

南華大學文學研究所碩士論文

王幼華小說研究

A Research of You-Hua Wang's fictions.



研究生：吳怡慧

指導教授：陳明柔

中華民國 93 年 6 月

南 華 大 學

文學系

碩 士 學 位 論 文

王幼華小說研究

研究生： 吳怡慧

經考試合格特此證明

口試委員： 徐照華

楊 麗

指導教授： 陳明柔

所 長： 陳章錫

口試日期：中華民國九十三年六月二十八日

摘 要

第一章緒論提出問題意識，確立論文研究架構。王幼華的小說有三個很重要的面向，一、是對都市生活的觀察，二、是對鄉土的想像，三、是對台灣整體社會文化發展動向的掌握，這三個面向分別是本論文的二、三、四章所關注的內容。其中，「鄉土」的概念可以說是王幼華小說創作的中心，「鄉土」在其小說中有兩個主要意義，一是作為理想存在的「精神鄉土」，一是現實意義的「鄉土台灣」。

在王幼華的小說中，對於現實台灣的意識是由都市出發，逐漸向外擴張到整個台灣，因此，可以將王幼華小說中對都市生活的觀察，視為是對台灣整體社會文化掌握的初步階段。在這個初步階段中，王幼華藉由短篇都市小說的寫作，一方面磨練他對事物的觀察力和敏銳度，一方面磨練小說寫作的文字能力。王幼華在都市小說中，創造了兩種特殊的人物類型：「惡徒」和「畸零人」。這兩種人物都是因應都市化和資本主義經濟制度而產生的類型，「惡徒」表現出資本主義講求競爭，不擇手段累積財富的一面，「畸零人」則是表現為對資本主義物化的抗拒。

相對於都市的瘋狂和罪惡，王幼華創造了一個原始、自然、純淨的「精神鄉土」，那是座落在台灣某山區裡，不受都市污染的所在。這個「鄉土」除了與「都市」相對立之外，也與鄉土台灣的意義相對，理性上王幼華認同的是「台灣」，但「中國」才是其精神嚮往的所在。也就是說，「鄉土」概念中內含兩組對立概念，一是城／鄉對立，一是台灣／中國。台灣的形象概念是「都市」的延伸、擴大，相對於都市（台灣）的瘋狂和罪惡，而存在的鄉土，其所彰顯出來的價值是美好、高尚的「中國」歷史文化。

在王幼華的身上同時有台灣認同和中國認同，這兩個不同的甚至可說相互矛盾的國族認同，即是造成他不斷感到認同焦慮的主要原因。理性上，王幼華知道自己應該要認同台灣，但在王幼華的內心深處還是有一個「中國」認同在，這個中國認同和他外省人的身份是結合在一起的，也因此，王幼華一邊呼籲台灣人應該要團結，將目光放在未來的努力上，不要再區分彼此的族群身份，在小說中，卻又一再召喚他的外省人族群認同，那帶著中國歷史文化而來的英雄。

在第四章文化沼澤中，可以看到王幼華一方面試圖將他的視野從都市放大到整個台灣社會文化的考察，一方面也試著找尋文化沼澤的救贖。從都市延伸而來的文化沼澤意象，延續了王幼華對都市文明和資本主義的批判，面對台灣文化工業逐漸成型，王幼華對台灣未來感到絕望。然而，王幼華雖然對現實台灣的發展感到絕望，卻又不斷地想找到台灣未來救贖的可能這種矛盾的態度，可以回到王幼華對台灣和中國的兩種態度上，他覺得台灣的文化是混雜的，台灣目前的狀況是糟糕的，但其「中國」認同又總是鼓舞著他相信，台灣是會獲得救贖的。

王幼華小說研究

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 關於鄉土：問題意識的提出	1
一、城／鄉對立	2
二、鄉土台灣	4
第二節 研究動機與研究回顧	10
第三節 章節架構說明	18
第二章 精神扭曲的都市人	22
第一節 惡徒：資本主義對人性的腐蝕	26
一、脫離傳統束縛的個人	27
二、金錢、物質的誘惑	33
第二節 畸零人：徹底的物化	40
一、生命意義的喪失	41
二、「物化」作為一種抗拒的姿態	47
第三章 鄉土想像與認同的追尋	54
第一節 原鄉場景	57
第二節 破裂的家／國想像	64
一、聖戰神話破滅	64

二、民族國家：想像的共同體.....	71
三、民族國家內部的民族：族群.....	74
第三節 台灣主體性的省思.....	80
一、批判漢族中心主義.....	81
二、「土地」與「靈魂」.....	91
第四章 文化沼澤.....	102
第一節 陰暗潮溼的澤地.....	104
一、真實與幻想混淆不清.....	104
二、「真實」消失.....	110
三、「妥協」才是人性真正的喪失.....	115
第二節 生機盎然的沼澤.....	119
一、多元化.....	119
二、希望寄託在人的夢想中.....	123
第五章 結論.....	133
附錄一：王幼華作品繫年.....	140
附錄二：王幼華小說評論引得.....	146
參考書目.....	148

第一章 緒論

第一節 關於鄉土：問題意識的提出

「自有人類誕生以來，土地便成了滿負著人類歷史文化的載體，聯繫著人類生存的最悠長的歷史和最重覆不已的經驗。人類文明進程的每一步履，都粘聯和凝結著土地的哀歡。」¹因此，「用一種比較廣泛的眼光來看，所有的文學作品都是鄉土的，沒有一件文學作品可以離開鄉土。」²這樣的理解就某種層面來看並沒有錯，但鄉土文學的特性也因為認定太過於空泛而失去意義。因為鄉土文學來自於人類與特定地域之間的神秘感知，趙學勇對於人類的鄉土情結作了這樣的詮釋：我們可以把鄉土情結視為人類在生命進程中為自己尋找歸屬的願望在心理上的一種顯現。鄉土情結不但作為一種個體生命的心理意識而存在，而且它更滲透進一種社會文化的內容，成為一個民族群體的歷史潛意識的積淀。³從文學中的鄉土折射出來的，可以是作家精神嚮往的意義源頭，也可以是由鄉風民俗組成的社會文化樣貌，更可以在文化追尋與歷史尋根的過程中呈現一個民族或者某地方文化獨特的存在。鄉土所能承載的內容物包羅萬象，因此更要特別強調出鄉土文學的特殊性質，不使鄉土文學一詞流於空泛的符號能指。

丁帆便提醒我們，整個世界農業社會的古典文學所帶有的「鄉土文學」胎記，只是那是沒有任何參照系的凝固靜態的文學現象，只有社會向工業時代邁進時，整個世界和人類的思維發生了革命性變化後，在兩種文明的衝突中，「鄉土文學」才顯示出其意義。⁴一個語言新詞的出現，正反應著人類觀念的擴充和變遷，到了「現代」社會才出現的「鄉土文學」一詞，正說明了這個世界已與人們原來所處、所認知的

¹ 趙學勇等著：《新文學與鄉土中國》，甘肅：蘭州大學出版社，1993年，頁1。

² 林小戀：〈鍾肇政的世界：寫作、教書與讀書〉，《出版家雜誌》，第52期，1976年11月20日，頁64。

³ 「鄉土情結」意指人類歷史長河中人們所特有的對自身生存空間的那種內心深處的眷念、偏愛等諸種情感因子。趙學勇等著：《新文學與鄉土中國》，甘肅：蘭州大學出版社，1993年，頁3。

⁴ 丁帆：《中國鄉土小說史論》，江蘇：江蘇文藝出版社，1992年，頁1。

世界完全不同，在新舊兩個世界的對應當中，鄉土文學以其現代的意義回應著已然逝去或正在逝去的社會文化意義。然而，鄉土文學的意義不僅止於對舊世界的悼念和懷舊情緒的發抒，在描繪舊世界的同時，往往隱含作者對現在世界的理解並以此提出警訊和理想，其中常常具有文化重構以及民族建立的意義特質。

一、城／鄉對立

陳繼會將現代鄉土小說的主題形態分為反叛與眷戀兩大類型，說道：「從鄉土小說創作這一特殊領域去看，城市文化的對峙衝突與融匯重建，自然造成現代作家的兩難與徬徨。當大批的現代作家為尋求現代文明逃離鄉土、走入都市之後，異質文化（鄉村文化與都市文化）的衝突，導致了現代作家的兩種覺醒：一方面，是對古老的鄉村文化的覺醒。他們以現代知識者的眼光去審視鄉村，從中發現了鄉村沈重的封建文化積淀，發現了其中的種種落後、愚黯、封閉、自欺……諸多同鄉村現代進程相悖謬的東西。於是，他們發出了反叛的吶喊；另一方面，是對畸形的現代都市文化的覺醒。20世紀工業文明對人類正常存在狀態的危害與挑戰，最先表現於都市。物慾橫流，人情澆薄，市聲噪耳，靈魂焦灼。他們突然發現自己並不屬於生活其中的這一世界。他們是生活於都市的鄉村流浪漢，置身都市卻心繫鄉野。於是詆毀城市，親和鄉野，追憶童年，眷戀鄉土。以對鄉村文化不無浪漫之態的歌吟禮贊構築堤防，抵拒城市文化陣陣濁浪，平復夢醒之後的失落與痛苦。對於鄉村文化的反叛與眷戀，便成為諸多鄉土小說作家在創作立意、價值判斷、文化選擇時的一種自覺或不自覺（自然）的態度和策略。」⁵

鄉土小說作家面對鄉土的情感態度，往往可大致分為反叛與眷戀兩大類型，作為一個鄉土作家，王幼華對鄉土的情感顯然偏向於後者，他在都市生活的期間觀察描寫都市人的精神樣貌時，創作出來的都市人形象大都是「惡徒」和「畸零人」之類醜陋、瘋狂、扭曲的人格類型，從這些人物身上隱約可以感受到，作者王幼華面

⁵陳繼會等著：《中國鄉土小說史》，合肥：安徽教育出版社，1999年，頁12-13。

對都市感到的種種壓迫、扭曲以及因此而產生的焦慮和不安。在王幼華的都市小說中，可以明確地看到他對於「畸形的現代都市文化的覺醒」，雖然在都市生活卻始終無法融入都市，透過作家王幼華的眼光投射出的都市，是表面看來光鮮亮麗但在陰暗的、不為人知的角落裡卻充滿罪惡、髒污的所在。小說中王幼華總是輕輕地帶出都市外表與內在的對比，彷彿不經意地用淡淡的語氣訴說著都市的瘋狂與醜陋的一面，那語氣正是都市人們面對都市陰暗面時一貫採取的冷漠態度，而王幼華刻意地，像是與都市人作對一般地，將都市人不願面對的問題，一一地搬上檯面，用更不在意的、嘲諷的語氣模仿著都市人的行為舉止，以此作為王幼華對都市文化的抗拒。

王幼華的創作始終呈現都市與鄉土兩線交錯的循環，每隔一段時間就會出現一兩篇鄉土作品，從八〇年代的創作開始、從短篇小說到長篇小說的創作，都一直維持著這種慣性。王幼華雖秉持著「杜甫的寫實批判精神」，不斷地凝視都市的罪惡和矛盾、瘋狂和醜陋，但他無法一直持續著這樣的狀態，他的精神忍不住地要回到「故鄉」，去重新感受人性的美好純淨，呼吸自然清新的空氣，在「精神故鄉」中汲取生命的能量之後，王幼華又再度返回現實都市中，繼續凝視、挖掘都市陰暗面埋藏的一切罪惡和醜陋。「鄉土」，對王幼華而言，具有精神避難所的意義，在「親和鄉野，追憶童年」的同時，平復在都市遭受的失落和痛苦，是王幼華避免沈淪於都市罪惡的精神支柱。

丁帆在《中國鄉土小說史論》中說過，「成功鄉土作家都是地域性鄉土的逃離者，只有當他們進入城市文化圈後，才能更深刻地感受到鄉村文化的真實狀態；也只有當他們重返「精神故鄉」時，才能在兩種文明的反差和落差中找到其描寫的視點。」⁶城市文化與鄉村文化的反差在王幼華小說中，都市是惡的、瘋狂的、醜陋的、扭曲的、變態的存在，而鄉土則是善的、純樸的、熱情的、自然的、勤奮的人們居住的地方；相對於都市對人性造成的扭曲，鄉土是純淨自然，不受污染的地方；人們的

⁶ 丁帆：《中國鄉土小說史論》，江蘇：江蘇文藝出版社，1992年，頁31-32。

精神和力氣常在都市中消耗殆盡，但卻可以在土地、自然的親近當中獲得力量；都市是王幼華企圖改革的對象，鄉土是王幼華獲取改革力量的來源，也是理想寄託的所在。

王幼華的創作是在都市和鄉土兩個世界的對立和徘徊當中建構起來的，其思索的出發點是對於人的存在處境的關懷。追求人性解放、恢復人的存在價值是啓蒙價值不斷追求的「現代」意義之一，在王幼華的眼中，都市裡的「個人」的確脫離了所謂傳統封建文化對人性的桎梏，但距離真正的人的自我覺醒，還有很大的距離。王幼華小說中，都市與鄉土的對立不僅在於環境對人的限制，更在於人對自我覺醒的程度、對於人的尊嚴的尊重。都市人往往自私自利，凡事都向「錢」看，將人的價值依附在獲取金錢的能力上，在鄉村中，人的價值是自我完滿的，彼此互相尊重的，不會佔人便宜，也不輕視他人。

相對於都市，王幼華在深山當中創造了一個原始、封閉的「鄉土」，實現烏托邦的理想價值。這個「鄉土」並不是一般意義上體現某地民情風俗的鄉土，這個「想像的鄉土」體現了王幼華的精神追求，這裡的生活方式、文化存在狀態，封存了作者的理想。然而，「鄉土」在王幼華的小說中，並非只以一「想像的鄉土」存在，更有一現實意義的鄉土，即鄉土台灣。

二、鄉土台灣

正因為鄉土文學的意義必須在新舊世界的對應關係中顯現，因此鄉土文學的興盛時期，常在城鄉對立、新舊文化衝突、外來文化與本土文化的對峙當中，尤其當舊世界備感威脅的時候。回顧中國鄉土文學及台灣鄉土文學興起的時代背景和文化意義，會發現兩者最大的不同在於，前者突顯的是文化重建的迫切性，而後者基於「一個因被殖民而破裂的現實世界」⁷帶有更多民族文化建立的意義。雖然中國鄉土文學和台灣鄉土文學因為封建／半封建，殖民／半殖民等歷史、政治因素而使兩者

⁷ 施淑：〈想像鄉土·想像族群－日據時代台灣鄉土觀念問題〉，《清理與批判》，台北：人間出版社，1998年，頁65。

在發展上、性質強調上都所有區別。

「鄉土」的概念在台灣文學幾次鄉土文學論戰當中，「一直是個先驗的、不辯自明的而又義界模糊的存在，可是隨著論辯的展開，卻不斷呈現著意義增殖的現象。…這個關鍵性的詞彙在論戰過程中，一再被不同的意識型態遮蔽，一再扮演著變動中的權力結構的文學性浮標的現實。這情況隨著八〇年鄉土文學內部的南北分裂和本土論的興起，而愈益明顯。」⁸鄉土文學論戰（或文學論述）中的「鄉土」概念，在不同的意識型態挪用中已經大幅偏離文學鄉土的意義，大體而言，使用者對「鄉土」的概念指涉通常是指現實中家鄉土地的所在位置以及依靠土地生活（或與土地關係緊密）的人們。「鄉土」的地域概念，從鄉土小說的表現來看，可小至一鄉一鎮，或是某一地域文化。在王幼華的小說中，他的「鄉土」有兩部分，其一是較為原始封閉的「精神鄉土」，另一個則是鄉土台灣的概念，前者是王幼華創造出來的「精神鄉土」，而後者則是現實的鄉土台灣。

日治時期受新式教育的知識份子取代受漢學教育的傳統讀書人，為台灣引進了西方思潮，抵抗日本殖民主義的侵略，積極從事各項政治、社會、文化運動以達到解放台灣、啓發民智的目的。台灣新文學運動作為社會文化運動的一環，是以民族解放作為目標。為了抵抗日本殖民主義對台灣文化的侵蝕，標舉出台灣與日本相異的特質，也為了進行文化啓蒙的需要，在新文學運動開展初期引進了中國新文學運動的理論，期盼藉由中國白話文的使用接續台灣與祖國之間的聯繫，迅速推展文化啓蒙工作，達到社會改革的目標。中國新文學運動中「我手寫我口」的理論實踐，引發台灣新文學運動中關於語言改革的討論，究竟哪種語言最能符合新文學運動的要求，最能夠彰顯台灣獨特的社會歷史文化特色。隱藏在台灣話文運動背後對台灣特殊性的思考，即是一種廣義的鄉土台灣概念。日治時期的台灣鄉土意識，體現在知識份子對台灣存在的自覺，對台灣特殊性的思考和保存中。

⁸施淑：〈想像鄉土·想像族群－日據時代台灣鄉土觀念問題〉，《清理與批判》，台北：人間出版社，1998年，頁65。

早在台灣新文學開展之初，1925年黃呈聰發表〈應該著創設台灣特種的文化〉一文，明白指出台灣特有文化雖主要受中國文化影響，基於台灣獨特的自然、社會、歷史發展的改造吸收之後的文化，已不同於中國文化，而是台灣特有的文化。面對日本殖民文化的入侵，黃呈聰提出的解決之道：

我們台灣是有固有的文化，更將外來的文化擇其善的來調和，造成台灣特種的文化，這特種的文化是適合台灣自然的環境，如地勢、氣候、風土、人口、產業、社會制度、風俗、習慣等—不是盲目的可以模仿高等的文化，能創造建設特種的文化始能發揮台灣的特性，促進社會的文化向上。⁹

文化是一民族社會經過歷史長期累積而成，最能夠表現一民族不同於其他民族的特色所在，面對時代的變遷，文化必然需要因勢調整，但並非全盤接受外來文化，尤其當外來文化的入侵挾帶著殖民者的同化政策時更應小心注意，如何在現代化的追求中謹慎維持固有文化的特性。文中所提固有文化的追求、吸收外來文化創造台灣新文化等概念，反應出日治時期知識份子面對日本同化政策以及「現代化」的滲透，對鄉土台灣的文化特殊性能否維持的焦慮。

1930年，在普羅文學運動影響下，黃石輝發表〈怎樣不提倡鄉土文學〉，基於文學大眾化的需求，提倡建設鄉土文學。

你是要寫會感動激發廣大羣眾的文藝嗎？你是要廣大羣眾心理發生和你同樣的感覺嗎？不要呢，那就沒話說，如果要的，那末，不管你是支配階級的代辯者，還是勞苦羣眾的領導者，你總須以勞苦羣眾為對象去做文藝，便應該起來提唱（倡）鄉土文學，應該起來建設鄉土文學¹⁰

在文學大眾化的要求下，爲了讓勞動階級能夠接受，所以文學必須要使用大多

⁹ 黃呈聰：〈應該著創設台灣特種的文化〉，收錄於李南衡主編《日據下台灣新文學·文獻資料選集》，台北：明潭出版社，1979年，頁72-76。

¹⁰ 本文原載《伍人報》9-11期，1930年8月，轉引自廖毓文〈台灣文字改革運動史略〉，李南衡主編《日據下台灣新文學·文獻資料選集》，台北：明潭出版社，1979年，頁488-489。

數人的語言，文學的內容必須貼合、親近群眾，才能夠感動羣眾激發羣眾力量，因此黃石輝呼籲提倡鄉土文學，主張「用臺灣話做文，用臺灣話做詩，用臺灣話做小說，用臺灣話做歌謠，描寫臺灣的事物」¹¹。在黃石輝的概念中，「鄉土」是我們所居住的土地，因此，「鄉土文學」的內容就變成「台灣文學」。

你是台灣人，你頭戴台灣天，腳踏台灣地，眼睛所看的是台灣的狀況，耳朵所聽見的是台灣的消息，時間所歷的是台灣的經驗，嘴裡所說的亦是台灣的語言，所以你那枝如「椽」的健筆，生花的彩筆，亦應該去寫台灣文學了。¹²

黃石輝指出「鄉土文學」應以勞苦群眾為對象，以鄉土台灣為範圍，賦予「鄉土文學」鮮明的階級性和民族色彩。此後，吳坤煌在〈台灣鄉土文學論〉中引述列寧、斯大林的理論指示，提出以「內容是無產階級的，形式是民族的」為原則的符合未來的社會主義國際文化要求的鄉土文學。¹³吳坤煌的〈台灣鄉土文學論〉其實延續黃石輝提出的「鄉土文學」，日據時代台灣鄉土文學論述的基調奠基於黃石輝提出的「鄉土文學」，以勞苦群眾為對象，描寫台灣的事物，彰顯台灣的特殊性。「台灣文學」的提出，其實是作為「鄉土文學」的註腳，說明「鄉土文學」的內容。

當然「鄉土文學」並不同於「台灣文學」，「鄉土」一詞可以作某地域空間解釋，但此地域空間可大可小，它可以是鄉土台灣，也可以指涉台灣內部更小的地理空間，甚至「鄉土」也可以是作家的「精神鄉土」。文學中的鄉土通常有一實際地理位置作為作家想像、寫作鄉土的母胎，但不同的作家描寫同一地理空間，所呈現出來的鄉土也有所不同，因為作家對「鄉土」灌注的情感和意義不同所致。因此，研究鄉土文學不僅要注意不同地域空間所呈現出來的地域文化，更要仔細分辨在同一地域空間中，由不同的作家所賦予的細微差異。其次，作家所認定的「鄉土」並不一定是作家出生成長的所在，也可能是另一個作家認同的地方。「台灣文學」則是指

¹¹ 同上，頁 488。

¹² 同註 31。

¹³ 轉引自施淑：〈想像鄉土·想像族群－日據時代台灣鄉土觀念問題〉，《清理與批判》，台北：人間出版社，1998 年，頁 72。

在「台灣」這個空間中產生的、或作品內容與「台灣」相關的，都可能納入「台灣文學」的範疇中，其中包含各種文類。鄉土文學以作品是否具有「鄉土意識」為主要依據，至於「鄉土空間」由於作者主觀認定，可以大至國家民族，也可能小至山鄉、水澤等某一較小的地域空間，在認定上彈性較大。加上「台灣」這個限定詞的鄉土文學－「台灣鄉土文學」，並不同於「台灣文學」，因為「台灣鄉土文學」僅限於「台灣文學」中以「鄉土」為內容、具有「鄉土意識」的作品；而「台灣文學」只限定了空間「台灣」，對於其內容則無限制。

在日治時期的鄉土論述脈絡中，因為強調鄉土台灣的地理空間和歷史文化，不同於日本和中國，「鄉土文學」或「台灣文學」都是作為對抗日本殖民統治，彰顯台灣特殊性的意義存在，因為反殖民的訴求而帶有民族文學的概念，所以在使用上並無明顯區分。正如施淑所言：「台灣鄉土觀念的發生，是來自於一個因被殖民而破裂的現實世界的。」¹⁴不論是葉榮鐘提出的立足於台灣「全集團的特性」之上的「第三文學」¹⁵，或是《福爾摩沙》提出的「真正台灣人的文藝」¹⁶等，都是基於日治時期面對日本殖民文化以及資本主義「現代化」的壓迫和衝擊，眼見鄉土台灣有形無形的文化符號不斷被篡改、失落，而強調台灣特殊性，台灣特有的風土、人情、歷史、文化的存在和強調，既是族群存在的基礎，台灣意識所在，也是鄉土意識的表現。鄉土原本就具有本土的意涵，強調「台灣」這個限定詞，反應台灣鄉土觀念的

¹⁴ 施淑：〈想像鄉土·想像族群－日據時代台灣鄉土觀念問題〉，《清理與批判》，台北：人間出版社，1998年，頁65。

¹⁵ 1932年，葉榮鐘先後在《南音》分別發表了，〈「第三文學」提倡〉及〈再論「第三文學」〉二篇文章，說明他所提倡的立足於台灣「全集團的特性」的第三文學。葉榮鐘認為，台灣有不同於中國文化和日本文化的，屬於台灣特有的歷史文化。同時，由台灣特殊的歷史、文化、風土人情所組成的台灣的全集團性，是超越於階級之外的存在，應該在強調階級立場之前，先建立「台灣的全集團特性」。相對於強調階級立場的黃石輝，葉榮鐘的「第三文學」論，則是要建立一個超越階級的，以台灣為主體的「第三文學」論。參見游勝冠：《台灣文學本土論的興起與發展》，台北：前衛，1996年，頁48-51。葉榮鐘：〈「第三文學」提倡〉，原文刊於《南音》1卷8號，1932年5月25日，卷頭語。葉榮鐘：〈再論「第三文學」〉，原文刊於《南音》1卷9、10合併號，1932年7月25日。

¹⁶ 1932年，在東京的台灣留學生吳坤煌、張文環、蘇維熊等人在東京成立「台灣藝術研究會」，「以謀求台灣新文藝之進步發展為目的」，同時發行《福爾摩沙》雜誌來達到這個目的。在《福爾摩沙》的發刊詞中，提到要重新創造真實的台灣文藝。所謂「台灣人的文藝」，正是指能夠彰顯出台灣特殊性的台灣文化。參見藍博洲編著：《日據時期台灣學生運動（1913-1945年）》，台北：時報，1993年，頁140-144。

發生因被殖民的現實處境，更需要明確的標舉出一個具體的地理空間。

七〇年代鄉土文學論述中，承繼了日治時期鄉土論述的反殖民特性，強調反美反日資本主義經濟文化侵擾。作為抗拒西化、恢復民族精神的鄉土意識中，蘊藏了中國／台灣兩種不同的民族主義，但總的來說，七〇年代鄉土意識還是以中國鄉土作為民族傳統回歸的對象。隨著八〇年代本土化運動勃興，「台灣文學」得到正名取代了「鄉土文學」，去中國的效應，使得七〇年代以中國為對象的「鄉土文學」成為攻擊目標。從「鄉土」到「本土」，從「鄉土文學」到「台灣文學」，其中包含許多意識型態的角力，以及政治力的介入和爭奪。不論是「鄉土文學」亦或是「台灣文學」的思考和詮釋，都是當代應該致力釐清和重新梳理的文學區塊。在這個過程中，身為文學工作者，王幼華對於文學與政治的糾葛感到特別的憂心，他認為文學和政治應該要分類詮解，讓政治的歸政治，文學的歸文學，不應該讓文學淪為某種意識型態的代言，或者視文學為政治的工具¹⁷。王幼華對文學的堅持和執著也反應在他的小說創作中，承繼七〇年代鄉土論述中強調的現實主義精神，抗拒西方文化、資本主義文化的入侵，批判社會的不公不義。

從《兩鎮演談》、《廣澤地》到《騷動的島》，王幼華表現了對鄉土台灣寫實、批判的決心，從現實生活片斷的擷取和重組中，王幼華試圖尋找台灣的社會文化特性。從「兩鎮」、「沼澤」到「島嶼」等形象轉移中，王幼華不斷擴大他對於鄉土台灣的認識理解，其中也蘊涵了他對於台灣的熱情。在《土地與靈魂》中，王幼華展現了他對台灣歷史的用功，以及他對台灣主體性的思考，但在書名上，他卻刻意以「土地」代替「台灣」，暗示他希望不論是台灣文學史、台灣史或對於台灣主體性的思考，都應該要回歸基本而一土地，學習土地容納萬物的精神，以此化解歷史中不斷重演

¹⁷ 王幼華在〈政治與文學的分類詮解〉一文中，對於「政治」二字並無明確定義，關於政治應該與文學分離的概念和舉例中，也有值得商榷之處，此處暫不贅述。這裡所採用的意義是王幼華在行文中最常出現的關於政治應該與文學分離的概念，即文學寫作的目的不應該是為服務政治、宣傳政令而作，應該「以追求文學中之真、善、美，尋求人性永恆之真理，創構自己壯大瑰麗的文學而努力」。王幼華：〈政治與文學的分類詮解〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁148。

的荒謬、不義的惡戲（族群鬥爭），跳脫各種意識型態的糾葛找到統合的觀點。希望台灣文學史的撰述，能「以台灣為主體，將所有在這座島上留下過痕跡，發生過影響的作品，不論其種族，政治走向，使用何種言語，用何種心思面對台灣，皆加以客觀的研究、整理，就文學本身進行評論」，「台灣文學史觀應建立在它的豐富、多元及獨特性上」¹⁸。王幼華用實際的文學行動，表達了他對台灣的認同，用批判和寫實傳達他愛台灣的熱情。

第二節 研究動機與研究回顧

在王幼華出版第一本短篇小說集《惡徒》之後，彭瑞金及高天生便相繼注意到這位「集中在現代人精神領域探訪」¹⁹的作家，並喻為「最年輕與最富潛力的新生代作家之一」，「題材上的海闊天空和多面性，是王幼華在新生代作家羣中顯得特殊的主要因子，勇於在形式技巧上嘗試錯誤和推陳出新，也使王幼華的創作生涯特富潛力」²⁰。其後葉石濤先生更盛讚王幼華，「我們等待了三十多年，終於眼見這麼一位具有『偉大』資質的作家出現，這真教我們欣喜萬分」²¹。時至今日，王幼華已出過 4 本短篇小說集，2 本中篇小說集，5 本長篇小說，1 本文學評論集，以平均每兩年一本著作的速度，累積他的文學成就。作品累積的數量，已足以對這位具有「偉大」資質的作家進行一番檢證。

目前關於王幼華小說的研究尚無博碩士論文。在這些單篇研究中，一直持續觀察王幼華寫作的有彭瑞金和施淑兩位，此外，林耀德、劉俊和朱雙一對王幼華的作品也有其獨特的見解。彭瑞金對王幼華作品作了三類劃分：一是以〈過活小調〉、〈健康公寓〉、〈都市之鼠〉為主的現代都市生活的泥喃，反應現代都市文明的畸零人心態；二是對 1949 年之後遷台大陸移民的關注，這是王幼華表達最深、投注最多、最

¹⁸ 王幼華：〈河海不擇細流故能就其深－台灣文學史撰述商榷〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997 年，頁 167。

¹⁹ 彭瑞金：〈原罪的探索－王幼華與「狂徒」〉，《自立晚報》，1983 年 1 月 3 日。

²⁰ 高天生：〈舊土地要住新生民－論王幼華的小說〉，《臺灣時報》副刊，1983 年 7 月 11 日。稍早在〈台灣小說的新動向－新生代的抽樣考察〉一文中，高天生即將王幼華列為值得期待的新生代作家。

²¹ 葉石濤：〈談王幼華的小說〉，《兩鎮演談》序文，台北：時報文化，1984 年，頁 15。

富情感的一角，同時也是探討王幼華創作生命原型最可靠的依據，如〈天魁草莽錄〉、〈南山村傳奇〉、〈兄弟倆〉；三是對於生命原罪的探尋。²²

彭瑞金認為在〈惡徒〉、〈狂徒〉中，作者有意把解釋的角度由社會的、法律的、拉回到對生命原罪的形而上的探討²³。對此，王幼華表示，〈狂徒〉其實不是在為表現「原罪」觀念企圖下創作的。「狂徒」裏有救贖和希望，但不是基督徒的方式，而是真正的生存方式²⁴。在《惡徒》一書序言中，王幼華表達了他對杜甫其人其詩的崇敬之心，並表示願意追隨杜甫文學的創作精神，將淑世的理念灌注在小說的創作中。

每回展讀杜甫其人其詩，莫不感同而心戚。他整個豐饒的創作藝術，沈鬱高華的美，對人世邦國熾愛的感情，寫實批判的勇氣。我渴盼能與他血脈相流。自然，人性的開發，精神心理的挖掘、探索，複雜而多元的社會、世界，使用文學由平面而立體。我亦願投身而入，做更多的嚐試和了解。²⁵

王幼華之所以廣泛地閱讀許多心理學、人類學、社會學、宗教、史學等相關書籍，從各種角度切入、觀察「人」的心理慾望、行為表現，都是為了探索複雜而多元的現代社會，同時也是基於「對人世邦國熾愛的感情」而發出的批評。王幼華並沒有以一種跳脫人間的、俯視的、超越的、悲憫的宗教情懷看待「狂徒」和「惡徒」的犯罪行為，作者的出發點在於對人的存在處境的關懷和理解，在看似「冷峻」²⁶的眼光背後，其實含藏著王幼華對於生命的熱情。

²² 彭瑞金：〈探索的、反叛的飄泊者－王幼華的小說世界〉，《臺灣時報》副刊 1985 年 12 月 13 日，後收錄於《王幼華集》，台北：前衛，1992 年，頁 267，此時王幼華已出版《惡徒》、《慾與罪》及《狂者的自白》。

²³ 彭瑞金：〈原罪的探索－王幼華與「狂徒」〉，《自立晚報》，1983 年 1 月 3 日，此後在〈探索的、反叛的飄泊者－王幼華的小說世界〉、〈走出亂流－都市小說的人文企圖〉等文中，彭瑞金又一再提到王幼華對於生命原罪探討的執著。

²⁴ 張深秀：〈有亂石的巨川－小說家王幼華訪問記〉，收錄於《狂者的自白》，台中：晨星出版，1985 年，頁 279。

²⁵ 王幼華：《惡徒》序，台北：時報文化，1982 年，頁 1。

²⁶ 劉俊在〈冷眼看人生的思索者〉，《臺港文學選刊》，1990 年 5 月，中對於王幼華都市小說的形容詞。

劉俊將彭瑞金的三類劃分統歸於王幼華對人性「惡」的關注，惡的因子來自於兩部分，一是來自個體存在與現代工商社會的對立和衝突，一是人性潛在的惡，即原罪概念。與理智上對人性「惡」的認知相對的，是情感上對人性「善」的追尋，即王幼華筆下的原始鄉村以及在這種時空中存留的傳統文化。²⁷劉俊對王幼華作品中善／惡的提點，以及彭瑞金指出的都市、外省族群的關注，都指出了王幼華的作品中兩條一直不斷交錯的線，就是對於都市的、扭曲的、變態的、惡的觀察與描寫，以及對土地的、山林的、原始的、善的追尋與探索。〈熱愛〉這篇小說寫的是敘述者對於一名美麗女子的追尋、失落與報復，在都市與原始山林間的游移，一個是惡的、慾望的原動力（都市），另一個是善的、美好的驅力（原始山林），兩者都對敘述者產生強大的吸引力。對於作者來說亦是如此，他有時專於罪惡的探討、現實與幻象的分辨，有時又回到自然的懷抱中，歌頌著山的壯大與溪水的洶湧。善／惡、都市／山林對立的思考模式其實正是城／鄉二元對立的思考當中，最常標舉的對立概念。劉俊其實也注意到了純樸的鄉村在王幼華寫作中特有的意義，那沒有被現代文明浸蝕的自然社會其實是王幼華烏托邦的寄託，但筆者並不認為「他所傾心並寄以厚望的原始鄉村以及在這種時空中存留的傳統文化，在現代社會的經濟體現和道德價值觀的衝擊下竟如此的不堪一擊。」這種「對善的弘揚的企圖最終不過是證明了惡的強大」²⁸。就現實而言，台灣社會的確無法抗拒挾帶先進物質文明入侵的資本主義或西方文化，但作者的「一廂情願」也並非沒有任何意義。在鄉土小說書寫的歷史脈絡中，不論在中國或台灣，面對外來文化、資本主義文化、都市文明入侵，回過頭來追尋一個純樸自然的鄉村的作家所在多有。身為一個敏感的作家，王幼華在八〇年代湧現都市文學之初即開始書寫都市，對於都市的、扭曲的、變態的、惡的觀察與描寫，同時讓他湧現一股對土地、山林的、原始的、善的追尋與探索的慾望。王幼華既是都市文學作家，同時也是一個鄉土作家。

²⁷ 同上註。

²⁸ 劉俊：〈冷眼看人生的思索者〉，《臺港文學選刊》，1990年5月。

都市文學書寫的是現實的困境，鄉土的想像奠基於烏托邦式的寄托，王幼華用「虛」的筆調寫現實的都市，用「實」的事件寫想像的鄉土，是作者想要坐實鄉土、淡化現實的期望，也是作者獨特的書寫風格。以虛寫實，以實寫虛，理想與現實的衝突，表面與內在的斷裂，生命意識與現實生活無法統一，既是王幼華個人生命的挑戰，也是台灣整體現實的困境。就王幼華的創作歷程來看，都市文學的創作較早創作量也較多，其中間雜鄉土想像的創作，兩者以交替的方式出現，大體而言，都市文學為顯，鄉土想像為隱。王幼華在都市文學的書寫中寄託了淑世的願望，他期望追隨杜甫寫實批判的精神，挖掘、探索這複雜而多元的社會。作家的使命感讓他不斷探索深入所處的世界，王幼華既身在都市之中又外於都市，鄉土的想像讓他與都市始終有段距離，就某個意義來說，鄉土想像安頓的是王幼華的靈魂。因此，每當寫了一段時間的都市小說之後，就會出現一兩篇鄉土作品，在冷漠、疏離的現實之外，找回一點溫暖的感覺，就像馬拉松選手在中繼站補充水分一般，鄉土的溫暖讓他可以繼續以一種冷峻客觀的態度批判現實，而不致於因過於敏感於現實的痛苦而陷於精神分裂。

朱雙一認為王幼華藉小說中最引人注目的形象系列－瘋子系列和犯罪者系列，探討了引發心理變態的個人遺傳因素（相當於原罪概念）、個人成長經驗累積形成的人格類型、理想信念、情緒傾向、思惟方式、智慧特徵等心理因素、以及社會文化因素。其中，現實生活急遽變動，導致人與社會文化關係失調，是都市人趨於瘋狂最重要的原因。朱的研究最值得注意的是，他指出王幼華在《兩鎮演談》、《廣澤地》中反映當代台灣社會文化景觀的宏大企圖，並以「沼澤」象徵台灣文化，是一種混合和拼湊多種文化族群而成的文化類型，由外來／本土文化、中原／地方（台閩、原住民）文化、以及物質文化等組成多元、變遷的文化格局及相應的價值所造就的魚龍混雜、泥沙俱下的「四不像」社會型態。²⁹王幼華探究台灣社會文化的企圖，

²⁹ 朱雙一：〈台灣社會文化變遷中的心理攝像－王幼華作品論〉，《王幼華集》，台北：前衛，1992年，頁278。

在林耀德的分析中增加了「心理寫實」³⁰的深度；在施淑的眼中，「王幼華的小說世界無疑是卡繆的悲觀啓示的見證」³¹。

毫無疑問，王幼華的寫作企圖是龐大的，作者曾經用都市、兩鎮、沼澤、騷動的島等指稱影射象徵「台灣」，整理過去的歷史現象，捉住變動不居的一刻，呈現某種真實的景況，寓言未來並試著指出一條理想的路途。充塞其中的是王幼華的人文關懷，他對台灣社會、歷史、文化的觀察，對處在這環境中的人的心理活動、意識與現實的衝突和對立、人的存在處境充滿好奇。以「台灣」作為最終企圖的寫作中，正是王幼華對於鄉土台灣的凝視。

王德威在〈國族論述與鄉土修辭〉一文中，提到：「鄉土論述競相標榜寫實／現實風格時，已經內蘊另一種神話。故鄉之成爲『故』鄉，必須透露似近實遠，既親且疏的浪漫想像魅力：閃爍其下的因此竟有一股『異鄉』情調。除此，原鄉主題不只述說時間流逝的故事而已；由過去找尋現在，就回憶敷衍現實，時序錯置成爲映照今與昔、傳統與現代衝突間的必要手段。相對於此，空間位移不只指明原鄉作者的經驗狀況－『故鄉』意義的產生肇因於故鄉的失落或改變，也尤其暗示原鄉敘述行爲的癥結。敘述的本身即是一連串『鄉』之神話的移轉、置換及再生。」³²

鄉之失落是啓動原鄉敘述行爲的癥結，在王幼華想像的故鄉中有兩重失落，其一，是身份的失落，其二是傳統的失落。因爲政治因素造成台灣與中國大陸以一海之隔形成對峙的局面，以中國自居的國民黨政權實際上僅領有台灣這個小島嶼，大約一百多萬跟隨國民黨來到台灣的大陸老兵在空間位移之後失去了他們原有的故

³⁰ 林耀德：〈意識的解放〉，《熱愛》序，台北：遠流出版，1989年。林耀德在〈意識的解放〉一文中，提到的「心理寫實」，指的是小說中人的意識表現。林耀德認爲王幼華的小說，由單一敘述者的定點透視跨入分裂人格或多重敘述者的散點透視，表現了意識、潛意識與現實間的多重辯證關係，並且邁入集體潛意識與當代都市文化的深層批判。

³¹ 施淑：〈台灣頻道〉，《騷動的島》，台北：允晨文化，1996年。施淑認爲，「他的所有小說探討的始終是從台灣的地表上，從它的文化沼澤裏滋生蔓延的一些已然形成、或等待著被確認的新生事物，它們的活動和發展大都意義未明，方向不定，而整個情境則讓人不禁要想到卡繆有關二十世紀文明，有關人的『腐敗的歷史』的看法。」

³² 王德威：〈國族論述與鄉土修辭〉，《書寫台灣》，台北：麥田出版，2000年，頁73。

鄉，他們在台灣的身份起初有國民黨政權強力的背書，七〇年代開始他們的身份逐漸曖昧了起來，隨著八〇年代台灣本土化運動如火如荼展開，國民黨被視為外來政權，被視為要革命推翻的對象的是政黨概念的「國民黨」，但對國民黨的支持者而言，有種自己也成為被排除的對象的感覺。其中，尤以外省族群對此感受最深，隨著空間轉換喪失的故鄉，使得在台灣的外省族群喪失「以地為名」的身份認同和國家認同。在這樣的時代氛圍中，作為一個外省人，而且是在台灣出生、長大的外省第二代，王幼華相當敏感於因為自己的身份而引發的族群認同和國家認同的問題。小說中王幼華特意描繪、勾勒外省族群的形象，以及外省族群在台灣社會中生活、適應的種種情況，包括外省族群面對台灣政治社會變遷而產生的種種失落、不安，這些作品透露出的意義有王幼華的自我認同追尋過程，以及他認同的意義源頭。在族群認同的層次上，王幼華回答了自己認同、歸屬的群體：外省人，並重新將外來族群紮根在台灣社會現實當中，完成一幅「外省人」群像。在國家認同的層次上，王幼華展現了不一樣的思考，他並不直接談「國家」這一有政治意味的名詞，也不以台灣／中國的地理位置來指涉「國家」，在小說中，王幼華對國家的思考以「土地」作為基點，暗示對於國家的思考應該回歸到更為純粹、更為根本的起點和終點。

相較於其他外省第二代將濃濃的鄉愁投注到眷村這個標的物上，王幼華對於土地有一份獨特的孺慕之情，他說「沒有土地的人們，心是浮動的，沒有歸屬感的，不安全的」，因此最大的夢想就是「擁有一塊屬於自己的土地」³³。當他提到山川、溪水的自然物時，是充滿熱情的、無限嚮往的，「土地好像是有生命的，當人躺在地上，有時就能感到它有著溫暖，奇異和不可知的力量。尤其是人在疲勞的時候，那土地裡就好像會滲出一股難以言喻的氣味，浸入人倦怠的肌體內，使人感到酣然，精神一振」³⁴。王幼華自述由 1973 年登玉山開始，到 1982 年登完台灣大部份重要

³³ 參見王幼華：〈王幼華書簡〉，《熱愛生命－苗栗文學讀本（二）》，莫渝·王幼華編註，苗栗縣文化中心出版，1999 年，頁 75。

³⁴ 同上註，頁 77。

的山峰³⁵，這份豪氣與親摯山林的熱情，充分顯現在《土地與靈魂》中對於清領時期尚未開化的台灣山林的種種既感崇敬、畏懼、神秘又覺親切、美好的複雜情緒中。

傳統的失落肇因於都市的興起，都市以其現代文明的象徵襲捲了島嶼台灣，吹散了從土地蘊釀出來的農業文化，隔絕了人與土地、人與人之間自然的溝通，人們被迫到都市謀生，即便選擇居住在鄉村，也無法阻擋都市文化的進逼。王幼華本身曾經在都市生活過，最後選擇回到小鎮定居，在其都市文學中那一個個不能適應都市生活的人物身上，多少都帶有作者的自述意味存在。王幼華始終帶著批判的冷峻眼光，描繪一個冷漠、疏離、自私、病態、醜陋的金錢城市，同時將理想和熱情寄託在與自然為伍的鄉村中，它的位置並非王幼華居住的小鎮，因為那裡也無法逃離都市文化的侵蝕，而是在更深山的、更自成系統的、更遠離都市文明的一個地點，這裡居住的人們有著善良的、自然的本性，不像都市人凡事斤斤計較；人與人相處是平等的，沒有族群身份的分別，不需要用華麗的衣飾偽裝自己的身份。「鄉土」體現王幼華對某種文化價值的懷念以及某種精神追求。

