

民间体制与集体记忆 ——国家权力边缘下的马华文化传承

Malaysian Chinese and Their Collective Memory: Continuity of
Cultural Heritage in a Society on the Periphery of Political Power

许德发

(KHOR Teik Huat)

摘要

有关文化传承的问题一直备受马来西亚华人社会所关注, 它可说是一个困扰几代华人的旧问题。在很大程度上, 文化传承其实就是一种历史记忆建构的过程。一个族群集体记忆和文化认同之形塑明显受到族群间权力关系和国家权力自身性质的影响。因此, 作为探讨此问题的途径, 本文将把历史记忆现象的分析与国家权力相关联, 考察其与国家互动的形态, 从而揭示在集体记忆传承过程中所面对的种种挑战及因应而来的曲折演变。本文将尝试追问: 作为一个移民社会, 其移民性如何主宰它的文化取向? 在失却有效的国家/官方机制与管道, 甚至面对国家形态之压力下, 华人社会长期以来仅靠民间体制力量如何维系及传送其集体记忆, 并呈现怎样的性质与归趋? 最后, 本文也略约讨论这些问题在当代跨国文化冲击下, 所呈现的一些现象与变化。

Abstract

Concern with their cultural heritage has always been a matter of importance to Chinese society in Malaysia. To a large extent, the continuity of a community's cultural

heritage is part of the process of the construction of the historical past. The emergence of the collective memory of a community and its cultural identity is influenced by power relations among different communities as well as by the nature of the national political power structure. This study will analyse Chinese recollections of their past history and to examine the challenges facing the process of continuing this collective memory. The study will try to answer the question of how an immigrant society seeks to determine its cultural orientation and to project its character and roots. In the absence of effective and official channels and under certain pressures, how do Chinese rely on community resources to sustain and convey their collective memory? Lastly, the characteristics of and changes to these problems in the context of contemporary cross-border cultural impact will be discussed briefly.

前言

有关文化传承的问题一直备受马来西亚华人社会所关注，它可说是一个困扰几代华人的旧问题，本文的题旨即在于探讨此项旧问题。所谓文化传承，其实在很大程度上就是一种集体记忆 (collective memory) 建构的过程。所谓“记忆”自然是指向过去，是一种历史，但本文所取乃一种比较广义的定义，不仅指涉书写上的历史，更涵盖更大层面的一般文化意识与社会记忆。

实际上，“集体记忆”最早是由法国社会学家霍布瓦克 (Maurice Halbwachs) 所提出，意指个人的记忆被定位于所属社会对记忆的集体架构 (collective framework of memory) 之中，而这种记忆架构往往受到社会主导思想所影响，但更重要的是，它揭示了集体记忆是文化认同形构的基础 (Halbwachs 1992)。诚如保罗·康纳顿 (P. Connerton) 在论析社会对过去记忆时所指出的，“我们对现在的体验在很大程度上取决于我们有关过去的知识。我们在一个与过去的事情和事件有因果联系的脉络中体验现在的世界，从而，当我们体验现在的时候，会参照我们未曾体验的事件和事物” (康纳顿 2000: 2)。显然，基于记忆的延续，人们才得以承认自身和所处于的文化传统有一种因果联系，并在自己的生活、实践中保持对记忆所蕴含的某些文化的认同，一个族群集体认同的文化纽带于焉形成。相反的，如果华人社会失落其固有的集体记忆，那就意味着此社会经已发生全盘的“结构性健忘” (structural amnesia)，¹ 华社的文化意识与认同将完全

由另一种形态取而代之，就好像许多印尼华人被同化一样。易言之，一个族群的文化认同虽往往取决于自身对当下的理解和怎样设想自己的未来，但是“当下”和“未来”的界定却不得不胥视其“历史”的叙述。

因此，本文将尝试探讨华人社会的历史记忆传承过程，以探视华人文化意识所呈现的曲折演变。然而，一个族群之记忆的形塑和文化认同明显受到族群间权力关系和国家权力自身性质的影响，在马来西亚尤其如此（林开忠 1999；Tan 2000）。作为探讨此题旨的途径，本文将把华人历史记忆的传承过程置放于其与“国家”（state）的关系中，看两者之间的互动与纠葛，以及由此而来的种种文化归趋与现象。值得本文追问的是：作为一个移民及其后代所衍生的社会，其移民性如何主宰它的集体记忆与文化取向？相对于马来社会与官方的高度重叠，华人社会可说是隶属民间，那么它在失却有效的官方机制与管道之下，长期以来究竟是如何以其民间机制维系及传送其集体记忆，并呈现怎样的的性质与倾向？它又如何与官方记忆相抗衡？

一、可望不可即的事业：华人社会文化的再生产

为了解答上述问题，首先我们必须就华人社会在文化传承上所处于的内外困境与其所依靠的社会机制稍作分析。诚如众知，马来西亚华人社会是由移民社群所组成的，而这种移民性事实上在很大的程度上，已先天性的注定了华人在这个 1957 年才获得独立的新兴国家中处于不平等地位。在历史上也在现实上，马来人即被认为对马来（西）亚拥有主权，因为英国人是从马来统治者手中夺得这个殖民地的。尽管马来西亚从英国手中获得独立是经由马来人、华人及印度人三大族群共同争取而成的，但新生的宪法赋予了所谓“土地之子”的马来人政治主导权，而此主导地位在独立后逐渐获得坚实之巩固。换句话说，马来西亚的多元族群、多元文化、多元语言虽是社会事实，却不是政治事实（何启良 1999a: 36）。

