

Cultural Resources and Adaptations in Plural Society: Case Study on Malaysian Chinese's Cultural Resilience and Transformation

Thock Ker Pong

Senior Lecturer, Department of Chinese Studies, Faculty of Art & Social Sciences,
University of Malaya

Abstract

The Chinese community in Malaysia is a distinct and special group of Chinese overseas as compare to other groups of Chinese community in the region of Southeast Asia. With the percentage of Chinese in the country diminishes to only 24.6%, the Chinese in Malaysia is now practically considered as a minority group in a state which is dominated the bumiputera (sons of the soil) Malay. The political power of the Chinese in Malaysia has been eroded after the incident of racial riot in 1969. Hence the community has encountered continuous political marginalization and encroachment of its interests due to the ascendancy and supremacy of UMNO Malay political clout. As Chinese overseas, Malaysian Chinese in Malaysia have underwent various adaptation and acculturation in order for them to be accepted as citizen of the new nation. The cultural identity of Malaysian Chinese has been the traditional Chinese culture from mainland China. Nevertheless, due to the cultural diversity and the Malay dominated polity of the state, the Chinese have developed a distinct Malaysian Chinese culture based on the traditional Chinese culture and its development in

the new milieu. Under this specific political constraints and the endeavour of the community, the Malaysian Chinese culture has manifested resilience in its path of development.

The cultural resilience of Malaysian Chinese is due to the result of ethnicized Malaysian polity and society, as well as the preferential treatment of the Malay community by the UMNO Malay-dominated state. This situation has given rise to the ascendancy of the ethnic consciousness in the society and hence consolidated the endeavour of the Chinese community to preserve and sustain their culture. The maintenance of the Chinese schools and the development of a distinct Chinese education movement pose as the main vehicle for the propagation of Malaysian Chinese culture. This paper aims to elucidate the development of this culture and its continuity under the policy of an ethnic-hegemonic state. On the other hand, the acculturation that occurs among different ethnic groups at local level will also be discussed.

Keywords: cultural resilience cultural adaptation acculturation
Malaysia Malaysian Chinese

多元社会的文化资源与文化调适： 马来西亚华人文化抗争和变迁探析^{*}

祝家丰

马来亚大学中文系高级讲师

摘要

马来西亚是一个多元族群与文化的新兴国家。其社会的多元性和文化多样性是由历史因素造成。作为一个曾被英国殖民政府统治过的国家，马来西亚基本上是由不同的移民族群所组成。因此该国在独立后，国家领导人须耗费许多精力在维持其文化的多样性以满足个别族群的诉求并同时达至国民和谐。该国的发展一直以来都由种族政治所主导，激烈的族群竞争影响了其国内文化多样性的发展。马来西亚的族群竞争自该国独立以来一直由二大族群，即马来人与华人所主导。由于深受殖民政府的政治遗绪影响，该国的多数政党皆是种族性政党并以各别族群权益为斗争方向。如此的政治格局往往被政治领袖和政客所利用以谋求其政治利益。

马来西亚自1969年发生种族流血冲突后，该国的政局由马来政治精英所主导和掌控。在马来民族主义发酵下所催生的国家文化政策造成了马来西亚华人文化的各种发展困局。该国的华人文化活动面临了被边缘化的局面，但它亦激发了马来西亚华社的忧患意识。这股意识催生了80年代华社的文化醒觉、救亡与抗争运动，并促成了华社的传统文化再创造活动。因此这时期马华文化展现了蓬勃的生命力，这可从当时华人社团所举办的文化活动如华团文化节、华社文化精英义演、华团文化基金及二十四节令鼓中看出。这股文化的韧性与生命力亦形塑了华人文化的主体性并在华社的文化发展长河中留下烙印和成为其民族文化资产。

虽然马来西亚华社发起了文化抗争，但其多元社会基本上所呈现的稳定性与和谐性是颇突出和值得学习与研究的。该国社会有此成就皆有赖于其充满活力和文化调适的民间社会。本论文亦探讨了该国的华人民间社会之文化如何在族群日常生活和互动中产生了涵化，并走上族群融合之道路。

关键词：文化调适 文化资源 涵化 马来西亚 马来西亚华人

^{*} 此论文曾发表于中国社会科学院民族学与人类学研究所中央民族大学世界民族学人类学研究中心2012年11月9日至10日举行的“第二届亚洲人类学民族学论坛”。

一、前言

文化一般是指人类在历史发展过程中创造的物质财富与精神财富的总和。十九世纪的英国学者爱德华泰勒曾指出文化是复杂生活的整体，它包括了知识、信仰、艺术、法律、风俗，以及人作为社会成员所习得的其他各种能力与习惯。这是一个广为人知和被学界所接受的定义。简单地说文化就是指人类的生活方式或是人们生存的形式和模式。如此一来，人类不同的族裔群体由于生活在各异的地理环境而衍生出不一样的文化。不同的民族都会受制于其民族文化的模式，因此民族认同感也就通过民族文化认同充分表现出来。文化人类学家在这样的认知下常坚持各族人民与其本民族的文化有着不可分割的血肉关系。诚然各民族都有自己的文化传统，所以文化可说是一个民族的灵魂。

在民族学的研究中，文化往往被认为是界定民族性的最基本的要素。每一个民族都有其独特的文化标志，其民族成员都以拥有该种文化标志为荣。文化亦可比喻为一个族群的脐带，象征着它的精神资源和力量。这脐带将一个族群的文化精髓代代相传。而文化的赓续与培育，主要是在人文教育中体现。因此一旦一个族群的教育被破坏和摧残，其文化资源也会被连根拔起，而人文精神与价值亦随着沉沦和消亡，该族群更走上濒危民族的局面。有鉴于此，世上的每个族群倾向于保护与捍卫自己的母语教育以使其民族永续存在。这情况可从马来西亚华人不惜舍身为华文教育护根的举动中看出来。他们长期以来一直坚守这样的信念：马来西亚华文教育之不可断，就如文化之根不可拔。¹

如此看来，文化的民族性可造成族群间的交往产生各种摩擦和隔阂。这倾向常见于多元社会和新独立的国家。马来亚于1957年从英殖民政府手中争取独立，由于建国资历尚浅，可说还是一个新兴的国家。由于殖民政府在马来西亚遗留了一个多元民族、

¹ 何启良，《文化马华：继承与批判》，吉隆坡：十方出版社，1999，页166。

多元文化和多元宗教的局面，刚独立的马来亚国家领导人须面对棘手的国族建构问题。他们采取了欧洲国家以民族国家（Nation-state）的概念来作为马来西亚国族建构之路。在民族主义为其政治意识形态与主导下，民族国家的中心概念即是以单一主要民族做为邦国主权体的化身。此种构建国族的实施将导致单一文化国家的出现及文化同质性思想的产生。在文化同质性的认知底下，少数民族往往被迫于接受及实行多数民族的文化及生活方式。因此国家所追寻的国族是以同化来构建的。但马来亚的多元社会国情和深受殖民政府遗留的种族政治之影响下，要以同化之路来打造一个马来亚国族可不是一项简单的社会工程。有鉴于此马来亚的建国之路可谓荆棘满途，必须面对多元文化整合的困境。

马来西亚华人和马来人在政治上的关系可说是息息相关。马来人之政治权力嬗变一直在牵动着华人之政治力量。由于马来西亚是由数个种族组成的多元社会国家，种族问题与纷争一直困扰着国家领导人，所以有学者认为多元社会在建国过程中所达至的民主并不稳固。² 这情形在二元社会 (bipolar / bimodal) 尤为严重。虽然马来西亚名为多元社会，但许多政治学者都把它当成二元社会³。这是因为政府推行土著主义政策而使社会陷入二分法，那就是马来人与非马来人或土著与非土著。另一方面，该国在独立时期的种族竞争与博弈一直都围绕在马来人和华人群体。这是因为独立前后马来人在人口上没占绝对优势，例如在 1964 年马来西亚（包括新加坡）的华巫人口比率是 42.2% 与 40.6%，⁴ 再加上当时华人在经济领域所占之优势，这造成大马的族群竞逐与冲突一直围绕在华巫这二大族群上。

虽然马来人统一机构（简称巫统）与马华公会远在 1952 年已

² Rabushka, A & Shepsle, K., *Politics in Plural Societies: A Theory of Democratic Instability*, Ohio: Charles E. Merrill, 1972.

³ 有关把马来西亚社会当成二元社会的提法，可参阅 Milne (1981) 和 Chee (1987)。

⁴ 祝家华，《解构政治神话：大马两线政治的评析 (1985-1992)》，吉隆坡：华社资料研究中心，1994，页 69。

开始合作⁵，并成功争取马来亚的独立，但华巫族之竞逐并不因此而消弭。陈志明教授曾指出马来西亚社会内的族群意识是建构于华人与马来人互有不安全感上。⁶当马来人确知英国统治者会让马来亚独立后，当时的马来社会普遍上存有不安的情绪。这是因为他们察觉到如果没有英国人的保护和庇佑，再加上华人的经济优势，华人将会控制马来亚的统治权。马来社会的这股不安心理一直鞭策着他们以取得在政治上的当主当权。此种心理更衍化为马来支配主义情结 (Malay Supremacy)。这可从英国统治者欲在 1946 年推行对马来社会不利的马来亚联邦计划 (Malayan Union) 而引发了声势浩大的反对运动事件中窥探出来。这事件更催生了以马来人权益为斗争方向的巫统 (1946 年创立) 和把马来民族主义发酵至顶点。

在马来西亚独立前有所谓的种族商议，但代表华社的马华公会只能向巫统争取到以出生地为条件的公民权。这也是以接受马来特权作为相互交换条件才能获取的。⁷当时的马华公会领袖认为华人有了公民权就能在大选时投票选政府，并以此政治权利争取华社的权益。但马来特权之入宪却直接影响了其他族群之平等权利，因此当政府开始实施各种贯彻马来特权之政策以扶助马来人时，华人才醒悟他们的权益日益被侵蚀。这现象尤其是在 1971 年新经济政策推展以来更为严重。⁸所以我们可以说华人之

⁵ 英殖民地政府于 1952 年首次举办吉隆坡市议会选举，由于马华公会领袖李孝式没有得到马来亚独立党领导人拿督翁的尊重，所以由他领导的雪兰莪马华公会便选择与吉隆坡巫统合作竞选该届选举。这项地方性的权宜合作行动竟然取得了辉煌的胜利，更于后奠基了成立联盟的基础，这可说是出乎意料的发展。有关详情可参阅谢诗坚，1984，页 46-48。

⁶ Tan Chee Beng, "Ethnic Relations in Malaysia in Historical and Sociological Perspectives". *Kajian Malaysia*, V(1): 1987, p.112.

