

緒論

「……為了解釋我們為什麼依戀出生地，
我們裝作是樹木來談論樹根。看看你的腳下，
你不會看見根鬚穿過鞋底生長出來。有時候我
想，根，是一種保守的神話，旨在使我們不會
四處移動。」

——魯西迪，《羞恥》
(Salman Rushdie, *Shame*)

「我到哪兒都是個外鄉人。」

——聶華苓，《桑青與桃紅》

一

在英國、美國、加拿大、澳洲、紐西蘭、南非等國以外，有不少作家以英文寫作，因此有英語語系文學（**Anglophone Literature**）之說。同樣的情形也發生在法語、西班牙語與葡萄牙語的世界裏，因此另有所謂的法語語系（**Francophone**）、西語語系（**Hispanophone**）與葡語語系（**Lusophone**）的文學體系。近年來華人學術界也有人參照這些語系文學，提出華語語系文學（**Sinophone Literature**）一詞，嘗試以之涵蓋世界各地以華文為創作媒介的文學；用王德威的話說，華語語系文學的「版圖始自海外，卻理應擴及大陸中國文學，並由此形成對話」（王德威 2006）。王德威似乎有意藉華語語系文學的概念泯除海內、海外的界限，使之成為一個文學的想像共同體。這個用詞已有被廣泛使用之勢（王德威 2006；史書美 2004；Shan 2007；Shih, Tsai, and Bernards 2013）。只不過從歷史經驗的角度來看，華語語系文學恐怕不能與英、法、西、葡等語系文學同日而語，這些語系文學畢竟是殖民遺緒，其中血淚，書不盡書，因此有作家如恩古基

(Ngũgĩ wa Thiong'o) 者，在以英文創作揚名立萬之後，痛定思痛，毅然改以其肯亞母語奇古幽文(Gikũyũ)與奇斯瓦希里文(Kiswahili)寫作(Ngũgĩ wa Thiong'o 1986: 27-28)。這種例子雖然不多，但是失語之痛也是無法否認的事實。對於這種歷史創傷，王德威說得很好：「這些語系文學帶有強烈的殖民和後殖民辯證色彩，都反映了十九世紀以來帝國主義和資本主義力量占據某一海外地區後，所形成的語言霸權及後果。因為外來勢力的強力介入，在地的文化必然產生絕大變動，而語言，以及語言的精粹表現——文學——的高下異位，往往是最明白的表徵。多少年後，即使殖民勢力撤退，這些地區所承受的宗主國語言影響已經根深柢固，由此產生的文學成為帝國文化的遺蛻」(王德威 2006)。

華語語系文學的歷史經驗顯然與此截然不同。華語語系文學是百年來華人海外移民的產物，其根源與殖民主義無直接關係，¹ 反而與離散經驗密切相關，是真正的離散文學。王德威嘗以馬華文學為例，以為「從國家立場而言，這是不折不扣的外國文學，但馬華作家的精彩表現卻在在顯示域外華文的香火，仍然傳遞不輟」(王德威 2006)。² 這種以薪火相傳、不絕如縷為文化使命的文學傳統，與強制移植，且殖民色彩濃厚的其他語系文學自然有其扞格，很難同日而語。此

¹ 當然或許有人會認為，百年來華人移民海外，導因於帝國主義者對中國的侵略，因為自清末以降，中國多次受到東、西帝國的凌辱，戰禍連連，生靈塗炭，民不聊生，人民不得不遠走海外，謀求生存。移民的原因複雜多樣，包括政治、經濟、教育等方面的因素，這裏無意也無法臆測。我所指的殖民經驗僅限於直接而實質的殖民統治，如英國之對印度、法國之對阿爾及利亞的殖民。
² 因為政治因素的介入，馬華文學的屬性相當複雜。就馬華作家而言，馬華文學既為華裔馬來西亞公民創作的文學，理所當然屬於馬來西亞的文學，也就是國家文學的一環，只是這種期望未必獲得馬來人強勢種族的認同；他們主張，只有以馬來西亞文(即馬來文)創作的文學才能納為國家文學。在這種馬來人文化民族主義支配下的國家文學觀，以華文、英文及淡米爾文創作的馬來西亞文學都不屬於國家文學，因此在我看來，排除了這些語文所創作的文學，所剩下的馬來西亞文學只是殘缺不全的國家文學。不過對馬來人文化民族主義者而言，馬華文學可能尚不致於被驅逐出境，成為外國文學，因為實在無外國可以接收(他們也知道馬華文學不是中國文學的旁支)，所以他們還不得不承認馬華文學為族裔文學，畢竟馬華文學是華裔公民創作的文學。不過也不是所有馬來人都贊同現存的馬來西亞國家文學觀的，賽夫·納茲里·瓦希德(Shaiful Nasri Wahid)就認為：「我們應該學習新加坡，承認馬來文學、華文文學、淡米爾文學、英文文學為國家文學的組成部分。語文的差異不應成為非巫裔作家參與『馬來西亞文學』的障礙。縱使他們的創作媒介語不是馬來文，然而他們的作品集中且與多元的馬來西亞社會文化的問題關係緊密」(賽夫·納茲里·瓦希德 2006: 84)。黃錦樹將在臺馬華文學歸為無國籍文學，這個頗為生動的描述也可以反映馬華文學所面對的政治現實：即非本國，亦非外國，只好以無國籍的身分繼續在文學的國度流浪。馬華文學有一個文化政治上的功能，那就是不斷提醒馬來人文化民族主義者，他們心目中的馬來西亞國家文學其實只是一個殘缺不全的文學。有關在臺馬華文學的進一步討論，請參考張錦忠的論文(2010)。

