

馬來西亞華人基督徒的主體性與身份認同： 反思「華人教會」定義與指稱的適切性

The Subjectivity and Identity of Malaysian Chinese Christians: Rethinking the Appropriateness of the Definition of the Chinese Church and its Referents

葉先秦

Sian-chîn láp

國立政治大學華人文化主體性研究中心博士後研究員

Postdoctoral Fellow,

Research Center for Chinese Cultural Subjectivity,

National Chengchi University

摘要

漢語學界對馬來西亞華人的相關研究已有相當程度的積澱，但往往陷於「海外華人」研究視野的窠臼，難以擺脫「核心—邊陲」的理解。另一方面，英語世界的學者慣以「離散群體」理解東南亞華人。筆者認為，無論是「海外華人」或者「離散群體」，都未有準確描繪馬來西亞華人的實況。以馬來西亞為場域的宗教研究也常反映前述現象，基督宗教的研究亦不例外。漢語學界對馬來西亞華人基督教的研究並不多見，但許多外部的教會機構卻將這些堂會稱為「華人教會」，以同質化的視野將之與歐美各地扮演「同鄉會」功能的「華人教會」放在同一範疇。本文指出馬來西亞「華人教會」是一種建基於「海外華人」或「離散群體」的理解。此外，也將從「反離散」以及「多中心」的角度定位馬來西亞華人基督徒的主體性和身份認同。

關鍵字：馬來西亞華人、馬來西亞基督教、離散、海外華人、華人教會

一、引言

馬來西亞是個以伊斯蘭為聯邦宗教的後殖民國家，伊斯蘭與其主體民族馬來人的身份認同和識別緊密相連，¹然而聯邦憲法也准許其他宗教的存在與實踐。²在馬來西亞的「三大民族」（馬來人、華人、印度人）多元架構下，宗教與族裔身份識別息息相關，雖然也可能造成某種刻板印象，並且以此想像去「再現」對方的族裔和宗教。這是一種「他者化」的體現，其實這樣的「他者」不僅是外在於或異於自我的「他者」，而是一種滿足自我生存論述和主體感覺而投射出的「他我」。例如華人即是佛教徒或道教

¹ 在獨立後的馬來（西）亞社會語境下，馬來與馬來西亞是兩個不同的概念，前者意指該國的某個主體民族，而且具有某種政治身份，不純然以血統定義。馬來並非該國的簡稱，而是「大馬」，雖然晚清民國時期若干南洋遊記常將當時的英屬馬來亞稱為馬來，卻已不合時宜，也有違今日馬來西亞社會約定俗成的理解，況且 1963 年馬來西亞成立後，其領土除了馬來半島還包括婆羅洲上非馬來州屬且不曾被稱為「馬來」的沙巴和砂拉越。當地馬來人人口也未過半，若在東馬稱其「馬來」則更為名不實實。中國偶有使用的「馬來華人」、香港與粵語慣稱的「馬拉華人」均是錯誤指稱，因「馬來（拉）」與「華人」在該國處境分別指涉兩個不同民族，這種同位語的並列，若置換到漢語語境，就如「白族裕固人」、「納西維吾爾人」等名稱一樣不知所云。在當地馬來語，也未見 *Orang Cina Melayu* 這種名稱；馬來西亞指涉的是多元性的概念，特別對當地的華人和印度人而言，這個指稱某種程度上標示對馬來霸權的抵抗。馬來西亞的前身馬來亞聯合邦（*Federation of Malaya*）憲法一百六十條中，對馬來人的定義如下：宣稱是一名穆斯林；習慣性講馬來語；並且遵守馬來習俗。此外，當時情境下還有三項補充說明：獨立日時定居在聯合邦或新加坡；獨立日前在聯合邦或新加坡出生；獨立日前出生，父母其中一人是在聯合邦或新加坡出生的，或是獨立日人口一員的存在，參恩蓬（2015：42）。不過個別州屬定義有所差異，如玻璃市州（*Perlis*）為「一個屬於馬來族群或一個阿拉伯人的後代，常以馬來語交談及信仰伊斯蘭教」參陳美萍（2007：13）。

² 憲法第 3 條之 1 指出伊斯蘭為聯邦宗教（準國教地位），惟其他宗教可在安寧與和諧中在聯邦任何地方奉行。

徒，³印度人即是興都教徒。⁴基督教在馬來西亞則是極少數不具民族身份識別特徵的宗教，全國人口大約有9%是基督徒。除馬來人因不能從伊斯蘭改教外，其他民族均有信奉者。卡達山人（Kadazans）及達雅人（Dayaks）等原住民佔多數的沙巴和砂拉越這

³ 根據李豐楙的研究，馬來西亞華人早期將儒釋道三教合稱為「聖教」，以此與「異端」、「異教」做出區別，這可能隱指基督教、伊斯蘭、興都教等「非華人宗教」。「聖教」的指稱有生命禮俗的脈絡，在一些華人公塚或義山，尊奉「聖教」者為得以入葬於此的條件；另外，宗祠配合逢節必行的祭祖禮儀及其與華人廟宇的關係，實踐並成為「聖教」有形和無形的標誌。綜合上述兩項標誌可見，華人喪葬的生命禮儀或歲時節日的祭祀，在馬來西亞就如馬來人之於伊斯蘭、淡米爾人之於興都教。「聖教」標誌的華族文化特徵，可以與友族、友教的文化標誌並陳。以上體現了宗教認同，更帶有文化認同之意，在馬來西亞多元文化、多元宗教的處境，既能與其他種族的宗教、文化區隔，也成為一種文化上的歸屬、認同，他稱之為「文化識別」，而不視為一種負面、刻板印象的標籤，（李豐楙 2008：10-11、23；2010：109、114、118-121）。前述概念在其新著（2018）有更深入闡述，不過馬來西亞學者廖文輝對李氏的此番論述頗有不認同之處，除去些許李氏因不諳國情而做出有待商榷的理解或客觀事實的誤解，主要是廖氏認為大馬華人並無期待或意圖爭取本身的文化、宗教節慶與友族、友教的並列為公共假期，還有李氏「華人節慶既面對伊斯蘭教、興都教，在集體的競比、拼陣活動中，凸顯華族文化的本身有其民族氣派。」廖氏指出，馬來西亞雖強調宗教多元，但以伊斯蘭為主導。若大張旗鼓強調華人的宗教節慶與友教互別苗頭，這無疑觸碰友教的敏感神經，華社基本上是小心的（李豐楙 2019：119-127）。

⁴ 馬來西亞中文群體一般將 Hinduism 譯為興都教，而非印度教。馬來西亞印度裔中有 6% 的基督徒，幾乎都是南印度的淡米爾人、邁索爾人（Mysoreans）、馬拉亞利人（Malayalis）、泰盧固人（Telugus），是一個較小群體，在經濟上一般較印度教和錫克教信徒弱勢，教會的所需一般是由其他族裔的基督徒如歐洲裔、歐亞裔、華人支持（Sandhu 1994：181）。不過，Kernial Singh Sandhu 上述關於印裔基督徒的描述並非全貌，印裔當中有相當數量受高等教育、社經地位較高者，他們慣用英語，「印度性」較不顯著，這類人士當中若為基督徒，多半參加跨種族的英語教會。

兩個位在婆羅洲的州屬，基督徒比例高達20-30%，有些村莊甚至100%都是基督徒。若將兩州分開計數，沙巴有26.6%的基督徒，砂拉越更高達42.6%（Chia 2011、78、Anonymous 2019：60-61）。⁵這說明馬來西亞並非全境均是伊斯蘭佔壓倒性多數，上述認知除了反映對馬來西亞宗教處境的片面認識，或許還蘊含某種「馬來亞（西馬）中心」的思維。

此外，根據估計，大概有7.8%到9.6%的華人為基督徒，且比例逐漸增高（Tan 2011：111、Tan 2000：301）。按馬來西亞華人（Malaysian Chinese）⁶普遍的國族想像，華人與該國馬來人、印度人同為本地民族，而非「僑居者」、「外來者」，亦非「華僑」。他們從獨立之前就已居住本地，且參與建國過程，有別於許多國家建國之後才遷徙過去的華人移民（例如北美、歐洲）。在馬來西亞社會裡，本地華人（無論是「土生華人」或「新客華人」）和近期從中港臺移民過去的人士有相當明顯的分別，後者才是「華僑」。因此當地華人參與的教會功能上與世界各國具「同鄉會」性質的「華人教會」迥然不同，應更多從「屬地」（*Jus soli*）甚於「屬人」（*Jus sanguinis*）的角度理解。然而不少自認身處所謂「大中華圈」核心的港臺基督徒卻慣以「屬人」的視野認知馬來西亞華人基督教，將其與全球各地的華人基督徒視為高度同質，想像、建構一個普世性的「華人教會」。

其次，當地華人基督教被與前述各地服務華人移民的「華人教會」並陳，造成意義、功能上的混淆。然而，馬來西亞整體而言並不存在以族裔為首要識別標誌、與其他族裔基督徒分別出來的「華人教

⁵ 有些本地意識較強的東馬人，不認為沙砂兩地是「州」，而是與馬來亞（西馬）同為「邦」。

⁶ 某些深受北美脈絡影響的人士，堅持應該遵照其稱呼各族裔美國人、加拿大人的慣例稱馬來西亞華人為 Chinese Malaysians。筆者認為這種主張有些狹隘甚至流於偏執，不尊重當地長久以來約定俗成的稱呼，且蘊含北美中心的思維，忽略如英國是慣稱英籍華人為 British Chinese 而非 Chinese British。當然馬來西亞華人內部也有改稱 Chinese Malaysians 的聲音。

會」，⁷當地語境下的Chinese Church所指其實是華文教會，而非以種族為界圍。究其緣由，無非是反映一種大中華主義的想像，以及對馬來西亞華人「華僑」、「海外華人」、「離散華人」的核心——邊陲等有違馬來西亞社會現實和馬來西亞華人身份認同的見解。其中以香港為基地的世界華福中心（Chinese Coordination Centre of World Evangelism）即是建構前述認知的主要推手，「華人教會」在香港有其歷史的特殊脈絡，早年用來與歐裔的教會做區分，具族裔概念。以此名稱冠予或涵攝東南亞或其他地方的華人基督徒並不妥當；內部而言，馬來西亞一群使用華語的華人基督徒群體及某些主事者則附和華福或其他大中華圈基督徒的想像，再現出一種後者建構的「馬來西亞華人教會」。他們忽視馬來西亞使用英語的華人基督徒群體為眾的現實，以華文教會為模版定義出所謂的「華人教會」，這或許是一種「內部東方主義」（internalized orientalism）。⁸筆者主張，這樣的理解並未充分關照馬來西亞華人與華人基督徒的身份認同和主體性，甚至未能反映現實。本文將從「反離散」（Against Diaspora）的概念批判前揭論述，並倡言對馬來西亞華人和華人基督徒的「多中心」詮解，筆者認為唯此才能充分反映實況且確立其身份認同與主體性。