⁷ Heng Pek Koon, *Chinese Politics in Malaysia: A Study of the Malaysian Chinese Association*, Singapore: Oxford University Press, 1988, p.206.

⁸ 新经济政策是在 1969 年马来西亚发生种族流血冲突后，由巫统主导的政府所推行以匡助马来人的最主要之国家政策。虽然它名为经济政策，但其涵盖面跨越各领域并对华人及印度人产生巨大的影响。其对马来西亚国内种族关系之影响和造成华人面临边缘化的讨论，可参阅孙振玉 (2008) 之研究。

不平等待遇已被建制化了，这就造成了该国华人往后发动了一波波艰辛的权利平等运动。

二、马来西亚多元社会的形成

1957年从英殖民政府手中争取独立的马来亚是一个多元社会。⁹其多元性质肇始于其拥有多元族群的国民。除了当地的原住民外，马来人可说是较早到来马来亚的移民。当英国人在1874年正式干预马来亚政治后，其殖民政府在马来亚所进行的榨取式经济活动中引进了大量的中国和印度籍劳工。这些外籍劳工过后都选择在马来亚定居和繁衍。有鉴于此，许多学者都称马来亚是个典型的“移民国家”(Nation of Immigrants)。因此有些人是比另一些人早到马来西亚的国土，建立了家园，甚至王朝乃至政权。但是很不幸的，早来者往往认为后来的人是“外来移民”；直到1988年马来西亚的一些国家领导人还为此“外来移民”的称谓而互相攻击。¹⁰

当时的英殖民政府是采取分而治之的手段来管理这些外籍劳工和那些更早到来的马来人。他们被安顿在不同的地区并进行不同的经济活动。因此他们虽生活在同一片国土上，但他们却不相往来，互不了解对方。各族群中存有颇大的隔阂和偏见，甚至仇视对方。¹¹华裔和印裔劳工在马来亚独立时都纷纷申请为该国的公民，这就形成了其由马来人、华人和印度人三大族群及其他少

⁹ 马来西亚在1963年之前的国名是马来亚。在新加坡、沙巴与砂拉越于1963年加入后，其国名才被称为马来西亚。

¹⁰ 祝家华，《解构政治神话：大马两线政治的评析(1985-1992)》，吉隆坡：华社资料研究中心，1994，页45。

¹¹ 有关英殖民政府政策如何影响独立后马来西亚华巫族群关系的详细讨论，参阅孙振玉，《马来西亚的马来人与华人及其关系研究》，兰州市：甘肃民族出版社，2008，页53-73。

数原住民所组成的多元社会。因此，马来西亚社会在语言文化、生活习俗及宗教信仰的各个层面里都彰显了其多元的面貌。这多元社会里存着许多族群间的差异与分歧，因此其独立后的国族建构工程面对艰巨的挑战。

根据著名人类学家傅乃华（Furnivall）的看法，马来亚的多元社会拥有“多元异质并存”的事实并指出各族群之间长期存有隔阂与潜在的竞争状态。傅乃华是如此描绘马来亚的多元社会：

人群混合——他们混合而非联合在一起。每个群体坚持自己的宗教、文化和语言，坚持自己的理念和习惯。只有在市场进行买卖时，他们才以个体的身份接触。这是一个在同一的政治共同体内的多元社会，分成不同的群体并肩生活。¹²

简而言之，傅乃华认为多元社会是殖民帝国依经济需要而塑造出来的一种特殊社会，把文化价值及社会制度相歧异的社群纳入一个社会单位之内。这种社会缺乏内在的凝聚力，易生冲突和暴乱，故必须由创造此种社会的殖民政权继续统治。¹³由此可见马来西亚的多元社会虽呈现了其文化多元与多样性，但由于族群间的长期隔阂而衍生了猜疑和偏见。尤为重要是英殖民政府长期以来在马来亚所推行的殖民政策与施政方法更深化了各族群的隔阂。这一套政策和施政方法因族群而异，例如把某族群和特定经济活动挂钩，由此造成各族之间的芥蒂。如此的发展使到一个族群对其他族群拥有刻板的偏见，此现象对往后的族群关系造成极大的伤害。这亦是造就马来西亚多元社会里的各种族裔性纷争和冲突的导因。

¹² Furnivall, J.S, *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge: Cambridge University Press, 1948, p. 304.

¹³ 杨建成，《马来西亚华人的困境》，台北：文史哲出版社，1982，页2。

三、巫统政治霸权下的国族建构

在马来政治支配权主导下，巫统精英开始更改以往的多元文化建国之路。国家领袖实施一系列以马来中心主义为主的国家语文、教育及文化政策。此种趋势说明了当政者欲达至一种文化、一种语文的民族国家。所以当时的政府可说是尝试以同化之路来建国，¹⁴如此的国策转向给马来西亚华人社会带来极大冲击与困扰并引发持续多年的抗争。于1971年8月16日至20日所拟定的以马来和伊斯兰文化为核心的国家文化政策¹⁵正彰显了马来文化霸权。一位马来学者就有这样的评论：

国家文化政策体现了马来文化民族主义之崛起。五一三事件过后的政治局势促使霸权式的民族主义与国家机关达至共生关系。在此种霸权下，民族主义的意愿可通过国家机关来达到；它亦衍生了土著主义并认为可利用单一文化国家（monocultural state）之模式来建构国族。¹⁶

国家文化政策是马来民族主义高度发酵后的产物，它亦是由马来族的政界、学界及文化界之精英所主导。因此这项以马来和回教文化为核心的国家文化政策之内涵是排他性的。1971年所召开的

¹⁴ 一直以来马来当权领袖都避免用“同化”这字眼来形容当时的国策，但马来西亚第四任首相马哈迪医生于1996年8月6日接受《马来西亚前锋报》专访时就承认时代已变，国家不能再走同化的道路。

¹⁵ 马来西亚的国家文化政策是由政府当局主催于1971年8月16日至20日，在吉隆坡马来亚大学举办的国家文化大会之产物，但当时出席并发表论文的非巫人学者只有区区的数人，所以此政策可说是从单一种族的观点拟定，它并不能反映马来西亚多元文化之特征。有关国家文化政策的内容及该次国家文化大会的资料，详见 Asas Kebudayaan Kebangsaan/ 国家文化之基础，Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1973。

¹⁶ Abdul Ghapa Harun, “Kebudayaan Kebangsaan dan Politik Pembinaan Negara-bangsa”. Kertas kerja Seminar Serantau Kebudayaan Kebangsaan. Kuala Lumpur, 12-13 Disember, 1995, p.7.

国家文化大会议决了采用以下三大原则作为构建马来西亚的国家文化政策：

- a. 马来西亚的国家文化必须以本地区原住民的文化为核心，
- b. 其他文化中有适合和恰当的成份可被接受成为国家文化的一部份，
- c. 回教是塑造国家文化的重要成份。

第二原则里的“适合”与“恰当”的含意必须根据第一和第三原则之基础来诠释。¹⁷

马来西亚政府当局实施国家文化政策之目的是为了达至与巩固国民团结、国民的主体性和提升人民之生活素质。但以上述的原则作为国家文化政策之主要内涵，尔后就造成在七、八十年代马来西亚的官方文化活动都是受到马来与伊斯兰文化的宰制。国内官僚体制内的文化政策执行者便利用塑造国家文化的上述三大原则来筛选与排斥他族文化。这导致马来西亚华人文化不能直接纳入国家文化，因此政府就没有义务去发展它。更为严重的是，政府不只不支持发展华人文化，它还推前一步，不允许华人发展自己的文化。¹⁸所以在七、八十年代的华人舞狮表演，商店招牌及支票使用中文面对诸多刁难。有鉴于此，国家文化政策被许多华裔与印裔人士指责为一项以马来族为中心的政策，并认为它的实施将带来强逼性的同化后果。¹⁹五一三事件后国家文化政策的拟订与落实正彰显了马来文化霸权。

在巫统一党独大与霸权式的领导下，华人和印度人的文化与

¹⁷ Asas Kebudayaan Kebangsaan/ 国家文化之基础, Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1973, p.vii.

¹⁸ 何国忠, 〈独立后华人文化思想〉, 何启良、林水椽、赖观福、何国忠合编, 《马来西亚华人史新编》, 第三册, 吉隆坡: 马来西亚中华大会堂总会, 1998, 页 54。

¹⁹ Kua Kia Soong (ed.), National Culture and Democracy, Petaling Jaya: Kersani, 1985, p.3.

教育发展面临前所未有的困境。马来西亚的华文小学（华小）在八十年代面对了数次变质危机，当时华小的华文教学媒介语就面临极严峻的冲击。作为马来西亚华社中华文化传承的最后堡垒，当时的华人都不惜一切代价来保护华小。例如当马来西亚教育局于1982年在全国的小学推行3M新教学制度，华小面对变质危机时，华社不惜发动罢课的行动来捍卫华小。1987年发生教育局调派不谙华文的教师到华小出任行政人员的“高职事件”更触动华社的神经而引发了华社的朝野政党、华团、华教人士于同年10月11日在吉隆坡天后宫举办抗议大会。²⁰

另一方面，巫统领袖更利用此次华小“高职事件”来营造种族对抗，这样的发展为马来西亚的多元文化发展带来极大的戕害。事缘1987年的巫统在经历了4月24日的党选后而面对大分裂，当时的党主席马哈迪医生（亦是国家首相）须制造一个马来人面临危机的假象以团结马来人于巫统旗帜下。²¹当时积极争取华小权益的华人就被塑造成马来人的假想敌，因此该国的种族关系再次面对危险的冲击。这项简单的教育问题竟演变为族群关系问题，当时的情况非常严重，令人忧虑。无疑的，事件的发展和演变是蓄意的。²²诚如该国《南洋商报》在一篇题为〈选择协商，鄙弃对抗〉的社论中说：

巫青团大会强词夺理地把华小升职问题的本质加以歪曲，风马牛不相及地硬扯为挑战马来人的尊严，把教育行政问题与少数社群的请愿扩大渲染为种族问题，只能说是机会

²⁰ 有关马来西亚华小“高职事件”与3M新教学制度事件的演变和对华小影响的详细讨论，可参阅郑良树，《马来西亚华文教育发展史（第四分册）》，吉隆坡：马来西亚华校教师会总会，2003，页336-350和页265-292。

²¹ Das, K & Suaram (eds.), *The White Paper on the October Affair and the Why? Papers*. Petaling Jaya: Suaram Komunikasi, 1989, p.10.

