

郁達夫與陳馬六甲的越境之旅：

現代亞洲民眾交流的境界與印尼/馬來/馬華文學的周邊

旅行與文藝國際會議

國立中山大學文學院主辦

楊聰榮 Tsung-Rong Edwin Yang

南方華裔研究中心

Centre for the Study of the Chinese Southern Diaspora

Division of Pacific and Asian History

School of Pacific and Asian Studies

Australian National University

原為會議論文

修改後刊於『中外文學』第二十九卷第四期 馬華文學專號 155-196

前言

如果我們視旅行是對異域的探索，而把旅行文藝視為異文化接觸經驗的呈現，那麼太平洋戰爭時期華文作家郁達夫到蘇門答臘的死亡之旅，以及戰前印度尼西亞革命家陳馬六甲(Tan Malaka)到中國的化身之旅，可能是近現代亞洲人克服文化障礙探索異域最特出的旅程。如果放在亞洲不同族裔文化之間的互動與交流來看，中華文化和印尼／馬來文化之間雖然在歷史上有各種實質的接觸，心靈世界卻是缺乏相互瞭解的，歷史上的誤解深重一直累積到現在，從這個角度說，郁達夫和陳馬六甲的越境之旅顯然是極為罕見的，應該視為亞洲民眾交流史的英雄事蹟。不幸的是，由於其旅行記錄不是記載於傳統的旅行文藝之中，故一直為人所忽視。

郁達夫在太平洋戰爭時期逃亡蘇門答臘島，喬裝成當地富商，學習馬來話及荷蘭語，後來竟成為日本通譯，周旋於日軍、印尼兵、荷蘭戰俘與華僑之間。這一段事蹟對於郁達夫這樣一位富有盛名的文藝作家而言顯然是難以定位的，雖然郁達夫故舊寫了許多關於這段旅程的回憶，旅程本身的傳奇性也足以吸引讀者注意，但是卻是和郁達夫的作家生涯難以聯繫在一起，祇是被視為作家個人一段不幸的遭遇。吊詭的是，一位最積極提倡旅行文學的中國新文學運動健將，對自己人生最後一段戲劇性的旅程，卻無法自己執筆寫遊記，反而是由他人不斷地回憶追索，拼湊出旅程的不同面貌。

陳馬六甲是印度尼西亞左派革命家，是印尼唯一跨越 1920 年代和 1940 年代兩次革命風潮，最富傳奇與神秘色彩的革命英雄。他和華人沒有任何血統上的關係，卻在兩次革命之間流亡海外長達 20 年的期間，化身為菲律賓華僑及夏威夷華僑，藏身在中國南方與香港，以及側身南洋的華人社群之間，考察中國革命情勢等，以圖謀日後印尼革命之再起。主要記錄其旅程的著作，是他在監獄中所撰寫的自傳，可說是印尼／馬來文學中迄今少有可出其右的傳記體鉅著。¹不幸的是，這本自傳如同陳馬六甲本身的遭遇，現在仍然漂流海外，在印尼本國則遭到查禁的命運。無疑地這段中國華南／南洋華社的化身之旅，對於革命家的一生而言，難以被當地富有強烈民族主義色彩的國族論述歷史觀所理解。

郁達夫的死亡與陳馬六甲的流亡日後成為華語世界及印尼語世界不斷被追憶的軼事，卻因其跨越不同的文化界限，難以在各自原有的文化體系中被適切地理解。其旅行記錄不論在形式、文類與文學成就，都和一般的旅行文藝不盡相同，

¹ 陳馬六甲所寫的自傳，Tan Malaka, *Dari Penjara ke Penjara*. [從監獄到監獄] Djogjakarta: Pustaka Murba, 1948.

其文藝活動或書寫長期被排斥在相關的文學範疇之外，可從中引發不少有別於傳統旅行實踐與旅行文藝之關係的討論。本文特別將兩個不同方向的旅程放在一起討論，以介於兩個文化體系之間的旅行實踐視之，在不同文獻中挖掘片斷、排比話語、重建旅程與文藝活動的關係，一方面從亞洲民眾交流史的立場來討論其經驗，另一方面則將之放入印尼／馬來／馬華文學的討論脈絡中，以創造其在文化史的可能意義。

許多旅行文藝研究討論的多半是西方旅行家到了亞洲或是太平洋等異地，呈現出來的是自然是西方眼光下的異己文化，看待旅行地的眼光則涉及殖民宗主國與被殖民國家，或是第一世界與第三世界的關係，相關研究的論述也建立在這種關係之上。然而亞洲各地之間的關係，像華文世界和印尼／馬來文世界的關係如何，其實很難以同樣的方式來討論，應該發展不同的理解架構，而對不同面貌的文化接觸與文化關係有進一步的理解，同時不能祇是一直停留在外交史的理解層面，以華文世界與印尼／馬來文世界的長期隔閡與接觸，致力挖掘歷史上能達致不同接觸與交流境界的事蹟，對於長期籠罩在政治扞格關係中的民眾交流才有更多的理解。

第一部分 旅行

旅者

這裡必須先介紹兩位旅者，因為兩位旅行的主角都是知名人物，其軼事即使不放在異域旅行的角度也有探討的價值，倒過來說，假如同樣的旅程發生在其他人身上，未必會得到相同程度地矚目。具體而言，郁達夫同樣的旅程換上別人，斷難會有記述其旅程的文字記錄不斷湧現的情況出現。²同樣的道理，如有陳馬六甲同時代的印尼人曾經到中國華南旅行或是住上幾年，對照當時印尼知識人的心靈世界，主要關心的是歐洲與荷屬東印度的互動，將少有人覺得有詳細記錄的必要。³這兩段旅程之所以留下記錄，產生不同的意義，與旅行的主角直接相關。

² 郁達夫當時因為太平洋戰爭之故而由新加坡躲避到蘇門答臘島，同時間由星馬到蘇島避難者，少說也有幾千人之譜。即使將對象縮減到當時所稱的文化人，則在陳嘉庚的協助下有三十幾人同時逃往蘇島，其他自行逃往該島也不在少數。但在日後關於這一經驗的文字記錄上，除了小說家巴人以此自身經驗寫了紀實小說，其他多數都是和郁達夫有關的記述。巴人的小說，見巴人，〈〈印尼散記〉〉。湖南人民出版社，1984。有關郁達夫的記錄後詳。

³ 同一時代的旅行記錄中，陳達曾經在三十年代拜訪僑鄉時，發現在不少印尼人隨配偶回到僑鄉，也有在印尼出生的混血兒，被送回僑鄉，因此當時在華南僑鄉可以見到仍保留印尼生活習慣的

旅行是不是構成值得書寫的旅行經驗，主要還看旅者在動態中與陌生環境互動的精神狀態，在這個情況下，旅行者本身的角色是無可取代的，同一段旅程因為旅行者不同，或是不同的時空及條件下，會產生截然不同的精神狀態，形成不同的意義。

兩位主角中，郁達夫在華文世界中享有盛名，陳馬六甲則在印尼／馬來文世界中頗具名氣。⁴郁達夫成名甚早，今天說到 1920 年代的中國新文學運動不會不提到他的名字，不幸的是其文學風格和中國後來所強調的著重社會政治意識的文學主流大異其趣，以致於雖然早年頗有名氣，後來卻沒有受到應有的重視。一般對郁達夫的評價是為浪漫派作家，有時則被評為色情頹喪。他的成名作品「沈淪」則因緣際會成為中國新文學的先鋒，被認為是反叛舊禮教的作品，代表了一個新時代的開端。⁵其實其作品所呈現的卻是十足的個人色彩，其關心的主題以個人情慾及困境為多，表達手法也以暴露個人內心世界的矛盾與掙扎見長，不論是小說或是其所提倡的日記體的作品都是如此。中學即前往日本深造的郁達夫，心儀的文學典範是當時日本的「私小說」(watakushi shusetsu)，這一學派所強調抒發個人內心挫折、焦慮和壓力，在郁達夫的作品中清楚可見其影響。這種風格和五四時期以降強調社會改革意識的文學風潮不甚搭調，其實不僅是新文學如此，中國文壇歷來強調文以載道，一向缺少如「私小說」這種以個人內心挫折困頓為核心的文學傳統。

郁達夫另一個被忽略的特質，是其跨越文化障礙的能力。這個特質經常表示在其文學作品上，也可以在其生活經驗中得到印證。他早年在赴日本就讀中學時，即沈迷於各國小說，讀遍日文、英文、德文及法文的小說一千多種，祇有俄文小說是讀英譯本。印證其後來所寫的散文及文藝理論，可以確知其一直保持閱讀這些

印尼人或混血兒。陳達，〈浪跡十年〉。上海：商務印書館，1946。

⁴ 在本文的論述之中，凡是提到語言和文學的部分會將馬來語和印尼語並列，這是因為在二十世紀的三十年代及四十年代，馬來語和印尼語並未分家，是同一種語言同一個文學傳統，而蘇門答臘島正是處於兩個範圍的交界，雖然後來在政治上的歸屬是在印尼的範圍，在文化上則為馬來文化的發源地之一，當地仍稱其語言為馬來語，因此在此採取並列的方式，但在論述政治範圍時，則會指明是馬來亞或是印尼。關於馬來和印尼在文學之間的混同關係，最佳例證可參考 Anthony H. Johns, "Amir Hamzah: Malay Prince, Indonesian Poet" *Cultural Options and the Role of Tradition: A Collection of Essays on Modern Indonesian and Malaysian Literature*. Canberra: the Australian National University Press, 1979, pp. 124-140.

⁵ 1937 年葉忘憂在為現代創作文庫編輯郁達夫選集時，如此描述郁達夫的成就：「初期的創造社是以(郭)沫若的詩、劇，與(郁)達夫的小說來打下基礎的。他那些變態心理的描寫，異常大膽而忠實，曾獲得當時青年的極端熱愛。」頗能代表當時文壇對郁達夫的評價。見葉忘憂編，〈郁達夫選集〉。現代創作文庫。上海：中央書店，1937，第 1 頁。

不同語言的文學作品，⁶同時在其作品中也經常表現出其對各國語言的知識與興趣，郁達夫小說中的主角多半能穿透文化障礙，直接閱讀外國雜誌，和西方人直接交往等等。⁷除外，許多早年作品顯示出對異國女子的嚮往，主要是描述中國男子的主角和日本女子的戀情，不論是相戀或是單戀，許多被認為郁達夫真實生活的一個面相。⁸散文中更是經常賣弄他對當時西歐藝文界的熟悉程度，而在其南洋的遊記中則對當地名稱孜孜不倦地記錄其歐語、梵文、爪哇語、巽他語或暹羅語等的來源，在在顯示他對各地文化語言等的興趣。⁹這種特質的理解對後來的蘇門答臘之旅很有幫助。

陳馬六甲則是華文世界比較陌生的，主要原因是做為印尼共產黨早期的領導人物，其史蹟長期受到壓抑與扭曲，而其本身一生的經歷，也如謎一般神秘。¹⁰但是無疑地在印尼與國際的歷史學界都認可他在歷史上的地位，是印尼的開國英雄。而曾經參加過印尼革命擔任重要文宣手，後轉為歷史學家的莫哈默雅民 (Muhammad Yamin)，稱他是「印尼共和國之父」¹¹，因為他早在 1925 年率先倡議成立「印尼共和國」，¹²而三十年代的印尼民族主義運動的重要思想宣傳文獻，

⁶ 關於郁達夫平時閱讀德文與法文文學作品的情況，見郁達夫，〈我愛讀的短篇小說〉。〈郁達夫南遊記〉。台北：江南出版社，1968，第 120 頁。其留心日本文藝界的情況，見郁達夫，〈戰後敵我的文藝比較〉。〈郁達夫抗戰論文集〉，林徐典編。新加坡：世界書局，1977，第 63 頁。

⁷ 郁達夫的小說中，主角多為熟稔西洋文化，如「沈淪」中的「他」，心緒是在讀英文文藝作品時被挑起來。見郁達夫，〈沈淪〉。葉忘憂編，〈郁達夫選集〉，現代創作文庫。上海：中央書店，1937 年。如「迷羊」中的「我」，平常閱讀直接由英國訂來的雜誌，並且從中得到法國巴黎畫展的消息。見郁達夫，〈迷羊〉。上海：北新書局，1929，第 164 頁。

⁸ 郁達夫表現類似情節的小說不在少數，最著名的是其成名小說「沈淪」，主角因為對日本女子的嚮往不能解脫，最後踏入妓院。「銀灰色的死」描寫留日學生的主角對日本女子靜兒幻想式的戀情，見葉忘憂編，〈郁達夫選集〉，現代創作文庫。上海：中央書店，1937。「南遷」中的伊人則對日本女學生有昇華式的戀情。見郁達夫，〈南遷〉。香港：智明書局，1958。他自己在其自傳中也提到他在日本時對日本女子的色相的迷戀。見郁達夫，〈雪夜---日本國情的記述自傳之一章〉，宇宙風，第 11 期，1936。

⁹ 見郁達夫，〈馬六甲遊記〉，〈郁達夫南遊記〉。台北：大明書局。1968，第 81 頁。

¹⁰ 見 Benedict Anderson, *The Pemuda Revolution: Indonesian Politics, 1945-1946*. PhD. Thesis in Cornell University, 1967, pp. 460.

¹¹ Yamin 在印尼獨立革命時即出版文章推崇陳馬六甲的貢獻，見 Muhammad Yamin, *Tan Malacca: Bapak Republik Indonesia*. [陳馬六甲；印尼共和國之父] Djakarta: Berita Indonesia, 1946, pp. 2-5. 印尼獨立後多年，Yamin 成為歷史學家，仍然肯定陳馬六甲的成就，後來在八十年代又結集文章重新出版，見 Muhammad Yamin, *Tan Malaka: Bapak Republik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Massa, 1981, pp. 12.

¹² 陳馬六甲率先提倡成立共和國，主要文獻是 Tan Malacca, *Naar de 'Republiek Indonesia'*, 1925.

許多出自流亡在外的陳馬六甲。在日本佔領期，印尼與日本合作時，檯面上和日本人合作的是蘇卡諾，暗地利用機會準備獨立的計劃，即有受到陳馬六甲策略影響的說法。後來日本投降後，蘇卡諾不敢擅自做主宣佈獨立，一群青年人綁架了蘇卡諾，才有了八月十七日的獨立宣言，這個青年組織也和陳馬六甲有關係。印尼獨立革命期間，他甚至一度被認為如在蘇卡諾及哈達被捕後即繼續領導獨立革命的繼任領袖。¹³但是其事蹟一直隱密不彰，因為他早在 1920 年就成為印尼共產黨主席，¹⁴該黨在印尼獨立前被荷蘭和日本當局強力的壓迫，獨立後又先後被蘇卡諾及蘇哈托壓制清算，而陳馬六甲本人在印尼革命時死於內戰，陳馬六甲的相關事蹟，例如其在印尼革命中的角色，仍是尚待探索的課題。

由於陳馬六甲的特殊背景，印尼官方過去並沒有承認其在歷史上的地位，¹⁵官方控制下的教育對印尼歷史的解釋一直是以蘇卡諾及蘇哈托的當權派歷史為主軸。近年來國際學術界不斷地發掘陳馬六甲的新材料，重新加以研究及詮釋，其神祕的事蹟才逐漸為人所知曉，也漸為印尼各界接受而承認其地位。¹⁶日前印度尼西亞的周刊雜誌選出了二十世紀印尼代表人物，印尼國內兩家重要的雜誌社 Tempo 及 Forum 分別選出五十名及一百名二十世紀印尼代表人物，兩份名單中都有陳馬六甲的名字，顯示其在印尼歷史的地位也在其國內被認可。

另一個經常被詢及的問題是陳馬六甲是不是華人，日前東南亞的一些華文報紙及台灣的幾家報紙以「印尼百年名人 14 位華人上榜」為題做報導，把陳馬六甲當

當時這篇文獻在東京、馬尼拉、廣州及新加坡都有出版，並譯成不同語文。

¹³ Anthony Reid, *Indonesian National Revolution, 1945-50*. Hawthorn: Longman. pp. 72.

¹⁴ 陳馬六甲是在 1917 年開始參加社會主義運動，當時正是印尼成立社會主義思想社之時，而印尼共產黨成立於 1920 年，早期的重要成員，如 Semaun (1899-1971), Alimin Prawirodirjo (1889-1964), Musso (1897-1948), Darsono (1897-) 及 Tan Malaka (1897-1949) 當時都還很年輕，其中陳馬六甲因為長於理論而成為領袖。共產黨在當時仍為荷屬東印度的印尼，很快地就為荷蘭總督政府鎮壓，陳馬六甲在 1922 年為荷蘭殖民政府。Finngeir Hiorth, "Indonesie: Geruchten van Atheïsme." [印尼：無神論的思想] *De Vrije Gedachte*, 1997(3). [自由思潮雜誌]

¹⁵ 祇有曾經在蘇卡諾總統 1963 年的 53 號命令中承認陳馬六甲為獨立革命英雄，但是在其他各種紀念開國英雄的場合，基本上沒有陳馬六甲的位置，是被有意識地排除在公眾記憶之外，因此在印尼青年一輩也對陳馬六甲其人一無所知。但是蘇哈托下台以後，陳馬六甲的著作開始有重印出版的現象，估計未來情況可能會改變。見 Komunitas Bambu ed. Tan Malaka, *Islam Dalam Tinjauan Madilog*. Jakarta: Komunitas Bambu, 1999.

¹⁶ 專門研究印尼歷史與印尼民族主義的 Benedict Anderson 日前在印尼演講時，表明了陳馬六甲是和蘇卡諾(Soekarno)與哈達(Hatta)並稱的印尼開國歷史上的大人物。見" Prof Ben Anderson: Bangsa Indonesia Terjebak dalam Premanisme Politik" [安德生教授：印尼民族進入平民政治] *Surabaya Post*, Kamis, 04 Maret 1999.

成華人而算在其中，成為歷史政治類的華人代表。¹⁷這顯然是錯誤的，雖然東南亞華裔移民歷史悠久，許多和當地人結婚，以致誰是華裔變得難以考證，然而陳馬六甲如假包換，是蘇門答臘的米南加保人，和華裔沒有任何血緣關係。造成這個錯誤的原因，很明顯是由於其中文翻譯，Tan Malaka 的中文翻譯「陳馬六甲」，早在四十年代已經出現，算是約定俗成的譯法，然而 Tan 不是中文的陳姓，而是當地人的名字。¹⁸陳馬六甲在其傳記中也特別表示其和華人沒有任何血緣關係，而其成長的環境也缺乏和華人接觸的經驗。陳馬六甲後來和華人的交往與緣份，和其出身並沒有什麼關係。

旅者雖是非凡人物，但在他們臨時闖入異域時卻是以普通人的身分，他們在異域時都停留在偏遠的鄉間，為了安全上的理由，他們都隱姓埋名，郁達夫成了趙廉，知名文學家成為本地商人，而陳馬六甲成為陳和森，革命家卻成為歸鄉華僑，他們都以平民百姓的身分和本地人的交往。而從記錄中我們也看到他們的越境交流經驗主要都是和小人物打交道，因此他們和本地人的交往應該以平民視之，而非代表在另一文化體系中的知名人物，因此其旅程也該視為民眾的交流經驗。民眾交流與國際交流意義不同，少了對現實政治及權勢利益的考慮，多了基於人性的關照與友情。

意義與背景

旅行是旅者肉體上離開慣居之地而行經陌生之地的過程，是肉身與陌生環境互動的經驗歷程，而這種經歷會使旅者產生精神上的特殊狀態。對旅行的意義也有兩方面重點強調，一則是強調肉身經驗；一則是強調陌生環境，前者多是探險犯難的起伏歷程，後者則為異域世界的探索接觸。強調肉身經驗者，舉凡擺脫慣常生活的新鮮感、旅途所帶來的困頓、旅程中的不定感與危險性等，是形成旅行做為特殊人生經驗的重點。例如在「西遊記」中唐三藏的旅行，記述的重點是對肉身造成危險威脅的經驗，而非火焰山或是西天的風土人情如何。而強調陌生環境，

¹⁷ 這則新聞是 2000 年 1 月 10 日由中央社發自新加坡的報導，台灣的報紙如聯合報等刊登了這則消息，東南亞華文報如星洲日報等，刊登了同樣的消息，經筆者查證其印尼文雜誌出處，其中並沒有特別指稱誰是華裔，因此把印尼革命英雄當成華人，應為中文報刊自行認定。現在這項錯誤已在華文世界流傳，如僑訊 1131 期報導(2000 年 2 月)，〈印尼百年發展百位代表人物，華裔佔十四名〉，同樣將陳馬六甲當成華人，視為華人之光。

¹⁸ 印尼革命時期(1945-1949)，有關印尼的報導大量出現在東南亞的華文報紙，當時即以「陳馬六甲」的譯名出現在華文報紙上，所以將 Tan 譯為姓「陳」，則是因為東南亞福建人的人數較多，而陳姓為大姓，以福建話發音譯其姓為 Tan 到處可見，於是早期翻譯的人將之譯為陳姓。後人反而以此認定其為華人，則是謬誤大矣。

則經過親身體驗的陌生事物，就成為旅行經驗的重點，甚至在特殊的歷史時空，特定的旅行則可能成為文化接觸的見證，例如「馬可波羅東遊記」中，雖然馬可波羅親身的經驗奇特，但是記述的重點不在馬可波羅親身經驗本身，更有意義的是由其親身體驗的中土事物，因而留下在中西文化交流上的重要紀錄。

從這個角度來看郁達夫的蘇門答臘之旅，以及陳馬六甲的中國之旅，則都是兩重意義兼而有之。郁達夫在新加坡被日軍攻陷之前，身為新加坡「文化界戰時工作團」團長，在陳嘉庚的安排下隨著三十幾位新加坡工作的「文化人」（作家與報紙編輯等），逃到地廣人稀的蘇門答臘島，為了身家性命，隱姓埋名，喬裝為本地商人，卻因為通曉日語，被駐守當地日軍徵調為通譯，並掩護其他一起逃難的文化工作者，郁達夫這個旅程本身已經是足夠刺激玄奇。然而這個旅程也對蘇門答臘這個環境有特別的意義，在此之前中文世界對蘇門答臘基本上沒有什麼特殊的記錄，郁達夫連同其他作家的蘇門答臘之旅，留下大量的記錄，連帶對蘇島的各種情況，包括對蘇島的華人社會的情況，也一併留下了彌足珍貴的記錄。

陳馬六甲的中國之旅也是一樣，他是在莫斯科國際共產黨會議上為各亞洲共產黨的代表，¹⁹印尼早期的革命領袖，以及印尼共產黨草創時期的主席，²⁰由於二十年代的革命失敗而流亡海外，以避免列強殖民政府的追捕，其間幾度入獄又幾度逃脫，流亡路線遍及亞洲諸國，最後卻選擇中國為其棲身之處，化身華僑，隱藏在各地不同的華人世界。就其個人經驗而言，逃亡過程的驚險曲折，有其引人入勝之處；就其所經之處，對當地情況的記述也有特殊的價值。他以社會革命家的眼光觀察中國南方社會，從政治社會結構的理解到華南農村的風俗習慣，以印尼／馬來語文紀錄了第一手的接觸經驗，其理解深入的程度，到目前的印尼／馬來文文學中還未有出其右者。這個接觸經驗從東南亞缺乏溝通華人世界與土著世界的英雄類型來看，的確是難能可貴的經驗。

陳馬六甲的華南之旅主要是發生在三十年代，而郁達夫的蘇門答臘之旅則是發生

¹⁹ 1922年陳馬六甲赴莫斯科第四屆國際共產黨會議(Fourth Congress of the Comintern)，陳馬六甲被選為東方組的主席(Eastern Commission Comintern)，是亞洲地區共產黨人的代表，這使得陳馬六甲一開始流亡生活就具有很高的國際知名度，其後消聲匿跡甚久，增添其神秘色彩。Harry Poeze, *Tan Malaka: Strijder voor Indonesie's Vrijheid, Levensloop van 1896 tot 1945*. [陳馬六甲：印尼自由的鬥士，1896年到1945年的一生] Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1976.

