

信與不信，由你：

查克斯·恩達《紅色之心》之相像／相異知識（信仰）本體模式

黃雅芬 / Ya fen Huang

淡江大學英國語文學系 講師

Department of English, Tamkang University

【摘要】

《紅色之心》記述認知不同卻相近的兩個信仰主體共處時、在相像又斷裂的知識本體模式重複運行下，其差異的文化實踐與事件相互交織，或求超越，或求毀滅。本篇論文擬從《紅色之心》故事出發，旨在探討南非科薩族於廢除種族隔離政策之後，部落人民面對傳統傳承與現代化所分別形成的知識模式霸權，因而產生處於轉型時的社會困境，甚至有再／被殖民的現象。

【關鍵詞】

《紅色之心》(*The Heart of Redness*)、查克斯·恩達(Zakes Mda)、南非、科薩(Xhosa)、傅柯、《事物的類別》、相像、知識型、本體模式

【Abstract】

In Zakes Mda's *The Heart of Redness*, two contiguous epistemic arrangements go along with forces because of the rupture caused by unpreventable collision of the incompatible religious or knowledge modes of being. The image of redness not only signifies a hot-blooded energetic future but also pictures a traumatic past. Through sorting out the meaning of episteme in Michel Foucault's *The Order of Things*, my paper will explore how a past belief still dominates over the post-apartheid South Africa and how it appears to re-colonize the Xhosa in *The Heart of Redness*.

【Keywords】

The Heart of Redness, Zakes Mda, South Africa, Xhosa, red ocher, Michel Foucault, *The Order of Things*, resemblance, episteme, mode of being

一、前言

陽光溫和普照大地時，是一片閃亮耀眼的紅；熾熱強烈陽光下，紅是眾生為活命辛苦揮汗的顏色。查克斯·恩達（Zakes Mda）《紅色之心》（*The Heart of Redness*）¹故事記述，女主角歐莉絲娃（Xoliswa Ximiya）曾短暫地接受過西式教育，擁有教育學士學位及可教授英文的證書；身為「不信仰者」（Unbelievers）的後代，自美國取得學位後，在部落裡擔任海邊果羅哈（Qolorha-by-Sea）中等學校校長（Mda 4-5）。經西方思潮洗禮過的三十六歲歐莉絲娃，成長於笑中帶淚、過去與未來交替的「新世代」（Mda 4），某次在所處部落的集會與族人辯論時，語帶輕蔑、尖聲地對著反現代化的「信仰者」（Believers）大喊：「我們人民正試圖脫離紅色，而你們卻盡力把他們²拖回來」（160）。種族間特有風俗習慣及原始文化，如同總統夫人，身著南非傳統棉質紡織的服飾（isikhakha），可視為「我們紅色歷史的一部份」（Mda 160），因其既是部落傳統價值的中心、也是西方人眼中所謂的美麗文化藝術遺產；然而，對追求新穎進步的改革派南非人而言，赭色 isikhakha 裙卻是普世原則關照下落後保守的象徵。殖民時期烙印的血淋淋記憶、文化價值標準興衰沈浮，分歧的認知思想體系並存，使南非種族間呈現「紅色的問題！」（“The problems of redness!”）（Mda 159）；而《紅》中的信仰認知模式差異即是科薩族人（the Xhosa）³命定的「紅色詛咒」⁴（“The curse of redness!”）（160），世世代代糾纏「說英語的南非人」（9）。脫離白人殖民者壓迫的陰影及歷經種族隔離政策的強權駕馭，自擁歐美第一世界菁英的全球化（現代化）論調之南非新派人士，卻無能遏阻己身生長土地裡跨國意識形態的入侵、消弭當權政

¹ 論文於行文間，將恩達的小說《紅色之心》（*The Heart of Redness*）簡稱為《紅》。

² 「他們」一詞意指海邊果羅哈（Qolorha-by-Sea）部落人民所保留捍衛的傳統風俗習慣及文化，也就是「紅色之心」，原援引英文為：“I say it is an insult to the people of Qolorha-by-Sea,” Xoliswa Ximiya screeches. “My people are trying to move away from redness, but you are doing your damndest to drag them back”（Mda 160）。

³ 科薩位於現今南非東南部，多數族人使用科薩語（isiXhosa）；他們自稱amaXhosa人；尼爾森·曼德拉（Nelson Mandela）是世界知名的科薩演說家。請參照網址
<http://www.sahistory.org.za/pages/people/special%20projects/mandela/timeline_1.htm>。

⁴ 意指1856年南非科薩族所爆發的「殺牛事件」（Cattle Killing）；此事件亦是小說《紅》故事中一切衝突的導因，自此，該族群族人分為「信仰者」與「不信仰者」。

府暴力、及轉變根深蒂固的種族歧視成見，與前殖民者若即若離的混雜情感、游移不確定的主體認同，使得過去殖民者乘隙再次霸權。而科技發展與現代化知識型當道，迫使多數原生族人因而譴責落後、崇拜文明，刻意或不經意地將本土歷史淡忘掩埋，漸漸與當今現代化意識形態及全球文化帝國主義沆瀣一氣。

米歇·傅柯（Michel Foucault）在《事物的類別》（*The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*）⁵中提出，「知識型」⁶（episteme）是「歷史的先在」（historical *a priori*）（344），為一切生命存有的基礎（344），預設人類的存在本體模式（mode of being）正／早已構成於每一當代的思想中，而此存有則賦予人類有能力可以同時扮演兩種角色。人類貴為世界萬物運行的中心，因「他⁷同時是所有現實和當下的基礎」（Foucault 344）；雖說如此，「他仍不能特權般地被術語化⁸（termed）於經驗事物的原理裡」（Foucault 344）。自古以降，人類雖為經驗實體，但仍必須透過語言文字描述宇宙事物⁹，再現其他事物本體的狀態。語言和人類對傅柯而言，只是世界事物中的一環，並沒有任何特殊的地位，所有的事物就像宇宙的任一元素，有其自身的存在，散居於世界之中；人類使用語言只是當作「暫時」的工具，用來尋求世界秩序罷了（王德威 22）。而人的知識有

⁵ 此書標題法文原為 *Les Mots et les choses*, 1966《詞與物》，英譯為 *The Order of Things*。根據陳瑞麟翻譯梅奎爾（J. G. Merquior）所著《傅柯》中文版本，*The Order of Things* 中文譯名為《事物的秩序》（43）。本論文筆者於援引傅柯之作 *The Order of Things* 時，係根據王德威教授翻譯之《知識的考掘》一書中的中文譯法，即《事物的類別》（22）。王教授認為此書為傅柯作品中，討論話語與社會文化及知識領域間最詳細的著作（22）。傅柯在《事物》中指出，文藝復興時代為近代知識的起源，因其與人類重新認識語言的功能關係密切。

⁶ 根據于奇智所著《傳科》第六章整理介紹傅柯所提出三大知識型的概念，épistémè 一詞由傅柯根據希臘文 epistēmē 構成，而法語字典定義 épistémè 則意指一個社會團體與時代所特有且有規律的總體知識（世界觀念、科學、哲學等）；亦可解釋或簡稱為最一般的知識圖式——簡稱「知識圖式」。于則認為，知識圖式雖具考古學的特徵，但為檔案的知識，因此不受限於任何作者、聽者或說話者，是一種純粹的知識，具有「崇高性、至上性」（115）。另，根據蔡采秀譯自 Barry Smart《傅柯》，其“episteme”一詞則譯為「認識論」（史瑪特 70）。

⁷ 指人類，請參照 *The Order of Things*，第344頁。

⁸ 應指歸類。意指難以將人類在世界上所發生的所有現象明確定義、分類。

⁹ 傅柯認為，語言和人類只是世界事物中的一環，在歷史的演進過程並無任何特殊的地位，請參照王德威《知識的考掘》，第22頁。

限，無能以受限的語言文字去／被歸類已經驗過的一切事物，並將其分類於特定元素組合群裡¹⁰。每一近似卻又不連續的知識型裡的個別元素則有可能相互交錯、重疊、或重新組合，導致所有知識型難以被明確界定框線，以切割兩相連（連續）的知識本體模式（knowledge mode of being），致使語言喪失描述能力，為事物分出秩序。換言之，語言的功能即在於為世界萬物歸納一些條理秩序，妥善運用語言（文字符號）而組成一個個的知識型，即知識本體模式；雖然每一信仰認知模式或文化價值觀，是由語言組成既相近又相異的文字符號系統，因其系統內的元素則可任意互為流動、重現。不同時期所組成相仿的知識型看似可分出彼此，但「並非僅僅彼此反射己身，而是置於一種無生命力狀態的相對（opposition）」（Foucault 21），因此不易被清楚描繪（界定）的知識型列表清單其實是可無限延伸且開放的（open）（Foucault 21）。