²² 郑良树，《马来西亚华文教育发展史（第四分册）》，吉隆坡：马来西亚华校教师会总会，2003，页349。

主义政客的一贯手段，不幸竟然有国家领袖级的政治人物涉及这种浑水摸鱼的事，诚然令人痛心之至。²³

就在种族关系紧张升级之际，马哈迪政权以防止国家骚乱为理由，援引内部安全法令展开惊天动地“茅草行动”的大逮捕。在这项行动下，三家报馆被封闭，106名朝野政党人士、华教领袖、社团领袖、职工领袖、环保份子及社会工作者也在该法令下被扣捕。当时被内安法令扣留的华团领袖为林晃昇、沈慕羽、柯嘉逊和庄迪君。这一次的逮捕行动激化了华团人士参加反对党的决心。沈慕羽把这次的参政行动形容为“象征一种民权的起义，一种民权的革命”。他也指出华团人士如今加入反对党是被逼到无路可走，只好走上梁山，因为“几十年的奋斗，政府都不能接纳我们的建议”。²⁴这次反对党得到华团人士的大力支持，所以他们成功削弱了国阵的势力。

由此可看出巫统领导层所操弄的种族政治虽然成功解决了该党分裂的危机，但此策略亦使政府流失华人的支持。为了提高国阵的执政正当性，在进入九十年代由巫统主导的政府施政方针显然以经济发展为主轴。它的施政核心哲学是利用经济发展来消弭国内的族群竞逐与冲突。在经济前景一片大好声中，马来西亚华社的危机意识和抗争心态也骤降，华团领导人也对国内形势提出一套与以往迥然不同的看法，这就造成他们倾向于凡事“解去政治化”。²⁵另一方面政治学者 Loh Kok Wah (2002) 亦提出了当时的马哈迪政权运用发展主义 (developmentalism) 的策略来强化与巩固政府。这位学人认为发展主义在当时的马来西亚可谓是新政治

²³ 郑良树，《马来西亚华文教育发展史（第四分册）》，页 349。

²⁴ 雪兰莪中华大会堂，《论华团人士参政》，吉隆坡：雪兰莪中华大会堂，1990，页 288。

²⁵ 张景云，《华团与政治：解去政治化的前景》，何启良编著，《当代大马华人政治省思》，吉隆坡：华社资料研究中心，1994，页 98。

论述，意指由于经济迅速发展，人民的生活也物质化和舒适化，因而经济发展与物质享受已成为人民，尤其是中产阶级的政治价值观了。在如此的倾向下，他们为了能继续享有繁荣和安逸的生活，所以所注重的是政治稳定而不是追求各种民主政治的价值。

发展主义是发展型国家统制下形塑的政治文化，人民的生活条件，因国家带动下的经济成长而获得改善，它所体现的行为是人民热衷于提升生活水平和大量消费。然而政治自由化与民主化并没有因此就出现。自由的动力反而衍变成人们对个体自由的追求、追逐个人成就及表达对本身的认同。²⁶ 在时任首相马哈迪医生的领导之下，国阵政权于九十年代推展了一系列朝向“文化开放”(cultural liberalism)的政策。这些怀柔政策对非马来人，尤其是华人带来非常显著的效应。Milne & Mauzy²⁷ 就认为国阵政府所做的改变是为了应对它在 1990 年普选所流失的华人选票。

这些开放或怀柔政策何指？具体而言，巫统领袖看来已不再强调或重新诠释马来人身份认同之标志。这些标志包括马来统治者、马来语言和马来文化及伊斯兰教。这些政策的推行使到马来西亚的国族建构概念衍生变化，从较排斥性变成较具包容性。²⁸ 如此一来，那些曾在七十及八十年代引起华社争议的课题就不再引发族群的争端。例如那令华巫族群争议不休的国家文化政策在进入九十年代已鲜有政治领袖和社会人士对它有兴趣。²⁹

²⁶ Loh Kok Wah, Francis, "Developmentalism and the Limits of Democratic Disourse" in Francis Loh Kok Wah & Khoo Boo Teik (eds.), *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices*, Surrey: Curzon Press, 2002, pp.19-50.

²⁷ Milne, R.S. & Mauzy, Diane K., *Malaysian Politics under Mahathir*, London: Routledge, 1999, p.96.

²⁸ Loh Kok Wah, Francis, "Developmentalism and the Limits of Democratic Disourse" in Francis Loh Kok Wah & Khoo Boo Teik (eds.), *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices*, Surrey: Curzon Press, 2002, p.28.

²⁹ 有关此课题在经济发展下的嬗变，可参阅 Carsten, Sharon. "Dancing Lions and Disappearing History: The National Culture Debates and Chinese Malaysian Culture". *Crossroad*, 13(1): 1998, pp. 11-64 的研究和分析。

1991年马哈迪医生推行了令许多华人“赞叹”的2020年宏愿，在此愿景下，他欲把多元民族的马来西亚国族打造成一个团结一致的马来西亚国族和公平地分配国家的财富。当时好多华人对一向以马来民族主义及马来人权益为斗争目标的巫统竟会提出“马来西亚国族”这样开明的治国理念感到喜出望外。许多华团领导人纷纷表示欢迎马哈迪这项体现民族平等的进步理念。这是马来西亚华人在政治上奋斗多年欲达至的目标，就是这个文化与政治论述把华人自独立以来的不满与怨恨消弭于无形中。

虽然马来西亚国内的政策日渐宽松和开明，马来西亚华社的危机意识和抗争心态也骤降，但这并不表示该国的华人不再面对种族政治的纠葛。当1997年的亚洲金融风暴肆虐马来西亚而造成巫统于1998年爆发激烈的党争和催生了一场波澜壮观的“烈火莫熄”政改运动，³⁰该国的华人又一次面对种族政治的冲击。有鉴于这运动造成巫统大量流失马来人的支持，该党面临了前所未有的政治危机。为了恢复其在马来社会的执政正当性，巫统再次付诸种族政治手段。因此华人主导性社团在1999年大选前向政府提出“马来西亚华人社团大选诉求”（诉求）一事又被巫统领袖炒作为挑战马来人特权的政治诉求。为了把诉求事件搞大并制造种族对抗的局面，巫统青年团的200名团员在副团长的领导下于2000年8月18日到雪兰莪中华大会堂示威并恫言火烧该堂。在种族政治与白色恐怖的笼罩下，诉求工委只好搁置了七项被指涉及马来人特权的诉求。

³⁰ 这次的政改运动是因为当时的副首相安华被马哈迪医生革除官职与党职而引发的。此次政治运动对马来西亚的政治生态带来巨大的影响，马来西亚也由此迈入政治民主化道路。有关“烈火莫熄”政改运动的发生和其影响的讨论，可参阅廖小健，《世纪之交：马来西亚》，北京：世界知识出版社，2002，页103-152。

四、国族建构的抗争：华人“想望的民族”

随着 1957 年马来亚独立和 1963 年马来西亚成立而诞生的，是一个包含众多族群及各方利益和期待的新兴国家。在这新兴国家里，几乎所有层面的社会与经济生活，都沾染着族群竞逐与纷争的政治色彩。执政联盟领袖在国族建构大业上所面对的艰巨任务，是建立一个所有国民都能接受的国族。在巫统的支配下，国族建构进程在很大程度上受到了以马来人利益为核心的土著族群认同的影响。这样的国族建构进程并未能全面满足非土著族群的期望，许多华基政党和华团也因此不时针对国族建构议题提出看法。华团组织是马来西亚华社的主要机关，具有凝聚华社的功能；透过各层级的华团，华社的领导层级结构乃得以形成和彰显。华团整体上涵盖华社的各个方面，包括方言、宗亲、行业、教育、文化、宗教信仰等，是马来西亚华社显著的特征。

华团是马来西亚华人注册社团的简称。华团在马来亚和婆罗洲华人社会形成期便已出现，当时的功能在于协助会员和照顾会员的福利。华人移民初抵人生地不熟的环境时亟需组织的协助与关照，因此这些华团很快就成为新兴华社不可分割的一部分。华团在本身致力适应新环境之际满足了新兴华社对社群组织和领导的需求，也能够给予会员保护，并培养会员的归属感。华团的性质和数量极为庞杂。社团注册局的数据显示，截止 2006 年该国总共有 8,892 个正式注册的华团。这庞大的数目说明了当前马来西亚华人社会的异质性，而这些性质各异的华团在总体上分别满足了各自会员群的具体需求。

马来西亚独立之后，为了因应各种需求和形势的演变，许多华团在功能上做出调整，新的华团也不断增加。除了扮演社会福利组织的角色，一些较大的华团也逐渐发展成为华社的社会政治权益的捍卫者，于该国独立前夕在公民权、教育、语文等议题上

担当起为华社表达诉求的重要角色。³¹ 1957年以后，族群政治蔚然成风，政治体制为马来人所支配，华团乃顺应时势而持续扮演着民间组织的角色。作为华社民间组织，华团曾多次向政府提呈请愿书和诉求。³² 为了执行各种极具挑战性的任务，华团几乎无法避免介入马来西亚政治。根据过去的经验，华团领袖意识到政治乃为其意愿与诉求寻求支援的有效途径。在这过程中，华团成为了华社政治化的重要推手。³³

早在1950年代，华团领袖和马华公会领袖竞相凸显本身捍卫华人权益的形象，以取得华社的领导权。³⁴ 独立后，政府内外的华社领袖之间的分裂依然持续。值得注意的是，尽管华团已不再是华社与国家机关之间沟通的主要桥梁，其领导人却能获得华社的信任。由始至终，华团争取平等公民权利以让华人与马来人享有地位平等的立场不曾改变。在国族建构议题上，华团所提出的另一种“构想”是根据多元性所建立的国族，以让少数族群在语文与文化上拥有较大的活动空间。此观点无疑是具有说服力的。此观点是华团特别是董总和教总（合称“董教总”）³⁵ 对官方的语

³¹ 例如1955年，马来西亚华校教师总会（教总）领导人曾针对华文教育议题，在陈祯禄位于马六甲的住宅与巫统和马华公会领袖举行历史性的会谈。关于这次会谈的详情，参见 Tan Liok Ee, *The Politics of Chinese Education in Malaya, 1945-1961*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1997, pp.155-160。关于华团在公民权和民族语文权利的抗争，参见 Heng Pek Koon, *Chinese Politics in Malaysia: A Study of the Malaysian Chinese Association*, Singapore: Oxford University Press, 1988, pp.237-246。

³² 其中包括在1967年要求创办独立大学，在1983年发表《国家文化备忘录》，以及在1985年发表《全国华团联合宣言》。

³³ Ho Khai Leong, *The Malaysian Chinese Guilds and Associations as Organized Interests in Malaysian Politics*, Monograph No.4, Department of Political Science, National University of Singapore, 1992, p.9.

