



论马华文学的少数民族书写
**A STUDY OF THE MINORITY ETHNIC
WRITINGS IN MALAYSIAN CHINESE
LITERATURE**

庄蕙洁
CH'NG EE CHEIK

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

拉曼大学中文系
Institute of Chinese Studies
Universiti Tunku Abdul Rahman

JULY 2011

论马华文学的少数民族书写

学生姓名： 庄蕙洁
导师姓名： 许文荣副教授
提交日期： 2011 年 7 月 26 日

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件
**A Dissertation Submitted to Universiti Tunku Abdul Rahman
in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of
Master of Arts (Chinese Studies)**

论文摘要

根植于多元族群国土的马华文学，少数民族作为被论述的对象与被书写的题材，在突显“多数”与“少数”对话的目的及意义之余，也有从边缘中发掘人类困境与愿望的现实关怀，更有反映个体、民族、家国等错综纠葛的问题。随着马来西亚各族群之间结构性差异的加深，华裔们独特的体验与少数民族具有共同性，为边缘群体的主体建构打开了另一扇视窗，使得相关的书写可诠释的空间日益加阔。本论文尝试梳理马华文学以少数民族为书写对象的文本，归纳出创作者们在表述有关民族时的主题类型，再通过文本分析挖掘有关小说共同的主题意识，阐明书写的动机或主体自身的思索。

于文明进程中再现少数民族的文本，表现了与文明的祸害和边缘文化挽歌相关的主题，将少数民族视为与现代化发展对立的“他者”，当中不无包含作者自身边缘感的具体呈现；透过魔幻现实主义方式再现少数民族的作品，多与环保主题联系，以少数民族含魅的形象显现了对自然界的敬畏，有者也呈现异国猎奇情调、想像史实，从而表现了有关民族世界内外的奇异现实与心灵异化状态；从族群关系议题中开展的少数民族书写，在种族歧视与融合的主题中，除了呈现一种以彰显“他性”来确认自我身份的书写行为之外，也标志着建国以来社会种族观念的嬗变，其中种族迫害歧视、性别政治、各族文化交融碰撞的主题意识之显现，则一定程度上对强调了对弱势族群的肯定与对自身族群的质疑。

这几类主题类型之下所表现的主题意识，让我们看到华裔作者如何凭借着族群历史经验与价值重构，进一步思考自我族群的存在意义，以及在少数民族为参照系之下，探索某种命运共同体的可能。

关键词：少数民族、弱势族群、边缘。



Abstract

The discussion and depiction of minority ethnics in Malaysian Chinese literature, which is rooted in the land with multi racial, protruding the entangling and complex issues of the individual, the nation and the motherland. As the differences in the structure among the various races in Malaysia being deepened, the shared unique experiences between the Chinese and minority ethnics as the marginalized groups have opened out a new and wider possible dimension in defining the writing involving the two parties. This thesis intends to review, to the extend possible, the Malaysia Chinese literature texts involving the writing of minority ethnics and make an attempt to classify or categorize the themes of those authors in depicting these minority ethnics in their creative works. Through analysis of the common theme embedded in those writings, this thesis intends to clarify the motif that drove those authors in producing such writing or pondering their true self or identity.

The themes of the minority writings in Malaysian Chinese literature basically fall into three major categories. The three different themes have been investigated in dedicated chapters inside the thesis. The first category involves the reappearance of minority ethnics in the progress of civilization. In this category, the authors have considered the minority ethnics as the 'The Others' which oppose to the modern development. Their writings are mostly dwelled with the theme that condemning the intrusion of civilization into the nature and original entity of the minority ethnics and resulting in the fading of minority ethnics' culture. The second category attempts to portray the minority ethnics through the approach of magic realism. The ghostly and mysterious images of minority ethnics as portrayed in the writing reflecting their fear and respect to the Mother Nature. The authors also try to portray the pursue of supernatural to

indicate alienation of human being sentiment within the minority ethnics. The third category tries to depict the minority ethnics in the context of inter-relationship among different ethnic groups. The authors try to bring up the theme regarding ethnic discrimination and cultural assimilation. Their writings, in certain extends, reaffirm the status of weaker minority ethnics and forcing themselves to re-examine their own group of people.

The various themes used in depicting the minority ethnics in Malaysia Chinese literature reveals to us how the Chinese authors try to ponder the actual meaning of existence of our own ethnics through the coexistence experiences with other ethnic groups and the values that build-up so far. By comparing with these minority ethnics, these Chinese authors try to explore the possible commonality in their dignity with the minority ethnics as well.

Key words: minority ethnics, vulnerable group, periphery.

谢词

有机会攻读中文系硕士学位，除了感谢拉曼大学开办中文硕士课程，还得由衷的感谢我的导师许文荣副教授，在我尚未找到明确的研究题目的情况之下接受我的报读申请，使我在曾有过断层的学术道路上得以重新启程。本论文的选题乃许教授本身近年来非常关注与不断展开探讨的论题，对于能获得此份信任与寄望，实感荣幸、庆幸与感激。本篇论文从论文选题、脉络梳理、观点提炼、资料运用到精细审阅等方方面面，都得到许教授的悉心指导与协助。许教授身兼多任，却从不忽略论文指导之责任，治学严谨与坚持的态度，令我从中受益无穷。对于在学期间曾获得许教授的引荐，除了有机会在中文系担任助教，加强治学能力；还有机会到海外出席国际性学术研讨会与发表相关论文，开阔学术视野，在此一再表示最诚恳的谢意。

其次，感谢所有在学士、硕士求学阶段曾经给予我指导的老师，感谢他们的教诲与提点，使我从中奠定撰写论文的概念与根基。特别感谢林水椽教授与上海复旦大学客座讲师刘志荣副教授在本篇开题时给我的指正与建议，还有廖冰凌老师和海外考委在答辩时给我的鼓励与意见；也特别感谢博特拉大学的中文系主任庄华兴老师和曾在拉曼中华研究院任职的谢爱萍老师，不吝借出相关文献，补充我所缺失的参考资料。顺道感谢南方学院马华文学馆副馆长许通元老师曾经给予的帮忙。此外，感谢帮我订购海外书籍的骆世俊与林永信同学，还有一起切磋学习的硕士班同学。

笔者曾几次到砂拉越搜集论文资料，期间结识了多位当地的创作者与研究者，致谢名单若有遗漏之处，敬请见谅！在此由衷感谢沈庆旺先生，热心带领与安

排笔者会见相关书写者与研究者，从中获得珍贵的资料。感谢田思老师帮忙提供资料，还有石问亭先生，蓝波先生、黄国宝先生、杨诒钊小姐、雁程先生、晨露女士、黄孟礼先生的接待；特别是杨艺雄先生对我不厌其烦的招待。衷心感谢蔡宗祥先生的赠书与热忱协助，此外，还要慎重感谢砂拉越华族文化协会的所长蔡增聪先生的付出，有关机构的文献对本论文的完整性起着关键性的作用。

最后，要向我的家人和亲人致谢。感谢这几年以来他们对我的理解与关怀；感谢在耕耘的过程中我先生对我的包容与支持。

谨以此论文向有关书写少数民族的作者与研究者致敬。

论文核实书

本论文论马华文学的少数民族书写为庄蕙洁亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

(许文荣副教授)
指导老师
拉曼大学中华研究院中文系（金宝校园）主任

日期：_____

拉曼大学 中华研究院

日期：26.7.2011

硕士论文提交

此证**庄薏洁**（学号：**07ULM02903**）在中华研究院中文系**许文荣**副教授指导下，经已完成此一题为**论马华文学的少数民族书写**的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

（庄薏洁）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：庄薏洁

日期：26.7.2011

目录

中文摘要	ii
英文摘要	iv
谢词	vi
论文核实书	viii
论文提交书	ix
论文声明	x
第一章 绪论	1
第二章 文明进程的悲歌	14
第一节 文明的劫难与山林的挽歌：论沈庆旺的少数民族书写.....	18
一、控诉文明的祸害：沈庆旺的诗集《哭乡的图腾》	18
二、记载即将消隐的山林：沈庆旺的散文集《蜕变的山林》	29
第二节 边缘文化的挽歌：砂华作者群的少数民族生存图景展示 ...	36
一、以“拆解殖民后果”还原没落的民族史：林岸松的少数民 族诗歌	37
二、被摧毁的少数民族化身：吴岸的〈达邦树礼赞〉	43
三、族人的呜咽：蓝波的〈泣诉〉	46
四、向古老的祭礼诀别：李君（李振源）的少数民族报导文学.	48
第三章 魔幻现实主义中的生态危机与人性异化	54
第一节 生态危机的人性拷问：环保议题中的少数民族故事	56
一、少数民族与生态神话：黄泽荣的〈奴英的抉择〉	57
二、生态课题的精神图腾：潘雨桐笔下的少数民族	60

	第二节 人性的异化：另一类魔幻视角下的少数民族书写	69
	一、裂变的灵魂：曾华丁的〈拉子〉	69
	二、精神的畸变：张贵兴呈现的少数民族	71
第四章	族群关系中的冲突与融合	83
	第一节 少数民族的集体悲剧：有关种族主义的主题意识	86
	一、华族与少数民族的纠缠：偏见、歧视与迫害	86
	二、价值错位：种族主义的的内化	94
	第二节 西马男人与东马女人的隐喻：潘雨桐小说中的性别政治 ...	98
	第三节 “主流”与“边缘”的融合：走向异我文化的交融与借鉴	104
	一、自我强权话语的消解：梁放的〈森林之火〉	105
	二、多元文化观的重塑：作者们突破单一种族意识形态的创 作	108
第五章	结语：共同体的追寻	116
参考书目	122
附录	少数民族文本列表	131

边缘的共同体：论马华文学的少数民族书写

第一章

绪论

一 起源与问题

“少数”必然是主流占据广大视域之下的弱势元素，也是多元共存之时的异质类别。在“边缘性”作为当代批评理论中的重要概念之时，受冷落的文化现象在主流的文化大语境中被大肆挖掘，得到了前所未有的重视与表现。“少数民族”作为书写者记实与虚构的主体时，所折射的，不仅是对时下研讨流风的回应，更有从边缘地带发掘人类困境与愿望的现实关怀，也有对“边缘”重新定位的意识，自有令人深省之处。与女性文学、后殖民文学、同志文学等边缘书写异曲同工，少数民族书写是重建“少数族”主体性，为弱势者发声，带有颠覆主流话语的书写。在根植于多元国土的马华文学中，少数民族作为被论述的对象与被书写的题材，在突显“多数”与“少数”对话的目的及意义之余；也反映个体、民族、家国等错综纠葛的问题。这些元素，都是构成马华文学特色，体现马华文学异质多元性格的重要成分。再者，多元使认同和差异等问题突显，作为弱势文化的发声人/代言人，面对主流话语，书写者肯定无法回避有关文化冲突和交汇的种种问题，在很大程度上是一般人关注的话题。政治哲学家也强调相对于几十年前被忽视的状况，少数群体权利问题终于走到了政治哲学的前沿，建立已久的民主制度国家凸显的许多族裔问

题，表明民主制度并未解决由族裔差异引起的紧张局势¹。就上述种种原因落实对有关课题的探讨，应有其可探性、时效性与前瞻性。

多元种族是马来西亚的重要特征，因此理解种族问题是认识马来西亚国家历史与现状的关键。1957 年马来西亚脱离英国殖民宣布独立后，国家便以马来族、华族、印度族合称三大民族。根据 2000 年人口统计数据，马来族占人口 65%，华族居次占 26%，印度族占 7%，其余的 2% 族群，即是三大以外的族群，统称“少数民族”²。国家的族际关系表面看来和睦发展，但实际上也呈现错综复杂的局面，既有不同种族之间的关系，又有主要民族和少数民族之间的关系；在各民族的关系中，既有共生共荣的一面，又有歧视排斥的一面³。因此，族群关系的变动不断冲击着这片多元的土地，种族课题也成为这个国度永远可供讨论的课题。在这样的历史语境之下，异族题材自然成为马华文学一大取材方向，是书写者陈述族裔经验与建构本土性的重要途径。黄万华教授曾指出能表明马华小说越来越深地植根于南洋乡土，但又突破着华族传统樊篱的，是其对异族题材的拓展和开掘：

“东南亚华族是中华民族中跟异族直接相处时间最长久的群体，然而，多元种族题材的开掘却一直是最困难的，即使在 1970 年代后，由于族群纷争、民族主义倾向、文化认同对国家体制的影响等因素，异族题材仍是一个敏感而艰难的领域。马华小说的进步，其中之一就在于作家们越来越关注华族跟异族相处这一重要人文生态，并且表现出多种创作指向。”⁴

¹ [加拿大] 威尔·金里卡 著，邓红凤 译：《少数的权利：民族主义、多元文化主义和公民》（*Politics in the Vernacular: Nationalism, multiculturalism and citizenship*, by Will Kymlicka, New York : Oxford University Press, 2001），上海：世纪集团出版，上海译文出版，2005 年，第一章，页 3—4。

² 有关人口数据，见“Population and Housing Census 2000”，马来西亚统计局网站，<http://www.statistic.gov.my>, 7-7-2009。

³ 陈衍德著：《对抗、适应与融合——东南亚的民族主义与族际关系》，长沙：岳麓书社，2004 年，前言页 1。

⁴ 黄万华：〈马华文学 80 年的历史轮廓〉，黄万华，戴小华主编：《全球语境·多元对话·马华文学：第二届马华文学国际学术会议论文集》，济南：山东文艺出版社，2004，页 55。

黄氏所谓的“异族”与本研究的“少数民族”概念虽无法划上等号，但可视其言为泛指对非华族的再现。因此，把少数民族书写的出现放置到上述处境看待，除了有扩大马华文学的书写范畴之作用外，也突现马华作家超越族群疆域、进步的人文精神。但是承续异族题材而来的少数民族书写，在国家施行种族政策之前，尚未建立一道鲜明的文学视域。70年代始至今，族群政策贯穿整个国家发展的一切领域，华人在政经文教发展中处于被操控的境地⁵，并以“外来者”的马来西亚人身份接受马来人的统治⁶。遭受被边缘化的华族带着反思种族的处境和命运、审视族群如何共存共生的立场，将自我的生存理想与受压抑的情绪，藉着异族题材曲折、隐晦地反映出来⁷。只是在言说的过程中，更多地将目光锁在比自己更弱势的族群——少数民族身上，造成族群中心与边缘距离的确立。由是，也使得相关书写有了一幅自成一格的版图，当中可探究、可诠释的空间也因此扩大。此外，雨林书写特征的建构、生态危机意识的兴起、保留边缘文化的呼吁，也使书写者纷纷以少数民族为素材，对相关议题作回应，为马华文坛开拓异样的文学视域。当中所积类之成果⁸，足于为其作论述专著。

马华旅台学者黄锦树曾对此提出：“自李永平〈拉子妇〉以降，以东马为背景的马华小说有相当数量都以华人和少数民族混血儿为焦点，探讨族群间的畸形互

⁵ 若把华族视为受马来人主导及操控的族群来看，华族也是一种弱势民族，但是鉴于华族占人口约26%，号称马来西亚“三大民族”之一，而且在政经文教，尤其经济领域的表现上对国家有莫大的贡献与影响，并非一般意义上的“少数民族”，故本研究不把华族列在少数民族范畴内。相关论述可参阅林勇：《马来西亚华人与马来人经济地位变化比较（1957—2005）》，厦门：厦门大学出版社，2008年，页91。另，庄国土也在论文中揭示华族在政治上“二等公民”的事实。庄国土：〈文明冲突，抑或社会矛盾？——略论二战以后东南亚华族与当地族群的关系〉，厦门大学学报，2003年第3期（总第157期），页72。

⁶ 林勇：《马来西亚华人与马来人经济地位变化比较（1957—2005）》，页50—53。著作的第一章第二节阐述了大马独立初期族群政治的形成及族群政策之下华人权益被削弱的情况。

⁷ 马淑贞：《马华小说中的异族想像变迁》，硕士学位论文，暨南大学现当代文学，2006年5月，页50。作者提出华人要维持自己的文化秩序，因此采取隐晦的方式，将自我文化传统通过塑造异族体现出来。

⁸ 笔者尝试将搜集所得的有关少数民族书写文本以图表式陈列，参阅附图1。

动。值得另做专题讨论。”⁹。钟怡雯曾在 2004 年发表的〈论砂华¹⁰自然写作的在地视野与美学建构〉一文中提出原住民主题是砂华自然写作中重要的题材与一大特色¹¹，间接带出少数民族书写的独特性与重要性。陈大为也曾经指出“原住民文化书写彰显了砂华文学的独特性”¹²，从另一个角度来解读，可理解为少数民族书写在马华文学里有不容小觑的份量，并对文学特质的建构有一定的影响和作用。

另外，种族课题纷扰不断的马来西亚还曾被国际社会推崇为“族群和谐”的典范，2001 年还获得世界少数民族联盟颁发的“首届国际少数民族和谐奖”¹³。这种矛盾的现象，显示国家的族际发展状况包含着有待釐清的复杂内容。经验告诉我们，真正的族群历史只能在书写的集体意识中有所反映，我们只有依赖对文学的探究来疏开问题的纠结，探知部分的真相。

究竟，全球化的语境，对少数民族书写带来的是怎样的契机？少数民族在华族的书写世界里一般作为什么样的元素而存在？这个被想像与建构的过程又有什么隐喻？华族怀着怎样的书写姿势与意念来面对比自己更弱势的族群？华族与少数民族之间又存在一种怎样的权利关系？种种有待釐清的问题，再结合上述学者提出的观点，足以作为笔者对此课题探讨之动机，思考之起点。

⁹ 见黄锦树：《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 年，页 153（注 10）。

¹⁰ 东马砂拉越的文学创作，简称“砂华文学”。

¹¹ 今收录在钟怡雯：《灵魂的经纬度——马华散文的雨林和心灵图景》，吉隆坡：大将出版社，2006 年，页 145。

¹² 陈大为：〈婆罗州图腾——砂华散文“场所精神”之建构〉，《华文文学》，2008 年 4 月（总第 87 期），页 89—97。

¹³ “少数民族和谐奖——大马又获一荣誉”，《南洋商报》，2001 年 3 月 21 日。转引自廖小健：《战后马来西亚族群关系研究》，博士毕业论文，暨南大学专门史，2007 年 5 月，页 1。

二 少数民族书写的界定与概念

本研究所指的“少数民族书写”，并非指少数民族本身的创作，而是华族作家对“他族”或“异族”的书写，但是作为占据政治统治地位的马来族群，虽是与华族相对的“异族”，却是国家的“多数族群”，故不在本研究的论述范围内。少数民族书写研究，即从华裔作家怎样观照少数民族的立场出发，来审视少数民族在马华文学中如何被表述。

“少数民族”（minority ethnic）又称“少数人集团”，目前主要与“主体民族”相对使用。美国社会学家 L. 沃思认为，只有当一个群体因其体质或文化特征而被区分出来，并受到不同对待，成员认为自己受到集体歧视，才成为少数民族¹⁴。

另一位美国社会学家马乔尼斯·约翰在其著作中把少数民族诠释为生理与心理方面处于劣势的族群，但是强调“种族”与“民族”是下定义时最普遍的根据。他指出少数民族的特质为“附属性”或“次等性”（subordination）。普遍上还是指向占总人口比例较低的族群，也进一步阐明人数的多寡并非被“附属化”的重要原由，最重要的还是由于权力与财富的被剥夺¹⁵。

上述专家对“少数民族”的诠释皆符合本研究所指的少数民族。但是本研究同时接纳与参照两位后殖民主义理论家——霍米巴巴（Homi K. Bhabha）与斯皮瓦克（Spivak）对少数民族所下的定义。霍米巴巴在后殖民理论中，将“少数族”（minority）一词指向某个社会中在数量上少于其他群体，因而也易受多数族势力侵害的群体。因此，少数族经常意指低级的社会地位或边缘化的利益，原因是表达

¹⁴ 沃思所说的少数民族文化特征包括种族、氏族、语言、宗教等等。张海鹏主编：《社会科学大词典》，南京：南京大学出版社，1995（第一版），页 589。

¹⁵ Macionis, John J. (1989). *Sociology* (2nd ed). Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc. p. 283-284.

自己的观点或利益时缺少权力¹⁶。斯皮瓦克沿用意大利理论家葛兰西的术语，将少数民族称为“属下阶层”，泛指霸权压制下的群体，属于边缘和草根阶层¹⁷。

本研究所指的少数民族准确的范围乃指向国家内占人口比率低的族群，一般上不超过总人口的百分之十，更明显的标志是他们在国家政经文教的发展中处于弱势境地。所以除了占国家总人口比例低且处境较弱势的原住民外，号称“三大民族”之一但人口比例偏低，而且在国家发展中被严重边缘化的印度民族，亦是本研究欲观照“少数民族”。

若以文本表述的对象为根据，本研究涉及的少数民族多是“国家原住民”。这些拥有自身语言文字却没有强大书写文化的少数民族，常常是民族风俗研究者追踪的对象或被观望的风俗图像。但其踪迹几乎只在马来文及英文版的历史性文献中出现。中文文献方面多是专题报导或民俗志书写¹⁸，完整的历史性文献尚未见世。三十多种散落又分布在马来西亚婆罗州岛南端的少数族群¹⁹，常以节庆或图腾传演着各自的文化。这些族群包括伊班族（Iban）、本南(Penan)、肯雅(Kenya)、普南(Punan)等等，多聚居在位于东马来西亚的砂拉越州；沙巴州则是卡达山族²⁰。他们或世居大自然，以农耕或渔猎为生，在发展的洪流里选择被遗忘；或跃身文明境界，紧跟现代化步伐分享国家繁荣和进步；在社会扮演着杰出的角色。原有习俗遭受强势文化的侵蚀、自身传统面临现代文明的洗刷，始终是少数民族挥之不去的

¹⁶ 生安锋：《霍米巴巴》（当代大师系列 33），台北：生智文化事业有限公司，2005 年，页 156。

¹⁷ 〈斯皮瓦克和属下阶层研究〉，陶家俊：《思想认同的焦虑—旅行后殖民理论的对话与超越精神》，北京：中国社会科学出版，2008 年，页 272—291。

¹⁸ 砂拉越古晋的李振源的原住民系列报导，诗巫的蔡宗祥数本原住民民俗记载文集，可视为中文书写者对少数民族风俗及生态进行较详尽记录的成果。

¹⁹ 根据林青青的统计是二十七个，参阅林青青 著：《砂劳越伊班族的民俗、说唱艺术及其华族文化色彩》，诗巫：砂劳越华族文化协会出版，2006 年，页 1。后来撰写原住民专著的沈庆旺指出有三十几个，其中二十四个是较大的族群。参阅沈庆旺 著：《蜕变的山林》，吉隆坡：大将出版社，2007 年，页 11。

²⁰ 本研究讨论范围并不只限于这两个州属的少数民族。但是由于沙巴州和其他州属的少数民族书写作品匮乏，故多为砂华文学作品。

命运图景。本是原住民，却沦为“少数”，其中蕴含的悲欢血泪在华裔书写者的记叙与打造之下，成为富有异样色彩的精神资产。

“少数民族”乃马华书写者的“他者”，对他者的关注，往往出于反思自我的原因。大陆学者祝远德在论述康拉德小说的他者建构时就指出：

今天人们对他的关注，是因为全球化对所有的文化都提出了挑战。不仅弱小文化在全球化影响下会产生生存危机，强势文化也不得不面临各种各样的冲击，不断地审视自我，调整与他者的关系，以利于自我的生存和发展。²¹

与其他国家文学一般论及少数族裔书写而引用“他者”概念时所不同的情况是：本研究里的他者是完全出于被动位置的客体，而并非以他者身份介入叙述。犹太裔法国哲学家埃曼纽尔·莱维纳斯（Emmanuel Levinas）提出了“面对他者”的信念：“倾听“他者”的声音，肩负对“他者”的责任，展示“为他者”的主体”。²²这颇符合马华作者再现“他者”所抱持的书写态度。马华文学本中的“他者”总是再现为被压迫、欺凌、剥削的弱势形象，但站在弱势对立面的文本中的“自我”却非带着打压的姿态，反而在同情的书写姿态上带着各自的建构目的。这是有关书写一个可供诠释的地带，也是贯穿整个研究的重点。

当少数民族以他者的身份和方式走进马华作者的视野并与其文化相对时，其本质、内涵则不完全与现实情况的“少数民族”这一概念等同。作者出于自身构建的需要，少数民族变为其任意想像、形塑的对立存在，作为弱势他者而被凝视的对立参照。本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）提出的“想像的共同体”理论，充分地解释了这个少数民族被建构的过程。安德森认为“民族”是一种想象的政

²¹ 祝远德：《他者的呼唤——康拉德小说他者建构研究》，北京：人民出版社，2007年，页4。

²² 孙向晨：《面对他者——莱维纳斯哲学思想研究》，上海：上海三联书店，2008年，页11。

治共同体——并且，它是被想像为本质上是有限的，同时也享有主权的共同体。”

²³ 他将民族、民族属性与民族主义视为一种“特殊的文化的人造物”：

这些人造物之所以在 18 世纪末被创造出来，其实是从种种各自独立的历史力量复杂的“交汇”过程中自发地萃取提炼出来的一个结果；然而，一旦被创造出来，他们就会变得“模式化”，在深浅不一的自觉状态下，它们可以被移植到许多形形色色的社会领域，可以吸纳同样多形形色色的各种政治和意识形态组合，也可以被这些力量吸收。²⁴

因此，马华文学中的少数民族是注入作者的认识和需要、欲望与激情、意志与目的的个人或集体想像的共同体。从另一方面来看，对他者的诠释，实际上也揭开了人们对自我理解的角度和深度。如果我们在讨论时避开了这个“想像的概念”，就无法深入理解华族的文化心理机制运作，也就无法有效的论证有关书写的主题意识及其内容意蕴了。

三 少数民族书写作品与相关研究

就东西马分界来看，由于人文地理环境的因素，此类书写还是得以东马的砂拉越文学为坐标，但是同样位于东马的沙巴州却相对的显得匮乏。西马的少数民族表述较倾向于对印度族的描写，例如商晚筠、温祥英、黎紫书、陈绍安等人出色的短篇；而潘雨桐却是一个异数，他仰赖过去在东马雨林的工作经验，以西马作者的身份创作了一系列以东马少数民族为题材的小说。

²³ [美] 本尼迪克特·安德森著，吴叡人译：《想像的共同体——民族主义的起源与散布》（*Imagined Communities: Reflection On The Origin And Spread of Nationalism*, by Benedict Anderson, Verso, 1983），上海：上海人民出版社，世纪出版集团，2008 年 8 月，页 8（导读部分）。

²⁴ [美] 本尼迪克特·安德森著，吴叡人译：《想像的共同体——民族主义的起源与散布》，页 8（导读部分）。

从所搜集的资料显示，在国家独立以前，有关少数民族书写的作品，较出色的有曾华丁成稿于三十年代的〈拉子〉。60年代初，东马报章的文艺版开始有以当地原住民（本文的少数民族）为题材的文章发表，但多属小品式的散文，内容多倾向于介绍及叙述他族文化。70年代初赴台留学的东马作者李永平，以短篇小说〈拉子妇〉一炮而红后，80年代始至今相继有梁放、吴岸、沈庆旺、潘雨桐、林岸松、张贵兴、李振源、田思、石问亭、英仪等人以少数民族为活动布景为读者拓开一道异样的边缘风景线。这些作者以代言者姿态替弱势者发声，具有人文建设与本土关怀的深刻意义。

在研究资料的搜集中，我们发现到，世界各国一般上谈及少数民族书写时多指少数民族本身的创作，对创作主体如何表述特定民族还未有普遍的理论建设。由于这一类书写对论者所谓的“南洋书写”²⁵、“自然写作”²⁶、“雨林书写”²⁷、“婆罗州书写”²⁸扮演着积极呼应的角色与参与的作用，所以书写少数民族的文章皆被置放在以上的议题去论述，缺少对这种马华“他者”书写的专题讨论。

对马华文学的少数民族书写研究有先驱式落实的是许文荣的研究：〈书写少数民族：马华文学的个案〉，文中概括性的探讨了书写少数民族的三种文本形态，即“融入型”、“寓言型”及“展示型”²⁹。许氏接着发表了第二篇有关论文：〈马

²⁵ 南洋是马来西亚在世界的地理位置，南洋书写指倾向于发掘南洋风土民情的描写，主要是想在创作突显不同的文化属性，即摆脱以中国为题材的写作。详细参阅张锦忠：《南洋论述》，台北：麦田出版，2003年。

²⁶ 随着世界环保单位和学术研究人员积极提倡环保意识，环保成为书写的一个重要领域，故有论者以“自然写作”对那些投入自然观察、自然生态的书写如此称谓。

²⁷ 马来西亚拥有世界著名的原始热带雨林之一，马华写作人纷纷将这些雨林呈现于他们笔下，形成集体表现，论者称为“雨林书写”。

²⁸ 婆罗州是世界第三大岛，这个岛包括东马砂劳越与沙巴二州，还有汶莱和印尼加里曼丹的领土。砂拉越作家田思提出“书写婆罗州”的概念是为了确立婆罗州文学的书写范围和内涵。参阅桑木等编：《书写婆罗州》，诗巫：诗巫中华文艺社出版，2003年，页6—13。

²⁹ 许文荣：〈书写少数民族：马华文学的个案〉，收入刘登翰，杨际岚等编：《世界华文文学研究：理论与实践》，福州：中国文化出版社，2007年，页325—335。

华文学的弱势民族书写：一个文学史的视野》³⁰。有关论文从三个历史阶段即殖民时期、独立运动时期及后殖民时期，去展示不同时期的弱势民族书写之异同，并从中归纳出这类书写的整体倾向与特征。诚如作者在上一篇的论文总结处所言，此类书写应不止于三种形态的书写，而且尚有更多可以探讨的方面。本研究以此为鉴，在这个崭新的观点上尝试去探索可供完善的层面。

此外，其他相关的论述有王列耀教授的“东南亚异族叙事”论述。王教授在〈东南亚华文文学的“异族叙事”——以菲律宾、马来西亚、印度尼西亚和泰国为例〉³¹一文中，透过作者进行异族叙事的“族群姿态”、“文化身份”与“艺术策略”来言说东南亚华人“杂居经验”之中复杂、微妙的体验和感受。此外，马淑贞在论文《马华小说的异族想像变迁》³²中，也从马华小说文本中的“异族”想像变迁来分析马华作家的叙事策略变化和剖析华人主体心态的历史嬗变，归纳出“魔化”——“同化”——“发现”的异族叙事策略演变过程，还有华族从“俯视”，到“平视”，再到“融入”的本土化心态变迁。这些研究皆为马华文学的族群课题开创了一条可以再拓展的道路。

³⁰ 许文荣：〈马华文学的弱势民族书写：一个文学史的视野〉从文学史的脉络去考察弱势民族书写的轮廓，将弱势话语分为殖民时代、独立运动时期、后殖民时期进行探讨。发表于“华人文化与文学国际学术研讨会”，东京：立教大学，2010年，2月22日—23日。

³¹ 王列耀：〈东南亚华文文学的“异族叙事”——以菲律宾、马来西亚、印度尼西亚和泰国为例〉，《文学评论》，2007年第6期，页166。文中的异族包括所有的非华族群体。但王氏特别指出边缘民族包括达雅人、印度人。

³² 马淑贞：《马华小说中的异族想像变迁》，硕士学位论文，暨南大学现当代文学，2006年5月。该论文由王列耀教授指导。

四 研究方法

作为一个对少数民族书写的初探式的研究，本论文选择在对全部文本的梳理中，归纳出特定的主题类型，在这些主题类型之下，探讨有关文本共同表现的主题意识，藉此揭示民族的文化心理。

每一个文学主题无论如何都与时代的文化语境、时代的思维模式有着不可分割的关系，因此，对少数民族书写主题的寻找与分析，本质上也是对马来西亚华族家国、民族意识、族群认同、文化心理变迁的把握与透视。在阅读的过程中，本论文发觉有关的少数民族书写文本，在特定的叙事内容之中必然表现某一特定的主题类型，而这不单只是一种文本的外在形式，当中还潜藏着书写意识形态变化的内容。因此以主题意识来观照马华书写者如何表述少数民族，更能清楚地从形式、内容来揭示文本的意蕴。

本研究所论述的文本之间的年代跨度颇大，从1929年至当今2010年，虽然根据年代阶段来论述将体现不同时期的书写特色及书写的发展变化，但是每个阶段的书写并无特定的主题类型，故论述虽将阐明文本时代背景，但不再以此为先后次序的根据。

本篇论文处理的是马华文学中小说、诗歌、散文（包括报导文学类）几种文类的少数民族书写，以求论述范围达到较全面的要求。由于某些作者对特定主题有集中性的书写，质量方面较为突出，故部分章节以一个作家为中心来进行个别讨论。某些作者一个人就涉及一种以上的主题类型或主题意识表现，故将在不同的章节重复出现。具体的文本分析将依据文学理论、还有其他跨学科理论，如人类学、哲学、文化研究、社会学、民族学、民俗学、心理学中的理论作为论述的支撑点，一切理论的套用将以马华文学情境为中心。本研究的重点不在于将少数民族书写理

论化或仅止于文本的解读，而是在勾勒少数民族书写的整体脉络上，梳理其内含的潜在精神，以期挖掘此书写的深厚内涵。

论述的文本多来自个人文集、综合性的文章选集和文学大系，其次是报章副刊文艺版作品及报章专题写作/报导。某些资料被零散收藏，未经系统化的整理，致使搜索无门，故沧海遗珠自是在所难免。以少数民族为题材的作品为数不少，本研究未能一一研析，只能选取意涵比较凸显，主题意识较易于归纳在特定主题类型之下的作品来论述，希望避免了因太多枝节而模糊了核心论述的问题。

本研究共有五章，第一章是绪论，概述少数民族书写之缘起，阐明研究范围、动机、价值与方法。主要带出少数民族书写之独特性与其进行研究的意义。第二章至第四章分别以主题类型为分章的基础，然后以更细致的主题意识为小节展开论述。第五章是总结，说明各种主题涵盖的意义和强调作者带出的华族文化心理。

边缘生态与原始文化遭文明发展侵害一直是众人对少数民族探讨的聚焦点，因此，第二章首先探讨以“文明进程的悲歌”为主题类型的少数民族书写，以求让读者看到少数民族生存的整个背景，作为探讨其他文本的参照与根据。承续着对有关“边缘”、“弱势”、“雨林”等问题的思考，部分作者将少数民族的神秘文化作为传达特定主题的元素。因此，第三章接着论述以“魔幻超现实主义”为叙事策略来表述少数民族的作品。第四章论述以“族群关系”为主题类型来书写少数民族的作品。此类作品触及多方面的主题，但对华族的文化心理变迁能有效的进行总结，故放到内容的最后一章来论述。第五章结论部分强调提出各种主题类型的文学功能以及各主题意识的意义，以理论验证作者藉着各种主题所呈现的心灵世界，并提出少数民族书写可能展现的趋向。

作为一种初探性的研讨，本研究冀望能为马华文学的族群课题研究提供另一种视点，并藉由文学的沟通为理解边缘性的书写提供一些参照的基础。本研究并不试图得出独断性的结论，而主张形成开放性的结构，以利于日后有不断探讨的可能。



第二章

文明进程的悲歌

绪言

婆罗洲广袤的热带雨林，为东马，特别是砂华作者提供了可用以彰显地方文学独特性的素材³³，作为雨林生物之一的少数民族，成了砂华文学重要的表述对象。透过与少数民族共处经验的回溯，作者企图诉说、想像与再现“他者”，不仅为砂华文学建立了独特的美学特征，也为一直以来被忽视的族群烙上鲜明的时代印记。砂州人口两百万，共有三十多种原住民族群，人数合计起来不少于一百万³⁴。相对于占人口约五十多万的华族与四十多万的马来族³⁵，他们还是本文所指的“少数民族”³⁶。这固然是从国家总人口比例出发而言，因为他们在马来西亚两千七百万人口中只占两巴仙。他们不只属于“少数”，同时也与“弱势”紧密挂钩，有关称谓反映了其在国家发展进程中的悲情角色，也是近年来书写者对其观照的角度。

³³ 参阅沈庆旺：〈雨林文学的迴响-1970-2003 砂华文学初探〉，收入陈大为、钟怡雯、胡金伦主编：《赤道回声（马华文学读本 II）》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2004 年，页 634。

³⁴ 座落于婆罗洲西方的“犀鸟之乡”——砂拉越，经历为期一百年白色拉惹（White Raja）布洛克王朝的统治，经过百场大小征战后将版图扩张至今的规模，后又沦陷于日军，再被英国殖民，于 1963 年加入马来西亚，成为最大的州属。砂州人口两百万，共有三十多种原住民族群，其中伊班族（Iban）就占了约六十万的人口，还有毕达友人、马兰诺人、卡达央人等，与其他原住民人数合计起来不少于一百万。参阅刘子政：《砂劳越百年记略》（刘子政文史系列二），诗巫：砂劳越华族文化协会，1996 年版。

³⁵ 这是 2005 年砂州的人口数据，参阅林青青：《砂越伊班族的民俗、说唱艺术及其华族文化色彩》，诗巫：砂劳越华族文化协会，2005 年，页 16。

³⁶ 第一章已说明，当地人多以“原住民”或“土著”来指称这些民族，但是本文统一称呼为“少数民族”。

国家发展步伐带动全民迈向文明的当儿，尚有成千上万的少数民族身居大自然，从自然界获取生存资源，不富裕但自足。由于社会始终无法拒绝文明的到来，伐木商、种植业者、水坝建设财团，逐一入侵自然界，夺取少数民族赖以维生的资源³⁷，政府单位也在向资本主义进行下改变族群传统经济劳作体系，腐蚀其原有的文化根基。

少数民族生态在文明的降临之下饱受冲击，族人处于非常窘迫的境地：选择融入城市可能成为被压制的弱势族群³⁸；选择留在原地或成为当权者用以标榜“族裔特性”与奇观异景的旅游业资源；或被发展的历史所遗弃。无论如何，人口的外流导致民族传统特色的逝去，已是无可挽回的必然趋势。种种现象突显了民族文化危机与固有社会架构的解体，在此情况下，促成反对开发与保护生态之声纷纷响起，也促使各方书写者对少数民族进行探索和记录。曾夺得首届花踪报导文学奖的古晋记者李振源（笔名李君），自 90 年代始就在《国际时报》做了一系列的少数民族生态报道，至今还在各偏远地带奔忙考察，写出早为人知的地理景观³⁹，当中透露强势文化如何对少数民族进行侵略性的支配，赤裸裸地摊开他们实际的生存困境，这些报导可成为少数民族书写的一个最佳参照，也为研究提供了最好的注脚。就文学角度而言，文明的进程，不仅催生作家的环保意识⁴⁰，也为少数民族书写提供另一个向度。

“少数民族”是一个带有原始色彩的人文概念，在本土文学里，他们总是作为文明社会的对立面，带着卑微、落后的色彩，真实地反映了在社会边缘地带挣扎

³⁷ 有关现代化发展侵害少数民族生态的报导，参阅：〈“发展”是两面刃-本南人 VS 城市人〉，《砂劳越诗华日报特辑》，2008 年 10 月 26 日。

³⁸ 其实不少少数民族在国家发展主流上扮演着杰出的角色，这里泛指一般长居偏远地带的少数民族。见沈庆旺：《蜕变的山林》，吉隆坡：大将出版社，2007 年，页 10。

