

## 「帶根的流浪人」：論木心的跨文化離散

郭博嘉<sup>\*</sup>

### 摘要

本文通過梳理木心「帶根流浪」的跨文化離散經歷，藉助霍米·巴巴有關離散的混雜與第三空間的理論，分兩部分討論混雜狀態中的主體互滲對木心構建離散主體的影響，以及老年賦歸故土後，木心如何以藝術創造開闢第三空間、成為在地離散的異端式藝術家，由此揭示木心的主體意識和跨文化意識。同時，本文期望通過木心的案例，豐富離散研究和華語語系文學研究，更新由「根與徑」的喻說而演繹出的離散文學研究範式，並為華語語系的「後遺民」論說補充「異民」的面向。

關鍵詞：木心、離散、華語語系、混雜、第三空間、跨文化主體

---

<sup>\*</sup> 廣東金融學院財經與新媒體學院漢語言文學系講師。

大風吹南冠，投簪別洪流。嘹唳在四海，志若無神州。<sup>1</sup>

向世界出發，流亡，千山萬水，天涯海角，一直流亡到祖國、故鄉。<sup>2</sup>

## 一、前言

1982年8月，木心（1927-2011）以「繪畫留學生」身份赴美，就讀紐約藝術學生聯盟（Art Students League of New York）。次年，木心開始在北美華文報紙《美洲華僑日報》副刊發表文學作品，後經由旅美作家王渝、林泠（1938-2023），旅法畫家陳英德等人推薦，木心的詩文開始見諸臺灣《聯合報》、《中國時報》等主流大報的副刊。1984年，臺灣《聯合文學》創刊號推出「作家專卷」，以四十頁篇幅，通過「木心答客問」、「木心小傳」、「木心散文個展」等形式，較完整地呈現木心作為離散作家的經歷與形象。1986年至1999年，木心陸續在臺出版文集十二冊。2001年《上海文學》分三期連載木心的〈上海賦〉，逐漸引發大陸文壇對木心的關注。2006年，木心在大陸正式出版文集，同年接受了故鄉烏鎮的邀請，結束二十四年離散紐約的客居生活，重返故國。

木心的離散具有特殊性。離散紐約時，木心否認自己是在流亡、

---

<sup>1</sup> 木心，〈其十九〉，《西班牙三棵樹》（桂林：廣西師範大學出版社，2013年），頁151。標點符號為作者所加。

<sup>2</sup> 該引文為木心遺稿，轉引自陳丹青，〈孤露與晚晴——紀念木心逝世兩周年〉，收入劉瑞琳主編，《木心逝世兩周年紀念專號：《溫故》特輯》（桂林：廣西師範大學出版社，2014年），頁309。

漂泊，只稱是「飛散」，<sup>3</sup> 是「散步散遠了」，<sup>4</sup> 是「帶根的流浪人」。<sup>5</sup> 而其根，並不專指故國之根，木心是「多脈相承」的，<sup>6</sup> 對世界主義（cosmopolitanism）精神的體認使木心的離散內在具有混雜性（hybridity）和去中心化、去本質化的特質。賦歸故土，木心看似「從邊緣到中心」，<sup>7</sup> 但事實上，木心與「中心」仍保持著一定距離，他一方面有不入畫廊、不進拍賣行等「七不態度」，<sup>8</sup> 另一方面自稱「紹興希臘人」，<sup>9</sup> 強調自身混雜的世界主義特徵。這兩點與許多主動選擇歸國的離散作家、藝術家有所區別。<sup>10</sup> 歸國後的木心，雖然在地理空

<sup>3</sup> 李宗陶，〈人類已經忘記了「靈魂」這個詞——木心答問〉，《南方人物週刊》2006年第26期（2006年10月），頁54。木心之「飛散」即為「離散」（diaspora），「飛散」的譯法源自童明，意在突出全球化語境中跨國離散的新狀況，即離散者少了悲苦而多了主動跨界行旅的喜悅，木心對此頗為認同。詳見童明，〈代序〉，收入木心著，童明編選，《豹變》（桂林：廣西師範大學出版社，2017年），頁11-12。另可參考童明，〈飛散〉，《外國文學》2004年第6期（2004年11月），頁52-59；童明，〈家園的跨民族譯本：論「後」時代的飛散視角〉，《中國比較文學》2005年第3期（2005年7月），頁150-168；童明，〈飛散的文化和文學〉，《外國文學》2007年第1期（2007年1月），頁89-99。

<sup>4</sup> 木心，〈仲夏開軒——答美國加州大學童明教授問〉，《魚麗之宴》（桂林：廣西師範大學出版社，2013年），頁69。

<sup>5</sup> 木心，〈仲夏開軒——答美國加州大學童明教授問〉，《魚麗之宴》，頁70。

<sup>6</sup> 「多脈相承」的說法源自童明，對此本文第四部分還將有所論述。童明，〈木心風格的意義——論世界性美學思維振復漢語文學〉，收入孫郁、李靜編，《讀木心》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），頁22。

<sup>7</sup> 「從邊緣到中心」的說法出自李平等，〈從邊緣到中心——關於木心的文化討論〉，《曲靖師範學院學報》第34卷第5期（2015年9月），頁124-128；李平等，〈從邊緣到中心（續）——關於木心的文化討論〉，《曲靖師範學院學報》第35卷第4期（2016年7月），頁123-128。

<sup>8</sup> 「不入畫廊，不進拍賣行，不接待採訪，不做講演，不發表文章，不收禮物，不題字」，木心稱此「七『不』」為「歸國之日的態度也」。詳見木心，《木心遺稿》（上海：上海三聯書店，2022年），冊3，頁599。

<sup>9</sup> 李宗陶，〈木心 我是紹興希臘人〉，《南方人物週刊》2006年第26期（2006年10月），頁52-54。

<sup>10</sup> 有論者指出，隨著中國崛起，不少旅居海外的作家、學者、藝術家，主動結束離散狀態，甚

間的意義上結束了離散的狀態，但在其藝術的精神空間中，木心仍在自由飛散。更重要的是，木心的飛散和賦歸，實出於創造藝術的同一目的——這才是木心作為跨文化藝術家的始終追求。<sup>11</sup> 而木心對其藝術家形象的經營，是有意為之的，他用塑造藝術品的方式在塑造自我。基於木心離散的特殊性，筆者認為，考察木心的離散經歷，「帶根流浪」應當作為切入點，且應將重點放在考察木心的離散主體性上。而在闡釋木心離散經歷之前，還需對跨文化離散主體等相關概念進行扼要說明。

有關主體性的研究早已汗牛充棟，主體性是個體自我意識，包括個體對自己身份、信仰和價值觀的認知，涉及個體如何在社會和文化環境中形成和理解自己，其概念隨著歷史的發展不斷演變，對此學界已有諸多共識：在古典時期，它與個體在社會中的角色緊密相關。中世紀時，基督教神學深刻影響了個體自我理解。文藝復興時期，人文主義的興起推動了個體自我意識的發展。啟蒙時代，理性和自由的理念開始佔據主導地位，笛卡爾（René Descartes, 1596-1650）的「我思故我在」為現代主體性理論奠定了基礎，強調個體的理性和自我意識。19 世紀工業革命和社會變革促使個體對自我的社會地位的觀念發生變化。20 世紀以後，佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）等心理學家進一步探討了社會文化因素對個體自我認識的影響。進入後現代時期，對主體性的理解變得更加多元和複雜，傅柯（Michel

---

至放棄他國國籍而返回中國。如虹影認為「到海外去的人都想回來」。Ouyang Yu, "Twenty-Three Years in Migration, 1989–2012: A Writer's View and Review," in *Diasporic Chineseness after the Rise of China: Communities and Cultural Production*, eds. Julia Kuehn, Kam Louie and David M. Pomfret (Vancouver: University of British Columbia Press, 2013), 34.；趙毅衡亦曾宣告他將永久性地回歸（I'm returning for good.）。大部分歸國者，亦選擇在國內繼續各自的事業，積極主動地曝光自己，熱心國內諸多事務。詳見 Ouyang Yu, "Twenty-Three Years in Migration, 1989–2012: A Writer's View and Review," 32–46.

<sup>11</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁678。

Foucault, 1926-1984)、德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 等人強調社會構建和語言在身份形成中的作用。而後全球化和資訊技術的發展繼續推動主體性概念的演變，跨文化語境和多元身份認同持續影響主體性的形成。<sup>12</sup> 從以上梳理可以發現，在 19 世紀以前，主體性的問題更多與個體自我 (selfhood) 意識有關，往往探討個體如何在一個相對靜態的社會結構中內在地認識自己。而後，主體性更多地包含了個體與社會、他人之間的互動關係，以及權力結構、話語實踐、意識形態乃至無意識等因素，強調了身份的多樣性和動態性。

本文對木心的離散主體的探討，是在全球化和跨文化交流的背景下進行的。此方法論主要借鑒了彭小妍近年對跨文化的相關研究 (transcultural studies)。彭小妍認為，跨文化主要面對這樣的弔詭情況：全球化加速物質與精神文化的全球流動，衝擊傳統國家疆界與認同，但種族、血統及國家主義、本質主義等觀念仍根深蒂固。因此，跨文化研究旨在反思比較研究、區域研究、多元文化研究及後殖民研究，強調文化的混雜本質與相互聯結，而非僅聚焦差異、認同或溝通。跨文化研究關注他者文化的滲透如何融入自我，促成自我轉化與創新，肯定後殖民的文化混雜 (hybridity)，並突出與他者交融的自我創造性轉化。基於此，彭小妍提出「流動的主體性」，認為主體並非僵化，而是在跨文化經驗中因外在刺激不斷自我調整與型塑，處於流變 (becoming) 狀態，並在與他者交融中形成。跨文化理念既包含「超越」(transcend) 的意味，也強調「轉化」(transform) 的過程，主張跳出傳統二元對立思維，突破國界、語言、地域、學科、歷史、意識形態及性別等固有界限。這樣的理念既能彰顯全球化背景下物質與精神文化的流動性，也不抹殺各文化獨特性和固有的身份認同。<sup>13</sup> 正如

<sup>12</sup> 在此對主體性概念的梳理，主要參考 Donald E. Hall, *Subjectivity* (New York: Routledge, 2004)。

<sup>13</sup> 有關彭小妍的跨文化研究以及「流動的主體性」的概念，可參閱彭小妍，《浪蕩子美學與跨文化現代性：一九三〇年代上海、東京及巴黎浪蕩子、漫遊者與譯者》（臺北：聯經出版社

木心在其跨文化追求中所呈現的，他既在離散中葆有多元根基，又通過不斷與他者交融實現自我更新，最終推動離散經驗向世界主義轉化，實現既包容又尊重多元文化獨特性的異質共生。

誠然，自童明指出木心是「飛散」作家，<sup>14</sup> 已有一些學人關注木心的離散問題，也注意到「帶根流浪」的喻說。但大部分的論述或探討木心知性／智性的語言風格與離散經驗的關聯，<sup>15</sup> 或探討木心的原鄉情結及世界主義情結，<sup>16</sup> 或透過與納博科夫（Vladimir Nabokov，1899-1977）、高行健等離散作家的對比，從他者的角度來顯示木心離散經驗的特殊性。<sup>17</sup> 亦有論者注意到木心飛散與賦歸的特殊之處，惜未能深入開掘木心的離散主體意識，只聚焦其離散經驗如何轉化為散文風格。<sup>18</sup> 筆者的博論章節〈離散經驗的意義〉也曾分析過木心的離

---

業公司，2012年），頁10-16；彭小妍，《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》（新北：聯經出版事業公司，2019年），頁36-40；彭小妍，〈漢學研究的跨文化轉向：論自我與他者的弔詭共生〉，《文與哲》第39期（2021年12月），頁177-218。

<sup>14</sup> 童明，〈木心風格的意義——論世界性美學思維振復漢語文學〉，收入孫郁、李靜編，《讀木心》，頁22-23。

<sup>15</sup> 徐廣華，《流散身份與知性寫作——木心散論》（泉州：華僑大學中國語言文學系碩士論文，2008年）；Zou Zhen, “Mu Xin: A Double Recluse Outside the Tower of Chinese Literature” (PhD diss., University of Bonn, 2014), 145-186；蔣慧，《木心作品的審美性研究》（新北：輔仁大學中國文學系碩士論文，2017年），頁30-33。

<sup>16</sup> 胡美馨，〈在世界文化家園裡心懷慈悲——略論木心的飛散性〉，《浙江師範大學學報》第37卷第5期（2012年9月），頁59-65；於洋歡，〈流散文化身份與世界性寫作——木心的文學創作觀評析〉，《當代作家評論》2016年第1期（2016年1月），頁192-197；鄒綠，《流散視域下的原鄉情結——木心創作論》（南寧：廣西民族大學中國現當代文學系碩士論文，2017年）。

<sup>17</sup> Wu Meng, “Playing with the Other: The Stories of Mu Xin and Vladimir Nabokov” (master’s thesis, University of Western Ontario, 2012); Zhou Mu-yun, “‘Art Is to Sacrifice One’s Death’: The Aesthetic and Ethic of the Chinese Diasporic Artist Mu Xin” (master’s thesis, Duke University, 2021), 71-95.

