

新詩、語言與身分——從廖偉棠《拓孤之地》出發¹

潘國亨*

摘要

香港詩人廖偉棠於 2018 移居台灣後，著組詩詩集《拓孤之地》(2023)，重梳台灣近現代文學史。本文聚焦詩集的藝術語言及其對語言、身分概念的反思，分析廖氏如何突破歷史、地理、語言的邊界，透過創新的語言體現流動性與反抗性，繼而探討母語在歷史、離散的語境下，對於建構主體身分、反抗強權的意義。

廖氏透過「沒有界限」的新詩語言進行反抗，顛覆日常語言的規限。他同時解構了國族想像背後的壓迫，並重構被大敘述 (grand narrative) 邊緣化的「孤魂」的話語，重現他們對壓迫者的凝視 (gaze)，抵抗歷史的集體遺忘。另一方面，廖氏認為母語是建構主體身分的基礎。然其在象徵權威、政治霸權的「父語」的壓迫下，逐漸被邊緣化。在「母語已遠」的處境下，他突破了母語作為第一語言、家庭語言的定義，將其理解為人類超越地域、國族、共有的反抗本能，並將此視為詩集連結歷史與未來、台灣與香港的出發點。

關鍵詞：廖偉棠、《拓孤之地》、身分、語言、母語

¹ 感謝兩位匿名審查人的意見，助我完善本論文。亦感激專輯客座主編之一林佩吟教授的指導與建議。

* 香港大學中文學院哲學碩士生，專注詩學、香港文學、文藝心理學及文藝社會學的跨學科研究。

一、引言

香港詩人廖偉棠（1975–）為了讓子女接受更好的教育，不在「一個必須學會說謊的社會長大」（陳怡靜等 2024），於 2018 年舉家搬往台灣林口，並於 2021 年在台灣國藝會資助下創作組詩詩集《托孤之地》，後納入 2023 年出版之詩集《劫後書》，²更名為《拓孤之地》。³ 詩集是廖氏移台後，首本有關台灣的作品，其港人與台灣新住民的雙重身分，為當中台灣書寫提供了獨特視角。廖氏認為台灣是孤獨者託付孤獨、被孤立者尋找寄託，以至流亡者託付未來的地方，而創作《拓孤之地》之目的，在於「檢點、鉤沉」台灣與他們彼此成就的特殊時刻（國藝會補助成果檔案庫 無年份）。詩集大部分詩題皆含年份，按時序排序，內容以台灣歷史人物為中心，為廖氏「近十年以詩歌思索『離散』、『叛／歸』等當代華人宿命的一次總結實驗」（同上注），當中對身分、語言的論述值得探索。

涂書瑋（2018: 35-52）曾探討廖氏 2018 年移台前的台灣書寫，指詩人透過「漂移」遠離自身所從屬的異化社會，並在過程中任其主體與域外的他者、文化，進行本真（authentic）的想像媾和。其詩表現了建構局部「情境」的語言特徵，透過蒙太奇式拼貼，呈現出經驗、感官與想像的不確定性。其詩亦體現了撿拾「景觀」碎片的思維方法，透過微觀視角重構尋常事物，反抗現代城市的集體遺忘。而本文將分析廖氏如何在離散的語境下，透過其新詩⁴語言，融合詩人的「母語」與台灣人的話語，體現台灣所寄託的反抗精神。余文翰（2018: 132-4）則討論了廖詩於不同階段所呈現的身分特質與地理風貌，認為廖氏 1997 年從內地移港後，詩作體現了融入城市生活、尋覓身分認同過程中，香港的客體位置。2000 年旅居北京後，作品以社會整體文化秩序為主軸，發掘大敘述（grand narrative）中的謊言與弔詭。2005 年回港後，則重歸香港「以小見大」的詩敘傳統，逐漸將大敘述下的「群眾」解構為「個人」，透過「區別——磨合——區別」的循環，探索扎根在個體中的香港主體。

本文將補足廖氏移台後，對身分與鄉園的理解，聚焦其在《拓孤之地》如何藉由書寫台灣來反思香港，並以新詩語言、母語兩部分為討論核心。首先從廖詩的語言、內容兩方面，分析詩人如何跨越語言、身分、時空的界限，重構被邊緣化的「孤魂」話語，並反抗被政治霸權壟斷的歷史敘述。其後，筆者將探究廖氏所理解的「母語」對建構身分認同及反抗霸權的意義。

² 如無特別列明，本文引用之廖詩均出自廖偉棠，《劫後書》（新北市：雙囀出版，2023 年），直接標示頁碼。

³ 「拓」比「托」所含的「寄託」、「承托」之義，更多了「開拓」、「拓展」的意義，象徵了廖氏於本詩集所承載的創造力。

⁴ 「新詩」之概念，與五四白話文運動以降的文學傳統密切相關，首次出現於胡適於《新青年》發表的〈談新詩〉，指以語體文寫成、有別於舊詩的詩作。較常被台灣學界使用的「現代詩」雖指同一文類，但於發展上，更區別於文言，不僅是「舊」的往日之感（鄭慧如 2019: 19-20）。然廖氏常混用「新詩」與「現代詩」之概念。如《我偏愛讀詩的荒謬 現代詩的三十堂課》（2022）雖以「現代詩」入題，正文章節卻多以「新詩」為題，亦較常使用「新詩」一詞。為貼近廖氏使用的詞彙與討論脈絡，本文將統一使用「新詩」一詞。

二、新詩、語言、身分與反抗性

詩集的第一首詩〈1922 年，賴和譯蕃人歌〉（頁 18-21），⁵記述當年「台灣新文學之父」賴和（1894–1943）進入頭社（邵族聚落）翻譯兩首原住民歌曲，並題為〈譯蕃歌兩首〉。當中，第一首附上了歌曲的日文平假名記音，其他則以漢字、台語文書寫。廖氏認為賴和不明原住民歌曲原意，所謂翻譯，僅為其個人創作。故此翻譯能解讀為台灣第一首新詩——原住民陌生、充滿怨念的鬼魂，突破了古詩之束縛，「剖開了漢字的結界」，而跳躍的漢字「是山鬼般生猛」，「選擇了新的詩行」，並「迂迴突進，出草⁶自己的舊頭」。廖氏於 2023 年 6 月的《劫後書》講座中指原住民的靈魂、精力，跟賴和「當時很想衝出」舊有的創作框架一樣。⁷而賴和最終在原住民的歌曲裡找到了新的聲音，透過應和其音，開拓了超脫於日本、中國的台灣文學的開端。新詩突破語言規限誕生，象徵了「沒有界限，就意味著無窮的可能性」（廖偉棠 2022: 9）。