⁷ 衛理公會的「華人年議會」和「砂拉越華人年議會」，是少數以華人族裔為識別標誌的教會組織，但這是因為衛理公會在馬來西亞（主要是霹靂州實兆遠和砂拉越兩地）有深厚的福州衛理公會淵源，華人年議會其下有些堂會也以「華人教會」為名，例如吧生華人衛理公會，該會的英文崇拜也有些許非華裔參加。今日這兩個年議會實際上是以語言而非族裔為界圍。

⁸ 語出路易莎·沙因（Louisa Schein）。泛指「東方人」對內部少數族群或「東方」其他地區文化等方面的想像，或將之他者化，建構異國風情。例如中港臺就常用「東方人」的內部東方主義視角看待南亞、東南亞。筆者在此特指一群馬來西亞使用華文的華人基督徒將自己與講英語的華人基督徒（視其為某種「邊緣」的少數群體）分為「我們」與「他們」，並自稱「華人教會」。同時，這也為華福等境外華人基督教團體對當地華人基督徒的想像推波助瀾。

二、馬來西亞華人的身份認同再思：華僑？海外華人？離散華人？

(一) 不合時宜的「華僑」理解

「僑」顯有「僑居」、「暫住」之意；「華僑」顧名思義即擁有中國國籍的海外僑居者。根據王賡武的研究，「華僑」有其歷史政治脈絡，1858年中法條約初次明確稱「僑」時，指在國外任職的官員，1885年才開始用以稱呼其他暫居國外的中國人。「華僑」一詞初次出現則是1882-1883年黃遵憲的信中。王氏認為，統稱性的「華僑」有其特定歷史跨度，不可上溯晚清之前，也不適於用在1950年代之後（王賡武1994：290-293）。薛莉清研究晚清民初時期的「南洋遊記」，留意到在當年的時空背景下，這些南洋旅行者到東南亞主要目的是希望從南洋「華僑」尋找經濟上的支持以挽救國家、民族於危難，同時也往往懷抱一種保護當地「華僑」，幫助當地華人進行文化建設的心態；一方面希望這些「華僑」利用其優勢和資源振興「祖國」經濟，另一方面希望他們加強國族意識和對「祖國」的認同。簡而言之，就是「用僑」、「愛僑」的態度（薛莉清2015：84，86）。

有些學者認為，第二次世界大戰之後，東南亞各殖民地紛紛獨立時，當地華人的認同開始轉向當地，不再認為自己是「華僑」。華人已從「落葉歸根」轉變為「落地生根」（Wang and Wang 1988：4-21、Wang 1998：vii-ix）。中共自建國初期就清楚區分「華僑」與中國公民，箇中主因與當時瀰漫於東亞和東南亞的反共、恐共氛圍不無關係，若貿然涉入「僑務」，將會為東南亞華人帶來許多問題。然而在臺灣的中華民國政府，對東南亞或其他國家的華人卻仍採取「屬人主義」以及「雙重國籍」的理解，視這些已有他國國籍的華人為「華僑」或「僑居海外的中國人」，並且按「僑務工作」的架構積極接觸。中華民國政府希望他們「回國」投資、參與國家建設，同時爭取其政治認同（陳烈甫1979：7-8）。⁹行之有年的「僑教政策」正是上述概念的產物。基本上，這種認知無異於前述晚清民初的「用僑」、「愛僑」。

⁹ 王賡武批評臺灣政府曾助長此一觀點：凡是有中國血統的人，首先是中國人，其次才是外國公民，他認為這使人混亂（王賡武1994：349）。

此外，「僑教」政策也意在防堵共產主義在東南亞華人群體的影響。對岸在1978年改革開放以後，也開始重新著手「僑務」工作。和中華民國政府相仿，中共將這些華人視為對經濟建設有利的力量來源，指出中國現代化需要的資金、技術、人才均需透過「華僑」來引進和溝通，此為「外交——僑務」政策，亦是在聯合各方力量的統戰理解下展開。中共重新涉入「僑務」，似乎嘗試將所有國外華人復活成「華僑」，甚至「再中國化」，引起一些東南亞國家領袖及學者的質疑和擔憂。故中國政府在1983年重申「華人」和「華僑」的區別，隨後將歐美華人和東南亞華人區別開來，強調以民族、種族政策寬鬆的前者為主要動員對象，不包括「政治認同與文化認同一致」的東南亞華人。對待後者，是國與國關係發展前提下，開拓民間經貿與文化交流（吳前進2003：213-216、219-221）。

但就實然面而言，中國也不時模糊「華人」和「華僑」的差異，也未必將東南亞華人與歐美華人分開看待。史書美提及2009年在廣州舉辦的一場關於「海外華人」的研討會，某位中國學者的論文呼籲政府應運用美國和東南亞的「華僑華人」為人力資源，提升自己的軟實力。史氏非常直接地分析，這篇論文目標議程即是呼籲海外「華僑華人」應該報效中國，無論已經移居他國多久，不僅應在文化上有所貢獻，更應該透過文化致力在政治上回饋中國（史書美2018：180-181）。她也抨擊中國向來在索討世界各地華語社群的忠誠，視他們為中國的海外社群，認定他們為僑民（史書美2018：179）。這樣的態度顯然不脫過往「愛僑」、「用僑」的認知。

誠然中國政府今日仍透過一些僑務機構接觸馬來西亞的華人社團，並藉著各種媒介向包括東南亞華人在內的全球華人（亦不限於華人）展開「中國對外宣傳大佈局」（簡稱大外宣）工作，其他各方面舉措也確實顯示某種華人與「華僑」的模糊性，馬來西亞華社即是其重點耕耘的群體之一。¹⁰不過，筆者認為在某段時間內中共相對於臺灣能體認東南亞華人的特殊性，尤其是後殖民時期和冷戰結束以前，

¹⁰關於近年來中國政府在馬來西亞華社「僑務工作」的投注，（參杜晉軒2016）。

華人在該區域某些國家複雜的生存和國家認同問題，以及反共、恐共的氛圍導致華人在當地遭受的政治衝突波及。¹¹

另一方面，臺灣社會仍普遍慣稱東南亞或他國華人為「華僑」，筆者認為這或許反映一種單元族裔國族想像，無視這些地區多元族裔的實況，且陷入「土著」與「外來者」的二元思維結構，似乎華人不足以被視為當地人。這可能與中華民國政府至今仍未放棄按僑務政策接觸各國華裔所起上行下效的示範作用不無關係。而今「新南向政策」以及政府推動和東南亞的交流，只要涉及華人，往往依舊置於過去中華民國「僑務」框架下，難以脫此窠臼。儘管「華僑」，早已是不合時宜、不合事實的稱呼，這樣的詞彙卻仍屢屢出現在民眾、媒體的言談或論述。和其他東南亞華人相較之下，馬來西亞華人最為普遍抗拒「華僑」名稱，除了前述認同轉向當地之外，多數該國華人認定馬來西亞是三大民族共築，並非馬來人獨創，且華人早於建國前就已存在並為當地人口和文化組成的重要成分，並非僑居當地。稱其為「華僑」不但未使其賦權（empowerment），反而正好符應一些馬來政客和馬來右翼組織予其的「外來者」（Pendatang）蔑稱。¹²反觀近

¹¹ 參孔復禮（2019：第七章），本章提到戰後東南亞「排華」問題。筆者對「排華」大敘事的觀點向來表示質疑，主因是有本質主義、文明衝突論和華人本位思維之虞。筆者主張稱「種族主義」較為客觀，且最好置於本地族群關係脈絡加以分析，而非任意與全球類似事件串連，建構一個「全球或東南亞排華大敘事」，或者隨意與今昔這些國家、政權和中國的衝突來論斷，意即將「反華」與「反中」混同。因有些針對而引發華人的攻擊事件或排擠另有原因，如印尼 1960 年代的所謂「排華」，與反共就有密切關係。另外，如馬來西亞，主要是因為「馬來人主權」（Ketuanan Melayu）意識形態所致，且所排擠的還包含當地印度裔，不僅是華人，甚至對同為「土著」的半島和東馬原住民（特別是非穆斯林原住民）都不見得公平。不過，孔復禮充分注意到，東南亞若干國家的「華人問題」，本質並非「中國問題」，反之，這根源來自當地民眾繼承殖民者的概念。筆者認為，這正說明類似問題應先放在本地脈絡理解，也指出「反華」與「反中」有所不同，不應採取本質化視角。

¹² 印尼、菲律賓、泰國、緬甸等國的本地華人不抗拒「華僑」的稱呼，甚

年學界若干論述卻仍持續以「僑務」視野認知東南亞和馬來西亞華社，例如竟有研究仍將馬來西亞華文教育看為「僑教」的一環，完全無視其本地性的現實。¹³事實上，這些華文學校與臺灣來的臺灣學校、中國來的中文國際學校性質迥然有別，前者是在本地多元文化的脈絡下並以此為理據推動華文教育，而非為從中國、臺灣來的「僑民」所設的「華僑學校」。¹⁴綜言之，「華僑」的理解並不能充分反映馬來西亞華社現況。

（二）邊陲化的「海外華人」理解

相較於「華僑」，「海外華人」（Chinese Overseas）是學界和當事者較能接受的稱呼，至少跳脫僑居的概念。王賡武亦認為，在更好的替代稱呼出現前，「海外華人」不啻為現今最合適的字眼（唐南發2007：108）。不過唐南發指出，「海外華人」是一個以中國為本位的說法，有其文化霸權性，「華僑」這個字眼對華文社群已無太大意義，華社普遍認同本身是「馬來西亞華人」，儘管如此，該國華人對「海外華人」一詞卻沒有進行嚴肅的再思（唐南發2007：108-109）。¹⁵人類學者葉春榮同意「海外華人」的名稱，不過他指出，人類學家研究海外華人，繼承了斐利民（Maurice Freedman）的方向，將海外華人看為漢人社會的延長，當做是了解漢人社

至主動使用。這些國家華人的同化程度較馬來西亞高出許多，但為何自稱「華僑」？根據筆者觀察，主因可能是這些地區華社中文能力普遍不及馬來西亞，對「僑」的詞義掌握有限。還有，如菲律賓和印尼，在早期確實未讓許多成為公民，他們確實是「外僑」。

¹³ 例如邱炫煜（2013：1-30）。本文回顧不少研究馬來西亞華文教育的論文，但作者一概將這些研究置於「僑教」類型下，筆者不認為前述這些論文作者均將自己的著作視為「僑教研究」。

¹⁴ 參照大馬華教兩個主要機構「馬來西亞華校教師會總會」、「馬來西亞華校董事聯合會總會」的相關文告，就能大致清楚當地華文教育的宗旨。

¹⁵ 唐南發還區分了 Chinese Overseas 和 Oversea Chinese，他認為後者其實就是華僑之意。

會的一面鏡子。他認為人類學家應該把海外華人社會放在當地文化脈絡之下來了解，而不是當做一個孤立於當地社會之外的漢人社會來研究（葉春榮1993：181）。

葉氏雖然未重新審視「海外華人」一詞及其定義，但清楚批判過往人類學相關研究的問題，即是把這些他國華裔視為中國漢人社會輻射出去的群體，忽略其本地性。筆者認為，「海外華人」具有核心—邊陲的意涵，意即以中國或兩岸四地為核心，而東南亞或其他地區的華人社群則是「大中華文化圈」的邊陲，是核心延伸出去的。這樣的觀點顯然忽視東南亞華人文化主體性，連帶低估華人在當地的變異性、混融性，甚至一廂情願以為這些華人的文化展現單純只是維繫原鄉的生活記憶或是離散情緒的流露，殊不知有時當地華人文化的強調是為在多元社會處境下進行文化識別，或保障自身文化的主體性和生存。尤有進者，更以「核心地帶」華人文化為標準或模版去理解甚至試圖規範東南亞華人文化表現，又或未能意識到其獨特性。¹⁶筆者建議，應該代以「多中心」（Polycentric）的視域認識馬來西亞華人及其文化，視其為全球華人文化眾多中心之一，如此才能確保其主體性。而「海外華人」一詞並不能反映這種多中心觀點。

