

中国性与表演性： 论马华文化与文学的限度

黄锦树

一、引言：传火

最先亮起的是系主任手上那根蜡烛，下来是讲师们，火苗传开去，回到同学手中，都成了待传的火种。传与接时，把传与接的人的担忧都表露无遗。传火的人小小心心，接的人也殷殷勤勤。我们都把手掌弯成呵护的手势护著烛火。（潘碧华，1989:157）

而这“护火的手势”是“在我们燃香祭神时，一个千古不变的手势”（同前）。这是马来亚大学（马大）中文系毕业生潘碧华的散文〈传火人〉的一幕核心场景，描绘的是马大“中文系之夜”的传火仪式，也是身为中文系的人的一种“入门仪式”，一种“通过仪式”（rites of passage）。在这样的仪式中，包含了重大的象征行为：“从第一根蜡烛亮起开始，分头燃亮其他的，许

黄锦树 台湾大学中文系毕业，淡江大学中国文学研究所硕士。现就读于清华大学文学研究所博士班。

多的奋斗故事和血泪已经浓缩在传与接之间”（同前）。同样的仪式性行为也出现在许多其他重大的文化活动中（如花踪文学奖，马华文化节等等），甚至一些华文独立中学校内与文化有关的活动，都惯常地以传火仪式作结，以示薪火相传，精神不死之意。这种带著剧烈情绪的象征行为在大马华人的社会生活中业已普遍化、日常化，几乎已等同于华人的传统节庆，而华人的诸多传统节日也被这种表演的情绪所强化（如中秋节夜之提灯笼、端午节之赛龙舟、农历新年之放鞭炮及舞狮等），^①而使得（中华）文化裸露于大马（马来西亚）华人社会生活的肌理之中。同时，文化的象征表演更以最为激情的方式展现于华人在国家独立前独立后对华文教育的持续争取中，这便是所谓的“华教运动”（华文教育运动）。^②凡此种种，在林开忠（1992）的论述框架中被称为“传统中华文化之创造”。

林开忠硕士论文《从国家理论的立场论——马来西亚华文教育运动中“传统中华文化”之创造》（1992）在国家形成的架构下直接将华教运动与马华文化结合起来谈，为我们提示了深入了解马华文化内在机制及其性质的可能途径。以下从几个关键词（以我自己的话）撮述其议题架构及基本论点。

A. 国家形成 (nation - building): 指马来（西）亚建国之后马来化的马来西亚之型塑的过程。一个在政治上占优势的种族（马来人、“土著”）^③企图在其主导下以己族的语言、宗教、文化来统一其

① 自1995年起官方规定不论任何节日均不许放鞭炮。有趣的是在英殖民时代（1948年）殖民政府也曾禁止华人在节庆燃放鞭炮，却引起华人强烈的反对，最终虽受到某种程度的限制，却未被禁止（颜清湟，1992：19-20）。

② 泛指1957年独立前后迄今马来西亚华人民间社团及反对党对于华文合法的使用及教授华文的权利之争取，在形式上除了对于所有不利华文教育的官方法令所提呈的各种备忘录之外，还包括了常态性的筹款活动等等。

③ 马来西亚政府把马来西亚内的种族群体划分为两大阵营：“土著”与“非土著”。前者包含了马来族及马来西亚所有的原住民，后者主要是华人、印度人及其他少数的外国定居者。

他种族，以构成单一的民族、语言、文化，以建构出来的“马来特质”（Malayness）来建构国家。在这种文化同质化的形塑过程中，文化被客体化，过去的传统被创造出来——重建一个种族（race）之过去，构造一个国族（nation）的未来——而其他民族的文化被强制收编、类化、归位。

B. 华教运动作为一种对国家形成的反应（reaction），为马来西亚国家形成所逼出。主要论点：“华文教育运动并非凭空造成的，而是由许多历史条件凑合下之产物，其中马来西亚国家的形成是主要的”（1992:10）。

C. 传统中华文化之创造：在国家形成、国家文化塑造的过程中，华人社会以华教运动作为抗拒反应之外，同时也进行“传统中华文化之创造”：

(1) 传统中华文化以一些可选择的要素被呈现，其筛选原则为“去芜存菁”（1992:140），以代表一个民族在国家或民族重大的节日中公开表演。其结构与意识和国家文化类似，互为对立面。(2) “局部保卫”：^④ 如对招牌上中文字的大小、舞狮活动之争取等等。

④ 笔者杜撰，指陈一种现象：大马华人对于自身文化的被动性。一则是对政府企图禁止的华人活动的保卫及抢救。例如当政府官员意图禁止华人在公开场合表演舞狮舞龙并且讥讽该活动“不文明”时，华社群起而护卫，将它提升为华人文化的重大活动，发展之蓬勃，更甚于台、港、大陆。这并非孤立的个案。最近（1995年）政府禁播台湾电视剧《包青天》一事，也被华社在媒体上炒热，为保卫它，不惜赋予它超高的文化、教育等等价值。在成功的争取到之后，华人也以收视率显示团结。有趣的例外是，鞭炮被禁止华人倒是毫无“保卫”的迹象。再则是盲目地附和官员的“善意”。如1995年副首相安华访问大陆回马后，大谈王安石的重要性，华社也随之起舞，王安石随即变成媒体的宠儿；同年，政府倡导“回儒对谈”（回教儒教对谈），知识份子也纷纷附和，少见质疑或批判的言论。换言之，只有被政府否定或肯定的，才是重要的，这或许也反映了大马华人文化视野上的限度：其视野为他者的目光所限。

三者之间有著结构上的因果关系，B 是对 A 的反应，C 是 B 的必然产物，从 B 的过程中自然延伸而出，其实也是针对 A 的国家文化塑造。在理论上他所依傍的主要是 Gellner (1983) 的国家理论，Anderson (1983) 的“想像的共同体” (imagined community) 概念，Cohn (1984) 的印度研究、Handler (1988) 的魁北克独立运动研究所运用的“文化之客体化”概念 (林开忠，1992: 10-18)。林的论文有趣之处在于把一般华人习以为常、认为理所当然的、甚至先于存在的“事实”——华人—华语 (文) — 中华文化的一体结构——加以拆解，将之还原至它之所以形成的历史政治情境中去，展示它的形成过程，也暗示了这种结构之形成并非先天的，而是有它的历史性，有它之所以如此的条件。这些隐蔽的条件在华人的民族情感下一直无法浮现，因为它已被赋予了道德及政治的正当性，而难以被拿出来讨论 (尤其在大马发表的华文著作中)，更别说是尝试去检讨它。长久下来，这“事实”在执行著意识型态 (或“形”态) 的功能 (不能反省批判，只能信服) 之外，更不无教条化的可能。它是以“国家的意识型态机器” (ideological state apparatus) 长久的诸多建构作为敌体的一部对抗性的“类国家意识型态机器”。^⑤ 暴露它的构成条件就等于暴露这部“类国家意识型态机器”可能逐渐成为华人文化意识内在的危机。然而，进行一番内部的清洗，已是当务之急。

虽然林开忠的议题架构并非首创——之前有 Chai Hon Chan 的大马华人教育个案研究 (1979)、陈志明关于 Baba (峇峇华人，即海峡殖民地的华人)

⑤ 据于治中指出，“意识型态国家机器”原自法文 l'appareil ideologiques d'Etat，直译应为“国家的意识型态机器”。然而在阿图塞〈意识型态与意识型国家机器〉(Althusser, 1971) 中，“意识型态国家机器”之修辞是相对于“镇压型国家机器” (repressive state apparatus)。换言之，是强调两种“国家机器”的不同，重点在于“国家机器”。而据于治中的翻译，重点却在强调“意识型态机器”，“国家”退而为“意识型态机器”的修饰语。就后者而言，在语意上倒隐舍了另一个对立面：在国家的意识型态机器之外，还有“非国家”的意识型态机器。大马的华文教育机构 (及华团组织等) 是纯粹民间性的，而其系统庞大，组织严密，而且发挥的是近乎国家机器的意识型态教化功能，故本文姑称之为“类国家意识型态机器”。

的研究(1982),且已得出近似的结论(“大马华人的文化认同是特殊政经条件所促成的”)——然而林的真正创意在于更进一步把马华文化看作是大马华人“传统中华文化之创造”的产物,暗示了大马华人引以自豪的“五千年中华文化”不过是一场千古招魂。在强调华教运动及传统中华文化之创造的被动性(不过是一种特殊历史政治情境下的反应)的同时也蕴含了以下的论点:换一种情境,将会产生不同的结果——华人与中华文化之间而今如此紧密的关系,它们之间的“必然性”完全是特殊环境造成的。

然而遗憾的是,在林的讨论中,“马华文学”完全缺席,而且为了迁就“国家形成”的论点把讨论的时间局限在马来亚独立之后,而没有追溯得更远——马来亚独立前、英殖民晚期、中国从晚期中华帝国向民国过渡的另一个“国家形成”(nation-formation)时刻。从那一个更广大的历史场景往下看,也许更能理解林开忠所欲解释的事物及现象之本源。因而本文企图:(1)对林的论述内容及议题架构做一番评论、补充、及再解释;(2)从林论文的局限处延伸一些议题出来讨论,尤其是林文所未触及的(作为论述场域的)马华文学。就林的议题架构而言,马华文学特殊的存在状态恰可以提供一个不同的切入点,以深入他所讨论的问题。希望这样的补充可以让我们更深入地理解马华文化—文学的限度,以寻求新的可能。在此一前提下,试著提出一些值得讨论的问题:

- (1) 华人—华语(文)—中华文化此一结构的历史合理性、内在逻辑是怎样的?它涉及了哪些相关问题?(华人文化优越感的由来及相应的历史情境、中国性之召唤等问题。)
- (2) 从“华教运动”到“传统中华文化之创造”是否具有逻辑上的必然性?为甚么?
- (3) 传统中华文化之创造中普遍的文化“兴亡”之感具有怎样的意识结构?
- (4) 在“传统中华文化之创造”中的“文化被客体化”操作中除了一些传统文化项目(如书法、华乐、中秋等等)之外,马华文学也被含在内,马华文学在其中占有一个怎样的结构位置?

