

南 華 大 學

文學系

碩士論文

奈波爾在「印度三部曲」中所呈現的敘述策略

The Narrative Strategy of V. S. Naipaul's Trilogy of India



研 究 生：陳宜瑛

指 導 教 授：田維新 教授

中 華 民 國 九 十 五 年 一 月

南 華 大 學

文學系

碩 士 學 位 論 文

奈波爾在《印度三部曲》中所呈現
的敘述策略

研究生： 陳宜謙

經考試合格特此證明

口試委員： _____

何文敬
釋女口念
田維新

指導教授： 田維新

系主任(所長)： 賴昭嘉

口試日期：中華民國九十四年十二月二十六日

誌謝

論文的完成，最先感謝的是田維新教授對我的辛勤指導，在南華求學的階段，能夠跟隨在田老師身旁修讀，我學習到的不只是書本上的知識而已，田老師個人的學養也深深影響著我。真的很開心可以當田維新老師的指導學生，很謝謝田老師的教導！

再則，十分感謝口試委員何文敬教授和釋如念教授，何老師更是遠從台北到南華來給予我論文上的意見。何老師，辛苦您了，也很謝謝您！口試結束之後，很慶幸如念老師對於我的論文總是不厭其煩反覆觀看反覆指導，如念老師在行政事務和教學之間忙碌不已，還如此熱心給予我許多與論文相關的指導，如今論文即將付印，我要對如念老師要獻上十二萬分的感謝！

論文的寫作過程，有親愛好友歐陽瑜卿的陪伴，是我最大的幸福，謝謝她「愛可式」的支持和祝福。也謝謝歐陽一家人對我在南華求學期間的照顧。

謝謝君玲總是為我加油。

最後，將這本論文獻給我最愛的爸爸、媽媽、妹妹、弟弟，感謝他們對我的包容和支持。謝謝他們對我的愛。

獻給我的愛人小 K。謝謝他帶給我宇宙。

摘要

本論文分爲五個章節，第一章就後殖民論述內容與背景作探討；第二章在介紹奈波爾與印度之間的關係；第三章則是對印度首部曲《幽黯國度－記憶與現實交錯的印度之旅》進行探討；第四章是討論《印度：受傷的文明》以及《印度：百萬叛變的今天》這兩本書中的主題；第五章總結分析奈波爾在「印度三部曲」中的敘述策略爲何？並且探討奈波爾在敘述策略上的轉變。

關鍵字：後殖民、奈波爾、印度三部曲

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究理論根據.....	3
一、何謂「後殖民主義」(Postcolonialism) ?.....	5
二、後殖民論述重要理論家：薩伊德、史碧娃克、巴巴.....	7
第二章 奈波爾與印度之開展	15
第一節 作者介紹.....	15
一、關於奈波爾.....	15
二、多重身份作家—移民作家、流亡作家和失根作家.....	17
三、奈波爾作品與後殖民論述之開展.....	19
第二節 走過世紀的印度.....	21
一、殖民主義籠罩下的印度.....	22
二、獨立後的印度社會.....	25
三、後殖民歷程中印度的發展以及侷限.....	27
第三節 奈波爾與印度的關係—歷史.....	29
第三章 當西方遇到東方—奈波爾初臨印度《幽黯國度——記憶與現實交錯的印度之旅》	31
第一節 記憶與現實交錯的印度之旅—奈波爾的千里達、英國和印度經驗.....	34
一、千里達的印度.....	35
二、千里達的英國.....	38
三、印度的英國.....	40
第二節 東方世界展現眼前—奈波爾的印度印象.....	42

一、公共衛生.....	43
二、官僚體系.....	46
三、種姓制度.....	47
四、貧窮.....	51
五、建築—殖民地式（英式）建築.....	53
六、缺乏歷史意識.....	55
七、印度式模仿.....	57
八、異鄉人.....	60
第三節 返鄉之後.....	62
第四章 探索印度歷史和未來——奈波爾進入難解的印度.....	67
第一節 再訪印度——《印度：受傷的文明》.....	69
一、受傷的文明.....	71
二、現代知識份子的悲哀.....	82
三、粉碎中的世界.....	88
第二節 重返印度——《印度：百萬叛變的今天》.....	92
一、印度：百萬叛變的今天.....	94
二、印度的必然變遷.....	105
第五章 結論：百萬叛變的印度和奈波爾.....	108
參考書目.....	112

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

關於印度，美國作家兼旅行家馬克·吐溫(Mark Twain)曾經寫道：「據我所能作的判斷，不論是人或是大自然，都已竭盡全力，無微不至地將印度造成太陽底下最不尋常的國家。一切都彷彿沒被遺忘，沒被忽略。」而馬克·吐溫也發表對印度的看法：「事情總是這樣的，當你以為已看遍了它那繁浩的特別事物，而為它貼上了諸如疫病之國，飢饉之國，巨大的幻象之國，雄偉的山岳之國之類的標籤時，另一樣特別事物又會冒出頭來，又得貼上另一塊標籤。」藉由以上兩段話語，不難看出印度這個充滿東方色彩的國家對西方旅人造成的衝擊和震撼。

二十世紀以來，許多在殖民帝國時代被迫接受奴役的殖民地紛紛脫離殖民母國而邁向獨立，印度即是其中一個獲得獨立地位的殖民國家。解除殖民的束縛是一個新生階段開始的象徵，但是印度的獨立並沒有意味著人民獲得解放，其內在的族群、宗教、階級和種種社會經濟的問題，卻相繼顯露出來。這樣的一塊神秘土地，在獨立之後相繼吸引了許多西方的旅人前來，簡單地說，帝國的強大以及殖民地的建立使帝國子民得以擁有足夠的財富與政治優勢，出國體驗異國風情，其中或有擅用文字者，便將旅遊經驗轉化為遊記¹。一直以來，遊記在西方國家也是擁有悠久的歷史，然而，近年來因為後殖民論述的大量發展，西方學者會經由後殖民論述的角度來探討遊記和旅行文學。本文就試圖由後殖民論述來探討奈波爾(V. S. Naipaul)的遊記「印度三部曲」—《幽黯國度—記憶與現實交錯的印度之旅》(*An Area Of Darkness*)(1964)、《印度：受傷的文明》(*India : A Wounded Civilization*)(1977)、《印度：百萬叛變的今天》(*India : A Million Mutinies Now*)(1990)。

奈波爾在他的旅行文學和評論中，描述了對於他祖先的國家--印度錯綜複雜

¹參見賴維菁著，〈帝國與遊記—以三部維多利亞時期作品為例〉，《中外文學》二十六卷四期，1997年9月，p. 6。

的情感。奈波爾出生於千里達島的印度家庭，是當今世界上備受推崇的英語作家之一。印度、回教國家、非洲、南美跟加勒比海地區的文化衝突是他個人極為關心的主題。奈波爾的作品總是充滿爭議性，這和他個人獨特的生命經驗息息相關。他的祖父出身於印度，但隨即移民至加勒比海地區的千里達小島定居，千里達和印度皆是屬於大英帝國的殖民地，奈波爾也前往英國求學，並於取得學位後在倫敦定居和工作，而長年遊走於英國、千里達、印度、非洲與美國等地的經驗都化成文字，其作品多數是小說和旅遊文學²。

奈波爾擅長探討第三世界的政治動盪、社會逆境及個人的流亡經驗，尤其他向來不掩飾的冷潮熱諷常遭人非議，也容易激怒第三世界的讀者。奈波爾在一九六二年首次踏上印度，肉眼所觀看的印度景象又髒又亂，印度人民隨地大小便更是令他深感不解，奈波爾面對外在印度的態度都紀錄在「印度三部曲」的第一部《幽黯國度—記憶與現實交錯的印度之旅》。而再度造訪印度，奈波爾寫下《印度：受傷的文明》一書，其寫作背景是處於甘地夫人發布戒嚴令的時期，奈波爾正好在此時二度造訪印度，和第一次造訪印度的經驗不同的是，奈波爾以更謹慎、更深入的態度來觀察和紀錄印度的芸芸眾生百態，意欲以務實的手法剖析印度這個後殖民社會的困境與矛盾³。換言之，相對於第一次來到印度所見的各種現象的訝異心情，奈波爾在書中所探討的是印度社會更內部的狀態，如種姓制度對印度社會的種種限制、揚棄此刻緬懷過去的甘地主義、消極的入世觀……等等。奈波爾第三度來到印度，已經是距第一次返回印度之後的二十五年了，相對於第一次和第二次發表對印度和印度人的嚴苛態度，奈波爾這一次選擇讓印度人民自己發言，讓他們自己敘述在印度生活的故事。在第三部曲《印度：百萬叛變的今天》中，奈波爾面對印度的態度和寫作位置趨於合緩，不再僅以強烈的第一人稱敘述來對印度做嚴厲的批判，他選擇讓自己的聲音隱藏起大部分，讓真正生活在印度土地上的人民開口說話。這樣一連串的寫作過程，三本書反映出三個不

²資料來源皆是參考奈波爾在台灣出版的作品專書中的奈波爾小傳。

³參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，p. 6。

同的時空背景，也反映出奈波爾在書中的敘述策略一直在轉變當中。

然而即便奈波爾多重的複雜身分集合了印度與千里達兩地的殖民地色彩，但他接受的畢竟還是西方教育，其作品中的敘述一一暴露出後殖民社會與第三世界的盲點。若依薩伊德(Edward Said)對旅遊文學所做的分類來對奈波爾的「印度三部曲」進行歸類，此三本書是爲了實現個人計畫而踐行東方遊歷所寫出的見聞性作品，因而是一種具有滿足個人偏好和審美想像的簡易性文本⁴。此類的旅遊文學仍然帶有西方對東方那種固定式、總體化的文本態度，但這類作品多半以一種對東方幾近乖僻式、嘲弄式的同情爲寫作主調⁵。

因此，本文的寫作方向試圖去分析奈波爾在「印度三部曲」書寫過程中所呈現的敘述策略，剖析他旅行、放逐、游離多種空間的複雜文化態度，對於印度社會所存在的混亂與矛盾，奈波爾以後殖民歸人的姿態直接架起現實與異時異地的想像（幼年時期所認知的印度）⁶，書中呈現的是後殖民歸人對現實的無奈與失望。儘管出身於殖民地，但奈波爾深受西方文明思潮的影響，書中不免流露出許多殖民地對被殖民人民的同情，藉此來檢視奈波爾「印度三部曲」書中殖民意識形態的呈現，進一步得知奈波爾的寫作敘述和策略是如何的轉變，同時又如何展現他對印度的偏見、關懷與洞察。

第二節 研究理論根據

奈波爾多重的身分，包括印度後裔、千里達島出生、接受西方教育並在英國定居，多重國籍對他的影響也反映在他的諸多作品裡，也使他的作品內容和題材的範圍極爲廣大。因爲其移民作家的身份和多國流亡的經驗，奈波爾的作品大多被歸類爲後殖民文學，在此，本論文將試由「後殖民」的觀察視角來進行探討，檢視這位來自第三世界，但是長期生活在西方世界，並以「書寫英語」(Writing

⁴參見宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擊松出版，2003年，p. 365。

⁵參見宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擊松出版，2003年，p. 371。

⁶參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，p. 8。

English)進行寫作的旅行文學大家，如何在書寫過程中展現其所受到的後殖民影響，以及在自身的寫作位置上如何轉變。故在這一個章節裡，將先呈現與後殖民相關的理論和理論家。

有關後殖民論述的研究在近年來可以說是一門顯學。首先，後殖民論述崛起的原因，應是十九世紀以來人們所深信應該採取具有普遍意義和整體理論框架以指導經驗世界之研究觀點，已經遭到挑戰。在二十世紀之中，從哲學、文學、人類學、社會理論、經濟學、心理學、法學、語言學、藝術、建築，乃至包括自然科學中的數學與物理學等等，無不產生科技間廣泛的相互滲透與借用，而且紛紛進行方法論的自我革命，其結果則是興起許多帶有「後範式」(**postparadigm**)特徵的學科的產生，包括一系列帶有「post」為前置語的新興的批判性學科，例如後現代主義、後馬克思主義、後結構主義、後工業社會、後民族主義等等。換言之，「大理論」(**grand theory**)的式微和「後範式」(**postparadigm**)的興起，構成了二十世紀知識現況的基本圖像。關於後殖民論述形成的背景，涉及的面向相當複雜而難以捕捉，整體而言，西方理性主義與現代性的失敗、反中心論知識型態的興起，民族主義誓言的沉沒、邊緣勢力與他者歷史的甦醒、殖民地獨立運動的推移、人文科學的反省、第三世界移民知識分子著述的多產等等，都是後殖民論述興起的背景因素⁷。

如今，「後殖民研究」一詞已經是一個公認的稱號，用來指涉一個運用跨學科(**interdisciplinary**)研究的方式，涵蓋了形形色色的分析類型的領域。下列三個核心議題貫穿了這些不一而足的分析：帝國時代的過往、在帝國框架內各類不同的殖民主義，以及帝國過往與後殖民當下處境之間的連結。在整個後殖民研究的領域裡，殖民與後殖民時期之間的連貫性是一個公認的事實，而帝國或後殖民宗主國中心與殖民或後殖民邊陲國家之間的關係中的各個面向，則是它所關切的核心議題⁸。

⁷參見宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擊松出版，2003年，pp. 17-19。

⁸參見 Valerie Kennedy 著，邱彥彬譯《認識薩伊德》，台北：麥田出版，2003年，pp. 218-219。

一.何謂「後殖民主義」(Postcolonialism)？

「後殖民」一詞是 1970 年代前期在政治理論中第一次使用，用以形容第二次世界大戰後擺脫了歐洲帝國束縛的國家的尷尬處境。在討論後殖民之前，應先來了解何謂殖民主義？以及殖民主義、新殖民主義與後殖民主義之間的關係為何？

「殖民主義」或「舊殖民主義」是指殖民關係的第一階段，在時間上限定在第二次世界大戰以前，其特點是殖民宗主國在政治、軍事上對於殖民地國家的直接統治，殖民地國家幾乎徹底喪失自身的國家主權。

殖民關係的第二階段是指第二次世界大戰以後，世界上大多數的殖民地國家紛紛在政治上獨立了，也重新取得了國家的主權，並開始脫離帝國主義的直接控制。但是這些國家在經濟和政治上還是無法一下子就擺脫對原西方殖民國家的依賴，於是就形成了所謂的第三世界，特徵是人口眾多、經濟落後。西方發達國家與第三世界國家之間不平等的政治、經濟關係，讓西方國家藉由種種優勢，掌握著第三世界的命運。此一階段即是所謂的「新殖民主義」階段⁹。

到了後殖民主義階段則是先否定殖民時代的結束必然是意味著殖民狀況的解除或殖民地國家的真正獨立自主，其主要關注的是第三世界國家與西方殖民主義國家在文化上的關係。從二十世紀 40、50 年代迄今，後殖民主義的發展大約經過三個階段¹⁰：

第一階段以旅法阿爾及利亞的精神病醫師、阿爾及利亞獨立運動革命家法蘭茲·法農(Frantz Fanon)1952 年發表《黑皮膚白面具》(*Black Skin, White Masks*)一書為起點，著手對西方殖民主義的精神遺害，探索被殖民國家所面臨的認同危機、殖民異化與文化迷失等問題。第二階段以旅美巴勒斯坦裔的愛德華·薩伊德(Edward Said)於 1978 年發表《東方主義》(*Orientalism*)一書為標記，後殖民論述開始引起東西方學術界的爭論和重視。第三個階段進入理論爭論階段，1980

⁹參見陶東風著，《後殖民主義》，台北：揚智出版，2000 年，pp. 1-3。

¹⁰參見宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擊松出版，2003 年，pp. 11-12。

年代後期，後殖民主義思潮開始注入社會學、國際關係、比較文學、種族和性別研究、文化人類學、後現代美學、消費文化、藝術、戲劇、電影，乃至於運動體育和國際法規，走向一個新的異質語境，並努力建立「族裔論述」

(**ethnic discourse**)的新階段。

因此，殖民主義、新殖民主義和後殖民主義在時間上大致有一種順承關係，簡單地說，帝國主義西方對非西方國家最早進行軍事佔領和殖民，是殖民主義時期；二次大戰以後民族獨立運動興起，西方轉而使用政治控制與經濟剝削相結合的方法轄制非西方國家，這是新殖民主義時期；但二十世紀 70 年代以降，西方對非西方的控制和影響主要靠意識形態灌輸與文化知識優勢，是為後殖民主義時期¹¹。故「後殖民」(**postcolonial**)一詞涵蓋的範圍包括：自殖民時期開始至殖民時期結束，所有殖民主義所造成強弱懸殊的政治體和經濟力，及其帝國進程影響下的文化。

對於殖民之「後」的術語使用和理解，有不同的體現方式。「後殖民」(**post-colonialism** 或 **postcolonialism**)有兩種涵義：第一種是有連接號的「後—殖民主義」(**post-colonialism**)，這是一種「抗衡性的後殖民主義，是在獨立後殖民地中找到的」；第二種是沒有連接號的「後殖民主義」(**postcolonialism**)，這是一種「共謀的後殖民主義」，它是在「組成殖民主義之過程的同時，有著不同變化的產物」，這變化如被化約，則會造成後殖民時期已脫離殖民主義的幻象¹²。

後殖民這個觀念的界定方式很寬廣，並不容易去釐清。本論文在此採取「後殖民論述」(**postcolonial discourse**)的定義為在當代文化（包括廣義的文學）、歷史和政治領域中作為一種「文化抵抗」形式的寫作與批評，後殖民論述既是一種批評實踐，亦是一種策略書寫。進一步來說，「後殖民」(**postcolonial**)一詞在字義上隱含著殖民的延續和尚未超越。在字義上，後殖民指涉一種殖民主義從古典「軍事—領土」形式向新型的「經濟—文化」的過渡階段。因此所謂「後殖民批

¹¹參見生安鋒著，《霍米巴巴》，台北：生智出版，2005 年 1 月，pp. 18-19。

¹²參見曾萍萍著，《噤啞的他者：陳映真小說與後殖民論述》，台北：萬卷樓，2003 年，p. 8。

評(**postcolonial criticism**)，就其主要的面向之一而言，就是對近代殖民主義更深層的解讀與剖析。換言之，後殖民主義一方面在批判「殖民後」(**after colonization**)重新包裝的殖民主義，一方面通過「殖民論述解構」(**deconstruction of colonial discourse**)，尋求民族主體性的重建，民族自我和民族「原居屬性」的復歸和再出發¹³。

以印度為例，長期以來歷經各個民族的入侵，也受到西方帝國主義的統治，殖民經驗既多重又複雜。獨立後的印度，究竟如何去面對被殖民的經驗？如何在殖民後真正去獲得文化上的獨立自主，徹底脫離文化體系和精神心靈的被殖民狀態？這也是本論文欲探索的一個主題。

二.後殖民論述重要理論家：薩伊德(**Said**)、史碧娃克(**Spivak**)、巴巴(**Bhabha**)

我們所熟知的後殖民論述的主要理論家包括薩伊德、史碧娃克、巴巴等等。接下來就提出與本論文有關連的後殖民理論家的重要理論：

(一) 薩伊德

薩伊德於 1935 年 11 月 1 日出生於巴勒斯坦的耶路撒冷，他是一位博學多產又鋒芒銳利的文學批評家和政治評論家。主要著作有《東方主義》(***Orientalism***)(1978)、《文化與帝國主義》(***Culture and Imperialism***)(1993)、《知識分子的再現》(***Representations of the Intellectual***)(1994)、回憶錄《鄉關何處》(***Out of Place : A Memoir***)(1999)等等，有關薩伊德的論文或評論文章更是不計其數。

薩伊德在葛蘭西關於「霸權理論」(**hegemonic formations**)以及傅柯以「知識框架」(**episteme**)為總結的論述理論下，以東方主義之名，在西方學術界建立了一獨特的研究領域，他在書中力圖揭示西方世界如何通過「文本再現」不斷生產、傳播與複製關於「東方」的意象。薩伊德認為東方學家與東方人的關係，依然是一種前者書寫後者、後者被前者所書寫的權利關係。對後者來說，其恆定的

¹³參見宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擎松出版，2003 年，pp. 2-3。

角色是被動接受的，前者則是觀察、研究等等權力的施展。簡單地說，一個作者和一個被書寫的對象，沒有作者的激發，對象永遠只能處於墮性狀態。

而不受東方學術傳統影響，以「真實自我」面對東方人民與土地的東方遊記，其所謂的「自我」也不過是一個與西方權力同質化的、被西方學術傳統「結構化的自我」(**constructed figure**)。在這些西方遊者筆下，東方不過是他們胡思亂想的卸載區、欲望的垃圾場。從這個意義來說，薩伊德寫作《東方主義》的目的之一，就是試圖闡述西方如何生產、再現、論述乃至最終統治「東方」的歷史過程，並且試圖說明西方文化如何攫取和同化東方，將東方組建為與自身相異的，將東方充當一個代理的甚至潛存的「西方自我」的一部分¹⁴。

薩伊德的作品基本上立足於疏離文化、流亡認同和對立論述上一種詭弱邊界上，他以其對西方文化的親近性在西方世界中書寫西方；但薩伊德仍然維持一個巴勒斯坦人，一個從大英帝國殖民邊陲地帶形成其歷史身分的局外人；但是在此同時，他也以長年居住於東方之外的人在書寫東方，在這種既是局內也是局外的模糊關係和身分位置上，存在著一個考驗著薩伊德的事實：一種自始無法遠離但又從未真正身歷其中的立場，一種同時屬於兩個世界但又無法完全屬於其中任何一方的立場。正如薩伊德自己說到：「我的背景是一連串的無法回復的……飄流(**displacement**)和放逐(**expatriations**)，我總是在事情之中又在事情之外，但從未在其之中」¹⁵。

「離散書寫」(**diaspora writing**)在這裡不僅僅是一種後現代情境的隱喻，而是一種「千年復歸」(**millennial locus**)之不可能性的個人真實體驗。在這一意義下，薩伊德走入了飄忽不定的後現代流放意識，一個活材料和歷史邊際姓。然而即使流轉於不同的地區和社群，薩伊德並不訴諸於關於母國與流放的形上學思辯，對於自身根源的喪失也不訴諸於美學式、浪漫輓歌式的回應，相反的，他把這種多面向帶入現實政治的介入(**engagement**)，在介入之中，知識分子要求對「文

¹⁴參見宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擎松出版，2003年，pp. 302-304。

¹⁵參見宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擎松出版，2003年，p. 289。

字政治」(word politics)進行檢證。經過這種政治介入，薩伊德為自己書寫在一個阿拉伯—巴勒斯坦的「位置」¹⁶。

而在談到知識分子時，薩伊德把知識分子的流亡分為三種類型，分別是「真實的流亡」(actual exile)、「隱喻的流亡」(metaphorical exile)和一種極為特殊的「形上的流亡」(metaphysical exile)。在薩伊德看來，流亡是知識份子具有報償意義的特權，因為「流亡有時可以提供不同的生活安排，以及觀看事物的奇異角度」，流亡雖然把知識份子逼至遠離權力之外的邊緣人物，但是「邊緣」狀態卻使知識份子因擁有「雙重視角」(double perspective)而獲得特有的自由權力，一種解放的樂趣¹⁷。

關於本論文的討論作家奈波爾，薩伊德曾在《知識分子論》¹⁸中提到他：

就某個程度而言，早期的奈波爾也是一位現代知識分子流亡者。這位散文家和旅遊作家偶爾住在英國，但一直漂泊不定，重赴加勒比海和印度尋根，在殖民主義和後殖民主義的瓦礫堆中篩選，無休止地評斷獨立國家和新的真信者(new true believers)的幻想與殘暴。

因此，奈波爾的作品是帶有流亡感的離散美學，走向邊緣，遊走邊緣，思他人所不能思，言他人所不能言。這也正是薩伊德討論的重點，不是與移民或逃難相類似的真實的流亡，不是指一種地理上的漂移(geographically dislocated)，薩伊德的流亡是指形上的流亡，主要是一種「以無家為家」為生存方式的隱喻的流亡。隱喻，意味著這種流亡並不以國籍的喪失、家鄉的背離或無家可歸為其要件，而是指一種態度，一種與「正典」(canon)疏離的立場。隱喻的流亡是指知識分子和他移入社會之間一種「不調適」、「不融入」的關係。因此，處於隱喻流亡的知識分子是指那些不能適應，寧願居於主流之外，抗拒、不被納入、不被收編，

¹⁶參見宋國誠著，《後殖民論述—從法農到薩伊德》，台北：擎松出版，2003年，p. 290。

¹⁷參見宋國誠著，《後殖民論述—從法農到薩伊德》，台北：擎松出版，2003年，p. 513。

¹⁸參見薩伊德著，單德興譯，《知識份子論》，台北：麥田出版，2004年，p. 87。

總是處於當地社會的親切與熟悉之外，總是避免、厭惡和拒絕民族利益的虛榮和矯飾¹⁹。

(二) 史碧娃克

印度裔女性主義者。有著第三世界的背景，卻長期工作和生活在第一世界的知識分子。史碧娃克與薩伊德的著作之間有若干的相通之處，尤其是談到如何表述被殖民民族，以及將被殖民國家「編入世界」(worlding)等議題時，史碧娃克與薩伊德一致，關心的都是帝國主義強加在被殖民國家身上的「知識暴力」(epistemic violence)。帝國主義透過知識暴力所進行的殖民主體建構，是史碧娃克的後殖民論述分析的著力點，但她和薩伊德的目的一樣，都在於提出另類歷史書寫或敘事建構以供反制²⁰。

(澀目爾的蕾尼)(*The Rani of Sirmur*)(1984)與(賤民階級能發言嗎?)(*Can the subaltern speak?*)(1988)這兩篇文章，可說是史碧娃克探索「帝國統治的文獻檔案」與建構賤民理論——特別是「女性賤民意識」的概念——的先聲。她分析了三種殖民者將他人「他者化」的不同例子，用以彰顯「帝國計畫中縝密擊劃的知識暴力」。這種暴力的行使，包含了透過法律、意識型態以及人文科學系統的運作，「認定『在地居民』」是一個相對於歐洲、「自我確立的他者」。史碧娃克尤其強調被殖民女性的經驗²¹。

史碧娃克在 1988 年發表的(賤民階級能發言嗎?)一文中，將「臣屬」的命題用來探討印度種姓等級以外的賤民(非精英的、次等的社會群體)的處境，指出他們不但臣服於英國殖民者，而且臣服於那些與英國殖民勢力相勾結的本土統治勢力，甚至包括那些代表他們說話，而使他們永遠喪失主體地位，不能代表自己發言的本土文化精英們。所謂本土文化精英，當然也包括「賤民研究小組」的成員，他們都是一些受過英國式高等教育的印度知識分子。他們成立「賤民研究小組」的主要目的是重寫印度歷史。他們認為在印度歷史上扮演重要角色的不

¹⁹參見宋國誠著，《後殖民論述—從法農到薩伊德》，台北：擊松出版，2003年，p. 511。

²⁰參見 Valerie Kennedy 著，邱彥彬譯《認識薩伊德》，台北：麥田出版，2003年，p. 241-242。

²¹參見 Valerie Kennedy 著，邱彥彬譯《認識薩伊德》，台北：麥田出版，2003年，p. 243。

僅是英國殖民統治者，或是民族主義精英分子(如聖雄甘地、尼赫魯等人)，而且還有廣大的賤民階級，即城市的貧民窟和鄉村的農民階層，他們在抵制長達一個多世紀的英國殖民統治的鬥爭中，採取了與民族主義精英分子不盡相同的態度和策略，若干次賤民起義 (**subaltern insurgency**) 使他們成爲一支不可低估的抗英反殖民力量。因此，僅從英國殖民者或民族主義精英階層的角度，或僅以此二者爲主體書寫印度史是不公平的也是不完整的，它甚至會成爲一種對歷史事實的歪曲，於是這些史學家們決定從賤民階層或起義者 (**insurgents**) 的角度重寫印度殖民化的歷史。

但是史碧娃克在給予「賤民研究」肯定的同時，也提出了一些質疑：第一，「賤民研究」的學者們試圖透過重寫印度殖民史，來重建賤民階級主體意識，但他們所依據的史料無一不受到賤民話語的污染，或已打上民族主義精英分子的思想烙印，因此，他們所得到的關於賤民意識的訊息僅僅是從那些反對起義的文本或精英們的史實紀錄中得來的。真正的賤民階級意識仍然難以觸及。第二，爲了重新挖掘賤民階級在印度殖民史上所發揮的獨特作用，打破殖民者和民族精英分子對印度歷史敘述的壟斷，賤民研究的學者們首先要成爲歷史敘述工作中的賤民史學家，從而使「霸權主義」歷史敘述陷入危機。即使如此，史學家們所扮演的賤民角色與真正的現實中的賤民之間，仍存在著差別與裂痕 (**discontinuity**)，他們力圖在新的歷史敘述中凸顯的賤民主體意識，只是經過了一番過濾變得更加理論化而已，實際上，學者們只是在替賤民們說話，而賤民們自己仍然不能自言。

所以她認爲賤民不能發言，是指賤民的聲音，不論是第一世界還是第三世界的特權階層都聽不到²²。如果賤民能讓別人聽到自己的聲音，那麼其賤民身分將得到徹底改變，他們將就再也不是什麼賤民。

透過史碧娃克的後殖民理論 (賤民階級能發言嗎?)，本論文欲探討奈波爾書中的印度人民和印度史的再現。

²²曹莉著，《史碧娃克》，台北：生智出版，1999年，pp. 134-138。

(三) 巴巴

巴巴於 1949 年出生於印度孟買這個來自多種文化交匯的後殖民大都市，後來從孟買到牛津、倫敦再到美國，巴巴所受到的後殖民影響，造成其世界主義的特徵經常出現在其文化批評論述中。在牛津大學就學時期，巴巴也開始接觸後殖民文學，並嘗試評論奈波爾小說。巴巴最先接觸的是《畢斯瓦斯先生的房子》(*A House for Mr. Biswas*)和他一些寫於早期的故事。透過閱讀這些作品，透過那些奔赴加勒比海去做契約勞工的印度移民，巴巴產生了一種相當具體而真實的共鳴，這些移民在異國他鄉重新創造了某種混雜的東西：印度的、加勒比海的和美國的。他們需要面對外族文化強加於自己頭上，而本族文化則被無情剝奪的困苦情形。巴巴認為，如果說啓蒙運動能夠在帝國時代或工業時代產生一種偉大的文化敘事，那麼，在文化的交匯交融處，也會產生另一種主題，這就是一種「部分認同」(**partial identity**)、一種重新定位的、移民文化的深刻的詩性主題，一種晚期現代時代的偉大主題。巴巴意識到：至少是在文學中，沒有哪個被值民主體會幻想能夠從圓滿的或完整的地方說話。「自我的去中心化」正是這些殖民地狀況和後殖民地狀況中能動性和想像的條件。

