

极目南方

马华文化与马华文学话语

A DISCOURSE ON CHINESE MALAYSIAN
CULTURE AND LITERATURE



南方学院 联合出版
马大中文系毕业生协会

许文荣 著



作者简介

许文荣，1964年生于米都亚罗士打。1986年进入马来亚大学成为读中文系的人，1989年本科毕业，1993年取得硕士学位。2000年负笈中国南京大学，目前为该大学中文系博士候选人。曾任翻译员、报馆记者、吉隆坡韩江新闻及传播学院讲师、南方学院中文系主任。1993年起执教于南院至今。曾发表十多篇中、巫、英学术论文，编有《九九马华文学国际学术研讨会论文集》。

极目南方

马华文化与马华文学话语

Discourse on Chinese Malaysian
Culture and Literature

许文荣著

南方学院

联合出版

马大中文系毕业生协会

极目南方：]马华文化与马华文学话语

A Discourse on Chinese Malaysian Culture and Literature

版权所有·翻印必究

许文荣/2001

丛书名：中协丛书（五）

书名：极目南方：马华文化与马华文学话语

著者：许文荣

出版：南方学院、马来亚大学中文系毕业生协会

Southern College

PTD64888, 15km, Jalan Skudai,

81300 Skudai,

JOHOR

Tel: 07-5586605

印刷：益新印刷有限公司

Percetakan Advanco Sdn. Bhd. (45169 - K)

23, Jalan Segambut Selatan,

51200 Kuala Lumpur

Tel: 03-62589211

封面设计：游亮辉

出版日期：2001年9月

定价：RM15.00

印数：1 - 1,000

ISBN：983 - 2453 - 01 - 1

仅以此书

献给我这一生中最爱的四个女人：先母黄亚贵女士、内人赖金扇、女儿韵韵、涵涵。感谢她们让我体悟生命的美好。

目 录

总序	I
序/林水豪博士	II
前言	1

第一辑：马华文化话语

从《总纲领》对马华文化的定义论马华文化的建构	28
从解构文化中国再论马华文化的建构 ——兼答郑庭河同学	37
马华文化面向廿一世纪 ——从九十年代的文化议题谈起	52
社会良心·时代眼睛 ——当今马来西亚知识分子的挑战及其角色的再探讨	65
论“文明对话”： 从“外在刺激”至“内在推力”的转化	73

新马来人与全球化

- 兼评曾庆豹的《与 2020 共舞》 82

- 华人与形式主义 88

第 二 辑 : 马 华 文 学 话 语

挪用“他者”的表述策略

- 从殖民话语到后殖民话语的马华文学 94

霸权下的焦虑与抗争

- 论潘雨桐“何日三部曲”的后殖民话语 122

“洁净的形体·污秽的灵魂”

- 评黎紫书《天国之门》的批判意识 156

138

洪深其人其事

《新光》(1932年)的创刊与停刊——

145

史实与想象人生

中国文学名著第二卷

146

曹雪芹的“曹家”问题

从文学史到历史学——曹雪芹家世考——

147

曹雪芹家世考

曹雪芹家世考——“曹家三百年”——

148

“曹家三百年”——曹雪芹家世考——

曹雪芹家世考——《红楼梦》家世考——

总序——拿督陈广才

发扬中华文化、倡导人文精神，是马大中文系毕业生协会的奋斗目标。为了落实这个目标，我们除了积极推动各种各样的文化与文艺活动之外，也赞助马大中文系师生及系友作品的出版。

马华文化与马华文学是马来西亚文化的重要一环。马大中文系毕业生在工作之暇，执笔写作，为马华文化与马华文学的发展奉献力量，自应受到鼓励与支持。通过赞助系友作品系列的出版，我们希望有更多的马大中文系毕业生加入马华文化与马华文学的书写行列，并在前辈所奠下的基础上开拓更广阔的发展空间。

文化与文学的评论与鉴赏，是提升文化素养与开拓精神境界的一条重要的管道。马大中文系的毕业生有很多在学生时代已有写作经验，离校后依然笔耕不辍，而且累积了更丰富的生活经验，因此，作品更成熟、更具魅力。把他们的作品编印成册以飨读者，并借此激发人们追求崇高的生活品质与美好的人生理想，我们认为是一件非常有意义的建设性工作。

除此之外，我们也鼓励系友进行文化、文学评论与翻译的工作。因此，文化、文学评论的著作与译作，也是我们赞助出版的对象。

我们希望通过这项赞助出版计划，能为马华文学与华人文化事业的发展略尽绵薄之力。最后，我衷心祝贺编委成功地完成编辑的工作。

《极目南方—马华文化与马华文学话语》序

林水椽

马大中文系向来像个大家庭，同学、师生之间的融洽情谊使中文系的成员们倍感温馨，更难得的是一有学术活动，总是群策群力，十分投入地将活动办好。文荣便是马大中文系典型的一名成员。

我忆起当年文荣办理入学手续时，曾经自我介绍，并说来自北马的吉打，投考高级教育文凭中文科全靠自修。虽然这样的例子于马大中文系的学生中并非少见，可是肯在没有教师指导下报考中文科，这股勇气已是令人激赏；因此也可知道他是热爱中华文化的青年。我记不起当时和他对话的全部内容，不过，我还依稀记得曾经跟他说了几句鼓励的话，这便是我认识文荣的开始。

在中文系修读的三年里，文荣除了应付课外，还积极地参与各种活动，他也不时到我的办公室来讨论一些学术的课题。我们在一起时，我常将自己的一些心得说出来，和他交换意见。回想当日教学相长的情形，其乐也融融。刚好在那个时候，马大中文学会被当局批准成立，伟杰中选为主席，文荣则当选秘书之职。从这件事又反映出他在马大深孚人望之实。他于1989年大学将毕业时，出任毕业纪念刊的执行编辑，经过他的精心策划，终于出版了一本三百多页的《马来亚大学中文系八八/八九年度毕业纪念特刊》。就量而言，在马大中文系毕业纪念特刊中实属空前，真不希望它也成为绝后者。对他编这本特刊的付出和能力，大家都赞赏有加。

大学三年的生活培养出了文荣对学术研究的兴趣。因此，毕业之后，他决定攻读硕士课程。经过洪师天赐教授的用心指导，他如期写成了硕士论文《列子的哲学思想研究》。在这段期间，他还参

加雪隆工商总会文教组所举办的儒家思想论文翻译赛，即将著名的学者有关儒家思想的论文译成马来文。他和林金辉都是此次翻译比赛的最高名次得奖者。

修毕硕士课程，文荣原想继续在马大攻读博士，岂知当时却出了一些状况，令他无法顺利提出申请，否则他如今可能已获得博士学位。这件事不必说一定引发他长久的不平，然而事已如此，徒呼奈何。不过，我想要说的是，在马来西亚这样的环境里，中文最高学位研究课程少人问津，肯立志钻研的有如凤毛麟角，诚属不可多得，有远见者应该成人之美，尽力鼓励和培养，对华人文化的传承才能有功，若是故意挑毛拣刺，多方阻挠，肯定只会扼杀本地华人文化发展的生机。

获得硕士学位之后，文荣即南下柔佛南方学院担任中文讲师。有鉴于他教学认真，责任心重，1998年至2000年之间，受到院方器重，委他为该学院中文系系主任。那时恰好我也在南院兼课，有机会看到他如何在任期内倾全力推动和改进系务，同时还在1999年举办了“马华文学国际学术研讨会”，他亲自出任工委会主席。这样的会议对柔佛州而言，可谓创举。由于他领导有方，用心理事，不管是系务或研讨会，都处置得非常成功，尤其是研讨会，更赢得各方赞不绝口。当时作为旁观者的我，觉得他做事的确比昔日更加老练稳重，内心也称赏不迭。

文荣是一名对学术研究具有浓厚兴趣而且很有上进心的青年，有深造机会总是不轻言放弃。2000年初终于获得一个深造的机会，于是他排除万难，离妻别女，独自到遥远的北国，进入南京大学中文系攻读博士课程，我一方面赏识他的志气，另一方面也感到欣慰，因为他终归可以在学术之路更快速地迈进，并且一了考取博士学位的心愿。不过他攻读博士课程的同时，还得安排回南院继续授课之事，两头奔波，我真怀疑他如何有时间喘息。不料某天晚上，他竟

打电话来说将出版论文集，要我写一篇序，这消息真令我惊喜万分，我实在佩服他那股努力不懈的精神。

看了他这本集子里的论文，我欣赏文荣近来的学问又有长足的进步，尤其对西方理论方面，更多所涉猎。平心而论，学者处身今世，若想在学术上出人头地，非得博览群籍，中外兼通不可。文荣对文学理论不甘囿于一见，正可从他这几年来勤勉研读各种主义明显地反映出来。〈挪用“他者”的表述策略——从殖民话语到后殖民话语的马华文学〉和〈霸权下的焦虑与抗争——论潘雨桐“何日三部曲”的后殖民话语〉是文荣学以致用，将西方后殖民主义等理论取来评析马华文学的两篇论文。

本集共有论文10篇，内容方面除了〈新马来人与全球化〉外，主要围绕着两个大家所关心的课题，即马华文化与马华文学。论马华文学者，除了前文所提的两篇，还有〈洁净的形体，污秽的灵魂——评黎紫书〈天国之门〉的批判意识〉，若将之与前面两篇相比，可以明显地看出这篇论文的特色在于较少理论，多属直抒胸臆的评析。文荣在其他篇论文中对马华文化的论点，有一些当然不是完全和我的看法相一致，例如族群和土地对文化的比重问题，我们的意见便略有差异。不过学术本来就重视讨论，不同的意见提出来互相交流，对研究工作大有裨益。

文荣一边在马来西亚教书；一边在中国攻读博士课程；一边又须照顾家庭，所挑的担子不可谓不重。可是，他不但教书、求学、治家三方面都照应得宜，而且还有办法不断地从事研究工作和写学术论文，真是了不起。有缘和他共同为马大中文系及南方学院之成员的我，在此怀着无限愉悦的心情为他这本论文集的问世添上几句赘语以为序。

前言——寻索马华文化的新阐释

『之所以要“阐释”，就是因为“在逻辑”的东西背后，尚有更深刻的内涵，所以要把它释放出来，阐发出来；之所以要“消解”，就是因为这种更深刻的内涵/东西被逻辑的东西所遮蔽了，窒息了，所以首先设法解开逻辑的铁索，消除逻辑的重压』¹

I.

马华文化的建构一直是我思考的重点，身为马来西亚华人的一分子，以及作为一名大专中文系的教务人员，在文化的建构上我想自己应该有能够扮演的角色，这种想法本身使我情不自禁地不断去延续一些未完的文化思索，特别是探研存在于我们这块土地的华人文化，如何能够获得进一步的提升，并设法建构属于我们本身的中文知识结构。

在一定的程度上，我赞同文化是一种语言的建构。语言作为人最重要的符号，它的意义几乎又完全取决于“如何阐释”的座标。如何以我们本身的维度去阐释所有的文化现象与话语构成，这就是我们能否建构自身文化/知识系统的关键所在。当然“阐释”本身同也非空无一物，它在很大程度上折射了个体/群体的生存体验以及价值取向，也蕴含着主体/整体的历史关怀与心理结构。当然，阐释的方法与向度决定了某种文化现象的意涵，形成了一种有别于其他阐释

¹卡西尔：《语言与神话》，北京：三联，1992，页17。

方法与向度的文化模式，故形成了名目繁多的文化系统。无论如何，某种文化系统一旦建立起来，它又反过来会修正或调度诠释的视角与方法，而新的诠释法的运用又使原有文化产生量或质的变化。因此，阐释与再阐释延续不断，这种阐释的历程使文化结构永远处于“流动”的状况，而非一成不变。

由于文化的“流动性”，我们确实没有办法毫无遗漏地/完完整整为一种文化下定义。无论如何，关于马华文化是什么？这个提问对议题的展开还是有必要。在一定的程度上，我同意《华团文化总纲领》对它的阐述：

“马华文化即是中华文化传播到马来西亚本土后扎根在马来西亚，并在马来西亚客观环境和生活条件下，经历调整及涵化历程之后发展起来的华族文化”²

无论如何，这个定义把焦点过于集中在时间性的因素，只告诉我们马华文化是从过去的中华文化衍化而来，至于它经历“调整及涵化历程”后的实质内涵是什么则没有交待。我在《从〈总纲领〉对马华文化的定义论马华文化的建设》（1996）一文中除了对这项定义有进一步的阐发外，也尝试提出了马华文化应具有本身的核心价值。我当时认为，核心价值的建构是文化能够自律自主（autonomy）的标志，但如今我还要再稍作补充，建构本身的阐释方法（即有一套看待事务/问题的观点/主见）也同样重要，核心价值与阐释方法是文化自律的一座双锋塔。

由于我们是生活在马来西亚这多元的社会文化情境下，因此马

²发表于《星洲日报》，11-14-1996

华文化的核心价值也该反映与表现这种多元性。在该文中，我建议吸纳与融合本土各文明的核心价值，建构成为具有“多元性主体”的文化系统，即同时兼具中华文化、西方文化、马来文化、印度文化、原住民文化³以及道教文明、佛教文明、基督教文明、回教文明、兴都教文明的优秀成份。这种“多元性主体”主要是以集体的向度而开展，若从个体的向度而论，则应给予每个个体充分的自由选择权，不同的个体受鼓励接受各个不同的文化熏陶，但各种文化的接受程度则视个人的价值取向而定。就比如一名华校生华人，他/她很自然地比非华校生华人选择接受更多中文教育与中华文化陶冶；不过他/她也有机会学习其他语言与了解其他文化/文明并成为他（她）的基础知识架构，让他/她能够很好地与其他个体/友族同胞交往，协助他/她解决各种人生问题，以及成为他/她的精神生命资源。反之，那些接受马来文/英文教育的华人也不应该受歧视，他们可以选择接受更多马来文化/西方文化的影响，但也鼓励他们学习华文与了解中华文化，增加他们的精神文化资源。另外，一名选择信仰佛教的华人应认真学习佛法，若行有余力，也鼓励他们认识其他宗教信仰的精华。同样的，一名欲选择信仰基督教的华人也不应该被阻止，反之，应鼓励她更进深地体悟基督教精神实质，同时也帮助他/她理解其他宗教文明的优良传统。

个体文化的丰富性才能开出群体文化的繁茂枝叶与灿烂花朵，这才是建构马华文化“多元性主体”的基础。所谓“多元性主体”即是文化主体的“百花齐放”，文化主体生命的多元的形式与内涵，没有一种形式与内涵具有中心/主导的位置，形式与形式、内涵与内涵

³个人认为，原住民文化至少具有两种特点，一是自然纯朴的生活、二是与自然界很好地合而为一。这两方面这恰恰是掠夺成性、迷途不知返的现代人所失落的“纯真”。

之间互相追逐、碰撞、涵涉与交合，逐渐形构成一个有机的共同体。

如果我们仔细观察马来西亚的华社与文化，这种多元的情势实际上老早已隐然成形，例如我们在进入华小开始，便学习华、巫、英三种语文（或者可以选择接受非华文源流的教育）；从小学到大学，我们不断地在吸收现代知识与科技如数学、物理、生物、化学、经济、会计、医学、工程、电脑等等，这些都与中国传统的四书五经教育迥然不同；此外华人也是多元宗教信仰的民族、有民间信仰者、道教徒、佛教徒、基督教徒、天主教徒、回教徒与兴都教徒等等；在政治认同上也是多元的，过去就有认同中国、认同大马以及折衷派三种政治倾向；独立后又有在朝与在野之分，各自又有不同的政党供选择，有些则选择加入多元种族政党；生活方式上也不尽相同：有比较西化的（如专业人士的华人）、比较马来化的（如西马东海岸的华人）、比较传统华人生活方式的（如新村的华人）、而更大部分是融合型的生活方式。严格地说，马华社会与文化模式可以引用霍米·巴巴所提出的“混杂”这个概念来表述。

马华文化与中华文化的辩证关系如何厘清，这议题是建构马华文化时所必须正视的另一项问题。无论如何，这方面的讨论只要稍微不慎便很容易滑入二元对立的陷阱里头，把马华文化与中华文化对立起来，形成了水火不相容之势，然后高举其中一方并贬抑另一方！例如，有些人认为马华文化“没什么了不起”，只适合作为茶余

⁴就如 1983 年华团文化备忘录所言，由于马来西亚是一个多元社会，建构国家文化应基于多元的原则；同样的马华社会内部也是一个多元性的（语言、教育背景、籍贯、宗教信仰、涵化程度、政治取向等），建构马华文化也应具备多元特征。

饭后的清谈，无须太过于认真⁵；反之我们应该严肃地看待中华文化，竭尽所能地继承与发扬中华文化。这种说法虽然含蓄，但已很明显地坠进“抑马扬中”的迷思里，就如战后初期“侨民文艺与马华文艺独特性”的论争中，就已经有人紧捉住侨民文学（中国文学）而反对马华文艺，他们持的就是这样的逻辑。到了七十年代，仍然有一些“神州”崇拜者认为，由于马华文学是以中文书写，马华文学若不回归于中国文学决不会有什么希望。⁶然而，进入九十年代后，这些中国文学中心论/本位论者的眼镜没有一个不被狠狠地摔破，马华文学异军突起，在世界中文文学上已争得一席之地。⁷今天大概没有

⁵ 这种心态具体表现在对中文系课程的设置上，一些本土中文知识课程的纳入被诠释为是否定/贬抑/边缘化中华古典知识，个人认为这种观点见仁见智，实际上，嵌入本土中文知识与边缘化中华古典知识并没有必然的联系。我们应该争取开设更多的中华古典知识的课程，而不是反对融入本土中文知识的课，因为如果我们不重视本土中文知识，如马华文学、马华历史、马华艺术、马华社会与文化等，又有谁会来重视这些知识呢？我们又如何能够开展出具有我们自身特色的中文系呢？南京大学中文系把西方知识的学科如“外国文学”、“美学概论”、“文学概论”等列为主干科目；清华大学中文系几乎有为数一半的科目是与理工科有关（尤其是电脑的课程）；人民大学中文系把基督教研究视为系的重点研究项目；这些大学中文系如此别有用心地安排无非是要办出具有本身特色的中文系。我们可以从这方面获得什么启示呢？

⁶ 最典型的代表人物要数来自“神州诗社”的温瑞安。然而，张锦忠提出了“异言中文”概念后，让我们更清楚在中文逐渐发展成为“世界语言”后，不同的地区的中文会无可避免地形成本身的“在地化中文”，与“规范中文”在语音、构词、句式等方面不尽相同，就如不同地区的“英文”一样，成为一种自律的语言实体。《中外文学》（马华文学专号）第29卷，第4期（总340），国立台湾大学外文系出版，2000年9月，第20—35页。

⁷ 到目前为止，已举办了四场马华文学国际学术会议，即1997年分别由马来西亚作家协会与马大中文系毕业生协会联办的、马来西亚留台联总所举

人会提出我们要回归中国文学，不需要发展马华文学。这个事实给我们什么启示？对于马华文化的建构有什么作用呢？我想它至少告诉我们，应尽早放弃二元对立的思维，搁下中华文化中心论，尝试去接受文化的多元性，更重要的是，在文化的建构中，我们的自身的生活情境与生存体验的因素必须居于首位。

马华文化是一种新兴的文化结构，并非中华文化的海外版，换句话说，马华文化是“马来西亚的华人文化”，而不是“马来西亚的中华文化”。〈从解构文化中国意识再论马华文化的建构〉一文，正是聚焦于这方面的论述。该文强调，马华文化的建构不能是全盘中华文化化，中华文化纵使与马华文化有着密切的渊源，是马华文化能够在这片土地上生长起来的苗种；但是，随着百年来马华与中国的特殊社会文化进程与生存体验的不同，我们不能按照中国发展/对待中华文化的模式去承接中华文化，而是按着我们的特殊情况来继承与阐释中华文化。举例说，我们继承中华文化是为了丰富自身的文化内涵，并不是像文化中国倡导者一样，企图建构“文化的大一统”以对抗西方（文化）、或是陷入民族主义、统战等政治议程中。由于这个缘故，我明确地反对文化中国的理念，以及一切意义上的中华文化中心主义/本位主义。

单元独尊的文化取向只会窒息文化的生命力。解构主义给予我们的一个忠告是，如果我们还是拘泥在单元独尊的情境当中，我们

办的“马华文学国际学术研讨会”；1999年董总教育中心举办的“吴岸作品国际学术研讨会”；1999年南方学院所举办的“九九马华文学国际学术研讨会”；马华作家也频频在国际性的中文文学奖项中获得大奖，特别是在台湾。潘雨桐、林幸谦、黄锦树、陈大为、钟怡雯、黎紫书等都曾获得中国时报或联合报文学奖的桂冠；今年马大的陈志鸿也在香港中文大学所举办的世界大专青年文学奖的小说组中夺得首奖。

的文化生机将会渐渐消失。这个忠告至少告诉我们，如果不走多元的路子，我们的文化不可能生气盎然。走多元的路子就必须接受差异、欣赏差异、包容差异，让我们的文化大花园里开满了各种奇花异卉。我们对社会个体中的“异己者”（例如非华校生华人、华裔回教徒、峇峇与娘惹）能够具有一种包容的心态吗？能否认同他们也是华人族群？他们的文化形态也是组成马华文化的元素？

文化中国的鸿图大计在某种程度上符合了一些人对文化大一统的意愿，我之所以不赞同，正是居于这种大一统的意识形态。就如德里达所说，这种“大一统”的心态假想生活的“一致性”、企图掩盖摆在眼前的万般差异⁸，这种假想很容易让我们产生两种盲点：一是对文化多元性的注重不足，一味地陷入单元的符号世界里而无法自拔；二是自觉或不自觉地否定个体的自由选择权，一切都必须纳入群体的范畴里，形成一种群体的暴力。因此，文化中国的观念不符合我们的现实生活情境与多元的生存体验。

我压根儿没有反对中国/中华文化，踏入大学之后我所接受的教育，可以说一直是在中国文化的熏陶下走过来的，我也继续坚持，中华文化是可以作为我们建构马华文化的非常重要以及能够给予我们许许多多的启发的资源，不管是过去、现在或未来，我们必须调动中华文化中一切可以攫取的资源，特别是高层的大传统文化，补充与滋润马华文化。再者，正如丹尼·贝尔（Daniel Bell）所言，传统在保障文化生命力方面是不可或缺的，它使记忆连贯，告诉我们先人是任何处理相同的文化困境。荣格（Jung）的理论也告诉我们，作为一名中华民族后裔，中华文化已深植于我们民族记忆里头而成为我们的“集体无意识”，再怎样扔也扔不掉！因此中华文化与马华文

⁸ 乔纳森·卡勒《论解构》，北京：中国社科出版社，1998年，页3。

化并不是处于一种对立的关系，而是建构马华文化的重要参照系，是可以丰富与壮大马华文化的精神资源。无论如何，中华文化不能成为我们的全部，我无法接受中华文化大一统/中心论的意识形态，因为这种意识形态使我们陷入一种单元的文化世界，只能有一种价值取向、只从一种阐释维度观照事务，只用一种制度或法则去处理事情、只允许一种安身立命之道；凡此种种，已经证实是走向保守僵化的险途。

古代的老中国为了达致文化大一统/意识形态的控制而“罢黜百家，独尊儒术”，儒家当然有不少精华，但是当它成为唯一的指导思想时，文化的丰富性与多元性就受压制与摧残，个体的文化选择权力也同时被剥夺与否定。这种把其他文化源流切断而只取其一的文化取向，扼杀了文化的活力，使它成为一潭死水。这就是为什么中国文化到了清朝末年时已经是奄奄一息，若是没有 20 世纪初的教育改革、五四运动的民主与科学的“解放”以及新儒家的会通西学，中国文化可能已一蹶不振了。

文化建构应以我们的生活情境与生存体验这两项因素为依据，不能一味地受制于民族情感与文化道统观念。民族主义有时是具有负面的效果，它常使到我们只局限在自己民族文化想象的范围，形成一种围墙心态，阻止了能够提升我们文化境界的其他文化资源的进入。

文化道统观也不符合现代要求，因为我们已不是活在帝王专政以及封建的政体中，我们是活在这资讯高度发展与全球化的时代，我们必须得回应现代文明的挑战。这种挑战使我们不得不动调各种文化资源来建构我们文化中的现代知识架构，以新的阐释方法去审视各种（新）事务，这样，咱们的文化生活才能够适应当代的变迁。

此外，我们必须具有本身的文化议题与文化话语，不能老是像

鹦鹉学舌般老跟着大陆、台湾与香港的文化人/学者唱着同一个调子。如果是这样的话，我们能够学得比他们好吗？我们所建构的文化又具有什么特殊性/独特性能够让别人欣赏或尊重呢？

我在写这篇前言时传来了一个另人鼓舞的消息，马来亚大学华语辩论队再一次击败中国大学辩论队，摘下“国际华语大专辩论赛”的桂冠。这是马来亚大学华语辩论队第二次夺得这项两年一度举办的赛会的最高殊荣，上一次是在1997年，击败北京首都师范大学队。我们的辩论队能够两次击败中国队夺冠的因素很多，例如灵活的论证、慎密的逻辑思维、快速的攻击力、策略运用得当、纯熟的辩才、高水平的语言掌握能力等等这些较技术性的层面。当然我认为最关键的因素不是这些，而是辩论赛制的采用！

这项辩论赛会在新加坡举办时与在北京举办时所采用的赛制有所不同。在北京时采用的是中国的赛制（有点像西方国会的辩论制），在新加坡举办时则采用新加坡的赛制（与马来西亚的辩论赛制完全一样）。这项辩论赛采用两种不同的赛制是有点令人不解的，但是却是带给马大辩论队能够脱颖而出的契机，因为新加坡的赛制中国大学队（包括台湾队及香港队）并不是非常熟悉，辩起来总是有一点的限制；反观马大队可说是如鱼得水，辩论员大概从中学开始就已在这样的赛制下被锻炼起来，可以辩得非常投入与传神。假设在新加坡的赛会也采用中国制，我们的队伍再怎样地使尽浑身懈数，也绝对不可能登上宝座，最好的成绩只能屈居二奶，！

我们可以这样阐释，两种赛会制的采用本身就是反对“一致性”的表现，新加坡坚持采用本身的赛制可以理解为是对于自身特殊性的强调，而特殊性/独特性的坚持正是切中克里斯多福·吉尔兹（Clifford Geertz）所说的本土化/在地化（localization）的努力，即坚持以本身的视角/法则/制度/诠释方法来处理问题/事务，

不以他者（这里指中国）为一切制度的依归或标准的典范，而使这项赛会的最后优胜者具有更多的可能性。如果每次只是中国（或台湾）的大学捧杯，那不是太意思了吗？

从比较广阔的文化视野来解读马大队的成功，可能也对我们的文化建构具有一定的意义。在这里我并不是认为马大华语辩论队的成功就表征了我们的文化已经攀上高峰，辩论（赛）在很大的程度上是一种言说⁹的游戏，是文化的一部分，不是文化的整体。无论如何，能够在这场竞争激烈的国际赛会中称雄却又具备了某种象征意义，这种象征意义可以给予文化建构带来一定的启示。

首先，与新加坡国立大学队伍比较，我们的辩论队员清一色都是马来西亚人，百分百的本土军。新国大辩论队安排了几位外籍兵（有中国人，也有大马人）下场，阵容虽然强大，但还是缺少了一样东西——默契。从这里我们应该领悟到，文化建构不能假手于人，中国/台湾的文化人/学者可以成为我们文化建构的良师益友，但是如果我们要建构具有自身标志与表征的文化，我们还是得靠自己，因为文化绝不可能直接移植。其次，我们的生活情境与生存体验，在很大的程度上锻炼了我们的子弟自动自发以及具有奋进的精神。我们都很清楚在这个国家我们没有获得什么特殊的优惠，一切都得靠自己的努力以及积极地争取，要不然我们可能就被这个社会所淘汰。就如某国立大学学生生要参加一场辩论赛，却被校方所阻止，回来后还要被秋后算帐。无论如何，这种文化压抑使被压抑的群体更有奋进的精神，这种奋进的精神在某种意义上是马大辩论队成功的背后动力。比起其他各国大学可能调动各种资源来支援他们的辩论队，马大辩论队在各个方面都是自动自发地筹备，校方并没有给予多大的

⁹ 言说的方式其实也有很多种，诸如讲演、讲课、座谈、交涉、对话以及日常言说等等。

辅助，校方所扮演的角色微乎其微。（实际上校方只要不反对出赛就已经很好了！）另外，一个有趣的现象是马大的20多位前辩论手所组成的教练团，不管是在赛前或比赛进行的阶段，他们都尽心竭力在各方面支援马大队，有些更是请假赴新陪着马大队参加比赛，可以说是马大队成功的背后功臣。这种精神来自哪里？这与我们生活情境中的文化压抑有没有关系呢？我想答案是肯定的。如果是这样的话，我们如何调动存在于我们生活情境中的反弹动力去开创自身的文化模式呢？我想这是值得我们继续思索的。我们的华文教育发展也是在这样的动力下杀出一条生路的。

与我们的生活情境与生存体验息息相关的议题，例如大选诉求、政党收购报章、民办大专的办学、华人知识界等等，这些议题都可以继续去开展，从中建构更丰富的话语资源与知识架构。文化的建构其实也是一种话语的建构，过去马华文化的话语一直被中国文化话语所掩盖，但是进入九十年代这种情势已有不少的改变，马华文化话语从文学、历史、社会、政治、经济等领域逐渐浮上台面，这将是建构马华文化的重要起步。此外，正如克罗齐所说的，一切的历史皆是当代史，我们怎样以当代的思维来回应过去的历史，以及如何回应摆在我们面前的挑战，如世俗主义、功利主义、享乐主义等。这些需求使我们不得不吸纳现代文化资源，才能更好地去应对。

该文也批判马华社会的文化消费主义与文化依赖心理，而这种行为的产生正是文化中国意识所结出的烂果。“文化中国的意识也使马来西亚华人文化成为中国文化的附庸品，因为我们自愿地放弃对文化议题的思考权与诠释权，并把它交给中国海内外学者，靠中国文化人的科研成果以获得文化上的喂养，不知不觉地养成一种严重的文化依赖心理”。文化成果不可能直接移植，因为每一个产生某种文化的土壤和水分都不尽相同。例如中国宜兴特殊的土壤与水质

使该地能够生产优质的紫砂壶，我们没有这样的自然条件，就无法模仿，不然就成为四不像。正如王赓武所说，文化上的“大中华”是比较容易被华人所接纳，这是因为有不少人对文化大一统仍然怀有强烈的憧憬，“文化中国”这概念的提出就是最好的印证，然而如果我们没有付出应有的努力去生产本身的文化话语与建立本身的阐释方法，我们可能只是活在“虚假的文化成就感中”。

不久前，北京大学历史系的梁志明教授带了一位弟子（来自香港的博士生）拜访南院，他在介绍这位弟子时强调，他的博士论文是研究马来西亚华人的文化，我听了一方面觉得很兴奋，一方面也感到很纳闷，兴奋的是，竟然有人凭马华文化的研究去考取北大的博士学位，证明马华文化具有可以进深研究的“深度”；悲的是为什么我们本身却没有重视自身文化中可以深入挖掘的源头，来丰富马华文化的内涵。无论如何，庆幸的是，近年来有关马华文化/文学/艺术的议题已逐渐在学界被推出来研究。根据我的了解，旅台的张锦忠曾以马华文学的现代主义运动为题撰写博士论文，获的了台湾大学的文学博士学位、本地艺术界的钟瑜以“马来西亚华人美术史”为题的博士论文，使她取得中国中央美术学院美术史学博士学位。本地大学的博士生过去与现今也有一些从事本土中文知识的研究，陈应德的博士论文研究马华诗歌、永乐多思的博士论文比较马华及马来文坛的女作家、孙彦庄目前仍在从事关于马华小说的博士论文研究。这种趋向是令人鼓舞的，可以继续丰富马华文化的话语。此外，马来西亚华文作家协会与马大中文系毕业生协会、留台联总以及南院也先后地举办马华文学国际学术研讨会，丰富了马华文学的评论于学术话语。另外，由林水檠所领导的马华史学的话语建构也取得了令人预想不到的成果，由他个人以及其他学者所合编的《马来西亚华人史》、《马来西亚华人史新编》（三册本）、《历史与人物：马来

西亚华人》(即将出版)，已成为了解马来西亚华人历史最重要的文本。这项有关马华文学、艺术、历史等的博论与专著以及国际研讨会的主办，对马华文化的学科性建构意义重大。

是的，踏入九十年代，马华文化的进程有很大的转折，即是从过去被动的“反同化”的“自救”模式趋向于建构文化议题与文化话语的“自觉”与“自强”时期。《马华文化面向廿一世纪——从九十年代的文化议题谈起》(1997)中指出，过去在反同化的声浪中，“救亡”压倒“启蒙”；如今在这多元开放的全球化时代，国内官方的宰控已有一定的松弛，文化建设工作可以比较平心静气地进行，这当然是建构马华文化的时代契机。九十年代的文化队伍已经逐渐地扩大，不再只是传统的华团、华教与华文报(被喻为华社的三大支柱)，其中知识界的队伍以及宗教界的参与最值得关注，他们为马华文化注入了新的气象。除了上面的五种力量之外，大专生的队伍以及华基政党的直接加入，更加强了马华文化的声势。

无论如何，在该文中所论述的具体文化议题，即“华团文化工作总纲领”、“马华知识界文化宣言”与“华人思想兴革大会”，事隔几年，在台面上再无法看到有什么后续演出，这也印证了马华社会里头很多所谓的“运动”都只是“虎头蛇尾”、只不过一场又一场的文化秀而已。如果以这样的评语冠予“总纲领”、“文化宣言”以及“兴革大会”当然也不为过，但是有一点则值得庆幸的是这几次文化议题都有留下“文本/文献”，可以让其他学者/文化人从各个角度，如历史学、文化学、社会性、政治学等去延续对这些论题的思考，不管是从学理上或实践的层面。文化建构是一项长期以及接续式的工程，某个话语的提出者/生产者只扮演一部分的责任，其他人应该接续思考，不论站在赞同或反对的立场，这种讨论肯定能够为马华文化生产源源不断的话语，这些都是文化建构的实际工作。我

们的文化建构总是有一个消极因素，常常是没有任何一种延续性，当我们要进行任何研究时总是要从头（零）做起，这在很大的程度上是文献资料的散佚与不足，这点应该获得文化建构者的关注。任何文化/学术的研究如果不能有延续性的话，我们的文化建构仍然是在原地踏步，又如何能够继续提升呢？南院创办全马第一家马华文学馆也正是基于这样的动机——让马华文学的研究能够延续发展。华团与学术机构应该协助一些有心人把马华文化的重要文献编辑成册让后来者研究，诸如《董总 30 年》、《教总 33 年》这些文献汇编，对后来者的研究工作是功德无量的。最近，由戴小华所领导的《当代马华文存》的编辑工作，也将会对国内外研究马华文化的学者带来不少的方便。我们盼望有更多本土中文知识的研究与出版，以建构坚实的马华知识话语结构。

文化建构的工作，特别是精英文化的建构¹⁰与知识分子脱离不了关系，因此关于知识分子的谈论是不可或缺的。我对知识分子的定义并不非常的苛刻，只要他是一个知识的探研者、文化的反思者、社会的批判者、话语的生产者，那么他就可以被视为是知识分子。因此我认为，知识分子并不一定只出现在大专学府（学界、教育界），他们可以存在于任何领域，如媒体、宗教界、艺术界、甚至政界。当然一如萨依德所言，知识分子应是独来独往者，绝不与任何政权挂钩，而是自由人、另类人。无论如何，如果以这样的标准去审视古代中国的知识分子，似乎没有一个能够符合这种标准了，因为中国的“士”都是和“大夫”连在一起的，他们都是统治者的智囊团与辅助者，与政权密切相连。因此我认为，即使是在政坛上，只要他们不以本身的政治利益为优先考量，并具有反思能力与道德勇气，