³⁴ 有关华团与马华公会争夺马来西亚华社领导权的研究，参见祝家丰，《马华公会与华团的竞逐：从华社领导权的争夺到公民社会之抗衡》。郑文泉、傅向红编，《粘合与张力：当代马来西亚华人的族群内关系》，雪兰莪加影：新纪元学院马来西亚族群研究中心，2009，页39-60。

³⁵ 马来西亚华校董事联合总会（简称董总）和马来西亚华校教师会总会（简称教总）合称董教总，是马来西亚两大全国性华教领导机构。

文、教育和文化政策的挑战，因为这些政策违反了公平社会的理念。³⁶ 华团因此可说是以“挑战者”的姿态来捍卫华社的权益与身分认同。

华团提出国族建构替代性观点的动作，意味着这个新兴国家在国族建构议题上，依然未能达致一个所有族群都能接受的方案。就像前首相马哈迪医生于1991年宣布“2020年宏愿”时承认的那样，“马来西亚国族”（Malaysian Race）仍有待塑造。同样的，马来西亚民族国家的构想也还有待催生。因此独立数十年来，各族群和社会团体为了推动本身的国族建构构想而纷纷扰扰。山苏安里³⁷生动地把这现象形容为“一个国家，几个民族”（one state with several nations），也就是说，从广义的经济角度来看，马来西亚是一个统一的资本主义经济体，但在政治和意识形态上，它仍然在寻找一种统一性，因为对于马来西亚应成为怎样的一个“想望的民族”（nation-of-intent），各方的看法有很大的差异。山苏安里对“想望的民族”这一概念有所阐述：

“想望的民族”这个概念可能表示有关国家须经历彻底的转变，如纳入或排除特定的族群；也可能意味着一个新国家的创建，尽管这并不一定表示推动这个新国家的创建的群体也同时追求政治上的自治。这个概念可以是包容性的，对所有人开放，并可作为政治平台的基础，让人们针对既

³⁶ Tan Liok Ee, *Dongjiaozong and the challenge to cultural hegemony, 1951-1987*. In *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, edited by Joel S. Kahn and Francis Loh Kok Wah, Sydney: Allen & Unwin, 1992, p.197.

³⁷ Shamsul, A. B., *Malaysia in 2020: One State Many Nations?*, Bangi: Department of Anthropology and Sociology, Universiti Kebangsaan Malaysia & Shamsul, A.B. 2003. *One state, Many nations: which way forward for Malaysia?*, Paper presented at International Conference Rethinking Ethnicity and Nation Building, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1992, 26-28 February.

有的国族观念提出异议或挑战。无论哪一种情况，这个概念意味着国族必须经过建构或再建构才能成立。它承诺让所有或部分国民有机会参与那个他们可以宣称属于他们的（国族建构）“大计划”。³⁸

马来西亚的独立是在巫华印三大族群的政治精英携手合作组成政治联盟的情况下达成的。但事实上，马来西亚的政治体制向来由马来人或土著和巫统支配，其所推行的各种政策皆以土著权益为优先。在官方认可的国族建构理念之下，马来西亚的国族认同是以土著的认同为核心，马来文化符号在许多方面享有优先地位，其他族群的文化符号则位处边缘。如此强调马来属性作为塑造国族的决定性元素的国族建构理念，实际上是以马来族裔民族主义（Malay ethno-nationalism）为基础的。这种民族主义所企图创建的，是纳瓦瑞³⁹所说的“由同质性民族所组成的政体”，其成员拥有共同的文化和语言，其统治者来自这些成员并与其他成员拥有共同的利益。⁴⁰换句话说，这些族裔民族主义者的目的在于让所有人民或所有族群至少在文化上“同质”。

族裔民族主义主张，完整的公民地位只可授予那些拥有特定族群属性的人。这项主张若推到极端，则意味着国家机关会把国内其他族群的公民视为二等公民，不是不让他们全面享有公民权

³⁸ Shamsul, A. B., Nations of intent in Malaysia. In *Asian Forms of the Nations*, edited by Stein Tonnesson and Hans Antloer, London: Curzon, 1996, p.328.

³⁹ Navari, Cornelia, The origin of a nation-state. In *The Nation-State: The Formation of Modern Politics*, edited by Leonard Tivey, Oxford: Martin Robertson, 1981, p.13.

⁴⁰ Cheah Boon Kheng, Ethnicity in the making of Malaysia. In *Nation-Building: Five Southeast Asian Histories*, edited by Wang Gungwu, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005, p.95.

所赋予的权利和地位，就是借助国家机器强行将他们同化。⁴¹在这方面，支配族群的领袖试图把其他族群纳入或同化到其所设定的新“民族”国家内的举动，往往会造成族群之间的对立，同时强化个别族群内部的凝聚力，因为大部分的族群都能够在文化上维持独立自主。因此，这样的举动只会加剧族群之间的裂隙，有时候甚至会引发族群冲突。

那么，马来西亚华社特别是华团针对国族建构提出替代性观点，是基于什么理由和目的？我们有理由相信，华人争取建立一个更公平公正的社会，是希望能够在“公民民族主义”（civic nationalism）的基础上行使其公民权利。族裔民族主义把国族描绘成一个拥有同质的（族群）文化的共同体，公民民族主义则把国族描绘成一个由享有平等权利的公民所组成的共同体。族裔民族主义强调同源同种的信念，并认为这些信念乃透过语言、宗教等方面的共同性来维系。⁴²公民民族主义则是维系在这样的信念：生活在同一片土地并履行其对国家和公民社会之义务的人们，会产生一种特殊的国民性格和公民文化，以致所有这些源自不同血统的公民共同形成了一个不断发展着的命运共同体。⁴³如此形成的公民国家是一种“公民联合体”（association of citizens），其中的每个公民都有其权利与义务。在公民国家的疆域内，所有人都可根据出生地原则成为公民。以下引文对公民民族主义做了很好的阐释：

公民民族主义主张，一个国族应由所有认同该国族的政治信仰的人所组成，不论他们的种族、肤色、信仰、性别、

⁴¹ Brown, David, Why might constructed nationalist and ethnic ideologies come into confrontation with each other, *The Pacific Review*, 15 (4), 2002, pp.558-559.

⁴² Brown, David, *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*, London: Routledge, 2000, p.51.

⁴³ 同上注，p.52。

语言或族裔属性为何。这种民族主义被称为公民民族主义，是因为它把国族视为一个由权利平等的公民所组成的共同体，这些公民在爱国精神的感召下团结一致，共享一套政治实践方式和价值观。⁴⁴

公民民族主义最根本的决定因素是公民权或公民身分。公民权被视为民族国家的基础，因为公民权提供了一个框架，让个人在彼此平等的情况下参与到政治共同体之中。一如维尔玛⁴⁵所提到的，当代公民权议题中的一个显著特征是，移民人口和原住人口的多元混杂，已导致同质性的公民身分被多元文化的公民身分所取代。当今的公民权或公民身分不只是以对民族国家的效忠及国家主权等概念为基础，也立足于对地方、文化和区域的效忠，以及群体权利的概念。因此，在20世纪中期被许多国家用来定义合法公民身分的同质性国家文化认同，已逐渐解体了。如今，定义公民身分的是多元文化主义。多元文化主义不仅拒绝族群文化融合与同化的观念，也拒绝了“一个民族、一个国家”的观念。⁴⁶

在马来亚，随着第二次世界大战结束后政治局势的剧变，华社的国家认同发生了变化。大部分华人认同他们定居已久的马来亚，并且自认可为马来亚的发展做出贡献。在马来亚争取独立之际，华人也以定居此地及其文化认同为由，极力争取各种权利。不过，1948年马来亚联合邦协定中的一些条文，特别是有关公民权和马来人特权的条文，让他们倍感忧虑。他们意识到，假如特定族群在未清楚说明的期限内享有特权，则国族建构的根基必然难以牢固。对华人来说，不受过度严苛和有所偏袒的遴选程序

⁴⁴ Ignatieff, Michael, *Blood and Belonging: Journey into the New Nationalism*, London: Vintage, 1994, pp.3-4.

⁴⁵ Verma, Vidhu, *Malaysia: State and Civil Society in Transition*. Petaling Jaya: SIRD, 2004, p.53.

⁴⁶ 同上注, p.54.

所干扰的平等公民权利和宽松的公民权条例，才是真正的立国之本。⁴⁷他们认为，当局不能因为华人在文化上只局限于本身的族群，就怀疑他们对马来亚的效忠，因为独立前大部分华人都没有机会学习马来文。《中国报》的一篇社论〈公民权条例应进一步放宽〉就指出，公民权议题中最重要的是效忠问题，马来语文的掌握只是次要的。⁴⁸

作为马来亚华社的领导团体，华团迫切需要代为华社发声。在李特宪制委员会于起草宪法前巡回马来亚各地收集民意之际，各地华团向它提呈了多份备忘录，言辞激切地提出各种论点来证明出生地原则和平等公民权利的合理性，其中最具代表性的是以下来自马来亚中华工商联合会的论点：

华社民意已多番提醒我们，在1948年马来亚联合邦协定的条文下，很大一部分的非马来人将被剥夺其与生俱来的权利和投票权。如今新宪法即将草拟，他们自然希望看到这些权利获得恢复，俾使在此新生的、独立民主的马来亚联合邦里，所有国民一律平等，享有平等的权利，并平等履行权利和义务。……我们坚决认为，为了国家独立后的和平与繁荣，绝对有必要在新宪法条文中应恢复采用出生地原则。⁴⁹

无论如何，最终颁布的1957年独立宪法还是令华社感到失望。这是因为独立马来亚所颁发的公民权，在本质上是不平等、有差别待遇的，华人和印度人必须让马来人在法律、政治和经济上享

⁴⁷ Ratnam, K. J., *Communalism and Political Process in Malaya*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1965, p.97.

⁴⁸ 同上注，p.97。

⁴⁹ Heng Pek Koon, *Chinese Politics in Malaysia: A Study of the Malaysian Chinese Association*, Singapore: Oxford University Press, 1988, pp.237-238.

有特权，才终于换来基本的公民权利。⁵⁰ 根据马来人和华人政治精英在独立前的谈判中所达成的宪制协议，符合特定居住条件的华人和印度人可获得公民权，条件是认可马来人在政治和文化上的支配权。因此，马来西亚的公民权并不是以普世性个人权利为基础的普遍公民权，而是政治理论家所谓的“差异公民权”（differentiated citizenship），其中团体权利与个人权利同样受到认可。⁵¹

独立后，在执政联盟推出各项发展计划建设新国家期间，各族群关于国族认同的争议并未完全停止，而是不时以语文及教育问题的形式浮上台面。在这些议题的处理上，当局宣称文化差异受到认可，但受认可的文化差异必须能适应并且不会破坏那些保障马来人特权和政治支配权的制度。⁵² 尽管如此，这并不能阻止华社，特别是代表那些具有影响力的华社人士的华团，针对“想望的民族”表达意见。在这方面，华社视华文教育为建构和维护华人身份认同的关键。因此，执政当局任何企图改变华文学校本质的举动，都会被华社特别是华教人士视为对华人身份认同的威胁而加以顽抗。在这情况下，由董教总及其他华团带动的捍卫华校运动，逐渐发展成了一项历久不衰的抗争运动，不仅具备强大的动员能量，也展现了极大的文化韧性。此趋势从以下所引的宣言中明显可见：

本邦华人多已成为公民，自应教育其子女效忠本邦；然吾人之优秀文化传统，决不放弃。是以母语母文之学习，应用与发扬，实为吾人神圣之权利而不可牺牲者，华文教育之

⁵⁰ Hefner, Robert W, Introduction: multiculturalism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia, In *The Politics of Multiculturalism*, edited by Robert W. Hefner, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001, p.29.

