分集中在爪哇島的西部地區農民，開始對荷蘭的莊主和地方代表進行抗議。到了20世紀初，勞工階級起義反抗工廠管理部門和有關公共行政單位。這些問題出自於對土地的壟斷和薪資的剝削，他們不是被理解為族群起義，而是因為不公義。這些起義的人視自己為人民(rakyat)、被統治者(orang terprentah)或被殖民者(orang terjajah)。

從壓迫中被解放的概念團結了民眾。有趣的是，即便在爪哇這個被認為是在20世紀印尼最穩固的傳統王室統治地，自由與人民的概念被結合產生了對民主的理念，這在四〇年代的獨立鬥爭中，對於共和國(Republic)——

3 荷蘭殖民政府自1901年來便提供大眾教育，作為其政治道德的一部分。

個強調民主的政體中便顯而易見。⁴ 因此從政治的角度出發，人民是備受壓迫各個群體的聯合，造就聯合的因素就是壓迫。這個理念是抽象的，沒有任何人民運動的領袖以特定的地方或族群作為參照。

這些領導人大部分在二〇年代還是青年，正是這些青年在1926年的反殖民運動失敗後，推進了印尼的民族主義建構工程。他們就是1928年發表「青年誓言」(Youth Pledge, Sumpah Pemuda)的印尼青年。來自群島各個地方的青年——蘇門答臘青年(Jong Sumatra)、爪哇青年(Jong Java)、西里伯斯青年(Jong Celebes)等齊聚在巴達維亞，他們宣誓要從「祖國、民族和語言」(tanah air, bangsa dan bahasa)的層面統一印尼，然而他們所使用的大部分語言是當時接受高等教育所普遍使用的荷蘭文。宣誓後，他們發現他們所使用的印尼語(Bahasa Indonesia)為官方馬來語(Official Malay)。這把我們帶回到印尼出現兩個不同分歧的馬來語，它們在二〇年代到四〇年代中葉爭取獨立的民族主義運動中帶來了嚴重的後果。但在討論那之前，必須先認清以馬來性(Malayness)建構政治工程在印尼是存在的。

在*Batjaan Liar*被禁之後，一些在印尼接受教育的中產階級以玩弄馬來身分認同的把戲來團結民眾。然而，這樣方式在青年宣誓以印尼民族(Bangsa Indonesia)統一之後便不了了之。一九四〇年代蘇門答臘部分地區發生社會革命，馬來人在印尼的「家園」對馬來人的統一也無動於衷。儘管如此，印尼獨立不久後的民族主義運動中，曾經出現以馬來性為號召，由一小部分年輕的蘇門答臘人發起，但它只侷限於某些地區。1965年，蘇門答臘的馬來王室後裔以武力對待爪哇背景農民的事件，亦無法對以涵蓋群島其他族群的馬來人統一做出貢獻，那是多個世紀被公認的歷史事實。而對於喪失馬來世界(Alam Melayu)的感嘆則在七〇年代不停上升，但該評論並沒有受到太多關注。馬來世界的主張可追溯到著名的革命先驅，蘇門答臘土著的陳馬

4 關於爪哇在四〇年代的獨立運動戰爭中的民主問題，可參考袞加拉寧柯拉特(Koentjaraningrat, 1984)。

六甲(Tan Malaka)⁵的著作裡。其規模之大與工程之複雜是部分讓馬來民族(Bangsa Melayu)沒有在印尼成為民族工程的原因之一。

在這裡必須指出的是，由陳馬六甲提出的以馬來人為號召的現代意識和伊斯蘭有關，但19世紀末在爪哇帶領農民起義的傳教士、宗教老師和巫師所採用的則是「伊斯蘭教的末世觀念讓穆斯林弟兄針對殖民者推翻殖民制度，〔成為〕激進的革命分子」的說法(Kartodirdjo, 1966: 24)不同，他們並沒有把宗教和馬來性置放在一起，那也許有可能把爪哇和蘇門答臘和其他地方的兄弟聯繫在一起，從而更有潛力的劃出泛馬來身分認同(Pan-Malay identity)的理由。顯然，在討論伊斯蘭的角色如何影響了印尼以馬來性建構的民族主義工程裡還有很大的敘述和爭論空間。但很明顯地，馬來性在規模或地位上都從未成為建構民族國家的政治認同。馬來族群並不是群島上的一個民族，至少在建構印尼現代民族工程中它不成立。

討論

為什麼馬來語作為通用語言，儘管被廣泛使用和其權威，卻沒有發展成印尼的國定語言？為什麼泛馬來運動沒有發展成馬來族群的民族認同？要回答這些問題，正是時候把印尼的國語(Bahasa)和民族(bangsa)這兩個分歧匯集在一起。從歷史上看，事情首先發生於1928年以「一個祖國，一個民族，和一種語言，印尼」統一的青年誓言。⁶該宣誓是第二屆全國青年大會的成果，它由來自群島各地的印度尼西亞學生協會(Perhimpunan Pelajar-Pelajar

5 參見Mrazek(1972)。

6 誓言的內容是「我們是印尼的兒女，只承認一個祖國印尼。我們是印尼的兒女，只承認一個民族印尼民族。我們是印尼的兒女，只尊重一個語言印尼語。」有趣的是，這段誓言是由Mohammad Yamin——一個擁有強烈馬來背景和文化取向的米南加保人(Minangkabau)所提出。1920年，他以古典馬來語書寫早期的作品，他的選集《家園》(*Tanah Air*)是第一本被出版的馬來現代詩詞。Yamin還把莎士比亞的《凱撒大帝》和羅賓德拉納特·泰戈爾(Rabindranath Tagore)的作品翻譯成印尼語。

Indonesia)所組成。

從高低級馬來語中便看出來，這種一致可被描述成國語和民族之間的衝突。1928年10月27至28日，齊聚於巴達維亞的青年是受過高等教育並且使用荷屬印度群島學術界裡普遍使用的語言：荷蘭語溝通。身為前抗爭運動(Pengerakan)的繼承人，似乎提出以低級馬來語為國語更符合邏輯。然而，這裡強調馬來語的使用不單純是溝通的媒介，它同時涉及了禮節的部分。選用馬來語等同於以禮貌和尊重進行溝通。問題不在於低級馬來語是否更平等，而是低級馬來語是沒有結構和沒有紀律的。那是一個尷尬的時刻，而唯一的出路就是讓這些青年選擇以高級馬來語作為印尼的國語。也許還有其他原因，但該選擇取決於高級馬來語是建立在研究和C. A. Ophuijsen在1901年出版的第一本印尼語拼字帖上。⁷

對於那些記得的人，根據蒂爾托·阿迪·蘇里約的說法，在Pergerakan中使用低級馬來語是出自於政治動機⁸——而高級馬來語的發展——特別是作為學校裡的教學語言和文學語言——是為防止不同意見在其他書籍和報章蔓延。然而在二〇年代，以Ngoko版本的爪哇語作為Pengerakan的語言也曾經短暫的使用在爪哇德維帕起義(Jawa Dwipa movement)中。因此當時高級馬來語也被青年領導者視為是選擇之一。

從二〇年代到1945年往後，這兩種馬來語被染上了民族主義的色彩，高級馬來語和低級馬來語都成為表達政治訴求的媒介，政治立場的衝突被Henri J. H. Alers (1956)形容為「紅色」和「綠色」的自由分界線一直延續到獨立以後。然而一路上，隨著更多努力的投入並修正拼音系統，印尼語不足以為奇的成為了民族主義的工程，而不是馬來語。Van Ophuijsen的拼音系統被《共和國拼音系統》(the Republican Spelling System)所取代，該版本在1947年當Soewandi擔任上印尼教育部長後亦被稱為Soewandi Spelling System。《共和國拼音系統》問世

7 這個版本的印尼語——或高級馬來語——相信一直被沿用直1947年，獨立的前兩年為止。

8 根據白石隆(1987: 132)，蒂爾托(Tirto)(特別在Medan Prijaji裡)提到：「[本地]統治者、貴族、知識分子、爪哇的貴族(prijaji)、當地商人和官員，還有其他屬地的商人，在荷屬東印度群島大家身為國家的孩子地位皆平等。」

後，*Ejaan Melindo* (1959)、*Ejaan Baru* (1967)、*Ejaan Yang Disempurnakan* (1972) 和最新的 *Ejaan Bahasa Indonesia* (2015) 也陸續出現。

雖然說以馬來語作為民族主義工程是配置於某一特定馬來族群的政治選擇，但必須承認的是以馬來民族作為民族主義工程的想法是被 *Pengerakan* 裡多元族群身分的混合和各種從科學角度去解釋其相關現象影響的。⁹ 當袞加拉寧柯拉特 (Koentjaraningrat) 書寫四〇年代爪哇村民對於成立共和國的嚮往時，他也回憶起他們不分族群背景，不管是巴塔克人 (Batak)、安文人 (Ambonese)、美娜多人 (Manadonese)，而收留這些爭取自由的勇士。馬來性並沒有被提及。¹⁰

坦白說，當時也有以特定馬來身分認同作為動員方式，特別是在蘇門答臘的運動時期。然而，這些動員是偶然性、小規模和零碎的。要從二〇年代末民族主義者的訴求中找出馬來性的痕跡也是可能的，但他們的中心思想還是以印度尼西亞為主。而在獨立後的民族主義運動中，也存在著一小部分由蘇門答臘的年輕人所發展的馬來性，特別在文學領域裡。要測探出強烈的馬來書寫傳統也不是不可能的，但它只侷限於廖內群島和部分蘇門答臘地區。再者，以馬來性作為政治工程的發展越來越被族群化。在新秩序時代 (New Order)，馬來性和馬來身分認同被直接指向馬來族群。例如，馬來文化習俗管委會 (Majelis Adat Budaya Melayu) 和馬來人文化習俗理事會 (Melayu Council of Cultural Customs) 的成立，其範圍並不包括整個印尼。這樣的平台是很難把遍布整個群島的人民團結成為一個族群的。

9 有趣的是，社會科學研究從五〇年代的「民族」(bangsa) 轉移到七〇年代的「族群」(sukubangsa)。這項轉變的部分原因是新秩序 (New Order) 民族主義工程重新組裝「民族」這詞，成為不同族群的總和 (a composition of sukubangsa)。sukubangsa 這詞由印尼人類學家翻譯成族群，但字面意思其實是「民族的各個部分」(parts of bangsa)。然而 sukubangsa 的意識形態建構並不順利，直到今天仍有就當中問題的爭議，特別在印尼人類學家當中。

10 再次我們必須謹記，低級馬來語的統一功能，在「運動的語言」時期是被荷蘭人以「荷蘭人的眼裡可以讀出印尼人的民族情緒」所審視的，而語言作為意識形態鬥爭的競技場是完全被正統國家歷史所忽視的 (Shiraishi, 1987: 130)。沿著這條思路，印尼語可說是推崇成為統一印尼又不必過於擔心其帶來後果的原因。

為什麼親泛馬來運動的人沒有成為馬來民族，也許回答這問題的最佳答案是把重心放在「民族」(bangsa)的意思上。在印尼，民族的概念在Pengerakan時代期便成形，人民的團結是建基於被統治和被殖民之上。他們也許在街上或運動期間以馬來語交談，但真正把他們連帶在一起的不是馬來性。鼓吹馬來身分認同最終導致馬來人被族群化而不是民族化。¹¹ 以印尼民族(Bangsa Indonesia)主導的民族主義工程向來鼓吹以建構一個跨民族的共同身分認同為方向，它涵蓋亞齊中部的高原和努沙登加拉的島嶼等各個不同的地方，侷限了只深耕於某特定區域的政治認同。

把國語(Bahasa)和民族(Bangsa)放在一起，可以肯定的是在被考量成為統一印尼民族主義的工程時，馬來語從歷史上來看是一個存在許多問題的語言，而從族群的角度出發它又受限於區域性和其獨特性。此外，亦是從歷史的角度來說，兩種不同發展方向的馬來語其實是分化印尼民族的因素之一，而某些對馬來身分認同的堅持和高低級馬來語的分化也進一步族群化了馬來族群。

結論

這篇文章討論了「馬來性」在印尼的核心問題：為什麼馬來語和馬來性並沒有在群島成為全民性。要更容易理解該問題就必須轉過頭：為什麼群島沒有被族群化成為馬來民族？國語和民族這兩個歷史軌跡證明了在印尼，民族主義工程遠遠超越了泛馬來的民族工程。因此，兩者不可以平等的方式對馬來亞的民族主義工程進行比較。誠然，這不是新的論述。但從追溯馬來亞和印尼之間的政治與歷史思想的連結與斷裂中，這篇文章帶出了關於這兩個國家的馬來連結，以做比較。本文的最後一部分旨在回答以下三組相關問題。

首先，是關於印尼語和馬來語作為民族主義建構工程。除了較早的比

11 從馬來文化習俗管委會的網頁 melayuonline.com 中可看見它強調世界各大馬來人的存在，還包括馬來社群在群島內外的目錄，最遠達至沙地阿拉伯和美國。

較，值得注意的是印尼語和馬來語的拼音系統發展其實是通過兩個國家的相關委員會共同討論和共享資訊的。有趣的是，這兩個委員會一直到七〇年代才出現分歧。顯然，其他因素發揮了作用，這兩個國家不同的民族教育方向採取了怎麼樣的角色？其二，關於伊斯蘭與馬來性之間的連結。不管在馬來亞或印尼，馬來族群和伊斯蘭掛鉤是普通不過的事，這當中又藏著一段關於半島和群島闡述伊斯蘭教義的久遠歷史，了解其不同軌跡之間的分別是有必要的，因為在印尼和馬來亞我們都缺乏對「馬來伊斯蘭」更好的定義。為何伊斯蘭在印尼被族群化(ethnicized)，在馬來亞則被民族化(nationalized)？是什麼讓印尼的穆斯林和馬來亞的穆斯林學者在發展各自國家的伊斯蘭思想時相互對照？

第三組問題與親屬關係有關。很多印尼的馬來人移民到馬來亞，當中有許多人還與他們在群島的家人保持聯繫，他們在馬來亞所經歷馬來性如何影響了印尼的馬來性發展是有趣的。那是一種嘗試跳脫比較而發展出的共識(common understanding)？還是以王室家族為主導的聯繫馬來亞－印尼馬來人之間的公共意識(public awareness)？如果是，如何解釋？

在印尼要了解國家的演變就必須先了解它的馬來問題，和它相對於馬來亞的關係。然而，如果從殖民者的分類來看，西方世界對於語言和國家的概念，在印尼建構國家的前提下卻變得毫不相關。因此在橫跨印尼和馬來亞在歷史和政治思維上的連結與斷裂是，掌握國語和民族的新方法是必要的。對上述問題的進一步研究將有可能推進這個方法論的發展。

黎剎與馬來性分析的反思

馬來性(Malayness, ke-Melayuan)的直觀理解就是作為馬來人的存在狀態。存在狀態作為被分析的客體，它的本質是游移不定的。然而，認識論和社會學據稱都能給予馬來性反映和更具體的界定。許多人也很快就認定這是理所當然，例如有說法指「馬來族群」(Melayu ethnicity)在公元前7世紀便已存在(Andaya, 2001: 316)。幾個世紀以來，如Melayu、Malayu、Malayos、Malayan或Malay這樣的概念，被各種團體以自己的方便或目的所使用，想必這些術語原本的意思也被配對理解。安東尼·米爾納(Anthony Milner)(2008: xi)觀察到「作為『馬來人』在不同的地方、不同的時期，可意味不同的東西」。他的書《馬來人》(*The Malay*, 2008)以外來人及那些自稱為馬來人的角度，提供一個就「作為馬來人」這概念的全面和深入的歷史話語分析。

與馬來性相關的各種概念的流動性隨時間鞏固其概念的邊界。這個過程可以追溯到19世紀殖民主義的全盛時期，其中，藉著「種族」(race)思想的鞏固，以及歐洲正式承認馬來人是一個獨立的種族類別(Hirschman, 1986)。其他重要因素還包括在殖民時期馬來亞湧入來自中國和印度的移民勞工，以及不鼓勵種族互聯交往的英國殖民地措施和政策。官僚化與系統化的知識藉不同的「考察方式」(investigative modalities)提供舉證，如測量、人口普查、博物館和研究學科都有發揮作用(Hirschman, 1986: 348-351; Shamsul, 2001: 358-60)。但那仍然處於流動但漸趨成形的族群(ethnic)或種族(racial)的分類，在殖民時期的馬來亞並沒有立即出現問題。然而，在第二次世界大戰之後，早在幾個年代前便已出現的競爭性意向民族(competing nations-of-intent)

(Sani, 2008; Shamsul, 1998)開始在不同的族群裡出現日益緊張的關係，特別是馬來人和華人之間。戰後政治秩序所帶來更寬鬆的政治自主權，如前所示也被證明是重要的原因之一。例如，馬來社群反對在1946年成立馬來亞聯盟(Malayan Union)，以及隨後在1948的馬來亞聯邦(Federation of Malaya)，因為他們看見了馬來族群共同利益的勝利，是以犧牲其他族群為代價(Ariffin Omar, 1993; Milner, 1995)。1957年憲法更把馬來人供奉為「馬來人至上」(supremacy of the Malays, ketuanan melayu, 參考Article 153)。它也正式將馬來人定義為說馬來語的穆斯林，並遵守馬來傳統習俗(adat)的生活方式(Article 160)。這個平台是為了牢固馬來性和馬來人的概念，而由於1969年5月發生的騷亂，這一進程被加速。當中從1971年開始實施的新經濟政策(New Economic Policy, 縮寫NEP)便體現出討好親馬來族群的行動。到了九〇年代它由國家發展政策(National Development Policy, 縮寫NDP)所延續。隨著以法律措施禁止公開討論有關馬來性的相關議題，這些政策為馬來西亞霸權形式的出現和復歸提供了堅實的基礎材料。然而，該過程的辯證過程產生反饋力量，並滋養就這種僵化定義的質疑(Shamsul, 1999; Husin Ali, 1981)。最近，批判聲音的強度和數量似乎與維持或加劇這霸權的投入工作成正比。

過去幾十年，出版了不同就馬來性問題化的認真作品(例如, Andaya, 2004, 2008; Barnard, 2004; Husin Ali, 1981; Kahn, 2006; Lian, 2001; Mohamad and Aljunied, 2011; Milner, 2008; Nagata, 1974; Reid, 2004, 2010; Shamsul, 1996, 2001)。但這些作品大部分對菲律賓馬來性的主張都採取冷漠或輕視的態度。以該主題寫作的菲律賓和馬來西亞學者，即使對該概念表示同情卻異常地淡化和待以冷漠的態度。這些人及其影響，像在房間裡出現的大象，當中包括非穆斯林的扶西·黎剎(Jose Rizal)，以至他比處於「心臟地帶」(heartland)的馬來人，更早就洞察到馬來性作為民族身分建構的要素但卻被忽視。藉著排除菲律賓和其他可能案例，而專注於研究「馬來世界本土」(Malay World “proper”)的主流途徑，這無意間縮小了馬來性的發展可能及可被嚴格審議的範圍。如同我在其他地方(Curaming, 2011)所爭辯的，環繞著這些狹隘的可能性，其所帶來意想不到的結果是源自許多不知情的支持，通過借用這些出色學者對於

馬來西亞的種族或族群政治，強化了狹隘與主導式的馬來性概念化的過程。

就菲律賓對馬來性的學術討論被忽視的情況可能出自數個原因。首先，基督教是菲律賓的主要宗教，而馬來人和馬來性的主導思想則將伊斯蘭教定為核心特色之一。在這個想法中，馬來西亞、印尼、汶萊和新加坡的人只能就馬來「種族」親和力的主張感嘆、懷疑或戲謔，這在受過教育的菲律賓人中亦為常見。其次，區域研究長期因各自的民族邊界而被分隔開來。例如對馬來性感興趣的馬來西亞和印尼的專家很少與菲律賓的專家溝通，反之亦然。他們可能不了解對方的工作，特別是如果這些作品是以他們不能實際掌握的方言書寫，而他們可能對相關工作的沒有認識。不同於自己專長的國家的熟悉程度也可能妨礙馬來性不同層次的理解，就正如菲律賓所發現的那樣。第三，一些學者對菲律賓馬來性似乎具有一種潛在的焦慮，因為把它納入分析將使原本繁複的進展更進一步複雜化。如米爾納(Milner, 2008: 8)所表示，這可能會稀釋馬來人或馬來性的概念性效能(*conceptual efficacy*)和作為分析類別的準確性。

本文試圖重訪扶西·黎剎就馬來人和馬來性的相關想法。它旨在提取對於重新思考正在進行的馬來性辯論的參考或條件，都可能有價值的影響和見解。我認為這些參考需要被重新考慮，因為它們有可能扼殺了最善意的學術努力，以至動搖他們試圖打破的族群政治的基礎。雖然菲律賓的民族主義工程在過去超過一個世紀被套進過分嚴格的模具裡，以及作為和馬來中心主義和在馬來西亞醞釀的文明論述做比較，在這迅速變化的脈絡下，依然非常有關聯的就是黎剎的人文主義和世界觀。本文旨在解決的根本問題是：如果我們納入了菲律賓版本的馬來性，特別是針對黎剎的思想，將會對整體的馬來性辯論帶來什麼不同？為了能更全面討論，我首先將回顧關鍵出版物如何處理菲律賓的馬來性。

菲律賓的馬來性：一個回顧

菲律賓人是馬來人的概念一直在菲律賓被廣泛接受。這部分歸功於西班牙

牙殖民時期的研究遺緒很大程度視菲律賓人為馬來人。例如，早期的西班牙記者如安東尼奧·德·莫爾加(Antonio de Morga, [1609] 1890)、佩德羅·奇里諾(Pedro Chirino, [1604] 1969)、加斯帕德·聖·阿古斯丁(Gaspar de San Agustin, [1698] 1998)、約瓦·馬丁內斯·德祖尼加(Joaquin Martinez de Zuniga, [1803] 1966)和許多其他人長期以來一直指出，indiosⁱ與南方鄰國「種族」的親近關係，並將其統稱為Malayos(參見Salazar, 1998)。18世紀八〇年代，諸如扶西·黎剎(1861-1896)、伊莎貝洛·德洛斯雷耶斯(Isabelo de los Reyes)(1864-1938)、佩德羅·帕特諾(Pedro Paterno, 1857-1911)和特立尼達帕爾多·德·塔韋拉(Trinidad Pardo de Tavera, 1857-1925)等知識分子，在圈內積極尋求菲律賓人對於「馬來種族」經過辯論和宣傳其所設想的親屬關係。他們與西班牙評論家的論戰隨後被自己的「文明衝突」所困(Mojares, 2006; Quibuyen, 1999)。此外，自20世紀初以來，美國人開展的公共教育教育了大批菲律賓人，說他們是從一連串的「移民潮」的後裔，最近的一批便是馬來人。馬來人被認為是更先進文明的提供者(Jocano, 1965)。儘管初期已有一些觀察家對這種說法提出懷疑(例如，Jocano, 1965, 1975; Scott, 1968, 1992)，這仍然存在於歷史教科書中，直到至少2000年(Curaming, 2001)。難怪在受過教育的菲律賓人中，身為馬來人的身分標示都很理所當然。關於菲律賓馬來性在嚴肅的學術討論方面，沒有人的貢獻能超越宙斯·薩拉薩爾(Zeus Salazar)。他是巴黎索邦大學(University of Paris Sorbonne)民族學博士，就馬來性的相關作品可以追溯到20世紀七〇年代，甚至更早(Salazar, 1974, 1983, 1998)。

在九〇年代醞釀「亞洲價值觀」爭辯的背景下，和1996年菲律賓革命和黎剎的殉難邁入一百週年之際，在1995年舉行了一次關於黎剎的國際研討會。在該會議上，黎剎被譽為馬來英雄(pahlawan Melayu)。有趣的是，安華·依布拉欣(Anwar Ibrahim)在開幕詞中稱黎剎不僅僅是「第一菲律賓人」，而是「第一馬來人」(Ibrahim, 1995)。其他馬來西亞知識分子如伊斯梅爾·侯賽因(Ismail Hussein)亦持有相同觀點，宣稱菲律賓民族是第一個意識到他們是馬來人的民

i 譯註：西班牙人最初對菲律賓土著的稱呼。

族 (Ismail Hussein, 1998; Ismail Hussein, Hashim Wan Teh and Mohamad Ghazali Shafie, 1997)。在 Syed Hussein Alatas (1977a, 1977b) 和 Shaharuddin Maaruf (1984) 的著名作品中，黎剎和其他菲律賓人與馬來人一同並置討論。在 1997 年印尼雅加達的另一次關於黎剎的國際會議上，黎剎作為一個「馬來英雄」的身分，以及他與菲律賓、印尼和馬來西亞人民中的同一民族根源 (serumpun) 都得到重申。

關於馬來性較為人所知的作品似乎對這些宣稱表示懷疑。例如，在《馬來性的論辯：跨越邊界的馬來人身分》(*Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*, Barnard, 2004) 一書中，菲律賓明顯缺席，儘管書的標題是「跨越邊界」探討馬來性。這書裡馬來世界的地圖把菲律賓排除在蘇祿海、棉蘭老島和巴拉望南部之外 (Barnard, 2004: vii)。在《同一棵樹的葉子》(*Leaves of the Same Tree*, Andaya 2008) 中，筆者將菲律賓位放於「馬來海域」(Sea of Melayu) 之外，而以安達亞 (Andaya) 的估計，這涵蓋「從印度南部和斯里蘭卡到孟加拉灣、蘇門答臘島、馬六甲海峽、馬來半島、暹羅灣、南中國海、湄公河下游和越南中部」(22)，但卻不包括蘇祿海和巴拉望南部的尖端 (23)。

在《馬來人》(*The Malays*, Milner, 2008) 中，菲律賓被排除得更絕對。在仔細注意到馬來世界更廣泛的地理範圍之後，作者以反證據駁回他們。在他看來，由於「人們有時會改變主意」，指的是馬來性的焦點從馬菲印 (Maphilindo)ⁱⁱ 轉移到東盟，菲律賓的馬來性這概念是有問題的 (2)。在米爾納看來，由於涉及明顯的政治項目，如馬菲印，菲律賓馬來性的真確性和可信度已被剝奪。

在國際知名學者撰寫的作品中，就菲律賓馬來性進行最廣泛處理之一可能是《帝國煉金術》(*Imperial Alchemy*, Reid, 2010)，作者就此寫了幾頁。儘管其範圍廣泛，雷德 (Reid) 最終把整個概念視為膚淺和偶然。他忽視了幾個世紀以來西班牙殖民的學術工作如何將菲律賓人與他們的「南部鄰國」聯合起來，並稱之為「Malayos」。他還淡化了黎剎和其他政治文宣者所產生的成效，

ii 譯註：曾被建議作為由馬來西亞、菲律賓和印尼三國組成的一個非政治聯盟。

這些政治文宣者將馬來性視為菲律賓身分的一部分。但雷德似乎表示，這是一個歷史上的偶然事件，黎剎認識布魯門特里特(Blumentritt)，那個「說服」黎剎說他是一個「馬來他加祿人」(Tagalog Malay)。他認為這個想法被黎剎「神聖化」，並由阿波羅里奧·馬比尼(Apolinario Mabini)進一步詳細闡明，流傳到年輕一代(Reid, 2010: 99)。在這形成過程中，這概念在沒有布魯門特里特和黎剎的情況下，不會有所發展和傳播。對於菲律賓人親近於馬來人這根深蒂固的概念，這一說法是非常令人疑問的。

卡恩·祖兒(Joel Kahn)的書《其他馬來人》(*Other Malays*, 2006)在否定或淡化菲律賓馬來性這主張的背景下脫穎而出。這本書沒有明確地說明菲律賓的馬來性。然而，通過制定一個明確說明「其他馬來人」和「來自世界各地的馬來性」(cosmopolitan Malay-ness)(Kahn, 2006: xxiii)的概念框架，可以包容所有可能形式的馬來性，包括在菲律賓的馬來性的方式也得以出現。作者認為這樣做可能是必要的，以重構馬來性的替代性論述，這些論述更為久遠，但他們被埋葬在殖民地和後殖民的馬來亞／馬來西亞人的種族或族群政治的重量之下。他認為，這可能有助於解決長期以來，馬來人至上(ketuanan Melayu)的概念或實踐及其意識形態基礎(Kahn, 2006: 21)。

瑪芝娜·默哈末(Maznah Mohamad)和賽義德·穆罕默德·海倫迪·阿勒尼(Symed Mohd Khairudin Aljunied)合編的《馬來人：馬來性的政治、詩學與悖論》(*Melayu: The Politics, Poetics and Paradoxes of Malayness*)是目前就馬來性提供了最多樣和具國際視野的方向。它包括講述Orang Asliⁱⁱⁱ、在廖內(Riau)和新加坡的馬來人，以及一篇較長篇幅講述菲律賓的章節(Curaming, 2011)，而本文的一些部分亦根據它而延伸闡釋。本卷旨在通過賦予邊緣群體權利和馬來人在歷史上和當下的經驗更多的關注，以填補馬來性研究的空白。

把馬來性問題化的學術工作至少隱含一種就「馬來人至上」的批評。巴納德(Barnard, 2004)、米爾納(Milner, 2008)和維克斯(Vickers, 1997)等作品，相對其他，都反映了拒絕為馬來文化身分定型，因這正是支撐馬來西亞的親

iii 譯註：馬來語，意為馬來半島上的土著。

馬來族群政治。他們總是強調身分的偶然性、變異性和可被建構性。儘管承認這流動性，馬來性的霸權定義以伊斯蘭教、馬來語和馬來文化為標記，這已經大大地限制分析的可能。除了規定「masuk Melayu」（成為馬來人，吸收或擁抱馬來性），從而允許迄今為止在沙巴、砂拉越、汶萊、新加坡和馬來半島的非馬來人被馬來人社區吸收並接受學術分析界定以認證其霸權定義。鑑於地域範圍的侷限——馬來世界的「正當」——即馬來性的傳統標記是超群的，讓學者們難以接納馬來性的替代、國際化的想像。這種情況使得馬來性被普遍化及誤認為是一種自然而然的特定形式，與所有其他形式的馬來性相比之下都是蒼白的，因此應被忽視。

為了說明這情況，安東尼·米爾納在他的書《馬來人》中已經書寫了超過兩百頁，說明具有游移及具多樣性的馬來性是一個「變動中的想法」（2008: 17）。然而，在這本書的結尾，他得出結論是，儘管當中的流動性，馬來人作為一個類別遠遠不是一個空洞的能指（230, 238）。以他所言，雖然「我們不能說出一個連貫和穩定的『馬來本質』（Malay essence），但這仍然是「馬來性的參考點」，它們是「與現代『馬來人』」對話的思想遺產的元素（和樣式）」（241）。他在這些參考點中包括禮貌、個人榮譽和「自上而下的意識形態領導」。由於這些特質在馬來世界「正當」的具體歷史背景下得到了明確的發展，人們只能疑問，如果超越這些特徵都不重要的地理限制，情況又會如何？比如在馬來性有不同主要特徵的菲律賓？關鍵是，藉著鎖定一些「參考點」這想法，已破除米爾納的邏輯分析，否則這種邏輯就不符合本質主義的取向。即使他不願意，最終他支持了中性化及穩固化馬來性的主導形式，儘管在他的書開始時那是他尋求反駁的地方。

我認為，這項任務是為了「地方化」（provincialize）（Chakrabarty, 2000）馬來性的觀念，以證明各種歷史背景產生了不同類型的馬來性。這樣作為許多已經被認定的馬來西亞馬來性的自然主導形式被破除。通過強調菲律賓的情況，學者對馬來至上的支持，如喬爾·卡恩（Joel Kahn, 2006）所追求，可以同時解除和克服或中和及作為替代性路徑以打開復歸更久遠及更世界性的作為馬來人的概念。而這概念卻受到在過去七十年的政治發展伴隨馬來西亞霸

權的興起所壓制。如假設這樣做可以推翻政治秩序從而有利於更具包容性的公民意識，這是愚蠢的，但至少可以避免善意，「進步」的學者，從無意中支持他們旨在批評的惡性政治。通過考慮菲律賓的情況，本文回應了喬爾·卡恩在「其他馬來人」一書中的要求，以恢復馬來性的世界性取向，即從他描述為「超級混雜」(peranakan par excellence)(馬來文peranakan的意思是混雜)。通過重新研究黎剎的相關觀點，本文期望為恢復這種世界主義形式而做出貢獻。

黎剎的馬來性

扶西·黎剎在1861年出生於離馬尼拉南部五十公里的一個省鎮。他父母的血統可追溯至中國人、日本人、西班牙人和原住民(Craig, 1913: 24-63)。他的家庭是一個擁有相當大片土地的多米尼加修士的租客，是在西班牙統治菲律賓的時期起了決定性作用的傳教組織之一。他成長於菲律賓向世界貿易打開門戶的時期，他的家人就是這些不間斷商業「革命」中的受益者之一(Guerrero, 1974: 18-36)。他的雙親都在馬尼拉接受高等教育。他們在殖民經濟裡的角色帶來了無窮的經濟條件，以致他們在當時也給予孩子們接受好教育的機會。黎剎不但被送入馬尼拉顯著的高等學府，他還有機會到歐洲不同的國家留學，以致後來對他的人生產生了深切的影響(Rizal, 1918: 13-48)。

黎剎也許在任何程度上都可被稱為一個出色的人。他廣泛的興趣和處理事情實踐性和知識性的技術都成為典範(Coates, 1968)。他不只是一名專科醫生(眼科醫生)和一名有成就的作家(詩歌、文章、小說)，他同時也是一名雕塑家、畫家、科學家、運動員、調查員、工程師、農學專家、城市規畫師，更通曉多國語言並懂得操作上十種不同語言的語言學家，其中包括馬來語。他也許可被當作一名典型的「文藝復興人」(renaissance man)(G. Zaide and S. Zaide, 1999)。沉浸在啟蒙時期平等、自由和手足情誼的理想當中，他被證實為一名固執的批評家，不只限於對西班牙統治的弊病，還包括了他對菲律賓同僚的過失。他是宣傳運動(Propaganda Movement)的主要人物之一，該運動

希望透過告知在西班牙的當權者19世紀末在其殖民地的巨大問題，以爭取政治重振為補救的運動。跟隨其他宣傳分子，黎剎生產了認真的歷史作品、新聞報導和文學作品，以中和或反對西班牙作家對於菲律賓人的貶義和錯誤看法(參見Rizal, 1976)。在這些運動風潮的背景下，黎剎對於馬來性的興趣必須被了解。理性主義、人文主義和世界主義在他的寫作中出現，包括早期菲律賓身分認同中與馬來元素相關的問題。西班牙當權者認為他的寫作顛覆了原有的政治秩序，認為黎剎也涉及1896年開始的革命，因此把他處死。

就此而言，菲律賓的馬來性被菲律賓國內外的學術圈認真看待，趨勢認為黎剎的觀點可視為一個既方便又充分代表與他同輩學者的觀點。安東尼·里德(Anthony Reid)在他的書《帝國煉金術》(*Imperial Alchemy*, 2010)便非常清楚地證明了這種趨勢，如他把菲律賓馬來性的概念歸咎於布魯門特里德和黎剎的連繫(Blumentritt-Rizal connection)。這樣一來便忽視了那些與黎剎同輩的學者在他們誕生之前便存在的傳統說法和廣為流傳的思想的載體。另外，像伊莎貝洛·德洛斯·雷耶斯(Isabelo de los Reyes)、帕爾多·德·塔韋拉(Pardo de Tavera)和佩德羅·帕特諾(Pedro Paterno)這樣的宣傳分子(Propagandists)——我應該聲明他們幾乎不受布魯門特里德的影響——只是偶爾在提出對馬來性的看法時與黎剎持有不相同的意見。在菲律賓人作為馬來人這件事上，黎剎並沒有壟斷該思想，他的想法也不全然代表了與他同代其他學者提出的不同意見。雷希爾·莫哈雷斯(Resil Mojares)的《民族之腦》(*The Brains of the Nation*, 2006)便深入的探討了佩德羅·派日諾、伊莎貝洛·德洛斯雷耶斯和德·塔韋拉的背景和作品，為該事件提供了豐富的見解。顯然這本書蓄意挑動宣傳分子¹對親馬來「種族」對抗西班牙殖民統治的主張。這場鬥智的其中一項領域就是關於菲律賓人的「文明」起源。要注意，就西班牙人而言，菲律賓在他們來之前文明是不存在的。要對抗這種不利觀點，菲律賓人聲稱與馬來「種族」(raza)的親近性便發揮了重要的作用。如黎剎可輕

1 宣傳(propaganda)或宣傳者(propagandist)在19世紀的西班牙和菲律賓被使用於形容中立的通知或進行通知的人，並不如今時帶有貶義的誤導或扭曲意思。

易地把爪哇和摩鹿加群島的菲律賓人和馬來人(los Malayos)匯集起來：

菲律賓種族就像其他馬來人一樣，絕不屈服於外來者，如同澳大利亞的原住民、玻里尼西亞人和新大陸的印地安人。儘管菲律賓曾捲入多次戰爭，儘管瘟疫週期性的來襲，他們的數量還是增加了三倍，就像爪哇和摩鹿加群島的馬來人一樣。(Rizal, 1976: 154)

1889年黎剎在探訪巴黎的環球博覽會時，他看見荷蘭東印度公司的展示品。在一封寫給他家人的信中，他形容他的所見：

那是一個爪哇小鎮，有著那裡的小餐廳、戲劇、舞蹈、音樂等等。這些人和我們的種族一樣，我們幾乎可以明白對方：他們說的是馬來語，而我說他加祿語。(Rizal, 1976: 366)(強調黑體為原作者所加)

黎剎經常使用馬來菲律賓人(Malayan Filipinos / los malayos filipino)一詞。在一篇首次於1890年出版的著名文章裡，他在《菲律賓人的懶散》(*The Indolence of the Filipinos*)中指出「在歐洲人來之前，馬來菲律賓人已活躍與當地和鄰國的貿易活動中」(Rizal, 1976: 116)。在另一篇有名的文章〈菲律賓的一個世紀〉(*The Philippines a Century Hence*)中他觀察到「『馬來菲律賓人』在一個願望或虛榮的祭壇上，不管是宗教的還是科學的，都犧牲了一切自由、舒適、福利、名聲……」(Rizal, 1976)。本來菲律賓人(Filipino)一詞是用於形容在菲律賓出世的西班牙人。當時土著被稱為indios。黎剎是在其中把在菲律賓生活的人稱為「菲律賓人」(Filipino)的人，而「馬來人」(Malay或Malayan)則是用於區分華人和西班牙混血後裔，如馬來他加祿人(Malay-Tagalog)或馬來菲律賓人(Malayan Filipinos)。這在他對宣傳分子同伴中的看法分得很清楚，「西班牙人的混血後裔，一半華人的血統，還有馬來血統」；但黎剎馬上指出「我們都稱自己為菲律賓人」(Rizal, 1961a: 72)。在另一封寫給布魯門特里德以推薦菲律賓協會(the association of Philippinists)董事會成員的信中，黎

剎自我介紹為「馬來他加祿人」(Malayan-Tagalog 或 Malay-Tagalog)，而他把安東尼奧馬·瑞度(Antonio Ma·Regido)標示為「菲律賓混血兒」(Mestizo Filipino 或 Spanish Filipino)(Rizal, 1961a: 229)。

黎剎經常使用馬來人(Malay 或 Malayan)來形容菲律賓人(或那些被稱為 indios 的土著，在 Filipino 還被用作稱呼菲律賓出世的西班牙人時)，這樣的做法根據紀錄顯示，自 16 世紀末開始便成為常規。²例如，在 1589 年胡安·德普拉森西亞(Juan de Plasencia)把「他加祿人」(Tagalog)分類列入「馬來民族」(Malay nations)的一部分(de Plasencia, 1903: 174)。黎剎的做法表明，作為馬來人在早期的菲律賓身分認同中便成為理所當然的標示。而他的用法把他稱為「南邊的馬來人」(Malayans of the south)的棉蘭老島(Mindanao)穆斯林和「屬於他們的(馬來)種族」的「菲律賓基督徒」(Christian Filipino)都含蓄地包含在內(Rizal, [1890] 1976: 121)。這意味著在黎剎的觀點中，馬來性是用來統一超越宗教根深蒂固分化出的基督徒和穆斯林人口(Rizal, 2004)。鑑於馬來性的主流分析中把馬來性和伊斯蘭的連結僵化，黎剎以不強調宗教的文明或族群方法，作為提供歷史化和重新思考該連結的一個機會。

如同其他宣傳分子，黎剎也有強調馬來人正面特徵的趨向。這個持續的趨向出自於需要把馬來性作為他們對付西班牙批評所謂「文明的衝突」(clash of civilizations)的火藥。如西班牙人來到群島之前原本活躍的貿易活動就歸功於馬來人。他讚賞他們的勇敢和應對能力，儘管在幾個世紀以來被殖民者壓迫而不「被摧殘」(brutalized)(Rizal, [1890] 1976: 153)。黎剎認為「菲律賓種族，如同馬來人，不會屈服於外國人」(Rizal, [1890] 1976: 154)。雖然歐洲殖民者帶來的新的疾病和他們須承受的壓迫，但「馬來菲律賓人」不只像「馬來人」那樣存活了下來，他們更越來越堅毅(Rizal, [1890] 1976: 153)。與此同時，黎剎卻對「南部馬來人的海盜襲擊」和「獨立的馬來人就他們惡名昭彰的暴行和謀殺」沒有任何提及(Rizal, [1890] 1976: 121)。他也聲稱「對於賭博

2 例如，普拉森西亞神父在 1589 年的寫作裡，把「他加祿語」歸類為「馬來民族」(de Plasencia, 1903: 174)。

的熱情在冒險和興奮的種族中是天生的，而馬來種族就是其中之一」(Rizal, 1976: 129)。除此之外，他也讚嘆馬來人之間情感的細膩。他說到：

一般來說東方人有著卓越的敏感性，尤其是馬來人；他們之中有著一種良好的感覺……但是若他所愛受到輕微傷害，他將忘卻所有犧牲而不會忘記所有他曾受到的冒犯。(Rizal, [1890] 1976: 149)

看來，對於黎剎來說，強調菲律賓人假定的馬來特性和菲律賓人的馬來根源似乎是有益的，他沒有吝嗇去抓緊機會。然而，與此同時，他對馬來人不好的一面卻無法掌握。這樣相對呆板或實用的態度對待身分認同是相當普遍的事，而黎剎似乎就是堅持如此的人之一。根據觀察者對身分性質的不同立場，黎剎的觀點或被指責、被忽視或被有理化。

儘管菲律賓人與馬來人的親屬關係被重複確認，黎剎並沒有將它視為信仰之物。他原本計畫進一步追問在他腦海裡的問題。他購買和收集 Marsden、Crawford、Pichering、Newbold、O'Riley、Low、Anderson、Moor、Humboldt、Valentyn、Muller、van der Funk、Brandel、Logan、Zellinger、Buschmann、Dalton、d'Urville、Hoerenbout、Hersburgh、Bopp、de Barros、Raffles、Hageman、Tlembro、Schamarda、W. Earl 的作品。其實如果黎剎把這些著作都看過，那簡直令人太印象深刻。這說明了他對該領域的興趣程度。

不管事實上他加祿人是否從馬來人中發展出來，該想法在當時是被廣泛接受的，直至現在還是讓黎剎不解。在讀過類似荷倫布(Humboldt)這樣的學者的作品後，黎剎知道馬來人在語言方面是比他加祿人的語言來得簡單。這不禁讓他懷疑比較簡單的是否有機會成為比較複雜的源頭。在1896年西班牙當權者裁決他的幾個月前，黎剎寫信給布魯門特里德說他希望「把自己沉浸在馬來人之中，為了馬來人就是他加祿人之根源的是非對錯畫上句號」(Rizal, 1961b: 524)。

在閱讀威廉·馬斯登(William Marsden)的《蘇門答臘的歷史》(*History of Sumantra*)之後，黎剎也對「蘇門答臘人和菲律賓人傳統習俗中的共同點」做

出思考。他說他：

得不到菲律賓人源自於蘇門答臘的總結。這兩種人的相似處不一定代表他是另一者的父親。他們可以是同一死者的孩子，而正因為如此我相信要決定我們源自這裡或那裡，在還沒全面了解與我們相關的歷史、語言和宗教前是困難的。我相信這要花上一個能幹的人將近一輩子的時間才足以找到馬來種族的源頭。(Rizal, 1961b: 350)

黎剎觀察到「馬來人不應該被認為是緣起或典型的種族。(他們)接觸過太多國外和強大的條件以致他們的傳統和屬性都被影響了」(Rizal, 1961b: 350)。這樣的宣稱似乎警告了那些想把馬來人視作自然類別(natural category)的人。顯然這在當時是黎剎同輩人中的一種趨勢。有趣的是，它預示了至今依然存在的對於馬來性的爭論。在嘗試把馬來人和馬來性的概念本質化和具體化的爭論中出現了具爭議性的論述。

黎剎不幸英年早逝，在他對馬來語言、文化和身分認同深厚興趣達到高峰之前。如果他的命運能改變而活得更久一些，他很可能對這個問題發展出更完整的理解。以上所提及的都是關於黎剎對於學習的熱情，和對他所學會的事抱持批判方法和健康的懷疑態度。這些似乎是捕捉政治身分認同必要的性格，就如同馬來性。

除了批判的方法，世界主義也成為黎剎願景中的基石。順便一提，他也就喬爾·卡恩呼籲恢復「世界主義的馬來性」(cosmopolitan Malay-ness)中提供了支持(2006: xxi)。根據卡恩，在馬來西亞的惡性種族或以種族主導的政治，這也許可以成為其中一個路徑。卡恩以「世界主義的馬來性」指出幾個世紀前影響了馬來世界(Malay World)中根深蒂固和源遠流長對於各種文化、宗教、語言的流動性和開放性的傳統。這些特質在戰後的歲月裡被公認為自治政治(communal politics)重量所埋葬，特別是七〇年代的馬來西亞。黎剎試圖恢復馬來性中「遺失」的世界主義的理念和實踐可以被視為一個榜樣。

黎剎的世界主義似乎是植根於他豐富的經驗。他到處(歐洲、美國、新

加坡、香港)旅行，在旅行的時候他是一名突出的觀察員。這在他的信件和回憶錄中都有證明(Rizal, 1918, 1959, 1961a, 1961b)。他與不同國家的人會見交流，嘗試浸泡在不同的文化裡，並閱讀各種不同語言的書。他豐富的經驗賦予了他寬廣的事業，使他可以從複雜多面的角度去看待事情。這似乎已經成為黎剎對許多事情感到矛盾的源頭。儘管他理解菲律賓殖民問題的根深蒂固，例如，他提出了許多可能的解決方案，但他同時也清楚知道解決方案不可能是簡單的。雖然他發現菲律賓人對於馬來種族的親近性在他們的政治目的上有利可圖，他也對這種關係和馬來人是「原始的或典型的種族」的概念提出了本質上的懷疑(Rizal, 1961a)。黎剎的矛盾紮根於他對事情複雜性的掌握，會造成其他試圖以他們的政治目的而糾正黎剎觀點的空想家的困擾。正如黎剎所謂的激進主義或改革主義是備有爭議的(Quibuyen, 1998)，這正是因為黎剎的著作都清楚地表明了這兩種願望，黎剎對於馬來性研究的思想或實踐都同時可服務於親種族主義政治和其反面。另一方面，黎剎自我歸類為馬來人可作為對伊斯蘭和作為馬來人不需要直接相連的提醒，而在歷史上，馬來身分認同的形成過程的核心便是世界主義。此外，黎剎利用身分——馬來人或馬來菲律賓的身分認同——以服務同樣邏輯的政治目的，隨後更是馬來人至上的支持者。黎剎曖昧的立場反映了看似兩面的性質是許多分析焦點——概念、論述、主題位置。

人文主義的抱負一直與黎剎的世界主義並行。通過把黎剎觀點中土著的無力和惰性做對比，加上那些胡先·阿拉塔斯(Hussein Alatas)在他的書《懶惰土著的神話》(*Myth of the Lazy Natives*)中提出的，我們可以突出黎剎的世俗人文主義。這個信念是指人類堅持理性、族群、公正和隨之而來的責任，去努力實踐全部潛力。而黎剎和阿拉塔斯都是對殖民主義進行嚴厲批判的，黎剎把最終的救贖歸咎於人們通過教育(廣義上指持續的自我精進)取得的意志力。通過真正承認對當地人造成痛苦，卻強硬反駁這樣的慢性疾病不是自然的，而是由西班牙人在殖民菲律賓時造成的貧窮和落後的後果，轉移了政府或當權者長期以來對這種情況做出了貢獻。至於阿拉塔斯的部分，通過否認惰性，把它稱之為神話，和指責殖民者的意識形態和資本主義為了創造

和永恆這個神話，他把責任放到個人難以作出任何事情地步。通過「結構化」(structuralizing)該問題，個人的短處得到寬容而受害者的心理被鼓勵。在黎剎的分析裡，殖民政府有責任提供必要的經濟、社會和個人發展的基本建設，但最終個人還是必須努力工作以克服重重困難，把在他們天性中原有的最大潛能發揮出來。

結論

用批判性的觀賞、權衡的參與度、創意式的挪用和矛盾的態度形容黎剎對於馬來性的觀點和態度是正確的。相對於一般學者所提出的相當普遍的說法，去誇大黎剎在傳播菲律賓馬來性概念時的看法和角色，尤其在與宣傳運動的一些同胞相比時，實際上黎剎是更受限制的。他經常以作為馬來人來宣稱自己與其他菲律賓人的身分認同，但他卻孕育了一種對於該主張的基礎的一個健康的懷疑態度。這些限制和批判性的態度是成就黎剎在眾多領域中，包括對於馬來性爭辯，持續發生關係的重要特點之一。同時，他真正的立場和信仰也成為讓人煩惱的問題。

也許有人就黎剎提出的相對工具式的觀點來理解菲律賓身分認同中的馬來成分提出指責，那可能被解釋成一個有關身分認同的膚淺建議。當有必要或有利可圖的時候，他將馬來性配置成為他個人或一般菲律賓的身分認同中的標記，但同時也在被大局需要的時候放棄該馬來稱謂。在他反對西班牙批評者的論戰中，菲律賓馬來性被多次證實其有效性。但對於告誡菲律賓人去追求「自由」(比政治獨立更寬廣的意義)而進行個人的整頓時，他與馬來人之間的相關特性，如感傷、敏感和無情，都成為其中最先出現的損傷。

一個對於菲律賓馬來性概念的普遍控訴為它是被設想的、為人造的。這種觀點源自於對某種特定形態的馬來性的可能存在的假定，而最有可能就是在馬來半島「正確」的馬來性。從該分析的角度來看，有兩個相關論點值得被注意。首先，黎剎和他的陣營早就已通過辯論、研究、宣傳與聲明，設想或吸收了馬來性，這比馬來半島做出同樣行為前早了好幾個年代。我們可以

通過菲律賓人在過去幾個世紀長時間被稱為 *los Malayos* 來推斷，馬來性的意識不可能在 19 世紀後期才被菲律賓人發展出來。若不比其他地方早，它有可能是與其他馬來世界裡的「馬來」族群平行進行了好幾個世紀之久。第二，唯有不授權於相同類別中的實體任何優先特權，我們才可以公平地進行分析。把被認為是虛構的菲律賓馬來性排除，可讓馬來西亞的馬來性得到神聖的地位，因此歸化了政治上和歷史上其他發展的可能性。這麼做只能把偏袒某一方的分析打倒，它的必要性在於這些分析有可能無意間支持了可疑的政治項目，比如馬來人至上。

原本我們認為菲律賓馬來性是被發明的，但它可能成為沒有作用的解析嗎？不完全如此，因為這個特性精確地展現了身分建構的工具性或實用層面，它也是所有區域性、族群性或個人層次上，身分建構項目中的核心部分。身分建構項目顯然是政治導向的，如國族建構和馬來性，都尋求逃離那些層面而選擇強調其中的原始或有機元素。但我們很難否認這些項目的實用性。如果不能達到目標，為什麼當初要成立這些項目？

隨著納入其他如菲律賓馬來性的做法，引起了使馬來性平凡化的恐懼，然而這並站不住腳——因我們發現身份建構就是需要靠某種形式的平凡化，才能讓它不那麼具有政治危險。也許，把那些族群身分影響不大的人比喻成比較快樂的人一點都不過分。總比像黎剎和菲律賓人被那構想出來的馬來身分自我歸類困擾更好，黎剎的和菲律賓馬來性的持續關聯就在其中。馬來性的分析若維持其挑戰正統概念的框架，則會更加有效。

參考書目

- Alatas, Hussein. 1977a. *Intellectuals in Developing Societies*. London: Cass.
- 1977b. *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of The Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*. London: F. Cass.
- Andaya, Leonard Y. 2001. "The Search for the 'Origins' of Melayu." *Journal of Southeast Asian Studies* 32 (3): 315-30.
- 2004. "The Search for the 'Origins' of Melayu." In *Contesting Malayness: Malay Identity Across Borders*, edited by Timothy P. Barnard, 56-76. Singapore: NUS Press.