外，華語語系文學與其他語系文學尚有不同之處：前者的創作者主要為散居世界各地的華人，後者則各色人種都有（包括華人），其中固然不乏離散作家，但更多的恐怕是以這些語言創作的在地作家。³

華語語系文學的概念似乎尚無定論，其範疇更在摸索之中。王德威固然認為華語語系文學「理應擴及大陸中國文學」，史書美則是將華語語系文學與中國文學區分開來。她說：

我所指的中國文學，〔是〕來自中國大陸的作家〔創作的文學〕；華語語系文學，則〔是〕來自中國本土以外，在世界各地以華文寫作的華語作家〔創作的文學〕。華語語系文學的最主要產地是臺灣以及一九九七年之前的香港，不過值得注意的是，東南亞各地在二十世紀也出現了許多旺盛的華語語系文學傳統及實踐。在美國、加拿大、歐洲各地，採用華文寫作的作家也不少；二〇〇〇年諾貝爾文學獎得主高行健正是其中的佼佼者。我認為，我們有必要創造出「華語語系文學」這個新詞，以便抵抗中文文學界的不公平現況：在中國本土之外發表的華文文學被漠視，被邊陲化；這些在中國本土之外的華文文學是否被文學史認可，都被不公平的、意識型態作祟的、專斷的因素所決定。（史書美 2004：8）

史書美的說法有幾點值得注意。一、華語語系文學必須將大陸的中國文學排除在外，專指大陸以外，「在世界各地以華文寫作的」華文作家所創造的文學。這是為華語語系文學劃定範疇，而這個範疇，不管我們願不願意，隱然投射着中央與邊陲的二元關係。二、在史書美的構思中，華語語系文學儼然被模塑為一種對立論述，其用意在於「抵抗中文文學界的不公平現況」，以避免「被漠視，被邊陲化」。在這種情形之下，華語語系文學顯然具有正本清源，抗拒任何形式的宰制與收編

³ 為描述存在於世界各地的華文文學現象，過去也有人提出中華國協文學的觀念，顯然受大英國協文學（Commonwealth Literature）的啟發。只不過依魯西迪（Salman Rushdie）的說法，儘管所謂大英國協文學並不包括英國文學在內，英國文學卻一向自居中心，而將世界各地的英文文學一概貶為邊陲。魯西迪曾經語帶調侃表示：「我猜想『大英國協文學』看來是那一批由非白種英國人、愛爾蘭人或美國公民創作的文學。我不知道美國黑人算不算是這個怪異國協的公民」（Rushdie 1991：62-63）。中華國協文學的觀念背後隱然也存在着中心與邊陲的二元關係。此外，大英國協文學也是殖民餘緒，與世界各地的華文文學事實上難以相提並論。

的文化政治。

我猜想晚近有關華語語系文學的討論，目的之一也是為了解決國家文學這個概念所衍生的困擾，暴露出國家文學作為一個規範性概念的局限與不足之處，讓某些文學事實可以避開國家文學意識形態的糾葛。這麼說並不是在否定某些情況下國家文學的存在，只是在一個全球流動日益頻繁的世界中，國家文學的概念往往顯得缺少啟發性與生產性。嚴格說，許多文學事實與文學實踐根本在國家文學的定義與疆界之外，不受國家文學管轄，也質疑國家文學所能扮演的角色與發揮的功能。

上文提到的馬華文學是個很好的例證。這個有百年歷史的文學自成體系，自成傳統，雖然不為官方文學論述所承認，而且被拒於馬來西亞國家文學之外，但它歷史久遠，上溯中國新文學運動，馬來（西）亞獨立後，更設法變換體質，調整關懷，努力回應馬來西亞的現實，百年來不僅香火不斷，更是維繫華族文化命脈的重要文學實踐（李有成 2005：106）。這是個因政治考量而未被國家文學所含納的文學。面對馬華文學，國家文學反而變成了一個排外的霸權建制，武斷地將其組成分子之一的文學事實阻拒在外。顯然，對馬華文學而言，國家文學只是一個用處不大，排他性強，且具有區分你我與宰制作用的概念。

