

一般论文
Research Articles

马华文化中乌斯曼阿旺现象 的演变（1955–2021）*

The Usman Awang Phenomenon in Malaysian Chinese Culture
(1955-2021)

吴小保
(GOH Siew Poh)

摘要

乌斯曼阿旺（Usman Awang, 1929-2001）是著名马来诗人、小说家、剧作家，同时也是50年代以降重要的马来左翼知识分子。由于政治信念、文学信仰与大马华人颇为相近，因此他也广受大马华人喜爱。本文延续庄华兴的说法，视之为“乌斯曼阿旺现象”。本论文将尝试讨论此文化现象的各种问题，其中关键是：人们为何与如何理解和翻译乌斯曼阿旺？论文分两个时期、三个部分，包括冷战时期（一）左翼与乌斯曼的关系、（二）自由派刊物《蕉风》的译介；冷战结束之后，（三）国内国外文人如何把乌斯曼打造成马中友好关系代言人以及华族之友。

关键词：马来文学、乌斯曼阿旺现象、译介、华人

* 本文原发表于2023年6月17日苏丹依德理斯教育大学中文学程举办的“跨界与跨际：庄华兴副教授荣休纪念暨文学与文化工作坊”。

吴小保 马来西亚华社研究中心副研究员。E-mail: gohsiewpoh@yahoo.com.sg

© Centre for Malaysian Chinese Studies, Kuala Lumpur 2022

Abstract

Usman Awang (1929-2001) was a renowned Malay poet, novelist, playwright, and a significant intellectual figure among the Malay left-wing writers after the 1950s. Due to shared political beliefs and literary ideologies with Malaysian Chinese, he also gained popularity among the Malaysian Chinese community. This paper, following the perspective of Chong Fah Hing, considers it as the “Usman Awang Phenomenon.” This thesis aims to discuss various aspects of this cultural phenomenon, with key focus on: why and how people interpret and translate the works of Usman Awang. The paper is divided into three parts, covering the Cold War period: (1) the relationship between the Mahua leftists and Usman Awang, (2) the translating of Usman Awang in the liberal publication of *Chao Foon*; after the end of the Cold War, (3) how domestic and foreign translators translating Usman Awang’s works to enhance and consolidate the relationship between Malaysia-China and Malay-Chinese in Malaysia.

Keywords: Malay literature, Usman Awang Phenomenon, translation, Chinese community

一、前言

战后初期，本土化的浪潮促使马华文化人寻找自己的在地伙伴、弟兄和资源，当他们回首看向那贫穷的兄弟民族的文化资本时，无不感到失望，一些人挥挥衣袖，轻轻地略过不谈那段二战前的尴尬时光（例如小宁1959.1.4），一些人则在讲述这段过去时留下尖酸的批评，指那时的作家“思想水平太低，对社会认识不够”（张少军1959.10.13：第六版）。连当时热切推广马来文学的南大生谷衣，也坦率地说：“文西·鸭都拉以后的印马文学便开始分家了。印尼新文学显然有了很大的发展，它经过了风风雨雨的四个阶段而步上康庄大道；而马来亚方面的马来文学却像蜗牛般向前爬行，特别是在战前。”（谷衣1961：2）

对马华作家来说，在地马来文坛的表现如此不济，如何跟得上他们当时风风火火的本土化与现代化步伐？不难理解，为何有一段时期新马文人无论是译介或评价马来文学，会重视印尼现代文学，而非马来新文学。原因除了本地作家需要恰询翻译版权之外，恐怕多少也跟印尼文学在战前战

后都出现不少为人称颂的经典作品有关。

庆幸的是，本地马来文坛虽然发展缓慢，却不至于一潭死水、毫无生气可言。事实上，从20世纪初开始到战后，印尼一直都是新马两地的马来政治与文化的启蒙中心（参Abdullah Sanusi 1966; Ahmat Adam 2013等）。战后，随着政治经济局势的变化，尤其是印尼新文学运动、革命战争，都给予半岛马来知识人相当的思想撞击，新生代作家开始崭露头角，特别是当时颇具代表性的五十年代作家行列（Angkatan Sasterawan' 50；下称Asas' 50），这批勇于创新与冲撞体制的马来青年作家，吸取来自印尼的文学养分，包括语言文字和“为社会而艺术”的文学主张（Syed Husin Ali 1959；谷衣1961）。他们的努力，吸引了马华文人的注意，成为迫切想要本土化的后者所积极争取、吸收与拉拢的本土性文化资源。而在Asas' 50众人之中，有个名字格外引人瞩目，他就是乌斯曼阿旺¹。

马华文人大约于1950年代中期发现乌斯曼阿旺²，此后关于他的作品与生平介绍开始散见于各大华文报刊杂志。乌斯曼不仅是个文学能手，也是个社运分子，他以人道主义者身分自居，关注被压迫的底层人物，透过文字与实践，批评统治阶级的滥权，资本家的贪婪，控诉战争的无情，歌颂和平的伟大，推动跨族群交流。因此，不仅是他的作品，包括他本人，也出现在马华文化人圈子之中，彼此结交为好友，赢得“华人之友”的美称³。庄华兴认为，乌斯曼广受马华社会欢迎，其作品大量被译成华文，已形成了“乌斯曼阿旺现象”（Fenomena Usman Awang）（Chong Fah Hing 2011）。此说法确有其道理，放眼马来文坛，大概除了乌斯曼阿旺，很难找到第二位作家能得到华社（主要是知识分子）如此的厚爱与重视。⁴只是，我们要进一步问，为何会出现如此的现象？这现象背后是否有什么特殊意义？

庄华兴考察马华翻译史，提出了一个有趣的观点，他发现马华文人之所以偏爱译介Asas' 50的作品——包括乌斯曼阿旺在内——不仅是为了满足华文读者对美学的心灵需求，更是因为这些思想左倾的马来作家，是马华左派争取合作的对象，后者透过文学翻译来巩固和合理化文艺的抗争路线（庄华兴2004：72）。庄华兴从诗学与意识形态角度，尝试理解构成

“乌斯曼阿旺现象”的原因，这一分析方法颇符晚近翻译学的文化学派研究路径。概略来说，文化学派强调考察与发掘文化中蕴含着推动与制约翻译活动的力量，翻译受到以下外部因素如意识形态、赞助者、主流诗学和权力关系的制约（Bassnett & Lefevere 1998）。⁵ 从这角度看，乌斯曼阿旺无论是写作上信奉的现实主义，思想上的文学功利主义，或政治上的反帝反殖反资本主义，都应和了马华左翼的文学品味与意识形态；加之左翼特别注重统一战线的文艺策略，把著名的马来作家乌斯曼争取到自身阵营，并加以传扬，对建构左翼的政治文化的目标来说，也相当符合他们的一贯做法。就此而言，庄华兴为我们指出了研究方向，去解析历史上构成的乌斯曼阿旺现象。只不过，他的论文并未作详尽的文献考察，且未注意到（或因论文篇幅和问题框架所限），“翻译乌斯曼阿旺”不只是个左翼文学的独特现象，事实上，在冷战时代，不分左右，马华文人在讨论马来文学时，都无法绕过乌斯曼，自由派杂志如《蕉风》也译介了一些他的作品。另一方面，在冷战结束之后，乌斯曼阿旺的译介文化现象并未结束，反之因乌斯曼阿旺在1980年代倡导“五三一文学运动”——这是一个透过文学翻译来促进国民团结的族群亲善运动——其形象与地位达到了另一个高峰。此外，随着马中关系正常化，乌斯曼也随前左翼文人旅行到神州大陆。换言之，“乌斯曼阿旺现象”的意义在不同时期也因应不同时局而出现各种变化。

根据以上的概述，我们发现“乌斯曼阿旺现象”不独是左翼文学的特殊现象，反之在不同时期、不分左右政治阵营，乌斯曼阿旺都是马华翻译人需要面对的马来作家。本文基于上述的认知，尝试考察翻译者是基于什么动机和目的，要去译介这一位马来作家。必须指出，我所谈的“翻译”或“译介”是采用广义，意指在跨语言和文化脉络下，如何把异文化转译和转介到自身的文化系统之中，故我的讨论会更注重“话语”层面的讨论，而不局限于翻译技术的细节分析。我的讨论主要涉及冷战时期与冷战之后，时间限定在1955年至2021年。前者着重于左翼马华以及自由派刊物《蕉风》对乌斯曼所作的翻译与介绍工作，尝试理解左右阵营为何与如何译介乌斯曼阿旺。后者则将以1980年代以降的“华人文化运动”为背景，

以两位翻译人曾荣盛与庄华兴为个案，试图厘清奥斯曼的“华人之友”和“马中之友”的身分，是如何建立起来。本文的考察年限为1955-2021年之间，如此的设定，是受限于目前所能找到的资料文献；最早的文献是南大生裕（1955.11.30）的一篇文章〈马来诗坛上的奇葩——青年诗人奥斯曼·阿旺〉，而最新的出版品则是曾荣盛（2021）编译的《最后一夜：乌士曼·阿旺诗歌翻译选集》。

二、左翼奥斯曼：我的兄弟、我的朋友

1956年，马青在《马来亚学生报》发表文章：

我常常听到朋友们提起他的名字，说，写诗，在马来人方面，要算他最行。……在一首叫作〈村中〉的诗里……这些有力的诗行，出于一个马来诗人的笔下，的确是非常难能可贵。我惊奇，这种格调，这种内容，和我们华人的青年作者们的诗歌多么相似。在这种相似里面，我隐隐地看到了马来亚文艺运动所走的方向，全时也是我们应该走的方向。现在，我们应该明白了：对于现实，不仅仅是华人作者有这种看法，即连马来的作者们也都有全样的看法的。而奥斯曼就是其中杰出的一位，他的心为了祖国的灾难而在绞痛。

（马青1956.8.9：第六版）

这段文字揭示几个重要讯息。首先，在1950年代中期，奥斯曼（文中的奥士曼）已颇负盛名，为马华知识青年所识⁶。尤其重要的是，奥斯曼的才华（“有力的诗行”）是“难能可贵”的。这说明人们（至少是马青本人）当时普遍上对马来文学的水平不抱期待，否则不会有此一说。再来，马青之所以肯定奥斯曼的文学表现，是因为他身上闪耀着跟马华文学（主要是他们所认同的反殖民思想）一样的斗争精神（“这种格调，这种内容”），这一点让人看到了马来亚文艺运动的未来希望。在那个独立建国年代，马华青年发现自己不是孤身单影地走在反殖民、争取独立的大道

上，他们发现过去那个贫困、沉睡的马来弟兄，原来跟他们“也都有全样的看法”。

从一开始，马华文人就给予乌斯曼阿旺崇高的评价，除了马青肯定乌斯曼是位杰出诗人之外，另一位马来文学普及工作者谷衣在一篇书评中也提到：

众所周知，第二次世界大战后马来新文学才算得真正的发展。在战前，马来文学作品，尤其是小说，其内容千篇一律，大都离不开谈情说爱和吟风弄月。战后由于局势的变迁，知识分子，一些有觉悟性的马来青年文艺工作者，于是提出了“为社会而艺术”的口号，并组织了“五十年代作家协会”（Angkatan 50）……乌斯曼·阿旺（东革·华兰的原名）是马来诗坛上的奇葩，也是杰出的短篇小说家。正如克里士·玛斯一样，他也是主张写实主义的。

（谷衣1960.2.29：15；引者强调）⁷

左翼马华文人发现了有“觉悟性”的Asas' 50，同时也发现了乌斯曼这一杰出青年作家。必须指出，乌斯曼得到马华文人的赏识，不仅是因为对方文学表现亮眼，也认同于他的政治关怀。1961年乌斯曼牵涉入《马来前锋报》（*Utusan Melayu*）的罢工运动，当时他以东革华兰的笔名发表一首诗〈针刺和烈火〉（*Duri dan Api*）。这首诗迅速被译成华文，一些战斗性的诗句，在受困于斗争的马华左翼文人读来，大概会颇有同感：“我亲爱的朋友哟，/在我们的后面，铺满针刺，/而前面又是一片烈火，/我们再也不能撤退，/因为针刺锐利，烈火炽热！”（东革华兰1961.9：第五版）⁸ 这首诗最先由《民报》记者翻译，然后由《新闻春秋》转载，在左派读者中传阅。《新闻春秋》由新加坡全国新闻工作者协会出版，创刊号的专题就在报道《马来前锋报》的罢工行动。翻译〈针刺和烈火〉这首诗，效果上带有团结华巫两族，齐心抗爆的意义。而这也应验了马青那篇文章所期待发生的一句话：“我隐隐地看到了马来亚文艺运动所走的方向，全时也是我们应该走的方向。”什么方向？答案无非是，华巫两族携

