

從「文化識別」的概念反思多元文化主義脈絡下 馬來西亞華人身份認同兼論華人基督徒

葉先秦*

國立政治大學宗教研究所兼任助理教授

摘要

「文化識別」(Cultural Identification) 是臺灣道教研究泰斗李豐楙院士從過去在馬來西亞多次進行華人宗教考察與研究的經驗提煉出的概念。他發現當地華人有意識藉民俗節慶的慶祝以及宗教儀式在馬來西亞多元紛呈的社會脈絡中，凸顯本身族裔、文化的獨特性，作為與友族或其他宗教區別開來的符號；同時，這些節慶保存華族文化特徵，可以與友族、友教的文化標誌並陳，而且這些傳統節慶多有宗教意涵，他稱之「教節一體」。某些程度顯示馬來西亞多元社會中宗教與族群之間身份認同的關連性。然而，這樣的理解將族裔與宗教之間掛上一條等價鏈，且有加深種族刻板印象之虞。本文藉華人基督徒的例子，指出在馬來西亞華人社群裡「文化識別」並非只能透過傳統宗教與節慶表達，而且，宗教和族裔的等值鍊關係認知，破壞了族裔內的多元性並助長刻板印象和「內部東方主義」。

關鍵字：文化識別、馬來西亞華人基督徒、多元文化、身份認同、反離散

* Email: iapsianchin@gmail.com；收稿日期：2023/5/1，通過日期：2024/2/6。

Reflecting on the Identity of Malaysian Chinese in the Context of Multiculturalism from the Concept of “Cultural Identification”: With Special Reference to Chinese Christians in Malaysia

IAP Sian-Chin

Part-time Assistant Professor, Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University, Taiwan.

Abstract

“Cultural Identification” is a concept extracted from illustrious scholar of Taoism in Taiwan, Professor Li Feng-Mao, based on his experience in conducting investigations and research on Chinese religions in Malaysia. He found that the local Chinese consciously use the celebration of Chinese folk festivals and religious ceremonies to highlight the uniqueness of their own ethnicity and culture in multicultural Malaysian social context, as a symbol to distinguish them from other ethnic groups or other religions; Furthermore, He argues that these festivals have preserved the characteristics of ethnic Chinese culture can be displayed side by side with the cultural symbols of other local ethnic groups and their religions, and these traditional festivals often have religious connotations, which he called "integration of religion and festival" which demonstrates the connection between religion and ethnic identity in the Malaysian multicultural society. However, such an argument posted by Li puts a chain of equivalence between ethnicity and religion and may increase racial stereotypes. This paper refers to the example of Chinese Christians and points out that "cultural identity" in the Malaysian Chinese community may not only be expressed through traditional Chinese religions and festivals. Moreover, this paper also points out that the understanding of the chain of equivalence relationship between religion and ethnicity violates and goes against the diversity within ethnic groups and encourages a certain type of “internal orientalism”.

Keywords: Cultural Identification, Malaysian Chinese Christians, Multiculturalism, Self-identity, Against Diaspora

一、前言

「文化識別」(Cultural Identification)是李豐楙教授從過去在馬來西亞多次進行華人宗教考察與研究的經驗提煉出的概念。他從在馬六甲、檳城、吉隆坡等地的田野調查發現並推論馬來西亞華人有意識藉民俗節慶的慶祝以及宗教儀式在馬來西亞多元紛呈的社會脈絡中，凸顯本身族裔、文化的獨特性，作為與友族或其他宗教區別開來的符號；同時，這些節慶保存華族文化特徵，可以與友族、友教的文化標誌並陳，而且這些傳統節慶多有宗教意涵，他稱之「教節一體」。某些程度顯示馬來西亞多元社會中宗教與族群之間身份認同的關連性。華人傳統宗教的踐行和展演，就如伊斯蘭教之於馬來人，興都教之於本地印度淡米爾裔¹。此即文化識別。換言之，華人已經落地生根，不會再以「華僑」自我定義，更不會以「政治中國」作為認同，此時宗教就成為表達本身族群傳統、襲產的載體，些許隱晦地透露出與唐山原鄉的文化連結，但也強調在本地的變異性、特殊性。李氏的論點有著相當程度的解釋力，對從事馬來西亞華人宗教的研究者別具啟發性。尤其充分意識到三大民族架構下華人的在地性以及與他族多元共存的實況，馬來西亞華人的獨特性正是由多元文化脈絡得到正當性。他更強調馬來西亞華人社會的文化與中國、臺灣有所差異，不能片面視為某種複製、延伸。

然而，當地華人節慶並非所有都具顯著宗教意涵，例如華人新年、清明節、端午節、中秋節等。若過於強調民俗節慶的宗教性，可能會與華人普羅大眾的經驗有所落差，而且會讓巫印友族誤以為這些節慶的宗教意涵程度與其開齋節、宰牲節、大寶森節、屠妖節相當，進而認為華人基督徒、穆斯林必定都抗拒這些節慶（因為與「異教」信仰有關）²。其次，這無形中強化了一種宗教與族裔之間的可等值鍊關係，以及社會上對於特定族群與特定宗教標籤化的刻板印象，例如：華

1 「印度教」在馬來西亞和新加坡中文社群多稱為「興都教」。按陳志明（2015：29，註 15）所言，他個人偏好此譯名，主因在於印度還有其他本土的宗教，稱主要的本土宗教為印度教有失妥當。

2 筆者確實遇過馬來人對華人基督徒是否過華人新年感到好奇，因為其傳統乃「教節一體」。他們認為新年在華人基督徒看來可能有許多傳統宗教的「異教」元素，因此可能會被否棄。然而，馬來穆斯林卻似乎沒有注意到，當地華人穆斯林也過華人新年和清明節。這凸顯華人穆斯林的雙重邊緣化，也顯示馬來穆斯林對境內其他民族穆斯林關注不夠。

人必為佛教徒、道教徒；印度人（尤其是淡米爾人）必為興都教徒（旁遮普人為錫克教徒）。然而華人和印度人也有不少基督徒、穆斯林或者其他宗教信徒，他們並不必然認為自身族群的文化認同只能以傳統宗教及其節慶、儀式表達。而且若以傳統宗教、節慶為某一族裔的文化識別，似乎暗示該族裔裡信奉非傳統宗教者的邊緣性、異端性³。馬來西亞基督徒佔全國人口 9.6%，而華人當中約有 11% 是基督徒（吳益婷、陳愛梅 2020：208），比例不算低，在華社以及社會各場域也有相當影響力⁴。筆者認為，「文化識別」的表現其實也蘊含於華人基督徒中，只是不以華人宗教節慶為基礎；他們大多不認為華人與基督徒兩種身份無法相容，也不會贊同傳統宗教是代表華人身份的必要識別符號。當地華人基督徒對某些傳統節慶如新年、清明節以及某些相關儀式也不會全然排斥，甚至重新賦予基督教信仰的意義。再者，不同年齡層和語言源流的華人不見得均對傳統信仰有歸屬感。本文將探討李氏「文化識別」概念的貢獻和可以商榷之處。此外，如何藉「文化識別」探討當地華人基督徒的身份認同，意即信奉基督教是否會與本身文化主體性或華人身份產生衝突？是否信仰傳統宗教較基督徒更能充分顯示華人文化主體性？本文嘗試藉華人基督徒的例子指出在馬來西亞華人社群裡「文化識別」並非只能透過傳統宗教與節慶表達，而且，宗教和族裔的等值鍊關係認知，破壞了族裔內的多元性並助長刻板印象和「內部東方主義」⁵。

-
- 3 長期研究馬來西亞伊斯蘭的學者蔡源林（2009：281-282）也指出，大馬華人缺乏一種像伊斯蘭之於馬來人的宗教信仰，足以將所有華人納入同一個神聖社群，華人內部複雜的宗教信仰，使其不可能以宗教做為建構單一社群的基礎。若要找到足以構成華人認同統一化的文化象徵，恐怕就是「華語」，但這也是華教運動建構出來的結果，許多獨立世代前的華人根本不說「華語」，而是自己的母語以及英語、馬來語。馬來西亞籍學者王國璋（2015：146-147）指出馬來西亞華教論述其實存在矛盾，這類論述批評國家單元文化（以馬來文化代表馬來西亞）、教育政策的偏頗不公，但華教主事者套用同樣邏輯，對族群成員強施「一個民族、一個語言」的道德要求。講英語的，是失根的「香蕉人」，會講華語、寫華文的才是「正宗華人」。這類立論其實也是單元文化思維的產物。不過他的論點忽略絕大多數當地華人的祖語是閩粵瓊桂等「唐人話」（筆者不用「方言」〔dialect〕一詞，因為這些語言和華語之間無法溝通，不宜稱為華語的方言，宜稱「本地語言」〔vernacular〕），顯示他未正視這些語言。
- 4 例如馬來西亞基督教青年協會（Malaysian Christian Youth Association）是當地「八大華青」之一，是華團的一部分。中國駐馬大使對這些機構頗為重視，甚至視之為與馬來西亞政府溝通的橋樑。當然，八大華青某種程度被中國大使館視為「僑團」，是索取當地華人忠誠的管道。而八大華青來臺考察期間，臺灣也是由僑委會接待，顯見同樣視之為「華僑」的視角。
- 5 這樣的認知甚至有時還會升高族群間的張力。例如馬來西亞佛教青年總會（Young Buddhist Association of Malaysia）1990 年獲得地方議會許可，在柔佛的居鑾重建普照寺，於隔年衛塞

二、馬來西亞社會的多元文化主義概述與分析

(一) 馬來(西)亞「三大民族」架構和社會、政治脈絡下的多元文化主義

馬來西亞自我標榜為多元文化的國家或多元社會，官方論述中尤其強調這項特徵。半島(西馬)常言的馬來人、華人、印度人「三大民族」其實是英屬馬來亞時代留下的遺緒。英國殖民政府將不同的原住民族群統稱馬來族，1920年代又大量輸入印度人和華人，且不鼓勵種族互聯交往，此即「分而治之」。在20世紀初，三大民族的分類即已確立(法里德 2017: 52; 邱拉明 2017: 62)⁶。1957年馬來亞聯合邦(Federation of Malaya)獨立前後的政治協商過程，「三大民族」的架構更為堅固。1950年代馬來亞各黨紛紛成立，投入剛萌芽的地方選舉，當時若干標榜三族合作的黨派幾乎都終告失敗而解散，也有一些起初成功團結三族的黨派至終變成單一民族或兩個民族為主。而社群性政黨：巫統(UMNO)、馬華公會(MCA)、印度國大黨(MIC) 1953年組成的「聯盟」(Alliance)遂成英國殖民政