<sup>18</sup> 顏美琇，《承接、飛散與賦歸：木心散文研究》（新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2018年）；申貝貝，〈帶根式的流浪——木心散文的抒寫策略研究〉，《西安文理學院學報》

散經歷——該章節通過梳理離散理論的源流分析離散文學的特徵，如對故土的迷思、身份認同、與客居地的關係等，再結合木心的生平和創作指出，木心雖有離散的經歷，但其作品缺乏傳統離散文學的鄉愁與文化衝突，摒棄了「感時憂國／情迷中國」(obsession with China)的情結而展現出超越地域的世界性特質。筆者據此將木心歸為非典型的離散作家，主張從世界主義的視角解讀木心。<sup>19</sup> 但此舊作將離散與世界主義二元對立，忽視了二者的兼容性與相互促進的作用，對世界主義的理解也局限於超越國界這一教條。

世界主義並不必然意味著個體必須脫離特定的文化身份，而是強調個體能在跨文化的背景中同時保持多重身份認同，離散者可以既紮根於自身文化，又擁抱全球視野。並且，世界主義也不意味著所有文化歸於同一，文化的差異性與多元性亦是世界主義強調的要素。<sup>20</sup> 要破除將離散與世界主義對立的做法，仍需藉助跨文化研究的方法論。

---

第 24 卷第 1 期 (2021 年 1 月)，頁 37-42、65。

<sup>19</sup> 郭博嘉，〈第六章 離散經驗的意義〉，《木心與「五四」新文學》(香港：香港教育大學文學及文化學系博士論文，2019 年)，頁 165-194。

<sup>20</sup> 在此試舉幾例以說明世界主義的多維性。如德希達批判傳統的「世界主義是單一社區」的理念，倡導世界主義應承認並尊重文化道德不可化約差異，反對單一同質的全球身份；阿皮亞則通過討論「根植的世界主義」(rooted cosmopolitanism)主張包容性的世界主義倫理，強調作為世界公民應承擔普世道德責任，但不必追求一種平滑同質化的文化整體；大衛·哈維 (David Harvey) 從全球資本主義條件下自由與不平等的空間角度出發，揭示了由多種、甚至對立力量構成的複雜的世界秩序。此外，謝永平 (Pheng Cheah) 等人所編輯的論文集輯錄了多位學者對世界主義的重新概念化，以「多種普遍主義」的視野探討文化和個體身份的多元性。這些例子共同說明，無論從哲學、倫理、文化還是地理政治層面，世界主義都不是一種單一化、一體化的世界觀，而是一種包容多元、承認差異的跨文化倫理和政治實踐模式。詳見 Pheng Cheah and Bruce Robbins, eds., *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998); Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (London: Routledge, 2001); Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York: W. W. Norton & Company, 2006); David Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom* (New York: Columbia University Press, 2009).

如前文所述，跨文化強調文化的混雜本質與相互聯結，因此，跨文化離散不單以跨越國界為離散的標誌。離散所帶來的文化混雜有助於離散個體浸潤在多元文化的交流碰撞中，進而促使個體生成新的認知和身份認同。換言之，離散經歷是離散主體意識形成的基礎，但有此種經歷的個體卻不一定能形成所謂的主體意識，需經由跨文化的轉化，在離散的居間（in-between）狀態中與他者不斷融合形成新的自我，而對他者不斷體認的跨文化交流，會促進世界主義的生成。<sup>21</sup> 此一跨文化離散主體意識便是木心作為非典型離散作家的獨特之處。

以下，筆者將梳理既有的離散研究範式，指出其注重從地方（place）和空間（space）變化的角度來探究離散者對故土的懷念和對新環境的適應挑戰，這往往蘊含原鄉——他鄉、在地——賦歸、中心——邊緣等二元對立的思維窠臼，因而需要從跨文化主體的視角調整、拓展離散研究的理論框架。這將為後文筆者透過霍米·巴巴（Homi K. Bhabha）的文化混雜（cultural hybridity）及第三空間（third space）理論來討論木心的跨文化離散建立理論前提。

## 二、跨文化主體視角對離散研究的更新

目前的離散研究，主要以斯圖亞特·霍爾（Stuart Hall，1932-2014）與詹姆斯·克里弗德（James Clifford）的「根與徑」（roots and routes）<sup>22</sup> 喻說作為範式，以地方和空間而非主體作為研究的重點。「根與徑」

---

<sup>21</sup> Miriam Sobré-Denton and Nilanjana Bardhan, *Cultivating Cosmopolitanism for Intercultural Communication: Communicating as a Global Citizen* (New York: Routledge, 2013).

<sup>22</sup> Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora," in *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, eds. Patrick Williams and Laura Chrisman (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1994), 392-403; James Clifford, "Diasporas," *Cultural Anthropology* 9.3 (1994): 302-338; James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).



的範式之所以會引發迴響，主要因為在華人離散的研究中，「根」具有高度的文化象徵性。例如唐君毅（1909-1978）的「靈根自植」說，提出應在離散的語境中守護並傳承中華文化，<sup>23</sup> 王賡武的華僑研究指出部分海外華人有「落葉歸根」的文化心理，<sup>24</sup> 王靈智的「落地生根」進一步強調離散者的在地化意義，<sup>25</sup> 王德威「根與勢」的辯證則以華語語系的理論視角批判離散的空間政治學。<sup>26</sup> 以上四種代表性論述，通過「根」的象徵意義，一方面揭示出「中國性」（Chineseness）的身份認同在華人離散研究中的核心位置；另一方面通過離散者在原鄉與他鄉之間的跨國／跨界位移，突顯地方與空間視角的重要性。回顧離散研究，以及近二十年建樹頗豐的華語語系文學研究，都可見對這兩個問題的深入討論。如周蕾，通過解構中國性及帝國殖民主義來建構香港的邊緣地位，以提升香港本土論述的理論空間。<sup>27</sup> 洪美恩（Ien Ang）在國家和全球層面思考「亞洲」和「西方」的緊張關係，並探討「中國性」在當代世界的不同含義，以否定一種本質化的「中國性」。<sup>28</sup> 史書美的「反離散」說及其對華語語系理論話語的建構，質疑離散華人對中國和中國性的依戀程度，強調「離散有盡時」，並以

<sup>23</sup> 唐君毅，〈花果飄零及靈根自植〉，《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，1974年），頁30-61。

<sup>24</sup> Wang Gung-wu, "A single Chinese diaspora?" in *Diasporic Chinese Ventures: The Life and Work of Wang Gungwu*, eds. Gregor Benton and Hong Liu (London: RoutledgeCurzon, 2004), 157-177.

<sup>25</sup> Wang Ling-chi, "On Luodi-shenggen," in *The Chinese Diaspora: Selected Essays*, vol.1, eds. Wang Ling-chi and Wang Gung-wu (Singapore: Eastern Universities Press, 2003), ix-xi.

<sup>26</sup> 王德威，〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，《中國現代文學》第24期（2013年12月），頁1-18。

<sup>27</sup> Rey Chow, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies* (Bloomington: Indiana University Press, 1993)；周蕾，〈寫在家國之外〉（香港：牛津大學出版社，1995年）。

<sup>28</sup> Ien Ang, *On Not Speaking Chinese: Living between Asia and the West* (London: Routledge, 2001).

華語語系的概念再思「根與徑」的關係，突出離散者在地化的實踐。<sup>29</sup> 王德威從文學地理學的視角，以「華夷風土觀」檢視離散作家書寫或發聲的位置，論述政治地理以外，環境及人文地理的重要性。<sup>30</sup> 由以上例證可以看出，從離散到華語語系，論者的視線逐漸由中國之原鄉轉移到在地之他鄉，意欲逐漸解構故土中國在「中國性」議題的核心位置。但正如陳榮強指出的，這種主張在地化並與中國性「劃清界線」的書寫，一定程度上是一種「反論證」，是對現實的刻意漠視。<sup>31</sup> 趙稀方更直言這樣的華語語系文學，與中國大陸的世界華文文學，不過是以「對中文文學建構的兩種相反的方式」來指稱同一對象。<sup>32</sup> 施東來則直接批評華語語系的論說是冷戰意識的體現和延續，實際包含了三種不同的中國中心主義（sinocentrism），以致華語語系的論述看似跳脫中國性的議題，實則仍是難以回避且曖昧不清的。<sup>33</sup> 對此，詹閔旭提出了「多地共構」的觀點，認為要擺脫以中國為參照的方式，應加強不同華語語系地區之間的緊密聯繫。<sup>34</sup> 這一觀點雖具有啟發性，

<sup>29</sup> Shih Shu-mei, "Theory, Asia and the Sinophone," *Postcolonial Studies* 13.4 (2010): 465–484; Shih Shu-mei, "The Concept of the Sinophone," *PMLA* 126.3 (2011): 709–718; Shih Shu-mei, "Against Diaspora: The Sinophone as Places of Cultural Production," in *Sinophone Studies: A Critical Reader*, eds. Shih Shu-mei, Tsai Chien-hsin and Brian Bernards (New York: Columbia University Press, 2013), 25–42.

<sup>30</sup> 王德威，〈文學地理與國族想像：臺灣的魯迅，南洋的張愛玲〉，《中國現代文學》第 22 期（2012 年 12 月），頁 11–37；王德威，〈導言〉，收入王德威、高嘉謙、胡金倫編，《華夷風：華語語系文學讀本》（臺北：聯經出版公司，2016 年），頁 3–9；王德威，〈華裔風土論〉，《中國現代文學》第 40 期（2021 年 12 月），頁 1–18。

<sup>31</sup> 陳榮強，〈華語語系研究：海外華人與離散華人研究之反思〉，《中國現代文學》第 22 期（2012 年 12 月），頁 87–88。

<sup>32</sup> 趙稀方，〈從後殖民理論到華語語系文學〉，《北方論叢》2015 年第 2 期（2015 年 4 月），頁 34。

<sup>33</sup> Shi Dong-lai, "Reconsidering Sinophone Studies: The Chinese Cold War, Multiple Sinocentrisms, and Theoretical Generalisation," *International Journal of Taiwan Studies* 4.2 (2021): 311–344.

<sup>34</sup> 詹閔旭，〈多地共構的華語語系文學：以馬華文學的臺灣境遇為例〉，《臺灣文學學報》第 30

但顯而易見，仍是以「地方」作為主要的理論落腳點，沒有超出文學地理學的視域。概言之，根與徑的喻說，雖具有跨文化交流的特點，但其核心仍是突出的中國文化中心，並在一定程度上固化了中心與邊緣在地理空間上的二元對立，不足以全面地揭示跨文化互動中的複雜性，尤其是離散主體的能動性。

應當指出的是，王德威的相關論述中有一「後遺民」(post-loyalist)理論，其研究的落腳點在於主體而非空間地理。王德威認為，「遺民」是一種與時間脫節的政治主體，其合法性及主體性「搖搖欲墜」，而「後遺民」則進一步體現為在廣義的現代性情境中，在一個時代完了或完而不了時，甚至為了未來而把「後設」的作為「先驗」的，主體選擇置身錯置再錯置的時空中而成為時間與記憶的遺民。<sup>35</sup>

「後遺民」原是王德威針對離散文學中的「移／夷／遺民」之「『三民主義』現象」的觀察而提出的，是針對臺灣當代文學瀰漫的「後學」理論而發明的詞彙，後又運用至華語語系，他認為後遺民的心態已「成為海外華人拒斥或擁抱（已經失去的，從未存在的）『正統』中國的最大動力」，主張以後遺民視角展開「根與勢」式的文學批評。<sup>36</sup>換言之，主體的問題在離散及華語語系世界中仍有重要的研究價值，後遺民的提出乃基於變動不居的主體性，在此前提下再觀「中國性」與「地方」的議題，實際上是在跨文化脈絡下重新定義二者的關係，可使「根與徑」的研究更趨豐富，同時凸顯離散主體的跨文化特徵——不僅聚焦於主體的時空錯置，更揭示了其在文化交融中的能動性與創造性——他們承載了多重文化印記，面對文化碰撞和斷裂，不斷調整自我認同，實現自我再造。而就木心此個例而言，歷經民國而共和國、後又至北美而歸鄉，「帶根流浪」是木心在離散的語境中型塑