实际上，华人民间曾在独立宪制谈判期间提出“四大原则”入宪诉求，直接远赴英伦向英国当局争取宪制上的平等，尝试从根本上解决族群

不平等问题，但最后以失败告终（崔贵强 1990）。独立之后的国家宪法赋予马来族特别地位，马来“社会”可说在很大程度上差不多相等于“国家”，国家必须反映马来人特征，马来人也是国家的主人。五一三事件之后，宪法更规定了他们的特殊地位、回教地位等之不可挑战，这使华人等少数及移民群体必须更加确认自己“不完整公民身份”（*partial citizenship*）的从属地位。² 尽管从 1957 年独立之后以至 1969 年这段期间，华人社会的政治反对力量曾动员结集，进行长达 22 年不间断的斗争，企图通过选举和街头运动与马来政党争夺国家机关（详见祝家华 1994），但形势比人强，结构性的各种先天缺失使得它们难以功成。1969 年的“五一三”一役更使得华人社会进一步陷入政治困境之中，从此对权利的斗争态势也逐渐趋于守势和保守化。

然而，华人社会失去国家机关的掌控以及权力的边缘化，则意味着必须逐渐面对迎面而来的残酷结果——马来民族国家意识形态制度化的压力。诚如安德森（Anderson, Benedict 1983；安德森 1999: 125）所言，国族建构是近代的产物，也是二战以来许多第三世界前殖民地独立建国后的共趋。因此独立之后，尤其是 1969 年爆发的种族冲突为年轻一代的马来民族主义者借助政府的干预，推进马来人在各个领域的主导地位提供了契机（Tan 2000）。政府采取建立一个全面以马来民族为主导的国家为其建国目标，不止企图巩固其已大权在握的政治势力，也计划在文化、语言、经济上实行民族化，各种单元化政策严厉风行，马来西亚华人遭遇了全面的、不间断的压力。更值得注意的是：与此同时，作为实践这个民族化目标的工具，马来西亚国家机关也与时俱进、逐渐强化，华人自然处于更难以招架的困境之中。犹如何启良所指出的，“毫无疑问地，大马国家机关的能力是强大的，而且集中在首相部里，在政治、经济和文化各领域都是如此。说的更严重一点，大马甚至有‘泛国家’（*pan-state*）的倾向”（何启良 1997: 6）。

因此之故，官方的、以马来人为主导的国族理念得到强有力的国家机制，诸如教育制度、文化政策、官方媒体等管道的支撑，并从上而下贯彻到底、不分种族的实施于任何国民之上。然而处在民间的华人社会并没有

遗忘它渊源有自的中国 / 华人性及移民记忆，这使得其集体记忆与马来人所主导的官方记忆出现极大的张力。但正如前述，在华人社会方面，由于其政治权力边缘化的结果，它失去国家充分的支援，也连带失却各项族群记忆传送的管道，如高层次文化构筑所依赖的学术机制、高等教育，以及作为一般文化载体的文化工业、官方媒体等等。在这种官方强、民间弱的情境下，华人社会又是如何维系其历史记忆以传承及再生产其社会文化呢？

余英时曾指出，相对于中国文化大革命对中国本土民间社会的破坏，海外华人之民间社会尚存，因此保存了不少传统价值（刘梦溪 1996: 364）。以此来审视马来西亚华人社会，也颇能道中一些实质。海外华人这种相对保守性主要正是建立在其民间社会还存在某种程度的自治性之上。历史地看，在英国统治时期，由于殖民地政府大体上对华人社会持着一种“让它自生自灭”的态度，这形成了华社半自主性的社会空间，使得华人社会得以建构自身的社会机制。何启良曾分析道，“殖民时期的华人秘密社团的嚣张是无政府的极端，而早期的血缘性和地缘性会馆和乡团组织负担起华人福利的责任，甚至马华公会的发起也是基于这一原始动力。”（何启良 1997: 9）换言之，英政府不愿意负起对华人的各种社会福利与需求，不过只要华人不威胁殖民地当局的政治秩序与经济利益，他们仍具有某种程度的自由空间，以发展自己的文化、社会与教育领域。这种历史情境与因素使得华人社会的民间参与一开始就显得相当活跃，因此出现了许多民间领袖与颇具魄力的慈善家。十九世纪中叶以后，随着早期华人人口的稳定增长，华人社会大量设立自己的学校、报馆和各种团体组织（会馆、庙宇）便成了自然之事了（详见颜清湟 1991），也因此形塑了一个华社内在基本自足的体系，使其历史、文化记忆在这土地是得以维系和传承。同时，亲属关系、宗教和政治组织、社会制度都是构建集体记忆过程的一部分。换句话说，主要由上述华社三大支柱支援了各种集体历史、文化记忆的渠道与载体，比如教育、文学、民俗等等。其中尤其学校与报馆之创立正是社会性文化再生产中的关键一步，因为这才得以保证了语言及与之相关联的传统和习俗传给下一代。