- (5) 在马华文学中传统中华文化或中国性^⑥又占有一个怎样的位置？其展现方式为何？它又为本土华人文化的形成造成了怎样的困难？

二、华人“想像的共同体”之建构： 语言—文化—种族—国家

以中国华南移民为主体的大马华人社会并非一开始就已具有集体意识，而是经过某个历史过程而被历史化。因而一项重要的询问是：被“华侨为革命之母”的命名者孙中山先生叹称为“一盘散沙”的新马华人，在怎样的情况及条件下，竟可以克服地域—血缘主义（以方言及宗族为分化聚合的原则）^⑦而形成想像的共同体？同样的问题可以再细致化为：文化或种族血统的纯粹性在怎样的历史环节中变得重要？原先以赚钱为目的^⑧的华人何以突然觉得文化对他们而言切身或不可或缺？

早期迁往马来半岛的华人移民数量有限，并不构成大的群体，以种族及文化所强化界定的“中国性”并不突显，或至少不是问题，^⑨19世纪末叶迄20世纪初叶，在殖民主的驱使下（开发土地需要数量庞大的廉价劳工）及中

⑥“中国性”是一个权宜性的称谓，英译为 Chineseness，也可译为“中华性”，或“中国特质”，强调的是它在文化想像上的纯粹性。在这一点上有别于“马华性”（Malaysian Chineseness）（何启良，1995a）。

⑦详细的讨论参麦留芳（1985）第二章“海外华人的分类”；颜清湟（1991）第二章“方言组织：结构及职能”及第三章“宗亲组织：结构及功能”。

⑧华人之从中国外移，谋生是主要的考量，而且往往是为了解决最基本的生存问题。因而在国民革命之前，南洋华人的阶级只有工、农、商而没有士。参颜清湟（1991）第五章“阶级结构与社会的变动”。此章的不同中译收入于林水椽、骆静山（1984）及颜清湟（1992）。

⑨据陈志明研究，就大马华人移民历史最早的区域马六甲而言，从资料上判断“只能证明华人于17世纪定居于马六甲，17世纪之前的情形则不详”（1984：171）。从17世纪到19世纪之间，华人文化的问题并不突显，华人对于“种的纯

国境内本身问题丛生，移民数量庞大，且因利益上的需要而成立各种不同的组织（以私会党或宗、乡、亲等等不同的血缘、地缘组织起来，各种不同会馆的普遍设立是其标杆）。群体的凝结方式就蕴含著一种文化意识，集体的力量也让文化的仪式性召唤成为可能，“遵奉中国的节日庆典，对于保持华人社会的‘中国化’有著决定性的作用”（颜清湟，1991:17）。而且这些晚期移民和中国的联结依然十分密切，移民时间的短暂让他们在身份上只是暂居的中国人而犹不确定是否会成为定居者，^⑩甚至对大部份人而言“回唐山”的意念仍十分强烈（颜清湟，1982:2）。就想像的共同体之建立而言，更重要的是，早期移民之外移基本上处于中国不是问题（中国的存亡不成为问题）的情境，而后期的移民情境则是中国的存亡成为问题（清末欧美各国企图瓜分中国、民初政局不稳、日本大举侵华、国共长期斗争至人民共和国成立）。当中国的存在成了问题，中国人的存在相应地也成了问题。

晚期移民的移民情境虽然如此，但不必然导致想像的共同体之建立。诚如颜清湟（1982:1-3）所指出的，身为移民，他们远度重洋的首要目的是改善经济环境，因种种现实的考量而对政治事务往往持保留的态度，明哲保身，只关心切身的利害。究竟是怎样的历史契机使这些人把中国国族及国家的兴亡和自身的存亡视为同一回事？根据现有的研究成果，可以大致下断言：不是别的，正是晚清中国的政治革命。就历史过程而言，大致可以分为几个阶段：(1) 维新；(2) 国民革命；(3) 民国危机。重点并不在于政治立场或事件的大小，而在于战场延伸至南洋的中国革命运动过程中，所共同建构的

粹性”的要求也没 19 世纪后严重，兼之清廷禁止妇女移民，且马来人对于回教徒的限制也没有独立后那般没有弹性（如女性回教徒嫁与华人后可脱离回教），因而华巫之间的通婚频繁，而自然形成一种混种文化（峇峇文化）。陈志明：“到了 18 世纪，峇峇文化已经形成了，而其认同是产生于 19 世纪华人移民人口大增后。这是因为有了两种不同的华人移民文化模式所致”（1984:175）。

^⑩ 另外就人口结构成言，据 1947 年的人口调查，不论是马来联邦还是新加坡，当地出生的华人人口都已超过华人总人口的半数，也就是说，一直到 1947 年，新马华人社会才逐渐“由移民社会转变为定居社会”（崔贵强，1989:5）。

“类国家意识型态机器”（也就是后来被国民党宣传机构称为“侨社三宝”的报纸、会馆、华校），它为马来亚华人想像的共同体的建立及延存提供了可能性的条件。在维新派首脑康有为逃亡南下之前，在新马的维新份子就已有意识地透过辨报纸来鼓吹理念（颜清湟，1982:63），而从1900以降，新马报馆林立，革命派势力进入新马之后，也立即透过办报来展开活动。^⑪此外，新式^⑫学校教育的建立方面，康有为及其在当地的支持者“扮演著重要的角色”（同前:183），^⑬和革命派展开角力。^⑭从维新派与革命派的斗争中也可看出这些机制的重要性：

维新派与革命派都知道他们双方的竞争，将是长期性的；因此，双方都需要有些长期性的计划。……要想维持在华侨社会内较为持久的影响力，势必经由控制现有的一些社团机构不可。学校与其他教育机构乃成为两派竞相渗透与控制的首要目标。（同前:182）

⑪ 除此之外，革命派还透过书报社、公开演讲、群众集会、剧团表演等等来凝聚群众（颜清湟，1982:131-162）。这些形式后来为左翼运动所承继。

⑫ 相对于之前为各方言群所把持的方言学校。

⑬ 颜清湟在另一本著作中指出“新马现代华文学校的开办，是与中国大陆现代教育的发端紧密地联系在一起的地”（1991:280）。意即清廷在意识到南洋华人的财力对他们有用之后，也有限度地展开了护侨工作，也同样地试图掌握意识型态机器。当康有为等流亡新马时，支持清廷的富商及当地华人领导层却渐渐为维新派所吸收。1931年后国民政府成立侨务委员会，其功能之一正是参与海外华文教育的规划，甚至课本都和中国境内没啥两样（崔贵强，1989:19-20；古鸿廷，1994:73-75）。有趣的是，柯嘉逊在《马来西亚华教奋斗史》（1991:24）这部斗争性甚强的著作中谈及马来亚华文教育的起源时，却把与中国有关的政治背景忽略了。

⑭ 1930年代之后国共两党延续了这样的争夺。两派争夺的除学校外，同样重要的是—些超方言群的华人社团（如各州的中华总商会）（颜清湟，1982:189）。

不论维新还是革命份子都重视新马华人的教育问题，新式教育在教学媒介语上以华语代方言，^⑮突破了方言群的藩篱，不论维新还是革命派都以此为基础倡导华人团结，“鼓励形成一种全国性的国家意识”（同前：329），并且藉以贯输一些和传统封建社会不同的新价值观念，如爱国、自由、平等（同前：331），企图逐渐地把新马人形塑成“新华人”。而“随著现代华文教育的兴起，新马华人社会对中国认同的连贯性得到了保证”（颜清湟，1991：284）。总结而言，维新派与革命党人“在海外华人当中引进了强烈的中国人的意识，”“他们的强有力的宣传活动，使当地华人比过去更加清醒的意识到，中国是一个整体，而不止是一个省或地区。该地区的国语的引入，则进一步有助于打破这种地方狭隘主义”（同前：284 - 285）。打破地方主义为的是建立国族主义，以语言为工具，透过传播媒体、教育、革命活动等等，以建构出华人与广大中国及中国人的“想像的共同体”。

从以上的论述可以看出，林开忠所谓的 *imagined community* 并不是马来亚独立后相对于马来人 *imagined community* 的建立才建立，而是早在 1900 年至 1930、40 年间在延伸的中国革命情境中就已形成。维新~革命派的操作把南洋华人和中国连成一体，以南洋为后方，在年轻人中构建起祖国意识。现代国家独立前的南洋一直是大中国意识的延伸，就如同马来半岛是大英帝国的延伸。从国民革命到 1928 年后的支援中国抗日（抵制日货运动等）、^⑯

^⑮ 海峡华人林文庆早在五四运动之前为了解决新马华人方言分化的实际问题即已大力倡导华语运动及华语教育（颜清湟，1982：329；李元瑾，1991：62 - 65）。

^⑯ 参黄枝连（1992）上篇〈马来西亚华侨的援华抗日行动〉及颜清湟〈新加坡和马来亚华人对 1928 年济南惨案的反响〉。颜清湟说：“对济南惨案的反响处于 1919 的五四运动和 1937 年七七事变之间。它继承了五四运动期间有关发动群众的方式与办法，并过渡到七七事变。在这次反响中，新马华人的精神境界已开阔到全中国。他们不再局限于以捐款来救济他们所属地区和省份的亲友，而扩大到救济山东省的受害者，而山东却距离他们所属的省份甚为遥远。”（1992：136）方言地域主义并不易根除，常会在不同的情况下以不同的形式复返，引文中所举的几个大事件新马华人都有激烈的反响，可视为跨地域主义的整体情感的强化枢

左翼运动^{①7}等，华人和中国的一体感经由整体的危机意识及个人的主动参与而一再被强化。中国的命运等同于他们自身的命运，而一些革命派意识型态建构也藉著报刊、演讲、教育等等源源进入他们的意识结构；其中尤为重要的如带著种族主义意味的排满论述、文化民族主义。革命派的中国性论述（语言文字—国学—中国人）是一种民族主义构造，产生于排满论述中，以蛮夷为敌体而构建（如章太炎的革命理论建构）。^{①8} 在新马的环境中，文化民族主义有其共同的敌体：殖民主（英国人），及其他被殖民者（马来人、印度人、原住民）。华人的种族优越感，在意识结构上，是否根生于斯时，而一直延存下去？

20年代以降左翼的国际主义仍无法跨越种族的藩篱而消融于华人民族主义中（崔贵强，1989:207）。南洋华人的文化优越感在某种程度上继承了这种夷夏的二分结构。优越感和其反面同构，近代中国的积弱和耻辱他们也无可选择地共同承受，因而五千年中华文化就成为民族自尊的最后堡垒。华人的文化优越感在中国人的自卑感中被催生强化，也可视为是对殖民现实的反

扭。其方式，在群众运动之前，报纸为其铺路。

①7 左翼运动情况较为复杂，因为南洋的共产党涉及中国共产党与第三国际之间的势力交替。在第三国际主导下于1930年4月南洋共产党改组为马来亚共产党，明显的把当地视为斗争的目标，这和新马国民党的泛中国是大为不同的。1940年更区分当地华人为中国倾向的“华侨”，与马来亚倾向的“马华”（崔贵强，1989:207-209）。几乎同时期在文学上也有类似的争论（方修，1989:132-135）。然而只要他们仍无法跨越种族的藩篱，在那中国成问题的情境中，要切断和中国的一体感是不容易的。举例而言，1941年李秋在报章上提出马来亚华人的“双重属性论”（马华，中国人）却饱受驳斥，被认为提出得“过高与过早”（崔贵强，1989:166-168）。