⁵¹ 同上注, p.29.

⁵² Verma, Vidhu, *Malaysia: State and Civil Society in Transition*. Petaling Jaya: SIRD, 2004, p.58.

应成为本邦教育体制中不可分割之一环，乃吾人一致之基本要求。⁵³

华团代表华社齐声表达对“想望的民族”的看法，迫使国家机关对国族建构进程做出了相应的调整。马哈迪医生提出2020年宏愿时，其国族建构理念中包含了具有多元族群成分的“马来西亚国族”概念。作为2020年宏愿所追求的目标之一，“马来西亚国族”概念阐明了马来人、华人、印度人和其他族群彼此平等的观念。⁵⁴事实上，在1990年代后期，已有迹象显示一些马来统治精英曾想过要从新经济政策所强调的“马来人优先”的位置上退后一步，转而强调较为平衡的多元族群公民权模式。⁵⁵这显示马来西亚的公民权和“想望的民族”的定义并不是固定不变的，而是会随着情况需要做出一定程度的调整。

今天，马来西亚能成为包容、中庸、多元族群国家的典范，除了归功于政府的努力，也是各族群针对实际情况作出各种回应的结果。上文的讨论显示，华社对国家机关所定义的“想望的民族”提出了挑战，因此它在国族建构进程中的角色值得加以重视。在族群整合与国族建构的议题上，华人殷切希望以多元文化为立国之本，从而让各族群的语文、教育和文化都能享有合法的地位。

⁵³《马来亚联合邦全国华文教育大会宣言》，1959，引自马来西亚华校教师会总会，《教总33年》，吉隆坡：教总，1987，页430。

⁵⁴“马来西亚国族”概念在当时是马哈迪政府提高其政权的执政论述。虽然它表面上阐明了马来人、华人、印度人和其他族群彼此是平等的，但在许多的巫统领袖与马来民族主义者的认知里，马来族群还是主导族群，即该族为马来西亚的诠释性民族（definitive race）。

⁵⁵Hefner, Robert W, Introduction: multiculturalism and citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia, In *The Politics of Multiculturalism*, edited by Robert W. Hefner, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001, p.31.

五、抗争之下的忧患意识： 华人文化韧性与生命力的展现

以马来文化与伊斯兰文明为主要内涵的国家文化政策贯彻于马来西亚国族构建之路后，该国华人文化（亦称马华文化）的发展与传承面临了前所未有的困局。这局面激发了华人社会（华社）的忧患意识并刺激各华团组织积极行动起来，这主要是当时马来西亚华人社会深切感受到民族和文化已到了“不做出努力就只有窒息”的关键时刻。强烈的危机感和使命感唤醒了华社对自身权益的关注，也促使各地的华团领导人团结于15华团之下。⁵⁶在这华团总机构领导下，各种华人社团共同开展了一系列的民族文化活动。当时华人社群里的忧患意识亦激发许多华人投身于保护民族根脉及文化救亡的行列之中。

华社里的这股文化醒觉与救亡活动可说是一项划时代的马华文化本土化运动。人类学学者李亦园认为“本土化运动” (Nativistic Movement) 是指两个文化接触之时，某一文化的部分成员（因感于外来文化的压力）企图保存或恢复其传统文化的若干形相之有意的及有组织的行动。⁵⁷有鉴于政府锐意执行国家文化政策，华社因此面对同化的压力。这形势催生了上述的本土化运动以回应马来文化的宰制。以下的描绘可说是非常贴切：

所以这场文化运动，是具时代意义的。但与其说是一场文化“醒觉”运动，不如说它是一场回应官方国家文化概念，争取民族文化尊严、民族平等和地位确认的斗争

⁵⁶ 15华团组织是马来西亚华社在八十年代的最高组织，它扮演了华团领头羊的角色。它是华社文化醒觉与救亡运动下的产物，当时该国华社第一届文化大会于槟城召开之际，各州华团领导人有感于华人缺乏一个全国性华团组织以凝聚华团力量而在1984年成立。

⁵⁷ 陈衍德，《对抗、适应与融合：东南亚的民族主义与族际关系》。长沙：岳麓书社，2004，页191。

运动。民族文化“救亡”的意识更为突显。而且这种“醒觉”，基本上亦是一种外在刺激下之回应的时代产物。⁵⁸

1983年华人文化大会的召开是这场文化运动的发轫起点。除了当时的《文化大会宣言》和《国家文化备忘录》，此文化运动亦见证了华社资料研究中心、全国民权委员会及《1985年全国华团联合宣言》的诞生与发布。当时的《文化大会宣言》就明确地指出，国家文化建设过程必顺遵循文化发展的自然规律，任何人的主观愿望和干预只能带来负面的影响。

在15华团的带动下，马来西亚华社在救亡意识的发酵中展开了一系列具体的保护文化根脉的行动。《国家文化备忘录》由华人社团组织于1983年3月30日呈交给政府当局后，由于此项工作已告一段落，因此当时成立的国家文化备忘录工作委员会便解散。但为了使文化护根的工作能传承下去，15华团就在1983年12月12日创立了“全国华团文化工作委员会”。这个由华团领袖与文化工作者领导的工委会就被授权负责贯彻《文化大会宣言》和华人文化大会所达至的议决案及《国家文化备忘录》之任务。该工委会提出首项具体任务的建议是推动各州属的中华大会堂组织每年轮办全国华团文化节（简称文化节），⁵⁹作为对华人文化大会的纪念及实践文化大会宣言所订的目标。⁶⁰

第一届马来西亚全国华团文化节始于1984年，即全国华人文化大会召开后一周年，由雪兰莪中华大会堂（雪华堂）负责主办。鉴于文化节的筹办极需各方面的配合、组织工作及文化节的

⁵⁸ 安焕然，〈国华文化为什么没有主体性？〉，《星洲日报》，1997，16.3.1997。

⁵⁹ 当吉打州于1993年接办第10届文化节时，主办当局把其名改为“全国华人文化节”，但其巫文译名却是Pesta Kebudayaan Malaysia（马来西亚文化节）。自该年开始，“全国华人文化节”（亦简称文化节）和其译名一直沿用至今日。

⁶⁰ 《马来西亚华人文化节资料集》，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，2001，页24。

专才，1986年雪华堂在霹雳中华堂举办第三届文化节时面对一些问题后，就提议成立“文化节咨询辅导委员会”。倡议设立此委员会之目的是汇集文化界活动专才以协助各州大会堂策划各项活动，不仅坚持把文化节继续办下去，而且还要提升其水平。同年15华团接纳该项建议并由“全国华团文化工委”加以落实。接下来，“文化节咨询辅导委员会”决定扩大组织，以容纳各个文化领域的专才，俾更有效地协助华团推展文化建设及提升文化节的水平；同时，为求名实相符，该委员会于1989年开始更名为“全国华团文化咨询委员会”。⁶¹

文化节自1984年开始举办，至2012年已晋入第29届，间中不曾停办过。是何因素促使马来西亚华社拥有这股坚强的韧力和毅力呢？它的诱因是马来文化的宰制激化了华人社群的文化危机感与忧患意识。80年代的华团领袖都有须把文化节办好的使命感，文化节之举办已是华族文化或马华文化能在这片国土上赓续的象征。这可从华团组织设立了数个委员会来推动文化节的筹办看出来。在举办每届之文化节之前，各州属的中华大会堂领袖齐聚檳城以出席文化节升旗礼与及宣读文化宣言。除此以外，由第六届起每年文化节的火炬须在象征华人在马来西亚国土上落地生根的马六甲三宝山点燃并传送至主办州属。自第六届起，文化节的主题曲亦开始采用那激发民族情怀和撼动华族心头的《传灯》。⁶²这首歌迄今一直成为文化节的主题歌曲，并在马来西亚华人社会广泛流行及传诵下来。它已成为呼唤及感召此地华人要传承文化薪火之象征。

⁶¹《马来西亚华人文化节资料集》，页25。

⁶²此歌曲原本是新加坡诗人杜南发创作的诗，张泛作的曲。但它在新加坡并不流行，反而在“移植”隔岸的马来西亚后成为该地华族文化薪传之歌。《传灯》的歌词是：

“每一条河是一则神话，从遥远的青山流向大海，每一盏灯是一脉香火，把流长的黑夜逐渐点亮。为了大地和草原，太阳和月亮，为了生命与血缘，生命和血缘。每一条河是一则神话，每一盏灯是一脉香火。每一条河都要流下去，每一盏灯都要燃烧自己。”

此外，华人文化大会的其中一项议决案，即成立“全国华团文化基金”的工作也于1988年落实了。当年第五届的文化节是由柔佛州中华公会属下的峇株巴辖中华公会主办。在该届的文化节工作检讨会议上，主办当局号召华社一人一元运动为文化基金筹款。该项运动获得15华团的积极回应，并授权雪华堂成立基金管理委员会来管理该项基金。为了使这股筹募基金的热潮能持续下去，15华团决定通过属下的“全国华团文化咨询委员会”策划及筹办声势浩大的“精英文化义演”。在各方领袖和华团组织的精心配合下，再加上那股护根及传承华族文化的使命感之号召下，该项在马来西亚史无前例的文化义演终能于1990年3月展开。从那天开始，该文化义演的文艺队伍巡回西马半岛23个城镇，为华社的文教事业展开为期一年的筹款义演。那段期间他们总共演出了27场，并成功筹获超过800万零吉，拨归“全国华团文化基金”则有93万6千余零吉。⁶³此外，同一批的精英文化义演之演员也参与了创作同时期的华社第一个大型舞剧“汉丽宝”。该舞剧的构思、创作及筹备工作，于1989年开始并在1991年于吉隆坡举办了首场演出，当晚的好评如潮水般涌至。