期（2017年6月），頁81-110。

<sup>35</sup> 王德威，《後遺民寫作》（臺北：麥田出版，2007年），頁6-8。

<sup>36</sup> 王德威，〈「根」的政治，「勢」的詩學：華語論述與中國文學〉，頁7-9、11-16。

藝術家主體的重要方式，以後遺民的主體視角觀照，能有效突出作為後五四人物的木心，其時空錯置的現代主體性。

在此背景下，以木心的「帶根流浪」、「多脈相承」之說考察木心的離散經驗及其主體性，既能使木心的離散研究更為深入，又能為華人離散及華語語系文學研究帶來新的思考。首先，木心在不拒斥「中國性」的前提下，以「多脈相承」的混雜消解「中國性」問題的中心地位，「紹興希臘人」的身份認同，宣告了一種新的跨文化離散作家的主體性。除了「紹興希臘人」之說，木心還曾自言「歐羅巴文化是我的施洗約翰，美國是我的約旦河，而耶穌只在我心中。」<sup>37</sup>「是在作家之間流亡，所以叫流亡作家。」<sup>38</sup> 故此，木心的主體性呈現出鮮明的混雜性，他通過與不同文化的互動、與不同他者的交融來型塑自我，其離散並不是悲苦的流亡，而是一種基於文化混雜的身份重構，並在跨文化經歷中發展出世界主義精神，實現自我的超越和轉化。其次，在木心的離散軌跡中，老年賦歸故鄉卻依然在藝術世界裡自由飛散的狀態，尤為挑戰現有的離散和華語語系的研究範式。其啟示之處在於，第一，當有形的地方已不具備「在地」的文學地理意義時，應當更新由「根與徑」的喻說而演繹出的諸多在地論述的研究套路，重新審視地方與空間的含義，以及「從邊緣打入中央」<sup>39</sup> 這種中心——邊緣論的必要性。木心的「帶根流浪」和「在地離散」超越了二元對立，他既不執著於故土，也不完全融入他鄉，顯示出跨文化離散的複雜性。第二，藉助木心此個例突出的藝術家主體性，可以更深入地發揮跨文化主體研究的作用。木心將離散視為藝術發展的契機，通過藝術創作克服生命虛無，展現了跨文化離散者的主觀能動性和創造力。同時，木心以其藝術創造的快感與快樂，展現出作為「異端」的非同

<sup>37</sup> 木心，〈仲夏開軒——答美國加州大學童明教授問〉，《魚麗之宴》，頁 63。

<sup>38</sup> 木心，《木心遺稿》，冊 2，頁 565。

<sup>39</sup> 王德威，〈文學地理與國族想像：臺灣的魯迅，南洋的張愛玲〉，頁 26。

一般的後遺民氣質。以木心為例，可為後遺民論說補充「異民」的面向，以描述木心這一類無法被簡單歸類的跨文化藝術家，突破了王德威後遺民論述中對主體所施以的「幽靈的魅惑」、「綿綿的憂傷」等「魂在論」「鬼氣森森」的理論底色。<sup>40</sup>

接下來本文將以兩部分展開討論。第一部分主要集中討論木心的中年時期，分析其「帶根離散」的混雜性，以及這種混雜狀態中的主體互滲對木心的影響。第二部分將圍繞老年賦歸故土的情狀，探討木心如何以藝術創造開闢居間的、文化混雜的第三空間，突破了離散的二元對立情況，達到「在地離散」的目的，成為獨特的乃至「異端」式的離散個案。

### 三、帶根流浪的混雜與變動不居

放逐與流亡，想想只不過是一回事，再想想覺得是兩回事。移民，又是另一回事。入了別的國籍再回出生國，更是但丁、伏爾泰始料未及的現世輪回——「流亡作家」的命運大致如此：浪跡之初，抖擻勁寫，不久或稍久，與身俱來的「主見」、「印象」、「塊壘」、「浩然之氣」消耗殆盡，只落得不期然而然的「絕筆」。有的還白髮飄蓬地歸了根。據說這是極權主義者心機奇深的一項策略，凡是無論如何馴制不了的異端，便索性讓他脫根而去，必將枯死異邦，或萎癯癯地咳嗽著回來……但事不儘然，本世紀上葉固多前述的慘例，下葉，卻不乏後例的雅範：天空海闊，志足神旺，舊閱歷得到了新印證，主體客體間的明視距離伸縮自若，層次的深化導發向度的擴展。這是一種帶根

<sup>40</sup> 王德威，《後遺民寫作》，頁8-9、13。「鬼氣森森」一詞，是借鑒了王德威教授自己的說法，在《後遺民寫作》這本書中，王德威多次用「森森鬼影」、「森森鬼陣」（如頁111、162、173）來作批評。

的流浪人。昆德拉帶根流浪，在法國已近十年，與其說他認法國為祖國，不如說他對任何地理上的歷史上的「國」都不具迂腐的情結。<sup>41</sup>

以上文字引自木心所作〈帶根的流浪人〉，此篇以捷克作家米蘭·昆德拉（Milan Kundera, 1929-2023）為言說對象，藉評述昆德拉的離散經歷，木心抒發其個人的離散感悟，批判極權主義。正是在此篇中，木心提出「帶根流浪」的說法。由上述引文可見，身為「異端」是離散者帶根流浪的肇因，「帶根」即是指離散者對其藝術生命的自我保護，使其即便脫離原有的文化環境亦能自我發展，避免「絕筆」的結局；帶根離散者有自我發展的主體性，「根」的文化滋養不受一時一地限制，離散反而有利於主體涵養世界性氣質；繼而，在世界主義的精神中，離散者得以超越國族迷思。此外，木心還提示，除了因極權迫害而被動「帶根流浪」的案例，還存在離散者主動選擇的情況，木心稱之為「雅範」。主動離散者沒有處於一種被動和悲慘的狀態，相反，他們在廣闊的天地中「志足神旺」，可以主動探索和體驗不同的文化，自我與他者之間的關係變得更加靈活，從而促進了個人視野和認知的拓展，而不必被動地承受離散的苦難。這樣的「帶根流浪」展示了一種積極的、富有創造力的離散狀態。

木心 1982 年出國，也是一種主動選擇的「帶根流浪」，這是他從小的志向。木心曾自言兒時就受到西方歐羅巴文化的強烈感召，<sup>42</sup> 受益於「五四」西化之風，自幼學習西洋畫，熟讀《聖經》，博覽外國文學作品，懷有留洋巴黎之夢。<sup>43</sup> 他曾寫道：

<sup>41</sup> 木心，〈帶根的流浪人〉，《哥倫比亞的倒影》（桂林：廣西師範大學出版社，2013 年），頁 60-61。

<sup>42</sup> 木心，《木心遺稿》，冊 3，頁 632。

<sup>43</sup> 木心，〈仲夏開軒——答美國加州大學童明教授問〉，《魚麗之宴》，頁 62-63；木心，〈戰後嘉年華〉，《魚麗之宴》，頁 108-112。

大戰已近末期／新的生活用品又將多起來／我是總歸要出洋  
留學的／家庭教師沒有魄力為我說這個話／我自己硬想，人要  
走就走得遠／我已知道柏拉圖，柏拉圖式的愛／修船的敲打聲  
一直在蠱惑我／口誦著《公羊傳》、《戰國策》／心已隨薰風飛  
向愛琴海、地中海<sup>44</sup>

此詩所說的「大戰已近末期」，指的是 1945 年。彼時木心在杭州，一面寄居在其姐夫的業師家中，時時夜談中國傳統文學與書畫；一面靜待由林風眠（1900-1991）主持的國立藝術院遷回杭州，木心私淑林風眠，一心追隨其腳步學習油畫而後出國。<sup>45</sup> 因而結合詩作內容可見，木心有強烈的個人意志，其文化思想的早熟和對異域的嚮往共同引導了他日後跨文化離散的路徑，而早期對中西傳統經典的學習也奠定了日後文化混雜的基礎。儘管其留學夢因時勢久久耽擱，但八十年代一出現出國的時機，已過知命之年的木心仍拋下了國內的一切，隻身遠渡重洋，開啟了二十四年主動「帶根流浪」的離散生活，以進一步發展其多元混雜的主體性。

值得注意的是，木心視為「雅範」的離散觀念強調主體的自我完善、將主體與客體的互動內化為自我的發展，但並不突出身份認同的同一性（identity），加之木心另有一套構建主體性的「他者意識」，<sup>46</sup> 因此探討木心的離散，需重視離散語境中多種主體混雜的現象。以下將從兩個方面討論混雜中的主體互滲和變動不居的狀態對木心構建

<sup>44</sup> 木心，〈修船的聲音〉，《雲雀叫了一整天》（桂林：廣西師範大學出版社，2013 年），頁 83。

<sup>45</sup> 此段經歷，木心在〈戰後嘉年華〉一文中有詳細敘述，詳見木心，〈戰後嘉年華〉，《魚麗之宴》，頁 113-119。

<sup>46</sup> 關於木心如何通過「他者」構建主體的問題，可參考拙文：郭博嘉，〈他者與自我：對讀木心與博爾赫斯〉，《中外文學》第 52 卷第 1 期（2023 年 3 月），頁 163-198。而對木心作品中的「他者現象」的研究，可參考 Wu Meng, “Playing with the Other: The Stories of Mu Xin and Vladimir Nabokov”。

離散主體的影響。

### （一）混雜：離散主體的能動性

離散語境中的種族或族群混合、主體身份混雜並不是一個現代的概念，在古希臘古羅馬文明中就已出現此類文化現象。<sup>47</sup> 霍米·巴巴、斯圖亞特·霍爾、斯皮瓦克（Gayatri Spivak）等人將這一概念發展為後殖民批評的重要理論。其中巴巴認為，混雜是一種矛盾的狀態，當不同的主體在此間相遇時，必定要通過不斷的協商與跨文化融合，才能形成一定的文化身份。多元的身份特徵消解了具有本質主義特質的階級、種族、性別等概念，從而有效地打破強——弱、殖民——被殖民、中心——邊緣等二元對立的情況，致使自我總需面對多元的他者，並不斷重新尋找自我的主體位置。<sup>48</sup>

後殖民理論除了是離散研究的重要內容，也是華語語系理論建構的重要來源，混雜的概念也常見於華語語系文學批評，但論者慣於藉助其跨地域和跨文化的協商性，突出作為弱勢的、邊緣的、少數的群體如何通過在地的方式抵抗強勢的中心或主流，<sup>49</sup> 此乃延續地方與空間視角的慣性思維。但若重新調整視角，立足主體問題再思混雜理論，或可發現新的可能性。正如木心在〈同在〉一文中所寫：

龐大而複雜的紐約，廣場、地下車、大街，無非是人種展覽，

<sup>47</sup> Amar Acheraïou, “Métissage, Ideology, and Politics in Ancient Discourses,” in *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization* (Houndmills: Palgrave Macmillan, 2011), 13–50.

<sup>48</sup> 霍米·巴巴對混雜的討論，見 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994)，尤其是 “Introduction” 和 “The commitment to theory” 兩章。

<sup>49</sup> 史書美的論述頗具代表性，見 Shih Shu-mei, “The Geopolitics of Desire,” in *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific* (Berkeley: University of California Press, 2007), 86–116; Shih Shu-mei, “Against Diaspora: The Sinophone as Places of Cultural Production,” 25–42.



拿起照相機隨便一按，白種、黃種、黑種，總是同在。瞑目攝聽，至少同時響著三四種語言。每有希望眾所周知的佈告、廣告，即使精通五六國文字、博及其方言的梅里美先生，也未能如數讀完，因為那是用了二十七種文字臻臻至至排出來的。

黑人、猶太人、波多黎各人、盎格魯撒克遜人、中國人、韓國人、日本人、拉丁美洲人、義大利人……麇集在這五個緊靠的島上做什麼？

……

……紐約之所以人才薈萃，物華天寶，不是解不了的謎，所以亞太地區人、拉丁美洲人、斯拉夫人，來了，就不走了。

還有少數大科學家大藝術家，那是屬於「先知型」，先知在本鄉是沒有人尊敬的，於是他們離開本鄉本土，到美國來取得人的尊敬。

任何複雜的事物，都有其所謂基本的一點，充滿紐約五島的外國人，不論膚色、血統、移民、非移民，如果看看鴿子，想想自己，都會發笑——無非是這樣，只能是這樣。<sup>50</sup>

筆者長篇引用上文段，意在利用木心對紐約的觀察來說明，通過聚集多元混雜的主體的形式，離散的個體也能獲得長足發展的生命力。紐約作為國際大都市，它的公共空間容納不同種族共存，這不僅表現為視覺上的各種膚色，還體現在語言文字的多樣性中。在此多元混雜的離散主體群中，個體與群體可以共生，「三四種語言」「二十七種文字」的使用不僅是對各種文化和語言的尊重，也體現了各文化主體在社會中的能動性，進而消解了強與弱、中心與邊緣等二元對立，

<sup>50</sup> 木心，〈同在〉，《瓊美卡隨想錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2013年），頁127-128。

各個主體獲得平等地位，紐約憑此成為一個複雜且生機勃勃的社會，吸引了全世界「在本鄉是沒有人尊敬的」少數人群，這些人帶來的文化多元與混雜，又進一步促進了此地的活力。與華語語系強調「抵抗」和「在地」的路徑不同，引文所展現的多元混雜強調不同文化和群體通過協商和交流實現共存，而當混雜的主體聚集在一處時，「在地」為「何地」或許已經不重要。