（三）本質化的「離散華人」理解

¹⁶以馬來西亞為例，許多中港臺媒體甚至學界未充分意識該國華語文的蓬勃發展，也不知「馬來西亞華語規範理事會」與當地華人對某些中文地名、人名有約定俗成甚至規範性的說法或翻譯，卻擅自指稱。例如，將其政治人物如馬哈迪（Mahathir Mohamad）、納吉（Najib Razak）、安華（Anwar Ibrahim）等人隨意譯為馬哈蒂爾／馬哈地、納吉布、安瓦爾，又屢將該國「首相」稱為「總理」（馬來西亞中文圈子慣稱君主立憲制的 prime minister 為首相，與共和制度的總理做區別）。常見的問題還有以民國時代甚至明朝慣稱的「麻六甲」稱呼馬六甲。其實這背後蘊含一種自待中心而認為不需要迎合「邊陲」的心態，更具體來說，即是認為「大中華文化圈」的中文慣稱甚至中文是為標準。

另一方面，英語世界的學者則慣以「離散群體」(Diasporas)理解東南亞華人，有別於漢語學界多半以東南亞華人為「海外華人」的範型，「離散群體」的理解將其定義範圍擴大，放入全球「海外華人」的範圍，主張其中存在相當程度的同質性(Goh and Wong 2004；孔復禮 2019)。離散這個術語在歷史上以及普遍上表示一群人離開故土流散到世界各地形成新的社群。威廉·薩夫蘭(William Safran)認為離散由六項特徵構成，1. 離散意指那些從特定中心擴散到兩個或更多「邊陲」或境外區域的人；2. 當那些流散出去的群體保持關於其原鄉(包括位置、歷史、成就)的集體記憶、願景、神話時，即可見離散的運作；3. 離散群體相信他們不會被東道國社會完全接受，因此感覺到與社會疏離且被隔絕；4. 離散者視其祖先的原鄉為真實、理想的家鄉，是一個其本身和後代終會回歸之處；5. 離散群體堅信他們應該團結，致力於維護或恢復其原鄉的安定和繁榮；6. 離散者和離散群體在某種程度將自己與原鄉關連起來，這樣的關係也定義了其種族共同體的意識以及團結(Braziel 2008：24-25)。離散與全球化現象有關且相似，但兩者仍有差異。一般而言，全球化的跨界概念往往主張普遍性(universal)和世界性(worldwide)，而離散重視的只是特定區域或國家有限的社會和地理空間內部發生的事物，所關心的議題是本地性的，且顯然未必與全球意識、全球社會的視野、全球正義、世界主義(cosmopolitanism)有所連結(Faist 2010：14-15)。

Michel Bruneau指出群體性離散的形成和存在，是基於某個特定地方那些意欲形成群體以及與其他團體(儘管這些團體已經生根某地)維持關係的人之間鑄造的連結，並建立某種共同身份認同。這些連結包含各種不同形式，例如家庭、社群、宗教、社會政治與經濟的聯繫，或者是基於離散成員或祖輩創傷經驗的共同記憶。這些離散成員往往會聚居在其移居地的村里這般較小地理單位，他們更以此自我辨識，這些地點還扮演該區域的中心角色，在此社會親近性(social proximity)得以抑制住空間和實際上的距離。猶太人、亞美尼亞人、希臘人、華人即是群體性離散的例子(Bruneau 2010：35-37)。

值得注意的是，Bruneau提及另一種相對於群體性離散的概念，稱為揉雜性離散（hybrid diaspora），這種模式拒斥任何類型的「中心模式」，意即反對某種回歸的概念。揉雜性模式是由幾位美國白人學者提出，建基於美洲的非洲裔離散者案例，並採用後現代文化研究為進路。他提到這些作者當中如葛洛義（Paul Gilroy）和霍爾（Stuart Hall）用植物的根和莖為比擬指出後者是抗拒前者的，換言之，一個分散與揉雜的世界，對一個強調嫡屬性（filiation）與襲產（heritage）的世界而言必然相衝。不同於前述群體性離散，對揉雜性離散來說，認同非關核心，既無連續性也與傳統無涉，而是一種形構的變異。基本上，這樣的離散抗拒所有國族或國族主義的意識形態（Bruneau 2010：37）。同時，Bruneau也提出四種主要類型的離散者。第一種由創業經營指標（entrepreneurial pole）構成，例如華人、印度人、黎巴嫩人等離散者；第二種與宗教息息相關，而且往往與特定語言連結起來，猶太人、希臘人、亞述－迦勒底人（Assyro-Chaldean）即為此例；第三種則偏向政治性，這類人的原居地通常被外來勢力主導，其盼望是建立一個民族國家。例如巴勒斯坦離散者；第四類圍繞種族、文化指標，例如黑人離散者，在界定本身身份認同時主要以種族為中心，文化居次（Bruneau 2010：39-41）。

每當提及離散群體，猶太人常會被當成原型或範型，而猶太人的離散就是期待回歸某個中心（Brazier 2008：13-17）。許多人對離散華人的理解，正是猶太人的模式，而非揉雜性模式去中心的離散。王賡武明確反對離散華人的名稱，他指出若華人離散者的意義是指那些早期通過商業活動致富的華商而讓人聯想到分布世界各地具相似經濟地位的猶太人，那麼這種描述、比附有違事實，因為早期移出的中國人並非多是商人，當中有不少是貧窮的；此外，Diaspora被賦予一種言外之意，即龐大、不受外界影響的，以自我為中心的社會集團，而且力量源自內聚力。但華人無論去到何處，都深受所處環境影響，他們適應新環境而成為世界各地極其不同的華人社群；其三，他指出「離散華人」一詞已常被賦予政治性內容，被視為與中國威脅有關的負面暗

示，意即認為中國躲在後面，派出公民與世界各地的人聯繫，建立其網絡。他認為這個名稱具有危害性，容易被誤用（吳前進 2003：12，註1）。

總之這帶有一種指涉這些華人是與猶太人具某種相似性的經濟動物的刻板印象，以及中國所暗設的「第五縱隊」形象，這在東南亞處境確實危險。菲律賓學者洪玉華指出這個詞是張冠李戴（認為Diaspora一詞原指散居各地的猶太人），更會引起不必要的聯想，彷彿這些華人都是「身在曹營」卻想復興中華（吳前進2003：11）。而且，這種與猶太人重疊的形象，在東南亞某些穆斯林佔多數的社會，更讓人無法接受。如此，其實為當地華人平添更多問題，尤其錫安主義在穆斯林世界裡普遍引起眾怒，且模糊了反以色列、反錫安主義以及反猶主義之間的界線。

近期，比較文學家史書美提倡「華語語系」（Sinophone）的概念，試圖解構民族國家興起後語言、文化、民族、國籍之間形成的等價鏈（意即一個國家、一個民族、一種語言、一種文化的神話），同時思考在地生產的獨特華語語系文化文本（史書美2018：9）。這種概念主張在中國疆域內去漢族語文中心，其他非漢語語群如藏緬語系群體所生產的文本，甚至漢語系其他語群和子群的語言（不應被稱為方言）都可屬華語語系的產物；對境外華人群體而言是去中國中心，在其他國家的華文文學不應被視為離散文學甚至中國文學，而是本地的華語語系文化生產，也認可這些地方如華語語系馬來西亞文學的克里奧化（creolization），因華語語系文學本質上是多語言的（史書美2018：42-43）。

史氏反對離散華人的概念，首先是因為離散有其終時、時效性，每個人都應被賦予成為當地人的機會，她發現不少移居者尋求地方化的意願非常強烈，尤其她提及已經涵化的峇峇（Baba）或土生華人（Peranakan），他們且抗拒來自中國的「再中國化」（resinicization）。對她而言，離散的概念阻礙華人落戶當地社會，特別這些地方「華人性／中國性」（Chineseness）被看為是外來的，且「華人性

／中國性」即是判斷離散華人的標準（史書美2018：16，32）。¹⁷

此外，語言群體是一個處於變化之中的開放群體，它處在一個過渡階段，之後會進一步與當地全體融合，成為當地的構成部分。承上對等價鏈的批判，語言群體並非根據族裔或國籍，而是按語言界定，故此使用華語者無需是中國人（史書美2018：47-48）。而且這也不必然關乎離散情緒。接續前面對漢族中心的質疑，史書美批評離散華人研究間接地提倡某統一性的民族、文化、語言與原鄉概念，錯把「華人性／中國性」單一化地視為純屬於統一性的漢族身份。而且延續中國民族主義話語，將離散族群召喚為「僑民」或「海外僑胞」，把「離散族群」牽制於回歸中國原鄉的迷思中，以致阻礙「離散族群」歸入個別的東道社會（陳榮強2012：85）。

綜上所言，筆者認為稱馬來西亞華人為離散華人並不恰當，首先，這暗示一種與猶太人本質上的相似性，且建立在某些刻板印象上（善於從商、經濟動物）。或者，在遭遇上有同質性，以此相互比較。其次，離散有其結束，姑且不論土生華人，不少新客華人對中國既無離散情緒也沒有回歸的期盼，即使那些抱持大中華主義或者認為中國的強大能讓其在本地地位得以提升的華人，更多情況下只是出於對本地種族歧視或民族生存困境的不滿，但不見得改變其本地人的認同。若對照前揭薩夫蘭所列的離散群體特徵，馬來西亞華人顯非如此。雖然前面提及以非裔美洲人為模版、去中心的揉雜性離散，但這也不適合用以理解馬來西亞華人，主要因該國並非同化或熔爐式（melting pot）的多元，前者同化、混融的程度普遍而言高於後者。筆者認為馬來西亞華人在東南亞甚至全球都有其特殊性，以下擬就此進一步討論。

三、馬來西亞華人身份認同的特殊性

中國的東南亞研究學者曹雲華引述約翰·貝利（John W. Berry）

¹⁷ 原文是「中國性」，但筆者認為這個詞彙在中國以外有所不妥，容易與國家、國族劃上等號。

和金義哲 (Uichol Kim) 的觀點指出文化適應有四種層次：1. 民族平等；2. 同化；3. 游離；4. 邊緣化。曹氏認為總體而言馬來西亞華人主要類似第一種模式，而且只適合該國國情，與印尼、泰國、菲律賓大多數華人採取的第二種模式有所區別。他也意識到馬來西亞政府仍有推行同化政策的潛在議程，不過因當地華人比例相對高、在建國過程中與「本地民族」並肩鬥爭，加上馬來人各派政治力量若要掌握權力都需華人支持以及華人政治力量的合作，因此同化在實然面上可能性不大（曹雲華 2001：16-17）。

