

The Transition of Malaysian Chinese Society in “Post-Operasi Lalang” Era: A Case Study on the “Dong Di Yin” Poetic Group

Wen-Loong CHOU

馬來西亞「後茅草行動」的華社變遷：  
以「動地吟」詩人群體為個案討論

曾維龍

本文有關「動地吟」的討論曾在「第33屆全國華人文化節學術研討會『創新與跨越：重塑文化的想像力』」（吉隆坡暨雪蘭莪中華大會堂主辦，2016年12月3日至4日，地點：吉隆坡暨雪蘭莪中華大會堂）發表，感謝莊華興博士的點評和建議，也感謝傅承得先生所提供的資料。本文同時也感謝編委評審的意見，讓本文有更扎實的觀點。

曾維龍，拉曼大學中華研究院助理教授

電子信箱：loong29@gmail.com或chouwl@utar.edu.my

## 摘 要

本文主要探討「後茅草行動」時期所出現的一批詩人群體，他們的形成以及實踐的困境。筆者以1987年至1998年之間「後茅草行動」時期為範疇，嘗試說明「後茅草行動」和馬華文學之間存在的聯繫。這一批詩人群體，主要由游川和傳承得號召聚集。通過參與「動地吟」現代詩朗誦的演出，他們積極以詩歌創作介入社會，反映當下。這一詩歌活動，橫跨越二十餘年的時間，幾乎每隔十年即呈現一系列的演出。按傳承得統計，在1987年至2012年之間在「動地吟」演繹的本土作品即有331篇，另有馬來文及巫譯作品6篇、國外作品23篇，共計360首詩。參與的詩人多達100人。這一現象產生了大量的創作文本，成為馬華文學研究的重要課題。本文闡述詩歌文本背後所可能存在的「支配/反支配」、「壓抑/反壓抑」、想像力等結構性問題，從側面反映「後茅草行動」時期馬來西亞華人社會族群本位的態度。

關鍵詞：馬來西亞、華人社會、馬華文學、茅草行動、「動地吟」詩人

## Abstract

This paper discusses the emergence, formation, and practice of a group of poets that appeared during the “Post-Operasi Lalang” period. This article elaborates on the relationship between the “Post-Operasi Lalang” and the Ma-hua (Chinese Malaysian) literature in the period between 1987 and 1998. During this period, You Chuan (游川) and Poh Seng Titt (傳承得) have gathered a group of poets. By participating in the performances of “Dong Di Yin” (動地吟), they actively participated in the society through writing poetry that reflects the present. Spanning more than twenty years, this activity has presented series of performances almost every decade. According to Poh’s statistics, there were 331 local works performed in the period from 1987 to 2012. Furthermore, there were 6 Malay works translated from Malay and 23 works from Western texts, reaching a total of 360 poems. There were more than 100 poets involved. This phenomenon has become an important topic in the study of Ma-hua literature. In a large amount of texts, the poets explored the structural problems such as “domination/anti-domination”, “repression/anti-repression” and imagination, particularly reflecting the Chinese society in Malaysia during the “Post-Operasi Lalang” period.

**Keywords: Malaysia, Chinese society, Malaysian Chinese literature, Operasi Lalang, Dong Di Yin**

馬來西亞自立國以來，曾發生好幾次重大的政治衝突事件。其中以1969年「513」事件、1987年「茅草行動」（Operasi Lalang，馬來語，Operasi與Lalang分別意為行動與茅草）以及1998年「烈火莫熄」運動最為關鍵。前兩次的政治衝突事件被定性為種族衝突事件。1969年「513」種族衝突事件多有學者討論，但1987年「茅草行動」則鮮少有學者注意。事實上「茅草行動」關乎馬來西亞華社發展，其過程與華社內部所產生的華教運動息息相關。「茅草行動」使得華社輿論產生了寒蟬效應。1990年代初，馬哈迪(Mahathir bin Mohamad)提出「2020宏願」，逐步收編華團和華社運動，建立馬來文化霸權。在1998年「烈火莫熄」運動之前，華社知識分子普遍處在壓抑的狀態。在上述脈絡底下，馬華文學研究所為何事？後「茅草行動」所產生的文學作品多大程度上反映以上時代脈絡？馬華文學研究作為一種方法、視角或對象，又如何從文學內部的發展研究延伸至外部的討論呢？1988年一批詩人啟動「動地吟」現代詩歌朗誦活動，他們主張反映當下，以詩歌介入社會。他們形成一個群體，並在往後每隔十年左右在公眾面前呈現他們的詩歌。本文以這批詩人群體為研究對象，嘗試說明「後茅草行動」和馬華文學之間存在的聯繫，在華人文化和價值領域中，兩者之間呈現一致性的結構，即「支配／反支配」、「壓抑／反壓抑」、「建構／解構」等狀態。

## 一、背景：馬來西亞建國與多元族群的形成

馬來西亞從獨立至今，族群關係一直是備受討論的核心議題。事實上，早期南來學人如許雲樵(1905-1981)在建構南洋史或馬來亞史的過程中，已經指出南洋本土的多元性源於歷史地理位置的開放性。東西方的政治、文化和宗教在此處相互交織融合。隨著19世紀英殖民主義勢力在東南亞的擴張，自世界各地引進不同的族群進入馬來半島成為勞工，南洋的華人社群才開始倍增。本土的馬來民族和原住民受到擠壓，局限在鄉村或漁村之類的偏僻區域。馬來西亞當下重要的城鎮，基本上都是經由華人開

埠，形成聚落，最後才發展成今天的現代化都市。<sup>1</sup>

然而，正因為英殖民政府分而治之的統治手段，區域之間的不平衡發展造成了社會衝突的根源。二戰時期，由於南洋華僑傾向祖國（當時的中國），因此大量的物資和人力皆投入中國國民黨所領導的中華民國，以抵抗當時日本對中國的侵略。當日軍輕而易舉地攻入馬來半島後，當地的華人華僑遭受日軍嚴厲和殘酷的對待。相對馬來社會和原住民而言，日軍政府實施懷柔政策和同樣分而治之的手段，激化族群之間的緊張關係，同時也為後來的馬來民族主義高漲埋下伏筆。

二戰結束後，開啓冷戰時代。英軍回歸馬來半島，開始嘗試驅趕和消滅共產主義武裝分子以及左翼分子。馬來亞共產黨以華人居多，從放下武器之後又被迫拿起武器進入森林為止，華人社群被英殖民政府視為左派思想的溫床。緊急狀態期間，大部分華人被控制住在圈定區域內，進出受到嚴格管制，從而截斷華社群衆與馬共的聯繫，同時也把馬共的外圍組織阻擋在城鎮和新村之間，無法再接濟森林里的游擊隊伍。上述因由為當下華社遺留兩種後果。第一，被圈定的區域被稱之為新村。這些新村有基本的設施、交通、學校和廟宇，華人集中生活在這一區域中，最後形成全國大小不一的華人社區。第二，馬來亞半島獨立為新興國家前後，族群之間的平衡關係以及反共主張，成了英殖民政府賦予主權的前提條件。馬來民族主義在這一時期里，開始成形，並迅速凝聚成爲一股主流力量。巫統正是在這個背景下崛起，並迅速成爲單一族群的馬來政黨。

1957年馬來亞半島宣佈獨立不久，英殖民政府準備把新加坡、沙撈越、沙巴和汶萊與馬來亞半島合併爲一個聯邦國家，更名為馬來西亞（或簡稱「大馬」，意指泛馬來半島、新加坡、沙撈越、沙巴和汶萊之意）。但爾後汶萊不加入聯邦，新加坡在1963年加入，1965年又退出。馬來西亞只有馬來半島、沙撈越和沙巴（後兩者簡稱「東馬」）。1969年馬來民族主義情緒高漲，加上各類不確實的訛聞，最後形成5月13日族群衝突事

