

離散的邊界：

離散論述、土腔電影與《初戀紅豆冰》*

The Frontiers of the Diaspora: Diaspora Discourse, Accented Cinema and *Ice Kacang Puppy Love*

許維賢**

Wai-Siam HEE

投稿日期：2017年1月22日。接受刊登日期：2017年7月7日。

* 本文是筆者在新加坡南洋理工大學進行的研究計劃（計劃編號 RGT26/13 和 RG73/17）的部分研究成果。初稿曾宣讀於2013年「眾聲喧嘩：華語文學的想像共同體國際學術研討會」。很感謝中國現代文學學會、國立東華大學華文文學系與國立台灣文學館的邀請，亦十分感謝現場王德威教授的主持，蔡建鑫教授的點評，以及史書美教授和其他學者的提問意見。最後感謝匿名評審們的支持和修改意見，以及趙軒穎從旁協助校閱定稿。

** 新加坡南洋理工大學專任助理教授。著有《華語電影在後馬來西亞：土腔風格、華夷風與作者論》和《從豔史到性史：同志書寫與近現代中國的男性建構》。合編 *Transnational Chinese Cinemas: Corporeality, Desire and Ethics of Failure* 和《備忘錄：新加坡華文小說讀本》。論文刊於《臺灣社會研究季刊》和《藝術學研究》等期刊。

電子信箱：wshee@ntu.edu.sg

摘要

本文揭示馬華的離散論述不盡然是反本土化的書寫。作者回顧和檢視馬來西亞土著霸權的源起和發展，以揭示它如何既構成了馬來西亞華人離散的邊界，亦建構了以黃錦樹為代表的在台馬華離散論述。這套離散論述把馬華的本土化論述排除在外，並傾向於把本土化與土著特權的原鄉迷思進行理論的連鎖。本文反思馬華本土化的困境與其正當性，從離散論述探討作為土腔電影的《初戀紅豆冰》的土腔風格和地方感性認同。此片在初始公映階段不被馬來西亞國家電影發展機構承認為大馬國產電影，後來導演阿牛在台灣綜藝節目向馬來西亞政府「嗆聲」批評，再經過朝野政黨力爭後，終於被承認為國產電影，免除繳交娛樂稅。阿牛既紮根大馬本土，亦跨界到台灣和其他華人世界，借助離散或反離散的位置向馬來西亞政府嗆聲，從而得到承認，整個事件即是去疆界化和再疆界化的旅程，說明了離散和本土化在馬華的共存共榮。《初戀紅豆冰》對華巫關係的描述框架不停留在族群的規範框架，它創造性地轉換成對中國化論述和父權制度的批判。此片也借助馬華的土腔風格和本土音樂創作，建構大馬的地方感性認同，讓流動的本土性也能轉化成離散影像中的土腔口音，隨時可以攜帶出境和入境，造就了離散的去疆界化。

關鍵詞：離散華人、本土化、反離散、《初戀紅豆冰》、土腔電影、土腔風格、去疆界化

Abstract

This article demonstrates that Malaysian Chinese diaspora discourse is not completely anti-localization. It retraces and examines the origins and development of Malaysian Bumiputera privileges in order to demonstrate that not only does this constitute the frontier of the Malaysian Chinese diaspora, but also constructs a Taiwan-resident Malaysian Chinese diaspora discourse, emblemized by author and critic Ng Kim Chew. This diaspora discourse excludes Malaysian Chinese localization discourse, and tends to create a theoretical link between localization and the “original homeland” myth of Bumiputera privileges. This article reflects on the difficulties and legitimacy of Malaysian Chinese localization, employing Sinophone theory to explore the “accented style” and the identity of local sensibility evident in the accented cinema *Ice Kacang Puppy Love*. When first screened, this film was not regarded by state film body FINAS as a domestic Malaysian film. Only after director Ah Niu took the Malaysian government to task over this on a Taiwanese arts show did opposition and governing parties unite to protest this, eventually winning the film recognition as a domestic production exempt from the entertainment tax. Ah Niu is firmly rooted in Malaysian soil, but also steps into Taiwan and other Chinese societies. His use of a diaspora or against diaspora position to criticize the Malaysian government and gain recognition is a process of deterritorialization and reterritorialization, illustrating the way in which diaspora and localization co-exist and thrive in Malaysian Chinese society. *Ice Kacang Puppy Love*’s descriptive framework for Chinese-Malay relations is not confined to standard ethnic templates, but creatively morphs into a criticism of Sinification discourse and the patriarchy. It also uses a Malaysian Chinese “accented style” and local music composition to create an identity of local sensibility, enabling fluid local-ness to transform into a local accent within a diaspora film:

it can be brought across frontiers at will, resulting in the deterritorialization of the diaspora.

Keywords: diasporic Chinese, localization, against diaspora, *Ice Kacang Puppy Love*, accented cinema, accented style, deterritorialization

離散的概念不是神奇的子彈，它無法把所有的敵人殺光。（Cohen 2008：11）

最近有一部叫《初戀紅豆冰》的馬來西亞電影，幾乎所有離散在外的馬來西亞歌星，都回去拍這部阿牛執導的華語片。（張錦忠、李有成 2013：168）

一、離散華人、反本土化與反離散

以離散論述來定位馬華文學與文化，從文學到電影文化，乃當代馬華文學與文化的主潮。黃錦樹把馬華文學視為「離散現代性的華文少數文學」（2004：282-293）。黃錦樹的離散論述是立基於他反本土化的鮮明立場，他屢次在大馬報章警告馬華作家不應太過強調本土化，否則要付出很大代價：「就大馬的現實而言，大馬華文文學沒有立場談本土，那是華裔馬來文學的特權。大馬政治現實下的本土蘊含了對華文的否定」（2007：134）。這項警告也意味著馬華文學本土化的唯一生產條件，只有在大馬族群政治生態往華族和華文有利的方向轉變的時候，方能成立。其實馬華文學與文化的本土化是在 1950-60 年代全國族群政治生態對華族和華文最不利的時期蓬勃起來的。1980 年代末期黃錦樹從大馬離散到台灣，台灣不但已成了他論述離散馬華的重要場域，亦成為華語語系作家的文學第一世界和出版重鎮(Groppe 2013: 286)。這些離散論述也回流到大馬，主導了本土馬華青年才俊的眼界，以致人們現在排斥或避談「本土化」，把離散視為「大馬華人的新集體認同」（謝珮瑤 2011：93）。換言之，本來僅作為離散經驗的馬華歷史，已被離散論述建構為屬於馬華全體的「離散認同」，這顯示了史書美所批判的離散作為一種價值已主導了當代的馬華論述(Shih 2011: 713)。21 世紀至今馬華的離散論述已壓倒過去召喚本土化的馬華反離散論述，離散作為一種價值已構成了當今馬華文學與文化意識形態的重要組成部分。

來自大馬的著名人類學家陳志明認為廣義的「離散華人」(Chinese diaspora)是指稱所有在中國以外的華人，而其狹義只指這些還與中國有著千絲萬縷的關係而且還認同中國的新移民，但他同意牛津大學社會學家羅賓·科恩(Robin Cohen)的意見，不能將所有的移民和他們的後代描述為 diaspora，那些為了到其他國家落地生根的移民不應被列為 diaspora（陳志明 2011：7）。這點跟史書美反離散的立場是一致的。科恩在其研究《全球離散：一個導論》的經典著作裡就謹慎地表示不能把所有已經在美國落地生根的墨西哥人、德國人、古巴人以及其他在歐洲落地生根的族群以「離散」命名之，除非有群體顯示出離散族群的普遍特質(Cohen 2008: 186)。他直言不是每個自稱離散的人都是離散者，社會結構、歷史經驗、觀念意識和其他社會成員的看法，都會影響我們是否將特定群體歸類為離散群體的合法性(15-16)。

王賡武就質疑「離散」一詞「是否會被用於復活單一的華人群體的思想，而令人記起舊的華僑一詞？這是否是那些贊同這個用詞的華人所蓄謀的？」(Wang 2004：158)。他更擔心此概念「是否會再次鼓勵中國政府遵循早期所有海外華僑華人乃是華僑—僑居者的觀念思路」，確認單一的離散華人的思想？(166)王賡武也擔憂「離散華人」一詞讓人輕易聯想到那些散居在世界各地的猶太富商，容易讓人誤解散居全球的華人都是一群擁有一定財富地位的商人，並且幕後有中國政府的計劃指使，以便建立龐大的商業網絡。但是王賡武指出過去兩百年來數百萬華人離開中國，當中大部分都是窮人，不是商人；他們艱難的處境跟當代外籍勞工離開故鄉尋求光明未來是很相似的，因此王賡武不願意把這種遷徙跟

「離散」這個含有財富色彩的字眼進行連結(Malvezin 2004: 49-51)。

陳志明申明「離散華人」(diasporic Chinese)「不包括那些已經在他國落地生根而成爲本土人民的早期移民和他們的後代」(陳志明 2011: 8)。換言之，這些人在陳志明看來不能被稱爲「離散華人」。然而，當張錦忠把大馬華裔視爲「離散華人」時，他取的是上述陳志明廣義定義：「當我們說『馬來西亞離散華人』時，是指 diasporic Chinese，表示祖先從中國離散南洋，而不是說你正在去國離散，或沒有落地生根」(李有成、張錦忠 2013: 174)。張錦忠多次申明馬華文學爲離散華人的華文書寫，因爲馬來西亞華人在「名義與本質上難以擺脫其離散歷史、文化及族裔性，這也是離散華人在馬來西亞的歷史」(2011: 20-21)。因此，他直言「『離散華人』的後裔，即使不再離散，也還是『離散華人』。」(張錦忠 2009)此說引來大馬留台生的追問：「如果以國家鄉土歸屬感爲依歸，對國家土地還有深刻情感和沒有漂泊離鄉的自覺性的話，已經落地生根了的華裔馬來西亞人，又怎麼還算是張氏筆下的『離散華人』呢？」(吳詩興 2009)

科恩研究早期中國商人從中國移民到東南亞以及世界各地，指出「離散華人」是一種偏向於貿易和經商的離散模式，但他涉及的新馬華人的移民研究在 1963 年左右戛然而止(Cohen 2008: 84-89)。獨立建國後的大馬華人是少數族群，顯然不在他的「離散華人」研究視野內。科恩結合薩凡(Safran)的研究把離散族群的普遍特質歸納爲以下九種：

- 一、一般攜帶創傷從原生地離散而抵達兩個或以上的國外區域。
- 二、離開原生地出外找尋工作、經商或者實踐殖民的理想。
- 三、對原生地保留著集體回憶和集體神話，這包括原生地的所在地、歷史、苦難和成就。
- 四、對真實或想像的祖籍國，和對其集體承諾下的集結、重建、安全感和繁華以及創立起源進行美化。
- 五、返回原生地的活動經常得到集體認可，即使很多離散者僅滿足於間接聯繫或斷斷續續訪問原生地。
- 六、一種強烈的族群意識長期得以持續，其官能基礎是建立在獨特的、共享的歷史與文化傳播和宗教傳統，以及共同命運的信仰上。
- 七、跟居留地的關係產生問題，不被認可或者其他災難可能發生在離散群體中。
- 八、對那些在居留地的同族成員保持一種同情和負責的態度，並漸漸疏離原生地。
- 九、在多元主義的包容下，在居留地產生獨特的創造力和多姿多彩的生命。(ibid: 17)

縱觀在台馬華文學與文化各家文本的離散特質，均能多多少少符合上述一個或超過一個的普遍特質。馬華在台文學作爲實質的「離散文學」無可非議，然而是否上個世紀初以降的馬來西亞本土馬華文學都要一概而論算在「離散文學」的旗幟下呢？筆者認爲離散和反離散的狀態是同時並存於馬華文學與文化的各種不同時空中，兩者之間的論述需要避免以偏概全，因爲馬華的離散論述不盡然是反本土化的書寫；馬華的反離散論述也不必然就是對國家仰慕和充滿願景的國族（愛國）主義。本文有意借阿牛的電影《初戀紅豆冰》揭示馬華離散論述的意識形態，如何在片中進行操作，但又被文本內外的本土形式內容所解