手，共建马来亚文艺，一起对抗统治阶级。

左翼的这一构想并非始于1950年代⁹。事实上，早在战前，马华文坛就已经有介绍马来文学的初步努力，从目前资料所见，这主要局限于具有马来特色的传统文学，如马来班顿。又或者有着史料价值的传记文学，如文师阿都拉的自传¹⁰。无论如何，这都无法跟战后初期的构想与实践相提并论，特别是1947、48年马华文艺独特性与侨民文艺大论争爆发之后，马华文学的任务必须以当地的革命为优先，同时也须兼顾左翼的国际主义精神。为了完成这项任务，马华文学有必要表现“此时此地的现实”。马来文学显然先天具备了无与伦比的“此时此地”之正当性。周容（1912-1988）在论战期间就写了这么一段话：

由于过去马华文艺作家和现实有距离，不大熟悉和不大关心现实；由于马华文艺向来存在着中国文艺海外版的倾向；由于语言文字的隔膜，对于马印文艺，特别是马来文艺的过去和现在的无知；由于介绍的缺乏，特别是具体调查的缺少，要具体明白的说明马华文艺的独特性是什么，一时存在着困难，从而，怎样建立马华文艺的独特形式谈起来也许会一时得不出具体的结论的。

（周容1947.12.26：第四版）

周容不只是空谈，也身体力行，《战友报》关闭后，周容转职《民声报》，在这里他开始推广带有新思想新精神的战后马来新文学。例如1948年1月5日《民声报·新风》刊载了吉力十孖斯（即Keris Mas）的小说〈悔悟〉，译者兰冰写道：“本文作者吉力十孖斯先生是爱好文艺的马来青年，是战后有□的马来文艺作家。他的作品经常发表在巫文报纸杂志上，如金冠半月刊，娱乐半月刊，宝贝月刊和时代前驱周报等。”“最近，在马来国民党第三次代表大会上，吉力十孖斯先生被选为马国一九四八年度中央委员会委员了。”（吉力十孖斯1948.1.5：7；□为字迹无法辨识；引者强调）当时的左翼文人想必对马来文学已有一定程度的了解，才能够掌握吉力十孖斯的作品发表情况。更值得注意的是粗体字部分：之所以选译吉力十孖斯，除了因为是“有□的马来文艺作家”（应该是褒义词），多

多少少也因为他是激进马来政党的一份子，一个在反殖民运动上左翼能够合作的对象，故此兰冰才会特别提起这个身分。¹¹

除了马来新文学，《民声报》还刊登马来情歌，也就是马来班顿。周容坐言起行，本身也贡献了一首情歌译品（见作者不详1948.1.8：7）。而这一切都发生在文艺独特性论战爆发之际，在周容发表〈谈马华文艺〉（1947.12.26）和〈也谈“侨民文艺”〉（1948.1.17-1.23）期间与之后。对比论战之前的周容，目前所见，他许多的译作主要都是译自俄文或英文作品，如翻译苏联文学〈彼得和狼的故事〉（作者不详1947.2.12；1947.2.15）、〈月光的桥〉（作者不详1947.2.22；1947.3.1）¹²、〈伟大的蜘蛛〉（小托尔斯泰1947.4.5）、〈两兄弟〉（小托尔斯泰1947.5.3；1947.5.10；1947.5.17；1947.5.24）；其他则有译自英文的作品，如希腊爱国诗〈三十三天〉（作者不详1947.8.14）¹³、〈牺牲者的遗物〉（格利1947.10.30）等。根据以上材料，我们是否有理由相信，周容在挑起独特性论战之后，开始认真思考“此时此地现实”的问题，然后下定决心要学习马来文¹⁴，以贡献一份力量？不无这可能。

从左翼角度提出翻译马来文学的主张，周容并非先行者。活跃于战前马华文坛的郑卓群（笔名铁抗，1914-1942），早已提过类似想法：“马来亚文艺除她（引按：马华）之外，还有印度，马来等民族的文艺。这些文艺的面貌究竟怎样的呢？想来许多人都明白了的。譬如就马来人的情歌说，她历史的发展怎样，发生的社会条件怎样，以及全部优秀作品的轮廓怎样，马华文艺界中，到如今，还未有人加以研究，其他部门，亦大概如此。”（郑卓群1956：86）郑氏这番话跟周容在战后独特性论战中的观点几乎一致，可见战前战后翻译马来文学的工作可能并没有好好开展。郑氏的分析相当透彻，批评犀利：“目前马华文艺译者的工作是怎样的呢？他们在为马华反封建反侵略的文艺川流找寻更多的源泉么？在报道全世界进步文艺的活动状况吗？在介绍巫印文艺么？不，大半都不。”（同上）根据郑氏的观察，马华翻译实践有几个弊病，包括“重复的译品”、“内容平凡的译品”和“翻译问世极久的外国无聊作品”（同上，86-87）。郑卓群为马华译者规划了几项任务，这包括必须介绍世界各地反侵略反帝国

的文学（因此主要是指弱势国家）；必须介绍具备先进思想的作品；翻译必须组织起来，避免复译、没有方向；毫无疑问这一切都是为了服务于左翼政治的任务。而在马来亚，“马华文艺工作者和人家住在同一个地方，应该设法了解人家文艺的内容，甚至于可能时也向人家介绍自家文艺的内容，使马来亚各民族的文艺由交流而趋于统一。”（同上，86；引者强调）

郑卓群在该文提到，要让译品产生积极意义，首先必须明了马华文艺的性质，才能满足其需求（同上，88）。而所谓马华文艺究竟是什么呢？“马华文艺应是反侵略反封建的文艺，她不特基于海外华侨本身以致整个中华民族的迫切要求而提出反侵略反封建，要且愿与世界上一切民族的反侵略反封建文艺接触，交流，在接触和交流中体认更伟大的任务，接受更丰富的战斗经验”（同上，85）郑文发表于战前，仍以“中华民族”自居，马来文艺虽然与自身命运密切相关（“和人家住在同一个地方”），但相对于中国，它仍是比较次要的。随着战后独特性论战爆发，马华文艺之性质略有变动，此时马华民族之概念明确地被提上议程，虽处于概念阶段，但政治局势的剧烈变动加速它进入实践的阶段¹⁵；在此情况下，建立马来亚各民族文艺的统一阵线，不再只是一种对进步理念的“表态”或“声援”（基于国际主义而对当地弱势群体表达同情），而是与自身命运密切相关的、故是对现实会产生切身意义的政治行动。如此说来，马华文艺的译者任务在“此时此地现实”的规范命令之下，更迫切需要寻找在地的战友。

《民声报》的兰冰找上了吉力十孖斯，他是马来国民党（Parti Kebangsaan Melayu Malaya）党员，同时也是后来创办Asas' 50的一份子。

《民声报》于1948年被查禁，那一年马共走进森林、发动武装抗争，冷战随即揭开序幕；左翼文坛经历一系列政治打压，陷入一阵低潮与混乱，直至独立建国时期，才以爱国主义和反黄运动为名目重整队伍，站稳脚步。为了融入新兴国家，马华社会展开了群众性的学习国语（马来语）运动，马来语的扩散也意味着马华翻译团队的生力军倍增，翻译马来文学进入了小盛世。来到了这个阶段，左翼运动如果要贯彻革命现实主义的此时此地

精神，就必须跟本土政治有更紧密的联系与合作，串联起各种革命力量。这个对象必须满足阶级政治、种族政治斗争的条件，既作为左翼的战友，同时也是华社的伙伴。Asas' 50符合了这些条件，乌斯曼就是在这样的情况下，走进左翼译者的视野¹⁶。冥冥中，他们延续了兰冰的工作，因为吉力十孖斯也是Asas' 50的一份子。

左翼会想要与乌斯曼合作，理由直接而简单，除了因为乌斯曼乐意与左派圈子交友¹⁷，更重要是他和左翼在精神上的确有所连接。马青的那篇文章提到，在知道乌斯曼有个笔名叫“Tongkat Warrant”（警棍之意）后，顿时对他失去兴趣：“这大概因为我对那东西的成见太深的缘故吧。”（马青1956.8.9：第六版；引者强调）“那东西”象征打压左翼运动的“反动”力量；然而，在他听了乌斯曼的一席话后却又改观，乌斯曼告诉他，Asas' 50——

应该叫作一九四八年作者协会才对，因为这个马来青年文艺工作组织所代表的文艺思潮早在一九四八年（就是“紧急法令”宣布的那一年）便开始高涨，可是，一直待到一九五〇年代，团结在这思潮的作者才正式组织起来，这思潮是什么呢？就是为社会而文艺，为人生而文艺。奥士曼说，他们坚决反对老作家们那套为艺术而艺术的滥调。艺术不是什么神圣不可亵渎的东西。特别是文艺，在目前应该为我国的独立运动服务，为建立一个更加美好的社会而努力。

（马青1956.8.9：第六版）

无论是Asas' 50或是乌斯曼阿旺，在左翼的眼中，代表的正是以“1948”年为符号的反殖民运动精神。类似的观点也出现在其他左翼文论中，如马潮：

在一九五零年，新加坡年轻作者组织了一个马来年轻作家协会，这协会命名为“五十年代作家行列”。在这个组织里面，大部分的作者是属于教师和新闻工作者。这个组织是标志马来新文学的兴起。他们不单致力于新文学发展，同时确定马来新文学的目

标，“五十年代作家行列”指出，文学应该成为社会的火炬，使人民步向社会的光明方向，所以他们提出这样的口号：“为社会而艺术”。

（马潮1965.8：2）

文学必须为改变社会而战斗，而所谓“新”文学，对立面就是封建、保守的“旧”文学。也因此，左翼与乌斯曼志同道合，彼此也结为好友。上文提到，1961年乌斯曼参与《马来前锋报》罢工运动，该次运动得到各方支持，尤其是华族朋友。乌斯曼事后又写了一首题为〈最后一夜（致《马来前锋报》罢工者）〉的诗，描述罢工结束前之一夜：“在陈旧帐篷里的最后一夜/有关道别小声的耳语/华印裔伙伴们给予补助/前锋报工人起来抗争。”（曾荣盛编2021：165-166）这是一种跨族群的、共同抗暴的革命情谊。经历罢工，左翼马华与乌斯曼更加惺惺相惜，视同兄弟，《新闻春秋》在转载〈针刺和烈火〉的同一期，发表了一首〈给东革华兰〉的诗：

有的人用墨水写诗，/有的人用眼泪写诗，/你用行动写上了历史。

有的人用笔作战，/有的人用行动作战，/你是两样都擅长。

请你握住我的手吧，/我的兄弟，我的朋友，/我是在听着你，我是在看着你/

呵！/

我相信，我知道，我们会在全世界的面前/快活地拥抱！

（莫登庸1961.9：第四版；引者强调）

在1950、60年代，对左翼马华而言，乌斯曼跟他们所崇拜的毛泽东和鲁迅不同，后者是高高在上、可望不可即的伟大精神领袖。相对于此，乌斯曼则是近在身边、互相鼓励与打气的兄弟和朋友。

三、人道主义、自由创作、毛泽东

自由派文学刊物如《蕉风》又是如何译介奥斯曼的作品？

第102期《蕉风》发表黄尧高（梁园）的〈现代马来文学〉¹⁸，该文介绍了Asas' 50，也提到了东革华兰的名字，作者还称赞“东革华兰、玛苏利（引者：Masuri S.N.）是两颗灿烂的彗星”（黄尧高1961.4：4）。文末，黄尧高展望未来马来文学“该是朝向真善美的无尽境地前进的！我祝福她前途灿烂光明！”（同上；引者强调）

两年后，《蕉风》举办第三届全马青年作者野餐会，其中一项活动是文艺座谈会“我们的基本信念”，活动总结道：“总括来说，文艺创作追求的目标应该是真善美合一。首先是感情真、取材真，更加上内容的善，才能达到美的最高目标。浪漫派也好，写实派也好，意识流也好，都不能忽略这一点。”（座谈会1963.9：3；引者强调）活动主席是马华新文学体制打造者黄崖（见林春美2021），出席者包括当时一众非左翼作家如山芭仔、冰谷、梁园（即黄尧高）、马汉、年红、冷燕秋等。该座谈会也特别提到《蕉风》常年倡导的观念，“传达”和“表达”是不同的：“表达是表现自己的思想、感情，传达是传达别人的思想、感情。”（同上）座谈会也为马华文学下了个定义：