---

1 吉隆坡是典型的例子，參見張集強(2007)。

件。<sup>2</sup>這一事件促成了馬來西亞建國以來重大的轉折，以馬來民族為中心的國族建構議程開始透過政策、制度在馬來西亞社會各個領域和層面中實踐。其中最為關鍵的是1970年開始實施的「新經濟政策」(New Economy Policy, NEP)。

「新經濟政策」的議程主要有兩項。首先，社會重組。在這議程下，加速社會的財富重組是當中之重。其次，加速國家的現代化。前者最終導向固打制 (System Quota, 即「配額制」)，限制非土著族群 (non-bumiputra, 非原住民之意) 在經濟、教育、文化領域的發展，扶持土著擺脫偏僻的鄉村掌握財富。後者則加速農業、工業和社會的現代化。其結果是都市迅速發展，市場經濟的成長確保個人在這塊土地上生存。現代化進程伴隨著民主化進程，雖然緩慢，卻沒把馬來西亞推向極端右傾的種族主義。這是英殖民主義的遺產，同時也是冷戰格局的結果。然而，所謂社會重組也同時意味著財富、資本和資源的重新分配。從第二任首相敦拉薩 (Abdul Razak bin Hussein, 1922-1976) 開始，直到第四任首相馬哈迪為止，聯邦中央政府日益將資源集中再重新分配。各類的半官方或官聯企業陸續成立，國家機器操控在馬來精英階層手中，開啓了「馬來民族主義—半權威民主」體制。這一體制典型地反映了第三世界發展中國家的特點——民主化不高，官僚體制繼承自前宗主國，儘管實行議會民主制，然而依然服膺於政治強勢領導，公民社會意識不強。以上種種，最後造就了集團利益之間錯綜複雜的輸送關係。朋黨主義逐漸取代了當初政治議程的目的。1987年巫統內部分裂，正是源自於資源控制和利益衝突的潛在問題。<sup>3</sup>馬哈迪以

- 
- 2 按柯嘉遜(2007)的說法，指上述事件實際上是一處具有策略性的計劃，目的是要把時任的第一任首相東姑阿都拉曼拉下臺，讓馬來民族主義者繼承首相位置。
  - 3 從事情的過程來看，首先是由巫統主席兼首相馬哈迪同前財政部長東姑拉沙里 (Tengku Raraleigh) 及副首相慕沙希旦 (Musa Hitam) 不和而起，導致後兩者結盟成 B 隊挑戰馬哈迪的派系 A 隊 (Team B 和 Team A)：「兩隊在1987年4月24日的黨代表大會上演出『楚漢』相爭的生死戰，結果馬哈迪以761票對718票贏得黨主席的保衛戰(…)但兩派的實力太接近，黨選後 B 隊人馬在六月間以巫統有非法支部的存在為由上訴高庭，要求四月黨選無效並擇期再選。這使得巫統陷入領導層不安定的局面，就在這樣的背景下華小高職風波發生了。」(祝家華 1994：166)

強勢手段重組巫統內部，對外則發動一系列的逮捕行動和關閉報館，以清除社會異議聲音。這一行動藉著華社抗議集會，被定性為是種族主義挑釁事件。<sup>4</sup>這一行動被命名為「茅草行動」，對華社造成了深遠的影響。就在這場逮捕行動中，共有105人在內部安全法令(*Internal Security Act*)下無審訊地被扣押，涉及的範圍之廣，包含了馬來西亞各階層人民，各股力量的代表人物（辜瑞榮 1999：160－161）。此外，三家報章媒體——華文《星洲日報》、英文《星報》和馬來文《祖國報》——被吊銷印刷執照，停止出版。兩大華文報章之一的《星洲日報》在這場行動風波中停刊，直到1988年4月8日才得以復辦。

## 二、「後茅草行動」的華社與「動地吟」詩人群體：範疇、定義和問題的提出

1987年「茅草行動」的發生恰好距離1969年「513事件」整整18年。本文所說的「後茅草行動」時代可分為兩種概念來陳述。從狹義上來說「後茅草行動」指的是「茅草行動」發生之後的餘緒，直到1990年期間的狀態。廣義來說則包含1987年直到1997年之間的時空跨度。以1990年為界限，主要是馬哈迪所領導的國民陣線（馬來語*Barisan Nasional*，簡稱「國陣」）在該年的大選中獲勝。1991年2月28日在為大馬商業理事會（*Malaysian Business Council*）主持成立儀式時發表一篇名為《馬來西亞：邁向前路（2020宏願）》（*Malaysia: The Way Forward*）的文章，提出了2020宏願和「九大挑戰綱領」，要以三十年時間將馬來西亞躋身成為先進國之列。<sup>5</sup>伴隨著「2020年宏願」的提出，是一系列「新馬來人」以及「全球

---

4 根據何啓良(1995: 18)的描述：「1987年教育部委派不懂華語的華人到華小任職，華社一致表示反對，三大華人政黨和十五華團在吉隆坡天后宮大集會以商對策，導致後來的茅草行動。」他還說：「教育部委派不懂華語的華小教師到華小就職，是一種行政上的偏差，在一般的發展中國家充其量只是比較引人注目的教育案件而已，但是，在大馬華社卻引發了一連串激烈的『不妥協』的議論和行動。」

5 這篇文章開頭便指出，要在未來的2020年將馬來西亞帶入先進工業國的行列，

化」議程。更確切的說，是確立馬來文化霸權的開始（曾慶豹 1996）。

站在華人族群本位角度，上述變化意味著華社必須重新定位。陳亞才（1996：xi-xvi）即嘗試為上述過程做了一個簡單的勾勒——（一）第一階段（1947-1974）：政治支配的確立；（二）第二階段（1970-1990）：經濟支配的確立；以及（三）第三階段（1990年代開始）：文化霸權的開展。他所說的「支配」，正是從華族的角度看馬來族群，如何從立國直到1990年代，逐步建構主體的過程。他的史觀，清晰而簡單地把馬來族群和華人族群之間的關係演繹為「支配／被支配」的關係。事實上，這也說明了華社所處的一個重要狀態，即華社從來沒在政治主流的博弈中處於上風。甚至從某種意義上來說，1970年代以後華社總處於被壓抑的氛圍。儘管第二階段的變化伴隨著經濟餅塊的擴大，因而國家整體至少在物質上並不匱乏。相對於東南亞發展更為落後的國家，馬來西亞甚至可以說處在優渥的環境中。然而在教育、文化和經濟領域裡，固打制所造成的社會階層的擠壓，讓華社感受到強烈的不平等。

1987年直到1990年之間的「後茅草行動」時代，即處在這種氛圍。第一，政治上族群之間的不信任感以及馬來少數政治精英的權威領導，形成詭異的張力。華社普遍處在悲觀與壓抑的情緒中。第二，對華教運動的打擊。在官方的論述中，「茅草行動」與三大華人政黨和十五華團在吉隆坡天后宮舉辦的大集會有關。這項由董教總領導的集會，主要是抗議教育部委派不諳華語者到華文小學任高職。「董教總」由兩個單位組成，即馬來西亞全國華校董事會總會和馬來西亞全國華校教師會總會，分別簡稱「董總」和「教總」，由於兩個團體有著一致性的目標，常一起行動，因此一般都將兩個機構合稱為「董教總」。上述兩個組織在馬來西亞華教運動中長期扮演著領導角色。「茅草行動」直接打擊馬來西亞長期以來持續

---

擺脫發展中國家的階段，而他所指的所謂發展的概念不止局限於經濟領域，而是涵蓋經濟、政治、社會、精神、心理和文化各方面的發展。「國民團結、公平社會、政局穩定、政制、生活素質、社會及思想價值、民族尊嚴及信心都必須獲得充分發展。」所謂的「九大挑戰」便是在上述的前提下朝科學和技術的方向進展(Baharudin Ali Masrom 1993: 42-45)。

airiti

的華教運動，被逮捕的人士當中包括一批華教運動的領袖。這一運動的核心，正是爲了抵抗馬來政治精英消滅華文小學，最終要把馬來西亞教育推向單元體制的議程。華教運動被認爲是捍衛華社族群文化傳承和文化根源的最終堡壘，以避免日後被同化，甚至是失去華族自治性的可能。在這前提下，以族群政治而建構的政黨文化，在華教課題上只能達致以下共識：即不管在其他領域中如何失去既得利益，既存的華教必須要捍衛和保持下去。因此，哪怕在權力主流的馬華公會，也必須響應董教總的號召。馬來西亞的華教運動對華社普遍而言，毫無疑問是一項「政治正確」的行動。華社的失望可以從1988年2月6日教總主席沈慕羽(1913-2009)呈給教總理事會的辭呈中略知一二：