①8 大致可参考小野川秀美著，李永炽译〈章太炎的排满思想〉（李国祈等，1980:207-260）。惟更重要的是，章太炎在建构排满革命论时，一个首要解决的是清初士大夫对于满人异族政权从激烈反抗到后来采取的默认（如明文化遗民顾炎武、黄宗羲等人晚年默许的“遗民不世袭”说）或拥抱（如毛奇龄、阎若璩

应。同时，革命派的革命理论建构中，文化被等同于一个民族的血缘，保国保种和文化的保存是同一个问题，因而在革命派所建构的国族主义中，国家、民族、文化、语言是一体的。革命派理论大将章太炎在1907年中华民国成立之前为那未来的国家命名时写的〈中华民国解〉中，对此有完整的表述。首言族、国在一名之中合为一体：

是故华云、夏云、汉云，随举一名，互摄三义。建汉民以为族，而邦国之义斯在；建华国以为名，而种族之义亦在。此中华民国之所以溢。（章太炎，1985:95）

在种族与国家的一体中，再补进文化。单名汉、或夏、或华互摄种族与邦国二义，复名“中华”则更强调文化与夷夏之分：

中华云者，以华夷别文化之高下也。即此以言，则中华之名词，不仅非一地域之国名，亦且非一血统之种名，乃为一文化之族名。……故知中华民族为何等民族，则于其民族命名之顷而已含定义于其中。（同前:96）

等），这和清政权之高扬、吸纳汉文化的政策有关，它让顾炎武等人在明亡时提出的“亡天下”之说失却了着力点。面对这样的问题，章太炎不得不强化种族差异，及因为这样的差异而造成的历史仇恨（如清初的几场大屠杀及清代的文字狱等）以逃脱清初诸儒文化主义的困境。然而如此却极端强化了种族仇恨，而超越了传统上“蛮夷之进而中国者，则中国之；中国之退而夷狄者，则夷狄之”的认知框架。

①⑨ 参叶钟铃，〈章太炎与南洋华侨教育〉，《中教学报》（新加坡中学华文教师会，1990）。

②⑩ 原本在王赓武对南洋华人的分类中就只有商、工二阶级，后来颜清湟再补进“士”的阶级，只是他所补进的所谓的“士”其实和传统中国所要求的传统文化教养及文化承担毫不相干，纯就社会阶层立论，只是一种最低标准的“士”——“受过教育的阶层”，“包括外国和华人公司的职员、政府低级官员、译员、学校

章太炎曾于 1916 年 9 月南游南洋，于斯地倡导华文教育，^① 甚具影响力，更何况他的革命理论已深入整个革命派的宣传机器中。另一方面，南洋移民多从事工商，在中国原有的“民”的分类中原居末下，普遍未受多少教育，原就缺乏“士”的阶级。^② 在革命号召中，能奉献祖国者不过是金钱或生命，教育对他们而言是一种价值的需求。代表祖国而来的知识份子代祖国赐予的是抽象的文化意识及相应的心理满足，这种文化上的整体自卑感或许也可以部份解释新马人对于中国名人（不论政治还是文化）的英雄崇拜。^③ 对当地华人而言这或也可称之为“士的召唤”罢。

华人对祖国事务持续性的直接或间接参与让他们在意识上一直无法离开中国，甚至把南洋的版图在内心里归并入中国的想像共同体中。^④ 此后教育的选择不仅仅是为了让子女可以突破原有的社会阶层，教学媒介语的选择更是一种具民族主义意味的道德选择。一直到国家独立之后，政治环境改变，可是业已被历史化的想像共同体却在持续存活的“类国家意识型态机器”的持续运作中再整合、深化、分歧，然而却有意无意地忘却了起源。

三、华教运动的阶段性：公民权、官方语与最低限度的中国性

在二次大战后，英殖民统治在多重因素交互作用下已成强弩之末，马来

教师和专业人士”（颜清湟，1991:131-132）。这种程度的“士”和来自中国的“名士”（革命派如章太炎、孙中山，维新派如康有为、梁启超，文人如郁达夫等等）一比，相差不可以道理计。这种对“土士”与“唐士”的差别态度，今日依然。“唐士”往往被当成中国文化的代言人，或中国文化的象征。

① 颜清湟在研究新马华人对辛亥革命的反响中即已注意到，华人在选择支持的对象时，对象的被崇拜与否比他们的“主义”更重要（1982:196）。

② 陈嘉庚之回福建办教育，从小学办到大学，因办学而破产，是一个很好的个案，又是一个象征。

人国族意识觉醒，马来亚迈向建国之路。华人群体中的有识之士也渐渐意识到过去不成问题的“中国人”身份在马来亚独立为一个现代国家之后将成为大问题——过去大中国版图的自然延伸此后将只存留于深层意识里。事实是华人只要选择留在斯土生活，将无可避免的必须争取一个较为合理（和马来人相等的，或至少不比殖民时代差）的“名份”，为他们自己，或后代子孙。在此一目的下，马华公会于1949年诞生，可是作为以土生华人资本家及某些国民党政客为主干的这个政党，在协商争取华人的政治权益的同时，对于华人的文化权益并不太措意，^{②③}因而两年后（1951）马来亚联合邦华校教师会总会（马来西亚成立后改称为“马来西亚华校教师会总会”，简称“教总”）成立，和马华公会共同代表华人为新的“身份”和殖民官员、马来政客斡旋。而所谓的“华教运动”便是此后以教总为主帅而展开的一连串争取大马华人基本权益的活动，它和政党之间或合或离，却终究不离文化教育本位。而华文教育问题在马来（西）亚独立后的这40年来，一直是两族政治冲突的焦点，也是每一回选择在野党与执政党争论最炽的政治议题。文化教育问题的重要性也可以从马来西亚教育部长的的重要性中可以看出——过去和未来的首相接班人，都当过教育部长。而作为华人想像社群的凝聚机器之一的统帅的教总，在新的历史情境中它随着不同的环境变迁而有其阶段性，致使华教运动在不同阶段在战斗目标上有所调整。大体而言可分为三个阶段，借用杨建成（1982:134）的概括：

②③ 这种“不措意”一般而言和马华公会的基本结构有关。该会一直是华裔大商人所主导，对他们而言，自身的商业利益和“国家的稳定”（马来群体不发怒）是首要的关切。况且，马华公会在创立之初它的领导人还是不晓中文的土生华人，华文的坚持对他们而言不是那么切身。因而在华人之间，当马华公会一直号称代表五百万华人而持续地和政府合作，“新客”和土生华人，或小市民和大商人之间的矛盾此后就更加地被结构化。

第一个阶段争论的焦点在争取华文为官方语言之一，议会及官方文书用语及华文教育之合法地位。第二阶段是争取华文为官方应用文即法庭、官文书、通告、街名、招牌文字等（公共场合用语），并允许华文中小学中使用华文为主要教学媒介语及创办华文大学。第三阶段是确保华小永不变质。

究其实第一阶段的争取不止于杨氏所言，而是一种整体华人权益的争取，包含了华人公民权、华文列为官方语文、华文教育在国家教育体系中的合法存在等等，涉及的是宪法层次的争取。第二阶段较诸第一阶段已降了一级，争取的是华语华文在“公开场合”的使用，包含了在公私人机构、公共场合中及作为教学媒介语。第三阶段已是最小要求。

第一、二阶段在时间上从教总的成立开始，至大马政治的分水岭——1969年——华人和马来人在马来亚政治上“客/主”结构的确立。马来亚在1957年独立，实际上英殖民政府在二次大战之后就已准备放弃马来半岛的殖民统治，打算把政权移交给当地人。从1946年提出的较具平等意味的马来联合邦计划，到1948年2月实行的全然偏袒马来人的马来联合邦计划，当亲马来人的英国官员取得全面胜利之后，以严苛的标准（马来人具绝对优先权）来让住民获取公民权，华人这才意识到问题的严重性。其时是在制宪过程中，是在“为后世万代立法”的最为关键的时刻，华文教育不过是诸多华人权益中的一环，且并非最迫切的。最为迫切的是公民权问题，也就是华人在何种条件下可以合法地取得当地的公民权利，而华文的使用被认为是身为公民的华人的基本权利之一，因此又涉及争取华文被列为官方语文。在1956年4月27日的〈全马华人注册社团代表大会争取公民权宣言〉中提出了四项“基本要求”：

- (1) 凡在本邦出生的男女均成为当然公民；
- (2) 外地人在本邦居住满五年者，得申请为公民，免受语言考试；
- (3) 凡属本邦的公民，其权利与义务一律平等；
- (4) 列华、巫、印文为官方语言。（《教总33年》，1987:373）

这四个“基本要求”把问题说得十分清楚。因而此一阶段的华教运动是把华文教育问题和华人的公民权、华语被列为官方语的要求连结在一起。然而，在制宪过程中的初始的华教运动在种种的政治因素作用之下，几乎全盘失败。马来人提出的要求全盘通过：回教定为国教；马来语被定为唯一的官方语；马来人的特权无限期的延长；而公民权的申请附有严格条件（杨建成，1972:169-173）。1957年，国家刚独立，基于种族间的协商，华小被列入国家教育体系，享有全津贴；可是在1961年教育法令中却立即立下一个令华人永远不安的伏笔：在21条2项中公然列入马来化的“最终目标”。

任何一个时候，只要教育部长认为某一间国民型小学已适当转变为国民小学时，他可以直接命令该学校改制为国民学校。（转引柯嘉逊，1991:98）

国民学校以马来文为教学媒介语，而国民型小学则可以华文为教学媒介语。假使上述条款真的实施，则华文小学要嘛全部变为政府小学（华文小学在马来西亚消失，如此，华文中学也必然同时灭亡），要嘛独立于国家教育体系之外，教育经费全由华人社会自行负担（如此，华人虽尽了纳税义务，如果要受教育，必须接受马来化）。1961年教育法令通过后，中止了华文中学的拨款（除非接受改制——改为国民型中学，以英文为教学媒介语，^{②④}受政府支配），造成了大马华文教育史上空前的灾难，半数以上的华文中学被迫改制，嗣后虽经1973年的独中复兴运动，有部份华文中学却已永远失去了。同样在1961年，政府突然下令褫夺其时华教运动的领导人、教总主席林连玉的公民权及吊消他的教师执照（1964年正式生效），并且被其时的总理东姑称为“华文沙文主义者”、“非马来亚的”（《教总33年》，1987:461），并于次年（1962年）把教总教育顾问严元章博士驱逐出境，永远禁入马来西亚联合邦。1969年更发生了象征大马种族政治分水岭的“五一三事件”，此后因而马来人特权、官方语文、回教地位等问题都被政府列为“敏感问题”而使得所有的