鄉土小說大都產生於新舊文化、東西文化激烈衝突的時期，鄉土作家往往面對著兩種現實：一種是古舊的、傳統的但不乏仁義、淳樸、人情、道德氣質的現實，一種是嶄新的、競爭的、開放的但充滿唯利唯實觀念的、輕慢情感、道德沉淪、人性墮落的現實。作家的理性可能傾向後一種現實，但情感卻往往後顧，徘徊在前一種現實中不能自拔。他們一方面呼籲社會的進步和物質文明水平的提高，另一方面又希望能避免「文明的代價」。這種對文明的困惑的心態，化作鄉土小說中極常見對鄉土的情感的雙重性：作為與故土有著千絲萬縷聯結的鄉土作家，他們在現代文明對故土的侵襲中，痛悼故土風物的被破壞和傳統人情、人性的毀滅，在描寫中常用「鄉下人」的眼光和情感；但作為現代型的知識份子，他們經過城市文明的熏染以後帶有新人文主義的觀念，又常用「城裡人」的眼光去觀照故土的那種古舊靜態的

³⁵ 見前衛《王幼華集》附錄作者年表，王幼華自述：「由1973年登玉山開始，至今年（1982年）登完大部分台灣重要山峯。」王幼華：《王幼華集》，台北：前衛，1992年，頁306。

生活和傳統的國民心理。可以說，幾乎每一個寫過鄉土小說的作家，都不能逃離這種情感的雙重性。³⁶

王幼華亦如此，既對傳統文化的流失感到痛惜，同時也對傳統文化的迷信和本位主義感到痛惡。儘管台灣現代化、都市化的腳步可以飛快來形容，對文化造成衝擊的是以最容易接受也最快可以享受到生活便利的物質文化為主，因為物質文化而相應改變了人們對時空的感覺、對事物的認知、連帶影響了人際關係和道德規範的重整，然而文化的深層並不容易被改變。傳統文化中對人、對土地自然的對待方式以及相應的倫理道德在物質文化的衝擊下喪失了，反倒是傳統文化中最應被批判的宗教迷信在現代社會中逐漸發揚光大。尤其當人們面對愈來愈琳琅滿目的物質，相對空虛的精神，反倒讓人們去尋找宗教、風水的慰藉。另外，由漢族移民帶來的儒家傳統「漢族中心主義」，也是王幼華極欲批判的傳統文化之一，漢人視其他少數族群為番人，要求其他族群必須歸附漢朝，接受儒家思想的作法，其實也是一種宰制的手段，與殖民者的行為無異。

王幼華曾多次表示過文學創作對他的意義，透過書寫讓他「煩擾多慾盲動不已的生命，有了另一種表現的方式」³⁷，對王幼華來說，創作不僅是表達思想的載體，他的心靈同時經由創作得到一種撫慰和再提升再思考的機會，從他的小說創作中就可以看到作者的生命歷程和體驗，當他生命處於一種混亂、摸索時，也是他創作最為豐盛的時期，寫作對王幼華而言，有「我思，故我在」³⁸的意義。以個人經驗作為出發點，不斷將關懷的視野向外擴大到與他有類似經驗的群體，如失業者、都市邊緣人、文化工作者、外省族群，作品涉及的議題相當廣泛，從都市現象、城鄉差距、價值轉變、個人存在、族群隔閡、選舉操作、歷史詮釋、宗教信仰…。王幼華是擅於捕捉群體的社會、心理經驗的作家，他擅於觀察、並且加以概念化。在初期

³⁶ 陳繼會等著：《中國鄉土小說史》，合肥：安徽教育出版社，1999年，頁348-349。

³⁷ 王幼華：《惡徒》序，台北：時報文化，1982年，頁1。

³⁸ 王幼華：《熱愛》自序，台北：遠流，1989年，頁11。

寫作過程中，加進了作者本身的思考方式、道德標準，並以議論的方式呈現於小說中，對於概念的呈現相當清楚，但對於小說的寫作、流暢、效果，不見得有正面加分的感覺。然而這卻是王幼華作為一個小說家個人獨特的風格。他的道德感、批判性與鄉土文學運動的精神是銜接的。作者王幼華小說寫作愈加純熟時，我們就不再看到作者急切的言詞，而以更加具有統攝意味的抽象形象和語言代替。換句話說，王幼華的說故事能力愈來愈好，愈能充分將所要傳達的想法融合在小說敘事中，並創造出更具形象性更吸引力人的作品。

第三節 章節架構說明

第一章緒論提出論文研究動機和研究方法，確立論文整體架構。第二節關於「鄉土」是理解和掌握王幼華小說創作最重要的概念，在王幼華的心中一直有著「鄉土」的存在，一個是理想純淨的「精神鄉土」，另一個是存在現實的鄉土。作為都市的對立面存在的「精神鄉土」（或稱為「想像的鄉土」），是王幼華烏托邦理想的寄託，是相較於都市的惡的、瘋狂、醜陋、扭曲，而存在的善的、純潔、熱情、富有生命力的精神避難所。作為理想寄託的「想像的鄉土」，同時也蘊含了王幼華對於鄉土台灣主體性的省思，以及族群融合的願望。也就是說，在王幼華的創作心靈中，一邊進行著對於現實鄉土（都市、台灣）的批判，一邊建造烏托邦理想的「想像的鄉土」。「想像的鄉土」既是王幼華精神休憩之地，以避免沈淪於都市的罪惡，同時也是作家王幼華獲得重新回到現實，繼續作家批判現實的重要力量來源，用王幼華的話來說，那是他「夢想的寶藏」³⁹。

王幼華的現實鄉土中同時包括都市和台灣，八〇年代寫作初期，王幼華凝視的現實鄉土是都市，從《兩鎮演談》開始，可以看出王幼華將現實鄉土的範圍由都市擴大到整個台灣的企圖。就某方面而言，經過都市化過程的台灣社會文化，都市和

³⁹王幼華在〈靈魂的寶藏〉一文中表示，「我喜歡有一種寶藏在等待去探索去挖掘的感覺。喜歡為理想而奮鬥而掙扎，喜歡追尋難以實現的夢。在現實裏我幾乎沒有成功過，但是仍然努力的鍛鍊身體，磨利工具，設計探索的路程。」這裡的「寶藏」、「理想」、和「夢」，其實也就是作家的精神鄉土、想像的鄉土。王幼華：〈靈魂的寶藏〉，《帶著藏寶圖出走》序，台北：探索文化，1999年。

台灣的形象是重疊的，因此，在《兩鎮演談》、《廣澤地》、《騷動的島》等以現實台灣作為對象的長篇小說中，都市一直都是很重要的、不可或缺的背景。王幼華將凝視的焦點從都市放大到台灣時，小說的篇幅也由短篇小說進展到長篇小說，以容納更多的社會文化現象。

第二章精神扭曲的都市人，文本範圍是王幼華八〇年代的短篇小說。王幼華在八〇年代的短篇小說中，最關注的是「人」在都市這個場域中的各種行為表現。人在都市的行為表現，其實是人與都市、都市人互動之後所產生的結果，透過人在都市中的行為表現，王幼華表現了他所認知、感受到的「罪惡都市」。本章共分兩節：「惡徒」和「畸零人」，分別探討王幼華在都市場域中著力最多的人的犯罪行為和精神異常，透過這兩種人物類型，王幼華控訴了都市文化的虛偽和資本主義對人的物化。

第三章鄉土想像與認同的追尋，談的是王幼華的「精神鄉土」。「精神鄉土」是相對於現實鄉土（都市和台灣）的理想存在，相對於都市的罪惡，精神鄉土是純淨自然的，人與人、人與自然的關係都處於一種和諧的狀態；相對於現實台灣的族群分裂現象，王幼華在原鄉的場景中，刻意以外省人和原住民和平相處、共存共榮，暗示台灣族群問題的解決必須回歸於作人最基本的態度－尊重「人」的價值。在第一節原鄉場景，將談及王幼華「精神鄉土」的存在樣貌及其價值取向，以及外省人王幼華追求「精神鄉土」的同時，主觀認定、歸屬的外省族群。第二節破裂的家／國想像，緣於台灣特殊的政治、歷史因素，造成外省第一代必須面臨無法回家的困境；外省第二代家在台灣，卻必須要被檢視其國族認同取向。外省第一代認同的國家是國民黨執政的中華民國政府，並且深信政府將帶著他們回到對岸的中國大陸「家鄉」，隨著國民黨建造的聖戰神話破滅，外省第一代的「歸鄉」夢碎，外省第二代的國家認同成為台灣社會批判的焦點。身為外省第二代，作家王幼華在原鄉建造的同時，也重新塑造了「外省族群」形象，並為外省族群找到新的家園，一個能被其他人所接受、尊重的地方。王幼華由外省族群破裂的家／國想像出發，思考台灣的族

群問題，以及台灣本土論一直強調的「台灣主體性」，以及台灣的特殊性在何處。在第三節台灣主體性的省思中，王幼華將他實際閱讀台灣歷史的成果，展現在小說《土地與靈魂》中，重新詮釋一段曾經真實發生過的歷史。台灣主體性、特殊性的建立往往牽涉到歷史的詮釋，《土地與靈魂》雖是歷史小說，其中不無作者虛構的成份，但王幼華透過實際的歷史詮釋，表達了他對於台灣主體性的思考。站在族群融合的觀點，王幼華批判了漢族中心主義；站在去殖民的角度，台灣的歷史文化必須一直不斷地進行去中心的過程，直到我們真的能夠立基於鄉土台灣這塊土地，從土地上重新開創出自己的歷史。

第四章文化沼澤的意象是由王幼華小說《廣澤地》的意象而來，沼澤的意象一直延用到《騷動的島》，可以說是王幼華對當代台灣社會文化的註解。王幼華在《廣澤地》中賦予「沼澤」雙重的意象，一是陰暗的、潮濕的、黏膩的、混濁的，偏向於人性黑暗一面的；另一面則是偏向人性光明的一面，當燦爛的陽光照射在沼澤地時，會看到一個生機蓬勃的沼澤。沼澤裡充滿著人性的各種慾望，慾望有善／惡之分，沼澤也有陽光燦爛和黑暗這兩種色調呈現。第一節陰暗潮溼的澤地，探討沼澤的陰暗面，這一面向延續了王幼華對於都市現象的關注，隨著都市化、資本主義的腳步進展，台灣社會邁向了消費文化時代，更全面的物化向都市人逼進，直到人完全棄械投降為止。王幼華的理想在現實中的投射，為第二節生機盎然的沼澤。沼澤作為多元文化存在的現象，在王幼華的眼中其實並無不妥，考量到台灣社會同時存在各族群不同的文化，以及台灣經濟未來發展都無法避免走向現代化、全球化之路。文化的混雜如果是在平等的、相互尊重的情況下存在，王幼華是抱著順其自然的態度看待文化沼澤的。王幼華寄託在沼澤的希望，並不是期望環境改善，而是他對於人性始終還是抱持著一絲希望，他相信只要人有夢想的能力，就會有希望。

第五章結論。正如王幼華在新作《帶著藏寶圖出走》一書中傳達的概念，人要懷抱夢想，並且堅持、努力地去實現這個夢想，哪怕這個夢想多麼不切實際。王幼華自己就是一個愛作夢的人，他非常珍惜自己的夢想，努力地去挖掘屬於自己的寶

藏。就某種現實層面而言，他是無法在現實中實現夢想的，所以只好「帶著藏寶圖出走」，這個出走的概念，讓他在現實中創造一個可以躲避現實的痛苦和失落的「精神鄉土」。有了這份「寶藏」、有了「精神的鄉土」，王幼華就能夠一直保有他的赤子之心，一再地回到現實中進行挖寶的工作。

第二章 精神扭曲的都市人

小引

作為一個意象，城市要比僅被視為一套文學修辭來得鉅大而複雜。它具有雙重涵義：一是外在世界的藝術品，一是在作家和讀者的心中所產生的折射光譜。關於「城市」的聯想已然成為讀者高度的負擔在他拾起一本城市書籍之前。在文學作品之中，這個意象成為連貫一致的符號體系之一部份，而且它的意義可能與實際經驗的城市本身只有些許的關聯。真實的城市也許為文學的神話提供素材，但它本身並非自然地成為神話；這是把神話的價值歸咎於它的緣故。…真實城市與文字城市之間的許多連結是間接而且複雜的，正如它們最初顯現的時候，並非是一對一的簡單指涉。¹作為實體現實存在的城市，本身就是非常龐大而複雜的體系，同時也是作者和讀者心中折射的都市意象的素材。作者和讀者根據自身在城市生活、閱讀都市的經驗建構心中的都市意象，雖然最初的文化應該都是來自於真實城市，但經過了人的「想像」之後的都市，則各有不同。作家在書寫城市時，儘管標榜寫實主義的創作精神和寫作手法，仍免不了有虛構的成分在內。正因為想像方式的不同，才造成都市文學的豐富內容，作家王幼華在都市生活、閱讀都市之後，在小說中又重新建造了一個屬於小說家自己的文字都市，這個都市空間由許許多多鋼筋水泥建造的牆隔成一個一個的小空間，人們生活於其中，視野和人際關係都受到限制，自私自利、目光短淺、眼中只有個人利益沒有公共道德的觀念。王幼華看到的不是都市物質的一面，在他的筆下看不到琳琅滿目的華麗物品，而是一個個包裝在光鮮亮麗外表下的醜陋樣貌，他專注地窺視人的內心精神世界，挖掘不為人們所注意的都市面象，從都市建築夾縫的陰暗處到都市人內心的陰暗面。

¹ 轉引自方婉禎：《從城鄉到都市—八〇年代台灣小說與都市論述》，淡江大學中國文學系碩士班碩士論文，2002年，頁29，Burton Pike，*The Image of the City in Modern Literature*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1981年“Preface”。

都市文學並非城市單純的複製再版，簡單地像指紋辨識系統可以清楚標誌出兩者相互吻合的特徵要素，進而指證兩者為一的事實。真實的城市為都市文學提供寫作素材，呈現在連貫一致的符號體系中，可供辨識的程度可能相當低微。在文學符號體系的都市之外存在另一個真實具體的城市，兩者間的關係是間接而複雜的折射。然而，這個存在於文學符號體系之外的真實城市，並不比文學符號體系中的都市要來得令人感覺真實，這個真實的城市是可被想像假定推測出的存在客體，理性中我們可以知道有一真實城市的存在，但只要一經過文字、語言的表述，它就不再只是純然的客體，不可避免地包含了語言主體對真實城市的理解和想像，於是真實城市必然是在此之外的另一客觀存在。就某個意義來說，或許真實城市永遠無法被語言符號完全容納，我們終究只能理解一個已然存在於語言符號系統中的都市。

張英進在《現代中國文學和電影中的城市》一書提及：「由於對城市的記憶所喚起的，不僅是對城市風景（或者可說是城市景像）的純然感知，更是透過聯想的網絡－那種使人在情感上及智力上歸屬於一個城市的聯想，所呈現的複雜的都市觀念或概念。在此一意義下的城市顯然不僅僅是個物質結構。它可以是心靈狀態、道德秩序、態度及儀禮行為的模式，也可以是人類關係的網絡，以及藉由風俗習慣和傳統銘刻在特定實踐及論述當中的身體表現出來。」²都市的特色並非只建立在可見的地理、建築特色，更是在與文化型態、生活風貌等由人際網路發展出來的意識型態、心靈結構所共同形成的複合體，才是構成都市特色的所在。

都市文學是經由創作者的觀察視角，以一種特殊的文學形式來表述作家對都市的感知結構，它可以僅以都市文化背景或都市生活為描寫對象；也可以進一步體現人與都市的雙向對應關係；或揭示當代各方權力結構、都市生活的社會意義、都市的流動變遷。王幼華都市文學寫作始自八〇年代，他開始廣泛地對都市各種人物、

²轉引自方婉禎：《從城鄉到都市－八〇年代台灣小說與都市論述》，淡江大學中國文學系碩士班碩士論文，2002，頁15；Zhang Yingjin. *The City in Modern Chinese Literature & Film: Configurations of Space, Time, and Gender*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996年.p.3。

各種現象，像寫筆記的方式一樣記錄下來，在〈過活小調〉和〈生活筆記〉當中都可以看出作者急欲為他感受到的都市留下痕跡。《兩鎮演談》的寫作以回溯的方式，王幼華對整個台灣都市化、現代化急速變遷、新舊交換的過渡現象作了一個全面式的回顧。筆者以為，王幼華在八〇年代中期寫作《兩鎮演談》，並標明兩鎮的文本時間在 1970-1980 年，突顯了兩個意義，一是王幼華在都市文學寫作揭發的種種病態的、醜陋的、混亂的、急促的現象，其實開始自七〇年代的社會變遷當中。當我們對七〇年代社會變遷的過渡期現象掌握更加清晰時，對於王幼華筆下的「惡徒」和「畸零人」的出現就不至於感到突兀，因為他們正是在這個社會發展的脈絡中自然出現的一羣人，儘管他們都帶著某種程度的病態，彷彿是以一種過分強調的方式體驗社會變遷產生的文化困擾。另一個意義，是王幼華寫作格局的擴大，雖然在這個嘗試之作仍有不少缺失，作者展現了他將觀察的視角、眼光從都市放大到整個「台灣」（地理上和文化上的）的企圖。他很敏銳地察覺到都市化、現代化、從農業社會過渡到工商社會的現象，並不只侷限於都市之中，更能從城鄉的互動的角度切入，帶出整個台灣變動的整體性。

「過渡」和「變遷」的概念一直隱含在王幼華都市文學的寫作當中，就某方面來說就像相機的連拍功能一樣，試圖在變遷的過程中經由許多片斷組成動態的影象，這些具有批判意義的攝象，一直從七〇年代延續到九〇年代。本章主要處理八〇年代台灣的社會變遷和都市化現象，至於九〇年代的都市則具現在《騷動的島》一書中，稍後將在第四章中處理。「惡徒」和「畸零人」是王幼華為八〇年代的都市勾勒出的典型，至於王幼華七〇年代的作品則缺少這樣的典型形象。論者或許要問《兩鎮演談》的主角范希淹，是否能成為七〇年代的典型。筆者以為范希淹這個理想主義者的身姿、思考和說話，和小說中敘述者的思考、說話方式相近，可以說是另一個作者在小說中的化身，而不是作者觀察七〇年代之後創造出的符合時代特性的典型人物。范希淹是王幼華理想人物的典型，這個理想人物的典型在其長篇小說中，總有人物承繼其精神特質，在現實生活的困境中仍堅持追求理想的願望。王幼華期望在《兩鎮演談》中處理七〇年代的社會變遷，文後附錄這十年間國內國外大

事記和經濟發展各項資料統計，可以看出他的用心，然文中對都市的概念與八〇年代初期寫作的都市小說概念並無二致。

王幼華的都市書寫起點是他對於「人」的存在處境的關注，人在都市這個空間當中，如何實現人的存在尊嚴和價值，反過來說都市又是如何限制了人的存在價值的實現。人們用欣羨、讚賞的眼神注視著都市，期望在都市實現夢想、希望，然而都市是否真能實現人們的願望。都市是進步的象徵，「現代」的代名詞，意即都市是最尊重個人自由意志和權利的地方，也就是對人的外在限制最少的地方。個人主義的思想概念普遍存在於都市人意識當中，個人主義的發展逐漸走向利己主義，與群體利益的衝突愈趨明顯，但卻很少人發現這個普遍存在的現象，王幼華提出了這個問題，並且認為這將成為台灣最重要的社會問題之一，個人主義的極端發展造成整個社會文化價值出現很大的偏差。

「惡徒」既是王幼華一篇都市小說之名，也是一本短篇都市小說集之名，同時泛指許多小說人物，按瞿海源的解釋，「這些人實際上代表了我們這個社會裡各式各樣為基本的生存竭力在掙扎的一羣。他們在惡劣的生存條件下孕育出了很特殊的道德規範、推理方式、乃至於文化型態。」³在第一節中，將從「惡徒」與都市的雙向對應關係中，勾勒出八〇年代都市的道德規範和文化型態。藉此，我們得以更進一步談「畸零人」的形象意義。畸零人一詞與形象，出自〈生活筆記〉，「這個頑固的傢伙，好像競選時的候選人般的，到處貼上自己的標語『人吃人』。這一帶的告示牌、牆壁、公車票亭，凡有空白的地方都能發現同樣的黑色字跡，用不褪色的粗大簽字筆寫的。」⁴這頗有魯迅狂人意味的頑固傢伙，以其獨特的畸零人身姿向世人宣告其存在，絕不容許任何擦拭。在第二節中，將從資本主義物化角度重新審視，王幼華都市小說中不斷出現的醜陋、瘋狂、夢魘的意義。

³ 瞿海源：〈問題小說試探－關於「惡徒」〉，《中國時報》副刊，1982年5月17日。

⁴ 王幼華：〈生活筆記〉，《慾與罪》，台北：晨星，1986年，頁37。

第一節 惡徒：資本主義對人性的腐蝕

七〇年代的經濟由農業轉型到工商業，由於經濟結構的改變整個社會也面臨從裡（倫理秩序、觀念等）到外（工作性質、職業選擇、生活品質）的整個重新整理和適應。這個巨大的社會變動，可以《兩鎮演談》的一段話作為註腳，這段話所指出的社會變動狀態，同時也延續到八〇年代的社會文化重組過程中，不同的是八〇年代的社會發展站在七〇年代的社會基礎上，表現出來的是在七〇年代的「變遷」基調上呈現的「矛盾」現象。

數千年前農業社會的經典教訓不再能指導子孫，有著矛盾和衝突的人們掙扎了一會，便很自然放棄了它，依循起迎面而來的洪潮。血緣和地緣所連結的人的關係和結構，漸漸的淡薄，新的倫理秩序、觀念在形成。較好的職業、福利、生活品質，在人們之間造成了為追逐工商利益而移動的新社會形態。⁵

《兩鎮演談》中，帶動工商社會開始的是交通運輸的變革，因為便利的交通縮短了都市與鄉村的距離，有更多有抱負的年輕男女乘坐交通工具到都市謀求發展，同時，都市的時尚和新的刺激也能夠在很短的時間內在兩鎮造成影響。都市化的過程並不只限於在都市空間中發酵，其影響力透過便利的交通工具和傳播媒體，將鄰近的鄉鎮納入都市的邊緣，改變了整個台灣的社會結構。

處於社會轉型期的人們對都市的評價是毀譽參半，大多數的人們都嚮往在都市找到屬於他們自己的成功之路，完成自己的夢想，但並非所有的人都能夠如願以償。《兩鎮演談》中的賴老師就是一個在都市遭到挫敗，重新再回到「兩鎮」定居的人之一。曾經，賴老師也同所有進城的人們一樣，對都市懷著極大的夢想，他期望能夠在都市開創他事業的第二春。但長久以來在小鎮當老師所養成的說話習慣和生活步調，讓他無法適應都市的倉促和複雜。賴老師對「大都市的風貌和印象，由親切

⁵ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報出版，1984年，頁93。

羨慕的幻想轉為陌生混亂的夢魘」⁶之後，帶著挫敗、驚悸的心情重回小鎮。回到小鎮之後的賴老師常常以他二年在都市的經驗，訴說都市的罪惡，並且提出孔子「克己復禮」的道德要求對抗都市的罪惡。然而，儘管對於都市的負面評價並不少，而且往往是親身經歷之後發出的懇切言語，但人們還是不改對都市的嚮往之情，顯示都市美好的一面對人們的吸引力，已經大到足以讓人們對於都市罪惡的語話充耳不聞。人們將賴老師的失敗，看作是舊時代的知識和道德不再適用於新時代的表徵，仍深自信心以為自己將不會是跟不上時代的失敗者。王幼華並沒有直接指出人們觀念的錯誤，他只是一再地透過小說中的人物遭遇，告訴人們不要輕忽都市的罪惡，都市的罪惡並非完全是「個人」的問題，往往是更深層的社會文化結構問題的顯現。

一、脫離傳統束縛的個人

王幼華在《兩鎮演談》的開頭安排了一輛開往台北的大客車，透過大客車裡幾組人物之間的對比，呈現城鄉間不同的認知行為模式、價值判斷、人際關係。其中，最為顯著的差異是，「人」不再是傳統社會關係網絡中，在群體間有著一定身份位置的人，而是現代意義的「個人」。在這輛北上的大客中有一組老人和青年的對比，正說明了人在社會位置中的轉變，老人與青年的幾句簡單交談中，就得知了青年的身份，老人輕易地就說出了青年的家族背景。在鄉下地方，每個人都只是一張相互關聯的人際網絡中的一份子，因此很容易就能夠得知個人的家世背景資料，老人並不直接認得青年，但老人卻知道青年的父親，以及由父親為中心開展出的家庭關係圖，甚至對於青年事業不順的事也略知一二。傳統社會的人際大網使青年感到無法動彈，青年不得無理會這個與他攀談的老人，因為在大客車這個過渡的空間裡，傳統的人際關係仍有少許的影響力，對於自己事業不順的事被一名「陌生人」（對青年來說）順口說了出來，他感覺自己好像被侵犯了。到了都市，一下車青年得到都市的屏障之後便快速的離老人而去。而在車上健談的老人，下了車就開始不安了起來，因為傳統的人際關係網絡在此是不適用的，都市裡每個人都是需要提防的陌生人。

⁶ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報出版，1984年，頁40。

有人仗著在都市不易被人認出的優勢，公開地搶奪老人的財物，沒有人幫忙老人，老人在都市完全失去了傳統社會給予他的奧援。都市和鄉村有不同的人際交流法則，在都市，所有人都是平等獨立的「個人」，人與人之間保持一定的距離，這個距離為某些人提供了一道安全屏障，同時有更多的人因此感到孤獨和不安全。

都市裡人際關係的網絡是鬆散的，有人無法適應疏離的人際關係而倍感孤獨、寂寞、不安全；有人則利用疏離的人際關係掩飾自己的不堪，逃離不光榮的過去或羈絆。顯現都市是有別於傳統社會另外有其獨特運作法則的社會，人們在掌握都市的行事作風、認知感覺的同時也正在學習另一套生存技能。大客車上的老人和青年是一組對照，賴老師和銀珠的女兒是另一更強烈的對照組。銀珠的女兒以「特殊迷人的香水味，眼眶間綠色的線膏，昂貴的衣飾，時髦的髮型」，得到即將要在都市生活的A、B、C三位小姐好奇艷羨的眼神注目，以為眼前這位時髦女子就是個在都市成功的典範。在這個城鄉過渡的交通空間中，她一方面以時髦女子的形象代表都市的時尚和成功，另一方面則以銀珠女兒的身份遭到舊識賴老師的鄙夷。賴老師的感覺，「彷彿是有一件物品擺錯位置似的」⁷，銀珠是右鎮最出名的風塵女子，她的女兒和台北一位大公司的總經理同居，之前則在酒廊上班；現在卻以「貿易公司女秘書」（她對三位小姐的謊稱）的身份，擔任都市時尚和成功的代言人。都市為銀珠的女兒抹去不堪的過去，掩護她現在的情婦身份，只要她不說，人們會以外表直接可見的衣飾裝扮以及個人言行來評價衡量一個人，一時間銀珠的女兒可以自由的當她想當的人物。賴老師卻無法拋卻老師說話的語調和思考方式，融入導遊的角色，讓中年過後的都市打拼夢想落空，最終還是回到小鎮向鎮民分析都市人性險惡。儘管賴老師握有時髦女子身份的秘密，卻反而顯得氣弱、不安，面對這不屬於他的時代，只是惶惑和無可奈何。

有人在都市得意，也有人在都市失意，但人們通常羞於承認自己的失意，刻意

⁷ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報出版，1984年，頁38。

強調自己與都市的關係，彷彿只要和都市沾上邊，就是無限的光榮。反正在都市裡，誰也不認識誰，沒有人會有興趣知道你爲了在都市生存付出多少代價。青年爲了公司營運不佳，回家鄉賣土地；老人看到都市縱橫的馬路根本認不得一條，面對搶劫也無法應付；銀珠的女兒縱然可以得意一時，只要 A、B、C 三位小姐在都市生活過一段時間，終究還是會被識穿；賴老師對都市險惡的批評背後，是面對都市的複雜、快速節奏的無法適應。相同的是，這許多來到都市的人共同的經驗，同時也是他們最不願承認的事實。在都市的面前，人們容易喪失自信，但還是勉強故作姿態，反而顯得愈發卑怯。

人在流動，傳統農業社會由「血緣和地緣所連結的人際關係和結構，漸漸的淡薄」⁸。鄉村的人到鎮上謀求更多、更好的就業機會和生活品質，鎮上的人也以同樣的思考到都市尋求更好的生活。兩鎮的人口雖在這種微妙的人口移動中達到一個平衡的狀態，但流動的人口已經改變農業社會對環境和人的認知方式，人與人之間的不安全感和不信任感也隨著犯罪率逐漸升高，新的倫理秩序正在形成，還在適應中的人們無暇積極地思考建立新的道德，而舊有的秩序和規範又無法解決問題，因此只是單憑本能直覺地在過日子。

人們之所以無法抗拒都市，無法拒絕現代化的腳步，因爲都市化、現代化帶來「較好的職業、福利、生活品質」⁹，爲此人們心甘情願迎接新時代、新社會的來臨，但爲什麼物質條件優渥，繁榮起來之後，人們並沒有因此變得更快樂。大客車上有個曾在台北補習多年的年輕人，說出他對「考試」的想法，這個「考試」不只是一般意義上的升學考試，而是一種人生競賽。

考試在他這樣的人來說，是個野蠻的遊戲。一羣看不見面孔，屬於「制度」「部門機構」的人士在準備這項遊戲。他們在一塊空地上畫出一個圈來，空地上擠滿了許多成長中的孩子們，遊戲開始，所有參加比賽的人都要設法擠

⁸ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報出版，1984年，頁93。

⁹ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報出版，1984年，頁93。

進那個畫好的圈子內，凡是擠不進去的就要被淘汰，站到一邊去另謀出路。擠進圈子的人慢慢的等著，那一羣沒有面孔的人繼續繪製另一個圈子，再來一次搶奪的把戲，擠不進去的依例被淘汰。遊戲繼續，不過圈子是愈來愈小，愈來愈窄，站不進去的人就淘汰。能站到圈裏的人，意味著超人一等，身價不凡，前途大為光明。遊戲是種激烈的競爭，孩子們往往互相傾擠，毆打，爭著付出代價贏取勝利。¹⁰

考試是個野蠻遊戲，是一個以能力定勝負的淘汰制度，所有人都被迫必須要加入這種競爭激烈的遊戲當中，互相擠壓、爭鬥以求取勝利。都市正是這樣一個野蠻遊戲運作的場域，如果佔不到位置，就會被排擠到邊緣，從都市的中心到都市的邊緣、甚至都市邊緣的邊緣（鄉村）就是一種層級、能力的競爭結果。不是勝利者，就是失敗者的殘酷鬥爭，野蠻地強迫所有人接受。它的本質是野蠻的，因為它強迫所有人都必須要加入這個生存競爭的遊戲當中，不得自外於遊戲，因為野蠻的本質被「較好的職業、福利、生活品質」這樣光鮮亮麗地包裝起來，人們很難察覺自己被迫加入一個野蠻遊戲。

現代化的腳步讓兩鎮「面積擴大，靠馬路沿線的土地都被重新整治過，稻田被填埋，竹林被除去，磚瓦房變成一棟棟水泥洋樓，新式美觀的造型和建材逐年在推進，在以前要花十五、二十年才有的演進，現在只在三、五年之間就有了變化」¹¹。外在可見的改變因為明顯可見，容易被人們注意，並進而接受，面對認知系統、倫理秩序、價值判斷、道德規範…等抽象概念的變化，這些經數百、數十年時間自然形成的社會秩序，很難在三、五年之間就完全改變過來。於是，混亂的、紛雜的、錯置的情況時而可見。

大體而言，七〇年代的社會變遷以農業社會邁向工商社會最為顯見，人們開始遠離依靠土地生產的方式，轉而到工廠或都市謀生。生產方式的改變，帶動整個社

¹⁰ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報出版，1984年，頁45。

¹¹ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報出版，1984年，頁95。

會的變動，人們想在新的社會結構當中找到自己的位置，就必須學會新的生產技能、適應新的工作方式、新的思考、新的觀念。工商社會的生產方式，與農業社會以一家家庭一塊土地為基準，最大的不同在於以個人作為生產單位。以前個人必須依附於土地或家庭才能從事生產，現在個人就能夠獨立自主。「問題的關鍵是，那種使人們具有親密的面對的關係且能解決大部分生活問題的結構，大部分已被摧毀或被削弱了，以致個人的『社會關係』越來越受制於大型工廠、國民經濟、大城市和民族國家等僅涉及人們生活的極抽象部分的大型非人格化群體。」¹²七〇年代的台灣社會發展還處於過渡時期，人們也還不能理解到走出傳統社會和家庭束縛的意義和歸向，此時的人們一邊享受個人自由，夢想成功，一邊感覺到一股莫名的壓迫，以及伴隨傳統失落的無歸依感。美好的遠景掩蓋了許許多多現有以及未來會更加嚴重的社會問題，隨著社會潮流趨勢行動的人們，被迫加入一場競爭的野蠻遊戲。

八〇年代台灣社會剛剛步入都市化的倉促和雜亂無章，可以在〈健康公寓〉的外在環境中看到，新社區剛成立：「排水道未整好，泥土地交通不便，風沙飛揚。空房子常遭不良少年打破窗戶，強行闖入睡覺、吸食強力膠，鬼混，新住戶也不時遭小偷」。「公寓側邊的一條通往郊區的幹道、大馬路，修修補補，挖挖整整，大概是因為經費的問題，或是當初設計的問題，或是排水溝，或是產權等等的困難，搞了五、六年終於修通了」。兩棟公寓的背後，「一樓的塑膠屋頂上丟滿了垃圾、魚骨頭、空罐頭、被風刮來的灰塵、樓上晒衣服不小心掉下來的襪子、衣褲、衣架，密密麻麻生鏽了的鐵窗，掛得亂七八糟的衣服。灰髒邪惡的貓在屋頂跑動。那是一片永遠沒法清理的角落」¹³。為了因應短時間內大量湧入都市謀生人們的居住問題，沒有經過完整的規劃就興建的社區，只是用水泥磚牆隔出了一戶戶獨立的門號，建商便急著出售房屋回收利潤，至於排水道、周邊的生活品質或是屋後無法整理的區域則不在建商關注的範圍，而都市的人們似乎對這個社區大致的樣貌已感滿意，也就不

¹² 大衛·雷·格里芬編，王成兵譯：〈導言：後現代精神和社會〉，《後現代精神》，北京：中央編譯出版社，1997年，頁12-13。

¹³ 這段顯示新社區雜亂無章的景象，出自〈健康公寓〉，《王幼華集》，台北：前衛，1992年，頁156-160。

計較這些小小的瑕疵，畢竟，都市化的腳步太快，一切都「趕」著在形成當中。

不僅都市的硬體設備正趕著興建，新的人際關係和道德約束也有待重新建立，因為所有舊有的對事物的認知，都必須經過適當的調整才能適應於新的都市生活需要。農業社會鄰里之間大都有良好的互動關係，人們視彼此間互相幫助為理所當然，在都市良好的互動關係缺少了理所當然的傳統義務，往往顯示一種利益輸送關係。〈健康公寓〉中，一樓 A、B 兩戶人家表面交往熱絡，其實建立在詹先生免費幫榮利雜貨店油漆，不時給點甜頭，好將地下室改為自己的倉庫堆放建材。

小說的敘述依照門號順序 A、B、C、D、E、F、G、H 各自發展，組成一篇名為「健康公寓」的小說，將這些家庭和個人串連起來的並不是因為發生一個共同的事件（如〈慾與罪〉這篇小說以一場發生在明木茶行的火災將所有個別的人物串連在一起），而是因為一個共同的空間—健康公寓，在這個向上發展的空間中切割出許多空間容納這些家庭和個人。由水泥磚牆砌成的空間讓他們擁有不被他人干預的自由，新的道德法律約束尚未形成，人們的自私和慾望便完全顯現出來。住在這裡的人們「都貪圖利益，男女關係隨便，缺乏公德心，沒有正義感，自私又骯髒，只會打擊年輕人」¹⁴。反倒是這群「長髮、神情萎靡、服裝怪異、表情誇張」¹⁵的年輕人虛心唱出時代的希望，「若是忘了怎麼做／重新來學習」，「舊土地／要住新生民」¹⁶。

小說中，八〇年代初期和七〇年代都可以看到過渡的倉促、雜亂，以及新的秩序有待建立的提醒。兩者間的差異，只是程度不同。從空間來說，七〇年代各種不同的人具現在一個共同的空間當中，一輛北上的大客車，正在高速公路行駛當中，過渡的意味濃厚；八〇年代的人們已經各自安放進一個個獨立的空間當中，由 A、B、C、D 的符號切割出住戶的公寓當中。空間被分割得更加細密而確實，個人的獨立自主性也更彰顯。八〇年代的人們已經習慣於「個人」的身份，並建立起一種彼此互

¹⁴ 王幼華：〈健康公寓〉，《王幼華集》，台北：前衛，1992年，頁154。

¹⁵ 王幼華：〈健康公寓〉，《王幼華集》，台北：前衛，1992年，頁154。

¹⁶ 王幼華：〈健康公寓〉，《王幼華集》，台北：前衛，1992年，頁190-193。

不干預的默契。套句大衛·雷·格里芬分析現代性的特徵，「現代性不是把社會或共同體看成首要的東西，個人只是社會的產品，僅僅擁有有限的自主性；而是把社會理解為為達到某種目的而自願地結合到一起的獨立的個人的聚合體。」¹⁷八〇年代的都市是由一群獨立的個人組成的聚合體，都市被視為是容納這個聚合體的空間，人們生活在都市中，對不把「都市」視為一個需要被檢視、需要眾人努力共同營造的生活空間，只把「都市」當作一個單純的「生活空間」，因此，「個人」才是最重要的主體。在這個都市裡盛行的是一種偏狹的「個人主義」，自私自利，眼中沒有群體的存在，個人自我極度的膨脹。

二、金錢、物質的誘惑

都市最讓王幼華感到厭惡的便是，人性純真的喪失，人與人之間的交往、信任、情誼的建立不再立基於人的存在價值之上。基於對人性和個人自我獨立人格的尊重，日據時代台灣知識份子提倡婦女運動時，特別灌輸婦女「社交自由」、「戀愛自由」、「婚姻自由」等現代新觀念，希望將婦女自封建傳統的束縛中解放出來。經過前人的努力，現代女性終於獲得這些自由，但這「自由」卻和啓蒙知識份子期盼的自由有所差異，自由背後應該含有個人自我意識覺醒的積極意義，因為理所當然而被濫用。在〈愛玩瑪俐〉和〈我愛戴美〉兩篇小說中，女性的戀愛自由表現，以出眾的外貌為基礎周旋在眾多追求的男人中間，享受男人為她提供的服務和樂趣。表面上看來女性的確得到了戀愛、社交自由，因為缺乏自我意識的思考而流於膚淺，反倒讓男女之間單純的交往成為利益價值的衡量，情感價值被諸如外貌、金錢等外在的、物質的價值所取代。

人際關係在時代的變遷中起了微妙的變化，連家人之間的信任都蒙上了一層陰影。〈過活小調·手錶的下落〉唸佛的周老太太在飯店廁所撿到一隻黃澄澄、金閃閃的女用手錶之後，偷偷地把它放進自己的口袋裡，並不是想要據為己有，而是害怕

¹⁷大衛·雷·格里芬編，王成兵譯：〈導言：後現代精神和社會〉，《後現代精神》，北京：中央編譯出版社，1997年，頁4-5。

兒孫看到金錶會起了貪念，於是想私自送到警察局，因此連等在外頭的媳婦也不知道這回事。「老太太心裏很緊張，匆忙的走出洗手間，心裏不住的唸著觀世音菩薩、觀世音菩薩救難。¹⁸」彷彿這隻金錶將帶來罪惡般地叨念著佛號，祈求菩薩讓她的家人能順利渡過這個考驗，不要壞了兒孫為她過生日所為的善行。從老太太小心翼翼地行動中，可以想見金錢、物質的破壞力，在社會上已經凌駕許多其他的價值判斷，至少周老太太認為她的信念和言辭無法使她的兒孫們放棄佔有這隻金錶，所以她刻意將它隱瞞。社會的物質取向，從周老太太選擇的應該秉公處理的警察的私心，得到更進一步的驗證。他想起自己微薄的薪水，跟著他辛勤持家，因為過度操勞而顯得不快樂的妻子，他決定將拾獲者寫成自己太太的名字，六個月後如果沒有人來認領，他將和政府平分這隻錶。在這個過程裏，王警員一直不斷找理由來安慰自己，為自己行爲脫罪，「局裏面也沒有人沒做過這樣的事。其實就算他列入記錄了，誰也不可能花那麼大的工夫去查那間飯店。」「丟這錶的一定是有錢人家的太太，她們一定不會在乎的…要是我太太有了這隻錶，她一定會感激、高興死的」¹⁹。在王警員的心理，他是在同時兼顧作為一個警察的職責所在，以及身為一個丈夫讓妻子過得快樂的責任的情況之下，作出這個決定。看來王警員也不是個壞人，但身為公務人員的他，仍然是做了違法的事情，這一點並不因為他沒有完全侵占這隻手錶而改變。他可以同時公事公辦完成警察的職務，回家多幫忙妻子讓她有喘息的空間，他對妻子的愛並不一定要用金錢或者物質來表現。隱藏在看似「兩全」的辦法之後，是王警員將丈夫的責任以「金錢」能力作為衡量標準，以及不願完全隨波逐漸、被社會風氣影響的小小抗拒，至少他和其他局裡的同事行爲還有點小小的不同，這點小小的堅持，在王幼華的眼中，無疑是邁向罪惡的開端。

資本主義工業社會賦予累積財富高度的價值，一個好的、有價值的人生被描繪成要什麼有什麼，而購物、消費則不斷地被營造成為使個人對自我、對生活感覺良

¹⁸ 王幼華：〈過活小調〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982年，頁19。

¹⁹ 王幼華：〈過活小調〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982年，頁21、22。

好的方式。不管你屬於哪一個社會階級，是不可能逃過這種源源不斷的廣告和其中的訊息：擁有某個你現在尚未擁有的東西，幾乎是解決任何問題的答案。雖然每個人都暴露在這種想要擁有財富的文化價值之下，可是每個人能夠獲得這些財富的正當機會則是非常不平等的。一個人要有薪水很高的工作才能負擔那些在大眾面前展示的各種物品，然而大部分人的薪水卻沒有那麼高。²⁰陷在這樣的困境中，王警員選擇在不損害他人利益的情況下，小小的利用職務之便。對王警員而言，瀆職所造成的不安在短時間內就被自己想出的兩全其美辦法消解。值得注意的是，「局裏面也沒有人沒做過這樣的事」，這意味小小的惡是被眾人所允許的。

至親的家人之間無法彼此信任，社會公權力象徵的警察也屈服在金錢的物質誘惑之下，更不用說一般的市井小民對於金錢的斤斤計較。如〈永遠流行包青天·誰人平日無冤屈〉中米太太前一刻還爲了在公車上被扒走的錢在路邊咆哮抱怨，那神情「像要殺死很多人的樣子」²¹，後一刻卻非常自然地叫丈夫偷摘路邊的水果，無視於菓農耕種的辛勞以及禁止摘取的木牌。人們只在意自己的利益是否受損，卻無視於自己侵犯他人的權益，彷彿這是一件再理所當然不過的事情。那麼，李德會被朋友設計陷害，或許該怪他自己爲什麼單純地相信一個三、四年根本不曾來往的朋友，會突然出現還提供金錢上的援助（〈好朋友〉）。李德之所以沒有質疑一件應該被質疑的事情，是因爲他相信朋友，李德的被出賣，等於間接說出，在都市裡是不會有朋友的，即便有也是像〈健康公寓〉中，一樓A、B兩戶的友誼般，建立在利益互惠的關係上。

如果文化保持穩定和因循傳統，那個體的選擇就可能很有限，發生衝突的範圍也就可能很狹小，衝突的強度也就可能很微弱。如果文化正處在急劇變遷的階段，根本對立的價值觀念和背道而馳的生活方式同時並存，那個體必須作出的選擇就是

²⁰ Allan G. Johnson著，成令方、林鶴玲、吳嘉苓譯：《見樹又見林：社會學作爲一種生活、實踐與承諾》，台北：群學，2001年，頁95。

²¹ 王幼華：〈永遠流行包青天·誰人平日無冤屈〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982年，頁142。

多樣的和不易的²²。台灣社會正處於從農業社會到工商社會的轉型期，傳統的規範必須經過調整才能適用於現代社會，新的倫理秩序、道德規範和價值系統都還有待建立。此時台灣社會文化正處在急劇變遷的階段，因此，社會上不時可見非常奇異矛盾的行為、言論或是思考模式。在〈過活小調·313 號病房〉中，維護社會正義的「理想青年」爲了抗議醫院私自拿病人作藥物實驗，於是，毒死醫院魚池的金魚、將糞便拉在馬桶外、隨手把冷氣管、氧氣筒的管子弄斷…等行為進行抗議。「理想青年」具有強烈的正義感，對醫院草菅人命的行徑無法坐視不管，於是採取實際行動進行抗議。問題就在於「理想青年」進行抗議的行動，全都是不合理的行為。以不合理的偏激行為進行正義的申張，顯示「理想青年」的價值觀和道德規範出現很大的矛盾。