其他地區的華文文學——如大陸與臺灣新移民所構成的歐華文學、美華文學、澳華文學等——也必須面對無國家文學可屬的尷尬處境。美華文學也許最後可能被納為美國多語文文學（LOWINUS [“Languages of What Is Now the United States”] literature）的大家庭成員之一，⁴ 但其他地區的華文文學則只能望國家文學而興歎，對這些地區的華文文學而言，國家文學因此可能只是個聊備一格的概念，其實缺少實質的意義。

這些離散華人的文學生產順理成章即屬於離散的華文文學。在沒有國家文學

⁴ 「『多語文的美國文學』計畫簡稱為 LOWINUS Project，為索樂思（Werner Sollors）和薛爾（Marc Shell）二人所共同主持的長期計畫，意圖從多語文的觀點來重新省視美國文學，挖掘在美國以英文之外的語文所出版的文學作品，該計畫將出版多種雙語、甚至三語的文選（如中英對照等），將美國文學的研究從多族裔的（multiethnic）層次推展到多語文（multilingual）的層次」（單德興 2000：175-76）。

可屬的情形之下，離散恐怕是更適宜的歸屬。離散不僅是散居世界許多地方的華文作家的共同經驗，同時也是這些作家思考的立足點，他們一方面與移居國的文化與現實對話，另一方面則必須面對自身族群或家國的文化與現實。離散因此可以是一個具有創造性的對話空間。我曾經在別的地方指出，「各地華文文學所面對的社會、政治與文化環境既不相同，文學系統內部的要求也不一樣，作家看待其文學生產的態度更是大相逕庭」（李有成 2005: 105）。在排除中心的情況下，離散於是成為一種網絡。就華文文學而言，離散的經驗繁複多樣，不論從歷時或共時的角度來看，都無法強加統攝與劃一，但許多地區的華文文學充滿了離散感性則是不爭的事實，要將這些地區的華文文學連結在一起，離散作為一種網絡是很重要的體認。

二

對散居世界各地的華文作家而言，離散無疑是個饒富包容性與生產性的概念與現實，但離散並非華人獨有的經驗。離散其實是個古老的現象，古希臘與羅馬時代戰禍不斷，有時候整個城邦在戰爭中被毀，大批人民或淪為奴隸，或流離失所，離散於是成為相當普遍的現象。離散的英文 *diaspora* 一字的字根即源於希臘字 *diasperien*——*dia*-表示「跨越」，*-sperien* 則意指「散播種子」。離散因此在歷史上指的就是離鄉背井，散居各地的族群。據一般的說法，早在公元前三百年左右，這個字辭就可見於希伯來文《舊約》的希臘文譯本（*the Septuagiant*），這個譯本主要即是為了滿足亞歷山大城已經希臘化的猶太社群的需要。到了中世紀，在猶太教士的著作中，這個字辭就專指被逐出巴勒斯坦、流落各地的猶太社群。就猶太人的歷史命運而言，離散最早是隱含宗教意義的。《舊約》〈創世紀〉最重要的情節是亞當與夏娃因背叛上帝而被逐出伊甸園，他們的出走在象徵意義上似乎也預示了人類的命運從此與離散糾葛難分。《舊約》〈出埃及記〉敘述摩西如何解放猶太人，如何帶領猶太人離開埃及去尋找上帝應許之地，這是一次離散社群回歸故土的史詩歷程。離散的意義在〈申命記〉中說得相當具體。〈申命記〉所

錄為出埃及四十年後摩西在約旦河東岸的曠野對以色列人曉諭耶和華律法的內容，有賞有罰，愛憎分明。其中有關背逆上帝的懲罰之一就是離散的命運：

你若不聽從耶和華——你上帝的話，不謹守遵行祂的一切誠命律例，……你必在天下萬國中拋來拋去。……耶和華必將你和你所立的王領到你和你列祖素不認識的國去；在那裏你必事奉木頭石頭的神。你在耶和華領你到的各國中，要令人驚駭、笑談、譏誚。……耶和華必使你們分散在萬民中，從地這邊到地那邊，你必在那裏事奉你和列祖素不認識、木頭石頭的神。在那些國中，你必不得安逸，也不得落腳之地；耶和華卻使你在那裏心中跳動，眼目失明，精神消耗。你的性命必懸懸無定，自料性命難保。你因心裏所恐懼的，眼中所看見的，早晨必說，巴不得晚上才好；晚上必說，巴不得早晨才好。(28: 15-67)⁵