- 2008. *Leaves of the Same Tree: Trade and Ethnicity in the Straits of Melaka*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ariffin Omar. 1993. *Bangsa Melayu: Malay Concepts of Democracy and Community, 1945-1950*. South-East Asian Historical Monographs. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Barnard, Timothy P., ed. 2004. *Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries*. Singapore: Singapore University Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chirino, Pedro. [1604] 1969. *The Philippines in 1600* (Relacion de las Islas Filipinas). Translated by Ramon Echevarria. Manila: Historical Conservation Society.
- Coates, Austin. 1968. *Rizal, Philippine Nationalist and Martyr*. Hong Kong: Oxford University Press.
- 1913. *Lineage, Life and Labors of Jose Rizal: Philippine Patriot*. Manila: Philippine Education Company. <http://www.gutenberg.org/files/6867/6867-h/6867-h.htm#d0e1257>.
- Curaming, Rommel. 2001. "The Nationalist Discourses in 20th Century Philippine History Textbooks: A Preliminary Consideration." MA Research Project, National University of Singapore.
- 2011. "Filipinos as Malay: Historicizing an Identity." In *Melayu: The Politics, Poetics and Paradoxes of Malayness*, edited by Maznah Mohamad and Aljunied, 241-273. Singapore: NUS Press.
- Guerrero, Leon Ma. 1974. *The First Filipino*. Manila: National Historical Commission.
- Hirschman, Charles. 1986. "The Making of Race in Colonial Malaya: Political Economy and Racial Ideology." *Sociological Forum* 1(2): 330-61.
- Husin Ali, Syed. 1981. *The Malays: Their Problems and Future*. Kuala Lumpur: Heinemann Asia.
- Ibrahim, Anwar. 1995. "Opening Remarks by Anwar Ibrahim." In International Conference on Jose Rizal and the Asian Renaissance: A Project of Southeast Asia beyond 2000. Kuala Lumpur: Institute of Policy Research (IKD).
- Ismail Hussein. 1998. "Kata-Alu-Aluan Tan Sri Dato' Prof. Dr. Ismael Hussein." In *Malayan Connection: Ang Pilipinas Sa Dunia Melayu* (Malayan Connection: The Philippines in the Malay World), edited by Salazar, Zeus. Quezon City: Palimbagan ng Lahi.
- Ismail Hussein, Hashim Wan Teh, and Mohamad Ghazali Shafie, eds. 1997. *Tamadun Melayu: Menyongsong Abad Kedua Puluh Satu* (Malay Civilization: Toward the 21st Century). 2nd edition. Bangi, Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Jocano, Felipe Landa. 1965. "Beyer's Theory on Filipino Prehistory and Culture: An Alternative

- Approach to the Problem.” In *Studies in Philippine Anthropology: In Honor of H. Otley Beyer*, edited by Mario Zamora, 128-50. Quezon City: Alemar-Phoenix Pub. House.
- 1975. *Questions and Challenges in Philippine Prehistory*. Professorial Chair Lectures Series, University of the Philippines, monograph no.7. Quezon City: University of the Philippines Press.
- Kahn, Joel S. 2006. *Other Malays: Nationalism and Cosmopolitanism in the Modern Malay World*. Singapore: Singapore University press.
- Lian, Kwen Fee. 2001. “The Construction of Malay Identity Across Nations Malaysia, Singapore, and Indonesia.” *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 157(4): 861-79.
- Milner, Anthony. 1995. *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*. Cambridge, UK: New York, NY: Cambridge University Press.
- 2003. “Southeast Asian Studies in Australia.” In *Southeast Asian Studies: Pacific Perspectives*, edited by Anthony Reid. Arizona and Los Angeles: Arizona State University and UCLA.
- Milner, Anthony Crothers. 2008. *The Malays*. Malden: Wiley-Blackwell Pub.
- Mohamad, Maznah, and Syed Muhd Khairudin Aljunied, eds. 2011. *Melayu: The Politics, Poetics and Paradoxes of Malayness*. Singapore: NUS Press.
- Mojares, Resil. 2006. *Brains of the Nation: Pedro Paterno, T.H. Pardo De Tavera, Isabelo De Los Reyes, and the Production of Modern Knowledge*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Morga, Antonio de, and José Rizal. [1609] 1890. *Sucesos de Las Islas Filipinas* [Events in the Philippine Islands.] Paris: Garnier hermanos.
- Nagata, Judith. 1974. “What Is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society.” *American Ethnologist* 1(2): 331-50.
- Plasencia, Juan de. 1903. “Customs of the Tagalog, 1 October 1589.” *The Philippine Islands, 1493-1803*. Cleveland Ohio: A. H. Clark Company, United States and Its Territories, 1870-1925. <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/pageviewer-idx?c=philamer;cc=philamer;q1=Plasencia;rgn=full%20text;cite1=Blair;cite1restrict=author;idno=AFK2830.0001.007;didno=AFK2830.0001.007;view=image;seq=00000010>.
- Quibuyen, Floro C. 1998. “Towards a Radical Rizal.” *Philippine Studies* 46(2): 151-83.
- 1999. *A Nation Aborted: Rizal, American Hegemony, and Philippine Nationalism*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Reid, Anthony. 2004. “Understanding Melayu (Malay) as a Source of Diverse Modern Identities.” In *Contesting Malayness: Malay Identity Across Borders*, edited by Timothy P.

- Barnard, 1-24. Singapore: NUS Press.
- 2010. *Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Rizal, Jose. 1918. *Rizal's Own Story of His Life*. Edited by Austin Craig. Manila: National Book Company.
- 1959. *One Hundred Letters of Jose Rizal to His Parents, Brothers, Sisters, Relatives*. Manila: Philippine National Historical Society.
- 1961a. *The Rizal-Blumentritt Correspondence, 1886-1889*, Volume 1. Manila: National Historical Institute.
- 1961b. *The Rizal-Blumentritt Correspondence, 1890-1896*, Volume 2. Manila: National Historical Institute.
- [1890] 1976. *Jose Rizal's Political and Historical Writings*. Manila: National Historical Institute.
- Salazar, Zeus. 1974. "Ang Pagpapasakasaysayang Pilipino Ng Nakaraang Pre-Ispaniko." [The Filipino Historiography of the Pre-Hispanic Era.] In *Kasaysayan: Diwa at Lawak*. [History: Ideas and Scope.] edited by Zeus Salazar. Quezon City: University of the Philippines Press.
- 1983. *The Ethnic Dimension: Papers on Philippine Culture, History and Psychology*. Cologne, Germany: Counselling Center for Filipinos, Caritas Association for the City of Cologne.
- 1998. *The Malayan Connection: Ang Pilipinas Sa Dunia Melayu*. Lunsod Quezon : Palimbagan ng Lahi.
- San Agustin, Gaspar de. [1698] 1998. *Conquistas de Las Islas Filipinas, 1565-1615*. [Conquest of the Philippine Islands, 1565-1615.] translated by Luis Antonio Maneru. Manila: San Agustin Museum.
- Sani, Rustam. 2008. *Social Roots of the Malay Left: An Analysis of Kesatuan Melayu Muda*. Kuala Lumpur: SIRD.
- Scott, William Henry. 1968. *Prehispanic Source Materials for the Study of Philippine History*. Manila: University of Santo Tomas Press.
- 1992. *Looking for the Prehispanic Filipino and Other Essays in Philippine History*. Quezon City: New Day Publishers.
- Shaharuddin Maaruf. 1984. *Concept of a Hero in Malay Society*. Singapore: Eastern Universities Press Sdn Bhd.
- Shamsul, Amri Baharrudin. 1996. "Debating about Identity in Malaysia: A Discourse Analysis." *Southeast Asian Studies* 34 (3): 476–99
- 1998. "Nations-of-Intent in Malaysia." In *Asian Forms of the Nation*, edited by Stein

- Tonnesson and Hans Antlov, 323-46. Surrey: Curzon Press.
- 1999. “Identity Contestation in Malaysia: A Comparative Commentary on Malayness and Chineseness.” *Akademika* 55: 17-37.
- 2001. “A History of an Identity, an Identity of a History: The Idea and Practice of ‘Malayness’ in Malaysia Reconsidered.” *Journal of Southeast Asian Studies* 32(3): 355-66.
- Vickers, Adrian. 1997. “‘Malay Identity’: Modernity, Invented Tradition and Forms of Knowledge.” *RIMA: Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 31(1): 173-211.
- Zaide, Gregorio F, and Sonia M Zaide. 1999. *Jose Rizal: Life, Works and Writings of a Genius, Writer, Scientist and National Hero*. 2nd ed. Cubao, Quezon City: All-Nations Pub.
- Zuniga, Joaquin Martinez de. [1803] 1966. *Historia de Las Islas Filipinas*. [An Historical View of the Philippine Islands.] translated by John Maver. Manila: Filipiniana Book Guild.

安德烈·滂尼發秀

菲律賓與印尼的無產階級英雄*

現在我們唯一可以做的就是為我們在菲律賓的兄弟和國民宣告他們的自由和因為他們的鬥爭而進入的自由時代，並高聲呼喊：「菲律賓萬歲！」(Filipina dan Kita, 1946)

在1943年，印尼共產黨領袖陳馬六甲(Tan Malaka)或全名拿督蘇丹·伊布拉欣·馬拉卡(Ibrahim gelar Datuk Sutan Malaka)(1897-1949)曾撰寫一個預計在獨立後的印尼共和國興建的「人文花園」(Garden of Humanity, Taman Manusia)(Tan Malaka, 2013)。其中收錄一段題為〈邁向人文花園〉(Ke Taman Manusia)的反思，成為陳馬六甲的重要哲學著作*Madilog: Materialisme, Dialektika, Logika*¹的總結部分(Tan Malaka, 1999; Tan Malaka, 2016)。*Madilog*由Terbitan Widjaya出版社於1951年首次在雅加達出版，被認為是作為弗里德里希·恩格斯(Friedrich Engels)在《反杜林論》或稱《歐根·杜林先生在科學中實行的變革》一書中辯證唯物主義(dialectical materialism)的一部獨創的印尼版本。儘管德裔印尼哲學家弗朗茨·馬格尼斯·薩塞諾(Franz Magnis-Suseno)對陳馬六甲的馬克思主義主張充滿敵意，但他對*Madilog*做出的持平

* 這篇文章為修訂版本，最初以菲律賓文出版，收錄在Judy Taguiwalo, Rolando B. Tolentino, Gonzalo Campoamor, Gerry Lanuza and Bienvenido Lumbea (eds.). *Salita ng Sandata: Bonifacio's Legacies to the People's Struggles*. Quezon City: IBON. p173-183.

i 譯註：「Madilog」為印尼文的縮略字，由Materialisme、Dialektika和Logika三字組成，意思分別為唯物主義、辯證法和邏輯。

討論，並指出其突出的獨特性和原創性(2016: 195-221)。他總結陳馬六甲的著作如下：

Madilog 可以被理解為一名民族的老師對其民族的呼籲，藉此讓它期望離開非理性的黑暗(kegelapan irasionalitas)，進入現代理性的光明。在 *Madilog*，陳馬六甲似乎著迷於將自己的民族從落後的羈絆(kungkungan keterbelakangan)中解脫出來。印尼為什麼落後？因為它仍然被困在神秘的邏輯中。而從神秘的邏輯中解放個人的路徑就是 *Madilog: Materialisme, Dialektika, Logika*。這是 *Madilog* 的基本思想。(Magnis-Suseno, 2016: 201-202)¹

陳馬六甲從1921年至1922年間領導印尼共產黨(Partai Komunis Indonesia，縮寫PKI；成立於1920年)，之後他被第三國際(Comintern)指派到東南亞進行政黨組織工作。他於1925年至1926年間抵達菲律賓並住了下來，在那裡他認識到許多菲律賓友人，當中包括在1930年創立菲律賓共產黨(Partido Komunistang Pilipinas，縮寫PKP)的克里桑托·伊凡赫利斯塔(Crisanto Evangelista)。1948年，陳馬六甲(2000: 201-42)在他的自傳《從監牢到監牢》(*From Prison to Prison, Dari Penjara ke Penjara*)中為菲律賓寫過一篇相當全面與認識透徹的文章。

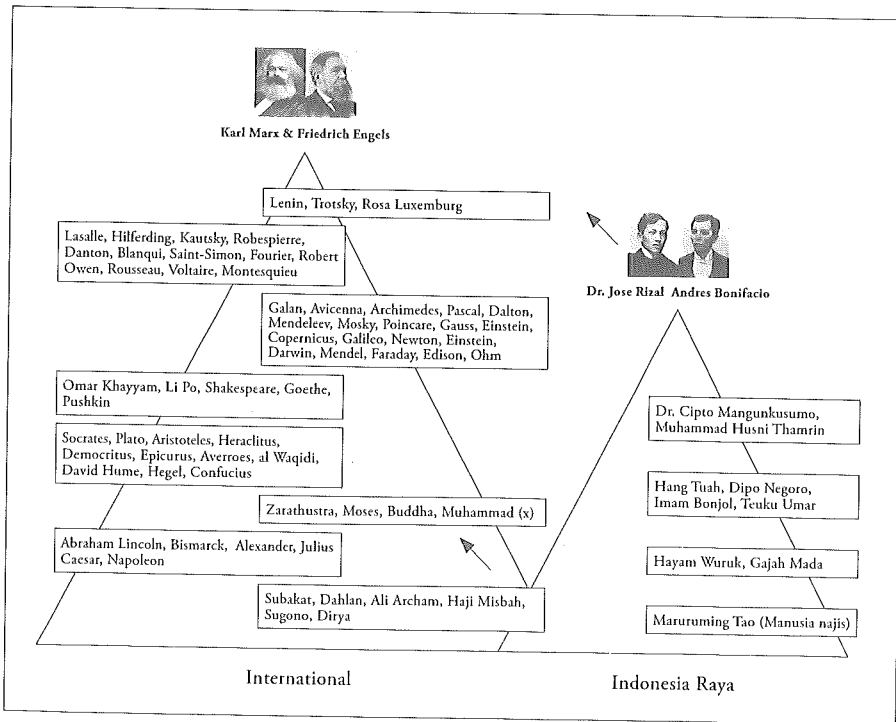
「邁向人文花園」的未來主義觀點使得陳馬六甲的這篇作品與扶西·黎剎(Jose Rizal)在1981年所撰寫的《一個世紀的菲律賓》(*The Philippines Within a Hundred Years [Filipinas dentro de cien años]*)在精神上得到呼應。陳馬六甲設想在整個群島建立的「人文花園」，以組建未來的「印尼共和國」。

雖然在現實上狹窄但卻具有廣闊的心域的印尼共和國，在當時已經

1 所有印尼文的翻譯由拉蒙·吉列爾莫完成。本文由拉蒙·吉列爾莫和勞爾·塞巴斯蒂安(Raul Sebastian)從菲律賓文翻譯成英文。

在印尼幾乎所有島嶼上建立人文花園。根據每個島嶼的經濟情況，人文花園按照整體印尼格局的相近模樣作選擇和建造。該建設的技術和設計由人文花園委員會(Commission on the Garden of Humanity)決定，並由印尼諮詢委員會(Majelis Permusyawaratan)確認。作為其他地區參照的人文花園就建在爪哇。(Tan Malaka, 2013: 111)

在陳馬六甲的文章中，人文花園的參訪者乘坐一列未來主義的電車上山(圖1)。在象徵「大印度尼西亞」(Indonesia Raya)的第一座山腳下車時，他們會看到許多kubu(馬來人的建築物、據點或堡壘。這字眼明顯和傳統被稱為「kubo」和「bahay kubu」的他加祿(Tagalog)房屋有關)。這時他們會遇上用粗體字寫下的標誌：



1 陳馬六甲「人文花園」裡的兩座山。

立碑謹記那些汗穢的人 (manusia najis)
國家的叛徒，那些出賣人民的
社會的癡瘋病！ (Tan Malaka, 2013: 112)

在「manusia najis」這字眼中出現「najis」一詞，很可能與伊斯蘭思想中的「非法」(haram)這概念有關。陳馬六甲把這些「汗穢的人」分為四組：

十個又十個，是的，及至數百個以上「汗穢的人」的名字和、頭銜被銘刻在這座紀念碑的各個面上。其中最新近的一些更附有相片。用金屬鑲上的字母說明了他們在印尼的原居地、職位和行為。那些屬於第一批「汗穢的人」是直接與殖民者合作，壓迫、剝削和謀殺印尼民族的人。屬於第二類的是間接幫助印尼敵人的人 (hand en spandiensten verrichten)。第三組是屬於上述第二組的人，但在民族受苦的時候，他們與敵人一同嘲笑和逗樂。還有另一組名字，就位於汗穢的人之紀念碑後方一座封閉建築物裡。那些屬於這個類別的人有眼睛但看不見，有耳朵但聽不到，有大腦但不思考，他們有感受但卻沒做什麼，他們有嘴巴但也許……對民族沒有用的人，屬於非偶數 (non-even)，也不包括在非單數 (non-odd)。這個大樓較大的部分仍然沒有標記。彷彿共和國政府正在等待著新的、骯髒的人選。(Tan Malaka, 2013: 112)

「人文花園」的參訪者從紀念碑到「汗穢的人」，再往山上進發。隨山而上，那些標記和紀念碑的形狀也產生變化，其中大部分是由不同大小的紀念碑柱 (tugu)，對應著各個對印尼社會有貢獻的人。從遠處觀看，人們可以看到在山頂兩個閃亮發光的雕像。

我們去到了正確的一邊！印尼的英雄和思想家都被放在這裡，那些過去對印尼貢獻了約2000年的人。雖然在這個階段上有不少建築和雕像，但大多數都是由紀念碑柱組成。在這裡，碑柱上的名字不再像汗穢

的人的紀念碑那樣擠在一起，在這裡每個人都有自己的一座碑柱，其大小根據他們對社會的貢獻而定。這些在山腳下的紀念碑柱非常漂亮！在山坡周圍，我們與印尼思想家和英雄的雕像相遇。但在山峰上，我們只看到兩尊雕像！比我們以前所看過的更美麗。在斜坡上一大片空地和山的頂端再也沒有雕像。只有滿滿的樹木，美麗的花朵和鳥兒奇妙地唱歌。

人文花園的委員會不停地討論關於如何評定印尼人做出巨大貢獻的基礎準則。(Tan Malaka, 2013: 113)

由陳馬六甲提到的印尼英雄名字，從山腳到山頂，可分為三組(2013: 114-115)。

(一) 滿者伯夷王朝 (Empire of Majapahit) 的統領者：

哈亞·烏魯克(Hayam Wuruk)或稱 Rajasanagara (1334-1389)：滿者伯夷王朝的東爪哇的國王(Javanese King of the Empire of Majapahit)。

加查·馬達(Gaja Mada)(ca.1290-1364)：被認為是印尼的民族英雄，曾在滿者伯夷王朝在其名氣和權力的高峰期間擔任首相(mahapatih)。

(二) 穆斯林烈士：

漢都亞(Hang Tuah 或 Hang Tua)：馬六甲蘇丹王朝(ca. 1405-1511)統治時期的傳奇戰士和英雄。他的傳記被記載在《漢都亞傳》(Hikayat Hang Tuah)。「馬來人永遠都不會從世界上消失」(Tak akan Melayu hilang di dunia)這句話就是引自他。

蒂博尼哥羅(Dipo Negoro, Diponegoro, Dipanegara 或 Pangeran Dipanegara) (1785-1855)：印尼的民族英雄之一。他向荷蘭人(1825-1830年)發動「蒂博尼哥羅起義」(又稱爪哇戰爭, Perang Diponegoro)。據估計在這場戰爭中，約有二十萬土著被殺害，這亦被認為是印尼在荷蘭殖民統治歷史上最大型的起義之一。

伊瑪目·朋佐爾(Tuanke Imam Bonjol)(1772-1864)：領導被稱為「伊斯蘭戰爭」(Perang Padri, 1803-1838)的起義，是對抗荷蘭人的伊斯蘭傳教士(ulama)。

杜固·烏瑪(Teuku Umar)(1854-1899)：出生在亞齊西部的木拉巴(Meulaboh)，表面上協助荷蘭人但實際上與他們對抗。

(三)「現代」英雄與知識分子：

西布托博士(Dr. Cipto Mangunkusumo or Tjipto Mangoenkoesoemo)(1888-1943)：印度黨(Indische Partij)的創辦人之一，在1912年12月25日，與愛德·道維斯·戴克(E. Douwes Dekker)和Ki Hajar Dewantara共同創黨，並首先提出民族自治的想法。

穆罕默德·胡斯尼·譚林(Muhammad Husni Thamrin)(1894-1941)：首位雅加達土著(Betawi)出身的政治家，後來成為荷蘭東印度群島的議會(Volksraad)議員。

在山頂上的兩座壯觀的紀念雕像，陳馬六甲介紹這兩位獲印尼共和國授予最高肯定和榮譽的英雄：

在山頂人們會看到兩尊雕像，一是扶西·黎剎博士(Dr. Jose Rizal)，另一是安德烈·滂尼發秀(Andreas Bonifacio)。他們被設置在山峰。至今仍沒有印尼人(狹義上)能到達這山峰。確實，直至日本入侵前，印尼(狹義上)並沒有世界歷史意義上的民族主義者，如Huaroz、黎剎、孫中山甚至是蒂拉克(Tilak)ⁱⁱ。黎剎不僅是為菲律賓獨立而奮鬥的著名領導人和英雄，他也是東亞著名的醫生，一位認識超過十三種古代和現代語言的語言專家，一位獲國際肯定的藝術家，一個發現新植物和動物物種的生物學家，一本導致他被西班牙政府以子彈終結他的生命作為懲罰的書的作者。(Tan Malaka, 2013: 115-116)

值得注意的是陳馬六甲從無產階級作為「委員會」代表的角度，對這個不太為人所知的安德烈·滂尼發秀的評價，並將他看作印尼(在廣義上)的英雄，及至作為在亞洲和全球意義上的無產階級英雄。

ii 譯註：印度反殖民英雄。

滂尼發秀能夠完成比其他印尼人所能達到的更遠大的目標。他是卡蒂普南(Katipunan)的創始者。卡蒂普南首先提出以揮動自由的旗幟，以他們的匕首對抗裝備精良的西班牙軍隊之革命黨(partai revolusioner)，並成功驅逐了四分之三西班牙人……直到他被一個叛變的武裝同志殺害。在委員會的無產階級代表(wakil proletariat)中，許多人提名將滂尼發秀列入人文花園的國際部分。這部分的委員會強調滂尼發秀不只在菲律賓，同時也是印尼乃至整個亞洲，首位來自無產階級，接受無產階級教育，為無產階級組織工作的人。他比扶西·黎剎博士更了解無產階級的力量，及至後期，他也更了解美國的政治干預和入侵。在他去世之前，滂尼發秀仍堅定地堅持自由的基礎，他並沒有妥協於那些企圖干涉菲律賓政治的外國人。(Tan Malaka, 2013: 116)

值得注意的是，與黎剎相比，委員會如何強調對滂尼發秀在歷史上對群眾的創造角色及其「無產階級的力量」(kekuatan proletar)的理解。以同樣的方式，他們讚揚滂尼發秀，因為他更清楚地看到美國作為新的入侵者和殖民者的真正意圖。陳馬六甲的虛構情景可與滂尼發秀在報章*Pembangoen*(1943年8月28日)裡被如何描述而進行比較，那正是*Madilog*被寫成的同一年。一篇題為〈紀念英雄安德烈·滂尼發秀〉(Memperingati Pahlawan Bonifacio)的文章中向滂尼發秀(1943)致敬。如果陳馬六甲觀察到，滂尼發秀是在「無產階級」意義上「受教育」，*Pembangoen*的文章說滂尼發秀「受教育」(terpeladjar)，但這並非正式意義上的，而是指他是通過自己努力(oesaha sendiri)學習甚多的自學者。此外，當*Pembangoen*這篇文章出版的時候(Ara, 2015)，陳馬六甲寫道滂尼發秀「被武裝的凶手同志謀殺」(jiwanya ditewaskan oleh penghianat kawan seperjuangan)，該文宣稱滂尼發秀在戰鬥中英勇死亡(meninggal dalam perdjoangan)，儘管他實際上是被前菲律賓總統埃米利奧·阿奎納多(Emilio Aguinaldo)(1869-1964)下令處決，阿奎納多後來成了在菲律賓與日本占領軍的首號勾結者。這篇文章實際上是一個巧妙的宣傳，讚揚日本(1943年10月14日)為菲律賓「授予獨立」所採取的進程。這是由日本通訊社Domei所發行

的(參見1943年8月31日*Asia Raya Newspaper*裡同標題的文章)。

有關馬尼拉市民今年將得到獨立，他們宣布8月26日為紀念滂尼發秀的日子。他是一名四十七歲的菲律賓英雄，在8月27日率領名為卡蒂普南的地下運動(*gerakan rahasia*)，追求以武裝革命對抗西班牙。安德烈·滂尼發秀於1863年出生在馬尼拉一個貧窮的家庭。他通過自己的努力而獲得教育機會。由於西班牙人的殘暴，他遭受了很大的苦楚。

在聽到扶西·黎剎被逮捕和放逐(他後來被判處死刑)的消息時，滂尼發秀組成了一個名為卡蒂普南的秘密社團，並在他的監督下印製了秘密報紙*Kalayan*，目的是為了點燃菲律賓人對抗西班牙統治的心。

許多愛國者被捕和監禁。

滂尼發秀在這場野蠻行動中並沒成為旁觀者，四十七年前，在1981年8月26日，他與六百多名愛國人士進行了反對西班牙統治的武裝鬥爭。將近八個月過去了，直到菲律賓旗幟終於被升起。但最後，他們的起義被一個更強大的敵人擊垮。滂尼發秀沒有體驗到這些事件。他在戰鬥中勇敢地死亡(*la meninggal dalam perdjuangan dengan gagah berani*)。

當菲律賓實現它的自由時，滂尼發秀的精神比以往更加倍的長存在菲律賓人民的心中。(“Memperingati Pahlawan Bonifacio”，1943)

踏前數十年至20世紀末，普拉姆迪亞·阿南達·杜爾(*Pramoedya Ananta Toer, 1925-2006*)就菲律賓歷史以及黎剎和滂尼發秀的大幅書寫能在這裡恰當地相提並論。特別令人感興趣的是歷史小說《所有民族的孩子》(*Anak Semua Bangsa*)，是由這名偉大印尼小說家撰寫的四部曲*Buru Quartet*中的第二卷著作。這部小說的時空設定在菲律賓革命的七年後(約1903年)。在一長篇章節裡，主角Minke對菲律賓的解放運動感到驚訝，他在故事中將之與貧農Tsunodongso領導的短暫反抗運動相比。

在我腦海中，我看過一些受過教育的菲律賓人領導一個沒有受過教

育的民族，就像Trunodongso圍攻西班牙駐防軍隊——一幕不能在皮影戲(Wayang)中演出的場景。但我無法想像，他們不是由任何人領導，也不是軍事的意志。他們由卡蒂普南代表。以最高領袖安德烈·滂尼發秀為代表。(Pramoedya, 2009: 419)

普拉姆迪亞也提到了卡蒂普南的特點，作為一個「現代組織」，「有一個組織已經成為這場「革命的發動機」(motor perlawanan)，一個被稱為卡蒂普南的組織」(2009: 403)。在普拉姆迪亞小說的註腳中，他幾乎將卡蒂普南的完整名稱正確地稱為「最高及最受敬重的人民子弟協會」(Katipunan [Tagalog] Kataastaasang Kagalang-galang na Katipunan ng mga Anak ng Bayan)。²

委員會也針對黎剎身為一名「全能天才」，同時也是「純印尼人」(bangsa Indonesia tulen)，及就此他也是所謂的馬來種族(Malay Race)一員，而爭論他是否應該被納入「人文花園」的國際部分。

委員會上，一些共產黨員想把扶西·黎剎的雕像放在人文花園的國際部分。他們回憶說，這位三十六歲的醫生，不僅在科學領域，還在其他各個領域都表現輝煌。他們回想起羅素(Russell)曾經說過，這種在所有科學中表現出高度智慧的舉世天才，不屬於任何其他民族，而是屬於印尼民族裡的馬來族群。Clefford認出這位年輕醫生的純印尼人！當時委員會成員表示，將黎剎列入亞里斯多德(Aristotle)或笛卡兒(Descartes)的行列也不會有人反對，他們都就是舉世天才，與之不同的是黎剎卓越於語言或藝術領域上。(Tan Malaka, 2013: 116)

最終將黎剎和滂尼發秀的兩尊雕像放在大印尼山峰主要以兩個論點勝出。首先，因為他們仍扮演重大角色，以讓印尼民族自歐洲殖民主義造成的

2 本文註釋由Max Lane翻譯成英文的《普拉姆迪亞小說》(Pramoedya's Novel, 1990)時無故被略去。

自卑情結中站起來。「〔根據〕想提升民族和克服自卑情結的組織，最好是將黎剎和滂尼發秀放到國家部分。」(Tan Malaka, 2013: 116)。第二個原因是，他們都沒有留下任何推動人類在全球層面的知識理論或新的基礎，「委員會所有成員都接受這兩個偉大的印尼人，縱使他們足以成就印尼和亞洲(cukup buat Indonesia dan Asia)，但在全球的層面仍是不足夠的。他們沒有為科學和整體社會留下任何新的理論或基礎」(Tan Malaka, 2013: 117)。因此，委員會決定，作為妥協的一種方式，儘管黎剎和滂尼發秀的兩尊雕像將繼續留在人文花園，但他們將會面向國際的部分。在那裡他們將給印尼共和國的年輕人帶來崇高遠大的志向(此引句的第二段在2016年出版的*Madilog*無故被刪除)(Tan Malaka, 2016: 561)。

該決定是把扶西·黎剎博士和滂尼發秀的雕像置放在印尼區裡但面向國際區！

周圍的環境和鳥兒歌聲環繞兩位已故的偉人。他們的腳邊會有很多鮮花。還有參訪者讚嘆

明和滂尼發秀的抱負(melebihi kecerdasan Jose Rizal dan ketanggungan Bonifacio)。現在當我們往山的左邊前進，到山的國際區。(Tan Malaka, 2013: 116-117)

陳馬六甲把扶西·黎剎和安德烈·滂尼發秀都當作是「純印尼人」，因為在他的理想中菲律賓是「大印度尼西亞」的一部分。在他的自傳裡，有一章節取名為「菲律賓」(Filipina)，他詳細的討論了整個概念。該章節裡他提出了一個非常令人驚訝的觀察結果，那就是安德烈·滂尼發秀「是一名來自靠近馬尼拉的印尼原住民村莊Tondo村莊的純印尼人」(Indonesia asli dari kampung Tondo)。同樣的他寫道「扶西·黎剎是印尼的原住民，即便他是混血兒那也是微不足道的事」(Tan Malaka, 2000: 203-204; Nery, 2011)。顯然，陳馬六甲沒有把滂尼發秀和黎剎宣稱為(狹義的)「印尼人」。無論如何，他相信馬來西亞、印尼、菲律賓在歐洲殖民統治把他們拆開前是一個單一的國家。

當陳馬六甲「通往偉大的花園」(Ke Taman Raya)的參訪者來到國際山丘(bukit internasional)時，他們發現了PKI領導幹部的名字：Subakat、達賀蘭(Dahlan)、阿里爾漢姆(Ali Archam)、Sugono(又寫作Soegono)與Dirya列在山腳。這些排名中還有密斯巴赫(Haji Misbach)，又被稱為「紅色哈芝」(Haji Merah, 1876-1926)，他以結合伊斯蘭和共產主義而成為PKI在爪哇梭羅市成為領導這而聞名。根據陳馬六甲說，這些PKI的幹部由於受到報章的報導和他經常(在他的寫作裡)提及，因而變得國際聞名。面對這些這些PKI幹部的名字的，是一個代表未來的青年雕像。雕像的下方有這麼一段文字「遠離一切形式的剝削、壓迫和傲慢！平等的人民和國家萬歲！科學和藝術的思想自由萬歲！」(Tan Malaka, 2013, 118)。

登上山峰途中，可以找到「世界」(universal)思想家的名字和紀念碑柱。閱讀這些文字會發現陳馬六甲從山腳到山峰編排這些思想家名字的方法：(一)「國家領導者與總統」；(二)「信仰與宗教的創始人」；(三)「東西方傳統的哲學家」；(四)「作家與詩人」；(五)「東西方各知識源流的科學家」；(六)「歐洲啟蒙運動的思想家乃至社會主義和馬克思主義的創始人」。人們會注意到陳馬六甲的編排方式，把人類的成就和相關名字含蓄地置入了不同的等級。弗蘭茨·馬格尼斯·薩塞諾(Franz Magnis-Suseno)(2016: 216)觀察到*Madilog*整體似乎遵循了奧古斯特·孔德(Auguste Comte, 1798-1857)「三階段定律」(three stages of humanity)：(一)神學式(myth and religion)；(二)形而上學或哲學式(metaphysics or philosophy)；(三)實證科學式(positive [empirical] sciences)。

在國際山頂也可以看到卡爾·馬克思(Karl Marx)和弗里德里希·恩格斯(Friedrich Engels)兩個紀念碑。引人注目的是，那兩尊「印尼」英雄——黎剎和滂尼發秀——的紀念碑是被豎立在仰視兩個德國人馬克思和恩格斯的紀念碑的位置。陳馬六甲對這兩位最重要的菲律賓民族英雄成就的大方肯定，表明了他對這兩位歷史人物的讚賞和他對菲律賓革命歷史的深入了解與興趣。值得討論的是，普拉姆迪亞是後來唯一對印尼鄰國秉持相同態度的人。而可以肯定的是，這個把菲律賓英雄提升的做法，在獨立後便完全被印尼自己的愛國人士和民族英雄(Bapak-bapak Bangsa)所取代，當中主要有蘇加諾

(Soekarno)、穆罕默德·哈達(Mohammad Hatta)和陳馬六甲(Tan Malaka)本人。總而言之，敘述者回顧說人文花園的參訪者雖然也耗盡了體力，但卻留下深刻印象。在下山的途中，他們被告知人文花園的入口與出口是不同的。這是基於不讓參訪者在離開時避免看到「汗穢的人」的山坡而設計的，藉此他們才得以開心平靜地離開。接著參訪者便往制定的出口移動，

靠近出口時，我們遇到了國立大學(Sekolah Tinggi Negara)的著名導師(Maha Guru)。我們永遠都不會忘記這位偉人告訴我們的話。他說：「從現在開始，再也不會有被世人遺忘的善行或惡行了。這樣一來，何謂短暫何謂永恆，何謂天堂何謂地域，在身體和精神上都被人文花園重新定義了。」這是上個世紀先知留下的文字。(Tan Malaka, 2013: 121)

但「善」與「惡」是從什麼標準和分類中區分呢？陳馬六甲在他的文字裡以嚴格「唯物主義者」(materialist)的身分來回答這個問題：³

什麼是壞和什麼是好(buruk dan baik)是這個社會本身(masyarakat itu sendiri)的邪惡和善良。它源自於社會，存在社會裡人類的互動中。善的行為會帶來好的結果。惡的行為會給社會帶來不好的結果。這樣的例子可以從所有國家和他們的歷史中取得。從過去到現在的所有國家和國家歷史中，可挑選出一些邪惡的例子和良好的法律。如此一來，人類和他的品行就是建立在這些證據(bukti)之上，他們都是名副其實的經驗產物，而且也是靠自己站穩雙腳得來的(berdiri atas kakinya sendiri)。這雙腳和他們的品行穩穩地豎立在人類的社會(masyarakat manusia)裡。從此以後，再也沒有鬼神(hantu atau dewa)成為人和道德的起始和終結了。即便是鬼神，也會在以社會為基礎的人類世界和普遍道德發現他們的終結點。(2013: 121)

3 該段落在2016年印刷的*Madilog*中離奇地被刪除(Tan Malaka, 2016: 566)。

族群性與民族主義

二戰後砂拉越的意識形態鬥爭*

引言

二戰末期，族群性 (ethnicity) 及民族主義 (nationalism) 的現代觀念開始遍及東南亞地區。最初接觸這些思想的大都為學校老師、中產階級及地方菁英，他們將革命性概念傳遞到主要由農民及工人所組成的草根社群裡。這些思想在傳播的過程中，因傳播者所處的社會和政治環境，以及跨國的社會和文化聯系，出現了對諸如民族 (nationhood) 及相關實踐方法等的不同解讀。本文考察砂拉越，一個位於北婆羅洲的前英國殖民地，所發生的兩場政治運動中，本地和跨國因素如何影響族群性和民族主義的建構。首先，本文將從第二次世界大戰後即出現的，以馬來人領導的反讓渡運動 (anti-cession movement) 中，對殖民主義、自由與獨立的話語論述做出分析。透過探討族群作為一種「意識形態作品」(ideological work) (Milner, 1998) 和民族主義作為「現代的建構」(modern construction) (Brown, 1998) 如何影響了族群民族主義 (ethnic nationalism)，成為當今砂拉越政治的基本特徵。下一個要討論的事件是在五〇年代和六〇年代達到頂峰時期，由華人領導的共產主義運動，但該運動在七〇年代被英國人和馬來西亞新政府全面打擊。藉由觀察英國人對兩項運動的反應和這兩場運動如何被種族化的過程，比較反讓渡運動和共

* 本篇文章獲北京外國語大學的青年學人研究基金 (資助編號：2015JT001) 的支持，及馬來亞大學的馬來西亞華人研究中心的支持。

產主義運動。同時，本文亦將考察這兩場運動對民族主義的理解上之根本分歧。在分析中，本地的政治發展以及跨民族的連結也會被納入考量，因為本文假設跨族群在形塑本地的民族主義上起了舉足輕重的作用。藉此，本文期望爬梳砂拉越人民對現代和進步國家的想像，並指出這些想像如何導致階級論述及其體制隨後衰落，以及族群民族主義在政治論述和體制中如何進占主導的過程。

四〇年代和五〇年代的族群和意識形態鬥爭

由馬來人領導的反讓渡運動

第二次世界大戰結束後，砂拉越第三任白人拉惹(Rajah)維納·布魯克(Vyner Brooke)決定放棄他在砂拉越的統治，並將之轉讓給英國政府。鑑於美國領導的西方陣營及以蘇聯為首的東方陣營之間的冷戰剛剛開始，¹英國政府毫不猶豫地接管了砂拉越。然而，布魯克的決定受到馬來人的強烈反對，並引致公務員集體辭職抗議。儘管民眾舉行多場示威集會以反對讓渡協議，過程中並無涉及任何暴力行動，直至英國總督在詩巫被暗殺的事件發生。

關於反讓渡領導人想法的第一手史料有限，本文主要以學者對這些領導者的運動動機所作的評論進行分析。根據現有的文獻，反讓渡運動是由砂拉越馬來人國家聯盟(Persatuan Melayu Kebangsaan Sarawak，縮寫PKMS；Malay National Union of Sarawak，縮寫MNUS)所領導，他們堅持恢復白人拉惹(White Rajah)「相等獨立」(Bradley, 1968: 127; Nordi Achie, 2003: 179)的統治。在古晉(Kuching)一場激烈的示威遊行中，抗議者表示全力支持布魯克，高舉「我們希望恢復布魯克的統治以享有獨立」及「我們將快樂和平地接納拉惹·穆達·安東尼·布魯克」(Rajah Muda Anthony Brooke)等訴求的標語牌。這樣的

1 當砂拉越第一任白人拉惹詹姆斯·布魯克(James Brooke)在19世紀中葉占領砂拉越時，他曾敦促英國政府將砂拉越納為英國在婆羅洲的殖民之一，但他的建議並沒有得到正面的回應。

舉動呼應了1946年英國政府宣布廢除傳統的蘇丹制度以組建馬來亞聯盟時，對於建立馬來王朝的支持。然而，本地知名學者對在反讓渡運動中恢復布魯克統治的呼籲提出不同的分析。Sanib Said (1985: 48)認為，事實上這是為了達至獨立這更宏大計畫背後的策略，因為當時參與運動的人認為相比起英國殖民者，從拉惹的統治中能更容易取得獨立。其他本地學者(Nordi Achie, 2003; Ooi, 2013)亦普遍同意Sanib Said的觀點，認為否定了安東尼·布魯克就停止抗爭要求的PKMS和英國總督行刺者，正是將獨立視為最終目標的一個表徵。

毫無疑問，族群的存活是反對讓渡協議的根本動機，他們認為這是「英國官僚帝國主義的侵犯和(抵禦)華人在經濟領域上的主導地位」(Sabihah Osman, 1990: 152)。這兩個異議團體構成的威脅主導了當地一份作為反讓渡者喉舌的馬來報章 *Utusan ASAS*² 就族群生存所做出的論述。*Utusan ASAS*認為英國殖民政府的保護政策是導致馬來人經濟落後的主要原因，因為它剝奪了馬來人參與現代經濟的機會。與此同時，馬來知識分子及社會領袖也開始對華人的存在感到緊張，並將他們標籤為「外來種族」(bangsa asing)和「非土著」(non-bumiputera)，*Utusan ASAS*更刻板化地把華人描述為成功的商人。但是，要注意的是 *Utusan ASAS*對華人並沒有敵意，也從來沒有提倡對華人採取任何暴力行為。事實上Nordi Achie (2003: 26)指出，*Utusan ASAS*的馬來知識分子其實對於未能保護馬來人民利益的馬來貴族之批評更為強烈。

大多數文獻指出，華社當時對讓渡問題若非表態支持就是保持沉默。³這可以解釋「五省土著拒絕殖民管治」措詞的出現，意味著華人並沒有積極參與這項運動。然而，在第一版的 *Utusan ASAS* 中，伊班文(Iban)的出現表明受過教育的伊班人其實也是反讓渡運動的一員。⁴據Ooi (2013, 91)的介紹，

2 *Utusan ASAS* (ASAS為砂拉越子民精神組織，Angkatan Semangat Anaknagri Sarawak的縮寫)是前反讓渡運動支持者的倡議組織。它始於1947年，但在其後一年停止運作。

3 雖然Nordi (2003: 208-211)和Ho (2001)簡略地提到一些華人就讓渡協議的批評，但在他們的著作中顯示，這個數字是微不足道的。

4 隨後的 *Utusan ASAS* 並沒有提供伊班文版本。

小部分曾受過教會教育，來自第一省和第二省的伊班人支持該運動的原因是由於擔心英國殖民政府統治下會進一步讓華人主導經濟，以及在政府部門爭取伊班族代表的條件提高。然而，正如馬來社群，伊班知識分子的意見是分歧的，在鄉郊的伊班人對砂拉越的反讓渡運動也普遍一無所知。

反讓渡運動並不是第二次世界大戰後發生的孤立政治運動，它反映了以文明為基礎的族群覺醒或建構。這樣的政治進程亦為東南亞許多民族主義運動提供了啟發。里斯(Reece, 1983)在其反讓渡運動的描述中，追溯砂拉越的馬來人在馬來群島(Nusantara)於整體馬來族群的社會和文化聯繫。在他看來，砂拉越馬來人在四〇年代活躍於由馬來亞、新加坡、砂拉越、汶萊和北婆羅洲的馬來州屬(Malay states)組成「馬來政治聯邦」(Malay political federation)的討論。有文獻指出，部分反讓渡運動的馬來領導人出席了在新加坡馬來教師工會(Malay Teachers' Union)總部舉行的第二屆馬來聯合會年會。其中，砂拉越馬來人國家聯盟(Persatuan Kebangsaan Melayu Sarawak, 縮寫PKMS)主席Abang Haji Zaini是反讓渡運動中的主要發言人(Sabihah Osman, 1990)。在大會上，正式連結所有馬來社團的建議獲得接納，表明了基於文化的身分覺醒以及在社會體制裡提升身分意識的迫切性。「馬來世界」(Alam Melayu)的意識覺醒也是現代民族主義的產物(Anderson, 1991; Brown, 1998)。首先，成為共同體的想像是通過出版馬來文報紙，如*Fajar Sarawak*⁵和在古晉的*Utusan ASAS*而發起的。*Fajar Sarawak*的編輯使用「馬來世界」一詞表明馬來人的世界主要由馬來亞(Tanah Melayu)和印度尼西亞(Nordie Achie, 2003: 70-71)所組成，而砂拉越便是這些想法和文化的接收者。紀錄還顯示，早在三〇年代，古晉的馬來商店便開始出售從馬來亞運來的馬來雜誌和報紙，如*Warta Malaya*、*Warta Abad*、*Warta Jenaka*和*Majalah Chenderamata*(Nordie Achie, 2003: 16)，促進了新聞資訊的流通，也維護了共同語言和習俗。

在處理反讓渡運動的抗議中，英國政府官員採取隔離策略，把反讓渡運

5 *Fajar Sarawak*在三〇年代由幾位年輕的馬來人出版，但由於財政困難在不到兩年的時間內倒閉。

動的參與者描繪成為多元種族社會中自私追求個別族群利益主導權的一小撮馬來人。根據《遠東調查報告》(*Far Eastern Survey*) (Scitelman, 1948: 37)，英國高級官員和總督麥唐納(MacDonald)宣稱只有小部分馬來人反對讓渡，而絕大多數的馬來人對此漠不關心。他進一步向公眾保證，達雅人(Dayak)遵循政府的決定，而華人則贊成讓渡。⁶如前所述，現有文獻大都指華人代表對政府就讓渡協議提出正面回應，因為這將為他們帶來更好的商機和更平等待遇。但從一位前華人共產黨員所寫的回憶錄和書籍則另有說明。這位前共產黨員的回憶錄不停讚揚反讓渡運動是砂拉越人民勇敢反抗英國殖民主義政治覺醒的標誌(Lin, 2012; Qiu, 2003)。據資料顯示，反讓渡運動並沒有和左派進行合作，主要因為雙方對布魯克政權的恢復持有不同意見。另一份資料則說明古晉華僑青年會(Kuching-based Overseas Chinese Youth Association)最初亦支持反讓渡運動，但由於出現了要求恢復布魯克統治的抗爭才開始漸漸遠離運動。然而，這協會每年仍在讓渡紀念日上舉行反英集會。⁷

反讓渡運動的參與者被官員和英國媒體孤立，並置放在種族化的聚光燈下，包括他們旗下的半官方通訊《砂拉越公報》(*The Sarawak Gazette*)。《砂拉越公報》的編輯將馬來人期望主導社會歸結為反讓渡運動的「根基」。該編輯呼籲反讓渡運動的參與者拋棄砂拉越是一個「馬來國家」的想法，就像柔佛那樣平等對待砂拉越人和其他原住民族群。他警告反讓渡運動參與者不要挑釁「民族」(bangsa)情緒以此來維護他們的權力。文章作者聲稱馬來人的過份情緒化不能損害殖民地內各族的團結(第1074期，1947)。這種將反讓渡運動參與者理解為想要保留馬來人特權的人，而犧牲其他原住民族群為代價的觀點(Sarawak cession, 1947)，在英國對砂拉越的十八年統治下甚為盛行。

上述觀點在七〇年代才開始受到挑戰，並開始獲得一些著名學者對這

6 州議會裡唯二的兩位華社代表投下贊成票。

7 一份本地華文報紙出版了一系列關於戰後共產主義運動的報導，可以在網上查閱。前共產主義團體對反讓渡問題的回應可以通過此連結造訪：<http://intimes.com.my/write-html/06padungan03.htm>。

運動正面的評價，將其稱為馬來民族主義運動。⁸ 里斯認為，就其願景和地域的廣泛性，反讓渡運動是一場民族主義運動。他讚揚運動採取泛砂拉越的維度，並促成砂拉越作為一個政治實體。根據羅伯特·里斯(Robert Reece)的說法，這是第一次有一個能超越本土利益並提出民族意識的議題(Reece, 1983)。一位本地學者進一步讚揚運動的參與者，稱他們為爭取砂拉越獨立的民族主義組織。在這種情況下，根據英國法律而被判處死刑的英國總督暗殺者，被尊崇為反殖民族英雄，並獲現任政府冠以「砂拉越的馬來戰士」之稱(Kekalkan nilai, 2016)。雖然難以證明這種說法上的轉變，和由於砂拉越政府被土著保守聯合黨(Parti Pesaka Bumiputera Bersatu, 縮寫PBB)所操控，但可以肯定的是後來的詮釋顯然得到菁英執政階層批准，並擴散到低階的公務員。

基於英國殖民政府對反讓渡運動的打壓與安東尼·布魯克在1951年表示希望停止所有反讓渡行動的意圖(Sarawak cession, 1951)，反讓渡運動開始瓦解。運動帶來最顯著的後果便是馬來社群在其後的二十年殖民時期，分裂成兩個主要政治陣營：年輕和激進的馬來人被排斥在一邊，而傳統的「abang級的」領導力量卻得到加強(Porrirt, 1997: 58)。這段殖民時期也見證布魯克從親馬來人轉變為親伊班人的立場(Ooi, 2013: 99)。然而，在1963年，馬來西亞成立後形勢發生了逆轉。儘管支持和反對讓渡協議之間存有衝突，但這兩派人都是支持砂拉越加入馬來西亞聯合邦的堅定支持者。⁹ 支持讓渡的政黨成立砂拉越國家政黨(Parti Negara Sarawak, 縮寫PANAS)，而反對讓渡團體¹⁰則創立了人民陣線政黨(Barisan Rakyat Jati Sarawak, 縮寫BERJASA)，最終同