巴巴認為李維斯式美學是致力於作品的細讀，而馬克思主義式的閱讀是聚焦在語境論和階級問題上，而這兩者並不能充分地說明社會能動性和情感認同的模式，巴巴認為，一種對主體性的精神分析式闡釋對於自己的批評研究是至關重要的。部分的、提喻示的、模糊的、間隙的——這些刻寫了殖民地文本和後殖民文本的刻寫與認同的修辭格被忽視，在流行的批評傳統中沒有得到充分闡釋。那時巴巴就相信，種族、身分、性和階級等問題正在後殖民小說中展現，就意識到構成殖民知識的話語秩序具有巨大的差異性和異質性²³。因此，巴巴對後殖民研究其重要性有三：堅持殖民與後殖民經驗中的異質性、有關殖民與後殖民社會中雜匯摻搭現象的概念，以及諧擬(**mimicry**)的概念。

²³參見生安鋒著，《霍米巴巴》，台北：生智出版，2005年，pp. 53-55。

在薩伊德的《文化與帝國主義》中，雜匯性的概念指的是殖民與被殖民文化在各個場域的交織重疊，構成在這種情境之下所生產的文學作品的一大特色，不過在巴巴的發展之下，這個概念產生焦點的移位，轉而強調對殖民勢力的抵抗與顛覆。巴巴如此解釋：「雜匯性是一組有關殖民表述與個體分殊成形(**individuation**)的問題叢結(**problematic**)，這個問題叢結翻轉了殖民者想要透過否認(**disavowal**)來達成的效果，因而導致其他遭致『否定』(**denied**)的知識進入宰制論述，並且離間(**estrangle**)了它的權威基礎——也就是它的認同規則(**rules of recognition**)」。當被殖民者的語言與殖民者的語言交合，以及這兩套文化與表述系統因為賦予相同的字詞不同的意義而相互衝擊時，殖民論述就顯露出它的雜匯性²⁴。

在其他的一些文章裡，他也透過一套諸如雜匯性、曖昧性、諧擬、「介乎其間」與「第三空間」(**The Third Space**)等重要概念來發展類似的想法。不管是就殖民者與被殖民者之間，或者是宰制階級與賤民階級之間的關係而言，這些概念都為當中的分裂自我(**split selves**)與分裂論述提出了清楚的闡述²⁵。在巴巴的論述中，「第三空間」(**The Third Space**)是語義翻譯的轉變空間，也就是殖民文化與被殖民傳統之間所產生的不對應落差空間，是在差別的時間和空間之中，在間隙中所產生的「第三空間」²⁶。是具有雜混性的空間。巴巴的矛盾狀態、模擬、「之外」、第三空間諸概念其實是一脈相承的：

英文單字「**ambivalence**」被巴巴改用到殖民話語理論中，用它來描述代表殖民者和被殖民者關係中既吸引又排拒的混合狀態。在巴巴理論中，矛盾狀態打斷了殖民統治那涇渭分明的權威，攪亂了殖民者和被殖民者之間的簡單關係。殖民者到了殖民地，看到被殖民者儼然成為自己影子的投射之後，在道德的層面上形成了罪惡感與優越感交雜的模糊狀態。殖民者與被殖民者在優越與自卑、固定與交織、純正與糾葛、模仿與戲弄的矛盾狀態中，經常形成一種相互依賴的關係。

英文單字「**mimicry**」，它被用來描述殖民者與被殖民者之間那矛盾模糊的

²⁴參見 Valerie Kennedy 著，邱彥彬譯《認識薩伊德》，台北：麥田出版，2003 年，pp. 237-238。

²⁵參見 Valerie Kennedy 著，邱彥彬譯《認識薩伊德》，台北：麥田出版，2003 年，p. 234。

²⁶參見廖炳惠著，《關鍵詞 200：文學與批評研究的通用詞彙編》，台北：麥田出版，2003 年，p. 258。

關係。模擬可說是為巴巴提供了一種面對矛盾態度的方法。模擬那種「幾乎相同但又不太一樣」(almost the same, but not quite)的特性與矛盾態度是一脈相承的，但巴巴最終將其轉化為一種抵抗策略。在殖民者一方，模擬首先常常是帝國主義政策的一項公開的目標。模擬是宗主國殖民者所施行的一種殖民控制形式，殖民者要求被殖民者採納占有權力即殖民者的外在形式並內化其價值。在這種意義上，模擬體現了透過讓被殖民文化拷貝或「重複」殖民者的文化來實現教化使命。但這只是殖民者一廂情願的夢想，因為這裡存在著一個盲點：譬如在殖民地印度，模擬策略是要產生真正的英國人還是「英國式的」模仿人？這一個區別是至關重要的。

以上，透過巴巴的後殖民理論，來審視印度的政治、法律制度、建築藝術中那種「幾乎相同，但又不太一樣」的混雜性。

第二章 奈波爾 (V. S. Naipaul) ²⁷與印度之開展

第一節 作者介紹

一. 關於奈波爾

奈波爾於 1932 年 8 月 17 日出生於千里達島 (Trinidad) 上的一個印度家庭，他的祖父以契約雇工的身分，從北印度移民至英屬殖民地千里達島，他的父親則是任職於千里達《衛報》記者，一生熱愛寫作。因受到父親的鼓勵和影響，奈波爾從小就對文字寫作有高度興趣。十八歲時，申請獎學金進入英國牛津大學的「大學院」(University College)，研讀英國文學，1953 年取得文學學士的學位之後遷居到倫敦，服務於英國廣播公司 BBC，並且致力於寫作工作。

奈波爾和父親接受的都是英語教育，他的父親酷愛文學，寫新聞稿，也寫短篇小說。雖然父親沒有他那麼成功，卻是他最初的良師。在奈波爾少年的時候，父親就把自己寫的故事大聲唸給他和兄妹聽。在《讀書和寫作》(*Reading and Writing : A Personal Account*) (2000) 一書中，奈波爾對父親最初給他的影響充滿感激，因此他在十一歲時就立志從事寫作²⁸。奈波爾認為自己是父親的繼續和完成，父親的夢想在他身上繼續著。

從西元 1957 年起，奈波爾正式展開其寫作生涯，作品包括小說、短篇故事、散文集，以及部分評論，如《神祕按摩師》(*The Mystic Masseur*) (1957)、《畢斯華士先生的屋子》(*A House for Mr. Biswas*) (1961)、《模仿人》(*The Mimic Men*) (1967)、《在自由的國度》(*In a Free State*) (1971)、《大河灣》(*A Bend in The River*) (1979)、《在信徒的國度》(*Among the Believers : An Islamic Journey*) (1981)、《抵達之謎》(*The Enigma of Arrival*) (1987)、「印度三部曲」、《半生》(*Half a life*) (2001) 等。其作品的風格可以區分為前後兩個時期，前期稱為「記憶文學」，後期稱為

²⁷以下關於奈波爾的生平和著作，其來源和資料皆是參考奈波爾在台灣出版的作品中的奈波爾小傳。

²⁸參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 54。

「旅行文學」²⁹。前期的作品以故居千里達的生活為主要題材。如《神秘按摩師》，描寫一個四處行騙的魅力帥哥，因緣際會之下而成為千里達島上的一位政治家。1958年出版的《艾薇拉的投票權》(*The Suffrage of Elvira*) (1958)，以千里達第二次全國大選為背景，來諷刺千里達人民對西方民主的盲目追求。至於成名作《米蓋爾大街》(*Miguel Street*) (1959)，則是揭露西印度群島社會的種種可笑現象。

西元1961年以後，奈波爾進行廣泛旅行，除了加勒比海之外，足跡遍及印度、南美洲、非洲、中東、美國和馬來西亞，作品類型因而轉向「旅行文學」³⁰。奈波爾以《中程航道》(*The Middle Passage*) (1962)這部作品，展開他對後殖民時代新興國家一系列報導和研究³¹。此書紀錄他對西印度群島和南美洲的英國、法國和荷蘭殖民社會的印象。接著登場的「印度三部曲」系列作品，是奈波爾30幾歲後首度遊歷祖國印度的所見、所聞、所思。他的旅行文學，具有強烈文學色彩和批判色彩，他幾乎遍遊第三世界，這些異地經驗促使他對各地文化和文明持冷靜冷眼批判的態度，並且尋找到自己的文化認同和個人價值。

奈波爾的創作數量不但豐富，也曾多次獲得各項文學大獎，如《神秘按摩師》榮獲當年的「萊思紀念獎」(**John Liewellyn Rhys Memorial Prize**)、《米蓋爾大街》曾獲得「毛姆小說獎」(**Somerset Maugham Award**)、《史東先生和騎士們》(*Mr. Stone and the Knights Companion*) (1963)贏得了「霍桑登獎」(**Hawthornden Prize**)、《模仿人》獲得「史密斯獎」(**W.H Smith Award**)等、《在自由的國度》曾於1971年獲得英國最知名的「布克獎」(**Booker Prize**)、1993年獲頒第一屆《大衛·柯衡英國文學獎》(**David Cohen British Literature Award**)等等。奈波爾在經過多年提名之後，終於在2001年獲得諾貝爾文學獎這項代表文學界的桂冠。奈波爾雖然是以小說奠定地位，但是他的各文類創作成績平均，其整體成就是他獲獎的主要原因。特別一提的是奈波爾獲獎唯一可能感到遺憾的大概是印度人，因為繼泰戈爾之後第一個獲獎的印度人並不是在成長於印度本地。

²⁹ 參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，pp. 77-78。

³⁰ 參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，p. 78。

³¹ 參見奈波爾著，李永平譯，《大河灣》，台北：天下遠見，1999年，p. 2。

二. 多重身分作家—移民作家、流亡作家和失根作家

奈波爾雖然出生於千里達，為島上的第三代移民，但是千里達島本身是由許多移民種族所構成的大鎔爐，不僅如此，在當時的千里達更是英國的殖民地，整塊土地就像是異域之邦。根據艾可·博埃默(Elleke Boehmer)將後殖民文學分成兩種類型，一是曾經遭受殖民統治的人民的文學(literature of once-colonized people)，一是移民社會的文學(writing of settler society)。奈波爾屬於後者，即是「移民作家」。其所關切的是在其與母國關係上建立一種相鄰性(contiguity)，是一種空間的延續性³²。因此透過移民經歷下的混雜和多重視角，奈波爾書寫了許多關於殖民與被殖民的關係的作品。

此外，西元 2001 年諾貝爾文學獎得主奈波爾更是一位典型但充滿爭議的後殖民流亡作家³³，他是一位「在流浪中寫作、在寫作中流浪」的旅行作家。許多批評家將奈波爾視為「無國籍作家」，奈波爾則自稱是一個「無家可歸的世界主義者」。他複雜的身世，他的跨國教育背景和多國流亡經驗，造就他一系列作品中唱不完、道不盡的「無根者的悲歌」，冷峻而真切地反映了後殖民社會人民極度的精神困厄與生存難題³⁴。「在旅行中寫作」(writing in traveling)對許多後殖民小說家而言，絕不僅僅是一種「邊看邊寫」或「邊寫邊看」的寫作模式。處於文化混雜和認同斷裂境遇下的作家，往往需要不斷旅行和不斷漂泊，才能適應那種認同斷裂的焦慮感，破除宗主國從外部強加而來的的的那種文化規訓的無奈感；它更需要一種流動的置換，一種飄移的暫存性，才能逃離宗主國文化洗腦的暴力，才能緩解處於靜態固著下的認同碎裂³⁵。奈波爾作品中散發出「無處是家處處家」的流亡意識，是其創作的動力來源，個人的漂泊使奈波爾一直處文化交雜的境遇中，也正是這種境遇使其創作有了意想不到的收獲。

在奈波爾未滿十八歲時，他得到英國殖民地政府的獎學金離開千里達(他曾

³²參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，pp. 2-3。

³³薩伊德在其著作《知識分子論》中提到奈波爾是個現代知識分子流亡者。

³⁴參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，pp. 73-74。

³⁵參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，p. 79。

表示永不回去)，到牛津大學主修英文。他的文化之根如此複雜(印度祖裔，西印度出生、英國教育)，他本身也自稱是個世界主義者的作家。在他獲得諾貝爾獎時，瑞典學院指出，因為奈波爾是個失根的人，他對於千里達文化及精神的貧乏感到很失望，他又覺得和印度疏遠，但是對於曾為殖民主義者的英國無法認同。種種的異國文化構成奈波爾自身的疏離感和對文化認同產生失根的焦慮，如此不尋常的的體驗使得奈波爾的筆調經常是犀利和嘲諷的，不管是面對第三世界或西方世界他常常是不留情面的批判和指控。

面對奈波爾這位大作家，《紐約時報》書評宣稱：「他是世界作家、語言大師、眼光獨到的小說奇才」，被喻為是當今世界上最受推崇的英語作家之一，但是奈波爾在同行中顯然口碑不佳，同行眼中的奈波爾正如「一群素食者中的肉食者」，「傲慢、驕矜」是許多同行作家對他的評語。薩伊德曾經指出，奈波爾的作品既愚蠢又沉默。看來，奈波爾的作品專門在激怒讀者，討人厭惡，乃至作為長期摯友的作家保羅·賽羅克斯(**Paul Theroux**)就指奈波爾是一個「可怕的厭世主義者」，一個「將暴怒與躁鬱拔高為藝術氣質」的典型案列，把他的作品形容為「大量的評論、可憐的銷售量、加上一個不知所云的文學獎」。魯西迪(**S. Rushdie**)批評奈波爾的作品既缺乏熱情，也沒有愛。1992年諾貝爾文學獎得主德里克·沃克特(**Derek Walcott**)則指出奈波爾患有「慢性憂鬱症」，甚至做了一首題為「夜幕」(**V. S. Nightfall**)的諧音諷刺詩，來反諷奈波爾的作品充滿無盡的黑暗和沮喪³⁶。

儘管有著不同的聲音談論著奈波爾，但他作為一位擁有失根作家、移民作家和流亡作家等多重身份的作家，其自身的境遇和多國旅行的經驗，使得他的故事題材範圍不斷擴大，寫作筆觸逐步推移到整個世界。

³⁶參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，pp. 90-91。

三. 奈波爾作品與後殖民論述之開展

奈波爾是當今世界上最受推崇的英語作家之一。他的作品多是「文化斷根」的厭世之作。他對殖民宗主國和被殖民母國毫不留情的「雙刃批判」，特別是他那讀起來令人血脈噴張的厭鄉情結，不僅在後殖民小說家中獨樹一幟，而且因為受到後殖民理論大師薩伊德(Edward Said)的批評而毀譽參半³⁷。故有關殖民與後殖民的論述一直都是奈波爾作品中的主要議題。他的作品不僅描述了第三世界國家人民在困境中掙扎的悲慘現狀，更明確地指出：雖然西方殖民對非洲、拉丁美洲等地的人民帶來了文化震盪，留下了深遠的影響，但絕不成為今天第三世界國家落後野蠻的理由³⁸。

奈波爾的作品主要是寫第三世界為主，具體地說是寫非洲、拉丁美洲和印度次大陸。他憑著個人對文化社會的敏銳觸覺，作品呈現一種介於報導與評論之間的特殊文體，面對第三世界國家時的尖銳批評常刻薄而不留情面，這樣的寫作風格很能迎合西方知識分子的認同，卻也同時引起第三世界國家的反擊撻伐。也因為奈波爾無情批判的風格，所以早些年一直沒法得到諾貝爾文學獎評審委員的青睞，否則以奈波爾的文筆及寫作技巧，早該已經獲得此桂冠³⁹。

奈波爾描述第三世界的作品分別由四個系列的旅行紀實文本所組成：加勒比海(包括南美洲)系列、印度三部曲系列、非洲系列、伊斯蘭系列。在本節中將根據宋國誠先生的《後殖民文學：從邊緣到中心》一書作一個簡短的敘述。

加勒比海系列的作品包括《中間地帶：五個社會的印象》(*The Middle Passage : Impressions of Five Societies*)(1962)、《模仿人》、《島上的旗幟》(*A Flag on the Island*)(1967)、《黃金帝國的失落》(*The Loss of El Dorado*)(1969)。這個系列是奈波爾一場痛苦和絕望的尋根之旅，同時也是對英國百年來對此一地區「沒有建樹，只有破壞」的殖民統治進行歷史總清算。奈波爾表現了對家園意象

³⁷ 參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擊松出版，2004年，p. 74。

³⁸ 參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第203期，2004年7月，p. 54。

³⁹ 參考奈波爾著，李永平譯《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，台北：城邦文化，2001年，pp. 1-6。

和細事瑣物過人的描述技巧—破爛、齷齪、擁擠、髒亂等等，以視覺的殘破來映照家國的不堪。

印度系列有《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》、《印度：受傷的文明》、《印度：百萬叛變的今天》。奈波爾在他的旅行文學和評論中，描述了對於他祖先的國家印度種種錯綜複雜的情感，其印度觀點從嫌惡鄙視到樂觀期許的掙扎和轉變過程。

非洲系列包括《在自由的國度》、《大河灣》。奈波爾眼中的非洲是無法無天的相互殘殺、獨裁政權的野蠻統治、貧窮落後⁴⁰。

伊斯蘭系列包括《信徒之間：伊斯蘭之旅》、《超越信仰：皈依者之間的伊斯蘭旅程》（*Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples*）（1981）。在這些作品中，奈波爾表達了對伊斯蘭基本教義派的不滿，甚至認為伊斯蘭教是一種有罪的信仰。

而奈波爾在早期的作品中也不時流露出後殖民色彩⁴¹，在他出版首部作品之後幾年，《模仿人》出版了，這部作品被認為是他第一部最具代表性的小說，而1961年出版的《畢斯華士先生的屋子》則以他父親為典型當書中的主角而作。《畢斯華士先生的屋子》得到很大的迴響後，奈波爾開始寫關於地理的，還有利用他的作品來透視這個社會，在他的書中對於想要擺脫殖民命運的第三世界國家主義充滿著悲觀，如《游擊隊》（*Guerrillas*）（1975）及《大河灣》。後者被拿來和康拉德(Conrad)的《黑暗之心》（*Heart of Darkness*）相比。西方評論家經常把奈波爾和康拉德得類比，不僅由於他們都寫了殖民地，他們的文字風格有相近之處，更由於他們的作品都對人性的野蠻流露出強烈的悲觀情緒，都明顯地推崇西方文明。奈波爾本人也非常推崇康拉德⁴²。

奈波爾作品幾乎脫離不了後殖民議題，以他在2001年出版的《半生》為例，

⁴⁰參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第203期，2004年7月，p. 56。

⁴¹在本章的第一節中有相關敘述。

⁴²參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第203期，2004年7月，p. 57。

他以一貫冷冽、精鍊的風格敘述離開出生地移民國外，受種族、社會限制，在兩種文化中擺盪，找不到認同、定位，只活出一半的自我（這是書名由來），一種失根狀態下的心靈衝擊和感受，小說中主角威利（**Wilie Chandran**）和作者本人一樣（實際上書中經常可以找到作者的影子），50年代從印度移民英國，在廣播電台工作，想當作家，卻又缺乏貫徹到底的堅定意志力，後來，他和一名非洲東南方大農場繼承人，有著葡萄牙、莫三比克混血的安娜結婚，選擇婚姻作為逃避，在當地白人往來，過起沒落殖民地上流社會生活，但這並未帶來真正滿足。四十一歲那年，他離開安娜回到歐洲，造訪旅居柏林的親人，在這個城市，更覺得格格不入、無所適從，威利的旅程該往何處去？最後，威利終於認清問題癥結，生命中最不可忍受的是：「只活了一半」，他不屬於印度，也無法融入英國，非洲，更不是他的安身之地。這本小說所探討的主題是典型的「奈波爾式」，大半和殖民地區綿延至今的亂象和苦難有關，奈波爾觀點和一般大異其趣，他並不把責任罪過歸咎於當時的西方列強帝國主義遺毒，而就自我及民族本身提出另一種省思。

奈波爾親身的經歷和體驗，具有某種深刻啓示和預言作用。由奈波爾的諸多作品也可看出，他對第三世界的觀察和關懷，即使他用了許多嚴厲的抨擊和無情的嘲諷，但都是奈波爾基於深為知識分子的使命。

第二節 走過世紀的印度

印度半島在阿拉伯海、孟加拉灣、喜馬拉雅山的環繞下，自成完整龐大的封閉地區，因此素有「次大陸」之稱，封閉的環境也使得外族文化難以入侵，印度因而擁有獨特的文化特色。印度是一個具有悠久歷史的文明古國，在歷史演進的長期過程中，印度人創造出燦爛的文明並形成了獨特的民族性格。對於很多人來說，印度是一個充滿神秘色彩、充滿矛盾的國度⁴³。多元化的印度社會，不論是在宗教、語言和人種方面，還是在國家政治的發展階段、社會經濟發展水平、人

⁴³參見馬加力，尙會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年，p. 1。

的階級價值觀念方面，都呈現出複雜的多樣性。

目前的印度人口已突破 10 億 2 千萬，為世界人口第二多的國家，很多人對印度的第一印象是「髒」跟「亂」，這也是無庸置疑的事實，然而，印度最令人詫異與驚訝的，就是兩極化的對照所造成的歧異：現代與古代、奢華與貧窮、縱欲與禁欲、草率與效率、溫和與粗暴；繁多的種姓制度與語言、神祇與儀式、風俗與理念、河流與沙漠、平原與高山、城市與村落、農村與工業化生活。不過印度最獨樹一幟的層面，既不是政治也不是經濟，而是宗教：印度教與回教共處。最嚴苛也最極端的一神論與最繁複多變的多神論共存，不僅是一種歷史上的矛盾，更是一到深刻的傷痕。回教與印度教之間不只是對立，而且是水火不容⁴⁴。而宗教對印度人民的影響在奈波爾書中也有極大篇幅的敘述，由此不難看出宗教對印度的重要性。

今日時有動亂傳出的印度、巴基斯坦及孟加拉共和國，在西元 1947 年以前，其實只隸屬於印度一國。印度國土的分裂無疑是人類社會的小縮影，舉凡自然生態、文明技術與原始勞力、社會分化與階級衝突、文化與宗教的差異，在在都是導致印度分崩離析的原因。本章節就試圖整理出印度的歷史發展，尤其將重點放在西方列強國家統治期間的印度，以及印度獨立後的轉變為何？殖民主義影響下的後殖民印度又是如何發展？

一. 殖民主義籠罩下的印度

馬克思曾說過：「印度人沒有歷史。」這句話。其實，印度這個次大陸有幾千年的歷史，是個文明古國。馬克思這句話的涵義可能是指印度歷史有這樣幾個特點：第一，印度缺乏有正式文字記載的可信歷史，它的歷史是同神話攪合在一起的；第二，印度歷史上屢遭外族入侵，它的歷史可以說是一部不斷為外族征服

⁴⁴參見歐塔維歐·帕茲（Octavio Paz）著，《在印度的微光中》，台北：馬可孛羅文化出版，2000 年，p. 41。

的歷史；第三，印度在歷史的大部分時間內處於四分五裂的狀態⁴⁵。

印度歷史是一部「不斷為異民族征服的歷史」，印度的文化史可以說是一部不斷地接受異質文化挑戰、不斷與異質文化交流的歷史。一次次異族的入侵帶來了印度種族的混血以及文化上的對立、衝突、交流與融合，對印度文化也帶來一些新的因素。這是印度社會文化具有無比多樣的一個重要原因。入侵印度的有較大影響的游牧民族可舉出雅利安人、塞種人、鮮卑人、貴霜人、土耳其人、匈奴人、蒙古人等⁴⁶。每一次的被征服都會對印度的文化和歷史產生深遠的影響，例如印度社會的種姓制度、婆羅門教的起源等等。若先暫時轉而思索印度歷史，會發現它在這一點上也與其他文明大異其趣：它的歷史不只是連續的紀元，而是各種族、宗教、體制、語言互相重疊。如果再由歷史轉向文化，也會發現同樣的現象：教義、神祇、儀式、宇宙觀、宗教派系等不只是繁複多變，而且都齊聚一堂⁴⁷。

印度歷史，約可分為五大不同時期，即首為史前時期，次為印度正統文化盛行時期，又其次為回教徒入侵時期，又其次則為英人統治印度時期，最後則為印巴分家後印度的獨立時期⁴⁸。筆者在此就根據李志純先生編著的《印度史綱要》來對印度各時期歷史稍加引述：

(一)史前期：印度為古文明國家之一，其文明起源可考者當在四千餘年前，更前則為史前期。當時已有城市及社會組織，紡織及工藝亦相當發達。

(二)印度正統文化盛行時期：雅利安人由中亞進入印度，此民族構成印度文化之主幹，四千年社會之組織機構亦為雅利安人所建立。最初各部落各主一方，固無統一政府，惟皆視土著為劣等民族，不與通婚姻，階級觀念因此形成。大約在佛出世前，印度的社會制度，宗教觀念，哲學思想，都已確立，此為印度正統文化。其後印度雖不斷遭受外族統治壓迫，而社會構造與

⁴⁵參見馬加力，尚會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，pp. 22-23。

⁴⁶參見馬加力，尚會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，pp. 25。

⁴⁷參見歐塔維歐·帕茲（Octavio Paz）著，《在印度的微光中》，台北：馬可孛羅文化出版，2000年，p. 90。

⁴⁸參見李志純編著，《印度史綱要》，台北：正中書局出版，1972年，p. 4。

其宗教思想，始終未發生根本動搖。亞歷山大東征，侵入印度，為時甚短，對印度亦無影響。亞歷山大死後，印度孔雀王朝(**Maurya**)興起，至明主阿育王大體統一印度，佛教化行全國，並派傳教團至西亞各地。此為印度第一次大統一。

(三)回教徒入侵時期：阿育王死後，印度國內又再度分裂，直到阿富汗人入主北印，而成為阿富汗帝國版圖。至第十四世紀初，印度全境為阿富汗帝國所統治，是為印度第二次大統一。其後朝夕更易無數次，但後來為蒙古人建立的蒙兀兒(**Mughal**)帝國所滅，此為印度第三次大統一，也是印度教最受虐之時代，印度教徒飽受壓迫。此時，歐人趁虛而入。

(四)英人統治印度時期：17世紀初，英國的殖民勢力開始侵入印度，印度淪為大英帝國的海外殖民地，被殖民統治的時間長達一百八十年。在這個漫長的過程中，1600年成立的「東印度公司」扮演了英國殖民者侵略和掠奪印度的重要角色。在英國的支持下，東印度公司擁有軍隊和軍艦，並有向印度宣戰、佔領印度土地、向印度居民徵稅、在印度頒布法律等權力。十八世紀後半期開始積極干預印度事務，一步步擴大勢力。它在馬德拉斯、加爾各答和孟買設立了商阜，從印度低價買進貨物，然在歐洲高價賣出，對印度進行瘋狂的掠奪。為保護自己的利益，它運來了軍隊，修築了工事，對那些不聽話的土邦王公實行武力征服⁴⁹。直到西元一八五八年，東印度公司被廢除了，英國政府正式承擔起治理印度次大陸的責任，而原本的總督職位也被提昇，兼任欽差大臣。直到印度獨立為止的治理形式從此形成。這形式在某方面還持續到獨立之後⁵⁰。

由西元一八五八年至一九四七年印度獨立，為英印帝國時期，英人殖民，以治印用力最大，而成功亦最多，其對印度所生的影響自不在話下。英國的統治有一些特性必須注意，新教和現代化與大英帝國一起傳入印度。英

⁴⁹參見馬加力，尙會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，p. 34。

⁵⁰參見莎拉·霍浦森 (Sarah Hobson) 等著，安萍譯，《印度》，紐約：時代公司出版，1987年，p. 79。

國如果沒有將他們的教育制度引入印度，英國的影響力將極為有限⁵¹。英國也讓印度擁有世界通行的語言，時至今日，英語依然是印度各不同語言族群間的溝通工具。總體而言，英國留給印度一份無價的遺產：民主體制、法律規範、現代化管理和語言，而印度人也懂得善加保存，不過他們也將古代宗教、民族、文化分歧完整地保留了下來⁵²。

(五)印巴分家後印度的獨立時期：在獨立的最初幾年內，印度的政治和經濟仍然處於不穩定狀況，這確實也絞盡印度領袖的腦汁，但支配現代印度人政治思想的，有三大因素：一是受印度教與回教的影響，將守規矩、受約束看成為正常人生的一部份；其次是急於要擺脫外國人的統治；又其次則是因受英國民主自由觀念之薰陶，渴望實行法治與議會政治。基於這樣強烈的共識，一般印度人對於獨立都感到驕傲，並決心維護其獨立。因此有了政黨的帶領，各項經濟計劃也在印度國內進行，終能度過重重難關，而邁向新生。

二. 獨立後的印度社會

印度追求國家獨立的過程漫長又曲折，首先來簡述印度邁向獨立過程的重要事件和人物。

英國人在印度的統治勢力越大，所激起的民怨也就越多，加上經濟措施與政治方針大異於前，印度各地小規模的抗爭乃不絕於耳。在西元 1857 年時終於發生大規模的反英運動，當時印度許多地方都暫時摒棄私慾攜手合作，企圖推翻英軍統治。在這次大暴亂結束之後，東印度公司在印度的統治權也隨之終止。西元 1858 年，英國國會通過一項法案，將印度轉交給英國國王管理，從此印度成為大英帝國直轄殖民地之一。雖然英國採行高壓政策鎮壓百姓，但印度人的反英情緒仍然強烈，即使印人在 1857 年採取暴力途徑企圖推翻殖民政府的行動，不

⁵¹參見歐塔維歐·帕茲（Octavio Paz）著，《在印度的微光中》，台北：馬可孛羅文化出版，2000 年，pp. 107-108。

⁵²參見歐塔維歐·帕茲（Octavio Paz）著，《在印度的微光中》，台北：馬可孛羅文化出版，2000 年，p. 103。

幸失敗，卻也得到一個啓示，那就是如果真要抵抗外族統治，就必須採取暴力以外的手段。於是，1885年，印度第一個全國性的組織正式成立，定名為印度國大黨。這個組織在印度史上佔有極重要的地位，因為印度獨立前後，許多重大的決定都是由該黨負責執行⁵³。