吳前進指出，1920年代學者卡倫 (Horace Kallen) 提出「文化多元主義」 (Cultural Pluralism)，正視當時脈絡中各國移民的存在，認為其文化應該得到保護，對熔爐與同化的觀念提出質疑，且以交響樂團的隱喻代替熔爐。然而此論在主張差異的同時，也重視同一性（吳前進2003：115）。¹⁸近來有學者指出「文化多元主義」乃舊典範，以「多元文化主義」 (Multiculturalism) 代之，兩者有別。學者認為前者主張對於各種文化的接納以及讓其民主地共存，使人聯想到美國脈絡下的熔爐概念、同化、融入共同的國家認同。這種模式看重普遍性、共同語言，反對「固打」 (quota, 配額)、平權法案 (affirmative action)；相反地，後者著重民族和種族的差異，採取分離主義 (separatism) 與非同化的態度，熔爐概念則被「沙拉碗」 (salad bowl) 取代，各種文化成分能維持本身的認同，各族群、種族也能突出自己的文化習慣並避免融合，凸顯某種文化相對主義，而且重視為失權者 (the disempowered) 賦權，還傾向視西方文明為文化帝國主義 (Mack 1994：63-72)。

同時，「多元文化主義」卻也被認為是退離理性與普遍性的啟蒙原則，以犧牲個人權利與全人類的道德平等為代價，致力維護文化多元性。亦即高舉群體的文化特殊性，忽視內部成員的自由、尊嚴等價

¹⁸ 其實卡倫 1906 或 1907 年已在哈佛課堂上提出，此論的發起背景主要是 1890-1940 年間美國盎格魯薩克遜新教徒對西歐與南歐移民的反映，這些反映不外乎將之美國化以及限制移民數額 (Ratner 1984：185-200)。

值。有時此論也被抨擊是自我防衛的文化相對主義（self-defeating relativism），強調傳統文化菁英的優越性，而壓抑文化改革者（Murphy 2012：3）。¹⁹在此，兩種名稱相仿的理念可能因為內部某些倡議者的理解有所歧異而造成不一致的定義。

卡倫主張差異當中的一致性，應考慮當年時空因素，但筆者不認為他贊同熔爐，就這點而言已與「多元文化主義」相近。曹氏將東南亞各國華人政策分為四類：1. 平等的多元文化政策；2. 不平等的多元文化政策；3. 平等型同化政策；4. 歧視型同化政策。馬來西亞顯然屬於第二類，華人得以保存自身文化、語言、宗教，但由於「馬來人主權」（Ketuanan Melayu）的意識形態以及憲法一五三條保障馬來人和沙巴、砂拉越土著（Bumiputera）²⁰的特殊地位以及權利，諸如公共服務、獎助學金、學額、准證、商業執照的固打。而華人、印度人和其他族群如歐亞人則被視為「非土著」，無法享有固打權益。保障土著的政策在1969年五一三事件隔年則進一步衍生「新經濟政策」，旨在縮小馬來人和其他民族之間的社經鴻溝、增加馬來人的資本持份，其中一個目標是將馬來人的資本擁有權從1970年代的1.5%在1990年之前提升到30%。因為當時首相敦阿都拉薩（Tun Abdul Razak）認為五一三事件就是肇因於馬來人和其他族群間經濟力量不平衡所致。²¹

吳氏似乎認為馬來西亞的多元民族架構在應然面上接近「文化多元主義」。筆者認為某種程度確為相似，該國保留差異和分歧，三大民族（尤指華印二族）仍能保留各自文化、語言，至今小學階段尚維持多源流教育，在國民小學以外尚有國民型華文小學和國民型淡米爾小學，接受政府部分津貼。不過，在某些層面上又接近「多元文化主義」。例如採取固打制，只不過這保障的不是少數民族；另一方面，該國族群關

¹⁹ 該書作者論到這些批評多出於誤解，但本文不予詳述。

²⁰ 直譯為「土地之子」，但可注意半島原住民（orang asli）未被清楚提及，事實上他們以及一些非穆斯林土著，並未從此條憲法得到什麼實質利益。此外，在當地語境，「土著」並非歧視性指稱。

²¹ 關於五一三事件，參 Kua（2011）。

係確實呈現「沙拉碗」現象，這尤其是華印二族甚或若干原住民普遍期望的，且他們不時也以失權者自居，期望能被公平對待。

無論如何，馬來西亞社會並非如許多人熟悉甚至引以為認識樣版的北美、歐洲同化或熔爐模式（平等型同化政策），這種理解造成馬來西亞的華語教會被誤解為歐美同鄉會性質的「華人教會」；也有人將鄰近其他東協國家的類似情況（偏向歧視型同化政策）讀入馬來西亞。就大馬華人普遍的國族認知，該國不是一個馬來人國家，而是三大民族共建共治，無論這是否反映事實，卻是當地華人的身份認同。三大民族的架構，對當地華人而言象徵多元性，其華人身份文化得以存續而不被同化。且三大民族既是多元共存，本地化就不意味必須「馬來化」，而是華人文化和印度文化、馬來文化共同構成馬來西亞文化。華人身份的保存也不等於認同中國，反之主張自己為本地「華族」，換言之，國族（馬來西亞人）和民族（華人）認同並存，未有衝突。這本地認同不只建立在離散狀態的終結，或者出於「三代成峇」的現象，還需考慮其社會脈絡。

按馬來西亞的國情和歷史脈絡，華人身份的維持有其正當性，主要就立基於此架構，這從馬來亞獨立前即已打下基礎。三大民族的概念實為英屬馬來亞時代「分而治之」政策遺緒，大概在1920年代華、印兩族移民大舉進入時就有雛形（法里德2017：52）。此外，華人普遍認為馬來（西）亞的獨立，是三族努力的成果，故而華人是一同建國的本地族裔，與其他國家華人在國族成立後才移入或未參與建國的情況迥然有別。²²馬來西亞裔學者麥留芳指出馬來西亞是採取「單面

²² 一般華人認知的三大民族共同建國，是指前執政聯盟國民陣線（*Barisan Nasional*）前身「聯盟」（*Alliance*），由代表三大民族的巫統、馬華公會、印度國大黨組成，葛尼勳爵（*Sir Henry Gurney*）為重要催生者。「聯盟」三黨的成員代表三族的中上階層，巫統黨員主要是貴族統治階級、英國培植的菁英，而其他兩黨則多是華印兩族資本家。這些人士與英殖民政府關係良好，後者正是意圖利用這層恩庇關係在獨立後延續其在馬來亞的利益。但與此同時，代表工人、農民和對現實不滿的中產階級的反殖民勢力全馬聯合行動理事會——人民力量中心（*PMCA* —— *PUTERA*），也

條件性同化主義」，意即同化後在憲法上仍不是土著，「在文化認同上及種族的混合上，馬來西亞政府要華人無條件的，一面倒的同化」（麥留芳1985：25）。筆者認為這有些言過其實。

前新加坡國立大學學者茱迪斯·永田（Judith Nagata）指出馬來西亞因為照顧馬來穆斯林以及種族政策，加上宗教間的界圍，故此並不鼓勵同化、通婚、改教（Nagata 2005：106）。誠然，1971年政府推出《國家文化政策》，試圖將馬來文化塑造為國家主流文化，並將非巫裔融入進其文化體系。1990年代，馬哈迪（Mahathir Mohamad）提出「馬來西亞國族」（Bangsa Malaysia），摒棄《國家文化政策》強調的馬來民族認同。納吉任相時則提出「一個馬來西亞」（Satu Malaysia），強調以馬來西亞人身份為先，各民族、宗教等身份為次（黃美冰2013：70）。前述都是官方版本的多元文化主義理想，與民間（尤其是非巫裔）認知存在落差，在後者看來，官方的多元論述其實蘊含削弱多元，強化單元之意，終極目標是同化。華人所設想的身份，是在馬來西亞國族巨傘下以訴諸多元保存自己的族裔及其文化。筆者認為，大馬政府雖有同化的意圖，卻深知其困難。而且同化勢必得削弱甚至取消馬來人特權，因此處於一種兩難立場，不太可能全面付諸實行。其真正著手同化的對象實為非穆斯林土著，欲由此拉闊穆斯林土著的勢力。

也有學者指出馬來西亞社會結構反映出的是「社群主義」（community）¹，並向英政府提出〈人民憲法建議書〉，值得一提的是，這個組織是跨族群的，且反對種族主義，他們鼓勵一種平等的同化。不過，這個草根聯合團體的獨立方案並未獲英國採納，箇中原因就是其鮮明的左派和反殖民色彩。參柯嘉遜（2012）、Stenson（2019：121-125）。不過需要留意，「分而治之」遺留下的「三大民族」架構主要反映在西馬；東馬的族群關係與此有所不同，某些情況下當地人士的認同更強調屬地而淡化族群身份。論及各族的國族想像，巫統及不少馬來人的認知是以馬來民族為國族構成主體，華印兩族是因馬來亞獨立前「聯盟」三黨訂立的「社會契約」，公民權才得確立。從馬來亞聯合邦獨立時的馬來文國名「馬來土地聯合邦」（Persekutuan Tanah Melayu）即可略知巫統和許多馬來人的國族想像為何。

munalism），在此體制下，國民的國家認同乃是兩階段式，先認同其所屬社群，接著以跨社群協商的共識基礎，建立一套社群分享權力的國家體制（蔡源林2009：175-178）。²³但有學者指出，沒有任何馬來西亞的主要群體能夠形成一個同質的單位，反之這些群體內部存在明顯分歧。「族裔集團」（ethnic blocs）的論點既不符合向來觀察到該國歷史中政治取向的現實，也無法為該國政治經濟的發展和本質提供什麼洞見（Stenson 2019：1-2）。尤其馬來西亞的若干矛盾、衝突可能與階級相關，其根植於殖民的多元分歧不能單視乎族裔，否則視角會過於限縮，進而將大多數問題化約為族裔衝突。不過，按「馬來人至上」和土著與非土著區別的獨立後社會脈絡，三大民族的特殊性、獨立性確實在某種程度上客觀地存在。

綜上所言，馬來西亞華人有其特殊性，身份認同是本地華族，是組成這個國族的主要民族之一，與歐美紐澳等地的華人顯然有別。這些國家的華人沒有參與本國的獨立建國，多數是國族成立後才移民過去，即使數代久居，往往也只能被同化或被該國主要民族邊緣化，雖被允許傳承、保持自身文化，卻只能像是「僑民」，此即熔爐式多元的特徵。這些國家近期仍有許多華人不斷移入，早期移民和近期移民之間沒有明顯斷裂性，「華人」和「華僑」的界線較模糊。馬來西亞建國之前就住在本地的華人和近期從中國、臺灣移民過去的人士有相當明顯的分別，後者才是「華僑」，且長居當地者不多。即使與東南亞區域內其他國家的華人相較，馬來西亞華人也有所不同，因這些社會多採取同化政策或熔爐式的多元。雖然承襲殖民遺緒，三大民族的架構卻保障了與其他民族多元並存而非同化的權利，政府也會在表面上標榜各主要族裔文化，某些與這些族裔文化或記憶有關的節慶（華人新年、印度人屠妖節等）會列於全國性或區域性的公共假期，這在其他國家殊為罕見。

