

任璧蓮《夢娜在應許之地》中的 階級、文化與創造的(亞美、猶太)傳統*

黃秀玲

Department of Ethnic Studies, University of California, Berkeley

E-Mail: slwong@uclink4.berkeley.edu

摘要

本文透過閱讀任璧蓮一九九六年的長篇小說《夢娜在應許之地》，主張在閱讀亞美文學中有關族裔的再現時，必須考量社經階級的重要性。《夢》書的背景是一九六〇年代末的紐約上州，典型的讀法是把它當成有關美國族裔的流動性的故事：主角張夢娜的父母是移民美國的餐廳老闆，出生於美國的夢娜藉由改信同儕信奉的猶太教，而創造出自己的族裔。夢娜和友人也結交非裔美國朋友，而且實驗跨種族約會和共同生活。然而我主張，環繞在夢娜改信宗教的許多家庭衝突，其核心其實

* 非常感謝中央研究院歐美研究所第三屆華裔美國文學研討會主辦人單德興博士的邀請，讓我有機會發表這篇論文，與會者的發言使我獲益良多。本文原先以英文宣讀，名為“*But What in the World Is an Asian American? Culture, Class and Invented Traditions in Gish Jen's Mona in the Promised Land*”，由羅筱璋(Kathy Lo)翻譯成中文初稿，再由本人修訂。承蒙羅孟渝(Marie Lo)及 Robert Terrell Smith 代為搜尋豐富的資料，Gin Yong Pang 介紹有關異族通婚的資料，陳怡婷(Tina Chen)介紹有關「表演性」的資料，Patricia and George Karlin-Neumann 增廣我對猶太教的認識，單德興博士及兩位匿名審查人提供意見，謹此致謝。

投稿日期：民國九十一年六月十三日；接受刊登日期：民國九十一年七月九日。

責任校對：林鈺婷、胡貴鳳

是階級。夢娜的雙親原本來自一九四九年之前上海的富裕家庭，他們向孩子施壓，是希望他們成為出人頭地的「模範弱勢族裔」或「新猶太人」，以便恢復失去的階級特權。他們排斥「有色人種」的修辭，是因為那會讓他們等同於低下階級的黑人和拉丁美洲移民。夢娜改信改革派猶太教，代表了她嘗試調和自己改革社會的理想主義欲望以及改善家庭地位的孝順欲望。《夢》書作為喜劇而言有一個保守的快樂結局：圍堵了「多元文化」的社會威脅，並且恢復了（與種族秩序密切關連的）階級結構。

關鍵詞：任璧蓮、《夢娜在應許之地》、亞裔美國人、族裔、階級

任璧蓮(Gish Jen)在她第二本小說《夢娜在應許之地》(*Mona in the Promised Land*, 1996)中,就「亞美人」,即「亞裔美國人」(Asian American),這個觀念,說了幾句耐人尋味的話。¹ 該書 尾聲 一章對人物逐一作出總結性的交代,焦點當然是因皈依猶太教而引起各種風波的主角夢娜,但也提到夢娜的姊姊凱莉(Callie)變成了一個亞美人。而她們的父母雷夫 張(Ralph Chang)及海倫(Helen)在為夢娜的反叛頭痛多年之後,反倒覺得凱莉的選擇難以理解,提出了「到底亞美人是什麼?」(301)這個問題。乍看之下,對身為移民的張氏夫婦而言,猶太人的文化距離應較大,亞美人則似與華人背景一脈相承,但書終的情形卻相反。這是一個頗值得分析的逆轉。本文以此為出發點,探討《夢娜在應許之地》對華裔美國人處境的描述,特別是圍繞著「創造傳統」這一命題出現的文化及經濟階級種種社會現象,以及身分認同問題。

《夢》書故事始於一九六八年,任璧蓮用仿史詩體(mock-epic style)的幽默筆觸寫道:「[張家所居之]市郊漆黑的夜,尚未受到族裔意識的晨曦所染紅」(3)。但是,「短短十年後,東方人將會越來越多,以致變成亞裔」(6; emphasis added)。這段話是指亞美運動(Asian American Movement),因反對「東方主義」(Orientalism)而提倡以「亞裔」一詞取代異國情調太濃的「東方人」。² 張氏夫婦初居美國時是一九四 至五 年代(即仍是「東方人」的時代),任璧蓮第一部小說《典型美國人》(*Typical American*, 1991)就是寫他們

¹ 為凸顯“Asian American”是一個具有特定歷史出處及論述根據的名詞,下文將之中譯為「亞美人」,而不用「亞裔美國人」這個目前較適合中文習慣的翻釋。

² 林振華(William Wei)有論及「東方人」與「亞美人」在亞美運動中的歷史(1993: 282-283)。「正名」之舉大致上是成功的,至少官方機構(如人口普查局[Bureau of the Census]、社會安全署[Social Security Administration]等)都援用「亞美人」一詞,但今人則多仍以個別族裔自稱(如「韓人」、「華人」、「日人」等)。這個分歧,正好反映了下文討論的社區定義及代表問題。

如何來自上海，又如何在一九四九年中國共產黨革命後成為流落在美的難民，要一切從頭開始。《夢》書開始時，張家已成為紐約上州一間美式烙餅餐館(pancake house)的東主，並在那個郊區史卡斯丘(Scarshill)置產，房子在中上階級猶太人社區的邊緣。³ 張家老大凱莉聽話勤學，不負父母期望進了哈佛，但老二夢娜則主意多多，不但信奉了猶太教，而且和好友猶太人芭芭拉·古格斯坦(Barbara Gugelstein)趁後者父母出外度假時，在她家成立了一個烏托邦式的多元族裔「公社」，稱為「古格斯坦營」(Camp Gugelstein)。夢娜闖禍連連，把母親海倫氣炸。夢娜被「放逐」離家多年，終於與男友塞斯·曼道爾(Seth Mandel)安定下來，結束對性經驗與社會正義的探索，不但生了個女兒，還決定正式結婚。海倫終於心軟，遠道前來參加婚禮。

這期間，凱莉繼續做其「好女兒」，成為成功的小兒科醫生，但同時又變了個所謂亞美人。在她父母眼中，這事比當年夢娜以華人之身，棄天主教而入猶太教(44)，更加令人困惑。凱莉唸大學時捨法文轉學漢語，重新用中文名字，穿上當時的「農民流行裝」——棉襖與布鞋，⁴ 甚至宣佈要和各式各樣的亞裔人民大團結，⁵ 把父母嚇了一跳。

雷夫與海倫想知道，到底亞美人是什麼？凱莉怎能把自己與日本人混為一談？凱莉堅持說他們不是日本人，是日裔美國人。那日本人戰時幹的事不算數嗎？雷夫和海倫真不服氣。

³ 雷夫的經歷符合蔡石山(Shih-shan Henry Tsai)之“stranded students”(流落他鄉的留學生)類別(1986: 119-124)。張家的背景，有一部分帶自傳色彩，見單德興(1997: 158, 172)。

⁴ 一九六〇年代末期，外界對中國大陸文革認識甚少，美國年輕人往往將之浪漫化。毛澤東思想反殖民的成分，對美國本土的第三世界[有色弱勢民族]解放運動影響頗大，凱莉的農民流行裝即源於此。

⁵ 亞美運動可稱「泛族裔」主義(panethnicity)，參閱Espiritu(1992)。

什麼？還有韓國人也是朋友？再加上印度人？父母大搖其頭，今時今日，他們覺得變成猶太人比變成「亞美人」倒好些，起碼猶太人不會露出肚皮到處跑 [像印度人那樣]。
(301-302)

真的，到底亞美人是什麼？任璧蓮兩本小說都打出「亞美作品」的招牌而成功推銷，但從張氏夫婦的納悶中，我們可以看到作者對亞美人這個概念本身，在揶揄之餘，也提出質疑。

任璧蓮向讀者出了一個難題：張氏夫婦是否覺得凱莉那無傷大雅的亞美生活方式，比夢娜的皈依猶太教更具威脅性？表面上，《夢》書的主要衝突是母女之間的——也就是說，中國式與猶太式生活及價值觀念的比較。海倫曾對夢娜說：「這些麻煩，都是從你變成猶太人開始的」(248)。但若如此，作者又為何著墨於「亞美」與猶太的分別？當然，我們可以不理會上面引述的段落，把它當作無關宏旨的收場白，但我們也必須記住，任璧蓮雖然戲而不謔地開過張氏夫婦的玩笑，但仍然認為他們是有份量的人。夢娜必須與之重修關係，爭取認可。事實上，《夢》書最後一頁的用字遣詞，暗示夢娜與塞士的「結偶」，本質上是夢娜與海倫的「復合」。⁶ 因此，張氏夫婦對周遭事物(包括族裔問題)的說法，無論看來如何漫不經心，都有些參考價值。(總之我們別忘了《夢》書是喜劇作品，分析時不必太嚴肅就是了！) 另外，亞美文學作品中，兄弟姊妹常常代表了弱勢族裔對弱勢處境的各種不同應付方式，⁷ 因此凱莉和夢娜的姊妹關係，也自然使讀者將她們的道路作比較。