構，從而讓此片也朝向反離散的面向敞開，體現了馬華流動的本土性。換言之，離散與反離散的元素共存於此片的土腔風格(accented style)中，構成土腔電影(accented cinema)在馬來西亞的複雜張力（詳後）。

從 1920 年代下半旬馬華文壇對「南洋色彩文藝」的爭論到 1930 年代「馬來亞地方文藝」的提倡，以及二戰後的「馬華文藝獨特性」筆戰，發展到 1957 年馬來亞獨立前後至 1963 年大馬建國前後蔚然成風的「馬來亞化」論述，這些都是馬華文藝群體在深在淺有意識地把「本土認同」跟「中國認同」進行區分的反離散論述，把這些馬華前輩全盤視為「離散華人」，恐怕會簡化當時新馬這些華人群體的社會結構、歷史經驗和本地意識的形成和發展。¹不可否認，在 1950 年代或之前來自中國的移民和從新馬回返中國的歸僑同時並存於南洋的場域中，也構成了「馬華」與「僑民」兩種身份之間的博弈或流動，這也意味這兩種群體的文藝對馬華本土和中國的想像和再現不一定是勢不兩立，反而是相互交織和移位，離散與反離散元素共存於南洋文藝中。冷戰年代的降臨，另外一批從中國經過港台最終來到新馬發展的「友聯」知識群體，更是同時擁有離散和反離散的特質於一身，這些人無疑是國民黨遺民在大陸戰敗後，攜帶創傷從原生地離開而抵達兩個或以上國外區域的離散群體，莊華興(2016: 7)指出這批民國南來文人在教育、報界與出版界扮演重要角色，嘗試在海外延續中華文化香火與道統，同時把民國文學遺風帶到新馬文壇，在文學領域催生了馬華「民國」文學。從科恩的論述來看這些群體符合第一至第四項的離散特質，然而在「美援文化」的支援下，這些群體也在 1950 年代以降的新馬推廣以「馬來亞化」為主潮的出版文化，大規模出版後來影響深遠的友聯教科書和青少年刊物《兒童樂園》、《少年樂園》和文藝期刊《學生週報》和《蕉風》等等，以本土化口號發揮反共意識形態的長遠作用，可謂是反離散的先鋒之一。他們拒絕再回到共產黨政權統治下的大陸，在馬來亞執政黨之一的馬華公會的邀請和協助下，逐步壟斷了新馬華文出版市場，快速地對馬來亞產生國族和本土認同，這顯然並不符合科恩論述下的第五項和第七項的離散特質。

同樣的，在 1950 年代很多傾向於支持中國國民黨右派意識形態或無黨派的馬來亞華文教師、藝術工作者、新聞工作者和其他知識分子，跟大多數的華裔和土生華人一樣，為了擺脫當局的「種族主義」和「共產主義」的指控，大力響應「馬來亞化」的國族政策。這些既擁抱歐美現代化價值觀，亦支持「馬來亞化」國族政策的新馬藝術工作者，開展了另外一道有別於中國左派現代性的「中國性」(Chineseness)景觀。他們不少是第一批在馬來亞獨立前後率先大力支持「馬來亞化」國族政策的大馬華人群體，在冷戰年代積極配合當政者的反共政策和國族政策，也與大馬境內主張階級鬥爭的左翼現實主義華人群體決裂，支持台灣國民黨在美援文化下以「自由中國」自居的「中國性」。這些群體跟新馬左派群體的主要分歧僅在於「反共」和「挺共」的政治意識形態區隔。那些先後主張「南洋色彩文藝」、「馬來亞地方文藝」和「馬華文藝獨特性」的馬華左派群體是新馬提倡本土化的反離散華人先鋒，然而當他們反帝反殖的本土化訴求長期被英殖民政府打壓，他們傾向於「挺共」的政治意識形態也在所難免了。很不幸的，一大批左派群體就被英方逮捕或驅逐出境，成為無國籍的離散華人或回到中國成為歸僑。換言之，這些馬華左派群體也同時擁

¹ 有關二戰前新馬文學本地意識的形成與發展，見（楊松年 2001）。至於馬來亞華人的中國認同何時、為何和如何轉換為本土認同的複雜過程，見（原不二夫 2006）。

有離散和反離散的特質於一身，簡單地把他們標籤為「愛國主義」或「現實主義」陣營，無助於我們全盤見識冷戰前后的殘酷政治。²

當這些馬華左派群體的本土化論述被英美帝國主義架空後，英美帝國主義就通過馬華公會邀請「友聯」知識群體來到新馬本土填補左派群體的真空，配合英方「馬來亞化」政策，實踐英方可以調控的本土化主張。³這批在「友聯」知識群體熏陶下成長的馬華新生代，受惠於台灣政府在美援文化下極具優惠的僑生政策，成為「冷戰（反共）體制的一環」（黃錦樹 2008：85—86），大規模開始留學台灣，這也是台馬華文學的離散起點。1960年代以降大馬排華的種族政治，顯然讓這一大批在「馬來亞化」意識形態或土著霸權洗禮下的馬華新生代遭受重大挫折至今，這些人部分在台灣漸漸找到新天地成為留台人，形成大馬建立後離散到台灣的馬華社群中堅，其中佼佼者就有李有成和張錦忠等人。

根據黃錦樹以「政治認同」的粗分標準，留台人可分為兩路：其一是自覺的再中國化，接受國民黨反共的中華民族主義，延伸向政治認同的變更，其代表為李永平和溫瑞安；其二是依舊以大馬作為政治認同的留台人，有回返大馬者，如羅正文等人(ibid: 89)。被此粗分遺漏的是黃錦樹身在其中的離散留台人所代表的第三條路。第三條路的政治認同流動於家國與居留地之間，在「根」(roots)與「路」(routes)之間左右開弓。黃錦樹強烈批判「中國性」和大馬國族主義之餘，亦激烈否定馬華文學的本土化。

在黃錦樹離散論述的「反本土化」立場上，馬華文學「本土化」的生產只有可能在大馬族群政治生態往華族和華文有利的方向轉變的時候，方能夠成立。黃錦樹的離散論述建立在傳統離散概念的種族身份認同框架上，延燒成他把大馬華文遭遇等同大馬華人命運的戰場。黃錦樹的離散論述個案符合薩凡歸納的傳統離散者所具備特質的以下幾點：其一、離散於一個中心而抵達兩個或以上的邊緣或外國區域；其二、保留著集體回憶、視界和神話；其三、相信居留國也不可能完全接受離散者，自覺受到歧視與被邊緣化；其四、持續個人與家國之間的種族(ethno)意識共同體的關係(Safran 1991: 84)。黃錦樹去國日久，亦已

² 從 1920 年代提倡南洋色彩文藝的陳煉青(1907-1940)、1930 年代提倡馬來亞地方文藝的丘士珍(1905-1993)，到 1940 年代提倡馬華文藝獨特性的周容(金枝芒, 1912 - 1988) 都體現了左派文人同時擁有離散和反離散的特質於一身。三人都是先後在祖籍地中國出生，下南洋後在居留地提倡本土化的文藝，遭遇各種挫折後回返中國大陸。陳煉青 1921 年隨父移居新加坡，1927 年主編《叻報》副刊《椰林》，後提倡其本土化和左傾立場，並自稱「我喜歡向左轉的一切，尤其是革命時代」（陳煉青 1930：144 - 145），他 1931 年抱病回返中國（馬崙 1984：10）；丘士珍 1930 年被廈門國民黨通緝，逃亡到南洋後提倡本土化的馬來亞地方文藝，他於 1949 年被英殖民政府驅逐出境回到大陸（眉睫 2009：14）；周容則於 1937 年與夫人抵達新加坡並隨後北上在馬來亞霹靂州的華小任教（金枝芒 1960：V），1943 年加入馬來亞共產黨，1948 年 6 月後參加馬來亞民族解放軍的抗英武裝鬥爭，1961 年執行組織任務回返中國大陸（莊華興 2012）。

³ 當然誠如匿名評審指出，是冷戰氛圍加速促成「馬來亞化」的呼聲，進而促成華人左右兩派在這理念上的競爭。是故，兩派（馬華左派群體 vs. 「友聯」知識群體）對於「馬來亞化」的陳述方法、訴求、策略與手段都不一樣，但皆無法擺脫政治對文藝的干預。

入籍台灣，至今依然情系馬華文學與文化的發展，其憂族書寫固然令人肅然起敬，然而僅靠種族意識共同體維繫跟大馬的離散關係，其族群的身份認同比較傾向單一，不免叫人擔憂。安第(Floya Anthias)認為離散研究把族群作為主要分析框架，讓它難以探討橫穿於階級、性別和跨族群(transethnic)之間的共盟關係(Anthias 1998: 557)。而大馬的華巫問題無論是土著特權或國家文學，從來都不是單一族群的問題。現代離散論述主張的多重身份認同組合的其他維度，例如階級面向和國家面向都在黃錦樹單一的種族身份認同書寫裡遭到嚴重清算或遮蔽。

無論如何，即使很多大馬華人不再認同中國，但由於「土著／非土著」的邊界已銘刻在大馬官方體制的意識形態裡，不可否認成了馬華新生代離散他鄉的主要原由，也構成不少大馬華人僅滿足於把自身定位在「離散華人」的廣義理解，而這會不會是從反面合理化和座實了巫族政客對本土華族永遠是「外來移民」的指控？⁴李有成深刻意識到這個問題的存在：「人家都在排斥你了，說你是寄居者、外來者了，你還在高談離散？那不是不打自招嗎？不是正中下懷嗎？因此你一定要 claiming Malaysia。你不能放棄，你要說你跟土著或土地之子沒有兩樣，你也是土生土長的，你既不是外來者，更不是寄居者。這裡就是你的國家」（李有成 2013：173）。這提醒大馬華人不需要放棄「認據大馬」，以抵抗土著霸權的原住民性(indigeneity)神話。本文有必要回顧和檢視大馬土著霸權的源起和發展，以揭示它既構成了大馬華人離散的邊界，亦建構了以黃錦樹為代表的馬華離散論述。

二、原住民神話、巫族與土著特權

巫族自認是大馬的原住民，因此對這片土地和國家，在各方面應擁有比其他族群更優先的權利。換言之，「土著特權」本質上是原住民性的歷史產物論述。在 1969 年五一三種族暴亂事件後的將近兩年內，大馬國會被停止運作(Francis Loh 2002: 24)。這段期間掌控局面的巫族領袖修改國家憲法和實行新經濟政策，全面在社會各領域實行土著特權政策，並立法禁止人們，包括國會，討論任何特定的種族敏感議題，如土著特權和伊斯蘭教等議題。這一切至今都在無限強化土著主義(bumiputeraism)霸權，合理化「土著特權」的必要性(Edmund and Jomo 1999: 22-23)。土著主義在這套話語下被合理化為巫人民族主義精英要確保巫人在自己的土地上世世代代不再被邊緣化的「自我防衛」和「自我提升」。他們長期指控過去至今馬來半島的財富，主要掌握在華裔手中，為了保護巫人在自己的土地上不再被邊緣化，巫人有必要在國家憲法上繼續得到保護和優待。

但在國外學者看來，巫人不是馬來半島的原住民，充其量也只能是大馬的「先住民」，真正的原住民是西馬地區的小黑人和東馬地區的伊班族和卡達山族（林勇 2008：32）。但是這些真正的原住民，其地位卻被巫族主導的土著主義所降級，他們長年落後於大馬發

⁴ 「離散華人」作為描述框架，倘若僅用之於描述大馬華人被邊緣化的困境，這當然是很貼切的。然而以黃錦樹為代表的馬華離散論述，已把大馬的「離散華人」論述，從描述框架轉為規範框架，用來規範和質疑馬華的本土化論述，這是筆者不敢苟同的，因為這種離散規範已主導 21 世紀本土的馬華文學與文化研究，導致當下的馬華本土論述一蹶不振，在土著視界裡自動失去了現實的正當性，合理化了只有土著有資格談本土，馬華難道有必要對自身本土的正當性自我棄權嗎？