到了1915年，從南非返回祖國印度的甘地，開始組織所有印度僑民，在完全不使用任何暴力的前提之下，進行和平抗爭。他領導人民以不合作運動反抗英國，此一運動深入人心，每個人都投身於反英的行列之中。歷盡千辛萬苦，印度終於在1947年完全獨立。可惜在1948年，甘地被狂熱的印度教徒暗殺，尼赫魯繼承甘地遺志，於1950年建立印度共和國，為印度的新生與重建而努力，他不但著手增進財富，同時也改進教育和衛生，使印度全國有更加平等的社會⁵⁴。尼赫魯死後，Lal Bahadur 和尼赫魯獨生女甘地夫人相繼為印度總理，領導印度10年⁵⁵。

獨立以來，印度在經濟成長、科技發展、人才培養、軍隊建設等方面均有長足進步。在印度，既有發射衛星的能力，又有刀耕火種的遺跡；既有豪華壯觀的大高樓，又有低矮破爛的貧民窟；既有組織嚴密的現代工廠，又有封閉落後的村落經濟；既有一擲千金的億萬富翁，又有一貧如洗的無家流浪漢。它是一個傳統與現代交織、發達與原始混雜、文明與落後並存、豪富與赤貧同在的國家⁵⁶。

印度是世界四大古文明國之一，歷史文化悠久，對亞洲地區影響深遠。自古以來，以宗教文化及精神文明為其特徵及主要貢獻，由古代至現代，與世界文明史密切相關，是溝通東西文化的重要媒介。現代印度已成為第三世界國家領袖，在亞非國家中極為活躍，不僅是文化大國，更是當今歐美先進諸國經濟投資的主要對象。印度的現況，尤其在政治、經濟、社會及科技，甚至生活型態及觀念上，已經大為不同於古代印度。現代印度經濟生活已逐漸獲得改善；電腦及核子科技

⁵³參見黃仲正主編，《印度》，台北：台灣英文雜誌社，1991年8月，pp. 42-53。

⁵⁴參見黃仲正主編，《印度》，台北：台灣英文雜誌社，1991年8月，p. 90。

⁵⁵參見許鐘榮著，《印度·尼泊爾》，台北：文庫出版，1995年11月，p. 21。

⁵⁶參見馬加力，尙會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，p. 2。

發達；西方資本主義已進入原本是社會主義的印度，並已成為印度社會的新方向及新希望；傳統印度社會面臨挑戰，一方面固守傳統藝術、文學、宗教及社會習俗，一方面又與西方文化融合而有所改良及創新。

獨立後的印度現況，仍然可見西方殖民地所留下來的影響，不管是看得見的建築、還是融入民眾日常生活的語文以及各種制度等等，獨立後的印度還是保留著殖民地的影子，然而，歷史上，印度經歷了幾百年的外國入侵和殖民統治，可是它總有辦法吸收和改變外力加在它身上的每一事物，而在根本上依然保持不變。印度雖然在迅速地現代化，可是卻依舊按著古老的文化節奏以及神聖化的社會習俗向前移動。不論古今，印度社會的複雜性是造成國家動盪不安的主因。民族宗教各方面的差異，使得印度成為世界上最難治理的國度之一；加上印度人曾經一再地表示，唯有遵行民主理念的政府才能令人民口服心服，才能和平地統馭全民，要治理印度，無疑是難上加難⁵⁷。殖民國家的影響深厚再加上印度民族本身的歷史宗教等因素，促使獨立後的印度依然存在著難以解決的問題，奈波爾在其「印度三部曲」中也提出了現代印度發展上所面臨的問題及困境，以及新印度的未來展望與方向。

三. 後殖民歷程中印度的發展以及侷限

如果翻開全球殖民地歷史，我們可以發現絕大部分的殖民地在達成政治獨立後，原有的外來政權均撤出殖民地並回到其原有殖民者母國。譬如，越南脫離法國獨立後，法國殖民政權從越南撤出並回到法國母國；韓國脫離日本殖民統治後，日本殖民政權也從韓國撤回日本。一般來說，殖民地在脫離殖民政權獨立後，雖在政治形式上達成獨立了，然而在其他領域諸如經濟、文化、文學等卻未必能擺脫舊殖民政權的陰影與掌控。這就是所謂的後殖民現象⁵⁸。如此說來，今日印度已經結束殖民時期而走到後殖民階段了。

⁵⁷參見黃仲正主編，《印度》，台北：台灣英文雜誌社，1991年8月，p. 15。

⁵⁸參見蔣為文著，《語言、認同與去殖民》，台南：國立成功大學出版，2005年1月，p. 5。

近代以來，印度出現了新的、跨地區、跨宗教的凝聚力量。西方殖民統治既給印度帶來了深重的災難，然而在客觀上也為印度各勢力的聯合起了一定的作用⁵⁹。印度的政治史一向是各個王國永不止息的互相殺伐，直至十九世紀，在大英帝國統治之下，印度才由一個中央極權管轄所有人民。印度歷史的特色之一就是缺乏一個能統一所有民族、語言、文化的國家。大英帝國就如美洲的西班牙，促成了統一。英國留下的不是宗教也不是藝術，而是司法與政治⁶⁰。目前的印度在一些基本層面上，如統一全國、民主政體、政黨體制、法律之前人人平等、人權、宗教自由，全都是英國統治的遺風⁶¹。

除此之外，英國的統治給印度帶來許多十九世紀的進步成果。水利灌溉計劃使廣大地區可供耕植，同時鐵路建築工程也大有發展。在英國人看來，他們當時帶給印度的最大好處是和平。印度沒有了搶掠和內戰，發展之快在亞洲僅次於日本。王公的都城加爾各答是亞洲最早的歐洲式中等階級的發源地，而孟買也不太遜色。新興的中等階級非但提供了商人和專業人才，還提供了工業家。由於鐵路的出現，而印度又是不列顛帝國的一部份，參與世界經濟有利可圖，新興的紡織工業於是有了發展的可能。稍後，在二十世紀初，鋼鐵業也追隨棉紡業的形式發展⁶²。

那麼，今日印度除了以上的進步發展，印度本身也有其侷限。印度必須把西方的現代與印度本身的傳統價值觀都謹記在心。印度社會與經濟發展落後的一個主要原因是人口爆炸。印度這個政教分離、民主的現代國家，面對大體上仍屬傳統社會的矛盾。對印度在十九世紀與英國的理念接觸後所蒙發的現代化思潮，種姓制度是個絆腳石。種姓制度與印度停滯不前的意識型態是數百萬印度教徒貧窮

⁵⁹參見馬加力，尙會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，p. 41。

⁶⁰參見歐塔維歐·帕茲（Octavio Paz）著，《在印度的微光中》，台北：馬可孛羅文化出版，2000年，p. 135。

⁶¹參見歐塔維歐·帕茲（Octavio Paz）著，《在印度的微光中》，台北：馬可孛羅文化出版，2000年，p. 98。

⁶²參見莎拉·霍浦森（Sarah Hobson）等著，安萍譯，《印度》，紐約：時代公司出版，1987年，pp. 79-80。

的成因之一⁶³。

有關印度亂象的原因有許多種解釋。有的集中在印度的過去、侵略與外國統治的歷史—奈波爾(V. S. Naipaul)曾說這是一個受傷的文明。有人則歸咎於印度的文化和宗教，認為那是宿命論的來源，被一個種姓制度限制的社會，有的人甚至怪罪天氣，說天氣把人的意志都磨滅了⁶⁴。印度的情況顯示出只有民主還是不夠，只有經濟成長也不夠。印度真正需要的，是一套能切中過去和現狀的政策與政治制度。印度的精英分子也必須重新尋找印度精神，並不是西方的一切都是至高無上的。

第三節 奈波爾與印度的關係—歷史

奈波爾雖然是印度後裔，但他的家族在十九世紀晚期就遠離印度到千里達謀生。從西元 1807 年起，加勒比海諸國陸續廢除奴隸交易，農莊地主被迫轉向印度尋求契約勞工，西元 1838 至 1924 年間約五十萬印度移民以這種身分遷徙至加勒比海地區，其中千里達的印度社群高達十五萬人，奈波爾的祖父即為其中一員⁶⁵。奈波爾不在印度出生，又從沒有在印度居住過，但由於典型的印度移民家庭環境的影響，生活在西印度群島的印度移民及其後代多願意把自己看成是燦爛的印度文化的子裔，再加上他對千里達的反感，奈波爾一直對祖先的家鄉有一種幻覺和嚮往⁶⁶。

在英國居住了十二年以後，三十歲的奈波爾第一次去了祖先的家鄉印度。1962 年，奈波爾初次踏上印度土地。但第一趟返鄉使他自幼建立起來的對印度的夢想破滅，印度的貧窮、落後和原始令他沮喪萬分，他感覺自己和印度之間的

⁶³參見歐塔維歐·帕茲 (Octavio Paz) 著，《在印度的微光中》，台北：馬可孛羅文化出版，2000 年，p. 66。

⁶⁴參見馬克·涂立 (Mark Tully)、吉莉安·萊特 (Gillian Wright) 著，鄭家瑾譯，《印度慢吞吞》，台北：馬可孛羅文化出版，2004 年，p. 4。

⁶⁵參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001 年，p. 4。

⁶⁶參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 60。

距離簡直無法逾越⁶⁷。印度自西元 1947 年從英國殖民地獨立後，甘地在獨立後第二年因被暗殺而身亡，而他的弟子尼赫魯一直到西元 1964 年去世為止，總共做了 17 年的印度總理，他領導的國大黨對印度進行各項改革。

到了西元 1975 年，奈波爾第二次返回印度這塊土地。此時，印度的統治者甘地夫人在 1975 年大選舞弊，進而宣佈進入戒嚴狀態，逮捕反對派異議分子⁶⁸。就在印度進入非常時期的階段，奈波爾又重新回到印度來觀察印度書寫印度。

在西元 1988 年，距第一次返回祖國印度之後的 25 年，奈波爾第三次又回到了印度。獨立後的印度一直都是民主國家，但半個多世紀以來貧窮落後依然不變，奈波爾認為印度必須要尋找內部原因，而不是把印度貧窮的原因通歸咎給英國殖民，只是譴責外部原因是不夠的⁶⁹。

經由每一次的印度遊歷過程，奈波爾觀察印度的點點滴滴，不論是外在印度還是內在印度，都在奈波爾的書寫下展現於世人眼前，面對祖國印度的歷史，奈波爾不予以美化，而是選擇直接而嚴厲的揭露，依然可以看出奈波爾對祖國錯綜複雜的情感。

⁶⁷參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 61。

⁶⁸參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001 年，p. 5。

⁶⁹參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 62。

第三章 當西方遇到東方—奈波爾初臨印度《幽黯國度— 記憶與現實交錯的印度之旅》

在西元 1962 年，奈波爾以尋根的心情首次踏上存在於兒時記憶的祖國—印度，他為期一年的印度之旅從在孟買上岸開始，先到德里，然後到喀什米爾住了四個月，接著短訪西姆拉，往南到馬德拉斯，再到加爾各答，最後造訪他外祖父的家園⁷⁰，隨後回到倫敦並寫下了《幽黯國度—記憶與現實交錯的印度之旅》一書，書中記錄他在祖國印度的所見、所聞和所思。這是一部具有自傳色彩的作品，以第一人稱敘事，不能算是完全的遊記，畢竟讀者在此書中找不到旅遊路線的地圖指南和觀光景點介紹，奈波爾是以小說的方式，並穿插印度歷史與風俗信仰，帶領讀者甚至是他自己本身來解開印度次大陸的神秘面紗。書中描述的是他從自己眼中所見的印度文化、社會脈絡等等現象，帶領讀者打開印度世界的另一種視野，不像是一般遊記只有對風土國情的讚美，奈波爾則是直接道出對印度的許多獨到的、個人的觀察和批判。

在本書中奈波爾呈現各種令人不安的印度亂象，並對大英帝國作犀利的批判，讀者可以見識到奈波爾作品所慣有的尖酸刻薄與陰沈的無奈，及其令人佩服的寫作技巧。身處在印度，奈波爾始終有疏離感，總覺自己是個異鄉人、是個過客，儘管這趟旅程他並無歸鄉之感，並試圖以客觀的眼光去看印度，但他仍不可自己地感受到震驚、厭惡、絕望、憤怒等種種情緒。這本書的副標題—「記憶與現實交錯的印度之旅」，正說明這趟旅行交織著過去、現在與未來，是一趟在錯亂中尋找認同感的旅行。印度，對奈波爾而言原本只存在記憶的幻影中，但又不像真實的記憶，再如何努力的捕捉，也勉強只是存在千里達時的印度族群的童年記憶。即使如此，印度的母國文化對奈波爾而言仍是有深切的吸引力的，他在一開始敘及童年記憶時也充滿對母國的孺慕之情，只是映照到真正踏上印度時的震驚—舉目所見全國上下大小便、垃圾、人、食物、牲畜堆在一起，一座又一座的

⁷⁰ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 3。

貧民窟，種種怵目驚心的景像就令奈波爾招架不住了，再怎麼美麗的童年記憶幻影也只能夾雜更多失望，而導致其現實與記憶的情感失焦⁷¹。

奈波爾以一個外來者的角度傳記，書中記錄著在祖國的印度人及從異地回返的印度人生活點滴，以深刻角度去分析印度人的世界觀與價值觀。奈波爾也在《幽黯國度》一書中挖掘自己、探索自己，內心世界因此一一浮現，《幽黯國度》一書可說是奈波爾的一趟內心之旅，藉著外在實體來映照其內在世界。旅居印度一年對奈波爾這位長期生活在西方世界的知識份子產生的衝擊是很自然的事情，這次的經驗並不愉快，但是奈波爾所經歷的痛苦卻啓發了他的想像力而非讓他麻木不仁。他對印度到目前為止還留有舊印度輝煌過往的榮燦記憶，堅定的種姓制度阻礙了對多元文化的尊重與吸納，以致於只得仍以自己為是的生活方式生活著的生命態度，有許多的相關敘述。當他面對印度時，充滿的是一種極度失落感，在此書中有的只是典型殖民地知識分子對自己的母國的深深嘆息，在書裡的所有的印度人幾乎都是沒有聲音的，我們無法從奈波爾的敘述中聽到他們的回應，讀者幾乎只能看到奈波爾不斷的輕蔑與毫不留情的批判。

從西元 1960 年代開始，奈波爾發表了大量的旅遊作品。對奈波爾而言，旅行和寫作的關係是密不可分的。他的小說作品往往以旅行見聞為基本，旅遊作品更是時常帶有自傳的成份，這正足以說明旅行對其寫作的重要性和啓發性。奈波爾也曾經說過，他必須靠著不斷的旅行，才能找到寫作的題材。但不論小說還是旅行文學，奈波爾堅持「小說非虛構」的原則，認為小說應是社會歷史的真實反映，但反映又不只是簡單的紀錄或浮光掠影的散篇報導，而是一種將紀實材料、深度凝視、心理剖析和人物生態融為一體的「批判寫實主義」。奈波爾還發展了一種「混成」的小說形式，開創了一種將自傳、報導、歷史事件、小說敘事和社會調查於一身的「社會批評文本」，以滿足他那種處於文化斷裂的主體情境下，以真實性敘事來彌補其「碎片認同」的寫作位置⁷²。這樣的文本形式也應用在《幽

⁷¹ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 3-6。

⁷² 參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，p. 78。

黯國度》一書中。

至於奈波爾對於寫作所持有的觀點和看法，可以從以下幾段文字中略知一二，這些文字都是從他的作家朋友保羅·索魯(Paul Theroux)所寫的《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》(A Friendship Across Five Continents)(1998)一書中截取，此書是保羅·索魯紀錄和奈波爾的數十年友誼的傳記。

三十二年前，在非洲，V.S. 奈波爾要我答應他，絕對不要再寫日記了。他說，諸如此類的日常練習，只會妨礙想像力的運作⁷³。

V.S. 奈波爾總是說，別給它上粉，以及，最偉大的寫作，就是站在力量的位置上，刻畫騷動人心的景象——竭力追摹，還有，敘述事實⁷⁴。他說，他下筆非常謹慎細膩，每個效果都經過悉心計算，刻意為之的質樸無華。以他觀點言之，他就像在用最簡單的素材，重建一座城市模型，好比說，火柴棒搭建的羅馬城，城裡的橋樑還禁得起真人行走於上，趕著推車過橋。他強烈嫌惡文格裡的虛矯，痛斥寫作時的造做姿態。他說，他從來不給自己見聞與感受塗粉。他說，現實就是一塌糊塗。一點不好看。寫作一定要反映出這一點。藝術一定要說明真相⁷⁵。

由此可以得知，寫作素材和寫作技巧的來源，想像力的運用是非常重要的環，卻也不能忘記寫實的本質。奈波爾的父親曾告訴他，寫東西必須誠懇，必須真實。寫的時候心裡不要考慮任何讀者，而且在任何時候都不能忘記自己心靈

⁷³參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，p. 532。

⁷⁴參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，p. 24。

⁷⁵參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，pp. 54-55。

所關注的問題、不能背棄自己心靈的正直誠實。也是因為受到父親的鼓勵和薰陶，奈波爾從小就對寫作產生興趣。後來他回憶：「很小的時候，我就把自己看成一位作家……那時我覺得寫作是一種非常高貴的職業。」⁷⁶，正是因為他認為寫作可以完成知識份子對世界的使命，所以他對寫作有一股熱情，寫作的強大力量支撐他主動參與社會，為正義、公理、自由而努力。

本章節試圖從奈波爾獨特的敘事策略和文本形式來對「印度三部曲」首部曲《幽黯國度－記憶與現實交錯的印度之旅》作探討。觀察奈波爾筆下的印度是如何被呈現？觀察奈波爾對印度情感如何轉變？在第一節的部分事先探討奈波爾的童年記憶，而其童年生活最重要的則是由印度、千里達和英國交織而成的。

第一節 記憶與現實交錯的印度之旅——奈波爾的千里達、英國和印度經驗

書中第一章是敘述奈波爾來到印度之前，對於這個次大陸的童年記憶，以及在千里達生活的狀況。印度對奈波爾可以說是既陌生又熟悉，陌生的是即使有印度血緣但卻出生在千里達，熟悉的是即使生長於千里達但卻又離不開印度傳統，而這兩個國家又同屬英國殖民地，對於長期接受西方教育的奈波爾而言，英國也是他生活中的一大部分。奈波爾以「兩隻眼睛」凝視著印度，其中一眼是「童年之眼」，它試圖將千里達現實的生活經驗和這個想像的祖國相銜接，但得到的卻是疏離和斷裂的傷感，另一隻則是「西方之眼」，它流露的是帝國的輕蔑和局外人的冷漠，它換來的只是把所有對祖先文化之神秘感和崇高感驅之殆盡的認同反差——一種「棄之不可又愛之不能」的尷尬處境⁷⁷。

接下來就來探討千里達、印度、英國這三個國家如何交錯在奈波爾的生命歷程中，他是如何在作品中呈現這三個國家？以及這三個國家的流亡經驗對他的

⁷⁶參見奈波爾著，李永平譯，《大河灣》，台北：天下遠見出版，1999年4月，p. 1。

⁷⁷參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，pp. 84-85。

影響？如何透過移民經歷下的混雜和多重視角來書寫殖民與被殖民的關係？他是如何發表對自己故土的看法？在抵達印度之前以及抵達印度之後的轉變為何？

一. 千里達的印度

在奈波爾抵達印度之前，印度對他來說是虛懸在時間中的國家，是想像中的家園。奈波爾的祖父來自印度，但從不曾描述這個國家的山川文物，奈波爾也不是出生於印度。因此，對奈波爾來說，印度並不是真實的——它只不過是存在於千里達這個小島外的一個國家。

不過，在一種非常特殊的層次上，印度一直存留在奈波爾童年生活的背景中。即使奈波爾不是出生在印度，但有關於印度的記憶卻一直存在於他的童年裡，原因是奈波爾的祖父即使離開了印度來到千里達，但他同時棄絕了千里達，他也曾經返鄉，但只是爲了帶回更多印度的東西。由此可知，奈波爾的家族雖然離開印度，但依然遵守著印度的傳統習俗，進而影響到童年時期的奈波爾，對奈波爾而言非常神秘的印度文化一直薰陶著他，他的心中也一直殘存著有關印度文化含混不清的記憶。在他心目中，印度依舊是一個特殊的、與世隔絕的地方，它哺育過自己的祖父，和其他出生在印度卻以契約勞工身分來到千里達的鄉親：

在一種非常特殊的層次上，印度一直存留在我童年生活的背景中。我外祖父來自印度，但他從不曾向我們描述這個國家的山川文物，因此，對我們來說，印度並不是真實的——它只不過是存在於千里達這個小島外面的茫茫太虛中的一個國家。離開印度後，我們家族的旅程就算終結了。印度是虛懸在時間中的國家。它跟我後來發現的那個國家——透過「戈蘭奇出版社」(Gollancz)和「艾倫與安文公司」(Allen and Unwin)出版的許多立論「正確」的書籍，以及《千里達衛報》(Trinidad Guardian)刊載的發自印度的電訊——實在連接不起來。在我心目中，印度依舊是一個特殊的、與世隔絕的地方；它哺育過我外祖父和其他出生在印度、以契約勞工

身分來到千里達的鄉親，但即使是這段歷史，後來也湮沒在茫茫太虛中⁷⁸。

以上的敘述，可以得知印度人在千里達的生活概況，他們依然念念不忘祖國的一切，印度是他們心中最神聖的殿堂。在千里達島，奈波爾身為印度血統卻生活在海外。當地的黑人佔多數，他們正在覺醒，有自己的語言、自己的政治，有內外部政治鬥爭，在取得政權後有了自己的政府，成為統治者。而白人殖民者正忙著撤離這個帝國主義時代留下的島國，他們帶走了財富，留下了一個千瘡百孔、問題無數的社會——政治腐敗，人民生活貧困，文化衝突激烈。奈波爾所屬的亞裔印度人作為一個族群，人口佔當地居民的百分之四十，卻被排斥在千里達政治生活之外。他們既非土著，又不是殖民地的主人。他們是移民，母國似乎忘卻了他們，當地似乎也忘卻了他們。當黑人按英國方式來改造自己的文化和政治並取得成功時，印度人卻沒有多少改變。印度教和印度生活習俗對於他們是唯一和母國發生聯繫的方式。他們不能融入當地文化，也不能完全認同白人的歐洲文化，結果是與黑人文化與白人文化隔絕，沒有英語教育，沒有法律地位，甚至他們的婚禮幾十年不被承認。他們成天做著回到母國去的夢⁷⁹。千里達島上的印度人是外來者，但大多數的印度移民及其後代多願意把自己看成燦爛的印度文化的後裔，奈波爾也不例外。

而當奈波爾真實地置身於印度——他的祖國時，童年及成長過程、宗教與種姓階級制度的影響，變得鮮明起來，真實的印度喚醒了奈波爾童年的記憶，真實的印度和千里達的印度畢竟不同。在奈波爾啓程之初，不管他想像中的印度是如何模糊或如何美好，遊歷一年之後，他已經初步了解這個國家，印度居然有更多原本奈波爾想像不及的地方，他原本心中模模糊糊的想像已出現了清楚的輪廓。印度在他的想像中定格了，這一趟印度之旅成了奈波爾個人蛻變之旅，使他不再眷戀本土。奈波爾如此敘述自己失卻民族身分：

⁷⁸ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 25。

⁷⁹ 參見周昕、張冬貴著，〈奈保爾與後殖民文學〉，《武漢科技大學學報》，第六卷，第二期，2004年6月，p. 22。

身在印度，我總覺得自己是一個異鄉人、一個過客。它的幅員、它的氣候，它那熙來攘往摩肩擦踵的人群——這些我心裡早已經有準備，但它的某些特異的、極端的層面，卻依舊讓我覺得非常陌生。不由自主地，我試圖透過一個島民的眼光(莫忘了，我是在一座小島上出生、長大的印度人)，觀看印度這個國家：我刻意尋找我所熟悉的那些細微而容易掌握的事物。在我看來，印度的自然景觀過於蒼涼、雜亂，讓我覺得格格不入——我懷念印度人聚居的千里達島上那井然有序、和諧寧謐的鄉野風光。有一回，在印度北部的阿格拉(Agra)附近，我看到(或者以為我看到)這樣的一種鄉野風光，但是一群病厭厭、孤伶伶、躺在繩床上的人影卻驟然出現在我眼前，破壞了整個畫面。這樣令人怵目驚心的現象，不管怎麼看，都和我在千里達島上一座小鎮所認識和體驗的印度，連接不起來⁸⁰。

奈波爾再一次表達想像中的家園已經消失，千里達的印度最終只是童年記憶。然而，到達孟買港口之前，奈波爾還是描述了心中的近鄉情怯，還是描述了初次的印度之旅心中難掩的激動，他是這樣說的：

就這麼樣，小時候，印度存活在我心靈中，是我的想像力駐留的地方。它並不是後來我在書本和地圖上認識的真實的印度。印度，我童年生活中的神話國度，我對它的一點情感，這會兒又在我心中甦醒過來⁸¹。

在倫敦生活的好幾個年頭，他形容自己困居在倫敦這座大城市，困居在比童年生活還要狹小的一個世界，很明顯地，童年的記憶是他返回印度的動力。此外，在他從事文學創作之初，對童年時代的記憶是他主要的創作源泉，他憑著自己豐富的文學想像表現千里達島印度移民邊緣化的生活、他們的奮鬥與失敗。這些作品不僅為他贏得作家的聲譽，也使得他成為那個邊緣世界的闡釋者。當然，這種

⁸⁰ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 193。

⁸¹ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 45-46。

獲得是要付出代價的。他必須繼續選擇流亡，一次又一次重新回到過去的世界，尋找新的內容刺激自己的文學想像。不過，這些「回歸」的結果卻事與願違。當他帶著「西方人的」眼光「凝視」那愚昧、落後、貧窮和「不完整的世界」的時候，他被自己見到的「現實」所震驚，並且得出同樣令人震驚的帶有濃厚悲觀主義色彩的結論。在這樣的情況之下，文學想像被對現實關注所取代，政治熱情逐漸佔據他文學實踐的主導地位⁸²。

二. 千里達的英國

千里達是個只有一百萬人口的小島，居民大多數是黑人，還有一些印度人和中國人，是個標準的移民組成的社會，沒有一個人可以自稱自己是本地人。奈波爾曾說，千里達是大海中最可笑的一座島嶼，可以看出對於其出生地千里達的厭惡與怨恨，他把千里達視為一個蠻荒貧瘠之地，人民狹隘無知、粗魯愚笨。千里達之於奈波爾有一種「居家的無家之感」，深感自己生活在「一個外來的世界中」，這塊土地像個「異域之邦」，在這個殖民社會中，老一輩的成天夢想重返印度故土，年輕一代卻渴望二度移民⁸³。這些現象，也出現在書中：

我無法將殖民地的印度和殖民地的千里達，連結在一起。千里達是英國殖民地，但連三歲小孩都曉得，我們這座島嶼只不過是世界地圖上的一個小黑點，因此，對我們來說，身為英國子民是非常重要的——這樣的身分，至少能夠把我們納入一個比較大的體制中，賦予我們一個比較明確的定位。這個體制，並不會讓我們覺得受到壓迫。儘管身為英國子民，在制度、教育和政治生態上，我們卻是屬於西半球。千里達的人口由許多種族組成，英國人很少，自成一個社會，與其他族群鮮少來往，因此，在我們心目中，英國只是世界眾多國家中的一個而已。對一般千里達人來說，英國

⁸²參見王守仁、方杰著，〈想像·紀實·批評——解讀 V.S 奈保爾的“寫作之旅”〉，《南京大學學報》，第四十卷，第四期，2003年3月，p. 15。

⁸³參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，pp. 75-76。

是一個陌生的國家，只有那些自以為高雅、有教養的千里達人，才會刻意追求英國品味。在大多數千里達人心中，美國比英國重要得多⁸⁴。

奈波爾一方面批評殖民地社會那些買辦求榮的資產階級，嘲笑那些「殖民學舌」(colonial mimicry)的知識份子，但他也自承自幼就無法忍受這個殘破落後的原鄉故居，一心嚮往遠走殖民地母國—倫敦—這一文明與知識的帝國之都⁸⁵。英國對奈波爾的影響是無庸置疑的，但是他在到英國求學前大半是成長於千里達，同樣也是英國的殖民地，從小接受的是殖民地的英式教育，也就是奈波爾早就接受「英國化」，因此除了身上流的是印度血統之外，奈波爾不由自主的受帝國文化霸權宰制而認同英國政權，他在不知不覺中早已內化了英國殖民主的價值觀。

在英國，他受到歐洲傳統思想的薰陶，接受了個體價值、正義、自由以及理性主義等文化觀念，這與他的家庭和文化背景給予他的是很不同的，如印度傳統的宿命論、消極態度、印度人喜歡的形而上的生活哲學等，這就不能不使奈波爾形成矛盾的世界觀，也不能不潛伏著後來他自己強烈地感覺到的文化衝突⁸⁶。

關於英國在千里達的殖民形象，有這樣的描述：

我們是一群很特殊的殖民地子民。在西印度群島的大英帝國，歷史相當古老。這是一個海洋帝國，除了一兩座廣場和海港，它並沒有留下多少宏偉的、具有紀念意義的建築物。由於千里達位於西半球——直到一八〇〇年，島上還沒有多少人居住——在我們看來，這些建築物簡直就是屬於史前時代。就是因為它的歷史古老，在我們心目中，大英帝國不再是一個強加在我們頭上、格格不入的東西。我

⁸⁴ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 259。

⁸⁵ 參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擊松出版，2004年，p. 75。

⁸⁶ 參見梅曉云著，〈在邊緣寫作——作為“後殖民作家”的奈保爾其人其作〉，《深圳大學學報》，第十七卷，第六期，2000年12月，p. 24。

們得保持一種超然客觀的態度，才看得出來，我們的制度和語言全都是大英帝國造就的⁸⁷。

阿契貝(Chinua Achebe)早就指出：殖民地在獨立後反而更無法自力更生，後殖民頂多只是殖民的夢靨重現，人民往往比較念舊，更加依賴前殖民主⁸⁸。後殖民論述的「後」，有著雙重而矛盾的意義：一是時間上的完結，代表以前的殖民統治已經結束；但是另一個含意卻代表殖民經驗的延續，因為就文化傳承而言，殖民母國文化的影響，並無法迴避。例如在日據時代後期，台灣知識分子已出現只能用日文認識世界、表達意見的情形。更重要的，就空間面向而言，殖民遺跡隨處可見，並沒有因為殖民主人的離去而消失，也就是殖民記憶空間化。政治獨立自主的國家，並不代表該國在經濟、文化、社會，甚至人們的心靈等方面，已脫離殖民狀況。帝國主義力量已轉化為不同的形式出現，最好的例子還是美國。美國取代原歐洲帝國，對全球進行新型態的殖民策略，美國的文化商品，不論是電影、電視節目、流行音樂，或者是可口可樂與麥當勞速食店，用著美國政府強大的政治經濟力量做後盾，到世界各國攻佔市場，可通稱為文化帝國主義⁸⁹。大英帝國在千里達和印度留下的殖民痕跡，不論是有形還是無形都在奈波爾筆下一一現形，英國在殖民地中現身，對於殖民地的心靈和社會產生了持久深遠的影響。