余自客歲10月28日來被扣留後，迄今已逾三月，初以爲六十天可釋，詎料當局又延續扣留兩年，屆時是否獲得自由，唯有聽天由命。

(……)

我身系囹圄，幾與外間隔絕，遙領主席之名，而未執行主席之職責，隕越必多……爰特具函懇辭本兼各職，事非得已，萬請鑒宥，幸甚！

今年四月爲我總會改選之期，我決不接受任何提名，因耄耋之年，體弱力衰，不勝負荷。且我自一九六五年尸位主席之職已廿餘載，對華教不敢言鞠躬盡瘁，但已仁盡義至，問心無愧。

我在此，謹以不自由之身，預祝華教早日得到自由！<sup>6</sup>

沈慕羽上述言說，同時也反映了當時華社普遍的無奈處境。

本文所強調另一層廣義的「後茅草行動」，除了上述階段，同時也包含馬來文化霸權對華社的影響。事實上，從1991開始直到1995年期間，馬哈迪憑藉著「2020宏願」中所提倡的加速現代化進程，說服了華社相信經濟蛋糕的擴大，足以化解族群之間的緊張關係。一如曾慶豹所論證的，馬哈迪所建構的一系列話語，實際上是在建立某種規則，以統合社會各階層

---

6 沈慕羽是在1987年的「茅草行動」中遭到逮捕，並在內安法令下被扣留了爲期7個月又5天時間，方才釋出。這裡所引述的信件是從教總一份工作報告書中摘錄下來的（教總秘書處 1988：29）。

的思想意識。在上述話語規則下，各種收編工程或是悄然進行中，或是直接滲透在各主要華團組織中，並且獲得了組織和話語的領導權。這種情況一直持續到1997年金融風暴，馬哈迪的現代化進程遭受無情的打擊，朋黨主義所形成的既得利益階層最後相互衝突。時任副首相兼財政部長的安華(Anwar Ibrahim)與馬哈迪的衝突尤為激烈。1998年當馬哈迪無所不用其極地把安華革除，甚至指控安華雞姦（或不自然性行為）的動作引起馬來社會內部的不滿。就在安華被逮捕入獄以後，華文媒體自我約束力就越來越強。

易言之，華社在1987年至1990年期間「後茅草行動」呈現一片悲情和無奈的景況；1990年至1997年金融風暴之前則呈現一片看似歌舞升平，實際上由固打制而形成的壓抑氛圍依然存在，華社知識分子普遍悲觀，民間組織（華團）則在收編／反收編的過程中掙扎。與此同時，華教運動改在董總主席林晃升(1925-2002)的領導下，開始邁向建制化，並在輿論中開始倡導公民論述，期許從社會的平等、多元和應有的公民權益為華教運動尋求出路以及合理化依據。借用狄更斯(Charles Dickens, 1812-1870)《雙城記》(*A Tale of Two Cities*, 1859)的一句話改寫，對華社而言：這是壓抑的年代，這是開放的年代，這也是詭異的年代。處在這麼一個年代，或許我們有必要思考華社在各個領域中所產生的變化，尋找脈絡，以探討當下華社所面對的問題。

「後茅草行動」不管是前期或後期，在華人文化和價值領域中，兩者之間呈現一致性的結構，即馬來文化霸權對華社的「支配／反支配」、「壓抑／反壓抑」。本文所要討論的「動地吟」詩人群體所創作的詩文本即反映了上述結構意識。本文以游川(1953-2007)和傳承得於1989年起所推動的一系列「動地吟巡迴詩歌朗誦會」為討論對象，因為這一演出與「茅草行動」的發生最為直接。這個演出後來分別在1999年和2008年間重新舉辦，並成功聚集了一批本土詩人參與。他們的理念接近，因而在公共場域中毫不猶豫地以更為直白的詩語言接近群眾。

回顧方修所建構的馬華文學史論述，一個關鍵的問題是：馬華文學史如何尋找自身的定位？如何重新定義自己？如何建構自身的審美傳統？

他所提倡的現實主義文學，主要是建立在文學源於生活、文學源於現實這個層面。因此，文學必須反映人的光明面，批判社會的黑暗面。當然，如此政治正確在現代主義文學的反撲中（如天狼星詩社所倡導的文學現代性），逐漸被取代，甚至被驅除。直到游川和傳承得在「動地吟」詩歌朗誦中，才重新回歸政治現實關懷的傳統。2012年，辛金順提出「現實詩學」這一概念，以闡述現實主義詩歌直到1990年代詩人所繼承的政治關懷，可作為借鑒和參考。「動地吟」詩人群體的形成體現了他提出的「現實詩學」所蘊含的政治關懷和批判意識。<sup>7</sup>兩位「動地吟」主要的提倡者和推動者——游川及傳承得——正是早期留臺求學，爾後歸國的詩人。一方面，他們剛好碰上臺灣解嚴時期的民主化浪潮，另一方面也接受了臺灣鄉土文學和現代派文學的影響。他們帶著自身對本土的關懷和啟蒙意識，嘗試回歸馬華文學場域中實踐。他們的作品正好反映了前文所述的「後茅草行動」的狀態。以下就「動地吟」詩人群體的形成和影響，進一步闡述「動地吟」詩人與「後茅草行動」之間的關係。

### 三、「動地吟」詩人群體的形成：文學的公共介入

「動地吟」是馬華文壇中一項持久的詩歌活動，由游川和傳承得兩位詩人發起。從1988年12月2日兩位詩人成功舉辦「聲音的演出——游川、傳承得現代詩朗誦發表會」之後，1989年即在西馬半島結合其他詩人、演藝家和相聲演員，以「動地吟」之名策劃串連現代詩巡迴朗誦會。橫跨至今，三十年期間不間斷地演出。這三十年間大致可分為三個階段：第一階段，1988年至1990年的演出，從1988年「聲音的演出——游川、傳承得現代詩朗誦發表會」（一場）、1989年正式以「動地吟」之名展開的現代詩

---

7 筆者曾在2012年間發表論文，提出「動地吟」是一場文學運動，並且繼承現實主義文學對社會和現實的批判傳統（曾維龍 2012：50-4）。辛金順提出的「現實詩學」是現代主義的一支，或更契合「動地吟」創作實踐的特點。因此藉著這篇文章，筆者給予修正上述觀點。以下正文將進一步給予闡述。

巡迴朗誦會（六場），1990年「肝膽行——90年現代詩曲朗唱會」（五場）的演出；第二階段，1999年「99動地吟」的演出（二十二場），出席的觀眾達兩萬人；第三階段則是2008年「動地吟紀念游川——詩曲朗唱舞蹈演出」，為紀念2007年去世的游川而展開的演出至今。<sup>8</sup>按傳承得的統計，僅以1987年至2012年期間的演出，演繹的本土作品即有331篇，另有馬來文及巫譯作品6篇、國外作品23篇，共計360首詩。<sup>9</sup>參與的詩人多達百人。這一規模，讓詩的創作成為馬華文學一道風景。文學介入公共場域，在上述「動地吟」詩人群體的演繹和表演中獲得充分展現。

