

第二章 文獻探討

本研究關注在這個科技日新月異的時代，科技如何改變了鄉愁的面貌，而在全球人口迅速流動的全球化時代，這一代離散的人們又如何看待自身與家鄉的關係，科技在這之間又扮演了什麼樣的角色。

有鑑於此，本章先爬梳鄉愁相關文獻，從中看出東方以及西方鄉愁的變遷以及異同之處，接著會從文本看馬來西亞華人鄉愁的變遷，以對本研究主題有更進一步的了解。馬來西亞華人的先賢從中國南來，在馬來西亞這片蕉風椰雨的土地建立起了自己的家園，所以本章接著將探討離散相關理論，以了解離散族群的文化認同以及對自身身分、原鄉和家鄉的定位。最後，本章將探討科技如何影響全球化中離散族群和家鄉的互動，並從地方與空間相關理論中尋找地方的獨特性以及地方和離散族群之間無法切斷的親密關係。

第一節 鄉愁意涵的變遷

鄉愁(Nostalgia)這個字的意涵，在不同的時代，有著不同的變化。而在東西方社會，對鄉愁的看法也有異同之處，但是不變的是，家依舊構成鄉愁的一大組成部分。家鄉的人、物、景以及過往的時光，都成了懷念的對象。本研究先從文獻中整理出「家」的定義，並爬梳鄉愁相關理論，以看出鄉愁如何變遷。

一、 家的定義

根據牛津英文辭典對「家」所下的定義，「家」是「理所當然屬於一個人的地方、地區或國土，是一個人感情的中心，他可以在那兒獲得庇護、休息或滿足。」(Morley, 2000)。而教育部國語辭典則把「家」定義為「眷屬共同生活的場所」。離開辭典，家的定義更廣。Brah(1996)認為「家」有兩層意義，一個被賦予「國家」的概念，另一個則是日常生活的經驗面，我們在某個地方生活並對那裡產生了「家」的感情。「家」建立起了我們和家人、親戚、朋友、同事和其他人的聯繫。Mary Douglas(cited in Morley, 2000)也認為，家並不局限在某個空間，反之家可以人們顛覆對空間的觀點，因為家並不只是空間，家更涉及我們在那段時間內所進行的活動。另一方面，「鄉」也包含兩個概念，一是空間意義上的古土，是一個人出生、成長的地方；其二則指「古土」，也即文化母國。對這些因種種因素離開家鄉的人，鄉土變成為日後被凝望和想像的對象，成了永遠回不去的「故」

鄉（鍾怡雯，2001）。

家鄉這個詞常常與強烈的思想感情連結在一起，主要是懷念和渴望。家鄉會喚起人們心中失去的或是非常縹緲的情感，某種人們不能輕易找到或是找回的情感。一個人離開家鄉越遠，他對家鄉的感覺就越清晰（司艷譯，2001）。其實不止離家的人對家有強烈感覺，缺席的當下也會令我們凝聚更強的「擁有感」，有時缺席比實際的存在可以令我們感受家的存在(Morley, 2000)。Morley & Robins 認為，除了認識家鄉外，我們也應該體認家鄉與異域的關係，相對於家鄉的安全和歸屬，異域喚起的是孤獨感和疏離感。異域是「分隔、苦楚、喪失、思鄉、失去歸屬感的同義詞。」（司艷譯，2001）。

二、西方鄉愁意涵的變遷

鄉愁雖然被認為是私密的感情，但是鄉愁有其深刻的社會情感在裡頭。就像其它我們所經歷的感受一樣，鄉愁源自我們的社會，也影響我們的社會。鄉愁帶領我們到過去的地方想到過去的人，並建構這些事物「現在」(present)以及未來的意義。追溯根源，鄉愁(nostalgia)這個字源自希臘，“nostos”的原意為「回到原來的土地，而“algia”則指「痛苦和悲傷」，而鄉愁則指回家的渴望。雖然鄉愁存在已久，但是至到 1688 年，瑞士內科醫生 Johannes Hofer 才把瑞士雇兵被迫遠離家鄉到其他歐洲國家征戰時極度想家的情形定義為鄉愁，這是西方現代世界首次為鄉愁下定義。Hofer 和其他內科醫生認為鄉愁的徵兆有沮喪、憂鬱、負面情緒、嚎啕大哭、厭食，嚴重時甚至會有想自殺的念頭出現。這些早期的學者認為一些比較中性直接的字彙，如德文的 heimweh、英文的 homesickness 或者法文的 maladie du pays 並不能夠表達 nostalgia 所要表達的意涵。在那個時代，nostalgia 要表達的更是一種人生無常的循環。Hofer 推測鄉愁的主要原因在於：「這些人的中腦中有太多動物性的共鳴，導致對祖國(Fatherland)產生依戀」(Davis, 1979)。

1731 年，德國-瑞士內科醫生 J.J. Scheuchzer 認為鄉愁毋庸置疑是一種疾病，他認為病人是無法忍受巨大的氣氛壓力而導致血往腦上衝，這導致他開始研究苦悶的情感對瑞士士兵的影響，因為在十八和十九世紀的戰爭期間，瑞士士兵特別容易受到鄉愁侵襲(Davis, 1979)。瑞士的科學家發現，鄉下母親所煮的湯、鄉村香醇的牛奶以及阿爾卑斯山脈的民謠特別容易觸動瑞士士兵們的鄉愁。在這裡，這些事物不再單純是湯、牛奶或者歌曲，它更是一種記憶的符號(Boym, 2001)。

除了 Hofer 與 Scheuchzer，其他科學家也對鄉愁這個現象進行研究，他們的研究發現，鄉愁與想家這兩個語意是緊密結合在一起的。他們的研究使鄉愁這個字彙脫離了病理學的範圍，也脫離了軍事戰場和醫藥場域，可以指涉的意涵更廣(Davis, 1979)。但是要遲至 1941 年，McCann 才把鄉愁(nostalgia)重新定義為想家

的渴望(homesick)(cited in Bootcho, 2003)。McCann(cited in Slater, 1998)認為「想家」是馬上的情緒反應。「家」成爲滿足的符號或主體，佔據了所有思緒。鄉愁的情感組成部分是對家的愛，而這情感的渴望是回家。雖然 Folder(1950, cited in Slater, 1998)認為鄉愁不是一種精神疾病，但是它還是可能發展成偏執狂、一種擺脫不了的精神狀況而導致憂鬱或混亂。他認為挫折與逃避現實是鄉愁的成因。但是在五十年代的美國，鄉愁是美國社會一個熱門的詞彙，那時，這個詞彙又經歷了去心理化的過程，這個詞彙開始變得普遍以及商業化。在那個年代，鄉愁就像其它的情緒如愛、妒嫉、害怕等字眼般熟悉以及輕易被說出來(Davis, 1979)。

McCann 消除鄉愁的負面意涵，而到了 1979 年 Davis 則賦予鄉愁新的意涵，把這個詞連接到對過去的懷念。Davis(1979)認為，我們所懷念的過去事物，必然和自身有聯繫，我們不會懷念我們從來沒有去過的地方。當然，他提醒我們必須要學會區別鄉愁中懷舊與懷古(antiquarian)的感覺。懷古感覺會對過往的年代或事物心生嚮往，雖然他們從來沒有在那個年代生活過。會有這樣的情況發生可能是因爲，沒有接觸過的年代與事物比實際生活過的地方與度過的歲月，會讓我們產生更多的想像和幻想。但是懷古的感覺無法擁有的卻是「實際存在的當下」(actually were then)。所以我們可以說，懷舊是有自身經驗在裡面，但是懷古只是一種想像。但是，Davis(1979)也提醒我們，記得我們年少生活過的地方並不同鄉愁或者懷舊，鄉愁的意涵是比單純的過去(mere past)更爲豐富的，這個過去有某種特別的特質，可以連結到現在。而鄉愁一項最明顯的特質是，鄉愁懷想的都是美好的感覺以及過去美好的事物，就算想到一些傷心往事，也會被美化爲「甜蜜的悲傷」，所以苦樂參半(bittersweet)是最常用來形容鄉愁的字眼。

Davis(1979)把鄉愁的經驗區分爲三個層次。第一個層次爲簡單鄉愁(simple nostalgia)，毫無疑問地相信過去是最美的。第二層次也稱爲反思鄉愁(reflexive nostalgia)，該層次包含批判分析，並不全然是感性面。最後一個層次的鄉愁爲詮釋鄉愁(interpreted nostalgia)，個人會分析自身的鄉愁經驗。他認為，鄉愁最內在的本質其實最難捉摸，因爲它常常會逃逸無蹤，不管我們使用什麼詞彙或把它放在任何脈絡。或許，鄉愁最內在的本質，除了經驗之外，並不會出現在平常無聊的談話或寫作中，但是它會透過符號媒介(symbolic medium)的形式如音樂、舞蹈、詩歌、繪畫、照片等出現，這樣它就可以略過符號的外延意義(denotation)與語法(syntax)的中介。當代的鄉愁出現在過去的電影、電台以及電視的影像中，這些影像都建構了過去的共同經驗。

Fred Davis 出版了一本專門分析鄉愁的書，這本書取名爲“*Yearning for Yesterday*”，意即對昨天的思念。Davis(1979)認為，只有過去的時間事物才能成爲鄉愁的主體。但是多久的時間才算是過去？如果一天太短的話，我們如何界定一個月、一年、一世紀或者一世紀的長短呢？他覺得我們要了解鄉愁，生命期(lived-time)才是必須關注的主體。但是，Holak & Havlena 卻給鄉愁定下了時間，他們認為人們會回想過去十年到十七年的生活，但是這些回想是經過篩選以及有偏差的。

Boym(2001)指出，雖然在大家的首個印象中，鄉愁是對一個地方的想念，但是在他看來，鄉愁其實是對過去不同時間的一種追憶，人們追憶屬於他們的童年以及夢想。如果把鄉愁的時間格局放大，鄉愁其實是對現代時間的一種反叛，它希望像重返老地方一樣回到過去的時光，可以忽略線性歷史時間的因素。Kant(cited in McDermott, 2002)則認為，鄉愁並不是懷想年少的地方，而是青春本身—他的童年。他懷想的並不是可以彌補的東西，而是回不去的時光。

對過去的懷念有各種形式，包括嘗試在現在的生活中加入過去的元素以及在記憶中收集過去的符號象徵。雖然，這些栩栩如生的過去都是不存在的，但是它被理想化而看不到任何負面的意象。這種矛盾的情緒被認為是對過去一種烏托邦的追求(Stern, 1992)。Stern(1992)把鄉愁分成歷史鄉愁與個人鄉愁兩類，歷史鄉愁會認為過去的時代才是最美好的時代，它被視為對現在的逃避；個人鄉愁則常會懷想童年的家鄉。所以 Slater(1998)覺得，對過往時光的意識對了解自己其實是很重要的。

Holak & Havlena(1992)的研究顯示，家人與家是鄉愁最大的來源，但是其它的鄉愁來源包括了其他人、事物、節慶。「家」在這兒是廣義的，包含一個人成長的地方、老社區或曾經居住的城市。此外，家鄉的食物與氣味也是構成鄉愁的來源之一。鄉愁可以喚起快樂愉快的時光，也可以令人想起混亂不堪的片段，但是，這些所回想的過去經驗都是經過篩選以及有偏差的。他們的研究也顯示，人們最常懷想的是其童年以及青少年時光，那段時間的光影、氣味以及味道都深深留在記憶中，激發人們的歷史鄉愁或個人鄉愁。

另一方面，Turner(1987)也把鄉愁的論述放在社會與文化的脈絡中討論，他把鄉愁分成四個面向。(一)美好的時光在歷史中慢慢消逝；(二)察覺到缺席的存在；(三)真實社會關係的消失以及(四)自然感情的失去。所以 Greene(1991, cited in McDermott, 2002)覺得鄉愁與記得在某種程度上是對立的。鄉愁是遺忘，是倒退的；但是記憶卻可以把我們帶到過去，連結過去與現在。另一方面，Blunt(2003)則認為鄉愁是時間性的(temporal)，想家是一種空間與地理的區隔。他覺得，就算一個人可以回到成長的建築物，他還是無法回到童年的時光，那只是一個想像的地方。這主要是因為，記憶與地方緊密結合，當時間消逝了，空間才是承載記憶的所在。這其中，Boym(cited in Legg, 2004)把鄉愁與空間做緊密的結合，他認為空間是鄉愁的根源也是鄉愁的表徵，鄉愁必須從記憶與地方，歷史的幻覺(history of illusions)與真實的地方這兩組相對照來看。Boym(cited in McDermott, 2002)與 James Lull 對鄉愁有相同的看法，他們都覺得，嚴重的鄉愁是一種高度選擇性的、有關遙遠文化的盲目記憶，從前在家鄉的主流文化價值和熟悉的行為被化約為追憶和想像(陳芸芸譯，2004)。而 Boym(2001)更進一步把這嚴重的鄉愁區分為反思鄉愁(reflective)和重生(restorative)鄉愁。反思鄉愁希望重建失去的家園並修補記憶的缺口；反思鄉愁是痛苦的，是渴望與失去，一種永不完美的記憶。而重生鄉愁則把重心放在建構過去。

雖然不少學者把鄉愁與記憶扣連在一起，但是 Belk et al.(1988, cited in Slater,

1998)卻相信鄉愁是情感性的，而不是一種記憶過程。在他看來，鄉愁是一種「渴望」的情緒，它可以由一種主體如景色、聲音或者歌曲的旋律所激發。鄉愁所懷念的時光都是珍貴的時光，這些珍貴的時光透過儀式或習慣如節慶、地方、主體或經驗「借屍還魂」。鄉愁的主體並不是記憶的線索，但是激發了由過往經驗所構成的鉅細靡遺的記憶，鄉愁的所有物可以喚起我們的過去，但是前提是，確實有這麼一段過去。

