

# 陳大為的馬來西亞 ——以詩集《巫術掌紋 陳大為詩選（1992- 2013）》為例\*

潘之韻

國立臺灣大學華語教學碩士學位學程一年級

## 摘 要

以往學界對馬華旅臺/在臺作家的研究多以「中國/中國性」的關係為切入點，從而忽略了地區和個案的殊異性這一華語語系文學研究中的重要問題。在此影響下，對於陳大為的研究也多集中於「中國/中國性」角度。本文嘗試關照陳大為身份的多重性，以其詩集《巫術掌紋 陳大為詩選（1992-2013）》為例，論析他以南洋華人的視角，對馬來西亞的印象和三大種族間關係的思考，以期引發後來學者的進一步思考研究。

關鍵詞：陳大為、馬華旅臺文學、華語語系文學、新詩、馬來西亞

---

\* 109.5.14 於「2020《有鳳麗澤》全國中文研究生學術研討會」發表，109.5.30 收到會後修正稿。

## 一、前言

陳大為(1969-)是著名的在臺馬華詩人。他出生在馬來西亞怡寶，在中學畢業後赴臺灣留學並在臺灣定居。他從大學階段在各大文學獎嶄露頭角，並持續創作至今，著作頗豐。有詩集《治洪前書》(臺北:詩之華,1994)，《再鴻門》(臺北:文史哲,1997)，《盡是魅影的城國》(臺北:時報,2001)，《靠近羅摩衍那》(臺北:九歌,2005)等。

2014年，聯經出版的《巫術掌紋——陳大為詩選(1992-2013)》選錄了前述詩集中的部分作品，一如陳大為在詩集序言中所說的「《巫術掌紋》即是詩人的生命記錄。」<sup>1</sup>，詩集以精選集的方式，整理了陳大為20餘年在台灣生活期間比較有代表性的詩作。

對於陳大為新詩作品，目前學界大多集中討論其作為馬來西亞華人，對中國和臺灣的書寫，以及他的認同問題。<sup>2</sup>然而有關陳大為的馬來西亞書寫的部分，則研究較少或只在論文中有些隻言片語的提及。僅有魏淑琴在碩士論文〈論陳大為詩歌中的故鄉情結〉中有較大篇幅的論述，但並沒有深入探討陳大為詩中所呈現的不同種族的關係。

史書美(Shu-mei Shih)在Sinophone Studies一書中，承認那些有影響力的被當作華語語系文學研究者的地位，並表達了對華語語系文學的觀點和類似情感的批判性和歷史性的肯定。<sup>3</sup>此外，她指出了華語語系中不足的地方，即對於地緣政治環境(geopolitical situatedness)和以地方為本位的實踐(place-based practice)關照的缺乏，認為面對複雜的歷史和社會現實，應對在地性(place-basedness)引起重視。<sup>4</sup>並提到華語語系文學用以批判「馬來中心主義」<sup>5</sup>的意義。Arif Dirlif在觀察以往華語語系文學研究的趨勢時，強調了地區的獨特性也許是抵制文化霸權的關

<sup>1</sup> 陳大為：〈巫術的掌紋〉，《巫術掌紋——陳大為詩選1992-2013》(台北：聯經，2014年)，頁7。

<sup>2</sup> 由於篇幅限制，筆者僅列出其中一部分：張光達：〈論陳大為的南洋史詩與敘事策略〉，《中國現代文學季刊》、林餘佐：〈屈原在現代詩中的抒情召喚——以羅智成、楊澤、陳大為為例〉、丁威仁：〈互文、空間與後設——論陳大為《再鴻門》的敘事策略〉、黃錦樹：〈論陳大為治洪書〉等討論了陳大為以新詩的形式對中國歷史的重寫和改寫作品的抒情性和敘事策略，李癸雲〈邊緣？中心？——試論陳大為詩作之「中國」〉以陳大為詩中的中國符號切入，探討他在書寫位置中意識歸屬的流動性。臺灣大學中文系教授洪淑苓〈留學臺灣 尋找「中國」——論馬華詩人傳承得與陳大為作品中的「中國圖像」與臺灣經驗〉論析陳大為作品中的中國經驗與臺灣經驗，著重強調以陳大為為代表的馬華旅臺/在臺作家的作品與台灣文學的關係。

<sup>3</sup> Edited by Shu-mei Shih, Chien-hsin Tsai and Brian Bernard, Sinophone Studies: A Critical Reader (New York: Columbia University Press, 2013), 轉引自 Arif Dirlif, "Literary Identity/Cultural Identity: Being Chinese in the Contemporary World", Modern Chinese Literature and Culture (MCLC) Resource Center Publications (September 2013)。原文 Shih acknowledges that the influential authors of these essays, gathered here as "fellow travelers of Sinophone studies," "had expressed ideas and sentiments akin to what are now more critically and historically envisioned as Sinophone studies"。

<sup>4</sup> 史書美《反離散 華語語系研究論》(臺北：聯經，2018年)，頁24、74-75。

<sup>5</sup> 黃錦樹：〈這樣的「華語語系」論可以休矣！——史書美的「反離散」到底在反甚麼？〉

<https://www.douban.com/note/651722776/>

鍵所在。<sup>6</sup>

而縱觀近年來華語語系的研究，也多集中在強調作品中所呈現的與中國/中國性的離合關係，相對弱化了海外華人文學作家所書寫的地區之間差異。

具體到陳大為經驗，馬來西亞是他重要的生活和文化場域，是他出生和從小生活的地方，同時，他也多次強調自己的國家認同是馬來西亞。筆者試圖將研究重點由眾多學者關注的「中國/中國性（China/Chineseness）」轉移至陳大為詩集對馬來西亞的書寫，尤其是他作為馬來西亞華族，對三大種族：馬來人、華人和印度人的態度和關係在他創作中的具體體現。

需要強調的是，本文的重點不在於詩集《巫術掌紋》中所寫的馬來西亞在多大程度上符合客觀事實，或是在陳大為的敘述中抽絲剝繭以尋找馬來西亞種族關係的樣貌，而是致力於討論陳大為是如何看待馬來西亞的，以及他如此刻畫的原因，將詩中的馬來西亞描寫視作陳大為建構出來的印象，來討論背後附著的陳大為個人生命歷程以及時代和社會背景。

「陳大為的馬來西亞個案」的探究，期待豐富陳大為作品研究的維度，並喚起華語語系研究的更多思考。

## 二、被他者的自己

東南亞的華人移民現象最早可以追溯到西元初。隨著鄭和下西洋帶來的經貿繁榮，越來越多的華人前往東南亞。清末，大量華人移民前往馬來亞並世代定居，從事商業活動以及農業開墾。<sup>7</sup>第二次世界大戰之前，英國殖民政府在馬來亞的族群統治方式，傾向於各族群的自我管理<sup>8</sup>，此時，族群關係是相對融洽的。

經歷過二戰日軍砲火的洗禮後，由於馬來民族主義的情緒高漲，在馬來西亞的馬來族和華族的關係日益緊張。<sup>9</sup>1946年，英國殖民政府公布了「馬來亞聯邦計畫」，建議包括華人在內的非馬來人，享有和馬來人一樣的公民權利。這一舉措加劇了馬來西亞民族主義，並推動了馬來人政黨巫統<sup>10</sup>勢力的產生和增長。在此情況之下，1947年英殖民政府以「馬來亞聯合邦」取代「馬來亞聯邦」的計畫，恢復蘇丹的統治地位，Malaya for Malays 的觀念也逐漸成形。<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Arif Dirlif, "Literary Identity/Cultural Identity: Being Chinese in the Contemporary World".