马华文学的定义可以这么下：创作中所表达的是本邦华人的思想和感情，所描写的是本地的生活社会。由于一般语言，有其地域性，所以马华文学语言的运用，便具有马来亚化的特色，这些语言不能因为它与中国北方人表达方式的不同，而被指为不同；因为文学语言的表达方式，是随区域的不同而改变的。文学语言是从当地一般语言中选择、提炼、加工、净化，甚至是创作出来的；不过，一般语言必须取其共通性和典型性，这才是最恰当的文学语言，否则便会弄巧反拙。

（座谈会1963.11：3）

对比上一节郑卓群和周容的观点，可知《蕉风》在讨论文艺时的视

角与前者有多大差别。对《蕉风》成员来说，左翼文学是“传达”的表表者，其所谈的翻译大概也只能落入“传达”的翻译文学范畴。反之，座谈会给予马华文学的定义，虽然强调地域性，但切入讨论的方式重视的是“表达”的艺术（文学语言）。如果把这语言形式的看法跟上述的“真善美”摆在一起，则所谓“真”和“善”应该是由一套有别于左翼意识形态的价值观所规定。什么样的价值观规定了真善美？答案呼之欲出：自由主义。

1959年4月，第78期《蕉风》改版，发表了三篇重磅文章，一篇是以该社名义发表的〈改版的话——兼论马华文艺的发展路向〉，一篇是鲁文的〈文艺的个体主义〉，一篇是凌冷的〈新诗的再革命〉，前二者是“人性的尊严，生命的和谐”，后者则是战后第一波马华现代文学运动的宣言。该期编者的话提到：“本刊原是综合性的文艺刊物，今后则将朝向纯文学方面发展，而以‘人性的尊严，生命的和谐’为终极目标。”（编者1959.4：无页码）而鲁文（白垚猜测是徐东滨）的宏文，有几个关键点非常重要，容我占用一些篇幅来摘录：

所谓“个人主义”者，其写作观点在于“个性”的发展，不拘于任何派别或主义，他们“为文艺而文艺”。……个体主义既是自由主义，是不隶属任何派别，任何主义的主义；但它却承认其他不同派别的主张或看法。

个体主义者的胸怀是广阔的，是谦虚的，是融让的。个体主义者不排斥他派他说，但个体主义有一个最大的原则是：

“文艺必须是文艺！”

所谓“文艺必须是文艺”，也就是说文艺应该独立于所有文艺的“效果”之外。……

……

……个人主义者注重的是“表达”（因），却不应注重“传达”的功用。

（鲁文1959.4：4-5；引者注重）

踏入1960年代初，黄崖以庄重为笔名，陆续发表多篇文章讨论文学理论，其观点大致围绕着上述“人的再发现”主题加以发挥，如认为文艺之发挥影响力量不是主观意图为之，而不过是自然产生的后果（庄重1962.6）、主张文艺创作属于艺术范畴，应排除政党纲领或主义的干预（庄重1962.10）、提出共同人性论，认为“不管是‘无产阶级’也好，‘资产阶级’也好，‘小资产阶级’也好，在我的眼中，全是人，全是平等。”（庄重1962.12）。尤其值得注意的是心灵自由的强调：

文学创作的酝酿过程，是一种“心灵”的活动。“心灵”是如何开始这一项活动的呢？当人的主体接受客观事物的刺激，感情产生一种波动，于是，“心灵”开始了它的活动。换一句话说，如果没有客观事物的刺激，无需感情产生波动；只要关在门内，遵从一套文学创作的公式或原则，服从某一种有关文学创作的指示，就可以从事文学创作了。这一种说法，的确令人怀疑。然而，有人竟提出更荒谬的见解，他们主张作家应该把“心灵”交给“党”或是交给某一个“组织”，作为宣扬“主义”（非创作技巧的主义）或是“政策”的工具。

（庄重1963.2：3；引者强调）

以上所见，《蕉风》建立了一套文学论述，以个体心灵之自由为基础，并延伸到文学创作，其中有几个关键概念，如“表达”与“传达”的区别、文学的自律化法则、文艺必须为文艺等，名目不同，表述的都是同一回事：文学是以心灵自由为起源，并以之为终极价值。而这一整套思想大概可以简练地概括为“真善美”三个字。其对立面则是失去心灵自由因此也失去存在意义的党派文学。

从这角度看，黄尧高期待马来文学走向真善美的未来，就相当值得玩味。虽然“真善美”三个字与两年后的座谈会遥相呼应，但当时的黄尧高有可能不过是顺手拈了个词来作文章的结尾。但我认为，更大可能是，这

是《蕉风》同时代人的共同看法，这个看法可以用不同文字表述，但意思是一样的。如果此处的“真善美”指的确是上述的自由派文学理论，则意味着黄尧高也在期待着未来出现一个自由化的马来文学了。

这里有一条资料可加强我上述的论点。1971年，梁园在第220期《蕉风》“马来文学专号”发表文章，提到自己在三四年前开始特别喜欢马来文学，尤其是Asas' 50的新文艺运动、马来文学的民族主义精神。虽说如此，作者看来对过度政治化的文学仍有一定保留：“文学成为改良社会的工具，这虽是一种理想，但或多或少脱离文学色彩。发展中国家的文艺观多有类似的倾向。”（梁园1971.4&5：40）文学工具论是落后国家的特产，从这一点可引申出：若要晋身进步国家（没有人可以拒绝这个诱惑），必将弃之而后快。梁园在文末提到语文局（Dewan Bahasa dan Pustaka）近年整理马来古典文学的工作有助于马来文学的未来发展，并表示：“当马来民族在各方面有所建树时，文学风格自会一变，那是不待言的。”（同上）有所建树就是“进步”，然而文学风格的变化是指什么？作者没有明言。结合上文对“文学工具论”的保留态度，大概应该距离十年前那篇文章的“真善美”期待不远吧。

1967年，第174期《蕉风》再次改革，推动“马来西亚化”政策：“这一期，我们大量推出本地作者的创作和翻译，可以说是在展示马华文坛的力量；今后，我们将继续往这个目标努力。”（编者1967.4：2）该期《蕉风》邀请梅井负责“马来文学译介”专栏，介绍马来民间故事〈獠牙王〉。第175期《蕉风》：“这一期，我们还是朝向新的目标进军；尽量刊登马华文艺工作者的优秀作品，并致力于促进各民族文化的交流。”

（编者1967.5：2）相较于前一期启用本地作者和译者的稿件，这一期目标更为明确，附加了一项任务：沟通各民族文化；专栏的方向也从民间文学转为新文学。而乌斯曼阿旺的作品也正式在《蕉风》登场，该期刊登了马卒译乌斯曼的〈人生何价〉（东革·华兰1967.5），编者肯定乌斯曼在马来文坛的地位：“东革·华兰是一位有名的马来作家，他是当代马来文坛‘五十年代作家行列’的领导人物”，然后又说：“以后，我们还要介绍马来文坛其他流派的领导作家的作品。”（编者1967.5：2）后一段话

似乎透露,《蕉风》可能不满足于Asas' 50的现实主义,而渴望知道更多不同流派的马来文学;用黄尧高的话,大概可以这么说:《蕉风》想要寻找真善美的马来文学。第177期《蕉风》又刊登马卒译乌斯曼的诗歌,如〈奴隶的灵魂〉、〈渔人〉、〈平凡的事〉、〈母亲的坟地去来〉、〈劳资〉和〈没有竖起的纪念碑〉(马卒1967.7)。译者马卒如何看乌斯曼?

东革·华兰往往表现敢于面对现实的态度。他的感触是那么灵敏,他的暴露是那么彻底,而他的赞颂又是那么令人欣慰。这些因素,导致东革·华兰的作品能够冲出马来社会的圈子,而在当地华人社会引起广泛的注意。

(东革·华兰1967.5: 31)

这里所选译的六首新诗,我以为多少可以反映东革·华兰致力于新诗创作那段时期的创作态度和精神。从这几首新诗里,我们似乎可以看到它悲哀时的神情,听到他愤慨时的吼声。他——看得见现实中不平的一面,而且能够使用他的笔尖,把那些不平的事实在他心湖中掀起的波涛,坦然地刻画在他的诗笺上。

(马卒1967.7: 42)

马卒的介绍很明确地指出,乌斯曼是个非常“现实主义”的作家;不仅如此,马卒还特别选译了进步政治(Progressivism)¹⁹的内容,如〈劳资〉,以便能够反映真实的乌斯曼。马卒没有期待乌斯曼成为“真善美”的一份子,也没有强行改造乌斯曼以符合《蕉风》读者的诗学与意识形态的期待。反之,他发挥了译者的沟通任务,如实地介绍一般大众认识的乌斯曼。

之所以会有此情况,我认为有两个相辅相成的理由可作解释。第一点,自174期改版走向“马来西亚化”之后,《蕉风》对本土性元素的需求可能超越其一贯的自由派文论主张——即反文艺功利主义、反社会主义思想等²⁰;加之,乌斯曼在马来文坛声望极高,在华社也广受欢迎(马卒也提到这一点),而其作品也的确得到评论人的好评,符合若干审美条件。换言之,要谈马来文学(作为马来西亚化的重要工作),乌斯曼是个

无可回避的人物。其次，《蕉风》本身一向主张多元声音，虽然设有底线²¹，这一方针打开了一个空缺，让具有本土正当性的马来文学（如乌斯曼），即便不是“文艺为文艺”，也可因为第一点（本土化）而弹性处理其底线，从而让前者走进《蕉风》的文学殿堂。换言之，虽然“道”不同，却不一定不能“不相为谋”。

然而，乌斯曼下一次在《蕉风》隆重登场时，双方在一则访谈中却突然变成了“同道中人”，只不过彼此仍然因为各种原因而“不相为谋”。而这篇访谈就刊登在“马来文学专号”中，在这访谈中，《蕉风》与乌斯曼深入了解彼此同样是“自由创作”的支持者（同道中人），却又赫然发现，彼此在政治光谱与文艺创作上，仍然有距离（不相为谋）。下文会对这以复杂问题作讨论。

1971年，《蕉风》出版“马来文学专号”，内容丰富，阵容强大，是马华文学史上少见的大手笔。这次的专号刊登了纪岳的宏文〈马来新文学的发展〉，这篇文章极具历史价值，原因有两个，首先纪岳从变动的历史角度，描写了马来文学中后浪推前浪的现象，揭露了Asas' 50在马来文坛今不如昔的事实；其次，眼光锐利的纪岳在此时已经预知一个伊斯兰化的马来文学时代的降临。根据该文，战后的马来文学一个重要发展，就是Asas' 50的成立。“五十年代可说是马来文坛的蓬勃期，这时其人才辈出，文风极盛，而各种文艺作品水平也逐渐提高，尤以短篇小说和新诗方面的收获，更为可观。”（纪岳1971.4&5: 11）而东革华兰和玛苏里则被誉为马来文坛最优秀的诗人：

东革华兰才华横溢，他的创作属于多方面的，无论新诗、小说、戏剧、及评论，他样样都精，样样都有成就，而其尤以新诗和戏剧方面的成就最大。

.....