³⁹ 田思：〈书写婆罗洲〉，《沙贝的迴响》，吉隆坡：大将出版社，2003 年，页 178。

⁴⁰ 钟怡雯：〈砂华自然写作的在地视野与美学建构〉，《灵魂的经纬度》，页 135。

的一群民族的生活境况和精神面貌。在此之前，马华书写者或透过亲身接触或观望或某种形式的想像，为少数民族进行书写，大多仅止于远距离的展示，并未有意识的将少数民族生存本质进行深入的刻画，虽然书写成果不乏佳篇或名作。随着社会日趋工业化，各族生活形态之差异有了更分明的对照，书写者开始有社会自觉地对友族被剥夺的问题进行反思，一步步探入边缘世界，或采风记录、或融入观察，近距离展示少数民族在发展中面对瓶颈、被极度边缘化的悲哀，使原先仅止于概念性、总体性层面的少数民族描绘得以进一步拓展及深化。

就有关书写少数民族的创作形态而言，拨开作品内容中民族文化叙述的枝蔓，当中呈露出来的多是少数民族在现代化进程中的创伤，其中个体的隐痛、村落的变迁、原有信仰习俗的衰颓、传统伦理的崩溃与固有社会秩序饱受外来文化的冲击，皆是作者们共同的感悟。这种社会氛围，酝酿了不谋而合的书写策略，更催生了相似的作品主题。这些书写主题不同程度地体现了对少数民族的关注之余，还成为有关作者在文坛上的共同标识。

把少数民族置放在文明进程中去表述，是在 80 年代至 2000 年代少数民族书写的具体成果，沈庆旺、林岸松、李君等人的书写便是范例，也是本章要处理的文本。这些创作者若不是土生土长的东马作者，就是因工作之便有长年在雨林行走的经验。丰富的在地经验使得他们的对少数民族的书写蕴藏着大量的信息，虽然书写某些时候逾越了真实，呈现虚构化、想像化甚至美化，但这个“赋予意义”的过程，却对再现族群的生存本质产生一股巨大的穿透力，呈现构成族群挣扎求存的实际因素，也抒发他们观察文明社会的内心感受。无论是书写环境遭破坏的生存焦

虑，或民族文化被腐蚀的哀叹，或外来文化构成的精神伤害，这些作品显示了一种“共名的创作主题”⁴¹：文明的祸害与边缘文化的挽歌。

从少数民族书写的创作意识解读程序而言，在把文明进程当成再现少数民族的书写策略之作品应是第一顺位探讨的对象，原因在有关作者心系国家少数民族的未来，自觉地为在国家发展中受忽略的友族发声，揭发社会弊病，较全面且真实地展示民族生态，可以作为探讨其他书写模式的参照与根据。

第一节专论沈庆旺的诗集与散文集。少数民族一直是沈氏创作的聚焦点，书写成果有一定的质量。他的首部诗集《哭乡的图腾》一系列三十多首诗，透过想象与再现少数民族来控诉文明的祸害；第二本散文集《蜕变的山林》以纪实性的散文兼感性的抒情文来记叙少数民族的方方面面，充满对社会现代化的感慨以及对少数民族处境的无限关怀，有独特又集中的主题表现。

第二节讨论把少数民族书写表现为文化挽歌的作品。它们是传统文化守护精神在现代化环境之下的挣扎与努力，深刻地反映民族精神遗产在文明发展洪流中逐渐消隐的事实。此节大幅度讨论林岸松的诗集，此外，吴岸、蓝波的某首诗作与李君的报导文学因涉及相关主题，也被列入讨论范围内。

有关主题与叙事模式不会只是纯粹的形式因素，而是背后都潜藏着特定时代的文化冲突与意识形态变化方面的内容。当中涉及的书写者看待边缘文化的心态，对国家主流意识的看法，建构家园的理想，是作者在寻找生命与文化定位时，面对历史进程的深沉叹息。这种种问题也是本章在探讨作者用什么主题、以何种书写策略来再现少数民族之余，试图探究与解读的面向。

⁴¹ 大陆学者陈思和曾对中国文学特征作出论述：“当时代含有重大而统一的主题时，知识分子思考问题和探索问题的材料都来自时代的主题，个人的独立性被掩盖在时代主题之下。我们不妨把这样的状态称为共名，在这样状态下的文化工作和文学创作都成了共名的派生。”本文在此仿拟与引用之。见〈试论 90 年代文学的无名特征及其当代性〉，收入章培恒，陈思和编：《开端与终结》，上海：复旦大学出版社，2002 年，页 155。

第一节 文明的劫难与山林的挽歌：论沈庆旺的少数民族书写

一、 控诉文明的祸害：沈庆旺的诗集—《哭乡的图腾》

在国家刻意区分人种的种族统治模式下，无法获得政经文教资源分配的少数民族必然成为社会文明进程中的牺牲者。台湾卑南族评论人孙大川曾在研究中指出国家原住民面对的问题：“部落社会与宗教信仰之瓦解，语言之丧失与族群人口之变质……原住民乃是一群属于黄昏的民族。黄昏意识正是他们灵魂深处最深的煎熬、困惑与真实。”⁴² 从孙氏所指的“原住民”（也是台湾的少数民族）来观照本文所指的“少数民族”，恰巧反映了一个放诸四海皆准确的弱势群体处境，这番言说也正好概括了近年来砂华作者对少数民族的观照角度。书写者意识到少数民族作为边缘文化的象征将无可避免的被淹没在主流意识形态话语中，因此，堕落文化的引进、资本主义的霸权意识形态、商业化的恶质循环，种种文明的巨大破坏性，成了一个用以再现少数民族的书写场域，反过来，作者也藉由少数民族的书写，表达了“文明的劫难”这一主题。所谓“文明的劫难”，在此可将其与“现代性”的危机意识联系在一起，这里的“现代性危机”所指的是一种整体性危机——传统价值观念的失范和制度性体系的脱序⁴³。伯尔曼说“整体性危机”的根本含义是：“生活的意义何在，他们被引向何处去”⁴⁴。由此角度屡屡反思少数民族在国家处境的作者，首推沈庆旺。

⁴² 孙大川：〈活出历史—原住民的过去现在与未来〉，收入《久久酒一次》，台北：张老师文化出版，页118。转引自刘亮雅：〈辩证复振的可能：舞鹤《余生》中的历史记忆、女人与原乡追寻〉，《中外文学》第32卷，第十一期，93年4月号，台北：国立台湾大学出版委员会，页144。

⁴³ 杨经建：〈存在的“危机”与“边缘”的存在—再论20世纪中国存在主义文学“边缘性”〉，《人文杂志》，2009年第2期。

⁴⁴ [美] 伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，北京：北京新知三联书店，1991年，页35。

一向以少数民族为主要表述对象的砂华作者沈庆旺⁴⁵，于1994年出版的，具有开创性的诗集《哭乡的图腾》⁴⁶，就集中的表现了这一书写意识与书写策略。一系列结构的三十首诗，在与照片的互文下，加上高度象征手法的运用，反映了沈氏对少数民族被边缘化的复杂感受与深入思考，也是他率先以高难度的表达形式——“诗”⁴⁷，对少数民族书写进行突破性尝试的集中体现。少数民族作为与文明对立的“他者”，几乎在沈庆旺所有诗作中以一种被现实断然否定的姿态出现，然后用删除欲望的语言控诉，用惨败的抒情悲恸，在诗集的开篇〈哭乡〉里⁴⁸，沈氏就把自己化身为在文明狂潮下遗失故乡山林友族，表达了原始不断被文明剥夺的严酷现状：

风雨在苍山之外 / 遗失了故乡 / 我的故乡在江底源头是谁与我共掬一江之水 / 品尝乡土醇香 / 我裸身的乡愁 / 我裸身的乡愁搁浅在石滩 / 沙砾是否仍在江底沉默 / 我的守护神是一只红冠巨啄底 / 犀鸟 / 山林里底荒 / 总爱把思念 / 孤独地雕刻成 / 一 / 柱 / 图 / 腾 / 是谁 / 是谁在岸底那边 / 用狼贪底眼睛 / 冷冷瞪 / 我犹未完成底 / 思念 / 山里地图腾是捻不息底乡火 / 我情愿沉默在原始中 / 探索永恒 / 而传统利用古老的面具 / 让民族底尊严 / 深深地 / 深深地根植于现代底和河沙里 / 能不能在给我一点 / 纯真 / 是不是现代以后 / 才知道古代的凄迷 / 该如何去怀念 / 用肉体的图腾阐述成年 / 用醇酒燃烧端动的血 / 让盘踞在肉体上底纹饰 / 悸动着 / 肆纵地在性灵上 / 吮噬刺激 / 而后 / 才感觉英雄 / 感觉存在 / 你是一尊失去乡土的图腾 / 在属于文明的地方 / 眷恋山野 / 恋着那些山峦恋着这些水源 / 念着故乡土 / 涌向苍山之外 / 肥沃了别人底故乡 / 不属于我的土地 / 不是我的故乡（我家在遥远的河的上游的山林） / 如果有人为失去故乡而哭泣 / 请看清楚那人 / 绝不是我 / 我没有故乡 / 想哭也不知该哭向 / 何方

⁴⁵ 沈庆旺：笔名风子、西门、七月、句点、偶然等。1957年生于砂拉越古晋。曾任职职业余记者，报馆副刊主编，砂拉越星座诗社副主席、诗巫中华文艺社执委。现经营艺品店，兼作书画、网站设计等。“犀鸟天地”文学网站站主。多次获得砂华新诗创作奖。1989年深入荒野，开始创作原住民系列作品。著作有《哭乡的图腾》、《蜕变的山林》，存在主义“台北系列”散文。参阅戴小华，叶嘯编：《当代马华作家百人传》，吉隆坡：大将出版社，2006年，页317—320。

⁴⁶ 沈庆旺：《哭乡的图腾》，诗巫：中华文艺社出版，1994年。

⁴⁷ 钟怡雯曾指出，让对原住民一无所知的读者，以诗来进入原住民的世界必然十分困难，然而沈庆旺选择了这一难度较高的表达形式。文中多帧的照片正好作为诗的互文，注释高度概括性的语言，帮助读者更快进入诗。钟怡雯：〈砂华自然写作的在地视野与美学建构〉，《灵魂的经纬度》，页149。

⁴⁸ 沈庆旺：〈哭乡〉，《哭乡的图腾》，页20。

诗歌用“自我拆卸”的语言表达了少数民族在文明进程中的生存危机：故土被侵占了，以致少数民族不得不以生存根基的退切为代价。图腾⁴⁹作为原始文化的意象，经由作者主观情感的投射，成为少数民族的代码，它象征被逼入绝境的绝望的生存者，也象征那些被排除于现存生活秩序和价值体系之外，而与社会保持疏离姿态甚至发生矛盾的弱势群体，在文明的空间里只能仅仅成为一个失去功能的图像或展示品而存在。这个诗中的核心意象由始至终被置放在文明的世界去观望，牵引着作者对友族命运的反思。“我”是抛切传统，甚至把乡野当作一个禁锢的咀咒而融入都市的族人⁵⁰，和在乡野的“你”展开悲情的对话。“我”在繁华的都市偶然清醒的时候，为“你”的失根而痛心哭泣，但是“我”到后来也是“没有故乡”的哭乡人。无论离乡人或在乡人，共同的生存经验虽然因后来的处境虽有了殊途，但殊途终究同归于一处：失乡。文明改革激发作者对少数民族的热情和当下关怀，作者怀着怜悯乡人痛苦守望的复杂感情，对热爱眷恋乡土的友族给予肯定；同时又对那些因袭着自身的局限未能跟上城市步伐的少数民族充满同情和焦虑，透过这种心态的两难感受，作者把推动社会进步的文明表述成少数民族的一场浩劫。

土地是一切生命之根基，是一切生命生命之永恒稳靠的依托。有言“乡土与民族，两者密不可分，没有了乡土的民族，是无根的民族”⁵¹，《哭乡的图腾》多首诗特别描述了少数民族从土地剥离的苦楚与无奈、失落与无助，在乡土走向衰败的过程中来再现他者的困境⁵²。若依据洛克的见解：“世界的每一寸土地，任何一

⁴⁹ 图腾就是原始时代的人们把某些动物、植物或非生物等当作自己的亲属、祖先或保护神，相信它们有一种超自然力，会保护自己，并且还能获得他们的力量 and 技能。图腾实际是一个被人格化了得崇拜对象。参阅沈敏华，程栋著：《图腾——奇异的原始文化》，上海：上海辞书出版社，2003年，页9。

⁵⁰ 田思：〈被遗忘的乡野——序沈庆旺诗集《哭乡的图腾》〉，《哭乡的图腾》，页12。

⁵¹ 见王德威：〈国族论述与乡土修辞〉，《如何现代，怎样文学》，台北：麦田出版社，2004年，页163。此句为王德威转述张忠栋的言论。

⁵² 独立后的砂州政府实行资本主义生产方式，大量征用土地，试图改变少数民族原有的经济活动体系，但是政策存在偏差、农业资金不足、人口大量外流，造成农村经营和技术在无法提升，民生陷

个封闭的空间，都向资本敞开了大门。其结果是把激烈的竞争带到了每一寸土地，每一个封闭的社会。”⁵³ 失却乡土的图腾明显带出作者痛斥资本主义社会罔顾弱势群体权益的意图，因为人的信仰、语言、观念和生存环境等都遭到了毁坏。在这一意义上，沈庆旺的言说方式以超越了一般意义上的怀乡与忆旧，而获得了关乎人类命运与未来的形而上意义的精神品位。

虽然知道历史的大趋势无法阻挡，但是作者还是选择了“言他者所不能言”的发声姿势，表达了友族的恋土情结，面对社会发展的内心挣扎和困惑。少数民族的苦难被无限铺陈扩张，甚至以反讽的形态呈现为文明的劫难，这种反讽性贯穿整个诗集，使看起来纯粹的少数民族书写成为了一种具有内在反省的祸害揭示。“不知哭向何方”表明了作者对这种文明劫难的迷思与困惑，但这突出了作者并未给文明发展一个乐观的态度：少数民族被永恒地遗弃在文明的进程上，这也是他们无法彻底摆脱的精神困境。伴随着这种“文明侵害”反思而来的，就是作者对于少数民族作为“人”的重新发现和认识：“少数民族也需要在发展中获得人的尊严，建立做人的自信”，俨然是作者与文明进行对话的终极动机。

诗集再现的少数民族多指砂拉越人口最多的伊班族，他们刻苦耐劳，世代从事烧垦、耕种与渔猎等工作，创造与生活环境相适应的物质和精神文化，有记载曾言“没有伊班族历史，便没有砂劳越史”⁵⁴。在布洛克时代伊班人常被藉讨伐海盗罪名被征伐不下五十次，其历史事迹常被殖民者歪曲、妖魔化⁵⁵。对于少数民族的

于窘迫之境。少数民族对契约与本身权益的的懵然无知、加上官方的姑息，成为开发机构渗透山地的契机，民族的习俗地因此被大肆侵占，埋下了日后住民失切家园的伏线参阅李君报导：〈流域中的毕达友人—找不回文化的魂〉，《国际时报·新企划》，1992年12月13日。

⁵³ 洛克提出了一个人地关系的抽象原则：“自然和土地之提供本身几乎没有价值的资料”，“将绝大部分的价值加在土地上的是劳动者”，“对于他能以他的劳动给予影响的东西，他都享有财产权”，冯雷：《理解空间—现代空间观念的批判与重构》，北京：中央编译出版社，2008年，页132—133。

⁵⁴ 蔡宗祥：《伊班族历史与民族》，诗巫：砂劳越华族文化协会赞助出版丛，1992年，页7。

⁵⁵ 蔡宗祥：《伊班族历史与民族》，页9。

原始文化形态常被标签为落后，沈庆旺以辩护者/代言人的立场高喊：“原始不是落后，而是更接近本质。”⁵⁶ 这样的姿势，使他对民族传统的没落显现极度的焦虑，以伊班族重要传统节日——〈加威安都〉为题的一首重头诗，再次把那些涉及了文明破坏的象征都置于狂欢但麻醉的场景内，呈现出少数民族的传统文化、精神价值在宏大现代化的激流里被腐蚀的面貌：

一片片倒毙的树和 / 童年醉卧在 / 甜 睡尿溺过的长长长廊 / 骨骼间缝底今夜
/ 酒后肌肤激情的节奏 / 在咽喉 / 绽开 / 山林已失色 / 啜泣满山年轮裸程 / 躯
干贯穿饥渴的民族 / 爱抚与残杀与交媾同属 / 一种兽欲 / 循蛮荒孕育胴体 / 而
来……
走入节庆像走入噩梦 / 挖掘陈旧的伤口 / 痉挛在原生的凄叫 / 召唤人间残余的
温情 / 从血脉湍动结实的肌肉中 / 将乐极的 / 将哀伤的 / 将迷惘的 / 将失落的
/ 最后一次的 / 妄情 / 摄近忧虑 / 摄尽伤疼 / 文明已混浊我们的血 / 民族的感觉
已被同化 / 我们最后一次 / 忘情地享有 / 传统幻灭的痛苦欢悦——〈加威
安都〉⁵⁷（节录）

显然的，诗歌内容不在于描绘祭祖节庆的内容形式，而是在加插族人饮酒作乐、交媾欢爱、土地崩流的场面展示，揭示伊班人生活的处身安危、在文明阴影下的恐惧与希望⁵⁸。巴赫金曾经在《导言》里强调：“节庆活动永远具有重要和深刻的思想内涵”，“应该从人类生存的最高目的，及从理想方面获得认可”⁵⁹，作

⁵⁶此句出自沈庆旺的〈加歪安都〉，也是诗集扉页的标题，概括了诗人看待民族文化的意识。《哭乡的图腾》，诗巫：中华文艺社出版，1994年。许文荣曾对此指出：“这句话成为他的诗集所要张扬的理念，显然是要为伊班族洗脱莫须有的标签”。见许文荣：〈书写少数民族：马华文学的个案〉，收入刘登翰，杨际岚等编：《世界华文文学研究：理论与实践》，福州：中国文化出版社，2007年，页325——335。

⁵⁷“加威安都（Gawai Antu）”中文可翻成“亡魂祭典”，是伊班人在长屋里一次及盛大的祭祖仪式，祭拜对象包括历代祖宗与拓荒的先辈，战争中为族群牺牲的英雄以及还在世的英雄表以最高的敬意，连续大祭拜十天，一般上要用至少两年来统筹祭典。祖先曾训令族人每隔十五年必须举办一次。由于部落物资匮乏，十五年后仍尚无能力举办，只要一生能在自己的长屋举办一次风光的盛典，便算是完成祖先沉重的嘱咐。参阅沈庆旺〈盛大的祭典—鬼节加威安都〉，《蜕变的山林》，大将出版社2007年，页114。或林青青：《沙劳越伊班族的民俗、说唱艺术及其华族文化色彩》，页154

⁵⁸石问亭：〈焉知舞者之于舞乎？—沈庆旺《加威安都》的表现与局限〉，《哭乡的图腾》，页140。

⁵⁹巴赫金：《拉伯雷研究》（巴赫金全集第六卷），石家庄：河北教育出版社，1998年，76页。转引自徐岱：《批评美学—艺术诠释的逻辑与范式》，上海：学林出版社，2003年12月第二版，页186。

者似乎欲透过这个人类获得最高生存目的的形式，将少数民族追求自由平等的意识从官方权威的、专横的、禁令的世界观的控制下解放出来，但另一方面，作者却避开庆典的真实描写，把这个族人精神上的指引传统导向个人主观幻想式的糜烂堕落，正如心理学家佛洛姆的诠释：“有一些狂欢状态是以恨与破坏性为经验的中心”⁶⁰，企图让受边缘化的民族对现实社会呈现一种消极的反击行为。另一方面，诗歌内容里的对立价值范畴界线模糊不清：崇高/卑下、精神/肉体、美好/丑陋、生/死，在少数民族的生命体中共生⁶¹。这使作者看上去同现实情形存在脱离的抒情，由于叙述的“变形”而显得扭曲、断裂，在很大程度上显示出少数民族被文明鞭笞的创伤面。

另一首也是书写节庆的诗〈苍茫暮色的血祭——加威峇都〉，展现了另一扇视窗，让我们看到一个以祈福好收成，带着积极意义的伊班族群典型农事祭祀，在“被文明妖魔化”之后走向式微，成为丑陋落后的蛮荒仪式。同前一首诗一样，“孟南”⁶²这一鲜活的形象再次穿梭诗歌，担当起展演民族本质的角色，在一连串“磨刀”、“血祭”“颂经”等并非完全符合实际情况的场面描写后，作者还是在诗末沉重地直抒个人感慨，表达了不知该如何挽救少数民族文化被歪曲，面临没落的惆怅：

哦／一次祭祀／各种形态的血腥／如何清洗／曾是希望之物／在攀缘文明的
妩媚之后／转变成丑陋落后的／迷信／这斑创痕／是否在等待／期期艾艾的岁
月／细细包扎／爱抚
——〈苍茫暮色的血祭〉⁶³（节录）

⁶⁰徐岱：《批评美学——艺术诠释的逻辑与范式》，上海：学林出版社，2003年12月第二版，页190。

⁶¹此句仿拟“莫言的狂欢化书写评论”的一段文字，见张闳：《感官王国——先锋小说叙事艺术研究》，上海：同济大学出版，2008年，页218。

⁶²孟南：Manang，伊班族的巫师，乩童；主持各种祭典同时也兼司土医之职。大部分的孟南都是父子相传，并经屋长及老一辈孟南亲自多方面考验和肯定其法力后才确定其地位。沈庆旺：《哭乡的图腾》，页55。

⁶³沈庆旺：《哭乡的图腾》，页131。

文明以不可思议的力量颠覆的世界，正是旧秩序的不断轰毁和新秩序的强行介入，才造就了一个安宁纯朴社会的剧烈变化，古老神秘的边缘世界一旦躁动起来，就再难回复平静，也再难回复本质。

在作者看来，原始的生命本质根本无法随着文明被改造，〈加威安都〉诗中的一段“随着长河的扭转/错综的森林/扭转不了时代的隐隐/阵/痛”便已隐喻少数民族即使通过进化向人类的高层次迈进，也是无法被彻底同化而否定本身的根源。因为在文明与原始之间，在主流与边缘之间似乎存在着欲望的深渊，这个深渊吞噬了一切争取民族尊严、渴望平等的努力，熄灭了美好的社会良知。在这样的书写意识中，沈庆旺将少数民族文化置于与现代化文明进程的对立面，负起为历史作证的使命感，但把个人的感慨融进了民族的痛楚体验，展现马来西亚甚至全球化语境中少数民族存亡的危机。

有言“物质文明”使人的本性被扭曲了，个体的生存方式受制于物质运动的“必然法则”，工具理性扼杀了人的自由意志，造成精神的迷失⁶⁴，于是，我们读到作者在这书写模式中，再次发挥“文明”负面力量的功用，让它在物资匮乏但心灵丰盈的原始部落架起了异化的生存空间，激发了少数民族的物质欲望，撕裂部落的伦理道德体系：

部落/曾是匮乏物质的/一座生存空间/却有丰盈的安宁心灵/说着同样的语言/心靠着心/熟悉彼此的喜怒哀乐/无忧无虑地存在着/森林足于解决/胸部以下的/饥饿/当心口上的脑袋/开始饥不择食/当物质欲望膨胀族人的心灵/部落却越来越贫困/当土地习俗地/一片片出嫁/祖先的汗水却一滴滴/消逝/当族人以青春的肌体/交换货币/部落的传统道德/却迅速地崩毁
——〈部落〉⁶⁵（节录）

⁶⁴程文超等著：《欲望的重新叙述—20世纪中国的文学叙事与文艺精神》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，页129。

⁶⁵沈庆旺：《哭乡的图腾》，页108—109。

在人们急于改变自身贫穷的状态时，商品经济逼迫人们就范于它崇奉的价值观，使原本纯朴平实的少数民族在浮躁虚荣的世风中丧失原有的性情。〈部落〉展示的是在传统文化的紧箍下和现代文明的冲击下，少数民族自身的文化精神也发生了畸变，社会的伦理道德被欲望所碾压。当乡镇发展兑变为政治手段，有人租贡原住民民俗地，有人出售廉价体力，有人在农作物败退之际往来镇上买醉⁶⁶；无论如何，以物质为基础发展的文明世界，对少数民族的生存空间是一场改造，更是破坏，在资源分配失衡的状况下，个体被无情地抛入生存竞争的激流中，利益诉求成了人生的根本目标，欲望冲破各种防线恶性泛滥，撼动着社会文化秩序，作者继续将这些负面的因素体现在更弱势的群体——少数民族女性身上：

夜夜忧烦／夜夜思乡夜夜困惑／文明的耻辱／教我们抛却习俗的／无上装／而在繁华世俗黝黯的／小阁楼里／廉售裸贞
——〈一盏月亮的灯〉⁶⁷（节录）

“无上装”原为伊班族女性原始风俗，文明改造了少数民族妇女裸露上身的原始风俗，却诱使尝试融入文明世界寻找生存空间的她们，选择放弃尊严，出卖肉体，成了经济欲望的奴隶。在〈伊嘏〉⁶⁸一诗中，作者则塑造了一个对被离乡亲人离弃的伟大祖母形象，但以孤苦无的氛围细致地从生理至心理刻画人物历经的沧桑，使一个顺从、奉献、对生活没有太多要求的少数民族女性，最终只能沦为儿女们的即将消逝的家园想像。作者的把笔触对准女性的描写，可说勘破现实社会中“女性几乎天然具有次等性与他者性”⁶⁹这一状况，表明在霸权意识形态之下少数民族女性总是被彻底牺牲和摧残的弱者。藉由这个“他者中的他者”——少数民族妇女从

⁶⁶ 参阅沈庆旺：〈部落的清晨〉，《蜕变的山林》，吉隆坡：大将出版社 2007 年，页 114。

⁶⁷ 沈庆旺：《哭乡的图腾》，页 60。

⁶⁸ 伊班语“祖母”之意，《哭乡的图腾》，页 85-88。

⁶⁹ 柏棣：《西方女性主义文学理论》，广西师范大学出版，2007 年，页 206。

本质上失去自我生命的自由性，扼杀自己生命存在的本体价值的揭露，作者显现的是文明发展环境对人的异化，有力的传达一个绝对弱势的生命个体在文明世界尴尬的生存困境。

“长屋”是伊班族固有的社会结构，也是他们的文化信仰的堡垒，作为族人场所精神之源的长屋一旦彻底消失之后，整个经由向而下空间结构组织起来的形而上长屋社区文化，将立即瓦解⁷⁰。沈庆旺在〈长屋的神话〉里将长屋与选举活动联系起来，用以批判文明对少数民族的冲击：

自尊倾倾斜斜／倾倾斜斜在衣锦还乡的部落炫耀／而长长长长底长屋／我们的根／竟没有一片板地／容我站得稳／月光粼粼／没有人知道／是乡土遗弃了我们／还是我们一起了乡土／就让初生的灵魂／皈依为长屋的子嗣／无须追究姓氏／文明已混沌在多间隔的／危楼
——〈月晕熏醉的〉⁷¹

离开长屋的年轻人在文明价值观的熏陶下开始质疑本身的文化信仰，重整长屋文化成了充满挫败感与绝望感的想望，作为政治国家的少数民族，只能在文明的洪流里失去维护自身文化的斗争方向。

因为有山林／才有长屋／因为有长屋才有部落／因为有部落才有族群／才有传统／这块荒凉的见证／隐藏了血液的深情／一种浪子对乡土的情索／在倔强的肌体／留下传统的刺青／……至于绝对依从族长一致信行的步伐／已颠簸成／数个极端混淆不清的／政党喽啰／政治黑手／掰开了朴素耿直／脾气暴烈的族性／政治理想和长屋牢不可破的神话／开始分庭抗礼
——〈长屋里的神话〉⁷²

象征文明的政治权力入侵长屋，以求获得部落族人的支持，但是各部族接受文明陶冶的程度不一，往往造成政见相左，争执之声相应而起，政治分化了族人数百

⁷⁰ 陈大为：〈婆罗州图腾—砂华散文“场所精神”之建构〉，载于刘俊峰主编：《华文文学》，2008年4月（总第87期），页95。

⁷¹ 《哭乡的图腾》，页63—64。

⁷² 沈庆旺：《哭乡的图腾》，页105—106。

年的手足之情⁷³。从诗歌内容来审视少数民族与国家政治权力之间的关系，显而易见的是在进行现代化的过程中，国家权力绝对将少数民族置于被宰制的对象地位，而非可以进行平等对话的民间群体。作者展现文明对部落冲击的深深忧虑的同时，也表达了思索文化转型所致的困惑。

可以说，将“文明是一场灾害”作为再现少数民族的原动力，沈庆旺体现的是对现代西方文明危机感受最强烈的，以海德格尔和萨特等人为代表的“存在主义”思想⁷⁴。“存在主义”哲学，正是资本主义走向危机阶段的产物，它既是对这种危机的曲折反映，又是对这种危机的病态抗议；它表达了现代人觉得自己丧失了意义之源，处在一个异己的世界，完全没有安全感的这种危机和焦虑的心里状态⁷⁵。沈庆旺在少数民族书写上从人的存在处境和生存结构出发，直面技术异化表述对象的文化困境，从生命的空虚感和悲剧意识中挖掘现代人反抗文化危机的力量，高扬和强调人之自由和历史选择的责任感⁷⁶，正是对存在主义哲学的借鉴。在诗集里，忧郁、厌烦、绝望、恐怖、焦虑等具有存在本体意义的情绪体验被赋予独特的审美价值，创作内容由此也成为人的存在状态的本体象征。透过作者对文明危机的表达，少数民族书写成了存在意义上的审美表述。沈庆旺从个体生命存在意义上领会源于个人、民族、时代的生存危机的压迫和这种危机对人的“生命”的毁灭，把“人的尊严”、“人的意志”视为书写的信仰也是他在“危机”的压迫下的乡土回归⁷⁷。

⁷³ 详细陈述见沈庆旺：〈选举时的部落〉，《蜕变的山林》，页175。

⁷⁴ 田思指出，沈庆旺以“存在主义”角度出发，将原住民陷入“四不挂搭”的尴尬处境来呈现。见田思：〈被遗忘的乡野—序沈庆旺诗集《哭乡的图腾》〉，《哭乡的图腾》，页6。

⁷⁵ 解志熙：《生的执着—存在主义与中国现代文学》，人民文学出版社，1999年，页33—34。

⁷⁶ 在此借用学者杨经建的说法。杨经建：〈存在的“危机”与“边缘”的存在—再论20世纪中国存在主义文学“边缘性”〉，《人文杂志》，2009年第2期。

⁷⁷ 长期浸淫在“存在主义”沈庆旺曾自我表明：“我的理想国却是无望的一种自我满足；社会规范、自然环境、文化秩序、人性等根本因素与人之本能欲望残在着矛盾冲突，启动我逃避荒谬的本能深入荒野”。这种远离现代文明又充满迷离色彩的世界，令他惊异、沉醉、迷惑、又悲痛，使他感到少数民族的悲哀，也是促使他书写少数民族的“一种无意识的力量”。参阅沈庆旺：〈思维活动的乌托邦〉，叶啸编：《当代马华作家百人传》，吉隆坡：马来西亚华文作家协会出版，页318。

有关书写从而展现出少数民族的“本真”的生存状态，试图为“拯救”文明的危机构筑资源。

长期与少数民族接触的特殊经验熔铸成作者特别的文风。因此，在少数民族书写上，他总是非常敏锐地感受到文明所带来的多种负面效应，在作品中显露深沉而透彻的觉醒，寄托了作者对还原人性本质的追求。在诗集中他常化身为少数民族，以第一人称书写，让在殖民霸权之下失去话语权的他者进行自我言说，现身表达他们对世界文明的观察与感受⁷⁸。沈氏选取的书写视角正显示了向“文化持有者”的靠拢，这符合了克利福德·吉尔兹认为（Clifford Geertz）的言论：“可以避免以主观的认知偏见去描述他者文化，或者以宏大的理论叙述不切实际的去虚拟被叙述者，无法把他们的真实情状揭示出来，无助于理解具体的研究对象⁷⁹。”论者许文荣把沈庆旺此类的书写范式归类为“融入型”文本，因为有关书写至少体现了“内部视角观察”的要求⁸⁰。由于沈氏终究非真正的少数民族文化持有人，其对有关民族文化的认同尚只能看成是一个作家对他者文化的敏锐感受与深层热爱，沈氏很多时候还是从华裔观点来书写少数民族的衰败没落。只是，当他用中文来表达少数民族的命运时，这种距离感与异质感却有效地扩大了作品的意义和情感空间，加上视角的多角度性、描绘的抽象性，使现代化对民生造成的悲剧书写蕴含更多丰富信息内涵与艺术效果。

⁷⁸ 钟怡雯曾对此指出：一种以原住民为出发点的视野，使得他的切入角度迥异于当代的砂华读者。〈砂华自然写作的在地视野与美学建构〉，《灵魂的经纬度》，页149。

⁷⁹ 王海龙，张家瑄译：克利福德·吉尔兹：《地方性知识——阐释人类学论文集》，北京：中央编译出版社，2004年，页21。

⁸⁰ 许文荣：〈书写少数民族：马华文学的个案〉，刘登翰，杨际岚等编：《世界华文文学研究：理论与实践》，福州：中国文化出版社，2007年，页329。

二、记载即将消隐的山林：沈庆旺的散文集—《蜕变的山林》

少数民族在社会发展中的生存困境与前途走向，一直是沈庆旺在书写中的焦点与执着。上一节所述，他在《哭乡的图腾》以诗表达了对少数民族在现代化的进逼下失去生存家园，失去传统文化的忧患感，但采取的是痛责“世界文明带来残暴”的姿态。在后来的创作里，他继续投注更多的心力来记叙少数民族的文化，但是将文明侵蚀他者文化的批判转化为一种挽留以及保存他者文化的思考。他清楚地认识到山林地区城市化的必然性以及部落文明和现代文化此消彼长的真实现状，对传统的生命之源——部落文明逐渐被现代化所蚕食、扼杀表现出深深的悲戚与叹息。这种书写情绪与心理，在他的第二本文集《蜕变的山林》中得到最充分的体现。不断蜕变的山林不再是少数民族的生命乐土，在现代化进程中它所孕育的文化精神被抽空，没了传承的可能。书写来自山林的民族，实际上是为正在变形与即将消隐的文化进行记载。沈庆旺曾经说过：“这期间，接触了伊班族、加央族、肯雅族等，我深深感触到，原住民的传统文化再不好好记录和保存，过一些时候必将被文明遗忘了。”⁸¹ 这样的内心告白恰如其分地表达了《蜕变的山林》中传递的主题思想——为处于边缘的民族传唱一曲哀伤的挽歌。

《蜕变的山林》中以三大篇章，既“民族篇”、“习俗篇”、“伤情篇”完成一个阶段的少数民族记录。三个内容、主旨与功能有别但又有联系的篇章，不同程度的表现了少数民族文化逐渐消隐的悲剧性局面。“民族篇”中作者对十四种主要少数民族作了深入浅出的介绍，其中包括部落的居住环境、社群制度、文化观念、民族习俗、节庆仪式等。笔者认为若只将这些多姿多彩的文化内容看成是一种民俗学文献或民族志散文，还无法理解书写的真正内涵。实际上这些记载反映了传

⁸¹ 沈庆旺：〈原住民文化一代自序〉，《蜕变的山林》，吉隆坡：大将出版社2007年，页10。

统生活方式的解体，透射出山林文化——实则是少数民族文化的凋敝之感。石问亭对此书的一番评价可作为此看法的参照：“从表面上看，这只是一些族群的介绍，比如传统风俗、习俗禁忌。我们看到族群社会的理想和希望，及生活水平的改善；另一方面，又看到族群传统习俗的流失。这里的族群没有今昔和盛衰，只有现代化与传统变形时代夹缝中生存下来的族人，喘息之间，仍然守住对犀鸟乡（砂拉越）土地的情怀。从深一层去看，沈庆旺是从一个换喻的角度，屡屡反思，各原住民族群在今日马来西亚的处境。”⁸²

无论一个民族拥有多么强烈的部族文化观念，具有多么强大的宗教信仰，最终都无法保证本身原有的文化不变质。这是沈庆旺在逐一介绍各个民族时常常流露的感叹。在此举〈加拉必族. Orang Kalabit〉⁸³一文为例：

在 1940 年代加拉毕族的生活世界仍然是别有洞天的自我不足世界，他们虽没有接触外界的人，但他们每年都想出新方法改良水稻种植，常常到新地方尝试新的事物，所创作的东西都是自己想出来的。完全不受外界的影响。

.....