8 Sanib Said (1985)通過引用Ongkili (1971)和Reece (1977)的文章，注意到當中語調和觀點的變化。

9 駐古晉的砂拉越青年陣線(Barisan Pemuda Sarawak)領導人阿末再迪(Ahmad Zaidi bin Aducci)領導的一批前反讓渡運動參與者就「馬來西亞計畫」提出抗議。反之，他們贊同汶萊人民黨(Partai Rakyat Brunei)主席阿扎哈里(A. H. Azahari)的主張，成立汶萊、北婆羅洲和砂拉越聯邦(Porrirt, 1997: 54-55)。這場政治動盪受到新加坡和印度尼西亞左派的啟發，並得到砂拉越共產黨員的支持。

10 BARJASA成立於1961年。黨的領導和成員的主要來自第二和第三省的馬來人和馬蘭諾人。

意通過阿都拉曼耶谷(Abdul Rahman Ya'kub)的建議，而阿都拉曼耶谷在1979年擔任砂拉越的首席部長。在1968年，PANAS和BARJASA更在阿都拉曼耶谷的領導下共同組建了土著黨(Parti Bumiputra)。他們的合併被羅伯特·里斯稱許為「合理化和強化砂拉越的政治制度，讓她更有效的參與馬來西亞政體」(Reece, 1983: 34)。雖然里斯沒有進一步解釋他所意味的政治制度上的合理化與強化是什麼意思，但很明顯一個統合馬來人的力量在1970年以後漸漸得到強化。

由華人領導的共產主義運動

有組織的共產主義運動最初以「砂拉越反法西斯陣線」(Sarawak Anti-Fascist League)在日占時期出現(Kroef, 1964)。然而在戰前，由華人教育工作者率領的非正式小組已活躍於砂拉越的第一省，他們組建學習小組灌輸當地華文學校老師和學生反法西斯意識，這批人後來成為戰後左派組織的基礎。一九五〇年代初，華人左派勢力開始凝聚，這在1951年的進步華僑青年會，即後來的「砂拉越新民主主義青年團」(Sarawak Overseas Chinese Democratic League)成立時得到體現。Kroef(1966: 569)指出，這個組織與新加坡的激進左派一直有聯繫，最終在1954年被「砂拉越先進青年會」(Sarawak Advanced Youths Associations, 縮寫SAYA)取代。

回顧馬來西亞成立前的共產主義運動，前游擊隊都普遍同意六〇年代初砂拉越共產主義的政治核心領導是由兩股社會力量構成，即砂拉越解放聯盟(Sarawak Liberation League, 簡稱「砂盟」)和婆羅洲共產黨(Borneo Communist Party, 簡稱「婆共」)。這兩個組織有著相近的目標，但是其成員各來自不同的社會背景。1954年成立的砂盟的主要領導，¹¹主要是來自古晉南部的客家人，而婆共¹²的主要領導人主要是以詩巫為基地的福州人。婆共據稱於1964

11 文銘權、林合貴、黃紀作和張榮任均駐於古晉。

12 婆羅洲共產黨據稱是在六〇年代初期形成。黃增安、黃增庭和黃聲梓等領導人都是福州人。

年被解散，其領導黃增安加入了北加里曼丹民族解放聯盟(North Kalimantan National Liberation League，簡稱「北加」)(Chen, 2012: 75)。砂盟於是反過來成了北加的核心組成部分。

與反讓渡運動相比，文化親和力對政治運動有一定影響，華人共產主義者的獨立鬥爭就是其中一個例子。砂拉越的華人通過其遷移歷史與貿易關係，與中國文化和社會保持聯繫。當共產黨在中國獲得政權，並讓中國成為亞洲共產主義區域的中心時，東南亞的華僑能更有利地接收共產主義的資訊、宣傳和閱讀材料，因為這些資料主要以中文為主要媒介語。然而，這個與中國文化和社會的聯繫一直被部分學者誇大其作為砂拉越共產主義運動的首要因素(Porrirt, 2004)。

華人在砂拉越的在地經驗，從布魯克到日占時期的政治地位和生活經歷並沒有得到充分的承認，是導致政治起義的重要原因。例如，很多評論注意到，砂拉越的華人普遍認為受到當時政府的歧視，並為了爭取與砂拉越原住民的平等待遇而抗爭。顯然，這樣的訴求很少受到執政當局和親建制研究者的同情，部分原因是他們的移民身分及相對突出的經濟成就。雖然部分華人是富裕和著名的商人，但大多數人實際上是住在鄉郊裡生活僅足糊口的農民，而大部分城市中的華人則是勞工階層。第二次世界大戰以後砂拉越經濟發展緩慢，華人勞工階層的生活更加艱苦，讓他們苦思解決困境的出路。而社會主義和共產主義的意識形態則彌補了這思想上的真空。共產主義意識形態將西方資本主義視為一切邪惡的根源，闡述了帝國主義如何造成對勞動階層人民的剝削和貧困。第一省的客家村莊(Yong, 2006)和第三省的福州聚落主要從事農業，但因受政府嚴格的「非原住民」土地所有權的限制，不能合法獲得合適的土地以滿足不斷擴大需求(Leigh, 1964)，因此成為地下共產運動的溫床。

與此同時，大多數華人小孩就讀由當地社區營辦和資助的華文學校，不幸被英國政府懷疑。受高等華文教育的華裔青年難以在政府部門申請工作，因為政府傾向於聘請教會學校的畢業生，這些學校大都使用英語作為媒介語。這些因文化和社群引起的困境促使砂拉越鄉郊裡的華人形成一種共同命

運和身分認同。¹³ 因此，戰後時期華人對英國殖民主義的憤慨激發了他們的政治覺醒。與許多第三世界社會一樣，殖民政府將解放殖民主義的目標誤解為類似武裝鬥爭的政治運動。

在一位前游擊隊員(LHG)的敘述中，他把砂盟和北加所領導的共產運動等同為砂拉越人民反對封建制度和殖民主義的前仆後繼。他所引用的抵抗事件包括來自烏魯盆地拉讓江上游(Ulu Rejang)的人民起義；第一省的伊班戰役；馬來人在第一和第二省的抵抗運動以及華族工人在石隆門(Bau)的起義。¹⁴ 他的觀點被很多認為砂拉越的共產主義運動，是反殖民主義和反帝國主義，對抗西方資本家的全球性正義行動的人所認同(Chen, 2012)。前游擊隊雖被指責危險和具顛覆性，但他們仍堅決認為自己是民族主義者，是為著砂拉越的獨立去對抗西方殖民主義。對於他們來說，共產主義啟發人們邁向進步，不同於封建主義、殖民主義和部落主義，而進步的力量將激發和鼓勵人們進行革命、武裝鬥爭(Chen, 2012: xxxii)。但是，這種詮釋在馬來西亞政府及主流學術界至今仍尚未被接受。

前英國政府和馬來西亞政府對砂拉越共產黨的處理在某種程度上與反讓渡運動相近，只是規模和力度有所不同。首先，英國官員採取種族孤立的方式，將共產主義運動視為「華人問題」(Kroef, 1966: 568)，並聲稱秘密共產主義組織(Clandestine Communist Organization，縮寫CCO)是「百分百由華人構成」(Hardy, 1963)。在華人青年走向共產主義的各種因素中，官方認為，華文學校為擴散共產主義的罪魁禍首。當華文學校拒絕轉成英語學校往往被指責是維護中國文化沙文主義，並要其對種族分化負責(Morrison, 1993: 122; Seng, n. d.: 82)。以下評論是把華人社群與共產主義聯繫起來的典型例子：

13 Seng (n.d.)的論文將砂拉越華人青年的激進化歸因於二戰後的當地社會變遷，如通過統一的「中華學校」出現一個更為同質的華人社區，華文教育在砂拉越的傳播提高了識字率，並讓左翼文學和媒體出版在該地區廣泛散布。

14 里斯(1983)在「政治先驅者」一文中描寫到伊班人和馬來人一連串的起義行動，但卻忽略了石隆門的華人礦工，而他們其實比詹姆斯·布魯克(James Brooke)更早來到砂拉越。

砂拉越已被種族界線所分割，組織嚴密的共產黨正煽動人民的族群感受。在我們訪問砂拉越的時候這種情緒相當高漲，若不是強大的警察隊伍和野戰部隊的存在，部分地區可能會有事情發生。(Jones, 2001: 87)

毫無疑問，華文教育是砂拉越共產主義傳播的首要途徑，但共產主義者對華校轉英校的抵制主要來自於他們將其視為殖民地教育和壓迫共產主義的手段。事實上，殖民地官員和學者都注意到(Hardy, 1963: 38)，CCO努力通過個人接觸和政治教育吸引非華人黨員，因為他們知道共產主義運動在沒有其他人支持的情況下必然會失敗。所以當共產主義進入達雅族(Dayak)地區時，英國官員開始變得焦慮不安。英國官員做出了幾項努力，確保達雅族不受共產主義的影響。在共產主義的騷亂時期，砂拉越政府，不管是英國官員還是新任的本地官員，都嚴厲打擊該運動。數千人在沒有經過正當的法律程序被監禁。把共產主義者當作恐怖主義分子的說法經由英國人和新的獨立政府傳出，並將共產主義視為砂拉越走向獨立的威脅。為了打擊共產主義運動，一位砂拉越前新聞總監(Haji Balia Munir, 1983)將共產黨員標籤為旨在奪取砂拉越政權的恐怖分子，而他的目標就是要保護砂拉越的獨立和民主。

共產主義運動和砂拉越人民聯合黨

地下共產主義對砂拉越創建第一個政黨方面起了重要作用。雖然諸如Michael Leigh (1974)和詹運豪(James Chin, 1997)等學者將砂拉越人民聯合黨(人聯黨)的起源歸功於英國官員和古晉商賈的合作，但他們都一致認為人聯黨的領導其實是來自三方共同意願的成果。頂層是古晉的商人，他們與英國官員保持友好關係，而左派和共產主義者則是一般黨員。

關於人聯黨的起源，前共產主義黨員與以上分析的陳述有所不同。從一些前共產黨員的回憶錄中所見，¹⁵ 個別來自拉讓江盆地(Rejang Basin)的地下

15 大量有關戰後時期地下共產主義運動的著作在過去十年陸續出版。個別人士和團體甚至設

共產主義者¹⁶首先提出建立合法政黨的建議。在古晉與田紹熙(人聯黨創始人之一)會面後,他分別會見了王其輝和楊國斯¹⁷,再與砂盟的領導文銘權討論,這個想法才被各方接受。該說法是人聯黨剛成立時,共產黨員不只扮演一般黨員的角色,他們對中央委員會也起了相當大的影響。例如,執行秘書這重要職位由左派或地下共產黨出任。¹⁸對於地下共產主義者來說,人聯黨的主要領導只是掩飾,而不是真正把握實權的領導人。

階級論述的壓抑和族群政治的主導

在對抗共產主義的鬥爭中,政府在1970年與砂拉越國民陣線(砂國陣)建立聯盟確實是一個重大里程碑。藉此,左派和地下共產主義者之間的聯繫被切斷,並有效地阻止人聯黨作為共產主義的通路。¹⁹在1946讓渡後,砂拉越的另一個重大政治變化就是在1963年參與組建馬來亞聯合邦。有趣的是,反讓渡運動的主要力量支持了馬來西亞計畫(Malaysia Plan),與此同時亦面臨來自人聯黨以及馬來左派勢力的強烈抗議。兩個組織都曾與汶萊蘇丹和印度尼西亞的左派部隊建立合作關係。為了遏制成立馬來西亞的全國性抗議,

置網站並將他們的活動在網上發布。例如www.chornbill.com和www.intimes.com就砂拉越地下共產主義活動進行了詳細記錄。

- 16 有一說法是,人聯黨的第一任執行秘書黃增庭曾在古晉會見田紹熙。黃增庭出生於詩巫,於戰前前往中國接受大學教育。據說,來自拉讓盆地的領導人是婆羅洲共產黨的領導創始人。
- 17 當時在古晉的華人甲必丹王其輝是人聯黨的創辦人兼主席,而身為專業律師的楊國斯是第一任秘書長。
- 18 黃增庭是起草該黨憲法和架構的首席執行秘書。砂拉越解放聯盟的另一位成員葉存厚是人聯黨通訊《團結報》(Seng, n.d.: 65-66)的編輯。
- 19 加入砂拉越國民陣線(SBN)及全國國民陣線(National BN)與否是主席、秘書長及其親密盟友做出的決定,而不用提交全體中央工作委員會,促使左派人士和達雅族成員計畫在人聯黨的第七屆代表大會上,就「過渡至國陣」的議案提出抗議和推翻。在這個時候,聯合政府作出反應並沒收了人聯黨舉辦第七屆代表大會的許可證。一年後,當會議終於順利舉行時,現任領導人已經接管了會議,左派幾乎沒有抗議的餘地。

英國於1962年進行了大規模的搜捕，許多人聯黨內重要的左派人士被逮捕或驅逐出境。軍事行動和無審判監禁的嚴厲措施用於對付人聯黨左派人士和地下共產主義者。而對於一般民眾，則採取了宵禁令、農民寬鬆政策和接管華校等防範性措施，以確保其遵守國家的意識形態和統治。

對共產主義的壓制始於1963年，從無間斷。1971年，阿都拉曼耶谷政府對共產黨人和嫌疑勾結者進行了另一輪大規模搜捕（代號為「猶大行動」，「Operation Judas」），當中部分為人聯黨成員。共產主義運動經過一系列的軍事和打壓行動後最終被壓制。1974年，政府宣布了《詩里阿曼協議》（Sri Aman Agreement），約482名共產黨人被說服結束軍事鬥爭。幾個月後，另有585名共產黨人離開了森林；當中64名來自拉讓江下游，其餘的分別來自第一省和第二省（Teng, et al., 1989: 342-343）。

來到七〇年代末，人聯黨內的左派幹部急劇下滑，與黨內親建制的專業人士和資本家領導興起有關。領導班子的轉變使得黨的方向也出現重大變化。在此以前人聯黨是以意識形態作為推動力的人民政黨，但新的領導層不相信社會主義，也對社會主義的動員方式不感興趣（Teng, et al., 1989: 74-77）。²⁰ 城鎮職工工會和農村動員等組織方式，雖曾被用來建立和擴大會員數量，如今已被閒置，改以分配發展撥款和項目，及在主要城市的地方治理。因此，恩庇侍從主義（patron-clientism）也藉以滲透到黨內各層級關係裡，包括中上和中下層級裡（Chin, 1997: 4-6）。

1969年吉隆坡爆發族群暴動後，族群差異的論述進一步被強化。馬來西亞聯邦政府以維護馬來人和穆斯林利益的民族主義論述合理化大部分社會經濟政策。這些聯邦政府的政策轉變也影響了砂拉越的權力組成與配置。在加入砂拉越執政聯盟後，人聯黨領導層與政府合作打壓黨內的左派成員，更重要的是他們被指望能在選舉中將華人選票導向執政黨。因此，在七〇

20 早期人聯黨的基層工作與現在的做法大有不同。例如，人聯黨的支部可以輕易地動員超過一百名成員去幫助一所位於古晉的馬來學校清除灌木叢及興建一條連接伊班族長屋到主要道路。可以確定的是這些工作大都由左派而不是他們的高層領導進行。

年代至八〇年代，人聯黨的領導人致力維護和建立華人對砂拉越國陣的支持。階級分化的論述因而被擱置，並讓路予族群恩庇的言論(ethnic patronage rhetoric)，而這亦使到民族主義進一步滋長。

總結

反讓渡運動和共產主義運動都體認了班納迪克·安德森(Benedict Anderson)提出的現代民族主義的特徵(Anderson, 1991; Brown, 1998)。馬來知識分子對「馬來世界」(Alam Melayu)作為一個共同文化和歷史淵源的想像，通過馬來文的出版媒體、地區會面和個人接觸，傳達他們對砂拉越的演繹和意向。雖然砂拉越被想象為馬來人主導的原住民國家，但在多元社會以及在達雅族為多數的現實裡，他們只是少數的原住民。縱使反讓渡運動參與者可能也持有馬來人的議程，但事實上它是一個馬來人與原住民的民族抗議。²¹ 另一方面，試圖招募各族人士的共產主義運動在這方面卻不十分成功。運動因缺乏跨族群的社會關係作為爭取非華人支持的手段。華文學校和報章等共產主義宣傳渠道幾乎都只為華人服務。而人聯黨發起的社區參與項目成功進入了部分達雅族地區，但卻在馬來村莊面對強大的阻力。社會分化給殖民政府和國陣政權帶來機會，通過操縱不同族群之間的不信任來將反政府行動種族化。

通過分析兩段意識形態鬥爭的興衰，本文旨在梳理當代民族主義論述在馬來西亞的主導地位的形成，因砂拉越是馬來西亞的一部分。值得注意的是，儘管馬來人和華人都在運動占據主導位置，反讓渡和共產主義運動都積極培育出跨種族的合作。在反讓渡運動裡，馬來人與古晉的伊班人組建聯盟，而華人在共產主義鬥爭中亦爭取非華人的支持。不過，這些努力的所有進展都受到殖民政府的密切監視。他們反殖的意圖往往被英國政府公開扭曲或嘲笑為只為追求自身利益而犧牲其他族群的陰謀。英國的政治宣傳實際上也加劇了不同民族之間的不信任和互相懷疑。這將砂拉越社會進一步根深蒂

21 聯邦憲法授權砂拉越的所有土著在馬來半島上擁有「馬來土著」的身分(bumiputera status)。

固的種族分化，接續讓族群民族主義得以抬頭。打壓左派運動也特別導致了以意識形態為導向的政黨消亡，以及階級論述難以普及²²。六〇年代以後，砂拉越的政黨制度與國家政治制度非常相似，主要執政黨公然地限制他們的成員為特定的族裔。一般來說，政治動員也是靠著族群庇佑制度來進行。

對反讓渡運動詮釋的轉變，部分是由於國家菁英階層和意識形態的轉變。1963年，馬來西亞的成立引發砂拉越的族群文化民族主義(ethno-cultural nationalism)，這也是多數決民主(majoritarian democracy)的體現。據大衛布朗(David Brown, 2002: 562-563)所說，多數決民主將族群文化民族主義囊括在內，強調以多民族為基礎建設的原始關係。國家體制為此必須彰顯多數民族的文化價值觀和利益。因此，獨立後的新政局對冷戰時期的地下共產主義鬥爭至今仍未得到應有的重視和公平的詮釋。無論如何，在書寫官方歷史時，處理偏見，承認達到自決(self-determination)有不同路徑和志向是重要的。這樣的前進方向也許有助削弱不同種族之間的敵意，培養公民的包容精神。

22 Donald Nonini (2015)對檳城二級城鎮大山腳工人階級的日常政治之敘述表明，馬來西亞半島在七〇年代和八〇年代出現了類似的政治趨勢。

印馬對抗時代前印尼媒體中之馬來(西亞)形象

1962年12月

自印尼獨立戰爭開始，繪畫在印尼人民反殖民精神的覺醒中，一直扮演著重要角色。在這段革命年代，印尼藝術家以繪畫、塗鴉和海報的形式創作了不同作品，以將之廣泛散布於人群。他們的作品大多數都受到新興的國家議題所啟發。也因如此，他們與鄰國人民的互動十分有限。這個情況到了一九六〇年代發生轉變，當時馬來亞以某種方式開始吸引印尼藝術家的興趣。

在1961年5月，東姑·阿布都·拉曼(Tungku Abdul Rahman)提議，馬來亞聯合邦將包括新加坡、砂拉越、汶萊，和北婆羅洲(今沙巴)。這項計畫受到汶萊人民黨(PRB)的反對，他們後來在1962年12月8日發動反抗。然而，這場反抗卻受到汶萊政府的鎮壓，英國還派出啞咯兵來支援汶萊政府。相反地，印尼則支持汶萊人民黨，當時蘇卡諾(Sukarno)指控英國為東姑·阿布都·拉曼的提案撐腰，並指涉該提案是一項英國新殖民主義計畫。¹ 印尼的共產主義和民族主義左翼日報，即《人民日報》(*Harian Rakjat*)和《東方之星》(*Bintang Timur*)，都各自積極地講述這個故事。特別的是，大約從1962年12月開始，它們甚至刊登插畫或諷刺漫畫。這給予插畫家們空間，使他們能在視覺藝術上呈現印尼共產主義者和民族主義者的政治立場。

刊登在《東方之星》首頁的插畫上，有著插畫家戴爾西·席亞姆蘇馬爾(Delsy Syamsumar)的簽名。遺憾的是，這位藝術家的相關信息並不多。席亞姆蘇馬爾在1935年5月7日出生於西蘇門答臘。他自幼年開始便已展現自

1 1963年1月20日，蘇班德里約(Subandrio，印尼外交部長)宣布印馬對抗。

身的繪畫技巧。五〇年代，他在日惹的ASRI（印尼視覺藝術研究所）繼續就學。在革命時期，這座城市是共和國的首都，也因此ASRI聚集了許多革命藝術家。²

五〇年代，席亞姆蘇馬爾在《東方之星》中工作。³這份日報（始於1926年，當時的名字是Bintang Timoer）與作為民族主義政黨的印尼黨（Partindo）結為同盟，印尼黨是一個左翼政黨，且是蘇卡諾的忠實支持者。因此，在印馬對抗時期，印尼黨和《東方之星》是當時反對馬來西亞政體最突出的團體。然而，沒有相關訊息顯示席亞姆蘇馬爾的政治歸屬。⁴

身處於眾多反殖民組織中，要呈現馬印衝突，對席亞姆蘇馬爾來說並不是件難事。他的插畫表現出他對阿札哈里（Azahari，汶萊人民黨的創辦人 and 領袖）對抗「馬來西亞提案」的支持。⁵他盡其可能地將殖民主義描繪成一個可

2 在之後的幾年，戴爾西·席亞姆蘇馬爾從事電影製作，並出版關於印尼英雄的漫畫。他於2001年過世。見Sinematek Indonesia等編（1979）*Apa Siapa Orang Film Indonesia, 1926-1978*，頁319；Edi Sedyawati、Dirjen Kebudayaan Indonesia編（1998）*Pekan Komik dan Animasi Nasional 98 (6-12 Februari 1998)*。

3 戴爾西·席亞姆蘇馬爾之後，還有出生於北蘇門答臘的奧古斯丁·錫巴拉尼（Agustin Sibarani, 1925-2014），也在六〇年代定期將自己的作品投稿於《東方之星》。我在1962年12月版的《東方之星》中找不到錫巴拉尼的插畫。見Agustin Sibarani（2001），*Karikatur dan Politik (諷刺漫畫與政治)*。2013. Jakarta: Garba Budaya, ISAI, Lintas Media; Sunarto, Wagiono. *Perang Karikatur: Mengangkat dan Menjatuhkan Soekarno, Tinjauan Sejarah 1959-1967 (諷刺漫畫之戰：起義並推翻蘇卡諾，歷史綜覽1959-1967)*。Jakarta: Pascasarjana IKJ。

4 在蘇卡諾時期，多數印尼藝術家都參與了和政黨有關的文化組織。當時民族主義藝術家加入與印尼黨有關的LKN（國家文化機構），而共產主義藝術家則加入與PKI有同盟關係的LEKRA（人民文化機構）。

5 汶萊人民黨（Partai Rakyat Brunei, PRB）是在1956年由阿札哈里（1928-2002）所創辦。他們的政治立場是反殖民主義，並為政府的民主化而奮鬥。阿札哈里在印馬對抗時期是一位重要人物。日據時他身在印尼，並參與印尼獨立鬥爭。阿札哈里也是著名的蘇卡諾支持者。然而，對於他在此時期的政治活動，學者們有不同的詮釋。普爾格林因（Poulgrain）認為，阿札哈里並非如麥基（J. A. C. Mackie）所述的那樣反對馬來西亞。然而，1962年12月《東方之星》中關於阿札哈里英雄氣概的插圖更趨近於麥基的說法，而非普爾格林因的描述。見J. A. C. Mackie. 1974. *Konfrontasi: the Indonesia-Malaysia Dispute 1963-1966 (印馬對抗：*

怕形象，例如以一個肥胖、老朽，且貪婪的西方男子代表英國政府。當馬來西亞與穿著傳統服飾的東姑·阿布都·拉曼在插畫中一同出現時，主人公往往是阿札哈里以及——毫無疑問地——穿著現代服裝的印尼。因此，席亞姆蘇馬爾將北婆羅洲的鬥爭，勾畫為「新興勢力」與「舊有勢力」之間的鬥爭。總地來說，席亞姆蘇馬爾藉著將政治環境轉化為簡單的諷刺漫畫來展現他的藝術技巧，並幫助印尼讀者理解早期的印馬衝突。

1963-1966印馬衝突); Greg Poulgrain. 1998. *The Genesis of Konfrontasi Malaysia, Brunei, Indonesia, 1945-1965* (印馬對抗之創世紀：馬來西亞、汶萊、印尼，1945-1965). p87-88; AJ Stockwell. 2004. *Malaysia, British Documents on the End of Empire* (馬來西亞，英國檔案之帝國末日).

影
像
選
輯



《東方之星》，1962年12月13日

這是席亞姆蘇馬爾刊登於《東方之星》中最早的一批圖畫之一，他將阿札哈里勾畫為一位對抗馬來西亞提案的傑出反對者。阿札哈里被畫成一位憤怒的年輕人，他攻擊並驅逐東姑·阿都·拉曼，以及一位左臂上戴著英國徽章的、被嚇壞的西方男子。一杯酒和一根權杖從東姑·阿都·拉曼手中掉落，象徵他的失勢。東姑·阿都·拉曼右膝上的鐵鍊則代表殖民主義。相反地，阿札哈里的英雄氣概，則藉由攻擊東姑·阿都·拉曼時將鐵鍊扯斷而表現出來。



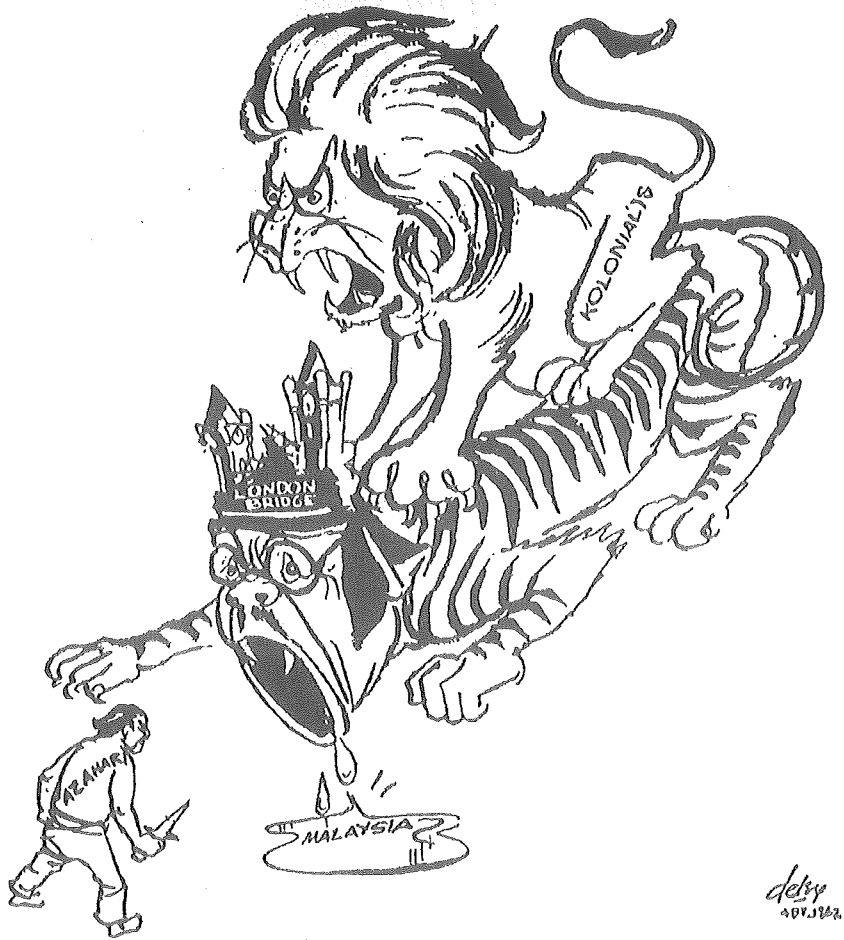
《東方之星》，1962年12月16日

這幅插畫描繪了國際政治的複雜性。英國被畫成一個巨大肥胖的帝國主義者，他伸出手指命令東姑·阿布都·拉曼騎上一匹木馬，並指示一位呢喀衛兵(Gurkha guard)攻擊北加里曼丹省。穿著盔甲的前線士兵代表帝國軍隊，他正從馬上跌落下來。另一邊則有一隻白牛象徵印度——其中尼赫魯正與肥胖男子爭論，還有象徵中國的巨龍，他們都與巨大肥胖的帝國主義者對峙。



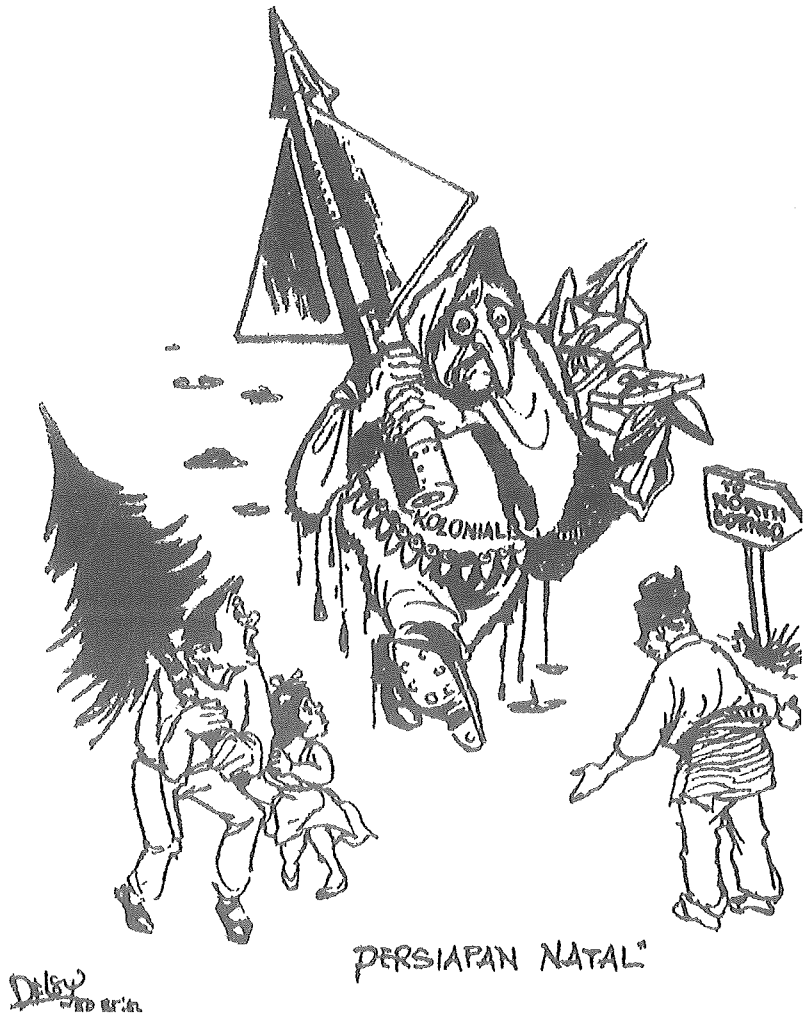
《東方之星》，1962年12月19日

這是第一幅呈現處於印馬衝突中之印尼的插畫。席亞姆蘇馬爾畫出蘇班德里約(Subandrio)的手正扯下東姑·阿布都·拉曼的紗籠。拉曼身上則有著一個性感女人的刺青，以及一朵象徵偽善的花。席亞姆蘇馬爾還加上一顆上頭寫著PRRI的骷髏頭(印尼共和國革命政府；這是由蘇米特羅[Sumitro]帶領的反蘇卡諾運動，蘇米特羅當時正在吉隆坡)，藉此將PRRI帶進這場爭論中。圖畫的另一邊則是一位代表英國殖民者的、穿著軍裝的西方人，他跌倒在阿札哈里跟前，而阿札哈里則手執火炬和一條斷掉的鐵鍊。



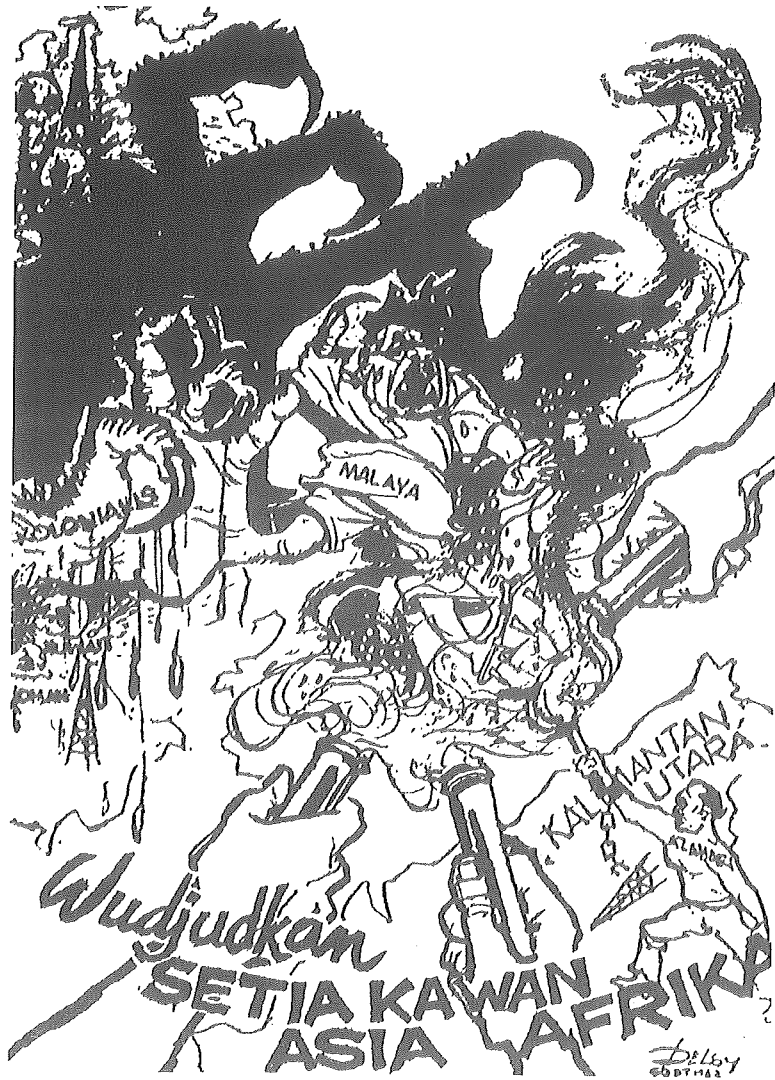
《東方之星》，1962年12月20日

這幅畫較為簡單，它勾勒了這場印馬爭論。畫中的阿札哈里拿著刀，面對一隻身上寫著「殖民者」的獅子，以及另一隻帶著眼鏡、象徵東姑·阿都·拉曼的老虎，老虎頭上還戴著刻有「倫敦橋」字樣的皇冠。在這張畫中，阿札哈里的身形小於獅子和老虎，以表現出他勇於對抗這些飢渴野獸的巨大勢力，這些野獸已準備好要將馬來西亞吞進肚裡。



《東方之星》，1962年12月22日

在這幅插畫中，席亞姆蘇馬爾將聖誕季節與北婆羅洲的政治緊張狀態聯繫在一起。一個巨大肥胖的西方人被描繪為殖民者，他正前往北婆羅洲，身上帶著假裝成聖誕樹的導彈，以及滿滿一袋的炸彈。左下角則有一個人扛著真正的聖誕樹，他的女兒勾著他的手臂，兩人看起來都受到驚嚇。穿著馬來亞紗籠服飾的東姑·阿布都·拉曼正歡迎這位殖民者。雖然這幅插畫容易理解，席亞姆蘇馬爾仍加上一行短語，即「聖誕節預備」，以解釋這幅藝術作品的脈絡。



《東方之星》，1962年12月26日

在此版本中，席亞姆蘇馬爾始終如一地呈現阿札哈里抵抗東姑·阿布都·拉曼的提案。然而，他運用了較複雜的角色來強調畫中殖民者的邪惡特徵。取代巨大肥胖殖民者的，是位在東姑·阿布都·拉曼身後野獸般的手。同時，畫中的阿札哈里則是手持火炬，且有另外兩隻手在他身旁，說明他不是一個人鬥爭。席亞姆蘇馬爾加上一段文字「體現亞洲非洲團結」(Wujudkan Setia Kawan Asia Afrika)，呼籲南方世界團結起來支持阿札哈里的鬥爭。

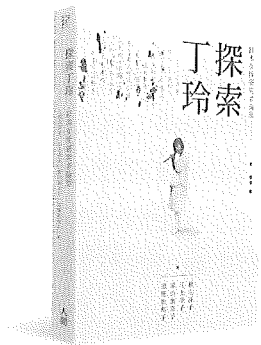
編案

眾所周知，日本學術界一直具有堅實且深具自我特色的中國現代文學研究傳統，從早期對魯迅的翻譯介紹，到後來透過研究魯迅反省自身，這些成果都給予中文學術界諸多的啟發。日本對丁玲的翻譯和研究亦是如此，卻較鮮為人知。這主要是由於不管是在日本或中文學術界，這些研究成果只散見於各種期刊雜誌上，無彙整成書。因此，《探索丁玲：日本女性研究者論集》一書的出版，剛好補足了中文學術界在這方面的缺憾。

本書收錄了日本四位研究丁玲的女性研究者——秋山洋子、江上幸子、前山加奈子和田畑佐和子——對丁玲的相關研究。四位女性研究者的年齡不同、研究風格相左，但她們都經歷了類似的信仰危機和對女性身分的苦惱。

左：《探索丁玲：日本女性研究者論集》書影。（人間出版社提供）

右：1952年，丁玲在寓所書房。（人間出版社提供）





1983年6月，丁玲在家中。(人間出版社提供)

她們曾經相信以不同於日本的民力為依據的社會主義革命所建立的中華人民共和國，卻發生了反右、文化大革命和天安門事件，這不得不讓她們懷疑自己年輕時的思考，並進一步引發探究之心。此外，結婚生子後的她們仍想要追求自我，然而在日本卻經常體會到女性欲實現自我的困難，因此，她們不禁對丁玲筆下的女主人公們所抱持的苦惱，產生了共鳴。基於此，她們從女性主義的立場和觀點出發，探索丁玲，藉此在日本的脈絡底下思考中國和與自身密切相關的女性問題，並以此回應日本社會、歷史、思想和文化。

為了讓我們能更深入理解四位研究者的立場和其所應戰的對象，我們籌畫了此一專題，並邀請曾在丁玲創辦的雜誌《中國》擔任編輯，此後長期從事丁玲研究的王中忱教授；在女性文學與性別政治上有著厚實研究成果的賀桂梅教授；曾任丁玲的祕書，之後陸續推出許多重要的丁玲相關資料整理專著，並於2015年推出引發學界諸多討論的《丁玲傳》的王增如女士，以及台灣研究丁玲的青年學者蘇敏逸教授，各自從他們所處的研究場域、關心的焦點出發，展開他們與日本四位女性研究者的對話交流與觀點交鋒。

女性視線

跨越時空的交錯¹

《探索丁玲：日本女性研究者論集》一書的四位作者秋山洋子、江上幸子、前山加奈子、田畑佐和子，¹是丁玲研究界知名的「四人幫」。她們從何時得到這一稱號？還有，這究竟是自稱還是他稱？我都一無所知，也從沒有向她們求問過，但我確實多次看到她們搭幫結夥地參加學術會議。

「四人幫」是一個親密融洽的自由學術組合，她們的年齡卻頗有參差。田畑出生於1938年，在四人中最為年長，1960年畢業於東京外國語大學中國語學科，隨後進入東京都立大學研究生院研究中國現代文學，而恰在此年5月，著名學者竹內好為抗議日本眾議院強行通過新的日美安保法案辭去了都立大文學部教授，田畑因此無緣在竹內好先生的門下受教。秋山和前山分別比田畑小四、五歲，都是在六〇年代初期開始讀大學，並且都選擇了中國語言文學專業。秋山後來回顧說：「那時日中尚未建交，學習中文及中國文學的學生尚屬少數，但與對中國不僅缺乏了解也不甚關心的普通日本民眾不同，多數選修中文的學生都極為關注中國革命及中國的社會主義建設。而與他們同時代，因《太陽照在桑乾河上》獲得斯大林文學獎的丁玲，在20世紀五〇

* 本文節選自王中忱(2017)〈女性視線：跨越時空的交錯〉(序文)，《探索丁玲：日本女性研究者論集》，台北：人間出版社，頁8-9。

1 此處依照本書封面所署著者的順序排列，以下提及這四位先生，有時會直呼其名或簡稱姓氏，敬請諒解。

年代學中國文學的學生眼裡，是能夠代表中國文學令人炫目的存在」²。

秋山看似淡淡的敘述裡，其實牽連著重要的歷史事件。首先應該注意的是「日中尚未建交」，而鑄成這一事實的則是二戰結束後形成的世界冷戰格局。1951年9月簽署的《日美安全保障條約》標誌著日本作為一個國家明確站在了以美國為首的西方陣營，和社會主義中國處於對峙狀態。其次，同樣值得注意的是，即使在此種狀況下，在日本國內也仍有「關注中國革命及中國的社會主義建設」的人們，田畑、秋山、前山等選擇中國文學為專業的學生即在其中。從一定意義上，可以說她們的選擇意味著對國家權力主導的冷戰意識形態的有意背逆，這是促使她們關注丁玲這位作家的深層動因。

但自1957年在中國發生的「丁玲批判」使她們陷入困境，田畑由此受到的衝擊最為激烈，因為她在大學時代恰好經歷了丁玲作為「革命中國」的代表作家從耀眼位置上被打落下來的變動，田畑說，儘管她以丁玲為題寫完了碩士論文，但此後她便長時期「放棄了丁玲和中國文學的研究」³。可見幻滅與創痛之深。秋山和前山讀大學時「丁玲批判」已經成為既定事實，也許沒有像田畑那樣感受到精神挫傷，但也沒有像前輩學人竹內實、高島穰、丸山昇等人那樣，直面「丁玲批判」這一事件，冷靜分析批判言論的暴力性，或以扎實的考證，追問由這些暴力性言論構造出來的「事實」（如所謂的「丁玲轉向」問題）之真相，並進而思考中國革命的複雜與曲折；⁴從田畑和秋山的後來追述隱約可以感受到，作為年輕的女性學生，她們不僅僅是因為思考力尚不足以應對如此沉重而宏大的問題，而選擇了對「丁玲批判」事件保持緘默，或者感情用事地由此疏遠了中國文學，實際上她們是以更為迂迴的方式，探索著接近「中國文學」和理解「中國」的新途徑。正因為如此，大約過了十多年之

2 秋山洋子(2017)〈20世紀70年代的日美女性運動與丁玲〉，《探索丁玲：日本女性研究者論集》，台北：人間出版社，頁27。

3 田畑佐和子(2017)〈丁玲會見記〉，同註2，頁337-338。

4 有關這幾位學者就「丁玲批判」所做的考察和分析，小林二男的〈丁玲在日本〉（孫瑞珍、王中忱編(1985)《丁玲研究在國外》，長沙：湖南人民出版社）一文做了比較詳細的評述，可參見。

後，丁玲和她的文學才因為另外的契機重新進入她們的關注視野。

二

據列在本書第一篇的秋山洋子的文章〈20世紀70年代的日美女性運動與丁玲〉所言，這契機首先來自在美國等經濟發達國家和地區興起的「第二次婦女解放運動」，關於此次運動的特點，秋山文章亦做了簡要的說明。概言之，該運動之早期發端可追溯到19世紀女性要求參政權、爭取和男性平等社會地位的運動，二戰以後則逐漸發展為全面批判男權主導的社會所造成的性別等級差異的思想潮流。但秋山等人之所以對來自美國的女性主義(Feminism)運動產生共鳴，則並非因為新鮮好奇，而是源自自身的生活處境。如秋山所描述的那樣，作為知識女性不能學有所用，只能在家裡做主婦，這使她深感苦惱，而在一九六〇年代所謂「經濟高度增長」的日本，這其實是很多女性普遍遭遇的困境。秋山等人的「女性主義」意識是從自身的人生境況裡生發出來的，所以她們的觀察和論述也就總是帶著濃厚的個人經驗印記，並以此區別於那些漂浮在理論層面進行概念操作的女性主義論者。在這樣的脈絡裡，丁玲及其作品重新進入她們的視野，亦可以說是她們青年時代「中國文學經驗」的再度復蘇。

秋山洋子說：1974年在同人雜誌上和譯文〈三八節有感〉同時發表的短文〈關於丁玲〉，「是我在女性主義文學批評上的最初嘗試」。田畑則認為：此文「具有重要的先驅意義」，顯示了秋山的「先見之明」⁵。如果說日本的丁玲研究乃至中國現代文學研究存在一個「女性主義」的轉向，那麼，秋山的〈關於丁玲〉則是一個令人矚目的標誌。收在本書的各篇論文，無疑也都屬於同一譜系。和前輩學人相比，本書的作者們似乎無意繼續圍繞著前輩學者所提起的政治與文學、革命與知識分子等傳統命題進行討論，而更希望以女性主義的

5 參見田畑佐和子「秋山洋子さんを悼む」(悼念秋山洋子女士)，中國女性史研究会編『中國女性史研究』第26号(2017年3月)，頁64-66。

視點，探索解釋丁玲及其作品的另外途徑。

前山加奈子的論文〈新生活的新「荊棘」：關於丁玲的《在醫院中》〉明言「政治和文學掛鉤」、「把文藝作品只是作為一個為政治組織進行宣傳的工具來加以評價的時代，早已成為過去式」，強調「今後需要的是，超越(這一)框架來尋求作者真髓的工作」。在該文，前山全面梳理了〈在醫院中時〉發表以來直至八〇年代不同時期的各種評論之後，認為即使是對小說持肯定意見的評價，也過多聚焦於如何描寫抗日根據地這一環境，而忽略了主人公陸萍作為丁玲作品中「一個嶄新出世的女性」之特點，在前山看來，如果改換一個視點，「更單純地從女性的社會地位來把握問題的時候，就會給讀者予以一個新型而又積極的課題，就是陸萍的『解放度』」。也就是說，在前山看來，應該從女性解放的意義上考察陸萍的「解放度」，才會認識到陸萍在丁玲小說的女性形象譜系上的創新性。而值得注意的是，前山文章的結尾處還言及丁玲藉助小說提出來的「組織者的現實和變革者所應有的素質」問題，認為丁玲所設定的理想狀態是「革命組織集體內的人同時應有組織者以及變革者的素質」，但在「現實中幾乎只有前者」，甚至忘記了後者，這是比物質和經濟匱乏更嚴重的劣化環境的因素，而〈在醫院中時〉恰是在這一意義上描寫了根據地的「惡劣環境」的。應該注意，這段分析表明，前山的論文並未完全貫徹她自己預設的「更單純地從女性的社會地位來把握問題」。

那麼，前山是否同時也在尋求並不「單純」限定在「女性」的複線視點？她沒有就此予以清晰說明。而在〈美琳和瑪麗的女性主義：對丁玲《一九三〇年春上海》重新評價的試論之一〉一文，她的女性主義意識似乎反而變得更為鮮明強烈，她把關注點特別投注到丁玲小說〈一九三〇年春上海〉兩個女性人物美琳和瑪麗身上，尤其是對後者，前山注意到了丁玲對這個青年女性「自由享樂」的行為和心理所做的「細膩又熱情」的描寫，既「不冷淡，也不帶攻擊性」，她讀出了作者對這個人物的欣賞和理解，並由此提問：難道丁玲「只是為了讓站在『革命』立場的望微(小說中的男主角——引者注)選擇『革命還是戀愛』，才讓她登場嗎？」前山給出的回答是否定的，她認為瑪麗在小說中是個性豐滿具有獨立存在意義的形象，表現了接近「革命」周邊的「摩登女郎」

對自我生活道路的探索。參證丁玲小說文本，可以說前山的分析相當有說服力，她不僅從「摩登女郎」譜系對瑪麗形象提出了新解讀，也矯正了長期被援引的「革命+戀愛」分析模式的盲見。

三

女性主義的問題意識，使本書作者的觀察視點集中於丁玲的女性身分和她作品中的女性人物，由此而關注到很多被先行研究所忽略的問題。田畑佐和子關注的重心多在於丁玲本人的人生際遇，她曾奮力完成丁玲晚年的兩部回憶錄《魍魎世界》和《風雪人生》的日文翻譯，⁶並將之稱為「當代中國最重要

1923年，丁玲與母親余曼貞攝於常德。(人間出版社提供)



6 日譯本為《丁玲自伝 中国革命を生きた女性作家の回想》(東京：東方書店，2004年10月)。

的女性主義作品之一」⁷。田畑還把目光投注到丁玲的母親余曼貞，不畏煩難地解讀〈丁母回憶錄〉，在梳理丁母前半生的求學、從教活動基礎上，分析了這位「實踐的女性主義者」的思想和行為特徵。⁸〈丁母回憶錄〉無論從認識丁玲的生長環境角度，還是了解近代知識女性尋求自立和解放道路的側面看，都是值得重視的文本，但在田畑以前似乎還沒有人如此認真地探究過。

秋山洋子善於在多重線索中解讀丁玲的文本，從中讀出一般人們所不易注意到的內涵。收入本書的〈《風雨中憶蕭紅》我感〉一文，通過考察兩位女作家在現實生活中的一段交集，敏銳注意到蕭紅對她們相識之事的「隻字未提」和丁玲在回憶文章裡的言而未盡，按照近年的學界風習，這本來是揣度人心幽微的絕好材料，「八卦」兩位女作家隱私和糾葛的絕好話題，但秋山沒有做如此世俗的推測，她說：「隨著反覆閱讀〈風雨中憶蕭紅〉後開始感到，如果蕭紅忍受不了與丁玲相處是事實，那原因並不在性格差異上，而是因為各自的苦惱都很深刻」。在此脈絡上，秋山分析了丁玲所懷抱的「苦惱」，並從丁玲的「苦惱」文字裡讀出了對蕭紅以及對「那些在風雨封鎖的時代，壯志未酬身先亡的夥伴們」的「愛和同伴意識」。⁹秋山對歐美的女性主義理論一向是很關注的，但她對丁玲的文本的分析卻不以某種理論為前提，而是以同為女性的感受，予以體貼的理解，設身處地，飽含同情。秋山把〈風雨中憶蕭紅〉和魯迅的名篇〈紀念劉和珍君〉相提並論，認為是「丁玲作品中最為優秀的一篇」，而在我看來，她的〈《風雨中憶蕭紅》我感〉也完全可稱為研究丁玲的論文中「最為優秀的一篇」。