^{②④} 英文作为教学媒介语只限于独立后十年间的过渡时期，1967年的“国语法案”

明确地立马来文为唯一的教学媒介语。因此所谓的“改制”，就等于是马来化。

“最高要求”都被强迫定案，毫无商谈的余地。在基本原则上的争取（可视为是“最高要求”）失败了，此后的华教运动注定了只能是一种保卫式的、收复失地式的阵地战，不可能再是全面战争。所以第三阶段的华教运动（1969年迄今）战场就只能被迫缩约至教育本身，也因为那是一个最后的战场，它也具有一定程度的象征性。

总而言之，第一阶段的斗争和华人争取公民权及华文作为马来亚的官方语言是一体的，企求的是一个比较高的目标；此后标准不断放低，然而基本结构一致：华人和华语（文）是不可分割的整体。华语（取代方言而被称为华人的母语）的保存又象征了中华文化可以存续，被看作是中华文化在大马华人中存续的必要条件。而这种认知基本上是华人自晚清以来对中国政治的直接或间接参与的结果。从第一阶段的争取可以看出，华人把华语华文列入官方语文和公民权的取得视为同一回事，且将华文华语的公开使用视为华人的基本人权，这说明了他们关切的是华人将以怎样的“人”（拥有怎样的基本权益）而做为大马的国民。独立之后的华教运动始终没有离开此一基本目标。然而对马来群体而言，中国文化是外国文化，所以坚持外国文化的族群就是外国人，而保有外国人的特性而宣称是本国人是对马来民族的严重冒犯（林连玉事件和严元章事件赤裸裸地展现了马来亚政府对“非我族类”的“决心”）。成为大马国民的先决条件是放弃外国人的特性，换言之，不管是华人的自我认定或是在马来人的认知中，华教运动中“中国性”是先时存在，甚至是一种核心的成份。这涉及一个严重的问题：对“华人”的界定。华人内部的争议：究竟什么是华人？这里头存在著两个极端：最严格的定义与最宽松的要求。晚期移民（华教运动的倡导者及支持者）以文化来定义种族，而土生华人（较早移民的华人）则以最宽泛的标准来定义华人（如肤色、生活习惯等）。前者对于华人的要求非常强调文化（中华文化）：讲华语、写华文、读中文书、了解中国历史。可以发现，假使扣除了对中国政治实体的忠诚，那也就是对“中国人”的要求。而后者的自我认定比较上是“人类学似的”，不涉及道德的强制性。比较之下，后者或许可以称之为最低限度的中国性，其限度在中华文化的边界（华/番之间）。对后者而言，生存

得更好优先于文化血缘的坚持。对前者而言，那却是一个民族道德的问题。

对前者而言，从华教运动到传统中华文化之创造不过是一步之遥，而后者也可视为前者的策略性转换。林开忠的论文所论述的传统中华文化之创造的活动都发生于独立之后，甚至是1969马来人“教训”华人（五一三事件）之后，其时政治大结构被强制制定，一些之前被华人列为基本权益的问题被官方列为不可公开讨论的“敏感问题”（如马来人的特权、官方语文问题）。华人的政治战场减缩至文化与教育，而且已退为消极的保卫与防卫。所谓的大马华人文化的客体化其实不过是一种消极的收复失地（马来政客反对什么就争取什么），传统文化之创造不过是一出垂死凤凰之舞，一出象征剧。文化与教育成为政治斗争的象征场域，因为其他的政治斗争的场域已经关闭，其实体已隐遁在“敏感”的迷雾中。

从整体来看，华人对自身权益的争取，也随著历史的发展而从整体走向局部，政府的策略则是越来越走向全面的马来化（以“马来西亚化”之名）。情况并不乐观，不过战争必须继续。林连玉在1961年喊出了此后标志华文独立中学的口号“华文中学是华人文化的堡垒”（《教总33年》，1987：447），这常被华文教育拥护者挂在口上的口号同时也点出了华人的文化忧虑：担心华人文化失却了它的再生产机制（类国家意识型态机器），而使得华人在马来人主导的国家意识型态机器中被渐进式地同化。从教育到文化到所有的领域，马来官僚企图把一切都马来化，尽可能地不留余地。1971年马来官僚学者等共同提出了公然把国家文化种族化的“国家文化的三大原则”：

- (1) 国家文化必须以本地区原有文化为基础；
- (2) 其他适当和恰当的文化因素可以为国家文化之原素；
- (3) 回教是塑造国家文化的重要原素。（华社资料研究中心，1987：76）

强调在以(1)和(3)为大前提的情况下，才可以谈(2)，也就是公然一族独尊，把其他民族的文化排除出去。此后，于法有据，华人的文化项目如果要在有其他种族在场的公共场合演出，必须先经过申请；马华文学在马来西亚国家文学中的地位此后被确立下来——它没有地位，因为它不是“本地区原有文

化”，当然也因为它是用“外文”——华文书写的缘故。其实，如果以马华文学与文化做象征，大马华人的问题是更为直接和清楚：他们逐渐地被国家边缘化、外在化。在某种程度上，马华文化与文学之所以会以那样的局限形态展现，是和这样的政治现实有着隐匿的互动。

四、垂死凤凰之舞：“收复失地” 与马华文化的“表演性”

传统中华文化之创造往往是一种公开化的表演式的活动，如何启良（1995a:245）所观察到的，马华

文化活动的重点是“文化表演”；文化节项目如舞狮、风筝展、大旗鼓队、廿四节令鼓、以及展销会如手工艺、茶艺、花灯等，皆是以“表演”、“展示”为主的。频频的“文化表演”逐渐地变成一种“表演文化”了。

“表演文化”的“文化表演”不仅仅在文化节，而有其普遍性，如文学节、中秋及端午、农历年等节日的各种活动，或如各种文化项目的竞赛，如书法、象棋、文学等，已深入大马华人的生活之中。其大者往往有一定数量的群众参与，经由传媒的渲染，致使某些项目犹如全民族的集体活动，部份且和华中学的日常化的筹款活动重叠。周期性的文化活动与日常化的华教运动及“收复失地”的文化保卫活动共同构成了华人集体的仪式：一种具中国性的“华人”身份之再确认——文化与血缘的重新确认——以文化节日与文化保卫为其高潮。从活动的性质来看，有一点可特别注意：华乐、书法、相声、国画、民歌、舞狮、舞龙、春联等活动都是“让文字缺席”的，在书法和春联中，文字的功能不过是符咒；而在诗歌表演（如“动地吟”^{②⑤}）中，诗歌如符语般存在。过度隆重的文学奖颁奖典礼、马华文学节、马华文化节等等，

^{②⑤} 1980年代末期，一些马华中生代诗人如傅承得、小曼、游川等常全马各地巡回举办诗歌朗诵，自名之为“动地吟”，朗诵他们自己的“感时忧国诗”。

让文学成为民族道德的象征。具祭仪作用的表演性凌越了一切，甚至反过来使得表演性成为文化活动的内在属性。群众的激情出现在几乎每一次大型演出必有的压轴仪式：全场挨个地传火（烛火）或传灯（灯笼），薪尽火传的传统意象暗示了文化将亡的悲愤与匹夫有责、甚至舍我其谁的集体文化道德责任。如田诗的〈灯笼〉末节所云：

我的心为灯笼的将熄而哀伤 \ 哀伤中我紧握同伴们的掌 \ 互握的手
掌互相交流著热量 \ 来吧，让我们为灯笼把尘埃揩净 \ 把雨水抹
尽，把破檐修葺 \ 把风雨遮拦，还有别忘了， \ 去把火相传，把更
多的灯笼点亮！（吴岸等，1994:68-9）

每一盏灯都是一个火种，传火是其宿命。相同的逻辑，每一根“薪”都是未来的火种，它之被“烧”（传火）有其道德上的强迫性及因果上的必然性，它们都是潜在的火种，“等风的根”：

身在土中 \ 我是等风的根族 \ 祖先是年轮圈著 \ 重重的伤痕的 \ 断
木 \ 祖先的祖先 \ 已化为护根的土（小曼，〈等风的根〉局部，
1993:116）

“等风的根”待风而芽，而绿上“朱穆朗马峰的白顶”（同前：117），而为薪材，而膨胀而不止为薪材，而为文化血脉之所系（小曼，〈火胎〉局部，1993:124）。在表演的仪式性场域，在群体的血气沸腾中，血气化为狂焰，在真实或想像的鼓声中，被恶劣现实环境麻痹的心，因“风起八方 \ 黑藤化烬，郁闷成灰 \ 一烧 \ 就燎出 \ 一只鼎”（小曼，〈鼎〉局部，1993:127-8）：升华为文化客体化的物质表征，“去芜存菁”而提炼为古中国文化的象征：“古文物”。诗的期待视野是如此，在现实里升华可就没可能来得那么容易。相反的，因薪火将熄，故无暇顾及及其他，只要“有”（只要“被保存”，只要它继续存在），好不好是另外的事。如此一来，（被抢救而来的）文化的水平保持在一个易于理解的、易于表演且易于被大多数人接受的程度，而展现出“传统中华文化”的“商人性”^⑥（或“商品性”、广告性、消费性——赞

助者欲望的投射)及移民性(表演者欲望的投射);另一方面,赞助者在商言商,也不可能进行更大的、短期内看不到成果的投资,以让学者进行高层次的研究。^{②⑦}这么说来,“收复失地”与“去芜存菁”这两种选择的标准之间其实存有著颇大的内在矛盾,只因为它们是在不同的现实情境下(好比一是“晴天”时所采用,一为“雨天”时所采用)运作,它的矛盾性才被遮蔽。

如此的文化表征形态注重的其实是文化的情绪功能,但往往在效果上也仅止于满足一时的情绪,然而在情绪上又一再扬升至文化将亡的集体悲哀,甚至把大马华人的传统文化将亡混淆为传统中华文化将亡,在意识上回到国家独立前大马华人与中国的一体感中去。^{②⑧}其时华人的举措确实对将亡的中国之存亡有所影响,而此时中国是中国,华人是华人,影响所及不过是大马之内的华人传统中华文化的“国中之国”(相对于政治上的“国中之国”),^{②⑨}甚至只是华人集体的“内在中国”。^{③⑩}换言之,危及的是内在于“华人”定义的中国性。然而在抽象层次上,却在某种程度上复制了晚清革命派如章太炎亡国/亡天下的情绪结构,把文化、语言、历史提升为民族之所以为民族的最终保障(黄锦树,1994:59-63),也因而它必须获得彻底的保卫(而非“局部保卫”)。差别在于,中国士大夫因民族危机凭自己的道德勇气把文化责任具体化为清初三大家(顾炎武、王夫之、黄宗羲)及章太炎的“著书待后”,