廖詩的確呈現了形式及時空的流動性，跨越了語言與身分固有的樊籬（余麗文 2014: 22），對現實進行反抗，尤其在語言上「對日常的語言發動革命」及「對失落的語言進行招魂」（廖偉棠 2022: 81）。針對第一點，〈1964 年，《新英文文法》第二版舉例〉（頁 62-7）中，⁸透過創新的形式，連結台人之反抗與港人離散經驗，可為「從語言上填補想像力的資源」之體現（廖偉棠 2011b: 136）。廖氏以書的頁數與欄目分段，並將具政治隱喻的英文例句與其中文翻譯並置，透過括號中的評論批判蔣介石（1887–1975）的威權管治並挖掘詩意，如「Many a man was killed／有很多人被殺（歸功於臥薪嘗膽的偉人）」。前四段中，英文與中譯的語意相同。然而最後一段「(P.S. 改錯練習：P275 現在進行式)」，英文與中文的意義完全相反，如最後兩句「No, I have never been in Hong Kong before／是的，我曾在香港住過。）」。英文為英國殖民者的語言，以英語表示自己未曾在香港住過，暗示了他在港英政府時期尚未移港，只曾在 1997 年香港回歸後，在港定居。而語意的衝突，亦暗示了港人身分在不同政治語境下難以消弭的衝突，反映此詩集非孤立於台灣之歷史語境，而是與他居港、離散的經驗緊密連結。

⁵ 日治時期對台灣原住民之稱呼沿用清代所稱「蕃（番）人」，廖氏使用被認為是「不正確的」詞彙，亦因此遭批評。馬翊航指出，廖氏應和了賴和對原住民的浪漫凝視，某程度上令其話語「二度消聲」（林宇軒 2024）。然廖氏在詩中亦指自己「選擇站在怨念這一邊」，其出發點在於「還原歷史語境中的乖離和錯謬」（廖偉棠 2023b），並引起反思，故使用當時的詞彙。廖氏對書寫歷史的態度會在下文作討論。

⁶ 「出草」為原住民獵首習俗的別稱。

⁷ 廖氏敘寫賴和透過「借／譯」原住民的聲音，突破個人（或台灣）語言的制限，縱有反思歷史的出發點，亦仍將原住民作為可取用的文化物件（cultural objects），置於「漢人」、「漢字」的視角之內。如周蕾（Chow 1993: 38-54）所指，一些試圖批判原住民（natives）被污名化形象的文本，僅從「內容」閱讀其形象，而無進行表義（signifying）的實踐，提供重新解讀原住民形象的線索，並解構其污名的意涵，最終成為剝削他們的共謀。只有在還原歷史真實語境的同時，強調原住民質疑和抵抗這些壓迫的能動性（agency），才能真正實踐歷史正義。

⁸ 《新英文文法》為柯旗化（1929–2002）所著，1964 年改訂版出版。柯氏為白色恐怖受難者，先後兩次入獄，卻仍積極參與社會民主運動，為反抗精神之象徵。

在廖氏眼中，台、港同為經歷殖民管治、政治暴力之島嶼，文化與歷史連結緊密。〈〈恐怖的檢查〉或《少年、煙霧與傘》〉（頁 50-1）中，他連繫了兩件分別關於台灣二二八事件與香港反修例運動的藝術作品，強調二者皆「向不願忘者擊鼓，震其心膜」。他亦在〈2020 年，新住民迷路記〉（頁 146-9）寫道：「六十年前台灣和去年香港的死者，／我們像交換懷中嬰兒一樣／小心翼翼，讓他們／在我們的掌上逗留片刻，／再幽幽煙散」，反映其希冀藉由聯繫台灣抗爭史與香港的社會運動，「把台灣與香港的生者在自己的懷中交換片刻」，透過台灣呈現的「反骨與重光」（廖偉棠 2023a: 8），為「我香港的手足們」提供慰藉。

廖氏常以「漂移」為寫作策略，將具隱喻性的人物、地物鑲嵌入詩人的精神世界，任其自由對接、碰撞，成為主體精神的延伸（涂書瑋 2018: 38）。如〈1938，無足之夔〉（頁 30-3）⁹透過江文也與姜夔身分的置換，探討了身分、遷徙與鄉園的關係。姜夔一生飄泊，而江氏亦有「如此多的身分圍攏」，在不同文化與地緣政治的版塊間遊走。江氏相信音樂與政治無關，自 1938 年長居北京，卻在四十年代中左傾的政治話語下，因其殖民地之子的身分，被視作漢奸、右派、反革命等，使他和其作品湮沒無聞。廖氏曾於詩論（2022: 156-7）將 Giorgio Agamben（1942-）提出的「當代人（the contemporary）」與詩人的角色作類比，強調兩者皆超前於時代，但同時深刻理解時代的侷限性。江氏既不符合亦不讓自己適應時代要求，恰體現了「當代人」的思想核心。其不相關性（irrelevance）、斷裂（disconnection）與時代錯置（anachronism），使他比他人更能感知和把握當下時代「不存在」的存在（Agamben 2009: 40）。

廖氏在詩末引江氏晚年未完成之遺作《阿里山的歌聲》，寫他「留下了黑暗就留下了阿里山」，在異鄉呼喚本鄉。而「向整個亞細亞吹送未來的反芻」，則呼應了江氏晚年日文詩句「島的記憶／朝夕撫摸、日夜反芻」。廖氏將古與今、神話與現實錯置（displacement）的敘述策略，試圖重新定位一去不返或難以言傳的事物，同時反證本源可望而不可即的失落感。詩中亦多次強調，江氏的創作追求，是「不存在」的理想。江氏是「不存在的孔子的樂官」，¹⁰「在不存在的隱居中」，「在不存在的台灣中撫拍台灣」。「不存在的台灣」反映江氏離台後，在異鄉與政治話語不協調的想像，近似王德威（Wang 1992: 251-3）所謂「想像的鄉愁」。鄉愁之所以具想像性，是因非原鄉失落的結果，而是原鄉台灣「本已失落」的缺席前提（absent cause），故書寫鄉土便是源自對缺失的想像、遲來的書寫。

