

不／可能的主人／客人： 《印度之旅》中的待客之道

胡錦媛*

摘 要

「旅行」是跨越疆界的行為。旅人跨越地理與文化的疆界，在異鄉與他者相遇。旅人在異鄉做客，接受當地主人的待客之道；旅人與主人之間的互動成為決定整個旅行意義的重要因素。本文援引德希達 (Jacques Derrida) 的「待客之道」(hospitality) 理論探討英國作家佛斯特 (E. M. Forster) 所著的旅行文本《印度之旅》(*A Passage to India*)，提供一種新的詮釋分析。

德希達認為康德 (Immanuel Kant) 以維護安全和平為理由而建構的「普世待客之道」(universal hospitality) 有其侷限性，是「有條件的待客之道」(conditional hospitality)。真正的待客之道是「無條件的待客之道」(unconditional hospitality)，是不論來者的國籍、宗教、文化、性別與身份，一律予以無條件的接受與歡迎。根據德希達的理論，本文發現在《印度之旅》中，印度人與英國人的「交會」有三個「邀請」(invitation) 與二個「來訪」(visitation)，分別體現「有條件的待客之道」與「無條件的待客之道」，連結整本小說的三大部分 (清真寺〔伊斯蘭教〕、洞穴〔基督教〕、寺廟〔印度教])，呈現小說的主題，共同形成整本小說的結構。

以「待客之道」為主題，本文發現殖民主義下的印度與英國關係緊張，主人與客人的互動並無固定的模式，呈現各種不同的多變面向。此外，藉由呈現待客之道與主客關係，《印度之旅》也突顯出人類追尋「家」的意圖與困難。

本文的論點共分五部分陳述：一、旅行與待客之道；二、待客之道：康德與德希達；三、《印度之旅》中的待客之道；四、旅行／待客之道的效應；五、不／可能的主人／客人。

關鍵詞：主人／客人、德希達、待客之道、旅行、邀請、來訪

* 本文 99 年 7 月 13 日收件；99 年 9 月 2 日審查通過。
胡錦媛，國立政治大學英國語文學系。

The Im/Possible Host/Guest: Hospitality in *A Passage to India*

Chin-yuan Hu

Abstract

Travel is an act of border-crossing. The traveler crosses the geographical/cultural boundary and encounters the other in a foreign country. Being a stranger, the traveler accepts the host's welcome, assistance and gift. Accordingly, the interaction between the traveler and the host becomes the major factor of the significance of the journey. This host-guest relationship finds a sophisticated case in E. M. Forster's travel narrative, *A Passage to India*, which the present paper explores with Jacques Derrida's theory of hospitality to introduce a new reading of the novel.

Derrida's concern with hospitality comes from Kant's universal hospitality, which Derrida characterizes as "conditional" for it is "dependent on and controlled by the law and the state police." For Derrida, the real hospitality is "unconditional hospitality," which requires the host open up his/her home to welcome the "absolute, unknown, anonymous other." In light of Derrida's theory, the present paper argues that in the "contact zone" of the novel, there are three invitations and two visitations respectively embodying conditional hospitality and unconditional hospitality, destabilizing the English-Indian relationship and connecting the three major parts of the novel (Mosque [Islam], Caves [Christianity] and Temple [Hinduism]) into a complete structure.

On top of all these, the present paper argues that by presenting hospitality and the host-guest relationship, the novel reveals the difficulty of the English hopes for a "more lasting home" in India and consequently undermines the colonial motives.

Keywords: host/guest, Jacques Derrida, hospitality, travel, invitation, visitation

一、旅行與待客之道

「旅行」是跨越疆界的行為。旅人跨越地理與文化的疆界，到異地他國旅行，順理成章成為當地人的客人，而當地主人的「待客之道」(hospitality)¹、旅人與主人之間的互動因此也成為決定整個旅行內容與意義的重要因素。

希臘文化見證了待客之道的重要性。在荷馬 (Homer) 《奧德賽》(The *Odyssey*) 中，主人接待旅人，提供旅人食物與棲身處所，協助旅人恢復精神與體力，遠離迫近的危險與災難——「待客之道」使旅人得以成就其旅行。除此之外，希臘文化的「待客之道」還成就經濟與外交效應。在希臘文中，“xeinos”（待客之道）的意思與“xenia”（返家歸國）的意思密切相關，正如德希達 (Jacques Derrida) 指出：「班文尼斯特以『xenia』為出發點來定義『xeinos』並不是偶然之事。他將『待客之道』寫入『返家歸國』之中，使兩者連結成條約、契約與同盟。基本上，沒有待客之道，就沒有異鄉旅人」(2000: 29)。「待客之道」因此是與「返家歸國」合併，意在使旅人感到賓至如歸，滿意主人的招待，進而與主人建立良好的關係。當旅人準備打道回府時，他的舟船載滿主人所送的珍貴禮物，宣示了主人的財富與權勢，也預示了旅人將來的報恩與回饋。跟隨旅人返家歸國的，除了禮物以外，因此還有主人的聲名美譽，旅人與主人彼此互信互惠，成為和平時期的貿易伙伴與戰爭時期的同盟。

總結而言，希臘待客之道的禮則 (Greek Code of Hospitality) 可按照程序，歸納為以下七點：(1) 無條件的悅納異己²；(2) 設宴款待³；

¹ 在本文中，“hospitality”一字根據其前後文脈關係，翻譯為「待客之道」或「悅納異己」。

² 在返鄉途中，奧迪西斯 (Odysseus) 遇船難失事，被海浪沖到費埃克斯島 (Phaeacians) 的海岸上。公主瑙西卡雅 (Nausicaa) 發現了他，便對四處逃散的侍女們說：「現在到來的這個飄零人是不幸的／我們必須善待他／每一位外鄉人與求援者／都是宙斯遣來的／我們給他的任何小食點／他都會欣然飲用／所以，侍女們／快拿些食物給我們的新朋友／帶他

- (3) 詢問客人的身份⁴；(4) 贈與禮物；(5) 送別客人；(6) 期待回報⁵；
(7) 成就外交效應。

二、待客之道：康德與德希達

近二、三十年來，「待客之道」逐漸成為當代一個迫切的問題。難民移民潮的出現、性別／種族／國族的認同、全球化浪潮的興起等

到河邊沐浴，找個避風去處」(Book 6, Lines 226-32)。隨後，瑙西卡雅帶奧迪西斯到皇宮，晉見國王。

³ 奧迪西斯進宮晉見國王阿爾西諾斯 (Alcinoos) 時，一位老臣對阿爾西諾斯說：「請你扶起這位外鄉人／讓他在鑲銀的椅上就座／請你再吩咐眾侍從們／把酒調和／讓我們向擲雷的宙斯祭奠／他保護所有應受人們憐憫的求助者／讓女僕給客人取些現成的食物作晚餐」(Book 7, Lines 192-98)。阿爾西諾斯並沒有詢問奧迪西斯任何問題，便提供美食、飲料、衣物與陌生人的善意。到這時為止，國王阿爾西諾斯與公主瑙西卡雅的待客之道都是「無條件的悅納異己」(unconditional hospitality)。

⁴ 在設宴款待完奧迪西斯之後，皇后阿瑞塔 (Arete) 問奧迪西斯：「你是何人何部族？誰給你這些衣衫？／你不是自稱是海中飄零人淪落到這裡的嗎？」(Book 7, Lines 274-76)。詢問客人的身份，並期待客人回報恩惠，使費埃克斯人原來的「無條件的悅納異己」轉變為「有條件的悅納異己」(conditional hospitality)。

⁵ 國王阿爾西諾斯告訴皇后阿瑞塔說：「我贈他那只精美的酒杯，黃金製成／好讓他永遠想起我，每當他舉起那杯／向偉大的宙斯與其他眾神明酌酒祭奠」(Book 8, Lines 480-83)。在惜別宴會上，公主瑙西卡雅對奧迪西斯說：「你好，客人，但願你日後回到故鄉／仍能記住我，因為你首先有賴我拯救」(Book 8, Lines 518-20)；足智多謀的奧迪西斯回答說：「勇敢的阿爾基西諾斯的女兒瑙西卡雅／但願赫拉執掌霹靂的丈夫宙斯／能讓我返回家園，見到歸返那一天／那時我將會像敬奉神明那樣敬奉你／直到永遠，姑娘，因為是你救了我」(Book 8, Lines 522-26)。這種期待、允諾回報的禮儀形成一種希臘文化法則，在《奧德賽》中處處可見。例如當尋父的特勒馬克斯 (Telemachus) 去尋訪奧迪西斯的朋友墨涅拉奧斯 (Menelaos) 時，兩者並不相識，可是墨涅拉奧斯卻說：「波埃托伊斯之子埃特奧紐斯，你從未這樣愚蠢過，現在說話卻像個傻孩子。想當年我們曾經受過許多其他人的盛情款待，才得返回家園，但願宙斯從此結束我們的苦難；現在你快去給客人的馬解轡，然後好好招待他們」(Book 4, Lines 35-42)。

諸多現象引發無數關於多元文化的辯論，而「待客之道」無疑是多元（跨）文化的一個重要議題，深具意義又影響深遠。當代解構主義學者德希達便以回應康德 (Immanuel Kant) 「普世待客之道的觀念」 (concept of universal hospitality) 做為一種出發點、一種方法，來思考當代社會的這種問題。⁶

1. 康德：普世權利與永久和平

在〈朝向永久和平〉(“Toward Perpetual Peace”) 一文中，康德以「世界主義」(cosmopolitanism) 做為普世待客之道的前提。康德解釋說普世待客之道的一個基本內涵是「一個人抵達外國國土時，有不被當做敵人來對待的權利。如果驅逐他不會摧毀他，宗主國可以這麼做；但只要舉止平和不逾矩，他便不能被當做敵人來對待」(118)。每個人都有訪問他國與被接納的自由，因為地球這塊大地是我們所一起共同擁有的，我們都是世界公民。康德提倡世界主義，尋求國際間的永久和平，而非短暫的「休戰」(armistice)，其方法便是以世界主義為原則，建立國際間的秩序與普世待客之道的倫理責任，善待同為世界公民的外來者，維護外來者做客的權利。康德說：「既然地球這塊大地是個球體，無法無限地四處延伸，人們終究必須毗鄰而居，因為基本上，沒有任何人本來就比其他對這塊大地的任何地區擁有更多的權利」(118)。

但是，康德也同時瞭解：地球這塊大地其實早已銘記其居民、文化、機構與國家的各種軌跡，早已不是純粹、簡單、中立，不是可以無條件地開放給所有的外來者 (Derrida 2001: 21)。宗主國拒絕他國的世界公民、難民或尋求庇護者來訪，或某國以定居、干擾、侵略的方式「訪問」他國，都會破壞普世待客之道的理想情況。康德的普世待

⁶ 「待客之道」是德希達晚年關心的主題。自一九九四年起至二〇〇四年辭世之前為止，德希達持續密集地在一系列著作中探討此主題：*The Politics of Friendship* (1994); “Foreigner question” (1996); *Adieu to Emmanuel Levinas* (1997a); *Of Hospitality* (1997b); *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (2001); *Acts of Religion* (2002)。德希達對此主題的關切是根植於法國自九〇年代起逐漸興起的排外主義。請參考 Mireille Rosello, *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*.

客之道因此附帶兩項但書：(1) 外來者做客的權利僅限於「訪問的權利」，不包括「居留的權利」；(2) 外來者可申請做為「永久訪客的權利」，但必須經過特別的、慈善的協議 (118)。

不過，這兩項但書也不是最好的保證，無法確切保護人們免於暴力與戰爭。康德認為維護普世待客之道的終極方法是互惠的貿易，他說：「就強迫國家去追求和平的高貴動機而言，財經的力量也許是最值得信賴的」(125)。藉著各國間彼此的共同利益，他相信「戰爭無法與貿易的精神共存，而或遲或早，貿易的精神會支配人們」(125)。雖然康德瞭解語言、宗教、種族與文化的差異會造成誤會與敵意，阻擾人們的融合，但是他也相信透過貿易的精神與啟蒙的教化，種種誤會與敵意必然得以克服，普世待客之道得以實踐。

2. 德希達：有條件的待客之道 vs. 無條件的待客之道

德希達探討康德的普世待客之道，指出其附帶但書顯示普世待客之道「依賴法律與國家警察」(2001: 22)，為國家與法定機制所掌控管理，因此是「權利、法律與公理所引伸出來的待客之道」(2000: 25)，是「有條件的待客之道」(conditional hospitality)。

德希達以「有條件的待客之道」這個詞語來突顯康德普世待客之道有所侷限，並進一步解釋它是一種期待回報的經濟活動。相對於有條件的待客之道，「無條件的待客之道」(unconditional hospitality) 則必須是主人對「外國人」與絕對的、不明的、匿名的「他者」敞開家門，提供使用空間，而不問他她的姓名與身份，也不要求訂定契約回報。這種絕對的、無條件的待客之道突破由「權利、法律與公理所引伸出來的待客之道」的侷限，兩者有所區別 (2000: 25)。

德希達清楚瞭解，無條件的待客之道是絕對「利他的」，不是可能真正實踐的，其所帶來的風險是「令人無法忍受的」(1999: 71)。無條件的待客之道是絕對理想的，其「無條件」的性質使到來的「他者」可能是彌賽亞以外的任何人，使它成為「沒有彌賽亞的福音信仰」(Messianism without Messiah) (Lawlor 4)。儘管如此，德希達堅持「待

客之道」的整個想法就是建立在「利他的」觀念之上，而這個利他的觀念與有條件待客之道的條件性形成「既無法彼此化約，又不可分離」的關係 (2003: xi)，使得「二律相悖」(antimony) 的「無條件的待客之道」與「有條件的待客之道」得以共存共活 (2000: 77)。

(一) 無條件待客之道的風險

無條件的待客之道是一種理想的、純粹的境界，但是有其風險。德希達注意到無條件待客之道的觀念會導向暴力：「為什麼康德堅持有條件的待客之道？因為他知道，缺乏條件，待客之道可能會轉變成瘋狂的戰爭與可怕的侵略。這些是無條件的待客之道所伴隨的風險」(1999: 71)。進一步探究，風險形成的原因是「它[無條件的待客之道]向所有新到來者開放，沒有限制，沒有期待的限制。這可能是恐怖的，因為新到來者也許是好人，也許是惡魔」(1999: 70)，不論新到來者是否為「他國國民、人類、動物、或聖者、活者或死者、男性或女性」，不論來者為何人或何物，在做任何決定、認同以前，無條件待客的主人都先予以接納 (2000: 77)。

因此，如果要使無條件的待客之道得以實踐，主人必須接受風險：「他者到來並摧毀你的居所，發起一場革命，竊取你所有的一切財物，或者殺害所有的人」(1999: 70-71)。這個「不明的他者」(unknown other) (2000: 25) 進入你的生命，瓦解你的家、你的習慣，破壞你的睡眠、你的飲食，干擾你的情緒、你的生命型態。但是，德希達說：「如果你試圖排除新到來者會摧毀你的居所的可能性——如果你要控制這情況，並且預先排除這種可能性——無條件的待客之道將不存在」(1999: 70)。

