

【一般论文】

论张锦忠和李有成的离散论述*

**Malaysian Chinese Literature and Diaspora Studies:
Tee Kim Tong and Lee Yucheng's Discourses**

吴小保* (马来西亚华社研究中心)

Goh Siew Poh

Centre for Malaysian Chinese Studies, Malaysia

E-mail: gohsiewpoh@yahoo.com.sg

Published online: 30 June 2021

To cite this article (APA): Poh, G. S. (2021). 论张锦忠和李有成的离散论述. *ERUDITE: Journal of Chinese Studies and Education*, 2(1), 28-58. <https://doi.org/10.37134/erudite.vol2.1.3.2021>

To link to this article: <https://doi.org/10.37134/erudite.vol2.1.3.2021>

摘要

马华文学自1990年代以降开始进入离散研究的视野，不少学者发表若干论文讨论马华离散文学，其中以在台学者张锦忠、李有成的论述最为系统化和体系化，值得特别关注。马华文学的离散研究其实获益自海外华人研究、西方离散研究等领域，它有几个重要面向，首先离散研究着重跨国网络而非国家本位，如此的视角更契合当代资本主义全球化下频繁的跨国流动现象。其次，离散研究也借着“离散华人”（Chinese diaspora 或 diasporic Chinese）的概念来与中国人（Chinese）身份做区分，从而为在中国之外的中国人与其后裔寻找本土在地的定位。第三，作为经验性的研究术语或作为描述与分析的概念，也随着论述的进一步开展，渐渐地从历史的描述与分析工具发展成批判工具，并成为一套实践理论。马华文学固然在离散研究下获益良多，然而在离散研究发展至今已有二十余年，关于离散的定义、边界等仍众说纷纭、莫衷一是，我们有必要把“离散论述”重新问题化，检视其中可能存在的问题。本文认为离散研究

* 感谢两位匿名审查人的宝贵意见，特别是二位都提到本文结构上的缺陷，即第二节、第三节和第四节之间的联系不强，关于这一点我在不改动架构情况下做了修补。

* 华社研究中心副研究员

在经历“一般化转向”后，已经从原本特殊语境的离散（犹太人、非洲人被迫离开家园的历史概念）转向一般化语境的离散（现代全球化下的普遍现象），这转向过程必然牵扯到重新界定该术语的重重难题，离散研究中诸多矛盾也与此有关。其次，离散研究不满足于仅仅描述历史现象，更尝试从离散中提炼出批判意识与方法，并进一步扩展成可提高公民素养的思想资源，然而其证立基础却相当可疑，有必要仔细检验。

关键词：离散华人、马华文学、本土、中国、李有成、张锦忠

Abstract

Mahua (Malaysian Chinese) Literature has been an academic field in diaspora studies since the 1990s. Lee Yucheng and Tee Kim Tong, both Malaysian-born, are among the scholars who have developed the theory thoroughly in Taiwan. The diaspora studies of Mahua Literature was benefited from Chinese diaspora studies and the Western diaspora studies, hence its outcome encompasses a few dimensions. Firstly, it focuses more on transnational network instead of national literature per se, in which such perspective is in line with the rise of globalization in modern capitalism. Secondly, the concept of Chinese diaspora (or diasporic Chinese) is used to distinguish the identity of the mainland Chinese. Thirdly, diaspora studies has shifted from empirical studies to critical studies, equipping scholars to reflect on more issues in Mahua Literature. Nevertheless, two decades after the establishment of the field, there are still questions needed to be asked and discussions worth revisiting. This article argues that after the “generalization turn”, the original discourse of the diaspora studies has shifted from the specific historical reference of the Jews and Africans, to a broader context which would include the diasporic experience of other ethnic groups such as Chinese, under the global transnational phenomenon which has become so common in today’s world. This transition has unavoidably brought new challenges, especially regarding the definition and the boundaries of the studies. While some scholars also attempt to further develop the concept of “diaspora” to become a critical theory instead of a mere historical idea, more valid foundation and reflections are still much needed.

Keywords: Chinese diaspora, Mahua literature, Local, China, Lee Yucheng, Tee Kim Tong.

一、前言

马华文学的离散研究始于1990年代末，在台马华学者张锦忠可能是第一位有系统的援引离散理论探讨马华文学的学者。他的研究以马英作家林玉玲为起点¹，然后扩展到马华文学。对他而言，马华文学是指19世纪以降离开中国散居他乡的离散华人的华文书写。从2000年开始，他倡议以新兴华文文学来概括离散在中国文学之外的各种华文文学。²尽管当时未引起学界普遍关注，但却是一个前瞻看法，跟日后美国学者史书美、王德威倡导的华语语系文学（Sinophone literature）多有相容之处，而张在日后也以华语语系文学命名马华文学。

按张锦忠的自述，他的离散研究追随自他的老师李有成脚步，后者早在1990年代初开始研究离散美国文学，并在2006年左右与张锦忠等人在中山大学筹组“离散文学论述”小组，办工作坊、研讨会、读书会，出版《离散与家国想象》等书。李有成后来把自己多年来谈离散的文章收录在《离散》，尽管书中触及马华文化的部分并不多³，但是其开篇论文〈绪论〉和〈家国想象〉（同时也是《离散与家国想象》的绪论）却是一篇视野广阔、极具雄心的大手笔，勾勒出离散的理论框架，以离散的生产性、公共领域等概念为基础，进一步探索离散的批判意识的建构，并展望离散研究的未来可能性。⁴

张李二氏虽然治学风格迥异，但不妨碍我们把二人放在一块看待。张锦忠的研究进路采用文学史家笔调，尽可能冷静、客观，一般上不做太多批判。反之，李有成颇受后殖民论述影响，采用批判式阅读的方法处理文本。这也是二人在离散研究上的分野：张锦忠的离散一般上不带强烈的价值判断，反之李有成则尝试建构一套离散的批判论述。尽管如此，他们对离散华人的定义、离散的生产性或可能性，立场相当一致；加上二人的个人经历、学术训练的背景、学术上的合作（共组离散研究小组）等

¹ 张锦忠在一次与李有成的对谈中表示，林玉玲是他研究马英文学与离散论述的起点，后来接续研究陈文平、林幸谦等马英和马华作家。在念博士班期间，他也上过李有成在台大开的课，一些课也跟离散研究有关，参李有成，《离散》（台北：允晨文化，2013），页155。

² 相关讨论，见张锦忠，《南洋论述：马华文学与文化属性》（台北：麦田出版，2003）；张锦忠，〈重写马华文学史，或，离散与流动：从马华文学到新兴华文文学〉，载张锦忠编，《重写马华文学史论文集》（南投：国立暨南国际大学东南亚研究中心出版，2004），页55-68；张锦忠，《马来西亚华语语系文学》（八打灵再也：有人出版社，2011）。学界对“新兴华文文学”的讨论，参黄锦树，〈反思“南洋论述”：华马文学、复系统与人类学视域（代序）〉，载张锦忠，《南洋论述》，页11-40；林建国：〈方修论〉，载钟怡雯、陈大为编，《马华文学批评大系：林建国》（桃园：元智大学中国语文学系，2019），页121-168。魏月萍，〈“谁”在乎“文学公民权”？——马华文学政治身份的论述策略〉，载钟怡雯、陈大为编，《马华文学批评大系：魏月萍》（桃园：元智大学中国语文学系，2019），页67-97。庄华兴，〈描述、想象与翻译主体性：马华文学理论批评案例〉，载张锦忠编，《离散、本土与马华文学论述》（高雄市：中山大学人文研究中心；离散/现代性研究室，2019），页43-62。

³ 李有成讨论马华文学文化的著述，参钟怡雯、陈大为编，《马华文学批评大系：李有成》（桃园：元智大学中国语文学系，2019）。

⁴ 这篇文章曾获得马华学者魏月萍和许维贤引述讨论，并强调李氏对离散的看法有相当的开拓性，可见该文在马华学界的影响。参魏月萍，〈“谁”在乎“文学公民权”？〉；许维贤，《华语电影在后马来西亚：土腔风格、华夷风与作者论》（新北市：联经，2018）。

原因⁵，故将二人并列讨论，并视之为马华离散研究队伍中不同类型的学者来看待，是有一定道理的。

从学术史角度看，马华离散研究无疑得益于海外华人研究与离散美国文学等史学与当代文化理论。概略来说，这对马华学界带来几点革新。首先，离散研究着重于跨国网络的考察而非国家本位，如此的视角颇符合当代资本主义全球化下频繁的跨国流动现象。李有成就指出：“国家文学的概念已经无法统摄与描述所有的文学生产。离散无疑在国家之外为繁复多元的文学与文化生产提供了归属与栖身之地。”⁶

其次，离散研究借着“离散华人”（diasporic Chinese）的概念来与中国人（Chinese）做区分，并进一步地以“落地生根”的范例取代过去主导海外华人研究的“落叶归根”和“斩草除根”两大范例。换言之，离散华人研究提倡本土文化与身份对海外华人的重要性，并尝试在认识论上摆脱大中国话语的宰制⁷。这一点颇符合张锦忠把从中国离散海外的华文文学概括为“新兴华文文学”的处理方法，后者以此作为中国文学在海外的异己（other）而找到自己的身份定位⁸。而新兴华文文学又因为写作者持续的跨国流动，形成既归属原居地也归属移居地的离散双乡或多乡⁹。

⁵ 其中一位审查人补充：张李二人在大马期间曾先后担任《蕉风》编辑和作者，到台后也先后毕业于余光中时代的师大英语系，随后获得台大外文系比较文学博士学位，故有着相当相近的文学品味与学术训练的知识背景。不同的是李后来赴美担任访问学人，曾向詹明信（Fredric Jameson）与 Houston A. Baker Jr 学习，而摆脱新批评传统，并走向本文之后会提到的“文化左派”。

⁶ 李有成，〈绪论：离散与家国想象〉，载李有成、张锦忠编，《离散与家国想象：文学与文化研究集稿》（台北：允晨文化，2010），页37。关于“国家本位范式”和“全球/离散范式”的讨论，可参李的另一篇文章〈跨文化转向〉，载李有成，《他者》（台北：允晨，2012），页135-153。另外，华侨华人研究也有类似观点，尝试以“网络论”克服“国家论”在研究方法上的不足。与国家认同的国民身份不同的是，网络的基础是“原生性认同”（Primordial Identity），即构成华人网络的一些基本资源，是地缘、血缘、业缘、神缘等关系，国民身份认同对华人网络不具决定性意义。其次，主权与国境对于网络似乎没有特别的意义，因为网络空间以越境和跨国的横向联系为主。最后，相对于制度、权力体系和上层建筑，网络更多地属于社会空间，一种非国家的空间，见廖赤阳、刘宏，〈网络、认同与东亚地域秩序：反思二十世纪华侨华人研究〉，载廖赤阳、刘宏编，《错综于市场、社会与国家之间：东亚口岸城市的华商与亚洲区域网络》（新加坡：南洋理工大学中华语言文化中心、八方文化创作室，2008），页2-3。无论如何，也有不少学者不苟同离散论或网络论的去国家化倾向，见黄秀玲，〈去国家化之再探：理论十字路口的亚美文化批评〉，载李有成、张锦忠编，《离散与家国想象》，页47-94。