⁹ 本詩的寫作對象為台灣作曲家江文也（1910-1983）。江氏原名江文彬，1932 年後使用日語發音之姓名江文也（拼音：Bumya Koh），並於 1938 年將姓名拼音改為較近漢語拼音的 Chiang Wen-yeah（吳玲宜 1992: 155）。夔為上古神獸，如龍，一足。無足之夔，暗示江文也遷居北京後，從此無法歸台。

¹⁰ 江氏曾於 1939 年編《孔廟大晟樂章》，探索儒家禮樂精神。

〈隔世書——致李渝（1944–2014）〉¹¹亦以詩連結今人故人，呈現時空的流動性。廖氏於〈其一〉（頁 130-2）問李渝能否將埋入少女身體的子彈也埋入自己的身體，¹²為他注入反抗的勇氣，使他「可以像一隻螢火蟲起飛／抵抗萬軍齊發的光與闇」，又在〈其三〉（頁 134）將古今時空摺疊，將自己代入「你愛過的鄰居少年」、「你擦肩的鄰島少年」、「你錯過的南宋少年」的角色，與《溫州街的故事》中被政治迫害、監禁十五年的國文老師對話，為彼此在精神層面「還活著」而感欣慰。

此組詩亦藉李渝移台、移美的經歷，探討了本鄉與身分的關係。李渝曾指他鄉是個「替換的場域」，使人「在實況不理想時，可以轉境過去」（梅家玲等 2019: 107）。但如〈其一〉所謂「本鄉啃噬著異鄉」，即使遷至異鄉，本鄉的經驗亦會重建異鄉的表述。的確，李渝即使寓居美國，仍不斷透露中國以至台灣鄉土的意象及記憶（黃啟峰 2008: 146）。然記憶中的本鄉，始終與現實具落差，正如「溫州街與溫州街也不相似」。廖氏於〈其二〉（頁 132-3）則透過回應《溫州街的故事》〈菩提樹〉一章，反思離散與本鄉經驗的關係。〈菩提樹〉寫阿玉傾慕的台大學生陳森陽因閱讀禁書而被判刑，而菩提樹則象徵該時代如陳森陽等覺醒的人們，因其不同於俗，而被不樂見它的人鋸斷（朱少璋 2005: 84-5）。廖氏於是於詩首調：「怪手早已伐盡了菩提樹，一如寓言」，表達他對當權者肅清異己的諷刺。他緊接強調了家國之虛幻：「菩提樹是不存在的事物，一如家國」。因此「鄉」亦不須被國族的邊界本質化（essentialize），單純地指向土地、原鄉、記憶，而是能建基在文字、想像之上，存在於「未知的前方」（梅家玲等 2019: 109）。謝欣芩（2018: 250）指出，李渝筆下的鄉園有別於一般原鄉書寫強調的固著性（rootedness），存在於文字中，由語言所構築，既可是複數，亦可穿越時間與空間。因此，鄉園的想像，亦隨李渝的遷移不斷被重構，正如「有那樣一個中國，在溫州街／有那樣一個台灣，在柏克萊」。然而，異鄉的「街上都是過不去的橋／橋上都是見不著的人和影」，反映陌生的他地始終與本鄉存在不能跨越的距離。廖氏於是問身處異鄉的李渝「你什麼時候，才把橋上的東西撿起來？／這麼微小，暗紅的，蜻蜓翅膀一般的」。配合詩的最後一句「我們唇抵著、翅下掖著的舊血，說不說出來呢？」，「橋上的東西」可解讀為「舊血」所象徵的歷史的創傷。而兩句問句則表現了李渝（與詩人廖氏）對是否能與這些傷痛和解的質疑。對離散者而言，鄉園往往與創傷記憶聯繫，故他們既盼望遺忘過去，說服自己創傷不再存在；亦欲透過銘記過去，保全其主體身分，真正地與創傷和解（Agnew 2005: 10）。廖氏如此將原鄉／異鄉並置的書寫策略，正體現了移民作家時間、空間、身分、記憶的斷裂／連結（謝欣芩 2018: 254-5）。

廖氏於〈2016 年，高菊花最後一次聽到父親的聲音〉（頁 136-39），進一步闡釋了他對本鄉的理解，解構了國族與本鄉的綑綁性關係，強調主體身分的基礎在於與人、土地、歷史的情感聯繫。高菊花（1932–2016）為知名鄒族歌唱家，白色恐怖受害者高一生

¹¹ 李渝祖籍安徽，1949 年隨國民政府來台，居溫州街。台大外文系畢業後，赴美國柏克萊留學，並於 1970 年代在美參與保釣運動。丈夫去世後，為抑鬱症所苦，2014 年於紐約自縊過世。

¹² 《溫州街的故事》中，李渝透過少女阿玉的成長記憶，引出公眾歷史的變遷。李渝坦承，阿玉承載了很多自己的童年記憶（戴華萱 2017: 348）。

(1908–1954)之女，一生命途多舛。她不但見證父親因政治迫害而死，亦曾遭國民黨、鄉霸的凌辱，2016年逝於故鄉。廖氏謂她「沒有國，沒有族，只有家」。國族始終是國民黨壓迫者的「番刀」，使高氏流血的「刀刃」，只有她以鄉土「稀薄的流霞、踉蹌的風、號哭的海」編織的「巢」，才是她的歸宿，才能「像母親簌簌的落髮」，牽動她的情思，「令人心顫」。詩末，廖氏兩次重複高父遺書中的一句「田地和山野，隨時都有我的魂守護著」，呼喚一種建基於人情與地方、歷久不衰的主體性建構。