⁶ 任璧蓮形容母女重逢時，套用了西方婚禮誓詞「無論疾病或健康，有福共享，有難同當」(“in sickness or in health”; “for better or for worse”)，以示母女終於互相接納(304)，而新郎塞士反而「靠邊站」了。

⁷ 例子包括趙健秀《龍年》(Frank Chin, *The Year of the Dragon*) 中的三姊弟，小川樂《歐巴桑》(Joy Kogawa, *Obasan*) 中的兩兄妹，及伍慧明《骨》(Fae Myenne Ng, *Bone*) 中的三姊妹。

筆者之所以在一個以皈依猶太教為主線的故事中抽出「亞美人」的主題，並不是捨近圖遠或者標奇立異。把猶太人和亞美人相提並論，實有相當充分的歷史根據。⁸ 而任璧蓮巧妙的佈局，處處都種下疑團，逼使讀者對美國主流社會的種族、文化迷思提出質問。可以說，作者藉著張家姊妹一主一副的抉擇，設下一系列謎語：

- 兩姊妹都摒棄了「華人」的身分標籤，但雷夫、海倫二人本身都相當西化，絕不像許多華美文學作品中的傳統家長，⁹ 文化衝突從何說起？但《夢》書中又確有描寫文化衝突的片段。
- 不羈的妹妹夢娜，選擇了以古老、戒律繁複著名的猶太傳統；一向乖順、循規蹈矩的姊姊凱莉，卻喜歡上一個明顯地新創的亞美傳統，她上大學時，這個「傳統」尚未成型，甚至名字都未有。¹⁰ 任璧蓮這樣分配，意味著什麼？

⁸ 二者都在某一程度上受到以西北歐裔白人為首的主流社會青睞，被目為成功的「模範弱勢民族」(Model Minority)，有家庭觀念強、崇尚教育、刻苦耐勞、自力更生等優點，以致事業有成(猶太人方面，見 Ben-Sasson, 1976: 163-169; Seltzer, 1995: 112, 113; 亞美人方面下文註 12 另述)。Takagi 認為近年亞美人在高等教育扮演的角色，與一九二〇年代猶太移民及其後裔相似(1992: 50, 64, 134)。另二者都曾被形容為「中間人弱勢民族(middleman minority)」(Min, 1995: 212 引用了 Blalock, 1967; Bonacich, 1973; Hamilton, 1978; Rinder, 1959; Zenner, 1991 等資料)。近年韓裔的小生意人更常被與前期的猶太人相提並論(Cho, 1993: 200; Omi & Winant, 1993: 107)。

⁹ 這類傳統家長，例子實在不勝枚舉，其中較為亞美讀者熟悉的包括黃玉雪(Jade Snow Wong)、劉裔昌(Pardee Lowe)、趙健秀、湯亭亭(Maxine Hong Kingston)等作品中的父親或母親。

¹⁰ 據林振華考據，東岸的亞美運動並不比西岸的出現得遲(Wei, 1993: 24-25)，鄭治中(Peter Kwong)亦有描述紐約市自一九六〇年代活躍的社區政治團體(1987: 124-173)，但亞美圈內人多認為亞美論述在西岸最成氣候，一九六八至一九六九年三藩市州大和柏克萊加大的亞裔學生運動，則為亞美運動的先驅。近年亞美學者開始質疑這說法是否有「加州中心主義」(California-centrism)之嫌(例如 Okihiro & Lee [1992]; Sumida [1998])。無論如何，凱莉上的長春藤大學比較保守，並與

- 中華和猶太傳統都源流久遠，華人與猶太人歷史上相類之處亦不少，¹¹ 夢娜何以獨鍾猶太傳統？

這些謎語，若執著於粗略的文化屬性觀念，是解不了的，必須把文化放在錯綜複雜的其他社會因素中一併省視，才會有個端倪。

壹、文化焦慮與階級焦慮

前文提及，張家姊妹對做華人作出反叛，但父母自己根本就已相當西化，這看來有點奇怪。《夢》書開始時，張家姊妹彼此心照，她們生活中一切煩惱，都是因生長在華人家庭而引起的，她們「做華人簡直是做厭了」(29)。這一切煩惱，包括移民第二代常發的怨言：父母施壓過度，子女沒有自由選擇的餘地等等。這些在美國的主流文化論述中算是陳腔濫調，但要注意的是，壓力在張家是以一種特定、明確的形式出現。

在維持民族文化這方面，張氏夫婦其實是相當無所謂的。海倫說過：「我帶大你們倆，連中文都沒逼你們說」(48)。她認為自己是很隨和、有彈性的家長：「家長應像竹子，隨風而屈。別像根電線桿，硬梆梆的站在那裡」(49)。有一年感恩節，雷夫把餐館一名女侍請回家幫手，女侍看見他填火雞用的是炒飯，切火雞時用刀和筷子，忍不住有禮貌地表示訝異：

「這是你們中國傳統嗎？」她問。

紐約等移民聚居、社會問題尖銳的城市距離較遠，所以與亞美論述隔膜，則是不容爭議的。

¹¹ 二者皆曾經歷亡國之痛、大流散(Diaspora)、移民受本地人歧視、排斥及異族大屠殺之浩劫。《夢》書中海倫就曾同時提到猶太人的大屠殺(Holocaust)及中國的南京大屠殺(15)，但夢娜歐洲中心的歷史課本則只提前者。此外，俄國革命後及二次世界大戰期間，都有不少猶太人避難到中國，上海一度有三萬猶太居民(《夢》書中海倫提及以前在上海曾接觸猶太文化)，見 R. Smith(1996)。

雷夫一本正經的點點頭。「這是我們找不到大叉子時的中國傳統。」(41)

可見不管是「美國」或「中國」的「傳統」，雷夫和海倫都肯即興修改。他們唯一堅持「中國化」到底的，就是要孩子在家長認為重要的事物上孝順。而他們覺得重要的事物，其實和主流社會的意識形態完全吻合：他們想女兒用功讀書，考入長春藤名校，選個實用又賺錢的行業(129)，最好是做醫生(234-235)。總而言之，他們想女兒成為勤奮有成、越爬越高的「模範弱勢民族」——就是自一九六十年代起便不斷被亞美運動活躍分子及亞美學生批評的「模範弱勢民族」。¹²

有意思的是，張氏夫婦根本就不覺得自己是弱勢民族。夢娜告訴她的猶太教老師霍洛維茲拉比(Rabbi Horowitz，簡稱霍拉比)：「我爸媽說他們在中國時不是弱勢民族，為什麼現在要做弱勢民族？」(52)。¹³事實上他們在中國時不但不是弱勢民族，更是統治階層的一分子。夢娜向霍拉比解釋：

「[我爸媽]說他們自小便有安排一切的門路，朋友問你為我安排，我為你安排。媽媽說[共產黨革命]以前是沒有人大呼小叫的；吵吵嚷嚷，只表示你沒有教養。她說差不多話也不必說，大家就已經會意了——總之『盡在不言中』。她說這是教養問題，要站有站相，坐有坐相。她說在上海你口都不必開，人家便已知道你的底細。」

「這是真的嗎？」

「我想還要多多穿金戴銀。」(53)

¹² 有關這方面的著作實在太多，不能盡錄。Min 有列出有用資料(1995: 38-39)，另 Takaki 有簡要的敘述(1989: 474-484)。

¹³ Radhakrishnan 認為「流散的自我」(diasporic self) 有必要將自己易名及重寫為「族裔的自我」(ethnic self)，而將自己「弱勢化」(minoritization) 是可接受的代價(1996: 174-175)。雷夫與海倫顯然抗拒這個過程。

從夢娜轉述海倫這番教誨中，我們可以看到張氏夫婦（尤其是海倫）對「中國」的緬懷，並不完全出於文化的考慮，更重要的是「中國」代表了有權有勢的、精英階層的生活。這種階級地位，已隨著中國政局的巨變與張氏夫婦的淪為難民而逝去，可是還可期望下一代把它「收復」。為了達成這個目標，需要女兒的絕對合作，因此張氏夫婦堅持要她們「孝順」（所謂「保持中國文化」）。她們一旦對處境表示不滿，抱怨壓力太大，便必須以文化大義責之。張氏夫婦的「文化焦慮」，深一層看，其實「階級焦慮」佔了很大的成分。文化幾乎成了「階級」的代碼。

明白了這一點，《夢》書中許多看似矛盾的事物都顯示出一種邏輯。例如海倫一方面以自己的西化自豪，誇說以前在上海唸法國修女學校、裝飾聖誕樹、早餐吃貝果(bagel)等等(41-42)；另一方面又與夢娜展開「中西化大辯論」，以中國文化代言人自居，向她灌輸孝道。此處，海倫向夢娜軟硬兼施，「硬」的時候儼然一個「本質論者」(essentialist)，強調她既然生為中國人就沒有別的選擇，只可聽話。「軟」的時候則成了「建構論者」(constructivist)，強調夢娜身在美國，只要立志追求，想做什麼人都可以。¹⁴ 這一切看似矛盾的「威逼利誘」，在上述的階級分析中都變得明白可解。