節當日開工。然而有巫青團成員和村民卻抗議該寺建地位置過於接近一所伊斯蘭祈禱室而應停建，以致停工多年，遲至2015年才完工。其間有巫裔地方領袖質疑，華人寺廟往往會公開燒香、以燒豬為祭品，勢必觸動穆斯林的宗教敏感神經。當時任柔佛州議員的馬華公會黨員顏炳壽(2015)就回應：「燒香燒豬的是華人傳統神廟，佛寺沒有這些儀式；禮佛的信徒不殺生，吃菜(素)不吃肉的，哪兒來的燒豬？」由此或可瞥見馬來西亞各族人士對友族宗教的不瞭解以及刻板印象。馬來人往往將華人等同於佛教徒，又分不清楚佛教和道教、民間信仰的區別，以致誤將佛教與燒香、燒豬祭品連結。這正是因刻板印象和內部東方主義所導致。

- 6 對馬來亞和稍後的馬來西亞而言，「馬來人」是個殖民者建構的統稱概念。這些所謂「馬來人」其實還包括米南加保人(Minangkabau)、武吉人(Bugis)等族後裔，但在對岸印尼蘇門答臘，馬來人、米南加保人、武吉人是三個不同的民族。另一方面，三大民族的架構則不宜套用在東馬(沙巴、砂拉越)，當地印度裔非常稀少，在華人、馬來人之外更大的群體是如卡達山人(Kadazan)、達雅人(Dayak)等原住民。而且東馬對所屬地域的重視往往甚於族裔。也有學者指出，1850年華人就已大規模移入馬來亞，主要是為引進開採錫礦的人力，這些華人多是低收入者。由於19世紀末汽車工業的擴張，橡膠的需求大幅提高，需要種植的人力，1880年代開始大量引入印度勞工到馬來亞，在1938年達到高峰。這些印度移工幾乎都是來自低種性的群體，也缺乏技能，被英國殖民者認為是溫順、服從的勞工。參Abdul Khalid (2014: 34)，本書是一份為新經濟政策種族立場背書的著作，內容與其說是指出收入的不平等，實際則是談財富、資產的「不平等」，並提出數據，以此重複某種近乎刻板印象的「華人富有論」。本書還主張五一三事件的發生正是因為族群間貧富差距所致，這無視於一些按檔案、史料產出的新研究結果。此論也無法說明何以如吉蘭丹這般馬來人居多且貧窮的地方，在五一三時沒有發生針對華人的攻擊。

府認可（其實也是由英國促成）代表三大民族的政黨聯盟（Tennant 1975: 80-81）。1948 年以降殖民政府宣布「緊急狀態」（直到獨立後的 1960 年才結束），以鎮壓有馬來亞共產黨參與其中的反殖運動、工人運動。這些運動有自己的獨立方案，且敵對殖民勢力，無法在政權轉移後保障其利益。這段期間英國積極培植代理人，確保馬來亞獨立後不會失去經濟利益，以巫統為首的「聯盟」即是這樣的組織（柯嘉遜 2012：59，81）。「聯盟」後來發展為「國陣」（Barisan Nasional），除了代表西馬三族的三黨，還增添了民政黨，在 1963 年馬來西亞成立後，一些東馬的黨派也加入。「國陣」長期執政到 2018 年才首次下臺。

由前可知，馬來西亞文化的多元性奠定在政治的多元主義塑造的多元社會。多元社會的概念，起於從英國殖民政府官僚轉任人類學家的傅尼凡（J. S. Furnivall）。1940-1950 年代，他用「多元主義」（Pluralism）的概念描述歐洲諸強權在其熱帶殖民地的一些特徵，這些特徵透過共同「社會意志」（Social Will）的缺席影響社會和政治生活。他觀察的對象首先是緬甸和荷屬東印度許多未經同化（Unassimilated）的商販，他們是各國在經濟面的強大力量。傅尼凡發覺，多元社會實乃殖民政策下為經濟發展所需而允許移民的結果，導致一個政治實體中存在多元的群體（Tennant 1975: 79; Banks 1975: 18）。他如此描述多元社會的現象：

他們混合而非結合在一起。各群體堅持自己的宗教、文化和語言，堅持自己的理念和習慣。只有在市場進行買賣時，他們才以個體的身份相遇。這是一個在同一的政治實體內的多元社會，分成不同的群體並肩生活。甚至在經濟層面也可見勞工按著種族界線被分別開來。土著、華人、印度人、歐洲人各自扮演不同的職能...⁷

7 Tennant (1975: 79) 引自 Furnivall (1956: 304)。這段話與兩度任相的馬哈迪（Mahathir bin Mohamad）成名著《馬來人的困境》對 1960 年代馬來西亞族裔關係的描述雷同，見 Mahathir bin Mohamad (2008[1970]: 14)：“The Malays and Chinese may live as neighbours. They may meet each other in the daily business and even socially. But when they retire, they retire into their respective ethnic and cultural sanctum, neither of which has ever been truly breached by the other. And in their own world, their values are not merely different but are often conflicting.”（馬來人和華人比鄰而居，他們在日常商業領域和社交場合相遇，但當他們撤離時，他們撤回到各自族裔與文化的密室，不曾互相侵犯對方。在他們各自的世界裡，其價值觀不僅相異，往往還互相衝突）。

政治學者田納特 (Paul Tennant) 指出, 傅尼凡更進一步將英屬馬來亞視作多元社會的特殊案例, 而今日的馬來西亞仍是符合他這段經典陳述的突出範例, 半島 (西馬) 的主要民族: 馬來人、華人、印度人; 東馬的華人、馬來人、原住民。均是混合而非結合在一起。然而田納特發現傅尼凡主張的多元社會其特徵還包括傳統生活的裂解, 當土著遭遇殖民勢力與外來入侵以致失去生命力, 而移民也無法讓自己的傳統習慣在新環境生根建造, 「個體社會生活的不完備」 (Incompleteness of Individual Social Life) 和「社會原子化」 (Atomization of Society) 就應運而生。但是今日的馬來西亞顯然不符合傅尼凡所指出多元社會的特徵。在西馬, 馬來人並未喪失本身的生命力, 華人也還能建立起有效運作的社群。西馬政治正是建基於兩個在同一政治實體內宗教、文化、語言迥異的社群的共存。就此而言, 馬來西亞顯然是多元主義政治。雖然 1969 年發生五一三事件⁸, 所幸各自社群的極端政客並沒有成為主流, 馬來西亞政治發展乃基於各社群領袖之間錯綜複雜的合作協商, 在這樣的協定底下, 馬來西亞成功維持相對開放的政治體系以及構思與實施大規模政策的能力 (Tennant 1975: 80)。田納特基本上以「社群主義」的角度理解馬來西亞政治生態甚至社會, 殖民主義則是背後成因。蔡源林引用研究馬來西亞獨立初期政治史的 Karl von Vorys 對社群主義的定義和描述, 指出社群主義體制下國民的認同是先認同自己所屬社群, 接著是各社群之間的相互妥協與包容, 建立一套各社群分享權力的國家體制, 以及社群內部共同接受的國家認同 (蔡源林 2009: 177-178; 蔡源林 2004: 17)。顯然這是「聯盟」及稍後「國陣」的政權分享與共存模式, 透過三黨凝聚各社群內共識, 接著互相協商, 按「比例」分享權力以及內閣職位。

然而, 筆者認為 1998 年因副首相安華 (Anwar Ibrahim) 被罷黜並下獄而爆發的「烈火莫熄」 (Reformasi) 社會運動後, 西馬的社群主義已見鬆動。1999 年大選在野政團「替代陣線」 (Barisan Alternatif)⁹ 的建立, 吸引不少不復支持「國陣」

8 關於五一三事件, 可參考柯嘉遜 Kua Kia Soong (2011)。一般認為此事件是馬來人和華人 (也牽涉若干印度裔) 之間的種族暴動, 但柯氏則認為這是巫統內部資產階級對首相東姑阿都拉曼 (Tunku Abdul Rahman) 進行的逼宮陰謀, 意即製造暴亂以逼其下臺。

9 1999 年由公正黨、伊斯蘭黨、行動黨、人民黨等四大反對黨成立的聯盟, 2004 年大選後解散。

的選民。且「替陣」以及之後「人民聯盟」(Pakatan Rakyat)¹⁰的三黨：人民公正黨(PKR)¹¹、民主行動黨(DAP)¹²、泛馬伊斯蘭黨(PAS)¹³，除伊斯蘭黨外基本上不是以社群為號召聚攏黨員和支持者(宗教也是社群的一種形式)。公正黨雖以馬來人為眾，但清楚自我標榜是多元民族政黨，也有不少華人、印度人黨員和支持者；行動黨雖被認為是華基政黨，絕大部分黨員和支持者都是華人，但該黨強調自己是全民政黨，其中也有多位印裔黨員，旁遮普裔卡巴星(Karpal Singh)還曾擔任該黨主席。近年來更有數名馬來青年入黨；至於伊斯蘭黨，雖然黨員絕大多數是馬來穆斯林，但也有少數華人，而且前精神領袖聶阿茲(Nik Abdul Aziz bin Nik Mat)堅持反對種族主義，強調該黨重視伊斯蘭而非馬來民族主義。在過去一段時間也有不少非穆斯林支持該黨。以「民聯」為底，2018-2020年一度執政的「希望聯盟」(Pakatan Harapan)¹⁴除了土著團結黨(PPBM)¹⁵和國家誠信黨(AMANAH)¹⁶以外，過去組成「民聯」主軸的公正黨和行動黨仍堅持非社群路線。誠信黨雖為伊斯蘭黨分出，成員悉數為穆斯林，但自詡繼承聶阿茲的開明、反種族主義路線。整體而言，從「烈火莫熄」以後，馬來西亞政治已非過去社群型態，無論「替陣」、「民聯」、「希盟」都不復如國陣那樣只吸收自己社群內的黨員和支持者，也不各自代表三大民族。此外，史天生(Michael Stenson)指出，並無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

10 2008年由公正黨、伊斯蘭黨、行動黨成立，接替解散的替陣。2013年大選民聯獲得89個國會議席，險些讓國陣失去執政權。2015年，因為伊斯蘭黨堅持執政後全面實施伊斯蘭固刑法(Hudud)，與行動黨割席，導致民聯瓦解。

11 國民公正黨與馬來西亞人民黨合併而成，安華為實權領袖。

12 前身是人民行動黨在馬來西亞聯邦各州的支部，1965年馬新分家後，部分在馬來西亞黨員改組為民主行動黨。

13 1951年成立，主張建立政教合一的伊斯蘭神權國家，長期與巫統瓜分馬來-穆斯林票源並與其爭奪伊斯蘭話語權。近年來轉與巫統合作。

14 2015年由公正黨、行動黨、誠信黨組成，2017年土團黨加入。該政團在2018年大選勝選，成功終結國陣60年的專政，首次「改朝換代」，然而2020年5月間土團黨因為黨內以及與友黨間的嫌隙，繼而退出希盟，導致國會席次不夠而解散政府。目前雖再度執政，然而由於國會席次未獲絕對多數，而與國陣組成聯合政府。