摩西的警告透露了若干訊息：一、離散本身即是個懲罰，是背離耶和華律法所必須付出的代價；二、離散的意義是負面的，對個人、家族或對整個民族都是災難，其實狀況是居無定所，「從地這邊到地那邊」，飽受驚嚇，被人譏笑，毫無安全感，甚至「眼目失明，精神消耗」，嚴重的話，可能「性命難保」。換言之，離散的下場相當悲慘。再看《新約》。〈希伯來書〉的重要主題是對上帝的信心，書中即曾提到「寄居者」：「這些人全都懷着信心而死，雖然沒有得着所應許的，卻遠遠看見，樂於接受，又公開聲明自己在當地是外來人，是寄居者」(11: 13)。此外，〈彼得前書〉一開頭也這麼寫道：「我彼得是耶穌基督的使徒，寫信給分散在本都、加拉太、卡帕多西亞、亞細亞和庇推尼各處的寄居者，就是蒙揀選的人」(1)。⁵〈希伯來書〉與〈彼得前書〉中所提到的「寄居者」指的就是散居各地的猶太人離散社群。其實自公元前五八六年阿述王尼布察涅查(Nebuchadnezzar)攻陷耶路撒冷，所羅門王的聖殿被毀，猶太人——包括他們慘遭目盲的領袖西底家(Zedekiah)——被擄至巴比倫之後，離散就是猶太人歷史命運中最重要且無法分割的一部分，而對猶太人而言，巴比倫則成為他們的命運中亡國之痛與失根

⁵ 本文所據《聖經》中譯本《舊約》採新標點和合本，《新約》則採新世界譯本。

之苦的象徵。《舊約》〈詩篇〉第一三七首是一首充滿復仇意識的詩，吟唱的正是耶路撒冷城破之後，聖殿毀棄，猶太人淪亡巴比倫的哀歌：

我們曾在巴比倫的河邊坐下，

一追想錫安就哭了。

我們把琴掛在那裏的柳樹上；

……

我們怎能在外邦

唱耶和華的歌呢？

耶路撒冷啊，我若忘記你，

情願我右手忘記技巧！

我若不紀念你，

若不看耶路撒冷

過於我最喜樂的，

情願我的舌頭貼於上膛！

簡單言之，至少自公元前五八六年至一九四八年以色列建國之前，離散無疑是猶太人的整個歷史敘事中最重要的一部分。這也是十九世紀之後猶太復國主義（Zionism）的意識形態基礎。即使到了今天，以色列建國已經超過六十年，散居世界各地的猶太人數目也遠遠超過以色列的國民人口。⁶

西方有關猶太離散歷史與想像的著作可說汗牛充棟，早已形成一個龐大的學術傳統（Gruen 2002; Dufoix 2008: 5-10）。經歷了二次世界大戰的大屠殺之後，猶太人的生存與建國變成了西方人的良心問題，這個問題也有意無意間讓西方人

⁶ 嚴歌苓的小說《寄居者》開頭有一段文字，敘述第二次世界大戰時大批猶太難民抵達上海的場景，作者並簡略追述歷史上猶太人流徙世界各地的情形。小說家言，不必太講究史實的細節，抄錄於下以供參考：「一船接一船的猶太佬靠上了上海的岸。偌大的地球，上海是唯一讓他們靠的岸。場面相當壯闊，不難想像這個以遷移和放逐著名的民族的每一次大遷移：二世紀猶太種族全體從耶路撒冷被逐出，地圖被抹煞，首都被更名。十三、十五世紀從英格蘭、從西班牙和西西里被趕盡殺絕。一船接一船靠岸的猶太佬們站在甲板上，趴在欄杆上，陌生的上海撲面而來。你不難想像十九世紀末和二十世紀初，兩百萬他們的同胞被逐出俄國國境，就帶着跟他們一模一樣的憔悴和疲憊，向世界各個角落四散」（嚴歌苓 2009：2）。