<sup>7</sup> 梁明柳、陸松：〈峇峇娘惹——東南亞土生華人族群研究〉，《广西民族研究》，2010年第1期（總第99期），頁119。

<sup>8</sup> 在不危及英國的政治和經濟利益的前提下進行。

<sup>9</sup> 溫明明：《離境與跨界——在台馬華文學研究（1963-2013）》，頁19。

<sup>10</sup> 全稱「馬來亞民族統一機構」（United Malays National Organization），是第一個馬來人的全國性政黨，其綱領是保護馬來人的領導和特殊地位。參見韋紅《東南亞五國民族問題研究》（北京：民族出版社，2003年），頁83。

<sup>11</sup> 參考暨南大學東南亞研究所，廣州華僑研究會編著：《戰後東南亞國家的華僑華人政策》（廣州：暨南大學出版社，1989年），第49頁。鄭良樹：《馬來西亞華文教育發展簡史》，（北京：外語教學與研究出版社，2007年），頁61。

1957年，馬來西亞脫離英國的殖民統治。1969年「五一三」事件<sup>12</sup>之後，馬來西亞政府強化和鞏固馬來人的特權，並從政治層面向經濟、文化、教育等多方面拓展，將馬來西亞馬來化。在這一過程中，華人受到馬來文化的多方面壓制。「五一三」這一流血事件也成為許多馬來西亞華人眼中的一段創傷性的共同歷史記憶。<sup>13</sup>

陳大為的詩中也表達了他面對排華的複雜情緒，如〈八月，最後一天〉：

.....  
一九五七  
冒出兩個祖國兩位國父 在拉鋸  
.....  
麒麟與鼠鹿 蹲在家門兩側  
.....  
我父親跟大夥兒的父親一樣 無所謂  
蕉風椰雨 照常呼吸  
可他從不提起那次排華的事  
「五一三」只是心有餘悸的惡數字  
.....  
華人閃進 權力上鎖的抽屜  
用手語在暗中交談  
.....  
麒麟退隱到鹿的部首  
鼠鹿一併職掌了左右兩扇的門神  
不知是命 是列祖在天之靈  
.....<sup>14</sup>

1957年8月31日是馬來西亞脫離英國殖民統治宣告獨立的日子，這裡的兩位祖父，分別指的是中國國父孫中山以及馬來西亞國父東姑·阿杜拉曼，對於馬來西亞的華人來說，兩位國父的拉鋸也是對兩種國家認同上的拉鋸。

<sup>12</sup> 「五一三」事件是馬來西亞的一場馬來人和華人之間的種族衝突，於1969年5月13日爆發。該年全國選舉中，馬華工會慘敗，反對黨在5月11日的遊行中，觸怒了巫統內部的強硬派，他們在吉隆坡市區進行了反示威。兩派遊行中發生衝突，最終演變為流血的大暴動。部分華人認為這是馬來人針對華人的屠殺。關於五一三事件的情況，可參考周南京主編：《華僑華人百科全書 歷史卷》（北京：中國華僑出版社，2002年），頁298-299，何國忠：《馬來西亞華人：身份認同、文化與族群政治》（吉隆坡：華社研究中心，2006年），頁90。

<sup>13</sup> 胡春豔：《抗爭與妥協：馬來西亞華社對華族母語教育政策制定的影響》，（廣州：暨南大學出版社，2012年版），頁136-137。

<sup>14</sup> 陳大為：〈八月，最後一天〉，《巫術掌紋——陳大為詩選1992-2013》（臺北：聯經，2014年），頁200-202。

麒麟和鼠鹿的意象在陳大為的作品中常常出現<sup>15</sup>。麒麟是中國傳統神話中的神獸，詩人將麒麟作為華族的代表。而鼠鹿是馬來族的象徵，在馬來神話中，馬六甲王朝建立和鼠鹿有關，到現代，有馬來西亞的國產車被命名為「鼠鹿」。<sup>16</sup>

1957年時，「麒麟與鼠鹿/蹲在家門兩側」，而在1969年「五一三」事件發生之後，馬來西亞的馬來族的優勢地位被鞏固和強化，「麒麟退隱到鹿的部首/鼠鹿一併職掌了左右兩扇的門神」，華族成為被邊緣化的少數民族。面對這一場激烈的種族衝突，在詩中的父親看似無所謂的外表下是否真的一切照常呢？詩人寫道「華人閃進 權力上鎖的抽屜/用手語在暗中交談」，在馬來西亞政府的刻意掩蓋之下，這段傷痕依然在許多華人心中揮之不去。詩人以自己祖父和父親的視角紀錄這場他沒有親身經歷的衝突，展現對馬來西亞種族政策的不滿和無奈。

馬來西亞的種族政治生態也對當地的華教政策有十分深遠的影響，在馬來西亞不斷「馬來化」的過程中，華文教育一直被政治綑綁。二戰後，教育成為統治當局形塑當時馬來亞國家認同的重要方式之一，而被不斷要求馬來化。

「《1951年巴恩報告書》、《1952年教育法令》及《1954年教育白皮書》都是種族色彩濃厚的政策法令，體現了執政者的單元化思維，認為只有建立統一的國民教育體系，使用統一的的教學媒介語（只能是英語和巫語），才能確保國民的團結，也就是說，把其他族群的語言都視作國家不安定的重要因素」<sup>17</sup>隨後《1960年達立報告書》以及《1961年教育法令》進一步將華教政策與馬來西亞的種族政治聯繫在一起<sup>18</sup>，政府津貼以英語、馬來語授課的國民小學，並在適當時機將其改為馬來語為媒介語的國民小學，以母語（如華文）為媒介語言的中學則成為「獨立中學」，政府不再給予津貼。<sup>19</sup>1956年，華文教育最高學府南洋大學在新加坡成立，然而1965年新加坡獨立使其成為外國學校，1990年代，儘管創辦了南方學院、新紀元學院和韓江學院等民辦大學學院，但在許多馬來西亞華人眼中，建立完整的華教體系任重道遠。<sup>20</sup>