15 由馬哈迪、其子慕克里(Mukhriz Mahathir)以及慕尤丁(Muhyidin Mohammad Yassin)在2016年創立，2017年加入希望聯盟，2018年大選勝利後，馬哈迪重又任相。稍後馬哈迪派的前土團黨成員組成新黨「祖國鬥士黨」(PEJUANG)。

16 2015年由是伊斯蘭黨開明派分出的一群黨員成立，同年加入希望聯盟。

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 [1980]: 1-2)。況且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，否則視角會過於狹隘，進而將大多數問題化約為族裔衝突。不過，按「馬來人至上」(Ketuanan Melayu)和土著(Bumiputera)與非土著(non-Bumiputera)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。以下，筆者將轉向文化層面的多元主義。

「文化多元主義」(Cultural Pluralism)和「多元文化主義」(Multiculturalism)是兩個相仿也有所差異的術語。前者主張接納各種文化的以及讓其民主地共存，使人聯想到早年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)。馬來西亞社會傾向多元文化主義，並不主張同化、熔爐，然而並非完全呈現「沙拉碗」式多元的平等。非馬來人的認知多以本身文化為構成整體馬來文化的一部分，但官方論述卻不作此理解。

(二)「馬來人至上」的多元文化社會脈絡中非馬來人的位置與認同

1971年頒佈的〈國家文化政策〉(Dasar Kebudayaan)，列出三項國家文化原則：1. 馬來西亞的本地文化，必須以本地區原住民的文化為核心；2. 其他文化中有適合和恰當的成分可以被接受成為國家文化的一部分；3. 伊斯蘭教是塑造國家文化的重要成分。〈國家文化政策〉背後基調即是以馬來文化為國家主流文化，並希望非馬來人融入馬來人的文化體系。1990年代，時任首相馬哈迪提出「馬來西亞國族」(Bangsa Malaysia)，試圖摒棄〈國家文化政策〉強調的馬來民族認同，創

造一個更具包容力的國族認同（黃美冰 2013：70）。其主張看似類同李光耀在新馬分家之前提出的「馬來西亞人的馬來西亞」（意在反對「馬來人的馬來西亞」），但馬哈迪訴求的其實是強調「馬來人至上」與馬來特權的馬來西亞國族。後來納吉（Najib Razak）任相時，提出「一個馬來西亞」（Satu Malaysia），強調人民以馬來西亞人身份為優先，族裔、宗教、社經地位等則為次，同時主張各族之間的公平、包容、團結（黃美冰 2013：70-71）。然而這不代表馬來西亞政府「馬來人至上」的立場有所鬆動，或者更多接納本地非馬來人的文化元素，馬來文化仍是國家文化主軸。如安煥然的研究指出，官方持續透過歷史教科書強化此一觀念。例如，試圖略而不提早期若干馬來王朝印度教、佛教的影響以及前者作為後者發展中心的史實。又如，「教育部小學五年級歷史課標」課題六「國家文化遺產」（Warisan Negara Kita），其焦點只集中在君主制度、伊斯蘭教和馬來文這三個層面，有違「課程標準」前半部「公民教育」元素中列明：「『官方國史』課本編寫，必須包含尊重各種文化和尊重各宗教層面。」的準則。另外尚有諸如扭曲歷史文獻、攻擊華人開埠者等內容。而少數民族的歷史文化幾乎只有在傳統節慶展演時，才能與馬來文化並列，且藉此塑造各族共慶、多元和諧的氛圍；非伊斯蘭的宗教也唯有此時得以與伊斯蘭並列，凸顯馬來西亞宗教多元，而非「伊斯蘭國家」（安煥然 2017：37-42）。馬來西亞政府雖因「馬來人至上」主張而以馬來文化為國家文化主軸，但並沒有真正採取熔爐（如美國）、同化（如印尼）的政策。華人、印裔等族在小學階段仍實施不同語言媒介的多源流教育（Collins 2006: 301）¹⁷，從整體社會而言，在地化或馬來西亞化也不意味必須馬來化。孫采薇（2004：63）認為，馬來西亞官方雖強調不施行同化政策，並在某些場域對華人文化展演表示包容，但只是暫且安撫華人情緒的權宜措施，其終極目標其實無異於印尼政府：逐步同化華人直至完全融入當地社會。但弔詭的是，官方在各級學校教育不斷灌輸學生各宗教和

17 馬來西亞小學階段有以馬來語為媒介語的國民小學，還有以淡米爾語或華語為媒介語的國民型小學，這些學校均受政府補助（有的是「半津貼」），且依循國民教育課程（National Curriculum）。若干馬來右派政治人物不斷主張廢除多源流教育，改採以馬來語為媒介語的單一源流教育，以促進國民團結。

族群身份的差異¹⁸。

筆者認為，以下幾位學者對她提出的「弔詭現象」有更深入的解釋。吳小保指出，「聯盟」（包括國陣）政府的政策是「選擇性同化」，意即，創造差異是族群政治遊戲的基本盤，一旦所有人都被「同化」，就意味差異被消除，能被操弄的他者消失，族群政治就無以為繼。他又引用著名評論者黃進發的觀點，表示 1946 年時，主流馬來人的國族建構想像，是一個「純馬來人的國家」，但到了 1957 年馬來亞獨立前夕，國族想像轉變為「以馬來人主導的國家」（吳小保 2018：66）。這是情勢所逼，「聯盟」的馬來人不得不與考慮給予華印兩族公民權，並與其並肩建立國家。茱迪斯·永田（Judith Nagata 2005: 106）認為馬來西亞因為照顧馬來穆斯林以及採行種族政策，加上宗教間的界圍，故此並不鼓勵同化、通婚、改教。曹雲華（2001：16-17）主張馬來西亞政府雖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。綜言之，從獨立初期至今的政治現實來看，多元文化必須被肯認。以馬來民族主義為基礎的前國陣政府需要藉與他者的差異樹立自身的獨特性與主導性，甚至是鞏固自身特權，同時藉操弄族群間對他者的猜忌，維持自己執政的正當性，同化並不見得能帶來好處。此外，正如前面法里德所言，20 世紀初「三大民族」的架構已經確立。半島已不再是馬來人為主的「馬來社會」。馬來人也意識到這片土地上存在華人與印度人，後者之中「馬來亞人」（Malayan）的認同也

18 孫氏對馬來西亞一些詞彙的意思似乎有些誤解、混淆，她提及同化時寫道：「並且馬來西亞雖然從 1971 年起推動『馬來亞化』政策……政府雖於 1970 年宣布國立中小學必須以馬來文教學，但卻仍允許私立華校繼續經營，直至 1981 年才進一步規定華校也必須以馬來文教學。」首先，不知「馬來亞化」所指為何，1971 年馬來西亞早已成立（1963 年），不復使用「馬來亞」一名。「馬來亞」，所指就僅是俗稱的西馬或馬來半島而已。若「馬來亞化」指的是「馬來西亞化」，這代表的是一種多元性。「馬來西亞」是個多元性的指稱但連「馬來亞」一詞亦是多元的。若然如此，有何不妥？這也是非馬來人向來爭取的。筆者判斷，她應該是指「馬來化」。其二，她提及的私立華校應是獨立中學，但 1960 年代初，不接受政府改制的華文中學已成為獨中，接受改制的成為國民型華文中學。這些獨中已拒絕政府收編，不受政府管制，試問如何在 1981 年規定其須用馬來文教學？1981 年的事件是政府在華小推動「3M 制」（讀、寫、算的馬來文開頭字母）課程，強化馬來文教學，華小只有華文和算數課本用華文編寫，此事和中學無關，更無涉獨中（鄭良樹 2007：121）。

逐漸清晰，而這個名稱是有別於「馬來人」的。尤其 1930 年代土生華人開始如此自稱，並喊出「馬來亞人的馬來亞」(Malaya for Malayan)，被馬來民族主義者認為挑戰馬來人的「馬來土地」(Tanah Melayu) 主權 (陳美萍 2007: 8; Abdul Khalid 2014: 65)。族群之間罕有互動，馬來人和馬來亞人這兩種認知又有差異。以馬來權貴為代表的巫統在協商獨立時，將華、印兩族看為不得不合作的同伴，又是必須給予公民權的對象。從獨立之前，馬來人就體會馬來亞已成多元社會，因此在非馬來人公民權資格、馬來人特權等問題上不斷與英國折衝。巫統和多數馬來人並不想同化華人和印度人，否則其特殊權益和地位就不能維持。孫氏或許不清楚，戰後主張同化的不是代表後來官方立場的巫統，而是馬來左派和其他族群組成的「泛馬聯合行動理事會」和「人民力量中心」(PMCJA-PUTERA)，他們主張不分民族都稱為巫來由／馬來人 (Melayu)，但動機是為平等 (柯嘉遜 2012: 51)¹⁹。筆者要指出，馬來西亞官方和巫統弱化非馬來人文化和語言在本地社會的地位，目的不是在於「同化」，而是欲強化「馬來人主權」、「馬來人至上」意識形態，鞏固馬來人在「馬來土地」的地位。史書美 (2017: 177-178) 提出了孫采薇忽略的一點，就是對某些馬來民族主義者而言，今日馬來西亞的多元語言與多元文化是殖民主義的遺產，拒絕多元語言與多元文化其實就是去殖民。因為英語是殖民語言，而淡米爾語及華語是由英國引進與允許的僑民、移民、商人、勞工帶來的語言。在此看法中，非馬來族群的原住民語言也因此被削去聲音。

由前可知，馬來西亞官方的多元文化論述以馬來文化為主軸，雖認可其他文化並存，卻近乎扮演點綴的角色。因此，非馬來人的民間話語對多元文化的理解就會與政府截然不同，華人社團曾陸續提呈幾個重要的宣言予以質疑。例如 1983 年的〈國家文化備忘錄〉、1985 年的〈全國華團聯合宣言〉、1998 年的〈全國華團文化工作總綱領〉、1999 年的〈1999 馬來西亞華人社團大選訴求〉等 (黃美冰 2013: 71-72)。這些宣言雖有不同訴求，卻也不難發現華人族群的權益及其文化的存續為基調，而多元文化則是這些華團正當化其訴求的理據，融貫於前述宣言中。然而必須留意，馬來西亞華人並非鐵板一塊，現下這些華團在當地華人群體中的代

19 另參陳心怡 (2018: 72)。

表性愈發不足。首先，傳統華團所掌握的華人群體主要是接受華文教育或慣用華語者，少有觸及慣用英語的華人；其次，對某些新世代或者浸淫人文、社科領域較深的華人而言，傳統華團在公民意識乃至普世價值的著力不夠，更多訴諸族裔論述或動輒從族裔角度理解一些議題。好些華裔公共知識份子、社運份子反而選擇與友族當中價值觀相似的人士連結，超越族群權益的界圍²⁰。他們的多元文化主張，不再是背後潛藏族裔論述的一套修辭，而是確實強調對不同文化的尊重，並涉及社會公義議題。他們並未否認或忽視國家對「非土著」或非馬來人制度性的不公和歧視，然而論述出發點不再是族裔本位，而是傾向以公民權、人權為論據，考慮社經、階級問題，強調為失能者、受壓迫者賦權。傳統華團雖也強調多元文化，但似乎更多程度是運用馬來西亞多元文化的共識和現狀，使華人文化能賴以存續下來，同時對抗馬來文化霸權。由此也可見，從社群主義去理解現今馬來西亞社會，有其值得商榷之處，華人社會本身就缺少一個共同對外的單位，無論是華團或華基政黨都無法扮演此角色。甚至，華人究竟是否均先認同本身族群再認同國族身份，都有商榷的必要。

