

**马华离散文学研究——  
以温瑞安、李永平、林幸谦及黄锦树  
为研究对象**

**MALAYSIAN CHINESE DIASPORA LITERATURE:  
WEN RUIAN, LI YONGPING, LIN XINGQIAN AND  
HUANG JINSHU AS SUBJECT OF STUDY**

**谢珮瑶  
CHA PEI YEOW**

**MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)**

**拉曼大学中文系  
INSTITUTE OF CHINESE STUDIES  
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN  
AUGUST 2011**



马华离散文学研究——  
以温瑞安、李永平、林幸谦及黄锦树  
为研究对象

**MALAYSIAN CHINESE DIASPORA LITERATURE:  
WEN RUIAN, LI YONGPING, LIN XINGQIAN AND  
HUANG JINSHU AS SUBJECT OF STUDY**

By

**CHA PEI YEOW**

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件

**A Dissertation Submitted to Department of Chinese Studies,  
Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman,  
in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of  
Master of Arts (Chinese Studies)**

**August 2011**

## 摘要:

**关键字： 离散 马来西亚华裔 身份认同 原乡想像 集体记忆**

从历史角度来看，马来西亚华人至少已经历过南来的一代、土生华人第一代、第二代甚至是三、四代以上。以“马华离散文学研究——以温瑞安、李永平、林幸谦及黄锦树为研究对象”为论文研究题目，目的是想尝试在剖析作家们各自的离散叙述中，勾勒出马来西亚离散华人的历史想像位置。温瑞安在文本中呈现出“回归祖国”与复兴中华文化的憧憬。神州诗社在台湾的创立结合了温瑞安与一干共同信念的社友们，进而实践他们“想为中国干一点事”、要“报效祖国”的理想。林幸谦曾一度如温瑞安般亲身去接近自己心中思慕的原乡，然而却在时代的变迁中面对了想像的幻灭。前行者温瑞安做了要“比中国人更中国人”的选择，林幸谦却由此解构了对乡愁与身份的迷思。李永平因对“马来西亚”这个“国”的不认同而出走婆罗洲，从此展开了他大半生“乡”的追寻。在他精心打造的“纸上原乡”里，时而透露出其对文化中国的思慕，时而流露出其对故乡的执念。不论是爬梳马华人的历史，还是对大马政治情境的拟写，黄锦树的离散书写已成为了他的一种文学抵抗姿势，抵抗失语、抵抗历史失忆、抵抗大马华人模糊不清的历史位置……创作主体们各自把握的时空感受与离散经验，在笔下延伸成马来西亚华人离散历史的纵深，不管是原乡渴望、边缘反思、回溯族群记忆、还是追寻与建构“形成中”的身份认同，皆生成了其历史上的独特位置。

# Abstract

**Keywords: Diaspora, Malaysian Chinese, Acknowledge of Identity, Homeland Imaginations, Collective Memories.**

From a historical point of view, Malaysian Chinese has experienced the south-coming first generation, local born first generation and local born second, even third, fourth generation and above. I have chosen the “Malaysian Chinese Diaspora Literature: Wen RuiAn, Li YongPing, Lin XingQian and Huang JinShu as Subject of Study” as the title of study for this thesis, trying to outline the position of homeland imaginations of Malaysian Chinese by analyzing these writers’ narration of discrete.

Wen RuiAn has a strong sense of ethnic identity which was expressed through his writings as the desire to “return to homeland” and the vision of reviving Chinese culture. The formation of ShenZhou Poetry Society unifies Wen RuiAn and a group of comrades which share the same vision and faith. Other than literature creation, they also started to practice martial arts in order to achieve their ideal of “doing something for China”, to “serve the country”. Lin XingQian once tries to approach his yearned homeland, but eventually surrendered to a certain level of disillusionment in the tide of changing times. This disillusionment makes his forerunner. Wen make the choice of being more “Chinese” than Chinese, while causes Lin to attain the deconstruction of myth of nostalgia and identity. Li Yong Ping left the state and began his life-long pursue of “homeland” of Borneo due to his disagreement of “Malaysia” as his country. In his creation of “Homeland on Paper”, he sometimes pronounced his yearning to Chinese literature, sometimes revealed his obsession with his hometown. Even though Huang JinShu spent his life studied and started a family in Taiwan, lunch vast possibilities and permutations of “Homeland Imaginations”.

Each of the writers' grasp of time-space and discrete feelings flows from their pen into the depth of the discrete history of Malaysian Chinese, be it the desire for homeland, borderline reflection, ethnicity memories or the search and construction of identity formation, all formed its unique position in the history.

## 致谢

谢谢论文指导老师，许文荣老师。

首先是在拟订论文题目上，老师针对笔者比较有兴趣的领域提出了许多可以发挥与研究的课题供笔者参考，并在我拟订论文题目后，在相关课题上详解课题背景与渊源，目前之研究近况和诸种研究角度之可能，大大地增加了笔者对将要研究之课题的了解与信心。

其次是在研究进度方面，老师给予了笔者很大的自由度。笔者在论文撰写上常常不断修改内容架构，又因个人书写陋习，常常是构思于脑海，却迟迟没有动笔开始撰写，这使得个人论文撰写进度总是不按纲程进行，可是老师却并没有失去耐心，反而是“因材施教”，每次会晤时都细心在笔者的汇报(论文进展与论文内容)中，提出一些笔者思考上所忽视掉的一些关键，在提点与讨论中让笔者获益匪浅。

我也在此谢谢家人的包容与关心，这份论文拖拉了将近四年的时间，期间一度想放弃不写，家人的支持是我终于能完成它的动力，还有男朋友诗杰，朋友世俊、丽丽、丽华姐、玮淞、子祥等，提供了许多笔者论文上的资料、意见及帮助。

除此之外，笔者也向各大学府的图书馆致谢，这包括新加坡国家图书馆、新加坡国立大学、马来亚大学、新纪元学院、南方学院、和我校的图书馆，资料的影印与书籍上的借阅完善了笔者的论文撰写。

# 论文核实书

本论文《马华离散文学研究——以温瑞安、李永平、林幸谦及黄锦树为研究对象》为谢珮瑶亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

日期：\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
(许文荣副教授)  
指导老师  
拉曼大学中华研究院中文系（金宝校园）主任



# 拉曼大学 中华研究院

日期：30.7.2011

## 硕士论文提交

此证**谢珮瑶**（学号：**06ULM07641**）在中华研究院中文系**许文荣**副教授指导下，经已完成此一题为《**马华离散文学研究——以温瑞安、李永平、林幸谦及黄锦树为研究对象**》的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

---

（谢珮瑶）

# 论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：谢珮瑶

日期：30.7.2011

## 第一章：绪论

霍米·巴巴（Homi Bhabha）曾针对那些属于漂泊者的“人民”做出这样的描绘：

他们代表“想象的共同体”观念的空洞化；绚烂的民族生活烟消云散，只剩下一些过时的喻象，被编入另一套故事里……他们的声音可以打开一个空白地带，情况有点像亚伯拉汉（Nicolas Abraham）与托洛克（Maria Torok）提到的绝对反借喻法：“用幻想来取消象喻本身赖以成立的基本动作；这个动作的作用是把原本口不能言的空白放到语辞当中，是一种向内投射的动作”（Introjection）。失落的对象，也就是民族的在乡熟悉感，在空白当中重新失落，一方面预演了单声呼叫的和谐，另一方面也取消了和谐出现的可能。<sup>1</sup>

用“幻想”来建造自己的乌托邦；将“口不能言的空白”放到话语当中表述出来，这正是一种个体对自身存有的提出，对未来如何自处的探问，然而情绪的言说总是零散而片面，容易遗忘在每天的日子里，相对而言文学便成了离散者的一个铭记自我的空间，这正如保罗·利科（Paul Ricoeur）所说的，“当表述被铭写下来而不再是语音的时候，那么表述自身又怎样呢？当然总是最为鲜明的性格被强调出来：书写保存了话语，使话语成为个人与集体记忆的一种有效档案”<sup>2</sup>。

---

<sup>1</sup>（印）霍米·巴巴著，廖朝阳译：〈播散民族——时间、叙事与现代民族的边缘〉，收录于刘纪惠主编：《帝国、亚洲、主体性》，台北：麦田出版社，2006，页110。

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, 1991. *From text to action: Essays in hermeneutics, II*. Evanston: Northwestern University Press. p. 107.

## 第一节：研究动机

海外离散华人（Chinese diasporas）其来有自，从早期为生计离开中国故土远下南洋或飘散至更远，到后来在相关地方落地生根。1949年中华人民共和国成立，国民党政府迁台，那些在外没有回去的华人也都随着当时所居之国的逐一独立，成为了其国家的子民。然而华人的离散旅程未必于焉而止，土著与移民的辩证、原乡人与异乡人的区隔、多元文化中的主从之分、民族主义的偏狭或政策执行上的偏颇，在在使落籍于斯土，甚至已延绵几代的华人，感受仍是处于边缘，于是当中又有的华人开始离散了。以马来西亚为例，除却那些小部分的专业人士、经济无忧的资产阶级再移民他国，是为了追求更舒适的生活环境与生活素质，更多情况下的马来西亚华人再移民是不得不然的“离心”选择，带着心灰意冷的心情离开“难以安身立命或感到集体挫败”的故乡，离散到其他可容身发展之处。

马来西亚华人移民的历史已经有人书写，但马来西亚华人的离散旅程则还在继续。本论文并无写“史”的雄心，聚焦点也并不放在马华离散族裔的困境或去留问题上。之所以以马华离散文学为研究题目，一方面是觉得在此时刻，马来西亚华人至少已经历过祖辈南来的一代、土生华人第一代、第二代甚至是三、四代以上，如此的历史情景，对血缘和历史的生成、对身份认同与文化属性的辩证、对祖辈的故乡与自身的出生地感情的纠葛、对所在国政治上的偏袒与打压而产生的边缘感，对为何选择再离散，却仍一直是马来西亚华人剪不断，理还乱的心孽。恰如王德威所说的“离散不是一了百了，

而是该完不完，或完而不了”<sup>3</sup>，因此想借此论文探讨之。

本论文中所讨论的四位马华作家的离散作品，或如黄锦树讨论马华文学时所说的其非写不可的理由，“余生也晚，赶不上那个年代，只有以一种历史人类学家的研究热诚，搜寻考古，捕风捉影，定影成像，凿石为碑”<sup>4</sup>，还是像林幸谦自剖的，“当人生印象变成文本，原本只属于作者所有的，有朝一日变成了族群和时代所有。这是一代人的成长，一代人的提问和觅思。”<sup>5</sup> 随着时间的推移，作家的离散铭刻，反使书写变成另一种历史在场！创作主体们各自把握的不同时空感受与经验，在笔下延宕成马来西亚华人离散历史的纵深，不管是原乡渴望、边缘反思、回溯族群记忆、还是追寻与建构“形成中”的身份认同，皆生成了其历史上的独特位置。

就另一方面来说，既作为文学研究，作家如何利用文学，来书写与铭记生命情境中的离散情怀，那漂泊的叹息？那原乡的追寻？那集体无意识的展现？抑或是集体记忆的铭刻或个人的政治抵抗？笔者认为在文学范畴中，以以上所提之种种，经由书写，诸如“原乡”等符码，往往被作者构建成想象中的乌托邦，或认为是可以不断趋近，并能够给予慰藉和答案的想象客体，它完全可以在创作中脱离现实“实体”而存在，并不断的被丰富起来。离散者的言语将以何种面貌呈现？书写又以何种文类来承载？作者笔下不同的关注点，生成不同的离散叙述，亦同时开展出可观多姿的文学书写。读者要如何解读？以创作角度来看，更有其值得讨论之处。

---

<sup>3</sup> 王德威：〈后遗民写作〉，张锦忠、黄锦树主编：《重写·台湾·文学史》，台北：麦田出版社，2006，页103。

<sup>4</sup> 黄锦树：〈非写不可的理由〉，《乌暗暝》，台北：九歌出版社，1997，页10-11。

<sup>5</sup> 林幸谦：〈一本文集的内心里独白——后记〉，《人类是光明的儿子》，吉隆坡：马来亚图书有限公司2004，页4。

## 第二节：研究范围和方法

就研究范围来说，论文题目定为：“马华离散文学研究——以温瑞安、李永平、林幸谦及黄锦树为研究对象”，将研究范围圈定在这四位作家的离散写作上，其选取考量在于以上四位各具有其典型和时代意义。若以马华现代诗或其他文学主题相比，马华离散书写的作品数量相对不多，而李永平、林幸谦等诸位的离散作品主旨鲜明，文本质量亦具相当水准，且相较于其他马华作家的零星离散书写，离散写作已几乎是占去了他们四人文学生命上大半生的关注与追寻。只专注在四位的离散写作来进行论述，笔者自是希望能在横向上，可以展现出马华离散文学中多元情境的折射，并突显他们在作品上各有所心系的文本关注与书写脉络。于另一面向来说，此四位作家的离散时序，正恰好形成了在纵向上得以把持马华离散文学脉络的一条观察带。陈大为在其〈当代马华文学的三大板块〉一文中根据旅台马华作家在台的活跃时间划分为三个世代，第一世代为以结社发声的六十、七十年代、第二世代为向文学奖进军的八十年代、第三世代为学术与创作并重的九十年代。<sup>6</sup>按陈的分法，温瑞安正是属于第一世代的作家，李永平是属于第二世代，而林幸谦与黄锦树则是第三世代。由是乎借此四位作家的离散研究下，笔者冀望得以较为清楚的观察马华离散文学在不同时代下的各种文学意涵与其中的书写转变。

以研究方法而言，笔者将分章论述四位作家的离散写作，在每一章之中，则依据作者内在的整体书写脉络来进行主题式的分节法。然而在以个别

---

<sup>6</sup> 陈大为：《思考的圆周率：马华文学的板块与空间书写》，吉隆坡：大将出版社，2006，页63。

作者的离散创作来进行本论文的章节撰写的同时，笔者也在此中竖起了一个观测点，即观察作者作品中“身份认同”<sup>7</sup>与“原乡想像”<sup>8</sup>两者间的纠葛。个人的“身份认同”牵动着“原乡想像”的诸种可能与延异，而随时代的变迭，此乡的现实情境与身份认同的转变如何牵动着一代又一代离散华人心中原乡想像？若原乡早已失落，主体又将以何寄托？温瑞安以神州人自居，追寻的原乡是文化的中国，在其文本中无不呈现出他要“回归”与复兴中华文化的憧憬。林幸谦亦有过海外人“回归”原乡的向往与行动，然而其“原乡想像”却在亲身接近后迎来幻灭，由此引发了他对“回归与漂泊”的解构。李永平将其一生都投在寻乡路上行于，而所谓的“寻乡”，指的是文化中国还是地域上的故乡？在其文本中却又是时而对峙，时而纠缠不清在书写中。黄锦树早已宣判原乡已死，更认为马华作家的常怀中国（原乡）是一种病征。他关注的是大马华人断奶后的主体性建构，在立论之外更以作品呈现言说。他们之所以有如此的看法自是与他们自身的“身份认同”息息相关。如研究目的所言，作者的文本关注点各有不同，借着此一观测点的考察，可以更细微的看见各自离散情境的互异与所据的历史想像位置。然而无论此两者或以隐匿或以明显的姿态出现在作者的文本里，选择性的再现已喻示了创作主体所具有的怎样的离散意识与书写关注。总的来说，在每一章与节的撰

---

<sup>7</sup> 认同 (Identity): “心理学中人的自我概念。在社会科学领域，这个概念的使用范围日益扩大，包括社会认同、文化认同和民族认同等，它分别指个人认为自己与所处的特定的社会地位、文化传统或民族群体的统一。” 吴泽霖总撰：《人类学辞典》，上海：上海辞书，1991，页 348。学者崔贵强则指出：“所谓‘认同’或‘归属感’，是指个人（即行为的主体）和个人以外的对象（即客体，包括个人、团体、观念、理想及事物等）之间，产生心理上、感情上的结合关系，也即心理的内摄作用 (Introjection)，将外界的对象包摄在自我之中，成为自我的一部分。结果在潜意识中，将自己视为对象的一个部分，并作为该对象的一个部分而行动。” 崔贵强：《新马华人国家认同的转向 1945-1959》，厦门：厦门大学出版社，1989，页 1。

<sup>8</sup> 在本论文里，“原乡”指称的是“祖辈原初的家乡”，而作者出生的地方或国家则称之为“故乡”。

写中，笔者将着重在把握作家离散书写上的整体主轴脉络进行分析，而在第七章的结论部分，才将以观测点所考察出的一些线索与答案进行讨论，进而希望能总结出一个初步的马华离散文学研究成果。

### 第三节：前人研究综述

马华文学作为世界华文文学/新兴华文文学的一支，但早期对其进行研究与论述的研究者，主要还是马华作家及评论家。然而随着近年来“旅台马华文学”的壮大与相关旅台学者如黄锦树、张锦忠等，以及本土学者如许文荣、庄华兴等对马华文学所进行的一连串学术研究及建立起相应的马华文学建制，已逐渐使马华文学被台湾与大陆学界所关注。但相对于马华离散文学的研究，则仍属于刚起步的阶段。就笔者所收集到的手头资料，中国学者王列耀撰写了《隔海之望：东南亚华人文学中的“望”与“乡”》<sup>9</sup>，可以视为是研究东南亚各国华人离散文学的著作。由张锦忠、李有成主编的《离散与家国想像》<sup>10</sup>论文集则结集了多位学者对亚洲离散文学研究的论文。而其他相关马华离散文学的研究多散见于单篇论文或附于作品评论，并未成为一个研究系统，但其中不乏论者已开始关注到马华离散文学。这其中可归纳成三个研究面向，即离散作家的个案研究、文本中的离散意识研究及离散作家的比较研究。离散作家的个案研究指的是对于单一作家的离散文本研究，这其中包括张锦忠在其“南洋论述”中关注的以英文写作，在马来西亚出生后定居美国的女作家林玉玲的个案研究：〈跨越半岛，远离群岛：论林玉玲及其英文书

---

<sup>9</sup> 王列耀：《隔海之望东南亚华人文学中的“望”与“乡”》，上海：中国社会科学院出版社，2005年。

<sup>10</sup> 张锦忠、李有成主编：《离散与家国想像》，台北：允晨出版社，2010年。



写的漂泊与回返》<sup>11</sup>；黄锦树对第一代旅台马华作家温瑞安及其神州诗社的离散研究：〈神州：文化乡愁与内在中国〉<sup>12</sup>；黄锦树评论第二代旅台马华作家潘雨桐的离散书写：〈新/后移民：漂泊经验、族群关系与闺阁美感——论潘雨桐的小说〉<sup>13</sup>；王德威谈第二代旅台马华作家李永平的原乡书写：〈原乡想像，浪子文学——李永平论〉<sup>14</sup>及症弦讨论第三代旅台马华作家林幸谦的个案研究：〈漂泊是我的美学——林幸谦生命情节的文学反思〉<sup>15</sup>等等。

就文本中的离散意识研究而言，张锦忠尝试以“离境”论马华文学的特征，讨论了马华作家的离散与流动现象<sup>16</sup>；许文荣于其博士论文《南方喧哗：马华文学的政治抵抗诗学》中，提出了马华文学中“离散意识的政治隐喻”<sup>17</sup>；探讨的是文本中的离散意识所折射出的大马华人曲折幽微的政治心理；朱立立撰写〈原乡迷思与边陲叙述〉<sup>18</sup>讨论了马华离散主体对自身位置的提问；王列耀、杨牧：〈从故乡情结到原乡神话——马来西亚华文文学中的中国想像〉<sup>19</sup>探讨的是马华人离散意识中对文化母体的纠葛；许维贤：〈在寻觅中的失踪的（马来西亚）人——“南洋图像”与留台作家的主体建构〉<sup>20</sup>讨论的是在台马华作家的主体建构与（对于“故乡”的）创作视野。而国立台湾大学政治系博士候选人游雅雯则刚于“2010年台湾的东南亚区域研究年度研讨

<sup>11</sup> 张锦忠：《南洋论述——马华文学与文化属性》，台北：麦田出版社，2003。

<sup>12</sup> 黄锦树：《谎言或真理的技艺：当代小说论集》。

<sup>13</sup> 黄锦树：《谎言或真理的技艺：当代小说论集》台北：麦田出版社，2003。

<sup>14</sup> 李永平：《李永平自选集：1968-2002》，台北：麦田出版社，2003。

<sup>15</sup> 林幸谦：《千岛南洋》，吉隆坡：马来亚图书有限公司，2005。

<sup>16</sup> 张锦忠：《南洋论述——马华文学与文化属性》，台北：麦田出版社，2003。

<sup>17</sup> 许文荣：《南方喧哗：马华文学的政治抵抗诗学》，新加坡：八方文化出版社、新山：南方学院，2004。

<sup>18</sup> 陈大为、钟怡雯、胡金伦主编：《赤道回声：马华文学读本 II》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2004。

<sup>19</sup> 王列耀、杨牧：〈从故乡情结到原乡神话——马来西亚华文文学中的中国想像〉，《广东社会科学报》，2006年第4期。

<sup>20</sup> 吴耀宗编：《当代文学与人文生态》，台北：万卷楼图书公司，2003。

会”发表了其研究初稿〈从马华文学看马来西亚华人认同形塑与变迁：离散理论的观点〉<sup>21</sup>，以马华文学作品中的离散意识切入讨论大马华人的“认同”心理转向。至于离散文本的比较研究则有许文荣的〈马新华文离散文学的两种类型：李永平与原甸比较〉<sup>22</sup>，探讨的马来西亚与新加坡两地的离散作家个案比较。

评论者们对马华离散文学所展开的多面向研究在在显示了马华离散文学正有待深掘与研究的潜能。而笔者在本论文里将四位马华离散作家进行分章研究，每章又以相关作家的文本为分析研究对象，探索各自的离散书写脉络与文本关注点，于结论处再进行四位作家的比较研究，目的是希望能够结合个案研究、文本离散意识研究及比较研究三方面所各具的研究优势，来总结出一个较全面的马华离散研究成果。

---

<sup>21</sup> 游雅雯：〈从马华文学看马来西亚华人认同形塑与变迁：离散理论的观点〉，台南：台湾国立艺术大学：东南亚区域研究年度研讨会，2010年4月30日至5月1日。

<sup>22</sup> 许文荣：《两岸文学风景：马华文学与新华文学的比照》，新加坡：青年书局，2008。

## 第二章：离散的定义与马华离散文学

### 第一节：“离散”的定义

在传统中文里，“离散”这个词带有离开、分散的意思。《孟子·梁惠王上》里载有：“父母冻，兄弟妻子离散”<sup>23</sup>；罗贯中的《三国演义》第六十回则有说到：“加之，张鲁在北，时思侵犯，人心离散”<sup>24</sup>。

而在现今的文学与文化批评里所常援用的“离散”这个词汇，则是作为西方 diaspora 的中文译文，具有其自身的历史渊源与意涵。此词原是从《圣经》翻译中而来，在翻译中原与中文里的“离散”意思相同，但其后被运用在描述犹太人遭流放的经历上，从而形成了专有名词，之后随着时代的变迁，“离散”又经历了意义被泛化的过程。在王晓路《文化批评关键词研究》一书中，其指出“Diaspora（离散）”的意义演变已经历了三个阶段，即：1. 犹太教和基督教意义上的离散概念（1960 年代以前）2. 民族志意义上的离散概念（1960-1970 年代）3. 文化身份意义上的离散概念（1980-1990 年代）。<sup>25</sup>

Diaspora 这个词汇来自希腊字根 diasperien，dia 是“跨越”，而 sperien 则是“散播种子”的意思。Diaspora 一词产生于亚历山大大帝时期（公元前 3—前 2 世纪），希伯来文手写圣经翻译为希腊语圣经的过程中。在最终形成的希腊语七十士子本圣经中，diaspora（名词）出现了十二次，

---

<sup>23</sup> 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960 年，页 10。

<sup>24</sup> 罗贯中：《三国演义》，台北：文源出版社，1970 年，页 418。

<sup>25</sup> 王晓路：《文化批评关键词研究》，北京：北京大学出版社，2007，页 307。

diaspeirein (动词) 出现了四十多次, 它们各自从十二个不同的希伯来动词翻译而来。<sup>26</sup>

而根据加拿大多伦多大学的犹太裔学者艾吉司 (Arnold Ages) 的叙述, “离散” 一词从希腊语移植过来后用来指称西元前六世纪 (586 B.C), 犹太人成为新巴比伦帝国的“阶下囚”后, 犹太人流离星散, 失去拥有主权国家的悲惨际遇; 其后, “离散” 也用来述说在基督教兴起不久之前, 犹太族裔流寓于亚历山狄亚 (Alexandria) 的情境。<sup>27</sup> 而其后更用来指涉西元一世纪, 犹太人“群起反抗” 一罗马帝国进军、霸占巴勒斯坦, 最后导致犹太民族因惨败而集体出走、流亡, “离散” 遍及全球。<sup>28</sup> 这是“离散” 一词专指化的过程。

在 1960 年之后, 离散此专有名词开始被援用在其他拥有类似离散经验的民族之上, 是谓进入民族志意义上的离散概念。在 1966 年, 乔治谢普森首次使用了“非洲离散族裔” (African diaspora), 将先前只用于犹太人的专有名词“离散” 扩充到其他民族的离散经验上。其后亚美尼亚离散族裔 (Armenians diaspora)、黎巴嫩离散族裔 (Lebanese diaspora)、爱尔兰离散族裔 (Irish diaspora)、华人离散族裔 (Chinese diaspora) 等等的相关研究逐渐兴起, 并派生出离散美学 (Diaspora aesthetic)、离散经验 (Diaspora experience)、离散叙述 (Diaspora narrative)、离散文化 (Diaspora culture) 等等课题的研究。

---

<sup>26</sup> Martin, Baumann. 2000. Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison. *Numen: International Review for the History of Religions*, 47(3): 313-328.