Pp.231-232.

²⁰ 目前在印尼出現的文獻中，傾向將陳馬六甲視為社會主義者的代表人物，而其出身印尼共產黨的身分則未被強調，這可能是因為其在印尼的時間很短，而以共產黨員出現是在1922年以前的事，因此祇將之視為社會主義者。相關討論請見 Y. B. Mangunwijaya, "Sosialisme Indonesia." [印尼的社會主義] *Kompas*. Kamis, 14 November 1996.

在四十年代，在人類旅行史上是個中介時期，探索無人之地的冒險家或航海家時代早已過去，而大眾旅行則尚未崛起，至少在亞洲是如此，十九世紀末期當日本明治維新之後，還有日本人試圖在太平洋地區尋找無人之島，希望得以建立新殖民地，到了二十世紀初期則完全放棄這種念頭，而到了二十世紀的三十年代，儘管亞洲各埠之間都有固定航線往返，但是能有機會到到異國旅行，還不是很容易的事。而其中困難的程度，除了交通及經費上的問題以外，主要是文化上的差異所構成的心理障礙，這可以從同一時期與南洋有關的遊記中清楚看出。²¹

類型

旅行有不同的類型，可以是自願的或是被迫的，或是有特殊任務，可以是個人的也可以是集體的，因此旅遊、隱居、放逐、逃難、出征、傳教、養病或是執行勤務，都是不同的旅行經驗。我們對旅行採取不同的分類，是希望能對旅行的性質加以掌握，如果既有的類別中沒有合適的分類，則應該加以尋求或創造合適的類別。這些不同的類型都涉及旅行者離開自己熟稔的地方而進入陌生環境而形成精神上的特殊狀態，這種特殊的精神狀態祇在旅行中存在，常常是旅行者追求旅行經驗的原因，也常常是旅行文學創作的泉源。

依照一般的分類，陳馬六甲和郁達夫的旅程應屬流亡，陳馬六甲是革命失敗被荷蘭東印度當局放逐，而郁達夫則是為了逃避日軍的追捕，假如沒有這種特別的機緣，兩位主角未必會有這樣的異域探險，這是有偶然性在其中。不過流亡包含被迫離開慣居之地，漂流異鄉，和主動求取探索異地並不相同，由此，郁達夫和陳馬六甲的旅行狀態不能單以流亡視之，他們也都有想要探索新世界的念頭，才有了他們的旅行，假如不是有探索異域的心，他們都可以選擇很快地離開這個原本不屬於他們心靈世界的異域。然而兩者皆由於對異域接觸有特殊興趣，他們不約而同地闖入了一個屬於介於華人和印尼／馬來人之間的世界。

陳馬六甲為什麼會到華南去呢？以其革命家的行徑，他沒有任何好的理由要到華南，特別是到福建省的鄉間名不見經傳的小鎮上。陳馬六甲曾經想在印尼鄰近國

²¹ 例如做為出版社代表的鄭健盧，為了編南洋合用的教科書，才有機會走訪南洋各埠，因此特別將其旅程及所聽聞之各地風土記錄下來，見鄭健盧，〈〈南洋三月記〉〉。香港：中華書局，1933。而專門研究僑鄉的社會學家陳達，因為得到美國基金會的協助，才有機會訪問南洋各僑社，也珍惜一路見聞而出版其旅行筆記，見陳達，〈〈浪跡十年〉〉。上海：商務印書館，1946。而艾蕪因其流浪經驗而寫下南洋情狀，也是基於時人對南洋隔閡，發而為文而成，見艾蕪，〈〈南行記〉〉。上海：生活書局，1935。這些遊記的產生都一方面顯示當時赴南洋旅遊不易，另一方面也表明了當時普遍對南洋風土文化的陌生感。

家的都會地區活動，所以其主要的根據地，是曼谷、新加坡、馬尼拉及仰光等地²²，中國對陳馬六甲而言，仍是太遙遠的國度。雖然陳馬六甲在 1924 年曾經去過廣州，他發現廣州也並非理想的革命據點，²³後來因為被香港的英國殖民政府及菲律賓的美國政府追捕，在放逐過程中得到協助而到了廈門。陳馬六甲的華南之旅始於偶然，他也沒有很好的理由要停留廈門，²⁴假如他打算離開廈門，也是不難安排的事情，他卻決定留在華南地區，並且移居更內陸的農村，理由除了找個安靜的地方養病以外，他自己也表示他一直希望能夠有機會能好好地觀察瞭解中國農村。如果不是陳馬六甲對中國的興趣，也不會有這段旅程，這和流亡心態不相同，不能祇以流亡視之。

郁達夫也是一樣，郁達夫逃抵蘇門答臘實屬偶然，但是同一個時間選擇這一逃亡路線的，都有其他方式逃離，如日後主持盟軍和中國聯合抗日的情報部隊「一三六部隊」的林謀盛，²⁵則是在蘇門答臘的巴東搭船到澳洲，繞道回到重慶；而當時和郁達夫一起逃難的王紀元，²⁶則由蘇門答臘逃到爪哇島，和陳嘉庚一樣就在爪哇島隱居，²⁷在整個日本佔領時期，身份完全沒有曝光。比較其他文人在南洋的日本佔領時期的低調及隱藏自己，則郁達夫這段彷彿雙面間諜的角色扮演，是在其不掩飾自己會說日語的必然結果，其實是毫無必要，這多少和郁達夫的性格有關，一面隱藏身分逃難，一面還要學習新語言、買書及吟詩，要以流亡心態來評價郁達夫的最後的人生旅程也有很大的困難。

²² 1924 年他考慮在鄰近的熱帶國家活動，提到了暹羅、緬甸、安南、菲律賓和馬來亞，而他到廣州時，有嚴重水土不服的現象，在當地工作一位德國醫師表示，他必須停留在熱帶國家對其健康比較好。Tan Malaka, *Dari Pendjara ke Pandjara*. 1948, Vol. I. pp. 120.

²³ 那是因為在開完莫斯科國際共產黨會議之後，希望讓陳馬六甲拓展亞洲方面的宣傳聯繫工作，他便選定廣州為其工作地點，後來發現，即使廣州是吸收外來事務最快的地方，但是光是印刷拉丁字母的困難，就足以使他計劃出版英語的革命宣傳刊物 *The Dawn* 的計劃落空，他在其自傳中以一個章節的篇幅提到了各種困難，。Tan Malaka, *Dari Pendjara ke Pandjara*, 1948, Vol. I. pp. 122.

²⁴ 1927 年的華南已經和幾年前的廣州成為國際左派聚集地的情況大不相同，經過國民黨清黨之後，情況丕變，由反共的中國國民黨控制政局，如果國民黨政府知道印尼共產黨頭號人物在中國，必定會採取行動，因此廣州不再是可以容納國際共產主義分子的地方。

²⁵ 林謀盛為戰前新加坡「星華僑抗敵動員委員會勞工服務部」主任，逃到重慶之後受命領導「一三六部隊」，進行情報工作，後來不幸殉職。相關事蹟見莊惠泉編《新馬華人抗日史料》。新加坡：文史出版有限公司，1984。陳崇智，《我與一三六部隊》。新加坡：海天書局，1994。

²⁶ 王紀元原為國際新聞社重慶辦事處主任，1940 年應南洋商報之邀到新加坡工作，太平洋戰爭時逃到爪哇島，戰後在雅加達辦報。見王紀元，《我與三聯》。香港：三聯書局，1978。

²⁷ 陳嘉庚為新加坡商人，為當時南洋華人領袖，太平洋戰爭時期逃到爪哇島的瑪琅(Malang)避居，未被日軍查獲。見陳嘉庚，《南僑回憶錄》。新加坡：南洋印刷社，1946。

綜觀陳馬六甲與郁達夫的旅程，如果我們以被迫旅居異域看成是流亡，那麼流亡祇是造成他們旅程的契機，而吸引他們繼續深入異地，則是其對於異境的興趣，從這點來看也和異域探險的旅行並無二致，整個過程固然是一直在動態的情況中，但是也都一度在當地營生，設法定居一段時間，都是在隨遇而安式的旅居狀態。他們的旅程可以說是以流亡為契機，以異域探險為動力，而以設法在當地營生的旅居為狀態。

比較理想的描述兩者的旅程是印尼文的 *rantau*，²⁸做為名詞的 *rantau* 原意是異土，但是做為動詞字根的 *rantau*，是在異地生活，是隨遇而安式的流浪旅居，則兼有在異國流浪漫遊及赴異地工作謀生的意義，可以同時包含流亡及旅居等不同情況，因此在印尼文獻中對陳馬六甲的海外生活，多以 *rantau* 來描述，²⁹而對照郁達夫的旅程，郁達夫走到西部蘇門答臘的小鎮，然後才決定安頓在當地，*rantau* 也是十分貼切的說法，在華文南洋文學中艾蕪的《南行記》，以及華文臺灣文學中吳濁流的《南京雜感》，其中所描述的旅途，都是相當符合 *rantau* 的狀況。現代亞洲各國不乏有這種到異地營生而隨遇而安式的旅居生活情況，也許我們應該發展關於這種旅居經驗的理解架構。在本文中為求符合華文習慣，仍暫時用流亡來形容，但期待有更貼切的概念出現。

旅程

郁達夫在蘇門答臘的旅程是在 1942 年二月四日拂曉逃離新加坡，當天下午到達荷屬外島，此時距離新加坡在二月十五日晚被日軍攻陷，祇早了十幾天，自此郁達夫就在蘇門答臘渡過整個太平洋戰爭時期，再也沒有離開過蘇門答臘。而其逃亡路線是由和一班文人一同到卡里汶島(karimun)，經石叻班讓(Selat Panjang)、望嘉麗(Bengalis)、實保東(Sepotong)，每個地方各留幾天，而郁達夫也在各地都有詩文留下。郁達夫在實保東時已經開始找書和當地人學印尼語。然後郁達夫和王紀元兩人一起走，先到一地住下來，不久又決定再往南走，到了蘇島中部的巴干峇魯(Pekanbaru)，最後到達巴爺公務(Payakumbuh, 舊稱 Bajakoem Boeh)定居下來。日後雖然有一段時間到了巴東(Padang)，打算在當地開日語補習學校，也曾到日軍總部武吉丁宜(Bukit Tinggi)擔任通譯，或是因公務出差到亞齊(Aceh)，但是始終是以巴爺公務為居所，最後也死在巴爺公務。

²⁸ 印尼文詞彙用來表示流亡或放逐則是 *perasingan*，而 *rantau* 源自米南加保語，是指離開家鄉到外地旅居生活，Rudolf Mrazek 便認為以 *rantau* 來描述是比較為合適。見 Rudolf Mrazek, "Tan Malaka: A Political Personality's Structure of Experience." *Indonesia* 14, October 1972.

²⁹ 例如 Rudolf Mrazek, *Semesta Tan Malaka*. [陳馬六甲的一生] Yogyakarta: Bigrah Publishing, 1994, 即是用 *rantau* 來描述其一生的出國遠遊經驗。

巴爺公務是西部蘇門答臘的一個高原市鎮，人口約有五千人，交通並不十分便利，是幽靜的山城。³⁰郁達夫在蘇門答臘化名趙廉，扮成本地商人模樣，然而由巴干峇魯到巴爺公務的路上，所乘的巴士碰到問路的日本軍車，巴士上的司機和乘客都不瞭解日語，化名趙廉使用日語作答，解除語言不通的困境，也因此暴露了會說日語的能力，後來被日本憲兵隊徵召為通譯。同一時間，和郁達夫一起逃亡的文人便合開了一家酒廠，由趙廉當名義上的老闆，名為趙餘記酒廠，而實際的經營工作則由張楚琨負責，其他文人如胡愈之、邵宗漢、沈茲九、汪金丁等人都在酒廠裡幫忙。

剛開始擔任翻譯時，因為郁達夫喬裝本地商人，不得不假裝會當地語言，從有限的印尼語開始，慢慢地學會了印尼語與荷蘭語。由於他成為當地能溝通日軍、印尼人、荷蘭人與華僑的通譯，因此幫了許多人忙，例如在審訊印尼人時，有意地替他們減輕罪證，而開脫過不少的印尼人。張楚琨甚至記述了郁達夫曾經幫印尼共產黨一個大忙，有一次日本人破獲了印尼共產黨的一個機關，證據卻祇搜到一分捐款人名單，如果被日本憲兵知道，牽連太廣，而郁達夫則譯為放高利貸名單，守在機關的老人祇被打了幾個耳光。郁達夫也設法為華僑開脫，在郁達夫擔任通譯的期間中，武吉丁宜的憲兵隊不曾殺過一個華人。由於許多人在戰後記述了郁達夫的情況，即使郁達夫曾經為日軍工作，倒是沒有人將郁達夫當做漢奸看待。³¹郁達夫窮困一生，到了蘇門答臘才有機會成為老闆，常常在周旋在日本憲兵、華僑、印尼人和荷蘭人之間。後來郁達夫在當地娶妻生子，對象是當地的土生華人，不諳華語，他們以印尼語溝通，生有一子一女。

郁達夫的失蹤或死亡是旅行故事的高潮，多少年來對郁達夫的回憶文字都表達了對郁達夫生死之謎的關注。郁達夫的失蹤發生在戰爭結束以後兩週，正是他的繼任夫人第二次生產的前一天晚上失蹤的，失蹤當晚郁達夫家中還有幾個客人，一位青年來找郁達夫，該青年「像一個台灣人，也像一個印尼人」，隨後郁達夫和

³⁰ 巴爺公務所在地的主要族群是米南加保人，而陳馬六甲正是出身米南加保。算起來陳馬六甲和郁達夫是互訪對方故居。關於米南加保人的族群特性及文化，見 Edwin M. Loeb, *Sumatra: Its History and People*. Singapore: Oxford University Press. 1990[1935]. pp.97-127。

³¹ 蘇門答臘這個舞台和新加坡大不相同，和新加坡在日本占領時期的血腥恐懼相比，日治時期的蘇島是一片昇平，這主要是日軍來到蘇門答臘時，戰爭已經結束了，主要工作是統治而非戰鬥，因此華人社會的反應就和新加坡大異其趣。蘇島的華人和日本人並沒有深仇大恨，對華人而言，祇是換了當權者而已，當地華人社會並不以和日本人合作為恥，這種情況在描述當時蘇島情況的文字記載中可以看出。因此像郁達夫為敵人工作，也不致於不見容於華人社會，這是和當地社會互動的結果。

那人一起出門，從此再也沒有回來。³²日後各方面的猜測與研究，則幾種可能性都分別出現，有認為是印尼人殺害的，有認為是被當地華僑殺害的，也有認為是被日本憲兵殺害，但是都沒有確實的證據，這個謎直到 1995 年才為長期從事郁達夫研究的日本學者鈴木正夫解開。³³

陳馬六甲是在 1922 年因為印尼革命失敗，被荷蘭當局逮捕並監禁，坐了荷蘭的監牢，最後荷蘭當局將他流放到荷蘭。對於一生矢志革命的陳馬六甲而言，離開了自己的國土則失去了革命的根據地，於是他從歐洲經過俄國，參加莫斯科國際共產黨會議，會中他成為亞洲共產黨人的代表，然後回到亞洲，積極地保持和其幹部聯絡，一方面為印尼革命奔走，另一方面也為亞洲各地共產黨的發展而努力。³⁴於 1924 年前往廣州發展，後來決定離開廣州而在 1925 年到菲律賓，開始以菲律賓為據點，這段時間他化身為菲律賓人 Ossario，一方面為當地英文報刊寫文章，另一方面展開他的革命事業，卻在菲律賓為人密報，1927 年為當時統治菲律賓的美國政府逮捕，進入美國的監獄，最後美國當局決定將他驅逐，卻在驅逐的過程中，被同情他的船長掩護，讓他在廈門的鼓浪嶼逃走。於是他在一無所有的情況下，忽然置身一個閩南語的世界，³⁵從此進入了避居華南的旅程。

他首先跟著一位同船的乘客 Ki-Koq(福建話為「發瘋」之意)到他在福建的鄉下村莊 Sionching 住上五年時間，³⁶這是一個祇有幾百人居住的陳氏單姓村，在此陳馬六甲和一般村民交往。Ki-Koq 是來自北呂宋(Luzon)碧甘(Bigan)的菲律賓人，父母親因參加菲律賓革命而雙亡，他為當地華人所收養，後來被送到福建鄉間長大。

³² 對於郁達夫失蹤事件的報導，以胡愈之的《郁達夫的流亡和失蹤》最為詳細，也最早出版，因此後來的文字記錄多半以胡愈之的記述為藍本。見胡愈之，《郁達夫的流亡和失蹤》。香港咫園出版社，1946。

³³ 鈴木正夫(Suzuki Masao)《スマトラの郁達夫：太平洋戦争と中国作家》。東京：東方書店，1995。

³⁴ 關於陳馬六甲早年參與革命的經驗，最詳細的研究請見 Harry Poeze, *Tan Malaka: Strijder voor Indonesie's Vrijheid, Levensloop van 1896 tot 1945*. Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1976, pp. 213-312.

³⁵ 他在自傳中表示，當他剛到鼓浪嶼，對閩南語是一個字也聽不懂，無法和當地居民溝通，祇在船上有認得兩位的菲律賓華僑，可以用英語溝通。Tan Malaka, *Dari Pendjara ke Pandjara*, 1948, Vol. I. pp. 173.

³⁶ 陳馬六甲在其自傳中，用了大量的福建話的詞彙，以拼音的方式表達，然而陳馬六甲的拼音方式受到馬來語及各種歐洲語言的影響，用法和一般人不相同，且在各處的用法也不很一致，因此在這裡採取以下的做法，如果能因其意義而推估中文意義者，儘量予以註明，並依其上下文強調重點決定以拼音優先或是中文譯音優先，註明部分則放在括號之中，但如果是地名，在未找到確定的中文地名以前，祇用拼音，以免造成後人混淆。這一部分的記錄主要是出現在其自傳的第一冊後半部及第二冊，即 Tan Malaka, *Dari Pendjara ke Pandjara*. 1948, Vol. I. & II.

Ki-Koq 崇拜革命英雄，經常在喝酒(chiak-chiu)之後，在鄉間田裡發瘋並開槍射擊，被村民視為異類。當陳馬六甲到了舉目無親的福建，Ki-Koq 建議他避居鄉間，而邀請他到自己的鄉村去，陳馬六甲欣然同意，他在其自傳表示，研究中國社會情況不能不瞭解中國農村，他早想到中國村莊以瞭解中國的社會條件。³⁷然後就在這個小鎮住下來，在當地渡過了將近五年的時間。

1932 年他去了上海，主要似乎是為了在上海利用關係取得護照，在他的自傳中，由於當時上海的複雜情勢，讓陳馬六甲寫下他對中國近現代史的觀察，如中國與列強的關係，中國的社會結構，以及上海的複雜情勢，如租界，秘密會社，杜月笙，國民黨人，宋氏家族，日本浪人，工潮等。最後他終於取得了護照，得到了個中文名字 Ong Soong Lee，然後以華人身份出現。取得護照後隨即前往香港，未料立刻為香港警察所逮捕，於是進了大不列顛帝國的監獄。原本他計劃再到菲律賓重建革命基地，或是到歐洲取得國際奧援，然而再一次事與願違，陳馬六甲在無任何外援的情況下，再次被港英政府送回上海。

從香港到上海的途中，當船停留在廈門時，陳馬六甲再一次逃脫。這一次距離他上次從廈門逃脫是五年時間，和上一次不同的是，這次他熟門熟路，先到廈門市找他的舊友嘉義(Ka-it)，很快地又避到福建的鄉間，嘉義(Ka-it)的鄉下村落 Iwe。顯然地，這一次再到福建的鄉間，生活適應已經不成問題，語言也不成問題，他自由自在地和不同身分的村民打交道，並且在其自傳中，用大量的福建話的詞彙記述當地的情況，如由於土匪(to-hui)當道，收成不好，糧食不足，他和當地人一樣，祇是「吃蕃薯配豆豉醬」(chiak han-chu pe tau-si)，又如他去看中醫時，「身體發熱」(singku shin diot)，而「醫生」(sensei)則以為其身體虛寒，必須「吃補」(chiak poo)等等。他都以印尼人讀者為對象，仔細介紹華南生活的情景，並且和印尼的觀念或生活情況互相對照。

他也用福建話的詞彙記錄了他對當地日常生活的觀察，如參與村中喜宴葬禮等情況，談到「媒人」(milang)的角色與當地重男輕女的觀念，而有「查甫仔我們家的，查某仔別人家的」(ta-po kian lan e, cha-bo kian palang e)的說法等。也記錄了當地人的風水(hong shui)觀念與祖先崇拜，社會變遷對年輕一代婚姻與戀愛觀念的影響，他也特別注意到女性在家族中的角色，年輕的女性和年長的女性在家族中的不同地位。和他密切交往的，都是一些小人物，由於所住的地方是僑鄉，也有些是住過不同地方的歸僑。

除了村中生活以外，他也開始在陳嘉庚的故鄉集美開始教書，教授英語，到了1936年他甚至在廈門開辦了一所外語學校(School for Foreign Languages)，有中學

³⁷ Tan Malaka, *Dari Pendjara ke Pandjara*.1948, Vol. I. pp. 173.