廖氏反抗精神的另一面向，則為重構失落的語言，「為現在而還原歷史的侵蝕」(廖偉棠 2011b: 136)。「失落」除了能理解為歷史的失傳，亦能解讀為政治壓迫下的邊緣地位。廖氏重視個體身分的建構，反對霸權加諸於個體的集體身分。從無政府主義角度，¹³現代國家執行的功能，實質上是為了維護其主權及統治者自身的利益，人民的獨立性、主體性均是被壓制的一環(王遠義 2004: 401)，故他對政體強加於人民的國族身分尤為批判。

〈撿〉(頁 88-9)便寫到刻印蔣介石¹⁴頭像的硬幣灑落一地，但自己「更想撿起那些不可能撿起的」，那些消失於主流歷史論述的人物。正如其詩的抒情主體多以「我」(包括詩人自己及其他個體)為核心，較少囊括集體的「我們」或「他們」(余文翰 2018: 146)。而即使寫「他們」，亦是集中於被排除在主流之外的弱勢群體，並強調其主體性，拒絕被集體輕易概括。〈端午，過美崙溪至花蓮海濱〉(頁 46)在端午節的語境下，由海邊「千垛慰靈碑」，¹⁵聯想到粽子披著蓑衣，以及千條龍「它們還說著楚語痛苦至極也些？」當中「海」雖非歷史的參與者，「和汨羅江的三戶無關，和秦亡無關／和神風敢死隊和鐵絲貫掌的義民無關」，但始終作為歷史見證者貫穿全詩。詩末「海收起拳頭——驟然爆擊一千面不存在的國旗」，一方面表示能代表亡魂的楚國或日本帝國已滅亡，另一方面暗示國族標籤之虛無，呼應班納迪克·安德森(Anderson 2010: 37-44)指出，民族國家為「想像的共同體(imagined communities)」，是政治想像下的文化人造物。相反地，歷史的傷痛具實質的超越性，故失落的楚語更能代表被遺棄(某種意義上，屈原亦是被國君拋棄而投江)的犧牲者。這亦反映了廖氏為何如此重視尋回被大敘述掩蓋的傷疤、失落的語言。

〈1945年，神風在花蓮〉(頁 47-9)則敘寫了太平洋戰爭執行自殺式任務的神風特攻隊，表現國族集體身分背後的血腥與暴力。神風特攻隊中，有一名二十一歲的台籍隊員劉志宏(日文名為泉川正宏)，被殖民者被迫捨棄原有的漢人、台人身分，成為日本母國的臣民，為帝國戰爭獻身。廖氏於是謂「(換個「祖國」的說法是凌遲)／凌遲你的漢名？」然國族的建構往往只為滿足特權階級嗜血的慾望，如廖氏所指「(另個「祖國」的說法是刺身)／獻給他們的神官與皇的春饌」，流露廖氏對狂熱民族主義的批判，抗拒以國族為基礎建構主體身分。

¹³ 廖氏為無政府主義的追隨者，並稱無政府主義是他「所有創作的一個底子」(呂珮綾 2023)，故本文將以無政府主義理論的切入點分析廖詩的國族觀。

¹⁴ 廖氏在詩集中寫及蔣介石時，側重刻劃其人性面的脆弱，如〈1970年，浴室裡的吶喊者〉(頁 28)寫蔣氏洗浴時，呼喊母親所寄託的孤獨與悲哀。

¹⁵ 慰靈碑為日治時期，為撫慰因開拓台灣而殉難的日人而設。

〈苦苓林的一夜·其二〉(頁 70-1)，¹⁶則重構了「反共義士」被剝奪的話語。他們脫離了中華人民共和國，卻依然孤立無援，只能「走進聽不懂的叫喊裡流浪」。他們更被國民政府刻上「殺朱拔毛、反攻大陸」的口號，淪為政治意識型態的犧牲品。廖氏將這些政治口號比喻為強貼在他們身上的「酒標」，並以台語「Khoo—ling—a—Khoo—ling—a (苦苓 / 苦憐仔」之拼音)」擬酒瓶叮噹作響的聲音，傳達他們的可憐景況。他們不諳台語，以異鄉的囁語發聲，某程度上解構了語言民族主義下的語言排他性，消解了國族論述下「我者」與「他者」的隔閡。然諷刺的是，在當時的歷史語境下，為他們發聲的終究非人，甚至流浪貓亦「讀不出他們身上的刻字」，他們最終只能消失在不屬於他們的「異鄉／零點」。

上述廖詩的核心並非在於賦予被壓迫者「錯誤的形象 (image)」背後、「真實」的聲音，而在於敘寫他們被滅聲的過程，從而重構其主體對壓迫者的凝視。如周蕾 (Chow 1993: 51) 所述，被壓迫者的能動性不能單純被想像為對其形象的抵抗。經歷被剝削的歷史，其錯誤的形象形成後，他們便不能單純被理解為存在於形象之前、之下、之內或之外的主體性，而應被視為「見證自身被摧毀的存在」，既為歷史的形象，同為超越殖民歷史的凝視。

廖氏 (2022: 241) 曾謂，從歷史挖掘當代的成分，首先要重建當代普通人的歷史話語權。故詩集重寫歷史之意義，在於體現被大敘述所掩蓋、「大多數台灣孤魂的傲氣與特立獨行」(廖偉棠 2023a: 8)。召喚鬼魂具有倫理的企圖，以揭露、質疑已被生者遺忘，或視為理所當然的不義之事 (賴俊雄 2013: 4)。詩集亦常以鬼魅象徵被排除在歷史外的「可憐人」。在〈1974 年，另一個廖偉棠〉(頁 90-3)，¹⁷與另一時空的歷史學者廖偉棠對話，他將接通宋代與綠島的歷史記載比喻為「錄鬼簿」。他亦在〈1942 年，鳳林鬼語〉(頁 38-41)¹⁸告慰了學界鮮少關注的饒正太郎與其妻伊東昌子之冤魂，於詩序摘錄昌子〈悲劇役者〉日文詩句原文，且於詩中多處化用該詩的詩句。¹⁹廖氏亦呼告「饒正太郎啊我替你回來吧」，突出詩人重現「孤魂」話語的重要性。相較現實主義者「隆隆輾壓著現實」，詩人的「愚行」、「詩行」在「太平洋上鐵色海面上」閃爍，映照著現實。如廖氏 (2022: 77) 所言，詩人將現實折射成詩，使讀者看到更深層的現實。詩中，詩人「我」將正太郎的「歸省」、「詩人的修行」變成將正太郎、母親、妻子的石像綁住的「鬼繩」，強調詩人將鬼魂的話語網綁並封存，使讀者「今天也能看見」。

