

马来西亚华文教育运动与华人文化认同^{*}王晓平 张昕^{**}

摘要： 马来西亚华文教育运动是马来西亚华人社会一项独具特色的文化传统，它是华人文化没有在马来西亚独立后的关键时期被同化的重要因素，同时也是最直观地反映马来西亚华族文化认同发展变化的重要传统。本文首先回顾了马来西亚华文教育运动在20世纪50年代到80年代的盛况以及当时华人文化认同的高涨。然后重点考察华文教育运动进入20世纪90年代以后的逐渐式微，并分析由此反映出的华人文化认同的困境及其建构形式的转变。最后得出结论认为，如今华文教育运动的渐趋衰落所反映的马来西亚国家文化与族群文化的对立，将导致华人的文化认同建构形式从抗拒性认同向规划性认同转变，而这种转变无论从民族还是国家的层面来看，都是亟须注意的认同危机。

关键词： 马来西亚 华文教育运动 文化认同

20 世纪 50 年代是东南亚历史上的重要节点，也是各国华人文化认同发展的分岔路口。东南亚许多国家华人的文化认同情况正是在这一时期开始走向不同的发展道路。第二次世界大战结束以后，东南亚各国纷纷独立，民族

* 本文受“中央高校基本科研业务费专项资金”资助。

** 王晓平（1975～），同济大学特聘教授、博士生导师，上海交通大学人文艺术研究院兼职教授，主要研究方向为比较文学、中国现当代文学；张昕（1995～），华侨大学硕士研究生，研究方向为华文教育。



主义在整个东南亚掀起热潮，使各国的教育政策也发生了变化。华文教育在大多数国家开始受到限制，大受打击，大部分国家华文教育从这时开始走向了当地化的道路，逐渐丧失了传承华人文化的功能。如泰国和印度尼西亚正是在这一时期禁止华文教育；缅甸侨校也在此时被收归国有，华校从此销声匿迹，只有华文补习班勉强存活，但到 1967 年华文补习班也被取缔。^① 菲律宾华侨学校经历了这一时期的限制和打击后逐渐菲律宾化，致使即使毕业于华校的华人学生也大多不谙华语。失去了华文教育这个传承华人文化的平台，华人的文化认同岌岌可危，据称“许多年轻一辈的华人，读了十多年的华文，居然连几句普遍的华语会话也不会听不会说，连一般华文书信报刊也看不懂”^②。与这些国家相比，马来西亚的华人文化不仅幸存下来，还产生了一种以社会运动来表达认同行为的独特传统——华文教育运动（以下简称“华教运动”）。

马来西亚华教运动就是这一特殊时期的特殊产物，像它这样延续数十年不断甚至形成半固定的传统的社会运动在全世界都极其罕见。马来西亚华教运动产生于马来西亚国家独立的关键时期，董教总常年定期举办大会、筹款活动和新闻发布会等活动，并向当局提交备忘录，提出运动要求，华教运动已然成为华人社会的一种半固定的文化传统。它是华人文化没有在马来西亚独立后的关键时期被同化的重要因素，同时也是最直观地反映马来西亚华族文化认同发展变化的重要传统。本文拟以华教运动这一特殊的社会运动在不同时期的发展，探讨马来西亚华人文化认同建构形式的变化趋势。

一 马来西亚华人文化认同与华教运动

（一）文化认同

从文化认同的归属来看，马来西亚华人的文化认同是其族群认同的一个

① 林锡星：《缅甸华文教育产生的背景与发展态势》，《东南亚研究》2003 年第 3 期。

② 泉源森：《菲律宾华文教育的兴革与展望》，《新世纪华语教学序言》，《马尼拉菲律宾华教中心》2000 年第 9 期。



方面，与族群认同密不可分。人类学家郑晓云认为文化认同是一个群体概念，是人们对于共同文化的一种倾向性的共识和认可。^① 在群体中，人们对文化的创造和对事物的认识最终在群体中形成一种共识和认可，并影响和支配整个群体的行为和创造。因此文化认同总是表现为一种集体现象，从这个意义上来说，文化认同与族群认同的意义是相近的。本文所探讨的马来西亚华人的文化认同建构在这个族群共同的历史渊源之上，是其族群认同中最主要的方面。