<sup>27</sup> Ages, Arnold. 1973. *The diaspora dimension*, Hague: Martinus Nijhoff. p. 3.

<sup>28</sup> Ages, Arnold. 1973. *The diaspora dimension*, Hague: Martinus Nijhoff. p. 3.

六十至七十年代，“离散”一词开始兼备专有名词和普通名词两种用法。专有名词特指犹太人在历史现象中所经历的离散、无以为家的经验。普通名词则指陈：1. 一种分散（关于有共同民族来源或共同信仰的人群的）；扩散（关于民族文化的）；流亡，分散的移民群；2. 某一国分散在他国的人群，如亚美尼亚人的某些阶层；3. 孤立于他们自己宗教团体的基督教徒的分散。<sup>29</sup>

随着全球化趋势与移民现象的普及，近年来“离散”的定义也越来越泛化，从早期的专有名词、民族志意义上的概念开始转向文化身份上的意义诠释。1986年，瓦特孔纳（Walter Connor）就将“离散者”的定义扩充为：“住在原乡之外的族人”<sup>30</sup>。然而，笔者以为这样的定义已过于泛化得抹平了第一代移民与在地出生的移民后裔在思想上、民族观、家国课题上的差异。瓦特的“离散”定义随后也陆续地被其他人修正。1991年，威廉萨富安（William Safran）则进一步罗列出了“离散者”的特征，他提出：

- 1) 是他们或他们的祖辈曾经从一个最初特定的“中心”分散到两个或更多“周边的”或国外的地区。
- 2) 他们保留着与自己最初的祖国有关的记忆、幻想或神话—其自然位置、历史和成就。
- 3) 他们认为自己没有/也许不可能，被自己客居的社会完全接受，因此感到部分地与那个社会疏离和隔膜。

---

<sup>29</sup> Gove, Philip Babcock. 1961. Webster's Third New International Dictionary of the English Language. ed. G& C Merriam Co. 346-347.

<sup>30</sup> Connor, Walter. 1986. The Impact of Homelands Upon Diaspora. In *Modern Diaspora in International Politics*. New York: St. Martins. 16-46.

4) 他们认为自己祖先的祖国是自己正真的家园，是他们及其后代最终要

(或应当) 回归的地方——在条件合适之时。

5) 他们认为自己应当集体投身于维护或恢复自己最初的祖国，投身于它

的安定和繁荣。

6) 他们不断单个或替代别人以这种或那种方式与祖国保持联系，他们的

民族共同意识和团结被这样一种关系的存在极大强化了。<sup>31</sup>

值得注意的是，萨富安所提出的离散者的特征在对照笔者本论文里所讨论的离散文学案例中，正恰恰为温瑞安此一个案做了最精确的诠释。萨氏还认为，身在异乡，并不表示就会具有“离散”意识，因而进一步主张：“离散”人士必定对原乡存有鲜明的记忆，或与原乡保持联系。

同年，亚历山大·基特洛(Alexander Kitroeff)也主张，“离散”如今应该可以扩大为表述那些移出母国，但与原乡还有着紧密联系的人士，例如，离散于各地的华人、希腊人和犹太人。可是，花果飘零的离散人士与那些认同融入寄寓社会的移民不同的是，对于离散人士而言，难以割舍的是对原乡的情感追寻，原乡也总是成为离散者的永恒记忆。<sup>32</sup>

1996年，《离散学报》(Diaspora)主编卡奇·托洛彦(Khachig Tololyan)也表示：“离散”这个初始以指称犹太人的词汇在经过泛化后，现今应该具有以下几个重要的结构要素：

---

<sup>31</sup> Safran, W. 1991. Diaspora's in modern societies: myths of homeland and return. In *Diaspora: A Journal of transnational Affairs* 1(1): 83-84.

<sup>32</sup> Kitroeff, Alexander. "The Transformation of Homeland- Diaspora Relations: the Greek Case in the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Centuries", *Proceedings of the 1st International*. 233 & 248.

- 1) 典型的 Diaspora (离散) 是由于高压 (coercion) 而来, 导致泛众从原乡集体移出, 连根拔起, 尔后定居于异邦。可以与之相提并论的实例是: 个人或小群体, 自动、持续地向外迁移, 而散居 (disperse) 于异地;
- 2) 在 1968 年之前, Diaspora (离散) 指的是: 一个在原乡已经有着确定身份属性的群体, 决意迁出, 例如: 离散的犹太人, 他们在散居出去之前, 早就已经具有自己的社会、文化特质;
- 3) 离散社群积极地保存集体记忆, 这是他们独特的身份属性的基本要素。有些集体记忆, 具体地再现于文本之中, 例如犹太人的旧约圣经;
- 4) 一如其他独特的族裔, 离散人士自动或响应当地的主流决策人士的要求, 巡察他们自己的社群疆界;
- 5) 离散人士极为重视彼此之间, 以及与原乡的家人、亲戚、朋友保持联系。近代的科技发展使得相互联络更为稀松平常, 亚美尼亚人、希腊人、犹太人以及华人, 百年来都是如此;
- 6) 离散人士固然运用具体方式与原乡保持联系, 否则他们也对原乡忠心耿耿, 存有迷思的执念。<sup>33</sup>

因此, 卡奇·托洛彦质疑孔纳的“离散”概念, 并指出: 第一代移民,

---

<sup>33</sup> Tololyan, Khachig. 1996. Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. *Diasporas* 5(1): 3-64.

他们的语言、心态通常还带有原乡的印记，但是第四代的日裔美国人或第十代的非裔美国人，就认同属性而言，难道还能将他们等同于日本或非洲的原乡人吗？<sup>34</sup>

1998年，英国牛津大学的高级研究员尼可·希尔（Nicholas Van Hear）则主张应以较泛化的观点来定义“离散”：

- 1) 从原乡散居到两个以上的地方；
  - 2) 目前定居于外国，虽然不一定是永远，却是长期的；
  - 3) 离散于各地的人士，可能来往于居住地与原乡之间，于社会、经济、政治、文化方面，彼此仍有着互动；
- 3) 而跨国人士（transnational），则包罗万象，连“离散”人士也可以包括于其中。<sup>35</sup>

如上之言，“离散”的概念乃是随时代的变迭而在意涵上不断的有所增减转换，时至今日，“离散”的概念早已摆脱了最初犹太民族流放经历的历史印记，1995年，张京媛在其编的《后殖民与后现代文学理论》一书中更诠释“离散”其实就是“指某个种族出于外界力量或自我选择而分散居住在世界各地的情况（用通俗的话来讲即是移民现象）”<sup>36</sup>。而处于“离散”的状态也并非一定是悲情的，作家严歌苓曾表示：“离散是个美丽的状态，离散让人的触

---

<sup>34</sup> Tololyan, Khachig. 1996. Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. *Diasporas* 5(1): 29.

<sup>35</sup> Van Hear, Nicholas. 1998. *New Diasporas: The Mass Exodus, Dispersal, and Re-grouping of Migrant Communities*. Seattle: University of Washington Press. p.15.

<sup>36</sup> 张京媛编：《后殖民理论与文化认同》，台北：麦田出版社，1995，页16。



觉更敏锐，视界更客观。”<sup>37</sup>

张锦忠曾直言马来西亚华人是“离散华人(diasporic Chinese/Chinese diaspora)”，“以‘离散华人’ diasporic Chinese/Chinese diaspora)指称这个族群，指涉的即是这个地区的华人的历史——离散的历史。……‘离散华人’的后裔，即使不再离散，也还是‘离散华人’”<sup>38</sup>。张氏此说曾引来读者吴诗兴的回应：“如果以国家乡土归属感为依归，对国家土地还有深刻感情和没有漂泊离乡的自觉性的话，已经落地生了根的华裔马来西亚人，又怎么还算是张氏笔下的‘离散华人’呢？从当年中国南下的初期华侨，到经历几代繁衍而在大马本土‘土生土长的华人/华裔马来西亚人’族群系谱都已断然形成，祖辈的‘过去的华侨历史’身份未必就构成‘现在真正的我们’。”<sup>39</sup>

笔者以为，张氏提出的“离散华人的后裔即使不再离散也还是离散华人”，此一论说可以从“离散犹太人”的概念来参考讨论。其中的关键点是时间上的观念演变，离散至世界各国的犹太人的后裔，在所居国落地生根，几代繁衍后，自身是否仍以“离散犹太人”自居，端视乎犹太民族的后裔本身是否已从民族创伤印记中释放出来，而这又牵涉回吴氏提出的两点关键，“以国家乡土归属感为依归”和“有没有漂泊离乡的自觉性”。虽然张锦忠是从民族历史角度上来讨论离散华人的后裔时，称其为“离散华人”，但笔者稍觉有欠周详，就笔者本身所站的立场，已无离散经验的马来西亚华人是否权宜称为“离散华人”，应当取决于他们是否仍具有“离散意识”。而所

---

<sup>37</sup> 庄永康：〈离而不散的华文文学〉，《联合早报》，2001年9月9日。

<sup>38</sup> 张锦忠：〈我要回家—后离散在台马华文学〉，《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》，2009年2月8日。

<sup>39</sup> 吴诗兴：〈马华文学：离走游散或扎根本土？〉，《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》，2009年2月15日。

谓的“离散意识”，其中一项主要特征正是学者克洛佛（James Clifford）所强调的：“心理状态呈现出‘居于此但思于彼’（living here/remembering and desiring another place)的特征”。

但无可否认的是张氏与吴氏的两种诠释，正恰好反映离散者后裔对自身身份位置的反思。因此综合以上各家所提出的“离散”定义，笔者在本文的讨论里，所依从的定义为：离散是指某个种族出于外界力量或自我选择而分散居住在世界各地的情况，离散人士积极地保存集体记忆，在情感意识上仍与原来的家国有很深的纠葛。

## 第二节：离散文学的定义

以移民文学来说，指的是海外作家描写移民生活的现实，记叙移民的心路历程，书写移民在海外所面临的境遇和命运。而就离散文学而言，亦应当是以“离散”为主题书写的文学，而其内容可以包括：

- 1) 离散、漂泊意识（远离故土或移居他乡所产生的经验与感受形成复杂的离散情境、现象。）
- 2) 思乡、望乡（身处异地而缅怀故乡）
- 3) 寻找‘原乡’（祖辈的故土、自身血缘由来的故乡）
- 4) 返乡、寻根、身份与文化认同的反思
- 5) 双乡的游移（在迁徙、定居中产生带有对“故乡/异乡”的感触与复杂情感。
- 6) 批判所居国，思慕故国 等等

离散并不全然局限于集体流亡的一种姿态，它既可以是一个民族非情愿的离乡去国，也可以是出于自愿的个人选择。在文学领域中，论者和作者所关注的是离散主体与所居国、原乡、故土之间的复杂互动与情感纠葛。交错于两个或多重的文化环境，个体与原乡、新国之间的拉锯，其在文学里所展示的是自我身份认同的建构；还是对家国疆界、中心与边缘的解构，在在成了论者与作者所关心注目的所在。

### 第三节：马华离散文学

张锦忠曾借加拿大作家鄂芜（Margaret Atwood）提出的每一民族或文化皆有其核心代表象征<sup>40</sup>来指陈“离境，其实也是马华文学的象征”：

以“离境”为马华文学的象征，其实不无吊诡与辛酸之处。鄂芜所谓的象征，原指某套促进国家团结、反应人民为共同理念携手合作的信仰系统，而以“离境”为马华文学的象征，其符义刚好相反，部分反映了被边缘化的人民，不得不然的离心选择。选择离境之后，其实还是一样要面对身份/认同/属性的疑义与问题。<sup>41</sup>

本论文中所讨论的几位作家，都恰好是“离境马华文学”列队中的佼佼者。在马来西亚，“移民”的身份，就政治身份而言终究只是一代而已，一代以后，便是华裔马来西亚人，但离散者的身份却未必只限于一代。各种政治不公、华人权益节节败退，促使华人再移民他国已是一种常态。黄锦树便

---

<sup>40</sup> 鄂芜曾指出每一民族或文化皆有其核心代表象征，例如美国的象征是“疆界”、英国的象征为“岛屿”、加拿大则是“存活”（survival/la survivance）。

<sup>41</sup> 张锦忠：《南洋论述——马华文学与文化属性》，页 42。

曾忿恨的说过：“我们是被时代所阉割的一代。生在国家独立之后，最热闹、激越、富于可能性的时代已成过往，我们只能依着既有的协商的不平等结果‘不满意，但不得不接受’的活下去，无二等公民之名，却有二等公民之实。”<sup>42</sup>马华离散文学的形成便是与马来西亚华人的历史与困境息息相关的。

### （一）历史因由

华人南来南洋谋生的历史最早可以追溯到明朝，及至十九世纪开始，大批的移民因西方国家对殖民地的开拓而被引入星马一带成为劳工。当其时，华人移民仍未有落地生根的想法，只想着赚够了钱便回家乡。然而日久天长，对此异乡的情感也渐深，期间更经历了日本对马来亚的三年零八个月占领，华人在本土参与抗战、保卫家园，无形中也突显了华人对这片土地的感情其实并不比对原乡的感情来得浅。第二次世界大战后，东南亚各殖民地相继从殖民者手中独立，以新兴国家之名出现，马来亚也不例外，于是国籍认同成了在马华人首要面对的问题。<sup>43</sup>当大多数的南来华人都选择了在此落地生根，“马来亚”这个国家也于 1957 年独立，原是侨居身份的离散中国人遂成为了马来亚华人。然而在这个由多元种族组成的兴新国家里，许多政治、经济、文化等的议题还有待磨合，华人的离散命运也并不因此而止。

独立后的大马政治在以马来人为主导的政权统治下，厉行了土著至上政

---

<sup>42</sup> 黄锦树：〈非写不可的理由〉，《乌暗暝》，页 11。

<sup>43</sup> 学者崔贵强曾对二战后的马来亚华人社会分为三个阶段：第一阶段（1945-1949 年）的华人大半仍眷恋中国，不愿认同于当地社会；第二阶段（1950-1955 年）是过渡期，华人政治观念有了改变；到了第三阶段（1956-1959 年），多半华人已取得公民权，转向当地国家的初步认同。崔贵强：〈新马华人国家认同的若干考察〉，郭梁主编：《战后海外华人变化：国际学术研讨会论文集》，页 156-157。

策，六十年代华校改制的 1961 年教育法案，而七十年代大马政府则开始推行一系列用来扶植马来人的政策诸如新经济政策、以马来文化为中心且具同化性质的国家文化政策和不利华教的国家教育政策等。学者何启良曾有此评论：

从 1971 年开始实行每五年一个阶段的新经济政策，到八十年代末已渡过四个新经济政策，每一个阶段的总结，都可见土著和非土著政治力量差距拉长。许多重大课题如公民权、官方语言、独立大学、文化政策、教育政策等，甚至政党之间的协商游戏规则，都已上了轨道，在这些大原则上，华社实际上已无谈判的余地，在权益的争取上，处于挨打状况。<sup>44</sup>

而在以团结人民与国族建构的名义下，政府更是有意图的政治化华族的语言与文化议题，最明显的例子包括边缘化非马来文化的国家文化政策的提出，试图以政治力量干涉多元社会的整体文化走向。除此之外，政府机构也因独中是以华语为媒介教学语而不承认独中文凭，进而使大量的独中毕业生赴往国外升学或就此异地定居不再回来。种种政策的刁难，使得大马华人常处于文化认同与国家认同互相杆格的情境中。一如学者张锦忠在〈书写离心与隐匿：七、八 0 年代马华文学的处境〉中所道：“官方目的明显不过，即离心化华文文学、压抑中华文化意识、消淡中国历史与民族记忆，企图迫使华族逐步无条件融入以马来文化为核心的马来西亚文化，一如峇峇与娘惹，只保留衣着、饮食或礼俗等器用层次的中国文化。”<sup>45</sup>事实上，身为马来西亚华

---

<sup>44</sup> 何启良：〈政治动员与官僚参与〉，《政治动员与官僚参与——大马华人政治论述》，吉隆坡：华社研究中心，1995，页 17-18。

<sup>45</sup> 张锦忠：《南洋论述——马华文学与文化属性》，页 62。

人，中华属性、身份认同、文化融合、同化、语文，是不得不面对的存活问题。<sup>46</sup>

当政治不公一再发生、大马华人在政治、经济、文化、教育各方的权益日渐受损、民族地位被边缘化，部分华人的离散意识也逐渐地在滋长，其中伴随而来的是一些华人去国离乡的选择。然而，离散他乡后，大马华人却在另一片土壤中孕育了马华离散文学的根苗。他们有的已入籍他国远在他地落地生根，有的却仍持大马护照于他乡结婚生子、安居乐业，可“居于此但思于彼”的离散意识却不时呈现在他们的文本中，遥念故乡、想像原乡，于文学之中探寻自身历史位置的诸种可能。

## （二）身份认同的追寻

人类文化学家吉尔兹(Cliford Geertz)指出，第三世界人民的集体身份认同包含两种不同的因素：“原生性认同”和“公民性认同”。前者唤起我们的“原始情感”，后者则为我们介入公民政治提供有效的身份。<sup>47</sup>具体落实到大马华社来看，学者何国忠对此曾有过论述：“原生性认同和公民性认同，如果以‘马来西亚华人’的身份来说，前者指的是‘华’，后者指的是‘马’，这两种身份认同是现实的产品，但却因为不同的目的而不和谐。”<sup>48</sup>

其实，“马来西亚华人”的身份并无不明，以历史角度来看是一个族群离

---

<sup>46</sup> 张锦忠：《南洋论述——马华文学与文化属性》，页 48。

<sup>47</sup> Geertz, Clifford. 1973. *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil politics in the New States*. In *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books. p. 258.

<sup>48</sup> 何国忠：〈马来西亚华人：身份认同和文化的命运〉，《社会变迁与文化诠释》，吉隆坡：华社研究中心，2002，页 169。

乡背井后在此地落地生根、繁衍后代、安居乐业的故事。但作为马来西亚多元种族社会里的一个成员，马来西亚华人面对着“他者”自外的政治压迫，却致使了华人原生性认同和公民性认同二者不能兼容的“不和谐”难堪，温任平便曾说过，“在中国大陆之外，离散在世界各地（各国）的华人在‘我从哪里来’、‘我现居何处’的夹缝里，本身就是个矛盾，国家认同与文化认同的互相杆格是身份认同焦虑的根源。”<sup>49</sup>因而在马华离散文学中，身份认同的焦虑与身份定位的追索成了作家们离散文本里不断延伸的线索，不论那是一则温瑞安所铸的神州人的梦想，或是林幸谦写的溯河鱼的传说，还是李永平故事里那总爱行于的浪子，甚至是黄锦树笔下那搭不上开往中国的慢船的铁牛。

### （三）原乡想像的填充

在加勒比海千里达出生的印度裔作家，身为移民第三代的奈波尔（V. S. Naipaul）在其著作《世间之路》中提到：“我们没有背景，没有过去，对我们大部分人而言，我们的过去只能追溯到祖父为止；祖父之前就一片空白。”<sup>50</sup>已在马来西亚落地生根的华人后裔，其实也共享着此种历史情境。然而值得关注的是，落地生根的我们却又如何去诠释那祖父之前的空白部分？而空白又将如何影响当下的我们？

当原本不成疑虑的身份认同成为了移民后裔情何以堪的“问题”后，我们祖辈之前的那空白的部分，放到文学语境里来看，却变成了一个想像的源头，成为了离散者连接自我与历史、自身民族与母体文化的“原乡想像”。祖

---

<sup>49</sup> 温任平：《星洲日报·星洲广场》，2007年11月18日。

<sup>50</sup> Naipaul, V.S. 2003. Postscript: Two Worlds (The Nobel Lecture). In *Literary Occasions*. New York: Alfred A. Knopf. p.193.