<sup>15</sup> 如〈在台北〉、〈接下了掌紋〉、〈簡寫的陳大為〉等。

<sup>16</sup> 魏淑琴：《論陳大為詩歌中的故鄉情結》，浙江大學碩士學位論文，頁22。

<sup>17</sup> 胡春豔：《抗爭與妥協：馬來西亞華社對華族母語教育政策制定的影響》，（廣州：暨南大學出版社，2012年版），頁91-92。《1951年巴恩報告書》：馬來西亞在一九四九年成立聯邦，自政府成立後，為了推行教育民族化，乃委託巴恩組織教育調查委員會，專門探討以馬來文小學取代華文小學及淡米爾小學的可行性問題。巴恩委員會經過研討，於翌年提出此教育白皮書，建議設立以英文或馬來文為媒介語的國民學校，即清一色的馬來語小學，而到中學階段再增加英語教學，並取締所有非馬來語小學。胡春豔：《抗爭與妥協：馬來西亞華社對華族母語教育政策制定的影響》，（廣州：暨南大學出版社，2012年版），頁80-83；楊思偉：〈1952年教育法令〉馬來西亞聯邦政府教育政策遴選委員會1952年根據巴恩、方吳和中央三分報告書草擬法令。旨在使所有兒童使用聯合國的官方語文，並使所有種族學童進入以英語或馬來語為媒介語的國名小學。《1954年教育白皮書》：重申馬來西亞的教育政策必須遵循三大準則：1.多種民族的學校（Multi-racial School）是統一馬來亞國家的主要條件2.馬來語與英語即是官方語文，學校必須教授這兩種語文3.要有單一的教育制度和共同的課程。

<sup>18</sup> 《1956拉薩報告書》和《1957年教育法令》有一定鬆綁。

<sup>19</sup> 曹淑瑤：《國家建構與民族認同：馬來西亞華文大專院校之探討（1965-2005）》（廈門：廈門大學出版社，2010年），頁29-30。

<sup>20</sup> 亦有一些學者認為，三所民辦大學學院的創辦標誌著馬來西亞華教體系的完成。見溫明明：《離境與跨界——在臺馬華文學研究（1963-2013）》，頁26。

陳大為在詩中表達了對華教政策現狀的憂慮和對中華文化在馬來西亞被簡化的不滿，如〈簡寫的陳大為〉：

簡寫的「陳大為」整整少了八劃  
退還了各種古中國的的意象  
詞的運用萎縮  
好比形容犀鳥只用簡單惡「龐然」  
「垂天之雲」乃不可思議的譬喻

.....

龍自華校的操場負傷而逃  
剩下一些成語：  
「苟延殘喘」、「薪火相傳」  
在拼音的國教體制之外  
「碩果僅存」的唐詩  
跳下黑板用嘹亮的平仄逼我去聯想

.....

在怡保我讀著簡化的「中國文學」  
走進書店書記簡化成文具和字典  
我的世界被字母圍剿  
卻常常聽到五千年的文化  
「文化」僅有空洞的八劃  
連儒家都簡化成演講者的口頭禪  
這裏頭沒有誰讀過四書  
只會把告子的「食色性也」  
誤作孔子傳世的名言

.....

我不願被姓名簡寫  
尤其蠢課本和那條虛脫的龍  
從辭海我結識一匹  
無從簡寫的麒麟  
跨越文言與白話都是和城池  
用先秦散文和後現代詩來填飽我的聖獸  
我保證不會讓南洋久等<sup>21</sup>

簡寫的「陳大為」，比繁體少了八劃，而「文化」二字剛好也是「僅有空洞的八

<sup>21</sup> 陳大為：〈八月，最後一天〉，《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，頁 203-205。

劃」，他以自己的名字出發，闡發對於中華文化「被簡化」的焦慮。並連用「苟延殘喘」、「薪火相傳」、「碩果僅存」三個成語，來強調華校教育面臨的危機。在詩中出現了大量中華文化的傳統意象，如犀鳥、項羽、唐詩、四書、孔子等，但是這些中華文化的傳統意象卻不斷被簡化。詩人常常作為南洋華人代表的麒麟是「無從簡寫」的龍，南洋華人對自己的文化也是缺乏了解，把「食色性也」誤作為孔子的名言。

正如同為馬來西亞在臺華人黃錦樹提到的：「在缺乏研究機構，經費贊助和研究人員的情況下，馬華的傳統中華文化只能是一種相對抽象的存在；它抽象，是由於經典系統、文獻系統的全盤缺席，文化只能以有限的、具體的、物質的方式呈現。」<sup>22</sup>對於大多數的馬來西亞華人來說，中華文化是一個抽象的名詞，對於中華文化的學習也是不求甚解。陳大為也多次表達了對這一現象的痛心：

我曾经请教一位当地的墨客，关于中华文化的内容，以及优秀之处。

.....

我屢次得到的答案是：黃帝以下一切從簡，只有幾位因連續劇而認識的君王存放裡面。真正讀過歷史的人不多，了解文化本質的人更少了。對這麼一個只有一所中文系的赤道國度來說，該有的苛責都不該吐出。中國真的越來越抽象，最終成為一顆壁球，使勁地彈跳於知識沒有粉刷的四壁之中。<sup>23</sup>

詩的最後一段，詩人直抒胸臆，強調自己希望用先秦散文和現代詩來豐富南洋華人對傳統文化認知的志向。從歷史角度，馬來西亞華人被被馬來族主導的當局排擠的同時，他們也被中國所謂正統歷史忽略。這在他的另一首詩〈在南洋〉集中反映：

在南洋 歷史餓得瘦瘦的野地方

天生長舌的畫本 連半頁

也寫不滿

.....

就在這片 英雄頭疼的

野地方

我將重建那座會館 那棟茶樓

那條刀光劍影的街道

.....