貳、貧富之間、黑白之間

海倫的階級嗅覺很敏銳，她感覺到以前在上海的階級地位換到美國大約等於 WASP (white, Anglo-Saxon, Protestant; 中文可戲譯為「黃蜂」)。因此她亟亟安排女兒學做「黃蜂」，替父母爭回統

¹⁴ 建構論並不代表「人可以從心所欲改變自己」，而是指文化環境及論述有力量影響意識。此處形容海倫為建構論者，是比較粗略的說法，但她至少有時相信美國環境可以提供不同的身分選擇。

治者的地位。

可是在美國事情並非這麼簡單：階級並非單單取決於財富或教養，還要看「族裔」(ethnicity)或「種族」(race)背景。¹⁵ 正因為有了種族因素，張家的房地產經紀人——一個白人——才會對富有的猶太人區史卡斯丘語含輕蔑(1)。也正因如此，海倫才會看不起凱莉的哈佛室友奈歐蜜(Naomi)——一個黑人——儘管奈歐蜜從紐英倫的貴族私立中學畢業，才貌雙全，大方得體，已超越她中產階級的出身。

海倫的夢魘是階級上的——她在失去了權勢一次以後，怕再度失去在美國胼手胝足的成果，打回原形。但這夢魘又是種族上的——她怕被人看成與黑人一路，與之混為一談(119)。¹⁶

身為中國移民及小餐館老闆，海倫時時刻刻都深刻的感受到，她家夾於白與黑、富與貧之間，地位毫不穩固。一邊是猶太人，被目為「白種族裔」中之翹楚，¹⁷ 是餐館的顧客。另一邊是勞工階層的黑人，餐館的僱員。她正好處於中間，兩邊都要討好。張家房子的位置也反映了這種尷尬處境。史卡斯丘是中上社區，當然要比張家以前住過的地方好——以前張家女兒曾嘗過被鄰居擲石的滋味(36)。但她們目前的房子，「比起山上擁有私家飛機那些人的，還是差了一截」(4)。夢娜的猶太朋友，不但做家事有錢可拿，還自己

¹⁵ 「族裔」及「種族」二詞一般人常混用，但在美國它們其實代表相異甚至對立的理論及學派，見 Omi & Winant (1994，特別是頁 9-50) 及 San Juan (1992)。本文不擬太嚴謹區分此二詞。

¹⁶ 中國也有「弱勢民族」問題，即使在強勢的漢人之間，省籍或方言的刻板印象往往生出與美國「族裔」或「種族」相似的社會作用。《夢》書對此有描述(57-58, 128-129)。但總括來說，在美國社會這些較細微的分類都淡化了，「黃」、「白」、「黑」等大類別才最重要。

¹⁷ 其實猶太人包括膚色不同的人種，但膚色較深的塞法迪姆族(Sephardim)移民到美國的不多；美國最常見的猶太人是來自德國、膚色較白的阿胥肯納吉族(Ashkenazim)，因此被目為「白種族裔」。見 Ben-Sasson (1976) 及 Falk (1995: 212)。

有股票、信託基金，是「門戶獨立的會計單位」(48)。而凱莉及夢娜兩姊妹，只能在餐館當「奴工」(26)。在這方面，她們與黑人廚子艾爾佛萊德(Alfred)倒有點同病相憐。

《夢》書中一段關鍵性的情節，充分反映了階級與種族之間交錯的關係，並以不同的文化形式再現。夢娜慷他人之慨，把暫時無家可歸的艾爾佛萊德請入芭芭拉的大宅，成了古格斯坦營的座上客。艾與芭芭拉的 *cousin* 伊菲(Evie)發生關係。¹⁸ 古營事發後，海倫深知黑白間的性關係不會見容於保守的史卡斯丘，於是把艾解僱，為夢娜在古營扮演的角色向芭芭拉父母及其他白人「謝罪」。這種公私混淆、以黑人為犧牲品、並且明顯違反民權法的做法，引起夢娜極度憤慨，終於與海倫反目。雖然後來夢娜以私交說服艾氏中止民權訴訟，但母女關係已惡化，夢娜被逐出家門。

在此事件中，夢娜的出發點是一片好心的理想主義，但這理想主義卻以兩種交疊的形式表現出來。一方面夢娜深受霍拉比宣揚的猶太教義感動，想藉著幫助艾氏而「活出猶太教的精神」(207)，實行猶太教戒律(*mitzvah*)的理念。另一方面，夢娜也從凱莉及奈歐蜜那兒學到族裔意識及民權論述。依書中情節推算，凱莉入大學時是一九七一年，即哈佛行政樓被激進學生佔領、校方決定成立非美族裔研究計畫後一年。¹⁹ 當時東岸的「亞美論述」似未成型，「黃權」之說甫生(170)，在在以「黑權」為楷模。²⁰ 夢娜初萌的社會良心，可說是徘徊於猶太人感召與黑人感召之間。海倫曾針對艾氏官司說：「問題是，我們夾在中間」(239)。這「夾在中間」的處境，正是夢娜道德思考的動力，也是《夢》書引發讀者深省的問題。

¹⁸ “cousin”一詞經筆者查閱全書，似乎並無足夠證據來斷定究竟是「堂姊」還是「表姊」，故保留原文。

¹⁹ 詳請見 Eichel (1993)。

²⁰ 有關美東亞美研究的發展史，參閱 Hune (1992); Kiang (1988); Lee & Okihiro (1992); Nakanishi & Leong (1978)。

參、創造的傳統、「亞美人」與「有色人種」

亞美論述既源於激進的民族運動及族裔覺醒，那麼張氏夫婦大不以為然，自不足為怪了。從他們的階級觀點看來，亞美人這個觀念不僅無聊，甚或危險。首先它是凱莉從高級學府學回來的，就先顯得隔靴搔癢。再看看以下亞美論述經「文化民族主義」(cultural nationalism)時期鞏固下來的種種信條(並由凱莉及夢娜詮釋)²¹：反殖民主義；反帝國主義；凸顯勞工階級；把他們的社區(如唐人街等人口集中的貧民住處)提升為族裔共同體的象徵；泛亞族裔聯盟(以下簡稱泛亞聯盟)；尋根；以及提倡有色人種大團結，共同反抗種族歧視。這一切都像和雷夫及海倫完全對立。凱莉反殖反帝，批判海倫以前的西化教育，豈不是承認推翻那階層的共黨革命有理？凱莉對勞動人民的浪漫化，明顯地與她的優逸生活衝突。她雖然暑假去了羅得島(Rhode Island)一個度假區打工，但這不過是一段生活小插曲。像夢娜形容的，凱莉的女侍工作可不同凡響，是「哈佛、耶魯、布朗這類名校的學生，才有得做的」(173)。夢娜當時是在一個家境富裕、不可一世的同學面前維護姊姊，不過倒讓她歪打正著，說中了凱莉的矛盾。張氏夫婦在中國的養尊處優——「總穿上好的進口皮鞋」(173)——來了美國則要拼命工作養兒育女，看見凱莉把穿布鞋當成一種時髦玩意，當然不耐煩。

此外，亞美論述推崇廣東移民的貢獻，把唐人街尊為正宗華美文化的發祥地。但張氏夫婦是「外省人」，是隻身留美的難民，家屬稀少，也不住在唐人街，而是住在郊區，所以對「社區」觀念認同感極為淡薄(日後雷夫也會寫支票捐款給華人社區的組織，但社區觀念仍抽象如前。「社區？什麼社區？」他問。[129])。

²¹ 「文化民族主義」通常指一九六〇年末期至一九七〇年中期比較激進的亞美言論，並無嚴格統一的釐定。

還有，泛亞聯盟強調各種亞洲人在美國都受過歧視，所以應該團結，但海倫卻覺得這是違反歷史的。凱莉小心地區分「日本人」和「日裔美國人」，但海倫則念念不忘南京大屠殺(15)。另外，把穿著露肚皮的衣服四處跑的印度人也納入亞美人的範疇，不但使雷夫和海倫的大中國沙文主義、民族優越感受到打擊，還會令他們忘不了貧窮落後的第三世界——他們才逃離不久的第三世界。

至於凱莉的「尋根」也充滿書生味，抽象得很。她在大學學國語，回到家卻聽不懂父母的上海腔，對北京話與上海話之間的階級意味懵然不覺(128-129)。從以下凱莉和奈歐蜜的對答中，我們可以看出，「表演出的身分」(performed identity)可能會有多荒謬：²²

[奈歐蜜]對凱莉的尋根問祖大表贊同。她說：**忘了你的父母吧。**

「父母不算祖宗嗎？」凱莉問。

「除非是你自己選擇的。」奈歐蜜自己就認來了一大堆與她無血緣關係的祖宗[包括民權領袖、爵士歌手等等]。(129)

