

华人与华马文学

吴小保*

摘要

一直以来，马华文学都被理所当然地视为白话文学，直到 90 年代初，黄锦树对此提出质疑，认为马华文学的“华”，除了可被理解为“华文”，也可以被理解为“华人”。如此一来，马华文学即从语种文学（华文文学）转为族裔文学（华人文学）。黄锦树等人以华裔马来西亚文学（简称华马文学）命名相关族裔文学。华马文学被视为具备多元分歧的性格，能够更好地展现华人史的面貌。其实，相关定义的转变，不只涉及学科范畴的更动，同时也牵涉到“认同”的议题。另一方面，“华人”作为族群身份，也是个有待进一步厘清的概念，尤其它作为华马文学的研究对象。本文尝试探讨华人身份的形塑，以及相关身份与华人文学与华文文学之间的关系，借此梳理华马文学在学科意义上的本质。

关键词：华马文学 马华文学 文化身份 政治身份 华人性

* 马来西亚博特拉大学硕士生

前言

马华文学作为白话文学，在学界与文学界是个稳定的概念。相关定义，方修在撰述“马华文学史”时，便直截了当地指出：“一九一九年十月初……出现了一定数量的具有新思想新精神的白话文章，这是马华新文学史的发端。”（1986：1）此处提及的“白话文学”与“新精神新思想”，源头无疑是来自中国五四新文学运动。换言之，马华文学的开始，是五四新文学运动的延伸。然而，这样的文学起源观，却未必符合新马华人社会的文化历史。众所周知，在白话文学之前本区域即有古典文学传统¹。因此，方修的文学史观，难免备受质疑。

黄锦树在1990年发表<“马华文学”全称之商榷——初论马来西亚“华人文学”与“华文文学”>，尝试重新定义“马华文学”。黄氏一文建议把“马华文学”的“华”，从原本的“华文”修订为“华人”，如此更能够展现马来西亚华人在当地的复杂历史情境。全新定义的马华文学，把以非华文创作的“华人文学”纳入讨论范围，比如19世纪末至二战前后的峇峇马来文学，以及在独立前后开始的英文与马来文创作的华人文学。另一方面，黄锦树也建议把古典文学纳入马华文学史。经此定义的转变，一个更多元分歧性格的华人文学，具备更明显的华人史面貌。这重新定义的动作，更大的意义在于，它可以抗拒大中国主义者的收编（马华文学作为中国文学的支流论），亦可松动单语国家文学霸权。²换言之，自1947、48年马华文艺独特性大论争以“此时此地”的现实主义切割了马华文学与中国文学的社会层面关系、并与本土的命运结而为一后，90年代的马华文学进一步以“华人文学”处理其与中国和国家的关系。然而，“华人文学”之倡议能就此顺利确立吗？是否有必要对此做进一步的厘清？

本文尝试在马来西亚的历史演变中，探讨华人身份的形塑，以及相关身份与华人文学的关系，借此梳理华马文学在学科意义上的本质。

一、认同与学科：马华与华马文学的区别

更动一个既定的概念，难免引起反弹。早在黄锦树提出再定义马华文学前，80年代云里风就表达了反对“华人文学”的立场。当时全国作家协会（GAPENA）主席伊斯迈·胡先（Ismail Hussein）在1978年的一个集

¹ 关于马华古典文学，可参见高嘉谦（2010）。

² 他的策略是：中国文学作为“中文文学”无法涵盖以非中文书写的华人文学，收编自动失效。至于面对国家文学霸权，黄锦树鼓励华人参与马来文学创作，并倡议通过翻译进入国家文学。后一个立场在十年后彻底改变，黄锦树转而反对马华文学进入国家文学，提倡告别国家文学，详见他与庄华兴（2006）的辩论。

合三大族群的座谈会上，提议马华作家应该直接用马来文写作，如此一来就可省下翻译的麻烦。由于这个建议将更动马华文学的“华文文学”定义，挑动了云里风敏感的神经。他直斥伊斯迈·胡先等人搞不懂“马华文艺”的定义。

如果“马华文艺”是指“马来西亚华人所搞的文艺”，那么，所有的华籍作者，便都可以被称为“马华作者”了，而他们所撰书的作品，不论是华文的也好，国文的也好，印文的也好……全部都应被视作“马华文艺”了。这见解要是合乎逻辑的话，那么华人做的西餐、马来餐、印度餐……也一律应称为中餐了。这显然是不对的。（1991：31）

云里风的回应，乍看甚有道理，但却是个未能深入问题本质的比喻。整个问题其实并没有这么简单，这有点复杂，留待后文处理。

1990年，黄锦树发表<“马华文学”全称之商榷>后，再次引起人们对此议题的讨论。一如过往，这样的建议还是无法得到大部分人的认同，虽然从各方面来看，华人文学的定义更为周延。反对的意见，如杨善勇在<马华文学正名>回应道：“我对‘马华文学’的‘马华’二字的解释则是‘马’是文学的创作时空依归。‘华’是文学的写论文根据。”³