⁷ 根据陈荣强，1992年王灵智在美国旧金山召开了第一届离散华人国际会议，国际学者第一次聚集一堂探讨离散华人的经验。会议上王灵智发表论文，倡导以“落地生根”（本土认同）来取代“落叶归根”（回归中国）和“斩草除根”（同化论）的两个范例。陈荣强在文中援引赫尔（Stuart Hall）对身份属性的观点，即视身份认同为一种流动的生成过程，以强调离散研究着重的是原乡与移居地之间的张力，这样的观点与张锦忠的研究取向相同。参陈荣强，〈华语语系研究：海外华人与离散华人研究之反思〉，《中国现代文学》，第二十二期（2012年），页75-92；张锦忠，《南洋论述》，页195。另外，在陈荣强来看，“离散”恰恰是作为本土性的载体，并与“纯中国性”抗衡。但是，这样的分析不尽然正确。早在离散话语在华人史学界普遍化之前，王赓武的研究已经相当重视本土性认同，这方面可参王氏多年来的著作。王赓武在1990年代虽然与王灵智合编《华人散居者》一书，但后来却对离散一词可能引起“华侨”或“单一的华人散居者”等概念死灰复燃而表示担忧，见王赓武（赵红英译），〈单一的华人散居者〉，载刘宏、黄坚立编，《海外华人研究的大视野与新方向：王赓武教授论文选》（新泽西：八方文化企业公司，2002），页3-31。

⁸ 张锦忠，《南洋论述》，页219-220。

⁹ 张锦忠，〈离散双乡：作为亚洲跨国华文书写的在台马华文学〉，《中国现代文学》，第九期（2006年），页61-72。张锦忠，〈（离散）在台马华文学与原乡想象〉，《中山人文学报》，第22期（2006年），页93-

最后，尽管“离散”在许多时候仅仅作为一个在方法论与认识论意义上的描述工具或历史框架，然而，也有论者尝试把它从描述现象的工具扩展成一种批判意识或批判工具，甚至可作为一种培养进步公民素养的方法。回看离散华人研究的发展，其被提出的初衷本来就包含对纯中国性的批判，并与大中国话语分庭抗礼¹⁰，而李有成则进一步地把它的批判力度与范围带到更远，指出在离散公共领域中形成对各种国族主义、帝国主义和全球资本主义的批判观点。¹¹

在上述情况下，马华文学或文化研究毫无疑问从离散研究中吸取大量养分，推进研究工作。然而，这并不表示离散是一个毫无悬念的概念。在李张二人之外，各家对离散都有一套不同说辞，不同说法之间非但不一定相互补充，有时反而彼此冲突。举个例子，在海外华人史家王赓武的用法中，离散华人文化不包括港台澳，这背后可能跟如何界定中国有关。¹²此外，许维贤采纳狭义的离散界定，不同意把所有移民和他们的后代都描述为离散华人。¹³这些处理方法都跟李张不同。

换言之，马华文化离散研究在最基础的根本观念并没有达成共识，它涉及我们如何界定离散，以及如何处理现代中国版图，而这又跟史观、政治观等有关。然而，这样的问题并不大，因为个别学者本来就可以根据本身的问题意识、目的，把离散界定为广义或狭义，或根据不同的政治判断把港台澳包括在中国之内或之外，只要在本身的论述中自成体系、言之成理，都可接受。

故此，本文对马华离散研究——以李张二人为个案——采取的分析进路，毋宁是在论者本身的界定与逻辑之内部加以检验，针对离散作为描述历史的工具有效性，以及作为批判意识的证立基础的正当性，作出分析与讨论。在正式进入对李张二氏的个案分析之前，本文先考察马华文史学界对离散的各种不同立场，并尝试厘清其中引起矛盾的根本性因素，以方便接下来的讨论。

二、离散的一般化转向

离散（diaspora）在希伯来文《旧约》希腊文译本中指代在亚历山大城已被希腊化的犹太人¹⁴。这个概念在现代有了新的定义，学者在使用它时“避免提及任何特定类型的流散或流放，力图使这个词**一般化**，从而使它可以指任何地方的每一个移民社群。”¹⁵随着这个一般化发展趋势，离散虽扩大了其描述的对象，却也因此衍生一连串的难题。最为根本的问题，究竟应该采用广义或狭义？

105。

¹⁰ 参陈荣强，〈华语语系研究〉。

¹¹ 参李有成，〈绪论〉；《离散》。

¹² 王赓武，〈国旗、火焰和灰烬：散居族裔文化〉（张洪彬译），载王赓武，《华人与中国：王赓武自选集》（上海：上海人民出版社，2013），页99-115。

¹³ 参许维贤，《华语电影在后马来西亚》。

¹⁴ 参李有成，〈绪论〉和《离散》；王赓武，〈国旗、火焰和灰烬〉。

¹⁵ 王赓武，〈国旗、火焰和灰烬〉，页101；粗体为引述者强调。

在华侨华人研究领域，广义的离散界定是把所有从中国离散到世界各地的中国人与其后裔（不管多少代），一概视为离散华人或中华散居族裔（Chinese diaspora）。在这个大框架底下，涵盖了华侨（侨居海外的中国人，overseas Chinese）和海外华人（各国籍华人，Chinese overseas）。尽管曾经质疑离散一词的正当性，但是王赓武日后却也顺从学界惯例，采用中华散居族裔来概括性的描述上述两个群体。¹⁶因此，离散的一般化转向对王赓武来说：“尽管定义发生了变化，但散居族裔在这里仅仅是作为中文词‘华侨’和‘华人’的缩略语来使用，这两个中文术语通常翻译为 sojourners（侨民）、Chinese overseas（海外华人）或 ethnic Chinese（华裔）。”¹⁷以此来看，它并非如陈荣强所认为的，离散话语在海外华人研究中被提出，是作为一个与大中国话语分庭抗礼的论述¹⁸。事实上，离散话语对王赓武来说，不过是术语概念在描述框架之中的位移。从王赓武多年来的研究来看也确实如此，不管是以离散华人或海外华人命名他的对象，都不影响他一贯注重本土性的研究立场。然而，必须指出，王赓武的本土性是安置于中国性光谱中加以定义的，故常被一些研究者认为仍无法彻底摆脱中国中心论¹⁹。

另一方面，也有不同学者对广义的离散表达异议。人类学家陈志明指出：“英文所用到的 Chinese diaspora，其实应该只指这些还与中国有着千丝万缕的关系而且还认同中国的新移民，尽管为了方便很多学者也以 Chinese diaspora 指称所有在中国以外的华人。”²⁰在此狭义离散观之下，离散华人由三大条件界定，即：必须认同移出国，必须与此保持联系，并仍以其为国家归属。²¹另一方面，他也不同意“离散”的译法，而主张采用“海外寓居”：

因此我建议采用“海外寓居”，既然是海外寓居，当然不包括那些已经在他国落地生根而成为本土人民的早期移民和他们的后代。那么 diaspora 可译为“海外寓居群体”，Chinese diaspora 是“华人寓居海外群体”，diasporic Chinese 便是“海外寓居华人”。……一般所说的海外华人包括了海外寓居华人和海外本土华人（即海外各国籍华人或 CDN，即 Chinese of different nationalities[Tan 2007:1]）。²²

¹⁶ 参王赓武，〈单一的华人散居者〉；王赓武：〈国旗、火焰和灰烬〉。

¹⁷ 王赓武，〈国旗、火焰和灰烬〉，页101。

¹⁸ 参陈荣强，〈华语语系研究〉。

¹⁹ 王赓武把可能持续发展的中华散居族裔文化分成三类，即忠实的（the faithful）、外围的（the peripheral）和边缘的（the marginal），参王赓武，〈国旗、火焰和灰烬〉。基本上就是以“纯中国性”作为绝对标准而建构出来的描述框架，我称之为中国性光谱学。故此，离散尽管着重本土性，但并非作为大中国话语的对抗论述而提出，反之是其延伸物。也许正因此，陈荣强才会认为离散华人研究在后来走进了僵局，并认为史书美提倡的华语语系理论，能够继续开发离散对中国性的批判潜能。

²⁰ 陈志明，〈迁移、本土化与交流：从全球化的视角看海外华人〉，载廖建裕、梁秉赋编，《迁移、本土化与交流：从全球化的视角看海外华人》（新加坡：华裔馆，2011），页7。

²¹ 陈志明，〈迁移、本土化与交流〉，页7-8。

²² 陈志明，〈迁移、本土化与交流〉，页8。

在此情况下，海外华人成为统摄性概念，涵盖海外寓居华人（华侨）和海外本土华人。如此的界定，不过是跟王赓武的界定在大历史叙述下海外华人、华侨等名词位置的更换²³。

另一方面，许维贤所采纳的狭义离散观，虽则多少延续了陈志明、科恩（Robin Cohen）的主张²⁴，但更明显受到史书美的反离散论影响。史书美认为离散有其时效，会过期的，每个人都应被赋予成为在地人的机会。此外，她也批评离散中国人研究，认为他们遮蔽了华人作为定居殖民主义者的历史，以及隐含对祖国（中国）的忠诚与向往，并由此得出“反离散”的概念²⁵。许维贤挪用了反离散概念，他认为马华文学中同时存在着离散与反离散两种特质：

从1920年代下半旬马华文坛对“南洋色彩文艺”的论争到1930年代“马来亚地方文艺”的提倡，以及二战后的“马华文艺独特性”笔战，发展到1957年马来亚独立前后至1963年大马建国前后蔚然成风的“马来亚化”论述，这些都是马华文艺群体在深在浅有意识地把本土的“华人认同”跟“中国人认同”进行区分的反离散论述，把这些马华前辈全盘视为“离散华人”，恐怕会简化当时新马这些华人群体的社会结构、历史经验和观念的发展。不可否认在1950年代或之前来自中国的移民和从新马回返中国的归侨是同时并存于南洋的场域中，也构成了“马华”、“侨民”两种身份之间的博弈或流动，这也意味这两种群体的文艺对马华本土和中国的想象和再现不一定是势不两立，反而是相互交织和移位，离散与反离散元素共存于南洋文艺中。²⁶

在马华历史语境之下，“离散 vs 反离散”正是“中国认同 vs 本土认同”的转喻，尽管许维贤强调离散者不必然反本土元素与地方感性，不管此本土指的是原乡或他乡。但是，此狭义离散观恰恰与广义离散观完全背离、矛盾。对后者而言，离散论是为了与中国（特别是中国中心论）做区分，因此并非中国认同，而仅仅是一个描述在中国以外的中国人（与其后代）的文化、政治与经济活动的大概念，尽管它强调“落地生根”范例，但大体上仍无差别地涵括本土认同与中国认同；但是如果从前者的角度来看，很可能会认为后者把离散和反离散包括在离散范畴，而显得逻辑混乱。此外，离

²³ 按照陈志明在此处的界定（入籍或认同移居地者不再是离散），则在台马华文学不必然就是马华文学，显然此界定过于狭隘。无论如何，陈志明在后文的讨论却又指出，即便已入籍他国，也不必然不是海外寓居社群，他且强调当代有很多国家允许多重国籍，见陈志明，〈迁移、本土化与交流〉，页7-8；页16-17。另，陈志明后来似乎也不排斥广义离散的法，见他妈祖信仰的研究，Tan Chee Beng: “Tianhou and the Chinese in Diaspora”, in Tan Chee Beng ed., *Routledge Handbook of the Chinese Diaspora* (New York: Routledge, 2013), pp. 417-429.