Davis(1979)認為，現今鄉愁的內涵已經延伸，在三世紀前，Hofer 所定義的鄉愁是嚴重的思鄉情緒，它的內涵只有地理的位置以及精神疾病。但是如今鄉愁的內涵則涵蓋對現實的不滿足、對過去想念、苦樂參半的情緒以及小小樂園的失去。所以，Davis 覺得，只有 Nostalgia 一字足以形容以上複雜的情緒。

三、東方的鄉愁意涵

鄉愁是中國傳統詩歌中歷久彌新的主題，中國人有文字記載的鄉愁可追溯至《詩經·豳風·東山》：「我徂東山，惓惓不歸，我來自東，零雨其濛。」接下來，從古詩十九首〈行行重行行〉；李白的〈客中行〉等詩篇，讓我們見到同樣的鄉愁，在相異的年代，各有不同的表現方式。但是無論是家園、故國、故人、北風、月亮、酒，都有一個具體感覺的形象，足見鄉愁情愫就是建立在可見可感的人事物上（曾香綾，2003）。

曾香綾（2003）認為中國人的鄉愁有內化因素、外緣因素、地緣(geography)關係和放逐現象。內化因素有（一）中國人安土重遷的民族性：傳統中國自周朝以降，一直是以農立國的經濟體系，農耕一向靠地理環境及天候良劣而存在，行塑了「安土重遷」的性格。此外，西周實行按戶籍授田的制度，人民沒有遷徙居住的自由，也造就了中國人戀土地之情結。另一方面，土地對傳統的中國人而言，不只是生產的憑藉、生活的保障，它還是哺育生命的母親，以及可以安身立命的根；（二）人文思鄉的情懷：儒家的傳統強調齊家、治國、平天下之理想，「家」是這一切的根基，因此如何成立家族、維持家族、發展家族、經營家族、鞏固家族成了中國人生命及生活的重心。古代的中國人覺得離家則如失根的蘭花，去國離家是不得已的選擇。外緣因素有（一）中國幅員寬大：中國疆域廣袤，但各地交通不便，溝通聯繫不易，造成宦遊商旅之士、戍邊之將，只能飽受城鄉差距帶來的思鄉之苦。「家書抵萬金」的興奮之情，「寄書長不達」的忐忑之憂，斷非處於今日資訊發達、交通暢行無阻的我們所能臆度想像的；（二）羈旅生涯：漂泊的生涯往往是懷鄉情結滋長的主要原因，不論宦遊之行、報國之志、貶謫之苦、行役之悲、遊子之思皆是引發思鄉的觸媒；（三）戰亂：局勢動盪不安、家園殘破不堪、戰事接連不斷，驅使人民遠離家園、避禍他鄉。地緣因素則指：任何歷史事件的發生，甚至文學的發跡或流派的形成，皆受地理環境的影響，如《魯頌》產生於魯國、《商頌》出之於宋國。放逐現象導致被放逐者逼於無奈離開家鄉，

有些甚至被強制長期離開本國，思鄉之情自然而然地產生。

寫下了膾炙人口「鄉愁」詩歌的余光中，對鄉愁有深刻的體會。在他看來，鄉愁並不限於地理，它應該是立體的，還包含了時間。而他認為，所謂鄉愁，原有地理、民族、歷史、文化等層次，不必形而下地繫於一鄉一鎮（余光中，1992）。余光中的〈鄉愁〉，是時代的鄉愁，歷史的鄉愁，也是海峽兩岸的鄉愁。余光中這首簡短但意味深長的詩，包含了鄉愁的時間與空間元素。童年時，貼上「郵票」的信讓他獲知家鄉母親的消息；長大後，他拿著「船票」搭著船去找他的新娘。「郵票」與「船票」是一種溝通工具，讓他不致斷了和家鄉的聯繫。但是，接下來「墳墓」與「海峽」的符號意象卻是隔絕與距離，切斷了他和母親與家鄉的聯繫。

在余光中的詩中，他透過對靜止物體如：長江、海棠、雪花、臘梅、中國地圖等等的刻畫描述，使這些象徵物昇華為象徵意義上的文化符號。而在中國古詩中，月亮是最常出現的符號象徵，如李白的〈靜夜思〉就是一例。

時間的背景和空間的場景也常出現在描寫鄉愁的中國古詩中。闔家團圓的節慶中特別容易想家，所以節慶是在古詩中出現最頻密的時間背景，唐朝王維的〈九月九日憶山東兄弟〉貼切地描述異鄉遊子在舉家歡聚的重陽節想家的心情。

另一方面，空間背景則包括了在旅途中想起了家鄉的景物，因此故鄉的風景並非客觀之物，它被賦予意義，成為充滿感情和體驗的意象和符號（鍾怡雯，2001）。Mike Crang 認為，地景反映了某個社會—文化—的信仰、實踐和技術。地景就像文化一樣，不是個體的資產，而且只能在社會中存在。

其實，鄉愁的符號象徵，除了可見的事物外，聲音也是鄉愁的來源。唐代李益的〈夜上受降城聞笛〉，描寫的是遠處聲音哀怨淒涼的蘆管，勾起了士兵們的思鄉之情。賀知章的〈回鄉偶書〉書寫的是那個往返不便時代時事的變遷，他離開家時是個年輕小夥子，返鄉時已經白髮鬢鬢，家鄉的小孩也不認得他了。但是離開了這麼多年，他依舊保有鄉音，因為鄉音是他的鄉愁，聯繫他與家鄉。

現代科技的便利使人們不會像古人一樣，深刻地感受到離開家、城市以及國家的時空轉移。但是在以前通訊不便的年代，想讓家人知道自已的消息或者想知道家鄉的消息都不是一件容易的事，唐代的岑參所寫的〈逢入京使〉，對此有深刻的描繪。此外，詩人們常會運用想像來實現回鄉的夢，因為夢不會受到時間與空間的限制。唐代詩人顧況的〈憶故園〉為例子之一。

從東方鄉愁詩中可以看到「文化符號」與鄉愁的緊密聯繫，長江、茱萸、蘆管、臘梅、海棠等都是只有中國/東方才有的地景及物，在懷鄉者眼中，這些都化成文化符號，變成了鄉愁最常出現的象徵。

四、馬來西亞鄉愁意涵的變遷

(一) 馬來西亞華人與中國

和大馬華人史一樣，馬華文學史也有近似中國移民／移民後裔的結構歷程。馬華著名文學史家方修認為，馬華〈新〉文學受到五四新文化的運動的影響而開始發展。中國共產黨在一九四九年建國前，馬來西亞華人可以自由赴中國，而不少當時的文壇健將都是流寓的中國文人，在那樣的時代氛圍下，有些來到馬來西亞已經是第二代或第三代的中國移民，還是把南洋當成異邦，中國情懷凌駕於南洋情境之上（黃錦樹，1998）。

方北方在一九五七年，出版了以中國抗日、國共內戰為背景的「風雲三部曲」：《遲亮的早晨》、《剎那的正午》和《幻滅的黃昏》。黃錦樹〈1998〉認為這些小說，反映的是那一個時代的馬來西亞華人在國家形成前國族身分上的兩可狀態，以及馬華文學「前史」在地域上不可避免地 toward 中國延伸。

但是，在一九八五年開始，方北方交出了以大馬為背景、以大馬問題為思考重心的「馬來西亞三部曲」〈《樹大根深》〈1985〉；《頭家門下》〈1980〉和《花飄果墜》〈1991〉〉。做為馬華作家迄今為此唯一的三部曲，它的象徵意義自不待言（黃錦樹，1998）。

對此轉變，方北方說：「我完成了反映中國抗戰與新生的時代面貌的三部曲長篇小說之後，想起自己在馬來西亞前後已生活了五十多年；由青年步入老年，由僑民化為公民，對這裡的鄉土已產生了感情。」（黃錦樹，1998：187）。

其實，一九四九年後，當政治把現實的中國隔絕之後，對新一代馬來西亞華人而言，「中國」就變成一種純粹的想像，它不止被高度抽象化，也變成了書面之物（黃錦樹，1998）。相較於曾經在中國大陸生活過的祖父或父親輩，馬來西亞第二、第三代華人最直接的中國經驗，只是到中國大陸旅行或探親。他們對中國的情感都是從書本、長輩以及民族之情所引發的，我們可以在他們的旅遊文本中讀到他們被風景召喚出來的文化鄉愁（鍾怡雯，2004）。鍾怡雯（2001：210）認為最普遍的鄉愁是文化鄉愁，它牽涉到原生情感(primordial sentiment)的追尋，對自身文化的孺慕和傳承之情，因此它也是一種發聲的位置和姿態，提供可被解讀的立場(positionality)和詮釋(interpretation)。透過此一歷史文化的回溯與追尋，思鄉已久卻無法回家的人得到了鄉愁的紓解。

談到馬來西亞華人第二、第三代的「中國意識」，不能不提的是以溫瑞安為首的「神州詩社」(1976-1980)。這個在台灣成立的旅台社團，在黃錦樹（1998）眼中是異類，因為其他團體和雜誌如星座詩社(1963-1967)、《大馬新聞雜誌》(1983-1984)和大馬青年社(1984-1990)等都已開始標榜馬來西亞意識時，「神州詩社」是唯一還標榜中國意識的社團。黃錦樹認為，神州文學本質上是沒有根的——沒有現實的根。因為他們對馬來西亞的回憶只剩下片段的記憶和「想當年」式的淡淡鄉愁，或者是對童年和少年時代的追緬與懷思。另一方面，他們把台灣當成「復興基地」，只是中國的替代品。

除了溫瑞安和神州詩社，林幸謙和他的作品的「大中國情懷」也是值得討論的。林春美認為，林幸謙在意識形態上徹頭徹尾地想回歸中國大陸，應該算是馬華文學裡「中國情結」的極端投射，是馬華文學作品近十年中絕少出現的現象（轉引自楊宗翰，2004）。鍾怡雯（2004）覺得，林幸謙以文化中國為自己的故鄉，但是另一方面又主張現實生活裡故鄉並不存在，身體所在之處都是異鄉，是一種自我邊緣化。林幸謙的鄉愁在她看來，是文化／文學的，是一種因為血緣與歷史而生的，無關乎國界。為此，陳鵬翔（1999）說，伴隨林幸謙文本中邊陲與中心的辯論而來的是他的文化屬性與大中國情懷，其中〈中國崇拜〉、〈故國的神話〉、〈漂鳥們〉、〈破碎的鄉愁〉等都可歸為追求文化中國的作品。

馬來西亞籍詩人林幸謙的文化鄉愁又與余光中的文化鄉愁有所不同，這些差異來自不同的時間不同的空間，海外華人林幸謙以離散的視野來看自己根源性的鄉愁，在他自己看來，他的文化是不完整的，鄉愁也是破碎的。陳慧樺(1995)指出，雖然林幸謙有中華民族的大夢，但是他的作品已經有意識／無意識的植入熱帶雨林的記憶、植入太多多元種族社會的矛盾、孤疑、猜忌和衝突。他藉著邊緣的書寫，來達到解構原鄉神話的目的。當他對文化中國的追求破滅後，他面對的是漂泊、流離、一種失去中心的宿命。他在〈結構鄉愁：狂歡、破碎與禁忌的重寫〉中就寫到：

年少時候的故國印象，直到今日方才看到了殘缺的真相。那些被文化血脈所滋養的原鄉神話，如今都已貧血而亡，才知道自己不曾有過故國(1995: 203)。

除了溫瑞安外，不少馬華作家也在心理上心傾中國，劉育龍不否認：「在七八十年代的時候，有好一部分的作家，包括我自己，都有很深的中國情結。就是在心理上是有回歸文化中國的，是一種存在我們內心中，而不是實實在在的政治實體。」〈星洲日報，1999年10月23日〉

不少馬華詩人都曾寫過「南洋」這個議題，張光達（2003）認為，林健文〈不再南洋〉整首詩擺盪在記憶與遺忘之間虛構與真實之間的界限，南洋在詩人的口述與記憶形成交織混雜的面貌。

阿嬤阿公就是那樣說給我聽過的，南洋
好像五腳基，每個人都走過
活時留下腳印
死時帶走未亡人的記憶
在結婚喜慶日掛上紅布
喪事吊黑白
除夕長輩派紅包壓歲
舞南獅驅年獸

端午賽龍舟吃粽子
中秋點燈籠賞月
過冬煮湯圓
南洋，是不是這樣子
純粹一個移民的老中國？

（林健文，2003：63）

林健文的南洋書寫，讓我們看到的是源自中國但是已經發展出自己文化脈絡的南洋華人節慶。南洋的華人也慶祝新年、除夕會派壓歲錢、會慶祝中秋節，也會在冬至時煮湯圓。以馬來西亞華人與台灣華人慶祝這些傳統華人節日的方式來比較，其實就可以看出差異。南洋華人會在中秋節提燈籠遊行，但是台灣的中秋節卻是烤肉，提燈籠是元宵節的事。就算南洋華人與台灣華人一樣會在冬至煮湯圓，但是我們煮的湯圓是沒有餡的，煮法與口感都和台灣湯圓不一樣。

（二）馬來西亞華人與馬來西亞

鍾怡雯（2001）認為，新一代在馬來西亞出生長大的華人創作者，對中國的傾慕是一種古裝化／古典化的策略，這種策略是一種文化鄉愁，而非對中國土地的認同，因為這批創作者都能夠清楚劃分國家與文化認同的分別。