別於歐美文學敘事觀點，《紅色之心》在南非劇作家、詩人、學者和小說家恩達筆下，透過黑人角色的觀點¹¹，描述黑人部落群體間種種衝突，展現融合新與舊的二十世紀末現實南非¹²。恩達以流下眼淚與美的相遇展開《紅》的故事描述。歐莉絲娃的父親「不信仰者」柏恩柯（Bhonco Ximiya），感性的對妻子諾貝蒂寇特（NoPetticoat）說：「淚水並非唯一可用以讚賞美麗事物的」（Mda 4）；試問，美麗為何物？淚水是痛苦抑或是歡樂的流露？「『不信仰者』本就是悶悶不樂的一群，因為他們並不相信任何事物可以為生活帶來幸福」（Mda 4）；相較於大部份的族人，柏恩柯早已接受已發生的過去，並不相信悲傷，他的眼淚「並非為了所遭遇的痛苦……，而是遇見美麗的事物」（Mda 4）。所有可感知的事物雖各自有其特殊表現，但於每一模式中之自由放射狀的相像元素互為指涉重疊，致使難以將所有現象明確歸類，一分為二（Foucault 23）。擁有同種同源彼此密切關係，毗鄰且相像的各個獨特種族間，身處全球化意識形態氛圍或多元文化主義

¹⁰ 傅柯在《事物的類別》序文中提及，他並非企圖重新建構任一時代的特色或討論如何形成時代的元素，而 he 希望在該書中，從十七世紀以降至十九世紀，一一呈現確切數量的時代要素，如生物的知識（the knowledge of living beings）、語言規則的知識（the knowledge of the laws of language）、經濟事實的知識（the knowledge of economic facts），以期與當代哲學論述接軌（Foucault x）。

¹¹ 《紅》故事中，在南非生長、祖先來自英國的白人約翰·道登（John Dalton），是本書中另一發聲的重要角色；此角色於故事發展中，似乎用以質疑或對照其他南非黑人角色觀點的單一與正當性。

¹² 約1990年代。文本中描述旅居美國三十年的卡瑪酷（Camagu）自1994年返回南非（Mda 29）。

霸權情境下，人類何德何能為世間萬物分門別類，進而求得事物的真相、避免紛爭？藉此，本文以南非作家查克斯·恩達的《紅色之心》為研讀文本，循傅柯的「知識型」（知識本體模式）觀點脈絡出發，擬探討南非在廢除種族隔離政策之後（post-apartheid），其部落人民面對傳統文化傳承與全球帝國主義（現代化）所建構的知識模式霸權、族群間彼此信仰認知模式差異所產生之衝突，因而處於轉型時前所未見的社會困境，甚至有再／被殖民（隔離）的現象。

二、相像／相異之知識本體模式

傅柯《事物的類別》由詳述西班牙馬德里畫家維拉斯奎茲（Diego Velázquez）的畫作《侍女》（*Las Meninas*）開始，延伸探討此藝術作品所呈現的光線線條、陰影與亮光的對比、及畫中人物所處的位置及其社會地位；於《事物》¹³一書中，透過閱讀畫作與觀看者的距離、思考畫家和其複雜的繪畫技巧展現，試圖定義顯現於該畫框範圍中之對象的存有模式（mode of being），藉此宣稱所有表相所見（visible）的歷史皆另保留（隱含）不可見（invisible）的真相，不可輕忽。傅柯在此，並未重複提及社會和知識實踐的問題，反而著重對所謂的知識型做精闢且充滿洞察力的描述分析（于 44）。《事物》序文中提及此書書寫緣起來自於閱讀博爾赫斯（Borges）的短篇故事，故事中提及一本中國的百科全書，其中將動物分門別類¹⁴（Foucault xv），而其各類別的定義描述並非常理所見。傅柯認為，透過滑稽怪異的分類，說明另一思想系統可用以顯現並檢視我們人類思想的限制。

¹³ 即《事物的類別》。陳瑞麟譯為《事物的秩序》。

¹⁴ 請參考《事物的類別》序文。根據《事物的類別》英文版本，動物被劃分為：(a)belonging to the Emperor, (b)embalmed, (c)tame, (d)sucking pigs, (e)sirens, (f)fabulous, (g)stray dogs, (h)included in the present classification, (i)frenzied, (j)innumerable, (k)drawn with a very fine camelhair brush, (l)*et cetera*, (m)having just broken the water pitcher, (n)that from a long way off look like flies (Foucault xv)。中文譯為：一、屬於皇帝的；二、經過防腐處理的；三、那些受過訓練的；四、乳豬；五、海上女妖；六、精彩的；七、流浪狗；八、包括在目前的分類；九、瘋狂的；十、無數次的；十一、用好的駱駝毛繪製的；十二、其他；十三、剛剛打破汲水桶；十四、那些走長遠的路、看起來像飛的蒼蠅。以此為例，不論是何種語言的譯本，如同傅柯所言，人類思想的限制致使以上描述晦澀難懂、諱莫如深（Foucault xv）。

然而，我們知識限制疆界是何處，思考方式的邊界如何劃分？未被正典歸類的現象又該置於何地？西方意識形態影響之思考模式下所奉行的生命、財富（勞力）、及語言論述，相對於人的科學在十九世紀期間興起的概念，不論自古、經文藝復興時期至今，其社會論述的方式及所論述的對象，會因時期而改變，從一種知識型轉變為另一新版的知識型。因此，梅奎爾（J. G. Merquior）於所著《傅柯》指出：「既然知識型是支持種種知識領域的概念階層且相應了西方思想的不同時代，歷史分析必須揭開它們——就是**檔案學模式**¹⁵」（45）。梅奎爾評論傅柯的人文科學檔案學時表示，傅柯所描述的思想檔案學為「非形式的知識」之系統歷史，科學歷史向來支持如數學和物理一類必然物之「高尚歷史」（45）；反之，研究生物、語言（language）和經濟事實的學科，即「被視為太經驗且太暴露於外在限制」（45）。然而，因傅柯認為以上所述的歷史是異於不規則的任何事物，所以須將焦點放在三個『經驗項』——生命、勞動和語言，或者更正確地，焦點是作為一個有生命的、具生產力且能說話的動物之人類，抑或在生物的、社會經濟和文化面向中的人類（梅奎爾 45）。

不同時期被命名時，當時代的特色風格即會一一浮現眼前，形成像目錄表似的清單，歷史因此由已切割卻仍相連的斷代清單組合而成。傅柯於〈再現的限制〉（“The Limits of Representation”）文中論及，「因認知的表列目錄展開，在循環形式裡封閉的相像性就會被移動位置、被開放」（217）。而如何看見彼此型態中可見或不可見的「循環形式」（circular forms）（Foucault 217），找出舉世皆然、放之世界皆準的原理（元素），以便在某處或某時去切割，進而分出所謂「十八世紀」或「十九世紀」。「這些清單不斷輪流互相毀滅，使得知識（knowledge）佔據新的位置」（217），但是，這些可用以分辨不同時代的特色如何被分類成條列式的表格清單？是什麼論述（形式）可用以分開既相像卻不完全相同的兩個連續（連接）的時代？〈再現的限制〉一文中，以十八世紀為例，探討知識模式如何組合排列，然後重新排列再現。何種元素或某確切的時間用以斷裂／轉變（rupture/shift）相異又相像的兩個毗鄰的時代，之後以何種方式被重新組合，產生全新的時代結構特性（“what determines the form of knowledge”（Foucault 29）），值得關注；意即，當某特定舊時代思想本體模式重現時，其內在元素並非全然可套用於所有時期的思想結構時，必須找出是什麼浮沈盛衰使舊思想模式轉變成另一新的思想形態，進而區分舊與新、傳統與現代。

¹⁵ 原文如此。

如果知識本體模式的變動（mutation），用以分辨兩相連續卻不完全相像的時代，是什麼標準（measurement）限定每一個知識型的形成模式，以至於可用以劃分前者與後者、或識別兩個相像認知模式的構成差異？如傅柯所質疑，是什麼事件、或什麼律法讓人感知有些歷史（或依時間前後排列而記載的歷史）突然之間被改變而成爲前後期相連的知識安排（epistemological arrangements）（Foucault 217）？自古至今，每一單獨的時代與另一時代彼此之間，皆擁有相似之社會現象或知識型的排列組合，而這些曾在過去存在的知識認知模式，類似於現今正形成的知識本體模式。其中相似的元素而組成的事件類型，似乎缺少某種標準，也就是「一個決定性的原因，使所有晦暗不明的轉變爲明亮的確定」（Foucault 26）。試問，用以斷裂知識型的原因（組合元素）如果難以被歸類，也不易被界定，不完全再現的舊知識模式的排列，將如何用以檢視不同時代的知識型模式？因此，普世價值則爲每一知識型中是其一不變、重複出現的元素；致使這些雷同卻不完全無誤重現的知識型，如某特定社會現象或語言雖歷經數個世代，即使全世界不同種族的人類，仍能擁有特性近似的知識模式。