忽略了巴勒斯坦人的生存權利，以致於以、巴之間六十年來的紛爭與戰事至今仍然無解。

近年來另一個日受重視的相關領域則是非洲人的離散命運。與猶太人的情形不同的是，以離散描述散居非洲之外的黑人命運是二十世紀之後的事，其主要指涉是非洲黑人在歐洲與美國淪為奴隸的命運。其實整個非洲離散的觀念與歷史上的販奴和蓄奴制度是分不開的。販奴與蓄奴雖然古已有之，但是要到七世紀之後，伊斯蘭世界與歐洲社會才逐漸出現相當規模的奴隸制度。依美國歷史學者莫根（Philip D. Morgan）的說法，一四五三年土耳其的鄂圖曼帝國征服君士坦丁堡之後，東歐與中亞原先供應奴隸給基督教歐洲諸國的路線被切斷了，取而代之的就是次薩哈拉非洲的黑人，大西洋的奴隸貿易開始興盛。莫根指出，在十七世紀初葉，僅葡萄牙的里斯本一地就有非洲黑奴一萬五千人，佔當時里斯本人口的百分之十五（Morgan 2008: 39）。在歐洲強權擴大對美洲殖民之後，數以千萬計的非洲黑人在十八、十九世紀經由跨大西洋貿易，被販賣到歐洲各國的美洲殖民地，淪為農奴與家奴，棉花田、甘蔗田、煙草田等處處可見黑奴的勞動身影，他們是維繫新世界園坵生產與經濟制度的主要動力。從一五〇〇年到一八二〇年之間，大約有九百萬非洲黑奴被販售到新世界來，而同一段時間自歐洲移民北美洲的白人也不過三百萬人（Morgan 41; Shammas 2008: 3-4）。這些非洲黑奴不僅被剝奪人身自由，而且在失去土地、親人、姓名、宗教、語言、文化的情形下，其離散命運之悲慘實不下於猶太人的遭遇（Dufoix 10-15; Morgan 2008）。

法農（Frantz Fanon）在《大地哀鴻》（*The Wretched of the Earth*）一書中提到非洲文化社會（the African Cultural Society）的概念；在他看來，這個社會就應該包含「黑人的離散社群，即千千萬萬散佈在美洲大陸的黑人」（Fanon 1968: 215）。美國黑人靈歌〈下去，摩西〉（“Go Down, Moses”）襲用〈出埃及記〉的寓意，⁷ 詞義淺顯，因為是《舊約》裏世人耳熟能詳的故事，其歌詞固然道盡黑奴失去家園的悲痛，對奴隸主無情的欺壓與剝削也有沉痛的控訴：

⁷ 據《黑詩人》（*The Black Poets*）選集版本（Randall 1971: 23），中文譯詩為本人自譯。

下去，摩西，
走下埃及地
告訴昏老的法老王
讓我的同胞離去。

當以色列仍在埃及地
讓我的同胞離去
他們受盡壓迫，無法站立
讓我的同胞離去。

下去，摩西
走下埃及地
告訴昏老的法老王
「讓我的同胞離去。」

「主如是說，」勇敢的摩西說道，
「讓我的同胞離去；
否則我會將你們的頭胎嬰兒擊斃
讓我的同胞離去。」

「他們不可再被監禁受苦
讓我的同胞離去；
讓他們帶着埃及的財物離去，
讓我的同胞離去。」

主告訴摩西怎麼做

讓我的同胞離去；
帶領以色列的子孫離去
讓我的同胞離去。

下去，摩西，
走下埃及地，
告訴昏老的法老王
「讓我的同胞離去！」

這首靈歌既緊扣《舊約》中猶太奴隸抗暴與追求解放的大敘事，同時也反映了非洲黑人悲慘的離散命運。非洲黑人在阿拉伯世界、加勒比海、美洲及歐洲諸國的離散歷史綿遠流長，近年來更有學者在考察非洲黑人與加勒比海、歐洲及北美洲的歷史糾葛之餘，提出黑色大西洋（the Black Atlantic）的說法，嘗試釐清其中的政治、文化與經濟關係。在後殖民時期，前非洲與加勒比海殖民地的黑人向歐洲殖民宗主國大量移民，這些關係也因此變得更加複雜。

黑色大西洋觀念最重要的闡釋者是邱洛義（Paul Gilroy）。他的《黑色大西洋：現代性與雙重意識》（*The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*）一書的主要關懷是非洲離散社群的政治文化，他將黑色大西洋與非洲現代性部署為西方現代性的對立文化，並藉以問題化非洲離散社群與西方的複雜關係。邱洛義在書中一再批判他所謂的族群絕對主義（ethnic absolutism）或文化圈內人主義（cultural insiderism）——這些都是修辭策略，其目的在展現族群之間絕對的差異。這個現象一旦發揮到極致，就會形成族群之間彼此區隔的準則，「同時在他們的社會與歷史經驗、文化和身分認同的各個層面取得無可挑戰的優先性」（Gilroy 1993: 3）。黑色大西洋是基於歷史經驗與當下現狀的另一種選擇；邱洛義表示，他的計畫有意「超越國族國家的結構與族群性和民族獨特性的束縛」（19），這顯然也是邱洛義有關非洲離散社群的計畫。邱洛義在書中指證歷歷，一百多年來，多少黑人藝術家與知識分子是在跨國與離散的框架下思考與工

作——他特別以杜布埃斯(W. E. B. Du Bois)的雙重意識論(double consciousness)為基礎，⁸ 申論非洲現代性與黑色大西洋知識史的特色。

