

馬來西亞華人認同的形塑與變遷

一 以馬華文學為分析文本

游雅雯

清華大學亞洲政策中心博士後研究員

摘要

1957 年馬來西亞脫離英國殖民統治，獨立建國。馬來族群以原住民族自居，主張馬來西亞是馬來人的國家，而華人則被視為不愛國、不忠誠的「中國人」。即便華人族群已經居住在馬來西亞超過半個世紀，華人時常被揶揄為「外來者」、「寄居者」。不禁讓人好奇：馬來西亞華人的認同到底為何？本文主張，馬來西亞華人的認同觀並非單一、靜態的認同觀，而是隨著歷史的變遷，呈現出的是動態而複雜的心理狀態。換言之，他們可能形塑出一種「雜匯認同」，並非僅限於「維持祖國（中國）認同／選擇現居國（馬來西亞）認同」的「二擇一」模式，而是呈現出雙重認同，亦即「居間」認同的模式。本文將以馬華文學作為分析的文本，藉以探究馬華文學中有關華人身份認同的歷史變遷，並了解馬來西亞華人如何建構己群認同，並展現其文化主體性。

關鍵詞：馬來西亞華人、馬華文學、雜匯認同、文化主體性

壹、前言

馬來西亞脫離英國殖民統治之後，馬來族群向來以多數族群和原住民族自居，主張馬來西亞是馬來人的國家，而他們將馬來西亞第二多數的族群——華人——視為不愛國、不忠誠的「中國人」。即便華人族群已經居住在馬來西亞超過半個世紀，華人時常被揶揄為「外來者」、「寄居者」。例如在 2008 年 8 月底，巫統檳城升旗山區部主席 Ahmad Ismail 在檳城威省峇東埔舉行國會選舉時，提出「華人寄居論」¹（馬來文為 *Cina hanya menumpang di negara ini*），強調華人只是「外來者」，應該感恩馬來人讓他們得以「借住」於馬來西亞，同時也不應該爭取與馬來多數族群享有同樣的待遇與權利。「華人寄居論」一提出，引起華人族群的強烈反彈，儘管後來當事人 Ahmad Ismail 已經公開道歉，此言論卻再一次對脆弱的巫（馬來人）、華之間的族群關係造成傷害。

這次的政治事件不禁讓人好奇：為何馬來西亞華人移入馬來西亞已逾百年，卻被認為不愛馬來西亞、只愛中國？馬來西亞華人的認同到底為何？

回顧歷史可知，從殖民時期開始，由於英國殖民者的「族群分治」政策的實行，使得華人與馬來人一直存在著非常明顯的族群分界。馬來西亞獨立之後，族群界線依舊清楚。因此，大部分華人並沒有被馬來人完全同化，而是依照中國習俗與文化生活，也非常關心中國事務。其次，他們與華人社群有比較密切的接觸，在家裡及朋友圈所使用的語言為華語，有時候參雜一些方言，例如福州話、廣東話、客家話。再者，在學校教育方面，有一些華人從小學到大學都選擇華語教學的環境讀書，其中一些人還選擇到台灣、中國留學。由此可知，有部分馬來西亞華人幾乎是完全生活在非馬來語的環境，因此也的確會讓馬來人誤解華人與其他華語為主的「外國」關係比較密切，而將他們視為心繫祖國的「寄居者」。但是，馬來人會這樣質疑華人的身份認同，背後是否還有更深層的政治目的呢？

¹ Ahmad Ismail 主張：「華人只是『寄居』馬來西亞，因此不可能達到各族平等。」相關新聞請見《星洲日報》（2008 年 8 月 24 日）。

在文化研究領域中，許多學者在討論後殖民時期的殖民遺產（colonial legacy）時，主要分析的是在地統治族群如何承襲前殖民勢力及意識型態，並藉此鞏固其優勢權力。因此，許多被建構出的名詞，例如本土或部落（local or tribal）人民，以及「原住民」（indigenous people）等，乃是「政治性的語言」（the political）。例如 James Cliford（2001: 473）指出：

去殖民化的時期處於一個並非全有全無、一次到位的轉型過程，而是一個長時間、一直不斷進行抵抗與適應，與帝國勢力切斷與再接合的轉型期。……在這個時期，民族主義精英以解放本土或部落人民為理由，而他們聲稱要實踐的所謂社會正義被極度擴大了。

Tania Murray Li（2000: 151）以印尼 Central Sulawesi 為例，研究當地原住民認同的建構，提出的論點如下：

一個團體自我認知為部落或是原住民，這並不是自然而然的，或是無可避免的（必然的）一個結果，而且這也不只是被發明的、繼承的或外力強加的現象。這應該是定位（positioning）。

由上可知，強調在地性、本土性（indigenouness），以及所謂「土著」（natives），乃牽涉到統治族群的自我定位。而他們在自我定位、建構「己群」認同的過程中，時常需要一個「他者」。這種「他者」通常都是來自外地的離散社群，而且被建構為本質上與「本地人」具有差異的「外人」。面對這種由本地人所建構的「他者」政治論述，這些「他者」會有何反應？這就是本文主要探討的問題。具體而言，筆者將探討：華人在面對馬來族群精英霸權論述的質疑與威脅時，他們如何回應呢？本文認為，華人並非被動的接受，而是積極的反抗。然而，他們又是如何打造新的自我認同，進而展現其主體性（cultural subjectivity）與能動性（agency）呢？簡言之，華人的身份認同如何變遷呢？

筆者選擇以馬華文學為分析文本，乃因為華人身份認同的變遷是一個比較柔性的、深層的心靈活動，在文學作品中比較容易捕捉到這類的蛛絲馬跡。同時，由於馬來西亞族群關係與華人認同有時是具高度政治敏感性的話題，在文學中反而能被充分表達。換言之，華人比較傾向在文字中抒

解鄉愁，表達出認同焦慮，或運用隱喻的手法對多數的馬來族群發洩憤怒與提出訴求。因此馬華文學不只是單純的文學，它還是當地華人社會發聲的一個平台，以及華裔族群與馬來族群之間文化角力的場域。藉由分析馬華文學，我們可以了解馬來西亞華人認同觀的歷史演進，以及馬來西亞華人社會如何建構己群的歷史。

本研究分為四個部分：首先，前言將說明筆者的問題意識與研究目的。其次，在回顧相關文獻及理論反省之後，本文將採用 Stanley Tambiah 的離散理論作為本研究的分析架構。第三，筆者將研究英國殖民階段至建國初期、國家文化政策時期、馬來西亞國族時期之各時期的馬華文學，從中了解大馬華人認同觀的演進，整理出華人認同觀逐漸走向「雙重疆域化」(dual territorialization) 的具體實例。第四部份結論發現，華人呈現出來的雙重認同觀乃是一種「文化抵抗」，其目的在於建構出「雜匯」(hybridity) 的認同觀，以對抗英國殖民論述及馬來政治精英對於馬來西亞華人保有「純粹」中國認同之指控。

貳、文獻回顧與離散理論

一、文獻回顧

方修與楊松年曾以馬華文學為分析文本，研究華人認同的歷史變遷過程。一般在研究馬來西亞華人認同的演變時，首先要思考的是歷史分期的問題。方修 (1975) 將二次大戰前的馬華文學 (1920-42) 分為四個時期：1920 到 1925 年為馬華文學的「萌芽期」、1926 年到 1931 年為馬華文學的「擴展期」、1932 年到 1936 年馬華文學的「低潮期」、1937 到 1942 年馬華文學的「繁盛期」。

後來的學者對方修的分期提出了一些批判，例如楊松年批評方修的分期主要受到傳統發展論的影響。由於「中國意識」的發展並不必然前盛後衰，因此楊認為以盛衰作為分期指標有其缺陷 (楊松年，2001：2)。筆者大致同意以上的說法，而且筆者認為方修的分期過於強調線性發展，忽略

了認同逆轉與認同雜匯的可能性。

楊松年以「中國意識」與「本土意識」兩大意識「消長」作為歷史分期的基準，這個分析架構於 1982 年的〈本土意識與新馬華文文學：1949 年以前馬華文學分期芻議〉（楊松年，1982）開始成形，隨後在 2001 年所出版的《戰前新馬文學本地意識的形成與發展》（楊松年，2001）成為較為完整的論述。楊松年將馬華文學史分為六期：1919 到 1924 年為「僑民意識濃厚時期」、1925 年到 1926 年為南洋色彩萌芽時期、1927 年到 1933 年「南洋色彩提倡時期」、1934 年到 1936 年「馬來亞地方性提倡時期」、1937 年到 1942 年「僑民意識騰漲、本地意識挫折時期」、1945 到 1949 年「馬華文藝獨特性主張時期」²。