游川、傳承得等一批自臺灣留學歸來，剛剛經歷臺灣解嚴開放的民主化運動和社會轉型，回到家國即碰上「茅草行動」時期。及至進入1990年代初期，馬哈迪推展他的新馬來人和全球化議程，開始建構馬來文化霸權，「茅草行動」所帶來的陰影依然存在。「動地吟」詩歌朗誦活動正是在這一「後茅草行動」（Post-Operasi Lalang）的脈絡下，以抵抗詩學的姿態出現在公共場域之中。<sup>10</sup>傳承得(1989)在《動地吟詩帖》序言中道：「現實多風多雨。從族群到國家，從文教到政經，我們再也無法閉起雙眼緊掩雙耳，置身事外，高蹈踏空。我們要文學在讀者眼裡跳動關懷的脈搏，也要聲音在聽眾耳中激蕩熱血的迴響。」他的上述宣言成了「動地吟」維持至今的共識思想。這麼一段話彰顯了「動地吟」兩種特性。第一，「動地吟」詩人以公共姿態，透過文學這一媒介，重新描繪社會、批判時政（傳承得 2008/04/05）。<sup>11</sup>第二，文學之為文學，文學包含「激蕩」與「熱血」兩種審美特質。「激蕩」指「詩」應有的聲色與節奏，在以聲音朗誦

---

8 潘碧華、傳承得(2015:113)曾言：「『動地吟』是馬華詩壇一群志同道合者，自1988年起不定期舉辦的現代詩歌朗誦活動，由游川和傳承得發起，至2014年，前後約27年，在全馬各地舉辦了80多場公開表演，參與的詩人多達100人，累積觀眾約四萬多人。」「動地吟」在馬來西亞華人社會中首先被視為一項文藝活動，在華社公共場域中受到矚目可見一斑。

9 此數據引自傳承得（2015：附錄五）。

10 「動地吟」詩歌朗誦活動的背景脈絡，見曾維龍(2012：50-5)。

11 傳承得(2008/04/13)在2008年的回憶文章中亦這麼形容「動地吟」：「『動地吟』有三項特質，一是批判現實，二是走入民間，三是輕裝上陣」。

之餘能勾起聽眾的審美想像；「熱血」當指文學在社會所能激發的功能。1987年「茅草行動」則是引發詩人關注時事，讓他們「無法閉起雙眼緊掩雙耳，置身事外，高蹈踏空」的起點。

易言之，「動地吟」系列的詩歌朗誦活動從一開始即存有雙重公共性。首先，詩人是站在族群政治議題的時空下詮釋當下。其道德的制高點建構在詩人對馬來西亞國內族群政治的認知。族群之間的和諧和衝突，在同一家國時空下成了重要的公共議題。「茅草行動」實際上是當權者善用國家機器以鞏固政治議程的結果。當中纏繞著的種族主義幽靈，主宰著國家主流意識形態。馬哈迪助長了種族主義政治的議程，新經濟政策當中極具排他性的政策思維存在於國家機器和官僚體系之中。「動地吟」詩人需要本著族群意識和族群本位，回應上述議題。「國家－族群」的關係成了「動地吟」詩人書寫的對象和重要的主題。其次，資本主義和全球民主化進程是這一時期的重要議程。1980年代末是「後冷戰」時期，民主與人權是第三世界發展國權威政治另一道突破口。「動地吟」從一開始即與時代脈搏相近，詩人的語境中亦離不開上述話語。簡言之，族群本位和普世性的民主人權理念成了「動地吟」詩人群體所認同與共構的公共意識。從第一階段直到2008年的演出為止，當他們必須面向群眾(to public)的時刻，也同時包含「為群眾」(for public)的倫理觀念。

因此，如果說「動地吟」詩人群體的集體想像離不開時代語境，他們所面對的家國和民族想像也離不開時代的結構。「動地吟」詩人或一批藉由此舞台表達關懷的詩人，以個人的詩語言和群眾建立關係，介入公共空間，所面對的是語言該如何調適、顛覆、反復實驗等問題。詩語言和日常語言的界定，成了「動地吟」詩人創作所必須面對的張力。從功能論的角度而言，「動地吟」的公共性成了詩人創作的能動性，但也同時開啓另一爭議：何謂「詩」？「純詩」的追求和文學的社會功能有可能並存嗎？美學的目的論和文學的功能論成了「動地吟」詩人需要解決和處理的問題。以上兩道問題也帶出了文學研究的正當性和合理性的存疑。

當然，「動地吟」詩人的演出首先在於詩人的選擇。一如游川言道：

「(…)干預生活，那麼文學只是其中的一個方法，還有其他的方法。如果我不再寫詩，生命並不因此結束，我可能找到干預現實、關心社會、關心生命、生活的更好方法，比方說參與政治或經濟，或搞文化建設，因此文學不是全部。不過，目前文學還是我要得最好的武器，因此我會再搞下去。」（祝家華 1988）游川的言說，指出了「動地吟」詩人群體一個重要特征，即對文學社會功能的強調。然而在面向群眾演繹的過程中，詩性和詩意的追求與上述的目的顯然有落差。2012年7月間，在拉曼大學金寶校區舉辦的「馬華現代詩國際學術研討會」，黃錦樹、辛金順從不同角度，對游川、傳承得，還有同時期以現實批判為己任的方昂、陳強華、鄭雲城等現代詩人提出深刻的批評與省思。其中關鍵的討論，即「詩」的自身美學目的和意義何在？

將以上問題擺放在「動地吟」這一平臺上，其延伸性的問題包括：詩能表演嗎？如果答案是肯定的，詩的結構形式如何呈現？從傳統對詩的認知，包括詩的節奏、隱喻、象徵，甚至中國傳統文論中意境說的討論，是否適合應用在「動地吟」的舞臺之中？誠如前文所論，「動地吟」及至2007年為止可分為三個階段。當中的不同場次在全馬各地中，因時制宜，配合身在當地的詩人或邀請特定的詩人共同演出，形成不同階段皆有不同詩人群體的合作。然而游川和傳承得始終作為核心，存在於不同階段之中。第三階段所不同者是游川的逝去，不能在場演出。然而他的作品卻還是演出單子中的重要項目。分為三個階段，一是因為發起「動地吟」的系列表演，恰好間隔十年；其次，演出的背景和脈絡，也恰好吻合馬來西亞近三十年來發生的重要事跡，包括1987年的「茅草行動」、1998年的「烈火莫熄」運動以及2007年前後的BERSIH（淨選盟）公民集會運動。因此，演出的歷史時空與詩的言語，成了雙重的文本，可以相互指涉。

從這個意義上而言，與其說「動地吟」的表演是一種詩的朗誦藝術，不如說是一種公共表態。這裡既存在著詩人在美學上的選擇，同時也存在著詩人對當下生命與生存態度的叩問。因此，從早期第一階段傳承得一系列〈趕在風雨之前〉的組詩、〈我要一個國家〉；游川的〈鳥權〉、

〈五百萬張口〉、〈青雲亭〉、〈一開口〉；陳再藩（小曼）的〈柔佛古廟〉、〈皮箱的故事〉；何乃健的〈粽子〉等皆集中表現憂國憂民和民族情懷的書寫。他們交雜在詩的美學與現實直白的批判意識的選擇之間。若說前者，即美學的選擇這一問題上，辛金順(2015: 113-133)頗有說服力地提出「現實詩學」的可能性。<sup>12</sup>這一存在於馬華文學場域中的文學自覺，繼承著五四新文化運動的啓蒙主義，對現實和社會提出積極的關懷與介入。然而，「現實詩學」所實現的目標是屬於美學範疇的，與1940年代以降直到1980年代佔據著主流的寫實主義，或方修(1922-2010)文學史中的「社會主義現實主義」文學迥然有別。後者更強調文學為政治和現實社會服務的功能，因為詩不以隱晦難懂的象徵性書寫和過於抒發自我為準則，反應該以歌頌、讚揚社會光明面，批判社會的黑暗面為己任；<sup>13</sup>詩應該語言直白，注重反復吟詠，甚至口號式的排比句。因此，從第一階段開始，游川和傳承得就強調他們是現代詩，不是方修所強調的現實主義的詩。