在此脈絡下，筆者雖贊同反離散，但需指出史書美的華語語系概念不完全適合用以釋讀馬來西亞社會。史氏為比較文學學者，其華

²³ 永田（Nagata 2005：107）亦作此觀。

語語系論強調語言群體而忽視族裔身份，尤其認為後者乃建基於血統，而用血統定義族裔有其問題，尤以被同化者而言。她似乎相信華人和本地人的概念是衝突的，阻止他們成為本地人的主因就是其華人族裔和血統，而族裔就代表某些程度的離散。然而在馬來西亞，每位國民都被賦予一個族裔身份，這並非完全依據血統，例如若某家庭收養其他族裔孩童（但非穆斯林不可收養馬來人），後者將會承襲前者族裔身份。此外，有不少華人和印度人第一語言為英語，不諳自己族群的語言，甚至欠缺華人性與印度性，若按史氏的說法，他們不屬於華語或淡米爾語的語言群體，或許可被視為英語語系的人。但在馬來西亞，他們並不會因此就不被歸類為華人和印度人，而且這族裔身份不必然關乎離散，反之具有本地性。族裔在馬來西亞更多是身份政治的問題，而非血統，也不盡由語言決定。馬來西亞華人的身份不必然牽涉與原鄉的連結，毋須按離散華人、海外華人甚或華僑的概念去把握，此身份反而具備相當程度的本地脈絡。

四、基督教與馬來西亞華人

（一）歷史背景

1824年英荷條約簽訂之前，今日的馬來西亞屬於廣大馬來世界（*Alam Melayu*）文化地帶（*cultural zone*）。這片區域目前的各國國界是政治疆域，是殖民時代的產物（恩蓬2015：31-52）。²⁴基督教傳入這片區域，最早可追溯到七世紀波斯人在馬來半島西部（可能是現在的吉打州）和蘇門答臘北部建立的殖民地，一些資料指出該地當時已有基督徒群體存在，是波斯人在印度所設教之亞述「東方教會」（*Church of the East*）的延伸（Heuken 2008：3-4）。更為可靠的記載是1400年代馬六甲王朝初期，海外商賈同樣帶入的亞述東方教會。1511年葡萄牙攻佔馬六甲帶進羅馬天主教，與依納爵（*Ignatius of Loyola*）協同創立耶穌會的沙勿略（*Francis Xavier*）從1545年到1552年間五次造訪馬六甲，打下

²⁴ 關於馬來半島早期歷史，參閱 Michel（2002）。

傳教基礎。1554年道明會在此建立一所女修道院，並成為向柬埔寨、中國、暹羅宣教的基地。初期天主教的歸信者多來自華人和本地穆斯林，不少印度商賈也接受天主教信仰，這是因為與葡萄牙人來往密切並有利益關係。馬六甲信徒之中更有許多歐亞裔（Eurasians），因為當時葡萄牙禁止女性移入，故鼓勵男性移居者與當地婦女通婚，此外也有與不同種族奴隸通婚者，這些人的後裔多半持守葡人的天主教信仰，足見馬來西亞天主教擁有悠長的處境化（contextualization）和本地化（inculturation）歷史（Roxborough 2014：4-8、Chia 2011：81）。雖然天主教早已隨殖民勢力進入，實際上到了18世紀末巴黎外方傳教會抵達後，天主教會才正式在馬來亞建立起來，1841年該傳道會司鐸掌控了馬六甲教會，並將傳教工作向半島其他地方延伸。東馬方面，1811年英國的天主教磨坊山傳道修會（Mill Hill Missionaries）也到北婆羅洲（沙巴）宣教，主要在原住民部落中工作（Tan 2011：112）。

1641年馬六甲易主荷蘭，新教改革宗自此傳入，天主教因此受到打壓和限制，直到1700年初期西班牙王位繼承戰爭使得荷蘭與葡萄牙結盟，天主教在馬六甲才被寬容以待（Roxborough 2014：7）。十九世紀英國來到半島後，則主張新教和天主教共存共榮，自英治時期，基督宗教才真正開始扎根，許多差會團體也是在此時紛紛進到馬來亞，其中主因即是華印移工的移入。一方面這些移入人口有些是基督徒，另一方面華人和印度人與穆斯林為主體的馬來人相較之下是更適合的傳教對象（Tan 2011：112；Chia 2011：82）。1815年倫敦會的米憐（William Milne）在馬六甲設立宣教站。有些華人基督徒會將前者的事工視為馬來西亞華人基督教的濫觴，然而當時倫敦會將馬六甲視為向中國宣教的基地，扮演的是邊陲角色。東馬，人稱「白人拉惹」（White Raja）的布魯克（James Brook）家族統治砂拉越的時期，聖公會背景的婆羅洲宣教會（Borneo Church Mission）就在達雅人當中開展宣教工作。北婆羅洲約在1880年代開始有華人基督徒移工進入，而聖公會、信義會／巴色會、衛理公會、婆羅洲福音宣道會（Borneo Evangelical Mission, Sidang Injil Borneo）在沙巴、砂拉越原住民部落傳

教（Tan 2011：112-113）。

馬來西亞基督徒整體而言以東馬原住民為多數，但華人對當地基督教的發展亦頗具意義。除了米憐和倫敦會以外，福州衛理公會信徒在東馬砂拉越（以詩巫〔Sibu〕為中心）以及西馬霹靂州實兆遠（Sitiawan）的墾殖對馬來西亞華人基督教也饒富意義，且是典型宗教移民的案例。1901年福州牧師黃乃裳帶領一千多人到詩巫開墾，其中三分之二是福州衛理公會基督徒，1903年富雅各（James M. Hoover）亦受派來到詩巫開拓展教務；1912年另一組人馬也從興化移居砂拉越，約有一百多人，由牧師陳秉忠領導。這兩群移民為衛理公會早期在砂拉越的工作奠定基礎，同時讓詩巫逐漸轉變為社會、經濟、文化的重鎮。時至戰後衛理公會已成為砂拉越最有影響力的宗派，詩巫更有「新福州」之稱，該市有二十條路以中文命名，其中四人是衛理公會牧師，七人是該會信徒。

至於實兆遠，1903年駐怡保的衛理公會宣教士柳依美（H.L.E. Lueling）以及牧師林稱美與英殖民政府達成協議，從福州徵召三百多人前來實兆遠墾殖，其中多有該會信徒。除了開墾，這些基督徒也建立教會以及育幼院、學校等機構。衛理公會差會扮演墾殖者和政府之間的聯絡者與贊助者角色，當時許多宗教和社會活動都集中在「牧師樓」（牧師的住處）進行，民眾若遇糾紛、法律問題，也都會到此尋求排解。因此實兆遠的某個墾區就被稱為「牧師樓」，此地即是今日的甘文閣（Kampung Koh）（Tan 2011：122-126）。在沙巴，華人基督教的傳入也同樣和墾殖有關。1882年英屬北婆羅洲渣打公司請求在華南的巴色會（Basel Mission Society）宣教士黎力基（Rudolph Lechler）協助招募移工，得百餘名客家基督徒回應，遂前往古達（Kudat）開墾。1886年又有另外三百多人在某位華人牧師號召下前來，同年首間巴色會教會成立。該會鼓勵客家人和客家基督徒移居國外，實有其時代背景。巴色會從1850年開始在客家群體裡宣教，此時適逢太平天國崛起，參與其中的有不少是兩廣的客家人，而首領洪秀全也是客家人，故此清廷在追剿太平天國成員時也波及許多與前者有親屬關係的人，某些客家基督徒也被一併視為前者黨羽而遭迫害。巴色會因

此協助其移民到北婆羅洲，提供出路（Tan 2011：127；黃子堅2011：369-370、373）。

衛理公會在實兆遠和砂拉越以及巴色會在沙巴，起初確實緊緊族裔認同，而且還是福州和客家兩個族群／「方言群」（*dialect group*），²⁵尤其在東馬確是按此與原住民教會做出區別，這兩個系統的堂會似乎能夠以族裔為基礎稱之「華人教會」。但實際情況卻非如此簡單。以沙巴來說，同時在當地傳教的尚有天主教磨坊山傳道修會以及聖公會，兩個派別均未標榜族裔或稱「華人教會」，後者主要工作對象還是歐洲人，但分別在山打根（*Sandakan*）和古達都有不少華人會眾，其華人事工多使用客語為媒介（黃子堅2011：382、Roxborough 2014：51-53）。

由此可見，對這兩個派系而言，信徒的區分主要在於宣教語言，而未標榜自己是華人教會或客家教會，華人也不是其起初宣教的對象。而巴色會雖被定調為客家教會，但1950年之後該會開始向原住民宣教，截至2005年已有80間馬來文教會（以原住民佔絕大多數），該會會督鄔天輝也指出巴色會不再是華族客家人為主的單元民族教會，友族信徒已是該會不可分割的組成部分（鄔天輝 2005：382、388、393、395）。2010年開始，馬來西亞巴色會設置三個大會：中文大會、國文大會（即馬來文）、英文大會，²⁶顯見該會並非以族裔，而是以語文區分堂會。至於衛理公會，1885年就已抵達新加坡，1891年傳到半島，略早於實兆遠和詩巫的福州衛理公會信徒（Hwa and Hunt 1992：147、149）。這兩地衛理公會是隨著福州該會信徒的移入而設，並非衛理公會特意在此向華人傳教並建立「華人教會」。雖然後來有「華人年議會」和「砂拉越華人年議會」，但不少華人所參加的堂會卻是屬於三

²⁵ 筆者不贊同福州閩東語與客語是「方言」（*dialect*），而應該稱為「本地話」（*vernacular*），因這兩種語言完全無法與「華語」、「官話」對話，應為獨立的語言，其與「華語」的關係就類同於西語、英語、法語的關係。

²⁶ 〈巴色會簡史〉。<http://bccmkch.com/about-us/about-bccm/history-of-bccm/>，2019/12/7。

一年議會和沙巴臨時年議會，前者基本上是英文教會，除了華人還有不少印度裔；後者則有馬來文和英文教區，參與者有華人和各族原住民。由此可知，上述兩個「華人年議會」並非以族裔為定義基準，而是語言，這符合馬來西亞教會普遍將Chinese Church理解為華文教會的習慣和實況。