在本書的作者中，江上幸子的年紀最輕，卻被其他幾位同人稱為「江姐」，由此可見她在這個四人學術組合裡的作用。從收入本書的論文可以看出，江上的丁玲研究更帶有學院派色彩，更注意把丁玲及其作品放到原初的歷史語境裡考察。而因為這個「原初的歷史語境」並非現成的存在而需要重新構建，

7 田畑佐和子(2017)〈女性主義文學與丁玲〉，同註2，頁374。

8 田畑佐和子(2017)〈讀〈丁母回憶錄〉〉，同註2，頁403-418。

9 秋山洋子(2017)〈《風雨中憶蕭紅》我感〉，同註2，頁37-46。

所以，她以一個歷史學家的態度，廣泛查尋史料，從老舊報刊到原始檔案，認真梳理，細心辨析，在此基礎上努力復原丁玲所處的時代，這甚至使得她有些論文在「背景」與「文本」之間不能保持平衡，有時讓人感覺是因過於偏重前者而忽略了後者。

但這在江上或許本就是有意為之，僅在收入本書的論文裡，就有兩篇在題目上標明是「背景探討」和「背景研究」。而她有關丁玲的「背景」研究上，確實有很多重要的突破。如〈對現代的希求與抗拒：從丁玲《夢珂》中的人體模特事件談起〉一文從丁玲小說〈夢珂〉裡的「人體模特事件」著眼，由此虛構事件作為切入點，通過對現代中國「人體畫」出現歷史的爬梳，分析了從事西洋畫的女性畫家尋求自立的艱辛，和「參與了現代男性菁英們構築這種新性別結構的過程」而陷入的尷尬，在此背景下，江上認為小說〈夢珂〉所設置的女主人公「單槍匹馬帶領人體模特出走」行為，「可以說也帶有丁玲本人對中國初出的『現代美術』及其性別結構懷抱抗拒的象徵意義」，¹⁰實為具有洞見的觀察。

〈從《中國婦女》看抗戰時期中國共產黨的婦女運動及其方針轉變：丁玲《三八節有感》背景探討〉同樣是一篇力作。江上以在延安出版的《中國婦女》（中共中央婦女委員會主辦，1939年6月至1941年3月）為線索，經過仔細研讀，認為以往的中共婦女運動史敘述，過度貶低抗戰初期至延安整風之前的婦女運動，過高評價1943年中共中央委員會〈關於各抗日根據地目前婦女工作方針的決定〉，亦即一般所稱〈四三年決定〉，需要進行重新的審視和評估，並以《中國婦女》上的文章為依據，指出：「整風前的婦女運動當然存有許多問題，但在著重抗戰與邊區建設的同時，亦進行多元化的活動以解放婦女，在此獲得了相當的成果。」江上的這一研究可謂是對「整風史觀」所遮蔽的歷史面相的積極恢復，其意義遠遠超出文學研究，同時也為理解丁玲的寫作提供了新的觀察視點。此文副題標記為「丁玲〈三八節有感〉背景探討」，江

10 江上幸子(2017)〈從《中國婦女》看抗戰時期中國共產黨的婦女運動及其方針轉變：丁玲《三八節有感》背景探討〉，同註2，頁190。

上以豐富史料呈現的歷史場景，不僅讓我們了解到〈三八節有感〉在當年引起爭議並非一個偶發事件，實與其發表時間正當中國共產黨領導的婦女運動之「方針轉變」時期有關，她所舉出的「劉少奇講話」還表明，〈三八節有感〉的風波其實餘音很長，並不像通常所理解的那樣，在丁玲寫出〈田保霖〉（1944年6月）等文章得到毛澤東讚揚後，就畫下了句號，其實是到了1945年4月還被中共高級領導人劉少奇嚴厲指責，甚至到了1949年「全國民主婦女聯合會籌備委員會」編選《中國解放區婦女運動文獻》時，仍隨著劉文而被收錄在案。¹¹ 江上提起的這一史料，對於理解「延安整風」乃至抗戰勝利以後丁玲的處境，提供了值得注意的線索，但據我的有限見聞，迄今為止似乎還沒有被其他的丁玲研究者充分注意到。

江上的丁玲研究因為對「背景」的特別關注而體現出了宏闊的歷史視野，從一定意義上不妨說，江上是想藉助丁玲這一窗口，或通過丁玲這一個案，去觀察現代中國的歷史，特別是她所關心的「現代中國性別秩序」的形成史。這一觀察視點使江上的丁玲研究呈現出明顯的個性特色，收入本書的各篇論文在中國的學術研討會或學術刊物上發表時，大都成為引起熱議的話題，刺激了丁玲研究富有學術生產性的發展，我也從這些論文獲得很多教益。

在江上所描述的「現代中國性別秩序」的形成史上，丁玲處於「反抗」和「受壓」的位置，江上從丁玲寫作的文本及其個人的跌宕起伏經歷，讀出了對以男性為中心的「現代中國性別秩序」的質疑、疑懼和反抗；而由於江上談

11 參見《探索丁玲》頁105、111；江上的論文所提及的劉少奇文章題為〈總結婦女工作的幾個基本認識〉，是劉「一九四五年四月對中央婦委同志的講話」。江上引用劉少奇的此篇講話，依據的是全國民主婦女聯合會籌備委員會選編的《中國解放區婦女運動文獻》（北京：新華書店，1949年）；經查，羅瓊所編《婦女運動文獻》（臨沂：山東省新華書店，1946年10月）也收錄了劉文，出版時間早於全國婦聯籌委會本；值得注意的是，羅瓊編《文獻》所收劉文，刪去了指責丁玲「與王實味同盟，客觀上幫助了敵人，成為反革命的同盟者」一段話，並在文末加註釋說：〈三八節有感〉「對根據地的婦女地位與婦女運動，在若干基本問題上有錯誤的看法。作者丁玲已進行自我批評」。可見編者羅瓊對〈三八節有感〉事件的態度頗為審慎。另須說明，《劉少奇選集》（上卷）（北京：人民出版社，1981年12月）收錄此文題為〈對中央婦委同志的講話〉，指名批判〈三八節有感〉的文字做了刪節。

論的範圍主要集中於丁玲的早期作品和延安時期作品，而對後者，又著重通過文學文本分析作者亦即丁玲本人的思想和心路歷程，所以，這也使其有關「性別秩序」的分析主要限定在了知識女性。作為一個研究者，把自己的研究限定在一定的視點和範圍之內，這本是很自然的，但當我閱讀江上這些新見迭出的論文時，有時仍不免會想：僅僅從性別的視點討論丁玲，是否會把丁玲豐富的人生經歷和文學寫作簡略化？過於偏重作為作家的丁玲和她筆下的知識女性，是否會忽略丁玲對底層勞動女性解故事業的長久關切和苦苦探索？

由此我想到田畑佐和子的〈丁玲會見記〉（後簡稱〈會見記〉）。在丁玲研究「四人幫」裡，唯有田畑和丁玲見過面，並且如前所述，是在她們受到歐美女性主義思潮的啟發，決意參與一場新的女性解放運動，在丁玲生死未明之時，從丁玲的作品中獲得了共鳴和激勵，然後和歷盡劫難之後突然復出的丁玲相遇的。田畑在〈會見記〉裡毫不掩飾地描述了自己在丁玲之前的激動、興奮和期待，也坦率地寫到會見後的深深失望，她說：「其實這次見面，我也想跟丁玲談談現在世界盛行的新的『女性解放運動』，要告訴她這運動的思想和活動內容，以及我們怎樣『再發現』或『再評價』她過去文章中表現的『女性主義』。可惜，這個願望落空了。」¹²

田畑緣何感到失望呢？從〈會見記〉的描述看，首先是她感到丁玲對她興致勃勃談論的「美國女人的勇敢的解放運動」不感興趣，並且意識到這不僅僅是語言溝通不暢所致，在另外的一篇文章裡，田畑則把這明確歸因為丁玲的「封閉」，她說：「後來我意識到，她對七〇年代的解放女性運動和其思想完全沒有認識，因為她的七〇年代幾乎都在北京監獄和山西農村的封閉狀態中度過的，那一時鼓舞世界女性們的『解放女性』熱潮，絲毫沒有達到她的世界。」¹³其次，田畑也頗困惑於丁玲對女性話題的有意排拒，不能理解她為何

12 田畑佐和子(2017)〈丁玲會見記〉，同註2，頁351。

13 田畑佐和子(2017)〈女性主義文學與丁玲〉，同註2，頁368。

那樣決然地說「我沒有做過婦女工作，也沒有搞過婦女運動」¹⁴。第三，田畑的失望似乎還源自她不能理解丁玲和北大荒勞動女性的關係以及丁玲熱心投入的「家屬工作」的意義，儘管她在聽丁玲講述「家屬工作」時插話說「這不就是婦女解放的具體活動嗎」¹⁵，但無論如何，這插話都讓人感覺像是一種善意的敷衍。在同篇〈會見記〉裡田畑寫道，她曾設想過以「丁玲的最新小說〈杜晚香〉」作為話題來和丁玲討論「女性問題」，儘管她「不以為我們『核家族(小家庭)』中的婦女問題和北大荒農場的婦女問題能畫一個等號」，但她仍然「相信全世界婦女問題有很大且根本的共同點」。¹⁶不過，通讀〈會見記〉，卻未見她們提起〈杜晚香〉這一話題，這是否因為作為現代都市裡的知識女性田畑，終於未能從〈杜晚香〉中找到感同身受的「共同點」？僅從〈會見記〉的文本無法得知其詳，但在另外的文章裡，田畑確曾表示：「〈杜晚香〉因循原有的『人民文學』樣式顯得陳舊。」¹⁷

以田畑的溫婉和謙虛，她當然不會以「新派」或「前衛」自居而去傲視前輩，在我看來，上述引文裡她對丁玲及其作品所做的「封閉」和「陳舊」的判斷，應該不是她內心裡認定為最妥帖的評價，我更願意將之理解為一種「解釋的焦慮」。自認為「新女性主義者」的田畑，和她所認定的「女性主義先驅者」丁玲，在跨越了漫長的歷史時空之後，相逢於一室，兩人親切地交談，田畑努力想把丁玲納入自己所設定的「女性主義」脈絡，但被視為「先驅者」的丁玲卻固執地不肯「就範」，兩人的話題和視線如交叉的小徑，時而交會，時而錯過。這情景實在令人感慨萬端，在一定意義上可以說，其實是丁玲豐富的人生實踐和文學寫作實踐，讓田畑和她的同人們的「新女性主義」論述遭遇到了挑戰和考驗。田畑的〈會見記〉發表之初，因其最早報導了丁玲復出的消息而引人注意，現在看來，也許是其中所描繪的兩人的談話情景更耐人尋味，尤其是其中那些交錯而過的話題，如果繼續探究，肯定還可引發出很多

14 田畑佐和子(2017)〈丁玲會見記〉，同註2，頁351。

15 田畑佐和子(2017)〈丁玲會見記〉，同註2，頁353。

16 田畑佐和子(2017)〈丁玲會見記〉，同註2，頁351。

17 田畑佐和子(2017)〈丁玲與佐多稻子〉，同註2，頁391。

值得討論的內容。

四

本書的四位作者，作為中國文學的研究家和翻譯家，經常出現於有關現代中國文學和現代中國女性的研討會上，和中國學者交流親密無間，相互都不在意各自所屬的民族國家的身分。但收入本書的論文，並不能僅僅從現代中國文學研究的單一脈絡上理解，由於作者置身於當下日本，她們的學術寫作，同時也是對日本社會、歷史、思想和文化狀況或隱或現的回應，這在本書所收有關戰爭與性暴力的論文表現得最為直接和明顯。

她們努力通過重讀丁玲的作品，喚醒有關戰爭與女性受害的記憶，抗拒權勢者們刻意製造的歷史遺忘，從而也激活了長久潛存於丁玲文本之中未被察知的意涵。秋山的〈再讀《我在霞村的時候》〉、〈日本文學中的「貞貞」：重讀田村泰次郎的《肉體的惡魔》〉、江上的〈「講述」戰爭中性受害的「恥辱」：從對丁玲《新的信念》之誤譯和刪改說起〉、〈日軍婦女暴行和戰時中國婦女雜誌：《我在霞村的時候》背景研究〉，可謂其中的代表之作。這幾篇論文，既以縝密的史料考察和精闢的文本解讀見長，又毫不掩飾鮮明的現實政治針對性，這幾種因素相互交織纏繞所形成的論述特色，此處毋庸多說，我覺得還應該指出的是，學者的嚴謹求真精神和「新女性主義」的政治關懷，也是她們研究和寫作的根本動力，促使她們全身心地投入。

與丁玲的三次「相遇」

女性主義與跨—日本視角

《探索丁玲：日本女性研究者論集》(後文簡稱《探索丁玲》)的四位作者秋山洋子、江上幸子、前山加奈子和田畑佐和子(後文均簡稱姓氏)，自1993年開始，多次一起結伴到中國參加丁玲研究國際研討會，她們因此自稱(也被圈內戲稱)「四人幫」。四人組成關係緊密的研究小團體，不僅源自對丁玲的共同關注，還因為相似的思想歷程和研究立場。書中收入的二十一篇文章(分別是秋山六篇、江上八篇、前山兩篇、田畑五篇)，寫作時間跨度長達三十餘年。最早的一篇是田畑寫於1980年的〈丁玲會見記〉，這也是1979年丁玲「復出」文壇後，第一篇外國學者採訪報導丁玲境況的文章。最晚的三篇文章發表於2016年。本書尚在編輯過程中，秋山先生於2016年8月去世。以四人論集的形式出版的這本丁玲研究，因此格外具有紀念意義，代表的是日本一代女學者以丁玲為媒介、融會了她們生命與歷史體驗的思想探索。

一

四位作者的文章都表現出對文本的細膩解讀、對材料的精細把握和對研究對象的深入體認。同時還有另一個突出特點，即敏銳的歷史意識和從性別問題出發的思考。可以說，這是一部基於女性主義立場、從日本女性學者視角展開的丁玲研究著作。

丁玲與20世紀中國女性解放思想的密切關係，一直是受到關注的重要議題。但從女性主義角度展開的相關研究，在中國大陸直到八〇年代中期以後

才開始。被稱為開啟了八〇年代以來中國女性學與女性主義研究的著名學者李小江，在她的著作中，將丁玲稱為「當代中國女性主義的奠基者」¹。戴錦華與孟悅合著的《浮出歷史地表：現代婦女文學研究》²是大陸學界從女性主義角度研究丁玲與現代女作家最早也最具代表性的著作。在大陸以外的丁玲研究界，類似思路也主要從八〇年代開始。美國學者唐尼·白露1980年發表的〈《三八節有感》和丁玲的女權主義在她文學中作品中的表現〉是較早的代表性嘗試。³相對而言，日本學界的相關研究在中文世界並沒有受到相應的關注。但事實上，早在1974年，秋山就寫作了用女性主義思想闡釋丁玲創作的〈關於丁玲〉一文。這篇文章發表在她們當年組織的女性主義小團體刊物上，並被譯成英文。這也是「世界最早的『女性主義文學觀』特色的丁玲論」⁴。從那時起，秋山等四人就側重從女性主義角度研究丁玲，其代表性成果就是這本《探索丁玲》。

關於為何開始從女性主義角度關注丁玲，秋山的〈20世紀70年代的日美女性運動與丁玲〉和田畑的〈丁玲會見記〉、〈女性主義文學研究與丁玲〉等三篇文章，都談到七〇年代從美國開始繼而蔓延到日本的女性主義新思潮對她們的震撼和影響。這次被稱為「第二次女性解放運動」或「第二次女性／女權主義運動」的思潮，在她們的理解中，區別於「第一次」運動的地方是強調「思想革新」，即「要剔除在風俗、習慣、語言一直到學問和藝術等各領域內深深滲入的性別歧視，要打破在漫長歷史中形成的男性優越的思考方式」⁵。

- 1 李小江(1989)《女人：一個悠遠美麗的傳說》，鄭州：河南人民出版社。
- 2 戴錦華、孟悅(1989)《浮出歷史地表：現代中國婦女文學研究》，鄭州：河南人民出版社（北京：中國人民大學出版社，2007年）。
- 3 唐尼·白露(1985)〈《三八節有感》和丁玲的女權主義在她文學中作品中的表現〉，收於王中忱、孫瑞珍主編(1985)《丁玲研究在國外》，長沙：湖南人民出版社。唐尼·白露在《中國女性主義思想史中的婦女問題》(英文版，2011；中文版，2012)中對丁玲的女性主義思想有更深入闡發。
- 4 田畑佐和子(2017)〈女性主義文學研究與丁玲〉，《探索丁玲：日本女性研究者論集》，台北：人間出版社，頁369。
- 5 田畑佐和子(2017)〈女性主義文學研究與丁玲〉，同註4，頁368。

在與中國學者李小江後來的談話中，她們將兩次運動的差別概括為「社會性的婦女解放」與「個人內部的運動和家庭內部的運動」⁶。這次運動的主要社會群體，一是「全職家庭主婦」，「她們受過教育，儘管具有活躍於社會的諸般能力，卻被要求待在家裡做一個賢妻良母」；一是六〇年代參與反戰、民主運動的「左翼知識女性」，「她們看到，即使在進步的運動中，領導權依然在男性手中」⁷。秋山這樣回憶自己當年的處境：「雖讀完了碩士課程，可女性要找一份做研究的工作很難，作為家庭主婦如何是好讓我很是煩惱」⁸；田畑雖然有工作，但一邊承擔照顧孩子等家務一邊工作的職業女性生活，也使她具有了「女性主義的意識」⁹。可以說，這並非一次「外部」傳輸理論影響下的實踐，而是共同的生活經驗和問題意識使她們自發地找到了女性主義，因此，她們「不覺得女權主義是從外國來的，而是同時爆發的」¹⁰。正是這種性別意識，使她們將關注的目光轉向丁玲。她們從丁玲的早期作品〈夢珂〉、〈莎菲女士的日記〉、延安時期作品〈三八節有感〉等中，感到了極大的共鳴，覺得與自己關注的問題「在內容上是那樣的相似」¹¹。

事實上，這並非她們與丁玲的第一次「相遇」。早在一九五〇至六〇年代，四位作者在戰後日本大學就讀中國文學專業時，就開始了解和閱讀丁玲。在中日尚未建交的冷戰年代，選修中文、選擇中國文學專業，大多出於對中國革命和社會主義建設的關注熱情。¹² 曾因〈太陽照在桑乾河上〉獲得斯大林文學獎的丁玲，在日本學生眼裡，「是能夠代表中國文學令人炫目的存在。尤其是女學生們，對身為女性同時戰勝了種種困難的丁玲，充滿了極大

6 田畑佐和子、秋山洋子、李小江(2006)〈社會主義與女性主義〉，《女人：跨文化對話》，南京：江蘇人民出版社，頁81。

7 秋山洋子(2017)〈20世紀70年代的日美女性運動與丁玲〉，同註4，頁29。

8 秋山洋子(2017)〈20世紀70年代的日美女性運動與丁玲〉，同註4，頁29。

9 田畑佐和子、秋山洋子、李小江(2006)〈社會主義與女性主義〉，同註6，頁79。

10 田畑佐和子、秋山洋子、李小江(2006)〈社會主義與女性主義〉，同註6，頁81。

11 秋山洋子(2017)〈20世紀70年代的日美女性運動與丁玲〉，同註4，頁31。

12 王中忱(2017)〈女性視線：跨越時空的交錯〉(序文)，同註4，頁8-9。

的興趣」¹³。但1958年中國的「丁玲批判」，使她們產生了極大的困惑。她們既不滿於當時中國文壇激進派對丁玲的激烈批判，也無從獲取更多資料以探究事件的真相，於是逐漸放棄了丁玲研究。丁玲在她們的心目中，成為了「過去的偶像」。

第一次「相遇」構成了她們多年持續研究丁玲的起點和內在動力。本書後記中，她們這樣寫道：「若簡單地說明持續這個關心的主要原因，一個是我們曾經相信以不同於日本的民力為依據的社會主義革命所建立的中華人民共和國，發生了反右、文化大革命和天安門事件，這不得不讓我們對自己年輕時的思考產生懷疑。」¹⁴七〇年代，她們開始從自覺的女性主義意識出發「重新發現」丁玲。因為有第一次相遇的「前史」，因此對「女性主義者丁玲」的關注，始終與她們如何理解「革命者丁玲」構成了或直接或間接的對話關係。

二

田畑稱女性主義思路產生了「嶄新的實踐、組織、思想和藝術」¹⁵，同時也形成了全新的丁玲研究視角。這裡所謂「嶄新」，顯然包含了對此前丁玲研究「革命範式」的批判性評價。收入本書、寫作時間較早的一篇，是前山1986年對丁玲〈在醫院中〉的重讀。她希望擺脫日本的現代中國文學研究界主流的「政治與文學」框架，打破「政治與文學之間呈現出上下、直線性和短路性」¹⁶的思考模式，而提出如果「更單純地從女性的社會地位來把握問題的時候，就會給讀者予以一種新型而又積極的課題」，那就是女主人公陸萍的「解放度」¹⁷。陸萍與抗日根據地環境的衝突，此前的革命範式將其視為陸萍／丁玲對延安革命的否定與批判，但前山認為，更應該看到的是這個女性人物作

13 秋山洋子(2017)〈20世紀70年代的日美女性運動與丁玲〉，同註4，頁27。

14 田畑佐和子、前山加奈子、江上幸子(2017)〈後記〉，同註4，頁419。

15 田畑佐和子(2017)〈女性主義文學研究與丁玲同註4〉，頁369。

16 前山加奈子(2017)〈新生活的新「荊棘」：關於丁玲的《在醫院中》〉，同註4，頁287。

17 前山加奈子(2017)〈新生活的新「荊棘」：關於丁玲的《在醫院中》〉，同註4，頁314。

為「新人」的特質及其呈現的性別／革命問題。另一篇稍後寫作的文章，前山重新評價了丁玲一九三〇年代「向左轉」時期〈一九三〇年春上海〉中的兩個女性人物美琳和瑪麗。如果僅從「革命的觀點」來看，這種「摩登女郎」無疑是要被否定的人物，但前山通過細緻的文本解讀發現，丁玲小說對她們的描寫，「一點兒也不冷淡，也沒有攻擊性」¹⁸。因此前山認為，丁玲實際上要表現的，是「當時一個『摩登女郎』是如何接觸到『革命』周邊的、是在哪裡生出不協調的聲音」這樣一種歷史化訴求。可以說，前山希望在這樣的重讀中，將女性人物的表現與革命書寫放置在一種「平等」並具對話關係的關係中加以考量，而不希望僅用單一的「革命觀」統攝小說的全部內容。

江上的文章不僅矚目於丁玲文學文本的細讀，更偏向重構文本置身的歷史語境，將小說中的相關敘事，視為當時中國性別秩序的「症候式」呈現。因此，她的研究都很注重文本的「背景」討論。關於〈三八節有感〉的「背景討論」，是「抗戰時期中國共產黨的婦女運動及其方針轉變」。1943年「延安整風運動」後出台的新婦女政策，主流觀點一般認為與此前的婦女運動形態發生了很大的斷裂。但江上通過梳理《中國婦女》雜誌上的文章，強調此前的婦女運動已經形成了後來被延續的組織形態和運作方式，主要的變化發生在從「多元的婦女運動維度」向「經濟的獨立即可解決婦女解放的『唯經濟主義』」的轉變。這一變化導致的結果，其優點在於強化了婦女的經濟獨立，而其問題則在「輕視其他婦女問題」¹⁹。這裡所謂「其他婦女問題」，也正是丁玲在〈三八節有感〉中提出的，女性獲取工作權利之後，在婚姻、家庭特別是生育等方面遭受的性別制度與觀念的「壓迫」。在關於小說〈夢珂〉的「背景」解讀文章中，江上將批判的矛頭指向了「現代」本身。小說中，夢珂在美術學校遭遇人體模特被男老師性騷擾事件。從這一情節出發，江上細緻梳理了西方現代美術制度在日本和中國的建立過程，其中，女性被建構為「現代性」的象徵，

18 前山加奈子(2017)〈美琳和瑪麗的女性主義：對丁玲《一九三〇年春上海》重新評價的試論之一〉，同註4，頁332。

19 江上幸子(2017)〈從《中國婦女》看抗戰時期中國共產黨的婦女運動及其方針轉變：丁玲《三八節有感》背景探討〉，同註4，頁125。



左：丁玲與胡也頻。(人間出版社提供)



右：1930年12月上海，丁玲、胡也頻與兒子蔣祖林。(人間出版社提供)

同時這一現代制度又是以「歧視女性的性別結構」組織起來的。處於最底層位置的女性人體模特，她們的身體「與其自身相分離而被置換為具有現代性的形象」，但實際上「女性卻被現代性本身所排斥」；女性畫家在這一制度中，同樣處於被壓抑的位置。因此，江上認為，小說中夢珂帶領人體模特從美術學校出走這一行為，象徵性地呈現了丁玲「對於現代中國男性菁英們不斷建構起來的性別結構所發起的反抗」²⁰。

〈現代中國的「新婦女」話語與「摩登女郎」丁玲〉和〈現代中國性別制度的形成與丁玲〉兩文，江上集中探討了丁玲早期女性主義實踐與中國現代性建構的複雜關係。關於丁玲早期作品表現的女性意識，許多研究在「傳統」(「封建」)／「現代」的二元對立關係格局中突出其現代性內涵。但江上強調，這種女性意識同時具有「現代性」與「反現代性」，即「對現代的希求與抗拒」這

20 江上幸子(2017)〈對現代的希求與抗拒：從丁玲《夢珂》中的人體模特事件談起〉，同註4，頁190。

樣的雙重性。現代中國性別秩序是與「國民國家建設進程」同步發生的，「雖然性別秩序的形成主要由現代的男性菁英主導，但也有不少女性發揮了重要作用，她們在言論和行動上與男性菁英時而合作，時而對抗」²¹。丁玲即是其中最具有代表性的一位女性。江上勾勒出了現代中國構建「新婦女」話語的五個歷史時段，²²將丁玲視為「摩登女郎」的「極少數代言人」。丁玲小說塑造的夢珂、莎菲等「摩登女郎」形象，一方面是「新婦女」這一現代話語產生出來的，同時又表現出對「現代小家庭」（核心家庭）的反叛意識。「小家庭」是反對封建父權「大家庭」的現代產物，但同時也形成了「男性在公共領域、女性在家領域」的性別分工，「家務育兒作為女性的『天職』、『母愛』被強調」²³。這種家庭制度並不否定女性成為「職業女性」，但這意味著她們必須同時承擔家庭和工作的雙重角色。丁玲的「摩登女郎」們，「旗幟鮮明地表達了不願做小家庭的妻子、母親角色的態度」²⁴，雖然也沒能指出更合理的女性出路，卻尖銳地揭示出了「小家庭」制度歧視性的性別結構。一九三〇年代成為主流的解決方案是「勞動婦女」轉向，這也構成「革命」中國主流性別秩序處理女性問題的基本方式。江上批評這種轉向具有「幻想性」，並不能直接解決「新婦女」面臨的現實問題，而做了一種從階級論角度的迂迴處理。與其對「現代性」的批判相似，江上認為丁玲的〈我在霞村的時候〉和〈太陽照在桑乾河上〉等作品，也表達了對延安時期和人民共和國時期性別秩序的「危懼」。

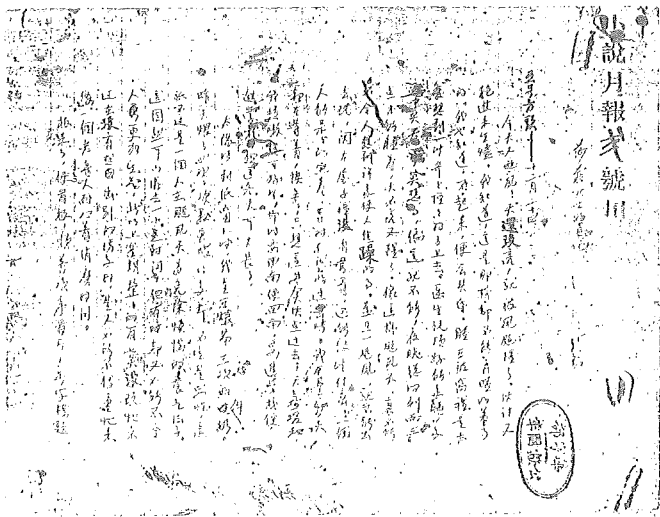
從「反抗」到「危懼」，都力圖呈現的是丁玲的女性立場與現代中國主流性別秩序之間的矛盾關係。江上並沒有明確地將丁玲的女性主義與中國現代化、社會主義革命對立起來，而嘗試揭示出其在「現代」與「革命」中的「二重

21 江上幸子(2017)〈現代中國性別秩序的形成與丁玲〉，同註4，頁241。

22 這五個階段包括清末的「賢妻良母」時期、一九一〇年代中期的「娜拉」時期、二〇年代中期的「職業女性」時期、二〇年代末期的「摩登女郎」時期和三〇年代初期的「勞動婦女」時期。見江上幸子(2017)〈現代中國的「新婦女」話語與「摩登女郎」丁玲〉，同註4，頁147-163。

23 江上幸子(2017)〈現代中國性別秩序的形成與丁玲〉，同註4，頁245。

24 江上幸子(2017)〈現代中國性別秩序的形成與丁玲〉，同註4，頁251。



丁玲〈莎菲女士的日記〉手稿，《小說月報》排版用。（人間出版社提供）

性」。這也可以說是《探索丁玲》一書四位作者的相似立場。女性主義使她們特別關注丁玲遭遇的女性問題及其塑造的女性人物形象，從而以一種新的角度和視野，重構了丁玲研究的重要議題。

三

不過，與其對現代性問題的深入分析相比，如何處理丁玲與中國革命的複雜關係，對於四位作者仍舊是一個「難題」。一個明顯表現是，本書從女性主義角度展開的丁玲研究，主要集中於丁玲早期和延安整風運動之前的作品，很少涉及1943年經歷「脫胎換骨」之後的丁玲創作。對於社會主義革命時期的典範之作〈太陽照在桑乾河上〉，也討論不多。似乎可以說，四位作者認為社會主義革命「壓抑」了丁玲的女性主義，而無法解釋丁玲進入革命體制的內在邏輯。

這種基於女性主義立場對丁玲闡釋的偏向性，極有意味地體現在1980年田畑與復出後的丁玲首次見面的碰撞之中：「其實這次見面，我也想跟丁玲談談現在世界盛行的新的『女性解放運動』，要告訴她這運動的思想和活動內

容，以及我們怎樣『再發現』或『再評價』她過去文章中表現的『女性主義』。可惜，這個願望落空了。」²⁵ 丁玲對新「女性主義」表現出來的冷淡和漠視，顯然不能用她離開主流文壇二十年造成的「封閉」和「陳舊」做出解釋。²⁶ 田畑對丁玲八〇年代創作的自傳性作品《魍魎世界》和《風雪人間》給予了很高評價，認為「這是當代中國最重要的女性主義作品之一」²⁷。如果說八〇年代的丁玲仍舊沒有喪失其女性意識，那麼四位作者對她延安轉向及其創作研究的「留白」／「空白」，或許表明的是日本視角的女性主義在面對丁玲時的難題性。

田畑1999年的〈丁玲與佐多稻子〉引入了對革命與女性的日本比較視野。丁玲和佐多稻子這兩位女作家的生平與創作有許多相似之處，包括所經歷的時代、參與左翼運動、中日戰爭、與左翼政黨的關係以及注重女性寫作主題等各個層面。但她們對於如何寫作女性，卻表現出了明顯的差異：「同佐多是有意識地『從來就是關心婦女的』相反，丁玲是下意識選了『女人』做主人公。」²⁸ 顯然，如果說佐多是自覺的女性主義者，丁玲或許是「不自覺的女性主義者」。在1974年用「女性主義」命名丁玲時，秋山就如此解釋：「丁玲雖一貫忠實地站在共產黨人的立場上，但一旦拿起筆，她強烈的女性意識、或者說作為女性解放論者的意識便不自覺地浮出表面，她的這種姿態跨越出了馬克思主義婦女論的框架。」同時說：「丁玲所追求的女性自立與共產黨為目標的人民解放並非一致，而恰恰跟我們現在追求的自立基本是一致的。」²⁹ 在「自覺」與「不自覺」、「女性主義」與「共產黨」的分裂中，丁玲與革命的「二重性」矛盾某種程度被簡化為「二元性」衝突。

正如秋山的文章提及的，七〇年代興起的「第二次女性主義」運動的主體是「家庭主婦」和「左翼知識女性」，其試圖解決的也是戰後美日等發達國家與

25 田畑佐和子(2017)〈丁玲會見記〉，同註4，第351頁。

26 對相關思路的批評參見王中忱(2017)〈女性視線：跨越時空的交錯〉(序文)，同註4，頁18-19。

27 田畑佐和子(2017)〈女性主義文學研究與丁玲〉，同註4，第374頁。

28 田畑佐和子(2017)〈丁玲與佐多稻子〉，同註4，頁391。

29 秋山洋子(2017)〈20世紀70年代日美女性主義運動與丁玲〉，同註4，頁32。

社會的中產階級女性問題。其中，對「小家庭」制度的批判和「作為認知主體的女性對自我權利的主張」，構成了這次運動的「原點」³⁰。這樣的問題在丁玲置身其間的中國社會主義革命中並非不存在。但中國革命動員和參與的主體人群，是底層的勞動婦女。侷限於中產階級的女性主義視野，如何在這樣的中國語境中言說「女性主義」？丁玲的內在邏輯和複雜經驗顯然超出了四位日本學者的理解。這裡既有不同國族語境下女性問題的差異，也有普遍的女性解放議題內部不同階級主體意識的差異。

四

女性主義是一項世界性議題，四位作者都相信「全世界婦女有很大且根本的共同點」³¹。正是基於此，她們從丁玲的經歷與創作中發現了自己的問題。但由於女性解放運動總是在特定的民族國家場域內展開的，因此也必然與國族歷史發生複雜的關聯。「中國語境」與「日本視角」的差異，並不意味著「國家」對女性主義的必然分割，而是在共同的女性解放議題下對差異性歷史語境的關注。打破自身的民族主義限定，在尊重彼此歷史前提下構建更富於批判性的議題，才是女性主義的共同使命。《探索丁玲》一書對丁玲的女性主義乃至革命的關注都是在這一前提下展開的。這也使她們有了與丁玲的第三次「相遇」。

《探索丁玲》中有一組文章涉及抗日戰爭中日軍的「性暴力」問題。秋山的〈重讀《我在霞村的時候》〉從小說中村裡人對主人公貞貞遭受日軍性侵害這一事實的歧視態度，提出革命話語所忽略的問題——「性的問題仍然是一個禁區，男女平等只是侷限在法律、經濟和社會勞動範圍內來談，因此舊的貞操觀念反而度過了『解放』之關而被殘留下來」³²。這裡的批判也不僅針對中

30 江原由美子著(2005)〈女權主義是什麼〉，《性別支配是一種裝置》(丁莉譯)，北京：商務印書館，頁59-74；〈女權主義與性差〉，《性別支配是一種裝置》，頁128-149。

31 田畑佐和子(2017)〈丁玲會見記〉，同註4，頁351。

32 秋山洋子(2017)〈重讀《我在霞村的時候》〉，同註4，頁50。

國革命話語，「蔑視受了性侵害的婦女」是「包括日本和韓國在內的儒教社會共同存在的現象，是一個全世界尚未解決的重要問題」。³³正是由於這種性別歧視觀念的普遍存在，東亞國家在批判日本侵略戰爭時，普遍忽略了加諸於女性的特殊暴力，特別是「慰安婦」問題；而受到性侵害的女性，由於這種觀念造就的恥辱感，也都限於「沉默」。江上在〈「講述」戰爭中性受害的「恥辱」：從對丁玲《新的信念》之誤譯和刪改說起〉中，通過分析丁玲的小說〈新的信念〉在日文中的「誤譯」和中文中的「刪改」，討論女性在「講述」自身受到的性侵害時面臨的限制。特別提到，〈新的信念〉表現出對「講述」的信任感，女性通過講述「恥辱」而轉化成社會性反抗力量的源泉；但在〈我在霞村的時候〉中，貞貞則「拒絕『講述』，並且主張有拒絕的權利」³⁴，表明此時的丁玲對於是否能夠通過講述而獲得理解，抱有「明顯的憂慮」。在另一篇文章中，江上則整理描述了日軍婦女暴行和戰時中國雜誌，以重構〈我在霞村的時候〉的「背景」。

這些文章集中討論丁玲的「抗日小說」，但研究角度和問題意識則是從九〇年代語境生發出來的。秋山和江上的文章都提及了九〇年代後日本、韓國對日軍「慰安婦」問題的重新揭露。秋山在《戰爭與性別：日本視角》³⁵一書的前言中對這一問題做了明晰的追溯。二戰後日本的戰爭研究和反省，很少納入女性視角，「通常女性是作為戰爭受害者被書寫的，這種受害體驗僅限於身邊的日本女性」。從一九七〇年代第二次女性主義浪潮開始，這種反省超越了國家主義限制，開始追問「女性是不是在作為體制的受害者的同時也是體制的共謀？」九〇年代，韓國「慰安婦」受害人開始站出來揭露日軍罪行，這一運動擴展到東亞地區，「從軍慰安婦」問題在國際上被提起，並得到了日本女性的聲援和幫助。江上的文章提及日本學者石田米子等九〇年代中期在

33 秋山洋子(2017)〈重讀《我在霞村的時候》〉，同註4，頁52。

34 江上幸子(2017)〈「講述」戰爭中性受害的「恥辱」：從對丁玲《新的信念》之誤譯和刪改說起〉，同註4，頁215。

35 秋山洋子(2007)〈前言〉，秋山洋子、加納實紀代編《戰爭與性別：日本視角》，北京：中國社會科學文獻出版社，頁2-3。

山西孟縣對曾受到性侵害的中國婦女的多次調查，秋山則提及2000年在東京召開的「女性國際戰犯法庭」和2005年成立的「女性的戰爭與和平資料館」(WAM)。

從這樣的歷史語境和問題意識出發，她們重新發現了丁玲的「先見性」。丁玲作品對女性遭受的性侵害以及難以講述的痛苦，做了「超越時代」的書寫。這也使秋山、江上等人與丁玲作品再次產生了共鳴。這裡的女性主義超越了民族／國家主義限制，而對戰爭的侵略性有了更深刻的批判。值得提及的是，她們也從日本文學的視角，對丁玲作品提出的問題做了另一側面的呈現與發露。秋山的〈日本文學中的「貞貞」：重讀田村泰次郎的《肉體的惡魔》〉以對田村泰次郎〈肉體的惡魔〉的重新解讀，探討丁玲小說所未曾直接呈現的貞貞在日軍軍營中遭遇的痛苦，並對日本作家拘囿於男性和國族立場的遮蔽作出了不留情的批判。另一篇文章〈在丁玲故居居住過的日本人：洲之內徹與中國〉，秋山也提出了同樣的問題。江上的〈中國女特務的表象：鄭蘋如、王佳芝與貞貞〉，則在跨越國族、黨派、區域、文體、時段的寬闊視野中，批判國家和政黨政治對女性身體的徵用，表現了更明顯的跨越民族國家而思考普遍女性問題的訴求。

《探索丁玲》記錄的是三十多年時間中，四位日本學者從自身的女性意識和日本經驗出發，而對丁玲的不斷探索。她們與丁玲的三次「相遇」，凝聚的既是丁玲與20世紀中國現代、革命與戰爭的核心議題，也是日本學者超越民族國家限定而對女性議題的思想探索。正是在這樣的持續探索中，丁玲不僅是文學研究的對象，同時也成為了真正具有世界性意義的溝通媒介和批判性思想實踐的場域。

可敬的探索精神

讀《探索丁玲：日本女性研究者論集》

每次參加中國丁玲研究會召開的丁玲國際研討會，許多人報到之後，都會用期待的語氣打聽：日本的「四人幫」來了沒有？他們指的是四位女性：田畑佐和子、秋山洋子、前山加奈子和江上幸子。

她們彬彬有禮的舉止，討論會上不太熟練的漢語發言，儼然成了一道亮麗的風景。我從心底敬重她們，但由於語言障礙，卻沒有很多交流。這次閱讀了她們四位的論文集，一下子拉近了心的距離，具體感受到她們對丁玲的深厚感情，和在丁玲研究方面的扎實成果。

秋山洋子和田畑佐和子都是上個世紀五、六〇年代的日本大學生，選學中國文學，田畑更以丁玲為畢業論文題目。秋山洋子說，那時的丁玲，「在20世紀五〇年代學中國文學的學生眼裡，是能夠代表中國文學令人炫目的存在。尤其是女學生們，對身為女性同時戰勝了種種困難的丁玲充滿了極大的興趣。據說，那時在選修中國文學的女學生們的畢業論文中，以丁玲為主題的約占了百分之八十」(頁27)ⁱ。1957年丁玲遭到批判，她的名字從中國文壇上完全消失，成為1960年邁入大學的秋山洋子們的「過去的偶像」。秋山洋子和田畑佐和子，都屬於那個時期「對丁玲被批判抱有懷疑並想探究其真相的人」(頁27)。

秋山洋子婚後分娩不久，即便是研究生畢業，但也面臨著受到性別歧視

i 編註：秋山洋子、江上幸子、前山加奈子、田畑佐和子(2017)《探索丁玲：日本女性研究者論集》，台北：人間出版社。以下頁碼皆出自本書。

而找不到工作的煩惱。此時爆發了20世紀六〇年代末至七〇年代初的第二次世界婦女解放運動。這是繼發生於19世紀末20世紀初第一次世界婦女解放運動的延續。第一次婦女解放運動是要求獲得選舉權，以及在法律上、社會制度上的男女平等，這些目標經過兩次世界大戰，在大多數先進國家中得以基本實現，但隱藏在所謂「男屬社會，女歸家庭」的典型性別角色分工背後的道德標準對女性依然苛刻，性別歧視依然保留在大多數人們的潛意識中。於是就有了第二次婦女解放運動，站在前列的是美國知識女性。

秋山洋子、田畑佐和子和十來個志同道合的女性結成了一個名叫「伍爾芙之會」的小團體，翻譯美國女性運動資料，討論研究婦女問題，每月集會一次，就女性問題展開討論，並將討論內容彙編成題為《從女人到女人》的小冊子，從1971年至1974年共發刊三期。秋山洋子在第三期上發表了〈關於丁玲〉。

秋山洋子在這一時期重新閱讀了丁玲作品，尤其是〈三八節有感〉，產生了強烈的共鳴。感覺丁玲的作品「與這一時期參加運動的女性們所寫的文章，在內容上是那樣的相似」（頁30），「跟我們現在追求的自立基本是一致的」（頁32）。她認為丁玲「一旦拿起筆，她強烈的女性意識、或者說作為女性解放論者的意識便不自覺地浮出表面」（頁32），甚至認為「她的這種姿態跨越出了馬克思主義婦女論的框架」（頁32）。秋山洋子在〈關於丁玲〉的結語中寫道：「她的作品和前半生中，追求女性自立與解放的意識是一貫不變的。丁玲追求自立與解放的意識，並不會因中國革命的勝利而過時，它對未來社會的改革將有積極作用。我要把丁玲介紹給更多的女性，讓她們了解這位不自覺的女性主義者，這位不怕跌倒、頑強地走在人生道路上的女人。」（頁32-33）

秋山洋子在美國朋友的幫助下，把〈三八節有感〉翻譯成英文，加上她的〈關於丁玲〉，以《丁玲：被清洗的女性主義者》（*Ting Ling: Purged Feminist*）為名出版了，並通過解放運動的網絡銷售到美國，雖然發行情量只有幾百部，卻引起較大反響，一份1975年美國女性辦的小報刊登文章專門介紹這本小冊子，文章帶著感情說：「為了緩和內心的痛苦，我這樣幻想著：我們到中國去，順路到東京帶上秋山和她的朋友們，去找出丁玲來。」（頁34）

那時的中國，正處在文化大革命年代，丁玲正關在秦城監獄裡，要找出

丁玲，談何容易？

秋山洋子小冊子的影響，一直延續到上個世紀八、九〇年代的美國和日本，美國華盛頓大學教授、曾經出版過丁玲作品英譯本的T·白露，到日本任客座教授時獲知秋山就是〈關於丁玲〉一文的作者，非常驚訝地說，她在學生時代就讀過這本小冊子。我看了秋山洋子的六篇論文，也驚訝在她瘦小的身軀裡，竟蘊藏了如此巨大的能量，即便2016年8月去世的當天，還在病床上檢查自己的文章。

我與江上幸子有過幾次直接交往，她嚴謹的治學態度和對於歷史資料的重視，給我留下深刻印象。她在北京某大學任客座教授期間，發現圖書館裡有關丁玲的書籍較少，便出資一千元人民幣，委託我和李向東幫助購買有關丁玲的書籍，充實圖書館的資料。這本書裡收錄了江上的八篇論文，她把〈我在霞村的時候〉、〈夢珂〉、〈新的信念〉等作品，放在中國抗日戰爭與婦女解放運動大背景下審視，感受到丁玲筆下被侮辱與被損害婦女受到的「多層次的不幸」，尤其是精神層面的傷害。

江上用詳實的歷史資料，梳理了丁玲在創作〈三八節有感〉之前，也就是在抗戰時期中國共產黨領導下的婦女運動及其方針的轉變，給對於中國婦女解放運動所知甚少的我，上了一堂豐富生動的大課。江上老師找全了中共婦女運動委員會在延安出版的自1939年創刊至1941年停刊的全部二十二期《中國婦女》，共258篇文章，這些文章中，「一再表示不僅是要對日抗戰，而且要以多方面解放婦女為目的」(頁116)。宋慶齡對中共領導下的中國婦女運動給予高度評價：「只有在陝甘寧、晉察冀和其他的邊區，才產生了真正的婦女運動。她們不僅從事救濟工作而且全面參加作戰，全面參加政治和經濟的工作。」(頁114)

正是因為江上對歷史資料掌握的詳實嚴謹，才能發現原文的刪改和日譯本〈新的信念〉中的誤譯，並一一做了訂正，且對誤譯給予了善意的理解。

前山加奈子雖然只有兩篇論文，但視角獨特。僅以一篇〈新生活的「荊棘」：關於丁玲的〈在醫院中〉〉為例，前山分析了在三個不同時期對於〈在醫院中〉的不同評價，從而折射出丁玲作品與政治時勢的密切關係。

第一個時期是毛澤東在延安文藝座談會講話前後。也就是〈在醫院中〉於1941年11月15日發表之後到1942年。開始是雪葦在《解放日報》發表評論文章給予肯定：「雖然作者是平直的寫來，那人物，卻具有搏擊人的力量——成長為一個共產黨員是需要受怎樣的苦難啊！」（頁304）認為「手術室的那個場面，那氣氛是極寫得真實而有力的」（頁304）。同時指出作品「成為特色的，是一些新社會底陰影一面之暴露，這也是真實，不只需要政治理論上的、工作上的清算，而且還需要作品的清算的。對於這方面的任務，我們生活在這新社會裡的作家們，還做得不夠，或許是還缺乏恰當地掌握它的能力吧。」（頁304）緊接著是燎熒在《解放日報》發表文章批評〈在醫院中〉，說「作者為了表現她的人物，她是過分地使這個醫院黑暗起來」（頁305）。「隨著主人公的判斷和印象，於是就抹煞了他們的一切，而造出了一個差不多是不可救藥的一群。這是非常有害的客觀主義的描寫」（頁305）前山認為「雪葦的這一評價與而後出來的評價相比，是比較貼近於作品的」（頁305），「是一種富於啟發的積極評價」（頁304）。

第二個時期，在1957年反右鬥爭中，〈在醫院中〉遭受到劈頭蓋腦的批判，張光年的〈莎菲女士在延安：談丁玲的小說《在醫院中》〉說：「丁玲、莎菲、陸萍，其實是一個有著殘酷天性的女人的三個不同的名字。她們共通的特點，是把自己極端個人主義的靈魂拼命地加以美化。她仇恨的不是延安的某些事物，仇恨的是延安的一切。她不是同某些人鬥爭，而是同延安的『所有人』鬥爭。她否定的不是某些工農兵，否定的是工農兵的整體。她攻擊的不是一個醫院，攻擊的是整個的延安和整個的黨。」（頁306）前山認為，張光年對「作品評價超過了文學的範圍，含有政治路線的意圖」（頁306），「這種看法令人懷疑」（頁306），這種評價也「不值得參考」（頁306）。

第三個時期是八〇年代，丁玲回到文壇之後。前山引用了鄒午蓉、王清波、張炯和王淑秧的評論，把這篇小說放回到正常的文學評論的軌道。

張炯、王淑秧認為，主人公陸萍「對醫院種種不合理現象的不滿卻是完全正當的。從革命者的角度看，不滿正是進步的起點」（頁308），雖然陸萍的形象「有狷介高傲的一面，有小資產階級知識分子片面看待工農同志的缺

點，但她熱情、單純，對未來充滿幻想，充滿進取的追求。(中略)她應屬於成長中的新人，一個有自己個性的、不無缺點的共產黨員，一個勇往直前、不尚空談、能夠實幹的改革者」(頁308)。他們也指出小說的缺點「恐怕在於圍繞主人公的社會環境的描繪上」(頁308-309)，「作品裡的工農幹部不是顛預無能，就是安於現狀，群眾的大多數也是非不分，彷彿只有陸萍、鄭鵬幾個知識分子才是生活中的佼佼者。這樣處理圍繞主人公的社會環境，在典型的意義上就不免受到削弱」(頁309)。

即使這些評價，前山仍然認為是「受到了太多的政治和文學掛鉤的評價」(頁313)。她認為〈在醫院中〉是丁玲在抗日根據地這樣一個新環境裡描寫的一個嶄新出世的女性之作品，「這種女性形象，在以往的丁玲作品中有一種令人面目一新之感」(頁314)。主人公陸萍「在自己所處的環境中並不是為了自己，而是為完成任務而感到苦惱」(頁314)。也「不是描寫戀愛以及個人的瑣事，而是描寫了人的變革和現實中的人之常情」(頁314)。「所謂〈在醫院中〉裡描寫出來的『惡劣環境』，並不意味著物質以及經濟上的惡劣程度，導致了丁玲受到負面評價。談論這些只不過是沒有把握住所謂問題的本質，而僅僅停留在觀察表面現象而已。」(頁314)前山認為「丁玲想描寫的世界包含著眾多的問題。組織者和變革者的素質都有諸多的思想性，難以讓人們察看得簡單明瞭，所以，儘管丁玲想把它描寫出來，但從她寫作的能力和當時容許她執筆的時間來看，都是描寫不盡的。」(頁314)

田畑老師的論文放在「壓軸」的最後部分，因為她與丁玲有過直接接觸，讀起來有一種親切感。田畑和秋山洋子是同時代人，一九五〇年代中期入學的大學生，主修中國文學，對丁玲的作品和她走過的革命道路很感興趣。大學畢業以後，繼續研究丁玲，寫關於她的論文，因此得到碩士學位。但這期間遇到中國的反右整風運動，丁玲作為文藝界的「大右派」被打倒，「消失」了二十多年。1979年春天，田畑在香港出版的雜誌上突然看到丁玲和陳明的照片，喚醒了埋藏在心底多年的感情，她忍不住激動的心情，立即給丁玲寫信，由於沒有詳細通訊地址，她只寫了「中國作家協會丁玲女士收」，她不知道丁玲能不能收到這封信，也不敢奢望得到回信。然而她不僅得到了回信，