如果說一直要到二十世紀之後，離散這個用詞才被用來描述非洲黑人散居黑色大陸之外的事實與經驗，華人與離散這個概念之有任何聯繫則是近年來的事。即使到了二〇〇〇年前後，歷史學家王賡武對以離散指涉散居華人的社群還是心存疑惑的。王賡武的著作多以英文發表，我們所說的「離散」在他的著作的中譯中多作「散居者」。在〈單一的華人散居者？〉這篇演講中，他坦率地說出他的疑慮：

我的保留意見來自華人由於華僑(sojourner)這個概念以及中國和敵對國政府從政治上利用這個詞而遇到的問題。……在華人少數民族數量較多的國家，這個詞是懷疑華人少數民族永遠不會效忠於居住國的主要根源。經歷大約三十年的爭論，如今華僑一詞已經不再包括那些持外國護照的華人，逐漸取而代之的是其他詞，如(海外)華人和華裔，這些詞否認與中國的正式聯繫。我心中揮之不去的問題是：散居者[離散]一詞是否會被用於復活單一的華人群體的思想，而令人記起舊的華僑一詞？這是否是那些贊同這個用詞的華人所蓄謀的？倘若這個詞廣泛地付諸使用，是否可能繼續將其作為社會科學的一個技術性用詞？它是否會獲得將實際改變我們關於各種海外華人社群性質的觀點的感情力量？(王賡武 2002: 4)⁹

王賡武的一連串疑慮有相當自傳的成分，¹⁰ 可以反映若干東南亞地區華人的心

⁸ 杜布埃斯的雙重意識論主要見他的《黑人的靈魂》(*The Souls of Black Folk*)一書。杜布埃斯指出，美國黑人身上隱含「雙重性(twoness)——一個美國人，一個黑人；兩個靈魂，兩個思想，兩個無法協調的抗爭；一個黑色軀體裏兩個互相傾軋的理想」(Du Bois 1961: 17)。這種雙重意識也可以稍加調整，用來描述許多離散主體——既在家國之外，卻又懷抱家國之思；或者既身在居留之地，又心存家國想像。

⁹ 原文“A Single Chinese Diaspora?”為一九九九年二月王賡武在澳洲國立大學華南離散中心(Chinese Southern Diaspora Centre)成立儀式上的演講詞。

¹⁰ 王賡武出生於英屬馬來亞，一九四七年十月至一九四八年十二月間曾經短暫到南京中央大學求學。國民政府在徐蚌(淮海)戰役兵敗之後，他回到馬來亞進入當時設於新加坡的馬來亞大學就讀。王賡武大半生的學術生涯都在亞太地區度過，是東南亞華人史方面卓然有成的專家，因此對該地區華人面對的困境——特別是政治困境——了然於心。

境。王賡武身處於對種族或族群議題非常敏感的環境，他的憂懼，一言以蔽之，主要是出於政治考量。他擔心離散一詞會像舊有的華僑一詞一樣，引起華人居住國強勢民族的猜疑，甚至進一步挑戰在這個用詞底下華人的政治認同與國家效忠。北美洲與東南亞地區的排華與歧視華人的歷史血淚斑斑，西方世界「黃禍」之說更是如幽靈般永恆復現，王賡武的疑慮是有歷史依據的，絕非無的放矢。¹¹ 因此在提到這個用詞時他總是小心翼翼，生怕這個用詞可能引發的負面政治效應：

當代市場技巧的進步以及信用金融服務的性質已經模糊了早期的差別。政治認同日益被認為是不相干的，陳舊的詞彙受到了挑戰。如今許多社會科學家準備使用散居者一詞闡明華人現象的新層面，這同樣不會令我們感到奇怪。令人迷惑的是，這是否會再次鼓勵中國政府遵循早期所有海外華人乃是華僑——僑居者的觀念思路，確認單一的華人散居者的思想？使用散居者是否還會導致中國以外的作者，特別是以華文寫作的作者，復活更加熟悉的詞彙——華僑？華僑這個詞是東南亞各國政府及華人在過去四十年花費大量時間和精力試圖加以摒棄的。（王賡武 15-16）

在我看來，王賡武的疑問似乎有些過慮了。華僑早已是過時的用詞，現在散居世界各地的華文作家鮮少有人會以這個用詞描述自己的身分與現狀；至於中國政府是否具有將離散視為「單一的華人散居者的思想」——一如早年的華僑——，則不是我所能回答的，不過中國政府早已無意介入華人對其居留國的政治認同應屬事實。