(二) 主客易位，角色反轉

主人與客人之間是一種辯證的關係。主人與客人相互依存：沒有外來的客人，主人 (the host) 的身份資格便不存在。在《關於待客之道》(Of Hospitality) 中，德希達強調這一點說，房子的「主人」(the master) 焦急地在自家門檻前等待他者，當他者身形在望，逐漸靠近時，主人加快腳步，向前召喚他者說：「快點進來，我擔憂我的幸福」。

德希達進一步解釋說：

這就好像他者能夠拯救主人並且解放主人的權力；這就好像主人是他自己的居所、他的權力、他的自感性、他的主體性（他的主體性是人質）的囚犯。所以，確實就是主人，這個邀請他者的人，成為人質——他真正一直都是人質。而客人成為邀請「邀請者」的人，成為「主人」(the host) 的「主人」(the master)。(2000: 123-25)

在此，決定主客易位的關鍵不是主人單一個別的「自主權」(autonomy)，而是主人與他者辯證關係所形成的「居所、權力、自感性與主體性」。以荷馬的旅行史詩《奧德賽》為例：女主人潘內樂琵(Penelope) 將自己的「居所、權力、自感性與主體性」受制於霸佔家園的追求者，成為人質，以交換等待奧迪西斯(Odysseus) 返鄉回家的時間（「我擔憂我的幸福」），使身為追求者的客人轉變成為（女）主人的主人。當男主人奧迪西斯回到家時，發現自己處於主客易位、角色反轉的情況，便設計智殺眾追求者，回復原來的身份。

主客易位的反轉關係也可以從字源學來觀察。根據字源學，待客之道(hospitality) 這個字包含與其本身相反的意思。“[H]ospitality”的拉丁字源“hospes”由二部分組成：“hostis”（意指「客人」、「敵人」、「外國人」）與“postis”（意指「主人」、「權力」）(Caputo 110)。“[H]ospitality”所指涉的既是主人，也是客人；主人與客人都是 hôte，都是既施予又接受。主人將歡迎的善意施予客人，是一種權力的作用，因為客人同時也是「（有）敵（意的）人」。「待客之道」因此是一連串變化的集合：「待客之道，敵意，待客／敵意」（“hospitality, hostility, *hostpality*”）(Derrida 2000: 45)。

以侵佔為目的的殖民主義見證「敵意」與「待客之道」的複雜關係，反轉主人與客人的角色地位。因為那些原本應該在自己的家園中以「主人」(the host) 的位置提供待客之道給他者異客的人，卻不折不扣地正是在自己的家園中被視為他者異客的殖民奴。他們因此受制

於他們的外國「主人」(the master)，那些佔領、篡奪他們家園的人。另一方面，做為「主人」的殖民主發現自己需要複製自己原來的家，來使自己在殖民奴的家園中感覺「在家」(“be at home”) (35)。他們尋求家的歸屬感而不得。

(三) 做主人的條件

實踐無條件或有條件待客之道，主人必須具備一些條件特質：

(1) 不／擁有所有權，約束客人

待客之道成立的一個要件是「主人」(the host) 必須是該房子、該國的「主人」(the master)。因為要實踐待客之道，主人必須有「做主人」的能力。待客之道因此要求主人擁有、維持領土財產的所有權，主人並藉此而建立一種自我認同。卡普透 (John D. Caputo) 這樣解釋主人擁有維持領土財產所有權的必要性：「畢竟，如果你邀請許多客人到你鄰居的家，或邀請他們到中央公園、大峽谷或其他公共場所，並請他們不要客氣，請他們感覺就像在自家一樣，那麼待客之道是微乎其微，或甚至是完全沒有」(110-11)。

只有當擁有土地並維持所有權時，主人才得以「做主人」。這個先決條件可以由「請不要客氣」(make yourself at home) 這句話得到證明。當主人對客人說「請不要客氣」時，表面上，主人意指：請不要拘束，把這兒當作你自己的家。這當然是句矛盾語。因為如果這真的是客人的家，又何需主人告知？「請不要客氣，把這兒當作你自己的家」的深層真意是：這是我家，我希望你尊重我的所有權，讓我做主人款待你。

而為了維持既已擁有的所有權，為了持續實踐待客之道，主人必須對客人進行某些有形或無形的約束。在《關於待客之道》中，德希達舉例說明這些約束甚至是超越道德的，例如關閉邊界、動員國族主義或排擠某些特殊團體與族群 (2000: 151-55)。因為，如果客人以某種方式奪取主人的土地、房子或財產，情況失控，主人便無法款待客人，無法悅納異己。這便是待客之道的「條件」運作之道。

但是，就無條件待客之道而言，主人既然對任何來者給予歡迎，

不對來者進行任何判斷，那麼在客人來臨之前，主人必然就已經放棄其所有權與對客人的約束，而可能帶來邪惡的倒錯結果。德希達因此說無條件待客之道必須以「最良善的意圖」來實踐，無條件待客之道不是政治的或司法的觀念，而是倫理的觀念 (2004: 59)。

(2) 不／等待

德希達待客之道的觀念要求主人對於他者的歡迎，不只侷限於已經到來的他者。客人可能會在主人沒有期待、沒有準備的情況下來訪。主人因此必須學習如何準備等待，德希達如此直指待客之道與「等待」的關係：「待客之道的問題也是等待的問題，等待的時間問題與超越時間的等待問題」(2002: 359)。待客之道以等待為前提，而準備等待的時間無止無盡。對於主人而言，迎接的準備與等待的界限都是「從生到死」(2002: 361)。

實踐待客之道的主人必須準備，在準備中等待，等待對他者施予「禮物、空間用地、避難所與遮蔽物」(2002: 360)。除了有形的實體物件以外，主人的歡迎善意還必須發展為文化印記，一種待客之道的文化：「倍增期待的符號，建構並設立迎接的結構，一種迎接的機制」(2002: 361)。

另一方面，德希達指出，迎接的主人必須「既等待，又不等待」(2002: 360)、「不等地等待」(2002: 362)。這是因為如果主人等待迎接他者並非歡喜情願，而只是由於責任義務去進行制約的儀式，違反其性情傾向，那麼主人的等待便不是待客之道。主人因此必須等待迎接他者，而不帶著強制性的「必須」。主人必須不準備不等待，甚至不準備不等待自己會被那完全他者、那絕對不可預見的他者、那超越迎接機制的意外「來訪」所襲捲征服 (2002: 361-62)。

但是，德希達同時又指出「不被來訪所襲捲征服」之說的反面也是真實的：「待客之道是讓自己被突襲，準備以致於不準備」(2002: 361)。瞭解到這正反面的矛盾，德希達接著說明：「待客之道是，必須是，必須歸因於無法置信與無法理解。因為在待客之道中，每個概念向其對立體開放，並且與對立體共同一致地再製造或預先製造與待

客之道矛盾、解構的法規」(2002: 362)。

(四) 無法化約，不可分離

雖然德希達指出康德普世待客之道有所侷限，是有條件的待客之道，但是他同意這些侷限是無條件的待客之道得以實現的必要條件。這兩種待客之道顯示相互矛盾的性質，但事實上它們彼此依賴，並非互相排擠，它們雖然「不能化約為彼此」，卻也「無法分離」(Derrida 2003: xi)。它們共同形成「二律相悖」(2000: 77)。

無條件的待客之道有其風險，真正實踐起來困難重重，成功的可能性微乎其微。德希達說明：「根據定義，無論如何都沒有人可以組織它。……我充分瞭解純粹待客之道的觀念不會被賦予法定的或政治的身份資格。沒有任何國家會將它寫入法律中」(Borradori 129)。但是，如果我們只認知「有條件的待客之道」，「他者」將在「條件」的帷幕後消失；如果我們沒有純粹、無條件待客之道的觀念與經驗，我們將不會有「他者」(the other) 與「他異性」(alterity) 的觀念 (Borradori 129)。針對這一點，詹寧斯 (Theodore W. Jennings, Jr.) 如此闡述：「問題的焦點在於開放性：向不是相同者的他者，向不會變成與我相同的他者的開放性。受到歡迎的、被主體愉悅地以待客之道來接納的，正是他者的差異性 (otherness)。與此相對的是將他者化約為自我的延伸或自我的回音的欲望。在 *The Other Heading* 中，德希達已經明確表達看法：歡迎他者、異客、外國人，不是為了整全或同化他們（就其例而言：歐洲化他們），而是尊敬。的確，歡迎他者是以某種方式歡慶他們的差異性或他異性」(111-12)。「他者」與「他異性」觀念消失，就不會有外來的客人。沒有客人，就沒有人可以成為主人，也就根本不會有整個關於待客之道的觀念。

無條件的待客之道因此以其利他性、純粹性的內涵得以「指導」、「啟發」並「鼓舞」有條件的待客之道 (2000: 79)。⁷ 在《關於待客

⁷ 許多當代評家認為「無條件待客之道」對於「有條件待客之道」具有正面的作用。例如拉卡知 (La Caze) 便肯定說：「對於當前難民與尋求庇護者的情況，德希達所發展的待客之道倫理學與政治學是個改善的允

之道》中，德希達就強調「無條件的待客之道」與「有條件的待客之道」兩者並非「相對稱的」(symmetrical)，而是「階層性的」(hierarchical)——「無條件待客之道的律法」(the Law of unconditional hospitality) 是一種在所有複數的「有條件待客之道的法規」(the laws of conditional hospitality) 之上的單一律法 (2000: 79)。

但是，德希達並不因此就建議我們將無條件待客之道視為理想，或者真正試圖去達成這不可能的理想。在德希達看來，待客之道既然不能同時兼具「律法」(無條件的待客之道)與「法規」(有條件待客之道)兩種身份，這異質的兩者就必須彼此協商，加以改進。一方面，「法規」需要「律法」來矯正其條件性的短視與偏狹；另一方面，「律法」也需要「法規」來幫助它具備形式，變得具體、實際有效。此外，更重要的是，「律法」還需要「法規」來緩和其風險，避免訪客變成侵略者或殖民者。否則「律法」將會面臨失之抽象、幻想與烏托邦的危險，變成一種虔誠專注卻不負責的欲望，變成自己的負面。因此「律法」需要「法規」是結構性的需求。「律法」必須總是維持這需求，即使「法規」無論如何都會否認它、威脅它，有時甚至還會腐化它或背叛它 (2000: 79)。

三、《印度之旅》中的待客之道

《印度之旅》(*A Passage to India* 1924) 是英國作家佛斯特 (E. M. Forster) 所著的一部經典名作。顧名思義，這本小說敘述英國人到印度的旅行。英國人到印度是旅行，也理當是做客。但是英國殖民印度的政治現實使英國人在印度以主人自居，使印度人成為「不情願的客人」(the reluctant guest)，並試圖將身份轉回為主人。殖民主英國人與殖民奴印度人、主人英國人與客人印度人、主人印度人與客人英國人之間的友誼與政治、情感的互動不啻是這本小說的主題。

諾。對於當代許多心胸狹窄的政府，無條件待客之道的觀念會是一個有用的矯正之道」(322)。

這本小說的背景是在印度恆河旁的一個平凡小城鎮：黔卓波市 (Chandrapore)，二十哩外則有個非凡的馬落巴山洞 (Marabar Caves)。小說的敘事者介紹黔卓波市是個骯髒污穢的城市：「這裡的街道邈遠，寺廟也並不雄偉……木頭看起來像是泥巴做的，居民則像是移動著的泥塊。眼睛所及的一切是如此卑屈、單調，以致於當恆河流過時，累贅多餘的排泄物件沖到泥土中是可以預料的。這裡的房屋倒塌，居民溺斃，身軀腐爛，但是城市的輪廓依舊，這兒膨脹，那兒收縮，像是某種卑下但無法毀滅的生命形式一般」(7)。另一方面，英國人聚集的內陸景觀則大不相同：「那兒有一個橢圓形的廣場與一間淡黃色的長形醫院。……由此地望去，黔卓波市又是一個迥然不同的景象——它變成一個花園之城」(8)。印度居民區域與英國統治者區域彼此緊鄰卻又相互對立：前者污穢失序，後者則整潔有序。《印度之旅》的敘事者說英國殖民主的城市區域「與印度居民的區域除了共同頂著一個蒼穹天空以外，彼此並未共享其他任何事物」(8)。

黔卓波市「一個天空／兩個城市區域」的自然景觀其實早已反映英國殖民印度的情境：英國殖民主與印度殖民奴之間疆界分明，不可跨越；任何意圖跨越疆界的結果都被證明是慘敗的。在一個印度與英國關係緊張的關鍵時刻，英國的稅務行政長特頓先生 (Mr. Turton) 就以一己的經驗斬釘截鐵地表示：「我在這個國家有二十五年的經驗……而在這二十五年中，就我所知，每當英國人與印度人試圖親密往來，其結果總不外乎是災難。交往，可以。禮貌，應該。親密——絕不，絕不」(164)。特頓先生並沒有說明為什麼其結果總是一成不變地災難性，只是強調英國人與印度人之間嚴格分明的疆界必須維持。他所提出的「告誡親密」(injunction on intimacy) 準確地呈現英國人對待印度人的態度，無異是印英人 (Anglo-Indian) 的社交基本原則。

對於英國殖民主而言，1857年的原住民叛亂是可怕的記憶，必須留存、不斷提醒。黔卓波市的英國警察局長麥克布來先生 (Mr. McBryre) 這樣告訴費爾汀先生 (Mr. Cyril Fielding)：「你所能想到、瞭解的犯罪只是英國式的犯罪。這兒的心理是不同的。……讀一讀任

何一個叛亂的記錄；任何一個叛亂的記錄，而不是『福者之歌』，應該是你在這個國家的聖經」(169)。⁸ 英國殖民主一再自我強迫重覆印度殖民奴叛亂的記憶，一再為其與印度人之間保持距離的行為加以合理化，也就一再強化自我與他者之間的疆界，無法與當地印度居民發展真誠和諧的關係，無法成為朋友。

這本小說介紹完黔卓波市的地理人文景觀之後，在第二章就開始單刀直入地直接進入主題討論：英國人與印度人是否可能做朋友？⁹ 接著，整本小說便持續以各種方式來試圖回答這個問題：以一連串的「來訪」(visitation) 與「邀請」(invitation) 事件來探討兩者之間友誼的可能性；以「待客之道」(hospitality) 來舒緩「敵意」(hostility)，形成敵意的反作用力。

但是，卻也正因為這些邀請與待客之道，這種種殷勤示好的動作，引發誤會，暴露出英國殖民主義的困境與印度文化的問題，災難

⁸ 麥克布來先生認為費爾汀被印度人誤導：「我以前就告訴過你，你是一位校長，因此你所經驗到的是這些人的美好部分。這使你有錯誤的看法。他們可能像男孩那樣迷人，但我知道他們的真面目」(169)。但是真正被誤導的可能才是麥克布來先生。他所閱讀的「叛亂記錄」是建立在謠言、敵意、無知與誤會的英國殖民當局記錄。在〈無法言語的強暴侷限：殖民暴力與鎮壓叛亂〉(“The Unspeakable Limits of Rape: Colonial Violence and Counter-Insurgency”) 一文中，夏普 (Jenny Sharpe) 指出歷史上的1857年原住民大暴動被英國殖民當局視為是印度人姦淫屠殺英國人的攻擊事件，原因在於當時的英國殖民意識無法理解反殖民抗爭的事實本質，英國殖民當局的反應其實突顯「官方論述對於原住民抗爭的侷限」(221)，把印度人的反殖民抗爭曲解為強暴。以此論點為基礎，夏普認為《印度之旅》是佛斯特對英國殖民當局的質疑與批判。本文則認為佛斯特將小說帶到叛亂回憶是在找尋官方論述所看不見的友誼與「悅納異己」(hospitality)。