面对这些持反对意见的人，我们可以提出一个合理的疑问：“马华文学”，一个（华人）以白话文创作的文学系统，究竟对他们而言具有什么意义？

杨善勇与云里风并非学术界的一分子，“马华文学”对他们并没有多大的学科意义。对他们而言，“马华文学”毋宁是一个认同的对象。90年代，裨素莱的<开庭审讯>可以说明这个现象。当时，裨素莱出席了舛谷锐在日本的一场论文发表会，“马华文学”的身份遭到日本学者的质疑，认为它并不是“马来西亚”的文学，而是中国文学的海外版本。马华文学研究被日本学者否定，引起裨素莱的华人身份认同的焦虑，哀伤与愤怒弥漫通篇散文。该文发表后，引来沙禽的回应，强调马华文学除了作为研究范围的指涉，“这个名词本身并没有价值意味，也没有美学意味，因此追求它的定位或要肯定它是极其荒谬的；它只说明一个地理位置和一个语文媒介，它就在那里，是不辩自明的。”（张永修等编，2002：76-77）几年之后，张锦忠在胡金伦的访问中也持同样观点：“‘马华文学’一词的定义为何，让文学史家、批评家或理论家去伤脑筋好了，写作人或读者大可不管，他们自有别的烦恼。”（胡金伦，1996：91）

³ 关于马华文学定位的其他讨论，可参见张永修、张光达、林春美编（2002）。

然而，事实真是如此吗？作家对马华文学定位的关心，以致需要评论者、学者出言阻止，正凸显了这个事实：马华文学是主流华社的认同对象。它的开始可以追溯到侨民文艺时期，在马来亚文艺、南洋文艺口号被创造之前。而方修无疑是其中一位重要的理论建构者。本文无意处理整个马华文学认同的建构过程，我旨在说明，马华文学不只是学科术语，它同时凝聚了一群人，他们希望别人以这个身份来认识他们，正如安东尼·P·科恩（Anthony P. Cohen）在谈到“作为认同的文化”时所指的：“我把认同视为一种方式（或多种方式），在此方式中，一个人为他人所认识，或者希望如何为他人所认识。因此，‘作为认同的文化’指的是一种试图按照具体化的和/或象征化的文化来表述特定的个人或群体。”（2008：90）因此，马华文学是主流华人的象征文化的表征。这么说来，当初黄锦树意欲更动马华文学定义时，他所面对的，不只是学科范畴转移的问题，还包括更动主流华人的文学认同对象。

然而，正如前所述，“华人文学”不被人们接纳。

反对声音可以分成两种。一种是以认同对象为思考出发点。另一种是从学科着手。⁴云里风等人即前者，他采用了本质主义的立场看待华人文化，对他而言文化与文化之间的疆界是垒叠分明的。这样的观点其实有问题。借用他的比喻来讨论：马来食物当然是马来人文化的一部分，但在华人烹调之后，该食物就会注入新的元素，比如 Laksa 早已成为华人美食。文学亦然。华人以马来文创作，从广义而言，就是华人文化演变过程中出现的新元素。因此，如若我们以“流动”、“变化”的观念看待华人文化，没有理由把非华文的华人文学排除在我们的视野外。无论如何，这个解释只处理了表层问题，还有更复杂、深一层的问题有待我们处理，后文再谈。

另一种反对声音来自学界。黄锦树提出“华人文学”后，往后二十多年来，莫说在社会中产生认同的转变，即便连学界也不买账。它仅仅得到少数人的关注，只有一个成果——《回到马来亚》。该书由张锦忠、黄锦树和庄华兴编著，蒐集了华人的华文、英文与马来文学。编辑团队采用了全新的名字来命名“华人文学”——华裔马来西亚文学，简称华马文学。该名称首先由张锦忠于 1984 年《蕉风月刊》提出，唯当时华马文学指涉的还只是华文文学，并不具黄锦树的“华人文学”意涵。关于“华马文学”在学界的接受程度，张锦忠的一段话可以说明：

⁴实际上两者无法清楚分割，区分只是权宜做法。比如云里风所触及的问题，也属于学科范围的问题。但基本上，他们的出发点是以“参与者”、“当事人”自居，而非学科的完善化为思考出发点。

“华马文学”一词作为马来西亚族裔文学的学科术语迄今仍然不稳定，论者不是罔顾我们（锦树和我）在再论述马华文学/马来西亚文学时应用该词多年的事实，就是多半不知其指涉为何。相对而言，用“马华文学”来统称马来西亚华文文学的正当性早已不辨自明。（2008：3）

为何学界罔顾他们的提议？问题当然可以是纠缠了“认同”与“学科”两者：学者本身可能也因为对马华文学的情感，而抗拒华马文学。这道理跟作家一样。但，应当引起我们注意的是，学界如何站在学科的立场回应华马文学的问题？

对华马文学的研究，钟怡雯（2010）抛出了几道令人沮丧的实际操作的困难问题。而这个困境也是导致“华马文学”无法成为华人共同认同对象的原因。整理如下：

- 一、华马文学研究要确立，必须互译三语。但文学的运作受限于市场机制，没有市场就没有实践可能。
- 二、如果华马文学的落实要透过翻译，则其工程之浩大，华社是否有能力承担？
- 三、需要翻译，证明阅读人口不具备多语能力。既此，华马文学目前只能在概念上落实。
- 四、是否有足够作品应付华马马、华马英文学概念，也应一并思考。
- 五、非华人的华文作家被迫因人种系统而排除在外。
- 六、网络书写越来越发达，如何确定作家族群身份？