.....他的诗多是描摹农民、渔人、及劳工的生活。他的文字优美清新，赋予感情，而且易于理解，适合朗诵，在诗歌朗诵会上，他的作品最受观众欢迎。

（同上，12）

行文至此，纪岳对Asas' 50的评价不出一般人，尤其是华社，对他们的好评，内容也大同小异²²。然而，随着时代的变动，Asas' 50大将的生涯平步青云，高居语文局要职，生活安逸，斗志松弛，又鲜有新作，纪岳乃指出：“因此，‘五十年代’后期的作品，便显得差劲得多。”（同上，13；引者强调）1960年代，马来文坛出现挑战Asas' 50的少壮派，以伊士迈胡申（Ismail Hussein）、沙农阿末（Shahnon Ahmad）和耶哈耶伊士迈（Yahya Ismail）为首，他们为国家独立之后马来人却没有得到更好的待遇而愤愤不平。伊士迈胡申在大学灌输马来学子国家意识。沙农阿末宣扬民族主义运动。耶哈耶伊士迈则创立“国语行动阵线”。后浪开始推前浪：

“五十年代文协”崇拜克里斯玛和东革华兰，讥讽《花丽姐夏嫩》为旧品新装的阿拉伯化小说；而六十年代的“生力军”（Tenaga Baru）却赞扬倡导“马来势力”（Malay Power）的沙农阿末，而嘲笑克里斯玛和东革华兰等人为“文坛的过气人物”，并且讥讽“五十年代”（Asas 50）为“老友俱乐部”（Old Boy's Club）；我们不知道那批在赛那古博士（Dr. Syed Naguib）的国民大学里栽培出来的文人，又是怎么样的新人物？到那时候，这位自命为时代前锋的沙农阿末，恐怕也会落伍了吧！

（同上，19；引者强调）²³

如前所述，纪岳在此文的观察有两个重点，一个是跟本文主题无甚关联的马来文学伊斯兰化的问题（这是另一个值得探讨的课题）。另一个则是，在长江后浪推前浪之下，Asas' 50以及一众作家的地位已经大不如前，表现也“差劲得多”。对比早前大家对他们的崇高评价，如“杰出”、“奇葩”、“优秀”等字眼，乃至在那之后，人们——特别是有左派背景的人——依然给予他极高评价，甚至称之为“我国伟大诗人”（如曾荣盛2019：v）；在这意义下，纪岳的〈马来新文学的发展〉之所以重要，因为它可能是第一个请神明下台的马华文章。²⁴

纪岳的观点是否具有代表性，有没有影响力？不得而知。可以确定的是，“马来文学专号”发表三篇乌斯曼的作品，〈当月被云蔽时〉（梅

淑贞译）、〈一个女人之死〉（火焱译）和〈阿里〉（火焱译）以及余国新的〈东革华兰访问记〉之后，从此就不再关注他，直到1980年第323期和第324期，刊登陈鸿洲翻译的〈马来文学讲座之十二：五十年代作家行列〉和〈马来文学讲座之十三：近代马来文学作品〉，乌斯曼的名字才因为作为历史的普通知识，再次出现在《蕉风》，这就是乌斯曼在“马来文学专号”后仅有的印迹。反之，自1969年第203期发表牧羚奴翻译的拉笛夫（Abdul Latiff Mohidin）诗作之后，《蕉风》开始不定期发表这位现代主义诗人的作品，译者人数颇众（不排除有人用不同笔名），包括牧羚奴、梅淑贞、邱瑞河、麦浪、苍星、梦零、詹锦、白水、岸沙、温志康、盛辉，直至1988年为止。相对于“为社会而文艺”的乌斯曼，《蕉风》更偏爱现代诗人拉笛夫。而这也曲折地实现了多年前《蕉风》编者在第175期许下的承诺：“以后，我们还要介绍马来文坛其他流派的领导作家的作品。”（编者1967.5：2）

“马来文学专号”还有一个值得探讨的课题：从文学理念角度看，乌斯曼应该是与《蕉风》无缘²⁵，但，在意识形态上是否就如表面所见，处于对立的两极呢？

叫人颇感意外，向来与左翼交好的乌斯曼，竟然曾到过美国，而且是美国新闻处（U.S.I.S.）出钱邀请他去。美新处是美国政府在亚洲的文化冷战代理人，作为反帝国主义、反殖民主义的人道主义者，乌斯曼对这机构应该略所听闻，照理对他们的邀请会有所警惕。但是他没有，他接受了邀约，当《蕉风》为了筹备“马来文学专号”而访问他时，他坦然分享自己在美的观察：

……在那边我真正的看到那些积极派的年轻人怎样勇敢的反对政府，他们在大街上游行示威，他们站在真理正义斗争的立场上与警察和政府发生冲突，那里的青年对社会和政治比较关心，而我国的大学生却没有他们那样的勇敢，祇是在自己的大学园里游行示威而已。而且那边的人比较自由，我们可以到处看到他们在读毛泽东的书本，研究毛泽东的理论和选集。

（小余1971：229）

这趟美国行程，让乌斯曼阿旺见识当时刚刚在西方兴起的新社会运动的抗争，并发现这些反叛的青年如何吸收毛泽东的思想。值得玩味的恰恰在于，访谈中的乌斯曼阿旺看似在推崇美国的自由风气，却也流露他对毛泽东的暧昧态度——这在马来知识界来说，相当有意思，以乌斯曼的挚友赛胡申阿里为例，后者作为左翼政治工作者与学者，对激进的毛主义颇不以为然（见Syed Husin Ali 2012: 44-45）——反之乌斯曼并没有与此保持一段距离，或退一步说，他并不认为毛主义是什么必须加以禁止的极端邪恶的思想。反之，毛主义应该得到思想自由的保障。

《蕉风》也问了乌斯曼一个创作与自由的问题：“为了政治的理由，如果有人要你特别为某个人写诗，你会写吗？”²⁶。左翼的教条不允许自由创作，那可是资产阶级的自由、无产阶级的镣铐。跟左翼交友、并且对毛泽东态度暧昧的乌斯曼，会怎么应对这问题？

写诗是出于本身内心的感情和思想，而不是为某某人的命令而写，如果是这样就可悲了。我写诗是我个人喜欢写就写，跟政客或政党并没有什么关系。不过，我的诗是出于人道主义的立场，我喜欢写出穷人的痛苦，反映出社会的黑暗，和受压迫者的心声。

（小余1971.4&5: 228；引者强调）

乌斯曼的答复符合《蕉风》的一贯主张，尤其是那句写诗是出自内心的情感和思想，呼应着多年前黄崖的文学心灵自由论。然而，这也让我们产生更多的疑惑与不解——乌斯曼的一番话与他的所作所为似乎充满矛盾：他既跟冷战美援政策扯上一点关系，却对左派思想（毛主义）流露同情或兴趣；他虽然提倡自由创作，却又认同为社会而艺术。他究竟是跟左还是跟右？还是说，我们必须抛开非左即右的二元认知架构，才能真正了解那个时代？

虽说乌斯曼跟左派进步人士关系密切，彼此却在“自由创作”、乃至政治思想（人道主义）的问题上产生分歧。深红的左翼文学强调为社会而艺术，而这个“社会”最终由政党所独占，为社会而艺术于是沦为为政党

而艺术。然而，也如同前文所指，马华左翼是多元化的，在政党之外，还有分布在不同光谱的左翼思潮，他们相信与期待一个社会主义的未来，却不一定愿意典当自由、服从于政党的领导。之所以如此，因为马来西亚的左翼政治只是一股在野的社会思潮，而非如同中国那般垄断了所有权力而成为党国思想。而在那冷战时代，备受打压、努力对抗当权者争取自由的本土左派，正是其中一股来自民间的力量²⁷。

乌斯曼也不是为了配合《蕉风》才说出捍卫创作自由的一番话，他在不同场合都提过同样的观点。1962年，第二十八期《大学论坛》刊登肖坚翻译全国作协（Pena）大会上东革华兰的演讲词，内容就提到：“在符合国家利益，不违反法律和不受党派政治约束下，对语言、文学 and 知识方面作更大努力的探求”、“有时，政治或党派政治会造成一个作家（文学家）和另一个作家（文学家）彼此相互隔膜”等（东革·华兰1962.5.31：第八版）²⁸。《大学论坛》是左派学生的刊物，他们对乌斯曼的超越党派文学的主张并非毫不知情。

乌斯曼跟马华左派的另一个分歧是人道主义。人道主义主张共同人性论，这跟《蕉风》的立场几乎一致，前引庄重（1962.12）就是明证。左派则主张阶级决定人性，从而反对共同人性论，认为共同人性说是资产阶级维稳的谎言，左翼刊物《浪花》就曾刊登读者文章提到：“因为它（引按：人道主义）当时实际上是为资产者的狭隘的利益服务的，外表上却成装（引：装成）对一切人都一视同仁的样子，对劳苦大众起着一种欺骗作用，事实上是有钱人才享受着‘自由’‘平等’和奢靡的物质生活等等，劳苦大众一开始就受到极不人道的压榨。”（范阳1966.11.10：6）。无论如何，按照范阳的这套说法，重点可能不在于人道不人道、或是否支持阶级人性论，而在于是否关怀劳苦大众。乌斯曼虽自称人道主义者，也相信共同人性论，但他的立场却是偏向关怀底层阶级，尤其是劳工、农民等被压迫者。

根据以上，乌斯曼和马华左派在名目上的差异实不足以推翻彼此在抗争目标上的共同基础。至于《蕉风》，他们在访谈中发现了乌斯曼是他们志同道合的朋友（支持创作自由），但却也发现这位新朋友，在政治意识

形态上与他们离得很远²⁹，双方终究还是道不同不相为谋。但是，我不认为不同时代的《蕉风》编辑可以横跨数十年执行着上头的指示去封杀乌斯曼。那更可能是各种因素相互作用而形成的自然结果，包括诗学、意识形态、马来文坛的新动向、乌斯曼的创作生涯的变化等。

四、族群团结与文化外交

乌斯曼阿旺在《蕉风》销声匿迹，不表示他就此消散在马华文化风景。1980年代，因应国内国外的局势发展，翻译乌斯曼现象推向了另一个高峰。

马华社会为了捍卫自己的政经文化权益，在1980年代初开始推动文化群众运动，包括提呈《华团国家文化备忘录》、举办华人文化节、呼吁筹办民间文物馆、保育三宝山运动等，期望透过民间的多元文化论述与实践，让国家承认多元文化政策。在这社会氛围下，一批精通马来文与华文的文人集结起来，以马来西亚翻译与创作协会（简称译创会）为主要班底，跟马来文人在国家语文局的旗帜下汇聚，共同推动文化交流、文学翻译的工作，时人称此为五三一文学运动。

“531”，乃纪念1983年5月31日乌斯曼阿旺在语文局召开各族作家会议，探讨如何促进文化交流和国民团结。会议的成果是，成立一个包括英文、马来文、华文和淡米尔文小组的各民族翻译咨询委员会。计划进行的工作包括把马来文学译成华文、淡米尔文和英文，以及把马华文学、淡米尔文学和马英文学译成马来文。除此之外，还举办了一连串热闹的表演文化活动，如1984年“各民族诗歌朗诵会”、1985年“百花之夜”等³⁰。

该运动的提倡者赋予了“531”数字符号以颠覆性：“‘五三一文学运动’，是借翻译来促成各民族的团结，是一个团结的运动，它与历史名词‘五一三’刚好相反，我们要的是谅解与合作，不要猜忌与分裂。”

（白灿1989：130-131）运动的灵魂人物是乌斯曼阿旺，他也认同这个创见，指出：“五一三是象征猜疑与分裂，而五三一却是一个通过译介交流、促进了解、达致团结的日子。”（乌士曼阿旺1989：9）不能免俗，

五三一文学运动也提出口号：“通过译介、促进交流、达致团结”和“译介为团结而服务”（白灿1989：138）乌斯曼更直言，翻译不限于交换知识、经验和思想，更重要是必须有伟大与崇高目标，那就是促进国民团结（作者不详1986.12.29）。以此看，这是“为社会而艺术”延伸出来的翻译观念，翻译不过是达成某个外在于文学的社会目的之手段；换言之，此翻译运动重视的是翻译的非文本目的³¹，在此情况下，文学养分吸取可能因高举团结之目的而遭至边缘化。

与此同时，随着中国改革开放，中马外交关系正常化，大马文人开始与中国文人重新取得联系。翻译马来文学在“团结国民”之外，又多了一重任务，扮演“文化外交”的角色。例如，五三一文学运动灵魂人乌斯曼，此时也被前左翼力量推举为马中友好关系的代言人。

而这就是“乌斯曼阿旺现象”在1980年代后走上的双重之路，既团结国民、又推动外交，而这事实上延续着1950年代以降的脉络而发展出来，其逻辑就是，从华人之友而兼任左翼之弟兄，又因为华人在马中外交中独特的角色，以及左翼与中国的历史联系，而晋身为马中之友。

以曾荣盛翻译的《乌达与达拉》（*Muzikal Uda dan Dara*, 1988）为例。曾氏早年就读南洋大学，跟许多左派文人一样，也曾被政府援引内安法令逮捕入狱。曾氏在狱中苦学马来文，开始了他的翻译与创作生涯。乌斯曼是他格外重视的马来作家，除了翻译《乌达与达拉》，还出版了乌斯曼诗集《问候大地》（*Salam Benua*, 1999）、《最后一夜：乌士曼·阿旺诗歌翻译选集》（*Malam Penghabisan*, 2021）等。

据译者自述，《乌达与达拉》译稿完成后一直压在箱底，直至1988年才有机会出版（乌士曼阿旺1988）。彼时早已告别革命，马华翻译人正与乌斯曼联手推动五三一文学运动。在那后革命的1980年代，阶级斗争不再是社会主要矛盾，反资本主义成了可笑的昔日理想。民族问题成为最突出的一个，它有着两头要处理的任务：在国内，如何促进国民团结？在国外，如何推动与中国的邦交？翻译马来文学，包括翻译乌斯曼，成为左派译者延续过去改变社会的理想的工具。曾荣盛的《乌达与达拉》后来之所以能够出版，据他说，是为了让乌斯曼阿旺带着这唯一的华文译本到