潘碧華與郭蓮花的文章，已可見到中國色彩的剝落，家在馬來西亞觀念的誕生。潘碧華到了長城，是去引證文學和歷史中的長城，她說：「我不是回故國的人，我帶著的是另一種情懷，一種期待與神交已久土地相見的心情」。郭蓮花把惠安視為是根，是血緣的開始，但是她也清楚知道，馬來西亞才是她的家鄉，文化認同與國家認同並不同或混淆。她回到惠安，只是代替父親回鄉，因為她的家鄉在馬來西亞，「父親若沒離開故鄉，我就沒有現在的家鄉了。」（鍾怡雯，2004：286）。

馬來西亞的檳城是一座美麗的小島，所以長期居住在吉隆坡的林春美，對檳城就有一種獨特的鄉愁。她在系列散文〈我的檳城情意結〉中自認，「我是一個愛上回家的人，而每次回去，那種到了『光大』¹便快到家的感覺便會油然而生（鍾怡雯，2004b：330）」。從80年代開始的馬來西亞文學作品，已經可以見到作者們已經把「家」等同「馬來西亞」而不是「中國」。

吉蘭丹位於馬來西亞半島東海岸，該州馬來人佔多數，並發展出獨特的吉蘭丹腔馬來語。從小在吉蘭丹長大的辛金順，不因為華人的身分而減少了對吉蘭丹的認同，對他來說，吉蘭丹就是故鄉；吉蘭丹腔的馬來語，在異鄉聯繫了他與馬來人同鄉。他（2006）說：「許多時候，我在吉隆坡、文良港或鵝麥遇到了一群

¹ 「光大」〈Komtar〉，檳城最高的摩天大樓，矗立在馬來西亞檳城市區，是檳城人最引以為傲的地標之一。

群吉蘭丹人，他們經由我的馬來腔調，立即辨識出我們皆屬於同類。毋須介紹，即可用吉蘭丹土話勾肩搭背，笑談故鄉的事來。」

陳大為（2003：134）相信，「家」的意義在很大的程度上，主導了每一個留學、定居或入籍台灣的馬華作家在創作時的深層意識。陳大為對「家」和「原鄉」的見解，和他切身經驗大有關係。「我的生命的原鄉是怡保，但是我的文學原鄉是台北，所以我有三分之一是認同了台北，在詩與散文中會受到影響。我把台北交給散文把馬華交給詩，這是我身分上所引發的書寫上影響。」楊宗翰（2004）觀察認為，陳大為雖然和溫瑞安一樣好援「中國文化」，但比較不同的是，陳大為是把「中國文化」回歸到「符號」的層面。此外，鍾怡雯也覺得在自己在《漂浮書房》那本書中，描寫她在馬來西亞的老師的篇章，令她可以重新凝視自己的成長。她寫道：「它們和怡保系列最大的意義是：發現「故鄉」對個人潛在的影響力（2005：8）。」

黃錦樹也寫小說，著有短篇小說集《夢與豬與黎明》、《烏暗暝》、《由島至島 Dari Pulau Ke Pulau》等。王德威（2002：12-13）評黃錦樹小說寫到：「黃錦樹來自馬來西亞南部的柔佛州，那裡膠園林立，……膠林內外的所聞所見，自然成為他日後小說的場景。」他認為，黃錦樹也和許多「鄉土」作家一樣，一旦離鄉背井，家鄉的一景一物就會激起了回憶與書寫的衝動。

馬來西亞的華人生活在一個多元種族、文化與宗教的國度，當他們離家時，對家鄉的懷念，有時是懷念他族文化或馬來西亞獨特的文化，並不全然是中國屬性的文化。有些聲音帶著當地的色彩，有濃厚的地域性，就如清真寺的祈禱聲，離開了當地就聽不到，份外值得懷念。這個例子可以從來自馬來西亞的幸金順的文章中找到佐證。

我常自嘲是懷鄉主義者，人走到那裡，那塊土生土長的土地也捎到那裡，甚至那常在黃昏裡穿過重重雲氣和雨霧的清真寺的祈禱聲，幽幽渺渺地突然在記憶中明亮了起來（1996：105）。

檳城人很注重天公誕，所以檳城的天公誕過得比農曆初一還熱鬧。林春美在無法回家拜天公的時刻，她想念的是家鄉的鞭炮聲，她說：「那些年，到了年初八夜裡，突然想聽聽檳城的鞭炮聲，不是因為喜歡，只是有點懷念罷了（1996：244）。」

此外，鄉愁的聲音也可以是懷舊老歌，人們會感動，歌曲本身並不是重點，而是聽那首歌的年齡。任何人在青少年時期所喜歡的歌曲，可以在日後任何時刻帶給人們最大的愉悅，這是一種音樂鄉愁(Holbrook & Schindler, 1991)。就如在馬來西亞古晉長大的電影導演蔡明亮²不止以童年所聽的老歌來排解在台灣求學時期的鄉愁，後來這些老歌更成了他不少電影的重要元素。對他來說，這些國語老歌就像是他昔日生活的背景聲音。

² 聯合報 2005 年 8 月 21 日 D6 版貼星報報。

晚期的鄉愁，想家色彩變淡，懷舊色彩加深，也使鄉愁的意涵從國家家鄉轉變成日常生活的微小事物。蘇珊·宋姐（黃翰荻譯，1997）指出，如今正是懷舊的時刻，而照片有效地增添鄉愁，因為照片可用來記錄消逝中的種種。照片—尤其是那些關於人的、遠處風景的、極遠之外城市的，或是已然消逝的過去的照片—是幻想的煽動物，因為一張照片既是一種假的存在，同時也是一種「不在」的表記。林玉玲如此描述照片與鄉愁之間的關係。

有一張照片抓住了這一刻，讓我回想在馬六甲的時候，感覺那裡不是一個小鎮，而是一種熟悉的魂魄，是從家延伸出去的一個空間，記憶中一個私密、親切的地方。在這張照片裡，放棺木的靈車在正中央，兒子們披麻帶孝，跪在車前，瞪著相機，個個面孔清晰。孫子輩則站在兩旁，後面才是女眷。因為有這麼多孫子，寬寬平平長方形的照片把我捕捉在家族的心靈空間裡，網在像血脈延伸、為數眾多的堂兄弟姊妹之間，在我們的生命中留下短暫燦爛的歷史（張瓊惠譯，2001：60）。

離散的人，除了想念家鄉的人，也想念家鄉的食物。寒黎失望的寫到：「可是，在唐人街最容易找到的燒餅油條，卻早已失去了家鄉的原味。橘逾淮而為枳，大概就是這樣罷。或者，以為已經找到色香俱全的咖哩雞飯吃了，最後卻因為有色無味的情況下，幾乎意興索然，胃口也減去了一半，更甯說食後齒頰留香了（1998, 204）。」寒黎想念的咖哩雞飯，是完完全全道地的馬來西亞食物，新生代的馬來西亞華人，連口味也開始轉變。

從前，食物是為了解滿足人類的生理需要；但是現今，食物也成了一種鄉愁的意象。雖然地方作為「家鄉」的意義依然被重視，但是家鄉物件的重要性也不惶多讓。家鄉日常的物件最常與家鄉連接，食物更被視為遊子想念家鄉的象徵。全球化影響了食物的生產、銷售、準備與消費。食物是本土文化的一部分，這也是建構社會關係以及文化和國族認同的一個過程。人們會因為消費同樣一種食物而產生共同的情感，有時特定的食物會被賦予國族認同的意義，用來區分我們和他者。此外，食物也能營造一種想像的世界，食物把一個地方象徵化，成為一個想像的地理環境。對遊客、移民、難民、國際移工、跨國公司員工還有在全球流動的人口而言，食物可以讓他們建構屬於自己的想像世界，一個「散落在世界各地，擁有不同歷史背景的个人與群體所建構的多元世界」（Cwiertka & Walraven, 2001）。馬來西亞作家鍾怡雯的文章，告訴了我們她的食物鄉愁。

師大路上的一之軒新鮮麵包的出爐的時間，正搭上我拎著空虛的胃、拖著疲憊的身體準備回家的時候。我的眼睛總是隔著玻璃瀏覽剛出爐的新鮮麵包，一面壓抑著餓得拼命打鼓的胃囊，同時偷偷想念隔著南中國海那端馬來攤子剛炸好的curry puff³（1998：232）。

³ 類似台灣的咖哩餃，但是口感還是有所不同，原為馬來人的食物。

就像食物一樣，每個國家以及民族都有其傳統服裝，服裝也是構成鄉愁的一部分。鍾怡雯在文中如此寫著服裝與鄉愁的關係。

每次穿上那件上衣，在台北匆忙行走辦事，彷彿就真的變成了異鄉人。艷黃的臘染布，七分袖和下擺各縫接著寸餘長的金蔥，再加上一件下擺也繡著亮彩圖案的八分褲，從路人好奇的目光，我知道這身裝扮太過招搖，即使在馬來西亞，我也不敢穿這身衣服出門。可是穿著它在台北遊蕩，卻有生活在他方的愉悅，還有一種隱約的鄉愁（2002：50）。

林玉玲也會以服裝標示她的外國人身分，因為她的心遊移在亞洲與美國之間，不想回馬來西亞，但是也不把美國當家。

決定留在美國讓我心中充滿罪惡與歉疚，有十幾年的時間，我的心遊移在亞洲與美國之間，自願在精神上當個流離失所的人。前幾次面試，我都穿著綠色、黃色樣式的馬來服，故意凸顯我是個外國人，決意不讓別人把我當美國人看（張瓊惠譯，2001：275）。

辛金順的鄉愁是他出生的家鄉馬來西亞和遠在家鄉的母親，雖然想家時可以打電話回家，但是打電話回家後，卻會更想家。

夢遠的時刻，鄉愁就像一罐啤酒，飲下去，醉也不是，不醉也不是。只有唇角的泡沫是微醺的，令人迷濛海角，隱約天涯。而望不盡的是那山長水闊，有時候就依憑著那條細細的電話線，繫著母親蒼老的聲音自迢迢千里外傳來，淹沒了我心中的一片蒼涼……。（1996b：104）

陳大為〈1997〉認為辛金順漂泊於外的遊子心靈使他不斷地回憶往昔，並且用童稚的心引領我們的眼睛去體會原鄉的溫馨。馬來西亞是辛金順完全單純的家園，所有的鄉土情感都傾注在那裡，它的身世與中國完全斷裂，而棲身五年的台灣，始終是無法融入感情的異邦，這主要是因為，辛金順長期遠離故土，對國家的政經人事漸漸陌生，對「家國」的「關懷」逐漸變成對「家園」的「緬懷」。

雖然現在科技發達，電話可以讓我們馬上知道家中的消息，但是書信依然不分時代不分國家，聯繫著離散的人與家鄉。曾慶豹從馬來西亞到台灣求學，他覺得在異國生活最美的期待是：

在異國生活最美的事是期待著家鄉來的消息，一封信箋、一份信物，那怕是片斷的、零星的（1991：159）。

相較電話速度的快，信的速度是緩慢的，可以讓我們更清楚空間的距離，收到信的時間和我們實際的距離成了正比。緩慢的好消息是甜美的等待，但是如果收到了一封延誤的壞消息的信，那種對時間空間距離的無能為力才真的叫人痛心。林玉玲收到父喪的信是父親離開人世將近一個月之後，她這樣描繪她的心情：

我瞪著上面的字，回算日子，兩週了，郵簡漂洋過海寄到麻省給我，又花了一個星期。父親賜給我身體髮膚，造就如今的我，我無法不愛他，縱然心裡忍下種種苦楚，我和他還是有著永不能割捨的血緣連結，我實在無法接受這個事實，父親竟然已經離開人世將近一個月了（張瓊惠譯，2001：266）。

信、電話、電郵、電子報等資訊，只能把資訊帶給離散在外的人。回家，還是必須依靠交通工具，離家距離的遠近其實也決定了鄉愁的程度。如果離家離得遠，沒有辦法或沒有錢馬上回家時，最快把離家的人帶回家中的方法是透過想像的夢境。林玉玲在美國唸博士時，常會夢到家鄉的海；而辛金順在國外的夢中回到童年講吉蘭丹土話的日子，語言是他的鄉愁。

我夢見馬六甲海峽，輕柔、鹹鹹、暖暖的海水，夢見孩童時候一邊戲水、一邊喃喃地說：「海是我的母親，海是我的母親。」（張瓊惠譯，2001：238）。

二十多年後，當我在國外旅居盤桓，幾乎不說一句吉蘭丹土話時，才發現語言是另一種鄉愁，夜深時常常會把夢召喚回去，回到童年的土地，尋找自己久已遺失的歲月與身體（辛金順，2006）。

時代的變遷導致馬來西亞華人鄉愁的變遷，中國南來的祖父輩的鄉愁與馬來西亞華人第二、第三代的鄉愁是不一樣的。五十年代到七十年代的馬華文學，還是隨處可見到把「中國」當成家的文章。但是從七十年代後，新生代作者已經把馬來西亞當成家，中國書寫變成了一種文化鄉愁的符號。張錦忠（2004）認為，黃錦樹一再書寫暗夜膠林舊家燈火、陳大為詩中突顯的南洋圖象、鍾怡雯戀戀不忘的故居人事，甚至張貴興在多年以後回頭正視熱帶雨林邊緣的原初慾望場景，顯示了他們雖然身處台灣，但其靈魂或精神卻神遊家鄉（馬來西亞），和自身存在的歷史對話。由此觀之，新一代在馬來西亞土生土長的華人，已經在情感上把馬來西亞當成自己的家鄉。馬來西亞華人的國家認同與文化認同是清楚二分的，雖然在他們的文化認同中，主體精神仍是中國文化，但是屬於馬來西亞華人的文化也在涵化過程中慢慢成形（鍾怡雯，2001）。