大体上，英国殖民地时代比独立后的政府更宽容对待华校、报刊与团体组织的创立。这三大结构基本扮演了华社“安内攘外”的角色，以至被冠称为“华侨三宝”或上述的“华社三大支柱”。这三大支柱相互连接地形成了在政治、社会、文化各领域上护卫、代表华人的机制。但是必须说明的是，华社仅是保持“基本自足”的体系，它仍旧存在着先天结构上的缺陷。此结构性问题其来有自，诚如前面所说的，这可说是移民社群必然要面对的。第一是它是一个从属的社群，未能在这片土地上当家做主，自然也没有国家所拥有的各种机关。第二是因为海外华人移民社会的构成是来自于众多个人的迁徙，而不是整个中国社会板块式的移植。这先天性注定它的社会结构是断裂的、与中国本土不同，也不成熟、不完整。比如它没有健全的士阶层、从上而下的领导层以及大学或研究机制等等。许多有关社会记忆论著都指出，集体记忆之选择非取决于个人的意志，而更像是经由社群中长者或精英分子所作的选择，因为他们被认为是最有能力诠释当前及未来的群体利益的人。显然，移民性注定马来西亚华人社会与文化发展是由历史的跳跃和社会结构的不完整上开拓而来的（许德发 2001），而社会相对完整化与文化建制化就是华人社会孜孜以求的“最终目标”。这也就是为何我们常在华社听闻类似“建立从华文小学到大学之完整教育体系”等的说法了。

但是，从移民到公民的社会结构必须经过一段漫长时间的建构过程。实际上，在现代国家或社会中维持一个独立的社会性文化是一项需要有雄心大志、艰苦的事业，也是一个太庞大而可望不可即的事业。金里卡（Will Kymlicka）根据魁北克的历史经历而指出，只有当一个族群在语言、教育、政府就业和移民方面有实实在在权力的时候，他才能保持和再生产其社会性文化（金里卡 2005: 156-158、180；Kymlicka 2001）。换句话说，一个族群自身社会文化的发展需要庞大而完整的公共机构和政治权力来支撑，若不然则必定要付出何等的艰辛努力。这已预示了马来西亚华人历史记忆与文化传承上的艰难与问题之重重。所谓的华社“第二税”，乃至社会运动领导者公民权之被褫夺与入狱等等，都是这个重建文化体系工程中不可谓不大的惨痛“代价”。

另一方面，几乎或可说是唯一华人社会文化机制被纳入国家体制内的要算华小教育及中学和大学的中文课了。然而，为适应独立后本土化之时代需要，在正规的教育上，华文科目或有关中国的历史记忆呈现逐渐的递减以及本土内容渐多的趋势。但客观地说，本土化需要文化资本，不然本土化也就意味着浅化与断层。从独立前直接使用中国课本，³ 到今日——除了华文小学、少量的独立中学以及大学中文系保有中文作为媒介语之外，其他课程都必须以马来语或英语进行。而且最为致命的是，其教科书内容已经完全由官方制定，因此这里头自然必须依照以马来人为主导的国族历史意识之设计了，也不会以华人文化传承角度做任何考量。一些研究业已表明，教育部对华校课程安排上强调的是语文（中文）的工具性，而非其文化意义，华文小学之课程及教育中也存在着国民意识与文化认同之间的张力问题（Ingrid Glad 1998）。

作为高层次文化再生产机制的学术领域上，学术资源也几乎全由马来人所垄断，华人社会自身也未能在民间上进一步完整的发展学术，华社研究中心的状况就是一大显例，文化深化也因此步履维艰。然而诚如历史记忆学者所言，历史叙述或学术研究是民族想象或记忆建构的必要且重要之途径。因此在很大程度上，华人社会文化传承的管道只能必须依靠民间各种非正式形式来进行，包括霍布瓦克所认为的维系记忆的方式以及前面所提到的，诸如民间报刊、家庭，作为象征的民俗、传统节日活动（Halbwachs 1992），留学中港台及个人的自觉努力等等，而没有强有力的官方体制及欠缺完整和正规的教育体系之支援。华人历史记忆正因此缺乏深厚基础性蕴藏，自然显得浅薄，文化深度呈现结构性困境，也难以深耕。

二、乏力的抗衡：华社三大支柱的传统传递功能

迨至独立以后，华人的政治从属地位没有发生根本的变化。尽管华人社会在历史记忆的维系与输送上存有各种致命的局限，但在面对强有力的官方意识形态机器的马来化压力下，华人社会萌现了巨大的危机意识和悲

情，并思抗衡。自殖民地时代延续而至的所谓华社三支柱仍旧一以贯之的延续其传统功能，甚至逐渐发展成一套抗衡国家机器、属于华社民间的“类国家意识形态机器”（黄锦树 1997: 62），比如董教总就被称为是华社的“民间教育部”。这其实也是华社追求自我结构完整化的必然发展。然而，这个“类国家机器”尽管含盖了数量庞大的华团、华校以及华文报章，其渗透于华社之面向也非常广阔，网络巨大，但毕竟仍存在着各种历史局限和现实困境。最为明显的是除了受制于政府的各种压制之外，其自身管理与观念之陈旧、不间断的内耗，使其实际功效无法更好的发挥，因此当然无法代替或抵销国家机器的作用。