中国去做交流³²；犹有进者，乌斯曼后来还成为前左翼人士如陈凯希等人成立的马中友好协会的共同创始人，担任第一任会长，并蝉联多届，成绩包括率团随同时任首相马哈迪（Mahathir Mohamad）于1993年6月访问中国、1994年举办欢迎中国国家主席江泽民访马等（参怀念乌斯曼阿旺之夜工委2008：8-9、13）。

从内容来看，《乌达与达拉》这部乌斯曼颇为得意的作品，应该是马来文学中相当大胆的一部，其所批判的对象包括剥削农民的地主与社会制度、与左派批为反动思想的文化根源（如保守宗教司）等。这部作品不是一步到位完成，而是经历长达十余年的不断重写才有目前诗剧模样。《乌达与达拉》原是一首情诗〈墓边的少女〉（Gadis di Kuburan），后改写成小说〈乌达与达拉〉（Uda dan Dara），1970年代又改写成电视剧、歌舞诗剧³³。从一个体裁到另一个体裁，作品的思想不断激进化，来到《乌达与达拉》已成为颇有红色文学之风格的作品，这也是其之所以“大胆”之原因。该作鼓动农民起义，不单要打倒个别地主，还要推翻不公义社会制度。诗剧也出现左派革命文学常见的“反叛的尾巴”³⁴，进步青年与保守老头针锋相对，讨论着革命的理由与正当性，最终正义的那方胜出，反封建的革命运动风风火火地进行下去，诗剧在此戛然而止，给观众留下各种对未来的想象。

无论如何，马华与中国在外交关系正常化后，创造了跨国翻译的合作契机，使得乌斯曼不只是国内的“华人之友”，同时也是“马中之友”³⁵。乌斯曼故后亲友为纪念他编辑出版《致我们的朋友》（Sahabatku），这本书除了马来文原诗，还收录了英文、华文、淡米尔文与伊班文译作。华文部分由曾荣盛负责张罗，他选录了中国学者吴宗玉、新加坡学者谷衣以及他自己的译作。2021年，为纪念乌斯曼离世20周年，曾荣盛主编出版《最后一夜》，邀请新生代马华作家梁馨元以及中国学者邵颖参与此项翻译计划。译者邵颖是这样看乌斯曼的：

乌士曼·阿旺是马来西亚著名诗人、剧作家和小说家，创作年代横跨马来西亚独立前后数十年，他曾获得多个重要的文学奖项，

包括1983年的马来西亚国家文学奖。作为马来西亚的著名诗人，乌士曼·阿旺的作品也被翻译成逾十个国家的语文，扬名国际。印象尤为深刻的是，老师还介绍说乌士曼·阿旺是一位爱好和平的人道主义诗人。马中友好协会成立时，他众望所归，荣任创会会长，为促进马中两国的友好关系做出了巨大的贡献。

（邵颖2021：15）

邵颖称乌斯曼为其心目中的伟大诗人，在其罗列的伟大秉性如和平主义者、人道主义者等之外，让邵颖最感触良多的，其实是乌斯曼书写母亲的诗歌：“一遍又一遍，我在教室里诵读，在宿舍里诵读，在走廊上诵读，一次又一次我被伟大的母爱所感动，为作者对母亲的神情所动容。渐渐地，我的眼眶里噙满泪水，久而久之我把诗人的话语一遍遍读到了心里，直至二十几年后的今日仍无法忘怀。”（同上，17）在成为马来语教师后，她也把乌斯曼的诗种传播给自己的学生。而《最后一夜》的另一位译者梁馨元，则显得跟另两位译者的视角颇为不同，除了例常性地肯定乌斯曼是个人道主义、爱国主义的殿堂级诗人，她更着重的反而是乌斯曼的文学语言，如讨论他作品中那些少见的、值得玩味的意象（梁馨元2021：20-22）。

邵颖从《爱人》（*Kekasih*）中选取了她喜爱的24首诗歌翻译成中文，内容包括乌斯曼关怀劳苦大众的诗篇、情感细腻的个人抒情、还有马来民族的命运诉求。值得注意的是那首关乎马来语文权益的诗歌〈152棺木〉（*Keranda 152*），多年来未被马华译者翻译，如今却完成于中国译者邵颖之手。〈152棺木〉写于1967年，当时联盟政府要通过《国语草案》，这一草案被视为背叛了政府对马来语文运动诉求许下的承诺，即马来语无法如愿在独立十年内成为强势的国语、唯一官方语言，对他们而言这表示规定马来文地位的宪法152条名存实亡，故诗名曰：152棺木。如此来看，乌斯曼的语言意识形态，可能跟其“华人之友”形象或有出入。事实上，在发表〈152棺木〉前两年，根据《星洲日报》报道，东革华兰随同两大马来语文团体（即马来语言文化永久理事会和国语行动阵线）拜访时任首相东姑阿都拉曼（Tunku Abdul Rahman），针对列马来语为国语且为唯

一官方语言作交流，会谈在融洽氛围下进行（作者不详1965.10.3：第九版），两年后他们才发现东姑背弃信义，乃在国家语文局文化宫举办抗议大会，抬棺木游行示威。当年马来诗人们出版了一本油印诗集，题目就是《152棺木》（*Keranda 152*），这本诗集在马来与印尼文坛中流传，据纪岳（1971.4&5：14）的观察，华社读过此书的人并不多。

而这就是作为华人之友的乌斯曼与马华社会重大的分歧，当时广大华人社会，除了少数激进左派彻底反对国语和官方语的概念，一般都支持华语官化运动，而此运动正是由沈慕羽领衔，最终却以失败告终。

译者邵颖直言，自己无法企及诗人的高度、也无法感同身受诗人所处的时代（邵颖2021：19），我们无法确知，究竟译者是否知道〈152棺木〉的政治背景。而负责主编《最后一夜》的曾荣盛，以他对乌斯曼作品的认识，不应该对此毫不知情，但是他并没有尝试作任何补充说明。于是，乌斯曼的〈152棺木〉在书中成为了一首无从得解的诗歌，什么是“152”？为什么诗中提到“十年不得呼吸”？一切都因为失去历史事件的具体指示而成为无意义之物。书中收录了曾荣盛的一篇译者的话，题目是〈乌士曼·阿旺诗中的华族〉，如题目所示，其再次强化乌斯曼的“华族之友”的形象。而这种文化形象之深入人心，以至于日后堪与华社之族魂林连玉相提并论。

林连玉基金在2010年出版庄华兴编译《先驱：林连玉与乌斯曼阿旺纪念诗选》（*Pelopor: Antologi Puisi untuk Memperingati Lim Lian Geok dan Usman Awang*），译者庄华兴在后记提到，此书乃配合林连玉基金于2010年6月19日主办的“林连玉与乌斯曼阿旺：真正的爱国主义者”专题研讨会而出版。而在研讨会一年之后，林连玉基金就启动为期一年的平反林连玉运动。从这个脉络来看，该研讨会除了促进民族文化交流，多少也带有为林连玉平反的意味——他是真正的爱国主义者。如果确是如此，将二人并提，则乌斯曼（作为马来文坛中著名的爱国诗人）为林连玉（被剥夺公民权，马来社会相对陌生、国家眼中的敌人）作批注、定义的意味颇浓³⁶。庄华兴提到：

林连玉是本邦著名的**华教捍卫者**，一个有远见的教育家；他文采极高，战后初期曾以康如也等笔名撰写杂文，针砭时弊。50年代以后，由于英殖民政府推行不利于华文教育的政策，他开始积极投入领导捍卫母语教育的抗争，由此奠定了他作为教育家的地位，其文章辞作因而逐渐被人遗忘。

反之，乌斯曼阿旺是以其文名著称于马来文坛，被誉为现代马来诗歌先驱。然而，他的创作始终未曾脱离反抗压迫、同情弱小、追求平等的精神，同时也积极参与**捍卫马来语文运动**。

（庄华兴2010：52；引者强调）

二人虽有差异，在庄氏的比较之眼中，却看到了共同的抗争主题：“即平等、友爱、共存共荣”（同上）。庄氏显然相当熟悉乌斯曼的著作，也对其一生所参与的抗争运动，包括马来语文运动，相当了解，并且对于乌斯曼阿旺可作为建立国家文学的基础寄以厚望（庄华兴2006：304），这不仅让人想起1956年马青会见乌斯曼后的感想（马青1956.8.9），时隔半个世纪，乌斯曼仍有如此特性，让马华文人对他抱有期待。然而，如前所述，乌斯曼参与的马来语文运动事实上与华教运动在当时处于对立的两方，而联盟政府则夹在其中。尽管如此，庄氏所着重的却不是二人的分歧，而是双方更高层面的“共同点”，于是低层次的分歧（它发生在历史的某一时刻、某个具体事件）就得到消解。例如书中收录乌斯曼的〈母语〉（Bahasa Ibunda）一诗，一定程度上，这首诗可以为捍卫母语教育的华教运动、以及因为捍卫华教而被剥夺公民权的殉道者林连玉作出正当性的辩护。进言之，在高层次的理念上（母语）二人并无分歧，而乌斯曼在国语课题上与华社曾经针锋相对一事，就显得不那么重要了。

以此来看，我们是否可以说，这是对“乌斯曼”的一种操纵或捏造？而庄氏是否有尽到其对马华翻译的思考，即：“翻译活动在多元社会一方面巩固了主体的边界、版图与内涵，另一方面却也透过翻译的对话与交流逐渐促成了对某些议题的共识乃至对异见的理解与包容”（庄华兴2016：324；引者强调）？

的确，不排除当中有可操弄的空间，但，我认为情况并非如此简单，有几个原因。首先，乌斯曼在华社交友广阔，从1950年代以降就以“华人之友”而闻名，这个形象数十年来深入人心。其次，60年代语言政治早已成为过去，在许多人的记忆中淡化，当年因语言课题而闹分裂的马来与马华左派也都已和解，而争取列华文为官方语文也失去了当代意义，对今人的情感与政治利益冲击都不大。其三，庄氏其实也翻译过乌斯曼一篇提倡族群融合的短篇小说《致独立自主的马来亚》（*Untuk Malaya Merdeka*），在这小说中乌斯曼鼓励马来亚各民族抛下种族主义思维，为促进族群团结而主张单一源流教育（乌斯曼·阿旺，年份不详）。这多少说明庄氏并没有遮蔽乌斯曼与主流华社的差异。最重要的是，其四，不仅是“乌斯曼阿旺现象”在华社中会随着时间之河而变动（从青年诗人、兄弟、朋友、华族之友、马中之友到可以与族魂比肩的爱国诗人），乌斯曼本身也在与华族朋友交流中不断地自我改变，以致“促成了对某些议题的共识乃至对异见的理解与包容”。在五三一文学运动中，乌斯曼就给“团结”优先位置，把“国语扩散”置于一旁，鼓励大家透过多语言的文学翻译促进团结。犹有进者，为加速达到目的，乃呼吁族人一起学习华文（乌士曼阿旺1985）。相对于此，一般马来知识分子仍然给予“国语扩散”优先性，视“翻译”为过渡期的手段，最终目的乃是实现强势国语的马来文学理念，从而限制多语文学的发展（如阿育·亚明1988、Anwar Ridhwan 1989）。以此来看，乌斯曼可说是开明得很，尤其是1980年代以后。

在这个意义上，不难理解，为何乌斯曼可以为左翼运动、乃至华教运动所接纳，因为他可能是少数能够对话、愿意合作、彼此共同点多于分歧的重量级开明马来人。

五、结语

以上就是乌斯曼阿旺现象在历史之河中，随着时代的变迁而展开不同的旅程。这过程中，有别于大部分“被翻译的人”只是被动的让目的语社会来解释自己，乌斯曼本身深入地介入目的语社会的文化圈子，相互

关照，相互影响。而译者、读者和作者在这个旅途中，虽然会因时代的不同，有时多一些，有时少一些人；有时凸出某个彼此共享的看法，有时遗忘彼此的差异；无论如何都好，他们的确共同创造了一道马华文化少见的风景，那就是乌斯曼阿旺现象。