²⁴ 参许维贤，《华语电影在后马来西亚》。

²⁵ 史书美，《反离散：华语语系研究论》（台北：联经，2017）。就此而言，不同离散论者的意见可说是争锋相对。对陈荣强等人，离散是与中国中心论的对抗性话语，但是从史书美的观点来看却是共谋者，鼓励华侨心态、建构中国认同。

²⁶ 许维贤，《华语电影在后马来西亚》，页182。

散研究着重的是原乡与居留地之间的张力，特别是身份构成中的差异性的断裂或非连续性²⁷，而在许的操作中却变成离散与反离散二元化结构；尽管许也尝试化解其中的对立，指出离散不一定反本土、本土不一定是国家主义²⁸，但这种离散/反离散二元化历史结构却仍无法避免。

从以上简单的概述看，离散一词在一般化转向后，因定义的不同而分裂出两个相互矛盾的广义与狭义离散论。然而，离散华人研究的分歧不仅涉及语义界定，也包括如何处理中国问题。这个问题对广义离散论特别重要，因为它设定了“中国”作为离散者的起源，按此定义，在中国本土之内的迁移只能算作内部流寓而非离散或海外寓居，因此它也在另一个侧面决定了离散的意涵。以海外华人史权威王赓武为例，他的离散华人就不包括港澳台在内：

海外华人的文化的确都源自华南诸省，但它们是在外国领土上华人的少数民族文化与主流文化碰撞的产物。看不清或忽视这个区别，就很难理解海外华人及其文化，华人的散居族裔文化更无从谈起。因而，明确认同于港澳台的文化也不在此列。²⁹

从这段话来看，港澳台似乎是被当作华南诸省的一部分，不是外国领土，其华人也非所居地的少数民族，故被排除在华人散居族裔文化之外，跟中国文化拼成一块。

同样的观点也可见于游俊豪，离散华人文学并不包括中国大陆、港台在地的作家（除非他们离散到国土之外成为侨民）。³⁰他在注释中指出，该文采纳广义的离散定义，是为了与“华侨”（overseas Chinese）和“海外华人”（Chinese overseas）这两个概念作出区别，后者公然二元化地决定了什么是海外与什么是本土。³¹就此而言，游俊豪的处理方式多少带有跟大中国话语抗衡的意味。游俊豪另一篇讨论马华文学族群性论述的文章，尝试从“中国性内的华人性”范式转移为“华人性内的中国性”，这么一来颠覆了中心与边陲的关系，同时在分析上也更贴近马华文学事实。³²这都说明，广义离散论在他的处理中是为了强调在地的优先性，避开大中国中心论的陷阱。

在文学之外，游俊豪也从事华侨华人与侨乡研究，在此其采用的离散界定跟离散文学有所不同。他把“华侨”界定为“指居住在国外但拥有中国国籍的人”。“海外华侨华人”（Chinese overseas）指“居住在中国大陆、香港、澳门、台湾之外拥有中

²⁷ 斯图亚特·霍尔（Stuart Hall）（陈永国译），〈文化身份与族裔散居〉，载罗钢、刘向愚编，《文化研究读本》（北京：中国社会科学出版社，2003），页208-223；张锦忠，《南洋论述》，页195。

²⁸ 许维贤，《华语电影在后马来西亚》，页182。

²⁹ 王赓武，〈国旗、火焰和灰烬〉，页101。

³⁰ Yow Chuen Hoe, “Chinese Diaspora and Their Literature in Chinese”. In Tan Chee Beng ed., *Routledge Handbook of the Chinese Diaspora*, p. 459.

³¹ Yow Chuen Hoe, “Chinese Diaspora and Their Literature in Chinese”, p. 469.

³² 游俊豪，〈族群性的论述：近二十年的马华文学研究〉，载黄贤强编，《族群、历史与文化：跨域研究东南亚和东亚（下册）：庆祝王赓武教授八秩晋-华诞专集》（新加坡：八方文化创作室，2011），页609-626。

国血统、具有或不具有中国国籍的人”。“离散华人”则泛指“居住在中国大陆政治体系之外的中国移民及其后代”³³值得玩味的是，香港即便已经回归，香港人仍被他视作“离散华人”。另一方面，从游的专著《广东与离散华人》书名来看，其研究主题是“离散华人”与侨乡“广东”之联系。书中讨论的三大“离散华人”群体，分别是：（一）移居东南亚的移民及其后代；（二）定居北美的移民；（三）定居香港的移民。按理说研究对象不应包括“归侨”、“侨眷”，然而书中却有不少篇幅讨论“归侨”。³⁴从上述来看，“离散”一词在游的用法中有一定弹性，以《广东与离散华人》为例，有此弹性的原因大概跟他的问题意识“侨乡景观的嬗变”不无关系，近当代侨乡之演变，无法不思考华侨华人、离散华人、香港人、归侨和侨眷的角色。

根据以上讨论，马华离散论述可得出三个关键问题，即广义与狭义离散的分野、中国版图对界定离散的作用，以及离散一词在学界充满弹性的用法。这些都对接下来的讨论，特别是张锦忠的个案，有非常重要的用途。

三、张锦忠：反中国中心、离散华人与新兴论

相对于上述马华文史界的离散研究（特别是马华文学界），张锦忠的论述更为体系化，他架设了一个宏大的文学史框架，描述发生在中国之外的华文文学。其理论特点在于，强调各个文学系统的流动、变动面向，例如关于马华文学与台湾文学的流动史，从而把单一文学系统转换成多元文学系统，而这多少是来自以色列理论家易文左哈尔（Itamar Even-Zohar）的复系统理论（Polysystem Theory）的启发。另一方面，他的理论框架也延续海外华人史研究的“离散华人”历史框架，强调地方感性、在地认同，也就是王灵智的“落地生根”范例，从而与中国文学做区隔。

鉴于本文的焦点是离散论述的分析，我对新兴华文文学理论（简称新兴论）的讨论不拟从复系统理论着手，而是离散华人。我会先厘清张锦忠所定义的离散华人³⁵，然后再进一步地探讨新兴论的内部操作。

张锦忠在《马来西亚华语语系文学》中指出：

作为族裔文学，“马华文学”为离散华人（diasporic Chinese，指十九世纪以来离开中国散居他乡的华人及其后裔）的华文书写。离散中国人在移居地区的身份证，成为当地公民或居留者，结束其离散或迁徙行为，有了“从属国家”，而其后代则在祖先的移居地土生土长，成为当地的“族裔”或“国

³³ 游俊豪（卢婷，谢文君译），《广东与离散华人：侨乡景观的嬗变》（广州：世界图书出版广东有限公司，2016），页2-3。

³⁴ 举个例子，书中第七章明确指出该章其中一个课题是探讨穷困的归侨和侨眷在没有或很少汇款情况下如何寻求帮助，见游俊豪，《广东与离散华人》，页129-149。

³⁵ 张的离散论并没有使用“广义”和“狭义”的字眼，但我认为这并不妨碍我们从中整理出这样的观点，详下文。我认为引进“广义”和“狭义”两个概念能够更好地帮助我们理解离散论隐含的一些问题，特别是当两种不同离散概念共存时引发的内在矛盾。

族”。但是，**这个移居地的离散华人族裔社群，在名义与本质上难以摆脱其离散历史、文化及族裔性，这也是离散华人在马来西亚的历史性。**也因此，我们说马来西亚华裔为全球“离散华人社群”的成员并不为过，而其文学书写也具备这种离散文学性质。³⁶

很显然，这是个典型的广义离散的观点，其界定首先是以中国为离散的起点，在世界各地迁徙过程中经历本土化，演化出与中国有所不同的离散文化。然而，这段话似乎同时订立了另一个界定条件（见粗体），但语义有点不明确，它似乎是在指，大马华人社群虽早已结束移民社会状态，却因为其次等公民地位而仍归属离散华人范畴。如果这是广义离散论的必要与充足条件，则香港、台湾与新加坡华人恐怕早已告别离散，不再是全球离散华人社群的一份子。从张锦忠的华人离散史与文学史的叙述中并未排除上述几个国家来看³⁷，当可确知，上述历史性应该不是界定离散华人的必要与充分条件。

张锦忠对离散华人的看法在另一段文字更明确：

这群唐山大陆域外的中国人及其后代，因为政治环境不同，而有了不同的称谓：唐人、华侨、华人、华裔、海峡华人、土生华人、峇峇、中华人、支那人，甚至台湾人或香港人亦可作如是观。不管称谓如何，不管他们会不会说华语、汉语方言、中华语或支那话，是否谙中文，**这一群在中国域外诸邦生活的中国人及其具中国人血统的后代，早已形成一个散居世界各地的华人族群，已可用“中华散居族群”或“离散华人”（Chinese diaspora/ diasporic Chinese）**这个字眼来形容。³⁸

以此来看，究竟是否被所在国边缘化、是否有“离心”，并非决定一个族裔是否离散华人的必要与充分条件。故更前一段引文中的历史性，应系指其从中国移民到海外的那段历史开端之后的发展，仅仅是作为对大马离散华人的特性之补充说明。而决定离散华人定义的根据有二，（一）有中国人血统，（二）生活在中国之外。换言之，离散华人是个与在中国的中国人做区分的历史学与社会学概念。在此概念之下，离散华人在世界各地（除了中国）形成经济和文化网络。在文学上则形成张锦忠仿照新兴英文文学（New English Literatures）而提出的新中华文学（New Chinese Literatures），后者是中国人（及其后代）在中国以外的文学活动，透过人的迁徙、流动或移民，在世界各地的殖民地或前殖民地，乃至殖民地宗主国等，形成一个有机的文学网，并经过在地化后而产生相对于中国的地方感性，在语言文字上表现出“异言华文”（Chinese of

³⁶ 张锦忠，《马来西亚华语语系文学》，页20-21；粗体为引述者强调。

³⁷ 参张锦忠，《南洋论述》。

³⁸ 张锦忠，《南洋论述》，页194；粗体为引者强调。

difference), 文学表现与中国文学大异其趣。³⁹

也因此, 新兴论与后殖民论述挂钩, 同时也是个移民现象。张锦忠反对一些大陆与台湾学者依然不脱中央/边陲二分的“海外华文文学”与“世界华文文学”理论⁴⁰, 另外也基于并非所有文学系统都是“重镇”而不同意周策纵的“华文文学多中心论”⁴¹, 而主张那些独立于中国文学之外的华文文学可视为“新兴华文文学”。⁴²

从以上概述看, 虽然新兴华文文学有后殖民论述作理论支柱, 但其最根本的历史框架乃借鉴自中华散居族群或离散华人史。而这个架构无疑以本文第二节提到的广义离散论为基础, 但也因移民(或其后裔)的持续移民或再离散, 而同时采纳狭义离散论; 并由前者蕴含后者。另外, 如上一节提到离散华人的定义必然牵扯到中国版图, 针对这问题, 张锦忠把港台归纳为中国之外, 故新兴华文文学仅仅指中国文学以外, 而非中港台文学以外的华文文学。