实际上，以族群意识为基础的政治分化以及政府政策的种族化都影响了华人的文化认同观念。原本指向单元化目标的各种政策最终反而导向相反的方向，正如菲利曼（Amy L. Freedman）所认为的，政府的政策与机制诸如教育政策、政党、选举制度与宪制等方面都使得华人社会难以涵化于马来文化之中（Freedman 2001: 411-440）。很显然，华人的认同问题如不与这些政治范畴相联系是不可能得到理解的。诚如柏林（Isaih Berlin）在论述民族主义时所使用的“弯枝”（bent twig）隐喻一样，当一个民族遭到羞辱性的压迫之时，这个被迫弯曲的枝条终究要反弹回去（Berlin 1991）。许多人类学者也已指出，一个群体只有被逼到自身文化边界时，才会“发现”本身的文化，并对此一文化重加评估（王明珂 1997: 72）。因此很值得叩问的是，以华人的文化逻辑与输送记忆机制的局限，它如何做“反应”？如何传输？沈松侨在研究晚清中国知识分子的黄帝神话建构时认为，中国知识分子在西方文化冲击下，体现了两方面的反思：自我称谓的探讨以及着手建构中国的过去（沈松侨 2001）。马来西亚华人的反应也呈现在自我称谓上，如疑惑于身份上到底是马来西亚华人，抑或马来西亚人。1990年代时，亦曾争论是否应改称“华裔马来西亚人”（Chinese Malaysian）。⁴

与此同时，华社同样显现自我文化与历史的建构意图，这种现象之发生当然也有其他的缘由。在实际的层面上，中共于1949年上台之后，也阻断了华人回归之路，而更为重要的是，马来西亚面对马来亚共产党之威

胁，独立后政府亦拒绝与中国建立邦交。中国文化与马来西亚华人的实际接触，包括留学路因此几乎完全隔绝。在另一方面，1957年的独立事实上反而加重了华社的困扰。政治上的独立也就意味着华人已经不能再像殖民地时代无需思索身份认同问题，独立意味着它必须效忠这新兴的国度。由于政治上的敏感性，即为了避免引起政府对华人效忠的猜疑，引发了华人的过度反应，即对中国文化认同患得患失，这多少影响了一部分华人对文化传统的态度。然而，在现实上的隔绝以及华人面对马来国族意识形态威胁下的反弹（文化卫护）因素之相互作用下，竟激起华人一方面竭力完整自身的传承体制（如兴建独立大学，但以失败告终），以及召唤日常生活中的各种文化符号，但同时由于官方压制以及前面提到的华人社会内部文化实力单薄和民间体制资源之贫乏，因此出现了文化逻辑上的必然发展——所谓的文化表演性之显现（何启良 1999a）。这一方面我们可以华团为了回应 1970 年代提出的“国家文化”政策而举办的文化节作为具体例子。

何启良对此曾评道：

讲得严重一点，当前马华文化的发展基本上已到了一个转折点。我们发觉，文化活动的重点是“文化表演”；文化节项目如舞狮、风筝展、大旗鼓队、二十四节令鼓以及展销会如手工艺、茶艺、花灯等等，皆是以“表演”、“展示”为主的。频频的“文化表演”逐渐地变成一种“表演文化”了。（何启良 1999a: 31）

华人文化节作为一种反弹的动作，里头的文化表演也充满古典性质，遂远离华社真实的生活方式。林开忠曾指马华文化有“被客体化”的倾向，是极中肯繁的评语（林开忠 1999: 130）。传统节日作为一种输送与传播记忆的主要方式之一，因此华人过节过年的气氛也极为浓重。比如几年前在华人新年期间就曾发生了燃放孔明灯的热潮，以致干扰飞机飞行而被禁。这种新年燃放孔明灯之玩意在其他华人社会是极有鲜有的。这似乎是海外华人远离母体文化后失去一种自然存在的文化氛围及土壤后的一种文化召唤，这在在说明了移民性的文化逻辑以及文化动力之拮据，也似乎印

证了共同记忆需要靠操演中传递和保持的传统论点（康纳顿 2000：“导论”4）。

在展示一种回归中国文化举动的时候，华社也呈现了属于自身本土历史之建构。它以双重路数切入，即“传统的发明”以及“记忆拯救”同时行进（萧阿勤 1997；陈美萍 2002）。以前者而言，林开忠在这方面已有详尽的叙述（1999: 118-158），这里不必赘述。唯可以再稍添一例的是有关华人文化起源的“发明”，即有人把与郑和下南洋有关的三宝山喻为马来西亚华人的“圣山”，因为“华人文化及一切由此开始”（《南洋商报》，1993年10月2日）。然而，事实上，三宝山与当今华人文化脉络并没有太大的直接关联。这显然说明华人在面对马来意识形态压力下，尝试寻找自己的本土象征，以及“发明”自身的民族缥缈的寓言。在当代马华文学中，英国曼特斯特大学学者沈安德（James St. Andre）甚至认为，马华作家似乎存有一种类似殖民者的幻想：希望看到其他文化不存在于殖民地上，来说明正是他们“文明化”了荒蛮的殖民地（2006: 33-55）。这当然言过其实，但马华文学作品确实呈现诸多华人文化记忆，尤其是有关华人在马来西亚贡献的历史记忆，而这些记忆往往建立于马来西亚在华人南来之前为没有发展与文化之地的基础上。