辈的离散经历、族群的历史记忆和乡土的失落感在困顿处境中被召唤出来，“原乡”成了离散者幻想、遥念及欲望的所在。张宁在〈寻根一族与原乡主题的变形〉一文中如此形容：

原乡往往是一种被对象化了的复杂的情感意象——它是家、是祖先流动的血脉，是一种根植在每一个“原乡人”生命中的文化记忆，也许用弗洛伊德的观点来看是一种回归母体欲望的象征。<sup>51</sup>

在马华离散文学里，那时而是温瑞安所憧憬的神州大地，时而是林幸谦向往回归的文化母体，抑或幻化成李永平笔下缥缈的吉陵城镇。然而作家们笔下那各有不一的原乡想像要指涉的答案其实也并不复杂，不过是林幸谦所言的：“我们只是成长在愤懑中的一代人，在失却的家园中寻找人生的精神家园。”<sup>52</sup>

马华离散文学要讲的是跟身份认同有关的故事，同时，也是与想像原乡有关的故事。在文学国度里，无论选择马华或中华，边缘或中心，甚或自我边缘化，都是一种发声的位置和姿态，同样都不离意识形态，认同可当作不同的立场（positionality）与诠释观（interpretation）。<sup>53</sup>当作者凭着一己选择或所持认同，离开了马来西亚而远赴台湾，创作主体亲身经历了想像与现实的碰撞、信念与政治的冲突、自我与乡园的牵绊，那些隐藏在主体里的欲望纠结与情感拉锯被铭刻在作家离散叙事里时才更为可观。

---

<sup>51</sup> 张宁，〈寻根一族与原乡主题的变形——莫言、韩少功、刘恒的小说〉，《中外文学》，第18卷第8期，1990，页155。

<sup>52</sup> 林幸谦：〈魔幻新世纪——代前言〉，《愤懑年代》，吉隆坡：马来亚图书有限公司，2005，页7。

<sup>53</sup> 钟怡雯：《灵魂的经纬度：马华散文的雨林和心灵图景》，吉隆坡：大将出版社，2006，页19。



马来西亚华裔的主体建构究竟有何答案？离散主体的书写又如何反映、铭刻、记忆离散经验的特殊历史？在马华离散文学文本里所呈现的视界或内容，反映了作家们在原乡追寻、文化回归、历史记忆与身份认同议题上所含蕴的重层褶皱。

### 第三章：神州人的理想——温瑞安祖国梦

#### 第一节：流落异乡的龙族

王德威在〈后遗民写作〉中曾如此陈义移民、殖民与遗民的状态：“移民背井离乡，另觅安身立命的天地；殖民受制于异国统治，失去文化政治自主的权力；遗民则逆天命，弃新朝，在非常的情况下坚持故国之思。”<sup>54</sup>在马来西亚的华人历史中，大马华人曾经历过移民身份与被殖民的情境；而在七十年代末期，以温瑞安及其领导的神州社则像是搬演了一场轰轰烈烈的“遗民”演义。

承前章所述，建国后的政治发展基本上是依循着种族政治下的“土著化”政策，华人在各方面的发展皆受到边缘化的情况下，华社普遍弥漫着一股忧患意识。然而，当无奈与忧患走到极致处，也有可能幽生出“离心”的选择，导致侨民意识的复苏。作为第一代本土出生的移民后裔、拥有着马来西亚国民身份的温瑞安，却一心向往着心目中的“神州”故国，并自喻为一头“哭在千里外的龙”，高中毕业后的赴台求学，更自认为是一种“投身入祖国的热血行列”。

“我们只是千里之外，离乡背井的一撮五陵年少，坚持要发出我们的声音罢了。因为我们恰巧生长在异域，我们就非承担起这责任不可……不是我们选择了她（中国），而是我们的心在那儿，我们的根在那

---

<sup>54</sup> 王德威：〈后遗民写作〉，张锦忠、黄锦树主编：《重写·台湾·文学史》，页 81。

儿，我们的血液像黄河一般歌唱在那儿。”<sup>55</sup>

就如王德威所说的一样：“前朝故国都只能是一代人的纪念。因为多少年后，遗民与移民的后裔势将成为同一地方的土著。然而有关移民与遗民的记忆、欲望、甚至意识形态，却未必因此销声匿迹。它可以成为国族想像——以及政治斗争——的资本；当然它也可以成为文学创作的渊源。”<sup>56</sup> 温瑞安的这种“中国（祖国）意识”牵扯出了独立后的大马华人对中国（原乡）的想像及自我身份认同的辨析。

温瑞安出生于 1954 年独立前的马来亚霹靂州美罗，其父亲是中国南来华人，为当地一所中学的校长，同时也长期在当地教授“洪拳”，有一位大其十岁，爱好文学的兄长温任平。在耳濡目染下，他早在小学时便开始了文学创作及习武经验。温瑞安的人生大致可以分为三个明显的阶段，即在大马成长和生活的首二十年（1954-1973 年，这是其“中国意识”形成的阶段）、赴台求学的时期（1974-1980 年，这是其为“中国意识”开始进行行为实践的阶段）和 1978 年被台湾政府递解出境后，最终定居香港成为著名武侠小说家的日子。

## 第二节：龙哭千里

马来西亚建国初期，在建构一个新兴国家及打造一个国族的蓝图上，大马政府试图实行“一种语文，一个源流”的一元化教育政策，而在温瑞安成长的前二十年里（未赴台湾之前），正是亲身体验了种种不利华教发展的境

---

<sup>55</sup> 温瑞安：〈长信〉，《狂旗》，台北：皇冠出版社，1977，页 115-116。

<sup>56</sup> 王德威：〈后遗民写作〉，张锦忠、黄锦树主编：《重写·台湾·文学史》，页 84。

况。在其家乡霹雳这个早期因矿业而聚集了许多华人移民的地方，《1961 年教育法令》的推行导致了当地大部分的华校接受改制成为了国民型中学。<sup>57</sup>接受改制便意味着学校从此失去了自主权，教学媒介语华文将被被替换等等改变。彼时正在读中学的温瑞安正感受其中，他曾在文章中透露：

1971 年，我们的母校便开不成班了，我们的高二班只好转到综合学校去，学校里有巫人、印度人、孟加拉人、锡克人、混种人，校长是巫人。我们考进去的人很少，明明是声壮的集团，一下子又只剩下三五人了，那心情真是悲抑难耐。<sup>58</sup>

记得高中一时，离校的前几天心情特别难过，联合了大伙儿在黑板上辛苦设计缤纷炫赫的“爱我中华”四个字。今日写上，夜间便被校方擦掉；我们觉得侮辱了“中华”二字，于是再写上，再被涂去，又写上，又被涂去，如是者数十天，直到校工受感动不敢再擦掉为止。高中二时在综合中学，运动会中都是英字巫字，惟我们队伍却有中文字，队里指导老师要我们擦去，我们顽抗；五月初五诗人节，我们还跑到学校公告栏的今日大事记去擦掉部分巫文，写上“今天是中国的诗人节……”<sup>59</sup>

除此之外，1970 年曾发生政府禁止华人在公开场合表演中国传统活动、1971 年政府制定了以马来文化为核心的“国家文化政策”、其后在“新

---

<sup>57</sup> 在《1961 年教育法令》通过前，马来西亚半岛原有华文中学共 69 间，但最后在官方与马华公会的游说下，共有 54 间华文中学接受了改制，只有 15 间放弃接受政府提供给改制中学的津贴金，成为“华文独立中学”（简称独中）。华文中学接受改制后将成为国民型中学，以英语为主要教学媒介语。到了 70 年代再被改以国语为主要教学媒介语。不接受改制的中学，办学经费全由华社承担。此外，该《法令》第 21 条（2）也规定“教育部长有权在认为适当的时候把国民型小学改为国民小学”。

<sup>58</sup> 温瑞安主编：《坦荡神州》，台北：长河出版社，1978，页 5。

<sup>59</sup> 温瑞安主编：《坦荡神州》，1978，页 7-8。

经济政策”推行下，在教育领域里，政府开始实施“固打”制，即不以学生的学业成绩，而以种族的人口比例作为大学收生的根据。一连串边缘化华族教育与文化发展的政策，也使得温瑞安等华裔青年子弟无不感到痛心疾首。在其早年的作品〈龙哭千里〉里便记录了作家当时的心理：“其实你们都是痛苦的，当你们看见且感觉到自己的文化被压在垃圾箱底，且无法容忍某种轻蔑的眼神。”、“你一直很怀疑自己是否走入魔道，你只知道有一股很大的力量正压向你，你惟一的反抗便是你创作，惟一能维护自我的是艺术。”<sup>60</sup>然而身为学生的温瑞安又能做些什么呢？现在回头看来，正在读着中学的温瑞安是以文学创作、举办文学活动和习武来回应整体大环境的压迫，也在这其中，他的“中国（原乡）想像”正酝酿其间，持续发酵。

他在这一时期的作品如诗〈月光会〉、散文〈龙哭千里〉、〈八阵图〉和小说〈凿痕〉反映的便是一种对现实困境的无力感与悲愤之情。而在书写中，可以发现他常以“龙”的形象自居，但这一条“龙”却不是华人传统文化里那能够翻云覆雨、有威力的象征，而是一条在千里之外哭泣、飞不起来的“龙”，这正暗喻了华族在这块土地上的命运。

“你扬眉的时候，就像……就像两条昂然抬头的龙。”你忽然心绪恍惚起来，小女孩啊小女孩，若是自己真的像一头龙，那只是一头折翅的龙，一头困龙，一头郁结万载的龙！一头郁龙，你含泪走过星月下，你的命运将是化石，抑或成灰？<sup>61</sup>

少年，你有最安宁的小房子，你仅是一头哭在千里的龙，你年轻得

---

<sup>60</sup> 此散文写于1972年，并发表在其主编的《绿洲期刊》第20期“诗专号”中，其后在1977年被出版成书，《龙哭千里》。

<sup>61</sup> 温瑞安：〈龙哭千里〉，《龙哭千里》，台北：枫城出版社，1977，页17。

连感时忧国都说不上，也没有人会相信。一般人的心目中你只是才断乳便假装呐喊几声的孩子，在朋友的心目中你只是身着白衣负手皱眉的不合群，少年啊少年，只有你兄长洞悉一些你的心境；只是鹏飞千里，鹏在天涯，这两头困龙以何其郁郁啊！何其郁郁！<sup>62</sup>

除了文学创作之外，温瑞安也借举办文学活动来作为维护与发扬自己民族文化的一种抵抗策略。早在初中一时他便创办了“绿洲诗社”（其后成为天狼星诗社的其中一分社），到初三时已和一班社友一起出版过六本《绿洲期刊》。1973年温瑞安正式创办天狼星诗社，并请其兄长温任平出任总社长，并在一年扩充成十大分社，期间举办的文学活动包括了诗人大会、文学大聚会及武术比赛等等。黄锦树认为，他们这样的文学生产与文化推动让他们逐渐产生了一股舍我其谁的传承中华文化的使命感。

由于客观条件过于恶劣，他们只好“自力救济”。手抄、油印借来的书或自己编的刊物，结社办文学活动：演讲、座谈、办文学奖……然而努力终归努力，客观环境的压力未尝一日稍减。不知不觉的，他们和华教运动一样，同样参与了国家形成中的“传统中国文化之创造”，恶劣的大环境让他们醒悟，中华文化并非是天然赋予的，与身具有的，而是必须透过努力去争取、去召唤、去重新构造，于是他们自诩为文化的“选民”。<sup>63</sup>

诚如许文荣所说的，“中华文化在不断地受到压抑的情况下，本来似乎

---

<sup>62</sup> 温瑞安：〈龙哭千里〉，《龙哭千里》，页18。

<sup>63</sup> 黄锦树：〈神州：文化乡愁与内在中国〉，《马华文学：内在中国、语言与文学史》，吉隆坡：华社研究中心，1996，页92。

要被淡化的传统，逐渐地被召唤回来，以聚集成为华人的文化资本，去抵抗来势汹汹的土著文化霸权的冲击。”<sup>64</sup>现实的乡土既然难以扎根，他们于是选择了文化乡土。<sup>65</sup>那地理上的“原乡”或者精神层面上的“文化母体”，成为了离散在各地的族人一同想像和制造的“共同体”。在面对现实挫折的无助与难堪下，那未曾到过的“原乡”成了温瑞安精神上的乌托邦，而他自比是脱离了母体的孩子，“你是守着绿洲的沙苇，为母体抓取每一分暖土吸取每一点养分的根须；你是拜星者，你是一具不完整的血婴”<sup>66</sup>，他是一头流落异邦的龙族，在文本里发出忿恨不平的龙啸。

但是我能做些什么？我们能做些什么呢？我们仍然年少，仍然狂热，仍然渴切着把自己的辉煌映照在别人的身上！怎么能因为时间、空间与命运的汪洋便丧失了渡航的勇气呢？如果有命运，如果真的有命运的话，命定了我现在要因恐惧而停顿我的步伐，我偏走偏要走要走要走要走——如果有命运，命运那厮要我不能开口，我偏要开口，开口笑：哈哈哈哈哈哈。这算是给命运的一种反击？究竟是我败了它？还是它败了我？是它本来要我没有来由地笑起来？还是我没有来由的笑声已惊破了它的掌握？我不知道，我知道我的伙伴因为我笑而放缓了步伐。我不能知道得那么多了！我还年轻，我仍豪放，我的刀尖而利，我的箫并不凄凉！我是龙啊龙是我我是龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙龙.....<sup>67</sup>

<sup>64</sup> 许文荣，《南方喧哗：马华文学的政治抵抗诗学》，新加坡：八方文化出版社、新山：南方学院，2004，页33-36。

<sup>65</sup> 黄锦树：〈神州：文化乡愁与内在中国〉，《马华文学：内在中国、语言与文学史》，页93。

<sup>66</sup> 温瑞安：《龙哭千里》，台北：风城出版社，1977，页10。

<sup>67</sup> 温瑞安：〈八阵图〉，《龙哭千里》，页46。

另一方面，六十年代末在国民党政权的统治下的台湾开始推行了“中华文化复兴运动”，将中华文化、三民主义、中华民国编织成三位一体，使当时的台湾被塑造成为“中华文化”的象征。素与台湾文学同仁如《龙族诗刊》的高信疆等有所接触的温任平、温瑞安兄弟很快地接受了这样一股文化思潮。而在马来西亚，政治大环境下的压力始终无法被消解，知识分子的在地无奈感更是加速了他们对祖国（中国）的认同，自觉地把自己和祖国的危难联系起来，这使得稍后赴台求学的温瑞安等人抵台后便很快地投入在一个“待建神州”的情境里。

### 第三节：神州人

当温瑞安在 1974 年与一班天狼星诗社的成员一起赴台升学的时候，他认为自己是正“投身入祖国的热血行列”中。然而去到台湾后，温氏才发现现实的台北和想像的“祖国”其实有了很大的差距。

从前我们在马来西亚看到法令规定华人商店须一马来店员，又商店招牌或广告上的华文字不大过几英寸，心理就很愤慨难过，来到祖国，这种顾虑便一扫而空。深深感悟到回到自己的家园的欣心可贵，越发珍惜自己、爱惜家国。有时发现市面上充斥着“扬洋”、“蓝哥”，电影广告上都是美国牛仔裤和日本的洗衣机，计程车里播放日本音乐，歌厅里披头散发唱洋劲十足的歌，咖啡厅里的咖啡虽是土产的。名字却叫 Mocha, Columbia, Kilimanjaro 到处都有美语班训练出来的“台北洋人”，圣诞节



过得比新年还要热闹，大学生开口逻辑心理学，闭口比较文学，西方学者名头如数家珍，连引用神话也非希腊不可，我们看了自是痛心。<sup>68</sup>

除了社会上受到了西方文化的影响、中华文化已逐渐没落之外，在政治上的台湾也即将面临着重大的变化。自 1949 年起，国民党从中国退守至台湾，并将台湾视为是“反共复国”的基地。但随着 1971 年，国际上承认了中华人民共和国为中国的唯一合法的国家代表，台湾由此失去了在联合国与国际上代表中国的资格。台湾国民党政府虽明知大势已去，却仍执着于有朝一日能反攻大陆的希望，于是有关当局将自身的处境设置为“暂时”的偏安，将中国大陆想象成为是自己“沦陷”的国土，并把这一套政治话语无限上纲为一种教条，渗透到岛上的经济、文化各个领域中去。但在民间，台湾意识亦渐渐开始滋长。而对于从海外来台求学或投资的华人，台湾国民党政府赋予他们“华侨”的身份，并为此提供了许多的优惠，以争取海外华人对这个政权的认同和拥护。

而此时的温瑞安与他的同伴们很快地便将自己对祖国的想像和热情与当时台湾的政治语境结合，以华侨身份投入“爱国、报国”的情境中。试看看温瑞安以下的告白，几乎已和国民党政府的宣传口号一致了。

神州陆沉，万民同哀，光复大陆要靠海隅的一角宝岛挑灯。中原沦陷，椎心沥血，反攻建国要仗我们宝岛上中华民族的力量。光复神州，有一天，中国人还归中国人的世界，进而天下大同，也才是神州光彩四

---

<sup>68</sup> 温瑞安：《坦荡神州》，页 11。

射的时候。<sup>69</sup>

对于台湾社会上普遍的受西化影响，更成了他们更要承担起承传与复兴中华文化的动力。在出于“为中国做一点事”的信念下，借读书之便，温瑞安在台湾创立了“神州诗社”（后期更名为神州社）和刚击道。

神州诗社是个培养浩然正气、培养民族正气，砥砺青年士气的社团。它教你关爱这个社会，而不是唾弃它；它教你认识这个时代，以及你处身于这个时代的意义。对国家民族，更需要有一分刚柔正气，舍我其谁的责任感，也就是知识分子的士大夫精神，或江湖中的“侠义”情操。<sup>70</sup>

神州诗社<sup>71</sup>的社风标榜着“侠义”、“爱国”、“文武兼修”、“读书报国”等等。神州诗社出版文学刊物、举办文艺活动，意图借文学的力量传递爱祖国、关心祖国、承传文化的信念。温瑞安在其文章中直言：“我们觉得家民族的存亡，与我们的一举一动切切相关，我们是绝不能只怨而不作的。”<sup>72</sup>

他对刚击道的期许是：

---

<sup>69</sup> 温瑞安：〈跋：十驳〉，《坦荡神州》，页 321。

<sup>70</sup> 温瑞安：〈跋：十驳〉，《坦荡神州》，页 321。

<sup>71</sup> 神州诗社共分八部六组，包括出版、发行、财务、编辑、山庄维持等部门和联络、舞蹈、武术、朗诵等小组。诗社以温氏为中心，核心社员约有三四十人，社员遍布台湾本岛，略涉香港新马，全盛期达三百余人。神州诗社的文学活动包括：限时、限题及即时、即兴创作，每周由社长执编“振眉诗墙”，并有每天更新的读者、社友来信和最新讯息的“雌雄榜”。每次大聚合于外，必举办“体能反应训练”、“文学讲习”、“即席创作比赛”、“文学课题论辩或座谈”。“神州诗社”曾出版的刊物杂志有：《神州诗刊》六期（75-77 年）、《神州文集》七期（78-80 年）、《青年中国杂志》三期（79-80 年）、《绿洲期刊》十余册（74-80 年）、《长江文刊》四五册（76-79 年）等等，另外还有《凤舞集》、《龙飞集》手抄本刊物、社员个人著作及合著、诗社史《风起长城远》（故乡版）、《坦荡神州》（长河版）等。

<sup>72</sup> 温瑞安：〈想当年〉，《狂旗》，台北：皇冠出版社，1977，页 4。

如果说神州是借文的力量，求一笔扫千军的长干行，书生报国以文章横塑赋，那“刚击道”便是武的力量，习武以强身报国，“莫道书生空议论，头颅掷处血斑斑”的身兼力行。如果文化以柔，那武则代以刚；如果诗社求养气，此道则为修身，如果诗社是训练人才，此道则行之天下。<sup>73</sup>

在神州诗社以宏扬侠义为传统，刚击道以习武强身以报国的信念下，温瑞安的书生报国以文章于是呈现为武侠小说及武侠诗的创作。他认为“武侠的态度恰好的可以挽救中国之沉沉暮气，除强易暴，拯救大陆亿万同胞，而且也可以把不理国事、只管考试的青年学子，变得朝气蓬勃、豪气长存！”<sup>74</sup>

然而，他的中国想像或是文化乡愁并没有与台湾的现实接轨，而是在其创作里经营了一个具体而微的中国古典原乡，那里头充斥着大量的“江湖”、“剑”、“长江”、“黄河”、“长城”等等的古典中华文化意象。其武侠诗《山河录》中各诗的标题〈长安〉、〈江南〉、〈峨眉〉、〈昆仑〉、〈少林〉、〈武当〉……俨然像是“少年书生”（诗中最长出现的形象）展开的一次神州故国游历，而其中每首都寄寓着他对中国的盼念。例如：

我便是长安里那书生/握书成卷，握竹成箫/手搓一搓便燃亮一盏灯/  
握刀握剑，或诀或别/妳且容我将缘分留下/七世三生，永恒不变

——《山河录·长安》<sup>75</sup>

<sup>73</sup> 温瑞安：〈想当年〉，《狂旗》，页 82。

<sup>74</sup> 温瑞安：《天下人》，台北：长弓出版社，页 254。

<sup>75</sup> 温瑞安：《山河录》，台北：时报出版社，1979，页 14。

我是那上京应考而不读书的书生/来洛阳是为求看你的倒影/水里的绝  
笔，天光里的遗容/挽绝你小小的清瘦/一瓢饮你小小的丰满

——《山河录·黄河》<sup>76</sup>

当温瑞安的中国想像被书写成了笔下的武侠中国，这意味着中国已被物化成一个庞大的符号群，而他化身为主角在这个符号群中游离其间，不断地建构更多的符号，不断地延伸想像。杨宗翰曾一针见血的指出了温氏这种中国想像上的盲点，

在彼时台湾的文化场域，经过意识形态国家机器数十年如一日的殷勤“指导”，“中国”及其相关符号群早已占据了至高无上的神圣地位。这使写作者有了错觉，以为使用“符号中国”（系统）就代表拉近了与“现实中国”的距离，甚至终会有叠合的一日。但这里的“现实中国”却一点也不现实：它不可能是共产党掌控下的中国大陆，也不是国民党退据的台湾岛。它只能是一种弥补认同匮乏的想像物。<sup>77</sup>

而除了以武侠想像神州（中国），温瑞安也写有关神州诗社、自己和同伴们来台的历史。《天下人》、《中国人》、《风起长城远》、《坦荡神州》等写的是诗社历史、社员交往、盼慕祖国的心声，他们借书写来确定自己此地的存有，在那个“待建的神州”里，自身的经历正是一则则“神州人的历史”。

十二年来，从绿洲到神州，从侨居地到祖国，从马来西亚到台湾，  
从年少到青年，从吐芽到成长，其间“可歌可泣，人世炎凉”，“悲歌

---

<sup>76</sup> 温瑞安：《山河录》，页 55。

<sup>77</sup> 杨宗翰：〈从神州人到马华人〉，《中外文学》，第 29 卷第 24 期，页 106。

慷慨，情节激昂”（如同社歌歌词），确是惊险诡异，温煦激越，无所不有。而且“许多烦恼，只为当时，一晌留情”，这种生死执着的风浪，正是江湖年少江湖老的好故事。创社办社，正是好象征，好题材！<sup>78</sup>

然而随着神州诗社的规模与声望的日益壮大，温氏等人却不自觉地闯入了台湾当局的“政治禁忌”。温瑞安及神州同仁那高态地对“神州”表示向往与爱慕，使得台湾当局恐惧他们的神州认同将会把人民带向对“实体神州”——中华人民共和国的认同上。这样子温瑞安等便被政治误读了，有关当局在1980年以“涉嫌叛乱”、“为匪宣传”的罪名查抄神州诗社，并将温瑞安、方娥真逮捕，其后便以“匪谍”的罪名将二人驱逐出境。那一两年流离漂泊在台湾境外的日子，也渐渐敲碎了温瑞安一心追寻的神州大梦。

#### 第四节：小结

朱天文曾表示过，“那时大家对文学所能负担的理想抱负、主义、政治主张与教育等功能仍有相当程度的信仰。……二十年前，文学的影响力是相当大的，因为发生的管道太少，限制太多，而文学却可以包容作家寄寓政治理念、社会关怀等种种，确实有着一呼百应的光彩，作家仅仅透过一支笔，发抒个人所思，成为读者导师之例，所在多有。”<sup>79</sup>如今回头看来，那个在武侠世界里遨游的温瑞安确实做到了以文学影响大众，否则不会有那超过百人结社的神州诗社出现，不会有一大批热血的社员投入诸种诗社的活动。但即使没有后来的被捕和递解出境，温瑞安的神州大梦在彼时台湾意识悄长、台独话

---

<sup>78</sup> 温瑞安：《天下人》，页263-264。

<sup>79</sup> 李文冰访问〈文学的凿石者——作家朱天文专访〉，《幼狮文艺》，1998年3月，页83。

题渐起及乡土文学的兴起下，仍终究不免会遭到破灭。出生在马来亚的温瑞安却一心向往着回到自己族群的故土，当他以华侨身份回归到自己所能企及的台湾时，却恰逢纷乱的历史时局正渐渐开始浮现政治定局，他的“中国想像”成了他命定的流离，注定成为了时代里的一则文化与政治的遗民案例。离开台湾后的温瑞安在几经努力中才得以取得香港居留权，当初的神州人信念亦在几年的流离岁月中被洗刷而尽，此后他在港发表的武侠小说创作再无关神州大志。

## 第四章：浪子的告白——李永平的行于之旅

### 第一节：婆罗洲之子

李永平<sup>80</sup>从不认为自己是马华作家，他说：“我对‘马华文学’这个名词没有意见，但李永平不是马华作家，马来西亚对我来说是一个陌生的，没切身关系的概念而已。”<sup>81</sup>在其自选集的自序里他亦毫不疑惑的对自己后来的台湾国籍表示认同：“在南洋好不容易念完高中，一九六七年回国就读台湾大学。”<sup>82</sup>将李永平列入此论文讨论，首先是他虽不认同其早期的马来西亚公民身份，但他拥有南来华人后裔的身份这样一个历史背景，其父母是中国南来的第一代，他亦可以被归为在本地（东马）出生的第一代，可以作为一个东马离散华人的个案参照。而另一个选择原因是论文所讨论的是“离散文学”，出生于婆罗洲，高中毕业后赴台留学，其后再赴美深造，然后又返回与定居台湾，在离散的旅程中，不时通过文学创作来回望其婆罗洲家乡、第二故乡台湾和文化原乡的李永平，正恰恰演绎了一个典型离散者最好的例子，其作品亦随他的流转各地，演绎出一个个故乡回望、原乡想像、书写在地的精彩故事。王德威如是说：“这一切都像是为‘离散叙事’（diaspora narrative）量身打造的例子。”<sup>83</sup>。