¹⁰ 布尔迪厄 (P. Bourdieu) 认为，文化有三个层面：一是主导文化/统治阶级文化；二是精英文化/知识分子文化；三是流行文化/大众文化。

对一些不合理、侵犯民主人权的决策敢于向党领导犯颜直谏、他就可算是知识分子了。

关于谁是知识分子的与否的争论肯定是永无休止，我想更重要的是那些自认为是知识分子的，以及那些对文化建构愿意有所承担的知识人，可以更好地发挥他们的功能，不管是作为个体或群体的身份。我在《社会的良心·时代的眼睛——当今马来亚知识分子的挑战及其角色的再探讨》（1998）中提及，可能在当代的大马社会情势中，知识分子/知识人所面对的最大挑战是如何冲破种族的藩篱、如何面对越来越严峻的政治压力、如何去消解资本主义高度膨胀下所产生的文化工业、消费主义、唯利是图等负面的价值，这种价值在现今的年轻一代的思想中根深蒂固。

个人认为，大专生群体及宗教群体是较有可为的群体，那些活跃的大专生大都充满热情与理想，而且可塑性强，知识分子/知识人如果能够在理论上引导他们，不难驱动他们成为建设文化的先锋部队，特别是争取社会正义与民主人权。宗教群体有着比较超越的灵性追求，这种精神有助于突破世俗化的牢笼，对于平衡功利主义与人道主义、物欲横流与心灵环保能产生积极的作用，更重要的是协助现代人体验心灵的丰盛与美好，建立一个全人格发展的生命。知识分子/知识人若能亲身参与他们或在更高的层面上给予他们辅助，将有助于马华群体朝向比较健康的社会心理与建设个体较高的心灵素质的目标。

知识分子/知识人并没有什么高人一等的身份，他们执着于知识的探研，对社会文化进行反思，藉着写作与演讲/讲学表达他们的观点与批判。当然他们并不是“受保护的动物”，他们的观点也一样必须通过社会的检验，接受别人的再批判。当然遗憾的是，我们的知识分子/知识人有太多依附于官方、某利益集团及权贵，因此，我们

期待着像萨义德所说的有真正“独立”与“自由”精神的知识分子/知识人的粉墨登场，为马华文化开展新的美感。

马华文化建构不能是走单元独尊的路线，如何与本土其他文化/文明交流与融合是一项必经的文化工程。当然文化建构首先须是文本性¹¹的，充斥于图书馆以及书店里头的各个文化/文明的历史、社会、文化、文学、艺术、宗教等文本是吸纳它们的必涉之物，当然先决条件是我们必须先搞好其他语言，特别是英文与马来文¹²，才能够顺畅无碍地消化这项文化营养。有大专教育程度以上者，大都已学习了不少西方的技术性与实用性知识，例如电脑、化学、物理、生物、数学、医学、经济学等，但是对于西方文学艺术、哲学、美学、神学等人文学科则很少涉略。只学习西方经世致用之学，无以体悟西方人心灵深处的精妙，只知其外不知其内，这是文化建构的最大失误。就如今天许许多多的家长，只希望老师帮助他们的儿女考获优异的成绩，却不愿老师管教他们的子女（的人格成长）一样地本末倒置。人文智慧往往才是最能够滋补文化心灵的善品，是文

¹¹ 新历史主义认为一切历史只存在于“文本”的形式性的，不是客观的存在，也就是说离开了文本性就没有所谓的历史，因此历史本质上是“语言的阐释”，不能脱离“诗性”、“虚构性”、“成文性”等因素。这种观点说是完全正确，但是却能在某种意义上开启我们对文化认知的新视野，让我们对于文本承载的文化历史有更认真的关注，特别是非主流/非主导的文本，如文学与其他艺术文本。徐贲：《走向后现代与后殖民》北京：社科，1996年，页41。

¹² 中国大陆改革开放后（特别时在80年代末期后）对外文的重视（特别是英文）已经使他们的外文程度神速提升，这些年来中国出版界所推出的外文译作多得不可胜数，反映了他们有很多精通外文的人才，这点值得我们反思。我们生活在一个多元语言的社会中，拥有更优渥的条件学习其他语言，特别是马来文和英文，如果我们没有掌握这种优势，我们的竞争能力将越来越低，我们的文化建构能力也会越来越薄弱。

化建构中最珍贵的养分。另外，对于马来文化的认知，我们也在学校里学习了马来社会的历史、文学、艺术、礼节和习俗等，然而如果我们没有进一步了解回教教义以及它与马来人的关系，我们对马来人的认识仍然停留于表面。

当然对文本的阅读是应该继续积极地加于鼓吹，只是它的唯一局限是往往只停留在理性/理论性的层面，如果欲体悟某个文化/文明的微妙，就得与该文化/文明奉行者/实践者面对面地进行交流与观察，而不能只靠书本的知识。这方面的交往可以是正式的，也可以是非正式的。正式的交流就如我在〈论“文明对话”：从“外在刺激”至“内在推力”的转化〉（1996）中所论述的正式“对话”；非正式的则是在日常生活中与其他文明奉行者的交往、接触与沟通。

在该文中，我表达了自己亲身参加了1995、1996年在马大所举办的两场“文明对话会”的感想。我发觉这两场文明对话会的动因来自亨廷顿的那篇《文明冲突论》，而不是因为华、巫两族欲进深入了解对方的文化而办。因此我把那时的“文明对话”的举办归为“外在刺激”，而非来自“内在推力”。无论如何，如果我们要延续这种“文明对话”，就必须能够把“外在刺激”巧妙地转化为“内在推力”。今天我们在回头来看当时沸沸扬扬的“文明对话”热潮，三位最热心的倡导者：即前副首相安华、前马大副校长奥斯曼·巴卡以及著名学者詹德拉都已不再当权，有者甚至已沦为阶下囚，想来令人不胜唏嘘。随着他们的失势，“文明对话”也已失去了踪迹。无论如何，文明对话的形式虽然已经消失，文明对话的精神却是值得我们延续。

正如哈伯马斯所说，我们当今是生活在一个交往的时代，更频繁、更密切的交往对于消解猜忌、促进融合具有积极的意义。当然像九十年代中期的“文明对话会”虽然办得轰轰烈烈，但是这种文化狂飙往往只是昙花一现，不可能长久延续。再说，太多政治因素

的介入也很容易产生负面的效果。哈伯马斯所倡导的“公共空间”可能更具有实践的基础，我们怎样在官方以外的民间社会中，例如大专学府、学术机构（如华研）、媒体等场所，开辟这样一个定基于理性、相互尊重与气氛融洽的“交往空间”，不管是以言说或书写的手段以达致“文明对话”的实质意义。

最近看到庄华兴在《星洲日报·文艺春秋》对马来文坛的介绍与译作，个人认为这项工作是非常有意义的，当然更理想的交流方式是马华作家能够与这些马来作家面对面或笔对笔的互动¹³。正如我们所强调的，马华文化应奠基于“多元性主体”，各种本土文化/文明应该互相碰撞以激出智慧的火花，并把这些日月精华融入马华文化里头以组构它的主体；因此通过“文明对话”的开展与延续，不论是正式或非正式的，都应获得我们的重视。“文明对话”——到底谁应该采取主动？可能各有各的说法。我们既然能够比其他友族掌握更多的语言资本，我们就应比其他种族掌握更大的主动权。

马华文化话语部分中的另一篇文本是论述〈马来人与全球化〉，这篇表面看起来与马华文化话语没什么关连，但更深一层去思索，却有着结构性的互涉。从独立至今，华人的许许多多文化行动大体上是“反同化”意识的具体展现，1961年教育法令、1967年国语法令、国家文化、固打制、回教价值观的引入等等，无一不触动华人的敏感神经。华社所坚持维护的华文独立中学、申办独立大学、1983年华团文化宣言、1984年开始举办的全国华人文化节、1985年华团宣言、华社资料研究中心（目前称为华研）的创办、民办大专的成

¹³ 大文豪托尔斯泰认为，（文学）艺术是人们互相交往的有效手段，艺术中所产生的情感交流往往比理性的交流来得具体而细微，这种交流手段是我们所不能不加以重视与善用的。托尔斯泰：《什么是艺术》，何永祥译，江苏美术出版社，1990年，页56。

立等等，无一不带着“反同化”的内在印记。马来民族主义政权作为官方的主导势力，在建构马来文化主导地位的过程中，直接或间接地与华人的文化产生碰击，在很大程度上形塑了华人文化的建构模式。不管是作为统治与被统治、权力的实施者与权力的接受者、同化与反同化、主导与被主导、霸权与消解等相对模式中，“自我”与“他者”的结构性关系已隐然成形，“自我”总是受制于“他者”、“自我”的行动总是为了回应“他者”，因此对于“他者”的阐释与了解可以说是反过来更认识自己的方法。

其次，全球化已经成为主导世界的游戏规则，我们观察马来社会如何回应全球化，也有助于我们掌握应对全球化的智慧与策略。全球化的根本目标是想把世界单一化（如建立单一市场、单一货币等），建构所谓的“世界大同”；然而另一方面，出乎全球化倡导者预料的是，全球化也使弱势民族（特别是第三国家民族）产生深沉的危机感，深怕自己的文化被吞食殆尽，因此激起了他们的寻根意识，以巩固自身的传统文化、扩大自身文化的影响力、维护本身的文化原质。马来民族面对业已成形的全球化浪潮是从塑造“新马来人”的形象开始，“马来人”这个指称已经使用了几百年，具有传统（文化与民族）的意义；而冠在前面的“新”表征着“现代”、“新时代”，即以现代知识装备自己以便回应现代化的浪潮。

我们可以在某个程度上效法马来人全球化的策略，通过资助海外学者或大专学府与学术机构研究与马华文化相关的课题，如马华文学、马华历史、马华社会、马华生活方式、马华政治、马华艺术、马华宗教等议题。中国大陆、台湾、香港有一些研究东南亚的学术机构，马华范畴的研究也是主要的项目之一。如果我们能够给予他们经济上或研究资料上的支援，他们可能交出更好的科研成果，加强马华文化的论述、同时也使马华文化的研究国际化。另外也可赞

助个别外国研究者来马来西亚进行实地考察与研究，去年我在北大与几位以马华社会与文化为研究专业的博士生交流时，他们都表达了很想来马来西亚进行田野研究的意愿，不过如果我们没有给予经济上的援助，我怀疑他们的意愿能够实现。今年四月我与同事焕然兄协助一名中国社科院民族研究所的研究员，以南院访问学者的名义前来本地进行族群关系的研究，在地方上激起了关于本土研究的意识与兴趣。个人认为，在建构马华文化的过程中，这方面的文化投资是绝对有必要的。

排在“马华文化话语”最后一篇的〈华人与形式主义〉，以较嘲讽的笔调表述华人的形式主义习性。形式主义的习性所展现的是一种表面性、外在性、虚伪性、感官性、肤浅性、投机性、物欲性、功利性、实用性、机械性与浮躁的心理与行动。这种心态具体地表现在华人的“重商轻文”、“重教（育）轻知（识）”、“重利忘义”、喜欢铺张、热衷职位、满天神佛、注重感官享受等行为中。个人认为，马华文化建构若要朝向精英化，必须先割掉形式主义的表皮，让马华能够进入更深入的文化内涵，而非只是停留在表面上的嬉戏。无论如何，在后现代意识下的当代，的确在某种程度上助长了这种形式主义的习性，这是文化学者所必须深入思考的问题。

II。

马华文学话语的单元中，收集了三篇以后殖民（或倾向于后殖民）批评取向切入的马华文学文本评论。其中两篇曾经发表在两次不同的国际学术研讨会上，一次在本地，另一次在北京。最后一篇是发表在《星洲日报·文艺春秋》的小说文本解读。

这些年来，后殖民理论已成为文化与文学评论中的显学，从法农（Fanon）到萨义德（E. Said），到史碧瓦克（Spivak）与霍米·芭

芭 (Homi Bhaba), 这种评论模式不断地被开发成为文学批评的重要方法。如何运用它来评论或解读马华文学文本, 使文学评论具有更丰富的话语形式? 同时也阐释存在于我们文化中的后殖民性: 如文化霸权、权力的微妙运作、边缘与中心的对立与消解、自我与他者的关系、反抗/批判/解构意识、文化混杂现象等等, 这方面的思索激起我的浓厚兴趣。其中, 一个很重要的原因是马来西亚曾经有过漫长的被殖民经历, 前后凡四百多年之久。由于这个缘故, 我们的社会与文化当中肯定蕴含着很丰富的殖民与后殖民话语。另外, 华人之所以会从中国南来并定居于这个国家, 在很大的程度上也和殖民主义有密切的联系。

后殖民理论所产生的一个话语特点是具有强烈的反抗或批判意识, 不管是对殖民统治时代的文字记忆, 或者是对跨国资本主义霸权的消解, 后殖民话语都展现了鲜明的对抗性, 特别是对殖民话语的二元对立思维的逆反。〈挪用“他者”的表述策略——从殖民话语到后殖民话语的马华文学〉(2000) 中, 我尝试从“自我”如何表述“他者”的视角去揭示马华文学如何开展其独特的话语陈述, 并从中去理解文本内部所透露的“自我”与“他者”的微妙关系, 以及在殖民时期及后殖民时期里权力与话语之间的隐性操作?

该文是从比较总体性的历史观察论述从殖民时代至后殖民时代的文学话语特征, 窥视文学作为一种反抗话语¹⁴, 如何对统治权威的话语独断进行重新编码, 对殖民他者与文化他者的霸权展开批判、

¹⁴ 萨特 (Satre) 老早就说过, 作家是反抗者……把社会的否定力量约束在一种虚妄的唯美主义里, 一种没有结果的反抗行动中, 岂不更好? 《萨特文学论文集》, 页 166; 另外, 在另一名法国学者福柯 (Foucault) 的论说中, 也提到了他的一项观察: 无论再怎样统一的意识形态下, 也还是存在着“他异”的因素。文学话语经常成为播撒这种“他异”因素的花粉。

谩骂、挖苦、嘲讽等、并且在过去被隐藏的自我中重寻自身的身份/形象定位。

笔者发现，殖民时期权力掌控者/实施者所使用的监控策略：例如对被殖民者进行贬抑的编码、任意的迁移（如设立新村）、严厉监视、不平等的对待等等，给予被殖民者带来巨大的心灵耻辱与创伤。在本能的反应下，被殖民者很自然地对“他者”满怀敌意，在表述“他者”的文字中，多运用逆反二元对立的策略，企图消解殖民者所构设的唯一权威性/合法性的依据。如《育南与但米》和《猎狗》这两篇文本，一再地质疑为什么殖民者/资产阶级具有优越身份、为什么他们能够为所欲为、轻视别人？谁给予他们这种合法性？小说话语不时流露出愤满与伤痛的情绪，并通过表述殖民者的乖谬行动揭示他们的丑恶嘴脸。

该文中所论述的“含混的他者”与“监视的他者”里，引述了王润华的一系列后殖民书写¹⁵里的几篇诗歌文本，例如被迁移的经历、马共斗争、被监视的耻辱等等，这种书写不但是把具体的“人民记忆”转化为文字符码，而且也是开掘马华“潜历史”/“历史压抑”母题的努力，让更多类似被隐藏的历史能够在文字的载体中成为永远的印记，对于我们寻索自身民族的历史落点与定位具有某种意义的参照意义。

当然，就如福柯所说的，权力的实施者与接受者的关系并不是固定的，而是具有可通约性及可转换性的。在“文化边缘的他者”，“族群的他者”的讨论中，揭示了权力的接受者也可以反过来成为权力的实施者，对其他“他者”置入歧视、压抑与排斥的话语，就如《拉子妇》对“他者”闯入的排斥以及《初走》中对族群他者的

¹⁵ 收集在王润华：《热带雨林与殖民地》新加坡：作协，1999年。

（刻板）偏见。我们从中也看到了，虽然马华文学文本中尝试以逆反的方式解除“二元对立”的魔杖，但是又不自觉地建构新的“二元对立”形式，在“自我”与“他者”的关系中，赋予“华人自我”具有主体的优越性。如果我们谴责一切的霸权形式，我们是否也应该对自身自觉或不自觉的话语霸权进行反思呢？

《霸权下的焦虑与抗争——论潘雨桐“何日三部曲”的后殖民话语》（1999）则是从人物形象与文本性的建构中审视潘雨桐小说的后殖民意识。被解读的对象是三篇具有密切内在关联性的文本，即《何日君再来》、《君临天下》及《纯属虚构》。后两篇是第一篇的变调/续篇，故简称“何日三部曲”。

《何日君再来》是讲述一位在日据时代饱受心灵创伤的个体，生活在后殖民时期中如何表述对于前殖民者的憎恨与否定。虽然人们都似乎已经忘记历史的伤痛，对日本的经济成就津津乐道，甚至对她投以羡慕的眼光，打开门户接纳日本的经济投资，但是他仍然独排众议，对日本人的行动抱着怀疑的态度，甚至带着偏见与贬抑的心态阐释日本。作者藉着这个人物形象建构了“抗争”的话语，解构挟持着多国资本主义光环从恶魔摇身一变而成为光明天使的“他者”形象，让它在某种程度上尽露原形，藉以纾解自身的情感伤痛。在某种意义上，老孙的遭遇可以是日据时期“老华人”的集体表征，带着当时的殖民创伤跨入另一个时间场域，对他们来说，历史的伤痛是无法涂抹的经历，因此他们比任何人对殖民他者有更“深刻”的认知。他们的观点可以让我们对殖民他者有更全面的认识，特别是前殖民可能以另一种形式继续其未竟之业，以资本代替枪弹对前殖民地进行新的殖民主义，即所谓的“文化殖民”，以文化工业与商品流通改变当地人的文化取向与生活习惯，变相地掌控了前殖民地人民的意识形态与经济资源。如在文本中玉娇（的身体）

无论如何都无法脱离冈田贞夫的宰制是这方面的具体表征。

《君临天下》的叙事策略与《何日》最大的不同是文本没有清楚表达叙述者的立场，作者让几个立场同时在文本中并存，各自发出不同的声音，使文本的调子产生了巴赫金（Bahtin）所说的多声部或复调，这种书写很显然地是在结构上制造一种反抗的形式，让形式自己说话，来否定为了掌控被殖民者思维的殖民话语中的一元独断。文本形式蕴含着“多元并存”的信息，特别是安排《何日》中的老孙，在不同的语境中调整他的观点，从对日本的偏见、憎恶，到对日本的赞美与欣赏，表达了老孙对殖民者的观点是复杂的、或者任何观念都可能随着时间、或不同的生活情境与生存体验而改变；并且有时正与反两者并融共存，解构了“二元对立”的思维。

《纯属虚构》更进一步从结构形式上使殖民的话语霸权解体，该文本最显著的特色是对后设主义的灵活运用让反抗的意识更自由地播撒于文本之中。潘雨桐在该文本中以“剧评”的方式设置文本的后设形式，这种后设操作在马华文学文本中还没有人进行过类似的尝试，这可以说是他的独创¹⁶。当然这种操作一方面是解构殖民意识，另一方面也是解构自己，这种双重解构让主体不至于滑入“逆反二元对立”的圈套中，即一方面反对霸权者的独断，一方面又不自觉地建构本身的霸权意识并施加给其他对象。

在形式的设置上也是强调多元并存的，我在该文中有比较细致地分析，其中所罗列出来的形式包括“局部叙述”、“开放文本”、“自我意识”、“置入通俗”与“虚构历史”，把多种文本策略置于同一篇文本中如此密度的文字压缩，实际上已经建构了很特殊的小说书写

¹⁶潘雨桐的这方面的实验与努力，恰恰否定了黄锦树对他的批评。黄锦树曾评说潘雨桐的小说创作为几乎没有任何试验性可言的平淡无奇。黄锦树《马华文学：内在中国、语言与文学史》吉隆坡：华资，1996，页137。

模式，这本身已是值得我们加以关注。

如全文所述，批判意识是后殖民理论的内在驱动力，后殖民理论家直接从西方各种现代批判资源，特别是新马克思主义、法兰克福学派以及解构主义中获得理论的依据，更举起批判的铁棒追打许多多业已成为“习以为常”的认知、消解隐藏在这“习以为常”背后的霸权。

由于审美主体处在被压抑的社会与文化情境中，马华文学中蕴含着丰富的批判话语，从外在的对于社会体制的反抗¹⁷，到内在的对于主体本身的批判，存在着极为广阔的探索空间。〈“洁净的形体、污秽的灵魂”——评黎紫书〈天国之门〉的批判意识〉（1998）正是针对一篇蕴含着内在批判话语的文本所做出的评述。这篇文本的特色是针对“统一的主体/主体的一致性”的批判。写作者通过解构习以为常的人性概念里那种善/恶二元对立的表述，揭示了在人性里头的那种双重性甚至多重性，一如拉康所发现的——主体的分裂性/多元性¹⁸。

文本中的林传道作为一名神职人员，却与两个女人纠缠不清，一位是教士日学的女孩，一位是弹钢琴的女人。他把教士日学的女孩子的肚子搞大了却不认帐，坚持要她把孩子打掉，导致那位女孩饮恨自杀。他深爱着那位已婚的弹钢琴女人，为了把她留住他甚至跪在女人的面前哀求，为了情欲的满足，完全没有顾及他的“尊贵”身份，使我们看到人的主体不是一致性的，人的主体有如依附着各种各样的幽灵，如俄底浦斯的幽灵、创伤记忆的幽灵、无意识的幽

¹⁷如潘雨桐的〈一水天涯〉、小黑的〈十·廿七文学纪实及其他〉、傅承得与郑云城的政治诗等等。

¹⁸方汉文《后现代主义文化心理：拉康研究》，上海：三联书店，2000年，页4。

灵、他者/异己影响的幽灵、伦理道德的幽灵、宗教的幽灵，林林总总挤压在同一个主体心灵中。在不同的社会情境、文化场域以及面对不同的他者时，所展现的主体特征可能是不同的，就如文本里头的林传道，在他“神职人员”的岗位上忠心职守，每天赞美、敬拜、祷告、读经，并且是爱心丰满的人（独排众议要收留一位被遗弃的婴孩）；但是在面对那位教女日学的女孩时，他表现得不仁不义；在处理他与那位弹钢琴女人的关系时，他深深地掉入情欲的网罗里而无法自拔。这种表述显然地否定了主体的统一，实际上主体的统一可能只是人的理想而已，在具体的生存情境中人的主体是变化多端的。天使与魔鬼可以同时结连在一个主体里头、高贵与低俗也可能在同一个主体中互相含涉、还有灵与肉的挣扎、理性与感性的纷扰、现实与理想的斗争、不同他者的声音在心理的回荡，纷纷嚷嚷，建构了分裂的主体。

由于主体有其双重性/多重性，传统的人性本善与人性本恶已不能完全地掌握人性。人性也有其可转化性，在某种场合/情境表现出圣洁，换了另一个场合/情境，却展露了污浊的一面。就如文本中的林传道，日夜翻动宗教经书的双手，也“曾经在黑暗中游移过女性的胴体”。又比如说在殖民统治时代，被殖民的土著人士可能是处于被压迫的一方，但是被殖民的土著人士一旦获得政权，可能反过来成为压迫者，宰制境内的其他少数族群。文本超越人物刻划的二分法，让审美客体对人性有更深刻的体认，同时也让马华文学话语的境界更开阔。

III.

本书献给那些愿意心平气和思索马华文化与马华文学的朋友们，我的某些观点若能够帮助您完成一些文化的寻思，我会感觉非

常庆幸；但是，若能够激发您从相同、相反或其他维度去深入思考更多未竟的文化议题，这本书的出版就达到了应有的意义。感谢马大中文系毕业生协会（中协）赞助此书的出版经费，感谢南方学院愿意与中协联合出版本书，感谢我最敬重的恩师林水壕博士挥笔提序，感谢我的好友孙彦庄同学在此书的出版过程所给予的协助与关怀，感谢我的学生游亮辉先生花了不少心思为本书设计封面。



第一辑

马华文化话语

从《总纲领》对马华文化的定义 论马华文化的建构

最近，有关马华文化的论述又再热起来，前几期由华社研究中心所出版的《资料与研究》特辑专题探讨马华文化的建构、马华文学会接着主办“马华文化研讨会”，再下来堂联又掀起《华团文化工作总纲领》的讨论，《总纲领》的终极目标就是要完成马华文化的建设，可以预见的，马华文化将逐渐成为华社的一项中心议题。

每一种文化都具有民族性、地域性及时代性，譬如，中华文化源自于数千年来生活于黄河及长江流域一带的中华民族、印度\兴都文化产生在几千年来居住在恒河流域的印度民族里、同样的埃及文化也是诞生在聚居于尼罗河流域的埃及民族中。虽然本邦华族的文化源自于中国的中华文化，然而，随着民族身份的转变、生活地域的不同、再加上现年轻一代对传统文化观念的逐渐淡泊，提倡完全继承传统是天方夜谭的，因此探讨及建设富本土色彩及现代精神的新文化系统已成为当务之急，以便华族的文化生命能够生生不息。

我们是可以同意《总纲领》初稿对马华文化的定义，即“马华文化即是中华文化传播到马来西亚本土后扎根在马来西亚，并在马来西亚的客观环境和生活条件下，经历调整及涵化历程之后

发展起来的华族文化。因此，“马华文化”是马来西亚华裔人民（华人）的文化”¹

从这个定义里头，出现三个有关建设马华文化的非常重要的议题：一，中华文化与马华文化的关系；二，谁是马来西亚的华人？三，何谓调整及涵化历程？

“马华文化”虽然是“马来西亚华人文化”的简称，然而，当我们使用“马华文化”时，它却含有一种特殊的意涵，即指称一个自主及独特的文化，不过，“马来西亚华人的文化”却不具有这样的涵义。因此，“马华文化”是一个特殊的文化符码，“马来西亚华人文化”只是一个普遍的讲法而已。

当马华文化的概念还未形成之前，人们怎样看待马来西亚华人文化与中华文化的关系？基本上，大多数人都是把中华文化视为马来西亚华人的“当然”文化，这种观念即使是今天，仍然存在于许多华人的意识里，尤其是上一代的“老华人”及一群自认为“再中国化”的年轻一代。

当然，由于华族移民所带来的中华文化属于小传统文化，如拜拜的民间信仰、节日习俗、婚丧礼仪、衣着食物等等。随着华族新一代的教育水平的提升，才开始寻找及继承大传统的文化如文学、艺术及哲学，然而总是与港台大陆的大传统文化的发展差距很大。由于这个缘故，有些人就带着自卑与自嘲地认为马来西亚华人文化只是中华文化的边缘或边陲文化，而港台大陆的文化才是中华文化的中心。这种看法有一定的道理，然而于此倡导全面发展与提升中华文化的深层架构，使马来西亚华人文化能挤入中华文化的核心的建议则令人难以苟同。

¹本文有关《总纲领》的引述，根据1996年11月11日至14日的《星洲日报》。

当“马华文化”这个概念出现之后，我们已很容易明白为什么我们不必汲汲营营地去争取我们在中华文化的核心地位，因为“马华文化”与中华文化根本是不同的两个文化体系，虽然两者具有密切的关系。

“马华文化”这个概念的出现是晚近的事，然而，比它更早产生的“马华文学”这概念的提导者则是要本地文学摆脱侨民文学及中国文学的影子，建立富有本地色彩的本土文学。同样的“马华文化”概念的提出也是是要建立一个与本身的生活情境与生存体验息息相关并且是自主及独特的文化系统，摆脱永远寄居于中华文化之下的附庸处境。

故此，“马华文化”虽然源自于中华文化，但却不等同于中华文化，这是我们在建设“马华文化”时的一个重要前提，除非我们能厘清这两者之间的辩证关系，要不然马华文化就不具有任何文化主体性的意涵，而发展马华文化也吊诡地与成为发展中华文化了！

总之，马华文化与中华文化具有“同”（正）的一面，但也具有“异”（反）的一面，正如《总纲领》初稿所述：“（它）源自中国本土的中华文化，在马来亚以及后来的马来西亚不同的环境与生活条件下，经历了一个多世纪西方文化和大马其他各族文化的影响和涵化之后，逐渐形成具有本地色彩的（文化）”，因此马华文化便是这“同”与“异”两者的统一（合）。

其次，关于谁是马来西亚的华人？这个问题看起来似乎是很幼稚，但是它却与建设马华文化有着很重要的关系。“马华文化”既然是“马来西亚华人文化”，那么它所涵盖的必然是所有马来西亚华人的文化，而非只是某一集团的华人的文化。然而我们可以发现到的是，过去当我们讨论建设马华文化时，我们几乎

只关注受华文教育以及具有儒家（教）—道（家）教—佛教文化背景的华人，有意无意地忽略了非华文教育以及具有基督教—回教—兴都教文化背景的华人，我们要问的是，后者算不算华人呢？

“华人”不象“马来人”这个概念，具有宪法上的明文定义，在宪法上，一个人要成为马来人，他（她）必须是回教徒、讲马来话、奉行马来人的习俗与生活方式。然而，由于华人没有一个法定的定义，因此就没有法定的标准来断定一个人是华人与否。

海外华人研究权威学者王赓武教授不久前在新加坡的一个公开演讲中回答观众这个问题时说，一个人只要具有华人血统，他（她）就是华人了。陈志明教授（现任香港中文大学社会学系教授）则以“自我认同”的方式来界定一个人是华人与否，也以此来断定一个人是否已被“同化”抑或只是经历“涵化”而已。他认为，一个人只要他认同自己是华人，他就是华人了，不论他具有什么宗教、语文或文化背景。综合以上两位学者的看法，我们可作出的结论是：一个人只要他具有华人血统，并且也自认自己是华人，那么他就具有华人的身份，这种身份是谁也不能否定的。

由此而论，建设马华文化必须是“总体”（全方位）动员，不应只是涉及受华文教育华人、或儒家（教）—道教—佛教文化背景的华人，而是也必须拉拢受马来文/国民教育及英文教育的华人，以及回教—基督教—兴都教徒文明背景的华人，这样马华文化（马来西亚华人文化）才真正地名符其实、才能够表现我们真实的生活情境，而不会走向纯粹的“再中华文化化”的道路上去。

再者，何谓“调整及涵化历程”？“调整”一词，根据《现代汉语词典》的解释为：“改变原有的情况，使适应客观环境和要求，发挥更大的作用。”马来西亚华人在面对马来西亚的客观环境及特殊的生活条件之下，在一定的程度上改变本身的原有文化，譬如从对中国及其帝王的效忠改为对马来西亚及其统治者的效忠、衣着方面改穿较薄及较凉快的衣服、而一些居住在马来同胞占大多数的地区，如吉兰丹的甘榜的华人也尽量改变原有的饮食习惯，譬如少吃猪肉。

如果“调整”是指内在文化的调适，那“涵化”则是指华人面对外在文化的影响和冲击时的回应。“涵化”（Acculturation）是一个较专门的学术用语，它指的是一个文化在面对其他文化的冲击时，在没有丧失本身原有文化的情况下，吸收其他文化的元素，使本身的文化也涵盖其他文化的成分。

在这多元文化的马来西亚，“涵化”的现象是非常普遍的。就以华人文化而言，在衣、食、习惯及语言等方面，我们可以找出“涵化”的痕迹，比如在衣着方面，有一些华人喜欢穿马来同胞的沙龙及baju kebaya；在食物方面，许多华人受到友族的影响，喜欢吃辛辣的食物，甚至有一些已是到了无辣不欢的地步！本地华人也喜欢吃果王榴连、享用马来食物如拉沙、沙爹、罗惹等；印度食物如roti canai, putu mayong, capati等，华人也吃得津津有味。

在语言方面，华人的语言，尤其是方言，也受到其他语言的影响。福建话可能是受马来语影响最多的一种方言，尤其是北马的福建话，如石头叫batu，结婚叫kahwin，刚刚叫baru，医生叫dukun，钱叫duit，帮忙叫tolong，辣椒叫sambai等等。华语受其他语言影响的也不少，如巴刹、甘榜、德士、罗里、巴士、舢

版等等。此外，在口语的使用上，大多数华人都有操几种语言及方言的能力！

在生活习惯（俗）方面，华人文化也受马来文化的影响，如弯下身子从一个人的面前走过、用姆指而不以食指指人或指示方向、让婴孩睡在沙笼摇篮里等等。

无论如何，马华文化目前只做到涵盖其他文化的表层形式，如衣、食、住、行、语言及习俗等层面，对其他文化的深层架构/核心价值的摄取似乎乃付诸阙如，而这一个历程却是马华文化能否建立其主体性及优越性的关键所在！

如果我们同意余英时教授的看法，文化系统事实上就是一个价值系统，那么我们要问的是，马华文化的核心价值是什么？《总纲领》在谈到这一方面时，给人的印象是，把马华文化完全的“中华文化化”！

例如，在“宗教”这一项之下有道：“中华文化的特点及优点之一，是对一切宗教兼容并蓄，形成华人在宗教信仰方面的多元性。”在这一段里，教人纳闷的是，为何只讲中华文化的特性而没有提到马华文化？马华文化是否也会象中华文化一样的“兼收并蓄”，富“多元性”吗？然后，在“哲学”的项目下，《总纲领》这样写道：“华族的传统哲学，历经两千多年，源远流长，相承不辍，内容丰富，异彩纷呈，是华人也是全人类共同的珍贵文化遗产。基此，华团应多举办传统哲学的讲座，邀请国内外的学者主讲，以提升华社对传统哲学的认识；同时赞助和奖励学者对传统哲学进行现代化的研究工作，使传统哲学的优秀成分得到继承与发扬。”这段话的意思很明显的把中华传统哲学定为马华文化的核心价值，因为它完全只提及如何提升对中华传统哲学的认识与吸收，如何融合本地其他文明的哲学一事全无提及。

中华文化的核心价值是儒释道，如果马华文化也只以儒释道作为其核心价值，在本质上两者可以说是完全等同的，如果以这为前提去建设马华文化，马华文化肯定只是中华文化影子的反射，无法开出本身的独特性，更遑论能够掌有文化自主权了。由此，我们可以很容易地解释我们过去在文化上的跟风主义，例如台湾刮起柏杨风，我们这里也掀起一阵柏杨热；大陆吹起一阵河殤风，我们这里也照样大炒河殤菜；即使到了今天，文化跟风主义的幽灵仍然没有消失，大陆八十年代开始的儒家热与最近以《中国可以说不》为代表的新民族主义也成为本地华社的主要文化议题，我们到底情归何处？

华人是否已满足于在外表上的“调整与涵化”，但在整个价值系统与文化生命里，还是完全的中华文化骨架。如果是这样的话，我们不断地来谈建设马华文化又有什么意义？因为建设马华文化不过是纯粹的“再中华文化化”的老掉牙玩意儿！

就如《总纲领》所言，马来西亚处于回教文化、印度文化、中华文化及西方文化的交汇区域，这个环境对马华文化的创新和成长的可能性，提供有利因素。由此看来，若我们期望建立一个自律自主及富有本身独特性的马华文化，除了继承及创新中华文化之外，也必须超越中华文化，认真地去吸收、整合西方文化、马来文化、印度文化；以及基督教文明、回教文明、兴都教文明等的核心价值，使它们与中华文化融合并构成马华文化的核心价值。

笔者认为，这是一些艰巨及长远的文化工程，因为核心价值的建立不是三天两夜的事，它需要长时间的实践与沉淀。笔者以为，建构马华文化的核心价值可通过两方面齐头并进，一是个体的努力，一是群体的群策群力。

我们不是为了建设马华文化而建设马华文化，除了要摆脱中华文化的主导，建立一个自律自主与具有本土色彩的文化系统之外；马华文化的建设也是要使“个体”文化素养更加的深化与优化，使个体的生活更丰满；然后从个体的优化扩大至群体的优化，形成一个优雅的群体社会。

由于这个缘故，在建设马华文化的历程中，我们应该以开放的心胸以及广大的襟怀让个体有足够的文化发展空间，而非在“统一”“共识”“求同”的大原则下，摧残及窒息了个体的文化生命。一些文化保守主义者的围城心态是有必要加以检讨，诸如儿女上教堂，回来被骂得狗血淋头，儿女去“踢死狗”，父母却给钱让他们去买醉与狂欢；宁愿与孩子断绝骨肉亲情，却不愿以平常心来接受儿女娶/嫁回教徒的事实。