五、小結

鄉愁是舊的，因為它與人類的存在一樣古老；鄉愁是新的，因為它以懷舊色彩行銷成爲商品，但是鄉愁也是被忽略的，以鄉愁爲主體的研究近年來並不多見（Holbrook & Schindler, 1991）。1970 年代開始，鄉愁或懷舊的研究浪潮開始出現於娛樂和廣告媒體(Slater, 1998)，而到了 1990 年代，則常聚焦在懷舊對消費者行爲的影響(Holbrook & Schindler, 1991; Stern, 1992; Holak & Havlena, 2001)，也有研究探討家的建構與鄉愁的關係(Blunt, 2003)，移位(displacement)、認同以及懷舊如何影響咖啡館舊員工對新工作地點的認同(Milligan, 2003)，以及收藏和懷舊之間的關係(Slater, 1998)，但是以上這些研究沒有著墨在科技如何消除距離造成鄉愁的變遷。所以本研究在此立基點上，希望回頭看看科技如何影響人與家鄉的關係。在這之前，本研究先對新舊鄉愁的符號做個對比。

表 2.1 新舊鄉愁符號的對比

	人	物	媒介	空間	時間
從前	家人	美酒	北風	家	童年
	故人	月	郵票	故國	寒夜
	母親	海棠	船票	大陸	重陽節
	新娘	雪花	信	長江	
	兄弟	臘梅	蘆管		
現在	家人	家鄉的食物	照片	家	童年
	其他人	咖哩雞飯	家鄉的氣味	成長的地方	青少年
	母親	Curry Puff	光影	老社區	黃昏的雲氣
		馬來西亞服飾	聲音	曾經居住的城市	天公誕
			清真寺的祈禱聲		
			懷舊老歌		
			電話		

資料來源：作者整理

綜合本節的文獻與文本，本研究整理出以上的表格，對照新舊鄉愁符號。從八十年代開始世界受到全球化影響的層面越來越大，而 1989 年開始出現的網際

網路更改變了離散者與家鄉的聯繫方式，所以本研究以網際網路普及興盛的九十年代作為劃分新舊鄉愁的時間點。

此文獻整理發現，有些鄉愁的事物是恆古不變的，如懷念家鄉、想念家人、遙想童年，而家鄉熟悉的民謠或童年常聽的老歌也會激發人們的鄉愁。鄉愁與當地的事物之間有非常緊密的關係，人們懷想的事物都有濃厚的當地色彩，無論古今或中外都可找出相關的例子，以前瑞士士兵的鄉愁是阿爾卑斯山脈的民謠；余光中所描繪的鄉愁意象如長江、海棠、雪花、臘梅等充滿了中國色彩；而晚近馬來西亞作者所懷想的家乡事物，如清真寺的祈禱聲、檳城初八的鞭炮聲、咖哩雞飯更與馬來西亞當地色彩脫離不了關係。

而總結以上所爬梳的文獻，筆者認為，雖然鄉愁有許多不同的定義，但是其核心概念有二，一是對離開的地方的懷念，一是對過往時光的追憶，而這其中，缺席與距離是造成鄉愁的主因。

第二節 離散族群的認同、想像與記憶

承接上一節鄉愁的文獻探討，本節接著把焦點聚焦在離散族群上，希望瞭解離散族群對家鄉故土的認同、記憶與想像如何構畫出鄉愁的面貌。

首先，本節先找出族群認同的定義以看出它的形成與改變，然後針對離散意涵以及離散族群概念的文獻做整理，最後爬梳離散研究及相關理論。離散研究的理論部分分為亞洲以及西方互為對照的觀點，此小節的亞洲觀點主要以洪宜安（Ien Ang）的理論為文獻主軸，而西方觀點則從離散認同、文化認同、涵化理論以及後殖民論述著手，以期建構一個完整的文獻討論。接下來，本節把焦點放在離散族群的記憶與想像，以了解這兩者與鄉愁之間的關係。最後，本節也討論關於馬來西亞華人的離散研究，使之和第一節鄉愁的文獻整理互為呼應。

一、 族群認同的形成與改變

認同包含了族群認同，但是前者比後者的範圍要大的多。族群認同的依據有血緣、傳統、習俗等因素；而其他群體則是以其他的原則，例如性別、職業身份、宗教信仰等特質來決定認同。無論是族群認同或者是其他的群體認同都是以文化範疇（或稱社會範疇，有時也可能是生物特質）來建構的，因此，族群認同是文化建構，也是文化認同。其實，族群認同除了建立在血統、語言、宗教等等由出生所決定的原生情感以及共同的祖嗣(shared descent)外，也包括了政治以及經濟的情境因素。但是，認同並不單只是族群認同，認同其實比較是我群(we group)與他群(other group)之區別（謝繼昌，2003）。

族群認同可以改變，也可以創造，甚至兩個不同的族群認同可以共存。也就

是說，當新的族群認同逐漸形成，舊的認同依然被維持著。如果族群的界線是嚴格而分離(segregated)的，族群認同的分立就比較容易維持；如果族群的界線是鬆散的，不同的族群可以互相吸收，則族群的認同就較不容易維持(吳乃德，1993)。

其實，在一個多元種族的社會，不同的民族共同生活了一段時日後，都會把他族的文化帶到自己的文化中(Brah, 1996)。Milton Gordon 認為，當少數群體進入接待社會(host society)，涵化是首先會發生的過程。這些移民會學習當地社會的語言、穿著、外在情緒表達方式和價值觀等。但是他也區分了本質和非本質文化的不同。在他看來，本質文化是一個民族最根本的特質，這其中包括宗教和音樂品味；非本質文化則是該群體在時空變遷下為適應當地環境而做的調整。Gordon 指出，族群會在食物、休閒方式、名字、建築形式等做輕微調整，但是比較不會改變原本的宗教(cited in Alba, 1997)。移民帶著原本的宗教到新的接待社會，反而會改變接待社會的文化和建築物形式，例如澳洲地區開始出現回教堂(Ang, 2001b)。以本研究的馬來西亞華人為例，馬來西亞華人對中華文化以及原本的宗教大致上都保存得很完整，但是在原本的中華文化外，馬來西亞華人也吸收外族文化，如在食物以及語言上受到馬來族群、印度族群的影響。

二、離散意涵以及離散族群概念的變遷

「離散」(diaspora)這個詞源自希臘，dia 的含意為「透過」，而 speiren 則是「分散」的意思。所以，離散指涉的是從一個中心分散到各地的狀態(Brah, 1996)。希臘史學家蘇西戴德士(Thucydides)的《希臘邦聯戰爭史》(Peloponnesian War, 第二部, 27)最早描述「離散」經驗，該著作描述伊琴納島被雅典攻克後(459 B.C.)，島民被驅逐，到城邦外流浪的情況。雅典人認為伊琴納島民協助斯巴達發動戰爭，因而有此次滅絕懲罰。伊琴納島人民歷經五十多年的離散，至到西元前 405 年才復國(廖炳惠，2003)。

另外，舊約聖經律法書(Deuteronomy 28 : 25)也提及猶太人(586 B.C.)從巴比倫遭到「強迫放逐」(galut)。西元七十年後，羅馬帝國征服、佔領耶路撒冷，將猶太人趕出聖城，猶太人從此展開其漫長的漂流之旅。從那時開始，學界正式以「漂泊」或「四散」(dispersal)來討論猶太人的無以為家經驗，從此「流浪猶太人」的意象與「離散」逐漸成為猶太族群的印記與創傷(廖炳惠，2003)。

如果進一步細看離散的意涵，我們將發現離散一方面描繪想回家的渴望，但是一方面卻批判固定的起源(fixed origin)。Brah(1996)認為離散的概念把「家」與「離散」放到一個微妙的位置。雖然每個族群都有不同的離散經驗，但不是每個離散族群都想回到原來的地方，所以現今的離散已經不可用簡單的想「回家鄉」的概念來解釋，而處處為家的離散族群也不應該視為是無根的。他覺得離散把「認同是多元且在進行的過程」這句話做了最好的註釋。

Brah 覺得離散的旅程並不是流浪的旅程，而更詭異的地方在於，離散是尋

找地方安頓下來的旅程 – 尋找地方把「根」安置。在他看來，想像社群的離散認同即不固定也不是事先賦予的，他們在日常生活中逐步建構自己的離散認同。他認為，在二十一世紀的今天，古人的離散例子只是我們切入離散這個課題的起點而已，而不再是一種必要的「模型」。這主要是因為，離散的概念已經產生了變化，而離散也包含了各種不同的想像旅程。在這裡，Drzewiecka(2002)也認為，離散不應該侷限於回家的渴望，他覺得離散也可以是移民融合在主流文化中卻在某種程度上保有自己獨特文化的情況。

Safran(1991)認為，如今「離散」或者更精確的「離散社群」已經成為流放者、被驅逐者、政治難民、異地居民(alien residents)、移民以及少數族裔的符號身分(metaphoric designations)。他認為離散族群應該具備以下幾個特質：

(一) 他們或者他們的先人曾經從一個中心分散到兩個以上不同的區域。

(二) 他們保有對原來家鄉的地理、歷史以及輝煌成就的集體記憶、憧憬以及神話。

(三) 他們覺得自己不會被接待社會(host society)完全接受，所以覺得生活被異化以及隔離。

(四) 他們覺得先人的家鄉才是他們真正理想的家園，當時機恰當時，他們或他們的後代就會回歸故土。

(五) 他們覺得應該盡群體的力量來維持原來家園的興盛與安全。

(六) 民族中心主義以及團結的使命使他們持續與原來的家鄉保持聯繫。

研究離散的現代學者如 Cohen(1997)和洪宜安(2001)也認為現在「離散」一詞已經普遍用來形容離開自己國家居住在客地的族群，或用來形容在出生地或想像的出生地領土以外生活的人們。如果說 Safran 為現代離散族群下了一個新定義，他們則擴展了離散族群的詮釋。Cohen 認為這些離散者的情感以及對家鄉的忠誠度，依舊受到「舊國家」(“old country”)的語言、宗教、習俗或者民俗的牽引。而洪宜安也指出，科技的進步如運輸與傳播科技的便利性使到離散的人與家鄉的聯繫增加了，離散的人不再覺得自己是少數，他們只會覺得自己是跨越國家界線的全球離散群體而已。

另一方面，Kurien(2004)的研究顯示，當移民到了一個新的地方，脫離了原生社會、文化和情感的束縛後，其實會對家鄉產生更強的認同。而當地的媒介可以聯繫離散的個人與想像的社群，因為當地媒介可以傳遞共同的符號資源給離散的人，使他們可以繼續保有自己的文化認同(Sampedro, 1998)。

Anderson (吳叡人譯, 1999) 認為認同是一種想像。十八世紀興起的報紙與小說，作為一種想像形式，為「重現」(re-presenting)民族這種想像共同體提供了技術的手段。此外，他覺得語言比旗幟、服裝、民俗舞蹈之類的民族屬性的表徵更能凝聚人們認同的情感，創造想像的共同體。他覺得語言最重要之處在於它能夠產生想像的共同體，能夠建造事實上特殊的連帶(particular solidarities)。以上的研究再一次印證了 Anderson 的說法，由此可見，無論時代如何改變，當地媒

介或者在地符號，依然為離散的人們提供與家同在的想像，並持續建構他們對家鄉的認同。

總結而言，離散是一個多方位(multi-locationality)的過程，跨越了地理、文化和精神的邊界(Brah, 1996；Axel, 2004)。此外，離散也是多元世代的，它結合了個人的遷徙經驗和離散群體的集體歷史，並在海外建立新的社群，它除了可以從種族的角來檢視外，更可以被看成是一個特殊社群建構的過程(Butler, 2001)。換句話說，離散另外一個重要的特質是結合了全球和在地，它提供了一個途徑讓我們了解全球化其實是一種激烈的在地化過程。而在第三節的文獻中，我們將針對離散與全球化的關係再做進一步的釐清。

三、離散研究及其理論

Reis(2004)把離散分成三個時期，分別為經典、現代和當代時期。經典時期用來形容希臘人的離散；現代時期主要用來描述奴隸與殖民現象；而當代時期的離散則始於第二次世界大戰後直到現在。他認為當今的離散研究有兩大流派，一派以猶太人的經驗為切入點，另一派學者則從跨國與全球化的角度來看離散。傳播與交通科技的發達使家與寄居國(host countries)的聯繫日益緊密，也使全球化與離散的論述日益多元。

(一) 洪宜安的亞洲觀點

本研究文獻探討，主要會以洪宜安(Ien Ang)的理論為起點延伸出去，筆者認為，洪宜安理論中的亞洲觀點可以很貼切地反映近代東南亞華人的離散特質，並且跳脫了以西方觀點來看東方離散的框架。

洪宜安對離散課題的關注，源自她的自身經歷。雖然擁有華人血統，但是在印尼出生的她不會說華語，童年的偶像是印尼歌手。除了她華人的血緣與外表外，在她身上找不到中華屬性的影響。十二歲那年，她們全家移民到荷蘭，爾後，她留在澳洲教書至今。在華人社會，她不會說華語，使她和別人不一樣；但是在西方，她的華人外表也使她和別人不同，並且被他人頻頻追問「你來自那裡？」(Where are you from?)以及「你會說中文嗎？」(Do you speak Chinese?)。這些離散經驗促使她完成了“*On not speaking Chinese*”這本書來探討離散華人與原鄉的關係。