新兴论的这个解释框架, 至少在三个方面为马华文学的研究带来启发, 首先是作为网络论的一种, 不再受限于国家本位, 而让马华文学的流动本质更清楚地展现出来。其次, 新兴论为各地文学的本土身份提供保证, 从而跟中国文学区隔开来, 避开大中国中心论的陷阱⁴³。最后, 张锦忠从离境或再离散经验中看出马华文学的可能出路——用李有成的话, 就是离散的生产性——从较弱文学系统向较强文学系统流动, 让华文流向中文。⁴⁴然而, 也正是如此, 特别是第二点作为中国中心论的对抗论述, 可能导致这个看似妥当的描述框架出现原理不一致的问题。下文先整理、分析广义离散与狭义离散, 再举例说明其中问题。

	广义离散	狭义离散	备注
经验	从广义离散角度看, 离散既可涵括去国离境, 也可涵括没有去国离境。	狭义离散必须有去国离境经验, 从广义离散观点看, 此经验被视为“再离散”或“后离散”。	张锦忠曾提到: “当我们说‘马来西亚离散华人’时, 就是指 diasporic Chinese, 表示祖先从中国离散南洋, 而不是说你正在去国离散, 或没有落地生根。” ⁴⁵ 并强调离散不一定就是不爱

³⁹ 张锦忠, 《南洋论述》, 页216。

⁴⁰ 张锦忠, 《南洋论述》, 页208-209。

⁴¹ 张锦忠, 《重写马华文学史, 或, 离散与流动》, 页65。

⁴² 张锦忠, 《南洋论述》, 页218。

⁴³ 张锦忠提到, “新兴论”看似呼应“断奶论”或作为“原乡论”的对抗论述, 但其实反映的还是其一贯的复系统思考, 参张锦忠, 《南洋论述》, 页220。从其整体论述策略来看恐怕不是如此, 我将在后文论证这一点。

⁴⁴ 关于离散的生产性和现代性, 参李有成, 《绪论》和《离散》; 黄锦树: 《华文少数文学——离散现代性的未竟之旅》, 载黄锦树, 《华文小文学的马来西亚个案》(台北: 联经, 2015), 页107-120。

⁴⁵ 李有成, 《离散》, 页174。

			<p>国。这里的离散不强调个人是否离境，且是相对中性的描述词汇，属于广义离散。</p> <p>另，张在讨论在台马华文学文化现象时，提到“……尤其是离散华人的后代，出国本来就要回国，尽管有人基于各种原因而离开马来西亚——移居他国。换句话说，就是‘去国离家’，就是‘再离散’。在华马文学的范围，我常举的例子是移居北美的杨际光、白垚、黄润岳、林玉玲及移居澳洲的余长丰，他们多是一九六九年以后再离散，成为‘再离散的离散华人’。‘再离散’，是离散之后的离散，故也是‘后离散’现象。而在一九八七年之后，再离散潮波涛汹涌，时至今日，几乎有海水的地方就有外流的‘再离散的马来西亚离散华人’。”⁴⁶此处所指的“再离散”、“后离散”，本文把它归为“狭义离散”。</p>
<p>论述策略</p>	<p>对抗大中国中心论，是反/非原乡（中国文学）论、断奶论。</p>	<p>根据特定情况，策略性采用反/非原乡（原居地）论或双乡或多</p>	<p>“乡”在此有多重指涉，不仅指“原乡（文化）”、“故乡（土</p>

⁴⁶ 张锦忠，〈我要回家：后离散在台马华文学——黄明志、廖宏强与原乡书写〉，载廖宏强，《病患奇谈，行医妙事一箩筐》（台北：酿出版，2014），第六段，Kobo Books。

		乡论。	地) ”、“异乡 (移居地) ” ⁴⁷ ，偶尔也指文学名份或文学归属。张依不同情况而策略性地把一些案例归于“即此即彼”或“非此即彼”，之所以如此，乃在于主体位置的相对性导致“乡”有不同的指涉。整体上，因反中国中心论的理论特性，新兴论在现当代的时间线上，凡是指涉中国 (或中国文学) 的“乡”，在文学名份上都策略性地被置于“非此即彼”处理。反之，凡“乡”另有他指，则以“离散双乡”处理 (详下文)。
属性	固定不变?	流动、可变?	所谓流动可变，指一旦返国，离散就终结。这是离散论另一个难题，下文会再作讨论。
称谓 (按不同语境而变)	离散华人，全球离散华人，中华散居族群。 在离散华人之下涵括离散中国人、离散大马人、离散台湾人等。	离散中国人，离散台湾人，离散大马 (华) 人或“再离散的大马离散华人”等。	我并未在张的论文中找到他明确使用“离散大马华人”、“离散台湾人”或“离散香港人”之类的用词，倒是找到他采用“离散马来西亚社群” ⁴⁸ 和“再离散的马来西亚离散华人” ⁴⁹ 。在一篇文章中，张表示：“事实上，我已经在思考究竟要用‘离散华人’还是

⁴⁷ 张锦忠，〈(离散) 在台马华文学与原乡想象〉，页93-105。

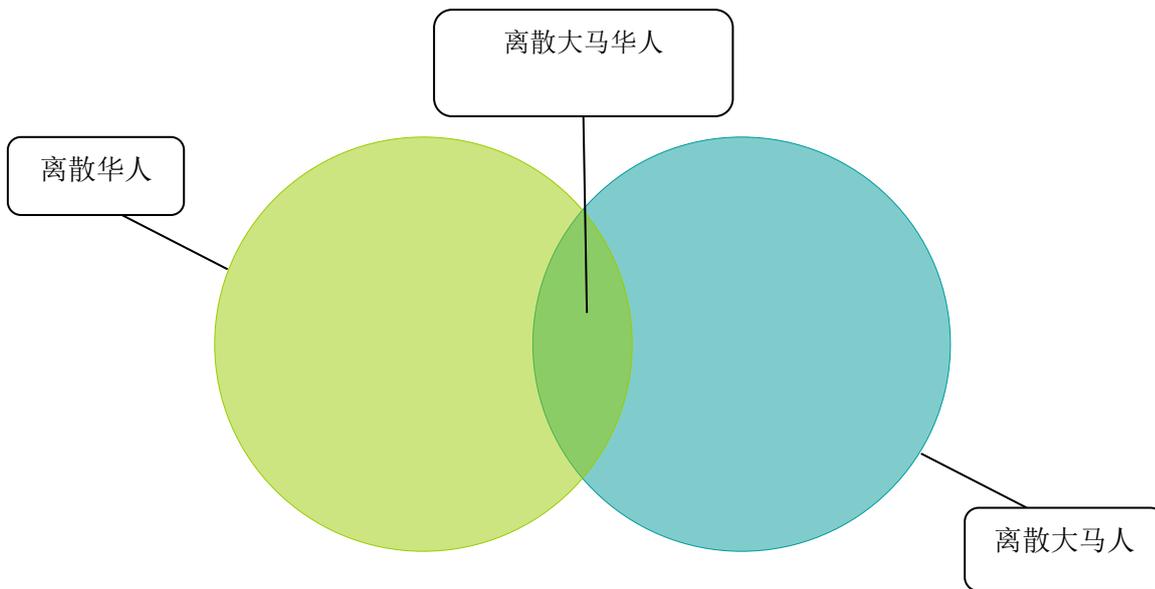
⁴⁸ 李有成，《离散》，页154。

⁴⁹ 参张锦忠，〈我要回家〉，第六段。

		<p>‘离散马来西亚人’ (diasporic Malaysian/ Malaysian diaspora) 为 论述概念了。单单英 国就有至少三万马来 西亚人逾期居留，可 见‘出埃及记’者早 已不只是华人了。”⁵⁰ 此段引文意思有点不 明确，但我想他应该 是指，在马来西亚， (狭义) 离散不仅发 生在华人，也发生在 其他族群身上(见粗 体)。然而究竟“离散 华人”和“离散大马 人”是属于各自独立 的概念，或两者有所 交叠，这段简短文字 没明确交代。</p> <p>无论如何，从其选用 “离散马来西亚社 群”指代留台大马侨 生，以及使用“再离 散的马来西亚离散 华人”一词(可分拆为 “再离散的马来西亚 [人]”和“离散华 人”)来看，离散华 人和离散大马人是一 组虽有所不同，但并 非各自独立，而是有 所交叠的概念。而其 “再”一词，则说明 离散华人蕴含了离散 大马华人(见下图)。</p> <p>必须指出，离散华人 和离散大马华人虽都 是离散，但分属不同</p>
--	--	--

⁵⁰ 参张锦忠，〈我要回家〉，第六段；注释一；粗体为引述者强调。

			<p>“维度”的概念，前者广义，后者狭义。前者起点在中国，后者起点在大马。</p> <p>另外，在张的离散观点看来，“事实上，除了原住民，所有马来西亚人都是移民后代，都属于离散族群成员。”⁵¹换言之，离散大马人这个概念并不包括居留在大马的原住民。</p>
--	--	--	--



从概念上来说，张锦忠的离散论述，以广义离散为大框架，其解释范畴涵括狭义离散在内，以此解释离散者在原居地和移居地之间的多重关系。然而这个看似稳妥的离散史框架，却在“乡”的课题上出现一些问题。广义离散强调反中国中心，故此，不管讨论对象是谁，一概采纳**反原乡（大中国）论、断奶论**等非此即彼的二元论策略，换言之，它是为了与中国做区隔而发明出来的概念。但是，一旦“乡”的指涉无关中国，如在讨论马华文学、台湾文学与在台马华文学的关系时，则采纳**离散双乡**的即此即彼包容策略。新兴论于是在“乡”的问题上立场不一。

⁵¹ 张锦忠，《马来西亚华语语系文学》，页67。

这些亚细安国家的“海外华社”华文文学已是华文书写越过中国的疆边，在异域境界或茁壮或残存的例子；而不管是茁壮或残存，这些华文文学都已**不是中国文学的一部分**。同样的，战后以来移居欧美国家或纽澳的华文作家，即使其移民或流放时间尚短，但其文本已具跨越疆界的文化属性，已产生自己的活动场域，不太可能再循清末的孙逸仙模式“返国起义”，渐渐地，它们也已**不是中国文学的一部分**。或者说，它们做为异域新兴华文文学的意义其实大于做为（处于边陲或海外的）中国文学。中国文学的版图边陲甚至也无法容纳这些文学，因此只好称之为“海外”或“世界”华文文学。⁵²

根据上述引文，无论是没有去国离境（如土生土长的马华作家）或有去国离境（如移民欧美或纽澳的华文作家），凡是发生在中国领土之外的华文文学，一概都不是中国文学。

以有去国离境的案例来说，在台马华文学的离散双乡可作比较讨论。当在台马华文学的身份属性面对台湾与马来西亚的本土论者质疑时，张锦忠透过“亚洲跨国华文书写”或新兴华文文学理论，主张华文无国界（可对应黄锦树的无国籍⁵³），跨国离散于台马，故称之为“离散双乡”。⁵⁴此处的“乡”不仅指地方感性或地方经验（台湾和马来西亚），更是指文学名份（身份属性）。离散双乡因此并非指在台马华文学从此告别马华文学和台湾文学身份而在无国界华文文学中飘零。反之是作为一种论述策略，试图颠覆马华文学和台湾文学的版图，使在台马华文学既是马华文学也是台湾文学。