別急別急 史詩的章回馬上分曉

<sup>22</sup> 黃錦樹：〈中國性與表演性：論馬華文學與文化的限度〉，《馬華文學與中國性》（臺北：元尊文化，1998年）頁120-121。

<sup>23</sup> 陳大為：〈抽象〉，《流動的身世》（臺北：九歌，1999年）頁92-93。

在歷史餓得瘦瘦的南洋<sup>24</sup>

他在傳承中華文化和補寫南洋華人缺位的歷史方面做出了很多努力，遠赴臺灣留學，學習中文並從事相關的研究和教學工作，以詩的形式對中華歷史進行重寫和改寫是他創作的重要主題，如〈招魂〉、〈屈程式〉寫屈原，〈治洪前書〉寫治水故事等，詩中對於歷史進行了改寫和再詮釋，試圖尋找中國以外的華人對中國的「文化鄉愁」。<sup>25</sup>他的詩中也出現了大量以南洋華人歷史作為主題的作品，如〈暴雨將至〉、〈別讓海螺吹瘦〉、〈歲在己巳〉等。

陳大為既然痛心於馬來西亞華人文化被簡化，以寫史為志向，他的作品卻常常需要讀者有比較豐富的中國文學以及歷史素養方能理解。擁有中文系博士文憑並在中文系任教的辛金順對陳大為的作品從語匯組合、意象淬煉、語義構成等方面進行解讀，這種「解碼」相比專業讀者不能為。<sup>26</sup>他的南洋史詩在獲得文學獎評審以及文學研究者認可的同時，這種對讀者閱讀水平的期待似乎使得其無法被身處「被歷史餓得瘦瘦的南洋」中的讀者拉开了一定的距離。

此外，他是否將自己完全浸潤在中華文化的土壤之中值得探討，如〈穿插大量銅樂〉中：

.....  
我遠站在聖麥克中學的圍牆前方

.....  
咱们的九皇爷  
就混在你我堆挤的路边  
统计香火 算几根大旗盲目走过

.....  
誰敢懷疑神  
誰敢說傳言弄假成真？  
反正亂童和信徒各得其所  
反正巨香和貢品都賣得不錯  
一切不宜過度曝光，鏡頭要長  
舌頭要短

沒幾個怡保人弄清楚祂的來歷

<sup>24</sup> 陳大為：〈在南洋〉，《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，頁 176-178。

<sup>25</sup> 然而這種對歷史的追尋中，不難發現傳承渴望和孺慕之思之外的反思、懷疑和批判，甚至被認為是「以詩疑史」。此部分研究，見林餘佐：〈屈原在現代詩中的抒情召喚——以羅智成、楊澤、陳大為為例〉，《東華中國文學研究》第十期，2011年10月，頁138；鍾怡雯：《無盡的追尋：當代散文的詮釋與批評》（臺北：聯合文學，2004年）。

<sup>26</sup> 辛金順：〈歷史曠野上的星光——論陳大為的詩〉，陳大為、鍾怡雯、胡金倫編《赤道回聲：馬華文學讀本 II》（臺北：萬卷樓出版社，2004年），頁537-549。

我搬出宗教  
它搬出政治詞典  
逐門逐戶查了一遍又一遍  
神和兔子都不見  
.....<sup>27</sup>

這首詩描寫的是馬來西亞華人本土宗教儀式九皇爺誕。在詩前半部分，詩人就表明了他所在的立場的和位置：「我遠站在聖麥克中學的圍牆前方」，詩人離這個儀式是有一定距離的，他並未參與這一過程，只是以客觀的立場來描寫當時的情境，並沒有深入研究這個儀式背後的社會文化內涵，儀式中最令人矚目的遊行具體場景並沒有引起詩人的注意<sup>28</sup>。「誰敢懷疑神/誰敢說傳言弄假成真？/反正亂童和信徒各得其所/反正巨香和貢品都賣得不錯 /一切不宜過度曝光，鏡頭要長/舌頭要短」柔性的嘲諷也可以表明對於這個信仰他是全然不信的，甚至，在當地華人信眾眼中有一定的瀆神之嫌。

在多次大聲疾呼南洋華人的文化被簡化，歷史被忽略的同時，他沒有深入討論背後的文化內涵，只是用一句「沒幾個怡保人弄清楚祂的來歷」即匆匆略過這一出現在他家鄉怡保親身經歷的傳統文化儀式。<sup>29</sup>他也無意探討這一本土信仰，而這恰恰是南洋華人傳統文化的組成。

### 三、他者眼中的他者

「南洋」作為一個地理名詞，在明代文獻中已屢見不鮮，到清末民初，傾向於專指今日的「東南亞」地區。1943年，時任英國首相邱吉爾（Sir Winston Leonard Spencer Churchill），在加拿大魁北克舉行的美英首腦會議上，建議成立「東南亞盟軍司令部」（Southeast Asia command），以此對抗緬甸、馬來亞、新加坡以及蘇門答臘的日軍。<sup>30</sup>「東南亞」一詞在二次世界大戰中普遍運用，並在戰後沿用至今。1955年D.G.E. Hall: *A History of Southeast Asia*出版後，今日東南亞的範圍才正式確立。「南洋」一詞在二戰後起逐漸萎縮。<sup>31</sup>

「南洋」在馬來西亞官方歷史敘述中缺席，被馬來文 Asia Tenggara 取代，這一名詞源於英文的 Southeast Asia。<sup>32</sup>「在新馬華裔的書寫中，南洋一詞早已不

<sup>27</sup> 陳大為：〈穿插大量銅樂〉，《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，頁 251-252。

<sup>28</sup> 如掛高燈、過平安橋和火坑、送神等

<sup>29</sup> 另一種說法是「詩人籍貫是廣西桂林，而怡保市又是以廣東人居多，故沒幾個怡保人弄清楚它的來歷」見魏淑琴：《論陳大為詩歌中的故鄉情結》杭州：浙江大學碩士學位論文 2008 年，頁 11。

<sup>30</sup> Anne Sharp Wells, *Historical Dictionary of World War 2: the war against Japan*, Lanham, (Mary Land and London: The Scarecrow Press, 1999), pp248.