三、從「聖教」論起「文化識別」

（一）從「聖教」到道教

據李豐楙（2009：391）研究，「聖教」是早期馬來西亞華人對儒釋道三教的合稱，以此與「異端」、「異教」做出區別，而「異端」、「異教」可能隱指基督教、伊斯蘭、興都教等「非華人宗教」。「聖教」的指稱其實涉及華人的生命禮俗文化，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。例如 1886 年檳

20 例如評論人林宏祥，與被視為開明派的馬來穆斯林宗教人士萬吉（Wan Ji Wan Hussin）合組一個促進穆斯林和非穆斯林對話、討論公共議題的機構「大同工作室」（SAUDARA）。此外，如董總署理主席陳友信倡議並發起的跨族群公民社會組織聯盟「大馬行動方略」也是一例。該聯盟由穆聯會（IKRAM）、淡米爾基金會、林連玉基金、隆雪華堂等組織構成，主張建立多元族群的合作模式，且側重教育發展、族群關係、維護文化多元性，而非關注本身族群利益（吳益婷 2020：13-16）。

城〈峇抵眼東公塚條規〉其中一條規定：能葬於此冢者均非「異端」（異教）、「別種」（異族），而是「尊我聖教」者。而馬六甲青雲亭條規指明，聖教就是佛教、儒教、道教複合體（李豐楙 2018：40，83）。李氏認為，馬來西亞其他友族的信仰如伊斯蘭、興都教、錫克教、基督教、南傳佛教體現的制度化宗教實踐於墓葬管理，華人與「聖教」理應如此。可是馬六甲三保（寶）山、吉隆坡廣東義山卻成乏人管理的荒塚，直到 1984-1987 年以及 1994-1997 年兩座義山分別因政府發展計畫而面臨搬遷，才讓華人意識到義山的「民族象徵」意義，喚起全國各地華人共同的危機感。同時，激發過去「聖教」認知，意即早期華人遷居馬來亞，面對友族、友教均各依其教處理喪葬事宜，因而激起華人宗教自覺，將「聖教」與葬儀連結，才會以信奉「聖教」為得以入葬某處義山的資格（李豐楙 2018：35-39，64）。

不過，和友族、友教有別之處在於，華人認為公塚既是公眾非私有，就無法進行良好管理；且華人又認為人死入土為安、生死異界，將亡者與生者區隔開來，只有清明節才會掃墓、整理。這都是導致成為荒塚的原因，友族、友教則會視為奇特的現象（李豐楙 2018：82-84）。還有一項相異之處，這些友族的宗教歸屬往往非常清楚，但華人長久以來在宗教信仰欄應填寫何種宗教別，仍是一個問題，因為「聖教」本身是複合且不精確的，國民登記局時常將華人的宗教選項逕自登記為「佛教」，但是許多華人事實上尊奉的是道教、一貫道、德教等信仰，而國民登記局的宗教登記欄並無這些選項，也有不少人的宗教如「聖教」的概念那般混融。職是之故，許多華人無法清楚將葬儀與本身確切的宗教清楚連結，像基督教、伊斯蘭、興都教那樣。在建國之後的馬來西亞，過往「聖教」的混雜概念已然不符社會現狀，因國民登記局及其相關業務如婚姻註冊、大馬卡（身份證）都需要清楚註明宗教信仰，在宗教歸屬模糊不明的情況下，華人就常被列為佛教徒。李氏指出，學界雖認為傳統節日乃「三教不分」，但三教之中道教與馬來西亞華人的宗教節慶淵源較深。而且廣為崇奉的王爺、九皇爺、大伯公，都有道教文化淵源。故此他認為道教足堪作為當地華人的民族宗教，且在今日民間已少用「聖教」一詞，與華人生活與節慶難以切割的「聖教」，而今應稱為「道教」，並按廣義理解

「道教」，這還包含了道壇、神廟（李豐楙 2018：6-8，18）。1980 年代，巫統和伊斯蘭黨各自推出不同的伊斯蘭議程，社會急速伊斯蘭化，為因應此一趨勢，1983 年佛教、基督宗教、興都教、錫克教組成「四大宗教諮詢理事會」（Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism and Sikhism），嘗試聯合非穆斯林力量，回應當時日益強化的伊斯蘭論述以及隨之而來的伊斯蘭霸權，爭取自身權益並對一些相關宗教政策提出意見（Liow 2009 113-114, 131）。此跨宗教的理事會，當時並不包含道教，且道教還是未被政府正式承認的宗教，1997 年「馬來西亞道教聯合總會」成立，使道教成為整合許多神廟、道壇的華人民族宗教，並推動「歸宗運動」，鼓勵華人將大馬卡宗教別改正登記為道教。至 2007 年，道總終於獲邀代表道教加入前述理事會，因此改名為「五大宗教諮詢理事會」（Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism, Sikhism and Taoism）（李豐楙 2018：399，462，486-488）。

（二）從「教節一體」到「教族一體」

李豐楙之所以強調道教作為當地華族宗教的地位，乃因其「教節一體」的解釋和期待。如前所述，他認為華人三教中，道教與傳統節慶淵源最深，並提到友族、友教將節慶與宗教結合，以此為其民族、文化象徵。據此，他指出對華人而言，這些帶有宗教意涵的節慶就成華族文化特徵，能在大馬多元文化脈絡下與其他友族的宗教節慶（例如開齋節之於馬來人與穆斯林；大寶森節之於印裔與興都教徒）並陳，且為文化區別的符號。他舉出友族＝友教的宗教一致性，且有與之相應的歲時節慶，既是如此，「道教」堪稱代表華人的宗教，也應該與節慶結合；他認為友教明顯是「教節一體」，道教在教與節之間同樣有著微妙的黏合作用。李氏又主張華人在建國後重新體認節慶的價值，是受激於馬來人、印度人的「教節一體」，於是運用節慶作為識別華人和非華人的重要標誌，亦即他所稱「文化識別」（李豐楙 2018：356）。李氏充分認知馬來西亞華人主流的身份認同已非「華僑」，而是馬來西亞人，與中國在情感、關係上的聯繫已經淡薄，雖不再懷抱原鄉土地之夢，宗教、禮俗遂成在地華人的「文化識別」標誌，作為聯繫種族且延續歷史

文化的紐帶（李豐楙 2008：22-23）。亦即，告別「政治中國」，但仍維持「文化中國」傳統，節俗就被賦予族群性的「文化識別」，既作為想像共同體制的標誌，也是表現宗教意識的精神象徵（李豐楙 2008：23）。李氏的「文化識別」主張其實緊緊於「離散華人」（Chinese Diasporas）的理解，概括了早期的鄉團、會黨乃至當前的社團（華團）運作（李豐楙 2008：19）。同時，他引述清末黃遵憲「譬彼猶太人」這般將「海外華人」比為猶太人的說法。他們雖是自願移居海外，但不被朝廷支持，落在無國可托的流離狀態，就如猶太人一樣（李豐楙 2018：99，350-351）。離散的概念還體現在當地華人「唐番土地」的祀地理念，不少馬來西亞華人家中即可見奉祀土地神的神龕右邊虎片上書「唐番地主財神」。李氏解釋，「唐、番土地」之間存在一種文化紐帶，聯繫原鄉與「南土」，華人以「斯土斯神」作為移植的理念。斯土即指「南土」，斯神既指「唐土地」，而「番土地」才真正落實於斯土（李豐楙 2018：371-372）。是故，「唐」與「番」並不是辯證關係，筆者認為這似乎蘊含 Stanley J. Tambiah 談及離散社群時提出的「雙重疆域化」（Dual Territorialization）概念，即描述離散社群對原鄉和在地國曖昧與模稜兩可的態度，這種離散論點反對「終將回歸」（Eventual Return）（蔡源林 2009：276-277）。除了「唐番土地」這樣民間、草根的理解，李氏還運用「王化仿效」的角度詮釋大馬華人的離散。當地華人南渡已遠離王法，不受清廷權力控制，卻努力保存王化傳統，他指出，王化=聖教，聖教的發現就如猶太人之於猶太教（李豐楙 2018：99）。

綜言之，李氏認為早年華人「過番」到「南洋」（是時可能還沒有馬來亞之稱），面對異地異俗，為維持自己文化的特徵甚至優越性，遂藉稱華人傳統宗教為「聖教」，以在脫離王法之地仍能延續王化，表現在於生命禮俗和歲時節慶的展演，使「教節一致」，以此為「文化識別」象徵。而在馬來亞獨立建國之後多元文化、多元宗教的處境，節慶作為「文化識別」標誌，既能與其他民族的宗教、文化區隔，也成為一種文化上的歸屬、認同，亦即對內凝聚，對外識別。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。筆者認為，他其實還主張「教族一體」²¹。與此相似，白璿 (Jean DeBernardi) 1979 年起在檳城進行的民族誌研究，也觀察到當地華人以宗教儀式凝聚族群共同體，即為「歸屬之儀」(Rites of Belonging) 的論點 (白璿 2024)。不同的是，白璿並無擴大解釋為全馬的現象，也未期望這些傳統宗教成為民族宗教。況且，白璿筆下是四十多年前的檳城，當地社會已有很大變遷。

李氏善用華人文化的資源詮釋身為離散群體的馬來西亞華人，避免了去脈絡化直接套用西方理論的疏離感，且更具解釋力。他充分體認馬來西亞非熔爐式的多元文化脈絡，在此脈絡中，凸顯各自文化特徵、區別就具備了正當性。對節慶的重視，既與馬來西亞官方的多元文化話語有相近之處，也符合華人民間在多元文化方面關於平等、身份認同的認知。總而言之，李院士按其觀察將華人信奉道教並展演傳統宗教的普遍性、幾個義山事件的意義綜合起來，推論出馬來西亞華人普遍或整體而言不僅在他期待的應然面，而是在實然面都將道教視為民族宗教，只是現在需要確認和重振。同時也推論出華人以道教和相關節慶為多元文化處境下的文化識別符號，是為「教節(族)一體」。不過，筆者認為李氏的一些論點有商榷的必要。