價值觀的混亂、矛盾、對立，不僅表現在「理想青年」一人身上，〈都市之鼠〉中的羅良臣，他的思想和行為模式也反應了價值觀的混亂。一向以「一羣被壓迫的小民」和「廣大不平的羣眾」署名，發表文章對社會黑暗面提出強力針砭的羅良臣，不管在工作場合或是私領域都總在人前發表言論，扮演糾正者的角色。其實，並非真正擁有過人的正義感，只是想要藉此贏得眾人的目光和好感。藉由敘述同事溺水的意外，羅良臣又再次成功地掌控了眾人的視聽，只有當事者才知道，事件發生時，羅良臣不僅沒有下水救人，更沒有採取任何實際的求助行動。從「理想青年」和羅良臣相似的和行為模式中，可以得知價值觀的混亂、矛盾是普遍存在於台灣社會的，之所以會有這樣離譜的行徑發生，是因為文化沒有發揮功用。處於轉型期的文化本身也面臨劇大的變動，人們無法從穩定的文化中得到相同的道德規範，於是，是／非、對／錯、真／假的概念和判定上，便常會出現相互矛盾的現象。

在〈永遠流行包青天〉中，王幼華分析了當時台灣社會流行電視連續劇「包青天」的社會現象背後的意義。「人們有冤屈、受欺侮無處可投訴的時候就會想起包青

²² 葛魯嘉·陳若莉：《文化困境與內心掙扎：荷妮的文化心理病理學》，台北：貓頭鷹出版，2000年，頁73。

天，雖然那些良民們偶爾自己也會幹一些欺侮人、坑人的事。²³」為人民伸張正義的「包青天」之所以會流行，首先反應出的事實是社會不公，在都市變遷過程中因相關配套制度措施不全以致人民普遍都有受到不公平對待的經驗。但社會不公的社會現象形成，是所有人縱容社會不公的結果，因為人們並不積極改變社會不公的現實，當自己的利益受損時人們會發出抱怨的聲音，然而，人們更有興趣的是利用社會不公的投機心態。

無秩序是此間人們特別鍾愛的一種狀態。秩序會使人們感到約束，沮喪，毫無機會，沒有安全感。有特殊身份，背景，機緣的人不須要按秩序來，他們可以捷足先登，可以受到特別的關照，而大家也默認彼の權利。無秩序的狀況中似乎人人都是平等的，有僥倖一步登天的機會，人們喜愛這種期待，不願僵滯的服從秩序，理性的可不可能合不合理都不重要，有太多不合理和奇蹟在支持人們的信念。²⁴

社會不公是因為缺乏秩序，而秩序的建立必須依靠眾人的力量。人們抱怨社會不公的同時，並沒有積極地去建立秩序，這是台灣社會的一大問題。價值觀的衝突和社會不公的現象背後，都指向此間人們不能建立一套秩序、形成共同遵守的道德規範。事實上，不是人們不能，而是人們不願去做，因為人們心理普遍存在一種投機心態，希望能在機會不均等的情況下，依靠特權、關係更快地得到利益、佔有利益。

資本主義體系的財富分配方式，最大多數的金錢永遠掌握在最少數人的手上，而最大多數的人則分食最少數的金錢，而永遠會有一群人無法分配到金錢，而處於貧窮的狀態。資本主義告訴人們這是一場「公平競爭」的遊戲，輸的人也只能夠回去檢討自己的缺失，然而，貧窮並不只是個人的問題，更是體系設計的問題，因為獲得財富的正當機會是不平等的。既然，資本主義的競爭遊戲本身就是不公平的，

²³ 王幼華：〈永遠流行包青天〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982年，頁151。

²⁴ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報文化，1984年，頁120。

無異鼓勵人們用各種方式來取得財富、獲取利益，會有投機心態的產生，也是一件自然的事。由投機心態再更進一步的激進行為，就是犯罪了。〈永遠流行包青天〉的最後一段會是「刺殺包龍圖」，也就一點也不令人驚訝。凡是得到財富的阻礙，一律給予掃除，「社會正義」若是阻擋了財富的取得，自然就成為人們捨棄的價值。「金錢至上」不僅僅只是一個口號，有愈來愈多人將它奉為圭臬，財富成為人生最重要的目標，親情、愛情、友情、道德等曾經在我們文化佔優先順位的價值，如今已讓位給金錢。

都市對金錢、物質的崇拜，社會上各種規範和文化價值之間相互衝突對立的情況，以及社會對個人的控制力大幅減低，在這些因素相互融合的情況下，都市犯罪率的上升並不令人感到意外。現實回應了〈惡徒〉中藍媽媽所說的話，「老實有什麼用，這會倒楣的都是老實人」²⁵。〈狂徒〉中的季牙偷東西、勒索、敲詐、賭博、殺人樣樣都來，不僅沒有照顧自己兒子，甚至還搶了金枝辛苦籌措要送阿弟進療養院的錢。照混玄壇劉壇主的說法，季牙是「天殺星」這類妖魔投胎，天生的壞胚子，註定帶給身邊的人苦難折磨。無惡不作的季牙後來得到馬珠的幫助，開始過著衣食無缺，有房有車連裝扮都像高級人士的日子。更極端的意象，出現在〈惡徒〉的開頭「零、苦」，被海盜搶劫一空的船上，展開一場殘酷血腥的生存競爭。在極度惡劣的環境中，不是你死便是我活，即便是親情都會被壓縮到零，藍媽媽和她五歲兒子的爭鬥，兩人都是以「個人」的身份在進行，所謂體型、年齡、甚至倫理關係在此都不能發揮影響。相較於〈狂徒〉的惡，〈惡徒〉的惡更加純粹而具有毀滅性。

〈狂徒〉季牙的惡可說是先天不足（季牙母親有缺陷的基因），後天失調（社會的因素）所致。他的惡並非完全純粹的惡，在生活無虞之後，一個偶然的機會中，他幫助了一位從鄉下來台北尋女，迷路的老人家，這件事給了季牙非常特別的經驗，他感覺「活著到今天，從來沒有人感謝過他，沒有人給他寬裕的空間希望他活著。

²⁵ 王幼華：〈惡徒〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982年，頁286。

他忽然在那一剎那覺得自己變成一種很貴重的東西，連舉手投足都不一樣了。」²⁶生命存在價值的意義感在這一剎中顯現出來，季牙的生命開始有了一個新的可能轉向的契機，所以他回家找季老頭，希望對父親盡些孝道。就在他開始轉變的時候，他被父親用鐵槌打死了。季老頭認為自己應當為季牙的惡負責，因為自己讓季牙的母親懷孕，而他明知道她有精神方面的疾病，所以他親手殺了自己的兒子。這個悲劇有著時代很深的陰影，首先是 49 年後來台的老兵與島上一些低下的或有殘疾、精神疾病的女子的婚姻，不健全的家庭往往製造更多的社會問題。其次，他們的下一代成長的背景，正好是家庭和社會對個人控制力最弱的時期，面臨台灣社會急遽變遷，都市開始奉行個人主義、物質主義，所有的規範和價值都有待調整。季牙的惡在於他不遵守任何規範，只是依照生物基本的慾望（食、色）在都市裡生存，偷拐搶騙對他而言不過都只是生存的方式，沒有任何道德上的涵意。

季老頭可以將季牙視為純粹生理慾望遺留的一灘精子，但孩子卻是母親冒著生命危險，有著生命共同體經驗的傳承。因此，斬斷維繫生命臍帶的藍媽媽徹底成為罪惡的終極型態，宣告世間一切價值都將歸之於零，唯有痛苦遺留。即使失去性別（劉壇主刻意將金枝裝扮成中性），金枝還是母親，但不論是〈惡徒〉中的藍媽媽或者是《我有一種高貴的精神病》的〈鐵絲網媽媽〉，她們雖然生育兒子卻已經失去母性。儘管能力不高，金枝也願意無怨無悔懷抱一個希望盡最大的努力，但藍媽媽和鐵絲網媽媽則是為了自己的生存想盡辦法壓榨自己的孩子。善良的二羊因為太過勞累而生病，開完刀身體還沒全好，就因為受不了藍媽媽向他哭訴的樣子，抱病上街找工作，在身心俱疲的情況下，二羊終於喪失了人性，成為另一個依靠最低層慾望生活的藍媽媽。〈鐵絲網媽媽〉中，那包裹在母親身上的不鏽鋼鋼絲網罩衫，象徵永不熄滅的物質慾望，永不鏽蝕地保衛著脖子上三串象牙、珊瑚、琥珀項鍊，眼內的玉眼蓋，口裏含的玉蟬，耳內填的玉瑱。「幫老娘穿戴這件罩網時，我的手掌、手臂、

²⁶ 王幼華：〈狂徒〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982 年，頁 261。

身體上被刮破、刺破了幾十道傷痕，血由大小傷口滲出來。」²⁷償付母親生產時的失血，成爲結束親子關係最後一道手續。

台灣在很短的時間之內就完成歐美歷經百年所完成的產業改革、現代化、都市化的腳步，而累積了相當的財富。經濟水準雖高，相關的體制規劃、人民的心理文化卻遠遠不及，這點從台灣社會現象的紛雜可以得到印證。而王幼華則利用小說刻意挑戰讀者對都市生活的敏感度，在道德的邊緣，在犯罪的邊緣，在人性的邊緣，在都市的邊緣，其實有著複雜而必須思索的社會問題。作者也知道這對忙碌的都市人來說，實在很難靜下來好好想一想。因爲「在這都市裡的人們，精神總是那麼匆促的、健忘的，沒有什麼真正大不了的事情會停在他們的記憶裡很久，人們生活在緊促和繁忙的時日裡，他們的感情也是這樣被要求的。他們對新奇刺激和爆炸性的東西最感興趣，什麼內幕消息、謠言啊政治醜聞等等，好像就在聽到這一點驚人消息的時候，才會清醒片刻，感到自己活得很實在。²⁸」於是，作者從原本日常生活中的矛盾揭發，進而選擇更具爭議的問題、更爭議的人物、更扭曲的人性來提醒。

第二節 畸零人：徹底的物化

1982 年以前，王幼華不斷嘗試各項寫作，有青少年時期的徬徨、懵懂（〈雨季過後〉、〈車禍〉）；似懂非懂、不成熟的愛情故事（〈愛玩瑪俐〉、〈我愛戴美〉、〈所謂伊人〉）；對 49 年以後來台外省族群在台生活的關切（〈固執〉、〈天魁草莽錄〉、〈南山村傳奇〉、〈有應公殿下慈悲〉、〈兄弟倆〉）；還有一些小說形式上的嘗試，如擬話本的〈待嫁女兒身〉以及有些章回小說意味的〈風波〉和零星的散文作品。王幼華在 1982 年寫作及發表的作品，同時描繪了都市的罪惡，以及都市人的精神樣貌，「惡徒」和「畸零人」的形象被具體的描繪出來，但這並不表示王幼華的嘗試期已經結束，也不意味著王幼華的都市文學一直都致力於這兩個形象的開發。我們可以說，王幼華一直都對人在都市中的存在感到興趣，在這個「存在」的基礎上，王幼華最

²⁷ 王幼華：〈鐵絲網媽媽〉，《我有一種高貴的精神病》，台北：華成圖書，2002 年，頁 43。

²⁸ 王幼華：〈都市之鼠〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982 年，頁 130。

閃亮的創作即是「惡徒」和「畸零人」。雖然王幼華描繪「畸零人」的小說，具體的來說，只有三篇：〈歡樂人生路〉、〈模糊的人〉和〈花之亂流〉，在這三篇中，可以看出王幼華對都市人心理探索的深度。王幼華的都市景觀是由「人」作為主體，人的行為、精神和心理都是王幼華關注的對象，而在人的精神和心理方面，則以瘋狂現象最為引人注意，因為瘋狂現象是人的精神和心理在極度的壓力下形成的扭曲。

王幼華曾自述青少年時期曾受存在主義影響，大學之後有了更為廣泛豐富的閱讀之後，便放棄那種病態、膚淺的侷限²⁹。筆者以為，存在主義的影響已經深入到王幼華的生命當中，或者王幼華的生命傾向中有一部份其實相當接近於存在主義的思考，藉由「畸零人」的形象，他追問生命的意義、存在的處境、主體與現實之間的互動關係，這些都是存在主義關心的議題。其次，我們彷彿可以在王幼華的作品中，看到卡夫卡、卡繆的反叛和抵抗精神，人變成花的〈花之亂流〉讓人聯想到卡夫卡的〈變形記〉中變成昆蟲的人，王幼華的《廣澤地》也頗有卡繆《瘟疫》的味道，嘗試要從人的存在困境中走出來。

一、生命意義的喪失

擺脫傳統農業社會的生產方式和社會關係，來到現代化（都市）的個人，是否真的得到了「自由」，還是如韋伯所說，多半是種幻影。韋伯對德國東部農業勞工的研究發現中提到，在易北河東岸的兩種農業勞工，一類是以每年所訂的契約而依附於雇主的勞工，他們過著類似中古時期的生活；另一類則是支領工資的勞工，他們以日日計酬的方式受雇，其雇用的條件較近似於工業無產階級。他並指出由於日酬勞工並沒有奴隸勞工所能享有的附加福利，所以使他們的整個經濟地位通常要比後者還來得差。就短期看來，日酬勞工工資可能比較高，但長遠觀之，情形剛好相反。

²⁹ 張深秀：〈有亂石巨川訪問記－小說家王幼華訪問記〉，《狂者的自白》，台中：晨星出版，1985，頁 273-274。王幼華自述：「我想在二十歲以前我深受存在主義的片斷，不，應該說是『現代主義』末流的影響。那些東西很適合青少年妄想、誇張的精神狀態，在我唸大學不久後我閱讀到更多的思想，體會更深些後，便拋棄了那種病態、膚淺的侷限。不再在那些陰影下徘徊，自怨自憐。當然『存在主義』不只是沙特、卡繆，只是少年時代所知只是如此而已。」

韋伯指出，在勞工中，有一個明顯的趨勢是，他們都試圖掙脫因訂立年契而附屬於雇主的地位。在奴隸勞工願意以他們的安全來換取日酬勞工之不安穩的生活方式中，可以見到這種尋求獨立的現象。根據韋伯的看法，此種現象不能僅從經濟的角度來解釋，部分原因是勞工想自家父長制式的「個人依賴關係」中掙脫出來，以尋求個人之「自由」的結果。因此，擁有自己一小塊農地的勞工，寧願忍受極度的艱苦以及加在土地使用者身上最沈重的負債，為的是要保有一己的「獨立」。經由此種方式所爭得的「自由」，也許多半是一種幻影；但是，韋伯認為，這樣的幻影是了解人類活動的基礎。³⁰

人類爲了得到自由，甚至不惜犧牲生命，才換來現代的自由，然而這樣的自由，在存在主義者的眼中，就如同幻影一般，因爲個體並非完全的自由，在現代社會中，個體存在的有限性和偶然性，並不比中世紀要來得少，只是變得更加難以察覺。以〈歡樂人生路〉中的「我」爲例，從出生以來便一直遭到社會無情的挫折打擊。成長過程中，愛護「我」的父親因爲過度勞累而死，母親是個愛慕虛榮的女人，父親死後就改嫁，根本不管「我」的死活。當「我」還是嬰兒時，甚至毫無選擇的，本能的興奮的吸吮母親長癌的乳房，那根本不是「我」能決定的。待「我」如手足的李賢，被人殺死在巷子裏，從此「我」必須一個人孤零零在社會打滾，也不是「我」願意的，而「我」甚至無法鼓起勇氣爲他復仇。然而，「我」不能決定的事情，並不僅止於父母、朋友，往後的工作環境以及碰到的人事物，也不是「我」能夠決定的。「我」做過推銷員，碰到一個老是跟員工叫窮的老闆，總想著要苛扣員工的薪水；在工廠幹過苦力，遇到一個還頗照顧「我」的朋友馬奇，最後還被人懷疑是馬奇同夥，偷竊工廠原料；表面上是瓦斯行老闆同情收留「我」這有前科的人，實際上，「我」的工作比別人多，別人不願意做的都是「我」在做，薪水卻比別人少；到歡夢宮當皮條客，最後流浪到精神病院。一切都非「我」所願，也無可無不可，因爲一切都

³⁰ 紀登斯著，簡惠美譯：《資本主義與現代社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，台北：遠流出版，1999年，頁209-211。

受限於外在的限制和偶然性。

面對存在的有限性和偶然性，個體的生命如何產生意義，「用你們的話，我只不過是個能說善道的皮條客罷了」³¹，但是你能回答我的問題嗎？

人需要快樂的活著，為什麼要幹自己不喜歡的工作？為什麼人要活在不快樂的世界？為什麼人要和人爭鬥不休？你為什麼不拒絕？拒絕啊！為什麼嘆口氣又服從了。我是一條寄生蟲，不錯，制度要淘汰我，法律要處罰我，正常的人都可以來踢我一腳，罵我一句，吐我一口痰，我也不稀罕進去那裡和你們一齊混。男人也好，女人也好，只要他喜歡我，需要我，他付我錢，我就替他服務。我活著，當初也不是我想出生的。我現在活著就是想拒絕，要快樂的活。我害怕死，有時又渴望死，目前很猶豫是要死或是活著，這件事最好由別人來替我解決，我懶得想那麼多啦！³²

當人的出生和死亡都是註定的事實，不是個人能夠選擇，而生命過程中又充滿許許多多的問號和限制，生命的意義確實面臨很大的考驗。假如生命是無意義的，那麼「我」和「你們」便沒有區別，如何以你們的正常來判定我的不正常，一個專門收容被社會認定為有害、有病的人的機構，在「我」的眼裡卻是理想國。在「我」的世界裡，不正常才是所謂的正常，精神病院的存在拒絕收歸於社會正常的範圍，「我」的存在本身就是對社會的一種消極抵抗。

存在的意義，必須從認識自己的存在受到存在的有限性和偶然性束縛，從虛無當中重新賦予存在意義，用行動而非空言來實踐。這是一件很難很難做到的事。存在主義之所以常遭誤解，因為主張存在的意義必須由個體賦予，於是存在主義最大的努力並不在告訴個人如何尋找存在的意義，而在揭示存在的境遇、虛無、荒謬、有限性和偶然性，因為要真正認識存在本身就不是件容易的事。

³¹ 王幼華：〈歡樂人生路〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982年，頁180。

³² 王幼華：〈歡樂人生路〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982年，頁176-177。

〈歡樂人生路〉中，「我」認識存在的有限性和偶然性，並且決定要快樂的活，「我」彰顯了存在的主體性，因此和「你們」有所不同。存在主義強調每個人都是獨一無二的生命，可以擁有屬於自己的生活方式，表現真實的個性，反對盲從，反對鑄造人的統一模式，個人並非群體的一部份。

弗洛姆認為，個人好不容易從中世紀的教會和神學道德系統掙脫出來，又陷入了另一個龐大的資本主義經濟制度的控制，資本主義的經濟制度一方面維持確保個人在此經濟制度中的獨立自由，一方面由於其競爭的特性，卻讓個人在獲得自己的同時，陷入孤立無援的處境。個人受到強大的資本和市場力量的威脅，也受到競爭對手的威脅。幾乎所有人都是潛在的競爭對手，人與人之間的關係變成了敵對和疏遠的關係。人自由了，但這種自由同時意味著孤獨、與他人相隔離並受到各種威脅。人被一種個體虛無性和孤立無援的感受所吞沒。³³

〈狂者的自白〉的我，一心嚮往都市，以為到了都市就能擺脫「卑怯」的感覺，換來的卻是寂寞、孤獨。都市裡明明擠滿了人，狂者工作的書店、街上也都人來人往，卻沒有人可以讓狂者分享心事，狂者只能以第一人稱的方式自白，向讀者訴說他的煩惱、苦悶、寂寞。小說中，狂者不斷重複「我真是寂寞得要死了」，甚至下定決心要去死了，好不容易終於有個人主動找他說話，狂者興奮地準備酒菜招待這男人。誰知當男人聽到狂者想死的念頭，不但沒有給予適當的安慰，甚至還說「如果覺得死了比活著好，那死了也無妨」的話，狂者當場氣得拿起酒瓶朝他敲過去。

儘管狂者在都市的生活並不如意，他卻沒有打算要離開過，因為能在都市生活本身就是件再美好不過的事了，「死都該死在那裏」³⁴。小學那位從台北轉來的同學，長得白白胖胖，臉色紅潤，有自己的漂亮不銹鋼飯盒、腳踏車，乾乾淨淨的，還隨身帶著白手帕，國小畢業就全家出國去了的同學，他懂的事比我們多，成績也比我們好。其實他自己說在台北他只是中等生而已，連中等生都比鄉下人優秀，可見得

³³ 郭永玉著：《孤立無援的現代人：弗洛姆的人本精神分析》，台北：貓頭鷹，2000年，頁87。

³⁴ 王幼華：〈狂徒〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982年，頁21。

都市人一定個個都非常優秀，也難怪我一直對都市人懷有一種卑怯的感覺。由金錢所包裝出來的光鮮亮麗的物質成為都市最引人注目的象徵，甚至以為這就是都市的全部。不銹鋼飯盒、腳踏車、出國是明顯可見的以金錢堆砌的物質，金錢同時也給人帶來寬裕的生活，所以他可以有時間把自己弄得乾乾淨淨，隨時注意自己的儀表，他也可以有更多的時間唸書，在課餘上才藝班、請家教來加強學習競爭力。同時間他的同學可能必須要幫忙做家事，他們的父母也沒有餘力提供孩子額外的知識來源。因為貧富差距所帶來的影響，在無暇細思的情況下，全都被都市光鮮亮麗的外貌所掩蓋，小小年紀的狂者就這樣在都市面前棄械投降了。往後狂者更加努力地要成為都市人，讓自己成為他人羨慕的對象。

狂者不願正視都市生活困難的一面，反而更加飢渴地消費都市。「我泡咖啡廳、打麻將，去看奧斯卡得獎第一輪的電影，聽古典音樂，參加舞會，凡事以電話聯絡，坐公共汽車人擠人，有時候去夜總會跳舞，歌廳聽唱歌。還有莫名其妙的坐在國父紀念館裡，心虛的看著藝術節目。³⁵」狂者掌握了都市的消費特徵，泡咖啡廳、打麻將、看電影、參加舞會是都市人有錢有閒的娛樂消費，在國父紀念館聽古典樂是有品味的都市人所做的高級消費，以為他只要同樣做了這些消費就是都市人，其實他消費的只是都市符號。狂者以為只要住在都市，在都市工作，並作些都市消費，就是不折不扣的都市人。消費的確是都市的特徵之一，那是物質的、表面的一面，在美麗的消费背面，「都市工資太低，生活費高，空氣壞，太擁擠不是人住的地方。³⁶」若不是都市生活不易，也不會有「現代人都市生活適應」這本書的出現，會買這本書的讀者恐怕不止狂者一人。在這些看來正正經經，道貌岸然，美好衣著底下的人們，也許藏著與外表相反的心靈，就如狂者一般。

狂者在書店工作，但店裡的書以及店所在的空間都不是屬於他的，辛苦工作換來的薪水，消費的過程中只能換得「物質」及「符號」，所謂娛樂消費只是讓狂者的

³⁵ 王幼華：〈狂者的自白〉，《狂者的自白》，台中：晨星，1985年，頁20、21。

³⁶ 王幼華：〈狂者的自白〉，《狂者的自白》，台中：晨星，1985年，頁21。

心靈獲得短暫的刺激和麻痺，讓他暫時忘卻煩惱，而不是讓狂者的心靈獲得真正的滿足，或是讓他擁有幸福。所謂資本主義許諾的更好的生活，指的是更好的物質生活，「一個好的、有價值的人生被描繪成要什麼有什麼，而購物、消費則不斷地被營造成為使個人對自我、對生活感覺良好的方式。」³⁷於是，累積財富成為人生的目標，而非提升自我生命發展。人在客觀上將自己的生命奉獻給資本主義的目標而非屬於自己的目標，但在主觀上還自以為是受自我利益所驅使。

都市將許多個體連繫起來共同生活，同時也將人際關係限制在某種組織關係當中。以狂者為例，他一天之中可能與許多人有過交流的機會，和其他店員、店裡來來去去的客人、或者和鄰居…，但這些溝通的機會大都是短暫的，受限於彼此關係的。如果他和某人有了過多的交談，可能被認為有其他的意圖，或被認為是不禮貌、不恰當的行為。儘管複雜的都市網絡讓許多人有了交會的緣份，人與人之間還是有份不可被冒犯和逾越的份際，它保障了個人的隱私範圍，讓人們可以自由地在都市遊走，同時也阻止了人際關係更進一步的可能。都市所架設的人際網絡，往往是在某種權力關係之中，彼此之間多多少少有些利益牽扯，即便是毫無關係的兩人，也很難建立起單純的友誼或是愛情關係，因為你很難確保另一個人的動機和企圖是否單純。都市裡的人異質性太大，社會控制力又低，在物質主義的催化下，人際關係很難不受到影響。

生活在都市的人們或多或少都體驗過或正在經驗著疏離，面對抽象、龐雜的都市生活，狂者體驗到一種深深的無力感，對自己生活與幸福之所繫的事情感到無法加以理解與影響，也曾想過要好好存錢為未來的生活作準備，但一轉眼又沈溺在虛無當中。對個人生活無法理解，便無從改變自己使自己脫離目前的狀態，走向一條趨向明朗的道路，無法確立生活的目的和生命的意義。「歡樂人生路」也算一種人生方向的确立，但人們往往發現自己必須要幹自己不喜歡的工作，活在不快樂的世界，

³⁷ Allan G. Johnson原作，成令方、林鶴玲、吳嘉苓譯：《見樹又見林：社會學作為一種生活、實踐與承諾》，台北：群學，2001年，頁95。

卻無法拒絕。李村更發現自己實在不能夠融入現實社會，面對人們毫無顧忌、唯利是圖的行徑，愈發感到自己孤離於社會團體的標準。

現實生活中的李村給人的存在感是薄弱的，對周遭人而言他的存在沒有任何貢獻或意義，他的母親看不起這個無法供給她富裕生活的兒子，他的同事對他身上藏有一把鋒利的小刀也絲毫不在意，料定他不敢把刀子拿出來揮舞。只要能籌出五百萬給愛錢的母親，就能挽救小妹走上賣唱生涯，為此他想過搶銀樓、銀行、老婦人，但行動尚未展開李村便被嚇得落荒而逃。他甚至想要殺死母親來挽求小妹的命運，卻赫然發現父親麻木、痴呆、迷離的病竟突然痊癒，「完全不同的父親，陌生高貴的像大利運輸公司的總經理」³⁸，那原本跟李村一樣無法適應社會而變得無能，只剩一絲清醒意識表達抗拒的父親，竟然變得跟母親一樣。李村嚇壞了，他發現自己終究無法抵抗社會的潮流，他把身上銳利的小刀扔進河裡，放棄了無用武之地的掙扎。李村的這把小刀雖然不敢在現實中使用，至少還能在意識中剝開人們虛偽的外皮，發現打扮入時的貴婦原來虛有其表；熱戀的情侶並非因為愛才在一起，男人想要女人的身體，女人則是因為無法忍耐寂寞；去黃院長醫院看病是要靠運氣的，醫壞了官司也打不贏，因為黃院長家族勢力龐大，沒有人敢不買他的帳。這把可以劃破層層現實表皮的小刀，讓李村得以看破眾人虛偽的面目，保持清醒的意識繼續他對社會採取的消極抵抗，拋棄它，表示「李村確定自己是個無用的人」³⁹孤離於社會的自己，就算沒有人能夠了解，至少還有自己能肯定，當他看到父親的妥協時，他更覺得自己有一天也會撐不下去，而跟社會妥協，這樣的自己才是真正無用的人。

二、「物化」作為一種抗拒的姿態

根據醫學的定義，精神病是對環境的正常認知錯亂，是腦部功能的嚴重失調。它的症狀表現包括有：聽覺或視覺上的幻覺、強烈的猜疑、覺得被迫害或是被外界力量控制、人格解體，以及對日常事物過度地認為和自己有關的想法，叫做關聯意

³⁸ 王幼華：〈模糊的人〉，《熱愛》，台北：遠流出版，1989年，頁118。

³⁹ 王幼華：〈模糊的人〉，《熱愛》，台北：遠流出版，1989年，頁120。

念。⁴⁰嚴格說來，〈歡樂人生路〉、〈狂者的自白〉和〈模糊的人〉只能說是有精神病的趨向，這些人都對「正常」社會不適應，對自己的生活與幸福之所繫無法理解，面對社會生活有很深的無力感，缺乏生活目標和方向，對生命意義感到質疑。〈花之亂流〉中徹底變成花的阿A，才真正具有醫學定義精神病的各項特質，他的外在行為和內心的意識的躍動都超出「正常」範圍。首先，阿A不是人，他是一朵花，

他每天都帶一盆水來到辦公室，把腳放在盆子裏，浸著。不再言語。那身體的姿態就如一朵優美的花。誰若移開那盆水，他也不反抗、不掙扎，只是靜靜倒下來，躺在地上，氣息微弱，形容逐漸枯槁，一如即將乾萎了那般。於是人們趕緊把他的雙腳放回盆中，他神奇式的又回復起神色，蒼白的臉上又回復了血色，恢復那花一般的潔美。⁴¹

花有雙重的喻意，一是鮮艷美麗的花，一是無能為力的花。阿A作為現實生活中一朵無能為力的花，被人毆打還可憐對方是被人利用了，才會對我施暴。因此，我決不會以暴易暴，儘管眾人因此認為我孱種，但我深信「真理是站在我這邊的，聖賢之道是錯不了的，光明來臨前的一刻是最黑暗的，有一天他會慚愧得求我原諒自己幼稚的行為。」⁴²阿Q式的自我安慰法，說穿了其實缺乏報復的勇氣。同樣地，阿A不想面對失戀的結果，竟在意識中說服自己，什麼事也沒發生過，女人是不存在的，是個虛幻。「我是無能為力的，你們要怎麼擺佈我，我是毫無辦法的」⁴³，只能夠消極地自我安慰，或是否定事情曾經發生。

另一方面，「我是老人白髮上的花朵，鮮紅的嬌豔的美麗的鮮紅美麗的…」⁴⁴，老人頭那朵鮮艷美麗的花，是真理最鮮明的標幟。因為老人是孔子的現代化身，老人混在人群裡，沒有人認出他來，「他認為自己在這個社會裏是沒有什麼用的，賣賣

⁴⁰ Wingard、Drody、Lamer、Schwartz等著，楊春茂等譯：《人體藥理學》，台北：藝軒圖書出版，1998年，頁331。

⁴¹ 王幼華：〈花之亂流〉，《熱愛》，台北：遠流出版，1989年，頁14。

⁴² 王幼華：〈花之亂流〉，《熱愛》，台北：遠流出版，1989年，頁22。

⁴³ 王幼華：〈花之亂流〉，《熱愛》，台北：遠流出版，1989年，頁29。

⁴⁴ 王幼華：〈花之亂流〉，《熱愛》，台北：遠流出版，1989年，頁29。

獎券倒相當合適。」⁴⁵從孔廟的破舊和髒亂就能得知孔子的道理是過時的，孔廟被認為是多餘的，未來將會被改建成猴園或是國宅（端視廟的財產權歸屬於市府或縣府），孔子銅像將會被熔解重新製成具有商品價值的「物」。過氣的聖賢就如老人的白髮一樣，徒有智慧卻無影響力，鮮紅美麗的花朵彷彿死前的迴光返照，最後一次盛開的智慧之花，有著阿A全部生命力的貫注。智慧真理象徵的阿A，在小說中的形象，有時是擁有強大毀滅力量的超人，有如藏有億萬噸滾燙岩漿的火山，即將爆炸的核子彈一般。有時是流動的精靈，能夠出入所有的肉體和靈魂，了解所有人的思想和意識。有時，「我」和「你」－就是我自己阿A，討論著「真實」的可能性，「誰敢說他所說的是真實的，沒有一點虛假。絕大多數的都是假的成分多，人們都是虛偽的，相信是愚昧的，被人性的欺瞞性所困惑。所以我向你說的也不真實。」⁴⁶

按醫學的解釋，整篇〈花之亂流〉可說是一個精神病患者分不清現實與幻覺，終於導致人格異常的實錄。這樣的說法，可能只有部分的真實，因為誰也不能肯定擁有「絕對真實」，其實這不是一篇精神病患者的發病實錄，而是一個叫做王幼華的小說家寫的一篇小說作品，小說有虛構的性質，既然阿A不是「真」的精神病患，那麼阿A所說的話就不算是完全精神病患的囈語，而帶有部分真實的可能。一個正常的小說家寫一篇不正常的作品，虛構一個正常情況下會被認為是不正常的人物，動作的本身就帶有顛覆的意味，意在讓讀者重新思考何謂「正常」，我們熟知的正常有沒有可能其實不那麼正常，而不正常的現象是否也有部分的正常，不正常的阿A也可能說出「真實」的語言，或者他的存在本身就具有某種真實性。

在阿A的眼中，這城市是骯髒的，所以他常想要炸毀世界，或者來個地震讓人們清醒一些。人們不再追尋真理的道路，而是朝向金錢利益前進，所以孔廟的存在對人們來說是無意義的，甚至是多餘的，拆了它重新改建成猴園或是國宅才更具有經濟價值。人們在暴力事件中看到的是強弱的區別，沒有道理的存在，即便是行使

⁴⁵ 王幼華：〈花之亂流〉，《熱愛》，台北：遠流出版，1989年，頁28。

⁴⁶ 王幼華：〈花之亂流〉，《熱愛》，台北：遠流出版，1989年，頁20。

暴力的強者，依然能夠得到眾人的認同。舊有的道德規範和真理價值已經逝去，取而代之的是暴力橫行和「物」的文化，人以及其精神或道德不再具有獨立存在的價值，而被轉換成具有商品價值的「物」。人的抽象價值仍保有符號的能指，但其所指已經悄悄置換成資本主義的商品價值。就這意義而言，人已經不再是「人」，就像外表健康的大樹內在已經腐朽，只是徒具形貌。變成花的阿 A 只是將內在的真實呈現於外，以拒絕作一個徒有人形卻沒有人的本質的物品，打破資本主義商品價值的魔咒，因為資本主義的物化結構置換的是人的內在價值，如果人已經不再是人，就徹底失去了人的價值，連帶也取消了資本主義的物化。

存在主義認為，社會關係只有建立在真實存在的個體上，個人意志的創造力量才能發揮出來。社會上的每一個人都能發揮獨自的創造力量時，這個社會才是健全而有光彩的社會。如陀思妥耶夫斯基所說，人們不能用禁閉自己的鄰人來確認自己神志健全。社會不能將某些人貼上精神異常的標籤來確認社會的正常和正當性，這麼做的確能夠有效地壓抑改革、變動的力量，卻也讓人們喪失了反省的機會。社會上多數人就像〈超人阿A〉的敘述者「我」一樣，當「我」踏進成功人士的圈子時，「我」和成功人士們都一致認為阿A是秩序破壞者，一個社會中無所事事的敗類，應該強制他進精神病院。對於那些失意、窮困的人，有時覺得他們實在不幸，有時又覺得他們的行為不值得諒解，因為從來沒有想過自己會是他們其中一份子，所以也只是帶著局外人的眼光隨著心情起伏決定當下的反應。基於「沒有人願意自己永遠只能是個小角色」⁴⁷的心理，阿A的敢作敢為，讓「我」反抗的願望得到投射的對象，雖然不是「我」做的，還是能分享一份恣意的快感。直到我面臨中年失業的危機，〈超人阿A〉突然成爲一個認同的對象。如果不是別無選擇地成爲阿A，超人阿A永遠只是挑動資本主義社會神經的一個小小的刺激點，只有在適當的時機，人們才能從阿A身上得到反省的機會。

⁴⁷ 王幼華：〈超人阿A〉，《熱愛》，台北：遠流，1989年，頁55。

王幼華的都市生活由許許多多生活的片斷組成，在這些現象的切片中，他不斷挑動人們敏感的神經，在似是而非、若有似無之間引起人們的注意。他並不想講述什麼大道理，只要讀者去注意〈健康公寓〉、〈永遠流行包青天〉、〈過活小調〉、〈生活筆記〉…中的生活細節，再從這些生活的細節拼湊出一幅當代台灣都市的景象，人們在一個個空間中穿梭，在不同的空間中轉換著各式的身份，營造出個人的人際關係。人與人之間的交流是短暫的、有目的的，目的達成便轉移到下一個對象，繼續獲取生活所需的養分，在複雜的網絡中找到一己的定位。倉促的生活步調，過多膚淺的交流，卻反而使人們的精神處於無法安定的狀態，而感到惶惑。脫離傳統農業社會的人際關係和道德規範，來到都市的個人並非真正得到自由，反而受限於許多抽象的大型非人格化群體，其中不知不覺進入資本主義的野蠻競爭遊戲，對個人的影響最大。所有的人都被捲進金錢的風暴當中，繞著金錢、物質、利益旋轉，就連人類純真的親情、友情、愛情也都被籠罩在金錢的陰影之下，本來具足的存在價值，現在必須重新衡量它的商品價值，所有的一切都難逃「物化」，就連人也不能例外。新的社會結構相較於農業社會要來得龐大複雜許多，個人無法完全理解，甚至無法掌握與個人幸福有關的事項，面對生活的無力感或深或淺地啃蝕著人們的信心，逐漸讓人失去生活的目標和方向，找不到生命的意義。或許只有完全的「物化」，才能終止這場無止境的「物化」過程，以否定的姿態拒絕對現實的消極接受或盲目認可。資本主義的遊戲設計本身就wer不是公平的，永遠有一群人註定被迫居於貧窮，政府和社會又無法發揮約束力，無異鼓勵人們從事犯罪，沒有正義公理的社會，無異歡迎暴力行爲。

延續現代意識對人性解放的思考，畸零人苦悶、憂鬱的心靈正是在個人意識覺醒後的產物，橫亙在自由的個人生命展現之前的，是資本主義制度對人性的種種限制。現代人面對人性解放的議題，感到的是更為全面而龐大的無力感，在小說中則表現為不在場的壓迫者，個性的表現受制於更為抽象的資本主義制度運作。因為不易察覺壓迫的來源，而使得社會對於畸零人的思考停留在個人主義式的思考模式當中，將種種對社會不適應的現象和情況視為個人的問題。現代人必須重新、繼續思

考自由的意義，解放外在現實加諸個人的有形、無形的限制和壓迫，是人類永恆的議題，而反思的起點將會從社會上醜陋的、瘋狂的一面出發。

小結

大體而言，王幼華對現代化、都市文明以及資本主義文化的批判集中體現在「惡徒」和「畸零人」兩種人物類型身上。相較於「畸零人」在都市生活找不到生命意義而顯得惶惑，「惡徒」可說是在都市適應良好的一群，只是這種配合資本主義經濟體制產生的文化型態，是一種充滿「惡意」的競爭模式。

從傳統到現代的時代轉變中，資本主義經濟制度維持確保了個人在此經濟制度中的獨立自由，但傳統中使人們具有親密的面對關係且能解決大部分生活問題的結構，大部分已被摧毀或被削弱了，以致個人的「社會關係」越來越受制於大型工廠、國民經濟、大城市和民族國家等僅涉及人們生活的極抽象部分的大型非人格化群體。個人的確因為資本主義的經濟制度確保個人的經濟能力而獲得了空前的自由，但個人同時也陷入了更大更抽象難以掌握的世界當中，因此，個人常會對自己生活與幸福之所繫的事情感到無法加以理解與影響的無力感。而資本主義經濟制度以累積財富作為生活的目標、生命的意義，對於個人的精神生活或終極的生命意義來說，其實是一種很大的壓抑，尤其是對自我生命敏感的「畸零人」來說，資本主義的經濟制度只會讓人覺得生命毫無意義。在資本主義的經濟制度中，個人被當成是「物」一般被衡量其價值，人不再具有完滿的獨立存在的「人」的意義和價值，而只是一個具人形外貌的物品。〈花之亂流〉中的阿 A，讓自己變成一朵花（物），其實正是一種對資本主義物化的抵抗表現。「畸零人」們以其各自不同的、異於常人的行徑，表達出個人在都市、在資本主義社會中所感受到的壓抑和扭曲，在看似異常的行徑中，隱含著個人最後的良知和感覺，儘管他們往往給人瘋狂的印象。

相較於，「畸零人」給人一種和社會格格不入的感覺，「惡徒」則是充分掌握住資本主義經濟制度的運作法則，不斷地進行競爭，只要打敗愈多人，就能夠獲得愈多的財富，有了財富就能累積更大的財富。資本主義的經濟制度並沒有為競爭設下

任何限制，個人可以用任何方式累積無限大的財富，而獲得財富的正當機會是非常不公平的，這無異鼓勵人們以不法的方式獲得財富。同時，台灣社會又正處於轉型期，傳統的道德規範和價值系統無法直接應用在新的社會中，而國家的法律制度也跟不上社會變遷的速度。於是，錯亂、矛盾的價值觀念時常可在人們身上看見，小則貪小便宜、損人利己，大則偷拐搶騙、傷天害理。王幼華在談這些「惡徒」時，真正的用意並非批判個人的道德缺失，相反地，他認為這些人的行為，實導因為社會文化環境等外在因素。

第三章 鄉土想像與認同的追尋

小引

關於認同，江宜樺在《自主主義、民族主義與國家認同》一書中，整理出三種意義。第一種意義是「同一、等同」，是指某種事物與另一時地之另一事物為相同事物的現象。例如亞里斯多德就很關心一個城邦如果發生了政體上的變動，或是人口遷移等等，該城邦能不能稱為同一個城邦，而與先前存在的城邦具有「同一性」。第二種意義是「確認、歸屬」。「確認」是指一個存在物經由辨識自己的特徵，從而知道自己與他物的不同，肯定了自己的個體性。「歸屬」是指一個存在物經由辨識自己與他物之共同特徵，從而知道自己的同類何在，肯定自己的群體性。因此，認同就是「指認出自己的特色、確定自己屬於那一種類屬、不屬於那一種類屬的活動」。如果一個在成長過程中的人，在建立他跟同伴與社會的關係時，經歷不同程度的煎熬，我們稱之為「認同危機」。第三種意義是「贊同、同意」，是指一個主體某個意見與另一個主體的某一意見或表現吻合，因此縱然兩個主體並非同一個存在物，也未必歸屬於同類，卻出現偶然性的會通。¹

不論是「同一、等同」、「確認、歸屬」或「贊同、同意」，認同的意義都涉及主體如何確認自己在時間空間上的存在。這個自我認識、自我肯定的過程涉及的不只是自我對一己的主觀瞭解，也滲雜了他人對此一主體之存在樣態是否有同樣或類似的認識。也就是說，主體性之證成必須透過其他主體對自己的承認與肯定。因此每個主體與其他主體都必然發生一種「互為主體性」的現象。同理，一個人要形成充分的自我認同，必須透過許多具有類似「認同追求」的他者來一起證立。²

回答「我是誰？」這個問題時，除了主觀在進行確認的動作，還會考慮到社會如何認定，以及發問當時說話的語境。根據發問當時的情境，可能的回答從姓名、

¹ 江宜樺：《自主主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智文化，1998年，頁8-11。

² 同上註，頁13。

關係、身份、職業到省籍、國籍身份都有可能。如果發問者是位哲學老師，可以肯定他要的回答絕對不是現實生活中個人可供辨識的姓名、身份或職業，他可能希望學生對人的存在問題作哲學上的思辨。任何時候，我們都可能被要求確認自己的性別、家庭、宗教、階級…，同時個人也需要經由確認自己所屬的性別、家庭、宗教、階級…藉此了解自己所處的位置並找到歸屬的群體。認同的主要意義並不在於回答「我是誰？」的問題，而在於個人主體認同的需要，因為確認自己所屬的時空脈絡，幫助個人在群體生活中取得和諧和安定感，同時得到一份穩定的力量。

反之，如果個人無法順利取得認同，便會產生認同危機。個人在確認自己的歸屬過程中，只是辨識自己與他物的不同或相同是不夠的，更重要的是要能夠肯定自己的個體性和群體性。不能肯定自己的獨特，或不能肯定自己所屬的群體，都對自我認同有很大的傷害。自我認同的追尋和建立，對個人而言，無疑有非常重大的意義。

在認同問題的討論中，最為複雜的是認同如何形成，以及個人如何經由確認同一性，完成歸屬對象的辨識。當認同問題牽涉到國家認同或族群認同時，這個問題變得更為複雜，也更加重要。當我們對民族主義或族群有所了解之後，不難發現民族或族群的概念，並不如想像中理所當然，相反地，民族或族群絕非自然而然的產物。就某種程度而言，當代台灣社會中，國家認同和族群認同會成為民眾最關心、最重要的認同議題，除了客觀社會歷史環境因素之外，政治力介入操作、發酵、藉此達到動員效果，恐怕才是造成人們必須對「統獨問題」、「族群認同」表態的重要力量。然而，因為政治力的介入，往往讓複雜的國家認同和族群認同問題簡化，只剩幾個選項好方便民眾選擇，但對於解決問題可能並無幫助，相反地，反而掩蓋許多應該被深思的教訓，排擠弱勢族群的利益。

本章所要探討的問題，是王幼華如何藉由文學書寫完成自我認同，以及王幼華所認同、歸屬的族群和國家，分別是何種樣貌。王幼華自述，在頭份鎮念國中時，

因為班上閩、客嫌隙很大，連外省子弟也遭池魚之殃，常有衝突發生³。相較於在眷村長大的外省第二代作家，王幼華在苗栗成長的經驗，對族群問題的思考，除了讓他對自己的身份認同問題格外敏感之外，對台灣本土的閩客情結和原／漢之間不平等的狀況，也有更深的體悟。