<sup>31</sup> 李金生：〈一個南洋，各自界說〉，《亞洲文化》第 30 期，2006 年 6 月，頁 113-123。

<sup>32</sup> 許雲樵，1961 年，頁 4。轉引自許維賢：〈在尋覓中失蹤的（馬來西亞）人——「南洋圖像」與留臺作家的主體建構〉，《當代文學與人文生態》（台北：萬卷樓，2003 年），頁 264。

具重要性，很少人在用，已漸漸遁為古典名詞。」<sup>33</sup>然而在留臺的馬來西亞華人作家群體中，「南洋」伴隨著著「異國情調」，成功地介入臺灣文學的場域，乃至「南洋」成為宣傳的重點。<sup>34</sup>然而，在這一帶有強烈中國性以及中國中心主義的前清名詞中，被徹底遺忘的是「馬來西亞」。<sup>35</sup>筆者看來，這一被遺忘的馬來西亞，既包含了「南洋」無法處理的當下，也包含了與其它族群共同生活的社會現實。詩集中陳大為對其它種族書寫的篇幅十分有限，在本章中筆者聚焦於此，試圖討論陳大為以及他所代表的馬來西亞華人眼中的他者，以及他者與華族之間的關係。

對馬來西亞華人的境遇，陳大為在書中展現出強烈的痛心和不滿。馬來西亞華教政策等因素使得當地華人對自身傳統文化的了解和傳承空間被壓縮。而在馬來西亞成長過程中，陳大為必須符合國家的教育政策學習馬來語。另外，陳大為在老家怡保所居住的地方十分靠近以印度族為主的聚集地文冬新村。詩人在馬來西亞的生活中，與生活在同一片土地上的馬來族、印度族有一定接觸，這部分主題在詩集中書寫得不多，但也可以在他的書中管窺對此二者的態度。

如〈靠近 羅摩衍那〉描寫的是印度的傳統節日屠妖節。詩人花了大量筆墨描寫印度族身上獨有的氣味：

我無比敬畏  
牠們那一發千年不洗的椰油  
（誰想在節慶的公車持續昏厥？）  
（快舉手）  
從氣管到支氣管  
鑽進一頭絕對神聖的白象  
一頭厚厚椰油的黑髮  
原來我 才是被屠的妖孽<sup>36</sup>

詩人和參與屠妖節活動的印度人共同乘坐公車，在此過程中，他奮力回想的屠妖節背後的印度史詩《羅摩衍那》，只是「數十頁於此無關的故事大綱」。屠妖節的印象是撲面而來的氣味以及塗了椰油的頭髮，甚至將這一氣味誇張成「千年不洗」，「敬畏」之外，恐怕更多的是「持續昏厥」的厭惡。比喻以及對氣味的誇張，更突出了詩人強烈的排斥感。而對這一習俗中的內涵，比如光明驅走黑暗、懺悔過錯等主題，在詩中被全數忽略。

同樣是公共場合，在他與馬來族一同等待公車時，他也表達了類似的負面情緒，如〈防曬係數〉中：

<sup>33</sup> 黃錦樹：《馬華文學：內在中國，語言文學史》（吉隆坡：馬來西亞華社研究中心，1996年），頁212。

<sup>34</sup> 劉小新：〈論黃錦樹的意義與侷限〉，《人文雜誌》第13期，2002年1月，頁92，轉引自許維賢：〈在尋覓中失蹤的（馬來西亞）人——「南洋圖像」與留臺作家的主體建構〉，頁258。

<sup>35</sup> 黃錦樹：《馬華文學與中國性》（臺北：元尊文化，1998年），頁330。

<sup>36</sup> 陳大為：〈靠近 羅摩衍那〉，《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，頁253-255。

.....

幾個馬來仔拼命複習髒話  
假寐的英語  
把我 聽覺咬傷  
成為討厭的墜子  
一直晃一隻晃一直晃

好比錫克教徒的蝨子  
從這頭 跳到那頭

.....

在修羅街  
我苦苦等候退休的公車  
載回：粗話 馬來仔  
蝨子跳接了青春

.....<sup>37</sup>

令人昏厥印度人氣味、馬來人髒話、錫克教徒跳來跳去的蝨子.....詩人眼中的印度族和馬來族，帶有強烈的符號感，而且這種符號感通常是負面的。

如馬來人的髒話意象也在他的其它詩中多次出現，〈層出不窮〉即使對馬來人的食物給予極高的評價，仍然在描寫享受食物的間隙抱怨：

快給我 九個好吃的形容詞  
八個讚不絕口的單字  
好讓我在老闆的粗話裡  
忍辱負重<sup>38</sup>

〈方圓五哩的聽覺〉一詩更能體現出在詩人眼中種族間的隔閡：

清晨五點的伊斯蘭  
經文 在空中張成天下  
無雙的土耳其地毯  
方圓五裏的聽覺  
無一倖免<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> 陳大為：〈防曬係數〉，《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，頁 253-255。

<sup>38</sup> 陳大為：〈層出不窮〉，《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，頁 248-250。

<sup>39</sup> 陳大為：〈方圓五哩的聽覺〉，《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，頁 259。

伊斯蘭教是馬來西亞的國教，所有的馬來人都是法定的穆斯林。教徒每天要進行五次禱告，而最早的一次禱告（即晨禮，FAJR），常常出現在黎明初現到日出的時間，也就是清晨五點左右。穆斯林教徒可以選擇在家自行禱告或是家附近的清真寺集體禱告。而主持會在清真寺透過巨大的擴音器帶領大家進行，這個時間，往往是非穆斯林本應該熟睡的清晨。所以，詩人說「方圓五哩的聽覺/無一幸免」不僅表現了禱告聲音的響亮和無孔不入，也暗示著以穆斯林文化為代表的馬來族影響佔據這馬來西亞人生活的方方面面。

沒人敢 說自己比他們  
更接近莊子  
適性逍遙  
終日閒閒如無所事事的鵬鳥  
同樣沒人比他們  
更接近表格  
填寫簡單 動作要慢  
時光裡充滿閒暇  
重口味的蝦醬  
超濃郁的椰漿<sup>40</sup>

第二段中，詩人用莊子和鵬鳥，諷刺馬來人動作遲緩，效率低下。鵬鳥是〈逍遙遊〉中的主角，象徵著中國傳統哲學中「逍遙」的境界，然而在詩中，僅僅指的是「無所事事」和「終日閒閒」，兩者在對比之下，具有很強的諷刺意義。

「沒人比他們/更接近表格/填寫簡單/動作要慢」則對馬來人的特權進一步諷刺。一方面馬來西亞政府為了鞏固馬來人地位，公務機關的工作人員大多數是馬來人，在陳大為眼中，政府的辦事效率十分低下，填寫表格處理問題曠日費時。一方面在政策上對馬來人有許多傾斜，而華人必須要填上更多的表格，在爭取權利時有更多障礙。但是，馬來西亞的印度族也有一部分是穆斯林，華人也可能是回教徒，陳大為將對馬來族的刻板印象安置在所有穆斯林之上，有以偏概全之嫌。

詩的最後一段，詩人對自己眼中三大種族關係做出了一個形象生動的比喻：

我們渾渾噩噩不知死活  
跟驢子在一塊兒  
在經文裏穿梭  
三種膚色  
被課本 廣告成三合一咖啡  
但誰是咖啡  
誰是奶精

<sup>40</sup> 陳大為：〈方圓五哩的聽覺〉，《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，頁 259-260。