而且8月初還在北京見到了丁玲，田畑說那「真是意外的幸運。但是仔細想一想會見前後的情況以及和丁玲女士的談話，與其說是幸運，倒不如說是『緣分』」(頁337)。

寫到這裡，我也想說說丁玲與日本友人的「緣分」。

1933年5月14日丁玲被國民黨反動派綁架之後，她的作品被陸續翻譯介紹到日本，其中影響比較大的，首先是岡崎俊夫1938年翻譯出版的《母親》，阪井德三和三好一早於丁玲獲得史達林文藝獎金之前的1951年，就合作翻譯出版了《太陽照在桑乾河上》，岡本隆三和尾阪合譯的《丁玲作品集》則於1953年由日本青木書店出版。正是這些作品，引發了秋山洋子、田畑佐和子等一大批日本青年對中國文學和對丁玲的興趣。

一九五〇年代初，岡崎俊夫曾來中國訪問，丁玲接待過他，還一同參加了中日兩國作家的座談會。翻譯《太陽照在桑乾河上》的阪井德三是日本左翼作家，一九四〇年代曾是「日本人民反戰同盟」的成員，在延安見過丁玲，1946年2月和畫家小野澤垣在張家口又拜訪了丁玲和蕭軍，還為他們畫像。阪井德三還給丁玲寫過一首詩，並且在桑乾河畔生活過，因此對丁玲反映解放區生活的作品自然就產生感情。

1954年有一位日本朋友，從日本寄給丁玲一份完整的〈田家沖〉手稿，這是1932年上海「一二八」事變時有人從商務印書館劫後的餘灰中檢出保存下來的，手稿上還留有編輯們的標號與批校。這位日本朋友保存了二十多年，當作珍貴禮物寄還作者。

正是這些友誼成就了丁玲與日本友人的「緣分」。她1979年回到北京，還沒有平反，還沒有安家，就續上了與日本友人的友誼。4月25日，丁玲收到田畑佐和子4月13日信，立即高興地覆信說：「這是我二十二年來收到的第一封外國友人的來信，但你的信給我的感覺，卻不是一個陌生的外國人，而是一個很熟習的老朋友，一個很親近很親近的自己人。我真謝謝您對我二十年來的關懷。」8月4日，丁玲在友誼賓館見到了田畑佐和子和她的丈夫、東京電視台駐京記者田畑光永，親切地交談了兩個多小時。田畑佐和子寫了〈丁玲會見記〉，以後又陸續翻譯介紹了丁玲的〈「牛棚」小品〉、《魍魎世界》、

《風雪人間》等作品，讓日本讀者了解新時期的丁玲。我以為，田畑佐和子是丁玲與日本友人結緣的傳承者和接力棒。

根據我的了解，丁玲在北京度過的最後七年時間裡，會見外賓最多的是日本朋友，據不完全統計，大約有三十多人次，其中有作家野間宏、山崎豐子、有吉佐和子、一些日本作家代表團，還有研究中國文學的學者。她從大阪女子大學中島碧教授同丈夫中島長文那裡，看到香港某書店翻印發行的《記丁玲》和《記丁玲續集》；她從三好一和夫人三好綾子那裡，了解到《太陽照在桑乾河上》日文版的出版過程，原來三好綾子正是1951年的出版人。

在丁玲會見的日本友人名單中還有日本神戶大學大芝孝教授，六〇年代末他曾指導學生寫過丁玲作品的論文；東方文化研究學者、華人卞民岩和日本夫人堀黎美；相浦泉及夫人相浦綾子；獲野等三位日本學者；研究「三S」（即史沫特萊、斯特朗、斯諾研究會，1984年9月在北京成立，社科院新聞研究所籌辦，丁玲為發起人之一）的尾崎秀樹；《讀賣新聞》記者星野；日本女漢學家伊藤克；日本女八路加藤昭江以及專門為詢問〈魯迅先生於我〉的幾個問題而來的日本學者池上正治等。特別是寫〈丁玲轉向考〉的高島穰，他在丁玲1957年被批判之後，一直堅持研究丁玲，1970年又翻譯出版了《太陽照在桑乾河上》，還細心研究資料，對丁玲的所謂「自首」問題提出疑問，寫了〈丁玲轉向考〉，陳明曾把此文收入《魍魎世界》單行本的附錄中。

值得一提的，還有丁玲1985年3月1日回覆日本大學生白浜裕美的信。當時丁玲正處在創辦《中國》雜誌的百忙之中，且身體狀況不佳，但她仍然寫了親筆信，回答了四個問題，特別是詳細寫出了她與胡也頻和馮雪峰的關係，是一篇重要的史料。

仔細讀完田畑佐和子、秋山洋子、前山加奈子和江上幸子四位老師的論文集，收穫良多，寫了以上的讀後感，不知能否及格？向四位老師的探索精神致敬！同時應該感謝譯者李源、但繼紅、陳蘇黔、何燕俠、陳晨、周穎，讀他們的譯文，感到非常明白，流暢。

2017年6月3日

荊棘的道路

我讀《探索丁玲：日本女性研究者論集》

一

2009年12月底，我參加中國丁玲研究會在廈門舉辦的「第十一次丁玲學術研討會」，此後，於2012年4月、2014年10月和2015年8月先後在北京、丁玲的故鄉湖南常德、丁玲參加勞動的黑龍江寶泉嶺農場參加「第十二次國際丁玲學術研討會」與兩屆「丁玲研究青年論壇」。在這些會議中，經由北京清華大學中文系教授、中國丁玲研究會會長王中忱先生的帶引，先後認識了田畑佐和子、秋山洋子、前山加奈子和江上幸子等四位日本丁玲研究的前輩教授，閱讀她們觀點新穎、論證嚴謹的論文，非常敬佩。她們作為外國學者，對丁玲面對中國複雜現實的複雜情緒有著體貼細膩的體察和分析，文中時時閃現靈魂碰撞後心心相印的親愛之語，特別引發我的共鳴。但由於我個性內向、拙於言辭又容易緊張，並未把握與她們見面的機會，向她們學習、求教。

2016年，好友鈺凌告訴我人間出版社將出版四位學者的丁玲研究論文，並由她擔任本書執編，讓我非常興奮與期待。最主要的原因是，二次世界大戰結束後，由於國民黨政府來到台灣，以及隨之而來的全球冷戰結構的形成與對立，台灣在政治思想與意識形態上完全站到中國大陸的對立面。隨著五〇年代白色恐怖的思想肅清，台灣禁絕了留在中國大陸的作家作品，遑論作為共產黨員的丁玲。八、九〇年代之後兩岸逐漸開放，中國現代文學也進入台灣讀者的視野，但除了自六〇年代起即在台灣出版作品的張愛玲，台灣知

識界、讀者與學生更能普遍接受的是魯迅、沈從文、老舍、蕭紅等人，而非丁玲、茅盾等身負共產黨員身分的作家，時至今日依然如此。¹ 本書的出版將有助於開拓台灣知識界與讀者的視野，認識丁玲的生命實踐留下來的有關文學、歷史、性別、社會、政治等等各方面的豐富遺產。

論文集出版之際，鈺凌找我為本書寫書評，原本由於時值期末忙碌時期，寫作時間較短，唯恐倉促成文，冒犯前輩，不敢答應。但拜讀了王中忱教授為此書所寫的重要級序文〈女性視線：跨越時空的交錯〉，方得知秋山洋子教授已在2016年8月病逝，震驚之餘百感交集。與此同時，又聽聞鈺凌敘述在日本訪學期間參加田畑、江上教授讀書會的情形，讚嘆日本學者旺盛的學術熱情與細讀史料的扎實功夫，非常羨慕鈺凌能有這樣的機會親炙於幾位師長。在這樣複雜的情緒之下，我衝動地接下了這個工作。

二

這部丁玲研究論集所收錄的文章之寫作時間長達三十多年，最早發表的是田畑教授寫於1980年的〈丁玲會見記〉，最遲的則是幾位教授近年的研究成果，因此這本著作可以說記錄了日本女性學者自八〇年代以來研究丁玲的發

1 台灣早期最著名的丁玲研究是1980年周芬娜的《丁玲與中共文學》(台北：成文出版社，1980年7月)，本書以1931年作為丁玲創作的轉折點，以「浪漫的自由主義者」與「搖擺的共產主義者」來論析丁玲前、後期創作思想的差異。由於冷戰結構下意識形態的侷限，本書的論述稍嫌簡單，且不乏情緒性字眼，不夠客觀冷靜。在文學史方面，來台的五四時期女作家蘇雪林在《中國二三十年代作家》(台北：純文學出版社，1983年10月)一書中稱讚丁玲的文學才華與功力：「深刻細膩，充滿活力」、「熱烈真摯」，但她表示頗不能理解早期小說(如《夢珂》)中女主角的行為，更惋惜丁玲「被野心家利用」而走上左傾的道路。更為著名而權威的文學史論述是夏志清的《中國現代小說史》(台北：傳記文學出版社，1985年11月)，作為自由主義學者，夏志清以「忠於自己的作家」和「狂熱的宣傳家」來區分丁玲早期與三〇年代之後的作品。被同樣「反共」的蘇雪林認為「氣魄磅礴」、「淋漓酣暢」的〈水〉，在夏志清看來是「一篇極其混亂的故事，手法笨拙不堪」，是「宣傳上的濫調」。從以上幾部論著大略可見八〇年代台灣丁玲研究論述中鮮明的「反共」基調。

展歷程。

本書為求嚴整，依照四位學者姓名拼音的字母及論文寫作時間排序，但進入這個研究群體研究路徑與脈絡的最好方法，個人以為應該先讀田畑教授的〈丁玲會見記〉(1980)和〈女性主義文學與丁玲〉(1994)，以及秋山教授的〈20世紀70年代的日美女性運動與丁玲〉(1993)。〈丁玲會見記〉詳實地記載了1979年田畑教授訪問丁玲的對話實況。在這篇生動的文章裡，彷彿可見田畑教授帶著熱情又羞怯的少女般的心情，拜訪仰慕已久卻又割捨多年的文學偶像的景況，同時也看到非常熟悉的，丁玲在許多訪談中都展現的爽朗與直率，熱情與大度。這篇文章同時帶讀者感受丁玲的性情與日本女性學者的研究關懷。而在〈女性主義文學與丁玲〉和〈20世紀70年代的日美女性運動與丁玲〉二文中，田畑與秋山教授分別從女性主義文學與社會運動的角度切入，說明七〇年代在歐美興起的「第二次婦女解放運動」如何衝擊、啟發日本女性學者對自身生命困境的思考與突破，並將之與研究結合起來。她們在丁玲的生命實踐與文學創作中找到了值得尊敬的前輩，並由此確立、開展出獨特的



左：1926年春在上海明星照。(人間出版社提供)

右：1931年於上海，史沫特萊(Agnes Smedley)攝。(人間出版社提供)

學術關懷：透過女性主義視角的丁玲研究，企圖從女性主體健全發展的立場重新思考、分析、發現、詮釋並評價作品內在的隱密意義，並試圖建構一套女性的話語方式，以反省、挑戰、突破現有的性別秩序與權力結構。這本論著就是在這樣的關懷和立場上開展出的實際成果。

從這樣的研究路徑出發，四位學者特別關注的是丁玲在二〇年代末期至三〇年代初期，作為「摩登女郎」，尚未完全走入革命時期的作品（從〈夢珂〉到〈一九三〇年春上海〉），以及抗戰爆發至延安整風時期（1942）的作品（特別集中在小說〈新的信念〉、〈夜〉、〈我在霞村的時候〉、〈在醫院中〉與散文〈三八節有感〉、〈風雨中憶蕭紅〉等作品上）。前者圍繞著二〇年代中國女性主體建立的相關困境，包括女性在面對家庭、愛情、婚姻、職業、革命、以男性為主體所建構的社會慣性思維與資本主義商品化意識形態等多方面擠壓與夾殺之下，女性的生命處境、身心感覺與精神特質。後者則圍繞著戰爭時期侵略者殘酷的性暴力、社會性別秩序與慣性思維對受害者的歧視與壓迫所造成的多重傷害，以及共產黨內部的性別權力結構對女性同志主體發展的壓抑等問題。此外，田畑教授還特別關注丁玲晚年的自傳作品《魑魅世界》和《風雪人間》，這兩部作品圍繞著丁玲南京時期與反右運動之後的政治磨難，真實呈現作家面對生命困境時的精神自剖。這些論文有的從版本比對與文本分析入手，有的從歷史背景的史料考察入手，有的將丁玲與中國同時代作家作品相互比較，有的與日本作家作品對照，形成相互對話、參照、補充的研究網絡。

儘管這些論文具有高度的互文性，但依然可見每位學者的獨特風格與各擅勝場之處。在我看來，田畑教授與秋山教授更偏重作家及其筆下人物的身心感覺，因此筆鋒常帶感情，細膩溫婉、體察入微；而前山教授與江上教授的文章更具有學術的論辯性，史料扎實、論證嚴謹，這使得整部論文集剛柔並濟。

四位學者中，田畑教授特別關注丁玲的生命史，〈丁玲與佐多稻子〉（1999）比較中、日兩位女作家的生命歷程與創作關懷的異同，〈回顧「丁玲批判」〉（2002）在描述「丁玲批判」的歷史過程中流露著對丁玲遭難的心疼與不捨，

〈讀《丁母回憶錄》〉(2016)呈現丁玲與母親既延續又交錯的命運，文末寫到「丁玲始於1931年的悲劇性遭遇和以後的風風雨雨，是與現代中國歷史中心密切相關、廣為人知的大故事。丁母個人的故事，就隱藏在其背後」²。而我也在田畑女士對丁母的描述中，看到了丁玲的身影。

秋山教授擅長從丁玲的文字中挖掘作家隱藏與寄託的苦悶與痛創，〈《風雨中憶蕭紅》我感〉(1996)與〈再讀《我在霞村的時候》〉(2000)都是這樣的佳篇，兩篇論文分別將丁玲筆下的作家蕭紅、小說人物「貞貞」與丁玲的個人生命相互映襯、對照，折射出不同女性多樣的艱難命運。察覺丁玲如何利用筆下的任何人物表達自己多重的矛盾感受與思考，是秋山教授的敏銳獨到之處。從丁玲的生命與作品延展開來，〈日本文學中的「貞貞」：重讀田村泰次郎的《肉體的惡魔》〉(2010)比較中國／女性作家與日本／男性作家描寫「女俘虜」時的視角差異，又交疊出日本兵與女俘虜、女俘虜與丁玲自身經歷等多層次的性別權力結構。〈在丁玲故居居住過的日本人：洲之內徹與中國〉(2017)則從洲之內徹戰爭時期在中國的工作及其戰爭文學，描述另一種活在戰爭陰影下的生命狀態。

前山教授與秋山教授同樣擅長細緻的文本解讀與分析，從論文集的兩篇論文來看，前山教授更擅於挖掘丁玲筆下女性的生命力與積極性，並將之視為建立女性主體的重要能量，同時呈現丁玲對革命的反省。在〈新生活的「荊棘」：關於丁玲的《在醫院中》〉(1986)中，前山教授認為「〈在醫院中〉是一部丁玲在抗日根據地這樣一個新環境裡描寫了一個嶄新出世的女性之作品」，而陸萍作為一個讓人耳目一新的女性形象的原因在於：「她在自己所處的環境中並不是為了自己，而是為完成任務而感到苦惱，」這是陸萍應該被注意到的「解放度」。如同陸萍對醫院的改革提出種種建言，前山教授認為丁玲也在〈在醫院中〉這篇小說中反省革命組織內部是否同時具備「組織者」與

2 田畑佐和子(2017)〈讀《丁母回憶錄》〉，《探索丁玲：日本女性研究者論集》，台北：人間出版社，頁417。

「變革者」應有的素質等問題。³ 前山教授對陸萍與丁玲兩個層次的分析，提示了女性主體建構過程中個人與外在（現實、集體、革命組織）在衝突、矛盾中拉扯、磨合的緊張關係。而在〈美琳與瑪麗的女性主義：對丁玲《一九三〇年春上海》重新評價的試論之一〉（1993）中，前山教授從「娜拉」的角度分析美琳試圖尋找社會位置的主動性，也注意到瑪麗作為一個「摩登女郎」在對革命集體發出「不協調音」時，所展現自由、自信、不受拘束的主體特質。不論是陸萍、美琳、瑪麗或創造出她們的丁玲，前山教授的論文都彰顯出各種社會位置的女性的積極能動性。

江上教授的論文有著大開大闢的氣勢，論文集呈現她豐沛的研究能量與多樣化的論述方法。她以丁玲作為研究核心，將丁玲的作品與歷史文獻、報刊、雜誌、電影的多種媒體、史料相互證成，並與其他作家作品相互比較，從而開展出寬闊的研究視野。在〈從《中國婦女》看抗戰時期中國共產黨的婦女運動及其方針轉變：丁玲《三八節有感》背景探討〉（1993）、〈日軍婦女暴行和戰時中國婦女雜誌：《我在霞村的時候》背景研究〉（1999）、〈對現代的希求與抗拒：從丁玲《夢珂》中的人體模特事件談起〉（2008）等論文中，展現江上教授爬梳史料與分析、建構歷史背景的深厚功力，並將丁玲的創作置回歷史語境，以此凸顯丁玲的獨特性；在〈「講述」戰爭中性受害的「恥辱」：從對丁玲《新的信念》之誤譯和刪改說起〉（2010）中，江上教授比對〈新的信念〉的所有版本與日本譯文，進而解釋日文誤譯與丁玲刪改的可能原因，又可見江上教授的細膩與耐心。〈中國女特務的表象：鄭蘋如、王佳芝與貞貞〉（2013）和〈現代中國的「主體妓女」表象及其夭折：探求於民國時期多種媒體中〉（2016）兩文將各種不同的文本相互比較，討論兩種具有鮮明的「女性身體」想像的職業——特務（間諜）與妓女，並企圖挑戰社會既定的性別、職業思維。〈現代中國的「新婦女」話語與「摩登女郎」丁玲〉（2003）與〈現代中國性別秩序的形成與丁玲〉（2013）這兩篇寫作時間相差十年且具有連貫性和發展性的論文，則可說是前述六篇論文形成的內在動機：江上教授透過文本與史料的

3 前山加奈子（2017）〈新生活的新「荊棘」：關於丁玲的《在醫院中》〉，同註2，頁314-315。

細緻考察，論述中國性別秩序形成的歷史過程與特色，並建構丁玲在其中所發出之「不協調音」的獨特之處，以及她因此遭受的傷害。

在研究方法與特色上，四位學者又具有下列兩個共同的特性。其一，儘管她們將女性主義作為丁玲研究的切入視角，但她們絕不將西方較為抽象的女性主義理論生搬硬套，而是貼近丁玲的生命歷程與中國社會發展的歷史脈絡，從其生活時代的史料研究分析入手，挖掘並建構中國女性作家獨特的女性主義。台灣現代文學研究經常呈現「理論的焦慮」，而我覺得四位學者的研究方法才是更為嚴謹踏實、更具有研究前景性、更值得學習，其實也是更為艱難的方法。其二，她們都將研究論題與個人的生命課題結合起來，在研究丁玲的同時反省、思考並試圖解決人生、社會的問題，因此在她們的研究中，可以感受到豐富的情感與活潑的生機。我想，以上兩點也許就是這部論著所以動人的原因：在她們的研究中，我深刻感受到包括丁玲在內，許許多多中國女性跋涉過的荊棘的道路，而在這背後，也包含著四位學者所經歷過的艱辛。

三

20世紀的中國歷史，又何嘗不是一條荊棘的道路？如同田畑教授提到丁玲在「整個人生中積極參與『時代』」⁴，我以為，女性的困境與命運肯定是丁玲最關心的課題，但她一定也同樣關心中國的道路，尤其是在那樣風雨飄搖多苦多難的時代。

我讀丁玲的作品，常常感覺到她具有一種宏大的胸懷，企圖把生命中遭逢的所有問題全部納入她的思考和創作中，這其中包含了女性個人的理智與情感、命運與困境、理想與現實、責任與承擔，也包含了個人在面對啟蒙、救亡、革命、集體、知識分子、群眾、新舊思想的差異與衝撞等課題時輻射出來的思考。而這些課題，幾乎囊括了20世紀中國社會歷史進程中的所有艱

4 田畑佐和子(2017)〈丁玲與佐多稻子〉，同註2，頁378。

難，這些問題就像一個多角的天平，丁玲在不同的問題間游移、擺盪，尋求平衡，並企圖從中找尋一條能讓所有人通向光明前景的出路。因此某些關懷的隱沒，只是因為她的權衡、取捨與思考暫時偏向了天平的某一方。而她筆下的所有人物，就承載著她多面向的寄託、思考與評判。我甚至覺得，她筆下的男性，可能也包含著她個人對生命選擇的思考，例如〈一九三〇年春上海〉（之一）中的子彬，眷戀於已經擁有的文學名聲與美滿家庭，而不願走向社會與普羅文學的道路，是不是可以解釋成丁玲此時對文學、生活與革命等選擇的猶疑與思考？〈一天〉中的男主角陸祥在下層階級群眾工作中的挫折與自省，以及整篇小說所呈現的某種「泥濘感」，是不是也反映丁玲剛剛投入革命工作時的真實心情？〈夜〉中的農民革命者何華明面對革命工作與生活中的種種苦惱，並在情感與理智的強烈衝突之後仍然平靜地直面所有的難題，是不是也寄託了丁玲面對現實各種矛盾、困難和挑戰時的複雜心緒？我很想知道，如果從女性主義的研究視角出發去考察她筆下的男性，又能挖掘出怎樣豐富的內涵呢？

最後值得一提的是，王中忱教授的序文也是本書的一大亮點。同樣作為丁玲研究的專家，王教授帶引讀者了解本書作者的研究動因與核心關懷，並將本書放在現有丁玲研究成果的脈絡中，彰顯本書獨特的學術特色與價值。在論述與評價的同時，還敘述個人與四位學者從認識到深交的過往種種，我在其中看到了跨越國界、性別，真摯而坦率的深厚情誼，覺得特別感動！

謹以此文向五位丁玲研究的前輩致敬！

為《七〇年代台灣「鄉土文學論戰」選文》 一書作序*

台灣「鄉土文學論戰」發生於1977年4月至1978年初，是一場以「文學」之名展開的意識形態論戰，也是台灣境內第二次以「鄉土」之名展開的意識形態鬥爭。發生於一九三〇年代的「鄉土文學論戰」，其「鄉土」所指涉的是殖民地台灣、其所欲鬥爭的對象是日本殖民政權。發生於1977年的「鄉土文學論戰」，則是以「反帝」、「反資」以及「民族主義」為核心，向反共親美的國民黨政權進行挑戰。本書收錄文章是以1977年的「鄉土文學論戰」，主要是鄉土派一方的文章，並包含一篇討論一九三〇年代「鄉土文學論戰」的文章，以及之後論戰二十週年、三十週年的反思選文。

下文分成四個部分希望有助於韓國讀者進入本書脈絡：（一）「鄉土文學論戰」始末；（二）「鄉土文學論戰」時代背景；（三）「鄉土文學論戰」選文說明；（四）代結語：為何重提「鄉土文學論戰」。

一、「鄉土文學論戰」始末

旅日學者陳正醒將「鄉土文學論戰」的起始點定於1977年4月，因為該月分發行的《仙人掌》雜誌第二期，同時刊登了「鄉土派」作家王拓的文章〈是「現實主義」文學，不是「鄉土文學」〉，以及「反鄉土派」作家銀正雄的文章

* 感謝施淑、王智明、徐秀慧、任佑卿提供寶貴的修改意見，然而因為個人的時間能力，未能將所建議修改意見都妥善呈現。若有任何疏漏或理解上的錯誤，其實在於作者。

〈墳地裡哪來的鐘聲？〉、朱西甯的文章〈回歸何處？如何回歸？〉。立基於反映台灣現實處境、關懷下階層民眾困境，王拓的文章將「鄉土文學」正名為「現實文學」。相對地，銀正雄認為「鄉土文學有變成表達仇恨、憎恨等意識的工具地危險」，而朱西甯則擔憂「鄉土文學恐將流於偏狹的地方主義」，以此反駁王拓等鄉土派作家、旗手的作品與論點。

陳正靚將此三篇文章定位為論戰的開端及典型，從之後的發展而言，戰火確實因此點燃，至於「典型」則是論戰立場的確認。反鄉土派一方以反共親美的國家立場，指控鄉土派作品是共產主義「工農兵文學」的再現；鄉土派一方則力主文學創作應以民族主義為本、階級關懷為心，並以反帝國主義、反資本主義的立場站上論戰舞台，迎戰國民黨政權羽翼下的文藝團體，由此開啟這場帶動台灣七〇年代、八〇年代文學思潮的重要論戰。此思潮關注的重點不在「鄉土」或「鄉村」，而是居多數的民眾處境。一如南亭在〈到處都是鐘聲〉一文中表示：「『鄉土文學』已成為一個空的概念，它已被一個更大綜合性的潮流吸入肚腹，而這樣潮流是最有利當代最大多數人，最有利全民族發展的。」這個以鄉土之名所推動的潮流，不僅挑戰了反共親美的國民黨政權，同時也為日後台灣本土化運動打開新路，為緊接而來的大規模政治運動提供薪火，再次見證文學是政治、社會改革的先鋒。

這三篇文章發表後，引起台灣文學圈、文化圈以及知識分子的普遍關注，站在「鄉土」一方的《仙人掌》雜誌趁勢追文，接連三個月，持續刊登支持「鄉土」文學的相關文章，終於引燃「鄉土文學論戰」的全面戰火。1977年8月17日，作家彭歌在親官方的主流媒體《聯合報》上連載三天的〈不談人性·何有文學〉一文，文中直接點名批判王拓、陳映真和尉天驄三位鄉土派的論戰旗手，翻轉鄉土派主張的反帝國主義應為反共產主義，至於在台發展的資本主義是否為殖民經濟，彭則表示「應由經濟學者作客觀的分析」。1977年8月20日，當時人在香港的反鄉土派詩人余光中跟著發文〈狼來了〉，文中將鄉土文學等同於「工農兵文學」，並說明此種文類的政治背景為毛澤東於1942年5月〈在延安文藝座談會上的講話〉所特別強調的文學功能。當作者以威脅口氣在該文結語寫下「那些『工農兵文藝工作者』，還是先檢查檢查自己的頭

吧」，文學之火顯然已轉變為政治之火。職是之故，此文後來被視為論戰氛圍轉向政治肅殺的代表作。

1977年8月29日，國民黨特地召開「全國第二次文藝會談」，會中決議全面反擊鄉土文學的觀點，之後寫手們即開始密集於官方相關媒體上發文批判鄉土文學。根據郭紀舟引述的資料：「光在第二次文藝座談會前後從五月¹二十日至九月二十日一個月的文章量，達四十一篇之多……這種短時間內大量而集體的動員，幾乎所有黨部刊物、主流媒體均被動員參戰。」面對黨政媒體的強大火力，以《夏潮》雜誌為論戰基地的鄉土派漸趨下勢。在既無政治資源為後盾，也無廣大媒體提供戰場，加上政治肅殺一觸即發的壓力下，鄉土派戰將在論戰高峰時，除了要迎戰如雪片般不斷落下的批評和攻擊文章，同時也還必須爭取盟友尋求庇護，避免隨之而來的政治迫害。在此情勢下，以《夏潮》雜誌為基地的鄉土派成員開始與民族主義者胡秋原所創辦的《中華雜誌》結盟。

《中華雜誌》發刊於1963年，由時任立法委員的胡秋原所創。胡秋原(1910-2004)是中國近代史上備受爭議的知識分子。他於年輕時前往日本早稻田大學攻讀政治經濟學，在日期間適逢日共風潮興起，因此胡氏曾深入研讀馬克思理論，並以社會主義者自居。後因目睹史達林恐怖統治的暴力專政，讓他重新思考馬克思理論在不同區域和不同社會條件下的限制與誤用。在他為《鄉土文學討論集》所寫的序言〈中國人立場之復歸〉一文中，對於共產主義、社會主義、西方自由主義和西方資本主義與中國革命的關係有很清晰的闡明。胡氏認為，不論資本主義和社會主義都是西方的產物，因此第三世界的主體性，不可能建立在上述兩者的基礎上，而必須走出自己的第三條路。據此胡氏主張，第三世界在經濟上應採行「民族的資本主義」，包括發展國家資本與一切國民的資本；在政治上則應實施「民主法治」，以避免官僚資本與政治寄生資本主義。但二戰後美蘇霸權所打造的冷戰格局，導致大部分第三世界國家被迫附從於帝國羽翼，形成長期的不對等依賴關係。所以胡氏

1 此處應為八月，所以有可能是該文作者筆誤。

既反帝、反資，但也反共，終其一生以反西化為職志。對於戰後美蘇帝國的認識，胡氏主張應以第三世界境內的民族主義作為抵抗美蘇霸權的武器，例如中國民族主義。

鄉土派所標舉的反帝國主義、反西方資本主義、反分離主義(台灣與中國分離)，以及立足於民族主義、第三世界位置的訴求，皆與胡秋原的主張不謀而合，因此當鄉土派成員求助於他時，胡氏也欣然相挺，並於同年九月在《中華雜誌》上發文〈談「人性」與「鄉土」之類〉，將雙方文章以上下排比的形式，一一駁斥余光中和彭歌對鄉土派所發動的攻擊論點。在國民黨內擁有一定地位的胡秋原，其發言隨即引發效應，幾位德高望重的知識分子，例如當時任教於香港新亞書院的徐復觀，以及政治作戰學校教授任卓宣都紛紛發言相挺。尤其是後者，在受訪時表示，鄉土文學等同三民主義文學，有意為遭受政治壓力的鄉土派護航。根據出版於1978年4月1日的《鄉土文學討論集》一書上所收錄的文章做統計，從1977年9月胡氏文章發表後，到論戰硝煙漸散的1978年3月，短短半年間，刊登在《中華雜誌》上駁斥反鄉土派的文章計有十六篇。

胡秋原等人加入後，戰局隨之變化，但雙方仍僵持不下。1978年1月18、19兩日，由軍方出面召開「國軍文藝大會」，有意平息這場戰火。時任國防部總政戰部主任王昇出席發言，將鄉土文學擴大定調為「國家之愛、民族之愛」，並呼籲作家們要團結起來愛護鄉土、愛護民族、愛護國家，一場以鄉土文學為名的意識形態鬥爭才終於和平落幕。

二、「鄉土文學論戰」時代背景

發生在七〇年代中後期的鄉土文學論戰，既是以文學之名所進行的意識形態鬥爭，自然會涉及當時的政治主張的衝突以及意識形態的差異。下文中筆者將從三個向度來說明發生鄉土文學論戰的時代背景。

(一)政治因素

一九七〇年代台灣在外交關係上發生劇烈變動。1970年9月10日，美日雙方私下達成協議，美國準備在1972年將二戰期間所占領的琉球列島交還日本，其中包含原本屬於中國版圖的釣魚台，此舉引起台灣島內知識分子及海外留學生的不滿。1970年11月17日，美國普林斯頓大學的台灣留學生組成「保衛釣魚台行動委員會」，以「反對美日私相授受」、「外抗強權、內爭主權」等訴求發起抗議行動，美國其他學校的台灣留學生隨之群起響應，形成日後稱之為「保釣運動」的風潮。

伴隨著保釣運動的進展，中華人民共和國也日益在國際關係中獲得相對於中華民國的優勢。1971年10月中華人民共和國取代中華民國成為聯合國一員、1972年2月尼克森訪問北京、同年9月日本政府宣布與中華民國解除外交關係。釣魚台事件以及緊接而來的外交挫敗，刺激海內外知識分子反思依附強權下的民族危機，並由此重新定位國家／族認同，以及重新看待台灣這塊土地。這段歷史過程與日後鄉土文學論戰的發生與發展有著緊密關係。

首先是保釣運動中的社會主義意識。美日私相授受釣魚台事件所激起的愛國心和民族主義，是保釣運動的外顯情緒，其反帝國主義主張不必然涉及意識形態的對峙，但卻也讓部分知識分子質疑戰後主導台灣的美國價值。真正被鄉土文學論戰中的鄉土派所承繼的是反帝、反資的主張。這條早在保釣運動前即已形成的社會主義意識，不僅在釣運中被提出，同時也是鄉土文學論戰中重要的主張。

其次是保釣運動所打開的社會意識。戰後台灣歷經二·二八事變與白色恐怖等政治肅殺事件後，社會大眾普遍瀰漫著不問政事、獨善其身的心態。但保釣運動與外交危機卻喚醒台灣民眾，尤其是在校青年的社會意識與社會責任，「走出校園、走入社會」口號成為當時知識青年關懷社會的行動方針。其中影響較為深遠且廣為傳播的社會行動，是由台大學生團體所發起的「建設偉大的社會——百萬小時奉獻運動」。他們號召有志之士成立社會服務團，並將團員分成農村、貧民、警民、勞工及地方選舉等五組。他們「走出校園、走入社會」，通過服務人民的方式發掘社會問題。這場運動不僅聯繫起

了青年菁英與社會民眾的關係，同時也開展了他們與台灣這塊土地的關係。

反帝反美的民族主義與關懷地方的社會意識，既是保釣運動的訴求，同時也是之後鄉土文學作品的主要內涵。然而鄉土文學論戰期間，前者被反鄉土派指控有附共嫌疑，後者則被反鄉土派批評為狹隘的地方主義意識，論戰因此而生。

(二) 經濟因素

鄉土派論者將台灣戰後的經濟發展，定性為殖民地經濟，也就是第三世界經濟。根據胡秋原在1977年11月受訪時的表述：「第三世界雖在政治上獨立，但經濟上沒有獨立，所謂新帝國主義、新殖民主義，可以指資本主義的美國、西歐、日本和社會主義的俄國，他們用軍經援助、政治控制或技術合作口號競爭和剝削第三世界。」胡氏所提的新帝國主義和新殖民主義，正是鄉土派建構論述時的核心概念，也是鄉土派文學作品的表述特徵。在鄉土派眼中，美日兩國即是新帝國主義和新殖民主義的主要代表。

台灣戰後經濟發展，首先是美援(1953-1963)時期的修復經濟和穩定經濟，國民政府在修復和穩定經濟的同時，也展開一系列的經濟計畫，包括1960年頒布的《獎勵投資條例》，並於隔年實施第三次經濟建設計畫。1966年台灣第一個加工出口區於高雄市設立，1969年高雄地區的楠梓加工出口區設立，1971年台中潭子加工出口區設立。十年間，台灣以每年平均近8%的經濟成長率，創造了所謂的經濟奇蹟。在獎勵投資與廉價勞動力的雙重誘因下，六〇年代後半外國資本開始大量湧進台灣，許多因低工資、高密度勞動力的外國產業，紛紛轉進環評限制寬鬆、投資稅制優惠的投資樂園——台灣——設立廠區，而美國和日本即是其中排名一、二的兩大投資國。

鄉土派作家與論述者所反映和抨擊的對象，即是這個由國民黨政權與跨國資本所形成的「黨國—資本」體系，他們指出該體系的巨大獲利就是以剝削勞工、犧牲農民以及破壞環境為代價。深受鄉土派推崇的兩篇小說，黃春明的〈莎喲娜啦·再見〉(1973)，以及王禎和的〈小林來台北〉(1973)，就是以跨國企業的買辦經濟為背景，書寫殖民地經濟下人的扭曲與卑微。論戰發

生前一年鄉土派的發表基地——《夏潮》雜誌，已經出現關心勞工權益的文章，如1976年9月由王杏慶所書寫的〈台灣地區的勞工權利問題——一種嘗試性的分析〉。論戰發生前後，《夏潮》雜誌開始大量刊登與工人相關的小說和報導，如〈三合礦工無家可歸〉、〈從光華衛生毛巾洗染場童工事件——再談童工問題〉、〈鐵路工人的悲歌〉、〈請吃米飯的人，聽聽農民的心聲〉等。工人作家楊青矗甚至提出「工人有其廠」的想法，並將此想法發表在《夏潮》雜誌上。

反鄉土派無法接受鄉土派將台灣經濟定性為殖民經濟和買辦經濟，他們認為鄉土派是假「社會意識」和「關懷大眾」為名，刻意渲染社會內部矛盾、鼓吹階級仇恨。反鄉土派甚至質疑鄉土派的背後動機，並進一步指陳中共的海外宣傳，通常是以貧富差距、外來投資和廉價勞工等來擴大階級問題，暗指鄉土派以經濟為名行階級鬥爭之實。這個指控正是這場論戰的核心爆點。

(三)文化因素

1950年6月25日韓戰爆發，一個月後美國軍隊退居38度線以南，並持續與中國激戰至1953年，在雙方火力僵持不下的情況下，於同年7月23日簽訂合約，以38度線為界。韓戰的失敗讓美國認識到中國的實力，決定調整遠東戰略計畫，將中國從對蘇戰略版圖中獨立出來，且將其擺在遠東政策的核心位置。為防止共產思想東擴，美國北從日本南至菲律賓形成一個太平洋西側的環形反共島鏈，台灣因位於島鏈中間，地位相形重要。

關於美國與台灣的戰後關係，尤其是在文化向度上，台灣歷史學者趙綺娜在其論文〈美國政府在台灣的教育與文化交流活動(1951-1970)〉中有如下表示：「美國雖然以軍事援助與經濟援助為主，然而，台灣對於美國經濟、軍事上的依賴，亦延伸到教育、衛生與文化等層面。美國試圖說服盟國的人民：美國制度、文化要比共產制度優越。只有美國文化爭取到海外人民的認同，才能避免他們接受思想宣傳，保持美國在『自由世界』的影響力。因此，向海外推銷美國文化是對抗共產集團的另一個冷戰戰略。」

為了執行這項遠東文化戰略，直屬總統府管轄的美國新聞總署於1953年

成立，並在遠東各地成立美國新聞處(美新處)分支機構，執行各項文化教育和傳播工作。遠東地區除了台灣，還有韓國、泰國、日本、印度、馬來西亞、印尼等地。在台地區分別在：台北、台中、高雄、台南、嘉義和屏東等六個城市設置美新處，但由台北地區統籌指揮。美新處的文化宣傳政策以新世代菁英為對象，因此美新處的設址幾乎都位於重點高中附近，例如台北市的建國高中、台南市的台南一中。

台灣文學研究者陳建忠(2012)將美新處的建制視為「美援文藝體制」，並將此體制稱之為「軟性體制」，以區隔國民黨政權所實施的「剛性」文藝體制。作者表示，如果「國家文藝體制」曾經或顯或隱地支配了冷戰與戒嚴時期的台灣文藝思潮走向，是一種「剛性體制」，制約作家在意識形態與文化想像上的趨向；那麼，「美援文藝體制」雖自域外移入，亦同樣扮演類似的制約作用，而形成一種「軟性體制」，促使台灣文學的發展導向了有利於美國(或西方)的世界觀與美學觀。社會學者王梅香在其博士論文《隱蔽權力：美援文藝體制下的台港文學(1950-1962)》(2015)中，進一步將美援文藝體制放在「冷戰宣傳體制下」進行理解，作者表示，該體制是透過美國新聞總署、各地美新處以及在地出版商、作家、譯者所形成的文學生產及傳播網絡，作為一種「隱性」的組織性、結構性進行運作，同時，美援體制還以反共作為最高原則，由此界定了文學生產者的邊界。此兩個文藝體制主宰了戰後台灣文藝走向，一直要到鄉土文學論戰發生後才真正產生質和量上變化。

挑戰上述兩個文藝體制的靈魂人物是作家陳映真。陳氏的左翼啟蒙始於魯迅的小說《吶喊》，高中時期曾參與「劉自然事件」²的抗議行動，大學時期在《筆匯》雜誌上發表第一篇具有社會意識的文學作品〈麵攤〉，之後也有多部作品發表於當時引領現代主義風潮的兩份雜誌：《現代文學》與《劇場》。在發

2 劉自然事件，又稱五二四事件。1957年3月20日，台灣革命實踐研究院學員劉自然遭槍擊斃命，肇事者為駐台美軍上士Robert G. Reynolds。但Robert受審時表示因劉偷看其妻洗澡才開槍。兩個月後美軍法庭宣判Robert為誤殺無罪釋放。此舉引起國內軒然大波，大批民眾包圍美新處及美軍協防台灣司令部。陳映真在校獲知訊息後，隨即與同學製作抗議標語前往美國大使館前抗議。

表這些作品的同時，陳氏的社會主義意識也同步發展。陳氏對上述兩個文藝體制，尤其是美新處所傳遞的現代主義價值的批判，始於1965年底在《劇場》雜誌上發表的〈現代主義底再開發：演出「等待果陀」底隨想〉一文。

1966年陳映真與尉天驄等一群不滿現代主義風潮的友人，創辦了《文學季刊》，該刊物以關心現實、本土創作為發刊理念，陳氏在該刊物中陸續發表了〈唐倩的喜劇〉(1967年1月10日)、〈第一件差事〉(1967年4月10日)、〈六月裡的玫瑰花〉(1967年7月10日)等批判現代主義與美國價值的短篇小說，以及兩篇自我批判的文章：〈最牢固的磐石：理想主義的貧乏和貧乏的理想主義〉(1967年11月10日)、〈知識人的偏執〉(1968年2月15日)。1968年5月陳氏在白色恐怖的體制下因思想入罪，判刑十年，後因蔣介石過世特赦減刑，於1975年出獄。

陳氏入獄後，文壇交鋒暫歸沉寂。二年後，保釣運動風潮再度啟動對上述兩個文藝體制的批判。1972年2月開始，關傑明與唐文標兩位香港僑生(唐氏在美留學期間參與釣運甚深)，前後在主流媒體《中國時報》發表了對現代詩的批判，並掀起一場小規模的「現代詩論戰」。論戰中，唐氏批判台灣現代詩是美國資本主義依賴體系中的一環、是文化買辦下的產物。

1973年8月《文學季刊》復刊並更名為《文季》，承續《文學季刊》批判現代主義中無根、耽溺、自我、蒼白、虛無、晦澀等個人主義色彩濃厚的意識形態，且呼應唐氏主張文學創作應建基於社會性、民族性的論調，在僅發刊三期的雜誌中，刊登了日後鄉土派大力推崇的文學作品：黃春明的〈莎喲娜啦·再見〉、王禎和的〈望你早歸〉、王拓的〈廟〉等，並著手發掘與整理日據時期的反抗文學作品。從「現代詩論戰」到《文季》雜誌，為鄉土派論者儲備了飽含「民族的」、「鄉土的」以及「現實的」的論述資源，也為三年後的鄉土文學論戰提供反擊的彈藥。

創刊於1976年2月28日的《夏潮》雜誌，是由台大醫學院學生所辦，第四期以後轉由蘇慶黎接任總編輯。蘇氏有意將該雜誌改造成一份以社會主義為取向的刊物，因此力邀剛出獄的陳映真共襄盛舉。這份雜誌標舉著「社會的」、「鄉土的」、「文藝的」的旗幟，在蘇慶黎與陳映真的號召下，集結了《文

學季刊》、《文季》同仁中的有志之士，以及現代詩論戰中的唐文標，全面挑戰上述兩個文藝體制：國民黨的剛性體制和美國的軟性體制，一年後終於引發鄉土文學論戰。論戰後的台灣文藝風潮，也從「反共八股」、現代主義，轉向與社會底層、政治改革密切結合的現實主義文藝。

三、「鄉土文學論戰」選文說明

本書原初的編輯構想，不僅希望能呈現論戰雙方的文章以及之後四十年針對論戰反思的文章，同時也希望呈現鄉土派一方關於民族意識的分歧。然而，由於編輯小組未能取得反鄉土派作者的同意轉譯，因此本書只能收錄鄉土派一方的文章。另一方面，論戰中的鄉土派一方關於民族意識則出現了雙重矛盾，第一重：中華人民共和國與中華民國，簡單地說就是反共與不反共的矛盾；第二重是中國認同與台灣認同的矛盾，尤其是第二重矛盾，於論戰結束後不斷擴大，成為今日台灣社會內部的主要矛盾。這個課題因本書焦點在於鄉土文學論戰，在篇幅限制下無法充分展開，希望將來有機會針對此一議題另編他書以饗讀者。本書結構分成三個單元：脈絡、論戰與「鄉土」的轉化，分述如下。

第一單元：脈絡

此單元收文兩篇，第一篇為郭松棻作品〈談談台灣的文學〉、第二篇為胡秋原作品〈中國人立場之復歸：為尉天驄先生「鄉土文學討論集」而作〉。先簡述收錄第二篇文章且安排於此單元的理由。從篇名即可理解此文是專為討論集一書而寫，但胡氏卻從民國初年發生在中國的「新文化運動」及「新文學運動」談起，說明中國在鴉片戰爭之後，知識分子選擇西化運動為救國圖存之道的限制與弊病，進而肯定鄉土文學運動立基於「民族主義」的傾向。選錄胡氏文章意在提供讀者兩個視野：其一，發生於七〇年代中期的鄉土文學論戰，與因西潮衝擊而來的中國新文化運動間的承續與斷裂關係。其二，以中國民族主義為中心的抵西方 (de-westernization) 思考。不僅反帝同時也反共，

在反帝的向度上與鄉土派結盟，但卻在反共的向度上與鄉土派分流，只是在當時政治的高壓下，民族主義成為讓反共主張和階級意識濃厚的現實主義文藝得以結盟的共同基礎。

脈絡單元的第二篇文章〈談談台灣的文學〉，作者為郭松棻。此文於1974年以筆名羅隆邁發表於香港《抖擻》雜誌的創刊號。2006年人間出版社將該文收進《鄉土文學論戰三十年——左翼傳統的復歸》一書，作者署名郭松棻。

〈談談台灣的文學〉發表時間早在鄉土文學論戰之前，編輯小組之所以將此文收進本書中，且作為論戰的起首文，原因有二：其一，此文觀點為鄉土派的論述基礎；其二，此文作者與鄉土派所形成的跨域左翼社群網絡，將海外的保釣之火延燒到台灣的鄉土文學論戰。陳映真曾為文說明兩者的關係：「釣運中評論台灣當代文學，評論『鄉土文學』的文章不少，但直接地易裝上場，直接成為王拓的『殖民經濟』論、現代主義批判論、現實主義文學論、參與了鄉土文學論爭者，只有羅隆邁的文章可以證明釣運對鄉土文學論爭的直接影響。」

台灣文學研究者簡義明在其書寫的〈冷戰時期台港文藝思潮的形構與傳播——以郭松棻《談談台灣的文學》為線索〉一文中，以第三地概念說明〈談談台灣的文學〉的生產背景，以及與台灣左翼社群發動現代詩論戰、鄉土文學論戰的共振效應。簡氏在文中表示，郭松棻因參與保釣並接受中國政府聘用進入聯合國工作，被台灣當局列入黑名單，無法返台也無法在台發表文章，因此「只好選擇在當時所有華人地區言論相對自由的香港發表」。香港即是簡氏所論的第三地。第三地概念對於理解台灣戰後左翼文藝運動至為重要，因為戰後台灣在歷經過二二八事件以及白色恐怖的政治肅殺後，基本上與左翼相關的傳播與傳承幾近斷絕。六〇年代中期從台灣本土自行發展起來的左翼社群，其思想資源有部分即是來自境外的第三地，例如日本、香港及美國等地。

綜言之，〈談談台灣的文學〉一文，不僅提供讀者理解鄉土文學的基礎論點，同時也提供讀者理解鄉土派社群與第三地的共振網絡，以利讀者將鄉土文學運動放進更寬廣的視野中進行理解。

第二單元：論戰

關於鄉土文學論戰文章，在論戰發生後兩年間，有兩本選集在台出版。第一本由彭品光主編的《當前文學問題總批判》出版於1977年10月，書中共收集七十六篇文章。此書官方色彩濃厚，選文目的顯然意在打壓鄉土派，因此不列為選文材料。第二本《鄉土文學討論集》則出版於隔年4月，由鄉土派作家尉天驄擔任主編，全書共八百五十頁，從1976年4月至1978年2月，共收文七十五篇。該書根據論戰文章的性質分成四輯、三附錄以及二篇特別轉載，每輯收錄鄉土派作品，但其後附錄則是反鄉土派的作品，此單元所收錄的文章即是以《鄉土文學討論集》為選文來源。

此單元收進六位作者七篇文章，其中許南村為陳映真筆名，其中六篇文章取材自《鄉土文學討論集》一書，尉天驄的文章〈我們的民族·我們的文化〉於1977年7月發表於《中國論壇》第八期，隔年改以篇名〈我們社會和民族教育精神〉收進由其主編的《鄉土文學討論集》一書。此單元選取的鄉土派論戰文章，意在呈現鄉土派一方的兩個辯詰，其一是對「鄉土」指稱的辯詰；其二是關於中國與台灣兩種民族主義的辯詰。

關於鄉土一詞的辯詰，首先是論戰期間一再被提及的兩位作家：黃春明和王禎和，不接受他們的作品被歸為「鄉土」文學。鄉土派作家與論者王拓在〈是「現實主義」文學不是「鄉土文學」〉一文中，也將階級意識從鄉土文學概念中提煉出來，強調文學的功能與價值是為現實中的底層民眾服務。以南亭為筆名的王杏慶，其文呼應了胡秋原對於中國近代新文學運動的考察，但以台灣的反殖文學為論述主軸，並宣告鄉土文學已死，因為鄉土概念在運動過程中，早已被更大的潮流——民族主義與階級意識——吸入腹中。

再者，關於中國與台灣兩個民族主義的辯詰。本書收文中由作家葉石濤所寫的〈台灣鄉土文學史導論——台灣的特性和中國的普遍性〉一文，雖然是將台灣文學史放在中國文學史的大框架中論述，但著眼於1604年荷人入侵至日本據台的歷史經驗，由此強調台灣文學中反帝、反封建的特殊性。此文發表後陳映真以筆名許南村隨即發文〈鄉土文學的盲點〉，指陳葉文是「用心良苦的分離主義議論」，意圖將「台灣人意識」推演至「台灣的文化民族主義」。

從後續發展可以得知，當時關於鄉土一詞的辯詰，在進入八〇年代中期以後的爭論重點，已經不是「鄉土」的內涵及其與現實主義文學的關係，而是與第二個辯詰聯繫在一起，也就是「鄉土」指向何方、指向何地。本書的第三個單元雖意在反思，但在未能收錄反鄉土派作品的情況下，無法同時呈現論戰雙方的作品，因此聚焦於「鄉土」意象經歷多重演繹後的歷史轉化。³

第三單元：「鄉土」的轉化

「鄉土」的轉化單元選文六篇，包含三個議題：鄉土與反殖／帝、鄉土與本土、鄉土與第三世界。首篇是施淑的文章〈想像鄉土·想像族群：日據時代台灣鄉土觀念問題〉，該文首刊於1997年《聯合文學》雜誌，隔年收進《台灣鄉土文學：皇民文學的清理與批判》（人間出版社）。此文以發生在1930年前後的「鄉土文學論戰」為主軸，闡述台灣文學界關於鄉土觀念的發生，實來自於日本殖民經驗造成現實世界的破裂，因此鄉土一詞已內含族群認同與在地主體的成分，表現為第三世界的台灣文學。但在後續因應戰爭需要所提出的殖民政策下，鄉土文學凸顯了地方的特殊風貌，卻失落了主體精神。收錄此文意在提供讀者理解台灣鄉土文學論戰的歷史縱深，鄉土一詞之所以能有多重演繹的空間，正因其反映了台灣自身的歷史演變。