就王幼華寫作時間的先後順序來看，這個自我認同追尋的起點來自外省人的身份認同，寫作時間的起點約與都市文學的創作同時（1980、1981），並以短篇小說的形式呈現。其後，在《兩鎮演談》（1984）、《廣澤地》（1987）等長篇小說中都有安排外省人的角色。在第一節原鄉場景中，將處理王幼華所認同的外省人形象，以及王幼華以外省人為主體建造的「精神鄉土」。「精神鄉土」體現了王幼華理想的國度，同時在這理想國度中也蘊藏了他的族群認同，以及他對台灣族群問題的想法。

在上一節中，王幼華在「精神鄉土」中塑造出的外省人形象，因為那是一種理想的表達，所以美化了外省人的形象。但在第二節破裂的家／國想像中，王幼華正視了外省人在台灣的現實處境，在外省第一代的認同上，其家鄉在對岸大陸，其認同的國家是代表「中國」的中華民國，其家／國想像是合一的。當政治現實逐漸突顯出一個在「台灣」的中華民國時，外省第一代對於國家的想像面臨了極大的考驗。對外省第二代來說，他／她們的家鄉其實有兩個，一個是從父祖繼承來的中國，一個是生長蘊育的家鄉台灣。外省第二代普遍面臨的困境是國族認同的質疑，他／她們精神上認同、嚮往的中國，與實際居住的家鄉台灣，是兩個截然不同的政治實體，隨著台灣本土化運動的進行，兩者之間的差異愈來愈明顯，存在於外省第二代的國族認同問題，是外省第二代不可迴避的考驗。在第二節中，筆者放進不少民族和族群的本質、形成的介紹，目的在於回應台灣外省族群家／國想像破裂的悲哀。台灣當代的國家認同和族群認同的問題，不是本文能夠處理，呈現民族主義和族群的本質，其實呼應的是王幼華對國家認同和族群認同的焦慮。因為這份焦慮讓王幼華不

³ 王幼華：〈走過傷心地〉，莫渝·王幼華編註：《燃燈記－苗栗文學讀本（四）》，苗栗縣立文化中心出版，2001年，頁26。

斷地回去書寫他最感親近的外省人，並且建造一個族群和諧相處的「精神鄉土」。

第三節台灣主體性的思考，是關於王幼華在《土地與靈魂》中，對國家認同和族群認同問題的總檢討。王幼華藉由重新詮釋一個歷史事件，展現了他從國家認同和族群認同問題走出來，重新找到屬於自己的「台灣」觀點和切入視角。

第一節 原鄉場景

在 1980、1981 兩年中，王幼華陸續寫了〈天魁草莽錄〉、〈南山村傳奇〉、〈有應公殿下慈悲〉及〈兄弟倆〉四個短篇記錄、發揚、感嘆著 49 年以後隨著國軍來台生活的大陸老兵（外省第一代），退休後在臺灣這塊土地上發生的點滴。這四篇小說，同時也是王幼華族群認同追求的第一步，肯定自己認同、歸屬的「外省族群」，藉由將他們在台灣的生活情況記錄下來，留下他們在歷史中的份量。其中，還有重新認識「外省族群」的意味存在，王幼華希望藉著「外省人」形象的重新書寫，排除台灣社會對「外省人」的一些既定的、偏狹的印象。

作者一開始便言明〈天魁草莽錄〉是一份人物誌的記錄，從山東流亡到天魁鎮落腳的人們，以王河為首演繹一番故事。從天魁鎮民的訪談中可知，北方漢子的豪邁行事風格，仍然能在這塊土地上贏得讚賞，得到敬重，不因為其外省人的身份而與此地居民格格不入。有宋江之稱的王河，庇護了天魁鎮上的山東老鄉，讓他們一時間都能順利融入環境。時間過去，王河從警務退休，人情被沖淡，人事被沖散，曾經讓眾人齊聚一堂的安樂莊也頹敗了下來。所幸，安樂莊的第二代薛念魯，及時回頭，從浪蕩的生活中安定下來，一肩扛起照顧這群老弱殘兵的責任。承繼王河一身的豪情壯志、濟友助貧的胸懷，總算不辱群聚梁山泊的一番情義。

雖有王河、薛念魯一前一後撐起〈天魁草莽錄〉的豪情壯志，但不掩整篇作品透出的家國之痛，人世之難。作者在正文的從前後各附上一首詩詞，將天魁鎮上人

物的哀愁賦予時間的縱深，自是「江頭未是風波惡，別有人間行路難」⁴一語道出造化弄人。讓這群北方漢子流離到南方的小島上來，他們並不怨國家，只希望有生之年能夠回去家鄉。一心就盼著回家的人，終究死不瞑目，英雄如王河，也只能在病中哭喊著娘；認了，想在這兒過去下去的人們，卻因為時代的變遷，工商社會的來臨，被剝去剩餘的最後價值，爲了有塊葬身之地，薛老大被坑掉了所剩不多的錢財和健康。努力地生活，卻被現實活生生吞沒的悲哀，是小說整體開朗基調無法掩飾的痛。不過作者還是努力讓悲哀淡去，讓光明充滿，所以極力地讚揚王河、薛念魯先後兩個英雄。

作者明白表示，〈兄弟倆〉這篇小說是獻「給那些面對光明、相信光明、勇敢的人」。哥哥李漢一心想回家鄉孝順母親，省吃儉用，勤奮地攢下每一分錢，在死後留下一筆巨額遺產；弟弟李唐本身生活也很困苦，但體諒哥哥的心意，毅然將遺產全數捐獻給國軍。相較於旁人對此行爲的不能理解，更顯得李唐的胸襟氣魄，不畏生活的考驗。在這些作品中，不是戰功彪炳的英雄，而是認真生活和環境和命運抗衡的英雄。

〈南山村傳奇〉描寫與山河奮鬥開路的英雄郭某，耗盡大半的生命在這塊島嶼上，爲貫通島上的交通費盡心力，最後在山林裡落腳生根的故事。儘管來自海峽的對岸，郭的生命完全與這塊土地融合在一起，他的兒子更成爲南山村這個部落的英雄，被喻爲「南山村之狼」。山林裡的人們（原住民）並不介意郭是名外來者，他們看到他的堅毅、勇敢、認真、負責的品性，把女兒嫁給這個外省人，並將他的一雙兒女當成自己人一般尊重。最後，這個外來者的血液更爲即將失去生命的山林帶來熱情和驕傲，讓在都市／文明之前節節敗退的部落，重拾往日的英雄傳說，找回信心和自尊。雖然在南山村之狼爲妹妹討公道的過程中吃了點虧，但他最終還是教訓了欺負妹妹的城市混混，並擔負起照顧妹妹和她的女兒的責任。

⁴ 王幼華：〈天魁草莽錄〉一文開頭，引辛棄疾詞〈鷓鴣天〉，《惡徒》，台北：時報文化，1982年，頁24。

都市／山林的對立在此是明顯的。都市化的腳步迅速而確實地逐漸侵蝕著人心，蔓延到鄉村、山林中，對原住民的生活產生巨大的影響。文明讓部落喪失了驕傲和勇氣，讓他們感到失落、沮喪。許多人都朝向城市出發，其中郭的年輕妻子不堪山林的荒野，一去不回了，郭的女兒也禁不住城市的誘惑。在城市，她被人用輕蔑的語氣稱爲「番婆」，被人佔盡便宜還無法獲得平等的對待。在城市受了傷之後，她選擇回到山林。南山村的人們接納了她和她的女兒，原住民對人的評價並不像城市人一樣，以成敗定論。相較於文明的都市人，原住民族更懂得尊重人的生命價值，他們欣賞一個人的高貴品性，對於郭的女兒展現出的堅毅品格和吃苦耐勞的韌性，他們並不吝惜讚賞、接納這個女孩，對於她在城市遭到的苦難感到痛惜。相反地，代表文明象徵的都市，卻總使著不文明的手段來攻擊、掠奪外來者。南山村之狼來到都市，是爲了給妹妹討個公道，希望能和讓妹妹懷孕的男人好好談談，但男人卻心虛地先找了人，使偷襲的手段痛毆了南山村之狼。都市＝文明，山村＝不文明的結構被翻轉了過來，王幼華反都市的傾向，再次得到應證。都市雖擁有較好的物質生活，都市人看來總是優雅、美麗的，但都市人的心卻充滿醜陋和罪惡的一面。相較之下，在山村生活的原住民和外省人，則始終保持著一顆自然原始、純真善良的心。

作爲一個外省人，王幼華是感到驕傲的，光榮的，時代變遷造成的苦難折磨是打不倒勇敢、堅毅的外省人的，不管是國府遷台造成的離鄉背景，亦或是現代化對山村造成的侵蝕。在〈在南山村之狼〉這篇小說中，從外省人身上具有的性情、品格中，可以看到王幼華理想人格的形象，是勇敢、堅毅、不畏苦難、對生命永遠保持熱情，善良、純真，對人一律平等尊重。外省人身上高貴純潔的心靈，正是相對於被都市污染的醜陋、罪惡的心靈。王幼華理想的烏托邦就寄託在這篇小說中，那座落在群山環繞的山村，完全是處於自然的狀態，人們與自然生活在一起，保持了他／她們純潔的心靈，不受都市污染。在自然的山鄉中，只有人與人之間真誠的對待，沒有族群的分別心。原住民和外省人的族群身份在自然的山鄉中，因爲不需要分別彼此，所以並不強調族群的身份。因爲有強勢和弱勢族群的區分，才會強調族

群身份，其中，還牽涉到權力分配的問題，因此只有真正的平等實踐，才能夠使人不再產生區分彼此的需要。回歸到人與人間的平等對待關係中，族群問題自然能夠得到根本的解決，這當然是一種理想的狀態，這理想顯示了王幼華的文化價值取向。

小說中，「南山村」與都市保持著一段不小的距離，但還是不能完全免除都市文明的侵擾。都市使得山裡的人們感到自卑、怯懦，直到「南山村之狼」的出現才挽回了原住民對自己的信心，完成一個原始封閉，自外於都市的自然山鄉。這段小插曲，顯示王幼華期望有個真正原始自然的山鄉存在，不只是以一個「理想」的狀態存在，所以才安排了現實的考驗，現實中幾乎沒有任何地方可以逃出都市文明的侵擾的。唯有通過這個現實的考驗，才能夠真正在現實中實現理想。這個實踐夢想的人是個外來者，王幼華似乎想要證明外來者並非都是侵略者，外來者也可能會落地生根，將自己奉獻給這塊土地。王幼華在潛意識中，想要消除「外省人」這個名詞中隱含的外來者身份，也因此，在這些小說中，他很少真正使用「外省人」這個名詞，而以 49 年隨國軍來台的大陸老兵的歷史事實來指稱這群人。

〈有應公殿下慈悲〉講述一名因為媽媽的吩咐到醫院探病的少年，見到許多老病孤苦的退休軍人，激動的心靈因為路旁一座「有求必應」的小廟，深感安慰。因為有應公專事收容這些無主的、外來的孤魂野鬼，讓他們受苦的靈魂得到安息。少年小小的心靈設想，將來代表默默耕耘無名大眾的有應公殿下，能夠在神的世界中得到應有的地位。暗示這些曾經為台灣貢獻過一己之力，卻沒有留下子嗣或名字的人們，有朝一日也能夠得到應有的注意和尊重。王幼華用一篇篇的文字記錄下這些大陸來台老兵的心情、生活、境況，其用意正在向世人宣告外省族群在台灣的貢獻，應該得到應有的注意和尊重。反過來說，即是王幼華認為外省族群對台灣的貢獻並沒有受到應有的注意和尊重。

王幼華曾經說過：「在三十八年後到台灣的近百萬人中，畢竟擁有權勢、特殊階

級的人仍是少數」⁵。從這句話以及王幼華在小說中描寫的外省族群都是在社會底層，積極融入這塊土地中生活，胼手胝足在土地上奮鬥的外省人，可以透露出，為什麼王幼華會認為外省族群對台灣的真正貢獻並沒有受到應有的注意和尊重。因為王幼華認為，真正能夠代表外省族群的，不是隨國軍來台之後，擔任政府高官、將軍之流等少數的掌有權勢的外省人，而是為數更多的默默付出、努力生活的外省人。因此，王幼華的書寫重新塑造了外省族群的形象，並且希望藉此美好的、王幼華認為的應該是真正的外省人的形象，取代由少數「掌有權勢的外省人」所代表的「外省人」形象。王幼華在〈天魁草莽錄〉中強調這是一篇忠實記錄下來的文字，這個強調其實帶有肯定這是真實歷史的用意。換言之，在草莽英雄與「掌有權勢的外省人」都是「真實」的情況下，王幼華選擇了草莽英雄作為外省人的形象代表，這個選擇其實透露出不少值得玩味的地方。首先，這個選擇有迴避「掌有權勢的外省人」在台灣造成的「那段歷史」，這個迴避在王幼華的評論文章中最為明顯，他一直都不曾直接談到有關於「二二八」或「白色恐怖」的歷史。而王幼華是個熟知歷史的人，他很用功地爬疏了台灣的歷史，更以真實發生在清代的「大南澳侵墾事件」為小說《土地與靈魂》的時間背景，其中還穿插著許多史實的段落。這樣一個熟知歷史的作家，卻始終不曾正視的歷史段落，可能正因為王幼華本身的外省人身份讓他無法正視那段由「掌有權勢的外省人」所造成的歷史，也正因此，王幼華才會在小說中重新書寫、塑造新的外省人形象。

其次，王幼華選擇草莽英雄作為外省人的形象，一方面是為了擺脫「掌有權勢的外省人」的形象，而強調出身於平民的「草莽」；二方面顯示在王幼華的心理層面仍延續了國民黨將外省人塑造為拯救台灣的英雄形象⁶。在〈南山村傳奇〉中，恢復

⁵ 王幼華：〈王幼華書簡〉，《熱愛生命－苗栗文學讀本（二）》，苗栗縣立文化中心出版，1999年，頁76。

⁶ 游勝冠在《台灣文學本土論的興起與發展》第三章談到：「戰後中國各方面並不比台灣進步，來台的大陸人士與『半山』，只在中文及大陸經驗佔盡優，因此只有將『中國』的價值系統絕對化，才能營造優勢，因此，官方便透過中國『中心化』，台灣『邊緣化』的殖民論述，將中國政府塑造成傳播祖國文化的文明使者，經過八年抗戰的戰鬥犧牲才解放台灣的救世主，以提昇台灣人的祖國文化水準為藉口，合理化中國政府的予取予求，以求順利地掌控台灣。」在王幼華的小說或評論中，並沒

了原住民自信心的「南山村之狼」正是外省第二代，他的父親（外省第一代）是開築公路的英雄，「南山村之狼」是打敗了「都市」象徵的英雄，在象徵意義上將破壞、侵擾原始山鄉自然力量的都市文明阻擋在外，振奮了缺乏自信的原住民，找回了原始山鄉的生命力，也因此才會得到「南山村之狼」的封號。「英雄」的意義在「南山村之狼」的身上最為明顯，所謂的英雄是拯救弱勢族群（原住民）不被外力侵害的英雄。其邏輯思考正如國民黨教化系統所傳達的訊息一般，外省人是優秀的，是來拯救台灣同胞的。不同的是被拯救的弱者，「南山村之狼」拯救的是弱勢族群原住民，而國民黨所宣稱的、由外省人要拯救的是所有的台灣同胞。英雄形象背後透露出，王幼華希望外省人仍是有力的、優秀的領導者的願望，但現實中外省族群已經不再是台灣所有族群中最具優勢的族群，因此外省英雄所能拯救的對象，也就只剩台灣最弱勢的原住民族群了。

從這四篇小說中，顯現出來的外省人形象和精神是正面的、積極的、光明的。在作者的描述中所強調的是這些外省人高貴動人的情操，他們忠黨愛國、努力生活、犧牲奉獻的精神，儘管他們因為思鄉情切，晚年不免出現一些歇斯底里的症狀，但作者的筆調是充滿同情的，儘量淡化那份哀愁。在〈天魁草莽錄〉的開頭與結尾處，王幼華各引了兩首詩詞，將老兵們的悲劇與千年來「中國歷史」中不斷循環的歷史悲劇聯繫在一起。為平衡這份國仇家恨，作者在小說中刻意強化英雄形象，並藉由英雄為這些遊子帶來新的希望，安慰他們年老孤寂的心靈，在〈天魁草莽錄〉裡有年輕一代的薛念魯，在〈南山村傳奇〉中有讓人感到驕傲的南山村之狼。值得注意的是，王幼華對於外省第一代的老兵們的悲慘遭遇的詮釋，他將這些老兵們的際遇視為千年來中國歷史悲劇的延續。王幼華將〈天魁草莽錄〉中的王河比作是《水滸傳》中的宋江，薛家的第二代名為「念魯」；〈兄弟倆〉中兩兄弟的名字分別為李漢、李唐，「漢」「唐」都是中國歷史上的盛世；另外，《兩鎮演談》主角名為范希淹，很

有出現貶仰台灣文化的意思，但相對可以感覺到一份上承中國歷史文化的優越感。游勝冠：《台灣文學本土論的興起與發展》，台北：前衛，1996年，頁85。

明顯是由范仲淹的名字改變過來，小說中范希淹也表示自己的願望便是成為如范仲淹一般的宰相。在這些人物名稱、角色設定上可以看到，王幼華重塑的外省人形象與「中國」有一定的關係，換句話說，「中國」也成了外省人形象的標誌之一，而這個外省人身上的「中國」成分，在王幼華身上，表現為對「中國」歷史文化的嚮往。

對王河、薛家三兄弟（〈天魁草莽錄〉）、郭某（〈南山村傳奇〉）、李漢（〈兄弟倆〉）來說，他們的認同毫無疑問都在對岸的中國大陸，那是母親的所在地，是他們生長的地方，有大山大水風光明媚的地方，一直到死，他們唯一的最大的願望就是再度回到家鄉／故國。「反共復國」的口號不僅是他們個人的心願，更代表他們對國家的效忠，家／國的想像是一致的，就是中國。儘管心繫他鄉，但他們對這塊土地仍有貢獻，他們的情操仍然值得傳頌，是作者在這些小說中想要傳達的。在〈給阿德的信〉中，作者提到這些 49 年後來臺的第一代，除了一心想回家鄉這一類人之外，有人完全不提過去，不提返家的事，似乎對目前的生活感到滿意；另外，也有人早已不想離開這裏了⁷。一般提到對外省第一代的印象，往往提到第一種類型，這類型在外省人中的確佔大多數。對於那些絕口不提返家、不提家鄉過往的外省人，在王幼華的小說中最接近這類型的人物應該是〈兄弟倆〉中李漢和李唐這對兄弟，他們的心還是想念著家鄉和母親的，但是為了要在台灣生活下去，於是絕口不提過往。王幼華小說中的外省第一代，不論其外在行為表現為何，其認同的對象都是「中國」，「中國」是家鄉的所在，也是國家的表徵。

王幼華的原鄉場景實際座落的地理位置在台灣某處山林之中，但其精神意涵或文化價值取向，卻是以「中國」為代表的歷史文化。在〈南山村傳奇〉中的原鄉，看不到原住民的文化傳統價值，以及代表原住民族群主體的聲音。原住民英雄的血統並非純粹，是王幼華用來突顯族群融合的象徵，但原住民英雄所突顯出的文化價值和繼承的歷史傳統，其實與原住民本身的歷史文化傳統並無太大關聯。在〈南山

⁷ 參見王幼華：〈給阿德的信〉，《自立晚報》副刊，1987 年 8 月 29-31 日。

村傳奇〉這篇小說中，王幼華是有企圖要突顯「南山村之狼」的原住民血統的部分，原住民在其原鄉中扮演了原始自然的生命力象徵，但除此之外，他所突顯出的熱情、豪邁、認真、努力、不分族群的特性，與其他小說中的外省人形象是相近的。因此，可以說在〈南山村傳奇〉這篇小說中，王幼華並沒有塑造出原住民族群的形象和特性的，因為他並沒有標舉出台灣原住民的獨特，他所賦予原住民的生命力只是一個普遍的、與自然親近的意義。原住民在王幼華的原鄉中所代表的意義，除了是原始自然生命力的展現之外，另一個意義是「台灣」的象徵，因為原住民才是真正的「台灣人」，不是後來才移入的「台灣人」。而原住民與外省人結合而生的後代「南山村之狼」因為帶有原住民的血統，他所代表的符號意義已經不只是外省人，是「台灣人」的象徵。然而，這個具有原住民血統，與台灣山林親近的「南山村之狼」，其精神意涵和族群的表徵卻是，有著「中國」文化傳統的外省人。「南山村之狼」既想成為「台灣人」，他對原住民的貢獻其實也就是對「台灣」的貢獻，但精神上又是嚮往「中國」歷史文化的外省人。這種同時具有「中國」和「台灣」傾向的人物，在《兩鎮演談》的主角范希淹身上更加明顯，同時，在作者王幼華的身上也可以看到同樣的情況。

第二節 破裂的家／國想像

一、聖戰神話破滅

《廣澤地》裡的阿金是外省第一代，隨著年紀增長，愈加思念母親和家鄉，有時會因為思鄉情切，半夜起來號啕大哭。為了督促政府完成反共復國的諾言，阿金一次次暗自給政府一個最後期限，一次次地失望，又再一次次將期限延後。他希望政府有所動作，好打破一直這樣的無可忍受，但政府的行動好似阿金一樣拿不出魄力，無法付諸實際行動一般。自認一生忠黨愛國的阿金住在河川地，因為政府要回收土地，被迫面臨強制搬遷，無家可歸的情況。一開始阿金還能自我安慰，也許政府有其他的考量，他不能阻礙政府建設。在反對黨造勢活動上聽到支持自己的言論，阿金遲疑了。自以為捉到破壞份子，卻反被警察認為是匪諜，對阿金來說是難以承

受的誣衊和冤屈。當國家已經不再實行返家的願望，更無法保護現有的住家，阿金面臨的是極端殘酷的家／國想像破滅。現實的衝擊讓這位退伍軍人，不由得自暴自棄了起來，高喊：「混蛋！我是匪謀，不錯啊，我早就受不了啦，你們這些狼心狗肺的東西，我要回家，我早就想破壞了，早就想殺人了」⁸。

對外省第一代來說，家／國想像的破滅並非一開始就是如此，因為國民黨政府承諾要帶他們回家，目前只是暫居台灣，等待反共復國的時機成熟。隨著時間慢慢過去，一直等著政府發出回家號令的老兵們，也漸漸意識到家是回不去了，但思念家鄉的感情卻愈來愈濃，像〈天魁草莽錄〉中的王河、薛老二和〈兄弟倆〉中的哥哥李漢，年紀愈大，反而更加思念家鄉、思念母親，他們雖然深受思鄉之情的折磨，但至少他們還相信國家是他們想像中的「中國」，他們的失落是自幼生長的家鄉，因為代表「中國」的國民黨政府沒有實現帶他們回家的承諾。但《廣澤地》的阿金情況卻有所不同，原本他的情況與前者並無二致，不同的是政治的變化，使他清楚的看到國民黨政府已經不是，他所認定的那個代表「中國」，那個他寄託著回家願望的「中國」。阿金的失落不僅是回家願望的失落，還有對國家想像的破滅。

對外省第二代來說，對於家／國的想像原本是合一的「中國」，而後才逐漸意識到現實的家鄉台灣。《兩鎮演談》的主角范希淹以其外省第二代的身份，自述其認同變遷過程，早期受父母影響，認同遙遠的、幻想中的故國－中國大陸，並不覺得自己屬於這塊土地。經過一段時間流浪之後，再度回到自己生長的左鎮，才發現這塊土地的美好，產生某種屬於和確定以後的感動。這個由想像的「中國」回到現實的土地「台灣」的過程，在《兩鎮演談》當中只是輕輕帶過，但這個過程同時也是王幼華親身經歷過的，他在〈給阿德的信〉這篇散文當中，以第一人稱自我剖析的方式，陳述了這段由想像的「中國」回到現實的「台灣」的過程：

對家鄉的強烈盼望，在第二代的我們來說是淡薄的了。因為我們從不曾踏過

⁸ 王幼華：《廣澤地》，台北：尙書，1990年，頁160。

那兒的一撮土，不曾領略過那兒的風土人情，感受不到那兒的芬芳，也幾乎無法產生真正濃厚的感情，人總是不可能長期的陷在幻想中的，不可能長期的望梅止渴，不可能不返回到現實狀況中的。而許多第一代思念故土的人，總是把那說得如神話般美好。當然我也不是沒有對那兒有著無限的憧憬和熱情，少年時代也毫不猶豫的做過甜美的夢，但年歲漸長，這種情感的濃度也愈來愈淡，也愈覺得那一廂情願的想法是有問題的。我已經超過三十歲了，全部的生命都在這裏成長，所有的喜樂哀怒都發生在這裏，這裏的土地，這裏的風物，這裏情同手足的友人，如你阿德，這裏的一切——唉！這裏應該才是我的故鄉了吧。

我常說我們生存在一個錯亂、矛盾的時空裏。是這樣的，我們從國小念到高中，本國的歷史地理是念得極熟的，山川、行政區域、鐵路、河流，偉大燦爛的文明，背得滾瓜爛熟，也體會到他的極大極美，而心中確實充滿羨慕、憧憬。學校中許多外省籍的老師，也操著鄉音訴說那兒的奇特美好，嘲弄我們這島嶼長大孩子的狹小無知，殊不知我們想真正了解那兒的詳況，甚或盼望能有一日前往自己祖先土地一遊時，就碰觸到了模稜兩可的狀況，或是冠冕堂皇而內容空洞的話語，甚或是令人恐慌的禁忌。於是我們既不是真正的外省人，也不能算是這兒的人，心靈失去依附，失去土地，而只能在嘗試、尋找、摸索中胡亂的動著。而人活著總是要有點依據的，要有點值得依循的，就像移植的樹木仍要帶些故土的。⁹

從這兩段文字，可以感受到王幼華認同的焦慮和無奈，他在前面的段落中說道，因為缺少「中國」的實際生活經驗，所懷抱的「中國」幻想和情感因為缺少現實的依據而逐漸淡薄，最後，他得到一個結論，就是只有這裡才是他的故鄉。但在下一個段落中，王幼華卻還是在尋覓認同的依據，這裡的土地並不能給他實在的感受，

⁹ 王幼華：〈給阿德的信〉，《自立晚報》副刊，1987年8月29-31日。

因此，他很感慨地說出：「我們既不是真正的外省人，也不能算是這兒的人」。因為，外省第二代所懷抱的「中國」想像是透過外省第一代的經驗和國家教育的結果，他們根本不曾實際上擁有「中國」經驗。並且，外省第二代出生、成長的地方都在台灣，所以他們也不是真正的「移民」，因此，「不是真正的外省人」。至於，王幼華也覺得自己並不是屬於這裡的人，這一點和前段最後的結論「這裡應該才是我的故鄉了吧」則是互相矛盾的。這前後不一的矛盾，是身為外省第二代的王幼華認同焦慮的表現。王幼華認為他的「心靈失去依附」，這是可以理解的，因為他的「中國」想像沒有現實的依據，但是王幼華同時也認為「失去土地」，也就是說，他「全部的生命都在這裏成長」的土地，也不能成為他認同的依據，那麼他所說的失去的土地，其實和他失去的心靈依附都是指「中國」。

從這兩段話中可以看到王幼華對於「土地」的兩個概念，一個是他生命成長的土地「台灣」，一個是他想像的、嚮往的「中國」。在王幼華的小說中，前者是作為一個現實面的存在，後者是以源遠流長的歷史文化傳統存在。這種情況也反映在其小說人物身上，〈南山村傳奇〉的部分在上一節中已經詳述過，在此不再贅述。在《兩鎮演談》的主角范希淹身上，其「中國」精神的表現在范希淹立志要成為一名經世濟國的「宰相」。范希淹的私淑對象是中國歷史上有名的范仲淹，強烈的地表達了與中國歷史文化接續的想望，而另一方面他淑世的實際對象則是現實中的台灣。王幼華在散文呈現的自我認同焦慮，以及兩種土地觀的同時出現，在小說中較少發現，原因在於，王幼華在小說中通常處理的是現實的台灣社會文化問題，而在小說中外省人物的精神面也大都著重在於外省第一代的思鄉表現，因此，較難看出王幼華本身的認同焦慮。

在《兩鎮演談》中，范希淹這個角色的中國情懷表現，其實就只有透露在當「宰相」的願望上，在這個人物的其他面相上，其實都是范希淹對當代台灣社會文化各種現象的觀察和批判。當范希淹面對台灣社會的「省籍」、族群議題時，他說：

兩鎮的人們若曾深思過一己的過往，就會知道，無人曾在三百年來有過真正

值得驕傲的歷史，有的只是平凡、艱苦和屈辱，有的只是鎖鍊和卑微。人們只要靜下心，仔細探究彼此的關係，都會或多或少或親或疏的在彼此間找到相關的血緣。而曾有所拘執的籍貫、來源，在兩三百年混亂、因緣，不可抗拒的混合與替換中，他們絕大多數人都有著相混的血統，都有著相似的面貌，共同承擔以往的沉重命運，艱難的苦況。共同面對未來。許多來源不同的姓氏和家族融合了當地的先住民，異族，支離破碎的吸收了各方面的文化，生活習慣，事實已無條件互相歧視、排拒。在不斷從母體繁衍出的子民面貌，可以看出融合著各種來源的血液、肉體和骨骼。¹⁰

台灣的歷史和文化是由原住民以及許多來自他鄉的移民共同書寫的，在這個族群融合的過程中，歧視、排拒、相互爭奪的事件不斷上演，沒有任何一個群體能夠自外於這場權力之爭，也沒有人能擁有完全乾淨的歷史。經過兩三百年來的相互融合，再分彼此並沒有什麼意義，人們應該要共同承擔已經造成的過去的傷痛，把眼光放在創造未來。

對台灣國家認同有深入研究的學者江宜樺，提到國家認同在進行「確認、歸屬」的同時，需要藉由過去歷史記憶的幫助，但是記憶雖然重要，完全的記憶卻可能造成認同的崩潰。「沒有過去，就不會產生認同。可是執著於歷史記憶，卻是一種永無止盡的傷痛之旅。在追問自己的祖先是誰、以及祖先們有什麼悲歡情仇的過程中，我們勢必撩起許多不公不義或事理難明的歷史糾葛。這些重見天日的往事極有可能撕裂目前好不容易才彌平的傷口，或是好不容易才建立的族群諒宥。」¹¹從這角度出發，王幼華透過范希淹說出的這番提點的確是沒錯的，回溯過去以往的種種並不能讓人們更加團結，唯有放眼於未來，才能共創美好的歷史。問題在於，既然王幼華認為回溯歷史對於現在和未來並不能有所幫助，那麼王幼華又為什麼要回溯歷史？從《兩鎮演談》的時間點往前拉，王幼華寫的〈天魁草莽錄〉、〈南山村傳奇〉

¹⁰ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報文化，1984年，頁77。

¹¹ 江宜樺：《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智文化，1998年，頁18。

和〈兄弟倆〉，正是在回溯歷史過往的同時，重新塑造新的外省人形象。若將時間點向後看，《土地與靈魂》這部長篇小說以實際史實作為改編的依據，其回溯歷史、重新詮釋歷史的用意就更加明顯了。換句話說，王幼華一方面呼籲眾人將眼光放在現在和未來，一方面他又不斷地勤讀歷史、回溯歷史、重寫歷史；在引文中，王幼華強調了台灣人區分彼此是無謂的，因為我們的血緣早已相互融合在一起，但他卻不斷地書寫外省人，並且企圖重新塑造一個新的外省人形象。種種矛盾的起因，都源於王幼華的自我認同焦慮。

王幼華在提到《土地與靈魂》一書的創作動機時，他說到：

我是外省籍的第二代，我父母都是外省籍，我本籍是山東省，我在高中畢業以前我一直認為我是外省人—山東人，跟台灣這塊土地沒有什麼關係，因為父母親總告訴我：準備啊！我們隨時要回家，但是我唸大學以後，有幾個老師給我不少啟蒙，又剛好值鄉土文學運動，當時有一批如「夏潮」雜誌一類刊物，給了我很大的反省機會，因為我覺得我到底是外省人還是台灣人這個問題一直在困擾我。¹²

從這段自述可以知道，王幼華的認同焦慮其實早自大學時代就一直困擾著他，而後他在小說書寫中，在閱讀歷史、回溯歷史中，在親自攀登台灣所有大山，種種行為其實都可以看作是王幼華在為自己的認同找尋依據，他不斷在尋找外省人和台灣人的歷史和樣貌。外省人和台灣人分別投射到中國和台灣兩個不同的土地觀，嚴格來說，「中國」在王幼華的概念或使用上並無實際地理意義，而是以歷史文化意義為主。

王幼華在外省人和台灣人的身份認同問題上的擺盪，在中國想像和現實台灣之間的左顧右盼，從大學時代到九〇年代，歷時約 20 年間，他始終沒有徹底解決這個

¹² 〈原住民的悲歌—王幼華小說「土地與靈魂」討論會〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁183。

認同問題。王幼華認為他寫作《土地與靈魂》的焦慮，主要是來自於外在現實環境給予的焦慮感¹³，其實，他的焦慮更多應該來自於內在心理層次的認同焦慮。認同的形成過程，的確是在主體與其他主體不斷對話的過程中建立起來的，但其實認同有很大部分是取決於主體的主觀認同上，因此，王幼華的認同問題之所以歷經 20 年卻還是一直存在著，其實主要原因應該不是外在環境的變化影響，而在於他自己本身。當王幼華認為自己寫作《土地與靈魂》的焦慮，來自於「台灣人」論述中對客家人和外省人的排斥時，他在稍早的另一篇文章中，其實有另外不同的看法，他說到：

所謂台灣人的定義已有新的界定：「凡對台灣有愛，關懷此地者皆可稱為台灣人」，此一定義在八〇年代中期浮現，改變了以往容易引起爭議的如以語言、血統、生活方式、人種等做為分類區別的狹隘觀念，其意義值得再三深思。¹⁴

兩種說法都在八〇年代先後出現，何以王幼華要對較為排斥性的言論有那麼大的焦慮反應。事實上，關於台灣的族群論述或國家認同論述，近年來一直不斷有進一步的論述出現，在新的論述中一直不斷在放寬、修正一些可能帶給某些族群排斥感的論述¹⁵。但王幼華依然還是感到相當的焦慮不安，這恐怕已經不只是相關論述或政治歷史發展對他造成的壓力。

¹³ 王幼華在小說《土地與靈魂》的討論會上，自述：「八〇年代中期以後，我給他命名，稱它為「新解說時代的來臨」好像台灣人已經出頭天了，事實上所謂台灣人，也就是說本省籍的閩南人或客家人，當然以閩南人為主，他們所發表的一些言論充滿排他性和鬥爭性，這些言論造成很多焦慮。這本小說我寫作的動機有很多是從這些焦慮而來的。」〈原住民的悲歌—王幼華小說「土地與靈魂」討論會〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁183。

¹⁴ 王幼華：〈台灣外省籍作家的文學及處境〉，1989年4月1日宣讀於上海復旦大學，收錄於王幼華：《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁28。

¹⁵ 相關論述請參見江宜樺：《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智，1998年，第五章「當前台灣國家認同論述的理論類型」。及游勝冠：《台灣文學本土論的興起與發展》，台北：前衛，1996年，第四章第三節。

二、民族國家：想像的共同體

從政治哲學的觀點來看國家認同的思考理路，大致上形成「民族主義」和「自由主義」兩種論述系統。根據江宜樺的研究，當代台灣國家認同思考方式可分三大類：一、是民族主義的方式。二、是自由主義的國家認同，在這個理路中，一個國家不必以民族為建立其成員共同歸屬認同感的基礎，國家要注意的反而是本身的憲政制度及人權保障是否完備、合理，只有合理的憲政制度及人權保障才是一個公民決定認同一個國家的關鍵。三、是邊緣團體的顛覆策略與跨國聯盟，從後現代主義、後結構主義、後殖民主義出發的國家認同論述，儘管異質性極大，都不約而同揭發國族建構的純然虛構，以及現行憲政制度在公民權的泛泛保障下，對弱勢群體的實質剝削或漠然。¹⁶不可諱言，在上述眾多的國家認同思考理路中，民族主義最為台灣民眾熟知，儘管它引起的問題比它所能發揮的功用還多，我們還是先從民族與民族主義談起，並以民族的形成，民族主義的限制和弊端為主要論述方向。

國民黨政府遷台以來，國內的公民教育一直是以民族主義論證國家認同，七〇年代一連串外交事件更是激發國內民眾相當的民族意識。不論是統派或是獨派的知識份子，有相當多的論述中都運用民族主義的方式。原因無他，因為民族主義主張個人並非單獨的存在，在個人或我們比較熟知的群體脈絡－如家庭、學校、社區、宗姓組織、自願結社等－之外，特別強調「民族」這個群體脈絡。在這個更大的文化社群中，凝聚大家的向心力和親和感，並從而支撐了國家對國民所要求的義務（如納稅、服役），以及國民對國家（和其他國民）所要求的權利（如治安、交通建設、社會福利）。「民族」所蘊含的「團結」、「互助」、「忠誠」、「奉獻」等屬於集體主義性格的價值，不是自由主義或其他論述策略所能提供，有助於凝聚國家認同，因應各種國家可能面臨的挑戰。¹⁷

以「民族」為國家認同的構成原則，其最大的問題就是「民族」無法清楚界定。

¹⁶ 參見江宜樺：《自由主義、民族主義與國家認同》，第五章，台北：揚智文化，1998年。

¹⁷ 參見江宜樺：《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智文化，1998年，頁63、64。

傳統民族主義者認為共同血緣、歷史神話、宗教信仰、語言、風俗習慣等客觀標準約略可以劃出民族與民族的區隔，但這些劃分標準無一禁得起檢驗。因為符合這類定義的諸多群體，只有少部分不管在何時都可被稱之為「民族」，反倒是例外情形不時可見。若採用集體認同（民族源自每日民族自決的結果）或個人認同（只要他們聲稱自己是，他們就是）來判定民族，不僅將人類界定自身集體認同的多元想像力，窄化到單一選項中，也無視於民族的成立仍然有其共通的客觀組成條件。¹⁸

安德森（Anderson）認為，民族、民族屬性、民族主義是一種特殊類型的「文化人造物」，他將民族定義為一種「想像的政治共同體」，它是被想像為本質上有限的，同時也享有主權的共同體。它是想像的，因為即使是最小的民族成員，也不可能認識他們大多數的同胞，和他們相遇，或者甚至聽說過他們，然而，他們相互連結的意象卻活在每一位成員的心中。但沒有任何一個民族會把自己想像為等同全人類，因此即使是最大的民族，他們的邊界縱然可變，也還是有限的。儘管每個民族內部可能存在普遍的不平等與剝削，民族總是被想像為一種平等的、有主權的政治共同體。¹⁹

安德森進一步分析這個「想像的政治共同體」的歷史根源，從積極面來看，資本主義、印刷科技與人類語言宿命的多樣性三者的重合，使這一新形式的想像共同體成為可能。因為印刷語言及印刷資本主義的交互作用，使得為數眾多的地方口語方言有了交流和傳播的平台，經由印刷品的中介，原本可能難以或根本無法彼此交談的人們，變得能夠相互理解，並在這個交流的過程當中，感應到彼此的存在，想像出一個屬於這個特殊語言場域的群體。在一種逐漸的、不自覺的、實用的選擇過程中，人類語言宿命的多樣性透過印刷資本主義的印刷過程發展出最終的、固定的型態，也就是今天幾乎所有自認的民族或民族國家所擁有的「民族的印刷語言」。值

¹⁸ Ernest Gellner 著·李金梅、黃俊龍譯：《國族與國族主義》（Nations and Nationalism），台北：聯經，2001年，頁8-12。

¹⁹ 班納迪克·安德森著，吳叡人譯：《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，台北：時報文化，1999年，頁9-12

得注意的是，特定印刷語言所涵蓋的範圍與當代民族國家的具體形態並不相符。²⁰換句話說，使用同一印刷語言的人們並不一定同屬一個民族或民族國家，而一個民族國家除了印刷語言之外可能還擁有其他使用的語言。

在民族形成的理論分析中，安德森強調「想像」的成分，霍布斯邦（Hobsbawm）說，我們可以藉著民族主義來預想民族存在的各種情況，但是，真實的民族卻只能視為既定的後設產物，「並不是民族創造了國家和民族主義，而是國家和民族主義創造了民族」²¹。因此可知，將民族視為天生的，這樣的說法其實是民族主義神話。這樣的說法掩蓋了更重要的事實，當民族主義利用文化傳統或歷史作為凝聚民族的手段時，為因應新民族的需要往往將文化傳統或歷史加以改造，在改造的過程中，那些故意遺忘或特別加強的歷史文化，其實都是經過人工的選擇，儘管他們仍建基於歷史事實，但民族主義者所述說的歷史與歷史學家的認知仍有相當的差距，更不用說民族主義的宣傳經常經不起事實的檢驗。

從安德森分析這個「想像的政治共同體」的歷史根源，可以知道，民族是一項相當晚近的人類發明，而且是特定時空下的產物。因此，霍布斯邦提醒我們，民族並不是一個天生一成不變的社會實體。同時，民族並不光只是領土國家或民族情操的產物，也深受科技與經濟發展的影響。因此，民族以及相應的民族活動，都應該納入國家體制、行政官僚、科技發展、經濟狀況、歷史情境與社會背景下進行討論。

到此為止，我們知道，從民族主義的積極面來說，民族主義認同使個人超越短暫的生命限制，融入民族大我的生存延續中，將個人的尊嚴聯繫到祖先光榮的過去，讓集團成員產生一種超越家庭的同胞手足之情，從而召喚集團成員為民族貢獻心力。經由民族主義形成的國家認同，其凝聚力是其他國家認同方式所難以達到的。從民族的形成來說，民族並不是天生的一成不變的實體，而是在特定時空下的產物，

²⁰ 班納迪克·安德森著，吳叡人譯：《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，台北：時報文化，1999年，頁54-56

²¹ Eric Hobsbawm著，李金梅譯：《民族與民族主義》，台北：麥田出版，1997年，頁14。

並且是一項相當晚近的人類發明。因為印刷術和資本主義的交互作用，使得人類語言宿命的多樣性能夠在逐漸、不自覺的實用選擇中發展出最終、固定的型態。透過這個印刷語言，人們可以想像出一個屬於這個特殊語言場域的群體，民族主義形成的溫床於焉形成。如果要詳細討論民族以及相應的民族活動，應該還要納入國家體制、行政官僚、科技發展、經濟狀況、歷史情境與社會背景的因素。簡單來說，民族的形成有其客觀因素存在，但是進行「確認、歸屬」的認同主觀因素使得民族的概念加入許多人為因素，因此霍布斯邦說「並不是民族創造了國家和民族主義，而是國家和民族主義創造了民族」。因為是國家和民族主義創造了民族，進一步我們可以質疑，以民族作為國家認同的正當性。

正因為民族的人為建構性質，更需要注意以民族主義作為國家認同所帶來的暴力，以及隱藏在「一個民族，一個國家」帶來的希望之光所必然形成的陰影。葛爾諾定義「國族主義基本上是一項政治原則，主張政治與國族的組成單元，兩者必須等同一致。」²²雖然全世界目前已經不少民族國家，但可以知道的民族遠遠超過現有民族國家的數目，也就是說，「並非所有的國族都得以實現國族主義，至少不是同時；甚至某些國族實現了他們的國族主義，卻反而造成了其他國族的失敗。」²³為了貫徹民族主義原則，輕則同化，重則滅族的事情不斷上演。

三、民族國家內部的民族：族群

在國族打造過程中，選擇一個文化或語言作為對外對內的一致的、民族的、官方的文化認同，勢必對少數民族造成一定程度的壓迫。換言之，作為一個民族國家的代價，很可能是內部族群的糾紛，國內族群運動的興起。觀察族群與民族兩者形成的原因、位階和性質，會發現兩者之間存在許多的相似性，互為表裏。

本文對族群的概念以王甫昌《當代台灣社會的族群想像》一書為主。「族群被當

²² Ernest Gellner 著·李金梅、黃俊龍譯：《國族與國族主義》(Nations and Nationalism)，台北：聯經，2001年，頁1。

²³ Ernest Gellner 著·李金梅、黃俊龍譯：《國族與國族主義》，台北：聯經出版，2001年，頁3

成一種人群分類的想像方式，而不假定族群是實質存在、可以清楚無誤辨認之的團體」²⁴。同民族之無法被界定一樣，我們根本沒辦法決定什麼是合理的族群分類範圍或標準。一般研究者對族群所下的定義，可以簡單敘述如下：「族群是指一群因為擁有共同的來源，或者是共同的祖先、共同的文化或語言，而自認為、或者是被其他的人認為，構成一個獨特社群的一群人。」²⁵簡單來說，族群是以「共同來源」區分我群、他群的一種群體認同。關於認同我們知道，自我認同的追尋不只是自我對一己的主觀瞭解，也滲雜了他人對此一主體之存在樣態是否有同樣或類似的認識，即認同之「互為主體性」現象。當認同從一己擴大到群體時，群體對自身的認識也同時建立在辨識我群的特徵與他群特徵的不同。而共同的血緣、文化、歷史和語言最能夠形成我群的特徵，並與他群加以區別。族群的形成有其客觀因素存在，同樣也有主觀認同的因素，並且需要透過想像維持較家庭、地域團體更大範圍的群體，因為最小的族群成員，也不可能認識他們大多數的同胞，和他們相遇，或者甚至聽說過他們。靠著想像，他們相互連結的意象可以活在每一位成員的心中。