⁹ 在與印度友人討論「是否可能與英國人做朋友」的議題之後，阿濟斯下結論說：「他們[印英人]全都變得完全一樣，既不是比較好，也不是比較壞……他們全都一模一樣」(11)。在小說中，印英人不是沒有個別的特點，例如特頓夫人 (Mrs. Turton) 特別傲慢，德蕾克小姐 (Miss Derek) 心口不一，麥克布來先生比一般人專業。但是整體而言，印英團體成員的個別差異模糊消逝在「英國殖民主」與「印度殖民奴」的更大差異中。在這種對比的差異結構中，莫爾夫人是惟一的例外。

繼之而起，費爾汀與阿濟斯醫生 (Dr. Aziz) 的跨國友誼也終究無法維持。

交會區：來訪 vs. 邀請

就形式而言，黔卓波市「一個天空／兩個城市區域」的自然景觀與英國殖民印度的情境是一個二元對立的世界，但是印度人與英國人在「來訪」與「邀請」中所實踐的待客之道則使這個世界的二元對立呈現不穩定狀態。正如殖民理論專家巴巴 (Homi Bhabha) 所指出，殖民勢力的運作決不純粹只是單向，而是比摩尼教寓言式的「二元論」(binarism) 更曖昧複雜。¹⁰ 殖民勢力運作的結果使殖民主與殖民奴的關係發生變化，兩者之間並不是單純的從屬關係，不是永遠區隔的優勢／劣勢的簡化對立，他們兩者之間的互動所形成的殖民認同是多重的「雜融」(hybridity) (Bhabha 112-16)。

這個「雜融」的空間便是卜瑞特 (Mary Louise Pratt) 所說的「交會區」(contact zone)。卜瑞特以「交會區」一詞來指地理分隔、文化迥異的民族所相會的一個空間。「交會」一詞突顯殖民接觸中兩者即席的互動層面，「交會觀點」(contact perspective) 因此強調建構、影響主體的是兩者彼此互動的關係，而不是排擠與隔離他者 (6-7)。在交會區中，兩種勢力不對稱的文化發生接觸、衝突與連結時，人們很可能受傷、彼此誤解，也可能驚喜、互相學習。

正如「交會區」所可能發生的情況是無法事先預料，「待客之道」也是不斷隨各種情況而變化，總會在互動中發生「即席的」(improvisational) 意外場景，無法以結構性的固定模式來事先安排、實踐。根據德希達的理論，「待客之道」藉「來訪」與「邀請」兩種形式呈現，「來訪」與「邀請」的區別便是「無條件的待客之道」與

¹⁰ 在〈摩尼教式寓言的規劃：種族差異在殖民文學的功能〉(“The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature”) 一文中，JanMohamed 主張「二元論」為殖民思想的特質，「二元論」建構「摩尼教式寓言」。

「有條件的待客之道」的區別。¹¹

「邀請」是個人、家庭或團體最常見的有條件待客之道形式。主人選擇客人、提供待客之道、並期待可能的回報是以下列條件為前提：他者遵守我們的規則、我們的生活方式、甚至我們的語言、我們的文化、我們的政治制度，等等。客人在主人所設定的情況下接受邀請，便是對主人主權的認同。這種待客之道以國家的、國際的與——如同康德在一篇有名的文章裡所說「普世性的」規模，成為制式化的儀式、法規與慣例。德希達總結說「邀請」是「一種檢驗性的待客之道，在監督、觀察的眼光下，保障一己的主權」(Borradori 128)。

「來訪」則不選擇客人、不期待、也不／準備。德希達解釋說：

如果你是客人，而我邀請你，如果我期待你，並準備會見你，這便表示每件事都秩序井然，沒有意外驚奇。但是，純粹的待客之道或純粹的禮物卻需要絕對的驚奇。就像彌賽亞一樣，「他者」意欲來臨時便來臨，但也可能甚至不抵達。因此，我主張傳統宗教觀的「來訪」(visitation) 是與「邀請」相對的：「來訪」暗示某人的意外抵達。如果我無條件地悅納異己，我將歡迎「來訪」與來訪者，而非受邀的客人。我必須無所準備，或有所準備到達無所準備的情境，去迎接任何他者的意外抵達。(1999: 70)

或者，換句話說，「來訪」處於「交會區」中，其本身卻無預定的人選、時間與地點，把「交會」事件推向無所侷限的可能性。

以「邀請」與「來訪」來解讀《印度之旅》的「交會」可以發現三個邀請與二個來訪涵蓋全書所有主要情節事件，我們可以從邀請與來訪所形成的結構得到一種對《印度之旅》的全面性瞭解。

三個邀請（搭橋派對、茶會派對、馬落巴派對）都試圖「連結」

¹¹ 德希達說：「我例行地將『無條件的待客之道』（『純粹的待客之道』或『來訪的待客之道』）與『邀請的待客之道』予以對立。前者包含讓訪問者前來、意外抵達、不要求任何說明、不要求他的護照」(2004: 59)。「來訪」與「邀請」是德希達用來區別「無條件的待客之道」與「有條件的待客之道」的另一種方式。

(connect) 印度人與英國人，但卻總有事情出錯：搭橋派對花園中的籬笆有個缺口；茶會派對中，女神柯立心納 (Krishna) 從賈德波里教授 (Professor Godbole) 的歌裡缺席；馬落巴派對的山洞洞穴巨大空無，缺乏意義。

二個來訪中的第一個來訪（來訪：清真寺相遇）記述莫爾夫人 (Mrs. Moore) 與阿濟斯超越宗教、種族、國族與文化的友誼，他她們互動的內涵引發動能，拆解英國人與印度人二元對立的絕對形式，對於接續於其後的三個邀請具有「指導、啟發、鼓舞」的作用 (Derrida 2000: 79)。另一個來訪（來訪：節慶相遇）則探討英／印友誼與生命得到救贖的可能性。

二個來訪並以伊斯蘭教與印度教連結小說中間部分（邀請：馬落巴派對）的基督教，與整部小說的三分結構（清真寺〔伊斯蘭教〕、山洞〔基督教〕、寺廟〔印度教〕）完全契合。

這三個邀請與二個來訪呈現全書的主題，證明交會區中的互動是整部小說最基本最重要的事件，是整部小說結構的主要支架。

1. 來訪：清真寺相遇

印度醫生阿濟斯與英國莫爾夫人各自在躲避紛擾、尋求精神憩息的狀態下來到清真寺。

阿濟斯受命從朋友間的聚餐場合趕到上司的家，不但撲了個空，上司的夫人與另一位英國女士還以霸道冷漠的姿態奪走他所租的馬車，揚長而去，留下他承受英國殖民主「不可避免的怠慢」(17)。為了擺脫怨恨的情緒，尋找心靈熟悉的寧靜世界，阿濟斯在月光下走到位於派出所邊緣的清真寺，一個殖民勢力的外圍地區，一個呈現「悅納異己」的形式空間。在清真寺內，阿濟斯有一種回到家的解脫感覺：「伊斯蘭，一種對於人生既優美又持久的態度，他的身體與他的思想在此找到了歸宿」(19)。

那天晚上，在英國俱樂部內，除了空氣窒悶以外，只准英國人觀看的《凱娣表妹》的戲劇演出也令人窒息，莫爾夫人於是自行走出英國俱樂部，信步走到清真寺——與殖民主英國俱樂部有所抵觸的一個

空間。¹² 莫爾夫人脫下鞋子，悄悄進入清真寺。莫爾夫人平滑輕巧地從英國俱樂部到達清真寺，歐洲地中海的記憶¹³ 與「一個天空／兩個城市區域」的二元對立在她平滑的旅行空間中消失無形。對於基督教徒的莫爾夫人而言，清真寺純粹只是神的一個居所，正如她說：「上帝在這兒」(20)。她選擇進入清真寺純粹只是去禮敬神。

但是莫爾夫人移動的身影驚動了沈浸在伊斯蘭美感中的阿濟斯，他對莫爾夫人大聲喊叫：「夫人，這是清真寺，妳完全沒有權利到這兒；妳應該脫下鞋子；這是回教徒的神聖之地」(20)。¹⁴ 這便是阿濟斯與莫爾夫人初次會面的情境。衣瑟倫 (Syed Manzurul Islam) 說這是「未預設條件的會面」(54)。這個「未預設條件」成為「純粹的、無條件的悅納異己」的先決條件，正如德希達指出：「只有當我所迎接的是意外的訪客，而不是受邀的賓客；只有當他她以其方式入侵我的隱私；只有當他她在我未準備的情況下來到我的居所之時，純粹的悅納異己才有可能」(qtd. in Carroll 73)。這是因為「未預設條件」排

¹² 羅瓦 (J. M. Rawa) 認為兩者的空間內涵不同：「與英國俱樂部比較起來，清真寺是善意的。清真寺暗示包涵，英國俱樂部暗示排擠」(64)。

¹³ 衣瑟倫 (Syed Manzurul Islam) 評論莫爾夫人：「她使英國俱樂部到清真寺的通路成為最平滑的旅程，好像兩個城市之間的障礙已經融化，好像她已經遺忘地中海海水的記憶」(54)。衣瑟倫的看法不啻呼應了德勒茲 (Gilles Deleuze) 「反記憶」(anti-memory) 的理論 (1987b: 16, 294)。相對於莫爾夫人的「反記憶」則是英國殖民主所一直留存、一再強化的1857年原住民叛亂 (Sepoy Mutiny) 的可怕記憶，無法與當地印度居民發展和諧的關係，無法「與他者相遇」。

¹⁴ 阿濟斯對莫爾夫人喊叫是因為伊斯蘭是他的國度，因為做為主人，阿濟斯「擁有其居所、國家與民族的主子身份，他掌控門檻、他掌控邊界；歡迎客人時，他要保持掌控狀態：『我是這居所、城市與國家的主子』」(Derrida 1999: 69)。在這時刻，阿濟斯進行「回教徒」與「非回教徒」的區分，是以「有條件的待客之道」對待來者。奇妙的是，雖然阿濟斯假設莫爾夫人為「非回教徒」，但因為阿濟斯與莫爾夫人互不相識，他她們的相遇是意外，是「未預設條件的會面」(Islam 54)，反而成為「無條件的待客之道」的先決條件，使「無條件的待客之道」有遂行的可能性。參見本文「有條件的待客之道 vs. 無條件的待客之道 (四)：無法化約，不可分離」。

除「會面」成為一種經濟活動，排除主人以相關利益選擇客人他者，並期待以物質的補償或／與精神的感恩為回報的可能性 (Derrida 2000: 25)。主人歡迎客人他者不是因為遵循社會契約，或交換利益、償還債務，而是因為這是去做對的事，這本來就是對待客人他者的自然的態度。

做為客人，莫爾夫人對待阿濟斯也不是出以殖民主對待殖民奴的高傲方式，而是出以平等的方式，是莫爾夫人最簡單、最自然不過的表現。在莫爾夫人與阿濟斯互相尊重對方、心領神會的交談中，阿濟斯感到初次相遇的莫爾夫人瞭解他，「瞭解別人的感受」(23)，阿濟斯感到一種連「美」也不能助長的火焰在心中閃爍，爆發成言語，脫口稱呼英國籍的莫爾夫人為「一位東方人」(23)，而莫爾夫人在清真寺與阿濟斯的相遇則不啻是「來訪」。

對於莫爾夫人，清真寺的經驗令她感到心神清爽。象由心生，她感到印度的月亮「沾有周圍天空的紫色與淡黃色」(29)，印度的月亮與英國的月亮不同：「在英國，月亮似乎是死寂而陌生的。在這兒，她被夜晚、地球與其他的星星所包圍。一種突如其來的、與天體親和的統一感覺，進入她心中，像水流過池塘，留下一股奇異的清新」(29-30)。

莫爾夫人之所以能體會到天人合一的境界並非毫無緣由，而是有其精神基礎。《印度之旅》的敘事者解釋說莫爾夫人「一向有聽天命的傾向」(208)，奠定她的印度經驗：「她在印度一著陸，就對這土地有好感」，而這經驗又成為她的精神基礎：「當她看到水流過寺院水池、流過恒河，當她看到月亮在佈滿群星的夜幕籠罩之下，她就感覺印度像是一個美麗的目標，一個容易達成的目標。與宇宙合而為一！如此尊嚴而單純！」(208)。德勒茲 (Gilles Deleuze) 稱此精神基礎為「準備」(preparations)，是與他者相遇的先決條件：「與他者相遇就是去發現……除了長久準備以外，發現之道別無他法」(1987a: 7)。¹⁵

¹⁵ 根據德勒茲與帕內 (Claire Parnet) 的看法，「與他者相遇」(encounter the other) 並不只是邂逅他者，或與他者交往而已，而是尊重他者，在彼

當初，剛抵達印度的莫爾夫人對於阿黛拉·桂絲娣小姐 (Miss Adela Quested) 「我們甚至沒有看到這世界的另一邊」(25) 的抱怨感同身受，但是人生有所「準備」的她「並不像桂絲娣小姐那樣患得患失，因為她比前者年長四十歲，她瞭解生命從不會在適當的時刻給予我們所需求的事物。奇遇是會發生的，但是並不準時到來」(25)。莫爾夫人並不刻意追尋奇遇，但是卻自然地擁有奇遇。對於莫爾夫人與阿濟斯在清真寺相遇的經驗，阿黛拉便如此讚歎：「當我們還在談論去看真正的印度時，她已經逕自去看了，然後忘記她看到了」(31)。

在阿濟斯的護送下，莫爾夫人回到英國俱樂部。在門口，莫爾夫人表達邀阿濟斯入內的意願，不知道「印度人不准進入黔卓波的英國俱樂部，甚至連做客也不行」(23)。但是，此刻的阿濟斯已經不在乎這個種族歧視。他感到莫名歡喜：「當他在可愛的月光下漫步下山，又再度看到可愛的清真寺，他似乎像其他任何人一樣擁有這塊土地。即使一些無活力的印度教徒先他而至，一些冷淡的英國人隨後而至那兒，但是那又有什麼關係呢？」(23)。阿濟斯此時的感受無疑是莫爾夫人「來訪」的效應，也是德希達所定義的「無條件的待客之道」：「即使他者佔據主人的家或剝奪主人的優勢，主人仍必須接受。這樣的接受是可怕的，但這就是無條件的待客之道的情況：放棄你對你的空間、你的居家、你的民族自主權」(1999: 70)。