雖然凱莉沒有一份現成的祖宗名單，但她一樣深信可以自己創造一個新的傳統，實現一個亞美人的「想像的社區」。²³

還有，奈歐蜜也會說國語——而且說得比凱莉還好(130)。她又

²² (性別或族裔的)身分的「表演性」(performativity)及「展演」(performance)，由於後結構主義、視覺研究、後殖民研究及性別研究(特別是同性戀研究)的蓬勃發展，最近研究者甚眾，不能盡舉，可參閱 Butler (1990); Case (1990); Parker & Sedgwick (1995); Phelan (1993) 等。亞美學術著作涉及表演性的包括 Kondo (1997); J. Lee (1997); Moy (1993) 等。雖然「表演性」和「展演」有若干意義重疊之處，但前者源自言語行動理論 (speech act theory)，並主張論述生產 (discursive production)，後者與演出和戲劇性有關。此處使用「表演出的身分」並非技術性的，而是嘗試掌握兩個名詞隱含的意義。

²³ 此處借用安德森「想像的共同體」(Benedict Anderson, "imagined community")的觀念，但亞美論述中的民族主義，並不包括成立國家 (nation-state) 的構想。

宣揚有色人種大團結，以對抗白人壓逼。對著奈歐蜜這個多元文化專家、建構論的活招牌，凱莉自然心悅誠服：

奈歐蜜從來不像艾爾佛萊德那樣，說白人如何如何害你。她談白人時語氣溫和，在她口中白人像被一種隱形強力膠身不由己地黏在一塊，於是夢娜、凱莉和奈歐蜜也因同是有色人種而黏在一塊了。(170)

行文至此，亞美人這個觀念對海倫的威脅性便昭然若揭了，因為它是要把華裔美國人拉向黑人一方的。以下一段有點猶太教與美國化的母女辯論，把海倫對「有色人種」的疑慮抽絲剝繭般逐步顯示出來。夢娜先試「以子之矛，攻子之盾」，對海倫說：「你自己說過我們已不是純中國人，父母要接受我們會變這個事實。」海倫分辯道：「我是指變美國人，不是猶太人。」夢娜卻反駁：「猶太人也是美國人呀。做美國人的意思是，你愛做什麼人就做什麼人，而我選擇做猶太人」(49)。其實海倫有層弦外之音：她口中的「美國人」是指「黃蜂」，雖然她和雷夫掙到住入史卡斯丘已經很不錯，但畢竟「黃蜂」是最高境界，猶太是退而求其次。她希望女兒在同化過程上更上一層樓，夢娜卻不知好歹選擇做猶太人！但海倫既自己先誇口西化在前(48)，現在辭窮，不得不暴露了她對「建構論」的真正恐慌：「誰知道？難保你明天回家不會告訴我你想做黑人」(49)。夢娜敷衍地安慰母親說，「黑人」是「種族，不是宗教」，即是說本質論終究是會救她的：一個人可以改信宗教，但不可以改變膚色。海倫馬上加一句：「然後呢，你又回家告訴我你不做女孩了，要做男孩。」她顯然認為性別角色是天生的、穩定的，無須置辯的(這與今日的性別理論的解構傾向剛剛相反)，提到性別會使夢娜語塞。最後海倫把植物本質也挖出來助陣：「然後呢，你又回家告訴我你想做棵樹是嗎？」(49)，這場母女文化大混戰便由於作者

的介入得以在鬧劇氣氛中收場，但它帶出了一個殘酷的社會現實：能向上爬的，也能向下跌。海倫擔憂，如果與地位比自己低的人結盟——不論是種族上、社交上、經濟階層上、政治上或其他方面——會有被拖垮的危險。

如何在美國社會安身立命，這是不上不下、能上能下的張家面臨的挑戰。夢娜有一次去參觀一個中國肖像展，發現：

只有僧侶的畫像表現出個人的特色，其他的人，畫家著筆的全是他們的衣飾和活動——換言之，他們的階級。那天和夢娜同行的朋友認為，如果畫中人有機會自己執筆，一定會把自己描繪得截然不同。夢娜卻不以為然。她了解，對畫中人以及對她自己，最重要的不是讓世人認識真我——他們做夢也不會起這個念頭——而是確知自己是這個社會的一分子，而且知道歸屬何處。(122-123)

作為社會歸屬感的泉源，亞美人這個觀念是不適用於雷夫和海倫這類人的，這觀念雖然聲稱對各式亞裔人都兼容並蓄，但其實有自己的歷史局限，有不成文的「規矩」。而凱莉雖以亞美人自居，但她既已聽父母話向上爬，做亞美人便只落為一種微弱的反抗姿態，用來標誌她的「另類主觀」，與父母有別。夢娜有時覺得姊姊的選擇頗為有趣，但覺得做猶太人的好處更多：對她個人好，而且畢竟對她父母也好。

肆、另一個創造的傳統：「做猶太人」的好處

有什麼好處是做猶太人可以得到，但做亞美人就得不到的呢？這是一個耐人尋味的問題。畢竟《夢》書開宗明義便點出了二者相似之處：張家被稱為「新猶太人，一個模範弱勢民族，了不起的美國成功故事」(3)。猶太人和亞美人，一先一後，都被主流社會目為

「美國夢」的化身，移民的典範：勤奮自立，著重教育，不畏歧視，迅速同化，終於享有財富和地位。而《夢》書的書名也加強了猶太人與亞美人的類比。「應許之地」，當然是源自聖經舊約以色列人逃離埃及到迦南地的故事。這個故事成為美國的「立國迷思」(a founding myth of the nation)之一，而猶裔美國人更加將之靈活運用。安婷(Mary Antin)一九一二年的著名自傳，便直以《應許之地》為名。²⁴ 任璧蓮未必有心用安婷這個典故，但《夢》書書名呼應猶太人的美國經驗，卻是不爭之事實。

對夢娜來說，做猶太人最明顯的好處是能獲得朋友的接受。但她追求的似乎是更深一層的事物：一種明確的傳統意識，與奈歐蜜「忘掉你父母」的指令剛剛相反，猶太人的座右銘是「絕不能忘，絕不能忘」(32)，至少夢娜所學的是如此。她老師霍拉比辦公室中陳設了一副骷髏，就是要把切記民族苦難的決心賦以形體。²⁵ 在任璧蓮筆下，張氏夫婦不久以前還是壓逼者，當「弱勢民族」仍是「新手」(novices at being minorities)，比較天真，易被民權運動時代貌似開放的美國社會所誘惑。而猶太人則有「自己的建制，有各種方法提醒自己是誰，以免被一時的好景哄騙」(36)。為了自保，為了生存，猶太人發展出一套清晰的傳統意識，並且權威性地一代傳一代。這點對夢娜似乎極具吸引力：「各種規矩與儀式、節日與特別的食譜及歌曲。猶太人有書、有遊戲，有一大堆玩意兒。他們有購物目錄。這一切，只要上帝首肯，夢娜很快也會擁有」(36)。猶太人的確有經年累月掙扎求生的成功經驗(這是新興的亞美運動所缺

²⁴ 「應許之地」對美國文學的重要性，可參閱 Rudick (1996)；美國許多族裔都有用這個比喻，包括立國期的清教徒、奴隸時期的黑人等。Krupnick (1993) 有論猶太人自傳中的同化觀念；Kamel (1988) 認為不少猶太女作家對美國的「應許」態度模稜，並非如安婷那樣無視父權的壓迫力量。

²⁵ 「記憶」在猶太教義中一直都很重要，尤以大屠殺之後為然。儀式有維持記憶的新傳作用，見 Malino (1978)；Falk (1995: 226-228)。

乏的), 猶太教也有一份古老的風采, 然而被忽略的是: 夢娜皈依的這個傳統也是創造出來的, 不能作為絕對、永恆不變的文化依據。霍拉比看來是一個「改革派」猶太人,²⁶ 他不但容忍、甚至鼓勵教徒改革教規——例如把大衛星放在聖誕樹頂(43), 或者不守飲食法規(49)。任何似乎不容置疑的規條一開始改變, 就會露出其「被創造性」(inventedness)。夢娜是個肯動腦筋的年輕人, 相信她也會意識到霍拉比並不能(也不肯)提供絕對的文化權威。

筆者推論, 夢娜之所以嚮往做猶太人, 除為了追求一份令她心安的文化歸屬感外, 還有一層社會意義: 夢娜一方面對父母的物質主義不滿, 有心投身社會改革, 但另一方面又囿於父母的階級背景, 對亞美論述的激進望而卻步。她看見有些猶太人——特別是男友塞士的繼母苾(Bea)——似乎能「左右逢源」, 可以參與民權運動, 但又沒有放棄一貫的中上階層生活。²⁷ 因此夢娜自己構造了一個「做猶太人」的理想模式。猶太教義的靈性教育, 及在日常生活中行善救世的猶太教戒律的觀念, 可把夢娜初萌的道德良心合法化, 以對抗父母僅以一家安康為慮的自私心態。