在洪宜安(2001, 2001b)的認知中，離散的涵意並不單是指離散在他方，它也可以用來指稱不連貫的歷史時間。她說，如果一個人離家三十年之後再回到故鄉，故鄉的記憶和歷史將會產生斷裂，他會發現故鄉的一切都變了樣，離散的感覺也就隨之浮現，他反而成了熟悉故鄉的陌生人。所以，移民離開原鄉很多年或數代之後，重回這些年來以回憶建構的家鄉時，往往找不回當初對原鄉的歸屬感。

也有些離散的人到了一個新地方，會在那兒或那段時間內留下集體記憶並對該地或那段時間產生新的渴望或情感。她認為，離散不能概論，因為不同的離散族群，離散的情況也不一樣。這主要是因為，當我們從一個地方遷移到另一個地方，從一個文化或語言的環境遷移到另一個不同文化語言的環境時，跨文化轉變的過程是無可避免的(Ang, 2001)。

這種跨文化的過程創造出一種文化認同的混雜性(hybridity)，就像洪宜安，雖然已經從印尼移民到荷蘭，她家中的餐桌還是盛著不變的亞洲菜餚；但是在另一方面，她與家人在家中交談的語言已經轉換成荷蘭語。她(2001)認為離散的人常會被「從那裡來」(Where you're from)與「身居何處」(Where you're at)的問題所困擾，但是換個角度想，轉變不止意味著失去，也意味著獲得一些新東西。所以很多時候，你「身居何處」的文化往往帶有「從那裡來」的影子。她以馬來西亞的娘惹食物(nyonya food)為例子指出，娘惹食物雖然由馬來西亞當地土地華人(peranakan Chinese)所發明，但是已經不是純粹的華人食物，反而混合了當地馬來食物的辛辣與原料。在此，洪宜安(1996)覺得，在目前世界體系日漸整合下，獨立的文化認同已經變得不可能，每個認同所處的位置都會受到世界體系文化框架的影響。

洪宜安(1990, 2001, 2001b)認為，離散在不同國家、空間與時間的人雖然會在新地方創造出自己獨特的社會文化，但是他們還是會覺得失去自身的語言與文化是一個很重大的損失。所以，這些身處模糊邊界的想像社群會時常透過真實或符號的方式與故鄉保持聯繫。當地報紙的角色就是透過網路讓分散各地的子民知道當地發生的事情，凝聚他們的國家認同，加強他們的民族特性。

身為海外華人，洪宜安(2001)覺得，中國被視為是海外華人文化或地理上重要的象徵，一種符號似的「故鄉」，其實對海外華人並不是一件好事，尤其會對移民後代產生「認同」的困擾。因為有時候認同並不是人們自由選擇的結果，而是早已被加諸在人們身上的符號。

她以自己的經驗為例指出，當她第一次踏足中國時，她發現自己竟然是用遊客的眼睛在看中國這塊土地，她一方面她對眼前所見到的第三世界景象感到羞愧，一方面卻驚訝於中國的恢復力。她覺得自己很矛盾，她一面想替中國辯護，一面卻生氣中國的不長進。

洪宜安(2001)認為，「中國性」的意涵不應該是固定且事先賦予的，它應該在中國之內以及中國之外重新被界定。她覺得，中國被視為海外華人的文化或地理符號時，只會讓海外華人陷入一種自己不夠「純粹」而感到羞愧的情況，這會造成兩極的後果，他們不是太過中國，就是不夠中國。但是在中國之外的華人已經在新的地方建立了新的生活方式，肯定會與中國的華人不同。

(二) 西方的離散認同理論及其他

1. Stuart Hall 的文化認同理論

Stuart Hall(1990, 1998)認為，文化是一件深刻的主觀、個人經驗，同時也是我們生活的結構；而認同是一個不會結束，永遠在生產中的「產品」(production)。由此，他提出了文化認同與離散的主張，他認為我們可以從兩個面向來思考「文化認同」的問題。第一種思考面向把文化認同視為是一種共享文化，由擁有共同歷史與祖先的人們所共有。此文化認同反映了人們的歷史經驗以及文化符號，也可以被稱為一個集體的「真我」(true self)。第二個思考面向和第一個面向迥然不同卻彼此有關聯，此面向認為文化認同是一種存在(being)，也是一種逐漸改變(becoming)的狀態。第二個思考面向對了解「殖民經驗」(colonial experience)很有幫助。他覺得，文化認同通常由記憶、想像、描述與神話所建構；它屬於過去更屬於未來、有自己的歷史並持續地在改變。回到離散的議題上，Hall 認為，離散經驗需由必要的異質化以及多元化來辨識，它並不是本質或純粹的。

此外，Hall (1990，轉引自吳筱玫，2003：243)也進一步闡述認同，他認為每個人的自我認同會根據不同的情境，進行各種組織與呈現。個體認同所反映的，不是單一生命不變的、自然的情境，而是一個混雜的演進歷程。因此，認同沒有什麼本質需要發現，而是在相似與相異的幅員下不斷地產生。混雜認同表徵一種不斷轉移的立場，基於這些立場上的差異，創造出多元而擴增的形式。於是，化身、階級、性別、年齡、種族、國籍、政治立場、道德、宗教等等，都是一種認同。而這些認同的論述中，沒有一個是穩定的。

2. Paul Gilroy 談離散與認同

Gilroy 把認同的議題放在離散的脈絡來討論。他把離散定義為，人們因為戰爭、壓迫、貧困、奴隸、為了追求更高的經濟和社會機會而「散居各地」(scattering)的結果。在異地生活的離散族群，其自身文化將無可避免地受到新文化的影響。在這裡，離散的概念有了一個新的可能性，讓我們瞭解認同並不單由地方或國籍決定(Gilroy, 1997)。

Gilroy(1993)認為，認同是我們日常生活如語言、姿態、身體特徵、慾望等所建構出來的結果。如今，當代的認同脈絡受到大量的跨國界人口遷徙、傳送即時傳播的科技、擬像文化(simulation culture)以及全球化的影響(Gilroy, 1997)。

3. 離散的後殖民論述及其他

林秀玲(2002)認為，在後殖民文化的瞭解裡，離散族群可以是一群人、一種精神想像，亦可以是一種身分認同。在後殖民文化的論述中，空間與時間佔據了一個重要的發聲位置，明確地區分當時的社會影響與變遷。在那段期間所建構

的教堂、公園、市政府建築物、貧民區以及紅燈區，並不單單是實體的建築物，它更是當時文化的產物。歷史的變遷或更正確的說法，歷史文化的影響對離散族群社會認同的建構有舉足輕重的作用(Goh, 2004)。

而邱淑雯(2003)也覺得，移動與認同有著密切的關係，移動會帶來認同的變與不變。她指出，認同可以用來指涉「自我人格如何與外在社會相互作用」，但是，認同需要有投射的對象，無論是透過具體的或象徵的人、事、物。而現在的認同已經不再只是固定疆界之內，越界(transgress)、雙重、乃至多重認同的可能性是越來越高。

移動除了會影響認同外，更會產生混雜的特性。Bell 和 Valentine (引自鄭榮元、陳慧慈譯，2003：137) 以食物為例指出：「根本沒有所謂國家傳統食物這種東西，我們認為一個地區的特色食物，敘述著移動和混合的故事。……僅有歸化的食物……為長時間經過改良、被接受和融合過的食物。再者，我們認為足以代表國家特色的食物，背後經常隱含著貿易連結、文化交流，特別是殖民主義的複雜歷史」。

四、離散族群對家的想像與記憶

離開家鄉的人無從真實的生活在家鄉的土地上，對家鄉的想念只好透過縹緲的想像與過往的記憶來撫平。林秀玲(2002)認為，想像的本質源自人們一廂情願的鄉愁與失落情緒，這其實引證了 Anderson 所指出的國家是「社群的想像活動」，鄉愁是一種「特別的文化建構」。雖然想像家鄉可以建構認同，拉近離散族群與家鄉的心理距離，但是鄉愁的危險在於，人們常常會把真實的家與想像的家相互混淆(Boym, 2001)。

人們會對一個地方懷念，進而產生鄉愁(nostalgia)，主要是離開當地的人們希望從過去共同的歷史中找回屬於他們的認同，而這些失落的認同以及鄉愁可以透過創造新的集體認同來彌補。對一個地方的依戀會影響一個人的認同，所以我們可以說，有鄉愁的人都曾經在相同的空間擁有共同的回憶，因為某些因素離開後，他們就對那個地方那段時間念念不忘(Milligan, 2003)。

記憶是一種心理層次的作用，它可以被定義為「詳述過去發生什麼事情的能力」，它是一種社會性的活動，選擇性地呈現出一件事情，而這個選擇的過程雖然發生於人類的身體內部，但它絕不是幽暗晦澀，只屬於私人的事情。很清楚地，社會的一些共同理念和價值，會在無形中介入記憶的選擇過程(曾香綾，2003)。

雖然記憶看似私事—我們記得某些事，遺忘其他事，但記憶也有社會性，我們讓某些記憶消逝，不給予任何支持；其他記憶則獲得宣揚，以表徵某些事物。建構記憶的主要方式之一，就是透過地方的生產。地方的物質性，意味著記憶並非聽任心理過程的反覆無常，而是銘記於地景中，成為公共記憶(徐苔玲、王志弘譯，2006)。

Huysen(2001)提醒，雖然記憶在某些時刻已經看似全球化，但是主要的記憶還是根植於國族或國家的歷史。很多時候，我們消費的大眾市場(mass-marketed)記憶，只是「想像的記憶」(imagined memories)，和真實記憶比較，它更容易被遺忘。但是無論我們討論的是個人、世代或者公共的記憶，我們都不能把它和新媒體作為媒介物(carrier)的影響略過。

曾香綾(2003)以余光中的詩為例指出，他的歷史文化之鄉愁往往是對文化中國的認同，詩人每每因為思鄉已久，年歲漸長卻又歸不得，反而陷入歷史文化的深思中，尤其對消逝的輝煌歷史文化或者典型的代表人物，特別敏感與懷想，遂使鄉愁變奏成爲一種「文化認同」。在余光中的詩中，符號不只擁有具體的物理性質而已，它更是抽象記憶的文化媒介，體現且傳遞社會的價值，或是某種集體意識。所以一旦歷史記憶滲入民族意識中，透過歷史事件、歷史人物來表現族群的特徵，以召喚、凝聚對國家的認同，則各種象徵無不成為記憶的符號，於是「文化符碼」緊隨著「文化鄉愁」而產生。

離散的人對原鄉的記憶與認同，只是失落和理想化的原鄉神話，更是集體記憶與慾望、隸屬的對象(孫立梅，2001)。孫立梅的研究發現，外省人對「家」的記憶是多義的，而其對「家」的認同也是移動的。這主要是因為，不在家的人們只能透過記憶來回憶家鄉，加強自己對家鄉的認同；但是他們也可能因為記憶的消退，沖淡了對家鄉的認同，造成原鄉認同的改變。雖然個人會因為外在環境的變遷而改變自己的認同，孫立梅的研究卻發現，個人認同的改變其實是相當有限的，人們依然得受限於外在架構的詮釋。

鄉愁是個人與團體歷程的相互影響，也是個人與集體記憶之間所產生的關係(Boym, 2001)。Tololyan(1996)覺得，離散社群積極維護的集體記憶，是他們獨特認同的基礎。集體記憶是文化的社會產物，以歷史作為脈絡來建構累積其意識形態，基本上它是一種不斷轉換的文化符號，為喚起記憶，物體除在表面呈現外，更被用來支持意識形態中的物質世界(曾香綾，2003)。Zelizer(1995；轉引自翁秀琪，2001；夏春祥，1998)認為，集體記憶有六大特色：

- (一) 集體記憶是過程，而不是固定不變的。
- (二) 集體記憶是不可預測的：記憶並非線性、符合邏輯或全然理性。它與時間的關係也不是線性的，不同時代的人有不同的回憶。此外，集體記憶也會借助空間來建構。
- (三) 記憶集體是部分的、片面的：沒有任何單一的記憶涵蓋所有。
- (四) 集體記憶是有用的，具社會、政治和文化聯繫的功能。
- (五) 集體記憶具特殊性和普遍性。
- (六) 集體記憶具物質基礎，它不只存在人們的腦海中，它也是具體存在於論述、日記、紀念碑、儀式、服裝、博物館、大眾媒介報導中。

此外，Morley & Robins(1995)認為集體認同必須有時間的厚度，如擁有共同的記憶、生活傳統和過去。它必須放在一個空間的寬度內來建構，必須擁有自己

的場域並可以區分「我們」與「他者」。但是，我們所在的地方與我們的認同未必有直接的關係。在他們看來，認同是一個關於記憶的問題，尤其是有關「家」的記憶。而認同、記憶以及鄉愁，都和傳播的流動性息息相關。

五、馬來西亞華人的離散

（一）連與不連：馬來西亞華人與華裔馬來西亞人

要討論馬來西亞華人的離散經驗前，我們先來看看馬來西亞華人對自我的身分與認同如何定位。因為 Brah(1996)認為，我不能只是「存在」(be)，我必須要為認同命名，因為在殖民政府的權威下，人們常把種族性的外表等同認同。

讓我們先從華美人士的身分及認同開始看起，然後才把論述焦點放回馬來西亞華人身上，藉由這兩個迥異社會背景的族群對照，我們可以看到海外華人其實各有其不同的文化組成背景以及歷史組成部分，我們已經不能用單一的海外華人想像把世界各地的海外華人都歸納在相同的範疇內。