以施淑的文章起頭，旨在帶出以下三篇文章：林載爵的〈本土之前的鄉土〉，此文發表於1997年台灣社會科學研究會舉辦的「回顧與再思：鄉土文學論戰二十年討論會」，後收於《台灣鄉土文學：皇民文學的清理與批判》一書。接著是呂正惠在不同時期書寫但卻相互關連的兩篇文章〈鄉土文學中的「鄉土」〉及〈鄉土文學與台灣現代文學〉，前者發表於1997年12月出刊的《聯合文學》雜誌，後者發表於2012年4月出刊的《澳門理工學報》（人文社會科學版）第15卷第2期，此兩文後收錄於呂正惠專書《台灣文學研究反省錄》（2014）。此三篇文章提供讀者進一步理解「鄉土」概念，以及其內涵如何在論

3 關於鄉土意象的多重演繹，社會學者蕭阿勤發表於2000年10月的〈民族主義與台灣一九七〇年代的「鄉土文學」一個文化（集體）記憶變遷的探討〉一文，提供韓國讀者參考。

戰結束後繼續被申論闡發。

收錄晏山農的〈鄉土論述的中國情結：鄉土文學論戰與「夏潮」〉，以及彭瑞金的〈二十年來的鄉土文學〉，則是試圖提供讀者關於鄉土文學論戰的其他視角。前者發表於1997年10月由「春風文教基金會」與官方文化部門共同舉辦的「青春時代的台灣——鄉土文學論戰二十週年」研討會上。此文以鄉土派作戰基地《夏潮》雜誌之流變為論述核心，提出鄉土文學論戰的核心價值正在於第三世界觀點。然而在一九八〇年代後，不論是強調本土意識的獨派，或是將統一置於人民和土地的需求之上的統派，都刻意遺忘第三世界這個重要資產，由此使得鄉土文學論戰的批判精神隨之失落。

彭文於2006年2月15日發表於網站⁴上。此文相當簡短，與其說是論述，不如說是抒情。七〇年代，台灣在政治、社會、文化各方面都發生巨大變化，論戰期間被陳映真質疑有台灣意識或分離意識的葉文，在論戰結束後快速發酵，鄉土意識轉化成台灣意識，發展出另一種鄉土敘述，其中與七〇年代鄉土派共享日據時期的「鄉土」資源，成為台灣意識的敘述源頭。此時「鄉土」想像發展出有別於三〇年代和七〇年代的內涵，由「鄉土」而來的國族認同、統獨論爭，成為八〇年代至今台灣境內的主要矛盾，收錄彭文即意在呈現台灣意識主張者的情感內涵。

代結語：為何重提「鄉土文學論戰」

論戰結束後，每隔十年，鄉土派一方或承繼者都會以各種形式再現和再詮釋這場論戰。只是自解嚴之後，重提論戰時所設定的對手，已經從對現實主義立場抱持反對態度者，轉換為堅持台灣意識或台灣民族主義的文論。由此，「鄉土」隨著台灣政治演變發展出兩條迥異的敘述軸線，第一條是將「鄉土」聯繫上中國百多年來反帝國、反壓迫的革命史觀；第二條則是將「鄉土」聯繫上台灣近百年反殖民、反壓迫的反抗史觀，這兩條史觀所形成的衝突，

4 參見 <https://www.ptt.cc/man/Taiwanlit/D623/M.1151296228.A.DD0.html>。

構成今日台灣的政治現實。

其次，1950年韓戰爆發，美國進一步介入東北亞經濟與軍事事務，台韓兩地在共同經歷過日本的殖民統治後，又共同經歷了美國的新帝國主義經驗。從專制統治到經濟依賴，台韓兩地的社會性質及其發展，有諸多相互參照的可能。鄉土文學之所以可以形成論戰，正是在反殖、反帝的基礎上開展出來，同樣受制於冷戰體制和跨國資本雙重支配下的韓國，其反抗運動又是如何展開呢？希望不久的將來，台韓兩地在此議題上能有更多的交流與討論。

最後，如果我們將二戰前的壓迫與反壓迫關係以殖民史來界定，那二戰後的壓迫與反壓迫關係就是以第一、二世界與第三世界來界定，鄉土文學雖以一地的文學意識形態啟動論戰，但其立論基礎卻是全球的第三世界視野。在一九七〇年代的鄉土文學論戰中，雖然已經提出第三世界的視野，呼應了當時韓國對「民眾文學」和「民族文學」的討論，⁵但在反共親美的政治高壓下，那怕是鄉土的議題都無法充分展開，更遑論第三世界觀點的討論。時光流轉，四十年過去，台灣在統獨爭議之下，第三世界仍然是邊緣的視野。希望本書的出版，能有助於台韓兩地對於第三世界觀點的討論，進而重新連結第三世界的思想資源。

參考書目

尉天聰編(1978)《鄉土文學討論集》，台北：作者自行出版。

郭紀舟(1999)《七〇年代台灣左翼運動》，台北：海峽學術出版社。

趙綺娜(2001)〈美國政府在台灣的教育與文化交流活動(1951-1970)〉，《歐美研究》第31卷第1期。

王梅香(2015)《隱蔽權力：美援文藝體制下的台港文學(1950-1962)》，新竹：清華大學社會研究所博士論文。

5 參見：陳映真，2005，〈對我而言的「第三世界」〉。<http://www.oz.org.tw/index.php/%F9%99%B3%E6%98%A0%E7%9C%9F%EF%BC%9A%E5%B0%8D%E6%88%91%E8%80%8C%E8%A8%80%E7%9A%84%E3%80%8C%E7%AC%AC%E4%B8%89%E4%B8%96%E7%95%E3%80%8D>。(2017.03.24)感謝徐秀慧提供資訊。

陳建忠(2012)〈美新處(USIS)與台灣文學史重寫：以美援文藝體制下的台、港雜誌出版為考察中心〉，《國文學報》第52期。

簡義明(2014)〈冷戰時期台港文藝思潮的形構與傳播：以郭松棻《談談台灣的文學》為線索〉，《台灣文學研究學報》第18期。

編案

在日據至戰後台灣史中，陳逸松無疑是重要坐標，卻幾近在歷史記憶中被湮滅。回看陳逸松及其同時代台灣知識分子，成長於二〇年代全球殖民地民族解放運動與社會主義運動盛行下，從置身於日本大正民主時期，到經歷日本戰敗、殖民終結與國府遷台，他們在20世紀風雲變幻的台灣政治、文化領域中亦有著頗為不同的際遇。陳逸松二〇年代末於日本參加左翼社團，三〇年代返台開辦法律事務所、當選台北市議員、創辦報紙與雜誌、擔任「二二八事件處理委員會」主席，初試以參政力圖社會改革；七〇年代始歷時十年於中國從事憲法制定工作，年屆九十終於擺脫國府黑名單得以再度踏入台灣。

自2015年10月始，以《陳逸松回憶錄(戰後篇)：放膽兩岸波濤路》出版為契機，野薑花公民協會以「跨越時代，為歷史補白——陳逸松和他的時代」為題，以圖文、音像展(由南藝大音像紀錄與影像維護研究所策展)和座談會為形式，主辦在台北、台南等地的系列活動。在鍾秀梅於組稿工作上的協調與建議下，本刊特邀深度參與系列活動的曾健民、陳雪梨、鍾秀梅、黃文源與林深靖修訂座談發言，輯成「陳逸松和他的時代」。期冀讀者從陳逸松的生平、其社會民主主義、其文藝實踐、其與同時代左翼先行者的網絡及其國際主義關懷等視野，歷史地進入陳逸松，更細部地、歷史地進入近代的、日本殖民下的以至戰後的台灣。

重過江山更千里

陳逸松先生生平簡介

陳逸松先生於1907年12月24日誕生於宜蘭羅東東南門外九份陳家。祖父陳輝煌為福建漳浦縣赤湖人，十六歲渡台到宜蘭開墾而成為大地主。父親陳振業英年早逝，陳逸松賴寡母撫育長大。十三歲時(1920年)，與堂兄陳進東一同東渡日本求學，入日本岡山二中就讀，後考入岡山二高。在岡山讀書時，因不滿日本對台灣人的殖民壓迫和歧視，開始關心台灣人的民族運動，曾簽名響應林獻堂、蔡培火等人倡導的「台灣議會設置請願運動」，還以筆名在《台灣民報》發表〈檄日本留學生創設言論機關〉。在岡山六高就學中加入了社會科學研究部，開始接觸馬克思主義思想，並受到德國古典哲學和文學的影響。

1928年考入東京帝國大學法學部政治科。加入了由一批年輕社會主義者所組成的東大「新人會」，同時也加入了「東京台灣青年會」的「社會科學研究部」，曾擔任教育部長帶領會員研讀馬克思主義理論，因而結交了蘇新、林加才、劉明、蕭裕坤等台灣左翼青年，成為莫逆之交。

1920年底，日本警察對日本共產黨進行了大鎮壓和大逮捕，陳逸松遭到波及；分別在1928年10月和1929年4月兩次遭日警拘禁數十天，受到嚴刑拷打。

1931年東京帝大畢業後，本想繼續學術研究走學者之路，但經教授告知殖民地台灣人不可能被任官在東京帝大任教，而改變進路去考高等考試取得律師資格。取得資格後，加入了「日本自由法曹團」(亦即，相當於現在的「人權律師」)，在布施辰治、上村進等知名進步律師的指導下，站上了法

庭為被逮捕起訴的日本共產黨黨員辯護。同時，還親自到各種迫害事件的現場，替「大渡船事件」中遭虐殺的朝鮮人勞工以及「蜂須賀農場事件」、「富山高岡農地爭議」中的日本佃農調解辯護，進行了法庭鬥爭。

1933年3月束裝返鄉，在台北大稻埕開設了「陳逸松法律事務所」，為台灣鄉親仗義執言。1935年以最高票當選第一屆台北市會議員，是台北市最年輕最敢言的議員，成為台灣人新生代的中心人物。時值台灣總督府「皇民化運動」雷厲風行，他抵抗皇民化拒改姓名，想方設法維護台灣人的傳統禮俗和服飾，更出資與張文環、王井泉共同創辦《台灣文學》，與皇民文學總管西川滿的《文藝台灣》分庭抗禮，成為當時在林獻堂之後，年輕一代受台灣總督府敵視的一方之雄。

1945年8月15日，日本戰敗台灣光復，9月初，他受返台的台灣義勇隊副隊長張士德之命籌組「三民主義青年團中央直屬台灣區團部」（簡稱「三青團」），擔任團部主任。「三青團」很快吸引了在日據時期從事台灣社會運動、民族運動的進步青年加入，迅速發展成全省最大的人民團體，彷彿成了陳儀蒞台之前的自治政府。三青團在過渡期維持了台灣社會秩序、台灣戰後重建及排除日台舊殖民勢力的破壞上，發揮了重大作用。1945年10月與蘇新成立了「台灣政治經濟研究會」，並創刊了《政經報》。該會和《政經報》，在光復初期發揮了重建台灣文化和臧否時政的作用。

1946年8月，參加了由丘念台召集，有林獻堂、林（陳？）圻等二十幾人組成的台灣光復致敬團，到陝西遙祭黃陵，在南京晉見了蔣介石。同時間，與林獻堂、杜聰明、林忠等一同當選了台灣省補選的「國民參政會」參政員。

1947年二二八事件爆發後，陳逸松參加了「二二八事件處理委員會」，負責起草處委會組織章程。國軍登陸時，在友人劉明的催促和引領下及時走避，倖免於難。1948年3月，南京政府召開第一屆國大後，獲選為行憲後考試院第一屆考試委員。國府遷台後，再獲任中央銀行常務理事。後因政治理念不合，且選舉中支持非國民黨人士而得罪當局，乃棄政從商。

先創立「厚生橡膠公司」（1935年），後創設了「同泰化工公司」（1957年）。1956年，與名作家評論家張深切等人共組「藝林電影公司」，拍攝了由

張深切執筆有名的台語片《邱罔舍》，因經營不善只拍了一片便解散。

1964年，中法建交。陳逸松鑑於國際形勢逆轉，在台國府動搖不穩，乃思復出競選台北市長，以期保護台灣人資產推進民主化。在多位大稻埕民主友人的敦促下，決定出馬競爭。競選政見中首提倡解除「戒嚴」，在當年屬曲高和寡，復在國民黨候選人周百鍊和非國民黨候選人高玉樹兩方夾擊下，不幸失利。

1967年9月，排除萬難，花一年時間到世界環遊一周。到日本和美國初識台獨運動，在日本首見新中國的面貌。

1971年2月，因「羊羹事件」(實為「美國花旗銀行台北分行爆炸案」)，誤遭情治單位(警線)拘捕，經疲勞審訊三日夜後獲釋。以後，常遭情治人員監視騷擾。1971年8月，開設「二十一世紀畫廊」，期為台灣文化再盡心力。此時，對國民黨政府已徹底死心，在邱永漢的奔波協助下始獲准出國。1972年8月匆匆離台，經琉球、日本再到美國。停留日本時，經由日本華僑會長的建議，寫了一封意見書給中國政府，周恩來總理閱後，邀請陳逸松到中國大陸訪問。1973年4月，陳逸松由波士頓出發，經巴黎轉巴基斯坦飛上海，再搭車前往北京。獲周總理的親切接見，三度與周總理長時間懇談，表達了台灣人的心聲，並聽取周總理對台灣問題的看法。本來計畫參訪大陸六個月後，即返回美國，然，1973年9月底，在周總理的盛邀下答應留下來代表台灣人民參加第四屆全國人民代表大會，並在1975年的大會上獲選為人大常務委員。1977年在周恩來去世後，離開大陸到日本、美國各地遊歷一年。1978年，再度獲任第五屆全國人民代表大會常務委員，並擔任法制委員會委員，參與中國三部憲法的修訂，以及各種新法律的訂定。與廖承志、鄧穎超等中國第一代革命家相交甚篤。

在北京十年，他與先後前往大陸的台灣左翼老朋友(分別於日據末、二二八、五〇年代到大陸)，如蘇新、王萬得、蕭來福、蘇子衡、顏永賢等，在兩岸隔絕二十幾年後再度聚首，再續前緣，共同走完了台灣這一代進步知識分子的最後旅程。他走過中國大江南北到各地旅遊考察，北到黑龍江登上珍寶島、南到海南「天涯海角」、西北新疆青海、西南貴州遵義，數度返回

福建祖居地。每到一地都認真考察地方建設，探訪民情發掘問題，並詳盡記錄，反映解決問題。他接到許多中國各地方寄來的陳情信，都一一回答並交給各有關單位處理。他數次往返日本、美國，受邀與各地愛國僑胞、學生、保釣團體座談，熱烈談論世局與中國大陸和台灣的變化，關心兩岸的現代化建設以及民主法治的進展。他與日本的政界、產經界、社運界以及新聞媒體有廣泛的關係和人脈，且極受敬重，數度接受日本報紙大幅的專訪（如《讀賣新聞》、《朝日新聞》），採訪中深入剖析了中國社會主義現代化的變革。

1983年，在兩屆人大常委任期屆滿後，轉任第六屆和第七屆中國全國政治協商會議（政協）常委。以無黨派民主人士的身分，繼續為兩岸人民服務，在兩岸的和平與發展上扮演重要的角色，一直到1993年以八十六歲高齡任期屆滿。

1983年8月，陳逸松先生離開北京移居美國德州休斯頓，定居於「待月停琴軒」，並繼續擔任政協常委職務。在休斯頓的生活，他常應邀出席中國總領事館的重要活動，也不改關心台灣人民幸福的初衷，經常出入台灣人的集會活動，支持台灣的民主化運動。在生活歸於平淡後，還抱著前瞻的態度，結交許多年輕朋友，與往返的朋友暢談時事及兩岸問題。晚年還不忘讀書，下功夫研究自然法學和易經哲學。

1992年，經過日本返回中國大陸停留三個月，參加政協會議後，到福建、廣東、香港等地遊歷考察，並歷訪各地老友舊識。

先生長期被國民黨政府視為「投匪」分子，名列黑名單，即便定居美國後仍不得返鄉。直到黑名單解除後，於1997年10月以九十歲高齡才得再度踏上故土，回到闊別二十五年的家鄉，幸得再會老友王昶雄，這也是先生最後一次回到家鄉。

先生於2000年7月5日，病逝美國休斯頓，享年九十四歲。

2015年6月25日初稿

2017年1月28日修訂

陳逸松與台灣社會民主主義的世代傳承

想像一塊大畫布：一邊是連綿萬里的歐亞大陸板塊，另一邊是浩瀚無際的婆娑太平洋，位於兩者之間的彈丸之地，是我們的美麗島台灣，她的地理位置定格了她獨特的個性與歷史，其中有難以跳脫的悲情，但也孕育了無限的機遇與可能。居住其上的人們背負著過去歷史的印記，隨時都還是要面對自身的問題和未來的挑戰。陳逸松作為一個「台灣人」的知識分子，走過數個色調不同的年代，我們來參考一下他的生命歷程。

20世紀初的歐洲，歷經工業革命，社會矛盾加劇，社會底層人民生活悲慘、幾近無望，各種社會改造思潮因此紛紛出現，也導致社會運動在各國風起雲湧。19世紀九〇年代成立的第二國際，在各地組織工會，參與議會運動，以合法鬥爭為主要手段，但成效有限。至俄國1917年革命成立蘇維埃共和國後，第二國際進一步分化出以蘇聯為主導的第三國際，以蘇聯為革命基地，主張階級鬥爭、無產階級世界革命，認為階級矛盾難以協調、暴力革命不可避免。第三國際一時集結了世界各地的反抗力量，讓許多被壓迫階級和被殖民族群看到曙光，帶來了希望。第二國際則分崩離析，瀕臨解散。直至第二次世界大戰後的1951年，「社會黨國際」才逐漸被重建，存在至今。

然而，自20世紀八〇年代末至九〇年代初，源自第三國際的華沙公約組織共產主義陣營國家紛紛解體，馬列主義的機制終於無法化解自身體內暗藏的腐敗因子，崩潰來的出奇得快。同時，源自第二國際的社會民主主義卻在歐洲蔚為主流，絕大多數歐洲政府由帶有社會民主理念的政黨主政，民主法治、社會福利、分配正義、機會平等這些理念，至少在理論上為社會大眾普

遍接受，屬於「政治正確」的一邊。乃至也影響了原屬資本主義重鎮的英美等國，使得原始資本主義的自由競爭、優勝劣敗、適者生存的叢林法則受到約束，有所緩和，不再是密實一塊。可以說，到了21世紀的歐美社會，階級對立不再尖銳至必須對決個你死我活的地步。雖然貧富不均、收入差異剪刀差日益增大，但基本上，社會認同弱者必須被照顧，強者不可「全盤端去」，在很大程度上，一個地區的人們認同屬於一個「命運共同體」，除了互相包容、互相照顧，大家認為沒有更好的辦法。北歐人一方面抱怨高稅率，另一方面卻是世界上最具有幸福感的族群。固然，宗教與種族，這個潛伏地底的雙頭恐龍，隨時仍會抬起猙獰面目，噴出火花，但擁抱社會民主主義信念的主流社會總還抱持希望，願意相信有朝一日會將恐龍馴化成可以共存的動物。

回觀台灣，1895年之前，島上的人們忙於生存，由貧瘠原鄉冒險渡過黑水溝前來的漳、泉、客移民與天、與原住民、與同是新移民的彼此爭地、爭水、爭人，械鬥不斷，死傷無數。雖有互助團結的小社群，但並不特別認為自己和島上其他的人們隸屬於同一個集體。直到有一天，忽然有一群說著陌生語言、風俗怪異的日本人挾著龐大武力到來，殺戮戰場由北向南擴展，路過之處處處留下意圖保家衛土的義民千人塚。他們稱呼被征服的島民是「清國奴」、「台灣人」。統治者一方面帶來現代文明的變革與便利，但也明訂了島民天生即為次等人種的法律與規矩。島民們赫然發現自己和其他先後到達這個島嶼的人們竟然同屬於一個叫作「台灣人」的次等人集體。

陳逸松的祖父陳輝煌1861年離開原鄉福建漳浦來到蘭陽平原，學會了原住民的語言，販賣私鹽及其他漢人的物品給原住民，逐漸立住了腳，其後由家鄉招攬新移民到宜蘭溪南地區墾殖，並與平埔族、泰雅族交好，作為墾首在墾民與原住民中取得良好威信，原配潘氏據說為泰雅族(另一說為平埔族)公主(後來由於無所出，陳輝煌陸續共娶了四房夫人)。1884年曾率眾參加抗法之戰，立下戰功。陳輝煌曾因功受封欽賜紅頂。1887年在一次清軍「剿蕃」的行動中，陳輝煌被任命為前鋒嚮導，由於原住民看到「陳家軍」旗幟即迴避，但卻對後至的清兵重加打擊，陳輝煌因此被捕作為叛逆準備問絞，傳說當時墾民與原住民聞訊後共同圍困了宜蘭縣城，宜蘭縣令急傳信於劉銘傳，

說「唯有放出陳輝煌方能平息蘭陽之亂」，陳輝煌這才逃過一死。1883年後數年間，馬偕博士曾二十餘次到蘭陽地區傳教，每次均借住陳輝煌家中，並由陳輝煌安排相知的原住民兵勇護送馬偕入山傳教，兩人交往密切。蘭陽地區人民屬於移民後來者，強悍、自主，保鄉概念深植，在日人入台後陸續有大大小小的反抗，一直到1905年左右，蘭陽地區最後一批反抗日軍的民兵才真正被平息。這以上種種也說明了在1895年清廷割讓台灣給日本時，台灣已是相當多元、國際化的社會。

就在這樣的時代背景中，陳逸松誕生於1907年。他還記得1915年島民最後一次大規模反抗日本入侵者的余清芳「噍吧哖事件」(又稱「西來庵事件」)發生時，他剛進入羅東公學校就讀。他在悼念張深切(1965年11月)的紀念文中提到：即使在羅東這樣的小地方，「許多熟人親戚為西來庵事件走來走去的不少。如此環境下對日人是反感憎惡，一方面很害怕恐怖」。「西來庵事件」中因反抗致死及被捕後判處死的民眾可能達三千人以上，對當時才三百萬人口的台灣而言，是一次殘酷而影響廣泛的暴力鎮壓事件，在國際上也引起了震撼。此事件被日人定性為台灣人因迷信導致的一次土匪作亂事件。但根據日本無政府主義者逸見吉三的紀錄，事情也許不是那樣單純：他回憶余清芳曾到過日本橫濱，並曾與當地的日本無政府主義者吉田只次交往。¹他認為西來庵事件應該是余清芳有意識地藉由宗教信仰團結人心，據以反抗日人殖民統治的一次大眾抗爭事件。西來庵事件前十四年左右，還有一個遍及全台的「降筆會」組織，以各地鸞堂為中心，藉由扶鸞得來神明指示，鼓勵大家戒除鴉片，在宜蘭地區降筆會也設有一個「喚醒堂」的組織，數年之間，降筆會在全台各地戒菸成效斐然，因之而戒鴉片者達一萬九千餘人之眾，²實在不容易，這卻妨礙了日人由專賣鴉片來的利益，終致引起日人嚴禁降筆會

1 有關「噍吧哖」(西來庵事件)及余清芳與日本無政府主義者的交往，以及降筆會的事蹟，主要參考邱士杰《1924年以前台灣社會主義運動的萌芽》及郭譽孚有關「噍吧哖事件」的網路論述。

2 降筆會戒鴉片人數，參考朱迺欣(2008)〈杜聰明與早期民間戒煙運動和鴉片癮治療〉，《台灣神經學雜誌》(*Acta Neurologica Taiwanica*) 17:1，頁66-73。

活動的鎮壓，這也可能是西來庵事件的遠因之一。

1920年陳逸松公學校畢業，同年與堂兄陳進東及其他幾位同學跟隨日本老師赴日留學。他的學生時代剛好經歷了日本的大正民主時期，當時日本社會思想開放，崇尚西學，內政上主張君主立憲、民本主義、議會民主，外交上對中蘇友好，殖民地統治任用文官，手段相對緩和；國際環境上則社會主義運動風起雲湧，國際主義蔚為主流。在這樣的氛圍下，年輕的陳逸松很快廣泛接觸到歐陸各種思潮。陳逸松剛到岡山不久，就碰到蔡培火由東京至岡山向留學生宣傳「台灣議會設置請願運動」，陳逸松小小年紀，他說：「當時我連什麼是議會都不懂，才十二、三歲，只知道那是為台灣人好而設，叫我蓋章，我就用那個黃楊木印章毫不猶豫的蓋了。」第一次請願運動的簽署人數才178人，其中年紀最輕的就是他。到第二次請願時，連署人就有一千多人了。他也在岡山遇到了比他大十六歲、當時在留學生中「大大有名氣」的石煥長，石煥長是蔣渭水的妻舅，也是文化協會的共同創始人之一。

1928年他考入東京帝大法學部政治科，並加入東大左翼進步青年組織的「新人會」，是當時新人會中唯一的台籍學生。東大新人會1918年成立，直到1929年解散。新人會對日本社會的組織和制度可說影響很大。新人會當年的研討議題就是在今天看來，仍然很有深度，例如有研究協力組合制度，研究政府財政、生產管理、研究馬克思主義如何看家庭制度的種種議題。新人會討論問題時往往不是僅由日本的立場，或東亞的立場去看問題，而是從世界史、世界人的立場去看問題。這種「新人會精神」給陳逸松留下深刻印象，影響了他一輩子的思維方式。新人會的會員也經常要到別的學校去做講師，宣傳進步思潮。除了新人會，他同時也加入東京「台灣青年」組織的「社會科學研究部」，擔任「教育部長」，蘇新、劉明、蕭坤裕、林加才同為研究部的成員，並結為終生好友。當時日本社會充斥著自由、開放、西化的風氣。國際社會則洋溢著1907蘇聯革命帶來的國際共產主義的理想主義風潮。而當時第三國際給中國共產黨的書函是經過日共，由俄文翻成日文，再由來自台灣、加入新人會的陳逸松由日文翻成中文，然後送去給中共的。

留日期間，陳逸松每年暑假回台省親，都會到台北大稻埕拜訪同鄉前輩

蔣渭水，請益台灣之事，並告知日本留學生界的思潮及狀況，兩人雖然相差十七歲，但他們的忘年之交中間夾雜著多位宜蘭鄉親先輩的淵源。首先，陳逸松1920年剛到岡山不久時就認識蔣渭水的妻舅石煥長，而帶領陳逸松認識白話文與五四運動的徐阿富更是文化協會羅東地區的負責人。石煥長(石霜湖)思想開闊進步，曾在台北永樂町開設長安醫院(蔣渭水則在太平町開設大安醫院)，1923年治警事件被關了三個月，其後離開台灣，到過上海、新加坡、香港等地行醫，和瞿秋白、毛澤東都熟，日本占領新加坡期間，石煥長在新加坡，與新加坡獨立運動暗中有關係，新加坡的獨立意念，他都有貢獻。謝雪紅二二八後逃離台灣到香港，成立「台灣問題研究會」，也得到當時在香港行醫的石煥長挹助。陳逸松在口述歷史中多次提到，要知台灣史，應要知道石煥長這樣一位人物，他串起了台灣與東亞進步人士的多重關係，幫助過許多人。另一位與蔣渭水先生及陳逸松都有深厚情緣的宜蘭鄉親是李友三，李友三曾擔任台灣民眾黨的執行委員，與蔣渭水並肩作戰，為了治警事件入過獄，蔣渭水的遺囑，李友三也是簽字人之一。1935年李友三進入陳逸松法律事務所做事務員，並到廈門開辦廈門的陳逸松法律事務所。口述歷史中，陳逸松說李友三雖是我的事務員，但也是我的老師，是他經常懷念的人之一。陳逸松很尊敬蔣渭水，他認為「一個人要論定其思想，不能一言斷死，要活活地看，看他的活動在那個歷史時段，是促進社會進步的，還是阻礙其前進方向的。我看到的蔣渭水實在是沒有他個人的目的，開口都是天下國家的事，如何使台灣人地位平等進步，如何抵抗日本人的壓迫。他比林獻堂左派，又比連溫卿右派，比較能團結人，很可惜，他如果多活個二十年，可能可以帶台灣人走出一條路」。

1925年暑假，陳逸松獨自一人由羅東輾轉搭火車去霧峰找素昧生平的林獻堂，那年他十八歲，林獻堂四十五歲，在台灣一提到林獻堂，無人不知，陳逸松則是個剛考入高等學校的青澀少年。兩人見面後，陳逸松站在文化協會最前進分子的立場，「小孩教訓大人」，責怪林獻堂不該和文協左派分裂，不該和蔣渭水分道，要求林獻堂替台灣人再用力些，不要太溫和，要多抵抗日本人。林獻堂和顏悅色地聽他說，解釋道：「左翼一直攻擊我，說我做得

不夠，說我不好，但我就這樣做而已，硬要我做我也不會做。」其後一直到五〇年代，林獻堂對國民黨徹底失望，離台赴日定居為止，兩人交往幾十年，陳逸松回顧，認為林獻堂一生持續關注台灣，長期挹助台灣的各種社會運動、幫助過很多台灣青年，有所為有所不為，實在不容易，是個值得尊敬的人。

二〇年代的日本社會在大正民主自由風氣的表象之下，其實是暗潮洶湧的。1923年關東大地震，對日本經濟與人心均是一個大打擊，1927年發生昭和金融恐慌，1929年世界經濟大蕭條開始，更使日本經濟受到衝擊，產業蕭條，庶民生活每況愈下，日本自明治時期以來的「憲政民本」與「建軍強國」的衝突漸成白熱化，由1931年開始，一連串主張「憲政民本」的政治人物被少壯派軍人暗殺，日本逐漸步入軍國主義時代。主張「建軍強國」的日本人認為日本地狹人稠，天災頻繁，唯有向外擴充，拓展大和民族的生存空間，日本才能長存。1928年對左翼分子大整肅中，陳逸松第一次被捕，在警察署的拘留所中被羈押了三十日。起因是他受託為一位在新人會遇到但不認識的朋友送信，在不知情的情況下，步入日警的陷阱，為了保護那個人不至於被捕，他在拘留所中備受皮肉之苦。隔了半個世紀之後，他才知道那人是日共當時的一個中央委員。這件事讓陳逸松一生雖然同情並支持所謂的「左翼」，在法院裡為他們義務辯護，也知道他們的起心是為維護公義，但不再完全信任他們。他不能接受那種認為自己比較高大、別人卻是可以被犧牲利用的工具的觀點。就由這一點端倪，他隱隱約約覺得共產主義不是可以終極解決人類社會問題的良方。

1929年的四一六大整肅中，陳逸松又被日警逮捕拘留毒打四十餘日。這次是為掩護蘇新回台。日本警察要逮捕蘇新，找不到他，大家都說如果要找蘇新就找陳逸松。結果日警抓他追問蘇新行踪，陳逸松熬過日警棍棒拷打，堅持說不知道，最後才由六高出身的前輩人權律師海野普吉將他保釋出來。

1931年陳逸松東大畢業，參加辯護士高考後，那個暑期沒有回台灣，而是到中國走了一趟。由中國回到東京那天正好「九一八事件」爆發了，日本占領奉天瀋陽。接著他得知蔣渭水先生居然在他去中國那段時間裡因傷寒病去逝了！高考放榜，他取得律師資格，並經新人會友人引介，進入一家同屬

「進步分子」主持的法律事務所，事務所經常對社會運動犧牲者進行救援。同時他也參加了東京的「自由法曹團」和「社會運動犧牲者救援律師團」。這兩個團體有多位知名律師，人才濟濟，凡因與社會運動有關而被捕的人，不管是共產黨、社會黨或中右分子，都免費為他們服務，也為社會底層弱勢，譬如朝鮮移工、佃農等義務辯護，大家都為追求社會進步而奉獻犧牲。在東京做律師的兩年當中，陳逸松因參加了這些團體，又自我要求磨練，在不到一年的時間內，就接辦了一些出名的大案，和大律師平起同坐，也為事務所掙了不少錢。但這時陳逸松體會到雖然思想上大家是同志、同屬左翼進步分子，由於他來自殖民地，他的薪水總是要比表現不及他的同儕相差一大截，並不因為他的業務能力及貢獻而有所改變。他深深認知到民族問題不是單靠國際主義的理想就能解決的。

在東京執業律師兩年半後，1933年陳逸松回到台灣，在大稻埕開設「陳逸松法律事務所」。這時原先活躍於台灣社會運動的左翼人士如謝雪紅、簡吉、蘇新等人已在1930年左右被日本政府逮捕殆盡，一直到1942年左右才陸續出獄。台灣的左翼社會運動受到重挫而基本上中斷了。1936年後日本為了配合中國及南洋戰場的需要，改派海軍大將小林躋造為台灣總督，結束了大正民主時期以來文官總督的統治模式，將台灣作為「南進」基地，並開始在台灣推行「皇民化運動」。台灣人對日本的抗爭轉入苦悶潛伏的年代，主要以合法活動與文學的形式呈現。1935年迎來台灣有史以來第一次的選舉，雖然不是一人一票的普選，但台灣人第一次有機會用投票的方式選出自己的代言人。陳逸松此時已因接辦多件為台灣人向日本公司追索公道的案件，三天兩頭為《台灣民報》所報導，成了家喻戶曉的人物，因此他參加台北「市會」的議員選舉時，以高票當選。這段時期，由於屬於意見領袖的台灣菁英分子如陳逸松、林獻堂等人，想盡各種辦法拒絕改名，起了帶頭作用，日本政府「皇民化運動」自1936年推行至1945年，因為各種原因(公務員、教師通常為了保有工作，不得不改名)改了日本姓名的台灣人一共也只有126,211人，僅占當時人口約2%，與同期的朝鮮改名的人口達到80%以上，不可同日而語。

參選市會議員時，宜蘭前輩李友三(文化協會創始人之一)熱心為他助

選，選後李友三進入「陳逸松法律事務所」擔任「事務員」，不久後即赴廈門常駐，開辦「陳逸松法律事務所廈門辦事處」，廈門辦事處一直開到1937年（盧溝橋事變）戰亂開始時才結束。這三年當中，陳逸松每週有幾天在廈門，當時是正午時由基隆搭船出發，次晨七點抵達廈門。當時台灣人在廈門當律師只有陳逸松一人，故台灣人的公司，如林本源家（林松壽），大稻埕「錦茂茶行」郭春秧等，都是委託陳逸松法律事務所當顧問。日本在中國因有領事裁判權的關係，有關台灣人的案件，當地律師不能承接，廈門人要告台灣人，必須聘請台灣人或日本人的律師才行。台灣人中也有不少敗類，仗勢欺壓廈門人，譬如租房不付房租，霸占不還，必須由房東聘律師提出告訴趕他，才肯搬離。陳逸松很不願意見到台灣人借日本之力欺負別人，認為應該公平合理才對，而且他也不怕那些流氓，所以事務所也有很多廈門人委託的案件。在廈門人當中被認為是個正直熱心的律師。陳逸松也因此戰後和早期來台的福建人有相當的來往，口述歷史當中，他提到：「當時閩南人自認在中國的政治體制中也是受到歧視的，廈門人有句話說福建是個『尾省』，例如自清朝民國以來，廈門市首長從來都是外地人。」陳逸松說二二八發生時，在台灣閩南人（以陳達元為中心）有一感受，覺得台灣人都會這樣，我們也回閩南去搞獨立（陳逸松說陳達元這個想法不願為人知）。

可能也因為陳逸松在廈門的淵源，1945年8月第一批五位國府人員來台時，在福建打游擊抗日的「台灣義勇隊」副隊長張士德就設法找到陳逸松，張士德告訴陳說：他們是陳達元的部下，搭中美合作所派的登陸艇由基隆登陸來台北。他說：「我的上司陳達元是你的侄子。」陳很奇怪：「我怎會有一個侄子？」，張說：「有、有。」陳問他：「你叫我來做什麼？」張回說：「日本軍雖然投降，但還有數十師團在台灣，不知會搞什麼鬼，陳達元知道您以前對日本相當對抗，叫你要較注意，怕日本兵會破壞，希望你能想辦法」。陳說：「好，這一點我有辦法，我們以前弄《台灣文學》，有些人經常聯繫，等於附屬於《台灣文學》的組織，我可以聯繫大家一起來留意。」張就當場寫了一張「日日命令」，上書「任命陳逸松為三民主義青年團籌備處主任」，落款張士德，寫了青年團的公文號。他說這跟行軍一樣，現場可發命令，等於軍令。

陳逸松雖然覺得「日日命令」挺稀奇，也不知三民主義青年團的背景，但由於情況緊急，他出來後馬上聯絡各地的朋友，組織各地的三青團。陳還帶領張士德到台灣各地巡視，說：「他比媽祖還興，所到之處，民眾鳴炮殺豬公歡迎，到處獅陣鑼鼓陣歡迎祖國來人。」

三青團在日本投降至國府正式來台接收政權的七十餘日當中扮演了台灣第一個自治政府的角色，起到維護秩序、穩定金融、戰後重建，排除舊勢力的作用，陳逸松在三青團的職務至1946年3、4月間就完全交出給由福建返台的台灣義勇隊人員，還登了報聲明離開三青團。1945年10月陳逸松出資並擔任社長開始出版《政經報》，討論台灣戰後的各種政治和經濟上的問題，也提出解決對策，受到讀者歡迎，每期出版二千至五千冊，在當時發行量算是大的，到1946年11月，由於國民黨省黨部表示想接辦這個雜誌，只好將《政經報》停刊了，一共出了十一期，編輯委員有蘇新、顏永賢（又名顏光，辜顏碧霞的弟弟）、蔣時欽（蔣渭水三子）、王白淵、胡錦榮、林金莖等人。

1946年8月陳逸松當選國民參政會參政員，1947年5月時赴南京參加國民參政會開會，口述歷史中記錄了這一段話：

（1947年五月分）坐船出發，船上與羅萬俤不停討論，見到（蔣介石）委員長要如何如何……我們談到要將二二八實情向委員長報告，不要再繼續抓人。（到南京後）我們要去見蔣。二二八以後，國民黨還在抓人，地方是抓到就打死，我和羅萬俤討論，無論如何要中央一定得停止屠殺。施江南的女兒（那時就讀第一女中）寫一封信要找她父親，文章寫得很好，我一直放在口袋裡，直到和蔣吃過飯後親自交給他，我說：「請你看，這女孩的父親是醫生，醫生怎麼可能會做出叛亂的事？被抓之後，現在連屍體都不知何處，他太太去汐止找，（但那裡）屍體都模糊不清。他女兒現在要找他，請委員長為她們設法。」蔣回答：「好的，好的。」然後一個表情示意（隨從立即走來），威嚴十足的說：「快辦！」不久，江南嫂就接獲一公文，是警備總司令部發下的：「二二八事件未捕到施江南一員。」我也接到一公文：「你向委員長提到之施江南，查無此

人。」他說查無此人，你還有何辦法？

在與蔣談話中，也曾談到物價高漲、民生困苦。我對他說：「不是台灣人愛做日本人，是清廷戰敗把台灣人給犧牲了。台灣是戰敗的犧牲品，他們現在回來了，你要當他是自己人回來，這談不上是什麼恩惠的。」

（在南京時，陳逸松還設法見了李宗仁）我們坐談了幾個鐘頭，李宗仁堅持是台灣人受日本煽動。所以不只蔣介石這樣認為，白崇禧（陳逸松三月分在台北見到過白崇禧）也這樣認為。所以，我推想，陳儀為了要隱藏自己的過失，就把責任推給日本人，說台灣人都是愚民，受日本人煽動，才會反祖國。我看南京國民黨政府以此處理二二八事件，直到今天依然如此不改變。

我常跟一些外省朋友說：「這件事一定要向台灣人道歉，不可能是十萬個日本軍人在煽動，1947年時半個日本軍人也沒有啊！」我說國民政府沒有出現過偉大的政治家，否則承認錯誤，說那就是我們先人的不是，現在道歉，也不會受攻擊，這不是很好嗎？他們就是沒這個膽量。

多年後，陳逸松回憶起這一段歷史，深感由於日本戰時的新聞封鎖和民族壓迫，使得當時的台灣菁英對國民黨政府的印象停留在蔣渭水時代、孫文革命時期的形象，過分理想化，沒有任何自我保護意識，當時在台的日本軍隊曾想將武器交接給三青團，被陳逸松拒絕了。他不禁自問：如果當時接收了武器，台灣人有較好的自衛組織，是否二二八就不至於發生？或至少會讓國府接收人員有所忌憚，行為收斂一些？這是他心中的一個永遠之痛，一個始終無解的疑問。

二二八的經驗，促成了陳逸松在1964年時決定出面競選台北市長，其實這時他已十餘年脫離了政治圈。但在1964年1月27日，法國承認中共，與台灣斷交，這讓陳逸松感到台灣又要面臨一個大的變局，國民黨政府被孤立起

來，說不定又會再次大逃亡，這樣台灣人民的生命、財產可能又會再度損失慘重。台灣人沒有組織，沒有行政能力，將會像在二二八時一樣，完全沒有能力保護自己，任人宰割。所以他想到必須參選市長，即使失敗，也可藉機訓練、組織一些人。他決定參選之前，詢問過高玉樹是否會參選，高玉樹告知沒有計畫參選，於是他就前往登記了。其後雖然由於高玉樹還是參選了，陳逸松競選失敗，但對於他想培養一些政治人才的初衷而言，他還是達到目的。當時替他助選的一些大學生、監票員，後來都在台灣民主化運動中扮演了重要的角色。

二二八時，陳逸松出面組織二二八處理委員會，事變後原被列入通緝名單中的第二名，由於陳達元的救援，他倖免於難。但他喪失了無數好友，更有多名友人倉促逃離台灣，輾轉流亡於中國大陸。他們後來在大陸多次的政治鬥爭中遭到各式的磨難，文革時，外界並不知道大陸實況，只知道這些人好久沒有音信。陳逸松1973年到大陸後一一尋找他們，有幾位，如謝雪紅、蔣時欽已經過世，有幾位如蘇新，下放在河南農村，由於陳逸松執意尋找，才調回北京。有幾位老友，由於長年在鬥爭中彼此發生矛盾，互不說話，不來往。陳逸松將他們找在一起，說：「我們從台灣就有那麼久的關係，台灣人在此也沒幾人，你們以前有何恩怨，我不知道，但大家都在甕內，其實情況不是太了解，舊日情感大家是真實的，今後大家要和好才好。」就這樣，大家才前嫌盡去，重敘舊情。

1967至1968年陳逸松做了一次世界旅行，剛好見證了日本及歐美鋪天蓋地的反戰運動。他在東京看到母校東大幾乎停擺，校園為學生占領，東大校門——有名的「赤門」上貼著大大的標語：「造反有理 毛澤東萬歲！」，曾經被日人視為「清國奴」的中國人居然成了東大的門神！他心中頗有感觸。

台灣的年輕人在1968那個年代的反叛限於聽披頭四的歌，到牯嶺街蒐集禁書，逃課，辦校園雜誌。到了1971年，台灣、香港留美學生發起的「保釣運動」讓台灣的大學生們彷彿聽到春雷的蟄居動物，在威權統治、戒嚴法布下的重重白色霧霾裡聞到一絲春天的氣息，開始躍躍欲動起來。這時陳逸松的么女在台大外文系上一年級，有那麼一群從高中時期就經常一起的狐群狗

黨朋友，分布在幾個大學。

1971年4月陳逸松因「羊羹事件」為國府逮捕，幸得到外電報導，以及陳達元暗中助力，數天後被釋放。由於「羊羹事件」，么女意外得到美國友人的協助（當時擔心「事件」還會繼續發酵，延燒到這些不安分的年輕人）拿到美國簽證，匆匆離台赴美。她打了幾個月工後，到加州大學伯克萊校區繼續學業，也剛好將美國與台灣的保釣運動進一步結合起來。這時還在台灣的陳逸松和么女的朋友們聯繫也多了起來，快六十五歲的陳逸松經常在家裡接待這批年輕人，也會到台大校園聽年輕人辦的演講。他還將陳家在新北投一棟獨院的大房子鑰匙交給年輕人利用。大家幾乎在那裡「作巢」，高談闊論，不用擔心外界的眼光和耳目。到了1973年2月，「台大哲學系事件」發生了，短暫的「台北之春」嘎然結束，有些朋友被逮捕，幸好大部分短期就放出來，但有的失去了工作或出國進修的機會，有的被迫轉行。到了今天，這批年紀也是六十五歲左右的當年「憤青」分布在各個角落，有綠有藍，政、商、學、法、醫、金融界、媒體、廣告界都有踪影。大家共有一段珍貴的青春記憶，只是不知大家是否還未忘初衷？

羊羹事件後，陳逸松在台灣的日子在國民黨特務虎視眈眈之下已是異常難過，隔年1972年，原在日本主張台獨的陳逸松舊識邱永漢被國民黨策動回台，陳逸松情逼他去關說，讓陳可以出國，終於獲得出境許可。1972年8月陳逸松赴美路過日本時，應邀寫了一封信給中共，信中主要提到國民黨在台灣高壓統治的真相，並且問起多位二二八之後流亡中國的台灣左翼朋友，說：「外界這麼多年沒有他們的音信，這些人都是台灣優秀的菁英，希望你們能重用他們。」這封信周恩來看到後，輾轉透過在聯合國工作的郭松棻向陳逸松發出邀請，希望他到中國看看。

1973年4月陳逸松經過巴黎、巴基斯坦進入中國，到北京與周恩來會晤。兩人長談了數次。陳逸松回憶：

第一次見面，我問周恩來：「你們說解放台灣是什麼意思？」周說：「解放台灣就是讓台灣人民當家作主的意思。」我問他：「當家作主是什

麼意思？」他說：「當家作主就是台灣的事務以你們台灣人作主，以大多數台灣人的意見為意見。所以以後要如何解放，台灣要如何管理，要和台灣人商量。」他這話說得很清楚，當時也有紀錄。我還和他說：「你說台獨是帝國主義走狗不對，因為台獨明明就是國民黨生出來的，不是帝國主義叫他做的。我看你們不要這樣說，這會讓台灣人心不服。」他說：「我和你約定，自今天4月17日起，我周恩來不會再講這句話，如果有，你可以來責怪我……」果然，我留意過，自那時起到他辭世為止，他和他下面的人確實沒有再講過這句話。

1973年9月結束中國各地的參訪，陳逸松原準備返回美國，周恩來卻派人在他回北京當晚到旅館和他說，誠摯希望他留下來，擔任人大常委，參與修憲，並答應讓他來去自如。當時文革剛剛結束，大學已十年以上沒有法律系，憲法則是1954年革命成功初期擬定的「五四憲法」，可說頗不完備、百廢待舉。陳逸松心想這倒是件他力所能及，且非常需要進行的事，雖然這樣他必會遭到國民黨抹黑，也會遭到台獨友人的誤解，但他可以代表台灣人民的利益參與新中國的事務，協助中國在「法治」的路途上前行一步，間接也協助建立兩岸最終和解的基礎，這是件應該做的事，就決定留了下來。其後直至1983年他以人大常委身分參與修憲，並著重修訂刑法及刑事訴訟法，幾經爭取，明訂了「逮捕犯罪嫌疑人後二十四小時內必須通知家人」、「人民法院必須保證被告獲得律師辯護」、「除公安機關、人民檢察院、人民法院三個機構外，任何機關不得逮人」、「死刑犯不得示眾」等人身保護及人道條款。但他念念在茲的「罪刑法定主義」，要將「罪」與「刑」在法律上做明文規定，這項原則直至1997年10月才寫進法條。1983年他轉任政協常委，離開中國至美國定居，至1993年卸任，這段期間他主要以書面對中國的修法提出建議。

由於陳逸松直言、敢言的性格，據說周恩來過世前曾特別吩咐：「要保護陳逸松。」他辭世紀念會開過後沒幾天，鄧穎超就特地到陳逸松住宿的地方回訪，也象徵性地傳達了這個信息。因此之故，陳逸松在中國的幾年當中得以他的特殊身分協助許多台籍人士，也能言人所不敢言，雖然不一定有

用，譬如1981年葉劍英發表的「對台灣同胞的講話」，人稱「葉九條」向國民黨喊話的文告，當中只強調願與國民黨當局對等談判，卻忽略了台灣人民的意見，陳逸松曾明確表示不滿，口述錄音帶中，他曾因此對鄧穎超這麼說：

你們說台灣現在為國民黨控制，國民黨有軍力，所以要以國民黨為談判對象，但當年你們在延安有五十萬人，國民黨有五百萬人，你們那時為何不投降？

口述歷史中，陳逸松對於左翼、共產黨、社會民主主義、知識分子、民主、法治有這樣的看法：

我到八十幾歲，想了想，這些給你們參考，社會運動是這樣的，左翼可當作是刺激社會前進的力量，但左翼往往理論至上，沒有人情味，會使溫和的人灰心，不想再做，但左翼到後來自己對社會改造也沒有辦法。一開始有理想，像蘇聯剛革命過後，好像充滿了希望，漸漸就會變質。我對共產黨人是同情的，他們的起心是站在弱勢的立場尋求解放，抓他們我也反對，很願意去幫助他們，也冒過生命危險幫過他們，不過共產黨主張的那些事情，依我看，很難實現。那些站在人道主義立場想來實現社會主義的人，共產黨說他們是「反動」，當他們是敵人。依我看，站在人道主義立場的，不是反動，那才是真正的進步。到今天，看來第三國際是失敗了，第二國際是對的，現代北歐、歐洲的社會民主主義的起頭都來自第二國際。社會民主主義就是認識到整個社會是一個整體，要有一個機制讓弱勢的人有尊嚴，有機會。社會要有公平正義，但經濟上要有一定的自由度、保有活力，生產力才能進步，民生才能改善，政治上則要有民主、法治、政黨政治。

我還認為「知識分子」不是一種階級，知識分子是每一個階級的菁英分子，知識分子不管在哪一個階層，都應該領導其階層，向全人類進步

的方向前進，這才是知識分子。這也是我年青時在「新人會」體會到的一種知識分子的精神。

我認為不管是中國還是台灣，都一定要「法治」和「民主」，從我的經驗來看，兩者不可分離去想，兩者要同時去想，若無民意基礎，我認為那不是法律，也不是說以民意為基礎的法律就都是好，但人類今日所能做的也只有如此。法律的解釋要有民主之立場，民主的實施要有法律之規範，民主和法治如車之兩輪一樣，缺一不可。所有的「主義」，到後來都是一個「殼」，都不免變質，兩黨政治之所以有必要就在此。中國和台灣都應該分頭去努力實行法治與民主，有朝一日，雙方就有很好的基礎可以對話。這也是我那幾年留在中國的主要原因，就是要以民主、法治，改善十億人民的生活為目的而去的。能做多少是多少。