与此相反，在处理上述引文提到的英语圈国家的离散华人作家时，张锦忠却主张不是中国文学。他给出两个理由，首先现当代已无法像孙中山那样“返国起义”。然而，这个判断恐怕不符事实。中国在改革开放后，尤其在千禧年之后，回返之路早已开启。

另一个理由，“做为异域新兴华文文学的意义其实大于做为（处于边陲或海外的）中国文学”。其言不虚，但这把两个不同命题混为一谈了，即身份属性（文学名份，作家的归属）与在文学史中的评价地位，以后一个评价命题来否定前一个身份归属命题，可能不太恰当。更重要的是，这么做也许有悖新兴论作为一个相对中性的（而非价值评述的）理论架构的特性。此外，在异域的华文文学的地位也不尽然如张所言那般不堪。中国改革开放后引起的张爱玲热潮就是“反攻大陆”的例子。而且，置于他立论的年代（千禧年稍后），把在台马华文学纳入台湾文学，在当时来看前程也不见得更有希望，必须经过在台学者多年努力才得以改进。何以在面对狭隘的中国文学定义

⁵² 张锦忠，《南洋论述》，页219；粗体为引述者强调。同样的观点在日后多次提起，如“这些离散与再离散华人的华语语系文学表述与表现，写在中国之外，自然不是中国的文学支流，更不宜以‘立足中国，放眼世界’的位置视之为‘海外’或‘世界’华文文学”。张锦忠，《时光如此遥远：随笔马华文学》（八打灵再也：有人出版社，2015），页67。

⁵³ 黄锦树，〈无国籍华文文学——在台马华文学的史前史，或台湾文学史上的非台湾文学：一个文学史的比较纲领〉，载黄锦树，《华文小文学的马来西亚个案》（台北：联经，2015）。

⁵⁴ 参张锦忠，〈离散双乡〉。

时不采用同一种策略，发挥愚公移山精神，更动疆界，使之充满弹性？何以必须采用非中国文学论？如此说来，这一补充理由不足以充分解释新兴论的“不是中国文学”结论。

从以上讨论看，“离散”对“乡”立场不一致。如果“离散”是强调移居地与原居地之间的多重归属，则新兴华文文学在现当代应该可以跟中国文学“双乡”，从而否定其“不是中国文学”结论。从这一点看，可以说，在张的新兴论中，反中国中心论的逻辑已经凌驾离散论的“双乡论”，甚至也压倒了复系统理论。⁵⁵举张锦忠书中提的张爱玲、聂华苓为例，二人生于中国，然后辗转移居美国。作为离散中国人，更没理由不是中国文学。如此一来，我们厘清一点，新兴论的至高原则并非离散“双乡论”也非复系统理论；新兴论的核心原则是隐含在“离散华人”中的反中国中心论，这指导了其如何定性文学属性。也正因此，张锦忠自称这是其一贯的复系统思考，恐怕并不完全正确。其次，这也多少说明，离散论述极可能为老中国幽灵敞开大门——特别是大中国中心论暗影越来越膨胀的当代——为此张锦忠必须强化反原乡论（不是中国文学）从而与离散的多重归属原理相悖，以防堵之。

必须强调，张的“不是中国文学”论也并非全然漠视历史。以战前为例，他同意可视此时期的马华文学为中国文学副产品或华侨文学⁵⁶，并以此为参照，认为在台马华文学、马华文学与台湾文学复刻了战前中国文学、华侨文学与马华文学的关系。这么一来，在相当程度上他承认了中国文学与马华文学之间曾有一段离散双乡的历史。尽管如此，本文上述的质问仍然成立：何以在现当代——特别是有去国离境的个案——的新兴华文文学无法跟中国文学有双乡关系？

根据以上，如果新兴论修正立场，倾向离散论所强调的多重归属，则其“不是中国文学”反原乡论的任务必将失败，最终很可能导致新兴华文文学被中国文学话语收编（被包含在中国文学内部的边陲）。反之，如果要维持“不是中国文学”反原乡论立场，则离散论内在的“反中国中心”和“双乡”论之间将产生矛盾——在把当代离散华人推向非中国文学结论的同时，却又允许另一些离散华人（如在台马华作家）可以拥有双乡或多乡身份。如此一来，作为描述框架，它的原理无法首尾贯通、保持一致。

除了离散论的“反原乡论”和“双乡论”之间的纠葛，另一个问题是身份属性，而这涉及张兼采广义和狭义离散论的处理办法。在一篇论及新兴华文文学理论建构的文章中，张锦忠提到辜鸿铭（1857-1928）、邱菽园（1874-1941）和林文庆（1869-1957）：

⁵⁵ 在谈到复系统理论时，黄锦树敏锐地注意到其中隐含危机，它可能让大中华文学论述者采纳以收编马华文学。然而黄可能并未注意到张对此警觉性相当高，以致反原乡论原则远远凌驾复系统原理和离散的多乡论。黄文参，〈反思“南洋论述”：华马文学、复系统与人类学视域（代序）〉，页20-21。另外，林建国在评析张在博士论文援引复系统理论讨论马华文学时，指出复系统理论面对经典缺席的马华文学个案时必须不断调整修正，最终导致内在矛盾，见林建国，〈方修论〉，页143-147。

⁵⁶ 张锦忠，《马来西亚华语语系文学》，页43。

这三位旧派文人本身可以说即“作为离散文学的马华文学”的见证者，见证了马华文学不仅是单向（从中国到南洋）的流动，辜林就是归返或回流的（归侨）例子。这样的离散与流动，不管是在十九世纪或二十世纪，都是马华文学明显的现象。⁵⁷

此处以“离散”一词概括了复杂的流动现象，稍不注意可能忽略其中隐含的问题。从广义离散论看，三人在南洋时期毫无疑问都是离散华人。然而，一旦他们归返中国（张称之为“归侨”），理应就不再是离散华人。这个问题在辜鸿铭这个极端案例中更加明显。辜鸿铭生于槟城，在回到中国之后就终老于斯，毕生不再回返南洋，显然已不再适合把他当作全球离散华人社群的一份子⁵⁸，他所参与的文化建设也非王赓武所指的华人散居族裔文化的任何一种模式⁵⁹。除非我们把离散华人与散居族裔文化区分开来，让离散华人可以跳脱出离散文化圈子而参与中国文化建设，换言之离散华人与离散文化不必等同起来。但是，如果离散华人生产的不是离散文化，那是什么文化？再不然，在王赓武的华人散居族裔文化中多加一个“海内的”或“归侨的”版本以示区别？然而，如此一来，不就变成大中国话语的反面，以海外收编海内，而结果很可能又会是被动大中国话语反客为主，包含在内？

最好的解决办法，也许是干脆不谈辜鸿铭。然而，辜鸿铭不是孤例，马华文学中不乏归侨作家，而且归侨也得看归哪一个“中国”。

在1960年代自认是自由中国代表的台湾吸引不少马华子弟，不少人更参与当地文学活动。如同张锦忠所言，当时台湾的文学被自我表述为“中国文学”，而在台的离散华语语系作家如王润华、陈鹏翔等人在台湾成立星座诗社、大地诗社，都表示认同台湾的“中国文学”文化或文化政治符号。⁶⁰那么，这些归侨作家还算不算海外中华散居族裔？按照张锦忠的处理办法，当然是，因为即便台湾自视中国，却仍然是“海外”，不是“中国”。这些个案都被当作“文化回归”案例的方式处理。⁶¹按张锦忠对离散华人的界定，继续视之为离散华人并不成问题。

然而，对许多回归真实中国的马华作家，特别是独立前的马华归侨作家，在他们身处中国海内之后，是否仍是离散华人？⁶²

⁵⁷ 张锦忠，〈重写马华文学史，或，离散与流动〉，页57。

⁵⁸ 张锦忠曾提到 *diaspora* 这个文化术语，有多种不同译法，包括“离散社群”、“海外散居族群”等，见张锦忠，〈文化回归、离散台湾与旅行跨国性：“在台马华文学”的案例〉，载李有成、张锦忠编，《离散与家国想象》，页558。以此看，把身在海内（中国）定居的辜鸿铭继续视为海外散居族裔，恐怕不恰当。如果坚持这么做，则违背张自己给予离散华人定义的两个条件，即（一）中国血统，（二）在中国之外流寓。辜鸿铭个案在儒学史也引起了一些人注意，究竟他应该入中国学术史或大马学术史？郑文泉从身份背景与学术贡献出发，认为应归中国学术史。郑文泉，〈辜鸿铭、林文庆与马、中百年学术史〉，载郑文泉编，《辜鸿铭、林文庆与马、中百年学术史》（加影：拉曼大学中华研究中心，2019），页157-173。

⁵⁹ 参王赓武，〈国旗、火焰和灰烬〉。

⁶⁰ 张锦忠，《马来西亚华语语系文学》，页99。

⁶¹ 张锦忠，〈文化回归、离散台湾与旅行跨国性〉，页537-556。

⁶² 提醒一点，新兴论描述的对象不限于马华文学，故回归中国海内的作家人数恐怕会更多。

如果他们不再是离散华人，则离散的广义与狭义之间将产生矛盾。因为，当他们不再是离散华人时，却同时是离散大马华人。按照定义，离散大马华人被蕴含于离散华人之内，故如果他们不是离散华人则就不是离散大马华人。然而，他们事实上是离散大马华人，但却因为身处中国境内而非离散华人。于是出现了矛盾，他们既是离散大马华人（事实上）又非离散大马华人（按广义离散华人的蕴含条件推出）。解决矛盾的办法，就是区分出两种不同的离散主体，彼此独立，不让一方蕴含另一方，互不交叠；又或者只采用广义而不采用广义兼狭义的做法。然而这些都非张氏目前的历史架构所允许。

另一方面，如果他们仍然是离散华人，则广义离散论是一个固定不变、本质化、非历史（甚至是反历史）的概念，在定义上则是越轨的、逾越的——从自己的定义边界中逃逸，或者说，“离散”总是离散在自己的定义之外。这样的概念不见得就失去对现象的描述与分析效力，如前所述，游俊豪在谈广东侨乡时，其离散华人的定义就充满弹性，涵盖了海外华侨华人、香港人，甚至可包括归侨与侨眷（不一定视之为离散华人，但却是讨论对象）。我们可以设想，如果不把上述各个群体放进同一个讨论架构中，“侨乡景观的嬗变”这个问题无从谈起。⁶³然而，这是否也意味着离散华人的两个定义条件（中国血统、在中国之外）不够周延，有再商榷之必要？如果扩大离散华人的边界，把归侨（甚至侨眷）纳入进来，这会否又违背当初王灵智提出离散华人一词的初衷，即以“落地生根”取代“落叶归根”和“斩草除根”范例？这些都值得进一步讨论。