十六世紀的整個時期，「相像」（resemblance）在西方文化的知識型扮演建構的角色。因為「相像」，遂可大舉地對所有文本加以解釋或詮釋；也就是說，相像是用以組織象徵符號的遊戲、使可能存在事物的知識看得見或隱藏、也是用以控制展現事物的藝術。整個宇宙摺疊（folded）反射己身，如同土地可以對映天空，從星星可以看到臉、植物的地下根莖的秘密就是可以被人類使用。但再現（representation）——不論是基於娛樂或知識的考量——是一種重複的形式（a form of repetition）；意即，由語言組成如戲劇的人生及可用以對照的自然現象，宣稱他們的存在及以語言形成的正當性。（Foucault 17）

在〈世界的散文〉（“The Prose of the World”）文中，標題爲「四種相像」（The Four Similitudes）中，傅柯提出四個重要原始象徵型用以分辨相像的知識（four “essential principle figures that determine the knowledge of resemblance”）（Foucault 17）。而於〈再現〉（“Representing”）一文中，傅柯則以培根（Bacon）爲例講解相像的概念。人類知識存在的狀態，其實早有更老或同等狀態的存有，換言之，任何事物都有其不真正存在、但在某時某地可能會有其同等物、相對物；因此所有宇宙運行的萬物都在一種完美的循環中佔有個別的地位（“that among the

heavenly bodies all motion takes place by perfect circles”)(Foucault 52)。傅柯認為，人們其於「異中求同」(same in the difference)而能瞭解外於己身本體存有的語言事物，不論何種宇宙萬物皆有其互為類似的地方。語言作為了解指涉世界萬物的工具時，語言與其指涉事物之間有非常不易分辨的「相像」。王德威於〈導讀一：淺論傅柯〉中提及，「而在此一基設的推衍下，所有科技文明的發展，都顯示了當時人們追求各個分離事物間相似處的努力。由此可見文藝復興時期的語言觀是相當純真的，因為人們以為只要找到了語言的真理，藉著『相像』功能作用，他們終必找到所有事物的真理」(23)。當時人們以為，「語言」與「事物」之間相像(相似)，因為語言文字作為符號與存在事物間的連接物，使彼此表相的思想交叉(intersect)、部分重疊(overlap)、補充(reinforce)、或者限制(limit)(Foucault 17)；也就是在相像關係的支配下，語言文字與宇宙事物皆存有鄰近性(convenience)、仿效性(emulation)、類比性(analogy)、和交感性(sympathy)¹⁶(Foucault 18-25)。十六世紀人們不斷探尋事物與事物，傅柯因此質疑，歷史經驗的教導下，事物與語言之間的相像處，是否容易使人類忽略事物間的相異處(differences)。

傅柯「考掘學」¹⁷論述遂成為研究歷史變遷的方法學，藉由解構每一獨特歷史地位中不斷重現的本體模式，意圖清晰地指涉不同時代的特性或認知模式，進而理解歷史洪流中持續變身的不同文化、社會、或政治認知模式。于奇智於《傳科》一章節討論傅柯之人文科學哲學，論及「人在相似性關係的支配下，很容易將詞與物¹⁸混為一談，這樣，無論是詞還是物，都失去了獨立性，都需要破解，

¹⁶ 四種相像(resemblance)原始象徵型的簡單定義為：鄰近性(convenience)是空間與空間之程度上的相近，是兩相連接的(Foucault 18)；仿效性(emulation)則利用摹擬來使宇宙任一事物成為另一事物，透過自身複製於世界中的形象，不須透過連接，消除兩者距離(Foucault 19)；類比性(analogy)則是兩個不同空間的事物因類似而串連，中間可以有連接物；交感性(sympathy)則是移動世界事物，使存在不同距離的事物可以同時並列(Foucault 23)。

¹⁷ 根據梅奎爾《傳科》中的研究整理，一般譯為「考古學」的archaeology，原本應指是一種挖掘、考究遠古人類或歷史上的人類活動所遺留下來的建築、廢墟、器具、墳墓、文件等，藉考古以了解古代或原始民族的活動真相。但傅柯的archaeology則用以探討過去的「言說」(discourse)，傅柯則認為，一個個古代論述是被轉化為類文件形式而儲存起來的「檔案」(archive)，所以，「考古學」或「考掘學」此處應譯／意為「檔案學」(梅奎爾 43)。

¹⁸ 詞與物意指語言文字與事物。於德勒茲(Gilles Deleuze)所著《德勒茲論傅柯》(Foucault)中

由此而產生的思維必不發達。思維就是猜謎，而不是觀察和證明。因此，必須清除詞與物之間的相似性」（118）。王德威也同樣指出：「十七世紀以來，這個『相異』的問題成為思考模式的重心，對世界的關照，也由研究其『密切連續性』（continuity）轉而為『接觸性』（contiguity）；前者強調特定意義或功能，重複出現於各事物，而後者則注重各事物間毗鄰的密切關係」（24）。梅奎爾同樣如此表示，「傳柯的知識型歷史——他警告著，不該和科學史甚至更一般的思想史混淆了——奠基在它的歷史構體間的不連續性¹⁹。我們並未從傳柯那兒得到表現出更可信賴的知識系統，對於恆常、穩定的對象更實在地掌握理解」（48）。藉此推論，語言之所以存在、可以運作，因為在表面認同／相異的底層下，其存在的基礎是由連續、相像、重複、及互相交錯而形成的。相像仍然是構成語言符號系統的邊緣／中心，用以支撐知識認知本體模式的建構，也惟有如此，這些存於宇宙的萬物才得以被分析、被歸類、進而形成秩序。

原以為，求取真知的人若妥善運用語言，即能透過文字來描述事物，終得事物的真相，進而主宰世界；雖說如此，由語言組合的知識型，仍是無法避免的霸權。以《紅》所描繪的故事為例，少女祭司納婁娃司（Prophetess Nongqawuse）以宗教為名，假借現象界的事物，操作語言並附加意義傳授上帝的旨意，展現知識型運作的力量；幾代前原為共同體的南非科薩部落族人、其認知模式看似不同卻相近的兩個信仰主體，經語言符號組合重複作用下，因而產生己身文化價值認同感之分歧。如同傳柯對歷史斷代的質疑，單一事件可否足以擔當劃分信仰派別的大刀，進而明顯切割前與後、新與舊的不同知識型？而此等由現有經驗感受所列表的狀紙能否助於釐清衝突的根源，弭平當前的紛爭，解放由語言文字建構思考模式的人類。或者如同「不信仰者」柏恩柯身上所背負之「歷史傷疤」（the scars of history）（Mda 12），過去血腥傷口即使癒合，至今在某些時刻依然隱隱作痛（Mda 12-13）。

生長於南非、祖先來自英國的白人約翰·道登（John Dalton），是《紅》故

則論及，「在《詞與物》，根據傳柯的解釋，既不涉及物也無關乎詞，更無涉於客體或主體，亦非句子或命體（文法、邏輯或語義分析）。遠非陳述是詞與物之綜合，也遠非陳述是句子與命題之組合，而毋寧相反，陳述是句子及客體的形構者」（德勒茲 66）。陳述乃是連接句子和客體的橋樑，而詞與物的組合即是一種具有多樣性、衍生的結構，其不受任何符號系統的約制，可以隨時重新開始發展成另一型態。