陳逸松一生的經歷，一方面結合了台灣這個島嶼的地緣歷史，一方面則投身於時代的波濤中，力圖主導自己作為一個台灣人知識分子的行進方向。他在每個歷史的轉折點，做出自己的判斷，做他認為是對的事，有所為、有所不為，時局、世界均在變動中，唯有他對社會公義、民主、法治的追求與信念是不變的，以及他從「新人會」承襲下來的、以世界公民的胸懷與觀點去牽掛台灣的心也是不變的。

後記

本文多處參考陳逸松口述、林忠勝撰述、吳君瑩記錄的《陳逸松回憶錄（日據時代篇）》（前衛出版社）及曾健民撰述的《陳逸松回憶錄（戰後篇）：放膽兩岸波濤路》（聯經出版社），在此特向幾位作者致最大敬意及謝意。文中也直接參考了口述歷史錄音帶的內容，口述歷史錄音帶原檔現珍藏在國立台南藝術大學音像紀錄與影像維護研究所，中央研究院台史所也有一份紀錄。

陳逸松的文藝實踐

從陳逸松與張深切合作的《邱罔舍》談起

陳逸松的文藝實踐：《台灣文學》與山水亭

過往討論陳逸松的文章或研究以旅日青年抗議活動、二二八事件、政治參與和社會關係的連結為主。陳逸松的文藝實踐，包含資助《台灣文學》的推動，與張深切合作的開拍的《邱罔舍》台語片的行動，無不呈現陳逸松想藉由大眾文化與文學媒介來推動社會改造的文藝實踐痕跡。

1942年，《呂赫若日記》詳細記載了關於陳逸松參與《台灣文學》刊物的組建與努力的紀錄，¹ 呂赫若在歸台前夕寫到：「看了《台灣文學》，內容何其陳腐空洞！必須多用功。」² 到了4月4日又重複類似的話：「台灣文學界的混沌狀態到底怎麼了！還是在這裡用功吧。」³ 呂赫若所謂的用功，不只是侷限於文學創作相關的自我勉勵，還包含他在東京時期接受豐富的劇場表演、西方文學（歐洲與法國文學居多）與戲劇劇本的閱讀、日本映畫與各種期刊的文化衝擊等。

同年的5月11日呂赫若全家回鄉，孩子們已是精神抖擻。往後一年多的日記裡，除了家事、親友往來之外，不少是關於《台灣文學》刊物的聚會與討論的紀錄。呂赫若相關的往來圈和張文環接觸頻率居高，與陳逸松的關係也

1 呂赫若(2004)《呂赫若日記》，台南市：國家台灣文學館。

2 同註1，〈二月十三日星期五晴〉，頁63。

3 同註1，〈四月四日星期六晴〉，頁98。

非常密切，其他相關友人如張星建、楊千鶴、楊遠、王井泉、吳新榮、中山侑、藤野唯士、陳紹馨、陳夏雨、楊佐三郎、陳欣(炘)、陳逢源、吳金鍊、楊佐夫婦、李超然夫婦、郭水潭等人。⁴

台北山水亭與陳逸松的家兩個空間，成為《台灣文學》發想的聚集地，他們討論吃飯的地方以山水亭為主，但是根據陳逸松的幼女陳雪梨回憶：「家中，尤其從北投搬到台北後，始終有許多人來來往往。每天下課回來，總不知晚餐桌上會有多少人共餐，每天聽著各式各樣的言論。家中有一個當時算罕見的冰箱，裡面隨時都有吃壽喜燒的凍肉、洗好的大白菜。每來一位客人，媽媽就添一付碗筷，發一個雞蛋，調料自己來，凍肉、白菜不夠了再拿一盤出來。客人中除了爸爸的酒友、棋友、『文化仙仔』，姐姐的同學、朋友，還有日本客人，美國客人。」⁵媽媽扮演了沙龍女主人的角色。

呂赫若也曾在此家舉辦歌唱會，其中精彩記載著：「晚上：在陳逸松家開茶會，蔡女士和我獨唱。到會者：陳欣(炘)、陳逢源、吳金鍊、王井泉、楊佐夫婦、李超然夫婦、郭水潭、陳紹馨、張星建……，相當盛大的聚會。」⁶他經常與張文環聯袂拜訪陳家，有時閒談，有時認真討論《台灣文學》。有時也跑去太平町的唱片行四處尋覓購買採茶歌、子弟曲的唱片。⁷

黃得時認為《台灣文學》是社會現實主義的文藝實踐，也承載著關於民族解放任務。與陳逸松過從甚密的張深切認為「《台灣文學》不要築在於既成的任何路線之上，要築在於台灣的一切『真、實』的路線之上，以不即不離，跟台灣的社會情勢進展而進展，跟歷史的演進而演進」⁸。陳逸松對於呂赫若文藝創作有著更深的期待，他在日記寫到：「找陳逸松，他向我要求：『希望在

4 同註1，頁162-163。

5 曾健民撰述(2015)《陳逸松回憶錄(戰後篇)：放膽兩岸波濤路》，台北：聯經，頁27-28。

6 同註1，〈十月十四日星期三晴〉，頁217-218。

7 同註1，頁351。

8 陳芳明、張炎憲、邱坤良、黃英哲、廖仁義主編(1998)《張深切全集》(卷12)，台北：文經社，頁106。

文學上是更具民族愛的作品』。非常贊同。」⁹無奈，日本殖民政府恐懼這本具社會主義且具「民族愛」的文學期刊，終於被日本當局在12月13日下令停刊，呂赫若的小說在此時期創作豐富，陳逸松則寫了生平第一篇也是唯一一篇小說，後來獲得張深切的鼓勵。¹⁰

陳逸松與張深切

陳逸松在〈回憶文明批判家張深切先生〉一文弔念「文明批評家」張深切，他寫到：

深切兄！自日據時代我就與您有特別的神交。我一起起日據時代台中方面的人物時，我就想起您與陳圻先生，您二人是代表台中所謂「文化城」的思想人物。林獻堂先生的存在確是長時間代表台灣的人物，但是他的想法做法總不能存在於時代的先端，他是站在中流的，穩坐四名伏抬的花轎，時時探頭看看地過去了。¹¹

陳逸松認識張深切比呂赫若晚，約1944年聽朋友提起，後來參加各種的藝術社會運動時碰到，他認為張深切在「理論方面他高人一籌，確是個思想有根底的文化人，可以說是『文明批評家』」。陳逸松認為他與張深切有極為相似的地方，大正初年同樣在草地出生就學（羅東、南投），聰明活潑，喜歡捉弄日本先生，同樣產生因日本政府禁止學童說台灣話而產生的覺醒意識。當時台灣各地叛亂已然平息，但是父執輩仍警戒他們對日本人的戒心，甚至，陳逸松家族不少人為西來庵事件奔走。

9 同註1，在5月24日，日記記載是星期一。

10 陳逸松在〈回憶文明批判家張深切先生〉提到，「我在《台灣文學》季刊上寫了一小篇小說，他看了寫信激勵我」。陳逸松（1965）〈回憶文明批判家張深切先生〉，《台灣風物》15（5）：

11。

11 同註10。

陳逸松認為在台灣日據大正昭和時代做過青年學生的人，在其他最敏感的青年時期，產生了普遍的良知，就是代表了當時的台灣青年與日本帝國主義的鬥爭。我曾經研究西螺大橋推手李應鏜於二、三〇年代赴日就學所學習的知識體系得出，不管是陳逸松、呂赫若或者張深切等人，儘管年紀相差幾歲，其人格修養、文化養成至思想精神層次皆在所謂日本的教養時代薰陶之結果，我認為：

專門研究日本教養主義形成與沒落，京都大學的名譽教授竹內洋認為，明治時代後期開始到一九七〇年代為止，教養主義基本上是以學生為主體的文化現象之一，表現了大學校園內的規範文化。他認為日本現代教育誕生之際，教養主義就形成。竹內洋所著的《教養主義的沒落》一書中說明，以大正時期舊制高校發祥的教養，更是在之後半世紀的大學校園中引領風潮，逐漸暗淡至今。而不管是大正或者昭和時代，皆以馬克思主義為號召，歷經起伏。換言之，大正時代的教養是以人格修養、精神和文化培育為主，昭和時代的則以社會(科學)為主。所以大正、昭和時代現代教育影響的人，明顯的特徵之一是：有著對「總合雜誌」(綜合雜誌)、各種文學作品、世界名著的閱讀習慣。綜合雜誌中包括「世界」、「思想」、「中央公論」、「改造」等等。¹²

由此，透過了解陳逸松的社會實踐如投入思想鬥爭的《政經報》，還有文藝戰線(《台灣文學》、台語片等)的開展。集音樂、文學才華於一身的呂赫若不滿足於娛樂、創作而已，還要進行組織工作。張深切與呂赫若的思想路徑大概不出教養年代的內涵。陳逸松認為他們這代進步青年：「負起十字架開始與日本鬭爭」，因此存在著兩重的焦慮感：「一知覺自己是受日人歧視時的苦悶煩惱，如山似海，舉頭看祖國無力紛亂，看台灣內部是經濟日日被日人

12 鍾秀梅(2013)《西螺大橋推手李應鏜與他的年代》，雲林：財團法人雲林縣文教基金會，頁40。

侵占橫奪，失望落膽的不少，想獨善其身的當然很多……」然而，這樣的不安全感，卻是成為一股力量，讓他們有著堂吉訶德般的勇氣，通過社會與文化的抵抗運動，奠基了珍貴的歷史質。

《邱罔舍》與台語片發展之意義

關於陳逸松與張深切合作投入台語片《邱罔舍》，陳逸松本人的紀錄最為真實：

到了民國四十五年冬天他忽然來北投找我，談起台灣話電影的事，他的熱心非常動人。他說台灣話語的電影近來很多人亂拍一場，毫無文藝價值，敗風壞俗，表示台灣人的無智殘忍，確是台灣文化人不可置之不問，要我與他協力來改造台灣電影界。我來北之前，我親自看了二三篇台語片，其中有一篇是描寫一個中了狀元的無情郎，對其前來找他的糟糠之妻施與非人道的虐待，特別是把其舌根剪斷使其口血滴滴，哀慘之狀不忍卒睹，傷害觀眾之優美情感莫此為大，而該作片家為當時有名的人物，得意揚揚，賺錢為目的，不顧其他。我就有意來做一篇台語片，叫人家不哭、不流淚、不殘忍，而能夠捧腹大笑的；正想的當時深切兄來找我要我協力拍片。不久他去招了劉啟光、何永、林挾青、郭順頂、詹木權等諸先生來出資，我也參加組織了「藝林電影公司」拍了一片深切兄編劇的《邱罔舍》。這一篇《邱罔舍》確確實實不會令人感覺殘忍無情，不會使人誤會台灣人這樣非文化的民族，我們的目的在這一點是成功了。但經營上是失敗了，人也四散去了。¹³

張深切關於文藝實踐的看法，主張「文藝大眾化，須從演劇做起」，雖然他也支持文學創作的重要性，但是以當時識字的讀者群體而言影響有限，他

13 同註10。

認為「只在文字上論文藝大眾化，舉不出多大效果，需要透過演劇，從舞台上喚醒民眾和文盲，才能通俗普遍化」。他在日據時代組織了「台灣演劇研究會」的話劇團，直接與大眾對話。¹⁴戰後政權易變，隨著電影產業的興起，這群背負十字架在白色恐怖下殘存的教養年代的文藝戰線鬥士，希望運用台語片做為媒介，持續戰鬥。

《邱罔舍》一片的拍攝，帶出幾個意義：這群大正時期教養年代的左翼文藝實踐者，年屆五十多歲，如何介入文化工業媒介，直接與人民對話？他們如何思考大眾文化？在政治肅殺的五〇年代，文化抵抗有無可能？台語片從1955到1974年高峰期間，產量超過一千部。尤其在1962到1969年間，每年平均產量百部上下，到巔峰的1969年，年產甚至超過一百二十部。這麼驚人的生產量，在當年高壓的政治環境和嚴苛的電檢制度固然可以是理由之一，但究竟是不是主要的理由。台語片的量產，伴隨著台灣進入商品化的社會，台語片生產過程的「將本求利」使得多位導演的藝術理想不得不大打折扣，陳逸松與深切等人所組織的「藝林」公司，因為受挫於《邱罔舍》的票房賣座不佳，且台灣觀眾已經習慣於台語片的品味，所以經營挫敗。但是，卻也留下那代人在文藝實踐上的最後身影。

本文試圖從呂赫若日記、張深切的《邱罔舍》，來尋找陳逸松的文藝實踐，包括投入《台灣文學》、文藝活動與《邱罔舍》的開拍。受限於時間關係，無法將《邱罔舍》劇本作一深刻分析，也因為此片遺失，無法看到全貌，本文僅作《邱罔舍》的意義探討，希望未來多一些訊息與材料，可以完整化這些論點。

14 同註8，頁100。

左翼的集結

從《台灣文學》到《政經報》看良心知識者——
陳逸松如何以文化事業實踐社會關懷(1940-1947)

一、「集結」是抵抗的雜揉

殖民體制是一種很複雜的概念，在後殖民的論述中，往往由不同的層面來解構它的矛盾性。在這裡，我簡單地說，殖民體制就是權力結構不斷的突觸化，大腦神經藉由突觸而聯繫起緊密、複雜的身體機能，就如同蜘蛛網與蜂窩——外擴和深化。那麼，殖民者和被殖民者關係成為很複雜的對應存在，這種對應關係顯現權力結構的根深蒂固和礙難突破。早期殖民體制的論述，多把焦點放在統治者和被統治者、壓迫者和被壓迫者的二元對立來看，但 Homi K. Bhabha 提出混雜「hybridity」的概念，他指出：「我發展出混雜的概念，來描述在政治對立主義及不平等下的文化權威性結構。混雜化的各種策略顯示出『威權』當中的疏離活動，甚至顯露了文化符號的權威性書寫……混雜策略或混雜論述開啟的談判空間，其中權力是不平等……但權力的構連卻可能是曖昧的，這類談判既不是同化也不是合作。」

Homi K. Bhabha 的論述提供日治時期殖民研究另一種思考的面向。過去以來，均從「英雄主義」式的面向來談被殖民者的對抗，拿起刀來砍殺的人就是抵抗殖民統治的英雄，反之則是殖民者的協力者、屈從者。明顯的例子，就是吳新榮在 1938 年 1 月 19 日日記記載：「我經常在結束當天工作之後，脫下西服和皮鞋，換上私服，穿上木屐；就寢時穿上日式睡衣，一天中有一半的時間是穿和服的生活。喜好吃醃蘿蔔、味增湯、生魚片、壽喜燒，又以家中設有榻榻米的座席為榮。並且以日語交談，以日文書寫，結果是以日本式

的方式來思考、處理事物，因為這樣較為方便。其方便性與必要性是同化不可或缺的條件。我們是迫於方便與必要性而被同化了的台灣人。無論是誰都不能否認我們是日本人，也許大和民族形成之前的日本人幾乎與此相同吧。」陳培豐對吳新榮這段日記解釋：「這個現象似乎告訴我們，原本具有抵抗者身分的吳新榮，其心靈中過濾『同化於民族』的功能有了衰退的跡象。」可是他卻忽略吳氏隔天日記記載觀看《唯物史觀支那史》企圖尋求對中國歷史更深的認識及祈求歷史的波峰再臨，「同化於民族」究竟是衰退還是隱藏恐怕需更詳細的探尋。

再一個例子，阿部賢介碩士論文提到：「吳氏將戰時出生之三男與次女取名為『南圖』與『亞姬』，意味著『圖謀南進』與『亞洲之姬』，恰好符合日本當局的『南進政策』和『東亞新秩序』政策。」後來筆者就此事請教吳南圖先生，他回答：「我的大兄為『星』，二兄為『河』，我為『圖』由排名與空間地理位子唸起來相當順口，一幅美麗的『星、河圖』，『圖』又有『圖南鵬翼』的典故。也有日本的南進涵義，他在東京時代與家居室南壁都掛著中國大地圖，它是生活的象徵、意志表現，於是給他『南圖』的大暗示。『亞洲之姬』——舍妹之名，最重要是處赤次女，秋季出生。秋天之日文音為『キ——姬』。」吳新榮的例子在在顯示，殖民地知識分子面對極權統治，其間的對應關係是在一個相當複雜的結構中衍生變化的。關於皇民化運動期間抵抗殖民者的抵抗模式，筆者在拙著〈從來就不是皇民！從《路剪》出土看蘇新及同時代的人對「皇民化運動」的回應〉中已經分析，在此不著文贅述，但筆者深深以為對於一面抵抗殖民統治，一面又與之結交的人，應該正視其雙重矛盾行為背後所衍生的「轉化」涵意？

1915年「西來庵事件」後，英雄式的武力對抗已經嘎然而止，梁啟超建議的「愛爾蘭模式」已經獲得林獻堂一班反殖民統治領導者的採納。來到一九二〇年代，這種非武力的抗爭和結交日本本國議員的方式，讓台日人民之間的權力關係，隨著世界局勢和本國的統治模式而產生質變。台灣人民不再單打獨鬥，而是一個個雨後春筍般的政治、社會、文學團體成立，共同為打造自己的福祉而拼鬥，「集結」成為當時鬥爭的一個很重要的方式。

為何要集結？反面來看，就是這些孤魂般的抵抗殖民者，逐漸脫離以英雄式的個人主義的抵抗或號召，轉而體認集體、柔式的抗爭，除了可以減少傷害，更能達到抵抗的效果。特別是處於殖民體制的台灣社會，文化往往成為召喚民族主義的重要引線，最容易吶喊出被殖民者的祖國意識，而同時更能減低殖民者的猜忌。

二、戰前集結的媒介——《台灣文學》

文化事業是柔性的抵抗，它可以觀察到知識分子面對國際情勢、國家政策和社會形勢的三重變化時，所展現的對應模式，可以是個人的消極抵抗，寫寫文章風花雪月或無病呻吟，也可以是集結眾人之力，共同為眼前所經歷的不公不義之事做出批判與反抗。本文以「集結」這個概念來闡述戰前、戰後陳逸松參與的文化事業——《台灣文學》、《政經報》面臨極權統治所展現的抵抗模式，在看似屈從實又抵抗間轉化。並透過陳逸松參與的文化事業，試著觀看跨越兩個政權的知識分子如何和執政者「對話」。

這個生長在舊式清廷官僚家庭的知識分子，早年喪父，在寡母的支持下離開故鄉——羅東前往日本內地就讀中學。陳逸松留日後，幸運地在殖民母國接觸影響一生思想的教育。這些並非全然來自於僵著的教育內容，而是在有哲學、文學基礎的老師、同儕帶領下獲得知識的解禁。首先，在岡山六高期間，因選擇德語為第一外語，受到德國古典哲學和文學影響，接觸馬克思思想後成為其信仰者。後來又參加「社會科學研究部」而更有系統的研讀左翼書籍，加上高校的老師均有左翼思想，東京帝大和京都帝大的學生又常來學校講讀社會科學書籍，無形中思想受到很大的影響而左傾。

進入以自由主義聞名的東大，陳逸松的思想獲得全然解放，他先加入左翼大本營——東大「新人會」和東京台灣青年會的「社會科學研究部」，因而認識當時尚為日共的蘇新，開始與日共和日本左翼運動發生關係。因此考上律師執照後，隨即加入「自由法曹」為「三一五」、「四一六」遭檢舉之日共辯論。

陳逸松曾自述思想傾向社會主義，他說明東大時期加入「新人會」，其精

神就是站在社會民主主義的立場，求社會全體的平等發展，這和共產主義主張的階級鬥爭有很大的不同。只是「新人會」後來變成激烈的共產主義，隨著軍國主義的抬頭，自然成為被日本政府解散的對象。陳氏反對極端的共產主義，反對絕對化的階級鬥爭論，他相信鬥爭和調合實為一體的道理。這種思想讓陳逸松始終和共黨保存距離，如他的好友——蘇新就認為他太溫和。陳逸松也承認自己是站在人道和社會主義立場為共產黨人辯護，其中也混雜小資產階級的情義。不過，陳逸松和共產主義是疏離的，陳逸松曾說明自己對左翼的態度：「作為一個進步分子，我當時對左翼是支持的，但這件事給我的教訓太大了，使我以後對他們不再信任，深具戒心。」是什麼樣的事件讓陳逸松對左翼失望呢？當時陳逸松加入有左翼色彩的「東大新人會」，有天有位陌生人來到「新人會」請他幫忙拿信，他爽快地答應後前去取信，沒想到就被日警所抓。他覺得共產黨承繼史達林的戰略，利用學生的單純、無知幫忙從事危險工作，只有組織內的人才是人，其他的只是被利用的工具。

另一事件是陳逸松初為律師時，在一個日本人所開設的事務所，老闆因他是台灣人而給他很低的工資，他認為老闆既然是一個左翼的進步分子，應該信服馬克思所主張的各民族一律平等，但實際上，面對民族問題時，又顯露種族歧視。陳逸松感嘆地說：「我一生同情左翼，年輕時也自詡進步分子，但接觸後，我體會到他們的無情無義，你不僅不能寄望他們的幫助，有時甚至要提防他的剝削與歧視，這是我的真心話。」

一九二〇年代是日本社會蓬勃發展的時代，以馬克思主義作為思想基底的知識分子，嚴厲地挑戰了當時的資本主義制度。直到1931年，「九一八事變」發生，日本侵奪中國野心昭然若現，進入十五年的總力戰時期，國家意圖傾全力奪得中國這塊肥肉，進而藉由戰爭實現大東亞共榮圈的美夢。在發動總力戰前，日本政府首先要解決內政的問題，即它如何一方面透過大檢舉肅清台日兩地內如共產黨、民眾黨、文化協會、農組等組織的抵抗勢力；另一方面則要台人能夠以身為日本人為榮，從而協力支援殖民母國——日本對文化、血緣母國——中國展開侵略。

這種極端的戰爭政策，到了1937年的「七七事變」出現關鍵性的變化，

侵華戰爭已經勢不可擋，雖然文化的控制更加嚴格，但也因必須利用文化事業來作為戰爭宣傳的利器，而得到適度的發展空間，這也是戰爭期《台灣文學》得以創立的背景之一。

陳逸松曾如此描述創辦《台灣文學》的目的：「但由於這個御用文藝家懷有濃烈的殖民者意識形態，太過傾向於他個人為中心的趣味性，遠離群眾，漠視殖民地人民現實生活的苦難，不僅引起大多數台灣知識分子的不滿，也招致有人道主義傾向的日本人的非議，更激起我跟張文環、王井泉等人合作創辦『台灣文學』與之抗衡的決心。」陳逸松這段話點出幾項當時的社會氛圍，首先「這個御用文藝家」指的就是西川滿，因為西川滿的殖民者意識讓陳逸松不滿，陳氏是具有民族意識的知識分子，所以他才清楚指出西川滿文學中「遠離群眾，漠視殖民地人民現實生活的苦難」及以個人為中心的浪漫主義色彩。這本來是西川式特有文學風格，把殖民地台灣的特殊民情風俗描寫進入文學作品中，讓讀者產生移風易俗之感來呈現作品的獨特性，但如果放置在文學政策中，把台灣的文學看成異地文學，只承認它的異地性，而否認或漠視它的普遍性，試著閹割台灣文學的主體，當然受到以現實主義文學為主的台灣文藝者極大的批評。陳逸松更直接批評西川滿：「我說西川滿搞那些唯美主義，目的是要麻醉台灣民眾，文學應該反映人生，不能與社會脫節……」

接著陳逸松提到《台灣文學》的作家群如台灣作家：張文環、王井泉等人，其他尚有呂赫若、吳新榮等人加入，連台共領導者蘇新也是撰稿人之一，這些具有濃厚左翼思想的作家因為不滿日本的政策，在發表的園地急速的萎縮下，正好《台灣文學》的創立讓他們可以群聚一起，以文學作為批判時政的隱性工具。張文環是《台灣文學》的主編，有趣的是，他在參加「台灣決戰文學會議」時面對西川滿提出文藝雜誌停刊的建言而引起楊貴等台灣作家不滿一時場面混亂，臨危發言：「台灣沒有非皇民文學。假如有任何人寫出非皇民文學，一律槍殺。」他這段言論徹底顛覆「本土根性強烈的張文環，在決戰文學會議上的發言，與他創辦《台灣文學》，堅守台灣新文學運動以來的台灣本土文學傳承，全然逆轉了」。張文環選擇用隱性發言削弱日本政府對台灣作家的疑慮，因為這種疑慮讓《台灣文學》的作家群飽受干擾。如呂赫

若在一九四〇年代任職以管制電影為務的「台灣興行統制會社」，他曾在日記數次反應當時被迫寫戰爭宣傳劇本的無奈，「執筆《高砂義勇隊》的劇本。無聊」、「寫《高砂義勇隊》的第二幕，很無聊」。甚至被邀請參加「台灣文藝家協會」討論設立「大日本文學報國會」台灣分部的事，他也覺得「無聊」。再者像蘇新、吳新榮在日方的壓力下參加文學活動，「昨天，郭水潭君來訪，下午四點一起到台南聽大東亞文藝演講會，先去找蘇新君，邀他一起到公會堂去……」如此無所不在的監視壓力，讓台灣作家以另種形式展開活動，陳逸松就曾經帶著《台灣文學》的作家群：張文環、黃得時、巫永福、張深切等以文會友之旅拜訪吳新榮、林茂生、林獻堂，不僅帶動台灣文化人的廣泛聯繫，也帶動他們對《台灣文學》的支持。

另外對西川滿的行為「招致有人道主義傾向的日本人的非議」，也吸引金關丈夫、池田敏雄等日人加入《台灣文學》。這種跨越日台藩籬，形成以人道主義集結的文學團體，如果單從民族主義的立場來看，日本人和台灣人形成絕對的二元對立，所以陳逸松才強調「御用文藝家」、「殖民者」這些角色，把抵制的目標放在壓迫者，這是當初梁啟超對林獻堂所建議的抗日策略延續，除了隱含對統治者的不當、歧視政策做反抗，這跟陳逸松早期接觸左翼思想，企圖免除階級壓迫有很深的關聯。這種藉由文學轉化抵抗的模式，在戰爭時期是現實、也是踏實的做法。

三、戰後集結的媒介——《政經報》

1945年8月昭和天皇的玉音播送粉碎了日本的大東亞美夢，台日成為戰敗國子民。相對於戰敗日人的徬徨，台民卻是歡欣鼓舞，他們結束殖民地生活，回到剛從戰爭廢墟甦醒的祖國。這個離了五十年的中國，五十年內發生清帝遜位，民國建立後隨即軍閥割據，中國內戰爆發，一路廝殺，好不容易民國有個國家的樣子時，又遭遇狼虎之鄰——日本的侵略，十五年戰爭，到後來演變成世界大戰，國是破的，家也不成家。這樣的祖國與在日本統治下相對經濟、基礎建設有一定規模的台灣，在日本戰敗的這時，就註定未來勢

將衝突。

1944年左右曾去拜訪蘇新的葉石濤回憶：「蘇桑卻自嘲似地說：養兔在他而言，只算是一種逃避，偽裝的增產報國。」臨走之前，蘇新還說：「這次戰爭，日本必敗，你們年輕人好自為之！」1944年的蘇新就已經認為日本殖民體制必隨著戰爭失敗而瓦解，陳逸松的日人好朋友，總督府主計科長——鹽見俊二也在戰前曾對他說：「我看日本會輸，你將之放在心裡，再做觀察吧！」越到戰爭末期，台日知識分子的日本戰敗論越明顯，也開始為將來建設新台灣做準備。

針對國民政府剛來台期間，陳翠蓮教授分析陳逸松在其權力鬥爭中所扮演的角色，「由於日據時期台灣社會運動已歷經種種辯論，左右翼明顯分歧，並存在矛盾與不和；戰後初期台灣的政治生態更形複雜，像陳逸松這樣能同時活躍於左右翼人士間，並同時能被台人仕紳階級與『半山』集團所接受者，實為少數」。陳翠蓮認為陳逸松與警備總部關係密切，因此才讓他二二八事件中免於牢獄之災，日後更當選國民參政員。陳翠蓮根據國家安全局的檔案資料、二二八事件當事者的回憶錄、保密局人員遺留下來的事件報告等史料解讀出陳逸松在事件中，甚至在事件前就已經被保密局所吸收成為權力鬥爭的棋子。從陳逸松擔任三青團台北分團主任、當選國民參政員、二二八事件中免於難、考試委員等等職務，這一系列的「官位」來看，陳翠蓮的研究某種程度呈現真實。

不過陳逸松女兒——陳雪梨指出：「陳逸松受到陳達元的保護是沒有疑議的，但陳達元保護他的理由，其實就是出於親戚之情及一種『惜才』的心情吧。因為救還救得到，就救了。在那個時代，一個人被黑函告發，您還能怎麼救他？陳達元為了救陳逸松免於被林頂立獵殺，有那個說法，是可以理解的，但據家母說，家父從來沒有從陳達元處聽說過林頂立在策謀抓他及陳達元如何保他的事（如果有這事，家父一定會和家母說），推想這也就是特務機關內部派系之爭的事，陳達元也不會對陳逸松去說。」雖然陳逸松的戰前、戰後回憶錄均已出版，但內容卻未對這起歷史有相關記載，因此只能留待更多史料出土後才能釐清事實。

陳翠蓮的論述對陳逸松相當不利，因為陳翠蓮的研究掌握了許多當事人的第一手資料。而就筆者的研究經驗，知識分子面對政權的轉變，所採取的對應模式是相當複雜的，特別是菁英知識分子，這一點從林獻堂的《灌園先生日記》可以證明，一般人咸認為林獻堂對左派或台共是相當疏離，但從日記中可以發現，台共幹部蘇新、蕭來福等人跟林氏都有一定的接觸，並非全然對立。

不過令筆者感到疑惑的，一路反抗日本殖民的陳逸松，為何在國民政府的統治中反而被動的為人棋子？難道他全然不知當時的政治情勢？不知國民黨派系鬥爭？還是他真具有高明的政治嗅覺和手段，想藉由國民黨內的派系糾紛來鞏固自己的地位，從而謀取政治利益？這些疑問，在本文並無法得到真確的解答，只能留待更多的史料出土來論證，但筆者認為，對於這一批抵抗日本殖民者面對祖國新政權的態度，研究者應該更細膩的剖析。在這裡，筆者以陳逸松創立的《政經報》來呈現另一面向的陳逸松。

1945年10月25日陳逸松與蘇新創立「政治經濟研究會」，並出版了戰後第一本白話文政經評論雜誌——《政經報》。陳逸松自述創刊《政經報》的理想：「我認為政治經濟問題才是根本，只有從政治經濟的角度分析和從事政治經濟的改革，才能真正促進社會發展和進步。」陳逸松的理想也反映在《政經報》的創刊詞：「政經報者就是關於政治經濟全般的問題之報紙。我們將民族的滿幅熱情而求一個指導中心，將喚起全民眾來建設我們的中國我們的台灣。所有出於虛心精誠的議論盡可包含，所有真出於為國家民族的意見無任歡迎。以後希祈大方協助我們的政經報。」而蘇新在「編輯後記」中說明，此刊出版動機與目標乃是鑑於日本戰敗後，台灣政治經濟與民眾生活將會有很大的變化，面對如此時局，各方面的問題都有必要深入研究，以便建設新台灣。

《政經報》主要的編輯委員由陳逸松、蘇新、顏永賢、胡錦榮、王白淵組成後來又加入林金莖、蔣時欽，根據陳逸松的說法，《政經報》這本雜誌扮演幾項工作：第一，全文使用白話文，代表受壓迫者的語言復興。第二，從當時政治、經濟的角度分析台灣的政治社會現實。第三，最先刊出控訴日本殖

民的文學作品。關於第二點，陳逸松就曾經在《政經報》發表四篇論述台灣糧食不足、金融及物價、人事問題的文章，同時也提出對策，特別針對厲行法治、檢舉貪汙及人事任用提出他個人看法，陳逸松認為應該即早解決，避免撕裂省籍傷痕，看來當時的社會風氣已經逐漸演變成省籍之間的對立，也讓陳逸松等知識分子憂悶，進而發出焦慮之語。而第三點，如刊登呂赫若的第一篇中文小說——〈故鄉的戰爭〉就是對殖民統治最血淚的批判。

《政經報》最明顯的變化是在蘇新主持下，開始批判政府，包括行政長官陳儀的用人政策，財經政策等。這種變化顯示知識分子對於政治社會問題逐漸對執政者產生不滿而針對性的激烈批判。另外，對左翼的動態也特別注意，包括對日本社會黨、工會組織、工運與左翼文化活動等皆有報導，蘇新有意把日治時期左翼發展的脈絡延續到新政府，建立左翼批判、論政的傳統。接下來的編輯者——蔣時欽開始刊登自治論述的文章，把國共協商過程中，中共的主張讓台灣人民知曉，並思考未來的走向，這種做法讓該刊明顯成為政論性刊物。蔣時欽是蔣渭水之子，抗戰時期居留上海了解國共鬥爭情勢，是少數能以中文撰稿的台灣青年，戰後蔣時欽自上海返台，主要工作是擔任《民報》記者。顏永賢、胡錦榮都只能使用日文寫作，而林金莖有深厚的漢學基礎，其兄——林芳年——為鹽分地帶文學作家，跟吳新榮一直是文學上的同好，因為陳逸松與吳新榮友好之故，林金莖在陳逸松邀請下加入《政經報》，以文言文發表的評論文章，填補《政經報》中文撰稿人不足的缺憾。《政經報》因陳逸松、蘇新、蔣時欽三人的思想而具有明顯左翼色彩，批判時政力道強烈，成為執政者頭痛的對象。

四、結論

《台灣文學》集結，知識分子彰顯的是反對殖民統治下的不公義政策，以文化作為基底，試圖以祖國的血脈呼喚人民反抗大東亞戰爭的謊言，唯有打破壓迫者的權力結構，台灣人民才有生存的機會，才不至於變成戰爭的犧牲品。這段期間的集結模式，是以反抗殖民政策作為先鋒，跟一九二〇年代

的抗爭模式相較，《台灣文學》創刊在戰爭時期，政治社會運動團體沒有實質的發展空間，《台灣文學》只能利用文化作為戰爭宣傳工具的政策下夾縫求生存，學者垂水千惠有深刻的評述：「諷刺的是，在日本近代史上，沒有任何一個時期比戰爭期間，『文化』受到為政者的重視、討論以及統制。另外，當我們討論加上在殖民地這樣的制約的條件的極端狀況下的台灣的文化活動時，絕對無法無視於這樣的政治背景。」《台灣文學》有別於特殊的政治、社會團體標舉反抗日本殖民統治，它以文學創作闡述人類最基本的生存條件，獲得部分日本文人的同情，台日作家透過《台灣文學》的集結，彰顯突破民族藩籬的約束。總地來說，《台灣文學》延續二〇年代的左翼思想，站在階級的立場，試圖打破民族間的藩籬，剛好符合戰爭期間的日本大東亞戰爭文化政策——強調日台親善而得以存在，即使是隱性的附和政策，但卻對台灣文學留下深耕的種子。

《政經報》在戰後隨即創刊，可以看出本土左翼人士試圖掌握媒體言論，但在兩岸分隔五十年後的初次經驗，隨著《政經報》要求政治、經濟的改革言論得罪當局而被迫停刊，本土知識分子意識到自己不在殷切期盼的祖國統治階級中，台灣猶如回到日本統治的差別待遇，建設新台灣的夢，碎了，繼之而起的，自治、革命浪潮興起，揭開日後本土菁英與統治階級深刻的矛盾。《政經報》與《台灣文學》的作者群有部分重疊，例如：陳逸松、蘇新、呂赫若。這種重疊，昭顯從日治時期以來，台灣左翼發展的延續，很重要的是建立在人際關係的相互支應，選擇文化刊物作為集結的媒介。《政經報》的作者群以民族主義當號召，深以祖國治下的台灣作為實現理想的模範省，卻因執政者把台灣當作日本奴化之地，實行異於它省的治法，台人菁英分子幾乎無法參與建設新台灣的工作，無異於日本統治再現，再隨著對台灣經濟問題紊亂，對政府施政上的失望，《政經報》批判的力道隨之加深，陳逸松等人遭到離職的處分，此種做法，無異激化執政者與台灣知識分子的對立，種下二二八事件星火。

陳逸松出資創刊《台灣文學》試圖以文學樣貌肩負抵抗殖民統治，讓在戰爭期間受到壓制的政治社會運動有紓解的管道，它以階級壓迫訴求來集結

台日左翼知識分子反抗極權統治壓迫；而戰後《政經報》，則是陳逸松等人在祖國的政治磨合中，以民族主義的號召，想為祖國治下的新台灣擘畫理想之路，這群左翼知識分子延續日治以來的批判論政，但在不黯祖國政治複雜的派系糾葛中敗陣下來，成為政治邊緣人。

陳逸松以法律人敏銳的洞悉力，嘗試在戰後初期的兩岸局勢尋求台灣人立足之點，他同蘇新等左翼人士受到馬克思主義社會科學訓練，認為百廢待舉的台灣社會需從政治、經濟問題改善，他們觸動國民黨最敏感的執政神經，直指施政上的缺失，就國民黨來看，本來有機會透過《政經報》的媒介，為執政初期兩岸人民的認知落差展開對話，但極權統治的本質卻讓它選擇以壓迫、掃蕩的手段對付異議分子，在二二八事件後，知識分子徹底對國民黨絕望，紅色中國和台灣獨立成為另一種台灣出路的選項。

知識分子與國際主義運動

閱讀陳逸松回憶錄的聯想

曾健民醫師鼎力完成陳逸松律師後半生的傳記，¹他在序言中提到，陳逸松畢生「追求民族的平等和互惠，有國際主義精神，因此他大力協助過朝鮮人民，與日本人平等交往，彼此以互相尊重、平等互惠的精神為之……」

藉由這個機會，我就來談談什麼是「國際主義」，以及，作為日據時代第一位在東京大學取得法學博士學位的陳逸松，究竟什麼是他的「國際主義精神」？此外，由於在許多場合，常有「全球化」與「國際主義」究竟有何異同的提問，我也藉此機會，略做說明。

全世界資本家，聯合起來！

在還沒有進入正題之前，我先來談兩個故事，或者說，兩則廣告。

第一個與名牌愛馬仕(Hermès)有關。愛馬仕今年推出了一款很有特色的絲巾，將一本書的每一書頁掃描，密密麻麻排印在絲巾上。哪一本書會有如此高檔時尚的魅力？曰：羅蘭·巴特(Roland Barthes)的《戀人絮語》(*Fragments d'un discours amoureux*)。

羅蘭·巴特是法國思想家，其著作出入於文學、哲學、社會學、人類學、語言學、傳播學……之間，文字靈巧，思辨深沉，擁有大量忠實讀者。1915年11月12日生於諾曼第半島一個靠海小鎮，1980年3月不幸死於一場車禍。

1 曾健民撰述(2015)《陳逸松回憶錄(戰後篇)：放膽兩岸波濤路》，台北：聯經。

車禍發生之後，悲戚莫名的讀者群集出事地點，在路面寫上大字標語：「別開快車，你撞死的可能是羅蘭·巴特。」

今年(2015年)，為了紀念羅蘭·巴特百歲誕辰，有許多專書出版，也有許多雜誌以他作為專題，或編印特刊發行。他的生日與我們的國父孫中山先生同一天，死後之哀榮，可謂有過之而無不及。名牌愛馬仕的絲巾以羅蘭·巴特的著作作為設計亮點，當然也是趕上這一波紀念風潮。

另一個故事與《福布斯》(*Forbes*)有關。《福布斯》是美國頂級財經雜誌，台灣對這個雜誌不會陌生，因為我們媒體密切關注的全球財富排行榜，其權威性就是由這個雜誌建構出來的。過去，我們以拜金的語法翻譯成「富比士」，於今雜誌已有簡體中文版，《福布斯》成為官方正式名稱。這也許是「福布施」的轉音，因為這個雜誌很有昔日傳教士的精神，為人們定義何謂成功，什麼是幸福，並將其理念到處傳播。

成功幸福的福音，大概以創辦人馬爾肯·福布斯(Malcolm Forbes)宣揚得最為具體。這位在1990年過世的富豪擁有豪華遊艇、波音727飛機(命名為「資本主義工具」)，在斐濟擁有一座島嶼，摩洛哥港都湯吉爾(Tanger)還有一座宮殿豪邸，七十歲生日時，老福布斯就找來六百位肚皮舞女郎與他在此共享酒池肉林中的良宵。老福布斯有五個兒子，其中最知名的大概就是史提夫·福布斯(Steve Forbes)，他在1996年投入四千萬美元參選美國總統，就為了推銷一個「平稅」(Flat Tax)理念：不論貧富，稅率一致。在貧富鴻溝已成深淵的美國，如是稅負主張大概就是準備將鴻溝變成無底洞。

《福布斯》在1998年推出英文國際版，另一個兒子羅伯·福布斯(Robert Forbes)負責到歐洲巡迴推銷。他在歐洲各大機場買下大片廣告牆，宣告《福布斯》國際版的誕生。廣告上背景畫面是中國文化大革命笑容燦爛的紅衛兵，他們跨著整齊步伐前進，高舉的紅旗在風中飄揚，一致喊出的口號是：「全世界資本家，聯合起來！」

舉出這兩個案例，是因為它們有代表性，代表當代「全球化」的面貌。如果你認為「全球化」很複雜，難以用語言具體描述，那麼，上述這兩個圖像會有助於我們的理解。

沒有自由市場，就沒有自由思想？

愛馬仕以羅蘭·巴特的著作作為賣點，運用紀念大師百年誕辰的風潮推出名牌產品，引領流行。熟讀羅蘭·巴特的人，可能會有點錯亂。因為自從他1957年的名著《神話》(Mythologies)開始，巴特即貫注其心力於分析時尚流行、解構物欲，批判商品廣告和消費社會對於人們的奴役。他指出，廣告行銷刺激商品需求，創造神話迷思，成為當代的「意識形態工具」，從而衍生拜物的信仰。(羅蘭·巴特有一篇文章談轎車的行銷與時代的精神面貌，他說，「在今日，確切地說，汽車已等同於當代的歌德式建築大教堂」。)資產階級的策略，即在於透過物欲和消費刺激，將他們的文化和道德觀填滿整個世界，晦暗的物質需求從而成為人類社會的天然質素。

愛馬仕將羅蘭·巴特的《戀人絮語》打造成神話一般的商品，將小資的愛情想像具體化為豪華的贈禮，讓名牌的欲望填滿愛侶的心田，如是挪用(我們在台灣習慣稱之為「文創」)，顯然是將批判者收編，融入時尚流行的邏輯體系。羅蘭·巴特的書寫成為頂級奢侈品的殖民地，作者並沒有消失(羅蘭·巴特有一篇文章，題為〈作者已死〉，認為「讀者的誕生必須以作者死亡做為代價」。這篇文字被視為後結構主義的重要文獻)，只是成為自己的買辦。

至於《福布斯》國際版的廣告，「全世界資本家，聯合起來！」的口號，當然是《共產黨宣言》最後一句話的諧仿。

當馬恩的革命號角「全世界無產者，聯合起來！」可以被富豪本位的雜誌轉化為「全世界資本家，聯合起來！」，並且刻意以文化大革命作為廣告背景，這顯示共產主義已不再嚇人，資本家不僅不畏懼，而且轉守為攻，搶占共產主義的地盤。於今，福布斯已進駐中國，在上海設立分社，根據其宣傳語法，是「帶著使命來到中國，為追求創業價值觀和自由企業精神的高層企業決策者，打造創富工具」。

《福布斯》1998年在歐洲的宣傳也有一個紀念日行銷的背景。因為馬克思和恩格斯兩個未滿三十歲的小伙子在倫敦完成《共產黨宣言》時，是1948年。1998年正是《共產黨宣言》發表一百五十週年，《福布斯》的廣告正處於

紀念活動的熱潮之中。還要提醒的是，1848年也是革命之年，當年爆發的革命取得廢除奴隸制度的成果，同時也爭取到成年男性的普選投票權。

就在這樣的日子，福布斯用他的方式宣告共產主義不再令人畏懼，資本主義取得全面勝利。

這種勝利的味道，也是當今「全球化」的一個精神面貌。

其實，自從柏林圍牆倒塌，蘇聯裂解，東歐集團垮台以來，在全球範圍內，瀰漫的就是這樣的氣味。尤其這些前社會主義國家相對專制閉鎖的統治模式，似乎證明了一套公式：沒有自由市場，就沒有自由思想。

只有「現狀」的永續，再也沒有其他選項

在資本主義「完勝」的氣氛之下，有人說，歷史終結了，從此定於一尊，地球就按照既定的公式運轉，只有「現狀」的永續，再也沒有其他選項（英國前首相柴契爾的說法，There is no alternative！此一定論被簡稱為TINA。而英國的這位鐵娘子正是民進黨主席蔡英文最崇慕的政治偶像）。

於是，曾經自認為是左翼的人士也不得不與自由派右翼達成一定的共識：（一）思想自由和言論自由必須以自由經濟為前提；（二）沒有市場經濟就談不上真正的發展；（三）國有企業必然效率低落，生產工具的集體化必然導致浪費和匱乏；（四）促進平等不能列入政府施政的要項，否則將拖累社會的發展……這些在一九九〇年代之後衍生的法則，即使在共產黨主政的中國，似乎也已成為社會默認的趨勢。

總之，在政治上，倖存的共產黨，即使執政，也陷入某種困思悖論的狀態。而過去在冷戰時代以反共作為標榜的傳統右翼，由於失去鮮明的敵人，很快自我萎弱消亡。在台灣，新黨就是明顯的案例；國民黨右翼也自此進退失據。有些政黨則遵循勝利的號角，臣服於以美、日為首腦的新自由主義單一思維，維持資本主義完勝的現狀，並打造其世界觀成為「普世的價值」。你如果認為朱立倫主席領軍的國民黨和蔡英文主席所帶領的民進黨越來越氣味相投，難分彼此，那麼，不要懷疑，相信你的直覺，這就是單一思維化身為

普世價值的產物。

最近被廢除的證所稅就是最好的案例。朝野兩黨平日看似劍拔弩張，對於證所稅的態度卻是幾乎完全一致，何以故？因為根據新自由主義的普世價值，凡是阻撓資本流動與積累的障礙，都必須拔除，證所稅雖然只是一顆小小的絆腳石，也不能容許其存在。

不要懷疑，這就是新自由主義「全球化」的基本面貌：資本的流動要絕對的自由，關稅障礙必須撤離，規範要力求鬆綁，國家之間的經濟依存要越來越為緊密，而所有的國際機構，如世界銀行、國際貨幣基金(IMF)、經濟合作發展組織(OECD)、世界貿易組織(WTO)，其存在的價值，都在於資本流通與自由貿易的促進與強化。

這些年來，由於資訊科技的發展，又有一個新的全球化變數。那就是網路世界大量流通所產生的「大數據」越來越具影響力，科技的穩定性受到衝擊，公部門無從掌控，政治人物隨著浮動的數據而旌心動搖。於是，政府部門裡面出現越來越多的資訊專家、網路達人，他們不必選舉也無需經過公務員的考核程序，卻在政府的陰暗角落裡掌握實質的權力。柯文哲的台北市政府就是具體的例子。這是全球化的另一個面貌。

面對金融集團的獨裁，你拿不出任何手段

這樣的全球化，資金、商品、資訊全面自由流動……瞬息萬變，虛實不分，真假難辨。譬如，全球金融界每天的資金流動量至少一兆五千億美元，其中卻只有1%用於實質的生產，貢獻於新財富的創造，其他99%多用於投機炒作。2007年從美國次貸疑雲所引爆的全球金融危機，可以說是這種荒謬結構的必然結果。各大金融集團翻雲覆雨，運用各種衍生性商品刺激買氣，詐財套利。台灣有不少人踩到雷曼兄弟的地雷，畢生血汗一夕間化為烏有。金融資本家聯合起來，刺激你的欲望，掏空你的口袋，這也是全球化的一個面貌。你自認為是自由人，享有自由選舉、自由言論、自由消費的權利，但是，面對金融集團的獨裁，你拿不出任何手段。

而正是這些資本家，這些福布斯排行榜裡的大富豪，透過類似《福布斯》的各種財經雜誌，在為我們敘說成功的故事，為我們定義幸福的標準。

面對這樣不合理的全球化世局，怎麼辦？要如何理解？如何改變？綜上所述，我們大概已無法期待於政黨政治。政黨一般有兩個特質，其一是它們通常自我定位為全民政黨，要面對、處理所有的社會問題，既沒有標的重點，最後就只能空洞敷衍。其二是它們通常是地域性的，一切活動自限於國界之內。這樣的結構，當然不足以面對龐雜的全球化議題。反而是公民組織或民間協會，由於它們一般是議題取向，環境、居住、人權、移民、失業問題……各有專業所屬，而這些議題又通常是跨地域的，其活動範疇可以遍及全世界，合作對象很容易擴展到境外。全球化所產生的危害，已不是單一政黨、單一國家所能夠面對。要對治「資本家聯合起來」的全球化，只有重新召喚國際主義的靈魂。

在歷史上，國際主義最具體的奠基，當然就是馬克思生前參與籌組的「第一國際」。「第一國際」又稱「國際工人聯合會」，是第一個以國際團結為主旨，如馬克思所說，是「由工人創立，為工人而創立」的組織。它企圖在不同國家的工人和工人之間，不分膚色、信仰、國籍，形成一個溝通和合作的中心，從而達到其終極的目標：勞動階級的全面解放。在1872年解體之前，「國際工人聯合會」已有二十五個分部，十一個入盟團體，成員分布在全世界，從羅馬尼亞、法國、英國、德國、義大利、阿爾及利亞、西班牙以迄秘魯、俄羅斯都有。數千工會男女成員、互助團體、合作組織以及政治組合都高舉「國際工人聯合會」的大旗。

於今，一個新世代的抵抗運動和人民起義跨越國界鋪展開來。想想阿拉伯世界的抗爭、占領運動、歐洲各地反緊縮政策的示威，在非洲、拉美和安地斯群島不斷擴延的罷工潮，乃至加拿大學運以及遍地開花的公民抗爭。當然，種種社會運動和抗爭不可能是在一張「白紙」上誕生的。它們承接了昔日的政治思維和理論傳承，其中有很大的一部分必須回溯到豐富多彩的「第一國際」經驗。

面對全球化的困局，我們更應該重新探討國際主義的傳承。當年，在反

資本主義體制化壓榨的過程中，國際主義究竟占有什麼樣的位置？當政治行動和日常抗爭有所分歧時，究竟是通過什麼樣的思辯和整編而得以繼續向前邁進？又，這些早期的反資本主義運動是如何影響到反殖民和反帝國強權的鬥爭，即使當時這些地域還未被稱為「第三世界」。

就第一國際當年的行動而言，它如何介入種種抗爭和運動當中？如何影響英國工會？如何影響歐洲大陸早期的社會主義運動？它在巴黎公社扮演什麼角色？和俄羅斯以及拉丁美洲的運動和抗爭有什麼關聯？更重要的是，在這個「全球化」的時代，如何重新思考「國際主義」？有哪些當前的經驗可以提供抗爭的新展望，可以建構新的計畫，可以真真正正促成整個世界的轉變？