2. 邀請：

邀請 (一)：「搭橋派對」——官方的待客之道

阿黛拉與莫爾夫人這兩位初抵印度的「新來的人」(newcomer)，不同於長住在印度的英國殖民政權統治者與其家屬（即「印英人」），都不喜歡英國俱樂部內「英國戲碼、印度演出」的戲劇活動。對於黔卓波市的單調枯燥生活，她們都十分失望：「她們的來時路是一段多

此之間建立「互為主體」(intersubjective) 的關係，並進而「成為他者」。然而什麼是「成為他者」？德勒茲解釋說「成為他者」並不是「成為『他者本身』」(being-other)：「『成為』(becoming) 不是『成為他者』的詞語，而是『與他者相遇』」(emphasis added) (1987a: 6-7)。

麼浪漫的行程！她們橫越地中海，穿過埃及沙漠，到印度孟買港口。在終點的黔卓波市，她們所發現的卻只是一間間的鐵格架平房」(25)。尚未完全瞭解「一個天空／兩個城市區域」的邏輯與成規的阿黛拉對於種種安排好的觀光節目與活動尤其不耐煩，她一再說：「我要看真正的印度」(24, 26)。她希望自己是個不同於一般觀光客的特殊旅行者，遠離觀光客踏平的固定路線，親自體驗到當地的「真實性」(authenticity)。她希望走出英國殖民主的城市區域，跨越種族、國族與文化的疆界，與他者相遇。她相信「共通的兄弟情誼」將打破人們彼此之間的障礙：「在這個國家中必將有些具備世界共通性的事物……否則障礙如何倒塌？」(145)。

特頓先生在英國俱樂部聽到阿黛拉「我要看真正的印度」的訴求，便提議來辦一個「為東方與西方之間的鴻溝搭橋」的派對 (28)。特頓先生信守諾言，第二天便發送邀請卡，表明下個星期二的五點至七點之間，他將「在家」(“be at home”) (35)，在英國俱樂部的花園內迎接客人。「邀請卡」的寄發無異證明「搭橋派對」(Bridge Party) 的本質為有條件的待客之道。特頓先生明確指定宴會的開始時間與結束時間，宣告其悅納異己的作為是暫時性大於長久性、永久性。

除了限制其悅納異己的時間，特頓先生對於客人的身份更是嚴加選擇。一位印度貴族巴哈都 (Nawab Bahadur) 與當地的印度仕紳都收到邀請卡，參加宴會，而階級次等的其他人則被排除 (36-37)。對於特頓先生的區分篩選，兩位英國傳教士格雷司佛先生 (Mr. Graysford) 與梭羅力先生 (Mr. Sorley) 發表看法，認為「也許人們統合個體的企圖會是徒然的，擴大了彼此間的鴻溝」(37)。根據他們的佈道，「上帝的房子內有許多宅邸，各種不同的人都會受到歡迎與安慰。不論是黑人或白人，沒有一個人會在門廊上被僕人趕走，沒有一個懷著愛心前去的人會被罰站」(37-38)。因此，他們問道：為什麼上帝神聖的待客之道終止於此？(38)。但是，當被問到待客之道的實踐對象是否可以包含黃蜂、橘子、玻璃、泥土與微生物時，他們立刻轉而採取「排除的」(exclusive) 態度：「不，這離題太遠了。我們必須把一些人從我

們的聚會中排除，否則我們會一無所有」(38)。對於英國殖民主統治者而言，這種排除是鞏固殖民統治權力、維持殖民統治地位的一種必要。正如楊羅伯 (Robert Young) 所說：「英國殖民政策的負擔在於盡力避免殖民統治者與其屬民混雜合併」(144)。嘲諷的是，這種「排除的必要」與「搭橋派對」的連結宗旨正是互相矛盾的。搭橋的人如何可能悅納異己？搭橋的人不就是拆橋的人？

搭橋派對把印度人與印英人聚集在一起，原本應該是形成連結的動力，但是印英殖民主並沒有想去認識他們所邀請的印度人的意願。他們的邀請不真誠在先，派對的不成功在後。在派對開始時，羅尼 (Ronny Heaslop)，派對的主人之一，便毫不掩飾地說：「要記得的重點是：這兒沒有一個人是舉足輕重的；重要的人不會來」(39)，特頓夫人則說：「我不明白他們為什麼來參加，他們跟我們一樣痛恨這個派對」(41)。在宴會中，羅尼與特頓夫人的嘲諷得到見證：同膚色的人各自群聚一方，就好像有座隱形的橋區分這兩個種族，意圖「搭橋」的派對竟形成種族隔離的畫面。印度女性膽怯地站在涼亭旁，有些甚至面對灌木、背對著來客；她們的男性親友站在稍遠的地方，什麼也不做，只默默地注視著這一切 (41)。特頓先生以公事公辦的態度進行他的應酬，他對自己所主辦的搭橋派對並沒有誠意，所以在敷衍印度客人之後，便適時地回到多數印英人群聚那邊；其他一些印英人則如往常般地獨佔網球場 (47)。

特頓夫婦、羅尼與在場的印英人 (除了費爾汀以外) 所表現出來的態度與其說是廉價粗鄙的待客之道，不如說是「忍受」(tolerance)。在德希達看來，「忍受」以高尚的慈善好意包裝，其實扼殺了待客之道。他說：「忍受總是站在『強權就是真理』這一邊，為強者辯解……事實上，忍受是待客之道的對立物。或者，至少，忍受侷限了待客之道。如果我因為寬容忍耐，而感覺自己悅納異己，那是因為我想要侷限我對客人的歡迎款待、保有權力，並且以侷限來確保我對我的家、我的自主權、我所能做的事 (我的領土、我的房子、我的語言、我的文化、我的宗教，等等) 的掌控」(Borradori 127-28)。在馬落巴洞穴

強暴未遂疑案的審判法庭中，印英人與印度人既已決裂，特頓夫人便不再隱藏，暴露出她對印度人的歧視與仇恨。回想起自己在搭橋派對中的「待客之道」，她說：「我們舉行『搭橋派對』，真是太過於仁慈了」(216)。特頓夫人的憤怒言語不啻證明搭橋派對的印英主人「忍受」他她們所邀請的印度客人。

在這樣的忍受中，在這樣缺乏互動的情境中，「話語好像一說出去就死去」(39)。所有的印度女性都表現得自我不確定，她們「畏縮著，恢復著，傻笑著，對自己所說的話做出贖罪或失望的小手勢」(42-43)。阿黛拉試圖使她們開口、自在說話，但是沒有成功，她「掙扎著抗拒她們的謙卑所形塑成的回音牆，卻又無效」(43)。

莫爾夫人也嘗試與印度女性溝通：「請告訴這些女士，說我希望我能夠講她們的語言，不過我們剛剛來到她們的國家」，其中一位印度女性回應說：「也許我們會講一點你們的語言」(42)。這時，特頓夫人插話說：「好極了，她瞭解！」。特頓夫人發現這群印度女性中的一位會說英文、旅遊過巴黎，已經西化了，並且可能把她的西化標準與判斷轉而應用到特頓夫人身上。特頓夫人的態度於是變得更加冷漠(42)。

這位會說英文的印度女性具備某種程度的「英國化」(being anglicized)，而非「成為英國人」(being English)。她的英國化與印英殖民主同中有異，並不是照單全收地複製英國語言文化與認同，是屬於「殖民模仿」(colonial mimicry)，是一個「不同的主體，幾乎相同，卻又不盡相同」(Bhabha 86)，其認同既不穩定又混雜曖昧，形成意義的差異與錯置，對殖民權力造成威脅，可能瓦解「統治者／屬民」的階層結構。正因為如此，特頓夫人內心恐懼不安，高調地提醒印英人：「不要忘記，你比任何印度人都優越」(42)，並以更多的冷漠呈現於外，來拒絕與印度人的進一步溝通與融合。

搭橋派對結束後，莫爾夫人向她的兒子羅尼質疑英國人對待印度人缺乏善意，羅尼回答說：「我們到這兒來是為了執行公義並維持和平。……我們在印度不友善，我們並不想友善。我們有更重要的事要

做」(49-50)。對於羅尼理直氣壯的態度，莫爾夫人以「善意」來反駁：「英國人是來這兒表達善意的。因為印度是地球的一部分。上帝帶我們到地球上，是為了讓我們彼此善待對方。上帝……是……愛」(51)。

在清真寺，當莫爾夫人告訴阿濟斯「上帝在這兒」(20)時，她是虔誠而自信的。但是，在經驗過搭橋派對後，莫爾夫人覺得不安，不再那麼堅定自信。她說：「上帝……是……愛」(51)。

邀請 (二)：茶會派對——個人的悅納異己

目睹搭橋派對的種種「交會」情境，剛到印度的阿黛拉感到憤怒不解，忍不住向費爾汀抱怨：「想想看，邀請客人來，卻不好好款待他們！」(46)。費爾汀於是邀請她擇期到他的寓所參加茶會派對，認識印度人。

相較於官方的搭橋派對，費爾汀的茶會派對是個人性質的。費爾汀在自己的寓所舉辦茶會派對，因為他有誠意要介紹他的印度朋友與英國朋友彼此認識。收到費爾汀的邀請短箋時，阿濟斯欣喜若狂：在其中，阿濟斯辨識出「真正的誠心——顯示善意的有禮行為」(60)，並且立即以十足的熱情回了一封信。阿濟斯渴望認識費爾汀，期待他自己的「生命中嚴重的鴻溝將得以填滿」(60)。

在印英人中，費爾汀顯得極為獨特。身為公立學院的校長，他人文主義者的氣質勝於他印英殖民主的屬性。他深信「這個世界是一個人們嘗試彼此溝通的星球，而藉助於善意、文明與知性是達到這個目標的最好辦法」(62)。他對教育事業有一種宗教般的信仰，對學生有教無類，沒有「種族歧視的感覺」(62)。有感於費爾汀的友誼與善意，阿濟斯說：「除了費爾汀先生，沒有任何英國人瞭解我們」(101)。¹⁶

¹⁶ 費爾汀與當地印度人為善的行為，可以與他在印英人團體中被接受的情況合併來看待。《印度之旅》的敘事者說：「他廣受學生愛戴，但是他與他的同胞之間的鴻溝……卻悲慘地加深。他無法清楚瞭解到底是什麼出了差錯……然而，由於他的善良心地與強健體魄，英國男性容忍他；認為他並不真正是個『閣下大人』的是英國男性的妻子。她們不喜歡他。他也不在意她們。在女性主義的英國本土，這可能不會遭受非議，但是在一個期待男性快活而有用的團體中，費爾汀先生的態度卻傷害了他自

當阿濟斯抵達費爾汀的寓所時，費爾汀正在浴後更衣，不小心踩壞了他的衣領飾扣。隔著臥室的門，阿濟斯謊稱自己隨身有一個多餘的備用飾扣，並把自己所僅有的一個從衣領取下，進入臥室，交給費爾汀。¹⁷ 阿濟斯提供衣領飾扣給費爾汀的舉動是慷慨而衝動的，顯示「情感的真實」(truth of mood) 與「言語的真實」(verbal truth) (72) 兩者間的矛盾不一致。這種不一致不連貫成為整個茶會派對的表徵：派對成員無法準確地解讀彼此的言語、表情動作與文化訊息，因而促成了下一個派對，災難性的馬落巴派對。

茶會一開始，阿黛拉與莫爾夫人便要求解惑：她們在搭橋派對認識的一對印度夫妻約好要派馬車接她們到家做客，卻一直沒出現。費爾汀首先說這是誤會，然後又引伸說印度是一團「混亂」(muddle)。為了避免英國人以「印度是混亂」為結論，阿濟斯不自禁地說：「你們來看我時不會有混亂……我邀請你們所有人——哦，請你們來」(69)。阿濟斯的邀請其實是情感衝動下的權宜之計，其實他一想到自己的房子就覺得恐怖：「那是一間令人嫌惡的、靠近低地市集的小屋，裡面其實只有一個房間，黑色的小蒼蠅在裡面橫行肆虐」(70)。接著，當阿黛拉表示接受邀請，願意到他家做客時，阿濟斯又恐懼地想到自己的平房，他沒料到阿黛拉誤會了他：「天哪，這個笨女孩把他的話

己。他從不對犬馬之事提供意見、參加聚餐、進行午間拜訪、或在聖誕季節為孩子們裝飾聖誕樹。雖然他到俱樂部來，但也僅止於是為了打網球或玩撞球，然後離去」(61-63)。費爾汀特立獨行，一方面與印英人疏離，另一方面則「發現與印度人交往是方便而愉快的」(63)。在《我們的異鄉人》(*Strangers to Ourselves*) 一書中，克里斯蒂娃 (Julia Kristeva) 分析「外國人的朋友」(the foreigner's friend) 的特質：「除了擁有熱誠、以行善為己任之外，就可能只是那些『自我陌生的人』(who feel foreign to themselves)」(23)。費爾汀矛盾地兼具「以行善為己任」與「自我陌生」的兩種特質，在一次探病阿濟斯的過程中，這兩種特質極其微妙地顯現出來。

¹⁷ 後來闖入茶會派對的羅尼注意到阿濟斯衣領上沒有夾戴飾扣，批評說：「阿濟斯上自領帶夾，下至鞋套都穿著講究，但是他忘了背後的衣領飾扣。從這一點，人們可以看到印度人的一切：忽略細節，一種顯示種族特性的基本怠惰」(82)。羅尼的批評論點即便是對的，他所引述的例證卻無論如何是錯的。

當真了！」(74)。阿濟斯於是又如出一轍地說：「是的，一切都決定了」，他喊叫著說：「我請你們大家到馬落巴山洞來看我」(74)。

整體而言，茶會派對「輕鬆而友善」(76)，參與成員自在地交談。在這樣的氣氛下，由於跨文化、種族而引起的困惑、誤會與議論暫時顯得微不足道。莫爾夫人的親切慈愛與費爾汀的溫和有禮穿插阿濟斯興奮響亮的話語。對於阿濟斯，這是一個難得的夢幻場合：他所仰慕的費爾汀邀請他參加私人聚會，他又再度巧遇莫爾夫人。阿濟斯滔滔不絕地自由談論他所意欲的各種話題，彷彿種族與階層的禁忌已經消失，阿濟斯感到他在自己的國家土地上做主人，他擁有、掌控自己的世界，於是他禁不住說：「我請你們大家到馬落巴山洞來看我」(74)。

但是，阿濟斯的自主感覺只持續短暫的片刻。羅尼不期然地自行前來造訪，立即將茶會派對原本「安全而親密的氣氛」轉變為「突然的醜陋」(77)。對於女友阿黛拉與母親莫爾夫人會見印度人，羅尼極為惱怒，並且失控地喊叫，要求她們與他立刻一起離開。受到羅尼粗魯的對待與冷漠的忽視，阿濟斯「尊嚴下降」(77)，又在「情感的非真實」中，以「言語的真實」友善地冒犯羅尼：阿濟斯沒有和賈德波里教授一起站起來，他坐在座位上叫道：「過來參加我們，席斯洛先生；坐下來等你母親回來」(77)。¹⁸

阿濟斯冒犯了羅尼，但是他拒絕放棄尊嚴，他繼續掙扎。當羅尼命令費爾汀的僕人立刻去找費爾汀回到現場來時，阿濟斯自告奮勇地說：「他可能聽不懂。允許我——」，並流利地重複羅尼的命令(77)。阿濟斯「重複羅尼」的這個作法等於是把自己放在與羅尼平等的地