除了上述以华团为主角之华族文化薪传举动以外，尤为重要的是那股忧患意识已在民间的华社蔓延开来并迅速“感染”当时的华人社群。所以80年代的华社所呈现之景观是华人主动在各自的家里大事庆祝各种华族节庆，他们也积极地响应和参与会馆乡团所举办的文化活动。当时华社里的传统文化气息亦热络起来，各式各样的文化项目如华乐、华族舞蹈、书艺、茶艺、春

⁶³ 许万忠，〈表演艺术如何扎根〉，《南洋商报》，2001，15.12.2001。这笔文化基金首先由雪兰莪中华大会堂保管，过后移交马六甲中华大会堂管理。当马来西亚中华大会堂联合会（堂联）于1991年获准成立后，根据堂联与董教总之协议，该笔款项于1992年移交堂联保管。

联、华人武术等活动都似获得了新的生命力。⁶⁴ 作为社会的良知和时代之眼睛的马来西亚大专院校青年也深受忧患意识之影响。他们纷纷组织起来以筹办各种华人文化活动，如华人传统节庆和民俗之展览。当时他们亦创办了大专文学奖、大专华语辩论赛及校园歌曲创作比赛等活动。在传承马华文化的过程中，他们扮演了小尖兵与接班人之角色。

80年代最能彰显中华文化本土化过程之项目可说是24节令鼓的创立。此种独特的鼓队是由来自柔佛州新山的陈徽崇和陈再藩于1988年6月12日成立。当年新山中华公会负责承办其主题定名为《九舞》的第九届全国华人舞蹈节，该工委成员陈徽崇和陈再藩在商议开幕启舞仪式时，觉得过节必得鼓乐喧哗，这促发他们速描以“九鼓”擂鸣开幕之设计图，此张草图可说是24节令鼓的雏形。⁶⁵ 过后，身为新山中华公会理事的陈再藩，将成立此种鼓队的概念带到公会理事会议以申请拨款支助该项计划。在中华公会会长拿督郭鹤尧的支持下，由公会及五大方言籍贯乡会，即潮州、福建、客家、广东和海南五大会馆联合出资，在宽柔中学成立世界第一支24节令鼓队。24节令鼓是把中国节令（一年里时序流转的12节和12气）、鼓艺和书法艺术结合起来的新文化产物。它是兼具表演艺术和传达文化标识的两种效果，它所显现的意涵可谓是传统的脉搏。

1989年24节令鼓也首次引进在马六甲举行的第六届文化节。它气势澎湃震撼人心的鼓声，立时得到来自全国各地观众的共鸣，他们回去之后开始在其社团或学校成立24节会鼓队。同年，

⁶⁴ 这种传统文化再次得到重视与重建的行为被学者称为传统之创造 (invented tradition)。当时马来西亚华人文化或传统意义的显现就是个传统之创造与诠释的过程。有关此方面的详情可参阅与林开忠，《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，1999，页143-158与安焕然，《马华文化为什么没有主体性？》，《星洲日报》，1997，16.3.1997。

⁶⁵ 陈再藩，《廿四节令鼓：变迁是唯一不变的常态》，《文化十年》，傅孙中、赖观福主编，吉隆坡：马来西亚中华大会堂联合会，1995，页159。

24 节令鼓队受邀到新加坡为“春到河畔迎新年”华族文化节的开幕盛典上演出，并获得好评。自从鼓队在马六甲演出后，它就成为后来历届文化节的重点表演项目。尔后它渐渐变成一种独立的表演形态和在隆重典礼中成为振奋人心的仪式项目。“全国华团文化咨询委员会”也因而设立了“24 节令鼓推动小组”，不断进行推广的工作，在 2001 年时全国各地已成立了将近 50 支鼓队。⁶⁶此外，它也传到新加坡、印尼、中国大陆与台湾。在中国大陆，北京区的首支 24 节令鼓队是由马来西亚留学北京学生会成立的“南击手”。此鼓队成立于 2005 年 8 月 28 日，所有队员都是在北京求学的马来西亚学生。鼓队也曾参加过多次大型演出，如北京大学第三届世界文化节及晚会，北京电视台《外国人中华才艺大赛》复赛演出。2007 年 8 月 27 日它为马来西亚驻华大使馆主办的“魅力马来西亚”旅游系列活动开幕礼做了精彩的表演。当时中国《人民日报》及《人民网》的报导写道：“张弛有度的‘24 节令鼓’表演，以书法艺术为鼓‘刻背’，使鼓在‘声’之外更有‘色’，展示了马来西亚丰富的文化底蕴”。⁶⁷

另一项能突显马来西亚华族文化本土化的活动是每年于 12 月 18 日举办的华教节。此项对马来西亚华教运动有非凡意义的节庆是为了纪念该国华教斗士林连玉于 1985 年 12 月 18 日逝世而设。该国的华文教育，尤其是华校的存在正代表着薪传华族文化之堡垒在风雨飘摇中继续屹立不倒。马来西亚华文教育之不可断，就如一个民族文化之根不可拔，断之华族整体生命休矣！用林连玉的话来说，“我们文化的传递与发扬，必然寄托在华文教育的继续存在及发展的上面”。⁶⁸

华校不仅是文化的传承者，它更是马来西亚华人身份认同的

⁶⁶《马来西亚华人文化节资料集》，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，2001，页 263。

⁶⁷《星洲日报》，3.9.2007。

⁶⁸何启良，《文化马华：继承与批判》，吉隆坡：十方出版社，1999，页 167。

塑造者。因此任何尝试要否定或关闭华校之举动往往被视为触动了华社的神经及摧毁其对华族身份之认同，必引来华社的声讨与抗争。1951年英殖民政府通过发布巴恩报告书欲关闭华校的意图催生了一场历久不衰、波澜壮阔的华教运动。这场至今还在持续中的运动见证了来自全国的华教斗士、人士和工作者前仆后继地投身于保护华社文化堡垒之行列中。曾担任教总主席及独中教师的林连玉是这行列的佼佼者。林连玉终生献身华教，为华教之存亡与发展不畏强权，坚毅不拔的精神已为华社树立了楷模。因此他逝世之后被尊称为“族魂”，意指马来西亚华人民族生命得以维系发展的必要条件。他之被冠以此称号因为在华教的奋斗史中，也亦是华社在语言、文化、教育与民族权益的争取运动中，他扮演了一个划时代的灵魂人物。华教节的设立表达了华教领导人与工作者力图创造华文教育运动的共同祖先、起源与认同、华人先贤及华教的最高精神领导人物的意图。⁶⁹

华教节的设立让马来西亚的华人能追思一代华教伟人之风范及体认其奋斗精神。从1988年起每逢林连玉的忌日，该国的华教团体及其他华人社团都会举行一种类似公祭的活动。其仪式有：到林连玉墓园献花致敬、宣演“华教节宣言”、举办有关华教的研讨会及林连玉精神奖的颁发。颁发林连玉精神奖对整个华教运动及其发展可谓意义重大。其目的除了使林连玉精神变得更具体以外，更是要贯彻林连玉精神以维护华文教育，发扬中华文化为目的；同时赞颂体现林连玉精神的华教工作者和培养接班人。⁷⁰

综观80年代马来西亚华社的文化活动，我们不难从中窥探出马华文化之特性。该国文史工作者刘崇汉（1999）曾撰文指出马华文化的特性为战斗的、民族的、科学的、进步的及大众的。这些特性相当贴切地描绘了该国华人在文化醒觉与救亡期所彰显

⁶⁹ 林开忠，《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，1999，页134。

⁷⁰ 同上注，页138。

的特点。除此以外，本人认为由于这个时期华人的文化活动与其动员能量皆是靠华社民间团体自动自发和自力更生地推展起来，所以其所呈现的民间性特点是不容我们否定的。在忧患意识的催化下，马华文化的民间性特点使它更能凝聚华社里的各种力量，并能以充沛的能量来推动这场波澜壮阔的文化护根与薪传运动。其民间性特征亦促使这场运动能历久不衰，并展现了其令人赞叹的韧性与生命力。

六、华人和马来人民间文化互动与交流： 涵化和再汉化

上面几节的概述说明了马来西亚华人和马来人在国家和官方层面的文化互动呈现了极不融洽与抗争型的一面。但华巫族群在地方上的民间社会所展现的文化互动又有完全迥异的景观。虽然国家自独立以来一直强势地实施单一文化政策，各族群的政治精英和文化工作者也常常为文化课题争执不下，但这不碍华巫两族民间文化交流与融合。这段文化交流史与族群互动可从早期华人下南洋谋生至定居于海外的过程中看出。

据一般考察，华人移居今日的马来半岛，比较确凿的年代始于公元 15 世纪的马六甲王朝（约公元 1400 至 1511 年）时期。当时的华人主要聚集于作为国际贸易港口的马六甲城，多为从事转口贸易的商人，其中大都来自中国福建省漳州地区。⁷¹ 由于传统习俗和中国政府禁止妇女移居海外，因此这些早期来马的移民都以男性为主。在长期于海峡殖民地经商和生活后，其中部分人即娶马来、原住民、暹罗妇女，以及来自印度尼西亚的巴厘（Bali）

⁷¹ 颜清煌，〈华人历史变革〉，何启良、林水椽、赖观福、何国忠合编，《马来西亚华人史编》，第一册，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，1998，页 5。

和武吉斯 (Bugis) 女奴为妻。⁷² 这些与当地女子通婚而繁衍的混血华人是早期东南亚华人的特色。基于不少混血华人乃早期移民的土生后代，所以于 19 世纪开始涌入大量新移民的形势下，这些不仅血统，连文化方面也呈现混血状况的华人开始自觉为“土生华人”，马来语称作伯拉奈干 (Peranakan, 意谓“土生”)，有别于被称为“新客” (Sinkheh) 的新一批移民。⁷³

华人大量移民马来亚始于英国殖民统治逐步深化并推行榨汲性经济之时期，即自 18 世纪末 (以 1786 年英国人占据槟榔屿为起点) 到 20 世纪第二次世界大战之间。此时的移民大多为劳工阶级，在港口城市、矿区和种植区从事各种与殖民经济相关的生产活动。除了持续有福建 (主要为闽南漳州、厦门、金门等地，少部分为福州、兴化、福清等) 省籍者来到，亦有广东省籍的潮州、客家、广府、琼州 (今海南)。这批华人南来的时间比较晚，与本土社会及文化的接触时间较短，并因数量可观、习惯依籍贯聚居一块、重视血亲纽带和同乡之情；活跃于乡团、会社组织及社区信仰活动，同时移民者当中也有不少可通婚成家的妇女，⁷⁴ 部分人也把家眷从原乡接过来，所以得以比较完整地保留了原有的社会结构及文化形态，不像较早期移民那样因人口稀少，并广泛与当地妇女通婚而出现文化混合的情况。这些华人虽主要为工人和农民，但一些人也从商，并在辛勤地经营下发迹为成功的商贾。

⁷² Tan Chee Beng, 'Socio-Cultural Diversities and Identities', in Lee Kam Hing & Tan Chee-Beng (eds.), *The Chinese in Malaysia*, Shah Alam: Oxford University Press, 2000, p. 49.