素樸的國際主義精神，讓他成為異端

最後，我們且回到陳逸松，同時看看他那個年代很自然形成的「國際主義」。

日本法政大學校長中村哲於戰前曾在台北帝國大學(今日的台大)任教，對日據時代的台灣社會有深刻了解。他曾經把陳逸松和林獻堂並列，說：「陳逸松是繼清廷以來的豪族林獻堂之後，年輕一代受總督府敵視的一方之雄……成為台灣人新生代的中心人物。」

二戰期間，台灣本土名流多被編入「翼贊體制」，在太平洋戰爭的背景之下，成為日本「大政翼贊會」的外圍，支助軍方勢力對政權的實質壟斷。戰後被國際軍事法庭列為甲級戰犯的東條英機就曾擔任「大政翼贊會」總裁。這個軍政合體的組織勢力龐大，以參戰需求為名，意圖打造日本為「國防國家」，其仿效的對象，正是義大利的法西斯和德國的納粹體制。

可是，陳逸松不肯合作，不願妥協，在總督府的眼中，不僅被視為「異端」，且是必須嚴密監視的敵對者。

陳逸松一身反骨，一考入東京大學即參加「東大新人會」，根據他自己的說法，「東大新人會」的成員過著簡單的群體生活，像乞丐營，又像共產公社，

生活在其中，「有討論，有爭吵，有學習，也有歡樂」。而陳逸松也曾經和其他幹部組織起來，到其他高校演講，主講歐美當代文學和社會運動史。陳逸松也提到，他在東京沒有參加台灣留學生團體「台灣新民會」，主要是因為對於「新民」兩字不能同意，因為這等於依附殖民者、壓迫者，要成為其一分子。他說：「（這）不合我的胃口，我們是中國人，不能淪為日本的新國民啊！」

再看看他為了掩護蘇新而在日本坐牢、被刑求，吃盡苦頭。他用心描述蘇新在羅東組織伐木工人、礦工的經過，也可見他對於勞動者組織、團結的嚮往。正是這種素樸的國際主義精神，讓他在日本殖民政府眼中，始終就是異端。

陳逸松扶助弱者、重視團結、喜歡群體生活，而其反殖、反帝的意識又如此堅定，這都是19世紀第一國際的基本精神。從國際主義的角度來了解陳逸松當年的思想狀態，也許可以讓我們更能深入當年知識分子的內心世界。

從第一國際開始，國際主義的核心精神，就是要讓被奴役者、被壓榨者、被剝削者以及所有被異化的勞動者，從惡劣生存條件下解放出來。而解放的動力來源，一方面是勞動者不分國界的團結與互助，另一方面就是知識分子分析世界的能力以及改變世界的意念，就像馬克思在《關於費爾巴哈的提綱》第十一條所寫的：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界。」

陳逸松喜歡團體，也喜歡讀書。他朋友多，藏書更多。從他的敘述中，我們看到他在殖民體制之下如何自求解放，同時也苦心協助同志投入解放的事業，這樣的精神，與19世紀的國際主義，血脈相連，意氣相通。於今，我們重新閱讀陳逸松，不能不看到台灣早年知識分子磅礴的氣象與寬闊的格局。而這正是我們在今日所失落的。

推薦序^{*}

認識孝智已經是二十多年前的事了，當時他在一種內在衝動的驅使下，從中文大學數學系轉學到我任教的浸會大學社會學系，這是一個異於「常人」的舉動，也使他成為了整個學系的特殊人物。屆時的際會，如今要講起真可說是特定時空下的微型「長史結構」(Longue Duree)中的一頁，饒具逸趣的「歷史(非)事件」(Histoire Evenementielle)。

1990年前私立浸會書院轉型為四年制的浸會學院後，書院中最早成立的社會系也跟著升級，成為香港政府大專教育資助委員會(UGC)撥款支持的大學科系以及研究所(M. Phil研究型碩士)教學單位。在多年的堅忍自持下，浸會書院終於獲得了殖民地政府的肯認，浸會的教會行政當局如魚躍龍門，一夜變身，當然歡欣鼓舞。不久，外在形勢顯示，在九七過渡期港英政府的「大白象」建設計畫當中，除了成立新的科技大學外，還有將理工學院一一升級為正式大學的計畫。

一群高級中學兼二專書院的教會學校管理層，一下子成為大學學院行政專職的「浸會人」們，在意得志滿之餘，立即認識到另外一個機會的來臨。然而，儘管志在必得，他們也知道爭取不易。倘若只靠自己「浸會人」，要和已存在的兩個理工及嶺南等對手競爭上位，勝算畢竟不大。

在這個境況中，浸大校長謝志偉被迫厲行改革，決定適度對國際學界開

* 本文為李孝智(2017)《澳門一二·三事件：細說六〇年代的反殖鬥爭》(台北：台灣社會研究雜誌社)一書推薦序。

放，引進專才提高學術實力和知名度，也藉他們向政府爭取並為代言，同時掌握文牘上的機巧及呈現。

首先，謝志偉在1989年請來了中國二戰後第一代的留美社會學者，曾任華府聖母大學及芝加哥城市大學社會學、心理治療及公共衛生榮譽教授的劉融，擔任社會科學院的院長。劉院長為浸會學院的升級使出渾身解數，多方折衝之後，擬以香港文理大學(H. K. U. of Letters and Science)為名，將學院轉型為第一所博雅大學(Liberal Arts University)，可惜他的計畫一再為「浸會人」及教會派的董事死命反對，卒至於功敗垂成，結果浸會學院變成了「浸會大學」。而劉教授博雅教育的理想，則在他改任嶺南大學社會科學院院長時，說服了陳坤耀校長，成立文化研究學系，才部分地在香港得到了實現。

劉院長常年在國際間進行學術活動，見多識廣，除高瞻遠矚外更是心胸開闊，有容則大——他一到院，立即為社會學系自海外聘回四位新科博士，我是其中的一個，即令我博士論文才剛寫好，也在1990年秋，被聘到香港任職，到港時劉院長竟親自到機場接機，並送我及家人進到宿舍。

就在聘任新進教師的同時，劉院長從英國請來了蘭深博士(Dr. Ranson)做社會系的系主任，蘭深本人經歷了英國柴契爾首相疾推的一系列高等教育「改造」，對英國近十幾年高教機構之運作，即與英倫當局RGC打交道的過程瞭如指掌。加上長年的行政經驗，他可說是從事大專教育中，英文官牘寫作及往返程序——包括其中涉及的機巧或禁忌——的操作專家。請他來當然主要是靠他的這一方面專長及行政手腕。

就在這個大氣候下，浸會學院的長官們雖一度飄飄然，而今卻在沉浮未卜之中，眾大小官僚於是乎都一頭埋到了爭取升級為大學的焦頭爛額事務之中，無人有心願及對內的操控或壓制，更遑論顧及教學的品質或特色。

如今回顧，這個大小官僚結構竟然為浸院／浸大釋出了黃金的十年，得到了空前絕後的自由、開放與前瞻，甚至於使得師生有以遊走在基進的學術空間中，及自由思考追索的園地裡。

就以社會學系本身而言，在1990到2005年的十幾屆大學本科教程中，除了一般社會學系必開的基礎課程外，新進的教師如我者，竟連續開出了如

社會運動、意識形態批判、複雜組織、經理分析與批判、口述史田野、社區運動與抗爭等，一系列其他大專學校同樣科系沒有開過，也不會開出的課目。

除此之外，謝志偉校長堅持浸會學院的學生在三年修學畢業時，必須每個人都具有榮譽學位畢業(Honours Degree)資格，於是乎，每個學生都要必修論文寫作，並交出畢業論文才能取得學位。社會系的同仁們雖然初始認為不可能——要在二年級就選定研究和寫作的題目，及尋繹設計，只有一年不到的時間完成論文——但勉力而為地苦撐了十幾年後，卻發現那兒竟產生了一個教學相長的非意圖結果：學生們及老師們的關係變密切了(甚至於成為了某種形式的師徒關係)，他們之間的互動和思考變頻密了，學習變得更落實及觸地了，他們藉機為自己及同代人對香港社會的理解，提供了基本的經驗素材，更為他們生活其中的社會留下了初步的，卻具實的描述與紀錄。浸大社會系留下的學生畢業論文，可說是那個年代香港社會實況的社會史珍貴紀錄，可作為今後社會史書寫的重要參考素材。此外，經過了一個處理研究所得的經驗及書寫過程，畢業生要念研究所的，也發現自己具備了未寫過論文者所沒有的能力及經驗。

如果沒有記錯的話，李孝智的畢業論文就是費了好幾個月的時間，親身去到旺角的夜市街頭，長時間地觀察及探訪，寫了一個有關在警察追趕下，經營販賣翻版光碟的集團的故事，記錄了不少人們聞所未聞的祕事。

賣翻版光碟的故事後，孝智畢業了，好像又回到夜校去教失學及外籍生社會科了。一天，他回校談到他的一個印度裔學生入大學有困難，要求協助。在另一個幾乎不可能的機緣下，我們一起合作，竟在校長要求系中多收學生的指令下達時(我當時恰任代系主任)，完成了不可能的任務，終於收取了那位印度裔女孩，並且讓她最終直攻到研究所碩士畢業。

在此同時，孝智也決定自己回來讀研究碩士課程，他遂成為了在我名下修習的研究生。而我當時已經多次去印度交流訪問，對印度人民歷史書寫潮流中，作為代表的庶民研究產生了極大的興趣，亟思在荒蕪的華文學界有所引介與推廣，孝智此來豈非自投羅網！

浸大社會學系當年累積了幾百篇畢業論文，其中不少的論文是有關香港

及中國大陸的田野考察，他們的研究及分布很廣，從城市公共衛生設施的缺乏，兩地性產業的實況，到各種小販及菜市的經營，至於籠屋居民的日常生活實況……幾乎可說是庶民研究的基本工及練工實習的剪影了。

然而，若要說孝智自投羅網，其實是後見之明，他的研究旨趣及取向完全不是我的預謀。

依我的理解，孝智之能鏗而不捨地堅持，以近二十年的勞作完成本書的撰寫及修訂，至於完成諸多細節得以出刊，最主要的原因在於他出身於一個澳門子弟的家庭及教養，這個「在地」及家傳的「半個澳門人」的位勢，加上他家人與那個社會千絲萬縷的人際聯繫，及生命記憶，這些優勢都是非他莫屬且不可替代的。倘非如此，他是不可能做出如此深入與細緻的，有關各時代澳門人生活剪影娓娓如生之描述，他更不可能達至與十六位父老母姊進行一而再、再而三深入且坦率的訪談及交誼。他具備了聆聽各階層、各處境下不同的庶民發聲，並能加以受意及理解的能耐，是一個少有的聽故事能手及講故事的說書人，在理性上有條理分明的解析不算，孝智更能在感性上對聲、光、畫、影皆能替現。尤其難能可貴的，他不只一次嘗試以敏銳的嗅覺感及味覺感，讓他的讀者也能「聞」到和「嚐」及活鮮鮮、熱噴噴的人情，與夫市井的況味——帶出了他所講的「歷史的氣息」！

重要的是，他的「歷史的氣息」中最主要、最感人，也最具說服力的氣味，就是「人」的氣味——庶民生活的、生長的、生計的以及生產的百般情狀及其況味。他最正色，也最誠懇，卻最輕鬆幽默地告知了我們：即令在資本主義和國族情懷交征下的小小一方——歷史上最早也最久的——西方殖民地的社會裡，其碌碌眾生，營營為家為室的每日生活踐行中，那兒是有「人」的，是真正地存在了有如你我一般的、不折不扣的，充滿了人民性及其韌力的，大寫的「人」的！

無怪乎，讀起孝智的書寫，令人感知的是另一個四方八面，各具景深的立體世界；從生活剪影，到反殖的理念；從報刊對「事件」的建構，到父老第一人稱的口述回顧；從各式傳媒與口述話本的對詰互質，到公共場所的文化政治實施及操演；從回歸前的街頭巷尾之發聲，交響於中葡國族論述的登

音；復自昨日的歷史中，咀嚼今日桃花源的萬花筒般絢麗光景；他的演敘卒至於令人感受到：作為昨日黃花也者，畢竟是大敘述的、直線單一的、缺乏人氣及人味厚度的，叫作「國族史」或「朝代史」的東西吧！

在孝智多聲道的，一重重替現及演敘中，我們見到的不是方法學或基本主義(Foundationalism)的裝扮，在那一幅幅風俗畫般的街頭回響中，鏡頭的搖曳間，似乎也讓讀者跟隨了他的身形進退！歷史中種種權力、位勢之得失、推移或更迭……更顯示出了庶民眾生對它們無疑是屬鏡花水月的體認。

所有這一切言說之所以可能，端有拜於作為一個作者的李孝智，他意識地將事於一種「邊緣認知」，以及致力於從事一種「邊緣書寫」的嘗試。它在庶民研究群的書寫經驗及Chauri Chaura等作者之細緻史誌重構的努力上，為東亞及其庶眾增添了非但求乾淨俐落、單調扁平的敘事書寫。在這個實踐中，無疑是在保持多聲道及立體視野的壓力下，孝智竟有以傳訊了他於之獲得的體認：洞悉了殖民統治、民族主義、世代問題，乃至於口口相傳的「不可預設性」。

他的這些故事，即令在五十年後的今天，畢竟有以在鮮活的論結，及自一二·三事件的複述中，令吾人理解到了霍爾(Stuart Hall)一再孜孜教誨我們的：「吾人必須實施一種『沒有保證的政治』(a political without guarantee)」到底是什麼，是什麼意思，及有什麼樣的現實及意義。

是的，世事是without guarantee的，出版一本書也一樣，沒有陳光興的「多管閒事」及主張由亞際書院(Inter-Asia School)出資補助，本書的出版就更有得等了。僅此報告，以誌我人今日的學界及社會中，本書及將面世之際經驗的陣痛。

《澳門「一二·三事件」——細說六〇年代的反殖鬥爭》新書座談會／發表會上的發言^{*}

五十年前，港澳地區發生大規模的反殖鬥爭／暴動。適逢中國大陸文化大革命剛剛展開，往後有關的書寫，把文化大革命的印象，直接跟當時港澳的人和事掛勾，本地的社會土壤消失得無影無蹤。當年發生的種種，是現代香港澳門的開端，事件的餘溫猶在，影響包括政治氣氛，包括意識形態及身分認同。我們有需要重新檢視這一段歷史，打破對那些人那些事的刻板印象，試試以同理心，以歷史的想像力¹，閱讀他們的口述歷史，感受彼此的氣息。

緣起

在本書編輯的過程中，編輯賴小姐轉述了台社的建議，說內文用直排比較好，因為本書讀起來有點文學的味道。說是文學，最起码讓讀者看得舒服，也能與讀者產生一些同感，這樣的歷史書寫正合口味。既然是文學，我們可以談得隨心一些。

澳門「一二·三事件」本來就是我父母的事，是他們年輕時的一段重要的體驗。聽父母的往事，在飯桌上從小聽到大，聽的不只是白髮宮女細說當年，更涉及情感的交流。澳門「一二·三事件」對我個人來說，是有情感的。也許

* 本文為紫藤廬、台社夏季思想沙龍《澳門「一二·三事件」——細說六〇年代的反殖鬥爭》新書座談會／發表會上的發言，活動時間：2017年8月5日 15:00-17:00，地點：紫藤廬。

1 Collingwood, R. G. 1973. *The Idea of History*. London: Oxford University Press.

因為這樣，十八年前在我撰寫論文，即是本書初稿的過程中，丘老師看得實在有點暈了，就非得提示說，這文章不是寫給自己一個人看的，要跟講故事者保持距離。

我們的世界觀，對身邊事情的判斷，受到一些重要歷史事件所影響。我們理解歷史事件的方式，可以是大眾的集體記憶與情感，也可以是家族的記憶。跟父母、老師、鄰里、朋友口耳相傳，這個過程本身就涉及情感交流。歷史在國族歷史約化成直線之前，人們對往事的記憶，本來就帶有情感。

就以香港來說，近一點是占領中環／雨傘運動，之前是2003年沙士、七一大遊行與二十三條立法，再之前是六四事件，再之前是中英談判與移民潮，再之前是六七暴動／反英抗暴，還有六〇至七〇年代的大逃港，再之前是打日本仔及國共內戰。對這些歷史事件的記憶，如親歷其境，裡面會有故人的面孔，也有嗅覺觸覺。如口耳相傳，最起碼會感受到一些情感反應。辛亥革命已經在我的感覺以外了，因為能清楚說明當時所感的一代人，在我小時候都已經老得不問世事，無法口耳相傳了。

這些歷史事件，帶有情感的記憶，往往影響到我們對現在一些事情的立場，對一些事實的印象。六〇年代港澳地區的大事，香港六七暴動，澳門一二·三事件，我小時候會聽到有兩套版本，裡面有兩個立場，兩套語言。在家裡聽到的，是殖民地貪汙腐敗，警察野蠻暴力，平民百姓生活艱難，暴動或抗暴，都是出於日常生活不滿的反應。在學校聽到的是另一回事，說大陸貧窮野蠻落後，大陸文革到處批鬥打死人，香港竟然有左仔學文革的一套搞暴動了。暴動是危險的，左仔是危險的，共產黨是危險的。老師和父母是同代人，對六七暴動的觀點與感覺兩極，他們對國共內戰的記憶，也不一樣。

本書尋找了不同的傳媒文字，歷史文獻為佐證，十六位不同位置，不同立場的當事人親自講述。期望口述歷史能在面對面談話的距離，讓讀者能分享當事人所感，感覺歷史的氣息。我會很單純地相信，通過口述歷史，類似口耳相傳的方法，可以拉近人與人的距離，免除一些猜忌和對立。

講故事給鄰里聽，以這距離寫故事，作者、讀者會有一些同感。這一部口述歷史，就這樣寫成了，儘管效果未必盡如人意。

五十年前的一件事

1966年12月3日前後兩個半月，澳門發生過一次反殖鬥爭，名為「一二·三事件」。事件起因是澳門一個窮困外島氹仔，街坊修建小學校舍，受澳葡殖民政府阻撓。澳門左派團體連續一週到澳督府抗議，新任澳督嘉樂庇（Jose Nobre de Carvalho）一直拒見，直到12月3日警察到場驅趕示威者。澳門居民在澳督府「扔細路落樓」的傳言下，澳門新馬路一帶發生暴亂，群眾沿途破壞政府機關及銅像石像。傍晚澳葡政府宣布戒嚴，葡兵打死八人打傷二百多人。在澳門居民曠日持久的抗爭下，在解放軍的包圍下，事件以澳督簽署「認罪書／答覆書」，澳葡的殖民統治破產作結。

一二·三事件是澳門去殖民化的開始，是現代澳門的開端，事件塑造了今天的澳門，對於澳門的政治、社會、民眾生活，都有很重要的影響。事件後，澳門南光公司、中華總商會、工聯會、街坊總會等等左派／親中社團，對於澳葡政府的施政一直都有影響力，同時在民間提供醫療、教育、護老、托兒等等社會服務，涵蓋了現代政府的部分功能。左派／親中社團已被視為澳門的傳統勢力，至今仍然是澳門當地主要的政治力量。回歸後的兩任行政長官，其父輩皆屬中華總商會，幾十年來報章上的十一國慶全版廣告，名字都排在前列。

事件距今已五十年，澳門的生活處境有很大的變化。從事件中可提供的訊息，對於文革輸入論，民族主義以及殖民統治這些大題目，都有一定的意義。本書試圖以屬民研究的視野²，口述歷史的方法，探索五十年前的這一件事。

新聞解毒：文革輸入論

20世紀六〇年代，澳門和香港先後發生了激烈的反殖鬥爭。坊間很多的

2 Amin, Shahid. 1996. *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*. New Delhi: Oxford University Press.

討論，都會論及同時期發生的中國大陸的文化大革命，有論者甚至把事件說成是文革輸入。文革輸入論的問題，是把港澳本土的具體因素忽略掉，把原因錯配了，造成對事件的理解偏差，也造成了對本土左派的誤讀。

要處理文革輸入論，可以把舊報紙挖出來，³事發經過按時序排好，看看報章怎樣描述事件以及各方的當事人。細心翻閱當時澳門的報章，可以看到報章如何因應鬥爭的需要打造事件。從一二·三事件的事發經過與論述的流變，我們可以驗證一下文革輸入論，也可以想像一下，那些手執毛語錄大喊口號的人們，當時所做的一切，是否都沒頭沒腦的遵從毛主席的最高指示。

1966年11月15日，氹仔坊眾小學校舍因裝修工事，左派及坊眾與澳葡警方爆發衝突。11月25日，毛主席語錄在港澳地區發行，當時報章並沒有將事件與毛語錄掛勾。甚是湊巧，當天新任澳督嘉樂庇抵澳履新。事件過了半個月，還沒有跟毛主席有太大關係。12月1日，經新華社報導事件後，事件開始每天登上澳門日報頭版，示威者手持毛語錄的畫面開始出現。在12月3日葡兵鎮壓後一週，葡人日常生活受抵制，葡兵營內傳槍聲，葡人移居香港，這時候勝負已有分曉。

在鬥爭成功時，事件才變成毛主席的事。1967年1月31日《澳門日報》轉載新華社題為〈毛澤東思想的勝利——記澳門同胞的反帝愛國鬥爭〉的一二·三事件大事記。文章把事件精心鋪排在毛語錄的框框之內，澳門居民對殖民地生活處境提出的訴求，面對血腥暴力的勇氣，都變成毛澤東思想教育下的愛國行為。9月1日《澳門日報》出版了《反對葡帝在澳門的血腥暴行》特刊，沿用了1月31日新華社的敘事方式，往後中文的歷史書寫及評論，從此跳不出這個框框。

通過報章排序，就能看到事件的起因並非文革輸入，文革跟事件掛勾有個過程。把一套既定的敘述套到歷史事件，或許是一個很簡便的歷史敘述方式。新華社及《澳門日報》特刊高舉毛主席思想的民族主義，同一個敘述的反面，就是文革輸入論。文革輸入論同樣把事件參與者，變成沒有思考沒有面

3 主要是《澳門日報》。

孔沒有聲音。沒有面孔沒有聲音就無從抗辯，沒有思考就變成被操弄，事件就變成非理性，從而全盤否定整個事件。

民族主義落地生根

國族歷史與文革輸入論彷彿是銅板的兩面。相同的邏輯，相同的敘事方式，產生距離與誤解。同樣的畫面，同樣的情節，只要填上不同的註腳，就可以變成其中一方的敘述。國族歷史與文革輸入論，兩者的分別是相反的立場，預設立場然後自行做既定的敘述。要避免墮入兩者之一，我們可放下對事件的印象與成見，聽聽那個時空的故事，重回了解之途。在那些故事中，我們不難感受到，民族主義的感覺，在民間的層面離不開生活體驗。

在那遙遠的時空，政府跟現在很不一樣。市民的日常生活，醫療教育自己搞定，房屋自己搞定，生存也自己搞定。政府不找麻煩就已經很感謝，不會期望找政府會得到些什麼。在物質缺乏的年代，市民要解決生活問題，找政府沒用，需要找一些團體。補充營養要到教堂排隊拿奶粉，讀書到教會學校或者工會社團辦的學校，哪裡補助多點學費便宜點就到哪裡讀書。給老闆剋扣找工會幫忙，日常聯繫或排解糾紛找街坊會。這些是一九五〇至六〇年代平民百姓的生活體驗。

當時中國存在兩個政權兩面旗幟，身分認同分兩邊，這些民間團體也分兩邊。如要想像澳門在事件前意識形態真空，是不切實際的。在那時空，團結互助是克服困難的一種方式，團結起來辦學校，團結起來抗議政府阻撓。在團結互助的氣氛下，拿著剛買好的毛語錄到澳督府抗議，顯得那麼自然。文革輸入，輸入了表現的形式和內容。

細心聽聽五十年前的殖民地生活經驗，很容易會了解，在殖民地長大的市井小民，尤其是街市小販或者司機等小人物，對貪汙舞弊，專橫跋扈的警察深痛惡絕。討厭殖民統治，同時又對這麼近又那麼遠的新中國有憧憬。新中國近在眼前，同時又從未受其管治。一二·三事件的一些故事正好反映了這個心態，拿想像中強大的祖國，跟橫暴的殖民統治對抗。當時的澳門護

督，陸軍司令司維納(Mota Cerveira)在澳督會見華人代表時，在解放軍圍城下，曾經提出過要血腥鎮壓。共產黨實質的支持，左派／進步青年沒齒難忘，使民族主義落地生根。

一二·三事件後，在平靜的生活中，在窮困的處境下，左派／進步青年，以熱情盡其所能，餘時搞工會，搞街坊會，投入澳門的社會服務。從醫療教育託兒養老，以至排解糾紛維持治安都有。殖民政府沒有為居民做些什麼，自己動手好了。他們熱愛生活，奉獻青春與心力，至今年紀老邁，仍可以從他們的身上，感受到生命的熱情。這不是政治立場的問題，是生命感染生命。政治立場對於那些人那些事，是否要占一個多大的重量，不是想當然而然的事。

拆解文革輸入論及國族歷史，以《澳門日報》及其他報章佐證，爬報章爬了兩週就弄出來，功夫倒算簡單。找答案可以很簡單，破除成見倒是很複雜的事情。很多人幾十年來對事件的理解與想像，就是文革輸入，就是共產黨搞出來，這印象世代相傳，習慣了幾十年。誰一下子要捅出來，就好像要捅馬蜂窩一樣，無事找事。可是破除成見，也是對我們同住的一大群人破除成見，希望大家多點理解，好好相處。做法可以很簡單，用開放的態度，大家放低固有想法一陣子，以同理心，聽一些陌生的故事。刺激新奇，是我當時做訪談常常有的感覺。

澳葡殖民統治：一個異數

葡萄牙在澳門的殖民統治是個異數。殖民統治在地球上無遠弗屆，殖民者的統治機關，如何有效地宰制當地人的生活；殖民地的種族層級，如何在受殖者之間有效複製及維持；殖民者的語言如何通過教育以及意識形態，宰制當地人的思想；殖民開化大業，如何無色無味無臭地，留下殖民地的優良遺產，影響力延伸至民族解放及國家獨立後多年。殖民研究遍地開花，告訴我們殖民／後殖民的生活處境是怎樣的塑造出來。可是殖民開化、有效管治、語言或者意識形態，至少從20世紀生活在澳葡殖民地的當地華人口中，

卻不見得有什麼影響力。從不一樣恰恰可以對比出，要形成有效的殖民統治有什麼因素。

從澳葡殖民地的歷史背景，可以找到部分答案。澳葡四百五十年歷史，可分為兩個時期。前三百年明清皇朝沿用了唐朝商港蕃坊⁴的方式管治澳門，當葡萄牙人1557年在澳門落腳，明皇朝仍然是世界上最繁榮，科技最進步的地方⁵，還未有所謂澳門殖民地的概念。1849年葡萄牙王朝在鴉片戰爭後，跟著英國成立殖民地，一百五十年殖民地時期，澳門貿易早已衰落。到了19世紀只能經營豬仔館販運奴隸，⁶20世紀經營賭業以及黃色事業。兩個時期，都看不出葡萄牙人在澳門，形成有效殖民統治的條件。

殖民統治無力，澳門華人作為受殖者充滿抗辯。葡兵叫做牛叔，取其長肉不長腦之意。牛叔的華人妻子很自然地叫作牛婆，其土生⁷孩子叫作牛仔。失學失業的土生阿飛，等待公務員空缺好幾年，讀書不多只會野蠻及無聊生事。葡兵的印象更為不堪，當葡兵初到澳門，到鏡湖醫院賣血，他們都衣衫襤褸。這些葡兵很多是文盲的漁民，不懂簽名只好按指紋，又文盲又窮得難看，醫護人員有時叫他們做蛋家佬或者鹹蝦燻。經過幾次賣血，他們開始買新衣服，戴太陽眼鏡，價錢牌久久也不捨得摘掉。抗日戰爭期間，葡萄牙是中立國。當時澳門停泊兩艘戰艦，澳葡殖民者可能想耀武揚威一下，光放著又不管用，一些澳門華人乾脆稱之為「搵得爛」及「撕得開」。

殖民統治只能體現在警察和市政廳查牌(尤其是土生葡人)當街打人，以維持種族優勢。當地商業都以華人為主導，葡語只侷限在政府機構以及法律文件。澳門的經濟發展，處於省港澳當中最次要最邊陲。華人要找工作要改善生活，二戰前跑去廣州，二戰後跑去香港就好了，殖民者的東西學了也無用，殖民開化大業都免了。葡萄牙國防國際警察(俗稱秘密警察)在一二·三事件後撰寫的報告，形容澳葡政府道德極為淪喪，警察和公共部門腐敗，軍

4 (宋)朱彧(1985)《萍洲可談》，北京：中華書局，頁19。

5 黃仁宇(2002)《萬曆十五年》，台北：食貨出版社。

6 黃鴻釗(1991)《澳門史綱要》，福州：福建人民出版社，頁131-156。

7 土生葡人，即在澳門出生的中葡混血兒，有時指融入土生圈子的華人。

隊得過且過，無所事事。⁸ 面對脆弱又厭惡的殖民統治，最終因氹仔建校這樣的一件小事，逐步升級至爆發全面鬥爭。

看殖民統治，不光是看殖民者如何行使權力，通過什麼手段統治當地受殖者，對受殖者有何影響。同時我們也需要問一些根本的問題，殖民統治為什麼會有優勢，為什麼當地受殖者會跟隨？殖民者提供了一定的利益，受殖者得不到也要看得到。日常生活碰到的殖民者，以及接近殖民者的，最起碼生活要過得去，讓人有羨慕和追求的理由。當利益足夠大，起碼可以照顧一小撮受殖者，殖民開化大業才有條件執行，殖民者的語言文化價值觀，方可在民間複製。

殖民統治之所以有效，其原因每個地方都不一樣，都要提出疑問。這在殖民研究領域算是一個創新，也是筆者自己及家族三代人，在港澳的殖民地生活經驗，跟大家分享。

回歸前夕的文化政治：打小人 vs. 裝置藝術

香港灣仔的鵝頸橋亞婆，初一十五打小人火燒紙老虎，一邊手起拖鞋落一邊絮絮唸，仍然是隨時隨地打得身水身汗不亦樂乎。傳媒文字直線敘述，國族歷史再以其敘述記事的方式，寫成簡單直線的版本。然後不斷重複，不斷的碎碎唸，把一二·三事件當作一塊部件，構成民族主義的故事，達致政權管治的目的。

葡萄牙方面則躲過事件，以浪漫化印象尋找下台階：默默地在市中心鋪設葡式鵝卵石路，建設兩個主要的博物館。博物館內的陳設大都強調中葡友好文化融和，陳列葡萄牙人引以為豪的航海史。澳門居民看在眼裡，大家心中有數，期待將無能的澳葡政府送走。葡萄牙政府能做的是默默地搞文化政治，提供後人瞻仰一個浪漫化的葡萄牙印象。

8 吳志良(1999)《澳門政治發展史》，上海：上海社會科學院出版社，頁235-236。

你有你講 我有我講

筆者小時候跟父母重回舊地，長輩們在茶餘飯後，最經常談論的是少年時澳門窮困的生活。一九五〇至六〇年代澳門跟東亞各地一樣，戰後工商業仍未算繁榮，普羅大眾生活甚為艱苦。在窮困的生活下，華人不期望殖民政府做些什麼。掛著殖民政府徽號的警察查牌以及街頭惡霸落井下石，種種矛盾以及不滿情緒不斷累積，衝突一觸即發。事隔多年，窮困是少年回憶的主線，一二·三事件、國共矛盾或者殖民統治，都是茶餘飯後想當年的一些小故事。

口述故事，可以來自家族長輩，可以來自鄉梓鄰里。如果一些很具體的故事，與親歷其境的感覺，都沒有交代過，事件的印象就不會有血有肉。你有你講我有我講，國族歷史只是眾多故事版本的其中一個，越是簡單直線的版本，距事件越來越遠。

小結

筆者1980年初次跟父母重回舊地，賣雪糕的，賣小吃的，賣涼茶的，賣架啡奶茶的，賣字花的，賣西藥的，父母少年時已存在的很多小店，一直都在。街頭上節奏緩慢而慵懶，時光就好像時鐘上的秒針，緩緩地走過，伴著日落日出。小即是美，這就是澳門。

一二·三事件把橫暴的殖民統治趕跑了，鬥爭歷時兩個半月，往後澳門居民可以安心的平靜的生活。平靜是生活的主線，那個時空的反殖鬥爭、國共對壘，時至今日，皆盡付茶餘飯後笑談中，大家好好感受生活中的美善。

口述歷史的重要作用，在於把一些具體過程與細節找回來，把讀者與當事人的距離拉近。當讀者以歷史想像與同理心閱讀，感受歷史的氣息，或許會感到，國族歷史及文革輸入論的事件版本不合常理。距離產生誤解，通過口述歷史拉近距離，有望消除對過去，對現在種種人和事的誤解。

謹以此文，獻給我的第二故鄉澳門。

參考書目

- (宋)朱彧(1985)《萍洲可談》，北京：中華書局。
- 《澳門日報》1966年10月至1967年5月。
- 《澳門日報》(1967)《反對葡帝在澳門的血腥暴行》特刊。
- 吳志良(1999)《澳門政治發展史》，上海：上海社會科學出版社。
- 黃仁宇(2002)《萬曆十五年》，台北：食貨出版社。
- 黃鴻釗(1991)《澳門史綱要》，福州：福建人民出版社。
- Ashis Nandy (2012)《貼身的損友——有關多重自身的一些故事》(丘延亮譯)，台北：唐山出版社。
- Amin, Shahid. 1996. *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*. New Delhi: Oxford University Press.
- Collingwood, R. G. 1973. *The Idea of History*. London: Oxford University Press.
- Comaroff, John & Jean. 1991. *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, John & Jean. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco: Westview Press.

作者／譯者簡介

(依姓氏筆畫序)

作者	簡介
王中忱	1954年生於吉林省農安縣，曾先後就讀於東北師範大學中文系、日本大阪外國語大學語言社會研究科，現任教於北京清華大學人文學院，兼任清華大學人文與社會科學高等研究所研究員、清華大學日本研究中心學術委員會委員。主要研究領域為中日比較文學、中日近現代區域文化史。著作有《越界與想像：20世紀中國、日本文學比較研究論集》、《走讀記——中國與日本之間：文學散札》、《作為事件的文學與歷史敘述》，主編論文集《重審現代主義：東亞視角或漢字圈的提問》。另有論文多篇，譯著多部。
王增如	1950年生於北京。1968年到黑龍江墾區工作。1982年調入中國作家協會，任丁玲祕書。1987年後分別在中國現代文學館、作家出版社、《作家文摘》報社工作。專業技術職稱編審。2010年退休。多年致力於丁玲研究工作，著有長篇傳記文學《剪柳春風：丁玲的故事》、《無奈的涅槃：丁玲最後的日子》、《丁玲辦〈中國〉》，編輯《左右說丁玲》等。與李向東合著《丁陳反黨集團冤案始末》、《丁玲年譜長編》、《中國1968：上山下鄉》以及《丁玲傳》等。
丘延亮	曾在芝加哥大學接受人類學訓練並獲得博士學位；1996至2005年任教於香港浸會大學社會系，並先後於台灣多所大學授課，後於中央研究院民族學研究所副研究員退休。著有多項中英文專書及譯著，台社論壇叢書中幾本是其中的一小部分。
李孝智	生於香港，來自一個澳門背景的家庭。現職石油行業，人到中年閱讀習慣不輟。澳門「一二·三事件」是小時候在飯桌上聽過的小故事，後來有機會



	以此做專題研究，寫成這題目的第一本專著。事件如今過了五十年，希望從事件的啟示，有助不同世代之間加深理解。
吳益婷	吳益婷(NGU Ik Tien)是馬來西亞理科大學政治學博士，目前是馬來亞大學高級講師。近期發表的文章和期刊論文以砂拉越的華人政治為主題。
希爾瑪·法里德	希爾瑪·法里德(Hilmar FARID)是一名文字行動者，目前在印度尼西亞共和國擔任教育和文化部總幹事。文化工作網路(Jaringan Kerja Budaya)的創始會員之一，一個結合藝術家、研究員和文化工作者的組織。他也在雅加達印度尼西亞社會歷史研究中心擔任研究員。
林深靖	生於嘉義縣新港鄉月眉潭村，習於田野間的勞動與嬉戲。留法，在里昂三大修讀第三世界文學，在巴黎八大主攻歐洲政治。勤工儉學，在雷諾車廠工作過，住過里昂桑河(la Saône)畔的社會住宅勞動者之家，也曾落腳巴黎東郊曼河(la Marne)畔小屋。目前是INTERCOLL(International Collective Intellectual, 國際知識集體, 網站: intercoll.net)亞洲聯絡人，連結亞拉非以及歐洲的朋友，共同思考並推動21世紀國際主義之開展。
拉蒙·吉列爾莫	拉蒙·吉列爾莫(Ramen GUILLERMO)是菲律賓大學菲律賓研究的教授。著作涵蓋翻譯研究、數位語言學和菲律賓思想史。
金寶瑜	畢業於東海大學經濟系，Bryn Mawr College(Bryn Mawr, Pennsylvania)經濟學博士，Marygrove College(Detroit, Michigan)榮譽退休教授。曾任東海大學經濟系、世新大學社會發展研究所客座教授。長期從事反對帝國主義運動，主要研究集中於帝國主義、中國社會主義建設及對資本主義改革的批判。主要著作包括：“The Current Phase of Imperialism and China”(收入 <i>Lenin's Imperialism in the 21st Century</i> , Institute of Political Economy, the Philippines, 2017)、 <i>Revolution and Counterrevolution: China's Continuing Class Struggle since Liberation</i> (《革命與反革命，中國解放後的階級鬥爭》，Institute of Political Economy, the Philippines, 2012)、“Challenging the Conventional Wisdom on the Causes and Cures of the Current Economic Crisis”(Institute of Political Economy Journals, Ibon Center, the Philippines, July, 2010)、《全球化與資本主義危機》(台北：巨流出版社，2005)。
耶利·韋拉萬	耶利·韋拉萬(Yerry WIRAWAN)目前是日惹聖那塔達瑪大學歷史系講師。

	2011年於巴黎社會科學高等學院獲得博士學位。2013年，出版博士論文《16到20世紀中國望加錫的歷史》(<i>Sejarah Tioghoa Makassar dari abad ke-17 hingga ke-20</i>)。
陳雪梨	陳逸松之女。現經商，並為野薑花公民協會理事長。
隆美爾·邱拉明	隆美爾·邱拉明(Rommel A. CURAMING)博士是汶萊達魯薩蘭大學(University of Brunei Darussalam)歷史與東南亞研究的助理教授。在澳大利亞國立大學(Australian National University)完成博士學位，其論文探討蘇哈托和馬可仕執政時期對印度尼西亞和菲律賓的國史關係影響。研究興趣包括政治暴力的歷史和記憶、書寫的政治性和公共消費的歷史、比較史學、跨國族主義、遺產營造、地方營造，以及知識政治和地方知識分子在東南亞群島的關係。
黃文源	國立成功大學台灣文學所博士生。
曾健民	高雄醫學大學畢業，日本九州齒科大學研究，現為執業醫師。曾任台灣社會科學研究會會長、《人間思想與創作叢刊》編輯，現任台灣社會科學出版社總編輯。專研台灣近現代社會史，尤其著力於光復前後台灣史。著有《陳逸松回憶錄(戰後篇)：放膽兩岸波濤路》、《台灣意識形態批判》、《台灣光復史春秋》、《1949·國共內戰和台灣：台灣戰後體制的起源》、《1945·光復新聲：台灣光復詩文集》、《1945·破曉時刻的台灣：八月十五日後激動的一百天》、《新二二八史像》等書，發表許多評論文章及學術論文。
賀桂梅	北京大學中文系教授。畢業於北京大學中文系，2000年獲文學博士學位。2012曾在日本神戶大學擔任特任准教授。主要從事中國現當代文學史研究，同時進行當代中國思想史研究、現狀文化批評與20世紀中國女性文學研究。出版著述《轉折的時代：40-50年代作家研究》(2003年)、《「新啟蒙」知識檔案：80年代中國文化研究》(2010年)、《女性文學與性別政治的變遷》(2014年)。目前主要從事1940至1970年當代文學的「民族形式」建構、女性形象與當代中國的主體認同(1940-2010)等課題研究。
蔡鈺凌	台灣清華大學台灣文學研究所碩士，北京清華大學中文系博士候選人。國立台灣師範大學全球華文寫作中心日本事務員。兩度赴日交換留學。曾任人間出版社編輯。著有《從日本電影《衝破！》、《GO》看在日韓國、朝鮮

人的共生想像〉、「羊水の内から一步踏み出したら——林京子の「陽の当たる」上海物語の破綻」等論文。

鍾秀梅

國立成功大學台灣文學系副教授，澳洲雪梨科技大學社會與人文學院社會學博士。研究領域為族裔研究、婦女研究、社會運動與全球化研究。著有《發展主義批判》、《台灣客家婦女研究：以美濃地區鍾、宋客家婦女生活史為例》、《西螺大橋推手：李應鏗和他的時代》等書。

魏月萍

新加坡國立大學中文系哲學博士，目前任教於新加坡南洋理工大學中文系。研究領域涉及中國思想史、新儒家、三教合一等課題；也關注新馬歷史與文學，尤其是馬共的歷史思想、文學公民、宗教文化多元主義的困境之論述與實踐。

蘇敏逸

國立成功大學中文系副教授。著有《「社會整體性」觀念與中國現代長篇小說的發生與形成》、《女性·啟蒙·革命：丁玲文學與中國現代文學的對應關係》等書。

譯者

簡介

呂怡婷

自由譯者，現居淡水。

吳君儀

吳君儀(Krystie NG)1990年出生於吉隆坡。畢業於吉隆坡達爾尚藝術學院純美術系，目前就讀於台灣國立交通大學台聯大亞際文化研究國際碩士學位學程。曾擔任策展助理和藝術專案經理，多次參與了馬來西亞重大的藝術項目。研究興趣包括殖民歷史、族群關係、民間組織和藝術解殖。

《人間思想》稿約

- 一、本刊自我定位為中文的國際刊物，在深耕在地的同時，把自身更緊密地鑲嵌在亞洲與第三世界的內在。我們要重新連繫上並挖掘出區域中具有批判性的思想資源、開出更廣闊的人間視野、對這個危機滿布的世界提出更貼近歷史的解釋，並尋找介入現實與開創歷史的新契機。
- 二、本刊歡迎符合上述主旨的文字來稿。
- 三、來稿請橫式書寫，並附上作者中英文姓名。賜稿請不要寄紙本，請將電子檔逕寄《人間思想》信箱(renjianreview@gmail.com)。本刊於收到稿件的一週內，會以電子郵件方式回覆作者以表示收到投稿，若投稿者超過一週仍未接到回覆，敬請再次來信確認。所有稿件，將於收稿後三個月內奉覆採用與否。
- 四、來稿請勿抄襲、改作或侵犯他人著作權；其言論內容均係作者一己之見解，文責自負。
- 五、本刊所採用稿件一概不付稿酬，於出版後酌贈本刊當期二本及電子檔案(PDF格式)。
- 六、投稿著作所有列名作者皆同意在投稿文章經本刊登後，其著作財產權即讓與給《人間思想》，但作者仍保有著作人格權，並保有本著作未來自行集結出版、教學等個人使用之權利。



歧視：統合與排他的日本近現代史

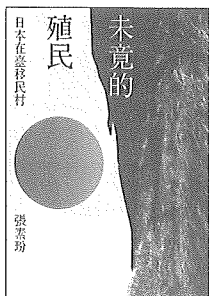
黑川綠、藤野豐 著 | 黃耀進 譯 | 游擊文化 | 2017年6月1日出版

本書涵蓋了明治維新至現代，日本的歧視史與反歧視史。

作者爬梳了受差別部落、女性、身心障礙者、漢生病患者等人群遭受歧視的脈絡，並歸納出歧視的共通原理與連鎖關係，包含歧視如何產生與散播，有權者如何利用社會既存的歧視意識分化人群，甚至操弄受歧視者渴求平等的心理，動員他們為國犧牲。

作者還揭露社會對受歧視者的矛盾態度，一方面同情他們的遭遇，但當他們為自己爭取權益時，又要他們適可而止。

透過描繪各種歧視的樣態，作者揭開日本社會結構的問題，直指日本長期對「他者」缺乏同理，導致難以培養出對人權的感受。

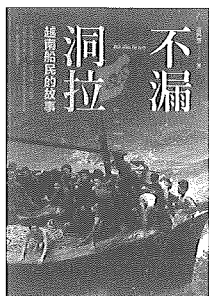


未竟的殖民：日本在台移民村

張素芬 著 | 衛城 | 2017年6月出版

本書可說是目前最深入且可徵信的「灣生」研究。

1895年，東亞秩序翻轉，日本因打敗大清帝國得到第一塊殖民地——台灣，躋身為亞洲第一個帝國主義國家。作者開宗明義便宏觀地指出，日本挾注國家力量在台灣開展的移民事業，就其性質而言，並非單純為紓解人口壓力而推動的海外移民，而是殖民國對殖民地的「殖民」，屬於帝國殖民政策的一環，以「同化」為最高指導原則，企圖化外地為內地、防備台灣本島人產生民族自覺，並期許這批耗費鉅資打造的「同化部隊」，能成功適應熱帶氣候、熟習熱帶作物栽培技術，成為未來帝國繼續南進的得力先遣軍。但正因移民事業的發動者是殖民政權，當1945年此一權力中心崩潰後，殖民美夢終成未竟之志。

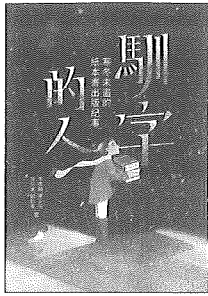


不漏洞拉：越南船民的故事

黃雋慧 著 | 衛城 | 2017年6月出版

不漏洞拉是越南話「從今以後」的音譯，是難民潮的標記，也象徵越南船民渡海的絕望、希望與聚散飄零……

上個世紀七〇年代，基於對共產黨統治的恐懼，以及政治與經濟上受到的種種壓迫，大批越南人逃出家鄉，跨越海洋，試圖尋求新生活。這樣的一群人，被稱為越南船民(the Vietnamese Boat People)。七〇年代至今，世界仍不斷發生一波波令人震撼心痛的難民潮，成為國際必須共同合作面對的人道問題，而從援救、難民營到收容國的機制，就是從越南船民開始的。當時，被指定為第一收容港的香港湧入大量船民，讓原本人口密度就已吃緊的香港更顯逼仄；船民與香港人之間，固然有摩擦與扞格，但收容越南船民的義舉，卻也成為香港史上最大的人道救援行動。



馴字的人：寒冬未盡的紙本書出版紀事

虹風(沙貓)、李偉麟、游任道、陳安弦 著 | 小寫出版 | 2017年8月出版

在漫長黑暗的出版寒冬裡，是誰跋涉過風雪，將紙本書送到讀者面前呢？

《馴字的人》是一本讓總是隱身幕後的出版人「現身」的書，也是一本專心講述「書的誕生」的書——在漫長黑暗的出版寒冬裡，是誰跋涉過風雪，將紙本書送到讀者面前呢？小小書房十年紀念的第二本書《馴字的人》，是一本第一手訪談實錄，以「書」為起點與媒介，藉著小小書房十年來銷售排行榜上前十名的書籍，分別採訪書籍出版人、出版社。透過深度訪談，以出版人視角述說一本書的生命史：它的誕生與存在形式；以及，出版人對台灣圖書出版數十年寒冬現象的觀察與因應，期望從中讓讀者看到，這十年來，每一個出版社在自身專業與出版工作上的視角與努力，以及未來可能的規畫。

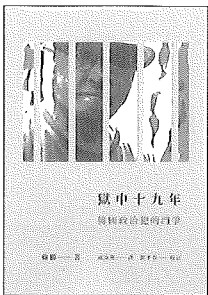


日本帝國主義下的台灣(重校版)

童照彥 著 | 李明峻 譯 | 人間出版社 | 2017年8月出版

七〇年代以政治經濟學方法研究戰後台灣的首創之作。

本書從在台灣日籍現代資本部門，和以地主、佃農制為主軸的本地資本部門間的壓迫與拮抗、支配與弱化的過程，說明台灣經濟殖民地化的本質，並且從剖析殖民地台灣社會性質為起點，去掌握台灣戰後資本主義的深部構造，是一部從前殖民地社科工作者立場出發，對殖民地台灣社會的批判、反思、自我認識的鉅作。



獄中十九年：韓國政治犯的鬥爭

徐勝 著 | 臧汝興 譯 | 人間出版社 | 2017年8月出版

十九年的牢獄生活，是一場與思想轉向制度的鬥爭。

作者徐勝為在日韓僑，從小就在日本社會中意識到自己不是日本人，並在如此的自覺中，建立朝鮮人意識。作者想要恢復自我認同，想要奪回歸屬於自己的祖國與民族。大學畢業以後，他想為分裂的民族盡微薄之力，也想活得有尊嚴，決定回韓國。但就在那裡，在民族分裂夾縫中被囚，徘徊在生死邊緣，度過了十九年的歲月，也在那裡親眼目睹了被民族分裂齒輪壓碎的民族悲慘現場。在暴力與脅迫下，能夠不屈不撓地展開維護人性尊嚴的鬥爭，無論在何時何地都是寶貴的。為此，作者想記錄下這些人奮戰的事蹟。

人間思想

Renjian Thought Review

第十六期

2017年秋季號

出版者

人間出版社

發行人

呂正惠

社長

陳麗娜

編輯委員(依姓氏筆畫序)

丸川哲史	王中忱	王曉明	田仲康博	白元淡
白永瑞	白池雲	仲里効	任佑卿	吉見俊哉
池上善彥	杉原達	李政勳	汪暉	周展安
岡本由希子	柯思仁	若林千代	孫歌	高士明
張志強	張頌仁	曹喜昫	許寶強	陳光興
陳清僑	富山一郎	賀照田	新城郁夫	鈴木將久
趙剛	蔡翔	鄭鴻生	魏月萍	羅永生

主編(依姓氏筆畫序)

陳光興 趙剛 鄭鴻生

執行編輯

郭佳 曾筠筑

文字編輯

陳惠鈴 謝宛真

美術設計

黃瑪琍

策畫

亞太／文化研究室

出版

人間出版社

地址

10874 台北市長泰街 59 巷 7 號

電話

02-23370566

電郵

renjianpublic@yahoo.com.tw

Facebook 粉絲專頁

人間出版社

印刷

崎威彩藝有限公司

總經理

正港資訊文化事業有限公司

電話

02-23661376

登記證

局版台業字第三六八五號

ISSN

2304-3504

定價

300 元

訂閱

每年三期 900 元(含郵資，一律以掛號寄出)

劃撥帳號

11746473 · 人間出版社

(劃撥單通信欄請務必填寫期數及支付款項)

缺頁或破損，請寄回人間出版社更換

有著作權，侵害必究



本刊感謝

亞際書院(Inter-Asia School)

出版贊助