¹⁸ 關於這一點，艾德華 (Mike Edwards) 解釋說：「阿濟斯與費爾汀站在平等的立足點，並不認為他必須為羅尼而採取不同的立足點。他不像賈德波里教授一樣站起來，他坐在座位上，呼叫羅尼為『席斯洛先生』(“Mr. Heaslop”)，相對於賈德波里教授稱呼羅尼為『先生』(“Sir”)，邀請加入派對。佛斯特以矛盾修飾語『友善地冒犯』來描寫這行為」(89)。

本文所謂「情感的非真實」是指阿濟斯並不真正要邀羅尼這個臨時闖入的殖民主加入他們的派對，好讓派對繼續進行。阿濟斯其實是不想「被遺忘」，不想放棄剛才前一個小時派對那「安全而親密的氣氛」(77)。「言語的真實」則是指阿濟斯稱羅尼為「席斯洛先生」，名符其實顯示他們互不相識、從未交談，兩人之間存有距離。

位，羅尼覺得這是一種公然侮辱。在羅尼看來，阿濟斯不是一個具有一己意志與想法的個人，而只是一種類型：被慣壞的西化者，說話具有挑撥性，無禮而刺耳 (77)。對於阿濟斯的馬落巴山洞邀請，羅尼則告訴阿黛拉說：「阿濟斯會把馬落巴山洞之行弄得同樣混亂。我可以從他的聲音分辨出來，他並不是真心地邀請；那只是他們愉快示好的方式」(83)。

身為茶會派對的主人，費爾汀以向羅尼道歉為收場：「你覺得我有所疏忽，我十分抱歉。我並沒有這個意思」(78)。費爾汀其實並未意圖疏忽，使茶會派對不歡而散的是羅尼。身為茶會派對的主人，費爾汀道歉的對象應該是他所邀請的客人：莫爾夫人、阿黛拉、阿濟斯與賈德波里教授。因為主人的責任是適當地約束掌握客人與來者，使「待客之道」得以順利運作。在《關於待客之道》中，德希達再三強調「行使主人權力」的必要性：當主人的土地、房子、財產、國家與生活方式遭受客人或來者以暴力侵犯時，主人若未能行使他的權力，控制情況，就無法履行待客之道 (2000: 151-55)。當羅尼闖入，在茶會派對失控地喊叫，無禮地漠視阿濟斯與賈德波里教授時，費爾汀剛巧帶著莫爾夫人參觀大學校園。如果費爾汀在現場，他會阻止羅尼，改變結果嗎？費爾汀固然不在現場，並未親眼目睹羅尼的不當行為，無法立即行使主人的權力，制止羅尼，但是他有必要以犧牲待客之道的代價，向羅尼道歉嗎？

當時，費爾汀不在現場；事後，費爾汀嘗試為這些跨文化的「誤會」尋求解釋：「每個人都顯得不快，悲慘地不快。好像怒氣從土壤中滲透出來。一個人如果處身於蘇格蘭原野或義大利高山會這麼氣量狹小嗎？……印度似乎並未保存可供吸取的平靜之氣。要不然就是平靜之氣吞噬了一切，賈德波里教授就是一個例證」(78)。¹⁹ 根據費爾

¹⁹ 目睹羅尼的行為，費爾汀心想：「一個人如果處身於蘇格蘭原野或義大利高山會這麼氣量狹小嗎？」(78)。「蘇格蘭原野」與「義大利高山」這些空間指標清楚地顯示費爾汀的心靈停滯在固著的定點，無法跨越旅行者必經的「臨界地帶」(Islam 5)。正如衣瑟倫指出，代表西方價值體系的地中海海水其實早已總是介於費爾汀與印度之間 (48)，阻擋彼此的心

汀的這個看法，解釋與解決問題的最終答案似乎指向賈德波里教授，一個「外表和諧——好像已經調和了東方與西方的產物，兼顧精神與肉體，而且永不解體」(72-73)的婆羅門。

但是，當茶會派對即將結束時，賈德波里教授唱了一首印度歌，祈求神來臨，神卻拒絕了。這個神名為「柯立心納」，代表「愛」。

邀請 (三)：馬落巴派對——個人的悅納異己

當主人歡迎客人時，主人啟動了「待客之道」。在這樣的機制中，做主人的先決條件是把自己視為該土地與房子的所有者，擁有家、土地與房子做為歡迎他者的空間。

關於這個「家／空間與待客之道」的關係，德希達說：「敢說歡迎也許就是巧妙迂迴地說自己是在此為家，知道在家意指的是：一個人在家接受、邀請或提供待客之道」(1999: 15)。不過，在英國殖民印度的社會經濟脈絡中，做為殖民奴的印度人並不總是擁有一個可以把自已的居所建構為「家」、可以用來歡迎客人的空間，印度人並不總是擁有這樣的恩典。身為印度人，阿濟斯住在印度人聚集的骯髒地區。阿濟斯對自己社會環境的貧窮感到羞恥，他的居所是一間令人嫌惡的、蒼蠅橫行肆虐的房間 (70)。阿濟斯擔心如果費爾汀進入這房間，「它的不體面樣子會要我的命」(101)。阿濟斯警覺自己無法在這間小屋內回報費爾汀在茶會派對的款待。在個人的第三世界景觀內，阿濟斯無法複製第一世界的社交水準關係。

因此，另外一種「家／空間與待客之道」的關係便是：「歡迎他者，為自己挪用一個空間，然後說待客之道的語言」(Derrida 1999: 16)。阿濟斯既然沒有一個華美舒適的家來歡迎英國朋友，他便轉而邀請他她們到馬落巴山洞，就是為自己另外創造一個空間，表達他的

靈交會。就此而言，費爾汀與黔卓波市的英國警察局長麥克布來先生是沒有太大的不同。根據麥克布來的氣候分區理論，「所有不幸的本地印度人在心底裡都是罪犯，理由很簡單：他們都生活在緯度三十的南方」(166-67)。費爾汀與麥克布來的種族歧視偏見都投射到空間、地理(氣候)之上；或者說，空間、地理的差異成為他們辨識種族優／劣差異的根據。

悅納異己。這個空間是舉行馬落巴派對的地方，是阿濟斯所選擇的「交會區」。

茶會派對結束後，費爾汀不請自來，前來阿濟斯的居所拜訪。費爾汀這麼做，等於跨越文化隱私，使阿濟斯意圖隱藏的個人空間暴露於外人的凝視。「這是我的居所」，阿濟斯嘲諷地說：「這就是有名的東方待客之道。看看那些蒼蠅，看看那些從牆上掉下來的東西！可不是很有趣嗎？你已經看過東方人的內室，我猜你就要離開了」(115)。

費爾汀並未立刻離開，因為阿濟斯接著忽然拿亡妻的照片給他看。阿濟斯說：「我讓你看她的照片是因為我沒有其他東西可供觀賞。你現在可以環顧這整個平房，掏空一切」(117)。阿濟斯在自己的房子內進行這樣的表白，等於是宣稱除了善意以外，自己是一無所有，宣稱自己做主人的物質條件低劣。做為主人，阿濟斯只能期盼與客人交換善意：「費爾汀先生，沒有人會瞭解我們印度人是多麼需要善意，甚至連我們自己都不瞭解。但是，有人付出善意時我們會知道。我們不會忘記，雖然我們似乎會。善意，更多的善意，與善意之後的更多善意。我向你保證，這是唯一的希望」(116-17)。

阿濟斯並不瞭解，與其他觀念一樣，「善意」並不是透明般地純粹中立的，而總已是受到個人背景與文化脈絡的交錯影響。費爾汀顯然就有不同的看法：

善意，善意，更多的善意——是的，他可以給予善意，但那真的是這奇異的國家所需要的一切嗎？……他究竟做了什麼，值得別人對他推心置腹，而他又能拿出什麼抵押品來做為交換？……他的人生乏善可陳，而阿濟斯不會想聽這些告白——阿濟斯會稱之為「一切都冷酷無情地在架子上整齊排列」。「我不要和這個人真正親近」，費爾汀想著，然後又想，「也不要和任何人親近」。那是必然的結果。(117-18)

費爾汀即使「可以給予善意」，但他的善意結果卻是不要與他給予善意的對象親近，卻是要維持距離。這樣的善意最後難道終究不過是一

種姿態，一種形式？在到印度之前，費爾汀已經有四十年的歐洲生活經驗。從其中，費爾汀「學會經營他的生活，並善用前進的歐洲深度路線，他已經發展了他的人格、探討了他的極限、掌握了他的感情」(191)。大英帝國文化傳統塑造了他的一切。他雖然厭惡自己的英國同胞對印度人懷有敵意與歧視，但是印度的一切並不會動搖他已經發展完成的英國式理念；在費爾汀固定的「歐洲深度路線」中，幾乎沒有可改變的空間。²⁰

然而，阿濟斯亡妻的照片創造了親密的連結感，費爾汀與阿濟斯訂下了精神盟約，「他們是朋友，兄弟」(122)，信任與情感得到勝利。但是，這個勝利卻具有時間與空間的限制：「僅只一次，以某種方式」(122)。

阿濟斯原以為眾人已經忘記他的馬落巴山洞邀請，後來得知莫爾夫人與阿黛拉「每天都在期待邀請」(126)，才開始惶恐地著手準備。阿濟斯毋寧是被動地履行他的邀請，就好像從外地來的客人拿著鑰匙，要求主人打開房子大門。客人與主人之間的關係因此是處於非穩定的狀態：客人很可能早已總是主人，主人很可能早已總非主人；客人與主人的角色會隨情況變化而互換。德希達說：「雖然房子的主人在家，但是他是透過外地來的客人才進入自己的家。因此，主人在內，

²⁰ 在第十一章，小說的敘事者說明費爾汀受制於過去的西方經驗：「他樂於幫助別人，而且只要別人不反對，他也樂於去喜歡別人，如果別人反對，他就安靜地離開。經驗很有用，他在英國與歐洲所學到的一切對他是一種助力，幫助他看得清楚透明。但是清楚透明卻阻礙他去經驗其他事物」(118)。第九章的一個例證則是：當阿濟斯與一群印度朋友向費爾汀質疑英國殖民統治印度的正當性時，他回答說：「我無法告訴你們為什麼英國人在這兒，或英國人是否應該在這兒……我無法告訴你們有關公平的任何事情」(112)。對於英國人在印度佔據印度人工作機會的問題，費爾汀則回答說：「我需要一個工作……我先佔其位」(112)。他的言詞字句「確定而無情……傷害了印度人的耳朵，癱瘓了他們的心智」，使得印度人「迷惑不解」(112)。雖然費爾汀不願意像其他印英殖民主一般以標準答案「英國為了印度好而統治她」(112)來搪塞印度人的問題，但是他無論如何是對於自己殖民主的優勢位置置欠缺反省。印度人對於費爾汀的回答「迷惑不解」，費爾汀對於自己的「位置優越性」(Said 1978: 7)則是驕傲無知！

卻好像自外進入」(2000: 125)。內與外的分界顛倒，主與客的關係互換，無異於質疑房子、土地的所有權與主人的自主權，而馬落巴派對無疑充滿著主客互換的動能。

馬落巴派對提供阿濟斯一個做主人的機會。派對的前置工作極其瑣碎繁複：阿濟斯必須請假、準備各種不同的食物與飲料、向朋友們借僕婢與餐具、透過層層關係借一隻大象……。阿濟斯遭遇一次又一次的困難，因為「他向試圖把人區隔在房間內的印度土地神靈挑戰」(127)。在炙熱的高溫下，這些英國人與印度人可以各自在房間內遮陽避暑，彼此區隔。但是他們接受馬落巴派對的召喚外出，不知道大自然太陽正嘲弄他們試圖對抗區隔、試圖超越界線的意願。²¹

在未到達馬落巴山洞之前，意外就發生了：費爾汀與賈德波里教授被擋在鐵路平交道的橫板外，沒有趕上火車。當火車開始緩緩啟動時，阿濟斯跳上一節火車廂的腳板，身體吊在一根橫木上。他呼叫費爾汀，向旁觀者保證自己的安全。他說：「我們是猴子，不要擔心」(130-31)。火車漸漸加速，阿濟斯對著費爾汀尖叫：「跳上來，我必須要有你」(131)。²²

對於兩位客人的誤車，阿濟斯以主人的身份說：「應該受責備的是我。我是主人」(132)。費爾汀的缺席使阿濟斯的權力意志得到伸張發展的機會：阿濟斯帶領眾人探險，感到自己「重要、能幹而稱職。……

²¹ 小說的第十章這樣描寫印度酷熱的氣候與人的關係：「圓形的熱汗聚集在他們的帽子內，流下他們的兩頰。他們無力地額首行禮，各自散開到平房內，去恢復他們的自尊與那使他們彼此各異的特質。在整個城市與大部分的印度，人類的退卻正開始：進入地窖、到山上樹下。四月，恐怖的使者，就要到來。……太陽不是人類或鳥或其他太陽不可獲得的朋友，他不是永恆的諾言……因此不具榮耀」(115)。

²² 大維第思 (Maria Davidis) 認為阿濟斯的言語舉止顯示自己便是「殖民模仿」的猴子：「阿濟斯企圖取悅英國人，並因此把自己轉變成大多數印英人相信他就是的那樣子」(263)。如果阿濟斯與英國人的關係被固定為「屬民／統治者」的階層關係，那麼阿濟斯，一個西化的印度人，在直接反抗殖民主之前，所能做的事情之一不也包括「殖民模仿」？如果阿濟斯是因為「印英人相信他就是的那樣子」而模仿猴子，那麼阿濟斯豈不看穿了印英人的心思？

如果費爾汀來的話，他自己就會受到牽制」(132)。費爾汀的在場會危及阿濟斯的主人角色，而阿濟斯所要證明的就是自己做主人的能力：「『印度人不能負責任』，官員們說，甚至哈米都拉有時也這麼說。他要讓那些悲觀者瞭解自己是錯的」(132)。這麼看來，阿濟斯說馬落巴派對「與英國人或印度人無關，是一群朋友的探險」(161)顯然是託辭，是違心之言；馬落巴派對的一切都與（英國／印度）國家、種族、文化有關。²³

在派對進行過程中，阿濟斯是以模仿蒙古皇帝巴布為其待客之道。巴布皇帝除了既慷慨給予又寬宏大量以外，阿濟斯強調：「他一生中從來沒有出賣過任何朋友」(144)。模仿巴布皇帝這個東方征服者使阿濟斯感到自己等同於，或甚至優越於，二十世紀的西方征服者英國人。當費爾汀隨後搭乘德瑞克小姐 (Miss Derek) 的車抵達馬落山區時，阿濟斯見到他，叫他「費爾汀」，而不是像往常般的「費爾汀先生」，「第一次省略掉『先生』的稱呼」(155)。阿濟斯下意識要與費爾汀平等相待、朋友相交。阿濟斯相信馬落巴派對是成功的，他已經儘可能「給予他的客人一段美好的時光」，他做為主人是「無懈可擊」：「那提昇他的翅膀沒有顫抖搖晃，因為他是一個已經盡責的蒙古皇帝」(159)。