夢娜曾向霍拉比私下抱怨, 父母把家弄成「張家堡壘」(269), 將他人完全摒擋於外; 一切道德責任都「私人化」, 集中在一己、

²⁶ 猶太教有如下派別: 正統派(Orthodox, 見 Raphael, 1984: 125-165)、保守派(Conservative, 見 Raphael, 1984: 79-112)、改革派(Reform, 見 Raphael, 1984: 1-55)及重建派(Reconstructionist, 見 Raphael, 1984: 177-188)。依《夢》書的形容, 霍拉比強調個人良心及日常行善, 不拘泥於儀式, 以及與女拉比結婚(改革派比保守派先更接受女性當拉比, 見 Seltzer & Cohen, 1995: 267-284), 應是改革派。

²⁷ 猶太人相信反猶太歧視與反黑人歧視是同出一轍的, 因此對黑人民權運動曾一度大力支持, 提供不少財力、人力。但自一九六〇年中、末期開始, 猶太人開始淡出。黑人由於其奴隸背景、對「才治社會」(meritocracy) 絕無信心, 猶太人則反之, 故對平權法(Affirmative Action) 表示失望(Seltzer & Cohen, 1995: 133-143)。此外, 一九六七年以色列「六日戰爭」勝利, 黑人則同情阿拉伯方, 亦是引致猶太人—黑人聯盟解體的因素之一, 見 Elazar (1971)。

一家的成敗安危上，沒有一點「公民責任心」(237)；一切關懷社會、扶貧救苦的行為，都認為是浪費時間，甚至是危險的。(不知是否喚起他們對共產黨的慘痛回憶？) 夢娜並不想學她父母，但正如霍拉比所言，離開「張家堡壘」，在父母眼中就等於背叛、出賣自己的家人(260)。這也是夢娜不想做的。如上文分析，亞美論述自有其階級出發點，獨尊勞工，缺乏包容張氏夫婦這類人的餘地。這是夢娜依稀感到的隱憂；她用行動否定了做亞美人的可行性。夢娜渴望找到個人與政治、私人與公眾、家族福祉與社會利益間的協調之道。在她眼中，猶太人就是這種平衡的代表。

苾雖是一個出場不多的配角，卻對夢娜影響很大。她是塞士的繼母，有自己的產業和股票，但又熱心支持民權運動，上街遊行示威，並且在她的闊太太朋友間組織籌款派對。她不是「叛徒」，只是個「常人」(117)，遵循自己的社會良心為受壓逼的人做點事。夢娜借了霍拉比一句話，形容這是「善之平庸」(the banality of goodness)。²⁸ 平庸歸平庸，夢娜深知自己的父母「連為自己上街遊行示威也不會，更別說為一堆黑人了」(117)。因為有階級地位保障為前提，苾改良社會的方法是溫和有禮的，所謂「人責任重」(*noblesse oblige*)。她會把一部分財產自動拿出來與人分享，但絕不會放棄它。這正是令夢娜最神往之處：苾似乎在貧與富、黑與白之間找到了平衡點，為徬徨的夢娜提供一幅做人的藍圖。

做猶太人的好處，是夢娜種種複雜意願的投射，包含了種族、文化、宗教、階級和政治上多重意義，其中尤以階級意義最易為人忽略。

²⁸ 「善之平庸」，典出鄂蘭《艾希曼在耶路撒冷》(Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*)一書中批判納粹的名言「惡之平庸」(the banality of evil)。

伍、反叛的極限與「教養」的勝利

「人責任重」的意味充斥於烏托邦式的古格斯坦營中。古營是夢娜一夥人經營出來、對既有體制的所謂挑戰和顛覆。把廚子艾爾佛萊德及其「兄弟」請入大宅，固然是有其理想主義的天真可愛，但同時也是「去貧民區遊玩」(slumming)的一個版本：他們可以連家門也不出便達到去黑人貧民窟探祕獵奇的目的。但和下層階級的人打打交道是一回事，真正變成「賤民」(*lumpen*)卻不是那麼好玩的。這是夢娜身無長物離家出走後學到的一個深刻教訓。

《夢》書中有兩個和故事主線無甚關係的細節，似乎就是表現這一點。夢娜為了廚子的事與海倫鬧翻，被海倫打了耳光並逐出家門。夢娜倉猝離家，流落在紐約火車總站。她身旁躺了個正在昏睡的女遊民，不知如何竟把一條腿擱在夢娜懷中。這一刻，夢娜以前在猶太教會青年團熱線(一個輔導組織)所學的一切，忽然都不管用了。「這婦人動了一動，吊著的那條腿失了依傍，眼看就要把她整個人拖下來」(256)。這段話暗示，夢娜也會被拖下來的。這個衣衫襤褸的、無處為家的婦人，標誌著夢娜向既有體制反叛的極限：夢娜萬一真的與自己以前安穩的生活脫離關係，弄到不名一文，也會變成這個樣子。這次夢娜剛好巧遇苾，得到接濟，所以脫險，而且女遊民是昏睡了的，因而「相當無害」(255)。夢娜打個盹以後，女遊民便不知所終。看來她是作者加插的一個象徵性人物，用來給夢娜一個教訓。

書中另外一段小插曲，更加強了這個教訓。在古營解散以後，有一次夢娜和塞士潛回芭芭拉家中，卻碰上一個戴面具的小偷，看來是被張家解僱、曾揚言要報復的佛爾南多(Fernando)。這名餐館舊僱員在緊張關頭忽然爛醉如泥，也像女遊民那樣不省人事，失去威脅性。夢娜和塞士不但免受侵襲，還在小偷袋中尋回芭芭拉家遺

失的銀器 (這件銀器失蹤時, 夢娜一夥人懷疑是艾氏及其「兄弟」順手牽羊取去的。黑人們被冤枉, 憤而離開古營, 導致「公社」解體)。銀器復得, 顯示私有財產和階級制度原來無恙。佛爾南多這個在黑暗中冒現又馬上消失的小人物, 彷彿中上階層的一個小噩夢, 更加凸顯了夢娜「正常」的、光天化日的世界的可愛。

夢娜的猶太朋友也曾面臨過「降級」的威脅, 比如茲投資的股票曾大跌、芭芭拉的父親被解僱等, 而像霍拉比這種太熱心於社會公義或種族平等的猶太人, 在史卡斯丘這種地方是待不久的。猶太人可能會墜回紐約的「下東區」(貧窮的猶太新移民聚居之地), 正如作為中國移民張氏夫婦活在「唐人街」的陰影中, 一不留神就會失去郊區的安逸生活, 第二代的夢娜也不會倖免(222)。因此, 夢娜一廂情願營造的「猶太理想」, 其實是脆弱的。這份脆弱, 張氏夫婦倒能認同, 因它和「別與地位比自己低的人結盟」這個信條完全吻合。試看海倫對夢娜做猶太人此事最表好感的一次, 就是她被他人目為與黑人同類之時: 一位義務診所的工作人員來餐館分發傳單, 言談間暗示黃種人也像黑人那樣需要義診, 海倫頓感尊嚴受損, 同時對猶太人馬上靠攏: 「突然間, 中國人與猶太人相像起來了! 他們也是文化悠久, 重視教育的」(119)。這是奈歐蜜形容的「隱形強力膠」相反方向的運作。有「白人」自上而下壓逼, 黃種人和黑種人變成了「有色人種」, 相反地, 海倫一見黃黑相混的勢頭, 馬上要升高一級, 與猶太人合併, 去做「榮譽黃蜂」或「類白人」。

歸根究底, 張氏夫婦之所以能接納夢娜做猶太人, 卻排斥凱莉做亞美人, 正是因為夢娜強調的「善之平庸」其實是非激進、非對峙性的代名詞, 它標誌一種中庸之道, 一方面能讓自己的社會良心好過些, 另一方面又絕不動搖社會的權力架構。夢娜說得好:

我告訴[爸媽], 他們如果不願意, 是不須要去暴動的, 上街遊行抗議便行了。或者, 他們如果不想出門, 可以在家寫信,

像猶太人那樣。我告訴他們，這是我決定做猶太人的原因之一。因為寫信比冰天雪地站在街上聰明多了。爸媽是上海來的，我知道他們不會喜歡那套。(52)

所以，繞了一大圈，前述海倫「別嚷」的教誨居然終於證明是有見地的！「教養」再次被肯定。夢娜發現，「如果沒有外在的規矩，就沒有內在的豐盛」(237)。而恃才傲物的不羈叛徒塞士，終於成為一個「非常有禮的人」(275)，不但進了大學，而且做了教授以及「大體屬品格高尚類」的人(299)。艾爾佛萊德看在與夢娜及塞士的交情上，取消了對餐館的訴訟。從社會架構的觀點看來，這宗民權官司是對張家世界最嚴重的威脅，但這政治事件卻被「人情」化解。雷夫和海倫終於藉著凱莉重獲以前的階級地位。小說結束時，夢娜一夥朋友都安定下來，做有用的公民，過穩定的生活，也就是說，都成了中上層或至少中產階級(艾氏與伊菲)一分子。總之，《夢》書符合傅萊(Northrop Frye)歸納的喜劇公式：在折騰一番後，社會秩序得以恢復完整，並將以一場群體的儀式(婚禮)作為慶祝(Frye, 1969: 43)。