⁷³ 陈志明,《第七章: 海峡殖民地的华人——峇峇华人的社会与文化》。林水椽、骆静山编,《马来西亚华人史》。吉隆坡: 马来西亚留台校友会联合总会, 1984, 页 175 认为峇峇文化于 18 世纪已形成, 惟有关身份认同则产生于 19 世纪新客移民数量大增之际。

⁷⁴ 清朝政府于 1860 年开始放宽其海禁政策, 并于 1893 年正式废除此政策。因此自 1893 年伊始就有大量华南妇女南来马来亚, Wang Gungwu, *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese*. Kuala Lumpur: Heinemann Educational Books, 1981, p.118.

此批华人一般上被称为“主流华人”。“主流华人”是一个相当宽泛的称谓，其族群边界未必可划分得很清楚。基本上，它乃相对于“土生华人”的一种以文化内涵及表现为基准的身份定位。马来西亚的主流华人乃受过不同程度之华文教育，至少懂得讲华语和汉语方言，日常生活上与其他华人互动频密；文化上一一直认同于大中华区的中华传统文化，意识上比较肯定本身的华人身份。他们构成了马来西亚华人的主体，一般上，华文语境中所谓的“华人社会”（华社）即指主流华人共同体。

在社会的发展和变迁过程中，马来西亚的土生华人和主流华人与马来族群及原住民发生了不同程度的接触和交流。为了有效地融入当地社会，他们在文化上作出调适。这种调适亦被称为文化本土化，此过程可说是海外华人常经历的文化适应。在人类学者眼中，文化适应现象指的是不同的文化经过长期的接触、联系、调整而改变原来的性质和模式的过程。文化适应发展到一定的程度时，就出现了涵化。涵化这词是用来指称在族群交往过程中没有失去族群认同的社会与文化变迁。⁷⁵在面对外在文化冲击时，一个族群的文化往往会作出调适以让其族群成员能回应周遭的环境。这涵化过程中是在没有丧失其原有文化并吸收其他文化元素的情况下发生。

在多元文化的马来西亚，有鉴于族际交往的频繁，华人涵化的现象是非常普遍的。涵化的痕迹可在华人的衣、食、住和语言等方面显现出来。在食物方面，许多华人受到马来族群的影响，喜欢吃辛辣的食物，甚至有一些已是到了无辣不欢的地步。他们喜欢享用的马来食物计有拉沙、沙爹、罗惹，就连印度食物如印度飞饼（roti canai）、capati 等食物华人亦吃得津津有味。马来人的沙龙也是乡下华人喜爱的穿着；在马来文化的强势影响下，华人妇女公务员亦在上班时常穿著 baju kebaya，男士则穿峇迪上

⁷⁵ 陈志明，〈涵化、族群性与华裔〉，郝时远主编，《海外华人研究论集》，北京：中国社会学出版社，2002，页 232。

衣。华人的语言，尤其是方言也受到友族语言的影响。福建话可能是受马来语影响最多的一种方言，特别是马来半岛北部的福建话，如石头叫 batu，结婚叫 kahwin，刚刚叫 baru，帮忙叫 tolong。值得注意的是华人和马来人的涵化现象可说是双向的。马来西亚的华人文化受马来文化的影响，但马来人的生活习俗亦接受了华人的涵化。华人家长在农历新年时给小辈们红包的习俗已被马来家庭所接受。现今的马来父母在欢庆开斋节当儿也给他们的儿女与亲戚发“青包”。华人在佳节燃放炮竹的习惯也在马来家庭出现。在饮食习惯方面，由于华人注重美食，精于准备各种食品，因此华人的食品也传入马来家庭。马来西亚的马来人已懂得准备美味的鸡饭、酿豆腐、包点、豆浆等食品。

另一方面在英殖民地时期的海峡华人，尤其是马六甲的土生华人就经历了较高度的涵化过程。他们逐渐发展出被称作“峇峇”（baba）⁷⁶（女性称为“娘惹”，nyonya）的特殊身份认同，稍后如此认同亦时而用来指涉其他地区，如新加坡、檳城、吉兰丹、登嘉楼，乃至泰国普吉岛的混血华裔后代。马六甲的峇峇虽保存了一些相当传统的华人习俗和信仰，但因日常生活中颇受马来社群及文化影响，基本上已不会说任何华人方言，传统家庭及社区用语均为峇峇马来语，即混有闽南方言、英语和印度尼西亚语的马来语。不过，于其他地方，如檳城的所谓峇峇华人则一般上也熟悉某种华人方言，尤其闽南方言。19世纪末至20世纪二战之前，峇峇社群还出现过使用罗马字母拼写的峇峇语出版品，包括报纸、杂志、诗集，以及中国故事译本，主要出版地为新加坡。实际上，1894年出版的峇峇报纸 *Bintang Timor*（《东方之星》）是第一份采用罗马字母拼写的马来文报。⁷⁷

⁷⁶ 关于“峇峇”称谓的来源，可参阅 Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka: Culture and Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1988, pp.10-14* 的分析。

⁷⁷ Tan Chee Beng, *Chinese Peranakan Heritage in Malaysia and Singapore. Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1993, pp.42-43.*

峇峇社群的优越经济和社会地位导致早期也有不少非峇峇的华裔男性娶娘惹为妻，下一代也逐渐同化于峇峇社群。⁷⁸ 无论如何，至 20 世纪，峇峇华人于人口、政治、经济和文化等方面都开始被非峇峇华人超越，导致不少峇峇华人开始通过社交、联姻、参政⁷⁹ 等社会互动方式而融入主流华人社会。同时，众多主流华人之新生代也因开始接受英文和马来文教育而在文化层面与峇峇华人有了可沟通、共鸣的管道及平台；这加上一些原本即有的传统习俗、信仰、节庆、价值观、亲缘结构等方面的共同点，以及跨越、淡化社群界线的宗教认同（包括传统民间信仰、佛教、基督教等）的趋同与巩固，遂把相对少数的峇峇华人更推向与非峇峇华人的“合流”。如今不少马六甲峇峇也已开始通晓华人方言——或者确保本身的孩子掌握一种华人方言（于马六甲即意味着闽南语），⁸⁰ 甚至还有些年轻人因开始接受华文教育而熟悉华文华语。今天，虽然仍有所谓峇峇认同意识（尤其于马六甲——当地可谓峇峇文化与认同的“原乡”及“腹地”），惟因峇峇社群原本就相当珍视其世代相传的华人传统文化，包括一些主流华人已不再实践的层面，加上不少峇峇华人因现实生活处境而逐步为主流华人所涵化，所以一般上他们都被视为华人社会的一份子了。

峇峇社群及其文化，乃马来西亚土生华人之中最广为学界和媒体所关注的类型，不过他们可谓比较城市化、现代化和国

⁷⁸ Tan Chee Beng, *Chinese Peranakan Heritage in Malaysia and Singapore*. pp.39-40.

⁷⁹ 峇峇华人曾是一些“温和派”华人政治运动及组织，如马来西亚华人公会（成立于 1949 年）的领导层主干。为获支持，这些领袖不得不走向主流华人社会，包括认可华文教育的重要性和学习华语，详见 Suryadinata, Leo, 'Peranakan Chinese Identities in Singapore and Malaysia: A Re-examination', in Leo Suryadinata (ed.), *Ethnic Chinese in Singapore and Malaysia: A Dialogue between Tradition and Modernity*. Singapore: Times Academic Press, 2002, p.82 的分析。

⁸⁰ Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka: Culture and Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1988, pp.231-232.

际化的土生华人，然而在马来西亚较为“内陆”之地区，尚有所谓“乡区土生华人”。西马的乡区土生华人主要分布在马来半岛北部，包括俗称“马来腹地”（Malay heartland）的吉兰丹和登嘉楼两州。不过这些华人一向并不自称为峇峇或伯拉奈干，他们基本上还是自视为“唐人”（Teng-lang）⁸¹——即马来西亚闽南方言（其他方言普遍上亦是）里所谓的“华人”——与其他华人并没两样。无论如何，他们也意识到本身相对于城市地带的华人而言，于生活语境及习惯上都比较“在地化”，所以有些人会承认本身乃如马来人所谓的“乡村华人”（Cina Kampung），有别于“城市华人”（Cina Bandar）。他们的日常生活习惯上或与主流华人有许多不同，但诚如马六甲峇峇，这两地的乡区华人大体上还是保留了核心的华人文化。这两个土生华人群体可说是经历了更高程度的涵化过程。除了宗教信仰外，他们过着几乎是马来人的生活方式。他们的文化适应历程已是接近同化，但晚近这些华人却又走上再汉化的道路。

七、结语

从上述的讨论中，马华文化可说是蕴含了充沛的生命力与韧性。这两项特性在马华文化面对外来文化压力时更能显现出来。外来文化压力催生了华社的忧患意识并促使马华文化的传承与发展。八十年代马华文化所面对的困局及它所激发的文化醒觉与救亡运动正可宣示马来西亚华人文化发展的特有历程。但马华文化的另一特性，即其民间性亦可对华族文化之赓续与发展扮演着举足轻重的角色。这是因为马来西亚的华人群体在独立前已形成了

⁸¹ Tan Chee Beng, 'People of Chinese Descent: Language, Nationality and Identity', in Wang Ling-chi and Wang Gungwu (eds.), *The Chinese Diaspora: Selected Essays*, vol. 1, Singapore: Times Academic Press, 1998, p.31.