生及大學生來學習外語，以英語為主，也有學習德語的，其中也有不少華僑子弟，由於當時社會情勢使然，學生們熱衷國事，也有對社會主義有興趣者，他和部分學生在思想上有很多交流。1937年中日戰爭爆發，日軍前來福建，陳馬六甲祇好選擇離開。從1927年到1937年，陳馬六甲總共在華南地區住了十年，他甚至曾經歸化成為中國國籍。³⁸

陳馬六甲的華南之旅到了1937年已經結束，但是他和華人社會的因緣未了，離開廈門以後，陳馬六甲在東南亞幾個都市旅行，從仰光，柔佛，馬六甲到新加坡，他發現在華人社群中生活反而比在馬來人社群中生活安全，他不用擔心被出賣，他懂得華人語言與習慣，他還有中國的護照，於是最後他定居在新加坡的華人社區之中，當時他化身為菲律賓華僑，用「陳和森」為其化名，然後在陳嘉庚所創立的南僑師範學院擔任英語教師。³⁹到了1942年當日軍攻佔新加坡前夕，他認為時機來了，於是離開新加坡而潛入印尼，這一次，以革命為職志的陳馬六甲，在另一次印尼革命的契機中回到了印尼。綜觀其二十年的海外生活，有整十年在華南渡過，而有另外五年是在新加坡的華人社群中渡過，最後終於在印尼革命的關鍵時刻回到印尼。

第二部分 旅行文藝

形式

郁達夫與陳馬六甲的有關記錄都引起旅行文藝的形式問題。郁達夫的南洋之旅，尤其是在蘇門答臘的一段歷程，在戰後五十年來已經成為不同華人社會不斷回憶的軼事，就形式而言，是由共同回憶集體創作集合而成。每隔一段時間，就有關於郁達夫的追憶文章出現，文章分別出現在新加坡、馬來西亞、台灣、香港及中國大陸等有華文寫作傳統的地方，1995年日本學者鈴木正夫出版了長期對郁達夫的蘇島之旅的研究，隨後即有人宣布要將郁達夫的故事拍成電影。郁達夫的蘇

³⁸ 那時陳馬六甲為了取得身分，以避開當時受到日本勢力範圍影響的福建省政府的干擾，由其好友嘉義(Ka-it)出面請福州政府高級官員協助，以收養為家族成員的方式，歸化為中國國籍，陳馬六甲認為他和協助他的人主要是為了亞洲和革命(Kek Bing)的理由而促成此事，自傳中未再做進一步的說明。Tan Malaka, *Dari Pendjara ke Pandjara*, 1948, Vol II, pp. 76-78.

³⁹ 王任叔也曾在新加坡南僑師範學院任教，和陳馬六甲是同事，王任叔後來在蘇門答臘時已經知道陳馬六甲就是其昔日同事陳和森，已經潛回印尼開始活動，於是試圖和他接觸，但是沒有結果。見王任叔，〈〈印度尼西亞近代史〉〉。周南京整理。北京：北京大學出版社，1995，第902頁。

島之旅已成為華文世界的共同記憶，在華文文藝上留下特別的記錄。

在這些散布在各地有關郁達夫蘇島之旅的文章，可以分為幾個部分，第一部分是核心的記錄文字，由和郁達夫一同避難的文化人所寫，多是在戰後早期即書寫出版，主要的是胡愈之的「郁達夫的流亡和失蹤」⁴⁰、巴人的「記郁達夫」⁴¹、金丁的「郁達夫的最後」⁴²、張楚琨的「憶流亡中的郁達夫」⁴³、李鐵民的「西行之始」⁴⁴、吳柳斯的「紀念郁達夫先生」⁴⁵以及沈茲九的「流亡在赤道線上」⁴⁶等。第二個部分是由和郁達夫最後旅程短暫接觸或者有關係的人所執筆，試圖提供不同的線索，例如柔密歐鄭(鄭遠安)的「郁達夫在望嘉麗」⁴⁷，胡浪漫(胡邁)的「緬懷郁達夫先生」⁴⁸，了娜(張紫微)的「郁達夫流亡外記」⁴⁹等等，許多文章到了七十年代及八十年代仍方興未艾。第三部分主要是文藝研究者所寫的文章，很多作者與郁達夫無直接關係，如臺灣的劉心皇，日本的鈴木正夫，中國的陳子善，新加坡的方修等人，都致力郁達夫在南洋的資料收集、考證及研判。一直到九十年代仍有關於郁達夫的文章不斷出版，在他過世半個世紀之後，仍不斷引起興趣，為各地華文文藝圈所關心，惟達夫一人矣。

以上所述的各種不同的文字記錄構成郁達夫的旅行記錄，這樣的旅行記錄可以算是旅行文藝嗎？今天吾人對郁達夫的蘇島之旅的理解，主要都是出自他人之手筆，顯然地個別人士所知道的都祇是郁達夫旅程的一個片斷，因此必須將這些文字集合拼湊起來才能一窺旅程全貌。旅行文藝當然不必一定由旅行的主角來執筆，舉例而言，今天我們對鄭和下西洋這一旅程的理解主要是透過其助手出版的文獻，如馬歡的「瀛涯勝覽」(1416)、費信的「星槎勝覽」(1434)而得知，也非出自鄭和本人手筆，也是由不同文獻集合構成。然而如郁達夫這樣一位提倡文學必須本於個人真實人生經驗的作家，在其人生一段最精彩的旅行之後，卻無法親自記錄其旅行，而在將要結束旅行時去世，自然是令人十分遺憾的事。相同的例子如航海家麥哲倫和庫克船長都是在旅行未結束前就身故了，但是他們本身至少都留下了詳細的記錄，足以做為旅程的基本文本，像郁達夫這樣能寫也應該寫的

⁴⁰ 胡愈之，〈郁達夫的流亡和失蹤〉。香港咫園出版社，1946。

⁴¹ 巴人，〈記郁達夫〉。〈人間世〉，3(3)，1947。

⁴² 金丁，〈郁達夫的最後〉。〈文藝生活〉，13，1949。

⁴³ 張楚琨，〈憶流亡中的郁達夫〉。〈回憶郁達夫〉，陳子善、王自立編，湖南文藝出版社，1986。

⁴⁴ 李鐵民，〈西行之始——紀念亡友郁達夫死難兩周年之作〉。南洋商報，1947。

⁴⁵ 吳柳斯，〈紀念郁達夫先生〉。〈回憶郁達夫〉，陳子善、王自立編，湖南文藝出版社，1986。

⁴⁶ 沈茲九，〈流亡在赤道線上〉。新加坡〈風下〉，42-62，1946。

⁴⁷ 柔密歐鄭，〈郁達夫在望嘉麗〉。香港〈當代文藝〉，80，1972。

⁴⁸ 胡浪漫，〈緬懷郁達夫先生〉。聯合早報，1986。

⁴⁹ 了娜，〈郁達夫流亡外記〉。〈文潮〉，3(4)，1947。

旅者，因為在日軍控制下無法進行寫作，情況是頗為特殊的，於是郁達夫的旅行記錄，便是由集體記載所構成。

陳馬六甲的旅行記錄在形式上也和傳統的遊記大不相同，其中國之旅是記錄在他的自傳「從監獄到監獄」之中的一部分，也是極為特殊的情況。這部自傳向來被認為是革命傳記，是亞洲早期共產黨人中少有的詳實自傳，在三大冊洋洋灑灑的自傳中，陳馬六甲花了一冊的篇幅來記錄他的中國之旅，如果我們將其與各不同的華人社會的生活經驗加在一起，包括 1920 年代到廣州參加共產國際，20 年代末期在菲律賓和華人論交，以及 1937 年離開華南到新加坡在華人社群生活，全部的經驗算起來，都可證明在華人社群生活是其革命之旅中具有十足份量的部分，而且是難以分割的部分。現在問題是，一個作品的其中一部分可否成為旅行文藝的討論對象？就陳馬六甲的旅行記錄而言，其自傳中的一部分是目前有關其中國之旅的唯一記錄。

我們可以把一部革命傳記中一部分當成旅行文藝來看待嗎？如果可以的話，我們可以用同樣的方式對待其他的英雄事蹟嗎？許多英雄傳記都是一連串的地名組合起來的，卻難以令我們將其視為旅行文藝，那麼旅行文藝的要素是什麼呢？對於陳馬六甲這樣特殊的一生，二十年代和四十年代兩度參加印尼革命，中間都是在海外流亡，其中絕大多數的流亡是在華南及南洋華社中渡過，將這段經驗存而不論是不公允的。如果我們將「從監獄到監獄」中有關華南／南洋華社的記錄單獨抽出來，成為一個清楚的旅行記錄，然而這又產生了新的問題，他的人生旅程其實是獻身革命的旅程，實則難以去除前後革命經驗而將華南／南洋之旅單獨抽出，因為他正是以一個革命家的精神狀態流亡各地，離開了革命家的身分，他的旅程也會褪色不少。因此就旅行文藝的形式來看，陳馬六甲的華南／南洋之旅必須是其革命傳記的一部分，也是由於陳馬六甲特殊的一生經驗所致。

文類

郁達夫自己是否在蘇門答臘的旅行中留下未公諸於世的文字記錄，一直是被關注的重要問題。當初日本學者鈴木正夫為了研究郁達夫的旅程，三次親赴蘇門答臘走訪所有當時接觸過郁達夫的人，所抱持的信念即是尋找郁達夫可能留下的文字記錄。⁵⁰然而現在所能找到的流亡蘇島的作品主要是郁達夫在的舊體詩，有一首五律贈給家住望嘉麗的鄭遠安，⁵¹兩首七言絕句贈送友人，以及十二首被題為<<

⁵⁰ 鈴木正夫(Suzuki Masao)，<<スマトラの郁達夫：太平洋戦争と中国作家>>。東京：東方書店，1995，pp. 16。

⁵¹ 日後鄭遠安以柔密歐鄭為筆名在印尼華文文學中佔一席之地，還不斷提及郁給他的鼓勵與感

亂離雜詩>>的七言律詩。⁵²其他還有零零散散的詩詞幾首，其中最常被提及的是和在新加坡陷敵的老友胡邁隔海唱和的七言律詩，代表日治時期華人的網絡得以隔海傳詩；以及郁達夫在蘇門答臘結婚時所做的，代表郁達夫在蘇島居住後心情的轉折；也有從當時和郁達夫有直接接觸的日本人所記錄下來郁達夫所作的日文詩公諸於世。

這些舊體詩都是在隱姓埋名的情境下寫的，考慮在日軍統治下的情境，舊體詩是文人最安全的創作方式。郁達夫在蘇門答臘所寫的舊體詩，現在成了唯一可以瞭解郁達夫在這段時間心情的文字。和郁達夫自創造社開始即相知相熟的作家郭沫若表示，「讀了這四百餘首的詩詞，覺得我以前的看法還是對的，達夫的詩詞，實際上比他的小說和散文還要出色。」⁵³而新加坡學者鄭子瑜則推崇郁達夫在蘇島的詩作：「<<亂離雜詩>>是郁達夫一生中最出色的詩作，用典適切，筆調清新，文筆與內容是同樣的出類拔萃。」⁵⁴同樣肯定了郁達夫詩作的價值。

這些留傳下來的舊體詩突顯了另一個旅行文學文類的問題，即舊體詩在中國現代文學發展以後的處境。舊體詩是旅行文學嗎？毫無疑問，是的。當郁達夫到達新加坡赴任星洲日報編輯時，當地文人邀請郁達夫分赴馬六甲及檳城旅遊，郁達夫或者自己在其遊記中作詩，或者在和當地文人相交時以吟詩作詞互相唱和。這是當時文人出遊交往的方式，因此舊詩詞可以說是中文世界最主要的旅行文藝，當時文人以詩詞創作為主要的旅行文藝活動，其實涉及對旅行體驗的不同偏重。郁達夫所留下的詩詞表明了有別於西方旅行文類的文本存在，難以用同一標準來看待。除了做為旅行文藝以外，舊體詩一直在南洋的文藝活動中持續，戰後的馬華文學的重要園地，不乏舊詩詞的專欄，直到日前印尼碩果僅存的華文版面，「印度尼西亞日報」也還有舊詩詞的專欄，受到傳統詩書教育的老一輩始終沒有放棄詩詞做為重要的文學活動，其持續力比起中港台的文藝園地要強得多。但是包括馬華文學在內的南洋文藝論者，多半以新文學為討論範圍，將詩詞創作排除在外，日後如何看待戰後存在的大批詩詞創作，還有待後人加以探究。

陳馬六甲所留下的傳記體的作品也是旅行文藝的特例，今天我們對陳馬六甲超越國界種族語言的中國之旅主要的資料來源仍是這本傳記。矛盾的地方是，這本傳記到目前為止主要還是被看成是革命文獻，是要瞭解陳馬六甲一身革命事蹟的最

召。鄭遠安，〈郁達夫師在望嘉麗〉，<<回憶郁達夫>>，陳子善、王自立編，湖南文藝出版社，1986。

⁵² 原來在胡愈之的<<郁達夫的流亡和失蹤>>中附錄祇有十一首，後來鈴木正夫又發現一首，故編成十二首，後來一併被收錄到<<郁達夫全集>>中。洪北江編，<<郁達夫全集>>。香港：大眾出版社，1961。

⁵³ 郭沫若，〈望遠鏡中看故人〉。<<郁達夫詩詞抄>>，浙江人民出版社，1981。

⁵⁴ 鄭子瑜，〈郁達夫的南遊詩〉。<<南洋學報>>，12(1)，1956。

重要的材料，如果祇用革命傳記的角度來閱讀將導致排除其跨越邊界的中國之旅，特別是由於這個華南／南洋華社的經驗對印尼人同時期的集體記憶而言是陌生的，因此論者談到陳馬六甲的「從監獄到監獄」都是跳過這段經歷不談，⁵⁵至少到目前為止，筆者尚未發現有探討陳馬六甲華南之旅的意義的文章。因此就革命家的身份而言，傳記對旅行文藝極為不合宜的文類，不合宜的原因並非是作者寫作的問題，而是作品被閱讀的問題。問題是以革命家行誼而言，如非革命傳記，革命家是不會好整以暇，以這樣大的篇幅來寫其旅程，因此以不合宜的文類做為旅行文藝似乎是難以避免的。而閱讀革命傳記的讀者也可能會略過對異域探索的記錄，特別是這樣的記錄在被認為和革命行誼沒有直接關係的情況下。

也許我們必須建構一種不同的旅行文藝的理論架構，以便包含像郁達夫和陳馬六甲的旅行記錄。如前所述，如果在亞洲同一時代，對於旅行實踐有不同於西方探索異域的傳統，那麼要期待同樣的旅行文藝的形式也是有困難。在亞洲也許欠缺旅行文藝自成一類的寫作或出版傳統，特別是郁達夫和陳馬六甲都分別處於中國現代文學(或者華文現代文學)以及印尼／馬來現代文學發展的時期，文藝的形式還在多方嘗試的階段。郁達夫所提倡的日記體寫作曾得到相當的呼應，他本人則有日記九種的出版，⁵⁶但是他所提倡的遊記體寫作則未必受到同樣的重視，其《郁達夫南遊記》是後來將其幾篇文章收錄一起而成，寫作時並沒有自成一類的企圖，倒是其中幾篇遊記小品成為華教的國文教材，成為大眾耳熟能詳的作品。我們可以看到同一個時代中國作家到南洋的旅程，有陳達的筆記體式的《浪跡十年》，有鄭建廬的日記體式的《南洋三月記》，有巴人的紀實小說式的《印尼散記》，也有艾蕪的紀實散文式的《南行記》，都可以說尚在嘗試階段。而在印尼／馬來文學的發展更遲，雖然在二十世紀的二十年代及三十年代開始發軔，然而主要的發展來自日本佔領期取消殖民文化的優勢地位之後，現代印尼／馬來文學才得以擺脫傳統文學的束縛，⁵⁷而現代印尼／馬來文學的主題是以民族主義與社會變遷為主流，⁵⁸旅行或是探索異域的作品如鳳毛麟角。⁵⁹在這種情況下，有許

⁵⁵ 例如 Muhammad Yamin 在談到他流亡海外的旅程時，祇提到上海、馬尼拉、曼谷與新加坡，華南這一段卻被略過去了。見 Muhammad Yamin, *Tan Malaka Bapak Pendiri Republik Indonesia*. Djawa Timur: Murba Berjuang, 1946, pp. 2.

⁵⁶ 郁達夫，《郁達夫日記》。香港：一知出版社，1961。

⁵⁷ 馬來傳統文學，以古典馬來詩歌以及民間口傳文學為主，與現代文學創作有相當的距離，參考 R. O. Winstedt, *A History of Malay Literature*. London: Malayan Branch Royal Asiatic Society, 1939. C. Hooykaas, *Over Maleische Literatuur*. [關於馬來文學] Leiden: E. J. Brill, 1937. Arifin Nor, *Kumpulan Sastera Lama Melayu*. [古典馬來文集] Kuala Lumpur: H. M. Shah Enterprises, 1959.

⁵⁸ 印尼/馬來現代文學不論就發展的動力，所處的時代及所表現的主題，都和社會變遷息息相關，參考 Virginia Matheson Hooker, *Writing a New Society: Social Change Through the Novel in Malay*. Sydney: Asian Studies Association of Australia, 2000. David J. Banks, *From Class to Culture:*

多富於意義或是特殊興味的旅行實踐可能會被記錄在其他地方，我們對旅行文藝的形式採取更開闊的看法是應該的。

文學史

郁達夫和有關郁達夫的南洋書寫一向被排除在馬華文學的討論之外，如同陳馬六甲也一向被排除在印尼／馬來文學之外。原因可能祇是因為郁達夫做為中國新文學作家的性格太強，他是所謂「中國南來文人」的代表人物，由於他已經早在中國就揚名立萬而被請到南洋。在戰後馬華文學尚未茁壯時，為了急於確立馬華文學的特質，將和中國關係太密切的作家視為僑民文學，而以能表達馬來亞特殊性者才視為馬華文學的正典。其實郁達夫正是在戰前即提倡南洋文藝以能表達南洋社會現實者為佳，以郁達夫在馬來亞鼓勵文藝後進的熱誠與成就，即使視其為馬華文學的催生者也不為過。⁶⁰

就從郁達夫以作家的一生來說，郁達夫在 1938 年 12 月來到南洋，應聘為星洲日報的文藝版編輯，實則為生命中一個轉捩點。郁達夫的形象在中國和在南洋有極大的不同，中國的郁達夫被認為是浪漫頹廢的作家，而且到了後期已經被文評家視為江郎才盡，到達南洋以前，剛剛為了他和王映霞的婚姻感情不睦而大打筆墨官司。而南洋的郁達夫則一方面是鼓動文藝風潮的帶頭大哥，另一方面又是正氣凜然的抗戰宣傳的旗手。⁶¹他在星加坡期間留下了為數可觀的散文及論述文章，⁶²從文藝理論到政論都有，被視為影響日後馬來亞文壇第一人。⁶³

Social Conscience in Malay Novels Since Independence. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1987.

⁵⁹ 在印尼／馬來文學中，缺乏像西方一樣存在為了專為記述旅遊的文類，也少有記述旅行的文學作品，現代印尼／馬來文學因為發展期間尚短，主要的文類還是現代詩短篇小說小說及戲劇，由於強調表現在地性，少有旅行紀實作品出現，參考 Johan Faaffar, Mohd. Thani Ahmad and Safian Hussain, *History of Modern Malay Literature*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.

⁶⁰ 這裡所涉及郁達夫與馬華文學的關係可以另外以專文來討論，這裡限於篇幅無法詳細討論，簡單地說，許多研究都肯定郁達夫對馬華文學的貢獻，卻祇能把他放在中國作者的範疇來討論，排除在馬華文學之外。如林萬菁，〈〈中國作家在新加坡及其影響〉〉。新加坡：萬里書局，1994。黃傲雲，〈〈中國作家與南洋〉〉。香港：科華圖書出版公司，1988。

⁶¹ 見方修，〈郁達夫留給本地的一批文學遺產〉，〈〈郁達夫抗戰論文集〉〉。林徐典編，新加坡：世界書局，1977。

⁶² 關於郁達夫在南洋期間的各種作品，見郁風編〈〈郁達夫海外文集〉〉。北京：三聯書店，1990。

⁶³ 林萬菁在其以中國南來作家的研究中，表示「郁達夫在南來的眾作家之中，影響最大，成就也格外彰著。」，林萬菁，〈〈中國作家在新加坡及其影響〉〉。新加坡：萬里書局，1994，第 48 頁。

然而郁達夫還有一個截然不同的角色，那就是蘇門答臘的郁達夫。像郁達夫這樣眾所矚目的作家，而其言行透過自己或是文友的作品，不斷地暴露在讀者面前，那麼作家的行徑就如同表演一般，而郁達夫又是最強調作品表露人生經驗，那麼實際上我們從這些有關的記述可以知道，其實蘇門答臘的一段人生經驗是郁達夫一生之中最精彩的表演，其中曲折離奇，充滿戲劇的張力，祇可惜他在表演結束之後就被刺身亡，沒有辦法再以慣用的第一人稱的口吻，親自記述這一段旅程。如果我們從這個角度來看，所有有關郁達夫的蘇門答臘之旅的文字記載，都是這個表演的觀察筆記，也應該是文學史觀照的焦點。祇不過像郁達夫這種跨越國境的人物，相關的記錄也是散居各國，很難於放到目前有的文學分類範疇，不論是馬華文學或是中國新文學，於是蘇門答臘時期的郁達夫，則被排除在這些不同範疇的文學史之外。

陳馬六甲也是同樣的情況，其固然是以革命家的身分行事，這並不表示我們不能以作家的角度來討論陳馬六甲，的確像陳馬六甲這樣長期流放的革命英雄，其主要的工作其實是思考與寫作，就文字生產工作而言和其他作家沒有兩樣，祇不過他主要的寫作是以革命理論與革命宣傳為主，而這些資料多半已經散佚，如果印尼的國家檔案館還有收藏他的手稿，應該仍是限閱。⁶⁴而且早期的手稿多數是由荷蘭文寫成的，在現在的印尼已是乏人問津。目前可以看到比較清楚的是陳馬六甲在四十年代回到印尼以後的作品，則都是以印尼／馬來文寫作，其中最具份量的，自然是陳馬六甲的自傳，⁶⁵以印尼革命史的角度來看，這是重要的革命史料，而以印尼／馬來文學史觀之，也是印尼／馬來新文學第一代作品中最重要傳記。

陳馬六甲從幾個角度來看都是屬於第一代作家，根據 C. Hooykaas 在 1937 年出版的 *Over Maleische Literatuur* [關於馬來文學]，馬來現代文學發軔於 1920 年代，1930 年代開始發展，作者背景絕大多數是受到荷蘭文的教育而開始從事寫作的，這和陳馬六甲的教育背景是一致的。⁶⁶以荷蘭當局當時在荷屬東印度所採取的精

⁶⁴ 到目前為止，對於和印尼共產黨有關的研究在印尼國內仍然還是禁忌，日前曾有對印尼共產黨的歷史研究開放給學術研究的呼聲，見“Ketua Dpa: Silakan Lakukan Pelurusan Sejarah” [要研究歷史請便]，*Antara*, Monday, March 27, 2000. 但是這種意見卻立刻引起印尼國內勢力強大的穆斯林團體的反對，見“Amien Rais Jamin Tap MPRS XXV/1966 Tak Akan Dicabut”，*Antara*, Saturday, April 08, 2000.[阿敏瑞斯保證阻止 1966 年 25 號法令撤消] 即使開始研究，研究的重點也會放在六十年代，再早以前的歷史，可能一時之間還不會開展。

⁶⁵ 同一時間陳馬六甲以印尼／馬來文出版的主要是政治與思想方面的論文，如 Tan Kalaka, *Madilog: Materialisme Dialektika Logika*. Jakarta: Pusat Data Indikator, 1999[1950].