楊松年的書（2001）似乎提供了一個更切合實際狀況的分期，也注意到當時中國與南洋歷史所牽動兩股認同意識的起伏更迭。然而，筆者對楊松年的分期仍有幾點疑惑與感想。首先，楊松年似乎把馬來西亞華人當作鐵板一塊，在看待他們的認同變遷時，忽略了當時華裔族群認同的多元性。相較之下，王賡武的觀點補充了楊松年研究之不足。王賡武把馬來西亞華人分為三類，呈現出華裔族群認同的多元性面貌。這三類華人的特徵分別為（Wang, 1970: 4-5）：

- 一、與中國政治保持直接和間接關係者，他們將自己與中國的命運聯繫在一起。
- 二、由精明而講求實際的多數華人組成，鮮少對政治表明自己的態度。
- 三、一些對馬來亞有某種忠誠，屬於峇峇、英屬海峽殖民地華人和馬來亞民族主義者。

王賡武從華人移民的時間、背景、移居地點等角度出發，探討這些因素如何影響他們自身認同的發展，因而更精準地表達出當時不同集團的華人之認同差異，而且提到華人雜匯認同的可能性。後來的陳志明則從教育體制影響的角度切入，理解不同教育下所形塑出的認同差異，進一步精緻

² 楊松年及其學生後續沿用這樣的分期架構，出版了許多類似的選集，例如：楊松年（2003）的《從選集看歷史：新馬新詩選析（1919-1965）》。

化王賡武的分類（請見陳志明，1987：62）。然而，由於陳志明的三個分類（華文教育的華校生；華、英雙語教育的華校生；英校生及土生華人）僅適用第一、二代華人，本文為了研究分析需要，筆者再次修正該表格（見表 1）。表 1 的分類清楚界定出目前三種馬來西亞華人類型，第一類華人從建國至今都存在。他們就讀華文小學、中學，以及以華文為教學媒介的私立學院，例如：新紀元學院、韓江學院、南方學院。他們對中華文化熟悉且熱愛，畢業後通常到台灣或中國留學進修。第二類華人接受雙語教育，在 1970 年代之前的學生可能是接受華文、英文教育，自從 1967 年馬來西亞將官方語言從英語改成馬來語後，這類華人則可能改為接受華語及馬來語雙語教育。他們既有華人認同也不排斥馬來西亞本土文化。第三類華人為小學讀華文學校，但國中之後讀馬來西亞公立學校。這類華人因為只有國小時期學習華文，在長期使用馬來語學習，也有較有機會與馬來族群交流的情況下，他們的華語能力較差，也傾向認為自己是馬來西亞華人，而非純粹華人。

表 1：華人認同分類表

華人類型	教 育	一 般 特 點
第一類	全部華文教育（華小、獨中、華文學院）的華人	保持「純」華人文化及「純」華人個性
第二類	接受華、馬來雙語教育的華人	對整體化沒有明確立場，較傾向第一類，但卻瞭解有適應馬來西亞當地的必要性
第三類	接受馬來語教育的華人	主張族群整合，把社會經濟的公正和平等擺在華人文化與華人特性之上

資料來源：參考自陳志明（1987：62），但文字已經作者修改。

* 本表的文字已由筆者稍做潤飾修改。

其次，筆者認為楊松年以兩股意識的「消長」為分期基礎，隱含了「二元對立」的邏輯。然而，這兩股意識真的是各自佔據一個極端嗎？兩者界線是絕對的嗎？關於筆者的第二個疑問，黃錦樹曾提出批判。黃錦樹指出，楊松年似乎沒有說明這兩種意識在理論上是如何區隔的，換言之，「中國

意識與本地意識的區隔是絕對的嗎」（黃錦樹，2004：117）？筆者認為，這種「二分對立」區分邏輯，將使得其分期架構無法為「雜匯認同」提供存在的「第三空間」，因而形成若干的研究限制。事實上，大部分的華人認同觀，乃存在於既非完全屬於中國認同、也非完全屬於馬來西亞認同的中間混雜地帶。更重要的是，這兩股意識並非全然互斥的，有時更是並存的。

第三，楊松年在 2001 年出版的《戰前新馬文學本地意識的形成與發展》一書中，其對華人認同分析所涵蓋的歷史分期只談到第二次世界大戰為止，至於對華人認同在二戰後演變的討論，則付之闕如。因此，本文的另一個目的在於希望補充華人身份認同在馬來西亞獨立之後的變遷發展，以期能更完整地理解當代華人認同的轉變史。

因此，本文研究的華人認同變遷主要是以陳志明分類中的第一、二類華人為主。透過上述的文獻探討，筆者發現若想更加完整地理解華人認同的演變，有必要從教育的影響作為切入的角度，同時，黃錦樹的提問則有助於跳脫認同分析研究中「絕對二分」的困境，而能進一步欲探討華人中國認同與本土認同交融、雜匯的發展。再者，由於目前研究二戰後華人認同演變的文獻並不多，所以有必要對這塊歷史空白進行補足。最後，筆者認為當前大部分的文學及歷史學者主要關注於歷史分期及華人認同類型學的建構，而較少引用理論架構進行分析，因而無法對華人認同演變進行更深刻的理解。綜言之，筆者將以陳志明與黃錦樹的研究角度作為基礎，並援引離散理論學者 Stanley J. Tambiah 的「雙重疆域化」論述，進一步討論華裔族群雜匯認同之「政治性」，期能增加文學、史學與社會科學之間學術對話的空間。

二、理論反省

離散理論善於處理後殖民時期的跨界流動、多元雜匯認同等議題，同時也有助於我們了解認同形塑與變遷之人文社會脈絡。首先，我們要界定何謂「離散社群」（Diaspora）。政治學者 William Safran 在 *Diaspora* 的創刊號中，提到 Walker Connor 給予離散社群的定義是「居住在家鄉之外的一

群人」，而這個定義後來被應用於在美國的古巴人及墨西哥人、在英國的巴基斯坦人、在德國的土耳其人、在巴基斯坦的阿拉伯人，以及在東南亞的華人……等等。Safran (1991: 83-84) 擴充了 Connor 的定義，他提出界定出離散社群的六項特徵：

1. 從一個原居中心地分散到兩個個兩個以上的邊緣地或外國；
2. 維持對原鄉 (homeland) 的記憶、願景或神話；
3. 認為他們無法被現居地的社會 (host society) 所接受；
4. 視祖先之家園為真實、理想的家，而且他們或他們的後裔最終會回歸原鄉；
5. 認為應保留他們對原鄉的記憶，而且有責任維護原鄉的安全及繁榮；
6. 對原鄉付出持續性與原鄉有所聯繫，而他們的社群意識及社群團結乃奠基於這個基礎之上。

在 Safran 的定義中，有四項提到離散社群與到原鄉的關係，而且他強調離散社會最終會回歸他們來自的地方。Safran 似乎賦予離散社群過多的原鄉情節，這使得他們承載沈重、無法擺脫的過去。不禁令人懷疑：Safran 以猶太人的離散經驗為理論原型，可以適用於其他地區的案例嗎？離散社群的身份認同只能是一元中心、單一定點的嗎？他們的身份認同只固著於原生的國度嗎？身份認同是純粹、統一的整體嗎？原鄉認同與在地認同必然是互斥的嗎？

1990 年代中期之後，全球化研究成為顯學，進而帶動了跨國主義的離散研究，而且研究對象更加豐富，包括移民、跨國勞工、跨國婚姻、難民等等。這個時期的學者紛紛提出與 Safran 不同的觀點。

James Clifford (1997: 225) 並不認為離散社群的心只關注於祖國而已，他指出：離散族群的重要特徵在其心理狀態，呈現出「居於此但思於彼」(living here/remembering and desiring another place) 的辯證特徵。易言之，離散社群在多重「現居地」與「原鄉」交錯之下，發展出「去中心」與「部份重疊」的溝通、旅遊、貿易和親屬的網路，連結了跨國界人們之間不同的社群 (Clifford, 1997: 266, 269)。由上可知，Clifford 呈現出離散社群曖昧不明的身份認同，亦即他們既保有某種程度的原鄉情節，又發展出

在地意識。因此，回歸原鄉已不再是離散社群的唯一選擇。

Hall (1996: 4) 引用 Laplanche and Pontalis (1985: 208) 的說法，即「身份認同被看作一個整體，但這個整體並不是個協調一致的關係體系。……它是多元、衝突、混亂的狀態」。另外，Hall (1996: 4-5) 進一步解釋了認同並非純粹與同質性的：

身份認同並非指涉自我 (self) 有一個經歷了變化多端的歷史，它卻從頭到尾完全沒有變化的穩定核心。身份認同的同一性指稱，自我的每一小部份皆呈現出永遠／已經是同樣的面貌，甚至歷久不衰。其實這種看似同質性的認同，乃是透過壓抑表層底下的多元、他種異質性所建構出來的。認同從未統一過，它是破碎、斷裂的，而且是複數絕非單數。