古營唯一沒有交代的成員是艾氏的「兄弟」們，包括 Professor Estimator, Ray, Big Benson 數人(另一名「兄弟」Luther 則一筆帶過)。這些黑人，都是極可能墮入「底層階級」(underclass)的邊緣人。這類人是美國社會的代罪羔羊，就喜劇體裁而言，他們是傅萊所謂的“*pharmakos*”(希臘文，意為「代罪羔羊」)的角色，須自社會剔除，或者至少自讀者意識剔除(任璧蓮對古營解散後那段時間說得很模糊)，否則書中的所謂文化衝突就無法解決。²⁹ 因為對黑

²⁹ 艾氏因與白人女子伊菲結婚，所以身分提升了一些。關於弱勢民族與外族通婚，有高攀婚姻(hypergamy)理論，即通婚可提高弱勢一方的經濟或種族地位，見 Shinagawa & Pang(1988)。

人(尤其是黑人男子)來說,³⁰ 夢娜信奉那套「猶太理想」是完全不管用的;種族歧視早已把黑人男子定義為不長進的社會渣滓,而奴隸時代遺留下來的「一滴血法則」(“one-drop rule”,即任何人只要有一滴黑人血統都算是黑人),雖已自法律條文廢除,在社會上仍根深蒂固。所以夢娜那些同化主義的所謂猶太規條,在艾氏面前一解說,馬上顯得天真可笑。夢娜一片好心的要教艾氏怎樣憑一己的奮發圖強向上爬:

「猶太教的要義是不斷的問、問、問,而非一味盲從,」夢娜說。「這是我學到的。還有,你要熟習各種節日和所有的儀式,這樣你才能認識自我,不會誤認自己是無事可抱怨的人。你必須體會到你是弱勢民族。」

「老兄呀,我們怎不是一直問啊?」艾爾佛萊德說。「我們問了又問,可是沒有人答話。哪有人會當我們是『黃蜂』呢?誰又忘了自己是弱勢民族?如果我們不小心守規矩,很可能就會住進水泥旅館[監獄]。我們是黑皮膚的,你懂嗎?我們是黑人啊。」(137)

這裡的「規矩」(守規矩——“mind our manners”)及「有禮」(“well-mannered”)與上文譯的「教養」(“manners”),原文都是同一個字,也有交疊的意義。在海倫口中,「教養」一詞充滿溫馨的懷舊意味;在《夢》書尾聲中,它是一種個人可以培養的情操和必需的社會潤滑劑。但到了黑人身上,“manners”現了原形——它挾著社會架構的龐大力量,逼使下層的窮人和弱勢民族乖乖接受壓逼,不發怨言(抗議就是「嚷」),還要對緩慢的改進(例如張家餐館終於肯把黑人升職)表示欣慰和感激(300-301)。水泥旅館的壽命

³⁰ 美國弱勢民族中,女人往往比男人較多階級流動性,《夢》書中的奈歐蜜就是一個例子。本文因集中於階級問題,故未探討性別與階級間的關係。

要比古格斯坦營長得多了，只有未經世故的人才會在嬉皮式的理想主義影響下把二者混為一談。

陸、結論

《夢》書終結時表現出的社會觀是極端保守的。正如雷夫的新黑人員工摩西(Moses)所言，「有些東西，就是這樣的了」(301)。當然，如果我們同意傅萊的分析，喜劇本身就是一種保守的體裁，它假設社會的裂痕是可以修補的，而悲劇則是「一失足成千古恨」的無盡變奏。即使我們不接受傅萊的結構主義通論，也會承認他的形容對《夢》書相當貼切。³¹再者，任璧蓮是個「平等機會主義」(equal opportunity)的諷刺家，《夢》書中所有角色(包括霍拉比和苾這些「正面角色」)都逃不過她的嘲弄。不過，歸根究底，任璧蓮仍然接受美國一套「核心價值觀念」，取笑歸取笑，笑完之後她對這些價值觀念是不會真正顛覆的。

作為一個族裔研究及亞美文學研究者，筆者會對《夢》書提出一些質疑。譬如說，不少猶太人外貌與「黃蜂」無異，可以越界溶入「黃蜂」社會(如夢娜的同學艾露易絲[Eloise])，又有些能藉整容手術掩飾猶太身分(如芭芭拉就做過鼻子整型)。但黃種人則鮮能冒充白人。這「不易辨識的弱勢民族」與「易辨識的弱勢民族」之分(invisible minorities and visible minorities)，對《夢》書的族裔比較前提會有什麼影響？另外，《夢》書雖然人人都遭善意的揶揄，但對黑人的描寫會否流於刻板印象？對亞美運動的認知是否又太

³¹ 傅萊的文學通論，強調不同歷史時期及語言、文化背景的作品，有其共通的結構。傅萊對喜劇保守功用的看法，最近受到女權主義及弱勢族裔文評家的挑戰。後者多強調：喜劇中社會不同成員皆大歡喜的結局，其實是表面和脆弱的，而被壓逼者的幽默則有顛覆的作用，逼使社會架構中的裂痕現形，見 Lowe (1986); Nichols (1978); S. Smith (1993); So (1996) 等。

粗略，把一個有實際社會效應的運動簡化為一種生活風格 (lifestyle)？筆者會提出這些質疑，但絕不等於要求作者「符合史實」(historically accurate)或「政治正確」(politically correct)。事實上，筆者認為《夢》書最精彩之處並非「寫實」(雖然入微的觀察和生動的描述往往令人擊節讚賞)，而是它肯大膽提出一個「華人皈依猶太教」的構思。這種事在現實世界中並不多見，但牽引出的各種問題卻非常複雜有趣。

任璧蓮保守的政治視野有一個很大的用處，就是它堅持階級在所謂文化運作中有關鍵地位，因此必須正視。亞美文學評論中往往有一種泛文化主義的傾向，把文化從社會架構中抽離，作為獨立的因素分析。³² 主流社會對這類分析情有獨鍾，因為它能把宏觀層次的矛盾化成家庭內部的兩代文化衝突，或個人在兩種靜態的既成文化之間的徬徨。《夢》書表面上似乎落入這個中西文化衝突的窠臼，但事實上角色的「文化選擇」(或缺乏「文化選擇」)——不論是華人的、亞美人的、猶太人的、黑人的或是其他的——絕不是從不同的文化收藏品(風俗、飲食、習慣)采其所好這樣簡單，也不是歐美中心主義的「傳統與現代」之爭。反之，角色的選擇，發生在一個極為「族裔化」或「種族化」的階級架構中。這裡有不同的「傳統」不斷互相建構，互相衝擊，互相影響，錯綜交雜，導致不同的可能性此消彼長。³³ 這過程受物質條件所牽制，同時在集體與個人的層

³² 見 McAlister (1992) 對《喜福會》及其書評的分析。筆者曾多次對濫用文化衝突予以批評 (Wong, 1993)。又可參閱 Dirlik (1990) 反對「文化主義」(culturalism) 的理論。

³³ 任璧蓮在與單德興的訪談中，說過《夢》書涉及的文化「其實還不只三種，書中也涉及其他文化」(單德興，1997: 173)。本文著重猶太與亞美「傳統」，但學者也可以分析張氏夫婦的「中國傳統」、奈歐蜜的「非美傳統」。另外，《夢》書中真真假假的「日本人」修門 (Sherman Matsumoto)，也涉及「日本傳統」，並暗示「跨國性亞裔身分」的可能性。

次上進行。當書中人物因所謂文化差異而發生摩擦時，通常是為了協商整個社會架構及自己在架構中的地位。文化往往成了權力的代名詞。當夢娜告訴艾爾佛萊德，芭芭拉只是「想教育你 使你也能有間大房子、有可放四部車的車庫和園丁」(137)，她正好顯示了阿圖塞 (Louis Althusser) 所形容的意識形態運作，即「個人與其實生活情況所生的想像關係」(Althusser, 1986: 241)。

任璧蓮對「創造的傳統」有非常深刻的見解。她對權力問題的敏感度，在華美文學中實不多見。華美文學不少流露一種二元化的文化認同模式，人物往往被描繪為在「中」與「美」文化之間尋求可行的平衡或組合。³⁴ 當然，並不是說二元化就寫不出好作品，況且二元化大前提化下的作品，往往有許多細緻的變奏。³⁵ 再者，有些華美作家能構想出一個動態的「第三類空間」，即所謂「華美空間」(「亞美空間」的一種)。例如湯亭亭《猴行者》(*Tripmaster Monkey*, 1989) 結尾時的集大成戲劇演出。不過任璧蓮在《夢》書中對美國族裔情況的寫照，的確能對二元化傾向提出言之有物的理論挑戰。除了《猴行者》外，實在想不出有哪本華美作品能如此觀察入微地鋪陳創造傳統的過程，又能如此充滿真知灼見 (如果將範圍擴大至亞美文學，也許只有日裔作家大衛 村 [David Mura] 對美國的文化景觀持有與任璧蓮相似的看法)。³⁶