就如华社坚持“国家文化”应通过多元（民族）形式来表现（《1983年华团国家文化备忘录》关于建设“国家文化”的四大原则的第三项），马华文化同样应以多元形式作为表征，而非单元独尊的模式。个体超越传统文化的探寻与经历正是建立群体文化多元性的基石，这种个体的文化抉择与趋向必须获得绝对的尊重与引导，把它汇成建设马华文化的能量。

至于群体的共同努力，目前堂联正汇聚华团的群体智慧与力量去达致这个目标，藉着《总纲领》的拟定让各华团对马华文化的建设有一个指导方向，堂联的努力是值得我们赞扬的，当然笔者也不抹杀过去各华团领导机构对本邦华人文化的积极推动与共同献策（如拟定文化备忘录）等，这些华团将来更是建设马华文化的中坚力量。

无论如何，对于《总纲领》初稿的一些遗漏，容许笔者表达一些看法。一，对于翻译工作的策略与方向并没有提及。虽然我

们对翻译在促进文化的沟通与融合的功能百分之百的肯定，但是实际上我们对推动翻译工作并不热衷，甚至可说是叫人心寒！不晓得还有多少人知道马来西亚翻译与创作协会（译创会）的存在？更有多少人知道她正在由一位居住在新加坡的老人在苦撑及惨淡地经营着？《总纲领》所邀请的社团里没有她的名字，而且还经常面对活动经费的难题，翻译是那么地叫人垂头丧气啊！这种对翻译知行不一的现象，是促进文化沟通的一大讽刺，也是开拓马华文化新境界的阻拦。

二，与其他文化/明的交流与融合的具体策略也没有提及，比如对于“文明对话”要有怎样的回应与参与？如何鼓励与协助百分之八十五的华裔国中生及为数不少的本地华裔大学生，在他们的学习生涯中与友族学生建立文化沟通？而且要怎样去整合族群内部具有回教/马来文化—基督教/西方文化—兴都教/印度文化文化背景的集团/个体去融合这些文化/明的核心价值呢？这些课题都是需要我们去深入思索的。

马华文化的独特性并非只在于涵化本地的表层文化形式，它必须是更深地开掘本土文化的深层价值，并与传统文化的核心内涵交感互通，融汇成为马华文化的内在生命养分，滋养着外在丰富多采的文化形态，这样马华文化才能在马来西亚甚至全世界绽放出奇异的光芒！

（《星洲日报》1996年12月22日）

从解构文化中国意识

再论马华文化的建构

——兼答郑庭河同学

日前笔者曾于本刊发表一篇题为《从“总纲领”对马华文化的定义论马华文化的建设》（以下简称《从》）一文¹，过后又在“东南亚文化的冲突与整合国际学术研讨会”中以参加者的身份发表了一些关于马华文化的言论²。有幸获得两位马大中文系的同学黄文彬及郑庭河分别以口头及文章的方式回应与评论³，笔者要在这里向他们致谢。一个观点的提出若没有获得任何的反应，对提出者来说无疑是非常寂寞的。当然就如郑庭河所说，有关的讨论仍在初步的阶段，还有非常多探讨与研究的空间。由于这个课题对马来西亚华社具有切身及实质的意义，也涉及到未来华人文化的发展进路，继续评论与探研马华文化的课题是有必要的，这是笔者写此文的目的。

对于文化建设，笔者具有以下两个主要信念：第一，马来西亚华人文化建设的终极目标与关怀，是提升华人（作为个人或群

¹见《星洲日报》，1996年12月22日。

²参阅郑庭河《中华文化、马华文化：一场对话的评析》，《星洲日报》，1996年2月17日。

³同上注。

体)的人文精神、丰富华人的心灵境界与道德人格;此外就是加强华裔社群对本土多元生活情境的适应,并融入一个由各兄弟族胞所组成的文化大家庭里。

第二,文化系统包含思维结构、行为模式及生活方式。文化的构成是与地域、人文环境、政治模式、社会发展息息相关。因此文化绝不是中性的,它是一个国家(地区)的人民在某个时代的思维方式与价值观念,尤其对促进自身民族国家的物质生活与精神生命的思考的总体反应。因此,直接的文化移植是不可能的,一个文化到了另一个环境必得经历内部调整母体文化、外部接收异质文化,再加以有意识地创造出自律自主的新文化,才能立于不败之地。

基于这两个信念,笔者不能认同“文化中国论”⁴者以中国文化为主体,否定建立自身文化自主性的文化取向。也对“传承论”者以传承传统文化为文化发展的终极关怀持有本质上不同的见解。笔者确信,要提升社群的文化素养以及适应本土的生活情境,中华传统文化虽是值得继续掘取的精神资源,但其他的本土文化资源一样地要同时加于吸纳,绝不能只执一端而关闭其他门户,这样将会窒息本身的文化生命,不能有效地回应当代的挑战,并可能与其他族群与文化格格不入。

⁴ “文化中国”的概念最初是由杜维明所提出,与“政治中国”、“经济中国”的概念在性质上拥有一定的家族相似,即从统一文化着手建构一个在文化意义上的“大中国”。文化中国虽以文化符号为标志,但是这个概念的提出却是隐藏着“逆反二元对立”的先在性,即含有对抗“西方”他者的意识形态。这篇文章的“文化中国”概念特指在文化建构上,完全不考虑具体的生活情境与生存体验,一味地坚持中国文化中心论/本位主义的取向,提倡全盘回归中华文化与再中华文化化的思想倾向。

文化中国意识在大马的形成因素复杂，归纳起来，大概有以下论调：一，“源头论”：由于本邦华人文化是源自中国文化，所以把中国文化视为自己的“根”；二，“种族论”：用中国文化来维系本身的华人特性，以便使自己继续成为“正统”及“纯正”的华人；三，“抗争论”：过去面对被同化的威胁，没有一个现成的文化来对抗同化是不行的，中华文化很自然地成为华裔强而有力的反同化工具；四，“博大精深论”：认为中国文化有五千年的传统，枝繁叶茂，仰之弥高，钻之弥坚，不但可作为一生的研究与论述对象，更能够提升民族的优越感与自豪感。

以上的因素都具有一定的合理性，但不一定完全正确。“源头论”所指的“根”，百年前已移植到另一个土壤，在新的环境下，我们不能要求它一定要长得与源头的秋海棠一模一样，反之我们应该就本土的环境吸收本土的养分，把它培植成新的奇葩。70年代末，温瑞安在《漫谈马华文学》一文中，以中国本位的立场，认为马华文学源自中国文学，没有中国文学，便没有马华文学，又以马华作家是用中国文字创作等为理由，宣判马华文学“自决”无望。⁵然而，马华文学如今已成为一个实体，并建立了它的主体性与独特性，验证了“根源论”的错谬。

笔者在《从》文中，引述王赓武及陈志明的观点，即一个人只要他具有华人血统，并自认自己是华人，不管是从人类学的观点或在法律上，他都是一名“合格”的华人。由于我们的身份已不再是中国人，血统纯不纯正，文化正不正统，是不能够用中国人的标准来衡量的。只要他具有深厚的人文关怀，有强烈的服务社会与国家的心志，他就是一个值得受人尊敬的好公民，试问谁

⁵温瑞安《回首暮云远》，台北：四季出版社，页12-15。

能否认没有多少中国文化修养的马华总会长林良实、民政党全国主席林敬益以及民主行动党主席林吉祥这三林不是华人吗？

中华文化的确可以成为反同化的有效工具，那些想要同化华人的政府都会先消灭中华文化。因此任何否定中华文化的价值或要华人完全丢弃中华文化的主张是绝对无法获得认同的。无论如何，“抗争论”也有它负面的影响，因为它往往使“救亡”压倒“启蒙”，造成文化的传承不是循序渐进，而是迫不及待、缺乏批判与反省的“拿来”主义与全单照收。在一个国家里，兄弟族胞之间在政治、经济、文化及教育上毫无休止的长期抗争是一个潜在危机，也是一个悲剧。因此，随着大环境与小环境的转变，大马华裔也应采取相应的对策。对抗意识的渐渐消解，改为良性及“双赢”的竞争，并逐渐地融入本土是有必要的，这有助于自身文化的正常与健康地发展。

至于“博大精深论”，当然所有博大精深的文化传统我们都应该借鉴，但不是以它为单一主体，因为树大有枯枝，尤其是中国文化更是精华与糟粕参半，曾经几度被中国人本身所排斥，最严重的一次是在五四时期。况且，中华文化母国如今仍然是马列主义阴魂不散的国度，对岸的台湾还得靠西方的民主与科学以及山姆大叔的大力援助，才能走向现代化之路，一个博大精深的文化何以成为自己母体里的次文化，田园式的安慰母体人民的情感？这是值得我们深思的。试问我们要以这个文化作为我们唯一的文化主体吗？

笔者发觉，持有文化中国意识的人，有意无意地使用两种概念：即中华文化及传统文化。中华文化与“传统文化”有没有差别？有。中华文化简单的说是中华民族过去与现今的共同生活方式与思维结构的总和，传统文化则只含涉中华民族在过去一段历

史所累积下来的文化遗产，基本上并不包括近百年来中国现代文化。

中国一般以五四新文化运动为传统与现代文化的分水岭，比如把五四以前的儒家称为传统儒家，五四之后发展起来的儒家为现代新儒家，因此当我们使用“传统文化”的概念时，严格的说，我们所指的是五四以前的中华文化。无论如何，不管是以中华文化或传统文化为大马华人唯一的文化主体，这种文化单元主义取向在现今及未来的华人文化发展道路上，都是弊病丛生的。

最有可能产生一个“文化病”是文化滞距（cultural lag）。文化滞距一般是用来解释传统文化无法接续因新的物质发明所带来的生活变迁，使传统文化与现代生活产生一道鸿沟。在这里笔者引用这个概念来说明一个文化移植到另一个环境后不求思变而停滞不前，与新环境产生代沟，无法很好地融入新的生存情境里。笔者发现，由于我们向来一味以中华文化为中心，只囿于汲取中华文化，完全不去思考如何接收异彩缤纷的其他文化以开掘新的精神资源，使到华人文化发展步履蹒跚，文化滞距现象实际上早已存在。

早在本世纪初期，在华裔社群里就已出现像林文庆、邱菽园等非常优秀的文化人大力要把中国精致文化思想引入星马，因此就有所谓的儒家/孔教复兴运动⁶。许多人以为马来西亚华社八十年代才懂得什么是儒家、才来提倡儒家，因此这是中华大传统在此地不彰的原因，然而这是不符事实的。即然中华大传统一个世纪前已被引入，何以至今仍然无法普遍化？当然原因不只一个，

⁶颜清湟《海外华人史研究》，新加坡亚洲研究学会出版，1992年，页245-282。

但最大的原因莫过于中华文化本位主义幽灵的作梗。我们不太去深思引入儒家所为何事？只因为中国人正在复兴儒家，我们也来复兴儒家，而且搞得越像越好！这种没有依据自身的生存情境与社会进程的文化“跟风主义”必定会面对适应不良的后果，最后只落得“三分钟”热度。

许多人想要像中国人延续彼等文化一样地在本邦延续中华文化，但是他们并没有很清楚地察觉百年来本邦与中国的社会与文化变迁是何等的南辕北辙！实际上，就在我们南来的先辈从落叶归根到落地生根的心态转变历程中，中国大陆已经历了辛亥革命、五四运动、军阀割据、国共战争、八年抗战、共产中国、大跃进、文化大革命、四个现代化、建设社会主义市场经济、六四事件等等“惊天动地”的巨变；而台湾也经历了日治、光复、戒严、经济起飞、民主化浪潮以及台独等生活变革，与本邦华人的社会与文化演变虽同源但却已殊途而渐行渐远，对于两者文化的趋向与构成元素决不能混为一谈、等量齐观。

可以说，近百年来中华文化已产生了巨大的变化，就如新生的现代新儒家都已进入第三代发展，在大陆也已发展出富有社会主义特色的中国文化，台湾近年之走向本土化等。总之，中国文化的发展与中国的社会演变，以及中国知识分子对于家国前途的思考紧紧相连、丝丝相扣。就如笔者在之前所强调的，文化是不可能直接移植的，如果我们不能以在地的观点及马华意识去过滤、阐释与转化中华文化，中华文化还是中华文化，它只能是一个让文化中国者敬拜的图腾，就如廿世纪初的儒家复兴运动一样，无法落实到我们自身生活情境的各个层面里头或成为我们回应现代化的精神资源。

文化中国的意识也很容易形成一种以中国文化为唯一典范的“正统”观，形成一种单元的文化取向与阐释架构。在这单元思考中，任何不以中华文化为主体者都会被视作异议分子或异类。为什么以本土或文化马华为研究专业的华文教育知识人少之又少？他们大都选择专攻中国文化课题，虽然从事此课题的研究对他们来说有所谓的“先天不足，后天失调”的局限性，但还是以勇者无惧的精神“勇往直前”。反之，虽然本土课题及文化马华的研究对于他们是占有许多的优势，又可协助本土社会与文化的开发，但一直只能屈居二奶的地位，被当做副业来研究，这就是“正统”观念的作祟。

令笔者纳闷的是，那些以本邦历史与知识为研究专业，成就也被他族及国际认同的华裔学者，如历史学者邱家金教授及人类学者陈志明教授，在本族群里却是陌生的，更是被文化中国者排斥的“异类”，只因他们的一些观点有别于“正统”。由于这个缘故，文化中国者只看用中文写作的研究论文与报告，却对成果累累但以国文及英文书写的有关本土及马华社会的研究心得视若无睹，令人不胜唏嘘！

生活在大马这多元文化的美丽天空下，华人文化实际上一直不断地受到其他文化大河的碰击，不管是在生活方式、习俗、语言、文学、历史、思想、信仰等。不管自觉或不自觉，文化中国者的本能反应常是截断其他文化源流，只接受中华文化的沉浸，以维护他们的纯粹性与正统性。

为了成为“正统”的护驾，文化中国者也喜爱拉受英文教育族胞的辫子，给他们套“香蕉人”、“二毛子”的帽子，虽然他们往往比“讲话大小声”、“随地吐痰”、“满口三字经”以及“嗜赌如命”的正统华人更有绅士风度、公民意识及文化修养。

“正统”意识也排斥本族胞里在“儒道佛”之外的其他正信宗教信徒，批评他们“进番”、“信洋教”、“数典忘祖”，但是同样的，他们比那些“满天神佛”、“在十字街头拜祭”的正统华人更确实地找到安身立命之道。“正统”观念是不利于文化建设的，它使华人的文化越来越封闭，活在一个虚构的文化优越感中。

文化中国意识也将使马来西亚华人文化沦为中国文化的附庸品，因为我们自愿地放弃对文化课题的思考权与诠释权，并把它交给中国海内外的学者，靠中国学者的学术成果与文化话语以获得文化上的喂养，不知不觉地养成一种严重的文化依赖心里。马华文化人只喜欢再炒别人的冷饭，作别人的和声，完全没有本身的文化议题，以大陆、台港的文化议题为议题，因此马来西亚华人将在中国文化的阴影下亦步亦趋，在文化上不事生产，永远只成为安焕然所说的“文化消费者”⁷。

在这样的光景之下，马华社会也会错误地以中国学者的文化研究成果为本身的成果，但是这些成果在移植进来时却困难重重，因此只能活在“虚假的文化成就感”中自我陶醉。由于对中国学者的近乎崇拜的心里，使华社往往过高地评估他们，认为：

“中国学者样样精，中国学者样样能”。在这种心态的驱使之下，很容易发生像最近的“东南亚文化冲突与整合”国际学术研讨会的情景，那些对东南亚文化似懂非懂的七、八位台湾学者却被邀“粉墨登场”，而且其中一位还莫名其妙地成为首要讲员

⁷参阅安焕然《为什么办国际学术研讨会？—记一场“台湾”国际学术研讨会在吉隆坡》，《星洲日报》，1997年2月23日。

(keynote—speaker)。我们的文化建设如果搞到如此的地步，会不会是一种悲哀呢？

由于这个缘故，文化的根不能把它继续留在中国，只领取它的枝枝叶叶。相反的，文化的根必需深植于本土上，在本土培育，接受本土的雨水和阳光，并吸取中华文化的某些养分，使它长成一棵具有主体性及独特性的文化奇卉。笔者非常赞同林金树的见解，文化研究必须扎根于本土，用本地的人力、财力及物力进行研究，因为只有本地人最了解我国的情况，然后提出具体的建议，供华社采纳或参考⁸。

文化中国意识也很容易在不知不觉中使我们掉入“大中华”的意识里，任何一种文化的思考总是无法摆脱以其民族及国家的利益与前途为依归。就如现代新儒家的产生，也是想借重文化以开展中国的民主化与现代化，盼望能振兴中华，实现“内圣外王”之道。现代新儒家最重要的文献之一的“为中国文化敬告世界人士宣言”就涉及不少有关中国如何现代化与民主化的讨论⁹。

此外，近十年来，有关“大中华圈”的讨论更是此起彼落，如何拉拢及动员海外华人为中国现代化作出贡献是讨论的焦点之一。文化往往可以避开政治的检验而直透人心，文化也是加强民族凝聚力并发挥某种功用的有效工具。王赓武教授说得很有道理，相对于经济及政治的“大中华”，文化上的“大中华”是较易让人接受的。“文化中国”者由于对中华文化的浪漫情感，肯定会随着“大中华”的大合奏翩翩起舞，忘了身在何方！但王教

⁸ 见林金树《文化研究应扎根本土》，《星洲日报》，1997年2月16日。

⁹ 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅合署《为中国文化敬告世界人士宣言》，收录于《当代新儒家》，北京：三联书店出版，1989年，页1—52。

授要我们反省的是，无论对这三方面（政治、经济、文化）的“大中华”怀有什么憧憬，对不同地区、不同群体的海外华人来说，也许最重要的是重新审视、评估他们在各自地区或国家中（在各领域）所能发挥的作用¹⁰。

再者，就算我们选择比较不含太大中国性（Chineseness）的概念——传统文化，把传统文化无限放大至成为我们唯一的文化主体；并把传承传统文化视为我们的文化建设的终极关怀，我们也一样会落入重古轻今的“博物馆”意识里，并背负着赓续传统的沉重大包袱而喘不过气来。没有人会否定传统里有许多宝贵的文化遗产，如儒道墨法、诗词曲赋、书法绘画、戏曲小说等等，然而，在中华传统里同样也有许多渣滓如愚孝愚忠、重男轻女、形式主义、阿Q精神、满天神佛、好赌成性、权威主义、自私自利、封闭僵化、种族优越等等，实际上我们发现这些负面的传统文化影响马来西亚华族更深，所以我们的华人头头们才嚷着要办盛况空前的“华人兴革大会”。

有人说我们要批判地继承传统，这话蛮有道理，然而我们若只有传统文化的脑袋，没有其他现代文化资本或本土的文化智慧，试问我们拿什么去批判？我们又怎麼知道我们的脑袋出问题？唯有与其他文化比较，我们才知道本身文化的长处与短处，所以，在五四时代批判传统最力的知识分子，如胡适、鲁迅等辈，都曾经在海外留学并接受了外国思想与文化的洗礼与冲击。生活在马来西亚的华人，在传承传统文化的同时，我们也必需主动去吸取其他本土文化与现代知识，而不是像有些人所说的，要等到把传统文化完全成功地移植之后，才来考虑接收其他的文

¹⁰见《亚洲周刊》1994年9月，页67。

化。试问，谁能够定下一个界限要到什么程度才算成功地移植了传统文化？要到怎样的境界一个人才算具有“深厚”的传统文化修养呢？再说，深厚的中华文化修养是否是吸纳其他文化资源的先决条件呢？我怀疑。

当我们坚持要把传统文化定为我们的唯一文化主体时，我们已经不知不觉地把自己陷入一个狭小的框框里头，不只对传统文化的现代化无益，也使我们更难以适应目前在急速变迁的现代性/后现代性与本土性情境。我们如果对此仍不敏感的话，就很容易被抛在时代的后头。“深厚”的传统文化根基并不是吸收其他文化的先决条件，开放的心胸以及广大的襟怀才是最重要的。目前旅居香港的郑良树师说得对：“从今天的角度来考察，文化自由交流、文化互通有无的发展模式无可质疑的是正例。反过来说，固步自封，闭关自守的文化发展却是变例了。”¹¹

马华文艺的成功树立，可以给思索马华文化建设者很大的启发。马华文学已经是一个具有实体的体系，前一阵子在本地还展开一场围绕在“马华文学经典缺席”及“马华文学是马来西亚华文文学或马来西亚华人文学”的论争。它也成为国内外文学研究学者的研究对象，包括港、台、大陆的学者。

然而，马华文艺的主体性与独特性并不是自然而然地形成，反之，它是马华前辈作家有意识地、自觉地加以塑造的。已故马华前辈作家韦曼回忆马华文学的发展路向时说：“1948年之后，马华文艺摒弃了过去存在的侨民（中国）文艺气息，以马华文艺独特性奠定今后新马华文文学发展的基石。....由于揉合了各族

¹¹郑良树《兼容各族文化－我对华族文化的信念》，《南洋商报》1993年5月17日。

文学源流的艺术成果，渗合在统一的新马文学这一新总体里面，有助于丰富与充实它的体系。”¹²实际上，马华（马来亚/南洋）文艺的概念在30年代时已有人提出来¹³，但由于当时的抗日援华救亡运动如日冲天，加上背负着华侨的身份，文艺本土化受到激烈及无情的抨击，一直到40年代末才开始获得落实。

从对马华文学的思考中，我们察觉到，文化建构也必需要有本身的自主性，要不然不会获得别人的重视与欣赏的。如果马华文学今天仍然是中国文学的附庸品，或者属于中国文学的支流，它就没有什么研究价值了，它也就没有今天的地位了。更甚的是，可能今天马来西亚华文作家仍在针对本地文学创作应该走大陆的社会主义文艺路线还是台湾的现代文学路线喋喋不休，或者这些华文作家可能分成“大陆派”与“台湾派”，水火不相容，划清界限，各自为自己的母体服务！这是一个多么令人心寒的图景啊！感谢我们的马华前辈作家，勇于摆脱“文化中国”的束缚，更有建立文学自主性的高瞻远瞩，使马华文学能够展现在世人的眼前。

其次，建立本身的文化主体，不以中国文化为本位的文化发展路向就不能吸取中华文化的精髓了吗？事实正好相反，由于没有传统包袱的重压，再加上拥有其他精神资源的支援，我们更能清醒、理性及富有智慧地按在地及实际的发展需要引进中华文化的成果，或返本开新传统文化，并顺畅地融入马华文化里。就如我们今天有了马华文学，我们一样能够从中国大陆及港台的文学

¹²韦暹《华文文学未来的趋向》，收录于《文艺论坛》，南马文艺丛书之七，新山：南马文艺研究会出版，页8。

¹³见杨松年《中国文学与新马华文文学的冲突与整合》，东南亚文化冲突与整合国际学术研讨会论文，1997年1月4-5日。

中汲取养分，创作出更有水平但富有马来西亚意味与趣向的文学作品。

陈应德的评论是中肯及贴切的，他说：“我们还可以继续向中国的中华文化吸取养料，向中国学习。至于要以中国文化来代替本地文化或是盲目地崇拜中国文化，在我看来，那真是可怜又可笑的盲点”¹⁴是的，我们怎能永远只活在别人的阴影中，仰赖别人的文化奶水长大、寄居在别人的文化成果中、永远成为别人的附庸品，情何以堪？

“大海不拒细流故能成其大，高山不辞土壤故能成其高”，郑庭河讲得没错，中华文化本位主义容易导致自我中心主义而至极端时，将限制华社对其他有价值文化的认识及汲取，造成华社本身的损失。而郑庭河也问得好：“主体建立之后的马华文化如何塑造自我内质？”这就是华社文化工作者及文化学者所必须探索的关键问题了。

笔者在《从》文中对这方面曾表达了一些个人见解，笔者发觉，实际上，在小传统文化方面，马华文化已具有一个雏形，如生活习惯、习俗风尚、表演形式等方面，已有一定的马华性基础。至于大传统方面，语言（包括方言）已有某种程度的马来西亚化；而马华文学也已创作出丰富的作品与表现形式；此外，马来西亚华裔用英文、马来文书写的文学创作与学术论文，还有华裔画家的西洋画作品、音乐家取材于马来或西洋音乐所创作的歌曲、舞蹈家的马来/西洋/现代舞等等，都是马华文化的元素。¹⁵至于马华文化的核心价值，应涵融所有本土文化的核心价值，这

¹⁴参阅陈应德《建设马来西亚华裔文化》，《星洲日报》1994年12月9日。

¹⁵同上注。

是马华文化能否建立主体性最关键的一环，不过却是我们作得最少的工作。

有鉴于此，我们不应该再对文化中国存在太多的憧憬与浪漫请调，而应该把重点投注于马华文化的研究上。骆静山说得好，大马华裔文化的基本问题不仅在于如何延续大传统，更在于如何适应本土的生活情态和现代文化的思潮。¹⁶ 笔者的具体建议是，在个人方面：一，我们必须重视本土论述，站在马来西亚华人的维度去阐释问题与进行研究，对中华传统文化的研究更应该如此。此外我们也应更敏感地对马华文化的幼苗与元素进行多面向的研究与探讨，以便有利于扩大马华文化的内质；二，多从事文化比较研究的工作，对马来西亚各种文化尽量平等看待，从多元的角度去研究各种文化的动力及其特征，以便能在这多元文化的互动场中取人之长，补自之短，而且也对其他族群及文化传统的人士更加了解，对促进族群的谅解与亲善有益；三，多从事翻译工作，尤其是把各文明的重要典籍以及论述本土文化发展的重要文章译为华社所熟悉的语言，开拓华社的眼界。

至于组织方面，南院或其他已有或将要成立的具有规模的文化学术机构与代表性华团，应独自或合作成立马华文化研究中心，属下分中华传统文化组、马来与回教文化组、西方与基督教文化组、印度与兴都教文化组及原住民文化组。中心内部定期地展开讨论、对话、交流研究成果；出版专刊或定期地在报刊发表研究心得。外部与不同文化传统人士及学术组织对话、交流。听

¹⁶ 骆静山《大马华裔文化的基本问题》，载于《知识分子与社会文化》，吉隆坡：华资出版，1994年，页59-60。

取不同种族与文化立场的人如何看待他们的本身的文化传统，吸取他们的精髓，以充实马华文化系统。

我们不能永远奢望别人的文化施舍，必须把文化的依赖心里连根拔起，主动以各种优秀的文化为养分，一起在这贫瘠的文化土地上努力耕耘，用我们的血汗与智慧来浇灌马华文化，使它结出属于我们自己的文化果实。“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”，愿以屈原的诗句与郑庭河及所有关心马来西亚华人文化发展的朋友共勉。



马华文化面向廿一世纪

从九十年代的文化议题谈起

九十年代马华文化的进程有很大的转折。基本上，从“自救”趋向“自强”前的“自觉”时期。从建国初期至80年代，马华文化的似乎别无选择地必须朝逆流而上，在面对主导民族文化的强力冲击下，在还未真正认清自己之前，就得本能式地在逆旅中挣扎求存。当时“反同化”成为了马华文化的发展基调，人权成为了它抵挡来势汹汹的同化论者的盾牌。1983年的文化备忘录及1985年的华团宣言充分地反映了当时马华社群的“自救”声音，前者是对国家文化马来中心主义的回应，后者则是各领域权益屡遭切割的进逼中，情急智生地打出人权牌的大声疾呼。

踏入九十年代，由于国家政策的转移，马华文化的外来压力相对地缓和了，马华文化有更大的自由发展空间，因而走向一个自觉的道路，内在的动力主导了文化前进的路。在现代化宏愿大列车号召下¹，马华文化内部的力量在自觉整自己的步伐，以纳入现代化的轨道与国家宏愿列车奔驰进入下一个千禧年。

¹即“2020年宏愿”，由马来西亚首相在1991年2月28日所发表的重要国策之一，表明政府要在2020年时，使马来西亚发展为一个先进工业国。

在迈向廿一世纪的当儿，马华文化的建设大军在逐渐地增加，挥动着新旗旧帜投入文化行列里。根据个人的归纳，至少有七支队伍在推动马华文化的发展进程：

一是华团：这是文化建设的传统力量，以马来西亚中华大会堂联合会（简称华总）与马来西亚华校董事联合会及全国华校教师总会（简称董教总）最具影响力。在马来西亚，大大小小的华团共有5,762个²，分为血缘性、地缘性、业缘性、校缘性四种，它们在直接或间接地或设立、或管理或经济支援一间资料研究中心³、2所大专院校⁴、60间华文中学以及1,200多间华文小学。

二是的知识界：包过学人、作家、报人、文化工作者及教育工作者，马华知识界近年来显得相当的活跃，一连举办了几次的国际学术研讨会⁵，文明对话会，以及在今年6月30日发表了空前

²这是根据马来西亚副内政部长黄家定所披露的资料，华团的数目甚至比大马最大族群，即巫族的社团（共3,423）还来得多；《星洲日报》24-2-1996。

³即华社研究中心，或简称“华研”。她的前身是华社资料研究中心，于1996年8月22日正式通过易名为“华研”。她是由15华团领导机构于1985年元月所创立的，以收集及整理华社资料，供研究用途；并从事大马华人历史、社会、经济、教育等人文课题的研究，推广学术风气；参阅《不废江河万古流》，华资十周年纪念特刊，华社资料研究中心出版，吉隆坡，1995年。

⁴即南方学院及新纪元学院。南方学院是于1990年由新山华团所创办并开放于全国学子就读的大专院校，她的前身是附属于宽柔中学，并拥有15年历史的宽柔专科班。新纪元学院是董教总所设立的高等学府，在今年中获得政府的开办准证，预料将于明年初正式招生。

⁵近年来马华知识界单独或与其他文化机构联手所办的国际学术研讨会计有：1994年的国际汉学研讨会、1995年的“中华文化迈向21世纪”国际学术研讨会、1996年的“传统文化与社会变迁”国际学术研讨会、1996年的“马来西亚华人历史”国际研讨会、1997年初的“东南亚文化的冲突与整合”国际学术研讨会、1997年中的“马华文化国际学术研讨会”等等，每次举办都获得华社的热烈响应。

的《马华知识界文化宣言》⁶。三是华校：包括1200多间华文小学、60间华文独中、两间华社所办的大专院校：即南方学院及新纪元学院、以及两间国立大学，即马大及博大的中文系。

四是华裔大专生：近来对本身与文化建设关系的自觉在不断地提升，斗志相当高昂富有热情与理想，意图冲破传统上的商人及老人在文化上的主导，想开辟一条“另类”文化发展的道路，他们经常举办文化讲座、文化展览会、文学周、大专辩论赛、出版各类刊物等等。最近在新加坡勇夺国际大专辩论赛冠军的马来西亚大专生代表，将给予这一群体在文化建设上更大的鼓舞。他们经常从知识界队伍中获得理论上的指导，两者关系相当密切。

五是宗教团体：其中以佛教团体及基督教团体最为活跃，他们在马来西亚两家最大的华文报，即星洲日报及南洋商报拥有定期的专栏，也创办及支援多家社会辅导中心及不计其数的慈善机构，倡导无私奉献及爱心文化。他们也定期地进行各类形式的活动及聚会，以提升华人的宗教情操及生命境界。这一群体凝聚力最强。

六是华文报馆⁷：从间接的文化宣传到直接的文化参与，近年来马来西亚的华文报馆在文化界越来越活跃，它们对推广马华文学及倡导人文精神的建立成就尤为显著。

⁶见30-9-97《星洲日报》《及南洋商报》。

⁷马来半岛目前共有五家华文日报，即《星洲日报》、《南洋商报》、《中国报》、《光明日报》及《光华日报》。除了《光华日报》属于地方性报纸之外，其他四家都是全国性的报纸，其中《星洲日报》及《光明日报》属于姐妹报，《南洋商报》及《中国报》也是如此，分别由两家报业集团所拥有。

七是华基政党⁸，尤其是马华公会，发起、设立及支援一些文化团体，如马来西亚文化协会⁹、红楼梦研究会、三国演义研究会等等，也联合其他华团举办文化活动。虽然政党对文化的推动有其政治的动机，不过由于华人媒体对于政治领袖的偏好，政治人物的参与会给予文化活动带来很好的宣传效果。

以上推动马华文化前进的队伍里，有些是联手与站在同一个阵线上的队伍前呼后应地开展文化自强之路，有些则特立独行，默默耕耘地支援构设文化的工作。从独立至今，文化建设在马华社会里几乎全是自发性的行动，官方在这方面所扮演的角色是微乎其微的。

进入90年代，由于政府致力于经济的现代化，在文化方面也采取了比较开明及开放的态度。马来西亚华人在文化上所面对的最大挑战不再是被同化的威胁¹⁰，而是如何调整自身凌乱的步伐，在现代化的进程中，配合其他友族，尤其是马来人的发展节奏，以便成为他们的有效伙伴，手牵手、肩并肩地推动国家的现代化，以达致2020年宏愿。在这个过程中，各族如何达致稳定、融洽、亲善的关系，已成为现代化成败的关键，并决定马来西亚是否可被建立为一个美丽的家园。

⁸华基政党是以华人为基础的政党，它们未必是纯华人的政党。这些政党是西马的马华公会、民政党及民主行动党；东马的人联党及自民党等。

⁹马来西亚华人文化协会，简称华人文协，是在1977年由马华公会所发起成立的。她的宗旨是维护、发扬及推广华族传统文化、成为马来西亚各族文化交流的媒介等等。参阅马华公会45周年纪念特刊1949-1994，马华中央宣传局出版，吉隆坡，1994年。

¹⁰现任马来西亚首相马哈迪医生最近在接受中文亚洲周刊的专访时表示，马来西亚华人是难以被同化的，现政府已改弦易策，无意再同化其他民族。

根据杜维明教授的观察,迈向21世纪,人类在文化上有两大趋势,一是全球意识,一是寻根要求。¹¹大马华人在全球意识上的观念及行动是相当一致的,即吸收现代的科技与现代知识以应付急速多变的现代生活;然而在寻根要求方面,却有很大的分歧。有一派认为应该继续把根植于民族传统文化之上,笔者把他们称为“民族派”;另一派则认为应以当下所生活的土地为根,以本土特殊的生活体验、思维模式及价值取向作为马华文化的主体,传统文化只是可支取的本土众多文明资源之一。笔者称这一派为“本土派”。显然的“民族派”以“民族”作为文化建设的“第一性”,“土地”居次;“本土派”则以“土地”作为文化的“第一性”,“民族”为次。这种分歧引起有关马华文化主体性的论争¹²。

一直以来,由于马华文化源自于传统中华文化,因此马华文化总是被视为“在马来西亚的中华文化”。所以,发展马华文化

¹¹杜维明指出,全球意识的趋向同一和寻根要求的导致歧异两种思想虽然在表面上有明显的冲突,但是从辩证发展的观点,它们可以在较高或较深的层次获得对立的统一。杜维明:《儒家传统的现代转化》,北京:中国广播电视出版社,1992,页303。

¹²有关马华文化主体性的论争,参阅许文荣:《从总纲领对马华文化的定义论马华文化的建设》,《星洲日报》22-12-1996;郑庭河:《中华文化-马华文化:一场对话会的评析》,《星洲日报》17-2-1997;许文荣:《从解构文化中国意识再论马华文化的建设》,《星洲日报》30-3-1997;安焕然:《再掀一页马华文化本土化运动-给文化总纲领和兴革大会一些建议》,《星洲日报》30-3-1997;郑庭河:《文化中国的“压力”和文化马华的探求努力》,《星洲日报》3-5-1997;黄文斌:《如何“立马华文化之主体”兼解读从解构文化中国意识再论马华文化的建设》,《星洲日报》15-6-1997、22-6-1997、29-6-1997及6-7-1997;许文荣:《略谈马华文化的独特性》,《星洲日报》27-6-1997等。