---

<sup>80</sup> 李永平在 1947 年出生在英属婆罗洲（东马的砂劳越州），中学毕业后于 1967 年赴台留学，1976 年从台湾去美国继续深造，1982 年取得博士学位后回到台湾，并一直定居台湾至今。

<sup>81</sup> 伍燕翎、施慧敏访问：〈人生漫游找到了目的地——李永平访谈〉（下）《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》，2009 年 3 月 21 日。

<sup>82</sup> 李永平：〈文字因缘〉，《李永平自选集：1968-2002》，台北：麦田出版社，2003，页 41。

<sup>83</sup> 王德威：〈原乡想像，浪子文学〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 19。

当殖民宗主国大英帝国撤离了婆罗洲，而位处于婆罗洲的砂劳越连同沙巴和新加坡也在 1963 年一同加入了马来亚，併称为马来西亚后，本身为英属殖民地子民的李永平却对他新的国民身份很不以为然，至少无法认同在政治身份上由大英帝国的子民转换为马来西亚公民。

我不喜欢马来西亚，那是大英帝国夥同马来半岛政客炮制出来的一个国家，目的就是为对抗印尼，念高中的时候，我莫名其妙从大英帝国的子民变成马来西亚的公民，心里很不好受，很多怨愤。……在身份认同上，你们从小就认定是马来西亚人，我却在大英帝国殖民地长大，拿英国护照，后来成立马来西亚了，我需要有一个身份，才拿马来西亚护照，可是心里没法当自己是公民，因为我不知道这个国家怎样冒出来的，到现在还在疑惑，所以离开后就没有再回去，尤其婆罗洲已经变成马来西亚联邦的一个州了。<sup>84</sup>

殖民者已走，李永平对其新的国民身份却无法产生认同，于是他所拥有与掌握的便只有身为“华人”的身份了。对李永平来说，离散毋宁是一种身份认同的寻找，“反正那时我已决定离开婆罗洲，回到支那母亲的怀抱（当时我确实这样想）”<sup>85</sup>在《雨雪霏霏》中李永平对其创作缪斯——朱鹁有这样的告白。当李永平完成了高中的学业后，原是打算到中国读大学，但却刚好碰到文化大革命爆发，他的父亲要他去英国读法律，李永平却偷偷地申请了前往台湾继续深造。

---

<sup>84</sup> 伍燕翎、施慧敏访问：〈人生漫游找到了目的地——李永平访谈〉（下）《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》。

<sup>85</sup> 李永平：《雨雪霏霏：婆罗洲童年记事》，台北：天下文化，2002，页 205。



## 第二节：离散者的故乡回望

在上了一堂王文兴老师的小说课后，激起了李永平的写作兴趣，其后他写出了他在台湾的第一篇作品〈拉子妇〉，并陆陆续续在几年里写出其他六个也是关于故乡婆罗洲的短篇，一同出版成其第一部文学著作《拉子妇》（1976）<sup>86</sup>。借由这七个短篇，作者在纸上构建出了一个栩栩如生的英属殖民地婆罗洲世界。

回望故乡，离散在外的李永平却是要诉说怎样的乡土故事？在他的笔下，从中国南来的支那人、殖民者英国人、当地的原住民、与英军对抗的游击队，还有马来人等，互相在不同的文本里碰面，交织出的却是一个充满种族对立、歧视、冲突弥漫的殖民地社会。然而，这是不是也反映了一些关于作者意欲想探索、解开的结？身在台湾，回望着自己出生的地方，李永平借着故事，书写自己关心之所在，那些南来、已在婆罗洲落地生根的华人，在这块土地上究竟是扮演怎样的角色与存在意义？对于这块先辈亲手开拓的土地又有着怎样的情感认同？有着“支那人”的血统，婆罗洲华人对自身的文化、对中国这个原乡又存有着怎样的族群记忆与想像？

### （一）〈围城的母亲〉（1970）

〈围城的母亲〉说的是发生了十几年不遇的大旱把拉子们<sup>87</sup>的稻田给晒荒了，拉子们因缺乏食物而大举包围了支那人的城镇，英国人雇用了马来警察

---

<sup>86</sup> 《拉子妇》里收录的七个短篇，篇目为：〈拉子妇〉（1968）、〈支那人-围城的母亲〉（1970）、〈支那人-胡姬〉（1970）、〈黑鸦与太阳〉（1973）、〈田露露〉（1974）、〈老人和小碧〉（1971）和〈死城〉（1968）。

<sup>87</sup> “拉子”是东马华人用来指称达雅族人的一个带有歧视意义的称谓。

进驻城镇，并加强巡逻，城里的居民也大部分已经离开。当暗夜里主人翁宝哥和他的母亲也坐上了船，要离开已差不多是空城的城镇，母亲最终还是无法舍弃这个其丈夫和乡亲们一手建立起来的城镇，并将船折返回去。在第二天的早上，才发现那个常年流浪在街头，母亲昨夜重回城镇时，还给了他一碗饭吃的老拉子，在昨晚的英国人、马来警察对抗拉子的战役中被打死了。

在〈围城的母亲〉里华人从强势的欺凌者变成了被欺凌者。以前在唐山，宝哥家是连一块叶子大的土地都没有，靠的是耕种别人的田过活。后来被军队抢了刚收割的粮，因交不出租而被地主逼得走投无路，宝哥父亲才被逼离乡背井到这块番地讨生活。“我突然想起父亲和乡亲们刚来的时候，只凭着一双手、一把斧头和一柄锄头，就在太阳底下开起荒来，后来建立了一个城甸——拉子和马来人心目中的支那城。”<sup>88</sup>可安居乐业的日子却并不是长久的，一场天灾，使华人面对的却是可能会遭“洗劫”的人祸！华人不得不再次得面对逃亡的苦难命运。

船在水上航行，就仿佛在泥坑里行走一般。从上游不断漂下一堆堆树干树枝树叶，也不知道它们在什么时候才漂到河口，进入浩瀚的大海。倘若它们不断地向北方漂去，是不是会有一天漂到唐山？<sup>89</sup>

宝哥的父亲当初被迫弃离家乡来到这里讨生活，如今宝哥与母亲又再次被迫离开这个家园，华人的命运是不是也就像这些漂浮的树枝树叶，永远离散、没有终点？还是终有可能再次回到唐山这个来处？

---

<sup>88</sup> 李永平：〈围城的母亲〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 74。

<sup>89</sup> 李永平：〈围城的母亲〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 73。

“宝哥，我把船摇回家去好不好？”<sup>90</sup>

母亲最终还是放不下眼下的这个家园。当初同样是被迫远离家园，此时北方的家乡故土已属于尘封的记忆，对宝哥和母亲来说，这块南洋番地已经取代了他们记忆中的家乡，所以当母亲要求折返，凌乱的内心换成稳定摇桨节奏，原本黑暗的尽头也渐渐认上市镇的方位。<sup>91</sup>“拉子真的潜藏在里面吗？但我知道，母亲是不会让拉子们放一把火，将她的菜园和屋子烧掉的。”<sup>92</sup>文本中的母亲决定留守在这片家园，表达了婆罗洲华人对这块所居地、出生地的情感认同，对这块土地的认同是因为这里已是他们落地生根的家园，是先辈辛勤开垦的心血。然而文本中叙述的拉子围城，却反映出华人在这片土地上，隐隐然所得面对的一种来自异族的威胁。但其实早在李永平未赴台之前，便曾在〈婆罗洲之子〉中写下过这样的响往：

这块土地上有支那、达雅也有巫来由。大家要像姆丁所说的那样；  
你不再叫我支那，我不再叫你巫来由。大家生活在一起，那我们的土地  
该会多么壮丽！<sup>93</sup>

## （二）〈田露露〉（1974）

〈田露露〉讲的是一个婆罗洲华人对中国原乡的无助想像。故事里的田家瑛在很小的时候，她的爷爷就曾跟她说过，那老远老远的北方，水跟天相连着

---

<sup>90</sup> 李永平：〈围城的母亲〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 76。

<sup>91</sup> 林家绮：〈华文文学中的离散主题：六七〇年代“台湾留学生文学”研究—以白先勇、张系国、李永平为例〉，新竹：台湾国立清华大学台湾文学研究所硕士论文，2008年1月，页 119。

<sup>92</sup> 李永平：〈围城的母亲〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 74。

<sup>93</sup> 李永平：《婆罗洲之子》，古晋：婆罗洲文化局，1968年，页 67。

看不见的地方，就是我们的家乡。而当小女孩问她的爷爷，为什么我们要离开家乡？她的爷爷总是跟她说明朝三宝太监和田犀的传奇故事。当大明三宝太监的舰队来到南洋时，勃泥主将公主许配给三宝太监的爱将田犀，其后田犀随着舰队回国后，并许诺禀明双亲便会再度回来。公主日夜思念，每日登上神山眺望夫君归影，却始终不见田犀，最终积郁而死。勃泥国的子民于是将神山称为中国寡妇山。而公主为犀产下的孩子，则后来在南洋繁衍成群，为海外汉民族。

婆罗洲华人竟是公主与爱将的后代，多么辉煌的身世啊！但事实的真相却是爷爷有着惨不忍道的南来经历：

爷爷又看见同船的乡亲们，一个个用铁链子锁着，被折磨得不成人样儿。那位船主和水手们个个如狼似虎。

家乡年年闹荒，月月惊兵。一场内战打下来，死人堆成山高，鬼门关都关起来不收凶鬼，每逢阴雨天，就听得遍野鬼在哭。没奈何，便跟乡亲们结伴千里迢迢，漂洋过海走南荒。

船航过占城，舱里就发生了霍乱，船主命令把舱口封起来。那真是一场恶梦，一直到船靠了石叻码头，还不准离船上岸。你六叔公死在船上，远房的四伯父上得岸来也不及医治而死了。<sup>94</sup>

不管此地的华人究竟是何种始源，静默耸立的中国寡妇山似已象征了海外孤儿的命运，得在无父庇佑的异乡里生存。文本中的时空场景设置在婆罗洲仍属英属殖民地的时期里，田家瑛身处在多元种族混杂的婆罗洲社会，有

---

<sup>94</sup> 文本详见：犀鸟天地  
[http://hornbill.cdc.net.my/collection/Borneo/liyongping/tianlulu.htm\(1/12/2010\)](http://hornbill.cdc.net.my/collection/Borneo/liyongping/tianlulu.htm(1/12/2010))

着洋名“Lulu”，身边有一个英籍警司的追求者，四下接触到的是不同的民族与文化，但其实她对自己的文化、爷爷原来的家乡却是十分模糊。她只能从流浪汉的口中得知片面的讯息，“血红的支那夜，日本鬼子的血掺揉着中国百姓的血”、“那万里流徒哪，一步一回头，望断千山万水”。她只能从爷爷遗留的一本《南海纪闻》重温爷爷小时候跟她讲的三宝太监和田犀的故事，从歌女所唱的《支那之夜》悲伤曲调中感受族人所受的苦难，在暮色里静静望着那座中国寡妇山出神。婆罗洲南来华人的后裔，对原乡的遥想竟只剩下空洞贫乏的影像。来台已七年的李永平写下这则故事，感念的是不是自己族群在婆罗洲的凋零身世？

### 第三节：一个迂回的原乡想像

在完成了学士学位后，李永平留在外文系担任助教。1976年，李永平前往美国继续深造，并于1982年从美国回台。在李永平赴美的六年离散经验里，究竟开启了他怎样的离散视野？小说《吉陵春秋》的出版已是《拉子妇》的十年之后，但就创作时段而言，四章十二篇中有七篇是其在美国念书时完成的，及至美国毕业回台后任教东吴大学，又陆续完成其他五篇并出版成书。

诚如在第一节里所说的，殖民者已走，新的国民身份却无法产生认同，李永平所拥有与掌握的便只有身为“华人”的身份了。李永平说自己是“没有母语的人”，“在我家里，什么语言都讲，华语、马来语、英语、福建话、

客家话都说”。<sup>95</sup>因此，置身在西方国度与异文化的不断接触与碰撞下，更是凸显了自己文化身份上的不同与独特，这使得李永平更珍惜自己所拥有的中华文化，进而产生强烈的保卫自己文化的意念。在这样一个情况下，李永平开始试图将心中正开始涌动的原乡想像具体化到创作中。

### （一）《吉陵春秋》

在李永平的自选集自序中，他曾谈到《吉陵春秋》取名的意涵：

“吉陵”是个象征，“春秋”是则寓言。《吉陵春秋》讲述报应的故事——那恒古永恒、原始赤裸的东方式因果报应，盪崇一整个支那城镇的人心。<sup>96</sup>

这一次，李永平选择了已深入中国人文化思想里，深信不疑的因果报应作为故事的核心思想，扣应着一系列闪映着中国小镇风貌的符码，“观音游神”、“娼馆”、“屠狗”等等，以文字为技艺打造出了一个吉陵镇，他笔下那个迂回的中国原乡世界。<sup>97</sup>而文中的人物造型灵感则是来源自其家乡的一个背红包袱常年在马路上慢慢地走着的老婆婆。<sup>98</sup>

<sup>95</sup> 陈琼如：〈李永平—从一个岛到另一个岛〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 402。

<sup>96</sup> 李永平：〈文字因缘〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 35。

<sup>97</sup> 李永平谈个人的创作时曾说“小说创作有三个阶段：见山是山、见山不是山、见山又是山。个人的历程，《拉子妇》和《吉陵春秋》分别代表前两个阶段。吉陵的建构历时八年，原因很简单：作者还陷身在‘见山不是山’的境界里挣扎缠闹——考验技巧、冶炼语言、建立形式。”封德屏：〈李永平答编者五问〉：《文讯》第 29 期，1987 年 4 月，页 127。

<sup>98</sup> “初中时，我常在马路上看到一个老妇人弯腰驼背，顶着一头白发，背着一个包袱，像幽魂一样，慢慢地沿着我家的路走下去，不晓得去哪里；放学后，又看到她背着背包慢慢地从我家门前走过，往回去，去哪里也不知道。烈日下，一个老太太背着一个红色的包包，独自一个人早晚走过一条很长的大石头路，被太阳刺伤，这个印象在我心头储藏了很久。在美国，一次下雪的时候，我走路回宿舍，那个熟悉的情景又出现了，婆罗洲烈日下的空荡荡柏油路和一个老妇人背着一个红色背包走过去。所以一开始，我以老妇人作主人翁，开始想故事，为什么老妇人天天会有这样的遭遇？为什么她无家可归？接着我联想到古晋市有一条街，叫

在这貌似唐山原乡的吉陵镇，作者追求的并不是实体的原乡，而是着意在纯净中文的冶炼上。其在二版自序里便曾表示：“当初写作这部作品时，自以为在文字上所努力的，是对台湾文化界目前流行的那一类恶性美国化的中文，以及东洋风，表示一种反动和纠正的态度。”<sup>99</sup>并希望《吉陵春秋》的风格意境更能够“保持中国白话特有的简洁、亮丽，以及那种活泼明快的节奏和气韵、令人低迴无限的风情。这样一来，作者对中国语文的高洁传统，就有了一个交代，而个人的文学和民族良心也得到抚慰。”<sup>100</sup>“文学良心”和“民族良心”的并置，使李永平的文学实践具有一种更深层次的文化认同、血缘文化属性的自我认定的意义。<sup>101</sup>当（海外）华人坚持把中文华语视为文化属性的标准，语言文字仿佛就象徵了民族的血缘。尤其那些刻意强化他私人书写中的“中国性”的作家，更强烈的展示出他们这种血统的执着。而李永平便是这么一个特殊的个案。<sup>102</sup>

#### 第四节：在地的失落

在异地，主体把握得住的只有文字，李永平自美国回到台湾之后，心中对宝岛这片土地的亲切感再次袭来，其亦不禁在心中自问：“唔，是第二故乡吗？台湾和婆罗洲在我心中的分量，放在手心掂一掂，实在无分轩轻啊，难

---

万福巷，卖棺材的，故事慢慢就出来了，我把老妇人安排在这个故事里，有个儿子和媳妇，长笙这个女主角就出现啦。”伍燕翎、施慧敏访问：〈人生漫游找到了目的地——李永平访谈〉（下）《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》。

<sup>99</sup> 李永平：〈二版自序〉，《吉陵春秋》，台北：洪范书店有限公司，1986，二版，页 i。

<sup>100</sup> 李永平：〈二版自序〉，《吉陵春秋》，页 ii。

<sup>101</sup> 刘小新：〈马华作家林幸谦创作论〉，华侨大学学报（哲学社会科学版）1998年第二期，页 82。

<sup>102</sup> 黄锦树：〈流离的婆罗洲之子和他的母亲、父亲：论李永平的“文字修行”〉，《中外文学》，第 26 卷第 5 期（1997 年 10 月），页 122。

怪在我作品中这两座岛屿，一在南海一在东海，却总是纠结在一起，难分难解……”<sup>103</sup>可是他这一别六年的第二故乡，却在经济快速起飞的当儿，也让淳朴的村镇转为浮华迷醉的花花世界。

KTV 豪华酒店 MOTEL 情侣宾馆观光理容 SAUNA 三温暖……满街  
裙钗飞绕中，……暮霭四合烟雨苍茫，郁郁葱葱台湾中部平原上幽然浮  
现一座用玻璃、压克力和塑胶砖打造的水晶宫城，华灯高挂，笙歌响  
起，宛如一艘十万吨级豪华邮轮，停泊在水田中纷飞细雨下，朦朦金碧  
辉煌，暮一看煞似海市蜃楼。<sup>104</sup>

连这个安居地也开始堕落了，何处才是安居之处？小说家百感交集“有话直欲要说”<sup>105</sup>，于是李永平在《海东青》中借着笔下的主人翁漫游这个城市，一笔一笔巨细靡遗地记录下它的堕落，以寓言的方式做一部警示之书！然而在书写的同时也突显了自己的失落，那是因为有了对这个“乡”（台湾）的认同，所以才显得这么在乎与失意。

### （一）《海东青》、《朱鹁漫游仙境》

《海东青》写的是一个老家在南洋，来台读书后又赴美深造八年，如今学毕归台教书的华侨靳五，在街头偶遇一个叫朱鹁的小女孩和她朋友亚星，于是结伴游逛海东（台北）街头的故事。然而对于李永平所心痛的“乡”的

---

<sup>103</sup> 李永平：〈文字因缘〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 36。

<sup>104</sup> 李永平：〈文字因缘〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 38。

<sup>105</sup> 李永平曾在访谈中自道：“那次旅行，目睹台湾经济起飞后物阜民丰繁灯似锦笙歌处处的景象，心中感动不能自己，有话直欲要说，而我这种人偏偏又只能透过小说，用讲故事的方式陈述心事，无可无不可，就这样一路寻幽探胜一路构思小说情节，旅程终了，《海东青》这部长篇小说也在心中孕育完成。”李永平：〈文字因缘〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 36。



堕落，他要写的“警示寓言”，为什么不是一则台北人的堕落故事？而是选择了一个以旅人的视角漫游海东街头，凝视、冷眼旁观着繁华背后的颓靡与堕落？而此次李永平选择以漫游体来说故事，将迷乱不堪、人欲横流的城市以横切面剖开，是不是因为他的成长不在这里，没有回忆可供书写，即是曾有九年的在地生活经验，然而他也离开了六年，再次回来，发展的快速变化连之前九年的在地印象也衔接不上了，这只是更突出了自己所站的历史位置，一个“他者”的位置？一如黄锦树说的，“毕竟漫游体是属于异乡人的，只有异乡人才会对当地人已经见惯不怪的奇观那么样的大惊小怪。”<sup>106</sup>

朱立立认为主人公靳五的游荡不乏深意：“他似乎只有不断游荡才能缓解内心的焦虑但也许更加重了这种焦虑，显然，他本质上更近似于波德莱尔说的那种不停寻找的孤独文化人。”<sup>107</sup> 这孤独的文化人在海东街头的游荡，寻找的是自己内心里所向往的一种文化依据、历史依据。而朱立立甚至直称靳五一直在寻找的是一个精神上的父亲。

寻找父亲，也就是寻找自我身份的归属。伴随着强烈的祛除魅影返本还原的冲动……游的深层含义显然指涉靳五的身份困惑：出身南洋而游学台湾，而后留学美国，继而又漂游回台。与作者李永平相同，身份的迷失或混杂，因而游走得更加急切，寻找也显得更加艰巨，同时这堕落尘世里的寻找也更加渺茫虚空。<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> 黄锦树：〈漫游者、象征契约与卑贱物——论李永平的《海东春秋》〉，《谎言或真理的技艺：当代小说论集》台北：麦田出版社，2003，页74。

<sup>107</sup> 朱立立：〈漫游·时间寓言·语言乌托邦——解读《海东青》的多重方法〉，论文详见：学术中华 <http://xschina.org/show.php?id=4396> (1/12/2010)

<sup>108</sup> 朱立立：〈漫游·时间寓言·语言乌托邦——解读《海东青》的多重方法〉，论文详见：学术中华 <http://xschina.org/show.php?id=4396> (1/12/2010)

作为一个从南洋而来，带着原乡憧憬、寻找原乡的“华侨”，这一次，李永平终于将《吉隆春秋》里那迂回的原乡坐实为现实可指。他在文本里构建的海东城市，复刻着其一直在追寻的原乡印记。

瞧，小说中那座气象万千灿然耸立东海恶浪中的大城，金城沟池，三民主义的复兴基地，城里那些街名路名不正是大中国的缩影，徐州郑州漳州锦州甘州凉州……。条条大路通向市中心中华民国总统府。大江南北大河上下，千年的城阙，五族的都邑，繁星般，璀璨在中华民国临时首都的市街图上，可不像是一幅海棠无恙、万古常青的中国大地图？

109

李永平对台湾是有所寄托的，对一个强人或强国是有憧憬的。<sup>110</sup>他在自序中便将蒋介石的败退台湾比拟为摩西率领以色列人出红海，他将国民党退守台湾的历史事迹比拟为《圣经》（旧约）里的〈出埃及记〉，文中也不时出现诸如对蒋公像行礼等认同，一再表露出他对国民党的政治信念的赞同。

另一方面，将汉字视之为中华文化图腾的李永平，这次更企图在文本里建造一座中文乌托邦。他曾说：“在《海东青》里就是把中国文字的美恢复起来，它是一种全世界唯一形、音、义俱全的文字。”<sup>111</sup>于是繁复浩铁的台北寓言里穿插进了其对中文的寄托。

---

<sup>109</sup> 李永平：《海东青》，页 4。李永平曾说：“希望我能在五十岁以前到大陆，在山西附近找个定点，然后在黄河流域流浪个十年，亲眼看，亲耳听，把中国丰富语言吸收个够，然后写一本《创世纪》，就是中国的创、世、纪三个字。写《海东青》是在找中国，可是我真正要写的是‘创世纪’，那就是要找根了，找中国人的根。”邱妙津：〈李永平：我得把自己五花大绑之后才来写政治〉，收录于〈百合说谎梦大爱，海东青卷浪淘沙〉，《新新闻周刊》，第 266 期，1992 年 4 月 12-18 日，页 66。