从文化认同的建构形式来看，马来西亚华人的文化认同属于抗拒性认同。西班牙社会学家曼纽尔·卡斯特（Manuel Castells, 1942 ~）认为所有认同都是被建构的，并提出了认同建构的三种形式，即合法性认同（legitimizing identity）、抗拒性认同（resistance identity）和规划性认同（project identity）。以多元民族国家的少数族群为例，如果该族群在文化上普遍同化于当地主流文化，则属于由社会的支配性制度所引入的合法性认同。如果这个少数族群依然保留着本族群的语言和文化，并且群体成员以积极的认同行为筑起“抵抗的战壕”，在不同于主流社会文化的基础上生存下来，则属于抗拒性认同。如果该族群的成员在几种文化的碰撞中下开始根据不同的社会形势对自己的认同进行规划和选择，则属于规划性认同。抗拒性认同的主要目的是“共同抵抗本不可承受的压迫，通常基于明显的由历史、地理或生物学明确界定的认同，使抵抗的边界更容易本质化”^②。从这个定义来看，马来西亚华人的认同建构是典型的抗拒性认同。但值得注意的是，一个族群的认同建构形式并不是一成不变的，以抗拒性开端的文化认同也可能走向合法性认同或规划性认同，即主体可能失去抗拒性转而接受在社会中占主导地位的其他族群文化，或在支配和抵抗的缝隙中根据不同社会形势规划一种新的、对自己的社会地位有利的文化认同。

从文化认同的表现来看，一个群体的文化认同是通过群体成员反应性地

① 郑晓云：《文化认同与文化变迁》，中国社会科学出版社，1992。

② Manuel Castells, *The Power of Identity*, 2nd ed., Malden: Wiley-Blackwell, 2010, p. 9.



捍卫、发展和维护族群文化的认同行为中表现出来的，这种认同行为也被称为认同努力（identity work）——个体参与创造、呈现和维持文化认同的行为活动。^① 国内许多学者也有相似的看法，如王鉴和万明钢认为文化认同主要表现在极力维护本族群的利益及其文化的行为之中。^② 阎嘉也认为文化认同是动词性质的，它是一种寻求文化认同的行为，如某种“寻根”活动、节日的特殊文化仪式等，都是以行为方式表现出来的文化上的认同行为。^③ 换句话说，只有被外化为行为的文化认同努力才可以被用来衡量文化认同的程度。然而，一个群体中每个个体的行为活动是很难被追踪和调查的，正因为这样，一般的群体认同难以量化来考察。但幸运的是，在马来西亚华族文化认同的建构历史中，他们持续了一种极具民族特色的、极其显著且高度集体性的认同行为——华教运动，给我们考察其认同发展带来了契机。

（二）华教运动

曼纽尔·卡斯特认为社会运动是“一种有意识的集体行动”“没有好与坏、进步与倒退之分，它们全部都是‘我们是谁’的征候”。^④ 也就是说，社会运动都是关于“我们是谁”的认同问题。华教运动是马来西亚社会运动的一种，特指当地华人对华文教育课题做出的如请愿、游行等形式的集体行动，是亚洲历史最悠久的社会运动之一。^⑤ 华教运动最直观地反映了华人文化认同发展变化，华人参与运动的认同行为也正是建构其抗拒性文化认同的过程。马来西亚华人这种集体性的文化认同行为经过几十年历史的打磨，甚至已经成为一种文化传统，可以说是我们研究马来西亚华人文化认同的变

① M. L. Schwalbe, D. Mason-Shrock, “Identity Work as Group Process”, in Barry Markovsky, Michael Lovaglia, and R. Simon, (eds.), *Advance in Group Processes*, Vol. XIII: 115 - 150, Greenwich, C7: JAI Press, 1996, pp. 13 - 47.

② 王鉴、万明钢：《多元文化与民族认同》，《广西民族研究》2004年第2期。

③ 阎嘉：《文学研究中的文化身份与文化认同问题》，《江西社会科学》2006年第9期。

④ [美]曼纽尔·卡斯特：《认同的力量（第2版）》，曹荣湘译，社会科学文献出版社，2006，第3页。

⑤ Ang Ming Chee, *Institutions and Social Mobilization: The Chinese Education Movement in Malaysia, 1951 - 2011*, Institute of Southeast Asian Studies, 2014, p. 1.



