



珞珈语言文学丛书

跨区域华文诗歌的 中国想象

赵小琪 张晶 蒋金运◎著



中国社会科学出版社

珞珈语言文学丛书

跨区域华文诗歌的 中国想象

赵小琪 张晶 蒋金运◎著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

跨区域华文诗歌的中国想象 / 赵小琪, 张晶, 蒋金运著. —北京:
中国社会科学出版社, 2015. 4

ISBN 978 - 7 - 5161 - 5586 - 8

I. ①跨… II. ①赵…②张…③蒋… III. ①华人文学—诗歌研究—
世界 IV. ①I106.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 037424 号

出版人 赵剑英
责任编辑 李炳青 张 湓
责任校对 石春梅
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京市大兴区新魏印刷厂
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2015 年 4 月第 1 版
印 次 2015 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 19.5
插 页 2
字 数 327 千字
定 价 68.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换

电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

目 录

第一章 跨区域华文诗歌的中国想象方式论	(1)
第一节 再现式想象	(2)
第二节 类比式想象	(17)
第三节 变异式想象	(29)
第二章 台港澳新诗的中国想象	(43)
第一节 古典式中国想象	(43)
第二节 现代性中国想象	(55)
第三章 北美华文诗歌的中国想象	(95)
第一节 想象的生成机制	(96)
第二节 生态伦理中国想象	(121)
第三节 中华民族的形象	(135)
第四章 东南亚华文诗歌的中国想象	(150)
第一节 中国地理的想象	(151)
第二节 中国国族的想象	(171)
第三节 中国节日的想象	(193)
第四节 中国历史的想象	(208)
第五节 想象的身份属性	(244)

第五章 其他地区华文诗歌的中国想象	(253)
第一节 欧华诗歌的中国想象	(255)
第二节 澳华诗歌的中国想象	(272)
参考文献	(298)
后记	(306)

第一章

跨区域华文诗歌的中国想象方式论

20世纪，既是中西方文化碰撞极为激烈的时期，也是西方列强借助于坚船利炮将自己的文化价值观念强行灌输给其他国家人民的时期。正是西方列强政治上对中国的侵略和文化上对中国的渗透，刺激和强化了中华民族的自我意识和对民族共同精神家园的认同。一个世纪以来，中华民族在共同抵御西方列强的政治、军事、文化侵略的同时，结成了日趋广泛的精神共同体，民族自我意识与命运共同体的意识日趋强化。其中，台港澳、东南亚、大洋洲、北美等跨区域华人诗歌的民族自我意识与命运共同体意识的日趋强化现象尤为值得我们关注。面对居住地主流文化对中华民族的民族和国家意识的压抑与遮蔽，许多跨区域华人诗人采取了对抗性的写作姿态。在诗歌中，他们通过再现、类比和变异三种想象方式，揭示了居住地主流文化塑造的中国形象的意识形态特性，表现了他们对故国家园的认同。这种认同，既涉及民族共同体的历史记忆，也涉及民族共同体的历史文化符号和文化精神。由此，跨区域华人诗歌在一代又一代诗人的辛勤拓展下，开始形成日趋广阔的对中华民族共同体的想象空间。依托于再现、类比和变异三种想象方式，跨区域华人诗人将个人的命运融入民族共同体的命运之中，民族共同体既是他们情感的归属，也是他们身份、文化、精神的归属，他们在塑造中华民族共同体形象时也在被中华民族共同体所塑造。从这个意义上来说，正是借助于再现、类比和变异三种想象方式，诗人们才从多个维度展示了跨区域华人诗歌的中国形象内涵的丰富性与独特性。总的看来，跨区域华人诗歌中的中国形象既不同于西方文学中的他塑性的中国形象，也不同于祖国大陆文学中自塑性的中国形象。