因此，離散與混雜相伴相隨的狀態，使離散難以被簡化為某種特定的身份認同的機制。洪美恩曾指出，混雜是一種「複雜的糾葛」（complicated entanglement），「異類」（the “different”）、「他者」（the “other”）、「邊緣人」（the “marginalised”）的出現，挑戰離散者的自我認知。<sup>51</sup> 換言之，在離散的情境中，混雜所產生的能動性會促使異質文化及其主體互相滲透，自我與他者的辯證關係也會影響離散者的主體性。上文筆者已指出，木心有「他者意識」，這對木心構建藝術家主體有重要影響，此影響與混雜的作用相通，離散經歷或在一定程度上也促進了木心的他者意識的形成。在此意識和混雜作用的共同影響下，木心的離散主體呈現出相當的包容性和敏感度，其「根」可以在不同的文化空間和不同的文化主體中滲透，以維持其「多脈相承」的生長狀態。誠如前文〈帶根的流浪人〉所寫，帶根離散是「主體客體間的明視距離伸縮自若，層次的深化導發向度的擴展」，亦即主體的形成有賴於與客體之間的互動，而客體也會影響主體繼而涵養主體的特質。

另以〈移民之燈〉為例。在這篇散文中，木心記述了他在海外的舊貨市場上買到一盞二手檯燈，這盞燈手工雖然不精密，但設計有巧思，開關可以調節，形成不同的亮燈方式。木心認為，製燈者的發明

---

<sup>51</sup> Ien Ang, “Together-In-Difference: Beyond Diaspora, Into Hybridity,” *Asian Studies Review* 27.2 (2003): 150. 此處中文為筆者自行翻譯。

創造是「孤苦的生涯中的一種快樂」，<sup>52</sup> 而他發現了製燈者的孤獨和快樂，便給他自己的離散生涯也帶來快樂。於是木心給這盞燈加了一個紗罩，以這種象徵性的方式與製燈者完成了一項藝術創造，木心由此與製燈者共情：

當這燈還是製作者的私用物品時，我為他添這一設計，他會高興，叫好，那我是非常樂意的。所以每次我為燈揮塵或拭抹時，總是淡淡地追思那個製燈的人，引以為朋友。兩個孤獨的移民共用這一盞燈，不，一個歐洲的男人做了一盞燈，留給了一個亞洲的男人。<sup>53</sup>

「我」對製燈人的追思誠然是一種情感上的投射，也是一種象徵性的主動融合。這盞燈，承載了來自歐、亞兩個孤獨的移民之間的情感和文化交融，通過共用一盞燈的行為，「我」與作為他者的製燈人之間產生聯結，「我」既參與了製燈的創造，也賦予這盞燈更多的意義和情感，並將他者寄託在這盞燈上的主體性延續到自我之中。

如果說〈移民之燈〉描寫了個體之間的惺惺相惜，〈大西洋賭城之夜〉則展示了更為多元的離散群像。該文經由記敘「我」在大西洋賭城的所思所見，思索生命的主體性問題。有深意的是，在「大西洋賭城」這一混雜的場域中，「我」乃有意識地主動與他人相遇，每遇一人，便以一種「代人生活」、「化人生活」的方式來「更換自己」，<sup>54</sup> 呈現出一種主體互滲的流動狀態：

一輩子只讀一本書要叫苦了，一輩子只做一種人卻不叫苦？既然更換住宅、傢俱、領帶，更換職業、國籍、妻子，為什麼偏

<sup>52</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁811。

<sup>53</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁812。

<sup>54</sup> 木心，〈大西洋賭城之夜〉，《愛默生家的惡客》（桂林：廣西師範大學出版社，2013年），頁81-82。

忘了更換自己。豈非在逐末，壓根兒忘本。……

……

那跛足的遊吟詩人，那活該輸光的賭徒，那酒後失言的哲學家，  
那奢談螃蟹的薄情郎，那湯姆的得力助手，那沙灘上的大懶蟲，  
那不甘受催眠的畫師，那好心餵桃子的馬車夫——都是我平等的、聚散無常的兄弟。<sup>55</sup>

表面上看，離散的混雜帶來的主體互滲，消解了個體的主體性，但藉用郭松棻對木心的創作的概括來看，木心是用「『主體』在看『主體看客體』」<sup>56</sup>的形式，來融合混雜的自我與他者。筆者在其他文章中已指出，木心這種包含自我與他者的主體，明顯區別於傳統的絕對自我。<sup>57</sup> 木心將他人視為「平等的、聚散無常的兄弟」，以主動相遇、融入的方式不斷自我更新，顯示出離散的主體能動性。事實上，正如許多離散研究者已揭示的，混雜使自我和他者不再對立，二者相互融合，他者其實就在自我之中。<sup>58</sup> 文化身份在離散語境中本就不是一成不變的，離散書寫的核心內容之一即在於揭示主體與他者之間的互滲。<sup>59</sup> 離散的跨文化混雜會打破自我中心主義，新的自我形成於無數他者的相互滲透過程中，從而型塑出「流動的主體性」。而研究者也指出，這種混雜的重點不一定在於接觸雙方的真實的了解，而在於「在無數他者與自我混雜共生的作用下，自我創造性轉化的可能」。<sup>60</sup>

<sup>55</sup> 木心，〈大西洋賭城之夜〉，《愛默生家的惡客》，頁82、86。

<sup>56</sup> 郭松棻，〈喜劇·彼岸·理性〉，《中報》（「東西風」副刊），1986年6月20日。

<sup>57</sup> 郭博嘉，〈他者與自我：對讀木心與博爾赫斯〉，頁178-180。

<sup>58</sup> Kwame Anthony Appiah, "The hybrid age?" *The Times Literary Supplement* (London) May 27, 1994, No. 4756, 5.

<sup>59</sup> Stuart Hall, "Ethnicity: Identity and Difference," *Radical America* 23.4 (1989): 9-20; Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora," 392-403.

<sup>60</sup> 彭小妍，〈漢學研究的跨文化轉向：論自我與他者的弔詭共生〉，頁205。

由此可見，在離散的混雜語境中，多元主體之間的共生互滲，展現出鮮活的生命力。離散主體所具有的混雜的能動性，於木心而言是一種積極的情感認知和生存狀態。在此基礎上，木心進一步內化離散的經驗，使其身心都處在變動不居的離散狀態中，以便尋找自我創新轉化的可能性。離散也由此成為木心主動追求的生命姿態。

## （二）變動不居：離散主體的自覺性

正如陳綾琪（Chen Ling-chei）指出的，即便在華語語系的理論世界中，離散的概念仍然有用且有效，離散作為一種存在狀態，並不僅僅是一種簡單的物理處境，更是一種情感和精神狀態，這種深度的內在體驗，成為構建離散者文化身份的重要來源，<sup>61</sup> 此亦即巴特勒（Kim D. Butler）所強調的，身份認知的重要性能使空間上的離散變成心理上的離散，從而影響離散者與故土家園（homeland）和客居地（hostland）之間的關係。<sup>62</sup> 許多研究已指出，離散者與故土家園之間的情感聯繫，會深刻影響離散者的行為，<sup>63</sup> 其中，如何應對回鄉的渴望（homing desire），是大部分離散者需要面對的心理問題。<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Chen Ling-chei, "When does 'diaspora' end and 'Sinophone' begin?" *Postcolonial Studies* 18.1 (2015): 52–66.

<sup>62</sup> Kim D. Butler, "Defining Diaspora, Refining a Discourse," *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 10.2 (2001): 204–207.

<sup>63</sup> 如黃秀玲據此將離散者分為三種類型：第一種是認為個人只有一個家園因而渴望落葉歸根的本源中心主義者（genocentric），第二種是「處處無家處處家」的跨地域主義者（translocalism），第三種則認為必須落地生根以新的客居地為家園的紮根主義者（racinationism）；不同類型的離散者會在故土與客居地之間做出不同的選擇。詳見 Wong Sau-ling, "Global Vision and Locatedness: World Literature in Chinese/by Chinese (Shijie huawen/huaren wenxue 世界華文／華人文學) from a Chinese-Americanist Perspective," in *Global Chinese Literature: Critical Essays*, eds. Tsu Jing and David Der-wei Wang (Leiden: Brill, 2010), 56–58.

<sup>64</sup> 對這一問題的探討，可參考 Sossie Kasbarian, "The Myth and Reality of 'Return' — Diaspora in the 'Homeland'," *Diaspora* 18.3 (2009): 358–381.

當木心將外在的離散經驗內化為一種精神追求時，面對上述情況，木心有兩重表現：其一是主動追求一種「無家」(unhome/unhomely)的變動不居的狀態；其二則是通過營造自我的藝術空間來實現精神離散。

第一重表現在於，原鄉和他鄉對木心而言不是非此即彼的選擇，在此意義上，〈在保加利亞〉一詩可視為心聲：

覺得我已不再適宜旅行／每至一個地方，再壞也是／就這樣終老於斯吧／……／那些都是隨俗的藉口／無論何方，都可以安頓自己／鄉愁，哪個鄉值得我犯愁呢。<sup>65</sup>

當木心突破了原鄉與他鄉的二元對立後，他便處於一種「無家」的狀態中，任何一個地方都可以安頓自我，傳統的鄉愁觀念已被淡化，離散的主體不再依賴某個特定的地方或文化環境來定義自己的身份和歸屬，「此地」為「何地」已不再重要。但「無家」並不意味著「失去家園」，根據巴巴的說法，「無家」是一種處於各種文化交叉點、各種關係碰撞處的臨時狀態，是一種時刻變動不居的處境，<sup>66</sup> 換言之，「無家」的本質仍指向離散的居間性和混雜性，這不僅是對傳統鄉愁觀念的超越，也是對自我主體性的重新定義和強化。由此，木心作為一個「沒有鄉願的流亡者」，<sup>67</sup> 得以超越原鄉與他鄉、回鄉與在地的二元邏輯，他以世界為家園、以美學為流亡，從而顯現出飛散的世界主義精神：

喬伊斯以流亡為美學，多幸福呀，而如果以美學為流亡，豈不

<sup>65</sup> 木心，〈在保加利亞〉，《偽所羅門書——不期然而然的個人成長史》（桂林：廣西師範大學出版社，2013年），頁81-82。

<sup>66</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, 9.

<sup>67</sup> 此說法源自巫鴻，見巫鴻，〈讀木心：一個沒有鄉願的流亡者〉，《走自己的路：巫鴻論中國當代藝術家》（廣州：嶺南美術出版社，2008年），頁13。

更闊綽更逍遙麼。將來地球成村，世界大同，再也無所謂流浪、流離、流放、流亡，你要流也沒得流，豈不羨慕歷史上的故事、人物。「飛散」，是最大的羅曼蒂克哩。<sup>68</sup>

以美學為流亡，是木心對其離散經驗的昇華，這意味著流亡本身成為一種美學追求和生活方式，他跳脫出外在世界的有形疆界，進入廣闊無垠的藝術世界，並突破了離散者或以故土家園、或以在地他鄉為中心的視角，化流離失所的悲愴為藝術創造的自由浪漫，消解了中心——邊緣的視角帶來的在地理空間與文化權力等方面的對立，更破除了華語語系研究中的離散者「感時憂國／情迷中國」（*obsession with China*）的集體迷思。

值得注意的是，在以上引文中木心所言之「地球成村，世界大同」，並不只是指涉全球變成單一社區的情形，還指經由資本主義經濟全球化的現代性發展後，造成的單向度社會和文化扁平化的狀態。對此，木心曾在〈賣翅膀的天使〉、〈雪夕酬酢——答臺灣《中國時報》編者問〉等文章裡有諸多否定，並概之以「商品極權」的說法，與「政令極權」一道成為木心對單一現代性的批判。而木心抵抗「世界大同」的手段，主要仍憑藉其「帶根流浪」的離散觀念，他以「多脈相承」的世界主義來強調多元和混雜的重要性，這與所謂「大同」背後的文化趨同性是不同的。<sup>69</sup> 木心的「以美學為流亡」之說，也反映了木心其主體的自覺性，他總力圖維持一種變動不居的狀態，在跨文化語境

<sup>68</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁864。木心的「以美學作為流亡」說，還散見於木心講述，陳丹青筆錄，《文學回憶錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2013年），下冊，頁818；木心，〈十朋之龜〉，《素履之往》（桂林：廣西師範大學出版社，2013年），頁67；木心，〈仲夏開軒——答美國加州大學童明教授問〉，《魚麗之宴》，頁70。

<sup>69</sup> 而在巴巴的研究中，強調文化的差異和混雜，也是抵抗文化趨同的重要策略。詳見 Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, 34.