展的洪流，並對土著主義失去信任(Zawawi 2013: 296-307)。土著主義論述遮蔽了巫人祖先在中石器時代從印度支那半島南遷移居至馬來半島的歷史事實(S. Husin 1981: 10)。早在西方殖民者抵達馬來半島之前，這裡已出現一系列的移民活動。大約公元前 2500 年左右，原始巫人部族取代原住民小黑人，成為此地的主人；於公元前 300 年左右，另一支外來的巫人部族驅趕原始巫人部族，佔領此地，這些巫人的後裔和印尼的移民，即成為現代巫人的祖先(Snodgrass 1980: 14)。而目前在大馬的巫人，很多是從東南亞其他地區，尤其是印尼的移民後代(Hwang 2003: 22)。

早期的英國殖民者為了得到巫族封建貴族的合作，曾與巫族各邦蘇丹簽署協定，承認巫族是馬來半島的「原住民」或「土著」，承認並維護巫族的特權（林勇 2008：51）。因此，大馬憲法銘記的土著特權不過是過去英殖民政府長期以來親巫族政策的共謀成果。華人學者指出在建國之前，英殖民政府已經開始忠實地執行親巫族的政策，甚至擴大到只准巫族擁有土地主權(所謂「馬來保留地」)，某些行業的執照也只發給巫族。這就意味著非巫人在建國前已被剝奪了土地擁有權，並被排斥於若干經濟領域之外（崔貴強 2007：411）。然而，巫人知識分子反駁此說：

有個盛行神話，說的是巫人被英國人保護。可是巫人處境卻陷入困境，他們的村莊，其實是整座國家，都抵押予殖民勢力。鄉區巫人眼看華人店商和印度放債商日益富有，才視他們為本身未來生存的威脅。多數在城市屬於中、下級的巫人公務員看到華人、印度人，甚至阿拉伯人大力控制國家經濟，這加劇了他們的不安全感……巫人不滿的情緒並非指向處於統治地位的殖民勢力，而是指向華人、印度人和阿拉伯人，視他們為剝削者和外來者(S. Husin 1981:15-16)。

在殖民時代，英殖民政府對華巫印族群採取「分而治之」的管理，巫人平民主要住在鄉村的馬來保留地從事農業，僅有巫人貴族住在城鎮，被殖民政府栽培和吸納進官僚機構工作；華族則駐居在礦場、橡膠園或城鎮；印族則主要聚集在園丘或市鎮。各族群之間的交流僅限於日常生活的經濟活動。這些經濟活動表面上由華商和印商扮演中介的買辦角色，實質上很多是被殖民宗主國的資本家所主導和操控。他們壟斷了大型的商業公司、園丘和礦場，勾結部分的巫人貴族、華商和印商，剝削和掌控鄉村巫族平民的經濟活動，最終導致巫人平民階級的窮苦生活嚴重被英殖民地的經濟政策所邊緣化。例如根據石諾卡斯(Donald Snodgrass)的研究，英殖民政府一直通過各種措施，阻止巫人農民由水稻種植業轉向利潤更豐厚的橡膠業(Snodgrass 1980: 31)。當時的橡膠業多半是由英國人和華商控制。馬來亞的主要財富被控制在殖民者和西方人手裡，一些華商扮演中介。可是到最後，巫人平民的民生問題卻被殖民地官員和學者嫁禍於華人，最後華人普遍成了巫人指控的洩氣對象。

很多巫人知識分子恐怕會贊成史書美的說法，華人移民到東南亞，成為歐洲殖民勢力最得力的助手之一，這是一種「中間人的定居殖民主義」(Shih 2010: 478)。即使馬來（西）亞華人是弱勢族群，從過去的「落葉歸根」到如今的「落地生根」，從來沒有構成馬來（西）亞人口的大多數。史書美詮釋的華語語系理論強調「原住民性」，因為這在她看來可以藉「原住民性」批判假借離散主體之名的定居殖民主義(Shih 2011: 714)。然而這落實

到大馬的歷史文化語境下，僅會讓自稱「原住民」的多數族群巫族繼續以「土著特權」來合理化他們統治和壓迫弱勢族群的目的。

在巫人看來，雖然過去的巫人貴族階層，例如統治者和馬來官員，也協助殖民政府，並獲取很多利益，然而絕大部分的巫人平民卻是一貧如洗。他們長期在西方殖民者和華裔的雙重殖民下，導致巫族在馬來亞獨立之際，發現在各領域，尤其是經濟領域，都落後於其他族群。因此在很多巫人知識分子看來，「土著特權」本質上是「扶弱政策」，這是對那段殖民歷史時期巫人平民遭受集體剝削的補償。

馬來亞獨立前後，不少華人領袖在原則上也支持這項「扶弱政策」，因此並沒有大力反對國家憲法上註明的這道土著特權，但卻認為這條土著特權有必要設定限期，依據負責草擬馬來亞憲法的「李特憲制委員會」在《李特憲制報告書》初版所建議那樣，必須在施行 15 年後，立法議會必須檢討是否要保留、減少或全面取消這道土著特權。可是這道要求和《李特憲制報告書》初版的這些建議，當年卻遭受在朝在野的巫人領袖的大力反對，以致最後《李特憲制報告書》被刪改百分之四十，土著特權不設時限保留在國家憲法中，由馬來元首定期檢討而已，而這最後卻還得到當時在朝馬華公會和印度國大黨的無條件支持(Heng 1988: 227-237)。

不是所有巫族領袖都認為這道土著特權需要長期在國家憲法中保存，已故大馬副首相敦依斯邁醫生 (Tun Dr Ismail Abdul Rahman)，當年全程參與馬來亞各族與英人談判獨立的過程，他在 1973 年去世後遺留下未完成的自傳，就認為土著特權將會沾污巫族的能力，它當初被寫在憲法裡並得到各族的容忍，因為它僅是一個必要的「暫訂措施」(temporary measure)，以保障巫族在競爭強烈的現代世界中能倖存下來，當將來越來越多的巫人子弟得到教育和更具信心，巫族將會取消這道特權(Ooi 2007: 83)。

大馬國家憲法第 153 條文有關土著特權的詮釋，在大馬至今經歷過三次的發展變化，每一次的變化，那條邊界卻越是被凸顯出來。最初在 1957 年馬來亞獨立後，它僅被詮釋為「扶弱政策」(affirmative action)，主要目的在於減少歷史所產生的不平等，即土著與非土著之間的經濟鴻溝(Puthuchery 2008: 15)。然而當時政府很少採用憲法第 153 條下的「扶弱政策」(Kua 2010:53)。第一次變化是在 1963 年，當馬來西亞宣布成立，土著特權被擴大到砂拉越和沙巴非巫人的原住民身上，土著和移民之分被凸現。此條文在沒有公開得到公共協商的前提下，開始被詮釋為馬來西亞的獨立，非巫人必須同意土著特權，以作為換取公民權的「部分交易」(as part of the deal) (Puthuchery 2008: 15)。第二次的變化是在 1969 年五一三事件後，政府頒布緊急狀態，修改憲法第 153 條，加入了所謂「固打制」，廣泛地推行土著特權的必要性。第三次變化是從 1986 年至今，憲法第 153 條文所包含的土著特權，開始漸漸被巫人領袖詮釋為是巫族和非巫族在國家獨立的時候，各族達致的所謂「社會契約」，即當時非巫族同意巫族享有土著特權，以作為換取非巫族公民權的「交易」，也是黃錦樹所謂的「主奴結構」(黃錦樹 2004: 120)。在「社會契約」之說的理論基礎下，巫族領袖也公開提出「馬來主權論」；一些巫人政客也開始指控華人和印度人是「外來移民」，並宣稱大馬是巫人的故土，他們才是這個國家的主人翁和原鄉人。這些指控至今不時在政壇流傳。

這些土著特權的論述，日益彰顯大馬「原鄉人／移民」的二元對立，也讓雙方長期都把本土化與原住民意識形態和原鄉迷思進行連鎖。這些可以輕易道破但無法和解的對立，這些年來也被華巫各族的精英建構出一道無形的邊界，橫跨在大馬的「馬來性」(Malayness)和中國性之間，成為華巫族群彼此無法輕易做開對話的一道絕境。這道邊界半個世紀以來日益強化了巫人民族主義的「馬來性」和大馬華人文化民族主義為求自保的「中國性」。當我們承認「馬來性」正是「繼承了英殖民者的殖民知識，依殖民者擬定的認知和範疇來建築現代馬來民族（國族）的集體想象」（黃錦樹 2012：62），大馬的「中國性」是否也是如此？

三、邊界想像、主奴結構與離散有其終時？

史書美指出是西方政權「將中國性普遍化成一個種族邊界的標記」，這樣不僅合理化了他們的殖民統治，也能正當化目前在各民族國家境內將華人移民當作少數族群管理的方針(Shih 2007: 24)。由於英殖民政府對華巫族群長期採取「分而治之」的管理，作為多數族群的巫族馬來文教育得到殖民政府的大量援助，並享有特權（林勇 2008：325）。華族卻一直被當作少數族群進行管理；當局不但歧視華文教育和華人文化，也任憑華文教育自生自滅，華文教育也長期成了華族在不同歷史時期界定「中國性」存亡的堡壘。冷戰年代為了圍堵赤色中國的崛起，1948年當英殖民政府在全馬頒布緊急法令以後，殖民者開始聯合巫人統治者和貴族階級推行國族政策，開始逐步全盤干預華文教育的制度和方針。⁵那些拒絕被改制的華文小學和華文中學，一律被殖民者和巫人貴族階級指控為「種族主義」和「共產主義」的溫床。華校生一直捍衛的華文教育（在大馬簡稱「華教」）以及其多年在馬來亞落地生根所展現的「中國性」，在當局國族主義意識形態的檢視下，不過就是「種族主義」的表現。華教的響應策略即是把華語文提升為全馬華人的共同母語，以聯合國把母語教育視之為人權的憲章依據，跟以巫族為中心的大馬政權展開長期的鬥爭或協商。捍衛華語文的使用，也成為華教長期堅守的底盤。這使得華語語系的疆界在大馬可以維持和經營至今，它的位置處於土著特權之馬來保留地的邊界，卻也構成了它獨特的邊緣異景。

顏健富曾結合黃錦樹的小說和論述指出「『我族中心』(ethnocentrism)出現在黃錦樹的書寫中，他大量簡化友族的面貌，使得族群之間更具拉鋸與張力的關係以『正邪兩立』的姿態出現，官方／政府／馬來人永遠被放置在霸權的位置，藉由他們的張牙舞爪、磨刀霍霍印證華族的被迫害，因此永遠成為被批判的對象」（顏健富 2001：1—49）。黃錦樹卻認為：「那是結構性的現實，從憲法到整個經濟、政治、文化、社會建制，也早已——並且繼續的歷史化，所以我實在沒有本事像某些比我更年輕或年長的同鄉那樣，去虛構種族大和解、三大民族和樂安康，攜手同建馬來西亞大同世界；或直奔愛、和善、自由之類的普遍價值的天堂」（黃錦樹 2001：362）。

黃錦樹曾把華巫關係比喻為「你的鞭笞，我的哀憐。一種施虐——受虐的主奴結構」（黃錦樹 2004：120）。黃錦樹提出離散的創傷現代性論述，始終停留在念茲在茲的「主奴結構」辯證上。他認為大馬「華人在作為奴隸的國民歷史中，常常必須面對不斷重演

⁵ 關於華文教育的制度如何被全盤干預，見(Lee 2008: 4-10)

的類似的迫害情境」(ibid: 118)其實「主奴結構」之說缺乏大馬脈絡下的「歷史化」線索，反而其結構從反面強化了巫裔政客在 1980 年代中葉提出的華巫「社會契約」之說。正如瑪維斯·普都哲裡(Mavis C. Puthuchery)有關研究表明，1986 年巫統國會議員阿都拉阿末(Abdullah Ahmad)首次在大馬脈絡下把西方政治哲學使用的「社會契約」一詞偷渡進來，作為解釋和合理化「土著特權」在國家憲法的永久地位，並開始以「馬來主權論」捍衛之(Puthuchery 2008: 12-13)。「土著特權」不過是當年馬來亞在全球冷戰年代氣候中獨立，在朝聯盟的巫統權貴和馬華公會與國大黨權貴內部達致的「精英協議」(elite bargain)，憲法上沒有註明這是「社會契約」(Puthuchery 2008: 15)。1963 年大馬成立，這條「精英協議」在憲法上的重新詮釋，也沒有重新公開交由大馬公民進行公共討論(ibid: 15)。