相較於民族，族群是較小的社會單位，但又較家庭、地方團體要來得大些。一般來說，最大多數的族群往往以民族的身份要求建立民族國家；而民族國家之內其他較小的民族，則稱之為族群。根據葛爾諾民族主義的定義，民族單位與政治單位必須等同一致。換句話說，提出建國要求的是民族，而族群的要求是平等，要求他族尊重自己的獨特性，要求國家保障其語言、文化或歷史記憶。

族群是一個社會中的弱勢族群，為了反抗優勢族群對他們的壓迫，而產生出來的一種新的人群分類方式。當人們開始將自己所受的苦難，或經濟、政治與社會方面的不公平待遇，歸因到這些不能夠隨便改變的出生身分上時，族群意識才算是真的萌芽。通常被界定為優勢族群的群體，不一定認為自己是一個族群，也不認為自己得到的較好的報酬與自己的族群身分有關。他們很少會認為是因為自己剝削了弱

²⁴ 王甫昌：《當代台灣社會的族群想像》，台北：台大，2002年，頁80。

²⁵ 王甫昌：《當代台灣社會的族群想像》，台北：台大，2002年，頁31。

勢者，所以才能夠享受這些好處。優勢者通常認為：社會中某些人之所以得到較差的報酬分配，或是處在不利的狀況，是因為他們自己不夠努力，或是因為他們自己的天資不夠好，而不是因為他們受到有系統的歧視對待。優勢者通常不會認為社會有什麼不公平存在。弱勢族群的不公平認知，因此是在建構一種由弱勢者的立場出發、對應於優勢者意識型態理解世界之新觀點。²⁶

具體的族群分類在不同的時間上會有所差異。以閩南人為例，林再復著《閩南人》一書，認為閩南人的文化與認同，至少已經有四百年歷史。但「閩南人」一詞根據王甫昌先生的研究，由出現到目前為止可能還不到三十年，所謂「閩南人」的說法，是相當晚近的發明，絕對不像社會中一般人所認為的已經存在很長遠的時間。甚至這個詞的出現，還帶有國民黨政府的刻意貶低。清朝時，沒有人會認為自己是「閩南人」，「漳州人」和「泉州人」的區分對他們來說，會更有意義。只有在碰到客家人時，才會稱自己為福佬。而「閩南人」一詞，只有在戰後的台灣地區才被使用。在新加坡與馬來西亞兩地，也有許多清朝時由福建南方出去的移民。這些早年由福建南方移出去的人及其後代，也使用我們現在所謂的「閩南話」，可是他們通常把這種語言稱為「福建話」。²⁷今天認為是一個族群的閩南人，在清朝曾經發生多次的漳泉械鬥，是歷史上有的記載，在《土地與靈魂》中也談及漳泉械鬥的慘烈情況，漳州人和泉州人相互之間的敵意強烈到，必除之而後快的地步，時至今日，他們可以互相確認為一個群體，共同爭取我群的利益。

根據林美容的研究指出，台灣中部地區多數耆老比較強調「漳泉」之間的文化區分，反而比較不強調「閩客」差異，但客觀來說，閩客在文化上的差異應該是更大的，因為閩南語和客家話是兩個互不相通的語言。之所以反而強調差異較小的「漳泉」之分，必須放回當時的社會情境才能理解。因為在漳泉關係緊張，出於維持界線的迫切需要下，強調彼此間微小的差異。因此，我們可以說，文化差異和人群分

²⁶ 王甫昌：《當代台灣社會的族群想像》，台北：台大，2002年，頁37。

²⁷ 王甫昌：《當代台灣社會的族群想像》台北：台大，2002年，頁50-55。

類之間的關係，事實上是由需要區分人群之社會脈絡來決定的。如果因為競爭或衝突，而必須區分敵我，則已經有較明顯的文化差異固然有助於區分團體，但是即使原本文化差異並不大，仍然可能因為雙方刻意強調原先較小的差異，而達到同樣的團體區分。因此，差異本身並不足以造成有重要社會意義的人群分類，競爭或衝突才是主要因素。因為今天區分人群的需要，才使我們去追溯歷史，才去強調某些歷史細節與文化內容。²⁸就這一層意義來說，這些族群認同的內涵都是新的社會建構的結果。

比較民族與族群，會發現兩者間有著驚人的相似處。它們兩個都是相當晚近的人類發明，無法單純用客觀標準或主觀標準加以界定其範圍，它們既出於主觀認同的結果，同時也有一定的歷史文化因素限制。並且出於弱勢族群反抗優勢族群壓迫的需要，民族主義最初是被殖民統治的弱勢者為反抗殖民者與帝國主義者，才發展出來的；而族群運動的開始則通常起於民族國家內部少數族群感到被壓迫。因為建國的需要（民族），因為要求平等的需要（族群），因為刻意強調我群共同的血緣、歷史、文化、語言，作為群體的特徵，以與他群體有所區別。這些都是出於人為的建構，在民族和族群的凝聚過程中，強調某些歷史、文化而刻意遺忘一些歷史是必須的。葛爾諾對國族主義說的這句話：「假設國族主義者對於自己國族所犯下的過錯能有高度的敏感，就像他們對於曾經受過的迫害一樣敏感的話，也許他們的國族情操所激起的政治力量就會因此大幅受阻。」²⁹同樣也適用於族群運動者自我警惕，以台灣的族群而言，在外省人／本省人中被壓迫的本省人成為閩／客中的壓迫者，而不論外省或閩、客都不能自外於漢／原中的壓迫者角色，而四大族群中最為弱勢的原住民團體，可以說是被層層剝削。

回到當代台灣的國家認同方式中的民族主義方式，主要分為中華民族主義與台灣民族主義兩大類，江宜樺在其著作中提醒我們，兩派論述策略上的雷同，恐怕比

²⁸ 林美容：〈族群、文化與歷史的辯證〉，《臺灣人的社會與信仰》，台北：自立晚報，1993年，24。

²⁹ Ernest Gellner著·李金梅、黃俊龍譯：《國族與國族主義》，台北：聯經出版，2001年，頁2。

統獨主張本身更值得我們注意，同樣的邏輯換一個假定的民族就可以服務於不同的政治立場。有鑑於此，江士林憂心忡忡地說：「沒有任何歷史的記錄或社會學理論可以令我們據之預期：中華國族主義國家機器對種種語言與生活方式的戕傷可以由台灣國族主義的文化一體化工程來加以匡正。」³⁰因為國族主義的性質並不因為民族不同而有所改變，被壓抑的性別、階級與種族等問題並不因民族交替而彰顯，說穿了也許只是印驗了葛爾諾所說的：「國族主義興起時，通常都不是處在沒有國家的情況下，也不處在國家存在的事實招受任何嚴重懷疑的情況下。國家真的太過明顯了。正是它的疆界、權力分配或甚至其他好處，招致怨恨。」³¹

江士林認為，在國家的邊界內，在制度造成的「單一民族」裏，被均一化而呈現的平靖之所以存在，不但仰賴性別、階級與種族等種種層壓，它們也同時再生產了這些層壓的建制。建制是指在相對穩定位置之間的一組既定關係，而且也是「使社會性質的東西被設定成看起來像是自然性質…」的過程。以國族語言為例，任何一種企圖推擴某種語言而壓制另種語言的決定從來都不是語言科學的事。「語言學領域的共識是：任何的自然語言，其文法的和語言的系統無例外的足以教其使用者表達任何要表達的東西。」因此，這些個決定的判準都是「社會」性的，也就是說國族語言是社會硬造出來的。支配性的語言的建立有賴於將社會差異轉譯為語言差異。其最終目的在於使得這個支配形式被視為由於其（道德上與功能上的）優點而取得比在地語言優越的地位。漸漸地，語言使用者的位置被誤識為語言的位置。在地語言則被貶成為粗糙、魯莽、以及低俗的。在台灣的中國國民黨菁英，正是仰賴大陸的語言做為一種象徵權力的媒介，當國語以書寫的形式加以標準化之後，未被書寫化及標準化的其他語言則被貶為次等的東西。不僅造成台語和客家話的學習開始受到忽視，更因為無法書寫而被貶為次於高等國族語言的地方性方域之言。³²事

³⁰ 江延亮：〈將宰制「自然」化：從跨文化比較與歷史觀照的角度論語言及其他建制的「國族」化〉，《台灣社會研究季刊》第 28 期，1997 年 12 月。

³¹ Ernest Gellner 著·李金梅、黃俊龍譯：《國族與國族主義》，台北：聯經出版，2001 年，頁 5。

³² 江延亮：〈將宰制「自然」化：從跨文化比較與歷史觀照的角度論語言及其他建制的「國族」化〉，《台灣社會研究季刊》第 28 期，1997 年 12 月。

實上，「閩南語」一詞是政府不願意認可當時多數本省人使用的語言為「台灣話」的考量下，企圖以比較貶抑性的方言來稱呼它，而發明出來的一個替代性名詞。它是國家由上而下強力建構出來，並強迫人民去接受的一個人群類屬。當語言與社會基礎緊密聯繫之後，菁英份子的社會優勢被解讀成能力差異而非社會差異。因此，我們可以理解，為何政府面對八〇年代中後期興起的族群運動，以語言政策（如學校的方言教學以及客家電視台的成立等）做為回應，語言的確是族群文化一個相當重要的載體，但文化的存續以及族群的地位的問題，恐怕並不是語言政策就能解決的。

以民族作為國家認同的正當性，讓民族國家有了合理行使暴力的藉口，也讓其他族群得以藉此成立另一新的民族國家。因此我們可以理解，當年以少數人口統治台灣的中華民國，如今以「台灣」置換「中國」便理所當然要求成立獨立的「台灣民主國」。因為，民族是民族主義人為建構的產物，於是中華民族主義和台灣民族主義之間的對立，便無可轉寰。問題並沒有簡單到，辨識島上居民的省籍、族群，就可以直接畫歸到某一國家認同取向當中，雖然這的確是現今台社會使用的方式，其實這樣的畫分對政治人物來說最為有利。

學者秉持其學識涵養，對國家認同問題也提出不同的思考。從國家認同的本質出發，廖朝陽提出「空白主體論」，國家的主體性是空白的狀態，國民所要認同的內容永遠是自外界移入。而認同既可以移入，自然也就可以移出。國家認同乃是一種不斷界定、不斷創造的過程，它沒有什麼不變的本質，有的只是順應具體時空條件下的暫定性自我認識。為了去殖民，擺脫「自然」化的宰制問題，建立台灣的主體性，在這樣的思考下，邱貴芬則從後殖民理論出發強調「歷史經驗在身份建構過程裡不可否認的重要性」，如此一來才能堅定「中國／台灣=殖民／被殖民=中心／邊緣」的不對等關係，並激發台灣人強烈「改變這個權力結構」的精神動力。民族主義、族群運動至上的今日，被掩蓋的性別、階級等問題依然無法出頭，其他弱勢族群的利益仍不被重視。為此，陳光興超越統獨的立場，打破國界，站在國際的、左派的

立場反對國家機器、跨國資本主義及殖民文化的宰制剝削。³³

江宜樺談完當代台灣國家認同方式之後，說了一段意味深長的話：任何一種理論進路（或思惟方式）都可適用於「統一」或「獨立」，甚至開出第三種可能。換句話說，一個統派或獨派所運用的思惟方式與他（她）最終確立的政治立場沒有必然關聯。在這一個意義上也等於說：統派獨派自以為顛撲不破的立論方式有可能只是單方面的論証，未必經過深刻的、設身處地的比較與反省。³⁴統獨問題、國家認同、民族主義、族群問題，這些問題在當代台灣已經形成很複雜的現象，對於民族主義以及族群問題在台灣造成的影響，是不可否認的，但在討論這些現象面和影響之前，先探問民族、族群是什麼的問題，可以讓我們更客觀地看待歷史上、現今台灣社會發生的事，民族、族群都是無法界定的，它們可以藉由一定的客觀標準和主觀認同框出一個大致的範圍，但沒有任何一項檢驗的標準能夠禁得起考驗。民族和族群都是出於社會需要的人為建構，在民族主義者和族群運動者標舉的崇高理想之外，權力的爭奪、壓迫的複製或許更值得人們注意，而這個部分也是王幼華想藉《土地與靈魂》表達的省思。

第三節 台灣主體性的省思

大河小說、小說中的歷史書寫相繼出爐，追溯台灣的歷史源頭，通過對台灣主體性正統地位的歷史建構，確認台灣人的身份；通過歷史書寫，召喚台灣人的集體意識，對於台灣歷史的論述與建構，成爲一種具有宗教儀式色彩的展示，在這個確認（認同）過程中，台灣人的身分因之而成立、而閃爍發光，而得以取代中國國族論述，從而建立起台灣國族論述的正統合法地位。在此，國族認同已與個人身份認同混同難分。³⁵王幼華也書寫台灣歷史，但並非爲了建立台灣國族論述的合法地位，相反地，他在《土地與靈魂》中質疑了任何自稱擁有台灣的政權或民族。通過歷史

³³江宜樺：《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智文化，1998年，頁178-184。

³⁴江宜樺：《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智文化，1998年，頁189。

³⁵陳明柔：《典範的更替／消解與台灣八〇年代小說的感覺結構》，東海大學中國文學系博士論文，頁80。

書寫，王幼華試圖放大台灣人的集體意識，以容納台灣社會所有的族群。對於台灣主體性的省思，王幼華已經透過書名《土地與靈魂》表達了他的想法。

一、批判漢族中心主義

查吳密察所修《台灣史小事典》中，清楚記載 1869 年（同治八年）發生「大南澳侵墾事件」。這件在《台灣史小事典》中未被詳細陳述的史實，經過王幼華的筆下演成長篇小說《土地與靈魂》，史書中詳細寫明的羅發號事件（1867 年），反倒成爲英雄登場的序幕。當然這不只是一場單純的序幕，事實上羅發號事件一直是大南澳侵墾事件最重要的背景，不僅導演了後者的開始，也決定了後者的結局。

美利士之所以會派遣荷恩、哈洛德、愛德華等人到大南澳進行探堪和開墾，依憑的就是「生番之地，不隸中國版圖，難用兵究辦」³⁶的條文，意思是生番的土地不屬於中國管轄，中國的影響不及於生番及其土地，於是美利士進一步推論「那土地屬於番人或任何人的」。那麼，美利士、荷恩等人和葛瑪蘭番人共同開發這片土地，並不侵犯到清政府的利益，因爲這土地是屬於生番的土地，不屬中國管轄。美利士依據的條文，來自於羅發號事件中，清朝推諉不想處理的態度。《台灣史小事典》記載羅發號事件如下：

同治六年（1867）三月十二日，美國籍「羅發號」（Rover）行經台灣南端時，在七星岩觸礁。船員乘舢舨棄船逃生，漂至龜仔角鼈山登陸，不幸被當地原住民殺害。國領事得知此事，隨即派砲艦前往處理，無功而返。美國駐廈門領事李仙得也來到台灣，請台灣官方協助他懲處肇事生番，但台灣官方答稱生番不歸官方管轄，而外國人也不可擅入番地，以免滋生事端。李仙德被拒後，仍執意前往。六月十二日，美國派軍艦 2 艘攻擊原住民部落，其中 1 名副艦長戰死。台灣當局為恐事端擴大，乃同意與美國合力討番。九月，台灣總兵劉明燈率兵勇 500 名至車城，但此時李仙得改採談判策略。十月初他與

³⁶王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992 年，頁 30。

通事入山，與 18 社頭目卓杞篤面談和約，議定往後如有中外船隻失事，番人應妥為救護，至此事件才算平息。³⁷

小說對羅發號事件的權力關係有更清楚的說明，清朝政府派劉明燈率軍會剿山番，其實是害怕美國占領這個地方。但李仙得很清楚，清朝的軍隊並不可靠。然討平十八番社至少要派出兩萬名軍隊，又不符合美國的利益，因此李仙得改採談判的方式。事實證明這個方式是正確的，李仙得因此能順利解決此事，並與清朝管轄不到的番社長締約，而成爲美方、清朝都相當倚重的人物。在這個事件中，另一個值得注意的是十八番社頭目卓杞篤與美國代表簽定的平等條約，這個行爲充份顯示生番擁有完全的主權，他們可以越過清政府直接與美國代表簽定條約，而且條約內容完全無損番社利益，條約規定番社對於失事船隻有救護之責，但若不得番社允許擅自上岸，即視同侵略行爲，此時番社發動攻擊行動，不算違約。清政府在文書上表明生番不歸中國管轄，又直接讓美方代表與番社頭目簽定平等條約，種種行爲顯示，清政府放棄擁有番社的主權。

在羅發號事件中放棄番社主權的清政府，在「大南澳侵墾事件」中則擺起了一付主權在握的模樣，聲稱「蘭廳管理民番，即番地亦地方官所轄；豈容不問！若以番界爲言，如上年琅王喬生番戕害洋人之事，何以仍需中國官前往查辦？」³⁸羅發號事件中清朝派兵的事實，成爲清朝領有番地的事實，顯然清朝刻意遺忘十八番社頭目與美國代表簽定平等條約的意義，以及兩國來往文書中「生番之地，不隸中國版圖，難用兵究辦」³⁹的字眼。清政府對生番主權宣示的態度，取決於生番強悍與否，以及是否威脅清政府主權。羅發號事件中，因爲十八番社夠強悍足以保衛自己不受外力侵擾，因此清政府也就樂得虛應故事，並不認真處理，爲防止美國占領台灣，仍然派兵前往；更重要的是，十八番社頭目與美國代表簽定的條約內容並不直

³⁷ 遠流台灣館編：《臺灣史小事典》，台北：遠流，2000年，頁75。

³⁸ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁226。

³⁹ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁30。

接威脅到清政府的權力，因此也就默認此事。但「大南澳侵墾事件」中，外國人和葛瑪蘭番人一起去開墾生番的土地，如果不及時處理，將來很難宣示清朝政府的主權，因此，一反處理羅發號事件的態度，以強硬的態度和手段解決此事。

台灣與清政府的關係存在於主權問題上，清政府對於台灣的主權問題尚且看情況處理，更不用說，對台灣的經營。清政府對葛瑪蘭的貢獻可簡述為一段話：

東北角素為臺灣的後山，委辦知府廣西人楊廷理冒三個月的勞苦實地勘查，完成「葛瑪蘭創始章程」，隨後第一任通判山東人翟淦在任五年，第三任通判雲南人陳蒸，人稱「三大人」對地方政事、番民的各類事宜，都鞠躬盡瘁病而後已，給葛瑪蘭樹立良好的基礎。然而除「三大人」之外，內地官員奉派至此蠻荒之地，或者因循苟且，或者官箴鬆弛，紀律閒散，治績不甚了了。⁴⁰

很明顯，作者認同的是對葛瑪蘭事務用心的：楊廷理、翟淦、陳蒸「三大人」，不是清政府；因為大多數內地奉派至此的官員對葛瑪蘭並無認同，他們只想趕快升官回到內地，就像小說中的丁通判一樣，對地方士紳巧取豪奪，將所得用來賄路上級，希望趕快調離此地。根據上述小說內容，可以繼續延伸出一些言外之意，這些奉派來此的官員治台的態度其實可以反應出清政府對台灣重視的程度態度，當清政府並不重視台灣時，自然不重視治台官員，這些治台官員也就不重視他們治台的成績；他們只對利益有反應，就如同清政府只對台灣主權宣示有反應一般。清政府對台灣開始重視，始自同治年間不斷發生的外夷侵擾事件，為固守疆域，防止外夷入侵，開始注意台灣的建設和防禦，光緒年間陸續派沈葆楨（1870）、丁日昌（1876）、劉銘傳（1884）等人來台開發建設，不到幾年時間，光緒 21 年（1895）台灣就被割讓給日本。

清政府對生番主權的曖昧，讓美利士有機可趁，既有「生番之地，不隸中國版圖」的前語，自然可以辯稱：「大南澳地屬內山生番之界，非蘭廳所轄之地…倘該洋

⁴⁰ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992 年，頁 64-65。

人有被生番戕害，實屬禍由自取，斷不移請地方官查辦。」⁴¹美利士雖有威伯國（德國漢堡）註臺灣領事的身份，但其實是商人，他和許多冒生命危險，遠渡重洋而來的西方人一樣，以金錢財富作為最大目的，不同的是，他不喜歡使用武力。因為不想惹麻煩，所以在開墾大南澳之前，他會先觀察清朝對生番的態度如何，過程中也按規定繳稅，和賄賂清朝官員。他很清楚，洋人在這裡是被討厭的，但洋人提供的利益是受到歡迎的。從以上的小說內容，可以得知若清政府在羅發號事件中積極宣示擁有生番主權，美利士應該不會冒險開墾大南澳。因此，羅發號事件間接導致「大南澳侵墾事件」的因，同時清政府也因為羅發號事件中無所作為，反而藉侵墾事件宣示對台灣的主權。

讓整起「大南澳侵墾事件」複雜的人物是荷恩，他在自己的出生之國無法得到照顧和榮耀，於是選擇當一個船長在海上漂泊，象徵此時他的生命還沒有找到歸屬的方向。「他感到無法掌握住自己的命運，生命的方向是擺盪不定的，缺乏神或是什麼強而有力的引導，他也從不服從什麼領導，也不會真正領導過什麼，掌握過什麼。」⁴²一個沒有方向的船長，似乎註定這艘船要觸礁，但也因此荷恩找到生命中的方向。他遇到一位美麗的女子－高春風，讓他興起了想要成家的念頭，「這是個可怕的念頭。將近四十歲的他，想要一個固定的女人，一個兒子，是以前的他無法想像的事。」⁴³躺在這塊土地上，「他感到背脊的土地是暖和的，好似溫柔的接納他的身體，讓他享受到這泥土的親切和接納。」⁴⁴荷恩從土地找到母親欠缺的溫暖，從來不曾想過、體驗過安定的荷恩，突然之間覺得自己可以擔負起一個家庭的責任。儘管，開始是因為受雇於美利士才來到葛瑪蘭、來到大南澳，但他用自己的意志選擇娶高春風為妻，選擇照顧她的族人，選擇大南澳作為他生根的土地。荷恩雖然是一個外國人，但他確認自己歸屬於這片土地，在此，他能得到生番（十八番社）和熟番（猴猴社）

⁴¹ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁227。

⁴² 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁17。

⁴³ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁111。

⁴⁴ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁112。

的認同和倚賴，他願意將他的血和汗付與這片土地和他的家人。

當清政府要收回土地時，荷恩憤怒地大喊：「這是個荒地，沒有主權的地。任何人都可以來開墾，這是上帝賜與人類的土地。我們有權利擁有它。他們並沒有在這裏流過一滴汗。」⁴⁵因為認同這塊土地，因為付出血汗耕耘、建設，荷恩自認為應該擁有這塊土地，任何人都沒有理由剝奪他的權利。這是荷恩的主觀認為，教士哈洛德提醒他，這塊土地應該是屬於生番的，對生番來說，荷恩和猴猴社人才是侵略者，生番之所以攻擊他們，只是為了保衛自己的土地。其實，生番和荷恩、猴猴社人之間的戰爭是場生存之戰，勝利者可以擁有大南澳。哈洛德進而提醒猴猴社人，「各位別忘了，漢人也占領了你們的土地，你們也抵抗過，但最後仍然失敗，被漢人趕到大崎。你們已經忘了嗎？忘了自己也是土地被占，被人欺侮的嗎？」⁴⁶今日生番的處境，正是往日猴猴社人遭漢人欺侮的寫照。哈洛德對猴猴社人的提醒不禁讓人想起，民族主義最初因為反抗殖民主義、帝國主義才興起的，等到成立了民族國家，卻反過來複製殖民主義的建制，壓迫國內其他弱勢族群。如果人類對壓迫他人的敏感度一如感覺被壓迫般，世上就會少了許多紛爭。然人類卻是健忘的，就如同民族主義必須遺忘某些歷史，美利士、荷恩及猴猴社人也忘了這土地其實是從生番手中搶來的。即便美利士、荷恩能質疑清政府的態度前後不一，但他們仍無法否認土地屬於生番的事實。

「生番之地，不隸中國版圖」一語，清政府在羅發號事件中拿來推諉責任，在追究大南澳侵墾事件時顯得立場薄弱；美利士以此作為清政府無權過問大南澳開墾的藉口，同時也因此失去擁有大南澳土地的正當性。語言的弔詭和詮釋的多樣性，於此可見一斑。一句話串起了羅發號事件與大南澳侵墾事件，讓整起土地所有權的糾紛更顯複雜，也讓爭執有了最後的答案。同樣，我們也可以用這句話來質疑作者的立場。作者雖然藉哈洛德指出土地所有權應該屬於生番，但作者同時在《土地與

⁴⁵ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁207。

⁴⁶ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁186。

靈魂》一書塑造了一個英雄荷恩，讓荷恩漂泊的靈魂找到這塊土地作為生命意義的歸屬，讓荷恩帶領眾人來到這塊美和希望的土地，讓荷恩提出「汗水權利論」⁴⁷，彷彿荷恩才是作者認同的對象。究竟作者的用意為何，如果土地應歸生番所有，那荷恩的行為又該作何解釋；如果單純以土地認同為標準，判定荷恩較清政府有權利擁有這塊土地，那不在場的生番認同是作者無意的疏忽或有意的遺忘。

回答這問題之前，必須先釐清《土地與靈魂》中另一個很重要的軸線，漢人在這裡扮演的角色。土地一直是靜默不語的，總總的事端其實都是人為製造出來的。在台灣各方勢力尤其混雜，清政府、外國人、生番、熟番之外，漢人在這裡的人數更多，力量更大。

漢人的沙文主義，認為凡非我族類，即為「蠻夷戎狄」，稱他們為「番人」，依據漢化程度又區分為生番和熟番兩種。從漢人對待番人的態度，可以明顯看到他們將社會差異轉譯為道德差異的結果。漢人藉口熟番在附近會造成疾病，因為瘧疾、霍亂、赤痢，發生好多次，每次都是在他們住的地方發生，然後傳染給漢人。將原本擁有相當多土地的猴猴社人趕到貧瘠的大崎，「漢人和官員用欺騙和暴力的手段趕走了葛瑪蘭番，他們的目的是希望他們全部死去，然後土地就是他們的。」⁴⁸漢人先用語言將原住民貶為「番人」，又強調番人會散播疾病，造成道德缺失的證明，以此為名合理化漢人對原住民的所作所為。這一過程與江士林所言國族語言的建制，可說如出一轍。「支配性語言的建立有賴於將社會差異轉譯為語言差異，其最終目的在於使得這個支配形式被視為由於其（道德上與功能上的）優點而取得比在地語言優越的地位。」⁴⁹漢人是優越的，因為番人是低賤的人種；番人是低賤的，因為他們會製造疾病。漢人將番人污名化，並以此作為支配者的權力來源。漢人對另一種「番人」－即洋人，也採取同樣的手段。漢人先將洋人污名化，「洋人體毛多未進化，體

⁴⁷ 彭瑞金：〈為自己的靈魂找厝－評王幼華的「土地與靈魂」〉，《文訊》，1992年7月。

⁴⁸ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁87。

⁴⁹ 江延亮：〈將宰制「自然」化：從跨文化比較與歷史觀照的角度論語言及其他建制的「國族」化〉，《台灣社會研究季刊》第28期，1997年12月。

臭難聞，神父會醃殺嬰兒，將小孩生殖器割去」⁵⁰，再用「人們傳說疫病是洋人傳教士所施放」⁵¹為理由，於是，「上百名憤怒的漢人衝進教會，吵嚷要他們交出施放毒菌的洋人。桑德士、喬治等人無法阻擋，帶著女眷們慌忙的逃離。住民們搶掠一番後，再度縱火燒掉了教堂。」⁵²劫掠、趕走洋人是實，施放毒菌只是號召群眾的藉口。

趕走教會的洋人容易，然美利士、荷恩、哈洛德等人有錢有勢有槍砲，不是一般暴民能夠鬆動瓦解的，於是，就要依靠清政府的力量才行。地方官員早已收受美利士的賄賂，因此陳溪水越級向大陸官員密告美利士等人「有占墾大清國肥沃廣野之心」，「且收容化外蠻夷，引之俱往山林，故示恩惠」，將荷恩娶高春風之事，解釋成「藉以為籠絡番人，驅以為牛馬以強占土地」。荷恩照顧被漢人驅逐的猴猴社人，將他們帶往大南澳，讓他們能夠自立更生，原是出於一番美意，如今卻成為強占土地的手段。果然，洋人利用番人強占大清土地的說詞，立刻引起清政府的重視。究其實，就如美利士所言，「我想那些人並不仇恨我們，仇恨的是我們獲得的利益。」⁵³因此才會「在我們來到這兒之前，一切都是合法的。官員也收到我們致贈的禮物。在我們建設好這個地方之後，一切都是非法的。」⁵⁴漢人將非我族類一律貶為「番人」，將他們污名化之後，再以種種道德的名義，侵占、奪取番人的土地和利益。

漢人掠奪外族財產需要一個合理的名義，內鬥時無需大費周章，只要一個小小的理由就能引發一場械鬥。「淡水那裏的漳州人的牛隻，不小心吃了泉州人田裏的稻子，泉州人興師問罪，一言不合，新仇加上舊怨累積在一起，械鬥之事就以燎原之勢展開了。」⁵⁵械鬥一路從淡水蔓延到東北角、到葛瑪蘭、到蘇澳街，這場械鬥使這裡的漳州人、粵人、番人傷亡殆盡，確定蘇澳街由泉州人勝出，再沒有其他勢力

⁵⁰ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁68。

⁵¹ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁224。

⁵² 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁225。

⁵³ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁207。

⁵⁴ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁242。

⁵⁵ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁170。

足以威脅以陳溪水為首的泉州人。確定泉州人在蘇澳的絕對優勢之後，陳溪水為首的泉州人遂將目標瞄準大南澳，當美利士、荷恩等人正忙於建設時，陳溪水則以蘇澳總理的名義上告清政府，計劃讓美利士、荷恩基礎建設完成後接手大南澳的土地和利益。

清代台灣社會主要由漳州人、泉州人、粵人以及原住民四個族群所組成，因為彼此敵對互爭利益，所以經常發生械鬥。根據許達然的統計，清代台灣社會共有 125 次械鬥，可分五種：36 次閩粵械鬥、25 次漳泉械鬥、27 次異姓械鬥、6 次同姓內鬥、21 次同業械鬥。其他一次原籍泉州內鬥，9 次不詳。其中漳泉械鬥大抵發生在客家勢力較弱的地區。在客家聚居的南部、彰化台灣地區、及桃園，較容易發生閩粵械鬥。閩粵械鬥和漳泉械鬥牽涉地區不但較廣，規模也比其他三種械鬥大。⁵⁶前述林美容研究台灣中部耆老比較強調「漳泉」之間的文化區分，反而比較不強調「閩客」差異，是為因應社會需要而產生的人群分類，其歷史背景即來自於清代械鬥，中部地區客家人較少，大多發生漳泉械鬥，為因應漳泉械鬥的需要因此更加強調漳泉之間的文化區分，而忽略差異較大的閩客差異。台灣各地族群分布不一，各地主要的對立情況也有差異，大體而言，少數族群為了對抗多數族群往往採取相互聯合的作法，較不強調彼此的差異。在葛瑪蘭，為了對抗人口佔十之八九的漳州人，其餘弱勢族群便採聯合策略，因此泉州人、粵人和原住民的區別較不明顯。但在蘇澳地區，則以泉州人口為多，因此漳州人、粵人和原住民便成為弱勢族群。而原住民與外國人也常相處融洽，因為他們都被漢人視為「番人」，且兩個族群都屬於絕對少數族群，不同的是外國人較原住民稍有地位，因為他們擁有漢人希望的利益以及令漢人畏懼的槍砲。

在不同的脈絡中彰顯出不同的人群分類，清代台灣社會最明顯重要的兩個人群分類為漢／番以及漳／泉／粵，前者區分出於漢人沙文主義，將非我族類統稱為番

⁵⁶ 許達然：〈械鬥和清朝台灣社會〉，《台灣社會研究季刊》第 23 期，1996 年 7 月。

人，加以貶抑，後者則是漢人內部的族群分類，依照各地對立情況有時較強調漳泉分立，有時則強調閩粵差異。大體而言，人們的忠誠並不向著朝廷，族群才是最重要的認同對象。彼此對立的族群意識造成嚴重的社會分歧，小說中代表漢人良心的陳大化，「看到創痕纍纍的蘇澳街，他為人們的殘酷和兇暴感到陣陣寒心。」⁵⁷在 150 年間，社會為械鬥付出相當慘痛的代價，直到眾人都意識到大家都是選擇居住在島上的台灣居民，才開始儘量避免減少社會衝突發生。王幼華選擇族群對立最為嚴重的清代台灣社會，作為今日台灣族群運動最好的殷鑑。今日被視為同一族群的閩南人，昔日曾經因為漳泉對立，彼此殺紅了眼；如果強調清代漳泉械鬥的歷史，勢必造成閩南人內部的裂縫；如果能夠記取歷史的「血的教訓」，當代台灣民族主義、族群運動的熱情是否能稍微冷靜一點，想想族群和平共存的意義。

在「土地與靈魂」的討論會中，王幼華曾明確表示，寫作動機來自八〇年代中期以後，台灣人出頭天中，所謂台灣人其實以閩南人為主，他們所發表的一些言論充滿排他性和鬥爭性，這些言論造成很多焦慮。這本小說寫作的動機有很多是從這些焦慮而來的。⁵⁸小說中以蘇澳街泉州人強烈的排他性和鬥爭性，造成街上屍橫遍地，滿目瘡痍的景象，警示氣勢愈來愈盛的閩南人，可能造成其他弱勢族群的焦慮和傷害。並且希望藉由台灣四大族群中最弱勢的原住民，長期以來遭受漢人欺壓的事實，讓急欲翻轉被外省人壓迫的閩南人有所反思。作者並且刻意在虛構的小說中添加許多史實，增加小說的可信度，目的是希望讓現今的人們經過歷史的教訓，站在更高的立足點 – 所有族群都是選擇居住在島上的台灣住民，思考、創造台灣共同的未來。

通過歷史經驗省思族群問題，藉原住民處境，點出漢人沙文主義的壓迫，是王

⁵⁷ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁173。

⁵⁸ 〈原住民的悲歌 – 王幼華小說「土地與靈魂」討論會〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁183。王幼華自述：「八〇年代中期以後，我給他命名，稱它為『新解說時代的來臨』好像台灣人已經出頭天了，事實上所謂台灣人，也就是說本省籍的閩南人或客家人，當然以閩南人為主，他們所發表的一些言論充滿排他性和鬥爭性，這些言論造成很多焦慮，很多人的不安，尤其是客家人和外省籍的焦慮感，我後來一直在思考這個問題，這本小說我寫作的動機有很多是從這些焦慮而來的。」

幼華寫作《土地與靈魂》的初衷，而大南澳侵墾事件不僅是有史記載的事件，更牽扯出外國人、番人、漢人之間複雜的權力關係，荷恩對台灣土地的認同更因為其身份，讓整起事件更加複雜，增加小說的豐富性。回到作者對荷恩與生番之間，究竟認同何者的問題。被壓迫者不自覺複製壓迫者的模式對更弱勢的族群行使壓迫，造成層層壓迫的事實，從大南澳生番的處境中最能顯現。被蘇澳街泉州人壓迫的熟番－猴猴社人，成為領有大南澳生番的壓迫者，他們依靠外國人的力量，用槍砲武力占有生番的土地，這事實被哈洛德點出，他要求猴猴社人和荷恩反省自己的行為，希望他們放棄對生番的對立。歷史讓大南澳侵墾事件以失敗落幕，因此，作者亦無須在此多費心思，只要點出層層壓迫的族群問題，讓大家藉此得到一個省思的機會即可。不可否認，原住民在小說中作為一個反省的基點而言，他們的心聲並沒有得到深入而細密的傳達，不失為小說的憾事之一。對於熟番一再被漢人侵逼，終至喪失自信，甚至無法拿起武器和荷恩共同抵禦清政府的暴力，捍衛自己的家園，小說中只用一段文字交代：

一八〇四年漳化平埔番潘賢文、茅格、阿里史等人，受西部漢人脅迫率領子民越南湖大山過來，開墾羅東一帶平原。不久後也遭漳州漢人的圍攻，流亡向這一帶，潘賢文、茅格等頭目戰死，流亡之民和原住於此的番人和平相處，各自墾拓土地，彼此相互往來，相安無事。然而近數十年來，由西北角一帶不斷有漢人渡過急溪，翻山越嶺而來，以各種方式進行侵墾，使原來的番人不斷的喪失田園，流散各地。對漢人有組織的侵墾，侵墾不成則以武力相向，早些時候的葛瑪蘭番，亦曾不斷的予以反擊，不時發動各種的攻擊行動，向入侵者做保護家園、土地的殊死戰。可惜，漢人以較高的文化、較有組織的侵墾方式，逐步降服了他們。漢人教會他們穿上衣服、用牛耕田、翻土、播種、積蓄財富、使用銀錢，教他們禮義廉恥、孔孟聖賢之道，在他們幾乎已完全接受漢化教育之後，他們絕大多數已失去土地，失去舊有社會、制度、文化的依傍，成為漢人社會組織下層的流民。久而久之，他們被稱為熟番，幾乎已失去了抵抗的想法，失去了種族的觀念，而隨漢人的意識以決定自己

的命運。⁵⁹

漢人對熟番的的宰制，從土地的侵占到直接侵入他們的身體當中，烙下不可抹滅的「熟番」記號，無法建立完整的自我認同，失去認同自我個體性與群體性的能力。雖能夠分辨猴猴社人與其他漢人族群或其他熟番、生番的區別，卻不能夠肯定我群具有的獨特性，進而彰顯、保護我群的生存和發展，而被動地隨漢人意識以決定自己的命運。相較於生番的表現，羅發號事件中與美國代表簽定平等條約的十八番社，就擁有完全的自信，讓他們能團結一致，保衛自己的家園。失去肯定自己、保護自己能力的生番，在此成為漢人沙文主義最大的反諷。這是原住民的悲哀，也是漢人最大的罪惡。然而，這仍不足以說明，有荷恩等外國人撐腰，並從壓迫生番生存當中驗證過自己力量的猴猴社人，仍無法鼓起一些勇氣護衛自己的家園，並讓荷恩之妻、自己的族人－高春風懷著身孕在蘇澳街上流浪，任人欺侮，不敢伸出援手。

二、「土地」與「靈魂」

王幼華通過「土地」與「靈魂」雙線交織而成小說《土地與靈魂》，在小說中可以明顯知道所謂「土地」指的就是台灣這塊土地，是一個容納萬物的地理空間，本身並無好惡選擇，它只是默默地承受、負載著在其上生活的人們。而「靈魂」指的是在台灣這塊土地上生活的人們，對土地所抱持的心態，簡單來說，就是個人的主觀認同取向。接下來要討論的問題是，王幼華如何透過「土地」與「靈魂」的標準選取進入小說的素材，以及王幼華在「土地」與「靈魂」相互衝突時如何作取捨，其取捨又透露出什麼意義。

在《土地與靈魂》中，對於「大南澳」這塊土地的主權歸屬問題，是個很有趣的觀察點，宣稱擁有其主權的人有清政府以及荷恩，但實際上原先居住在此地的原住民（生番）卻始終不發一語。在小說中，關於清政府的部分，王幼華放進了許多

⁵⁹ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁66。

史實，強調清政府對於生番土地主權態度的前後不一，詳述清政府如何使用武力和卑鄙的手段逼迫荷恩等人屈服，從王幼華極力詳述清政府的不義，可以知道他對於清政府的態度是否定的。在荷恩的部分，王幼華的態度是充滿同情和悲憫的：

在淡水的英國副領事和代表來過兩次，了解到荷恩他們並非海盜，也非以火與劍強占侵凌島上人民的帝國惡棍，他們確實流下血汗，和番人們一起建立了屬於自己的樂園。但為了顧全大局，大英帝國在與清政府維持良好商務關係下，他們必須背負侵占的名聲，且無條件離去。⁶⁰

從這段話就可以看出，王幼華並不認為荷恩等人的行為是不妥的，因為「他們確實流下血汗，和番人們一起建立了屬於自己的樂園。」而荷恩等人的悲劇，其實是礙於國際外交商務關係的犧牲品。王幼華將荷恩塑造成一個悲劇英雄，卻對荷恩等人侵佔生番土地的事實，僅僅點到為止。在美利士和猴猴社人打算處死兩名被捉到的生番，為受傷的荷恩報仇時，教士哈洛德為救生番挺身而出，要眾人站在生番的立場想想。對生番來說，荷恩等人無異是侵略者，生番之所以攻擊他們，只是為了捍衛自己的土地。不論以「土地」或「靈魂」的觀點來看，生番無疑是大南澳這塊土地的主人，清政府從來不曾經營、建設過這塊土地，當然無權宣稱擁有這塊土地，荷恩等人的確在這塊土地上流下了血汗，但這塊土地原有的居住者是生番，荷恩應該也無權擁有這塊土地才對。站在生番的立場，荷恩等人的行徑應該是要被批判的才對，王幼華不僅沒有批判荷恩等人的行徑，甚至將荷恩塑造成一個悲劇英雄。

在王幼華的筆下，荷恩是個外來者、一個悲劇英雄，他讓猴猴社人（熟番）重新找回自信和熱情，他帶領了猴猴社人（原住民），找到一塊屬於他們的土地，在那裡耕耘、建設一個屬於他們的樂園。凡此種種，都和〈南山村傳奇〉中，「南山村之狼」的形象和行為，極為相似。換句話說，其實《土地與靈魂》是〈南山村傳奇〉的延續或說是放大版，因為兩者的故事架構、人物設計上都極為相近，只是〈南山

⁶⁰ 王幼華：《土地與靈魂》，台北：九歌，1992年，頁241。

村傳奇〉中，扮演侵擾山村的外力是都市，而《土地與靈魂》中，荷恩所要面對的敵人是清政府和以陳溪水為首覬覦大南澳利益的泉州人。其餘，荷恩和「南山村之狼」兩人都是原住民的英雄，他們讓原住民重新找回自信，並且他們都和原住民在山裡建設一個屬於他們自己的樂園。在第三章第一節中，筆者已經談過「南山村之狼」這個人物的意義，其實是代表「中國」文化傳統的外省人，荷恩的身上雖然看不到「中國」歷史文化傳統，但王幼華之所以會特別鍾情於他，因為荷恩是外來者，就像外省人一樣，他們原先並不居住在台灣，因此，才必須要與原住民結合來強調他們是「台灣人」。經由與原住民建立親近的關係，確保這名外來者擁有不被此地居民排斥的理由，這也是原住民在小說中所扮演的角色。由此可知，為什麼王幼華小說不斷出現原住民，但原住民卻始終沒有發出自己的聲音，因為原住民是為了襯托英雄，合理化英雄的「台灣」身份而存在。原住民是小說中很重要的配角，其存在的主要意義在於他／她們是「台灣的原住民」，但是這個意義在《土地與靈魂》中因為生番和熟番的立場不同，而出現了重要的分歧。荷恩是熟番的英雄，但對生番而言，卻是侵略者。正因為原住民的存在意義只是為了彰顯英雄，所以在《土地與靈魂》中，生番的聲音是不重要的。從王幼華在小說中不自覺地忽略掉生番的聲音，可以回過頭來證明，小說中的原住民其實只是為了成就英雄而存在，原住民在小說中愈是弱勢、被漢人欺侮，只是更加強調解救了熟番的英雄荷恩其行為的正當性。在《土地與靈魂》中，其實也出現過勢力強大的生番，就是在「羅發號事件」中的十八番社，當時荷恩還受到十八番社的保護，但荷恩卻去佔領其他勢力較弱的生番的土地，成為失去信心的熟番的英雄。換句話說，荷恩與原住民的互動，還是建立在彼此勢力高下，荷恩之所以覺得自己擁有大南澳的土地，因為他有能力擁有（他的力量比生番大），並且他也付出了血汗。小說中原住民是為了彰顯並賦予英雄行為合理性的設計，在《土地與靈魂》中，反而成為英雄行為不合理的證明。

「土地」對王幼華來說，應該是有特別意義的，他曾經表達過想要擁有一塊土地的願望：

沒有土地的人們，心是浮動的，沒有歸屬感的，不安全的。所以我不只一次夢到自己擁有塊土地，這塊土地由表土一直深入到地的深處，都是屬於我的，泥土裏所含的一切都是我們，就是那種『擁有』，完全屬於我的，這種擁有的感覺令我憧憬不已。⁶¹

因為沒有土地的靈魂是浮動的、沒有歸屬感的，所以王幼華非常想要擁有一塊屬於自己的土地。王幼華之所以強烈想要擁有一塊屬於自己的「土地」，其原因可能跟他本身擁有兩個「土地觀」有關，因為在他的認同當中，同時有現實的台灣土地，還有想像的「中國」，而中國和台灣兩個概念是衝突的。理性上，王幼華傾向於認同台灣，如他曾經說過的，他所有的生長經驗，他的家人朋友都在台灣這塊土地上，這裡應該才是他的家，而「中國」只是遙遠的夢想。因此，他對於相關的「台灣」論述中對外省人的排斥，會覺得受傷、不公平。但其實王幼華的焦慮更大一部分原因，應該是來自於他本身的「中國」認同，是比「台灣」認同要來得多的。