就華美人士的身分及認同而言，“Chinese-American”與“Chinese American”這兩種表面相似的表達方式，卻傳達出迥異的定位：前者是「帶有連字號的美國人」(hyphenated American)，早期帶有濃厚的種族歧視意味，意指無心或無能歸化於美國的異族，晚近的意義有些轉變，有人把連字號兩端的「華」與「美」等量齊觀，認為帶有「半華半美」的意味；後者是「沒有連字號的美國人」(unhyphenated American)，根據湯婷婷(Maxine Hong Kingston)、林永得(Wing Tek Lum)等人的說法，此詞的重點在於“American”，前面的“Chinese”當作形容詞，換言之，其身分、認同是美國人，而祖先或個人來自中國(單德興、黃秀玲，2001)。

但是當討論的場域移到馬來西亞時，馬來西亞華人卻普遍以「馬來西亞華人」(Malaysian Chinese)自稱，而不是「華裔馬來西亞人」(Chinese Malaysian)。謝詩堅(2000)指出，自從馬來西亞獨立以後，馬來西亞華人或華裔馬來西亞人曾在字義上引起爭議，而這有其歷史根源在裡頭。馬來西亞第二任首相敦拉薩於1974年5月31日與中國簽署了建交聯合公報，公報的第(五)條如下：

中華人民共和國政府注意到馬來西亞是由馬來血統、中國血統和其他血統的人構成的多元民族國家。中華人民共和國政府和馬來西亞政府聲明，它們都不承認雙重國籍。據這一原則，中國政府認為，凡已自願加入或已取得馬來西亞國籍的中國血統的人，都自動失去中國國籍。至於那些自願保留中國國籍的僑民，中國政府根據其一貫的政策，要求他們遵守馬來西亞政府的法律，尊重當地人民的風俗習慣，與當地人民友好相處。他們的正當權利和利益將得到中國政府的保護，並將受到馬來西亞政府的尊重。

馬中兩國皆表示沒有雙重國籍，這意味著馬來西亞的華人，在取得公民權及成爲大馬公民後，已經是馬來西亞人或被稱爲馬來西亞的華裔，有人則稱之爲華裔馬來西亞人（謝詩堅，2000）。

大馬語文出版局於 2005 年最新出版的第四版 *Kamus Dewan* 馬來文辭典，「Mahua」（馬來西亞華人）這個字彙首度被列入 *Kamus Dewan* 辭典中，研究漢語根源的馬來詞彙已有四十年的蔡崇正博士認爲，象徵大馬華裔的身分已從以前的「totok」（土土）、「sinkeh」（新客）、「Tionghua」（中華）、「Kiaopau」（僑胞）、「Huakiao」（華僑）、「peranakan Cina」（本地與外地所生的後代）和「Baba」（峇峇）提升至馬來西亞華人（「Mahua」）（光華日報，2006 年 2 月 11 日）。

其實，晚近，已在馬來西亞落地生根好幾代的中國移民後代，已經以「馬來西亞華人」（Malaysian Chinese）自居。例如，馬來西亞華社研究中心於 2005 年出版了一本以英文編寫的《馬來西亞華族的貢獻》，英文書名爲「*The Malaysian Chinese Contribution*」。

在這裡，「馬來西亞華人」「Malaysian Chinese」的重點在馬來西亞，馬來西亞華人先要讓別人知道，他來自馬來西亞，華人只是一種族裔的屬性，就如馬來西亞境內的馬來人、印度人、伊班人（原住民）等，馬來西亞華人的祖先與根雖然來自中國，但是現在他們的身分與認同是馬來西亞人。所以，「馬來西亞華人」（Malaysian Chinese）比「華裔馬來西亞人」（Chinese Malaysian）更能貼切地反映馬來西亞華人的屬性。

（二） 馬來西亞華人的離散研究

在國外，全球化下離散族群的研究大致仍以美國境內的移民及其處境爲焦點，雖然九一一事件之後，已經有愈來愈多學者觸及中東美籍或日裔美籍移民的認同及其公民權的問題，但是整體的研究儼然是以北美爲中心。事實上，十六、十七世紀的非洲、亞洲大量人口的移動漂泊或者被拐騙販賣爲外來勞工（indentured laborers），便開始產生了全球化的離散社群（diasporic communities），而其中又以華人離散社群的研究亟待加強（廖炳惠，2003）。

事實上，針對海外華人社群是否構成「漂泊離散」之現象，學者各持不同意見，往往不是過分寬鬆運用此一名詞，便是流於保守或謹慎，認爲「離散」一詞最好用在猶太或非裔身上，如最近 Brent H. Edwards，或較早的 *Diaspora* 期刊前幾期所見，或王賡武在幾篇文章中，一再「質疑華人爲離散社群」的看法（廖炳惠，2003）。

廖炳惠（2003）認爲華人可以被稱爲離散社群，但是目前爲止學界仍未界定「離散」如何使用在華人社群上，或者說明華人離散社群在全球化過程有什麼特別之處。所以，他把「離散」定義爲以下幾個面向：（一）「離去故土」（displacement），離散族群擺盪到異地，但是在另一個時空中，卻發現「家鄉」

(homeland) 與新居留處兩地皆無以安頓，只能達成片面、想像式的連結；(二)「差異」(difference)，在兩地浮動或無以安居的情況下，對故鄉與新居產生分歧意識，尤其在文化歸屬及政治公民權上；(三)「距離化」(distantiation)，離散族群在不同社群空間、時間縫隙之中發展出新視野；(四)「脫節」(disjuncture)，離散社群在離散過程之中會產生種種文化脫節、斷層、衝擊的現象。

來自馬來西亞的張錦忠(2004, 2004b)認為，以「離散」一詞描繪十九世紀中葉自中國移居南洋及其他地區的華人已行之有年，也有其歷史變遷因素在裡面。雖然如此，他覺得，「離散華人」雖彰顯了華人的歷史烙印，但基本上並未表示認同屬性，因為公民或長期居民身分的不同會影響其認同。他認為離散是一種漸進型態，因此東南亞華人早有「三代成峇」的說法，「成峇」意味著習性與文化都會與原本的中國性越來越遠。

同樣來自馬來西亞的 Tan Chee Beng(1988, 1989)也持有相同的看法，他表示，不同地區的華人文化表現形式與認同都不一樣，也有各自的主觀經驗，不能一概而論。而且，每個地區華人文化與社會的形成，與他們所處的環境與生活經驗息息相關。而文化認同是與語言息息相關的，例如在海外受華文教育的華人會比較認同中國文化，而那些不諳華語者則不然。

六、相關離散實證研究

本小節先從台灣的離散研究出發。台灣的離散社群研究主要分成兩個源流，一個是關注外籍移工以及外籍新娘的社會學源流，另一個源流則是文化研究及離散文學的研究。

略過了與本研究沒有直接相關的社會學源流的實證研究，本小節把聚焦放在文化研究及離散文學相關的實證研究上。在台灣，較早研究離散文學的學者為王潤華，他於 2001 年曾在《文訊雜誌》發表文章，論述後殖民離散族群的華文文學，在文中，他把馬來西亞華文文學歸納為海外華人離散文學。其他相關離散研究學者也多集中在文化研究或文學領域，這其中有廖炳惠、馮品佳、林幸謙等人。林幸謙曾在《中外文學》發表〈離散主體的鄉土追尋：張錯詩歌的流亡敘述與放逐語言〉的文章，論述離散課題。

林玉玲⁴的離散身分與書寫最常被討論，她二十多歲離開馬來西亞到美國深造之後，就在那兒任教結婚定居，但是她於 1980 年出版的“*Crossing the Peninsula*”（跨越半島）或 1994 年出版的“*Monsoon History*”（季候風史）詩集，都是以馬來西亞的地形與氣候為書名，讓我們覓見家鄉與離散者之間緊密的關係。張錦忠其中一篇題名〈流動與離散，或，交換與改變（之必要）：林玉玲的離散詩學〉的論文，即從離散的概念出發來探討散居華人的認同與屬性，同時彰顯語言與身

⁴ 林玉玲為著名作家，她的《跨越半島》曾經獲得英聯邦詩歌獎（Commonwealth Poetry Prize），而《月白的臉》也獲得 1996 年美國書卷獎。

分認同之間的變換與交易關係；此外，馮品佳（2003）也以林玉玲的《馨香與金箔》來看漂泊離散中的華裔馬來西亞英文書寫；而中山大學外國語文學系研究生李宜峰的論文以林玉玲的離散身分作為研究主題，並從《季風史》中的語言、遷徙與族裔性三方面切入。

而在國外，已有不少學者進行離散族群媒體使用的研究，但是多集中在歐洲 (Gillespie, 1994; Husband, 1992, 1998)，北美洲(Naficy, 1993; Srikandanth, 1993)以及澳洲(Kolar-Panov, 1997)，這些研究，多以電視媒體為切入點來進行討論(Cited in Cunningham & Sinclair, 2000)。當然也有研究探討離散社群如何透過網際網路的使用來建構想像的民族認同，如 Axel(2004)的錫克族群研究，Parham(2004)的海地人民研究，但是為數不多。而這其中，對離散馬來西亞華人如何透過科技或電子媒體的使用與家鄉互動的研究尚付之闕如。

七、小結

本節以離散族群為討論焦點，聚焦在離散族群對家鄉的認同、想像與記憶，藉此看離散族群與家鄉的關係。以下針對此節的文獻做簡短的小結。

「離散」一詞在早期因為專門用來描繪猶太人的流亡，使其具有政治色彩，而導致這個詞的使用頗具爭議。其實，字的意義會隨著時代的變遷而有了新的意涵（就如上節鄉愁意涵的變遷一樣），如今，離散已經脫離了政治範疇，普遍用來形容離開自己國家居住在客地的族群。所以，筆者認為，把海外華人如馬來西亞華人稱為離散族群其實並無不妥，因為套句洪宜安的說法，科技與傳播的便利性，使目前大多數離散的人覺得，他們只是跨越國家界線的全球離散群體而已。我們其實可以說，離散族群其實讓我們了解並面對全球化與在地化兩者間密切的關係。

過往不少研究從交通、科技與傳播這三方面來看全球化對離散社群的影響，但主要是從經濟或政治面來看全球化對離散社群的影響。這其中，也有少數對馬來西亞華人進行的研究，但也多聚焦在國家認同、政治、經濟以及文化層面，較少有媒體以及科技面向的研究。有鑑於此，進行馬來西亞華人的離散研究，探討科技如何影響他們的媒體行為以及和家鄉的互動是必須且必要的。

其實仔細看，在台灣關注離散課題者或被研究的主體，其本身就是離散者，如研究者身分的王潤華、張錦忠、林建國或黃錦樹等，甚至被研究的主體如林玉玲、蔡明亮以及李永平等，都是從馬來西亞離散到各地的離散馬來西亞華人。筆者身為馬來西亞華人，也希望為馬來西亞華人的離散研究略盡棉力。

第三節 全球化中距離的價值

本節主要探討的焦點為全球化中科技的出現如何改變了人們看待時間與空間的方式，而科技所改變的時空距離又對離散族群與家鄉的關係造成怎樣的影響。

本節先從全球化中的傳播科技與空間的論述談起，以了解傳播科技如何影響人們對空間的感覺；接著的文獻，將進一步探討空間與地方的不同，並認識地方的獨特性；從地方的獨特性反思全球化，我們將看全球化對時空距離的影響；最後將從離散族群的角度來看科技如何影響他們與家鄉的互動與距離，從中思考距離的價值。

一、全球化中的空間與時間

（一）全球化與McLuhan

要探討全球化中的傳播科技與空間的議題，首先要從 McLuhan 談起。Roland(1992)認為全球化的概念是受到 McLuhan 於 1960 年在“*Explorations in Communication*”一書中所提的「地球村」概念所影響。而吳筱玫(2003)則指出，無論是早期的 McLuhan 還是近來全球化的相關論述，都主張媒介建構了特定的時間與空間條件，進而影響文化活動的本質。在此，黃厚銘(2001)認為，McLuhan 可以說是率先將媒介效果與空間概念結合的人。

「媒介既訊息」的論述首先由 McLuhan 在 1964 年(McLuhan, 2002)提出。他認為任何媒介都是人的延伸，如輪子是腳的延伸、望遠鏡是眼睛的延伸，而新的電子科技則是我們神經系統的延伸。媒介建構和控制人類活動的範圍，如鐵道加速和擴大人類的活動範圍，創造新形式的城市以及新的工作和休閒活動，而電子科技如電燈、電台、電報、電話以及電視，則消除了時間與空間對人類的影響。

McLuhan 認為媒介的演化是種進程，古騰堡革命後的印刷媒介，造就線性思考的傳統；電視的出現，開啓了一個影像流通的世界；而衛星與數位網路時代的到來，更促使全球化與地球村的理想更早實現（Castells, 1996; Martin, 1978，轉引自吳筱玫，2003）。他認為，所有的媒介都是積極的隱喻(active metaphors)，它們有能力把經驗轉換成一種新的形式。在電子時代，越來越多經驗以資訊的形式存在。人們的相互交際以及交換因為速度的加快而改善了，加快速度可以消除時間的影響，就如電報和有線電視可以消除空間的影響一樣(McLuhan, 2002)。

（二）空間與時間

要看傳播科技如何消除空間的影響，進而讓人們對距離產生不同的認知，就必須回到源頭看「空間」概念與構成。而討論到「空間」時，不能略過的一個相對的概念是「時間」，因為這兩者是相互存在，互相影響的。