¹⁹ 原文如此。

事中另一發聲的重要角色，代表不易被歸類的「南非人」。道登幾代前同名為約翰·道登的祖父，曾是女先知納媯娃司時代的軍人和地方行政官員（Mda 9）；其白色的皮膚雖完全如同早先使科薩祖先「中古世代」受難的英國白人，但他卻自稱比黑人更黑人——「他的心是科薩族人的心」（Mda 8），能比大多數科薩族人說（運用）更地道的科薩族語（isiXhosa）（Mda 8）。南非黑人作家恩達，藉由《紅》的敘述，於字裡行間不時質疑「黑」或「白」的相像與差異的分類，如同檢視知識本體模式的形成過程，展現其可看見的認知部份之不可見（invisible）；雖言無論是彼此間的仿效性（emulation）或交感性（sympathy），終極直指的卻是知識模式間彼此的類比性（analogy）；也就是說，即便道登自認為地道的黑人，但也只有某些特徵鄰近（convenience）罷了。雖是從裔也是裔人的後代（英國裔人），卻知曉很多山中的秘密，道登模樣是荷裔南非農人的翻版（“a parody of an Afrikaner²⁰ farmer”（Mda 8））；因自認是個男人（“He is a man”），他亦親身經歷科薩當地族人的啓蒙儀式及傳統男子成年割禮（Mda 9）。從未離開南非、畢生都在東部海角（Eastern Cape）度過（Mda 57），既黑且白（抑或非黑非白）、血液中流動英國血統的道登，卻經常鄙夷那些他眼中冒充紳士氣派、勢利眼之「說英語的南非人」（English-speaking South Africans）（Mda 9）；他認為那些南非人有深植內心的恐懼，及怨恨屬於南非的各項人事物，但又矛盾地自豪血液中流動著曾被殖民的「光榮歷史」（Mda 9）。

《紅》似乎也試圖指出，明顯區分彼此信仰及認知的差異性是衝突的原點；其敘述結構中暗示，於黑人的群體意識運作下，只輕點似的提及白人，及其曾霸權地出現於黑人歷史洪流之無奈事實。因沈重承載數次被殖民的不堪過去，除了前述另一發聲角色、荷裔非籍的白人道登外，恩達此本小說，幾乎全數透過黑人角色觀點陳述新南非的現實世界。根據恩達故事記載，南非科薩族人曾被祖先的靈魂預言，如果誠心為神屠殺他們賴以為生的牲畜，即可擊退英國殖民者，重新建國，種族自此分裂為「信仰者」與「不信仰者」。雖說如此，自古至今，所有現代角色卻無奈地共同背負著、且受難於他們祖先所種下的衝突原罪。「不信仰者」控訴「信仰者」愚昧地相信並執行先知的指令，使得科薩族人因此經歷饑荒，險些被毀滅；而「信仰者」卻不相信所謂進步或文明，使得部落仍停留在不信仰者眼中的落後狀態。令人唏噓且反諷地是，「不信仰者」卻相信那些發展者所高

²⁰ 此處Afrikaner一詞意指歐洲人的後代，原意為Boers，也等同Farmers，特指十七世紀殖民南非的荷蘭人。整理自Patterson，請參照第3頁。

談的論調，盲目地追求現代化及文明，使得科薩族自身所捍衛保留的傳統文化因此遭到威脅。歐莉絲娃的父親柏恩柯曾語氣堅定地向立場相同的族人表示：「不信仰者是擁護進步的」（Mda 92），而向不苟同者空中揮拳並且宣告對立時，他的姿態是認真且憤怒的。而本是性情和善的卡瑪酷（Camagu），於故事發展初時，代表年輕、支持現代化進步的科薩人，面對不願改變現狀的老派觀點，在他的臉上業已皺褶出對這些固執長者的不悅，所以他於某次的爭辯中即堅決表態，意圖捍衛新近形成的知識型，他於是乎高聲疾呼：「我們要除掉這些草叢，因為這荒野是我們未能邁向文明的象徵。我們需要發展者，需要他們來建設賭場，為部落群體帶來財富；也惟有如此，才能使我們的生活現代化，將我們的紅色去除」（Mda 92）。

三、信與不信

白人早已知曉現正流行的肺病（lungsickness），其病源來自他們的故鄉。根據一些報告、傳聞，跨海對岸陸地上的白人，早已因此病的大肆流行殺掉不少的牛隻。據說是一種法斯南公牛（Friesland bulls）將病源帶到科薩族的；也就是大約兩年前，1853 年時，一艘荷蘭船將這些牛群帶到這裡。既然是外來的病種，所以連科薩本地最好的醫生對這種流行肺病也束手無策。（Mda 50）

源自於殖民勢力無情入侵南非科薩²¹部落，先是荷蘭人入侵佔領，後有英國，十九世紀中葉南非即爆發幾場戰爭；之後於 1856 年二月時，接連引發南非史上之「殺牛事件」（cattle-killing），科薩人開始屠殺牛隻，數量有四萬之多（Maylam 100）。雖然梅連（Paul Maylam）於《在南非的非洲人之歷史：從早期鐵器時代到 1970 年代》（*A History of the African People of South Africa: from the Early Iron Age to the 1970s*）文中提及，「Gcaleka²²並非是促成 1846 至 1847 年所發生戰爭的主要原因，但他們卻是支援科薩的，促使殖民者更加猖狂」（100）。此歷史事件鋪陳《紅色之心》故事背景，記載南非科薩族如何因「殺牛事件」而分裂為不同信仰的對立族群。根據史學推測，科薩族後代則認為，「殺牛」此悲

²¹ 大約在十九世紀中葉，1854 年時，英國殖民政策下，以給薪方式付給科薩的首領，剝奪其掌控部落的權力。請參照 Maylam，第 99 頁。

²² Gcaleka 的首領撒依里（Sarhili）強制命令他的族人執行先知的預言。

劇事件其實是英國喬治·葛雷爵士（Sir George Grey）所操控的政治陰謀，卻沒有具體的行動證明，或任何掌握事件所留下的詳細記錄用以佐證（Davenport 135）；然而英國當局卻將此事件歸咎於黑人撒依里（Sarhili）的計劃，因其欲強行將科薩族人驅趕遷入開普敦（Cape Town）（Davenport 135-6）。

現今，「殺牛」事件則被認為可能是千禧運動、或殖民時期過程中所產生的衝突、或與納婁娃司²³的叔父巫師麥拉卡薩（Mhlakaza）有關、也有可能因肺病流行消滅大量牲畜群而引起（Davenport 135-6）。納婁娃司預言失敗時，科薩人剛開始則怪罪於那些不相信預言的人，但之後卻回頭將矛頭指向納婁娃司；納婁娃司也因此被英國政府逮捕並送到羅本島（Robben Island）監禁。戴文波特（T. R. H. Davenport）於《南非：現代歷史》（*South Africa: A Modern History*）一書中，標題為〈黑與白：為土地奮鬥〉（“White and Black: The Struggle for the Land”）一文中則認為，「雖然有證據顯示，在 1855 年發生的殺牛事件與嚴重爆發的肺傳染病似乎有關連，但這些應為千禧年的運動²⁴（millenarian movement），因其伴隨著各種群眾的歇斯底里症狀（mass hysteria）」（135）。

別於歷史記載的南非科薩，《紅》故事則回溯至十九世紀中葉，敘述一批由荷蘭引進的牛群，因不明原因生病且大量死亡，亦造成當地傳染病的大肆流行。一位十多歲的少女先知納婁娃司（Nongqawuse），宣稱見到了「陌生人」（Strangers）（54）顯靈傳達救世之道。於是，納婁娃司向科薩族人預言，聲稱「陌生人」告訴她，因為族人所飼養的牛隻已被某些有心人下巫毒，人民必須立即屠殺他們飼養的牛隻、停止肥沃土地並放火燒掉所儲存的糧食。如果確實執行預言，村落過去死去的祖先靈魂將會從地底起來，替他們驅趕當時壓迫他們的白人（英國殖民者）到海裡（Mda 77）；而預言實現的當天，太陽將奇蹟般地轉變成紅色，象徵

²³ 根據歷史記載，Nongqawuse（c. 1840s-1898）是科薩的女先知，她的預言帶動了南非科薩人1856至1857年的「殺牛事件」。女先知宣稱祖先的靈魂告訴她，要科薩部落的族人殺掉他們賴以為生的牛隻及糧食，並預言那些復活的祖先，會在西元1857年二月18日實現承諾。結果，那天所預言的自然現象並未改變，族人遂開始責備那些不相信納婁娃司的人。因為此事件爆發，造成大規模饑荒，英裔Kaffraria人口從十萬五千人驟降至二萬七千人。納婁娃司遇見祖先靈魂的村莊，現今仍被稱為 *Intlambo kaNongqawuse*（意即科薩為納婁娃司村）。資料整理自Peires，第322頁，及參照網址〈http://africanhistory.about.com/od/glossaryn/g/def_Nongqawuse.htm〉。

²⁴ 千禧年運動（Millenialist movements）被視為與末日宗教預言有關，通常都會預測權力的回歸、打敗敵人、或財富的累積。此種運動通常會發生在被殖民的種族國家，或被強權壓迫的人民之間。