王幼華藉《土地與靈魂》一書，表達出重新書寫台灣歷史時，應該要把握「台灣」這個空間，以「台灣人」作為主體，而在「台灣人」的認定上是採取較為寬鬆的認同法則，只要是認同台灣的人都可以被視為「台灣人」。但實際上，王幼華在書寫小說時，卻沒有把握住他自己提出的「土地」與「靈魂」兩項法則。原住民是書中很重要的象徵，在小說中卻是沒有「自我」的族群，猴猴社人喪失族群自信心甚至於不敢照顧自己的族人，面對漢人或外力的壓迫也完全不敢起而反抗。對於原住民的歷史文化，筆者並不十分了解，也許王幼華這樣的安排是有史實根據，但居住在大南澳的生番應該和熟番有所不同，生番較熟番要保有自己的傳統文化。以小說中出現的十八番社為例，生番並不會無故攻擊他人，除非威脅或侵入其土地範圍。生番對人的態度是平等、熱情的，因此才會接受荷恩等人。生番的力量強大，甚至可以和美國代表簽定平等的條約。種種跡象都可以看出生番是很有自我主張的族

⁶¹ 王幼華：〈給阿德的信〉，《自立晚報》副刊，1987年8月29-31日。

群，儘管各地生番的力量強弱不一，大南澳的生番應該會有屬於自己的想法和聲音的，而且他／她們才是大南澳這塊土地的主人，但在小說中，王幼華卻將他的認同給予荷恩，而忽略了「真正的台灣人」的聲音。也就是說，王幼華違背了自己所提出的準則，不僅沒有以「土地」作為出發點，也疏忽了生番「靈魂」的聲音。其次，在小說中王幼華將漢人塑造成自私自利、狡詐、好鬥的族群，對其他族群造成很大的壓力，尤其是對熟番的欺壓，更是王幼華極力批評的地方。漢人和原住民是兩種非常不一樣文化，當兩種不同的文化交會時，自然會有衝突的地方，較佔優勢的族群對較劣勢的族群進行「同化」⁶²，也是自然的現象。王幼華自己也曾在《兩鎮演談》中說過，回溯過往歷史並不一定能夠促進團結，因為歷史中有太多相互欺壓、爭鬥，可能會破壞目前擁有的和諧，然而，王幼華在《土地與靈魂》中卻刻意強調漢人對原住民不合理的欺壓。王幼華自認為他是根據史實所寫⁶³，但他對於漢人如此深惡痛絕的情感出發點，並不是以原住民為主體出發，透過原住民的思想、情感和語言說出，而是他（王幼華本人）對漢人的行為感到深惡痛絕。王幼華之所以對漢人感到如此厭惡，有段話可以作為參考：

依照歷史的定律，強勢文化侵略弱勢文化是一定的，比較好的叫做「同化」，其實過去漢族對於弱勢族群，要不就是採取消滅，強迫他們聽話，不聽話就殺掉，聽話了還要他們來朝貢，是一種強迫式的，如今覺醒成對弱勢文化能給予尊重，提供給弱勢文化自我選擇的機會，這就是一種進步，這是一種好現象。不過對於近來有提出「台灣國」的說法，我則有些憂慮，因為太過於強調自己（閩南）是台灣的主人，本來對自己的族群認同，如客家子弟對客家文化加以研究，藉由此找到母親，找到自我肯定是很好的現象，再如將閩

⁶² 原則上，文化本身是無所謂優劣高下之別，但不同文化接觸時，不免還是會有優勢和劣勢（強勢和弱勢）的區分出現，此處優劣或強弱的使用並無價值判斷之意。以目前的世界潮流而言，所謂「現代化」的另一意義即是「西化」，很明顯地西方文化是強勢文化的代表，其他國家很難避免西化的影響，而西化對其本國的文化勢必會造成一些或多或少的改變。而漢人和原住民的生活方式相較之下，漢人較有組織的農業文化對以漁獵、農耕並行的原住民文化來說，的確具有很大的威脅性。

⁶³ 〈原住民的悲歌－王幼華小說「土地與靈魂」討論會〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁196-197。

南話發展成要有一套閩南人自己的文字，語言、小說的工作，這本來也沒什麼不好，但是很多人予以政治化，一定要強制他人接受，或自認為自己族群的文化最優美，比別人好，這樣就不好，我的看法是這樣。⁶⁴

王幼華在陳述強勢文化對弱勢文化進行「同化」或侵略的語氣，並非只是在陳述一項事實，對於強勢文化（閩南人文化）的侵略，王幼華甚感「憂慮」。這個「憂慮」的主要原因應該是外省人是相對於閩南人的弱勢族群，他擔憂的是自己的族群優勢從較高的位置變成弱勢族群。因此，王幼華在《土地與靈魂》中才會將漢人刻意塑造成「惡人」，而在情感上傾向於外來者荷恩，而非原住民，因為王幼華是外省人。

事實上，在原漢這組對立概念中，外省人是被歸類為漢人的，也就是說王幼華也不能自外於造成原住民文化流失的責任，而原住民傳統文化之所以快速地大量地流失，有部分原因，其實與國民黨政府對原住民的政策有關，但王幼華卻沒有反省到這個部分。類似的情形也出現在〈台灣史異詮〉這篇文章中，王幼華敘述了從荷蘭人來到台灣一直到目前為止的台灣歷史，在敘述中也不斷強調異族對台灣的殖民統治和各種壓迫，使台灣的歷史一直處於「卑微、恥辱」的狀態，因此造成台灣民眾缺乏對自己文化的認同和重視⁶⁵。但王幼華卻只用幾句模糊不帶重點的話語，帶過台灣光復後的四十年歷史，其間國民黨對台灣文化的改造也是目前台灣文化形成的很重要的部分，其重要性甚至大過於之前荷蘭人、西班牙人、葡萄牙人、明鄭、清朝、日本等文化的影響。提到台灣，王幼華常不由自主流露出一種「中國文化優勢」⁶⁶的態度，覺得台灣文化受到日本文化的影響是較不具反抗意識的⁶⁷，台灣人對

⁶⁴ 〈原住民的悲歌－王幼華小說「土地與靈魂」討論會〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁199。

⁶⁵ 王幼華：〈台灣史異詮〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁66-67。

⁶⁶ 這一點不只表現在相對於台灣的態度上頭，王幼華曾說過：「中國曾是日本文明之母。日本在西方找到更壯碩的母親後，赫然脫離了自卑自憐的形象，狂妄的有了吞滅中國的野心。」王幼華：〈台灣史異詮〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁59。

⁶⁷ 王幼華：〈台灣史異詮〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁64-65。王幼華前後提到：「台灣對日本的反抗在早期是地主和平民這個階層，帶有濃厚的迷信和樸拙氣味，官方

於國民黨政府的許多貢獻都沒有深刻的理解，反而有許多指責和不滿。如二二八事件成爲政治奪權運用的圖騰，對國民黨政府或外省籍人士大加撻伐，王幼華認爲這是不公平的，不公平的原因有三點：一、不應以單獨化、個別化的處理來指責國民黨政府或外省籍人士；二、這樣的指責並沒有考慮到當時是處於戰亂時期；三、台灣人應該站在中國人的立場來看待外省人，而不是從日本人立場出發。⁶⁸

王幼華在談到台灣文學時，更可以感受到他的「中國文化優越感」，談到日治時期的台灣文學新文學，王幼華顯得有些不以爲然：

據《台灣文學史綱》的統計，這一時代的台灣作家約有一百七十人左右，這在當時全台人口五六百萬人中比例似嫌過少，也可看出殖地下台灣民眾素質的貧乏。……如呂赫若、朱點人等則因是共產黨人，遭到橫死的命運…文人參與政治運動，或急於表態，追求意識形態，其出發點是自以爲救國救民，或尋求自身利益，不知遠離政治鬥爭，追求藝術的高峰，徒然成爲祭品，實屬可悲，可憐。⁶⁹

原則上，以作家與人口的比例判斷日治時期台灣文化素質低落，這種作法並不具有任何判斷力。至於，王幼華對呂赫若和朱點人的評價，已經超出文學討論範圍，而以其政治、意識形態定論，這其實並不是一個文學評論者該有的態度，而王幼華的作法其實只是更加突顯他自己的政治立場。

這段新文學運動的成績因爲重回中國版圖而中斷。事實上這些作家對重新做爲一個中國人是否如此歡天喜地，是很難說的。畢竟他們在自我認知上、在教育思想上，他們幾乎成爲標準的日本人。…像標準的皇民化作家周金波之

的戰鬥在劉永福失敗後就全面結束，智識份子的反異族的抗爭只是在文字上表現較僅。…反日的運動整體上在台灣總督的眼裡是不太構成威脅的，台灣人民是容易順服的…比諸同樣被殖民的朝鮮及印度等國來說，台灣人民的反抗確實顯得薄弱和輕微。」

⁶⁸ 王幼華：〈台灣外省籍作家的文學及處境〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁6-7。

⁶⁹ 王幼華：〈政治與文學分類詮解〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁132。

類的，已大半遭到埋沒和棄置，此類讚美附和日治的作品，由於政治忠誠的問題而被淘汰，乏人問津，在中國歷史中的改朝換代間也曾反覆出現。⁷⁰

關於皇民文學的詮釋至今仍在持續進行當中，相關研究並沒有棄置或埋沒皇民化作家，筆者以為研究皇民文學的旨趣並非在批判皇民化作家的民族意識，確立台灣意識所在，更在於當時整個皇民化對作家、對台灣人民的生理、心理的造成的影響和扭曲。另外更值得注意的是，王幼華刻意將皇民文學的寫作上接中國歷史，將皇民文學視為改朝換代時不斷反覆出現的作品。在此，王幼華並沒有進一步說明與皇民文學相類似的中國文學作品為何，因為沒有論據，所以筆者也就不妄加解釋。王幼華在這篇文章中談文學時，其實常從政治立場出發，凡是符合政治立場的作品都被視為是沒有價值的文學作品，而所謂的「政治」在王幼華的概念中還包括了社會主義，這樣的說法其實並沒有真正談到文學作品的文學性，相反的，王幼華在這篇文章中只是表述自己的「政治」判斷。

民國三十四年以後，這些大部分以日文寫作的作品是否可以稱為台灣文學或中國文學，成為值得深究的問題，由於政治動亂，這二十多年的文學成績成為冰凍層裡的東西。並未直接給回到中國文化的新生代作家任何滋養。就連熟諳日文的鍾肇政，晚一輩的鄭清文都不曾在習作過程裡獲得益處。在中國文學史的經驗裡，元、清兩異族本身的文學，都未曾被視為中國文學作品，除非這位作家已漢化，操用熟練優美的詞藻行文，才接受其文學成就。⁷¹

王幼華的這段話完全與「土地」與「靈魂」的準則相違背，既然是台灣人所寫的作品，自然應該納入台灣文學的範圍之內，用日文寫作是因為時代的因素，並不妨礙其成為台灣文學作品的資格。王幼華之所以質疑這些日文作品能否納入台灣文學，其實是因為他要將台灣文學納入中國文學，因此拒絕光復後的日文作品。因為光復前為日治時期，以日文寫作勢成必然，但「回到中國懷抱」後，自然應以中文

⁷⁰ 王幼華：〈政治與文學分類詮解〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁133。

⁷¹ 王幼華：〈政治與文學分類詮解〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁134。

創作為主，因此才會質疑光復後的日文寫作能否納入台灣文學。王幼華在《土地與靈魂》中曾極力抨擊漢族中心主義，以漢化與否判別原住民為生番或熟番，如今，王幼華也以作家是否漢化作為是否將其作品納入中國文學的標準。王幼華站在中國文學的立場輕視日治時期的文學成就，對五〇年代的本省籍作家⁷²和七〇年代的鄉土文學作家⁷³，也都抱持著不信任的態度。

王幼華自認為自己是愛台灣的台灣人，因此對於排斥外省人的言論甚感憂心，但他的憂心其實來自於兩方面，一是對外省族群從優勢變為弱勢的憂心，二是王幼華本身的國族認同取向並不在台灣，而是「中國」。王幼華一方面抱持著外省族群的「中國」文化優越感，一方面又對無法融入台灣這塊土地感到焦慮。王幼華所以一直處於認同焦慮當中，是因為他不願正視其中國國族認同的部分，但這個部分其實一直阻撓著他對台灣這塊土地付出認同的情感。不論是在文學作品的呈現上，或是在評論文章中，都可以看到王幼華在「中國」立場和「台灣」立場的擺盪、角力，相較之下，其「中國」立場是比較不明顯的、隱晦的、甚至可以感覺得到王幼華是有意收斂的，但中國國族認同始終是較台灣認同佔上風的。

小結

一個人要形成充分的自我認同，必須透過許多具有類似「認同追求」的他者來

⁷² 王幼華：〈台灣外省籍作家的文學及處境〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁10。談到五〇年代的反共文學，王幼華說到：「此時的台籍作家並無像外省籍作家有著同仇敵愾的意識，沒有遭到共產主義的傷害，對共產主義的了解也不夠，在與祖國接收人員接觸時也彼此刺傷過，因此大都置身事外，或以旁觀者的身份等待著局勢演變，當然他們沒有嘗過流離顛沛、家破人亡之苦，所以很不以官方的文藝政策為然，也是可以理解的。」

⁷³ 王幼華：〈台灣外省籍作家的文學及處境〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁18。提到七〇年代的鄉土文學，王幼華的說法是：「當鄉土的、寫實的、描寫漁民、勞工、農民、大眾生活的作品出現時，對共產具有高度敏感、經常維持高度警覺提防共產思想滲透的外省籍作家，在眼見此類似曾熟悉的作品出現時，不免憂心忡忡的擔出他們以為的『警鐘』，並要求大家睜大眼睛看著這些可怕的作品。事實上台灣從未發生過大型的戰事，本省同胞也未與共產黨真正接觸過、抗爭過，外省籍人們覺得他們可能過於天真，而這些曖昧，立意不明的作品令人產生嚴重的威脅感，台灣人民的穩定性、忠貞度也被懷疑，在中日戰爭中，台島人民也間接的為皇軍效忠傷害過大陸人民。」

一起證立。在這個意義上，王幼華藉由書寫外省人的形象，確認我群的特徵。在〈天魁草莽錄〉、〈南山村傳奇〉中顯現出的外省人形象，他們忠黨愛國、勇敢堅毅、認真負責、擁有高貴動人的情操、犧牲奉獻的精神，面對時代的困境，他們並不怨天尤人，反而更加努力在台灣生活，因為他們不是高官顯要。面對這群哀傷的小人物，王幼華總是不吝給他們榮耀、給他們希望，淡化他們因為太過於思念家鄉而現出的醜態，淡化時代加諸於他們許多難以承擔的悲哀。在這樣的心態中，創造出外省第一代能夠引以為傲的後代－南山村之狼，他以一己之力對抗了城市的罪惡，重燃原住民的熱情，成就一則「南山村傳奇」。

王幼華可以外省第二代的英雄安慰第一代的心靈，卻還是不能阻止他們被時代劃得遍體鱗傷，一向以忠黨愛國為傲的外省人終究要面臨家／國想像破滅的現實。國家再無法把他們帶回家鄉了，阿金一再替政府定下反攻的期限，日期卻一延再延，阿金的生命意義彷彿只剩下等待。直到政府要把他趕離目前的居所－河川地，他再也不能自欺欺人。自認替國民黨到反對黨造勢活動中搜集反動言論的阿金，竟被政府當成匪諜給捉了起來，時代、歷史、現實真的跟阿金開了一個好大的玩笑。

更大的玩笑是，外省人的愛國情操被時代質疑是哪一國－中國還是台灣。不可否認，當年國民黨菁英份子以少數外省人的身份統治台灣，以民族國家的名義制定「國語」為民族國家語言，當時國民黨的建制，就如同帝國主義對殖民地的宰制一般。而今他們必須面對島內最大族群的建國宣言，中國民族主義與台灣民族主義的對峙是歷史必然的經過，也是人為製造的悲哀。因為只要稍稍了解民族與族群的定義，就能知道民族與族群並不如民族主義者和族群運動者宣稱那般具有「自然」的正當性。沒有任何界定民族和族群的客觀標準和主觀認定能夠禁得起檢驗，又怎麼能夠作為國家認同或族群認同正當性的來源。正因為民族和族群內容不可避免人為的建構，同時民族和族群能夠凝聚產生建國的力量，學者一般認為民族主義引起的問題遠比它能發揮的功用還要多。

優勢族群往往不認為他們擁有較多的社會資源是因為剝奪了弱勢族群的利益，

而是因爲弱勢族群不夠努力或道德上、能力上有所不足。漢人便是利用這樣的方式奪取平埔族（熟番）的土地，還將他們貶低爲低等族群－番人，在漢人不斷的侵逼，平埔族人又無法捍衛自己的家園土地，漸漸地他們也不再反對漢人對他們的安排，因爲他們已經失去肯定我群的信心，連他們都打從心底認爲自己不如漢人。

清代政府嚴防外國人殖民侵略的同時，漢人早已對熟番進行宰制；爲推翻滿清政府而成立的國民黨政府卻在這島上實行宰制；我們又如何相信，「中華國族主義國家機器對種種語言與生活方式的戕傷可以由台灣國族主義的文化一體化工程來加以匡正。」王幼華想要藉由強調民族主義或族群的人爲建制，提出他對於「台灣民族主義」的擔憂，但他卻迴避了「中國民族主義」對台灣人民進行的人爲建制。而事實上，隱藏在王幼華《土地與靈魂》的寫作動機背後，是他對於外省族群即將失去的族群優勢的憂心，以及既想融入台灣，卻又不願放棄的「中國」國族認同取向。

第四章 文化沼澤

小引

王幼華一直希望能夠將自己對於台灣社會文化歷史的理解，整理成一套思想體系，在這套思想體系當中，包含人性的探索、歷史的縱深和文化的提煉。同時，王幼華期待自己這套思想體系中能有更寬廣的世界性觀點，以跳脫台灣目前各種意識型態糾葛的現象，得到一個更具有統攝性的觀點¹。尤其在長篇小說中，更可以清楚地看到王幼華嘗試建立一套詮釋台灣各種社會現象的思想體系的過程。在《兩鎮演談中》，王幼華以「『兩鎮』」做為台灣各種問題的縮影，描述了經濟快速發展、官僚政治、地方選舉、省籍隔閡、文化歷史矛盾、閩客情結等問題。²在《廣澤地》中，王幼華將台灣社會文化比喻為「沼澤」。在《土地與靈魂》一書中，王幼華重新詮釋了發生在清代的「大南澳侵墾事件」，藉此討論了台灣主權歸屬問題、台灣歷史詮釋角度問題以及台灣族群問題。〈潮溼的島〉和《騷動的島》兩篇連作也是秉持著王幼華詮釋台灣社會歷史文化的信念，從不同的觀察視角切入、表現的創作。

這幾部以「台灣」作為創作中心的長篇小說中，只有《土地與靈魂》一書並不以現實台灣的社會文化現象作為背景，而將小說的敘事時間放在過去，藉由過往的歷史教訓省思台灣現實的族群問題，有藉古喻今之意。其餘長篇小說都是以現實台灣中，剛發生或正在發生的社會文化現象作為小說的內容題材，而在這些小說中，「兩鎮」或「島嶼」的概念指涉都是以空間作為台灣的喻體，只有「沼澤」意象影射了台灣社會文化的總體樣貌，是當中最具統攝性的比喻。王幼華並且在《騷動的島》

¹ 王幼華在〈原住民的悲歌－王幼華小說「土地與靈魂」討論會〉中，提到「我很希望對自己生長的地方和土地找出、建立一套自己的觀念，建立一套自己的思想，建立一套自己的解說方式，我一直在做這個努力。」見王幼華：〈原住民的悲歌－王幼華小說「土地與靈魂」討論會〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心出版，1997年，頁182。又在〈淑世利他的寧靜革命〉一文中說到，「一位寫作者必須建立起自己的思想體系，而這系統包含形而上的思辨、人性的認識、文化歷史的深究、科學知識的探討，以及世界性的觀照。」見王幼華：〈淑世利他的寧靜革命〉，《騷動的島》序，台北：允晨，1996年，頁11。

² 王幼華：〈淑世利他的寧靜革命〉，《騷動的島》序，台北：允晨，1996年，頁11。

中延用了「沼澤」的意象，顯示他認為當代台灣社會文化仍處於「沼澤」狀態。

「沼澤」是介於河海和陸地的過渡地帶，它的特性也明顯不同於河海和陸地，在這一自成系統的自然環境中，蘊育許多無法歸類的生物，雖然環境潮溼且陰暗，容易滋生腐敗，但還是有大量的動植物在其間生長、繁殖。將「沼澤」的意象對應到當代台灣社會文化現象，就整體而言，台灣社會文化處於一種潮溼、陰暗的大環境中，四處瀰漫著腐敗的氣息，人們容易墮落、犯罪，找不到生命的方向；就生活在此的個人而言，為了適應環境相對地發展出更具靈活、機動的判斷力和行動能力。正如朱雙一所說，「沼澤」具有雙重隱喻，它既是污穢、惡濁的，又是變動發展、充滿生機的³。

林美容認為，「文化是一種選擇的過程，選擇的意義有兩層：一層是人類社會的發展；文化要素的選取，有很多種可能，一個文化為什麼會往某一種社會型態發展，採取某些文化要素，是長期的共同生活的一羣人無論在生態環境的適應上，在人羣組織的方式上，甚至在概念的 formed 上，不斷地面臨一些選擇，必須不時地作某種決定，這些選擇與決定的累積就是文化。選擇的另一層意義是文化中的個人是具有自主性的；雖然文化具有規範作用，一羣人過往的選擇會決定其生活方式、社會型態及其理念系統，但是個人的自主性容許個人對其文化的接受有程度上的差異，容許他對外來文化的引進與吸收，容許他創造、選擇新的文化要素，文化的改變、創新不能沒有這種個體之選擇性的基礎。」⁴文化的選擇和決定同時包含了群體和個人的選擇和決定，群體的選擇和決定表現為社會的發展方向，但個人在文化中仍具有一定的自主性，個人可以決定其文化接受程度，也可以選擇吸收新的文化要素或外來文化，個人的選擇和決定將是未來文化的改變和創新的基礎。從林美容對於文化的概念出發，來看「沼澤」的雙重隱喻，第一層潮溼陰暗的沼澤環境，亦即指的是群

³ 朱雙一：〈台灣社會文化變遷中的心理攝像－王幼華作品論〉，收錄於《王幼華集》，台北：前衛，1992年，頁280。

⁴ 林美容：〈族羣、文化與歷史的辯證〉，《臺灣人的社會與信仰》，台灣：自立晚報出版，1993年，頁22-23。

體的選擇和決定出來的社會發展方向，以台灣社會文化而言，這個趨向是現代化、都市化、資本主義經濟體制和文化的引進和吸收。透過第二章精神扭曲的都市人，可以知道王幼華對於台灣社會的現代化、都市化、資本主義經濟體制和文化的引進與吸引，抱持著相當憂心的態度，其中，資本主義的經濟體制和文化使得人心愈來愈醜陋、扭曲、趨向於犯罪，王幼華的這一態度也直接影響到「沼澤」的潮溼陰暗面。關於台灣社會邁向現代化、都市化，引進資本主義經濟體制和文化的影響，第二章著重的是都市中的個人在自我凝視時，相應外在環境表現出的困惑和焦慮，第四章則是以整個台灣作為觀察視角切入探討。王幼華對於台灣社會文化的走向是憂心的，他將整片「廣澤地」的基本色調定於「黑」色，暗示人心趨向於黑暗面的顯現；但在另一方面，「廣澤地」也有陽光燦爛的時候，這個光明面的展現在各別的個人身上，也即是文化選擇過程中個人的選擇和決定的影響，林美容認為個人的選擇和決定將會是文化改變和創新的基礎，王幼華則認為如果「廣澤地」裡會有希望和救贖的存在的話，那一定就在個人的身上，因為他相信「人」。

本章共分兩節，分別探討「沼澤」這兩個不同的面向。第一節陰暗潮溼的澤地，處理的是瀰漫著腐敗氣息的台灣社會文化。第二節生機盎然的沼澤，處理的是陽光燦爛的沼澤，在這裡有希望和救贖存在的可能性。

第一節 陰暗潮溼的澤地

一、真實與幻想混淆不清

有一套文化信念，使我們可以生活在想當然爾的世界中，把我們生存的「事實」（facts）視為顯而易見。然而，我們稱為「顯而易見」的，卻未必是真的，只是在某一特定文化中，被預設為無須懷疑的。若沒有「顯而易見」的認知，社會生活就失去了它的可預測性，我們也失去了建立安全感的基礎。然而「顯而易見」也使我

們不易認識到，看似顯而易見的真實，其實可能是假的。⁵文化告訴我們什麼是真的，同時也有一套道德規範告訴我們價值判斷的取捨標準，這些使我們的社會生活得以順利的進行，反之，若社會處於變動狀態，文化也必須隨之調整變動的時候，文化所提供的一套生活規範也就不再理所當然，社會中的群體和個人必須要重新進行文化的選擇和決定。以台灣社會文化而言，台灣社會正處於現代化的過程，從農業社會轉型到工商社會的發展過程中，西方文化、都市文化、資本主義文化都隨著物質文化進入台灣社會，大大地改變了台灣原有的文化認知模式。因為外來文化的進入，使台灣文化面臨重新吸收、調整的文化選擇過程，在這個過程中人們所遇到的第一個問題便是，外在現實與內在認知、感受的衝突；其次，是面臨生活中顯而易見的真實，卻不一定是真的，人們必須重新找到新的真實，然後依據真實建立新的行為準則和文化規範。整個小說《廣澤地》所要表現的主題之一，就是處於社會文化變動中的人們，面對外在現實與內在世界不符的困境，以及重新找尋可供依尋的真實的過程。

面對外在現實世界的劇烈變動，並不是所有的人都能夠調適得很好，有些人不斷忍耐、壓抑內心世界與外在現實產生的衝突，但最終還是在現實的面前潰敗，如《廣澤地》中的警員蕭浩和隨國軍來台的老兵阿金。在《廣澤地》裡，警員蕭浩所面對的變遷是最具體可見的，二十年來他最熟悉的沼澤區，「忽然間，有一大片土地突然賣了出去，那裏曾有的古舊瓦房，不多久就拆光了。最會搞花樣，攪宣傳的建築公司，來這裏蓋了數十棟四樓、五樓的公寓，短短的兩年間豐滿社區湧進來一羣陌生的人，一大羣新的面孔。他的業務增加好幾倍，犯罪的案件，涉案的人數忽然多起來，麻煩的事一件又一件，使得他疲於奔命。這幾年他的年紀也逐漸大了，這樣的日夜操煩，脾氣也變得暴躁極了。」⁶這群湧進沼澤區的新住民，改變了警員蕭浩認識的沼澤區，這群數量龐大的新住民住在封閉的水泥殼中，不再對警察表示尊

⁵ Allan G. Johnson 原作，成令方、林鶴玲、吳嘉荅譯：《見樹又見林：社會學作為一種生活、實踐與承諾》，台北：群學，2001年，頁45。

⁶ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁18。

重，並為沼澤區帶來新的犯罪手法和更多的犯罪事件，面對現實的改變，警員蕭浩的心中隱隱感到威脅、焦慮和不安，他覺得自己是有點年紀了，不大能夠應付現在的社會犯罪問題，但他相信自己還有力量能夠阻擋罪惡，保護人民。但事實上，蕭浩面對現代社會的犯罪是無能為力，除此之外，蕭浩的無力感還自於自己的兒子蕭浩郎，他無法管教自己的兒子，卻時常聽說兒子又做了哪些壞事，這對身為警察的蕭浩來說，是個很大、很真實的挫折。還好有些人還是懂得尊重警員蕭浩，因為有這些人對他表示尊敬和敬畏，支撐著警員蕭浩對外在世界的認識。然而，時代的發展方向只會使警員蕭浩所熟知認識的世界愈來愈遙遠，當他終於捉到一個犯罪者（何承聖）時，緊繃著的那根神經突然鬆了，他的世界也就隨之崩潰，這也是通篇小說《廣澤地》中，蕭浩唯一捉到的犯罪者，而他所捉到的犯人因為車禍也已經淹淹一息了，充分顯示警員蕭浩在現代社會的無能為力。

在小說《廣澤地》裡另一在現實中敗退下來的人物是退休老兵阿金，他時常在嘴裡反覆叨唸著現代社會「笑貧不笑娼」的現象，人們為了賺錢想盡各種方法，使出各種手段，就算是經由犯罪行為獲取金錢也不在乎的心態和行為是不道德的。阿金對世人的道德勸說，在菜市場裡的眾人眼中是個笑話，而阿金卻對眾人的嘲弄渾然不知，小說中的這個片段，不僅描繪出台灣社會文化的現實狀態，也突顯了阿金與時代完全脫離的事實。然而，直接衝擊到阿金的內心世界的，是政治局勢在阿金不知不覺中的轉變，突然變成一個難以接受的事實呈現在阿金面前時。一向自認忠黨愛國，強忍著思鄉之情的阿金，面臨被政府趕出河川地的住所，一次是被國民黨帶離大陸的家鄉來到台灣，一次是被趕出政府的土地（河川地），兩次失去家園，阿金都認了，他也打算默默地遵循政府的安排。阿金卻從反對黨的宣傳單上，讀到有關「戰士授田證」事實上等於廢紙，「早期退役榮民」生活缺乏保障，違章建築拆建補償不合理等問題，這些都反應了阿金目前生活的困境。阿金想去找他們幫忙，但又覺得這種行為是「變節」，而作罷。但在反對黨的造勢活動上，被當成匪諜逮捕，對阿金來說，終於再也無法忍受。現實的殘酷，莫過於使一個一輩子堅持、奉獻給黨國的老兵，臨老卻反而被當成匪諜（革命的對象）的命運。王幼華對這兩個小說

人物，是充滿同情的，所以他在小說中的處理方式，較著重在時代轉變的現象呈現，而不像《廣澤地》中其他人物有許多內在世界與外在現實的對話，因為警員蕭浩和老兵阿金不適應現代社會的原因，一方面是有些年紀了，適應力較差，二方面是他們無法認清現實，以致於外在現實與內心世界的差距不斷擴大，終至於無法承受的地步。

警員蕭浩與老兵阿金最大的問題在於，他們所認知的世界和遵循的法則與現實世界有段不小的差距，但就現實世界而言，社會上也沒有一個統一的為眾人所遵循的規範。如果有的話，那就是大家各憑本事賺錢，就算是偷拐搶騙等犯罪行為也無妨，反正社會上是笑貧不笑娼。因此，整體而言，《廣澤地》的時代背景呈現的顏色是黑暗的，充滿罪惡與不公不義的事項，社會上的人們普遍不相信道德能夠發揮作用，到處瀰漫著墮落的力量。惡名昭彰的建築公司，竟然能取得河川地的建築執照，表示政府不能嚴格為法律政策把關，保障人民的生命財產安全。當一個社會崇尚金錢，政府法律又不能發揮約束作用時，無異鼓勵犯罪行為產生。面對警員蕭浩對建商不實廣告的指責，何承聖直言，「每個人都想賺錢，願打願挨，買的人自己願意的，事先他要自己看清楚，要是買了後悔，就要怪自己不夠聰明，我們也沒有強迫。」⁷ 完全沒有是非道德的價值觀念，就是黑暗「沼澤」的特色，想在這潮溼陰暗的環境中生存，就只能夠自求多福、各憑本事了。

與認不清社會現實的蕭浩、阿金不同，小說《廣澤地》裡的梅子，她的困擾在於無法捉住那一點極微小、片面，甚至於瞬間即逝的真實感，肯定自己生命的方向，因而不斷地生活在擺盪中，在真／假、善／惡、正常／瘋子之間，隨著當下的情緒或幻覺行事，無法控制自己的行為或分辨這些幻覺的真假。梅子認為那只是一次「情緒無法控制」的事情，但周遭的人都認為梅子瘋了，梅子不認為自己瘋了，她只是把心裏的念頭付諸實行，其他人心裡也有這些念頭，只是沒有表現出來，如果表現

⁷ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁43。

出來，也會被人視為瘋子。梅子的行徑在周遭人的眼中，呈現相當的歧異和多樣，她可以為保護蕭郎挺身而出，也會突然錯認阿麻的老大；眾人都覺得梅子瘋了時，蕭郎卻發現梅子老師與他的對談都是正常的；大多數人都肯定梅子是個優秀為學生奉獻的老師，但律師（梅子愛戀的對象）的家人則對梅子非常反感。就梅子的外在行為表現而言，同時跨越了善／惡、正常／瘋子之間的界線，她之所以會有如此歧異的行為表現，其根源是梅子無法分辨內心世界中什麼是真實的、什麼是幻覺。就連梅子自己也不能知道，為什麼前一刻還想見到律師，下一刻又突然改變心意掉頭回家，自己真的愛那個男人嗎。梅子按照天主的道德，參加各種慈善、愛心的活動，從事許多公眾服務，她也從這些活動中獲得許多的感謝，但她的心卻仍然感覺不到真實的存在；但梅子卻在意識不清明的時候，下意識地為救蕭郎挺身而出。梅子為自己不正常的情慾向李神父懺悔；在另一個時間，梅子卻用一種慈悲、體諒的神情看著在情慾中翻滾的李神父。梅子反覆的行為和思緒，與其說她無法分辨內心世界中的真實和幻覺，不如說她無法告訴自己什麼是真的，只是能夠確立一個方向從此走上善或惡的道路上，就不會在善／惡之間擺盪，任憑輪流佔據心中的天使和惡魔掌控。王幼華在《廣澤地》中塑造梅子這個角色，其主要的用意應該是要突顯外在環境沒有一套固定的道德規範，對於本質善良卻缺乏主見、行動力的人（如梅子）來說，往往會造成一種在真假、善惡、正常和瘋癲之間擺盪的狀況。梅子既想遵循一套規範（天主的道德），但這套規範在沒有規範的現實社會中必須無法全面得到印證，因此，梅子不管做什麼事（遵循或不遵循天主的道德）都無法得到真實感。事實上，真實在現代社會中必須要由個人重新賦予新的定義。

人類最了不起的一件事，就是我們有能力運用文化創造我們實際上居住的世界，從無到有。大多數我們視為「真實」的，不是它們本身是「真實」的，而是人們發展出來對事物的**想法**，使得我們以為事物就是這樣。文化就是這些想法集結起來的，我們在其中找尋我們需要的工具，以便瞭解萬事萬物，包括我們自己（黑體

字是原文中就有的)。⁸文化提供人們一套理解事物的方式，建構了人們以為的「真實」，但文化本身並非一成不變的，不同的社會體系會有不同的文化，在某一文化某一歷史階段被認為是真的，也可能在另一歷史階段被認為是假的。以警員蕭浩和老兵阿金的情況為例，他們無法適應現代社會，是因為他們對事情的想法還停留在十幾二十年前，在以前文化的改變通常需要很長一段時間（幾十年甚或幾百年時間），但現代社會卻是瞬息萬變，以致於他們原有對事物的認知無法趕上時代變遷的速度。相較之下，梅子是年輕人，她不像警員蕭浩和老兵阿金一樣經歷時代劇烈的轉變，她的舊時代充其量也只是父親飛機失事的幻覺（因為梅子並沒有親眼看到，只是她想像出來的畫面），幼年喪父對梅子有一定的影響，但她之所以仍然迷失在現代社會的原因，主要還是因為她沒有足夠的「自我」，她無法建構出自己的存在感。就這一點而言，梅子這個角色和第二章的都市畸零人形象是相似的，他／她們都無法確定自己的從屬感，無法肯定自我的存在，缺乏一種個人統一或完整的感覺。

王幼華企圖在小說《廣澤地》中表達，在文化混雜的黑暗時代中，文化所提供的「真實」遭人質疑，矛盾和衝突是家常便飯，沒有人能夠告訴我們，什麼是真的，什麼是假的，我們該相信什麼，又該怎麼做。因為我們必須要自己找出答案。所有的人都在真實與幻想中生活，期望捉住那一點極微小、片面，甚至於瞬間即逝的真實感。生活是複雜的，加上生命慾望的神秘，敷演出一幕幕的生活片斷，沒有人沒有事可以被輕易冠上善／惡之名，所有的人都在生命的潮流裡嘗試各種可能性，嘗試的過程中難免有失誤的地方。真實往往遭到許多現實的打擊不易顯現，也不易堅持，但王幼華仍然鼓勵人們去追求、創造屬於自己的真實，他相信陽光偶爾也能照亮黑暗的沼澤，給沼澤生物帶來生命的養分。因此，在《廣澤地》中，王幼華安排了希望和救贖的方法，關於《廣澤地》的希望和救贖在下一節生意盎然的沼澤中再做說明。值得注意的是，王幼華極力在小說《廣澤地》中建立的「真實」，其實指的

⁸ Allan G.. Johnson 原作，成令方、林鶴玲、吳嘉苓譯：《見樹又見林：社會學作為一種生活、實踐與承諾》，台北：群學，2001年，頁37-38。

是立基於人性善的一面表現出來的真實，他希望人們能夠捉住這個「真實」重新創造新的文化，找到生命的方向。王幼華的這個希望，是種理想狀態，並不是文化真正的面貌。《廣澤地》中，文化所傳達的「真實」，在《騷動的島》中，這「真實」會變成一種「偽真實」。

二、「真實」⁹消失

資本主義使用機器和分工的方式，大量生產物品，之後又不斷進行技術更新，製造出更多、更豐富的物質。如今，生產製造出來的產品早已遠遠超過日常生活的需要，有了大量的商品可供選擇，使得人們的購物行為產生很大的改變。購物不再是純粹為了採買生活必需品，更多的時候消費行為的產生是為了購買某種價值，或滿足被資本主義創造出來的慾望。為了銷售產品，資本主義發展出了一套創造消費者需求的方式，藉由廣告、行銷以及整個資本主義文化的相互配合，營造出一個經由購物消費行為滿足消費者「自我」需求的世界。當資本主義創造出大量的產品剩餘，同時也帶給人們許多時間上的剩餘，人們可以花費更少的時間賺取金錢，並且有餘力追求基本生存之外的需要。農業時代，人們從早到晚一年到頭，都必須辛勤的工作才能夠自給自足，現代的人相對地擁有更多自己的時間和空間，因此對於型塑「自我」的需要也較從前多。人們開始希望能夠彰顯與他人不同的自我風格或世界觀，而最快的方法，就是經由消費行為將自己的外在裝扮得有自我的風格，同時人們也積極地參與文化創造，形成大眾文化。

資本主義生產方式給人們帶來了創造、追求自我的空間，但同時資本主義為了銷售眾多商品，又反過來限制了人們自我的發展。表面上，資本主義製造的商品提供人們無限的選擇機會，創造出充滿差異性的符號消費空間，人們可以依照自己的

⁹ 在王幼華的小說中，「真實」所代表的意義大約有三種：一是作為事實真相之意的真實；二是對人性「善」的一面的掌握；三是「中國」歷史文化。因此，「真實」的消失，一是指在文化工業中，消失在文字工作者操弄之下的事實真相。二是指在文化沼澤生存的人們對於善惡的分辨和掌握，已經逐漸模糊和難以分辨。王幼華為了在《廣澤地》中，安排了在善惡之間徘徊的梅子和何承聖，作為與找到善的神父和蘇清淡作為對比，其目的在喚回人們對「善」的感知，並彰顯「善」對人的重要性。第三種真實感的消失，是外省第二代對外省人特有的「中國」認同、對中國的歷史文化的遠離，這表現在麥慶夫對於父親的歷史文化的疏離。

身份地位以及自我的需要選購合適的商品。實際上，不管消費行為的邏輯從使用價值的消費到交換價值的消費、象徵交換價值的消費到符號價值的消費¹⁰，人們的生活只是被資本主義的商品大網包圍的更加緊密，人與自然的距離因為更多的物品充塞其間愈來愈大，人們想藉由資本主義商品彰顯的自我，往往陷在資本主義不斷推出的商品市場之中永遠沒有完成自我的可能。人們從消費行為中得到的是象徵、符號、以及由符號所建構出的差異性，商品提供的滿足只是片刻，隨著更多更好的商品推出，消費者的需要只是愈來愈多，並不因為已經擁有某樣商品而真正得到滿足。而人們經由消費行為獲得自我滿足的方式，也只是在片刻中滿足了空虛的心靈，空虛、寂寞、孤獨的感覺只是暫時之間被商品附帶的價值掩蓋過去，終究還是會再冒出來，然後人們又再經由消費行為得到暫時的滿足，這樣的循環從來沒有真正解決過人們心靈空虛的問題，只是一再滿足了資本主義的商業需求。而人們之所以經由消費行為來滿足、成就自我，遵循的正是資本主義的文化價值。由商品廣告中，不斷發出的訊息，就是鼓勵人們進行消費，只要擁有某樣商品，便可以提升人的地位，或者擁有某種異於他人的獨一無二的特質。

九〇年代台灣社會最有影響力的莫過於消費文化的形成，消費市場代表新的真理，商品更是可以跨越國界、族群、政治理念的產物，帶著美好的面貌溫柔地、讓人無法抗拒地被征服。經過日據時代、國共戰爭存活下來的台灣人民，若不是自己本身就有過戰爭的經驗，也活在「反共復國」的戰爭準備當中，「戰爭的惡夢、死亡的陰影，不時盤旋在四週」¹¹。然最後得到勝利的並不是曾經將半個地球染成紅色的共產黨，而是不使用血腥手段，不會有人大量死亡的商業競爭，將世界著成金色。

¹⁰ 江志宏：《論文化優勢與當前臺灣文化》，台大社會學研究所碩士論文，1990年6月，頁64。江志宏談到消費內容從以往實用上的需要，擴增到對象徵價值的需求，並引用波德希雅的概念，將消費行為區分為四種邏輯：（1）使用價值的消費：這是對物質的直接消費，它隱含功能邏輯、實用邏輯、功利邏輯，在此，物品的地位是被視為工具；（2）交換價值的消費：以勞動或財物換取所需要的東西，它隱含了經濟邏輯、平等邏輯以及市場邏輯，在此，物品的地位是被視為商品；（3）象徵交換價值的消費：此種消費乃是藉著贈予和請客以解除心理的負擔，它隱含了愛憎矛盾的邏輯以及禮物的邏輯，在此，物品的地位是被視為象徵；（4）符號價值的消費：此種消費乃是為了附加在物質上面的符號意義，它隱含了差異的邏輯和地位的邏輯，在此，物品的地位是被視為符號。

¹¹ 王幼華：《騷動的島》，台北：允晨文化，1996年，頁108。

商人不會滿口仁義道德，也不會強迫人們崇拜，或找人歌功頌德，他們甚至花大量的金錢來裝飾、紀念最痛恨他們的人－「偉大的舵手－毛澤東紀念專輯」。對商人來說「歷史並不重要，真實並不重要，再醜惡的事情也可以美化，再沈重的印記也可以輕輕帶過。」¹²跟政治人物相比，商人的確要誠實得多，他們不會將殘忍的血腥殺戮冠上道德的或族群的正當性，視人命為草芥。將一切事物，包括政治、歷史、真相、仇恨都以商品價值來衡量投資利潤的商業行為，的確在某方面化解了人類的殺戮，將世界包裝得非常美好，卻也讓道德和真實成為陪葬品。政治是為全民福祉的事業，如今政治人物卻成為商人花錢參養的對象，必須具備創造、掠取利益，滿足眾人慾求的能力，不然就會被市場淘汰，政治人物的道德操守不再是最重要的必備條件。「在這個島上，政治人物已經不那麼偉大了。」¹³，他們愈來愈像商品，或者把政治事業當成商業行為一般，把道德和戰爭當成可供利用的資本，極力地從島上掠取金錢，卻把家人和根基築在另一個安全的土地上。

在商業的運作和考量之下，文字工作者的任務從原本的報導真相，變成一種「餵食與取悅」讀者和老闆的工作。「作為一名敏感的編輯，他自然知道什麼題材是人們愛看的，什麼東西會引起注意，什麼事件可以造成議論。什麼人出錢辦的刊物喜歡什麼觀點。」¹⁴於是，根據不同報紙刊物的需求，麥慶夫將急亂溪下游發現的「千人塚」事件，寫成三個版本：第一篇是寫給《獨立時事報導》的社會版用的。對這無主荒塚的來源，當然是採用光緒年間洪水泛濫，地形改變，以致遭人遺忘來解釋比較恰當。引用些滄海桑田、人世無常的典故詞語來修飾一下文章，感嘆後代子孫忘卻祖宗的不孝，批評現代社會世風日下，不知敬老尊賢，喪失中國傳統精神文化的可悲。結尾則敬告現代社會的人們，當知父母養育恩情多麼深重，應當多孝敬年長父母，不要到了「樹欲靜而風不止，子欲養而親不在」的時候，再來嘆惋。——相信那些社內年長委員是會十分滿意的。第二篇是寫給專門報導社會奇情百態，黑