¹⁶ 林口一帶曾有義士村，為韓戰中國志願軍俘虜來台後的安置地。該地亦被稱作苦苓林，其讀音與台語的可憐人相似。痲弦 (1932–2024) 曾著〈苦苓林的一夜〉一詩，寫年輕士兵與妓女「小母親」具頹廢 (decadent) 色彩的性愛。廖氏之同名詩有多處化用該詩之詩句。

¹⁷ 與詩人同名的歷史學者廖偉棠於 1974 年著碩士論文《宋代國策的流弊》，在「客死者魂歸大陸一個半月之後 / 你交出了這本論文的影印稿」。

¹⁸ 台日混血詩人饒正太郎 (1912–1941) 死後，其妻伊東昌子 (生卒年不詳) 自日回台，攜二子投靠夫家，然其父饒永昌 (1880–1945) 卻將其子之死責怪於昌子，於 1942 年在鳳林宅第將昌子殺害，該宅第亦因此被傳為鬼屋。

¹⁹ 「太平洋鐵色海面上，那麼多的光」對應昌子詩中點亮洋燈，回歸大海的意象。「午後家禽墓地」則對應詩末「我」所目睹的午後家禽的葬禮。

三、母語、身分與反抗者的新詩

承上所及的新詩作為反抗，廖氏（2011b: 126）曾引魯迅《摩羅詩力說》，強調詩人「立意在反抗，指歸在動作，而為世所不甚愉悅」。於《劫後書》前言，廖氏（2023a: 8）則指，母語是浴血抗爭最終的倚恃，「失恃——失去母親——就會失詩」，²⁰在不同詩中亦探討了母語的不同面向，²¹及其對建構主體身分、反抗強權的意義。〈1929 年，禪雨〉（頁 22-5），²²即探討了日治時期同化政策下的台人處境。²³詩首，廖氏強調「禪雨」並非日人所說的蟬時雨。²⁴日語片假名是他們的，單方面施之於我，且「打濕我的嘴唇和睫毛」。而日語在此語境下，為「把我迎頭痛擊」，象徵政治話語之「父語」。²⁵與之對立的則是代表情感和親密的紐帶（胡傑、陶慧怡 2019: 4），如「母乳」般²⁶滋養孩子的「母語」。然而，面對父語的壓迫，²⁷母語卻不只「沉默舔走我的血跡」，而是「咬噬我，像母親咬斷臍帶／告訴我什麼是失聲」。母語不僅為人類提供了共同的心理起源及融合的連續性，亦隱含社會化的理想原型：孩子出生後，在母親的餵哺下吸收母語，建構身分（同上注 3-4）。「母親知道我需要的不只是治癒／而是記下舌頭捲動時／雨水中的電／電中的一刀刀撇、捺」。母語令人銘記自己的主體身分及話語權，讓留下來的人得以「開口講述」，使身處離散空間的異鄉人亦能共情，感受被壓迫的「寒鋒」之痛。

而歷史中的台灣同時寄託了父語、母語所象徵的矛盾角色，既是被強權壓迫的殖民地，亦是島人賴以建構身分的土地。在〈2008 年，柏楊逝於盛世〉（頁 126-9），台灣島「時而爆擊」又「時而舔舐你的傷口」的敘寫，對應上述別有關「父語」與「母語」的描述。從日治時期到國民政府遷台，台灣一直籠罩在政治霸權的陰霾下。詩題的柏楊（1920–2008）亦為政治暴力的受害者，因其《大力水手》譯文影射蔣介石、蔣經國（1910–1988）父子

²⁰ 廖氏曾於 2024 年 11 月題為《詩與小說的流離》的活動中，稱自己創作時，雖以書面語思考，卻會以母語粵語默唸，讀詩時亦會以粵語口語朗讀。

²¹ 母語並無單一定義，由本地語言（native language）、第一語言（first language）、家庭語言（home language）等術語組成。廖氏（2021）亦指母語具歧義，「朦朧融化在我為了『父語』的鬥爭之中」，並提出了對其獨特見解，指其為人類反抗本能的體現。

²² 「禪雨」特指台灣北部春雨陰寒的天氣，為台語獨有詞彙，收入詩人連橫（1878–1936）1929 年開始編著之《台灣語典》。

²³ 為同化「文明」、「民族」，將台人民日本化，殖民地政府在 1920 年代開始實施同化政策，並以國語教育為主要手段（陳培豐 2006: 41-65）。

²⁴ 日人藤澤周平（1927–1997）曾於 1987 年著小說《蟬しぐれ（蟬時雨）》。

²⁵ 於歷史角度，「父權與夫權不僅是人類一切權力及統治的表現形式之一，而且是一切權力及統治的起源」，故父語多指涉權威和政治的語言（孟悅、戴錦華 2004: 3）。

²⁶ 粵語中「母語」與「母乳」讀音相同，而廖氏（2021）認為他的母語「也許不會念茲在茲地跟隨我，但在某些時刻，她依然在我的舌頭上施魔法，似乎尚未嚥下的一口母乳」。

²⁷ 在《母語辭典·母語日》（頁 154）中，廖氏進一步闡述了父語對母語的壓迫：母親說話斷續、破碎，因被「父親敲掉了她的牙齒」。詩題之「母語」語帶雙關，表現了「母語」在父權體制下的「無語」狀態。