⁶⁶ C. Hooykaas, *Over Maleische Literatuur*. [關於馬來文學] Leiden: E. J. Brill, 1937. pp. 185-193.

英主義教育政策，祇有極為少數的本地土著有機會接受高等教育，在印尼著名的小說家 Pramoedya 的小說中出現的主人翁，⁶⁷經常是以這種第一代印尼現代知識分子為類型，例如在其富於人道主義的作品“Bumi Manusia”[人間世]中投身反對殖民體制的主人翁 Minke，其所受到的教育與文化洗禮，以及介於印尼本地文化和歐洲文化之間處境，正是陳馬六甲這一代知識分子文化處境的寫照。⁶⁸

另外，陳馬六甲的背景以及寫作的年代也和印尼現代文學的主流寫作隊伍相契合，例如蘇門答臘人在印尼/馬來文學史發展之初，扮演著最重要的角色。例如在 1940 年代主編 *Warta Malaya* 及 *Utusan Melayu* 的 Abdullah Kamel，以及主編 *Fajar Asia* 的 Zainal Abidin Ahmad，以及 *Berita Malai* 及 *Semangat Asia* 的編輯 Zubir Salam 以及作家 Thaharuddin Ahmad，都是蘇門答臘人。⁶⁹這是因為蘇門答臘人，尤其是米南加保人，有敘事口傳文學的傳統，加上地處馬來語和印尼歷史的交互衝擊，在印尼現代文學的發軔期正好發揮其特長，陳馬六甲的背景也和這一潮流相符合。而印尼/馬來文學有足夠的空間發展，則是從日治時代開始，包含重要的文學園地的報刊雜誌都是在日治時期發刊，而使得現代馬來文學從陳腐的傳統文學以及殖民主義的壓制中解放出來。⁷⁰陳馬六甲正好生逢其時，在四十年代回到印尼的土地上發展，即在現代印尼/馬來文學開始大力發展之初，他即改用印尼/馬來文書寫，除了革命理論文獻以外，主要即是留下這本自傳。而陳馬六甲的自傳不論在份量上或是在格局上都是當時無出其右者，⁷¹我們沒有理由將其排除在印尼/馬來文學之外。⁷²實際上在印尼現代史後來的發展，人物的傳記在歷史書寫上扮演的角色十分重要，⁷³祇不過許多傳記的政治性格太強，缺乏文學的價值，如此則更顯得陳馬六甲自傳的價值。

⁶⁷ Pramoedya 在印尼/馬來文學中享有盛名，並且幾度被提名候選諾貝爾文學獎。

⁶⁸ Pramoedya Ananta Toer, *Bumi Manusia*. [人間世] Kuala Lumpur: Wira Karya. 1990.

⁶⁹ Li Chuan Siu, *Ikhtisar Sejarah Pergerakan dan Kesusasteraan Melayu Modern, 1945-1965*. [現代馬來文學與文學運動史綱] Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, 1978. pp. 32-34.

⁷⁰ Li Chuan Siu, *An Introduction to The Promotion and Development of Modern Malay Literature, 1942-1962*. Yogyakarta: Penerbitan Yayasan Kanisius, 1975. pp. 17-22.

⁷¹ 四十年代在印尼可以相提並論的傳記體的作品有兩件，一是 Sjahrazad, *Indonesische Overpeinzingen*. [印尼的回憶] Amsterdam: Bezige Bij, 1945. 以及 Soetomo, *Kenang-kenangan Dokter Soetomo*. [蘇多摩醫生回憶錄] Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1984 (1938). 份量上完全無法和陳馬六甲的傳記相比。

⁷² Helen Jarvis 即肯定陳馬六甲的自傳是在馬來/印尼文學上首屈一指的傳記體著作，即使是放在亞洲近現代的人物自傳書寫也仍是出色的作品。Helen Jarvis, *Introduction, In From Jail to Jail*. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 1991, pp. 55.

⁷³ Susan Rodgers ed., *Telling Lives, Telling History: Autobiography And Historical Imagination In Modern Indonesia*. Berkeley: University of California Press. 1995.

第三部分 文化史

文化接觸

雖然說郁達夫和陳馬六甲的旅程特殊，不過相同流亡經驗並非是孤立現象，同一時間從新加坡逃往蘇門答臘的華僑華人很多，其中作家編輯等文化人也不在少數，⁷⁴尤其是所謂的「中國南來作家」，幾乎都到了蘇門答臘，或是由蘇門答臘轉赴其他各地，⁷⁵這批人在特殊的時代背景，突然來到地廣人稀的蘇門答臘島，而且隱避在鄉村，和當地印尼／馬來人相處，這種特殊的流放經驗究竟有何意義，值得探究。從這批專職寫作的作家、記者與編輯日後的經驗來看，這個流放經驗顯然是一種真正的文化洗禮，這些南下南洋前來支持抗戰宣傳的文人，都祇集中在新加坡過都會生活，並不曾真正接觸當地的土地與人民。被迫避在鄉間三年時間，這些文人對於本地馬來人或者印尼人都有實質的接觸，也影響了他們日後所從事的文化活動。

從目前已知的事蹟來看，顯然這文化接觸的影響是鉅大的，戰爭結束以後有一部分人決定留在印尼，為印尼的前途貢獻心力。原為中國名記者的王紀元前往雅加達辦報紙，即為戰後有相當影響力的「生活報」，是戰後率先鼓勵印尼華人認同印尼，支持印尼獨立運動的重要華文報紙。也有決定留在蘇門答臘當地者，則組織當地青年，加入印尼革命的行列，進行華人社會中的社會革命，其中最著名的是王任叔所開辦的印尼「民主報」。⁷⁶另有一部分文人則回到新加坡，在新加坡從事新聞及報業工作，他們不斷地在報章雜誌上發表文章，鼓勵當地華人協助本地人爭取反抗殖民地爭取獨立，其中較著名的有胡愈之。⁷⁷胡愈之戰前在馬來亞

⁷⁴ 其中較著名的有郁達夫、胡愈之、巴人、邵宗漢、張楚琨、王紀元、沈茲九、金丁、高雲覽、楊騷等人。

⁷⁵ 關於中國南來作家的研究，見林萬菁，〈〈中國作家在新加坡及其影響〉〉。新加坡：萬里書局，1994。

⁷⁶ 王任叔，小說家，筆名巴人，原在中日戰爭爆發之後想到美國從事抗戰宣傳工作，因為未能取得簽證，滯留香港，留港期間為南洋報紙寫稿，後來被南洋星洲日報延攬到新加坡，在南洋師範學院教書，到新加坡後即積極從事抗戰宣傳工作，幾個月後太平洋戰爭爆發，王任叔隨之流亡蘇門答臘。戰後決定留在棉蘭，創辦民主日報。1948年被荷蘭當局驅逐出境。後來成為中國第一任駐印尼大使，著有「印度尼西亞史」以及多篇和印尼有關之散文、小說及劇本。

⁷⁷ 胡愈之，戰前已是出名的專欄作家，長於國際時事分析，中日戰爭開始之後，為陳嘉庚延攬

激勵民主意識，戰後並且結合一批作者文人，辦報出雜誌鼓吹新思想，他們的特殊經驗使得他們的論述位置變得十分曖昧，中國南來作家強調華人融入當地文化，後來引發的馬華文學獨特性的論爭，卻又被指涉為「僑民文學」，而這個論爭又成為馬華文學具有強烈認同意識的濫觴。⁷⁸

雖然這批中國南來作家為馬華文學論者定性為僑民文學，認為他們仍是心在中國，關心中國時政，最後選擇離開馬來亞而回到中國。⁷⁹然而他們其實是戰後第一批站出來，呼籲華人社群要多加學習印尼/馬來語，親善印尼/馬來社群，對戰後推動華人社群將中國認同意識轉變為當地公民意識，實在是扮演很重要的角色。⁸⁰但是這些發展卻在日後馬華文學的研究中，成為被排除的對象，關於這些南來文人的影響及意義，顯然尚待進一步研究。在這批作家中，郁達夫被認為是所有這些作家中對馬來亞最具影響力。⁸¹如果我們將戰前馬來亞的文化活動，日本佔領期的蘇門答臘經驗和戰後的文藝發展連在一起看，這些作家的蘇門答臘經驗的確起了承先啟後的轉折作用，而這些文人集體經驗顯然和郁達夫的旅程有直接的關係。

陳馬六甲的文化接觸經驗則看起來像是一個孤立的個案，同時代似乎很少見到有同樣的經驗者，因此他的經歷成為印尼領導人物中對華人/中國親善的範例，Benedict Anderson 在其著作如此評論：「不會有其他印尼的領導人如陳馬六甲可以這樣公開表達對華人親善，也不會有其他印尼的領導人如陳馬六甲可以這樣免於種族的偏見」。⁸²然其文化接觸的經驗也與後來有關介於華文世界及印尼文世界的人與事都有如絲如縷的關係。例如在集美(Chip-Bi)和陳馬六甲住在一起的年輕室友李全壽(Li Chuan Siu 或 Lie Tjwan Sioe)，日後成為第一代研究印尼/馬來文學的學者，後來南洋大學成立後，富有以南洋為研究主體的思想，李全壽應聘成為印尼/馬來文學的教授，教導華裔學生深入理解印尼/馬來文學的成就，早期研究印尼/馬來文學領域的學者有很多是華人，和南洋大學提倡這方面的研究有

到南洋，任職南洋商報總主筆，曾經在南洋商報上撰寫一連串鼓勵南洋華人投入支援抗戰工作。戰後在新加坡創辦風下雜誌，後出任陳嘉庚所創辦的南僑日報社長，1948年離開新加坡。

⁷⁸ 這個問題涉及對馬來亞文學獨特性的論戰之解釋，應該另以專文詳論之，這裡限於篇幅難以仔細討論，在此僅僅表明這個越境之旅與文化接觸經驗在日後的影響有更深遠的發展。

⁷⁹ 黃傲雲 <<中國作家與南洋>>。香港：科華圖書出版公司，1988。

⁸⁰ 劉冰『胡愈之と南洋華僑--三重の身元みのもとをもった人物と軌跡』。東南アジア華僑と中國---中國歸屬意識から華人意識へ。東京：亞細亞經濟研究所。1993，pp. 148。

⁸¹ 林萬菁，<<中國作家在新加坡及其影響>>。新加坡：萬里書局，1994，第175-185頁。

⁸² Benedict Anderson, *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944-1946*. Ithaca: Cornell University Press, 1972. pp. 274。

直接關係，例如廖裕芳，陳達生等人都有這一層淵源。⁸³後來李全壽又被聘到澳洲雪梨大學任教，也使得後來澳洲從事印尼／馬來文學的學者得以培養出來，其中多數與李全壽有直接或間接的師承關係。

另外在印尼本地對華人處境表達關懷的知識分子，幾乎都和印尼左派有關，這雖然可能和意識形態有關，然而陳馬六甲的作品做為早期印尼左派的精神導師，一開始就使得印尼左派對華人文化有較深刻的理解，例如在印尼文壇享有盛名的作家 Pramoedya Ananta Toer，⁸⁴即對印尼華僑的處境表達了強烈的人文關懷，其作品“Hoa Kiau di Indonesia”[華僑在印尼]，到目前為止仍是對華僑親善最具有代表性的印尼文學作品，⁸⁵Pramoedya 本人是共產黨員，⁸⁶相信他是讀過陳馬六甲的傳記。⁸⁷而陳馬六甲的社會主義思想，日後感召了六十年代學生運動的領袖如 Soe Hok Gie 及 Arief Budiman，他們都是戰後第一代直接投身印尼改革運動的華裔。⁸⁸而陳馬六甲的事跡在印尼本地，特別是在蘇門答臘，則有將其冒險事跡寫成小說等文學作品流傳的情況，因此陳馬六甲的文化接觸，具有可能的意義和影響，還有待未來進一步的探索。

⁸³ 關於新馬華人鼓勵印尼／馬來文學研究，並在南洋大學開設講座，見 Li Chuan Siu, *An Introduction to The Promotion and Development of Modern Malay Literature, 1942-1962*. Yogyakarta: Penerbitan Yayasan Kanisius, 1975. pp. 42-43.

⁸⁴ Pramoedya 雖然是印尼／馬來文學的代表人物，作品卻主要在印尼境外流傳，因此他的觀念和印尼國內主流有相當距離，關於這一點，參考 Anthony H. Johns, “Pramudya Ananta Tur: The Writer as Outsider: An Indonesian Example” *Cultural Options and the Role of Tradition: A Collection of Essays on Modern Indonesian and Malaysian Literature*. Canberra: the Australian National University Press, 1979, pp. 141-187.

⁸⁵ Pramoedya Ananta Toer, *Hoa Kiau di Indonesia*. [印尼的華僑] Jakarta: Bintang Press, 1962.

⁸⁶ Pramoedya 其作品在印尼國內多半都成為禁書，祇有在海外比較容易購得，這是和 Pramoedya 是共產黨員，並且因此而成為政治犯有關。前述 *Hoa Kiau di Indonesia* 也是禁書，在印尼國內流傳十分有限。

⁸⁷ Pramoedya 在最近一篇文章談到英國在東南亞的殖民地和印尼的關係時，特別提到了陳馬六甲在英國屬地的華人社群的良好關係，他應該是熟知陳馬六甲的事蹟與作品。見 Pramoedya Ananta Toer, “G30S Tak Lain Metamorphosis Politik Anti-Konfrontasi Inggris.” *Pengantar pada Buku Greg Poulgrain: The Genesis of Malaysia Konfrontasi: Brunei and Indonesia, 1945- 1965*. Crawford House Publishing, 1997.

⁸⁸ Soe Hok Gie 的漢名為史福義，Arief Budiman (Soe Hok Djien)的漢名為史福仁，兩兄弟都富有社會主義思想，成為六十年代印尼學生運動的知名領袖。見 Nanang Krisdinanto, 'Warisan Terakhir' Soe Hok Gie: Orang-orang di Persimpangan Kiri Jalan Penulis: Soe Hok Gie Penerbit Yayasan Bentang Budaya. *Surabaya Post*, Minggu, 07 September 1997. [史福義最後的軼事]

如果將這兩種的文化接觸經驗的定義放寬來看，放在較長的歷史脈絡中，則兩者還有極為微妙的交錯關係，這些交錯關係卻也都和馬華文學有極為密切的關係。馬華文學形成比較清晰的意識，與四十年代馬來亞左翼文學的發展有關，也和馬來亞共產黨帶領馬來亞華青組織抗日的經驗息息相關，然而馬來亞共產黨的成立卻是由於印尼共產黨領袖途 Musso 經新加坡時接觸華裔青年而促成的。而戰後的馬來亞與新加坡有一段時期華人社會興起研究、介紹及翻譯馬來文學，這是後來促成南洋大學設立馬來文學研究的重要背景，出身印尼的學者李全壽於是應聘到新加坡，如果追溯華社這種對馬來文學的興趣的源頭，則正是當年這批有蘇門答臘經驗的作家在戰後開始即大力提倡的影響。馬華 / 馬來 / 印尼文學的交錯關係，緊緊地扣著四十年代的文化接觸經驗。

語言

兩位旅者對於在異域中如何面對陌生的語言，都提供了令人激賞的事蹟。郁達夫學習得較快，郁達夫亂離雜詩第四首其中有「閑來蠻語從新學，媿隔清池記鯉魚」的詩句，據鈴木正夫的考證，這首詩是在郁達夫從外島望嘉麗到對岸的蘇門答臘島的 Sungai Pakning 時所寫的，這是郁達夫剛剛踏上蘇門答臘本島時，由此我們知道他一開始流亡蘇門答臘時就開始學習印尼/馬來語。然而逼得他必須很快上手的原因，卻是他成為日本的通譯以後，當王任叔問他如何學習馬來語，他感慨地表示這涉及馬來人的皮肉之苦，他必須立刻學會，因為當其翻譯馬來語有所遲疑時，日軍即以為馬來人的言詞閃爍，隨之加以毒打一頓，逼得郁達夫不得不迅速進入情況，經過一段時間之後，郁達夫變得很有把握，以後替馬來人翻譯時，如果聽到馬來人說得不很合乎日本人格的話，他便代為修改一下，免得他們受到皮肉之苦。後來郁達夫在蘇門答臘結婚，對象雖是華裔女子，卻無法和郁達夫用華語交談，他們彼此主要是用印尼/馬來語溝通，由此也可看出郁達夫此時的印尼/馬來語水平已經達到相當程度。

郁達夫在巴爺公務時也開始學習荷蘭語，也是為了擔任通譯工作的緣故。郁達夫所以能學習荷蘭語很快，因為郁達夫自中學起即會德文，然後到了蘇門答臘以後，郁達夫到處收集荷蘭文圖書，每天卷不釋手，以致於很快上手。他甚至因此和當地一位荷蘭女子談戀愛，談得熱烈時這名荷蘭女子甚至想嫁給他，他考慮到在日本統治下，荷蘭人仍是被視為敵國人，為免日本軍人懷疑，郁達夫沒有答應。在許多人的記述中都提到了郁達夫是學習外語的天才，每到一處就到處收集外語書籍，然後整天閱讀，就這樣郁達夫在蘇門答臘期間，很快地掌握到在印尼所使用的最主要的共同語言，馬來語與荷蘭語。⁸⁹

⁸⁹ 當時的荷屬東印度應該是以荷蘭語與馬來語並列為共同語，其中荷蘭語是官僚與精英知識階

郁達夫是在這一群流亡蘇門答臘的文人之中最早開始學習馬來語的，也是最快上手的，此一作風很快地影響其他一起逃難的文人，後來政論名筆胡愈之也學會了馬來語，並且開始閱讀馬來語報紙，以便從中得知日軍的情勢，⁹⁰也因而寫成了第一本以中文寫作的現代印度尼西亞語文法書，⁹¹他因此組織了讀書會，研讀資料，成員至少包括王任叔、邵宗漢、張楚琨、沈茲九及金丁等作家文人，這時候他們開始從馬來語的報紙上得知印度尼西亞革命的消息，他們也開始將馬來語的名稱改為印尼語，並且把研讀報紙研判時局的重點從日軍的動態，轉變到對印尼革命的關切上。這其中對王任叔的改變最大，他對印尼人民開始有強烈的同情，對印尼革命更是不留餘力地支持。後來成為獻身印尼革命，投身印尼史的研究工作，成為中國第一任駐印尼大使，都是在日本統治下的蘇島流亡經驗開始。⁹²而這一段日後對華人和馬來亞／印尼關係有重大影響的流亡接觸經驗，這些在中國作家開始學習印尼／馬來語言及文化習慣，就是由郁達夫的通譯角色開始的。

陳馬六甲也是學習外語的天才，當 1927 年八月陳馬六甲在馬尼拉被出賣而被美國殖民政府逮捕時，當時的 Manila Daily Bulletin 報導，「陳馬六甲被捕，一個爪哇布爾什維克黨人，會說各種語言，荷蘭語、英語、德語、法語、查加洛語、華語、馬來語...」⁹³實際上在當時他的華語祇是懂得一些。在他自己的記述中，他承認其實當時他的華語能力還十分有限。當陳馬六甲第一次隱居在華南時，剛開始即有鄰居婦人對他十分照顧，陳馬六甲叫她 tao-chi(大姐)，曾經去過菲律賓，然而因為陳馬六甲當時尚未學會福建話，他們之間很難真正有對話。⁹⁴後來 tao-chi 因病過世，陳馬六甲也沒有記錄到他何時學會了福建話。但是在第二次隱居在華南時，其華語及福建話已經沒有問題了，甚至可以用以辦學校教授英語，參與村民生活，以及和學生討論思想問題。

陳馬六甲在其傳記中，不厭其煩地記錄中國的社會變遷與生活習俗，並且大量利用福建話的詞彙來說明，這種態度與成就，也是在印尼／馬來文學中很少見到

層的語言，而馬來語則為大眾的語言。見 Kees Groeneboer, *Weg tot het Westen. Het Nederlands voor Indie 1600-1950, Een taalpolitieke geschiedenis*. [通往西方之路：荷蘭語在印尼，一個語言政策的歷史]Leiden: 1993.

⁹⁰ 張楚琨，〈胡愈之在南洋的七年〉。《胡愈之印象記》。北京：中國友誼出版社。1989，第 171 頁。

⁹¹ 沙平，〈印度尼西亞語語法研究〉。北京：人民出版社，1951。

⁹² 關於王任叔在流亡蘇門答臘期間對印尼人民的態度的轉變，主要參考巴人，〈印尼散記〉。湖南人民出版社，1984。

⁹³ Tan Malaka, *Dari Pendjara ke Pandjara*, 1948, Vol. I. pp. 158.