科薩族也會因此開始新的世代，重新建國。如果誠心照做實踐「陌生人」的指示，祖先之後會讓被殺死的牛隻復活，讓牲畜欄（kraals）再次興旺，族人們也可以開始恢復耕種、儲存糧食（Mda 54）。不能被收買的是，守舊保守的族人堅持相信他們所信仰的宗教，種種理由說服他們去相信——首先，「科薩人敬畏可以與鬼魂世界相通的他（如 Mlanjeni, the Man of the River），因祖先交付他解救人類的重責大任」（Mda 14）、「這肺病的快速散播更證明那些陌生人所言不假」（Mda 54），最根本存有的原因即是，這裡是所謂「先知的土地」（Mda 47）。被族人所採信的觀點顯示，預言展現的野心，其實是提供國家一個機會，「以一種報復自身的方式，來反抗英國維多莉亞皇后的操控」（Mda 77）；而描繪的遠景令長期被外來者統治的科薩族人欣喜期待，因為「誰不想重回白人迫害者所佔領、殖民前的世界」（Mda 77）。然而，如果「對那些英國人的仇恨從未遞減過」（Mda 77），那麼即便殖民者被驅趕消失後，原本屬於種族的本體特徵及生活是否仍能恢復，值得質疑。況且，何種元素在什麼進程中被抽離或留下，造成人事物及時空的差異，在提醒科薩子民追隨「文明」的後果，因可預見的是，「文明的代價是昂貴的」（Mda 84）。曾受美式教育洗禮的卡瑪酷回想過去祖先的信仰爭戰，相信與不認同之間的矛盾拉扯，一直是難解的問題，文明之後可能因此根絕科薩族人的「紅色」（redness）。

卡瑪酷（Camagu）於《紅》故事中的角色塑造，代表支持現代化，新派的年輕人；自小旅居美國，中年後重回故鄉科薩，追尋自我與國族意識的認同。歷經數次受挫於故鄉的不熟悉，卡瑪酷明白清楚他所處的現狀，「並非因為他跟這裡的任何人有關係。他只是知道他身在此地」（Mda 26），因此，卡瑪酷反而成為己身國家裡的「放逐者」（an exile）（Mda 26）。身為「不信仰者」的柏恩柯曾對新近回國的卡瑪酷表示：「……是她²⁵殺害科薩族人的。無論如何，我憑什麼要為一個引起這群體問題的陌生人感到困擾？我是柏恩柯，是依米亞²⁶的兒子」（Mda 61）。不信仰者為祖先們瘋狂殺牛的舉動不以為然，認為這些信仰者的祖先是愚蠢的，太過執迷不悟以致喪失智慧分辨是非；並輕蔑地諷刺其同種族的後代，認為信仰者因其愚昧的信仰行徑，導致種族數十年來的災難，助長英國殖民者的權力更加的猖狂。雖說如此，「信仰者」則辯駁，如果質疑祖先的預言為何

²⁵ 女先知納媣娃司。

²⁶ 依米亞（Ximiya）在《紅》故事中是指科薩族人的「無頭祖先」（headless ancestors），也是信仰者與不信仰者的共同祖先。

不能兌現，應歸咎於這些不相信預言的人，因「不信仰者」的固執讓「信仰者」喪失擁有未來嶄新快樂生活的機會；總而言之，納媯娃司的預言要真正實現，所有科薩人必須同心一起殺掉他們所豢養的牛隻（牲畜）及燒毀糧食。

「信仰者與不信仰的戰爭」(Mda 46)自殺牛事件拉開序幕後，多數的科薩族人選擇相信納媯娃司，成為所謂的「信仰者」(Believers)，然而事與願違，屠殺他們賴以為生的牛隻及銷毀食物後，這些信仰納媯娃司的追隨者，反而悲慘地經歷多年的饑荒和得到更多的疾病。反之，少數「不信仰者」(Unbelievers)因為不願意奉行預言，雖害怕科薩族可能會從此被滅種，仍拒絕並頑強抵抗納媯娃司的神諭說，未摧毀他們的牲畜及糧食。殺抑或殺不殺？納媯娃司的地位及其追隨者（信仰者），他們既然堅持傳承傳統文化價值，但其力爭的卻是毀滅的另一種形式——殺牛；而「不信仰者」雖大聲疾呼經濟發展，積極追求都市化、文明化，但任何一種土地的開發，都可能摧毀其所生活的社會環境。「不信仰者」一直追隨時代前進的腳步。這就是為何他們支持那些「開發者」去建設賭場、水世界遊樂場，這些不信仰者自認站在文明一方的。曾經，為了證明此點，柏恩柯脫下身上配戴的串珠，穿上他女兒歐莉絲娃多年前買給他卻一直放在車子後行李箱的西裝，自此後，他的形象就一直穿著西裝，以行動證明已擁抱來自歐美的文化意識形態。柏恩柯也經常勸說他太太諾貝蒂寇特，希望她放棄再用紅黃土擦抹身體或用以暈染 isikhakha 裙，因為 isikhakha 裙代表落後。諾貝蒂寇特則必須勉強自己不再穿著她引以為傲的科薩傳統服飾，雖然她如她丈夫一樣是強硬的「不信仰者」，有些時候，她仍眷戀著過去，依然會被傳統的科薩族流行款式所收買 (Mda 71)。如果，「去找出其中的意義，其實是發現彼此的相似」(Foucault 29)，信仰知識的本體模式雖早已被決定，是先驗的存有，然而，「因為知識只是追隨相似的路程而已」(Foucault 29)，以為看得見的差異，其相似處只是被掩蓋而已。如同柯恩柯夫婦，科薩族人凡事游移不前、不願輕易認同他人，但不論是信仰或不信，他們卻齊聲質疑神諭的真假，試圖挑戰自古皆然的價值觀，彼此無異議達成共識的是，「如果大家同為人類所景仰的神的子民，誰能狠心再次拋棄這些曾被海浪捲到科薩岸邊的落難白人」(Mda 77)？

《紅》故事中支持現代化的耆老這樣感嘆：「他們要我們留在原始的荒蕪狂亂中，讓我們生命是紅色的、讓我們停留在紅的最黑暗處」(71)。追溯一百五十年前，「不信仰者」柏恩柯的祖先頓恩·頓恩 (Twin-Twin)，以德高望重的長者之姿帶領眾子民背道而馳應跟隨的信仰，建立「不信仰者的膜拜儀式」(the Cult of the Unbelievers)。崇敬嚴肅的儀式之後卻終止於「中古世代」(Middle

Generations），起因於當時的人們更關心如何求生存及克服生命被壓迫的困境，即使因宗教分派而處處受到威脅、族人相互仇恨，卻無能再為信與不信戰鬥（Mda 5-6）。自認是「與時間並進」及「代表文明」（Mda 71），「不信仰者」受到西方科技蓬勃、也就是「發展者」（the developers）所描繪進步且富裕的未來生活藍圖影響，積極推動建設賭場及水上活動遊樂場，期以發展當地觀光來改善部落經濟問題；不情願苟同地，「信仰者」則認為科技或任何文明產物無非是「白人的巫術」（Mda 20），排斥現代化。雖然，「很久以前，人們早已遺忘幾代前所曾發生的衝突……」，但是，「這些過去形塑了他〔柏恩柯〕的現在，也就是這個國家的現在」（Mda 6）；種種過去演化至今，仍是南非科薩族之紅色歷史。

《紅色之心》串連層層相疊卻又互為獨立的歷史事件，小說敘述則真實與虛構兩相交錯、指涉。現實的處境來自過去種種的累積，《紅》時而將敘事時間拉回納婁娃司時期，時而將小說人物置放於現今位處南非果羅哈（Qolorha）的科薩村落，過去人類必須面臨的無奈現實，雖經時間不斷變異，在今日也須面對。如同現代科薩人的共同祖先雙胞胎兄弟「頓恩」（Twin）及「頓恩頓恩」（Twin-Twin），兩者被指為兄為弟，只因「較長的孿生兄因為最後一個敲子宮的門成為哥哥，而較年輕的孿生弟卻早已呼吸到更多外界的空氣」（13）。孿生兄弟關係密切彼此極度相似，連他們的母親都難以分辨，兩個個體卻像是一個人，「頓恩和頓恩頓恩就像是同一個人」（Mda 13）。早先雖分享共同的祖先，但現今的科薩族人卻共處於不同的知識認知模式，此雙胞胎的科薩長者，對照信仰者與不信仰者之間的相像與差異，默契的行徑，如同傅柯所言，其實「相像可以告訴我們，世界是必須折疊自己、複製自己、反射己身、及形成一條鍊（chain）串連所有事物，使之彼此互為相像」（26）。而這些可供識別的標誌（signatures）使得相像得以存在，因這是個「符號的世界」（Foucault 26）。