（二）語言媒介甚於族裔界圍

如前所述，今日馬來西亞新教基本上沒有以族裔為識別標誌的「華人教會」，整體而言，當地新教堂會是以語言為標誌和區隔，族裔因素不是完全沒有，卻是極為次要。許多情況下語言和族裔認同確實重疊，但並非必然。另一方面，馬來西亞聖經神學院前院長陳金獅指出，當地天主教會按其政策，教會和信徒非但不以種族為區隔，也不以語言為區隔（Tan 2011：114）。除了華文教會以外，所謂「淡米爾教會」也不是以淡米爾人為身份界圍。參加淡米爾教會的印裔不盡為淡米爾人（如邁索爾人、馬拉亞利人、泰盧固人），其最熟練的語言也不必然是淡米爾語。這些印度語言之間的差異與唐人母語（閩南語、廣東話、潮州話等）之間有過之而無不及，且前者還使用不同的文字系統。之所以有淡米爾教會，主要是因為淡米爾語幾為馬來西亞印度裔群體的通用語言，宣教士設教時首要考量的現實問題是語言，若無法通曉傳教對象使用的語言就難以展開工作，這比瞭解各族裔的文化習俗更加優先。西馬的新教教會（尤以西海岸城市為甚），絕大多數堂會均有不同語言的崇拜聚會，又可分為馬來西亞和外國語言。前者有英語、²⁷華語、淡米爾語、馬來語；後者有緬甸語、印尼語、尼泊爾語、烏爾都語等（這些教會才是同鄉會角色）。

這類多元語言的教會普遍以英文聚會參加者為眾，整個堂會的主任牧師也多為英文堂牧師。英文聚會的參與者基本上是多元種族，以華人、印度人等「非土著」為主，還有較少數原住民、

²⁷ 英語在馬來西亞具本地性，並不算是外語，該國各族人士均有慣用英語者，這些使用英語的教會不盡然是國際教會，與中港臺的情況不同。

歐亞裔等民族，此外也有其他使用英語的外籍人士。²⁸也有些教會只有英語聚會，或者整體就是英文教會，但信徒多數甚或幾乎都是華人。另外還有少數特殊個案如馬來西亞五旬節教會（Pentecostal Church of Malaysia），由印度淡米爾人保羅（Ramankutty Paul）在1924年創立，1930年代進入馬來亞，向印度和錫蘭移工傳教，該會「印度性」極強，會眾絕大多數是印裔，看似以族裔為基礎，但有10%-15%的華人。該會在吉隆坡的教會聚會使用淡米爾語，但一旁有兩人分別翻譯為英語和粵語。可見馬來西亞教會族裔身份和語言使用情況頗為複雜，華人不但參與跨族群的英文教會，也參與其他族裔為多數的教會（Tan 2005：281-285）。

永田指出，儘管後殖民的馬來西亞社會某種程度仍延續英國殖民政府的「分而治之」的政策，但愈來愈多的華人基督徒不再繼續待在以族裔為基礎的教會（華文教會），這些人又以中產階級者眾（Nagata 2005：110）。Eu Kit Lim在研究吉隆坡一間神召會時指出，華人歸信基督教的主因和目的還在於獲取文化資本，而這背後意味一種語言的選擇，即是英語。在該國處境，英語是一種文化資本的形式，能帶給人聲望和榮譽，並且能轉換成經濟財富（economic wealth）（Lim 2013：190-191）。這類以英語為媒介的教會展現跨族裔面向，不少華人參與其中，顯見對馬來西亞基督教而言，族裔身份和語言並非必然重疊。當然也有許多教會信徒幾乎都是華人，傳道語言是華語或其他唐人母語，但族裔並非主要界圍，使用華語為媒介語言才是這些群體的主要特徵。史書美的語言群體觀念雖然不能應用在馬來西亞社會，但或許可以理解當地教會。

按此實況，在馬來西亞何種教會堪稱為「華人教會」就有質疑的必要。外界所謂「華人教會」的理解和指涉對象，應該即是「華文教會」，這反映兩項問題。其一，若以族裔而言（這是稱「華人教會」者的定義準則），使用英文的華人基督徒是否包含在內？如此，他

²⁸ 陳志明（Tan 2000：306）也大概描述了這種情況。

們是否不算是華人？雖以史書美「華語語系」語言群體的概念可以做出跳脫族裔的理解，但這無法符應馬來西亞社會現實，該國各族裔的身份認定並非以語言為基礎。以「華文教會」理解「華人教會」的原因可能在於英文教會或英文聚會是多元種族，難以計量其中有多少華人，且實際上這些教會一般不會進行這類各族群信徒的統計；其二，這反映對馬來西亞華人的某種想像，意即華人必會說華語，忽略有許多華人以英語為第一語言的事實，而土生華人的語言混融現象亦被忽視。以下，筆者將以華福和若干當地華文教會主事者為例，檢視、反思這類馬來西亞「華人教會」的想像與再現。

五、華福和馬來西亞華文教會部分主事者的馬來西亞「華人教會」建構

世界華福中心1976年創立於香港，是對於1974年洛桑世界福音會議的回應，其創立宗旨在於重建全球華人教會的合一性，並強調向各地華人宣教（Chan 2001：149）。其口號為「華人教會，天下一心，廣傳福音，直到主臨」。該會對「華人教會」的定義是：「純華人教會、以華語為主要聚會語言（包括中國各地鄉音）或是華人為主且教會名稱含有『華人教會』」（華福中心研究及發展部2011：8）。華福善於運用各種既存的華人網絡，從學生和校園組織到全福會（Full Gospel Business Men's Fellowship International）不一而足。永田指出，華福過往曾經傾向抵抗「同化」，並希望華人無論居住何處都應讓其青年留在華人的圈子裡，而且不鼓勵教會提供「本地語言」（包含英語）的崇拜聚會，然而現在的華福已不再抗拒「同化」以及年輕世代融入當地社會，也不再意圖將年輕人的語言和文化活動控制在「華人教會」的範圍內（Nagata 2005：122-123）。

不過，華福仍有鮮明的族裔傾向，整體而言就是一個擁抱大中華意識的全球性基督教合一組織，它試圖團結、聯繫全球華人基督教群體，且避免讓各國內部的文化多元性（cultural diversity）或是英語群體的事工沖淡華人基督徒的身份認同。按永田的調查，來自加拿大、馬來西亞、新加坡、印尼等世界各地的華人牧師，對華福的目標和運作抱

持一種矛盾態度。某部分是出於不認同由講粵語的香港人主導此運動或代表全球華人，因此參與其中的馬來西亞牧師很少願意屈居香港人的領導之下；²⁹新加坡只有少許教會與其聯繫（參加的教會多是香港移民組成或是使用粵語的堂會）；而印尼因為語言（印尼華人多不諳華語甚至唐人母語）和政治因素之故，華福在當地號召力甚微；但是在加拿大，華福就成功籠絡不少移民教會，在多倫多設立的區域總部（稱加拿大聯區）至今仍非常活躍。不過，根據永田向華人教會以及華福的若干主事者所做的調查和訪談，多倫多大概只有三分之一的華人堂會有興趣與華福連結，有些堂會樂於收到其通訊刊物或者參加華福舉辦的聚會，但不甚贊同其方向和宗旨（Nagata 2005：123）。

永田在研究華福時，雖然將東南亞的華人基督教與北美、歐洲華人教會並列，不過似乎也體察到前者的特殊性。她提及在各國來自東南亞的華人基督徒偏好組成自己的堂會，不太願意加入當地華人教會，主因是不想被視為裡面的「二等華人」，其中一個因素是語言，他們的華語和粵語雖在母國堪稱流利，但不及這些中國或香港移民。此外就是他們認同自己出生地甚於族裔身份，其習俗、食物也與移居國外的他國華人不同。對出生地的認同還體現於這些教會未必是純華人的教會，永田的訪談個案裡，有一間位於多倫多由新加坡和馬來西亞人組成的「聖經教會」，雖然成員多為華人，但也有若干新馬兩國的印度裔，且這些信徒還頗為標榜自己的「東南亞性」（Nagata 2005：119）。顯然，他們對國族共同體的認同高於華人族裔，以致在國外未選擇參與當地華人教會，而成立自己的教會，其實這樣的教會才是類似一般

²⁹ 筆者不完全贊同這樣的觀察，因這似乎有些流於主觀。華福雖然創立於香港，各地分部（尤其是北美）的領袖也有不少是香港移民，但若說華福由香港人為領導核心或意圖以前者代表全球華人，這就言過其實。首先，許多地方的區委會團隊還是由非香港的其他華人組成，尤其像新加坡、馬來西亞、印尼是由本地華人而非新移民擔任。此外，華福的歷任總幹事也有來自馬來西亞和臺灣者，目前的候任總幹事是臺灣人董家驊，他似乎有意轉變華福的族裔中心取向。

認知扮演同鄉會角色的「華人教會」，不過前述這類教會不以華裔身份為訴求，不能稱為「華人教會」，反映這些國家本身多元民族的構成。

不過，據筆者所知前述如「聖經教會」的新馬移民教會實屬少見，多數移居國外的新馬基督徒都是參加當地中文（或所謂華人教會）或英文教會，主因即是其多語能力，像永田訪談裡所得到的不願被視為「二等華人」的回應並不普遍。無論如何，將馬來西亞和新加坡境內講華語或以華人為主體的堂會與北美、歐洲同鄉會性質的華人教會相提並論，是不恰當的比附。因新馬兩國的華人並非僑居者，按其普遍認同是建國以前就生長於斯的本地族群。「聖經教會」這類以出生地為認同且以東南亞華人居多的教會，正如永田所言更符合印尼群體的情況，她引兩間同樣在多倫多的印尼教會為例，均有跨民族的印尼信徒，雖然多數為華人（Nagata 2005：119-120）。她又指出，印尼華人一般缺乏華人語言、文化的認識，若參加北美華人教會，將會被其中的「核心」華人邊緣化（Nagata 2005：124）。這些華人對出生地及與之相關的文化、習慣等認同顯然高於本身族裔。當然這是拜印尼同化政策所賜，故前述的表現會較馬來西亞明顯。綜言之，華福以族裔為基礎推動的世界「華人教會」網絡關係，並未能引發各地華人基督徒的普遍認同，因有些地區的華人並不強調以族裔定義教會屬性，尤其這對已經融入本地或不具備中文能力的華人基督徒而言似乎沒有太大意義；此外，華福想像與建構出的普世「華人教會」，未能充分因應、對應各地華人社群因所處社會脈絡造成的異質性，如東南亞新馬印等地的情況，既非以華人性與族裔認知教會屬性，更不是扮演同鄉會角色。

按華福的定義，究竟馬來西亞什麼樣的教會足以被稱為「華人教會」？華福網站有一個「華人教會名錄」的項目，在索驥其中馬來西亞的「華人教會」時，筆者瀏覽了雪蘭莪和吉蘭丹這兩地一些熟悉的堂會，對其定義頗為困惑。惟因有些堂會就族裔而言並非純華人組成，尚