⁹⁴ Tan Malaka, *Dari Pendjara ke Pandjara*, 1948, Vol. I. pp. 183.

的，類似的情況，可能祇有如梁友蘭(Nio Joe Lan) 在六十年代專用印尼文寫作介紹中國語文和文化，來協助印尼民眾理解華人文化的著作可以相提並論。⁹⁵陳馬六甲除了對語言本身有興趣以外，同時對於語言使用的社會情況也相當關心，例如解釋廣東話與福建話的使用群體不同，以及不同語族在社會中遭遇的情境。考察東南亞近現代史，不乏華人參與東南亞當地政治活動的例子，華人學習當地語言，介入當地生活，反過來說卻少有當地人學習華語，參與到華人的知識活動。那麼陳馬六甲算是少數的例外，他不但中英文俱佳，還被中國左派人士根據其出版品認為是托派人物。以印尼本地人來說，陳馬六甲能夠深入到中國語言到這種程度，應該是絕無僅有的第一人。

由於印尼當局後來採取禁止華語華文的政策，造成印尼整整一代人對華語華文缺乏認識，以致於迄今印尼缺乏足夠人才通曉華語文，更談不上漢學研究的發展，這種情況對任何世界上重要國家而言都是罕見的，可以說在華人最多的地區，卻是漢學研究最薄弱的地區。⁹⁶在馬來西亞語言仍然是重要而敏感的課題，執政當局對於華文教育仍是疑慮深重。東南亞國家普遍有這樣的情況，華人多半通曉當地語言，而本地民族卻少有人通曉華語華文，其中的原因之一，是當地人產生畏懼學華語文心態，這種情況到了最近始有所改善。回顧相關歷史，可以知道陳馬六甲的例子殊為不易，堪為文化交流的模範。歷來東南亞華人與本地人的文化交流都是單向交流，祇有華人學習當地文化，卻少有當地人學習中華文化，如果東南亞當地的革命英雄，曾經出現能夠參與華人的知識活動者如陳馬六甲，也算是典型在夙昔，值得進一步發揚。

化身之旅

郁達夫和陳馬六甲的特殊旅程都涉及化身的問題，由於特殊的時空，他們都必須化身為另一個身份在異域中生存，陌生的身份與陌生的環境互動，都使得他們的旅程增添神秘的色彩。這個化身的角色也有文化史的意涵，兩個人都化身為華僑的身分。兩個人都不是一般傳統認定的華僑，但是如果考慮華僑的多樣性，則他們也都可以是華僑，像郁達夫這樣南來僑居，就當時出洋為僑，返國又恢復原來身分的第一代移民的一般情況而言，郁達夫當然可以是華僑。即使是像陳馬六甲這樣和華人血統毫無關係的米南加保人，在中國南方住上幾年，語言上可以溝通，又學習了不少華南文化，完全有能力在南洋華人社群中生活，也不會被華人

⁹⁵ Nio Joe Lan, *Peradaban Tionghoa Selajang Pandang*. [印尼華裔文化一瞥] Djakarta: Keng Po. 1961.

⁹⁶ 關於印尼禁華語文的前因後果，見楊聰榮〈文化認同與文化資本：印度尼西亞華語文問題的新發展〉。《〈第五屆世界華語文教學研討會論文集〉》。台北：世界華語文教育學會，1997。

社會排斥，華人本來即可以文化上來定義。最重要的是他們都發揮了南洋華人的特性。

南洋華人的特性是什麼呢？戰後由於東南亞各國紛紛取得政治上的獨立，華人也在新國家架構之內尋求新的認同位置，因此應以各個國家的脈絡來理解，但是除了國家的架構之外，南洋華人尚有一種超越政治與文化界限的特質，特別是和東南亞各民族做一比較，可以看出南洋華人具有多語多文化的特質，同時對於不同文化環境的適應能力特別強。⁹⁷這是目前強調以民族國家為主要分類架構的東南亞華人研究較少去強調的特質。在郁達夫和陳馬六甲的化身中，卻正好突出這種特質。如果缺乏南洋華人這種多語多文化，跨越政治疆界與文化障礙的能力的特質做為化身的中介角色，這個化身之旅是不會成功的。這種情況是任何東方人到西方或是西方人到東方，無法以同樣的中介角色來形成化身之旅的主要差別所在。這是郁達夫和陳馬六甲的越境之旅得以實踐的重要機制。

這個中介角色在陳馬六甲和郁達夫的跨越文化之旅變得和西方人對東方或是其他第三世界地區的旅程很不一樣。西方人到異域去旅行，他的身分對當地人來說註定是個異己，而他也是以異己的眼光來看待其所旅行的地方。這和郁達夫和陳馬六甲在中國與印尼之間的互訪很不相同，他們在到達之初也同樣是以異己者的身分到達，然而透過與華僑的交往，他們至少可以與當地人直接溝通接觸，而這種接觸則是全面而且深入，而非一直停留在印象式的陌生感。因此華僑不祇是他們介入當地時隱藏其異己性格而化身的中介性角色，也是他們接觸與學習當地語言與事務的機制。

華僑做為化身的中介角色，最後更成為他們變化身份融入當地社會的橋樑，郁達夫透過和當地土生華女結婚，象徵其變化其化身身分而成為當地一個真實角色的決心，而陳馬六甲則以收養關係，歸化為中國國籍，透過這種結合，這使得他們得以改變原來異己者的身分而成為當地的一份子。郁達夫這段婚姻令很多人感到訝異，一個浪漫風流的大文豪，曾經為其愛情鬧得風風雨雨的郁達夫，最後竟肯與一位不識漢字，姿色不佳的土生女子成親，其實從這個角度來看，可以表示郁達夫在文化洗禮後的轉折。同樣地，陳馬六甲做為一個印尼鼓舞民族主義最重要角色的革命家，竟然願意在華南及華人社會久居，而成為當地的一份子，勢必不能為印尼民族主義情緒高張的印尼知識階層所理解，然而對照陳馬六甲在莫斯科為亞洲社會發言的情況，他做為一個民族主義者的胸襟，其實是跨越國界與種族界限的。

⁹⁷ 許多對於華人的研究都喜歡強調華人在文化上的保守性，其實華人對異文化的接受程度是很高的，才得以在各地都可以適應生存，見可兒弘明、游仲勳編，〈華僑の異文化適應と受容力〉，〈華僑華人〉。東京：東方書局，1995，pp. 155-172。

做為中介身分的華僑或是華人，其實也是同樣的命運，華僑華人的特質其實是跨越國界與種族界限的，其隨遇而安的人生態度，也和郁達夫或是陳馬六甲的旅程一樣，是以一種 rantau 的方式來面對土地，他們對異文化的容忍度很高，甚至對不同種族的朋友也很開放。不幸的是，華僑華人卻是被後來發展出來的民族主義兩面夾殺，中國民族主義者要求他們愛祖國，回歸中華文化，使得他們原來對異文化的開放態度成為被中原正統排斥的對象，要求捐輸時卻又不忘記加強聯繫，而後來土著民族主義興起之後，他們又因為其文化特質而被排斥，為了保持和各方聯絡而保持其語言能力反而被懷疑有二心。其實具有多語言能力及具有跨越國界能力的特質，正好是華僑華人成為今日肯定追求跨越邊界的佼佼者的主要原因。郁達夫和陳馬六甲的旅程正好彰顯出這樣的特質，知名如這兩位非凡人物，尚且因為介於兩個文化之間被忽視，而多數有能力進出兩種文化的華僑華人則很難逃脫註定被排斥在兩種主流文化之外的命運。

後語

郁達夫與陳馬六甲的越境之旅，五十年後的今天來看仍有相當的意義。印尼和中國是兩個亞洲的大國，歷史上有很多的來往，而印尼是世界上海外華人人數最多的國家，理應成為中華文化和其他文明最重要的交流渠道之一，實際上卻相反，後來成為亞洲兩個缺乏互動交流，互相不瞭解的文化體系。印尼在獨立以後，曾經一度擁有世界上規模最大的海外華語教育，五十年代開始壓縮當地華人的文化空間，到了六十年代則全面禁止華語華文，對當地華人採行強迫性的同化政策。發展過程固然有其特殊的歷史背景，幾十年下來，卻使得華人世界和印尼人世界缺乏溝通瞭解，誤解陳陳相因積重難返。1998年五月，當革命的火焰再度在印尼燃起，大學生為首集結群眾抗議政府而引發暴亂，推翻長期執政的蘇哈托政權，人稱五月人民革命，同時卻傳出在暴亂中出現集體強暴華裔婦女的慘劇，這可能有政治陰謀故意羞辱華人製造動亂，有可能是地方宵小趁法律假期作亂，不論是那一種情況，都顯示種族間藩籬深重，至今還找不到出路。⁹⁸馬來西亞的種族關係相對來說好很多，然而族群政治長期籠罩社會，形成許多不平衡的體制持續的最好藉口，長期以來有識之士都一再思考打破族群政治思考邏輯，至今仍然未能突破。思考東南亞現代歷史，的確缺乏能夠溝通華人世界與印尼/馬來世界

⁹⁸ 關於印尼發生的反華暴動的歷史，詳見楊聰榮，〈暴動歷史：族群關係與政治變遷：印度尼西亞歷史上的政權轉移與反華暴動〉。中央研究院「台灣的東南亞研究」研討會，台北，1999年4月16-17日。

的英雄類型，使得民眾在思考族群關係時，缺乏足夠的文化資源。

其實郁達夫和陳馬六甲的旅程，正是突破華人世界與印尼人世界的新範例。雖然郁達夫和陳馬六甲的事蹟早有記錄，在四十年代已經有足夠的記錄資料，雖然旅程引人入勝，人物十足風采，在當時即為人所津津樂道，但祇是當做軼事來看待。後來卻長期為人所忽視，可能是由於其事蹟分別跨越出原有的文化體系所關照的知識範圍，因此隱沒不彰。然而正是由於其跨越出原有文化體系的範圍，在今日我們肯定跨越邊界，突破文化障礙的時候，郁達夫和陳馬六甲的旅程更顯得珍貴。

許多種族之間的誤解導源於政治關係，民眾與民眾之間則不須要用同樣地思考模式。在民族主義盛行的時代，當國家與國家之間有齟齬，導致所有的文化交流斷層。郁達夫和陳馬六甲的旅程可貴的地方卻是在他們的關係是屬於平民的，僅僅是普通平民百姓間的交往，但是放在兩個文化體系交流的立場，卻有開啟新局的意義。在近現代史中亞洲各國民眾頻繁交往，要找到類似於郁達夫和陳馬六甲的例子應該還有不少。我們應該致力於發掘更多這種民眾交流的例子，否則目前既有的學術研究集中在外交史或是國際關係，而二十世紀主要議題則集中在族群、宗教、民族主義與意識形態的對抗，窄化吾人對亞洲各國之間關係的理解。

郁達夫與陳馬六甲的越境之旅，也觸發了文學活動，雖然文學活動的範圍涉及華南／星馬／印尼，卻尚無法在即有的文學架構中被理解，祇能在馬華／馬來／印尼文學的周邊打轉。文學史的分類原來是為了協助理解文藝活動，然而文學史卻漸漸形成與國史同樣方式來界定邊界，而且如同國史一般，不斷溯及即往，即在地理界限上做出限制而在時間上做出延伸，無法在這種文學史分類架構下被適切理解的作者／文本／文類／形式，自然被排除在外。將郁達夫和陳馬六甲放回原來的時空，當時的馬來亞與印尼祇是被殖民主義分割的地理名詞，當時馬來人／印尼人則共享 Orang Melayu 的自我認同，如同兩地華人共享南洋華人的意義一樣，如今分隔開來以後，跨越重重邊界的郁達夫與陳馬六甲，反而無以定位。

郁達夫與陳馬六甲所涉及的文學活動，卻正好和後來馬華文學／馬來文學／印尼文學的起源或發展直接相關，同時他們跨境之旅也開啟日後華文世界與馬來／印尼文世界互相交錯理解的契機，兩位都有清楚的亞洲意識，極願意與亞洲不同的民族文化打交道，同時他們都有來自歐洲文明深刻影響，並不打算以狹隘排他的方式來對待歐洲文化在這個區域的深刻影響。對照後來本區文化發展的情況，他們對往不同文化的態度更顯難得，往後民族主義甚至是族群民族主義成為文化上自我防衛的工具，也產生了對不同的異己缺乏理解興趣的文化氛圍。兩相對照，對於現在的文化情狀，不論是印尼、星馬、中港台，應該有啟發的作用。

此外，探求亞洲各國之間的關係，對於文化研究本身也將會有積極的意義。亞洲

各地之間的關係，其文化溝通的障礙與困難度不亞於東西方的文化差距，而其重要性也不小於殖民關係或是東西方之間的關係，而歷史上的相互交往的具體實例也很多。如果看待文化交流或者文化接觸的眼光，祇放在殖民宗主國與被殖民國家，或是第一世界與第三世界的關係，無法理解人類文化歷史的不同面貌，反而形成對文化課題思考上的侷限。而東西方之間的關係已經有很多的討論，幾乎各個不同層面都有很多人涉及，而亞洲各文化之間的關係則仍如處女地一般，尚待進一步的挖掘開墾。而且由於各文化體系之間具體的文化特質不同與歷史發展的差異，其關係的討論則足以豐富吾人對於文化研究或文化史研究之不同層面的理解。

附錄：

郁達夫·陳馬六甲隨想

黃錦樹

天啊，這簡直是篇寫壞了的小說——如果作者是個寫小說的人，該不會如此這般的糟蹋材料吧。

確實，材料有趣極了，尤其是陳馬六甲的部份。

所以這不是對楊文的評論，只是針對材料的若干隨想。

關於郁達夫傳奇，其失蹤，其死在南方、其在星馬華文文學史上的空白位置，我過去其實談得不少，為了不浪費材料，一直都採用小說的方式（其中有一篇還在寫著哪），所以相對而言較為含蓄隱晦。

該怎麼說呢 在五四文壇享有大名的郁達夫，從今天的觀點來看，他的名氣未免比作品大的太多，然而這也是五四浪漫的一代的常態。他們常用大姿態的表演來掩蓋實質上的貧乏，徐志摩和郁達夫都是箇中翹楚。他們都是極優秀的表演者，所以必然的是那個時代的明星。兩個浪漫主義者，一貫以肉身甚於以文字來書寫各自的傳奇——或者說，文字只是肉身經歷的補充。歷史意志的殘酷更各自許以恰足以完成浪漫傳奇的離奇的死，一墜機於風雨中，一埋骨於無尋地。

離開傳奇眩目的幻影，嚴格說，作為小說家，他甚至連一篇像樣的小說都沒能留下。集子中作品技術之稚嫩、修辭佈局之勉強、思想之膚淺，在在令人無法置信。以他那麼好的學根柢和熟諳多國外語的語言天份、東京留學其間的多語種廣博閱讀，怎麼會這樣呢——那些傳說中的學養對他的文學創作竟然沒甚麼幫助？那一切一切都僅僅是傳說 ？成名作（到今天也還是他最有名的作品）

沈淪 不過是篇半生熟的留學生文學，其意義完全受限於那個時代五四青年精神狀態的語境，離開了它，就像舊鈔那樣只有紀念的價值。於是作為文學家的郁達夫就只有把他僅屬於他的青年時代的中國的文學作品留在中國，因為事實上他帶不走。南行的他，純粹是個被自己的虛名所籠罩的傳奇文人，帶去南洋的，只

是個孤瘦的身影。

我們曾經期許他南行後寫出真正能夠代表他自己的小說，尤其是長篇小說，然而他沒有；即使是短篇；退而求其次，留下幾本浪漫的日記吧？也沒有。他說他實在太忙了，幹編輯成天看南洋青年那些爛稿就有夠忙的了，況且還常要幫他們改稿、心理輔導。留下的只有不痛不癢的隨筆、唱和的舊詩和許多的「編按」、「編者的話」。然而從他舊友的回憶中，我們也看到他常打麻將、逛妓院、喝酒、交女朋友。這是日本人南侵前他在星加坡的狀況。這樣的郁達夫，馬華文學史一直納悶著究竟要把他放在哪裡？一個空白的位罅。馬華文學的酒友？

英國人脫褲子投降後，郁達夫便跨出了星、馬華文文學的地理界限。即使他此後有鉅作，也歸屬印度尼西亞了。然而他甚麼都不留給印尼，除了遺體、遺孀和遺腹子。這是郁達夫傳奇最悲傷的部份。

然而也就在這裡，當他肉體以遺體的方式留下來——雖然是被迫的——卻突然完成了一種相對於前此空洞膚淺書寫之外的一種悲涼豐盈的，非意願的書寫。

前面我說過，這些浪漫主義者都是用肉身來書寫的。死亡以巨大的能量完成了他肉身的傳奇書寫，且扭轉了前此輕盈的方向，把它推向無比的沈重和幽深。且因為屍無處尋、死地未定、死而未定——比死更悲慘的，他竟然被奪走了他的死——失蹤，把他驅逐於生與死，而遊蕩於死與生，讓他此後的存在更其複雜。和死亡享有不同存有論（因為它並不是死，因未見屍，是有著極小可能的生）的失蹤，其實去得比死亡更為幽遠，不為時空所限，因而也無法用時間座標和地理座標來捕捉它。它漂浮如拉康的能指。他就那樣被留了下來。他就那樣遠遠的走了。如是他的身平——其生之所歷、死之所歸及無所歸——於焉仍植入星、馬、印、中國、日本特定的歷史—地理間罅中，成為一則開放而多義的社會文本；捲入多重場域的歷史時空，召喚所有和他照面過的「未亡人」以無盡的回憶和期待，從而讓郁達夫傳奇完成為一則可寫的文本。正是在這一點上，在這樣的意義之下，他給馬華文學留下了巨大遺產。然而這樣的遺產文學史的體制無法受用。只有文學。只有書寫。如此，我們可以說，死在南方的郁達夫在星、馬、印華文文學的始源處鑿出一個極大的慾望之生產性空罅。

他的埋骨地沒有被命名。所以，他的屍骨無名。

他確實立足於南洋華文文學的起源處。一直到他失蹤，星、馬、印沒有一個已經獨立。文學還沒有被國家擁有。後來被實證史學限定於民國初年的星、馬華文文學的起源，其實是一種缺乏想像力的建構。它們其實起源得更早，也更晚——或者說，它們的起源期很長。星、馬華文文學最精彩的地方就在於在這漫長的起源期中，是由無數的歇腳的過客留下充流著語言危機感的腳印。康有為、黃遵憲、丘逢甲、梁啟超、（參李慶年，《馬來亞華人舊體詩演進史》上海古籍出版社，1998），郁達夫和他們不同的是，他留下的不只是腳印。

和具備「印尼共和國之父」的陳馬六甲不同，郁達夫一直到死後還是個浪蕩子。他在死亡中逃走。所以他不是任何形式的「 之父」。

陳馬六甲的生世更迷人。楊文「他們互相造訪對方的故居」，這句迷人的話就包含了一部長篇小說。楊文說「陳」是華人的誤譯，是當地人的名字。那「馬六甲」呢？若陳其名、馬六甲其姓，想像陳馬六甲在中國娶妻生子，復以百家姓為名、馬六甲為姓，那就會有許許多多的馬六甲，如張馬六甲、李馬六甲 已經開始胡說八道了，就此打住。（2000.6.16）

隨想的隨想

楊聰榮

歡迎利用材料，別怕浪費，材料還多著呢，倒是真的很期待錦樹兄這部長篇小說的誕生。

如果郁達夫在世，一定很喜歡「酒友」這個封號，小說可以不寫，酒不可不喝，要不然就不是郁達夫了。

這祇是隨想讀後的隨想，算起來，我還不太夠資格是郁達夫的「未亡人」，我不想召喚其無盡的回憶和期待，所以也無需含蓄隱晦，我祇想知道馬華文學的酒友到底和什麼人喝酒，喝的是什麼酒。

馬華文學之所以留一個空白的位罝給他，或許真是他過世太早，假如他有如陳馬六甲一般幸運，多活幾年，戰後回到馬來亞，應該也還是優秀的表演者，浪漫的傳奇文人，雖然未必能成為「馬華文學之父」，但應該至少是「馬華文學之父的酒友」，馬華文學獨特性的論戰大概會熱鬧一些，而非僅僅鑿出一個極大的慾望之生產性空洞。

真的，如果他還在世而回到馬來亞，大概會說，別把「馬來東亞」當成「新加坡」，至少文學不要被國家擁有。跨出星馬的地理界限，郁達夫還是郁達夫，他所留下的鉅大遺產也沒有歸屬印度尼西亞。

可能還會不斷有未亡人出現，追捕他幽遠的身影。

其中最知名的「未亡人」王映霞，幾十年後過去了，死前還是說，這一生祇會被記得，曾經是郁達夫的妻子。

文學史就是這麼荒唐浪蕩。

為什麼馬華文學？

陳馬六甲也是走得太早，他曾被指定為如果蘇卡諾被捕後的總統繼任者，假如是他革命成功，印馬應該會早日統一吧，當時馬來亞境內可是有不少把「馬來亞」當成是「印度尼西亞」的左翼馬來民族主義者，等著效忠陳馬六甲。陳馬六甲本人可是不含糊，大印度尼西亞的國語是馬來語，境內各族融合而為馬來由民族。文學呢？他走得太早了，我們不知道是馬華文學還是華馬文學。

該左翼的不成左翼，不該左翼的卻跟著向左轉了。

陳馬六甲註定做不成酒友，他是穆斯林，如同郁達夫註定做不成「什麼什麼之父」一樣，酒廠老闆應該還是合適的身分。陳馬六甲要是真的成了印尼共和國之父，他大概可以把南洋華文文學的起源從更早算起，鄭和是兄弟民族，隨行的馬歡和費信可都是那個時代的代表作家。

陳馬六甲被革命同志關在監獄中開始動筆寫自傳的時候，已經知道屬於他的革命已經失敗，祇是想寫下一生經歷在歷史上掙個地位，革命家的傳記並不浪漫，連個女朋友的影子都沒有，他大概沒有想到有一天他的歷史書寫被看成文學。而郁達夫一生最精采的表演，竟然是在觀眾稀少的蘇門答臘，博生死的演出，他大概也沒想到自己不但進不了「某某文學史」，甚至任何「某某史」與「某華史」都進不了。