第四项并不成问题，华马文学各语言创作都有其传统，作品数量虽然并不均衡，但素质上并不会相距太大。至少各自都有得到相关文坛主流评论者的认可的作家，如华马巫文学的林天英（Lim Swee Tin）、杨谦来（Jong Chian Lai）；马华文学的李永平、张贵兴。至于第一至第三项，则是钟怡雯假设的因果推论。她假设华马文学研究之成立必须靠翻译，由于三语互译所面对的市场考验更严峻，故实践可能性更低。另一方面，华社是否有足够资源应付这庞大的翻译工程也是个忧虑。进一步，钟怡雯从其“需要翻译”的假设推论出，这证明了阅读人口不具备多语能力，所以目前没有实践的可能。

面对钟怡雯犀利的批评，应当如何回应？首先，我们需要厘清一件事：究竟华马文学是作为学科研究存在，还是作为认同对象存在？这问题之重要在于，它最终将决定“华马文学”的性质为何。

作为文学研究，简略地说，至少具备几个条件：首先需要有作家，然后生产作品。作品在市场流通就会累积读者群，随着读者群的增长，慢慢地就会建立起严谨的批评制度。“语言”是维持彼此产生联系的关键；也在这种关系中，借助现代的印刷资本主义（print-capitalism），建构了想象的共同体意识。一旦语言产生分裂，整个文学研究（比如马来文学或马华文学），除非有庞大的翻译机制在后支撑，否则其作为认同对象的功能势必遭到瓦解。这是文学研究与认同的密切关系。在这样的认知下，华马文学基于钟怡雯所提到的各种困难，只能是个概念。但，如果华马文学研究走的是另一条路径呢？

显然，华马文学并没有必要成为传统的文学学科。它无法为认同服务。它只能为问题意识服务。换言之，它是跨学科、语言、文化的文化研究。尽管没有兼具多语能力的读者群，这并不成问题，因为它不为读者服务。既然它是为问题意识服务，翻译已非主要考量的工作，因为参与的研究者本身就应当具备相关语言能力。第一项至第三项困难也就不是首要问题。⁵

钟怡雯第五与第六项提问更为尖锐，我们只能这么回应：任何理论、体系、制度都有其局限，差别在于其局限是否可以被接受。个人认为，钟怡雯此处所提的问题，其实是可以回避的问题。她指出，华马文学把非华人的华文作家排除在外，是打开一扇门后却关闭另一扇门。这是无法解决的问题，也是个可以回避不谈的问题，毕竟世间没有十全十美的归纳法，我们也不应这么要求华马文学。至于第六项，如何鉴定匿名（比如网络上）作者的族群身份。这问题就如史学家应当如何区分历史的真实与虚构一样，研究者唯一能做的，就是把自己的功课做好。换言之，第六项不可能成为否决华马文学研究的理由，它只能是对个别研究者的善意提醒。

讨论至此，是否说明华马文学研究的各种问题已经解决？我认为并没有。有一个更棘手的问题等候着我们。把这个问题解决了，我们就可以更清晰看到华人、华人文学的关系。

那个问题是这样的：钟怡雯在论文中提到了林天英，并指出进入一种语言，不是单纯的操作，而是必须进入该语言的文化与意识形态，极大可能被同化或涵化。“如果自幼接受马来文教育，思考、生活方式几乎等同马来人，那么用马来文写作的华人，则只剩下人类学意义。”（同

⁵ 本文并无意否定翻译的重要，实际上翻译的工程还是必须开展，并编制成读本、教材，才能够学院授课。

上，7) 同样的道理，我在前文提到，云里风的比喻之所以不成立，因为非华人食物经历了“华化”的过程，已经成为华人食物。但问题是，如果该食物并未被华化呢？那华人煮的“没有被华化的”非华人食物，还是华人文化吗？这样的追问把我们推向一个难题：谁是华人？什么是华人性？如果我们无法解答何以泰华混血的林天英是华人，那么我们是否应当将他（以及与他相似的人），从华马文学研究中排除出去？最终，为了确保每个被研究的对象有华人文化的元素，因此必须确保每个华人作家都掌握华文，华马文学会不会成为一个“从华文文学跨出去到外语”的兼语文学概念？因此，华马文学研究最终极的问题不是实践的困难，而是解答为何他们是华人？这道问题迫使我们走进历史。

二、可以拒绝当华人吗？

马华文学不只是学科术语，同时也是华人的认同对象，这说明了学科的建制化，是在对自我群体的认知下进行的。某个意义上，作为学科与认同的马华文学，把非华文背景的华人排除在主流华社之外。而黄锦树于 90 年代提出的“华人文学”，或其后更名的“华马文学”，在现阶段只是学科术语，它并未成为认同的对象。当然并不排除它有这个潜能。

接下来要处理的问题：一、究竟何谓“华人”？二、在历史中它如何形成？要在概念上直接定义“华人”为何物，并不好办。因为“华人”本身是个不断流动、变化的对象。唯一的办法就是在流动中去描绘它，找出它的形塑过程。因此，第二个问题的解答，也就决定第一个问题的答案，同时也将为我们解释华人在马来西亚的政治处境。