中不斷創新與轉化。<sup>70</sup> 如此，在〈山茱萸農場〉一詩中，木心寫道：

曾接見一位練達而癡情的記者／他笑道，如果回去，如果你再回去的話／各種臉色，膚色，髮色／會源源不斷地湧上你的調色板／終於他的話啟始應驗，紛至沓來／年輕人的信，各有一番醞釀的交淺言深／這位旅行雜誌的記者亦悄然投書／他寫道：若使只眷念家園純美／那是涉歷有限，鑒賞欠精／待到每塊陸地都好像自己的國土／就快要成為強者了／隨後將整個世界看作淡漠異鄉／庶幾乎形而上上，爐火終於純青／我答覆從簡，疏宕之性難改<sup>71</sup>

木心的「形而上上」，是以其主體直接連通個人的精神家園與世界，他居間其中、帶根流浪，不眷戀某個特定的地方，不局限於單一的文化，成為名副其實的「文學魯濱遜」，<sup>72</sup> 呈現出「強者」之姿。木心能夠在多元文化中游刃有餘地自由離散，並像魯濱遜（Robinson Crusoe）那般自我耕耘，致力於構建開放獨立又具有抗壓性的藝術空間。這是木心內化離散經驗後的另一重表現，他擺脫了具體的時空約束，強化了其藝術世界的空間意義。晚年回鄉定居的木心，看似「落葉歸根」，實際上仍未終止離散的狀態，其內在的精神世界依然是變動不居的，木心並未停止藝術創造——儘管晚年鮮有作品公開發表，但據編者從木心遺稿的內容和字跡推測，木心歸國後仍筆耕不輟。<sup>73</sup> 更值得注意的是，以木心故居和木心美術館的營造為重點，木心有意

<sup>70</sup> 有關木心如何以跨文化主體應對「政令極權」與「商品極權」的現代性危機，可參考歐陽開斌，〈文化藝術的「植物性戰略」：木心應對現代性危機的浪漫心智〉，《中國現代文學》第39期（2021年6月），頁91-126。

<sup>71</sup> 木心，〈山茱萸農場〉，《偽所羅門書——不期然而然的個人成長史》，頁255-256。

<sup>72</sup> 「文學魯濱遜」的說法源自《聯合文學》，見《聯合文學》編輯部，〈木心，一個文學的魯濱遜〉，《聯合文學》創刊號（1984年11月），頁47。

<sup>73</sup> 木心作品編輯部，〈出版說明〉，收入木心，《木心遺稿》，冊1，頁i。



識地「完滿」其藝術人生，並通過建築空間進一步延續藝術生命、表達藝術理念，本文第四部分還將對此進行闡釋。

概言之，木心以這種「在地離散」的形式，沉浸在藝術的形上世界而將原鄉和他鄉都「包括在外」，<sup>74</sup> 保持了「異端」的姿態。然則，這是經過一番深刻思索和鄭重選擇的結果，並非一蹴而就的行動。有賴於遺稿的出版，木心賦歸故土的心跡才得以披露，也才顯示出木心離散經驗的完整性和自洽性，並揭示出木心作為個例的特殊性和啟示性。下一節筆者將圍繞木心歸鄉的情狀，探討木心如何以故鄉的「異民」身份在地離散，書寫其藝術生命的最後篇章。

#### 四、在地離散：帶根流浪的另一種形態

木心 1982 年出國，時年已 55 歲。1994 年春，67 歲的木心獨自探訪大陸，期間尋訪離開了五十年的故鄉烏鎮。<sup>75</sup> 然而，彼時的故居已成大片瓦礫場，曾經作為孫家花園的亭臺樓閣、假山池塘都杳然無跡，原址佔據著一家翻砂軸承廠。眼見曾經的家園「積雪御喪／邸稟如燬」，木心失望而歸，斷言「永別了，我不會再來」。<sup>76</sup> 2000 年冬，負責烏鎮古鎮保護與旅遊開發的相關人士獲知木心的經歷，有意恢復故居舊貌，敦請木心回鄉養老，因此與木心溝通聯繫了五年。<sup>77</sup>

翻檢遺稿中相關的書信往來可知，木心起初並無意回鄉。客觀原

<sup>74</sup> 這裏借用了張愛玲廣為流傳的「把我包括在外」的說法。

<sup>75</sup> 陳丹青，〈後記〉，收入木心講述，陳丹青筆錄，《文學回憶錄》，下冊，頁 1099。

<sup>76</sup> 木心，〈烏鎮〉，《同情中斷錄》（臺北：翰音文化，1999 年），頁 189、200。木心將這段尋訪故土的經歷，寫成〈烏鎮〉一文，初發表在臺灣《中國時報》1998 年 11 月 22 日、23 日的「人間副刊」上，後收錄於文集《同情中斷錄》中，文首和文末所作仿《詩經》四言體詩兩首，又分別定題為〈烏鎮〉、〈懷里〉，收錄於文集《會晤中》（大陸版為《詩經演》）中。

<sup>77</sup> 詳見陳向宏，〈陳向宏悼詞〉，收入劉瑞琳主編，《木心紀念專號：〈溫故〉特輯》（桂林：廣西師範大學出版社，2013 年），頁 9。

因，他已過古稀之年，自認「年歲遲暮，唯安靜素簡是取，已無興會和精力來中國營窩布巢」，<sup>78</sup> 只言「自當作為一個遊客來看看烏鎮的新風貌」，<sup>79</sup> 又言對烏鎮「在我的觀念上概念上已全然陌生，要重頭適應，在想像中是很困難的」。<sup>80</sup> 更重要的是，主觀上，木心在最初階段認為回國的行為與離散的狀態相悖：

烏鎮，其始是我的故鄉，其終是我的養老之地，但，很奇怪，在我原始的心理上，我十六歲一別故鄉，從未有「歸思」，每一念及，情同隔世。「回烏鎮定居」，我捨不起這個概念。「浪子回家」是古人的倫常，我是屬於「飛散型」的。美國的論家、評者、學者都將我歸於「飛散型」一類，而且是「尖頂」之一，這樣強橫的一個浪子就這樣「回家」了麼——所以我的思想至今還別不過來。誓不回而回了頭，豈非是失信了麼。To be or not to be，我希望有新的說法、新的角度來說服自己。<sup>81</sup>

從以上自述可見，木心尤為重視離散經驗的意義，對此本文前兩節已有相當探討，本節不再贅述。饒有意味的是，木心沒有鄉願，他視鄉願為「藝術之賊」，<sup>82</sup> 加之浪子回家，在通常的離散敘述中屬於「落葉歸根」的邏輯，這既與木心帶根流浪所體現的混雜和變動不居頗有矛盾之處，又有違於當時「處於拼搏狀態而不思身後之事」、「慷慨不作歸計」的心情，<sup>83</sup> 因而木心面對的是一個哈姆雷特式的難題。

促使木心最終選擇回鄉的理由有二。其一，他被故鄉晚輩一再的

<sup>78</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁661。

<sup>79</sup> 木心，《木心遺稿》，冊2，頁559。

<sup>80</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁660。

<sup>81</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁665。

<sup>82</sup> 木心，〈乙輯〉，《雲雀叫了一整天》，頁279。

<sup>83</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁663。

熱切心意感動，認為「一代新人」給予他足夠的創作藝術的空間，<sup>84</sup>使他相信在烏鎮能「更安寧而全心投入創造」。<sup>85</sup>其二，則是如遺稿所言：

整個世界在我眼裡心裡儼然皆「異國」——其實我所看取的是「異國情調」（美學的，非倫理學的）。在任何國，我總歸是異端。那麼，豈不任何國對於我無疑是異國。<sup>86</sup>

木心認清了自身作為「異端」的定位，通過將整個世界視為「異國」，他發現了歸鄉與離散之間的張力，意識到以「在地離散」的形式便能在故鄉維持一種變動不居的無家狀態，就此找到了「浪子策略性的回頭」的方式，<sup>87</sup>即以美學為流亡，以「帶根流浪」的形式創造出在地離散的新範式。上一節，筆者著重分析了木心離散經歷的主動性和混雜性，強調木心在跨文化離散過程中，始終積極構建自己混雜的主體性，使自己在世界主義的語境中保持獨特的藝術個性和批判精神。而當木心賦歸鄉土，地理上歸於烏鎮這一具體空間，但在精神與藝術創作上，他依然保留了混雜多元、跨越中心與邊緣、拒絕固守單一文化歸屬的離散狀態。這說明，他雖有歸鄉行為，卻依然在用「離散」的方式不斷創新自我，保持一種流動和開放的離散主體狀態，這與傳統「歸根」概念有所不同。換言之，通過帶根流浪，木心在異鄉實踐了世界主義，展現了作為世界公民的開放性；通過在地離散，他在故鄉超越了在地文化的界限，始終秉持全球視野，藉由文化的內部力量持續自我轉化，以別樣的形態延續了帶根流浪的跨文化離散精神。「帶

<sup>84</sup> 謝萍編，〈旅美藝術家木心：我不是國學大師 我愛這個世界〉，《中國僑網》，2006年10月26日，網址：<https://www.chinaqw.com/rwjj/wy/200610/26/49496.shtml>，瀏覽日期：2026年3月28日。

<sup>85</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁678。

<sup>86</sup> 木心，《木心遺稿》，冊2，頁556。

<sup>87</sup> 木心，《木心遺稿》，冊1，頁75。

根流浪」和「在地離散」在概念上互為補充，兩者共同揭示了木心複雜的跨文化身份和獨立的藝術追求，也體現了彭小妍所說的「離散和在地化是一種緊張共生」。<sup>88</sup> 而對木心此舉的理論性闡釋，仍可通過霍米·巴巴的離散研究。

巴巴在構建離散理論體系時發現，當多元主體混雜而居時，一個居間的、跨文化的、變動不居的第三空間應運而生。<sup>89</sup> 這一空間居於自我與他者之間，包容兩種乃至多種文化。因為文化不是一種固定不變的存在（being），而是處於不斷變化、生成的過程（becoming）之中，所以第三空間是隨時形成的一種移動的邊界，是跨文化交際「在場」的地方，第三空間在跨界流動、輾轉於不同文化場域的離散者身上有最為清晰的呈現。巴巴指出，離散者在第三空間的活動不受時間和地域的限制，多元主體之間的互滲，使離散者的主體具有居間性與混雜性，使他們更容易將「家園」這個私人空間與「世界」這個公共空間聯繫在一起，第三空間因此具有世界主義的特質。透過第三空間考察離散者的跨文化主體性，也更能看出其中文化混雜的複雜性。正是在第三空間的罅隙中，一種嶄新的意義和時間性出現了，「後學」

<sup>88</sup> 彭小妍，〈漢學研究的跨文化轉向：論自我與他者的弔詭共生〉，頁 200。

<sup>89</sup> 「第三空間」（Third Space）並非霍米·巴巴的獨創理論，但他對此有重要貢獻。二十世紀下半葉起，伴隨著對全球化及現代性的深入批判，諸多學科內部產生了「空間轉向」這一新的研究範式。列斐伏爾（Henri Lefebvre, 1901-1991）、大衛·哈維、愛德華·索亞（Edward Soja, 1940-2015）等人都關注到了空間的物質屬性和精神屬性，對空間的生產性及空間對現代生活的影響等問題有過深入分析，並注意到了第三空間的居間性、開放性、包容性、協商性等特質，可參見 David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge: Blackwell, 1990); Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Cambridge: Blackwell, 1991); Edward Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places* (Cambridge: Blackwell, 1996); Karin Ikas and Gerhard Wagner, eds., *Communicating in the Third Space* (New York: Routledge, 2009)。但與其他人更關注第三空間的景觀化與公共性相比，巴巴更注重此一空間中的混雜現象，並將其置於離散的語境中考察，強調空間中個體的主體性問題。因此，本文所藉助的第三空間理論視角，主要仍以霍米·巴巴為主。

一系列術語中的「後」(post)，也才展現出拓展性和超越性(beyond)，而不僅僅表示時間次序上的先後或理論更新意義上的否定。<sup>90</sup>

事實上，木心一直有意識地創造一個相對獨立的第三空間，以便進行藝術創作，而通過藝術創作，木心進一步探索跨文化的自由實踐，在尊重文化界線的前提下實現跨文化的目標，即「在體制的縫隙中爭取挑戰界線的自由」。<sup>91</sup>

1950年，木心時年23歲，主動請辭浙江省立杭州高級中學圖畫教員的工作，放棄「溫暖、安定、豐富」卻對其藝術「有害」的「常人的生活」，帶著書籍、唱片及繪畫工具上莫干山隱居了近半年時間。<sup>92</sup> 1951年，木心為生計在上海浦東高橋育民中學工作，課上教唱〈松花江上〉、〈八路軍進行曲〉、〈黃河大合唱〉等紅色歌曲，課下則精心營造私人生活。木心將租賃的房子命名為「河海居」，以鋼琴似的書架、蒙娜麗莎畫像、貝多芬石膏像、古典西式的檯燈、類似古埃及的藝術品裝飾房間，<sup>93</sup> 在「水鄉萋萋野雲低，荳花香殘杏子肥」的田園風光中，<sup>94</sup> 過著大隱隱於市的審美生活。<sup>95</sup> 1956年7月，木心被捕，拘留五個月後無罪釋放。之後十年餘年，木心自比為「籠中鳥」，<sup>96</sup> 專注工藝美術，盡可能自我保全。<sup>97</sup> 文革伊始，木心還有機

<sup>90</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, 28–39.