在“记忆拯救”方面，一个显著的个案是发生于1980年代有关首都吉隆坡开辟贡献之争夺。事实上，从英国时代开始，一般历史记载皆承认华人甲必丹叶亚来是吉隆坡开辟者。然而吉隆坡历史学会却突然宣称开辟者另有其人，甚至小学考试问题答案也以作为根据。这其实与马来西亚政府独立后重新定位许多历史人物一样，乃是马来民族主义者去殖民化历史建构过程的一部分（如在英国殖民地时代被列为反叛者的马来抗英分子都陆续被“平反”，获“追封”为国家斗士），⁵目的是为了争夺本土历史贡献，以进一步合法化马来人主导地位。华人社会为之反弹，华人社团为此也相应的搞了许多有关叶亚来贡献与历史座谈，并激发了一股“拯救”叶亚来历史的研究风气。⁶ 华人社会此后亦出现了数量可观的有关华人人物与地方之研究，这可被视为此相同脉络下的产物，亦是华社对国家历史的一种反表述。基本上，吉隆坡开埠者之争隐藏着马来人主导的官方与华人

民间历史记忆之间的反差与分化。从此论争中，可发现当官方历史与华人民间记忆有很大的冲突时，民间会有批评与补充，政府的压迫愈大，民间非官方历史的“生命力”愈强。

历史与权力的纠葛莫过于此。显然的，这不是单纯的史实之争，而是与现实政治利益息息相关的争论。这其实就是傅科（Michel Foucault）所提出的知识与权力之争，谁是“开辟者”也成了一种象征符号——象征那一族群的贡献——这完全符合布尔迪厄（Pierre Bourdieu）所谓的“象征资本”争夺的提法（1997: 196），可说是华人深恐自身历史流失或贡献不被重视下的一种“拯救”行动。许多华人史书写就是在这种背后动机及动力下出现的，比如方修的马华文学史书写、马来西亚华人史编撰都是如此（陈美萍 2002）。说穿了，华人的这一切因应深切说明华人极力抗衡马来单元化政策。也因此，华人学术研究之问题意识呈现当下化的发展，讲究的是一种致用的精神，而不是学问本身。

华人致力承续华人性及自身的历史，所以在马来西亚华人社会里会时而听到所谓“马来西亚华人比其他海外移居地的华人最像华人”的说法。这显现了华人认同上的焦虑，以及上面所提过的被逼到民族边界后的一种反应。在当今中国，此现象是绝对不会出现的，因为理所当然的——都在中国了，当然是中国（华）人——岂有不像中国人的焦虑。孔子所谓“礼失求诸野”的说法，也因此常可在海外华人社会中得到某些印证。

三、开放与外在干扰：马华文化在跨国文化场域

但时序进入九十年代以后，马来西亚政府为了达致先进国目标，在族群政治限制上稍微放松，一时之间，华人文化活动骤然蓬勃，华社也为此振奋。与此同时，中国的进一步改革开放，马中建交、旅游中国探亲禁令之解除，与中港台的文化交流也有显著的增加，不论是学术交流、书籍流通等等活动都显现活跃的景观，甚至有人称此为“文化热”。实际上，上述变化也伴随着全球化的背景置换，因此可以这么说，多元化与跨国交流已是不可避免的大势所趋。这对一直处在相对封闭系统中求存发展的马来

西亚华人文化是一个契机，它可说已经“干扰”了华社记忆传承和马华文化的自然演化。但是问题是，固有的民间华社机制与文化形态是否能够切合契机，并能支撑和因应此契机所带来的可能转化与挑战。

实际上，政府长期的压抑政策使得中文学术与思想得不到良好延续与发展，在某种程度上造成“哲学的空白”。⁷ 这也就是说，过去华人社会的文化生活是在严重缺乏“上层建筑”作为其基础和指引的，这不能说不是一项危机。因此当文化政策松动时，许多有关中国学术活动首先突然活络起来，许多学术研讨会都相续举办，中国、台湾、美国学者陆续受邀到来，这也就不令人惊奇了。但是，这是九十年代之前所无法想象的。有人喻此为“学术大拜拜”，显见其热闹有余的一面，不过大体上它对华社的学术建构还是起了一些积极的意义。与此同时，“哲学的空白”之后也产生“顺手乱抓”的乱象，许多所谓的研究会如“孙子兵法研究会”、“三国演义学会”、“易经学会”、“红学会”等凭空出现（许德发 1998: 42）。所以说它“顺手乱抓”是因为其活动之非学术性质，反而造成许多文化误读的现象。无论如何，这些文化景观说明华人社会有中国文化复归之势，华人传送中国文化记忆似乎松阔得多了。华人的文化与历史记忆压抑有了某种程度之解弛，但文化如何深化与建制化仍旧是一项难解的问题。问题的另一面是，华人社会过去强烈的文化悲情与忧患意识亦随之逐渐淡去，这为华人文化发展增添了几许不确定性。