黃錦樹的華巫「主奴結構」論，是在無意中把巫統政客建構的「社會契約」說「再結構化」。換言之，他是從反面內化了巫統政客的「馬來主權論」。這樣的一個華巫「主奴結構」必須被解構：我們必須認清這到底是國家統治者牢牢操縱的「施虐／受虐」權力遊戲，它永遠雙方互相扮演「施虐／受虐」的角色；只要國家機器持續「施虐」（壓迫），它就永遠需要一批「受虐狂」。壓迫（施虐）產生了反抗（受虐），但正是受壓迫者（受虐狂）過量的反抗熱情也承認了權力和壓迫機器的永久有效性。林建國很早即一針見血道破其中要害：「這種愚民國策唯一的剩餘價值便是黑格爾的主奴辯證，並以『經典缺席』的辯論在馬華文學界發酵.....我們困在主奴辯論裡太久了，才不理解所有我們看似文學的『內在』問題（如『經典缺席』），皆卡在資源（文化資本）分配和搶奪骨眼上」（林建國 2000：68）。

黃錦樹認為：「馬來性是絕對的主導價值，其他族性不在國家綱領之列.....除非是意識形態的妥協，否則馬華文學天生是處於流亡的(diaspora inborn)」(黃錦樹 2004：115—122)。這是在把馬華的離散狀態進行「自然化」，也等於是在無意中落入主流巫人政客的論述圈套，把這道區隔華巫最鮮明的邊界也給「自然化」了。可是，需要先認清一切邊界的存在和誕生並沒有任何「自然」的成分(Agnew 2008: 181)。因此大馬的土著特權與國家文學、大馬「中國性」與「馬來性」的對立，當下一切批判如要投向這道橫跨於「中國性」或「馬來性」之間的無形邊界，首先必須意識到這道邊界想像的地理參照框架，毋容置疑肇端於西方的殖民主義。正如國外學者指出殖民時期大多數的英國官員都比較喜歡巫人，十分敬重他們的生活習俗，而不怎麼喜歡華人或印度人(Snodgrass 1980: 32)。主因在於英人認為巫人不可能撼動英國資本主義在殖民地的階級利益，尤其是代表巫族貴族利益的巫統是殖民地體制的既得利益者，二戰後成立的巫統不反對殖民主義，因此不會挑戰英國人的利益(Kua 2007: 48)；可是華人長期在殖民地受到壓迫，在五四新文化運動以降的反帝國主義文化思潮下，尤其可能會影響殖民地政府的經濟利益和統治基礎。

從馬來亞獨立憲法銘記的土著特權和馬來人的定義，到大馬的成立重新詮釋的土著特權，英殖民者都始終站在巫族利益這一邊。當下大馬的國家邊界、族群邊界、土著與非土著的邊界，都是在冷戰年代殖民者聯合華巫印的權貴們內部訂下的「精英交易」，從來沒有得到大馬不分族群的庶民的公共參與和討論。黃錦樹的華巫「主奴結構」論發展到對馬華本土化論述的排斥，不過是在這條後冷戰意識形態的延長線上，重新設定具有「精英／庶民」二元對立的「經典／非經典」、「文學／非文學」、「離散／本土」和「離散／中國」

的邊界，並在這些邊界的理論基礎上，標誌化了他以族群認同為中心的馬華離散研究模式，而沒有認真向其他的認同維度，例如階級面向越界探索。莊華興近年指出黃錦樹作為離散華文作家的書寫困境在於「……把國家和族群的問題簡單的視為華巫對立，或巫制華的二元對立關係……黃錦樹小說中提到的華教問題、經典問題與國家文學問題等，實際上都不是種族問題，是後殖民結構下衍生的跨族群階級問題，以及第三世界資本主義體制下的資源侵占」（莊華興 2011：485－502）。

在黃錦樹從早期至今的馬華論述裡，「限度」是他頻繁使用的字眼。黃錦樹至今已對「中國性」和「本土意識」（或曰「本土化」或「本土性」）設下重重「限度」了，為何他從未對念茲在茲的馬華離散論述也設下「限度」？不設下限度，也意味著馬華的離散論述永遠不會過期，更意味著他在詛咒大馬種族主義的政治生態是永恆的，整個政治生態將永遠繼續往對華族不利的方向發展下去。這樣的論述完全是依仗馬華長年現實和國家失敗的政治困境作為他的文學與理論籌碼，所有對馬華的想像已經不被准許逾越這個現實政治的高牆或邊界。這是黃錦樹為馬華文學與文化的想像斷然劃下了的「邊界」，誰稍微跨越這個高牆或邊界說話，誰就會遭罵「愚蠢的」、或被影射為族群的背叛者——「愛國主義者」、「可惡的國家意識型態機器的幫兇和打手……」云云。⁶在黃錦樹意識內部「自我」與「他者」設定的「邊界」中，「敵友之分」的二元邏輯就得到長期維持下去的合法性。⁷

黃錦樹的離散論述主張馬華文學是一種「無國籍文學」，看似主張一個沒有邊界的無國籍狀態，其實作為離散論述對立面的國家認同（無論是祖籍地中國，抑或早期家國大馬或後期居留地台灣）或階級認同（華文左翼文學或現實主義文學）即是它的邊界。史書美（2017：163）卻認為「我們必須要問文學有沒有國籍的問題，不是為了要把文學給予區域性的畫地自限，而是為了更能確切地了解文學作品的在地性與跨域性之間的複雜關係」。她指出一個作家不被定居且歸籍的國家認可，「代表著的不是文化無國界的世界主義開闊視野，而是潛在的歧視和排斥。」（162）史書美認為離散有其終時，畢竟有它過期的一天，沒有誰可以說他三百年以後還要繼續離散(Shih 2011: 714)。在她看來，華語語系是反離散的文化和政治實踐，當移民安頓下來，開始本土化，許多人在他們第二代或者第三代就會選擇結束這種離散狀態(Shih 2010a: 45)。

大馬華人的情況比較複雜。雖然不少第二代或第三代華人已選擇結束離散狀態，融合

⁶ 這些罵人的用詞，見（黃錦樹 2005）。

⁷ 異於黃錦樹的論述特徵，其他離散留台人的馬華離散論述還是比較多元和異質的，例如李有成就提及離散論述也揭露「族群絕對主義」(ethnic absolutism)的修辭策略：「其目的在展現族群之間絕對的差異。這個現象一旦發揮到極致，就會形成族群之間彼此區隔的準則」。參見（李有成 2010：19 - 20）。只要沒有黃錦樹以下的兩個論述特徵，離散論述當然富有啟迪和具有「創造性的對話空間」(ibid: 12)。其一、沒有簡單把馬華的離散族裔和大馬巫族二元對立起來，更沒有把馬華的離散族裔跟馬華主張本土化的作家、學者切隔開來；其二、沒有動輒把自身與跟他有任何異議的大馬境內外作家、學者對立起來，以魯迅式的尖酸雜文在國內外報刊長期對這些「異議者」進行「敵友之分」的攻擊和游擊式的精神凌虐。

進本土社會，然而也有不少第三代華人選擇再移民。從大馬獨立至今，有學者歸納華人再移民基本分為三個時期：第一，1970 年代，因為 1969 年五一三事件的種族衝突，政府推行扶持巫人的新經濟政策，許多不滿此政策的華裔，選擇移民海外；第二，1980 年代，大馬經濟出現嚴重蕭條，許多華裔子弟移民到發達國家；第三，1990 年代，大馬經濟起飛，政府逐漸實行經濟與教育開放政策，華人移民的情況明顯緩和和下降（唐曉麗 2012：37）。從 1957 年獨立至 1991 年，大馬華人人口的自然增長是 338 萬人，不過在同時期，華人的淨遷率是 110 萬人，最嚴峻的情況是在 1980 年代，增長的華人人口就有一半離開大馬(ibid: 37)。

黃錦樹正是在這段時期離開大馬赴台深造，他的離散論述置於 1980 年代大馬華裔再移民的高峰期，這是有效的。然而 1990 年代以降，尤其是 1990 年代末亞洲金融危機，大馬華裔再移民的數量已明顯下降(ibid: 39)。大馬政府也開始大力發展私立高等教育，在全球經濟競爭、多元文化論述和中國經濟崛起的 20 世紀末語境下，大馬政府也調整了語言和教育政策，不再堅持把馬來語視為教學的主要媒介語(Lee 2008: 15)。因此，獨尊離散論述來詛咒大馬華人的困境是永恆的，這樣的論述是否也需要語隨境轉進行調整和反思？正如莊華興指出，黃錦樹對大馬的原鄉記憶基本上在他 1987 年來台之際已經定型，並沉澱為他的書寫資源，可是 1990 年代中旬以後大馬在各領域皆發生巨大變動，例如 1998 年烈火莫熄社會與政治運動、2001 年五二八報殤、2008 年三〇八政治大海嘯，急速的改變了大馬的政治版圖，華人對政治參與的自覺性大為提升，並且敢於訴諸行動（莊華興 2011：485－502）。近些年的兩屆大選，以巫統為首的國陣聯盟三十多年以來壟斷三分之二國會議席的現象，都被不分族群的選民集體否決。2018 年的大選甚至發生了全民海嘯，執政 61 年的國陣聯盟首次被在野的希望聯盟推翻，這些由反對黨組成的希望聯盟成功上台執政。

即便如此，無可否認種族問題依舊是巫族政客不斷在炒作的報章議題，種族主義至今依舊被利用為維持其政治地位以及合理化若干政策的最有效工具之一(Edmund 1990:11)。因而黃錦樹的「憂族書寫」在本土馬華文壇和學界有了強大的繁殖土壤。他這一代人從大馬殺出的第三條路，以黃錦樹自我總結的「業績」是：其一、建立了與中文世界最好的寫作者平起平坐的基本文學高標；其二、建立了文學論述品質上的高標；其三、衡量未來馬華文學論述水平的基本參考座標（黃錦樹 2007：135）。此總結直接把他推向離散留台人居高臨下的位置，高處不勝寒，用他的說法是「在大馬，對等的論敵一將難求」（黃錦樹 2007：136），至今馬華文學的本土論述已被黃的離散論述所取代。乃至於大概沒有哪個地區的作家會比「馬華作家」更加虛妄，族人斷斷續續討論超過一個世紀的本土化在步進 21 世紀後，馬華學界文壇的青年才俊在談起馬華文學與文化的「本土化」時，反而要唯唯喏喏、戰戰兢兢、難以啓齒、左顧右盼，生怕說出口要被黃錦樹揪出來罵。馬華電影文化至今的「本土化」討論也是停滯於自我存疑的狀態。

四、《初戀紅豆冰》、土腔電影與土腔風格

即使《初戀紅豆冰》上映前後得到大馬媒體記者和作家肯定其「本土化」特色，較後也獲得大馬電影局頒發「本地電影證書」，曾經留台的年輕學者卻撰文質疑《初》和《大

日子》的「本土化」。其理由是電影場景都注重在遠離大城市的鄉鎮，試圖和都市以及現代化景觀保持一定距離，大馬本土華人的「集體回憶」，多被強調為一幅又一幅的「文化風景圖」，再現去現代化的美麗鄉鎮，以及一輪又一輪「博物館式」的文化導覽。這些古舊和「非現代化」的景觀，這些表現方式導致電影創作者落入對「本土性」的懷舊文化想像，無法對社會和文化做更深度的探討（關志華 2011：51—72）。李有成已指出《大日子》再現的米昔拉（Beserah）漁村也面臨人口學上所說的年齡老化、青壯人口外移的問題，這個問題除隱含社會和經濟上的意義外，也有文化上的意義（李有成 2011：14）。不能說馬華電影沒有鎖焦大城市，就認為沒有呈現現代化景觀。《大日子》反而寫實地通過鄉鎮漸漸沒落的景觀，反襯出大城市景觀崛起的虛妄。華人鄉鎮正是 20 世紀初英殖民地現代化的產物，乃是大馬上半世紀推動殖民地原產品經濟蓬勃發展的現代化火車頭之一。它至今被國家發展邊緣化，大馬鄉鎮的本土華人文化傳統和文化記憶面臨傳承的現代化危機。