黄锦树意识到“华人”概念的复杂性，他指出：“从马来西亚华人史脉络中也可以看出‘华人’概念指涉对象的复杂……如果要想勾划出大马华人史上的文学全貌，则必须兼顾可能出现的这三种‘华人文学’而华文文学只是其中一环。”（1990：7）对于“华人”，黄锦树采用最广义的人类学定义。他察觉到“虽然东南亚华人会愈来愈‘东南亚倾向’”（同上，6），但他却不以为这种华人认同会有崩解的一天。换言之，他并不认为越来越东南亚化的华人，可能有一天不承认自己是华人。他可能受到陈志明的观点影响，轻易错过质疑华人身份的机会。他在文章中引陈志明的话：“每个华人都认定自己是华人，承认自己属于华族。这可以说是‘华人’的基本定义。这种认定自己为华人的意识，完全出于自觉，而不是只为适应华人集群之间的外在因素或文化特点。”（同上；引者强调）陈志明的话存在两个问题。第一，我们可以向华人身份说不吗？第二，为何他们总是自觉地认为自己是华人，不是其他？

第一个问题让人想起洪美恩 (Ien Ang)⁶ 的一篇文章：可以向华人性说不吗？(Can One Say No to Chineseness?)⁷。该文先后分析了杜维明的“文化中国”(Cultural China)与李欧梵“真正的边缘者”(trully on the periphery)的说法，指出前者虽自称去中心化，却因为与中国文化中心的纠缠关系，限制了离散话语赋予边缘者的激进潜质，局限了离散华人的多元性质。她借用生命树的比喻来形容“文化中国”：“……这个隐喻强调的是连续性多于非连续性：最终所有东西都会回归根本。”⁸ (232)

接下来，洪美恩批评李欧梵的“真正的边缘者”。李欧梵自称是双重边缘者，是世界主义华人。洪美恩对他提出几项质问，其中一个如下：

使李欧梵有利观点起很有趣的矛盾的是，当他把自己置放在“中国”与“美国”的双重边缘位置时，他并没有对“华人性”的本体论，以及他(所继承的?)的“华人文化”的所有权，做出任何的怀疑。一旦是华人，永远是华人吗？⁹ (235)

李欧梵自称是“真正”的边缘者，但洪美恩并不这么认为，因为他的观念中仍有一个稳定的中心，即去疆域化的华人文化或华人性。(236)

洪美恩先后否定了杜维明和李欧梵，是为了要把离散华人话语推演到极限，在这里任何附在中心的剩余物都会被淡化，最终只剩下人类学意义，文化上完全被异化。这其实非常符合黄锦树关于华人的立场。也就是说，华人在中国以外的地区，华人性本身已经演变到超乎我们想象的复杂与多元。而更复杂的是，洪美恩接下来的呼吁超越了黄锦树该文的理解范围。其实洪美恩并非要建构“华人性”，反之她企图解构这个以种族定义的身份认同。而这也是黄锦树与陈志明未料想到的。她认为，离散华人发展到极限，可能会对“华人”身份感到陌生或抗拒。以澳洲摄影家杨威廉(William Yang)为例，洪美恩指出他根本不懂中文与华人文化，甚至在童年时，因为突然发现自己“是华人”而感到错愕。然而，他没有办法，因为自己的种族特性(如肤色)，他被视为华人。洪美恩对杨威廉

⁶ 洪美恩(1954-)，印尼出生，在荷兰受高等教育。著名文化研究学者，主要研究媒介和文化消费、身份政治、种族、移民和全球化等，著有《观看<达拉斯>》、《论不说汉语》等。

⁷ 下文所引皆出同文，仅标页数。另，Chineseness一般译作中国性，但这难免让人想到政治的中国。个人认为，在这篇文章的脉络，Chineseness不止于政治的中国挂钩，也包括在地化的华人，并以一个更为开放、去中心化、多元的形象出现，易译作华人性。

⁸ 原文：“What this metaphor emphasis is continuity over discontinuity: In the end, it all flows back to the roots.”

⁹ 原文：“What makes Lee’s vantage point so interestingly contradictory is that while he places himself on the margins of both ‘China’ and ‘America’, he does this from a position of unquestioned certainty about his own ontological Chineseness and his (inherited?) proprietorship of ‘chinese culture’. Once a Chinese, always a Chinese?”

的经历感同身受，她本身是印尼土生华人，不懂中文也不了解华人文化，却一直被理所当然地视作华人。作为回应，洪美恩倡议华人其实可以不被华人性束缚：

这将让离散主体从华人性的牢狱中解放出来，并拥抱个人、社会、政治的生活，“更甚于只能是一个华人”（欧阳），通过对差异的、侧面的、世界上无法预料到的跨文化相遇的持续性交叉影响，建构开放式的以及多元的“后华人”身份。¹⁰（241）

她认为，“如果我无可避免地因血统而是个华人，那么我只有在自己同意的情况下，才是华人。何时与如何，那是政治的问题。”¹¹（242）她接着表示，来到二十一世纪，身为华人未必有好处，相反地，在特定的情况，人们可能拒绝加入华人大家庭。因此，在这个情况下，有意义的问题不只是：“人们可以向中国（China）说不吗？”进一步的：“人们可以拒绝华人性（Chineseness）吗？”这样的疑问对洪美恩而言，当然早已有答案：是的，可以。但放在马来西亚呢？答案是否定的。在政治上他们并没有选择的余地，一旦出生是华人，终身是华人。此外，因政治的打压，以及社会、教育、经济、文化政策的不公正，华人不得不紧守华人身份。而这华人的认同，并非如陈志明所言，是完全出于“自觉”，在很多时候外在的客观条件参与了这个认同的建构工程。

三、华人：政治与文化身份

我尝试以文化身份与政治身份，探讨华人身份的建构。文化身份主要是文化意志主导的身份认同，本文将选择主流华社为讨论例子。而政治身份，则是在殖民地政治体系下，中国移民与当地土著、殖民者的互动关系中建立的。

华人身份在历史中不断地演变，从早期的“方言群认同”跨度到“华侨认同”¹²，最终成为完成政治认同转向的“华人”¹³，政治参与了整个演变与

¹⁰ 原文：“This will allow diasporic subjects to break out of the prisonhouse of Chineseness and embrace lives- personal, social, political- "more than as just a Chinese" (ouyang), to construct open-ended and plural 'post-chinese' identities through investments in continuing cross influences of diverse, lateral, unanticipated intercultural encounters in the world at large.”