一般而言，我們所理解的空間有兩類，一類是物理空間，一類是心靈空間。物理空間指的是有形肉身所佔據的空間，心靈空間則是心理狀態或心靈居留的空間。其實，網路空間與人類的其他經營行為一樣，是從複雜的社會苗床培育出來的。所以，要研究網路的迷人魅力，就得從廣義的文化課題角度來看「空間」這個概念（薛綸譯，1999）。

Heidegger 認為，人們的日常生活是以時間性為基礎，而時間性是構成空間的本體論基礎。黃厚銘（2001）就此指出，儘管時間與空間似乎是截然劃分的兩個面向，但其實在日常生活中，我們通常是以時間作為空間的尺度。例如當我們談到距離時，我們所關切的是從這裡到那裡所需耗費的時間，而不是抽象得難以體會的物理距離。在此，他區分了距離感與距離的不同。他說，距離感純粹是媒介的效果，不見得在距離上有實際的縮短，而距離在大部分的時候指的是物理距離。

黃厚銘（2001）進一步指出，在概念上，空間的距離與時間並不相關，但就人類面對空間距離的感覺而言，跨越空間距離所需耗費的時間卻是極為關鍵的。因而，在具體的生活，時間是衡量距離的尺度。在溝通速度受限的時代，物理距離等同於互動距離與社會距離。雖然實際上的物理距離並沒有因為任何運輸或傳播媒介的出現而縮短，但速度的提升卻足以給予我們距離縮短的感覺。在網際網路的發展中，速度是重要的關鍵。

空間與時間是一個奇妙的組合，這兩者看起來是兩個獨立的面向，但是實際上，空間與時間卻無法分開討論。雖然如此，空間與時間之間，還是有細微的分別。Kant(cited in Boym, 2001)認為空間是人們外在的經驗，而時間則是人們內在的經驗。雖然時間常用來指涉社會變遷，但是社會發展的特性則其實包括了空間與時間的變遷(Giddens, 1979)。Giddens(1990)認為，在過去，時間常常與地方相互連接，人們看待時間的方式是以他們在什麼地方做了什麼事情為依歸，在那裡，時間以一種多元且不嚴密(imprecise)的方式存在，必須依附在社會空間中。過去，人們也會把空間等同地方，地方指的就是社會事件發生的地理位置，也就是場所，所有的社會生活都受到地域性的在場(presence)所支配。但是在現代社會，空間與地方逐漸分離，這意味著缺席(absence)的介入影響，面對面互動的地位日漸讓位給遠距離的關係。他觀察到，一個人可能透過電話與在萬里之外的人溝通，但他們親密的程度，卻可能強於同處一室的其他人。

（三）地方

要了解全球化下地方的獨特性，首先要區分空間與地方的不同。其實，空間與時間一樣，是人類生活的基本座標。當人將意義投注於局部空間，然後以某種方式（命名是一種方式）依附其上，空間就成了地方。空間界定了景觀，但是空間結合了記憶，就界定了地方。地方是一種觀看、認識和理解世界的方式（徐苔玲、王志弘譯，2006；Lippard, 1997）。段義孚(Tuan Yi-Fu)（潘桂成譯，1998）認為，地方因時間而呈現，地方是過去時間的回憶；所以，地方是安全的，而空間是自由的。

在這裡，Relph（1976，轉引自徐苔玲、王志弘譯，2006）將人類的地方經驗，區分為內在性與外部性(outsideness)。他表示，內在於一個地方，就是歸屬並認同它，你越深入內在，地方認同感就越強烈。但是他認為，「媒體」直接或間接鼓舞了無地方性，「媒體」傳播了對地方的不真實態度，削弱了地方認同，以致地方看起來很像，感覺相似，還可能提供同樣枯燥乏味的經驗。在他看來，造成無地方性的最主要因素是移動，移動降低了家的重要性。

地方對生活的影響，有時甚至遠勝於人。即使地方的力量逐漸消滅或消逝，但是對於一個擁有不斷變動，多元傳統(multitraditional)的人來說，缺席的地方依舊界定了他們的文化與認同，而此刻他們所在的地方，也將繼續改變他們的生活方式。「在地地方」(local places)由混雜性構成，每次我們進入新的地方，我們就成為其中一個既存的混種(hybridity)(Lippard, 1997)。這表示，舊地方形塑了人們的生活方式，而當人們到了新地方的時候，舊地方的人們又影響了新地方人們的生活方式。當全球化人口流動越迅速頻密的時候，全球地方的混雜性就越普遍。

Harvey(1996)認為地方、記憶以及認同是息息相關的，生活在某個地方的人們擁有對該地的記憶和想像，從而建構了屬於這個地方的集體記憶與認同。以地方為基礎的記憶不能輕易和外人分享，因為每個地方的地理環境、社會、經濟、政治以及文化都不一樣，所以屬於地方的記憶有其獨特的地域性。從地方衍生的集體記憶和擁有的想像(imaginary of belonging)之間互有關聯，「想像社群」(imagined communities)也需要從真實衍生想像，想像必須至少與面對面接觸的個人有弱連帶關係。在他看來，地方就像時間和空間一樣，是社會建構的結果。

（四）科技與空間

在以前，地方是人們生活所在，也是記憶與認同生根的基礎。但是對如今我們大部分人來說，網路空間(cyberspace)已經成為日常生活的一部分。當我們正在讀著電子郵件、在電子佈告欄張貼文章或者在網路上訂購機票時，我們已經身處網路空間(Turkle, 2000)。我們會說，在網路上遇見某個朋友，還和他聊天。這些措詞在在顯示出網際網路溝通上的臨場感打破了經由網際網路媒介的溝通與面對面溝通的區分。臨場感的獲得是來自即時與雙向互動的溝通，並非取決於多媒體。即時性的溝通媒介使得我們有身歷其境的參與感，使用者雖沒有藉著運輸工具而移動，卻能經由傳播媒介將自己輸送出去，而不只是藉著溝通媒介傳遞訊息

而已（黃厚銘，2001）。

Margaret Wertheim（薛絢譯，1999）認為，網路空間這個以前不存在的數位空間影響所及的人越來越多，影響的程度也越來越深。大多數人和在世界各地的人藉著電子郵件往來。平常不容易當面見到的人，也往往可在線上碰面。所以，網際網路不應該只是被視為溝通工具，而應該被看成一個生活的脈絡與環境，是人們相遇、生活的地方（Holmes, 1997；轉引自黃厚銘，2001）。

網路空間的出現，除了宣示虛擬空間的出現，也標示著科技對空間的影響。除了 McLuhan, Castell(1985, 2000)也是其中一個關注科技與空間的學者。他表示，目前社會上正在發生的兩大現象為（一）科技改革大幅度席捲社會並帶來深遠的影響；（二）城市地區重組所帶來的空間改造。他認為，新科技中疏遠(distant)、互動的傳播並沒有消除空間，反而允許流動空間(space of flows)的出現，取代地方的空間(space of places)。他把流動的空間定義為由零碎的地方組成的空間，這些地方經由電信(telecommunications)、快速的交通工具以及資訊系統互相連結(Castell, 2000)。

我們可以把 Castell 所定義的地方空間看成是一個實體的空間，而把流動空間看成是一個虛擬的空間。人類的活動慢慢從實體的空間轉移到虛擬的空間進行，而現在已經有越來越多人的生活交織在這兩個空間之中，但是實體地方空間的重要性並不會消失，反而會因虛擬流動空間的出現而日漸被重視。這主要是因為，虛擬的流動空間比較像是一個外在空間，來自世界各地的人們可以擺脫空間與時間的限制在裡面活動，但是這個空間給人們的記憶是平面的，無法衍生出更多身歷其境的感受。有了虛擬空間的比較，地方的空間就好像一個內在空間，這其中的記憶充滿立體感，這些記憶是人們在一個地方的真實的活動，包含了一個地方的時間與空間，也涵括了人們與地方互動的印記。

所以，Castell(2000, 2000b)雖然認為，新的傳播系統徹底地改變了時間與空間以及人類的基本生活面貌，導致在地場所(localities)與它的文化、歷史與地理意義逐漸分離。但是他也覺得，以電子媒介為主的傳播科技並不會造成「距離的死亡」(the death of distance)，因為以實體鄰近感(physical proximity)為基礎的「地方的空間」，在大部分的情況下依然是人們獲得生活經驗(experience)和生活運行(function)的最大來源。打個比方，人們可以在網際網路上交談，但是無法在網路上牽手；人們可以在網際網路上購物，但是無法親自試穿要買的那雙鞋子；人們可以在網路上投票，但是他無法感受選舉時當地的氛圍。所以，網際網路有它無遠弗屆的能力，但是也有它到達不了的地方，做不到的事情。

二、科技中的距離與親密感

全球化之前距離是一個真實存在的問題，它隔絕了地方與時間，也讓感情在距離中苦苦維繫。全球化之後，科技的發展使時空與距離被壓縮，當距離被克服之後，人們對距離的感受開始產生了變化，進而影響人們對在地地方的觀感以及對親密感的認知。

Meyrowitz(1985)指出，電子媒體有跨越傳統傳播限制的能力，改變了時間、空間與實體阻礙。我們可以和遠在萬里之外的人通話，也可以安坐家中收看國際球賽。在電子媒體時代之前，距離決定了社會的隔離程度。電報的發明首先打破了資訊與實體流動的侷限，以前傳送訊息者／工具與訊息一同抵達，電報讓訊息比傳送者更快抵達受訊者手中，開拓了一個傳播的新境界。現在的學生對出外留學也不像以往那樣感到忐忑不安，因為只要撥個電話，家就在耳邊。以前是社交阻礙的實體距離已經可以透過傳播縮短「距離」來克服。雖然他不否認電子科技克服實體距離的能力，但是他也認為，電子媒體破壞了地方與時間的獨特性，越來越多人生活在電子媒體所組成的資訊系統(information-system)裡面，而不是在地的城鎮。

科技壓縮了距離，讓距離不再成為時間與空間隔離中最根本的問題，但是也帶來了另外一個問題。Tomlinson（鄭榮元、陳慧慈譯，2003）認為，距離被壓縮使我們缺乏當地的真實經驗，人們會自媒介經驗中進行選擇，將媒介經驗和直接經驗相互交織，成為日常生活的相關內容。他指出，網際網路的鄰近感可以從兩方面加以理解，那就是身處異地經驗的轉變和科技發展下進出這些地區方式的擴大。但是人類由於生理上的限制，所以即使在全球化的時代，不論電子網路的發展有多驚人，「在地生活」依舊佔據了絕大多數的時間和空間。他覺得，在地的直接經驗比起許多形式的媒體經驗，在個人生命中具有優先存在的重要性。

他指出，雖然網際網路與鄰近感這一概念常被連在一起，但是清楚區分網際網路與鄰近感是重要的。他提醒說，伴隨鄰近感的同時，個體間或各個地域間所存在的「實際距離感」，依然頑強地存在著。雖然網際網路的發展可以克服距離，使我們對實際距離有不同的體會，但是實際距離並未因全球化的科技發展或社會轉變而消失。所以，我們必須將電視、電話、電腦網路等使用經驗，視為個人生活世界的特殊「空間」，這些媒介經驗，和在當地的情境下，肢體親近的面對面經驗是不同的。

有鑑於此，Tomlinson（鄭榮元、陳慧慈譯，2003）希望我們把焦點放在媒體科技能夠製造的親密能力上，而非僅注意它對親密情境所造成的困擾。他以電話為例，認為電話確實會提升因為缺乏面對面交流溝通的親密程度。傳播科技得以傳達某種形式的親密，但「親密」一詞已經發生定義的轉變。一對一和內心契合雖被保留下來，真正的接觸雖然消失，但隔離和隱私的界線卻也隨即不見。電話消除了空間，也縮減了人們因分離而產生的思念。但是另一方面，電子郵件也已經嚴重改變了人們，甚至親密朋友之間的溝通方式。手寫書信帶給人們那種簡單的歡愉已經是消失中的過往痕跡（楊月蓀譯，2003）。

科技能消除時空的距離，增加人們對一個地方的鄰近感，但是它也在另一方面改變了人們對親密感的認知以及人們溝通的方式。黃厚銘（2001）認為，科技的成果表現，雖然幫助我們解決了不少溝通上的阻礙，但同時也引進了不少溝通上的困境，因為距離感純粹是媒介的效果，不見得在距離上有實際的縮短。

在由科技建構大部分溝通的全球化時代，清楚區分距離與距離感是有必要的。原先，在大部分的時刻，距離是一種關係性的概念，指的是位置或處境不同（not identical）、不站在一起（dis-stance）的程度。距離通常指涉的是物理距離，只有少部分情況指互動距離、社會距離或心理距離。但是當電子媒介的發展使得傳播媒介與交通運輸媒介分化之後，距離概念也隨之有了更明確的分化，互動距離與物理距離也逐漸開始比較明確地區分開來。在交通運輸工具與溝通媒介的區隔發展下，所謂天涯若比鄰的感覺，主要來自電子媒介速度的效應。即使面對不易變動的物理距離，也能夠因即時性的溝通媒介而縮短我們的距離感（黃厚銘，2001）。所以，在如今，距離已經脫離純粹的空間概念，距離也暗示時間（潘桂成譯，1998）。

但是，黃厚銘（2001）提醒我們，溝通媒介的即時性與多媒體化，使得我們與他人的溝通感覺到「有如」面對面一般。但是，這只是媒介發展所造成的想像。吳筱玫（2003b）引用 Schivelbush(1986)的鐵路文化來說明「距離」與「距離感」的形成，鐵路把空間分割成不同的點，火車只管銜接來源地與目的地，中間的路程被人們忽略了，其結果是兩個相距甚遠的點變成「近鄰」，距離較近的兩點，反而因為沒有便利的交通而顯得遙遠。她同理類推指出，就人的心理感覺而言，長距離的地點可能較近，短距離的地點可能較遠，而最實質的影響，是拓展了個人所能觸及的空間幅員。