<sup>91</sup> 彭小妍，〈漢學研究的跨文化轉向：論自我與他者的弔詭共生〉，頁207。

<sup>92</sup> 木心講述，陳丹青筆錄，《文學回憶錄》，下冊，頁1077。

<sup>93</sup> 王韋，〈為文學藝術而生的舅舅〉，收入劉瑞琳主編，《木心紀念專號：〈溫故〉特輯》，頁93。

<sup>94</sup> 木心，〈其七〉，《西班牙三棵樹》，頁135。

<sup>95</sup> 辛旭光，〈木心在浦東高橋的點滴〉，《澎湃新聞》，2017年12月22日，網址：[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1916350](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1916350)，瀏覽日期：2022年8月28日。

<sup>96</sup> 木心，〈小鎮上的藝術家〉，收入木心作品編輯部編，《木心研究專號（2016）：木心美術館特輯》（桂林：廣西師範大學出版社，2016年），頁30。

<sup>97</sup> 木心講述，陳丹青筆錄，《文學回憶錄》，下冊，頁835。

會參與地下沙龍活動，與友人交流藝術。<sup>98</sup> 但 1968 年 7 月至 1979 年底，木心先後被關押、隔離審查、勞動改造，家中書畫及一應文學手稿悉數被毀。饒是如此，木心也未曾放棄創作，他的生活狀態是「白天我是奴隸，晚上我是王子」（*Dreaming Against the World* 00:23-00:30），<sup>99</sup> 在獄中以寫檢討書為由要來紙筆，偷偷繼續文學創作，寫出約六十五萬字的「地下室手記」，1976 年還私下製作了三十三幅風景畫，真所謂「有了筆，有了紙，有了墨，就有了我的藝術」（*Dreaming Against the World* 14:34-14:39）。<sup>100</sup> 值得注意的是，無論是手記還是風景畫，其內容都明顯背離當時社會生活的革命主流。木心在受監視的個人生活之中，勉力撐起了一方藝術的私人空間，在這個空間中，木心才得以維護其極具生命力的精神世界。

前文筆者已詳細分析木心為何注重離散的混雜狀態，並指出通過離散的混雜，木心涵養出跨文化離散主體。而支撐木心主體生成的內在文化元素和精神特質，便是其多脈相承的藝術靈根。以童明的觀點，木心的「多脈相承」融貫了華夏文化、古希臘精神和西方現代性。<sup>101</sup> 筆者基本認同這一觀點。所謂華夏文化，應是指抒情的詩性思維，<sup>102</sup>

<sup>98</sup> 木心曾寫道：「浩劫之初，余猶無恙。有鋼琴家金師，自挹婁返申省親，濱友咸集，奏肖邦李斯特諸曲於深院幽宅……翌夕，聚飲市南豫園。同座以即席賦句為趣，促感金師之妙藝，掇長短以傾忱。」見木心，〈其四〉，《西班牙三棵樹》，頁 132。標點符號為作者所加。

<sup>99</sup> *Dreaming Against the World*, directed by Francisco Bello and Timothy Sternberg (New York: Half Mile Hill Productions and Ropa Vieja Films, 2015).

<sup>100</sup> *Dreaming Against the World*, directed by Francisco Bello and Timothy Sternberg (New York: Half Mile Hill Productions and Ropa Vieja Films, 2015).

<sup>101</sup> 童明，〈木心風格的意義——論世界性美學思維振復漢語文學〉，收入孫郁、李靜編，《讀木心》，頁 21-45。

<sup>102</sup> 木心曾言中國的文化精粹是詩，中國是世界上最大的詩國，而詩之作用不在「詩言志」而在「詩言情」。詳見木心，〈仲夏開軒——答美國加州大學童明教授問〉，《魚麗之宴》，頁 63-64；木心講述，陳丹青筆錄，《文學回憶錄》，上冊，頁 292-293。

以及清高獨立、崇尚才情、講究個性的魏晉風度，<sup>103</sup> 和古希臘的悲劇精神及思辨精神，<sup>104</sup> 一起融匯為木心所謂「情郎」與「辯士」的基本眼光。<sup>105</sup> 而「西方現代性」則是相當複雜的情況，從本文所關注的跨文化主體角度而言，木心所受到的現代性影響，是如哈伯瑪斯（Jürgen Habermas，1929-2026）在《現代性的哲學話語》中所言的——現代性從哲學上奠基於主體性概念的確立，現代性的危機也是主體性的危機，而主體之間的對話、協商和共識在一定程度上能克服主體中心理性的局限。<sup>106</sup> 因此，木心的跨文化主體既有浪漫主義藝術家的因素，<sup>107</sup> 又有尼采（Friedrich Nietzsche，1844-1900）以藝術創造克服生命虛無、塑造審美主體的經驗，<sup>108</sup> 還有前文已經數度論及

<sup>103</sup> 木心極推崇魏晉風度，曾言「逃出『文革』，用的是魏晉風度」。春陽，〈摘花高處賭身輕〉，收入劉瑞琳主編，《木心紀念專號：〈溫故〉特輯》，頁107。木心認為，魏晉高士的人生和藝術是一元的關係，這顯然是形成木心主體觀、藝術觀的重要資源。詳見木心講述，陳丹青筆錄，《文學回憶錄》，上冊，頁223。

<sup>104</sup> 目前對木心文藝思想的研究，基本不會忽略古希臘悲劇精神和思辨精神對他的影響，可參考周啟星，《「塔外人」的心靈觀照——論木心作品的悲劇精神》（南京：南京師範大學文學院碩士論文，2017年）第三章；孫振桐，《木心文藝思想研究》（成都：四川師範大學文學院碩士論文，2017年）第二章、第四章；劉蔭，《木心悲劇美學思想研究》（鄭州：鄭州大學文學院碩士論文，2023年）；丁瑞良，《以智性書寫追尋自由——木心創作研究》（西安：陝西師範大學文學院碩士論文，2023年）第一章。

<sup>105</sup> 木心，〈仲夏開軒——答美國加州大學童明教授問〉，《魚麗之宴》，頁65。

<sup>106</sup> 可參考〈現代的時代意識及其自我確證的要求〉及〈走出主體哲學的另一條路徑：交往理性和以主體為中心的理性〉，詳見〔德〕哈伯瑪斯著、曹衛東譯，《現代性的哲學話語》（南京：譯林出版社，2011年），頁1-26、345-379。

<sup>107</sup> 歐陽開斌的博士論文和多篇文章對木心的浪漫主義主體有非常深刻的分析，可參考歐陽開斌，《伊卡洛斯——藝術家：木心的浪漫主體》（香港：香港大學中文學院博士論文，2019年）；歐陽開斌，〈文化藝術的「植物性戰略」：木心應對現代性危機的浪漫心智〉，頁91-126；歐陽開斌，〈浪漫英雄——穿越文革的木心與貝多芬〉，《東方文化》第51卷第1期（2021年6月），頁163-200；歐陽開斌，〈「集中的藝術家」與「墜落的伊卡洛斯」：木心的浪漫耶穌形象〉，《政大中文學報》第39期（2023年6月），頁161-201。

<sup>108</sup> 高銘，《論木心的文藝觀》（濟南：山東師範大學文學院碩士論文，2015年）第一章；陳海迪，《論木心文藝思想對尼采的接受與闡發》（廣州：暨南大學中國語言文學系碩士論文，

的他者精神，共同融貫為木心的藝術靈根。因而在熟讀中國古典文學又承接五四文脈的基礎上，<sup>109</sup> 木心將尼采與杜斯妥也夫斯基（Fyodor Dostoevsky, 1821-1881）視為其思想和藝術創作中的兩個重要支點，<sup>110</sup> 前者塑造了其藝術家的主體性，後者則是影響木心「文學是人學」觀念的重要代表；<sup>111</sup> 他將昆德拉引為同道，化悲壯的流亡為自由的離散；與波赫士（Jorge Luis Borges, 1899-1986）遙相呼應，在世界文學寶庫裡含英咀華，信手拈來化為創作的材料；<sup>112</sup> 其慣常使用的箴言式文體，是源於對中國散文隨筆、日本俳句和聖經體等形式的革新，<sup>113</sup> 此等例子不必一一枚舉。<sup>114</sup>

---

2018年）；郭博嘉，〈附錄三 尼采與木心〉，《木心與「五四」新文學》，頁219-240。

<sup>109</sup> 木心幼時接受了傳統的私塾教育，家中為其聘請前清舉人教授四書五經，自幼母親還為其講解《易經》。而作為茅盾同鄉的後五四人物，木心少年時便常借閱茅盾在故鄉烏鎮的藏書，魯迅、周作人、張愛玲等作家名流也深刻影響了木心的寫作風格。詳見高玉林，〈木心的家世和早年生活〉，收入劉瑞琳主編，《木心逝世三週年紀念專號》（桂林：廣西師範大學出版社，2015年），頁11-25。

<sup>110</sup> 木心，〈啊 米沙〉，《西班牙三棵樹》，頁67。

<sup>111</sup> 木心講述，陳丹青筆錄，《文學回憶錄》，下冊，頁1069。

<sup>112</sup> 有關木心與波赫士的對比，可參考鄧天中、夏哲睿，〈從異質文化書寫詩學看木心《劍橋懷博爾赫斯》〉，《比較文學與跨文化研究》第4卷第1期（2020年4月），頁99-104、111；夏哲睿，《木心與博爾赫斯小說中的悲觀主義》（杭州：杭州師範大學中文系碩士論文，2020年）；郭博嘉，〈他者與自我：對讀木心與博爾赫斯〉，頁163-198。

<sup>113</sup> 童明，〈木心風格的意義——論世界性美學思維振復漢語文學〉，收入孫郁、李靜編，《讀木心》，頁34。

<sup>114</sup> 有必要說明的是，已有論者關注到木心博取眾長、互文式的寫作方式，因其對前人作品有許多借鑒、改寫之處，部分論者認為這是抄襲。最具代表性的評論來自盧虹貝，她將木心的寫作方式稱為「文本再生」，認為木心的寫作沒有原創性。但盧虹貝其實已經意識到，與前人側重寫作內容與技巧的創新、不重視作者甚至直接視「作者已死」的情況不同，木心的文學寫作常常強調「我」的這個寫作主體的存在，這使她感到難以用既有的文學理論來解釋和評價木心的創作。詳見盧虹貝，《木心文學中的「文本再生」現象研究》（南京：南京大學文學院碩士論文，2014年）。對盧虹貝觀點的批駁，則可參考童明，〈文學虛構中的互文現象——兼論對木心「非原創」和「抄襲」的指責〉，《海峽人文學刊》第2卷第3期（2022年9月），頁1-15、155。本文對木心的文學作品不做美學價值的判斷，而是將木心視為跨



木心的前半生在中國大陸遭遇非人待遇，若沒有強人意志、沒有如此龐雜的文學和藝術修養，想要抽離現實保全自身，猶如天方夜譚。木心或從此間習得「在地離散」的技能，並涵養出「迴然絕塵，拒斥流俗」的異端氣質，<sup>115</sup> 由此完成日後以美學為流亡的離散生活的預演。而到 2006 年 9 月，木心正式回到故鄉，他對烏鎮晚年生活的期待，是「臨老一搏，冀有所勝於以前」，<sup>116</sup> 這一期待最終落實為生命中最後一處藝術空間的營造。木心回鄉後居住在烏鎮東柵的宅邸中，此處居所是在祖居舊址上重建四年之久才完工的。對住宅的佈置，木心巨細靡遺地親力親為，無論是花園裡的石碑、屋宇的欄杆牆面、室內的陳設，都經他一一訂奪。<sup>117</sup> 木心的設計理念是總體格調要樸素幽雅而交融古今東西，要「服膺古典」而「挑戰未來」。<sup>118</sup> 木心取「人間重晚晴」之意，將宅邸命名為「晚晴小築」，宅內有「臥東懷西之堂」、「作而不述之齋」，又將「晚晴小築」與「木心詩亭」、「晚晴橋」三者規劃為一體，使之成為烏鎮建築群體一部分的同時，有「抬起頭來瞻望未來」的氣度。<sup>119</sup> 在此空間建築的基礎上，木心還考慮到空間的內涵問題，他所想的是「在一件建築藝術品中，住著一個文學繪畫的藝術家」，<sup>120</sup> 他要求死後應將其生活用品連同部分繪畫與手稿保留在住宅中，以紀念館的形式體現藝術家的身世、生活及審