隨着中國大陸在改革開放政策下的經濟發展，再加上在經濟上原已表現亮麗

¹¹ 即使認同與效忠只是假議題，也會有政客故意操弄這個議題，召喚族群意識製造矛盾，以獲取政治利益。不久前（二〇〇八年八月）在馬來西亞檳城的一場國會補選記者招待會的造勢活動中，執政黨巫統區部領導人阿末依斯邁（Ahmad Ismail）即指稱華人為寄居者（squatters），華人因此不能要求與馬來人平等分享權力，甚至警告華人不要學美國的猶太人，在經濟上有所成就後還要插手政治。這種充滿種族歧視、貶抑華人的公民權利的話一出，當然引起軒然大波。詳見林友順的報導與評論（2008）。

的臺灣、香港、新加坡，因此有所謂華人資本主義（Redding 1990）或大中華經濟圈的說法。王賡武憂慮類似的概念在有意無意間支持了單一華人離散社群的思想（王賡武 16），他對此深不以為然。他說：「單一的華人一詞可能越來越難於表達日益多元的現實。我們需要更多的詞，每個詞需要形容詞來修飾和確認我們描繪的對象。我們需要它們來捕捉如今可以看到的數以百計的華人社群的豐富性和多樣性」（王賡武 19）。

王賡武的意見很值得重視，不過今天我們使用離散一詞——即使是單數——並不意味着我們忽略了此詞背後「日益多元的現實」。上文即曾特別強調離散經驗的繁複性與多元性，將離散經驗強加統攝與劃一是不符事實的。這裏無法詳述華人移民海外的歷史。自有明一代應該就有華人在海外活動的記載；不過，華人急速地大量移民海外則是在十九世紀中葉之後，這一切要拜西方資本主義與殖民主義蓬勃發展之所賜。清廷日衰，往後百年，經歷了辛亥革命、對日抗戰、國共內戰、改朝換代，加上各種政治運動，中國人以各種因素，自願地或非自願地移居海外，有些最後落葉歸根，有些則在海外開花結果；從早期的苦力、華工，乃至於「豬仔」，到最近數十年或因政治，或因教育，或因專業等因素，不論移居何處，中國人移民的動機大概不脫已故亞裔美國歷史學家隆納德高木（Ronald Takaki）所說的希望。高木在他的亞裔美國史的皇皇巨著中指出，華勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的現代世界體系（modern world-system）理論與其經濟動力之說只能局部解釋亞洲移民何以願意去國離鄉，他借用湯亭亭（Maxim Hong Kingston）在《女戰士》（*The Woman Warrior*）中的話說，除了必要（Necessity），有些還出於奢華（Extravagance）。¹² 換言之，在高木看來，除了生存的迫切需要

¹² 湯亭亭在《女戰士》第一篇〈無名女〉（“No Name Woman”）中提到她母親所引述的家族秘密：她的一位無名姑姑在丈夫遠渡重洋後卻身懷六甲，此事當然無法見容於保守的鄉里，她最後選擇投井自盡。對作者的母親而言，年頭不好，如何存活下去乃屬「必要」的硬道理，除此之外，不論出於自願或非自願，通姦乃至於婚外生子就近乎奢華了（Kingston 6-7）。用作者的話說：「在好年頭，通姦也許只是個過錯，在村裏缺糧時卻是大罪一樁」（Kingston 15）。黃秀玲（Sau-ling Cynthia Wong）後來借用湯亭亭這兩個辭喻說明亞裔美國文學生產的處境：「『必要』與『奢華』這兩個用詞意味着生存與行事的兩種對比型態，一個是從容自制，以生活為考量，且傾向保守，另一個則偏向自由，缺少節制、情感流露與創作的自主存在」（Wong 1993: 13）。黃秀玲相關的觀念最早見於她對《女戰士》一書的詮釋（Wong 1988）。

外，這些移民不少還懷抱着巨大的夢想與希望（Takaki 1989: 31），離鄉背井，飄洋過海就是為了實現自己的夢想與希望。

即使有王賡武的疑慮，以離散來形容或描述華人散居世界各地的情形已經日趨普遍（譬如：Wang and Wang 1998；Chen 2004；Mung 2004；Cohen 2008）。世界各地華人的離散情形當然各有差異，不僅歷史不同，在各個區域的境遇也不一樣，斷然不可能只有王賡武所質疑的單一的華人離散社群。不僅華人離散社群如此，上文提到的猶太人與非洲人的離散社群也是一樣。

三

這本書旨不在追溯離散的歷史，不過在以下各章節的討論中，歷史意識相當重要。離散終究是歷史進程的產物。從上述幾個種族的離散敘事中不難發現，歷史上的離散充塞着悲苦與無奈。對許多歷史上的離散種族而言，離散是不得已的選擇——有時候是被迫接受的命運，甚至談不上選擇。