第一节 再现式想象

在跨区域华文诗歌中，诗人们的中国想象总是与记忆紧密相连。对于远离故土的诗人们来说，他们不仅要像古代诗人那样经受被放逐于大陆之内另一空间的羁旅之苦，还要经受被放逐于国门之外的漂泊之苦。于是，他们为残酷的命运所驱使，挣扎在不同的文化边缘层面，不同的文化冲突在他们心灵中无情地碰撞、撕裂，使他们感受到生命不能承受之轻。在身体与心灵备受折磨的岁月中，他们借助于记忆，潜入了与异乡迥异的故乡的隐秘地带，开启了一扇通往被居住地主流话语遮蔽的中国文化的门扉，通过自身的努力重新建构了一种真实的中国人的生存形态。从心理学的角度看，这种对存留于记忆中的感知表象的再现，是再现式想象。霍米·巴巴指出：“记忆从来不是一种安静的内省或回顾的行为，它是一种痛苦的重组或再次成为成员的过程，它把肢解的过去组合起来以便理解今天的创伤。”^① 对于港澳台、东南亚、北美等地区的华人诗人而言，他们对于中国的再现式想象，既来源于过去的生活经历，也与现实中抵抗外部文化偏见、确立自我文化身份的需要有关。因而，跨区域华文诗歌对中国的再现式想象就不仅具有地理意义，还具有极为重要的文化意义。

一 个体记忆的中国

当跨区域华人诗人从一个熟悉的世界走出来，进入一个陌生的现实世界时，这个现实世界时刻将许多令他们既感到新异又惊恐的东西强行置入他们生活的时空，提示并赋予他们在陌生现实世界中存在的意识。“异乡的空气是如此空泛/空泛到降不下一滴笑的雨水来。”（向明《异乡人》）“而昂首的摩天大厦们不识我，/满街怒目的红灯不识我，/向秋风数着一片片死去的春的巨黑橡/也不识我。”（余光中《尘埃》）这种陌生的现实世界的在场和熟悉的过去世界的缺席，即使跨区域华人诗人的生命形态与

^① Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge Press, 1994, p. 90.

内涵处于一种无限生成的状态，也使对时间的记忆与回望成为跨区域华人诗人摆脱自我认同危机焦虑的必然选择。

就此而论，跨区域华人诗人的记忆首先与时间有关。与空间的可以重复进入有别，时间是不可以重复的。时间的不可逆转性特点，使跨区域华人诗人的记忆更多地偏向时间一极。由此，断裂和对立的时间，就构成了跨区域华文诗歌的重要记忆主题。对于跨区域华人诗人来说，当他们走向复杂的陌生世界时，他们就走出了母亲的保护，走出了童真的世界。在远离过去世界的复杂的陌生世界，他们可以忍受身体上的颠沛流离之苦，却常常难以忍受传统与现代、族群与地域冲突带来的心理上的孤寂和精神上的焦虑。澳华作家冰夫在《难逃孤独》中写道：“并非完全是心理因素，澳洲新移民中的华人，特别是老年人常常有一种难耐的寂寞和孤独感。”故乡，在隔离中变得渐渐模糊，而漂泊者在陌生的土地上面对的，除了黑夜还是黑夜，除了孤寂还是孤寂。在早上，他是忧郁寂寞的。形单影只的他不得不与纠缠着他的寂寞和忧郁打招呼：“早安，忧郁；早安，寂寞。”（余光中《新大陆之晨》）在下午，他是孤独的。他“孤立于下午的大平面上/看费解的抽象图案”。（余光中《孤立十三行》）

为了驱除这种在异质文化环境中因自己的身份无法定义自身的存在带来的心理上的孤寂，为了化解因时间的流逝带来的精神上的焦虑，跨区域华人诗人自然而然地将记忆的触角伸向了过去，伸向了过去的童年和青春时光，并试图以一种普鲁斯特所说的“望远镜”下的聚焦的时间形式，来与进化的线性时间形式对抗。在记忆的望远镜聚焦中，当下是一个尔虞我诈、自私自利的成人世界，它使跨区域华人诗人“子夜在异国”生发出“一种欲语还休的沉默”，感受到生命的“无所适从”（美华诗人张错《子夜歌》）。记忆中的过去则是一个充满关爱的童真世界，余光中“在屋后那一片菜地里/一直玩到天黑/太阳下山汗已吹冷/总似乎听见远远/母亲喊我/吃饭的声音”（《呼唤》）。当下也是一个庸俗浮躁、物欲横流的成人世界，人们被市场法则、工具理性、高科技等他者权威所操纵，情感世界日趋干枯。美华诗人李佩徽记忆中的过去则是一个充满温情的童真世界：“故乡的一口井/甘美的地底泉水/澄明如镜，冷冽如冰/取用不尽的甘泉啊//一别数十年/这井水仍在我的舌尖/留有甘美的余味。”（《井水》）当下还是一个急剧变化的成人世界，造成了跨区域华人诗人生活的不连贯、不稳定，这使跨区域华人诗人不得不发出有家难回、有根难寻的咏叹：