注释

- 1 乌斯曼阿旺（1929-2001），或译乌士曼阿旺、奥斯曼阿旺等，另有笔名东革华兰（Tongkat Warrant），著名马来诗人、小说家、剧作家，自40年代末开始出道，曾获1983年大马国家文学桂冠奖，1998年担任马中友好协会创会会长。多部作品被译成中文、淡米尔文、泰文、日文、英文、俄文等。
- 2 1956年，马青在《马来亚学生报》提到，身边朋友常常提起“奥士曼”（即乌斯曼）的名字（马青1956.8.9）。我们可以据此推断，至迟在1950年代中，乌斯曼已为华社所留意。
- 3 乌斯曼阿旺在马华文坛是出了名的华人之友，为时人称颂，马来学者伊斯迈胡申（Ismail Hussein）在1961年为乌斯曼的诗集写序时就察觉到这一点（Ismail Hussein 1961），其他例子，见李全寿（1963.1.1）、西凤（1964.9.22）、陈育青（1984）、碧澄（1991.9）等。
- 4 当时乌斯曼之受欢迎，以至于伊斯迈胡申为其第一部诗集《波涛》（Gelombang）写的序，先后出现四种不同翻译（见Ismail Hussein 1961.8.14；伊斯迈胡桑1963.2.3；伊斯迈胡申1965；依思迈·胡新1967.1.16），而这应该是马华文人认识乌斯曼的一篇重要文献。另，即便乌斯曼辞世若干年之后的今天，他在很多人眼中仍然相当重要。曾荣盛在《学译》中提到自己到新纪元大学学院教授中文系学生翻译课，“之前以为同学们全来自中文系，相信他们熟悉马华文学和中国文学，对马来文学不会陌生，而在上课后才知道他们对马来文学不甚了解，也对马来作家所知甚少，有的还是前所未闻我国有位伟大作家/诗人名叫乌士曼阿旺。于是要求同学们翻译马来诗歌，由此接触马来文学作品，放大对马来文学的认知，起码都要认识最有代表性的马来作家/诗人乌士曼阿旺，才称得上是马来西亚的大学生。”（曾荣盛编2019：v；引者强调）曾氏是乌斯曼作品的重要翻译者，在他栽培下，新生代马华作家梁馨元也成为翻译乌斯曼的生力军，成果见曾荣盛编（2021）。
- 5 然而，我们也必须注意，外部因素不能视为单向对翻译活动进行干扰，反之翻译所追求的“忠实原则”也可能会反向起作用于外部因素，参赵彦春（2015）对文化派翻译观的批判分析。
- 6 必须指出，并非所有人都熟悉乌斯曼，汀上黑翻译东革华兰的剧本，在译者前言

提到：“原作者Tongkat Warrant，可能是一个笔名，除这点以外，我对他的生平可以说一无所知。”（Tongkat Warrant 1959.9.29: 24）值得注意的是，虽然该译者肯定了东革华兰是个爱国的知识分子，但却也察觉到他的印尼情意结并对此表达了不认同。无论如何，乌斯曼作为当时华社相对熟识的战后马来作家是毫无疑问的，西凤就指：“在华人所熟悉的马来作家中，东革华兰应是第一位。同时，在受英文教育的人们当中，他也极受人注意。”（西凤1964.9.22：第十六版）类似的想法，在1960年代相当普遍，此处不赘。

- 7 “奇葩”说最早出现于1955年，南大生裕——应该就是谷衣——在《大学青年》发表文章，题目就是〈马来诗坛上的奇葩——青年诗人乌斯曼·阿旺〉（裕1955.11.30: 9）。谷衣后来延用这个修辞，而他上引这段“奇葩”说后来被拉迪和林丹等译《马来短篇小说选》的东革华兰简介照抄一遍：“东革·华兰（Tongkat Warrant）是马来诗坛上的奇葩，也是相当杰出的短篇小说家，正如克里士·玛斯一样，他也是标榜写实主义的，可是，在基本上，东革的作品仍带有浪漫主义的色彩。”（拉迪和林丹等编译1961: 13）。疑云也曾用同个字眼称赞乌斯曼，如“五十年代里的另一朵奇葩当推东格华兰。他的名字不单在马来社会是人尽皆知，即使是华人社会也不会感到生疏。”（疑云1966.12.30: 第十一版）。《蕉风》也有作者用这个字眼：“他不但是马来诗坛上所公认的奇葩、猛将；更是一位杰出的短篇小说与戏剧家。”（Kelana C.M. 1971.4&5: 119）其他人对乌斯曼的评价也很高，南大生堂勇在东革华兰诗集《波涛》中给予非常夸张的评价：“东革华兰的诗风像中国的杜甫，所以他是马来文坛的‘诗圣’。”（东革华兰1965：无页码）其他译者如凌静也表示：“写作态度认真，取材现实，是杰出的青年作家之一。”（东革·华兰1961.4.19: 第十五版）
- 8 原文：Kawan-kawanku yang dikasihi/ di belakang duri di depan api/ kita tidak bisa undur lagi/ duri dan api, tajam panasnya kita hadapi (Usman Awang 1967: 2)。这首诗还有其他译本，参乌斯曼阿旺（1999: 43-44）。
- 9 我对“左翼”的界定，包括了马共或其他左翼党团（如人民党、劳工党）的党派文学，以及其他不一定是党员但却是左派政治理想的同情者或支持者；两者呈现多元的光谱关系。
- 10 战前的翻译马来文学的研究还有许多空白有待补充。根据目前初步的研究，在1928至30年代之间，报刊上零星出现一些马来民歌（或情歌）的翻译，如《新国民日报·荒岛》、《南洋商报·文艺周刊》等（杨贵谊2014: 8-9）。马华的地方性不仅发生在马来亚土地，也随着马华侨生到中国大陆升学而在当地开花。如1920年代的暨南大学（当时位于上海），南洋留学生所参与的文艺活动就包括创办《景风》、《秋野》和《槟榔》杂志，其中不乏译介马来诗歌的内容（邓观杰2020: 第二章）。又，中国南洋研究学者顾因明和王旦华在1928年合译阿都拉传的部分章节（阿勃德拉1928）。从目前有限材料看，战前的翻译马来文学活动并未成气候。

- 11 兰冰何许人？不得而知。他在《民声报》还发表多篇马来文学翻译，见阿勿蒂斯（1948.1.17）、麦次达（1948.3.29）、詹柏卡（1948.4.8）、吉力十孖斯（1948.4.29）。此人颇关注马来社会的动态，曾撰文批评一些马来组织“右转”、“反动”（兰冰1948.2.9）。
- 12 根据译者金枝芒（周容的其中一个笔名），这篇小说译自去年（1946年）六月苏联周刊。如果此言属实，则金枝芒本身应是通晓俄文。
- 13 译者金枝芒提到，原诗载于该年三月纽约的《新群众》。我查了查，此诗原题“The Glory that is Greece”（希腊的荣耀），刊载于1947年3月4日的*New Masses*（vol LXII, No. 10），其下共收五首诗（见Anonymous 1947.3.4: 9-12）。〈三十三天〉（Thirty-three days）是第一首，周容把另外四首分期刊载，分别是〈国民阵线——希腊爱国诗选〉（作者不详1947.8.16）、〈母亲哀诉着山林（希腊爱国诗选）〉（作者不详1947.9.4）、〈最后的恐怖（希腊爱国诗选）〉（作者不详1947.9.6）、〈一九四四年的狂欢宴（希腊爱国诗选）〉（作者不详1947.9.10）。以上讯息有两个重点，首先金枝芒具备英文阅读能力；其次，当时马共文人的阅读视域不限于苏联和中国，他们紧跟广大左翼世界的发展，对西方左派小刊物亦有所涉猎，除了这里提到美国的《新群众》，金枝芒也曾翻译英国小杂志《挑战》的作品，原刊资料待查。
- 14 战后工运蓬勃发展，左翼分子更积极地促进华巫两族的合作，根据《战友报》的报道，丁加奴（今作登嘉楼）的工运组织举办巫文班：“在本月一日，职总为了工运的发展与民族间更加的团结，筹备数星期之巫文夜学专修班，正式假该会开课，工会职员及一般会员纷纷的热烈报名上课……”（作者不详1947.11.21：第七版）周容可能是在类似的夜学班里学习马来文。当然，不排除周容译的〈马来情歌〉是根据英文而非马来文。只不过，若是根据英文（他英文能力应该不错），则为何还标注自己是“试译”？我认为，比较可能是译自马来文。
- 15 马华派和侨民派在论战尾声其实都同意“马华民族”是客观存在的事实，例如马华派《民声报》发表文萱的总结性文章，指出：“马华之做为一个当地民族，已经部分的明朗形成了……”（文萱1948.3.12：5）侨民派《南侨日报》也对马华民族提出批判性看法：“我们谈马华立场，决不是笼统的马华民族立场，马华统一阵线，决不是笼统的马华民族阵线而应该说马华新民主主义立场，马华新民主主义各阶层的统一战线。”（秋枫1948.3.27：8）另，必须注意左派的民族观念是从阶级角度出发来规定，故马华民族是属于无产阶级的，其对立面则是资产阶级（包括国民党），故此不能把他们的民族观与1950年代自由派《蕉风》的民族观混为一谈。
- 16 如《大学青年》：汀上黑译〈默迪卡之夜〉（Tongkat Warrant 1959.9.29）、《新闻春秋》：译者不详〈针刺和烈火〉（东革华兰1961.9.20）；《火焰报》：若群译〈英雄与祖国〉（东革华兰1961.1）、若群译〈不要问〉（东革华兰1961.4）；《浪花》：橡夫译〈白鸽——飞翔于这世界吧〉（东革·华兰1965.5）、白浪译

〈刚果〉（东革华兰1966.4）、白浪译〈歌与舞〉（东革华兰1966.11）、杨之译〈一帐幕的建立起来〉（东革·华兰1967.6）等。这是我随意搜查的资料，从数量上看很难称得上是“多”。无论如何，我不认为乌斯曼之重要性是应由译作数量来决定，反之双方在运动上的合作关系才是更为关键，详见后文。

- 17 乌斯曼有两首诗歌献给华裔朋友，即〈华族男女青年（致林、吴和琳达新春喜乐）〉（即林焕文、吴诸庆和陈蒙鹤）和〈我的母亲——致洪浪歉意〉（洪浪即谭亚木笔名）（参曾荣盛2021：9-14）；且撇开洪浪不论，另外三位都是60年代的知识分子，林焕文和陈蒙鹤都曾因为参与左翼运动而被新加坡政府迫害。碧澄也提到：“很多人都说，他的人很随和，毫无架子，人缘很好。……他有不少华籍朋友，尤其是五十年代劳工党或左翼思想的一群。”（碧澄1991.9.1：5）
- 18 我翻查一遍《蕉风》目录，发现早期《蕉风》很少介绍马来新文学。早期《蕉风》主要是译写与介绍马来民间传奇、马来班顿、马来古典文学（如汉都亚、马来纪年）或马来新文学之父文师阿都拉（Munshi Abdullah）、印尼现代文学等，以及极少量的马来新文学，后者主要取材自《马来亚月刊》或一些文学奖作品（作者包括A.Z. Hamzah、Darma Satria、巫安、默汉默·沙立夫、Abdul Rahman bin Mohd Ali等）；主要译者有余寿浩、姚鸿声、吕卓等。如果我没有弄错，默汉默·沙立夫应系Asas' 50成员Mohd. Arif Ahmad。就此而言，黄尧高这篇文应是第一篇比较全面介绍马来新文学主流派（即Asas' 50）的文章。
- 19 进步主义或进步政治指支持社会正义与劳动权益的政治流派，一般也称作左派，这跟支持或保护传统政治社会制度与文化价值的保守派（conservatism）相对立。在本文，保守和进步都是中立用词，不涉及价值判断。
- 20 虽然《蕉风》草创初期译介不少马来文学（参注18），但自第91期开始，就放弃了原来的路线，以世界为学习榜样：“本刊有鉴于此，将从这一期开始，陆续介绍世界名家短篇小说。先从主要的文学国家开始，例如法国、英国、俄罗斯、美国、西班牙、德国开始，然后介绍挪威、丹麦、意大利、瑞典、印度、埃及、波兰、澳大利亚、日本、保加利亚等国。读者只要一卷在手，就可窥看世界文学的全貌了。”（编者1960.5：2）且看列国的先后排名，马来文学虽占据本土性光环，却也如同本土马华作家一样，被挤压到非常不重要的位置，以至于在此缺席。
- 21 《蕉风》多次提到自己主张多元化，如第177期〈读者·作者·编者〉提到：“本刊为一综合性文艺刊物，一方面要接受各种形式的作品，另一方面又要容纳各家各派，所以很难完全符合每个读者的口胃。但我们认为一个百花齐放的花园，才是一个美丽的花园，而且是属于大家的花园。”（编者1967.7：2）然而，若回想鲁文的个体主义论，就知道百花齐放是有个底线的：“个体主义者的胸怀是广阔的，是谦虚的，是融让的。个体主义者不排斥他派他说，但个体主义有一个最大的原则是：‘文艺必须是文艺！’。”（鲁文1959.4：5）
- 22 五年前《蕉风》的作者鲁铎对乌斯曼的看法也如出一辙：“马来诗人以玛苏里