第二階段（1999年間）的「動地吟」演出增加了一些年輕詩人，如林金城、鄭雲城、呂育陶、張光前、周若鵬等，也以一脈相承的觀念，強調文學的社會功能，以時事入題。詩語言的意象更趨簡潔、口語式，甚至意旨直露。如林金城〈另類政見1999〉，模擬政客的語氣：「選我，我拍胸脯保證 / 五年內東西南北萬路通 / 見山山倒見水水跑 / 帶動經濟繁榮 / 達到每一千人就有一條 / 氣勢磅 的高速公路 至於收費站 / 我們保證努力不懈 / 鬥爭到底，最終 / 最終將全數拆除 / 把路還給你們」。他在詩中，

---

12 辛金順嘗試提出「現實詩學」這一概念，闡述游川和傳承得如何以公共語言 / 廣場語言進入民間 / 群眾，並提出質問：就詩的創作藝術水平提昇，以及詩意的追求上，這類詩，是否將會形成某種陷落呢？姑且不論辛金順提出的詰問是否成立，但他在文章中對馬華文學史上「現實詩學」和「寫實主義」詩歌差異的系統性回顧值得借鑒。他認為兩者之間的聯結主要體現在詩人創作過程中對政治和公共事務的介入與關懷。因此，筆者以為辛金順所提出的「現實詩學」或更能切實地指出游川、傳承得為代表的「動地吟」詩人創作實踐中所面對的美學困境。這一論述擺脫了過往馬華文學研究中所常提出的「現實主義」和「現代主義」的對立模式。

13 這裡所指的「現實主義」的詩歌，最為典型的例子就是中國現代文學中以政治為服務對象的革命詩歌，類似的作品也大量出現在早期馬華文學場域之中。

顯然是針對當時社會和政治的熱門話題——高速公路的私有化、收費站爭議的議題——而寫。<sup>14</sup>第三階段的「動地吟」（2007年至2008年間）還包含其他表演藝術如舞蹈等元素，並由一批較為年輕的後輩詩人，如曾翎龍、呂育陶、周若鵬、黃建華等，以及發起人傳承得共同組成籌委會，規劃系列的演出。在活動實踐的過程中，集體展示他們所認同的詩的責任，藉由舞台介入公共場域。<sup>15</sup>

然而美學上的目的和詩所能展示的表演性，在詩語言以及群眾（日常）語言的平衡選擇中，要拿捏得宜，顯然不是易事。以傳承得初期時的抒情詩〈問候馬來西亞〉為例，他很直接並熱情地表達對家國的關切：

早安，馬來西亞

朝陽仍自由照耀嗎

清風仍自由吹拂嗎

晨鳥仍自由歡唱嗎

如果是的

    早安，我的國家

晚安，馬來西亞

天空讓雲朵自由遨遊嗎

大地讓花木自由成長嗎

海洋讓河川自由流入嗎

如果是的

    晚安，我的國家

（傳承得 1995：32）

傳承得回歸吟遊詩人的姿態，以反復吟詠的句式，以朝陽、清風、晨鳥等清新的意象組合來描繪早上的家國，以天空、大地、海洋來訴說他對

---

14 鄭雲城是另一例子，他所朗誦的時事政治詩主要收錄在他的個人詩集《單程日記》（1989）、《那一場政治演說》（1997）中。

15 辛金順（2015：132）將之形容為「詩歌上臺，詩意下臺」和「詩入廣場，詩性泯滅」的結果。

自由與對馬來西亞的想像。這種浪漫抒情的表達方式也存在著詩人的美學追求和對民族國家的想像。這類詩的格式，更適於表演，引起臺下觀眾的共鳴。

總的來說，「動地吟」雖然經歷了三個不同時空階段，但「動地吟」的集體想像主要表現在三個方面。首先是對國家的熱情和正面的描述；其次是叛逆者的姿態，直接以社會的公共議題入詩，批評體制、譏諷時局，語言直白。最後是族群文化本位，將文化傳承意識和現代化對比，置放在當下加以描述和批判。亦尚有其他抒情性的題材，但屬於少量，這裡姑且可以不論。占多數的前兩者與時下的政治話語相互指涉，但姿態有別。一如林春美、張永修(2009: 268)在總結前兩個階段的「動地吟」時所論：「相對於書寫族群醜態的尖酸刻薄、辛辣刁鑽、不留情面的筆調，『動地吟』詩人在處理國家事件，尤其是政治詩，多數顯得委婉含蓄、有所顧忌。好以尖銳言辭作一場『政治演說』的詩人，遠不及好以溢於言表的熱情表示愛國的多。」易言之，「動地吟」詩人的集體性表現在他們對國家的共同認同，但依然離不開華人的族群本位思考——卑微、敏感，甚至面對政治霸權時顯得怯懦。2007年間是馬來西亞公民社會意識高漲的時期，因而2008年、2012年間的「動地吟」也有傾向表現「公民性」的詩作。跳脫族群本位的框框，以另一道德高度重新描繪馬來西亞的政治和族群關係。呂育陶的詩作是當中的代表。<sup>16</sup>

#### 四、「動地吟」詩人游川的創作實踐和困境

「動地吟」詩人在尋覓集體共識和個人美學意義的同時，前者與後者所造就的張力成了詩人的矛盾所在。為了與群眾語言保持共構關係，游川和傳承得的創作策略傾向詩的「表演性」，因此提倡短詩、摒棄繁複的意象，以簡潔的語言、象徵和隱喻，將譏諷和幽默的態度藉詩帶入群眾之

中。游川的創作尤其鮮明。他們的創作態度和作品，為文學批評者或文學研究者帶來兩道題目：這算是詩嗎？詩的形態、意義和審美追求該如何定義？前一道題目事關「詩／非詩」的命題，後一道問題則事關「詩意／反詩意」的追求。<sup>17</sup>

上述「詩」／「非詩」涉及的是詩形式，或陌生詩學的問題。從19世紀初俄國形式主義直到捷克的布拉格學派和法國的新批評，索緒爾(Ferdinand de Saussure, 1857-1913)的結構語言學理論深深根植在上述文學思潮之中。辛金順引用傳承得一首題為〈他媽的〉的十六行詩（發表於2008年4月5日《星洲日報》文藝春秋版）為例，指出若「他媽的」如此粗鄙的語言也可以入詩，詩意何在？遑論詩性。黃錦樹(2015: 63)回顧馬華文學史，認為這類反詩意的詩總是貫穿當中，或許也就是馬華文學的特性使然。他在文章中最後提到：「馬華新詩的邊緣性，也即是它自身成立的條件，它的詩意，必須是（反）反詩意，或非詩意。（……）經由對詩自身的哲思、對現實的介入、反思歷史，以找到馬華新詩自身的邊緣位置。」他不否定詩的存在不僅僅只是詩語言的自足性，同時也包含詩所處的地緣政治條件。但如果詩人從一開始即以爲文學應當爲政治而服務，或詩意的體現僅僅只是形式的問題，那麼所謂「（反）反詩意，或非詩意」的討論實際上毫無意義。因爲這裡頭涉及不同維度的審美標準。職是之故，黃錦樹上述的討論並不適用於「動地吟」詩人群體的創作。因爲詩不管是以朗誦或表演的形態，要讓詩成爲雋永，除了詩性的討論，還需考察詩與特定的歷史文化空間的聯繫，以及詩性在特定的歷史與文化空間中如何展現。筆

---

17 按黃錦樹(2015: 60)的討論：「在詩意的精神史裡，從七〇年代到八〇年代，當現代主義已快速的老化爲一匹『疲乏的馬』，當詩意被困於過剩的自我意識；同樣衰微的老現實主義因急迫在文學新人手上獲得自我更新，馬哈迪時代的政治抒情詩人們（方昂，游川，小曼，傳承得，陳強華等）登場了。有留台背景的或者承繼彼時台灣詩壇主流的音色（楊澤、夏宇、羅智成），或者借用本學科的傳統抒情腔調；在地的從大白話出發，而詩的自我指涉成了反諷……」言下之意，黃錦樹認同馬華文學史必須有他們的位置。只是馬華文學長期處在一個開放的系統中，必然易於受到其他不同文學系統或生態影響。馬華文學的主體性是一個不斷需要被審視和討論的命題。