“太阳有家而我没有//我甚至于不知道故乡”（方莘《夜的变奏》）。余光中等跨区域华人诗人记忆中的过去则是一个充满连续性、稳定性的童真世界。在北美华人诗人右村的童年记忆中，“年年的夏季，家乡屋前的晒谷场/夕阳里我们是坐在竹林边的/喝着/吃着/用景德镇的瓷碗/盛着的稀饭/以目送落西天的红日/那时节，孩子们总爱说：我们在吃着咸蛋呢！”在余光中的童年记忆中，“总似乎听见远远/母亲喊我/吃饭的声音”。（《呼唤》）

在当下世界与过去童真世界的对比中，余光中等跨区域华人诗人的童年记忆不仅仅是过去经验的再现，而是一种具有特定情感指向的活动。当余光中等跨区域华人诗人运用意识的电光照射由记忆所领略而保存的经验世界的形象时，他们实际上是在运用黑格尔所说的记忆过程中的“常醒的理解力”对浮现在意识表层的记忆进行调整、综合，使其成为合规律性、合目的性的记忆形象。这就使得，经过调整、综合的童年记忆不再是纯客观的，而是被余光中等跨区域华人诗人“常醒的理解力”所扩大、改造、升华的。在余光中的记忆中，“母亲喊我/吃饭的声音”，就“比小时候更安慰动人”（《呼唤》）。从一定意义上说，余光中等跨区域华人诗人“常醒的理解力”对过去经验的聚焦，既显示了他们生命力的强度和方向，也展现了他们回归童真世界的强烈愿望。

跨区域华人诗人的记忆不单纯是指向过去的时间——童年时代，也指向过去特定的地方——故乡。就此而论，跨区域华人诗人的记忆除了与时间有关外，也与空间有联系。如果说时间的流逝引发了跨区域华人诗人对童年的记忆，那么，跨区域华人诗人童年的情感寄寓的恰恰是一个现实世界不可比拟的故乡世界。由此，故乡像童年一样，对于作为漂泊者的跨区域华人诗人来说都是极为温暖、极为亲切的字眼，“乡愁”也像时间一样成为跨区域华文诗歌的重要记忆主题。

在台港澳、北美、大洋洲等跨区域华人诗人的记忆中，中国，总是和地理上的故乡紧密联系在一起。诗人们对过去生活经历的记忆，在很大程度上说，就是漂泊者对出生之原始的寻求，对归属、保护、安全的企盼。漂泊之路，曲曲折折，艰险重重。漂泊者从一个空间向另一个空间迁移时，不仅感受到了一种“个人与社会（甚至自然）的隔绝”，还更为紧迫地感受到了一种“与中国的泥土以及日渐消失的农业社会的阻隔”。^①因

^① 余光中：《中国现代文学大系》总序，巨人出版社1972年版。

而，在他们这一时期的创作中，空间变异引致的焦虑感得到了广泛和集中的表现。事实上，在跨区域华文诗歌中，忧郁、寂寞与焦虑之所以不分白昼与黑夜折磨作为漂泊者的跨区域华人诗人，在很大程度上是因为他们失去了故乡作支撑，灵魂失去了可以栖息的土地。由此，跨区域华人诗人寻找故乡的意愿不仅是渴望故乡的再现，它的产生也是企求使幼儿时获得的母爱在现时条件下的继续存在。因为，与外面那个充满阴谋和陷阱、满是把混乱当作武器进行厮杀的他者世界相比，故乡与母亲曾经给予漂泊者的记忆却是那么温暖、舒适。在这种情况下，漂泊者回过头来寻找故乡，寻找母亲，完全是一种本能的需求。菲华诗人林淙深情地写道：“我时常惦念我的母亲，/她俭朴勤劳忘己而好助人”（林淙《絮语告北风》）。美华诗人非马写道：“左一脚十年/右一脚/十年/母亲啊/我正努力向您/走来”（非马《醉汉》）。泰华诗人子帆写道：“游子的思亲，日益的滋长，难以遏制的奔放，啊！我又投向母亲的怀抱”（子帆《千里远，情怀长》）。穿越不同的岁月空间，林淙、非马、子帆等漂泊者仿佛重新回到了童年的时候，重新回到了生他们、养他们的那片热土。在他们的诗中，母亲、故乡，实际上都是中国，是中国形象的浓缩和具体化。澳华诗人雪阳在《为中国加油》中写道：“中国。从一开始就在我们心上/一见钟情的中国/生死相许的中国/中国啊，祖先的河流我的岸/我们温柔的南方伟岸的北方啊/我的梦想我的道理我的青春/中国啊，我的爹和娘。”美华诗人张错说：“我想我毕生追求的不仅是一个家，还有一个国，不仅是一个国，还有一个家乡……我半生漂泊在外，了无根蒂，萍踪之余，常有一种失乡的缺憾。”^① 澳华作家吴棣在《乡情》中这样写道：“随着出国时间的增长，我的一种说不清的对故乡的思念也越来越强烈。人走的越远，故乡的概念就越广阔。在黑龙江的那些老转业兵，故乡就是山东；如果住在山东，故乡也许是烟台；在烟台故乡就成了某个小镇，甚至是一条街。而我人在澳洲，某个地方的概念已不清晰，故乡就是中国。”^②