②⑥ 林开忠在论文中特别提醒读者注意马华后移民社会的“商人性”问题,见页25。

②⑦ 华社资料研究中心成立十年以来一直无法从“资料中心”提升至“研究中心”,部份原因也在于华社主导者这种商业取向的期待视野。类似的意见参何国忠(1994:10)。

②⑧ 就“病例”而言,最佳的例子,也是最极端的例子——把他们的行动逻辑推至极端——当然是神州诗社。详笔者〈神州:文化乡愁与内在中国〉(1996)。

②⑨ 修辞借自 Victor Purcell, 郭湘章译(1974:519, 521)。原意是指中国国民党在二次大战前于新马发展势力,被英殖民者认为是在马来亚搞“国中之国”。此一称谓后来也延伸到以华人为主体的马共的活动,在某种意义上,华人之坚持华语华文对于马来族而言,就是一种“国中之国”的建构。

③⑩ “内在中国”的谈法,详笔者〈神州:文化乡愁与内在中国〉(1996)。

因以存亡继绝为己任，故而著述所涉近乎所有传统学术领域，而为百科全书式的巨著；大马华人在客观条件限制下无法做到，只能抽象地继承了类似的情绪，在著述的实践上，仅仅是草草几笔，仿佛是灭亡前的匆促留言，没能详述事件始末，留下的反而是无法尽情表达的压抑的痛苦。

文化不能亡，民族的薪火不能绝，“肉体的诅咒”必须由肉体来痛苦地承担。书写者的局部保卫和收复失地的战场，最终必然落在肤表上：

五十年父亲渡海而来 \ 留给我这一身土黄色的皮肤 \ 拓荒时烈日晒过的 \ 辟地时风雨打过的 \ 黄还是黄绝不变色，绝不！ \ \ 而皮肤下 \ 血肉建构结实而不屈的历史 \ 不管多苦多难 \ 总依旧会以中文，和泪吐出 \ 自己亮丽的名字..... (〈独白〉局部) (辛吟松，1992:33-4)

从皮肤到名字，卑微的个体在承担文化的绝继之后，一变而为膨胀的小我，缩小的国族。而这也是中国改朝换代传统士大夫文化主义的某种变体，华教运动中华教斗士的绝食落发（如陆庭瑜），他们的象征行为和咒语般的言辞，和年轻诗人激情郁结的、绝命辞似的诗歌，相互折射，共同表征了前述士大夫情结的存在样态。表演，以肉身去演出，以诗为祝词，所以诗中充满了燃烧、灯火的意象。举辛吟松的一些诗为例：

必须燃烧自己 \ 我是火和烟 \ 必须燃烧自己 \ 寻找重生的灰烬 (〈火和烟〉局部) (1992:39)

而我是暮色中 \ 你无言守著的 \ 一盏渐亮起的 \ 愤怒的灯火 (〈暮色中的灯火〉局部) (1992:44)

多少年了，凭栏 \ 依旧是为了那盏灯火 \ 欢笑也是 \ 受伤也是 (〈只为了一盏灯火〉局部) (1992:145)

这样的诗作和表演化的马华文化互为表里，以清楚、直接的比喻，不求

深致难懂，草草留言，反映的正是书写的急迫。在那“一点谣传便能摇落所有血汗换来的未熟成果”的“动辄得咎”的种族紧张的国度，^{③①} 灯火正是为了驱走黑暗。急于点灯，因黑暗逼迫而来；有诗为证，对于这一点，游川的〈彩笔昔曾干气象〉诗中有清楚的表述：

诗人，我们等不及 \ 你的诗句在酒中 \ 发酵成千古的绝句了 \
我们已高举 \ 俚俗的口号 \ 走上街头 \ 呐喊抗议示威自救
(1993:59)

然而这也是马华“感时忧国诗”及所有表演性的文化的局限所在。为长远计，所有的书写都如此急切、急于发言，否则只怕难以成为真正传之久远、抗拒时间的腐蚀的“火种”。

另一方面，就学术研究的角而言，在缺乏研究机构、经费赞助及研究人员的情况下，马华的“传统中华文化”只可能是一种相对抽象的存在；它抽象，是由于经典系统、文献系统的全盘缺席，文化只能以有限的、具体的、物质的方式展现。而华人在传火的急切下在抽象地继承传统中华文化时，所坚持的纯粹的中国性，在意识上也等于陷入传统中国文化遗产（尤其是经典传承的经——注——传——疏的传承结构）对经典正文的“述”的结构（孔夫子“述而不作”，《论语》：“夫孝者，善述人之志，善继人之志”）。^{③②}

③① 截引傅承得的诗〈惊魂〉（1988:37）。马华“感时忧国诗”大盛于80年代末华巫种族关系再度紧张的时刻，那也是部份马华年轻作家勇于突破过往的政治禁忌，抒发老作家们不敢抒发的苦闷的时刻。谈马华文学，如果不理解相关的政治背景是不可能搔到痒处的。〈惊魂〉诗中有数行可引以为注：“三十年来家国仍由 \ 不安，狐疑，和欺压 \ 统治每一寸美丽的河山”（1988:37），大体写出了大部份华裔知识份子的隐痛。作家之逃向内在中国寻求慰藉往往和政治现实有直接的关系。林幸谦的部份散文沉痛地道出大学内公然的种族歧视及华裔大学生身居妾位的切肤之痛（尤其是〈溯河鱼的传说〉及〈群雨低湿的海岸〉二文（1995:39-46, 47-57））。这也间接地说明了为何他在大马时是那么的“大中国”、民族主义与自伤流放——向母亲呼痛。

差别在于，华人对传统中华文化的承继大体而言是一种“正文缺席”下的“述”：对空白正文的盲目引述。因正文的匮乏缺如而造成内在的深层恐惧，却毫无对治之方，只有一再地以无法引述的方式去进行引述活动，以活动本身抽象地填补对于正文匮乏所造成的深层主体危机——一种类似死亡的焦虑。最终，活动的本身变成了目的，仪式的祭者占据了神的位置，以近乎牺牲的方式演出了缺如本身，而本体化了缺如，死亡的焦虑成功地与死亡的欲望交织。这一种意识的高潮表征在文学作品里便是温瑞安的〈龙哭千里〉与〈八阵图〉及一连串的感时忧国诗（黄锦树，1996:95-7），它可以说是一再地强迫回返到国家独立前的那种假想的亡天下的情境中去，在无意识里企图追回那一段早已失落、华人对中国有实际作用、在国家的形成中也有可能获得和马来人同等的权益的时光。

五、在“传统中华文化之创造中”的马华文学： 现实主义、现代主义与中国性

华文教育是马华文学存在的必要条件（马华文学存在的基础），华文教育如果灭亡了，马华文学只怕就要陪葬了。印尼及新加坡是最明显的例子。^③然而，“中华文化”却不必然如此，文化有其它的表征形式：诸如各种器用的、内在于生活方式的、及音乐、象棋、饮食等等非文字的形式。在许多华语华文抵抗不了现实压力而消亡的地方，华人文化仍然以器用的方式顽强的存活著。印尼、新加坡、及17、18世纪的马来亚峇峇华人（baba 或 peranakan）

③ 从这一个观点来看，台湾的中国文学及中华文化研究在意识结构上也同样地陷入上述“述”的认知结构。他们和大马华社的差别在于：他们在一定程度上掌握了经典正文，而非让正文缺席以致沦为空白。

③ 印尼在自1965年以后完全禁绝华语华文的公开使用——当然包括华文教育及华文出版品——此后华文文学便完全灭绝。新加坡在独立建国之后把教育英文化，之后华文文学也几乎难以为继。

都是活生生的例子。然而，当文字不存在，“华人”的定义很可能随之而变，也就是必须以最宽泛的标准来定义华人。因在这样的情况下，“中国性”似乎降至最低。这似乎说明了文字是文化中最顽固的一环。文字有双重功能：(1) 阅读中文典籍的可能，进入“中国性”典藏的宝库；(2) 藉由文字进行文化生产，如马华文学，让“中文”经验崭新的历史实在。然而，除了“运用中文”这一点之外，马华文学其实和“传统中华文化”是不相容的，除非马华文学存在的目的仅仅是为了保存中文，是为了保存“纯粹”的中文而复制古老中国的感性和美学意趣，以大马的条件那更不可能（吊诡的是，那需要更多的文化资源，必须阅读更多古文经典，那往往成为中文系高材生的专利）。^{③④} 汉字的顽固性使得具地域色彩的马华文学在马华文化的形成中成为最艰难的一环：方块字和拼音文字之间的不可相融性（黄锦树，1996）。马华文学的存在可能成为“传统中华文化之创造”内部的矛盾，但却似乎是必要的矛盾。它反映了马来西亚华人（文）文化的矛盾。其矛盾性可从马华文学发展的历史中看出。

稍后于五四新文学的马华“新”文学（在独立前）一直随著中国内部的政治运动与文化运动起舞。^{③⑤} 原因很简单，在马来亚独立前在马来半岛与新加坡的文艺工作者多为中国南来文化人，寄身于报章杂志社或华文中学，不少即肩负著政治启蒙的使命。^{③⑥} 在延伸的革命情境中，文学艺术一直是政治启蒙

③④ 不论是在台湾还是在大马，中文系高材生在所谓的创作中复制唐诗宋词的美感情调，袭其华词典故以展示所谓的“纯正中文”及哀叹文化盛世之不再，都是极普遍的事。差别在于，大马的中文系才子才女之哀时伤世，往往自觉地和中华文化在大马之现实境遇接连起来。参潘碧华(1989)；辛吟松(1992)；林幸谦(1996)。

③⑤ 参方修〈马华文艺思潮的演变(1919-1942)〉，〈中国文学对马华文学的影响〉(方修，1986)。

与斗争的手段之一，大马华人文艺思潮和文学作品的特征在发展上经过三个重要的阶段。(1) 侨民文学：1920至40年代，作者大多为中国南来作家，以中国为书写题材及背景，被后人称之为“侨民文学”。把马来亚文化界视为中国文化界的延伸，地域之分不构成国界之别。(2) 1945年二次大战之后“马华文艺独特性”的提出，一方面是对同时及之前马华文学的“侨民意识”的清算，一方面却也确立了此后马华文学的“正规”的、“现实主义”道路：书写“此时此地”；以马来亚人民的立场以文学进行战斗，马来亚事务优先于中国事务。^{③⑦} (3) 1960年代末叶至80年代初现代主义风潮。