而入獄，²⁸曾於獄中作〈鄰室有女〉。廖氏即以他與隔壁囚室的女子為主軸，重寫《大力水手》的政治隱喻，解構國族作為個體制約的正當性（legitimacy）。詩中的女子「先你四十年，建國於無地」，指涉早柏楊四十年逝世的內地異見人士林昭（1932–1968）。²⁹廖氏又寫柏楊：「你揀起她的血衣，晾上空空的旗桿／這是只有你們兩個人的國的升旗禮」。當中「血衣」的意象，暗示了國族標籤下的暴力。而他們的國只有二人，則反映持有異見的二人被排擠在集體的國族之外。然而那怕國族標籤收編了集體，它始終缺乏代表性，僅以一小撮人為中心。³⁰更加諷刺的是，建國之日為抗爭者柏楊、林昭逝世之日，反映建國背後肅清異己的暴力。無奈島人終無法脫離國族的制約，只能默默承受「父語」的壓迫。另一方面，台灣的風土——「陸」、「激流」、「沙岸」——則如「你在獄中讀的史書」般，時刻提醒人們歷史中的傷痛，與「母語」同為形塑島人身份認同的基礎。

然而，在台灣使用母語的空間，亦漸在父語的支配下不斷收窄。如 Fredy Perlman（1985: 17-8）所述，建構國族同質性、共同性的代價，是語言、習俗的全面喪失。在語言民族主義的介入下，語言成為政治意識形態，母語（家庭語言）不可避免地成為國族認同的犧牲品。而將台人納入國族架構（不論日本帝國還是中華民國），首先便是將他們的個人與群體身分整合，將其私人領域的「母語」收編入賦予其社會、政治權力的「父語」（胡傑、陶慧怡 2019: 5-6）。如〈母語辭典·母語日〉（頁 132-3）所寫，因為「父親的國是祖父國」，母語被排除在之國族論述外，「母親永遠說著賓語／因為你父親說了主語／你的母親在一個調語遍佈的家裡／失語」。

〈1939 年，哺舌〉（頁 34-7）³¹便探討了「父語」的壓迫對台人的影響。詩題「哺舌」可理解為哺育舌頭，在台語中亦有說謊之義，表達了廖氏對日治時期與國民政府移台後雙重「國語政策」的深刻批判。詩的上半摘錄〈雲林記〉原文，透過斷句分行進行詩化的處理，下半則加入廖氏的個人評論，加強諷刺效果。1939 年正值皇民化時期，徹底普及國語（日語）為殖民地政府的中心目標。如西川滿在小說所述，當時的孩童雖有機會學習一點台語，但多是「說國語長大的」，最終或許「台灣也會變成只有國語才能通用」。首次節錄〈雲林記〉引文時，廖氏加插了「（此處原文為日文片假名）」之說明，強調日文為當時國語。然詩以中文書寫，日語被譯成中文，象徵日語的主導地位在國民政府接收台灣後的國語（北京語）政策下被顛覆。故廖氏有感「你西川滿真的是先覺者，1939 年／在雲林預言了 1946 年的台灣」，只有國語（北京語）才能通用。他緊接扣連詩題，指西川滿是「說謊者」，指他「虛構的大盜非常博爾赫斯」，³²且將「他們的慘死藏在舌底」。〈雲林記〉

²⁸ 翻譯提及大力水手父子二人流落至一座小島，並將其視作自己的國家，加上「告全國同胞書」等在台灣具專屬政治意涵的詞彙，令人聯想至蔣氏父子戰敗來台（李福鐘 2021: 49-53）。

²⁹ 林氏因擁護進步言論，於反右運動期間被捕入獄。獄中她以血書批判黨政，後於文化大革命被槍決。

³⁰ 如 Rudolf Rocker（1937: 182）所述，現代的民族主義「源自少數人渴望獨裁、決心將某種國家的形式強加於民眾的野心計劃，即使這完全違背了大多數的意願」。

³¹ 1939 年，西川滿（1908–1999）遊覽台南後，著〈雲林記〉。

³² 阿根廷詩人豪爾赫·路易斯·博爾赫斯（1899–1986）曾著短篇小說集《虛構集》，將大盜形容為博爾赫斯因此強化了其標籤之虛構性。

開首，談及雲林地名流變，西川滿（1941: 109）指該地舊稱「雲林」，怪賊亂盜猖獗，日軍平定匪亂後，則改名為「斗六」。事實上，大盜只是當權者為獲鎮壓民眾的正當性而虛構的名目。當地抗日武裝組織曾使日軍死傷慘重，日軍於是報復式進行「無差別掃蕩」，屠殺村民（呂大成 2011: 59-62）。廖氏將西川滿罔顧無辜台人慘死的「盜匪之說」視為謊言，反映他對實踐歷史正義、抵抗集體遺忘的重視。而在「互噬的國語」的時代，人們陷入了「一邊被剪舌，一邊哺育著／自己的舌頭」的荒誕，如黃靈芝（2003: 280）所述，「從昭和二十年被稱為民國三十四年的那一天起，人們突然變成啞巴、聾子和盲人」，被剝奪了其話語，於是被迫重新學習新的「父語」。

身處被噤聲的時代，使用家庭語言的權力被侷限，妥協於父語或為權宜的唯一選擇。但在廖氏眼中，即使母語（家庭語言）的舌頭被剪斷，亦存在「母語」（發聲作反抗）的空間。在〈母語辭典·愛爾蘭文辭典〉（頁 124-5），³³廖氏闡述了「母語已遠」的他³⁴對母語的重新理解，解構了其地域性。他謂「我們開口，就是／愛爾蘭的暴雨／它是所有被縫上雙唇的人／共有的母語」。選擇發聲反抗本身，便是人類本能生命³⁵的「母語」，超越身分與國族，故「即便我們的語言變成無語、變成唇語，我們也要說出我們所遇見的暴雨」（廖偉棠 2021）。〈1963 年，紫陽花〉（頁 60-1）³⁶的黃靈芝亦無屈從於黨國，選擇在狹窄的縫隙中反抗。儘管戰後「被主義強暴」，日語文學幾無發表空間，黃氏依然「用被禁的語言寫小說」，堅持以日語創作。