四、李有成：离散公共领域、批判性与意识

相对于张锦忠从海外华人研究中借用离散华人历史框架，李有成的理论基础显然更偏向西方离散研究、后殖民论述等传统。也因此，李有成的个案跟上提的马华离散研究队伍多少有点格格不入。然而，考虑到李有成在学界的影响力，特别是其建立的离散批判文化理论启发了一些马华学者（见本文注4），以及其他上述提过的理由，本文乃将李有成纳入讨论。

⁶³ 如前所述，游俊豪的“离散华人”指居住在中国大陆政治体系之外的中国移民与其后裔；在书中讨论的三大离散华人群体，是指东南亚华人移民、北美华人移民和香港人。游本身曾因为顾虑此术语的历史包袱（离散犹太人在历史上的声名狼藉），而犹疑是否采用“离散华人”。随着“离散的一般化转向”，游也接纳了这个术语，见游俊豪，《广东与离散华人》，页3；第二章。无论如何，游的离散华人相当有弹性，例如他认为香港人在广东人和中国其他地方的人看来不是纯粹中国大陆人，因此才有“香港同胞”一词的出现。可能考虑到这点，游把香港人纳入离散华人范畴，同上书，页27。然而，如此一来，游就必须修订其离散华人的定义（但他并没有这么做），在物理性界定条件（血缘、地理位置）之外，还得增加“主观身份认同”条件。另一方面，如果游把香港人视为在中国内部流动人口而非离散华人（因此把香港资本视为类同于来自北京、上海的资本，属于国内资本），则其侨乡演变的三个阶段模式说就必须大幅度改写，特别是香港人扮演重要角色的1978年中国改革开放后的阶段。可见定义的更动不是无关宏旨，而是牵一发动全身，以致可决定结论。

概括而言，李有成架设的离散历史框架不限于海外华人，还包括犹太人、黑人、原住民、当代移民等。此外，他更进一步地把离散带离旧有的消极意义（灾难、居无定所、流亡、悲伤等），并赋予它正面的、积极的、批判的意义。因此，其离散论述乃是“一般化转向”后更进一步的发展，且走得比张锦忠更远，但也可能不过是回归源头。下文先从其大离散史架构谈起⁶⁴。

类型	对象	根 - 路 (roots-routes)	解说
古典型	犹太人	根 (天国) - 路 (俗世)	在犹太神学中提起，离散有宗教意涵，离散是上帝对犹太人的惩罚，故身心灵多重受苦。
黑奴型	黑人	根 (非洲) - 路 (世界各地)	公元20世纪起学者追溯建构的黑人奴隶史，以描述黑人身心灵的折磨与苦难。
现代型	现代移民群体，包括难民、外劳、流亡者、侨民、族裔社群等。	根 (家国) - 路 (居留地)	经历一般化转向后，不再有惩罚的神学意味，也摆脱了离散的负面标签 (寂寞、悲情、苦难、怨恨)，故不强调身心灵痛苦，强调离散的生产性、创造性。而且，从“根-路”原本蕴含的“中心-边缘”进行颠覆，并开拓离散公共领域、离散感性、离散批判空间或意识等。
精神原乡型	原住民	根 (消失的世界) - 路 (当下)	离散研究结合当代文化论述，处理失去家园的原住民议题，他们虽身处自己的土地，却失去

⁶⁴ 这个大离散分类是根据李有成的论文整理而成，参李有成，〈绪论〉，页7-45；《离散》，页11-50。我擅自给这些不同类型的离散命名。“根-路”一些部分的解释，是我根据其观点再用我自己的方式来表达。

			昔日对土地的诠释权与拥有权。也因为实体原乡已消失，故只剩下精神原乡。
--	--	--	------------------------------------

综合以上，李有成的“离散”在一般化之后，不仅扩大解释对象（历史范畴），也包括把离散转化到其他范畴之下。故此，可得出：（一）作为“历史”或“经验”的离散；（二）作为“空间”或“公共领域”的离散；（三）作为“意识”或“感性”的离散。在这三种互为因果的范畴之下得出离散的批判性与启发性，它既可是文化批判的理论资源，也可挪用来培育进步公民素养。离散的批判性进一步扩大历史离散的讨论对象，于是开拓出精神原乡型的离散。犹有近者，甚至可跟三好将夫（Masao Miyoshi）的地球主义（planetarianism）相结合。⁶⁵

然而，离散是在怎样的基础下拥有如此海纳百川的能耐？

事实上，离散在一般化转向后，在史学界仍不脱离作为经验性学科的范畴，即便日后有人尝试把“本土性”或“落地生根”注入离散这个历史学概念中，但是那仍属于史学范畴中的认识论问题，它涉及到如何更贴近事实地认识研究对象。尽管带有批判纯中国性的目的，但是它仍受限于作为经验知识的学科规范。

然而，李有成的离散论述似乎成为脱缰之马，逐渐远离经验，成为纯粹观念的思辨。在这个情况之下，李有成的离散论述虽然把离散带到更远，其实不过是回归起点，那个古老的神学时代的离散概念。只不过，在这里离散不再具有犹太神学意涵，而是世俗的“神学”，它脱离了经验而成为一套意识形态。我们可挪用“根-路”的比喻来说明这点。离散所构成的空间/公共领域/批判意识，成为了神学意涵中的天国（根），路则指非离散者——那些没有离散经验的人，他们都是被“离散空间”放逐的人们，也许可以多培育一些离散意识。而那些有离散经验却又不根据“根”（作为人生哲学指导原则）生活的人，将遭到批判与放逐。换言之，“路”成为了“根”的规范对象。下文会针对这一点做进一步分析。

首先要问的是，这个离散的批判性或生产性是怎么出现的？它来自哪里？

我想指出的是，将离散视为公共领域正好可以彰显离散的生产性——特别是富于批判意识的生产性。离散之所以为离散是因为存在着两个“中心”。一个是离散的始源，也就是这一章标题中提到的家国，包括了家园、部族、国家或国族国家等（参考 Clifford 1997: 250）。另一个则是居留地，也就是离散社群赖以

⁶⁵ “以地球主义为基础的离散意识会是怎样的面貌？……离散的边缘位置既在国族国家的时空疆界之外，我相信，身在离散使我们**更能够**体认地球主义的真正意义——不论身处何处，我们终究只是地球众多物种的一份子。我们并非地球唯一的生命，地球却是我们唯一的家。”见李有成，〈绪论〉，页41；《离散》，页49-50；粗体为引述者强调。离散真的“更能够”让人体认地球主义？这个“更能够”如何得出？这都是下文会讨论的问题。

依附并形成网络的地方。离散介于这两个“中心”，摆荡在柯立佛所说的“根”（roots）与“路”（routes）之间——“根”属于家国，属于过去与记忆，属于有朝一日可望回归的地方；“路”则属于居留地，属于未来，导向未知。在“根”与“路”之间，离散不时与上述两个“中心”对话。⁶⁶

尽管提出了生产离散批判意识与感性的特殊空间或公共领域，但是，这当中是否有什么必然性？它们彼此间又有怎样的关系？

李有成罗列许多离散的批判性内容，无论是对他者的关怀、对文化本质主义的批判、反全球化、反国家主义等等，究其实统统都无法从此离散位置中得到必然论证。举个例子，那些主张马华文学应被纳入国家文学版图、并且反对在台马华作家是马华文学的偏激本土派学者，他们（在广义离散观下）本身不正是处于上述“根”与“路”的两个中心之中进行对话？他们的国家主义思路算不算离散的批判意识的一种？如果不是，为何他们的意见不被视为离散的批判性？换个问法，离散主体的离散意识与感性，必然就如同李有成所描述的那般是批判的？为何只谈离散的批判意识，离散的恐怖主义算不算离散的生产性的一部分？⁶⁷

且以《离散》书中讨论的个案，进一步说明其中问题。李在书中透过英国南亚裔作家古雷希（Hanif Kureishi）的《郊区佛陀》（*The Buddha of Suburbia*）这部小说探讨“道地”（the authentic）的问题。小说中有个角色叫哈伦，此人从印度移民到英国，尽管大半辈子在西方国家度过，但却坚持自己终究是彻头彻尾的印度人。李分析道：

哈伦的口气不脱文化本质论者，相信过其道地的印度生活，拥抱其纯粹文化的可能性。其本质论的立场大致出于差异政治的修辞：尽管他在西方生活了大半辈子，但他终究和西方人不一样。他身为印度人，生活方式因此有其独特性或印度本质，他相信此独特性与印度本质并不会因他的移民生活而有所改变。⁶⁸

接着，李指出：“哈伦的差异政治同时也与离散族群的现代游牧身份**无法协调**”，并认为每一个离散者都必须面对自我与他者之互动的历史事实，“所谓道地特质不再是

⁶⁶ 李有成，〈绪论〉，页31；《离散》，页39-40。

⁶⁷ 前几年西方国家惨遭伊斯兰国（ISIS）发动的恐怖主义袭击，许多恐怖份子其实是西方国家土生土长的穆斯林第二代，他们的极端主义思想都是在离散者构成的网络（或离散公共领域）中酝酿形成。这些例子都说明，离散不一定如李有成所乐观认为的，“更能够”体认地球主义的真谛。另外，如同邱贵芬对李永平的深刻分析，指出离散的意义不是不言而喻的，必须把它置于复杂的历史中看待。在此情况下，离散可以是进步的，也可以是保守的，进步或保守端看其脉络而定。Chiu Kuei-fen: “Empire of the Chinese Sign: The Question of Chinese Diasporic Imagination in Transnational Literary Production”, in *The Journal of Asian Studies*. (67:2, 2008), p604。另，黄秀玲也指出：“我认为构想亚美人的主体性时，用模式（modes）这个概念比用时期（phases）更为有用：本地化的模式可以与离散模式或是跨国模式共存或轮换，但我们却不能赞美后者是由前者发展到极致而成，**不能说后者为一更进步，或是更宽宏的阶段。**”见黄秀玲，〈去国家化之再探〉，页78，黑体为引述者强调。凡此种种都说明，把离散视为等同进步论述是不正确的。

⁶⁸ 李有成，《离散》，页79。

个稳定不变的符号，它自始即陷入一种不断填补与混杂的过程中”。⁶⁹

在这段分析文字中，李看似是用离散“经验”（离散族群的现代游牧身份）来批评或规范哈伦的本质主义。但有一个吊诡的地方，哈伦作为离散情景中的实践者，为何会被视为与离散族群“无法协调”？此处似乎暗示了有一个“真正的”而且是“正确的”离散族群本质的存在，而这就是自我与他者互动之历史事实下的“混杂”⁷⁰。由于无法跟此本质（这个本质既是经验，同时也提升为信念）协调，哈伦因此成为“离散话语”批判与规范的对象。

然而，问题在于，哈伦的“本质主义”在此看起来似乎是被当作外在于“离散”（或者说，“非离散的”）的思想意识，成为了“离散”的异己，而不是被视为离散族群、离散意识或离散想象的一部分，而李有成似乎也没打算视他的思想与行为为离散公共领域下产生的批判性。职故，李有成才会有“哈伦与离散族群的现代游牧身份无法协调”之说。