¹¹ 原文：“If I am inescapably Chinese by *descent*, I am only sometimes Chinese by *consent*. When and how is a matter of politics.”斜体字为该文章作者所加。

¹² 王赓武指出，早期南来华人的“文化中心”有两个，即大传统（儒家/北京），但这对他们影响不大；另一个则是小传统，即自己的家乡。后来民国成立，提出了“国民文化”，但因政

建构过程。19 世纪末 20 世纪初，中国的政治斗争蔓延至南洋一带。当时改良主义者和革命党积极地争取华侨的支持。侨社三宝，即所谓的报纸、会馆与学校，皆成为他们的政治传播工具。关于这段政治斗争，颜清煌指出：“改良主义者和革命党人的活动提高新马华人的政治意识。他们加强了刚开始形成的国家意识，并协助当地四分五裂的华人社会团结起来。一种团结及认同中国的新观念出现了。”（2005：184；引者强调）换言之，华侨认同已然形成。¹⁴ 随着政治的发展，马来亚华人的政治认同于 1950 年代开始转向。起初发生在知识阶层与商贾阶层，并于 1955 年后马来亚迎向独立自主时，大量华人放弃中国国籍，成为本邦公民。（崔贵强，2007）马华文学基本上是在这个脉络下发生。从侨民意识到华人意识，马华文学都是主流华人的意识形态斗争场域，同时也表征了主流华社的认同意识。比如，马华文艺独特性的大论争，表面上是关于艺术创作指导的讨论，暗地里其实关系到政治的意识形态斗争。¹⁵ 在此尝试借用文化记忆来说明，马华文学作为主流华人的文学认同对象的事实。

简·奥斯曼（Jan Assmann）指出，“文化记忆是一个集体概念，它指所有通过一个社会的互动框架指导行为和经验的的知识，都是在反复进行的社会实践中一代代地获得的知识。”（2011：67）而所谓的文化的集体记忆，相对于日常交往的集体记忆，后者的特点是“高度的非专门化以及角色的交互性，主题的不稳定性，非组织化。”（同上）而其另一个特征

治的不稳定，北京失去了“文化中心”地位，并由上海取而代之，当时许多上海的出版物出口至南洋。（2005：201-223）由此来看，方言群认同和华侨（以国民文化为认同对象者）在大方向的发展趋势，是有先后之别的。

¹³ 华侨与华人含义并不相同。“华侨”一词大约在 19 世纪 80 年代首次出现。用“侨”形容离乡的中国人带有两个意思：一、表示这个身份是“暂时性”的；二、表示一种得到社会与政府承认他们的离乡（在过去是犯法的）。华侨一词在 19 世纪末大量出现，于 1903 年被赋予强烈的政治含义。简单说，“华侨”显示对中国的效忠意识。关于“华侨”的讨论，参见王赓武（2005：154-167）。至于华人，则是指在政治上不再认同于中国。方言群认同则是指那些操相近方言的社群。另外，麦留芳针对华侨、华人、华族、华裔，做出非常精细的区分。他界定了几个能变项目，如国籍、社会与文化认同和血缘，并参考了移民者本身的看法、移出国（中国）和移入国（马来亚）的立场，来为华社分类，简单地说：华侨（认同中国）、华人（本地国籍）、华族（本地国籍，社会与文化认同是本土的，对中国文化认知粗浅）和华裔（本地国籍，本土文化认同，混血，父亲是中国血统）。[麦留芳，1985]无论如何，学界一般是华族、华裔、华人混用。

¹⁴ 华人想象共同体的讨论，比较详尽的可参考林开忠（1998）或黄锦树（1997：第二节）。

¹⁵ 马华文艺独特性论争于战后 1947、48 年爆发。（方修，1987）争论者的意见可归纳成三个方面：第一、周容为代表，提倡“此时此地”为写作对象。第二，以沙平为首，强调马华文艺的双重任务，他们认为在民族解放的前提下，中国反封建反帝国斗争和马来亚的反殖民斗争的性质是一样的。第三种意见主要在双方观点上发挥，以中立自居。沙平即胡愈之，中国共产党员；周容本名陈树英，另有笔名金枝芒、殷枝阳、乳婴，马共党员。这场论争其实是两个政治意识形态在人力资源上的争夺，详参庄华兴（2004）。

是，时间上的有限性，其范围最多不超过 80 年到 100 年，大约维持在三代到四代人。换言之，交往记忆不能提供固定点。而文化记忆则不然。

文化记忆有固定点，它的范围不随着时间的流逝而变化，这些固定点是一些至关重要的过去事件，其记忆通过文化形式（文本、仪式、纪念碑等），以及机构化的交流（背诵、实践、观察）而得到延续，我们称之为“记忆的形象”（“figures of memory”）……通过文化的型构，一种集体的经验开始结晶，一旦接触这种经验，其意义就会突然跨越千年而再一次变得触手可及。（同上，68）