者以為，詩人所能展現的想像力才是當中的關鍵，或更確切地說詩人想象匱乏或無法大膽地運用想像力才是「動地吟」詩人在創作中的美學困境。

「詩」/「非詩」的命題困境，主要還是體現在創作主體如何在創作形式和倫理這一體兩面的問題選擇上。

延續上述討論，游川在「動地吟」詩人群體中的突出地位或更能說明問題。尤其在第一階段的演繹當中，游川(2007: 20)提出短詩應趨向口語化，強調文學的社會功能，「寫有人間性、有人情味，平易近人，深入淺出的詩」成了「動地吟」的實踐美學的基礎。他在以游川之名寫詩前，曾以子凡為筆名，出版三本詩集後往海外發展，停筆六年。1986年回馬以後重新執筆，以游川之名發表詩作，更專注詩與現實之間的聯繫，以及民族與國家的思慮。他在臺灣留學期間，深受《笠》詩刊的鄉土精神和社會批判意識影響。1988年以後一系列「動地吟」演出可以說是他上述創作理念的實踐和延伸。<sup>18</sup>他在「動地吟」演繹的詩中，往往以鮮明的意象、標籤和反覆的排比句式，讓讀者或聽眾留下印象。譬如〈Diam Diam〉：

你diam diam不出聲

我diam不出聲

他diam不出聲

diam diam diam diam

一切都被搞掂了

diam diam diam diam

收費站又起價了

diam diam diam diam

馬六甲又不准養豬了

diam diam diam diam

選區又重新劃分了

---

18 按傅承得(2015: 附錄五)的整理和計算，1988年至2012年的正規演出單子上，游川的作品在360首中佔了83首，傅承得作品佔50首，小曼和林金城的作品則分別佔17首和13首。

diam diam diam diam

(游川 2007 [ 1988 ] : 417)

在這首詩中，他以日常的馬來口語「diam diam」（意為「安靜、安靜」）和彼時的尖銳議題對照，折射華人社會的犬儒心態，「diam diam」再「diam diam」的反覆吟詠成了華社對政治參與的姿態標籤。這種標籤化的符號所呈現的想像空間，擺放在馬來西亞華人社會的語境中，當局者都能會心一笑。反復排比的句式和淺顯的意象，適合在舞臺上演繹，卻無法提供更為豐富、更多層次的想像和張力。詩的和諧和現實的不協調感，意象簡潔卻令人不安，但同時讓詩的想像空間沒有太多延伸性，只能在特定的歷史時空語境中被闡釋解讀，方能品嚐當中的沉味。透過表演，華人「diam diam」的個性標籤得以強化。〈Diam Diam〉反映「動地吟」詩人想像匱乏的問題，過於簡略的意象，還有詩的象徵和隱喻缺席，反而限制了多層次解讀的可能性。

另一類如將民族本位意識寫入詩中的〈青雲亭〉、〈五百萬張口〉等，以直爽的姿態寫詩。如〈青雲亭〉：

三百多年了，還語重心長地  
屹立在風雨飄搖裡  
無非是要向我的子孫詮釋  
我象徵的意義  
我精神的真諦  
那毗鄰的清真廟宇  
當年一同見證過歷史事蹟  
如今越發老氣橫秋了  
禱聲激昂如昔  
聲聲喚醒穆民團結合一  
不像我，老態龍鍾，香火寥寂  
(游川 2007 [ 1988 ] : 162)

詩以馬六甲具有百年歷史的青雲亭為對象，描寫青雲亭三百年的存在是華人在地化——一種象徵、一種精神——的隱喻。在這一土地上，混雜

和多元並存始終是這一空間與生俱來的特質。正因如此，當下泛伊斯蘭教化與排他性強的穆斯林文化反而造成族群之間的裂痕。這首詩曲折隱晦地指出馬來西亞本土族群關係的問題，在不明說的前提下，詩人是在譏諷穆斯林的單一性。這首詩藉助傳統文化符號來闡述華人當下的處境，族群本位意識的書寫隱藏在詩的隱喻之中。詩確實有更豐富和多層次的意涵，於詩人在詩中所強調的空間與時間（詩中的時間提示有「三百多年」、「我的子孫」、「當年一同」、「如今」、「老態龍鍾」等，空間的提示則如「毗鄰的清真廟宇」，「禱聲清晰可聽」等）的布置中隱藏著。文學，或隱喻的想像空間遼闊了，但族群的意識結構主宰著詩的想像意識。

1990年代初期，游川在「動地吟」中一首最常為他人所引用的詩〈鳥權〉，是一種創造象徵性的寫法。這首詩既不是歌頌，也並非讚揚，而是藉由詩人對鳥的形象、處境的概括描寫，以自足辯證的寓言闡述華人的政治處境。這首詩或最能體現「動地吟」詩人的特質：

唱你不愛聽的歌  
被鎖了起來也認命了  
唱你愛聽的歌  
也被關了起來我就不明白  
你也沒有必要解釋  
鳥根本就沒有什麼鳥權可言  
（游川 2007 [ 1988 ] : 207）

游川對「鳥」的寓言成了他在動地吟中影響最大的資產。方昂(1990)的詩集《鳥權》當中即有多首是回應游川在「動地吟」朗誦的〈鳥權〉之作。2007年游川去世，文壇中為紀念游川而寫的評論和文章，談起他的詩作即引用此詩。當中最有意思的是方昂(ibid.: 82)寫於同年的回應詩〈鳥權——和游川〈鳥權〉〉：

聽不聽非關你的義務  
唱不唱卻是鳥的權利  
被鎖了起來還是要唱  
唱你愛或不愛聽的歌

詩的象徵結構可以用下圖來展示：

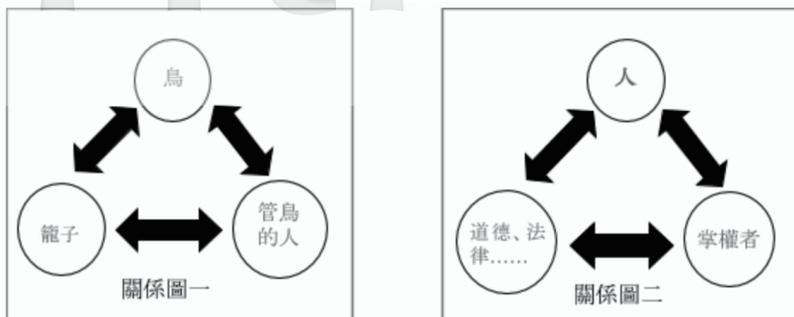


圖1：游川、方昂《鳥權》關係圖結構分析

以上關係圖一是詩中的「鳥」，因為被關，因此「鳥」與「籠子」的關係成了一道枷鎖。既然有籠子，自然有負責買籠子和負責看管「鳥」的人。「籠子」是「管鳥」者的工具，雖然沒在詩中出現，但經由詩人的敘事，成了詩中重要的、被隱藏起來的敘述對象。關係圖二是對關係圖一簡單的對應解釋。若將鳥比作人，籠子是當權者的工具，包括道德、法律等對人（身體）具有約束力的規則，則管鳥的人就是掌權者。游川所創作的「鳥」，經由他的敘事成了華社宿命的隱喻。為指出詩的背景，將詩與特定的歷史時空相互指涉，他還在題目底下寫序：「吉隆坡蘇丹街楊蘇鳥店的一隻鳥對我說，這年頭，做鳥也不容易……」（游川 2007 [1988]：207）語言雖然直白，但詩中的敘事所建構的「鳥」的象徵意義，是否足以感染讀者，為讀者提供另一種審美趣味呢？所謂詩性，則〈鳥權〉所應用的象徵手法、文本的自足性和回歸特定歷史時空詩性追求，實際上已是詩人在創作實踐中所力圖達到的美學高度了。這一象徵性的書寫，迥異於方修所論及的馬華現實主義文學的詩歌創作。儘管黃錦樹和辛金順對游川及方昂直白的語言，以及封閉的文本結構尤為批判。然而在上述象徵符號結構中，符號意義卻可以不斷自我完善化。這首詩不追求太繁雜的意象，然而「鳥」的象徵性對華社的窘境提供了充分解讀的基礎，反而為華社備受壓抑的狀態提供了解構的可能。誰是「支配」者，誰是「反支配」者。游川和方昂的〈鳥權〉呈現了「壓抑／反壓抑」的結構意識。