三. 印度的英國

來到印度前，奈波爾對於英國可以說是不陌生，千里達是英屬殖民地，他也前往英國就學和居住多年，英國在他生命歷程占了大多數時光，對他來說英國是不陌生的。但是英國的典型盎格魯—撒克遜風格出現在印度，卻讓奈波爾感到無法理解，對於英國統治印度之後遺留下來的現象，奈波爾也提出深沉的觀察：

⁸⁷ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 260。

⁸⁸ 參見簡瑛瑛主編《當代文化論述：認同、差異、主體性：從女性主義到後殖民文化想像》，台北：立緒文化，1997年11月，p. 115。

⁸⁹ 參見簡瑛瑛主編《當代文化論述：認同、差異、主體性：從女性主義到後殖民文化想像》，台北：立緒文化，1997年11月，pp. 162-163。

當年，英國人對印度的統治是那樣的徹底，後來他們撤離這個國家，卻又是那樣的堅決，無可挽回。對我來說，即使在印度待了好幾個月，在我眼中，英國人的統治所遺留的痕跡，卻依舊帶著虛幻不實的色彩。我在一個英國殖民地長大。對我這種出身的人來說，英國人在印度留下的遺跡，原本應該顯得很熟悉。然而，英國和印度一樣，是一個具有多重性格和面貌的國家。表現在千里達島上的「英國」，跟我居住多年的「英國」不盡相同，而這兩個英國，和我目前在印度看到的那個遺留下許多痕跡的英國，也實在連接不起來⁹⁰。

統治印度的那個英國，和我們在千里達島上接觸到的英國，截然不同，它是強加在印度人民頭上的東西，跟印度傳統不合。那些規模宏偉的十八世紀西方建築物出現在印度，照理說，應該顯得很淺薄，缺乏深厚的根基，但現在我們卻發覺，它們已經完全融入這個充滿外國廢墟和遺跡的國家，變成它的一部份。這就是「印度的英國」顯現在我們眼前的一個面貌：它屬於印度的歷史；它已經死亡⁹¹。

奈波爾說自己是千里達和英國製造的產品，但來到印度之後，卻又發覺在印度的英國形象，和自己所認知且體會過的那個英國截然不同。這是一個有趣且值得深入思考的問題。從西方文明觀點出發，東西方一直存在的不平等關係，英國多半從特殊階層的利益出發來佔領殖民地，並且英國認為已經把最好的東西輸入到這些殖民地，認為英國的殖民帶給殖民地種種好處。而殖民地面對被英國統治的態度也有不同，千里達人認為只要配合強大、符合潮流的大英帝國，把他們帶出一個海洋小國，容入一個大體制裡面，完全接受殖民宗主國文化，做個被殖民的順民。至於印度的被殖民經驗，它並沒有消除不同文化之間的差異，容許了

⁹⁰ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 257。

⁹¹ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 260-261。

許多不同的文化實體共居在印度這個空間。

印度是被英國征服的對象，印度是透過英國人的想像力來說話，面對英國的殖民挑戰，印度似乎無力回擊，只能任由英國宰割。殖民後的印度形象被奈波爾形容為空虛、失落、災難，見證了英國在東方的勝利。而就是因為呈現在印度和呈現在千里達的英國形象有這樣的差異，使得奈波爾對印度更是反感，他跨越了民族主義的陷阱，痛陳自己民族的缺陷。

上述可知，奈波爾既不是印度的，也不是千里達的，也不是倫敦的，這種文化歸屬和身分認同的不確定（印度的？千里達的？英國的）構成他作品中的複雜性和混雜，在他身上既有從小就影響到他的海外印度人關於種姓、宗教、政治、哲學等方面的思想，也有來自家族如父母的生活態度的潛移默化，還受到西方思想如關於個人價值、自由、正義、政治上的所謂民主等觀念的深刻影響⁹²。

奈波爾展現在其作品中人生觀照和視野，在某種程度上，受到他的出生和環境影響。寫作對他來說是一種使命、一種天賦，而不僅僅是一種謀生方式而已⁹³。知識份子的使命感使奈波爾以最直接的眼光作出最直接的批判。

1962年奈波爾旅行印度，幾乎顛覆了自己從童年時代就一直信仰的那個「圖片中的印度」，帶著複雜、游移、多元的心情，夾雜在千里達、英國、印度之間，這三個國家呈現給他的既是殖民地、培育者、統治者、教育者、原鄉等多重身分，這樣的牽繫之間，讓他不得不繼續探索自身百般的矛盾。

第二節 東方世界展現眼前——奈波爾的印度印象

在十九世紀前半，異國風情的同義詞就是中東。在整個十九世紀裡，東方，特別是中東，成了歐洲人旅行和寫作的對象，發展了一大批東方風格的歐洲文學。問題是誰在看、誰在寫：西方的寫作和東方的沉默成為鮮明的對比。每個作

⁹²參見梅曉云著，〈在邊緣寫作——作為“後殖民作家”的奈保爾其人其作〉，《深圳大學學報》，第十七卷，第六期，2000年12月，p. 151。

⁹³參見奈波爾著，李永平譯，《大河灣》，台北：天下遠見出版，1999年4月，p. 6。

家在寫東方問題時必須正視寫作策略：如何掌握和接近東方。他必須面對東方，把這種面對用某種敘事語調、結構類型、意象、主體等等的寫作策略鑄進自己的作品中。很明顯，關鍵的問題在於表述(**representation**)，這種表述是高度人工製造的，不論是在所謂真實的文本（例如歷史、語言學分析、政治條約）還是在文學創作的文本之中⁹⁴。

奈波爾從多方面來記述印度，有歷史敘述和社會分析，他是親自來到印度生活才表述印度的文化。他的書寫立場並不是只有單一的角度。當歐洲中心主義在 20 世紀下半葉，開始受到東、西方論者的批評以來，許多人不得不重新思索世界的秩序與文化重整的問題。西方知識份子開始面對歐洲中心主義的倨傲，並試圖以欣賞的眼光觀看第三世界；而東方知識份子則是在抨擊西方帝國主義之餘，逐步重建自身文化的主體性，並以自己的血統為傲。具有東方血統的西方作家奈波爾，他個人在《幽黯國度－記憶與現實交錯的印度之旅》所反映出的探索歷程與生命困境，正是夾雜在東西方文化衝突與矛盾之中的一種知識份子典型。

奈波爾面對以下種種現象，是如何透過文字去敘述？如何透過文字表達自己對印度的看法？以及在印度看到這些現象時的心情是什麼？憤怒或是同情？被奈波爾看成黑暗的地區的印度，其被視為黑暗的原因又是什麼？奈波爾始終無法接受印度的那種人生態度、那種思維和看待世界的方式究竟為何？以下就針對書中奈波爾觀察到的印度印象進行探討。

一. 公共衛生

既是旅遊的書寫，在書中對於景物的描寫當然是不可缺少的，奈波爾細膩的文字功夫自然不在話下。但也因為作者擁有充份對景物的詮釋權，於是在作者筆下客觀的景色也或多或少沾染了個人主觀意識。寫景未必是純然的寫景，在作者意識型態的操控下，其選擇的景觀描述必然帶有作者相當程度的思維方式。就以奈波爾為例，他來到印度的第一印象就是髒亂，而造成印度景觀髒亂的主要原

⁹⁴參見張京媛編，《後殖民理論與文化認同》，台北：麥田出版，1995 年，pp. 41-45。

因正是印度人毫無衛生觀念，不論是人或是牲畜皆可在公眾場合隨地大小便，最奇妙的是在印度真的有一種職業是在街上清理人或動物的大便。奈波爾在書中就清楚敘述，他看到穿著西裝打領帶的男子走到路旁，無視路上人來人往的行人逕自脫下褲子上大號，然後經過身邊的打掃者就把掃軸往那位男子的屁股下一伸，勾出排泄物，男子排泄結束之後，還可以穿起褲子神色自若的繼續行走。奈波爾面對這種景象直呼不可思議。以下是書中兩段關於印度人衛生習慣的描述：

在果亞，清晨時分，你也許會想出門走一走，沿著曼杜威河(Madovi River)畔的迴欄大道散散步。往下一瞧，你卻看見距離路面六呎的水邊，蹲著長長一排人影，乍看起來，就像一叢叢被浪潮沖刷到岸邊的海草似的。大便是一種社交活動；從事這種活動時，他們得蹲在一塊兒，邊拉邊聊天。拉完，他們站起身來，光著屁股涉水走入河中清洗一番，然後爬回馬路上，跳上腳踏車或鑽進轎車裡，揚長而去。整個河濱散布著一坨坨排泄物⁹⁵。

你就到新德里國際機場，瞧瞧那兒的廁所吧。印度旅客隨地大便——在地板上，在男廁的小便池中(在小便池中如何大便？恐怕得施展印度人最擅長的瑜珈術)。由於擔心受病毒感染，上大號時，印度人都不敢坐在馬桶上；他們採取半蹲的姿勢，以至於廁所的每一個隔間，地板上都沾滿他們拉撒出來的糞尿。沒有人在乎⁹⁶。

從這兩段描述中，不難看出奈波爾的挖苦和諷刺，這也是東西兩種文化的衝突所發出的震驚。主宰印度人生活的印度教主張「潔淨」和「污穢」思想，故牛在印度被視為聖牛，被認為是潔淨的，牛尿或牛糞視為一種神聖的液體，可以洗淨一切的污穢；印度教徒喜歡沐浴，大便後不用紙擦拭屁股，而是用水洗；右手

⁹⁵ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 89-90。

⁹⁶ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 92。

是乾淨的，左手則不是。印度人自認為是世界上最乾淨的民族，都是因為印度教根深蒂固的「潔淨」意識。可是來自西方世界的奈波爾，當然不是透過印度教教義來審視印度人，他具備的是現代的衛生學觀點，他絕對不會認為到充滿排泄物的恆河沐浴是神聖且獲得潔淨的一件事情；再從現今的衛生的角度來看，用衛生紙擦屁股確實比用水更衛生。

已經西化的奈波爾，面對印度人把大便當成一種社交運動的態度，充滿了憤怒和不解。書中提到甘地也曾在印度發展經濟的同時，提出應當加強衛生教育，並提高印度人民的衛生意識，甘地主張要像西方科學學習公共衛生，改除印度人的不良生活習慣，不污染河川，不隨地棄置排泄物，不在大庭廣眾之下把鼻涕和痰吐在街頭，可是這些改革卻又引發印度人的嫌惡和不滿，他們會告訴你歐洲人的生活習慣才真的令人不敢恭維：做愛、上一號和進食，全都使用右手；每個禮拜洗一次澡，把身子泡在髒兮兮的一缸臭水中：洗臉、漱口、吐痰，全都使用相同的一個盆子⁹⁷。所以甘地的改革還是失敗，因為印度教徒的「潔淨」和「污穢」觀念，同現代的衛生觀念不是一回事，它主要是宗教意義上的潔淨⁹⁸，而印度人的生活還是由印度教來主宰。故公共衛生牽涉到的是種姓階級制度，這當然不僅僅只是公共衛生的問題而已，其背後所代表的是整個印度社會的病根。

奈波爾在此書中，和甘地一樣也沒有去探討隱藏在印度教儀式行為背後的意圖，以及意圖中的真相。奈波爾根據肉眼描繪印度人隨地大解的習慣，幾乎呈現出一幅幅超現實的場景，並且進行嚴厲的批評，而這批評背後最主要還是牽涉到印度宗教，從頭到尾的一致主題就是對種姓制度提出嚴厲的批判。或許印度人如能對宗教上「潔淨」與「污穢」觀念作出新的解釋，剔除其中不好的東西，使其與現代衛生知識結合起來，那肯定能大大提高印度人的衛生觀念，改善印度的衛生狀況⁹⁹。

⁹⁷ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 91。

⁹⁸ 參見馬加力，尙會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，p. 208。

⁹⁹ 參見馬加力，尙會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，p. 209。

二. 官僚體系

波爾書中一開始的序曲即把印度令人窒息的官僚體系這個問題直接點明了出來。西方殖民政府遺留下來的文官制度融合印度傳統的種姓制度，屢屢成爲奈波爾筆下犀利嘲諷的對象：

在印度，人類的墮落是經過縝密的測量和界定的，就像繪製地圖一樣，…事實上，這些土地全都已經被徹底勘察、測量、繪成圖籍，保藏在政府屬下的各個檔案局。…這得歸功英國人。他們不辭辛勞（指他們繪製地圖），從事這項艱鉅的工作，為的是滿足印度人的一個根深柢固的心理需求：界定（definition）和區分（distinction）。界定自己，你就能夠把你的自我從週遭人群中抽離出來，你就能夠確定自己在社會的位置，你就能夠擺脫印度那無所不在，隨時會吞噬你的亂象。¹⁰⁰

此外，書中還提到的一個例子，曾在西方受教育和工作的馬賀楚回到印度服務之後，要求他的下屬藍納士將口授的信函親自打字，藍納士卻明白表示自己的正式職稱是「速記員」，不是「打字員」。另一個例子是，印度鐵路局有一個職稱是「表格與文具視察員」，其工作內容就是從一個車站到另一個車站，視察每一個辦公室所使用的表格和文具，審核每個車站站長申請的表格和文具是否如實稟報，還是有多報以便拿多出來的文具回家給自己的孩子使用。印度政府制定的一套查核程序不免令人啼笑皆非，由此也可以看出印度官僚體制的瑣碎和荒謬。

這是奈波爾觀察下的印度，依然離不開宗教的範疇，不論是在被殖民前，被殖民期間，甚至到後殖民的現今，印度教的影響還是無所不在。種姓制度的階級觀念帶給印度人的是安於現狀的生活態度——「做你份內的事，即使你的工作低賤；不做別人份內的事，即使別人的工作很高尚。爲你的職守而死是生；爲別人

¹⁰⁰ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 55。

的職守而生是死¹⁰¹」。由於每個人只對自己的功能負責，在分隔職位和責任之下，印度社會變得欠缺效率，這樣的心態也阻礙了所有的改革計畫，對印度充滿破壞性。

奈波爾在孟買上岸，馬上就見識到印度繁瑣的官僚文化，爲了申請許可證領回他被海關沒收的兩瓶酒，奈波爾費盡千辛萬苦，在新海關大樓與舊海關大樓中來回奔波數次，他不能理解的是爲何印度官員不把話一次講清楚，不把所需要的證件一次告知，而這種爲辦個證件而來回忙碌的情形，在印度人看來卻根本就是司空見慣，但奈波爾實在無法忍受申請證件上的刁三阻四，於是在書的序曲即挑明支配印度的官僚制度正是階級，人們只求安於份內所做的事情，與份內無關的都不予以理會，這樣的心態困住印度人，做事情欠缺效率之下國家又當如何進步呢？奈波爾自然是憤怒階級所帶來的強大的殺傷力，以及印度人面對一切事物的安然自若。

三. 種姓制度

宗教在印度社會生活和意識形態領域一直佔有重要的支配地位，直到如今，大多數的印度人的情感和思維模式依然被宗教觀念緊緊的束縛著，宗教的力量有形無形之中影響著全印度，而種姓制度就是與宗教息息相關的一種制度。

全書一再的提及腐敗的種姓制度，對種姓制度所發出的聲討可說是全書的重要主題，奈波爾深切的嘆息是英國人離開印度以來，政治上雖然已經獨立當家自主了，但印度文化社會因心靈過度依賴印度傳統宗教，以及後殖民時代仍不完善的政治結構及官僚體系，呈現於外的印度面貌是一片滯悶、落後、饑饉與髒亂，這正是奈波爾稱印度爲幽黯國度的主因。

書裡面有許多內容都在描寫著印度的種姓制度，最明顯的有以下兩個例子，一是奈波爾因爲女伴在辦事處昏倒，所以向辦事處的職員要一杯水，卻無人理會且毫無動靜，只換來幾聲輕笑，最後終於有一個雜役慎重其事端了杯水過來，奈

¹⁰¹ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 55-56。

波爾才恍然大悟：「職員是職員，雜役是雜役，各司其職，不相混淆。」二是在印度傳統中，越是屬於勞工的工作越下賤，也因此，一個速記員在上司的壓迫下打出一封他自己速記的信時竟然哭了。他覺得很受辱，因為他的職務是速記員，不是打字員。再來看看奈波爾對印度種性階級制度的敘述：

地點是孟買城中的一間稱不上五星級的旅社。第一個男子提著水桶，一面走下台階一面潑水；第二個男子握著一支用樹枝編織成的掃帚，使勁擦洗台階上鋪著的瓷磚；第三個男子拿著一塊破布，把台階上的髒水抹一抹；第四個男子捧著另一只水桶，承接台階上流淌下來的髒水。四個清潔工人每天準時上班，而在印度，只要準時上班就不會有人找你麻煩。身為清潔工人，你可不一定要拿起掃帚，認認真真把地板打掃乾淨。那只是附帶的職責。你的真正職責是「擔任」清潔工人，當一個下賤的人，每天做一些下賤的工作。這是社會要求他們幹的賤活，而他們也心甘情願，接受這種屈辱。他們本身就是穢物：他們願意以穢物的面目出現在人們眼前¹⁰²。

在旅館的服務生，若被要求打掃地板，他肯定會覺得受得污辱。在政府機關辦公的文員，絕不會幫你倒一杯開水，就算你昏倒在他面前，他也無動於衷¹⁰³。

階級是一種獎懲制度。印度的種姓階級把每個人禁錮在他的身分裡。在這種情況下，由於不牽涉到獎懲，職務和責任就變得無關緊要。所謂「人」，就是他對外宣示的身分和功能。在這方面，印度人是直截了當的¹⁰⁴。

從序曲開始，奈波爾就用申請證件的事情來舉例，顯露印度官僚體制的繁瑣，

¹⁰² 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 96-97。

¹⁰³ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 56。

¹⁰⁴ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 97。

以致於其辦事效率出奇的低落，他也藉此事件探索其所代表的意涵，及背後的種姓制度的嚴重病態。而在書中後來幾章的敘述中，他依然數度論及這個癱瘓印度的人格，毀損其社會結構的制度，如何如影隨形的烙印印度人的靈魂，緊緊捉住種姓制度這個主題不放，其敘述的語調酸澀腐蝕，他對印度醜態的刻劃實在毫不留情。這樣的態度其實是表現在他所看見的各個外在層面，但尤其是針對印度種姓制度的厭惡，奈波爾特別溢於言表。接下來就針對種姓制度做個簡短的介紹。

就印度文化而言，宗教至上，印度人的生活理所當然離不開宗教，不論是藝術、政治、經濟或是社會風俗。雖然印度的社會存在著許多正面因素，有助於使印度崛起成為超乎區域強國地位的國家，但是種姓制度卻是印度所有制度中最具特色者。種姓制度原本是印度教中的一項主要特色，但此一制度對其他宗教也造成了影響，連講求平等的回教、猶太教、基督教也不例外，更遑論南亞所固有的錫克教等都受其影響。甚至可以毫不誇張的說，如果不了解印度宗教（種姓制度），就很難深入了解印度人的精神狀況和印度人的社會。種姓制度成為印度社會發展和思想進步的主要障礙，形成印度獨特的封閉型態社會。

種姓這個詞源自於葡萄牙文（**castas**），意指部族、宗族或家族。梵文稱種姓為闍提（**jati**）。種姓制度可能是從職業的專門化過程中演化出來的，並從早期（大約在紀元前 500 年）的印度教經典中所記載的 4 種主要的瓦爾納（**varna**，即階級）而獲得現今的型態；這 4 種瓦爾納為：婆羅門，即社會中的教師與僧侶；刹帝利，即戰士/統治者；吠舍（**Vaishyas**），即商人與生意人；以及殿底的首陀羅（**Shudra**），即農人¹⁰⁵。除了這四個等級外還有一個「賤民」階層，稱做不可接觸者。在這個體系中，每個種姓集團都佔據一定的位置，其地位高低依婆羅門、刹帝利、吠舍和首陀羅順序排列。被排斥在種姓制度之外的「不可接觸者」階層地位最低。

大體說來，種姓制度具有職業世襲、內部通婚、等級森嚴和社會隔離等特點

¹⁰⁵.參見史帝芬·柯恩著，高一中譯《印度：成型中的強權》，台北：國防部史政編譯室，2003 年 12 月，p. 20。

¹⁰⁶。種姓集團之間一般不交往，不在一起吃飯，高種姓不從低種姓那裡接受食品，否則就會降低自己的種姓地位。飲水、抽煙也有這樣的規定。一個人究竟可以從什麼樣的種姓手裡接受什麼樣食物，各地區有很大差別。但所有種姓集團都不同程度地遵守這樣的原則：不接受較自己低下的種姓集團烹調的食物。婆羅門被認為是最潔淨的，任何種姓都可以接受其烹調過的食物。不可接觸者被認為是最污穢的，接受他們的食物，或者同他們接觸，會被玷污¹⁰⁷。

上述有關種姓制度的各項規矩，奈波爾在書中的《遇見婆羅門家族》有詳細的描述，婆羅門家族在吃齋、平日用餐、食物的準備和分配上都必須遵循傳統的習俗和其固定的程序，也只有婆羅門家族可以觸碰食物。奈波爾看見這群婆羅門家族為了防止「不潔」（此處是指非婆羅門家族，及住在旅館中的其他人，包括奈波爾）的人的目光偷窺他們，防止「不潔」的人會污染他們的食物跟水，他們決定要建造一座圍牆，甚至把被其他人踏過的草皮全部鏟掉。這樣的行為，讓旅館中的船夫發出「這樣的宗教未免太不近人情吧」的不平之聲。種姓制度加諸在印度人身上的束縛，印度人卻都不自知，還樂在其中，帶著西方眼光且沒有宗教信仰的奈波爾對於這一切現象，無法體會，更無法認同。

「你從哪裡來？」我提出的這個問題，是印度人最喜歡向陌生人提出的¹⁰⁸。

一開口，他就問我一個一般印度人最喜歡問陌生人的問題：您是打哪兒來的？從事什麼工作¹⁰⁹？

上述兩段話在書中出現當然不只兩次，時代進步觀念換新，但印度社會講究個人出生背景卻未曾稍改。印度人群體概念十分強烈，不容易接納外來者。通常

¹⁰⁶ 參見馬加力，尙會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，pp. 82-83。

¹⁰⁷ 參見馬加力，尙會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，p. 83。

¹⁰⁸ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 198。

¹⁰⁹ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 336-337。

印度人首度會面之際，都會殷切地互問：「請問您來自哪兒？」或「請問您祖籍何處？」乍聽只是客套話，其實寓意深厚，有心之士馬上就可大略判斷對方的家世、職業以及社會地位¹¹⁰。種姓制度是依據某人在一階級體系中的地位，來量度他人以及被他人量度的一種方法¹¹¹。可見，種姓制度是如此根深蒂固，以致於到了眼前這個時代，那些一出生就註定處於低下地位之人，仍然永無翻身之地（在印度，最低下的地位是真的很低的）。這些人很認命，完全沒有怨嘆命運，或者認為自己可以、也應該有更好的不同命運。下層種姓以及部落之民被施以很多殘酷手段，曾經有一度，難得聽到一星期之中沒有下民被謀殺；有時被謀殺的原因，甚至只是在該種姓不准使用的水井打水，被人認為污染了井水¹¹²。印度封閉至此，幽暗至此，奈波爾的敘述在此毫不留情的顯現不滿和諷刺。

四. 貧窮

在印度，有好幾千萬印度人生活在經濟學家界定的「貧窮」標準以下，沒有起碼的住屋和衛生設備¹¹³。印度經濟落後的主要原因在於甘地的社會主義思想，那種均貧富、視平等至上，不看重自由競爭的烏托邦政策，窒息了印度¹¹⁴。印度雖然被稱為全球最大的民主國家，但其經濟一直很落後，主要由於左傾的國大黨長期實行甘地、尼赫魯式社會主義經濟政策，強調平等、均貧富，並和第三世界貧窮國家結盟，對抗英美西方世界。在九十年代之前國大黨執政的三十多年中，印度的平均經濟增長率才三點六，其中最左傾的七十年代，增長率才零點八。關於印度為何長期處於貧窮狀態的原因，所牽涉到的層面非常多元，政治層面的因素在奈波爾的《印度：受傷的文明》中有更深入的分析，印度社會貧窮的敘述也

¹¹⁰參見黃仲正主編，《印度》，台北：台灣英文雜誌社，1991年8月，p. 69。

¹¹¹參見史帝芬·柯恩著，高一中譯《印度：成型中的強權》，台北：國防部史政編譯室，2003年12月，p. 24。

¹¹²參見馬克·涂立（Mark Tully）著，黃芳田譯，《印度沒有句點》，台北：馬可孛羅文化出版，2001年3月，pp. 6-7。

¹¹³參見馬克·涂立（Mark Tully）著，黃芳田譯，《印度沒有句點》，台北：馬可孛羅文化出版，2001年3月，p. 1。

¹¹⁴曹長青著〈印度大選告別社會主義〉，原載於香港《蘋果日報》，2004年4月21日，p. 58。

在二部曲中有更直接的呈現，故在下一個章節中再另作探討。在首部曲中，奈波爾提到印度貧窮的次數不算多，有關印度貧窮現象的書寫也極為簡短，來看看以下幾段文字的描述：

對這幫老美來說，印度——全世界最大的貧民窟——具有異常的吸引力：

「文化」的卑微固然甜美，但「精神」的卑微卻要甜美得多¹¹⁵。

在印度，當乞丐可是一種神聖的職業；他能喚起每個人的慈悲心，包括窮人在內。就像祭司，乞丐也有他的天賦職責¹¹⁶。

奈波爾敘述自己走在路上面對乞討時，自己的反應只能用「歇斯底里」來形容，看著身邊伸出手來苦苦哀求著賞幾個錢的人，他意識到自己是一個高尚的、具有完整人格的人，基於這樣的心態，他對於那些乞討的人態度極為凶暴和殘忍。在這個時候，奈波爾究竟是透過誰的眼光來看印度世界呢？初來乍到的時刻，奈波爾面對這樣的景象除了厭惡和震驚，他並沒有時間和精神去反省自己是如何看待印度的。直到他看到美國老太太施捨零錢給印度學童，他心裡感到憤怒，居然把學童嚇跑了，這樣的行為也反映他畢竟不是單純的觀光客而已，他畢竟無法以觀光客的心態看待印度的一切，或許他曾經用西方的標準來衡量印度這個東方國家，不過心平氣和之後，我們開始看到奈波爾從歷史文化來認識印度，最後居然發現自己也是大鬍子棕色皮膚，發現自己和印度街頭群眾看起來簡直一模一樣，又何異於他所批評之人？此時此刻，奈波爾對於印度的貧窮不再只是表現出義憤和不屑，他不滿的是這些來到印度觀光的外國人只是看到表面的現象，對照印度的貧窮，這些觀光客流露出來的施捨和同情，並不是理解印度的貧窮，而是自身文明的優越感作祟，奈波爾在此表明的是被冒犯的心情，觀光客看到的

¹¹⁵ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 224。

¹¹⁶ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 88。

只是表面，而沒有去理解印度貧窮的真相。而面對印度人以貧窮為所應該享有的生活權利，以及印度人對貧窮視若無睹的態度，奈波爾深知對他的貧窮感到憤怒是沒有用的。

五. 建築—殖民地式(英式)建築

在這個部分，奈波爾對殖民宗主國英國提出抗議以及批評，英國枉顧印度悠久的古文明，任意在其土地上炫耀帝國主義的強盛，而促使回教建築衰微。在印度，這一座座的建築物所反映出來的只是征服者的貪婪與暴虐，以及印度人的無助和任人宰割。這些建築物見證了英國在印度的勝利和光榮，但是卻無法為這個國家創造一個生生不息的文化，到頭來，留下的是虛有其表、毫無用途的建築物。這同時也顯示出歐洲殖民者的自大，英國拒絕融入印度社會，基於種族優越感，英國人一直認為無論文學、科學、哲學或藝術，西方都遠優於東方¹¹⁷，以致於英國對於真實在眼前的印度缺少耐心，於是乎任意去運作並扭曲印度。建築只是其中的一部分，擴大範圍來說，藝術的領域更是如此。

在此，奈波爾對於外在景物的描寫其實渲染著強烈的情緒，主觀的情感，透過對外空間來投射內在世界：

規模宏偉、具有十八世紀英國建築風味的灰色「聖喬治堡」(Fort St. George)，不管你怎麼看，都跟印度南部大城馬德拉斯的景觀連接不起來。在加爾各答，一棟門面寬廣、廊柱林立的豪宅，坐落在通往杜姆杜姆機場(Dum Dum Airport)的一條繁忙、擁擠的道路上，據說是克萊武將軍生前居住過的房子；它出現在這座東方大都市，顯得非常突兀¹¹⁸。

在喀什米爾，我們可以接受蒙兀兒人和印度教徒。但英國人在這兒出現

¹¹⁷參見高木森著，《印度藝術史概論》，台北：渤海堂出版，1993年3月，p. 304。

¹¹⁸《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 260。

——他們遺留下難以磨滅的痕跡：歌謠、書籍和那些遺留在全世界最壯麗的花園「沙麗瑪」(Shalimar)的手印——卻讓我們覺得難以接受。英國人竟然闖入這個四面環山的幽谷，盤踞這座處處可見水煙筒和俄式茶壺的城市。印度人大可以悠遊自在、無拘無束地穿梭在這些遺物間；它們所代表的浪漫傳奇，其中有一部份一直屬於他們，而今，他們把這段傳奇整個的繼承下來。我既非英國人也不是印度人，他們的光榮歷史，我無從分享¹¹⁹。