直到 1950 年代末期，基督教的传入，加拉毕族的生活才起了巨大的改变：他们的坟墓已不再竖立石板，而以十字架取代；不再举行“依扰”⁸⁴，改庆祝圣诞节和复活节；死者再也不穿传统的缠腰带，族人也不再流行刺青；有些部落的族人甚至以不再抽烟喝酒，也不赌咒发誓，他们虔诚并严守星期日为安息日。他们的生活规律似乎被外来人规定了。

外来宗教信仰使族群原有习俗产生积极的演化，这是值得庆幸的⁸⁵；但是民族个性的不断消失，祖宗崇高的文化价值观不断受背弃，却是让作者充满忧虑的⁸⁶。

⁸² 石问亭：〈存而不再〉，《蜕变的山林》，页 186。

⁸³ 沈庆旺：《蜕变的山林》，页 60。

⁸⁴ 盛大的丧宴在加拉毕语中称为“依扰”。沈庆旺：《蜕变的山林》，页 59。

⁸⁵ 作者在〈都市与从林〉一文中写道：“人类从山林走向都市，随之跟进的便是艺术美化，思想自由化，文化的改善，生活的安逸，这些尽是演化的优点”，《蜕变的山林》，页 166。

⁸⁶ 石问亭在〈存而不再〉一文中说：“我们当看到，伊班族的几个重大“加威”（庆典）如期举办，已经不容易。每年回乡庆祝丰收节的人潮越见越少，让我们深深感受到旧日已经慢慢不再。以加拉

在这种矛盾、挣扎的复杂情感中，作者试图在传统与现代之间寻求一种契合点，但现实证明实践是困难的，因为少数民族“逐渐质疑自己的文化价值，农村经济感染币值的败退，传统祭典也在科技世界里逐渐溃散”⁸⁷。因此他不禁提出许多疑问：

“人们已摒弃天然，而强求人工造作；蓦然回首，是否值得？如果至今人类还留在从林里，这世界将会是什么样子？是仍然荒凉？还是依旧自然？还是早已不复存在呢？”⁸⁸ 在对少数民族世界的现状进行深入的探索后，再于一连串带有惋惜与恐慌的反问中，作者强烈表露自己对少数民族文化走向衰落的感伤之情。

跟山林脱离不了关系的少数民族，一直被作为保守愚昧、麻木、落后的代表而遭蔑视，但是其传统习俗其实承载着丰富的精神内涵，否则不会一再成为民俗研究积极保留的遗产⁸⁹。改革虽然带来了发展进步，但也改变着少数民族的心态和文化价值观。作者在少数民族文化挽歌这一主题上，显现另一个焦虑意识：家园有了杂草病树，可以清除和治疗，但绝不能从根本上去翻覆。可以说落后的家园必须要变，但这个改变是要有限度的，家园应该是兼具了乡土与城市文明美质的和谐所在，要“变”也只能朝这个方向去改变⁹⁰。少数民族也要发展，但在取得进步的过程中如何对待传统文化？又如何在“失根”中建立起自尊和自信，以便无愧于自己的文化？⁹¹ 显然是作者苦苦思索的难题，也是他为何奏起“民族文化挽歌”来展示友族文化之关键因素。

毕这支文化灿烂、传统深厚的族群来说，自从归依了基督教，生活起居已经西化，其过程可不到廿年的时间。”，沈庆旺：《蜕变的山林》，页200。

⁸⁷ 沈庆旺：〈部落里的酒〉，《蜕变的山林》，页172。

⁸⁸ 沈庆旺：〈都市与丛林〉，《蜕变的山林》，页166。

⁸⁹ Lucas Chin, (August 1983). Our Heritage and the Need to Preserve it. *The Sarawak Museum Journal*, Vol. XXXII (53), pp.64. 文中提及婆罗洲少数民族文化面临最大的保存危机是其非物件形式的传统艺术之流失。

⁹⁰ 江莉梅：〈麦田里的守望者——从《秦腔》看贾平凹的乡村文化守望者心态〉，《内蒙古电大学刊》，2009年第5期（总第117期）。在此借用有关词句。

⁹¹ 田思：〈风采于犀鸟之乡〉（序），沈庆旺：《蜕变的山林》，页9。

“习俗篇”中的节庆、祭司、乐曲、舞蹈、猎头、鸟兆、纹身、图腾等，是少数民族所有古老文化的集中象征，是民族文化与智慧的展现，它们以自身的文化形态和力量，在部落的日常生活、文化娱乐、精神需要等方面起到了巨大的作用。有些还承担着信仰崇拜、伦理道德的作用，也承载着少数民族一路走来的沧桑变化。正因为这些习俗和少数民族的生命体验、情感积淀联系在一起，才让人感觉到它们在某种程度上连通、感应着少数民族的生命脉搏。习俗、少数民族、部落三位一体，命运上血脉相连。然而在传统的农耕部落之衰落中，这些多姿多彩，耀眼光彩的习俗也走向了自己的衰落，并与传统思维方式、传统观念的衰落同步。每一个单篇独立的，看似零碎的文化习俗书写，不能只把它们看成少数民族生态中的一个组成部分，其实这些零碎的成分结合起来就是一个文化的整体，是民族的文化精神符号，对它们的存在或发展情况的描写成为作者揭示少数民族命运的象征。因此，感叹习俗的没落是我们理解少数民族内在精神变化的重要线索。例如，曾经引起巨大回响的沙拉越肯雅族创制乐器“沙贝琴”被内陆各族广泛接受，所演奏的乐章也深获世界音乐人的激赏，在国际舞台大放异彩，但是却无法在少数民族世界中被发扬光大，我们甚至读到年轻族人对本身传统的抗拒与隔膜：

“遗憾的是，现今沙劳越内陆民风习俗已趋向现代化，长屋也逐渐电器化，许多长屋的庆典余兴节目都采用录音或光碟播放乐曲替代；年轻一代热衷于西洋乐器，尤其是吉他、电子琴，对沙贝等传统乐器失去兴趣。随着时代不断的进步、变迁，原住民传统乐器已渐渐被族人遗忘；而且现有的原住民中，懂得弹沙贝的也屈指可数，沙贝琴乐曲也日渐式微，这是个部族都无可否认的隐忧。

也许在步入下一个世纪时，沙贝琴这来自荒野的乐器，终将成为绝响。”

92

⁹²沈庆旺：〈来自荒野的乐曲——沙贝琴. Sape〉，《蜕变的山林》，页 139。

随着族人价值观念向城市文化的靠拢，其他习俗也与沙贝琴一样，它们衰败的命运来自现代文明形态中具有后现代性质的消费文化的挤压。这些习俗丧失了以族群凝聚作为基础的支持，最终只能沦为历史文物或记载。再者，新的工商业文明兴起，旧的传统文明走向败落，是一种历史的必然。正因为历史的无法阻挡，传统文化的没落才在沈庆旺笔下被表现为一曲惆怅的挽歌。

对“山林文化的挽歌”这一主题的表现，“伤情篇”的书写是最具体的证明。作者用苍茫、凄凉而怜悯的眼光审视少数民族生活文化、政治文化、物质文化与精神文化的变质与衰落。“森林”作为孕育少数民族的摇篮，一直是沈庆旺在书中用以展现少数民族生态危机与文化危机的书写场域，所谓“只要不给原住民森林就可消灭他们的文化和传统”⁹³于是，树木的被砍伐、山林的消失成了再现少数民族命运的悲情叙事。文章继而透过教育问题展示民族文化没落的导因：“老师是遥远的城市发放来的，语言不通无所谓，反正用国语教学，反正不教原住民文化……”⁹⁴即使有部落知识分子或精英的争取与捍卫，民族文化还是无法逃避衰落的命运：

他们不满政治现状，厌倦社会体制的改革，他们目睹传统的道德制约被货币价值击溃，他们也感受到族群被人鄙视的滋味。于是，他们在无奈中成为忠实的反对者，反对部落现代化，反对族群分化，反对传统变革，反对社会递变，反对现行社会体制，反对国民权益法你想不平等；他们似乎成为族人眼中为反对而反对的异类。

他们在都市这座丛林中的奋斗犹如森林里掉入陷阱的兽，虽然心中仍然烧着澎湃的理想，但是除了无助之外还是无助。部落经已融入现存的资本体系而无法自拔，部落经已接受现实的功利观念。族群虽然迷惑徘徊，生活仍然持续。⁹⁵

⁹³沈庆旺：〈森林〉，《蜕变的山林》，页164。

⁹⁴沈庆旺：〈部落的清晨〉，《蜕变的山林》，页165。

⁹⁵沈庆旺：〈部落的知识分子〉，《蜕变的山林》，页174。

以功利为原则的工商业文明，把族人引向对物欲的单向度追求而导致精神蜕化，道德滑坡，这从根本上动摇了少数民族的文化基础，使得部落日渐萎缩，无以拯救。作者这样的一种意识与判断，贯穿整个“伤情篇”的主题，使少数民族书写在文集后半部更成了典型的文化挽歌。

沈庆旺对少数民族理性的叙述背后，隐藏着感性的哀伤⁹⁶，每一个部落文化式微的悲情描写，其实是国家所有弱势的少数民族社会走向解体的写照。在“亲情一寸一寸地萎缩”，“祖先的汗水无处根植”、“传统道德迅速地崩溃”的部落中，作者还是执着地还原少数民族世界的原初性：“即使部落越来越瘦而族人越来越多，部落仍然是部落。”⁹⁷ 对少数民族文化颓败的审视，同情中带有批判，主体意识的强烈的介入，是沈庆旺少数民族叙事的着力点，正是这种充满挣扎、忧虑、关怀与悲观的情绪使有关书写与记载具有一言难尽的衰落感。这种书写某种意义上是对少数民族叙事话语的另一种构建，虽然作为文献记录尚有许多欠缺，但是在记史的层面上赋予了少数民族书写更多的美学意义。

由此可见，《哭乡的图腾》与《蜕变的山林》有着互文关系，但他们的审美机理和效果有所不同，前者在超越现实的抒情中展现少数民族的悲情命运，后者于不脱离现实的境况中记载民族的没落与文化变迁。

对主流之外社会和人物的关注是沈庆旺“书写婆罗洲”的一大贡献，他捕捉社会的方方面面，在揭示少数民族的生存困境之际集中表现了因文明的洗劫而使边缘文化奏起挽歌的主题意识。文明是一个不断分化的历史进程，在前行的旅途上，带来了进步，也留下了颓败和崩溃的痕迹，沈庆旺聚焦于后者，他哀悯注定消逝的边

⁹⁶陈大为：〈婆罗州图腾—砂华散文“场所精神”之建构〉，《华文文学》，2008年4月（总第87期），页95。

⁹⁷沈庆旺：〈部落仍然是部落〉，《蜕变的山林》，页164。

缘人、事、物，痛悼日益弱化的少数民族风俗民情，维护个体尊严与权益，以此逸出了前人的书写模式，感性化了少数民族的形象，也深刻化了他们的生活内涵。

显然，少数民族作为被逼入绝境生存者的象征形象，有助于人们更深刻的认识时代生活所存在的问题、所面临的价值危机，作者应顺着这个路向经营自己对少数民族的象征构想，把少数民族置放到更现实或更真实的处境去观照；或将这种象征与现实中相对残暴与异化的力量关联起来，从而赋予其切实的象征内涵和社会批判力量，而非过多的消极氛围的渲染。

无论如何，透过这样的书写策略，我们得到的启示是：衡量一个社会文明程度的标准，是生活在其中人自身的文明程度，而不仅仅是物质文明。原始的未必是野蛮，现代的未必都是文明⁹⁸。文明被当成劫难在书写中是社会现代化中的一种暴力机制的转换，沈庆旺的书写在某种意义上揭示了人类文明进程中部落族群乃蛮荒之象征的悖论。

⁹⁸关于“衡量一个社会文明程度的标准”在此借用学者王宝玉的说法，参阅王宝玉：〈被宏大叙事遮蔽的温柔暴力——《哦，香雪》中的反现代性倾向〉，《社会科学论坛(学术研究卷)》，2009年10月（下）。

第二节 边缘文化的挽歌：砂华作者群的少数民族生存图景展示

少数民族文化保留与现代化进程是一个引起社会关注的畸形状况⁹⁹，也是近年来婆罗洲作者在有关课题书写上常见的切入视角。作为一个长期关注少数民族生活形态的书写者，林岸松、沈庆旺、李振源几位书写者的部分作品不约而同的有着相似的创作触发点：对城市化进程中处于边缘的少数民族展现深刻的文化失落焦虑感，也正由于这种创作意识使然，他们的作品皆显现一种趋同的创作主题指向——为边缘文化的没落奏起一首首的挽歌。无论是沈庆旺的散文与诗，林岸松的诗歌或李振源的报导文学，当中的重构与再现、抒情与记实、讴歌与礼赞，皆站在中心与边缘的交点上，以留恋、回望的眼神，摄取了原始部落即将瓦解和颓败的一幅幅遗照。书写少数民族，变成记载一个人间里逐渐走向衰落的异域景象。

这一节将论林岸松、李振源等几位砂华作者的书写。

⁹⁹ 吴玉红等人著：〈少数民族传统文化与现代化的碰撞与融合——以广西瑶族红岩村和柑子槽为例〉，《大连海事大学学报》，第8卷第二期2009年4月。作者在文中把少数民族地区经济发展与文化建设之间的不平衡，严重制约了其可持续发展以及建设和谐社会的步伐成为一种“畸形状况”，本文在此引用之。

一、以“拆解殖民后果”还原没落的民族史¹⁰⁰：林岸松的少数民族诗歌

长居汶莱但多以砂拉越风土民情为写作题材的林岸松¹⁰¹，徜徉于雨林生态与部落文化的氛围中，在伊班族世界里发掘着少数民族心灵中的生命强力和自由自在的民族精神，为边缘文化寻找存在意义的支点。他先后出版的几本文集《秋天的过客》（1999）、《岸与岸之间的渡船》（2001）、《雨林的盛宴》（2002）、《犀鸟乡情》（2003）、《另一种花香》（2004），以诗为主，散文为辅，感性交织理性地表达砂州地理人文的发展变迁，除此之外，还简洁有力地展现砂拉越伊班族的历史与风俗民情，显现对少数民族悲剧性生存处境的深刻关怀，也实现一种超越世俗的人文境界的追求。

本节在分析林岸松的少数民族书写中，主要以他的第三本诗集——《雨林的盛宴》为例¹⁰²，因为该诗集第二辑的 26 首诗，可视为少数民族的集中描写。作者以真情实感为动力，以少数民族的眼光为视角，以“拆解殖民后果”为策略，生动的还原了伊班民族的世界，书中穿插的照片更丰富了其中的记实性。但正是在这

¹⁰⁰ 承上一节内容提及的有关“少数民族事迹常被殖民者妖魔化”的论点，这里将蔡宗祥的有关著述更详细的引出来：“有的外国人及三代拉者用他们各自眼光，有意无意歪曲伊班族历史。把伊班英勇的反抗史实，民族英雄绘成另一形象。把布洛克描述为‘英雄得不得了’。将伊班人称‘野蛮的’、‘未开化的’、甚至‘是猎头者’、‘海盗’”。见蔡宗祥：《伊班族历史与民族》，页 9。英国的艾勒克·博埃默指出殖民阐释有一种不安全感，它广泛地反映在有关异国他乡之辽阔及其难以捉摸的意象中。这种不安全感反映在当文字试图生动地再现欧洲人无法参透的当地人的晦涩模糊的形象时（其表征通常是他们的无知、麻木、妖术、怪异的拜教物等），殖民者调用具贬义性的意象对新的国度作记实描述，亦即用自己的语言覆盖那个国家。[英]艾勒克·博埃默著，盛宁，韩敏中译：《殖民与后殖民文学》（*Colonial and Postcolonial Literature*, by Elleke Boehmer, New York: Oxford University Press, 2001），辽宁教育出版社，牛津大学出版社，1998 年，页 106—107。有关“拆解殖民后果”的书写，参阅朱崇科：《考古文学“南洋”——新马华文文学与本土性》，上海：上海三联书店，2008 年，页 188—190。

¹⁰¹ 林岸松，居于汶莱，但长期关注砂拉越文史，特别是伊班族历史和民俗。他书写雨林生态的著作都在美里出版。详见一系列林岸松的诗集。在此把他书写伊班族的作品归为马华文学的少数民族书写。

¹⁰² 《雨林的盛宴》分为两辑，第一辑（44 首）描写热带雨林及其周围的自然环境，第二辑则全都是伊班族多姿多彩的文化习俗之描写，美里：BPS Academy Sdn. Bhd. 出版，2002 年。

一系列节奏昂扬明快的边缘图景展示中，倾注了作者对友族命运的焦虑感与茫然感，才使这富有积极精神的作品内容，流露一种对边缘文化流逝的叹息。

作者在诗歌里倚重民族风俗的重构，但不依赖繁杂的史料铺展，在表现审美体验的超构性之余¹⁰³，他试着用主体介入的视角来为长期处在殖民者的语境之下，对外人对少数民族的刻板印象或谬误理解进行辩证：

在我们的文化血液里 / 我们是迁移的民族 / 我们崇尚拓荒精神 / 拓荒是民间战士 / 成功富裕的农耕者 / 英勇无惧的猎人头 / 拉者王朝 / 频频向我们举兵讨伐 / 以“焦土政策”烧毁我们的长屋田园 / 我们除了迁移别无他择 / 拉者王朝用“分而治之”的策略 / 使我们同胞自相残杀 / 我们除了迁移别无他择 / 拉者王朝以政治和经济原因 / 强制我们居住在划定区域¹⁰⁴ / 我们除了迁移别无他择 / 我们时代相继的“迁移农耕” / 土地在一两年内因贫瘠而休耕 / 我们除了迁移别无他择 / 我们的足迹 / 覆盖了婆罗洲的原始森林 / 我们的长屋 / 点缀了沙劳越河流山丘 / 我们是一只坚强的民族 / 我们是自由不羁的民族 / 迁移是我们的生活方式
——〈迁移的民族〉¹⁰⁵（节录）

作者挪用后殖民文学的策略，将在帝国统治下断裂的文化传统和破碎的记忆整合起来，翻新与再现¹⁰⁶。这种为弥合断裂史实而不断寻找种族归属的努力，其实是对少数民族颓败命运的审视。作者把叙事权威交给了少数民族本身，把判断的空间留给了读者。诗歌以“拆解殖民后果”的手法让屈辱在拉者王朝的少数民族挺身而出，表达对抗专制压迫、崇尚自由的意愿。因为，只有透过这个视角，一个长久以来被打压的边缘文化形态，在被过滤掉愚昧、蛮横的成分之时，才得以在人们的良知与同情中重新被建构与被接受，然而，这一种重构民族史实的焦虑意图是

¹⁰³ “审美体验的超构性”是指审美体验的其中一种特征，即是审美体验中具有超现实、超越个体而进行意义建构的性质。王一川：《美学教程》，上海：复旦大学出版，2005年，页114。

¹⁰⁴ 拉者王朝自1841年起，逐步蚕占沙劳越土地，降服人民，以此增加税收。由于伊班人拒还税物，故被征讨。部分伊班人甚至被拉拢去攻打另一部分不愿屈服的伊班人。拉者王朝利用，甚至制造伊班人内部的不和，进而达致控制伊班人的目的。参阅蔡宗祥：《伊班族历史与民族》，页150—151。

¹⁰⁵ 林岸松：《雨林的盛宴》，页56—57。

¹⁰⁶ [英]艾勒克·博埃默著，盛宁，韩敏中译：《殖民与后殖民文学》，页216—217。书中论述了有关后殖民文学的表现手法。

一个文化信号，它预示着少数民族文化经历着焦灼的政治、经济、文化的裂变，这种裂变使得民族历史已无重见天日的希望。于是，我们虽然读到了游牧民族豪迈粗放的生存状态与原始的民族精神融为一体，展现富有激情的生命画面，但这并不在于表现英雄主义的悲剧命运搏击，而是在传达一种文化正走向衰败的无奈。

与其他作者一样，在表达对少数民族文化的寄寓中，林岸松不忘把目光投向对读者来说既神秘又恐怖的“猎头习俗”¹⁰⁷：

当达雅节来临 / 本固鲁，大鲁麻¹⁰⁸和各族投机政客 / 总会与长屋居民共庆丰收节 / 伊班少女或在我头颅上洒以谷粒 / 伊班男子或在我头颅上灌以“杜阿” / 他们在长廊上打锣敲鼓，载歌载舞 / 口述源远流长的拓荒精神和猎头事迹 / 而我的存在于长廊柱上是历史的印证 / 把我已被割取下血淋淋的头颅 / 连同其他与我素昧平生的头颅 / 烟干后以坚实的藤索捆绑在一道 / 把它们悬挂在长屋长廊柱上 / 你或许会讲述我多姿多彩的际遇 / 你或许记不起我的来龙去脉
——〈长廊柱上的头颅〉¹⁰⁹（节录）

作者发挥创意地让“头颅”进行现身说法，立体地呈现一个民族仰望的辉煌文化如何过渡至受人冷落的历史遗物，在逼显昔日之风光与今日之沧桑的语调中，记叙了一个文化的衰微。

严峻的自然环境和生活条件把这一支酷爱大自然的族群塑造成东南亚丛林里恶名昭彰的“猎头族”，使这一群爱好和平的民族成为嗜血的民族，鲜血染红了他们的历史，也浇奠了伊班族的名声，刀枪血泪、恩怨情仇从此长伴伊班族人左右¹¹⁰。作者在诗集中以几首有重叠式主题的诗歌，对猎头习俗的由来、文化意义、

¹⁰⁷ 婆罗洲曾被称为“猎头之乡”，让人误以为伊班人是残暴、血腥、好战的民族。其实，伊班族善战，但不好战。原始社会猎头的习俗表面上是为了求爱、求地位、求丰收，但对整个族群而言，意义乃在于求生存。猎头除可抑制敌人的势力，拓展自己族群的耕地和生活范围，也减少自己族群所面对的威胁，这是原始生活中求存的一种方式，但现在已是历史名词。沈庆旺：〈历史名词-猎头〉，《蜕变的山林》，页133—134。

¹⁰⁸ 本固鲁（penghulu）相当于村长，大鲁麻（Tuai Rumah）长屋屋长，均为伊班族酋长。

¹⁰⁹ 林岸松：《雨林的盛宴》，页68—69。

¹¹⁰ 林青青：《沙劳越伊班族的民俗、说唱艺术及其华族文化色彩》，页27。

终结情况作破解谜团式的抒写，这并非仅是处于一种猎奇的考量，也不单单为了满足读者的好奇心，实际上它是作者升华其创作主旨的手法，旨在表现他对一个没落文化的宏观性观照，意图在一种原始文化被定格或被遗忘之前发掘它原本的意趣与内涵。作者最后为已成为历史名词的民族习俗拉下悲情的帷幕：

于是，我的虚荣快乐 / 往往是建立在 / 亲情的生离死别 / 英勇战士的崇拜 / 头颅，是你在哭泣 / 是你思念远方的故乡 / 或是窗外流浪的风 / 在林中迷失方向
——〈哭泣的头颅〉¹¹¹（节录）

不符合文明生态的猎人头习俗走进历史固然是社会发展的必然结果，因此不能把作者在诗中的感叹视为对蛮荒举止的提倡，而是应把诗中有关文化的消亡看作是少数民族文化分裂的写照。这说明在传统价值观念裂变的部落，重大的习俗已失去统摄民族精神世界的作用，有关民族也已经失去本身精神世界的象征体。猎人头作为一种濒危的民族风俗形式，已无力承担民族文化隐喻的重任，作者对它走向衰落的描写，实则是少数民族文化在社会转型期间终究逐步坍塌的比喻。

长屋作为伊班族特有的社会结构，其社群力量是伊班族人精神上的最大支柱¹¹²，很自然的被作者将其作文化意义上的提升，成为少数民族的文化载体，也是民族传统文化的精神符号。因此作者用长屋文化的衰落来见证少数民族文化崩溃的危机：

年轻人不再从事传统农耕 / 他们到城市谋生，留下了 / 妇孺，幼童和老年人看守长屋 / 在一年一度的佳节庆典 / 部落游子风尘仆仆回乡，携带了 / 音响器材和色彩缤纷的故事 / 于是长廊在欢乐气氛里燃烧 / 男女沉醉在美酒和音乐声浪中 / 忘了部落文化因人口流逝而凋落 / 部分游子回乡履行传统义务 / 但有更多的年轻伙子将结伴远行 / 去寻找回乡者叙述的城市诱惑 / 丰收节后，部落更显得落寞 / 长屋疲乏地倚靠在贫瘠的山麓 / 黯然神伤地目送年轻伙子一一离去
——〈山麓苍老的长屋〉¹¹³（节录）

¹¹¹ 林岸松：《雨林的盛宴》，页 74。

¹¹² 林青青：《沙劳越伊班族的民俗、说唱艺术及其华族文化色彩》，页 36。

¹¹³ 林岸松：《雨林的盛宴》，页 64—65。

青壮年自村庄出走，带走了村庄的活力，留下老残病弱的一辈守住长屋的萧索，在无助与无奈中等待世代留传的精神文化在时空中消声灭迹。这种揭示部落困境的典型描写，明显的传达了作者冀望边缘文化得以拯救的深切关怀与忧思。长屋是社群和谐精神的修养所，是传统文明与美德的传承地¹¹⁴，但是随着城市化进程的加速，传统农耕文明的逐渐瓦解，使这个纯朴的精神情感载体，终究无法束缚人们的欲望，也经不起令人狂欢迷醉的现代流行文化的诱惑、入侵。于是，在缺少健康人文的、讲求物质势力文化之召唤下，少数民族被迫放弃故土，走出长屋，走向城市，传统的社会 and 人际关系相继被解构；民族的感情、观念、生活形态等也在这一过程中被迫变形。这是一种无奈的选择，是民族部落必然经历的一场大变革，只是这个变革将使整个民族珍贵的文化走向颓败。因此，林岸松的少数民族书写是一系列文化解体的记录，它标志着一个远古社会和旧时代的结束。

由于少数民族的历史文化、原初精神已被各种意识形态所遮蔽，所以林岸松对有关民族重构历史实际上也就是对少数民族文化的发现与还原。只是林氏于再现的过程中加入了较多的主体幻想，因此不能一味把其当成记实的民族史诗来看待。但毫无疑问，林氏将史实进行幻想化或诗意化的书写，揭露少数民族社会存在的问题，正是为了重构一个民族传统的生活方式与价值观念，以便作为抵制官方或主流话语的参照，也为了让即将远去的历史留下一点见证。

林岸松对少数民族的描述和赞颂含着浓厚的理想色彩，他以华裔的身份观照他者文化，却寄托了对他者文化的珍爱及被理解的渴望。这种理想化的书写以及诗意化的表达，很快帮助读者进入少数民族的世界，促使读者获得文化差异意识的自觉

¹¹⁴ 在长屋里，虽然有不少纷争，但鲜少听闻争夺财产的事件发生。因为伊班族的长屋里，甚至每个家庭都有不少约定俗成的规定和规矩。林青青：《砂劳越伊班族的民俗、说唱艺术及其华族文化色彩》，页43。

¹¹⁵，这种自觉，不仅避免了因文化视野的狭窄而造成的文化误解，在很大程度上唤起人们对边缘文化没落的省思与回顾。另一方面，由于作者在描述少数民族风俗历史时，总是带着人类生存宿命的悲剧意识，所以即使以节奏明朗的语调记叙一个远行者的故事，也是充满挽歌的意味：

我是远行者¹¹⁶ / 趁我年轻力壮 / 离乡别井，栉风沐雨 / 去寻找财富和社会声望 / 也许远方长屋某家庭单位 / 会接纳我成为家庭成员 / 也许我会成家立室，传宗接代 / 也许我会开垦荒地，另起炉灶 / 兴起自己的长屋单位…… / 也许我一事无成，客死他乡 / 别向我游说“叶落归根” / 或“父母在不远游”的思想 / 那些是陈腐的概念 / 是懦弱者的墓志铭 / 我是四海为家的远行者 / 在沿河的雨林或繁华的市镇 / 有我可能的归宿
——〈远行〉¹¹⁷（节录）

一个为了追求理想而餐风饮宿、义无反顾勇往直前的少数民族，却可能因无法与宿命抗争而走向落魄、怀抱茫然，使一则则的奋斗史变成一曲又一曲的挽歌。林岸松还以强烈的现代意识来探询少数民族的生存历史和生存体验，写出了少数民族被文明遗忘、默默走过孤独的精神历程，也在展现民族富有魔幻色彩的生存图景中完成对边缘文化没落的揭示：

成千上万的清道夫 / 不辞劳苦地 / 日夜为我清除 / 时间遗留下的赘肉 / 当蠕虫结束宴饮狂欢 / 我于是净化 / 留下一堆白骨 / 在乱草丛生的浅土下 / 没有供栖身的棺木 / 没有防风御雨的遮盖物 / 也没有刻上文字的墓碑 / 就这样我长卧于斯 / 在沉寂阴森的岁月 / 骨与骨交错重叠 / 产生无可避免的摩擦 / 不安的磷火蠢蠢欲动 / 于是，在燥热无月之夜 / 我如星辰自地面开起 / 在荒野中魂游 / 与流风寻欢，流萤作乐 / 犹记，当我尚在尘世 / 我没有国籍，流离转徙 / 今虽惦念远方的出生地 / 却不知那一道是回乡之路
——〈乱葬岗的亡魂〉¹¹⁸（节录）

¹¹⁵参阅 徐岱：《批评美学—艺术诠释的逻辑与范式》，上海：学林出版社，2003年12月第二版，页109。文中指用人类学的视野看文学，也就是注重从“差异”的观念对待文学活动，因为人类文化一直呈现着多元化的格局。在这样的一种概念中，文化以及文化的多样性的得到考虑。其目的用马尔库斯的话说，也就是“促使读者获得文化差异的意识”。本论文在此引用之。

¹¹⁶所谓“远行”，指的是“柏遮来”（bejalai，流浪、学习）是伊班族的优良传统，年轻人男人按时离开他们的长屋，出门冒险碰运气，短则散几个月，长至三几年，作为青年的成长礼，丰富他们的阅历，有助人品的形成。经过这些年来演变，“柏遮来”又变成出门寻找机会、财富、婚姻，作为年轻人衣锦还乡的社会表征。见《蜕变的山林》，页197。

¹¹⁷林岸松：《雨林的盛宴》，页58。

作者化身为少数民族的亡灵，企图通过牺牲者的自我言说来达到歌颂与批判的目的，显然的，被遗弃的白骨隐喻着少数民族在一个时代被奴役的灾难。但是作品所要表达的意义不止于此，拓荒者的功绩永远被埋葬，原来的光辉史从此不见天日，存活者失去身份源头，有乡却至死归不得，皆寓示着一种民族人格的被否定，民族文化从此走向被灭亡的悲剧性境地。作者藉由诗歌来为少数民族树立永远的丰碑，映射出对友族文化凭吊式的叹惋。

诗集的每一首诗几乎都是以“我”这个集亲历者、旁观者和叙述者于一身，跨越叙述视角，以客观化姿态描述不断消隐的民族文化和历史景观，也以主观情感沟通了少数民族与读者的情感，这使文本具有强烈的审美倾向和感性与理性交织的张力。在这种审美张力不断升级的同时，我们读到的是一则则民族精神的热情礼赞，但也同时是民族文化彻底被灭亡的悲壮前奏。

二、 被摧毁的少数民族化身：吴岸的〈达邦树礼赞〉

在少数民族的表述中显现后殖民文学色彩，并流露文化挽歌意识的诗作，尚有吴岸¹¹⁹的〈达邦树礼赞〉这首诗歌¹²⁰。作者以类似朦胧诗派的表现手法，为被殖民强权打压的少数民族进行了再现、反思与凭吊。

¹¹⁸ 林岸松：《雨林的盛宴》，页 82—83。美里加拿大山伊班义山，俗称“乱葬岗”。早年伊班人离乡背井，任职于美里石油工业，逝世于异乡，草草入土，形成了“乱葬岗”，但伊班族对砂拉越，尤其是美里，早期经济发展的牺牲和贡献，一如华族的牺牲和贡献，是不容置疑的事实。

¹¹⁹ 吴岸，原名丘立基，笔名有叶藜、叶草、1937 年生于沙劳越古晋。有“拉让江畔诗人”与“马华现实主义诗人”之美誉，是几近 40 年来马华文学界最活跃，也是最具影响力的诗人之一。现任公司秘书、沙劳越华文作家协会会长。曾任马来西亚华文作家协会副会长、会长、亚洲华文作家协会理事、世界华文诗人笔会理事等要职。从 1993 年起至 2000 年荣获多项文学大奖，有关单位也几次举办吴岸作品研讨会。吴岸著作将近 20 本，常为论者所道的诗集包括《盾上的诗篇》、《达邦树礼赞》、《我何曾睡着》、《生命存档》等。有关吴岸作品评论甚多，已出版的包括《说不尽的吴岸》、《吴岸诗作评论集》等。参阅戴小华，叶嘯编：《当代马华作家百人传》，吉隆坡：大将

挺拔傲岸的达邦树，木质坚硬，是婆罗洲特产，也是伊班人传说中的英雄¹²¹。李君曾在报导中写道：“高大的达邦树，少数民族称之为“了扼”（Duhh，也叫 Tapang），一般上只有请示村长，才允许砍到那些经由他鉴定，证实树干开始腐坏的达邦树，否则将会被惩罚。”¹²² 毕达友族世代严守砍伐达邦树的戒律，山林的族人对达邦树呵护有加¹²³，达邦树无疑承载着少数民族的精神内涵。因此，若仅把达邦树当成纯粹的本土植物，从环保主题角度解析此诗，还无法进一步理解作品的深层信息。达邦树作为诗人本身最喜爱的树木¹²⁴，是诗人精神活动的产物，是在诗人对友族处境深切思考中抽象出来的精神符号。这种精神符号，除了是对美好人格品质的激赏外，还包含着对少数民族被强置于资本主义强势运行的体制之下，承受着来自政治、经济强权猛烈冲击的愤慨：

你是山顶上 / 一棵高大的达邦 / 在拂晓时第一个 / 去迎接黎明的曙光 / 你那参天的绿叶 / 吮吸着宇宙的灵气 / 蜜蜂在你的怀抱里 / 酿制百花的芬芳 / 那一天 / 我来到山下把你眺望 / 只见你一身洁白 / 沐浴在晨曦里 / 像一个银色的巨人 / 有一年炎热的七月 / 正是农人烧芭的季节 / 熊熊的野火 / 把山芭烧成一片焦黑 / 我站在新辟的芭场上向你眺望 / 只见你岿然不动 / 屹立在滚滚的浓烟中 / 像一个古铜色的巨人 / 半夜里我从梦中惊醒 / 耳边犹听见轰隆一声巨响 / 我连忙起身 / 向山顶瞭望 / 啊 / 美丽的达邦树啊 / 你已经不见了踪影 / 你已经倒下了 / 消逝在黎明前最深邃的黑暗中 / 从此山顶上 / 再也看不到巍峨的达邦 / 你

出版社，2006年，页366—367。另见马伦编：《新马华文作者风采1875—2000》，柔佛：彩虹出版社，2000年，页320—321。

¹²⁰ 王润华曾在指出吴岸的诗歌作品具有“后殖民文学的特色”，而且通过地方经验，去表达他者性的（otherness）的思想意识。王润华：〈到处听见伐木的声音：吴岸诗中的树木〉，收入甄供编：《说不尽的吴岸》（吴岸作品国际学术研讨会），雪兰莪：董教总教育中心出版，1999年11月出版，页113。

¹²¹ 有论者“象征爱家爱乡的劳动英雄”见方北方：〈感情真挚，风格新颖〉，收入曾荣盛编：《吴岸诗作评论集》，吉隆坡：马来西亚翻译与创作协会，1991年，页53。王润华也引用此说法。见《说不尽的吴岸》，页115。

¹²² 李君：〈寻找沙劳越河左手港水源〉，《国际时报·新企划（第18版）》，1993年1月12日。

¹²³ 李君在报导中强调少数民族是如何的珍爱达邦树，此树是族人其中一大经济收入的仰赖。它虽然不像恩卡邦树那样会长出树积，不过它却是蜜蜂造窝的不二选择，因此即使找不着适当的树木，族人也禁忌将其砍伐。李君：〈山崖河谷尽是难看〉，《国际时报·新企划（第8版）》，1993年1月13日。

¹²⁴ 吴岸在《达邦树礼赞》诗集后记中写道：“〈达邦树礼赞〉并非是最满意的作品，但达邦树却是家乡沙劳越的树木中最令我喜爱的树，它高大无比，挺拔中充满秀丽。这就是我取《达邦树礼赞》为书名的缘故。”见吴岸：《达邦树礼赞》，古晋：沙劳越华文作家协会出版，1991年，页149。

已化为沃土 / 滋养着漫山的稻秧 / 每当夕阳西下 / 彩云片片的时候 / 我抬头远眺 / 仿佛又见到了你 / 含笑地陶醉在晚霞中 / 像一个金色的巨人
——〈达邦树礼赞〉¹²⁵

婆罗洲因广袤的热带雨林而在十九世纪就已被划进英帝国的殖民版图，后来脱离殖民成为独立国马来西亚的其中一大州属后，仍然在后殖民的阴影中继续被剥夺，成为西方跨国资本索取木材供应的目标¹²⁶。象征进步繁荣的资本主义虽有文明的外壳掩护，却在诗人的笔下无所遁形的显出了巨大的破坏性，把边缘生态的自然美好瞬间毁灭。达邦树作为少数民族文化的缩影，迅速被淹没在主流意识形态的侵蚀当中。

论者王润华指出吴岸善于透过树木的意象来作自我本土文化的表征和认同¹²⁷。朱崇科也认为达邦树意象表现出复杂的本土认同意味，诗人在礼赞不同境遇下不同姿态的巨人形象¹²⁸。作为诗人本土化象征的达邦树，实则可以视为少数民族不同形态的化身，他们不仅承受来自外国资本霸权的冲击，甚至同时面对着国内执政霸权者的侵害。在国家提倡新经济政策，强调全民一同摆脱贫穷落后走向城市化的当儿，少数民族的生存境况与文化发展至今仍经受着深刻而痛苦的裂变¹²⁹。〈达邦树礼赞〉真实但隐晦的反映了资本经济与政治角力强势运行之下的边缘地带的变化，这种变化主要表现在原先以山林为中心的生活格局的逐渐瓦解。达邦树作为少数民族的英雄形象，呈现了刚毅、坚韧、无私的品格，它的种种品质，实际上是吴

¹²⁵ 吴岸：《达邦树礼赞》，古晋：沙劳越华文作家协会出版，1991年，页13-15。

¹²⁶ 许文荣在论著中指出〈达邦树礼赞〉的内容是“跨国资本的他者”对砂拉越子民掠夺的写照，达邦树的倾倒正好旁喻本土文化在殖民过程中不断被边缘化，有逐渐消失之虞。许文荣：《南方喧哗——马华文学》，柔佛：南方学院出版社，2004年7月，页82。

¹²⁷ 王润华：〈到处听见伐木的声音：吴岸诗中的树木〉，《说不尽的吴岸》，页117。

¹²⁸ 朱崇科：《考古文学“南洋”——新马华文文学与本土性》，上海：上海三联书店，2008年，页210。

¹²⁹ 虽然政府信誓旦旦的说明发展计划将给少数民族带来实惠，但是这些发展实际上为有关地区制造出更多的社会问题，居民的呼声不受人置理。他们看不到任何的曙光，也眺望不到明朗的远景。

李君：

〈木桐水干涸——弄拉玛不如往昔〉，《国际时报·新企划（第18版）》，1993年1月12日。

岸的一种理想人格的寄托，在这种寄托中既有作家对曾经为本土贡献的友族的追思、缅怀，也有对美好事物被消解的忧虑。再者，达邦树作为一种价值寄托，是一种文化唤醒，也是一种道德唤醒。

〈达邦树礼赞〉让少数民族严重被剥削的形象化为标志和图谱，从而有了立体感，在语言视觉层面上制造了图文并茂、令人难忘的效果。

诗歌最后通过倒下的达邦树，对少数民族生态投以“挽歌形态”的悲痛目光，也由此拷问人性的邪恶与贪婪，对霸权者缺乏人道主义的侵略性给予鞭挞。当达邦树倒下时，社会同时也在向一种文化告别——人间原始质朴的文化，还有达邦树所代表的一种精神，一种人生方式和价值坐标。我们再读到倒下的达邦树仍然化为沃土，滋养着漫山的稻秧时，是诗人在一股肃杀中看到重生的希望与落叶化为春泥的奉献精神之写照¹³⁰，但也肯定是作者对逝去的美好人格精神的哀悼。

作为一个有浓厚本土情结的作家，吴岸为我们提供了一个观照少数民族的不一样的视角，他藉被拟人化的植物显出有关民族可贵的精神品格，也藉达邦树悲哀的命运暗示了少数民族在饱受压制与掠夺之下生态文化终究衰败的现象。

三、族人的呜咽：蓝波的〈泣诉〉

“雨林”作为少数民族生存的场景，其荒芜或繁盛几乎就是少数民族存亡的象征。通过对逐渐瓦解的雨林图景之描绘，或者以雨林作为民族处境的比喻，蓝波

¹³⁰此句引自朱崇科对吴岸诗歌〈古树〉的评述，笔者认为一样可作为诗中达邦树的写照。见《考古文学“南洋”——新马华文文学与本土性》，页204。

¹³¹完成了他对雨林子民命运的“宣判”，也完成了边缘文化挽歌主题的建构。诗歌〈泣诉〉¹³²以更密实的细节呈现了少数民族生活从饱满到完全缺失的处境，以万物同体共悲的沉痛语调完成了边缘挽歌的吟唱。身为对雨林充满情感的在地观察者，蓝波把一草一木看得弥足珍贵，他的诗歌，让我们看到鸟兽草蕨、河川土地，是如何的与少数民族相濡以沫，生死契合：

我们是雨林的子民／荒蛮丛林／是生命活源／我们采摘野蕨／我们猎食鸟兽／
依循自然生息／在这里扎下了根／雨林的呼吸／牵系著长屋的脉搏……移不走了祖先遗骨／我们没有记载的史实／不曾被肯定的原始文化／竟要陪葬在水底／夭逝¹³³

社会发展的现代建设罔顾少数民族生存和文化保存的尖锐问题，原始的文化无法挽回的衰亡，虽然不再是新鲜的主题与表现方式，但是在作者以自己独特的审美和批判眼光展示了少数民族在这片土地的生存姿态，在一幅幅饱经沧桑的图像中，灌注着雨林变化的焦虑，还有对苦难、生活和人性的关怀。

由于生物已受蹂躏，生活资源已无奈地遭夺取，家园势必逐渐荒芜，故作为雨林的守望者，作者只能以书写作为祭奠，作为抗拒命运的方式，一同为与族人泣诉，为逝去的家园唱出最后的挽歌。