有其他本地族群信徒。³⁰其次，如前所言馬來西亞所謂的Chinese Church實指華文教會，而不是以華人族裔為基準，不包括那些參與英文堂會或崇拜的華人。例如吉蘭丹神召會溯源堂，並無中文聚會，華人參加的是英文崇拜，而且還有東馬原住民的馬來語聚會；同在吉蘭丹的聖公會聖馬丁堂，會眾華人印度人均有，崇拜使用英文，也無中文聚會；此外，雪蘭莪的加影神召會，有中文聚會，但華人有不少出席跨民族的英文崇拜。僅以這三例，即顯示華福網站上所列「華人教會」的定義有待商榷。其實華福會有前述想像，出於馬來西亞華人基督徒（包括華福的當地成員）扮演某種「土著報導者」（native informant）這樣的在地資訊代理人角色，提供華福等外界「研究者」本地「華人教會」的實況和教會名錄。然而這些本地華人基督徒的「土著觀點」卻是具誤導性、有違現實，也反映出內部東方主義。他們在面對華福等域外華人基督教機構對本地教會的想像與再現，並未忠實就其群體身份認同及情境辯白，卻將錯就錯順應這些域外人士建構出的馬來西亞「華人教會」認知。這並非主體性的突出，反之向這些將本地基督教「東方化」的權力屈膝。尤有甚者，將這些域外想像內化於對本地的理解，呈現「東方化的東方」（Orientalized Orient）現象。這些本地華人基督徒領袖的「華人教會」雖非附和華福及一些域外華人基督徒的同鄉會想像，但以華文教會權充「華人教會」，呼應華福等人士族裔中心的理解。

首先提及文橋。該團體起源於1977年香港文藝出版社和西馬華福主辦的「星馬基督徒寫作講習班」，一群慣用中文的華人基督徒受到啟發，隔年籌組「馬來西亞基督徒寫作團契」與「文橋傳播中心」，並發行《文橋》雜誌，遂成為馬來西亞最具規模的中文基督教文壇筆陣薈萃的平臺（楊百合2008：165-167）。文橋內部以及相關人員來自不同宗派傳統，對各類議題的觀點多元分歧，並非一個同質的整體。不過近年來發行人暨總幹事黃子逐漸成為文橋的代言人，他在某些程度似乎複製了臺灣「宇宙光全人關懷機構」的理念和方向，他確實也

³⁰ 〈世界華人教會名錄〉。<http://www.cccowe.org/church/html/browse.html#M>，2019/12/23。

與後者維持聯繫。黃子未有考慮宇宙光的大中華情懷在馬來西亞的適切性，彷彿馬來西亞華人就是中國人或臺灣人的某種延伸，忽略華人在本地的主體性。值得注意的是，他在《宇宙光》雜誌某篇介紹馬來西亞的文章中，就展現出一種對馬來人「內部東方主義」的再現：

鄉區的馬來人樂天安命，一般生性閒適，他們只要在河裡溪邊釣上幾條魚，採一把易種易生的木薯葉，或採一把高腳屋後沼澤地自生的空心菜，再摘幾顆遍地野生的指天椒（超辣的小辣椒）舂一舂，缸中少米就到附近的華人雜貨店賒一賒，一餐就這麼過了。若要煮咖哩，只要屋邊樹上的椰子掉下來，從浮腳屋下捉隻天生天養的馬來雞（跑地雞），也就是豐富美味的一餐，所費無幾。（黃子 2019）

這段文字讓筆者聯想到晚清民初南洋旅行者梁紹文對馬來人東方主義式的負面描述：

因為氣候好，所以土地肥沃，出產極其豐富，所有檳榔、椰子、香蕉、大櫻、隨地都是，不需耕耘，蔚然成林；其餘如穀類及蔬菜等只須播種便可坐看成熟……但是天惠的結果，往往使人不靠兩隻手吃飯，因為那高高的天已經預備好麵包給他了，他的義務只有食時動一動口，走路時擺一擺腳，其餘就是睡……他們的住屋仍帶著原人時代的色彩，在樹林下蓋些椰子葉，覓些枯枝敗樹，結成一個大木箱，這就是他們所居的屋……他們仍然是熟食……架哩粉和辣椒是他們終年不離的食品……他們每日作工，夠生活便了，絕不多做……所以他們簡直沒有文化可言。無他，這就是懶的結果！（梁紹文1924：43-45）

這段文字的篇名為〈世界上最懶惰的民族〉，是梁紹文在遊歷馬來亞，聯絡當地「華僑」，遂其「愛僑」、「用僑」職責時對馬來人做的描述。這在今日看來完全是歧視性的語言，但當時有其時代因素，除了反映華夏優位、華夷之辨的心態，也藉此對照、凸顯出華工、華僑的勤奮。時至今日，黃子這段有些雷同的描述已經無異種族

主義言論。文中明顯是對馬來人刻板印象的再現，暗喻其懶惰。而這已非今日鄉區馬來人的生活寫照。這段文字其實是本文其後論述一段修辭作用的引言，貫穿全文的主要論點就是馬來西亞無法達致應有的發展程度，即是出於馬來人的種族政策，背後也暗諷馬來人的不濟並指出華人才智優越卻遭打壓。黃子此舉反映馬來西亞社會因「分而治之」造成對境內其他民族的「他者化」描述，某個程度也延續過往英國殖民者按各民族不同的經濟生產模式和「特性」做出分類進而導致的刻板印象，同時也延續晚清民初時期某些中國的南洋旅行者對當地的再現。他的描述正好迎合兩岸四地若干大中華思維者以及秉持晚清民初「用僑」、「愛僑」人士對馬來西亞華人生活處境的想像，其實也在索求某種來自大中華圈核心的關注，這也包括域外持大中華思維的教會機構。

除了黃子以外，若干馬來西亞華人基督徒教牧也在無意間建構一種符合兩岸四地基督徒對馬來西亞華人基督教的想像。例如浸信會神學院院長王美鍾（曾任世界華福神學教育協調主任）就使用「華人教會」指稱華文教會（王美鍾2003），同時也總括性地指向當地華人基督徒（包括使用各種語言的），「教會」就神學上的「教會論」（ecclesiology）理解，意為基督徒的集合。2004年文橋舉辦一場「福臨禾場：大馬華人教會二世紀歷史研討會」，邀集各宗派撰寫其宗派史大綱，隔年集結成書。黃子和其他相關教會人士表示這是「華人教會歷史」的文集，並期望未來能有「大馬華人教會」的通史、斷代史。實際上，本書十二篇文章多是寫整個宗派不分族裔的歷史，少數幾篇是該宗派華文堂會事工歷史，稱為「大馬華人教會史」顯然名不符實（鄧雅榮2005）。就實然面而言，馬來西亞並不存在一個以族裔身份為基礎將不分語言的華人聯合起來的組織或機制，尤其參加英文聚會的華人基督徒更不會有整體「馬來西亞華人教會」的認知。這種統一的、集合所有本地華人基督徒的教會論，雖強調教會的無形性、合一性，但就教會的普世性和大公性而言，以族裔為基礎的教會論是與之衝突的。³¹

³¹ 潘隆成在一篇論文裡以加拉太書 3：28 為論據，批判國際華裔聖經學者研

基本上，能被掌握且有「華人教會」認知的就是華文教會，但若要訴諸族裔，卻又將使用英文的華人基督徒排除在外，這並不合理。足見「馬來西亞華人教會」名稱的不適切。而且，將「華文教會」稱為「華人教會」反映一種將語言和族裔身份連結的想像，將族群內最廣泛使用的優勢語言視為其識別符號，即稍早史書美批評的一個語言、一種文化「等價鍊」觀點。這也暗示某種「正統性」，暗指那些無法充分掌握族群內部代表性語言者其族裔身份的不充足。如前所述，按馬來西亞社會各民族識別的判準，語言從來不是絕對性的因素。在馬來西亞「華人」說「華語」（不包含「唐人母語」）是由馬來西亞華文教育建構出來的後設概念，與五四運動和近代中國國族建構工程關係匪淺；「華語」並不是這群多數來自閩、粵、瓊、桂「唐人」的母語，若以出生後的第一語言為母語，其實不少華人的「母語」是英語，而英文教育在該地也有一段不短的歷史。³²

旅臺馬來西亞籍學者曾慶豹1995年的一段文字或可作為參照。他提及大馬華人常稱「華人教會」，但從華社的立場而言，應稱「華文教會」，因為「華人教會」理應包括英語系統的，不過這些人多與華社的華教系統關係薄弱，「華文教會」凸顯語言之強調在身份上是同一的。曾氏在此其實是呼籲華社正視「華文教會」，視之為推動、鞏固華教運動的一股力量，因為兩者都強調語言與生存的關係（曾慶豹1995：46）。可見所謂Chinese Church的主要定義準則是語言，這是華社和華教所看重的，華語的流失為其焦慮所在，講英語或參加英語教會的華人基督徒普遍沒有這層焦慮。

馬來西亞某些華人基督徒使用「華人教會」一名，或許是基於本身處於華文群體而較少參與英文教會所造成的本位思考，這或許也可說明馬來西亞「社群主義」論點的解釋力有限，因社群內部也有許多

討會（Congress of Ethnic Chinese Biblical Scholars）與會成員資格其中之一是族裔上必須為華裔的正當性。而且是項規定也未能反映全球化時代中多元性被認可的現實（Phua 2008：39-66）。

³² 關於馬來西亞英文教育，參考 Loh（1975：ch3）。

分歧之處，且無統一的協商機制。「華人教會」的遣詞用字在某些程度上無意間附和大中華圈核心地帶人士（包含基督徒）對馬來西亞華人的想像：保持華語使用的華人、同鄉會性質的「華人教會」。筆者並非要抨擊這些大馬華人基督徒領袖，而是試圖指出這個詞彙的使用可能帶來的「內部東方主義」問題，同時也未正確反映馬來西亞社會和教會實況，進而妨礙甚至自我褫奪當地華人基督徒的主體性。

六、結論

華僑、海外華人、離散華人等概念均不適宜用以理解今時的馬來西亞華人，其普遍自我認同為本地華人／華族，主因是按其國族想像該國並非馬來人國家，而是華人與各族一同建立的多元民族共存國族；華人在建國之前即已存在當地，並非建國之後才遷移過去的僑居者。因此，應以多中心的角度理解馬來西亞華人，而非視其為中國社會的延伸或邊陲，唯此才能確立其主體性，且與其他華人社會互為主體。按此理解基礎，馬來西亞華人基督教也有別於世界各地扮演同鄉會功能的「華人教會」；並且馬來西亞原則上也沒有以族裔為界圍的「華人教會」，Chinese Church在該國實指「華文教會」，華人基督徒不必然均參與此類教會，若以「華文教會」定義「華人教會」，眾多參加英文教會的華人勢將被排除在外；此外就馬來西亞或全球而言，也不存在跨語言、統一的「華人教會」。「華人教會」的指稱，顯示對馬來西亞社會的不瞭解以及大中華主義的解讀取徑，另一方面，馬來西亞某些華人基督教領袖的「內部東方主義」也導致這類誤解的發生，其提供域外華人基督教群體的某些「土著觀點」不僅未反映在地現實，且迎合前述群體想像的「馬來西亞華人教會」，遂呈現「東方化的東方」。此舉或許強調教會的合一性（全球華人教會的合一），然而如此以族裔為根底的教會論述實是可議，也未能充分揭示教會合一性與普世性實義。再者，華福等域外華人基督徒若未去充分認識馬來西亞社會和基督教實況，本地華人基督教的獨特性和多中心理解進路就無法被凸顯，最終仍是引向脫離現實、剝奪主體性的華僑、海外華人、離散華人等核心一邊陲認知。

參考書目

孔復禮 (Philip Kuhn)