<sup>110</sup> 齐邦媛：〈《雨雪霏霏》与马华文学图像〉，李永平：《雨雪霏霏：婆罗洲童年记事》，页 IV。

<sup>111</sup> 邱妙津：〈李永平：我得把自己五花大绑之后才来写政治〉，收录于〈百合说谎梦大爱，海东青卷浪淘沙〉，《新新闻周刊》，页 66。

而在可以被视为是《海东青》续集的《朱鹁漫游仙境》里，台北城的堕落持续在笔下发酵。

耸立在东海之中的台北城，夜幕低垂时分，幻化成了一座粉雕玉琢百戏纷陈的大舞台，街上万头钻动，人人翘首企待锣声响起，好戏登场。<sup>112</sup>

以朱鹁为首的一群小女生成了这个城市的漫游者，李永平此次欲借由纯真之眼来见证乱象丛生、人欲横流的台北市。为迎合嫖客喜好而打雌素酮以便能有娃娃脸妇人身材的小舞女、月入可达二十万的理发小姐、酒店公主、清凉养眼的工地秀、妇女集体去日本卖淫、雏妓问题、立委们当街在打架等等，在朱鹁一群小女孩的游走下——被披露出来。台湾已经堕落，劫毁的倒数计时已经开始。在一片繁华靡丽的描写中，一种历史宿命的焦虑弥漫字里行间，李永平将他的焦虑尽投注在朱鹁身上。<sup>113</sup>

李永平是对台湾有所期待的，他在书中将其称之为“福尔摩莎蓬莱仙岛、三民主义的模范省、反共复国的基地、神圣中华复兴地”的仙境，但最终还是忍不住在文本里，借一个历史系教授的口中道出他对这社会的失望：“一言以蔽之，挂羊头卖狗肉”、“噯，社会不仁，不让小女孩好好长大！短短一个夏季，三个月，相当于所多玛城一百天，足以让八岁的小姑娘猝然长大成人，遍尝人事。揠苗助长，把一个女孩的成长期压缩在短短三个月之内，这个社会在集体造孽哦！”<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> 李永平：《朱鹁漫游仙境》，台北：联合文学出版社，1998，页10。

<sup>113</sup> 王德威：〈原乡想像，浪子文学〉，《李永平自选集：1968-2002》，17。

<sup>114</sup> 李永平：《朱鹁漫游仙境》，页233。

然而，不管是《海东青》里那孤独的文化人在海东街头的游荡，还是《朱鹁漫游仙境》中借由朱鹁在真实的台北街头漫游，身为故事叙述人的李永平显然并没有借小说寻找到自己内心里所想确立的文化依据、身份依归。这也让他的叙述追索最终返回了他出生的故乡——婆罗洲。

## 第五节：浪子的回家之路

### （一）《雨雪霏霏：婆罗洲童年记事》

“小老弟，我会回南洋的。”

“嗯？”

“看我妈呀。”<sup>115</sup>

《海东青》里的南洋浪子靳五已向在面摊相遇的海东小郎说了，我会回南洋的。是的，浪子在外飘泊已久，心里始终抱着要回家看看的念头。《雨雪霏霏》出版的那年，李永平已经五十五岁，离开婆罗洲已经三十五年了。“你这个不爱回家、喜欢行于流浪、与我有缘邂逅台北街头的小姑娘，终于把我这个自我放逐、多年来逃亡在外四处飘泊的浪子，给带回家了……”<sup>116</sup>以文字返乡，意味着故乡的回忆将再次被打开，被灵魂检视。回忆的匣子一一陈列眼前，最先得打开的是那上了锁、压在心灵最深处的童年回忆，那是心结之所在，回乡前必须解开的结！尘封的记忆在朱鹁的一路伴游与对话中被开了锁，浪子的小学同学田玉娘之死、对中学时期爱慕的司徒玛丽的嫌弃与鄙

---

<sup>115</sup> 李永平：《海东青》，页 42-43。

<sup>116</sup> 李永平：《雨雪霏霏：婆罗洲童年记事》，页 260。

视、进森林当游击队的叶月明老师的死亡之谜、往旧家看门老狗小乌身上招呼的第一颗石头、在最亲最要好的妹妹翠堤面前遗落的拥抱，还有对那流落古晋的台湾三姐妹的出卖，一一从记忆最阴暗的深处被释放出来。

行于在台北街头，浪子与朱鸽这一大一小从台北的罗斯福路古亭小学出发，顺着罗斯福路到寿而康川菜馆，再沿着和平西路走到南海路植物园，然后走到淡水河上的华江桥头，远眺新店溪的风景月色，再沿着新店溪河堤走到中正桥头，下了河堤再顺着大路走回罗斯福路三段的古亭国小，最后再背着小丫头往新店溪溯游而上，找寻台湾已经灭绝的台湾纯种原生的庵仔鱼。而一个个充满愧疚与忏悔的阴暗回忆，便在这个暗夜的台北城漫游中，在这个心灵逃亡在外的离散者口中被吐露出来。

谢谢你这个小姑娘，朱鸽，一路追随我，听我絮絮叨叨讲故事，不管听得懂或听不懂，或半懂半不懂、似懂非懂，总是按耐住你那火爆性子，耐心听我叙述这九个发生在婆罗洲一轮火红日头下苍凉、阴森的童年往事。多少年了，我一直渴望找个人诉说—渴望得只想痛哭可又无泪。是你，朱鸽，让我鼓起勇气检视我在南洋的成长经验，是你帮助我面对心中的魔，是你要我睁大眼睛，看看自己是个怎样的人。<sup>117</sup>

李永平的小说，已俨然成了一篇篇南洋浪子的忏悔录或驱魔书，主体的魂魄即游荡迷转在鲲京台北与吉隆古晋这两座幽暗败德的所多玛城中，寻求生命救赎的可能。<sup>118</sup>借着《雨雪霏霏》，李永平终于将内心解禁，以文字的重

---

<sup>117</sup> 李永平：《雨雪霏霏：婆罗洲童年记事》，页 359-260。

<sup>118</sup> 郑琇方：〈悚：一个贱斥的过程—论李永平小说中的主体形构〉，林明昌、周煌华主编：《视野的互涉：世界华文文学论文集》，台北：唐山出版社，2007，页 125。

返故乡来回望以前的自己。作者相信文学能洗涤人心，<sup>119</sup>唯有透过书写的释放，让那揣揣不安的心释然，心灵的愧疚才能被抚慰，负罪的肉身才能被洗涤，浪子的回乡才有了面对的勇气。

## （二）《大河尽头》

李永平的原乡想像早已超过简单的乡土文学架构；他的寻根故事需要一个比古晋、吉隆，比海东更广大的场景来搬演。<sup>120</sup>这一次，李永平笔下的原乡场景横跨了印属婆罗洲（加里曼丹）和马属婆罗洲（砂劳越），一切的离散叙述皆从一趟溯游卡布雅斯河（卡江）的跨界之旅开始。《大河尽头》的故事蓝本原始于作者高中时，在学校假期里与朋友所进行的一趟未完成的大河之旅。而小说里讲的是一个十五岁的少年永，在父亲的指示下来到西婆罗洲荷籍女子克莉丝汀娜·房龙小姐的橡胶园度假。在克莉丝汀娜的邀请下，永参与了一趟远赴达雅克人圣山巴都帝坂的探险之旅。溯着卡江而上，途中经历了各种难忘奇谲的经历。

离开婆罗洲已四十年的李永平，在这本书里重写故乡，既是要给自己十五岁的那趟未竟之旅绘上一个完美句点，也是一场有意为之对失落家园的重建。殖民后裔的生活、工人在橡胶园的作息、土著长屋的体验、马来村落的风俗，还有城镇的风光、客家华人的歌谣，作者召唤起记忆中藏存的故乡

---

<sup>119</sup> 李永平曾在访谈自剖：“小说对我来说，是一种救赎和忏悔。我曾经做错的事，我透过我的小说把它清除，用这个方式，对那些我伤害过的人，说对不起。所以我常常说，写小说是自私的行为，找一堆理由，为以前干的坏事作开脱。一生做过多少亏心的、违反人性的事情，都要一一去面对，去说对不起。” 伍燕翎、施慧敏访问：〈人生的漫游找到了目的地——李永平访谈〉（下），《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》。

<sup>120</sup> 王德威：〈大河的尽头，就是源头〉，李永平：《大河尽头》，台北：麦田出版社，2008，页10。

事物，在文本中一点一点地拼贴重组出那失落了的家园。这家园有自己的在地历史，日本在占领婆罗洲时期设立慰安所，当地的女性、殖民者的女眷皆无幸免沦的为慰安妇，战后的日本人却摇身一变再次以企业家身份重临，用巨型机器在原始雨林里继续掠夺资源。小说里永的洋姑妈克莉丝汀娜便曾是受害者，不能生育的后遗是那段残酷历史留在她身上的烙印。殖民者已走，但转一个圈又以高人一等的文明人身份再在原始部落中游走，奥西叔叔藉魔术、糖果等手段讨得原住民的欢心与信任，却一再地于暗夜里性侵犯稚幼的孩童。“血”、“痛”，小女孩口中传出的两个依班文字成了永往后成长里的梦魇。长屋里土著应客人的要求献上了著名的猎人头舞蹈，从依班勇士口中披露出过往猎人头历史事迹等，这是李永平为故乡召唤出的层层失落了的历史。凸显文明与蛮荒，原乡与异乡，移民、殖民，与原住民间的冲击，也因此，李永平为他“想像的乡愁”搭出了华丽的舞台。<sup>121</sup>

在这华丽的舞台上，除了述诸于历史记忆的家园重建，李永平还在意的乃是失却时间的重续。中学的那场未竟之旅成了作者故事叙述的关键起点，李永平决心要以文字来完成旅途，写下一则探索生命源头、寻找一件失落了的东西、少年从男孩成长为男人的传奇之旅。于是，“让时间停驻，记忆结晶，历史经验的沦陷仿佛只能以绝美的文字和修辞来弥补”。<sup>122</sup>这次，文本里的永坚持要完成这一趟大河之旅，

那时我真的不知道，甚至抵达终点时也没察觉——我只是个十五岁的懵懂少年啊——这趟航程究竟代表什么意义，在大河尽头我又会找到

---

<sup>121</sup> 王德威：〈大河的尽头，就是源头〉，李永平：《大河尽头》，页 10。

<sup>122</sup> 王德威：〈大河的尽头，就是源头〉，李永平：《大河尽头》，页 12。

什么东西，发现什么人生大秘密。我只是感觉好爽，心中很痛快，因为我完成了一趟同僚们没有机会经历、心里准会羡慕得要死的冒险旅程.....<sup>123</sup>

从初识洋姑妈时的某种隐隐流动着的异性吸引、在桑高镇发现探险队员附了魔般的胡搞男女关系、鲁马加央长屋里察觉奥西叔叔的真面目、在船上与队友们打成一片的狂舞派对、甘榜伊丹的令人悚然的一晚露营、还有新唐城镇里发现大片大片原始雨林正被大力开发、原住民女孩被拐为妓女的心酸情境，每一个经历都在撼动着这个瘦弱华裔青年永的心，让他见证了殖民时代的各种情境，那关于原始、文化、种族还有情欲的种种。

## 第六节：小结

李永平自称为浪子，他也确实大半生都是处于漂泊、浪游的状态中。即使是如今已安居于台湾，但自其十九岁从婆罗洲出走以后，他的文学浪游之旅至今仍未抵达目的地。终点是何处？恐怕连浪子自己也无法说得准，唯有等待他的婆罗洲三部曲的最后一部出版了，也许才能找到一个确切的线索？或是宣告一个段落的暂停？

如果要总结这个离散者的家国想像，说穿了也就是浪子对“乡”的想像。那是一场将自己从家乡放逐，却又不断在追寻心灵落脚处的旅程。李永平因对“马来西亚”这个“国”的不认同而出走婆罗洲，机缘巧合之下落脚到台湾，辗转多年，更赴异地美国继续深造，对于中国的感念早已变成是

---

<sup>123</sup> 李永平：《大河尽头》，页 37。



“我向往的是文化的、精神的中国，它是我的原乡。”<sup>124</sup>日久时长，台湾自己成了第二个家乡，而在这个新故乡里，浪子也几乎是几年一个迁徙，几年一个地方，<sup>125</sup>而在将来的将来，浪子也很大可能会持续穿梭于婆罗洲和台湾两地。<sup>126</sup>身体的飘泊与浪游，牵引的是离散心灵渴望的依归。于是在《吉陵春秋》里浪子走过了他一手打造的中国原乡，在《海东青》、《朱鹮漫游仙境》中浪子漫游于他的第二个家乡，即使那是边走边投以哀悼目光之旅。走进《拉子妇》、《雨雪霏霏：婆罗洲童年记事》、《大河尽头》（上卷：溯流），和未面世的《大河尽头》（下卷：冥山），浪子忍不住悄悄地回到了他出生的故乡婆罗洲一趟。浪子这四十多年的远在家乡之外，却一直是摆脱不开对“乡”的纠结与回望。

因为对“乡”的有所依恋，所以浪子也一直在记忆里徘徊，离开了出生的故乡而来到台湾，浪子也在记忆里开始了一场仍在继续着的漫游与回望。乡愁的开始率先打开了记忆的匣子，《拉子妇》里刻画的是家乡里熟悉的人、事、物，装载着离散者的反思与回望；离开台湾去到另一个不同文化的异域美国时，家乡记忆中的“刘老娘”形象开启了他更久远的中国原乡想像，将方块字视之为文化的、民族的图腾之深刻迷恋，更幻化为浪子文学创作上的艺术试炼，于是《吉陵春秋》里重叠出了家乡与原乡影子，在说书人笔下搬

---

<sup>124</sup> 陈琼如：〈李永平—从一个岛到另一个岛〉，《李永平自选集：1968-2002》，页402。

<sup>125</sup> 李永平在访谈中说：“在台湾四十年，除了美国六年，就是在台北九年，四年的大学，五年助教，后来在高雄中山大学七年，又回来北投两年，再搬到南投两年，接着又回台北东吴大学，八年前，才到花莲东华大学教书。所以，可以说，这三四十年来，我一直在台湾漂泊流浪，台北市有十二个行政区，我几乎每个地方都住过了。”伍燕翎、施慧敏访问：〈人生的漫游找到了目的地——李永平访谈〉（下），《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》。

<sup>126</sup> 李永平曾在访谈中说过：“其实我想回去婆罗洲，就和张贵兴一样，他一生的梦想是老了回到砂劳越丛林盖个小木屋，不接触外界，过原始生活。我也想在丛林河边盖一间小木屋，以观光身份回去，反正三个月嘛，两头跑。人啊，还是要落叶归根，我的根在婆罗洲这块土地上。”伍燕翎、施慧敏访问：〈人生的漫游找到了目的地——李永平访谈〉（下），《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》。

演支那人所讲的“因果报应”的故事。当他再次回到熟悉的台湾时，对这个第二故乡的快速发展所产生的变化与乡土的异改，内心的失落与回忆的落差，致使他形塑出一部五十万字的《海东青》，一个将“失乡”情感真切吐露，不能不吐而快之的巨作。李永平对所居地的失落化为对文字图腾的更加执着，疏疏密密辍满了图腾的《海东青》是悼念那终将随发展而继续堕落的此乡。

借着朱鹁这个陪伴浪子行于在台北街头的小丫头的壮胆，在《雨雪霏霏：婆罗洲童年记事》里，离散者重返记忆的尽头，并一次过告白了促使他‘逃亡’在外，不敢‘回家’（婆罗洲）的真相，他一直迟迟不敢与之面对的阴暗的婆罗洲童年回忆。“回忆是探索、整理的过程，试图找出这些事件的意义，几个故事绝不是孤立事件，串联起来就可以碰触到人性最深最阴暗的地方。”<sup>127</sup> 唯有解开内心幽禁着的不堪故乡回忆，返乡的路才有了明确的可能。而在《大河尽头》里，正播映着那一趟正要启航，喜欢漂流、际遇奇特的少年浪子的探险之旅。王德威称此书乃李永平“回顾来时之路，为自己也为读者所写下的‘前传’；他日后的作品理应在这里找到开端”<sup>128</sup>。《大河尽头》在某种程度上总结了其个人对婆罗洲的情感与回忆。在其中，李永平重建了那个已失落了的家园，更借文字完成了年少时的那场未竟之旅。历史、回忆、欲望与感念缠绕交织，铺叙出一场婆罗洲之子的成长之旅。李写下的这个故事，因而也带有了一则传奇的意味。

---

<sup>127</sup> 陈琼如：〈李永平—从一个岛到另一个岛〉，《李永平自选集：1968-2002》，页 400。

<sup>128</sup> 王德威：〈大河的尽头，就是源头〉，李永平：《大河尽头》，页 15。

## 第五章：边陲者的异客之书——林幸谦的原乡探问

### 第一节：一尾溯河鱼

林幸谦的离散思考一直是其前半生的人生成长中，孜孜不倦追寻的一个答案，不论是在他的散文还是诗歌中都可以看见他不断地对自己（也包括他那一代海外华人）的文化乡愁反复追寻、思考、诘问和解构。从年少时在〈溯河鱼的传统〉<sup>129</sup>里所表达想回归文化母体的强烈意愿，在诗作〈漂·飘〉<sup>130</sup>里忧虑海外华人失根的困境“后来记忆所及的春天/失根/是最后的哭泣”，到《狂欢与破碎》<sup>131</sup>中体认到所谓原乡的追寻只不过是人类内心寻找人间乐土的一种渴望，我们可以看见在林幸谦的离散情怀在时序流动中经历了不同程度的思想转折。

1963年，身为第二代土生华人的林幸谦出生在森美兰州芙蓉的一个小镇，家里兄弟姐妹众多，有一位先天智障的二弟和一位患有癫痫症的小弟。林幸谦的祖父是早期的南来华人，在这片土地上开荒垦殖、落地生根，而外祖父则在早远的年代里为马共所枪杀而死，其父亲则像许多南洋华人一样，从事过务农、买胶林割胶等工作，更曾一度因误买了土著保留地被骗而闹自杀。在求学时期的林幸谦亦曾经历了许多政治不公下的恶果，例如种族固打制曾一度令其不得大学之门而入、马大理事会曾一度禁止中文系系外学生选修中文系课程、学生理事会选举时华裔学生集体竞选失势、土著学生集体抗

---

<sup>129</sup> 林幸谦：〈溯河鱼的传统〉，《狂欢与破碎》，台北：三民书局，1995，页44。

<sup>130</sup> 林幸谦：〈漂·飘〉，《千岛南洋》，吉隆坡：马来亚图书有限公司，2005，页61。

<sup>131</sup> 林幸谦：《狂欢与破碎》，页44。

议，要求在校园内禁止出现任何印有华文的印刷体等等，以至于年少的林幸谦曾写下过这样的愤懑：

记得一九八二年初来首都吉隆坡求学，我曾在苏丹雅都沙曼宫殿旧址附近，立看巴生河一分为二，分别流过一所象征土著宗教地位，外表美观的古典式回教堂，这两支河水自从脱离殖民统治三十余年之后，一支象征新兴土著商业钜团，从太子世界贸易中心雄雄地流来；另一支象征失落了政治地位和文化权威的华人社群和印度人社群，不知从哪里流往哪里。独立后，河床上的沙泥经过三十余年各种族争权夺利，迅速沉淀，年轻一代的非土著心中被压抑的悲懣也深厚起来。<sup>132</sup>

平等与不平等的条约和政治承诺，有关新经济的偏差与传闻，早已成为大马知识分子的忧虑中心点……许多年轻人遭受政治无力感的挫折处境，愤怒的新一代华裔子弟，对政治和教育前景充满了焦虑、忧心和失望的体验。<sup>133</sup>

这些交织着南来华人血泪历史、政治不公平、种族关系紧张、族群文化遭排挤等的成长背景，浇铸出了一位早慧而敏感的作家，也成了我们在解读其作品时的一种前把握。大弟和二弟的不幸命运让林幸谦曾尝试以他们的角度去书写对人生感谓，例如：〈繁华的图腾——智障者的翦影与其心理侧写〉、〈癲痢之路〉。而家族的历史与自身亲历的政治不公、种族主义的嚣张等等，更使得早在大学时期林幸谦便开始以文学去记录自己的悲欢岁月、文化

---

<sup>132</sup> 林幸谦：〈风满三月〉，《漂移国土》，吉隆坡：学而出版社，2003，页105。

<sup>133</sup> 林幸谦：〈溯河鱼的传统〉，《狂欢与破碎》，页44。

乡愁、族群历史位置的思考。中国学者刘小新如此评论林幸谦：“具有一股躁动不安的思绪，他放任这种躁动情绪的同时，又谨慎地以一种边陲人生的生存智慧收集了这些狂突的躁动。”<sup>134</sup>这躁动的情绪源自于他自身的人生经历，源自于他对现实境况的反思、对自己民族的位置探问，所以林氏曾这样说过：“我总记得我活在人间。新一代海外华人挤在祖先和原住民的文化传统之间长大了，成长的历程中不断面临文化认同的危机。在抉择过程中，血统观念和文化认同，是魔鬼的人和神的人所争夺的灵魂的筹码。在乱红纷飞中，我在民族之爱与人类之爱之间的裂缝里，试图思考一些内在自我超越或者外在超越的途径和可能性。”<sup>135</sup>

## 第二节：边陲的孤儿

在现实情境里，自七十年代开始由大马政府所推行的新经济政策和国家文化政策，导致了华人在政、经、文、教皆被边缘化，权益也日益败退。学者杨建成曾有此评论：

马来西亚国家体制的设计像一张标示“马来化”的网，由宪法、统治者会议、最高元首、国会结构、选区划分、军队、华人政党的分化、宗教、土著至上的意识型态神话、种族两极化的有效分化等等，构成一张无缝的网，不论循何种管道，华人在马来西亚都只可能是边缘族群。<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> 刘小新：〈马华作家林幸谦创作论〉，《华侨大学学报》（哲学社会科学版），1998年第2期，页80。

<sup>135</sup> 林幸谦：〈乱红〉，《人类是光明的儿子》，吉隆坡：马来亚图书有限公司，2004，页138-139。

<sup>136</sup> 杨建成：《马来西亚华人的困境》，台北：文史哲出版社，1982，页112。

“然而，在一个暗地里实行种族歧视和文化掠夺的社会，我们需要怎样的强者和群众呢？”<sup>137</sup>林幸谦的提问无疑是充满悲愤而无奈的。八十年代正值少年的他正是饱尝政策偏颇后果的其中一人，这使得他深深觉得自己的族群，在这块土地上长久以来都是处于一种孤立无援的弃儿境况。因为当初先辈们被迫离开原来的家乡而四处漂泊，即便是早已停驻于此地，而一代又一代的落地生根了，可是林幸谦所感受到的却是“这一代，正处在政治分化及种族文化裂缝的临界点上，接受了历史命运的双重讽刺与嘲弄”、“遭受被同化的生存之道，或被换根的诱惑。”<sup>138</sup>。他亦禁不住要呐喊：

母亲和弃儿，这意义可无限引申，越过南中国海，跨过北回归线，把古大陆和东南亚群岛与半岛贯串起来，万千的海外华人曾几何时皆竟成了中国的弃儿，季候风雨鞭挞着南洋地带，任其自生自灭。<sup>139</sup>

“华侨被说成是孤儿，是政治上、文化上处于孤隔无助的绝境，不论在政、经、教各方面都受尽殖民政府和土人统治者集团的排斥和敌视。”<sup>140</sup>这是林幸谦对其时代大马华人处境的看法。这种“孤儿”感受并不单单是林幸谦独有，相反的，另一位马华作家陈湘琳也曾写下相似的感受，“我成长的年代，是国族认同面临危机的 70、80 年代。初中开始，就强烈的体会这种“孤儿”的感受：华社本身已是孤儿，而我们这些国民型中学的孩子，却是华社的孤儿，是孤儿中的孤儿。这样的认知是在为华文学会筹款时面对重重波折与讥刺谩骂中体验的。但也是在那样的环境中，学长教导我们对华文与中国

---

<sup>137</sup> 林幸谦：〈冷雾翻飞〉，《漂移国土》，页 87。

<sup>138</sup> 林幸谦：〈乡塔下的归人〉，《漂移国土》，页 94。

<sup>139</sup> 林幸谦：〈乡塔下的归人深院依旧—南洋侧影之二〉，《漂移国土》，页 124。

<sup>140</sup> 林幸谦：〈南方晚晴〉，《漂移国土》，页 174。

文学的执着。”<sup>141</sup>这种孤儿的感触引发的是无家可归的心酸或何处是家的探问，在林幸谦的意识里，海外华人都是身处边陲而一再飘泊的孤儿，“永远都在追寻自己的身份和姓名”。<sup>142</sup>