馬華文學史，最該跨越邊界的，也許不是在「馬華」，而是在「文學史」，現實中即然缺乏對馬華歷史學、馬華社會學、馬華人類學與馬華哲學等的援奧，單單剩下文學史，那麼文學史就該是歷史學、社會學、人類學與哲學等等。這樣帶出南洋的，才不會是個孤瘦的身影。

評論：馬華文學重構論在台灣學術論域的發聲位置

楊聰榮

黃錦樹這篇文章性質上是屬於「文學批評的文學批評」，「反思」幾位留台的馬華文學論者質疑馬華文學議題根本假設而提出論辯的發言位置、場域及認識論等。所反思的論者，是包括作者在內的三人（加上林建國與張錦忠），共同期待「重新建構一個馬華文學研究的較為廣闊的（論釋學）視域」，以下就暫稱之為

「馬華文學重構論者」。文中雖以重構論者為全稱主題，但又聲稱以張錦忠的馬華文學論述為主要對象，實質論點則是闡明作者本人長期的一貫主張，而藉著張錦忠所提出的論題與所涉及的理論加以補充闡釋。所以這裡所說的「反思」，應該是指論述的對象包含自己在內的回顧，而在這個回顧之中，作者並沒有打算論述個別的文學論題，也沒有對其過去的主張提出「反思」，而是對於重構馬華文學的知識基礎之可能性加以發揮，換言之，是援引作者所有的理論資源強化重構論的立場。

首先作者坦誠交代了「留台馬華文學論述者」的位置與資源，從這一點來看作者是有相當的自覺，積極地回應了人類學理論與後殖民論述對論者自身位置的思考，而援引人類學視域、複系統理論與文化持有者的內部眼界做為解釋馬華文學重構論者全體或個別的發言位置與主張，顯示了作者向來努力援引理論資源而開拓議題的能力，也對作者所堅持的介於外部與內部之間的發言位置有相當精妙地闡釋，這是作者論評的「獨特性」之所在，但是在開拓馬華文學論述視域的同時，也暴露出作者發言位置的弱點，卻是作者已經意識到卻不直接點出的「困境」。以下分別就作者提出來的論題分別討論，再回頭討論這個有利位置與困境。

作者提出人類學視域為做重構論者共同的立場，即以華人「最寬廣」的人類學定義為立場，將各種可能性包含進來，包含不說華語的或是不具族群認同的。筆者承認這樣的調整對馬來西亞華人而言「其實是一個非常重要的突破」，也贊同作者所提出來的「重寫馬華文學史」。但是在這裡卻不認為作者援引人類學的視域是必要的，也不認為這是「讓其他的思考成為可能」的最佳途徑，其後一再以人類學研究做為其知識論的比喻，反而將自己陷入將自我外化後場域錯置的險境。作者過去對於馬華文學的中國性曾有精湛地反省思考，放在對比重構論者與過去實證史學研究與現代文學論述的不同之場合，應該是脈絡清楚也合情合理，作者捨此而不論，殊為可惜。

作者以人類學視域來調整馬華文學的根本定義，存在幾個問題，第一，對馬華文學研究的傳統不滿意，並不一定要做「認識論的調整」，去改變馬華文學的全稱命題，例如深入文學的實證史學研究，也有可能從中提出更寬廣的論題，打破「單一系統的思考格局」，或是以其他的文學史取向來討論馬華華文文學，也可調整文藝現實反映論的偏失，理論上不必然要將研究對象外延到「最大邊界」的指涉範疇，在這篇文章中未作特別說明，祇當成基本立場。第二，人類學的研究並不追求「指涉範疇儘可能的擴大」，相反地，人類學研究的範疇可以非常狹窄，但卻有寬廣的論題，也可以文化相對主義的立場，給予不同歷史情境的文化對象予以內在理路的理解，作者要求將華文文學改為華人文學，以為是視域上的寬廣，至少這種思惟方式是難以稱為人類學式的，也許作者這裡所指稱的人類學祇是比喻修辭，不是真的指涉人類學研究的思惟方式。第三，全稱命題並不保證論題深

入，從華文文學到華人文學的調整固然是個重要的突破，就文學活動而言則尚待檢證，作者對於全稱命題的憧憬（華文、英文、馬來文三種語文皆通），並不符合作者所聲稱的如同人類學者的知識是建立在民族志的深描與解讀，反而如其批評張錦忠對華人團結的期待一樣，是「從未見實現也絲毫經不起政治現實檢驗的意識型態空想」。即使真有可茲討論的不同文學現象出現，另外開闢戰場即可，何以強要改變這個「文化持有者內部視界」所建構的既有馬華文學傳統，至少在文中看不出這個調整認識論的必要性。

然後作者將論述對象集中到張錦忠一人的重構論述，認為張錦忠的系統論將諸多馬華文學史上的重大議題納入做整體的安頓，隱含作者對於張的努力是做為重構論者為「後來的馬華文學研究建立一個更大的可能世界」的肯定，但是作者沒有著墨作直接地肯定，反而在介紹其理論利器「複系統」理論之後，立刻檢討複系統論對客觀性的強調，認為這種全知性的觀點對現實保持超越的距離，產生了迴避對現實介入的態度，這是第一個質疑。然後檢討了複系統理論的「另一個可能的危機」，即大中華文學論述者也可以沿用複系統理論，把大馬華文文學也收納為世界華文學的次系統，這是第二個質疑。也就是說，作者一方面對於張錦忠的複系統的重構論加以肯定，至少是重構論者至今所有較完整的體系，但是另一方面作者對這樣的重構論是有諸多意見，除了上述兩個質疑以外，文中不乏有「張錦忠在這裡似乎頗有被文化研究流毒所染之嫌」，或是「可以對張錦忠的部份馬華文學論述提出合理的懷疑」的句子，可見作者對同為重構論者的複系統論述是相當有保留的，並且清楚指出作者與張錦忠在諸多方面的不同。由於兩個質疑的核心都是針對複系統理論本身，我們可以就其所提出的論點來衡量，作者這兩個質疑到底合理不合理。

先從第二個質疑開始，作者所擔心的複系統理論的「運用上的危機」，正好顯示作者在重構論上的立場的游移，如果作者當真以大馬華人文學為立場，而非大馬華文文學，這正是大中華文學論述或是世界華文文學沒有辦法收納之處，不能明白何以有運用的危機產生。即使作者從自己的主張退卻下來，僅僅考慮華文文學的範圍，以作者多年對馬華文學研究視域的開拓及對馬華文學現代主義中國性一元化的批判，應該不難看出，以複系統理論所強調符義建構過程的異質性，以及文學歷時演變過程中多元交錯的系統複雜性，比較可能的是馬華文學複系統包含大中華文學，而非倒過來如作者所擔心的，馬華文學被大中華文學論給收攏過去。

就第一個質疑而言，作者特別提到造成複系統論迴避介入現實，是由於複系統論的第 6、7 要點暗含對客觀性的強調，這兩個要點到底是什麼呢？分別是「6. 反對以價值判斷為探討對象的先決標準。」、「7. 重非菁英式、非評價性的史學觀。」，顯然的以這兩個要點來質疑複系統理論是難以成立，兩個要點都可以成為積極介入的立場，很難得到因為兩個要點強調客觀性而形成安全距離的關連

性。作者的這個質疑是奇怪的，作者所強調的重構論的幾個基本態度，「文學史其實先於國家的歷史」，而希望避免「好不容易稍稍從政治的、意識型態的場域拉回文學 - 文化場域的問題退回到原來的混亂狀態」，對於避免非文學性的干擾做出這樣強烈主張的文學論者，竟然會去質疑去除先決價值判斷與去除菁英式成見的原則，令人費解。

這兩個質疑顯示了作者對重構論述的認識對象的多元性信心不足，同時也對重構論者應以何種立場介入現實立場不定。然而在第三部分，作者從「素樸詮釋學」原則來解釋人類學者對於研究對象與知識論立場以類比作者的馬華文學論述位置時，正好洩露出何以作者在前述質疑中理論立場遊移的原因，那正是作者自己重構論者的發言位置的困境。作者先檢討張錦忠的政治願望，然後認為這個政治願望正是張錦忠自己提出來具有局限性的本土知識，然後結合人類學對文化持有者內部視界來建構對象的傳統以及吉爾茲對於人類學知識的文化闡釋理論，以詮釋學的角度來解釋人類學從文化持有者內部視界出發來建構對象。用來表明作者「有意識地讓自身位居」同時有貼近感知經驗與遙距感知經驗之間的位置，即作者馬華文學論述的位置，因為這是一個有於詮釋循環的位置，可以融合與攻錯外視域（理論）與內在視域（在地知識）。

作者立場的游移顯然導因於這個有利位置，以作者所用的人類學視域來作比喻，作者的處境正如同「土著人類學家」（native anthropologist）一般，介於研究對象與知識界之間，研究對象是自己原來的社會，現在所處的位置和對話的對象則是人類學界。土著人類學家在研究上當然是居於有利的位置，可以創造不少成就，是有其獨特性之處，但是如果自我外化，也可能產生場域錯置，兩頭不到岸的困境。例如以人類學家的學術語言回過頭去批評指點原來所屬的土著社會，或是自以為擁有本地知識，不再去做深描的工作，自然也無法提出對人類學界有啟發性的議題。

作者顯然對既存的文學論述有相當程度地不滿，視既有的馬華文學研究為「荒涼的場域」，對「傳統視域」的實證史學（以方修與楊松年為代表）不屑一顧，對於混雜的語言現象描述為「失聲」等等，足見作者心理有一把尺，以這把尺衡量既有，各方面都不足，「缺乏經典」，寫作與批評都「荒蕪」等等，這把尺顯然不是從「文化持有者的內部眼界」出發，而是和作者的發言位置所得到的資源有關，那麼在反思的時候，最須要檢討的是這把尺，必須反思自己所在的位置，以及所處的社會以及這個社會的視野。如同檢討人類學者的知識一樣，檢討個別學者的發言位置還不是最重要的問題，而是人類學者所處的社會及其視野的局限。

從這個角度來看，作者還是有相當的自知之明，在文章的最後以「馬華文學 - 論述與台灣文學 - 學術場域」為題，含蓄地指出這個有利的發言位置的弱點。作者

在詢問何以前人有相同位置時，不能在這個園地上開發，已經點出了其所在的學術場域之視野的局限。其實作者的困境也是因此產生，台灣這個場域所能夠提供的資源有其格局上的限制，至少在作者所提出來的馬華性方面就十分貧乏，更別說到提供其他非西方非中華的其他資源，這正是作者所意識到悄然寄駐的台灣性之一。然而這並不表示所有在這個發言位置的論者都有同樣的困境，當作者意識到可能的問題，就有可能轉換戰鬥位置，如同作者所說的，馬華特性當初本質上的立足點，馬華文藝的獨特性，一開始就是有其策略性與戰鬥性，作者如能不斷地回頭省視它的開端，能夠隨時重新開始，當然是有轉化困境為有利位置的本錢，其實作者的學術熱情才是發聲議論的最主要資源。

重寫馬華文學
——回應楊聰榮的回應
黃錦樹

反思「南洋論述」並不是「文學批評的文學批評」，只是我們打游擊討論馬華文學也有多年，是該做個階段性的總結了。不過是一番自我批判的嘗試。雖然我並不是最佳的人選。剛好有這個機會，也不妨談談，且多老生常談，如此而已。而我的目的也並非重構，而是更徹底的重寫。假設性的重構只是個起點，重寫才是遙遙無期的終點。能走多遠是個實踐問題。

在這樣的前提下，必須重述何以視域的調整是那麼的重要。首先，當然是為了告別那素樸的實證史學，無法理解視域調整的重要性的楊其實是想拉我們回到我們盡力想離開的地方，他說，我那樣做是徒勞的，不如回歸楊的立足點：「如深入文學的實證史學研究，也有可能從中提出更寬廣的論題」新加坡大學和馬大中文系和兩地民間學者這幾十年來走的正是這條路，以實證史學的方法「深描」出瑣碎，結果是迷失於經驗性材料的叢林裡，迄今不見有甚麼更寬廣的論題。文學事實往往被文學的歷史事實所錯置。實證史學的天真在於以為材料自己會說話，孰不知材料是要被鞭打才會說話的。鞭打材料令其招供的便是各自的理論預設。這正是論述最危險的地方，所以才需要反思（就這一點而言也可以說，我和楊並不享有共同的認識論立場）。反思我們建構「南洋論述」的認識論條件。

在這個脈絡下，我不怕落伍之嫌引進在文化研究中因其原罪已被看做是條死狗的人類學，與及另一隻死狗詮釋學，依個人淺見，二者恰恰觸及了人文知識建構的可能性條件。基於反思的要求，原本還想談談「素樸」的精神分析（它現在還是頭猛虎）；然而從傅柯的《事物的秩序》最後一節對作為人文科學之一環的人類學與精神分析的扼要討論，哈伯馬斯《認識與旨趣》的人文科學的認識論批判，

理論問題倒也不勞辭費了。基本的詮釋學要求，作為知識的倫理；基本的人類學視域，作為知識的倫理；基本的精神分析；作為知識的倫理。庶幾可以讓馬華文學論述不必總是陷於自以為超然客觀的膚淺。

關於人類學視域，「人類學」確實是修辭，它修辭「視域」。前此，華人書寫的三個語種的文學各自為政，研究者間幾乎也互不相通，它的整體性（華人文學、華馬文學）之建構不止具有整合性的理論力量，同時也具有政治力量。這之前我們個別都談過了。且華裔英文文學、華裔馬來文學具體可掌握的作品也並不是很多，且已累積了部份研究成果，對於精通馬來文、英文、中文的張錦忠和林建國而言，其實踐的可能性自然遠大於華人對政治的空想。如果要扣緊人類學，那對象只能是華人研究而非華人文學。況且，文學研究自有其專業在。

比較令人納悶的是，作者竟然暗示不加批判的在地知識是可靠的知識來源（楊：「何以強要改變這個『文化持有者內部視界』所建構的既有馬華文學傳統？」）？又是實證史學的預設作祟？

在以上的前提之下，當然不可能為作為論述者的我們預設一個有粘土腳的立足點。

就個人的論述立場，我甚至也在考慮放棄「馬華文學史」這樣的書寫框架。史的時間延續的假定及強制、地域的限定、整體性——那樣的體制無法容納郁達夫、辜鴻銘及其他大量精彩的歇腳客。

關於複系統，原想虛擬一個可以通吃海內外的「海外華人文學大複系統」及「大中華文學複系統」，因有點跡近無聊，也就算了。

評論：「我們」與「他們」談馬華文學在台灣

楊聰榮

楊宗翰這篇文章顯然有很多長處，一個長處是發現開創文學史的新視野，宣稱「馬華旅台文學本來就是台灣文學史的一部分」，這是氣魄十足而令人期待的命題，另一個長處是以國族與性別為主題同時檢視神州詩社的兩位主角溫瑞安與方娥真，找到為前人所未見的議論角度，還有一個長處是從同樣的「指涉中國文化的

符號」區分出三位作家溫瑞安、陳大為與林幸謙不同境界與手法的「認識中國的方法」。可惜的是，幾個長處放在一起，卻沒有發生互相配合輝映的效果，長處反而發揮不出來而互相牽致。

就第一個長處而言，作者顯然抓住了一個極佳的角度與題材，一開始就宣示一個宏偉的文學史角度，以一句話做為開頭第一個段落，立刻產生令人高度期待的震撼效果，如果作者能讓兩個內容豐富的文學範疇互相碰撞，應該可以產生引人入勝的火花。可惜的是，作者並沒有真正讓這兩者碰撞，就台灣部分，作者花了相當篇幅去抱怨馬華文學遭到忽略，抱怨的同時對台灣文學史的假定並沒有離開既有的框架，然後介紹回顧馬華文學，論述的架構也沒有超出既有馬華人論馬華文學的範圍，文中雖然列舉了許多人與人的關係，距離文學史仍然很遠，可以說仍是馬華的架構看馬華，台灣的架構看台灣，原有文學史的理解框架當然是各自表述，自然未能使兩者交鋒。造成可惜的原因是，文中缺乏實質的文學史論題，更別說到台灣文學史的論題，台灣文學史雖然上了標題，卻文中最弱的一環，這種情況下自然無法讓馬華文學與台灣文學產生對話。

就第二個長處而言，同時將國族和性別的議題同時關照神州詩社的創作情境與表現主題，特別是以性別意識不隨國族論述共舞的角度來凸顯方娥真在神州的位置，從而挑戰了余光中、黃錦樹以及其他評論者對神州整體或個別作者的既有論述，當然是值得嘉勉的。可惜的是，同樣的主題卻沒有持續發揮，到了論陳大為時隻字未提，其實不提反而好，論到林幸謙時提了一下，祇說是「林氏詩中出現的女性角色也值得注意」，但是該如何注意著墨不多，反而以跳躍式的論證得到這樣的結論：「都因為他們的「邊緣性」而被書寫者選為自身焦慮的排遣出口」，含糊其詞而無詳加說明反而可惜了一個好題材。造成可惜的原因正是作者性別意識的立場，祇在討論女詩人的作品時才有討論性別意識的意圖，放掉了國族與性別議題並列的顛覆性的效果。

就第三個長處而言，對三位作家對中國性的開展有不同層次的討論，以符號與指涉以及中心與邊緣的關係來討論溫瑞安，以符號解構歷史性的角度來討論陳大為，還有以真實虛幻變形轉換來討論林幸謙，都有相當程度地掌握，同時將論題與作者的認同處境相連結，清楚地呈現三位作家的特點，如作者所言，「他們...所產生的創作既是愛恨交加，又見矛盾糾葛，恰是旅台文學精采之處。」可惜的是，作者卻硬生生地將這三者各具風格的中國性的開展，和他們所經驗的台灣時空互相結合，因此才會問了這麼一句「娜拉式」問題，「但林幸謙畢竟是走了的，走了以後怎樣？」，顯然以台灣的格局來限制馬華作家，使其精采之處無以充分展開。

長處未加發揮，日後總有機會彌補，期勉作者再接再厲。但是文中涉及作者對文

學史的立場，卻值得進一步加以檢討，既然作者已經對「在台灣的馬華文學」與「台灣文學史」做了宏偉的宣稱，即「馬華旅台文學本來就是台灣文學史的一部分」，如果沒有澄清其關係的實質意義，難保未來不會有人不假思索地就接受這個命題，如同有馬華文學論者在有了「馬華文藝獨特性」論爭之後就以為馬華文藝有了獨特性，如同有台灣文學論者在有了台灣「鄉土文學」論爭之後就以為鄉土文學屬於台灣文學一樣。筆者並不一定肯定或否定這些命題的有效性，但以為這些命題的有效性端視放在什麼基礎來討論。

那麼說「某某文學本來就是台灣文學史的一部分」到底是什麼意思？如果這句聲明的主詞是作家或是作品，大概不會有太大問題，舉例而言如果聲明「李永平或其作品是台灣文學史應該討論的課題」，如同對張我軍、張系國、李敖、西西甚至是張愛玲等作家做出同樣的宣稱一樣，應該是沒有問題，看是從什麼角度來論，作家不一定出身台灣，甚至不一定和台灣有實質的時空交會，一樣可以放在台灣文學史的脈絡來討論，對文學史而言，文學內涵的交會更重要。反過來說，作家與作品旅居外地，祇以原來的範疇稱呼並不會減損其值價，聲稱其為另一地的文學也未必增加其名聲，阿城與金庸的作品在台灣受歡迎並產生各種有實質意義的互動與影響，也沒有必要將之稱為台灣文學的一部分，作家與作品是超越地域，假如作家或作者原來被認知的屬性很好很適切，縱使有很多交會或是影響，未必要放在同一個文學史的框架。

由此來看，聲稱某某文學是台灣文學史的一部分是奇怪的，如同將在澳洲出版、在澳洲受歡迎甚至移民澳洲的美英文學作家及其作品一概稱之為澳洲文學的一部分一樣，有幾分夜郎自大的感覺。處理文學史最好的做法還是以個別作家或是作品來討論，除非某一文學集團是以集體身分介入另一個文學史的場域。這些馬華作家的作品或在台灣出版，或者獲得文學獎，或是旅居台灣，其作品對話的對象是超越台灣的地理限制，作品或是以馬華社會為參考對象，或是和整個華文世界交會，甚至是與一個虛構的「中國」或是「文化中國」神交，如以馬華文學來理解適切合宜的話，就以馬華文學來理解。若以其作者漂流他鄉，就要以台灣文學或是香港文學甚至新加坡華文文學來理解，就不免論域混淆，反而消解了「馬華文學的獨特性」，並非不可，但看有無必要。

問題出在作者文中所稱的「他們」，作者所指稱的「馬華旅台文學」或是「馬華旅台作家」，其「旅台」到底具有什麼樣的文學史意義，或者說「旅台」到底具有什麼樣的台灣文學史意義。作者聲稱用「旅台」一詞，和大馬人慣用的「留台」一詞是「在概念上其實並無多大差異」，對照大馬社會對「留台」的用法，還是有很大的差別。「旅台」是個狀態，離開台灣就失去了做為旅台的狀態，從作者對於溫瑞安與林幸謙離台以後的惆悵，可以知道作者是相當在意作家是否是處在旅台狀態，這和「留台」是大不相同，「留學台灣」則是個經驗，在大馬的脈絡

中，留台生回到大馬還是留台生，去了香港或是世界各地，也還是帶著「留台」色彩，或濃或淡，留台生不管是不是旅台，並沒有排斥受台灣經驗的影響，怎麼作者排斥了不再旅台的溫瑞安與林幸謙呢？不再旅台的溫與林都還和台灣保持有機的互動，可見旅台與否並非重要的文學史課題。反過來說，「留台」的經驗則對馬華作家有影響，在馬華文學史的架構中是有意義的，也有相當的馬華文學論者從這個角度來發揮，從這個角度來說，馬華作者的旅台經驗並沒有被忽視，主要還是看論者發言的位置。