何以作为离散主体的哈伦，其离散者的信念会被视为外在于离散之物？如果我们同意离散是多元复杂的经验，而其中又创造与传播着各种不同的政治与文化信念，则“本质主义”毫无疑问也是离散公共领域的其中一个产物⁷¹。从这角度看，“无法协调”之说就很难让人明白。唯有把李有成这段话做下述的理解才为之合理：“有一个**真实的**离散情境与**正确的**离散信念的存在，而哈伦的存在与其信仰与此正好相悖，故无法协调”。这也表示李认定了有一个“理想型”的离散存在，而这就成为其批判与规范其他人事物的判断标准或价值根据。然而，这样恐怕会引起更大问题。

从本文对哈伦个案分析来看，作为规范概念或批判工具的离散，已可确知，我们无法用离散公共领域来充分解释它的价值来源。且不说离散公共领域可能会产生文化本质主义（如哈伦），即便有人在离散公共领域中提倡某种符合李有成所认定的离散的批判性（例如林玉玲⁷²），那也仅仅能证明离散公共领域与离散批判性的偶然关联，而非必然关联。如此一来，李念兹在兹的离散公共领域的生产性、批判性与启发性之当代意义就大打折扣。换言之，其“离散公共领域作为离散批判性之价值来源”的解说并不充分。

⁶⁹ 李有成，《离散》，页80；粗体为引述者强调。

⁷⁰ 李有成多篇文章都引述诸家论述强调离散意识的形成是跨越单一国家单位，而离散社群是混杂和多样的。李有成，《离散》，页96，页99，页132等。

⁷¹ 题外话，即便现实中不可能落实本质主义，但作为信念的一种，其特性就是以超越的理念而非现实作为自己的目标。这如同真正的自由和平等在现实中不可能完全落实，但不妨碍我们继续追求这些价值。故此，我们之所以认为文化本质主义不可取，深层原因不在于其在现实中是否可以真正实现，而是在于价值上的对立。

⁷² “林玉玲有意以她的回忆录写下她对原乡的幻灭感，并以她个人的故事颠覆由强势种族与国家机器所主导的国族叙事。这一点正好说明了离散的批判意义，我们几乎可以确定，**只有在离散的状态下林玉玲才能进行其批判计划**……离散公共领域……林玉玲透过这样的公共领域，不断与她生长的家国表示异议与抗争。”李有成，《离散》，页111；引者强调。相对于林玉玲的批判被归为与离散有关，哈伦的文化本质主义却被视为与离散无法协调。尽管林与哈伦分别是真实人物与小说虚构人物，但这个例子多少证明了“离散”在李有成意识中有一个“理想型”的存在，凡不符合这理想型的都被视为“非离散的”，有待启蒙或批判的对象。

其次，既然离散的批判性（或作为一种规范概念的离散），可能并非来自离散的情境、空间或公共领域，则它又有可能来自哪里？如何产生？下文会先引两段话，讨论李有成的“理想型的离散”是如何产生的，然后再回头讨论前一个问题，梳理理想型离散的真正的价值来源不是离散，而是其他当代思潮。

在一次对谈会中，李有成回答观众提问时表示：“因此我说我们即使没有离散经验，也不妨培养**离散感性或离散意识**，才知道如何面对我们周遭的他者或离散族群。”⁷³在论文中也有类似句子：“即使身不在离散，心存某种**离散意识**也可以让我们设法跳脱自我，贴近与体会离散者可能的心境与困境。这是理论与理论实践的淑世功能。”⁷⁴

从这两段话可归纳出三点。首先，虽然他在论述中多次提到离散经验的繁复多样⁷⁵，但却明显有把离散进行“意识化”处理的倾向，使之渐渐脱离“经验”，故没有离散经验者亦可培养离散意识。

其次，一旦离散意识不必然与经验相关，则说明其可免于经验（凡尘俗世）的污染，使之纯净化，并为特定的意识形态服务。在此情况下，离散才可以等同于特定意识形态的“正义”理念。如果“离散意识”根植于多元繁杂的经验中，则就不必然等同于“进步”，它也可以是“保守主义”、“恐怖主义”和“文化本质主义”。根据上两段引话，当可确认，李的“离散意识”（或在其他地方以离散之名进行的批判）是属于前一个概念，即一个从经验中剥离出来然后被纯净化处理的离散意识。如果离散意识是“多元繁复”的，则“培养离散意识”之说就成为不可理解的建议，因为如果离散意识是多重指涉，则培养的目的与手段就无法有效地建立起来。正是在上述“意识化”、“纯净化”的操作下，离散成为一个可以为特定信念或意识形态使用的概念，从而成为一种批判工具或规范概念。也唯有在此理解下，上提哈伦个案才会被李有成视为“与离散族群的现代游牧身份无法协调”。

第三点，“离散”经过纯净化处理之后，在批判功能之外再开发出教育的淑世功能，被认为有助进步公民素养的培育，也因此李才会建议听众和读者“培养离散意识”。⁷⁶

⁷³ 李有成，《离散》，页165；粗体为引述者强调。尽管李在此用了“才”这个字眼，但我不认为他是指“唯有具备离散意识，才能理解什么是对他者的正义”，而是指“离散意识是其中一个让我们理解对他者正义的方法”。

⁷⁴ 李有成，〈绪论〉，页39；《离散》，页47-48；粗体为引述者强调。

⁷⁵ “离散公共领域虽然形成于去国离乡的集体交谊，但是并不表示离散主体就此泯除彼此之间的差异；既是公共领域，就不免众声喧哗，在面对家国与居留地的现实当中，我们看到国家认同或离散属性的纠葛难解。”见李有成，〈绪论〉，页32；《离散》，页40-41。

⁷⁶ 我同意设身处地的思考方式确实有助公民素养的培育。但我想其功用也未必如我们所乐见的那般。在离散者的案例中，设身处地顶多让人更了解离散者处境，即便可能得出“离散意识”或“离散感性”，也不保证其必然是进步的、批判的。正如我多次强调，离散意识是多元繁杂的，既有进步的、也有极端的。既然如此，则“设身处地”也可能让我们培养出“极端主义”的离散感性。从另一个侧面来看，离散在李有成的思想中确实有一个“理想型”，否则不会提议透过培育离散意识来推进公民素养，因为如果离散意识不等同善、美、进步，就不应该特别提倡去培育；唯有等同善、美、进步，此建议才为之合理。

然而，问题也在于，他是如何从多元复杂的离散经验中得出同质化的、可为特定意识形态服务的离散批判意识？

在我看来，李有成在把离散作为经验概念过渡成批判或规范概念的过程中没有提供任何有说服力的分析与论证，而且这本来也是难以证成的，因为无论是拥护进步价值的离散意识或离散的生产性都不过是离散经验中众多的现象之一。进一步说，我们可以针对某个“生产性”或“进步的价值”的现象，归纳出离散经验（或离散公共领域）是其中的一个因素，但不能够反过来推论，离散经验必然导出生产性、进步性。⁷⁷

也许李有成对上述各种质疑会如此回答：这两种不同概念受制于不同逻辑的运作，不应以经验概念约限规范概念，否则就是越轨。换个说法，应然与实然必须分开看待。离散批判意识属于应然，离散的经验则是实然。然而，这个回答仍无法解释，为何这个“应然”的**价值源头**来自离散，也就是他所说的离散公共领域？正如前述所指，离散公共领域不必然推导出李有成所认同的批判性。以光谱角度看，离散包含了极端主义、保守派与进步派。而离散公共领域不过是各种政治意识形态借以表述自己的媒介。如此来看，会不会，李有成所谓的离散批判意识跟离散不离散没有必然的关系；或者说，即便有关联，也并非唯一的关联？换个问法，其批判意识会不会另有来头？⁷⁸

这个问题很好回答，只要把李有成的离散论述与史书美的反离散论述并置起来，就会看出端倪。

华语语系群体超越了国族边界，在面对他们原初国和定居国时，都可以持一种批判立场。在祖居之地和当地这二者之间，不再是一种非此即彼的选择；这种非此即彼的选择对移民及其后代的福祉显然是有害的。……所以，华语语系作为一个概念，为一种不屈服于国家主义和帝国主义压力的批判性立场提供了可能，也为一种多元协商的、多维的批判提供了可能。这样的话，华语语系就可以作为一种方法。⁷⁹

⁷⁷ 由此我们就可理解，何以李的离散论会有“意识化”的倾向，因为唯有让其成为纯粹意识之物，才能摆脱经验的污染，保障离散的生产性与正面意义。这一问题其实就隐含在李研究离散的目的中：“离散的当代意义也显然**必须**超越寂寞、悲情、苦难、怨怼等传统上离散经验所造成的心理或情感反应。”见李有成，〈绪论〉，页25；《离散》，页33，引者强调。赋予离散正面意义本身就意味着“操纵”，离散意识于是成为特定信念操纵的产物。

⁷⁸ “……离散应该是个饶富生产性的空间，环绕着离散所开展的许多观念，诸如越界、民族主义、家园、国族国家、文化认同、种族、族群性、公民权、混杂等等，对当代文学理论与文化研究具有丰富的启发意义。”见李有成，〈绪论〉，页26；《离散》，34-35页。我同意李有成的看法，环绕着离散开展的研究工作确实提出很多具有启发性的讨论。本文并非要否定西方离散研究的贡献，也并不反对相关进步价值，而是指出，离散研究者倡导进步价值并无不可，但是研究者倡议离散等同进步价值或批判意识却有违事实。以离散公共领域为例，其所产生的价值是多元多样的，既有进步的，也有保守的，当然还有极端的；同理，离散研究也不必然等同解放或进步力量，君不见海外华人研究（离散华人）中也有不少是为崛起中的中国张罗的论述？换言之，离散经验向各种思想意识开放，同理，**离散公共领域也不过是工具性空间**，一个让各路人马竞逐自己的政治理念的媒介。这就如同公民社会或社会运动，它并不必然与进步挂钩。

⁷⁹ 史书美，《反离散》，页50。

史书美华语语系论所提的各种批判立场，都可从李有成论述中得到呼应。这也难怪魏月萍在延伸李有成的离散作为一种批判文化的思路时，指出：“如此而言，‘离散’和‘反离散’二者是否可以并陈，而不须成为对峙的两种批评力量，可再深思。”⁸⁰如果两者可以并陈，说明了有些地方还需要进一步厘清。也许我们会认为，史和李的共通性恰恰是因为他们个人的离散经验或所处的离散位置所促成，但这里有个吊诡，个人的离散经验竟然产生反离散论述？尽管并非不可能，但必须提供解释与说明。此外，如前文多次提到的一个观点，即离散的位置其实并无法保障“进步性”、“批判性”。因此，我并不认为离散经验是促成二人之相通性的主要且唯一因素。

在我看来，离散与反离散的对立不过是表面，在他们共享了那么多批判思想的情况下，更有可能是内里有一个共同源头，那不是离散或反离散，也跟离散公共领域不一定有关系（或者说不起关键作用），而是自1960年代以降西方学界冒现的文化左派。相对于改良左派主张经济决定论，认为强者欺压弱者的普遍现象和种族歧视的特殊现象，来自经济地位不平等的副产品；文化左派则认为经济决定论过于简化，从而挖掘施虐心理的深层根源。故此，相对前者着重于“再分配政治”，后者则专门研究“差异政治学”、“身份政治学”或“认同政治学”。⁸¹在此风气下，学院左派也随之画风大变：