与发展有五千年历史的中华文化常被划上等号。虽然中华文化在马来西亚已经历一定程度上的自然涵化过程，然而，在独立初期同化压力无所不在的年代，并且在一种“被压——反弹”的本能心里驱使之下，华社有意无意地回避与其他文化的交融，采取全盘“中华文化化”为文化建设总方向，全面地从传统中国文化中寻找民族自信心与精神资源。

无论如何，这种全盘中华文化化的进程也产生了负面的影响。一，继承传统中华文化成为唯一的文化发展方向，忽略了对本邦其他文化的了解、吸收与整合¹³；二，只传承没有开创，只消费没有生产，久而久之养成了对中国知识人与文化人的过度崇拜与依赖心里，产生很不健康的文化跟风主义¹⁴。

到了九十年代，随着地球村的形成，世界已从单一走向多元，国内的马来友族在文化上也逐渐比较开放，一些较有本土意识的文化思考者认为，马华文化的建设不应再局限于全盘中华文化化。马华文化除了必须现代化之外，也必须经历更深层的在地化，以便能够更加适应本土的现代生活情境，以免与其他族群及文化格格不入，活在自我的小天地里。

在90年代，这些马华“本土派”知识人认为，马华文化要健全地发展，朝向独立自主是她必经之路，而非继续自囿于中国文化的边缘性与被动性的处境。既使对现代中国文化的吸收也得按着本土生活的需要，毕竟本国的种族结构、生活方式、社会发

¹³前《南洋商报》总编辑朱自存曾一针见血地指出：“华人只一味地在保留自身的文化方面努力，下意识的陷入自我封闭的境地，阻碍自身文化与别的文化的交流，也就无利于建立文化融合的基础。朱自存：《寻找文化融合：努力了多少》，《南洋商报》9-10-94。

¹⁴参阅许文荣：《从总纲领对马华文化的定义论马华文化的建设》，《星洲日报》22-12-1996。

展、政治情境以及历史进程与中国大不相同，全单照收或直接的移植中国文化是不可能的，必须经历本土转化的过程；至于传统文化，也是精华及糟粕混杂，必须批判地继承，去芜存菁，才能建立优越的马华文化。

无论如何，与此同时也有另一派仍然持着传统看法的知识人，他们认为马华文化应继续“再中华文化化”，因为唯有以中华文化为主体，马华文化才有实际的内涵。离开了中华文化，马华文化就显得一片苍白。显然的他们的思维仍然是局限于“马华文化即是马来西亚的中华文化”的老论调中，只是他们强调对中华文化精深层面的吸收，以加强马华文化的深层结构。

“本土派”与“民族派”在关于马华文化主体性建立上纵使有其差异，而且也不可能在短期内达致共识；不过，两者皆没有否定对传统文化的传承与吸收的重要性，特别是在高层文化方面如哲学、思想、艺术、文学等等，只是“民族派”主张应以传统文化为马华文化的唯一主体，“本土派”则认为除了中华文明之外，也应整合本邦各族文化、各宗教文明及西方现代思想，并通过会通、转化与创造的过程，建立马华文化的独特性，开展以其自身为主体的文化系统。这样，马华文化才是名副其实的“马来西亚华人文化”，就如马华文学是马来西亚华人文学一样，其独特性可以给予中国学人在文化思考上提供宝贵的灵感，或许可对中国文化的发展产生反刍或增值的作用。

马华社会九十年代的另一个文化议题是“文化总纲领”的制订。主要的目的是希望华社能够在建构马华文化的过程中达到基本共识，也给予遍布全国各地的5762个华团推行文化活动时有一个“纲领性”的指导。

“文化总纲领”的制定是由马来西亚中华大会堂联合会（简称华总）所带动。华总在1995年庆祝每年一度的华人文化节时，举行了“迈向21世纪的华人文化研讨会”，收集了各专家、学者、文化工作者的意见，以该研讨会的论文为蓝本，并成立文化总纲领专案小组，草拟这份后来成为颇具争论性的文件，前后为时两年。在制订的过程中迂回曲折，成为华文媒体报导及讨论的焦点，其中最引人注目的是因为这份文化总纲领，使两个华团最高领导机构，即华总及董教总双方的矛盾尖锐化及白热化。董教总本来也参与文化总纲领的制定，后来由于觉得没有受到应有的尊重而退出专案小组，过后他们又在华总发布文化总纲领全文之前抢先发布本身的文化总纲领。董教总的行动激起华社舆论界的论辩。在这场论辩中，意识形态之争并不怎么凸显，因为两份文化总纲领的差异并不大；反而是两机构欲争华团最高领导地位之心昭然若揭，也使两造陷入非常尴尬的处境。

董教总过去在争取与维护华教权益的贡献使它从50年代开始就一直在华社具有极大的威望及影响力。董教总非常担忧其威望及影响力一旦被分化，她是否还能够有效地象过去一样领导马华社群捍卫母语教育的权力。为了维系她在华社的威望，她经常采取较高姿态及较激烈的行事作风。华总在1993年成立后，便宣称华团的最高领导机构，并以促进各民族的亲善与团结为其主要宗旨之一¹⁵。因此从一开始华总就不打算以压力集团的形象出现，而是以协商及中庸的姿态来赢得官方及民间的支持。它的“温和”形象获得华基政党及不苟同董教总激进斗争方式的人士的支持。华总也有意识地想在华人文化场域上奠定其主导地位，

¹⁵见《南洋商报》14-12-1995。

除了获得一年一度的全国华人文化节主办权外，也主动举办文化研讨会，并与学术机构联办国际学术研讨会，筹募文化基金、发起制订文化总纲领等等，声势有越来越超越董教总之势。

马来西亚华社的基本意愿是希望两造能平息争执，通过冷静及理性的对话与沟通，在文化课题上达致一定的共识，既使共识无法产生，至少也应互相尊重，求同存异，不必陷入情绪化的无谓谩骂与争吵。这不但对文化建设带来负面的影响，也会使到华社对华团更加的反感，特别是对华团斗争越来越不感兴趣的年轻一代。无论如何，这两大机构若以良性竞争取代恶性竞争，以实际的文化建设取代空洞的言词口号，这是广大华社所喜闻乐见的。华总若能把文化总纲领的主张付诸于行动，它在文化上的领导地位将是不言而喻的；随着新纪元学院的成立，董教总在华人教育领域的地位将更加地无法被任何团体所取代。若这两个华团领导机构今后在文化建设上有更加明确的分工，将使文化发展更趋专业化及系统化。

马华文化界里另一项具有历史性及前瞻性的事件是《马华知识界文化宣言》的发布（以下简称《宣言》）。这项宣言于今年六月由二十四位学人、报人、文化人联名发表¹⁶。《宣言》表达了知识人对马华文化建设的基本观点，即从理性出发，以恢宏的

¹⁶这廿四位知识人是：安焕然、许文荣、许德发、陈亚才、陈再藩、陈锦松、张景云、何启良、何国忠、郑云城、郑良树、林幸谦、林建国、罗正文、祝家华、胡兴荣、骆静山、谢爱萍、欧阳文风、黄文斌、黄明来、黄锦树、曾庆豹及赖瑞和。参阅《马华知识界文化宣言－我们对马华文化建设的基本观点》，《南洋商报》6-7-1997。

胸襟，汇集所有社会资源，并基于传统中华文化与本土生活体验的融合，以及汲取西方现代文明而开展独特的主体性。《宣言》也表明知识人在文化建设中的自我定位，即扮演钻研者的角色，以发挥其传承、转化、批判和启蒙的功能。虽然《宣言》发布后如所预料的并没有获得巨大的回响，然而这却是马华社会空前性的以知识界为名所发出的“第三种声音”¹⁷。

早期从中国南来的华族移民几乎都是文盲或半文盲¹⁸，知识人并非完全没有，但多为官方委派的华校教师、报人或外交官；或因政治逼害逃亡而来的，如康有为及梁启超等人。无论如何，这些知识人大都非自发性移民，因此只在这里作短暂的居留便回国，因此在传统“士、农、工、商”四大阶级里头，“士”一直是马华社会中力量最贫弱的阶级。建国以来，随着政府推行全民教育，特别是近年来全面扩展高等教育机会与素质；再加上华教运动在风雨中逆流而上，挽狂澜于即倒，有识之士前仆后继，默默耕耘，数十年如一日地兴教办学；两者齐头并进之下，为马华社群培育了不少知识人才，使马华知识界队伍日愈扩大。

无论如何，在这之前，马华知识人队伍散漫，自觉性不高，没有汇集成坚实的力量，在文化上发挥自身的影响力。他们大多依附于华团扮演幕后及次要的角色，经常得忍受被人“招之则

¹⁷所谓的“第三种”声音，即华团及政党之外的声音，也就是知识分子的声音。传统上，华团及政党领袖由于在社会上有较高的威望，并受华人媒体所偏爱，因此也就“名正言顺”成为华社的发言人，包括在文化领域，不管他们对文化“是懂”还是“非懂”。

¹⁸参阅黄枝连：《东南亚华族发展论》，上海社会科学院出版社，1992年，页205。

来，呼之则去”的遭遇，或被卷入华团权力斗争的尴尬处境，有者则因此而垂头丧气，退隐江湖，明哲保身。

九十年代是马华知识人对本身的文化职责与使命的觉醒逐渐提高的时期，他们期望摆脱“依附者”的宿命，在文化建设上独树一帜，与其他团体平起平坐地携手建设马华文化，《宣言》的发布虽然是直接对文化总纲领的纷纷攘攘感到反感所激发，但是这也是知识人长久以来自觉自醒酝酿过程的必然成果。当然知识界的形成并成为自觉性的群体是一个文化趋向成熟的标志，然而马华知识界能否加强凝聚力、突破目前的框框并扩大他们的队伍，并且如何避免自视过高而独来独往，反之能不卑不亢地与其他态度真诚的华团或文化组织并肩作战，这是他们未来的挑战。

将于今年杪所召开的华人思想兴革大会是九十年代马华文化的另一个盛会。它是马华社群在文化思想上的自我审察与反思的思想激荡大会，并试图提出新概念、新思想以引导华人进入下一个世纪。

几年前马来社群提出“新马来人”的口号¹⁹，马华社群的领导人也有样学样地呼吁华人自我革新，摈弃陋习，以成为“新华人”。不过当时只是动动嘴巴，没有进一步的实际行动。直到去年，当马来西亚首相马哈迪在马华公会代表大会开幕演词中劝请华人须配合其他族群的步伐，在文化思想上应自我革新，这才激

¹⁹ “新马来人”的概念最早是由马来西亚首相马哈迪医生在发表“2020年宏愿”的演词中提出来的，后来在1993年的巫统（大马巫裔的最大政党，也是马来西亚政府的骨干政党）的高层选举中，被少壮派加以运用成为竞选口号，势不可挡，使少壮派领袖安华登上副首相的职位。“新马来人”是指一个有崇高道德、充满自信富使命、自强不息并且能够与时并进的马来人。

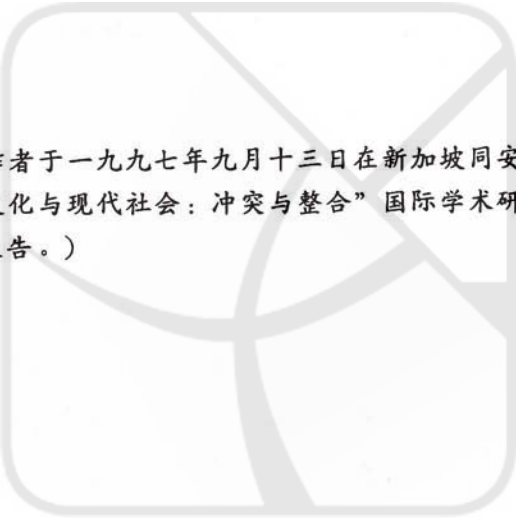
发华总、马华公会及全国商联总会三大机构联手发起举办“华人思想兴革大会”。

华人思想兴革大会具有相当高的自我期许，试图整合各造的力量以发动持久性的华人思想兴革运动，从小组讨论到州级大会到全国大会一层一层推进。大会列出九项需待振兴及革新的领域，即文化、政治、宗教与习俗、种族关系、经济、资讯科技、教育、社会及华团。思想兴革大会并没有计划提出一套完整的思想体系，只是全面地检讨大马华人过去在这些领域的种种弊端、弱点：如不守时、不团结、好赌成性、形式主义、政治冷感等等；以及将来所会面对的冲突与挑战，并提出一揽子的实际革新方法供华人参考，以净化及优化华人的文化及思想，进而建立马华文化的自信与精神。

华社过去曾发起好几次的革新运动，如“多讲华语，少说方言”运动、移风易俗运动、守时运动等，但是都成效不大，流于三分钟热度。思想兴革大会目前进入州级大会的层次，虽然这项大会获得华社媒体广泛的宣传，不过民间对它仍然提不起兴趣，这大概是他们把它与过去的失败例子联系起来，对它不抱有太大的期望。此外，整个筹划、决策与推行的过程都只集中在高层领导的层次，并未给予专家、学者及文化工作者太多的参与机会，也是一个局限。这项兴革大会能否带起华人思想的革新，文化的现代化，就得看它是否有后续行动，持续不断地引导华人进行革新，此外，如何整合各文化队伍的人力、物力与智慧，把革新之苗深植于广大的民间，并通过潜移默化，才能使马来西亚华人在廿一世纪时成为“新华人”。

在廿一世纪逐渐逼近的当儿，马华文化的建设大军在不断地扩大，而且也以高度的文化自觉参与文化的传承与创造，使马华

文化的发展在多元互动的情境中展现前所未有的生机。不容否认，虽然当中仍然有不少人事的纠缠，意识形态上的纷争，不容易在短期内平复进而达致共识。然而马华社群大都能认清“道相行而不相悖”，“殊途而同归”的道理，多元本来就是马华文化的独特性²⁰，由于多元而使到马华文化呈现异彩纷呈，丰富充实。总的来说，通过初期的预备直到九十年代的“自觉时期”所奠下的基础，马华文化在下个世纪的建设与发展有着光明的前景。



（本篇是作者于一九九七年九月十三日在新加坡同安会馆所举行的“传统文化与现代社会：冲突与整合”国际学术研讨会上所发表的论文报告。）

²⁰参阅许文荣：《略谈马华文化的独特性》，《星洲日报》27-6-1997。

社会良心·时代眼睛

当今马来西亚知识分子的挑战及其角色的再探讨

对于知识分子的定义向来众说纷纭，这或许显示了各个社会对知识分子形象的多元观。笔者无意去加以整理这些歧异的想法，这是一项艰难及吃力不讨好的工作。本文对于知识分子的观念，是取笔者所认同的看法。

社会学家席尔思（Edward Shils）在本世纪50年代时曾为近代西方知识分子提供了一则经典式的定义：

“每个社会中...都有一些人对于神圣的事物具有非比寻常的敏感，他们对于宇宙的本质、对于掌理社会的规范，都具有非凡的反省力。在每个社会中有少数人比周遭的寻常伙伴更探寻、更企求不限于日常生活当下的具体情境，希望经常接触到更广泛、在时空上更具久远意义的象征。在这少数人之中，有需要以口述和书写的论述、诗或立体感的表现、历史的回忆或书写、仪式的表演和崇拜的活动，来把这内在的探求形诸于外。穿越

当下的具体经验之屏幕的这种内在需求，标示了每个社会中知识分子的存在。”¹

在席氏的叙述中，知识分子群应包括了学者、作家、新闻工作者、演艺工作者、神职人员等等，然而，知识分子比这些行业/专业人士有更宽广的兴趣与关怀，各行业/专业人士若只对本身的专业领域感兴趣，还不能算是知识分子，只能称为“脑力工作者”；知识分子以其敏锐的嗅觉及爱好思考与反省的大脑，不满足于事物的表象而求本质，他们对社会、国家于至全世界的美好价值（神圣的事物）表现出高度的关注，并通过各种方式表达他们的论点。

席氏对知识分子的论述中，美中不足的是，缺少了如爱德华·萨依德（Edward Said）所强调的“批评者”的角色，这是近代西方知识分子最本质的性格，也因此使他们被誉为“社会良心”。为了维护人类基本价值（如理性、公正、自由、爱等）他们一面批评世间的不合理，一面推动这些美好价值的实现²，2500年前的孔子也曾提及知识分子的这项角色，他说：“天下有道则庶人不议”³，换句话说“天下无道则庶人议也”，这里所谓的“议”指的正是批评的意思。

¹席思尔，“知识分子与权势：比较分析的一些角度”，文收《社会与历史的比较研究》，转引自爱德华·萨依德：《知识分子论》，单德兴译，台北：麦田出版社，1997年，页72。

²余英时，“略论中西知识分子的源流与异同”，《内在超越之路——余英时新儒家论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1992年，页125-126。

³《论语·季氏篇》，见杨伯峻译注，《论语译注》，香港：中华书局出版，1984，页174。

近代西方的知识分子多数不隶属于任何社会阶级或团体，不服事任何权力或权威，尤其是统治阶级，这使他们更能发展出“自由批判的精神”；一如爱德华·萨依德所说的，他们是“另类人”、“业余者”：即他们的行为动力来自对事物的关切和喜爱，而不是为了维护个人或某个集团的利益，或追求狭隘的专业性成就⁴。明显的他把政治人物排斥在知识分子以外。无论如何，在古代中国的“士”的传统，政治人物是与“士”分不开。

“士”的中心任务一方面是文化和思想的传承与创新，另一方面是辅佐君王励精图治。中国的古代知识分子（尤其是受儒家传统熏陶的知识分子群）的确兼具有文化人与政治人的双重身份⁵，这就难怪孟子为什么曾经痛骂提倡为我主义，不鼓励知识分子参政的杨朱为“无君”，是“禽兽也”了。

时至今日，马来西亚还未建立明确的知识分子传统，过去由于教育水平的低落，尤其是华族人士，因此尚无法产生真正的知识人。马来族群也是在独立建国之后才在教育上快马加鞭，80年代才有中产阶层知识分子的崛起。一直以来马来西亚知识分子没有独立生存的环境，他们多依附在社团、政党等组织里，处于从属的地位，担任献策或咨询的次要角色。马来西亚大专教育的提升与发展只是近十来廿年的事，随之而新兴的知识分子队伍尚无法建立崇高的威望，比起政党领袖及华团领袖，他们的言论尚未获得普遍的重视，去年《知识界文化宣言》的发表没有激起多大的回响就是其中一个明证。

“学而优则仕”观念仍然在马来西亚知识分子群中根深蒂固。从安华的加入巫统，以及80年代的华裔知识分子参政的论争

⁴ 爱德华·萨依德《知识分子论》，页121。

中，可以看到还是有许多人认为知识分子参政才能比较有效地进行社会改革。然而，参政后的知识分子往往受党鞭及官僚机制的牵制，本身反而被改革而变质，放弃独立思考的权力，以集团利益为依归；因此，董教总看来对本身曾支持参政的华教分子在政坛上的表现并不感到满意，一度官拜副首相的安华也莫名其妙地成为马来西亚有史以来最悲剧性的人物。另一类的知识分子则选择服务于官方赞助的研究机构，如策略与国际研究中心（ISIS），马来西亚策略研究中心（MSRC）、政策研究中心（IKD）等，成为执政党或政党领袖的智囊团成员⁵，这些御用文人只能跟着官方的旋律引吭高歌，肯定无法唱反调。此外，由华团及华商会所成立的华社研究中心，过去也明显地服务于这两个集团，如从事编工商指南这一类的工作，虽然现今这种情况已经有所改变，但华研至今仍然无法建立较高的知识与学术权威。

冲不出族群的藩篱，也是当今马来西亚知识分子的悲哀。从过去到现在，在我国所奉行的种族路线的政治斗争，在各族里造就了浓厚族群关怀的知识分子。最近马来知识分子召开“知识分子大会”争取马来文地位的诉求很明显地仍然无法摆在族群斗争的格局⁷，马来西亚华社所最敬重的两位知识分子，即林连玉与沈慕羽的影响力也只限于华族的范围。当今在马来西亚，除了作家乌斯曼·阿旺及学者詹德拉·穆查化与佐摩·孙德南之外，还无法找到其他堪称为是马来西亚国族的知识分子。各族知识分子各自为政，拥有本身的斗争议程，这不能不说是使到马来西亚知识分子队伍疲弱的原因之一。

⁵ 余英时，同注（2），页124。

⁶ “The Growing Link between Think-tanks and Politicians”，*New Straits Times*, 7-1-96.

⁷ 鲁斯丹.A.沙尼，《知识分子和巫青团》，吉隆坡：《南洋商报》18-9-95。

诸多的言论的限制与禁忌，泛政治化的干预（例如《马来西亚华人史新编》所遭受的），处在半开放社会的马来西亚，使知识分子不能对现实的腐败畅所欲言。在这方面，政界的知识分子面临的挑战最大，报界的知识分子则其次，文化界及学术界的知识分子相对的有较多的自由空间发挥，但有一些则选择向政权靠拢，另一些则陶醉在狭小的书斋里穷经皓首、与世隔绝。敢于讲真话的知识分子属于少数中的少数。

世俗化在加上冷漠的社会，使大多数人趋向功利主义，对真理的探寻提不起劲，对普遍价值的维护显得意兴阑珊。多数人的愿望只想成为专业人士，提供专业知识与咨询，此外就是个人的专业成就与名利地位的追求。有人认为，唯有使用激烈并带着挑衅的论述方式才能激起知识分子的斗志。在这方面，看来黄锦树及曾庆豹的文化评论话语拿捏得最传神。

马来西亚的历史进程一直是由政党及政治人物所主导，虽然马来亚的独立运动初期是由知识分子（特别是作家与报人）所发动，但是到了后期则是由政治人物扮演着更积极的角色。60及70年代马来族群的马来语文斗争、思想革命以及回教化运动，基本上都是巫统的政治议程。真正比较属于知识分子的斗争，是60年代末期及70年代初期为下层老百姓请命的大学生运动以及从建国以来华人知识分子维护华教与反同化的斗争。这些知识分子站在少数民族（弱势民族）的基本权益而说话，所扮演的正是施压者/批评者的角色。由于不平等、不公正、不合理、滥权、贪污、裙带风等现象在我国仍然普遍存在，知识分子的批评者/监督者的角色也有必要加强，制造更多的舆论以向权威施压。近来一些知识分子也渐渐比较活跃于非政府机构（NGO），加强知识分子的声势，这种趋势的发展是令人鼓舞的。

去年，第一次以“知识人”名义发表的《马华知识界文化宣言》（以下简称《宣言》）则认为知识分子应是知识文化的钻研者，并发挥其在文化思想上的传承、转化、批判及启蒙的功能。⁸在文化上继往开新，是传统中国知识分子的使命。当今的华社知识分子仍然应在这方面贡献所长。当然，文化建设是一项共同的民族任务，因此《宣言》认为政党在文化上的任务在于“争取国家文化政策、教育法令以及言论自由的更大空间，有效地保障马华文化的生存与发展”；华团的文化任务在于推广民族文化。各集团人士应各尽其职，在这个过程中不应有任何主从关系的出现。

然而，很遗憾的，《宣言》里的其中一段话：“政治人物，或具有政党背景的人物，必须远离文化团体，还马华文化一块净土”却被人误解了，有些人甚至对这段话有过激的反应。他们没有清楚再阅读下文：即“若他们坚持要在华社文化团体里活动，就必须一切以马华文化建设为优先考虑。”这种要求何错之有，我们必须阻止一些另有企图的政客利用文化组织来获得个人的政治利益，以确保我们真正为文化而文化，而非为政治而文化。

知识分子也应该是一位“超越者”，不是为个人及某个集团甚至某个族群的利益而斗争。一个只是被民族感情所驱使的知识分子，他们的眼界是狭隘的。殷海光说，民族感情有时是盲目的⁹，因此对一个象马来西亚这样的多元民族社会没有好处。知识分

⁸何启良等，《马华知识界文化宣言——我们对马华文化建设的基本观点》，见《南洋商报》，6-7-97。

⁹殷海光，“知识分子的责任”，载于《中国文化展望》，台北：出版社与出版年代不详，页671。

子是一个真正追求真理的人，如孔子所说的“士志于道”。为了追求真道，他们必须是“超越者”。席尔思指出，古代各民族的知识阶层最初都和一种“神圣的”（sacred）传统有渊源。余英时解释说，这个“神圣的”传统便是人类古往今来所追求的“理想世界”、“精神世界”；而落实到社会文化的层面，便成为超越的普遍价值。例如西方人所推崇的“公平”（justice）、“理性”（reason）、“爱”（love）、“自由”（freedom）等普遍价值，其来源便是基督信仰与希腊哲学；大多数中国人所肯定和接受的“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”等价值也和儒家思想息息相关¹⁰。知识分子自始便是这些普遍价值的守护者。他们有了超越的精神权威为根据，才能反过来批判现实世界中种种不公正、不合理等现象。美国近代最著名的人权斗士马丁路德金牧师，以基督信仰为超越精神权威严厉地批判美国的种族歧视与不平等；马来社会知识分子一般上比较敢怒敢言，他们所依仗的精神权威便是回教价值观；反之深受世俗化影响的华人，所重的只是个人的专业成就与切身利益，常常在许多议题上表现得畏畏缩缩，或者观点前后矛盾。

近来也有一些知识分子参与心灵建设工程，倡导正信宗教价值观、参与心理辅导的工作、投身于各种艺术活动等，这是一个可喜的现象。世事的纷纷扰扰，使到现代社会人心的躁动、不安、暴戾与乖谬，需获得及时的指引与疏导，以获得心灵的安顿，或者反之将成为现行社会秩序的破坏者。有些知识分子轻视心灵建设的工作，只讲求外在（硬体）社会体制的改革，然而，若没有内在（软体）心灵的建设的支援，社会体制的改革终归无法深入与彻底。一个外表肥壮但心灵萎缩的新一代，不可能建立一个完善的新体制。因此知识分子除了是社会体制的批评者，同

¹⁰余英时，“中国知识分子的创世纪”，文收《内在超越之路—余英时新儒家论著辑要》，页229。

时也是人类心灵的监督者，对黄色浪潮、极端的功利世俗思想与自私心理、不道德的行径等也得进行批判。

知识分子若要建立崇高的威信，亦得以“修身”为重，行孔子所说的“修己以敬”。崇高的道德人格可使知识分子的言论更有威望与说服力。刘述先有一次在访谈时说，知识分子也有贪财好色之徒，他们批评别人只因为自己得不到，这句话听起来很刺耳，但却不是无的放矢。作为“社会的良心”的知识分子，如果这颗“良心”有道德上的严重污点，就很容易被反对者反咬一口，无法有效地发挥其功能，也使知识分子的微弱声音更加没有市场。

诗人李白的诗云：“古来圣贤皆寂寞”，这是有道理的。台湾哲学界泰斗殷海光也说，那些不甘寂寞的人不能成为知识分子，因为知识分子经常是一位独立与冷静思考者，他必须要忍受孤寂，不会迎合世俗的观点。盲目地支持而不管是非对错不是知识分子的本性；“人人都这么做，世事本来就是如此”¹¹更不是知识分子的口头禅。唯有独处的时候，知识分子才能洞烛幽明，成为世上的光，照亮在黑暗里的百姓。

马来西亚知识分子可在社会上扮演着多层的角色，但同时也必须面对多重的挑战，因此他们必须要有一颗高度热诚与关爱众人的心，才能完成他们的时代使命。他们参与社会改革，不是因为一己或一小集团的利益，只因为自己内在良知的呼唤，为了正义而把个人利益、荣辱及安危置于度外，“富贵不能淫，威武不能曲，贫贱不能移。”或许知识分子注定是一位向爱因斯坦所形容的“为别人而活的人”，也因为如此而使他们获得社会的敬重。

（原文载于《资料与研究》第36期，1998年12月31日）

¹¹ 艾德华·萨依德《知识分子论》，页135。

论“文明对话”： 从“外在刺激”至“内在推力”的转化

“文明对话”（civilization dialogue）是去年开始在我国盛行的一个文化风气，由我国历史最悠久的大学——马来亚大学推广开来之后，已在本地吹起了阵阵涟漪，而且仍在回波荡漾，是值得我们加以关注的文化现象。

我们应该非常感谢亨廷顿与他的那篇《文明冲突论》，因为若不是他在那篇文章里的偏激观点刺激了我们的政治与学术领导人，“文明对话”就不可能在本地热起来，或者可能要再过十年廿年才会出现这个现象。

关于亨廷顿的“文明冲突论”，我们都经已非常的熟悉。他认为，随着冷战的结束，将来世界上的冲突不再是意识形态上的冲突或经济上的冲突，而是文明的冲突。他把世界划分为八个文明，即西方、儒家、回教、兴都教、斯拉夫/东正教、拉丁美洲及非洲文明，而站在西方利益的立场上，他认为儒家及回教这两大文明将给予西方最大的挑战，儒家与回教文明若真正结合起来，西方可能会处于挨打状况了！

亨廷顿的看法，激发了那些“反西方”、提倡“亚洲复兴”的人士。亨廷顿似乎给予他们前所未有的灵感，成为实现他们的理想的一道亮光。于是，绝无仅有的“回儒文明对谈”国际研讨会

去年在马大响锣。这个作为对亨廷顿理论的间接回应的研讨会，吸引了约七百位海内外各界人士参与其中，盛况空前！

亨廷顿所列的世界八大文明之中，至少有四大文明在本地同时出现与并存了相当的时日，即回教、儒家、西方及兴都教文明，因此这里被誉为是一个得天独厚，举行“文明对话”的最佳地点。

我们的这项文化觉醒虽然明显地是由“外来的刺激”所触发，而不是本土的“内在自推力”，然而这并无须过于在意，重要的是我国确实地已产生了“文明对话”的意识，尽管它并不是那么强而有力地支配大多数人的思维，但是，没有一个健全头脑的人会否定它的意义与价值。

第一届的（回儒）文明对话国际研讨会落幕之后，文明对话的声音在官方与民间继续回响。在马大本身，诞生了东亚研究系以促进东亚文明的研究；也组织了一个由马大中文系讲师邬拜地拉副教授带领的“回教与儒家研究小组”；此外，也有两位研究生目前在马大研究院（IPT）从事回教与儒家比较的研究。据笔者所了解，东马的砂劳越州政府去年也在该州赞助一场回儒对话会的举办。

在民间方面，马青团、大马留台联总以及星洲日报/马来西亚前锋报/英文星报先后举行了回儒对话讲座会，尤以三家不同语文报章联办的对话会最具规模。笔者相信，也有不少较小型或不成型的类似对话会曾在各地（如各大专、各社团及各中学等）进行，尤其是在去年。

然而，如果我们没有在这一连串的文化热潮中借助“外在的刺激”充分地转化为“内在的自推力”的话，我们的这股文化热忱将会很快地耗尽，渐渐地冷却下来。星洲日报/前锋报/星报联手举

办的文明对话会看来是本土的“内在自推力”，然而接着由马大所办的第二届文明对话会的冷淡反应，似乎又告诉我们这股“内在自推力”还是相当的薄弱。若不是还有亨廷顿这位掀起文明冲突/对话热潮的中心人物前来捧场，场面可能会更冷冷清清。

当然参与人数的多寡还不能很充分地说明“内在自推力”的薄弱，因为这可能会受到其他因素的影响，如日期的安排、期限的长短及宣传的问题等。然而，进一步去解读第二届文明对话会的题旨与它所邀请的主讲人，似乎很难不让人相信它还是被“外在的刺激”所驱动的。

第二届文明对话会的题旨是“西方、回教及日本：和平共存或冲突”。很多人都感到很疑惑，为什么“日本”会加进这一次的对话里，姑且不论“日本”是否可称得上是一种文明（亨廷顿把“日本”视为世界八大文明之一），但“日本”毕竟不是在本土普遍流行的一种“文明”。

当然，“日本”之所以会是本届对话会的一个主角，与日本国际基金会作为本届对话会的赞助者有密切的关系（星洲日报也是赞助者之一）。但是，难道因为日本人出了这一点钱，就一定要把日本放在对话会里了吗？实际上，这种安排很明显地还是针对亨廷顿及其所代表的“西方”。去年“回教文明”已成功地拉拢了“儒家文明”，今年又成功地拉拢了“日本文明”，大大地削弱了亨廷顿所维护的“西方文明”的强势。

再看大会对主讲人的安排，这次的对话会虽然是三大文明，即“西方”、回教及“日本”的对话，但是在所邀请的22位主讲人当中，代表西方文明的就唯独只有亨廷顿一人而已！反观代表回教的学者总共有12位、代表日本的有6位，其他3位则是属于中立者。

从亨廷顿亮相的第一场主题对谈，到接下来的每一场亨廷顿都没出席的对话中，亨廷顿的阴影一直是无处不在，挥之不去。有亲身参与者难免会有一种强烈的感觉：这次的文明对话更贴切的说，应是一场对亨廷顿理论的“批驳”大会。

易言之，第二届文明对话的举办还是和第一届的一样，都是在回应“外在的刺激”，或者更准确地说，是在尽全力地回应亨廷顿，而本土的自推力在比较之下，就显得非常的薄弱。在第二届的文明对话上，本土议题甚至完全缺席！

当然能够与世界各大文明对话是值得称庆的，但笔者认为，“循序渐进”也应加以考虑。事实上，本地普及的各大文明之间的对话，还是存在着很大的实践空间，例如回教与兴都教、回教与道家/教、回教与基督教（亨廷顿所代表的只是西方的政治文明、而非宗教文明）、回教与佛教、儒家与基督教、儒家与兴都教等，为什么急不及待地把“日本”请进来，如果我们对自己的总体了解还不是那么地完整及有把握的话，我们似乎很难和别人进行深入的交通。

若以首届及次届马大所办的文明对话会作个比较，或许我们可以发掘一些能激发“文明对话”本土自推力的诱因。为什么马大的首届文明对话比次届的来得成功？笔者认为，具有本土关怀及本土议题是因素之一。

首届文明对话会是回教与儒家的对谈，这可说是本地万众期待的一场对话会，因为回教与儒家文明在本地已有长久的“面对面”，两大文明的实践者也在此地一同生活了相当长的时间，然而这两大文明之间的正式对话却还是头一遭。因此，它的举办虽然是受“外在刺激”所驱使，但这股“外在的刺激”很快就被转化为本土的“内在自推力”，使它获得了巨大的响应，而且过后

还掀起阵阵的回响。然而，第二届的对谈所涉及的三方是狭窄的亨廷顿式的“西方”、回教与不属于本地“显学”的“日本”，明显地缺少了本土成分。

其次，关于文明对话的进行方式也是值得思考的。首届文明对话会只安排两个文明之间的双向对谈，却比第二届的三边对谈来得有效。若在字眼上加以玩味，不管是中文的“对话/对谈”或英文的“Dialogue”，都含有“双”或“两个”的意思。若以数学的方式计算，三个事物交叉相连，将会产生六个组合，若除去三个同质的组合，仍然还有三个可能性。在一个对话会上，要三管齐下地进行并非不可能的事，但是却会给予听众不胜负荷，庞杂与中心迷失的感觉。

再来，虽然首次的文明对话会里，有些代表儒家的主讲者不能算是合格的儒家学者，不过，大会确实请来人数相当均等的主讲者，即回教7位，儒家8位。笔者要强调的是，在一个文明对话会上，如果要达到平等尊重的对话，各个文明的代表人数最好是相等，再不得以也不应该有太大的差距，然而，第二届的文明对话似乎并没有很好地考虑到这一点，造成一面倒的现象，这不禁使人担忧“文明对话”的意义是要平息文明之间的冲突呢？还是延续文明之间的冲突？难道亨廷顿的话真的不幸而言中，文明冲突是比任何冲突都来得难以消解吗！

为了使“文明对话”能更普遍深入各族群各阶层，语言的使用范围也应加以扩大，过去我们在文明对话会上只用一种语言进行，只有能操该种语言的主讲者及听得懂该语言的观众能够参与。如果能够同时以两种或三种语言（借助通译）的方式进行，相信将可请到更适当及更好的讲员，也可吸引更多的参与者。