四、馬來西亞華人的非社群性與反離散理解

(一) 馬來西亞華人的多元性與非社群性社會參與

筆者研判，李教授筆下的馬來西亞華人社群以及接觸的報導者似乎侷限於傳統華團、「華人宗教」信奉者、華文教育圈範疇內的華人。如稍前所言，華團(包

21 在馬來西亞，除了馬來人按憲法規定必為穆斯林，且下意識以伊斯蘭為民族認同的象徵之外，確實還有其他民族可視為「教族一體」或以宗教為文化識別符號。例如砂拉越東北的加拉必族 (Kelabit) 和倫巴旺族 (Lun Bawang)，幾乎均為基督徒，而且以此為宗教和族群身份認同符號 (或是象徵)。對此般注重社群 (Community-minded) 的族群而言，教會成為了社群的中心，並取代傳統長屋的社會經濟角色，作為分享、表現群體生活方式的空間。此外，基督教型塑了這些高地族群的世界觀以及對各種變遷的開放的態度，並提供思考社會變遷的基礎和框架 (Bala 2014: 383)。

括華青團、華總、董教總²²、會館、宗祠等)在今日已經無法充分代表馬來西亞華人,許多年輕一代的華人並未參與這類組織,甚至對當中某些團體論述裡隱晦或顯白的宗族思想、族裔主義不表贊同。至少有三個群體的華人被這樣的「華人範疇」忽略且邊緣化。

首先是土生華人,此標籤本身就具複雜性。一般而言,論者談及馬來西亞的土生華人,多半以過去海峽殖民地的馬六甲和檳城為個案。馬六甲土生華人相對而言高度涵化,其後裔至今仍有些人採取「土著化」的行為模式、文化傳統、生活方式。檳城土生華人在文化上較為中國化,且其文化發展明顯獨立於馬六甲土生華人(Teo 2003: 49)。在馬來西亞,土生華人一詞基本上意指歷史上較早移居本地又相當程度涵化,而且與馬來女性通婚的華人及其後裔。不過吉蘭丹的土生華人則是另一個獨特案例,他們男性先祖通婚的對象絕大多數是暹羅女性而非馬來女性,但文化上高度馬來化,並與馬來人混居。這些人在當地被稱為「福建暹」(Hokkien-Siam)(Teo 2003: 48; Tan 1982: 30)。土生華人和清末民國時期南來的新客華人在許多方面有所差異。新客華人受「分而治之」以及中國國族主義建構工程與五四運動等影響,故抗拒同化,在建國後堅持華語教育(但非全部)、保存華人文化,凸顯文化識別,以在多元脈絡中求得文化存續。但土生華人受前述風潮影響相對不深,文化和血統表現更多混雜性、克里奧化(Creolization),雖然其也在飲食、祭祀、服裝、器物上保存不少原鄉色彩,但這和新客華人普遍受現代中國國族主義影響的脈絡有別²³。且在不同地方的土生華人之間有所區隔,並未自視為一個如新客華人認同的「華族」整體。至於華語教育,對土生華人來說實為「再華化」,他們有不少人不識中文,口語上使用英語、馬來語或摻雜許多英語、

22 1950年代成立的「馬來(西)亞華校董事聯合會總會」以及「馬來(西)亞華校教師會總會的合稱。

23 當然,清末民初中國國族主義者確實也在東南亞土生華人群體散播「遠距國族主義」、推動再華化,對其造成一定影響,有些土生華人欣然接受。不過,他們的身份認同是複雜的且有現實考量和選擇性,並非如今昔一些中國學者所認為的那般單一或完全「心向祖國」(葉先秦 2022: 135-140)。馬來西亞的土生華人在歷史上確實曾經與神廟活動高度連結,馬六甲著名的青雲亭即有深厚土生華人淵源,但19世紀中葉後不少土生華人逐漸西化,成為基督徒者亦不在少數。此外,今日各神廟的主導權幾乎都以落在新客華人身上,土生華人不復是神廟事務主體。

馬來語詞彙的福建話。此外，他們也很少活躍於傳統華團或類似組織，反而還有自己的土生華人公會（馬六甲、檳城、吉蘭丹均有）。顯然李教授研究的「華人」是新客華人，不包含土生華人在內。

其次，李氏的華人範疇也不含眾多以英語為第一語言的華人。這類人士生華人或新客華人均有，他們普遍與華團、華教有一些距離，對傳統節慶的重視程度也不高，即使以節慶為「文化識別」，也少有作「教節一體」的思考。談論華人，若將慣說英語者排除在外，似乎暗指那些無法充分掌握族群內部代表性語言者族裔身份的不正統。然而，英語在馬來西亞具有本地性，早於英國還未設立海峽殖民地前到 1980 年代止，英文教育一直是當地各源流教育的一部分，也是不少土生華人的第一語言。半島的英文教育和華文教育起始時間相去不遠。有論者時常將 1819 年設於檳城的五福書院視為華教濫觴，但後來學者否決此一說法，該處原本是神廟，出現私塾是相當後期的事。也有人指倫敦會（London Missionary Society）宣教士米憐（William Milne）1818 年設立的馬六甲英華書院（Anglo-Chinese College）為例，但其實這是間雙語學校。鄭良樹（1998：9-10）認為，華教最早出現於 19 世紀初三處海峽殖民地的私塾²⁴。早期這些非體制的華文教育甚至初期新式學堂，媒介語是以中國南方各省母語為主，有別於後來的「華語」（普通話）²⁵。不僅對土生華人，對新客華人而言，華教同是某種「再華化」運動，因他們的母語並非「華語」，「華人」說「華語」實為華教運動建構出來的等值鍊。與華文教育相似，最早期的英文源流學校也是由非政府組織設立，前者是氏族團體，後者是基督教宗派。1816 年聖公會宣教士 Sparke Hutchings 在檳城創立大英義學（Penang Free School），是東南亞第一所以英文為媒介語的學校，招收各種族、宗教、社經地位的男性學生。此外，檳城陸續還有其他教會背景的英文學校，如 1852

24 馬來（西）亞的華文教育發展史在清末民國時代緊扣中國的教育發展脈動，光緒年間，清國開始辦理新式學校，「南洋」華社也跟隨這波潮流。1904 年，檳城開辦中華學校，是第一間新式學校，隨後新馬各地也紛紛創設新式學校。同時，保皇黨（以康有為為代表）與革命黨（以孫中山為代表）踏足南洋時，也成了當地推動華教的新動力。辛亥革命和民國肇建後，馬來亞華社進入空前全民辦學風潮。當時的華教可說是中國國民教育在海外的延伸，是僑校性質，但如今已經不能再以此視角看待馬來西亞華教。

25 五四運動、新文化運動、國語運動等等，皆促使當時華校的教學媒介語漸漸的由地方話改為「國語」（陳春寬 2013：71）。

年喇沙修會 (La Salle Christian Brothers) 與聖摩爾姊妹會 (Sisters of St Maur) 分別設立的聖方濟中學 (Xavier's Institution) 與萊特街修道院女子中學 (Convent Light Street for Girls)。這些學校以華人學生為多數 (Ooi 2015: 43)。正如馬來西亞籍研究生曾憶勤指出，學者過去在研究馬來(西)亞華人教育時往往只關注華文教育，似乎認定華人就必受中文教育，忽略英屬馬來亞時期也有眾多受英文教育的華人 (曾憶勤 2019)。筆者要指出，初期「華教」並非使用「華語」，而是「唐人話」(南方各省語言)；英文教育早在 19 世紀初就已經出現，英文教育對華人而言同樣是歷史悠久。這兩種媒介語皆非強行推廣或藉某種意識形態將之普及化，更是早於 1920 始成為教育媒介語以及華人共通語言的「華語」。早期馬華公會的高層，不少俱是受英文教育的土生華人。部分中港臺研究馬來西亞華人的學者，因報導者和研究對象的受限，且又對於其報導的客觀批判不足，故此接受並同理其華教運動和「說華語運動」的論述，也連帶忽略受英文教育的華人。

其三，就是信奉基督教或伊斯蘭的華人。在過去的年代，「聖教」一詞有區隔「異端」(包括前述兩種宗教)之意，但在建國之後，無論是官方或民間的多元文化話語也包含宗教的多元。從「聖教」到「道教」，應該是朝宗教多元邁進，甚至拆解道教與特定民族的必然連結，成為世界宗教，希望吸引友族(印度人、非穆斯林原住民)甚或外國人。將宗教和民族相繫，對於華人內部多元性的紛呈並非正面，同時強化了某宗教屬於特定族裔的刻板印象和標籤化。「一個民族，一種語言，一個宗教」這樣的等值鍊，絕對不利於多元。李氏理解的多元，是在馬來西亞多元文化處境中，各民族均有一個代表性的宗教：馬來人是穆斯林、印度人信興都教，而道教在當地足堪稱為代表華族的宗教。如此，對信奉基督教或伊斯蘭的華人有邊緣化效應，暗示其華人身份的可疑性。就馬來西亞憲法或官方立場，宗教並不是非馬來人的識別符號，雖然宗教往往因標籤化的刻板印象理解與特定族群緊繫；華人或其他非馬來人有自由選擇宗教的權利，其族群身份本非由宗教界定。Roger E. Hedlund (2010: 61) 引述唐志強 (Tong Chee-Kiong) 的觀察，指出宗教對新加坡華人並非族裔身份認同的關鍵表記，與馬來人(以穆斯林為身份認同)和印度裔(多被認為是興都教徒)有所不同。筆者認為，馬來西亞華人亦

是如此。

李氏的論述還忽略了清末民初時期曾有為數不少的基督徒從中國南渡馬來亞和婆羅洲，他們絕大多數不是改宗者，而是在原鄉就已奉教。1900年，衛理公會（Methodist）背景的福州實業家黃乃裳與砂拉越布魯克家族（Brooke）合作，將福州的務農者引進詩巫（Sibu），許多福州（也有興化、福清等周圍地區）衛理公會信徒於是移民砂拉越，1903年又有第二波移入馬來亞霹靂州的實兆遠（Sitiawan）。兩地遂成華人衛理公會信徒的中心，不少基督徒也由此移動到馬來西亞其他地方和新加坡（Roxborough 2014: 49; Hwa & Hunt 1992: 158; 朱峰 2009: 58, 62-68; 陳妙恩 2023: 134-140）。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，有其時代背景。巴色會從1850年開始在客家群體裡宣教，適逢太平天國崛起，參與其中的有不少是兩廣客家人。因首領洪秀全也是客家人，故此清廷在追剿太平天國成員時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。巴色會遂協助其移民到北婆羅洲，提供出路（Tan 2011: 127; 黃子堅 2011: 369-370, 373; 陳妙恩 2023: 122-133）。除了這三個較大規模的早期華人基督徒移民社群，還有不少馬來西亞華人基督徒個體或家族在南渡之前就已奉教，只是未有統計。另外，還有一些傳入馬來西亞的教派雖非宗教移民，卻是中國自創的獨立教會，例如真耶穌教會、召會、新約教會。

對實兆遠和砂拉越的衛理公會信徒來說，宗教和福州人身份是結合在一起的；而沙巴的巴色會信徒也往往將該會與客家人身份相連。但李氏卻將信仰基督教的華人俱描述為「改信」，又視「聖教」信仰者為「堅持文化傳統」（李豐楙 2018: 1, 343）。對這些早期基督徒宗教移民而言，堅持基督教信仰同樣是一種民族文化的延續，同樣維繫原鄉記憶，也同樣可被視為「文化識別」，今日有些後裔仍以從「唐山祖」世代相傳的基督徒身份為榮。目前，馬來西亞有三個跨宗派的基督宗教聯合組織：馬來西亞基督教聯合會（Christian Federation of Malaysia, CFM）、馬