一个相当独立的民间社会。华人社群在这个国家从早期的殖民政府到后来的联盟及国阵政府，他们许多时候都是依赖民间的力量来推动和发展华社里的各种事物。此力量往往是自动自发，而且是自力更生的。在中文教育及马华文化领域里，华社的民间力量是这两个领域发展与赓续的催化剂。

何种元素或建制提供马来西亚华人民间社会如此充沛的能量呢？这可得归功于马来西亚华社的四大支柱之一的华人社团（其他的是华校、华文报业和华人庙宇）。早在马来西亚的华人移民社会，华团已是华人社群的机构。该国独立前后，它扮演了华社的权益守护神之角色。时至今日，华团依然在华人经济、华文教育、华人宗教信仰、华人文化等方面扮演着不可或缺的角色。从华团的历史功能和其发展特性，我们发现能使华团发挥其积极角色之要素是在其民间性。所谓的民间性是指华团是独立的、自主的、开放给民众参与的，而且是超越政党的。如果华团能维护其民间性，它亦能在华社取得公信力，并得到华社的鼎力支持。于是动员华社支持其文化活动或传承马华文化是办得到的，八十年代华社所掀起的文化救亡运动正是此论点的明证。

虽然马来西亚华社与政府在文化发展的过程中是抗争式的，但在民间里的文化交流及发展却呈现另一种景象。综观马来西亚华人与马来人的文化交流和适应情况，我们可从中得知多元社会的族际文化调适须在自然的状况下发生。民族间的文化交流和互动如能在自然环境下进行，其产生的族际适应、涵化乃至同化都能在融洽的情况下衍生。但如果国家领导人要强势干预各民族间的文化交流或限制和打压某个族群的文化发展，其所得到的结果往往是政府领袖不愿看到的。马来西亚华人文化发展所展现的韧性和蓬勃之生命力正是国家单一文化政策所引发出来的现象。这样的政策不但不能解决多元社会的族群整合问题，它还会导致国内的族群意识高涨，最终造成族群关系紧张与族裔抗争。在马来西亚华社所发轫的文化醒觉和救亡运动及抗争即是彰显了这种现

象。该国华人与马来人在民间和地方上的文化交流与调适模式可说是多元社会的族群整合典范。

另一方面，全球化的浪潮把世界各国的距离缩短了并形成所谓的地球村。在全球化进程加速发展的今天，国与国之间的交往乃至人与人之间的互动更加频密了。世界各地的人口也因此为了寻找更美好的生活而游走于不同的国家。因此全球化带来世界人口的流动和国际移民的现象。国际移民促使各地人民的文化呈现更多元的面貌。因此文化多元性和多样性已是世界各国须面对的现象并接受这项社会发展趋势。各国的政治领导人有必要发展其国内的文化多样性以让它成为国家的优势与资产。有鉴于此，如何发展一个国家多元文化优势已是一项刻不容缓的行动。我们应该强调和强化多元共存，让各民族的文化在自由和自然的空间里发展与传承。如此一来，族群将能和谐地交流和调适以通过涵化来绽放文化交流的花朵。各别族群的文化也得到其他优良文化的滋养，其内涵亦能进一步提升。在文化发展的过程中，任何一个民族的文化都不可能孤立地存在与发展。一个民族文化的优良传统总要被其他民族所吸收，从而促进共同的发展。为了落实人类文化共存的愿景，我们首先须做到的是相互尊重其他民族的文化传统，同时促进各民族间的交流以增进他们之间的了解和友谊。那么世界各地的民族文化多样性将能大量减少族群隔阂与冲突以使人类的生活增添色彩！

参考文献：

（一）中文部份

安焕然，〈马华文化为什么没有主体性？〉，《星洲日报》，1997。

陈衍德，《对抗、适应与融合：东南亚的民族主义与族际关系》，长沙：岳麓书社，2004。

- 陈再藩,《廿四节令鼓:变迁是唯一不变的常态》,傅孙中、赖观福主编,《文化十年》,吉隆坡:马来西亚中华大会堂联合会,1995。
- 陈志明,《第七章:海峡殖民地的华人——峇峇华人的社会与文化》,林水椽、骆静山编,《马来西亚华人史》,吉隆坡:马来西亚留台校友会联合总会,1984。
- 陈志明,《涵化、族群性与华裔》,郝时远主编,《海外华人研究论集》,北京:中国社会科学出版社,2002。
- 何国忠,《独立后华人文化思想》,何启良、林水椽、赖观福、何国忠合编,《马来西亚华人史新编》(第三册),吉隆坡:马来西亚中华大会堂总会,1998。
- 何启良,《文化马华:继承与批判》,吉隆坡:十方出版社,1999。
- 廖小健,《世纪之交:马来西亚》,北京:世界知识出版社,2002。
- 林开忠,《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,1999。
- 刘崇汉,《马华文化及其特性》,《星洲日报》,1999。
- 马来西亚华校教师会总会,《教总33年》,吉隆坡:教总,1987。
- 《马来西亚华人文化节资料集》,吉隆坡:马来西亚中华大会堂总会,2001。
- 孙振玉,《马来西亚的马来人与华人及其关系研究》,兰州市:甘肃民族出版社,2008。
- 谢诗坚,《马来西亚华人政治思潮演变》,檳城:谢诗坚,1984。《星洲日报》,3.9.2007。
- 许万忠,《表演艺术如何扎根》,《南洋商报》,2001。
- 雪兰莪中华大会堂,《论华团人士参政》,吉隆坡:雪兰莪中华大会堂,1990。
- 杨建成,《马来西亚华人的困境》,台北:文史哲出版社,1982。
- 颜清煌,《华人历史变革》,何启良、林水椽、赖观福、何国忠合编,《马来西亚华人史新编》(第一册),吉隆坡:马来西亚中华大会堂总会,1998。
- 张景云,《华团与政治:解去政治化的前景》,何启良编著,《当代大马华人政治省思》。吉隆坡:华社资料研究中心,1994。
- 郑良树,《马来西亚华文教育发展史(第四分册)》。吉隆坡:马来西亚教师会总会,2003。
- 祝家丰,《马华公会与华团的竞逐:从华社领导权的争夺到公民社会之抗衡》,郑文泉、傅向红编,《粘合与张力:当代马来西亚华人的族群内关系》,雪兰莪加影:新纪元学院马来西亚族群研究中心,2009。
- 祝家华,《解构政治神话:大马两线政治的评析(1985-1992)》,吉隆坡:华社资料研究中心,1994。

(二) 英文、马来文部份

- Abdul Ghapa Harun. "Kebudayaan Kebangsaan dan Politik Pembinaan Negara-bangsa". Kertas Kerja Seminar Serantau Kebudayaan Kebangsaan. Kuala Lumpur. 12-13 Disember 1995.
- Asas Kebudayaan Kebangsaan/ 国家文化之基, Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan. 1973.
- Brown, David, *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*, London: Routledge. 2000.
- Why Might Constructed Nationalist and Ethnic Ideologies Come into Confrontation with Each Other. *The Pacific Review*, 15 (4): pp. 555-570. 2002.
- Carsten, Sharon. "Dancing Lions and Disappearing History: The National Culture Debates and Chinese Malaysian Culture". *Crossroad*, 13(1): pp. 11-64. 1998.
- Cheah Boon Kheng. Ethnicity in the Making of Malaysia. In Wang Gungwu (Ed.), *Nation-Building: Five Southeast Asian Histories*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 91-115. 2005.
- Chee, Stephen. "Political Change and Socio-cultural Pluralism: The Dilemmas of Bimodal Society of Malaysia". In Hong Sung-chick (Ed.), *Consequences of Modernization and Social Development in Asian Societies*. Korea University: Asiatic Research Centre, pp. 121-148. 1987.
- Das, K & Suaram (Eds.). *The White Paper on the October Affair and the Why? Papers*. Petaling Jaya: Suaram Komunikasi. 1989.
- Furnivall, J.S, Colonial Policy and Practice: *A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press. 1948.
- Heng Pek Koon. *Chinese Politics in Malaysia: A Study of the Malaysian Chinese Association*, Singapore: Oxford University Press. 1988.
- Ho Khai Leong. *The Malaysian Chinese Guilds and Associations as Organized Interests in Malaysian Politics*, Monograph No.4, Singapore: Department of Political Science National University of Singapore. 1992.
- Ignatieff, Michael. *Blood and Belonging: Journey into the New Nationalism*, London: Vintage. 1994.
- Kua Kia Soong (Ed.). *National Culture and Democracy*. Petaling Jaya: Kersani. 1985.
- Loh Kok Wah, Francis. "Developmentalism and the Limits of Democratic Disourse". In Francis Loh Kok Wah & Khoo Boo Teik (Eds.), *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices*. Surrey: Curzon Press. 2002.
- Milne, R.S. *Politics in Ethnically Bipolar States*. Vancouver: University of British Columbia Press. 1981.
- Milne, R.S. & Mauzy, Diane K. *Malaysian Politics under Mahathir*. London: Routledge. 1999.

- Nations of Intent in Malaysia. In Stein Tonnesson and Hans Antloer (Eds.), *Asian Forms of the Nations*. London: Curzon, pp. 323-347. 1996.
- Nayari, Cornelia. The Origin of a Nation-state. In Leonard Tivey (Ed.), *The Nation-State: The Formation of Modern Politics*. Oxford: Martin Robertson, pp. 13-38. 1981.
- One state, Many Nations: Which Way Forward for Malaysia?. Paper presented at International Conference *Rethinking Ethnicity and Nation Building*, Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia. 26-28 February 2003.
- Ratnam, K. J. *Communalism and Political Process in Malaya*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press. 1965.
- Rabushka, A., & Shepsle, K. *Politics in Plural Societies: A Theory of Democratic Instability*. Ohio: Charles E. Merrill. 1972.
- Shamsul, A. B. *Malaysia in 2020: One State Many Nations?*. Bangi: Department of Anthropology and Sociology National University of Malaysia. 1992.
- Suryadinata, Leo. 'Peranakan Chinese Identities in Singapore and Malaysia: A Re-examination' . In Leo Suryadinata (Ed.), *Ethnic Chinese in Singapore and Malaysia: A Dialogue between Tradition and Modernity*. Singapore: Times Academic Press, pp. 69-84. 2002.
- Tan Chee Beng. "Ethnic Relations in Malaysia in historical and Sociological Perspectives" . *Kajian Malaysia*, V(1): pp. 99-119. 1987.
- Tan Chee Beng. *The Baba of Melaka: Culture and Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications. 1988.
- Tan Chee Beng. *Chinese Peranakan Heritage in Malaysia and Singapore*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti. 1993.
- Tan Chee Beng. 'People of Chinese Descent: Language, Nationality and Identity' . In Wang Ling-chi and Wang Gungwu (Eds.), *The Chinese Diaspora: Selected Essays*, vol. 1, Singapore: Times Academic Press. 1998.
- Tan Chee Beng. 'Socio-Cultural Diversities and Identities' . In Lee Kam Hing & Tan Chee-Beng (Eds.), *The Chinese in Malaysia*, Shah Alam: Oxford University Press, pp. 37-70. 2000.
- Tan Liok Ee. Dongjiaozong and the challenge to cultural hegemony, 1951-1987. In Joel S. Kahn and Francis Loh Kok Wah (Eds), *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*. Sydney: Allen & Unwin, pp. 181-201. 1992.
- Tan Liok Ee. *The Politics of Chinese Education in Malaya, 1945-1961*. Kuala Lumpur: Oxford University Press. 1997.
- Verma, Vidhu. *Malaysia: State and Civil Society in Transition*. Petaling Jaya: SIRD. 2004.
- Wang Gungwu. *Community and Nation: Essays on Southeast Asia and the Chinese*. Kuala Lumpur: Heinemann Educational Books. 1981.