承上，印度的古老文明已經完結了，在英國人來到時，它已經開始死去了。印度人透過歐洲人的眼睛，觀看他們自己的古蹟和藝術，失去自身的印度性格，盲目追求英國性格，被殖民者的心態顯露無遺。英國人以建築和藝術的形式建立起在印度的帝國標記，這些透著歐洲意識的建築和藝術作品隱藏著文化批判和歐洲自覺，這正是奈波爾最無法忍受的，英國統治者的「沒有建樹，只有破壞」，以及印度人無視自身歷史文化而對西方文明照單全收，隨著西方文明起舞，印度傳統文化的迷失令人感到悲哀。而在此，奈波爾也敘述出自己無根的狀態，無法融入英國光榮，更無法參與印度歷史。失根的流亡者，以及沒有家的感嘆，是奈波爾作品中的特色。

獨立後厲行民族主義的印度，它的建築物，在精神上，卻非常接近英國殖民政府的建築物：兩者都試圖表現興建者的自我意識。

印度在獨立之後，新的建築物出現的不多，享有盛名的居然還是殖民時期英國人建造的英式風格建築，印度人沒有反省的能力，更失去創新的動力。除此之外，奈波爾對印度人「懷念和感傷英國人撤離」的現象也百思不解，認為整個印度還在上演一齣「殖民戲劇」(colonial drama)的續集，似乎，如果英國對印度

¹¹⁹ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 130。

的入侵是一次「文化強姦」，印度人卻還在享受強姦後的剩餘快感¹²⁰。

六. 缺乏歷史意識

奈波爾觀察印度人過著簡樸的生活，這樣的生活所反映出來的也是一種懶散而漫不經心的態度。印度人獨特的邏輯，他們將內在和外在世界區隔開來，對奈波爾來說，印度人似乎是居住在另一個世界，他們都沒看見那些一早起床就成排蹲在鐵路邊大便的印度人，他們甚至根本不承認這些印度人的存在。奈波爾的內心更是沮喪、更是挫敗，他無法否認自己親眼所見的現象，更不能理解印度人為何如此安然？印度人的消極世界觀讓他們安於現狀，讓他們視若無睹的生活在古老缺乏自省能力的印度：

真實的印度就在大門外，近在咫尺，然而，住在這棟公寓的人卻拒絕承認它的存在，眼不見心不煩：滿街出沒的乞丐；縱橫交錯的臭水溝；骨瘦如柴、面有菜色的大人；肚臍鼓脹、身上爬滿黑蒼蠅、躺在垃圾堆中悲傷哭泣的小孩兒；市場中滿街堂散布著的一坨坨牛糞和人屎；成群鬩兮兮瘦巴巴怯生生、隨時呲起牙來撲向同類的賴皮狗——就像牠們週遭的人類¹²¹。

種姓階級制度——雖然把數以百萬計的印度人貶為賤民，但也必須受珍惜和尊重，模仿西方制度，只能掩飾印度人的精神分裂。印度這個國家必須進步，必須掃除貪污腐敗，必須追趕上西方國家——但這些真的很重要嗎？一點點貪污會危害整個社會嗎？物質生活真的那麼值得追求嗎？以前，印度人不是已經享受過這一切嗎？古代印度不是早就有了原子彈、飛機和電話嗎？跟印度人談論這些問題，聽他們強詞奪理，你真

¹²⁰ 參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，p. 85。

¹²¹ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 75。

會被他們活活氣死¹²²。

種姓制度讓印度人把勞務當成是卑微下賤的事，只有社會最低層的階級，賤民者才該做，賤民者對於賤民身份無動於衷，整個國家依舊被人們視為當然，這是屬於印度那份特殊民族性的舒適與無為，根本也不在意跟不跟得上時代的腳步，是不是會被時代淘汰等工業時代才有的競爭思維並不存在過。這正是印度歷史的悲哀，印度人一直活在過去光榮的歷史，不願意正視印度目前的現狀，總是在民族神話裡尋找逃避現實的偉大藉口。而這一切也是因為缺乏歷史意識，每個人都把自己封閉起來，封閉在古蹟和廢墟中。

歷史事實並沒有刻意被湮沒、打壓，以保存印度作為一個完整國家的觀念。這些事實全都被接受，但也全都被漠視。來到印度後，我才發覺，這是印度人待人處世的典型態度：對顯而易見的事實視若無睹。這種心態，在其他民族中肯定會引發精神錯亂，但印度人卻把它轉化成一套博大精深，強調消極、超脫和接受哲學¹²³。

這是印度式的辯證法、印度式的觀察。如此一來，在他們眼中，光天化日下成群蹲著的男女和路邊那一坨坨糞便就會消失無蹤，眼不見為淨¹²⁴。

印度人有著獨特的思維方式，其中有一個特點，即不充分認識現實與想像、事實與空想之間的差別，也不在通過直覺得到的東西與通過推理了解的東西之間做嚴格區分。在某些印度人的世界觀裡，它們之間沒有明確界限，可以輕易轉換。他們空想起來，簡直是沒有邊際，可以完全不受時空的限制，自由地在人與物、人與獸、人與神、事實與假設、現實與夢境之間穿越。印度人喜歡空想的思維特

¹²² 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 292-293。

¹²³ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 258。

¹²⁴ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 91。

點，就明顯表現在喜歡神話和詩歌，缺乏歷史意識¹²⁵。

歷史被印度人揚棄得輕鬆愉快，如果具有歷史意識，印度如何抱著平常心照常過日子呢？所以在這種情況下，印度人的心靈依然停留在中古世紀，面對種種印度亂象，依然無動於衷，儘管歷盡被各個民族征服，印度世界依舊保持著它的和諧和秩序，人們依舊躲藏在幻想和宿命論裡。

七. 印度式模仿

奈波爾諷刺印度人是全世界最會模仿的有色人種，只不過他們模仿的不是真正的英國，而是由「歐洲大爺」混合了「印度馬伕」的「盎格魯印度人」，是一種「假英國人」。雖然奈波爾試圖以比較客觀的角度去看印度，可是作為一個典型西方知識份子，對於自己出生的殖民地、父祖淵源所在的印度，奈波爾顯然失去了耐心，他是如此的敘述著印度一味模仿英國的現象：

與千里達島上的印度人不同的是，對這兒的印度人來說，內在和外在世界是分不開的。兩個世界和平共處。印度只是假裝成殖民社會，因此，它的荒謬很容易顯露出來。它的模仿既是殖民地式的模仿，但也不純然是殖民地式的模仿。那是一個古老的國家特有的一種模仿——這個古國，在過去一千年間，並未擁有自己的王室和本土貴族統治階層：它早已經學會挪出一些空間(但那也只是在社會的頂層)容納外來的入侵者。在這一千年中，外來的模仿對象不斷變換，但內在世界永遠保持不變，而這正是印度人生存的秘訣。以前，印度人模仿的對象是蒙兀兒人；未來他們也許會模仿俄國人或美國人。今天，他們模仿英國人。

「模仿」(mimicry)也許是太苛刻的一個字眼，不太適合用來描述影響印度社會那麼深遠、那麼廣泛的那些個東西：建築物、鐵路、行政體系、公

¹²⁵參見馬加力，尚會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002年10月，pp. 224-225。

務員的培訓和經濟學家的養成。但我還是堅持要用「模仿」這個詞兒，因為我們看到的現象，有太多只是單純而荒謬的模仿，令人啼笑皆非，而根據我的看法，在全世界各色各樣的人種中，印度人最具模仿天賦。你剛抵達印度時的感覺，漸漸獲得了確認和證實：印度人模仿的並不是真實的英國，而是由俱樂部、歐洲大爺、印度馬夫和傭人組成的童話式國度——「盎格魯印度」(Anglo-India)¹²⁶。

跟這個英國不同的是身為印度殖民地宗主國的英國。直到今天，這個英國仍然活著。它存活在印度的各個角落和層面。它存活在印度的行政區域：英國人將印度的城鎮畫分為「軍區」、「民區」和市場。它存活在軍官俱樂部和餐廳：軍官們穿英國式制服，蓄英國式八字鬚，手持英國式短杖，口操英國式英語，使用擦拭得亮晶晶的銀器進餐。它存活在地政事務所和檔案局：那兒保存的字跡整齊但早已經泛黃的土地調查資料，加起來，就等於是一整個大陸的地籍簿；這些檔案，是英國測量官騎著馬，帶著成群僕從，忍受風吹日曬，花了無數時日走遍印度各個角落所取得的成果。這個英國存活在俱樂部、禮拜天早晨的賓果遊戲、黃色封面的英國《每日鏡報》(*Daily Mirror*) 海外版——印度中產階級婦女那十指纖纖、修剪得十分整齊的手兒，總是握著這麼一份報紙¹²⁷。

巴巴的揉雜理論認為，在殖民過程中，殖民主和被殖民者間的關係往往相當含混矛盾：殖民主雖然試圖將被殖民者型塑、規範為由自身形象衍異而出的他者，但其結果卻是型塑出一個和自己「幾乎一模一樣，卻非完全相同」(**almost the same, but not quite**)的「學舌者」(**mimic man**)¹²⁸。但這只是殖民者一廂情願的夢想：因為這裡存在著一個盲點：譬如在殖民地印度，模擬策略是要產生真正的英

¹²⁶ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 69。

¹²⁷ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 261。

¹²⁸ 參見中華民國英美文學學會編，《英美文學評論 2》，台北：書林出版，1995 年，p. 87。

國人還是「英國式的」模仿人？¹²⁹

英國殖民者拒絕融入印度社會，英國人統治印度的同時，卻又對印度表示輕蔑和不屑。英國人在印度成了第五個階級，即最高階級。他們表面上與印度人同桌進餐，卻極少通婚。英國人為「超婆羅門，刹帝利階級」，全印度人則為「賤民」。他們人在印度，心卻不在。英國人從未解讀過印度這份重寫羊皮紙，只是讀到表面的一層文字而已：印度為衰弱、齷齪、落後的國家，當然有若干不朽的事蹟遺產、若干勝人一等的才智之士，不過大體上相當低劣，又是亞洲低度開發國家。十九世紀末，名震印度的英國元帥羅拔茲爵士說過：「歐洲人與生俱來的優越感使我們奪得了印度。無論本地人受過多高的教育、多精明、表現多勇敢，我相信我們授予他再高的官位，也無法讓英國官員平等對待他¹³⁰。」英國統治文化的霸權，使得被殖民者印度本身的文化特性和民族意識受到壓制，導致當地居民和精英知識份子認同殖民者文化，當他們看待自己本土的各種文化現象時往往會不自覺套用殖民者審視和評定事物的標準和理論，一味追求所謂的西方文明，而忽略自身的歷史與文化。於是，印度式模仿就成了帝國統治撤離之後所遺留下來的笑話。

奈波爾批判他的祖國印度時，他的立場是西方的，這也就是說，奈波爾已不是印度人，而是英國人。對於英國的「東方是奴隸，西方是主人」的帝國心態，奈波爾還是苛責，然而對印度的可笑模仿行為，奈波爾描述在英國殖民的長久時間裏，印度遺忘了舊有的文化傳統而企望以英式浮誇的品味區隔舊印度的污穢，但是印度在本質上又是個充滿廢墟的國度，全被陳舊的觀念與想法團團圍繞，找不到出路。印度在新、舊世界中苦苦掙扎，反而變成了失根的蘭花。

有關殖民與被殖民文化混雜現象：

你也許會認為，印度模仿西方所取得的成果是積極正面的，直到

¹²⁹參見生安鋒著，《霍米巴巴》，台北：生智出版，2005年，p. 138。

¹³⁰參見 Louis Fischer 著，許章真譯，《印度傳〈中〉》，台北：久博圖書出版，1980年，pp. 16-22。

你發覺：東西方之間的全面溝通和交流，是不可能的；西方的世界觀是無法轉移的；印度文化中依舊存在著一些西方人無法進入的層面，可以讓印度人退守其中。在今天的印度，消極的東方世界觀和積極的西方世界觀都已經被稀釋、沖淡了；兩者互相制衡。……印度人得到的不是生命的延續，而是生命的停滯。這種現象，反映在「古代文化」建築物中；反映在許多印度人感嘆的生命元氣的喪失（其實，這主要是心理上的，而不是政治和經濟上的）；反映在邦提和他那群朋友的政治閒談中¹³¹。

英國控制印度之後，以其先進的工業技術衝擊古老的印度文化，使傳統社會秩序因之瓦解，傳統藝術也被連根拔去。英國政府還制定了殖民地政策：「唯一防止革命的方法是使當地的人民納入歐洲進步的軌跡，然後他們會停止追求在古老印度傳統上立國的目標。」到了一八七〇年，英國循著這項政策的努力獲得了相當可觀的成果。在班格爾和孟買以及其他許多地方都出現了一批代表新興中產階級的英式人物；他們受英國教育，接受西方的價值觀，抨擊印度固有的東西¹³²。這一批新興中產階級的英式人物就是奈波爾書中所提到的「箱販」

（box-wallahs）。而這一批歐化的印度人，奈波爾在《受傷的文明》和《印度：百萬叛變的今天》二書中有更深入的分析，筆者也將在下一個章節中再做探討。

八. 異鄉人

第三世界的文化衝突，一直是奈波爾最關心的主題，也是造成他心靈飄泊無依的重要因素。出生千里達、而後定居倫敦、成為徹徹底底英國化的印度裔知識份子，奈波爾對於殖民國家人民的文化衝擊與身份認同，自是感同身受。他大量地在加勒比海、印度、非洲等地旅行並撰寫遊記小說，企圖透過旅遊的見聞與所

¹³¹ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 297-298。

¹³² 參見高木森著，《印度藝術史概論》，台北：渤海堂出版，1993年3月，p. 304。

思所感，解決生命的諸般困惑。然而更重要的是，在探訪這些前殖民國家的同時，他是在進行一趟深刻的自我之旅——透過旅行和探訪的過程當中，進一步探索自己的歷史、文化與身份認同。在前面幾節中探討的最主要是奈波爾對印度外在現象的敘述和其分析，但是旅行除了異國情調的刺激之外，藉著外在景物可以對照內在世界，重新審視自己對這塊旅行土地的認知，更是重新審視自己內心。故在此將討論此趟旅程帶給奈波爾內心上的衝擊和認同上的迷失。

奈波爾在帝國主義的心態作祟之下，他的批評毫不留情，其實是對祖國印度「愛之深，責之切」的一種表現。在書中奈波爾冷酷地觀察別人，也冷峻的檢視自己。奈波爾不再只是像 19 世紀的歐洲作家單純的販賣異國情調而已，而是更能從反省的角度看過去，甚至是文化衝突、流亡及認同等問題。所以奈波爾走進了印度社會，讓自己設身處地。有意思的是在此同時，他又冷眼旁觀，拒絕讓自己的情感付出過甚。

在這一年中，我並沒學會接受印度的現實。我體認到的是，在印度我是一個異鄉人、一個在殖民地長大的印裔千里達人，沒有過去，沒有祖先¹³³。

印度教徒說，世界是一個幻象。我們常常把「絕望」二字掛在嘴邊，但真正的絕望隱藏在內心深處，只能以意會，不可以言傳。直到返回倫敦，身為一個無家可歸的異鄉人，我才猛然醒悟，過去一年中，我的心靈是多麼的接近消極的、崇尚虛無的印度傳統文化；它已經變成了我的思維和情感的基石。儘管有了這麼一份覺悟，一旦回到西方世界——回到那個只能把「虛幻」看成抽象觀念、而不把它當作一種蝕骨銘心的感受的西方文化中，我就發覺，印度精神悄悄地從我身邊溜走了。在我的感覺中，它就像一個我永遠無法完整表達，從此再也捕捉不回來的真理¹³⁴。

¹³³ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 351。

¹³⁴ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 372。

奈波爾在書中不只一次提到自己異鄉人處境，由此也可看出，不停遊走在各個國家所帶給他的流亡感竟是如此強烈，這種強烈的流亡感也不自覺流露在他的作品中，他自己本人也不只一次提到自己的「流亡者」的角色。

由上面的文字，他也對自己做了一次反省，初到印度時的吃驚和震撼，壓抑不下的厭惡和不屑，經過了遊歷一年之後，自己心情上轉折，由最初帶著英國人眼光看印度的奈波爾，到後來即使仍然對印度亂象相當不滿，但奈波爾願意放下西方人的眼光，而去感受所謂的印度精神，不再只是冷眼旁觀。

流著印度血液的奈波爾，當他雙腳離開了西方的土地來到了東方，竟覺得自己像是個異鄉人，飄渺無根一點都不踏實，他發現自己只是個過客，而不是個歸人。雖然他也想要冷靜客觀地走訪這些地方，但卻又無法遏抑地對印度社會看不順眼。不過，對第三世界尖刻的譏諷與無情的嘲弄，或許是奈波爾受制於西方教育所產生的偏見與心態，但這樣的態度，可能也表示了奈波爾在歷經多年的旅行寫作生涯，看盡了第三世界種種樣態之後，決定以一種十分截絕的方式，與代表舊的傳統與歷史的文明價值告別。如果對文明與文化的認同，不應受限於個人的血統身份，那麼對於奈波爾個人的抉擇，是基於身為知識份子的使命感。

第三節 返鄉之後

奈波爾的旅行文學之所以能登文學的大雅之堂，很重要的一部分是他藉由旅行文學的形式去處理許多深刻的主题與議論，如民族主義、文化認同、殖民政策、官僚主義、流亡離散與文學傳統等等。而旅行印度的第一本書《幽黯國度—記憶與現實交錯的印度之旅》，也敘述許多印度現象，不管是想從書中瞭解印度的各種不安和文化亂象，例如近乎虛無的宗教和後殖民時代留下的腐敗的官僚體制等等。全書的意旨非常清楚，奈波爾也曾與好友談及此書的寫作，保羅·索魯表達：

奈波爾說，我第一本寫印度的書是非常個人式的反省。我們家族在一八八〇年間就遷離印度了。印度是個隨時教人髮指膽顫的主題，而膽怯焦慮就是我第一本書的主題¹³⁵。

初至印度前懷著一份童年記憶，懷著一份童年記憶裡古文明的光榮，一開始的心情雖然忐忑不安，卻也有回到故鄉的淡淡喜悅，只是真實的印度畢竟和記憶中的印度是不同的，這份返鄉的喜悅化作對故鄉人民的不滿和憤怒。書中奈波爾抽絲剝繭，一點一點地把印度文化及精神狀態的疾病不留情面的揭露，這是奈波爾身為現代知識份子的重要使命，他就是薩伊德口中的屬於流亡者的知識份子，永遠處於不能完全適應的狀態，總是覺得彷彿處於當地人居住的親切、熟悉的世界之外，傾向於避免、甚至厭惡適應和國族利益的虛勢。流亡就是無休無止，東奔西走，一直未能定下來，而且也使其他人定不下來。無法回到某個更早、也許更穩定的安適自在的狀況，永遠無法完全抵達，永遠無法與新家或新情境合而為一。傾向於以不樂為樂，因而有一種近似消化不良的不滿意、驚驚扭扭、難以相處，這種心態不但成為思考的方式，而且成為一種新的，也許是暫時的，安身立命的方式。

流亡者同時以拋在背後的事物以及此時此地的實況這兩種方式來看事情，所以有著雙重視角(**double perspective**)，從不以孤立的方式來看事情。新國度的一情一景必然引他聯想到舊國度的一情一景。這意味著一種觀念或經驗總是對照著另一種觀念或經驗，因而使得二者有時以新穎、不可預測的方式出現¹³⁶。

奈波爾自己對印度殖民文化的種種挑剔，到底是對還是錯？他的批評真的只是西方文化教育下所產生的偏見嗎？其實不然。他常常檢視自己夾處在東西文明間的困境，也就是因為如此，奈波爾深感自己和印度(甚至是英國和千里達)的格格不入，他的出身和教育反而像一盞明燈，照見的不僅僅只是印度的醜陋，而且

¹³⁵參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，p. 484。

¹³⁶參見艾德華·薩伊德著，單德興譯，《知識份子論》，台北：麥田出版，2004年，pp. 90-102。

包括自己或西方文明的虛假：

印度這個國家會把人們性格中那些隱密而醜惡的層面激發出來。剛才大聲叫嚷的那個人，莫非就是真正的我？這就是印度在我心靈中造成的影響嗎¹³⁷？

印度屬於黑夜——一個已經死亡的世界、一段漫長的旅程。……我怎麼對別人解釋、我怎麼向自己承認，我對這個虛幻謬誤的新世界——離開印度後，我驟然投入的一個世界——感到無比的厭煩呢？這個世界的生命證實了另一個世界的死亡；然而，另一個世界的死亡卻也凸顯出這個世界的虛假。……我不該從事這趟旅程；它把我的人生切割成兩半。一年的印度之旅，紛紛攘攘，在我心中留下一大堆亂七八糟的印象¹³⁸。

奈波爾曾經形容自己是「一個在殖民地居民的社會中旅行的殖民地居民」，由此可見，奈波爾深知自己身份的限制，也明瞭正是這種身份帶給他寫作上的困難。他對自己淵源所在的社會文化傳統深深地感到不滿，並採取了一種極端尖刻的筆調描述，這種「既沒愛心又沒信心」的寫法，如果不是對殖民地有非常深入的觀察與體會，是絕對寫不出來的。但經過一年的旅行，奈波爾對印度的觀感還是有些許改變，他看印度的心情和眼光一直不停在轉變，他敘述自己的轉變：

我對印度和她的百姓的感覺改變了——變得充滿柔情、充滿關愛。以往，我總是帶著不屑的眼光看待這個國家¹³⁹。……髒亂、腐朽、視人命如草芥的印度，竟也能產生出那麼多相貌堂堂、溫文儒雅的人物。印度製造出太多人口，結果棄絕了生命的價值和尊嚴；然而，它卻允許一部份人成長、茁壯，成為一個頂天立地的大丈夫。沒有一個國家的人民比

¹³⁷ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 218。

¹³⁸ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，pp. 370-371。

¹³⁹ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 337。

這些印度人更有教養、更有個性、更有信心。你若想了解印度人，就必須把他們當作「人」來看待，把每一場邂逅看成一樁有趣的冒險和奇遇。我不想看到印度淪陷，我會受不了。

這會兒撰寫本書，在探索內心、自我反省的過程中，我終於體悟，這套哲學有一大部分從小就融入我心靈，成為我的人生觀最重要的一環。長期居留英國，身心遭受各種壓力，在這套哲學影響下，我揚棄了狹隘的國家觀念，不再對任何團體效忠——除了對個人。它讓我安於自我、安於工作、安於我的姓名(後二者與前者截然不同)；它讓我相信，每一個人都是人海中的一座孤立的島嶼；它教導我，如何保護內心中僅存的一些美好、純潔的東西，不讓它們遭受外在的、腐敗的各種力量玷污¹⁴⁰。

大體上而言，在奈波爾描述第三世界社會的作品裡，讀者看到的是一個貧窮的、落後的、無知的東方，而這樣的東方印象，是十分符合西方人觀點的第三世界圖像。可是，不論作為一個旅行者或是作家，奈波爾充滿批判諷刺筆調的東方遊歷，卻顯得有些尷尬：因為他雖然是從歐洲出發，可是他又不像大多數的歐洲人一樣，是爲了尋求異國風光體會異國情調，例如他到印度旅行，到底算是「歸人」還是「觀光客」？或許是因身份與處境的兩難，使得奈波爾的作品常予人過於尖酸刻薄之感，在批判起印度後殖民情境裡的種種相貌，如印度人愚昧、以及對其生活條件髒亂、落後、無知到極點的種種描述，更顯得冷漠而寡情。

奈波爾致力於不同風俗民情國度的題材創作。爲什麼他的祖先來自印度，但他反而在著作中批評自己的國家呢？奈波爾旅居在英國等其他西方各國家之後，他的思想和觀念已經被西方環境的觀念所同化了，已經捨棄自己源自印度的民族意識而接受西方的思想，然而從他一開始的不屑與批評自己的國家，到最後

¹⁴⁰ 《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 258。

卻也接納自己的家鄉。這中間的轉變讓我看到了一個從「文化衝擊」中對祖國印度的排斥，到最後自我異化思想：吸收西方文化思想的同時，也接受印度自己的文化。奈波爾畢竟是個看遍世界各地且豐富自己的人生以後，寫下對自我文化認同的觀點的小說家。

第四章 探索印度歷史和未來——奈波爾進入難解的印度

一九六二年奈波爾第一次踏上印度，遊歷一年之後，奈波爾真實呈現自己的體驗和情緒在他的著作《幽黯國度——記憶與現實交錯的印度之旅》，此書直接反映了奈波爾在印度生活與旅行的經驗，映入眼簾的種種印度亂象讓他的情緒反應更為強烈，他也坦承情緒的表達一直主導著他的寫作。爾後，奈波爾始終執迷於印度這個主題，儘管書評家會借題發揮來抨擊他總是抓著單調的印度主題不放，但奈波爾仍堅持對印度的觀察和書寫。相較於第一次到達印度所表達的焦慮不安，奈波爾在陸續出版有關印度的書中，又有著不同的主題表現：

「第二本書就比較客觀分析了，因此，書中敘述的距離也就拉開了，而我也只是想要再次前往印度，寫一本不一樣的書。第三本書中，我已經掌握住這種新的寫作方法，旅遊書，『旅遊』兩個字在這裡有些突兀。不是你單方面的想像去探索一種文明，而是透過當地人活過的生活經驗，探索出這種文明的形態¹⁴¹。」

「這個世界日新月異，我也會變。我想要在既有的知識上，添加新的概念。我不想自我重複。我期盼著每一本書都不同於先前經歷的紀錄。有關旅遊書的事情——我發現自己做得津津有味的，紀錄下當地人的敘述與說明，盡可能地貼近事實。好像，我比較偏好這一類的旅遊，而不是跌跌撞撞地冒險犯難，再捏造呈現在虛構小說裡，寫些毛姆風格的小說¹⁴²。」

從上述的文字可以得知，奈波爾的遊記不單單只是遊記，他的遊記有別於一般作者所寫的遊記，而比較偏向於紀實作品，忠實呈現自己的旅行日程和所見的

¹⁴¹ 參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，p. 484。

¹⁴² 參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，p. 484。

人物，沒有加油添醋，沒有虛張浮誇，他的最終目的就是說出所看到的殖民地真相來，不要給讀者虛構的東西。於是，奈波爾延續《幽黯國度—記憶與現實交錯的印度之旅》熱切專注地觀察事物的風格，進一步寫下了《印度：受傷的文明》和《印度：百萬叛變的今天》，這兩本書也比前一本書要來得客觀，比較沒有主觀描述印度外在形象的部分，但仍可從奈波爾對印度社會所見所聞的細膩觀察、感覺、描寫，和散見於字裡行間的毫不掩飾的尖刻批評中，看出他對印度無法抹滅的特殊情感，以及他對印度書寫的執著已使得他更深層去理解印度的歷史，進而逐漸轉變自己的心態，不再像第一次到達印度時直接表現出的排斥和痛恨，而是帶著較為寬容的、較為理解的態度再度審視印度這塊土地和人民，奈波爾就是用這樣趨於合緩的態度看待印度的過去、現在和未來，具備了印度的歷史文化背景之後再來深入剖析印度這道千古難題。

在這個章節裡所要探討的是有別於《幽黯國度—記憶與現實交錯的印度之旅》中所呈現的外在印度，而是奈波爾再度回到印度，並且較為平靜客觀的深入了解印度宗教對印度的深遠影響，不再只是被顯現於外的印度亂象所震驚，於是奈波爾在《印度：受傷的文明》和《印度：百萬叛變的今天》兩書中所敘述的不再只是印度的外貌，而是敘述印度內部的狀況。奈波爾之所以能對印度做出這些直指核心的觀察與解釋，部分原因是因為他是個造訪原鄉的異鄉人，是個有多重身份的世界公民，也許是歷史的巧合，也許是命運的安排，從出生地千里達，回到先祖的故鄉印度，中間的聯繫竟是兩地的殖民帝國英國。讀者也可以從書中明顯看出大英帝國主義的思想帶給奈波爾的影響，奈波爾即使說自己沒有家，是個流亡者，但長期接受英式教育以及居住在英國還是養成他西方文明的心態，我們還是可從他對印度的批評裡探知奈波爾的文明優越意識。

奈波爾在《印度：受傷的文明》一書的前言即坦承印度對他而言是個難解的國家，既不是他的家也不可能變成他的家，即使他在一九六二年初訪印度，認為印度是個極為奇異的幽暗國度，但他也不能拒斥或漠視印度，他反而花了相當多的時間才能接受印度的特異性，才能辨明自己和印度的隔閡所在，即是他在《印

度：受傷的文明》一書中的探討，印度人對宗教的態度令他不解，但他已經願意承認了解印度宗教的影響後，會使人對印度文明有不同的看法：

探索印度——即便是探索「戒嚴時期」——必然會迅即超越政治層面，而成為一種對印度人態度的探索，一種對文明原貌本身的探索¹⁴³。

到了一九八八年，奈波爾第三次來到印度，並且以逆時鐘方向遊歷印度的各大都會，他從孟買沿途經由邦加羅爾、馬德拉斯、加爾各答、德里、阿姆利則和斯利那加。這一次的遊歷印度的主題，是要將他前兩次來到印度以及小時候在千里達所感受到印度，來和已經是單一、統一實體的印度做個驗證對照。這樣近距離的觀察之下，奈波爾以一個不同於以往的姿態、甚至可說是創新的方式來述說和呈現印度，且願意表示印度的未來還是樂觀的，畢竟印度人民還是一直在成長的，即使成長速度沒有奈波爾期待的那般快速。

以下將分成兩小節來探討印度的內部情形，了解奈波爾在《印度：受傷的文明》和《印度：百萬叛變的今天》所體驗到、所理解到、所感受到的印度和印度人民，也了解奈波爾在書中敘述的印度歷史，面對各個階段的印度歷史，面對印度的過去、現在和未來，奈波爾在敘述策略上究竟有何轉變？有何不同？筆者將在以下的兩個小節中逐步討論。

第一節 再訪印度——《印度：受傷的文明》

《印度：受傷的文明》的遊記成分比《幽黯國度》要少得多。這本書實際上是作者接受一位美國出版商的委託寫的。出版商讓他去了解英迪拉·甘地政府強制實行的緊急狀態。奈波爾根據自己的觀察並加上一些持不同政見者及記者的談話寫成此書。他對當時印度領袖的施政頗有微詞。他對印度中產階級對下層難民

¹⁴³參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，p. 19。

的赤貧和苦難的無動於衷極為失望。他說：「我與尼赫魯先生以及那些喜歡英迪拉·甘地的人不同，我認為那些人不了解印度的難民。」因此，他們對印度難民也就缺乏同情心。同時他開始意識到，延續了五六個世紀的穆斯林對印度的統治已極大地毀滅了印度教的印度。此時的印度文明已是「受傷」的文明，它已使人改宗，容不得異端的伊斯蘭教歷史性的改變、刪節和毀壞了。印度已經成了一個廢墟。然而可悲的是，中產階級以及自欺欺人的印度人不會這樣去思考¹⁴⁴。