作者發言的位置正是最須要檢討的地方，作者一再以「我們」為立場發言，文中的「我們」究竟是怎麼回事？從作者的行文，顯然地作者專指在台灣的人，才會說「想想他們」，「也促使我們必須重新思考台灣文學的相關問題」，這裡的「我們」不但排除了台灣以外的人，也把「他們」排除在「我們」之外。因此「他們」想的是馬華文學，「我們」則該想台灣文學的問題，作者以「台灣文學的觀察者」的身分，先將「他們」排除在「我們」外，然後再做出宣稱，應該把他們包括進來。當作者一再抱怨台灣忽略了「他們」，而假定「台灣讀者」對「他們」是不瞭解的、無所知的，正是強化「我們」對「他們」排斥性，而正是作者無法使兩者產生對話的原因。其實作者可以完全不須以「台灣文學」的「我們」的立場來討論馬華文學，如果對馬華文學有自己的見解，直接討論馬華文學即可，如同在美國研究澳洲文學或是在澳洲研究美國文學，其中縱有許多交鋒，誰也不須要成為對方的一部分即可進行研究討論。作者矛盾的地方是，如果作者以為旅台馬華作家應該是台灣文學的一分子，「我們」已經包含了「他們」在內，而「他們」也對馬華文學（而非馬華旅台文學）做出相當成就的討論，如何可以說「我們」忽略了「他們」；如果作者的思考的立場「我們」是不包含「他們」在內，作者當然可以直接討論「他們」，而不必把「他們」放在「我們」的框架來討論。

其實作者完全可以直接從事馬華文學史的討論，完全不須引用「台灣文學史」的架構，如同作者所言，「我們應該注意檢視的是他們作品的質量，而非計較他們認同哪裡」，強把馬華作家拉到台灣文學史的場域來，而沒有提出實質的文學史命題，其實反而對於原來馬華作家原來可以在大馬境外可以找到一個相對自在的空間形成干擾，馬華作家完全可以在原有的框架中活得好好的。反過來說，作者也可以完全以台灣文學史的立場，而不須要「馬華旅台文學」的概念，直接討論溫瑞安或是陳大為，這樣反而更容易使作家的馬華性與台灣文學情境互相交鋒。作者如果以台灣文學史論者的角度，與馬華文學史產生直接對話，則應該提出文學史的命題，且不應該直接以幾位留台馬華文學論者的立場來論馬華文學，他們有他們的文學處境，與台灣文學史論者的歷史處境並不相同。以作者所論述的中國性論題為例，台灣文學史的處境是長期在官方以各種資源提倡中國性的前提下發聲，和馬華文學史長期在官方政策以各種資源消解中國性的條件下成長，有不相同的理解脈絡，要讓兩者對話則必須思考怎樣的對話角度是有意義的。

回過頭來看作者的文學史立場宣誓，將兩個原來不能互相消融的文學範疇結合在一起，正是造成長處變成可惜的原因，作者開天闢地的開場白，「馬華旅台文學是台灣文學史寫作有待填補的空白。」即是作者論域不清之焦慮所在，假如作者認為台灣文學界對馬華文學，缺乏「真心想了解和對之進行學術討論的熱忱」，作者應該建立自己的台灣文學立場，然後設法讓兩者產生對話才是。然而文中卻除了開頭的立場宣示與文章前後為馬華文學在台灣的遭遇抱怨叫屈以外，沒有對台灣文學史提出如同留台馬華論者對於其馬華文學史論歷史困境加以反省而提出論題，反而使台灣文學史的提法在這裡顯得多餘。不過如果作者願意調整議題架構，以作者所提出的國族與性別議題為重心，或是充分發揮馬華作家幾種不同的「認識中國的方法」，來詳細論述溫瑞安、方娥真、陳大為與林幸謙的文學作品——這正是這篇文章的主要部分——應該也還可算是架構清晰、理路分明的文章。

評論：談鍾怡雯的中國圖象

楊聰榮

鍾怡雯這篇文章必須從相反的方向來閱讀，放到不同的架構中，特色才能夠凸顯出來。表面上看，這是又一篇討論馬華作家之中國性的論文，無疑地這是馬華文學的重要題目，值得再三從不同角度論述。如果這樣理解這篇論文，則不免失望，至少論文中並沒有提供什麼獨特的新論點，老生常談之外，論述馬華作家與中國性的對話顯得直接而平板，比不上林建國所舉的例子之曲折隱晦又適切精準，引用理論也是點到為止，比不上黃錦樹論證豐厚又迭有新意。然而細觀其文，與其說是論馬華文學的中國圖像，倒不如說是表述作者的中國圖像，如果換個架構來看，視為作者藉這個題目來表達新生代馬華作家的自我認同，也還算是具有個人風格之論文式的馬華散文，而表現出另一種馬華作家消解中國性的手法。

我們得用「徵狀閱讀法」將作者想說而沒有直接說出來意圖表達出來。

如同作者所說，「對於在馬來西亞以華文創作的華人，除了身分的追尋和確認這個複雜的認同課題之外」，「或許也該為創作主體尋找新的方向」，「更重要的，恐怕是如何運用屬於自己的語言創造個人的風格吧！」，作者是的確是對其自己的認同有話要說，祇是不直接說出，而以馬華作家散文作品所呈現的中國象徵為

對象，反覆表明自己的立場，作簡明而清楚地否定，因此他們的中國圖像是誤認（論溫瑞安與方娥真）、是幻覺（論林幸謙）、是修辭（論古典的挪用）、是偽裝（論遊記），都不是真實之物。作者的論述參考座標，雖然沒有直接表明，但從文中不難得知，是新一代馬華人的認同。依作者所言，這種認同對中國已經是沒有實質感覺，如果有的話，祇不過是因為是用中國文字書寫，會有中國圖象被召喚出來，別當成是真實的。

這種處理中國性的手法可能比其前字輩的馬華作家的路徑更具顛覆性。

先來看看如何個別消解馬華作家的中國性。對溫瑞安，作者指陳溫瑞安的中國認同激情是一種誤認，並且指出神州詩社的崇高目標與其實踐手段之不相稱，無須再經由對溫瑞安的情結做複雜的理論辯證以免重覆其在新生代中已經不存在的中國情結。鋪陳其文字與活動足以指陳誤認，誤認的說法既是指稱溫的認同等同於國民黨的民族主義意識型態，以及表明溫以出身異域的認同與其大中國情結的對比，同時也包涵方娥真視台灣為真正的中國，在作者筆下，這些荒繆性都是清楚明白的，由是清描淡寫地否證了神州一代馬華人的中國情結之必要性，對照出來的是以新一代馬華人的意識形態去質疑舊一代馬華人意識形態，「如今再讀這段文字，不免有俱往矣之慨」，「今日思之令人惋惜」，以今論昔，正是作者理直氣壯而視之當然的支柱。為了完成消解中國性的立場，作者也有相當程度地偽裝，宣稱自己的立場是所有的文化認同都是意識型態，無是非對錯，而故意錯置重點，認為真正可議論的是，溫利用社員來完成小我，以及沒有找到正確的實踐方式。

因此作者對林幸謙的流離則多一分寬厚，雖然作者認為林的追尋也是中國認同，是幻覺是喬裝也是迷思，但是至少林是對這種幻想迷戀的本質有相當自覺的，這與作者所要消解的中國性的意圖，有殊途同歸的關係，因此作者不斷地暴露林自我邊緣化的位置，並以邊陲位置的流離失落，反證其中國認同的虛幻性，從而間接表述其與馬來西亞的確定關係，藉林的例子說明「馬來西亞至少是成長的土地，若非不公的待遇，可能產生多重認同，如此華人流離鄉愁就不會被召喚出來」，表明了其中國性認同並非必要，但是為可諒解的，是「不得不的選擇」。諒解之餘不忘告誡一番，歷史與文化是中性的，身分邊陲化的同時，文化和歷史要必須被邊緣化。作者藉林的例子表明否定的否定，隱含間接肯定作者自己的認同立場。這裡似乎也包含作者的誤認，作者以為林做為「海外人」的立場是和作者自己的對「海外性」的理解系出同源，假如這樣的話，作者也必須將自己的立場邊陲化，這又和作者所標舉的多重認同不一致。

論完了兩個流離的追尋之不同典型之後，焦點拉回馬來西亞，作者更進一步，也把中國性的問題帶到語言文字的討論上，揀選何榮良、陳蝶、梁紀元的散文中的

古典語境，指陳這些不過是古典的誤認與古典的挪用。在這點作者的立場更為激進，認為古典詞彙的語境是作者的想像，祇呈現了古老中國的情境而與馬來西亞的時地不接合，這樣搬弄古典會掩蓋自己的語言風格，也是對自己的文字缺乏自信，作者的判斷顯然是以大馬所在的赤道線為基準的。再一次作者借用馬華散文中使用古典詩詞的例證來表述自己的立場，這個立場是，雖然是使用中國文字，但是卻拒絕文字為中國所擁有。作者雖未直說，卻信心十足地表達了清楚的立場，僅僅在承認使用的文字是源於中國的事實上向中國致敬，除此之外，語言應屬自己，因此拒絕了古典風景的召喚。

除了對想像事物的虛幻性擺明立場以外，對於九十年代的實質接觸，作者也有其清楚敏銳地觀察，隨著馬中建交，到中國大陸去旅行或探親已經成為具體的經驗了，但是寫作者卻是第二代或第三代華人，作者從這些新一代的馬華作家對中國印象的制式反應與得自書本的表達方式的距離感，指出這種表達方式祇是強說愁式的「情感的偽裝」。中國風景所召喚的，祇是做為同樣族群的親切感，既非鄉愁，更不是認同。最後引用戴小華的文字，尤其有畫龍點睛之妙。戴小華出身在台灣，同時從來不諱言自己有比較強的中國認同，直到有一天終於有機會踏上中國的領土，而寫下她具有馬華文學雲淡風清風格的中國之旅印象，作者說她的「這種簡單的理由和千篇一律的情感其實不算鄉愁」，其中要透露的訊息很明白，如果連戴小華這樣具有更強的「中國背景」的馬華作家，因為被風景召喚所呈現的感情都是以歷史為支架，也不過是一種基於同一族群而有的親切感罷了，結論自然是「馬來西亞華人對中國其實並不真的那麼有感覺」。

這種立場則不能不說是還是有點新意的，輕巧地把族群的親切感和身分認同分開處理，將馬華作家不同世代的中國圖像框在作者所制定的風景畫框中，比起前輩論馬華文學與中國性之關係的愛恨纏綿，作者顯得義無反顧，簡單明快地斬開盤根錯的情結。這種風格的確也可以是馬華作家處理中國性問題的一種方式，也有其不證自明的顛覆性，以馬華作家對語言文字的思考為例，比起前輩作家不論是重新打造正統文字、精進各種語言實驗或是重構語境基礎等等複雜的工程，作者顯得明快多了，直接以否證的方式，拒絕將自己所用的文字為中國所擁有，表明語言應為創作主體所有，其理直氣壯，不亞於四十年代論馬華文學獨特性的馬華青年作家。

如果作者這種手法是具有新生代的馬華風格，那麼是值得加以重視的。無以名之，這裡且作古典的挪用，以煮食來比喻，是為「治大國如烹小鮮」。在貴實地為大國者，在此祇是小鮮的材料，題目本身註定了材料的豐富，但是作法各異其趣。作者對馬華散文中中國象徵的文字作摘取引述，各安其位，種類具多樣性，從七十年代到最近，從詩社文集到旅行文學，從古典到後現代，算是相當齊全，還可以保持菜色材料的原汁原味。然後材料拼排鋪陳，成為色澤豐富的一道拼

盤，旁邊放一小碟帶辣的沙爹醬。觀者可能以為材料是中式，還是中國菜，殊不知醬料才是重點。不喜歡醬料的，至少還有各種不同材料可以品嚐，至於中國圖像，僅止於圖像而已。如同馬來西亞的中國菜，端到大馬以外就是成為馬來西亞餐廳的食物，看似菜色相似，醬料各有不同，料理也不同，味道當然不一樣。

這樣的立場與處理手法，既然是以新生代認同為座標，不妨加以確認尊重，至少是馬華新生代風格之一。祇是作者如果真的覺得新一代的馬華人已經不再對中國有真實感覺，那麼何苦還得孜孜不倦地描繪著「中國圖像」呢？理論上，「某某文學中的某某圖像」這種題目，兩端都可以自由地代換，除了繼續從事「香港文學的中國圖像」或是「印華文學的中國圖像」的研究之外，也可以是「中國文學的中國圖像」或是「馬華文學的馬華圖像」，那麼作者應該不難發現，如同作者自己的馬華散文一樣，談到認同，不論是族群或是國家，到處都有誤認、幻覺、修辭、挪用、召喚與偽裝。

海外存異己：馬華文學 朝向「新興華文文學」理論的建立

張錦忠

台灣作為南島語族源頭的理論，近年來在考古學界頗為盛行。不過，近日美國休士頓大學人類基因研究中心的基因研究學者卻提出不同的說法，推翻了這個「台灣原鄉論」。他們指出印度尼西亞才是南島語族移民擴散的中心，其遷移路線有二，一支北上前往台灣，另一支南移波里尼西亞。其實，在這對立設論出現之前，人類學家早已指出，中國華南一帶乃南島語族發源地，其遷移路線也有二，一支往東南移居台灣，另一支南下東南亞，遠至澳洲。這個最新的「印尼原鄉論」，只不過是眾多說法中的一種，尚有待考古出土實據的驗證。

引述這則報導，乃對黃錦樹拋出的玉投以磚的意思。這也是人類學觀點。⁹⁹不過，主要還是這則報導讓我想起散居各地的華裔族群及其文學表現樣式。這些中華人民共和國以外的華社中以華文寫作的人數或多或少，形成大小不一的華文文學複系統，跟公民權或居留權隸屬國的國語文學系統關係也有別。今日中國的文學史建構者，雖不再把外國華人當僑胞，卻仍以中央自居，從中原觀

⁹⁹ 黃錦樹拋玉引磚的宏文「反思「南洋論述」：華馬文學、複系統與人類學視域」，見本期《中外文學》專號。

點出發，視這些域外華文文學作品為「海外華文文學」或「世界華文文學」。台灣的情形也差不多。固然中華民國籍作家旅居國外而繼續寫作者大有人在，更多在東西洋國土舞文弄筆的華裔作家不是土生土長，就是落籍斯土，其人文化屬性或屬於中華一脈（口操各種華語與方言、讀寫華文、吃中華料理、信奉道教或佛教、受儒家道德倫理思想規範等），¹⁰⁰公民身份則隸屬各國，故其文藝作品一概冠之以「華僑文學」或「僑民文學」，並不盡周延。要不然就是跟中國一樣，稱之為「海外華文文學」或「世界華文文學」；而所謂「世界華文文學」，並不包含台灣文學或中國文學。簡而言之，中國或台灣的華文文學論述，依然不脫中央/邊陲二分的意識型態，仍是一統天下而非複系統的文學史書寫政治。但是，中國文學或台灣文學的「基因型」（華文、成語、詞彙、古典、神話、文類等），「海外華文文學」自然具備；「海外華文文學」的表徵印記，並不（可能）見於中國文學或台灣文學。中國文學或台灣文學中如果出現「海外華文文學」的若干特質，可能變成異國情調，志怪文學，或旅行文學。可見「海外華文文學」其來有自。拋開「馬華文學獨特性」之類的東西不談，各地的華文文學書寫，套句翻譯研究的成語，其實是「形似而神不似」，無法以中央/邊陲或主流/支流區別之。「海外華文文學」或「世界華文文學」的概念，也不足以描述這些星散四海的華文文學複系統

中國文學旅行或遷移海外境界，早已是（比較）文學史上不爭的事實。遠的不說，在東南亞，或翻譯或改寫的越南文、泰文、印尼文或馬來文的傳統古典或通俗說部，其數量之多，足可證明中國文學向來不乏外流的仲介（書刊出口、學堂教材、翻譯）。¹⁰¹但是華文文學在這些「僑社」的發生，卻複雜得多。中國人飄洋過海的型態，學者如王賡武、顏清湟、麥留芳、張奕善等人早有研究成果，這裡毋須贅言。以星馬為例，華人社會的建立，乃至略具規模，實乃拜歐人殖民主義之賜。雖然在十九世紀初之前，早已不乏中國人流徙海外、建立「公司」或遊走經商的例子，但是幾乎沒有人會將這些個例或小規模的聚落和華文文學聯想在一塊。在十九世紀建立的海峽殖民地華人社會，既有早已定居三洲府的華人及其後裔（已「三代成峇」的海峽華人），也有中國華南一帶來的新客（苦力、教書先生、商人、家眷），還有清政府派來的公務員，逃避清廷緝捕的異議份子或革命黨人，在報社成立後則有文人或文化人南來。在二十世紀之前，這個域外華人社會的藝文活動，多限於吟詩唱和，書寫活動也多半是信札家書，華文報章以報導故鄉事為主，並有若干篇幅讓讀者茶餘飯後著文書懷。大體上，就新文學而言，這是屬於「前文學」時期。中華民國政府成立之後，中國政治進入多事之秋，內憂外患天災人禍不下於前朝，中國作家文人下南洋，或餬口、或避秦、或辦報、或教書、或宣傳抗日，這些人來來去去，有些人留下了詩詞文章，人返回祖國去了，有些人則是人與文都留了下來，成為「南洋文學」或「馬華文學」的一部份。新客與他們的後代中，也有人返回原鄉受教育、經商、革命、抗日，他們其實也是來來去去，有的是歸人，有的是過客。在這段殖民地時期，馬來亞與新加坡可說是「中國文學境外營運中心」。因此，客觀地說，在馬來亞脫離英國殖民統治之前，南洋華人身份不明，沒有馬華文學，只有海峽殖民地或各馬來邦

100 我只能說「文化屬性屬於中華一脈」；事實上，「華人」，就是具華人血統的人種，這是套套邏輯，也是常識。文化其實是生活習性的養成。跟血統並無必然關係，「華人」大可信基督教、吃漢堡熱狗、只讀講英文；或信伊斯蘭教、吃馬來料理、穿沙籠戴宋閣、不（會）說華文，還是「華人」，不是「卜米」（Bumi）。

101 詳 Salmon (ed.) 1987.

聯的華文白話或文言文學書寫活動。這些（延異的）書寫活動，既是中國作家創作活動的延續，也是馬華文學的試寫或準備。說殖民地時期文學則可，說「馬華文學」和中國新文學同步發聲，其實是抬高馬華文學的身價。不過，這不表示說這個時期沒有土生華人作家的華文作品，沒有本土化運動，或缺乏（中國僑民作家或土生華人作家的）傑構。但傑構或經典的建構或鑑定，有賴於詮釋社群（批評家、文學史家、理論家等）的建立。馬華文壇向來只有論戰傳統，批評或學術典範的建立並不如理想。重寫文學史，重讀獨立前的華文文學書寫，爬梳出可讀性強的文學文本，彰顯其和社會文件之別，重新建構典律，正是後殖民時期馬華文壇詮釋社群該做的事，如果這個社群已經建立起來。

從中國文學或文學家旅行或遷移海外歐人殖民地，或星馬華人社會建立，到華人認清自己的身份屬性，加入其他移民及土著爭取獨立建國，馬來亞的華文文學書寫也從殖民時期進入後殖民時期。在馬來亞獨立之後，馬來文學逐步取得國家文學的地位，星馬的英文文學則成為英聯邦文學或新興英文文學的一員，只有馬來亞印度文學及馬華文學淪為族群文學。歷史尤其弔詭的是，一如馬英文學在若干詩人努力以熱帶形聲表現之際，卻因英文退位而被邊緣化，馬華文學也在建國前後大力鼓吹馬來亞化，甚至發起「愛國主義文學」運動，響應新政府政治藍圖。卻因華人華文的身份與地位而被國家文化建制漠視與排斥。不過，值得注意的是，這個邊緣化的華文文學複系統，在國家獨立之初，即有香港作家報人南來或作者留學台灣，而與港台這兩個環太平洋地區的新興華文文學(new Chinese literatures)複系統發生「系統之間」(intersystemic)的文學關係。

「新興華文文學」的概念，自然是來自後殖民論述興盛以來，將英聯邦文學(Commonwealth literature)視為新興英文文學(new English literatures)的思考模式。若干年前，我在一篇論述新興英文文學的拙文中指出，「而相對於當代『純正』英國文學的貧瘠，這些在『海外』或在英國的海外移民的英文文學，由於其歧異性與繁複性，展現的正是無限生機」（張錦忠 1995: 80）。同樣的觀點其實適合用來描述馬華文學及其他「海外」新興華文文學，不同的是，八、九十年代的當代中國文學當然一點也不貧瘠。

而說香港與台灣的華文文學為新興華文文學，還需要進一步指出這兩個環太平洋地區的異同之處。一直到一九九七年，香港才擺脫英國殖民統治，成為中國的一個特區。但是香港作為新興華文文學的型態，是移民文學，而非後殖民文學，雖然「後殖民屬性」已漸在發酵。國共之爭勝負分明之後，中國共產黨在大陸建立新政府，國民黨率軍民退守台灣，大批難民則逃到香港。但是早在五、六十年代各波的難民潮之前，已有不少內地作家文人南移香港的例子。香港華文文學，雖然上承中國文學傳統，殖民統治與重商社會造成了它在文化上華洋雜處、雅俗共存的特質。但是到了七、八十年代，已有西西、戴天、蔡炎培、吳熙斌、陸離、亦舒、董橋、也斯（梁秉鈞）、鍾玲玲、淮遠、何福仁、辛其氏、鍾曉陽這批讓香港文學「展顏」、形成一股文學風潮(boom)的優秀詩人小說家或散文作者出現，也先後有《海洋文藝》《文林》《羅盤》（詩刊）《八方》《素葉文學》、《開卷》（讀書雜誌）《文學與美術》等各類藝文雜誌面世。這個「展顏」，以新興華文文學視之，尤具意義。這個展顏，並未盡於上列隨手拈來的「作家名單」。例如，九十年代即有像董啟章、黃碧雲這樣風格獨特的作者出現。而粵語作為香港的通行語，對作家以華語書寫創作，並沒造成干擾，文中出現若干粵味辭彙，反而讓文章更貼近生活，粵語文章在香港也一直存在。至於回歸之後香港文學，是否成了「特區文學」，則是書寫香港文學史的人的問題了。