美国学者柯雪润在研究跨国媒体与马来西亚华人社会的关系时注意到，由于对来自中国大陆、台湾地区，尤其是香港的跨国媒体消费、旅游机会以及与中国大陆文化资源接触之增长，其作为更大社会、经济与政治话语的一部分，已冲击了马来西亚华人文化，并改变了其性质，也影响了华人的社会认同。她认为，随着“大中华”经济和政治的崛起，以及成长中的城市中产阶级对文化认同的渴望，已导致华人社会间更为确定的促进自己的文化，作为马来西亚社会一个不可分割的组成部分（Carstens 2005; 2003: 321-344）。确实，马来西亚华人社会之大众文化长期深受港台影响，尤其是香港影视通过 1980 年代的录影带风潮到 1990 年代政府的有限度开放天空——卫星电视——观众得以全方位收看香港电视，使得香港影视

长驱直入家家户户。但在另一方面，政府又长期不准本地华语电视台的成立，华人因此没有条件发展自身的视觉文化工业。直到 1990 年代，政府才允许一些国营电视台中文时段由一些私营公司提供本地摄制的电视剧。然而，由于面对强势的香港电视浪潮的冲击，观众口味以及要求其实已经为香港制作所蕴含的标准内化了，微弱的本地资本和制作处于难以自立的位置，其拍摄手法、剧情几乎完全“香港化”。⁸ 这几乎无助于文化工业在留住本土记忆的作用。换句话说，外国文化工业压迫了国内文化工业之发展，而且也放逐了文化工业可具有的本土精神内涵。

不管喜欢与否，九十年代大众媒体发展是一种世界性的现象，马来西亚自然也不由自主地卷入这个大众媒体铺天盖地的网络之中。大众媒体在历史记忆上的作用巨大，晚近许多研究表明，大众传播媒体早已成为型塑人们历史意识极有力的制度化媒介，电影似乎可使过去再生，比博物馆、展览、纪念仪式等更生动的将过去再现出来（萧阿勤 1997: 254）。然而引人遐思的是，为什么华社多年来不见自身本土意义的怀旧热？私领域的怀旧其实大家都不可避免，每个人可能都在陡然间生发自己的童年往事。然而由于华社欠缺自己的文化工业，集体的本土怀旧想象似乎未被营造出来，比如为何华社没有对过去一些值得留住的记忆发生怀念热（如林连玉怀旧）。反之，外来文化工业产品之长驱直入，竟然使到华人社会之中也出现某种外国怀旧，令人颇有空间错置之感。香港怀旧或文化意象在马来西亚华社的耳熟能详，即是一例。然而比较让华人稍可放松的是，马来大众文化工业尽管得到官方资助，但也与其他第三世界一样，面对西方文化工业无所不摧之打压以及自身技术之滞后，因此未能形成一种有效的历史意识工具。

另一方面，落笔至此我们也得询问：香港大众文化的影响是呈现那种形态？基本上，香港流行文化也同样冲击其他华人社会，这表面上也使得华语社会似乎有了共时化的倾向。但与此同时，也有评论者认为，香港大众文化的仓俗性也促使马华文化受其波及，它所“生产”的偶像“绯闻”甚至填补了华人社会（每个社会）所需要的偷窥心理（刘敬文 1994；2001: 6-9）。年轻一辈的脑海里几乎很难有沉重的历史意识危机感，本土化

或移民经验的有限积累可能进一步散失。事实上，一些研究也揭示了一个吊诡的现象，即大众传播媒体自身的商业化倾向，将活生生的经验和具体的事件简化成浪漫的、可依序述说的故事时，已鼓励遗忘。在当今所谓后现代的时代，电视与电影的视觉刺激强力塑造人们的意识，人类的记忆能力似乎变成多余了（萧阿勤 1997: 256）。

当然，我们在分析影视文化工业的影响时，也应避免落入“媒体中心论”的窠臼。事实上，当人们接触媒体时，他们必然也以自己的习惯、观念或角度去理解，因此媒体与文化的关系是“诸种中介化活动的交互作用”（interplay of mediation）（陶东风 2002: 9）。这也就是说，尽管现代媒体在文化的再现中有支配性的作用，但我们不能否定其他的文化经验，如与家人、朋友的言谈以及日常生活的经验。借用斯图亚特霍尔的术语，电视等媒介的作用是“管理”我们的生活经验，但我们也可以反过来说，我们的生活经验同样在“管理”媒介所携带的讯息（陶东风 2002: 9）。因此，马华社会的问题可能在于本身文化积累不够深厚，因此易于受到外在的影响。追根究底，问题显然还是在于华人社会固有的文化断层及经验传承问题。外在强势的大众文化浪潮只是加重了问题，并引向另一个佻俗化、文化商业化、消费化问题。大众文化甚至导致现代读者对文学著作阅读兴趣和能力衰退，年轻一代宁愿看电影、电视，而不选择阅读原著（周宪 2000: 128）。这使得原本“硬书”出版市场既小而窄的华社更难发展其学术及文学机制。当然，这是一个全球化的现象，已非华社可单独解决了。但其他已经发展自身大众文化工业国者至少尚能把其文化刻画于大众文化工业产品上，马华社会却没有这样的本钱，问题就显得复杂得多了。