科技破壞了空間的純粹性，讓距離的概念起了變化。而電子媒介也改變了媒介與空間的關係。在這裡，黃厚銘（2001）進一步指出，即時、多媒體、雙向互動的電子媒介使得媒介與空間的區分不復存在，媒介不再只是傳遞訊息的工具，而會形塑一個社交環境，一個生活的空間，人們能在其中進行社會互動。在這兒，情境與地方的一致性被打破，情境甚至取代了地方。網際網路創造了一個新形式的會面地方、工作場所以及電子咖啡館，在這兒，人們透過大量傳送的文字與影像來溝通(Poster, cited in Robins & Webster, 1999)。

在不能面對面溝通的情況下，我們無法從對方的表情動作等觀察對方的反應，所以文字的使用在網際網路的人際關係建立和維護上佔有非常核心的地位。黃厚銘（2001）的觀察指出，在網路上許多以文字行之的即時互動字已經轉變成類似口語的情感反映，即時性的文字溝通是網路人際的最大特色。在此，網際網路之所以能夠給予我們空間感，除了是因為具即時性，藉著傳輸速度令我們被接納、涵括進去的感覺以外，它所擁有的互動性，使得人們可以在其中社交和互動，就像是個生活空間一樣，也強化了此一感覺。他認為，在網際網路中，距離不只是必須被克服的限制而已，它進而可以被當作操作的工具。他說：網際網路是以隔離為前提的連結，正因為有所隔離，所以會以距離更親近的方式相連結。

網際網路作為一個新興的媒介，自有其不同於以往媒介的特質，如數位化、超文本、多媒體、互動性等等。網際網路使資訊可以瞬間傳遞，強化了流動這個概念，而且是極快速的流動。快速流動的訊息，使全球化活動下的時空壓縮(time-space compression)感更加劇烈(吳筱玫, 2003)。吳筱玫(2003b)指出，網際網路發展的主要目的，就在加速傳播的速度以征服距離。當傳播的速度快到完全沒有距離的感覺時，傳播者與受播者之間的空間去脈絡化了，這時地理變得無關緊要，進入一個超空間、超脈絡的傳播情境。毫無疑問，網際空間正是超脈絡的實踐，而「超」的概念，已經打破了遠近的感覺。

互動性奠基於速度上，速度進而影響人們對空間的感覺。Paul Virilio(1997)指出，速度在現今讓我們更方便的游走，但是在未來，速度將使人類的活動力超越距離與肉身。他說，今天如果我們把親密感定義為「在場」，將來這個定義將會模糊或消失。

三、 全球化下的離散族群

(一) 流動的全球化

全球化下科技的發展造成時空距離的面貌正在改變，這其中影響最大的一個族群，包括了散佈在世界各地的離散族群。當時空不再成為隔閡，距離的價值改變了，他們與家鄉聯繫的方式也跟著產生了變化。所以在進入離散族群在全球化的時代如何看待科技所造成的時空壓縮的文獻討論前，讓我們先重新溫習全球化的定義。

Edwards & Usher (陳儒晰譯, 2003)認為，全球化意味著世界各地的時空距離正在縮小，各種工具以越來越快速的方式，讓世界各地的人、服務與商品可以互為流動。過去往來世界各地需要花費數個月的時間，現在只需數日甚至更短的時間即可到達；網際網路、傳真和電話使身處不同半球的人們可以立即地聯繫彼此；到處都有美國有線電視網(CNN)和麥當勞；人們越來越像難民一樣為了工作和休閒而遷移。

Giddens(1990)把全球化的意義擴大，他認為，全球化指涉的是時空延伸的過程，不同社會脈絡與區域在地球表面相互連接，發展成爲一個整體的網路。時間和空間影響了人類的社會生活，而時空延伸(time-space distanciation)讓我們開始關注在地參與(local involvement)與跨越距離的互動(interaction across distance)之間複雜的關係，在這兒，跨越距離的互動可以讓我們檢視存在與缺席的意義。在這個全球化的時代，時空延伸的程度遠超任何時代，在地與遠方的社會形式與事件彼此之間也跟著延伸(stretched)。全球化加強了在地與遠方的關係，在地發生的事件受到遠方事件的影響，反之亦然。

在傳播科技沒有如此普及，無法如此迅速以及即時互動的時刻，離散的人沒

有辦法即時參與家鄉事務。人不在當地，就無法參與當地活動。但是在全球化的發展中，離散者的時空隨著延伸了，離散者在那裡，他的家鄉也在那裡。離散者雖然還是沒有辦法「在地參與」，但是他們透過電話、網路、電郵等方式可以馬上與家鄉互動，也可以參與原來國家的公共事務，透過這種「跨越距離的互動」，他們在形式上其實並沒有缺席。

全球化的面貌並不是單一的，除了以上所提的時空壓縮以及時空延伸，流動也構成了全球化中的其中一個角色。在此，Appadurai(1996)提出了五大全球文化流動範圍，分別是：

- (一) 移民(ethnoscape)：由遊客、移民、難民、逃亡者、外籍移工以及其他流動的團體及個人構成。
- (二) 科技(technoscape)：高科技或低科技以機械或資訊的形式，以極快的速度跨越以前沒有辦法達到的疆界。
- (三) 財經(financescape)：如今的全球資金流動更加地神秘、快速以及難以追蹤。
- (四) 媒體(mediascape)：形容報紙、雜誌、電台等以電子媒體形式生產以及散播資訊，這些媒體創造世界的形象。
- (五) 理念(ideoscape)：和媒體一樣，理念和形象關係密切，但是理念比較傾向的是政治形象，尤其是國家的理念。

從 Appadurai 所提出的全球五大文化流動範疇中，有三大流動範疇是本研究所關注的，那即是移民、科技與媒體。由此觀之，這五大範疇之前彼此之間也是相互流動的。在人、事物以及資訊極度流動的全球化時代，越來越多人離開家鄉到外地生活，這些離散的人在不斷流動的同時，托了現代科技的福，還是有辦法使用媒體或者科技時刻與家中保持聯繫，所以家鄉對他們而言，可能只是一通電話、一封 email 或者電視上家鄉的新聞的距離。

這裡，John Tomlinson（鄭榮元、陳慧慈譯，2003）關注傳播媒體與通訊科技的全球化對傳布去領域化文化經驗的重要貢獻。他說，多數人並非從旅遊，而是從自家中感受到全球化之影響，區別在於前者是經由實際旅遊；後者乃藉由電話交談、電子郵件、觀賞電視到達遙遠的地方。針對以上的現象，吳筱玫（2003）認為，大眾媒介時代，人們用最短的時間走最多的地方；網路時代則是花很多時間神遊太虛，實際上什麼地方也沒去。

對 Morley & Robins(1993)來說，新的傳播科技創造了一個穿越國界的「電子空間」，這個空間創造了一個兩極的現象，它一方面造成世界傾向全球化，但是另一方面卻導致文化在地化的現象出現，這使當今的文化認同受到傳播科技的影響。而 Giddens(1990)更認為，傳播科技的發展影響了全球化的所有層面。

（二）離散族群與家鄉的聯繫

新的傳播科技不只讓全球化的現象更普及，其實它在另一方面也讓人們關注文化在地化的現象。這其中對這一體兩面現象有著深刻體驗的，該是全球化下的離散族群。首先，讓我們再回頭看「鄉愁」這個與離散族群關係密切的字眼，並從中找到全球與在地的關聯。

Milligan(2003)把鄉愁定義為一個世代在某個空間以及地方的共同經驗。對地方的依戀(place attachment)會明顯地影響他的認同。認同與空間的連續性有關，如果他依戀的地方消失了，他的認同也會中斷。但是另一方面，鄉愁卻允許失去共同經驗的人們去建構新的認同。所以，鄉愁並不只是對在地的懷念，它也是一種重新認識時間與空間的方式，它讓在地(local)與全球(universal)的區分變得有可能(Boym, 2001)。

空間與地方的重要性除了建構共同經驗外，也包括了建構認同。在此，Simmel(1997)覺得，每個空間都是獨一無二，不可被取代的。在空間中所發生的記憶比較栩栩如生，所以空間在回憶中佔的比重會比時間來得多。他進一步把論點放到人際關係上，他說，空間的距離會改變人們最初的關係，所以空間的鄰近感變成一種必要。空間上的距離使人與人之間相處時會發生的快樂與爭執、吸引與反感等情感上的親密感覺都消失了，留下的只是資訊性的交流訊息，使時間累積下來的感情在時空的距離下慢慢變淡。他說，雖然人們可以透過間接的溝通與想像來製造心理上的鄰近感，但是因為這樣，時間與空間也失去了它的純粹性。在他看來，空間是一種心理現象，所以遠近並不只是物理空間的距離。

Baylis & Smith(1997, cited in Reis, 2004)和 Stalker(1994)的研究顯示，全球傳播的增加使離散者可以在離開家鄉的時候和家裡保持聯繫，而電腦網路、電話和電子媒體等媒介，更可以讓人們可以不管身在何處，都可以獲得接近即時的聯繫，減少了他們與家的「情感距離」。在此，Healy(1996)也認為，網際網路讓使用者可以跳脫地理的限制，在網際網路上創造一個自由的虛擬空間。他覺得網際網路可以帶來的一致化(uniformity)比多元化多，同質性比異質性高，所以在他看來，網路上的社群是一群有共同生活風格(lifestyle)的人，他們有著相同的文化、社會或經濟背景。他覺得，在不斷流動的現代社會，人們需要一個工具讓他們保持聯繫，而網際網路正好提供了這個需要。所以，網際網路上的社群通常把網際網路當成一種非手段(non-instrumentality)的工具，他們使用網際網路的主要目的是以資訊或社會聯繫為主。

承上所述，雖然全球化最大的貢獻之一是時空壓縮，離散者與家鄉之間的距離被各種傳播科技所拉近，雖然他們無法在當地生活，但是他們透過各種傳播科技還是可以即時知道家鄉的消息，甚至參與家鄉的公共事務討論。「遠距離在場」(presence at a distance)在虛擬世界重新創造了直接與面對面溝通的情境，並被看成是一個普遍的、全球性密切接觸的地方。但是，Robins & Webster(1999)卻認為，「遠距離在場」是虛擬世界中的神話。他們指出，當地理的距離被當成人類溝通最基本的阻礙時，科技所能達成的親密感被認為可以有效地解決人們因距離而產生的溝通問題，但是消除距離只是科技帶來的幻覺。科技造就的親密感與距離的

遠近無關，短距離不意味著接近，長距離也不代表遙遠。雖然如此，他們更肯定的是距離的價值。他們認為，有時因為距離，我們才能肯定所謂的在場，距離與缺席依然有其意義，所以我們不應該一味在技術上要求消除距離，反之，我們更應該「復甦距離」。

四、 小結

本節想討論的重點在於全球化下距離的價值，主要是以離散族群的角度來看待距離價值的改變。在討論距離之前，文獻要從更根本的概念如空間與時間的概念談起，因為傳統的距離概念源自空間，指的是物理距離，但是在全球科技的效應下，距離已經脫離純粹的空間概念，距離也可以是心理距離。這裡，距離的概念加入了時間這個因素。

過去，人們常會把空間等同地方，並把時間與地方相互連結，人們看待時間的方式是以他們在什麼地方做了什麼事情為依歸。但是在現代社會，網路空間出現之後，空間與地方逐漸分離，越來越多人生活在虛擬的網路空間中，而不是在地的城鎮。新的虛擬空間興起，減低了地方的重要性。但是，地方在建構一個族群的記憶與認同方面其實佔有重要的位置，因為以地方為基礎的記憶和想像，建構的其實是當地獨特的地理環境、社會、經濟、政治以及文化的集體記憶與認同。所以，無論傳播科技如何發達，但是電視、電話、電腦網路等使用經驗，和在地的生活經驗是迥然不同的。在地的直接經驗比起不同形式的媒體經驗，對人們的影響其實還是比較大的。

全球化下現代科技以及傳播科技的發展，成功克服了距離對空間與時間的影響，使人們對距離有了不一樣的體會，拉近了相隔兩地者的心理距離，但是我們必須清楚地知道，實際距離其實並沒有因為全球化的科技發展或者社會的轉變而消失。我們只能說，傳播科技得以傳達某種形式的親密，但是「親密」一詞已經發生定義的轉變。以前，我們對「親密」的定義是「在場」，但是將來在傳播科技的影響下，這個定義將會模糊或者消失。

全球化的發展除了帶來時空壓縮，也帶來了時空延伸。時空延伸讓我們開始關注「在地參與」與「跨越距離的互動」之間的複雜關係。離散者可以透過現代傳播科技，與家鄉進行互動聯繫，模糊了存在與缺席的意義。其實，在全球化的時代，距離與缺席依然有其意義，因為有了距離，我們才得以珍惜在地化以及地方的重要性，所以與其忽略距離的意義，不如讓我們重新思考「距離的意義」。

五、 研究問題

綜合本章的文獻探討，本研究發展出以下的研究問題：

- (一) 在台馬來西亞華人的鄉愁與認同歷經了怎樣的社會變遷過程？在這過程中，科技扮演的角色為何？
- (二) 全球化下的傳播科技如何改變離散者與家鄉的關係？有什麼東西是科技無法取代的？
- (三) 科技、離散、鄉愁、認同之間的關係為何？如果說鄉愁因為科技的發展而有了新的面貌，此刻的鄉愁面貌又是什麼