目前許多針對其他離散社群所進行的案例研究也可呈現出有別於 Safran 猶太人研究的不同離散經驗。Paul Gilroy 的 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993) 研究大西洋地區的非洲裔離散社群，他研究發現這個區域的黑人文化認同是多元性的，幾乎無法化約或簡化至原鄉文化而已。在研究大西洋地區的黑人之後，四年後 Paul Gilroy 出版 “Diaspora and Detours of Identity” (1997)。他在文章中指出，在異國生活的離散社群，無可避免地受到新文化的影響，他們的認同已不單由所在地或國籍決定。

另外，關於華裔離散社群的研究，我們也發現跟猶太人離散研究不同的經驗。研究華裔離散社群的學者 Ien Ang 反思所謂「華人本質主義」(Chinese essentialism)，他主張以往強調純粹、同質的「大中國情節」(Great China，強調中華文化的規範與價值)，乃是在人們在互動中所建構出來的 (Ang, 1998)。另一個華裔離散研究的知名學者 Aihwa Ong，在深入反省及剖析華人的身份認同之後，於 *Flexible Citizenship* (1999) 一書提出華人離散社群具有「彈性的身份選擇」及「碎裂的認同」(fragmentation of identity) 的論點。Ong 發現海外華人在跨國移動時，會策略性選擇身份認同。因此，他們透過跨界移動與跨國生活，發展出超越單一的認同型態。他們與祖國呈現若即若離的關係，也與在地國產生無法切斷的聯繫。

由上可知，現代離散社群的案例不但顛覆了民族主義所強調身份認同絕對歸屬「單一國家」的想法，也透露出他們作為一群跨界移動的能動性與主體性。換言之，傳統民族主義式「單一國家」的認同觀，已經越來越難以解釋現代離散社群的認同觀。就本文的主題而言，在馬來西亞脫離殖民統治、建立新國家後之後，華裔離散社群如何進行己群的自我認同定位，進而發展出新類型的身份認同模式呢？筆者認為 Stanley J. Tambiah 所提出「雙重疆域化」的概念，有助於回答這個研究問題。

Tambiah 是一位社會人類學家，出生於斯里蘭卡，本身是基督教淡米爾人 (Tamil)。他從事泰國、斯里蘭卡、以及淡米爾的研究，專攻宗教人類學及政治人類學。他在美國 Cornell 大學獲得人類學博士學位，曾在泰國及英國教書，1976 年進入哈佛大學人類學系任教。由此可知，他本身算是從南亞到美國的離散社群。

Tambiah 批評 Safran 的理論是一種「理念型的建構」(ideal type construction)，並未能如時反映當代離散社群複雜的情境。換言之，離散社群不必然會如猶太錫安主義者一般，渴求回歸其魂牽夢縈的祖國 (Tambiah, 2001: 330, 轉引自蔡源林, 2009: 276)。若從這個批評的觀點來看馬來西亞，則可發現猶太人流亡海外與東南亞華人的離散情境及脈絡不完全相同，主要是因為東南亞華人的跨界移動大部分係出自於自願、並非被強迫的。至於回歸意識，我們無法否認大部分華人也有著「衣錦還鄉」的心願，然而這與猶太人渴望回歸故鄉之間的強度，還是有所差距。

Tambiah 認為 Safran 「去疆域化」(deterritorization) 的概念有其理論上的瑕疵，因而以「雙重疆域化」的概念企圖取而代之。根據 Tambiah 的說法，雙重疆域化所指涉的是離散社群對祖國及在地國模擬兩可的態度：「這些離散社群對他們生存環境有雙重、甚至三重可能的看待角度，其中牽涉到多面向的記憶與多重主體性的庫存，同時處在一種涇渭分明卻又相互滲透的脈絡。他們既要面對確保能於在地社會生存的問題，同時他們又覺得有必要創造與維繫和原鄉的關係」(Tambiah, 2001: 330; 轉引蔡源林, 2009: 277)。由此可知，離散社群與在地社會進行調適及整合時，實際上是處於某種「雙重疆域化」的狀態。就馬來西亞華人而言，「雙重疆域化」

的意義在於「固然認同在地國馬來西亞為政治主流，但維繫著對「祖國」的某種實質或心靈上的聯繫，包括贈款家鄉的親人、定期回鄉探視、捐獻贊助宗祠或家鄉公廟的重建、隨時關注著「祖國」的政治動態」（蔡源林，2009：277）。

從馬來西亞脈絡來看，老一代的華人在殖民時期至建國初期，有較強烈的文化鄉愁及回歸意識，甚至大多認為自己是中國人。但隨著在馬來西亞的時間越長，他們的下一代為了適應現實環境，涉入當地事務越來越多，也開始進入社會整合階段，這使得原本的單一國家認同逐漸動搖。因此，馬來西亞第二、三代華人，甚至以後的新一代馬來西亞華人，他們皆出生在馬來西亞、受馬來西亞教育、生活所接觸的都是馬來西亞經驗，中國經驗對他們來說不過只是祖父母輩說故事的題材，或者僅是一種遙遠國度的神話故事。此時的他們雖擺脫不了自己來自中國的事實，不過開始認同自己是馬來西亞人。因此，他們的認同已經進入了「雙重疆域化」。另外，還有些華人具有留學或再移民的經驗，所以他們的身份認同可能邁向三重或多重疆域化發展。

下一部份筆者將檢視馬來西亞華人從原鄉認同、到建構原鄉神話區別他者、重新定位己群、展現己群主體性的歷史過程。本文欲從馬華文學文本，探索有關他們朝向「雙重疆域化」的方向發展、產出「雜匯認同」的實際證據，並分析其所隱含的政治性。

參、從馬華文學看馬來西亞華人認同之變遷

英國殖民者離開之後，帝國主義文化仍然影響馬來西亞，馬來族群承襲殖民者的「土著／非土著」（bumiputera/non-bumiputera）二分法論述，企圖掌握並主導文化論述權。由於華人乃是從中國移入馬來西亞，是名副其實的「非土著」，因此他們在建國初期背負沈重的原鄉包袱，被再現為不愛國的「他者」。在五一三事件之後，馬來西亞華人更承受邊緣化的對待，儘管拿到了公民權，似乎只算是二等公民。

他們在面臨認同焦慮的情況之下，一開始大部份華人選擇以原鄉神話

建構己群認同，並抗拒馬來族群之異化。然而，這並非長久之計，於是漸漸地有些新一代華人，重新審視自己的身份後，發展出雜匯、彈性的認同觀—既認同原鄉、又認同馬來西亞。

這些擁有混雜身份認同的馬來西亞華人，大多屬於移民至馬來西亞第三、四代以後的華人，他們有些是在馬來西亞當地生長及求學，有些過到台灣留學及生活、有些經歷了「再移民」。經由自己的本地及外地經驗的對照之後，他們反省後發覺，其實馬來西亞華人的中國想像是「虛構的」，已經沒有「純」中國性。更重要的是，他們深刻體會：如果馬來西亞華人無法走出中國認同的框架，便無法重新定位己群，也無法建立主體性。因此，在 1980 年代之後，越來越多華人經歷尋求與重建主體性的過程，日益清楚自我認同「雜匯性」(hybridity)，也理解到這是一種對抗馬來精英「土著／非土著」霸權論述的策略。

以下筆者將研究英國殖民時期到建國初期、國家文化政策時期、馬來西亞國族時期三個歷史時期，從中了解大馬華人認同轉型的演進，整理出華人呈現出雜匯認同觀的具體實例。

筆者修改林春美的分析架構，作為本文對華人離散社群「原鄉意識」的分析層面。林春美(2009)原在〈馬華文學的中國情節(1978-1995)〉中，指出「中國情節」的四個層面，即文化鄉愁、對中國傳統文化孺慕程度、對異族的排斥、恐懼、回歸意識。而筆者則使用「文化鄉愁的程度」(原來林春美的第一、二層面)、「回歸意識的程度」、「對異族的排斥」，另外，筆者增加「在地意識的程度」，希望呈現出原鄉意識與本土意識共存的實際情況。

一、殖民時期到建國初期

在 1919 年 10 月 1 日的《新國民日報》社論，編輯張叔耐表示(楊松年，2001：21)：

這一欄(社論)更重要了，因為我們雖則僑居在這南洋地方，但我們的根本，究竟還在中國，因為我們到底是漢族，到底是中華民國的國民，現在雖則在英、和兩國的屬地上做事情，到底是個客居的

客人。……古人說得好，樹高千丈，落葉歸根。

由上可知，落葉歸根的想法在當時仍舊是主流。而從檳城的報紙社論篇數統計數據來看，從社論數目來看，不難看出華人身在南洋，心繫中國。不但非常關心中國事務，而且有逐年增加的趨勢。在 1919 年到 1924 年《檳城新報》所刊登社論分類如下：

年份	中國	新馬	其他	篇數
1919	83	36	14	133
1920	82	37	3	122
1921	195	64	22	281
1922	195	98	3	296
1923	213	74	--	287
1924	186	61	23	270
共計	954	370	65	1,389