而对于先辈的离散与对自己的离散，林幸谦总有太多太多不能不言的冲动，那些先辈南来的心酸、家族的历史等都被写入其散文中，如〈祖辈的南洋同川〉<sup>143</sup>、〈麻河的荒野油画〉<sup>144</sup>、〈诸神的故园〉<sup>145</sup>、〈香妃故城的森林〉<sup>146</sup>〈最真实的女人〉<sup>147</sup>等。那些漂泊与流浪的情景也常被他的忧伤的写入诗句中。

生命注定要不停的飞翔。在恐龙遗忘了的时代里，海外华人  
以孤飞的方式，继续追寻其族类的理想空间。习惯于飘泊的飞  
禽，连飞翔都富于哲学意味<sup>148</sup>

神谕的飘/烘托美人江山的寂寞/海外人深入旅程/和黑暗的身  
影一同离乡背井/最后落在他界之井/漂流<sup>149</sup>

流亡是最初的记忆/流泪是为了温暖/旧事重提/名字再也无法给  
与/失林的漂鸟/失去祖先神谕的图腾/异土深深埋在/羽翅的伤口  
/.....独自生活，狩猎/在南方经营流浪/一声声/一生生嘶歇唏嘘<sup>150</sup>

<sup>141</sup> 陈湘琳：〈却顾所来径〉，《南洋商报·南洋文艺》，2003年4月11日。

<sup>142</sup> 林幸谦：〈狂欢与破碎——原乡神话、我及其他〉，《狂欢与破碎》，页205。

<sup>143</sup> 林幸谦：〈祖辈的南洋同川〉，《人类是光明的儿子》，页103。

<sup>144</sup> 林幸谦：〈麻河的荒野油画〉，《人类是光明的儿子》，页108。

<sup>145</sup> 林幸谦：〈诸神的故园〉，《人类是光明的儿子》，页115。

<sup>146</sup> 林幸谦：〈香妃故城的森林〉，《人类是光明的儿子》，页117。

<sup>147</sup> 林幸谦：〈最真实的女人〉，《人类是光明的儿子》，页159。

<sup>148</sup> 林幸谦：〈荒野中的马来亚大学〉，《人类是光明的儿子》，页17-18。

<sup>149</sup> 林幸谦：〈漂泊之身〉，《千岛南洋》，页57。

<sup>150</sup> 林幸谦：〈漂鸟们〉，《千岛南洋》，页68-69。

若说温瑞安表现的是一种遗民意识，那林幸谦体现的则是一个在愤懑时代下所产生的孤儿意识。诚如王德威所说：“遗民还能遥念前朝往事，有所托付，孤儿则是伶仃失孤，孑然一身；往事从头开始就是知之不详的遗事。消散的记忆，模糊的谱系。”<sup>151</sup>被压抑的悲恸与内心的郁结，使得林幸谦心中极渴望能抵达一个永恒的归属之地，

虽在这边陲，扩大的海水和故乡联成一体。在边陲的时候，我们于是便有返回核心的冲动，想要摆脱边陲处境。<sup>152</sup>

而早期的他把渴望得到的依归寄托在海外华人的来源之处——中国。那是祖辈故乡的所在，那是孤儿被诞生的母体，是海外华人文化源头的所在之处，因而“原乡”变成了他精神家园的指引，回到原乡，就能确定自己，解除自己孤儿身份的暧昧与无助。

### 第三节：原乡的神话

林幸谦在〈千山花落〉中的表述，很确切地表达了其当时心境：

我怀想未见即已告别的古老故乡。海洋的旧曲送走我们的童年，在异地的园子，把南渡人催醒，赤道的阳光依旧。在文化的挫折中，乡情真是心酸的一回事。<sup>153</sup>

于是那未曾接触过的“原乡”成了林幸谦无限期盼的地方，而对原乡的追寻与想像总是轻易的满溢在其诗篇中。

---

<sup>151</sup> 王德威：〈后遗民写作〉，张锦忠、黄锦树主编：《重写·台湾·文学史》，台北：麦田出版社，2006，页102。

<sup>152</sup> 林幸谦：〈狂欢与破碎——原乡神话、我及其他〉，《狂欢与破碎》，页205。

<sup>153</sup> 林幸谦：〈千山花落〉，《漂移国土》，页82。



天涯做客的人仍在天涯，故国的影子仍在海上飘晃，在长廊的尽头  
召唤异地的人。那是我们一再告别一再重返的地方。<sup>154</sup>

民族的欲望/在共有的根/的心中，在广大错综的血统/故乡的海水把  
故土埋葬/纷乱埋葬的憧憬/化为海外的中国<sup>155</sup>

海外华人既离开了祖先的家乡，定居在与其他不同种族一起生活的异邦，便意味着割断了曾经与自己血缘相连的人；离开了家族世代所居的土地，也标志着失去了归属的地方。每当因种族的不同而遭受不相等的待遇，或在与不同的文化相遇与碰撞时，便自然而然的会感到迷惘且孤立，我们感受到被边缘化，我们会有身份认同的焦虑。于是海外华人开始寻思自己的身份位置，回溯从原初到现在的历史，寻找一个可以赋予自我认同力量的中心，可动员集体的文化记忆，可解释我是谁、我来自何处的答案。林幸谦一心想要填补上祖父之前的空白，他在诗歌里堆叠出了一个原乡的神话，那里头满满地夹揉着他文化的认同与血缘的情感、参杂着他对归属之地的探问与文化母体的追寻，时而激情嘶叫，时而忧郁自哀。

诚如钟怡雯所说，“中国认同是一个向总体“意象”靠近的过程——相信那里确实有一物存在，以我们的想象和方式去书写它，传达我们的欲望，一种意识形态，逐渐使它变成了我们的信仰。”<sup>156</sup>林幸谦不停地探索与诠释中国的隐喻，中国对海外华人的意义，文本中总是一再反复追索着一个可以安抚自己失落的身份的答案。“我的书写，总是一再从故国梦中出发，进入内心自

---

<sup>154</sup> 林幸谦：〈天涯追思〉，《漂移国土》，页 192。

<sup>155</sup> 林幸谦：〈海外人〉，《千岛南洋》，页 164。

<sup>156</sup> 钟怡雯：《灵魂的经纬度：马华散文的雨林和心灵图景》，吉隆坡：大将出版社，2006，页 42。

我的地域，在狂欢与破碎的世界千迴百转。”<sup>157</sup>

中国的隐喻是无止境的。在作家无止境的书写和诠释中，书写与诠释本身也是毫无止境可言。犹如似曾相识的异性的眼神，在陌生与暗示之间，投出永无止境的讯息。这种心理奥秘，牵动潜意识中的某些遥远欲望：任何企图诠释和书写的欲望都永无终点。在边界，那些年华渐渐的海外边缘人，正是怀着一种永无止境的心理，期望在文化乡愁的奥秘中，找到自身所能理解的寓言。<sup>158</sup>

然而在另一方面，林幸谦却也很理性的知道，海外华人早已是被流放自外于乌托邦的孤儿，“你是我一度拥有的土地/我再也回不去的地方”<sup>159</sup>。于是在这苦苦呼唤的情感拉扯中、在这渴望而不可及的情境下，林幸谦所写下的文本反而见证了在某个时间点上的海外华人的离散面貌、精神刻度。而那些离散的哀痛与想像的乡愁被铸成其诗作里反复吟咏的内涵，其散文中不断延宕的主题。

#### 第四节：漂泊的诸神

如果说“民族国家”是建构在“想像的共同体”<sup>160</sup>之基础上，那么“文化母体”也是建构在“文化乡愁”的想像基础之上。<sup>161</sup>但既言想像，便暴露了其一厢情愿的一面，所以当林幸谦终于得以亲身去接近时，便揭开了现实非

---

<sup>157</sup> 林幸谦：〈狂欢与破碎——原乡神话、我及其他〉，《狂欢与破碎》，页 203。

<sup>158</sup> 林幸谦：〈生之寻〉，《漂移国土》，页 256。

<sup>159</sup> 林幸谦：〈天涯追思〉，《漂移国土》，页 192。

<sup>160</sup> 详请参看：[美] 本尼迪克特·安德森著，吴叻人译：《想像的共同体——民族主义的起源与散布》，上海：上海人民出版社，世纪出版集团，2008 年。

<sup>161</sup> 祝家华：〈作者的诞生：政治悲情、文化乡愁以及存在悲悯——评林幸谦的散文〉，林幸谦：《愤懑年代》，吉隆坡：马来亚图书有限公司，2005，页 226。

同想像中的那么美好，他在诗歌中写下的原乡的神话也渐渐地被消解了。

流放情境，曾经使海外人失去了他们的身份，渴望着回归主流。在中国模式的历史情境中，海外人最沉痛的记忆不外是这种流离的文化情感。由于历史文化的牵引，加上个人选择，我也走上了寻找回家的路。

162

1989年的秋天，林幸谦一如一尾溯河鱼般，怀着回归文化母体的心情，朝着心中的原乡出发，去台湾继续修读硕士，“体验做一个中国人的滋味”。然而回到了在生命中一直都很响往的文化原乡，林幸谦却只得到陌生、失落的感觉，而并没有“回家”的温暖。

我回到中国人组成的社会，仿佛前世曾经来过，却又极其生疏，赫然发现自己竟是一个身在故国的他者。完全没料到，在中国人的社会里，我的异域感竟有增无减。我所信仰的中国属性，原来仅是一厢情愿的想法。<sup>163</sup>

他带着“回归主流”的憧憬去到台湾，但当时的台湾政治境况却让他发现“各种权利斗争，在民族大义的外衣下于焉开展”<sup>164</sup>。在八十年代末至九十年代的台湾，随着“复国”神话和“反攻”大陆的语境式微，“台独”话语却正值激越，海外人“被海峡两岸的政客当成贡品来祭祀，沦为政治霸权争夺和经济发展下的筹码”<sup>165</sup>。

本以为找到原乡，回到主流便能得到心灵的依归，但在西方文化冲击下

---

<sup>162</sup> 林幸谦：〈漂泊的诸神〉，《狂欢与破碎》，页34。

<sup>163</sup> 林幸谦：〈生之寻〉，《漂移国土》，页258。

<sup>164</sup> 林幸谦：〈漂泊的诸神〉，《狂欢与破碎》，页37。

<sup>165</sup> 林幸谦：〈漂泊的诸神〉，《狂欢与破碎》，页35-36。

的台湾社会价值观也已改变，让他对自己长久以来所追寻的“原乡”信念崩溃了。“从一个他乡到另一个他乡，从家乡的异客到异乡的他者，我们始终处于边陲。边陲的人生，不仅指原乡的失落，也说出了身份的暧昧性。”<sup>166</sup> 离散为林幸谦提供了不同的文化视野和省思距离，当他回首来时路时，发现不管是早期祖辈们的离乡背井、遥望故乡，还是自己的从边陲出走、寻找原乡，海外人其实都注定了生命里逃离不了一种漂泊状态的宿命，即使是身体的漂泊得到了安顿，但精神的漂泊却教人煎熬不已，而“回归是一种无可实现的神话”<sup>167</sup>。恰如他在〈漂泊的诸神〉里所云：

在世界的图版上，海外人根本无从逃开漂泊的情境，一生都在个体选择和大历史叙述中扮演悲剧中的英雄角色。他们在寻找主体的心路历程上布满了漂泊的疏离感，一如诸神那般拒绝了历史的认定，孤独地在人类情怀和社会文化中摸索人生的意义。<sup>168</sup>

十年离乡令林幸谦获得了广阔多元的话语空间，然而终难摆脱那如同毒咒般的边缘感和悬浮感，归乡或漂泊都将是困难的旅程，或许是一生的两难。<sup>169</sup> 现实情境与怀想之地的落差，促使林幸谦开始反思自己对“原乡”的一厢情愿，去重新思考和定位民族、乡愁、原乡与自己的历史主体位置。

台北三年余，我庆幸摆脱了民族主义的束缚，纳入人为主体、以历史——社会和民族——文化为客体的思考模式。自从挣脱民族主义的信仰，我亦脱离了神话思维的世界，用玩笑和泪水证实了自我的存在，回

---

<sup>166</sup> 林幸谦：〈异客〉，《漂移国土》，页 266。

<sup>167</sup> 林幸谦，〈漂泊的诸神〉，《狂欢与破碎》，页 34。

<sup>168</sup> 林幸谦，〈漂泊的诸神〉，《狂欢与破碎》，页 35。

<sup>169</sup> 朱立立：〈原乡迷思与边陲叙述〉，收录于陈大为、钟怡雯、胡金伦主编：《赤道回声：马华文学读本 II》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2004，页 340。

绝了世界的堕落，体会到身为海外人的后裔，漂泊的命运只是一出渺小的野台戏，悲壮也罢，凄凉也罢，注定被失根和寻根的吊诡所渗透，一生充满了冲突与矛盾、追寻与失落、希望与痛苦。<sup>170</sup>

## 第五节：小结

林幸谦的离散书写记录了其大半生中的生命情境的反思，文本中自有边陲孤儿的感叹，也有渴望回到原乡的托付，其后既有飘泊的体认，更写下解构乡愁的了悟。对于想像的原乡、精神家园的追寻，林幸谦写下的这首〈边界〉，也许已道清了他辗转大半生对乡愁与原乡的心事。

在边界，历史以昏君的语言/讲述故国的神话/神话自有自己的面相/  
永远充满他者/自己则空洞之极/...../相思在异国的星空累积/过度发酵的  
乡愁，和老来的爱/在文化的追思中卷来/卷来的潮水/倦去的躯体/只换  
来，淡化的灵魂<sup>171</sup>

当了悟了对于许多海外华人终其一生都在思念的“故乡/原乡”，或身在异邦而产生的浓烈文化乡愁，实际上只不过是一种属于个人对已失落的时空，所进行的历史怀想与情感寄托，林幸谦也就不再执着于原乡神话的书写。刘小新曾如此评论林幸谦：

文化乡愁是海外华文文学中最具普遍性的艺术母题，重建游子和母体文化的血脉关系往往是海外华文作家最固执最恒久的价值追寻。林

---

<sup>170</sup> 林幸谦：〈飘泊岁月〉，《漂移国土》，页 268。

<sup>171</sup> 林幸谦：〈边界〉《千岛南洋》，页 49。

幸谦的殊异处在于怀疑这种人类所普遍必备的植根性需要能否真正得以满足。这种怀疑逐渐生成迷思哀愁和一种浑重的悲怆感，并渗透进诗人个体生存的诸感性与知性层面。<sup>172</sup>

他曾一度如温瑞安般亲身去接近自己心中思慕的原乡，然而却无可避免的面对了一定程度的理想幻灭。前行者温瑞安做了要“比中国人更中国人”的选择，林幸谦却由此解构了对乡愁与身份的迷思，领悟到所谓的原乡神话不过是海外人集体记忆中“此在的一个幻觉，同时又是一个换喻，标志其缺失和损失的符号”<sup>173</sup>，乡愁中的中国，在海外离散华人中，永远是破碎的。

在老去的海外人心中，人生大概别有自己的滋味；所谓故国，亦另有意义。对老去的人而言，祖国故乡仅可能记忆中一个破碎的国度，就算完好如初，恐怕也已经失落；取代的，是一种理想化的原乡神话。<sup>174</sup>

林幸谦曾回应黄锦树批评其“过度的文化乡愁”时说：“身份认同、文化冲突/差异、中国属性，尤其是边陲课题（periphery/ marginality）等问题，对于海外中国人而言，是可以让几代人加以书写阐发”<sup>175</sup>，而林幸谦也在几度辗转台湾与香港后，亲身体会了其间华侨身份、民族主义上的种种吊诡，从而走出了原乡迷思，并解构与颠覆了“前世代华人作家所建构的完整的放逐诗学，和一再重写的羁旅主题”<sup>176</sup>，且“在诗歌中完成一个大隐喻——

---

<sup>172</sup> 刘小新：〈马华作家林幸谦创作论〉，《华侨大学学报》（哲学社会科学版）1998年第2期，页81。

<sup>173</sup>〔印〕霍米·巴巴：〈纪念法农：自我，心理和殖民条件〉，收录于罗刚、刘象愚主编：《后殖民主义文化理论》，北京：中国社会科学，1999，页210。

<sup>174</sup> 林幸谦：〈狂欢与破碎〉，《狂欢与破碎》，台北：三民书局，1995，页200。

<sup>175</sup> 林幸谦：〈窗外的他者〉，《南洋商报·南洋文艺》，1995年7月25日。

<sup>176</sup> 刘小新：〈马华作家林幸谦创作论〉，页82。

东南亚华人移民群体的后裔所面对的宿命人生，及其对这种‘人生’的质疑和惶惑。”<sup>177</sup>将原属个人的感怀提升到观照海外华人集体潜意识的关怀与书写上。

---

<sup>177</sup> 王列耀、马淑贞：〈从“传承”到“裂变”——论马来西亚华裔作家林幸谦的诗歌创作〉，《暨南学报》（哲学社会科学版），2005年第4期（总第117期），页81。

## 第五章：说故事者的偏执——黄锦树的非写不可

### 第一节：说故事者

“就像人的命运一样，角色又有多少选择的自由？除非……”

老人把笔管塞进他手中，嘱咐道：

“以你独特的笔迹，填满剩下的所有空白。”

——黄锦树〈新柳〉<sup>178</sup>

马来西亚独立前的殖民统治，对黄锦树来说应是遥远的过去；1969年‘五一三事件’爆发时，他还是小孩子。但既为马华知识分子作家，这些往事是他不能规避的题目。<sup>179</sup>当王德威口中的坏孩子——黄锦树<sup>180</sup>以离散在外的怀乡人身份，远在他乡喋喋不休地说着故乡事时，马来西亚华人一页页的历史沧桑，中国想像、马来亚共产党、日军南侵、被殖民的生活、游击队、种族政治、非法移民、内心恐惧、校园生活，从华人的南来一路到现今的处境，便直接从这个说故事者这里脱口而出，甚至连未来……他也“寓言”了。

与大多数的独中生一样，在完成了高中学业后，黄锦树也选择了赴台湾继续深造，并选读了中文系。台湾的学术与文学空间提供了他一个吸取文学

---

<sup>178</sup> 黄锦树：〈新柳〉，《乌暗暝》，台北：九歌出版社，1997，页157。

<sup>179</sup> 王德威：〈坏孩子黄锦树〉，黄锦树：《死在南方》，济南：山东文艺出版社，2007，页330。

<sup>180</sup> 黄锦树，1967年出生于西马柔佛州居銮，1987赴台留学，台湾大学中文系毕业、淡江大学中文硕士、国立清华大学中文系博士。



与思想养分的环境，随着思想视野的开阔，也逐渐开启了身在他乡的他对自身及大马华裔主体位置（历史与当下）的离散境况思考。<sup>181</sup>先是乡愁的牵引触发了写作的动力，<sup>182</sup>随之而来的是对马华文学与马华文学史的关注。在渐懂文学为何物之后，说故事者反思马华文学的僵固和不成气候，其自谓“恨铁不成钢”，尝试以“小说、感言等等形式，在马华文坛放下一把野火”。从早期的〈M 的失踪〉（1990）、〈胶林深处〉（1994）到十一年后的〈大河的水声〉（2001），这个说故事者除了以论文的讨论，更在小说里以极尽戏谑与后设之能事将马华文坛的陋习做一番嘲解。另一方面，他也企图“以创作超越创作”，特地重写了马华文学里被作者规避或文笔粗糙的题材，并谓：

〈鱼骸〉、〈山俎〉、〈血崩〉、〈獭〉、〈说故事者〉就某种意义上来说是“旧题重写”，因为前辈对这些题材都写得十分粗率，往往草草了事，或语焉不详。……余生也晚，赶不上那个年代，只有以一种历史人类学家的研究热诚，搜寻考古，捕风捉影，定影成像，凿石为碑。这一条路还会继续走下去，和任何文学风潮无关，只因非写不可——在重写马华文学史之前，必须（在某种形式上）“重写”马华文学。<sup>183</sup>

在一系列的题材重写下，黄锦树敞开历史漫游其间，试图要寻找的是一个马华文学的发声位置与未来可能，马来西亚华人当下与未来得以自适的主

---

<sup>181</sup> 黄锦树在一次接受访谈时曾谓：“我大学时代都在旧书摊收集神州诗社的出版品，思考大马华人的文化中国情怀，也开始思考如何突破马华文学的困境。”吴子文、陈心群、林碧绣、郑润娴访问；吴子文整理：〈黄锦树的学思历程〉，《大马青年》第12期（2005年7月），页39。

<sup>182</sup> 黄锦树在回忆他的写作历程时说：“对我来说，因为离乡的缘故，早年书写的动力之一无疑是浓浓的乡愁（与‘经济’相辅相成），借书写重组那个世界，懵懂的探索经历过的生活意义。虽然那时并不知道离开了也许就再也回不去（不离开会‘闷杀’）；一直到近年，当发现那个生活世界已确然无疑的烟消云散后，方清楚的感受到那些书写的意义，‘有着废墟的完整’（借北岛的诗）。”黄锦树：〈我的文学情怀？〉，《焚烧》，台北：麦田出版社，2007，页130。

<sup>183</sup> 黄锦树：〈非写不可的理由〉，《乌暗暝》，页10-11。

体定位。“马华”如何深入历史，检讨历史，架构历史暧昧处的可能性与断裂，成为关键的主要叙事精神。<sup>184</sup>于是重写的意义并非单纯的只为一洗前辈作家所大力主张的“写实主义”手法，以及他们那刻板粗糙的文学技巧运用，更直指向挖掘与暴露马来西亚华人的集体历史创伤，那遗留在心灵却又不敢碰触的历史凿痕！中国想像、马共活动、日军的入侵与占领、五一三种族暴动，大马华人所经历过的种种收束为其小说里的大马华人史系列，那笔下的故事一开始便是满布刀光血影，充斥着历史的暴虐与阴影，说故事者爬梳上一代或先辈的在地历史，誓要为离散至此的华人的历史记忆，在叙事仍然空白之处补上文字。定居台湾的他大写当代的大马华人经验，在旧家系列的小说里带出了心中的乡土依恋、童年的胶林生活、华人内心的恐惧、非法移民的隐隐威胁和种族政治的不平等。此外，在一系列的政治狂想曲的生猛操演中，其更是集嘲讽、戏谑、黑色幽默等语调佐以各种后设技巧来铺陈大马种族政治的专制与不平等。

黄锦树深明霍尔所说的，“建构历史的第一步就是取得发言位置，取得历史的诠释权”<sup>185</sup>，其核心在力论的马华文学的定位，其实也就是要为大马华人取得一个应有、明确而妥当的发言位置，从某种角度来说，文学是大马华人集体记忆的一册史书、更是独立而自外于官方主导下的历史诠释权。而他笔下的故乡故事显然含有多重褶皱的内里，历史记忆与乡土认同交错于其间，循不同的面向开展。将各个系列的故乡故事交汇在一起，每个笔下的主人翁都是大马华人集体里的某个侧面，每个小说故事都在敷演着大马华人生

---

<sup>184</sup> 高嘉谦：〈论黄锦树的寓言书写〉，黄锦树：《死在南方》，2007，页 353。

<sup>185</sup> 李有成：〈唐老亚中的记忆政治〉，单德兴、何文敬主编：《文化属性与华裔美国文学》，台北：中央研究院欧美研究所，1994，页 115。

命里的悲欢历程。离散在外的他对家国的、民族的、文化的、文学的感念全写进了故事里。

## 第二节：失落的原乡

移民如果不能重找安身立命之地，势将处于无家的漂流状态，花果飘零的宿命无可避免。<sup>186</sup>黄锦树不同于那些要找回文化乡土，或书写文化乡愁的马华作家，他“视马华文学之常怀中国为一种病症”<sup>187</sup>。〈鱼骸〉、〈开往中国的慢船〉写的是就是南洋的离散华人早已失乡的真相，“该做的不是去遮蔽问题，而是必须把历史化的当代问题重新当代——历史化；对于华人意识深层里的‘中国情结’也是那样，它并不比乡土虚构。如果把这些都抽离，华人的存在便是不可理解的抽象存在。”<sup>188</sup>借着〈鱼骸〉与〈开往中国的慢船〉两篇，说故事者碰触了马共历史与五一三种族暴动，也细致地叙述了在时代转换上，原乡早已失落的事实。身为移民后裔的我们是否仍不自觉的继承了原乡遗民的身份？还是随时代的辗转，哪天的我们竟已是夷民的处境，浑浑噩噩中早已失却了自己原来的名字？