在左翼思潮下，文学是左翼战斗的一环，文艺作品具有极强的（政治）道德色彩，反殖民、反帝国主义、反资本主义^{③⑧}（尤其是华人资本家）。第二阶段的文学有两点值得注意：(1) 有意识、有条件地把“中国性”驱逐出去，让文字保持纯粹的透明度，以“反映现实”；^{③⑨} (2) 和华人的领导层（商人）产生对抗（商人面目的刻板化，一律是剥削者，与马来人共同分享了此一刻板印象），在经济基础上却又必须依赖之。1969以后大马政治结构的大转变，左翼的斗争在现实上已被全面封杀，已属不可能，甚至在文学上进行“暴露”也可能会惹麻烦。这一点当前最富盛名的马华文坛老前辈方北方先生在其《树大根深》〈自序〉与〈后记〉（写于1984年）有过一番感慨：

所以今日的马华创作，属敏感范畴的题材，还没有人热心触及，而

③⑥ 此一论题（作家及文化人的政治背景及使命）的详细的综合性研究迄今未见，惟大致可参考林万菁及崔贵强（1989）第三章“中国民主同盟在新马，1946—1949”。

③⑦ 详细的争论内容及其讨论，参杨松年〈本地意识与新马华文文学——1949年以前的新马华文文学分期刍议〉（1982:5—18），及方修（1986）第三、四、五章。

③⑧ 详细的概括，参方修为《马华新文学大系》写的〈导论〉（方修，1970）。

③⑨ 同注37引文。他们的讨论仍然是十分素朴的，只注意到文字跟题材的关系，尚未涉及文字本身的异化作用——刻意的中文，足以抹除现实的具体性。参黄锦树（1996）。

让其空白，可说是写作人处于文艺困境中，还有所顾忌！

(1987a:206)

当然不能截断他接下来的话：“笔者不自量力，本客观的看法，将之概括的写入根、干、叶三个长篇中”（同前：206）。所谓的“根、干、叶三个长篇”，指的是他的“马来亚三部曲”：《树大根深》、《枝荣叶茂》（又题《头家门下》）、《花飘果堕》。而他在实践上是否真的有搔到“敏感问题”的痒处，倒是十分可疑。方北方是相当有反省能力的老前辈，对于所谓的“敏感问题”，他在1985年写的自我批评〈内容落实。文字草率——评松柏书系之一的《树大根深》〉中说道：“紧急法令宣布的背景，以叙述的手法写出是一大败笔”（同前：56），^④该书的内容是“反映华人南来求生的企图和遭遇，”因此“在主题之下，小说内容所出现的，主要的是概括性的人物和写照”（1987b:54）。所谓的“概括性的人物和写照”也就是他在〈答李兴全先生所问——有关《头家门下》电视剧问题〉（写于1984年）中所表白的：“《头家门下》的人物，虽是一个大家庭中的成员，却都是典型的人物，每一位的性格和行为都具有华社各阶层的代表性”（1987a:215）。换言之，他是以卢卡奇的“典型人物”的主张作为小说写作的指导，是典型的意念先行。小说是写作者意识型态的反映而非具体现实的反映。而这，也是马华现实主义的履践者共同的盲点。1981年温任平在《马华当代文学选》的〈总序〉里对“现实主义文学”进行负面的概括时，即已指出它们的问题“出在思想主题狭窄化，以及对文字技巧的普遍忽视，”“主题简单化，思想公式化”造成的结果是：

读现实主义作品往往翻了两三页，随著几个人物的先后出现，其下一步发展如何，其批判重点在哪里便不难预知……。这样的作品

④ 虽然他透露的原因是“作者虽为了适应出版商印行的页数，而将刻划和描写的文字删弃万七千言，改用三几千字的叙述，无疑是小说创作的一大失败”（1987a:56）。问题在于，那么多地方可以删，为什么偏偏删去“敏感”的部位？换言之，即使作者敢尝试，可能也过不了出版或发表的那一关。

没有感人的力量，甚至“可读性”都成了问题，因为它们所着力描写的并不是真实的人生，而是经过某种意识蓄意扭曲了的人生。一旦文学反映或刻划的是人生的假相，而非人生的真相，就会与主要实况严重背离，更无能“反映时代”了。（温任平，1985:5-6）

出生于1919年的方北方和马华文学同龄，他个人的限制反映了一整个时代的马华文学作家在期待视野及文学实践上的总体限制，他自己对这一点有非常清楚的认知，坦率的表述——在文化沙漠中他对自己的期许是“只要能尽笔耕的责任；追随前辈在荒芜的耕地、协助播种的工作，并不敢奢望自己在写作上有什么收获”（方北方，1991）。非常谦虚的认定自己的努力是具有阶段性意义的，是可以被超越的。虽然如此，仍有不少人仍然坚持过去的世界观，如马华诗界现实主义重镇吴岸^①仍然认为“负有时代使命的现实主义文学，毫无疑问的是马华文学的主流”（1987:30），强调“我们”“也有很丰富的文学传统。我指的是马华文学的传统。很多人觉得传统应该到中国文学去汲取，不知道我们自己也有”（1991:9）。然而从他其他的言论中却也可以读出他无意识中道出了马华现实主义者在主观愿望和客观实践之间其实存在着严重的不协调，一方面在评当前东马最优秀的小小说家梁放具现代主义意趣的短篇小说时提出现实主义的世界观以做为进一步的要求：“问题是，如果作者要使其作品的艺术形象更具有典型性，他就必须对社会有更深入的了解，以社会科学的观点来解剖人性，使作品中的人性更具有社会性”^②（1987:92）。一方面却也发现现实主义作家“往往跟不上迅速发展的现代社

^① 1991年时为大马华文作家协会副会长、砂劳越华文作家协会会长，故其言论有一定的“典型性”。

^② “社会性”加上后文的“典型性”、“典型形象”是现实主义者永远也弹不完的旧调，几乎每次在谈文学时就要弹它一遍（又参孟沙，1986），以之来要求别人，自己却很少做到。其实这种论调早在战前最有才气的马华小说家铁抗（死于日军之手）手上（写于1940年前后）就已有完整详备的陈义（详方修主编，1979）。换言之，现实主义者50几年来不但没半点进步，反而退化成原教旨主义者。

会，特别是对现代人的思想和心态缺乏了解。现实主义作家不但面对如何突破旧形式的束缚的问题，同时也面对一个理解现实社会的问题”（1991:10）。技术与题材两者都无法有效地掌握，使得“马华文艺的独特性”顿时失去着力点，“现实主义”也沦为空壳，更严重的是（如方北方所言）象征著“大我”之场域的“外在现实”已成禁忌，似乎只有小我的场域可尽情书写。在这种思想氛围下，以温任平兄弟为首的、以台湾余光中、叶珊、白先勇等人的带著中国意识的文学实践为楷模的现代主义风潮随之而起，^{④③}“中国性”在华教运动如火如荼之际，在华人文化的兴亡之感中悄然归来。^{④④}现实主义所象征的集体性破产，文学回归到渺小多愁的个人身上，以个体的哀伤隐喻集体的处境。^{④⑤}而外在“现实”本身却从此在文学中化为迷雾。然而“现实主义者们”在意识上仍停留在过去，坚持表现手法及文字透明的道德性，技术及意识上的双重破产，空（白）洞的现实，自我复制的语言，文学创作沦为过去的信仰的一再强迫性重述，置文学性于不顾而以总体的贫乏来表征现实的不可碰触及不敢碰触，挪用诗人游川的话，这样的集体写作无非是一种“撇开此事不谈”^{④⑥}的写作。他们的信仰所尊奉的现实主义文学——现实主义活力最强的时刻也是大马左翼势力最强大的时候，文学作为介入社会革命的形式之一，写作意味著和强权或统治者赤裸裸地宣战，对社会黑暗面的暴露^{④⑦}

④③ 关于马华现代主义文学兴起的较完备的讨论，参温任平（1980），〈马华现代文学的几个重要阶段〉及〈马华现代文学的意义与未来发展：一个史的回顾与前瞻〉。

④④ 详笔者〈神州：文化乡愁与内在中国〉（1996:88-89）。

④⑤ 详笔者〈神州：文化乡愁与内在中国〉（1996:4-101）。这篇文章只以温瑞安的作品为例，实际上可以讨论的例子很多，从温任平到傅承得（1988）、林幸谦（1996）、辛金顺（1992），都是代表性的例子。之所以用隐喻的方式，除了艺术上的考量之外，避免直接触及“敏感问题”也是重要的原因。对于近年来马华作家中国情怀与家国之思在文学上的展现，详林春美（1995）。

④⑥ 游川〈此事不谈〉（局部）：“撇开此事不谈\马来西亚真是\生活的好地方”（1993:66）。

——变而为表达不可表达之表达、禁欲，甚至进而表现出一种文化上的排他性：对中国文学产生文化排斥——包括对中、台现代文学的敌意。^{④⑧}

相对于华教运动塑造出一个当地的精神共祖、华文教育之父“族魂”林连玉，现代主义者也召唤出他们“中国性”之父，屈原（集体书写屈原），从马华中国性现代主义的扛鼎人温任平开始，他发现了我群与三闾大夫的文化血缘关系：^{④⑨}

我常认为现代诗的传统实可以追溯到楚辞去，如果我的看法正确，那么屈灵均是站在河的上游，而我们是站在河的下游，是一个古老的传统的承续了。（温任平，1978:162）

七五年的“端午”与七六年的“再写端午”都是写给他老人家的。散文方面我也写成了“致屈原书”，……（同前）

诗人节又快到了，我也不自禁的怀念起菖蒲、雄黄酒、古老的拐杖、哀愁的香草、以及三闾大夫的水乡。（温任平，1982:165）

不论是写端午、再写端午、写屈原，真正的主题却是“流放”。于是

④⑦ 文学史家方修在概括马华现实主义时将它区分为五种：(1) 客观的现实主义作品；(2) 批判的现实主义作品；(3) 彻底的批判现实主义作品；(4) 新旧现实主义过渡期的作品；(5) 新现实主义作品（〈马华文学的主流——现实主义的发展〉（1986:357）。强调缺第三种，也就是“旧现实主义最高级的一种”。新旧的差别在于有否为普罗群众指出一条金光大道。笔者这里指的正是所缺的第三种。