來西亞基督教協進會 (Council of Churches of Malaysia, CCM)、馬來西亞福音聯誼會 (National Evangelical Christian Fellowship, NECF)²⁶ 均可見華人與印度裔、原住民一同參與領導層和執行面的工作，此乃基於基督宗教的普世性 (Ecumenicity)。又例如馬來西亞基督徒新世代總會 (Association of NexGen Christians of Malaysia)，由華人基督徒方嘉雄發起，但其工作已超越華社甚至宗教界圍。2017 年年底，川普 (Donald Trump) 宣布承認耶路撒冷為以色列首都，並將遷移大使館至此。此舉引起一群馬來西亞馬來穆斯林到該國行政首都布城 (Putrajaya) 的布特拉清真寺 (Masjid Putra) 前抗議，馬來西亞基督徒新世代總會亦率員參加，稱耶路撒冷應為穆斯林、猶太教、基督教共享，且抨擊川普濫用聖經合理化以色列佔領行為。其立場呈現對錫安主義和基督教錫安主義的批判，因此受到不少支持前述理念的教會領袖非難。但方氏仍持續堅持反對立場，並與穆斯林團體就以巴議題進行對話，2019 年和 2024 年更促成巴勒斯坦裔的伯利恆聖經學院前教授暨東耶路撒冷浸信會前牧師阿瓦德 (Alex Awad) 訪問馬來西亞，期間不僅安排阿瓦德在教會演講，也參與當地穆斯林團體舉辦的論壇。華人基督徒跨界邁出自身的民族和宗教社群，在公民社會中與友族友教橫向連結，針對國際性的議題合作磋商。他們不只是在「市場」與友族相遇。由此顯見部分華人基督徒在族裔方面的非社群性。

(二)「反離散」傾向的身份認同

此外，筆者還要探討猶太人的類比以及離散的問題。首先，在今時東南亞某些以穆斯林為文化主體的國家，猶太人和以色列是個負面標籤，尤在後者建國而造成巴勒斯坦人「納克巴」(Nakba，意為災難) 之後。不少穆斯林至今仍未清楚區分猶太人和以色列或錫安主義，反猶和反以色列界線模糊不清。若續將東南亞

26 馬來西亞基督教聯合會是當地各基督宗教系統的合一機構，馬來西亞基督教協進會 (以新教主流教派為主)、馬來西亞福音聯誼會 (福音派)、馬來西亞天主教會主教團 (羅馬天主教) 均是其成員，代表五千多間教會。該會成立於 1985 年，動機是為因應國家的快速伊斯蘭化。2007 年天主教《先驅報》(Herald) 被政府通知不得使用「阿拉」(Allah) 稱基督宗教的神，而引起所謂「阿拉事件」，馬來西亞基督教聯合會公開支持該報，而成為焦點 (Puyok 2018: 68)。

華人類比猶太人，可能會徒增不必要的種族問題²⁷。此外，在一些通俗敘事中，華人常被用以與猶太人相提並論，相似之處不外乎經商手腕、文化的優越性等，且又都因不同因素而流散。然而這會產生某種本質化理解，且加深與之相關的刻板印象。東南亞華人研究巨擘王賡武之所以反對離散華人的稱呼，即是因為許多論述裡華人離散者的意義直指那些早期藉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。他指出這種描述、比附有違事實，早期移出的中國人並非多是商人，當中有不少窮人；此外，「離散」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；再者，「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，在東南亞處境確實危險。洪玉華指出這個詞是張冠李戴（主張 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）。綜言之，這些學者反對用離散的概念描述馬來西亞及其他東南亞華人，主因即是不少「離散華人」論述以猶太人為範型，而猶太人的離散就是期待回歸某個中心。

研究離散的學者威廉·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

27 不僅是以穆斯林為多數的海洋東南亞地區，泰國國王拉瑪六世之所以嘗試以反華激發泰人民族主義，正是在英國留學期間受歐洲反猶主義啟發（孔復禮 2019：379）。

起來，這樣的關係也定義了其種族共同體的意識以及團結（Brazil 2008: 24-25）。薩夫蘭的離散觀點，顯然與猶太人相似並以此為範型。但前述 Tambiah 的「雙重疆域化」論點一方面支持離散概念，同時不認為這必然涉及回歸。

另一方面，比較文學家史書美從華語文學生產角度提倡「華語語系」（Sinophone）的概念，並以此對「離散」提出批判。「華語語系」嘗試拆解民族國家所建構語言、文化、民族、國籍之間形成的等值鏈（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。例如提議馬來西亞的馬華文學不應視為中國文學，或可朝向成為國家文學的方向發展，但她也意識到當地馬來民族主義者對此趨向的阻攔態度，甚至也有馬華文學家表示抗拒。不過，史氏認為，若馬來西亞否定華語語系馬來西亞文學為該國國家文學，中國將樂意如此主張，一如過去索討世界各地華語社群的忠誠，視他們為中國的「海外」社群，是「僑民」、「華僑」。而且馬來西亞可能因此喪失最有成就的華語語系作家，中國政府就得以宣稱，中國是這些作家的祖國（史書美 2017: 9, 170-179）²⁸。由「華語語系」文學著作於域外的在地性、克里奧化，甚至躋身東道國的國家文學，史氏進而主張「華語語系」的反離散觀點。她反對「離散華人」概念，因離散有其終時、時效性，這是出於她堅信文化和政治實踐乃基於在地，所有人都應當有成為在地人的機會（史書美 2017: 47-48）。她發現就現實來看，許多第二代以上的移民均選擇結束離散狀態。而且，儘管有些東南亞或馬來西亞華人看來對中國有文化鄉愁，也和在地生存經驗有關，是一種在地的中國鄉愁（史書美 2017: 62）。

筆者贊同此一觀察，今時可見相當比例的馬來西亞華人在不同程度上支持中國，惟其中大部分人並非出於「失根的蘭花」這般僑民情結或渴想回歸，毋寧說是本地脈絡下受種族主義之害而感到不公的生存經驗所致，寄望日漸強大的祖籍國能夠讓馬來西亞政府更為「善待」他們，提升其地位。也有許多華人全無這份

28 她建議華社或可選擇否定華文的形而上意義（與中國本質主義掛勾、藉由對「純粹中文寫作」的追求以表達對文化中國的傾慕），視之為馬來西亞多元語言社會的一種語言，進而讓以華語、英語、馬來語、淡米爾語寫就的文學作品，都能被納入「國家文學」中。

情結，相信追求平等是要靠本地的政治鬥爭和公民社會的力量。此外，不少華人也不必然有雙重疆域的觀念，而是認為其華人身份只是被賦予的，或者是對馬來西亞社會多元共生的特色感到自豪而重視自己的華人身份。筆者認為沒有必要也不適合稱馬來西亞華人為「離散華人」。此外，筆者也要提議，中港臺的馬來西亞華人研究不能再僅僅建基在傳統華團人士的報導，須正視馬來西亞華人社會的多元分歧，也不宜只依靠西馬視域。

五、馬來西亞華人基督徒的文化識別與身份認同

如前所述，不少馬來西亞華人以傳統宗教為在地華族文化特徵，且這是一種可以與友族、友教的文化並陳的識別標誌；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，也形成一種文化上的歸屬、認同。這牽涉到族群身份認同的議題。前面曾提及對華人基督徒，對其而言成為基督徒是否會與本身文化主體性產生衝突，或者信奉基督教會否使華人文化識別特徵消失，甚至造成「華人性」的去除，確實值得思考。事實上，馬來西亞華人的身份定義非但不是以語言為標誌，文化、宗教也非絕對。在當前馬來西亞社會，從憲法的客觀「規訓」來說，除了馬來人族裔身份必須繫於特定宗教歸屬以外，其他民族的族裔身份本非按宗教信仰給定，與政治和親屬關係有更緊密連結。如前提及，馬來西亞華人並非統一的群體，所謂「華社三大支柱」：華校、華人社團、華人媒體有時只具象徵性的意義。語言、生活場域、階層、教育背景等各種因素，均會影響華人對文化身份的認知。例如涵化較深的土生華人以及慣用英語的華人（土生華人、新客華人均有慣用英語者），相對於使用華語的華人，未必如此重視本身的文化特徵，尤其是以宗教為基準的文化識別標誌²⁹。

此外，對一些華人來說，所處各生活場域（Fields）、群體、階層與族裔身份

29 有些地區如馬六甲的土生華人，其實頗為重視自身文化特徵，意欲與其他民族和新客華人做出區別，他們仍保存傳統的生命禮俗、器物、服飾。但相較於新客華人（尤以說華語的新客華人為甚），這些土生華人保存文化識別標誌的目的更為強調在地的文化多元性架構，此外，其文化原本就含有不少混融元素，因此相對而言不似使用華語的新客華人在強調文化識別時蘊含抵抗同化的意識。

相較下同樣能夠甚或更能體現自身的認同和歸屬。假設有某名在吉隆坡孟沙（Bangsar）國際企業工作的華人，或會認同此場域當中同樣洋溢資本主義、中產階級、成功卓越氣質的人以及其中氛圍，這層認同、親緣性的感受容或致使其對這類相近人士的認同高過族群身份。對另一些華人而言，某些他們親近的氣質或價值觀能夠與族裔身分結合，而且前者還能使後者得到更新。Eu Kit Lim 在以吉隆坡某英文教會為個案的研究指出，按該教會華人信徒的認知，華人可分為「華人性」的華人（“Chinese” Chinese）與「現代」華人（“Modern” Chinese），後者自認是比較西化、擁抱現代性的華人（在該教會的處境下，他們習慣使用英語，並且以此為尋求經濟和宗教資本的媒介），較少跟隨傳統習俗，卻也將前述西化特質視為自己族群認同的一部分而非衝突。他認為這種「現代」華人形象是對於部分馬來人一直以來對華人刻板印象描述（例如：貪財、缺乏誠信）的回應；這些信徒意圖用一種具有進步、理性、西方思維等特質的「現代」華人形象取代過去馬來人的負面刻板印象。簡言之，西化特質是華人族裔的更新力量，因而與華人身份認同不但不衝突，並且具有正面意涵。但林氏也發現，這些所謂「現代」華人某種程度其實正複製了馬來人加諸馬來西亞華人身上的負面形象，這實際上是一種本質論和原生論（Primordialism）的底蘊（Lim 2013: 133-139, 141）。或許可說，這也是一種內部東方主義（Internal Orientalism）的表現。