誰是守寡的糖？<sup>41</sup>

將馬來西亞三大種族比喻成三合一的咖啡，並按照膚色來暗示三者的不同，最黑的是咖啡——印度人，最白的是奶精——馬來人，而糖所指代的華人則「守寡」，所以在詩人眼中馬來西亞這杯咖啡是苦澀的，不含糖分的。暗示華人在馬來西亞被排擠和邊緣化的同時，印度人雖然也同樣沒有特權，卻是在政治上和馬來人靠攏的形象。末句詩人的詰問語氣，更加強了讀者的思考。

詩集中陳大為對於馬來西亞其它種族的描寫可以看到一種共性，雖然他和其他種族物理距離看似很近，聞得到印度族身上椰油的氣味，聽得到穆斯林的禱告，和馬來族、印度族錫克教徒同坐一輛公車，但他只是被動地接受其它文化的影響，卻不曾有回應和交流，也就失去了彼此了解，建立更深聯繫的空間。

陳大為眼裡南洋華人被當局和其他種族孤立，在詩中他表現出對不公正待遇的不滿和憂傷。然而在他對其他種族的描述之中卻有許多符號化的負面評價，也似乎缺乏對其它種族特色背後文化內涵的探究。

#### 四、在他者之中

詩人的大部分書寫馬來西亞其他種族的作品，都是在臺灣創作的。正如詩人自述：「我沒有史詩的企圖，只想透過文化地理學和地誌學的角度，輕鬆地記錄我的家鄉，留下經驗中的美好事物。」<sup>42</sup>當詩人離開了故鄉，故鄉的一切會被越發的沈澱和清晰。而這種清晰常常帶有一種主觀化的總結，而使其失去了真實性。王德威提出「想像的鄉愁」概念，並在《寫實主義小說的虛構》一書中指出：

鄉土文學，正如這個名詞所示，滋養於作家對故土的深切關懷，但只有當作家遠離他所如此親愛的故土，並且已無任何可能去賞玩和理解它的真實存在時，他才能強烈地體味到這種關懷。<sup>43</sup>

對待自己已經遠離的家鄉時，他隔了一段距離，因而還原出的家鄉在一定程度上失去了寫實性，這個家鄉更大層面上是被作者由內心的態度和傾向性改造出的家鄉，被這種主觀改造過的馬來西亞，恰能反映出陳大為的態度。

陳大為對於馬來華人的書寫與其自身經歷有一定的聯繫。他畢業於華文獨立中學，獨中的設立本身就與馬來西亞的「華教運動」息息相關。對馬來西亞華文教育進行領導和協調的主要機構董教總，即是馬來西亞「最具影響力的非政治性華人院外活動社團」<sup>44</sup>，旨在爭取華教權益，對一系列不利於華文教育的法律進

<sup>41</sup> 陳大為：〈方圓五哩的聽覺〉，《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，頁 261-262。

<sup>42</sup> 陳大為：《句號後面》（後記·列傳第十三），（臺北：麥田出版社，2003年）第 136 頁。轉引自魏淑琴《論陳大為詩歌中的故鄉情結》，頁 10。

<sup>43</sup> 王德威：《寫實主義小說的虛構》（上海：復旦大學出版社，2011年），頁 273。

<sup>44</sup> Tan Loik Ee. DongjiaoZong and the Challenge to Culture Hegemony(1951-1987),in J.S. Kahn and Loh

行抗爭。在其領導之下，相對就讀於國民中學和受其它教育的華人學生而言，華校學生更多地被賦予傳承華族文化的使命感以及危機意識。如黃錦樹在〈中國性與表演性：論馬華文學與文化的限度〉中提到的傳火儀式常常作為華文獨中校內與文化有關活動的一種文化象徵，火種的傳接常常象徵著文化的薪火相傳和精神不死。在這個過程中，參與者小心殷勤的動作以及手掌彎曲呵護燭火的姿勢則表達了對文化傳承的鄭重使命。

馬來西亞不公平的種族政策也對陳大為的前途產生了一定的實際影響，「馬來西亞民族統一機構在同一給予華人和印度人以公民權的同時，堅持在政治、經濟、社會和文化生活中對他們實行區別於土著公民（馬來人）的政策。」<sup>45</sup>馬來西亞政府的華教政策，也是促成大量馬來西亞華人留學臺灣的重要因素，「固打制」（Quota System）使馬來西亞華人接受高等教育的機會十分有限，另外，獨中的文憑得不到馬來西亞政府承認，許多獨中生只得被迫出國進行深造。<sup>46</sup>「馬來西亞留台學生九成以上畢業於華文獨立中學」<sup>47</sup>。

上述原因是他作品中華人書寫的影響因素，正如前文所述，在作品中陳大為多次表達要豐富南洋華人傳統文化和歷史的志向，然而，儘管他在獨立中學接受了相對好的中文教育，又在臺灣進行了幾十年的中文相關學習和研究，但受限於中國大陸生活經驗的缺乏，對中國的了解絕大部分來自於課本和書籍。在他作品中的那些地名，如：〈屈程式〉中的汨羅江、〈封禪〉中的泰山等，都與他的生活場域相距太遠，因此他的選材多來源於中國古代的神話傳說和他南洋先輩的歷史故事，並藉此試圖彌補馬來華族在史書中的缺位。「然而如今現實的中國卻已經不是古代歷史或文化上的中國，而是作家只能藉由想象去認識、描繪、形塑自己心目中的中國。」<sup>48</sup>，無論是時間空間還是文化維度，那個想像中的「神舟」都與現實中的馬來西亞華族距離過於遙遠。而 1980 年代的臺灣則面臨著本土意識抬頭，島內本土論者向中國民族主義和「大中華主義」提出挑戰，在此時將臺灣視為中華文化的正統似乎也顯得不合時宜。<sup>49</sup>

同樣擁有旅臺經驗的馬華作家林幸謙和王德威提出了類似的思考，在他看來原鄉只是一種「無可理喻的幻影」，離開之後，無論如何地努力都「注定無家可

---

Kok Weh(eds), *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, Sydney: Allen and Unwin, 1992. 轉引自胡春豔《抗爭與妥協 馬來西亞華社對華族母語教育政策制定的影響》（廣州：暨南大學出版社，2012年），頁 21-22。

<sup>45</sup> 梁英明：〈馬來西亞種族政治下的華人與印度人社會〉華僑華人歷史研究 1992 年 01 期，頁 1。

<sup>46</sup> 固打制，指學生進入大專時，以種族區分入學名額，不同種族有不同的名額限制。見胡春豔《抗爭與妥協 馬來西亞華社對華族母語教育政策制定的影響》（廣州：暨南大學出版社，2012年），頁 21-22。曹淑瑤：《國家建構與民族認同：馬來西亞華文大專院校之探討（1965-2005）》（廈門：廈門大學出版社，2010年），頁 9。