文化记忆保存知识的储存，并提供人们整体性与独特性意识。换言之，文化记忆会形成一个文化身份。马华文学产生的文本，华教运动的“族魂”¹⁶，乃至抗日纪念碑、华人义山，其实都是某种文化形式，储蓄着华人的记忆与知识，最终形成主流华人的文化身份。

另一方面，在独立前后的大时代，为了取得更好的政治位置，华社领导人与英殖民、马来民族主义者在公民权、官方语言与华教地位进行抗衡。在抗衡过程中，华社的凝聚力一再地被强化。举个例子，陈祯禄是马六甲峇峇人，但却在那个年代与林连玉共同成为华社的重要领袖。¹⁷然而，为何峇峇人会与华人连成一线？¹⁸为何他们倾向选择华人认同，而不是独立的身份？相似的“结盟”也发生在马来社会。柔佛州的爪哇人（Javaness）和苏门答腊人（Sumatran）在人口相对弱势的情况下，选择加入在文化上与自己相近的马来族群。¹⁹

¹⁶ 族魂即指林连玉，在离世后被华教人士追封为“族魂”，参见林开忠（1998）。

¹⁷ 王赓武（1987）在三大集团说中，把陈祯禄归纳入丙集团，即效忠马来亚的华人。当时，陈祯禄为了获取更大的政治势力，先后与甲、乙集团合作。在二战后，甲集团分成两派，一派亲国民党的民族主义或反国民党的自由主义者；另一派则将自己的命运和共产党联系在一起，积极支持马来亚共产党。至于乙集团，则由精明而现实的少数华人组成，他们比较关注商业和团体利益，政治上表现低姿态。陈祯禄曾试图将马来亚共产党的支持者与其他左翼华人争取到一个更大的马来亚民族主义运动中，但却因左翼运动遭到殖民者打压而失败。随后陈祯禄与其他丙集团和乙集团的华人一起组成马华公会。

¹⁸ 后来双方因为对华人的定义不同，而在 60 年代大分裂。林开忠的一段话点出了问题的本质：“六十年代后，马华公会和董教总在华文中学校改制的问题上交恶，使得有关‘华人’的界定产生分道扬镳的结果：前者坚持初始情感对定义‘华人’的重要性，它强调一种民族与生俱来特有的传承特质，如肤色（种族）或‘文化’。后者则坚持作为一个‘华人’的最主要特质就是在文化（习惯与风俗）与语言上必须是‘讲华语’（或说中国各地方言）和实行中国的传统习俗……”（1998：126）

¹⁹ Kiran Sagoo（2006）分析了雪兰莪与柔佛在 1931、1947 年的人口调查数据，发现在柔佛州的爪哇人和苏门答腊人比较倾向认同马来社会，接受同化于该族群，而雪州的情况则非，原因主要是族群人口的相对弱势，激发了相关族群的危机意识，而选择结盟。这情况与峇峇人与“纯华人”结盟类似。

相关的“结盟”或“同化”，主观认同因素当然是其中一个答案。另一个答案则收藏在殖民者的知识宝库里。

三苏 A.B. (Shamsul A. B.) 在一篇文章中，尝试梳理英殖民在马来亚时期所建构的“殖民知识” (colonial knowledge)，并将此与现代身份的建构挂钩。他指出，殖民地知识的汇编与累积，最主要的目的是为了**方便行政上的需求**。(2004: 139) 它包括了史学模式、测量模式、监视模式、博物馆模式等等，通过各种模式来对殖民地进行知识上的归类与分析，然后贯彻在各种政策的实践与知识的传播中。

我在这里概述的是有关“历史的身份”，而其“事实”是根源自欧洲的社会理论、哲学概念与分类工具，形塑了马来西亚编史的基础。是在这个历史之内，马来西亚现代身份，如“马来”与“马来性”和“华人”与“华人性”，被描述与整理。²⁰ (同上，142)

前文提到的“峇峇人”融入华社，以及爪哇人和苏门答腊人融入马来社会，正是按照殖民知识体系下种族分类的收编逻辑运作的结果。进一步说明，由于殖民者把同样是中国血统者归类为华人，来自马来群岛者归类为马来人，他们在殖民地政府眼中被视为属于同一个被统治类别，因此也就承受同样的政治命运。在认知上乃至实际情况，这些人被当作同一个族群对待，处于同一个利益结构中，双方的“结盟”也就得到解释。

如果这个知识建构是相对客观，也许今日的马来西亚族群格局会有很大的不同。但不是。这个殖民知识的目的并非纯粹为了知识本身，更重要的是为了殖民者利益，因此知识的发现与纠正，都与殖民者利益挂钩。在这个目的性超越知识性的殖民地知识体系，为了方便统治，通过人口调查、法令、政策（如马来保留地中对马来人的定义）、殖民地教育等，华人和马来人被策略地建构成完全相对的两个身份。关于这一点，山达拉 (Sandra Khor Manickam) 关于马来亚的“民族”与“马来性”的研究值得注意。

山达拉指出，英殖民者为了合法化本身在马来亚的殖民政权，在马来人与华人之间制造差异，并挑起纷争，然后以马来人的管理员或保护者身份出现。基本上殖民话语可分成三点²¹：

²⁰ 原文：“What I have briefly sketched here is the ‘identity of a history’ since these ‘facts’, rooted in European social theories, philosophical ideas and classificatory schemes, form the basis of Malaysian historiography. It is within this history that modern identities in Malaysia, such as ‘malay’ and ‘malayness’ and ‘chinese’ and ‘chineseness’, have been described and consolidated.”