### （一）〈鱼骸〉

〈鱼骸〉一文所叙述的是主人翁（弟弟）生长于那个马共斗争激烈、政治局势紧张的时代，其大哥也参与了马共活动，并在一次遭围剿的行动中下落

---

<sup>186</sup> 王德威：〈坏孩子黄锦树〉，黄锦树：《死在南方》，页 331。

<sup>187</sup> 王德威：〈坏孩子黄锦树〉，黄锦树：《死在南方》，页 331。

<sup>188</sup> 黄锦树：〈非写不可的理由〉，《乌暗暝》，页 13。

不明，案发的沼泽地因此成了主角在成长中极欲探索的目的地。晃眼之间，主角已是落籍台湾三十余载，专事研究甲骨文的大学教授，“长久谋食于异地，谨慎的求自保已成为他无需思索的求生守则。那是一个虽然封闭但至少‘安全’的世界”。除了教学，他拒绝一切应酬、赴内地讲学，却独自爱在夜深人静的实验室里进行杀龟、得甲、占卜，食龟肉的私密活动，然而“大哥梦想中的神州，他是一次也没去过。”

而现实中，在马来西亚未独立以前，从中国南来已在此落地生根的华人，在情感认同上仍视神州大地为祖国、家乡。若文本中的大哥是那时代怀乡人的典型，那么长大后的主人翁则可视之为新一辈移民后代的象征。说故事者以沼泽使二者在时空中交会，映现出不同时代华人的两种迥异意识表述。何有此言？当主人翁终于在沼泽里一片以前从未到达过的水域中发现其大哥的骸骨时，所感受到的不是因面见生命里的缺失部份而感到难过，反倒是“用石头敲下那一节骨骸时，他有点惊讶的发现自己是全然没有丝毫悲伤或激动的感觉，反倒是异样的兴奋。”他成长过程中所记挂追寻的答案终于找到了，大哥没有象幼龙那般游回去，其大哥梦想中的神州，不过是理想化了的信念，摆在眼前的白骨是那段被遮蔽的历史的见证。若主人翁敲下大哥骸骨中的一小节喉骨带走，是对亲人的一种怀念方式；那是否也有所意味着，是对过往一直纠缠不清的身份情意结，就此也划清了界线的表征？弟弟敲下那喉骨的代价“是（哥哥）必须身首分离”。苔斑满布的骸骨是往昔怀乡人满腔热血的展示，也是过往理想所遗留下的不堪回首；而今之移民的后代却又如何去诠释这历史？主人翁最后的遗精而去俨然带有对那段历史、往事，仪式性的蔑笑。

另一方面，故事中的主人翁在年少时期，曾从学长那儿无意间得获了关于殷商龟甲的残破之书，尔竟成为其日后毕生钻研的志业。从最初的龟甲发现中得到惊喜，而后是从中获得联系起自己与大哥的某种精神慰藉，最终则内化成一种心灵依托。

往往在深更人定之时，他就可以如嗜毒者那般独自享用私秘的乐趣，食龟，静聆龟语，暗自为熟识者卜，以验证这一门神秘的方术。刻划甲骨文，追上古之体验。<sup>189</sup>

那嗜迷变成了欲望的出口，那欲望指向大哥，指向大哥那时代报效祖国的激情，指向自己一生都在逃避的“中国”，更指向一种身份认同的寻找。大哥以地下室作为通往中国的梦，他则以研究室作为探向神州的门，前者敲之以政治，后者叩之以文化。<sup>190</sup>弟弟企图以甲骨之钻研（文化上的回溯）作为一种与原乡精神上的私密联系，试图要延续其大哥对那所期望的神州之追寻，将自己潜意识里面那盘根错结的血缘联系，以自己的方式去探寻、追索之。然而在此过程中却不自觉的变本加厉成一种偏执与沉溺，于三更无人之时，在大学研究室里竟扮演起上古的占卜者，杀龟得甲、烧甲得卜，意图要亲验这门上古之法……

现实中的中国已不是大哥那时代的神州祖国，落籍于异地的弟弟，从马来西亚到台湾的游走与徘徊，对于大哥和大哥梦想中的神州在时空变迁中，竟已转成不能自己的甲骨迷恋……说故事者要告诫我们的是：从怀乡人到异

---

<sup>189</sup> 黄锦树：〈鱼骸〉，《无暗暝》，页 266-267。

<sup>190</sup> 叶金辉：〈“鱼”与“龟”的挽歌——论黄锦树〈鱼骸〉对时代政治、文化与历史的奠祭〉，张景云主编《人文杂志》第 13 期，2002 年 1 月，页 101。

乡人的身份转变，身为移民之后代的我们要如何从中(历史定位、文化根源)找到安身立命之地？如何去定位那已成遥远符旨的“原乡”？

## (二)〈开往中国的慢船〉

〈开往中国的慢船〉讲的是一个大马小孩的一场离散未竟之旅。在街边一个爱讲古的老唐人的口中，小孩铁牛听到了有关开往中国的宝船的故事。话说三宝公郑和在某个隐秘处留下了一艘宝船，这船每十年便会启航回唐山，而只有十三以下的孩子才有资格上船。这老唐人胡诌的故事却深深的打动了铁牛的心，使得他骑上了牛出发去寻找宝船。

说故事者安排铁牛在寻船的旅途中遇上了 1969 年的五一三种族暴动，更被记者拍下照片。报纸上那童稚之脸配上染血的暴动背景，强烈的对比突显的是人的无辜之外，还带出更多的世事无奈。黄锦树在〈开往中国的慢船〉里，企图附魔在那位小孩懵懂不清的意识里，回到五一三历史的暴力现场，一幕幕的历史烟云到最后暴露了残酷的真相：所谓死了好些人其实是堆积如山，那些尸体在小说里被描述成多到整艘巨大的帆船，以极慢的速度似真似幻航回中国。<sup>191</sup>那只是铁牛离散之旅的部分片段而已，而五一三之于马来西亚华人，是否也只是离散之旅其中的一页，看起来仍像是一个难以论断的答案。在那场暴动之后，昏了的铁牛被当成是尸体被送往某处处理掉，却意外的让他看到了那艘传说中会开往中国的宝船：

---

<sup>191</sup> 许维贤：〈在寻觅中的失踪的（马来西亚）人——“南洋图像”与留台作家的主体建构〉，吴耀宗编：《当代文学与人文生态》，台北：万卷楼图书公司，2003，页 286。

虽然看起来沉没已久但仍可以见它的巨大，它让整个港犹如一片死地。堵塞在港口、倾斜着，桅杆已歪斜或断裂，朝天伸出尸骸的手臂，褪色破烂的帆已经看不出原来是什么颜色。有的破布上还可以见着残缺的汉字，残缺的部首或残剩的局部，在风中脏兮兮的呼呼抖动不已。风吹过船骸发出巨大的吼声。上头密密地栖满了乌鸦，墨点般的，哀哀不已。<sup>192</sup>

三宝公的宝船早就成了一副废铁的尸骸，铁牛注定只能是个搭不上船的迟到者。阴差阳错之下，失了魂的铁牛被一对渔村里的马来老夫妇收养，从此铁牛变成了回教的鸭都拉。此后时而清醒时而昏昏沉沉的长大，却几乎每个黄昏都会出现在港口对着那艘巨大的沉船发呆。事件之后铁牛的余生也恰恰象征了马来西亚华人往后的余生，开往中国的慢船早已衰败，我们都回不去了，只好在岛上继续生活。许多年后，在岛与岛之间流浪的鸭都拉因食红毛丹哽着了而昏迷，醒来后却遇上了史上被尊为现代马来文学之父的文西鸭都拉，而文西鸭都拉其实是阿拉伯和印度混血的后裔。小说安排他们跨时空相见，是如此反讽却据实地指称了一个移民构成的马来半岛社会，所谓的土地之子，都是外来移民。<sup>193</sup>然而，在阿拉的旨意里，迟到的移民却早已是注定了是被流放的不信道者。

---

<sup>192</sup> 黄锦树：〈开往中国的慢船〉，《死在南方》，页 296。

<sup>193</sup> 高嘉谦：〈论黄锦树的寓言书写〉，黄锦树：《死在南方》，页 364。

### 第三节：族群的位置

出自其政治狂想曲系列的〈阿拉的旨意〉，是说故事者向大马华人讲的一个寓言，讲的是在种族政治的霸权之下，华族这群不信道的人被悬置于一种孤绝的状态，并将宿命似的一点一点殆尽完文化、语言、传统等所有。寓言理解下的马华书写，探究的不仅是反思历史与族群际遇的方法，而在表意结构上，寓言更揭示了在历史实践中叙事主体遭遇的日常结构性压迫与排拒。<sup>194</sup>说故事者对大马家乡长久以来的政治不平等心有戚戚焉，借寓言将华人所面对的生存压力做一番极致的操演示范。我们或许可以认为所幸“寓言”未必会真的成为“谶语”，然而在〈乌暗暝〉里搬演着的片段，却是我们规避不了的真实，因为那是现实里的确可能正在发生着的故事。非法移民的入侵与犯罪，早成了在这片土地上建立家园的华人生活里隐隐的威胁。黄在〈非法移民〉一文更直接写出了其中的关键：“因为他们同文同种，可以增加人口比率，大选时投票对他们有利。”、“印尼人和马来人一样，都认为华人有钱。”<sup>195</sup>这仿佛又呼应回了寓言里的在这阿拉庇佑的国度，“不信道”乃是一种原罪。张锦忠曾言：“再离散他乡或‘回到他乡’之后，所书写的‘在台马华文学’，里头尽是园丘与雨林，马共砂共或五一三的集体（创伤）记忆，仍多是‘故乡的故事’，因为那正是作为后离散‘在台马华文学’所抵抗种族政治的原乡书写。”<sup>196</sup>已在台成家立业的黄锦树，心中关切仍是大马华人当下与未来的族群位置。在大马种族政治结构仍没有改变的情况下，大马华人既该认清了原

---

<sup>194</sup> 高嘉谦：〈论黄锦树的寓言书写〉，黄锦树：《死在南方》，页 366。

<sup>195</sup> 黄锦树：〈非法移民〉，《无暗暝》，页 189。

<sup>196</sup> 张锦忠：〈“我要回家”——后离散在台马华文学〉，《星洲日报·文艺春秋》2009 年 2 月 8 日。



乡早已回不去了的真相，也更应警惕与思考自身的处境，当前面临的困境未必不会是有朝一日族群面临失语、失根、被同化的伏笔。

### （一）〈阿拉的旨意〉

在〈阿拉的旨意〉里叙述的是一个热血华裔青年，在马来亚独立前与同党在一场暗杀行动前遭到了逮捕。“那时我们都相信，我们的血，是时代的印泥，为的是让时代的那方图章上的阳文显示。”原是被判处了死刑，但却因儿时结交了有皇族血统且如今成为国家领袖的马来朋友，而被明里处死，暗地里则被遣送到一个未开发的小岛，从此被令以新的身份在岛上生活。

赐名文西·鸭都拉……永远不再使用及传授中文，说中国话——即使是自言自语……尽快改信回教，在岛上娶妻生子，开荒垦殖……除非岛屿沉没，或者有关当局有另外安排，否则一直到死为止都不许离开规定居住的岛屿。<sup>197</sup>

于是主人翁“我”在我尊贵的朋友的指示下在岛上开垦土地，教岛上的居民耕作，养殖家畜，办学堂教小孩们识字等。

这确实是很好的安排，你们支那人就是会‘开发’。<sup>198</sup>

“我”一到岛上的不久便被安排了行割礼，并在几年后和村长的女儿结了婚，生了岛上的孩子一个、两个、三个……十五个了。诚如高家谦所分析的“小说别有意图地将华族的移民处境拉回到原初的结构”<sup>199</sup>，“我”在岛上

<sup>197</sup> 黄锦树：〈阿拉的旨意〉，《由岛至岛》，台北：麦田出版社，2001年，页90。

<sup>198</sup> 黄锦树：〈阿拉的旨意〉，《由岛至岛》，页102。

<sup>199</sup> 高嘉谦：〈论黄锦树的寓言书写〉，黄锦树：《死在南方》，页359。

的后半生俨然就是在重演华人的南洋拓荒史，然而，不同的是这次“我”在强大且不可违逆的“阿拉的旨意”下（那是“端”背后所代表的执政势力的旨意？），“我”已完全放弃了自己母语（“永远不再使用及传授中文，说中国话——即使是自言自语”<sup>200</sup>）、文字（“将近三十年没写中文字，许多字的形体要嘛记不全，少一笔或多几笔，或记成别的形体，或竟只是个朦胧的印象，或只记得它的声音……”<sup>201</sup>）、民族文化（“畏惧该以什么身份被埋进土里。……未免造成子女一辈子的困扰，我竟考虑以马来人的身份死去”<sup>202</sup>），还有宗教（“到麦加朝圣……每年的名单上都有我的第二个身份”）。

支那人……。然而什么是支那人？三十年来不说中国话、不写中国字、不看中国字；说马来话，教马来文，不吃猪肉，吃马来菜，娶马来妹，生马来团。可是心中那一点支那火，仍旧无法熄灭。这是什么缘故？我也常在想，为什么不能做个彻彻底底的马来人——既然无法做一个彻彻底底的支那人？

然而，那无法熄灭的支那火究竟是什么？是“我”身体内先天流着的血统？是“我”年少时的理想斗争？还是“我”民族自强的命运？那一点无法熄灭的支那火，却一早就宿命的注定了“我”只能是一个不信道的人。小说的内在核心直指向现代情境下，马来政权下的族群政治。黄锦树以一个极端的情节故事，设定了一套契约的改造计划，逼近了长期在这套符号秩序意义下华族集体与个体的自我转化与出路的荒谬情境。<sup>203</sup>作者道明了大马华人在这块土地上不被认同的处境，也警觉到在执行“马来化”的政治趋势下，华人

<sup>200</sup> 黄锦树：〈阿拉的旨意〉，《由岛至岛》，页 85。

<sup>201</sup> 黄锦树：〈阿拉的旨意〉，《由岛至岛》，页 90。

<sup>202</sup> 黄锦树：〈阿拉的旨意〉，《由岛至岛》，页 103。

<sup>203</sup> 高嘉谦：〈论黄锦树的寓言书写〉，黄锦树：《死在南方》，页 358。

即使在接受“同化”之后，失落了原来的身份后，也只能是一种“暧昧的存有”，因为信道者和不信道者不是技术上就可以解决的问题，一如在文本中的“我”已在技术上完全的马来/回教化了，但在马来（自谓为土著）霸权之下，信道者乃是被阿拉拣选的，一切成了超验而不可违逆的结果，因那是“阿拉的旨意”。而拣选的标准说穿了其实还是种族的考量。信道者与不信道者两者之间的差别，放到现实中来看自是一目了然的土著与非土著之待遇。

## （二）〈乌暗暝〉

〈乌暗暝〉里讲的是一个游子返家的故事。故事里的主人翁一家住在偏僻且无电流供应的橡胶园里。故事中的母亲因见灶上的火烧得正旺，便说是：“火笑了。”而火笑了意味着将有客来访。

“我以为谁会来探俺咧，那只整天都没看到人影。”突然住口，有点尴尬的对丈夫咧咧嘴，似乎触犯了什么禁忌而略略不安，目光飘过漆黑的胶林，把最后一撮饭送入口中。<sup>204</sup>

胶园的偏僻令住在其中的家人养成了时时戒备的警觉。“最近印尼非法移民打劫华人的新闻经常见于报端，抢劫、杀戮、强暴……已令乡间的住户日日活在紧张之中。报载，非法移民都是三五成群的作案的，清一色男性，握着把冷刀，即使是家门紧锁，也会被强行撬开——。”<sup>205</sup>游子因火车没由来的突然停滞而决定改搭巴士回家乡，当终于抵达最后一站，游子下了车走入深夜里为雾所包围的胶林。

---

<sup>204</sup> 黄锦树：〈无暗暝〉，《无暗暝》，页 117。

<sup>205</sup> 黄锦树：〈无暗暝〉，《无暗暝》，页 125。

他突然疯狂的担心起家人，尤其当他走到应该可以看见家的灯火的地方竟然几乎无法确定家的位置。<sup>206</sup>

这笔下的胶林、雾夜模拟得是如此的贴近真实，以至于说故事者并没有写下故事的结局，因为当其时远在家乡的父母仍住在胶林里，及至后来迁出胶林之后，才为文补上〈青月光〉和〈一碗清水〉为故事的答案：游子在胶林里被打晕洗劫了一番，醒来后终于走到了家……但一切只剩下温热的尸体。

为了维持自己族群在人口上的优势，掌握最多政治资源的某一种族往往对大量从邻国印尼偷渡过来的人采取睁一只眼，闭一只眼的态度，并轻易地向他们发出公民权。当这些非法移民面临经济困难时，常被他族视为是“富有”的一群的华人往往便成了被他们打抢、被破门偷窃的对象。文本里游子的归家与非法移民的干案，在暗夜里交织成蒙太奇式的悬疑剧场，故事的背后逼视着族群的生存困境，也记录着作者和其家人多年胶林生活中亲身体验的恐惧。

## 第四节：乡土之情

### （一）〈旧家的火〉

〈旧家的火〉叙述的是一个人和土地相依的故事。因为儿女各自的长大且有了自己的生活，住在芭里的父母也顺应着儿子的请求，搬出去与儿子同住。然而随着老父的死亡之后，母亲却执意要独自搬回芭里住，继续以前种植、养狗养家畜的生活。

---

<sup>206</sup> 黄锦树：〈无暗暝〉，《无暗暝》，页 126。

这芭内，到处拢是你爸的脚印和汗水。数十年走来走去，至少也有数十万遍。在这做伊那时做的工，烧一堆火烟，伊种的东西都还在收成，开花，感觉伊好像还在这芭内。……伊到备去还放不下，叫我要替伊照顾，伊种的那些会生果子不会生果子的，会开花不会发芽的。当时我唔敢答应伊，我老实和伊讲，我老罗，没那个能力罗。<sup>207</sup>

母亲在芭内向儿子细数与丈夫在芭里生活的回忆，母亲跨出的每一个脚步都是他们的一个生活片段，那里便是父母一辈子的生活依据。“父亲种植的观念十分原始，以为种子埋入土地，会发芽就表示它被土地接受，也接受了这异乡的土地。”<sup>208</sup> 芭里触目可见的尽是各种各样的植物，有孩子拿回来的台湾刺葱，有种了几十年都不结果的龙眼等等。对这片土地的感情早已比遥远的唐山原乡还要真实。即使是在父亲咽气的那天，也还要求家人载他进来，和他的爱犬告别，指示家人将椰子树苗种在他指定的地方。“伊还是放不下这块芭啊。”最后，母亲带儿子来到一处挖了个深坑的地方，那竟是父亲在还健壮时为自己准备的最后归宿之地。一辈子靠土吃饭的父亲，最终也希望能回归于这片生养了他和他一家人的土地。什么种族冲突、政治压迫，统统被隔绝在山芭之外，父母对这片土地的深情，是以终老斯地、身葬于此来做最真诚的情感实践。心灵和土地的互相接纳成为“归家”的终极意义，小说弥漫的雨林乡愁由此具有了生命的本源意义。<sup>209</sup>

然而“树的时代已经结束，而今是鸟的时代”。随着孩子们的长大和搬迁出去，家园也渐渐的在时光中衰败下来。然而谁又能预料，在这被遗弃的家

---

<sup>207</sup> 黄锦树：〈旧家的火〉，《由岛至岛》，页 138。

<sup>208</sup> 黄锦树：〈旧家的火〉，《由岛至岛》，页 127。

<sup>209</sup> 王润华：〈黄锦树的小说叙事：青春原欲，文化招魂，政治狂想〉，黄锦树：《死在南方》，页 3。

园，不久之后，又将有一批的移民到来，土地将继续承载新的家族故事、展开新的家园叙事？一如〈火与土〉里出现的“新移民”，当然那已是另一个族群落地生根、开枝散叶的故事了。

## 第五节：小结

“马华”的文学场景最具寓意的呈现，并不是马来西亚社会中单一少数民族经验，而是反衬了“马华”结构当中所认知的他者。<sup>210</sup>如果说黄锦树在文本中耍弄得不亦乐乎的后设技巧正恰如林建国所说的<sup>211</sup>，那是出于对“历史阙如”的一种设计、是“不使历史空白沦为寻常空白”所做的技术安排，那当说故事者收起了后设技巧，老实地讲起故事来时，“历史阙如”的部分或仍属“未来阙如”的部分，便常常暴露成一个巨大的“他者”，而“他者”的身影且无时无刻如鬼魅般游移于故事中，时时狙击着文本中的主人翁，也一直阴魂不散的纠缠在大马华人的心中。

在〈鱼骸〉里，中国是一个缺席的“他者”，然而在其巨大的身影之下，却早已搬演了无数次“时代儿女”的默默牺牲（或谓之奉献？）。它是大哥心中响往的祖国，而大哥以死亡作为他追求的终极表现；弟弟则以夜半无人时的沉溺、嗜迷来追随。小说里时空横跨三十多年，在“他者”的缺席下鬼魅般上演着南来离散华人在地的斑驳历史，也是一则大马华人的创伤心灵史。在〈开往中国的慢船〉里，中国这个“他者”早已衰败为港口上搁浅的巨大残骸。铁牛的离散故事最后终止在鸭都拉的身份上。果然是移民不世袭，跌跌撞

---

<sup>210</sup> 高嘉谦：〈论黄锦树的寓言书写〉，黄锦树：《死在南方》，页 348。

<sup>211</sup> 林建国：〈反居所浪游〉，黄锦树：《由岛至岛》，页 368。

撞，铁牛也度过五一三事件，昏昏沉沉的长大成人，流浪在岛与岛之间的鸭都拉，不知独处时会不会想到自己的身世之痛。当阿拉最终以其巨大的力量将缺席的他者赶走，此后“他者”的意志贯穿了“我”这个不信道的人的一生，这难道就是“我”没有像大哥那般的追随祖国，而苟且安生下来所得承担的命运？于是在〈阿拉的旨意〉里，“我”用我的语言、文字、宗教与文化来奉献给阿拉……“我”将继续默默地生活，在这阿拉庇佑的国度。离散族群的后裔在这所居之国，却“处处是致命的失落的环节”<sup>212</sup>，看来“我”也是无法搭上开往中国的慢船的超龄之人。在〈乌暗暝〉里，那个在文本中始终未曾露出面貌的“他者”，却是让胶林里一家人提心吊胆、惊恐不安的来源，曾几何时游子的归家竟成了一趟生死纠结之旅。黄锦树真切的写出了现实里大马华人的内心恐惧与威胁。〈旧家的火〉是一则人对土地产生认同的家园叙述，也是说故事者坦露自己内心对故乡最实在、真心的情感。

说故事者的意图不仅仅是“以个体的哀伤隐喻集体的处境”，更是对“马华作为移民、遗民，或夷民的多重身份心有戚戚焉”<sup>213</sup>于是〈鱼骸〉、〈开往中国的慢船〉、〈阿拉的旨意〉、〈乌暗暝〉和〈旧家的火〉，或感性哀悼、或黑色幽默、或意象纷呈等，笔意却直扫离散华人后裔的痛处，一如高嘉谦的说法，“那是历史伤痕的局部，却也是生存情境中结构性的压迫。”<sup>214</sup> 黄锦树的马华书写，在在透露了说故事者的潜在忧患与文学抵抗。为马共、中国情怀、种族契约等进行历史回溯；为在地经验、乡土之情、政治现况、民族困境以文学做见证，黄有心要架构出一副大马华人历史的骨架，以文学之笔补