¹² 王幼華：《騷動的島》，台北：允晨文化，1996年，頁111。

¹³ 王幼華：《騷動的島》，台北：允晨文化，1996年，頁101。

¹⁴ 王幼華：《騷動的島》，台北：允晨文化，1996年，頁134。

社會幫派內鬥、名人醜聞的《美夢雜誌》的。標題當然是要刺激些、聳動些的，編寫的重點在築路工人對枯骨不敬，返家後中邪並胡言亂語。附近居住證實經常夜半聽到羣鬼哭泣，聲音極為淒慘哀怨。有一少年為女鬼糾纏數年，去年終於病死，全省各地風水師、算命仙、廟公、喪葬業者前去此地者甚多，亦有童乩當場起乩，說明此地葬有「靈骨」不可輕易遷動，宜做三天法事方能安魂定魄，靈骨才會指示當移往何地改葬。第三篇是寫給《新蕃薯通訊》的。這個報紙型的雜誌，每兩週出刊一期。是某立法委員辦的。「千人塚」若不是二·二八事變的遺骨，就應該是白色恐怖時代許多失蹤者絕命之地。¹⁵

事實真相，學者專家都還在研究，結果還有待一些時日才能揭曉，但新聞講求時效性，於是記者們便充當起學者專家的角色，為讀者提供一個可信的「真相」。在某一意義下，當文字工作者用一連串的詞彙創造出某種陳述或信念的同時，同時也在傳達什麼是真實的。然而，「什麼被認為是真的」與「什麼是真的」是不同的。千人塚的真相是什麼，沒有人知道，然而看到雜誌報導的人們卻已經相信什麼是真的，有人相信千人塚是為了解警世無常，有人相信其中有不可思議的力量在作祟，有人相信那是政治迫害的結果。敏感的編輯依照人們的胃口，將文字塑造成某種真實，餵食給讀者，至於「真實」到底是什麼，則沒有人關心。人們相信他／她們所相信的，不管實際上是真的還是假的，都會有真實的後果。

阿多諾認為，文化產品的商品化不是體現在它們的被交換，而是體現在它們在抽象形式下的被交換。…這種娛樂的欺詐性便顯而易見：它一方面在表層上用快樂的裝飾、各種引人入勝的花樣提供給消費者，另一方面，它卻在深層上通過使他們在幻想中的無意識昇華忘卻自己真的自然要求而陶醉於虛假的滿足之中，用隱含著的陳腐的、永遠同一的形式來規範它的接受者，操縱他們的意識。¹⁶以麥慶夫將千

¹⁵ 王幼華：《騷動的島》，台北：允晨文化，1996年，頁134-136。

¹⁶ 楊小濱：《否定的美學：法蘭克福學派的文藝理論和文化批判》，上海：上海三聯書店，1999年，頁120-121。

人塚事件以完全不同的三種版本提供給讀者為例，報紙、雜誌的文字內容為讀者營造出某種真實，依照讀者或企業的要求的真實，並非真正的真實，因此我們可以說那其實是個謊言。阿多諾之所以認為大眾文化是一種謊言，並不只是因為它所報導的內容並非事實，而是在文化商品的抽象形式下，它所報導的事實必然是一種謊言。文化工業是資本主義社會控制的一部分，它給人們創造一個美好的世界，讓人們在幻想中體驗快樂，進而讓人們忘卻真實的、現實的困境，陶醉到虛假的、外在的幻覺中去。文化工業所提供的任何一種形式的娛樂，就像是欺騙孩童的棒棒糖，讓人一時之間忘卻痛苦、忘掉現實的困境，陶醉在片刻的甜蜜當中，喪失生命真正的目的，喪失批判的理性思考能力。

小說中，麥慶夫每隔一段時間便像一個虔誠的教徒般到百貨公司逛逛，在百貨公司「一切是那麼的美好、潔淨、精緻、寬敞。置身其中——人便變得優雅了，愉快了，高貴了起來。心裏塞滿了各種繽紛的、豐富的、熱鬧的、滿足的感覺。好像，寂寞便不再寂寞，貧窮不再貧窮，空虛不再空虛。好像，經歷了一場視覺的、嗅覺的、聽覺的，味覺的，觸覺的，肉體的，心靈的洗禮。」¹⁷拜物者的教堂（百貨公司）為人們塑造一個完全的物質世界，並且在其中傳達了擁有物質就等於擁有了美好的生活的意識。就像廣告經常傳達的一個訊息，如果你想要改變自己，或者讓自己擺脫現有的困境，擁有美好的生活，只要你擁有了某個商品，就能達成你的願望。「大眾文化的產品就是這樣把欺騙混在白日夢裡，拋出永遠無法兌現的幸福諾言，使個體在這種虛假的安全感中喪失了任何清醒的、批判的理智。」¹⁸〈潮溼的島〉中麥慶夫隱瞞作家漢柏生病的事情，是為保持作家漢柏在讀者心中熱情、智慧的形象，不讓僅「剩下一堆衰敗病殃的血肉、骨骸」¹⁹再度遭到媒體兀鷹的蠶食。當然最後麥慶夫的良心遭到無情的踐踏，並從此喪失更上一層樓的機會，只能在「美

¹⁷ 王幼華：《騷動的島》，台北：允晨文化，1996年，頁71。

¹⁸ 楊小濱：《否定的美學：法蘭克福學派的文藝理論和文化批判》，上海：上海三聯書店，1999年，頁117。

¹⁹ 王幼華：〈潮溼的島〉，《洪福齊天》，台北：遠流，1995年，頁221。

夢成真」的歌曲中得到些許安慰。「只要我們心中有愛 就敢向前衝 親愛的愛人 讓我勇敢的告訴你 美夢就要實現了」²⁰歌詞中許諾的由愛編織成的美夢，就是永遠無法兌現的幸福諾言，而麥慶夫應該是最知道這一點的人，他試過並且遭到無情的打擊，真實是難以忍受的，所以他選擇陶醉在虛假的文化商品中，放棄了清醒的、批判的理智。

三、「妥協」才是人性真正的喪失

現代化、都市化和資本主義文化對台灣文化造成的衝擊，早在八〇年代初期，王幼華開始進行都市文學創作中，即開始注意到這問題。在第二章精神扭曲的都市人中，王幼華著重在都市人的自我凝視，〈花之亂流〉一篇從第一人稱觀點呈現了由人變成物的過程，這個過程其實也就是個人與外在環境衝突的過程。個人與現實環境的矛盾衝突，一直是王幼華關注的主題之一，在小說《廣澤地》中，王幼華更是以眾多人物來呈現個人與現實環境衝突這個議題。面對時代的改變，警員蕭浩和老兵阿金因為適應力較差而在現實面前敗下陣來；梅子則是迷失在在現實與精神、真實與幻想之中無力自拔；何承聖在無法肯定自我，卻又不想完全接受現實的情況下，選擇走向一條虛無的道路；蘇清淡和李神父兩位代表成功的案例，從個人與現實衝突的困境中，走出自己的道路²¹。個人與環境衝突的結果，在小說《廣澤地》的諸多人物中，大致可分兩類，一類是失敗的，一類是成功的。在現實面對潰敗、迷失、扭曲，到後來則是放棄自我，徹底屈服於現實。在《廣澤地》中王幼華對於人性還抱持很大的希望，因為並沒有出現放棄自我，與現實妥協的人物，之後，在〈九亂〉、《騷動的島》中陸續出現了，面對現實的困境，經過一番掙扎而妥協的王韜，以及打從心底就是要在資本主義社會中，不斷競爭、打敗對手，爬到最上層的麥慶夫。

除非你放棄成爲自己的願望，否則無法順利在資本主義的消費時代中將自己轉

²⁰ 王幼華：〈潮溼的島〉，《洪福齊天》，台北：遠流，1995年，頁257。

²¹ 何承聖、蘇清淡和李神父的部分，將在下一節中討論，因為他們同屬於王幼華理想的呈現。何承聖雖是個虛無主義者，但他的內心還是有「上帝」（善）的存在，所以王幼華在最後還是讓何承聖得到了救贖機會。

化成具有抽象價值的商品。〈九亂〉中王韜的改變來自於父親的壓力，但自始至終父親都未曾具體顯現，因為這個父親的力量其實是資本主義的化身，不斷透過體系的力量迫使王韜對父親權威靠攏、模仿父親的生存競爭方式。在資本主義社會中成功的方式，便是掠食自己群體中的弱者，打敗了其他人就可以往上爬，累積更多的財富、名聲和權勢。在這個「癡狂世界」裡，道德、女人、自然界、器官、智慧、男人、理想、慾望都不再是它們原本的樣貌，而是某種可供標價販賣的商品，如果太過理想或清醒地看待這些價值，是會讓人趨向瘋狂的，因為這個世界根本沒有「道理」可言，它的運轉依循著自己的道理，並不是以往的（傳統的）認知概念所認識的世界。資本主義的無所不在，就像父親在王韜生活中佈下的情報網一般，無孔不入，時時向王韜覆述著資本主義的道德法則，從媒體、教育到朋友阿 A 和情人趙慈雲，他／她們都是奉行資本主義價值的一員。

現代社會中「真實」是難以企及、掌握的，個人的生命無法和從事的工作結合，其認知、思考和感覺又深受資本主義消費文化和媒體的控制，整個身體和感官知覺的生活經驗在資本主義的運作中與人的內在分離。〈潮溼的島〉中，文字工作是麥慶夫賴以生存的經濟活動，當他從事這個經濟活動時，必須秉除個人的「個性」以迎合讀者和雜誌社的要求，無法將追求真實化為生命存在的意義，他甚至必須做到完全的面無表情，以免被同事窺知他的秘密，自然的情緒表現被視為是危險的以及不理性的行爲，即便是情愛的過程中也不能完全將自己投入，以免將來分手或翻臉之後被對方當作把柄。〈潮溼的島〉中，麥慶夫以他和李華的性愛錄影帶，威脅李華不得公開作家漢柏生病的新聞。性與愛被迫分離，人們才能享有至少純粹的性快感，無怪乎愛情故事成爲電視、電影永恆不變的主題之一，透過娛樂的方式滿足人們對愛情的嚮往和需求，好繼續過著無愛的日常生活；

或者如《騷動的島》中麥慶夫以拒絕性愛來保有他對愛情和性的真實想像，讓他和金妹的關係維持在一種純粹的友誼當中，不致淪爲銀貨兩訖的性交易。《騷動的島》中麥慶夫順利地當上了「獨立時事報導」雜誌社的社長，有了屬於自己的情報

網，文化流氓的生意在罪惡的時代裡欣欣向榮，讓他一直往財富、權勢的頂端攀升，他在資本主義社會裡愈是成功，心靈卻相對的愈感空虛，他開始尋求宗教的指示，相信算命和風水為他帶來的運勢。

「他又做了這樣的夢。他意識到那是夢，但又不想承認那是夢，他不由自己的陷入這種尚感愉快的夢境裏…他的身體變輕了，只要輕輕的跳動就能離開地面。只要輕輕的用力便升了起來。有種無名的韻律，無法言喻的感覺使他變得輕盈。他彈跳起來…跳到屋頂上，跳過圍牆，跳過車輛？跳過了寬闊的街道…有人不讓他跳，有人要他跳，有人鼓掌，有人想按住他。他擺開拉住他的手掌，輕輕的彈起來——彈起來——甚至在空中扭擺身體，甚至在空中翻筋斗，甚至像魚那樣在空中悠游一會，甚至像芭蕾舞者那般做出美好的姿態。所有的人矮了，車子矮了，屋子矮了，街道矮了…」²²這是《騷動的島》中麥慶夫所做的夢，這個夢境呼應了最後麥慶夫最後搭乘威帝大樓的電梯往上升，看到「人小了，車小了，街道小了，樓也小了。」²³的景象。彈跳的夢以及上升的電梯反映麥慶夫向上攀升的慾望，賺更多的錢獲得更高的社會地位，能夠自由自在的生活不受到約束。（飛升的意象同時意味著生命重量的消失）麥慶夫放棄了他的道德良知、清醒的、批判的理智，以換得財富、名聲和權勢，對《騷動的島》中的麥慶夫而言，這個掙扎的過程和影響是較少的，對〈潮溼的島〉中的麥慶夫而言，他也想要獲得成功，積極地佈署他在雜誌社裏的地位和影響，但這一切的努力都因為他還想要維護作家漢柏在他心目中的父親形象而毀滅。

《騷動的島》中，麥慶夫的失落感，一方面來自於資本主義的生產方式和消費文化造成個人內在與外在的分裂，一方面來自於歷史感的消失，他無法感受到自己是生命之流的一部分，有歷史的、文化的傳承和責任，他厭惡身上有著麥天錫和陳金鳳的遺傳，同時也害怕將這遺傳延續下去。一直以來麥慶夫很少從父母身上得到關愛，反而學到挨餓和恥辱。他的父母無法帶給他任何榮耀和驕傲，但總不忘向成

²² 王幼華《騷動的島》台北：允晨文化，1996年，頁125-126。

²³ 王幼華《騷動的島》台北：允晨文化，1996年，頁248。

年的兒子索取養育的回報。每回和父母接觸的經驗都讓麥慶夫感到挫折、沮喪、失落、難過，一向都是父母來找，麥慶夫避之唯恐不及的模式，在麥慶夫成功之後反而主動想找回母親。淡淡地一句「畢竟是母親」²⁴，道出對過往種種的釋懷和接受，畢竟是無法抹滅的事實，也是虛偽生活裡僅存的真實。真實的生活體驗既不能從現代生活中獲得，那便只能從過往的生活經驗中追尋、懷想，即便是不堪的過往，也總是自己的。麥慶夫雖然不能在自己的父親身上感到驕傲，但他在父親的同袍杜伯伯身上得到了值得驕傲的文化和風格，他從杜知敬的身上感受到中國傳統書香氣息，在杜知敬工整美麗的書法中學到杜甫的「登高」。「這種懷舊模式承襲自台灣文學中的一股強大傳統，即是對一個失落了傳統鄉村、家庭、童年及密切親友網絡世界的懷舊表現。」²⁵這個懷舊模式不僅可以從小說人物身上看到，同時也能在王幼華身上找到，在他對外省族群的關懷和描寫身上，記錄著已然逝去或者即將逝去的一代，述說著他們的故事中。而這個懷舊的情懷與鄉土的情懷也是相通的。

王幼華對台灣文化的觀察，以沼澤文化作為八〇年代的代表，以消費文化作為九〇年代台灣社會的走向，《騷動的島》中仍然可以看到作者仍不放棄沼澤文化意象，但實際上台灣文化已經不再是單純的多種文化混合、拼湊而成的一種文化類型，而是以消費文化作為主軸消費台灣原有的文化，並帶來新的文化影響，創造更新更快的流行文化。瞬息萬變的流行資訊充斥著媒體，撫慰著疲憊人們的身心，榨取人們的情感和理智，卻從來沒有將真實的空虛展現給人們。人們花了許多精神和力氣追求的東西，原來是沒有實質內容的華麗，就像作家大藏不斷追求美麗的、各式的女子，以豐富的愛情生活證明自己的價值，卻發現愈美麗動人的女子愈是膚淺空虛，原來自己以為的感情豐富其實也只是不甘寂寞、空虛的產物（〈美麗與慾望〉）。現實生活的騷動與人內在的空虛是一體兩面，愈來愈多新奇的資訊和新聞的刺激消耗人們的情感能量，使人的內在愈來愈空虛；人的內心愈感空虛，就愈是去追求外在物

²⁴王幼華：《騷動的島》，台北：允晨文化，1996年，頁245。

²⁵王斑著·劉婉俐譯：〈呼喚靈韻的美學－朱天文小說中的商品與懷舊〉，收錄於周英雄 劉紀蕙編：《書寫台灣－文學史、後殖民與後現代》，台北：麥田，2000年，頁349。

質的享樂生活，用一個個象徵意義大過實質意義的符號裝點生命。騷動不已的始終是流行文化中一個個即將被取代的符號能指，是百貨公司櫥窗裡隨著季節更換的商品，權利鬥爭結果下的人事起伏，以及隨著慾望而來的人際關係。騷動的島其實是空虛的島，文化沼澤的意義從多種文化混雜而成變成沒有文化，意指麥慶夫所居之地－「廢墟」。

第二節 生機盎然的沼澤

一、多元化

王幼華認為台灣本身並沒有產生獨特鮮明的文化，有的是一種混合、拼湊的文化類型²⁶，究其原因，與台灣特殊的地理位置、歷史、政治因素有很大的關係。面對台灣文化的複雜、難以言喻、難以歸類的狀態，王幼華直覺的將台灣文化的狀態以「沼澤」命名，一種混沌未明、又隱隱透著令人不安的陰暗潮溼的環境。就《廣澤地》一書而言，其實王幼華並沒有將台灣文化的多元特性完全表達出來，他呈現的是當代台灣社會中存在的各式各樣的人物、思想、價值觀念，面對社會變遷產生的種種不安、困惑、掙扎和重新找尋出路的過程。王幼華尤其注意的是西化對台灣社會文化的種種影響，他一方面覺得台灣不可能免於（自外於或拒絕）西化的影響，這是世界的潮流走向，為避免台灣落後於世界先進國家，走上西化之路是必要的。但另一方面，西化、都市化、資本主義的經濟體制和文化都使得台灣人原有的自然純樸的心靈，籠罩在一層厚厚的陰影當中。台灣的社會文化問題不僅要面對台灣的生存問題，同時還必須要反省「人」的存在問題，王幼華認為，藉由對後者的反省和思索，能夠同時解決前者的問題，因此，他將心力和焦點放在小說人物身上，希望藉著他的小說，能夠讓台灣人省思到目前的困境，然後共同思索如何創造台灣新文化。

²⁶ 張深秀：〈有亂石巨川訪問記〉，收錄於《狂者的自白》，台北：時報，1985年，頁282。王幼華自述：「臺灣是個典型的海島文化，本身不能產生獨有而明顯色彩的文化，有的則是一種混合和拼湊的方式，當然那種融合的力量也是一種創造。」

關於台灣文化的特性、複雜和問題，王幼華在〈台灣史異詮〉一文中，有很深入的討論，台灣文化之所以無法有一個統一的色彩，實肇因於台灣的歷史一直不斷受到強國勢力的影響，以及台灣人的移民性格所致：

台灣位於大陸邊緣，置身於強勢文化之間，無法不受強勢者影響。近世台灣的組成人口也是以外來移入者為主。這些外來者帶來各種文化。台灣因為種種因素並未像荷蘭等小島般創出燦爛的文明。且自其進入信史時代大部分都是在卑微、恥辱中進行。台灣也從來未在中國、日本、或西方諸國歷史上佔有一頁重要地位，台灣的歷史文化也不被自己所重視。台灣民眾缺乏對自己文化認同及重視的原因約可歸納為下列數點。其一是追溯歷史並不能帶來榮耀，卻很容易找到痛點。其二是組成近代大部份台灣人口的源頭並不在此，移民並未建立起獨特且燦爛的歷史文化。其三是各種族均固守本位，互不容納，弱肉強食，難以找出足以貫串全島歷史文化的平衡量。

台灣歷史歷經多次時代的巨變，在文化的調適和自我的認知上經常可看到錯亂的現象。以台灣光復四十餘年的現象來看，有幾條相當明顯的歧異路線。一是以日本模式為範疇的思想及立論，此類人物較缺乏民族意識，文化自覺，文化根基和思考模式仍處於殖民地狀態。二是以中國本位出發者，事實上古老中國早已去而不返，共產中國與台灣重新斷裂，傳統文化既需調適，農業社會和封建制度下的經典也未必合於台灣的現實。三是西方的泛美式經驗為經典的移植。如前所述三百年來台灣陸續受西方力量的影響，荷蘭、西班牙、英、法，直至近世的美國都難逃其國力的波及，在進入二十世紀科技如此發達，全球已為一體的狀況下，台灣更無法置身於西方勢力之外。國共戰爭之後，台灣在其軍事、政治力量庇護之下，幾乎所有的經濟、社會、軍事、文化，無不在其影響下，且絕大多數的菁英皆在其國學習，移植回一套又一套的理論。這些菁英又成為建構台灣走向民主的資本主義的支配力量。但美式的民主未必切合國情，追求金錢的盲目，造成道德敗落民心腐蝕，庸俗化物

質化的流行，形成國體的惡質。四是以台灣本土意識為中心的立論。由於根基薄弱，文化累積不足，文字語言斷落，且歷史反覆教訓提倡「本土意識」的最易遭受摧毀。是以此處為出發者往往充滿悲劇感，本土論在台灣人自我意識的確定，信心的建立，鄉土情感的培養有其重要貢獻。但過於侷促的心胸，狹隘的格局，發之於言都顯得情緒大於實質，粗糙的叫囂顯露其心虛與虛淺的弊病。²⁷

文化的建立有賴於過去的歷史傳統，回溯台灣過去的歷史經驗是建立台灣文化的第一步，重述歷史的基點則是現在。台灣過去的歷史是複雜而不甚完全的，因為許多強國都曾將它們的勢力伸展到台灣這個島上，留下它們的文化、建築、風俗習慣或審美概念，這些殖民者所在台灣的足跡並不總是不好的，在好與壞之間的取捨詮釋就是個很重要的歷史問題。在眾多殖民國家的來來去去之中，台灣的主體性仍有待建立，為了建立台灣的主體性，我們必須重新詮釋歷史，也因為重新詮釋歷史，我們有機會重新思考何謂台灣的主體性。台灣主體性的建立，必須考慮到過去、現在和未來、台灣與殖民者、以及台灣內部各族群之間的相對位置。

正如朱雙一所言，所謂「沼澤型文化」乃是一種混合和拼湊多種文化族群而成的文化類型。由於特殊的地理、歷史、政經結構等原因，台灣似乎命定地成為多種文化風雲薈萃之地，在當今社會轉型期尤甚。²⁸面對這樣的沼澤文化，王幼華顯然認為，台灣必須擺脫日本和中國遺留在此地的文化影響力，日本已經是台灣好不容易才擺脫的殖民者，不應該還再回過頭去以日本文化為依據；而中國則是個過去式了，的確台灣人絕大多數都是從大陸過來的移民，同時也將中國的文化傳統移植到台灣，但目前台灣與中國是分別而各自獨立發展的情況，也是不容置疑的事實。基於建立台灣主體性的需要，必須擺脫日本和中國的影響。

就現實台灣社會文化面臨的最大問題，應該是如何取得西化與本土化之間的平

²⁷ 王幼華：〈台灣史異詮〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心，1997年，頁66-68。

²⁸ 朱雙一：〈台灣社會文化變遷中的心理攝像〉，收錄於《王幼華集》，台北：前衛，1992年，頁278。

衡點，前者是全球化的影響，而後者則是相應於全球化興起的本土化熱潮。現代化、西化可說是全球性的潮流，台灣自然不能自外於這股世界性的潮流之外，爲了讓台灣更具有競爭力，更能夠保持獨立於中國之外的實體，台灣曾經長期接受美國的軍事和經濟援助，這個關係也自然使得台灣親近、接受美國文化以及資本主義的經濟體制和文化。台灣必須要進步、要現代化，但隨著現代化而來的種種人心腐敗的現象，又是王幼華極不願意接受的，爲此他甚至創造出了一個原始自然的鄉土，然而，王幼華的心中還是很清楚地知道那樣的「鄉土」，只是個理想的夢土，並非現實，所以他仍然努力的描寫現實世界，期望他的文學能夠讓現實生活中的人們有些省悟。

另一個王幼華甚爲憂心的就是台灣內部族群紛擾的問題，如果台灣人不能夠乘除已見團結在一起，又怎麼能夠共同面對台灣現代化所產生的問題、找出台灣的主體性。伴隨著台灣本土化運動而興起的台灣族群問題，是歷史問題、政治問題與社會問題的複雜結合，王幼華擔心過於狹隘的「本土意識」可能會導致族群問題無法彌合，反而增加各族群間的嫌隙²⁹。王幼華創作《土地與靈魂》，其目的在於提醒台灣人，「台灣的開發及形成，閩客、原住民皆有貢獻也應得適當的尊重，有其應有的地位。³⁰」所謂台灣人不應該是加了引號的「台灣人」。王幼華一方面肯定台灣本土化運動對於凝聚民族意識，建立台灣主體性的貢獻，但一方面也擔心過於狹隘的本土意識會妨礙族群融合的進行，成爲繼續提升台灣競爭力的阻礙。

王幼華既擔心族群多元化會阻礙台灣意識的凝聚，但同時王幼華也認爲台灣文化不一定要有統一的獨特的文化出現。其實，王幼華是希望有一個獨特的台灣文化的，只是他所希望的文化是中國文化。王幼華當然知道以中國文化爲台灣文化的代

²⁹ 王幼華並未直指讓他感到憂慮的言論出處，此處可參考游勝冠：〈台灣文學本土論的興起與發展〉，台北：前衛，1996年，第四章第三節中，提到解嚴後各種台獨意識型態對台灣內部族群造成的壓力，如台灣民族論因爲將國民黨視爲要革命推翻的對象，儘管「國民黨」只是政黨概念，但對國民黨員及其支持者而言，自己也成爲台灣民族論所要排除的對象，因此很容易在台灣內部形成仇恨對立。另外，不論是台灣民族論或台灣人論中提到的「四百年史」概念，在原住民來看，當然是一種「漢移民中心主義」。台灣民族論以福佬話做爲民族語言的觀點，也被客家族群視爲「福佬中心主義」。台灣主體論述中，對於戰前台灣歷史的強調，使戰後才遷台的外省族群有被排除在台灣主體之外的疏離感。

³⁰ 王幼華：〈台灣史異詮〉，《當代文學評論集》，苗栗縣立文化中心，1997年，頁64。

表，是不應該的也是不可能的，但他希望至少能在外省族群中保存中國文化。但台灣目前四大族群中，外省族群是處於弱勢的地位，王幼華對外省族群未來在台灣的處境，感到相當的憂慮。因此，王幼華也不排斥台灣文化呈現多元的面貌，因為族群多元化對外省族群的生存來說，絕對是有正面意義的。

對於台灣文化沒有自己獨特鮮明的特色，有的只是一種混合和拼湊的「沼澤文化」類型，王幼華並不因此感到沮喪，他認為「一定要有獨特文化以顯示自外於各種文化影響的論點，其實並不重要，除了宣傳之外也無意義，在中外歷史上這類情形不勝枚舉，自怨自憐徒顯心虛，不如面對事實勇往前進創造歷史。」³¹王幼華甚至樂觀地認為，在這種環境中成長、生活的人們會有更強的適應能力，能夠靈活地運用自己的能力解決問題。在《兩鎮演談》和《廣澤地》兩部小說中，都可以明顯看到王幼華樂觀、理想的一面，此後，隨著台灣資本主義發展至文化工業程度，王幼華對現實不再抱持如此的樂觀、理想，在《騷動的島》中雖然看不到《廣澤地》裡鮮明的黑色調，但王幼華的筆調是更為沈重的。

二、希望寄託在人的夢想中

王幼華在八〇年代一邊痛斥都市文明、資本主義的罪惡，一邊積極地為台灣社會文化的未來尋找出路，通過《兩鎮演談》中丘老師的之口，王幼華指示、叮嚀著人們要更加努力地向未知的領域探索，才能夠找到台灣和個人的未來前途：

人們應該向前走，或者有幾個同時向不可知的領域分頭前進、摸索、找答案，找出一條充滿進化、充滿機會、豐富生機的坦途。然後回頭向人們招手。³²

文化是一種選擇的過程，是群體的选择和決定與個人自主的選擇和決定，彼此互為主體性的會合。面對物質文化的衝擊，群體和個人的回應將決定文化發展的方向和型態。當台灣開始步入現代化的歷程時，就註定了社會型態發展從農業社會進

³¹ 張深秀：〈有亂石巨川訪問記〉，收錄於《狂者的自白》，台中：晨星，1985年，頁282。

³² 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報，1984年，頁228。

步到工商社會，從資本主義時代邁向後資本主義時代，時代巨輪代換了傳統的物質文化，新舊交替的過程中，傳統與現代的衝突在所難免，歷史的前進與傳統道德的崩解勢成必然。然而個人在時代洪流中所作的選擇和決定仍有其意義，因為個人的選擇和創新有可能成為將來台灣新文化的基礎。

《廣澤地》中，由蘇清淡和李神父作為代表走出的希望之路，其實是《兩鎮演談》中，丘老師理想的延續，丘老師希望人們要方多嘗試、探險找到一條充滿生機的道路，要走上這條道路，丘老師認為要先質疑現有的一切，肯定心中的理想和善意，然後將之發揚光大。

不要相信太多的事，不要相信大多數人的言論，不要依照他們的須要，不要滿足無益的慾望，虛妄是無止境的。也許整個時代都是錯的，也許整個世代都在浪費。許多美麗的靈魂和探索的人都被壓制了，都被忽略了。好好照顧心中那個火苗，不要讓它被風雨吹熄打滅了，不要被懷疑代替了，雖然這世界仍是如此野蠻愚昧，但我們也不見得就是如此易碎的玻璃。³³

顯然，丘老師也認為台灣正處於「黑暗時代」，但即便環境惡劣，人還是可以用自己的力量走向光明。丘老師的理想，其實也就是王幼華的理想，在接下來的創作《廣澤地》中，王幼華極力想要證明，這個理想是可行的。為了證明這個方式的可行，王幼華特地在《廣澤地》中安排了蘇清淡和何承聖這組對比人物。

何承聖是個徹底的懷疑論者，虛無主義者，「他將內在對人世的懷疑和惡意之情毫不保留顯現在身體、語言中，令人感到像一團熾烈的火焰。」³⁴他不相信美好、溫和和道德，孩子們的純真、善良被他解釋為無知，遲早他們會喪失人性美好的一面，「變成庸俗，狡猾的人，心中充滿穢物，互相為敵」³⁵。他自己就是如此，邱莉莉也證實了他的理論。何承聖錄取邱莉莉做萬代福建築公司的銷售小姐，他一面教

³³ 王幼華：《兩鎮演談》，台北：時報，1984年，頁242。

³⁴ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁14。

³⁵ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁83。

導邱莉莉、一面觀察她的表現，果然如他所預測，當初那個天真樸拙、木訥善意、認真誠懇的女孩，已學會用使用化妝品和昂貴的裝飾品，冷漠、機巧地運用半強迫的心理戰術，讓客人跟她簽約。何承聖並且刻意地接近墮落，他去賭博並非爲了贏錢，而是爲了揮霍錢財，爲了某種墮落的快感，故意與「祂」（上帝）爲敵。他在賭博的時候，盯著牆上掛的耶穌像，對著祂喃喃自語，質疑上帝所說的愛不可能持續不變，即便有也只能出現一小片斷。何承聖的懷疑主義其實是一種唱反調的心理，其實在他的心裡還是有上帝的存在，否則就不會故意要把自己推向罪惡，還故意向上帝挑釁。小說中，在何承聖質疑上帝之後，他馬上就跑到沼澤邊嘔吐了起來。這個動作彷彿就是上帝對何承聖的質疑作出回應，祂讓何承聖吐出了所有的穢物，這個動作的意義是洗淨罪惡，重新再來的意思。在蘇清淡的身上，也同樣出現了這樣一個代表著洗淨、再重來意義的動作，「他幻想用右臂伸進嘴裏，通過喉嚨，進入食道、胃、腸，到兩腿，然後把這肉體整個的拉出來，像翻隻皮手套般的，反過面，仔細的嚴酷的，一點一滴的折磨它。」³⁶嘔吐是無意識的動作，但清洗則是出於主體的願望，他深知自身的污穢，主動地作出清洗的動作。就這意義而言，蘇清淡較何承聖要來得有勇氣，他勇於嘗試、實踐自己所相信的美好，面對滿身的污穢並不回避它，而是積極地用行動掃除。

小說中，何承聖以邱莉莉爲實驗對象，企圖證明人類只會趨向於墮落罪惡，無法永遠保持純潔，即便有也是因爲無知，一旦了解了世界運作的方式，就再也不會保持原有的純潔的。而蘇清淡則以鄭媛爲實驗對象，企圖證明人類也有脫離罪惡，趨向於光明、美好的能力。但何承聖的實驗成功了，而蘇清淡的實驗卻失敗了，對鄭媛的實驗失敗，帶給蘇清淡相當大的打擊。曾經，「他覺得自己頗像個教徒，想用貞潔的，無比崇高的精神力量去感化，去征服這樣一個搖擺不定，炫惑，浪擲情慾的女人。他在驅逐她體內的罪惡，這種感受是其他任何人所無法體會和感覺的。」³⁷

³⁶ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁106。

³⁷ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁41。

但是，他們的心靈只短暫地交會過，現在他甚至喪失了美化的能力。

在與鄭媛的愛之前，他對美麗的女人具有無比綺麗的幻想力，能立刻將她們的美麗既抽象又具體的表達在畫布上，他有著美麗的激情，對女性美憧憬、戀慕、渴望，甚至經常激動得無法自己。在與她的靈肉歷程之後，他忽然枯竭了。對美宗教式的貞慕產生了變化，許多細微的觸覺消失了。³⁸

鄭媛帶給蘇清淡的挫折，讓他再也無法堅持，追求並且相信真、善、美的自己才是對的。蘇清淡再也無法將風塵女郎畫成潔淨優雅、不食人間煙火的美麗女子，他清清楚楚地看到了她們的慾望和醜陋。

那種拙劣的真實使他無法迴避。他不斷的換女人，不斷的嘗試，不斷的在美化和真實之間流動。他什麼也沒有建立，以前的觀念剩下一堆沈重的殘垣敗瓦，積壓在他心裏。³⁹

在此之前，蘇清淡對自己心中的美好理想從不懷疑，因此鄭媛的事帶給他莫大的挫折。《兩鎮演談》中，丘老師的理想也遭遇很大的挫折，丘老師認為是他的妻子拯救了丘老師經常墮落、自卑的心靈，但最後他的妻子卻離開了，因為這件事情，丘老師從此一蹶不振。但蘇清淡卻重新再站起來了。

蘇清淡面對了內心醜陋、罪惡的一面，他成功地畫出了「被慾望、金錢，物質折磨的人體」⁴⁰

幾乎看過的人都被那張畫裏的人體所震動。那是活生慾念的化身，表現的強兀，在人們的驚嘆，讚美聲裏，他悄悄的毀滅了它。沒有向任何人解釋原因。也不需要。他知道那張畫就算最嚴格挑剔的藝術者，也會給他很高的評價。但是他不要它。那幅畫是他情緒低潮，充滿惡意，憤怒時的作品，如附魔般

³⁸ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁104。

³⁹ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁105。

⁴⁰ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁105。

的在精神亢奮下完成的。完成它後，他看著這幅畫，不願意去承認它是自己的作品，不喜歡它。他是個美麗的人。這幅畫應該是何承聖的作品。

何承聖是活在惡意、恐怖地獄裏的人。⁴¹

正因為蘇清淡曾遭受過挫折，也面對了現實中真實存在的墮落慾望，他還是決定不要這樣的自己。所以，蘇清淡在自己的意志要求下，做出了重新洗淨罪惡的動作，他希望自己能夠因此得到重生，喚回心中對真、善、美的渴求。

蘇清淡之所以不同於何承聖和丘老師，正因為他所抱持的理想主義曾經遭受挫折，再面對了人性罪惡一面之後，他還是重新選擇了堅持理想。意味著，蘇清淡所堅持的理想，並不同於完全不知道現實困境而抱持的理想，他清楚地知道現實是怎麼一回事之後，明知道堅持理想在其他人眼中是多麼愚蠢的一件事，他還是願意堅持這個理想，並且去實行它，這樣的理想才是真正有力量的理想，能夠被實現的理想。王幼華理想主義性格的一面，在蘇清淡身上表露無疑。

小說《廣澤地》中，另一個實現理想的人物—李神父，也是經歷過情慾的洗練之後，才終於能夠肯定自己相信的真理。原本李神父覺得自己是獨特的，蒙主召喚，恩寵有加的神僕，所以選擇事神這條路。但在事神的過程中，李神父不斷感受到情慾的波動。經過牙山礦區與瑪娜在一起的生活後，在所謂平常的婚姻生活中，神父感受到人倫精神的平常和感人的力量，這是在事神體驗中未曾見過的感動。神父終於肯定，「生命體本身基本的需要，應該不是罪惡，而是一種基礎。」⁴²經過一番試練之後，神父再度回到神職，是因為在世俗的幸福生活當中，他仍然看到上帝的召喚。從神的世界，回歸到世俗的平凡，再回到神的世界，李神父對神有了不一樣的見解。

我們愛神，神其實是誰也不知道的，我在和神的戒律角力，其實就是和不可

⁴¹ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁105-106。

⁴² 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁137。

知的世界角力，許多我們的先輩在這條路上努力前進，用盡了他的一生，傷痕累累，神也給予他們追尋的榮耀，恩寵。但是他們卻伸開手臂阻止後人的再前進，後人探索的衝動。沒有人可以自認為自己的道路是最好最正確的，自己所尋找到的道路就是最後的真理，把他身後那條美麗的路遮掩掉。您知道到最後他仍免不了要被探索的人踩倒，因為探索的人要前進。在不可知的道路上探求。如此才是健康的，才更能顯現神的面目。⁴³

神是神秘不可解的，每個人都可以對神有屬於自己獨特的體驗和解釋，沒有人可以自認為自己的道路是最好最正確的，宗教組織也無權利假神的名義要求或評價他人的信仰，當然宗教更不能忽略或者鄙視人最基本的需要，生命體的基本需要是存在的基礎，不是罪惡。藉由神父的體驗，肯定了人性慾望的正當，也就是說人性原本就同時具有趨惡和向善的兩個不同的面向，重點就在於「人的選擇」，個人可以決定自己的道路，不受到環境的左右。在此，王幼華又再度彰顯和肯定了人的存在意義和價值。

宗教的力量是值得肯定的，但信仰應該屬於個人行為，神秘的體驗是個人生命的一部分，個人有權利基於個人生命不同詮釋神的旨意。正確的道路並不是只有一條，信仰也不是生命唯一的意義，人一樣可以憑自我的意志，依照本性走上一條正確的道路，就像阿麻或蘇清淡。當然人也有不可避免的徬徨、迷失，要捉住生命中那一點極微小、片面、瞬間即逝的真實感，並且相信它、實行它是困難的。但作者始終都相信人，他相信在這個惡劣的環境中，在沼澤地生存的法則便是遵從生命的指示，即便沼澤地難免光線不良，陽光仍然有燦爛地照射的時候。小說的最後，王幼華安排了非常陽光的結局，「陽光燦爛的射在沼澤裏。眾多繁複的生命，在那兒不斷的掙扎、躍動、誕生或死亡。溫熱的、溫熱的沼澤，生的慾望在那兒翻騰著、翻騰著。」⁴⁴垂死的蕭郎蒙好心的醫院院長救助，蕭浩也終於捉到一個犯人－何承

⁴³ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁137。

⁴⁴ 王幼華：《廣澤地》，台北：尚書文化，1990年，頁176。

聖，何承聖在意識朦朧中受到上帝救贖，蘇清淡決定回鄉下過清淨平凡的生活，阿麻的老大、老二也回到母親的身邊，瑪娜找到了神父，神父正要去救神智不清的梅子。沼澤地的未來是一片光明，這樣的結局不無作者希望和理想的渲染，是否同時反而弔詭地顯示，這是一群無法自我實現的人格，必須依賴外力或偶然的機會才能成就自我，個人的存在終究限於某種有限性和偶然性之中。

墮落的力量來自於人性黑暗的一面，以及社會環境的影響，在都市小說系列中，王幼華較強調的是社會環境對人性的壓迫造成的扭曲，在《廣澤地》中則可以看到更多屬於生命原始力量的展現，雖然這些蓬勃的生命慾望與環境的誘發有很大關係，但作者更強調的是以慾望作為生命基礎的存在樣貌。然而蓬勃的自然生命慾望是無法預測的，如果不能加以控制，難保不會如梅子一般沈淪在無法控制的慾望和情緒中，被自己的幻覺吞噬。「等待果陀」式的救贖，並非作者的本意，但除了蘇清淡和李神父可以說是靠自己的力量走出一條路，阿麻自始至終都不改其樂觀進取的天性之外，結局的光明實充滿許多偶然性。即便如此，我們還是可以很清楚看到作者將希望寄託在人性，以及人類的無限潛能上，從作者詳細地描繪了蘇清淡和李神父從開始的懵懂、陷入困境再走出一條路的過程中，可以看出作者對個人潛能的肯定。李神父雖有宗教的背景，但他之所以陷入困境正因為他違反了上帝的戒律，上帝要人過純潔的生活，等於間接否定了人的基本生理慾望，李神父從靈恩堂到牙山礦區傳教，象徵一種出走，憑個人意志走出上帝的規訓，重新用自己的身體、感官、體驗生命，從自我生命真實的感受得到真理。神父最終仍將真理歸向上帝，但和先前神父對上帝的信仰是有區別的，這份真理有了神父的生命，並非不經思考的盲從、跟隨。可以感覺到某種存在主義思考的成份在內，強調個體的殊異，重視自我生命真實的感受，反對被化約為群體，認識自己的境遇並超越它。

王幼華並不冀望於社會環境的改變，他一直將希望放在人的身上，他的書寫帶有一種警告、預示的意味，如果這時代還有希望，那希望一定是在人的身上，儘管人性時常讓人感到絕望，但也唯有人性能帶來希望。王幼華尤其肯定的是人性善的

一面，才是人性中能夠真正予人真實感受的一面。李歐梵在〈當代中國文化的現代性和後現代性〉的最後說了這麼一段話：「當我們身處所謂後現代社會之中，理論上講絕對無法避免全球性資本主義的影響，但是在日常生活中，我們卻可以感受到某種哪怕是極微小、片面，甚至於瞬間即逝的真實感，我想，也許正是因為抓住了這些真實感，我們才最終得以生存下去。」⁴⁵

但一開始，王幼華對人性的確是抱持著較悲觀的想法，他在 1983、84 年陸續發表的〈救贖島〉和〈東魚國戰記〉中，講述了違反人性罪惡的代價是死亡以及永生的處罰。A 想要建立一個可以滿足人類各種爭戰慾望的島嶼，讓所有好戰的人們都集合在這座島上，真正的世界和平就可以到來。有著偉大夢想強大精神力的 A，卻被身旁瘦弱的同伴給背叛了，因為他的同伴寧願要這個混亂、爭鬥、矛盾的世界，也不要 A 設法改變的世界。在那瘦弱的身軀裡有著和所有野心家一樣大的慾望，他也想要爭鬥，但在 A 設法改變的世界裡，他是沒有跟人爭鬥的本錢的，於是他重重的將石塊從 A 的後腦砸了下去。人類罪惡的慾望是不容小覷的，小看它的話不是被朋友背叛了，就像妄想要毀掉讓人類互相殘殺源頭的血的噴泉的東魚國長老一樣，得到永生的處罰，每當人世間發生戰爭身上便多出一條傷痕，已經傷痕纍纍了，還必須看著人類一再上演互相殘殺的事件。1989 年發表的〈東魚國的馬拉虎〉更加詳細的描繪、諷刺以正義為名的戰爭，其本質充滿許多虛偽的、爭奪權利的本質，在少數人的權力遊戲中犧牲的是大多數無辜百姓的生命。此時的王幼華不再像八〇年代初期那般對人性絕望，但也不再如《兩鎮演談》和《廣澤地》時那樣肯定人類實現理想的能力，因此，結局最後王幼華安排了一個溫暖、希望，被打成植物人的小季突然有了好轉的跡象，會發出哼啊哈的聲音了。希望是微小的，但仍值得期待。

小結

從《兩鎮演談》、《廣澤地》、到《騷動的島》，王幼華談論的對象都是現實台灣

⁴⁵ 李歐梵：〈當代中國文化的現代性和後現代性〉，《中國現代文學與現代性》，上海：復旦大學出版社，2002 年 10 月，頁 105。

的社會文化，尤其注意的是物質文化對台灣社會文化造成的影響，隨著資本主義在台灣的發展進程，從日常生活中顯而易見的物質更替，到形塑人們認知感覺的消費文化，概括來說，台灣的內在是一片空虛、黑暗的文化沼澤，外在卻是繁榮、複雜、騷動不已的現實生活。台灣是個小島，都市化的腳步很快便擴及到鄉村小鎮，在這個意義上，城鄉對立並不明顯，整個台灣就相當於一個大都市。因此，《兩鎮演談》、《廣澤地》和《騷動的島》這三部作品可以視為王幼華對都市觀察的延伸，也可以說都市化是影響台灣社會文化最大的因素。王幼華從書寫都市開始，逐漸注意到這是一個全面性的現象，整個台灣都在一個都市化、現代化、資本主義的影響之下。都市和台灣有著一體兩面的意義。鄉土作為一個烏托邦希望的寄託，在都市、台灣中幾無容身之處，只能存在現實生活中片刻的真實裡（《廣澤地》），以希望之苗的意義呈現；或者存在於人物過往的生活事件當中（麥慶夫的外省背景），象徵童貞的消逝。儘管如此，王幼華仍繼續努力地在都市、台灣的現實生活中尋找一塊純潔的屬地，那被深藏在內心的一絲善意是否仍然存在。王幼華對於都市以及現時台灣整體的發展走向的確深感失望，但他對於人性始終抱持著較為樂觀的想法。王幼華並沒有忽略人性慾望中破壞、爭鬥、自私的一面，只是他仍然深信人性並不只有黑暗的一面，還有光明的、善的、勇敢的那一面，這可以說是作者本身理想主義性格的一部分，投射到小說則化身為范希淹（《兩鎮演談》）、蘇清淡（《廣澤地》）和麥慶夫（《潮溼的島》）性格裡不可救藥的淑世精神。隨著作者寫作當時的感覺，小說中理想主義的代表有時呈現一種悲壯的美感、有時充滿希望的光景、有時候被現實挫敗，直到《帶著藏寶圖出走》才維持一種較為平衡的狀態。也許是因為同時創作的《我有一種高貴的精神病》分擔了作者批判的矛頭，才讓《帶著藏寶圖出走》呈現一種平和的精神狀態。前者的批判口吻是尖銳、犀利、諷刺的，後者的批判隱含在精神出走背後對都市生活的抗拒姿態。