……学院左派的兴趣中心也从60年代以前的社会科学系转到文学系。哲学研究——主要是法德的具有启示意味的哲学——取代了政治经济学研究而成为参加左派运动的必要准备。⁸²

它的主要敌人不是一套经济方案，而是一种思想形式或思维方式。据推测，这种思维方式是自私心理和施虐心理的根源。这种思维方式时而被称为“冷战意识形态”，时而被称为“技术理性”，时而被称为“男性中心主义”（文化左派每年都能提出新名词），它是西方工业国家的宗法制资本主义机构培育出来的一种思想形式，其恶劣影响在美国表现得淋漓尽致。⁸³

学院左派认为，为了颠覆这种思维方式，我们必须教会美国人识别“他者”。为此，左派人士力图将妇女史、黑人史、同性恋研究、拉美裔美国人研究和移民研究等学科汇总。……60年代以来，在美国学术界的新动向背后，主要动机是希望为遭受屈辱的人提供帮助——想方设法使施虐心理失去社会根基，从而救助社会原本默许的各种施虐行为的受害者。⁸⁴

⁸⁰ 魏月萍，《“谁”在乎“文学公民权”？》，页88。

⁸¹ 理查德·罗蒂（Richard Rorty）（黄宗英译），《筑就我们的国家：20世纪美国左派思想》（北京：生活·读书·新知，三联书店，2006），页56。

⁸² 理查德·罗蒂，《筑就我们的国家》，页56。

⁸³ 理查德·罗蒂，《筑就我们的国家》，页58。

⁸⁴ 理查德·罗蒂，《筑就我们的国家》，页58。

以上提到的一些情况，都体现在李有成与史书美的离散与反离散论述中，他们对他者、国家、帝国、男性中心、酷儿文化、黑人等的批判研究，都不出美国学院左派在1960年代转向后的范围。⁸⁵这些都是二人共享的批判思想。至于为何同个价值源头却会得出离散和反离散的相反结论？这应该不难理解：因为离散或反离散，虽然多少跟自我认同有关，但在深层意义上，也可以是达成目的的手段或工具。这一点在史书美身上更明显，其反离散论其实就是建立在反大中国中心论的基础上。抛开反大中国中心论，史书美其实也不完全拒绝离散的意义⁸⁶。

回到本文个案，在李有成的个人层面而言，其批判性思考虽则多少跟个人离散经验有关系，但更重要还是上述的学院左派。在其离散论述层面而言，其所念兹在兹的离散批判文化、离散公共领域等论说，其实都框限于左派文化思潮，从排除了其他思潮与离散的关系。

五、小结

本文说明了离散研究在一般化转向之后，在华人史、文学史等领域带来很多启发，推进了马华文学研究的工作，但也产生了一些问题。这一点可从我对张锦忠新理论的分析得以印证。说实在，这些问题也不是全然无解，比如可以更动离散的界定，避免让它继续离散在自己的定义之外。另外，也可进一步厘清广义离散和狭义离散这两个概念，避免因为意义含混而损害其作为描述或分析工具的有效性。无论如何，在某些情况下，有一些问题确实不容易处理，并非简单更动离散定义就可解决，它可能牵一发动全身；而且即便使用另一个术语，摆脱了“离散”这个概念的历史包袱，仍然难以摆脱老中国庞大的幽灵⁸⁷。

⁸⁵ 史书美在一次座谈会中直称自己是左派，见李有成、史书美、张锦忠，〈华语语系面面观：史书美与张锦忠对话〉（《西湾评论》）。另，李有成自述其求学时代接受大理论（grand theory）的熏陶，而此“大理论”时代大约始于1970年代，基本上就是罗蒂所指的“学院左派”。李有成，《在理论的年代》（台北：允晨，2006）。另外，其中一位审查人提醒，我仅引述罗蒂的论述谈文化左派（罗蒂对左派颇多不满），有欠公允，也有过渡简化之嫌。而根据审查人的补充，早年欧陆哲学在美国学界因分析哲学把持天下而不得其门而入，唯有变身为“法国理论”转进比较文学与文学研究领域，而这就是罗蒂书中所提的文化左派。审查人又指，“法国理论”在美国有很多创造性影响，改变美国人文思想界的思想贫瘠。尤其重要的是，“法国理论”输入美国而创造出的学理传统，让李有成能够与主流的“美国价值”（罗蒂书中念兹在兹的美国传统）保持一个批判距离，从而能够在日后从事非裔美国文学的研究工作。我同意审查人的意见，罗蒂一书不足以概括美国左派学术传统的各个面向，而其论点容或有偏颇之处。无论如何，由于我目前无法补充这个学术史的脉络，仅能在注脚处转述审查人意见以作平衡报道。另外，我也认同审查人所言，李有成对部分美国左派学人庸俗化的现象有充分自觉，故罗蒂文中对文化左派以偏概全的批评不适用于李有成身上。

⁸⁶ 例如谈到马来西亚的情况，史书美就认为因为在地局限，离散反而能够完成很多在马来西亚完成不了的工作，见史书美，《反离散》，页236-237。然而，既然如此又为何还要反离散（作为价值的离散）？从其华语语系论述充满策略性考量的书写特性看（其多元批评难免会因为面对不同对象而出现自相矛盾），反离散论的提出不过是配合其反大中国中心主义的策略罢了。

⁸⁷ 关于这点可参考唐南发重新问题化“海外华人”和“马来西亚华人”的讨论，参氏，〈“海外华人”与“马来西亚华人”概念的再思〉，载何国忠编，《全球化话语下的中国及马来西亚》（吉隆坡：马来西亚大学中国研究中心，2007），页105-115。

另一方面，离散一般化转向后，从经验概念摇身变成公共领域，并过渡为批判意识，多元繁杂的离散经验于是升华为同质化的离散意识与价值，并由后者规范前者。这个研究进路的重要开拓者是本文的另一个分析个案李有成。从本文的讨论看，虽则李有成的论述颇具启发性也开拓了离散的研究面向，然而这样的操作有欠说服力。离散公共领域之说，如果维持其中性的媒介特性，并无不妥；然而在他的讨论中离散公共领域却绑定了特定的价值。由此延伸，其离散意识等同进步价值也同样难以服人，如前述所言，有许多离散者的意识不见得跟进步有关。本文尝试把离散公共领域、离散意识等还原到经验的范畴，将其内在的复杂多样性逼迫出来。另外，本文认为李有成的离散批判性，其价值来源虽产生自离散公共领域，但它更主要应该是来自其他西方当代思潮。本文已充分指出李有成的离散批判理论，其实是美国文化左派借助离散话语传达的思想意识。事实上，离散意识涵盖不同政治光谱，应该维持其众声喧哗特性，且必须根植于经验本身。没理由，也不应该，让此离散绑定特定思想意识，由其私占，并使之成为唯一的思想形式。

【征引文献】

一、中文论著

王赓武,《华人与中国:王赓武自选集》,上海:上海人民出版社,2013。

史书美,《反离散:华语语系研究论》,台北:联经,2017。

李有成、张锦忠编,《离散与家国想象》,台北:允晨文化,2010。

李有成,《他者》,台北:允晨文化,2012。

李有成,《离散》,台北:允晨文化,2013。

李有成、张锦忠编,《离散与家国想象:文学与文化研究集稿》,台北:允晨文化,2010。

李有成,《在理念的年代》,台北:允晨文化,2006。

刘宏、黄坚立编,《海外华人研究的大视野与新方向:王赓武教授论文选》,新加坡:八方文化创作室,2002。

许维贤,《华语电影在后马来西亚:土腔风格、华夷风与作者论》,台北:联经,2018。

张锦忠,《南洋论述:马华文学与文化属性》,台北:麦田出版社,2003。

张锦忠编,《离散、本土与马华文学论述》,高雄市:中山大学人文研究中心;离散/现代性研究室,2019。

张锦忠,《南洋论述:马华文学与文化属性》,台北:麦田出版,2003。

张锦忠编,《重写马华文学史论文集》,南投:国立暨南国际大学东南亚研究中心出版,2004。

张锦忠,《马来西亚华语语系文学》,八打灵再也:有人出版社,2011。

张锦忠,《时光如此遥远:随笔马华文学》,八打灵再也:有人出版社,2015。

罗钢、刘向愚编,《文化研究读本》,北京:中国社会科学出版社,2003。

郑文泉编,《辜鸿铭、林文庆与马、中百年学术史》,加影:拉曼大学中华研究中心,2019。

钟怡雯、陈大为编,《马华文学批评大系:李有成》,桃园:元智大学中国语文学系,2019。

钟怡雯、陈大为编，《马华文学批评大系：林建国》，桃园：元智大学中国语文学系，2019。

钟怡雯、陈大为编，《马华文学批评大系：魏月萍》，桃园：元智大学中国语文学系，2019。

黄贤强编，《族群、历史与文化：跨域研究东南亚和东亚（下册）：庆祝王赓武教授八秩晋——华诞专集》，新加坡：八方文化创作室，2011。

黄锦树，《华文小文学的马来西亚个案》，台北：联经，2015。

理查德·罗蒂（Richard Rorty）（黄宗英译），《筑就我们的国家：20世纪美国左派思想》，北京：生活·读书·新知，三联书店，2006。

游俊豪（卢婷，谢文君译）：《广东与离散华人：侨乡景观的嬗变》，广州：世界图书出版广东有限公司，2016。

廖建裕、梁秉赋编，《迁移、本土化与交流：从全球化的视角看海外华人》，新加坡：华裔馆，2011。

廖赤阳、刘宏编，《错综于市场、社会与国家之间：东亚口岸城市的华商与亚洲区域网络》（新加坡：南洋理工大学中华语言文化中心、八方文化创作室，2008。

二、期刊论文

陈荣强，〈华语语系研究：海外华人与离散华人研究之反思〉，《中国现代文学》，第二十二期（2012年），页75-92。

张锦忠，〈离散双乡：作为亚洲跨国华文书写的在台马华文学〉，《中国现代文学》，第九期（2006），页61-72。

张锦忠，〈（离散）在台马华文学与原乡想象〉，《中山人文学报》，第22期（2006），页93-105。

唐南发，〈“海外华人”与“马来西亚华人”概念的再思〉，载何国忠编，《全球化话语下的中国及马来西亚》（吉隆坡：马来亚大学中国研究中心，2007），页105-115。

三、英文文献

Chiu Kuei-fen, "Empire of the Chinese Sign: The Question of Chinese Diasporic Imagination in Transnational Literary Production", in *The Journal of Asian Studies*. (67:2, 2008), pp.593-620.

Tan Chee Beng ed., *Routledge Handbook of the Chinese Diaspora*. New York: Routledge, 2013.

四、网络资料与电子书

李有成、史书美、张锦忠，〈华语语系面面观：史书美与张锦忠对谈〉（《西湾评论》）
<https://westbay-la.nsysu.edu.tw/p/406-1303-232210,r4276.php?Lang=zh-tw>）。浏览日期：
2021年2月20日。

张锦忠，〈我要回家：后离散在台马华文学——黄明志、廖宏强与原乡书写〉，载廖宏强：《病患奇谈：行医妙事一箩筐》（台北：釀出版社，2014），Kobo Books。