對亞美研究圈內的人來說，《夢》書對亞美人的諷刺，恰好與當今亞美論述中的一些辯論發生共鳴。《夢》書在亞美運動萌芽後

³⁴ 例子太多，不能盡錄。黃玉雪、劉裔昌、趙健秀、徐忠雄 (Shawn Hsu Wong)、湯亭亭、譚恩美 (Amy Tan)、李健孫 (Gus Lee)、伍慧明等，或多或少都有二元化傾向。

³⁵ 如趙健秀以黑人為華美男性的楷模。又伍慧明《骨》中的莉拉 (Leila)，搬離三藩市唐人街，但搬進的卻不是白人社區，而是多元族裔 (以西裔為主) 的美慎區 (Mission)。

³⁶ 見 Mura, 1991 及 1996。《夢》書扉頁的 Mura 引語，來自 Mura, 1991: 9。

近三十年出版，這三十年間，亞美人口不但增加不少，內部的分歧及矛盾也日益顯著，燃起了早期亞美理論家及其承繼人之間的辯論(Aguilar-San Juan, 1994; Omi & Takagi, 1995)。階級分析的重要性，亦有人重新強調(如 Bonacich, 1994; Kwong, 1995; Li, 1997; Omatsu, 1994)。《夢》書儘管輕鬆風趣，其實抓住了這場辯論中好些最棘手的問題，例如，亞美人的觀念現已學院化、專業化，是否會與亞美社區的人口、經濟變遷脫節？為什麼「模範弱勢民族」這個觀念在亞美理論家不斷攻擊下，依然屹立不倒？亞美人口成分既然如此複雜，那麼亞美論述堅持塑造一個團結的「想像的社區」是否吃力不討好？亞美人的身分和亞美精神，有沒有重估的需要？這些都是值得大家深思的問題。

最後，作為一個第一代(即移民代)的華裔美國人，筆者對居美華文作家的作品稍有涉獵，發現其中不乏猶太人角色，但作者的著眼點則與任璧蓮的異同參半。不論是聶華苓《桑青與桃紅》第三部中住在水塔裡的納粹集中營倖存者(桃紅則自稱為「從亞洲來的猶太人」)；張系國短篇小說《割禮》中為兒子施行割禮的大學教授(以對比失根的中國人教授宋大端，一味逃避保衛釣魚臺運動)；或者袁則難中篇小說《狷狂歲月》中娶了中國妻子、在猶太文化與主流同化間猶豫不決、終於自殺身亡的伯納德³⁷——第一代華美作家筆下的猶太人都背負著沉重的歷史包袱，甚至充滿了悲劇性。流離失所的經驗，被目為兩個民族間最大的共通點。猶太人若有值得華人借鏡的地方，不是在於找尋到在美國社會安身立命之道，而是在於

³⁷ 這只是幾個例子，筆者對此課題未作詳盡研究。此外，如《狷狂歲月》中描述的美國猶太人與華人(或其他東亞裔)通婚，似乎很普遍。鄺月圓與楊碧芳(Colleen Fong and Judy Yung)有提及雙方往往覺得文化相似(Fong & Yung, 1995: 83)；宋李瑞芳(Betty Lee Sung)指出，雖然研究計畫的抽樣中有些華、猶通婚例子，但從紐約市結婚證書申請資料中並找不到數據證實這點。憑名字、父母出生地或原居地辨認申請人是否猶太人是不太可靠的(Sung, 1990: 36)。

對猶太古老傳統的悉心保存。也就是說，出發點仍是已離逝的文化源頭，而不是民族成員的現居地或創造傳統的過程。(李黎的短篇小說《開封城的猶太人》對此有比較彈性的處理，但仍不脫無可奈何的味道。)當然第一代作家對猶太人在美國社會的文化立場、文化姿態都有興趣，但與美國土生土長的任璧蓮相較，這種興趣帶著流亡意識，並不是以現居地為本位的。

在上述的第一代作家筆下，現居地好像一塊佈景板，供自覺流落異鄉的華人演出自己的精神戲劇，但本身缺乏經濟、政治等細節。³⁸ 一個族裔被另一個族裔的兩代人塑造成大異其趣的人物，確是有意思的現象。亞美文評家金惠經(Elaine H. Kim)曾說過，時至今日，一度關鍵性的「亞洲」與「亞美」之別，現在已經不再那麼涇渭分明。³⁹ 任璧蓮《夢》書中對猶太人的描述，提供了比較各代華美作品的課題，這類課題看來是大有發展餘地的。⁴⁰

³⁸ 見 Wong (2001) 分析聶華苓《桑青與桃紅》的不同讀法 (中國中心的、女權主義的及亞美的讀法)。

³⁹ Kim, 1992: xiii; 又可參閱 Kim & Lowe (1997)。

⁴⁰ 據筆者所知，譚雅倫 (Marlon K. Hom) 是最早比較兩代華美文學的學者，見 Hom (1984)。

參考文獻

- 李黎(1988)。 開封城的猶太人 , 《天堂鳥花》, 頁 69-97。台北: 洪範。
- 袁則難(1987)。 狷狂歲月 , 《烟花印象》, 頁 87-149。台北: 聯合文學。
- 張系國(1983)。 割禮 , 李黎(編), 《海外華人作家小說選》, 頁 291-306。香港: 三聯。
- 單德興(1997)。 任璧蓮訪談錄 , 《中外文學》, 25, 11: 157-174。
- 聶華苓(1986)。《桑青與桃紅》。香港: 三聯。
- Aguilar-San Juan, K. (Ed.). (1994). *The state of Asian America: Activism and resistance in the 1990s*. Boston: South End Press.
- Althusser, L. (1986). Ideology and ideological state apparatuses. In H. Adams & L. Searle (Eds.), *Critical theory since 1965* (pp. 239-250). Tallahassee: Florida State University Press. (Original work published 1971).
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Antin, M. (1912). *The promised land*. Boston: Houghton Mifflin.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: Viking Press.
- Ben-Sasson, H. H. (Ed.). (1976). *A history of the Jewish people*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Blalock, H. M. (1967). *Toward a theory of minority-group relations*. New York: John Wiley.
- Bonacich, E. (1973). A theory of middleman minorities. *American Sociological Review*, 38: 583-594.
- Bonacich, E. (1994). The site of class. In G. Y. Okihiro (et al., Eds.), *Privileging positions: The sites of Asian American studies* (pp. 67-74). Pullman: Washington State University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Case, S.-E. (Ed.). (1990). *Performing feminisms: Feminist critical theory and theatre*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Chin, F. (趙健秀). (1981). *The chicken coop Chinaman and The year of the dragon*. Seattle: University of Washington Press.
- Cho, S. K. (1993). Korean Americans vs. African Americans: Conflict and construction. In R. Gooding-Williams (Ed.), *Reading Rodney King/reading urban uprising* (pp. 196-211). New York: Routledge.
- Dirlik, A. (1990). Culturalism as hegemonic ideology and liberating practice. In A. JanMohamed & D. Lloyd (Eds.), *The nature and context of minority discourse* (pp. 394-431). New York: Oxford University Press.
- Eichel, L. E. (1993). The crisis of 1969. In W. Sollors, C. Titcomb, & T. A. Underwood (Eds.), *Blacks at Harvard: A documentary history of African-American experience at Harvard and Radcliffe* (pp. 379-400). New York: New York University Press.
- Elazar, D. J. (1971). *The institutional life of American Jewry*. Philadelphia: Temple University Center for Jewish Community Studies.
- Espiritu, Y. L. (1992). *Asian American panethnicity: Bridging institutions and identities*. Philadelphia: Temple University Press.
- Falk, G. (1995). *American Judaism in transition: The secularization of a religious community*. Lanham: University Press of America.
- Fong, C. (鄭月圓), & Yung, J. (楊碧芳). (1995, Winter). In search of the right spouse: Interracial marriage among Chinese and Japanese Americans. *Amerasia Journal*, 21, 3: 77-97.
- Frye, N. (1969). Historical criticism: Theory of modes. In *Anatomy of criticism: Four essays* (pp. 33-67). New York: Atheneum.
- Hamilton, G. (1978). Pariah capitalism: Paradox of power and dependence. *Ethnic Groups*, 1: 1-15.
- Hom, M. K. (譚雅倫). (1984). A case of mutual exclusion: Portrayals by immigrant and American-born Chinese of each other in literature. *Amerasia Journal*, 11, 2: 29-45.
- Hune, S. (1992). Hunter College. In G. Y. Okihiro & L. C. Lee (Eds.), *East of California: New perspectives in Asian American*