一九四七年，長期被大英帝國統治的印度宣告獨立，隨後歷經短暫的承平安逸光景，即陷入一連串漫長苦鬥。一九七五年，總理甘地夫人在大選中舞弊，旋即宣布國家戒嚴令¹⁴⁵，不過她卻在兩年後的大選中落敗下臺。這一年（一九七五年），奈波爾再次回到故鄉印度，二度造訪印度，撰成他的「印度三部曲」的第二部《印度：受傷的文明》一書。在這第二次返鄉之旅中，奈波爾透過敏銳觀察，建構印度由二十世紀初爭取獨立，到一九四七年八月十五日獨立，以至一九七七年甘地夫人宣布解除戒嚴的一段國家歷史。他以分析手法探討了印度同胞的內心層面，以機鋒畢露、時而悲愴的文字風采，重現了印度這個千年古國的種種難題，無一不切中問題核心，此書也就成爲世人了解印度不可或缺的大作。

從書名副標「受傷的文明」，就可以想見奈波爾在這趟旅程中，對這既是古文明發源地，也是先祖故鄉的印度，其貧困現狀的無奈與失望。這貧困不單單是指經濟上的貧窮而已，更包括了文化上的「創意無能、知性枯竭」。無奈的是，這樣的現況是印度的過去歷史與文化，種族與宗教等等因素盤根錯節、剪不斷理還亂的結果，要描述印度外在現象容易，但要剖析洞察印度內部現象才是難上加難。

但是，奈波爾不僅帶領讀者了解當時的印度狀況，也讓讀者看見了印度人看不到的盲點。他在書中藉由親自下鄉貼身觀察百姓的生活百態，也藉由本土小說

¹⁴⁴參見祝平著〈邊緣審視－奈保爾創作述評〉，《蘇州科技大學學報》，p. 114。

¹⁴⁵「戒嚴時期」：一九六六年甘地夫人成爲印度總理，一九七二年再度連任，但選後不久反對黨控告她選舉舞弊。到了一九七五年六月高等法院判甘地夫人敗訴。甘地夫人於是宣告戒嚴，凍結憲法，解散國會，直到一九七七年方終止。

家的作品剖析印度人的精神狀態。他譏諷挖苦，卻也犀利批判，對象包括了英國的殖民統治、印度傳統的種姓制度，甚至是印度的國父甘地。帝國統治強化了印度人的臣服意識，「知性上寄生於別的文明」；種姓制度讓印度人獨善其身，缺乏種族一體的觀念；甘地主義則神化了貧窮，內省的精神觀反而無助於印度的現代化。以下就來探討印度停滯不前的錯綜複雜的環節因果。

一. 受傷的文明

印度曾歷經多次的被侵略與被征服，大不列顛帝國的殖民統治有不可抹滅的影響，及至一九四七年獨立，卻又面臨與回教國家巴基斯坦的衝突。此外，還有印度內政的破敗與窮困，當時印度有六成是文盲，一半以上的人口是貧戶，長期的內憂外患正是印度無法獲得新生的重要因素。簡而言之，印度文明之所以受傷，乃是因為印度歷史屢次遭受到各種文化的入侵，如伊斯蘭教的傳入和英國殖民侵略。這些異文化在印度的發展扭曲了印度自身的歷史文化，毀滅掉印度的傳統文明。而印度人面對文明被重挫的現象，不但無能為力反而還選擇逃避，選擇躲入過去的印度文明中，印度人如此沉迷於往昔的光榮、遠古的神話之中，於是就理所當然漠視現代高科技文明的現實，面對這樣的現象使奈波爾迷惑，於是他深入來了解印度的過去，唯有對印度的過去和印度教做出通盤了解才可以解讀與剖析印度現象。

身為千里達籍印度裔的英語作家奈波爾，從海外印度社群到長大後回到自己的「祖土」印度，這樣的時差背景又讓他有怎樣不同的批判和自省。奈波爾不斷以「舊均衡」、「粉碎中的世界」這樣的字眼點出現代印度的新舊矛盾：這是一個追求核武和保護聖牛並行的國家，也是一個被長久殖民而扭曲了文化認同的社會。雖然不乏對印度社會的貧窮、以及貧民賤民們悲慘生活環境的描述，但作者堅定的表示，印度的危機不只是政治或經濟方面，更重要的「是這受傷的古文明終於體認到自己的不足，卻又沒有知性工具可以繼續向前」，正是這樣的視野，讓奈波爾的旅行記述不同於一般文學創作，也比許多政經觀察更為深刻。的確，

貧窮的背後，是印度教哲學對社會責任的淡然和對貧窮的神聖化；政治上歷經獨裁、戒嚴、爭戰的背後，則是宗教式甘地主義促成的無規則、混亂社會：個人沒有國家觀念，國家又缺乏整體未來規劃，有的只是宗教哲學裡的靜態循環和退隱空間；而這些無一不和整個文明發展有關。問題是，如今孟買街頭的乞丐不再引起宗教性的尊敬，而逐漸成了他人的厭惡和恥辱。印度遭逢西方現代化的衝擊時，不可能保持不變，更不該妄想向古印度尋求解套的方法，作者在全書最後一章提出「復興亦或相續」的問題，即點出了他在厲言譴責之外的關懷主張：現在的印度需要的是知性而非靈性的訓練。

以下就來討論印度的過去如何影響印度的成長：

（一）沉重的宗教觀

印度是一個宗教盛行的國家，人民相當沉迷於宗教的各項儀式或崇拜活動中。奈波爾在此更深入去了解 and 探討印度宗教的深層涵義，解除了他自己的種姓偏見迷惑與煩擾。印度是個多種族與多宗教的千年古國，不過境內大宗是奉行種姓制度的印度人。種姓制度是階級世襲的宗教觀，規範了印度人的做法與觀念，不同的階級各司其職，不得僭越，直至獨立建國後，仍是如此。

或許印度確實在前進，但是印度教的宗教觀依舊是根深蒂固，即使境內還有其他宗教，但種姓制度堅決抗拒回教與基督教想改變它的企圖。不過，現在的印度社會如果單單只是主張古制已經無濟於事，不妨將傳統視為往事，是歸屬於古典世界的一部分。畢竟這樣的傳統已經受到壓制了：

印度教並沒有善待數億信眾。它所暴露的是千年頓挫與停滯，使得人人沒有國家觀念，不知人與人間的契約為何物；它奴役四分之一的人口，時時使得舉國分崩離析，不堪一擊；它的退藏哲學使人知性銷融，無法因應挑戰；它遏制成長。因此，在印度歷史上，衰弱、挫敗和退守，一

再重演¹⁴⁶。

但那些接受苦觀哲學的人而言，印度也提供一種永恆的安篤，它的均衡觀，亦即落實在《桑帕斯先生》一書主角身上的世事均巧妙平衡的觀點，無非是「諸神的安排」。唯有印度憑著它偉大的歷史、文明、哲學和近乎神聖的貧乏，始能提供這種真理；印度一度是真理。因此，對印度人來說，印度可以超然於其他世界之外。世界分成印度和非印度，而印度儘管有許多表相上的恐怖，不管是乞丐還是王公，都可用不帶巧詐或殘酷的口吻宣稱印度是完美的¹⁴⁷。

印度教的安祥告訴我們，今生是為前世所作所為還債：所以，我們現在所看到的都是公義和平衡的事相，苦難提醒我們自己現世和來世的責任，應視同宗教劇一般善加玩味¹⁴⁸。

奈波爾一次又一次的發現種姓觀對於印度社會的深遠影響，這也是造成印度停滯不前的最大因素之一，印度的種姓制度是個非常複雜的問題，這個種姓制度不僅在印度教徒中存在，在伊斯蘭教、錫克教中也有不同程度的影響。種姓是世襲的，代代相傳，不易更改，即孩子隨父母。幾千年來，人們受種姓思想的約束，在日常生活和風俗習慣方面影響很深。印度獨立以後，雖然規定不允許種姓歧視，但是由於幾千年來種姓制度根深蒂固，種姓歧視至今仍未消除，尤其廣大農村情況還相當嚴重¹⁴⁹。

我們也可以從奈波爾的敘述中，得知種姓制度的危害表現在各個方面，它使社會四分五裂，人民之間缺乏團結。在歷史上，它為異族入侵提供了有利條件。

¹⁴⁶ 參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，pp. 75-76。

¹⁴⁷ 《印度：受傷的文明》，pp. 48-49。

¹⁴⁸ 《印度：受傷的文明》，p. 39。

¹⁴⁹ 參見王懋英著，《宗教與印度社會》，北京：中國華僑出版社，1994年10月，pp. 64-70。

印度的歷史是一部不斷被外族征服的歷史，其原因與種姓制度造成整個印度社會上人與人之間的隔閡和利己性不無關係。它妨礙了印度人形成統一的民族意識，在面臨外族入侵時，不能組織起強有力的抵抗力量。獨立以後對各項事業同樣產生了不良影響。如在國會制憲會、長老會等選舉中矛盾重重，不是以人的才幹為條件，而是以某種姓為前提。這樣勢必影響到選舉的順利進行和選舉效果。由於種姓制度把人分成若干等級，彼此仇視，各種糾紛此起彼落，甚至造成不幸的傷亡事故。因此，種姓制度是印度產生矛盾和不團結的重要原因之一¹⁵⁰。

再者，種姓制度把社會分成不同的社會集團，彼此接觸受到影響，有些人「種姓主義」思想嚴重，他們大都考慮本種姓的利益，從本種姓的利益出發，只對本種姓忠誠，缺乏民族同胞間的互助精神，這對整個經濟的發展是不利的。加之，每個人的職業生來決定，代代相傳，不易更改，不管一個人對某種職業有無興趣或特長，工作是否合適，都得被迫去做，這就影響了一些人的才能發揮和工作效果，對經濟發展非常不利¹⁵¹。奈波爾在此舉了一個在新德里聽到的故事為例。有位外國商人覺得賤民階級的僕人聰明過人，於是決定讓這年輕人接受教育，並在離開印度前幫他安排更好的工作。幾年後，這位商人重返印度，發現這位僕人重操掃廁所的舊業，原因是他因為背棄氏族而受到眾人排擠，他擠不進別的團體，娶不到老婆，孤寂難耐，最後只得重操舊業¹⁵²。這個例子更是說明如果無法解決人民對婚姻的需求，種姓制度將持續主宰印度人民，印度召喚他們各自回歸自己的階級和他們一度揚棄的規定。這也是奈波爾所說的「印度沒有局外人容身之地」。

種姓構成一種現實，對國家這種觀念漠不關心，所以說印度人沒有國家觀念，無論是英國或伊斯蘭教都無損印度人安然自若的生命態度。印度教主張萬事萬物都是固定的、神聖化的，人人都是安篤的。不管時局處在戒嚴時期與否，印

¹⁵⁰參見王懋英著，《宗教與印度社會》，北京：中國華僑出版社，1994年10月，p. 67。

¹⁵¹參見王懋英著，《宗教與印度社會》，北京：中國華僑出版社，1994年10月，pp. 67-68。

¹⁵²《印度：受傷的文明》，p. 225。

度都依然聞風不動。正如奈波爾在書中所說的：「印度之外的世界自有其判斷標準，而印度是不可以評斷的。印度只能讓人以印度的方式體驗¹⁵³。」這樣的種姓制度和意識形態令奈波爾痛心，也是他所謂印度停滯不前的現代化的絆腳石。

（二）不正見

種姓制度與它停滯不前的意識形態是數百萬印度教徒貧窮的成因之一。但印度人搞不清楚印度貧窮的根本原因，甚至於美化印度貧窮，讚美貧窮：

尼赫魯說過，印度的危機在於貧窮可能被神化。甘地主義就已產生這種效果。聖雄的簡樸顯然已把貧窮變成神聖、所有真理的基礎，以及印度特有的財產。因此，獨立二十年後，這種心態多少還存在，一直到一九七一年甘地夫人才把貧窮當成政治問題¹⁵⁴。

在奈波爾看來，印度人不敢正視歷史和現實。他甚至說，「在很長的時間裡，事實上有好幾個世紀，印度根本就沒有知識份子，根本不值一提。」他認為印度知識份子和西方左派不僅不清楚印度貧窮的根本原因，甚至美化印度的貧窮。「每一個國家都有自己的歷史，印度人今天活在一個不清楚自己歷史的現狀中，所以他們不知道今天這一團亂糟到底是怎麼來的……印度人自己無法走出殖民地的陰影。」所以，印度的落後並不是民主造成的，如果沒有民主制度，在那樣一個多語言、多種族、多宗教戰亂中，印度的糟糕程度只會更加嚴重¹⁵⁵。

我們在這些區段的污水、菸頭和人類糞便之間拾徑而行，一路無話。這是尚待清理的不潔，是人人都注意到的不潔，然而，掃街人不來，人人

¹⁵³ 《印度：受傷的文明》，p. 51。

¹⁵⁴ 《印度：受傷的文明》，p. 69。

¹⁵⁵ 參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 25。

都在自己的排泄物之間安之若素¹⁵⁶。

奈波爾親眼目睹在印度的「空間就是廁所」的現象，他稱之爲人間地獄景象，人類和動物的糞便在街上到處可見，尤其牛在印度被稱之爲聖牛，人人都要尊敬牛，街上觸目可見的窮人、乞丐、排泄物、掃街人。會感到不可思議的絕對不是印度人，而是外國觀光客，真正居住在印度的印度人面對這些現象根本就是無所謂，令人忍不住懷疑印度人都沒有感覺？都沒有眼睛嗎？爲何對這些現象視而不見？

奈波爾在書中更深入去剖析印度始終貧窮落後的原因，有經濟上、文化上和宗教上等因素，而這些所有因素，自我欺騙的印度人都視而不見。失去反省能力。種姓制度正是懶惰和宿命論的溫床，每個人的種姓、社會地位，以及從事的職業都是生來決定，代代相傳。這樣一來，有些人用不著努力則會得到好的職業，從事好的工作，享受優厚待遇，使有些高級種姓的人認爲：應有的，他們到時候自然會得到。這樣產生或助長了一些人的懶惰思想，缺乏奮鬥精神；而另一些人，即低級種性的人，只能受苦，逆來順受，認爲命該如此，不可改變。這樣限制和束縛了他們的創造精神和積極性的發揮¹⁵⁷。於是，宗教的命定論使人們不願意去做任何努力，反正再怎麼努力還是逃脫不了宗教的範疇，還是無法擺脫既定的職業或命運。

於是，人們都接受命運的安排，人們的思想僵化了，不再有進步和思考的空間。中古世紀乃至後世的印度哲學家們，即使在達到了一個真正哲學高度時，也總要設法在他們的思想中寬容地爲傳統的學問和迷信思想留下一席之地。無論他們獲得了怎樣的思維能力，總體說來，他們還是不願意超越他們所認爲的古代智慧的範疇，因此他們也總是頌揚包含在古代思想中的原始成分，甚至竭力使之合

¹⁵⁶ 《印度：受傷的文明》，p. 92。

¹⁵⁷ 參見王懋英著，《宗教與印度社會》，北京：中國華僑出版社，1994年10月，p. 68。

理化¹⁵⁸。從一個角度看來，印度文化實實在在的繼承了古代的文化遺產，也充分的體現了文化的歷史連續性。然而，從另一個角度來看，這種情況卻也表明了印度思想上的僵化與停滯。舊思想對新思想具有凜然不可侵犯的權威性，從而在相當程度上表現了印度文化的保守性和尊古傾向¹⁵⁹。印度人面對新文化或新知識的誘惑，決不輕易屈服，即使表面吸收新文化，但骨子裡還是堅守傳統信仰和舊文化，盡可能的想把新文化和新知識納入舊的軌道之中，堅信自身的印度文明可以解決任何事情，度過任何難關。

堅持種姓制度的命定論，印度人民的思想受到限制，對於一切亂象視而不見，和種種亂象共處也絲毫不見不安的態度，奈波爾藉著文字敘述點出印度人深植已久的宿命論，憤怒的嘲諷是他對印度發出的抗議。

（三）綜合與模仿

奈波爾對擺脫殖民統治後的印度社會做了客觀冷靜的觀察和思考，發現英國的確還遺留在印度，歐洲並沒有撤退印度次大陸。在印度，大英帝國的遺跡處處可見，無法將英國對印度的影響排除在外，印度的現況依然存在著英國的過去成分。雖然印度文化對本民族的文化傳統表現出強烈的繼承性，但不代表它會排斥外來文化，而是印度文化具有兼容並包、消化、吸收、改造的能力¹⁶⁰。印度人也自詡有綜合文化的才能：

過去的印度再也不能提供現在的印度靈感。在藝術觀上，歐洲太強勢太多樣，印度仍無法跳脫模倣，也缺乏自信心，這從任何一本印度雜誌上的廣告和插畫便可見一斑。沒有活傳統的印度，已喪失整合與順應能力，設法拾人牙慧也是囫圇吞棗而已。儘管表面上文化延續不絕，舞蹈、音樂和電影生氣蓬勃，印度仍然不完整；完整的創意面已經淪喪。這是

¹⁵⁸參見陸峰君主編《印度社會論述》，北京：新華書店，1991年，pp. 96-97。

¹⁵⁹參見陸峰君主編《印度社會論述》，北京：新華書店，1991年，pp. 97。

¹⁶⁰參見陸峰君主編《印度社會論述》，北京：新華書店，1991年，p. 97。

印度必須為英領時期付出的代價¹⁶¹。

印度很古老，印度仍然綿延不絕。然而，現今印度所要落實的訓練和技術全都是轉借而來，連印度最自家文明所成就的觀念，基本上都是十九世紀歐洲學者的觀念。印度沒有自己能力重新發現或評估自己的過去。與印度密切相連的過去，仍然存在於儀軌、律法和奇術之中¹⁶²。

印度盲目地吞下過去。為了解這個過去，它不得不借用外國的訓練，是以也跟科技一樣，不免流露出外國的根抵。雖然作了不少歷史研究，但這歐洲歷史探究法，乃是源自另一種文明，是含有獨特異國人文條件發展而來的觀念，不適用印度文明，忽略了太多細節。歐洲方法很少說明政治或朝代大事、經濟生活、文化潮流，得出的結果是：將印度視同歐洲的努力徒勞無功¹⁶³。

印度歷史中經常一再重複的主題之一就是文明的衝擊。目前的印度在一些基本層面上，如統一全國、民主政體、政黨體制、法律之前人人平等、人權、宗教自由，全都是英國統治的遺風。印度在建築、繪畫、音樂、造景等方面的諸多成就都要歸功於回教¹⁶⁴。印度文明之不可改變令奈波爾將其名為「受傷」的文明，列強的侵入並未給印度帶來進步，因為印度人的安於現狀阻隔了向前的那股力量，但殖民文化與被殖民文化的交織之下，又帶有文化混雜的概念。

根據薩伊德在討論文化的混雜或異質性時，即曾一針見血指出這種現象¹⁶⁵：

¹⁶¹參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，p. 164。

¹⁶²《印度：受傷的文明》，p. 168。

¹⁶³《印度：受傷的文明》，p. 168-169。

¹⁶⁴參見歐塔維歐·帕茲（Octavio Paz）著，《在印度的微光中》，台北：馬可孛羅文化出版，2000年，pp. 95-99。

¹⁶⁵參見中華民國英美文學學會編，《英美文學評論3》，台北：書林出版，1998年，pp. 75-76。

文化並非一元、單一或自主的東西，其實文化所僭取的「外來」成分、他性、差異，要比文化有意排除的要來得多。今天在印度或阿爾及利亞，有誰能信心十足地從現況分割出英國或法國的過去成分？而在英國或法國，又有誰能夠為英國人的倫敦或法國人的巴黎清楚劃上圈圍，並將印度與阿爾及利亞對這個兩帝國都會的影響排除在外？

在殖民的過程中，殖民者和被殖民者間的關係往往相當含混矛盾，殖民者試圖將被殖民者型塑、規範為由自身形象衍異而出的他者，但文化的揉雜之下，被殖民者會產生其顛覆作用。若只是以自身的文明去看待被殖民者，就會發現兩種文化之間的差異和混擬地帶。現存的文化永遠是層層疊覆思維下的產物，既重複書寫在過去的軌跡上，又不可免除其滲透，亦即沒有所謂純粹的文化。殖民歷史亦然，包含殖民與被殖民者的雙重向度，後殖民國家既無法用民族主義抹除帝國主義的遺跡，亦無法跳過這段歷史，直接連上殖民前時代¹⁶⁶。

其實，不只印度殘留英國的影響，包括奈波爾自己也難以脫離英國對他的影響。巴巴說在康拉德、奈波爾與其他作家的作品裡，英國書籍的發現不僅確立了模仿的尺規，也建立了國家威權與秩序的模式。殖民帝國主義透過語言和思想的傳遞，在殖民地建立起一套霸權文化，被殖民者似乎無法完全脫離中心的影響。就奈波爾的敘述而言，不難發現敘述者本身是帶有帝國主義思想的，從字裡行間流露出的殖民主體意識濃厚：

我們都是從這裡開始，凡是年過四十、曾為殖民地臣民的人，都已學會與臣服觀念為伍。我們生活在自己的小世界裡，甚至假裝這便是完整的世界，因為我們都已忘了它曾經被打碎過。動盪、不安和發展隨處可見；屢戰屢敗的我們，自外於大事，怡然自得。在生活上，乃至在文學裡，我們

¹⁶⁶參見中華民國英美文學學會編，《英美文學評論 4》，台北：書林出版，1999年，p. 262。

接受觀光客。一旦伏地稱臣，縱是異地也相若¹⁶⁷。

奈波爾開宗明義表明自己長期在西方接受教育，他在著作中以殖民者的眼光去看待被殖民者，以嘲諷式的口吻說出殖民地臣民早已學會與臣服觀念為伍，他在西方接受的教育讓他知道被殖民者在殖民地的生活是可以抗爭，但是面對於印度人的命定論和視而不見，他感到不可思議和憤怒。某次，奈波爾出席晚宴時，遇到一位王公，這位王公告訴奈波爾說：

「這是我們的愛和感情……哪裡有你們所說的殘酷不仁？告訴你們，我們在印度『很快樂』……我不是愛國志士，但我是印度人。你們不妨出去找人談談；他們很窮，但不像你們所說的沒有人性……你們最好少管我們。你們不應該來說我們是次人類，我們很文明。你們那兒的人都很快樂嗎？他們在英國很快樂嗎？

¹⁶⁸」

奈波爾表明自己不禁怒火上升，並且回話說「他們在英國很快樂。」從這段對話中，奈波爾殖民意識的培養和帝國心態的養成清清楚楚顯露，究竟人們是如何表述（**present**）其他的文化的？什麼叫做另一種文化（**another culture**）？文化（或種族、宗教、文明）差異這一概念是不是行之有效？它是否總是與談到自己文化時沾沾自喜、談到其他文化時充滿敵意和侵犯交織在一起？文化、宗教、種族差異是否比社會經濟和政治歷史差異來得更為重要？人們的觀念是如何獲得權威、規範性甚至「當然」真理的地位？知識份子扮演的又是什麼角色？他是否只是在辯護他所歸屬的文化或國家？知識份子應該給與「獨立批判意識」、一種「反對的」批判意識怎樣的重要性¹⁶⁹？

大英帝國在其殖民地推行英語教育，畢竟要維繫帝國於不墜，涉及的因素非常複雜，除了船堅炮利之外，顯然還必須仰賴各式各樣的論述：有關殖民地的民

¹⁶⁷參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，p. 33。

¹⁶⁸參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，p. 50。

¹⁶⁹參見宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擊松出版，2003年，pp. 296-297。

情、風俗、地理、氣候、產物，乃至於歷史、文化、宗教、神話等等。航海家、探險家、博物學者、人類學家、民族學者、地理學家、語言學家、旅行家、日記作者、外交使節、作家、傳教士……這些人絡繹於途，往返於帝國都會與異域殖民地之間；不論他們是否有此居心，不論他們願不願意，他們的著作、他們的考察心得、他們所蒐集的資料、他們所整理的筆記、他們所繪製的地圖，在不同時間、不同場合，即可能構成帝國檔案，成為建立文化異己性的文化文本。非西方的文化異己於是被圍堵、馴服、囚錮在這些文本與檔案當中，成為帝國強權凝視、想像、分析、研究、監視的客體或對象，這些文本或檔案於是變成帝國強權進行地緣政治分割（**geopolitical divisions**）的主要依據¹⁷⁰。因此，基於文本的傳遞和閱讀，英語不僅是培養英國人政治忠誠和帝國意識的手段，更是歐洲殖民主義「文明任務」的重要象徵。而這些文本當然也是殖民霸權和意識形態的再一次複製。

更是說明歐洲文明對於東方文明有著想佔領和探索的慾望，統治者對於被統治者的優越感，那裡的土地有待開發，居民野蠻有待教化，文化落後有待復興，文明低下有待提高，帶著這樣的心態凝視印度，質疑印度人的快樂，尋求自己的身分認同，同情殖民地人民的同時又懷疑他們為何總是不願意改變，那麼究竟何謂文化呢？殖民地本身的文化是否又因為被殖民而被忽略呢？殖民者對自己的道德優越永恆不變的假設意味著，殖民者很少對自身和他的社會之構成的合理性提出質疑，同時也不會花費精力去理解被殖民者那毫無價值的可變性。

當文本描述的現實和親身經歷的現實不相符合時又是怎樣呢？由於東方主義的發展是伴隨著西方對東方政治征服而演進的，這種落差，儘管總是讓一些西方人流露失望的情緒，但也絲毫沒有減少西方對東方的優越感，也沒有改變西方對東方的思維、情感和感知的習慣，也就是說，現代東方的現實即使與傳統的東方想像背道而馳，也無損於西方人對東方的「文本態度」¹⁷¹。

奈波爾的結論是很多印度人難以接受的：印度獨立後沒能產生一種生生不

¹⁷⁰參見中華民國英美文學學會編，《英美文學評論 3》，台北：書林出版，1998年，pp. 83-84。

¹⁷¹參見宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擊松出版，2003年，p. 350。

息、朝氣蓬勃的意識形態，人民依然沒有共同的歸屬感，印度在文化思想上始終寄生於其他文明，這種「知識寄生主義」導致創造力的枯竭。奈波爾還擔心，印度獨立後在現代化的道路上勇進，是否患了現代觀念消化不良症。在建築上印度已不像一個具有深厚文化傳統的國家，各級官員和建築師執迷於模仿國際現代風格，高大呆板的鋼筋水泥醜物破壞了城市的天際線。如何結合印度傳統建設有現代氣息的新城市，是擺在印度人面前的一個難題¹⁷²。

奈波爾對印度的模仿也無能為力，因為不論是他自己還是印度都無法抵抗英國的文化滲透。奈波爾在字裡行間所呈現的優越感，也表明了奈波爾誠實的態度，他的論斷雖然尖刻，然而許多地方卻切中時弊。

二.現代知識份子的悲哀

奈波爾的作品用清晰透明的語言，不僅描述了非洲、印度、中東和拉丁美洲等第三世界國家人民在困境中掙扎的悲慘現狀，更明確而尖刻地指出：雖然西方對非洲、拉丁美洲等的殖民統治給當地人民帶來了文化震蕩，留下了深遠的影響，但絕不成為今天第三世界國家落後、野蠻的理由。在殖民統治結束後，那些國家的情形更黑暗。而造成這種黑暗的原因完全在第三世界國家自己：軍閥混戰的獨裁統治；迎合支持獨裁者的文化人；缺乏人性的文化；被原始、野蠻包圍的大眾。奈波爾尤其憤怒地指出，第三世界的知識份子從來都是把他們自己國家的失敗歸罪於別人，歸罪於西方，而這正是他們的統治者所期望的。所以奈波爾認為第三世界幾乎沒有知識份子。

奈波爾在《印度：受傷的文明》多次提到印度的知識份子。書中特別提到印度小說家納拉揚（**R. K. Narayan**）的作品，在前半部用納拉揚的小說證明印度人退守不進的態度，也娓娓道來納拉揚認識印度的改變歷程；後半部則有許多對聖雄甘地個人和理念的深層分析，對於只知道「偉大的甘地」的讀者來說，是很

¹⁷²參見陸建德，原載自《環球時報》，2004年12月10日。

好的切入點。

奈波爾在《幽黯國度》和《印度：受傷的文明》書中提到甘地和尼赫魯多次，在這一節裡頭將進行探討奈波爾眼中的甘地和尼赫魯的功與過，這兩個人都是印度的革命份子和知識份子，也曾經到國外求學，帶領印度的獨立運動。奈波爾對獨立後印度資產階級統治集團也表示徹底失望。奈波爾一方面對尼赫魯這群「民族主義精英集團」漠視工農階級的利益，表達了直接的不齒，但對農民封閉的地域意識和落伍的宿命論，也絲毫不寄予同情。這種兩面不討好的態度，實際上反映著奈波爾一種「非文學性」的寫作態度，同情是一個帶有政治色彩的詞，對真正的作家來說，同情是不夠的，甚至是廉價而不負責任的，作家必須進行分析¹⁷³。

（一）甘地：擬古主義

在《幽黯國度—記憶與現實交錯的印度之旅》的第三章，奈波爾從殖民經驗著眼，談到甘地之清晰與透徹的眼光，乃是由於他在南非二十年的殖民經驗：

他卻是現代印度政治領袖中最不像印度人的一個。他觀察印度的方式，和一般印度人截然不同：他的觀點和看法是直接而坦誠的，而這種態度在當時（今天仍然如此）是革命性的。他看到乞丐和恬不知恥的所謂賢人智者；他看到印度教聖城貝那拉斯的髒亂；他看到印度醫生、律師和新聞記者令人咋舌的衛生習慣。他看到印度人的麻木不仁；他察覺到印度人拒絕面對現實的習性。印度人的習氣、印度社會的種種問題，全都逃不過他的眼睛¹⁷⁴。

奈波爾在書中對於印度聖雄甘地的批判，直接而犀利，甘地是奈波爾非常敬佩的一位人物，對甘地的遺產他卻不敢恭維。奈波爾說，甘地一再提醒他的國人不要到處丟棄垃圾，不要在公共場所隨意拉撒。這種惡習只表明一個簡單的事