阿濟斯認為他熱誠周到地款待客人，他已經成就待客之道：「她們是『他的』客人；他的榮譽繫於她們的快樂，她們所忍受的任何不適都會折磨他自己的靈魂」(142)。但是阿濟斯卻沒有覺悟自己「高估待客之道，誤以為待客之道就是親密，不知道它沾上佔有感」(142)。或許就是因為這個原因，即使在賓主共歡的時刻，看著莫爾夫人啜飲他的茶，接受他的待客之道，阿濟斯所經驗的歡愉卻「包藏著使歡愉之情腐朽的種子」(143)。或許就是因為「佔有感」，阿濟斯努力要辦

²³ 當阿濟斯描述馬落巴派對時，他所強調的也不外是與「英國人／印度人」有關的特點：「這次的探險算成功，而成功的是印度人；一個卑微的年輕人被允許向來自他國的訪客展現殷勤好意，而這是全印度人都渴望的——甚至像馬賈·阿李那樣的譏諷家也一樣——但他們從來就沒有這樣的機會」(142)。

好這個派對，他對阿黛拉與莫爾夫人說：「你們無法想像你們使我多麼有光彩，我感到我像巴布皇帝」(143)。阿濟斯一刻都不停地忙著展示他的好客之情，使得「好客」成為一種刻意的事務，「好客」變成枯燥無味 (143)。

在枯燥無味中，阿濟斯忽然問莫爾夫人說：「妳還記得我們的寺院嗎？」(143)。在馬落巴洞穴前，莫爾夫人回想起她與阿濟斯清真寺相遇，「忽然顯得年輕而充滿活力」，那時他她們兩個是多麼快樂 (143)。清真寺的相遇會在此時此地成為話題是自然不過的，因為與形式雅緻的清真寺相較，馬落巴山洞「並不是一個吸引人或相當值得遊覽的地方，她們（莫爾夫人與阿黛拉）希望它可以轉變成某種回教建築，例如一座寺院，而她們的主人會懂得欣賞並加以說明」(141)。與清真寺自在的「來訪」相較，「邀請」的馬落巴派對具有目的性，其待客之道是有條件的。做為一個主人，阿濟斯只專注於自己刻意的慷慨待客，沒有注意到山洞的內涵與其他任何事。做為一個印度人，阿濟斯對於馬落巴山洞既無知又無能為力，不知道如何處理「印度這特殊的一面」(141)。對於阿濟斯，馬落巴山洞是個「非知識」(non-knowledge)。在跨文化的交流過程中，異文化常以各種不同的「非知識」面目出現，而正如德希達所說，「非知識」、「待客之道」與「異鄉訪客」三者間形成密切關係：「為了異鄉訪客的超越，為了超越他者 [與自我] 的無限距離，非知識是友誼或待客之道的重要基本元素」(1999: 8)。

但是，做為一個印度主人，阿濟斯無法善用「非知識」，無法回答阿黛拉的問題：「這些洞穴是什麼？」(75)。除了因為阿濟斯從未來過馬落巴山洞以外，更因為山洞洞穴本身「形式從來都沒有變化」(124)。各個洞穴之間甚至無法彼此區分，產生意義：「沒有雕刻，甚至連一個蜂巢或一隻蝙蝠都沒有，可以使彼此有所區別」(124)。²⁴ 山

²⁴ 馬落巴洞穴以彼此相似、難以區分辨識而聞名。針對此點，英國行政官員羅尼說：「將來要用白漆把它們標明號碼順序」(199)。英國殖民主企圖以西方的認知方法來解決印度「混亂 (muddle)／神秘 (mystery)」的問題，是昧於印度的地理、文化本質。正如小說的敘事者所說：「馬落巴洞

洞洞穴本身沒有形式特質，也抗拒意義的指涉：「沒有什麼，沒有什麼附加於山洞之上，而它們的名聲——它們是有名聲——並不建立在人類的言詞之上」(124)。如果訪客變得好奇或固執，要以言詞以外的方式去試圖發覺、挖掘山洞的意義，其結果「對善與惡也不會增加什麼，不會增加什麼」(125)。因為馬落巴山洞並不反映任何先驗或外在的現實，它們並不「再現」(represent) 或指向其本身以外的任何事物，而只是「在每一個方向無限地映照一己的黑暗」(125)，因此也無法隱喻或轉喻為任何其他事物：「它們與任何夢到或見到的事物無關」(124)。而馬落巴山洞這種虛空奇異的特質對於訪客所產生的效應無法以比喻名之，只能稱之為「馬落巴山洞效應」：「訪客在看過這樣的洞穴，看過兩個，看過三個、四個、十四個、二十四個，回到黔卓波市時，卻仍然不確定那是有趣的經驗，或乏味的經驗，或是任何的經驗」(124)。除了錯失的、無法定義的感覺以外，訪客同時發現「去討論山洞是困難的，將山洞棄於內心之外也是困難的」(124)。

馬落巴洞穴「裡面什麼也沒有……沒有頂板，也沒有地板」(125)。關於洞穴的描述，一概都無例外地出之以否定的措辭——它們沒有什麼，它們不是什麼。賈德波里教授向阿黛拉說明馬落巴洞穴時，只說「裡面沒有雕像」(75)，接著便沈默不語。阿黛拉不瞭解賈德波里教授的沈默所潛藏的「暗流」(76)，她一味逕自要求答案。她對阿濟斯說：「告訴我一切，否則我永遠無法瞭解印度」(75)。身為一個來自英國的外國人，阿黛拉擔心她的印度經驗是空虛膚淺、缺乏內涵的，她擔心她與羅尼的婚後生活只是「巡視俱樂部、開車回家打扮、參加宴會」，而「真正的印度」就被忽視，悄悄地溜走(47)。

某個晚上，阿黛拉在英國俱樂部的陽台找到「一個角度與適當的距離」遠眺馬落巴山丘，感覺它是羅曼蒂克的(126)，她相信那兒必定有某些物件、某些經驗是她可以擁有，可以提供一種「真實性」，使她瞭解印度，「看到真正的印度」(24; 26)。阿黛拉「我要看真正的

穴的名聲並不依賴人類的語言」(124)，馬落巴洞穴的一切不需要依賴號碼、順序與白漆。

印度」的宣言在前提上犯了假設的錯誤，以為某個單一的、有別於英國殖民勢力所塑造的「真正的印度」在本質上是存在的，並且可以「再現」的方式在現實中具體呈現。阿黛拉不知道「真正的印度」可能只是她的想像與欲望的投射，阿黛拉不知道印度對著「找不到回家路途」的外來者，「藉著她成百個口唇，藉著可笑的與尊貴的對象，呼喚著『來吧』」(136)。

當阿濟斯引導阿黛拉攀登岩石，向馬落巴洞穴的方向前行時，阿黛拉思潮起伏地「一半思想著『觀光使我厭倦』，另一半思想著婚姻」(153)，進入了其中一個洞穴。「反觀光欲望」(Buzard 315) 與婚姻問題隨著阿黛拉一起進入了洞穴。阿黛拉進入馬落巴洞穴是她印度第一次的獨處經驗；以往，她總是有莫爾夫人、羅尼或其他英國男性的陪伴與保護。在沒有任何英國人陪伴的情況下，獨處使得阿黛拉有機會思考婚姻問題。實際進入馬落巴洞穴後，阿黛拉發現她與羅尼並不相愛，她自責：「不愛一個自己就要下嫁的男人！直到現在才發現這個問題」(152)。另一方面，像一個忽然發現繩子斷裂的登山者，阿黛拉發現她原以為可以藉以瞭解印度的馬落巴山洞是一種「非知識」，是無法以「再現」來理解的真理。她無法理解超越西方「再現秩序」(representational order) (Islam 52) 的馬落巴山洞的真理，她無法理解印度／馬落巴山洞這個陌生的他者。阿黛拉在馬落巴洞穴巨大混沌的空間中驚慌崩潰了，感覺有一個「陰影」把她困住 (193)。關於這一點，懷德 (Alan Wilde) 如此分析：「佛斯特建立充分的基礎，讓我們相信：對愛情婚姻的困惑與壓抑使阿黛拉產生幻覺。他甚至暗示中暑的可能性。但是，洞穴的回音卻仍然迴旋不散，我們因此認為，不管構成幻覺的外在原因是什麼，最根本的原因是她無法處理包圍著她的奇異陌生感」(140)。²⁵ 的確，印度從來沒有對外來者、旅行探

²⁵ 許多評家抱持相似的看法，例如舒模爾 (Claude J. Summers) 就說：「阿黛拉的崩潰是她對印度情感兩歧的一種反應……她在洞中看到的『陰影，或一種陰影』可能是她被壓抑的無意識，是容格式的陰影。這陰影也可能威脅到她的社會自我，使她恍惚地產生強暴幻覺，反映她深層的恐懼與未表白的欲望。強暴未遂疑案的結果是：阿黛拉放棄她對印度的

險者保證理解印度異文化的可能性，沒有解釋她所謂的「來吧」是什麼意思，「印度不是一個諾言，只是一種籲求」(136)。

和阿黛拉一樣，在英國生長、渡過一生歲月的莫爾夫人對馬落巴洞穴混沌的空間感到戰慄。在出入馬落巴洞穴的整個過程中，莫爾夫人體會到事物之間沒有差異性質可區分：「那洞穴的回音試圖發出低語：『悲情、虔誠、勇氣——它們存在，但也與污穢等同。一切都存在，沒有任何價值』。如果有人在那個地方談及卑劣的事物或引用高貴的詩句，其所得到的評論都會是相同——『ou—boum』」(149)。西方文明的認知模式是以區分差異為基礎，而洞穴回音卻消除了差異，以一種「不可言說的方式摧毀她對生命的掌握」(149)。

阿黛拉從洞穴中跑出，滿身傷痕、跌跌撞撞地回到黔卓波市的印英人社區。她的英國同胞很快就毫不遲疑地決定：這是阿濟斯試圖強暴阿黛拉。透過英國種族主義的文化想像，阿黛拉被轉化為原型的白人處女，「一個剛從英國來的清純女孩」(165)，而阿濟斯則是垂涎純潔白人處女的種族他者 (appetitive racial other) (Christensen 167)。對於阿黛拉的受傷痛苦，印英人只付出前幾個小時的同情與自省：「為什麼他們不對這位陌生的新來者更仁慈、更有耐心？為什麼只以待客之道款待她，卻沒有對她付出真心？」(180)，因為他們立刻繼而發現這是一個可以回到1857年印度原住民叛亂場景的機會，可以印證大英帝國歷史敘事中印度殖民奴的叛亂欲望，進一步合理化英國對印度的殖民統治。當費爾汀以在場的派對成員身份試圖釐清馬落巴山洞所發生的事情時，警察局長麥克布來先生卻建議費爾汀讀一讀印度人「叛亂的記錄」(169)。在馬落巴洞穴強暴未遂疑案的審判法庭中，特頓夫人也以1857年的叛亂記錄為指涉，表達她的看法，認為法庭應該對印度嫌疑犯採取強勢作為，嚴厲制裁印度人：「當一個英國女性出現時，他們應該雙手雙膝跪地從這兒爬到山洞，我們不應該跟他們講話，我們應該對他們吐口水，他們應該被磨成塵埃」(216)。特頓夫人的歇斯底里並不是特例，而是印英社區的集體現象。黔卓波市一切正常，沒

理論性的愛，接受熟悉的印英人」(213)。

有任何騷動，但是印英人聚集到俱樂部，商量對策，唯恐會有「黑人襲擊」(181)。英國俱樂部成為一個朝拜叛亂記憶的空間：「俱樂部比平常擁擠，有幾位父母已經把他們的孩子安置在為成人保留的房間，形成魯克諾總督官邸的氣氛」(180)。

在這樣嚴峻卻又暗自歡慶的氣氛中，費爾汀決定支持阿濟斯，公開反駁印英人認為印度人的叛亂幻想。獨自站在俱樂部聚集的眾多成員之前，費爾汀平靜地宣佈：「我相信阿濟斯醫生是無辜的」(189)。費爾汀的宣言除了向印英人說明帝國的危機時刻應該是友誼的開始建立，而不是暴力的再次重複以外，更是就事論事，試圖釐清真相，不以印英人叛亂幻想的方式來解讀馬落巴洞穴事件，顯示「友誼宣言」是「叛亂記憶」的對抗策略 (Baucom 133-34)。

但是，沒有人能以一個或許多個微笑來拯救大英殖民帝國。幾乎就在發佈友誼宣言的同時，費爾汀已經「後悔採取立場」：「靜悄悄地溜走於印度之間而不被冠上標誌是他的目標。自此以後，他會被稱為『反英』、『煽動』……他預見：除了一場悲劇以外，還會有一團混亂」(175)。在此之前，費爾汀就已經經驗過許多「混亂」。《印度之旅》的敘事者告訴我們，費爾汀的人生信條（「這個世界是一個人們嘗試彼此溝通的星球，而藉助於善意、文明與知性是達到這個目標的最好辦法」）是一個不適合黔卓波市的信條 (62)。費爾汀的經驗告訴他：在黔卓波市，「善意」常常變成「混亂」。

馬落巴派對便是以善意開始，以混亂收場。

3. 來訪：節慶相遇

馬落巴洞穴事件審判結束後，阿濟斯離開黔卓波市，搬到「馬落巴山以西數百英里」外一個名為的「茂」(Mau) 的城鎮 (283)。回想過去，阿濟斯瞭解到「在黔卓波市，阿黛拉曾經吸引他的、擺出『要看印度』的姿態其實只是統治印度的一種形式；在那姿態的後面，毫無同情」(306)。²⁶ 遠離印英地區，不再與英國人做朋友，阿濟斯對

²⁶ 在審判期間，阿黛拉自己也逐漸覺悟她要求一個模擬再現的印度事實

自己說：「我終於是個印度人了」(293)。

兩年後，印度教節慶（慶祝柯立心納誕辰）前夕，費爾汀與莫爾夫人的兒子雷夫·莫爾（Ralph Moore）在茂鎮郊外的一個軍事堡壘遇見阿濟斯。似乎為了彰顯堡壘的軍事含意，一群蜜蜂追逐叮咬這兩位英國訪客。阿濟斯幾乎有點高興，他以屈尊的態度拿掉雷夫手腕上蜂刺。而當他發現自己誤會費爾汀，以為費爾汀在英國娶了阿黛拉為妻時，他不是以道歉表達悔恨，而是讓悔恨變成怨怒，大喊「請不要跟著我，我不要任何英國人做我的朋友」(303)。如此地公開自己的情緒感受，並且還不自覺羞恥，顯示阿濟斯現在能夠自在地表現出自己是與費爾汀平等，而不是大英屬國的卑賤臣民。

在黔卓波市，「悅納異己」是阿濟斯的道德守則，是阿濟斯一種生命熱情的顯現，是一種生活的重心。在茂鎮，阿濟斯與印度人對待費爾汀的態度卻令人玩味。費爾汀自遠道前來，阿濟斯卻撕掉費爾汀告知抵達茂鎮的信件，故意忽視費爾汀暫訪茂鎮的基本生活需求；見到費爾汀時，阿濟斯裝作不知道費爾汀所處的生活窘境：