- 2019 《華人在他鄉：中華近現代海外移民史》 (*Chinese among Others*)，李明歡譯。臺北：臺灣商務印書館。

王美鍾

- 2003 《大馬華人教會的覺醒與更新》。吉隆坡：文橋傳播中心。

王賡武

- 1994 《中國與海外華人》。臺北：臺灣商務印書館。

史書美

- 2018 《反離散：華語語系研究論》。臺北：聯經出版事業公司。

吳前進

- 2003 《國家關係中的華僑華人和華族》。北京：新華出版社。

希爾瑪·法里德

- 2017 〈印尼的馬來人問題〉，《人間思想》16：52-81。

李豐楙

- 2008 〈文化識別：從事馬來西亞華人宗教研究的經驗〉，《亞太研究論壇》41：1-30。

- 2010 〈馬六甲、檳城華人在宗祠、義山祭祀中的聖教觀〉，《成大歷史學報》39：109-148。

- 2018 《從聖教到道教：馬華社會的節俗、信仰與文化》。臺北：臺大出版中心。

杜晉軒

- 2016 《習近平主政時期馬來西亞僑務政策之研究》。臺灣大學社會科學院國家發展研究所碩士論文。

邱炫煜

- 2013 〈近十年來臺灣的僑教與海外華人研究回顧與展望 (2001-2011)〉，《僑教與海外華人研究學報》1：1-30。

阿都拉曼·恩蓬

- 2015 〈構想民族(國家), 思想的历史與历史的思想〉, 《人間思想》10: 32-52。

柯嘉遜

- 2012 《愛國者與冒牌者》(*Patriots and Imitators*), 楊培根譯。八打靈再也: 人民之聲。

唐南發

- 2007 〈「海外華人」與「馬來西亞華人」概念的再思〉, 收入何國忠編, 《全球化話語下的中國及馬來西亞》, 頁 105-115。吉隆坡: 馬來亞大學中國研究所。

曹雲華

- 2001 《變異與保持: 東南亞華人的文化適應》。北京: 新華出版社。

梁紹文

- 1924 《南洋旅行漫記》。上海: 中華書局。

陳美萍

- 2007 〈大馬華人與馬來人: 族群邊界化的塑造〉, 《馬來西亞華人研究學刊》10: 1-17。

陳烈甫

- 1979 《東南亞洲的華僑華人與華裔》。臺北: 正中書局。

陳榮強

- 2012 〈華語語系研究: 海外華人與離散華人研究之反思〉, 《中國現代文學》22: 85。

麥留芳

- 1985 《方言群認同: 早期星馬華人的分類法則》。臺北: 中央研究院民族學研究所。

曾慶豹

- 1995 《2020 內有惡犬: 社會文化政治批判論集》。吉隆坡:

東方企業。

華福中心研究及發展部

- 2011 〈海外華人人口與華人教會統計〉，《今日華人教會》，
2：8-10。

黃子

- 2019 〈上帝賜福的美地——馬來西亞〉。<https://www.cosmiccare.org/Magazine/Detail/fb67ac96-f333-4b28-870e-572b6a2b8cf3>，2019/12/23。

黃子堅

- 2011 〈馬來西亞基督教巴色教會與沙巴州的客家族群〉，收入蕭新煌主編，《東南亞客家的變貌：新加坡與馬來西亞》，頁 367-402。臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心。

黃美冰

- 2013 〈馬來西亞多元文化主義：官方與民間的話語〉，《哲學與文化》40(2)：65-81。

楊百合

- 2008 〈《文橋》誕生的過程〉，收入甘慧儀編，《30年感恩歲月：文橋事工細說從頭》，頁 165-167。吉隆坡：文橋傳播中心。

葉春榮

- 1993 〈人類學的海外華人研究：兼論一個新的方向〉，《中央研究院民族學研究所集刊》75：171-201。

鄔天輝

- 2005 〈馬來西亞基督教巴色會簡史〉，收入鄧雅榮主編，《福臨禾場：大馬華人教會二世紀歷史研討會論文合集》，頁 375-399。吉隆坡：馬來西亞基督徒寫作團契。

廖文輝

- 2019 〈上層或下層、甲板遠眺或岸上在地的節俗信仰和文化？〉，《華人研究國際學報》11(1)：119-127。

鄧雅榮

- 2005 《福臨禾場：大馬教會二世紀歷史研討會論文合集》。吉隆坡：馬來西亞基督徒寫作團契。

蔡源林

- 2009 〈馬來西亞社群主義的建構及伊斯蘭律法的轉型〉，收入李豐楙、林長寬、陳美華、蔡宗德、蔡源林合著，《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》，頁 175-220。臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心。

薛莉清

- 2015 《晚清民初南洋華人社群的文化建構：一種文化空間的發現》。北京：三聯書店。

〈世界華人教會名錄〉。<http://www.cccowe.org/church/html/browse.html#M>，2019/12/23。

〈巴色會簡史〉。<http://bccmkkch.com/about-us/about-bccm/history-of-bccm/>，2019/12/7。

Anonymous

- 2019 *A Lifestyle of Holiness: 40-day Fast & Prayer*. Petaling Jaya, Selangor: National Evangelical Christian Fellowship.

Braziel, Jana Evans

- 2008 *Diaspora: An Introduction*. Malden, MA: Blackwell.

Bruneau, Michel

- 2010 *Diasporas, Transnational, Spaces and Communities*. In Rainer Baubock & Thomas Faist, eds., *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, pp.

35-49. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Chan, Hay-Him

- 2001 Chinese Coordination Center of World Evangelism. In Scott W. Sunquist ed., *A Dictionary of Asian Christianity*, p. 149-149. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

Chia, Edmund Kee-Fook

- 2011 Malaysia and Singapore. In Phan Peter C., ed., *Christianities in Asia*, pp.77-94. West Sussex: Wiley-Blackwell.

Faist, Thomas

- 2010 Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners? In Rainer Baubock & Thomas Faist, eds., *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, pp. 9-34. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Goh, Robbie B.H. & Shawn Wong (eds.)

- 2004 *Asian Diasporas: Cultures, Identities, Representations*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Heuken, Adolf

- 2008 Christianity in Pre-Colonial Indonesia. In Jan Sihar Aritonang & Karel Steenbrink, eds., *A History of Christianity in Indonesia*, pp.3-7. Leiden and Boston: Brill.

Hwa, Yung & Robert Hunt

- 1992 The Methodist Church. In Robert Hunt Lee Kam Hing and John Roxborough, eds., *Christianity in Malaysia: A Denominational History*, pp.142-198. Petaling Jaya: Pelanduk.

Kua, Kia Soong

- 2011 *May 13: Declassified Documents on the Malaysian Riots of 1969*. Kuala Lumpur: Suaram.

Loh, Philip Fook Seng

1975 *Seeds of Separatism Policy in Malaya, 1874-1940*. Oxford: Oxford University Press.

Lim, Eu Kit

2013 *The Hybrid Animating Chinese Pentecostals in Malaysia*. Ph.D. Dissertation. University of Denver and the Iliff School of Theology.

Mack, Jane Barnes

1994 Cultural Pluralism and Multiculturalism: E Pluribus Unum or Ex Uno Plura. *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 26 (2): 63-72.

Michel, Jacq-Hergoualc'h

2002 *The Malay Peninsula: Crossroads of the Maritime Silk Road (100 BC-1300AD)*. Leiden: Brill.

Murphy, Michael

2012 *Multiculturalism: A Critical Introduction*. London & New York: Routledge.

Nagata, Judith

2005 Christianity among Transnational Chinese: Religious versus (Sub)ethnic Affiliation. *International Migration*, 43(3): 99-130.

Phua, Liong-Seng

2008 Galatians 3:28, Shalom, and Ethnic Chinese Biblical Scholars. *Sino-Christian Studies*, 5: 39-66.

Ratner, Sidney

1984 Horace M. Kallen and Cultural Pluralism. *Modern Judaism*, 4(2): 185-200.

Roxborough, John

2014 *A History of Christianity in Malaysia*. Singapore: Genesis

Books; Seremban: STM.

Sandhu, Kernial Singh

- 1994 The Coming of the Indians to Malaysia. In K.S. Sandhu & A. Mani, eds., *Indian Communities in Southeast Asia*, pp.150-189. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Stenson, Michael

- 2019[1980] *Class, Race & Colonialism in Peninsular Malaysia: A Political History of Malaysian Indians*. Kuala Lumpur: SIRD & PSR[Queensland: University of Queensland, 1980].

Tan, Chee-Beng

- 2000 The Religions of the Chinese in Malaysia. In Lee Kam Hing & Tan Chee-Beng, eds., *The Chinese in Malaysia*, pp. 281-314. Oxford: Oxford University Press.

Tan, Jin Huat

- 2005 Pentecostal and Charismatic Origins in Malaysia and Singapore. In Allan Anderson & Edmond Tang, eds., *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, pp.281-306. Oxford: Regnum.

Tan, Kim Sai

- 2011 Chinese Christians in Malaysia. In Centre for Malaysian Chinese Studies, ed., *Malaysian Chinese: An Inclusive Society*, pp.111-141. Kuala Lumpur: Centre for Malaysian Chinese Studies.

Wang, Gungwu

- 1998 *China and the Chinese Overseas*. Singapore: Times Academic Press.

Wang, Ling-Chi & Wang Gungwu (eds.)

- 1988 *The Chinese Diaspora: Selected Essays, Vol.1*. Singapore: Times Academic Press.

The Subjectivity and Identity of Malaysian Chinese Christians: Rethinking the Appropriateness of the Definition of the Chinese Church and its Referents

Sian-chîn lǎp

Postdoctoral Fellow,
Research Center for Chinese Cultural Subjectivity,
National Chengchi University

Abstract

Research related to Malaysian Chinese communities produced in Chinese language academic circles has accumulated to a considerable level; however, such research usually falls into a stereotypical research perspective, regarding Malaysian Chinese as “overseas Chinese.” Such a perspective makes it difficult to break from the core-periphery understanding of Chinese communities. On the other hand, scholars writing in English have become accustomed to understanding the Chinese communities in Southeast Asia as diasporic communities. The author of this paper argues that, whether labeled as “overseas Chinese” or “diasporic communities,” both are inaccurate descriptions of the actual circumstances of ethnic Chinese in Malaysia. Religious studies research on Malaysia also often reflects the aforementioned phenomenon, and studies of Christianity there are no exception. Research on Malaysian Chinese Christians from Chinese-speaking academic circles is not at all common, but many international church organizations refer to Malaysian congregations of ethnic Chinese as “Chinese Churches” (*Huaren jiaohui* 華人教會). In effect, this homogenizing view places Malaysian Christian communities in the same category as “Chinese Churches” functioning as “native associations” (*tongxiang hui* 同鄉會) across Europe and the United States. This article indicates that Malaysia’s “Chinese Church” is an understanding based on conceptions of “overseas Chinese” and “diasporic communities.” Moreover, this article defines the subjectivity and identity of Malaysian Chinese Christians from “anti-diaspora” (*fan lisan* 反離散) and “polycentric” (*duo zhongxin* 多中心)

200 臺灣宗教研究 19(2)

perspectives.

Keywords: Malaysian Chinese, Christianity in Malaysia, diaspora, Overseas Chinese, Chinese Church