資料來源：楊松年（2001：22）。

張錦忠曾指出，「30 年代前後的馬華文學，算是中國文學的副產品，或只是華僑文學，即中國人僑居國外之作。……當時郁達夫、胡愈之等中國作家的作品早被視為馬華文學，也被收入在馬華文學的大系選集之中。換句話說，馬華文學不可能從馬來亞獨立那年算起，就切斷馬華文學後殖民文本與中國文學文本和中國影響論的系譜關係」（張錦忠，2002）。深究而論，當時的馬華文學還只是中國文學的支流，或說是僑民文學，尚未取得馬華文學的獨特性。

韓萌、犁田、百亮、陳言、黃繼續等為僑民文學的代表性作家（方修，2008：157-67），他們的作品以小說、散文及詩的形式，描述了僑民在南洋的刻苦生活及其對中國原鄉的想念及「愛國」情懷，此處指涉的國家當然就是中國。

然而，這時候也出現了其他聲音，例如 1929 年 7 月 22 至 23 日，黃憎在《叻報》副刊《椰林》寫了〈學術文化與華僑〉，曾呼籲華人「我們應當醒悟了華僑以南洋為家鄉，我們對自己的家鄉應當建立大規模地壯麗景

致來，不能再把客寓看待了」（楊松年，2001：39）；而凌霄在《一九三九年的馬華文化運動》中，在談到馬華文學的方向、性質及內容時，感嘆馬華文學應該結合馬來亞的特殊性，建立具有馬來亞風土氣息的馬來亞文化（楊松年，2001：139-40）。然而，這樣的呼聲被當時大多數的華人所忽略的，因為整個時代背景及中國政治的發展³，使得華人還是關注中國的生死存亡，僅將馬來西亞當作打工、賺錢的地方。

直到 1940 年代開始出現了「做中國人還是馬來亞人」的辯論，例如：1941 年李秋在南洋商報發表〈論馬華民族屬性問題〉。另外，1947 年到 1948 年「馬華文學的獨特性」之辯論，更展現了馬來西亞華人文學界不同於過去的聲音。1947 年 11 月《星洲日報》副刊〈晨星〉，凌佐〈馬華文藝的獨特性及其他〉一文指出（楊松年，2001：169）：

「馬華文藝的獨特行事，最少帶有下列的幾種明朗的意義：

- 一、它不能是翻版的中國文藝，
- 二、它更不能是僑民文藝，
- 三、它是馬來亞文藝的主要成分，
- 四、它著重人民性與民族性，
- 五、它融和滲透社會生活間的特徵，語言必然豐富，生活方式（包括習慣、興趣、風尚等）必然更多彩」。

海郎在 1948 年 2 月《民聲報》副刊〈新風〉的一篇文章〈是僑民文藝還是馬華文藝〉中提到（楊松年，2001：169）：

……馬華文藝已經達到擺脫中國文藝的附庸而存在的時候了，已經達到自理的時候了，……而“馬華文藝的獨特性”問題的提出，就使得這個證明更加確定了。

1946 年英國提出「馬來亞聯盟」計畫（Malayan Union），主張聯盟內的各民族享有平等的「公民權」。由於當時公民權的申請並非強制性的，又加上一般華人仍以中國人自居，傳統的大中國意識依然牢不可拔（崔貴

³ 1915 年日本二十一條的提出、1918 年濟南慘案、1931 年年九一八事件、1937 年蘆溝橋事變等等，這些政治事件都在在影響了馬來西亞華人認同及他們對馬華文學的選材。

強，1990：156）。整體來說，華人申請並不踴躍。截至 1950 年，大約 35 萬華人自動成為公民。另有約 15 萬人通過申請歸化為公民⁴。以 1950 年馬來亞聯盟華人人口總額 200 萬來計算，獲得公民權的華人佔了四分之一。

英國為了吸引更多華人申請公民權，1952 年英國放寬並修訂公民權法令，（1）凡屬於馬來屬邦的邦民自動成為，自動成為馬來亞聯盟公民，凡在馬六甲、檳城出生的英籍民，自動成為馬來亞聯盟公民。（2）外地出生的移民，住滿 10 年後（原本規定 15 年），即可申請歸化為公民。（3）凡在法令實施後五年內申請者，公民權修訂法令可獲優待，語言考試方面亦將改善。對非馬來人來說，公民權放寬後，截至 1953 年 6 月底為止，已經有 1,157,000 華人成為馬來亞聯盟公民（Ratnam, 1965: 92）。以上這個數字，大約佔當時馬來西亞華人人口的半數。另一半未申請公民權的華人，對於馬來西亞的認同還處於遲疑不決的階段，這也造成了日後馬來人對於華人的祖國情懷有所顧忌。

不過整體來說，從 1950 年至 1957 年馬來西亞獨立建國的這段時期，華人的本土意識已經較過去更加提升。雖然他們尚未對馬來西亞這個新興國家投入太深的情感，不過也開始逐漸接受這個「新家」。

建國初期的華人認同，大致上與殖民時期沒有差別太多。但華人的本土意識部份卻降低了一些，因為馬來西亞在建立新國家的過程時，出現馬來人及非馬來人族群之間的文化權爭奪戰，例如馬來西亞的官方語言（國語）、教育系統及教育政策之爭，引起馬來人及非馬來人的族群緊張關係，這個階段的華人大多感到族群權利被剝奪，因而對本土認同的程度有些消退。另外，馬來族群與華裔族群的文化對抗，則造成華人排斥異族的程度升高了。

從馬來人的角度來看，華人在獨立之後，強力爭取以華文為主教育體制、華語學校、華文大學，辦華文報紙，報導台灣及中國的新聞，到台灣及中國觀光⁵及讀書等等，這些維繫文化主體性的行動，全部被馬來人擴大

⁴ 請參考 Federation of Malaya (1950: 24)。

⁵ 馬來西亞政府在 1980、90 年代才開放華人可以前往中國探親、觀光及留學，因此，早些時候的馬來西亞華人都選擇前往台灣觀光及留學。

解釋，視為華人欠缺「國家認同」的最佳證據。這些族群之間的疏離、互不了解，乃是原本殖民者所形塑出的族群刻板印象所造成的，並非短時間內可以解決。於是，華人的文化抗爭愈激烈，愈讓馬來人不滿。馬來族群認定自己為馬來半島的原住民族，應該比其他外來族群——華人、印度人享有更多政治經濟權力。於是，他們對於當時掌握國家經濟命脈的華人心生不滿。而當時的華人則認為自己雖是外來族群，他們所佔人口高達四成，對馬來西亞經濟發展貢獻極大，應受到更優渥的對待。印度人也極力爭取自己的權益，只是他們所佔人口少，無法像華人一樣擁有發言權。

馬來西亞第一任首相東姑拉曼 (Tunku Abdul Raham) 對華人的溫和態度，時常被馬來人批評，認為他對華人太寬容，不但讓華人保住經濟優勢，也讓華人分享國家權力。巫統黨內的民族主義者大肆批評東姑拉曼罔顧馬來族群利益。反之，反對黨的華裔政治精英為了動員華人選民，則大打中國牌，引起華人的文化鄉愁及排外意識飆高。隨著馬來族群與華人族群之間的利益衝突日益升高，兩大族群的嫌隙也越來越大。

1960 年代起，馬來西亞開始進行的本土化教育改革，有些馬來菁英主張要削弱華文教育的發展，引發巫華之間的族群衝突。華文教育與華文化根基之保存密切相關，隨著馬來西亞政府的本土化政策偏重馬來文教育的推廣，進而對華文教育經費、設備、師資的刪減，引起眾多華人社群的反抗聲浪。此外，1967 年馬來西亞通過『國語法令』正式將年馬來西亞官方語言訂為馬來語，取代了原本通用的英語，而華語及淡米爾完全不被認可為官方語言。華人及印度族群對此強力反彈，十分不滿馬華公會及印度國大黨沒有幫自己族群發聲。於是，他們 1969 年的國會選舉轉而支持其他反對黨，造成聯盟政府僅獲得的國會席次 144 議席中的 77 席，勉強過半⁶。

在 1969 年的國會選舉，馬來西亞反對黨總得票率超越了聯盟政府，又加上當時的最大反對黨——民主行動黨在吉隆坡及雪蘭莪州的議席有大幅增長。因此，許多民主行動黨支持者（以華裔支持者為主）在吉隆坡舉辦

⁶ 五一三事件發生之時，東馬地區的選票尚未計票完成，後來聯盟政府所得席次與東馬盟友的席次加總起來，共贏得 144 席中的 95 席，此為 1969 年最後的選舉結果。