---

<sup>212</sup> 黄锦树：〈阿拉的旨意〉，《由岛至岛》，页 258。

<sup>213</sup> 王德威：〈坏孩子黄锦树〉，黄锦树：《死在南方》，页 343。

<sup>214</sup> 高嘉谦：〈论黄锦树的寓言书写〉，黄锦树：《死在南方》，页 352。

上血肉，但最终目的却是要逼视大马华人去重新定位自己的主体（历史、当下与未来的）位置，那文化的、政治的、民族的位置。因为那才将是历史肉身里最可贵的灵魂。



## 第七章：结论

“离散”本已喻示了一个缺席了的“中心”，这个中心指陈的可以是原乡，可以是故国。身处在文化、政治、思想大不同的异乡中，离散经验造就了离散者得以一种跨文化、跨国界的视角，书写其个人感悟中所衍生出的家国失落、个人悲怀，也因而铭刻出一种独特而真实的生存体验。林幸谦、黄锦树等作家看似个人的离散书写，但是却有着与其相关时代的集体印记。

本论文所讨论的四位作家，除了李永平之外，其余三者皆直接或间接的都感受着马来西亚种族政治下的不公与饱尝华族在马来西亚被边缘化的情境，这些大环境下的“压迫”促使了他们在年轻的岁月里便展开了对身份认同、族群文化和家国想像的种种思考，并以文学的途径铭刻下那些探索、想像与追寻的痕迹。一如笔者在研究方法中提出的除了以个别作者的离散脉络来进行章节的撰写，笔者也在此中竖起了一个观测点，即观察作者作品中“身份认同”与“原乡想像”两者间的纠葛。以下将针对此观测点进行一些总结。

作为旅台第一代的温瑞安，诚如笔者在第三章中所提出的，在其文学创作上反映出的是强烈的“遗民”意识，所谓遗民者，在王德威语是“遗民则逆天命，弃新朝，在非常的情况下坚持故国之思”<sup>215</sup>。在马来西亚出生的温氏与其他神州诸子的赴台留学，落实为“回归祖国”的行为。以文本中所反映出的身份认同来看，虽有着马来西亚公民身份的温瑞安所持的却是一种“中国人”的民族情感。温瑞安在寻找自己身份定点的过程中，是以马来亚政府

---

<sup>215</sup> 王德威：〈后遗民写作〉，收录于张锦忠、黄锦树主编：《重写·台湾·文学史》，台北：麦田出版社，2006，页81。

对中华文化的排挤以及他对中华文化的眷恋作为依据。<sup>216</sup>马来文化和中华文化在他的心目中很自然地被分成“彼”和“此”，两者都被实体化。<sup>217</sup>从早期的〈龙哭千里〉的悲愤到神州诗社时期的报效祖国，无不显露出身为一个“中国人”的使命感。当温氏从马来西亚去到台湾后，很快的便投入在当时代台湾国民党所大力宣扬的“反攻大陆”、“复兴中华文化”的政治情境中，体现在行动上的便是神州诗社与刚击道的成立。温瑞安自诩的“神州人”身份认同与“祖国认同”（原乡想像）铭刻了一则独立初期在大马政治困境下的离散华人的身世感喟。

作为旅台第二代的李永平则为我们提供了另一个考察南来华人后裔的家国想像的线索。1947年出生的他见证了马来西亚这个国家的诞生，然而出生于当时仍属于英国殖民地婆罗洲的李氏却对“马来西亚”这个国家毫无情感认同，他在“马来西亚华人”的身份中仅存有“华”族的原生性情感认同。十九岁就离开故乡赴台升学的他，也因此开始了得用其一生去寻找答案的家国之旅、归属之旅。李永平的文学创作展现的是一个浪子在寻找一个心灵落脚处的过程，从实实在在的故乡叨念到模糊的原乡想象；从第二故乡的纪实到最终的返回故乡。在创作的过程中，身为作家的李氏其亦曾信仰过将“文字”视为安顿己身的归宿，那是自己对自身文化母体的依恋与致敬。于是乎在情感与文字技艺的相互淬炼中，他的离散文本交织出了一个个浪子心识里豢养的家国想像。

---

<sup>216</sup> 何国忠：〈马来西亚华人：身份认同和文化的命运〉，何国忠编：《社会变迁与文化诠释》，吉隆坡：马来西亚华社研究中心，2002，页174。

<sup>217</sup> 何国忠：〈马来西亚华人：身份认同和文化的命运〉，何国忠编：《社会变迁与文化诠释》，页174。

与温瑞安、李永平相比较之下，旅台第三代的林幸谦对自己的身份认同已大有转换。从文本里可以看得出在林幸谦意识里明显的持有双重身份认同，即马来西亚国民和海外华人两种自我认同。林幸谦是认同自己的马来西亚华人身份的，但成长在七、八十年代的马来西亚，他却是多次亲身体会了种族主义的专横，饱尝自己的族群被边缘化、被排挤的处境和文化遭打压之忿。正是因为国民性身份的不被“他者”认同，以至于其向原生性情感认同的靠拢与倾注的情感是如此之强烈。“在压抑中，或许是历史的变迁太过巨大，导致中国人自我崇拜的心理格外强烈。这乃是中国寓言的一种自我表达方式。在毫无意识的情况下，人们往往都是种族主义的崇拜者。”<sup>218</sup> 林幸谦曾如此说过。他的文本其实便是一张八十年代大马离散华人的心灵地图。

在林幸谦的早期作品里不乏感叹与描写先辈的拓荒、父母在这块土地上的血汗劳作与生活，及自身到首都求学时亲身感受到的种族主义嚣张。文本中孤儿的自喻是作者对自身族群在大马不知何去何从的处境的叹谓与哀怜。大马华人被边缘化与文化遭打压的情境，让林氏感触尤深，更引发了其内心对自身文化母体的渴慕与追寻，这是因在地身份不被认同而产生的一种归属渴望。因此在其中期的文本中充满着他对原乡的思慕与期盼，更不时流露出想回归自己族群主流、回到文化母体的向往。这显露了海外华人对文化母体的情感纠结，其亦自谓：“在内涵思想上，主要围绕在（小我）个人身份的文化追寻与认同危机，而扩展到（大我）整体文化身份的追寻与认同危机：由个体命运朝向整体命运的探索。因此，我的作品并不只是意图书写个人经验，同时也意图书写更为广大的集体意识。”<sup>219</sup> 林幸谦在铭刻自己对原乡的追

---

<sup>218</sup> 林幸谦：〈狂欢与破碎〉，《狂欢与破碎》，台北：三民书局，1995，页207。

<sup>219</sup> 林幸谦〈写在国家以外〉，《星洲日报·文艺春秋》1998年7月6日。

寻与想念的当儿，也不断的书写自身的探问：原乡对于自己、对于他那一代人的意义。林幸谦的离散书写所具有的典型意义在于为海外华人/大马华人潜意识里的文化追寻、情感认同做了一次细致的剖析，让我们看见芸芸众海外华人在面对所居国的政治压迫、文化打压下，一种自我寻找对应的方式，一种海外人精神家园的展示。

然而现实的变迁在在的改变了原乡的面貌，面对想像中的原乡与现实原乡的落差，往文化母体“回归”的海外人又有何感触？林幸谦所写下的离散文本的意义还在于面对回归之后，发现想像与现实处境的不符，经济起飞、社会不断迎来西方文化冲击下的台湾已不再是林氏在大马时遥念的那个文化母体。所幸其不向前行者般沉溺于自己的一厢情愿，反而是由此解开了“回归与飘泊”的迷思，看清了历史中自己与海外华人的身份位置，不再耽念着早已远去的原乡神话，而能够体认到“故国是夜里的一场大梦”。因此，林幸谦将自己的文学创作定位为“个人的文化文本”，“出国留学成为个人寻找文化身份和国家认同的护照与行程。在国家以外的书写，成为一种欲求回归的隐喻，或者，一种身份定位的历程。”<sup>220</sup>

如果缠绕着大马华社的种族固打制问题、独中文凭不受政府承认、土著比华族仍继续享有着更多的福利与特权等等的政策问题仍没有改善，大马的种族政治氛围仍然依旧，华人在“马”与“华”两者之间的不和谐是否将永远不能协调？与林幸谦同属同一个世代作家的黄锦树则为我们提供了大马离散华人的一个积极的例子，他曾说过：“海外华人写作应以海外全新的历史经验为主体，而不能以中国性为主体，否则就易沿着‘天狼’的美学意识和情

---

<sup>220</sup> 林幸谦〈写在国家以外〉，《星洲日报·文艺春秋》。

感趋向沦为文化遗民。”<sup>221</sup>黄锦树清楚地确认自己身为“马来西亚华人”的发言位置与身份认同，也看清了前人在原乡想像上的一厢情愿，他认为“移民的后裔其实土生土长于斯，‘中国’对他们而言常只不过是一种情感上的诗意思象，是一种集体意识投射的抽象目标”<sup>222</sup>。他因此批评林幸谦的过度文化乡愁，他提出的马华文学断奶论其实便是一种要划出大马华人在“马”与“华”之间该有的限度。

从温瑞安、李永平到林幸谦，他们都在演绎着一则则“我要回家”的离散故事。“家”指的是精神家园，他们带着离散族裔的印记，在所居国遥念着不可及的“原乡”，以文学记录下自身去靠近、去追寻的过程。而坏孩子黄锦树早已看穿其中的吊诡，体会到自身的离散位置，那“回不去了”的事实。所以黄锦树并不如其他离散者般焦急于填补祖辈之前的空白，反而是注目于祖辈的在地历史经验，并挖掘与再现已逐渐湮没消散的集体记忆。他书写集体记忆，但却不是一场寻根之旅。其笔下各系列的马华书写，不论是爬梳马华人的历史，还是对大马政治情境的拟写，他的离散书写成了一种文学抵抗姿势，抵抗失语、抵抗历史失忆、抵抗大马华人模糊不清的历史位置……恰如其所说的，“连番的错体错位，不过是为了捕捉华人倾斜暧昧的历史位置”<sup>223</sup>。因此，从黄锦树的文本中，我们可以看见作家试图着眼在找寻马来西亚华人当下与未来得以自适的主体定位，理解过去，建构当下，不再纠缠于原乡的想像之中，更认清了原乡早已失落的事实，让“一个时代的变易已然完

---

<sup>221</sup> 黄锦树：〈两窗之间〉，《南洋商报·南洋文艺》1995年6月9日。

<sup>222</sup> 黄锦树：〈新/后移民：漂泊经验、族群关系与闺阁美感——论潘雨桐的小说〉，《马华文学：内在中国、语言与文学史》，页139。

<sup>223</sup> 黄锦树：〈与骆以军的对谈〉，《土与火》，台北：麦田出版社，2005，页322。

成”<sup>224</sup>。

黄锦树曾说过：“一代人的生活，到第三代大概还会有一些记忆：但到第四代，几乎就全被遗忘了。这是人之历史的代谢规律，我们自也不例外。”<sup>225</sup>但其实从温瑞安到黄锦树自己，其实还不到一代人的时间，也已很明显的看得出期间的身份认同与情感转向。杨宗翰便曾观察到这一转变：

大体而言，在国族认同问题上，这辈马华作家已逐渐由全然倾慕、追逐（强调普遍性的）‘华’演变为对自身（突出差异性的）‘马’部分之珍惜肯定，或可说是‘本土意识’的再度确立及昂扬。<sup>226</sup>

在“同化”与“融合”之间做出选择，重新调整与“祖国”和“祖国”关系的尝试，在东南亚的华人中一直都存在并延续着；只不过随着主客观情势的变化，时强时弱、时隐时现。<sup>227</sup>总的来说，马华离散文学的产生与发展离不开大马政治对本土华人的影响。温瑞安自认是“流落异邦的中国人”，林幸谦则认为自己是“新一代的海外华人”；李永平在寻找精神依归的乡园之途上流浪，黄锦树却早已在心中肯定了“故乡的火”。认同，给予了我们一个位置，呈现我们与所置身的社会的联系。在时间的洪流中，祖辈的故乡可以从离散者想要落叶归根的乡土寄托转化成指向我们已断裂了的文化母体印记，祖辈来到的这块异乡也可以从离散者在不认同的出走下渐渐成为其精神上频频回顾的归属之地。

---

<sup>224</sup> 王德威：〈后遗民写作〉，张锦忠、黄锦树主编：《重写·台湾·文学史》，页103。

<sup>225</sup> 黄锦树：〈在毛发上刻字——黄锦树、吴龙川对话〉（下），《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》2008年5月25日。

<sup>226</sup> 杨宗翰：〈从神州人到马华人〉，《中外文学》，第29卷第4期，2000年9月，页120。

<sup>227</sup> 王列耀：《隔海之望东南亚华人文学中的“望”与“乡”》，上海：中国社会科学院出版社，2005年，页259。

人们以何种方式去记忆——因而重建——过去，便反映他们目前对于意义的需求。<sup>228</sup>马华离散文学为大马华人集体记忆中切割出了一个离散者精神图像的界面，借此界面的观察与研究，大马华人的离散他乡以文学的姿态重构与再现了离散者的故事。作家们离散时序上的不一，也在各自的文学实践上铭刻下不同的心灵体验，除了因应着个人的生命体悟，亦同时展示了与其时代相应的一时代之思，并持续着凝塑出大马华人的新集体认同。

---

<sup>228</sup>〔印尼〕Ien Ang，施以明译，〈不会说中国话——论散居族裔之身份认同与后现代之种族性〉，《中外文学》，第21卷第7期。1992，页55-56。

## 参考文献:

### 中文书目:

1. 陈大为:《思考的圆周率: 马华文学的板块与空间书写》, 吉隆坡: 大将出版社, 2006。
2. 崔贵强:《新马华人国家认同的转向 1945-1959》, 厦门: 厦门大学出版社, 1989。
3. 何启良:《政治动员与官僚参与——大马华人政治论述》, 吉隆坡: 华社研究中心, 1995。
4. 黄锦树:《马华文学: 内在中国、语言与文学史》, 吉隆坡: 华社研究中心, 1996。
5. 黄锦树:《乌暗暝》, 台北: 九歌出版社, 1997。
6. 黄锦树:《由岛至岛》, 台北: 台北: 麦田出版社, 2001。
7. 黄锦树:《谎言或真理的技艺: 当代小说论集》, 台北: 麦田出版社, 2003。
8. 黄锦树:《土与火》, 台北: 麦田出版社, 2005。
9. 黄锦树:《焚烧》, 台北: 台北: 麦田出版社, 2007。
10. 黄锦树:《死在南方》, 济南: 山东文艺出版社, 2007。
11. 李永平:《婆罗洲之子》, 古晋: 婆罗洲文化局, 1968年。
12. 李永平:《吉陵春秋》, 台北: 洪范书店有限公司, 1986, 二版。
13. 李永平:《海东青》, 台北: 联合文学出版社, 2006, 二版。
14. 李永平:《朱鹁漫游仙境》, 台北: 联合文学出版社, 1998。
15. 李永平:《雨雪霏霏: 婆罗洲童年记事》, 台北: 天下文化, 2002。
16. 李永平:《李永平自选集: 1968-2002》, 台北: 麦田出版社, 2003。
17. 李永平:《大河尽头》, 台北: 麦田出版社, 2008。
18. 林幸谦:《狂欢与破碎》, 台北: 三民书局, 1995。
19. 林幸谦:《千岛南洋》, 吉隆坡: 马来亚图书有限公司, 2005。



20. 林幸谦：《漂移国土》，吉隆坡：学而出版社，2003。
21. 林幸谦：《人类是光明的儿子》，吉隆坡：马来亚图书有限公司 2004。
22. 林幸谦：《愤懑年代》，吉隆坡：马来亚图书有限公司，2005。
23. 罗贯中：《三国演义》，台北：文源出版社，1970 年。
24. 王列耀：《隔海之望东南亚华人文学中的“望”与“乡”》，上海：中国社会科学院出版社，2005 年。
25. 王晓路：《文化批评关键词研究》，北京：北京大学出版社，2007。
26. 温瑞安：《狂旗》，台北：皇冠出版社，1977。
27. 温瑞安：《龙哭千里》，台北：风城出版社，1977。
28. 温瑞安主编：《坦荡神州》，台北：长河出版社，1978。
29. 温瑞安：《天下人》，台北：长弓出版社 1979。
30. 温瑞安：《山河录》，台北：时报出版社，1979。
31. 吴泽霖总撰：《人类学辞典》，上海：上海辞书，1991。
32. 许文荣，《南方喧哗：马华文学的政治抵抗诗学》，新加坡：八方文化出版社、新山：南方学院，2004。
33. 许文荣：《两岸文学风景：马华文学与新华文学的比照》，新加坡：青年书局，2008。
34. 阎嘉：《文学理论精萃读本》，中国人民大学出版社，2006。
35. 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960 年。
36. 杨建成：《马来西亚华人的困境》，台北：文史哲出版社，1982。
37. 张锦忠：《南洋论述——马华文学与文化属性》，台北：麦田出版社，2003。
38. 钟怡雯：《灵魂的经纬度：马华散文的雨林和心灵图景》，吉隆坡：大将出版社，2006。

## 英文书目：

1. Ages, Arnold. 1973. *The diaspora dimension*, Hague: Martinus Nijhoff. p. 3.  
Connor, Walter. 1986. The Impact of Homelands Upon Diaspora. In *Modern Diaspora in International Politics*. New York: St. Martins. 16-46.
2. Geertz, Clifford. 1973. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil politics in the New States. In *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books. p.258.
3. Gove, Philip Babcock. 1961. Webster's Third New International Dictionary of the English Language. ed. G& C Merriam Co. 346-347.
4. Kitroeff, Alexander. "The Transformation of Homeland- Diaspora Relations: the Greek Case in the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Centuries", Proceedings of the 1st International. 233 & 248.
5. Martin, Baumann. 2000. Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison. *Numen: International Review for the History of Religions*, 47(3): 313-328.
6. Naipaul, V.S. 2003. Postscript: Two Worlds (The Nobel Lecture). In *Literary Occasions*. New York: Alfred A. Knopf. p.193.
7. Paul Ricoeur, 1991. *From text to action: Essays in hermeneutics, II*. Evanston: Northwestern University Press. p.107.
8. Safran, W. 1991. Diaspora's in modern societies: myths of homeland and return. In *Diaspora: A Journal of transnational Affairs* 1(1): 83-84.
9. Tololyan, Khachig. 1996. Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. *Diasporas* 5(1): 3-64.
10. Van Hear, Nicholas. 1998. *New Diasporas: The Mass Exodus, Dispersal, and Re-grouping of Migrant Communities*. Seattle: University of Washington Press. p.15.

## 论文集/期刊/学位论文:

1. 崔贵强:〈新马华人国家认同的若干考察〉,郭梁主编:《战后海外华人变化:国际学术研讨会论文集》,北京:中国华侨出版社,1990。
2. 何国忠:〈马来西亚华人:身份认同和文化的命运〉,何国忠编:《社会变迁与文化诠释》,吉隆坡:马来西亚华社研究中心,2002。
3. 黄锦树:〈流离的婆罗洲之子和他的母亲、父亲:论李永平的“文字修行”〉,《中外文学》,第26卷第5期(1997年10月)。
4. 林家绮:〈华文文学中的离散主题:六七0年代“台湾留学生文学”研究—以白先勇、张系国、李永平为例〉,新竹:台湾国立清华大学台湾文学研究所硕士论文,2008年1月。
5. 李有成〈唐老亚中的记忆政治〉,单德兴、何文敬主编:《文化属性与华裔美国文学》,台北:中央研究院欧美研究所,1994。
6. 刘小新:〈马华作家林幸谦创作论〉,《华侨大学学报》(哲学社会科学版)1998年第二期。
7. 王德威:〈后遗民写作〉,张锦忠、黄锦树主编:《重写·台湾·文学史》,台北:麦田出版社,2006。
8. 王列耀、马淑贞:〈从“传承”到“裂变”——论马来西亚华裔作家林幸谦的诗歌创作〉,《暨南学报》(哲学社会科学版),2005年第4期(总第117期)。
9. 王列耀、杨牧:〈从故乡情结到原乡神话——马来西亚华文文学中的中国想像〉,《广东社会科学报》,2006年第4期。
10. 吴子文、陈心群、林碧绣、郑润娴访问;吴子文整理:〈黄锦树的学思历程〉,《大马青年》第12期(2005年7月)。
11. 许维贤:〈在寻觅中的失踪的(马来西亚)人——“南洋图像”与留台作家的主体建构〉,吴耀宗编:《当代文学与人文生态》,台北:万卷楼图书公司,2003。
12. 杨宗翰:〈从神州人到马华人〉,《中外文学》,第29卷第4期,2000年9月。叶金辉:〈“鱼”与“龟”的挽歌——论黄锦树〈鱼骸〉对时代政治、文化

- 与历史的奠祭》，张景云主编《人文杂志》第13期，2002年1月。
- 13.〔印〕霍米·巴巴：〈纪念法农：自我，心理和殖民条件〉，收录于罗刚、刘象愚主编：《后殖民主义文化理论》，北京：中国社会科学出版社，1999。
- 14.〔印〕霍米·巴巴著，廖朝阳译：〈播散民族——时间、叙事与现代民族的边缘〉，收录于刘纪惠主编：《帝国、亚洲、主体性》，台北：麦田出版社，2006。
- 15.〔印尼〕Ien Ang，施以明译，〈不会说中国话——论散居族裔之身份认同与后现代之种族性〉，《中外文学》，第21卷第7期，1992。
- 16.游雅雯：〈从马华文学看马来西亚华人认同的同形塑与变迁：离散理论的观点〉，台南：台湾国立艺术大学：东南亚区域研究年度研讨会，2010年4月30日至5月1日。
- 17.张京媛：〈前言〉，张京媛编：《后殖民理论与文化认同》，台北：麦田出版社，1995。
- 18.张宁，〈寻根一族与原乡主题的变形——莫言、韩少功、刘恒的小说〉，《中外文学》，第18卷第8期，1990。
- 19.郑琇方：〈悚：一个贱斥的过程——论李永平小说中的主体形构〉，林明昌、周煌华主编：《视野的互涉：世界华文文学论文集》，台北：唐山出版社，2007。
- 20.朱立立：〈原乡迷思与边陲叙述〉，收录于陈大为、钟怡雯、胡金伦主编：《赤道回声：马华文学读本 II》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2004。

## 报章/杂志：

- 1.封德屏：〈李永平答编者五问〉：《文讯》第29期，1987年4月。
- 2.陈湘琳：〈却顾所来径〉，《南洋商报·南洋文艺》，2003年4月11日。
- 3.李文冰访问〈文学的凿石者——作家朱天文专访〉，《幼狮文艺》，1998年3月。

4. 黄锦树〈两窗之间〉，《南洋文艺》，1995年6月9日。
5. 黄锦树：〈在毛发上刻字——黄锦树、吴龙川对谈〉（下），《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》，2008年5月25日。
6. 林幸谦：〈窗外的他者〉，《南洋商报·南洋文艺》，1995年7月25日。
7. 林幸谦〈写在国家以外〉，《星洲日报·星洲广场》，1998年7月6日。
8. 邱妙津：〈李永平：我得把自己五花大绑之后才来写政治〉，〈百合说谎梦大爱，海东青卷浪淘沙〉，《新新闻周刊》第266期，1992年4月12-18日。
9. 伍燕翎、施慧敏访问：〈浪游找到了目的地——李永平访谈〉（下）《星洲日报·星洲广场·文艺春秋》，2009年3月21日。
10. 吴诗兴：〈马华文学：离走游散或扎根本土？〉，《星洲广场·文艺春秋》，2009年2月15日。
11. 张锦忠：〈“我要回家”——后离散在台马华文学〉，《星洲日报·文艺春秋》，2009年2月8日。
12. 庄永康：〈离而不散的华文文学〉，《联合早报》，2001年9月9日。

## 网址：

### 1. 文本：

李永平：〈田露露〉

<http://hornbill.cdc.net.my/collection/Borneo/liyongping/tianlulu.htm>  
(1/12/2010)

### 2. 论文：

朱立立：〈漫游·时间寓言·语言乌托邦——解读《海东青》的多重方法〉

<http://xschina.org/show.php?id=4396> (1/12/2010)