---

文化離散研究中的典型個案，重在論述木心藝術文化內涵的混雜性，指出木心正是通過這樣的寫作方式，來完成其文學主體的不斷新生。

<sup>115</sup> 《聯合文學》編輯部，〈木心，一個文學的魯濱遜〉，《聯合文學》創刊號（1984 年 11 月），頁 47。

<sup>116</sup> 李宗陶，〈人類已經忘記了「靈魂」這個詞——木心答問〉，頁 54。

<sup>117</sup> 陳向宏，〈將先生請回烏鎮〉，收入張泉主編，《生活月刊》第 121 期別冊《木心：告別與重逢》（2015 年），頁 35；木心，《木心遺稿》，冊 3，頁 660-661、673。

<sup>118</sup> 木心，《木心遺稿》，冊 3，頁 675。

<sup>119</sup> 木心，《木心遺稿》，冊 3，頁 683-684。

<sup>120</sup> 木心，《木心遺稿》，冊 3，頁 675。

美觀念，呈現其文化混雜的主體性。<sup>121</sup>

此外，他以美術館為陣地來展覽其藝術作品。雖然木心生前未能親眼見到美術館的落成，但美術館的選址、設計、建造等諸多問題，木心生前都與諸人有所溝通，<sup>122</sup> 他甚至要求將其骨灰葬在美術館內，<sup>123</sup> 還要求在館內的不同空間播放不同的貝多芬（Ludwig van Beethoven, 1770-1827）音樂。但木心美術館的館長陳丹青認為這是「孩子氣」的想法，或許是因為不能理解木心的混雜觀念，他認為美術館沒有播放音樂的慣例，覺得「這是不可以的」。<sup>124</sup> 雖然木心所期待的巴哈（Johann Sebastian Bach, 1685-1750）、貝多芬、莫札特（Wolfgang Amadeus Mozart, 1756-1791）、蕭邦（Frédéric Chopin, 1810-1849），沒有在美術館裡奏響，但是在木心的告別儀式上，這些音樂響徹靈堂，普普通通的殯儀館也隨之被賦予了全然不同的空間質感：

這裡不是教堂，而這異質的文化即便在一座中國的殯儀館，亦如霸權，挾持西來事物的律令與強勢，堂而皇之，籠罩人群，不顧人群，以音樂自己的主張，宣說行進——<sup>125</sup>

儘管告別儀式上的音樂並非木心指定，但實難想像如何能以中國民樂為木心送別，如此混雜、居間、異質的氛圍，反倒是妥帖的。當初堅持美術館內不能播放音樂的陳丹青，應已理解「異質的文化」之於木心的重要性。筆者也不禁遐想，若木心在紐約去世，告別的情形是否會是另一番景象。

<sup>121</sup> 木心，《木心遺稿》，冊3，頁663-664。

<sup>122</sup> 陳丹青，〈木心逃走了〉，收入木心作品編輯部編，《木心研究專號（2016）：木心美術館特輯》，頁38、46、74。

<sup>123</sup> 陳向宏，〈將先生請回烏鎮〉，頁37。

<sup>124</sup> 譚佳英導演，《木心物語》第三集〈遵彼烏鎮〉，2016年，網址：<https://v.qq.com/x/cover/lm5clhaen0t8ylr/x03576dxca9.html>。有關段落在14:45到14:57。

<sup>125</sup> 陳丹青，〈守護與送別（下篇）〉，收入劉瑞琳主編，《木心紀念專號：〈溫故〉特輯》，頁190。

木心固然死去了，但他留下了他的藝術：平面的繪畫，抽象的文字，以及真實可觸的立體空間。木心帶根流浪，是為了保全自身的藝術生命，第三空間的營造仍是出於同一目的；空間既成，便為木心提供了一方天地，使他能夠在地離散，自立於一種既非中心也非邊緣的空間中，並開創出新的離散形態——這正是木心的特異之處。木心以異端的姿態，突破了離散的既定內涵，以第三空間的開放性、變動性、異質性和獨立性，體現了他作為跨文化藝術家的創造力。

## 五、結語

本文通過回顧木心完整的離散經歷，意在強調其經驗的超越性，突出其主體的自覺性和積極性，力圖呈現一個既突破傳統離散二元對立，又充滿多元混雜、主動創造、具有「異民」精神的離散主體形象。木心的帶根流浪，不僅是一種空間上的離散，更是一種文化和精神層面的自我建構，是其在全球語境中不斷調整、更新與再造身份的跨文化實踐。在這一過程中，他既超越了單一的歸根模式，也拒絕了簡單的在地歸屬，他將離散轉化為一種藝術與生命的自由表達。木心有言：「集中於一個目的，作種種快樂的變化。」<sup>126</sup> 此言或可作為其離散經歷的內心寫照。木心客居紐約二十四年，可謂帶根流浪；歸鄉養老，實為在地離散。他主動以藝術創造開闢居間的、文化混雜的第三空間，在此藝術世界內自由飛散，發展多脈相承的藝術靈根，他始終保持「人和藝術一元」的關係，以藝術家的獨立人格和創造力自立於諸多錯置的時空中，竭力超越具體的地理空間、歷史語境乃至單一的藝術形態。更重要的是，作為世界主義者，木心的離散超越原鄉與他鄉、回鄉與在地、中心與邊緣等二元邏輯，他並不拒斥「中國性」，也非

---

<sup>126</sup> 木心，〈如意〉，《瓊美卡隨想錄》，頁3。

全盤西化，他與傳統離散者那種依賴於故土情結的表達不同，木心以「異民」姿態展現出跨文化主體的開放性和包容性，呼應了後遺民論說中對離散者多重身份、跨界生存的強調。概言之，木心的藝術創作與其文化主體的形成，是多元文化的交織與融合，他以世界為家園，以美學為流亡，以「在地離散」的新經驗，舉重若輕地展示了跨文化離散的新面向。作為離散者，在世界主義背景下，木心既非完全的「遺民」，也非徹底的「歸民」，而是在不斷流動、自我轉化中形成一個獨立而複雜的存在。

本文在研究方法上側重從經典的後殖民、離散及華語語系研究中拓展跨文化研究的向度。正如彭小妍所論，跨文化理論是「進一步從後殖民狀態的混雜共生中，尋找未來主體創新的無限可能」。<sup>127</sup> 離散作為一種文學文化的研究範疇，其理論和範式幾經演化，形成了以地理空間、歷史語境和身份認同等條件對離散者的多重限定乃至桎梏，使得相關的研究對象多背負著沉重的負擔，呈現出某種無可奈何的被動性。<sup>128</sup> 然而，重新審視離散研究中的兩個核心要素，即混雜的主體與開放的空間，可以發現在世界主義的語境中不應忽視離散者的能動性，也正是這種積極主動的主體意識，能使離散猶有「未竟時」，<sup>129</sup> 並能突破隱性的中心意識和國族迷思，從而褪去離散者作為「後遺民」的層層幽怨——這也是木心作為後五四人物留下的啟示，他以「異民」的異端之姿，為後世留下了一個不落俗套的藝術家形象，同時也使我們看到，「把失去、匱乏、死亡無限上綱為形上命題」，<sup>130</sup> 並

<sup>127</sup> 彭小妍，〈導言〉，收入彭小妍主編，《跨文化情境：差異與動態融合——臺灣現當代文學文化研究》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年），頁13。

<sup>128</sup> 離散理論如何演進、如何從文化研究轉移到文學研究的過程，可參考周啟星，〈從文化研究到文學研究：離散理論的演進、轉向及問題〉，《文藝理論研究》2022年第5期（2022年9月），頁91-102。

<sup>129</sup> 回應史書美廣為流傳的「離散有其終時」的說法。

<sup>130</sup> 王德威，《後遺民寫作》，頁13。

非後遺民們的唯一歸宿，木心的「形而上上」是帶根離散，用藝術創造的快感和快樂克服生命的虛無。因此，作為對後遺民論說的補充，筆者將木心歸為「異民」，作為異端的木心既拒絕局限於「正統」文化的情結，也突破了對「根」的簡單依賴，將多元文化的內在聯繫與自身藝術生命緊密交織。正是在這種混雜與互滲的動態過程中，木心形成了一種超越地域和時間限制的離散主體性。這種身份的多重性和開放性，不僅驗證了後遺民理論中對離散主體跨文化流動性的論斷，更為「異民」這一概念提供了具體的個案解讀和理論延伸。誠然，本文有較多的理論與概念的闡釋，這導致筆者的論述有壓倒對木心文學文本的具體分析之嫌，但木心作為一位在跨文化語境中不斷自我轉化的藝術家，其作品與生命歷程的複雜性需要多維度的解讀，且本文的重點不在於賞析木心的文學作品，而重在通過混雜、第三空間、跨文化主體等概念的運用，完整梳理木心的離散經歷，揭示木心如何在離散經驗中展現出彈性與堅持——他既能在異鄉中保持文化根基，又能在歸鄉後以藝術創造開闢新的精神空間，始終不失其獨立性和創造力，這正是木心跨文化離散的核心精神。<sup>131</sup>

木心曾言：「我之為我 只在異人處」<sup>132</sup> 還常言其藝術是「光明磊落」的，<sup>133</sup> 他也正是依靠這樣的光亮，挺過生命中的許多至暗時刻，展現出藝術家的強力意志，並將持續啟迪、照亮後之來者。

（責任校對：周皓熙）

<sup>131</sup> 在此誠摯感謝匿名評審對本文所提出的諸多建議，尤其感激評審允納了本文對理論與概念的闡釋，肯定本文對理解木心文學與精神的多種源頭及特異的文化實踐的作用。

<sup>132</sup> 木心，〈乙輯〉，《雲雀叫了一整天》，頁 233。

<sup>133</sup> 有關論述可散見於木心講述，陳丹青筆錄，《文學回憶錄》，下冊，頁 617；木心，〈仲夏開軒——答美國加州大學童明教授問〉，《魚麗之宴》，頁 65；木心，〈一飲一啄〉，《素履之往》，頁 144。

## 引用書目

### 一、近人論著

丁瑞良，《以智性書寫追尋自由——木心創作研究》，西安：陝西師範大學文學院碩士論文，2023 年。

木心，《同情中斷錄》，臺北：翰音文化，1999 年。

\_\_\_\_\_，《西班牙三棵樹》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年。

\_\_\_\_\_，《哥倫比亞的倒影》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年。

\_\_\_\_\_，《素履之往》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年。

\_\_\_\_\_，《偽所羅門書——不期然而然的個人成長史》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年。

\_\_\_\_\_，《魚麗之宴》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年。

\_\_\_\_\_，《雲雀叫了一整天》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年。

\_\_\_\_\_，《愛默生家的惡客》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年。

\_\_\_\_\_，《瓊美卡隨想錄》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年。

\_\_\_\_\_，《〈小鎮上的藝術家〉》，木心作品編輯部編，《木心研究專號（2016）：木心美術館特輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2016 年。

\_\_\_\_\_，《木心遺稿》，冊 1、2、3，上海：上海三聯書店，2022 年。

木心講述，陳丹青筆錄，《文學回憶錄》，上、下冊，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年。

王韋，《為文學藝術而生的舅舅》，收入劉瑞琳主編，《木心紀念專號：〈溫故〉特輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年，頁 93-97。

王德威，《後遺民寫作》，臺北：麥田出版社，2007 年。

\_\_\_\_\_，《〈文學地理與國族想像：臺灣的魯迅，南洋的張愛玲〉》，《中國現代文學》第 22 期，2012 年 12 月，頁 11-38。

- \_\_\_\_\_,〈「根」的政治,「勢」的詩學:華語論述與中國文學〉,《中國現代文學》第24期,2013年12月,頁1-18。
- \_\_\_\_\_,〈導言〉,收入王德威、高嘉謙、胡金倫編,《華夷風:華語語系文學讀本》,臺北:聯經出版公司,2016年,頁3-9。
- \_\_\_\_\_,〈華裔風土論〉,《中國現代文學》第40期,2021年12月,頁1-18。
- 申貝貝,〈帶根式的流浪——木心散文的抒寫策略研究〉,《西安文理學院學報》第24卷第1期,2021年1月,頁37-42、65。
- 巫鴻,〈讀木心:一個沒有鄉願的流亡者〉,《走自己的路:巫鴻論中國當代藝術家》,廣州:嶺南美術出版社,2008年,頁13-28。
- 李平等,〈從邊緣到中心——關於木心的文化討論〉,《曲靖師範學院學報》第34卷第5期,2015年9月,頁124-128。
- \_\_\_\_\_,〈從邊緣到中心(續)——關於木心的文化討論〉,《曲靖師範學院學報》第35卷第4期,2016年7月,頁123-128。
- 周啟星,《「塔外人」的心靈觀照——論木心作品的悲劇精神》,南京:南京師範大學中國語言文學系碩士論文,2017年。
- \_\_\_\_\_,〈從文化研究到文學研究:離散理論的演進、轉向及問題〉,《文藝理論研究》2022年第5期,2022年9月,頁91-102。
- 周蕾,《寫在家國之外》,香港:牛津大學出版社,1995年。
- 於洋歡,〈流散文化身份與世界性寫作——木心的文學創作觀評析〉,《當代作家評論》2016年第1期,2016年1月,頁192-197。
- 春陽,〈摘花高處賭身輕〉,收入劉瑞琳主編,《木心紀念專號:〈溫故〉特輯》,桂林:廣西師範大學出版社,2013年,頁103-108。
- 胡美馨,〈在世界文化家園裡心懷慈悲——略論木心的飛散性〉,《浙江師範大學學報》第37卷第5期,2012年9月,頁59-65。
- 唐君毅,〈花果飄零及靈根自植〉,《說中華民族之花果飄零》,臺北:三民書局,1974年,頁30-61。