黃氏的小說〈紫陽花〉探討台人在戰後，因語言障礙而生的無力感。紫陽花的顏色受土壤酸鹼度影響而變化，象徵身分認同的不穩定性。小說中的台日混血男主角伸在日治時期受日語教育，不能熟練使用「本應屬於自己的台語（本地語言）」。³⁷戰後，伸嘗試學習國語北京話。他戀慕來自大陸的少女的「清脆甜美的國語嗓音」，但他的精神戀仍未能實現（阮文雅 2008: 37-42），最後選擇在母親的「日語」世界（伸的家庭語言）中封閉自己，³⁷暗示作者堅守主體精神，拒被政權同化。無論時代如何荒謬，廖氏始終心存希望，相信縱使反抗的形式不同，挺身反抗者絕不會僅有黃靈芝一人——那怕「那個寫詩的人不再寫詩」，亦有「他的鄰居開始用被禁的語言寫小說」；那怕「那個寫小說的人不再寫小說」，亦有「他的鄰居開始用磨鈍的唱針作曲」。最終「詩海嘯的時候，紫陽花就會再次甦醒」，更重申黃氏所寄託的反抗精神終不會熄滅。

³³ 經歷大饑荒後，愛爾蘭本土的愛爾蘭語成為貧窮、落後的象徵，並漸被具文化、經濟優勢的英語取代，成為瀕危語言（Ceallaigh & Dhonnabhain 2015: 181-3）。

³⁴ 廖氏之家庭語言為新興話（粵語的粵西分支），11 歲來港後，便努力學習「父語」香港話。反映母語不單能理解為狹義的家庭語言，更能解讀為人類發聲反抗的基礎（廖偉棠 2021）。

³⁵ 作為精神原型、本能的表現，「母親」象徵無意識、自然和本能的生命（陸揚 1998: 101）。

³⁶ 黃靈芝於 1963 年上陽明山開墾荒地耕作，詩中亦寫到「那個寫小說的人不再寫小說／而是在山上養豬的時候」。

³⁷ 黃氏於年輕時與伸同樣患上肺結核，故伸某程度上可視為黃氏的自我投射。而罹患肺結核則在象徵層面，暗示了伸無法接受「外來」語言所代表的「外部」世界。

四、結語

台灣為廖偉棠等孤介畸零者，提供了寄託之所，是稱職的「托孤」之地（國藝會補助成果檔案庫 無年份），甚至隨著廖氏的逐漸融入，成為他的「一個新的『發射基地』」（廖偉棠 2011a: 15），是他進行在地藝術實踐、追尋身分歸屬的本鄉。不僅是廖氏，其他因近年社會變化而遷台的香港作家，他們的「越界」創作，亦將成為華語語系台灣研究不可忽略的部分。如史書美（2017: 40）所述，華語語系「是地方本位、日常實踐和體驗的，因此是一種不斷經歷以反映在地需求和情況的歷史性構造」，《拓孤之地》可謂聚焦台灣歷史、反抗國族霸權的華語語系在地書寫。不僅指向在地（台灣）的「源」（roots），亦流露廖氏對鄉園（香港）的歸屬感與關懷。在離散的語境下，³⁸他以「流」（routes）作為方法，跨越地域邊界，從不同視角批判國家主義（同上注 49-50）。

廖氏雖視自己為孤獨者，但同時亦強調詩人的孤獨境地乃是「人所共有」（國藝會補助成果檔案庫 無年份）。故他在不同人物的經歷間流動，將自己代入其他「孤魂」、「可憐人」的視角，在失落的歷史碎片中重梳台灣故事。同時，如 Giorgio Agamben（2009: 53-4）所述，作為「當代人」的詩人，能以前人無法預見的方式閱讀歷史，即使那並非其意願，他們亦具回應時代的緊迫性及必要性。³⁹廖氏透過引證歷史，將當下香港以至世界的黑暗投射到昔日台灣，盼從中獲取回應當下黑暗的能力——⁴⁰如他所謂「讓一個湮滅的世界以新的面目與現代世界結合」，給予歷史新的觀察角度和表現形式（廖偉棠 無年份）。

《拓孤之地》透過具突破性的新詩語言連結台港、古今，思辨台灣作為鄉園的意義，同時強調了國族想像中的政治暴力，重申不應以國族標籤綑綁主體身分。成為（透過歷史、母語、地方建構的）集體的一部份乃人類的社會需要，本無不妥，但廖氏提點了集體身分（如國族身分）背後，對個人主體性的威脅。藉由再現台灣歷史中，被政治霸權下掩蓋的黑暗，召喚遭遇不公對待的亡魂——生命絕對的他者——提醒今人對死的恐懼與警覺，以及對生的責任與希望（賴俊雄 2013: 29）。

廖氏亦反思了母語在父語壓迫下的邊緣地位，如台人因日治時期與國民政府移台後的「雙重國語政策」，被剝奪使用母語（家庭語言）的權利。而意識到以家庭語言等概念理解母語的侷限性，廖將母語重新定義為人類共有的反抗本能，強調其超越地域、國族身分。正如在黑暗的時代，亦有如柯旗化、黃靈芝般保有主體意識，堅持反抗，為後人帶來希望。

³⁸ 史書美的華語語系研究強調「反離散」，批判「離散中國人」的概念忽略他們抗拒「再中國化」、在移居地尋求在地化的意願。然廖氏的情況較為複雜。1997 年從內地來港後，隨著他融入香港社會，亦透過其創作建構對香港的本土認同，某程度上具「反（中國的）離散」意識。然他 2018 年移台後的創作，並沒有捨棄對香港主體的身分認同，流露（對於香港的）離散意識。

³⁹ 〈風神 1983〉（頁 34）中，廖氏寫道：「我並不想成為聖塞巴斯蒂安 / 卻不得不被故鄉萬箭穿心」。塞巴斯蒂安因幫助基督徒而被羅馬皇帝用箭處死，正映照了當代詩人的處境。

⁴⁰ 廖氏曾於 2024 年 9 月於香港大學舉辦的「紀錄香港」座談會指出自己並不同意「今日香港，明日台灣」一說。他認為昔日台灣與今日香港具可比性，盼能「透過台灣找到香港的出路」。

作為港人，廖氏亦將這種希望帶到如昔日台灣般、歷經政治暴力的香港。〈2019 年，流亡者，把光調暗一點〉（頁 144-5），寫到因反修例運動流亡台灣的抗爭者，廖氏謂「夢中越獄需說粵語」，指出母語對於建構香港共同精神身分的重要性。廖氏亦寄語他們「學習調暗一些」，如台灣先輩般在黑暗中抗戰——即使如江文也般身處異鄉，亦不忘人類共通的母語——反抗。只要對霸權的抵拒猶在，主體身分便能紮根。