故事發展不斷在現代南非與十九世紀納婁娃司時代間穿插來回，原鄉文化的衰退是因大英帝國殖民者的壓迫，而文明的好處卻是使他們生長的家鄉海邊果羅哈（Qolorha-by-Sea）受到威脅。卡瑪酷自稱是來自約翰尼斯堡的旅人，但表明自己是 Cesane（原住在科薩）的兒子，也就是指 he 自己是出生於科薩的原住民（Mda 60）。美國旅居多年的卡瑪酷，剛回到故鄉南非時，因其受過長年西方教育的洗禮，滿腔熱血支持家鄉的現代化建設，然而於故事結尾，卡瑪酷卻轉變為挺身捍衛南非傳統文化的留存；曾經，當遇及那些「信仰者」為保留傳統而反對進步時，憤怒的以為，「他（卡瑪酷）自己是非常憧憬現代化的進步。他的怒氣直指那些信仰者，因為他們竟然反對可以改善果羅哈（Qolorha）人民生活的每

件事」(Mda 70)。欲求進步發展的族人想在他們所居住的村落旁，建造一個大型的賭場(casino)和面積廣大的遊樂場。積極加入現代化計劃的卻是「不信仰者」，他們「相信」惟有建設才替族人帶來更多的工作機會及為地方賺取金錢。而「信仰者」則誓死抵制這項計劃，認為任何建設都會破壞他們原有的生活方式，他們「不相信」那些發展者的說詞。虛構的故事陳述卻呈現納媯娃司事件的真實，「信仰者」與「不信仰者」的戰爭自「中古世代」(Middle Generations)開戰後延續數代，至今仍影響該種族對經濟發展(現代化)的態度。

至此，孰是進步？孰是落後？傳統可以是流行，而文明可以是過去。是什麼認知本體模式用以決定所謂文明，或所謂傳統？科薩族人的思考信仰結構表面分為支持與反對、順從與對抗，種種爭執，指涉各式價值的知識型持續變種差異，看似一分為二的對立，暗地裡不確定流動的因素，使既重疊又取代的相異／相像信念引發更複雜、更難解的衝突。信與不信之間，選擇解救被殖民者壓榨的同種族人、抑或以德報怨的原諒同是背負原罪的殖民加害者，是無法分出對或錯的難題。如果經驗並不能使人類免於碰觸悲劇、如果世代間所形成的知識型都有其互為相像與相異處，如何為時代分出前與後，指出正確或錯誤，免於災難。而各個時代所形成的知識認知模式，是否如同傅柯所認為，是自古皆然的循環形式(circular forms)(Foucault 217)，歷史不斷重複己身，人類也無奈地隨波逐流。經歷後種族隔離政策時期的南非科薩族，面臨歷史重負及新的未來、對信仰主體的不確定，同種族人因而產生對立；雖說如此，「信仰者」抑或「不信仰者」皆相信他們認為對的人、執行他們所接受的知識型，即便語言文字用以分別建構信與不信的認知本體模式，雖其信仰的基本型中皆有其相像處，仍不易從同源同種的彼此分出你我，或達到共識。不能完全被文字語言歸類的信仰知識型，乃是引起衝突的主要原因。

四、後種族隔離政策／後殖民時期的現代化南非

紅色，象徵心裡流動的熱血，年輕、前進；紅色，如同過去衝突後留下的傷口，殘忍地讓人不忍卒睹。「種種一切必須回溯『信仰者』與『不信仰者』間的戰爭。發生在他們彼此之間的每件事都是一場競爭」(Mda 5)。《紅》描繪後殖民時期、歷經種族隔離政策洗禮後的現代南非，各種族間政治、社會、文化、或精神信仰認知模式的分歧／近似，以及對國家或種族主體認同的不確定感，導致掌權國家機器者(抑或是殖民者)任意操作政治手段，在組織策畫現代化建設時，

似有或無意識的剝削（消費）部落生活。人民雖掙扎於堅持傳承歷史舊包袱，卻仍矛盾地滿心憧憬新（進步）的未來，或求超越，或求毀滅；傳統價值觀與西方經濟發展願景不時交錯抗衡、相互影響。承先啓後守成抑或拋棄沈重過去率性向前，科技進步與落後貧窮之取與捨、希望與挫敗、彼此相像的信仰與價值不斷融合卻又互為排斥，在在困擾小說《紅》裡的每個人物角色，其故事展現亦呈現別於歐美文化價值觀點下的南非歷史及其現實處境。

知識本體模式追溯構築遠古人類的集體記憶，可用以檢視當代各個獨特種族面對舊價值觀與現代化所產生的悲劇現實與無奈處境。文明與傳統、懷疑與信仰，在人類歷史演進過程不斷拉扯分裂，企圖以「人」或「歐美」為世界中心的觀念、在毗鄰的各個獨特種族間密切關係之情境、以及全球化意識形態運作下的文化主義霸權中，歷經數代外來者殖民空間、以及時間演進，科薩人是否仍能認同「紅色之心」？被歐洲白人殖民的過去與曾被強力淡色的「紅」仍共存於現代南非人的知識型中。某種元素在文化價值觀裡被抽離、取代、進而重現，成為新的認知模式，形成所謂「後種族隔離政策／後殖民時期的現代化南非」。相似生活型態之同種族族人，各擁分歧的思想，而處於全球現代化的意識形態氛圍、同一歷史概念框架（grid）中，科薩人面對英國殖民者時，既愛又恨，始終無法招架。曾經，《紅》所描繪的卡瑪酷，滿腔熱血向現代化靠攏，認為「只要能帶來文明，那就是果羅哈的福氣」（Mda 199），氣憤那些「信仰者」反對改善原始落後的果羅哈（Mda 70），何況種種現代化建設預期可以讓那些族人得到工作（Mda 200），改善經濟問題。然而，「發展者」及「不信仰者」的意圖最終並未說服卡瑪酷，他爭辯道：「你們想想看這些遊樂器材和機械設備，是誰可以從中獲利？……他們的小孩（科薩族）將來會有機會玩這些旋轉木馬和摩天輪嗎？當然不會。本地窮人是沒有能力去享受的，反倒是娛樂了那些有錢人，然後再讓他們來污染我們的河川和海洋」（Mda 200）。《紅》敘述結尾，卡瑪酷歷經與「信仰者」多次的思想溝通，感同身受其族人捍衛家園的艱辛，轉而重視原生文化並感嘆地表示：「這真是悲哀啊！當全世界各個國家的人民都驕傲的表現己身穿著的傳統服飾時，科薩的族人卻厭惡自己的傳統服裝。因為族人受到某些有心人士鼓吹，倡導丟掉 isikhakha 裙和 amaqaba 布料，聲稱拋棄傳統才是文明的象徵（ubugqobhoka）」（Mda 55）。

過去，是女先知的預言使科薩人成為「信仰者」與「不信仰者」；現今，「紅色」（red ochre）的顯現標準分裂文明與傳統、進步與落後。使人疲憊不堪的論戰，支持保留傳統的「信仰者」不能諒解那些堅持建設的「不信仰者」，信仰者

長者代表芮恩 (Zim) 亦憤慨地嘲諷柏恩柯：「是啊，他（柏恩柯）是擁抱進步；但是，他卻未從舊式的非洲房屋（rondavel）搬到摩登的六邊形大廈呀。反而，一些我們這派的人都住在那種新式的集合式住宅裡。他有的只是一個小小粉紅色的六角形房屋而已，哼，那算那門子的進步呀」（Mda 94），芮恩一語道破，落後與文明的分野其實是模糊的，認知型式是不完整的。柏恩柯因為卡瑪酷最後並未如眾人期待去擁抱現代化，也無法理解卡瑪酷竟會轉變他原有的信念，成為「信仰者」的一員，支持力保傳統文化；柏恩柯只好自豪地以為：「『不信仰者』是會贏得最後勝利的，因為文明是站在勝利的一邊。不是這樣說嗎？在朝向勝利前都是一片黑暗的。光明總是戰勝黑暗，而且會將他（黑暗）驅趕」（Mda 234）。然而，誠如柏恩柯的失望，「信仰者」與「不信仰者」之間的信仰差異磨擦，雖只是一場場小小的戰鬥，卻令人疲乏。之後，雖然科薩族人皆希望殖民者從科薩的土地上消失，但是，「一些不信仰者的跟隨者也受洗成為基督徒」（Mda 133），成為新的英國子民，種種不可預期的新時代元素不斷產生，雖非引起更大的「戰爭」，但戰爭卻「自行延長了」（Mda 234）。