這本書所關心的是當代的離散現象，因此我在本書各個章節的討論中無不以當代的文學或電影文本為指涉。我嘗試在不同章節中借用若干理論或觀念處理與當代離散現象有關的議題，一方面希望能夠以這些理論或觀念消解文本，另一方面也有意在析論的過程中檢驗這些理論或觀念。我的目的是在論證之餘賦予離散較為積極的意義。離散的當代經驗與其歷史經驗不同，其當代意義也應該擺脫舊有的消極的意義。這是本書非常重要的關懷。

第一章〈家國想像〉即開章明義析論上述的意圖。在這一章裏我特意將離散模塑為公共領域，力圖擺脫古典的離散定義或早期猶太人的離散傳統，以凸顯當代離散經驗的正面意義。在論證過程中我多方引述哈金、白先勇、古雷希（Hanif Kureishi）等人的作品，以及臺灣原住民的歷史經驗，嘗試勾勒離散批判空間的面貌，並說明「離散的好處」。

第二章〈離散詩學〉以米拉奈耶（Mira Nair）的電影《密西西比的馬薩拉》（*Mississippi Masala*）為分析對象，藉此探討離散經驗的若干基本面向，包括文

化認同、國族認同、公民權、再現政治等，目的在規劃「一種混雜、錯置、含混、差異」的離散詩學。這樣的詩學其實進一步規範了第一章所論述的離散公共領域，因為離散詩學也隱含反抗政治。這裏所說的詩學相當於英文的 *poetics*，泛指一般規範性的理論。

第三章延續第二章的討論，主要在探討離散文化中有關道地或本真（*the authentic*）的問題。這一章以古雷希的第一部長篇小說《郊區佛陀》（*The Buddha of Suburbia*）為例，論證道地特質如何被視為文化實踐與再現體制中認同與認知的符號，強勢與弱勢族群——如離散社群——一再為此符號爭論不休，並企圖在文化鬥爭中將之轉化為於己有利的場域。強勢一方固然有意以此作為宰制與規範的工具，弱勢一方則視之為抵抗與顛覆的利器。我特別指出，道地特質的定義一再面臨檢驗的時刻，其實也反證了其顛覆的一面：道地特質一方面質疑在文化實踐中強勢族群強行自命為再現的代理人的霸權地位，另一方面也對弱勢族裔有意壟斷生產與再生產道地特質的合法地位有所保留。

古雷希的小說以倫敦為背景，移民日常生活中的離散經驗是倫敦這個都會空間的重要景色。第四章〈離散倫敦〉即透過扼要的歷史考察，敘論倫敦如何在第二次世界大戰之後逐漸蛻變為一個種族與文化多元的離散城市——也就是當代倫敦在歷史進程如何離散化，如何從帝國都會演變為後帝國都會的經過。這一章最後以古雷希與莫妮卡阿里（*Monica Ali*）的小說討論離散如何被部署為政治與文化的批判工具。

第五章〈回家〉則以若干與離散相關的議題探討林玉玲（*Shirley Geok-lin Lim*）的回憶錄《月白的臉》（*Among the White Moon Faces*）。林玉玲的回憶錄在結構上明顯分成兩大部分：第一部分主要敘述其少女時代在馬來（西）亞的成長經驗；第二部分則涉及她在一九六九年的馬來西亞種族暴動之後移民美國的故事。在林玉玲的整個敘事過程中，流離與錯置的現象無所不在。尤其是回憶錄的第二部分，這種現象益形明顯。林玉玲甚至覺得她必須以陌生人的身分流落在她所身處的美國。她在離散生活中所經驗的是一種失去方位的無根狀態，她的想像

也經常游移於公民與外僑、放逐與移民、旅人與難民、國族主義者與世界主義者之間，這些游移現象相互交織，互為張力，也造成離散生活中特有的陌生感。

第六章旨在以寓意的讀法討論晚近幾部新馬華人電影，整個討論緊扣離散與文化記憶等概念。文化記憶不應被視為過去的紀錄、檔案或遺跡而已，文化記憶超越個人與社會，是一種文化現象，其功能在激發不同世代的人在不同地區的離散想像。這一章所析論的幾部電影雖然性質不同、風格互異，卻相當巧妙地，或以其歌曲，或以其影像，或以其劇情，召喚不同地區華人的文化記憶。這些電影也說明了國界的文化意義不大，連結不同國家的華人的反而是離散想像。離散作為象徵性資本，非但擴大了這些影片的文化想像，也為這些影片的詮釋增添不少可能性。

書後的附錄為我與國立中山大學張錦忠教授於二〇一〇年十月三十日在臺北市紫藤廬茶館的對談紀錄。因為對談主要環繞着與離散有關的議題開展，所以收入本書作為附錄。