¹³¹ 蓝波，原名沈若波，1946年生于砂拉越沐胶，曾于马来西亚皇家海关任职。1974年开始写作，小说为始，后转为诗与散文创作，作品多次获得文学奖，曾任诗巫文艺副刊主编，负责出版《拉让盆地丛书》，著作有诗集《变蝶》。

¹³² 蓝波：〈泣诉〉，收入蓝波主编：《磐石》（诗巫文学奖作品集），诗巫：诗巫中华文艺社1996年，页19—24。

¹³³ 蓝波：〈泣诉〉，《磐石》，页19—24。

四、向古老的祭礼诀别：李君（李振源）的少数民族报导文学

长期深入少数民族居住地区作采访报导的古晋记者李君¹³⁴，曾以有关书写获得首届“花踪”报导文学奖。始于 90 年代初李君就在《国际时报》的副刊展开一系列的少数民族报导，在 1993 年推出少数民族报导文学著作《后巷投影》¹³⁵，为马华文学少数民族书写注入了丰硕的成果。

李君在《后巷投影》中以故事性的编制来展现真实事件，在近距离的具象呈现中用“现在进行式”进行叙事。书中重要的篇章是记叙砂拉越拉让江的一个名为“峇拉甲”小镇的“诗甲邦族”。文中诗甲邦族文化的源流不明、民族类别被随意归纳是少数民族文化分裂的表现。文中充满诀别氛围的祭祀活动报导更是少数民族文化断层的展现¹³⁶。在浓厚的文学技巧衬托下，作者把诗甲邦族的传统祭祀仪式——“沙坤祭礼”进行了“小说情节式”的书写¹³⁷。他直接剪裁、连缀少数民族的生活系列片段，在一个集中的主题下概括其他相关的、零碎的民族文化细节，显然跳出了少数民族书写历来的叙事规则和固定的书写模式，让人感觉到那是少数民族没落文化的真实再现。李君用细致的笔还原了十分难以言说的沉重的生存状态，生动地表现出本身对少数民族传统文化的祭奠。

¹³⁴ 李君，原名李振源，古晋资深记者，除出版《后巷投影》之外，还花不少时间，到古晋、三马拉汉、斯理阿曼各省内的大河流域考察，写出鲜为人知的地理景观，少数民族聚落概况与生活现状，甚至旁及风俗与神话传说的各种记录。田思指出李氏应是最杰出的婆罗洲采风作者。参阅田思：《沙贝的迴响》，南大教育与研究基金会出版，2003 年，页 178。

¹³⁵ 李振源（李君）：《后巷投影》，古晋：国际时报出版有限公司出版，1993 年。

¹³⁶ 祭祀时民众向民间神祇乞求福佑或驱避灾祸的一种行为惯制，它世代传承，具有相应的仪式制度。少数民族通常有较大规模的祭典，它所保存的神话、传说、歌舞等活动，也起到了传播文化、进行社会教育的作用。参阅钟敬文主编：《民俗学概论》（高等院校民俗学教学参考书），上海文艺出版社，2002 年第 5 版。页 200—201。

¹³⁷ “沙坤”是诗甲邦族人的大节日，据族人自己从父辈那儿听来的不详尽之典故，是指祖先在带领族人到这片土地开枝散叶时，曾向森林里的圣灵起过誓，允许族人能在荒山里安居下来后，于丰收之时，兴办盛大的祭祀典礼来酬谢神明的恩赐，并祈求祂赐予下一代沃土良田和肥硕的野兽供子孙狩猎。参阅李振源：《后巷投影》，页 75。

〈峇拉甲诗甲邦族〉开篇的词句就营造与映现了民族文化衰落的“世纪末情绪”：

还没有做好心理准备，
一切已在急速变化，
在他们的内心深处，
却经常听到历史断层里
传来哭声，
使他们时时都有为传统招魂的念头。¹³⁸

这样的引文饱含着作者对少数民族文化之历史价值的切实感悟与民族文化断层的悲悯，也显现作者尝试用极之感性的视点来展现那破碎的、颓败得如同废墟的边缘世界之用心。“沙坤”作为诗甲邦族人的大节日，在报导中是一种民族文化的载体，更是传统文化的表征。这种几十年才举办一次祭典“即使翻遍所有囤存在博物院资料室内有关加央人祭礼的文献，也找不到一点蛛丝马迹”¹³⁹，祭祀过程完全靠头脑死记下来。古晋博物院民族习俗单位，风闻在属于穷乡僻壤里，还有一支少数民族在为传统习尚招魂，逐派出摄影队伍，穿越拉让江的重重险滩，来到了鲁马诗甲邦碧玉屋前的渡头，要让珍贵的文化遗产，留下永恒的记录¹⁴⁰。可见“沙坤”作为一种少数民族的文化象征，在强势文化入侵与社会转型期间终究不可避免的要消亡，内外界极力的挽留与拯救的行动恰恰投射出更多的挽歌形态。

文中主要的人物——老屋长西累恩贡就是传统文化的继承者与守护神，在古稀的年岁还得完成父辈的遗志，凭着残余的精力带领族人重办“沙坤”，在苟延残喘中试图挽回自身的民族尊严。作为诗甲邦人文化的末代传人，西累肩负着民族文化使命感，常年守住祖辈珍贵的战利品——头驴，以办沙坤祭祀为一生重要的目

¹³⁸ 李振源：《后巷投影》，页 70。

¹³⁹ 李振源：《后巷投影》，页 78。由于诗甲邦人对本身民族源流不清楚，几乎所有人都把他们归纳进去加央异族中。见页 77。

¹⁴⁰ 李振源：《后巷投影》，页 78。

标，但是在时代和社会的变迁面前，他“无力的看着族人在语言，文化，宗教方面朝混乱发展，”知道“要改变现实非一己之能力所能办到”。他虽然在族群中仍有一定的权威性，但对他传承文化薪火意愿表示支持与服从的都只是寥寥几个与他有共识的老族人，下一代族人对他所坚守的信念和理想早已疏离。因此，在朝向目标的进程中西累恩贡已接受了文化即将断层的事实。作者以这个文化代表人物贯穿整个沙坤祭祀活动的报导，用电影镜头式的手法展现人物的生存形态和其承受文化断裂的苦恼，另一方面不断在他身上倾注本身对边缘文化的关注与文化走向衰败的感受，鲜明地带出了文化挽歌这一主题：

在他的脑海里，有一个微薄的希望，期盼着有位好奇的人，能跟着跑过来，他便能像其父亲在世时一样，乘机给对方一个印象深刻的机会教育，好把古老的故事，留传给下一代。

不过，失望的蓦然回首，并没有停留下来的脚步，他知道这个属于诗甲邦族的祭礼，是该有个结局的时候，虽然它再度掀幕的机会几近与无，可是自己总算按着父亲的遗训，了结一桩心事，勉强为不能复燃的薪火做了忌。

怀着沉重的心情，缓缓的把不属于下一代的包袱放下，忍不住多看了它们几眼，老西累在倒关上门时，明白“沙坤”祭礼已经终结，甚至从今以后，这座名叫“诗甲邦碧玉”里的诗甲邦人，会彻底忘了有过此个意义模糊的名词。

141

对少数民族而言，庆典和祭祀仪式早已成了民族文化的载体和基点，在长达几世纪的农耕、渔猎和游牧社会当中，为了适应独特的生产方式和要求，人们自然形成关于神灵鬼魂与自然万物的崇拜，意识中深植着关于祭祀庆典的伦理，认为民族必须凭藉风俗典礼去寻找自己的尊严和生活的价值。这样的意识形态，使作者在探索与记载有关民族文化时，不能单纯地把祭祀典礼的展演作为铺陈情节的一条线索，而是将之与人物的情感波动和生存认知融为一体，并把有关祭礼作为民族生活

¹⁴¹ 李振源：《后巷投影》，页 73。

或自我调试的驱动力。因此，对沙坤祭礼文化的探问与追寻，实际上也是藉没落的文化来对少数民族生存的困境进行探讨。

李君在文中表现了一种很具感染力的“沙坤精神”。他所记叙的沙坤已经对民族祭祀完成了一种超载，它由一种祭祀典礼上升到人的一种生存状态，反映着诗甲邦老族人的爱恨嗔痴与喜怒哀乐。作者将老族人荒腔走板的吟唱着民族的颂歌；大家疯狂忘情地舞着生命的火花；族人麻醉在米酒飘香的画面进行了淋漓尽致的描写，表面上看似一场达到节庆高潮的欢欣迷狂，实际上整个祭祀充满了悲怆的色彩与感伤的氛围。这种悲怆感来自族人对文化失落的无奈与对未来发展的茫然，作者对此有很尖锐的心理层面剖析：

与其说这是一种演绎薪火传承的妄图，不如说是老西累等一群老人们，趁着大伙还有点残精力时，和旧的一切做一个了断，然后可以心安理得的走上人间外的另一段旅程。¹⁴²

作者用“沙坤”祭典仪式的断层与失传来见证诗甲邦民族文化的危机，在象征层面上可看成是对婆罗洲所有边缘文化消亡的揭露与强调。向古老祭礼的诀别显示了对传统文化越来越远的凭吊，也深刻的表达了这种衰败是注定也是必然的事实。可以说，表现少数民族旧秩序在社会变革中的解体是李君报导文学作品的基本主题，他既急于对城市化蚕食边缘地带的原生态进行批判，也不刻意为少数民族被淹没的历史文化作辩解，只是在本着替友族承担悲喜哀乐的意志中书写那些日渐老去的事物，把边缘文化的衰微寄寓于少数民族文化断层的报导之中，成就了一篇篇的民族文化挽歌，启悟着人们对边缘生命的思索与关注。

¹⁴² 李振源：《后巷投影》，页 75。

小结

随着全球化将不同民族的文化同质化到高度统一的权力话语体系，非主导民族文化原质逐渐衰颓失落，民族身份日益模糊丧失，少数民族的文化理所当然面对被淘汰的危机。再者，城乡二元格局的明显存在使世居山林的少数民族之利益被边缘化了，政策的偏差，族群资源分配不均的现象更造成多数与少数之间距离的扩大。作者们站在既非主导，也非边缘民族的立场对少数民族进行注视，并以少数民族的友族自居，表现了既融入又清醒，既带着怜悯又略带批判的书写态度。沈庆旺、李君、蓝波强调少数民族失落的文化和无可奈何的生态；林岸松与吴岸以后殖民文学意识打造少数民族可敬的精神形象，皆不约而同的把少数民族置放在文明社会的场域中去进行观照与审视，表现了异中有同，同中有异的书写主题。

无论是多姿多彩文化的消亡、民族生态的饱受折磨或族群历史的被歪曲，在记叙或歌颂的过程中，有作者在深层次上对传统文化寄予的隐晦守望。他们不再单纯地仅是把少数民族视为创立个人风格的写作材料，而更多的是从他者文化中书写对现实的感悟。不断地对少数民族作系列式的书写，其实也是一种对文化的挽留与坚守的情感倾向。作者通过作品传达一个共同的信息，现代化要进行，社会要发展，但在这个过程中只有对少数民族传统文化的摧毁，却没有对边缘精神的守护与重建。

少数民族处于政治上最弱势的境地，其文化已经被刻板化为本土低阶层社会的符号，作为同样不具国家主导地位的华人，其对少数民族的书写，在某种程度上是华人寄托了本身的边缘感之反映。因此这些书写隐藏着悲情的内心话语，抗拒来自权力中心的压力和剥削。

作者们站在社会迅速发展的基点，看着作为国家一分子的少数民族渐渐在主流发展中与自身文化脱节失序，本能的想要留住即将消逝的一切，悲悯的意识由此而生。他们把这种情绪融入各自的作品中，让我们强烈的从文本中感受到他们的态度，只有回望，没有前瞻；只有消极的唤醒，没有积极的抗争。在文明侵袭原始，民族文化奏起挽歌之时，不得不叫人思考少数民族的道路今后应通向何方。然而，不谋而合的文学主题已告诉我们，在这个殖民阴影尚挥之不去的国度里，少数民族欲实现真正的解放，还是一个遥远的想望。



第三章

魔幻现实主义中的生态危机与人性异化

绪言

婆罗洲雨林的丰饶诱惑着开发者的掠夺，也催发着书写者无限的想像与探索，更吸引着非在地读者好奇的观望¹⁴³。但若力求拆解雨林密码来反映其真实内涵，似乎还得面对重重考验，钟怡雯曾在评论中道出：

放在尽是情欲流动，缺少传奇的都市文学里，雨林的奇花异草，生猛野兽确实引目，也很快为创作者赢得一席之地。评论者和创作者联手打造的雨林，成了传奇中的传奇。特别是当雨林书写出现在散文这种相对真实的文类，可能形成更复杂的问题。除了情感，雨林必须处理知识，多识虫鱼鸟兽之名，洞悉雨林的云雨变化，以及地理植被，委实是一个十分复杂的高难度主题。¹⁴⁴

说散文难以处理雨林主题，那谈到需铺展情节的小说，在雨林生态课题上何尝不是面对无法具体呈现其深层内涵的问题？也许只有将雨林生态置放到神秘、魔幻的语境中去表述，才能越过知识性元素的重重障碍、写实性的层层束缚，进而达到具创造性的、有感官作用的美学追求目标。那么，作为雨林中最有灵性的生物——少数民族，是否也应为其注入魔幻色彩，打上神秘的烙印，方能在书写中表现其具有原始色彩的民族特性，继而散发特有的文本魅力？由此推想，便可以理解，何

¹⁴³ 如陈大为所言：“现实中不断消失的雨林，在文学世界里不断扩展它的面积”，〈序：鼎立〉，收入陈大为、钟怡雯、胡金伦主编：《赤道回声：马华文学读本 II》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2004年，页IV。

¹⁴⁴ 钟怡雯：〈忧郁的浮雕——论当代马华散文的雨林书写〉，收入陈大为、钟怡雯、胡金伦主编：《赤道回声：马华文学读本 II》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2004年，页305。同时也收录在钟怡雯：《无尽的追寻——当代散文的诠释与批评》，台北：联合文学出版社，2004年，页175—195。

以部分作者不约而同的借鉴拉丁美洲的魔幻现实主义手法（Magical Realism）作为书写少数民族的策略。

起源与拉丁美洲的“魔幻现实主义”是“浪漫主义与现实主义的产物”。陈光孚指出：“他是在继承印第安古典文学的基础上，兼收并蓄东、西方的古典神话，某些创作方法，以及西方现代派的异化、荒诞、梦魇等手法，借以反映或影射拉西美洲的现实，达到对社会事态的揶揄、谴责、揭露、讽刺或抨击的。”¹⁴⁵ 但魔幻主义的神奇源出于现实，现实本身给作家提供了神奇的创作素材¹⁴⁶，“魔幻”即是一种表现形式，也是一种表现内容，是将读者引入“另一种现实”的途径。战前的作品〈拉子〉已开始了有关魔幻手法的应用，自 80 年代后，更多把笔锋指向少数民族的作者，尤其是小说创作者，开始从现实走向超现实，从少数民族的生活习俗、宗教信仰中折射出他们与自然界不可分割的吊诡关系；或从书写自然界超现实的现象中衬托出少数民族离奇诡异的形态神韵。拉美魔幻现实主义致力于在超现实的艺术手法中，把民族文化内涵和创建民族文学特色作为其美学追求的宗旨¹⁴⁷，正符合了少数民族书写的另一种表达形态。

对于少数民族书写者来说，小说的神秘文化主要来自雨林以及民族民俗中的生态伦理意识，也有些来自具有原始色彩的少数民族宗教信仰。这些因素作为文化资源进入小说后，一方面强化了小说的地域特性，另一方面使作品具备了浪漫传奇性。与记实的少数民族文学作品比较起来，少数民族魔幻小说具有另一番超凡的魅力与审美的惊奇。

¹⁴⁵ 陈光孚：〈“魔幻现实主义”评介〉，载于《文艺研究》，1980年第5期，页131—137。具体论述可参阅陈光孚：《魔幻现实主义》，广州：花城出版社，1987年。这种文学流派兴起于20年代末，流行于60、70年代，至今在世界上仍有相当大的影响力。其代表作家是拉丁美洲的西尔·马尔克斯。

¹⁴⁶ 李德恩：〈关于拉美文学的思考〉，《译林杂志》，2000年第6期，页197—198。李德恩指出魔幻现实主义的支撑点，它的根是落在现实上。李德恩：〈魔幻现实主义的技巧和特征〉，《外国文学》，北京：北京外国语大学出版，1989年第1期，页63—65。

¹⁴⁷ 邓楠：〈论魔幻现实主义的美学追求〉，《渭南师范学院学报》，2007年第22卷第1期，页42。

一般而言，马华文学中透过魔幻现实主义方式再现少数民族的作品，主要运用热带雨林的神秘奇异作为书写场景，将现实与超现实种种对立的因素相融合，表现了有关民族世界内外的奇异现实与文化价值观，并透过特定的艺术手法表现了特定的主题思想，而各主题思想之下又涵盖了丰富的价值意义。

本章第一节论述创造性地运用神话、传说，或超现实的生态伦理现象来描写人物和情节的小说。此类文本将少数民族与环保议题联系起来，表现了与生态意识有关的主题内容。作者通过少数民族含魅的形象显现了对自然界的敬畏，以此警示无节制榨取自然界资源的人类。黄泽荣的〈奴英的抉择〉可视为此类书写的发端，此外，潘雨桐的“大河系列”更是用一系列主题相通但故事不相连的小说，透过亦真亦幻的表现技巧，将人类从文明的沉醉中警醒过来，反思地球逐渐荒芜的原因。

第二节讨论曾华丁的短篇〈拉子〉与张贵兴的长篇小说。前者在婆罗洲被异化的雨林生态中，将少数民族带着原始、荒诞、狂野的生态面貌，作为呈现异国猎奇情调、想像史实、揭露人性心灵状态的载体。后者在以史实为参照的书写中，让少数民族在略带魔幻色彩与虚实交错的情节中登场；两者的少数民族书写表现了“人性异化”的主题意识。

第一节 生态危机的人性拷问：环保议题中的少数民族故事

探寻生态危机根源、揭示人类欲望膨胀所导致的生态失衡，是近年来有关少数民族书写的重要主题。田思在论马华的环保文学时曾指出：“他们（马华作者）在尝试以小说来表现环保意识时，不约而同地选择了魔幻现实主义的手法（这是便

于类比归纳，并非原作者有意标榜）。这种异曲同工之妙，也可佐证文化工作者在从事环保思想的传播时，难免面对一些无形的压力，而诉诸较隐晦的表达方式。”

¹⁴⁸ 的确，兼具现实主义与浪漫主义双重属性的魔幻手法，巧妙地将种种民族信仰与不可思议的自然禁忌等神秘因素化为具震撼性的力量，在借助少数民族作为穿引故事的生态形象中，让有关书写表达了“生态危机的人性拷问”这一思想主题。

一、 少数民族与生态神话：黄泽荣的〈奴英的抉择〉

获得 1987 年沙劳越星座诗社文学奖的小说〈奴英的抉择〉¹⁴⁹，是一部关于山林少数民族生存思考的力作。虽然只有短短的三千多字，但是作者黄泽荣¹⁵⁰通过荡气回肠的魔幻情节、刻骨铭心的艺术形象，表达了对人类中心主义强烈的谴责，直接向自诩为文明开化的人类发出了沉重的人性拷问。

故事是关于砂拉越巴当艾水坝兴建后严重影响当地少数民族生态的投射¹⁵¹。某种程度上来说，内容带有对中国古代神话的改造色彩，但却是社会真实问题的再现。长居山林的少数民族毫无科学知识，与科技发展绝对脱节，世代以来，神话传说、宗教信仰成为一种精神标杆，规范着人与自然的生命走向。因此面对建水坝后生活环境产生异常变化之原由，人物将其归咎于潜伏在天地间的龙鬼蛇神，在对人间发挥巨大的破坏力量：

¹⁴⁸ 田思：《马华文学中的环保意识》（1989-1999），吉隆坡：大将出版社，2006 年，页 25—26。

¹⁴⁹ 黄泽荣：〈奴英的抉择〉，收入林武聪主编：《石在》，星座常年文学奖作品选集（1987/1988），古晋：沙劳越星座诗社出版，1993 年 7 月，页 119—121。

¹⁵⁰ 黄泽荣，东马砂华诗人，曾担任沙劳越星座诗社主席，现任某报社砂州采访主任。参阅马崙编：《新马华文作者风采（1875—2000）》，柔佛：彩虹出版有限公司，2000 年，页 126。

¹⁵¹ 田思在《马华文学中的环保意识》中提到有关小说，指出巴当艾水坝建成后所形成的大湖，现已成了一个有各种设备的旅游胜地，但那是淹没了好几千公顷的土地和森林后所换来的代价。田思：《马华文学中的环保意识》，吉隆坡：大将出版社，2006 年，页 25—26。田思接着指出水坝兴建地属于斯里阿曼省范围，奴英应该是伊班族汉子。

他知道，自从堤坝筑起来，这一带的天地间就仰卧着一头妖异怪诞的巨魔，把一切不能追溯的，在湮久年代已经有了平衡全都捣乱了。他祖先的骨骼被淹没在湖里一座最翠绿的山岗上。……有人说，附近的野兽都被淹死了，也有人说，野兽都走光了，长屋的争辩永远还是莫衷一是。过去的许多山峦幽谷的确都沉浸在湖里，许多孩提嬉逐的涓涓细流也受吞没无踪。多少时代已经有的在恍然间失去了许多，多少世代不曾有的也骤然接踵而至。恹恹的日子带给奴英很多的愤懑，他憎恨那座堤坝和巨湖使到生命受到羁绊，即使是白天，奴英也不断在喃喃悲咒。¹⁵²

与古代神话的叙述路数相似，先是灾祸降临的酝酿，然后描述人类在面临末日灭绝的时刻，有个民族英雄——奴英，挺身拯救族人。不同的是，故事中没有女娲补天式的“人定胜天”的展现，而是让奴英作出跳下巨湖与庞硕的恶魔搏斗的抉择，以自己宝贵的性命作为英勇保全族人的代价，悲壮地实践了“出人头地”的族人期望。若只是把故事的解读停留在“环境的高度开发是对少数民族的杀戮”的层面还是较为浅显的看法，实际上故事表现的是“天”是不可战胜的，“自然”当然也是不可征服的，“天人合一”才是根本的、永恒的生态理念。文中的少数民族作为人类最原始的形态象征，深刻反映了人类原始状况的本性，在对自然神秘现象与自身生命的存在缺乏科学性的理解时，生活行为情感皆以自然界为依归。因此，高科技掠夺与侵害的不只是少数民族的栖身之所，而是民族心灵皈依之处。

文末短短的一句：“他知道，因为他的抉择，他将不能亲自为自己的孩子纹身”¹⁵³是作者以高度概括性手法，将由生态危机引发的少数民族文化传承断根的绝望悲痛，作为向人性拷问的重点。透过这个显而不露的人性拷问，我们不仅想像到了自然灾害的演变遗存，还感受到了人最起码的生存要求——一个适于居住的环境。奴英奋不顾身地尝试改变局面，只是为了替人们争取一个适合居住的环境。它

¹⁵² 黄泽荣：〈奴英的抉择〉，林武聪主编：《石在》（星座常年文学奖作品集（1987/1988）），古晋：砂拉越星座诗社出版，1993年7月，页119—121。

¹⁵³ 黄泽荣：〈奴英的抉择〉，林武聪：《石在》页121。

表达了人在自然生态失衡面前的美好精神愿望，同时也借助这个牺牲行动揭示了生命存在的价值与意义。环境保护的底线原则，就是不能够通过牺牲人的权益和生命为代价¹⁵⁴。维持生态平衡，不是要求人们回到茹毛饮血嗜杀成性的时代里去，也不是让人被动地服从一切野蛮的自然力量，而是让人在均衡的状态中，过一种更富诗意的生活。

运用少数民族的民俗中的宗教神话作为生态课题素材，固然利于小说的魔幻表达方式，但另一方面也是作者对有关民俗中所蕴含的生态伦理精神的表现。德国哲学家恩斯特说过：“没有任何自然现象和人生现象不能够作神话的解释，并且也没有任何自然现象和人生现象不求作这样一个解释。”¹⁵⁵ 马克思·恩格斯说：“一个部落或民族生活于其中的特定自然条件和自然产物，都被搬进了它的宗教里。”¹⁵⁶ 一方面说明了民族民俗的形成，一方面也间接的解释了以宗教神话来诠释自然现象，实则是呈现了民族对生命获得自然保障的需求信仰和精神结晶。因此，小说中神话宗教的铺展并非为了显现少数民族的迷信无知，而是欲透过当中的生态伦理精神反映“边缘人类”善待自然的自律行为，反过来就是彰显居于强势的“文明人”罔顾自然生态的贪婪行为。生态的危机作为少数民族生存的一个重要思考，透过短小的“现代神话”来发挥，虽然没有必然的逻辑性，却在残酷的现实反映中，进行一场有力的人性拷问，在少数民族书写上留下了可贵的一笔。

¹⁵⁴此句摘自李建军：〈消极写作的典型文体——再评《怀念狼》兼论一种写作模式〉，朱竞主编：《阳光与玫瑰花的敌人——2003 文学批评精选》，长春：时代文艺出版社，2004 年，页 151。

¹⁵⁵ [德]恩斯特·卡西尔 著，刘述先译：《论人——人类文化学的导论》（An Essay on Man: An Introduction To A Philosophy of Human Culture, by Ernst. Cassirer, Yale University Press, 1972），桂林：广西师范大学出版社，2006 年，页 106。

¹⁵⁶ 马克思·恩格斯：《马克思恩格斯全集》（第二十七卷），北京：人民出版社，1972 年，页 63。

二、生态课题的精神图腾：潘雨桐笔下的少数民族

在少数民族书写课题的开拓上，潘雨桐¹⁵⁷的表现备受瞩目，只是有关书写至今仍乏人讨论¹⁵⁸。

任职于农业界的潘雨桐因工作所需，常出差到东马的沙巴州，一度长期居住在棕 油园地带，出入热带雨林。在替公司进行砍伐、烧芭、垦殖等开发的作业中常与当地 少数民族相处接触¹⁵⁹。在人们刻板印象中崇拜自然神灵的少数民族，在潘雨桐小说里，或作为一个深受文明发展侵害的主要角色，或身为对自然界有强烈感应的人物，或作为盲目迷信自然禁忌的，贯穿情节的次要人物，也或作为妖魔鬼怪的化身而出现。“少数民族的表述”未必是潘氏篇篇着力的焦点，但却常常是他生态议题书写中不可或缺的元素。

如果说丰富的雨林经验是潘雨桐“少数民族书写”得以源源不绝产生的基础，那么能够使他的有关作品风格别树一帜的应是在魔幻主义的借鉴上对少数民族离奇含魅形象的塑造。《河岸传说》收录的几篇小说就出现了几个含魅与带有灵异色彩的人物，而这些角色总是由长居边缘地区的少数民族来担任，在这些人物身上，我们能够发现一种原始思维特征的存在，这种思维认为“主体和客体、精神与

¹⁵⁷ 潘雨桐，原名潘贵昌。1937 年生于马来西亚芙蓉。在台湾国立中兴大学留学之际主修园艺系，后来获得美国奥克拉荷马州里大学遗传育种学博士。潘氏曾任台湾国立大学副教授，过后在马来西亚农业界服务。潘氏 80 年代后创作不断，作品屡获台湾文学奖，已出版的小说集有《因风飞过蔷薇》、《昨夜星辰》、《静水大雪》、《野店》、《河岸传说》。根据黄锦树与潘雨桐未发表的非正式访谈中透露，潘氏十分强调本身的许多小说取材自真实的、朋友们的生活经验，以及他因工作之便所作的观察。参阅黄锦树：《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 年，页 135—138。

¹⁵⁸ 关于潘雨桐的“少数民族”书写其实可分为两大题材，一类是将少数民族与生态课题相联系的内容；另一类是叙述西马华族男子与东马少数民族女子之间的情爱关系，揭示少数民族女子被操控的悲哀，将在第四章讨论。关于第一类的小说，早期收录在总题为《悲情京那巴登岸河流域》（或称大河系列）的小说集中。今有关小说集重版，改名为《河岸传说》。目前为止，潘雨桐是唯一大量书写少数民族的西马华文作家。

¹⁵⁹ 田思在评论中透露潘雨桐常听闻园丘垦殖工人与当地原住民的各种奇异故事，他把这一切加上丰富的想像，交织成一篇篇的环保小说。田思：《马华文学中的环保意识》（1989-1999），页 32。

物质、形象与理念、人类与自然都还是浑然不分的。”¹⁶⁰ 它们对少数民族的价值判断与选择产生重大的作用与影响。按照列维·布留尔的说法，现实中的确存在着一个不同于现代文明的思维方式，所以原始思维是指原始人类在“互渗律”原则的支配下，看待集体表现的一种思维模式¹⁶¹。这些思维不会因社会变迁而完全消失，而是作为文化记忆，沉淀到民族文化心理，世代相传，成为传统文化基础。

潘雨桐将少数民族置于与大自然关系的思考中，通过山洪爆发、树林坍塌、鸟兽袭人等各种天灾人祸的情节描写，表现了少数民族与自然生态的密切关系，为科学文明揭开一个人们所忽视的角落。少数民族作为传达人类原始思维以及生态思想的载体，在潘雨桐营构的世界中，成为生态课题的精神图腾。透过对少数民族的形象性格、文化思维的展现，潘氏向人性进行了生态危机的拷问。

小说《河水鲨鱼》讲述的是已被动物学家鉴定为濒临绝种的河鲨出现在伐木工寮的大河中的故事。周旋在几个男人之间的少数民族女子艾玛，虽然带着负面的形象特点，但却是作者寄予生态思想的重要角色。少数民族因泛灵信仰而具有的生态伦理观念¹⁶²，通过艾玛几次对身边男人的告诫获得体现：

“你没听那些河人说吗？那些上游的河人说，那样的鱼是这条大河的河精，守护着这条大河。那些犯了罪的就给上天赶到大河里去，天天喝咸水，永远不得回来。”¹⁶³

“你不会懂的，老猴的阿公说，那是人们亵渎了神明，不懂得爱山惜水，在一个圆石上写了咒语，一丢入河中，所有的河石都感染了咒语，河水化成一线清泉，全都回到天上去了。”¹⁶⁴

¹⁶⁰ 鲁枢元：《生态文艺学》，陕西：人民教育出版社，2000年，页75。

¹⁶¹ 列维·布留尔(Levy-Bruhl, Lucien)对原始人类的原始思维做了深入的研究，他认为原始人的思维是神秘的，即逻辑思维所认为客观的和唯一的实在的那些知觉因素，在原始人的思维中则是在神秘因素的不分化的复合中发展着。因此他们把一切疑惑不解的现象，吉凶祸福的根由全归因于超自然的神秘力量。[法]列维·布留尔：《原始思维》(Primitive Mentality, by Levy-Bruhl, Lucien. 1923)，北京：商务印书馆，1986年，页11—12。

¹⁶² 泛灵信仰也称“万物有灵观”，指一种相信有精神存在物激活自然的信念，意即世界上有“灵魂”的存在。泰勒在《原始文化》一书中认为，原始人在宗教形成之前，先有泛灵的观念。见蒋立松主编：《文化人类学概论》，重庆：西南师范大学出版社，2008年1月，页116。

¹⁶³ 潘雨桐：《河水鲨鱼》，《河岸传说》，台北：麦田出版，2002年，页33。

原始宗教信仰的虚幻内容，尽管是扭曲变形了的世界，却是先民对外部世界的原初看法，对民族精神的生成有着不可磨灭的深刻影响。因摄于自然的威力，少数民族从原始崇拜开始便把客观存在的自然物拟人化，赋予其人的意志与生命，并将其充分神圣化¹⁶⁵。在少数民族时代相传的生活中，大自然是魔幻的，因为魔幻而畏惧，因为魔幻而神圣，这是一种对生命原始状态的尊重¹⁶⁶。作者藉少数民族的生态观念，作为魔幻意象构造的基础，在谴责人类对大自然的粗暴改造和贪婪榨取之时，描绘了神秘的大自然对贪婪者的报复场面。与艾玛有暧昧关系的少数民族老猴，作为没有在小说中出现就已身亡的角色，不知何故被人捅死在河里，据艾玛说是抓过鲨鱼的报应；“原住民砍藤会看见山藤流出血来”，在艾玛口中是因为“凡是不敬雨林的人，都会见血”；跟艾玛有过男女关系纠缠的李九和杜维拉，最后在具有“万马奔腾”气势的山洪暴发中身亡，遇害前还把灾难误当成“是山鬼骑了野马衝下山来”。一切虚虚实实的事件，虽以魔幻的叙事方式来描绘，但皆被置放在现实的情境之下作参照，仿佛幻像与现实共存，真假参杂难分。少数民族角色的设置，是为了对这些亦幻亦真的事件找到一个解释的来源，这足于给予读者一个启示：古老的信仰确实不能用现代的眼光随意阉割。用少数民族的眼光来看，自然万物包括人自身皆有神灵，在这种信仰的影响下，他们以特别的眼光去看待自然，以特别的情感去体验世界，生发出理性科学不能验证的生活哲理。透过少数民族敬畏大自然与其他族群蔑视自然生态的比照，作者揭发了生态危机加剧的根本导因：人

¹⁶⁴ 潘雨桐：〈河水鲨鱼〉，《河岸传说》，页39。

¹⁶⁵ 杨琦：《文学魔幻与本土文化的现代阐释——解读拉美魔幻现实主义与西藏魔幻小说》，硕士论文，四川：四川师范大学文学院，2007年，页30。论文内容论述了原始宗教、原始思维对民族艺术审美的影响。

¹⁶⁶ 李薇、袁勇麟：〈盘旋的魅影——论马华散文中的鬼魅意象〉，《华文文学》2004年第5期（总第64期），页63。

性的贪婪。当人的欲望超过了实际的需要或者超出了现实的承受能力时，自然界必将给人类带来有摧毁性的灾难。

透过少数民族的文化与思维来传达生态问题的书写用意在〈旱魃〉中更为显然，故事以干旱的河水为导线，叙述人物不信山林传说和禁忌，恣意砍伐而酿成的悲剧。文员阿露到研究站（应是某环境部门）打零工回来后把河水干旱说成是“旱魃”把河水喝干了，但是却遭到娃希达男人的责骂：

那个女人，老是说些颠三倒四的话，山鬼天濛濛就到河边喝水，走的时候还会留下一朵血红的山花。她以为她是谁？还帮助那个什么研究站的人说话，不可以砍树，不可以杀人猿不可以捕大头鸟，不可以捉河里的鲨鱼——最好让河里的鲨鱼吃了她，癫人！¹⁶⁷

男人对此表示强烈的否定，少数民族女子娃希达却对此“妖言惑众”之说深信不疑，两者之间极大的反差成为一股张力，不断牵引剧情的开展。我们也再次读到作者以回归人类原始、单纯的精神面貌和情操来验证危机生态的降临。少数民族在技术思维不够发达的情况下，把对世界的认识和理解用他们可以欣然接受的方式“理想化”，即把大自然的未知“魔幻化”，这是为了理解不可理解的世界和生命，并以此作为自己生存的依据和秩序，希望得以安然地生存和繁衍，这原是人类存在的本性状态。然而，当科学昌明的时代来临后，自诩“文明”的人类否定了这种单纯的理解世界的方式，而是用自认为科学进步的手段来重新认识、整理世界，却忽视了危机的产生和后果¹⁶⁸。神怪之说频频借少数民族之口认同，意图不在突显

¹⁶⁷ 潘雨桐：〈旱魃〉，《河岸传说》，页105。

¹⁶⁸ 李薇、袁勇麟：〈盘旋的魅影——论马华散文中的鬼魅意象〉，《华文文学》2004年第5期（总第64期），页64。文章里论述了少数民族理解世界的方式和主流社会看待世界的态度，在此引用之。

民族蒙昧落后的思维特质，反而是挖掘具有历史渊源的民俗信仰，将其转化为对人类产生制衡作用的因素，为展现生态危机构筑资源。

“守护生态的含魅人物”常常是国外某些生态小说塑造形象的典范，潘雨桐对此有巧妙的借鉴。在《河岸传说》中，少数民族俨然成了山魅水妖的化身，在致使环境破坏的肇祸者周围起着审视、作弄、诱惑、告诫、甚至复仇的作用，是作者生态危机课题书写的核心意象。作者既让这个意象成为推动情节发展的推动元素，又将其当作创作主题和意义的承载体。故事中外貌漂亮，性格大胆泼辣的少数民族女子公萝伊丝是山林开发工程的工寮女工。在潘雨桐充满灵异凄迷氛围的叙述中，她隐约是“由一团火球变为一个老婆婆，再变脸为一个美丽的少女”的山魅，与前来进行测量与挖沟工作的员工阿楚相好，但一直尖酸地讽刺着阿楚一伙人改造自然环境的行为。人物形象不一定很正面，但是体现着与大自然契合的性格特点，对自然界有着恒久的护卫精神，在亦妖亦人的特质中散发不同流俗的魅性色彩。

小说中不事夸张，但耐人寻味的透露着萝伊丝异于常人的举止，例如看见从山鹿的眼球跳出来的“火球”掉落树林的时候她会念咒语，然后表示“老天不会泄露天机，凡事得听天由命”。在月光明亮的时候有癫狂的举止，即脱光衣服在大河前跳跃狂叫，而且常常以鬼神之说来诠释自然界变化莫测的现象：

京那巴登岸大河的水天天高涨，两岸的雨林在季候风中不按的骚动。黄昏一到，就开始张牙舞爪的吞噬夕阳，一叶一叶的卷席过去，最后留下的只是残缺不全枝桠枯干，全都掉入河里，随著河水滚翻冲了下来。而滚翻的枯干在夜色里变幻莫测，终成水妖，缱绻缠缠的爬上岸来，见人就缠就咬。萝伊丝说的，就好像真的一样。¹⁶⁹

生态言说藉少数民族的民俗信仰去探掘，激起读者共同的心理和弦，同时透过人物形象的传达，亦获得了“合理”的内在依据。在科学昌明的今天，鬼神作为

¹⁶⁹ 潘雨桐：《河岸传说》，《河岸传说》，页 63。

一种信仰虽然已经没有了人们狂热的信奉，但是作为一种凝聚着人类对宇宙起源与生命奥秘理解的特殊方式却依然存在¹⁷⁰。因此，小说中少数民族被魔幻化是为了更有力量的表达生态言说，唯有如此，神怪文化才能由神秘文化里一种荒诞不经、不可理喻的仪式行为、心理现象嬗变为具有重要意义的危机告诫。

故事以前呼后应的手法来一个“还原式”的收场，但也可能是因果循环的展示：阿楚在河水暴涨中被暗流卷走，失去男伴的萝伊丝独自往树林走，却变成阿楚最初遇见的“长发枯焦、花白，脸上满是皱纹、脉络的老太婆”¹⁷¹。复仇与杀害作为生态危机中的另一个主题，至此昭然若揭。这乃“人对自然的戕害”已转化为“人对人的戕灭”的写照。对自然生态的掠夺，也是对弱势者少数民族的掠夺，被掠夺者对掠夺者的反击必然是一场果报应验的悲剧。故事内容还有更深刻的启示：过分的掠夺不仅是自然生态的问题，更是精神生态污染的问题，而精神生态与自然生态的问题皆来自同一个根源：人性。人性弱点中的“自我中心主义”是导致万物无法和谐共处的肇因。作者屡屡将被边缘化的少数民族，作为向掠夺者反击的棋子，实则也是对强势者任意宰制弱者的嘲讽与抨击。