④⑧ 吴岸在〈马华文学的再出发——1990年5月26日在《全国写作人交流会》上的演讲〉中谈现阶段马华文学的两大隐忧：(1) “文学作品社会性的低落”；(2) “马华文学独特性的逐渐丧失”（1991:4-5）。分析其原因，乃是由于“副刊大量转载香港台湾有味道文章。一些年轻作者，在外来思想的影响下，媚外和殖民思想日益浓厚，他们的文章，越来越远离马华文学的传统与我国的社会现实”（同前:5），而哀叹“在我们的国家脱离了英国殖民统治获得独立后三十多年的今天，‘马华文学’的特征却显然地悄悄被另一种‘殖民文学’的取代”（同前:7）。对于现实主义者而言，内/外可是分得十分清楚，像一批留台学生的文学作品，正是他们所影射的“殖民文学”。

在〈流放是一种伤〉里达到情绪的最高点，他哀吟：

我只是一个无名的歌者 \ 唱著重复过千万遍的歌 \ \ 你听了，也许会觉得不耐烦 \ 然而我是一个流放于江湖的歌者 \ 我真抱歉不能唱一些，令你展颜的歌 \ 我真抱歉，我没有去懂得，去学习 \ 那些快乐的，热烈的，流行的歌 \ 我的歌词是那么古老 \ 像一阙阙失传了的 \ 唐代的乐府 \ \ 然而我还得走我的路，还在唱我底歌 \ 我只是一个独来独往的歌者 \ 歌著，流放著，衰老著 \ 疲倦，而且受伤著（温任平，1978:141-3）

流放，坚持唱著传统、古老、不合时宜的歌，出之以一种流浪者的形象，仿佛一人承担了整个文化的血脉，为理想而肉体衰败如苦行僧，或正是三闾大夫如果投水不死而自我流放的形象。如此，马华现代主义者经由现代主义与中国性而得以表达其痛苦的欲望，甚至自我膨胀为中国文化的选民，自诩为被流放的中国文化之子。

自温任平把屈原和“我群”的关系抬至文化血缘的高度之后，书写屈原

④ 这一“发现”似乎是和他们的精神导师余光中的认可颇有关系。温任平（1978:162-3）写道：前述“风景”一诗，它曾与“水乡之外”联袂以“近作两首”为题刊《中外文学》1972年11月号，余光中学长阅后曾来信表示.....他比较欣赏后者的“自然流露，语言的节奏控制得宜，最末数行写三闾大夫自沉之后，仍‘有一块全白的头巾，如最初的莲台 \ 冉冉升起，’暗示精神之不死，已臻象征的层次。”我觉得我的“屈原情意结”大概就在那时候开始酝酿，蓄劲待发的。这一段文字有几点值得注意，温任平兄弟之所以能有效引入台式中国性现代主义，和台湾的大师的支援有关，发表园地的提供是一点，艺术成就的认可是另一点，文化精神的肯定是又一点。在这段文字里，余光中的赞赏有意或无意地锚定温任平屈原诗，对他而言却有心理学上的“铭刻”作用。同情的了解的讨论，详其弟子谢川成的〈现代屈原的悲剧——论温任平诗中的航行意象与流放意识〉（1981:94-111）。

业已是马华诗人“向父亲致意”的举措。举例而言，在最近出版的《马华七家诗选》（1994）中，七个作者（吴岸、温任平、何乃健、田思、方昂、游川、傅承得）的作品中就有三人直写屈原或端午（何乃健，〈粽子〉、〈端午〉；方昂，〈投江〉；游川，〈粽子〉），所取的无非是父的精神，如何乃健〈几朵小野菊〉：“悠悠逝水冲走了投江的诗人\冲不走的是他不屈的灵魂”（吴岸等，1994:73）。

马华文学的现代主义透过中国性而带入文学的现代感性（虽然还谈不上“现代性”）有其不可磨灭的积极意义：细致化、提炼了马华文学的艺术质地，重新以中国文化区（台湾）的现代经典为标杆，一洗现实主义的教条腐败气，然而却也在毫无反省、警觉之下让老中国的庞大鬼影长驱直入，几致让古老的粽叶包裹了南国“懦弱的米”，^⑤ 极易沦为古中国文学的感性注释。如此，中国性现代主义让马华文学溶入“传统中华文化之创造”的大流，甚至位居主导的位置，阴差阳错地实践了华教运动内在的（召唤亡灵的）需求，也在感性的层次上表征了他们的哀伤愤懑、孤怜自苦，表征了他们的集体意志及其情绪上的脆弱。然而，如此的文学写作方向在内在逻辑上却又隐含了另一危机：为大中国所吞并。某些大中国主义者会以“马华文学是中国文学的一条支流”^⑥ 来收编、吸纳马华文学，表面上似乎消除了马华文学在“传统中华文化之创造”中的矛盾位置，让二者密合无间，实际上却让马华文学在意识上只有持续流放，永远也找不到可以自我安顿的“家”。从比较超越的角度来看，现代主义和中国性的亲密关系其实并不具必然性，它和马华现实主义一样，都是历史的产物，它的功能也有其历史性，在它的问题逐渐暴露，负面的作用渐强于正面作用之后，势必被挑战，以重寻出路。因而在新

^⑤ 温任平，〈端午〉：“你是那裹得紧紧的竹衣\里面是煮得如火如荼的\懦弱的米”（1978:103）。

^⑥ 这是一个一再被人提起的课题，有心把自己向中国（文化）认祖归宗者倡之（如温瑞安），有心收编马华文学的大中国主义者也会时时以此为理由“招安”或“抚慰”。详细的批判参黄锦树〈“马华文学”全称：初论马来西亚的“华人文学”与“华文文学”〉（1996）及林建国（1993）。

一代的文学实践中，虽有人拥抱它，却也有人有意地让它们分离，或转化现实主义，在教条之外重寻实践的可能，企图把中国性降至最低。然而结构性的矛盾似乎依然存在：中国性是无法去除尽的残余，它就在文字里头。

六、结语：可能的生机

方北方在 1989 年〈看马华文学生机复活〉（方北方，1995）中指出，马华文学“是华族的灵魂”，它的存在“深具捍卫马来西亚国家精英文化的意义”（同前：38），而且它还是某种指标：马华文学蓬勃，华文教育发达；马华文学低落，华文教育不振。而以此为据，认为马华文学“深具最高的教育作用”（同前），虽然这种说法信仰的成份多于事实，却也多少说明了资深马华作家对自己在捍卫华人文化上的定位：以华文写作在敌意的环境里是一项道德实践。而它和华文教育一样，具有教育华人的神圣功能，这也是马华文学之所以不可批评的根本原因：它的存在本身就已经十分神圣，追究实质反而是一种道德上的冒犯。^⑤它是某种事物的象征，它因为象征了该种理应存在、在现实状况中难以存活的崇高事物而具有无比的神圣性，它因象征而神圣，而非因为它本身的质地。这或许是马华文学（文化）最大的危机所在：它被一个缺席之物赋予了崇高的价值，它“自然”获得了神性（以“语言是民族的灵魂”为前提）。缺席者之所以缺席是因为大环境的恶劣，可是在历史的长期发展中这种缺陷却被非历史化，神秘化、自然化，所以它也被“升华”

⑤ 目前马华文学评论之所以异常贫乏，除了受过学院训练的专业评论者严重欠缺之外，同样重要的原因是：即使受过专业训练，也不敢随意碰触马华文学——即使明知道从专业的标准来衡量，很多作品是不合格的，在道德上也不能说破，恐怕伤了许多人的心。一直捍卫马华文学的马华本土评论，对于马华文学是否受到批评保持著高度的警诫，并予以强烈地反击；一直在国外（包括台湾、新加坡、香港）生活、出生大马的人文学者而言，除了资料难以收集（这并非完全不可克服）、马华文学研究欠缺学术市场效益之外，或许也面临了道德上的尴尬。除非马华文学有它独立的、与其他世界文学相异的标准，可以让它在理论上成立（近

了。这种不在而在的物显然和中国性有著直接的关联，像是一种遥远过去的隐痛，一旦被触及，就会造成情绪上的整体崩溃。以地域色彩为立足点的“马华文艺的独特性”原为和中国性保持距离而设，谁也没料到真正的问题过于复杂，无法以这么简单的方式解决。

在意识的层面上，一般而言，可以华人对待中国性的态度而区分出两种华人：(1) 拥抱之，认为没有它，华人就无法自我确认为华人，所以是无条件的拥护（如华文教育的支持者）；(2) 避之唯恐不及，视为身为华人最为沉重的包袱。在后者，认为华文之坚持也必须在它是有用的（有利于他们的商业的发展，譬如与中国的贸易）、并不足以妨碍他们的生存的情况下。有者认为中国性妨碍华人溶入当地社会，或者阻碍了具有当地特色的马华文化之产生。在这两种态度底下，他们往往共同分享了一种身为异地华人的不得已和不得不然，一个无从剔除的巨大的空洞：仿佛凝结于物种性上的被深深压抑的欲望。

在文化上，真正的问题或许在于，不论是“去芜存菁”还是“收复失地”，“传统中华文化之创造”其实是很难具有多少“创造性”的，以马华文学为例，如果在语言文字的实践上过度强调传统中国美学的意趣，或甚至耽溺于文化流放的自哀自怜里，一个直接的后果是以当地地域生活与历史的存在具体性为参照的文学（或文化）写作的“对象性”（objectness）会被层层遮蔽，而造成“马华文艺的独特性”之成立一再地被迟延。^③再者，在大中国的

似于文化相对论的立场），否则在研究中（以现有的西方理论）难免会涉及对它的批评。对于某些人而言，这会造成严重的内疚（如同30-40年代大陆知识份子对于工农阶级产生的“资产阶级的内疚”），因而干脆对马华文学的存在缄默不言（当然，学者们缄默的可能因素不仅于此，也可能非常单纯：懒、太忙、或没兴趣）。这和大陆从事马华文学的研究者所采取的态度恰成对照，如潘亚暎、王振科、钦鸿等，在论及马华文学作品时，其修辞方式是“五体投地”似的，一般而言不是在谈问题，而是在大事表扬。不论是缄默还是表扬，对于马华文学未来的发展都没有多大的帮助，只是让它安于现有的道德格局，以“困境”为其保护壳。

视域中（不论是大陆还是台湾），对马华文学与文化或出之以悲悯的同情，或出之以自大的鄙视，都是一种“往下看”的姿态。而当地华人或以“地域性”（“其味不同”^{⑤③}）自豪，对于它和“中国性”之间的冲突（“橘生南国”^{⑤④}）及彼此间的复杂辩证关系无能察觉，往往因大环境的恶劣而哀伤自怜，对于改善“困境”实毫无帮助。不论是自我凝视还是被凝视，看到的都是贫弱的存在。而未来的战略图景又该如何？