遊行及晚會慶祝勝選。5月13日，正當反對黨歡欣鼓舞之際，一些巫統（UMNO）黨員及支持者（馬來裔）也在吉隆坡街頭舉行遊行，兩派人馬在街頭短兵相接，最終演變成馬來裔、華裔之間嚴重的族群流血衝突，史稱「五一三事件」（13 May Incident）⁷。五一三事件的調查小組之官方統計僅指出143名華裔死亡、25名馬來裔死亡，但實際的華裔死亡數字可能比這個高很多（Colletta, et al.: 2001）。而在受傷者的部分，澳洲學者John Funston指出有高達439名民眾受傷，主要也是華裔為主（Funston, 1980: 208）。為了防止巫華族群衝突更加擴大，5月15日，馬來西亞最高元首宣佈馬來西亞進入緊急狀態，國會暫時休會，直到1971年國會才恢復正常。

五一三事件是馬來西亞政治的分水嶺，從此之後，華人不敢公開表達政治意見。1970年馬來民族主義者敦拉薩（Tun Razak）成為馬來西亞第二任首相，敦拉薩推動一系列的獨利馬來族群的政策及措施，更讓華人充滿恐懼與不安，因此造成華人一度回歸意識颯高（移民者眾多），文化鄉愁也升高了。

二、國家文化政策時期

1970年敦拉薩掌握了國家機器，提出「新經濟政策」（New Economy Policy），以矯正財富分配不均之名，行財富重分配之實。及國家文化政策，逐步鞏固馬來族群政權。馬來精英認為，身為少數族群的華人佔有極大部分的經濟資源是不公平的。因此，新經濟政策規定有利於馬來族群的經濟、教育，乃是一種「積極優惠政策」（affirmative action）。

其次，馬來族群除了想要取得國家政治、經濟的主導權之外，1971年政府更制定了「國家文化政策」，試圖建構馬來族群的文化霸權。首先，敦拉薩延續英國殖民者的「土著」論述，主張馬來族群是「土地之子」，

⁷ 1969年適逢馬來西亞第三屆大選，選舉結果揭曉，在吉隆坡市區，華人反對黨—民主行動黨（DAP）贏得許多席次，席次壓過代表政府的馬華公會（MCA）。於是，許多華人大肆上街慶祝這樣的選舉成果，並口出惡言要把馬來人趕回鄉下去。此舉刺激了馬來人的民族意識，又加上馬來民族主義精英的鼓動之下。在選舉後的第二天5月13日，馬來西亞史上最大的族群衝突爆發了，造成許多人員傷亡，死傷者以華人為眾，此即「五一三事件」。關於五一三事件發生始末，請參考（Goh, 1971）。

所以馬來文化是國家文化的核心。1971 年 8 月，在馬來西亞文化、青年及體育部主導下，舉辦「國家文化大會」，共 60 篇文章，兩年後出版會議論文集，題為《國家文化的基礎》。當時所提出的國家文化大會的三點原則，即為馬來西亞的「國家文化政策」：

- (一) 國家文化應以本地土著文化為基礎；
- (二) 其他文化中適宜與恰當之元素，亦可接受為國家文化；
- (三) 伊斯蘭為塑造國家文化之要素。

在後殖民時期，馬來族群為了去除文化殖民，便將其民族文學建構為國家文學，用以反制西方的文化帝國主義，以建構文化主體性，其實無可厚非。然而，在多元族群社會中，多數族群的這種作法，對於少數、被統治的族群而言，反而是一種歧視與壓迫。比如說，將多數族群的語言定為「國語」，少數族群的語言則被視為方言；以多數族群的語言創作是國家文學，而少數族群文學卻成了不登大雅之堂的方言文學。

華人在成為邊緣性「他者」，感到強烈的認同焦慮之時，政黨精英以華人民族主義為號召，藉以團結華人族群來對抗馬來族群。由於五一三事件後，族群關係成為敏感議題，凡是觸及、批評馬來族群特權的言論及作品皆會被禁止，甚至作者可能會以違反內安法令的理由而遭拘捕。因此，以華人文化主體性為基礎的批判性言論，並不容易在馬來西亞本土看到，反倒是較能在旅台的馬來西亞華人作品，以及台灣出版的馬華文學作品中看到。

在 1970 年代，溫瑞安、方娥貞等人到台灣發展，組成「神州詩社」（1976-80）。神州詩社是一個標榜中國意識的社團，其成員專門寫以中國人、事、物為背景的小說、散文及詩。例如：神州詩社成員的合著《坦蕩神州》（1978）；溫瑞安的《山河錄》（1979）、《楚漢》（1990）；方娥貞的《峨眉賦》（1977）等等。在那個馬來族群佔優勢的時期，文化鄉愁成為一種華人團結「己群」的武器，文化鄉愁也帶動了「原鄉神話」的打造。

李永平是著名的中國原鄉神話編織者，他在東馬出生，曾寫過具有南

洋色彩的《拉子婦》。1976年入籍台灣後，李永平把南洋要素隱藏起來，寫作策略變得非常中國化。他著名的《吉陵春秋》、《海東青》都以中國意識濃厚著稱，《吉陵春秋》的敘述與場景充滿中國小鎮的風味；《海東青》裡頭古典中國詞彙瀰漫了整本書，讓人很難聯想作者是來自馬來西亞。

除了建構原鄉神話作為文化抵抗的策略之外，另一個反抗壓迫的寫作方式，則是利用「華夷之辯」的邏輯，醜化、妖魔化馬來土著這個「他者」。李永平在《拉子婦》（1976）中，稱呼自己為「中國人」，而不以馬來西亞「華人」稱之，透露出李永平的身份認同所在。另外，李永平以「拉子」稱呼馬來原住民，則充滿了輕蔑。

然而，在1974年馬來西亞與中國正式建交之後，中國與馬來西亞已經成為「兩個國家」，迫使華人面對政治現實，重新思考自己的認同。於是，有一些華人開始反省，並在文學中呈現出他們對「祖國」及「本地」的雙重認同觀。華人的主觀意識或許無法脫離祖國的影響，不過客觀環境使得一些華人必須有所改變。表現最明顯的莫過於，回歸意識部份削弱許多。到了1980年代，華人的文化鄉愁也減輕許多，並多了一些認同本土的聲音。

從方北方小說的寫作歷程來看，最能看出華人認同轉變的歷程。方北方本名方作斌，1918年出生於中國廣東，1928年隨家人搬到檳城，鍾靈中學肄業，1937年回到潮汕升學，之後又再回到馬來西亞華江中學教華文，同時從事寫作41年，共出版小說及散文三十一部。1957年方北方完成《遲亮的早晨》、《剎那的正午》、《幻滅的黃昏》，這三本是以中國抗日、國共內戰為背景的「風雲三部曲」。這些小說的名稱反映出那個時代的馬來西亞華人關注的議題，以及他們自我身份認同仍以「中國人」為主。1980年代開始，方北方的新作品。《樹大根深》、《頭家門下》、《花飄果墜》，這三部作品以馬來西亞為背景，顯示出華人在馬來西亞「落地生根」⁸的感覺，明顯能看出方北方心境上的轉變。對於自己的作品轉向，方北方自白：「我完成了反映中國抗戰與新生的時代相貌的三部曲長篇小說之後，想起自己在馬來西亞前後已生活了五十多年；由青年步入老年，由僑民化為公

⁸ 王賡武曾寫過馬來西亞華人從落葉歸根到落地生根的認同轉變過程。

民，對這裡的鄉土已產生了感情」（黃錦樹，1998：187）。

1980 年代有越來越多華人了解到繼續與中國糾纏不清，不但無法解決己群困境，只會讓馬來統治精英有大做文章的機會。於是，他們企圖打倒殖民者形塑之不可跨過的族群疆界，以本土多元認同取而代之。田思，原名陳立同，在砂拉越古晉中華第一中學任教三十多年，也是馬來西亞著名的詩人。田思的一首詩〈我們不是候鳥〉（1989），充分顯露出他對馬來西亞的強烈情感，以及不希望被外人誤解華人是愛不愛馬來西亞的候鳥。

我們不是候鳥
我們是大地的兒女
誰生養我們
誰就是我們的母親
……

我們不是候鳥
我們永不離開
最最親愛的土地

儘管華人對馬來西亞在地認同逐漸加深，但有一些馬來統治精英還是以「外來移民」硬把華人貼上標籤。方北方的次子方昂⁹寫下了〈給 HCK〉這首詩表達華人強力的反對（小黑，1991：135-36）。

又有人說我們是移民了
說我們仍然
念念領一塊土地
說我們仍然
私藏著另一條臍帶……
究竟我們愛不愛這塊土地
還是我們去問問他們
如果土地不承認她的兒女，如何傾注心中的愛？

從這個時期的馬華文學作品中發現，華人的「本地意識」日益強烈。

⁹ 方昂於 1952 年出生於馬來西亞檳城，本名方崇僑，HCK 是他英文名字的縮寫。他是馬來西亞獨立之後在本地出生、土生土長的第一代華人，對馬來西亞自然有較濃厚的感情。因此，他無法接受華人被批評為外來移民。