<sup>47</sup> 楊宗翰：《異語：現代詩與文學史論》（台北：秀威經典，2017），頁 151。

<sup>48</sup> 洪淑苓〈留學臺灣 尋找「中國」——論馬華詩人傳承得與陳大為作品中的「中國圖像」與台灣經驗〉，《台灣文學學報》第 27 期，2015 年 12 月，頁 33。

<sup>49</sup> 陳建忠、應鳳凰等：《臺灣小說史論》（臺北：麥田出版社，2007年），頁 282。陳芳明：《台灣新文學史》（臺北：聯經，2011年）。

歸」，他認為：

自從祖先離鄉背井，他們就往回家的路上走，而不是往離鄉的路上走，卻永遠回不了家，越走越遠，恐怕都回不到故國。<sup>50</sup>

林幸謙同樣將文化鄉愁作為其散文的重要創作專題，其作品被認為「動用龐大且沈重的民族符號或象徵」<sup>51</sup>並以文化中國作為自己的故鄉，然而這個故鄉在現實生活中並不存在。<sup>52</sup>

相比早期在臺馬華作家在文學中展現出對中國的孺慕以及對中國比較強烈的認同意識。由於馬、中、臺三者關係的影響以及華族對「國家文化」內涵討論的回應等因素，馬來西亞的華族大專生在文壇崛起，並以富有憂患意識的字眼訴說馬來西亞。

陳大為以及同代在臺馬華作家大部分是華人的第二或第三代，相比前輩更認同自己的馬來西亞公民身份，他們還親歷了這一時期臺灣各個領域發生的重大變化，「發現臺灣」的口號也促使他們對自己出生和成長的鄉土馬來西亞進行更深入的思考，而此時臺灣嚴重的省籍矛盾也使他們不如前輩作家那樣能夠輕易地融入當時的臺灣社會。<sup>53</sup>因此在作品中轉向關注馬來西亞，並開始對華族在馬來西亞的命運進行反思。

《巫術掌紋》中展現出對華人共同歷史的描述以及對南洋華人歷史的回望，其關照的目的不再完全是對「神舟」的嚮往，而是華族在馬來西亞命運的思考。

而陳大為詩中對馬來族群的印象很複雜，它兼具了兩種身份，一是導致南洋華人苦難的眾多因素之一，無論是直接寫出這種負面影響（如〈方圓五哩的聽覺〉）還是在書寫華人受到的諸多不幸時的「隱形施暴者」，他們是強勢的一方，常常搶奪華人的生存發展機會和文化教育空間。然而在另一方面，他們是被鄙視的對象，在詩集中常常以負面的刻板印象出現。

詩集中對於印度族的描述也常常出現類似帶有貶義性質的符號化特徵，且詩中印度人和馬來人的關係較為親近，華人是守寡的形象出現的。誠然，在許多人的印象中，印度族與馬來族的衝突看似並沒有那麼突出<sup>54</sup>，但不可忽略的是，馬來西亞的印度族同樣是少數民族，也受到了一定的不公正待遇。

馬來西亞印度人本身不是一個單一的族裔集團，而是馬來西亞政府出於政治目的和行政管理的需要，對於來自印度次大陸各個民族的總稱。<sup>55</sup>而陳大為在詩

<sup>50</sup> 林幸謙：〈漂泊與諸神——北台灣的邊緣歲月〉，《狂歡與破碎——邊陲人生與顛覆書寫》（台北：三民書局，1996年），頁35。

<sup>51</sup> 陳大為：《最年輕的麒麟——馬華文學在臺灣（1963-2012）》，（臺南：臺灣文學館，2012年），頁156。

<sup>52</sup> 鐘怡雯：《靈魂的緯度：馬華散文的雨林和心靈圖景》（雪蘭莪：大將出版社，2006年），頁42。

<sup>53</sup> 溫明明：《離境與跨界——在臺馬華文學研究（1963-2013）》，頁55。

<sup>54</sup> 梁英明：〈馬來西亞種族政治下的華人與印度人社會〉頁7。

<sup>55</sup> 王國璋《馬來西亞的族群政黨政治（1955-1995）》（唐山：唐山出版社，1997），引者未標頁

中也重複了馬來西亞政府忽視多樣性和差異性的稱呼，身處其中的他在書寫時沒有表現其中的區別。另外馬來西亞的印度人宗教種族多元，而不僅僅是「塗著椰油的印度教徒」和「身上跳滿蟲子的錫克教教徒」可以簡單概括的，陳大為在為華人文化被簡寫鳴不平時，似乎同樣也簡寫馬來西亞印度族群的文化。

在陳大為的成長經歷之中，對馬來西亞其它種族文化的了解渠道十分稀少。獨立中學時期雖然有一定的課程是以馬來文教學，但教學者和同學絕大多數是華人，華校的學科設置更不可能將印度族群的文化歷史作為主要的修習內容，在馬來西亞華人族群中，時以「吉令鬼」蔑稱印度人。到了大學時代，台灣的大學更不可能在中文系的課堂上對馬來西亞和其他族群的文化有過多探索。

詩集所呈現的對其它種族的蔑視部分源於詩人教育經歷缺失。同時，陳大為筆下那個帶有華族中心主義的「南洋」，在客觀上對馬來中心主義進行的種種回應，似乎暗示了詩人心中理想的馬來西亞並非是多元化以及種族平等的國家，而是陷入了又一個單一中心，他在一定程度上複製了馬來族其它種族的歧視和對其它文化和歷史的簡化。

## 五、結 論

《巫術掌紋——陳大為詩選（1992-2013）》中，陳大為刻畫出被長期缺乏公正對待的南洋華人形象。不公平的種族政策和過去的血淚史是華人共同的傷痕，由政治擴展到文化教育的政策也使得馬來華人的文化傳承面臨不斷被簡化的危機。這些問題，激起陳大為替南洋華人寫史和保留傳統文化的強烈願望。然而他的作品預設了讀者有一定的歷史和文學知識，與多數人隔了一段距離，在面對身邊的華人宗教儀式，陳大為也無法深入探詢其背後的文化內涵。

他的書寫「可用來暴露出馬來西亞國家歷史對華人的有意抹煞或漠視，又可用來質疑和瓦解官方主流話語對南洋華人的刻板簡化印象。」<sup>56</sup>，然而，他在對歷史的敘述中忽略了其他種族的視角，也複製了這種刻板印象。

對馬來西亞其它種族的書寫中則充滿了符號化的敘述，且這些符號大多帶有一定的貶義性。在他眼中華人被孤立和邊緣化，華人的文化和價值應該被重視。然而他對其他種族缺乏了解，他也無意對其他種族的文化歷史內涵深入挖掘，這與他的教育和成長經歷有較為密切的關係。