从人格心理学来看，这种将家国同构的精神趋向，是一种退化的精神防御机制在起作用。它是漂泊者在社会生活中遭遇挫折、困难时，倒退到早期的、个体感到幸运的快乐空间的一种精神防御策略。因此，在跨区域

① 张错：《槟榔花仁》，文鹤出版社1997年版，第12页。

② 吴棣：《乡情》，海峡文艺出版社2002年版，第74—77页。

华人诗人这里，对故乡、母亲、祖国的记忆既是一种历史的回顾，也隐含一种现实的急迫需要。它以抵御异乡空间的压力为直接驱动，以寻求自我的统一连续和灵魂的抚慰为目的。借助于对故乡、母亲和中国的重新亲近，漂泊者化解了自己的生存困境，使自己的心灵获得了某种平衡和慰藉。李佩徵在《井水》中这样写道：“当我梦回少年时/在炎热的夏日/啜饮着井默凉/啊，有情味的水啊/我的发丝都快斑白了/走遍太平洋和大西洋之滨/却找不到如你美味的泉流/到今天我才尝到人生滋味/莫如饮我故乡井中故乡水”（李佩徵《井水》）。因为，故乡、母亲、祖国给儿女的爱，给儿女的奉献，都是一样的无私。尽管外面的世界永远在变，但故乡、母亲、祖国对儿女的爱却是永远不变的。他们永远是漂泊者的归宿，是漂泊者的避风港。台湾诗人席慕蓉写道：“故乡的歌是清远的笛/总在有月亮的晚上响起/故乡的面貌却是一种模糊的惆怅/仿佛雾里的挥手别离/离别后/乡愁是一棵没有年轮的树/永不老去”（《乡愁》）。而在澳华诗人西彤这里，故乡与祖国则意味着：“一首童年的歌谣/一支母亲的摇篮曲/一张永不褪色的底片/一束剪不断理还乱的思绪/一条生命词典里最亲和的注脚/一份世世代代延续填写的履历/一串游子心头千回百转的情结/一封年年月月总也读不够的家书/一抔培植血缘与基因的特质沃土。”（西彤《故乡十行》）澳华作家君达在《梦回故乡》中说：“也许我已经想通了，让故乡只变成记忆的一部分，无论我走到哪里，它总是在的，也总是不变的，也许这才是故乡对我的真正意义。”当故乡、母亲和祖国作为永恒的印记生存于君达、西彤等跨区域华人诗人记忆中时，他们的写作也就变成了对这记忆的一种再现式想象，变成了一种自我拯救和自我超越的艺术精神还乡形式。从某种程度上说，只有在对故乡、母亲和祖国的再现式想象中，他们才能更为平静地面对潮水般涌来的在地种族、文化以及意识形态的冲击。此时，在有月或无月的夜晚，在有风或无风的日子，西彤、君达等漂泊者都可以躺在承载一切的“不变的”母亲、祖国的怀抱中，任天空乌云翻滚、电闪雷鸣，任大地山崩地裂、江河翻腾，这时候，只有母亲、祖国的怀抱会显得无比坚强和稳固、无比仁厚和宽博，它能让“一颗心满足地睡去、满足地想”（余光中《当我死时》），它安全、宁静、温暖，是漂泊者生命中“永不褪色的底片”和“最亲和的注脚”。