同樣的本土鄉鎮問題也出現在《初》裡，不過是以詩意的寫意方式再現。此片在北馬霹靂州的端洛(Tronoh)小鎮取景。這是一座 20 世紀初華人開荒發展礦業而崛起的小鎮，後來礦業停頓下來，小鎮的發展停留在《初》所要定格的樸素場景。影片裡的小鎮一開始就是一幅夾雜著不少巫人、印度人和其他族群的市井全景，這明顯不是一座純粹由華族人口組成的小鎮，但華人佔了小鎮人口的大多數。因此片中所有主角都是華人，其他族群僅以職業身份出現在片中，例如口操巫語賣紅豆冰和經營理髮店的印度人、口操淡米爾語的印度麵包機車司機和面目不清的巫人警察和巴士司機，以及凌晨空中傳來回教堂巫人的頌經聲。導演更專注於在小鎮華人的世界，非華族群大部分僅出現在男女主角遭遇不愉快的情節裡，這在意識形態上看似跟黃錦樹的馬華離散小說，例如《落雨的小鎮》筆下的小鎮世界對非華族群的處理有些相似，然而導演卻擅於通過電影的影像和聲音，把非華族的元素，融合進電影的色彩和對白裡。

綠色和藍色都是此片的色彩母題，導演在諸多佈景中重複利用綠色濾鏡或藍色濾鏡，強化草地、藍天、雨水、樹林、河水和鬥魚的藍色或綠色濃度之間的融合。片中出現一批身穿綠褲藍衣的巫裔警察追捕華裔賭徒的場景，但卻不轉達華巫對立的訊息（詳後）。在藍與綠之間，大馬巫人以熱帶的土地之子自居，其審美觀比較會突出綠色，從馬來鄉村屋子到城市組屋內外顏色，一直到個人衣著配搭，綠色通常都是主色調；開齋節或喜慶裝置，從食物，例如綠粽子和綠色的椰漿飯，到主人派發予客人的紀念品，例如裝錢的綠包，一片綠意盎然，突出他們作為熱帶綠地主人的身份。導演也把綠色作為主色調，帶進片中男女主角居住和工作的華人咖啡店裡。咖啡店的外觀和內觀，從鐵閘、牆壁、門欄到窗欄，一律是綠色，象徵著大馬華人跟巫人一樣，長期在這片土地定居，已經融合進這片熱帶綠地裡。

影片中幾組鏡頭的造景，都分別突出藍色或綠色作為主色調。相對而言，藍色在片中多作為戶外場景的色彩，帶出男女主角渴望離散但卻跨不出去的猶豫和抑鬱；綠色則大量穿插在內景和外景之間，襯托男女主角對土地的依戀和不舍，以沖淡藍色的憂鬱。此片既透過綠色創造一連串與赤道熱帶馬來風光相關的自然母題，也把小鎮被國家發展排除在外，年輕人最終都要離開小鎮往外發展的命運，通過藍色表達小鎮的憂鬱。片中的小鎮經常下

雨，乍看之下這是黃錦樹小說筆下的大馬小鎮：「每一個小鎮都下著雨，都散發出一股奇特的憂傷」（黃錦樹 1994：238），小鎮只剩下華族老人和小孩，年輕人離開了很少再回來。全片看似也是浸泡在這種離散的憂鬱氛圍裡，但因為導演不時在鏡頭中突出綠色的作用，從而召喚主角對土地的認同。綠色和藍色在片裡分別隱喻著反離散和離散的張力，猶如綠地與藍天的對望，呈現色彩之間相得益彰的互動和張力。

導演也選擇以土腔對白的喜劇類型，衝破這些介於反離散和離散的緊張氛圍。女主角從童年到少年徘徊於小鎮和檳城之間的無所適從，帶出土腔電影無家可歸的母題。最終女主角隨同母親遠赴新加坡發展，更帶出了「土腔電影」慣常出現的尋找家園母題。「土腔」被界定為在區域上或社會裡能辨識一個人從哪裡來的發音特質，因而所形成的聽覺效果，說話人著重使用的某個詞匯或音節在言說流程中顯得突兀(Crystal 1991: 2)。不同的土腔有不同的社會成因，這除了涉及發言者的第一語言和第二語言之間在發音上的互相滲透，也通常包含其他同等的社會成因，例如社會和階級出身、宗教背景、教育程度和政治分類(R.E. Asher 1994: 9)。從語言學的角度來看，所有土腔都具有平等的重要性，但是所有土腔在社會屬性和政治層面上，卻往往沒有在價值上得到平等對待。人們不但傾向於從發言者的土腔，評估其社會地位，也從中評估其人格。依賴於土腔的評估，一些人在口音上很可能被看成是土包子、下流的或醜陋的，而其他不同口音的人卻被看成具有教育水準、上層階級和美麗的。這不幸導致土腔成為其中一種最能分辨身份認同的強大標籤，甚至也包含個人差異和對其人格的評估(Naficy 2001: 23)。

人們傾向於從主流國營電視和廣播的新聞報導來學習官方口音(official accent)，把官方口音視之為語音的唯一標準，而主流電影也遵循這些社會生產的官方模式，把官方口音如法炮製到電影裡，形成「去土腔」的主流口音。在這些主流電影的生產模式下，其他不遵循主流口音的電影都被蔑視為帶有土腔。相對於主流電影這種被官方口音霸權同質化的生產模式，來自伊朗目前任教於美國西北大學的哈密·納菲希(Hamid Naficy)提出「土腔電影」之說，土腔電影一反主流口音霸權的同質化，此類電影的「土腔風格」突出多元土腔、多元語言和多元口語(multivocal) (Naficy 2001: 22-24)。土腔電影多半來自第三世界，通過集體手工式的電影生產模式(artisanal production modes)被製造出來，這類土腔電影多半是在低成本的、不完美的、業餘的製作模式中完成的（以下簡稱為「土腔模式」）。電影工作者往往身兼製片人、導演、編劇、剪輯或攝影師等多重身份，並全程投入電影的製作，從前期的籌資到後期的展映(ibid: 45-46)。阿牛導演的《初戀紅豆冰》便依循土腔模式製作：阿牛向銀行抵押房子，籌措資金拍攝影片，全片演員口操北馬華語方言的土腔，並摻雜馬來語和淡米爾語。這並沒有阻止此片跨越國界，在中港台和新加坡上映。

納菲希認為土腔電影跨越各種邊界，進行去疆界化和再疆界化的旅程，它最重要是體現主角在追尋身份認同的過程中，如何操演其身份認同，其中包括尋找家園的旅程、無家可歸的旅程以及回家的旅程(ibid: 5-6)。土腔電影是在家國和居留地之間，跟兩地的國族電影和其觀眾群分別展開對話(ibid: 6)。納菲希把土腔風格的譜系追溯到 20 世紀中葉的第三電影美學，這包括崛起於拉丁美洲的第三電影、貧窮美學和不完美電影等論述。儘管土腔電影不如第三電影那樣具有政治爭議性，然而兩者都是帶有反權威主義和反壓迫立場的政治電影。土腔電影不一定像第三電影那樣必然帶有馬克思主義或社會主義的階級鬥爭和

大眾色彩，它更多指向特定的個體、族群、國族和身份認同的去疆界化，並由各種錯位的主體和離散社群生產出來(ibid: 30-31)。納菲希研究的「土腔電影」主要涵蓋後殖民和後蘇聯時代，一批以流亡、移民、離散、難民、族裔或跨國之名的導演們，在西方的社會形構、主流電影和文化工業的夾縫中打造出的一種新跨國電影、代表一種全球在地化(glocal)的土腔電影(Naficy 2012: 113)。在他看來，這些流亡或離散導演主要來自 1960 年代以降從第三世界、後殖民國家或南方國家移居到北方大都會中心的群體，他們在居留地和原生地都面臨緊張和分歧的生存狀態(Naficy 2001: 10)。

土腔電影是否僅能在這些導演流亡／離散到西方後才被生產出來？不少學者不以為然，蘇娜(Suner Asuman)就論證亞洲那些沒有流亡／離散的導演也能在自己的家國生產土腔電影，例如香港王家衛的《春光乍洩》、土耳其努里比格錫蘭(Nuri Bilge Ceylan)的《遠方》(*Distant*)和伊朗巴緬(Bahman Ghobadi)的《酒醉之馬的時間》(*A Time for Drunken Horses*)都具備土腔電影的特色(Suner 2006: 363-379)。她指出土腔電影不必局限在流亡／離散的情境，即使當代移民運動的確有一股從第三世界和後殖民社會移居到西方的趨勢，但這不能一概而論，它無法從整體上全盤解釋各種錯置和流亡／離散經驗的不同模式(ibid: 377-378)。其實納菲希也承認那些沒有流亡／離散的導演也能在自己家國生產土腔電影的事實，例如他就以香港導演許鞍華的《客途秋恨》作為土腔電影的分析文本 (Naficy 2001: 233-237)。他提醒不是所有土腔電影都是流亡或離散的，但所有流亡或離散電影必定是土腔電影(ibid: 23)。這意味流亡或離散特色不是土腔電影的必然風格。在納菲希筆下，土腔電影是一個界定很寬鬆的名詞，所有的另類電影(alternative film)在他看來都是土腔電影，都攜帶各自特定和足於被區分的土腔(23)。土腔電影延續了納菲希在 1990 年代提出的「跨國獨立電影」(independent transnational cinema)概念，以描述那些「跨越過去被地理、國家、文化、電影和元電影界限界定」的電影類型(Naficy 1996: 119)。土腔電影是在跨國獨立電影的概念基礎上增添跨越語言的新元素。這些土腔電影跟主流電影(dominant cinema)最大的差別在於它們的土腔特色，而沒有土腔的主流電影則代表普世性、中性(neutral)和不體現任何價值觀(Naficy 2012: 113)。

蘇娜認為土腔電影論述需要把國家電影納入範疇中，從而揭示國家電影和流亡／離散電影之間的相互糾葛 (Suner 2006: 363)，本文即是要從《初戀紅豆冰》的個案來探討馬來西亞的國家電影和離散華語電影之間的糾葛關係。《初戀紅豆冰》是破天荒首部被大馬政府承認為大馬國產電影（或國家電影或國族電影）的華語電影。本來此片和 2011 年之前的所有馬華電影一樣，由於對白沒有 60%以上的馬來語，不被大馬國家電影發展機構承認為大馬國產電影，因此此片像其他外國電影一樣，須在大馬繳交 20%的娛樂稅。後來阿牛在台灣綜藝節目「SS 小燕之夜」向張小燕訴苦，並呼籲大馬政府應修改有關對大馬國產電影的條令。⁸跟著大馬華社朝野通過各種政治管道，把阿牛的呼籲帶進國會和內閣辯論，最終相關政治風波平息，大馬國家電影發展機構檢討有關條令，決定只要相關電影超過 50%是在大馬攝製、電影公司股份的 50%持有人是大馬人，即可被視為國家電影；同時無論電影對白以什麼語言為主，只要附上馬來文字幕，一律被歸納為大馬國產電影，不需要

⁸見綜藝節目「SS 小燕之夜」（張小燕、阿牛 2010）

繳交娛樂稅。⁹這個重要的改變，不但為 2011 年至今的馬華電影工業帶來蓬勃的生機，也意味著馬華電影跟馬來語電影一樣，同樣是大馬國家電影的組成部分。這是馬華電影邁向本土化的里程碑。《初戀紅豆冰》導演阿牛往返於大馬和中華文化圈，他既紮根大馬本土，亦跨界到台灣和其他華人世界，借助離散和反離散之間的間距（*écart*）向大馬政府抗議，從而得到承認。這整個事件即是去疆界化和再疆界化的旅程，體現馬華電影流動的本土性。所以，這部土腔電影既是馬來西亞國家電影的一環，也是全球華語電影的組成部分。