「自從我們抵達後，沒有人前來接待我們。」

「喔。」

「我事先曾寫信給宮廷，詢問是否方便拜訪。他們回信說沒

上使她參與了壓迫制度。當她俯視法庭中旁聽的群眾，她瞭解到：「在平台下聚集著她要看印度的愚蠢企圖所留下的殘骸——她在搭橋派對所見到的人，那個邀請她卻沒有派車接她的男人與他的妻子，那個要借她車子的老人，各種僕人、村民、官員與犯人自己」(220)。法庭內，一位卑微的印度男性韻律有致地收放風扇繩索，使阿黛拉內心震顫不已：「他那無動於衷的超然態度深深打動來自中產階級的英國女子，使她責備自己狹隘的痛苦」(218)。環顧法庭內擁擠的人群，她沈思：「憑什麼，她召集了這一房間的人？憑什麼，她獨特的意見與核准這些意見的耶和華僭取文明之名，在這世界上宣稱其重要性？」(218)。她開始第一次對協助她外出旅行的帝國殖民主義產生怨憤之情，她原先以為她在「搭橋派對」與費爾汀「茶會派對」所遇見的印度人，包括阿濟斯在內，便是「印度」，現在她才瞭解自己以西方「再現」模式來看待印度的盲點，她才瞭解「沒有任何一個人是印度」(72)。阿黛拉於是撤銷控告，承認自己犯錯說：「阿濟斯醫生從未跟隨我進入洞穴內」(229)，並且成為費爾汀口中的「完整的人」(245)。

問題，我才接著安排行程；但是賓館的僕人似乎沒有接到明確的指示。我們吃不到蛋，而我妻子也想坐船出遊。」

「賓館擁有兩條船。」

「的確，但是沒有槳。」²⁷ (300-01)

費爾汀奉派視察印度中部地區的學校，在各地受到熱烈的款待，以為茂鎮也會同樣待他為貴客。費爾汀沒有料到，阿濟斯對他態度冷淡，簡直像在嘲弄「待客之道」。對於阿濟斯而言，待客之道是以主客、朋友間的忠誠為前提。阿濟斯模仿巴布皇帝的待客之道，而巴布皇帝「一生中從來沒有出賣過任何朋友」(144)。阿濟斯認為費爾汀既已背叛他，便無須再度實踐、榮耀待客之道。

但是，雷夫是莫爾夫人的兒子，阿濟斯答應過莫爾夫人要善待她的子女，如果他巧遇他她們。更何況，雷夫被蜜蜂螫傷。阿濟斯於是選擇到他們下榻的「賓館」(guest house) 拜訪。在賓館內，阿濟斯為雷夫敷藥，把藥膏當成禮物送給雷夫，並說：「這是我所能給你的一切；你是莫爾夫人的兒子」(311)。接著，阿濟斯主動提議帶雷夫坐船出遊，觀賞節慶的火炬遊行。阿濟斯瞭解自己的一個善意行動總會引發另一個同樣的行動，而他的好客多禮便會如奔流般洩出，阿濟斯因此告誡自己絕不能重蹈覆轍，絕不能與英國人做朋友，因為雷夫雖然是莫爾夫人的兒子，但他也是羅尼（同母異父）的弟弟 (311-12)。阿濟斯對雷夫這樣說：「我但願你不是與政府官員同行，那我就可以帶領你參觀我的國家。但是我無法如願」(312)。

因此，阿濟斯認為他所能做的只是帶雷夫外出半小時，到水上看看。雖然常在湖上划船，阿濟斯這次卻以新的角度，發現前所未見的景致。這是因為雷夫在船上現場，阿濟斯覺得雷夫像個嚮導般引導著他，而不是個客人。阿濟斯雖然知道雷夫是莫爾夫人的兒子，但是他完全不瞭解雷夫，無法進入雷夫的世界，直到他對雷夫真心付出關懷 (313)。當他們的船接近儀式行列時，阿濟斯忽然聽到印度頌歌，清晰

²⁷ 阿濟斯其實知道船槳的真正去處：「船槳被藏起來，以防止賓客外出」(312)，但是他沒有告訴費爾汀。

地夾雜著他在法庭受審時所聽到的「救贖的言語」(314)：莫爾夫人的名字轉換為印度女神 *Esmis Esmoor* 的名字 (225)。

阿濟斯與印度教信徒如何可能得到救贖？一個侍從走入黑黝的湖水中，推著托盤前行，直到托盤上的泥製神像滑落，開始在雨水中溶化。這時，一片大浪湧至，一聲英國口音大叫「注意」。阿濟斯的船與一條船相撞，船上載著的居然是費爾汀與他的妻子史代拉 (*Stella Moore*)，他們再度不期而遇。兩條船上的成員全都跌入湖水中，阿濟斯衣袋中所偷藏的（羅尼與阿黛拉的）信件全都四散漂浮於水面。雨水把每個人、每樣東西都淋得濕透，所有該發生的事都發生了……這是節慶的高潮，信徒在鼓聲、雷聲與大象吼聲中返回茂鎮 (315-16)，阿濟斯與費爾汀誤會冰釋，笑著重拾舊日友誼 (317)。

托盤上的神像是「代罪羔羊、穀子與旅程的象徵：一種不容易、不是此時此地、不能被瞭解（除非在它不可企及之時）的旅程」(314-15)，這幕節慶撞船景象則是整個印度之旅的旅程象徵，所有重要的人物與主題都出現。阿濟斯與費爾汀相遇、言歸於好；阿濟斯最後終於以「悅納異己」對待雷夫；賈德波里教授在岸上觀看；羅尼與阿黛拉以信件的形式參與；莫爾夫人則藉印度女神 *Esmis Esmoor*、喜歡印度教的兒子雷夫與女兒史代拉出現。除了船與船、阿濟斯與費爾汀以外，其他所有人物的不期而遇都與莫爾夫人相關。

在賓館內，雷夫以「是的」回答阿濟斯的問題「你能否辨別一位陌生人是不是你的朋友？」，阿濟斯脫口回應說：「那麼你是一位東方人」(311)。聽到自己說出這句話，阿濟斯內心不由得震顫：這句話正是他在清真寺與莫爾夫人相遇時所說的。是的，這是一個循環。這時，雷夫與阿濟斯不期而遇。這個不期而遇的時刻是值得珍惜的，因為它超越種族、年齡、宗教與文化的界線，呈現直覺的、非條件性的、自發而不造作的心靈交流。阿濟斯在清真寺也曾與莫爾夫人不期而遇。所以，當阿濟斯向雷夫伸出手道別時，內心想著比山洞還遙遠的清真寺美麗回憶，忘記昨天他與雷夫還不是朋友 (311)。

在節慶儀式進行中，賈德波里教授忽然想起了莫爾夫人。當賈德波里教授心靈激盪時，莫爾夫人碰巧偶然出現 (286)。他是婆羅門教徒，她是基督教徒。她對於他並不重要，他也並未刻意選擇她。不論是由於記憶的戲弄，或是心電感應的引發，賈德波里教授與莫爾夫人在心靈世界不期而遇。對於賈德波里教授而言，他的責任與欲望是讓自己處於上帝的地位來愛她，並且讓自己處於她的地位來向上帝說：「來，來，來，來」(290-91)。

「馬落巴洞穴」的空無與「馬落巴派對」的災難證明印度之旅是「不可及」的旅程 (315)，但是正如賈德波里教授一再指出，「缺席」(absence) 意指『在場』(presence)，『缺席』並不是『不存在』(non-existence) (178)²⁸，因此處於「缺席」、「空無」(nothingness) 與「無有」(non-being) 狀態的人與踏上「不容易的」旅程的旅者 (315) 可以反覆向上帝祈求「來，來，來，來」(178)。

藉著賈德波里教授的「來」的召喚，邀請的「馬落巴派對」與來訪的「節慶相遇」、「有條件的待客之道」與「無條件的待客之道」在交會區相遇，產生了連結。

四、旅行／待客之道的效應

「待客之道」的一個基本前提是在主人之外，另有外來的「他者」做為客人。如何對待他者、與他者互動，便是待客之道的內涵。實踐待客之道便是「與他者相遇」。假若主人視他者為「自我的延伸或自我的回音」(Jennings 112)，他者便將消失，主人便無法「與他者相遇」。而正如希臘文的“xeinos”（待客之道）的意思與“xenia”（返家歸國）

²⁸ 賈德波里教授在此的詮釋是印度教的「雙重視野」(double vision)。在節慶儀式進行中，賈德波里教授與頌歌隊員聚集在岸邊既讚頌上帝，又準備「拋棄上帝」(314)。這般儀式所呈現的即是「雙重視野」：「過去」與「現在」，「存在」與「空無」，「在場」與「缺席」，「存有」(being) 與「無有」(non-being) 都同時並存。印度教的上帝「現在存在，以前不存在；現在不存在，以前曾存在」(283)，總是同時並存。對於其所崇拜的上帝，印度教因此是既讚頌又拋棄。

的意思密不可分，「待客之道」的效應必藉「返家歸國」來突顯。返家歸國的旅程總結旅行者與他者的相遇、互動，反映旅行者與他者之間的悅納異己。因此，我們必須探討：在《印度之旅》中，「待客之道」對於旅行到印度的三位英國人產生什麼效應？他她們是否在旅程中與他者相遇？他她們返家歸國的意義是什麼？

1. 費爾汀先生：「我覺得半死半盲」

馬落巴洞穴強暴未遂疑案審判結束後，費爾汀回英國休假，地中海海水見證了他的返家行程，也見證了他無法跨越疆界的窘境。面對著地中海，這個區隔他（西方）與印度（東方）的分界線，費爾汀再次發現「形式的喜悅」——「形式」其實才是區分西方與東方的真正門檻：

就像克里特的山巒與埃及的曠野一樣，威尼斯的建築物位置恰當，而在可憐的印度，一切似乎都不對。在（印度的）偶像寺廟與塊狀的山丘之間，他已經忘掉形式之美；的確，沒有形式，如何有美？……威尼斯所提供給他的是比馬賽克與大理石更珍貴的東西：人類的成品與支撐成品的土地之間的和諧、擺脫了混沌的文明、理性形式中的精神……他寫信給印度朋友們，但是感覺他們都無法體會他所正經驗到的喜悅，形式的喜悅——這構成了嚴重的障礙。他們能看出威尼斯的華麗，卻無法理解其形式。威尼斯雖然不是歐洲，卻擁有地中海的和諧。地中海是人類的基準。(282)

西方（威尼斯）形式之美必須藉助於東方的形式之醜來對照襯托。在享受形式的喜悅中，費爾汀不啻再次強化西方與東方、自我與他者的疆界。

在英國休假期間，費爾汀透過阿黛拉的介紹，認識了莫爾夫人的女兒史代拉並與其成婚。已婚的費爾汀於是承認自己不能輕鬆旅行，因為正如他所說：「任何人都能輕鬆旅行直到他有妻子或小孩」(121)。但是，真正阻礙費爾汀輕鬆旅行，使他無法跨越自我疆界的其實是大英帝國文化傳統與其殖民主優勢位置的沉重行李。與羅尼同母異父的

妹妹史代拉結婚使得費爾汀瞭解到自己「與旅印英人命運相繫，並且也染上了旅印英人的一些侷限性質」(319)。

攜帶著大英帝國文化傳統的行李重擔，費爾汀如何能夠輕鬆旅行？他感到悲哀，懷疑自己四十年成功的人生經歷中必然有所差錯，他覺得「在所有流逝的時光中，他應該從事別的事情——他不知道那是什麼，永遠不會知道，永遠無法知道」(191)。這個「別的事情」是什麼？印度這個「他者」不就像「別的事情」一樣為他所昧於認知？當阿濟斯把自己亡妻的照片拿給費爾汀看時，費爾汀驚訝於阿濟斯這突如其來的信任與情感的流露。費爾汀感覺自己就像「一個旅行者忽然在沙漠的石縫中看到花朵。花朵一直都在那兒，但是他忽然看到它們了」(116)。費爾汀所視而不見的花朵不就像印度這個「他者」是他所不知道的、看不見的？

費爾汀無法與他者相遇。在印度多年，他感覺自己是個永遠的異客。這種「異客感」(sense of being alien) 在茂鎮之行最為深刻。他的妻子史代拉與雷夫都喜歡印度教，但是她他們不和費爾汀談這個問題。費爾汀請身為印度人的阿濟斯代替他與史代拉、雷夫溝通，但是阿濟斯拒絕。費爾汀瞭解這個問題「不是在語言中」(320)。費爾汀覺得自己「半死半盲」(318)。

在茂鎮，費爾汀回憶起往事，「對於自己以往的英勇行為感到驚奇」(319)，他確定自己如果有第二次機會，將不會選擇幫助阿濟斯，不會為了一個有難的印度人而向自己的英國同胞挑戰。對於費爾汀而言，阿濟斯最後終究只是「一個紀念物，一個戰利品」(319)。費爾汀所選擇的是履行英國殖民主以教育方式統治、同化印度殖民奴的任務。羅尼說費爾汀「在某種程度上與印度的壓迫者站在同一陣線上」(307)，對於人文主義者的費爾汀不啻是一大諷刺。

撞船事件之後，費爾汀與阿濟斯笑著重拾舊日友誼，好像什麼事也沒有發生(317)，但是他們內心都知道彼此以後不會再見，而實際上，這個社會也「沒有可供他們會面的地方」(319)。他們之間的「交會區」稍縱即逝，沒有留下地址。他們最後一次的會面情況說明彼此

無法做朋友主要是因為英國殖民政治。²⁹ 阿濟斯以堅定的決心表示，印度人必須做主人 (the master)，才有可能與英國人交會，建立平等良好的主客 (host-guest) 關係：「我說，滾開，滾開。我們為什麼要承受這麼多痛苦？我們過去習慣於指責你們，現在我們自責，我們變聰明了。在英國處於劣勢之前，我們保持沈默，但是到下次歐戰時——啊哈，啊哈！到時就是我們的天下了。……然後，你與我再做朋友」(321-22)。

2. 阿黛拉·桂絲娣小姐：「地中海的清澄」

如果正如費爾汀所說，地中海代表這個世界的「人類的基準」(282)，阿黛拉如何能夠存活而不向地中海臣服？在阿黛拉的返家行程中，一位同行的美國傳教士向她談起「回程」在旅行全過程中所扮演的角色：「『桂絲娣小姐，妳在品嚐熱帶地區的滋味後，返回自己國家有何打算？』傳教士問她。『注意，我不是說妳『去』幹什麼，而是妳『回去』幹什麼。人生都應該包括一去與一回』……她答道：『我懂了』。她在地中海的清澄中突然看清楚了」(265-66)。

但是阿黛拉真正瞭解旅行中「回程」的意義嗎？如果「回程」的意義必須依附於地中海（西方、歐洲）的價值脈絡中、必須透過「地中海的清澄」才能看清楚，阿黛拉如何能夠真正與他者相遇？正如費爾汀所分析，阿黛拉無法真正與印度人相遇，是因為她「對阿濟斯與印度人沒有真正的感情」(259)。在馬落巴洞穴強暴未遂疑案的法庭中，當起訴進行時，阿黛拉看到阿濟斯：「他坐在那兒——強壯、整