- S.N.和东革华兰最为有名。玛苏里著有《白云》、《气氛的色彩》等诗集，诗句相当抽象，趋向象征派。东革华兰著有《浪涛》，他是极端反战及爱好和平，诗作的内容也都是反映和平及反战。他的诗句平易近人，运用的是自由诗的形式。”（文艺座谈会1966.11：6）
- 23 不让自己被时代给遗忘和唾弃的办法，就是加入时代潮流。1980年代，沙农阿末也受伊斯兰文学的神圣感召，从一名民族主义者变成伊斯兰斗士，提出“事奉阿拉的文学”（*seni kerana Allah*），以此取代“为文学的文学”和“为社会的文学”，并与曾经是左翼分子的卡辛阿末（Kassim Ahmad）在《文学月刊》（*Dewan Sastera*）展开关于什么是伊斯兰文学的论战，见Kassim & Shanon（1987）。
- 24 专号中其他的原创文章仍维持同样的高评价，例如钟松发：“他是战后马来文坛‘资格最老’的作家之一。自光复时期就开始了创作生涯的东革，一直到现在，那支尖锐的笔依旧不停地挥着，写着。在这期间多少的后起之秀出现，也有多少的作家慢慢地消失了；然而，东革华兰那风格独特的诗篇，如诗般的语言与情调的小说、剧本，依旧没有消失，依旧光辉灿烂。”（Kelana C.M. 1971.4&5）尽管在后文作者也提到部分青年作家指责东革近年鲜有作品、对现实感到麻痹，但是，作者援引乌斯曼为自己的辩解，少创作是因为他已从创作者转变为为文坛培育新人的新角色，而这也是在为文坛作出贡献。事实上，马华文人可能在几年前就已知道马来文坛有一股挑战Asas’ 50的暗涌。例如，1967年疑云（陈鸿洲，《蕉风》作者之一）在《南洋商报》发表〈马来诗坛十年〉，谈到了50、60年代之间马来文坛新起之秀以朦胧诗挑战Asas’ 50等老派作家却以失败告终的发展，无论如何，疑云还是认为，东革华兰和玛苏里等老作家在1960年代“也扮演重要的角色”（疑云1967.3.1：第十二版）。值得一提的是，专号也翻译了少壮派耶哈耶伊斯迈的评论文章，他的言论挑战前行代的意味浓厚：“我们不用写出好像‘Asas 50’里那些作为现今衡量标准的作品，因为‘Asas 50’里的作品或已成作精神粮食的作品，对我们现今的读者是极为不适合的。所以如果一个评论家，在比较现代作品和‘Asas 50’里‘成功’的作品时，认为‘Asas 50’中的作品是最有艺术价值的作品，那么，站着现今思想与文学之进步的立场来说，他的意见将不会被接纳。”（Yahya Ismail 1971.4&5: 173）
- 25 《蕉风》编辑在筹备“马来文学专号”的来往通信中揭露，Takugsi Lee（李德昌）应乌斯曼邀请巫译马华现代诗，后因五一三事件耽搁，之后又因为东革认为诗歌太过现代，恐马来读者接受不来，而遭到弃用（编辑室1971.2：8）。这说明，乌斯曼本身也有个“底线”：文学必须为社会。
- 26 这问题也出现在拉笛夫的访谈，问法略有不同，引导的方向是一样的，访问者瑞河问道：“如果有人要你特别为他写诗，你会写吗？”（孤鸣、邱瑞河1971.4&5：224）。问题的重复，表明《蕉风》可能为各篇访谈拟定了共同的采访大纲与方向。

- 27 这问题其实相当复杂，因为站在左派对立面的《蕉风》也不见得就能简单归为“反自由”。从他们多年经营的政论、文论看，他们恰恰是以捍卫自由为己任。但，我们不能因此否定，左派在那个年代也的确被政府打压的事实，他们的抗争，无论是创作、街头示威或政党政治，都以争取被压迫者自由为道德号召。
- 28 乌斯曼在别的场合也提过类似观点，1979年，乌斯曼阿旺与丁思满（Dinsman）和苏东巫马Rs（Sutung Umar Rs）对谈，他提到：“……一个作家的个性是不想要与任何政党政治的派别挂钩。这是因为我认为作家必须基于人道主义而发声，而这是超越政党政治的政策和界限的。您知道，我虽然比较倾向于社会主义的政策，但是我并不加入社会主义政党，因为一旦它掌权，我知道，身为作家的我会跟它起冲突。”（...ini sikap seorang penulis yang tidak mahu terikat dengan disiplin mana-mana pun parti politik. Sebab saya kira suara seorang penulis adalah suara kemanusiaan yang mengatasi batas-batas dan dasar politik berparti. Saudara tahu, saya lebih tertarik dengan dasar-dasar sosialis tetapi saya tidak akan masuk parti sosialis apa pun, sebab kalau ia berkuasa saya tahu ia akan berkonflik juga dengan saya sebagai penulis）（Dinsman dan Sutung Umar Rs ed 1983: 23）。乌斯曼坐言起行，例如1975年反对党设立人权委员会，乌斯曼以个人名义而非政党（因没有参与政党）身出任临时主席（见作者不详1975.1.28）。
- 29 《蕉风》早年的栏目“万里望”就刊登不少讽刺新中国的读者来函，例如这则：“据闻：北京的语文改革，是以拉丁字母为基础，在拼音上难免发生音同义异的笑话。例如：‘毛泽东’也可拼成‘毛贼党’，‘周恩来’更可拼成‘臭人来’。其时，我们的‘毛主席’和‘周总理’将不知作何感想？”（我非仓颉1958.4.25: 3）我怀疑这类讽刺文很多是出自内部人手笔。而这段话跟乌斯曼以为毛主义也应得到言论自由的保障的看法，显得格格不入。
- 30 根据出席者观察，活动以华人为主，加上一些印度人，马来人观众实在并不多（郑云城1984、玉洁1985、蔡维衍1985）。这说明一点，一般马来群众对于国内的非马来文学兴致缺缺，反之对华人社会则不同，这是一项群众参与的运动。
- 31 曹明伦（2007）区分两种翻译目的，即文本目的和非文本目的，前者为翻译行为的实施者（translator）的目的，即在翻译中实现把一套语言符号或非语言符号所负载的信息，转译到另一套语言符号或非语言符号来表达出来。而后者则是翻译活动发起人（initiator）的目的，它包过各种文本外部的目的，而这些目的可透过多元途径（不一定要透过翻译）来达成。透过翻译来促进“团结”显然不是文本目的，而是非文本目的；而此处乌斯曼所扮演的角色，实际上是翻译活动发起人。
- 32 “在乌士曼·阿旺受邀到中国访问前，我将比较满意的译作《乌达与达拉》先行出版，以备作者携带其著作的唯一华文译著到中国交流。”（曾荣盛1999: 81）此处记述有误，堂勇早在1960年代就翻译出版乌斯曼阿旺的第一本诗集《波涛》。另，1983年乌斯曼荣获国家文学奖，中国《世界文学》的“世界文艺动态”栏目

曾译写《每日新闻》报道（见长弓1984.4: 309-310）。在访华之前，中国人应该对奥斯曼阿旺有所认识，具体的情况如何，不得而知。

- 33 我找不到电视剧的原始资料，无法了解此剧的内容。
- 34 “反叛的尾巴”由韩宝镇提出：“‘苦难-反叛’的命题在诗歌中一再出现，而许多描写工人和穷人苦难的诗歌的尾部，都会出现呼吁劳苦大众或工人群起反抗的写法，大多显得很公式化，笔者称之为‘反叛的尾巴’。这种典型的革命现实主义和革命浪漫主义结合的诗歌，明显与只强调反映现实的批判现实主义不同，它往往因为所谓的革命浪漫主义允许夸张的补充想象，而把现实主义的精神抵消掉。”（韩宝镇2004: 183）在我看，《乌达与达拉》还不至于因过度夸张而扭曲现实，但很显然，那也非镜子式的反映现实，而是有各种加工痕迹，颇符合现实主义典型理论的写法，如阶级之间被强化的刻板对立。剧中也呈现了左翼文学常见的“苦难-反叛”的叙述结构。从作品本身来看，这部诗剧的人物刻画偏平，剧情按照革命文学的叙述模式演进，犯下了许多左派文学的致命缺点，很难说得上是一部杰出的经典著作。
- 35 根据邵颖，吴宗玉曾翻译多首奥斯曼的诗歌，并将中国人民对外友好协会的会长、诗人陈昊苏的诗歌译成马来文，编录成《中马友谊之歌：乌士曼·阿旺-陈昊苏诗选》（2003）（曾荣盛2021: 17）。我在下文提到《致我的朋友》（*Sahabatku*）多首吴宗玉经手的译品就选自这本书。1990年代，专治中马交流史的中国学者周伟民、唐玲玲在本地文化人协助下完成《奥斯曼·阿旺和吴岸比较研究》（1999），可见以比较的方法让奥斯曼搭配一个中国或马华诗人，是惯见做法。
- 36 这是本双语书，译者把华文诗译成马来文，马来文诗译成华文。该书也另外收录威北华、吴岸、方昂、赛扎哈利、阿都沙末赛益、卡欣阿末的诗作。

参考文献

- 阿勃德拉1928。〈新嘉坡未开辟前之探险史〉（顾因明、王旦华译）。《南洋研究》（第二卷第一号）：页43-51。
- 阿勿蒂斯1948.1.17。〈神秘的集团〉（兰冰译）。《民声报》第七版。
- 阿育·亚明1988。〈五年来的回顾与展望〉。收于百灿（1989）。页146-148。
- 詹柏卡1948.4.8。〈在迫害中觉醒的妻子〉（兰冰译）。《民声报》第五版。
- 百灿1989。《点滴汇成交流河》。加影：马来西亚翻译与创作协会。
- 碧澄1991.9.1。〈华族之友：奥斯曼·阿旺〉。《清流》（第九期）：页4-8。
- 长弓1984.4。〈马作家乌·阿旺获国家最高文学奖〉。《世界文学》（第二期）：页309-310。
- 编辑室1971.2。〈两地书——编辑室一些有关“马来文学专号”的来往信〉。《蕉