《巫術掌紋》中的馬來西亞書寫，呈現出陳大為對馬來西亞不同種族的印象以及他眼中的馬來西亞各種族間的關係，尤其是馬來華人如何看待自己和他者。

誠然，「陳大為的馬來西亞個案」中體現的觀念和態度是否在馬華旅臺作家，甚至是南洋華人中具有普適性有待學者進一步挖掘，然而從他的書寫中，呈現了馬來華人為保留自身文化和追求公平待遇而進行的努力。

碼。徐秀良：〈近代馬來西亞印度人政治文化發展歷程〉德宏師範高等專科學校學報 2016 年第 2 期第 25 卷，無頁碼。

<sup>56</sup> 張光達：〈論陳大為的南洋史詩與敘事策略〉，《中國現代文學季刊》2005 年 12 月，頁 172。

另一方面，實際中國生活經驗的缺失使得陳大為筆下的馬來華人形象多取材於史書，由於缺乏對自身和其他文化深入了解而缺失的「理解之同情」，似乎可以管窺消弭馬來西亞種族間隔閡的艱難。

「陳大為的馬來西亞個案」中反映出的鴻溝並非一成不變，筆者認為也不必過分悲觀。如黃錦樹在講座中提起，現在有許多鄉村華校也有了大量印度人和馬來人就讀，<sup>57</sup>時代與社會的變遷也為華族與其它種族的之間增進文化了解提供了更多可能。至於未來陳大為作品將如何呈現他的馬來西亞，以及陳大為的馬來西亞研究更多的角度，留待學者進行更深入的探討。筆者拋磚引玉，期待喚起華語語系文學研究對創作者居住和生活的實際場域和具體處境的重視，以及中國/中國性在個案中發揮角色的更多探討。

---

<sup>57</sup> 「時差與河」：馬華文學的時差兼新書發表會，2020年1月18日，新加坡：城市書房。

## 參考文獻

中文書籍：

- 王德威：《寫實主義小說的虛構》，上海：復旦大學出版社，2011年5月。
- 史書美：《反離散：華語語系研究論》，台北：聯經出版公司，2017年6月。
- 周南京主編：《華僑華人百科全書·歷史卷》，北京：中國華僑出版社，2002年8月。
- 何國忠：《馬來西亞華人：身份認同、文化與族群政治》吉隆坡：華社研究中心，2006年12月。
- 林幸謙：《狂歡與破碎——邊陲人生與顛覆書寫》台北：三民書局，1996年8月。
- 胡春豔：《抗爭與妥協：馬來西亞華社對華族母語教育政策制定的影響》，廣州：暨南大學出版社，2012年9月。
- 黃錦樹：《馬華文學：內在中國，語言文學史》，吉隆坡：馬來西亞華社研究中心，1996年。
- 黃錦樹：《馬華文學與中國性》，台北：元尊文化，1998年1月。
- 陳大為：《巫術掌紋——陳大為詩選 1992-2013》，台北：聯經，2014年1月。
- 陳大為：《流動的身世》，臺北：九歌，1999年11月。
- 陳大為：《最年輕的麒麟——馬華文學在臺灣（1963-2012）》，臺南：台灣文學館，2012年10月。
- 陳建忠、應鳳凰等：《臺灣小說史論》臺北：麥田出版社，2007年3月。
- 陳芳明：《臺灣新文學史》台北：聯經，2011年2月
- 曹淑瑤：《國家建構與民族認同：馬來西亞華文大專院校之探討（1965-2005）》，廈門：廈門大學出版社，2010年9月。
- 溫明明：《離境與跨界——在臺馬華文學研究（1963-2013）》，北京：中國社會科學出版社，2016年5月。
- 暨南大學東南亞研究所，廣州華僑研究會編著：《戰後東南亞國家的華僑華人政策》，廣州：暨南大學出版社，1989年。
- 鄭良樹：《馬來西亞華文教育發展簡史》，北京：外語教學與研究出版社，2007年。
- 鍾怡雯：《無盡的追尋：當代散文的詮釋與批評》臺北：聯合文學，2004年9月。

中文期刊：

- 丁威仁：〈互文、空間與後設——論陳大為《再鴻門》的敘事策略〉，《中國敘事文學》第十四期，2008年12月，頁37-60。
- 辛金順：〈歷史曠野上的星光——論陳大為的詩〉，陳大為、鍾怡雯、胡金倫編《赤道回聲：馬華文學讀本 II》（臺北：萬卷樓出版社，2004年），頁537-549。
- 李金生：〈一個南洋，各自界說〉，《亞洲文化》第30期，2006年6月，頁113-123。
- 李癸雲：〈邊緣？中心？——試論陳大為詩作之「中國」〉，長沙理工大學學報（社會科學版），2011年9月，頁51-56。
- 林餘佐：〈屈原在現代詩中的抒情召喚——以羅智成、楊澤、陳大為為例〉，《東華中國文學研究》第十期（2011年10月），頁125-141。
- 洪淑苓：〈留學臺灣 尋找「中國」——論馬華詩人傳承得與陳大為作品中的「中國圖像」與臺灣經驗〉，《臺灣文學學報》第27期，2015年12月，頁29-68。

張光達：〈論陳大為的南洋史詩與敘事策略〉，《中國現代文學季刊》，2005年12月，頁167-188。

梁明柳、陸松：〈峇峇娘惹——東南亞土生華人族群研究〉，《廣西民族研究》，2010年第1期（總第99期），頁118-122。

許維賢：〈在尋覓中失蹤的（馬來西亞）人——「南洋圖像」與留臺作家的主體建構〉，《當代文學與人文生態》（臺北：萬卷樓，2003年），頁257-293。

英文書籍：

Anne Sharp Wells, *Historical Dictionary of World War 2: the war against Japan*, Lanham: The Scarecrow Press, 1999.

Edited by Shu-mei Shih, Chien-hsin Tsai and Brian Bernards, *Sinophone Studies: A Critical Reader*, New York: Columbia University Press, 2013.

英文期刊：

Arif Dirlif, "Literary Identity/Cultural Identity: Being Chinese in the Contemporary World," *Modern Chinese Literature and Culture (MCLC) Resource Center Publications* (September 2013).

學位論文：

魏淑琴：《論陳大為詩歌中的故鄉情結》杭州：浙江大學碩士學位論文，2008年。

網路資料：

黃錦樹：〈這樣的「華語語系」論可以休矣！——史書美的「反離散」到底在反甚麼？〉 <https://www.douban.com/note/651722776/>