到了 1990 年代初期，華人的回歸意識、對中國的文化鄉愁的程度已逐漸下降，其認同已經開始「雙重疆域化」。馬來西亞作家陳應德在《吾愛吾鄉、吾愛吾土》這本書中的一篇〈我們不是中國人〉，道盡自己身份認同的曖昧性，以及被指為中國人的無奈與憤慨（陳應德，1993：61-62）。

中國副外長劉述卿先生訪問我國（馬來西亞），我國副外長拿都阿都卡迪法希曾引述他的談話。說他呼籲已經成為馬來西亞公民的全體華裔，熱愛和效忠馬來西亞，全力支持馬來西亞實現其建國目標。……身為大馬華裔公民之一，應該可以表達我的一點淺見吧？……大馬華亞公民身為馬來西亞公民，本來就應該效忠馬來西亞，……不必外國領袖勞神。如果中國領袖擔心馬來西亞華人會效忠中國，那位領袖不但「自作多情」而且對東南亞的情形還不大了解，以後要多留意東南亞問題。……林吉祥先生的意見相信很多華裔同胞亦有同感。中國領袖多餘的勸告，常常使大馬華裔同胞感到很尷尬。

此外，一些華人作者開始反省自己的族群仇外情緒，開始反省華人族群對於異族的態度，用更寬容的態度去理解馬來人及其宗教。馬來西亞著名小說家商晚筠¹⁰在《痴女阿蓮》（1991）的一篇小說〈巫屋〉，訴說了華人習慣把自己的疾病，歸咎給進了馬來人的屋子、或吃了馬來人的食物。更令人匪夷所思的是，華人竟迷信丟一片小肥豬肉到馬來人屋子底下，就能化解馬來人的「貢頭」。其實馬來人並沒有所謂巫術或下貢頭的「魔力」，這些大都是華人妖魔化馬來人及伊斯蘭教所「再現」出來的迷思（商晚筠，1991：193-94）：

（李姐姐）他媽媽昨天和隔壁的老嬸婆聊起：「這孩子的媽是吃了馬來人的番貢頭，現在好可憐喲，瘋得不認人哪！」光是說不夠，還探著腦袋進窗口指著我。隔壁的老大叔壯著嗓門說：「我小時候，我那大伯父生的四堂妹也是中了馬來人的番貢頭，去問哪吒三太子，嘿！就那麼簡單，丟一塊小片生肥豬肉在他家附近做貢頭的馬

¹⁰ 商晚筠，本名黃綠綠，1952 年出生於馬來西亞吉打州華玲鎮。商晚筠的作品以小說為主，早期書寫北馬華人在馬來西亞社會適應及族群關係上的諸多困境，晚期小說的主題則轉向偏重女性觀點，尤其是她的小說主角皆是女性。

來人屋腳下，不出四五天，好了。也沒花多少錢，看醫生吃藥打針，這些都是假的，以神制魔才是上策！」

在〈巫屋〉的小說中，主角儘管丟了數片肥豬肉，依然無法使媽媽的病痊癒。商晚筠最後揭曉謎底，原來主角的媽媽是因流產而住院養病，這跟進入馬來人屋子、或吃了馬來人食物，一點關係都沒有。商晚筠的寫作隱約透露出，他對於華人妖魔化馬來人及伊斯蘭教論述之反思。

三、馬來西亞國族時期

在新經濟政策、國家文化政策實行 20 年後，1991 年 2 月馬哈迪提出「2020 宏願」(Wawasan 2020)，宣示馬來西亞在 2020 年將邁入先進國家之林。而馬哈迪指出：馬來西亞成為一個先進國，必須克服以下的九項挑戰，其中第一項就是：

建立一個團結、具有共同目標的馬來西亞。國家和平、領土完整、族群融合、生活和諧、充分合作，塑造一個忠於君國和為國獻身的「馬來西亞國族」(Bangsa Malaysia)¹¹。

這個「馬來西亞國族」論述的提出，象徵著馬來西亞政府已接受非馬來裔作為馬來西亞國族組成的一份子。而且馬哈迪明白地說，當馬來西亞在 2020 年成為一個先進國時，不再有馬來人、華人和印度人之分，只有團結一致的「馬來西亞人」。何國忠(2005)認為，「1990 年以後，馬哈迪以更寬廣的角度看待族群間相處的問題，他似乎更加自覺到他是馬來西亞各族的領袖而不只是馬來人的領袖，華巫關係進入史無前例的黃金期」。

在這個時期，馬來西亞族群關係比較緩和，越來越多馬華文學家開始重新思考馬華文學與中國文學的關係。他們紛紛檢視了華人的「原鄉神話」與「中國性」，馬來西亞留台作家黃錦樹，目前任教於國立暨南大學中文系，他將中國性形容成「表演性」，他指出馬華文化的中國性之所以繼續存在，是因為華裔族群在公領域節節敗退後，才開始在私領域表現出中國

¹¹ 引用曾慶豹《與 2020 共舞》附錄二——馬來西亞：邁向前路(2020 宏願)，陳亞才、黃素綠、許愛萍翻譯。請見曾慶豹(1996：92-93)。

性（黃錦樹，2002：340-341）。例如：慶祝中國傳統節慶，包括中秋節提燈籠、端午節賽龍舟、清明節掃墓、農曆新年放鞭炮及舞龍舞獅等等。

另一個馬來西亞留台作家鍾怡雯，目前任教於元智大學中文系，也反省自己中國意識的源頭，她發現，馬來西亞新一代華人對中國的情感是從長輩、書本以及自我想像，所形塑出來的集體中國記憶（鍾怡雯，2004：285）：

相較於祖父母或父母親輩有過在中國生活的經驗，馬來西亞第二、三代最直接的中國經驗，只是到中國大陸去旅行與探親。……從長輩的口耳相傳之中對那塊土地及親人產生情感，或者經由文學而催生想像，因此從這些流文學中，我們可以讀到被風景召喚出來的文化鄉愁，而最常出現的符號是長城、黃河和海棠。

鍾怡雯指出，馬華文學處於兩種窘境，同時面對「中國文學支流論」與「（所在）國家文學的定位」。因此，為了建立本身的文學主體性、擺脫中國支流的地位，並獲得馬來西亞國家文學系統的承認，此乃馬華文學最迫切的問題（鍾怡雯，2009：272）。鍾怡雯所言，正點出了 1990 年代末「斷奶論」在馬華文學界的辯論重點。

斷奶論主張者認為，馬華文學應該切斷與中國文學「支流/主流」關係，如此一來，馬華文學才能擁有獨立發展的可能性。在《辣味馬華文學》（2002）中，收錄有關「中國性與奶水論」的代表性文章，包括林建國〈再見，中國〉（2002a）、林建國〈馬華文學「斷奶」的理由〉（2002b）、張錦忠〈中國影響論與馬華文學〉（2002）、黃錦樹〈中國性與表演性：論馬華文學與文化的限度〉（2002）、林春美〈近十年來馬華文學的中國情節〉（2002）。

但另一派主張不能馬華文學「斷奶」的作家則認為，切斷與中國的關係是不可能的，也對馬華文學的發展不利。馬來西亞時事評論家陳雪風原本刊於 1998 年 3 月星洲日報〈尊重民意〉的兩篇短文，同樣收錄於《辣味馬華文學》中。一篇是〈華文書寫與中國文學的淵源〉、另一篇是〈訪談的補充與解釋〉。在〈華文書寫與中國文學的淵源〉，陳雪風（2002a：368）指出：

即使馬華文學和中國文學沒有血緣關係，它的發展還是要和中國文學發生關係。由於中國和馬來西亞同在亞洲的地域關係，大家都用華文寫作，我們應該更珍惜這種關係。

在〈訪談的補充與解釋〉一文，陳雪風（2002b：371）更斬釘截鐵地說：

作為一個文學主體的馬華文學不需要界與中國文學「斷奶」而爭取獨立。奶水作為淵源與滋養，馬華文學語中國文學，都無法，也沒有需要「斷奶」。

然而，不管華人主觀意識上多麼不願意切斷與中國的情感及聯繫，不爭的事實是，本土認同已不知不覺、無法抵擋地在第二、三代華人身上生根、茁壯了。1963 年出生於馬來西亞森美蘭州的作家林幸謙曾寫過許多作品，如〈中國崇拜〉、〈故國的神話〉、〈漂鳥們〉、〈破碎的鄉愁〉，都是稱頌中國故鄉的代表作，然而，當林幸謙在馬來西亞、台灣、香港幾地生活後，他發現隨時間流轉，原本的中國鄉愁變得破碎。而且在他晚期寫作中也受到在地性的滲透，植入了許多雨林記憶以及多元族群社會的本土經驗。例如：他在《狂歡與破碎—邊陲人生與顛覆書寫》（1995）書中的〈盛年的慶典〉提到（林幸謙，1995b：5、11）：