此外，对话的议题也应由“外沿”转入具体，如各文明对宇宙、人生、伦理、知识、政治、甚至对一些普世的问题如商业道德、环保等的看法，都是可以互相交流的课题。

笔者对“文明对话”存在着很大的期待与盼望，甚至把它视为最有可能在未来协助我国各民族建立共同意识/价值系统的桥梁。文明之间虽然不必然地产生冲突，然而在历史上文明之间的冲突又是比任何冲突更普遍深入与长久，例如希伯来文明与阿拉伯文明之间数千年来的冲突至今仍然是挥不去的梦魇，威胁着世界的和平。

文明之间的冲突动因经常是一个文明的实践者对另一个文明的实践者因不了解而产生的误解、猜忌、忧虑及偏见，进而转化为对对方的攻击行动。此外，某一个文明的实践者若对自身的文明存有强烈的优越感，想要扩展自身的文明使之成为普世化的文明，不愿接受其他文明存在的事实，欲除之而后快，既使斩不掉也要把对方压抑下来，因此就有侵略与反侵略、压抑与反弹的文明冲突。

藉着真心诚意的文明对话，不同文明之间的猜忌与误解是可以减少的；通过平等尊重的文明对话，是可以有效地散播“接受多元、尊重多元、欣赏多元”的文明种子，排挤任何正在滋长的文化激进分子；同时，更重要的是，提供建设各民族共同价值体系与思想意识的雨水和阳光。

其实，每一个文明虽然表达的方式殊异，但从本质上来说都具有普世性（Universality）的一面，只是我们没有很好地加于发掘而已，而长期及深入各层面并冲破禁忌的“文明对话”，将提供广阔的空间让各族去发掘与吸收其他友族的精神资源，并将之

与自身的文明融会贯通，创造各族普遍认同的文化系统，即一个具有多元特质的马来西亚文化。

就如笔者在上文所说，如果我们要“文明对话”普及化，并从中得利，就必需把萌生“文明对话”的“外来刺激”巧妙地转化为本土的内在原动力，这样“文明对话”现象才能持久而不衰，从知识分子逐步深化至民间、从大专层次逐渐下移至中小学，从正式的对话扩大至非正式的对谈，即使只有两个不同文明的人在一起喝下午茶，也可以进行“文明对谈”。

当然，想要把“文明对话”深化及广化，是有不少的阻力摆在我们面前。事实上，我们的社会存在着许许多多的文化禁忌与文化自我主义，我们都不太愿意去和其他不同文明的朋友谈论他们的文明，深怕会触及对方的文化禁忌，更惧怕会陷入孰优孰劣的文化比较的争锋相对中，伤了和气。

无论如何，文化禁忌很多时候是人为，而非本来固有的。越是落后、封建、保守的社会，文化禁忌就越多；反之，越是文明、自由、开放的社会，就越少有所谓的文明禁忌。“禁忌”的产生多数是要把有关文化或宗教神秘化，使人高深莫测，可以买弄风情，然后产生莫名的优越感及满足感。但是倘若我们要提倡文明对话，就必须勇敢及坦诚地除去这些人为的障碍，营造一个“无所不能谈”的情境。

此外，我们也必须对文明对话的宗旨有更清楚的认知，对话的宗旨并不是让不同文明者互比优劣与过招，而是互相了解与欣赏。几年前，由华资在雪华堂主办的“基督教与佛教的对话”中，大会主席陈忠登教授在开场白中所讲的一句话让笔者印象非常深刻。他说：“我们办这个对话，并不是要比较哪一个宗教比较好，也不是要大家组成啦啦队来为各自的代表喝采，我们的目

的是要让大家互相了解与交流。”如果我们都有这种认知，文明对话必能开出灿烂的花朵。

再者，任何文明对话的主办者都应该以平等的心态来提倡“对话”，不应该以掌有主办权的方便而太过于突出本身的文明。马大誓言每年都会举办“文明对话会”是令人雀跃的，然而，从第二届文明对话的进行过程中，我们同时也有一种隐忧，这种隐忧就如对“国家文化”的隐忧一样，会否由于主办者“过于热心”的安排而使到“文明对话”也跌入回教/马来中心主义的格局里呢？问题的关键是，我们是否能够比较单纯及理性地展开对话吗？或者还是仍然无法摆脱“文化领导权”、“圣战”及“卫道”情结？这是我们未来的一项严峻考验。

七十年代初所提出的“国家文化”概念，其实是一个崇高的理想。然而由于倡导者带有强烈的马来/回教中心主义的色彩，使到建立共同文化价值体系的意愿沦为同化的代名词，这是一件很可悲的事。我们应该吸取前车之鉴，确保“文明对话”不会重蹈复辙，沦为高举某一文明的舞台，这样它必然会受到其他文明的“观众”所唾弃的，失去对话的崇高意义。

五一三种族冲突之后，马来西亚政府虽然成功地压抑及避免各族之间的冲突，然而各族之间在文化上还是“分而治之”，大家都活在一个“分离式的多元文化情境”中。我们靠着外在的“权力与利益分享”来承载相等薄弱的多元关系。感谢上帝，虽然如履薄冰，虽然战战兢兢，然而迄今已有二十多年，我们仍然没有爆发另一个“五一三”，而且马来西亚的种族关系还“糊里糊涂”地成为世界的典范！

无论如何，我们是否就此感到自满了吗？不！虽然目前的蓬勃经济发展协助稳定种族关系，然而，又有谁敢肯定我们的经济

永远处于“黄金时期”？当有一天经济走下坡时，族群关系仍然还是能处在最佳状态吗？如果我们的答复并不是那么肯定的话，那我们至少应该要有最低限度的“居安思危”意识，寻求可行的方案来应对未来可能出现的危机，而非只一味地沉醉在当前的经济热潮中。

杜维明教授说得好，沟通多的地方，“社会资本”厚，发生冲突的时候，可以透过协调解决；没有沟通的话，冲突发生，谎言满天飞，斗争非常激烈。这种沟通最好是横向沟通，打破性别、族群、文化、地域等¹。这是值得我们深思的观点。

肯定的，我们不能长久地只维持着这种“分离式的多元文化情境”，而是应该尝试冲破文化藩篱，去追寻文化上的“水乳交融”境界。我们必需更好地去经营在你我的眼前，并且是超越族群的文化沟通管道——“文明对话”，让它带领我们去经历一次又一次的奇妙文明之旅，使我们每一个人对其他文明的精神资源与优秀成分由相知到相惜以至相融，成为我们文化与精神生命中的组成部分。

¹ 《星洲日报》，29-9-96。

新马来人与全球化

兼评曾庆豹的《与2020共舞》

新马来人思潮实际上是对全球化思潮的回应。这个在首相提出2020年宏愿时同时提出的概念，是与马来人全球化息息相关的，因为2020年宏愿如果从国家的观点来论述，终极目标就是使马来西亚成为先进国；如果从马来民族的视角去论述，终极目标就是使马来民族成为世界先进及强大民族之一。具体的说，新马来人是马来民族全球化的前提或先决条件，即马来民族若想要在国际舞台上成为主要演员，就必需先成为新马来人。

我们都知道，进入九十年代的马来人已在国内各领域掌握了主导权，现今是他们充满自信地跨出国内，昂首胸迈向世界的时候。我们发觉，马来人至少通过五条路子走向全球化的目标：即政治、宗教、经济、族群及语文。

政治和宗教（这里指回教）的路子过去已经在进行着，如今是继续地在深化。马哈迪在世界政治舞台上所扮演的角色，在一定的程度上反映了马来人在国际政坛上所产生的影响力。另一方面，透过回教大学与几个国内的回教研究中心对回教教义的研究

究，并结合国家的现实发展环境，马来人试图把马来西亚建立成为世界伊斯兰国家中的一个典范国。

至于后三条路子，即经济、族群与语文，是在九十年代时才开始比较大规模及有组织性地展开的。在经济方面，我们都知道，目前已有不少马来企业家纷纷在海外投资设厂，再加上过去一些半官方机构如国民投资机构在国外的投资，马来人已经逐渐在海外扩展他们的经济势力。无论如何，由于笔者手头上没有关于这方面较完整的投资数额，因此无法在此作进一步的讨论。

不过，关于族群以及语文这两条全球化的途径，我们就有一些实际的例子来加以印证。去年在雪兰莪州政府的资助下，世界马来人大会成功地在我国召开，今年又在雪兰莪州务大臣泰益莫哈末，即马来人全球化的其中一位最有力倡导者与推动者的带领下，设立了“国际马来人秘书处”，开始着手建立一个世界性的马来人联系网，确保国内马来人在全球化过程中，拥有一股强而有力的支援力量。

在语文的国际化方面，其中的一个策略是资助举办每年或每两年一度的世界马来语文大会，这项大会首两届是在国内举行，今年进入第三届，破天荒地第一次在中国举办，而下一届（1998年）则会在韩国召开，2000年时将会在德国的法兰克福大学举行。

语文全球化的第二种策略是在各国设立马来语文／文化／文学研究中心／教授讲座，促进马来语文在海外的教学与研究。目前，在荷兰、英国、德国等国，已有类似研究中心的设立，最新一个马来研究教授讲座是在纽西兰的维多利亚大学设立，于今年三月二十七日由首相马哈迪亲自主持成立仪式。教育部长那吉在

为北京的国际马来语文大会主持开幕时也宣布，将在北京外语大学成立马来语文研究中心。语文出版局计划到了公元2000年时，在全世界至少建立20个马来语文研究中心¹。

语文全球化的策略之三是把优秀的马来文学作品翻译成其他重要的世界语文如英文、日文、德文及中文等。在这之前，曾有几部马来资深作家的作品被翻译成其他语言然后推出国外，例如，沙农·阿末的《荆棘满途》及A.沙末赛的《莎丽娜》这两部著作在国外至少已有五种其他语言的翻译本。以往对于马来文学作品的翻译，只是有关国家各别及自发的的工作，如今，在语文出版局的统筹下，在翻译的质和量方面将会有大幅度的提升。例如，近来已有一些马来青年作家如阿益·阿敏的作品获选，被翻译为其他语言，而这种趋势将会继续发展，以向海外更广泛地介绍马来文学。

曾庆豹在其新书《与2020共舞》中说，新马来人的思潮与文化霸权是息息相关的，两者是具有因果关系的，因为新马来人的思潮就是要争取文化发言权与控制知识的诠释权，最后再把它落实在政治的权力上，以便在这多元种族的大马社会中营造有利的“文化霸权”（hegemony）²。另一方面，陈亚才在为这本书写序

¹陈妙华：《马来语文走向国际》，《南洋商报》1996年6月19日。

²Hegemony除译为“文化霸权”之外，也有人译为“文化领导权”，这个概念是由意大利理论家，“西方马克思主义”的创始人之一的安东尼奥葛兰西（Antonio Gramsci, 1891 - 1937）所提出。在任何非集权的国家/社会，某些文化形式可能获得支配另一些文化形式的权力，正如某些观念会比另一些更有影响力；葛兰西把这种起支配作用的文化形式称为“文化霸权”。

时，把马来民族从二次大战结束至今的社会演变分为三个阶段：一，1947—1974：政治支配权的确立；二，1970—1990：经济支配权的确立；三，九十年代：开始文化霸权的开展。后者针对马来社会的这种分期法，与曾君的见解互相呼应，即新马来人概念的提出是马来人朝向文化领导权的开始。³

无论如何，笔者认为，这种说法是可以再加以商榷的。我们可以分别从六十、七十及八十年代所发生的三个事实，印证国内马来人在提出新马来人概念时，已经在我国牢牢地掌握了文化领导权，而不是才要与其他种族开始展开追逐文化领导权的游戏。

第一是在1967年时所通过的国语法令。那年，英语在联合邦宪法下所保障的十年官方语言地位经已届满，这项法令的通过是要确立马来文成为我国唯一的官方语文及其在我国的主导地位。有鉴于此，这项法令通过后，第二年，英文学校开始由小学一年级起逐年改变其教学媒介语，由马来文取代英文，一直到1981年，我国的国民教育已完成从小学至大专纯粹以马来文为教学媒介。

从那一年开始，马来文已逐渐崛起成为国内最有势力及影响力的语言，不但成为公共领域及国州议会的唯一使用语，也慢慢地渗透司法界，并且在大众传媒领域中一枝独秀。到了1990年，虽然英文仍在商界稍微主导，但总体而言，马来文已在国内遥遥领先其他语言。

第二在1971年由马来知识分子所提出的国家文化概念。当时，马来知识分子也同时为建构国家文化制定三个指导原则，这三个原则我们都已非常的熟悉，即一，土著文化是国家文化的核

³曾庆豹《与2020共舞—新马来人思潮与文化霸权》，吉隆坡：华资，1996，自序页(ii).及陈亚才序。

心；二，其他族群的文化恰当及适合的可被接受为国家文化；三，回教是建构国家文化的重要元素。

从建构国家文化的三个指导原则中，我们可以很直接地意识到，国家文化概念的被提出，除了是要达致国民团结外，对马来知识分子来说，另一层更重要的意义是掌握文化领导权。第一及第二原则是要奠定马来传统文化及回教价值在国家文化中的主导地位，马来精英分子也在第二原则下完全掌握文化的诠释权，其他文化的所谓“恰当”及“适合”完全由马来精英分子所诠释。这种诠释催生了七十年代及八十年代一系列的排斥华人文化的行动，如不允许在公众场合表演舞狮、工艺大学毕业生必须以马来传统服装及宋谷参加毕业典礼，所有学校文化表演须穿插传统马来舞蹈及马来乐器演奏，招牌及支票限制使用中文字等。

第三是在公共领域里融入回教价值观。这个在八十年代初期开始由政府所展开的行动，主要是要使回教价值成为在我国社会中占主导地位的文化与伦理价值，并扩大回教的影响力。这项行动曾引发了一些风波，如未成年男女皈依回教的事件、回教成年法的通过等，不过，在另一方面，它却也使一些回教背景较深厚的巫统领袖如安华、旺莫达及阿都拉巴达威八十年代时在党内崛起。融入回教价值观的行动完全可以被理解为马来人欲掌握文化领导权的另一项努力，他们最大的成就是催生了国际回教大学。

此外，到了1991年时（即新马来人概念提出的那一年），国家机关已完全由马来精英所组成的官僚群所控制，他们直接地影响政府的各种决策，不只成功地协助了马来人在国内确立了文化领导权，而且也在扮演确保这领导权能不断延续的要角。

再者，理大讲师陈绿漪在他的《董教总与文化领导权的挑战 1951-1987》（Dongjiaozong and the Challenge to Cultural

Hegemony, 1951-1987) 中, 论述了从1951至1987年, 马来人的文化领导权已从酝酿到确立, 而董教总在这期间所扮演其中一个重要角色就是对这个文化领导权的挑战。⁴

由此可见, 九十年代马来人的社会与文化进程并不是“新马来人与文化领导权”的方程式, 而是“新马来人与全球化”的联系模式。在这个新的社会与文化进程下, 诚如我们在前面所说的, 新马来人的终极目标则是使马来人族能够在国际上与其他民族一较长短, 有朝一日崛起成为世界强大民族之一。



⁴ 载于 Joel S. Kahn 及 Francis Loh Kok Wah 所编的 *Fragmented Vision: Culture and Politic in Contemporary Malaysia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, 页181-201。

华人与形式主义

如果有人要我用四个字来形容马来西亚的华人，我会不假思索的回答：“形式主义”。

我向来没有考据癖，不晓得华人什么时候被形式主义这幽灵所缠上，但自从被它惹上之后，就一直与它纠缠不清，生活几乎完全被它所牢控，似乎已注定摆脱不了它的宿命。

形式主义的习性所激发的是一种表面、外在、感官、肤浅、投机、物欲、功利、机械、浮躁的心理与行动。

要叙述华人与形式主义的恋情，真是太多风花雪月，千言难尽。就先以被视为华人命脉的经济说起吧。华人之重商，似乎已到了不可理喻的程度！做生意对华人来说才是有出息的，因为做生意可以赚大钱；至于教书嘛那是一份只会给人瞧不起的工作。我家对面的肥嫂整天“恐吓”她的两个女儿千千万万别当教师，当教师能挣得多少钱，“叫”你去“死”就有份！

做生意赚大钱是一件无上光荣的事，这是绝大多数华人家长对孩子的期望，也是绝大多数华人年轻人的梦想，于是乎，华社里头所有的优秀人才都集中在工商企业界，华小与独中每年却大闹师资荒。

做生意只要能赚越多钱就越高明，至于所用的手段是否正确是可以得过且过的，不必太过在意，这是华人最了不起的经商哲学。由于这个缘故，华人里头的奸商特别多。

在夜市场我只想买一公斤山竹，选后拿去秤时超过一点点，卖山竹的大佬“自告奋勇”为我装了两公斤，然后唤我付给他两公斤的钱。以前，有一些马来朋友常对我说，跟华人买东西最怕被“吃秤头”；我的新加坡朋友向我抱怨说，有一次他在新山修理车时，被人狠狠地当菜头来砍。这些也只不过冰山的一角，但却足以表征华人只注重外在的钱财，却失去了内在的诚实。

在政治场上的华人也和商场上的同胞不遑多让，政治也被华人青年，尤其是野心勃勃的大专生视为有好东西可捞的事业，因此有一些华人大专生领袖就利用职务上的方便开始联系外面的政党领导人，以为他们日后的从政铺路。

从政被认为是可以升官发财的捷径，至于政治的实质意义却少人问津。当某某政党举行改选，选举的新闻便“光芒四射”，充斥各大华文报。形式主义开展了狂热的选举文化与官位文化，选举成为每一个政党最引人注目及最有价值的新闻，而不是该政党的实际政治工作果效。官位成为每一个从政者的终极目标，而不是服务社稷、造福庶民。这一切都已变得那么的理所当然了！质疑者只会被人当笑柄。

华社里也有所谓“商而优则仕”的优良传统，即做生意赚了大钱就出来搞社团，于是乎，华团完全被商人所主导，华团文化其实就是商人文化。以前在清朝时代，只要你有钱就可以买一个官位来坐，现在只要你有钱，就可以成为华团的龙头大哥。有没有领导能力、服务精神或献身精神并不那么重要，最重要的是你拿出大钱与否。

因此，华团里好象有一个不成文的法规，只有有钱佬才可以坐第一把交椅，有钱佬可以“霸住毛坑而不拉屎”，有才干又怎样？靠边站吧！钱才是衡量一切的标准。于是，我国有成千间华

团处于冬眠状况，形如虚设；有者则沦为麻将馆，满足华人的“贪”瘾，真是“功德无量”。

华人的形式主义可以在华人对待宗教信仰上一览无余。有一部分华人认为信仰可有可无，因为宗教不外教人行善，只要我有作好事，有没有信仰都没关系。这些只看到宗教的表面却没有深究宗教内涵的人，完全是形式主义的心理作祟。

他们并没有深入探讨行善的力量从何而来，从史怀哲、马丁路德金到当代的德丽莎修士及证严法师，他们所行出来的善都不是来自自己，而是他们背后的信仰。人是自私的，华人更自私，有“自扫门前雪，他人瓦上霜”、“人不为己，天诛地灭”这两句话为证，只有宗教才能感化众生，引人走向真、善、美。

另一部分的华人对待宗教则止于“拜拜”，烧香拜神成为他们宗教生活的全部，完全没有在教义上作进一步的探研，更不必说在日常生活中把教义“活”出来。有趣的是，华人的“拜拜”又和功利主义有密切的关系。只要“灵”，华人似乎什么神都可以拜，包括马来神拿督公及印度神克立斯南！所谓的“灵”也不过可令自己中万字，发大财。今天这里的关公“灵”就拜这里的关公，明天那边的观音“灵”就拜那边的观音，甚至花草树木石头十字路口，只要是“灵”就值得拜，宁可杀错，不可放过。华人的这种宗教观真叫人喷饭！

华人的文化生活也被形式主义所笼罩。华人的文化活动看起来很活跃，但仔细地去观察，就会发现绝大部分只是流于形式而已。华人对于深邃文化如宗教、哲学与思想始终提不起兴趣，使华人文化只停留在表演的层面，不能再进入到更深的内涵。

华人对待婚姻也是尽其形式之能事。婚姻对华人来说，婚礼好象是最重要的环节。因此，华人对待婚礼总是极度地“郑重其

事”，婚礼一定要办得越隆重越好，以彰显自己的“阔”与“有”。本身并不是很有钱，但还是要打肿脸皮充胖子，因为这是面子问题。可惜的是，尽管华人对婚礼总是费尽苦心，但对待婚姻生活却马马虎虎，不愿好好地去经营。我有一个朋友刚和他太太举行了隆重的婚礼，单单拍结婚专集就花了整整五千块，可是婚后还是每晚在外夜夜笙歌，三更半夜才回家，这不是一个很大的讽刺吗？

华人表面上看来也很关心教育，但这种关心也是形式多于实质。譬如华社表面看来倒是相当关心马大中文系，但是在实质上却有多少华人对马大中文系真正了解，比如她的宗旨、师资状况、所开的课程、媒介语等等。我常常还是会面对一些人的询问，马大中文系是否只是用马来语教学呢？你们中文系毕业出来的人到底干些什么？可是一旦马大中文系有什么课题传出来，华人则争先恐后发表谈话及文告，热情得可以把整间马大中文系燃烧！

在举一个南院的例子吧，南院中文系的申办消息被传出后，就被华社热情的关心，真是她的荣幸啊！然而，使我有点纳闷的是，南院现有的四个学系，即马来文系、商学系、电脑系及英文系华社却鲜少过问，尤其是马来文系，这间唯一民办的马来文系，学生人数一年比一年减少，似乎已到了夕阳西下的光景，华社又为她寻求什么对策呢？关心中文系是关心华文教育，关心马来文系一样也是关心华文教育，因为，如果马来文系办不好，势将严重地影响独中马来文师资！

有人说：华人重视教育，但却排斥知识。这句话真是真知灼见！华人知识分子被轻视、被瞧不起，被人“招之则来，挥之则去”，已是他们摆脱不了的宿命，我们只要看看独中教师的待遇

及怎样被对待，就可心领神会。华人对学术没有概念，真是秀才遇见兵，说也说不清。华社办教育只懂得发展看得见的“硬体”，对于看不见的“软体”却完全无知，所以常常是舍本逐末，迷途不知返。

华人的教育斗争在很大程度上只是争取一种单元的形式化教育，语文盖过一切，知识却沦为陪衬品！而且华人的教育斗士却没有万世师表孔子的坦荡荡精神，反而心胸狭窄，完全不能容纳异己，不敢接受平等的讨论，动不动就给人套上“数典忘祖”、“民族罪人”、“鹰犬”、“软骨头”等帽子，令人闻之丧胆！

华人喜欢感官刺激的消遣，对于阅读及求知却完全提不起劲。听说有一批马大生到中国访问时，只对购物及迪士尼有兴趣，对学术交流意兴阑珊。华人九成的资讯来源是报章（包括那些八卦小报），绝大多数的华人（包括大专生）是以看电视、录影、电影、卡拉OK、喝酒及打麻将等感官性的消遣消磨人生，而不是求知性的阅读。

对于文学，华人也只是高喊支持马华文学，但是有多少华人真正读过一部马华文学作品？马华作家很多时候虽然高喊塑造具有本地色彩的马华文学，然而私底下却以港台大陆文学为马首是瞻，形成一个马华作家看不起马华文学的奇异现象！马华作家也对自己没信心，要借助中国的文学评论家来肯定自己，在中国人的大吹大擂之下，顿时就感觉飘飘然。

华社对“家”的施舍很是大方，某某人写了两三篇作品，就被冠上作家的名号；某某人写了几篇社会评论，就被挂上社会评论家的牌子；某某人写了几篇有关经济的文章，他就被视为经济专家了。有鉴于此，我们的社会里真是太多“家”了每天都接受报章的访问而高谈阔论，但又有多少人真正读过他们的东西，华人

的心态是，不管他到底写些什么，写得再好或多烂，只要有写就可以成“家”了。华人也喜欢吹捧，尤其是文人，总喜欢在新书推介或报章上互相吹捧，自我陶醉。

华人若要谈革新，就必需先割掉形式主义的辫子，以实质取代形式，活出一个更有内涵的人生。

（《南洋商报》1996年7月25日）

第二辑

马华文学话语



挪用“他者”的表述策略

从殖民话语到后殖民话语的马华文学

绪论

华族移民是由英殖民地政府引入马来半岛，1919年发轫的马华文学也是在殖民地的土地上萌芽的。近百年来世事几番新，马华文学走过英女王的肖像，大和民族的武士刀，再接受英军的登陆，接着，又目睹了大不列颠的国旗如何徐徐而落，新生的马来亚国旗如何扬扬升起，再一起和各种肤色的群众高喊“默迪卡！默迪卡！”¹。基于这样的经历，马华文学富有浓厚的殖民及后殖民话语，其中，藉着对“他者”的微妙操作与运用，转化成为言说的富饶资源，以叙述时代的变迁、社会的更替，权力的运作、文化的转型、民族的斗争与族群的关系等。言说“他者”与“自我”建构可说是马华文学的核心议题之一。究其原因，一来源于被殖民的经验，对殖民他者权力的反抗；二是马来亚/马来西亚的多元色彩，对自我与他者的身份具有高度自觉；三是对自身文化“原质失真”的焦虑与彷徨，制约他者与调适自身的内在欲望外化为文字表述企图。

¹ 马来话，即独立的意思。

“他者”在后殖民话语中成为核心的符码之一²，作为自我表现的对立辩证关系，或者一台更清晰映现自身的照明镜。别人总是自己的借鉴，这规律古已有之。孔夫子曾推出“见贤思齐，见不贤而内自省也”、“三人行必有我师焉”等道理。中/国自鸦片战争以来，许多行动都是对西方他者的回应。西方话语中的“东方”或“东方主义”比儒家的纯粹个人修为更具多维与深远的意旨，西方的集体自我透过“想象的东方”以及“虚构的东方”的视域中展现其超越性，同时为西方的帝国与殖民行动找到合理的依据³。简·默哈默德在审视殖民主义文学话语的过程中，窥见殖民文学话语总利用对土著他者（的表述）作为一面镜子来反映殖民主义者的“自我形象”⁴。可见，古今中外文学文本中对“他者”的表述，并非只是内在故事叙述或形式结构上的要求，同时具有自我主体性建构的外在参照意义，特别是在所谓的殖民与后殖民文本中。

挪用“他者”的言说或书写策略在马华文学文本中是显而易见的，这篇论文所要讨论的正是这种策略在马华文学文本中如何运作并成为取之不竭的言说资源。笔者将审视文本里头“他者”如何被表述？表述过程如何消解与对抗权力？“自我”如何在再现“他者

²比尔·阿希克洛夫（Bill Ashcroft），嘉雷斯·格里非斯（Gareth Griffiths），凯伦·蒂芬（Helen Tiffin）著：《逆写帝国：后殖民文学的理论与实践》，刘自荃译，台北：骆驼，1998，第106-112页。

³正如萨义德所说：“（对于西方殖民主义者来说）东方的东西已经变得习以为常，牢牢地控制着欧洲的话语体系。...所有这些人都把注意力集中在东方人的性格、东方的专制主义、东方的纵欲之类所谓的东方本质上。...每个欧洲人，不管他会对东方发生什么看法，最终都几乎是一个种族主义者，一个帝国主义者，一个彻头彻尾的民族主义者。我的意思是，东方学归根究底是一种强加于东方之上的政治学说，因为与西方相比东方总处于弱势。”萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，1999年，第260页。

⁴阿布都·R.简·默哈默德：《殖民主义文学中的种族差异的作用》，张京媛主编：《后殖民理论与文化评论》，北京：北大，1999年，第199页。

”中获得更好的表现？⁵在针对马华文学文本的阐释中，除了企图呈现马华文学的粗线发展历程，无可避免地同时也将旁及对马华社会与文化演变的论述。

在马华文学文本中挪用“他者”的话语策略篇数不少，本文所指涉的文本是具选择性的，并非总体性论述，主要范围是笔者所较为熟悉的文本，时限从20年代中期跨至公元两千年。文体以小说为主，诗歌次之，散文则暂时搁置在外，不放在这次的论述中。在这些文本中，“他者”可以是具体对象，如殖民地政府，其他阶级，其他种族，也可以是抽象的对象，如“资本主义”、“权力”“文化霸权”等。

殖民主义他者

马来西亚独立⁶前的马华文学书写了对殖民主义他者及其代理人表现出满怀敌意⁷，在自我与他者势力悬殊的情境下，他者总是在文本中被再现为压迫者、欺凌者、操纵者、施暴者、垄断者等的负面形象；反过来，自我多为殖民主义行动的受害者与受苦者，藉以抒发对帝国主义的痛恨与反抗。

殖民主义者的霸权经常表现在其对“差异”的蔑视及缺乏容忍，并把“差异”视为与本身具有等级差别的对象。就如艾勒克·博埃默所说：“我们（殖民者）不得不经常提到‘他者化’（差异性

⁵廖炳惠《回顾现代——后现代与后殖民论文集》，台北：麦田，1998，第232页。

⁶马来亚半岛于1957年脱离英国殖民统治而获取独立，1963年与沙巴、砂劳越及新加坡合并建立马来西亚，两年后，新加坡退出并成为另一个独立邦国。

⁷张锦忠：《南洋论述/本土知识——他者的局限》，载张京媛编《后殖民理论与文化认同》，台北：麦田，1998，第81页。

）的过程，并将此视为殖民化过程中带有根本性的问题。……被殖民民族总是被表现为次等人，不那么象人，不那么开化，是小孩子，是原始人，是野人，是野兽，或者是乌合之众。”⁸这种心态很容易产生对“差异”的排斥、隔离甚至消解的欲望。这种欲望反过来也很容易激起被殖民者情绪上的反弹。王探的《育南与但米》与罗依夫的《猎狗》可说是这种微妙关系的形象展现。

王探⁹写于1930年的《育南与但米》¹⁰严厉地批判种族歧视。育南和但米是两个要好的朋友，他们在一起玩得很开心，但是育南的父亲——一位马来贵族富商，却阻止育南继续和但米有任何的交往，因为对方是可耻、卑贱的弱小民族。印族移民后裔的但米，父亲是在一个与育南父亲至交的英国医生家里做工，工资低微，喝醉酒时还被主人拳打脚踢，被视为牛马一般，作者以医生的孩子詹姆命令但米给他当马骑作为表征。但米父亲的遭遇和早期华工的情况相近，因此获得书写者的认同，被融入书写者的自我意识里头。有趣的是，作者以“他者批判他者”的策略，藉着育南对歧视者进行反击。尽管遭父亲的严厉禁止，但他仍然经常设辞脱身找但米玩，当他见到詹姆对但米的欺凌时，反过来命令詹姆驮着但米走；当他父亲要他把自己的朋友但米视为是一个臭的、愚笨的、卑贱的、弱小的、可耻的民族时，他竟然随口托出一句：“…所以应引为朋友

⁸艾勒克·博埃默：《殖民与后殖民文学》，盛宁等译，辽宁教育出版社，1998年，第90-91页。

⁹20年代中期北马重要作家兼编辑。原名王探，笔名有一工、丙三、干一、HT等等。毕业于福建南安中学，之后南来北马一带，曾任教及从事编辑工作。他是《南洋时报·荔》副刊发表量最多的作者，擅写新诗、散文、论文、小说等。20年代末往上海暨南大学深造，之后留在中国。参阅马仑编《新马文坛人物扫描1825-1990》，新山：书辉出版社，1991，第318页。

¹⁰原载于1928年3月《南洋时报·荔》第53期。

，而援助他”！文本以“他者批判他者”的方式消解因“差异”而起的“种族歧视”，把自我身份从“被歧视者”想象成可以和他者建立平等关系（朋友）的“被接纳者”，可说是非常巧妙的表述。

罗依夫¹¹的《猎狗》¹²展示的是对殖民者特权（权力差异）的反对，藉着养狗这件事揭露殖民他者的霸权，对当地人“扰人清梦”的野狗大开杀戒，却任由他们的猎狗横行霸道，攻击猎物及“野狗”。猎狗无法无天，旁喻了他者即殖民者以及其爪牙的专横跋扈。家犬的惨遭杀害则表征被殖民者的任人欺凌与鱼肉的命运。

曾华丁¹³的《五兄弟墓》（1929）¹⁴是一篇中华猪仔的血泪控诉，叙述惨遭剥削他者非人对待的猪仔英勇的反抗，与剥削他者——菸园园主同归于尽。猪仔不但被迫夜以继日地劳作，而且还惨遭身体的虐待。“镶着钢片的舌头的凶恶鞋子”“用钢片缠牢没有眼睛的藤鞭”是资本家对工人剥削的旁喻。“白雪似的镰刀”象征工人对资本家的反抗。在忍无可忍的情况下，五个猪仔联合起来对剥削他者进行血的反抗，五把白雪一般的镰刀在“热国的阔人”身上飞舞，剥削者身份移位成为受害者，血肉模糊地躺在血泊当中。五个猪仔后来一起去自首，本来杀一人偿一命就已足够，其他四人可以

¹¹20年代末马华写作者。原名罗永年，1927年南来槟城，主编《中南晨报·南针》副刊。用过依夫、亦夫、一夫等笔名。除写小说，也写新诗及论文，作品多半具有反英殖民意识。约于1931年离开星洲，此后下落不明。马仑编《新马文坛人物扫描1825-1990》，第246页。

¹²载于1930年2月4日《椰林》。

¹³本名曾曼华，是20年代中期至30年代初期重要马华作家，笔名华丁、有昭等。南来后，积极从事文艺及编务工作。30年代中期弃文从商，往来于仰光、香港以及新加坡之间。日本南侵前夕，由仰光回星携眷逃难，不幸新加坡沦陷，他被检举而遭杀害。马仑《新马文坛人物扫描》，第420页。

¹⁴原载于1929年2月22日的《文艺周刊》；收录于《马华新文学大系（三）》，第530-535页。

免于死，但是他们却一起慷慨赴义，以集体自我的死来抗议他者的压迫。是的，除了“以暴易暴”之外，还以死来抗争，以死来控诉，他们行刑的那一幕有“成千上万的中华的其他猪仔在参观着”，他们“为的是感念到已死的五个，于是做起一口五个尸体合葬着的大坟墓，墓上并立着一个石的碑子，题曰：‘五兄弟墓’”这是猪仔们给予“集体自我”的英勇对抗最崇高的身份认同。

侵略/闯入的他者

海底山¹⁵写于1930年的《拉多公公》¹⁶抓住了他者的闯入带给当地以及当地人的侵害来加以发挥。这篇在艺术上极为成熟的小说文本，叙述南洋诸岛的开辟者拉多公公离开岛屿到西方极乐世界修行一百多年仍未成正果，心理萌生“不如归去”之感。重回岛屿之后，岛屿已今非昔比，殖民者的侵入，资本的结构化，原来的人间仙境已不复存在，而是笼罩着“一片血腥的红霞”，“红霞中荡漾着乌烟瘴气”。殖民者、资本家用似是而非的话语欲打动他的心，带他参观工厂、广场、土库等现代化标志，但他听不进去、也对那些地方不感兴趣。他更担忧他的子民以及他的结拜弟弟三保太监的子民的生活。这些子民生活在水深火热之中，不断地被剥削、被压迫、失去自主与自由。“过去的清闲、快乐、逍遥、自在，似瞬息的暮霞，如今被漫漫黑幕所盖覆。”“我们的地位失掉了，我们的权力亦已长埋。”“谁料当日做主人的人，今日当奴当婢”这是多么惨痛的经历。拉多公公有感于其子民的疾苦，遂兴起要第二次“开