(1) 中国性可以是一种负担，但也可以不——它也可以是一项重要的资源。大马华人承担不起中国文化的兴亡，也没有必要去试图承担。然而作为语文之最精致示范的文学写作，文字必须具有相当程度的纯粹性，它自身必须是目的之一，而非老是以半透明之混浊语言，载不可载之道。

(2) 被当成敌体的他族一直没有被认真的对待过，他们的历史、文化、宗教、思想、行为模式等等一直没有被华人深入研究以增进华人集体的普通常识的厚度，大部份人仍以代代相承的刻板印象及个人接触得来的有限经验做为对象的生存实在。马来人和他们的文化一直没有被华人消纳为文化资源。^{⑤⑤}在这一点上，重复了马来人对境内民族视野上的闭塞：对他们而言，华人和中国在学术研究领域内一直没有被当成重要的对象。种族隔离在精致文化上甚于生活上，这是极大的悲哀。

(3) 做为象征意义存在的马华文化与文学必须去除其神秘化的神圣性，还原其实质，未来的马华文学与文化不能再陷在老旧的意识架构内，而与迫害

⑤③ 详笔者〈华文/中文：“失语的南方”与语言再造〉（1996:64-70），及1995。

⑤④ 《晏子春秋》：“橘生淮南则为橘，生于淮北则为枳。叶徒相似，其实味不同。所以然者何？水土异也。”

⑤⑤ 屈原《九章·橘颂》：“后皇嘉树，橘徕服兮。受命不迁，生南国兮。深固难徙，更壹志兮。”

⑤⑥ 这种论调在马华华裔知识份子间并不鲜见（如何启良，1995a），只是“知易行难”，在实践上一直无法突破。

者认同。唯有走向专业性才能突破自怜的贫乏格局。

(4) 马华文学与文化在学术研究上的总体贫乏，始终停留于普遍常识、想当然耳的层次，许多基本问题（如马华现实主义和中国 30 年代左翼文学思潮的渊源、大马华裔左翼文学思潮的整体状况等）都一直没有在学术上获得清理，讨论问题的基本规范也没有建立，在文学及文化方面，也没有一本像样的中文刊物。因而老旧的问题、话头、言辞一直在重复著，当马来人在国家机器的强势运作下抬头挺胸向世界文学进军时，华人仍在守护著那有限的营养不良的文化果实，让时间停滞在“困境”最深的过去中。是否宿命地以无尽的死亡之舞来表征创伤，一再地把总体的具体存在卷入神话时间的循环往复中，还是以更大的勇气跳脱出这非生产性的轮回，重开新局？

在可以预见的将来，华教运动还是会以原有的模式继续下去；虽然在“华人已没有东西可以出卖”^{⑤⑦}的 90 年代，宪法中凶狠的伏笔仍白纸黑字的具在，^{⑤⑧}目前的状况表面上是可以接受的开放结局，然而在几乎所有领域都没有法律保障的情况下，华人的命运在某种程度上只能以较低的姿态仰望当权者“垂怜”，而谁也不知道何时官方会突然划下那巨大的黑色句点。华人文化与华文文学和华文教育有著不可分割的依存关系，唇亡齿寒，因而所有局部领域内的战役，在象征的层次上，都是总体战争。国内的学术资源虽经单一种族长期垄断，可是做为 21 世纪的海外华人之一支的大马华人，在家国之外，似乎有著更为广大的取资空间，在既有的限度之外，仍是大有可为。

⑤⑦ 马来西亚中华大会堂联合会（堂联）主席林玉静语，《南洋商报》，17 / 12 / 1991。转引自何国忠，（1994:5）。

⑤⑧ 指 1961 年教育法令 21 条（2）。

参考资料

- 马来西亚华校教师会总会。《教总 33 年》。马来西亚华校教师会总会, 1987。
- 小曼。《茧》。吉隆坡: 千秋事业社, 1993。
- 方修编。《马华新文学大系(I)》。新加坡: 世界书局, 1970。
- 方修主编。《铁抗作品选》。新加坡: 上海书局, 1979。
- 方修。《新马文学史论集》。三联书店香港分店, 新加坡文学书屋联合出版, 1986。
- 方修。《马华新文学简史》。吉隆坡: 董总出版, 1989。
- 方北方。《方北方文艺小论》。马来西亚福联会暨雪福福建会馆出版, 1987a。
- 方北方。《马华文学及其他》。三联书店香港分店、新加坡文学书屋联合出版, 1987b。
- 方北方。〈拓荒播种〉。台北: 联合报副刊, 1991年1月10日。
- 方北方。《生机复活看马华文学》。雪兰莪: 乌鲁冷岳兴安会馆出版, 1995。
- 王赓武著, 姚南编。《东南亚与华人——王赓武教授论文选集》。中国友谊出版公司, 1987。
- 王赓武著, 姚南编译。《南海贸易与南洋华人》。中华书局香港分局, 1988。
- 巴索 (Victor Purcell) 著, 郭湘章译。《东南亚之华侨》。台北: 国立编译馆, 1974。
- 古鸿廷。《东南亚华侨的认同问题 (马来亚篇)》。台北: 联经出版社, 1994。
- 叶钟玲。〈章太炎与南洋华侨教育〉。《中教学报》。新加坡中学华文教师会, 1990。
- 华社资料研究中心编著。《马来西亚种族两级化之根源》。吉隆坡: 雪兰莪中华大会堂, 1987。
- 何启良编著。《当代大马华人政治省思》。吉隆坡: 华社资料研究中心, 1994。
- 何启良。〈文化马华: 略说马华文化认同困扰和复归〉。收于林水椽、何国忠主编: 《中华文化之路》(堂联书系1)。吉隆坡: 马来西亚中华大会堂联合会出版, 1995a。
- 何启良。《政治动员与官僚参与》。吉隆坡: 华社资料研究中心, 1995b。
- 何国忠。〈马来西亚华人社会与文化传承过程中的边缘心态〉。新加坡亚洲研究学会等主办, “东南亚华人文化、经济与社会国际研讨会”(1994年1月21日至23日)论文。
- 麦留芳。《方言群认同: 早期星马华人的分类法则》。台北: 中央研究院民族学研究所, 1985。
- 辛吟松。《风起的时候》。吉隆坡: 雨林小站, 1992。
- 李元瑾。《林文庆的思想: 中西文化的汇流与矛盾》。新加坡: 亚洲研究学会, 1991。
- 李国祈等。《中国近代思想人物论: 民族主义》。台北: 时报文化出版公司, 1980。
- 吴岸。《到生活中寻找谬斯》。马来西亚福建社团联合会及雪兰莪福建会馆出版, 1987。
- 吴岸。《马华文学的再出发》。马来西亚华文作协, 1991。
- 吴岸等。《马华七家诗选》。吉隆坡: 千秋事业社, 1994。

- 杨建成。《华人与马来亚之建国(1946-1957)》。台北：文史哲出版社，1972。
- 杨建成。《马来西亚华人的困境——西马来西亚华巫政治关系之探讨，1957-1978》。台北：文史哲出版社，1982。
- 杨松年。《新马华文文学论集》。新加坡：南洋商报印行，1982。
- 杨松年。《新马早期作家研究(1927-1930)》。三联书店香港分店、新加坡文学书屋联合出版，1988。
- 阿图塞著，杜章智译。《列宁和哲学》。台北：远流出版公司，1990。
- 林万菁。《中国作家在新加坡及其影响(1927-1948)》(修订版)。新加坡：万里书局，1994。
- 林开忠。《从国家理论的立场论马来西亚华文教育运动中“传统中华文化”之创造》。台湾：清华大学社会人类学研究所硕士论文(未刊)，1992。
- 林水燦、骆静山合编。《马来西亚华人史》。百达灵再也：马来西亚留台同学会联合总会，1984。
- 林幸谦。《狂欢与破碎——边陲人生与颠覆书写》。台北：三民书局，1995。
- 林春美。〈近十年来马华文学的中国情结〉。《南洋商报·南洋文艺》，1995年11月3日及7日。
- 林建国。〈为什么马华文学?〉。《中外文学》，1993，21，10。
- 陈志明。〈海峡殖民地的华人——峇峇华人的社会与文化〉。收于林水燦、骆静山合编，《马来西亚华人史》(联总丛书2)。八打灵再也：马来西亚留台同学会联合总会，1984。
- 孟沙。《马华文学杂碎》。吉隆坡：学人出版有限公司，1986。
- 柯嘉逊。《马来西亚华教奋斗史》。吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1991。
- 柯木林，吴振强编。《新加坡华族史论集》。新加坡：南洋大学毕业生学会，1984。
- 崔贵强。《新马华人国家认同的转向，1945-1959》。福建：厦门大学出版社，1989。
- 黄建淳。《新加坡华侨会党对辛亥革命影响之研究》。新加坡南洋学会，1988。
- 黄枝连。《东南亚华族社会发展论——探索走向二十一世纪的中国和东南亚的关系》。上海社会科学院出版社，1992。
- 黄锦树。《章太炎语言文字之学的知识(精神)谱系》。淡江大学中国文学研究所硕士论文，1994。
- 黄锦树。〈中国性，或存在的历史具体性?——回应‘窗外的他者’〉。《南洋商报·南洋文艺》，1995年9月26日。
- 黄锦树。《马华文学：内在中国、语言与文学史》。吉隆坡：华社资料研究中心，1996。

- 章太炎。《章太炎全集（四）》。上海人民出版社，1985。
- 温任平。《流放是一种伤》。吡叻，安顺：天狼星诗社，1978。
- 温任平主编。《愤怒的回顾》。吡叻，安顺：天狼星诗社，1980。
- 温任平。《黄皮肤的月亮》。台北：幼狮文化事业公司，1982。
- 傅承得。《赶在风雨之前》。吉隆坡：十方出版社，1988。
- 游川。《血是一切真相》。吉隆坡：千秋事业社，1993。
- 谢川成。《现代诗诠释》。吡叻，安顺：天狼星诗社，1981。
- 蒋永敬编。《华侨开国革命史料》。台北：正中书局，1977。
- 颜清湟著，李恩涵译。《星马华人与辛亥革命》。台北：联经出版社，1982。
- 颜清湟著，粟明鲜等译。《新马华人社会史》。北京：中国华侨出版公司，1991。
- 颜清湟著，张清江等译。《海外华人史研究》。新加坡亚洲研究学会，1992。
- 潘碧华。《传火人》（泽吟丛书4）。沙阿南：泽吟书坊，1989年4月。

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy*. London: New Left Book, 1971.

Chai Hon Chan. *Education and Nation-building in Plural Societies: West Malaysian Experience*. Australia: Australian National University Press, 1979.

Cohn, Bernard S. The Census, Social Structure and Objectification in South Asia. *Folk*, 261, 25-49.

Gellner, E. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Handler, R. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1988.