〈山鬼〉¹⁷² 中一个似有通灵本能，常看见山中妖魔怪事，但从不多言的电锯手“阿巴历斯”，又是一个具有诡异特质的少数民族角色。他熟知山中禁忌，屡遭野兽袭击只静默闪避，念咒辟邪，却因犯了莫名的禁忌遭受血肉创伤，病至枯瘦如柴。作者藉少数民族角色，表露一种极权和不公正的社会意识形态，就是国家现代化的好处总是留给掠夺者，而现代化的恶果却转嫁给欠大自然债务最少的族群。

¹⁷⁰参阅肖向明：〈“含魅的现代虚构与想像——鬼文化与中国当代文学的艺术呈现”〉，《创作研究·当代文坛》，2007年第4期，页83。文章里提到鬼神文化的现代处境。

¹⁷¹潘雨桐：〈河岸传说〉，《河岸传说》，页93。

¹⁷²潘雨桐：〈山鬼〉，《河岸传说》，页111—163。

〈沼泽地带〉¹⁷³中的遇害木匠阿里也是这种情节模式“复制”的同样角色。在〈山鬼〉中相继登场的人物如卡迪、柏多尔、通灵的老人，虽非要角，却在强势、倨傲、“不信邪”的华人形象代表——铁头、阿达身边，组成弱势的少数民族社群，一边扮演被边缘化的角色，一边不断对大自然诡异现象进行“揭秘”的工作，作为自然对人展开严厉报复的中介人物。

虚实交错、人鬼混同、生死难分的魔幻色彩在小说中留下了震撼性的效果。在作者看来，也许神灵妖魅才是生命的本体价值所依，才是天地万物共生共存应有的精神图腾¹⁷⁴。作者透过少数民族的角色承担，借此反拨人类欲望的肆虐，拷问人性残忍的生态摧毁，试图寻找生命本体的生存样态。

潘雨桐另外两篇发表于 90 年代中的散文〈东谷纪事〉与〈大地浮雕〉¹⁷⁵，也将少数民族的命运与逐渐荒芜的自然界相互联系，深化了生态危机的主题表达¹⁷⁶。〈东谷纪事〉中的少数民族女孩伊玛，仍是作者寄予生态意识的人物。生态被破坏后，她只能准备罐头食物，并留下字条告知“野蕨都枯萎了”。读来不带强调意味的举动，却突出了人物对生态现状深沉忧思和迫切关怀的特征。〈大地浮雕〉中，不信自然界忌讳与传说的电锯手阿祖在离奇诡异中死去，辛勤的老舵手在暗藏杀机的鳄鱼潭来回往返，少数民族传达生态危机信息的功用不突显，但以其被宰制的处境来对

¹⁷³潘雨桐：〈沼泽地带〉，《河岸传说》，页 167—200。

¹⁷⁴有关词句引自李薇、袁勇麟：〈盘旋的魅影——论马华散文中的鬼魅意象〉，《华文文学》，2004 年第 5 期（总第 64 期），页 64。

¹⁷⁵陈大为、钟怡雯、胡金伦主编：《赤道形声：马华文学读本 I》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2004 年。

¹⁷⁶陈大为曾对这两篇散文给予高评价，说可视为马华“自然写作”的滩头堡，而且是佳作典范。陈大为：〈潘雨桐的自然写作〉，《思考的圆周率——马华文学的板块与空间书写》，吉隆坡：大将出版社，2006 年，页 201。

人类肤浅的优越感予以鞭打却是显然的。少数民族频频以低阶层身份与充满悲情色彩的形象现身，隐示了他们和自然生态的共同命运：成为垦殖工程的牺牲品¹⁷⁷。

潘雨桐在创作中大量设置少数民族角色，并将之与自然界诡异传说相扣，复活了人们对人类原始崇拜与信仰的记忆，在“天人合一”思想逐渐解体时，表现一种对环保潮流回应的“复魅”精神¹⁷⁸。潘在少数民族的表述上，无论是小说或散文皆契合着真实的生态事件¹⁷⁹，但又以魔幻色彩走出了生态言说拘泥于真实的阈限，予人独特的审美体验。少数民族作为一个被科技昌明社会宰制的群体，其与自然生态、自然崇拜有紧密联系的形象特质，被作者放入生态系统里去表述，并借其象征性传递有异于理性社会的生活体认和批判。正是作者对少数民族这一“意象”进行集中性的书写，生态危机的主题由此得到了彰显与深化。

故事中生态破坏者与不信传说禁忌的人物，最后都无从逃避地走向惨死的下场，揭示了不尊重生命者最终不得自然万物尊重的道理。这是对叙事文学传统中“团员意识”的否弃，能有效地催动着人们从悲剧的惊愕中走向沉思，亦能有力地延伸着悲剧美学的效应¹⁸⁰。正如亚里斯多德所说的：“借引起怜悯与恐惧，来使这种情感得到陶冶。”¹⁸¹的确，悲剧程式的大量运用有助于加强生态主题阅读的震

¹⁷⁷陈大为：〈潘雨桐的自然写作〉，《思考的圆周率——马华文学的板块与空间书写》，2006年，页203。文中指出原住民将与野蕨、鲫鱼一样，成为垦殖工程的牺牲品。

¹⁷⁸当科学思想彻底统摄社会，人在面对自然生态的敬畏心理也消失殆尽。这一人类思想的转变曾被人总结为“世界的祛魅”（马克思·韦伯语）。作为反驳，不少学者呼吁自然的复魅或返魅，即要求重新寻回自然的魅力，希望人类在面对自然时多一份谦逊和敬畏之情。在复魅书写中，很多作家不约而同地透过含魅形象的奇异表达了对自然的敬畏，除了动物，长居山林的部落族人是最常见的含魅形象。参阅赵书勤，龙其林：〈新世纪生态小说论〉，《文艺争鸣·新世纪文学研究》，2007年第4期，页23。

¹⁷⁹潘雨桐在《河岸传说》的〈后记〉中说表示小说的故事大多是在山野阳光下的作业的体认。见《河岸传说》，页327。将此与黄锦树所述的“潘氏十分强调本身小说取材的真实性”言论相结合，可证明潘氏的书写在很大的程度上是真实事件的投射。

¹⁸⁰有关悲剧程式在生态文学的应用，参阅雷鸣：〈当代生态的审美迷津〉，《文艺争鸣·新世纪文学研究》，2008年第8期，页40。

¹⁸¹亚里斯多德：《诗学》，北京：人民文学出版社，2002年，页16。

撼体验，但是过于趋同化的人物下场安排不免会落入模式化书写之陷阱，减低了探索情节变化的惊喜期待。

尽管作者屡屡以魔幻手法来突出少数民族作为言说生态的精神图腾，但是从生态角度来看，还未塑造出真正具有“生态人格”的典型形象。少数民族更多的是生态言说中的意象符号，仅称得上是作者情感价值理念的形象化表现。

小说大多同时从少数民族与“剥削者”两方面的视角，进行着边缘与主流的视野、心理和生存世界的对照。这个对照形成一种双声对话的意义结构：一种是科学主义的怯魅意向，一种是信仰主义的含魅意向。当中的冲突与交融，正昭示了人类在生态系统中的生存状态，更是一场两极面向的人性揭露。作为象征含魅意向的少数民族，是潘雨桐向怯魅意向中的“人类中心主义”进行质疑、拷问和挑战的棋子。作者以它来审视、嘲弄、褻渎着主流社会中被认可的事物，发泄边缘族群由内在文化自卑所带来的伤痛。潘雨桐透过少数民族书写，以“敬畏生命”¹⁸²的意识形态不断追问人对自然的义务和责任，在环保、生态主题的开展中，还原人类与自然的本真精神。

¹⁸² 环境伦理的创始人史怀哲提出了“敬畏生命”的思想，他认为“伦理学所要解决的真正问题是人对世界、及他们遇到的所有生命的态度问题。”史怀哲 著，陈泽环 译：《敬畏生命》（*Reverence for Life*, by Schweitzer, Albert），上海：上海社会科学出版社，1996年，页9。

第二节 人性的异化：另一类魔幻视角下的少数民族书写

由魔幻叙事策略来揭露人性心灵状态的书写，往往藉由社会的邪恶来揭露人类精神的畸变，其本质原因即“人性的异化”¹⁸³。这个主题主要通过社会与个人、人与人之间的关系表现出来。

一、 裂变的灵魂：曾华丁的〈拉子〉

曾华丁写于 1929 年的〈拉子〉，属于战前马华文学少数民族书写的作品，作者从少数民族历史文化边缘处境入手，将现实与神秘融为一体，结合非传统的、带有魔幻色彩的叙事策略，讲述国家的现实历史与民族的神奇故事，或隐或显地透露出人性异化的思想内容。

篇名“拉子”既是当地土著低层文化的直露，也是伊班族受强势社会歧视的标识¹⁸⁴。主人公阿尖原为伊班族骁勇善战的英雄好汉，却在一次对“白种人”的反攻中成为敌方的俘虏¹⁸⁵。此后，阿尖被英国殖民者收买，成为警局里的一名“巡查”，妻子也受雇为警长的女佣，但两人的行动受到严厉的限制。阿尖身为“江左的拉族”，被殖民者利用刽子手，屠杀反抗白色统治的“江右的拉族”。小说虽描

¹⁸³ 异化，是哲学和社会科学的概念，它所反映的实质内容，不同时期的学者有不同的解释。从马克思主义观点看，在异化过程中，人的能动性丧失了，遭到异己的物质力量或精神力量的奴役，从而使人的个性不能全面发展，只能片面发展，甚至畸形发展。参阅车小伟：〈人性的异化——王鲁彦小说的另一种解读〉，《语文学刊》，2009年4月，页58。

¹⁸⁴ 小说开篇既解释了“拉子”名称的缘由：“野蛮民族”。曾华丁：〈拉子〉，方修编：《马华新文学大系（三）（一九一九——一九四二）》，香港：世界出版社，2000年4月（再版），页536。华人曾称伊班人为“拉子”。见蔡宗祥：《伊班族历史与民俗》，诗巫：砂劳越华族文化协会赞助出版丛，1992年，页11。论者多谓其乃一个具有歧视性的符码，用以指涉没有文化的土人。

¹⁸⁵ 关于伊班族被拉者王朝统治的历史，详细内容可参阅山椰（原名蔡宗祥）著：《伊班族与拉者王朝的战争》，诗巫，（由作者本人自资出版，没有特定出版社名称），1980年。书中在〈序〉中说明“是第一本以华文书写的伊班族历史书籍，探讨伊班族被拉者王朝战败的原因”。

写历史事实¹⁸⁶，但一反宏大叙事的格局，在反思、反讽的基础上思考少数民族苦难根源以及生命不能承受之重的毁灭。于是，我们看到一切人的欲望被纳入了资本主义的轨道，显现人性异化的原由与后果。那些既得利益的白人殖民者为了保障自己的权益，借用一种非常态的集体主义式的话语霸权机制，压抑扭曲人的自然本性、生存权利和日常生活愿景。阿尖在权势利益的意识形态之下受蛊惑，背叛同类族人，但在觉醒后活在懊悔与沉痛之中。这表明少数民族原始性的憨厚耿直被权欲所瓦解，人类处于一个堕落、迷失与混乱的穷极状态，体现人性的异化。

殖民者对拉子的残酷奴役，少数民族的自相残杀、被宰制的弱者反过来抵抗宰制者，种种弱势与霸权的对照，让我们看到人际关系的“攻击状态”贯穿整个社会，孤独、恐怖感、自卑感统治着主人公的精神生活。由此观之，作者的少数民族书写寓意不只在剥开拉子在白人宰制下的苦难，而是借战争表象的设置，更为集中地揭示人类巨大的悲哀。那就是在殖民霸权体系下，对自己心灵有全权掌握的人类被权力异化，放弃有价值、有意义的东西，而去迎合权力话语的规约。

具有攻击性的本能、欲望深入到了人的潜意识层面，不断穿插在故事中的“滚滚汹涌的C江”在一定程度上就是这种强烈攻击意识的表达，成为作品中的典型意象。在大江上发生的杀戮场面一直是阿尖挥之不去的梦魇，但是却唤起人物的良知，激起人物的攻击本能，反过来把利用自己的殖民者视为欲灭绝的目标。小说尾端写道：

阿尖以剑挟落妻首，佩在腰间，趁月色杀市数十人，头目一人。¹⁸⁷

¹⁸⁶ 拉者王朝从1841年起逐步蚕食占砂拉越土地，除取得土地及其他资源外，还须占服人民。当时拉者没有人数众多的正规军，最初成立的军队主要是达雅人。每要攻击伊班人，便驯服和拉拢部分伊班人，利用他们去攻打不愿屈从的伊班人，制造伊班人内部的分裂。参阅蔡宗祥：《伊班族历史与民俗》，页150—151。因此，〈拉子〉的故事是当时现实政治的投射。

¹⁸⁷ 曾华丁：〈拉子〉，方修编：《马华新文学大系（三）》，页542。

孤立无助的境地使得人物在出征前必须把妻子斩首后带在身边，以防落入敌人手中。这样的描写固然有猎奇倾向之意味，但也显示人的主观能动性无法超越苦难的困境时，人的灵魂开始裂变，虽然人物尚有未被泯灭的人性之光辉，但是理性开始坍塌，人性走向异化。

二、精神的畸变：张贵兴呈现的少数民族

拉美魔幻现实主义的特征与雨林的成长经验启发了来自砂拉越的旅台作家张贵兴¹⁸⁸的省思，使他在两座风格迥异的岛屿——台湾与婆罗洲的对照中，不断以锦绣绵密的文字搬演一幕幕惊心动魄的“剧场”，找到出奇制胜的道路。在魔幻形态的笼罩下，雨林永远是张氏主要的、有连续性的、供肆意铺张荒诞离奇事件的叙事场景¹⁸⁹，而少数民族，是张贵兴在雨林寓言建构中的深刻记忆与想像来源。朱崇科曾就张贵兴的雨林书写指出：“我们似乎更应该关注的是人文雨林中对土著民族的勾画。他们的存在本身就是一种可资借鉴的镜照与自我反思并提升的对比。”

¹⁹⁰少数民族与华族的爱恨情仇、与飞禽走兽的纠缠较量、与纹身图腾的生死相随，

¹⁸⁸ 张贵兴，1956年生于婆罗洲罗东镇，祖籍广东龙川。14岁开始在报刊发表小说，笔名有纪小如、羽裳、纪文如等。1976年赴台就学，毕业于台湾你师范大学英语系。张氏号称大马华文作家第二代，但已在1982年入籍台湾，任职中学教师，曾获时报文学短篇小说、中篇小说、散文优等奖和佳作奖。张氏出版的小说有《伏虎》（1980）、《柯珊的女儿》（1988）、《赛莲之歌》（1992）、《薛理阳大夫》（1994）、《顽皮家族》（1996）、《群象》（1998）、《猴杯》（2000）、《我思念的长眠中的南国公主》（2001）。

¹⁸⁹ 张贵兴的“雨林书写”已是公认的特质，论者也多以此为论述中心。黄锦树在评论中指出张贵兴的三部小说《赛莲之歌》、《群象》、《猴杯》都把主要叙事场景设置在热带雨林，还把三部小说合称“张贵兴的雨林三部曲”。见黄锦树：〈从个人的体验到黑暗之心——论张贵兴的雨林三部曲及大马华人的自我理解〉，收入黄锦树：《谎言或真理的技艺——当代中文小说论集》，台北：麦田出版，2003年，页263—276。

¹⁹⁰ 朱崇科：《考古文学“南洋”——新马华文文学与本土性》，上海：上海三联书店，2008年8月，页258。

贯穿着张氏笔下的家族秘史、种族冲突史与华族拓荒史，在小说中纵横交错，不仅挑战了我们的文本解读能力，偶尔也间离和扰乱了我们对故事主线发展的关注。

那么，由少数民族所传递出来的原始记忆与生存信息，还有他们透过巨细靡遗的文字所散发出来的诡异气味，在张贵兴的雨林寓言中意味着什么？难道它只是一场纯粹的族群记忆再现？还是一场蔚为奇观的肉体的铭刻（corporeal inscription）？¹⁹¹ 无论论者作何解读，我们已在阅读中不断地感知到它所带来的奇异效果和特定意义。少数民族或作为婆罗洲寓言的重要中介，或作为叙事话语内在的组成部分，他们的生命情态与故事主干相互映衬，相互强化，不但大大冲击了华族单一僵化的世界，还形成了一个用以彰显人性的视角。张贵兴对少数民族着墨最多的两部小说《猴杯》与《我思念的长眠中的南国公主》，皆有少数民族与现代生活、与强势社会之间一种对抗性的关系展现，再加上文中人物在畸形环境中的畸形生活、畸形心态的暴露，笔者认为张贵兴以超验性的写作技巧，藉少数民族的叙事引出了“人性的异化”这一思想内容，而其中的心理现实与内容，是通过“权欲对人物的异化”以及“人与人之间关系的异化”来表现。¹⁹²

《猴杯》¹⁹³中的达雅克族男子巴都俨然民族英雄，集稀世罕有本领于一身，上山下海、猎钩搏斗，辨识草兽，无所不能，但是他的生存方式和行为，却大大僭越了文明的成规，残杀生命，视兽为敌，无所忌惮，而且是“猪笼草家族”对余家进行报复计划的“武器”。作者在人物身上表现出生命力的破坏性因素，赋予角色

¹⁹¹ “肉体铭刻”，指书写在身体的表面，在西方理论中是一个极为强力的暗喻，用来表示个体及其于社会和文化脉络中之存在，并修正（文学）创造和身体之间的联系。见白卓安（Andrea Bachner）著，蔡建鑫译：〈标题：另类书写系统：张贵兴《猴杯》和黄锦树〈鱼骸〉里的肉体铭刻〉，载于《星洲日报·文艺春秋》，2006年8月27日。

¹⁹² 写人性异化，不只限于资本主义国家的文学现象，拉美作家在60到80年代三次获得诺贝尔文学奖，被称为世界性的“文学爆炸”。其中特别是加西亚·马尔库斯的作品，生动地表明了写人性异化、反人性异化的文学思潮也同样席卷了第三世界不发达国家的文坛。许汝訢：〈一种世界性、实际性的文学思潮——20世纪对人性异化的描写〉，《当代外国文学》，1994年第4期，页142。

¹⁹³ 张贵兴：《猴杯》，台北：联合文学，2000年初版。

异化的色彩，这个异化的描写体现了马尔库塞的“攻击本能发展”¹⁹⁴的理论，既成功和欲望诱发人的“攻击本能”，在这种本能驱使下，人物为权欲而对外部世界进行毁灭性的攻击。

在族人以余丽妹为诱饵来擒杀余翱汉的复仇计划之下，巴都佯装主人公余鹏的向导，带他进入雨林寻妹，目的是想引出杀害其祖父阿班班的凶手余翱汉。在一路过程中，巴都不放过可以获得复仇快感的机会，先是制造船只遇暗礁的假象，让余鹏沉溺昏迷，趁机丢弃其随身财物；到了长屋后再将毒蝎放入余鹏的鞋子，欲致其于死地。疯狂的复仇意念作为一种欲获得成功的权欲，形成一股巨大且盲目的内在驱动力，使人物处在一种“非人性”的畸状态。在无辜的一方不知情之下，巴都不断以仇恨来维系与他人的关系，显示一种“自我”被残暴与兽性所包围的异化心态。

此外，在张贵兴怪诞离奇的艺术世界里，畸形的环境对少数民族来说也是一股异己的力量，不断改变着人物的内外部结构。布满飞禽走兽的雨林犹如一个暗藏杀机的场域，随时提供人物予以反击、制造血腥屠杀的机会。在长途跋涉中，巴都宰杀“褐黑色动物”的细致描绘，就是在人性兽性化的揭示：

……也许巴都猎杀牠时，第一击就开膛剖肚。一个多毛湿滑的小胚胎，左后肢被巴都二指捏住，从一堆秽物中崩出，被巴都高高举到眼前。巴都左右摇了摇即将自然出腔的胎儿，将胎儿扔到树外。巴都从母兽身上又挖出一只胎儿时，那胎儿突然悽苦地叫了一声。巴都用力挤压牠的肚子。胎儿连续

¹⁹⁴关于“人的攻击本能”，赫伯特·马尔库斯 (Herbert Marcuse) 吸收了弗洛伊德的死亡概念，所谓死亡本能，是生物体为了解除生命的张力，而回归到更原始简单状况的内驱力，这是一种攻击性的、毁灭性的冲动。现代发达工业社会的人，都是赤裸裸的利己主义者，“获得成功和发财要求他们具有肆无忌惮、冷酷无情和不断攻击的特性”。[美]赫伯特·马尔库斯 等著，任立 编译：《工业社会和新左派》(Industrial society and the New Left, by Herbert Marcuse)，商务印书馆，1982年，页6。虽然论文中所探讨的“异化人物”，未必都处于发达社会，也不尽然是名誉权力钱财的追逐者，反之是蛮荒社会的人物，但其异化有特定的社会因素，而且是因个人目的来对他人进行毁灭性攻击，与马尔库斯的理论契合。加上张贵兴以魔幻现实主义来隐喻现实，人类的荒诞行径是一种人性异化的行为，故本文在此引用有关理论。

发出极响的哀叫后，终于沉默。巴都把谋杀后的胎儿扔到树外，随后将已掏空的母兽皮囊也拖到树外阳光下。¹⁹⁵

刻意铺张渲染的宰杀场面或许是出于猎奇的考量，但是荒诞与暴力的结合却显示了人性长久被强势社会奴役下，以及种族仇恨笼罩下所滋生出来的异化情态。再者，“人性之恶”和“兽性之善”在对比的观照中呈现出反讽性，人比兽恶是一种人性异化的结果。

小说结尾处巴都屠杀余翱汉的场面，直接从变态残杀中指认攻击性本能的欲望无处不在、无法消解，悲剧在于人性的极度异化：

亚妮妮停下脚步看见一个打赤膊胸系球鞋腰挂箭筒吹矢枪满身纹斑的矮壮汉子一刀砍在祖父脊椎骨上，随后又抽出番刀向倒在地上的祖父脖子剃下去。亚妮妮尖声喊叫：巴都！——不要！——巴都！——巴都番刀俐落而准确落在祖父脖子上，将祖父头颅和身体一分为二。祖父四肢一阵哆嗦，鲜血染红故为的玉米叶和葳蕤的芒草。祖父头颅顺势跌落在一个废弃的大蜥蜴穴口，糊满汗水的脸颊立即蒙上一层泥垢，两眼大张，嘴唇噉成一种茗茶的优雅姿态。巴都攫住祖父稀薄的头发，神情肃穆一如往常，觑了亚妮妮一眼，胎语静止，释出曾经和亚妮妮有过冰棒感染的猪笼草眼神，提著祖父头颅，展开白腹秧鸡的欺敌步伐，三纵两跳消失在实际已和野地合而为一的玉米园中。¹⁹⁶

那手起刀落，攫夺头颅的俐落姿势，是作者对人物异化发展来个高潮迭起的完结。当中人性异化的结论是：只有疯狂地进行报复才能寻实现自我存在的价值。

“脑中纹路潜伏著数千种婆罗洲原始民族传统装饰图案”¹⁹⁷的纹身师阿班班，是小说中最具魔幻色彩的人物，他因余石秀对达雅克族的极度践踏而“取其头颅观其脑纹”，让“汉人出类拔萃的智慧和精髓，永远在他贫瘠的艺术荒野中蔓延

¹⁹⁵ 张贵兴：《猴杯》，页 116。

¹⁹⁶ 张贵兴：《猴杯》，页 312。

¹⁹⁷ 张贵兴：《猴杯》，页 107。

发光”¹⁹⁸，人物在魔幻的描述中显现“攻击本能”的异化人性。后来祖父对阿班班残酷杀戮的描写，显见作者不断通过文本的冷酷叙述，延续了人物被复仇欲望宰制的图景，也藉此撕裂了族群记忆的自在逻辑。

余家对达雅克族的欺压，达雅克族对余家的报复，两家族世代的算计谋害、互相毁灭，是暴力本能与邪恶欲望对人性的施暴¹⁹⁹，也是人与人之关系的“非人化”显现。人性在仇恨中失去了自我主体，丧失人性地攻击他人，变得荒谬蛮横，从而造成人性的扭曲和丧失。

雨林，作为情欲宣泄的场域²⁰⁰，充斥着少数民族与华族的性爱情事。这些性爱情事提供超越文本表层结构的审美空间，引领读者在一片堕落颓败、淫乱污秽的气息中，窥视人性变异扭曲的面貌。在少数民族犹如反射镜的投照下，暴露人性异化者不仅仅是少数民族本身，它同时也包括常攫夺少数民族的华族。

在两族之间爱恨情仇的铺陈中，少数民族女性与情欲性爱的联系尤为抢眼，透过情欲的视窗，人物本身的异化、人与人关系的异化常藉少数民族女性的意象来呈现。究其原因，应是在受苦受难的符号学里，女性已被物化为一近便的象征²⁰¹。少数民族女性在弱势族群中的弱势处境，在华族男性强权意识形态的笼罩下，还有魔幻现实主义的勾勒下，更蕴含着沉重的人性异化内容。

¹⁹⁸ 张贵兴：《猴杯》，页 299-300。

¹⁹⁹ 王达敏：《余华十论》，上海：上海人民出版社，2006 年，页 112。文章内容论述了自相毁灭是暴力与邪恶欲望本能对人性的施暴，表现出人性中兽性的残酷。

²⁰⁰ 黄锦树在评论中指出张贵兴“情欲化”了雨林，见收入黄锦树：《谎言或真理的技艺——当代中文小说论集》，台北：麦田出版，2003 年，页 271，朱崇科在此基础上作更深入的论述，指出在雨林和人之间也存在着一种互化关系，为此，雨林中往往也可能更蔓延着情欲的气息与特征。朱崇科：《考古文学“南洋”——新马华文文学与本土性》，上海：上海三联书店，2008 年 8 月，页 256。

²⁰¹ 王德威：〈三个饥饿的女人〉，《如何现代，怎样文学？——十九、而是世纪中文小说新论》，台北：麦田出版 1998 年，页 205。王德威在有关评论中提出在面临天灾人祸时，女性先天容易落入弱势地位，故女性是苦难符号学的近便象征。

《猴杯》中的亚妮妮，是张贵兴历来小说中角色最吃重的少数民族女性，作者在塑造了一个刚强、有见识、有主见的达雅克族女性的同时，也透过人物生存格局来展现人物异化的悲情。在受族人指使下亚妮妮肩负着引余鹏雉进入雨林的任务，在复仇计划中奉献自己的肉体灵魂，成为四个晚上陪雉睡觉的女人，动了真情却陷入苦恼。与此同时，为了让妹妹玛加出国治病，亚妮妮以共宿一夜为代价，屈服在令她厌恶的老头——罗老师的淫威下。事情被揭发后，亚妮妮面对众人的眼光，投入难堪的角色扮演之中。“达雅克族对性态度开放，但也非毫无节制”²⁰²的观念写照并不足于“正常化”人物的遭遇发展，反而揭示了权欲、物质凌驾于人性之上的残酷现象。“女人等于交换物”，曾经是由历史文化所注定的身份，然而，在妇女已经通过革命获得一定权力——可以不去充当交换物而自强自立自尊地生存时，却还得在权威与物质条件之下把自己沦为交易品，为达到目的而典当尊严，而活在尊严彻底丧失的痛苦中是人物人性异化的写照。

所谓“人同自己劳动的产品、自己的类本质相异化这一事实造成的直接后果，就是人同人相异化”²⁰³在马克思看来，人与人关系的异化是因为在物物交换中，人与人的关系不是以人的关系出现，而是以物的关系出现。根据他人的物质利

²⁰² 张贵兴：《猴杯》，页226。作者在小说中借罗老师之口投射外界对少数民族的性态度的看法。小说情节透露，长屋以前流行的一种古老的男女联亲习俗，既一个男子和达雅克女子独处五个晚上后，就表示有意娶她。根据文化考究资料，同属达雅克族的伊班族确实有类似上述情形的Ngayap风俗，是自古流传的一种求爱约会风俗，有一定的意义和规矩，后来却被外界渲染成滥交而遭禁止。很多游客认为少数民族对性开放和滥交，趁机抱着性的动机来访，完全污蔑了伊班族的习俗。其实除了本身族人外，其他族群不被允许履行这种习俗，除非归化为该族。参阅沈庆旺：〈另类相亲——伊班族Ngayap的意义〉，《蜕变的山林》，吉隆坡：大将出版社，2007年，页131—132。张贵兴小说中的华族男子利用钱财权势，深入长屋诱骗少数民族女子夜夜共宿的情节，正是现实情形的某种程度之写照。

²⁰³ 程代熙：《异化问题》（上册），北京：文艺出版社，1986年，页5。

益关系来调整自己的言行坐标，而不是从自身的需要、本心出发，不仅是人性本身的异化，亦是人与人之间的关系的异化²⁰⁴。

色迷心窍的罗老师奸污了亚妮妮一对不满十一岁的双胞胎姐妹而被群殴后，小说接着继续揭发内幕式的写道“罗老师使用真假金银珠宝和奢侈品，在长屋夜夜换宿一个女子”²⁰⁵。同样的情节模式，在《我思念的长眠中的南国公主》中有了更详细奇诡的展现：“林元短暂的从事了许多年前白种人之间的“性探险”

（sexpedition），独自深入内陆在几座长屋和年轻达雅克女孩谈情说爱，发生无数一夜之情，据说，只要付出一点钞票和首饰，美丽多情的达雅克女孩就会把外来男人视为一夜丈夫，让这些男人享尽风流和帝王欲望。”²⁰⁶ 少数民族女子在贫困与物质享受之间选择了后者，让自己的人性因钱财的腐蚀而异化，在物质诱惑之下成为生存的机器，丧失了自我主体意识。在少数民族女子人性异化的反衬下，作为受害者的华裔男子也显露了“攻击本能”的异化人性，既是利用财富权势实现本身膨胀的欲望，背弃任何理性与道德底线地进行性欲追求。男女之间最亲密、无间的关系，在少数民族与华族违背道德伦常的碰撞中成为一场异化的交易关系。

带有少数民族血统的余丽妹，在小说中是绝对丧失主体意识的受践踏角色，光头、羸弱，但因为是小花印的外孙女，故成为钟情小花印的祖父的移情对象，受祖父的变态奸淫而精神失常，诞下一名畸形婴儿而后弃葬。余丽妹后来被达雅克族拐入长屋，沦为变相的性奴，在“长屋里跟很多人发生过关系”²⁰⁷。少数民族女性残缺的负面价值被充分利用，成为人欲横流的牺牲品。这种人性异化悲剧契合了“命运悲剧”和“性格悲剧”的模式，以及叔本华所说的恶人和彼此之间的损害所

²⁰⁴梁惠娟：〈直面人性的异化——论铁凝创作主题的转变〉，《创作研究·当代文坛》，2007年第3期，页70。

²⁰⁵张贵兴：《猴杯》，页231。

²⁰⁶张贵兴：《我思念的长眠中的南国公主》，台北：麦田出版，2001年，页59。

²⁰⁷张贵兴：《猴杯》，页314。

造成的悲剧。整个生存环境不给予她生存发展权，她只有驯服于现存秩序，在人际关系的“攻击”状态中，无意识地将个体淹没在现实的暗流里。余丽妹的人性异化映衬出的正是余翱汉具“攻击本能”的人性异化²⁰⁸，他遗传父亲余石秀的暴力基因，仿如殖民主义者吸血鬼般²⁰⁹，随意射杀当地土族，嫖当地土妓，对收养的孙女余丽妹实施性强权后，将识破他可耻行径的妻子打入兽栏，让野犀牛狠插其肛门至死。在这里，人泯灭了灵魂，成为权力的符号，权力异化着被权力约束的人的同时，也约束着掌握权力的人自身。拥有行使权力的余翱汉用权力逼害他人时，也被权力和欲望变成了人性异化的恶魔；而一场罔顾年龄身份伦理的少数民族与华族龌龊交集，展现的又是人与人关系的异化。

《我思念的长眠中的南国公主》再度延续了达雅克族与华族之间的爱恨情仇，那些经过想像、移位、变体了的少数民族叙事，折射出来的仍是人性异化的内容，从欲望的不可满足性与毁灭性切入存在本体的根本性匮乏²¹⁰。

透过第一人称叙述者苏其的眼睛，我们看到主人公父亲与老友林元“不时深入内陆从事‘性杀伐旅’（sex safaris）”²¹¹、“以斗狗为幌子找来一群年轻的土妓并且关闭所有灯火在黑暗花园中寻欢作乐”²¹²、雇佣“内陆年轻女子成为宴会中供男宾客玩弄追逐的对象”²¹³。所谓“内陆女子”、“土妓”，皆是作为铺展人欲横流、荒唐作乐场景的少数民族女子，在小说中没有发言主体的功用，却有显现故

²⁰⁸ 朱崇科在评述中指出：“祖父对有土著血统的丽妹的性霸占本身也体现了某种身体上的权力机制。”朱崇科：《考古文学“南洋”——新马华文文学与本土性》，上海：上海三联书店，2008年8月，页264。

²⁰⁹ 黄锦树：〈从个人的体验到黑暗之心——论张贵兴的雨林三部曲及大马华人的自我理解〉，《谎言或真理的技艺——当代中文小说论集》，台北：麦田出版，2003年，页270。黄在评论中写道：“《猴杯》中呼风唤雨，权大财大势大令人畏惧憎恶的大家长曾祖父祖父的情况也类似：作为开发过程中的剥削者，仿如殖民主义者吸血鬼般，从男人的力气到女人的身体，从金钱到人命，从本族到土族，都逃不开他的意志与欲望。”

²¹⁰ 程文超等著：《欲望的重新叙述——20世纪中国的文学叙事与文艺精神》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，页212。

²¹¹ 张贵兴：《我思念的长眠中的南国公主》，页59。

²¹² 张贵兴：《我思念的长眠中的南国公主》，页97。

²¹³ 张贵兴：《我思念的长眠中的南国公主》，页186。

事主旨的作用。从以前到现在，她们总是张贵兴的小说中倨傲的华族“宣淫肆虐，无所不用其极”²¹⁴的对象：

我回台前两周晚上看见林元用这管电击棒对付一个在晚宴中和男子调情的女子，那管电击棒在女子头部以下的地方蜻蜓点水环绕一遍，女子蛇腰款摆，皮肉微波荡漾，泛起似笑非笑的涟漪，叫声既甜蜜又痛苦，难以分辨是惩罚或奖赏。女子后来在林元脚下翻滚辗转，一手抓住林元小腿仰望电击她的男人，我也实在分不出来她是愉快或难过。”²¹⁵

透过对于奴役者与被奴役者两极化的人性异化状态，我们看到少数民族女子在权欲的奴役与欺凌下，不但没有丝毫反抗觉醒的意识，甚至更多敬畏、渴慕与依附的心理，人性彻底被异化为权欲的帮凶。在社会贫富不均、弱肉强食、两极分化的现实中，少数民族弱势的社会地位使人物显现一种个性的迷失，她们在现实中的困惑与失落，使她们屈从于与强烈的欲望驱使，认为强势社会加诸弱势者的一切都是合理的，于是以一种主动的姿态混迹与社会，弃异存同，以群体的共性代替自我的个性，构筑堕落的自我，从而实现“享乐世界”的物质化理想。“人首先是独立的，一切形式的奴役都意味着人性的异化”²¹⁶，无论社会环境的压迫，还是人对人的奴役，都会使个体丧失独立性而异化。另一方面，小说里的主人公的父亲与林元，建构男人霸道“阳具帝国”²¹⁷，是人类处于极度堕落的异化形象，作为少数民族悲惨遭遇的对立面，他们是赤裸裸的利己主义者，也是欲望与罪恶的化身。生命欲望的无限扩张构成了生命存在的本质，人在行使权力的过程中已被异化为人间魔兽。

²¹⁴王德威：〈在群象与猴党的家乡——张贵兴论〉，见王德威：《跨世纪风华——当代小说20家》，台北：麦田出版社，2002年8月，页387。

²¹⁵张贵兴：《我思念的长眠中的南国公主》，页187。

²¹⁶席杨：《选择与重构——新时期文学价值论》，吉林：时代文艺出版社，1989年，页445。

²¹⁷简文志：〈张贵兴《我思念的长眠中的南国公主》〉，收入杨松年，简文志编：《离心的辩证——世华小说评析》，台北：唐山出版社，2004年，页202。

然而，被强权宰制、异化的少数民族，竟也意外地反过来成为了宰制与异化强势社会的生命个体²¹⁸。苏其一对郎才女貌的父母，婚姻失和，各自“向外发展”，双双成了少数民族的“爱情俘虏”，便是此一证明。曾经疯狂攫夺少数民族女性肉体的父亲，后来爱上年仅十四岁的少数民族智障少女，牺牲一切与之私奔，并以爱情滋润和教化帮其恢复智商。这种突然回心向善从肉欲走向圣洁的举动²¹⁹，固然是魔幻现实主义特征的体现，但人物偏离人性精神正常发展轨迹的叙事，是一种人性畸变的异化写照。至于才貌出众的母亲，在壮硕俊美的达雅克青年拐诱下，“失魂落魄”，从此情欲狂妄奔泄，对人生进行疯狂的亵渎，还忘情于经营迷宫花园，为的是一场毁天灭地的复仇行动。这个“逐渐腐烂发臭的帝国母魂”²²⁰，是张贵兴藉少数民族与华裔的“野合”中，投射人性异化的又一类形象。小说中夫妇各自的达雅克族恋人，是两个处于失语状态的人物，角色既带边缘性又充满异化色彩，然而卑微的少数民族却与相对的强势社会人物“相濡以沫”，二者相辅相成，共同形成人性异化的幽暗画面。有言苏母、苏父与达雅克男女的纠缠，是“另类女性交换机制”²²¹，但夫妻之间的相互背叛、攻击与报复，又是一场透过少数民族来展现的人与人之间——神圣的婚姻关系产生异化的悲剧。

张贵兴以少数民族“蒙昧”、“荒蛮”、“落后”的标签为基点，在魔幻手法的运用下，展现了人类生存的荒诞图景，在成就了一场异彩纷呈雨林飨宴的同时，也映射出人性心灵扭曲与精神畸变的思想内容。原始生命的强力化为残酷的暴力、人性麻木的堕落、人本身的存在异化为“物”的存在、灵与肉的分隔，在某种

²¹⁸在此延伸简文志的说法：“我们也正视到华人淫虐其他族裔，也会引起其他族裔的报复。”简文志：〈张贵兴《我思念的长眠中的南国公主》〉，《离心的辩证——世华小说评析》，台北：唐山出版社，2004年，页203。

²¹⁹朱崇科：《考古文学“南洋”——新马华文文学与本土性》，页264。

²²⁰张贵兴：《我思念的长眠中的南国公主》，页231。

²²¹王德威：〈在群象与猴党的家乡——张贵兴论〉，王德威：《跨世纪风华——当代小说20家》，页387。

程度上是人类在社会转型，历史转折进程中的困惑与迷失。然而，文本呈现出来的生命形态的极端原始性常掩盖了这些深层意识，还有夸张繁复的叙事技艺也常叫人忽略了作者少数民族书写的寓意。

可以说，在张贵兴的小说里，少数民族作为被书写的客体，与欲望、暴力、罪恶等元素纠结，构建了人类自我的差异性、反面性甚至否定性。他们的弱势与边缘性作为人性异化的能指，在张贵兴的雨林故事中主要通过两极分化、弱肉强食、跨族交集的叙事中呈现出来。一宗宗的少数民族与华族的离奇纠缠、荒诞结合，一方面体现了本土化的不同意义和相同的混杂指向²²²，一方面在弱势民族的边缘性与主流社会的霸权性之间构成具讽喻性的对照，而这个对照表现了一个重要的主题意识，就是“人性的异化”。这种人性异化主题带有强烈的本土色彩，它不完全是反映高度发展的物质文明对人的异化，某种程度上包含了国家殖民主义对人物造成的心理扭曲，同时也是社会的不均衡发展，种族两极化现象对人的异化。

与其说张贵兴的少数民族书写异化和荒诞化了人性，不如说人性的异化和荒诞，透过张贵兴的少数民族书写更鲜明的被显现出来。只是，张的魔幻小说还未达到对人自身内在悲剧性进行深入探索的层次，而且过于浸淫漫漶的文字往往牺牲了文本形而上的思辨意味，故人性异化的真正本质还未完全表现出来。无论如何，少数民族在张贵兴魔幻的书写中，已集中地展示出人类生存的某一种面向，也开启了马华文学弱势族裔表述中的一个独特的意义向度。

²²²朱崇科：《考古文学“南洋”——新马华文文学与本土性》，页268。

小结

小说书写者在各种题材的创作中把眼光瞄向了少数民族，以他们作为主要角色或中介人物来书写社会的另一种现实、展示猎奇风情与族群记忆，达到张扬作品本土性的目的。这些既具有现实性又充满想像的书写，皆透过少数民族奇风异俗来展现，在有意或无意为之之下形成作品离奇荒诞的魔幻效果，让读者看到了“神奇的现实”，也彰显了少数民族观察与面对现实的态度和感受。

“原始性”、“神秘性”、“诡异性”等元素作为与少数民族挂钩的特征，被书写者善用为资源，为读者描绘了一个超越现实的世界，显现一定程度的魔幻色彩。虽然如此，除了张贵兴的作品以外，并非所有对少数民族充满离奇诡异的书写皆属于典型的魔幻小说文本，很多时候对少数民族奇异的形态特征与文化心理的呈现，是为了论证他们认识与把握世界的方式。这些对少数民族独特文化的开掘与表述，或多或少呈现了一个共同的思想指向：思考原始感情、信仰观念、生存境遇与文明进程的关系，对民族的文化、情感、命运进行间接式、隐晦性的现代审视和评价。很多时候作家们的根本目的仍是现实。他们在创作中秉持一种揭露与反省的态度，同时又藉少数民族的命运对社会发出呼吁与寄托着万物和谐共存的希望。

各种主题内容藉少数民族离奇怪诞的生存状态、神话与传说来反映，而在魔幻视角下的少数民族书写也带出各式各样的书写主题，然而这不是对原始蒙昧状态的回归，而是无所不包的魔幻内容，同现实生活建立起的整体联系。这也是作家们立足与婆罗洲现实，站在美学层次上，进行后现代的反思，目的在于摆脱一般艺术形式的局限，更自由地表现了人类生活的各个层面。于是，生态危机的人性拷问，还有雨林的族群对峙、殖民主义扭曲心灵的人性异化，在突破小说有限的表层叙事范围中，成为少数民族书写中显而不易见的主题意识与思想内容。

第四章

族群关系中的冲突与融合

绪言

多元种族社会结构、族群共处情况，一直都是认识马来西亚国情的必经路径。与其他多元种族国家一样，马来西亚族群之间的差异一边为子民提供了交流学习的机会，一边也成为国土乍隐乍现的裂口²²³。有言族群之间的结构性差异——一种事实上的不平等，可以为民族主义的社会动员提供丰富的资源，刺激产生民族主义情绪，从而可能使暴力成为争取族群利益的的道路选择，国家内部秩序可能因此瓦解²²⁴。将此言论观照马来西亚的情况，却显示了一种具有矛盾性的不一般现象。马来西亚种族之间因结构差异而形成的隔阂与冲突具有一定的严重性，而且往往是国家政治的敏感课题，但是除了 1969 年发生的种族流血事件外²²⁵，激烈的族群矛盾却没有导致频繁的种族暴力冲突和社会动乱，反之社会还是在稳定有序中持续发展²²⁶。以巫统²²⁷ 为首的执政党在“扭转种族之间的经济不平等”的口号下，实行

²²³ 第二次世界大战过后，大大小小的族群冲突在曾国家各地发生。其中包括峇都巴辖（1945 年）、劳勿（1946 年）、檳城（1958 年）、邦咯岛（1959 年）、大山脚（1967 年）、吉隆坡（1969 年，最严重者）、檳城（1998 年）。Syed Husin Ali (2008). *Ethnic Relations In Malaysia*. Petaling Jaya: SRID. p.87.