導演通過這座北馬華人小鎮「南洋咖啡店」經營的無以為繼，把幾個年輕人從童年到少年的初戀記憶、三代小鎮華人的生存狀態以及北馬樸素民風的地方形式，進行銀幕上的寫生。導演以形式主義的手法，把銀幕當作畫框來描繪，鏡頭與鏡頭之間串聯著導演對北馬小鎮美麗的視覺記憶。出身咖啡店的男主角擅於繪畫，然而埋沒才華，只能在小鎮裡從旁協助父親泡咖啡，暗地裡卻為她暗戀的女主角進行一張張的素描。電影內部男主角對女主角進行的素描形式本身，跟導演以攝影機從外部對小鎮風情畫進行的銀幕寫生，構成此片構圖形式內外的呼應。形式是我們感受藝術文本內在諸元素關係的特殊系統，主導電影美學形式的主題是物質形式的具體化(Bordwell and Thompson 2008: 71)。食物是此片人物之間互相表達各自慾望的物質形式。《初》很形象化地通過小鎮食物，例如紅豆冰、南洋咖啡和炒粿條，把三代小鎮華人的地方物質形式進行具體化，也透過大馬華語語系的土腔口音，以發噓的對白和本土創作的情歌，串連各種比較抽象的感性認同，本文稱之為地方感性認同。

第一代小鎮華人以那位終日呆坐在咖啡店喝咖啡的客家人阿伯為代表，經常以客家話自言，等中了福利彩票，要把滯留在中國的老婆接到南洋來，卻至死未能達成夙願。阿伯代表早期馬華一代的無能為力，只能寄望於購買一張張具體化的福利彩票，作為一生命運的寄託。第二代小鎮華人是年輕人的父母和咖啡店顧客們，主要以吃粿條、買賣福利彩票和以北馬華語方言土腔閒話是非，作為他們日常交往的動力；第三代小鎮華人則是這批以 Botak（阿牛飾演）和打架魚（李心潔飾演）為代表的年輕人，口操帶有北馬華語的土腔，在五一三事件後的 1970 年代出生，童年一起在吃紅豆冰和鬥打架魚的聚集點長大，互相暗戀彼此，卻又經常羞於啓口，而產生各種誤會。熱帶地區鮮豔兇猛的野生鬥魚，把年輕一代華人各種翻湧的慾望和理想進行具體化的轉喻。最後這批第三代華人為了理想和發展，全都離開小鎮。

最後男女主角在吉隆坡擦身而過。男主角最銘刻在心是從童年到少年，跟女主角在最炎熱的下午一起吃紅豆冰的舌頭記憶——又冷又甜，冷到舌頭都痛了，還來不及感受那滋味，紅豆冰卻融化了，那是初戀的滋味，介於具體和抽象之間的不落言筌。紅豆冰是大馬各族愛吃的本土化甜食，它成為具體化這場初戀記憶的紀念食物，也是此片不斷重覆的母題(motif)，前後串結着男女主角對小鎮的最後記憶。一開始是女主角小時候父母在檳城離異，母親攜帶她投靠小鎮姐姐和姐夫合開的咖啡店。由於失去父親，女主角在小鎮備受歧視，維持她對父親的記憶是小鎮裡印度人賣的紅豆冰，女主角經常主動請男主角吃紅豆冰，

⁹以上資料分別出自兩篇新聞報導（佚名 2011a）和（佚名 2011b）。

因為過去父親看她不開心，就會帶她吃紅豆冰。

男女主角一起在小鎮長大成人，男主角對她暗生情愫，但不擅於表達，又苦於面對其他同伴的競爭。片末男主角聽說女主角跟母親要離開小鎮，遠赴新加坡。他從抽屜拿取寫好多時的情信，在街頭印度人檔口那裡買了一包紅豆冰，然後快速騎著自行車，急著要把手中的紅豆冰送到車站。此時此刻呆坐在車站的女主角和母親默默不語，若有所失地在等待一些什麼。這一組平行蒙太奇，平行對照兩組人物在同樣時間，不同空間的靜態和動態。一路上男主角被擦身而過的印度人駕駛的麵包機車撞到流血，最後趕到車站又被巫人正要開駛的長途巴士撞倒，這一切導致男主角最後只記得把手中的紅豆冰送給車上的女主角，卻忘記把褲袋裡的情信遞交給她。這是他倆最後一次見面，這也意味他最後一次向女主角直接示愛的機會也失去了。女主角最後坐在車上吸食著已經融化成一包水的紅豆冰，無言不斷閃回(flashback)過去和男主角在一起的記憶。

此片各角色之間都以北馬華語的土腔，表達對小鎮的地方感性認同，構成此片的多元聲音。北馬華語的詞語、腔調和語法，融合各種華語方言、馬來語和英語，形成混語現象。此片頻密體現華語方言與馬來語的融合，片頭就出現男主角以畫外音的自我介紹「Botak ! Botak ! Kopi 一杯來，我是賣咖啡的兒子。」「Botak」乃馬來語「光頭」之意，乃片中男主角的外號。「Kopi」也來自馬來語「咖啡」之意，不過男主角故意以閩南語（福建話）發音。男主角父親也把咖啡烏唸成「Kopi O」（「O」即閩南語的「烏黑」）這都是再現大馬福建人在現實中的日常發音。大馬最大的華人方言群一直以來都是福建族群。與其他語言和方言種類比較，大馬的福建話最常摻雜馬來語，這個傾向一連三代不變）（洪慧芬 2007：74）。這些語言融合現象是雙向互動的。馬來語也大量吸收華語方言詞彙，2002 年的調查發現，三本權威馬來詞典，借自華語方言的詞彙有 224 個，其中源自福建話的詞彙最多，佔了 75%（洪慧芬 2009：85）。

大馬華語的腔調也和其他地區的華語有別。例如由於受到閩南語的長期影響，在大馬，尤其北馬華人習慣把普通話表示實際發生的動作或變化的助詞「了」（le，陰平），讀作「liao」（上聲）。此類聲調在《初》裡屢見不鮮：「等下你就會哭了」和「我都敢告訴她了」。兩位演員都分別把前後句的助詞「了」唸成「liao」。在福建話裡，表示完成或完畢都可以用「liao」，本來在普通話裡做句末語氣助詞的「了」，也在福建話裡讀成「liao」（黃立詩 2013：100）。由於大馬國營媒體長期允許各種華人方言的節目和影視公開播放，其中也大量放映來自台灣的閩南語連續劇，因此大馬華語的腔調受到閩南聲調的影響，也構成大馬華語語系電影獨特的土腔風格。

雖然語言系統裡比較穩定的部分是語法，然而片中「Kopi 一杯來」的用法，也跟普通話的說法「請給我一杯咖啡」有所差異。類似這些把核心詞提前以省略稱謂的句型，主要是被馬來語或英語主謂結構的倒敘手法影響。片中的華語也大量摻雜英語和粵語詞彙，例如男主角的妹妹說「我看到你們的眼睛有電 shock 來 shock 去」。此短語就融合粵語詞彙「有電」和英語詞彙「shock」。這些語碼混用不能被簡單理解為北馬華語詞彙缺乏，導致需要大量借用方言和外語詞彙，無法使用完整的主體語言進行表達，而是言者要更傳神表達北馬年輕人對初戀的情感維度和熱烈想像，已經逾越現有比較含蓄的中文詞彙所能提供

的情感程度。再說，上述的混語現象，也真實再現大馬華語大量摻雜英語和粵語的語言馬賽克現象。根據實地調查報告，由於受到全球化的英美和香港流行文化影響，口操大馬華語的三代華人，其中子輩和孫輩，摻雜最多的語言是英語和粵語，以英語比例最高，粵語次之（洪慧芬 2007：73）。

兩首重覆在敘鏡再現的馬華本土創作的華語情歌《純文藝戀愛》和《午夜香吻》，也有效串聯起馬華本土化的地方感性認同。1980年代大馬的民間華裔音樂人組織「激盪工作坊」，大力推廣本土歌曲創作，由馬華北馬小說家兼詩人陳紹安創作詞曲的《純文藝戀愛》是當時專輯的主打歌。導演在電影花絮自稱是這首歌讓他想拍這部電影，因為他是在北馬聽這首歌長大的，也因而特地邀請陳紹安在片中客串賭徒一角。「激盪工作坊」成員周金亮等人在1990年代發起「海螺新韻獎」歌曲創作大賽，阿牛在大賽中脫穎而出，漸漸從大馬歌壇走向全球華語歌壇。

根據影像視聽學對聆聽模式的研究，「因果聆聽」(causal listening)指涉由聆聽一種聲音從而收集有關此聲音的原因（或來源）所組成的聆聽模式(Chion 1994: 25)。片中多以「因果聆聽」的模式，安排《純文藝戀愛》直接從收音機播出。童年從檳城跟隨母親來到小鎮投靠親戚的女主角，長大後跟母親發生口角之後，就會播放錄音唱帶的此歌解悶。歌詞裡重覆的一句「你輕輕柔柔的細述著檳城下的雨」，召喚著女主角對檳城的地方性記憶和其對父親的思念。《純文藝戀愛》是關於檳城和初戀的抒情歌曲。無獨有偶，《午夜香吻》的詞曲創作者上官流雲二戰期間也是在檳城寫下此歌，獻給他檳城的初戀情人（上官流雲 1996：85－87）。這首家喻戶曉的時代曲，除了被片中由品冠飾演的白馬王子彈著吉他自彈自唱，片末第一代小鎮華人客家阿伯去世，出殯的葬禮隊伍竟然播放此情歌旋律。一群坐在咖啡店的顧客包括白馬王子從內往外望出去，一位咖啡店顧客說：「他真的是可以回去中國找他老婆了。」暗喻所謂「中國」在這脈絡下形同「陰間」，「中國」在片中三代華人的現實中不過形同「海外」。這也意味著《午夜香吻》從初戀情歌演變成送喪曲，終結了第一代小鎮華人的「中國化」(sinicization)想像；而《純文藝戀愛》卻開啓了第三代小鎮華人「本土化」的地方想像。阿牛通過再現和比較這兩首本土華語歌曲的音樂風格和消費對象的轉變，帶出了大馬華人的身份認同從二戰期間至大馬獨立後的演變。

此片重新喚起這兩首本土華語歌曲在大馬歷史脈絡的生產和傳播記憶，有異於蔡明亮電影裡對來自上海和港台時代曲的挪用和偏愛。¹⁰後者在片中更著重於抽掉這些時代曲在過去馬來亞和沙撈越脈絡的消費和傳播記憶，然而前者不但企圖通過影像和聲音留住這些在地消費和傳播記憶，也把本土再現為生產這些華語歌曲的據點之一。

此片大量通過由內往外看或由外往內看的運鏡處理，包括上述咖啡店顧客往外看的鏡頭，把拍攝對象框在欄杆型的內部封閉空間，例如窗欄內，呈現小鎮室內的封閉狀態如同監牢的同時，也暗喻著窗欄外的世界更有生機。這也意味著第三代小鎮華人必須跨出邊界走出去。片末這些人都在大都市裡落腳，這也說明此片未必如評者所言簡單地把「本土」建立在城鄉對立上（關志華 2011：51），而是把第三代華人的本土想像從小鎮延伸到城市。

¹⁰ 有關蔡明亮和馬華作家李天葆如何偏愛在創作中挪用上海和港台時代曲的分析，見(Groppe 2013: 170-183)。

那首把他們從鄉鎮帶到城市的歌曲就是《純文藝戀愛》。愛聽此歌的片中女主角從小的理想就是要「找到我爸，去一個很遠很遠很遠的地方」，當她長大後離家出走赴檳城海上木屋住宅區「姓周橋」尋訪父親，卻發現父親另結新歡，並有了小孩，依然是母親口中那個打罵妻子，不務正業，經常被一批巫警追逐的賭徒。女主角目擊此刻此景，她沒跟父親道別，轉頭就溜掉了。父親回過頭來發現女主角不見了，僅說了一句「走了就算了」，沒有任何挽留的動作。女主角站在檳城海邊發呆，然後哭著致電回家向曾跟她不斷發生口角的母親道歉，這是她和母親和解的開始。片末母親爲了女主角的學業，陪她赴新加坡居住和工作。這確實是一個離散的故事，但導演沒有把離散的起因歸咎於華巫關係的對立，即使片中出現一批巫警。