风》（第218期）：页5-10。

编者1959.4。〈读者·作者·编者〉。《蕉风》（第78期）。无页码。

编者1960.5。〈编者的话〉。《蕉风》（第91期）：页2。

编者1967.4。〈读者·作者·编者〉。《蕉风》（第174期）：页2。

编者1967.5。〈读者·作者·编者〉。《蕉风》（第175期）：页2。

编者1967.7。〈读者·作者·编者〉。《蕉风》（第177期）：页2。

蔡维衍1985.6.20。〈是否多余？〉。《星洲日报》。版面不详。

曹明伦2007。《翻译之道：理论与实践》。保定：河北大学出版社。

陈育青1984。〈乌斯曼·阿旺——华族的朋友〉。收入曾荣盛编（2014）。页9-12。

东革华兰1961.1。〈英雄与祖国〉（若群译）。《火焰报》（第六期）第五版。

东革华兰1961.4。〈不要问〉（若群译）。《火焰报》（第九期）第四版。

东革华兰1961.9。〈针刺和烈火〉（译者不详）。《新闻春秋》（第一期）第五版。

东革华兰1965。《波涛》（堂勇译）。新加坡：草莽出版社。

东革华兰1965.5。〈白鸽——飞翔于这世界吧〉（橡夫译）。《浪花》（创刊号）：页6。

东革华兰1966.4。〈刚果〉（白浪译）。《浪花》（第五期）：页12。

东革华兰1966.11。〈歌与舞〉（白浪译）。《浪花》（第十二期）：页14。

东革·华兰1961.4.19。〈一九四八年以后〉（凌静译）。《南洋商报》第十五版。

东革·华兰1962.5.31。〈作家的任务：东革·华兰于“全国作家协会”一周年纪念大会上演词〉（肖坚译）。《大学论坛》（第二十八期）第八版。

东革·华兰1967.5。〈人生何价〉。《蕉风》（第175期）：页30-35。

东革·华兰1967.6。〈一营账幕的建立起来〉（杨之译）。《浪花》（第十八期）：页4-7。

邓观杰2021。《华文现代主义的旅行与变貌：以上海、香港、南洋为路径（1930-1970）》。台湾：国立政治大学中国文学系硕士论文（未出版）。

范阳1966.11。〈读书笔记（杂感）〉。《浪花》（第十二期）：页6。

格利1947.10.30。〈牺牲者的遗物〉（金枝芒译）。《民声报》第八版。

孤鸣、邱瑞河1971.4&5。〈拉笛夫的世界——拉笛夫访问谈〉。《蕉风》（第220期）：页219-225。

谷衣1960.2.29。〈《鲜花怒放》——推荐一本马来短篇小说集〉。《南洋商报》第十五版。

谷衣1961。《马来新文学的独特性》。香港：上海书局。

韩宝镇2004。《新华左派诗歌研究（1965-1975）》。新加坡国立大学硕士论文（未出版）。

怀念乌斯曼阿旺之夜工委2008。《怀念乌斯曼阿旺之夜》。出版资料不详。

吉力十孖斯1948.1.5。〈悔悟〉（兰冰译）。《民声报》第七版。

吉力十孖斯1948.4.29。〈甘榜的叛卖〉（兰冰译）。《民声报》第五版。

- 纪岳1971.4&5。〈马来新文学的发展〉。《蕉风》（第220期）：页5-20。
- Kelana C.M. 1971.4&5。〈东革·华兰作品与思想论〉。《蕉风》（第220期）：页119-136。
- 兰冰1948.2.9。〈马来文化界点滴〉。《民声报》第七版。
- 林春美2021。《《蕉风》与非左翼的马华文学》。台北：时报出版。
- 拉迪、林丹等编译1961。《马来短篇小说选》。香港：上海书局。
- 梁园1971.4&5。〈我印象中的马来文坛〉。《蕉风》（第220期）：页39-41。
- 梁馨元2021。〈乌士曼·阿旺诗歌翻译选集的书名：从《黑雪》、《黑羊》到《最后一夜》〉。收于曾荣盛编（2021）。页20-23。
- 李全寿1963.1.1。〈战后马来新文学发展路向〉。《星洲日报》第十四版。
- 鲁文1959.4。〈文艺的个体主义〉。《蕉风》（第78期）：页4-5。
- 马潮1965.7.1。〈马来新文学简介〉。《浪花》（第二期）：页1。
- 马青1956.8.9。〈我会见奥士曼先生——介绍一位马来诗人〉。《马来亚学生报》（第九号）第六版。
- 马卒1967.7。〈东革·华兰的诗〉。《蕉风》（第177期）：页42-45。
- 麦次达1948.3.29。〈爱情和祖国〉（兰冰译）。《民声报》第五版。
- 莫登庸1961.9。〈给东革华兰〉。《新闻春秋》（第一期）第四版。
- 黄尧高1961.4。〈现代马来文学〉。《蕉风》（第102期）：页3-4。
- 邵颖2021。〈我心目中的伟大诗人乌士曼·阿旺〉。收于曾荣盛编（2021）。页15-19。
- Tongkat Warrant 1959.9.29。〈默迪卡之夜〉（汀上黑译）。《大学青年》（创刊号）：页24-29。
- 我非仓颉1958.4.25。〈万里望〉。《蕉风》（第60期）：页3。
- 文艺座谈会1966.11。〈马来西亚文学〉。《蕉风》（第169期）：页4-7。
- 文莹1948.3.12。〈马华文艺论争的诸问题——壹个座谈会的结论〉。《民声报》第五版。
- 文莹1948.3.27。〈关于“马华文艺独特性”的一个报告〉。《南侨日报》第八版。
- 乌士曼阿旺1988。《乌达与达拉》（曾荣盛译）。吉隆坡：马来西亚翻译与创作协会。
- 乌士曼阿旺1985。〈为建设马来西亚文学而努力〉。收于百灿（1989）。页64-67。
- 乌士曼阿旺1989。〈这条道路不寂寞〉。见百灿（1989）。页8-11。
- 乌士曼阿旺1999。《问候大地》（曾荣盛译）。吉隆坡：马来西亚翻译与创作协会。
- 乌斯曼·阿旺（年份不详）。〈致独立自主的马来亚〉（庄华兴译）。吉隆坡：UA Enterprises。
- 小宁1959.1.4。〈马来文学及其发展〉。《南洋商报》第十二版。
- 小托尔斯泰1947.4.5。〈伟大的蜘蛛〉（金枝芒译）。《风下》（第69期）：页113。
- 小托尔斯泰1947.5.3。〈两兄弟〉（金枝芒译）。《风下》（第73期）：页192-193。

- 小托尔斯泰1947.5.10。〈两兄弟〉（金枝芒译）。《风下》（第74期）：页210-211。
- 小托尔斯泰1947.5.17。〈两兄弟〉（金枝芒译）。《风下》（第75期）：页232-233。
- 小托尔斯泰1947.5.24。〈两兄弟〉（金枝芒译）。《风下》（第76期）：页250-251。
- 小余1971.4&5。〈东革华兰访问记〉。《蕉风》（第220期）：页226-229。
- 西凤1964.9.22。〈马来诗人东革华兰〉。《南洋商报》第十六版。
- 杨贵谊2014。《华马文化论丛》。吉隆坡：华社研究中心。
- Yahya Ismail 1971.4&5。〈文学评论〉（狂人译）。《蕉风》（第220期）：页171-173。
- 玉洁1985.6.4。〈多余的客套〉。《星洲日报》。版面不详。
- 伊斯迈胡桑1963.2.3。〈《海涛》序——介绍东革华兰〉（郭黑沙译）。《南洋商报》第十八版。
- 伊斯迈胡申1965。〈序文〉（堂勇译）。东革华兰《波涛》。新加坡：草莽出版社，页1-4。
- 依思迈·胡新1967.1.16。〈东革华兰为人类歌唱的马来诗人〉（云天译）。《南洋商报》第九版。
- 疑云1966.12.30。〈五十年代的马来诗坛〉。《南洋商报》第十一版。
- 疑云1967.3.1。〈马来诗坛十年〉。《南洋商报》第十二版。
- 周容1947.12.26。〈谈马华文艺〉。《战友报》第四版。
- 周容1948.1.20。〈也谈“侨民文艺”〉。《民声报》第七版。
- 周容1948.1.21。〈也谈“侨民文艺”〉。《民声报》第七版。
- 曾荣盛编2014。《“祝福大地之夜”：30周年纪念文集》。吉隆坡：马中友好协会，吉隆坡：大马译创会，八打灵再也：策略咨询研究中心。
- 曾荣盛编2019。《学译》。吉隆坡：馨艺苑。
- 曾荣盛编2021。《最后一夜：乌士曼·阿旺诗歌翻译选集》。吉隆坡：不惑生命学苑。
- 庄华兴2004。〈文学史与翻译马华：政治性与定位问题〉。收入张锦忠编（2004）。《重写马华文学史论文集》。南投：国立暨南国际大学东南亚研究中心，页69-90。
- 庄华兴2006。〈记忆与风范：记乌斯曼·阿旺〉。氏编（2006）。《绵延：大马译创会会员文集（中文二）》。加影：马来西亚翻译与创作协会，页300-304。
- 庄华兴编译2010。《先驱：林连玉与乌斯曼阿旺纪念诗选》。吉隆坡：林连玉基金。
- 庄华兴编译2016。〈未完的翻译，未尽的思考（后记）〉。载于氏编译（2016）。《西昆山月：马来新诗选》：页323-332。
- 庄重1962.6。〈我们应有的了解〉。《蕉风》（第116期）：页3。
- 庄重1962.10。〈谈文艺批评〉。《蕉风》（第120期）：页3。
- 庄重1962.12。〈所谓反映现实与表现个人〉。《蕉风》（第122期）：页3。
- 庄重1963.2。〈永恒的存在〉。《蕉风》（第124期）：页3-4。

张少军1959.10.13。〈马来文学及其发展：张少军昨晚继续广播〉。《南洋商报》第六版。

座谈会1963.9。〈我们的基本信念——第三届全马青年作者野餐会文艺座谈会记录之一〉。《蕉风》（第131期）：页3-4。

座谈会1963.11。〈我们对马华文坛的看法：第三届全马青年作者野餐会文艺座谈会记录之二〉。《蕉风》（第133期）：页3-4。

赵彦春2015。〈对文化派翻译观的系统思辨〉。收于张上冠编（2015）。《橘枳之间：西方翻译理论再思与批判》。新北市：台湾商务印书馆，页43-61。

郑云城1984.4.9。〈各民族诗歌朗诵之夜，名诗人乌士曼阿旺吁；寻求了解摒弃斗争，达致各族和平共处〉。《中国报》。版面不详。

郑卓群1956。《马华文艺丛谈》。新加坡：星洲维明公司。

作者不详1947.2.12。〈彼得和狼的故事（上）〉（金枝芒译）。《民声报》第八版。

作者不详1947.2.15。〈彼得和狼的故事（下）〉（金枝芒译）。《民声报》第八版。

作者不详1947.2.22。〈月光的桥〉（金枝芒译）。《风下》（第63期）：页214-215。

作者不详1947.3.1。〈月光的桥〉（金枝芒译）。《风下》（第64期）：页14-15。

作者不详1947.8.14。〈三十三天（希腊爱国诗）〉（金枝芒译）。《民声报》第八版。

作者不详1947.8.16。〈国民阵线——希腊爱国诗选〉（金枝芒译）。《民声报》第八版。

作者不详1947.9.4。〈母亲哀诉着山林（希腊爱国诗选）〉（金枝芒）。《民声报》第八版。

作者不详1947.9.6。〈最后的恐怖（希腊爱国诗选）〉（金枝芒译）。《民声报》第八版。

作者不详1947.9.10。〈一九四四年的狂欢宴（希腊爱国诗选）〉（金枝芒译）。《民声报》第八版。

作者不详1947.11.21。〈丁州职总：设巫文夜学班：巫族工会职员要求学习华文〉。《战友报》第七版。

作者不详1948.1.8。《马来情歌》（周容试译）。《民声报》第七版。

作者不详1965.10.3。〈两大马来语文团体，昨派代表谒见东姑〉。《星洲日报》第九版。

作者不详1975.1.28。〈反对党及个人联席会，设人权委员会，由东革华兰任主席〉。《星洲日报》第九版。

作者不详1986.12.29。〈多译介促进各族了解；译介文化交流研讨会昨举行·雪华堂语文局有共同愿望〉。《星洲日报》。版面不详。

Abdullah Sanusi Ahmad 1966. *Peranan Pejabat Karang Mengarang*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ahmat Adam 2013. *Melayu, Nasionalisme Radikal dan Pembinaan Bangsa*. Kuala Lumpur:

Universiti Malaya.

- Anonymous 1947.3.4. "The Glory that is Greece". *New Masses* (vol. LXII, No.10), pp. 9-12.
- Anwar Ridhwan 1989.2. "Proses Memahami Pengucapan Sastra dalam Konteks Sastra Kebangsaan". *Dewan Sastra* (19:2), pp. 54-55.
- Bassnett, Susan and Lefevere, André 1998. *Constructing Cultures: Essay on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Chong Fah Hing 2011. "Karya Usman Awang dari Persepsi Masyarakat Cina". dlm Ahmad Khamal Abdullah (penyelenggara). *Menyirat Inspirasi*. Johor Bahru: YWJ Citra Holdings Sdn. Bhd. pp. 109-113.
- Dinsman dan Sutung Umar Rs (ed.) 1983. *Sikap dan Pemikiran Usman Awang*. Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti.
- Ismail Hussein 1961. "Kata pengantar". dalam Usman Awang 1961. *Gelombang: Sajak2 Pilihan 1949-1960*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, pp. vii-xiv.
- Kassim Ahmad dan Shahnnon Ahmad 1987. *Polemik Sastra Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia.
- Syed Husin Ali 1959. *Pertubuhan2 Bahasa dan Sastra Melayu di Singapura Selepas Perang Dunia II (Khasnya ASAS 50)*. Singapura: Latihan Ilmial untuk Memenuhi Keperluan Kelulusan B.A. (Hon) Jabatan Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Syed Husin Ali 2012. *Memoir Perjuangan Politik Syed Husin Ali*. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre.
- Usman Awang 1967. *Duri dan Api: Sajak-sajak pilihan 1961-1966*. Melaka: Toko Buku Abbas Bandung.