²⁹ 在他們最後一次的會面中，阿濟斯的意見居主導地位。英國殖民政治固然阻礙費爾汀與阿濟斯的友誼，但是個人性格也是重要因素。當阿濟斯把亡妻的照片拿給費爾汀看時，費爾汀便心想：「我不要和這個人真正親近……也不要和任何人親近」(118)。關於費爾汀的個性分析，請參見註 16。在《印度之旅》出版六個月之後，佛斯特寫信給友人，抱怨讀者的反應情況：「雖然這本小說的政治層面吸引一般大眾並且使它暢銷，但是它並不真正與政治有關。它所關切的是比政治更深廣的追尋」(1983: 298)。真實作者 (real author) 的詮釋固然不一定是終極的、正確的，但是如果把佛斯特「反政治解讀」的看法印證到文本中，我們會發現單一的政治解讀觀點是無法涵蓋全書的複雜性。

潔的矮小印度人，頭髮很黑，雙手柔軟。她看著他，心中沒有特別的感情」(220)；在撤回控訴時，阿黛拉「對於她所冤枉的人並沒有感覺到愛的熱情」(245)。而印度人不會不感受到阿黛拉內心的冷漠：阿濟斯在離開黔卓波市之後，回顧過去，便瞭解到「在黔卓波市時，阿黛拉所擺的『認識印度』的姿態吸引了他，但其實那姿態只是統治印度的一種形式；在那姿態背後，毫無同情」(306)。

雖然阿黛拉在經歷強暴未遂疑案的審理時有所成長，但是她隨即又退縮返回到她過去熟悉的自我，決定返回家鄉英國。她告訴費爾汀說自己在印度是個大眾厭惡的人物，但是在英國她不會迷失，因為她其實非常「適應那兒」：「我有一群與我意氣相投的朋友。我會過得好好的」(262)。根據馬疏迷 (Brian Massumi) 的分析，一個人在獲得轉化的能量時，會有兩種情況發生：返回原有的自我，放棄可能「成為他者」(becoming-other) 的機會；或不再記憶，不再回顧過去，踏上蛻變的途徑 (95)。阿黛拉顯然屬於前者。

阿黛拉無法與他者相遇，不只是她個人的問題，在某種程度上也是英國殖民主集體心態的體現。在阿黛拉返回英國之前，洞察此現象的費爾汀對她說：「第一次遇見妳，妳宣稱要看的是印度，而不是印度人。當時我就警覺到：這樣子，我們將無法行遠路，無法克盡其功。印度人知道我們是否喜歡他們——他們不會受騙，他們不會只滿足於單純的公正，這也是為什麼大英帝國是建立於泥沙之上的原因」(260)。費爾汀這段結論似的話語直指印度與英國關係問題的核心，但是這個洞見表達出來的時機太晚，阿黛拉已經準備返回英國，一切已經無法重來，任何人都無法改變她的返家路線，她必定依然回到地中海的價值脈絡中。

3. 莫爾夫人：「她的身軀墜入了另一個印度——印度洋」

莫爾夫人在馬落巴洞穴受到極大的震撼，洞穴的回音以相同的「ou—boum」回應種種內容兩極的發聲：高貴與卑劣、善與惡都無法清楚區分。這種兩極共存的性質打擊莫爾夫人的基督教信仰，但卻

也開啟莫爾夫人的「印度視野」(Trilling 158)。根據賈德波里教授的解釋，「印度視野」包含「雙重視野」(double vision)：「善與惡不同，從它們的名字就可以看出來。但是，我卑微的看法認為它們都是上帝的兩面。祂出現在前者，不出現在後者……然而『缺席』意指『在場』，『缺席』並不是『不存在』」(178)。³⁰ 這個「雙重」視野允諾與無限他者相遇的可能性 (Islam 54)，具有高度轉化的潛力。莫爾夫人便在這轉化的關鍵時刻，拋棄她過去對歐洲價值體系的認同，徹底轉變她對宗教、愛情、婚姻、家庭、群我關係的信仰與理念。

莫爾夫人的返家旅程見證了她的轉變：「她兒子無法護送她到孟買，因為當地的情勢持續緊張，所有的官員都必須留守崗位。唯恐回去後無法提供證據，安東尼也並未前來。所以沒有一個會讓她回想起過去的人陪伴她這趟返鄉之旅。她感到欣慰，鬆了一口氣」(209)。莫爾夫人的「反記憶」就是一種「去畛域化」(de-territorialization)，不再回到過去的價值體系與結構關係中，不再受到過去的羈絆，自由地在新時間、新空間中不斷「與他者相遇」，追尋生命新境界。

在返家的航海行程中，莫爾夫人感知到仍有「數以百計的印度」是她從未造訪過的 (210)；對於印度，她其實只有一瞥，她並未瞭解「真正的印度」。她甚至聽到「成千的椰子」向她揮手告別：「你認為印度是個回音，馬落巴洞穴是終極的事物？」(210)。她所經驗的馬落巴山洞只是無數個印度中的一個，仍有許多的印度、許多的他者尚未展現其貌。但是，莫爾夫人並不試圖以再現的暴力來掌握印度，她終究能夠「以物觀物」，她平靜地「注視著人們那不可被摧毀的生命與其持續改變的面容，以及人們為自己與上帝所建的房子。這一切並不是在她個人困擾的觀照下呈現，而是以可被觀看的事物本身來呈現」(209)。

³⁰ 在即將離開印度時，莫爾夫人的「雙重視野」呈現出來：「她已經到達一種同時可以看見宇宙的恐怖與其微小狀態的……雙重視野境界。……在雙重視野的微光中，一種精神的混亂被建立起來，我們無法為這種混亂找到誇大其詞的字語；我們既不能行動，也不能免於行動；我們既不能忽視『無限』，也不能尊敬它」(207-08)。

莫爾夫人在船上心臟病發去世。海洋，這個旅行者的平滑空間³¹，埋葬了她的軀體。代表「另一個印度」(256)的印度洋，而不是地中海，接納了莫爾夫人：「她死去——在南航途中，她深深地葬於海底。從孟買啟航的船必須繞過阿拉伯半島才能駛向歐洲。在陸地上，她從未如此深入抵達熱帶；當太陽最後一次照耀她時，她的身軀墜入了另一個印度——印度洋」(256)。

與他者相逢的莫爾夫人將永遠在印度與歐洲之間冥想。

五、不／可能的主人／客人

《印度之旅》記述英國人離開熟悉的歐洲家鄉，到東方殖民地印度的經過，是一本現代的「殖民奧德賽」(Colonial Odyssey)。³² 但是，在荷馬的《奧德賽》中，奧迪西斯成功返家，重新成為伊薩卡 (Ithaca) 的主人，《印度之旅》中旅人 (阿黛拉與費爾汀) 的返家卻非榮歸故里，而是以挫折與「異客感」結束。

究其原因，這是因為奧迪西斯離家時就以返家為目的，他在返家途中即使曾因種種因素流連異地忘返，卻始終認定伊薩卡為他唯一的家，但是《印度之旅》中的殖民主英國人卻試圖在印度複製他們的家。在印度人不准進入的英國俱樂部中，他們一再演出早在英國就看膩的各種戲碼，目的是「在印度製造英國」(73)。英國人的認同意識型態必須靠經常的演出來維繫：「他們想要在舞台上複製自己對生命的態度，並且裝扮成他們早已實際置身其中的英國中產階級人仕」(40)。另一方面，他們把自己封閉在厚實堅固的磚牆與圍籬之內，把當地的印度居民排除在外。

³¹ 德勒茲與葛塔力 (Félix Guattari) 分析：「海洋成為船的居所。它不再是從點到點的空間，而是從任何一點開始的空間。……個人在恆久的移動中，以去畛域化的方式獲得平滑空間」(1987b: 387)。

³² 請參考 David Adams, *Colonial Odysseys: Empire and Epic in the Modernist Novel*.

他們試圖在印度所複製的家是英國式的家，不需要當地印度居民的參與。他們住在內陸的花園之城內，吃固定的進口英國食物，與固定的英國朋友聚餐 (47)。在缺乏「交會區」的環境中，英國人固然以「恐懼」統治印度 (173)，卻也成為「恐懼」的受害者。他們覺得印度是個「惡毒的國家」(171)，印度人「不說實話」(54)，隨時伺機陷害他們。他們恐懼印度陌生的地理環境，當他們向外看時，看到的是「仙人掌的柵欄戳刺天空的紫色喉嚨；他們體認到他們距離自己所瞭解的景物有千里之遠」(180)，當他們注視馬落巴山丘時，它們「呈現可愛美妙的時刻——但卻避開臉孔，以快速的翅膀經過英國人的身邊」(191)。恐懼自己的命運會像祖先一樣「帶著改造的意圖進入這個國家，但是結果卻自成一個模式，被灰塵覆蓋著」(211)，他們提醒自己唱「佔領軍」的國歌，使自己有力量去對抗每個在印度的日子 (26)。

他們試圖在印度複製英國的家，怎麼可能視印度為家 (“be at home”) (35)，自在地做為主人 (the host)？英國人佔領印度土地，然後在印度土地上邀請印度人參加他們的派對，並宣稱其邀請為悅納異己之舉，其實正是「不可能的主人」。他們不知道他們終究做不成主人 (the master)，他們不知道印度瞭解他們的困擾，他們不知道「他們所建立的重要城鎮只不過是避難所，他們的紛爭只不過是找不到回家路途者的病症」(136)。而那些在自己的家園中被英國人視為他者的印度人，卻正是原本應該在自己的家園中以「主人」的身份提供待客之道給他者的人。在主客互換、角色反轉的關係中，不情願的他們不啻是「不可能的客人」。

在《印度之旅》全書中，只有「清真寺相遇」的莫爾夫人與阿濟斯、「節慶相遇」的阿濟斯與雷夫在即席的互動中，跨越種族、國族、宗教與文化的疆界，與他者相遇，成為「可能的主人／客人」。

以「待客之道」為主題，本文發現殖民主義下的英國與印度關係緊張，主人與客人的互動並無固定的模式，呈現各種不同的多變面向。此外，藉由呈現待客之道與主客關係，《印度之旅》突顯出人類追求「家」的意圖與困難：費爾汀找不到家的歸屬感，阿黛拉原準備

在「真正的印度」複製英國的家，莫爾夫人回不到英國的家，阿濟斯的家中已有入侵者。《印度之旅》的作者佛斯特這樣說：「這本書並不真正是與政治有關。它所關切的是比政治更深廣的追尋，是關於人類追尋一個更永恆持久的家，是關於體現在印度土地與印度天空中的宇宙」(1983: 298)。

引用書目

- Adams, David. *Colonial Odysseys: Empire and Epic in the Modernist Novel*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.
- Baucom, Ian. "The Path from War to Friendship: E. M. Forster's Mutiny Pilgrimage." *Out of Place: Englishness, Empire, and the Location of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 1999. 101-34.
- Bhabha, Homi. "Of Mimicry and Man: The ambivalence of colonial discourse." *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994. 85-92.
- . "Signs Taken for Wonders: Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817." *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994. 102-22.
- Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: Chicago University Press, 2003.
- Buzard, James. "Forster's Trespasses: Tourism and Cultural Politics." *The Beaten Track: European Tourism, Literature, and the Ways to 'Culture' 1800-1918*. Oxford: Clarendon Press, 1993. 285-331.
- Caputo, John D. Ed. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997.
- Carroll, David. *Albert Camus the Algerian: Colonialism, Terrorism, Justice*. New York: Columbus University Press, 2007.
- Christensen, Timothy. "Bearing the White Man's Burden: Misrecognition and Cultural Difference in E. M. Forster's *A Passage to India*." *Novel* 39:2 (Spring 2006): 155-78.
- Davidis, Maria. "Forster's Imperial Romance: Chivalry, Motherhood, and Questing in *A Passage to India*." *Journal of Modern Literature* 23:2 (Winter 1999): 259-76.
- Deleuze, Gilles and Claire Parnet. *Dialogues*. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habbjam. New York: Columbia University Press, 1987a.
- . and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism & Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: Minnesota

- University Press, 1987b.
- Derrida, Jacques. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 1999. Trans. of *Adieu - à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997a.
- . and Elisabeth Roudinesco. *For What Tomorrow . . .* Trans. Jeff Fort. Stanford: Stanford University Press, 2004. Trans. of *De Quoi Demain . . .* Paris: Librairie Arthème Fayard and Éditions Galilée, 2001.
- . "Hospitality." *Acts of Religion*. Ed. Gil Anidjar. New York and London: Routledge, 2002. 358-420.
- . "Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida." *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. Eds. Richard Kearney and Mark Dooley. London and New York: Routledge, 1999. 65-83.
- . *Of Hospitality*. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2000. Trans. of *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997b.
- . *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Trans. Mark Dooley and Michael Hughes. London and New York: Routledge, 2001.
- Edwards, Mike. *E. M. Forster: The Novels*. Basingstoke: Palgrave, 2002.
- Forster, E. M. *A Passage to India*. 1924. New York & London: A Harvest/HBJ Book, 1952.
- . "Three Countries." *The Hill of Devi and Other Indian Writings*. Ed. Elizabeth Heine. The Abinger Edition of *E. M. Forster* 14. London: Edward Arnold, 1983. 289-98.
- Homer. *The Odyssey*. Trans. Robert Fagles. New York: Penguin Books, 1997.
- Islam, Syed Manzurul. *The Ethics of Travel: From Marco Polo to Kafka*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1996.
- JanMohamed, Abdul R. "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature." *Critical Inquiry* 12: 1 (Autumn 1985): 59-87.
- Jennings, Theodore Q. Jr. *Reading Derrida/ Thinking Paul*. Stanford:

- Stanford University Press, 2006.
- Kant, Immanuel. *Perpetual Peace and Other Essays*. Trans. Ted Humphrey. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1983.
- Kristeva, Julia. *Strangers to Ourselves*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1991.
- La Caze, Marguerite. "Not Just Visitors: Cosmopolitanism, Hospitality, and Refugees." *Philosophy Today* 48: 3 (Fall 2004): 313-24.
- Lawlor, Leonard. 23 June 2010
<<http://plato.stanford.edu/entries/derrida/>>.
- Massumi, Brian. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: The MIT Press, 1992.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge, 1992.
- Rawa, J. M. *The Imperial Quest and Modern Memory from Conrad to Greene*. London and New York: Routledge, 2005.
- Rosello, Mireille. *Postcolonial Hospitality: The Immigrant as Guest*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1994.
- Sharpe, Jenny. "The Unspeakable Limits of Rape: Colonial Violence and Counter-Insurgency." *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Eds. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia University Press, 1994. 221-43.
- Summers, Claude J. *E. M. Forster*. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1983.
- Trilling, Lionel. *E. M. Forster*. New York: New Directions, 1965.
- Wilde, Alan. *Art and Order: A Study of E. M. Forster*. New York: New York University Press, 1964.
- Young, Robert. *White Mythologies*. London and New York: Routledge, 1991.