应该说，关于故乡、母亲和祖国不变的记忆与其说与真实的故乡、母亲和祖国有关，不如说与一种精神的怀念方式有关。这种怀念方式不是按

照真实性原则运行，而是按照一种想象性原则进行，因而，它是对故乡、母亲和祖国记忆的一次修复和重建。在修复和重建中，跨区域华人诗人将故乡、母亲和祖国转化为审美对象，使得想象的故乡、母亲和祖国在想象主体的心中比真实的故乡、母亲和祖国具有更为震撼人心的情感力量。由此，跨区域华人诗人建构于记忆基础之上的属于想象和心理的故乡、母亲和祖国形象就主要是关于意义而不是关于事实的，形象的建构就成为诗人们寻觅梦想的精神家园、建立自己的身份定位过程。

二 集体记忆的中国

美国著名社会学家爱德华·希尔斯指出：“个人关于自身的形象由其记忆的沉淀所构成，在这个记忆中，既有与之相关的他人行为，也包含着他自己本人过去的想象。”而记忆中的“过去”，既指涉一个人过去的亲身经历，也指涉“他的家庭的历史、居住地区的历史、他所在城市的历史、他所属宗教团体的历史、他的各族集团的历史、他的民族历史、他的国家历史，以及已将他同化更大文化的历史，都提供了他对自己过去的了解”。^①在台港澳、东南亚、北美等跨区域华人诗人的记忆中，过去，就既与地理上的故乡有关，也与文化上的故乡联系在一起。限于地理上的故乡的记忆是一种个人化记忆，而对民族、国家历史文化的记忆则是一种集体化的记忆。相对而言，像余光中、方莘、雪阳、西彤、非马、张错、李佩徽等有过背离故乡、在异乡漂泊经历的台港澳、北美、大洋洲等区域的华人诗人笔下的故乡往往包含地理与文化的意义。余光中说：“乡愁并不限于地理，它应该是立体的，还包含了时间……真正的华夏之子潜意识深处耿耿不灭的，仍然是汉魂唐魄，乡愁则弥漫于历史文化的直经横纬而与整个民族祸福共承，荣辱同当。”^②而没有与中国的故乡隔绝经历的林幸谦、傅承得、温任平、长谣、辛金顺、游川等东南亚华人诗人书写的故乡往往是文化意义上的象征符号。马华诗人林幸谦说：“文化乡愁，对海外华人是一种文化倾向，决定了人们的精神价值取向。生于海外的人们，意味着散居族裔文化的延续。族裔残余的集体记忆随着人们的迁移而扩散，

① [美] E. 希尔斯：《论传统》，上海人民出版社1996年版，第67—68页。

② 余光中：《五行无阻后记》，《余光中集》第三卷，百花文艺出版社2004年版。

甚至穿过时空深植于基因之中，以遗传的方式代代相传。”^①这种文化乡愁的内涵虽然不指涉个体切身经验的中国地理上的故乡记忆，但它作为祖先生活的一种表征，却包含了中华民族共同体千百年来世代相传并发展的活动方式库存在东南亚华人诗人头脑中的遗传痕迹。

事实上，无论是港澳台、北美、大洋洲等区域的华人，还是东南亚等区域的华人；无论是第一代移民，还是第二代、第三代的移民，他们都无法摆脱作为祖先经验的沉积物的集体记忆的影响。美华作家黄运基说：“美国华侨文化有两个特定的内涵：一是它在美洲这块土地上孕育出来的，但又与源远流长的中华民族文化紧密相连；二是在这块土地上土生土长的华裔，他们受了美国文化教育的熏陶，可没有也不可能忘记自己是炎黄子孙……他们也在觅祖寻根。”^②马来西亚华裔新生代作家钟怡雯说：“对于生长在马来西亚的华人而言，他们和中国的关系似乎是十分复杂的。在血缘、历史和文化上，华人与中国脐带相连。他们的生活习惯已深深本土化，是马来西亚华人（在马来西亚生活过的华人族群）；就文化而言，华人却与中国脱离不了关系，所谓文化乡愁即牵涉对原生情感的追寻，对自身文化的孺慕和传承之情等。”^③马来西亚华裔新生代作家刘育龙也强调指出“真正的文化中国是活在我们内心，而不活在世界上的任何角落和任何土地上”。^④