以游川為代表的「動地吟」並非摒棄對詩意或詩性的追求，而是在美學的選擇上，他們嘗試以短詩、淺白的語言來獲得讀者／聽眾的共鳴。詩性是存在的，〈烏權〉體現了游川和方昂追求美學的自覺性，就這一點而論他們完全與方修文學史論述中的馬華現實主義文學迥然有異。簡言之，在倫理的層面上他們以各自的人文關懷和政治關懷為基礎，但沒有放棄現代詩的創作方法。因此，若以游川、方昂的〈烏權〉這兩首詩歌為「動地吟」詩人創作實踐的高度，反而說明了游川和方昂的想像基本上還是定位於族群本位，離不開族群意識本位的框架。這一表徵也反映了「後茅草行動」的華社處在「支配／反支配」、「壓抑／反壓抑」等結構性意識之中。「動地吟」詩人無法以更為深層或相應的高度來創作和實踐。<sup>19</sup>

## 五、小結

文學研究和文學批評的目的何在？從「513事件」直到「茅草行動」為止，從馬華文學的角度而言，顯然在不同時空下有著不一樣的意義。誠然，文學研究的目的是要建構對於馬華文學的知性認知，文學批評則是直接介入馬華文學當下的語境和尋找當代的意義。無論何者，重新討論和闡述「後茅草行動」時期的馬華文學現象、作品以及在時空結構下的「政治—文學」的辯證關係，顯然可以找到不同的焦點。本文尤其以「動地吟」詩人群體為個案，深入闡述「後茅草行動」對文學的影響。

總的來說，「動地吟」從一開始即存在著雙重的公共性。首先表現在族群關係的認知。從族群本位的角度，思考各族之間的關係。其次表現在

---

19 筆者認同辛金順對「動地吟」詩人在美學或詩學追求的路徑上有所不足這一觀點。然而自1960年代至1980年代為止，現代詩越寫越晦澀卻是事實。游川和傅承得在臺灣接受現代主義文學的洗禮，同時也經歷了臺灣鄉土文學和現代主義文學之爭的激蕩。因此詩要寫得晦澀還是簡易淺顯，應當是詩人美學上的選擇。因此，筆者以為游川和傅承得只是遵從了有自己審美自覺的創作理念。至於在實踐技巧和文體風格的問題層面上，游川所提倡的短詩是否能自成一家，則應當是另一課題。

詩人對普世性的民主人權的追求，不管是制度的或是個人的自由追求，均成為「動地吟」的基本共識。這個集體共識成了「動地吟」的重要動力及核心。這一群體詩人涵蓋了1960年代至1980年代的老中青詩人。雖然游川和傳承得是核心，但不同詩人在個別的美學追求中均有自己的主體意志。然而，當他們聚合在「動地吟」旗幟下，在自覺或不自覺的過程中，依然會趨向上述共性。這一共性成了詩人創作實踐的倫理基礎，他們同時也在「如何展現詩意？」這一問題上面對困境。他們的美學選擇，顯然趨向於簡約的意象、語言和修辭。

在如何「面向群眾」以及如何「為群眾」這兩個不同層次的問題上，詩人尤其注重文學的當代性，即文學的社會功能和現實意識（或辛金順所提倡的「現實詩學」）的展現。若以游川的短詩為代表，則至少反映三個方面：第一，透過簡易的意象和修辭，以時事議題入詩，語言結構必然與群眾語言趨同，因而存在有的創作過於直白的問題。第二階段參與演出的林金城和鄭雲城，是「動地吟」政治評論詩的代表。他們創作的集體想像，是對體制的厭惡與社會正義的訴求。他們通常將自己化身為群眾道德意志的代表，批判時政，但不提供解決方法。第二，是華人族群文化本位意識。游川和小曼的詩尤其擅長從華人移民社會和傳統文化的視角入詩。最後，就華社在國家民族的地位和處境的想像，游川和方昂的〈鳥權〉是當中的代表作。這首詩很典型地反映華社的兩種心態，一是願意成為籠中的鳥，易於馴服；一是起來反抗，強調自我主體意識。以上三個方面，可以清晰地看到「動地吟」詩人集體對國家、華社和個人想像等議題的聚焦，同時也反映了「動地吟」詩人想像的匱乏。

他們在族群的本土意識和本位意識中搖擺，詩的想像空間因為詩的公共性、表演性而被窄化。民主普世的價值觀念和多元主義的追求，在詩人的想像國度中，依然尚未尋找到自己的位置。上述對「動地吟」的討論事實上也反映了「後茅草行動」的華社狀態——窘迫、壓抑、悲情，甚至還有一些矛盾心態，在想像國度中只能拘囿在族群本位的意識之中思考問題，同時也處在「支配／反支配」、「壓抑／反壓抑」等結構性意識中。

游川、傳承得期盼「動地吟」的演出可以重新建構華社對國家和民族在地化的想像，同時也試圖解構華社某種犬儒的心態。這一狀態直到1998年「烈火莫熄」運動以及後來一連串的BERSIH（淨選盟）公民運動之後才逐漸淡去。然而，族群本位主義和時代意識的格局依然內在於自我想像之中，影響著「動地吟」詩人的創作。

## 引用書目

### 中文書目

- 何啓良(Ho, Khai-Leong)。1995。《政治動員與官僚參與——大馬華人政治述論》*Zhengzhi dongyuan yu guanliao canyu: Dama Huaren zhengzhi shulun* [Political Mobilization and Bureaucratic Participation: An analysis Discourse of Chinese Politics in Malaysia]。吉隆坡(Kuala Lumpur)：華社資料研究中心(Centre for Malaysian Chinese Studies)。
- 柯嘉遜(Kua, Kia-Soong)著，楊培根譯(Yang, Pei-Gen tran.)。2007。《513：1969年暴動之解密文件》*Wuyisan: 1969 nian baodong zhi jiemi wenjian* [May 13: Declassified Documents on the Malaysian Riots of 1969]。吉隆坡(Kuala Lumpur)：人民之聲(SUARAM)。
- 方昂(Hwong, Chone-Kheow)。1990。《鳥權：時事詩冊》*Niaoquan: Shishi shice* [Bird Rights: The Collection of Current Affairs Poetry]。吉隆坡(Kuala Lumpur)：千秋事業社(Times Creative)。
- 辛金順(Sen, Kim-Soon)。2015。〈「他媽的」：作為八〇年代後馬華「現實詩學」創作的一個省思〉“‘Ta Ma de’: zuowei baling niandai hou Mahua ‘Xianshi Shixue’ chuanguo de yige xingsi” [“Fuck”: A Reflection on the Creation of Ma-Hua’s “Realistic Poetics” after the Eighties]，收錄於《時代、典律、本土性：馬華現代詩論述》in *Shidai, dianlv, bentuxing: Mahua xiandai shi lunshu* [Times, Canon, and Locality: A Discussion on Ma-Hua’s Modern Poetry]，李樹枝、辛金順編(Li, Shu-Zhi, and Xin, Jin-Shun ed.)，pp. 113-133。金寶(Kampar)：拉曼大學中華研究中心(Institute of Chinese Studies, UTAR)。
- 林春美(Lim, Choon-Bee)，張永修(Chan Yeong Siew)。2009。〈從「動地吟」看馬華詩人的身分認同〉“Cong ‘Dongdiyin’ kan Mahua shiren de shenfen renting” [Viewing the identity of the Ma-Hua poet from the “Dongdiyin”]，收錄於《彷彿魔法，讓人著迷》*Fangfu mofa, rang ren zhaomi* [As magical, fascinating]，劉藝婉、傳承得主編(Liu, Yi-Wan, and Poh Seng-Titt ed.)，