引用書目

- 王遠義，〈無政府主義概念史的分析〉，《臺大歷史學報》33期（2004年），頁399-425。
- 史書美，《反離散：華語語系研究論》（新北市：聯經，2017年）。
- 朱少璋，〈菩提無樹鏡非台：李渝《菩提樹》的空靈與靜穆〉，《香港文學》246期（2005年），頁84-85。
- 余文翰，〈廖偉棠詩的「地理」與「身分」論〉，《詩探索·理論卷》1期（2018年），頁132-147。
- 余麗文，〈流動的廖偉棠，流動的城市詩〉，《聲韻詩刊》21期（2014年），頁22-24。
- 吳玲宜，〈江文也生平與作品〉，收入《江文也紀念研討會論文集》（台北：台北縣立文化中心，1992年）。
- 呂珮綾，〈俯仰終宇宙：專訪廖偉棠《有托邦〔索隱〕》、《劫後書》〉，《閱讀誌》，2023年6月27日，取自 <https://www.openbook.org.tw/article/p-67738>（2024年10月9日擷取）。
- 呂大成，〈日治初期雲林事件與地方武裝抗日之研究〉（嘉義：國立嘉義大學碩士論文，2011年）。
- 李福鐘，〈兩蔣威權體制特性再探——從柏楊案談起〉，《國史館館刊》69期（2021年），頁39-75。
- 阮文雅，〈黃靈芝〈紫陽花〉論——邊界線的浮現〉，《台灣日本語文學報》23期（2008年），頁27-42。
- 孟悅、戴錦華，《浮出歷史地表：現代婦女文學研究》（北京：中國人民出版社，2004年）。
- 胡傑、陶慧怡，〈母語〉，載朱耀偉編，《香港關鍵詞：想像新未來》（香港：香港中文大學出版社，2019年）。
- 涂書瑋，〈波西米亞台灣：地理漂移、情境建構與景觀碎片——廖偉棠的台灣行旅與地誌書寫〉，《臺灣詩學學刊》11期（2018年），頁35-52。
- 林宇軒，〈「2023臺灣文學獎金典獎」事件備忘錄〉，《文化研究季刊》187期（2024年），取自 <https://www.csat.org.tw/Journal.aspx?ID=22&ek=235&pg=1&d=4177>（2025年3月9日擷取）。
- 國藝會補助成果檔案庫（無年份），〈托孤之地（組詩詩集）創作計畫〉，取自 <https://archive.ncafroc.org.tw/result?id=ed5a0200bb614f8b9c25778b9f4c623c>（2024年10月9日擷取）。
- 梅家玲等，《臺灣現當代作家研究資料彙編118：李渝》（台南：國立臺灣文學館，2019年）。
- 陳怡靜等，〈從記憶裡冒出新芽——香港作家、藝術家、茶餐廳老闆，移居台灣的日常運動〉，《報導者》，2024年6月13日，取自 <https://www.twreporter.org/a/four-diaspora-hongkongers-in-taiwan>（2025年3月9日擷取）。

陳培豐，《同化的同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同》（台北：麥田，2006年）。

陸揚，《精神分析文論》（濟南：山東教育出版社，1998年）。

黃啟峰，《郭松棻與李渝小說綜論》（台北：秀威資訊科技，2008年）。

廖偉棠，《衣錦夜行》（北京：北京大學出版社，2011a年）。

——，《波西米亞香港》（北京：北京大學出版社，2011b年）。

——，《無語，母乳，父語，母語》，《自由副刊》，2021年5月30日，取自

<https://art.ltn.com.tw/article/paper/1451639>（2024年10月9日擷取）。

——，《我偏愛讀詩的荒謬：現代詩的三十堂課》（北京：北京燕山出版社，2022年）。

——，《劫後書》（新北市：雙囍，2023a年）。

——，《非常感謝評審沙力浪（貼文首句）》（2023b年），臉書貼文，2023年10月11日，取自

<https://www.facebook.com/humicat/posts/pfbid02QzURh6VAuhReuH8wBVwoKwzTkDS1RhRZgD7wFqb9NMEQ6PnVnKtSzXtXXwZf4tTl>（2025年3月9日擷取）。

——（無年份），〈我詩求遠——談《櫻桃與金剛》兼回應中文文學雙年獎某些評語〉，《別字》，23期，取自 <https://zihua.org.hk/magazine/issue-23/article/write-forward-and-beyond/>（2024年10月9日擷取）。

鄭慧如，《台灣現代詩史》（新北市：聯經，2019年）。

賴俊雄，〈回應鬼魂：當政治鬼魂遇見倫理臉龐〉，《文山評論：文學與文化》7卷1期（2013年），頁1-32。

戴華萱，〈少女阿玉與街的變遷：作為成長小說的李渝〈溫州街系列〉〉，《東亞漢學研究》特別號（2017年2月），頁347-357。

謝欣苓，〈紐約作為鄉園之一——李渝作品的時空錯置與族裔地景〉，《淡江中文學報》39期（2018年），頁247-272。

（日）西川滿，〈雲林記〉，《文藝台灣》2卷1號（1941年），頁108-141。

（日）黃靈芝，《台灣俳句歲時記》（東京：言叢社，2003年）。

（美）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，2010年）。

Agamben, Giorgio, *What Is an Apparatus? and Other Essays* (California: Stanford UP, 2009).

Agnew, Vijay, *Diaspora, Memory and Identity: A Search for Home* (Toronto: University of Toronto Press, 2005).

Chow, Rey, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies* (Indiana: Indiana UP, 1993).

Ó Ceallaigh, T. J., and Áine Ní Dhonnabhain, “Reawakening the Irish Language Through the Irish Education System: Challenges and Priorities,” *International Electronic Journal of Elementary Education*, vol. 8, no. 2, 2015, pp. 179-198.

Perlman, Fredy, *The Continuing Appeal of Nationalism* (Detroit: Black & Red, 1985).

- Rocker, Rudolf, *Nationalism and Culture* (Los Angeles: Rocker Publications Committee, 1937).
- Wang, David, *Fictional Realism in Twentieth-century China: Mao Dun, Lao She, Shen Congwen* (New York: Columbia UP, 1992).