福柯指出：“权力无法逃脱，它无所不在、无时不有，塑造着人们想用来与之抗衡的那个东西”，而“人们始终处于权力‘之内’，‘逃避’它是不可能的”。^⑤作为表征系统的一个民族的历史文化，自然也无法逃脱权力的控制。在华人生活的东南亚、北美、大洋洲等区域中，主体民族由于拥有天然的政治、族裔和人口优势，把持了文化的主导权。在主体民族的权力规范下，华人的文化诉求遭受了种种压抑。而在台港澳地区，一

① 林幸谦：《狂欢与破碎——原乡神话、我及其他》，《马华文学大系：散文（二）》，吉隆坡：彩虹出版有限公司2001年版，第287页。

② 黄运基主编：《美国华侨文艺丛书·总序》，沈阳出版社1998年版。

③ 钟怡雯：《从追寻到伪装——马华散文中的中国图像》，见许文荣《回首八十载，走向新世纪：九九马华文学国际学术研讨会论文集》，吉隆坡：南方学院出版社2001年版，第57页。

④ 刘育龙：《旅台与本土作家跨世纪座谈会会议记录·上》，《星洲日报》1999年10月23日第4版。

⑤ [法]米歇尔·福柯：《性史》，张廷琛等译，上海科学技术文献出版社1989年版，第80、93页。

些分离主义势力也在兴风作浪，拼命打压人们的中国意识。正是这种权力的压抑性，导致了不同区域华人诗人们的抵抗。而华人诗人们最为有效的抵抗方式，就是唤醒本民族的历史文化记忆。当然，我们也看到，跨区域华人诗人对本民族历史文化的记忆并不是完全客观、被动的，而是具有强烈的选择性与指向性的，即他们是根据抵制他者对华人集体记忆的压抑、确立自己的文化之根的目标和意图来引出记忆中的中国历史与文化的。林幸谦说：“一直以来，在我对乡愁的书写中，我倾向于把个别的自我隐藏掉，凸显普遍性的心理，然而事实上却往往未必如此。乡愁，如冬天无雪的荒原，深邃中自有实在的感觉。我在书写中力图寻找海外中国人的某种集体潜意识，以期把自己融入整体幻想之中。对于集体感的追寻，内心残存的原乡神话的记忆，一点一滴渗入意识层。集体记忆中残存的痕迹，被理想化了的原乡以其欲望的面目为我乔装。我试图揭开隐秘的自我，却一再受挫于烦琐的压抑体制中。压抑的记忆塞满了海外人的历史，死去的海外人就深埋于异国的泥土。中国的历史构成了海外人的命运，一代一代遗传给他们的后代。”^①这就使得他们并没有像跨区域华文小说作家那样经常在作品中以中国式风水、中医药、鬼神祭拜等适用于消费的光怪陆离的中国文化元素来吸引他者充满猎奇与误解的眼光，而是针对他者对中国历史文化的长期误读，凸显了中国历史文化在当今社会的现代性价值，以加强跨区域华人在异质环境中与他者文化对话时的自信心。

在一个较长的时期，强烈的本土文化中心主义意识导致了北美、欧洲乃至东南亚等国家和地区使用形象定式这一本土主义叙事来主观界定、曲解中国和中国文化。从这种意识形态视点出发，中国人由于缺乏宗教信仰，因而既不宽厚也不诚实，其中的典型就是《傅满洲的面具》中的傅满洲。面对这一严峻的现实，跨区域华人诗人采用了福柯式的“反记忆”的方法，通过对本民族“立德”的历史文化的记忆和再现，拨开了本土文化中心主义话语遮蔽在中华文化之上的迷雾，并重新建构了真实的中国文化形态和精神。