pp. 253-269。吉隆坡(Kuala Lumpur)：大將出版社(Mentor Publishing)。

祝家華(Thock, Kiah-Wah)。1988/12/18。〈文學是苦悶與痛苦的發洩——與游川和傅承得兩位元詩人對話〉“Wenxue shi kumen yu tongku de faxie: yu You Chuan he Fu Cheng De liangwei shiren duihua” [Literature is the venting of depression and pain - dialogue with two poets of You Chuan and Poh Seng Titt]，《星洲日報》*Xingzhou ri bao* [Sinchew Daily]，星期刊xingqi kan。亦收錄於《彷彿魔法，讓人著迷》also in *Fangfu Mofa, rang ren zhaomi* [As magical, fascinating]，劉藝婉、傅承得主編(Liu, Yi-Wan, and Poh Seng-Titt ed.)，p42。吉隆坡(Kuala Lumpur)：大將出版(Mentor Publishing)。

——。1994。《解構政治神話——大馬兩線政治的評析(1985-1992)》*Jiegou zhengzhi shenhua: Dama liangxian zhengzhi de Pingxi (1985-1992)* [Deconstructing Political Mythology: Analysis of Malaysian Two-line Politics (1985-1992)]。吉隆坡(Kuala Lumpur)：華社資料研究中心(Centre for Malaysian Chinese Studies)。

張集強(Teoh, Chee-Keong)。2007。《英參政時期的吉隆坡》*Ying cangzheng shiqi de Jilongpo* [Kuala Lumpur during the British Administration Period]。吉隆坡(Kuala Lumpur)：大將出版社(Mentor Publishing)。

教總秘書處(The Secretariat of Jiaozong)主編。1988。《馬來西亞華校教師會總會——1987年工作報告》*Malaixiya Huaxiao Jiaoshihui Zonghui: 1987 nian gongzuo baogao* [The United Chinese School Teachers' Association of Malaysia: 1987 Work Report]。吉隆坡(Kuala Lumpur)：馬來西亞全國華校教師會總會(教總)(The United Chinese School Teachers' Association Of Malaysia, Jiaozong)。

陳亞才(Tang, Ah-Chai)。1996。〈序：新興的馬來民族〉“Xu: xinxing de Malai minzu” [Preface: The Emerging Malay Nation]，收錄於曾慶豹《與2020共舞——新馬來人思潮與文化霸權》in *Chin, Ken-Pa, Yu 2020 gongwu: Xin Malairen sichao yu wenhua baquan* [Dance with 2020 – New Malay Thoughts and Hegemony]，pp. xi-xvi。吉隆坡(Kuala Lumpur)：華社資料研究中心(Centre for Malaysian Chinese Studies)。

傅承得(Poh, Seng-Titt)、游川(You, Chuan)。1989。《動地吟詩帖》*Dongdiyin shitie* [Dong Di Yin Poetry]，吉隆坡(Kuala Lumpur)：紫藤(馬)有限公司表演藝術工作室(Purple Cane Enterprise Sdn. Bhd.)。

傅承得(Poh, Seng-Titt)。1995。《有夢如刀》[*You Meng ru Dao*]。吉隆坡(Kuala Lumpur)：千秋事業社(Times Creative)。

——。2008/04/05。〈敢有歌吟動地哀〉“Gan you ge yin dong di ai” [Dare to sing for moving to grief]，《星洲日報》*Xingzhou ri bao* [Sinchew Daily]，星雲 Xingyun。

—。2008/04/13。〈故事——「動地吟」與政治〉“Gushi – ‘Dongdiyin’ yu zhengzhi” [Story – ‘Dong Di Yin’ and politics]，《星洲日報》*Xingzhou ribao* [*Sinchew Daily*]，文藝春秋Wenyi chunqiu。

曾維龍(Chou, Wen-Loong)。2012。〈論「動地吟」詩歌運動——一場馬華文學起義運動和現實主義短詩創作〉“Lun ‘Dongdiyin’ shige yundong: yichang Mahua qiyi yundong he xianshi zhuyi duanshi chuagnzuo” [‘Dong Di Yin’ Poetry Movement: A study of a Literary Uprising Movement and the Realism Short Poetry in Literature of Ma-Hua]，《華文文學》*Huawen wenxue* [*Literature in Chinese*] 113: 50-54。

曾慶豹(Chin, Ken-Pa)。1996。《與2020共舞：新馬來人思潮與文化霸權》*Yu 2020 gongwu: xin Malairen sichao yu wenhua baquan* [*Dance with 2020 – New Malay Thoughts and Hegemony*]。吉隆坡(Kuala Lumpur)：華社資料研究中心(Centre for Malaysian Chinese Studies)。

游川(You, Chuan)。2007。《游川詩全集》*You Chuan shi quanji* [*The Collection of You Chuan’s Poetry*]。吉隆坡(Kuala Lumpur)：大將出版社(Mentor Publishing)。

游俊豪(Yow, Cheun-Hoe)。2015。〈負隅頑抗的公民性：呂育陶詩作的特質和策略〉“Fuyu wankang de gongminxing: Lv Yutao shizuo de tezhi he celve” [Responsible Citizenship: The Characteristics and Strategies of Lv, Yu-Tao’s Poetry]，收錄於《時代、典律、本土性：馬華現代詩論述》in *Shidai, dianlv, bentuxing: Mahua xiandai shi lunshu* [*Times, Canon, and Locality: A Discussion on Ma-Hua’s Modern Poetry*]，李樹枝、辛金順主編(LI, Shu-Zhi, and Xin Jin-Shun ed.)，pp. 225-243。金寶(Kampar)：拉曼大學中華研究中心(Institute of Chinese Studies, UTAR)。

辜瑞榮主編(Koh, Swe-Yong ed.)。1999。《內安法令四十年》*Neian faling sishinian* [*Forty Years under ISA*]，八打靈再也(Kuala Lumpur)：朝花企業出版(Chaohua qiye)。

黃錦樹(Ng, Kim-Chew)。2015。〈尋找詩意：大馬新詩史的一個側面考察〉“Xunzhao shiyi: Dama xinshishi de yige cemian kaocha” [Looking for Poetry: A Side Investigation of the History of Malaysian Chinese Poetry]，收錄於《時代、典律、本土性：馬華現代詩論述》in *Shidai, dianlv, bentuxing: Mahua xiandai shi lunshu* [*Times, Canon, and Locality: A Discussion on Ma-Hua’s Modern Poetry*]，李樹枝、辛金順主編，頁41-64。金寶(Kampar)：拉曼大學中華研究中心(Institute of Chinese Studies, UTAR)。

潘碧華(Fan, Pik-Wah)，傅承得(Poh, Seng-Titt)。2015。〈從五四新文學到「動地吟——馬來西亞華語詩歌朗誦運動(1988-2014)」〉“Cong Wusi xinwenxue dao ‘Dongdiyin’: Malaixiya Huayu shige langsong yundong (1988-2014)” [From the May Fourth New Literature to the ‘Dong Di Yin’ - Malaysian

Chinese Poetry Reading Movement (1988-2014), 《當代中國研究期刊》  
*Dangdai Zhongguo yanjiu qikan* [*Contemporary China Studies*] 2(1):111-126。

外文書目

Baharudin Ali Masrom. 1993. *Wawasan Perjuangan Melayu Baru*. Kuala Lumpur: Penerbitan Kaizen.

Poh Seng Titt. 2015. *Strategi Deklamasi Sajak Dongdiyin dalam Penyebaran Sastera Mahua, 1988-2012*. M.A. Thesis, Department of Chinese Studies, University of Malaya.