¹⁵原名林其仁，曾在新加坡华侨中学念书，20年代末期活跃于文坛，后曾卷入文字案，不过被友人保释了事，后转入商界。

天辟地”的雄心，“我要改造这地，使岛屿成天堂，使人们看见天日”。作者用浪漫主义的热情来表述对殖民他者的憎恨与反感的同时间，也意图重新确立自己的“主人”身份。

抗日时期的敌我形势分外鲜明，文学文本在表现他者上也格外明显。乳婴的《八九百个》（1938）¹⁶是一篇典型之作。小说文本所叙述的是在一座日本铁山工作的八九百个华工，觉悟了自身所从事的工作是在协助敌人杀害自己的同胞后，便坚决地集体辞职，以便与敌人划清界限，集体离开那块罪恶之地。临走前还对矿山实施“焦土政策”，阻止铁矿的生产，并报复过去所受到的欺骗。过去这些华工一直都听信“头家”的话，以为他们所生产的铁是运到日本制造机器，一直被他的谎言蒙在鼓里。透过外来的消息他们才恍然大悟，并且感到震惊，“那些杀我们同胞的飞机、大炮、子弹，都是你们所掘出来的铁，炼过来做出来的。”知道后他们都感到内疚不已，心理头也很悲痛，并由几位较热血与果敢的领袖鼓吹集体辞职作为报复。

日本“头家”约束他们的行动把他们禁锢在矿山的范围内，而且“连看报都不可以”，这是殖民者及其代理人/买办所惯用的操纵手段，藉着把被操纵者与外界隔离便于使他们成为顺民。此外他们还雇了一个台湾工头，“一天到晚，难得有一个短时期不在矿场里蹀着，监视着大家工作”，企图用“以华制华”的微妙方式达致“监控”¹⁸的目标。

¹⁶ 收录于方修编《马华新文学大系（三）》，第318-331页。

¹⁷ 方修编《马华新文学大系（四）》，第244-265页。

¹⁸ 为了获得监控的目的，正如福科所说，古代的监狱有一个中央圆形看台，犯人的一举一动都在当局的监视下。作为监视者，小说文本里的台湾工头所扮演的正是这中央圆形看台的角色。

当真实的消息传入矿山之后，华工们开始自我省悟了，心中的罪疚感转为对他者的愤恨，对敌人的行径感到咬牙切齿。“好象我们都是猪狗”、“我们不是黑良心的汉奸”、“我们并不是奴隶、并不是猪狗”，表征着自我的觉悟，并重新认识本身是一个堂堂正正、有血有肉、爱憎分明、且具有人性尊严的中华儿女，不愿再被敌人所利用与奴役。“我们不能帮助敌人杀我们的同胞”，因此他们别无选择，必须起来反抗。顿时间，八九百个人成为一个强大的集体自我，汇成一股“打倒东洋、打倒东洋”巨大的声势，震慑侵略的他者。“老矮子（台湾工头）呆住了，惊骇得不知怎样才好，...他再也站立不稳，两条腿在激烈地抖索着”。“八九百个仇恨的雷鸣打击得头家在索索地抖着，多少年来对着八九百个工人的神气与鄙视，现在，八九百个一下加倍的还给他。”“八九百双眼睛向日本头家投射了仇恨的光芒，象八九百个枪口朝着一个目标，他的面一阵青一阵白，伸出抖索的手叫中国官进办公室谈，还叫了两个（华工）代表”。文本书写了主仆移位的关系，歧视者现在转为被歧视者，“软弱者”反成为了“坚强者”。殖民他者在此失去他们的权威性，殖民话语同时也被消解。

文化边缘的他者

殖民时代的英语至上政策很自然地使一些华人乐于接受英文教育，因此在华人社会里头就有分成受华文教育者及英文教育者。在华文教育者的视域里，受英文教育者被看为不那么“纯正”的华人（如被喻为香蕉人）、无根着；相反的，从受英文教育者的华人这边，却以他们能掌握比较好的英文并且较受殖民主义者的重用而感

到自豪而鄙视只会中文的华文教育者。铁抗¹⁹的《洋玩具》²⁰(1941)就巧妙地描绘两者之间的微妙关系。作者使用了大量的联想与回忆的心理语言，让一个具有“文化他者”的叙述者展示其内心深处的想法，小说文本是以反讽的策略，即让“文化边缘他者”反客为主的成为“文化主体者”的身份而言说。

叙述者为一名道地的“英校生”，在友人的建议下到华校教英文，目的只是要学习一些中文，以便让他以后能够申请待遇较高的翻译官职位。他完全没有民族认同感，自己虽然是华裔，但他把自己视为“红毛”籍。他半句中文也讲不出来，对身旁说中文的同事与学生很反感，并认为中文是低下的语言，因此以他能讲一口流利的英语而具有优越感。“当今说红毛话说得好的都是了不起的角色，将来一定挣大钱。”他与所有身旁的人都显得格格不入，对于他自己所教的那些华校学生，内在地对他们表述轻蔑，觉得他们样样比不上英校生，笨得像“巴米”（猪）一样。对于他那混血儿女友的弟弟，他总觉得比自己的学生强得多：“这小鬼（英校生）说的红毛话，读的红毛册（书），本身又是半红毛，每一样总比这教室里的小鬼（华校生）强”。他对中国历史也一窍不通，更不感兴趣。他把唐虞误解为“糖芋”，结果惹来身旁人的嘲笑，他本能地以一种英校生的自我优越感回敬他们，他心里嘀咕着：“有什么可以微笑的呢？红毛学堂哪里跟你们唐人学堂一样，整天读唐人History？读糖芋马铃薯？人家红毛学堂读的是维多利亚、乔治第五、爱德华

¹⁹原名郑卓群，1913年生于广东潮阳，1936年南来新加坡，从事教育与编务工作。40年代初当日军侵入新加坡后，他不幸在大检举时被捕，惨遭杀害时，年仅29岁。已辑成的重要作品有小说集《白蚁》、《义卖》、《山花》、《阴影》及理论《马华文艺丛谈》五种。见马仑编《新马文坛人物扫描1825-1990》，第313页。

²⁰方修编《马华新文学大系（四）》，第500-520页。

第三，等等，谁耐烦去读唐人朝代。又不是唐人，又不想回唐山，读了又不能进政府机关入洋行”“何况红毛学堂的目的只教人家会说红毛话，打红毛字，速红毛写；谁像你们唐人学堂，整天不说红毛话，在红毛地方偏说‘国语’”²¹他那带着帝国意识的内心深处，无法继续与外在充斥着“文化异己”的场域共存，因此他选择了辞职来逃离这些文化他者。无论如何像马奇烈这样的人物在当时实际上在族群文化中处于边缘身份，文本以滑稽模仿的方式让他以主体身份言说，有意让他者“自爆其短”，从反面衬托出自我（华校生）的优越性。

含混的“他者”

王润华²²的诗集《热带雨林与殖民地》（1999）²³以当地人（local people）²⁴的身份及被殖民者的视域，重写他自身的被殖民经验，再现40年代末及50年代初的历史，尤其聚焦于马共²⁵与英殖

²¹ 《洋玩具》，方修编《马华新文学大系（四）》，第511页。

²² 1941年生于马来亚，现为新加坡公民。他擅长散文与诗歌创作，重要作品有《患病的太阳》、《高潮》、《内外集》、《橡胶树》、《南洋乡土集》、《把黑夜带回家》、《地球村神话》等。他目前为新加坡国立大学中文系系主任兼教授。在学术领域里，专长中西比较文学，唐代诗论及诗歌，中国及东南亚现代文学等。

²³ 1999年新加坡作家协会出版。

²⁴ 吉尔兹（Geertz）认为，历史的完整再现必须借助当地/本土知识（local knowledge），必须融入当地/本土意识认同里头加以解读。用他自己的话说，则是“知识的形态总是无法避免本土”。Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983. p.4.

²⁵ 共产思想20年代末即从中国传入马来亚，以扩充其势力。当时不少文化人受其影响。30年代初在马华文学里的新兴意识倾向便是这种思潮的文本化。抗日时期，这批共产党人与被打败的英军同仇敌忾，联合起来对抗日军。日本投降后，英国人又回马继续实施殖民统治，他们被迫进入森林打游击战，欲推翻英殖民政府“解放马来亚”。

的对抗史。诗人从在地人的视域，再现了他作为个体自我与集体自我与双重他者（马共与英帝）的微妙关系。马共在文本中是作为“含混的他者”被表述，因为在当时任何一位当地人可能会身份移位而成为马共成员，而当地人反帝反殖的斗争又总是与马共在意识上产生共谋。

当殖民主义的军队
开始争夺
我们在抗日战争留下的废墟中
找到的一些烧焦的理想
我们只好第二次
回到马来西亚主干山脉
热带丛林里
寻找埋葬起来的
生锈的枪炮

我们勇敢的
把理想带进森林里
很残忍的
让贫穷、恐惧
老人与小孩
留在集中营里

我带着体内的五颗子弹
奔跑回深山
许多苍天大树上的子弹比我还多

还是在山脉里继续生长

以热带阳光与雨疗伤

没有一棵树曾经向日军与英军投降（《山中岁月》）²⁶

文本是诗人忆小时对马共的种种印象，让马共以叙述者的身份展示他们的英勇与艰苦斗争。文本中自我与他者的关系成了暧昧，马共虽然展开反殖民主义的斗争，但是无可避免地却连累了当地人。英殖民者为了切断马共的粮食与后援，把住在山区偏远的华人强迫性地迁入集中营以易于监视，叙述者对此似乎很愧疚，为了理想很残忍地把老人与小孩留在集中营里头忍受贫穷、恐惧。反过来诗人/当地人的对马共成员（他者）为理想所流下的热血与坚韧的斗志是语带同情与敬意的。身中五弹的马共成员仍然不放弃斗争，奔跑回深山，要像热带雨林里的大树一样，“还是在山脉里继续生长，以热带阳光与雨疗伤”。

监视的他者

殖民他者与当地人的身份却是泾渭分明，因为殖民者与被殖民者不会有身份易位的可能。殖民者掌控大权，是权力的实施者、话语的表述者，而被殖民者/当地人只能是消极的权力的接受者、任人摆布着（除非他们起来斗争反抗）。王润华书写殖民他者权力的施展所带给当地人的疾苦，最典型的莫过于表述“新村”的话语。

“新村”可以说是英殖与马共对抗下的产品。殖民者为了取得绝对的权力优势，正如简·默哈默德所说的，强硬地向被殖民者实施各种措施如人口迁移、任意划分边界、强制生产等，以达致完全监视

²⁶ 王润华：《热带雨林与殖民地》，新加坡：新加坡作家协会，1999，第95-99页。

、改造与统治的欲望²⁷。1949年12月，英殖政府开始对华人进行强行迁移，把全马住在市镇以外的华人移置到铁刺网内的集中营²⁸，美其视听而命名为新村（New Village），从下午六时至凌晨六点半为戒严时间，村民不准踏出铁蒺藜以外的禁区，目的是要禁止华人接济森林中的马共游击队。²⁹

沙屎坝上
高大纯朴的亚答屋
听到英军逼迁的命令
又嗅到枪弹味
便晕倒泥地上
强行拉上大卡车
载进集中营
我的故居
已吓得
只剩下半车的柱子与木板

我家的猫狗
与河边的红毛丹树
都拒绝乘军车
移民铁蒺藜包围的新村

²⁷ 阿布都·R. 简·默哈默德：《殖民主义文学中的种族差异的作用》；张京媛编《后殖民理论与文化批评》，第200页。

²⁸ 王润华在他的诗里头多处使用“集中营”来指涉新村，这是诗人试图解构殖民话语通过命名所实施的知识暴力。

²⁹ 王润华：《热带雨林与殖民地》，第7页。

宁愿野生在禁区里（《新村印象》）³⁰

诗人以亚答屋³¹的意象，比拟在殖民他者霸权下的本土自我。“逼迁”、“命令”、“枪弹味”、“强行”、“集中营”这些符码，表述殖民他者如何强力地执行统治权力。在权力的淫威下，自我怎样的被惊吓、而“晕倒泥地上”。无论如何，自我并非情愿地被他们权力所操纵，因此即时萌生反抗的意识，下一段表述的猫狗、红毛丹树的“拒绝包围”“宁愿野生”，隐藏着本土自我的反抗意识以及对主体自由精神的渴望。殖民他者也藉着“监视”来实施对本土自我的掌控，监视的过程实际上是一项意识形态的暴力行为，监视者具合法性地位，被监视者成为非法者；监视者是正义的化身，被监视者都成为（潜在的）罪犯！

清晨五点

军警细心翻动脚踏车上

胶桶里的工具

用手电筒的灯光

比照还在梦中的与身份证上的面孔

最后仍然怀疑

女工乳房的丰满

怀孕妇女肚子的膨胀

等女警用手搜索

³⁰ 同上注，第67页。

³¹ 亚答是泥巴棕榈树（Nipah-palm）的叶子，喜欢生长在热带淡水河形成的沼泽丛林下。在70年代以前，新马各民族住的木屋，多采用亚答作屋顶，耐久又凉快，称为亚答屋。

证明胸罩与裤子下面

没有隐藏的粮食与药品

才让他们

消失在黑暗的胶林里（《集中营的检查站》）³²

在怀疑每个人都是“叛乱分子”的前提意识下，殖民他者对每个人实行严密的“监视”，什么东西都得检查，即使是“胸罩与裤子下面”。在这种监控下，自我遭受了巨大的心理侮辱，但殖民者的威权与合法性身份，自我只能乖乖就范，免得招惹麻烦，然后默默地“消失在黑暗的胶林里”。

梁放³³的《那屏锦重重的牵牛花》（1986）³⁴借两个女人忆陈年旧事，叙述五、六十年代砂共斗争的一个横断面，可以和王润华的《热带雨林与殖民地》前后呼应，为我们呈现更清晰的文字历史记忆。有趣的是，故事主人公子捷与丽珍只出现在叙述的过程，并没有机会真实呈现自己；与此同时，文本的他者也是隐匿的，当时砂共的斗争对象是英国殖民者，但文本没有安排他们出场，代表他们出场的是殖民者的代理人，一个会说福州话的中年人以及一位高大的青年。子捷与丽珍两夫妇一起参与砂共的反殖民斗争，很不幸，他们都惨遭杀害，成为殖民者枪口下的牺牲者。殖民他者对被殖民者的监视，与王润华的描述非常地相似，可见他们的施展权力的伎俩大同小异。当子捷与丽珍失踪后，丽珍的妹妹丽珠被招去问话。

³² 王润华：《热带雨林与殖民地》，第117页。

³³ 本名梁光明，1953年出生于东马砂劳越。受过中英文教育，留学英国与苏格兰，为土壤力学硕士，现职土木工程师。著有短篇小说集《烟雨砂隆》、《玛拉阿坦》；散文集《暖灰》、《旧雨》等。

³⁴ 收录于黄锦树编《一水天涯》，台北：九歌，1998，第129-152页。

丽珠被令换下衣服对她进行全身检查。“他们也不知道羞耻，把我换下的衣服，里里外外看了又看，也不知道要看什么。有什么好看！...”“她自觉十分委屈。有一位高大的青年，留着两撇胡子，牙齿白得发亮，他还用一支木棍挑着她那烟囱式的旧碎花底裤，有意无意地朝她晃了晃，又撇了撇嘴角，差点没有把她羞死。”“那中年人竟也笑软了身子。”本文书写了殖民代理人仗着“合法性”的身份对被殖民者所进行的“暴力”检视，使当事人遭受极大的委屈与侮辱，而另一方却获得一种变态的快乐。这是一种非常不公平的关系。

子捷与丽珍的女儿晓云似乎具有父母的遗传，继续延续“争取公平”的理想，只是斗争的场景与方式已有所不同，不过他者仍然一样——英国政府。晓云在英国留学期间，曾经参与了反对英政府要大幅度增加外国学生的学费的抗议示威。她曾经在大字报上写下“争取平等”几个中文大字，“就是这几个字出锋头”，“我们写传单、演讲...”“一场天翻地覆的激情、以及催泪弹与呐喊交成一片的混乱”。

在殖民主义监视已经消解的时代，她对自己的土地/国家极其热爱，因为那里有她父母对抗殖民他者所流下的鲜血，所以她一毕业之后就马上回国。“我一下飞机时那种心情是十分难以形容的，一路上，我发现，原来我多么喜爱这里，这儿的空气与绿林，那沿着干路而开的大红花，阿姨，你知不知道这儿有多美，奇怪，我怀疑我三年在伦敦是怎样过的！我一再告诉我自己，我回来了，我回来了，再也不走了！”³⁵

³⁵梁放：《一屏锦重重的牵牛花》，黄锦树编《一水天涯》，台北：九歌，1998，第145页。

“跨国资本”的他者

同样出身于砂劳越的吴岸³⁶是马华文坛最重要的前行代诗人之一，被誉为拉浪江畔诗人的他，诗作呈现浓厚的犀鸟之乡的特色。砂劳越以广大无垠的热带原始森林而闻名，西方现代工业对木材的需要，使她在19世纪被划入殖民地的版图里，成为英帝国属地。殖民者大肆砍伐森林，把木材运回帝国原乡，砂劳越的原始森林从此被联绵不断的梦魇所纠缠，挥之不去，在后殖民的恶梦中，身体仍然不停地被贪得无厌的跨国资本家所吞吃。王润华认为，吴岸善于运用树木的意象，表征本土性的自我，正在承受被多国资本霸权的冲击。

半夜里我从梦中惊醒
耳边犹见轰隆一声巨响
我连忙起身
向山顶了望
啊
美丽的达邦树啊
你已不见踪影

³⁶原名丘立基，1937年出生于砂劳越古晋，受过中英文教育。17岁开始创作，所出版的诗集有《盾上的诗篇》、《达邦树礼赞》、《我何曾睡着》、《旅者》等，除写诗外，也写文学评论，并积极推动马华文学的发展。他也是第一位马华作家曾经受两地学术界的特殊礼待而分别召开了两次国际学术会议专门讨论他的作品，一次在中国北京大学，另一次在吉隆坡的新纪元学院。

你已经倒下了

消失在黎明前最深邃的黑暗中（《达邦树礼赞》）

达邦树是在婆罗洲生长的一种树木，木质坚硬，树身高大，是伊班族民间传说中的英雄。达邦树的倾倒、消失正好旁喻本土文化在殖民过程中不断被边缘化，有逐渐消失之虞。

Caterpillar

已啃去一片绿林

又将山

深深剖切

处女土

裸露着赤红的丰腴

在晴空下

一望无际

...

Hino

隆隆然把未来城市的钢筋

曳向地平线的高点。（《民都鲁二首》）

Caterpillar是英国制造的大型拖拉机，Hino是日本的铲泥机。作者保留外文的书写，是要制造一种“他者性”（otherness）的效果，跨国资本的侵入使资源不断地被开采而渐渐枯竭，不过同时又把一座座的钢骨水泥的森林建造起来，使当地人的生活产生异变。王润华说他者所建立的跨国资本主义控制下的现代化城市，是另一种霸权的建设。³⁷今天一部电视机、一间快餐厅、一座电影院

³⁷王润华：《到处听到伐木的声音：吴岸诗中的树木》，《吴岸作品国际学术研讨会》上所发表的论文，吉隆坡，1999年7月17日--18日。

，他者的文化霸权就得以开展。

潘雨桐³⁸的《何日君再来》³⁹（以及另两篇续篇《君临天下》与《纯属虚构》）⁴⁰与一般后殖民文本不同的是，它们的言说他者是日本文化殖民者。在《何日君再来》里以老孙作为自我的代表，尽数日本他者的种种不是。在海鲜楼担任主厨的老孙是在日据时期⁴¹的一位受害者，他的全家都惨死在日本武士刀下，只有他侥幸生还。过去沉痛的创伤使他本能地对日本人产生痛恨，对日本的一切（行动）都存在强烈的偏见。文本赋予他用激烈的言词批判日本人，他批评那位当舞女的玉娇：“这种女人，像狗一样，日本人都要。”“...我看呵，比狗都不如——那个日本鬼”他批评日本人的文化霸权时说：“何日君再来？早就来了，以前是来武的，用飞机大炮，杀得我们哭爹叫娘；现在是来文的了，像水蛭一样，吸保了血，我们还嘻嘻笑”激烈言词的背后是企图在心理上消解他者的威势，从受害的创伤中寻找并确立主体的自我。

与此同时，文本中的叙述视点人物林天培（老孙的助理），却被他者击败而无可奈何。文本表述他的欲望的被否定，他的女朋友被日本人霸占了，因为日本人有钱，而她也想赚男人的钱。当他的女朋友与那日本人在小旅店亲热时，他还得去收吃过的碗碟。这使他“血翻涌着，心理好难受”。...一次，当他在女朋友的身上发泄欲望时，却被对方狠狠地一巴掌扫过去。心想她可以被那位日本

³⁸ 本名潘贵昌，1937年生。美国奥克拉荷马州立大学遗传育种博士，现服务于农业界。著有小说集《因风吹过蔷薇》、《昨夜星辰》、《静水大雪》及《野店》。

³⁹ 潘雨桐：《昨夜星辰》，台北：联合文学，1989，第135-164页。

⁴⁰ 笔者曾有专文讨论这三篇小说文本，题为《马华文学的后殖民话语——论潘雨桐的何日三部曲》，马来西亚南方学院举办“99马华文学国际学术研讨会”所发表论文，新山，1999年9月。

⁴¹ 日本在1942年占领马来亚，并帝国统治3年零8个月。

人剥光衣服挤在床头鬼混，对于他却连亲一下都不可以，越想越恼怒。正如福科所说，欲望也是权力的象征。日本虽然在二次大战被打败，然而，在跨国资本主义下，日本挟其经济资本，仍然在许多国家掌控权力，甚至享有该国国民（特别是非主体民族）所没有的特权⁴²。

以文本互涉及后设手法写成的《纯属虚构》，是《何日君再来》发表了约十年后的续篇，也是潘雨桐创作上另一项新的尝试。这篇小说文本的特色是作者采用了巴赫金的“双声/复调言语”⁴³来展现他者与自我的微妙关系。作者安排了文本中的“我”与他者——日本人冈田贞夫（就是在《何日君再来》里霸占玉娇的那位日本人），以对等姿态进行了冗长的对话。在现今这提倡多元互存的时代，对话确可消解歧见、消解“潜藏的敌意”，而把对话放在文本的结构里，可以让对立的声音自由地发声，使文本产生双声或多声的调子。由于对话是在平等的关系上进行，这同时也是消解他者自我中心主义的策略。文本中自我与他者的对话含涉广阔，从对工作的看法、对美食的讨论到日本军国的穷兵黩武与日本的文化霸权。

“山东梨好吃，人人都知道了。”

“日本就去占领东北？”

“没有这种事。”

“你熟读近代史了？”

⁴²例如在马来西亚，一些与旅游业有关的地方如博物院、机场、大型商场等，具有日文的解说或告示文字，而国内百分之三十人口使用的中文却没有获得这项待遇。

⁴³巴赫金指出，作者言论在建构论述对象之际，其言辞往往给与他者言论中的相同论题“争论性的一击”，而他者的言论也藉此影响了作者的言论，遂产生“双声/复调言语”。Bakhtin, Mikhail. *Problem of Dostoyevsky's Poetics*. Trans. Caryl Emerson. Minneapolis: Uni. Of Minnesota Press, 1984. pp. 195-196.

.....
“关于山东梨的事。我们确实是出于真诚的赞美——
就如我赞美醉仙楼的海鲜一样，日本人
如何会为了吃海鲜而占领闺阁呢？”⁴⁴

“山东梨”是国家资源的借喻，帝国主义多为掠夺他国的资源而展开军事侵略，日本对中国的侵略当然也不例外。帝国他者为自己辩护的言词当然也是预料中事，当然他的言语企图恐怕难以收效。

“你们不也保护你们的资源吗？”
“我们的资源都给你们吃到肚子里去了”
“哦？”冈田贞夫两眼瞪得大大的：“我们有这么做吗？”
“想想看”
“我们来投资，我们来设厂，我们提供了许多的就业机会。我们不是你们的第三投资国吗？”
“你们提供了工作机会，不过，你们也利用了我们低廉的人力资源。”
“这是很自然的事。你们向东学习⁴⁵，必然看得很清楚。”
“我想，是的。”
“你看，你们现在也有了国产车，三菱汽车工艺帮你

⁴⁴潘雨桐：《野店》，新山：彩虹出版社，1999，页134。

⁴⁵马哈迪80年代初被推举为首相后，为了减少对西方的依赖，摆脱西方的霸权，提出了向东学习的口号，后来制定为国策加以推行。

们跨出一大步。从无到有。”

“合作当然是件好事，但你们对技术和工艺的转移却采取保护主义。”

“引擎和变速器是高度工艺，得一步一步来。”

“你不觉得这是故意的拖延？”

“当然不是，传与受是相对的，你们也要有能力接受。”

“不试怎么知道？”

“没有人会回答你这个问题的。就算是美国，我也不相信他们会把高科技无条件的转移给你们。”

“我不知道”

“你们是原产品国家，你们研究油棕和棕油的成果，是否乐意转移给印尼”

“这个，看情况吧——”

后殖民时代的跨国资本主义经济，一样是以掠夺他国资源为目的，只是不是用枪弹炸药，而是使用银弹资本与工艺技术的形式，建构他们的经济垄断势力。为了长期维持他们的垄断优势，保护主义是他们的精明选择，但他们常以推搪的说词把责任推给对方，质疑对方是否有高科技的接受能力，这是一种霸权意识的延续。“我”不表认同与反对的“我不知道”“这个，看情况把——”正是对这种他者霸权的否定与抵制的话语。

族群的“他者”

在马来西亚这样的一个多元种族国家里头，族群关系是极受重视并不断被表述的话语，在文学文本里头当然也不例外。族群关系

难以避免地也涉及各种“差异”，权力上的、文化上的、经济上的、血统上的等等。上文已经提过，殖民话语总是以自我优越身份来看待族群差异，被殖民族群被描绘为“低劣”、“落后”、“缺乏自制”、“懒惰”等。马华文本如何表述族群他者，在一定的程度上可以窥见族群关系的内在结构。

族群的“他者”具有两种类型，一是族群内部元文化/话语以外的边缘成员，这一类型的他者，笔者在以上对《洋玩具》的阐述中已提及一个文化的他者/文化边缘者的形象，并看到文化他者对文化主体的回应是远离主体，继续边缘化。接着下来，我们来讨论另一种类型的族群他者——异族的他者在文学文本中如何被呈现。李永平写于60年代的《拉子妇》⁴⁶可以作为我们的论述对象。小说文本叙述一位族群的他者（拉子）嫁入华人的家里后招致严重的歧视、受尽侮辱，抱着委屈郁郁而终，故事的文化场域是东马的砂劳越。

文本以“我”为叙述者，讲述他的三叔因娶了一位拉子妇而惊动了全家族。家人从上到下，从大到小，无不对他的决定难以接受，特别是一家之主的祖父。文本揭示华人的家庭空间容纳不下异质的花朵，无法认同异族媳妇。刚从中国家乡出来的祖父“听说三叔娶了一个土妇，便赫然震怒，认为三叔沾辱了我们李家门风。我还约略记得祖父在家里拍桌子、瞪眼睛，大骂三叔是‘畜牲’”祖父甚至要把三叔逐出家门，在“我”的父亲跪下来哭着央求，才改变

⁴⁶ “拉子”是东马的闽南话，用来指称当地的达雅族人，表示土人或没有文化的人，是一个带着轻视及歧视的符号。实际上在马来西亚的方言里头，对异族的指称含涉着文化意旨。在西马也有用“番仔”（闽南话）来指称马来人，华人皈依伊斯兰教称为“人番”，是带着轻蔑的能指。此外，广东话喜欢给予异族冠上“鬼”的称号，如“马来鬼”、“印度鬼”、“红毛鬼”等，符号背后是一种种族与文化优越的意识。

主意。虽然“三婶‘长相’很好，并且也会讲唐人话”，但是由于拉子的身份，仍然无法获得祖父的认同。当媳妇向他老人家敬茶时，“祖父脸色突然一变，一手将茶盘推翻，把茶泼了拉子婶一脸。”这一泼从表层结构来看是自我对他者的“闯入”在行动上的反击，内在结构里头则是对这种“闯入”所可能造成的（民族）“文化原质失真”的焦虑。⁴⁷

在马来西亚的现实情境中，族群“身份”与族群“认同”总是联系在一起，这与血统纯正与文化纯正的意识纠缠在一起。异族他者要获得族群内部的认同并不是一件容易的事。文本中拉子妇虽然能够“讲唐人话”，无奈她的异族身份已预先为她烙上被排斥被歧视的标志，任她怎样的低声下气与诸般忍耐都无济于事，甚至她的下一代也遭受同样的命运。三叔后来由于要娶一位唐人妻子而把她休了，他对“我”说：“拉子妇天生贱种，怎好做一世夫妻？”他连三个混血孩子也不要，“半唐半拉，人家看了就吐口水，他妈的。”遂把他们和拉子妇一起送回长屋。⁴⁸

权力/益的差异在马来西亚这样政治上具有土著及非土著划分的国家里已是无法摆脱的事实，这种差异常使华人（非土著/非主导/非主流）心生不满，并具有受排斥与被压抑的感觉，这种感受从积极面来看，更激起了华人的原生意识与反抗情绪。潘雨桐的《一水天涯》从另一个视域言说族群的他者，相对于非主体/主导民族的华人来说，文本中的他者是指涉主体/主导民族的马来人。

⁴⁷在泰国华人与当地民族的普遍通婚造成华人自然地被同化，马来西亚的华人为了保存血统及文化的纯正，一般异族通婚无可避免的将会遭受到极大的压力。

⁴⁸华人在《拉子妇》中所描绘的，似有一种角色的转换，从被歧视者成为了歧视者，从被压迫者变成了压迫者，这恰恰印证了福柯所说的权力的双重性：权力的接受者同时也是权力的实施者。

无论如何，文本中的他者始终没有现形，一直是隐匿在自我话语的背后。文本所出现的“清晨的祷告声”、“马来文”、“回教”、“公务员”、“班顿”等都是借喻他者的表征，在马来西亚，这些言辞都与马来人脱离不了关系。反之，“茶”、“唐诗”、“华文”、“公民权”等则是表述华人的能指。文本以一位嫁到大马的台湾太太为视点，尽数华人在自己的国家所遭受的不平等对待，诸如教育的机会、语言的使用、公民权的申请、文化上的排挤、扶掖制度的偏差、国家资源分配的不均衡等。这些不平等⁴⁹的根源出于主导民族集团欲建构“一个国家、一个种族、一种语文”的一元政体。

文本中的主人公对权利的差异发出了连串的典型质问：“我们是一个多元种族的国家，建国共同流血流汗、而华人则被类归为非土著，这公平吗？”、“华人文化不能成为国家文化”、“为什么菲律宾人、印尼人非法进入沙巴州，却能轻易的成为公民？为什么审查会有双重标准？”、“我们五百万的炎黄子孙将如何自处？”这些话语带着对他者文化霸权的抗议，当然同时也潜藏着对集体自我的未来的无奈与焦虑。

殖民地国家在非殖民化后，旧的殖民主义可能被新的民族主义形式所取代，实际上是运用新的剥削势力取代殖民势力。⁵⁰马来西亚的政治结构可以说就是一种这样的典范。主导民族不断地运用自殖民者所合法继承的政治权力以获取各领域的领导权以保障他们的

⁴⁹在马来主导民族的文化霸权下，追求“平等权益”成为华人斗争的行动总纲。从1961“反华文中学改制”、1967年的“筹办独立大学”，到1983年的“文化大会”、1985年的“华团备忘录”、1987年的“华小高职事件”，以及在政治上“三结合”、“打入国阵，纠正国阵”、“打回教党牌”、“两线制”等，可以说是外化这种意识的具体行动。

主导/主体的位置，主体性建构的过程文化霸权隐然成形。女主人公林月云坚持教导女儿中文与唐诗，并且为了获取公民权而宁可数年不回台湾探亲，这些行动都具有消解与反抗他者文化霸权的象征，同时建立“民族自尊”。⁵¹

黎紫书的《初走》给我们瞥见了另一类族群他者的形象，一个在马华文学文本较少被书写的他者——印度人⁵²。小说故事背景叙述两位华裔少年出走前的所见所思，藉着康生对其同学拉祖（印度人）的言说，形成了华裔自我如何看待印度他者生活遭遇的次文本。拉祖在康生的言说中有着很不幸的遭遇，中二那年他母亲在胶园引火自焚，结果烧坏了两条腿，从此终身残废，在火车站行乞为生。当他的母亲遭遇事故，老师要发起筹钱给他母亲买轮椅，但菜狗的父亲破口大骂：“丢那妈吉宁男人哪个不酗酒女人哪个不自杀老子没钱捐轮椅有钱捐棺材，叫他有种自己到这里拿”这是对他者刻板印象的表述、也是种族优越的心理作用。在一个缺乏深入交往及了解的社会里头，对族群他者的了解往往根据表面现象并形成难以改变的刻板经验。例如，华人都是自私自利的、奸诈的；马来人都是懒惰的，依赖性很强的；印度人都是酗酒的，像蛇一样狡猾等等。这些刻板印象是造成族群关系的难以逾越。“印度人的事不用你管”，拉祖的这句话，是华人对他者疾苦的无动于衷，也是印度他者对别人的轻视的一种自卫话语。菜狗也遗传了他父亲的“肤色敏感”，讥嘲拉祖为“黑皮怪胎”，命名背后是种族歧视意识的符号化。无论如何，这黑皮他者不管在外在的运动场上或内在的孝心，

⁵⁰ 张京媛编《后殖民理论与文化认同》，台北：麦田，1998，第18页。

⁵¹ “你们学校都不念华文了，将来你长大了，要是不懂自己的文字，会变得没有自尊”，潘雨桐《一水天涯》，黄锦树编《一水天涯》，页27。

⁵² 《星洲日报·文艺春秋》，2-7-2000。

都不在菜狗之下。他在足球场上是“得分王”，菜狗在球场上与他交锋时，“为了拦截这小子，菜狗搞不清楚多少次犯规被逐出场”

“平日托塔天王样的身躯，一到拉祖身边就变成绝顶累赘的一米八”。相对于菜狗离家出走的计划，拉祖每天背起失去双腿的母亲来回于家里及火车站，文本描述了亲子关系的亲密与感人的一幕。拉祖“跑上月台来，蹲在妇人身旁替她拍去纱丽上的尘沙。他整理了妇人的衣衫又拭她脸上和脖颈的土灰，动作熟练而轻柔，如是亲密。”“他把地上的盘子和钱币揣在怀里，回头背起那老妇。原先呆钝缺乏感应的印度妇人，此刻眯着双眼表现温顺如猫，一时皮肉松垮的脸一时质感饱满。她把两手垂在拉祖胸前，放任地把全身重量加诸小个子的背上”言说过程显见对他者的敬意与同情，这是新一代欲冲破对他者刻板印象的语言企图。无论如何潜在话语仍然没有超越“刻板印象”层次，即“他者”被表述为“贫穷者”、“乞食者”、“应被施舍者”、“悲剧角色者”等等。由此看来，异族他者与族群自我的“差异”表现过程中，潜意识里仍然掉入殖民主义话语惯用的摩尼教寓言⁵³“想象秩序”的魔障里头。

小结

“他者”是取之不尽的宝库，可以作为建构文学言说的丰富资源。审察“他者”可以让自己更清楚地观察自身，表现他者实际上也正是反映自己。马华文学从殖民时期至后殖民时期的文本中，对“他者”的挪用形成文本言说的重要策略之一。笔者认同弗洛伊德

⁵³Manichean或又译为曼尼克主义/美学话语，表现了中心-边缘、自我-他者、文明-野蛮、自由-奴役、本地-放逐、城市-乡村、善-恶、黑-白等的二元区别，而自我总是出于优越的一方。《逆写帝国》，页109。

的观点所说的文学乃人的潜意识反映，本文从文学文本旁及马来西亚华人社会与文化的论述，可以作为认知马来西亚华人内在意识与心理结构的途径。

从文本化中的“自我”与“他者”关系的检视，有助于我们去解读文化与社会行动背后的权力、意识与族群关系的微妙形成。值此面向二十一世纪的时代，殖民统治虽然已经终结，无论如何，后殖民时代的文化霸权与全球化经济垄断（的他者），将会像过去反殖民统治一样地被表述、被再现、被反抗。族群关系仍然备受考验⁵⁴，摩尼教寓言的“想象秩序”仍然将笼罩马华文学话语，不过，随着华文教育者的日愈增加⁵⁵，全球性多元化话语的形成，对文化边缘他者的嘲讽将逐渐冷却，同时形成更庞大的集体自我的认同。