台灣自清末以來，便是個殖民地，在二次戰後才回歸中華民國，終結了日本殖民時期。但隨即而來的是整個國民政府遷移到這面向太平洋的叢爾小島上延

續它在大陸的治權，並帶來了大批操不同南北口音的「外省」軍民。因此原來已是殖民地的台灣並未在戰後展現其後殖民性質，反而變成一個既具移民型態，又具內部殖民色彩的華人社會。台灣文學遠在日據時代之前即已存在，但是右派意識型態的國民黨文化政策，造成五十年代反共愛國兼懷鄉文藝大行其道，六十年代現代主義蔚為風潮。七十年代的海外保衛釣魚台運動、台灣被聯合國排除會籍、鄉土文學論戰，對台灣文學的意識型態衝擊甚大，刺激了長期被壓制的本土意識之能量釋放，強化了台灣文學的反思與破舊立新。七十年代開始，白先勇即出版了他（以及「外省人」）的文化記憶之書《台北人》（台北：晨鐘，1971），王文興出版了他的「變形記」《家變》（台北：環宇，1973），接著沈登恩的遠景出版社開始出版或再版黃春明、王禎和、陳映真、七等生、宋澤萊等人的小說，加上陳若曦的「傷痕文學」。時報、聯經、洪範也推出系列叢書共襄盛舉。這批展示不同風格表現不同題材的作家（故不宜一概視其作品為「鄉土文學」），幾乎在同一個時期以他們的生花的筆力，造就了一批殊異於同時代中國文學（例如浩然的《金光大道》）的台灣文庫，因此說他們創造了中國文學複系統以外的第一個新興華文文學之「展顏」年代並不為過。劉紹銘教授也許是最早觀察到這股台灣文學的新興力量的人；早在七十年代初，他便在香港出版了《台灣本地作家短篇小說選》與《陳映真小說集》二書（後來他還編了白先勇的短篇集《紐約客》，以和《台北人》呼應）。八十年代末，政治解嚴，黨外崛起，台灣主體確立，若干作者以閩南語文書寫，頗有除殖的意味，但是上述作家群生動多姿的華文書寫，足已證明華文作為表現台灣社會或本土風貌的媒體，自有其彈性與能耐，也無損於台灣文學作為新興華文文學的表現，不一定要以閩南語文取而代之，或自絕於華文文學世界之外。

七、八十年代的台灣文壇文風鼎盛，風起雲湧，多少也拜《中國時報》與《聯合報》的文藝副刊及他們所舉辦的文學獎之賜。七十年代末，馬來西亞華人子弟繼續來台留學，其中不乏寫作人，如商晚筠、李永平、張貴興，他們在馬時即已開始寫作，甚至已小有名氣，來台後參加文學獎，成績斐然。馬華文學的表現令人刮目相看。後來從畢業多年的潘雨桐，到「九十年代的馬華作家」林幸謙、黃錦樹、陳大為、鍾怡雯、（及未留台的）黎紫書，¹⁰²參加台灣各大文學獎得獎如探囊取物。事實上，這五位「九十年代的馬華作家」不僅頻頻在台灣得獎，在星馬及中國的不少文學獎中也頗有斬獲。九十年代的馬華作家，當然不止他們五位，但以他們的表現最為出色搶眼，乃九十年代馬華文學風潮的興風作浪人物。如果說馬華文學作為新興文學，終於在世紀末像「遲開的玫瑰花」般綻放，沒有在世界新興華文文學中缺席，商晚筠、張貴興這批留台與得獎作家居功至偉，並不為過。馬華文學在五十年代末完成「馬來亞化」的使命，六十年代現代主義運動展開，到新加坡的陳瑞獻等「六八世代」¹⁰³與《蕉風月刊》合流，與現實主義

102 我在一篇書評中宣稱「一九九〇年代的馬華作家，當非林幸謙、黃錦樹、陳大為、鍾怡雯、黎紫書五人莫屬」，見張錦忠 2000: 54。

103 「六八世代」為「一九六八年的代」(Generation of 1968)簡稱。這是在我的博士論文(Tee Kim Tong 1997)首次提出的說法。一九六八年，《南洋商報》文藝副刊編者梁明廣（完顏籍）發表了「開個窗，看看窗外，如何？」與「六八年第一聲雞啼的時候」，頗有現代主義文學運動宣言的味道。同年，五月出版社成立，推出陳瑞獻詩集《巨人》、英培安詩集《手術台上》、賀蘭寧詩集《天朗》，藁蓁也自資出版詩集《塑像》，諸現代詩人經常共聚陳宅談文論藝，顯然當時眾人文學觀或文藝品味相近。

文學形成「雙中心」並立的抗衡現象。¹⁰⁴七十年代中葉以後，雙中心俱廢，雖有表現優異的個別作家，如宋子衡、溫任平、小黑、沙禽、菊凡、溫祥英、葉誰、洪泉、溫瑞安等，但整體而言士氣不高，而這時商晚筠、張貴興等人在台冒出頭來，可謂為馬華文學展顏的曙光。到九十年代，當年的文學獎得主李永平與張貴興已交出了《海東青》、《朱鴿漫遊仙境》與《群象》這樣的長篇傑構，兩人在新興華文文學中的表現與地位，已足以和新興英文文學中的儒師狄(Salmon Rushdie)相提並論。

這批留學台灣的馬華寫作人，不管是否留在台灣（入籍或居留），或是返回大馬，還是游離至新加坡（商晚筠）或棲身香港（林幸謙），身為華人社會的「留台知識群」，¹⁰⁵他們深具歷史文化視野，往往能在風雨如晦的時代發出不平之鳴（如傳承得），他們以文化記憶的詮釋者自居，作品中也顯露若干跨國色彩。他們沒有左翼社會寫實主義文學的傳統包袱，也不需眷戀現代主義的餘緒，既可正視歷史文化身份屬性等大敘事，也不避書寫身邊微物。重要的是，他們運用華文自如的本事，絕不下於任何中國或台灣作家；但華文對他們而言，並非「中國性」的緊箍咒，而是可塑性甚強的文字，足以承載任何異質思維與表現方式。作為新興華文文學的作者，這是他們克服純正中文的標準與侷限之能耐，例如李永平煉字，煉到後來，離一般台灣文學的標準言說愈遠，乃至批評家也得「抱著字典讀小說」。表面上看來，李永平是回到中國傳統小說敘事藝術，但是這回歸，其實是重新站在巨人（中國傳統文學）的肩膀，和他所看到的當代華文小說語言決裂。易言之，作為新興華文文學的馬華文學作者，有職責去尋找出和當代中國文學語言決裂的言說方式。這決裂的大前提是：華文不是中國的語文，一如英文不是英國的語文，也是美國、加拿大、印度、澳洲、紐西蘭、奈吉利亞等地的語文；海外的華文，總已是一種在地化的話語，一種道地海外的聲音（例如，新加坡有星英文[Singlish]，當然也有星華文[Singinese]），即使像李永平與張貴興那樣，遠離原鄉，到更接近「帝國中心」的台灣定居，筆下經營的仍是重聲眾聲喧嘩的「赤道形聲」。¹⁰⁶換句話說，新興華文文學的華文是「異言華文」(Chinese of difference)，走的是異路歧途，文學表現也大異其趣，另有一番文化符象，這樣的新興文學才有其可觀之處。這樣的文學表現才能對馬華文壇新千禧年新銳發生影響。

新加坡的殖民/移民歷史和馬來西亞相似，但文化、語言政策不同。新加坡在一九六五年獨立以前，曾是馬來西亞聯邦的一州，馬華文學也包括新加坡的華文文學。事實上，十九世紀以來，新加坡一直是馬華文學書寫的活動場域與營運中心。一九六五年，星馬分離成為兩個不同的政治實體，但華文文學並為遽然離異，兩地華文報紙副刊共用，雙方作家也將作品互投兩地報刊。陳瑞獻在新加坡組五月出版社，與其他現代主義詩人形成前述「六八世代」，隨即成為《蕉風月刊》編委中的重要人物(mastermind)，策編了幾個重要專號。七十年代初以後，兩地華文文學才漸漸形成涇渭分明的楚河漢界，兩國作家來往依舊，但那已是兩個文學系統之間的文學交流了。政府對文學的關注基本上是擺在英文文學上，新

104 雙中心並立當道，同為主流的概念，見 Zohar Shavit (1989)。

105 我無意獨尊留台人作為華社知識群的代表，因為我們可以輕易找到更多非留台的個人或群體，在為華社發聲，對華社提出諍言，例如南大人，例如何啟良、張景雲，或非華文系統出身者，如柯嘉遜。但是留台人在南洋大學被併入新加坡大學後，特別是八十年代以來，的確頗能發揮知識份子的社會介入精神。

106 「赤道形聲」是陳大為與鍾怡雯合編的馬華文學選集書名。

華文學雖然仍有潘正鐳這樣的優秀新生代作家出現，展示新風采，陳瑞獻，或自大馬移居星島的王潤華、淡瑩也還在創作，國際華文文學營也在此舉辦，陳瑞獻的多種文選也在九十年代由中國的出版社鄭重推出，在「帝國中心」發聲，¹⁰⁷但大體上並沒有形成文學風潮。

亞細安國家中的殖民/移民歷史大多類似，但是各國的華文文學發展各有不同的命運，關鍵正在各新興國家的文化、語言政策及其對華人華文的態度。印尼在一九六五年共產黨政變失敗後，蘇哈多右翼政府上台，大肆排華反華、禁止華文文化與教育活動，華文文學發展大受打擊，只有柔密歐·鄭（鄭遠安）等少數作家在國外刊物（如香港的《當代文藝》與大馬的《蕉風月刊》）發表作品。一九九九年六月之後，新政府成立，排華政策解凍，印華文學才開始呼吸清新空氣，頗有欣欣向榮的氣象，前景有待觀察。菲律賓華文文學與台灣文學系統之間的關係在五、六十年代十分密切，菲華作家如施穎洲、藍菱等人的書也在台北出版，七十年代以後則漸行漸遠，這多少也涉及兩國政府與華社的政商關係的起落。菲華文學在菲律賓文學複系統中的位置相當邊緣，又無充分的華文教育建制支援，發展滯緩。中國人移居中南半島的歷史悠久，但也同化得相當徹底，其華文文學系統中，以泰華最具規模。越華文學在七十年代初以前相當活躍，但在越共執政後也停滯下來，近年來似有復甦的跡象，《亞洲華文作家雜誌》上也讀到越南華裔詩人的作品了。大體上，這些亞細安國家，除了新加坡以外，不太可能有華人新移民，在後殖民（泰國除外）時期，本土主義興起，即使不排華也不會特別關愛華人，以平等待我華裔者則任其同化，反華者則強迫同化或立苛政以阻華人入籍。無論如何，得以保留說華文、辦華文報的華社規模不大，華文文學在短期內也不太可能發展出令其他華文文壇矚目的文學風潮。

本文旨在提出馬華文學作為（九十年代）新興華文文學之設論，並指出若干其符合新興文學的現象與條件，以建構一個可以用來描述那些獨立於中國文學之外的華文文學之「新興華文文學」理論。基本上產生新興文學的社會前身多半是殖民地，這是新興文學可以和後殖民論述具體掛鉤之處。其次就是移民現象。其實，從上述華文文學在亞細安國家的發展脈絡看來，華人在這些區域存在，當然也是移民現象，只不過遷移的境界多為歐美殖民地罷了。而當代華人（包括中國人民）移居的地方，則是已開發的獨立國家，有些更屬當年的殖民地宗主國。六十年代的美國已有不少台灣留美作家，由於他們在台時多已是台北文壇中人，其作品屬性也就順理成章延續下來，為台灣文學的文庫。通常這些華文書寫也被視為台灣的「留學生文學」，但是像聶華苓、張錯等小說家或詩人，筆下流露離散飄零的情調多過於去國懷鄉的情懷，今天已不宜以留學生文學視之，白先勇、於梨華、張錯、張系國、叢甦諸人也早已不是留學生了。他們當然可以堅持台灣作家屬性，在台灣發表出版，但如果他們在美國出書，投稿當地的華文報紙副刊，投入當地的華文文學活動，他們其實已是在對一個本土的華文文學系統之形成做出貢獻，或像聶華苓或張愛玲，將自己的華文書寫譯寫成英文，我們就可以從另一個角度來描述或定位他們了。七、八十年代移居歐美紐澳的台灣人、香港人、及中國人民或居留或入籍，其中作家不少，這些地區也有華文報章，也漸漸有華文作家活動的空間，目前由於作家移居日子尚短，和原鄉仍藕斷絲連，還在祖國文壇發表文章或出書，甚至也還沒產生以華文創作的新生代土生華人作家，文學表現尚難定論。不過，和亞細安國家華社不同的是，由於海峽兩岸三地的政治演

107 例如，《陳瑞獻選集》，徐鋒（編），五卷（武漢：長江文藝出版社，1993）；《蜂鳥飛：陳瑞獻選集》，楊志鵬（編）（北京：中國文聯出版社，1999）。

變與社會發展（天安門大屠殺、九七回歸大限、台海飛彈武嚇、三地人才外流），這些歐美紐澳地區的華社不斷有新移民移入，華社結構漸趨穩定壯大（如加拿大華社），這些地區的「海外」文學一旦出現若干創造時代的作家，展現異趣風格，造成文學風潮，產生學術建制化，自然形成一股華文文學的新興力量。在這方面，以英文書寫的亞裔美國文學的案例，可以作為觀察的參考。

不過，不管有沒有形成捲起千堆雪的文學風潮，這些戰後獨立國家的華文文學已是華文書寫越過中國的疆邊，在異域境界或茁壯或殘存的例子，而不管是茁壯或殘存，這些華文文學都已不是中國文學的一部份。同樣的，戰後以來移居歐美國家或紐澳的華文作家，即使其移民或流放時間尚短，但其文本已具跨越疆界的文化屬性，已產生自己的活動場域，不太可能再循清末的孫逸仙模式「返國起義」，漸漸地，它們也已不是中國文學的一部份。或者說，它們做為異域新興華文文學的意義其實大於做為（處於邊陲的）中國文學。中國文學的版圖邊陲甚至也無法容納這些文學，因此只好稱之為「海外」或「世界」華文文學。易言之，這些海外華文文學，可視為中國文學在海外的異己(other)，反之亦然。郁達夫出境之後，就沒有再回國了，最後客死異鄉。他在新加坡居留期間的作品，四十多年後在中國出版，相對於他在中國期間的文本，也只能是《郁達夫海外文集》。¹⁰⁸這些「海外存異己」的華文文學，也正是「郁達夫」的化身，它們不可能再回去當中國文學，只能在蘇門答臘或其他異域開家小店，學講當地話，做點小買賣。日據之後，殖民之後，獨立之後，小買賣可能收檔，可能是死水微瀾，也可能鴻圖大展，變成跨國企業，是謂「新興華文文學」。

提出新興華文文學的設論，希望提出一點前瞻性的看法，為馬華文學的未來打氣。馬華文壇人士習慣守成悲觀，殊不知未來是充滿變化的。華文、華文文學、華人文化在多數亞細安國家，戰後以來一直受到不同程度的壓制，今天雖然未完全雲開見月，但我相信點點滴滴釋放出來的能量，已足以成為創造力的衝擊來源，因此在這個時候提出新興華文文學的理論，實有其必要。

參考文獻

- 陳希林(2000) 基因研究否定台灣為南島語族原鄉。《中國時報》3 August: 11。
- Salmon, Claudine (ed.) (1987) *Literary Migrations: Traditional Chinese Fiction in Asia [17th-20th Centuries]*. Beijing: International Culture.
- Shavit, Zohar (1989) "Canonicity and Literary Institutions." Elrud Ibsch et al (eds.) *Empirical Studies of Literature Proceedings of the Second IGEL-Conference*. Amsterdam-Atlanta: GA, 1991. 231-38
- 張錦忠(1995) 海外存異己：英文文學、英文文學與第三世界文學。《英美文學評論》2:73-85。
- 張錦忠[Tee Kim Tong] (1997) *Literary Interference and the Emergence of a Literary Polysystem*. Ph.D dissertation. National Taiwan University.
- 張錦忠(2000) 《赤道形聲》：典律建構大工程。《誠品好讀月報》2: 54。

108 郁風（編）（北京：三聯書店，1990）。

評論：從原鄉論到新興論

楊聰榮

張錦忠這篇文章一開頭引述了南島語族的「台灣原鄉論」與「印尼原鄉論」的說法，其意涵有些隱晦，文中祇說到該報導令其想起散居各地的華裔族群及其文學表現樣式，我們不清楚張錦忠對南島語族與華裔族群兩者的關連性有何看法。不過以南島語族的原鄉論來類比華裔及華文文學散居現象，倒是可以有許多不同意義的引伸，或者是表示「中心論／原鄉論」受到挑戰，或者對同一現象眾說紛紜的認可，另外一種可能的意義是，遷移現象是複雜的，遷移也可能是多中心的，遷移也不一定是單向的，往復之間各自又加入不同的元素，因此語言、文化與人群遷移並不一致，故歷史語言學、考古學、基因研究等看法也各異其趣，同一現象眾說紛紜正突顯出單一原鄉論是有問題的。

對比在中國或台灣的華文文學論述，不論是「華僑文學」、「海外華文文學」，還是「世界華文文學」，都包涵單一原鄉論在其中。作者以馬華文學為基底而論述的「新興華文文學」顯得頗有新意，即以多中心的複系統之間的遷移關係，突顯單一原鄉論的不適切。將馬華文學、台灣文學與香港文學都放在新興華文文學的架構中，既是新現象又互相影響，而以英國以外地區的新興英文文學來類比，也算是頗能以較開闊的格局描繪出戰後華文文學的輪廓。而其中特別指出華文文學與原鄉的中國文學決裂的大前提，更是一語道破，「華文不是中國（專屬）的語文」，卻是「異言華文」，這當然有助我們發展適切的理論架構來看待各地的華文文學現象，包括馬華文學在內。

不過，原鄉論固然不適切，要將馬華文學作為新興華文文學之設論，則還有待努力，因為這一說法，已經超越馬華文學本身，兼及各地華社的華文情境，這個論法在文學現象上值得觀察，在文學論述上則應進一步發揮。作者也是明白這一點，否則就不會以未來式的說法，稱自己是「提出一點前瞻性的看法，為馬華文學的未來打氣」。對比作者論述台灣文學、香港文學、歐美紐澳新移民華社與亞細安各國的華文文學，論述的環節尚有脫漏，因而產生矛盾的論述，顯然尚待補充。

其論述形成新興華文文學現象的幾個條件，分別是「出現若干創造時代的作家」、「展現異趣風格」、「造成文學風潮」、「產生學術建制化」等。在這幾個條件，台灣文學和香港文學大抵具備這些條件，雖然香港文學在產生詮釋社群與學術建

制化方面還有困難，但是這幾年的進步顯示其可觀之處。歐美紐澳新移民華社的文學情狀則是未來式，有希望但未尚真正開端。而亞細安各國的情況則不樂觀，作者認為，除了星馬兩地之外，「無論如何，得以保留說華文、辦華文報的華社規模不大，華文文學在短期內也不太可能發展出令其他華文文壇矚目的文學風潮」。

矛盾的地方是，如果亞細安各國短期內不可能有文學風潮，更缺乏詮釋社群或學術建制，要說能創造華文文學的新興力量，大概是難以指望。歐美紐澳新移民華社是未來式，尚待觀察。如果祇有台灣文學和香港文學有足夠的條件，那麼新興華文文學理論大概是不必了，曾經做為移民與殖民社會的台灣香港，尚有勢力強大的中心論述者，他們未必會向華文文學靠攏，反而不斷複製中央／邊陲的意識形態。如果真是如此，餘下馬華文學，甚至加上新華文學，勢力單薄，雖然有一定的文學風潮，也很難就此看到「新興華文文學」的前景與力量。

作者論述環節的脫漏是顯而易見的，文學屬性的產生與該社會成員的認同意識有關，而非祇公民身份。單有公民身份或是「海外華文文學」的表徵印記，不會產生新的文學屬性或是新興文學力量，君不見南美洲華文作家仍以海外作家態度看待移民經驗，筆下雖然也異國風土人情，也難以看成是新興文學，因此祇能將南美洲視為地理名詞而非文學範疇。台灣與香港若非在本土化過程中產生新的文化認同，可能連台灣文學與香港文學的名詞都不存在。如同作者所言，「南洋華人身份不明，沒有馬華文學」，也是這個道理。其實許多華社都曾經經過一段自我認同的詮釋過程，和華文書寫也有辯證的互動關係。這方面的研究其實是尚待加強，除非我們對於各地新興華文文學現象有更好的理解，否則還是難以期待這樣前瞻性的視野。

另一個脫漏之處是有關詮釋社群的機制，有了認同意識與文學現象，沒有相映的詮釋機制，鑑定傑構與建構經典，新興文學仍然難以被認可。在這方面，以英文書寫的亞裔美國文學案例，可以作為觀察的參考，而其他英語世界的亞裔文學，尚待發展詮釋機制，無法受到同樣的重視，也尚難成氣候。作者雖論及建立詮釋社群的重要性，卻未論及發展詮釋機制如何可能。從這個角度來看，馬華文學是幸運的，至少在馬華內外還有一定的學術空間與詮釋管道。其他華社，除了台灣香港之外，不論是亞細安國家，歐美澳紐，南美洲及其他地區，有些尚缺成材的中文系，有些如有像樣的中文系則祇看中心，不看邊陲，要形成對當地華文的詮釋社群或是學術體制建制化則仍屬不易。

還有也缺乏對文化相對主義的強調，雖然華裔族群散居各地成為歷史，但是各地華社的條件並不一致，有的地方一貫中文教育，有的地方有獨立中學，有的地方祇有週末學校，有的地方則見到方塊字都難；當地的文化資源各異其趣，有的地

方雙語甚至三語教學，有的地方獨尊一家；和當地其他社群發生互動關連的情形也不相同，有的地方水乳交融，有的地方涇渭分明，凡此種種，都形成華文書寫的不同風格。應該如何提出適切的文學論述，理解當地華文文學活動，也是可以進一步論述的問題。

馬華文學做為新興華文文學的設論，從而做為朝向「新興華文文學」理論建立的基礎，就命題的提出而言，有助於對華文文學視野的開拓，應該是值得鼓勵的。特別是鼓勵自以為處於「帝國中心」的作者與論者，打開眼界四處張望，在華裔族群散居各地成為重要遷移現象的今天，實屬必要。「新興英文文學」的認可，當然和在美國的中心論者轉而認同各個種類的英文文學存在的情況有關，從而開拓了更多文學屬性的空間。「新興華文文學」理論的提出，對於馬華文學論述空間的開拓也會有幫助。在這方面，作者有較佳的條件，以其對文學接觸面向之深度與廣度，應可期待更進一步地發揮。