- studies* (pp. 79-89). Ithaca, NY: Asian American Studies Program, Cornell University.
- Jen, G. (任璧蓮). (1991). *Typical American*. Boston: Houghton Mifflin/Seymore Lawrence.
- Jen, G. (1996). *Mona in the promised land*. New York: Knopf.
- Kamel, R. Y. (1988). *Aggravating the conscience: Jewish-American literary mothers in the promised land*. New York: Peter Lang.
- Kiang, P. N.-C. (江念祖). (1988). The new wave: Developing Asian American studies on the East Coast. In G. Y. Okihiro (et al., Eds.), *Reflections on shattered windows: Promises and prospects for Asian American studies* (pp. 43-50). Pullman: Washington State University Press.
- Kim, E. H. (1992). Foreword. In S. G.-L. Lim & A. Ling (Eds.), *Reading the literatures of Asian America* (pp. xi-xvii). Philadelphia: Temple University Press.
- Kim, E. H., & Lowe, L. (Eds.). (1997, Fall). *New formations, new questions: Asian American studies* [Special issue]. *Positions: East Asia cultures critique*, 5, 2.
- Kingston, M. H. (湯亭亭). (1989). *Tripmaster monkey: His fake book*. New York: Knopf.
- Kogawa, J. (1981/1982). *Obasan*. Boston: Godine.
- Kondo, D. (1997). *About face: Performing race in fashion and theater*. New York: Routledge.
- Krupnick, M. (1993, Fall). Assimilation in recent American Jewish autobiographies. *Contemporary Literature*, 34, 3: 451-474.
- Kwong, P. (龐治中). (1987). *The new Chinatown*. New York: Noonday.
- Kwong, P. (1995). Asian American studies needs class analysis. In G. Y. Okihiro (et al., Eds.), *Privileging positions: The sites of Asian American studies* (pp. 75-81). Pullman: Washington State University Press.
- Lee, L. C., & Okihiro, G. Y. (1992). Cornell University. In G. Y. Okihiro & L. C. Lee (Eds.), *East of California: New perspectives in Asian American studies* (pp. 65-73). Ithaca, NY: Asian American Studies Program, Cornell University.

- Lee, J. (1997). *Performing Asian America: Race and ethnicity on the contemporary stage*. Philadelphia: Temple University Press.
- Li, D. L. (李磊偉). (1997). Race, gender, class and Asian American literary theory. *Race, Gender & Class*, 4, 3: 40-53.
- Lowe, J. (1986). Theories of ethnic humor: How to enter, laughing. *American Quarterly*, 38, 3: 439-460.
- Malino, F. (1978). *The Sephardic Jews of Bordeaux*. University: University of Alabama Press.
- McAlister, M. (1992). (Mis)reading *The Joy Luck Club*. *Asian America: Journal of Culture and the Arts*, 1: 102-118.
- Min, P. G. (Ed.). (1995). *Asian Americans: Contemporary trends and issues*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Moy, J. S. (1993). *Marginal sights: Staging the Chinese in America*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Mura, D. (1991). *Turning Japanese: Memoirs of a sansei*. New York: Atlantic Monthly Press.
- Mura, D. (1996). *Where the body meets memory: An odyssey of race, sexuality, and identity*. New York: Anchor/Doubleday.
- Nakanishi, D. T., & Leong, R. (1978). Toward the second decade: A national survey of Asian American Studies programs in 1978. *Amerasia Journal*, 5, 1: 1-19.
- Ng, F. M. (伍慧明). (1993). *Bone*. New York: Hyperion.
- Nichols, C. H. (1978). Comic modes in Black America (A ramble through Afro-American humor). In S. B. Cohen (Ed.), *Comic relief: Humor in contemporary American literature* (pp. 105-126). Urbana: University of Illinois Press.
- Okihiro, G. Y., & Lee, L. C. (Eds.). (1992). *East of California: New perspectives in Asian American studies*. Proceedings of Cornell Symposium on Asian America: East of California. Ithaca, NY: Asian American Studies Program, Cornell University.
- Omatsu, G. (1994). The "Four Prisons" and the Movements of Liberation: Asian American activism from the 1960s to the 1990s. In K. Aguilar-San Juan (Ed.), *The state of Asian America: Activism and resistance in the 1990s* (pp. 19-69). Boston: South End Press.

- Omi, M., & Takagi, D. (Eds.) (1995, Spring). *Thinking theory in Asian American studies* [Special issue]. *Amerasia Journal*, 21, 1&2.
- Omi, M., & Winant, H. (1993). The Los Angeles "Race Riot" and contemporary U.S. politics. In R. Gooding-Williams (Ed.) , *Reading Rodney King/reading urban uprising*. (pp. 97-114). New York: Routledge.
- Omi, M., & Winant, H. (1994). *Racial formation in the United States: From the 1960s to the 1990s* (2nd ed.). New York: Routledge.
- Parker, A., & Sedgwick, E. K. (Eds.). (1995). *Performativity and performance*. New York: Routledge.
- Phelan, P. (1993). *Unmarked: The politics of performance*. London: Routledge.
- Radhakrishnan, R. (1996). Postcoloniality and the boundaries of identity. In *Diasporic Meditations: Between home and location* (pp. 155-184). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Raphael, M. L. (1984). *Profiles in American Judaism*. San Francisco: Harper & Row.
- Rinder, I. D. (1959). Strangers in the land: Social relations in the status gap. *Social Problems*, 8: 253-261.
- Rudick, E. M. (1996). Exodus, discovery, and coming home to the promised land. In J. Rubin-Dorsky & S. F. Fishkin (Eds.) , *People of the book: Thirty scholars reflect on their Jewish identity* (pp. 217-230). Madison: University of Wisconsin Press.
- San Juan, E. Jr. (1992). *Racial formations/critical transformations: Articulations of power in ethnic and racial studies in the United States*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Seltzer, R. M., & Cohen, N. J. (1995). *The Americanization of the Jews*. New York: New York University Press.
- Shinagawa, L., & Pang, G. Y. (1988). Intraethnic, interethnic, and interracial marriages among Asian Americans in California, 1980. *Berkeley Journal of Sociology*, 33: 95-114.
- Smith, R. T. (1996). From Shanghai to Jerusalem: Relations be-

- tween two Jewish capitals. Unpublished manuscript.
- Smith, S. A. (1993, Summer). Humor as rhetoric and cultural argument. *Journal of American Culture*, 16, 2: 51-63.
- So, C. (蘇琦珍). (1996). Delivering the punch line: Racial combat as comedy in Gus Lee's *China Boy*. *MELUS*, 21, 4: 141-155.
- Sumida, S. H. (1998). East of California: Points of origin in Asian American studies. *Journal of Asian American Studies*, 1, 1: 83-100.
- Sung, B. L. (宋李瑞芳). (1990). *Chinese American intermarriage*. New York: Center for Migration Studies.
- Takagi, D. Y. (1992). *The retreat from race: Asian-American admissions and racial politics*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Takaki, R. (1989). *Strangers from a different shore: A history of Asian Americans*. Boston: Little, Brown.
- Tsai, S.-S. H. (蔡石山). (1986). *The Chinese experience in America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wei, W. (林振華). (1993). *The Asian American movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Wong, S.-L. C. (黃秀玲). (1993). *Reading Asian American literature: From necessity to extravagance*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wong, S.-L. C. (2001). The stakes of textual border-crossing: Hualing Nieh's *Mulberry and Peach* in sinocentric, Asian American, and feminist critical practices. In K. Chuh & K. Shimakawa (Eds.), *Orientations: Mapping studies in the Asian diaspora* (pp. 130-152). Durham, NC: Duke University Press.
- Zenner, W. P. (1991). *Minorities in the middle: A cross-cultural analysis*. Albany: State University of New York Press.

**But What in the World Is an Asian American?
Culture, Class and Invented Traditions in
Gish Jen's *Mona in the Promised Land***

Sau-ling Cynthia Wong

Abstract

Through a reading of Gish Jen's 1996 novel, *Mona in the Promised Land*, this essay argues for the importance of considering socioeconomic class in reading representations of ethnicity in Asian American literature. Set in upstate New York in the late 1960s, *Mona* is typically read as a story about the fluidity of American ethnicity: the protagonist Mona Chang, the American-born daughter of immigrant restaurant owners, invents her ethnicity by converting to Judaism, the religion of her peers. Mona and her friends also befriend African-Americans and experiment with cross-race dating and communal living. I argue, however, that the family conflicts surrounding Mona's conversion are at heart about class. Her parents, originally from wealthy families in pre-1949 Shanghai, put pressure on their children to be high-achieving "model minorities," or "New Jews," in order to recover their lost class privileges. They reject "people of color" rhetoric because it would align them with lower-class blacks and Latinos. Mona's conversion to an activist variety of Reform Judaism represents an attempt to reconcile her idealistic desire for social change with her filial desire to improve her family's standing. As a comedy, *Mona's* story has a conservative happy ending in which "multicultural" social threats are contained and class structure - closely intertwined with racial order - is restored.

Key Words: Gish Jen, *Mona in the Promised Land*, Asian American, ethnicity, class