（这篇是作者在2000年9月中旬在北京大学所举办的“面向21世纪的东南亚”国际学术研讨会上所发表的论文报告。）

⁵⁴从最近马来西亚华社大选诉求工委会与执政的马来西亚巫人统一阵线（UMNO）青年团（巫青团）针对“马来人特权”的争论越演越热，越来越具火药味，可窥见族群关系仍然具有张力。《星洲日报》、《南洋商报》2000年8月28、29、30日。

⁵⁵数字显示，约有85-90%的华裔家长把孩子送入华文小学受教育。

霸权下的焦虑与抗争

论潘雨桐“何日三部曲”¹的后殖民话语²

“我对日本没有偏见，反而欣赏日本人做事的认真与
细心，我所反对的是帝国主义”³

绪言

后殖民文学理论/批评虽然是80年代中期兴起，然而其始作俑者却是第二次世界大战之后旅居西欧的一些黑人作家。他们撰写文章和著作，探讨殖民主义给殖民地遗留下的精神负担和精神洗脑。他们中间的佼佼者是一位旅居巴黎的心理分析学家弗朗兹·法农，他在1952年发表的《黑皮肤、白面具》和1961年发表的《地球上受苦

¹ 即〈何日君再来〉、〈君临天下〉、〈纯属虚构〉。

² 话语 (discourse)，又译为论述，是指人与人之间通过语言而从事沟通的具体行为或活动，即一定的说话人与受话人之间在特定语境中通过文本而展开的沟通活动。文学作为话语，至少包括以下五个要素：说话人、受话人、文本、沟通及语境。在语言学中，话语原指“构成一个相当完整单位的语段 (text)，通常限于指单一说话者传递信息的连续话语”。引自童庆炳主编《文学理论教程》(北京：高等教育出版社，1998)，页84-85。

³ 1999年7月26日笔者与陈鹏翔教授到闺阁拜访潘雨桐，笔者询问潘雨桐对日本是否具有什么偏见时，他所给予的答复。

的人》中提出，遭受殖民主义统治的民族，首要任务是要去掉心灵上的殖民状态，而不只争取表面上的独立形式⁴。

后殖民（post-colonial或postcolonial）一般有两种含义：一是时间的完结：即从前的殖民控制已经结束；另一个含义是意义的取代，即殖民主义已经被取代，不再存在。论者较认同第一种含义，因为就如张京媛所说，第二个含义是颇具争议的：

“如果说殖民主义是维持不平等的政治和经济权力的话，那么我们所处的时代仍然没有超越殖民主义。“殖民化”表现为帝国主义对“不发达的”国家在经济上进行资本垄断、在社会与文化上进行“西化”的渗透，移置西方的生活模式和文化习俗，从而弱化和瓦解当地居民的民族意识…在不同的程度上缩小了宗主国和边缘地域之间的差别。”⁵

当今后殖民理论最重要的一位学者，一般公认是美国哥伦比亚大学教授爱德华·萨依德。他在《东方主义》*Orientation*（1978）中最早自觉地把“殖民话语”⁶作为研究的对象，开辟学术研究的新领域。这部著作尖锐和愤怒地批判西方殖民主义在文化上的霸权

⁴张京媛编《后殖民理论与文化认同》（台北：麦田出版社，1998年），页12-13。

⁵同上注，页10。

⁶“殖民话语”，又译为“帝国话语”或“文化帝国主义”，指西方主导文化，以其兼并同化的霸权形式，改写第三世界弱势文化的意识形态编码于无形。文化侵略，不费一兵一卒，往往只需要一部电视机、一座电影院、一间快餐店、一所时装店、几本消闲刊物、一些娱乐资讯便足以展开。所牵涉的过程，不是外来文化的强加，而是本土自身文化的失去。见约翰

，集中分析了殖民话语：各种文本形式、西方对非宗主国（特别是那些受殖民主义控制）的地区和文化所进行的知识编码和制造⁷。

我们或许不同意比尔·阿希克洛夫特（Bill Ashcroft）等对“后殖民”概念的时间界定⁸，但他们把那些曾被殖民主义统治的国家，包括马来西亚⁹、新加坡、印度、澳洲、加拿大，甚至美国文学，皆视为是后殖民文学，则有一定的事实根据；原因正如他们所说的，欧洲的帝国主义侵略的整个历史过程，本身其实拥有着统一而连贯的性质¹⁰。以马来西亚及新加坡为例，英文的使用仍然非常的普遍，洋化的观念仍然是不死的幽灵，英国式的政治与经济建制的延续等等，对当地人的书写肯定有着不小的影响，企图解除“殖民话语”及构设本土书写在持续不断地进行着¹¹。

·汤林逊（John Tomlinson）：《文化帝国主义：批判入门》（*Cultural Imperialism: A Critical Introduction*）（London: Pinter, 1991），页173。

⁷《文学理论教程》，页13。

⁸他们认为，“后殖民”一词，涵盖了从殖民行动（colonization）开始直到今日，所有被帝国化过程影响的文化。见比尔·阿希特洛夫特（Bill Ashcroft）、嘉雷斯·格里菲斯（Gareth Griffiths）及凯伦·蒂芬（Helen Tiffin）著，刘自荃译《逆写帝国—后殖民文学的理论与实践》（台北：骆驼出版社，1998年），页2。

⁹马来西亚被欧洲列强的殖民主义统治的历史是相当悠久的，若从马来亚（Malaya）上溯至马来属邦（Tanah Melayu）一直到马六甲王朝时代，殖民统治维系了超过400年。这个历程的分期为：葡萄牙1511—1644；荷兰1644—1824；英国1824—1942；日本1942—1945以及英国1945—1957。

¹⁰比尔·阿希克洛夫特等著，刘自荃译《逆写帝国—后殖民文学的理论与实践》，页2。

¹¹马来西亚的玛尼安姆（K.S. Maniam）的戏剧《绳索》（*The Cord*）是可举出的其中一部代表作，这部著作对地方英语变种的大量使用，并在对话中与“标准”英语（帝国主义的）明显地区别开来，显然是想解构语言背后所代表的权力，把自身置入后殖民写作中。《逆写帝国》，页58—59。

本文正是尝试以后殖民文学理论来评论马华小说作品，论者以潘雨桐的“何日三部曲”（即〈何日君再来〉（1984）¹²及其变调及延续作品〈君临天下〉（1992）与〈纯属虚构〉（1994）¹³），企图发掘这三部作品里头的后殖民话语含蕴。可以这么说，论者的尝试在一定的程度上是受到王润华博士的启发，他应该是首位以后殖民论述评论马华文学作品的学者。他评论吴岸诗歌的那篇《到处听见伐木的声音：吴岸诗中的树木》是值得一读的后殖民文学批评的佳作¹⁴。论者觉得，他对马华文学后殖民批评的见地是发现了隐含在马华文学中反中国文化殖民话语，例如在马华评论界的“断奶论”，正是这种话语的具体表现¹⁵。这种发现是具有意义的，使后殖民文学的本土化建构中，除了反西方文化霸权话语外的另一种声音。

论者在细心解读潘雨桐的“何日三部曲”（以下简称“何日”）后，同样也获得一个有趣的发现，马华文学作品中也同时兼含着反日本（文化）帝国主义的话语，这个发现激起论者的另一个联想：1937年—1945年的抗战文学中显然早已出现了反日抗争，只是当时马来亚尚处在殖民统治下，而潘雨桐在80及90年代所创作的“何日”系列小说，则以另一种书写的形态呈现有别于30、40年代的政治抗争——即后殖民时期的文化焦虑与抗争。由此看来，后殖民文学所表述的不只是爱德华·萨依德在《东方主义》所提出的东方民族

¹²收录在潘雨桐《作夜星辰》（台北：联合文学出版社，1989年），页135—164。

¹³分别收录于潘雨桐《野店》（新山：彩虹出版有限公司，1998年），页1—34以及页128—175。

¹⁴马来西亚董教总教育中心主办的“吴岸作品国际学术研讨会”所发表的论文，1999年7月17—18日。

¹⁵王润华博士在“吴岸作品国际学术研讨会”上所发表的谈话，同上注。

反西方文化统治的话语¹⁶、同时也是可以是东方“非宗主国”民族反抗具有殖民主义（政治或文化）的东方宗主国，甚至是多元民族文化国家（如马来西亚）少数/弱势民族对多数/优势民族文化霸权的反抗（有待探讨的另一个后殖民课题）。

潘雨桐“何日”系列小说虽然在不同的年代写成，然而所表达的基本主题却是一致的，即对日本军国主义卷土重来的可能极为焦虑与不满，也对日本的经济、文化的霸权非常排斥与抗拒。论者非常不认同诺斯洛普·弗莱（Northrop Frye）在《批评的解剖》一书所表达的意见，他说文学是“独立自主的语言结构”，和其外部的任何指涉无关，是封闭、内视的领域，“将生命和现实包容在一个语言关系的体系之内”¹⁷反之，论者认为语言作为人类最重要的沟通工具，背后是无可避免地牵涉到权力、性别、种族、意识形态等。Macdonell说得对：“论述不是作者个人透过语言表达自我的行动，只有在（意识形态）对立冲突的关系中，文字的意义方能产生，论述方能完成”¹⁸因此，“论述”本身不可避免有立场，否认文学活动必然隐含作者意识形态立场的意见徒陷新批评的美学迷思。美国哈佛大学教授李鸥梵的看法是比较客观的，他认为最好的文学批评应该是两方面兼顾，即探讨文本外所指涉的权力、种族、

¹⁶ 《东方主义》对西方向来对东方所进行的文化霸权表达了强烈的愤慨。他说：“西方的文化统治是所有东方人生活的确凿的事实”见Edward Said, *Orientation* (New York: Vintage Books, 1979), P.25.

¹⁷ 转引自Terry Eagleton著，吴新发译《文学理论导读》（台北：书林出版有限公司，1998年）页119。

¹⁸ Macdonell, Diane. 《论述的理论》Theories of Discourse: An Introduction; 转引自邱贵芬〈发现台湾——建构台湾后殖民论述〉，见《后殖民理论与文化认同》页177。

性别、意识等，同时也揭露文本内所隐含的意涵¹⁹。因此这篇评论将先从小说人物的言语²⁰及形象刻画着手，探讨小说中意识型态冲突背后的后殖民话语；接着再从作者的文本策略所展现的后殖民文学特色进行研究。

小说人物言语与形象刻画

老孙

“何日三部曲”里头所出现的人物不多，重要的计有老孙、林天培、阿桃、玉娇、冈田贞夫以及在〈君临天下〉（以下简称〈君〉）以及〈纯属虚构〉（以下简称〈纯〉）里的叙述者“我”及潘雨桐。论者认为，老孙无疑地是这些小说人物中最主要的一位，他在这三部小说中一直都扮演着推动情节发展的角色。老孙也是唯一具有“殖民经验”的人物。在日治时代日本蝗军的一次死了六、七百人的大屠杀中，他的父母、他的兄弟姐妹、他的一家人，都成为武士刀下的冤魂²¹，这是他一生刻骨铭心且无法抹去的创伤。老孙的遭遇使他的言语最有资格成为殖民主义下受害者话语的代表。

虽然那一次事件已经是40年的往事，然而殖民主义所给他造成的心灵创伤仍然是非常沉痛的。这样的惨痛记忆使他对前殖民者

¹⁹ 李鸥梵在新加坡国立大学中文系学术讲座的发言，1999年8月14日。

²⁰ “言语”一词的使用，是有意与通常的“语言”区别开来。“语言”（language）通常指的是人类最重要的社会交际工具，“言语”（parole）则是指个人的实际语言运用与行为。童庆炳《文学理论教程》页84。

²¹ 《昨夜星辰》页147-149。

(日本)有着外人无法理解的反抗心理²²，这种反抗心理表现在三方面：一是运用具有敌意的言说批评殖民者，如：

“这种女人，象狗一样，日本人都要。”

“好，你有人性，不好把人当着狗。我看呵，比狗都不如——那个日本鬼。”

“要是现在惹上我，我就和他拼了，现在可不是从前——天天品管圈，向东学习，向日本学习，学什么？学膏药旗的霸道吗？”

“进步，进步什么？只会来刮我们的钱！”²³

“当年日本什么都仿冒抄袭人家的，现在虽然闹气了，又有什么资格说话？”²⁴

用“狗”、“鬼”来比拟日本人，用“霸道”、“刮钱”来形容日本人的行径，这种带着敌意的话语是有意要贬压殖民者，以便过去在心理上的压抑与创伤获得某种程度上的发泄与释放。

二是对日本的动向具有猜忌及防备心理。例如他对马来西亚政府的向东学习政策不以为然，对他来说，向日本学习是不可思议的事，因为日本人只会去搜刮别人的钱，就如在二次大战时掠夺别人

²²例如20出头没有经历殖民统治的林天培，就无法想象为什么老孙对日本人有这么深的偏见与仇视，也无法想象那一幕幕日本蝗军惨害被殖民者的景象。见《昨夜星辰》页149，《野店》页12。然而就如老孙自己所言，“我的家人死得冤枉呵！没有切肤之痛的人当然无所谓”《野店》页17。

²³《昨夜星辰》P144-145。

²⁴《野店》页31。

的土地一样。再者，日本的经济富强，遍布海外各国的投资，其实是在逐步实现另一种形式的“大东亚共荣圈”²⁵。

“何日君再来？早就来了，以前是来武的，用飞机大炮，杀得我们苦爹叫娘；现在是来文的了，象水蛭一样，吸饱了血，我们还嘻嘻笑。”²⁶

像老孙这样曾受重创的被殖民者，难以和前殖民者建立真正的信任，对于前殖民者的一举一动，无可避免会以过去的被殖民经验去诠释与解读。

三是对日本军国主义死灰复燃的可能感到极度焦虑与排斥。例如在〈君〉中，对于日本出于自卫演习的调兵行动有非常激烈的反应：

“日本出兵啦！”老孙一拳擂在桌子上，两眼瞪得大大的，仿佛有人在他的背脊猛然插了一刀，那么的突然那么的决绝：“日本又出兵啦”²⁷

对于日本国会通过《联合国和平维持活动合作法案》，允许日本派兵到柬埔寨协助维持和平，老孙持着（与叙述者）不同的看法：

²⁵ 《昨夜星辰》页148。

²⁶ 《昨夜星辰》，页162。

²⁷ 《野店》，页17。

“日本人在第二次世界大战带给我们的创伤到今天都不肯正式道歉，现在可又真的出兵了，此例一开，仗着保护他们全球的经济利益，能不君临天下吗？”²⁸

对日本一再地企图篡改历史及销毁侵略证据的行动，老孙更是感到极度愤怒。在〈纯〉中所嵌入的剪报新闻如标题“南京大屠杀纯属虚构。”、“日本无意侵略，亚洲因而受惠。”、“日本是否侵略亚洲，难以下定义。”²⁹等，叙述者“我”没有认真看待，认为可能只是“反讽”、或“写起小说来”，老孙则骂他“混帐”、“荒唐”、“脑筋有问题”。日本的行动无异于在被殖民者的旧伤口上撒盐、使伤口的痛再度复发。老孙的反应与千千万万曾被日本帝国主义铁蹄蹂躏的东亚被殖民者，每当日本歪曲历史或否认侵略行动时所表现的沸腾情绪一样，这是对帝国主义再生的极度焦虑下所产生的抗争。抗争因而成为后殖民现实中的特色，这种抗争的终极目标是要彻底的解殖民³⁰（decolonizing）及解中心（decentring）³¹，以清除帝国主义卷土重来的可能。

从老孙对前殖民者的言说中，突出后殖民论述的另一个特征，即探讨殖民主义结束后（后殖民），殖民者与被殖民者的微妙关系（东亚人民对日本的关系）³²。前面所讨论的是，被殖民者（老孙）如何审视过去的被殖民的经验、通过对前殖民者的否定与质疑平复心灵创伤，并试图撇弃对前殖民者的依赖，建立本身的自主精神。

²⁸ 同上，页18。

²⁹ 《野店》，页149-151。

³⁰ 《逆写帝国》页31，44。

³¹ 《后殖民理论与文化认同》P178；《逆写帝国》页44。

³² 同注30，页30-34。

当然前殖民者与被殖民者的关系是复杂的，事实上具有不只一种可能性。“何日”的主调是如此，〈君〉以变调书写对两者的关系提供另一种可能。在〈君〉“变调2”里头，老孙宽恕日本的军国主义暴行，甚至对日本在经济、政治以及军事上的逐渐强大感到“与有荣焉”。

“冤家宜解不宜结…宽恕总比记恨好。”

“日本出兵啦！”

“这下子，黄种人可以吐气扬眉了”

“东欧垮了，苏联老大哥瓦解，东西方冷战结束，他们都没戏唱了。…现在就看亚太区了，日本已经是经济大国，如今兵员跨出第一步，不管什么兵种，终究会成为政治军事大国，能不君临天下吗？”³³

是什么因素抚平了老孙的创伤呢？不是殖民者的“悔改”，而是老孙的内在自我调整，一是时间上的调整：“几十年前的事，什么都淡了，时间是最好的疗伤剂，以前我不信，现在我信了。”二是宗教的修悟：“老孙…竟然从衣衫里掏出块玉佛，亮一亮相又塞回去：“我去拜了观音菩萨，宽恕吧！”³⁴无可否认，作者的“变调”书写是非常成功的书写策略，使后殖民论述不掉入殖民主义统治的独断：一切只有一个可能/标准（即殖民者所定的标准），没有其他的可能性，并且强迫殖民者绝对服从，并以此来统治他们。

³³ 《野店》页22-23。

³⁴ 同上，页23。

这里值得一提的是，后殖民较普遍的话语模式（即已有理论根据的）有两种：一是“国家”模式，最早也是最成功发展后殖民国家话语的是美国；二是“种族”的模式，最明显的例子是“黑人文学”³⁵。然而，从老孙的话语中，既不代表国家发言，也不能算是种族的声音，严格地说，他只能代表他自己，或与他有共同命运的一个别的“个人”，这样说来，文本尝试在后殖民文学的话语中，提出了另一个话语模式的可能——即个人的模式，这可作为将来的讨论方向。

林天培

小说里老孙的助手林天培扮演着被殖民者“阉割”的角色。他没有老孙的被殖民经验，他对帝国主义的认知只限于那次陪老孙去认领从土坑中被挖掘出来40多年前的亲人骨骸，那次的经历对他来说没什么刻骨铭心的体会，反而对老孙的唠唠叨叨诉说日本军的残暴感到有点厌倦³⁶，毕竟才20出头的他，战争对他来说已是何等的遥远。他只关心现在，或者更贴切地说，他只关心他所爱的那位玉娇对他的感觉。然而，命运总是在作弄人，在日本的新殖民主义（文化霸权）之下，他恰恰成为了新被殖民者，他所爱的人被日本人冈田贞夫所霸占，当玉娇与冈田贞夫在小旅店的房间里欢悦享受时，他只能无奈的紧盯着房间外的小窗，或者到房间内收拾用过的婉碟，然后忍受他所爱的人对他的视若无睹。当他无法控制自己压抑的情欲，想要在自己所爱的人的身上发泄时，然而却挨了狠狠的一巴掌，他的欲念在一掌之下断裂成碎片。他的欲望一而再地被

³⁵ 《逆写帝国》页15-24。

³⁶ 《野店》，页149。

阉割，只因为他没有钱——这个在资本主义社会下可以操纵别人的工具。他被女朋友瞧不起，因为他“在厨房做了那么久，连锅铲都拿不起，还有什么机会？”对于这不公平的现实，他感到极度不满，为什么玉娇愿意让那个日本人一次又一次地“压在床上”，而他和她相处了那么多年，除了拉拉手之外，连亲一下都不可以，他控诉：“那个冈田贞夫，除了有几个臭钱，算什么东西？”³⁷他显然是新殖民下的受害者、被阉割者，就如在砧板上被他任意“阉割”的金目鲈一样。

詹明信(F. Jameson)³⁸把资本主义分期与文化艺术分期连系起来同样有助于我们理解后殖民社会与资本主义的关系。他认为，资本主义已经经历了三个发展的主要阶段。在马克思时代，资本主义正处于“国家资本主义时期”，这一时期资本主义的生产方式及其特征体现为“形成了国家市场”，这正是马克思写《资本论》的时代。在国家资本主义阶段，资本主义发展国内市场的同时，造成了一种文化形态，那就是现实主义。19世纪中期以来，资本主义的发展进入了一个新的时期，那就是垄断资本主义。他认为，对垄断资本主义或殖民主义（帝国主义）的分析，主要是列宁的贡献。国内市场的发展和完善，使得资本主义形成向外扩张的局面，瓜分世界市场，导致了殖民主义的出现。同时，垄断形式的出现，使得寡头政治、国家干预应运而生。技术的进步又导致了文化的巨大变迁，大众传播媒介的发展对艺术存在构成威胁。于是，在垄断资本主义阶段，相应的文化形式是现代主义³⁹。

³⁷ 《昨夜星辰》，页162。

³⁸ 大陆学者的翻译是杰姆逊。

³⁹ 周宪《20世纪西方美学》（江苏：南京大学出版社，1997），页237。

在《晚期资本主义》一书中，作者比利时经济学家曼德尔认为，资本主义发展到了第三阶段⁴⁰，因为资本主义已经成为一种全球性现象，全球的劳动力已经转化为商品。在詹明信的分析中，这阶段的资本主义具有几个特征：一是技术在社会中的作用得到长足的发展，特别是大众传播媒介及信息技术的发展，已经导致社会的深刻变迁；二是资本的国际流通，这一方面体现在比垄断资本主义时期的商业企业形式规模大得多的跨国资本主义；三是第三世界民族国家的独立和发展，形成了与发达国家抗衡的局面。后现代主义就是在这个阶段出现，正如垄断资本主义曾经带来现代主义一样。我们可以把詹明信以上的分析，简列地总括如下：

马克思－国家资本主义－现实主义

列宁－垄断资本主义－现代主义

曼德尔－晚期资本主义－后现代主义⁴¹

若按照詹明信的逻辑，明显地，后殖民（文化，艺术）是产生于晚期（跨国）资本主义社会，正如殖民主义（帝国主义）产生于垄断资本主义阶段一样。近年来后殖民理论已被吸纳成为后现代主义的庞大体系之一，后殖民理论家也把后现代理论融汇进入他们的分析架构之中⁴²。

在跨国资本主义的社会，资本的背后隐藏着一种强大的宰制力量，由于资本的国际流通，可成为对其他国家（特别是第三世界国

⁴⁰关于第三阶段资本主义有各种各样的名称，如晚期资本主义、媒介资本主义、后工业化资本主义、多国化的资本主义、跨国资本主义等。同上注，页213。

⁴¹周宪《20世纪西方美学》，页209－213。

⁴²《逆写帝国》，页205－211。

家)文化殖民(霸权)的有效工具。冈田贞夫以“资本”战胜林天培的“爱情”，也同样地以“资本”来享有玉娇的身体，他之所以能够常常出国度假，常常到醉仙楼品尝佳美的海鲜，也是借助于他的资本。帝国主义时期所使用的枪弹与政权，在跨国资本主义时期已经转化为资本的形式，一种隐蔽的深刻渗透，以继续延续其殖民统治，这是后殖民文学话语的重要特色。“何日”表现对跨国资本主义的反感，如跨国资本国家把工业辐射废料移置到第三国家，最明显的是红泥山的辐射废料事件⁴³、核能试炸所引起的环保问题等⁴⁴，一再地提出质疑的话语。

玉娇和阿桃

我们再以“何日”里头的两位女性角色——玉娇与阿桃再做进一步讨论。作者对这两位人物着墨不少，特别是玉娇。玉娇从理发女郎一直到高级应召女郎，从马来西亚到新加坡到日本，都逃不过金钱(资本)的宰制。她与冈田贞夫的关系纯粹是商品交换的关系，她以自己的身体作为商品以获取冈田贞夫的资金，这与日治时代日军以暴力强占妇女的身体没有太大的不同，只是手段比较文明了许多。

玉娇是实际上是一位具有自主意识的女性，当她的男朋友林天培想占有她的身体时，她狠狠地赏他一记耳光，可见她对身体的自主权有强烈的自我意识。他也不管男朋友的反对，没有改变自己去日本的决定。她在某种程度上可算是一名女性主义者，反抗男性中心主义，为了争取本身的行动自主权，她不惜与自己的男友闹翻。

⁴³ 《野店》页18，页151。

⁴⁴ 同上，页130，139。

她屈服于金钱的权力下，完全是出于无奈，因为她得每个月给予家人大笔的金钱资助，她也希望自己能够更快地筹获一笔钱以便能够开设自己的美容院。由于资本的国际流通，她不只能够在国内赚取日本人的钱，也能够向许许多多到日本跳飞机的同胞一样，到日本去为国家赚取外汇。当然在玉娇的意识中，她并不认为自己是跨国资本主义下的被殖民者，反之，她把冈田贞夫视为“商业伙伴”关系，而且他们维系着良好的伙伴关系，“合作”愉快。她甚至成功地教导冈田贞夫说得一口流利的华语，在文化上影响“殖民者”⁴⁵。当然对老孙来说，他是鄙视这种女人的，他说：“这种女人，象狗一样，日本人都要。”⁴⁶又骂他的助手林天培没有出息，为了这种女人而整天痴痴迷迷。后殖民文学的书写强调国家与种族的概念⁴⁷，这是可以理解的，因为在殖民时代，国家与种族是被隐藏的。“何日”里玉娇的形象，论者认为是隐喻国家或民族，脱离殖民统治后（男性霸权），想极力地建构本身的自主权，甚至不惜与前殖民国家决裂，而靠拢其他能够给自己更大好处/利益的国家。但是吊诡的是，这种行动并没有让他更自主，反而掉入新殖民的陷阱里面。老孙严厉地批评向东学习，

就是出于对可能会掉入这种处境所产生的焦虑：

“向东学习，向日本学习，学什么？学青药旗的霸道吗？”

⁴⁵刘绍铭“文化的建立乃以语言文字为本位”。《后殖民理论与文化认同》，93。

⁴⁶《昨夜星辰》页144。

⁴⁷《逆写帝国》页15。

“大东亚共荣圈呵——时代真的变了，变了，大家一起来，一起来向东学习”⁴⁸

至于阿桃，她本来也和玉娇一起学理发，但她没有玉娇的胆识，离开新加坡后，她就一直留在醉仙楼。虽然她曾经有想到日本淘金的念头，但由于男友的反对，她就打消了这个念头。她在一定的程度上是倾向于功利主义的，不过却更加注重与男友之间的感情，继续在小镇上过纯朴生活，使她免于成为跨国资本下的奴隶。

冈田贞夫

冈田贞夫是唯一旁喻（前）殖民者的角色，在小说中，他是被视为“他者”来书写，这与殖民文学把被殖民者视为文化“他者”是相对的。在殖民文学里头，“他者”经常被描绘为另类的、落后的、边缘的、乡村的、被迁移的、非自由的、被统治的、被奴役的等⁴⁹，在后殖民文本中的“他者”形象又是怎样呢？似乎还未有一个固定的模式。

“何日”里冈田贞夫的形象在很大的程度上是被挖苦的，他被形容为“瘦瘦干干”⁵⁰、“象从丰盛港运过来的膏蟹，检到最后，竟然杂了一只鲟，一只死鲟，被压得垮垮的，节壳弛张。”⁵¹、“这个色霉，瘦得象风干的猴子，还自认潇洒哩！口袋里有几个臭

⁴⁸ 同注46，页145，162。

⁴⁹ 《逆写帝国》页6，10，

⁵⁰ 《昨夜星辰》页150。

⁵¹ 同上，页152。

钱，都来玩女人，都来当专家，都来当董事长，都来——”⁵²实际上，冈田贞夫并非长得那么不象样，在〈纯〉里头叙述者——我，对冈田贞夫有这样的描述：“可是，我怎么看，他都不象是一只风干了的猴子。不但没有猴子的不时抓痒搔腮的恶习，反而还有几分英气。”“冈田贞夫露齿笑着，一副忘我的憨样，并不使人讨厌嘛！”

53

后殖民论述对“他者”的嘲讽不一定是出于过去殖民文学贬抑“他者”形象的报复心理，但是若从这些“嘲讽话语”的言说者与冈田贞夫的关系去考究，或许可以给予我们一些启发。直接的挖苦出于林天培及阿桃的口，林天培因为冈田贞夫“横刀夺爱”，夺走了他的女朋友而对他心存怨恨。阿桃本来是跟冈田贞夫要好的，她曾对林天培说：“冈田贞夫本来是我的朋友”⁵⁴，但是冈田贞夫后来又与她的朋友玉娇在一起而放弃了她，她对冈田贞夫的移情别恋感到不满。至于老孙，由于过去日本人曾杀了他全家，对日本人本来就很仇视。如此看来，对于“他者”的挖苦，背后表达了对殖民者的不满，不管是感受到文化/经济殖民（林天培及阿桃）或过去的军国主义殖民（老孙）。

从隐藏于文本内（〈何〉）变成活现于文本（〈君〉、〈纯〉）的叙述者，是后殖民话语的典型代表，首先他具有很强的地方意识⁵⁵，虽然他是从外地迁移进来闺阁，但是后来他就一直驻足于这个地方

⁵² 同上，页157。

⁵³ 《野店》，页137。

⁵⁴ 同注50，页156。

⁵⁵ “后殖民文学的最重要特色，是其对于地方（place）与迁移（displacement）的关注”，见《逆写帝国》，页9。

，再没有踏出闺阁的范围。二是他也具有强烈的民族及国家观念⁵⁶，他以教导补习中文为事业（民族意识），当别人引用美国保护知识产权的法律时，他辩称自己国家都具有这套法律，何必引用其他国家的（国家意识）。叙述者与冈田贞夫的对话中带出许多的反讽意味，反映了过去的帝国主义掠夺与现今的跨国资本主义的垄断同出一辙：

“美食是令人难忘的。我听我父亲那一辈的谈起，以前他们的老师对学生说，要吃梨，就到中国的山东去。”

“是吗？”

“山东梨好吃，人人都知道”

“日本就去占领（中国）东北”

“你们不也保护你们的资源吗？”（冈田）

“我们的资源都被你们吃到肚子里去了”（我）

“哦？”冈田贞夫两眼睁得大大的：“我们有这样做吗？”

“想想看。”

“我们来投资，我们来设厂，我们提供了许多就业机会。我们不是你们第三大投资国吗？”

“你们是提供了工作机会，不过，你们也利用了我们低廉的人力资源。”

⁵⁶李佩然在《后殖民地主体意识的泯灭与重现－《魔鬼诗篇》的启示》中说道：“后殖民论述的另外一个特色，就是强调被殖民者的自我或主体意识以外，对背后的国家民族（群体）也有着一脉相承的认同和关注。”，收录于《后殖民理论与文化认同》，页105。

“你看，你们现在也有了国产车，三菱汽车工艺帮你们跨出一大步。从无到有。”

“合作当然是好事，但你们对技术和工艺的转移却采取保护主义。”

“引擎和变速器是高度工艺，得一步一步来。”

“你不觉得这是故意拖延？”

“坦白说，你们并不乐意转移你们的技术，对不？”

“没有人会回答你这个问题。就算是美国，我也不相信他们会把高科技无条件的转移给你们。”⁵⁷

发达工业国家的投资是为着本身的利益，不纯粹是协助第三国家，反之是利用廉价的人力资源及基本设施，以取得更大的经济优惠，这是如假包换的新垄断。马来西亚过去曾经历几百年的殖民统治，独立后仍延续殖民者的政治与经济模式，在政策上难免有殖民者的影子，其中最明显的就是教育的垄断，借助不承认某些外国大学的文凭来边缘化非主导民族。殖民者的动机是巩固本身的殖民统治，透过标准教育培育效忠殖民的精英来协助统治；而本国政府的教育保护主义是维护多数/优势民族的利益：

“——我一直不明白，你们对日本误解那么深，为什么还要向日本学习呢？”

“你们有高科技和有效率的行政管理。”

“台湾就没有吗？他们不是更容易和你们沟通吗？”

（冈田）

“你们有三万多的留台生，几十年来不受你们自己人重视，你们凭什么来非议我们？很抱歉，也许我这话说得重了点。”

“你不了解我们的国情。”

“最近你们留台生的医学资格被人踢来踢去，你看你们的□□□的谈话，你看你们的□□□的言论，两个极端，你为什么不出气？”

“你难道连这一点感受都不敢表露？生气不是你的权力？”⁵⁸

政府垄断教育，把不是接受国民教育的少数民族教育边缘化，使他们无法进入主流⁵⁷而逐渐消音，这是对人民的一种另类殖民统治，姑且把它称为“内在殖民”⁶⁰。政府不承认台湾学位，明显地仍然把这些在殖民时代被“牵移”进来的民族视为“他者”，透过带有浓厚殖民主义色彩的一体化教育政策，以保护土著（自我）的领导权⁶¹。对于本身身受其害的叙述者（我），由于文凭不被接受而无法在政府学校任教，而只好以打游击的方式以教人补习华文为业。由于在国民教育体系里不重视华文科，叙述者教华文也被人所

⁵⁷ 《野店》页140-141。

⁵⁸ 《野店》页143-144。

⁵⁹ 比如拥有不受承认大专文凭的叙述者，想要当临教都失败。同上，页3。

⁶⁰ “内在殖民”也有心灵殖民的意涵。

⁶¹ 马来西亚政府90年代开始对教育有一定程度的“松绑”，允许私人办学，特别是私立大专，目前在大马有超过400所私立大专的设立，然而对于留台学位，除了医科及药剂之外，多数学位仍然不被承认。

瞧不起，即使是自己的同胞，因为受到官方标准的影响也不重视华文，懂华文及教华文一样被视为没前途的，华文至多只能“开杂货店，摆巴杀马兰⁶²时用来记账而已”⁶³。叙述者深刻体验在一个独立自主国家里，少数民族语言文化的悲情，面对冈田贞夫的反嘲时，只能以“国情论”无奈地回应，这种无奈与殖民主义下的被殖民者的无奈何等相似啊！“命运是否真的要人做如此俯顺的安排？异议者真的是如此罪孽深重？”叙述者在内心里反问。这个问题的背后，是否隐藏着克丽丝缇娃所说的：“每个本地人都会觉得，在自己本身的土地上，自己差不多也是异乡人”⁶⁴？特别是东南亚的华人，虽然已经入籍成为居住国公民，然而在某种程度上仍然向殖民时代一样，被视为“他者”、“闯入者”；在文化上被排斥、权力被否定、语言被边缘化。

冈田贞夫与叙述者的对话充满着“反讽”意味。在〈纯〉剧场2里头，冈田贞夫极力为日本在第二次世界大战的侵略行动保护，说什么“谈史学史，都要明辨是非”⁶⁵；“一个爱花爱自然的民族

⁶²后殖民论述的语言策略是语言的变种（本土化），以颠覆殖民文学“典范化”及“标准化”的语言。（见廖炳惠《回顾现代—后现代与后殖民论文集》（台北：麦田出版社，1998），页255—268；《逆写》页51—64）但是在“何日”的文学语言上，潘雨桐似乎没有兴趣制造这种意图/效果，除了极少数如“巴杀马兰”（夜市场）比较本土化的词语外，他仍然以其一贯典雅的精致中文来进行创作。（关于潘雨桐的文学语言特色，已有专文讨论，参阅陈贤茂〈潘雨桐小说与古典诗词意境〉，收录在《马华文学国际学术研讨会：论文与报告》（八打灵：马来西亚留台联总，1997），页336—340。