導演反而往華族家庭內部的父權文化本身進行反思。片中導致這些第三代小鎮華人離散他方的是父親。咖啡店老板的大兒子 Radio 是個天生的跛子，Radio 協助父親泡咖啡兼經營咖啡店。父親總怪責兩個兒子包括男主角不會泡咖啡，生氣起來就挑戰兒子有本事就離開小鎮。Radio 卻怪責是父親把他生成天生一個跛子。Radio 喝醉了跟女主角痛訴：「有這樣子的爸爸咩？叫我走啊.....有一天，我一定會走給你看！」片末 Radio 離開小鎮，在城市開了咖啡店。男主角通過畫外音旁述：「後來我們都離開了小鎮。」此句話道破了這部電影的離散主題，大馬小鎮成爲這些第三代華人「根」的記憶，而城市成爲「路」的延伸，並通往世界。

導演阿牛成功把離散在大馬海外的大馬華裔明星例如李心潔、巫啓賢、曹格、梁靜茹、品冠、張棟樑、戴佩妮等人串連在片中演出。其中阿牛、品冠、梁靜茹和戴佩妮等人即是早期從大馬本土「海螺新韻獎」歌曲創作大賽脫穎而出，步入歌壇。大馬本土成爲這些藝人「根」的記憶，「海外」不過是路的延伸。他們都像阿牛一樣，不但維持著對大馬的本土認同，也願意爲馬華電影的本土化盡一份力量，因此願意在百忙中答應阿牛回來，在片中擔當主角或客串。換言之，此片內部敘說著大馬小鎮華人離散的故事，片外卻是一部有關於大馬離散藝人「回家」的故事，體現馬華流動的本土性，也呼應著土腔電影的回家旅程的母題，因此片裡片外的離散主題也因而有了不斷需要重新測量的邊界。

五、離散的去疆界化

《初戀紅豆冰》借助馬華的土腔和本土音樂創作，建構大馬的地方感性認同，讓流動的本土性也能轉化成影像中的土腔口音，隨時可以攜帶出境和入境。《初戀紅豆冰》演繹了馬華流動的本土性如何成爲可能，體現了馬華的離散論述不盡然是反本土化的書寫，離散不是非得要跟本土劃清界限，反而可以流動於原生地和居留地之間進行參與，在原生地／故鄉跟居留地一樣可以充滿活力。科恩提出「離散的去疆界化」(deterritorialized diaspora)，以包含非常態的離散經驗，尤其是那些新形式的流動、錯置和新型身份認同和主體的建構(Cohen 2008: 124)。離散的去疆界化把集體身份認同和原生地／故鄉看成是不固定的、有活力的和經常與文化互動產生變動的(ibid: 123)。在他看來，當代那些研究「混雜」、「文化」和「後殖民」的表述也都和去疆界化的概念有關，都可視爲離散的去疆界化(ibid: 18)。

《初戀紅豆冰》體現了馬華流動的本土性，這是離散的去疆界化在馬來西亞的個案，片中的女主角最終雖然跟男主角在吉隆坡擦身而過，但她顯然經常往返於原生地馬來西亞和居留地新加坡之間，何者才是她的最終歸宿，電影提供開放式的答案，這也意味著對新生代如女主角而言，原生地和居留地都可能是不固定的，這是離散的去疆界化現象。離散可以成爲一種網絡，筆者同意李有成的看法：「離散的經驗繁複多樣，不論從歷時或共時的角度來看，都無法強加統攝與劃一」，這才能成就離散作爲一個「創造性的對話空間」（李有成 2010：12）。黃錦樹的離散論述傾向於反本土化，這是他爲馬華文學與文化進行「疆界化」的畫地自限。從離散的去疆界化來看，馬華文學與文化作爲弱勢文學與文化，其離散論述和本土論述理應共存共榮或異中求同，馬華離散論述不須把自身的合法性建立在「反本土化」的二元對立位置上，這對本已有限的馬華資源產生不必要的內在消耗。離散華人在游俊豪看來是作爲描述「那些在居留地可能無法跟祖籍地維持紐帶的弱勢族群。」（Yow 2013:3）只要排華現象依舊斷續在世界各地發生，此詞依然具有生命力去詮釋這些在世界各地被邊緣化的弱勢族群。

引用書目

一、中文書目

- 史書美 (Shih Shu-mei)。2017。《反離散：華語語系研究論》。 *Fan lisan: Huayu yuxi yanjiulun* [Against Diaspora: Discourses on Sinophone Studies]。台北 (Taipei)：聯經出版社 (Linking Publishing Company)。
- 佚名 (Anon.)。2011a/6/17。〈鄭建國：比預期更高《初戀紅豆冰》取回逾 70 萬娛樂稅〉 "Zheng Jianguo: bi yuqi genggao chulian hongdoubing quhui yu 70 wan yule shui"。《南洋商報》 *Nanyang Siang Pau*。 <http://nanyang.com.my/node/316971?tid=704>。(瀏覽 2013 年 11 月 25 日)
- 。2011b/2/14。〈電影局頒發「本地電影證書」：《初戀紅豆冰》取回娛樂稅露曙光〉 "Dianyingju banfa "bendi dianying zhengshu": chulian hongdoubing quhui yule shui lu shuguang"。《星洲日報》 *Sin Chew Daily*。 <http://ent.sinchew.com.my/node/25192> (瀏覽 2013 年 11 月 25 日)
- 阿牛 (A Niu)。2010。《初戀紅豆冰》 *Ice Kacang Puppy Love*。吉隆坡 (Kuala Lumpur)：亞細亞熱帶電影有限公司 (Asia Tropical Films Sdn Bhd)。
- 陳煉青 (Chen LianQing)。1930。〈留星室短簡〉 "Liu xing shi duanjian" [Short Letter From a Room in Singapore]，收錄於《馬華新文學大系 (十) (出版史料)》 *Mahua xinwenxue daxi (shi) (chuban shiliao)* [Encyclopaedia of New Malaysian Chinese Literature (10) (Published Historical Materials)]，方修主編，頁 143-146。新加坡 (Singapore)：星洲世界書局 (World Book Company)。
- 陳志明 (Tan Chee Beng)。2011。〈遷移、本土化與交流：從全球化的視角看海外華人〉 "Qianyi、bentuhua yu jiaoliu: cong quanqiu hua de shijiao kan haiwai huaren" (Migration, Localization, and Exchange: Overseas Chinese from a Globalized Perspective)。收錄於《遷移、本土化與交流：華人移民與全球化》 *Qianyi、bentuhua yu jiaoliu: huaren yimin yu quanqiu hua*，[Migration, Localization, and Exchange: Chinese Migrants and Globalization] 廖建裕、梁秉賦主編，頁 3-23。新加坡 (Singapore)：華裔館 (Chinese Heritage Centre)。
- 崔貴強 (Chui Kwei-Chiang)。2007。《新馬華人國家認同的轉向 1945-1959 (修訂卷)》 *Xinma huaren guojia rentong de zhuanxiang 1945-1959 (xiudingjuan)* [Shifts in the National Identity of Singaporean and Malayan Chinese People 1945-1959 (Revised Edition)]。新加坡 (Singapore)：青年書局 (Youth Book Co.)。
- 關志華 (Kwan Chi Wah)。2011。〈懷舊的迷戀：對兩部馬來西亞華語電影本土話語的一些思考〉 "Huajiu de milian: Dui liangbu Malaixiya huayu dianying bentu huayu de yixie sikao" [A Nostalgic Myth: Some Thoughts on the Localization Discourse in Two Malaysian Chinese-language Films]，《淡江人文社會學刊》 *Danjiang renwen shehui xuekan* [Tamkang Journal of Humanities and Social Sciences] 48 (Dec.): 51-72。
- 黃錦樹 (Ng Kim Chew)。1994。《夢與豬與黎明》 *Meng yu zhu yu liming* [Dreams and Pigs and Dawn]。台北 (Taipei)：九歌 (Jiuge)。
- 。2001。《由島至島》 *You dao zhi dao* [From Island to Island]。台北 (Taipei)：麥田

- (Maitian)。
- 。2004。〈東南亞華人少數民族的華文文學：政治的馬來西亞個案-論大馬華人本地意識的限度〉"Dongnanya huaren shaoshu minzu de huawen wenxue: zhengzhi de Malaixiya gean - lun dama huaren bendi yishi de xiandu" [The Chinese-language Literature of S.E. Asian Chinese Minorities: The Political Case of Malaysia. On the Limits on Local Consciousness of Malaysian Chinese People]。收錄於《重寫馬華文學史論文集》*Chongxie mahua wenxue shilun wenji*，張錦忠編，頁 115-132。南投 (Nantou)：國立暨南國際大學東南亞研究中心 (Center for Southeast Asian Studies, National Chi Nan University)。
- 。2004。〈華文少數文學：離散現代性的未竟之旅〉"Huawen shaoshu wenxue: lisan xiandaixing de weijing zhilyu" [Minor Sinophone Literature: Diasporic Modernity's Incomplete Journey]。收錄於《多元文化語境中的華文文學》*Duoyuan wenhua yujing zhong de huawen wenxue* [Chinese literature in a multisocietal linguistic context，黃萬華主編，頁 282-293。濟南 (Jinan)：山東文藝出版社 (Shandong Wenyi Chubanshe)。
- 。2007。《焚燒》*Fenshao* [Burn]。台北 (Taipei)：麥田 (Maitian)。
- 。2008。〈Negaraku：旅台、馬共與盆栽境遇〉Negaraku: lyutai、magong yu penzai jingyu [Negaraku: Traveling in Taiwan, the MCP, and the Fate of the Bonsai]，〈文化研究〉*Wenhua yanjiu* [Router: A Journal of Cultural Studies] 7 (2008):75-104
- 。2012。〈馬華文學與（國家）民族主義：論馬華文學的創傷現代性〉"Mahua wenxue yu (guojia) minzu zhuyi: lun mahua wenxue de chuangshang xiandaixing" [Malaysian Chinese Literature and (State) Nationalism: On the Traumatic Modernity of Malaysian Chinese Literature]。收錄於《馬華文學與現代性》*Mahua wenxue yu xiandaixing* [Malaysian Chinese Literature and Modernity]，馬來西亞留台校友會聯合總會主編，頁 51-68。台北 (Taipei)：新銳文創 (Xinrui wenchuang)。
- 黃立詩 (Huang Lishi)。2013。〈馬來西亞華語以「了」(liao) 充「了」(le) 現象研究〉"Malaixiya huayu yi "liao" (liao) chong "le" (le) xianxiang yanjiu，〈長江大學學報（社會科學版）〉*Changjiang daxue xuebao (shehui kexue ban)* [Journal of Yangtze University (Social Sciences Edition)] 36(7): 99-100。
- 洪慧芬 (Ang Lay Hoon)。2007。〈馬來西亞華人的語言馬賽克現象〉"Malaixiya huaren de yuyan masaike xianxiang" [The Linguistic Mosaic of Malaysian Chinese People]，〈東南亞研究〉*Dongnanya yanjiu* [Southeast Asian Studies] 4:71-76。
- 。2009。華語與馬來語的詞彙交流：馬來西亞文化融合的表現〉"Huayu yu malaiyu de cihui jiaoliu: Malaixiya wenhua ronghe de biaoqian [Vocabulary Exchange Between Chinese and Malay: An Expression of Malaysian Cultural Fusion]，〈東南亞研究〉*Dongnanya yanjiu* [Southeast Asian Studies] 4:84-88。
- 金枝芒 (Jin Zhimang)。1960。〈簡歷〉"Jianli" [CV]，收錄於《飢餓：抗英民族解放戰爭長篇小說》*Ji'e: Kangying minzu jiefang zhanzheng changpian xiaoshuo* [Hunger: A Novel on the Anti-British Liberation Battle]，頁 IV-VII。吉隆坡 (Kuala Lumpur)：21 世紀出版社 (21 Shiji Chubanshe)。
- 李有成 (Lee Yu Cheng)。2010。〈緒論：離散與家國想像〉"Xulun: lisan yu jiaguo xiangxiang" [Introduction: Diaspora and Homeland Imaginings]。收錄於《離散與家國想像：文學與文化研究集稿》*Lisan yu jiaguo xiangxiang: wenxue yu wenhua*