结语：后现代格局与旧问题

总的来说，马华社会一直面对传承以及寻找本土主体性的问题，这是由于来自国家与现实压力迫使华人必须寻找认同方向，一方面它必须保持其华人性，而另一方面则又必须基于现实需要，寻找本土化坐标。然而，所谓限度问题——要放弃多少华人性、融入多少本土性——却成了华人

社会焦虑的来源，加以它长期追求的自身社会结构和机制完整化未能功成，长期缺乏各种资源使然，使其文化记忆方向不明确，文化体系也很难深耕发展。这些旧问题在步入今日所谓后现代之后仍然是有待解决的问题。然而这个旧问题却又得面对当今正盛的后现代景观之冲击，使得华社问题更为复杂多变。后现代的多面性，至少如全球化所带来的全球华人共同意识可能会加重华社原本固有的中国意识，但它的本土化面向则又可能激发华社寻找更多的本土性。这有意无意之间加剧了华人文化认同的张力与混乱。

然而，我们可以肯断的是，当今华社不可能处在“两极”之中，即完全的本土化或华人性追逐之中。如何恰如其分地贯穿融会“移民/华人记忆”与“本土记忆”可能才是当前的一大问题，但此问题之解决却无疑需要自身文化实力作为垫底。时间已经向我们证明了，单靠华人社会自身难以健全化与完整化的社会机制来操作文化建设，已经犹如“海市蜃楼”。如果华人社会不欲仍旧在文化深度上徘徊，那么华社应当善用跨国时代所带来的各种多元化契机，认真思考怎样通过其他管道输送历史与文化资源的问题，以弥补自身社会与官方体制在这方面的阙失。

尤有进者，在后现代所携带而至的大众文化、工业化问题、人间虚无感、追求消散的各种冲击下，华人社会在旧问题未解，新问题即至之际如何自处，其实已经成为华人社会最大的世纪挑战。然而，面对政府的开放政策与中国崛起、全球化时代的来临，却又使华社感到乐观不已。狄更斯所谓的“这是一个最好的时代，也是最坏的时代；这是一个最乐观的时代，也是最悲观的时代”颇是华社现况的写照。面对这个时代，马来西亚华人何去何从？其移民性文化逻辑又会否转化？其移民记忆如何传承及调适看来确实颇费思量。

注释

- 1 历史记忆建构是在“有所记得”，也“有所忘记”中完成，这涉及一个选择的过程。有关“结构性健忘”，详见 Gulliver, P.H. (1995)。在本土研究中，以此“结构性健忘”为主题的研究可见 Janet Carsten 在探讨浮罗交怡马来人的论文 (1995:

- 317-335)。
- 2 这里是借用史宾勒在论述美国亚米希人时的术语。尽管亚米希族是基于自身的生活方式而自我选择离开主流社会，放弃公民权利，因而很少涉入公共领域和民间社会 (civil society)，但从语义而言，华人族群虽非自我选择，但同样没有享有一切平等的公民权利，也算是一种“不完整的公民”身份 (Spinner 1994: 98)。
 - 3 有关华校课本内容以及华文教育之演变，可见郑良树 (1999)。
 - 4 有关此方面的讨论可参见何启良 (1999b: 117-128)。
 - 5 一个鲜明的例子是：英国殖民地政府驻霹靂州的参政司 Birth 被马来人 Maharajalela 刺死后，英殖民地政府把吉隆坡一道重要公路命名为 Birth Road，以纪念其功勤。但独立之后，政府则把该道路改称为 Jalan Maharajalela。这一路名转换，显见了巨大历史价值判断的差距。
 - 6 叶亚来的故事与历史意义本身即充满歧义性，因此历来一直被不断阐释，不同的时代自有不同的意义。详见柯雪润 (Carstens, Sharon A.) (1992: 241-256)。
 - 7 这里转用余英时的说法。在论述中国 1980 年代的“文化热”时，余英时认为，当时中国发生正统的意识形态 - 马克思主义 - 的思想信仰危机，因此出现所谓的“哲学的空白” (余英时 1995)。
 - 8 一些马来评论界与报章就曾经多次问道，马来西亚或华社是不是“小香港”或香港的边陲。另外，台湾著名的马来西亚籍导演蔡明亮指出，“新马地区还有一个问题，他们受到好莱坞和港剧的影响，你看新加坡电视台或是马来西亚电视台，很少看到创作，手法、内容都是抄，表演方法全是香港电视剧那一套。” (林建国 2002)

参考书目

- 安德森著，吴叡人译 1999。《想象的共同体——民族主义的起源与散布》。台北：时报出版社。
- 布尔迪厄著，包亚明译 1997。《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》。上海：人民出版社。
- 陈美萍 2002。〈文学史、华人史与集体记忆拯救者〉。吉隆坡新纪元学院主办“方修论文集发表暨研讨会”论文初稿 (未出版)。
- 崔贵强 1990。《新马华人国家认同的转向，1945-1959》。新加坡：南洋学会。
- 何启良 1997。〈路漫漫其修远兮：马来西亚国家机关、公民社会和华人社会〉。载《马来西亚华人研究学刊》第一期。
- 1999a。〈文化马华：略说马华文化认同的困扰和复归〉。收于《文化马华——继承与批判》。吉隆坡：十方出版社。