如果说西方文化强调的是主体能否认识以及怎样认识等一系列的认识论问题，在这种认识论的主宰下，西方文学灌注着一种严谨的科学精神，

^① 林幸谦：《狂欢与破碎——原乡神话、我及其他》，《马华文学大系：散文（二）》，吉隆坡：彩虹出版有限公司2001年版，第286页。

人类与世界存在之真成为它孜孜以求的目标。那么，在价值取向上，中国文化就特别重视道德的培养。所谓的“立德”，就是要求人们做人要仁爱孝道、宽厚诚实，直到“杀身成仁”“舍生取义”。在这种重道德文化影响下的跨区域华文诗歌关注的是中国历史文化中克己奉公的牺牲精神、修身为本的重德精神和舍生取义的尚义精神，突出的是求善的审美目的。

孟子说：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能”（《孟子·告子章句下》）。马华诗人林过的《夏禹呵，你没有死》、香港诗人黄国彬的《武侯祠》等诗歌所写的夏禹、诸葛亮等就是这种“苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身”的具有克己奉公精神的道德典范。诸葛亮辅佐刘备复兴汉室大业，夏禹治理泛滥的洪水，都是非常艰难的事业。然而，为国为民，他们却呕心沥血地奋斗了一生。夏禹为了治理危害百姓的洪水，婚后长年奔波在外，十三年中，三次经过家门却没有进去与妻儿相聚；诸葛亮为了复兴汉室，竟然“在月黑风高之夜，/一个人，散发跣足，/回舞于星际。”他们的这种吃苦耐劳、克己奉公的忘我精神在跨区域华人所处的现实社会中已极为缺乏，由此，跨区域华文诗歌对它的记忆就具有一种指涉现实的人格力量，染上了极为浓厚的个人情感体验和道德考量色彩。诗人们在对该种精神的记忆中引发自我灵魂的震颤，暂时遗忘现实社会中人与人之间冷漠无情、自私自利的文化情绪和氛围。黄国彬写道：“两千年后，我上溯长江，/过三峡，越奉节，来到你的祠内，/在一株古柏下低徊。”林过称赞道：“不死者夏禹，你没有死。”德高如夏禹、诸葛亮者，虽然他们的肉体会消亡，但他们克己奉公的忘我精神却已化入一代又一代的中华民族子孙的血液中经久不衰。由此可见，对本民族“立德”的历史文化的记忆并不拒绝苦难与悲壮，在某种程度上，恰恰是在对这种带有苦难与悲壮历史的记忆中，诗人们找到了在现实社会生存的精神支柱，表达了一种对被边缘化的自我与其他华人的精神关怀。

舍生取义，既是中国文化中的一种重要的道德观，也是中国人自古以来所推崇的一种行为方式。一个真正的有德之人，理应是一个忠于国家、忠于民族的人，为了民族和国家的利益，他应该不怕牺牲、勇于牺牲。新华诗人长谣的《端午怀屈原》、台湾新生代诗人杨泽的《渔父·1977》中的屈原，文华诗人学仁的《飞鹏之死》中的岳飞，台湾新生代诗人赵卫民的叙事长诗《文丞相》中的文天祥，马华诗人辛金顺的《绝唱》中的

于谦、秋瑾，台湾诗人杨牧的《吴凤》中的吴凤，马华诗人游川的《那一刀——读谭嗣同》中的谭嗣同等就是这一类敢于舍生取义的英雄豪杰。

屈原宁为玉碎，不为瓦全，至死都心向着人民，心向着真理。因为，“水的方向是人民的方向/水的真理永恒一如/南山的真理。”（杨泽《渔父·1977》）文天祥面对着异族入侵者的威逼利诱，威武不能屈，富贵不能淫。因为他明白人生的意义在于：“苟生，为了创造价值而活，/如今，为了保存价值而死。”（赵卫民《文丞相》）为了彻底废除番人每逢收获新谷时要拿汉人祭奠雨神的恶习，促进阿里山土著与汉人的团结，清乾隆时期的吴凤以自己的身体作为牺牲，捍卫仁义，谱写了一曲以大爱启蒙民众的悲歌：“入山教化番民，我于朱舜水/并不多让；以制度付诸洪荒/船山复出也须引我为知己/即使道不行，我吴凤/一旦将以垂老的生命/肝脑涂地来诠释泛爱亲仁的/道理。假如他们能记忆着我/让阿里山永离血腥和杀戮/一死不轻于张煌言从容就义。”（杨牧《吴凤》）谭嗣同在死神逼近时不仅毫不退缩，还主动向死亡挑战，为了民众的觉醒和民族的未来慷慨赴死。因为他坚信：“不有行者，无以图将来/不有死者，无以酬家国。”对屈原、吴凤、谭嗣同等民族历史中的英雄豪杰“为了保存价值而死”“不有死者，无以酬家国”的精神的执着记忆，既产生于一种对这种精神在当今社会逐渐消逝的哀伤之情，也产生于在异质环境中弥补时间的不延续性或空间的隔绝性的一种自我防御本能。因而，对历史上舍生取义精神的再现与张扬的意图一在于以记忆来重构民族历史光辉的一面；二在于以不怕牺牲、勇于牺牲的屈原、吴凤、谭嗣同等民族历史中的英雄豪杰与钩心斗角、欲望膨胀的现代人相对比，表达着诗人们对民族历史文化中“立德”精神的眷念与认同。由此，这种对舍生取义精神的集体记忆就显示了强大的反思和批判功能，体现了诗人们对个体存在的价值和终极意义的思索与追问。