夏哲睿，《木心與博爾赫斯小說中的悲觀主義》，杭州：杭州師範大學中文系碩士論文，2020年。

孫振桐，《木心文藝思想研究》，成都：四川師範大學文學院碩士論文，2017年。

徐廣華，《流散身份與知性寫作——木心散論》，泉州：華僑大學中國語言文學系碩士論文，2008年。

高玉林，〈木心的家世和早年生活〉，收入劉瑞琳主編，《木心逝世三週年紀念專號》，桂林：廣西師範大學出版社，2015年，頁11-25。

高銘，《論木心的文藝觀》，濟南：山東師範大學文學院碩士論文，2015年。

郭博嘉，《木心與「五四」新文學》，香港：香港教育大學文學及文化學系博士論文，2019年。

——，〈他者與自我：對讀木心與博爾赫斯〉，《中外文學》第52卷第1期，2023年3月，頁163-198。

陳丹青，〈守護與送別（下篇）〉，收入劉瑞琳主編，《木心紀念專號：〈溫故〉特輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2013年，頁179-204。

——，〈孤露與晚晴——紀念木心逝世兩週年〉，收入劉瑞琳主編，《木心逝世兩週年紀念專號：〈溫故〉特輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2014年，頁309-318。

——，〈木心逃走了——木心美術館開館典禮致辭〉，收入木心作品編輯部編，《木心研究專號（2016）：木心美術館特輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2016年，頁38-96。

陳向宏，〈陳向宏悼詞〉，收入劉瑞琳主編，《木心紀念專號：〈溫故〉特輯》，桂林：廣西師範大學出版社，2013年，頁9-10。

陳海迪，《論木心文藝思想對尼采的接受與闡發》，廣州：暨南大學中



國語言文學系碩士論文，2018 年。

陳榮強，〈華語語系研究：海外華人與離散華人研究之反思〉，《中國現代文學》第 22 期，2012 年 12 月，頁 75-92。

彭小妍，《浪蕩子美學與跨文化現代性：一九三〇年代上海、東京及巴黎浪蕩子、漫遊者與譯者》，臺北：聯經出版事業公司，2012 年。

\_\_\_\_，〈導言〉，收入彭小妍主編，《跨文化情境：差異與動態融合——臺灣現當代文學文化研究》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年，頁 5-13。

\_\_\_\_，〈唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙〉，新北：聯經出版事業公司，2019 年。

\_\_\_\_，〈漢學研究的跨文化轉向：論自我與他者的弔詭共生〉，《文與哲》第 39 期，2021 年 12 月，頁 177-218。

童明，〈飛散〉，《外國文學》2004 年第 6 期，2004 年 11 月，頁 52-59。

\_\_\_\_，〈家園的跨民族譯本：論「後」時代的飛散視角〉，《中國比較文學》2005 年第 3 期，2005 年 7 月，頁 150-168。

\_\_\_\_，〈飛散的文化和文學〉，《外國文學》2007 年第 1 期，2007 年 1 月，頁 89-99。

\_\_\_\_，〈木心風格的意義——論世界性美學思維振復漢語文學〉，收入孫郁、李靜編，《讀木心》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年，頁 21-45。

\_\_\_\_，〈代序〉，收入木心著，童明編選，《豹變》，桂林：廣西師範大學出版社，2017 年，頁 1-36。

\_\_\_\_，〈文學虛構中的互文現象——兼論對木心「非原創」和「抄襲」的指責〉，《海峽人文學刊》第 2 卷第 3 期，2022 年 9 月，頁 1-15、155。

- 詹閔旭，〈多地共構的華語語系文學：以馬華文學的臺灣境遇為例〉，《臺灣文學學報》第30期，2017年6月，頁81-110。
- 鄒綠，《流散視域下的原鄉情結——木心創作論》，南寧：廣西民族大學中國現當代文學系碩士論文，2017年。
- 趙稀方，〈從後殖民理論到華語語系文學〉，《北方論叢》2015年第2期，2015年4月，頁31-35。
- 劉蔭，《木心悲劇美學思想研究》，鄭州：鄭州大學文學院碩士論文，2023年。
- 歐陽開斌，《伊卡洛斯——藝術家：木心的浪漫主體》，香港：香港大學中文學院博士論文，2019年。
- \_\_\_\_\_，〈文化藝術的「植物性戰略」：木心應對現代性危機的浪漫心智〉，《中國現代文學》第39期，2021年6月，頁91-126。
- \_\_\_\_\_，〈浪漫英雄——穿越文革的木心與貝多芬〉，《東方文化》第51卷第1期，2021年6月，頁163-200。
- \_\_\_\_\_，〈「集中的藝術家」與「墜落的伊卡洛斯」：木心的浪漫耶穌形象〉，《政大中文學報》第39期，2023年6月，頁161-201。
- 蔣慧，《木心作品的審美性研究》，新北：輔仁大學中國文學系碩士論文，2017年。
- 鄧天中、夏哲睿，〈從異質文化書寫詩學看木心《劍橋懷博爾赫斯》〉，《比較文學與跨文化研究》第4卷第1期，2020年4月，頁99-104、111。
- 盧虹貝，《木心文學中的「文本再生」現象研究》，南京：南京大學文學院碩士論文，2014年。
- 顏美琇，《承接、飛散與賦歸：木心散文研究》，新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2018年。
- 〔德〕哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）著、曹衛東譯，《現代性的哲學話語》，南京：譯林出版社，2011年。

- Acheraïou, Amar. "Métissage, Ideology, and Politics in Ancient Discourses." In *Questioning Hybridity, Postcolonialism and Globalization*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2011.
- Ang, Ien. *On Not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*. London: Routledge, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Together-in-Difference: Beyond Diaspora, Into Hybridity." *Asian Studies Review* 27.2 (2003): 141–154.
- Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W. W. Norton & Company, 2006.
- Bello, Francisco and Timothy Sternberg, dirs. *Dreaming Against the World*. New York: Half Mile Hill Productions and Ropa Vieja Films, 2015.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Butler, Kim D. "Defining Diaspora, Refining a Discourse." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 10.2 (2001): 189–219.
- Cheah, Pheng and Bruce Robbins, eds. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Chen Ling-chei. "When does 'diaspora' end and 'Sinophone' begin?" *Postcolonial Studies* 18.1 (2015): 52–66.
- Chow, Rey. *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Diasporas." *Cultural Anthropology* 9.3 (1994): 302–338.
- Derrida, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge, 2001.

- Hall, Donald E. *Subjectivity*. New York: Routledge, 2004.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." In *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, edited by Patrick Williams and Laura Chrisman, 392–403. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Ethnicity: Identity and Difference." *Radical America* 23.4 (1989): 9–20.
- Harvey, David. *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- Ikas, Karin and Gerhard Wagner, eds. *Communicating in the Third Space*. New York: Routledge, 2009.
- Kasbarian, Sossie. "The Myth and Reality of 'Return' — Diaspora in the 'Homeland'." In *Diaspora* 18.3 (2009): 358–381.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Cambridge: Blackwell, 1991.
- Ouyang Yu. "Twenty-Three Years in Migration, 1989–2012: A Writer's View and Review." In *Diasporic Chineseness after the Rise of China: Communities and Cultural Production*, edited by Julia Kuehn, Kam Louie and David M. Pomfret, 32–46. Vancouver: University of British Columbia Press, 2013.
- Shi Dong-lai. "Reconsidering Sinophone Studies: The Chinese Cold War, Multiple Sinocentrisms, and Theoretical Generalisation." *International Journal of Taiwan Studies* 4.2 (2021): 311–344.
- Shih Shu-mei. "Against Diaspora: The Sinophone as Places of Cultural Production." In *Sinophone Studies: A Critical Reader*, edited by Shih Shu-mei, Tsai Chien-hsin and Brian Bernards, 25–42. New York: Columbia University Press, 2013.

- \_\_\_\_\_. "The Concept of the Sinophone." *PMLA* 126.3 (2011): 709–718.
- \_\_\_\_\_. "The Geopolitics of Desire." In *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific*, 86–116. Berkeley: University of California Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Theory, Asia and the Sinophone." *Postcolonial Studies* 13.4 (2010): 465–484.
- Sobré-Denton, Miriam and Nilanjana Bardhan. *Cultivating Cosmopolitanism for Intercultural Communication: Communicating as a Global Citizen*. New York: Routledge, 2013.
- Soja, Edward. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*. Cambridge: Blackwell, 1996.
- Wang Gung-wu. "A Single Chinese Diaspora?" In *Diasporic Chinese Ventures: The Life and Work of Wang Gungwu*, edited by Gregor Benton and Liu Hong, 157–177. London: RoutledgeCurzon, 2004.
- Wang Ling-chi. "On Luodi-shenggen." In *The Chinese Diaspora: Selected Essays*, vol.1, edited by Wang Ling-chi and Wang Gung-wu, ix–xi. Singapore: Eastern Universities Press, 2003.
- Wong Sau-ling. "Global Vision and Locatedness: World Literature in Chinese/by Chinese (Shijie huawen/ huaren wenxue 世界華文／華人文學) from a Chinese-Americanist Perspective." In *Global Chinese Literature: Critical Essays*, edited by Jing Tsu and David Der-wei Wang, 49–76. Leiden: Brill, 2010.
- Wu Meng. "Playing with the Other: The Stories of Mu Xin and Vladimir Nabokov." Master's thesis, University of Western Ontario, 2012.
- Zhou Mu-yun. "'Art Is to Sacrifice One's Death': The Aesthetic and Ethic of the Chinese Diasporic Artist Mu Xin." Master's thesis, Duke University, 2021.

Zou Zhen. "Mu Xin: A Double Recluse Outside the Tower of Chinese Literature." PhD diss., University of Bonn, 2014.

## 二、報刊文獻

《聯合文學》編輯部，〈木心，一個文學的魯濱遜〉，《聯合文學》創刊號，1984年11月，頁47-48。

李宗陶，〈木心 我是紹興希臘人〉，《南方人物週刊》2006年第26期，2006年10月，頁52-54。

——，〈人類已經忘記了「靈魂」這個詞——木心答問〉，《南方人物週刊》2006年第26期，2006年10月，頁54-56。

郭松棻，〈喜劇·彼岸·理性〉，《中報》「東西風」副刊，1986年6月20日。

陳向宏，〈將先生請回烏鎮〉，收入張泉主編，《生活月刊》第121期別冊《木心：告別與重逢》，2015年，頁34-37。

Appiah, Kwame. "The hybrid age?" *The Times Literary Supplement* (London), May 27, 1994, No. 4756, 5.

## 三、網路資料

辛旭光，〈木心在浦東高橋的點滴〉，《澎湃新聞》，2017年12月22日，網址：[https://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1916350](https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1916350)，瀏覽日期：2022年8月28日。

謝萍編，〈旅美藝術家木心：我不是國學大師 我愛這個世界〉，《中國僑網》，2006年10月26日，網址：<https://www.chinaqw.com/rwjj/wy/200610/26/49496.shtml>，瀏覽日期：2026年3月28日。

譚佳英導演，《木心物語》第三集〈遵彼烏鎮〉，2016年，網址：<https://v.qq.com/x/cover/lm5clhaen0t8ylr/x03576dxca9.html>。

## “A Wanderer with Roots”: On Mu Xin’s Transcultural Diaspora

Bo-Jia Guo<sup>\*</sup>

### Abstract

This article discusses Mu Xin’s transcultural diasporic experience by using Homi K. Bhabha’s theories of hybridity and the “third space.” It is divided into two parts that together explore Mu Xin’s subjectivity and transcultural ideas. The first part discusses the influence of subject hybridity on Mu Xin’s diasporic subjectivity, and the second part explores how Mu Xin created a third space with his arts, allowing him to become a heterodox artist who experienced diaspora locally upon returning home. In addition, this article seeks to enrich Diaspora Studies and Sinophone Literature through an analysis of Mu Xin’s case, challenging the conventional approach to Diaspora Studies in literature, which is derived from the metaphor of “roots and routes”. Finally, the article aims to enrich the theory of post-loyalism using the perspective of alienated subjects (Yimin 異民).

**Key words:** Mu Xin, Diaspora, Sinophone Studies, hybridity, third space, transcultural subjectivity

---

<sup>\*</sup> Lecturer, Department of Chinese, College of Economic Communication and New Media, Guangdong University of Finance.