同樣，宗教團體亦然，宗教能給人另一種外於本身族群文化的身份認同，許多大馬華人的族群文化認同與宗教結合，後者更成為文化識別標誌。然而華人基督徒較少刻意將基督教與自身文化緊密結合，卻也不必然衝突。在前述吉隆坡某教會的個案裡，這些華人基督徒表示自己並不認為基督教信仰與某些華人傳統（節慶）有衝突。以華人新年和清明為例。這些信徒將華人新年及相關賀詞強調的繁盛與長壽的概念與基督教調和，且用基督教「永恆」和「永遠的財富」觀點作詮釋，即在附和之餘強調前者是屬世且暫時的，後者是永久的；至於清明掃墓，信徒認為這並非祭拜祖先（他們不用祭品或燒香），而是予以尊榮，並主張這正符合基督教信念（Lim 2013: 184-185）。據筆者觀察，這樣的理解和實踐不僅普遍存在於英文教會的華人，華文教會的信徒亦然。對馬來西亞華人基督徒而言，信奉基

基督教並不妨礙華人的身份認同，基督徒此一新的身份不會與華人身份衝突，還得以讓自己成為「新的華人」，這與前述「現代華人」形象的論點大致相同³⁰。正如學者陳志明所言，與改宗伊斯蘭相比，改宗基督教對馬來西亞華人而言相對容易許多，因華人基督徒仍舊能夠維持本身文化。成為基督徒僅需放棄少許與基督教明顯衝突的華人文化，例如祭祖。且今日有些華人家庭並不在家中祭祀神明或祖先，改信基督教需要做出的文化調整相對不多。陳氏指出，好些教會也將華人文化做出轉化，例如在華人新年初一舉行新春特別聚會，代替在除夕的非基督教祭祖和拜神儀式；在清明時節，華人基督徒以獻花代替祭品和燒香，並用基督教的方式為祖先祈禱；在舉行婚禮時，有些華人基督徒也選擇維持傳統習俗（Tan 2000: 306-307）。

綜言之，成為基督徒對於馬來西亞華人而言，所需付出的文化資本和社會資本並不高，甚至可能反因加入教會而得到新的（尤以若干中產階級為主與強調成功的巨型教會為甚）。華人在改宗基督教之後，許多文化識別的符號並未被消解，但不認為有必要以傳統宗教作文化識別符號，甚至不認為傳統宗教是華人文化不可分割的部分³¹。在「新的華人」理解下，這些傳統宗教反而是應該被基督教替代的，且會儘可能凸顯傳統宗教對華人文化的負面影響，以證明基督教取而代之的正當性。訴諸斷裂性是宗教改宗過程中常見的情況，馬來西亞華人基督徒主張與傳統宗教的斷裂並不影響到華人文化以及華人身份認同的連續性，反而強化了連續性，因其不認為華人傳統信仰可以充分代表或體現華人文化。而且，就前述「現代華人」形象的重新建構，不少馬來人對華人的刻板印象其實往往還包括宗教上的「以物配主」，即認為華人均是「偶像崇拜者」，華人基督徒在某種層面上期望因其信仰改變這般刻板印象。筆者認為，李氏所揭宗教與宗教節慶作為馬來西亞華人文化識別標誌的觀點，確實有助讀者瞭解落地生根已久的當地華人在多元民族的社會現況下，如何展示、延續其文化和身份認同。然而這可能會忽略那些非信奉傳統宗教（包括道教、佛教）的華人（例如基督徒、穆斯林等，還應包含無

30 請留意，並非指刻意為改變形象成為「新的華人」而改宗基督教，而是已信奉、已改信基督教的華人的某種自我理解。

31 而且，宗教轉換不必然表示價值或個人認同與團體認同的改變（Hedlund 2010: 69）。

信仰者)，其實這就是他族對華人的刻板印象，誤以為對華人而言，民族與特定宗教乃不可分割，就如伊斯蘭之於馬來人、興都教之於印度裔（事實上印裔有不少基督徒和穆斯林，而印裔當中的旁遮普人也常因為多為錫克教徒而與其他印裔分別開來）。況且有些華人的先祖南渡之時就非傳統信仰者，例如實兆遠和砂拉越的福州衛理公會信徒以及沙巴的巴色會客家信徒，即使要以宗教為自身文化識別標誌，也會採用新教衛理公會和巴色會的傳統。基督教既為當地華人所信奉，也應該視為本地宗教，在談論馬來西亞華人宗教時也應納入。雖然學界提到「華人宗教」（Chinese Religion(s)）多指三教或「民間信仰」，但也應指華人信仰的各種宗教，基督教也包含在內。而且，在馬來西亞，華人尊奉的諸宗教應被視為本地宗教，這與前面「反離散」的概念相仿，因其信仰和實踐與本地經驗相關。按馬來西亞憲法，伊斯蘭是聯邦宗教，但也保障其他宗教信仰和實踐的權利²，尤其這是非馬來人的自由，「教族一體」雖是李氏對大馬華人的期待甚至是整體性的解讀，卻弱化了這份自由以及社群內的多元性。既然認定馬來西亞的多元文化現實，各族裔內的多元性也應予維護，包括語言、宗教。將某一特定宗教的節慶展演視為華人的「文化識別」，勢將強化族群間長久以來對他者的再現，阻礙各族之間深入認識彼此，「教節一體」和「教族一體」或許還會讓各族對友族的認識表面化、膚淺化。馬來西亞部分傳統華團目前的多元呼籲乃策略性，實欲藉著訴諸多元使「華族」這個由從中國南來的各「方言群」建構起來的在地族裔避免被同化（顏清煌 2013：1-15）。若能同時正視並鼓勵內部的多元性，則可與其多元性的論述融貫一致。若傳統華團懼怕內部的多元分歧會影響凝聚力，那麼這樣的態度其實和馬來右派、巫統、土權組織頗為類同。

華人基督教在馬來西亞的本土性和主體性程度，其實並不亞於馬來西亞華人傳統宗教團體，前者今日更為呈現多中心態勢，與「大中華圈」並無核心-邊陲的關係，甚至反過來支援中國、臺灣的宣教工作；反觀後者有若干團體是由「核心地帶」在馬來西亞創辦而成為其延伸或者關連密切。尤其城隍、土地公等信仰涉

32 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。

及土地疆界和離散，基督教的普世主義卻沒有地界的概念。主張華人傳統宗教理所當然較基督教本土性和呈現主體性的觀點，有時可能其實反映的是大中華想像。設若過於強調華人與道教的關係，甚至欲提升為民族宗教，以與印度人之於興都教、馬來人之於伊斯蘭的「教族一體」現象並陳，對華人基督徒不啻邊緣化，且間接忽視其在華族內外以及公民社會的貢獻。

馬來西亞的多元宗教處境，讓篤信一神且弱勢的本地基督徒不得不接受宗教多元論 (Religious Pluralism)，而且除了僅是陳述眼前存在不同宗教實情的「描述性多元論」(Descriptive Pluralism) 以外，還或多或少須承認宗教本應多元的「規範性多元論」(Prescriptive Pluralism)，宗教學者尼特 (Paul Knitter) 稱之為「互益模式」(Mutuality Model) (尼特 2004)。即使是保守的馬來西亞福音聯誼會會員教會與其下信徒，也難以全然否棄後者。一如前述語言和文化的多元，宗教多元使得基督信仰的存續有正當性，設若拒絕多元，社會與公共領域將只剩下具聯邦宗教地位的伊斯蘭一元論述。訴諸多元，可謂基督教在馬來西亞處境的生存之道，這對其他非伊斯蘭宗教而言亦然。五大宗教理事會的存在即反映此點。李教授的文化識別和「教節(族)一體」觀點，其實也是在當地多元文化(宗教是社會文化的象徵體系，為文化的一部分)處境提煉而出，然而華人「聖教」或道教信徒在節慶儀式中的展演，或許不是為與友族互別苗頭，展現民族氣派(李豐楙 2018: 349)³³。筆者認為這忽略非穆斯林在馬來西亞多元社會和多元宗教現實下為非主流和邊緣，雖曰多元，但國家文化以馬來文化為核心，宗教實況以伊斯蘭為主軸。毋寧說，道教的節慶儀式展演呈現出非馬來-穆斯林藉國家對多元文化和宗教多元性的肯認而得到生存的正當性、合法性 (Legitimacy)，且這是一種處在邊緣的狀態。邊緣不必然負面，這樣的現實，抑制了非穆斯林醞釀如美國「宗教右派」(Religious Right) 積極涉入權力核心的意圖。也是因為身處邊緣，促成非伊斯蘭各宗教的合作，因應國家伊斯蘭化政策與隨之而來的伊斯蘭霸權對非穆斯林可能

33 廖文輝 (2019: 123) 對李氏的此番論述頗有不認同之處，對於「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。」他指出，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，無疑觸碰友教的敏感神經，華社基本上小心避免。

產生的各種干預，對宗教多元主義的積極認可就由此而生。簡言之，多元性保障了非伊斯蘭的各宗教；邊緣身份使非伊斯蘭各教認可宗教多元的益處。

馬來西亞華人基督徒身處三重邊緣的處境。作為基督徒，是聯邦宗教以外的少數宗教；作為華人，屬於非土著，且是相對少數的民族（但卻是第二大民族）；作為華人基督徒，在自己的族群內不僅只有一成人口，在族裔主義、宗族思維的運作下，往往被本族加諸背祖、崇洋等標籤。但是，邊緣遠離權力核心，卻可以避免成為某種霸權論述生產者與壓迫者，並保持批判性。

六、結語

李院士的「文化識別」和「教節（族）一體」等觀念對於認識馬來西亞道教或傳統華人宗教深具啟發性和解釋力，也充分理解馬來西亞非熔爐式的多元社會脈絡。在此脈絡下，部分華人以「道教」及其歲時節慶為「文化識別」，與友族、友教並立共存。在「政治中國」的認同遠去以後，藉「文化識別」延續本身的文化與華人身份認同。本文肯定李院士這方面的觀察和詮釋，但是認為有其侷限性。

首先，是報導者和田野場域代表性的問題。有多少馬來西亞華人委身於傳統華人宗教節慶而非只是跟風參與，甚至刻意以此為身份識別標誌？許多年輕世代以及受英文教育者對傳統宗教並無深厚興趣，也不會以此表達身份認同，但李院士的報導者似乎集中於神廟管理者、傳統華團人士或年長者。他忽略當地華人的異質性，也似未意識到愈來愈多華人主導的社團、民間團體並不再堅持以族裔或其文化為界圍，且參與跨族裔的公共議題，展現非社群性。而且，將義山事件以及全馬幾處華人宗教慶典觀察到的現象綜合起來，擴大推論出馬來西亞華人整體或普遍以此為「文化識別」並有「教節（族）一體」的思考，值得商榷。本文並非針對李院士，其實臺灣和中國不少針對馬來西亞華人的研究論述其對象、報導者往往也較侷限。