異域感隨年紀的增長被客觀因素所強化了，最後，我終於離開生長的國度。我回中國人組成的社會，彷彿前世曾經來過，卻又極其生疏，赫然發現自己竟是一個身在故國的他者。完全沒料到，在中國人的社會裡，我的異域感竟有增無減。我所信仰的中國屬性，原來僅是一廂情願的想法。就再年近三時的那年，我質疑了民族主義的信仰。

從一個他鄉到另一個他鄉，從家鄉的異客到異鄉的他者，我們始終處於邊陲。邊陲的人生，不僅指原鄉的失落，也說出了身份的曖昧性。

林幸謙（1995a：200-204）在另一篇〈狂歡與破碎—原鄉神話、我及其他〉自白，原鄉幻想已經破碎，目前正面臨著認同危機：

在邊界，我們的身份面臨某種認同危機—整體而言，是一種政治意識型態上的認同危機。在此處境中，書寫和詮釋有助於慰藉迷失的

心：在疆界與疆界之間，我們被原鄉迷失所迷惑的心。……年少時候的故國印象，直到今日方才看到殘缺的真相。那些被文化血脈所滋養的原鄉神話，如今都以貧血而亡，才知道自己來不曾有過故國。故國是夜裡的一場大夢。……原鄉神話的迷思，把所有的海外人囚禁在一個民族大夢。……走到二十世紀末的今天，我們不得不承認我們不再是純粹的中國人！我們的人生，等待自我顛覆。片段的民族主義從來就不曾完整過，民族的幻想只是一種文化性質的情感。

林幸謙的文字充分呈顯出華人「中國認同」與「本土意識」擺盪在曖昧與兩難之間的辯證。另外，留學新加坡的馬來西亞作家林春美，目前任教於馬來西亞博特拉大學外文系，她陳述著每次回檳城，就有種「回家」的感受（林春美，1996：245-46）：

當渡輪航向島嶼，我的眼光首先落在「光大」¹²。那是我家的方向。到了「光大」再快速走幾步路便也到了家。我是一個愛上回家的人，而每次回去，那種快到了「光大」便快到家的感覺便會油然而生。……「光大」甚麼時候開始成為老家，我的臥房窗前的風景，我已經記不起來了。……到我們檳城來的人哪一個不仰望他呢？他象徵著檳城的繁榮與進步。

此外，有些馬華文學作家經歷「再離散」之後，反倒開始有馬來西亞認同，更看清楚自己對馬來西亞的認同。不論馬來西亞的一草一木、食物、歌曲等等，都激起作家的回憶與書寫的動力。例如：住在國外的馬來西亞作家寒黎在唐人街想念起所謂「家鄉」的食物，但並非中式食物，而是馬來西亞馬印料理—咖哩雞飯（寒黎，1996：204-205）：

唐人街最容易找到的燒餅油條，卻早已失去了家鄉的原味。……或者以為已經找到色香俱全的咖哩雞飯吃了，最後卻因為有色無味的情況下，幾乎意興索然，胃口也減去了一半，更別說食後齒頰留香了。

目前定居台灣的馬來西亞作家鍾怡雯也曾在台灣的師大夜市想念起馬

¹² 所謂「光大」就是 Komtar 的音譯，Komtar 是檳城最高的建築物。

來西亞才買得到 curry puff (鍾怡雯, 1998: 232)。

師大路上的一之軒新鮮麵包的出爐的時間，正他上我拎著空虛的胃、拖著疲憊的身體準備回家的時候。我的眼睛總是隔著玻璃瀏覽剛出爐的新鮮麵包，一面壓抑著餓得拼命打鼓的胃囊，同時偷偷想念著南中國海那端馬來攤子剛炸好的 curry puff。

更有趣的是，甚至馬來西亞華人當地所排斥的伊斯蘭教，對於「再離散」華人來說，伊斯蘭文化及宗教場景竟然成為離家時對家鄉的一種懷念。辛金順 (1996: 105) 寫道：

我常自嘲是懷舊主義者，人走到哪裡，那塊土生土長的土地也背到那裡，甚至那常在黃昏裡穿過重重雲氣和雨霧的清真寺的祈禱聲，幽幽渺渺地突然在記憶中明亮了起來。

辛金順對伊斯蘭教的態度與國家文化政策時期及馬來西亞國族時期的初期的一些馬華作家不同。例如，著名的馬華留台作家黃錦樹 (目前為國立暨南國際大學中文系教授) 就曾在小說中，將馬來人描述成不夠勤勞、不夠努力，偶而還會兼做海盜洗劫船隻，甚至開玩笑地說馬來島民把所有這一切都歸咎於「阿拉的旨意」，以上可說十足是一種東方主義式的再現 (黃錦樹, 2004: 251)：

他們世代居於海上，靠海吃飯的習性。往昔雨季或者魚荒時，他們也選擇兼做海盜，洗劫倒楣的商船 (因躲避狂風暴雨而靠近的)，對他們而言，那和魚獲一樣，都是「天賜」。連我之流放，對他們而言也是某種「阿拉的旨意」。

〈阿拉的旨意〉的故事主角來到島嶼後第一件要做的事是改伊斯蘭名字、皈依伊斯蘭教，進行割禮，且「永遠不再使用及傳授中文，說中國話—即使是自言自語」 (黃錦樹, 2004: 241-42)。在割禮之前，故事主角的腦中浮現的是母親自小灌輸的觀念：「一旦入番，就無法回頭，就不能拜自己的祖先」 (黃錦樹, 2004: 245)。另外，由於主角因年紀較大才進行割禮，所以傷口癒合得比一般人慢。然而，馬來醫生告訴群眾，「因為他吃過太多污穢的豬肉，所以阿拉給他比別人稍多的考驗」 (黃錦樹, 2004:

248)。作者透過反諷的手法將馬來人對阿拉的虔誠再現為冥頑不靈的迷信。以上顯示出一些華人對於伊斯蘭有著根深蒂固的偏見。

可以理解的是，華人之所以這樣做，一方面是在抒發其身為少數族群的鬱悶；另一方面則是華人藉此區別其與馬來人之差異，貶抑馬來族群及伊斯蘭教，以展現華人文化的「高尚」與「優越」。

然而整體來看，馬來西亞國族時期的中期之後，華人的中國意識已經越來越降低，他們也逐漸走出文化鄉愁。另外，相較於前兩個時期（獨立到建國初期、國家文化時期），第三個時期的華人已經比較能夠融入馬來西亞社會，甚至能夠尊重與接受馬來族群的文化與宗教了，「雜匯認同」的形式逐漸成為馬來西亞華人的一種認同型態。

肆、結論

總結來說，在「英國殖民階段至建國初期」（第一階段），中國「僑民」意識高漲、南洋在地主體萌芽中。這個時期大部分的馬來半島華人，為了貿易或工作離鄉背井到馬來半島，他們帶著濃厚的文化鄉愁，「衣錦還鄉」的回歸意識也非常明顯。由於當時華人與馬來人在殖民統治「族群分治」時期接觸不多，華人延續「華夷之辯」、又加上殖民者建構「馬來人懶惰」的刻板印象，使得華人有某種程度地排斥異族。至於本土意識方面，當時只有極少數人開始有本地意識，這些人南洋在地主體性正在萌芽中，例如：1947年到1978年的「南洋文藝獨特性」辯論，乃是一個明顯的例證。建國初期，尤其是爆發五一三事件之後，華人的回歸意識、文化鄉愁一度飆高。

進入「國家文化政策時期」（第二階段）之後，華人族群為了對抗馬來族群中心，打造出「原鄉神話」，企圖整合華裔社群，但並未成功。1974年馬來西亞與中國建交，大大減低了華人的回歸意識。但由於原鄉神話是團結華人對抗馬來文化霸權的利器，因此這個時期華人的文化鄉愁並未消滅、反而增加。在排斥異族的程度方面，由於政府明顯偏向以馬來族群為主體，建構馬來西亞這個新國家，使得華人藉由「他者化」異族以及異族

的宗教—伊斯蘭教，作為文化反抗的策略之一。不過，跟前一時期相比，「在地主體性」有逐漸確立的趨勢，馬來西亞華人認為自己是馬來西亞人，而非中國人的比例上升許多。

在「馬來西亞國族時期」（第三階段）時，馬來西亞華人的回歸意識逐漸消失，有一些華人知識份子開始反思自己的中國情節，例如：1990 年代末掀起一波「斷奶論」的辯論。在此同時，華人對馬來族群、伊斯蘭教的態度，由排斥、恐懼轉向尊重、理解。因此，這個時期馬華文學的題材不僅僅圍繞在中國相關議題，有進一步本土化及多元化的趨勢。同時，我們可以發現有越來越多華人作家顯露出馬來西亞認同，也有敘述馬來西亞為他們「祖國」、「故鄉」的論述。由此可見，此時期的華人認同之雜匯性已經逐漸明顯。