²¹ 以下皆整理自 Sandra Khor Manickam(2005)第二章，不另外标页码。

首先，英国作家强调华人和马来人之间不可能和平共处，双方天生水火不相容。山达拉举瑞天咸（Swettanham）为例，后者曾言：“然而马来人在宗教事情上是非常偏执的，他有最强的理由拒绝马来妇女嫁给华人，或者跟华人生活。而这是那些导致马来保护地问题丛丛的事情。”²² 因此，马来人需要英国的保护。

其次，英国作家/学者制造族群刻板印象。他们建构出勤劳的华人与懒惰的马来人形象。瑞天咸即道：“马来人各个阶层人士的首要特点，就是不情愿工作。”²³ 英国人自视是马来人的管理员，因此认为有责任发展马来亚的经济，但因为马来人被视为懒惰的族群，无法胜任推动经济发展的角色，故此英国人从中国引入劳工。另一方面，马来人被视为是农民，为了巩固这个分类，英殖民者设法把马来人捆绑在农村里，不让他们从事除了稻田耕种以外的行业。相关的政策也应运而生，比如马来保留地法令。

最后，英殖民把马来人标签为土著（Indigenous），华人为非永久居民。尽管马来人内部差异大，但在殖民者的定义下，马来人包括了马来群岛其他地区过来的新移民。尽管他们是新移民，但却被视为土著，且愿意长居于此，效忠于斯。相反的，华人在此地的长久移民史却轻易被忽略。

上述三点，基本上是在站在殖民者利益为前提而建立的论述。首先，它从种族/血缘的角度把华人和马来人归类，然后进行文化上的本质化的对立：华人和马来人的文化互相矛盾与冲突。在族群性方面，华人和马来人也截然相反，前者勤劳后者懒惰。最后，历史身份被巩固：华人是外来移民，无法逆转的命运；而马来人则是土著。因此，在涉及到英方利益的前提下，华人身份被殖民者话语所决定。易言之，无论一个人的文化特质演变到什么程度，或者主观上完全抗拒当华人，在国家而言，该人所享有的权利，就只能是华人权利——非土著权利，我在此暂且称之为华人的**政治身份**。

华人的政治身份与文化身份同样是政治的结果。两者的差别是文化身份更加强调文化意义上的联系或传承，它有一个明确的核心点，或固定点。²⁴ 而此固定点对建构政治身份的殖民者而言，并不太重要，大体上政治身份是政治操作下的血缘主义产物。

²² 转引自 Sandra Khor Manickam (2005: 43)。原文：“Though the Malay is hardly ever a bigot in matters of religion, he has the strongest possible objection to a Malay woman marrying or living with a Chinese, and this is another of those matters which have caused a great deal of trouble in the Protected Malay States.”

²³ 转引自 Sandra Khor Manickam(2005:44)。原文：“...the leading characteristic of the Malay of every class is a disinclination to work.”

²⁴ 因此，峇峇人也是文化身份的一种。峇峇人借助随着殖民主义输入马来群岛的西方现代性建构自己的身份认同，可参考庄华兴（2008；2010）。

在此必须进一步分析种族与族群的概念。按照本文对华人政治身份的界定，它会不会在殖民者操作下而成为种族范畴的概念？基本上两者还是有区别的。华勒斯坦（Immanuel Wallerstein）指出种族与族群的差别，前者是以基因划分，后者则是文化范畴的概念，被认为内部存在着某种代代相续的行为模式。（1998：137）回看政治的华人身份，它显然并非纯粹的基因辨别概念，因为当殖民者在政策与教育层面贯彻“华人”意识时，某个程度上也在影响着相关群体的自我认同。如果我们还记得查尔斯·泰勒（Charles Taylor）[1998]对承认与认同的观点，那么殖民者对相关群体的身份给予，就是一种政治的承认，无形中也影响相关群体的身份认同。在此情况下，他们将会以不同的方式探索本身的族群起源。这一点可以从峇峇华人大量翻译中国古典小说得到证实。因此，这也得以解释，何以马来西亚华人无法告别华人性。

政治身份意义的华人涵盖了各种不同文化身份意义的华人。而主流华人的文化身份所无法概括的，则是那些不被前者所认同的“华人”，比如林天英，然而又因政治的现实，大家都无法不在政治身份的角度，接纳对方为华人。在这样的情况下，让我们再次回到云里风有趣的比喻：尽管彼等所烹调的食物没有被“华人化”，但政治上的粗暴操作，自动把他们归类为“华人的”，或“华人文化的”。一个例子，国家文学论述中的“华人作家”（*penulis keturunan Cina*）便是如此，他们被视为华人的代表。必须补充的是，文化身份不是固定不变的，就个别案例，可能会产生“认祖归宗”的行为。如峇峇华人的“再华化”现象。