¹⁷³參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004年，pp. 85-86。

¹⁷⁴《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，p. 94。

實——缺乏公共意識。甘地試圖倡導一種他從英國人那裏學來的「公共精神」、「服務精神」。然而甘地最終給印度帶來什麼？奈波爾形容甘地的名字與形象，遍佈整個印度，印度人景仰他的人格，至於他一生所傳達的訊息，卻不受印度人注意。甘地生前曾經說過：「每個人都渴望給我的照片加上花圈，但沒人聽我的勸說。」甘地的自述道出了他的痛楚與乏力，也道出印度人民對偶像崇拜的迷信和執著。

復興傳統文化並不意味著要連傳統文化中的糟粕也跟著一起繼承下來。甘地在這方面則是針對印度教裡賤民制度之類的陋習加以抨擊。甘地主張每個人都應該從自己的傳統文化、傳統宗教裡吸收精神養料。他自己就是這麼做的，始終以印度教徒自居，而且在印度發揮巨大影響¹⁷⁵。甘地本人堅決反對任何人將他神化。他在 1924 年寫道：「在我們國家裡迷信已經夠多了。應該不遺餘力地防止以甘地崇拜的形式去增加更多的迷信。我厭惡崇拜。我相信應該崇拜道德本身，而不是崇拜有道德的人。¹⁷⁶」奈波爾認為，甘地前往倫敦就學期間，還是奉行印度教徒的虔誠信仰，他對英國的外在現象都不加以描述，他只追求自己內在的我觀。客觀的、外在的世界對甘地而言彷彿都不存在，英國生涯只是更強化他身為印度人和印度教徒的認知。

魯西迪（**Salman Rushdie**）在一篇評述甘地功過的文章中，如此說：「什麼是偉大呢？它所憑恃的是甚麼？如果一個人的計畫失敗了，或僅僅留存一個不可挽救而灰暗的架構，那麼，以他為榜樣的力量是否仍值得如此高度的讚賞？」不管人今天對甘地重新的估價如何，他的形象和成就已經不能動搖：道德英雄，反抗殖民的不公，提倡非暴力的原則，推動印度脫離大英帝國的統治，建立印度民族的自尊等等，不止使他的人格不朽，也給後世許多從事反抗運動的人，留下最佳的典範。但是，關於印度的建設，無論是精神或物質的層面，脫離貧困與落後，他卻建樹不多，許多印度人都持這等評價。所以奈波爾說他是個失敗的改革者：

¹⁷⁵參見馬小鶴著，《甘地》，台北：三民書局，1993 年，p. 291。

¹⁷⁶參見馬小鶴著，《甘地》，台北：三民書局，1993 年，p. 190。

甘地就是沉緬在這極為貼近感情的過去中：他也變成印度失落的一部分；他自己變成讓人追憶的對象。擁抱他或以他的名義行事，就擁有重獲清靜和歷史的幻想；要擁有他，只需反觀內心即可。在印度，人人都是甘地，人人都有自己的甘地主義觀，人人都仿效他所提出的村治觀¹⁷⁷。

甘地喚醒「思古」和「憶往」情緒，使印度獲得自由，但依這種方式所建立的印度必然會停滯不前。甘地把印度帶出了黑暗時代，但他的成功不可避免地又把它推入另一個黑暗時代¹⁷⁸。

人所共知，甘地可說是印度最有名、對印度影響最大的人。作為著名的民權領袖，甘地不僅是個強烈的民族主義份子，同時滿腦子烏托邦幻想。雖然他在印度獨立的第二年就被暗殺，但他的想法、他的巨大影響至今在印度仍深入人心。奈波爾認為「甘地沒受過多少教育，從來都不是一個思想家。他的理念今天毫無意義¹⁷⁹。」奈波爾肯定甘地強調社會改革的必要性，但甘地卻沒有能力破壞印度教的印度；因為他自己就深陷其中。甘地帶給印度政治，喚起古老的宗教情感，又把印度推回虛無主義。

（二）尼赫魯：社會主義

印度雖被稱為全球最大的民主國家，但其經濟一直很落後，主要由於左傾的國大黨長期實行甘地、尼赫魯式社會主義經濟政策，強調平等、均貧富，並和第三世界貧窮國家結盟，對抗英美西方世界。在九十年代之前國大黨執政的三十多年中，印度的平均經濟增長率才三點六，其中最左傾的七十年代，增長

¹⁷⁷ 《印度：受傷的文明》，p. 196。

¹⁷⁸ 參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，p. 199。

¹⁷⁹ 參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第203期，2004年7月，p. 52。

率才零點八。印度的經濟比中國落後，不僅根本不是它的民主制度所致，恰恰是它拒絕市場經濟、排斥西方、長期實行甘地、尼赫魯那套社會主義大鍋飯的國營計劃經濟導致的。

印度經濟落後的主要原因在於甘地的社會主義思想。那種均貧富、視平等至上，不看重自由競爭的烏托邦政策，窒息了印度。另外，由於曾被英國殖民統治，印度知識份子精英集團有強烈的反西方情緒，導致尼赫魯長期實行左傾的「不結盟」政策，和西方「絕緣」，和貧困的第三世界「結盟」。這也是印度一直走不出貧窮破敗的原因。

甘地的弟子、領導印度走向獨立的尼赫魯也是充滿社會主義思想。自 1947 年印度獨立一直到 1964 年去世，尼赫魯做了 17 年印度總理。他領導的國大黨在經濟方面一直實行社會主義式的國有制。尼赫魯去世後，自 1966 年到 1977 年，1980 年到 1984 年，他的女兒英迪拉·甘地(夫人)作為印度總理，也延續這種社會主義式的、以國有為主的經濟制度。由於普通的印度平民深受等級制度之害，他們渴望平等，渴望烏托邦社會。在印度，相信毛澤東思想的共產主義者是相當不乏其人的。同時由於長期是殖民地，印度從政府到知識份子一直都有著強烈的民族主義情緒，對西方、對資本主義都相當有敵意。這些都導致印度一直是蘇聯的盟友。

奈波爾對尼赫魯家族對印度的長期統治基本上倒是持肯定態度的，他認為尼赫魯家族對獨立後一片混亂的印度的穩定起了相當的作用；甘地夫人執政期間，印度已經開始往工業化方向發展。奈波爾認為印度在後尼赫魯時代更空虛、漂浮，「他們靠口號統治」。他自己拒絕把印度羅曼蒂克化，拒絕承認一般印度知識份子為印度的貧窮落後所找的理由(英國殖民)。「為什麼印度那麼容易就被外來進攻打垮了？我們必須尋找內部原因。僅僅去譴責外部原因是不夠的。這一直是我的觀點。我們必須檢討自己，檢查我們自身的弱點¹⁸⁰。」

¹⁸⁰參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 53。

有位熱情洋溢、靜候革命、拒絕「姑息」、崇奉馬克思主義的記者告訴我，印度「工人」應全面政治化，應該讓他們明白，是「制度」在壓迫他們。可想而知，主政近三十年的「國大黨」已經變成了這個制度¹⁸¹。

書中提到的這個制度，印度人根本無能為力去思考始於何處？是否根源於宗教、種族與印度認知方式？，印度的經濟改革，使「一部份人先富起來了」，導致還沒致富的窮人更加「紅眼病」，他們不滿社會貧富不均，感到自己的利益沒有得到保護。國大黨和共產黨正是靠煽動這部份人的「不平情緒」，依靠「窮苦大眾」，才在近幾年領導印度經濟迅速發展。

(三) 納拉揚

除了抨擊印度的文化和種族、宗教衝突導致印度落後之外，奈波爾尤其強烈地批評印度的知識界。他說，「印度作家們不知道為什麼他們的國家會是那麼一團亂糟。他們不懂印度為什麼會那麼貧窮，他們不明白為什麼十七、十八世紀的旅遊者把印度描寫的那麼優雅。他們極其容易地把今天的一切糟糕全怪罪於英國的殖民。」他們應該問一下，到底誰製造了這些廢墟？為什麼會有這些廢墟¹⁸²？」

納拉揚的童年世界，是個已自行轉變為預言與奇術的世界，自外於大事與政治發展。然而，政治不請自來，而且似乎只能悄然而來，混跡於儀軌和宗教之間¹⁸³。

納拉揚的印度跟它的殖民機關，和我幼年時代的千里達極為相似。他對這些機關和統治者的委婉看法跟我雷同；而且，我發現，他小說中所描

¹⁸¹ 《印度：受傷的文明》，p. 194。

¹⁸² 參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 53。

¹⁸³ 《印度：受傷的文明》，p. 32。

述的印度生活，跟我在世界另一端印度社群的生活遙相呼應¹⁸⁴。

納拉揚對於印度的描寫似乎無法真實的反應奈波爾在印度看到的苦難生活，顯示納拉揚居住的環境和從小受到的影響依然脫離不了印度教。儘管奈波爾與納拉揚在文學觀上的看法是持不同立場，但納拉揚卻是奈波爾多次提到的一位印度作家。第一次是在《幽黯國度》裡，在《印度：受傷的文明》裡他再次發展了他對納拉揚的看法，之後奈波爾曾於英國報紙和評論文章中又不斷地說到納拉揚。對照奈波爾對納拉揚的前後看法，我們會發現，奈波爾對納拉揚的看法是有變化的，而在這種變化中也反映出奈波爾對印度文化更為深刻的認知。

在《印度：受傷的文明》中，奈波爾認為納拉揚作為一個作家取得了非凡的成功，但他的失敗在於他是「非政治」、「反歷史的」，印度的「精神性」充溢於納拉揚的小說之中。

三. 粉碎中的世界

在《印度：受傷的文明》中，奈波爾認為印度遭受伊斯蘭教近六百年的精神統治，是造成印度文明「歷史內傷」的主因，尤其是伊斯蘭文化中崇拜酷刑、賤化女性、缺乏宗教寬容的特質，是造成印度文明廢墟化的因素，而印度知識份子對此一文明虛脫現象的渾然不知，說明了今日的印度文明不僅是「受傷的」(**wounded**)，而且是欣然坐以待斃的¹⁸⁵。

印度這廣大神祕的次大陸，在奈波爾眼中，由於是被征服者，「知性上已寄生於別的文明」，「獨立後迅即出現的戒嚴時期，凸顯了印度的創意無能、知性枯竭，無力自衛，也彰顯出每個印度人觀念中的印度都不完整」。透過這趟旅程的所見所聞，奈波爾更加驗證了心中的想法：歷經千年異國統治的印度，迄今仍未

¹⁸⁴ 《印度：受傷的文明》，p. 33。

¹⁸⁵ 參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擊松出版，2004年，p. 85。

找到再生的原點。

英領時代是悲苦臣服期，但也是知性再度發煌的時期，印度民族主義重拾歷史，宗教與政治覺醒糾結。但獨立印度的五年計畫、產業化和實施民主，已注入變革。古老民族自尊和新的應許之間總是有矛盾；矛盾終於裂解文明。這回印度動盪不是來自外國侵略或征服，而是由內而生。印度不能再以老方法因應，不能再退回擬古主義。它所仿效的的機制，已發揮仿效機制的的作用，但古老的印度不能替代新聞、國會和法院。印度的危機不只是政治或經濟方面，更大的危機是這受傷的古文明終於體認到自己的不足，卻又沒有知性工具可以繼續向前¹⁸⁶。

印度人久居於被征服者地位，知性上已寄生於別的文明。為了臣伏中生存，他們始終保持直覺、非創造性生活的避難所，並轉化為一種宗教理想；在比較俗世的層面上，則是仰賴別人的觀念和機制經營國政。獨立後迅速出現的戒嚴時期，凸顯了印度的創意無能、知性枯竭、無力自衛，也凸顯出每位印度人觀念中的印度都不完整¹⁸⁷。

獨立後的印度，在創新與傳統間又顯得掙扎和矛盾：

獨立與成長、混亂和喪失信仰，使印度醒了過來，體認到自己的苦難、始終潛藏在安定表相下的殘酷無情，以及自己默默捱下去的能耐。現在，不是人人都滿意單純保持現狀。舊均衡已飄然遠去，舉目盡是亂象。然而，在種種亂象當中，在印度教舊體制崩解，以及拒斥精神之際，印度也在學

¹⁸⁶參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，p. 29-30。

¹⁸⁷參見奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年，p. 175。

習觀察和感受的新方法¹⁸⁸。

在被征服的印度，文藝復興通常是指恢復被壓抑或被羞辱的過去，提升舊方式；在休養生息期間，人們始終不曾利用機會，或者說沒有知性的手段，向前邁進¹⁸⁹。

這是眾多古老文明在現代社會的共同問題，它們在一定時期提供了子民們安身立命和處世智慧，卻不一定能適應快速變動中的世界遊戲規則，所謂的進步、落後、生活態度等雖然都有主觀標準，但在政經領航的國際社會下，強權國家仍然架構了主要的價值觀和道德觀。印度教並非一無是處，只是涵蓋了數億人民和積累了千年之久的種姓制度，現在看來的確是改革的龐大障礙。

奈波爾認為大概只有作為第三世界國家的人，在那種社會生活過、掙扎過，才能真正理解狄更斯的《荒涼山莊》(*Bleak House*) (1853)裡那句話：「去旅遊是個美妙之地，去居住則是地獄」。現在不少來自第三世界國家的人，當他們像西方人一樣得到“自由通行證”的保護之後，也開始讚美那些他們不必回去居住、卻可以自由自在地去旅遊、更可以瀟灑地離開的地方。自由給了他們讚美「叢林」的資本，也給了他們抨擊西方的特權。這類就是令奈波爾非常生氣的「那些享受著自由卻不讚美自由的人¹⁹⁰」。

在這一點上，奈波爾這位出身於千里達島的印度僑民第三代，就相當不避諱——也許，因為對母國的理想與失望，他的批評反倒犀利甚至近於惡毒。然而，奈波爾對於印度地面上的排泄物的不可能無視甚至憤怒指摘，是因為只有他在這些作家中，直接指向了衛生習慣與種性制度之間的關係，和種性制度對印度的官僚、落後、與不確定的未來所造成的影響。但只有奈波爾是因為「必須」愛而愛——身為僑民，除了印度，他還能從哪裡尋找自己的根？當他始終無法認同本應

¹⁸⁸ 《印度：受傷的文明》，pp. 69-70。

¹⁸⁹ 《印度：受傷的文明》，p. 228。

¹⁹⁰ 參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第203期，2004年7月，p. 56。

給他歸屬感的印度，有什麼比這更讓他悲傷？從他印度遊記的標題；《幽黯國度——記憶與現實交錯的印度之旅》、《印度：受傷的文明》、《印度：百萬叛變的今天》，就能看出，就是是印度人，也永遠不是印度人這個存在的事實，對奈波爾的傷害是多麼嚴重。

印度人及印度文化，在奈波爾的檢視之下，成了令人噁心、恐怖，又充滿超現實色彩的國度。奈波爾生長在英國的殖民地的千里達，長大後到英國求學，成為歸化的英國人，日後，還接受了英國女王的受勳。雖然他在書中對英國的自我陶醉，和優越意識也大加撻伐，多所批判，但他對這個帝國主義政權還是有某種認同。即使如此，他在書裡依然不乏對帝國主義禍害的批評，只是他描述起被帝國主義荼毒的殖民國家人民，似乎更為不假辭色，充滿了惡感與輕蔑。

奈波爾筆下的印度，永遠是混亂的、嘈雜的、專制的、髒亂的世界，且其用字遣辭冷嘲熱諷兼而有之，極盡挖苦之能事，甚至不免流露出他高人一等的優越感，在這個講求政治正確的年代，自是受到不少批評，也顯示奈波爾的立場是矛盾的。身為殖民地型知識份子的奈波爾，巧妙地利用了自己印度人的身份，這種以血統來合理化批判立場的態度，其實只是反映了他認知態度裡的徹底西化，因為，奈波爾惟有完全否定他在印度旅行途中所看到的一切，才能夠順理成章地離開他的父祖之國，沒有任何遺憾與悔恨地回到他心靈的原鄉——英國。

所以，奈波爾在《印度：受傷的文明》書末說：「我在一九六七年寫下這段文字，在我看來，那是更黑暗的時代¹⁹¹」，這也說明了，即使更進一步了解印度的內部文明之後，這個階段的奈波爾對於印度的未來依然還是不抱希望，書中也有許多部分比《幽黯國度——記憶與現實交錯的印度之旅》更透露出他的文明優越意識。

¹⁹¹ 《印度：受傷的文明》，p. 229。

第二節 重返印度——《印度：百萬叛變的今天》

從《幽黯國度——記憶與現實交錯的印度之旅》到《印度：受傷的文明》，閱讀印度邁向獨立到戒嚴時期的每段歷史與文化，我們讀著奈波爾充滿憤怒和譏諷筆調的同時，不禁要問：現今的印度呢？還是如此安於貧窮、髒亂和對社會人生的淡漠隱遁態度嗎？還是缺乏再生的能力嗎？答案也許要參考奈波爾在一九九〇年出版的《印度：百萬叛變的今天》。在前兩本有關印度書籍的敘述中，印度人幾乎都是沒有聲音的，讀者比較無法從奈波爾的挖苦中聽到印度人的回應，只能看奈波爾的輕蔑和毫不留情的批判。到了《印度：百萬叛變的今天》中，印度人則是有機會說出自己的心聲和想法，雖然奈波爾在書中幾乎沒有發言，但是他在書中的每一段訪問所提問的問題或書末的結語都依然顯露出自身的意見，他看待印度和印度人眼光放寬容了，但身為知識份子和作家的責任感使他仍然嘲諷母國印度。

奈波爾被稱為是「殖民地型知識份子」，奈波爾面對第三世界的負面看法是顯而易見的，但這未必就代表他對西方文化就全然的肯定。但身為現代知識份子的使命感，以及對寫作的執迷，讓他不得不流亡於許多國家，讓他不得不安於現實的處境，於是他試圖接納融入異地，並成為異地的一部份。二十多年前，奈波爾筆下的印度，就像他的書名所示，是個「幽黯的國度」，對奈波爾而言，印度只是一個令人恐懼得發抖的地方，原因無它，只因為這個地方充滿了奈波爾終其一生想要擺脫與拋棄的東西——就是那些不見容於西方標準的行事價值觀。但是隨著時代的轉移，以及他自身對事物態度觀念的轉移，奈波爾看待印度的眼光漸漸也不同於以往，於是，二十五年之後的奈波爾深深知道，要調和這種情況，唯有用一種參與而不介入的方式面對，試著讓在印度生活的當地居民有發言權，讓他們自己去敘述印度這個國家，讓他們自己去敘述他們自己。奈波爾的作家朋友保羅·索魯(Paul Theroux)在《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》一書中說奈波爾近期出的書是「既古怪又挂一漏萬的」：

他只是記下旁人嘮嘮叨叨的長篇獨白，這些成篇累牘的訪談又處理的像是紀錄文件一樣，其中維迪亞幾乎不置一詞。維迪亞的《印度：百萬叛變的今天》一書中，也甚少述及地貌風景，對於氣候，更幾乎隻字不提。書中沒有氣味、沒有炎熱、沒有塵土，沒有汗流浹背的男人，沒有紗麗綽綽摩擦的聲音，沒有喇叭齊鳴的擁擠交通，什麼也沒有，只有一個個喋喋不休的印度人¹⁹²。

而今，他嘗試創造出新的遊記文學的形式，他讓行旅中接觸到的各色人等自由抒發，自剖表白——有時候，一連十幾頁的獨白，整本書讀來像在聆聽一群人絮絮叨叨念著他們的生活，一連串的人聲話語，而他則鮮少插嘴介入。維迪亞總是說：「讓讀者一目了然，自行判斷¹⁹³。」

在一九八八年，奈波爾第三度到印度，他走遍全印的東西南北，追蹤採訪各色人等，從國家官員和文化精英到平民和穆斯林主義者，調查這些人的生活 and 環境上的變化。他注意到印度現代化過程中個人價值觀的發展，很多人更認同的居然是一九四七年印度獨立前的表面上「統一」的殖民文化。這種現象背後顯示的意涵又是代表著什麼呢？

在《印度：百萬叛變的今天》中奈波爾繼續較為詳細地探討了《印度：受傷的文明》的主題。這些主題實際上是印度的許多普通和不普通現象，但長期被人們忽視的一系列作品。不同的是這本書裡有登場的主角，代表的是一種「反抗」，「反抗」說明受傷的人們和受傷的文明正在從長期「失語」的狀態中站起來，維護自己的權利¹⁹⁴。

從上得知，奈波爾不但重新審視印度，還用了一種較為創新的方式來描寫印度。簡而言之，全書是有關印度的近代歷史，對外是與殖民帝國的交鋒，對內是

¹⁹²參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，p. 510。

¹⁹³參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，p. 414。

¹⁹⁴參見祝平著〈邊緣審視－奈保爾創作述評〉，《蘇州科技大學學報》，p. 114。

各種勢力的爭鬥和宗教史的輪替。以下就來討論奈波爾在書中所提到的現象，以及奈波爾透過當地人敘述所欲表達的現象之外，是否還有其他的文化意涵？奈波爾真的讓當地人說話了嗎？

一. 印度：百萬叛變的今天

距離奈波爾第一次到達印度之後二十五年，奈波爾第三次返回印度這個國家，並且以口述歷史的方式訪問了印度社會上各種類型和各種階級的談話，讀者可以從中發現奈波爾選中的這些印度人，幾乎都是中高階層的人民，奈波爾透過這些人敘述他們的生活故事，進一步的表達他對印度的種姓、階級、種族。藉由一段一段的訪問，拼湊出印度形象；經由一段一段的個人歷史平行或重疊出國家歷史的面貌。但是真正的賤民心聲，在此書中似乎並沒有很明顯的看到。

這個章節裡所要討論的即是，獨立後的印度究竟遭遇到哪些劇變？和奈波爾初訪印度當時究竟有何不同的轉變？也來審視奈波爾在這本書中所呈現的敘述策略為何？以及如何運用寫作材料？

（一）印度的多元宗教

奈波爾在《印度：百萬叛變的今天》一書中提到最多的就是關於，印度落後的等級文化，以及嚴重的宗教種族衝突。

「在印度，宗教涉及每一個活動領域¹⁹⁵」

「人一旦有了歷史意識的覺醒，就不再只憑本能過日子，而會開始以外人的眼光來看自己以及自己所屬的團體，也開始產生某種憤怒。如今，印度到處瀰漫著這種憤怒。印度人經歷了普遍的覺醒，但每個人最先覺察到的是自己的團體或社群；每個團體都認為自己的覺察與眾不同；每個團體都

¹⁹⁵參見奈波爾著，黃道琳譯，《印度：百萬叛變的今天》，台北：馬可孛羅出版，2002年，p. 69。

想把自己的憤怒跟其他團體的憤怒區別開來。¹⁹⁶」

在印度，宗教活動主宰每一個人，人們藉由宗教體驗生命。印度教在印度尤其有廣大信徒，印度教的教義深深影響印度的每一個人，在印度是具有指導性概念和居於支配地位的思想。但是印度教也有其令人無法忍受的教義或思想，再加上印度長期一直是受到異族統治的國家，異文化的入侵多多少少會帶給當地人民和宗教文化一些衝擊和打壓，於是伊斯蘭教、佛教、錫克教就逐漸興起或是入侵，但都可以把它們理解為來自印度教內部、為了滿足印度教信仰不同階段的特殊需要而出現的宗教改革運動。甚至說，伊斯蘭教在印度也深受到印度教的影響，已至於逐漸變成印度的本土宗教。

以下就是奈波爾在《印度：百萬叛變的今天》中所提到關於宗教的種種現象。

1. 婆羅門的離散

早在一百多年前，馬克思就說過：「種姓制度是印度進步和強盛道路上的基本障礙。」這一點為印度近代以來的歷史發展所證實。早在獨立前，尼赫魯就說過：「只要種姓制度仍然存在，印度就不能在世界文明國家中佔據應有的地位。」印度獨立已整整五十年，種姓制度在印度社會中的作用和影響仍是強大的，仍在阻礙著印度現代化步伐，這是印度社會的不幸¹⁹⁷。但是在奈波爾第三次返回印度的時候，也發現他筆下批判多次的千年制度有了些許改變，或許這些改變無算是大改變，至今大多數的印度人也依然信奉印度教，但經過深入了解印度的宗教和歷史之後，就會發現這樣的小改變已經是印度教中的一大潰堤。

印度教的種姓制度將人等級化，最下層的一等就是所謂的達利特，還有幾個污辱姓的稱呼——賤民、哈里真或不可接觸者。達利特在印度的處境相

¹⁹⁶參見奈波爾著，黃道琳譯，《印度：百萬叛變的今天》，台北：馬可孛羅出版，2002年，p. 530。

¹⁹⁷參見陸峰君主編《印度社會論述》，北京：新華書店，1991年，p. 177。

當可憐，有一位使用達利特語言的詩人曾寫了一首詩這麼說：

「水也學了種姓的偏見¹⁹⁸」

關於水或食物，在印度教中有相當嚴格的規範，上層種姓使用上游河水，不可碰觸者則是使用下游河水，上層種姓也有使用河水的優先權，如果下層種姓的人跑到上游使用河水，就會遭受到大家的責怪，責怪他污染了河水。

但是奈波爾訪問了這位達利特男詩人，他的老婆則是印度教父母的子女，在以前的印度，這個現象並不可能看到，因為不同種姓不可以通婚。書中提到在一九五五年之後，種姓制度不似以往那麼鞏固了，它逐漸在潰散，逐漸在解體。

「婆羅門做出了最可怕的妥協，婆羅門動手清洗自己廁所¹⁹⁹。」

奈波爾也得知印度教的儀式細節已經不再是固定不變的了，祭司開始會在各種儀式走捷徑，他們認為儀式時間太長了，而且花那麼多時間做那些儀式根本沒有意義。於是，奈波爾在千里達認知的印度教，那套幾千年來層層累積而成的、複雜的印度教神學，已經逐漸做出改變了，這個改變或許並非出自於自願性，但是隨著印度追求新生，這套神學制度不免被提出改革和被質疑。於是才會有以下這些宗教的傳入或是興起。

2. 伊斯蘭教的融入

伊斯蘭教發源自阿拉伯，後來又傳入印度，並且成為印度的主要宗教之一。由於印度教種姓歧視嚴重，引起一些人特別是引起了低級種性的人的不滿，所以首陀羅和吠舍這些低級種姓的人改信伊斯蘭教的也不少。同時，伊斯蘭教自身也

¹⁹⁸ 《印度：百萬叛變的今天》，p. 312。

¹⁹⁹ 《印度：百萬叛變的今天》，p. 317。

有所變化，染上了印度的特色。例如種姓制度對其影響就是明顯例証，不少伊斯蘭教教徒組成種姓集團，還遵守種姓的種種規定，甚至還舉行印度教的祭祀，這就帶上了「印度色彩」²⁰⁰。

「穆斯林必須盡親屬之間的義務。」親屬、信仰、社區：這些構成一個整體²⁰¹。

「伊斯蘭解放人類。伊斯蘭不鼓吹歧視，它教人互相扶持。如果有一個盲人要過街，穆斯林不會先查明他的宗教是什麼，穆斯林不管如何都會幫忙²⁰²。」

「一九七一年的印巴戰爭不但改變了穆斯林的生活，也改變了印度教徒與穆斯林的關係。穆斯林完全不能再聲稱他們比別人優越。印度在這個次大陸扮演著決定性角色。每個穆斯林對巴基斯坦都有一份特別的情感，每個人都因為那個國家的實驗不到二十五年就失敗而感到悲傷。美夢已經破滅。²⁰³」

奈波爾認為印度歷史上最糟糕的是伊斯蘭教的進入，伊斯蘭教在印度的發展簡直扭曲了印度的歷史，毀掉了傳統的印度文明。雖然他認為印度教的等級制度是野蠻的，但伊斯蘭教，還有包含了伊斯蘭和印度教兩種內容的錫克教(Sikh)，則給印度帶來災難，造成印度人的精神混亂，區域爭奪和宗教種族混戰。他認為伊斯蘭教在印度造成的破壞遠大於英國的殖民；野蠻之所以彌漫印度，因為它和宗教連在一起。由於伊斯蘭教像共產主義一樣強調人

²⁰⁰參見王懋英著，《宗教與印度社會》，北京：中國華僑出版社，1994年10月，pp. 77-78。

²⁰¹《印度：百萬叛變的今天》，p. 43。

²⁰²《印度：百萬叛變的今天》，p. 47。

²⁰³《印度：百萬叛變的今天》，p. 465。

人平等，信徒之間都是兄弟，所以它對印度教裡面低等級的人很有吸引力。雖然許多年對伊斯蘭的信仰根本沒有改變那些窮人的困境，但印度人對糟糕的現狀卻有相當的忍耐力，他們慢慢地等待、指望著政府能給他們帶來公平²⁰⁴。

伊斯蘭教在印度引起的衝突和戰爭，在書中都有清楚描述。但是因為印度的環境因素影響，印度穆斯林是強調人人平等，沒有所謂的賤民階級，於是在印度的穆斯林和其他地區的穆斯林就有本質上的差異。所以，奈波爾在親身走訪了伊朗、印尼、馬來西亞、巴基斯坦等四個穆斯林國家之後得出的結論是，穆斯林人口最多的印度是這裡面最好的國家。911 之後，奈波爾曾再次表示印度的穆斯林群體是最不具暴力傾向的。《紐約時報》專欄作家弗瑞德曼(Thomas Friedman)也曾高度讚揚生活在民主制度下的印度的穆斯林人²⁰⁵。

伊斯蘭教在印度境內的發展證明了印度的矛盾，即使是互不相容的印度教和伊斯蘭教，也能共處一地。

3. 佛教在今日印度的地位

奈波爾第一天抵達孟買時，街上人擠人，大排長龍的人潮看起來安安靜靜、心滿意足。後來，奈波爾透過一位作家朋友得知，那是為了安貝卡博士所舉辦的生日慶祝活動。安貝卡博士曾經是印度境內一位被稱為賤民者的偉大領袖，他鼓勵賤民丟棄奴役他們的印度教，改信佛教。

佛教在印度的興起與當時的社會背景有關，印度教的婆羅門種姓為等級制度積極維護，於是佛教的創立者針對其主張的婆羅門至上，有種種特權，提出了眾生平等，反對特權統治，打破種姓制度的主張。因此，除婆羅門外，受到其他種姓的支持和擁護，也形成了一股很強大的社會勢力。佛教在印度

²⁰⁴參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 55。

²⁰⁵參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 54。

產生與流傳，尤其是初期，對社會的發展確實有進步和積極的意義。只是到了後來，由於熱衷偶像崇拜，一般人染上了虛無色彩，民族健康身受其害，至今印度佛教徒的人數也不算多²⁰⁶。