²²⁴ 关凯：《族群政治》，北京：中央民族大学出版，2007 年，页 109。

²²⁵ 马来族、华族经济差距的扩大引起马来族的不满，与此同时，经济力量强大的华族对自己在政治上的附属地位也不满，两族的关系朝向与和睦相反的方向发展，最终在 1969 年 5 月 13 日引发冲突流血事件。

²²⁶ 廖小健：《战后马来西亚族群关系研究》，博士毕业论文，广州：暨南大学专门史，2007 年 5 月，页 1。

²²⁷ 巫统全名为“马来人协会统一机构”（UMNO），是在 1946 年，马来亚尚属英国殖民地时期，马来领袖为维护与巩固马来族的权益而成立的政党，至今仍是马来西亚的主导政党。

维护马来资产阶级的利益之措施，从而加深了马来族与非马来族的种族界线²²⁸。虽然如此，马来西亚还曾被国际社会推崇为“族群和谐”的典范，2001 年还获得世界少数民族联盟颁发的首届国际少数民族和谐奖²²⁹。这种矛盾的现象，显示各族之间冲突与融合的问题并非一语能盖之，当中肯定有复杂的内容，而这些容易被史学研究忽视的复杂内容，往往只在文学创作的族群记忆书写中留下线索。因此，在族群关系中书写少数民族，虽然是典型的异族表述形式，但与其他再现少数民族的书写形式相比，它蕴含了更为丰富多样的涵义，除了彰显国家多元种族的相处经验，很大程度上也是现实的国家历史发展、政治局势状况与民族意识的投射。

书写少数民族与表述族群关系的文本原本就难以截然分开²³⁰。学者王列耀指出，东南亚华裔作家的“异族叙事”是一种“杂居经验”的体现。华族由于受到国家主要族群的压力甚至诋毁，因此在文学上对各种族表现出不一样的族群姿态与书写姿态，其中对少数民族的书写，可以看成是华族对与他们身份相同或在某方面有着相似性的边缘族群、弱势族群的表述²³¹。此外，马淑贞在论文中也提及东南亚华裔经历了国家不同的发展阶段，塑造脚下土地的异族人物或为了寄托族际和谐理想，也或为发泄遭受国家政策压抑的不满²³²。因此，在族群关系中被表述的少数民族，肯定是华裔作者对来自同一片土地的族群他者建构，而非地理他者的建构。

²²⁸ 有关马来西亚执政者如何透过“新经济政策”来改变消除种族之间的经济地位差距，参阅陈衍德：《对抗、适应与融合——东南亚的民族主义与族际关系》，长沙：岳麓书社，页 142—152。

²²⁹ “少数民族和谐奖一大马又获一荣誉”，《南洋商报》，2001 年 3 月 21 日。转引自廖小健：《战后马来西亚族群关系研究》，页 1。关于马来西亚族群相对和谐给予肯定的论著还可以参见何国忠：《马来西亚华人：身份认同、文化与族群政治》，吉隆坡：华社研究中心，2002 年，页 1。

²³⁰ 颜敏：《七十年代末以来印华文学中的异族叙事》，硕士学位论文，广州暨南大学文艺学，2004 年 4 月，页 7。作者指出叙述异族的文本与表述“族群关系”的文本难以截然分开。

²³¹ 王列耀：〈东南亚华文文学的“异族叙事”——以菲律宾、马来西亚、印度尼西亚和泰国为例〉，《文学评论》，2007 年第 6 期，页 166。文中还特别指出这些边缘民族包括达雅人、印度人。

²³² 马淑贞：《马华小说中的异族想像变迁》，硕士学位论文，暨南大学现当代文学，2006 年 5 月，页 1。

这些经过作家文化眼光和文化心理过滤的他者，很多时候是华族的“想像的共同体”，如安德森所言，是殖民者通过“制度化”(institutionalization)与“符码化”(codification)的过程，将自身对他者的想像转移到他者身上，并塑造的自我想像²³³。学者饶芃子指出这些异族形象实质上多为一种文学想像，不同于现实生活中的他者，是华族文化中的“镜像”和“折射”²³⁴。姑且不论文本中的少数民族形象是否与现实情况相符，在族群关系中选择对少数民族进行注视，则一定程度上强调了对弱势族群的肯定与对自身的质疑。

长期以来国家主流文化对少数民族形成的固定的认识模式，是基于文化霸权之上的“他者”话语。对少数民族进行书写除了是对另一种文化的解读和诠释外，也是一种重构他者话语的表现。将少数民族放在族群关系中去表述，更是两种文化对话的展现，是一种以彰显“他性”来确认自我、判断自我与重构自我身份的书写行为²³⁵。

从族群关系议题中开展的少数民族书写，有其特定的思路与叙事模式，故必然有特定的思想主题表现。这些特定的主题是国家某个阶段、某个时空之下族际关系的缩影，显示出文学与社会对话的轨迹，同时也标志着建国以来社会种族主义思潮的嬗变。

²³³ [美] 本尼迪克特·安德森著，吴叻人译：《想像的共同体——民族主义的起源与散布》，上海：实际出版集团，上海人民出版社，2008年8月第3次印刷，页12。安德森在理论中是以“殖民者”和“殖民地人民”之间的关系来说明我对他者的民族想像建构。

²³⁴ 饶芃子：《世界华文文学的新视野》，中国社会科学出版社，2005年3月第1版，页106。

²³⁵ 马淑贞：《马华小说中的异族想像变迁》，硕士学位论文，暨南大学当代文学，2006年5月，页3。作者指出华人被排除在国家文化之外，其对自身文化的忧虑，还有竭力维持都体现在书写异族和异族所携带的文化，来解构内心的焦虑的书写行为。

第一节 少数民族的集体悲剧：有关种族主义的主题意识

霍米巴巴认为：“今天在全球舞台上，在众多国家的多种族或多元文化的生活世界里，排他主义和种族歧视的苦果越来越毒害著社群生活。”²³⁶马来西亚各族由于居住地域、宗教文化、以及经济发展的明显差距，本来在沟通方面就存在不少障碍，加上国家从被殖民前至独立后，由政策造成的社会不平等之结构体系导致严重的种族分层情况²³⁷，少数民族处在国家“最低等级”的位置，遭受支配族群的歧视、奴役、操控、甚至迫害已是“不言自明”的事实。这种情况虽不至于酿成社会中的严重现象，但确实存在。东马华裔作家站在自省的角度想像过去、反映事实，在族群关系的叙述中，将目光锁在华族和少数民族的身上，鲜明地传达了有关种族主义的主题意识。

一、华族与少数民族的纠缠：偏见、歧视与迫害

李永平在其写作生涯开始之际，匠心独运，藉少数民族个体生存处境以及他们与华族之间族群关系的思考，创作了“拉子系列”的小说，如〈婆罗洲之子〉、〈支那人——胡姬〉、〈拉子妇〉、〈支那人——围城的母亲〉，对婆罗洲的种族歧视问题展开虚实交叉的描述，初试啼声便一鸣惊人。

²³⁶ 生安锋 著：《霍米巴巴》（当代大师系列 33），台北：生智文化事业有限公司，2005 年，页 159。

²³⁷ 根据马丁·麦格的理论：社会资源的分配不公造成了社会的分层体系，群体根据资源的多少被分成不同的群体或阶层，这些群体被安排在一个等级制度中，[美] 马丁·麦格（Martin N. Marger）著，祖力亚提·司马义 译：《族群社会学》（*Race and Ethnic Relation: America and Global Perspectives*（6th ed.）, by Martin Marger. Thomson Learning: Wadsworth, 2005），北京：华夏出版社，2007 年，页 31。

李永平到台湾升学后第一篇发表的小说〈拉子妇〉²³⁸，以忏悔者的叙述姿态，揭露并反思隐藏在族群之间的伤痛与阴影。颜元叔指出“根本上，这是一篇多数迫害少数的小说。”²³⁹小说中没有姓名的“拉子妇”是嫁入华裔家庭后受尽欺凌的达雅族女性²⁴⁰，自第一次拜见夫家亲友始，便遭受一家大小极具侮辱性的批评嘲讽，后来在身心饱受煎熬中结束了悲苦的一生。透过作者对华族倨傲霸道与弱势者卑微低下的反复强调，“拉子”已从人物变成一个核心意象，带有种族鸿沟无法逾越的意义指涉。再者，姓名的被剥夺，意味着人物与人类权益、社会历史关系的被切断²⁴¹，在充满民族文化优越感的华族眼中，拉子只配作一个无名的他者，一个存活于文明社会之外的游魂。马来西亚原住民被华族普遍认为属于未开化的族群，在智力与文化上远远不及华族，而他们的许多传统习俗皆欠缺道德与文明，甚至令人生畏。小说中，拉子在众目睽睽下给婴儿喂奶、给家翁“敬茶时没有跪下去”、“大口扒着饭吃”等行为举止，皆成了拉子必然遭受华族歧视的理由。然而，作者强烈的的主观情感却泄露了对本身族群的态度：华族长期以来与异族交流的缺席，封闭思维的作祟，文化失真的焦虑感²⁴²，才是种族歧视的根本肇因。

对华族庸俗的种族偏见与歧视，作者站在一个深刻自省视角，以自嘲的方式给予莫大的抨击：“倘若我不喊拉子，而用另外一个好听点、友善点的名词代替

²³⁸ 原名〈土妇的血〉，稿成于1968年，经李永平老师颜元叔推荐，于1972年发表于《文学杂志》，1976与李永平其他短篇结集出版《拉子妇》一书，台北：华新出版社出版。2003年，再收录进《迫近（李永平自选集1968-2002）》，台北：麦田出版社出版，2003年。

²³⁹ 颜元叔：〈评拉子妇〉，收入李永平《拉子妇》，台北：华新出版社，1976年，页167。

²⁴⁰ “拉子”（la' kia）一词不但是东马华人用来指称原住民的一个闽南（福建话）词语。论者多谓其乃一个充满轻蔑之意及歧视性的符码，用以指涉没有文化的土人。许文荣的〈书写少数民族：马华文学的个案〉与郑琇方的评论〈李永平〈拉子妇〉〉，郑琇方：〈李永平-拉子妇〉，收入杨松年，简文志编：《离心的辩证-世华小说评析》，台北：唐山出版社，2004年，页131-137。两篇文章皆对“拉子”一词作了上述相同的说明。在此也套用林开忠的论述：无名，是一个“他者”不必被当人来看待的最好藉口。见林开忠：〈异族的再现？从李永平的《婆罗洲之子》与《拉子妇》谈起〉。载于《星洲日报/文艺春秋·评论》，2003年7月13日。

²⁴¹ 参阅张闳著：《感官王国-先锋小说叙事研究》，上海：同济大学出版，2008年，页102。

²⁴² 许文荣曾就祖父向拉子妇泼茶一幕的描写解读为“文化原质失真的焦虑”，见许文荣：〈挪用他者的表述策略——从殖民话语到后殖民话语的马华文学〉，许文荣：《极目南方-马华文化与马华文学话语》，新山：南方学院、马来亚大学中文系毕业生协会出版，2001年，页116。

它，中国人会感到很别扭的。”²⁴³ 以“称呼”概括“中国人”歧视他者的操作模式，正符合了社会学家费金(Feagin)夫妇指出的“歧视不仅包括效果，还包括机制”²⁴⁴。除了姓名的被剥夺，文中一再强调拉子的“无声无息地挨着”，是话语权被剥夺的写照，更是作为“人”之本质被掏空的标志。作者隐晦但精准地传达了“拉子”在华裔强势的世界里，是一个绝对“失言”、“哑静”的受难者²⁴⁵。

“混血”、“异我”拉子一直是沾污“龙族”高尚血统的敌人，而“天生贱种”的拉子更是华族女性担心男人出轨的威胁。小说中的祖父俨然龙族血统的最高维护者，围绕在其身边的两代年轻妇孺辈皆是“龙种”的捍卫者。这个由纯正龙族架构起的世界，对拉子来说像是个隐形的陷阱，一步步把她推进万劫不复的深渊，走向死亡的绝境。即使作者赋予少数民族不少受华族认可的优点，例如“长相很好”、“会讲唐人话”，“人品很好”，但在没有纯正血统与优秀传统文化作为后盾之下，拉子终究只能在龙族五千年优越文化的暴虐之中枯槁、萎顿。

拉子妇在李永平笔下第一次出现始于〈支那人——胡姬〉²⁴⁶，高嘉谦认为那是一场与〈拉子妇〉展开的对话，文中也指出拉子女性带有的地域色彩，真实地呈现了当地族裔间的权力结构²⁴⁷。〈支那人——胡姬〉中年轻娇艳的女拉子与华裔老男人谱忘年恋，深爱着拉子的老男人决定在郊区与拉子共度余生，但是拉子女人始终无法避免地被套上种族歧视的枷锁。住在城市的儿子媳妇三番四次要父亲搬离郊区，

²⁴³ 李永平：《迫迨》，2003年，页51。

²⁴⁴ [美] 马丁·麦格(Martin N. Marger)著，祖力亚提·司马义译：《族群社会学》(*Race and Ethnic Relation: America and Global Perspectives*(6th ed), by Martin Marger. Thomson Learning: Wadsworth, 2005)，北京：华夏出版社，2007年，页69。理论中指出歧视行为会产生影响，同时必须通过操作模式或技术得以实现。

²⁴⁵ 颜元叔在评论中指出拉子妇是一个“哑静”、消极与没有意识行为的角色。颜元叔：〈评拉子妇〉，收入李永平《拉子妇》，台北：华新出版社，1976年，页167。

²⁴⁶ 这篇小说写于1959年，未收录于李永平的任何文集，今载于犀鸟文艺网站：

<http://www.hornbill.cdc.net.my/collection/Borneo/liyongping/huji.htm> 2-3-2009。

引文的页码皆以网站显示的页码为标准。

²⁴⁷ 高嘉谦：〈谁的南洋？谁的中国？——试论《拉子妇》的女性与书写位置〉，《中外文学》，第29卷第4期（2000年9月），页148。

离弃拉子女人。拉子女人既为“支那人”歧视的族群，但又是支那男人情欲消耗的对象，套用高嘉谦所说的：“这也是拉子女人面对支那男人时的必然悲哀。”²⁴⁸跟〈拉子妇〉中年轻时的三叔不顾一切娶拉子妇为妻一样，故事中华裔男人与拉子女人的结合，似乎暗示着性的诱惑可以成为抵消种族主义压力的理由。不同的是，〈拉子妇〉中的三叔后来被族群偏见的压力所征服，将拉子妇与半唐半拉的子女丢弃山林的长屋，另娶年轻唐女；而〈支那人——胡姬〉中不易屈服的年轻女拉子却获得与老男人长厢厮守的结果。两部小说中角色的对峙模式固然是结局的关键——“儿子反对父亲”不比“父亲反对儿子”轻易达到目的。因此，在〈支那人——胡姬〉中无法全然阻止父亲的儿子，多年以后承续种族主义的权威角色，在〈拉子妇〉中以顽固的祖父形象出现，鲜明化了族群关系书写中沉痛的主题演绎。

拉子妇第二次出现在李永平于 1968 年得奖的中篇小说——〈婆罗洲之子〉²⁴⁹，那时候两个拉子妇都是华人“头家”的弃妇。一位是主人公“太禄士”的母亲，由于华裔丈夫突然返回唐山与原配团聚而遭遗弃，另一名达雅族女子——姑纳，华人头家娶她是为了指使她哄骗达雅人以达到商业利益，在她失去了利用价值后，便将其遣回长屋。第三次出现的拉子女人已是〈拉子妇〉中受尽摧残，形同枯槁，血流至死的凄苦孤魂。重复与连续性的角色书写，凸显了作者对拉子女性作为“族群他者”的命运之思考轨迹与结论：一开始，少数民族就以毫无民族尊严的姿态甘为华族的附庸，从作为支那人的情欲宣泄、个人目的利用的对象，到成功进入华族家庭的发妻为止，“卑贱”、“异种”的少数民族，仍然不可能在“高尚的中

²⁴⁸高嘉谦：〈谁的南洋？谁的中国？——试论《拉子妇》的女性与书写位置〉，《中外文学》，页 149。

²⁴⁹李永平：《婆罗洲之子》，古晋：婆罗洲文化局，1968 年。此中短篇小说是婆罗洲文化局于 1966 年举办的征文比赛的得奖作品，后来印制成书，今被收藏在诗巫华族文化协会馆藏里，也载于犀鸟文艺网站，<http://www.hornbill.cdc.net.my/collection/Borneo/liyongping/huji.htm>，2-3-2009。引文之页数将以网站文章为标准。

国性伦理体系”中解除种族主义镣铐。因此，回归来时路——长屋与山林，是生命的唯一出口。

以东马乡土民情为创作题材见称的梁放²⁵⁰，在小说《玛拉阿姐》²⁵¹中，记叙了少数民族小女孩沦为华族人肉贩子赚钱工具的人间惨剧，于族群关系的层面上展开一场撼动人心的迫害主题书写。后殖民主义代表人物斯皮瓦克（Spivak）指出：“如果你是一个黑人，这是一重不幸；同时又是穷人，这是两重不幸；同时又是女人，这就是三重不幸。”²⁵²少数民族作为与美国黑人具有同样弱势处境的民族，由身至心皆承受着深重的文化暴力。故事中的女主人公的遭遇就是上述“三重不幸”的典型体现。

年仅十二岁的伊班小女孩玛拉阿姐从一开始就被剥夺了正常存活的权利，她因家贫断坎被父亲卖给小镇上专做偏门交易的恶霸阿叶伯，在懵懂无知之下接客卖淫。一幕幕人性被泯灭的画面在倒叙中展演：月事尚未来的玛拉阿姐连续接客后下体血流如注，怀孕后被骗喝堕胎药，未成型的婴儿被弃尸废河，但她仍将卑琐的阿叶伯视为生命依托。作为最脆弱、最易受伤害的族群，在思想的绝对闭塞下，玛拉阿姐与其他少数民族女孩一样，为居心不良的华族提供了施行暴行以牟己利的大好契机，即使饱受摧残，她们俨然失去呐喊与逃脱的能力与知觉。因此，麻木与沉睡的灵魂反过来成为迫害滋生的导因，也是作者试图藉种族群关系书写来探讨的面向。

²⁵⁰ 梁放—80年代于砂华文坛崛起的作家，屡获砂州文学创作奖。梁氏只在乡下受过六年的小学华文教育，中学后则接受英文教育。后来负笈英国，回国在水利灌溉局任职水利工程师。不断游移的工作经历，使他更广泛的接触了砂劳越社会。有“乡土作家”之美誉。

²⁵¹ 梁放：《玛拉阿姐》，古晋：砂拉越华文作家协会出版，1986年。

²⁵² [英]拉曼·塞尔登，彼得·威得森著，刘向愚译：《当代文学理论导读》（*Introduction to Contemporary Literary Theory*，by Raman Selden & Peter Brook, translate by Liu Yu），北京：北京大学出版，2006年，页12。

梁放以一个小男孩懵懂的眼睛“窥视”与探索着玛拉阿姐的一切，在隐忍压抑的言说情绪中，揭开严酷的种族歧视与阶级压迫。种族迫害虽然始于丧尽天良的阿叶伯，但所有知晓阿叶伯恶行却置身度外的居民无形中成了迫害玛拉阿姐的帮凶。明哲保身的小镇居民，还有嫖妓的外来劳工，形成镇上种族迫害氛围的弥漫。究其原因，还由于种族迫害的威胁也存在于弱势华族与强势华族之间。主人公的母亲阿玲原来也是阿叶伯经营丑业的受害者，欲讨回公道的阿玲父亲就此枉送性命。后来，年长后的玛拉阿姐跟着工地的男人跑了，但是却踏上另一段迎送生涯的不归路；阿叶伯又“收养”了更多的少数民族小女孩，玛拉阿姐的故事就在施虐——受虐的种族结构里一再的重复、轮回²⁵³。

暴力与人性之恶构成种族迫害，《玛拉阿姐》的故事并不是特例，而是东马社会某个角落存在的事实。张依苹写于 1997 年的〈渐渐消失的长屋〉²⁵⁴，以短短四千字展演了与上述作品相关的故事内容。作者以受害者主人公丽莎稚嫩的声音与视角来铺展一个伊班小女孩从被长屋亲人贩卖给华族富裕人家的悲剧。从被奴役、被男主人诱奸，被女主人毒打至被丢弃路旁尔后重生的情节，在一定程度上带有社会现实的再现。

由此观之，少数民族女子的身体往往成为华裔男人满足淫乐的物件，也可以是他们赚钱的投资场所²⁵⁵。这个揭露角度其实隐然批判了“种族主义身体政治”对少数民族世界的毁灭。正如福柯所说的：“身体往往成为权力角逐的舞台和占有的对

²⁵³ 黄锦树曾经指出华人作为居住国的少数民族，所书写的是“一种施虐——受虐的主权结构，创伤结构里的回——儒对话”。论文在此借用并改写之。黄锦树：〈东南亚华人少数民族的华文文学——政治的马来西亚个案：论大马华人本地意识的限度〉，载于《香港文学》，2003年5月，页57。

²⁵⁴ 张依苹：〈渐渐消失的长屋〉，收入《哭泣的雨林》，八打灵：有人出版社，2008年，页142—149。

²⁵⁵ 沈庆旺的散文〈命运〉中，对少数民族女子从事性工作的导因，有感性结合理性的简短描述。沈庆旺：《蜕变的山林》，吉隆坡：大将出版社，2007年，页176。

象。”²⁵⁶

梁放的另一部小说〈观音〉²⁵⁷，则以“家常感”的氛围来经营华裔妇女与“拉子婆”之间的纠纷矛盾。作者将迷信又势利眼的妇女福来姆如何“对付”一个伊班族妯娌“阿狗姨”的画面，透过琐碎的细节拼凑起来。故事以“阿狗姨”的视角来回忆往事，表达的仍是华裔顽固的种族偏见、缺乏交流意愿皆是生活无法安宁的导火线，隐示了作者对华裔进行反省的寄托。

种族迫害的书写不仅只有华族对少数民族的欺凌，在李永平的另两篇小说中，少数民族反过来成了种族迫害者。〈围城的母亲〉²⁵⁸中的拉子成了暴民，在大旱缺粮的季节围攻抢夺、焚烧华族店家，逼得全镇华族竞相奔走。然而就在这个种族仇恨充斥整个村镇的时候，主人公的母亲却对一个孤苦无依的老拉子伸出援手。一场可贵的同理心顿时将种族的差异还原到人最根本的存在意义上：“我忽然想到，人老的时候便都是这个样子，分不出谁是拉子谁是支那人。”²⁵⁹

〈婆罗洲之子〉故事主人公大禄士，就是达雅族母亲与华人头家生下的“半个支那人”，这个“半唐半拉”的角色成了华族的替代物，勾起达雅族的种族心结与阴影²⁶⁰。刚中选为祭祀时族长助手的大禄士，正当荣耀降临之际，却被同族人利布揭露其身世，一时间成为众人仇视与攻击的对象。“半个支那不好做朋友”²⁶¹、

²⁵⁶ Bordo, Susan. *Feminism, Foucault and the Politics of the Body*. In Janet Price & Margrit Shildrick (Eds.), *Feminist Theory And The Body: A Reader*. (pp. 246-257), Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

²⁵⁷ 梁放：〈观音〉成稿 1992 年，获得同年第五届乡亲小说奖优胜作品，今收入马崙主编：《马华文学大系》（中篇小说 1965-1996），新山：彩虹出版有限公司，2002 年，页 323—343。

²⁵⁸ 李永平：〈围城的母亲〉，王德威，黄锦树编：《原乡人——族群的故事》，台北：麦田出版，2004 年，页 206—226。

²⁵⁹ 李永平：〈围城的母亲〉，王德威，黄锦树编：《原乡人——族群的故事》，页 223。

²⁶⁰ 王列耀在论述中指出这个角色是“一个间接地投射着华侨族群意识阴影的异类。”见王列耀：〈李永平：“半个支那”与“拉子妇”〉，收入王列耀：《宗教情结与华人文学》，北京：文化艺术出版社，2005 年，页 315。

²⁶¹ 李永平：〈婆罗洲之子〉，页 10。

“支那人都是一个样子，改不了。”²⁶² 诸如此类污蔑性的词句成了拉子种族仇恨的标语。

尽管身上流着华族血统并非个人的错，但是“半个支那人”的身份对达雅人而言就是一种无法开脱的罪恶。小说中隐现殖民统治留下的思想烙印²⁶³，分而治之时代虽然已结束，但种族的隔阂多年以后仍然是无法愈合的伤口。弱势的达雅人没有能力与资源较充裕的华族进行对抗，只有将愤恨转移到无辜的弱者身上——一个被华侨遗弃的孤儿。虽然迫害的主题最后换来了各方和解的结局，展现了李永平对婆罗洲全民融合的冀望，但是一场拉子与半个支那的纷争，揭示了曾经受伤的拉子只能以扭曲的方式发泄自己郁结的狂怒、昭示自己的尊严，在暴行中实现自我价值。

在 2008 年出版的《大河尽头》²⁶⁴中，李永平将自己化身为一个少男“永”，以“他者”的身份进入自己的故乡，藉着卡布雅斯河的探险旅程的庞大叙事，再现失去的故土乐园。其中族群的磨合显然不再是作者强调或集中经营的内容，但是一个华族男孩由始至终对少数民族的“凝视”，还有少数民族与各族相遇交集的描述，仍然使这则故事在“若隐若现”的族群关系中体现李永平追求族群和睦的价值建构。族群生存的苦难，与外来异族碰撞的阴影，并未使作者美好的家园意识走向溃败，反之激起了作者继续为故乡构建未来图景的意念，在少数民族书写之中展开了历史、现实与未来的对话。

²⁶² 李永平：〈婆罗洲之子〉，页 13。

²⁶³ 王列耀：《宗教情结与华人文学》，页 316。

²⁶⁴ 李永平：《大河尽头（上卷：溯流）》，台北：麦田出版，2008 年 8 月。

二、价值错位：种族主义的內化

在以种族主义为题材的小说中，梁放的短篇〈龙吐珠〉²⁶⁵呈现的是一种更为复杂的种族歧视。故事中的主人公古达——一个“半唐半拉”的混血儿，内心时时刻刻受到种族价值观的困扰，为了抹去自己身上的拉子烙印，他从受歧视者变为一个加害者，在追求身份认同的过程中，摒弃可贵的亲情与少数民族文化底蕴，直接导致无可挽回的人生遗憾。梁放改换审视种族主义的角度，转而从混血儿的眼睛看世界，在让读者感受这种族群的无奈与屈辱之时，也揭露弱势族群对压迫者的顶礼膜拜、对种族偏见认同、贬低自身价值，向“种族主义內化”²⁶⁶靠拢的悲哀现象。

从南洋远道来谋生的华裔男子为了“找一个长期服务的女人”，而与当地的伊班女子在没有婚约的条件下结合，生下混血拉子——即故事中文“我”。父亲以虚浮的民族优越感成为极端种族主义者，不断践踏一对母子的尊严，然而印代²⁶⁷无怨无悔，“死心塌地的爱着他”。当中二元对立的交锋，展示了华族在面对更为弱势的族群时倨傲绝情的粗暴情态，另一方面则肯定了少数民族妇女散发光辉的品格内涵。

后来父亲几乎把“全屋子”都带回唐山了，并且“复制”下一代迫害者。“承续阿爸劣性”的儿子“我”，自小就意识到身上的伊班人血统给他带来耻辱，因此不断地将强势文化的种族观点“內化”，认为一切优越的都与华族相关，与伊班族有联系的都是丑陋卑贱的。对纯正华族身份的追求，使他对对自己的母亲极尽鄙

²⁶⁵ 〈龙吐珠〉最初发表在《星洲日报/文艺春秋》（日期不详），1984年获得全砂文艺创作比赛小说组首奖。今收入梁放短篇小说创作集：《烟雨砂隆》，吉隆坡：南风出版社，1985年。

²⁶⁶ 种族主义內化起源于黑民族对本族同胞的歧视态度，根据肤色的深浅而歧视的程度也有所不同。通过这种手段，受压迫者人群情感上、身体上和精神上受到严重损害，继而形成这样的信念：“遭受压迫是命运的安排，是自然而合理的。”夏黎红：〈从《最蓝的眼睛》看种族主义內化现象〉，《昆明公共外语·科技信息学报》，2009年，第22期，页487。

²⁶⁷ 伊班语，母亲之意。见〈龙吐珠〉文末注。

夷之能事，苛求无度，把种族身份被否定的愤恨都宣泄到她身上；反之视绝情的父亲为自我实现的依托。故事带出了受歧视的少数民族在文化认同、身份定位、审美价值观上，已然被华族所“殖民”，文中主人公的自白，就是人物在对立与错位的“华伊”夹缝中挣扎的状况：

我并没有遗传阿爸的白皙修长是事实，但他的鹰钩鼻、斗鸡眼，暴牙，硬给我的小骨架给镶上了。这一些全让我走上一段不平坦的心路历程……²⁶⁸

被欺压的少数民族在不知不觉中将华族的审美标准内化，作为追求身份认同的标尺，继而导致心灵的困惑、错乱与迷失，并且产生自我憎恶的情结。这个主题表现与书写情境颇有对美国其中一类黑人文学的借鉴：即探索美国黑人在白人社会里的异化感以及自我本质的失落的书写，实际上这也是关于白人主流文化对黑人精神殖民的揭示²⁶⁹。

〈龙吐珠〉的主人公与有关小说中被表述的黑人境况颇有相似之处，即是在强势文化（两者的对照是：一为美国社会的强势白种人，一为马来西亚地位较“优越”的华族）的侵蚀下，作为弱势民族的成员，心灵上产生一种无可排解的文化自卑情结和劣根民族的痛楚，在自我矮化中，竭力向强势族群的标准靠近，认为唯有如此才能为主流社会所接受。

若只是把这个混血儿的悲剧锁定在一个特定的家庭背景之下，作品显然就会在整体上失去批判的力度。小说种族主义批判的广度，还在于让我们透过主人公的

²⁶⁸ 梁放：〈龙吐珠〉，《烟雨砂隆》，页115。

²⁶⁹ 美国的奴隶制虽然已在19世纪废除，但是种族歧视却更深层次地体现在意识形态中。诺贝尔文学奖唯一的黑人女性作家得主托妮·莫里森（Toni Morrison），深刻地洞察到美国主流文化在意识上对黑人灵魂的钳制和异化，于是在处女作《最蓝的眼睛》中通过女主角佩科拉渴望获得一双蓝眼睛而最终走向疯狂的故事，想人们展示了在后殖民时代黑人心灵文化迷失的悲剧。故事揭示了主流文化宣扬的是白人特征的审美价值观，而黑人则一直作为对立的、丑陋的一方而遭受否定。这种观念长期以来带给黑人的自我轻视和憎恨的精神伤痛。参阅胡婷：〈少数族裔的审美异化与身份探求〉，《辽宁经济管理干部学院学报》，2008年第4期，页159。

视角去观望整个族群杂居的社会，于是我们发现悲剧还根源于主角周围的华裔社会：

在学校里，我不可以稍微发脾气，不可以打架，怕的是给指责“拉子性情”、“拉仔种”，就连阿爸也不承认我的血统，从不跟我说福建话，华语更不必说了。²⁷⁰

虽然社会不再进行明显的种族剥削，但是强势族群操纵一切的权威似乎无所不在。华族与少数民族的对照，永远差距悬殊，阶级分明。因此，主人公的心灵异变离不开整个华族社会的合力作用。

“我”原以为逃离象征他身份的长屋，甚至对另一半隐瞒真相后，就得以藉新的环境建构新的自我身份，但是出世的孩子却遗传了祖母的外表特征，粉碎了他“内化为纯正华族”的强烈愿望。然而，这个看似绝望的事实却也使人物的自我冲突提供了一个消解的转机，在妻子的谅解与感化之下，“我”决定返回长屋把母亲接回来奉养尽孝。作者不断在“我”回家的路上展示人物内心对本身文化的认可：那当初令他心中绞痛的孩子的长相，变为想念母亲的凭藉；甚至曾经为他所不耻的伊班语，也成为他努力传承给下一代的“文化遗产”。作者巧妙地将木箱上“一条瞎了的龙”，对比坟墓上的“白色的一颗心，呕着一汪艳红的鲜血”——花朵“龙吐珠”。此举毫无保留地泄露主人公在种族身份认同上的大彻大悟。颇富戏剧性的情节转折深刻带出了人物从身份困惑中回归自我的转变，种族偏见在此已已被人性之美所泯灭，只可惜子欲养而亲不在，故事在无尽的悔恨中落幕。

由此，我们不难看出作者在处理种族主义问题上的立场：少数民族作为弱势群体，在华族视觉盲点中产生价值错位，盲目认同强势文化。作者的意旨还在于：若不从本民族的实际出发而一味削足适履遵循强势社会的标准，必定因丧失本位、传统价值观念被肢解，最后置身孤立无援的境地，严重者则面对自我崩溃的可能。

²⁷⁰ 梁放：〈龙吐珠〉，《烟雨砂隆》，页115。

内化现象不仅仅出现在民族压迫一个方面，哪里有弱势，哪里就会有内化现象²⁷¹。少数民族作为一个独立的种族实体，其地位应该与强势民族平等。但若想得到其他民族的认可，就得先接受自我，珍视自己的种族文化，体现出本身的特色，方能建构民族身份。“半唐半拉”的人物从困惑迷失到彻底回归本我，实际上是一个拆解两种民族盲点的过程。小说里悲痛但向善的结局，显示作者把各民族之间互补互爱的理想寄托于此。

族群关系的发展决定了族群书写演变的轨迹，“拉子”与华族的纠缠，从对他族的歧视迫害再到种族本身歧视“内化”的过程，是一项从血泪控诉到自我反省再到“重建边缘性”的主题嬗变，而这些主题对华族的自我价值都有一定程度的揭示。歧视与迫害的主题是华族自视优越感的投射，也是华族自我审视与反省的重要呈现，更是一场“施虐与受虐、创伤结构里的华族——少数民族的对话结构”²⁷²。歧视内化的书写揭露了一股比外来歧视更可怕的杀伤力，却是一场少数民族寻找自我位置的劝诫。强势与弱势，在两者之间追求绝对的公平也许只能是空中楼阁，但作者对华族倨傲的当头棒喝，还有对少数民族“无以言说”境地的突破，在各族融合与民族文化出路的探索上，肯定留下了深远的启迪意义。

²⁷¹ “内化现象”引自夏黎红：〈从《最蓝的眼睛》看种族主义内化现象〉，《昆明学院外语教学部.科技信息学报》，2009年，第22期，页487。

²⁷² 王列耀认为当“拉子妇”系列的族群问题成为关注的焦点时，黄锦树所说的“回——儒对话结构”应改写成“施虐——受虐的结构、创伤结构里的华——达的对话结构”。文中指出颜元叔也把华侨作为多数，把达雅族作为少数，正是对在特殊时代、特殊区域中的“这个结构”的另一种表述方式。见王列耀：《宗教情结与华人文学》，页320。