在城／鄉對立的結構中，更接近自然的鄉村保留較多人性純真的一面，和遭到城市污染的人性相對，當王幼華積極尋找都市人性光明、善良的一面時，即是一種追尋自然鄉村想望的表現。在《廣澤地》裡，蘇清淡和阿麻維持他們的純真的方式

是離開都市，到鄉村定居，以確保不再受到都市的污染。到了《帶著藏寶圖出走》王幼華提出一種精神出走的方式，身體仍留在都市當中，但在精神上保持一種赤子之心，永遠懷抱理想和希望，藉以抵抗都市對人的精神異化。精神流浪者王幼華從根本就無法與都市相處融洽，他以冷峻的眼光不斷批判都市，也不斷地尋找心靈的棲息地，尋找希望和理想居住的鄉土。他的精神在現實與夢想、城市與鄉土之間漂泊，他的創作是在城市和鄉村兩個世界的對立中建構出來的。他的淑世願望讓他無法專心營造如沈從文的湘西般純淨自然美好的鄉土，而時時顧盼於現實的都市、台灣；他的鄉愁支持著他繼續在現實生活中尋找寶藏，同時他相信他的寶藏必須從現實的廢墟中重新建立起來。唯有正視、接受台灣過去和現在的歷史文化，以寬大的視野和胸襟來處理島上複雜多元的政治、歷史、族群、文化問題，才可能創造未來，為此他不斷地書寫台灣現實生活的片斷。

第五章 結論

王幼華的小說有三個很重要的面向，一、是對都市生活的觀察，二、是對鄉土的想像，三、是對台灣整體社會文化發展動向的掌握，這三個面向分別是本論文之二、三、四章所關注的內容。其中，「鄉土」的概念可以說是王幼華小說創作的中心，「鄉土」在其小說中有兩個主要意義，一是作為理想存在的「精神鄉土」，一是現實意義的「鄉土台灣」。在王幼華的小說中，對於現實台灣的意識是由都市出發，逐漸向外擴張到整個台灣，因此，可以將王幼華小說中對都市生活的觀察，視為是對台灣整體社會文化掌握的初步階段。在這個初步階段中，王幼華藉由短篇都市小說的寫作，一方面磨練他對事物的觀察力和敏銳度，一方面磨練小說寫作的文字能力。

王幼華在都市小說中，創造了兩種特殊的人物類型：「惡徒」和「畸零人」。這兩種人物都是因應都市化和資本主義經濟制度而產生的類型，「惡徒」表現出資本主義講求競爭，不擇手段累積財富的一面，「畸零人」則是表現為對資本主義物化的抗拒。資本主義體系中的財富分配並非公平的，最大多數的財富往往掌握在最少數人的手上，而最大多數的人卻只能想辦法爭取到剩餘的少數財富，因此，總是會有一群人處於貧窮。此外，資本主義社會賦予累積財富高度的價值，一個好的、有價值的人生被描繪成要什麼有什麼，而購物、消費則不斷地被營造成為使個人對自我、對生活感覺良好的方式。在這種文化價值下，個人經常必須面臨一個困境，雖然每個人都想要過富裕的生活，但每個人能夠獲得這些財富的正當機會是非常不公平的，這無異鼓勵人們用不法的手段來累積財富。資本主義的遊戲規則中，並沒有規定不能使用不法的手段累積財富，因此，政治和文化必須以法律和道德規範加以限制，但台灣社會正處於轉型期當中，法律和道德規範遠遠落後資本主義的進展許多，所以才會有許多「惡徒」的產生，小則做些貪小便宜、損人利己的行為，大則偷拐搶騙、連親人也可以利用。

個人的確因為資本主義的經濟制度確保個人的經濟能力而獲得了空前的自由，

但個人同時也陷入了更大更抽象難以掌握的世界當中，因為傳統中使人們具有親密的面對關係且能解決大部分生活問題的結構，大部分已被摧毀或被削弱了，以致個人的「社會關係」越來越受制於大型工廠、國民經濟、大城市和民族國家等僅涉及人們生活的極抽象部分的大型非人格化群體。因此，個人常會對自己生活與幸福之所繫的事情感到無法加以理解與影響的無力感。此外，資本主義的競爭特性，使得所有的人幾乎都是潛在的競爭對手，人與人之間的關係變成了敵對和疏遠的關係。人自由了，但這種自由同時也意味著孤獨、與他人隔離並受到各種威脅。除此之外，資本主義經濟制度對人性最大的傷害在於物化，個人被當成是一個物件，可以衡量其價值，人不再具有完滿的獨立存在的「人」的意義和價值，而只是一個具人形外貌的物品。〈花之亂流〉中的阿 A，讓自己變成一朵花（物），其實正是一種對資本主義物化的抵抗表現。隱藏在「畸零人」瘋狂的、異於常人的行徑背後，正是對資本主義經濟制度最大的反省和控訴。

「鄉土」除了與「都市」相對立之外，也與鄉土台灣的意義相對，理性上王幼華認同的是「台灣」，但「中國」才是其精神嚮往的所在。換句話說，「鄉土」概念中內含兩組對立概念，一是城／鄉對立，一是台灣／中國。台灣的形象概念是「都市」的延伸、擴大，相對於都市（台灣）的瘋狂和罪惡，而存在的鄉土，其所彰顯出來的價值是美好、高尚的「中國」歷史文化。

相對於都市的瘋狂和罪惡，王幼華創造了一個原始、自然、純淨的「精神鄉土」，那是座落在台灣某山區裡，不受都市污染的所在。在這「想像的鄉土」中，不見都市對人性的壓抑和扭曲，因為與自然親近的緣故，這裡的人們充滿熱情和生命力。這個原始自然的「鄉土」，是由外省人和原住民共同建立起來的，其中外省人的重要性較原住民要大得多，因為原住民已經失去了族群的自信心，而外省人的來到，振奮、鼓舞了原住民的熱情和信心，在外省英雄的帶領下，兩個族群共同建立屬於他們的樂園。小說中，原住民並沒有主體的存在價值，他們的主要形象是喪失信心的、不敢與外力對抗，甚至不敢發出自己的聲音的族群。原住民在王幼華「想像的鄉土」

中的重要性，在於他們是「台灣的原住民」，言下之意，即原住民代表台灣接受外省英雄，意味著外省人被「台灣人」所接受，外省人在台灣的行為是合情合理合法的。王幼華在外省人形象的塑造上，不約而同都強調了他們的「中國」屬性，帶著「中國」的歷史文化傳統而來，並且因為他們的高尚品德，而為「台灣人」所接受，更進一步成為帶領「台灣」、將此地建設為樂園的英雄。王幼華的「中國」傾向，其實與國民黨的中國正統論有些相似，他們都認為「中國」的文化是較優秀的，是值得台灣人學習的，並且強調台灣的光復是外省人努力的成果，因此，在王幼華的小說中，幾乎都將外省人塑造成英雄。

在王幼華的身上同時有台灣認同和中國認同，這兩個不同的甚至可說相互矛盾的國族認同，即是造成他不斷感到認同焦慮的主要原因。理性上，王幼華知道自己應該要認同台灣，所以他很努力地觀察台灣的社會文化現象，並大量地閱讀了台灣的歷史，表面上看來，他是一個非常愛台灣的台灣人，事實上他應該也是愛台灣的。但在王幼華的內心深處還是有一個「中國」認同在，這個中國認同和他外省人的身份是結合在一起的，也因此，王幼華一邊呼籲台灣人應該要團結，將目光放在未來的努力上，不要再區分彼此的族群身份，王幼華在小說中，卻又一再召喚他的外省人族群認同，那帶著中國歷史文化而來的英雄。

王幼華自述其寫作《土地與靈魂》的動機，是因為台灣某些國族論述讓他感到憂慮，他覺得這些論述排斥了外省人和客家人，因此，寫作《土地與靈魂》希望大家能夠接受所有認同這塊土地的人，即便是外國人如荷恩，只要他認同台灣，就應該被台灣人所接受。王幼華的立意良好，但他卻忘了荷恩雖然被熟番接受，但他卻是生番土地的侵略者，又，即便荷恩本人是認同台灣的，但雇用他到大南澳開墾的是商人美利士，他是以利益出發作為考慮看待台灣土地的，這些都是有爭議的。而王幼華將《土地與靈魂》中的漢人形象，塑造成自私自利、挑起族群內鬥、欺侮原住民的族群，儘管他認為從史實來看，當時的漢人的確如此，但這樣的作法是否可以達到王幼華所希望的族群諒宥，亦或者王幼華只是藉清代宜蘭地區的漢人來比喻

台灣現時提出具有排他性論述的閩南人。王幼華寬待了荷恩侵佔生番土地的事實，卻嚴格地批評了漢人的行爲，這樣的雙重標準，並不能爲台灣現實的族群問題提供任何解決，而王幼華想藉小說表達的「台灣」立場也因爲種種矛盾情況的充斥而崩解，最後，《土地與靈魂》也只是表達了王幼華想被台灣接受的願望。然而，並不是台灣不願接受身爲外省人的王幼華，而是王幼華一直無法拋棄外省人的中國認同，因此，他才會一方面既認爲只有台灣才能算是他的故鄉，但又一直覺得自己的靈魂無所依歸了。

在第四章文化沼澤中，可以看到王幼華一方面試圖將他的視野從都市放大到整個台灣社會文化的考察，一方面也試著找尋文化沼澤的救贖。從都市延伸而來的文化沼澤意象，呈現的是人性黑暗的一面。處於轉型期的台灣社會，最缺乏的是一套穩定的文化價值，當社會缺乏穩定的文化價值時，個人經常會面臨外在現實與內在感受、認知的衝突。外在與內在的衝突，有時緣於個人並沒有隨著社會改變而做出適當的調整所致，有時則是因爲文化衝突強烈而捉不住可供依循的真實感，而形成一種擺盪的狀態。然而，即使面對外在與內在的衝突，還是有一個「真實」可以去追求和建立，但當資本主義進展到控制文化工業時，所謂的「真實」也只是文字工作者依照讀者的要求所寫的文字，其內容已經與真實無關。當台灣社會文化已進展至此，「畸零人」已經消失了，有良知、會感到矛盾、痛苦的人們，在經過一番掙扎之後也妥協了，與資本主義社會同化了。

面對台灣如此惡劣的環境，王幼華還是抱持著希望，他將希望寄託在台灣的多元化現象，以及個人身上。王幼華認爲，台灣的文化雖是一種混合、拼湊的文化類型，但這也沒什麼不好，在這樣的環境中生長的人們，相對地也擁有較強的適應力和彈性。不過，王幼華對沒有進一步說明，在台灣多元文化混雜的情況下，如何開創出美好的未來。王幼華在小說中既營造出一個陰暗潮溼的沼澤台灣，同時他又樂觀地相信，即使是這樣的沼澤地，也總有陽光射進來的時候；他一方面覺得目前的台灣狀況已達無可救藥之際，一方面又相信人有突破困境的能力。在《騷動的島》

中，他已經自己否定了人有突破困境的能力，因為人最終還是會選擇隨波逐流。這種矛盾的態度，可以回到王幼華對台灣和中國的兩種態度上，他覺得台灣的文化是混雜的，台灣目前的狀況是糟糕的，但其「中國」認同又總是鼓舞著他相信，台灣是會獲得救贖的。

整體而言，王幼華的小說書寫一直都有夾敘夾議的習慣，差別只在或多（《兩鎮演談》）或少（短篇小說），多則一大段一大段小說中隱形「作者」的議論，少則幾句人生道理的警語，可以很清楚地看到有別於敘述者的隱形作者身影不斷在小說敘事中間閃現，時時為他的小說增加哲學的、人生的深度，不免讓人感覺小說敘事的重要性也只是為議論作註，或是證明某種價值觀的正確性或可能性（《廣澤地》）。如張愛玲所說：「寫小說應當是個故事，讓故事自身去說明，比擬定了主題去編故事要好些。」¹小說創作時不可避免一定受到作者隱含論點的趨動和影響，但在小說中作者應當極力避免直接干預或中斷敘事，除非那是作者刻意的設計，在後設小說中的確能見到作者直接現身在作品當中，製造出另一種效果。但在王幼華小說的情況大多屬於作者忍不住地說了出來的情況，從作者安排思辨型的敘述者大量地發表議論可以察覺，作者有意避免直接現身在小說當中，但又有一種不吐不快的衝動。過多的議論削弱了小說的敘事性，阻礙了小說敘事自成系統的完整性。另外，王幼華小說中不斷重複一些人物、形象和場景，缺少更大幅度的擴展和更具意象的凝聚，也是缺點之一。

王幼華期望找到一種獨特的書寫形式來表達他的感覺，他曾經找到一個成功的模式（在〈健康公寓〉），朱雙一稱之為複合模式²，林耀德所謂瓶飾型的敘事方式³，兩者都認為打破小說情節歷時性的敘述方式，改以平面共時性循環呈現的展開方

¹ 張愛玲：〈自己的文章〉，沈小蘭編：《張愛玲散文系列（下）》，合肥：安徽文藝出版社，1994年，頁94。

² 朱雙一：〈台灣社會文化變遷中的心理攝像－王幼華作品論〉，收錄於《王幼華集》，台北：前衛，1992年，頁290。

³ 林耀德：〈八〇年代台灣都市文學〉，收錄於孟樊、林耀德編：《世紀末偏航－八〇年代台灣文學論》，台北：時報文化，1990年，頁378。

式，充分把握了都市以空間代替時間的感覺結構。王幼華書寫都市文學的筆調是冷峻的⁴，以旁觀的姿態控訴都市對人性的抹滅，第一人稱的敘述方式有助於王幼華發揮議論，擺出對都市抗拒的姿勢，呈現都市人混亂的、莫名其妙的精神樣貌。慣常藉都市的一隅，某棟新興公寓，諸多生活上不相聯貫的片斷，描寫人與人之間疏離的狀態，缺乏歷史感和完整性的認知結構，外表和內心分離的現實，從王幼華寫作之初一直延續到《騷動的島》對都市批判的書寫特徵，在九〇年代末《我有一種高貴的精神病》中有了轉變。書寫的形式從小說向散文接近，從原先批判資本主義對人性的傷害，到對經典的全面批判，王幼華徹底發揮了批判精神，顛覆理性、宗教、倫理、情慾的傳統思維。

大體而言，王幼華的冷表現得比他的熱要來得精采，他總熱情的、精力充沛的描繪著外省族群的英雄，告訴人們要相信生命中美好真實的一面，捐棄成見共同在溫暖的土地上創造屬於自己的歷史。就因為作者總忍不住跳進作品當中，讓他的烏托邦缺少一份自然的感染力，少了一份渾然天成的韻致。王幼華既想要維持一個理想境地的存在，又不時讓這份理想與現實接觸，企圖證明這份理想並不只是個單純的烏托邦，是能在現實中被實現的夢想，卻反而使烏托邦時時受到現實的干擾，無法以一純然的姿態出現，不是受限於現實的情況（《廣澤地》），就是受限於歷史的框架（《土地與靈魂》）。直到《帶著藏寶圖出走》，現實和夢想才取得一個平衡點，既不對現實的虛偽怒目相視，也不再想改變或者迴避現實的殘酷，只是執拗地堅持自己的夢想，即便因此被送進精神病院，也不肯輕易承認自己的夢想是虛幻的。懷著夢想藏寶圖的人勢必將從現實中「出走」，有別於傳統的身體出走方式（離開此地到另一個地方），這裡指的是精神出走，並不離開這個地方，而在精神上與社會主流價值觀保持一定的距離，堅持自己的夢想，更具體來說，是拒絕成為眾人的一份子，堅持要做自己。意識清醒不代表就有行動能力，事實上為了保持意識的清醒可能就耗盡了全身的力氣，或者在這個時代出生的人，事實上也很難有能力能夠在生活中

⁴ 劉俊：〈冷眼看人生的思索者－論王幼華〉，《文訊月刊》，1990年8、9月號。

也保有自己，因為資本主義、都市的力量是無所不在的。透過小說主角侯忠勇的眼睛看到的就是一個無可救藥的世界，他只是個國中生沒有抗拒成人世界的能力，只能在意識中創造出一個萬能的小叮噹，幫他隔絕外界的紛擾。長大之後的他，依然沒有改變世界的能力，只能用歌聲來撫慰自己。既無法改變現實狀況，又不能一走了之，只能消極地採取精神出走的方式，是這個時代的悲哀，也是王幼華烏托邦找到的最後基地。現實的低能者，意識中的狂人形象，聯結了王幼華的都市文學和最終的鄉愁。用一種顛狂的姿態，喊出「我有一種高貴的精神病」，「努力的維持一種無法言詮的清醒與傲慢。⁵」

王幼華的狂人和魯迅的阿Q外表相似，但基本上還是有很大不同的。王幼華的狂人就像是被迫服從於馴獸師的「獅子」（《我有一種高貴的精神病》），「沒有一隻獅子是天生的奴才的。獅子必須是憤怒的、咆哮的。」⁶獅子的內在常有一種莫名的力量在呼喚著牠，牠也曾試著遵循生物的本能，追尋牠的夢境，只是有一個更大的力量阻止牠實現在草原奔跑的夢想。獅子並沒有忘記自己是獅子，也沒有忘記獅子真正的草原故鄉，但是獅子必須將這些隱藏在溫馴的外表之下，偷偷地在夜裏溫習獅子的本能慾望。相較下，魯迅的阿Q是徹頭徹尾的無能者，不斷地進行自我欺騙，其內在根本沒有任何理念和思想。清代外國人大舉入侵中國的事實，並不是阿Q式地自我解嘲就能解決的事，但是大多數人仍然固守著中國本位的思想，不願省視究竟造成中國積弱不振的因素。阿Q所處的狀況是不願而非不能；獅子則相反，並非不願而是不能。兩者的寫作心情就有所不同，前者有種「恨鐵不成鋼」的期望在內，後者用一種高貴的傲慢掩飾一種無力感。

⁵ 王幼華：〈曖昧的存在，顛狂的解說〉，《我有一種高貴的精神病》序，台北：華成圖書，2002年，頁2。

⁶ 王幼華：〈獅子〉，《我有一種高貴的精神病》，台北：華成圖書，2002年，頁10。

附錄一：王幼華作品繫年

篇名	發表	收錄於
〈雨季過後〉	《三三集刊》第 17 集 1978 年 12 月	

1979 年 24 歲

〈犯人〉	《民眾日報》副刊 1 月 15、16 日	
〈車禍〉	《民眾日報》副刊 5 月 6、7 日	
〈都市之鼠〉	《民眾日報》副刊 7 月 21、22 日	《惡徒》時報 1982
〈海港故事〉	《中外文學》7 月號	
〈小說三篇〉	《中外文學》8 月號	
〈固執〉	《民眾日報》副刊 1979 年 8 月 22、23 日	《熱愛》
〈年華〉	《民眾日報》副刊 11 月 30、12 月 1 日	

1980 年 25 歲

〈天魁草莽錄〉	《中外文學》元月號	《惡徒》時報 1982
〈南山村傳奇〉	《民眾日報》副刊 2 月 4、5 日	《惡徒》時報 1982
〈風波〉	《民眾日報》副刊 2 月 4、5 日	《惡徒》時報 1982
〈首市亂彈〉	《中外文學》4 月號	《狂者的自白》晨星 1985
〈待嫁女兒身〉	《中外文學》5 月號	
〈愛玩瑪俐〉	《臺灣時報》副刊 8 月 28、29 日	
〈教堂故事〉	《聯合報》副刊 8 月 29、30 日	《狂者的自白》晨星 1985
〈我愛戴美〉	《臺灣文藝》10 月號	

1981 年 26 歲

〈有應公殿下慈悲〉	《中外文學》元月號	
〈過活小調〉	《現代文學》復刊 13 期，以筆名王魯發表	《惡徒》時報 1982
〈司機大夢〉	《現代文學》復刊 13 期	《惡徒》時報 1982
〈山雞國春秋〉	《臺灣文藝》73 期 7 月號	
〈兄弟倆〉	《中外文學》8 月號	《惡徒》時報 1982
〈麵先生的公寓生活〉	《益世雜誌》12 期 9 月號	《狂者的自白》晨星 1985
〈勝負〉中篇小說	《自立晚報》副刊 9 月 1 日起連載	
〈諸神復活〉(散文)	《中外文學》10 月號 入選《七十年散文選》九歌	
〈永遠流行包青天〉	《中外文學》12 月號	《惡徒》時報 1982
〈所謂伊人〉	《自立晚報》副刊 12 月 9、10 日，以筆名黃克發表	

27 歲

〈狂徒〉	《聯合報》副刊元月 16、17 日 入選《一九八二臺灣小說選》前衛	
〈歡樂人生路〉	《臺灣文藝》2 月號 1983 年得吳濁流文學獎小說佳作獎	《惡徒》時報 1982
〈惡徒〉	《中國時報》副刊 4 月 30-5 月 12 日	《惡徒》時報 1982
〈狂者的自白〉	《自立晚報》副刊 4 月 3、4 日	《狂者的自白》晨星 1985
〈畫展〉	《臺灣時報》副刊 4 月 10 日，以筆名王魯發表	
〈戈保這個人〉	《臺灣時報》副刊 4 月 19 日	
〈午夜的白酒〉	《中外文學》6 月號	《狂者的自白》晨星 1985
〈魔地幻記〉	《中外文學》8 月號	
〈李敢住那裡〉	《臺灣時報》副刊 8 月 11、12 日	
〈妄夜迷車〉	《文學界》第三期	
〈無敵蔡先生〉	《自立晚報》副刊 10 月 27 日	
〈花島之戀〉	《益世雜誌》11 月號	《慾與罪》晨星 1986 年
〈生活筆記〉	《臺灣文藝》77 期，陸續發表於《中國時報》、《自立晚報》、《臺灣時報》等 〈生活筆記〉系列中「瀕死的美」、「畸零人」、「左髮」入選《一九八三年臺灣散文選》	《慾與罪》晨星 1986 年
《惡徒》	高信彊先生協助出版，時報出版	

1983 年 28 歲

〈香格里拉戀歌〉	《自立晚報》副刊 1 月 4、5 日	《熱愛》遠流 1989
〈模糊的人〉	《臺灣文藝》80 期 1 月	《熱愛》遠流 1989
〈健康公寓〉	1982 年即完成，但未獲刊登。 發表於 1983 年《中外文學》4 月號 入選《一九八三臺灣小說選》前衛 1987 年 6 月修訂稿收於《王幼華集》	《狂者的自白》晨星 1985
〈我是歌〉	《明道文藝》4 月號	
〈好朋友〉	《聯合報》副刊 4 月 18、19 日	《狂者的自白》晨星 1985
〈無聊男子〉等三篇	《自由談》7 月號	《狂者的自白》晨星 1985
〈我是愛〉	《中外文學》9 月號	
〈救贖島〉	《臺灣時報》副刊 9 月 9 日	《慾與罪》晨星 1986 年
〈愛與罪〉	《中外文學》12 月號，後改名〈慾與罪〉	《慾與罪》晨星 1986 年

1984 年 29 歲

〈神劍〉	《自立晚報》副刊 3 月 15-17 日	《慾與罪》晨星 1986 年
------	----------------------	----------------

〈小鎮戲院〉	《中國時報》副刊 7 月 2 日	《兩鎮演談》之一
〈祭典〉	《台灣時報》副刊 8 月 27、28 日	《兩鎮演談》之一
〈一九七〇~一九八〇兩鎮的某些變遷〉	《臺灣文藝》9 月號。〈小鎮戲院〉、〈祭典〉與此篇皆為《兩鎮演談》一部分。	
〈我們只有這個島 - 鼎談省籍觀念〉	(座談會紀錄)《臺灣文藝》92 期	
《兩鎮演談》	1984 年 9 月時報出版	
〈東魚國戰記〉	《文學界》十二期	《慾與罪》晨星 1986 年
〈洞悉者〉	《自立晚報》副刊 12 月 26 日	《慾與罪》晨星 1986 年

1985 年 30 歲

〈某男子的來信〉	《中外文學》元月號	《慾與罪》晨星 1986 年
〈好友甲先生〉	《臺灣時報》副刊 4 月 19 日	《狂者的自白》晨星 1985
〈菩提樹〉	《自立晚報》副刊 4 月 24 日	《慾與罪》晨星 1986 年
〈一九八四的一場市民秀〉	《臺灣文藝》95 期，7 月號，後改為《騷動的島》〈美慾情色〉	
《狂者的自白》	1985 年 8 月晨星出版	
〈超人阿 A〉	《自立晚報》副刊 12 月 18、19 日 入選《七十四年短篇小說選》	《熱愛》遠流 1989

1986 年 31 歲

《慾與罪》	1986 年 3 月晨星出版	
〈春閨夢裏人〉	《自立晚報》副刊 10 月 11 日	

1987 年 32 歲

〈狐〉	《自立晚報》1987 年副刊 2 月 7 日	《熱愛》遠流 1989
〈花之亂流〉	《自立晚報》副刊 3 月 6、7 日	《熱愛》遠流 1989
〈簡評落山風〉(評論)	《臺灣時報》副刊 3 月 7 日	
〈廣澤地〉	《自立晚報》副刊 3 月 23 日起連載 參加《自立晚報》第三次百萬小說徵文，為決選作品之一。	1990 年尙書出版《廣澤地》
〈南鄉與我〉(散文)	《聯合文學》32 期，6 月號 入選《海峽散文一九八七》希代	
〈給阿德的信〉(散文)	《自立晚報》副刊 1987 年 8 月 29-31 日 入選《七十六年散文選》九歌	

1988 年 33 歲

〈對臺灣文學的期待〉	《臺灣時報》副刊 2 月 12 日	
------------	-------------------	--

〈和阿 A 去看的一場秀〉	《自立早報》副刊 4 月 18 日	《熱愛》遠流 1989
〈熱愛〉	《臺北評論》第五期 5 月 1 日 入選《海峽小說一九八八》希代	《熱愛》遠流 1989
〈我的都市文學經驗〉	《臺灣春秋》12 月號	

1989 年 34 歲

〈龍鳳海灘考古記〉	《臺灣春秋》元月號~3 月號	《熱愛》遠流 1989
〈東魚國的馬拉虎〉	《臺灣春秋》9 月號~11 月號	《美麗與慾望》1992
〈台灣外省籍作家的文學及處境〉	1989 年 4 月 1 日宣讀於上海復旦大學「第四屆台港及海外華文文學」會議 1990 年 10 月 13-21 日刊於《民眾日報》	《當代文學評論集》1997
《熱愛》	1989 年 4 月遠流出版	

1990 年 35 歲

〈美麗與慾望〉	1990 年 11 月 5 日起至 1991 年 1 月 6 日於 《台灣時報》連載	《美麗與慾望》1992
〈土地與靈魂〉	1990 年 11 月 8 日至 1991 年 1 月 12 日刊於 《自立晚報》 1990 年五月 4 日，得中國文藝協會文藝獎章	

1991 年 36 歲

〈九亂〉	《民眾日報》2 月 20、21 日	
〈新解說時代的巨艦 - 讀「高砂百合」〉	《自由時報》1991 年 7 月 1、2 日	《當代文學評論集》1997

1992 年 37 歲

〈台灣史異詮〉	《自由時報》1992 年 1 月 3、4 日	《當代文學評論集》1997
〈賽蓮之歌評介〉	《中國時報》開卷版 1992 年 4 月 10 日	《當代文學評論集》1997
〈方壺漁夫評介〉	《中國時報》開卷版 1992 年 5 月 15 日	《當代文學評論集》1997
〈後山探險評介〉	《中國時報》開卷版 1992 年 6 月 5 日	《當代文學評論集》1997
〈台灣當代名著短評十四篇〉	1992 年刊載於「文學星空」一書	《當代文學評論集》1997
〈簡評胡的「閩語記事」〉	1992 年幼獅文藝 10 月號	《當代文學評論集》1997
〈原住民的悲歌 - 王幼華小說「土地與靈魂」討論會〉	1992 年 10 月 11 日，地點：桃園縣立文化中心	
《王幼華集》	前衛出版，收錄〈歡樂人生路〉、〈惡徒〉、〈生活筆記〉、〈健康公寓〉、〈東魚國戰記〉、〈超人阿 A〉、〈花之亂流〉	
《美麗與慾望》	苗栗縣立文化中心出版	

《土地與靈魂》	九歌出版	
---------	------	--

1993 年 38 歲

〈如來寺恐龍記〉	《中時晚報》副刊 1993 年 5 月 23 日	《洪福齊天》遠流 1995 年
----------	--------------------------	-----------------

1994 年 39 歲

〈河海不擇流始就其深〉	《中時晚報》1994 年 5 月 22 日	《當代文學評論集》1997
〈潮濕的島〉	《自由時報》副刊 1994 年 8 月 30 日	《洪福齊天》遠流 1995 年

1995 年 40 歲

〈洪福齊天〉	《台灣時報》副刊 1995 年 5 月 24 日	《洪福齊天》1995
《洪福齊天》	1995 年遠流出版	

1996 年 41 歲

〈穢質人生的真實顯影〉	《中國時報》開卷版 1996 年 5 月 16 日	《當代文學評論集》1997
《騷動的島》	允晨出版	

1997 年 42 歲

《當代文學評論集》	苗栗縣立文化中心出版	
《土地的戀歌 - 苗栗文學讀本 (一)》	莫渝·王幼華編註，苗栗縣立文化中心出版	
〈待焚樓記〉	《聯合報文學月刊》1997 年 12 月	《我有一種高貴的精神病》2002

1998 年 43 歲

〈獅子〉	《台灣日報》副刊 1998 年 3 月 26 日	《我有一種高貴的精神病》2002
〈鐵絲網媽媽〉	《台灣日報》副刊 1998 年 4 月 18 日	《我有一種高貴的精神病》2002
〈我有一種高貴的精神病〉	《台灣日報》副刊 1998 年 7 月 18-21 日	《我有一種高貴的精神病》2002
〈五洲聖賢教化議論判〉	《文學台灣》1998 秋季號	《我有一種高貴的精神病》2002

1999 年 44 歲

〈托塔天王〉	《台灣日報》副刊 1999 年 8 月 21 日	《我有一種高貴的精神病》2002
〈金光照福臨大地〉	《台灣日報》副刊 1999 年 11 月 23、24 日	《我有一種高貴的精神病》2002
《帶著藏寶圖出走》	探索文化出版	
《熱愛生命 - 苗栗文學讀本 (二)》	莫渝·王幼華編註，苗栗縣立文化中心出版	

2000 年 45 歲

〈航向美麗島〉	《台灣日報》副刊 2000 年 3 月 24 日	《我有一種高貴的精神病》2002
---------	--------------------------	------------------

〈白皮膚天神〉	《台灣日報》副刊 2000 年 4 月 20 日	《我有一種高貴的精神病》2002
〈一起旅行吧，愛人〉	《台灣日報》副刊 2000 年 5 月 24 日	《我有一種高貴的精神病》2002
《扁擔專家 - 苗栗文學讀本 (三)》	莫渝·王幼華編註，苗栗縣立文化中心出版	
《苗栗縣文學史》	莫渝·王幼華著，苗栗縣立文化中心出版	

2001 年 46 歲

〈三教典籍情慾箋注釋〉	《自由時報》副刊 2001 年 7 月 30-8 月 10 日	《我有一種高貴的精神病》2002
〈聖像島〉	《聯合報》副刊 2001 3 月 6-8 日	《我有一種高貴的精神病》2002
《燃燈記 - 苗栗文學讀本 (四)》	莫渝·王幼華編註，苗栗縣立文化中心出版	

2002 年 47 歲

《我有一種高貴的精神病》	華成圖書出版	
《山路 - 苗栗文學讀本 (五)》	莫渝·王幼華編註，苗栗縣立文化中心出版	

王幼華小說集和評論集年表：

- 《惡徒》台北：時報文化，1982 年
- 《兩鎮演談》台北：時報文化，1984 年
- 《狂者的自白》台中：晨星，1985 年
- 《慾與罪》台中：晨星，1986 年
- 《熱愛》台北：遠流，1989 年
- 《廣澤地》台北：尚書文化，1990 年
- 《美麗與慾望》苗栗縣立文化中心出版，1992 年
- 《土地與靈魂》台北：九歌，1992 年
- 《王幼華集》台北：前衛，1992 年
- 《洪福齊天》台北：遠流，1995 年
- 《騷動的島》台北：允晨，1996 年
- 《當代文學評論集》苗栗縣立文化中心出版，1997 年
- 《帶著藏寶圖出走》台北：探索文化，1999 年
- 《我有一種高貴的精神病》台北：華成圖書，2002 年

附錄二：王幼華小說評論引得

篇名	作者	
〈人海無日不風波 - 評王幼華〈風波〉〉	詹宏志	《書評書日》84 卷 1980 年 4 月
〈問題小說試探 - 關於《惡徒》〉	瞿海源、蔡源煌	《中國時報》副刊 1982 年 5 月 17 日
〈原罪的探索 - 王幼華與〈狂徒〉〉	彭瑞金	《自立晚報》1983 年 1 月 3 日 《一九八三年台灣小說選》前衛
〈斷層下的古錢 - 讀王幼華小說《惡徒》〉	高大鵬	《時報書訊》1983 年
〈台灣小說的新動向 - 新生代的抽樣考察〉	高天生	《自立晚報》1983 年 3 月 30 日
〈看〈惡徒〉〉	方十八	《台灣時報》1983 年 4 月 6 日
〈舊土地要住新生民 - 論王幼華的小說〉	高天生	《臺灣時報》副刊 1983 年 7 月 11 日
〈透視現代人的生活遠景〉	彭瑞金	《狂者的自白》附錄 《一九八三年台灣小說選》前衛
〈談王幼華的小說〉	葉石濤	《臺灣時報》1984 年 6 月 1、2 日《兩鎮演談》序
〈敬禮，向理性的英雄 - 評王幼華《兩鎮演談》〉	黃慶萱	《聯合文學》6 卷 1985 年 4 月
〈有亂石的巨川 - 小說家王幼華訪問記〉	張深秀	《新書月刊》5 月號 《臺灣時報》1985 年 7 月 9 日 《狂者的自白》附錄
〈試讀王幼華〉	龔鵬程	《自立晚報》副刊 1985 年 6 月 18 日 《狂者的自白》附錄
〈為變遷的社會作見證 - 淺析王幼華的「兩鎮演談」〉	孫秀蕙	《大學雜誌》1985 年 6 月 18 日
〈由《歡樂人生路》論王幼華小說中的自棄意識〉	張深秀	《臺灣時報》副刊 1985 年 7 月 9 日
〈探索的、反叛的飄泊者 - 王幼華的小說世界〉	彭瑞金	《臺灣時報》副刊 1985 年 12 月 13 日 《王幼華集》
〈精神的超越與愛〉	金沙寒	《商工日報》副刊 1986 年 3 月 23 日
〈超人阿 A〉附註	亮軒	《七十四年短篇小說選》爾雅 1986 年 4 月
〈寂寞的小說路 - 王幼華〉	張典婉	《黛》1986 年 5 月
〈立晚報第三次百萬元長篇小說徵文決賽意見 - 關於王幼華的《廣澤地》〉	葉石濤、施叔、 陳映真、陳青 矗、李喬	《自立晚報》1987 年 2 月 15-18 日
〈明與原始的兩難 - 導讀〈熱愛〉〉	方鳳	《台北評論》1988 年 5 月 1 日
〈走出亂流 - 都市小說人文企圖〉	彭瑞金	《民生報》1989 年 8 月 12 日
〈王幼華及其《兩鎮演談》〉	潘亞暉	《香港新晚報·文藝週刊》1989 年 10

		月 15、22 日
〈意識的解放〉	林耀德	《熱愛》序 1989
〈台灣社會文化變遷中的心理攝象 - 王幼華作品論〉	朱雙一	《民眾日報》副刊 1990 年 2 月 17-25 日 《王幼華集》
〈刻意創新的探求者 - 論王幼華的小說藝術〉	劉俊	《臺港文學選刊》1990 年 5 月號
〈不偉大、偉大或其它 - 台灣新生代作家王幼華印象〉	朱蕊	《台港文學選刊》1990 年 5 月
〈冷眼看人生的思索者 - 論王幼華（上）（下）〉	劉俊	《文訊月刊》1990 年 8、9 月號
〈在都市邊緣的邊緣〉	林耀德	《廣澤地》序 1990
〈為自己的靈魂找厝 - 評王幼華的「土地與靈魂」〉	彭瑞金	《文訊》1992 年 7 月
〈土地與靈魂獲中山文藝獎，寫台灣王幼華筆下有愛〉	邱婷	《民生報》1992 年 11 月 21 日
〈現代啓示錄〉	施淑	《王幼華集》序 1992
〈人物內心世界的發掘《美麗與慾望》〉	蔣朗朗	《世界華文文學精品庫》中國文聯出版公司 1993 年 5 月
〈台灣頻道〉	施淑	《騷動的島》序
〈《騷動的島》關懷台灣全貌〉	徐開塵	《民生報》1996 年 2 月 2 日

本附錄以方美芬·許素蘭編：〈王幼華小說評論引得〉為主，再作增補而成。方美芬·許素蘭編：〈王幼華小說評論引得〉，《王幼華集》，台北：前衛，1992 年。

參考書目

學位論文

- 王若萍：《一個反支配論述的形成—七〇年代鄉土文學的論述與形構》，師範大學歷史研究所碩士論文，1996年6月。
- 方婉禎：《從城鄉到都市—八〇年代台灣小說與都市論述》，淡江大學中國文學系碩士班碩士論文，2002年6月。
- 江志宏：《論文化優勢與當前臺灣文化》，台灣大學社會學研究所碩士論文，1990年6月。
- 池煥德：《「臺灣」：一個符號鬥爭的場域—以臺灣結／中國結論戰為例》，東海大學社會學研究所碩士論文，1997年6月。
- 何永慶：《七〇年代台灣鄉土文學論戰研究》，文化大學中國文學研究所碩士論文，1995年12月。
- 李祖琛：《七十年代臺灣鄉土文學運動析論—傳播結構的觀察》，政大新聞研究所碩士論文，1986年1月。
- 李建民：《八〇年代台灣小說中的都市意象—以台北為例》，臺北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2000年7月。
- 巫淑蘭：《族群及其文化「本質」—從族群主觀研究出發對台灣族群論述及異文化研究視野做一個補充》，台灣大學人類學研究所碩士論文，2000年6月。
- 周永芳：《七十年代台灣鄉土文學研究》，文化大學中國文學研究所碩士論文，1992年6月。
- 翁慧雯：《文學與政治—七〇年代台灣的「鄉土文學」論戰》，台灣大學社會學研究所碩士論文，1994年6月。
- 傅怡禎：《五十年代台灣小說中的懷鄉意識》，文化大學中國文學研究所碩士論文，1993年6月。
- 謝春馨：《八〇年代「台灣文學」正名論》，中央大學中國文學研究所碩士論文，1995年6月。
- 藍博堂：《台灣鄉土文學論戰及其餘（1971-1987）》，師大中文系碩士班碩士論文，1992年。

一般論著

- 丁帆：《中國鄉土小說史論》，江蘇：江蘇文藝出版社，1992年9月初版。
- 王甫昌：《當代台灣社會的族群想像》，台北：台大，2002年。
- 江宜樺：《自由主義、民族主義與國家認同》，台北：揚智文化，1998年。
- 李歐梵：《中國現代文學與現代性》，上海：復旦大學出版社，2002年10月。
- 李鈞：《存在主義文論》，濟南：山東教育，1999年。
- 呂正惠：《文學經典與文化認同》，台北：九歌，1995年。
- 孟樊、林耀德編：《世紀末偏航—八〇年代台灣文學論》，台北：時報文化出版，1991年6月初版二刷。
- 金耀基：《現代人的夢魘》，台北：臺灣商務，1992年。
- 施淑：《兩岸文學論集》，台北：新地，1997初版。
- 陳繼會等著：《中國鄉土小說史》，合肥：安徽教育出版社，1999年12月。
- 陳芳明：《後殖民台灣—文學史論及其周邊》，台北：麥田，2002年。
- 陳鼓應編：《存在主義》，台北：臺灣商務，人人文庫
- 陳義芝編：《台灣現代小說史綜論》，台北：聯經，1998年。
- 郭永玉著：《孤立無援的現代人：弗洛姆的人本精神分析》，台北：貓頭鷹，2000年。
- 游勝冠：《台灣文學本土論的興趣與發展》，台北：前衛出版社，1996年。
- 趙學勇等著：《新文學與鄉土中國》，甘肅：蘭州大學出版社，1993年。
- 張京媛主編：《後殖民理論與文化批評》，北京：北京大學出版社，1999年1月。
- 楊照：《文學、社會與歷史想像—戰後文學史散論》，台北：聯合文學，1995年10月初版。
- 楊照：《夢與灰燼—戰後文學史散論二集》，台北：聯合文學，1998年。
- 楊澤主編：《從四〇到九〇年代—兩岸三邊華文小說研討會論文集》，台北：時報文化，1994年11月初版。
- 楊澤主編：《七〇年代懺情錄》，台北：時報文化，1994年。
- 楊澤主編：《狂飆八〇—記錄一個集體發聲的年代》，台北：時報文化，1999年。
- 楊小濱：《否定的美學：法蘭克福學派的文藝理論和文化批判》，上海：上海三聯書

店，1999年。

葛魯嘉·陳若莉：《文化困境與內心掙扎：荷妮的文化心理病理學》，台北：貓頭鷹出版，2000年。

廚川白村著，陳曉南譯：《西洋近代文藝思潮》，台北：志文出版社，1987年6月再版。

Allan G. Johnson 原作，成令方、林鶴玲、吳嘉苓譯：《見樹又見林：社會學作為一種生活、實踐與承諾》，台北：群學，2001年。

Anthony Giddens (紀登斯) 著，簡惠美譯：《資本主義與現代社會理論：馬克思·涂爾幹·韋伯》，台北：允晨，1999年3月新版五刷。

Benedict Richard O'Gorman Anderson 班納迪克·安德森著，吳叡人譯：《想像的共同体：民族主義的起源與散布》，台北：時報文化，1999年。

Ernest Gellner 著·李金梅、黃俊龍譯《國族與國族主義》(Nations and Nationalism)，台北：聯經，2001年，

Eric Hobsbawm 著·李金梅譯，《民族與民族主義》台北：麥田出版，1997年。

Griffin, D.R. (大衛·雷·格里芬) 編，王成兵譯：《後現代精神》，北京：中央編譯出版社，1997年5月。

期刊論文

王德威：〈國族論述與鄉土修辭〉收錄於周英雄、劉紀蕙編《書寫台灣—文學史、後殖民與後現代》，台北：麥田，2000年。

王斑著，劉婉俐譯：〈呼喚靈韻的美學—朱天文小說中的商品與懷舊〉收錄於周英雄、劉紀蕙編《書寫台灣—文學史、後殖民與後現代》，台北：麥田，2000年。

江延亮：〈將「宰制」自然化：從跨文化比較與歷史關照的角度論語言及其他建制的「國族」化〉，台灣社會學研究季刊 第28期，1997年12月。

林美容：〈族群、文化與歷史的辯證〉《臺灣人的社會與信仰》台北：自立晚報，1993年。

施正鋒：〈台灣族群政治〉，《族群政治與政策》施正鋒編，台北：前衛出版，1997年6月。

孫大川：〈有關原住民母語的若干思考〉，《夾縫中的族群建構：臺灣原住民語言、文化與政治》，台北：聯合文學，2000年。

- 許達然：〈械鬥和清朝台灣社會〉，台灣社會研究季刊 第 23 期，1996 年 7 月。
- 陳光興：〈去殖民的文化研究〉，台灣社會學研究季刊 第 21 期，1996 年 1 月。
- 陳正醜：〈台灣的鄉土文學論戰〉，《清理與批判》，台北：人間出版，1998 年。
- 梅家玲：〈八、九〇年代眷村小說（家）的家國想像與書寫政治〉，收錄於陳義芝編：《台灣小說史綜論》，台北：聯經，1998 年。
- 黃錦樹：〈神姬之舞—後四十回？（後）現代啓示錄〉，收錄於朱天文：《花憶前身》，台北：麥田，1996 年。
- 彭小妍：〈何謂鄉土？論鄉土文學之建構〉，《中外文學》27 期 6 卷，1998 年 11 月。
- 楊照：〈從「鄉土寫實」到「超越寫實」—八〇年代的台灣小說〉，《夢與灰燼：戰後文學史散論二集》，台北：聯合文學，1998 年。
- 蕭新煌：〈當代知識份子的「鄉土意識」—社會學的考察〉，《知識份子與台灣發展》，台北：聯經，1989 年。
- 蕭義珍：〈「臺灣主體」的再建構—回歸原鄉與原住民文學〉，《台灣文藝》165 期，1998 年 10 月。