此外，「文化識別」和「教節（族）一體」排擠了華人群體裡其他宗教信仰者——尤其是基督徒、穆斯林的存在和論述，且暗示其「華人性」的不足，對族裔內

的多元性表達並非正面。而且，這也加深族群與宗教之間的等值關連及其導致的標籤化和刻板印象，尤其讓馬來人對非馬來人的理解更為淺碟化，不利跨族群的相互認識，這種刻板印象已經助長了「內部東方主義」。如前所述，馬來西亞華人不存在如伊斯蘭之於馬來人那般，足以將華人納入同一個神聖社群的宗教。對非馬來人來說，不以特定宗教為其族裔象徵，甚至不必有宗教歸屬，是憲法賦予的權利。非馬來人實無必要效法馬來人將某一宗教視為文化識別符號，雖然當中有人或許以此標示自身族裔的特徵，然而這宗教不只一種，例如本文提到的華人基督徒，尤其是砂拉越、沙巴、實兆遠的福州（以及興化、福清）與客家基督徒。而且，也不能忽略無宗教信仰者或不願以宗教為族裔象徵者的觀點。筆者認為，指明當地華人認同的共同基礎為何是困難且似無必要，因在馬來西亞，華人（或各族裔）的身份更多出於官方認定、歸類，而「華人」這個標籤下的人，其認同分歧、異質。任何嘗試定於一尊的作法，似乎都可能破壞其中的多元性。若要指出馬來西亞華人認同的共同基礎，筆者認為，大概就是對官方族裔身份認定的「接受」—無論是消極或積極。最後，李院士的觀察確有其解釋力與啟發性，但嚴格來說只能限於道教徒、「華人宗教」信仰者以及神廟相關人士。若斷言馬來西亞華人群體以道教或相關節慶為文化識別符號甚至華人認同基礎，似有不妥。或者退一步說，傳統宗教是否只是包裹在馬來西亞華人文化裡的其中一個元素而已？華人未必需要民族宗教，且至今也未曾有此共識。對他者的期許雖不必然是凝視以及慾望的投射，但是可能侷限了對他者更進一步的探詢、認識。

參考書目

中文

- 王國璋。2015。〈馬來西亞華教論述的困局與出路：一個多元主義的視角〉，在張曉威編，《傳統與前瞻：馬來西亞華人研究的新視界》。吉隆坡：拉曼大學中華研究中心。頁 143-158。
- 孔復禮（李明歡譯）。2019。《華人在他鄉》。臺北：臺灣商務印書館。
- 史書美。2017。《反離散：華語語系研究論》。臺北：聯經。
- 白璿（徐雨村譯）。《歸屬之儀：馬來西亞檳城華人社群的記憶、現代性與身分認同》。臺北：左岸文化。
- 朱峰。2009。《基督教與海外華人的文化適應：近代東南亞華人移民社區的個案研究》。北京：中華書局。
- 吳小保。2018。〈冷戰與馬來亞左翼（反）國語運動〉，《臺灣東南亞學刊》，13(1): 49-81。
- 吳前進。2003。《國家關係中的華僑華人和華族》。北京：新華。
- 吳益婷。2020。〈東南亞華裔的「再華化」爭議：馬來西亞的經驗〉，《香港社會科學學報》，55: 1-22。
- 吳益婷、陳愛梅。2020。〈馬來西亞佛教與基督教的發展〉，在陳美萍主編，《當代馬來西亞：社會與教育》。吉隆坡：華社研究中心。頁 207-230。
- 希爾瑪·法里德。2017。〈印尼的馬來人問題〉，《人間思想》，16: 52-61。
- 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。
- 。2009。〈效忠與留根：馬華在義山事件中的修辭表現與政治困境〉，在李豐楙等著，《馬來西亞與印尼的宗教認同》。臺北：中央研究院人文社會科學研究中心亞太區域專題研究中心。頁 385-454。
- 。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。

- 柯嘉遜。2012。《愛國者與冒牌者》。八打靈再也：馬來西亞人民之聲。
- 保羅·尼特（王志成譯）。2004。《宗教對話模式》。北京：中國人民大學出版社。
- 陳心怡。2018。《同源殊途：馬來西亞與新加坡中學歷史教科書的國族認同形塑之比較分析》。臺北：國立臺灣師範大學課程與教學研究所碩士論文。
- 陳志明。2015。〈跨文化交流與和諧社會願景：從馬來西亞多元文化談起〉，《南方大學學報》，3: 21-30。
- 陳妙恩。2023。〈進入應許之地：馬來西亞基督徒墾殖場〉，在蔡源林、葉先秦編，《跨界多元視域下的東南亞華人文化：歷史篇》。臺北：政大出版社。頁 119-145。
- 陳美萍。2007。〈大馬華人與馬來人：族群邊界政策化的塑造〉，《馬來西亞華人研究學刊》，10: 1-17。
- 陳春霓。2013。〈淺談馬來西亞華文教育與馬來西亞華人的自我認同〉，《國教新知》，64(1): 67-81。
- 曹雲華。2001。《變異與保持：東南亞華人的文化適應》。北京：新華書店。
- 黃子堅。2011。〈馬來西亞基督教巴色教會與沙巴州的客家族群〉，在蕭新煌主編，《東南亞客家的變貌：新加坡與馬來西亞》。臺北：中央研究院人社中心亞太區域研究專題中心。頁 367-402。
- 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): 65-82。
- 隆美爾·邱拉明。2017。〈黎剎與馬來性分析的反思〉，《人間思想》，16: 62-81。
- 曾憶勤。2019。《英屬馬來亞英文學校發展研究》。臺南：國立成功大學歷史學系碩士論文。
- 葉先秦。2022。〈反思「核心」對「邊陲」與「我者」對「他我」的凝視：評薛莉清，《晚清民初南洋華人社群的文化建構》〉，《台灣東南亞學刊》，17(2): 135-140。
- 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。
- 鄭良樹。1998。《馬來西亞華文教育發展史（第一分冊）》。吉隆坡：馬來西亞華校

教師總會。

- 。2007。《馬來西亞華文教育發展簡史》。北京：外語教學與研究。
- 蔡源林。2004。〈從伊斯蘭法的公共論述看馬來西亞社群主義的建構〉，《亞太研究論壇》，13: 15-36。
- 。2009。〈大馬華社的伊斯蘭論述之分析〉，在李豐楙等著，《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》。臺北：中央研究院人文社會科學研究中心亞太區域專題研究中心。頁 269-325。
- 。2009。〈馬來西亞社群主義的建構及伊斯蘭律法的轉型〉，在李豐楙等著，《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》。臺北：中央研究院人文社會科學研究中心亞太區域專題研究中心。頁 175-220。
- 顏炳壽。2015/7/16。〈普照寺的插曲〉，《詩華日報》。<https://news.seehua.com>（檢索日期：2022/1/7）
- 顏清煌。2013。〈從移民到公民：馬來西亞華人身份認同的演變〉，在林忠強、莊華興等編，《第一屆馬來西亞華人研究雙年會論文集》。吉隆坡：華社研究中心。頁 1-15。

英文

- Abdul Khalid, Muhammed. 2014. *The Colour of Inequality: Ethnicity, Class, Income and Wealth in Malaysia*. Petaling Jaya: MPH.
- Bala, Poline. 2014. "Being Christians in Muslim-Majority Malaysia: The Kelabit and Lun Bawang Experiences in Sarawak," in Bernhard Platzdasch and Johan Saravanamuttu eds., *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia: Areas of Toleration and Conflict*. Singapore: ISEAS. Pp. 379-399.
- Banks, David J. 1975. "Pluralism East and West some Parallels and Difference: Malaysia and the Caribbean," *Contributions to Asian Studies*, 7: 17-31.
- Brazier, Jana Evans. 2008. *Diaspora: An Introduction*. Malden, MA: Blackwell.
- Collins, Alan. 2006. "Chinese Educationalists in Malaysia: Defenders of Chinese Identity," *Asian Survey*, 46(2): 298-318.

- Furnivall, J.S. 1956. *Colonial Policy and Practice*. New York: New York University Press.
- Hedlund, Roger E. 2010. "Understanding Southeast Asian Christianity," in Michael Nai-Chiu Poon eds., *Christian Movements in Southeast Asia: A Theological Exploration*. Singapore: Armour. Pp. 59-100.
- Hwa Yung & Robert Hunt. 1992. "The Methodist Church," in Robert Hunt, Lee Kam Hing, and John Roxborough eds., *Christianity in Malaysia: A Denominational History*. Petaling Jaya: Pelanduk. Pp. 142-198.
- Kua, Kia-Soong. 2011. *May 13: Declassified Documents on the Malaysian Riots of 1969*. Petaling Jaya: Suaram Komunikasi.
- Lim, Eu-Kit. 2013. *The Hybrid Animating Chinese Pentecostals in Malaysia*. Ph.D. Dissertation, University of Denver and the Iliff School of Theology, Denver.
- Liow, Joseph Chinyong. 2009. *Piety and Politics: Islamism in Contemporary Malaysia*. Oxford: Oxford University Press.
- Mack, Jane Barnes. 1994. "Cultural Pluralism and Multiculturalism: E Pluribus Unum or Ex Uno Plura?" *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 26(2): 63-72.
- Mahathir bin Mohamad. 2008[1970]. *The Malay Dilemma*. Singapore: Marshall Cavendish Editions.
- Nagata, Judith. 2005. "Christianity among Transnational Chinese: Religious versus (Sub) ethnic Affiliation," *International Migration*, 43(3): 99-130.
- Ooi Keat Gin. 2015. "Disparate Identities: Penang from a Historical Perspective, 1780-1941," *Kajian Malaysia*, 33(2): 27-52.
- Puyok, Arnold. 2018. "Rise of Christian Political Consciousness and Mobalisation," in Meredith L. Weiss eds., *Routledge Handbook of Contemporary Malaysia*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge. Pp. 60-71.
- Roxborough, John. 2014. *A History of Christianity in Malaysia*. Negeri Sembilan: STM; Singapore: Genesis.
- Stenson, Michael. 2019 [1980]. *Class, Race & Colonialism in Peninsular Malaysia: A Political History of Malaysian Indians*. Kuala Lumpur: SIRD & PSR [Queensland: University of Queensland].
- Tan, Chee-Beng. 1982. "Peranakan Chinese in Northeast Kelantan with Special

- Reference to Chinese Religion,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 55(1): 26-52.
- . 2000. “The Religions of the Chinese in Malaysia,” in Lee Kam Hing and Tan Chee Beng eds., *The Chinese in Malaysia*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 281-314.
- Tan, Kim-Sai. 2011. “Chinese Christians in Malaysia,” in Centre for Malaysian Chinese Studies ed., *Malaysian Chinese: An Inclusive Society*. Kuala Lumpur: Centre for Malaysian Chinese Studies. Pp. 111-141.
- Tennant, Paul. 1975. “Pluralism in West Malaysian Politics,” *Contributions to Asian Studies*, 7: 79-86.
- Teo, Kok-Seong. 2003. *The Peranakan Chinese of Kelantan: A Study of the Culture, Language and Communication of an Assimilated Group in Malaysia*. London: Asean Academic Press.