第一节 西马男人与东马女人的隐喻:潘雨桐小说中的性别政治

对于潘雨桐有关少数民族书写意蕴的挖掘,论者较多注重在其自然生态的层面,却甚少对其中的族群关系作深入的探讨。事实上潘雨桐在一系列书以东西马男女情事为题材的小说中,对待各别种族的态度以及对性别艺术的处理,为马来西亚族群政治勾勒了一个鲜为人展示的轮廓。许文荣曾在评论中指出这一系列小说乃“寓言型”的书写,是东、西马微妙政治关系的投射,因此是一则则的国族寓言²⁷³。笔者借鉴与延续此观点,对潘雨桐的这一类书写的“政治性”继续探讨,认为当中两族兼两性关系的隐喻显现了一个重要的主题意识:性别政治²⁷⁴。

在潘雨桐笔下,西马和东马的关系变成了男人与女人关系的比喻,也或可反过来说,华族男子与少数民族女子之间的纠缠,往往隐喻着西马与东马两地政治生态的问题。故事中性别的高下之分和种族优劣之别相互交叉,有效地传达了作者独特的书写意识形态。

1987年成稿的〈雪嘉玛渡头〉²⁷⁵,应是潘氏最早触及有关题材的短篇,小说具美学风格但写实,直透又留余味地交待了西马男子以“契约”方式“租借”东马少数民族女子为妻的故事。由西马到东马小镇工作的华裔男子林祥瑞与王汉,两人自幼相识,先后又不约而同地与来自东谷的杜顺族女子娜芙珊签下契约,男女双方各取所需地维持了有期限的“夫妻”关系。好色猥琐的林祥瑞觊觎娜芙珊年幼的妹妹莎夏拉,对她动手动脚;娜芙珊却不引以为意地要妹妹将就。林祥瑞过后又将娜芙

²⁷³评论中引用了詹姆逊(Fredric Jameson)所说的“国族寓言”的概念,指其隐喻民族与国家政治。见许文荣:〈书写少数民族:马华文学的个案〉,刘登翰,杨际岚等编:《世界华文文学研究:理论与实践》,福州:中国文化出版社,2007年,页330。

²⁷⁴性别政治在日常生活中表现为女性被边缘化,被排斥、忽视、被压迫。凯特·米丽特认为:政治是一群人支配另一群人的权力结构关系和组合。两性关系也是支配与从属的关系,所以两性之间的统治关系是普遍存在的。张成文等著:〈性别政治——华裔美国文学创作中的性别隐喻〉,《青年文学家》,2009年第20期,页39。

²⁷⁵潘雨桐:〈雪嘉玛渡头〉,潘雨桐:《因风飞过蔷薇》,台北:联合文学出版,1989年,页223—250。

珊以一千令吉的代价“出让”给王汉，欠债未还钱的王汉被娜芙珊赶走并咒骂：

“不回来就——死！”，结果一语成签，王汉果真在雪嘉玛河水暴涨的意外中身亡。等不着情夫的娜芙珊在河边徘徊，寻找与诱惑下一个猎物——供她“索取”的男人。

冲破社会规范、不受法律承认的“契约夫妻制”，反映着一国两地之间不讲求对等的政治生态。来自西马的华裔男子犹如奉行资本主义或殖民主义的侵略者，他们越过重洋到蛮荒的东马山林河口之原始动力是开发资源、掠夺财富，但是伴随着开发目的的实现，他们得到的利益超出了经济方面的好处。若说林祥瑞、王汉只是开端，那么潘雨桐后来笔下的西马男人，皆是此种模式的复制版，他们既非大富大贵，也无顺眼的外貌，却在一海之隔的“处女地”实现情欲享受之企图，放肆妄为地建立个人的情色乐园。对于弱勢的少数民族女子而言，以娜芙珊为例，侵略者或殖民者虽然操控了她们的灵魂肉体，却为她们提供了摆脱穷困潦倒的契机。反过来看，当中还意味着被剥夺的东马弱勢社会向“更高阶级”的西马社群追讨公平的交易，其中也包含了弱勢民族对强势民族征服欲望的实现。因此，西马与东马，就如同华裔男子与少数民族女子一样，既相吸又相斥，一方对另一方有强烈的占有欲，但又心存顾忌与疑虑。他们之间关系的障碍，也是马来西亚一国两地之间的关系障碍。

十年后潘雨桐再经营东、西马两地族群关系的题材，于 90 年代出版了两部小说集《静水大雪》与《野店》，更深刻与全面地展示两地族群如何相互宰制与反击的现象。中篇小说〈野店〉²⁷⁶，讲述来自苏禄岛的非法移民女子苏丝玛，在沙巴落脚后以兜售香烟为生，后来成为西马男人林阿成的情人，为他生下一个私生子阿卡。林阿成不让阿卡受教育，只让他留在自己经营的海产杂货店工作，当他是帮自

²⁷⁶ 潘雨桐：〈野店〉，《野店》，新山：彩虹出版有限公司，1998 年，页 229—256。

己赚钱的工具，以便把赚到的钱用来养“西马的家”。〈逆旅风情〉²⁷⁷中陈宏垂涎露嘉西雅的美色，刻意安排她住到“单门独户”的宿舍，“方便夜里从后门摸进来”，“月底结帐”成了继续享用她身体的交易。在潘雨桐族群关系的视阈下，东、西马不言自明的套上本身的性别，卑俗的男性永远代表西马的殖民者，而受人同情的少数民族女性则一定是东马的被殖民者。正因为男女天生有别，所以被殖民者永远不可能与殖民者一模一样。少数民族的贫困落后正好映衬出华族的强大富足；他们的彷徨无助也反衬出华族的贪婪无良。林阿成与陈宏的角色隐喻国家的强势族群与殖民者，仗着自己的强权地位，把本身面对更强势者时受到的屈辱与压抑，带到殖民地来换取平衡，寻求发泄。与此同时，西马男人的行径也与带着种族主义的国家政策相吻合，主导族群把自己意志与价值观强加在其他族群身上，一厢情愿且霸权地与其他族群发生不平等的关系。最显然行为就是将弱势者当作为自己制造财富资源的机器，却不给予他们任何回报或平等的权益²⁷⁸。苏丝玛清醒地了解到“我们母子俩做死了也没有用”²⁷⁹，频频在言辞中对林阿成泄恨，怂恿自己的孩子回老家西部都跟着外公；露嘉西雅不留情面对陈宏嘲讽，向同乡旧情人靠拢，反映了少数民族被边缘化意识的觉醒与自我救赎。苏丝玛趁林阿成不在时与同族人沙苏曼通奸、露嘉西雅背着陈宏与弗迪南有私情，〈热带雨林〉²⁸⁰中伊莉对华裔父子“大小通吃”的描写，象征被奴役的弱势群体对主导族群的反击，也是一场少数民族女性自我解放的暗示。男欢女爱的描写与东西马两地的族群矛盾并置一起，作者

²⁷⁷ 潘雨桐：〈逆旅风情〉，潘雨桐：《静水大雪》，新山：彩虹出版有限公司，1996年，页121—146。

²⁷⁸ 许文荣：〈书写少数民族：马华文学的个案〉，刘登翰，杨际岚等编：《世界华文文学研究：理论与实践》，页331。

²⁷⁹ 潘雨桐：《野店》，页231。

²⁸⁰ 潘雨桐：《静水大雪》，页249—286。

将少数民族对西马种族歧视的反抗与报复，象征性地体现在东马女人对西马男人的背叛之中。

“性”在潘雨桐少数民族书写中总是典型权力关系的显现，少数民族女性在性别权力中所受到的剥削和压抑常常透过“含蓄的性内容”来陈述。由于性与身体密切相关，而身体又是权力的试验场，因此少数民族女子的身体也常成了潘雨桐隐喻性别政治的载体。按照福柯的说法：“人的身体就是各种历史事件的记录表，反映着“各个历史发展阶段的社会和文化的摧残和折磨”²⁸¹。潘雨桐的少数民族女性身体经验的描述，就是女性被物化的确立过程，另一方面也作为对权力的揭示。从〈雪嘉玛渡头〉的娜芙珊，到〈逆旅风情〉中的露嘉西雅、〈那个从西双版纳来的女人叫蒂奴〉中的张小燕、〈东谷岁月〉中的桃乐珊、〈热带雨林〉中的伊莉，再到〈野店〉的苏丝玛，甚至后来〈河水鲨鱼〉中的艾玛，少数民族女性的异国情调让华裔男性轻易界定了“他性”，引起了征服欲望；而作为与男性主体相对的女性的身体，已物化为性别政治中的经济商品、私有制中的财产²⁸²，成全霸权者任意宰制的意图。潘雨桐的小说展现的是少数民族女性的身体如何与一套法则和权力较量的过程，一具具卑微贫困又充满诱惑性的身体，如何与极具杀伤力的性别、种族等级机制抗衡的故事。

在〈那个从西双版纳来的女人叫蒂奴〉中，少数民族不再是本地原住民，而是从云南流落到泰国边境的华裔女子张小燕，别名蒂奴。斯皮瓦克所说的“三重不幸者”这一次被潘氏套上妓女的身份，沦为名副其实的“玩物”。这样的角色设置突显了潘氏也许非有意为之但重复的创作意识：控诉性别权力体系的暴行。小说常藉

²⁸¹ 高宣扬：《福柯的生存美学》，北京：中国人民大学出版社，2005年，页476。

²⁸² 林春美：〈男性注视下的女性幻象——从静水到野店说潘雨桐〉，收入林春美：《性别与本土——在地的马华文学论述》，大将出版社，2009年，页97。关于潘雨桐小说女性的“他性”与“物化”之论，引自此文。

着几个嫖过同一个女人的男人们的对话，还有女性欺凌更弱势女性的描写，传达了权力对一个个体实施的“训诫”。即使作者赋予人物正面的特点：身世可怜、孝心深重、性情良顺，但人物在所隶属的群体普遍抱持的视野中，她存在的价值与意义，除了身体，便一无所有²⁸³。故事设置了一个对张小燕动了真情，愿娶其为妻的有情义之嫖客——杨恒的出现，作为拯救的希望，然而，故事的结局却告诉读者：人物面对的不只是一群无良的个体，而是无处不在、充满权力压迫的社会等级制度。这个不成规的制度既是性别的，又是超性别的，它已化为一股充斥着压迫感的氛围，渗透着人物生存的空间，即使山盟海誓的婚戒已套在指头上，终究还是抵不住这种氛围对肉身与精神的消亡，三重不幸者的主体意识最终只能被权力彻底销毁²⁸⁴。作者还清醒的意识到：即使消除了性别政治，女性若没有认识本身的主体价值，那么女性将进行同性压迫。

以少数民族女性的遭遇作为一面明镜，潘雨桐将华裔男性的卑俗与丑恶面近乎抽丝剥茧式的展露出来，解构了男性中心神话的同时，也展示了族群之间跨地域、跨文化交集的性别化寓意。在潘雨桐一连串“西马”对“东马”压制主宰的展示中，〈热带雨林〉一反常调，跨越了之前故事的框架，将故事中男女关系的主导权、东西马关系的操作模式作了象征性的颠覆。少数民族女子不再是被动、无主见、被任意操控的对象。来自苏禄岛的菲律宾女人——伊莉，一棵风情万种的“野茼蒿”，一条主动缠绕男人的“水蛇”，原为山林开发老雇主的女人，却放肆且“拿捏精准”在几个西马男人的房间任意进出，极尽“玩弄”之本事，令狂妄者泥足深陷，让痴迷者自食其果。潘雨桐破前列地在小说里塑造了一个“品学兼优”的

²⁸³ 类似的论述参阅林春美：〈女身境地——小论 1990 年代潘雨桐小说的“女性”〉，林春美：《性别与本土——在地的马华文学论述》，页 111。

²⁸⁴ 林春美甚至在论述中指出：女性有的是伦理道德上的职能/功用，而无主体。参阅《性别与本土——在地的马华文学论述》，页 111。

男性角色，一个“读书人”——叶云涛，老雇主之子，奉父亲之命来山林考察地理形势。这样一个被作者赋予优秀特质的男人，却差点成为一个放浪形骸的少数民族女子之俘虏。叶云涛后来发现曾有过云雨情的女人伊莉，是父亲将要娶进门的“老伴”，顿感晴天霹雳，故事便在充满戏剧性的驾驶意外与受惊吓的反应中结束。小说似乎给剥夺者一个的警示：对弱势者的过多幻想与需索最终将自作自受。潘雨桐让伊莉以“强奸者”的姿态出击，在愚弄一对华裔父子的描述中完成了弱势者对强势族群的“复仇”，打破了西马总是支配东马这一共处模式，对原有的东西马关系中潜在的权力关系进行了一次惊人的倒置。

斯皮瓦克以其后殖民女权主义批评揭示了西方对东方强制性的话语灌输和白人女性对第三世界妇女的妖魔化塑造，批判帝国主义的霸权意识和殖民主义的叙事²⁸⁵。潘雨桐以男性的立场为丧失话语权的少数民族女性进行叙事，巧妙地体现了斯皮瓦克欲为少数民族妇女平反的意愿，在马华文学的弱势话语开掘上不能不说有积极的意义。

以性别隐喻弱势对强势族群的反扑，在温祥英²⁸⁶的〈角色〉²⁸⁷里显现了更复杂深刻的描述，原为女儿身，却设法将自己从身到心都转换为男儿身的林亚格，被“满身发光的肌肉”的菜园杂工“吉宁”²⁸⁸勾起她对性欲的渴望。吉宁在诱奸林亚格后对其进行言辞上的侮辱并将其抛弃，诞下一名儿子的亚格重新投入“男人的角色”，到建筑工地工作，并和表妹同居以作烟幕。后来另一位“吉宁”识穿林亚格的性别身份，几度上来搭讪纠缠，林亚格把持不住自己，陷入人格分裂且被掏空的

²⁸⁵ 于文秀：〈斯皮瓦克和她的后殖民女权主义批评〉，《求是学刊》，2005年7月，第32卷第4期，页89。

²⁸⁶ 温祥英，原名温国生，字祥英，1940年出生与霹雳州太平，在马来亚大学考获英国文学及历史优等学位。从事教育工作，退休前在槟州任校长。1955年开始投稿，以“山芭仔”的笔名在蕉风发表。著有《温祥英短篇》、《半闲文艺》和《自画像》。

²⁸⁷ 温祥英：〈角色〉，收入马崙编：《马华当代文学选》第二辑（小说），吉隆坡：马来西亚华人文化协会，1980年，页189—204。

²⁸⁸ “吉宁”是小说中应用的方言，指印度人。

状态中。异性之间的吸引、激情和交往的，在异族之间发生原本就是寻常之事，尤其是弱势者对强势一方的幻想，但是将这种“幻想”实践在不可逾越的“种族阶层”之间，就会遭到意识形态与种族立场的干预²⁸⁹，使这种两性关系蒙上罪恶的色彩。温祥英在弱势的那一方塑造了极具攻击性的印度男子，每每以诱奸者的姿态出现，但又让被诱奸的华裔女子以自愿者的姿态迎合，这可视为是温氏叛逆种族偏见、质疑性别刻板观念的信号。

从少数民族书写的角度解读，上述几部小说中的性别角色是一场种族对话与对立的隐喻。种族关系与种族差异的性别化，反映了创作者对强势族群看待弱势族群的态度，也显露了作者对强势族群的地位的质疑与批判。不同民族、不同文化之间的关系与两个性别之间的关系糅合交织在一起，互为比喻，互为影射，成了一则则的性别政治寓言，也成了族群关系在这一时代被表述的另一个主题。

第二节 “主流”与“边缘”的融合：走向异我文化的交融与借鉴

各族群在社会地位不完全平等的状况下尚能和平共处，是马来西亚族群关系的基本状况和特征²⁹⁰，而且国家曾获得国际认可的少数民族和谐奖，说明了多元种族的交流与融合有一定的扩展空间。在这样的背景下，我们看到一些作者突破了缠绕在两族之间的歧视与压迫主题，将种族之间的矛盾与冲突消解为理解、包容与接

²⁸⁹ 有关论述参考索宇环：〈解读《印度之行》的性别政治〉，内蒙古大学学报（哲学社会科学版），2008年5月，第40卷第3期，页67。

²⁹⁰ 廖小健：《战后马来西亚族群关系研究》，页194。

受，并有意将种族认同的多元化取向普及，在创作中反映了本土社会不同族裔之间和谐共处的现象。

一、自我强权话语的消解：梁放的〈森林之火〉

善于经营族群题材的梁放，他在八十年代创作的〈森林之火〉²⁹¹，将强势民族与少数民族看待少数民族的刻板观念贯穿在小说中，铺叙了种族从误解到自省，再到相知相惜的过程，传达了华族在种族关系中自我消解强权话语的信息，营造出一种各族裔融合的景象。故事由一名从国外学成归来，被委派到荒野进行测量工作的年轻工程师——“我”来叙述。这样的角色塑造颇有作者自我投射与想像的倾向²⁹²，人物面对异我文化冲击时心理历程的变化，隐示了书写者自我欲望的实践。

“我”的对立面是一名带着神秘猎奇色彩的伊班族英雄，却在工地里任职厨师的温达。温达英勇彪悍、单纯耿直、却邋遢不堪的形象角色，与尊贵优渥、“任性自负”的“我”极端对照，却相映成趣。

两个本质上存在差异族群共处一屋，展开了一场种族关系大考验，也是长期被隔阂的民族之间文化大碰撞的展演。温达“把煮熟的食物择好的先尝”，“把指甲黑缘缘的手指往汤里捞”，这些原始且粗枝大叶的作风，在主人公“我”的视角与价值观里，尽是荒诞且不可理喻的行径，严重违反了作为一个文明人类的标准。由于各族之间长期以来的隔阂与刻板认识，使“我”危言耸听，相信少数民族皆有“下降头”的能力，这在温达一身“下过咒语的纹身”以及猎人头英雄事迹的陪衬下更增加了可信度。因此“我”尽管对温达的行径气愤非常，却不敢吭声，

²⁹¹ 〈森林之火〉，收入梁放：《烟雨砂隆》，吉隆坡：南风出版社，1985年，页92—105。

²⁹² 参阅上述梁放的背景简介。

为免遭“暗算”，连开饭时得等别人先吃了才放心吃。种族之间因缺乏了解而造成的猜忌在作者笔下常是单方面的，这凸显了普遍上种族偏见常来自强势族群自身的问题。山林以外的世界对温达来说充满着新奇，即使剃刀、肥皂，牙刷也是引起兴趣尝试的东西。他对物品的触摸已令“我”十分反感，但他却不以为意地与“我”混着用这些用品，令“我”烦躁不已。温达的行径其实是长屋民族团体生活形式的体现，但无可厚非的一定遭到对方的抗拒。这与其说是较文明的一方只注意到弱势民族文化的缺陷和不足，不如说是强势族群对弱势族群的盲目和疏远造成严重的文化隔阂。

两族的行为交锋不停在琐碎的生活细节中开展，误解和猜疑被推向了“白热化”阶段。一个风高的夜晚，正在伏案用功的“我”突然看见手持刀的温达向自己爬来，想像自己即将在下一刻成为猎人头英勇行动的丰收品，极度恐惧，后来发现其实温达是为了砍死正准备袭击“我”的一条蛇，获救的“我”顿时流下了羞愧与感激的泪。故事自此记叙了一段“我”以完全开放的心态接受温达，走访温达的居住环境，融入了山林里少数民族生活的过程，表现了对“他者”理解的渴求与接受的努力。这样的突变虽然显示种族偏见的迅速消解还需靠强烈的碰撞来达致，而且在差异性极大的前提下实现各族融合还是可能的，但另一方面也让我们看到消除种族偏见的复杂性，那是需要靠当事者本身主动的选择来超越一切主观成见，需要人物具有深刻智慧的自省：

……我顿觉那些脸孔不断地在扩大，俯视着一个刻求自我的人，忽略了四周的博爱情操；在其下自我显得何等萎缩，渺小卑微。

谢谢长屋的居民，他们告诉我那最珍贵的东西是什么。更谢谢温达，他把爱赤裸裸地在我面前一再展示，使我惊觉自己在昏昏庸庸的生活里曾丧失那么多。²⁹³

²⁹³ 梁放：《烟雨砂隆》，页102—103。

这种强弱种族、文化的融合并非一味呼吁平等就能获得，而须透过强势民族对自我强权话语的消解来达致。主人公以少数民族作为镜子，重新自我审视的过程颇符合拉康主体认证理论的内容，即“主体与他人之间有了差异，感觉的差异使主体产生自身的认识。”²⁹⁴

故事接着出现了另一位受过年少的温达救命之恩人英国人彼得，千里迢迢来寻恩人就是为了要把温达带回英国跟家人见个面，这进一步呈现了世界各民族大融合的图景。温达在森林救过无数非我族类的负伤者，甚至有些是军方派来侵袭少数民族的敌人，但他毫无意识的以德报怨的行为却平衡了族群之间微妙的敌视心态。各族各自在自己社会中带来的偏见、主观、仇恨等消极的元素，在这“盈满了人类爱心”的环境里失去了滋长与留存的空间。对于温达违背现代文化规律而闹出笑话的举动，“我”也已从最初的鄙视转化到后来的谅解与包容，并且以一种对“美好人性”重新的肯定来消解种族之间文化差异的障碍。小说行文一再显示人性的光辉是引领文化交融的最有力的途径，而且对差异包容的本身就是走向多元文化的基本实践。

情节发展至后来已隐喻着异势文化的撞击并非两者的对立，而是形成一种相互作用的情况。少数民族的文化虽落后、迟滞，却在以“我”为代表的强势文化面前显示出其自身的价值，成为强势者的对照面，引发人物的反思。故事中强势族群虽文明，却是“曲折与复杂”的，而作为反面观照的“他者”文化，虽然没有文明进步，却有原始性的、自然的善良、淳朴与真诚。

²⁹⁴ 方汉文著：《后现代主义文化心理：拉康研究》，上海：上海三联书店，2000年，页79。

二、多元文化观的重塑：作者们突破单一种族意识形态的创作

石问亭²⁹⁵的短篇〈梦萦巴里奥·生死契阔〉²⁹⁶，以华族跟砂拉越武拉必族结合的故事来隐喻一般华族与少数民族联婚的经历，从更深入与广阔的层面观照族裔融合与冲突的问题。小说对砂拉越高原地带巴里奥与州首府古晋距离的描述，呈现出两族文化交汇的场景，同时也藉描写人物往返高原故乡的困难，来显示一段幸福的跨族婚恋，除了得超越文化疆界，还需靠战胜重重的地域条件限制来达致。故事的主人公“我”作为受过高等教育的新一代华裔，其对配偶的选择和欣赏，标明了一种融入本土的身份认同，还有消除主流与边缘文化隔阂的强烈意愿，这已和第一或第二代华裔一般排斥非我族类的种族观念有很大的区别。作者把一个青年对爱情、婚姻的自由追求，与更大层面的华族文化心理结合起来，藉此挑战华族长期以来的族裔观念：

砂拉越境内，有二十七个土著族群，以我们的眼光，能接受的是马来、伊班和比达友。深山里的“大耳拉”，我们只有听说，传闻中都是凶恶的种族，见到了都远远躲开。这是父亲一向来的印象，好像也存在于我们孩子辈……现在，我却有个“大耳拉”的女朋友而且还把她带到老厝与家人见面。²⁹⁷

主人公作为接纳多元的实践者，他用教育赋予他的各族平等之思想观念来冲击父母歧视他族的刻板观念，用融入本土的价值观来观照华族有缺陷的种族观念，体现一种多元文化观的重塑性。这种多元文化观是以建立另一种审美观，即是对异我文化的欣赏与肯定来消解华族单一狭隘的文化眼光，由此进一步追求各种文化之间无种族背景困扰的交流，以及婚姻之间无强弱势此消彼长的相处模式。论者马淑

²⁹⁵ 石问亭，原名吴崇海，1952年生于古晋，为砂拉越美里笔会发起人之一，现任公务员。近年来协助主持犀鸟网站。擅长比较文学、短篇小说与随笔。

²⁹⁶ 石问亭：〈梦萦巴里奥·生死契阔〉，载于《星洲日报·文艺春秋》，2003年10月13日。

²⁹⁷ 石问亭：〈梦萦巴里奥·生死契阔〉。

贞曾指出小说人物采取的是多元的双重的文化视角，把土著少女收入华族的审美范围，从某一意义反映了新一代华族在文化审美上的转变——由一元到多元，由排斥到兼容的转变²⁹⁸。这种文化眼光让读者重新审视与反省种族、文化的真实含义，呼吁少数族裔冲出束缚，展示自己边缘性的特质，重拾民族尊严，具有远瞻性。

小说还颇细致地勾勒少数民族因儿女与异族联婚而面对家庭与部落结构改变的事实，主人公欲把身为部落酋长的岳父迁来古晋，这个决定动摇了武拉必族千百年来来的规矩，遭到长老们的反对。就在两夫妻感无助的时候，一场神鸟托梦，说服长老采取伸缩性方法处理此事，解决了这对异族夫妻的苦恼。这一段写来颇具戏剧化的情节可视为两种文化在融合之前的碰撞、调整与进行妥协过程的写照。这实际上在侧面体现出作者的多元文化观——即要求每一种文化都应该认识到自身发展和变革的必要，以便使其融入新的多元文化的境遇。少数民族只有具弹性的保留自身文化，与他族文化交流并向其借鉴，才符合当今世界多元化的总体发展趋势。

砂华作者田风在报刊上发表的〈柯莎娜传说〉²⁹⁹一篇小说，描述了华族女性被少数民族收养而身份混淆，在族群之间面对冲突与交融的坎坷故事。姑且不论文中所述是否以真实故事为根据，但是通过这种取材，我们看到人物如何在两种文化、两种身份之间绝对被动地接受“审判”及“处治”，因民族身份的错认而在命运的愚弄之中挣扎浮沉。原为华族的柯莎娜被长屋居民收养而逐渐忘了自己的语言，被当作“拉子婆”来看待而饱受华族欺凌，下嫁华族丈夫后遭受同村的华族女子横刀夺爱，被华族丈夫抛弃的她带着孩子重新投靠关爱她的伊班族屋长，却在尘埃落定后遇到华族亲生胞弟前来相认。作者在人物种族与文化身份转变中塑造了另一种处

²⁹⁸ 马淑贞：〈马华文学论丛：叙事话语中的族群关系〉，载于《世界华文文学论坛·东南亚华文文学研究专辑》，2005年3月，页16。

²⁹⁹ 田风〈柯莎娜的传说〉，载于砂拉越的《马来西亚日报·文艺》，1996年5月16日。

于边缘的“少数民族”，藉此告诉读者：生活在多元土地的民族，在跨越民族性以寻求安身立命之时，也许身份文化的确认已经不再重要。

姚拓写于 1969 年的〈捉鬼记〉³⁰⁰，以戏院出现“吸血鬼”的内容，刻画了印度人由表到里的弱势处境。这个虚惊一场的故事情节一面嘲讽华族的迷信文化，抨击华族普遍上歧视印度族群的心态，一面带出各族因互相缺乏认识与沟通产生严重误会因素。故事结局的大揭发——面如僵尸，嘴嚼槟榔的“吸血鬼”，原来是会说广东话的“客家印度人”，呈现出马来西亚民族透过后天环境因素，如：被异族父母领养、自幼在异族家庭长大，而导致种族身份、文化混杂的事实。这也暗示着种族文化界定的模糊性与奇特性，是各族走向融合的必然结果。

陈绍安³⁰¹在〈古巴列传〉³⁰²中，用与众不同的民间视角，对国家三大民族范畴中的“少数民族”——印度人，进行了新的言说方式与评价。小说以马来西亚北部非法木屋区被拆除的事件为切入点，描绘了弱势群体与大环境政治势力的冲突与较量，藉此塑造了一个在华人社群崛起的印度族英雄——古巴。一个“一生下来就注定要与村里的华裔子女同甘共苦”，以福建话纵横民间、以马来语、英语对抗官方、以半生熟的华语争取华人的认同与亲近的草根斗士，一个在国家迅速的发展中没有位置的无业游民。作者浓墨重彩地强调古巴一厢情愿融入华族社会的意愿，从而表达了多元社会之中复杂的种族、文化认同：

但是，如果硬把他的名字写在纸上，尤其是在他面前，如果看信您真要是写成“再也古巴”的话（虽然这是最通俗，让人一看即懂的印裔同胞大名的普遍译

³⁰⁰ 姚拓：〈捉鬼记〉，收入马崙编：《马华当代文学选》，第二辑（小说），吉隆坡：文化协会出版，1980，页45—56。

³⁰¹ 陈绍安，生于吉打州。80年代开始参与马华文学创作，涉及小说、散文、诗歌，同时写歌作曲。出版的小说集有《水楼台前的曹长安》、诗册《童话里的诗情》。现任星洲日报亚罗士打区采访主任。

³⁰² 陈绍安：〈古巴列传〉，收入云里风、陈政欣主编：《马华文学大系》（短篇小说（二）1981-1996），柔佛：彩虹出版社，2001年，页71—85。该篇小说荣获第三届华踪文学小说组佳作奖。

音)，那你就会看到他气呼呼的那个鬼样子。……他生气是因为这样写他的名字，显得你很小气，不把他当成“同类”，不当他是“一分子”。

.....

有一次，槟榔阿当一个蛮有声望的老住户归西，福利组在报上刊登联名版挽词，挽词上他的名字正是这样写：“蔡也古巴”。（听说他到今天都还收着那份挽词的剪报，谁要看就给他看个过瘾。）³⁰³

身份与种族认同可以超越人种、历史文化的根本区别而擅自下定义与选择，隐示了国家少数民族为争取政治权利而改变认同的心态³⁰⁴。古巴在槟榔阿当木屋区被政府联合发展商进行拆屋、迫迁的紧急时期，为当地的一千五百位华人居民据理力争，不辞劳苦地进出法庭。后又与国家执政党对抗，以独立人士身份竞选议员，虽败犹荣。入狱后被释放出来的古巴，在案件未完结审讯中迁移至另一个非法木屋区，继续斗争，却渐渐被淡忘。

古巴左冲右突的传奇人生为我们展露一个即卑微又自信，在家园被毁灭过程中骚动不安，奋力挣扎的灵魂。或许这只是一场为斗争而斗争的滑稽行动，但是在某种程度上，它突破了单一种族意识形态的笼罩，从另一个角度回顾族群关系的历史，显现出种族关系演进的规律，同时建构一幅家园在逐渐荒芜中人间有情的图景。一个少数民族凭着鲁莽但顽强的斗志，在超越个人利益、超越种族界限的之下，以维护族群权益为终身己任，撇开现实嘲讽的目的不谈，这实际上是一则族群交融的家园叙事。这个家园，可以是现实的，也可以是精神的。作者祈愿国家公平施政，各族不分肤色并肩作战的冀望，巧妙地藉丑角古巴的“传奇”作一次有力的传达。

³⁰³陈绍安：〈古巴列传〉，陈政欣主编：《马华文学大系》（短篇小说（二）1981-1996），页74—75。

³⁰⁴参阅王赓武：《王赓武自选集》，上海：上海世纪出版集团，上海教育出版社，2002年，页246。有关文章从“少数民族”的角度出发探讨了相关的种族认同问题。

古晋作者英仪³⁰⁵以自己到少数民族集聚区执教的切身经历，创作了系列式的纪实短篇，结集出版了《璀璨的人生》³⁰⁶一书。其中三篇〈爱的火焰〉、〈永恒的爱〉、〈璀璨的人生〉，以城市教师被派往伊班村落的所见所遇为主线，以族群之间的交往为副线，行云流水地谱写了一系列各族和睦友爱的颂歌。

无论是奋不顾身为伊班小孩受伤的雅秀老师，为离开伊班族而流泪的密斯必必，还是以真善美的力量改变了当地异族思想观念的教师雪倩，皆经历了“恐惧——担忧——融入——奉献”的族群关系演化历程。英仪以教师的气质与作者的情愫，叙说了一则则“独在异乡为异客”而后“异乡俨然是故乡”故事，旨在突破狭隘自闭的种族主义的藩篱，寻求和建构一个各族同悲同乐的家园。然而这审美式地展演人性之美与族群和谐的书写，尚流于概念化或类型化的模式，只对人物心理与事件变化进行简单化的处理，模糊了人、事、物真实深刻的内涵。但是无可否认，我们却在这种过度美化的记叙中看到一个作者致力追寻的，各族交融的世外桃源。

在族群互相借鉴与交融的主题意识表现上，田思³⁰⁷以短小的文化散文，用琐碎平凡的内容、温情又理性的传达了一则则对族群关系和故乡的审美理想。田思在散文集《田思散文小说选》³⁰⁸中从自身的乡土与地域文化出发，以短小的文化散文展现婆罗洲独具特色的民俗风情、文化景观，表现的是探寻少数民族文化内涵与文化心理的精神，却折射出族群交融的主题意识。〈长屋里的魔术师〉³⁰⁹中透过华族魔术师杨武传奇性的背景和观赏达雅节庆典的描写，验证了华族与达雅族超越一般想

³⁰⁵ 英仪，原名彭湘云，生于砂拉越诗巫，从事教育工作二十余载。曾于伊班村落执教多年，现为古晋某小学教员。《璀璨的人生》一书收录的几篇文章曾分别获得创作比赛奖项。

³⁰⁶ 英仪：《璀璨的人生》，新加坡：风云出版社，1982年。

³⁰⁷ 田思，原名陈立桐，生于古晋。现任砂拉越开放大学讲师，并任砂拉越星座诗社与古晋东方乐团顾问、砂拉越华人学术研究会副会长。已出版著作有17部之多，主要有《田思小品》、《田思诗歌自选集》、《沙贝的回响》等。

³⁰⁸ 田思：《田思散文小说选》，诗巫：砂拉越华族文化协会出版，1996年。

³⁰⁹ 〈长屋里的魔术师〉，田思：《田思散文小说选》，诗巫：砂拉越华族文化协会出版，1996年，页21—25。

像的无间交融。中国学者杨匡汉在一篇砂拉越游记散文——〈杜柯香飘长屋〉³¹⁰中不仅更详细的介绍了杨武这个人物，还以宾客立场见证了一场民族文化交流的和洽景象。其余收录在田思散文集里的散文如〈在园丁马等家里〉³¹¹，让我们惊见一位多才多艺但视钱如粪土的少数民族艺术家；〈走向长屋〉³¹²叙述少数民族生活结构变化的轨迹；〈宝刀的故事〉³¹³则以民族的诡异信仰来思考其命运与前景。这些散文虽是一则边缘地带的游历纪实，不直接书写族群关系，但以族群交往为基点来开展他者的生活世界，既表现了作者的民族文化认同与现实关怀，也在多元文化观的语境中确立了族群平等交流的基础，在简单的书写中构架起消除文化冲突、连接两族的文化桥梁，对族群融合的主题意识有间接的建构作用。

长期与少数民族接触的华裔写作者，对强势与弱势文化的两极关注，打破了长期以来中心和边缘的对立模式，淡化了族裔结构差异的界定。以少数民族与华族文化的冲突与融合，来表达对多元社会生活模式的一种期望，作者们提出了对他者美好面向的凝视来打通互相借鉴的桥梁；同时认为主动选择的民族认同可以超越原先的血统和环境限制，人类追求和睦的共同理想终究高于血缘和种族历史。政治理论教授比库·派瑞克(Bhikhu Parekh) 提出：“民族认同是对某一特定共同体道德和情感的认同，建立在忠诚于章程性原则并参与其集体的自我理解的基础上。它创造了共同的归属感，提供了集体认同的基础，培养了共同的忠诚，给予团体成员以生活在一起的自信，甚至是存在不一致和文化差异所带来的快乐。”³¹⁴ 上述几篇小说对人物从充满种族偏见到主动融入他族世界，从认识、接受他者到彻底推翻前辈

³¹⁰ 杨匡汉：〈杜柯香飘长屋〉，《马来西亚日报·艺盾》（砂拉越），1997年9月11日。

³¹¹ 田思：《田思散文小说选》，页26—31。

³¹² 田思：《田思散文小说选》，页32—35。

³¹³ 田思：《田思散文小说选》，页36—39。

³¹⁴ 比库·派瑞克：〈多元文化中社会民族身份的界定〉，收入 [英]爱德华·莫迪默，罗伯特·法恩 主编，刘泓，黄海慧译：《人民、民族、国家——族性与民族主义的含义》（*People, Nation and State: The Meaning of Ethnicity and Nationalism*, by Edward Mortimer with Robert Fine, London, New York: I.B. Tauris, 1999），北京：中央民族大学出版，2009年，页94。

之文化认同的种种描述，可说是华族文化属性逐渐改变与族群意识逐步淡薄的写照。这也是作者们对僵化种族观念提出的宣言：民族认同与文化认同具有流动性，而这流动性必然建立在接受多元与差异的基础上。于是，我们读到故事中的华族人物显现出中国传统特征的淡化，原先带着种族偏见的人物也越来越不执着于自己初始的种族和文化认同。有鉴于此，跟本土少数民族的交流融合，还有对其文化的欣赏、借鉴，成了本土华族形塑自我文化的重要途径，也是本土华裔用以面向世界的依据。

小结

以族群关系为叙事模式来书写少数民族的文本，一开始就将华裔眼中的“他者”放在与自我差异确定的基础上进行表述，从而体现出“自身与他者的关系以及自身与他者关系中形成的意义、地位与价值观。”具体的说，有关内容反映了特定历史语境下一般华族与其他少数民族共处的模式：压制——敌对——和谐，也同时显现建构主体与被建构的他者形成的关系：从属——平等——和而不同³¹⁵。“从属”的过程严厉的批判了华族面对弱势者的倨傲心态，在“平等”的过程华族从“他者”的镜像中确立了自我，而“和而不同”的阶段华族则与他者混融共生。这和学者王列耀对马华文学的“异族叙事”提出的“俯瞰”——“反思”——“平行”的叙事姿态变化论有异曲同工之处³¹⁶。

³¹⁵李杰：〈“他者”问题与文学研究〉，乐山师范学院学报，第22卷第4期，2007年4月，页66。文中提出“对立-从属-平等-和而不同”四种建构主体与被建构者的关系。但是本研究认为马华作者与被建构的少数民族之间不存在任何“对立”的关系，故不应列入“对立”这个建构过程。

³¹⁶王列耀曾提出，马华书写者的异族叙事曾经经历叙事角度的反复调整：从“俯瞰”叙事，到“反思”叙事，再到“平行”叙事。这代表了一般华族看待异族心态的转变。见王列耀：〈东南亚华文

我们还可以发现，文本中体现出的歧视、性别政治、两族交融借鉴的主题意识，表达了少数民族面对华族与华族融入本土的心理磨难历程。这不仅让华裔社会重新审视自我和少数民族在社会中的历史和价值，并且在更深层次上展示华族“边缘意识”此消彼长的过程。有关边缘意识体现在华族的身份认同、族群认同与文化认同的焦虑感与精神皈依的忧虑上。

另外，通过类似的多元族群相互矛盾、融合问题的探讨，我们看到作者们不约而同地站在受霸权意识宰制的地带，重新塑造少数民族的形象，其中“将他者还原”和“去他者化”是书写者近乎一致的表现倾向。正是以这种交流的方式，华族才有机会增加对他者文化的了解与尊重，建立正确的种族观念。这其实也是更深层次上作者对华族的要求与期望：作者希望本身的族群从狭隘的种族观念或对弱势文化的抗拒态度中脱茧而出，在跨文化的基础上，认识与借鉴，包容与接受，以此形塑自身民族的性格特质。唯有如此，文化多元性的共生共存才有真正的发展前景，族群的历史与文化才有被救赎的可能。

文学的“异族叙事”——以菲律宾、马来西亚、印度尼西亚和泰国为例》，《文学评论》，2007年第6期，页166。

第五章

结语：共同体的追寻

20 世纪的马来西亚是种族冲突与族群融合现象交叉并行，此起彼落的年代。在跨越族群的关怀与自我反思上，不少马华书写者把目光投向边缘地带的少数民族，以重构他者话语的姿势、以族群集体记忆的追溯，对社会与时代的冲击作出回应。透过这样的观察角度，我们看到马华文学一个乏人讨论的面向，一个以跨族群的意识和观点去架构起来的文学世界，是国家历史文化的审美展示，是一般华裔族群观念的实质反映，也是作者边缘意识的具体呈现。