- 1999b。〈从历史、政策和同化主义谈华人正名〉。收于《文化马华——继承与批判》。吉隆坡：十方出版社。
- 黄锦树 1997。〈中国性与表演性：论马华文化与文学的限度〉。载《马来西亚华人研究学刊》第一期。
- 金里卡著，邓红风译 2005。《少数的权利：民族主义、多元文化主义和公民》。上海：译文出版社（英文 2001 年版）。
- 康纳顿著，纳日碧力戈译 2000。《社会如何记忆》。上海：人民出版社。
- 刘梦溪 1996。〈为了文化与社会重建——余英时教授访谈录〉。收于《传统的误读》。石家庄：河北教育出版社。
- 林开忠 1999。《建构中的华人文化：族群属性、国家与华教运动》。吉隆坡：华社研究中心。
- 林建国专访 2002。〈蔡明亮阅读〉。刊于新山《蕉风》杂志，第 489 期，12 月。
- 刘敬文 1994。〈电视与当前大马华人文化〉。刊于《生命图像》。檳城：理大华文学会。
- 2001。〈马华大众文化与影视媒体〉。载吉隆坡《人文杂志》，5 月号，页 6-9。
- 柯雪润著，陈俊华、李宝钻译 1992。〈从神话到历史——叶亚来和马来西亚华人英勇的过去〉。刊于台北《海外华人研究》，第 2 期，4 月，页 241-256。亦载李业霖编著 1997。《吉隆坡开拓者的足迹》。吉隆坡：华社研究中心，页 186-213。
- 《南洋商报》，1993 年 10 月 2 日。
- 沈松桥 2001。〈我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构〉。刊于卢建荣主编。《性别、政治与集体心态——中国新文化史》。台北：麦田出版社。原刊于《台湾社会研究季刊》，第二十八期，1997 年 12 月。
- 陶东风 2002。《文化研究：西方与中国》。北京：师范大学出版社。
- 萧阿勤 1997。〈集体记忆理论的检讨：解剖者、拯救者、与一种民主观点〉。刊于《思与言》，第 35 卷第 1 期，3 月。
- 王明珂 1997。《华夏边缘：历史记忆与族群认同》。台北：允晨文化出版公司。
- 许德发 1998。〈略论马华文化贫困与传统权威〉。刊于吉隆坡《资料与研究》双月刊，第 31 期。
- 2001。〈潮人林连登与北马华社——兼论华商的公共参与与民间华社〉，香港中文大学历史系主办“第四届国际潮州学研讨会”论文，11 月 22 日到 24 日。
- 颜清湟著，粟明鲜等译 1991。《新马华人社会史》。北京：中国华侨出版公司（英文 1986 年版）。
- 余英时 1995。〈中国现代的文化危机与民族认同〉。刊于《历史人物与文化危机》。台北：东大图书公司。
- 郑良树 1999。《马来西亚华文教育发展史》。吉隆坡：华教教师总会。

- 周宪 2000。〈视觉文化与现代性〉。刊于陶东风等主编，《文化研究》（第一辑）。天津：社会科学院出版社。
- 祝家华 1994。《解构政治神话——大马两线制政治的评析（1985-1992）》。吉隆坡：华社资料研究中心。
- ANDERSON, Benedict 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- BERLIN, Isaiah 1991. The bent twig: on the rise of nationalism. In *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, edited by Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press.
- CARSTEN Janet 1995. The politics of forgetting: migration, kinship and memory on the periphery of the Southeast Asian state. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1 (2): 317-335.
- CARSTENS, Sharon A. 2003. "Constructing transnational identities? Mass media and the Malaysian Chinese audience, *Ethnic and Race Studies*, 26 (2): 321-344.
- 2005. *Histories, Cultures, Identities: Studies in Malaysian Chinese Worlds*. Singapore: Singapore University Press.
- FREEDMAN, Amy L. 2001. The effect of government policy and institutions on Chinese Overseas acculturation: the case of Malaysia, *Modern Asian Studies*, 35 (2): 411-440.
- GULLIVER, P.H. 1995. *The Family Herds, A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa, the Jie and Turkana*. London: Routledge and Kegan Paul.
- HALBWACHS, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. (Edited and translated by Lewis A. Coser), Chicago: University of Chicago Press.
- INGRID, Glad 1998. *An Identity Dilemma: A Comparative Study of Primary Education for Ethnic Chinese in the Context of National Identity and Nation-Building in Malaysia and Singapore*. Oslo and Cambridge, Mass.: Scandinavian University Press.
- JAMES St. Andre 2006. You Can Never Go Home Again: cultural memory and identity formation in the writing of Southeast Asian Chinese. *Journal of Chinese Overseas*, 2 (1): 33-55.
- KYMLICKA, Will 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. New York: Oxford University Press.
- SPINNER, Jeff, 1994. *The Boundaries of Citizenship*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- TAN Chee Beng 2000. Ethnic identities and national identities; some examples from Malaysia. In *Identities*, 6 (4): 441-480.