《南非的種族主義和種族隔離政策》（*Racism and Apartheid in Southern Africa: South Africa and Namibia*）之一文中，提及非洲歷史的演進，並記載著，南非是由許多族群所形成的國家；有些族群自古即一直都在該地域居住生活，有些則是在不同時期、從不同環境遷移到此處（15）；雖說如此，除了其餘眾多的小群體，同時並存於非洲的這塊土地，這個國家人民基本的組成，是「之前就已完整、且自給自足的存在了」（*Racism* 15）。隨時代演變，小的族群有時又被分裂成其他更小的群體，然後，以通婚的和貿易的方式來建立彼此關係，後又再被融合成更大的族群。因此，在每一區域的小群體，雖處於不同的知識文化水平，經過各族群間不斷分裂又融合，漸漸地，原先使用不同的語言符號、和差異的民族特性表相，卻因而形成另一新族群的存在表現模式。《種族主義》²⁷一書也提及，在南非多數人民意識到所謂的種族隔離²⁸，其資訊的主要來源是報紙及電視。雖然南非人民捍衛其生長的「自由世界」，因種族隔離政策，仍使其民族的地位不被重視。

²⁷ 為《南非的種族主義和種族隔離政策》（*Racism and Apartheid in Southern Africa: South Africa and Namibia*）一書簡稱。

²⁸ 根據《南非的種族主義及種族隔離政策》，於1961年3月時，黑人領袖曼德拉（Nelson Mandela），被選為新全國行動委員會（new national Action Council）的領導。1962年8月曼德拉被監禁五年。請參照*Racism*，第121頁。

於現實生活中，數以萬計的南非人因種族隔離政策親身遭受痛苦；成千上萬的人民直接在不平等的律法制度下，被剝奪最基本人權（*Racism* 10）。

克里福特（James Clifford）在一篇名為〈旅行文化〉（“Traveling Cultures”）文中，論及人類文化研究工作者在異地旅行居住時，何以能真正透過當地所被觀察研究的對象之觀點來思維，克里福特定義說：「家（dwelling）隱含的意義是所謂擁有真正溝通能力，也就是說，一個人可以不須要翻譯（translators），能真正聽得懂並了解內容，而且能自己為自己發言」（22）。《紅》故事裡，卡瑪酷及道登是科薩族的「局外人」（outsiders）也是「局內人」（insiders）。雖是在南非出生的黑人，許多年以前，卡瑪酷的家庭早已搬離果羅哈祖先的村落，移民至約翰尼斯堡。在城市成長及在美國離鄉背井的生活經歷，使卡瑪酷反倒成為「他自己國家的陌生人」（a stranger in his own country）（Mda 29）、是果羅哈村落的「外來者」。然而，因過多在外國生活的驕傲（Mda 33），致使初回家鄉時無法融入當地的生活，他的豐富人生閱歷反而使他不能成為「有資格的黑人」（qualified black）（Mda 30）。三十年異域的生活後，在 1994 年辭去在美的工作，回到故鄉南非投票時，現在的卡瑪酷已是四十多歲了（Mda 29）。重新在南非生活的卡瑪酷，曾滿心的熱誠與抱負，希望能為國家發展現代化盡一己之力，決定不返回美國紐約。但站在新與舊交會的十字路口，村民視他為「被知識腐敗的單身漢」（Mda 29），因為族人並不預期一個擁有高學歷、又離開三十年的人會理解原生部落的風俗習慣，卡瑪酷當下的處境如同南非轉型為民主進步國家時，面臨主體身份認同不確定時所產生的錯愕與迷網。

如同卡瑪酷的處境，從小生長在果羅哈的道登（John Dalton），會講流利且地道的科薩語，也行使與他同代人的成年儀式（rites of initiation）和割禮（circumcision）。道登雖已非相同於幾代前的祖先（那些一起參予不名譽砍頭、滅族的英國人），無奈的是，其英國白人的表相（visible）仍承載他的祖先過去看不見（invisible）之不名譽歷史，其血統及外表直指他為殖民者的後代，仍被當地科薩人視為屬於殖民加害者的一員。即使比當地科薩人更「像」科薩人，但只是「相像」而已，並非相同，當地的科薩人仍視他為「局外人」。爾後，因為支持南非現代化發展，道登身份的不確定性，致使科薩族人不能採信他的論點，認為開發土地及經濟發展，並不能使當地窮人享受利益，反而助長外地有錢人或外國人破壞污染他們的河流及土地。持反對現代化的族人甚至激動地大喊：「道

登要我們留在我們祖先的黑暗處²⁹，以便他可以霸佔他的祖先之前未奪取的土地」(Mda 200)。然而，雖說自認為黑人，道登仍會為他的英國白人祖先辯駁：

「他們是我們的祖先！」頓恩(Twin)大喊，「他們要吃掉我們的祖先了！」這真是依迪亞(Xikixa)的無頭身體。「我們並非要吃掉你們的祖先，」戰俘約翰·道登用他流利的科薩語說：「我們是文明人，我們才不吃人呢。」「說謊！」頓恩頓恩(Twin-Twin)大叫，「那為什麼你們要烹煮你們不要吃的東西？」「從骷髏上去掉肉，」道登有耐心的解釋著，他看起來並不害怕，且很堅定地說，「這些頭不是用來做紀念品就是用於科學實驗。」(Mda 20)

法農(Frantz Fanon)曾提出具普世性的懷疑，「人要的是什麼？」(8)，直指人類對自身的主體位置及歷史定位的期待。然而，以《紅》故事對照南非科薩族人的現實遭遇，誠如法農所言，「黑人要的是什麼？」黑人的主體性被化分為數種不確定的身份認同，原文化的獨特性漸漸消失，慢慢地向白人大敘述的歷史洪流匯集。於女先知納媯娃司預言未實現的當天之後，「不信仰者」回到他們原本的工作軌跡，繼續他們平常的生活作習，但對期望甚高的「信仰者」而言，這個日子則是「最大的失望」(the Great Disappointment)(Mda 210)，而其失望的緣由則是起於控訴他者(不信仰者)所犯的錯誤。《黑色皮膚，白色面具》³⁰之序言中提及，「有一件事實就是：白人認為自己比黑人更優越」(Fanon 10)；「另一事實則是，無論付出什麼代價，黑人想要向白人證明他也同樣思想豐富、也跟白人一樣有同等級的智商」，而問題是，「我們(黑人)如何擺脫自我」(10)。面對現實無奈困境，背負百感交集又必須抗拒既定之種族刻板印象，法農在此解釋黑人在白人世界時，所經歷的不受平等對待。雖說如此，黑人卻積極在白人仍強勢的世界裡證明自己的獨立及自主性，因此，脫離殖民的任何影響是當下黑人社

²⁹ 恩達《紅色之心》與Joseph Conrad的《黑暗之心》有類似描繪「殖民」的主題，於Harry Sewlall的“Deconstructing Empire in Joseph Conrad and Zakes Mda”一文比較兩者的異同。而兩本小說明顯的不同處是，康拉德之《黑暗之心》中的殖民地是沒有可以真實對照的歷史時刻，而恩達《紅色之心》將故事背景放置在後種族隔離政策的南非。請參照Harry Sewlall。

³⁰ 廖炳惠教授於〈後殖民研究的問題及前景〉一文中提及，「法農並不是像後殖民學者那麼相信跨國文化、多元主體位置，他其實是以非洲黑人的文化主體及國家獨立為基本考量」(117)。

會必須急欲進行的。其中摻雜自卑與不滿被輕視的複雜情感，黑人對於己身主體的認同則掙扎於摹擬白人殖民者與急欲彰顯原生種族特色之間。因此，身為黑人，「我（黑人）的生命並不只是奉獻在列表彰顯黑人的價值」（Fanon 229），而是在現實中必須大聲疾呼：「沒有白人世界，沒有白人倫理，沒有只有白人的智識」（Fanon 229）。法農認為，「我（黑人）不是歷史的囚犯，我不該只是一直尋找我命運的意義」，而是「我在這世界旅行，無止盡地創造自我」（Fanon 229）。宋國誠之《後殖民文學：從邊緣到中心》一書，以歷史文化的觀察介紹數位後殖民文學家的作品。其中，宋國誠則提及：「近代殖民主義將非洲議題關進文明停滯的牢籠中，把原本光耀燦爛的非洲污染成一片黑暗大地」（132）。而宋也指出，「在法農筆下被英法帝國視為世界最落後的奈及利亞，實際上卻是人類文明之母、古代智慧的搖籃，帝國主義對非洲文化之污蔑和扭曲，如此可見一斑」（132）。