換言之，佛教在印度社會的作用和意義，是對印度古代婆羅門教的大革命，但是佛教的勢力興盛到了一個時期以後，婆羅門教又復興了，婆羅門教吸收了佛教的優點之後，終於又統治了整個印度，取得佛教的地位而代之。這一段歷史，更顯現出印度教其實很多元，可以包容伊斯蘭教、佛教、錫克教等等不同宗教，不同宗教之間會互相吸收互相融合，但同化力量最強大的仍屬印度教。

安貝卡博士在他推崇信仰佛教的觀念想法還未有機會改變或發展之前，他就在一九五六年過世了，而今，印度每個達利特的家中都掛著一張安貝卡博士的照片。而慶祝活動上的旗子和標誌彷彿不是生日活動，而像是在從事宗教活動，對奈波爾這個承認自己沒有宗教信仰的人而言，印度對宗教活動的迷信和執著令他大呼想不透，任何改革領袖最後都會成爲一種信仰，成爲神，人民藉由膜拜他們的聖者的同時，也膜拜了自己。

（二）「提箱仔」文化

英國文化成功地塑造出帝國自身文明的優越感，再透過教育和語言的傳遞也成功地內化到印度社會內部。印度人民一時之間否定了自身文明的優點，反而傾羨起英國文化，並進而模仿。

「這些提箱仔認爲自己融合了印度和歐洲文化。提箱仔的工作一方面跟英國人多所來往，乃是教養的象徵，同時又穩定無虞，因此其他印度人對他們既欽佩又忌妒。他們薪水很高，屬於印度最好的受薪者；另外——提箱仔在待遇上的錦上添花——公司還爲他們提供汽車和備有家具的公寓。他

²⁰⁶參見王懋英著，《宗教與印度社會》，北京：中國華僑出版社，1994年10月，pp. 92-95。

們的職務並不繁重。提箱仔上班的每一家公司都或多或少獨占了印度的某個領域。提箱仔必備的條件只是教養不錯、關係良好、舉止優雅。²⁰⁷」

「提箱仔被製造成一種非常奇特的動物。整個體系是為了英國人的需要而建立；為了他們的生活方式，他們吃、坐、睡、拉的方式。到這邊工作的英國人把他們待在印度的時期看做像是住在旅館一樣，什麼東西都有人提供，包括每一條毛巾、每一根湯匙。這段日子只不過是前奏，過後他們就可以回老家，買一棟房子，有自己的洗衣設備。他們在這裡時甚至還配有傭人。²⁰⁸」

從提箱仔身上，我們可以看到印度人如何內化了帝國主義的影響。蹩腳的模仿是印度文化的一大特徵。奈波爾認為，過去的歷史，印度一次次被外來勢力征服，並未真正擁有自己的、堪稱行爲楷模的王室和貴族統治階層。模仿只能以入侵的外來勢力爲對象，原來模仿信奉伊斯蘭教的蒙兀兒(Mughal)人，現在模仿英國人（不論是否信奉基督教），那是一種單純而荒謬的模仿，在印度的社會語境下，那種對英國腔、英國風味的刻意模仿幾乎就像一首糊弄聽眾的狂想曲，結果是可悲的，正如奈波爾所說：「整個印度社會彷彿被一個漫不經心的騙子玩弄於股掌之上。我說他漫不經心，因爲他玩夠了，不感興趣了，拍拍屁股走人了。」在這股模仿的風潮中崛起了一個新貴階層，他們不是公務員或政客，而是外國公司的印度本土企業主管，這批被稱爲「提箱仔」的「人上人」，模仿英國的道地用語，在舞池上翩翩起舞，在一個個高爾夫球場上揮桿建立人脈。不顧地理氣候條件，盲目崇拜高爾夫所象徵的社會地位，奈波爾稱之爲可悲而惡俗的模仿，因爲，在舞場球場外，奈波爾看到的是一個貧窮骯髒的印度。

²⁰⁷ 《印度：百萬叛變的今天》，p. 361。

²⁰⁸ 《印度：百萬叛變的今天》，p. 370。

「提箱仔」們在模仿中逃離現實，逃離責任；生活在惡劣環境中的人也會用另一種心理防禦機制逃避現實：髒亂的世界越縮越小，人類不可能有所作為，還不如清靜無為；草草看待自己的需求的人必然對自己的創造潛力不抱希望。印度傳統文化中重精神、輕物質的一面在奈波爾眼裏只是沒出息的表現²⁰⁹。

奈波爾不客氣地說，印度人面對歐洲時無形中流露出自卑感。他在參觀邁索爾邦王宮時特意提到，舊宮毀於大火，現在的建築物於 1897 年至 1912 年重建，由英國建築師設計，反映的是 19 世紀末英國殖民統治者心目中印度王宮該有的模樣。王宮俗麗、雜糅的風格所顯示的只是英國人想像中的印度式豪華。在國際文化交流中，某些發展中國家是不是也經常會用一種取悅於人的姿態，樂意用流行歐美的程式來代表它們的形象²¹⁰？

不論是制度的模仿、建築的模仿還是提箱仔的模仿，在在透露出印度文明的膚淺和不足，在在顯示出印度在新舊文化之間搖擺不定的矛盾，是要全盤丟棄古老傳統文化迎向未來，還是要以自身文明的傳統為基礎來做創新，新舊之間的拉扯，換來的似乎是兩頭皆空。

（三）女性時代的來臨

在前兩部曲中，奈波爾提到印度女性的描述和次數並不多，到了第三部曲，奈波爾特地寫了一個章節在描述現在印度社會的婦女角色和地位。

奈波爾問起了亞拉蒂，以及她在英國的情況，她的丈夫如此回答：

「她的世界改變了，因為她第一次發現女人並不只是、甚至完全不是某個男人的附屬品。我很高興要回來，亞拉蒂卻哭了好幾天，她那些從小被養成不公開表露情緒的朋友為她愁眉苦臉。如果有選擇的話，她會繼續留在

²⁰⁹參見陸建德，原載自《環球時報》，2004 年 12 月 10 日。

²¹⁰參見陸建德，原載自《環球時報》，2004 年 12 月 10 日。

英國——那種自由感，還有被當作一個人看待的感覺。²¹¹」

在印度，千百年來，由於封建主義和帝國主義的統治以及宗教觀念的束縛，印度婦女受到重重壓迫，她們的社會地位和家庭地位一直很低下。古老的印度教經典像套在頸上的一具枷鎖，緊緊的束縛住她們。著名的《摩奴法典》中記載著同中國儒家束縛婦女的「三從」、「四德」類似的封建禮教。有所謂「女子必須幼年從父，成年從夫，夫死從子，女子不得享有獨立地位」。這就是否定婦女在社會和家庭的獨立地位。多少世紀以來，印度婦女就是在各種法規和社會陋習下生活下來的。她們生兒育女，操持家務，侍奉公婆，照料丈夫，默默地忍受著降落在她們身上的種種不幸。直到十九世紀西方思想傳入印度後，她們的情況才開始發生變化²¹²。

種姓制度是婦女地位低下的原因之一，然而隨著種姓制度的鬆動，女性的地位在印度也慢慢受到重視，女性開始去思考自己所受到的壓迫。即使直到如今，印度婦女仍未完全擺脫被歧視的地位，但她們漸漸有了自己的思想，不再只是一味迎合男性。

（四）印度的賤民改變

除了四大種姓外，還有一種是被排除在種姓之外的人，即所謂「不可接觸的賤民」，又名「哈里真」。他們的社會地位最低、最受歧視，好像被排斥在社會之外，他們的工作是掃地、掃廁所、處理動物的屍體等。在農村只准他們居住村外，或某一指定地域，不能和其他種姓的人使用同一水井，無權進廟拜神等等²¹³。賤民的地位之低下，長期以來忍受婆羅門階級的欺壓，於是會有其他的宗教改革是針對改善賤民地位或提倡人人生而平等而來的。奈波爾也在書中訪談了少數的賤民，而這些賤民也都成爲了領袖或政治人物或詩人，這樣不禁令人懷疑奈波爾是

²¹¹ 《印度：百萬叛變的今天》，pp. 412-413。

²¹² 參見陸峰君主編《印度社會論述》，北京：新華書店，1991年，p. 400。

²¹³ 參見王懋英著，《宗教與印度社會》，北京：中國華僑出版社，1994年10月，p. 64。

否親身參與社會最底層的賤民訪談？

再者，奈波爾有些對賤民的觀察是透過其他階級來敘述的，這樣的敘述和談話是否具有可信度？是否真的可以代表賤民發言呢？

「哈里真——即表列種姓——他們現有的地位也不一樣了。小時候，有一天，我從村裡一口井取水喝。我不知道那是哈里真的井。我叔叔不准我進屋內。他叫我坐在門口，然後請村中的『格蘭提』(granthi)——頌讀錫克經文的人——他給我一些水喝，消解我的罪行。今天我這位叔叔雇用哈里真在廚房工作，替他準備吃的。²¹⁴」

史碧娃克也曾多次強調，賤民之所以不能說話，是因為第一世界和第三世界的特權階層不肯傾聽他們的聲音，一旦賤民能夠發言，他們將成為葛蘭西所說的有機知識份子，參加對社會的干預，到那時，賤民將不復存在²¹⁵。所以在企圖解放被壓迫者時，有意無意的將他們送入新的壓迫關係之中，使他們永遠處在從屬階級這一社會底層的底層。這似乎是全書奈波爾最無法脫離殖民主義知識份子話語控制的一部分。

(五) 重現印度歷史

東方學家與東方人的關係，在薩伊德看來依然是一種前者書寫後者、後者被前者書寫的權力關係。對後者來說，其恆定的角色是被動接受的，前者則是觀察、研究等等權利的施展。簡單地說，一個作者和一個被書寫的對象，沒有作者的激發，對象永遠只能處於僵性狀態²¹⁶。

奈波爾在離開印度之後，他回到自己家，看著一本許多年前購買卻始終未完完全全好好讀的書——《印度日記》，作者是英國的《泰晤士報》特派記者羅

²¹⁴ 《印度：百萬叛變的今天》，p. 556。

²¹⁵ 曹莉著，《史碧娃克》，台北：生智出版，1999年，p. 175。

²¹⁶ 參見宋國誠著，《後殖民論述——從法農到薩伊德》，台北：擊松出版，2003年，pp. 302-303。

素。他從這本書的描寫中去對照自己在印度的所見所聞，去描摹出更貼近印度歷史的輪廓。也提出羅素在書寫印度上的不同，以及為何會有這樣的不同產生？

「舊印度的歷史乃是由它的征服者寫就的²¹⁷」

「在認識了歷史以及覺察到他們的新處境之後，印度所有地方的人都依照他們的需要改寫了歷史²¹⁸」

印度歷史一直處於一個被書寫的狀態。一直無法為自己發言。被侵略、被征服、被觀看、被描述、被書寫。對於印度的歷史的研究，印度的歷史學者到了一九五〇年印度獨立以後，才開始做有系統的整理和著述，在此以前的英治時代，在殖民地政府的教育政策之下，並不鼓勵印度人去學習和研究他們自己的歷史。但是英國的歷史學者卻很重視這方面的研究，其所記述則難免偏頗。例如牛津印度史一書作者斯密士將東印度公司如何滅亡印度以及英國殖民地政府在印度的統治，都敘述為理所當然的發展，而對一八五八年印度人為反對英國東印度公司的革命運動，卻又稱之為叛亂²¹⁹。

西方強大而有發言權，東方始終是西方凝視下的一個緘默的客體。東方主義基本上是個文化現象，將東方東方化(**Orientalised**)因此是個文化過程，它合法化一套詞彙、一套再現理論、一套學術規範，將東方圍堵、馴服，也就是文本化，使之成為可供窺伺、觀看、探測、掌握與詮釋的客體，——這個文化過程顯然也是個規訓的過程²²⁰。西方帝國強權總認為，歐洲之外的許多地區盡是化外之民和蠻荒之地，他們正等待著西方帝國的教化與拯救。這一類書籍的意

²¹⁷ 《印度：百萬叛變的今天》，p. 494。

²¹⁸ 《印度：百萬叛變的今天》，p. 557。

²¹⁹ 參見吳俊才著，《印度史》，台北：三民書局，1990年10月，p. 3。

²²⁰ 參見中華民國英美文學學會編，《英美文學評論2》，台北：書林出版，1995年，pp. 4-5。

識形態功能顯然在培養與強化帝國臣民的帝國主義心態。羅素的《印度日記》正是這一類的書籍。

在這之前印度的歷史也全都是歐洲人寫的，自然帶著歐洲人的主觀或偏見，但印度人本身卻沒有寫下自己的歷史。奈波爾寫道，如果歐洲人不把印度的歷史記錄下來，他們的歷史就像沒有發生過一樣。沒有人在乎過去，也沒有人看重將來，他們只是活在當下。奈波爾在這部書裡表達了這樣一個觀點：歷史是在人類成就的基礎上寫的，沒有成就也就沒有歷史²²¹。似乎印度的歷史是從歐洲人來了之後才開始有的。

作為一位印度裔作家，奈波爾並不贊成印度人誇耀祖先的成就，並稱那是一種「弱者的驕傲」。印度只是在遙遠的過去對人類有所貢獻，到了近現代印度乏善可陳，「即使是印度人具有自己文明成就的觀念，那也基本上是 19 世紀的歐洲學者教給他們的。印度自己沒有能力重新發現並估價自己的過去」。沒有歷史的印度，必須要痛定思痛，別再沉緬於過去光榮和古老傳統，或是全面肯定西方文明，那對印度文明也有失公平。最起碼，印度目前已經積極在重寫自己的歷史，建構國家的觀念，不願意做個沒有歷史的民族。

二. 印度的必然變遷

奈波爾花了二十七年的時間，做了一趟他認為可以真正算數的重返之旅，這二十七年中間，他消解了身為印度後裔的焦慮，理解了印度的外部行為和內部文明，從認為印度是理所當然或是不被了解，到體認印度已經改變，漫長的歲月中，消極和積極對奈波爾而言是一體兩面，悲觀和樂觀同時並存於印度和印度人民。

「祖父一看到我讀書就非常不安，他說我老是在讀書。我是家族裡第一個不種田的，恐怕也是第一個大學畢業生。我們村裡現在有十六個人拿了文科碩士學位。我出生時，村中只有一個大學畢業生——他拿了文科學士學位，

²²¹參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第 203 期，2004 年 7 月，p. 55。

是一位老師。如今大家很關心新事物，很重視教育，花再多錢也要把小孩送到較好的學校。²²²」

「我們過去有佃農，現在沒了。現在已經不那麼依賴人力。過去收割時常見到人家在晚上磨鐮刀，窮木匠整晚就幹這活兒，因為一大早鐮刀就又要派上用場。今天，我村裡有幾個人專門製作和修理新式農具。²²³」

奈波爾在 1962 年初訪印度，到了三訪印度時，已經是相隔二十五年之後的事情了，這次來到印度，他又重新造訪當年見過的一些人或到過的一些地區，重新看待印度，也重新給印度人民發言的機會。印度從舊世界到新世界，當然也有許多改變，一九六二年的印度當時幾乎沒有觀光業，旅館管理也還不是一門專業。到了二十世紀，印度的觀光客人數眾多，旅館也迅速建立；關於女性刊物的誕生；教育受到重視，文盲減少等等。這已經不是奈波爾一九六二年的所看到那個幽黯國度了，印度正要展開新的知識活動，它對自己的歷史和文明有了新的看法。印度做出改變，奈波爾也做出了改變。

「在我所做的的這種旅遊中，有時可得慢慢體會，才會對所見所聞有所理解；旅遊者有時會選擇性聽取別人的話；有些事情一因為它們看來跟所在的國家或文化符合時節—太過於被視為理所當然。²²⁴」

在「印度三部曲」的最後一部裡，雖然印度仍是問題嚴重，但畢竟開始有希望。變化、創造開始取代沉悶。奈波爾認為印度知識界已經開始連蹦帶跳地向四面八方舒展，而巴基斯坦，只知道宗教信仰，則越來越萎縮。自由的概念已經深入到印度的每一個地方，而這個概念二百年以前在印度是沒有的。個人主義的價

²²² 《印度：百萬叛變的今天》，p. 555。

²²³ 《印度：百萬叛變的今天》，p. 556。

²²⁴ 《印度：百萬叛變的今天》，p. 310。

值和人道情懷都開始在印度深入人心，知識份子已經開始反省²²⁵。只是，此書的寫作方式和寫作材料的選擇和運用，其主控權仍然是在奈波爾手上，誠如他的作家朋友保羅·索魯(Paul Theroux)說的：「維迪亞的敘事屬於冷酷而經過刻意選擇的那種——帶有預設立場的(tendentious)²²⁶。」

奈波爾只取自己要的資料，擷取自己想要表達的印度觀點，那麼他的敘述裡還是無法完全認同印度的改變，或許這也是他的敘述風格，必須要真實呈現自己的想法，沒必要去取悅讀者。總而言之，認同印度與否不是奈波爾的重點，畢竟他期許自己是個世界公民，他所要肯定的是印度做出了改變，不再只是躲在過去的歷史當中，有了一套自己的國家理念之後，他對印度的未來還是表示樂觀有信心。

²²⁵參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第203期，2004年7月，p. 57。

²²⁶參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，p. 414。

第五章 結論：百萬叛變的印度和奈波爾

「所有的寫作中，都該存在著掙扎的成分，正好體現生命的掙扎。²²⁷」

奈波爾根據三次印度之行寫了三部遊記「印度三部曲」，他在三部遊記中從多個方面記述印度，稱得上是印度學百科全書式的著作。奈波爾親歷印度，用歷史敘述和社會分析的筆法向英語世界呈現印度是他主要想探討的議題之一。「印度三部曲」是由《幽暗國度》、《印度：受傷的文明》和《印度：百萬叛變的今天》三本書所組成，以奈波爾對印度的三趟旅行（1962年、1975年、1988年）為背景。在英國居住了12年以後，奈波爾第一次去了祖先的家鄉印度，但第一趟返鄉使他自幼年對印度的夢想破滅。印度的貧窮、落後和野蠻行為令他沮喪萬分，回到倫敦後三個月，他陷入無法寫作的失語狀態，然後他寫出了關於印度的第一本書：《幽暗國度》。在隨後的二十多年裡，他又再度回到了印度，寫出另外兩本關於印度的書：《印度：受傷的文明》和《印度：百萬叛變的今天》，於是構成他關於印度的旅遊紀實三部曲。

奈波爾把印度稱為「幽暗國度」、「受傷的文明」，在他祖先的國度引起強烈不滿，不少印度的愛國人士對這三本書不以為然，他們感受到奈波爾筆下所呈現的印度太灰暗了，讓人讀後感到壓抑和失望。不過，愛國首先應該對本國習而不察的社會文化中的痼疾有清醒深刻的認識，這同時也是奈波爾身為現代知識份子所具備的認知，再加上奈波爾對於寫作的堅持和觀點，在這三部曲中，奈波爾篤定的敘述印度的轉變，書中絕無虛張誇大和矯飾的成份。這三部曲描述了印度從英國獨立之後走向民主道路的艱難。前兩部寫印度人對獨立後的美妙前景曾充滿幻想，但獨立時的振奮、榮耀和歡慶迅速被貧窮、階級隔離、宗教衝突等代替，印度不僅成為一團亂糟，也成了屠宰場，由於部落種族爭鬥，

²²⁷參見保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001年，p. 133。

造成 50 萬人喪生，沒有成爲真正的民主國家。最後一部裡的印度仍是有嚴重問題的存在，但畢竟開始有希望。前兩本書的主觀敘述和批判，使得奈波爾受到外界的嚴厲批評，經過 20 多年的時間，奈波爾個人有所轉變，看待印度的方式也趨於柔和，在最後一本有關印度的遊記中，奈波爾選擇一種較爲客觀的方式來呈現印度，但仍然將現實印度所存在的情況一一舖寫和描述。

在這有關印度敘述的三部曲中，可以看出奈波爾在敘述的策略上一直在轉變當中，在《幽黯國度－記憶與現實交錯的印度之旅》中，對印度的印象和原本自己的想像截然不同，這樣的落差現象真真實實呈現在作品裡，印度給予奈波爾的不舒服感受都被奈波爾敘述出來了，他對印度的敘述策略是真實主觀的呈現，是毫不留情的批露和謾罵，要給予西方讀者知道東方的人民是如此的落後和安於現狀。到了《印度：受傷的文明》中，奈波爾依然帶著無法理解的心情回到印度來觀察印度，只是這一趟旅行，奈波爾發現自己開始對於觀光客的行爲感到憤怒了，他漸漸融入印度這一塊土地，慢慢以一種同情的理解來敘述印度和其人民的生活，所以其策略雖然不改其犀利的筆調，和始終無法遠離的知識份子的使命感，但是讀者可以從其敘述當中察覺到奈波爾內心世界的改變，對於印度多了一份寬容和理解。最後一部曲中，奈波爾嘗試了一種新的寫作方法，這樣的方式是有感於過去兩部曲對於印度的敘述策略太主觀、太嚴格，於是他讓印度人民自己來呈現印度生活的樣貌，把自己的意見隱藏在作品裡，以客觀的敘述策略來書寫印度和印度人民，也讓他自己再一次重新認識印度。

「印度跟別的地方不同；如果要寫印度，你必須先了解許多東西。」²²⁸

正如奈波爾自己所言，他一輩子是流亡者，這可以從他的作品本身所充滿的爭議性、衝突，在在體現他自己「介於期間」的處境。「印度三部曲」在文體上

²²⁸參見奈波爾著，黃道琳譯，《印度：百萬叛變的今天》，台北：馬可孛羅出版，2002 年，p. 413。

不似一般的遊記，比較像是小說，最後第三部曲更像是一部印度的口述歷史。其敘述的策略是從悲觀慢慢轉變為樂觀，也反映出奈波爾漸漸感受到印度生生不息的才能，而從一開始的第一部曲否定印度的態度，到第三部曲願意肯定印度一步一步走向新生，即使腳步緩慢了一點，也無損印度和其人民想改變的決心。筆者主張，由「印度三部曲」書中的敘述上，可以看出印度這個國家的種種亂象，和印度本身最大的矛盾，而奈波爾書寫「印度三部曲」的態度也是他對印度這個國家所產生的矛盾情感的呈現，隨著每次到達印度而有所轉變，也是奈波爾對於生命掙扎的體現。因此，奈波爾的敘事策略是帶有流亡感的離散美學，走向邊緣，遊走邊緣，思他人所不能思，言他人所不能言。

奈波爾的全部作品是以西方讀者為對象的，他並不直接書寫東方，而是書寫西方書寫下的東方，奈波爾清楚的意識到自己身上民族身分的雙重性與民族認同的斷裂性，但他仍以這種雙重性與斷裂性作為他所有作品的動力與潛能。他既生活在西方社會之中，但也與出生之地保持聯繫，他穿越於兩大文化之間，旅行於東西文化之間。

薩伊德在《知識份子論》中，曾提到流亡知識份子的心態：

「流亡者活在一種中間狀態，既非完全參與，也未完全與舊環境分離，而是處於若即若離的困境，一方面懷鄉而感傷，一方面又是巧妙的模仿者或神秘的流浪人。精於生存之道成為必要的措施，但其危險卻在於過於安逸，因此要一直防範過於安逸這種威脅²²⁹。」

奈波爾在書中可看出足夠的薩伊德式（Saidian）的「批判意識」（critical consciousness）。奈波爾對一位在美國的印度裔作家表示，「我並不認為我是詆毀印度，我只是記錄我的不開心……事實上，那只是一次憂傷的經驗²³⁰。」奈波爾「印度三部曲」的主要內容都是抨擊自己曾經經歷過的、熟悉的那個印度社

²²⁹參見薩伊德著，單德興譯，《知識份子論》，台北：麥田出版，2004年，p. 87。

²³⁰參見曹長青著，〈奈波爾·西方與第三世界〉，《當代》，台北，第203期，2004年7月，p. 55。

會。他急於在作品中表達對社會的看法，經常也會直接議論。但是，奈波爾高明之處在於他的議論總是非常自然地由書中的人物敘述、表達出來，不會令讀者覺得很突兀。在「印度三部曲」中，奈波爾的敘述語氣是逐漸變化的。他第一次到印度時故意在行李中帶了兩瓶違禁的烈酒，彷彿要在英國讀者面前嘲弄印度海關的官僚習氣。但是慢慢地，他對印度產生了一種同情的理解。然而他沒有因這理解而少幾分焦慮，少幾分憤怒。奈波爾 18 歲離開了出生、成長的千里達，他的文學也建立在遠離了生長地和祖籍印度之後。但青少年時期的經歷，在相當大的程度上左右了他成年以後看世界的角度。他雖然成年以後都選擇居住英國，用英語寫作，但他沒有真正的國家，同時也正因為沒有國家而瞭解更多的國家。

當我們閱讀奈波爾筆下的印度時，從他在作品中對人性的野蠻之處流露出強烈的悲觀情緒，明顯地看出奈波爾推崇西方文明。在奈波爾的書中，可以了解到印度的兩極和矛盾，多元的宗教、種族和語言共存在這塊土地上，乾淨和髒亂，奢華和貧窮，現代和傳統，通通在印度交會之後融合，印度人把最不一樣的東西混合在一起，並且保存下來內化成爲一種生活的方式，奈波爾嚴厲批判就是這樣的生活習性，完全漠視自身的傳統，一味接受外來的文化，奈波爾對印度的敘述策略正反映出他個人的寫作觀點，不要將事實美化了，也帶給讀者更深入去思考現象背後所呈現的意義爲何。

參考書目

中文部份

一、奈波爾專書

1. 奈波爾著，李永平譯，《大河灣》，台北：天下遠見，1999年。
2. 奈波爾著，李永平譯《幽黯國度：記憶與現實交錯的印度之旅》，台北：城邦文化，2001年。
3. 奈波爾著，杜默譯《印度：受傷的文明》，台北：城邦文化，2001年。
4. 奈波爾著，黃道琳譯，《印度：百萬叛變的今天》，台北：馬可孛羅出版，2002年。

二、其他專書

1. 參見李志純編著，《印度史綱要》，台北：正中書局出版，1972年。
2. Louis Fischer 著，許章真譯，《印度傳（中）》，台北：久博圖書出版，1980年。
3. 參見莎拉·霍浦森（Sarah Hobson）等著，安萍譯，《印度》，紐約：時代公司出版，1987年。
4. 吳俊才著，《印度史》，台北：三民書局，1990年10月。
5. 黃仲正主編，《印度》，台北：台灣英文雜誌社，1991年8月。
6. 陸峰君主編《印度社會論述》，北京：新華書店，1991年。
7. 馬小鶴著，《甘地》，台北：三民書局，1993年。
8. 高木森著，《印度藝術史概論》，台北：渤海堂出版，1993年3月。
9. 王懋英著，《宗教與印度社會》，北京：中國華僑出版社，1994年10月。
10. 中華民國英美文學學會編，《英美文學評論2》，台北：書林出版，1995年。
11. 張京媛編，《後殖民理論與文化認同》，台北：麥田出版，1995年。
12. 許鐘榮著，《印度·尼泊爾》，台北：文庫出版，1995年11月。
13. 簡瑛瑛主編《當代文化論述：認同、差異、主體性：從女性主義到後殖民文化想像》，台北：立緒文化，1997年11月。
14. 中華民國英美文學學會編，《英美文學評論3》，台北：書林出版，1998年。

15. 參見中華民國英美文學學會編，《英美文學評論 4》，台北：書林出版，1999 年。
16. 曹莉著，《史碧娃克》，台北：生智出版，1999 年。
17. 陶東風著，《後殖民主義》，台北：揚智出版，2000 年。
18. 歐塔維歐·帕茲（Octavio Paz）著，《在印度的微光中》，台北：馬可孛羅文化出版，2000 年。
19. 保羅·索魯著《維迪亞爵士的影子：一場橫跨五大洲的友誼》，台北：馬可孛羅文化，2001 年。
20. 馬克·涂立（Mark Tully）著，黃芳田譯，《印度沒有句點》，台北：馬可孛羅文化出版，2001 年 3 月。
21. 馬加力，尙會鵬著，《一應俱全印度人》，新竹：花神出版，2002 年。
22. 宋國誠著，《後殖民論述－從法農到薩伊德》，台北：擎松出版，2003 年。
23. Valerie Kennedy 著，邱彥彬譯《認識薩伊德》，台北：麥田出版，2003 年。
24. 廖炳惠著，《關鍵詞 200：文學與批評研究的通用詞彙編》，台北：麥田出版，2003 年。
25. 曾萍萍著，《噤啞的他者：陳映真小說與後殖民論述》，台北：萬卷樓，2003 年。
26. 史帝芬·柯恩著，高一中譯《印度：成型中的強權》，台北：國防部史政編譯室，2003 年 12 月。
27. 馬克·涂立（Mark Tully）、吉莉安·萊特（Gillian Wright）著，鄭家瑾譯，《印度慢吞吞》，台北：馬可孛羅文化出版，2004 年。
28. 艾德華·薩伊德著，單德興譯，《知識份子論》，台北：麥田出版，2004 年。
29. 參見宋國誠著，《後殖民文學：從邊緣到中心》，台北：擎松出版，2004 年。
30. 生安鋒著，《霍米巴巴》，台北：生智出版，2005 年 1 月。
31. 蔣爲文著，《語言、認同與去殖民》，台南：國立成功大學出版，2005 年 1 月。

三、期刊論文

1. 賴維菁著，(帝國與遊記—以三部維多利亞時期作品為例)，《中外文學》二十六卷四期，1997年9月。
2. 梅曉云著，(在邊緣寫作——作為“後殖民作家”的奈保爾其人其作)，《深圳大學學報》，第十七卷，第六期，2000年12月。
3. 王守仁、方杰著，(想像·紀實·批評——解讀 V.S 奈保爾的“寫作之旅”)，
《南京大學學報》，第四十卷，第四期，2003年3月。
4. 周昕、張冬貴著，(奈保爾與後殖民文學)，《武漢科技大學學報》，第六卷，
第二期，2004年6月。
5. 參見曹長青著，(奈波爾·西方與第三世界)，《當代》，台北，第203期，2004
年7月。
6. 祝平著 (邊緣審視—奈保爾創作述評)，《蘇州科技大學學報》，p114。

報紙部份

1. 曹長青著 (印度大選告別社會主義)，原載於香港《蘋果日報》，2004年4月21
日。
2. 陸建德，原載自《環球時報》，2004年12月10日。