總結來說，馬來西亞華人至今雖然仍沒有與馬來西亞社會、文化完全融合，但他們並不是單方面地認同中國，亦非單方面地認同馬來西亞。從 *Tambiah* 的離散理論來看，馬來西亞華人的認同是一種「雙重疆域化」模式。筆者經由分析馬華文學作品，對於華人認同的形成、轉型與變遷的歷程進行剖析，使我們瞭解華人認同觀如何從「中國」認同，演變成「祖國—在地國」的雙重認同之歷史過程。本研究發現，馬來西亞華人呈現出來的雙重認同觀乃是一種「文化抵抗」的產物，其目的在於建構出「雜匯」（hybridity）的認同觀，以對抗英國殖民論述及馬來政治精英對於華人保有「純粹」中國認同之指控。

本研究發現，若要更實際地瞭解馬來西亞華人認同觀的轉變，我們有必要跳脫民族主義式單一認同的認識論框架。畢竟對於跨界流動的馬來西亞華人而言，其在身份認同的表現上，並非限於「選擇現居國認同／維持祖國認同」的「二擇一」（either-or）模式，而是依照融入現居國／再移民國的程度，呈現出一種雙重、甚至多重的「居間」（in-between）認同模式。

參考書目

- 小黑，1991。《悠悠河水》。怡保：藝青出版社。
- 方修，1975。《馬華新文學史稿》。新加坡：世界書局。
- 方修，2008。《新馬華文新文學六十年》（下冊）。新加坡：新加坡青年書局。
- 田思，1989。〈我們不是候鳥〉收於砂拉越華文作家協會（編）《我們不是候鳥》頁 29-32。馬來西亞：砂拉越華文作家協會。
- 何國忠，2005。〈馬哈迪的族群政策與華人社會〉《自由媒體》5月19日。
- 李永平，1976。《拉子婦》。台北：華欣出版社。
- 辛金順，1996。〈九月授衣〉收於鍾怡雯（編）《馬華當代散文選（1990-1995）》頁 102-106。台北：文史哲。
- 林幸謙，1995a。〈狂歡與破碎——原鄉神話、我及其他〉《狂歡與破碎：邊陲人生與顛覆書寫》頁 197-208。台北：三民。
- 林幸謙，1995b。〈盛年的慶典〉《狂歡與破碎：邊陲人生與顛覆書寫》頁 3-13。台北：三民。
- 林建國，2002a。〈再見，中國〉收於張永修、張光達、林春美（編）《辣味馬華文學：90年代馬華文學爭論性課題文選》頁 374-82。雪蘭莪：中華大會堂。
- 林建國，2002b。〈馬華文學「斷奶」的理由〉收於張永修、張光達、林春美（編）《辣味馬華文學：90年代馬華文學爭論性課題文選》頁 365-66。雪蘭莪：中華大會堂。
- 林春美，1996。〈我的檳城情意結〉收於鍾怡雯（編）《馬華當代散文選（1990-1995）》頁 240-50。台北：文史哲。
- 林春美，2002。〈近十年來馬華文學的中國情節〉收於張永修、張光達、林春美（編）《辣味馬華文學：90年代馬華文學爭論性課題文選》頁 323-39。雪蘭莪：中華大會堂。
- 林春美，2009。〈馬華文學的中國情節（1978-1995）〉《性別與本土：在地的馬華文學論述》。吉隆坡：大將。
- 商晚筠，1991。〈巫屋〉《痴女阿蓮》。台北：遠流出版社。頁 189-212。
- 崔貴強，1990。《新馬華人國家認同的轉向 1945-1959》。新加坡：新加坡南洋學會。
- 張錦忠，2002。〈中國影響論與馬華文學〉收於張永修、張光達、林春美（編）《辣味馬華文學：90年代馬華文學爭論性課題文選》頁 402-409。雪蘭莪：中華大會堂。

- 陳志明，1987。〈華人與馬來西亞民族的形成〉《亞洲文化》，9 期，頁 54-68。
- 陳雪風，2002a。〈華文書寫與中國文學的淵源〉收於張永修、張光達、林春美（編）《辣味馬華文學：90 年代馬華文學爭論性課題文選》頁 367-68。雪蘭莪：中華大會堂。
- 陳雪風，2002a。〈訪談的補充與解釋〉收於張永修、張光達、林春美（編）《辣味馬華文學：90 年代馬華文學爭論性課題文選》頁 369-73。雪蘭莪：中華大會堂。
- 陳應德，1993。〈我們不是中國人〉收於《吾愛吾鄉、吾愛吾土》頁 61-63。吉隆坡：東方。
- 寒黎，1996。〈擬月〉收於鍾怡雯（編）《馬華當代散文選（1990-1995）》頁 201-205。台北市：文史哲。
- 曾慶豹，1996。《與 2020 共舞：新馬來人思潮與文化霸權》。吉隆坡：華社資料研究中心。
- 黃錦樹，1998。《馬華文學與中國性》。台北：元尊文化。
- 黃錦樹，2002。〈中國性與表演性：論馬華文學與文化的限度〉收於張永修、張光達、林春美（編）《辣味馬華文學：90 年代馬華文學爭論性課題文選》頁 319-22。雪蘭莪：中華大會堂。
- 黃錦樹，2004。〈東南亞華人少數民族的華文文學——政治的馬來西亞個案〉收於張錦忠（編）《重寫馬華文學史論文集》頁 115-32。埔里：國立暨南大學東南亞研究中心。
- 黃錦樹，2004。〈阿拉的旨意〉收於王德威、黃錦樹（編）《原鄉人：族群的故事》頁 235-65。台北市：麥田。
- 黃錦樹，2006。《文與魂與體：論現代中國性》。台北：麥田。
- 楊松年，1982。《新馬華文文學論集》。新加坡：南洋商報。
- 楊松年，2001。《戰前新馬文學本地意識的形成與發展》。新加坡：新加坡國立大學出版社。
- 楊松年，2003。《從選集看歷史：新馬新詩選析（1919-1965）》。新加坡：創意圈工作室。
- 蔡源林，2009。〈大馬華社的伊斯蘭論述之分析（1983-1999）〉收於李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德、蔡源林（編）《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》頁 269-325。台北：中央研究院。
- 鍾怡雯，1998。《垂釣睡眠》。台北：九歌。
- 鍾怡雯，2004。〈從追尋到偽裝——馬華散文的中國圖像〉收於陳大為、鍾怡雯、胡金倫（編）《赤道回聲：馬華文學讀本 II》頁 262-91。台北：萬卷樓。

- 鍾怡雯。2009。《馬華文學史與浪漫傳統》。台北市：萬卷樓。
- Ang, Ien. 1998. "Can One Say No to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm." *Boundry 2*, Vol. 25, No. 3, pp. 223-42.
- Clifford, James. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Federation of Malaya. 1950. *Annual Report on the Federation of Malaya*. Kuala Lumpur: Government. Press
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilroy, Paul. 1997. "Diaspora and the Detours of Identity," in K. Woodward, ed. *Identity and Difference*, pp. 229-343. London: Sage.
- Goh, Charles T. 1971. *The May Thirteenth Incident and Democracy in Malaysia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Hall, Stuart. 1996. "Introduction: Who Needs identity?" in S. Hall, ed. *Questions of Cultural Identities*, pp. 1-11. London: Sage.
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Ratnam, K. J. 1965. *Communalism and the Political Process in Malaya*. London: Oxford University Press.
- Safran, William. 1991. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," *Diaspora*, Vol. 1, No. 1, pp. 83-99.
- Tambiah, Stanley J. 2001. "Vignettes of Present Day Diaspora," in E. Ben-Rafael, and Y. Sternberg, eds. *Identity, Culture and Globalization*, pp. 327-37. Leiden: Brill.
- Wang, Gungwu. 1970. "Chinese Politics in Malaya." *China Quarterly*, No. 43, pp. 1-30.

The Formation and Evolution of Malaysian Chinese Identity: An Analysis of Malaysian Chinese Literature

Ya-wen Yu

*Postdoctoral Research Fellow, Center for Asia Policy
National Tsing Hua University, Hsinchu, TAIWAN*

Abstract

From the eyes of the British colonial officials and Ethnic Malay ruling elites, Malaysian Chinese tend to regard themselves as Chinese, which implies that they have stronger Chinese identity than their Malaysian Identity. This paper argues that Malaysian Chinese identity should not be simplified as a single and static identity, but rather, in fact, Malaysian Chinese have carved so-called “hybrid identities,” which do not fit the “either-or” category. They do not consider themselves either “Chinese” or “Malaysian.” Instead, they have shaped “in between” identities, which mean they may simultaneously have double identities considering themselves both Chinese and Malaysian. Using Malaysian Chinese literature works, we can see how Malaysian Chinese have formed their group identities, how their identities evolved historically, and in turn how they have demonstrated the cultural subjectivity.

Keywords: Malaysian Chinese, Malaysian Chinese literature, hybrid identity, cultural subjectivity