⁶³《野店》，页15。

⁶⁴《后殖民理论与文化认同》页85。

⁶⁵《野店》页159。

（日本人），一定是爱好和平的。”⁶⁶透过这些话语，暴露了一位殖民者的丑恶嘴脸。

文本策略

从小说人物的言语与形象刻画探讨了其中的后殖民话语，借着再从文本策略进一步对“何日”进行分析。

谈文本策略与后殖民话语似乎是一项“解码”的工作，文本策略里存在许多的密码，不如人物言语那样可以比较直接反映话语，因此论者唯有从（主要是“剧评”）暗示、隐喻、反讽、戏拟及潜在（内在）结构等中揭示它的后殖民话语含蕴。

局部叙述体

“小说能够这么写吗？”⁶⁷

比尔·阿希克洛夫特等发现，横跨不同地域的后殖民文学，它们的相似之处并不限于主旨上的相应，还可引申至对某些书写特色的坚持，如别具风格的喻况、反讽、魔幻现实主义及不连贯的叙述体的使用⁶⁸。“何日”作者在叙述过程中也运用这种不连贯的策略，特别是以后设模式书写的〈君〉及〈纯〉，使文本产生“矛盾”、“断裂”、“间隔”、“不和谐”等的效果⁶⁹。

⁶⁶ 同上注，页161。

⁶⁷ 同上，页154。

⁶⁸ 《逆写帝国》，页30。

⁶⁹ 帕特里莎·渥厄（Patricia Waugh）对后设小说的深入研究后总结说：

〈君〉的变调1及变调2的叙述有非常明显的矛盾，变调1中老孙对日本人深痛欲绝，对日本出兵的行动感到焦虑与不安，认为这是日本军国主义卷土重来的第一步；然而在变调2里，老孙却已以宽宏的心胸宽恕了杀了他全家的日本人，同样的一件事，他的评述却有天渊之别。他对“日本出兵”感到与有荣焉，认为日本不管在经济上的富强，或在政治军事上的强大，这是所有黄种人的骄傲！

对于叙述者（我）与阿桃的关系的描述，〈君〉变调1与变调2也互相矛盾。变调1是叙述者“求”阿桃恢复他们的关系，叙述者拦住阿桃希望能听他解释：“我都照着你的意思去做了。你要我不跟阿德学法事给人超度打醮，我就把袈裟道袍符录都还了给他。”⁷⁰；对他阻止阿桃到日本辩护，但频频向她道歉。然而在“变调2”里，反过来是阿桃求叙述者，当叙述者要离开“醉仙楼”时，阿桃快步走过来，把他的手臂抓得紧紧的问道：“难道，难道我们的过去你一点都不留恋吗？”“你就这样走了吗？我都不管你做什么了，你要学阿德学法事打醮就去吧，只要你喜欢”。变调1是叙述者为了迎合阿桃而放弃学法事打醮，变调2却反过来是阿桃迎合叙述者而不在乎他做什么，只要他喜欢。此外变调2的叙述者已从极力的反对阿桃去日本跳飞机变为鼓励她这么做，以便能赚更多的钱⁷¹。这种变调的叙述手法使读者感到矛盾重重，因为我们都习惯了阅读叙述连贯和谐的作品。

〈纯〉的剧场1及剧场2，叙述者与冈田贞夫的对话内容完全不同，剧场1的冈田贞夫是学理工的，他们的对话围绕在经济及科技转

“后设小说的写作策略尤其注重矛盾、排列和短路（断裂）”，见帕特里莎·渥厄著，钱竞、刘雁滨译《后设小说——自我意识小说的理论与实践》（台北：骆驼出版社，1985年），页158。

⁷⁰ 《野店》页11。

⁷¹ 《野店》页26-27。

移的课题比较多。剧场2的冈田则摇身一变，成为一名历史教师，他们的对话重点是争论日本是否发动侵略战争，日本是否应对侵略亚洲国家负起全责。这种叙述方式从上下文的连贯上是断裂的，然而在它成功地形成文本的排列/并列的策略，把文本从深层的（内在的）结构上连系起来，即从剧场1所展示的日本文化/经济霸权，到剧场2的日本试图为自己侵略的罪行辩护，展示它确有“在为军国主义的复活铺路”⁷²的企图。

论者认为，这种局部叙述体所蕴含的后殖民话语是，对“总体性”的颠覆。殖民者为了建立庞大的帝国统治，总是藉着语言编码及意识统一推出一套“宏图大计”来把别人“总”进去，例如日本在第二次大战时推出“大东亚共荣圈”，美其名是要解放东亚国家，实际上是要完成吞并亚洲的野心。殖民者也总是藉着对“非标准”语言或异议声音毫不留情的“强暴”而达致“思想统一”的目标来巩固其政权。例如在日据时代，所有华校皆被关闭而全面推行日语教育，并对华人的滥杀无辜等暴行。

论者同意陈颐武对这种叙述策略的分析：认为“故事”常处于断裂、破碎而不稳定，有布莱希特式的“间离化”的效果，使第三世界的读者产生惊疑、拒绝和震撼，使他们不安于自身的处境⁷³。这种策略与本雅明的“反和谐”也有异曲同工之妙⁷⁴，作者有意搅乱语言使用的常规，使思绪产生间离、惊疑，以省思过去的经验或认知架构，类似叙述体的背后具有反抗殖民者的霸权，就如李欧塔

⁷² 《野店》页162。

⁷³ 见张颐武〈“人民记忆”与文化的命运〉，收录于《后殖民理论与文化认同》，页264。

⁷⁴ 杨小滨《否定美学——法兰克福学派的文艺理论和文化批评》（台北：麦田，1997），页15。

对一种自由的个体性的“小叙述体”的提倡，背后隐藏着对现代知识或文化中普遍存在着的中心、一元和霸权的反抗与排斥⁷⁵。

开放的文本

“小说精神自由飞跃的同时，那些长久加诸以外的规范实有必要重新调整甚至解体”⁷⁶

“开放的文本”是潘雨桐的书写惯例之一。新加坡的尤今评论说，潘雨桐向来欲摆脱平铺直述的传统写作方式而使他的小说文本出现两个结局：一种是没有给予明确答案而任读者自行猜测的结局，另一种则是全然出人意表的结局⁷⁷。台湾的蔡源煌教授也曾评〈烟锁重楼〉时说，潘雨桐小说的结局有一种效果式的延续与发展⁷⁸。这显示潘雨桐对文本的开放性是具有自觉的。

〈君〉〈纯〉是〈何〉的变调与延续，以一部先前文本作为起点所展开的系列书写，这也显示了对现有文本进行再处理再书写的可能性⁷⁹。这正如罗兰·巴尔特所讲的，在一个巨大的意义网络中，通过互文性，意义便象一个持续不断的编织过程，传统的意义封闭和单一的中心文本消失了，人们面对的是一个意义不断变化发展的开放过

⁷⁵ 《20世纪西方美学》，页164。

⁷⁶ 《野店》页154。

⁷⁷ 尤今〈一筒璀璨的烟花〉，*The Straits Times*，21-5-1997；转引自许通元编〈农夫作家〉，南院马华文学馆展览资料，1999。

⁷⁸ 丘彦明〈跋〉，收录于潘雨桐《因风吹过蔷薇》，页312。

⁷⁹ 《后设小说》，页78。

程。巴尔特是通过这样一种文本策略，进而达到对资产阶级意识形态的批判⁸⁰。

在〈纯〉中的剧场3，作者只拟出书写大纲，故意不把它完成，而留下“未完成/有待完成”的形式制造与他过去不同的另一种类型的文本开放。未完成的文本，其实展现最大的自由度，让读者尽情地参与创作。

文本的开放显然是对过去封闭式文本的颠覆。在封闭式的文本里，赋予作者对作品的绝对创造力与诠释权，他们就如全能的创造者一样掌有一切真理。封闭文本的好处是，如泰瑞·伊果顿Terry Eagleton所说，免受历史的污染⁸¹，然而，它的致命缺点是导致了读者的被动性。反之，开放性文本能够激发读者的积极介入，发掘故事的多义性，甚至重新“写作”文本。罗兰·巴尔特说得有道理，文本意义非被作者所垄断，因为写作的概念不只限于作者，它也体现于文本以及读者的功能，突出语言、文本及写作自身的开放性 & 多义性⁸²。文本的开放性意表着后殖民社会的自由开放，显示每个人都可以有自由参与的空间，并且真理不是由单一集团（如殖民者）所垄断，每个人都可以有他不同的解读方式。

此外，这项文本策略也有着解殖民封闭统治的隐喻。日治时代我国人民是在大戒严状况下生活，日本蝗军以残酷的手段封锁异议声音，以巩固其帝国统治。人民生活在极度恐惧中，对一切的不公正不敢反抗，只能逆来顺受。因此在后殖民时代，过去一直被压抑的老孙声嘶力竭宣誓说：“日本人现在若还敢惹我，我就跟他拼了

⁸⁰ 《20世纪西方美学》，页18-19。

⁸¹ 《文学理论导读》页118。

⁸² 同注80，页18。

，现在已不是从前。”被殖民者的觉醒而勇于向压迫者/宰制者对抗，这是后殖民话语的洪亮声响。

作者的自我意识

“演员性格不明朗，尤其是潘雨桐的塑造更是败笔，好象除了会喝酒，也没什么好干的，成了剧中的龙套。听说他已文思枯竭，写不出小说了。本来嘛，纯属虚构的故事，那来那么多灵感？也罢，趁早改行卖云吞面去”⁸³

有趣的是，在〈纯〉里，作者运用了后设的范模，通过“剧评”的方式，对自己的写作自身进行嘲讽、颠覆甚至解构。

作者在小说写作过程这，同时检讨自己创作的缺欠，例如塑造人物的不完善，虚构的公式化、剧中人物对他的投诉等，自我意识到写作的局限性、写作本身的非神圣性。例如在〈君〉里头，小说人物向作者索取共享得奖奖金的理由，揭示作者不是全知全能的唯一创造者，作者的创作过程其实是一项社会的接力工程，作者的创作材料在很大的程度上是从社会中攫取，譬如潘雨桐之所以写成得奖作品〈何日君再来〉，是通过对老孙、林天培、阿桃、玉娇的明查暗访，直接及间接从他们获得写作素材与灵感。林天培说得好：“不管潘雨桐怎样剪怎样裁，全是我们这些资料引发他的智慧，他才能够完成〈何日君再来〉这篇小说。”⁸⁴论者以为，文本作者有戏拟殖民者的隐喻，而小说人物则是被殖民者。小说人物/被殖民者提供

⁸³ 《野店》页173。

⁸⁴ 《野店》页32。

天然资源，作者/殖民者融合资讯而作另一型态的呈现/加工⁸⁵。后者的成就与财富在一定的程度上是前者所获取的，因此前宗主国应该与殖民地分享财富，例如把高科技转移给第三国家，让过去被殖民垄断与掠夺的国家与人民能够逐渐富起来。遗憾的是，殖民者只是一味地编织一个美丽的梦，就如小说中的潘雨桐为了打发向他追讨奖金的人，承诺将来在小说中给他们每个人安排一个好美好美的角色⁸⁶然而，就如冈田贞夫坦言，这些国家仍然以自身的利益为第一考量，为了持续经济霸权，他们是不会轻易接受财富共享的要求。

作者把自己写入小说里，在平等的层次上与小说人物对话，也同样以这种层次与读者沟通。他在小说中只是扮演小角色，而且没有鲜明的性格，大多数的时候只是在喝酒及细听别人的高谈阔论。论者同意帕特里莎·渥厄所言：“对于有的后设作家来说，文本可以是虚构的结构，然而作者却不是这种结构。”⁸⁷ B.S·约翰逊在 *Aren't You Rather Young to be Writing Your Memoirs* 中，有一段很有意思的真实剖白：

“我要让我的意思得到精确的表达，使得最低限度的阐释空间得以留下。我的确想去得更远，并且能在某种程度上说，一位读者可以把他的想象置于我的言词之上，……我的要求是让读者来看看我的（观察）……”⁸⁸

⁸⁵ 《野店》页2。

⁸⁶ 《野店》页168。

⁸⁷ 《后设小说》页150。

⁸⁸ 同上，页151。

虽然作者是立于“真实世界”的文本创造者，也企图以最精确的言语表达“虚构世界”的一切，然而与B. S. 约翰逊一样，潘雨桐并没有把自己置于小说人物及读者之上，而是在平行的基础上，让读者了解他的在文字中所显示的观感，读者可以有他们本身自由的解读空间。

作者似乎有意通过自我意识的书写方式解构殖民者的优越认知，特别是在这种认知架构上的两极二分，即殖民/被殖民、优越/粗糙、中心/边缘、文化/蛮夷、自我/他者、自由/非自由等的划分，把别人置于自己之下。后殖民话语要求前殖民者与被殖民者平等对话。

通俗性的置入

“形式包装不重要，主要在内涵”⁸⁹

从19世纪中叶到20世纪中叶主导西方文化的现代主义所走的是一条精英路线，并排斥通俗/大众文化，就如著名的现代主义艺术理论家奥尔特加（Ortega）所言：“一切艺术都不可能通俗的，这绝非偶然，而是无法避免的和注定如此的。”⁹⁰“现代艺术总有一个与之对立的大众，因而它本质上是无法通俗的。

更进一步说，它是反通俗的”⁹¹。后殖民文学在这点上与现代主义有明显的分歧，而更接近后现代主义。后殖民文学对通俗文化采取融合及包容的态度，以便在通俗中寻回在走精英化高雅化的殖

⁸⁹ 《野店》页173。

⁹⁰ Ortega y. Gasset. J., <非人化的艺术>，转引自《20世纪西方美学》，页63。

民文化下所遗失的瑰宝。在文本策略上，后殖民理论与后设小说理论有共通之处，主张吸取通俗的文学形式嵌入小说，把通俗形式同化于作品中。

莱斯利·费德勒（L.Fiedler）对小说未来的看法，在一定的程度上也适用于后殖民文学。他认为，为了生存，小说必须回到一种民间集体伦理的通俗形式根源中去。这样才能在“为高雅人士的艺术观念”（少数受宠…）与“另一种为无教养者而设的低级艺术的观念”的鸿沟上“架设起一座桥梁”⁹²把所谓的文学与“非文学”的距离拉近。

在“何日”里，作者有意把通俗性融入小说里，作者通过两种方式达到这个目标，一是流行歌曲的歌词，二是剪报中的新闻报道。流行歌词及新闻报道都是以大众为对象的通俗性文字，作者很有技巧地把他们融入文本中。例如，在〈纯〉中，作者用新闻报道的方式赤裸地展示宗主国不择手段地蓄意否定战争的罪行，这些国家，不管是日本或美国，都在文化上自我精英化，而作者以通俗的形式来“解精英化”，恰恰制造了强烈的反讽。后殖民论者不认为通俗/大众与精英之间是那么地不可通约，反之两者可以很好地加以并列或融合，使世界/文本更完整及多元。小说中作者安排冈田贞夫讲中文，正是含有这种隐喻。

⁹¹ 同上注，页64。

⁹² 转引自《后设小说》，页91。

历史即建构

“…已有人在为历史翻案。”⁹³

“历史的真相已给扭曲了。”⁹⁴

〈纯〉通篇可说是以反讽的方式质疑历史的真实性：殖民话语所建构的历史可以随意通过权力架构来否定、修改或重写？！历史与小说无异，成为纯属虚构的文字。人们过去所信任的历史，在后殖民时代开始受到质疑。

帕特里莎·渥厄认为，历史的世界和现实的世界都是通过构架（framing）或是结构才得以组织及可感知，现代主义与后现代主义都始于这个观点，当代后设更关注这样的事实⁹⁵。历史既然是通过一定的架构而建立，不同的书写者/诠释者通过本身认可的语言架构所建构的历史肯定产生歧义。〈纯〉表面所显示的是历史的不可信赖，因为它带有很大的虚构性，甚至是完全纯属虚构，可以随意否定及篡改。剧评III所问的几个问题很有意思：

“为什么不问：

南京大屠杀是否捏造？

B廿九轰炸机只有蓝图？

广岛和长崎不曾有过原爆？

日本军国主义是否已复活？”⁹⁶

为了解答这些问题，我们是否应该重写我们的历史呢？”⁹⁷

⁹³ 《野店》页154。

⁹⁴ 同上，页165。

⁹⁵ 同注92，页32-34。

⁹⁶ 《野店》页173-174。

⁹⁷ 在马来西亚，由林水豪博士所发起并领导的重写马来西亚华人史已经在

是的，第三世界国家应构建本身的历史，这是文本中的话语含蕴，以对抗宗主国对历史的操纵。

例如日本辩称侵略亚洲是解放亚洲，但他们的滥杀无辜的法西斯极权疯狂手法，实在无法使他们自圆其说。他们一再否认这个事实，如“南京大屠杀纯属虚构”⁹⁸，然而远在中国的不说，单单在马来西亚，根据保守的估计，在3年又8个月的日帝统治时期，至少杀害了10万名华人。已故历史学家许云樵在其所著的《马来亚华侨殉难名录》一文中，所收录的死者名单，就有8,600余人，他们都有姓有名，遇难日期、地点及原因都有详列下来⁹⁹，使蝗军的暴行无可遁形。

总结

以上长篇的讨论可以总结为两大要点：一是探讨小说人物的言语构与形象刻画所展现的后殖民话语。老孙与冈田贞夫这两位人物最为重要，一个代表“被殖民者”，一个代表“殖民者”，他们在后殖民文学中的微妙关系，前殖民者通过对任何形式殖民的可能性进行抗争以清除过去的心灵阴影，无可避免地他们的话语带着强烈的反抗意味。另外殖民者仍然表现得踌躇满志，对过去的罪行强加辩护、又对当今的文化霸权进行合理化解说，不自觉地表现着与过

80年代展开，以取代殖民地官员如巴素所写的《马来亚华人史》，并已出版了两套著述，即《马来西亚华人史》（1984）及《马来西亚华人史新编》（1998），成功的建构本身的历史论述。

⁹⁸ 《野店》页149。

⁹⁹ 《星洲日报》1999年8月27日。

去相似的自大心理与优越感，显示了日本军国主义的阴魂不息，随时有死灰复燃之势。

二是从文本策略去发掘内中所蕴含的后殖民话语，作者很成功地把后设理论融合在后殖民文本中，借助文本内部的断裂、暗示、隐喻、反讽、戏拟、混杂、虚构、自我意识等技法，使后殖民话语显得更加的曲折但却丰富多元，内中反映后殖民的主体性建立，颠覆殖民权威、摆脱殖民认知结构、解构殖民中心主义的深切声响与抗争。¹⁰⁰

潘雨桐借文学书写反抗日本帝国主义，并对日本军国主义卷土重来的焦虑与抗争显然不是没有道理的。论者所获悉的最新消息指说，日本国会已通过恢复军国主义色彩浓厚的“日章旗”（日の丸）为日本国旗、以及恢复“军の代”为日本国歌。日本的国防开支每年是350亿美元，排名世界第二（除美国之外）¹⁰¹。日本国会议员近年来常集体参拜靖国神社、挑起钓鱼台主权纷争、修改历史教科书等。从这些趋势看来，无法不令人对日本仍怀有戒心。

抗日文学虽然在30年代中期至40年代中期已在马华文学获得表现，但是在后殖民时代以反日本军事与文化霸权的作品毕竟不多，潘雨桐的“何日”系列小说可算是开了先河。他的作品与其他第三国家（特别是印度、非洲及南美洲）以反西方为主导的后殖民话语也不尽相同，展现了马华文学后殖民话语的独特性。

¹⁰⁰在这点上，后殖民话语显示了它与后现代话语极为相似的“亲属关系”

¹⁰¹ 资料源自20-8-99新加坡电视杂志《焦点》。

参考书目：

1. 比尔·阿希克洛夫特等著，刘自荃译《逆写帝国——后殖民文学的理论与实践》（台北：骆驼出版社，1998）。
2. 廖炳惠《回顾现代——后现代与后殖民论文集》（台北：麦田，1998）。
3. 帕特里莎·渥厄著，钱竞、刘雁滨译《后设小说——自我意识小说的理论与实践》（台北：骆驼，1985）。
4. 潘雨桐《野店》（新山：彩虹，1998）。
5. 潘雨桐《昨夜星辰》（台北：联合文学，1989）。
6. 潘雨桐《因风吹过蔷薇》（台北：联合文学，1987）。
7. 泰瑞·伊果顿著，吴新发译《文学理论导读》，（台北：书林，1998）。
8. 童庆炳主编《文学理论教程》（北京：高等教育出版社，1998）。
9. 杨小滨《否定美学——法兰克福学派的文艺理论和文化批评》（台北：麦田，1997）。
10. 张京媛编《后殖民理论与文化认同》（台北：麦田，1998）。
11. 周宪《20世纪西方美学》（南京：南京大学出版社，1997）。
12. Edward Said, *Orientation* (New York: Vintage Books, 1979).
13. John Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction* (London: Pinter, 1991).

“洁净的形体、污秽的灵魂”

评黎紫书《天国之门》的批判意识

自从人类始祖亚当夏娃偷吃禁果之后，人类虽然还有被造的形象，可是内心却已败坏到极点。人类用尽了各种方法企图掩盖及包装自己的罪性，如宗教、哲学、教育、道德等等，但都于事无补，虽然外表看来是正人君子，可是心灵却是糜烂不堪。

第四届花踪文学奖马华小说奖及小说推荐奖得主黎紫书的新作《天国之门》（以下简称《天》）正是一篇严厉批判人性的丑陋与堕落的短篇小说¹。《天》所揭露的是自人类始祖被魔鬼诱惑（以“血红苹果”的意象作为隐喻）而堕落之后，人活在世间似乎无法摆脱生命下垂的宿命，栖栖惶惶，心灵常常“像野兽一样原始而焦虑的喘气”，虽然仍然善于运用各种方式来洁净自己的形体，但深层的灵魂却是不断地背叛与浑浊。

《天》是叙述一位丑陋的“假圣职人员”的荒唐行径。小说是以该“圣神职人员”林传道为叙述者，用第一人称的方式，通过内心独白、回想、时空交错等意识流的技法来推进情节。为了迎合主题的需要，小说作者用了约五分之一的篇幅极其大胆及细腻地描写性爱及情色镜头。

¹ 载于《星洲日报·文艺春秋》18-2-98及22-2-98。

批判意识是青年作家的本色，大陆新时期的不少新生代作家曾写出许多批判性极强的作品，如刘索拉的《你别无选择》、贾平凹的《晚唱》及流星的《无主题变奏》等都曾引起广泛的论争。年轻人以其固有的完美主义与理

想主义倾向，对于社会及人性的种种丑恶充满了憎恨与反感，自然也会对它们展开严厉的鞭挞。《天》的作者正是应用了她细腻但犀利的笔尖，直批人性的丑陋与堕落，声严而色厉不在大陆青年作家之下。

笔者拟从三方面来谈论《天》的批判意识：一是小说人物的选择；二是对叙述者见解的整理以及三，反语的应用。

《天》的男主人公是一位圣职人员，从小就失去父母的爱，是他父亲皮包里“照片中的女人”把他抚养长大。他与他父亲“照片中的女人”，有着一一种很深挚的微妙感情，并在他成长的过程中发展成恋母情结。他后来去读神学不是因为自己的兴趣，也不是因为宗教的感召，而是成全母亲的愿望。她母亲觉得“读神学的男人不会沉溺于酒色”，“希望上帝能为（他）保存这份纯真”。成为圣职人员之后，他对自己本分的工作丝毫提不起劲，教士日学时，他对学生的笑闹很不耐烦，因此神情“麻木犹如尸体”；带领主日崇拜时，他的祷告尽是虚情假意。他终日沉溺于女色（背叛他母亲的意愿），欺骗了一位教士日学的女孩的感情，那女孩怀了他的骨肉后他却不要孩子，导致那个女孩投环自尽，逼使她“带着怨恨、悔咎、自怜与腹中哭泣的生命，堕入无底的火狱”。不久后，他又近乎癫狂地爱着一位有夫之妇，不断地与这位已有了三个孩子的弹钢琴的女人缱绻缠绵，最后被她抛弃时，为了挽住她的离去，他完全背弃了身为一名神职人员的尊严，“奋力拥抱着眼前的女人，把脸埋入她的胸脯，她的小

腿，她的大腿之间。”他跪在那女人的面前乞怜，“举起双臂如一个要求搂抱的孩子”；然而，却遭“那女人使尽力气要甩开（他），扬起手提袋狠狠地拂在（他）的脸上”。

宗教圣职人员的人物形象在马华小说中的出现，《天》不算头一遭，过去韦晕也曾在其小说中有这类人物的刻画，然而比起商人、从政者、教师、学生、酒女等等，这类人物形象还不是很普遍。所以，以圣职人员为小说人物主人公的《天》，还相当具有新鲜感的。新颖是文学艺术的成功要素之一，《天》的作者在小说人物的选择上当然具有这个意图，但是，除此之外，更重要的是要加强小说的批判意识，而在这方面，显然作者是非常成功的。

圣职人员不论在哪一个宗教里都是备受尊崇的人物，人们期望他们能成为一种楷模或典范，去带领信徒过着敬虔与圣洁的信仰生活。当然，圣职人员若亵渎了本身的天职，所引起的震撼将会非常的大，也将比一般人受到更严厉的谴责。作者似乎善于抓住这个微妙，选择了这一人物形象来把他的批判推到极点，但我们或许不应只是关注《天》对人物的表面陈述，它所表达的潜在信息更重要，那就是：即使一位受过严格神学训练的圣职人员都如此轻易地堕入魔鬼的“血红苹果”网罗里，更何况是凡夫俗子了，所以，当人在夸耀自己的好行为时，那实在是自欺欺人了。

《天》的作者也藉着对叙述者所表述的观点的整理带出她的嘲讽。《天》与黎紫书过去的所写的小说如《把她写进小说里》及《推开阁楼之窗》不同的是以小说主人公为叙述者，而非选择次要的人物来担任。这也是有别于一般小说的写作惯例，即通常不以主人公作为叙述者，以免“当局者迷”而不能胜任这个“要

职”。无论如何，作者这种“冒险”的安排是别有用心的，以便更直接地使主人公丑陋的嘴脸赤裸裸的张扬。

且让我们从这位披着宗教圣洁外袍的传道人口中，来见识他本身的心灵与行动是如何的卑鄙龌龊。他背叛自己的信仰，不但没有与罪恶誓不两立，反而痴迷地让“罪恶的感觉……令我的生命圆满”。他把上帝视为虐待狂，陶醉在女人的温柔乡，说“噢，上帝，在我灵魂深处的青苔之下，是被你鞭笞后的伤痕，而她（与他数度通奸的女人）用舌头轻轻舔弄它们，温柔得教我崩溃。”单身的他日夜翻动宗教经书的双手，也“曾经在黑暗中游移过女性的胴体”。

他脑子里装满了一萝萝的性幻想，在洗澡时“让我想起昨晚的爱抚”、在祈祷时“紧阖双目的黑暗中浮起了教主日学的女孩清秀的脸”、在主持宗教仪式时，一边说“愿主祝福你”，一边“联想到他赤裸时臃肿的身体，权威地把体内的精液分配给不同的女人”；常用异样的眼光注视女人，“她连走路的方式也是轻佻……浑圆的臀部变成一粒纵跃弹跳的皮球”。此外，他的心里也充塞着虚假、妒嫉、羞耻等。他的人生座右铭是：“真诚可能为人类带来的动荡和不安，这让我无法不通过谎言去获取期待中的圆满”；他也承认“羞耻与嫉妒是盘结在我心脏的两只毒虫”。这些令人毛骨悚然的话，透过主人公的直接叙述，而非他人的口间接地评论，对读者所产生的心灵震荡无形中会来得更加的大。

作者也使用一些反语增加批判的效果，反语给人一种言此意彼的感觉，并具有讽刺的语言效果，就如“读神学的男人不会沉溺于酒色”、“我其实没有设计过占有任何一副女体的阴谋”、“我是一个传道人，应该用一个牧师干净纯洁的心灵去思考，就

象我母亲所期望的那样。”等等，这些反语使读者对主人公的“自鸣得意”更生憎恶之情。

笔者在上文提到，《天》用了许多的篇幅来描写性爱与情色镜头，可能会给人一种错误的印象，觉得它是一篇批判人欲横流的作品，但根据笔者对这篇小说的观察所得，色欲的败坏还不是批判的主体，作者的批判重心乃是人性的背叛，放纵情欲是背叛后的派生物。小说所揭示的背叛有四：即背叛其创造者、背叛高尚的价值情操、背叛本身的职守以及背叛自己和别人。

作者在小说开头及结尾都提及的血红苹果，这是作品里头最重要的意象。血红苹果类比《圣经》所描述的善恶树果子，隐喻人类最原初的背叛，罪恶也因此进入了这个世界，一代又一代地延绵不断。血红苹果一直在《天》的主人公冶艳的梦中出现，含有人类无法摆脱这“魔鬼的苹果”的象征意义。人类似乎轻易地被这血红苹果所欺骗/吸引，即使一名初生不久的婴孩，也因为血红苹果在眼前逗弄就不哭了（小说结尾）。

笔者认为，小说里一再提及的母亲这一形象，象征一切高尚与美好的价值与情操。就如母爱，是那么高贵及富有崇高的价值。由于人乃“依上帝的形象而仿造”，因此也承续了上帝的崇高与圣洁，虽然这些性情因着人的堕落而失落，但这棵追求真善美的心灵仍未完全泯灭，人往往对它常存着强烈及莫名的依恋，就如主人公依恋着其已逝的母亲那般。然而，更多时候，由于无知而使人一而再地背叛了崇高的价值，一如主人公一再地背叛其母亲的生前盼望。与母亲形象相对的是弹钢琴女人的形象，她常常有意无意地虚拟母亲，企图以伟大及高贵的形象迷惑人心，使人堕落与迷失。她抓住了人性的弱点并使用其原始的本钱使人执迷不悟无法自拔时，她就原形毕露地把人推到一个万劫不复的境

地一俯伏跪拜她！这在宗教意义上来说是对恶的认可及对善的背弃。

主人公作为一名宗教师，本应引导人向善向上，可是却背叛本身应尽的职守。小说中那位弹钢琴的女人因丈夫在外搞婚外情而“满脸泪痕”，他本来应该把她丈夫找来给予辅导，可是他却没有按本身的职业常规行事，反而利用在职业上别人对他信任的方便，“把弹钢琴的姐妹拥在怀里”，并开始了他与这位女人的不寻常关系，数次与她犯了十诫中“不可奸淫”的大罪。此外，作为一个传道人，本应把别人引向“天国之门”，可是他却使一位女孩“带着怨恨、悔咎、自怜与腹中哭泣的生命，坠入无底的火狱”。小说文本对人类的这一方面的背叛批判得最为尖锐，这也是为什么文本安排了圣职人员作为人物主人公的原因之一。

此外，《天》也揭露人的自我背叛以及对朋友的背叛。人本想活得有尊严，并且可以掌有自身的自主权。然而，由于肉体与物质欲望的驱使，结果人常常违背自己的内在的我、奴颜卑膝、无可奈何地把自主权交给了欲望，成为物欲的奴隶。小说主人公林传道在弹钢琴的女人欲离他而去时，为了想“在那女人动荡的胴体内”“伟大的胸脯”上，继续“获得一种契合的满足”，他不由自主地、毫无尊严地、跪下来并以眼泪哀求那女人的留下！此外，作为一名传道人，他曾期许自己应以“干净纯洁的心灵去思考”，可是他的肉体却背叛他，常引他进入无休止的性遐思！

对朋友的背叛是人自私自利心理的反映，古龙的名言“最亲密的朋友是最危险的敌人”大家都耳熟能详，《天》的作者对这一种背叛也作出严厉的批判。她描述主人公在教主日学的女孩意乱情迷时，“不等对方回答，一口吹熄了那无力的火焰”，就把对方占有了。当发现该女孩怀孕后，他不但没有负起应负的责任

任，反而向那位在她母亲口中“是一个难得的好女孩”怒孔“我不要孩子”。原来他一直在玩弄那女孩的感情，原来他只想享受和她的欢好，他如此“潇洒”地背叛一位如此爱他的女孩，让她与腹中的生命含泪九泉（女孩后来投环自尽），事后想起来时，他也没有一点悔咎，还振振有词地从心理托出“我其实没有设计过占有任何一副女体的阴谋。我甚至觉得占有自己也是一件困倦的事。”读了实在令人咬牙切齿。无

论如何，作者并没有让他“逍遥法外”，他最后也受到应得的报应，他疯狂所爱的一个女人后来离弃了他，任他流泪涕零、声嘶力竭地叩求也不回头。小说里头对这两个场景有极为相似的描绘，当初他背叛那位女孩时是“奋力甩开她的手”，气息混浊粗重地骂“你，你别傻”；后来他被弹钢琴的女人背弃时，“那女人使尽气力要甩开我”，尖着声音骂他“别傻，别缠我”，这可是作者的匠心独运，读者很容易可以感受到其中的嘲讽意味。

通过作者巧妙的构思，《天》成为一篇批判色彩极为浓厚的小说。在表层上直接地讽刺一位腐化不堪的圣职人员，在底层里却是毫不留情地鞭挞人性的丑陋以及人的背叛性格。

当然批判的目的在于揭示丑陋、腐败、不合理等负面因素，并期望获得纠正朝向光明。然而，如果只是为批判而批判，本身拿着一副正义牌机关枪乱扫乱射，令人血肉模糊而后快，那是令人惨不忍睹的。因此批判者必须对批判的尺度拿捏得准，以免弄巧反拙。总的来说，《天》不管是在语言、技巧或思想内容上，可算是相当成功地泡制出批判的艺术效果，但进入较细节的分析，仍有两个小瑕疵。一是在结尾时描述主人公大发慈心地收容一名被遗弃的女婴，给人一种人物性格转变太过突兀的感觉。试想，从一名自认为“素来很讨厌孩子”、对怀有自己骨肉的女朋友怒孔“我不要孩子”而令她自杀的人，会因为一位与自己毫无

血缘关系的弃婴向上帝祈祷时立志说：“我将穷此一生爱她、爱她如我亲生的子女，爱她如己”，这是较让人难以置信的。此外，主人公对着一位有夫之妇要求“可以为我生一个孩子吗？”同样也是让人一头雾水的。笔者猜想作者只是想避免把一个人描写得“绝对的坏”（或者“绝对的好”的性格二分法），用意虽然好，但有点显得娇态。

再者，小说里所描述的似乎没有一个是正面人物，主人公生活的败坏、教主日学的女孩与他偷吃禁果、弹钢琴的女人与他奸淫、女人的丈夫大搞婚外情、理事们缺乏爱心、主人公的母亲也曾卷入不知谁是谁非的三角恋情。作者甚至还多此一举的制作了主人公神学院同学的新情节，说他怎样“发疯地掌掴她母亲”、“把他母亲的情夫打得遍体鳞伤”，又骂自己的母亲“贱货”云云。这种“一路货”式的人物形象刻画使整部小说陷入了太过灰色与消极的氛围里，令人见不到曙光，批判得有点矫枉过正。

《天》直接以某一宗教（从《画皮》的得奖感言中知道是作者本身所信仰的宗教）组织为小说背景，但所反映的几乎全是负面的，这对该宗教信众会造成无意的伤害，也可能被某些别有居心的人士所利用来攻击别人的宗教。作者其实可以用更丰富的想象力，把《天》写得更虚构，以虚拟的宗教作为小说背景，这样或许可以象朱光潜所说的，把艺术与现实维持在一个更合理的距离，或可提升作品的美学效果。当然笔者深信，一个真正有文学修养的人是不会把文艺（虚构）的真实与现实中的真实扯为一谈。

完稿于30-3-1998



本书论述分两部分：马华文化与马华文学。前者主要以解构意识切入有关文化中国与文化马华的论辩，并以建构马华文化为思考主线。作者强调马华文化的多元主体性，否定不假思索的单元文化结构。后者主要以后殖民视点解读马华文学文本，在评论的过程中开掘了不少可以继续思索的后殖民性话语，如主体身份的建构、解构文化霸权的策略、批判意识的开展等，丰富文学评论话语的资源。

ISBN 983-2453-01-1



9 789832 453017