四、小结

马华文学无疑很充分地再现了华人与中国近代政治以及其后于本土政治互动的历史。通过共同的语言媒介，发表的园地，流通的读物，乃至华文教育，马华文学为按照这个脉络去理解华人历史的读者与作家提供服务，成为他们的认同对象，同时也成为学术的研究对象。然而它的局限在于，无法涵盖殖民者与后殖民社会精英对华人身份的论述，也就是政治的华人身份。

作为文化研究对象的华马文学，得利于人类学，但并不只具有人类学意义。它的研究对象是后殖民话语中所探讨的身份认同的最佳诠释群体。易言之，涵盖了华人政治身份的华马文学研究，除了人类学意义，同时还具政治与历史的意义。它所要处理的是弱势群体与权力的关系。这包括了两个面向：一、政治精英（或另一个政治身份的群体，如马来人）与华人政治身份的权力关系；二、华人政治身份内部的，各种文化

身份之间的张力。置放在这个框架中，华人就不是文化上的定义，或者主观定义下的华人。而是被政治定义的华人。而这政治身份的华人，在殖民时代被建构，但并未随着独立自治后而消解。反之在去殖民化的过程中，殖民者的话语一再被本土精英挪用、篡改，以服务独立后掌权的执政精英，以及与它相关的共同利益者。

征引文献：

- 安东尼 P 科恩（2008）。〈作为认同的文化：人类学家的见解〉。收入周宪主编（2008）。《文学与认同：跨学科的反思》。北京：中华书局，页 90-104。
- 查尔斯·泰勒（1998）。〈承认的政治〉。收入汪晖、陈燕谷编译（1998）。《文化与公共性》。北京：生活·读书·新知三联书店，页 290-337。
- 崔贵强（2007）。《新马华人国家认同的转向 1945-1959》（修订卷）。新加坡：青年书局。
- 方修（1987）。《战后马华文学史初稿》。吉隆坡：马来西亚华校董事联合会总会。
- 方修（1986）。《马华新文学简史》。吉隆坡：马来西亚华校董事联合会总会。
- 高嘉谦（2010）。〈十九世纪末的马华离散诗学〉。《马来西亚华人研究学刊》（第十三期）。页 3-19。
- 胡金伦（1996）。〈寻找马华文学的定位〉。收入张永修、张光达、林春美主编（2002），页 90-106。
- 黄锦树（1990）。〈“马华文学”全称之商榷——初论马来西亚“华人文学”与“华文文学”〉。收入张永修、张光达、林春美主编（2002），页 3-17。
- _____（1997）。〈中国性与表演性：论马华文学与文化的限度〉。收入陈大为、钟怡雯、胡金伦（2004）。《赤道回声》。台北：万卷楼，页 39-74。
- 华勒斯坦（1998）。〈族群身份的建构——种族主义、国族主义、族裔身份〉。收入罗永生与许宝强编（1998）。《解殖与民族主义》香港：牛津大学出版社，页 129-146。

- 简·奥斯曼（2011）。〈集体记忆与文化身份〉。收入《文化研究》，9月刊，中国人民大学出版，页67-71。
- 林开忠（1999）。《建构中的“华人文化”：族群属性、国家与华教运动》。吉隆坡：华社研究中心。
- 王赓武（2005）。《移民与兴起的中国》。新加坡：八方文化创作室。
- 禩素莱（1992）。〈开庭审讯〉。收入张永修、张光达、林春美主编（2002），页68-75。
- 云里风（1991）。《文艺琐谈》。吉隆坡：马来西亚华文作家协会。
- 颜清湟（2005）。《海外华人的社会变迁与商业成长》。厦门：厦门大学。
- 杨善勇（1991）。〈马华文学正名〉。收入张永修、张光达、林春美主编（2002），页18-19。
- 庄华兴（2004）。〈马华文艺独特性论证：主体（性）论述的开展及其本质〉。淡江大学东南亚研究所主办，2004年台湾的东南亚区域研究年度研讨会论文。
- 编著译，2006。《国家文学：宰制与回应》。吉隆坡：雪隆兴安会馆与大将出版社联合出版。
- 张锦忠、黄锦树、庄华兴编（2008）。《回到马来亚》。吉隆坡：大将出版社。
- 钟怡雯（2010）。〈定位与焦虑：马华/华马文学的问题研究〉。收入伍燕翎（2010）。《未完的阐释：马华文学评论集》。吉隆坡：马来西亚华文作家协会，页3-11。
- 张永修、张光达、林春美主编（2002）。《辣味马华文学：90年代马华文学争论性课题文选》。吉隆坡：雪兰莪中华大会堂、马来西亚留台校友会联合总会联合出版。

英文部分：

- Ien Ang (1998). Can One Say No to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm. *Boundary 2*, 25:3. Page 223-242.

Kiran Sagoo (2006). Colonial Construction of Malayness: The Influence of Population Size and Composition. International Graduate Student Conference Series. Honolulu, Hawaii USA: February 16-18-2006.

Shamsul A.B (2004). A History of an Identity, an Identity of a History: The Idea and Practice of 'Malayness' in Malaysia Reconsidered. In Timothy P. Barnard ed., 2004. Contesting Malayness: Malay Identity Across Boundaries. Singapore: Singapore University Press, page 135-148.

Sandra Khor Manickam (2005). Ideas of Nation and Malayness in Malaya 1809-1942: A History of Inclusion and Exclusion. A Thesis for Degree of Master of Arts: National University of Singapore.