从本土文化中心主义意识出发，北美、欧洲乃至东南亚等国家和地区集体想象中的中国历史文化要么因为没有宗教的支撑而缺乏极高的道德含量，要么因为地理环境的恶劣而缺乏强烈的“立功”的进取精神，前者导致了既不宽厚也不诚实的傅满洲一类人的出现，后者导致了顺从、迂腐、优柔寡断的陈查理一类人的出现。像孟德斯鸠、黑格尔、卡夫卡等人就认为，中国地理环境的恶劣生成了中国人的奴性人格。而更为严重的是，汤亭亭、谭恩美和新移民作家哈金等人的小说也受到这种本土文化中

心主义意识的影响。在他们的小说中，中国文化与中国人常常成为本土文化中心主义意识凝视之下的一个类像，一个根据需要而任意被阴性化、妖魔化的图像。

那么，我们民族的历史文化究竟是什么样的？我们的民族性格中是否缺乏“立功”的进取精神？带着这样的思考与追问，跨区域华文诗歌在对民族历史文化的回忆和反思中，探寻自我存在和发展的根基，对本土文化中心主义意识进行抵抗和颠覆，在总体上体现出了一种与汤亭亭、谭恩美、哈金等人的小说不一样的对待民族历史文化的价值取向。

何为立功？不同的国家、不同的时代对此有不同的理解与阐释。西方古代文明滥觞于爱琴海区域，海上贸易在促进了古希腊商业繁荣的同时也生成了西方人立功高于立德的文化价值观。在他们那里，为了发展与扩张的需要对其他民族进行掠夺，就是一种立功的表现。这种立功观充满着进攻性和血腥味。与之相反，中国文明发源于黄河地区，这里土地肥沃，物产丰富，适宜农业的发展。静态化与秩序化的农业型经济社会催生了“立功”道德化的评价体系。也就是说，在中国历史中，立德与立功是相辅相成的，一方面，立德是立功的基础；另一方面，立德又必须通过立功来体现。

对于中国古代知识分子而言，立功，首先当立报国之功。我们的祖国是三皇五帝开辟的生存之地，是繁衍了千千万万华人生命的母土。因而，报国既是华夏子孙义不容辞的责任担当，也是他们基于内心深处的一种对国家的认同感。循着历史的源头去探寻，余光中、田思、蔡铭等不同区域的华人诗人发现，一部中华民族的历史，其实就是一部仁人志士的报国史。在余光中眼中，“飞将军”李广为人秉直，治军有方，长期战斗在抗击匈奴的前线，使匈奴人闻风丧胆，建立的是驱除强敌之功。“他的蹄音敲响大戈壁的寂寂。/听，匈奴，小草的浅处，/他的传说流传在长安。/谁不相信？/从灞桥到灞陵，/他的长城比长臂更长，/胡骑奔突突不过他臂弯”（《飞将军》）。在马华诗人田思看来，北宋王安石为了国家的振兴，在财政、军事、教育等方面进行了卓有成效的改革，在一定程度上改变了北宋积贫积弱的局势，建立的是治国之功。诗人写道：“腐败的习气/千百年来/仍在麻痹着人心/唯有你的精神/是一剂振奋的清醒/一个不设篱笆的心胸/难免惹来许多画地为牢者/乱扔石头/多少世代了/那些石头已化为尘埃/而日月辉照的/却是你愈见峥嵘的风骨”（《读王安石》）。而新华诗