根據《文化與帝國主義》（*Culture and Imperialism*）一書，薩依德（Edward Said）於〈帝國、地理、和文化〉（“Empire, Geography, and Culture”）文中定義「殖民主義」（colonialism），是「帝國主義的結果，也就是殖民者對遙遠地域的移植」（Said 9）；其論點說明自文藝復興後之十七、十八世紀，殖民主藉由文化或是知識權力，強力宰制被殖民世界的歷史、語言、或文化生活方式。雖然居於受苦難、遭受鄙夷的地位，即使處於被殖民的狀態，被殖民的人仍會質疑受殖民與殖民者之間的關係，也時時渴望改變不平等的現狀。如同被「強勢的意識形態」所壓迫（Said 9），不論是中產階級或不識字的受殖者，皆會感受共同的不幸，無法忍受被殖民統治。恩達於故事中提及南非科薩族經歷饑荒時，因為農作歉收糧食短缺、死亡人數不斷增加，「信仰者」頓恩的後代庫卡斯娃（Qukezwa），不時被也吃狗的饑民偷走烹煮中的食物，現實生活如同「人吃人的世界」（Mda 254）；然而，當時的殖民主則提供了槍械，幫助他們嚇阻劫掠且保護僅剩食物，免於死亡（Mda 254）。雖然不信仰者的祖先想解救這些人民，從永恆的詛咒解脫；但固執的信仰者卻希望這些不信仰者的族人，能改變他們的想法，一起實現先知的預言。彼此不相融的信仰，因為不能認同彼此，開始想辦法摧毀對方——「信仰者侵略不信仰者的牲畜欄和牛舍。他們並且從他們的糧倉竊取了五穀、家禽，狗也不能倖免」（Mda 212）。

索恩頓（Robert Thornton）於〈在南非邊陲的可能性：朝向社會邊界理論的步驟〉（“The Potentials of Boundaries in South Africa: Steps towards a Theory of the Social Edge”）文中提出，南非人對自身國族認同時出現搖擺的主體性。索恩頓因此質疑：「後南非種族隔離政策是後殖民嗎？還是後現代？」（138）在非洲民

族會議³¹所領導的國家聯合政府政權下，南非人民不得不去思考，其所以為的「後種族隔離政策」的「後」是否與「後殖民」或「後現代主義」的「後」相同？是相連的兩個時期，抑或是兩個相異的時代？種族隔離政策及其政府政權廢除之後，南非人民開始全面性地感知當下所處的時期與之前有所差異，所以他們也稱自己為「新南非」(Thornton 138)。由上一知識型轉向另一知識型的情況，國家政策的轉變亦改變人民生活的模式下，現實的南非處境似乎比較接近「現代化」而不是「後殖民」(Thornton 138)。《紅》描述的被殖民文化的空間與時間裡，透過傳統宗教的儀式及生活經驗傳承，在被殖民的過程中，科薩族人產生後殖民的抵抗與挪用，以致前知識型與後知識型互為融合後，再次將殖民文化中的某些部份強加於後殖民的社會身體上。其實，被殖民者「並沒有好心情去歡迎那些導致他們國家沒落的人」(Mda 256)；面臨認同危機和混雜的主體認同結構之南非科薩族人，則以否定自身的方式強勢改變信仰、甚或暴力摧毀他者用以鞏固其存在地位，致迫使接受外來文化知識型的移植、厭棄原生的文化價值。

五、結論

知識(信仰)認知模式之相像／相異的再現，已不能僅僅從闡釋歸類後的各種元素，進而欲求明確的「似目錄清單排列」的本體模式，以便用於清楚切割(斷裂)兩相連接卻不相像的前後時期。每種時期都具有其自成的文字符號組合，然而，不管是「生活、勞動、或語言的再現，都已無能去確切定論事物與知識本體模式之間的關係」(Foucault 240)。原本視全世界為共同體的概念已不適用現今全球化的演變過程，阿帕杜萊(Arjun Appadurai)在談論何謂現代性的特徵時，首先指出在西方社會科學的傳統思想脈絡下，現代性(即所謂現在的時刻「the modern moment」)是一種立即產生分別過去與現在的斷裂(break)(3)，二分法的思考模式仍用以強勢劃分所謂前與後、舊與新、或落後與文明；國家疆界以及文化傳統實踐，逐漸喪失其封閉性力量。行文至此，各個知識認知模式形成並非單一和固定化，而是一種不斷流動的符號組合系統，「其將看得見的事物反轉為不可見的」(Foucault 26)，也就是說，其信仰與不信仰之間的表相的差異，必須由不可見的「相像」才能對照出來，所以在歷史不斷重現的認知模式，也非可輕易地被理解和把握的。

文本故事結尾，女主角歐莉絲娃失望地收拾行囊離開家鄉海邊果羅哈，因為

³¹ 非洲民族會即是ANC，為African Nation Congress的簡稱。

她已不想爲了所謂的部落精神而戰，也放棄追求對卡瑪酷的愛。她在普利托里亞（Pretoria）的教育系找到了新的工作，她想遠走到更加文明化、街道上到處都有路燈的地方。「她將會有更好的機會請教一些專家——皮膚科醫師和整型科醫師——去除這些被詛咒的疤（scars）」（Mda 262）。然而，歐莉絲娃的父親柏恩柯也是身心交瘁的，因爲他與信仰者的對立關係，失去了他心愛的妻子。現在柏恩柯更失去了他一直引以爲傲的女兒，失去他身爲學校校長父親的聲望；令人感嘆的是，「柏恩柯認爲他沒有什麼可以再失去了，因爲他已失去了所有的一切。信仰者在每一次競賽，都贏得勝利」（Mda 272）。「科薩人民並非只是博物館。如同所有世界的文化，他們的文化是動態的」（Mda 248）。信與不信兩者不斷溶解彼此、又重新融合，每一斷裂發生後又立即縫補，摻雜現代性的新時代思想，其實是同質性與異質性並存的新知識型。《紅》之南非科薩族於廢除種族隔離政策後，部落人民面對傳統傳承與現代化所分別形成的知識模式霸權，產生轉型時的社會困境及混雜主體認同，如同再／被殖民時期對殖民主的恐懼、厭惡及抵抗。

引用書目

- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*.
Minneapolis: U of Minnesota P, 1996.
- Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*.
Cambridge: Harvard UP, 1997.
- Davenport, T. R. H. *South Africa: A Modern History*. Bergville: Southern Book
Publishers, 1987.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. Tr. Charles Lam Markmann.
New York: Grove Weidenfeld, 1967.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*.
New York: Vintage Books, 1994.
- Maylam, Paul. *A History of the African People of South Africa: from the Early Iron Age
to the 1970s*. London: Croom Helm, 1986.
- Mda, Zakes. *The Heart of Redness*. New York: Picador, 2000.
- Patterson, Sheila. *The Last Trek: A Study of the Boer People and the Afrikaner Nation*.
New York: Routledge, 2004.
- Peires, Jerry Brian. *The Dead Will Arise: Nongqawuse and the Great Xhosa
Cattle-killing Movement of 1856-7*. New York: Indiana UP, 1989.
- Racism and Apartheid in Southern Africa: South Africa and Namibia*. Paris: the Unesco
Press, 1974.
- Said, W. Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- Sewall, Harry. "Deconstructing Empire in Joseph Conrad and Zakes Mda."
JLS/TLW 19(3/4) (2003): 331-44.
- Thornton, Robert. "The Potentials of Boundaries in South Africa: Steps towards a

Theory of the Social Edge.” *Postcolonial Identities in Africa*. Ed. Richard

Werbner & Terence Ranger. London: Zed Books, 1996. 136-61.

“Nelson Mandela,” 2008 年 7 月 20 日。

<http://www.sahistory.org.za/pages/people/special%20projects/mandela/timeline_1.htm>

“Nongqawuse (1841-98)” by Alistair Boddy-Evans, 2008年3月18日。

<http://africanhistory.about.com/od/glossary/g/def_Nongqawuse.htm>

于奇智。《傳科》。台北：東大圖書公司，1999。

巴利·史瑪特（Barry Smart）。《傳柯》。蔡采秀譯。台北：巨流圖書，1998。

米歇·傅柯（Michel Foucault）。《知識的考掘》。王德威譯。台北：麥田出版，2007。

宋國誠。〈後殖民文學：從邊緣到中心〉。台北：擎松出版，2004。

梅奎爾（J. G. Merquior）。《傳柯》。陳瑞麟譯。台北：桂冠出版，1998。

德勒茲（Gilles Deleuze）。《德勒茲論傅柯》。楊凱麟譯。台北：麥田出版，2000。

廖炳惠。〈後殖民研究的問題及前景：幾個亞太地區的啓示〉。《認同·

差異·主體性》。簡瑛瑛主編。台北：立緒文化，1997。111-152。