- yanjiu jigao [*Diaspora and Homeland Imaginings: A Collection of Papers on Literary and Cultural Research*]，李有成與張錦忠主編，頁 7-45。台北 (Taipei)：允晨 (Yunchen)。
- 。2011。〈離散與文化記憶：談晚近幾部新馬華人電影〉"Lisan yu wenhua jiyi: tan wanjin jibu xinma huaren dianying" [*Diaspora and Cultural Memory: On Several Recent Malaysian Chinese Films*]，〈電影欣賞學刊〉*Dianying xinshang xuekan* [*Film Appreciation Academic Journal*] 15, 8.2: 10-17。
- 。2013。《離散》*Lisan* [*Diaspora*]。台北 (Taipei)：允晨 (Yunchen)。
- 林建國 (Lim Kien-Ket)。2000。〈方修論〉"Fang Hsiu lun" [*On Fang Hsiu*]，〈中外文學〉*Zhongwai wenxue* [*Chung Wai Literary Quarterly*] 29.4: 65-98。
- 林勇 (Lin Yong)。2008。《馬來西亞華人與馬來人經濟地位變化比較研究 (1957-2005)》*Malaixiya huaren yu malairen jingji diwei bianhua bijiao yanjiu (1957-2005)* [*Comparative Research into the Changing Economic Position of Malays and Chinese in Malaysia (1957-2005)*]。廈門 (Xiamen)：廈門大學出版社 (Xiamen University Press)。
- 馬崙 (Ma Lun)。1984。《新馬華文作家群像》*Xinma huawen zuojia qunxiang* [*Group Portrait of Singaporean/Malaysian Chinese Authors*]。新加坡 (Singapore)：風雲出版社 (Fengyun chubanshe)。
- 眉睫 (Mei Jie)。2009。《郎山筆記：現當代文壇掠影》*Langshan biji: xiandangdai wentan luyeying* [*Notes from Langshan: A Microcosm of the Modern and Contemporary Literary Scene*]。台北 (Taipei)：秀威資訊科技 (Showwe Information)。
- 上官流雲 (Shangguan Liuyun)。1996。《午夜香吻：上官流雲懷感錄》*Wuye xiangwen: Shangguan Liuyun huaigan ji* [*Fragrant Midnight Kiss: The Emotional Memoirs of Shangguan Liuyun*]。新加坡 (Singapore)：玲子傳媒 (Lingzi Media)。
- 唐曉麗 (Tang Xiaoli)。2012。〈戰後馬來西亞華人再移民：數量估算與原因分析〉"Zhanhou Malaixiya huaren zai yimin: shuliang gusuan yu yuanyin fenxi" [*Postwar Remigration of Chinese People from Malaysia: Estimated Volume and Analysis of Causes*]，〈華僑華人歷史研究〉*Huaqiao huaren lishi yanjiu* [*Journal of Overseas Chinese History Studies*] 3:35-43
- 吳詩興 (Wu Shixing)。2009/02/15。〈馬華文學：離走遊散或扎根本土？〉"Mahua Wenxue: Lizou yousan huo zagen bentu?" [*Malaysian Chinese Literature: Wandering in Diaspora or Rooted in Local Soil?*]，〈星洲日報〉副刊，「文藝春秋」版 (*Sin Chew Daily*, Wenyi chungqiu section)。
- 謝珮瑤 (Cha Pei Yeow)。2011。《馬華離散文學研究—以溫瑞安、李永平、林幸謙及黃錦樹為研究對象》"Mahua lisan wenxue yanjiu - yi Wen Rui'an、Li Yongping、Lin Xingqian ji Huang Jinshu wei yanjiu duixiang" [*Research into Malaysian Chinese Diaspora Literature: On Wen Rui'an, Li Yongping, Lim Chin Chown, and Ng Kim Chew*]。馬來西亞拉曼大學中文系碩士論文。Master's dissertation, Institute of Chinese Studies, University Tunku Abdul Rahman, Malaysia.
- 顏健富 (Guan Kean-Fung)。2001。〈感時憂族的道德書寫—試論黃錦樹的小說〉"Ganshi youzu de daode shuxie - shilun Huang Jinshu de xiaoshuo" [*Moral Writing Lamenting the Times and Worrying for his People: On the Novels of Ng Kim Chew*]。收錄於《第四屆青年文學會議宣讀論文》*Disi jie qingnian wenxue huiyi xuandu lunwen* [*Papers of the 4th Taiwanese Youth Literature Conference*]，文訊雜誌社主編，頁 1-49。台

- 北 (Taipei)：文訊雜誌社 (Wenhsun)。
- 楊松年 (Yang Sung-Nien)。2001。《戰前新馬文學本地意識的形成與發展》*Zhanqian xinma wenxue bendi yishi de xingcheng yu fazhan* [*The Formation and Development of Local Consciousness in Pre-war Singaporean and Malaysian Literature*]。新加坡 (Singapore)：新加坡國立大學中文系和八方文化企業公司 (National University of Singapore Department of Chinese Studies, and Global Publishing)。
- 原不二夫著，劉曉民譯 (Hara Fujio, Liu Xiaomin (trans.))。2006(1997)。《馬來亞華僑與中國：馬來亞華僑歸屬意識轉換過程的研究》*Malaiya huaqiao yu zhongguo: Malaiya huaqiao guishu yishi zhuanhuan guocheng de yanjiu* [*Malayan Chinese and China: Study on the Conversion in Identity Consciousness of Malayan Chinese*]。曼谷 (Bangkok)：大通出版社 (Datong Chubanshe)。
- 張錦忠 (Tee Kim Tong)。2009/02/08。〈我要回家：後離散在台馬華文學〉"Woyao Huijia: hou lisan zaitai mahua wenxue"[I Want to Go Home: Post-Diaspora Malaysia Chinese Literature in Taiwan]。《星洲日報》副刊，「文藝春秋」版 (*Sin Chew Daily*, Wenyi chungiu section)。
- 。2011。《馬來西亞華語語系文學》*Malaxiya huayu yuxi wenxue* [*Sinophone Malaysian Literature*]。八打靈 (Petaling)：有人出版社 (Got1 Publisher)。
- 、李有成 (—, Lee Yu Cheng)。2014。〈離散經驗：李有成與張錦忠對談〉"Lisan jingyan: Li Youcheng yu Zhang Jinzhong duitan" [*Diasporic Experiences: A Conversation Between Lee Yu Cheng and Tee Kim Tong*]。收錄於《離散》*Lisan* [*Diaspora*]，頁 149-175。台北 (Taipei)：允晨 (Yunchen)。
- 莊華興 (Chong Fah-Hing)。2011。〈離散華文作家的書寫困境：以黃錦樹為例〉"Lisan huaren zuojia de shuxie kunjing: yi Huang Jinshu weili"。收錄於《跨國的殖民記憶與冷戰經驗：台灣文學的比較文學研究》*Kuaguo de zhimin jiyi yu lengzhan jingyan: Taiwan wenxue de bijiao wenxue yanjiu* [*Multinational Colonial Memories and Cold War Experiences: Comparative Literature Research into Taiwanese Literature*]，陳建忠主編，頁 485-502。新竹 (Hsinchu)：國立清華大學台灣文學研究所 (Institute of Taiwan Literature, National Tsing Hua University)。
- 。2012/02/01。〈金枝芒繫年〉"Jin Zhimang Xinian" (The Life of Jin Zhimang)。《雨林小站》*Yulin Xiaozhan*。http://freesor.blogspot.sg/2012/02/blog-post_8658.html (2017/05/16 瀏覽)
- 。2016。〈戰後馬華 (民國) 文學遺址：文學史再勘察〉"Zhanhou mahua (minguo) wenxue yizhi: wenxueshi zai kancha" [*Post-war Malaysian Chinese (Republican) Literary Sites: A Re-investigation of Literary History*]，〈台灣東南亞學刊〉*Taiwan Dongnanya Xuekan* [*Taiwan Journal of Southeast Asian Studies*]11(1): 7-30。

二、外文書目

- Agnew, John. 2008. "Borders on the Mind: Re-framing Border Thinking," in *Ethics & Global Politics* 1(4): 175-191.
- Anthias, Floya. 1998. "Evaluating 'diaspora': beyond ethnicity," in *Sociology* 32(3): 557-580.
- Asher, R.E. ed. 1994. *The Encyclopedia of Language and Linguistics*. Vol. 1. New York: Pergamon Press.
- Bordwell, David and Kristin Thompson. 2008. *Film Art: An Introduction*. Boston: McGraw Hill.
- Chion, Michel. 1994. *Audio-Vision: Sound on Screen*. New York: Columbia University Press.
- Cohen, Robin. 2008. *Global Diasporas: An Introduction*. London and New York: Routledge.
- Crystal, David. 1991. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. New York: Blackwell.
- Edmund Terence Gomez. 1990. *Politics in Business: UMNO's Corporate Investments*. Kuala Lumpur: Forum Enterprise.
- and K. S. Jomo. 1999. *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage and Profits*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Francis Loh, Kok Wah. 2002. "Developmentalism and the Limits of Democratic Discourse," in *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices*, edited by Francis Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik, pp.19-50. Richmond: Curzon Press.
- Groppe, Alison. 2013. *Sinophone Malaysian Literature: Not Made in China*. New York: Cambria Press.
- Heng Pek-koon. 1988. *Chinese Politics in Malaysia: A history of the Malaysian Chinese Association*. Singapore: Oxford University Press.
- Hwang, In-won. 2003. *Personalized Politics: The Malaysian State under Mahathir*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Kua, Kia-soong. 2007. *May 13: Declassified Documents on the Malaysian Riots of 1969*. Petaling Jaya: Suaram.
- . 2010. *The Patriot Game: Writings on the Malaysian Wall*. Kuala Lumpur: Oriengroup.
- Lee, Hock Guan. 2008. *Education and Ethnic Relations in Malaysia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Malvezin, Laurent. 2004. "The Problems with (Chinese) Diaspora: An interview with Wang Gungwu," in *Diasporic Chinese Ventures, The life and work of Wang Gungwu*, edited by Gregor Benton and Hong Liu, pp.49-57. London and New York.
- Naficy, Hamid. 1996. "Phobic spaces and liminal panics: Independent transnational film genre," in *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*, edited by R. Wilson and W. Dissanayake, pp.119-144. Durham: Duke University Press.
- . 2001. *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filming*. New Jersey: Princeton University Press.
- . 2012. "Teaching Accented Cinema," in *Teaching Film*, edited by Lucy Fischer & Patrice Petro, pp.112-118. New York: The Modern Language Association of America.
- Ooi, Kee Beng. 2007. *The Reluctant Politician: Tun Dr. Ismail and His time*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Puthuchery, Mavis C. 2008. "Malaysia's 'Social Contract': The Invention & Historical Evolution of an Idea," in *Sharing the Nation: Faith, Difference, Power and the state 50 years after Merdeka*, edited by Norani Othman, Mavis C. Puthuchery & Clive S. Kessler, pp.1-28. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.

- Safran, William. 1991. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," in *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1(1): 83-99.
- Suner, Asuman. 2006. "Outside in: 'accented cinema' at large," in *Inter-Asia Cultural Studies* 7(3): 363-382.
- Shih, Shu-mei. 2007. *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific*. Berkeley: University of California Press.
- . 2010a. "Against Diaspora: The Sinophone as Places of Cultural Production," in *Global Chinese Literature: Critical Essays*, edited by Jing Tsu and David Wang, pp.29-48. Leiden: Brill.
- . 2010b. "Theory, Asia and the Sinophone," in *Postcolonial Studies* 13(4): 465-484.
- . 2011. "The Concept of the Sinophone," in *PMLA* 126(3) : 709-718.
- S. Husin, Ali. 1981. *The Malay: their problems and future*. Kuala Lumpur: Heinemann Asia.
- Snodgrass, Donald R..1980. *Inequality and Economic Development in Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Wang, Gung-Wu. 2004. "A Single Chinese Diaspora?" in *Diasporic Chinese Ventures, The Life and Work of Wang Gungwu*. edited by Gregor Benton and Hong Liu. London and New York: RoutledgeCurzon: 157-177.
- Yow, Cheun-hoe.2013. *Guangdong and Chinese Diaspora: The changing landscape of qiaoxiang*. London & New York: Routledge.
- Zawawi Ibrahim. 2013. "The New Economic Policy and the Identity question of the Indigenous People of Sabah and Sarawak," in *The New Economic Policy in Malaysia: Affirmative Action, Ethnic Inequalities and Social Justice*, edited by Edmund Terence Gomez, Johan Saravanamuttu, pp.293-313. Singapore: NUS Press and ISEAS Publishing.