本研究以本尼迪克特·安德森的“想像的共同体”理论为参照，将马华作者眼中的少数民族视为根植于作者深层意识的心理建构，然后从主题类型与主题意识的角度切入，管窥马华华族如何与这个“共同体”共存共荣。

经过将有关书写少数民族的文本作一番梳理后，本研究归纳出三种作者常用以再现少数民族的主题类型：即“文明进程的悲歌”、“魔幻现实主义的生态危机与人性异化”与“族群关系中的冲突与融合”。“文明进程”作为国家现代化发展的象征，也是边缘文化被侵蚀的“标记”，身处边缘地带的少数民族被主流意识形态话语淹没中唱响一曲曲的悲歌，是作者在对少数民族遭受创伤的感悟中，集体“酝酿”与建构的主题意识。为了借助少数民族神秘诡异的文化信仰言说现实，也或为了以少数民族原始奇异的内外现实作为创作资源，“魔幻超现实主义”成了可供选择的叙事策略，而这种叙事策略在少数民族的表述上被应用之时，往往与生态

题材，还有人性精神畸变的异化题材紧密相扣。在重现现实社会族际交集状况的基础上，“族群关系”自然成了少数民族书写的“典型”主题类型，也是以一种他者来确认自我的叙事策略。虽然这些主题类型没有一个时间或者时代发展的维度，但是结合有关主题的形成来看，当中呈现出来的少数民族书写发展态势，已由纯粹的展示他者的生活形态、记叙多元族群共处的经历，过度到了深层的作者的内心寄托与自我反思上。

在文本主题建构的层面上，上述三大主题类型表现了对主流话语疏离、进行自我反思、确立族群认同与文化认同的姿态。在本土性意义建构的层面上，上述三大主题类型体现了马华作者重新发掘、发现与审视边缘文化内涵的精神表现。这三种主题类型作为几个大扇面，当中还可包含着特定的主题意识表现。这些主题意识不仅仅是一般文化意蕴的归纳，而且还是一种族群集体无意识的精神反映。“共同体”的“想像”角度与程度经由共同议题的处理，折射的是族群共同的文化心理与生命经验。

首先，将少数民族放到“文明进程”去观照的文本，集中地呈现了两大意义相近的主题——“文明的劫难”与“边缘文化的挽歌”，真实与近距离地反映了当前少数民族的生存处境。有关主题承载着反抗现代化、回归人类本质、表现终极关怀的精神指向，在世界生态困境日益严重的地球村时代，其重大的意义更是显而易见。少数民族的生活形态普遍上作为一种原始的象征，包含了一种与社会现代化、社会文明对立的意味。沈庆旺、林岸松、李君等作者以同理心来审视现代文明，这种审视使他们与现代文明保持一种距离，对以现代化为特征的时代发展保持高度的自觉。因此，有关主题是对政治偏差的导向、工商业主义的唯利是图的揭露、讽刺和批判，同时是对民族传统生活方式及价值观被侵害、蚕食的深切忧虑与

反思。无论是伸张人道主义的信念，或者是惋惜民族文化的感怀，作者的批判、怜悯皆定位于人类最基本的情感与价值，虽然有时难免流于刻意的感性化之嫌，但在揭示部落乃蛮荒族群的悖论中仍显得铿锵有力。由于少数民族已被形塑成国家边缘的“符号”，对其进行同理心的叙述，除了为实现一种超越世俗的人文境界的追求，实则是对权力中心话语的抵抗，也是本身边缘意识的抒发。

以“魔幻现实主义”作为再现少数民族书写策略的文本，比较突出的呈现了两个主题：“生态危机的人性拷问”与“人性的异化”，也或者可以反过来说，有关主题在以少数民族异样的形态特征为书写材料之下得以彰显及深化。两个主题皆包含着强势与弱势两极化的人性揭露。前一主题以少数民族神秘文化的非理性特质来表达对科学主义与“人类中心主义”的质疑，并把其作为审视与嘲讽主流话语的对立元素。自然环境生态和人的生存状态都是潘雨桐关注的焦点，他生态主题的表达不只是回归自然家园的呼吁，同时也在为少数民族的生存进行思索，为被宰制的族群探寻一条可行之路。因此，生态的主题隐含着族群的生存问题。后一个主题体现的是人类的精神危机，在殖民阴影的笼罩、社会失衡发展、种族两极化现象中，少数民族的极度弱势，华族的自我膨胀意识形态，使人类因失去平衡的精神支柱而堕落、异化。只要欲望没被限制，到处都有异化的危机。张贵兴对少数民族与华族之间离奇纠缠的书写，让我们读到人的逻辑已经无法把握这个荒诞的世界。然而有关主题也反衬出人类在贪婪与暴力面前的渺小与脆弱，以此为鉴，或许可以获得灵魂的救赎。魔幻现实主义应用下的两大主题意识显现的是作者寄托着边缘与主流和平共存的反省与希望。

在“族群关系”叙事下所表现的各种主题，蕴含了马来西亚华族身份建构、族群与文化认同的族裔经验，还有族群之间复杂的冲突与融合之内容，具有一定的

社会历史痕迹，并非纯为本土性的建构。“种族歧视与迫害”是早期作者们偏于揭露的面向，可以说在族群关系的思考上，反对种族主义与替弱势平反一直是他们的创作诉求和动力。作者以华族虚妄的优越感来反衬“拉子”的人性美，也让拉子从“种族主义内化”的桎梏中走出来，重新自我定位，在文学世界中还原拉子一个生存的权利。随着华族融入本土意识的增强与族裔意识的淡化，族群关系的记叙显现了建构多元文化的理想模式，于是“走向异我文化的交融与借鉴”成了藉少数民族来言说理想的共同主题意识。有关主题意识体现了作者消除文化隔阂、对马来西亚民族表示认同、形塑本土文化的强烈意愿。当有关书写主题的趋势渐渐从“歧视”过度到“交融”的当儿，潘雨桐却以亲身见闻创作了一系列富地域性与性别化色彩的“种族较量”的故事，在“性别政治”的主题中揭示一国两地的种族宰制现实，丰富了少数民族书写中的族群关系内容呈现。

以上种种在族群关系叙事中呈现的主题意识，是华族融入本土的心理历程的展演，更是华族自我批判与反思的告示。在族群姿态的层面上，无论“将他者还原”或“去他者化”，皆显示出“他者与我是边缘共同体”的思想倾向。

虽然部分少数民族书写的主题意识已经成为有关作者在文坛上的标识，但我们还不能说这些主题发展有一道界线分明的时代轨迹，只能说它在某种程度上，体现了在国家发展过程中特定意识形态之条件下，华裔的族群认同与文化认同的嬗变，还有各个阶段的书写者不同层次的本土性建构。

“东方”成为“他者”源于西方世界对东方的叙述和想像，而少数民族在马华书写者的叙述和想像里，却非华族的“属下阶层”，更多时候是引发自我反思，确认自我价值的“共同体”。在马华作者的世界里，作为弱势的他者，并没有与自我绝对的隔离，也没有与自我对立中的独立，而是与主体处于一种混融共生的状

态，并且还成为书写主体用以抒发边缘意识的载体。我们可将上述主题意识的表达视为作者对主流话语的颠覆与抵抗，这种抵抗意识符合了赛义德所说的“非殖民文化的抵抗”，其中的三大内容为“使囚禁的民族恢复本来的面貌”；“以打破文化之间的藩篱来构思历史”；“摆脱分裂主义的民族主义，向更具统一性的人类社会观和人类解放观靠拢。”³¹⁷忽略了这一层意义，便无法深入理解为何华裔书写者纷纷为少数民族争取发声的权益。

马华作者在跨族群的表述上选择了向更弱势的族群靠拢，显现了对本身边缘位置的自觉，在试图挣脱文化霸权意识形态的束缚中，抒发与“共同体”休戚与共的感怀，探寻一条和平之路。这应证了安德森所说的：“惟有通过客观理解每一个独特的民族认同（包括自我的认同与“他者”的认同）形成的历史过程与机制，才可能真正摆脱傲慢偏执的民族中心主义，从而寻求共存之道，寻求不同的“想像的共同体”之间的和平共存之道。因为，“共同体的追寻”——寻找认同与故乡——是“人类的境况”（human condition）本然的一部分”³¹⁸。

我们可以说，经由对少数民族的关注，马华书写者渐渐从狭隘的“华族中心化立场”超脱出来，开拓了一条富有本土族群文化深度的文学之道。然而未来的少数民族书写将会有怎样的一个走向？笔者认为有几个可能的发展：

一、有关书写内容不再只是一味地反抗种族歧视，纠正种族刻板形象，而将呈现人们普遍关注的人人平等的问题。沈庆旺、潘雨桐、石问亭、梁放等人，在承认族群结构、文化差异的基础上，纷纷替少数民族争取一席之地，甚至提升其地位的书写寓意，奠定了往后作者可以思考的方向。

³¹⁷ 张跳著：《赛义德——后殖民理论研究》，上海：复旦大学出版社，2007年，页200。

³¹⁸ [美] 本尼迪克特·安德森著，吴叻人译：《想像的共同体——民族主义的起源与散布》，上海：上海人民出版社，世纪出版集团，2008年8月第3次印刷，导读部分，页17。

二、配合世界生态危机问题被热烈探讨的潮流，少数民族将更多地被放到生态系统与文明发展中去表述。无论是潘雨桐的魔幻生态书写，或沈庆旺、林岸松、李君的文化挽歌主题，皆是对当下议题的回应，也为少数民族书写提供了可以继续发挥的题材。

三、以在地者的知识，配合民族文献资料的考察，去深入发掘少数民族丰富的人文历史、创建民族文化内涵，甚至以魔幻现实主义表现其神秘文化的积极面向。张贵兴、潘雨桐的魔幻现实主义的应用，甚至李永平近期著作中魔幻色彩的显现，显示少数民族的神秘文化地带，是一个可供展现民族生命力的面向。这种书写有助于丰富整个文学生态，值得努力。

少数民族书写为处于多元文化语境下的马华文学构建一个多样性的文学传统，使马华文学的视野不再单一，而是在华族的世界里容纳更多不同族裔的特色和声音。这样一个多向度的文学写作，是个体、族群、国家、自我、他者各种指向性共存共生的文学创作，它将为具体创作与评论开阔更自由的天地。再者，有关书写对边缘地域的热切追踪，在某种程度上发挥了文学改变社会族群观念的实践功能，无论其艺术水平如何，自有不可小觑的意义。

我们期待少数民族书写不断在马华文学中创造新的内涵与价值。

参考书目

A. 文学作品集（文本）

1. 陈大为、钟怡雯、胡金伦主编：《赤道形声：马华文学读本 I》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2004 年。
2. 方修编：《马华新文学大系（三）（一九一九——一九四二）》，香港：世界出版社，2000 年 4 月（再版）。
3. 蓝波主编：《磐石》（诗巫文学奖作品集），诗巫：诗巫中华文艺社 1996 年。
4. 李永平：《拉子妇》，台北：华新出版社，1976 年。
5. 李永平：《迫迫（李永平自选集 1968-2002）》，台北：麦田出版社，2003 年。
6. 李永平：《大河尽头（上卷：溯流）》，台北：麦田出版，2008 年 8 月。
7. 李振源（李君）：《后巷投影》，古晋：国际时报出版有限公司出版，1993 年。
8. 黎紫书：《山瘟》，台北：麦田出版，2001 年。
9. 梁放：《玛拉阿姐》，古晋：砂拉越华文作家协会出版，1986 年。
10. 梁放：《烟雨砂隆》，吉隆坡：南风出版社，1985 年。
11. 林岸松：《雨林的盛宴》，美里：BPS Academy Sdn. Bhd, 2002 年。
12. 林离：《水印》，诗巫：砂拉越华族文化协会，1996 年。
13. 林武聪主编：《石在》，星座常年文学奖作品选集（1987/1988），古晋：砂拉越星座诗社出版，1993 年 7 月。
14. 马崙主编：《马华文学大系》（中长篇小说 1965-1996），彩虹出版有限公司，2002 年。
15. 马崙 编：《马华当代文学选》第二辑（小说），吉隆坡：马来西亚华人文化协会，1980 年。
16. 潘雨桐：《河岸传说》，台北：麦田出版，2002 年。
17. 潘雨桐：《因风飞过蔷薇》，台北：联合文学出版，1989 年。
18. 潘雨桐：《野店》，新山：彩虹出版有限公司，1998 年。
19. 潘雨桐：《静水大雪》，新山：彩虹出版有限公司，1996 年。
20. 沈庆旺：《哭乡的图腾》，诗巫：中华文艺社出版，1994 年。
21. 沈庆旺：《蜕变的山林》，吉隆坡：大将出版社，2007 年。
22. 石问亭：〈梦萦巴里奥. 生死契阔〉，载于《星洲日报. 文艺春秋》，2003 年 10 月 13 日。
23. 田风：〈柯莎娜的传说〉，载于《马来西亚日报. 艺盾》，1996 年 5 月 16 日。
24. 田思：《田思散文小说选》，诗巫：砂拉越华族文化协会出版，1996 年。
25. 王德威，黄锦树编：《原乡人——族群的故事》，台北：麦田出版，2004 年。
26. 吴岸：《达邦树礼赞》，古晋：沙劳越华文作家协会出版，1991 年。

27. 英仪：《璀璨的人生》，新加坡：风云出版社，1982 年。
28. 张贵兴：《猴杯》，台北：联合文学，2000 年。
29. 张贵兴：《我思念的长眠中的南国公主》，台北：麦田出版，2001 年。
30. 张依苹：《哭泣的雨林》，八打灵：有人出版社，2008 年。

B. 中文专著（文学理论参考）

马华文学评论、文集

31. 陈大为、钟怡雯、胡金伦主编：《赤道回声（马华文学读本 II）》，台北：万卷楼图书股份有限公司，2004 年。
32. 陈大为：《思考的圆周率——马华文学的板块与空间书写》，吉隆坡：大将出版社，2006 年。
33. 戴小华，叶嘯编：《当代马华作家百人传》，吉隆坡：大将出版社，2006 年。
34. 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 年。
35. 黄锦树：《谎言或真理的技艺——当代中文小说论集》，台北：麦田出版，2003 年。
36. 林春美：《性别与本土——在地的马华文学论述》，大将出版社，2009 年。
37. 马仑 编：《新马华文作者风采 1875-2000》，柔佛：彩虹出版社，2000 年。
38. 桑木等 编：《书写婆罗州》，诗巫：诗巫中华文艺社出版，2003 年。
39. 田思：《沙贝的迴响》，吉隆坡：大将出版社，2003 年。
40. 田思：《马华文学中的环保意识》（1989-1999），吉隆坡：大将出版社，2006 年。
41. 王列耀：《宗教情结与华人文学》，北京：文化艺术出版社，2005 年。
42. 许文荣：《南方喧哗——马华文学》，柔佛：南方学院出版社，2004 年 7 月。
43. 许文荣：《极目南方-马华文化与马华文学话语》，新山：南方学院、马来亚大学中文协系毕业生协会出版，2001 年。
44. 杨松年，简文志 编：《离心的辩证——世华小说评析》，台北：唐山出版社，2004 年。
45. 曾荣盛 编：《吴岸诗作评论集》，吉隆坡：马来西亚翻译与创作协会，1991 年。
46. 张锦忠：《南洋论述》，台北：麦田出版，2003 年。
47. 甄供 编：《说不尽的吴岸》（吴岸作品国际学术研讨会），雪兰莪：董教总教育中心出版，1999 年 11 月。

48. 钟怡雯：《无尽的追寻—当代散文的诠释与批评》，台北：联合文学出版社，2004 年。
49. 钟怡雯：《灵魂的经纬度—马华散文的雨林和心灵图景》，吉隆坡：大将出版社，2006 年。
50. 朱崇科：《考古文学“南洋”——新马华文文学与本土性》，上海：上海三联书店，2008 年。

其他文学评论、哲学研究专著

51. 柏棣：《西方女性主义文学理论》，广西师范大学出版，2007 年。
52. 陈国伟：《想像台湾：当代小说中的族群书写》，台北市：五南图书出版股份有限公司，2007 年。
53. 程文超等著：《欲望的重新叙述-20 世纪中国的文学叙事与文艺精神》，桂林：广西师范大学出版社，2005 年。
54. 程代熙：《异化问题》（上册），北京：文艺出版社，1986 年。
55. 方汉文著：《后现代主义文化心理：拉康研究》，上海：上海三联书店，2000 年。
56. 冯雷：《理解空间—现代空间观念的批判与重构》，北京：中央编译出版社，2008 年。
57. 高宣扬：《福柯的生存美学》，北京：中国人民大学出版社，2005 年。
58. 蒋立松主编：《文化人类学概论》，重庆：西南师范大学出版社，2008 年。
59. 鲁枢元：《生态文艺学》，陕西：人民教育出版社，2000 年。
60. 马克思·恩格斯：《马克思恩格斯全集》（第二十七卷），北京：人民出版社，1972 年。
61. 饶芃子：《世界华文文学的新视野》，中国社会科学出版社，2005 年 3 月第 1 版。
62. 生安锋：《霍米巴巴》（当代大师系列 33），台北：生智文化事业有限公司，2005 年。
63. 孙向晨：《面对他者——莱维纳斯哲学思想研究》，上海：上海三联书店，2008 年。
64. 谭桂林：《长篇小说与文化母题》，长沙：湖南师范大学出版社，2002 年。
65. 陶家俊：《思想认同的焦虑—旅行后殖民理论的对话与超越精神》，北京：中国社会科学出版，2008 年。
66. 王海龙，张家瑄 译：克利福德·吉尔兹：《地方性知识—阐释人类学论文集》，北京：中央编译出版社，2004 年。
67. 王剑峰：《多维视野中的族群冲突》，北京：民族出版社，2005 年。
68. 王德威：《如何现代，怎样文学？》，台北：麦田出版社，2004 年。
69. 王达敏：《余华十论》，上海：上海人民出版社，2006 年。
70. 王德威：《跨世纪风华——当代小说 20 家》，台北：麦田出版社，2002 年。
71. 王赓武：《王赓武自选集》，上海：上海世纪出版集团，上海教育出版社，2002 年。
72. 王一川：《美学教程》，上海：复旦大学出版，2005 年。

73. 席杨：《选择与重构——新时期文学价值论》，吉林：时代文艺出版社，1989年。
74. 徐岱：《批评美学—艺术诠释的逻辑与范式》，上海：学林出版社，2003年。
75. 亚里斯多德：《诗学》，北京：人民文学出版社，2002年。
76. 杨大春：《语言、身体、他者》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年。
77. 杨大春主编：《列维纳斯的世纪或他者的命运》，北京：中国人民大学出版，2008年。
78. 叶枝梅主编：《海外华人女作家评述》（美国卷·第一辑），北京：中国文联出版社，2006年。
79. 张闳：《感官王国—先锋小说叙事艺术研究》，上海：同济大学出版，2008年。
80. 章培恒，陈思和编：《开端与终结》，上海：复旦大学出版社，2002年。
81. 张跳著：《赛义德——后殖民理论研究》，上海：复旦大学出版社，2007年。
82. 张一兵：《不可能的存在之真——拉康哲学映像》，北京：商务印书馆，2006年。
83. 祝远德：《他者的呼唤——康拉德小说他者建构研究》，北京：人民出版社，2007年。

文化研究专著

84. 蔡宗祥：《伊班族历史与民族》，诗巫：砂劳越华族文化协会赞助出版丛，1992年。
85. 陈衍德著：《对抗、适应与融合——东南亚的民族主义与族际关系》，长沙：岳麓书社，2004年。
86. 程栋著：《图腾—奇异的原始文化》，上海：上海辞书出版社，2003年。
87. 关凯：《族群政治》，北京：中央民族大学出版，2007年。
88. 何国忠：《马来西亚华人：身份认同、文化与族群政治》，吉隆坡：华社研究中心，2002年。
89. 何国忠：《全球化话语下的中国及马来西亚》，吉隆坡：华社研究中心，2002年。
90. 林青青：《砂劳越伊班族的民俗、说唱艺术及其华族文化色彩》，诗巫：砂劳越华族文化协会出版，2006。
91. 刘子政：《砂劳越百年记略》（刘子政文史系列二），诗巫：砂劳越华族文化协会，1996年版。
92. 山椰（原名蔡宗祥）著：《伊班族与拉者王朝的战争》，诗巫，（由作者本人自资出版，没有特定出版社名称），1980年。
93. 钟敬文主编：《民俗学概论》（高等院校民俗学教学参考书），上海文艺出版社，2002年第5版。

C. 中文译著

94. [英]爱德华·莫迪默, 罗伯特·法恩 主编, 刘泓, 黄海慧译: 《人民·民族·国家——族性与民族主义的含义》(*People, Nation And State: The Meaning of Ethnicity and Nationalism*, by Edward Mortimor with Robert Fine, London, New York: I.B. Tauris, 1999), 北京: 中央民族大学出版, 2009 年。
95. [英]艾勒克·博埃默著, 盛宁, 韩敏中译: 《殖民与后殖民文学》(*Colonial and Postcolonial Literature*, by Elleke Boehmer, New York: Oxford University Press, 2001), 辽宁教育出版社, 牛津大学出版社, 1998 年。
96. [英]安东尼·史密斯 著, 叶江 译: 《民族主义》(*Nationalism: Theory, Ideology, History*, by Anthony D. Smith. Cambridge: Polity Press Ltd, 2003), 上海: 上海人民出版社, 2006 年。
97. [美]本尼迪克特·安德森著, 吴叟人译: 《想像的共同体——民族主义的起源与散布》(*Imagined Communities: Reflection On The Origin And Spread of Nationalism*, by Benedict Anderson, Verso, 1983), 上海: 上海人民出版社, 世纪出版集团, 2008 年。
98. [德]恩斯特·卡西尔 著, 刘述先译: 《论人——人类文化学的导论》(*An Essay on Man: An Introduction To A Philosophy of Human Culture*, by Ernst. Cassirer, Yale University Press, 1972), 桂林: 广西师范大学出版社, 2006 年。
99. [美]汉娜·阿伦特 著, 林骧华 译: 《极权主义的起源》(*The Origins Totalitarianism*, by Hannah Arendt, A Harvest Book, Harcourt. Inc.), 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007 年。
100. [美]赫伯特·马尔库塞等, 任立 编译: 《工业社会和新左派》(*Industrial society and the New Left*, by Herbert Marcuse), 商务印书馆, 1982 年。
101. [英]拉曼·塞尔登, 彼得·威得森著, 刘向愚译: 《当代文学理论导读》(*Introduction to Contemporary Literary Theory*, by Raman Selden & Peter Brook, translate by Liu Yu), 北京: 北京大学出版, 2006 年。
102. [法]列维·布留尔: 《原始思维》(*Primitive Mentality*, by Levy-Bruhl, Lucien. 1923), 北京: 商务印书馆, 1986 年。
103. [美]马丁·麦格 著, 祖力亚提·司马义 译: 《族群社会学》(*Race and Ethnic Relation: America and Global Perspectives*(6th ed), by Martin Marger. Thomson Learning: Wadsworth, 2005), 北京: 华夏出版社, 2007 年。
104. 史怀哲 著, 陈泽环 译: 《敬畏生命》(*Reverence for Life*, by Schweitzer Albert), 上海: 上海社会科学出版社, 1996 年。
105. [加拿大]威尔·金里卡 著, 邓红凤 译: 《少数的权利: 民族主义、多元文化主义和公民》(*Politics in the Vernacular: Nationalism, multiculturalism and citizenship*, by Will Kymlicka, New York: Oxford University Press, 2001), 上海: 世纪集团出版, 上海译文出版, 2005 年。

D. 英文专著

106. Lim Teck Ghee, Albrto Gomes, Azly Rahman. (Ed.). (2009). *Multi Tiethnic Malaysia : Past, Present and Future. Petaling Jaya: SRID.*
107. Maya Khemlani David, James McLellan, Ngoew Yeok Meng, Lean Mei Li, Wendy Yee Mei Tien (Ed.).(2010). *Ethnic Relation and Nation Building: The Way Forward.* Petaling Jaya : SIRD.
108. Macionis, John J. (1989). *Sociology* (2nd ed). Englewood Cliffs, New Jersey: *Prentice-Hall Inc.*
109. Nobuta Toshihiro. (2009). *Living On The Periphery: Devolopment and Islamization among the orang Asli in Malaysia.* Subang Jaya :Centre For Orang Asli Concerns.
110. Syed Husin Ali (2008) . *Ethnic Relations In Malaysia.* Petaling Jaya: SRID.

E. 期刊论文

马华文学或本土研究类

111. 陈大为：〈婆罗州图腾—砂华散文“场所精神”之建构〉，《华文文学》，2008年4月（总第87期）。
112. 高嘉谦：〈谁的南洋？谁的中国？——试论《拉子妇》的女性与书写位置〉，《中外文学》第29卷第4期（2000年9月）。
113. 黄锦树：〈东南亚华人少数民族的华文文学——政治的马来西亚个案：论大马华人本地意识的限度〉，载于《香港文学》，2003年5月。
114. 黄万华：〈马华文学80年的历史轮廓〉，黄万华，戴小华主编：《全球语境. 多元对话. 马华文学：第二届马华文学国际学术会议论文集》，济南：山东文艺出版社，2004年。
115. 林开忠：〈异族的再现？从李永平的《婆罗洲之子》与《拉子妇》谈起〉。载于《星洲日报/文艺春秋. 评论》，2003年7月13日。
116. 马淑贞：〈马华文学论丛：叙事话语中的族群关系〉，载于《世界华文文学论坛. 东南亚华文文学研究专辑》，2005年3月。
117. 王列耀：〈东南亚华文文学的“异族叙事”——以菲律宾、马来西亚、印度尼西亚和泰国为例〉，《文学评论》，2007年第6期。
118. 许文荣：〈书写少数民族：马华文学的个案〉，收入刘登翰，杨际岚等编：《世界华文文学研究：理论与实践》，福州：中国文化出版社，2007年。

119. 许文荣:〈马华文学的弱势民族书写:一个文学史的视野〉“华人文化与文学国际学术研讨会”,东京:立教大学,2010年,2月22日—23日。
120. 庄国土:〈文明冲突,抑或社会矛盾?——略论二战以后东南亚华族与当地族群的关系〉,厦门大学学报,2003年第3期。
121. 庄华兴:〈他者?抑或“己他”? :商晚筠的异族人物小说初探〉,载于许文荣主编:《回首八十载.走向新世纪》(九九马华国际学术研讨会论文集),柔佛:南方学院出版,2001年。

非马华文学类

122. 车小伟:〈人性的异化——王鲁彦小说的另一种解读〉,《语文学刊》,2009年4月。
123. 陈光孚:〈“魔幻现实主义”评介〉,《文艺研究》,1980年第5期。
124. 胡婷:〈少数族裔的审美异化与身份探求〉,《辽宁经济管理干部学院学报》,2008年第4期。
125. 江莉梅:〈麦田里的守望者——从《秦腔》看贾平凹的乡村文化守望者心态〉,《内蒙古电大学刊》,2009年第5期(总第117期)。
126. 雷鸣:〈当代生态的审美迷津〉,《文艺争鸣.新世纪文学研究》,2008年第8期。
127. 邓楠:〈论魔幻现实主义的美学追求〉,《渭南师范学院学报》,2007年第22卷第1期。
128. 李德恩:〈关于拉美文学的思考〉,《译林杂志》,2000年第6期。
129. 李德恩:〈魔幻现实主义的技巧和特征〉,《外国文学》,1989年第1期。
130. 李建军:〈消极写作的典型文体——再评《怀念狼》兼论一种写作模式〉,收入朱竞主编:《阳光与玫瑰花的敌人——2003文学批评精选》,长春:时代文艺出版社,2004年。
131. 李杰:〈“他者”问题与文学研究〉,《乐山师范学院学报》,第22卷第4期,2007年4月。
132. 李薇、袁勇麟:〈盘旋的魅影——论马华散文中的鬼魅意象〉(福州:福建师范大学),《华文文学》2004年第5期(总第64期)。
133. 梁惠娟:〈直面人性的异化——论铁凝创作主题的转变〉,《创作研究.当代文坛》,2007年第3期。
134. 刘亮雅:〈辩证复振的可能:舞鹤《余生》中的历史记忆、女人与原乡追寻〉,《中外文学》第32卷第11期,93年4月号,台北:国立台湾大学出版委员会。
135. 索宇环:〈解读《印度之行》的性别政治〉,《内蒙古大学学报(哲学社会科学版)》,2008年5月,第40卷第3期。
136. 王宝玉:〈被宏大叙事遮蔽的温柔暴力——《哦,香雪》中的反现代性倾向〉,《社会科学论坛(学术研究卷)》,2009年10月(下)。
137. 吴玉红等人著:〈少数民族传统文化与现代化的碰撞与融合——以广西瑶族红岩村和柑子槽为例〉,《大连海事大学学报》,第8卷第二期,2009年4月。

138. 夏黎红:〈从《最蓝的眼睛》看种族主义内化现象〉,《昆明外语部.科技信息学报》,2009年第22期。
139. 肖向明:〈“含魅的现代虚构与想像——鬼文化与中国当代文学的艺术呈现”〉,《创作研究.当代文坛》,2007年第4期。
140. 许汝訢:〈一种世界性、实际性的文学思潮——20世纪对人性异化的描写〉,《当代外国文学》,1994年第4期。
141. 杨经建:〈存在的“危机”与“边缘”的存在——再论20世纪中国存在主义文学“边缘性”〉,《人文杂志》,2009年第2期。
142. 于文秀:〈斯皮瓦克和她的后殖民女权主义批评〉,《求是学刊》,第32卷第4期,2005年7月,
143. 张成文等著:〈性别政治——华裔美国文学创作中的性别隐喻〉,《青年文学家》,2009年第20期。
144. 赵书勤,龙其林:〈新世纪生态小说论〉,《文艺争鸣.新世纪文学研究》,2007年第4期。

F. 英文篇目

145. Bordo, Susan . Feminism, Foucault and the Politics of the Body. In Janet Price & Margrit Shildrick (Eds.) , *Feminist Theory And The Body: A Reader*. (pp. 246
146. Lucas Chin, (August 1983). Our Heritage and the Need to Preserve it. *The Sarawak Museum Journal*, Vol. XXXII (53) , 61-69.

G. 学位论文

147. 廖小健:《战后马来西亚族群关系研究》,博士毕业论文,暨南大学专门史,2007年5月。
148. 马淑贞:《马华小说中的异族想像变迁》,硕士学位论文,暨南大学现当代文学,2006年5月。
149. 颜敏:《七十年代末以来印华文学中的异族叙事》,硕士学位论文,广州暨南大学文艺学,2004年4月。
150. 杨琦:《文学魔幻与本土文化的现代阐释——解读拉美魔幻现实主义与西藏魔幻小说》,硕士论文,四川:四川师范大学文学院,2007年。

H. 报章资料

151. <“发展”是两面刃-本南人 VS 城市人>，《砂拉越诗华日报特辑》，2008 年 10 月 26 日。
152. 伍燕翎、施慧敏：<人生浪游找到了目的一李永平访谈录（上）>，载于《星洲日报.文艺春秋》，2009 年 3 月 15 日。
153. 李君：<寻找沙劳越河左手港水源>，《国际时报.新企划（第 18 版）》，1993 年 1 月 12 日。
154. 李君：<山崖河谷尽是难看>，《国际时报.新企划（第 8 版）》，1993 年 1 月 13 日。
155. 李君：<木桐水干涸——弄拉玛不如往昔>，《国际时报.新企划（第 18 版）》，1993 年 1 月 12 日。
156. 李君报导：<流域中的毕达友人——找不回文化的魂>，《国际时报.新企划》，1992 年 12 月 13 日。
157. 白卓安（Andrea Bachner）著，蔡建鑫译：<标题：另类书写系统：张贵兴《猴杯》和黄锦树《鱼骸》里的肉体铭刻>，载于《星洲日报.文艺春秋》，2006 年 8 月 27 日。
158. 杨匡汉：<杜柯香飘长屋>，《马来西亚日报.艺盾》（砂拉越），1997 年 9 月 11 日。

I. 网站文章/资料

159. 人口数据：马来西亚统计局网站，[http:// www.statistic.gov.my/](http://www.statistic.gov.my/),7-7-2009.
160. 李永平：<支那人——胡姬>，犀鸟文艺网站。
<http://www.hornbill.cdc.net.my/collection/Borneo/liyongping/huji.htm>.2-3-2009.
161. 李永平：<婆罗洲之子>，犀鸟文艺网站。
<http://www.hornbill.cdc.net.my/collection/Borneo/liyongping/huji.htm>. 2-3-2009.

附图 1

少数民族书写文本列表 （书写国家原住民）

	作者	篇名	书名	类别	刊登媒体/ 出版社	出版日期
1	曾华丁	拉子	方修编：《马华新文学大系（三）（一九一九——一九四二）》	小说	香港：世界出版社	2000 年 4 月（再版）
2	李永平	〈支那人——胡姬〉		小说	犀鸟文艺网站	1959 年
3	李永平	婆罗洲之子	婆罗洲之子	小说	古晋：婆罗洲文化局出版，今载于犀鸟网站	1968 年
4	李永平	拉子妇	拉子妇	小说	台北：华新出版社	1976 年
5	李永平	围城的母亲	原乡人——族群的故事	小说	台北：麦田出版	2004 年
6	李永平		大河尽头（上卷：溯流）	长篇小说	台北：麦田出版	2008 年 8 月
7	英仪	爱的火焰	璀璨的人生	小说	新加坡：风云出版社	1982 年
8	英仪	永恒的爱	璀璨的人生	小说	新加坡：风云出版社	1982 年
9	英仪	璀璨的人生	璀璨的人生	小说	新加坡：风云出版社	1982 年
10	梁放	龙吐珠	烟雨砂隆	短篇小说集	吉隆坡：南风出版社	1985 年
11	梁放	玛拉阿姐	玛拉阿姐	短篇小说	砂劳越华人作家协会	1986 年
12	梁放	猎鹿者	暖灰	散文	吉隆坡：南风出版社	1987 年 1 月
13	梁放	深深“批灵”夜	暖灰	散文	吉隆坡：南风出版社	1987 年 1 月
14	梁放	长屋	暖灰	散文	吉隆坡：南风出版社	1987 年 1 月

附图 1

	作者	篇名	书名	类别	刊登媒体/ 出版社	出版日期
15	梁放	观音	马崙编：《马华文学大系》（中篇小说 1965-1996）	中篇小说	新山：彩虹出版有限公司	2002 年
16	吴岸	达邦树礼赞	达邦树礼赞	新诗	砂劳越华人作家协会	1991 年
17	吴岸	山中行	盾上的诗篇	新诗	吉隆坡：南风出版社	1988 年
18	李振源 （李君）		后巷投影	报导文学	古晋：国际时报出版有限公司出版	1993 年
19	沈庆旺		哭乡的图腾	诗集	诗巫：诗巫中华文艺社	1994 年
20	沈庆旺		蜕变的山林	散文集	吉隆坡：大将出版社	2007 年
21	黄泽荣	奴英的抉择	石在（星座诗社文学奖作品集）	小说	古晋：砂拉越星座诗社	1993 年 7 月
22	李一文 （蔡存堆）	长屋里的春天	青春在欢笑	短篇小说	砂拉越华人作家协会	1994 年
23	田思	长屋里的魔术师	长屋里的魔术师	散文	雪兰莪：大马福联会出版	1982 年
24	田思	走向长屋	田思散文小说选	散文	诗巫：砂拉越华族文化协会	1996 年
25	田思	在园丁马登家里	田思散文小说选	散文	诗巫：砂拉越华族文化协会	1996 年
26	田思	宝刀的故事	田思散文小说选	散文	诗巫：砂拉越华族文化协会	1996 年

附图 1

	作者	篇名	书名	类别	刊登媒体/出版社	出版日期
27	潘雨桐	雪嘉玛渡头	因风飞过蔷薇	小说	台北：联合文学出版社	1989 年
28	潘雨桐	那个从西双版纳来的女人叫蒂奴	静水大雪	小说	台北：麦田出版社	1996 年 12 月
29	潘雨桐	逆旅风情	静水大雪	小说	台北：麦田出版社	1996 年 12 月
30	潘雨桐	热带雨林	静水大雪	小说	台北：麦田出版社	1996 年 12 月
31	潘雨桐	野店	野店	小说	吉隆坡：彩虹出版有限公司	1998 年
32	潘雨桐	河水鲨鱼	河岸传说	小说	台北：麦田出版社	2002 年 12 月
33	潘雨桐	旱魃	河岸传说	小说	台北：麦田出版社	2002 年 12 月
34	潘雨桐	山鬼	河岸传说	小说	台北：麦田出版社	2002 年 12 月
35	潘雨桐	沼泽地带	河岸传说	小说	台北：麦田出版社	2002 年 12 月
36	潘雨桐	东谷纪事	马华文学读本 I：赤道形声	小说	台北：万卷楼图书股份有限公司 2004 年。	2004 年
37	潘雨桐	大地浮雕	马华文学读本 I：赤道形声	小说	台北：万卷楼图书股份有限公司 2004 年。	2004 年
38	林离 (林国水)	猎	水印	散文	诗巫：砂拉越华族文化协会	1996 年
39	林离	了望的脸	水印	散文	诗巫：砂拉越华族文化协会	1996 年
40	林离	单纯的孩子	水印	散文	诗巫：砂拉越华族文化协会	1996 年

附图 1

	作者	篇名	书名	类别	刊登媒体/出版社	出版日期
41	蓝波	泣诉	磐石（诗巫文学 奖作品集）	新诗	诗巫：诗巫 中华文艺社	1996 年
42	田风	柯沙娜的传说		小说	马来西亚日 报文艺	1996 年 5 月 16 日
43	张贵兴		猴杯	长篇小说	台北：联合 文学出版社	2000 年
44	张贵兴		我思念的长眠中 的南国公主	长篇小说	台北：麦田 出版社	2001 年
45	林岸松		雨林的盛宴	新诗	美里：BPS Academy Sdn. Bhd. 出 版	2002 年
46	石问亭	梦萦巴里奥. 生死契阔		小说	星洲日报文 艺春秋	2003 年 10 月 13 日
47	张依苹	渐渐消失的 长屋	哭泣的雨林	小说	吉隆坡：有 人出版社	2008 年 7 月

附图 1

(书写印度民族)

	作者	篇名	书名	类别	刊登媒体/出版社	出版日期
48	商晚筠	木板屋的印度人	《幼狮文艺》	小说		1977 年
49	商晚筠	洗衣妇	马崙编：《马华当代文学选》第二辑（小说）	小说	新山：彩虹出版有限公司	2002 年
50	陈绍安	古巴列传	云里风，陈政欣主编：《马华文学大系》短篇小说（二）	小说	柔佛：彩虹出版社	2001 年
51	黎紫书	出走	山瘟	中短篇小说	台北：麦田出版	2001 年
52	温祥英	角色	马崙编：《马华当代文学选》第二辑（小说）	小说	新山：彩虹出版有限公司	2002 年
53	姚拓	捉鬼记	马崙编：《马华当代文学选》第二辑（小说）	小说	新山：彩虹出版有限公司	2002 年
54	李有成	印度	马崙编：《马华当代文学选》第二辑（小说）	小说	新山：彩虹出版有限公司	2002 年
55	张依苹	寂静的纱丽	哭泣的雨林	小说	吉隆坡：有人出版社	2008 年 7 月