化趋势的最佳案例。

在认同研究中,群体认同的考察一直以问卷调查的方法为主。笔者认为,单一的问卷调查所反映的浅层的认可和接受,并不足以作为文化认同的考察依据,且极易出现知行不合一的情况。如2011年一项对菲律宾华裔学生做的问卷调查结果显示,有八成左右的华裔青少年认同华语的重要性,认为华人应该学习华语,并认为以后应该让其子女学习华语。^①然而随即在考察他们的行为时发现,多语学生在进行交流时,多数华人更愿意用英语和菲律宾语进行交谈,只有一成左右的学生愿意用华语或闽南语。换句话说,问卷调查中所反映的受访者的认知与行为是不一致的。因此本文更倾向于通过显性的认同行为来考察群体认同情况。并且本文所研究的马来西亚华族一直有践行这种集体性的认同行为的文化传统——华教运动,这就给了我们一探究竟的契机。

二 马来西亚华教运动的兴起与文化认同高涨

(一) 华教运动从兴起到高潮

马来西亚的华教运动从殖民时期就初露苗头。早在20世纪20年代,在“反对学校注册法令”事件中华人就以大规模社会运动来反抗殖民政府对华文教育的压迫,但这场抗议运动是自发的、无秩序的。因此虽然当时华人对“学校注册法令”群情激奋,但华人内部时有分歧,抗议也没有明确的统一的诉求,导致没能与政府进行有效沟通。尽管当时的运动收效甚微,但我们依然可以从这场轰动的运动中看到华人积极的文化认同行为与抗拒性认同的萌芽。

直到20世纪50年代董总和教总两大华教组织成立以后,马来西亚华教

^① 章石芳:《族群文化认同视野下菲律宾华族移民母语教育发展及方略研究》,博士学位论文,福建师范大学,2011。



运动才开始形成有组织的、有秩序的、族群性的社会运动。比较正式的华教运动可以追溯到 1952 年华社对《1952 年教育法令》的反对。英殖民政府在 1952 年颁布的教育法令纳入了包括用官方语言为媒介语的国民学校取代华文学校和泰米尔语学校在内的、许多不利于方言学校发展的建议。按照这项法令，华文学校将被逐步淘汰，最终建立一个只有英语和马来语教学的统一教育体系。《1952 年教育法令》使华人意识到了华语作为“二等语言”的不利地位，于是以董教总为首的争取“华语成为官方语言”运动由此开始，也成为华教运动的起点。后来又陆续开展了“火炬运动”、“华文独中复兴运动”等，华教运动的势头自此一发不可收拾。

20 世纪 70 年代，马来西亚官方提出的“国家文化政策”进一步激化了华人与马来人的族群矛盾。“国家文化政策”简单来说就是强调马来西亚的国家文化必须以本地区原住民文化及马来族信仰的伊斯兰文化为核心，而华人文化被排除在所谓的“国家文化”之外。政府显然试图使其他族群放弃本来的文化认同，通通转向另一种被赋予了最高地位的文化，从而在文化上实现族群整合。华人对此自然无法认同，1975 年全国华团向内阁教育检讨委员会提呈的备忘录，向政府表达了各族群文化平等发展的诉求，该备忘录中强调各族群在文化、宗教和母语教育方面享有基本权利，这与接受和认同国家文化并不冲突。^①

国家文化政策创造了马来文化在马来西亚少数民族中的特权地位，新经济政策又使马来人享有经济、文化和教育方面的绝对特权。国家对于举办公开的文化活动的权利，建设华人学校、宗教场所及丧葬场所的土地征用权等作出的规定和限制越来越多。^② 然而政府对华人族群文化的不断威胁和同化企图，反而在华人中萌生出一种独特的抵抗文化，这种抵抗文化正是华教运动形成传统、持续至今的重要动力，也是华人抗拒性文化认同建构的重要途径。而这种从华教运动中凝聚出来的、华族独特的抵抗文化也反过来将华教

^① 柯嘉逊：《马来西亚华教奋斗史》，董教总教育中心，2002，第 90 页。

^② Lee Hock Guan, “Ethnic Relations in Peninsular Malaysia: The Cultural and Economic Dimensions,” *Social and Cultural Issues*, Vol. 1, No. 1, 2000, pp. 1–48.



运动推向了高潮。到 20 世纪 80 年代,任何关于华人文化和华文教育问题的讨论都可能引发华教运动,如 1980 年的华小“3M 制”^①、1984 年的华小集会国语化^②,以及 1987 年的华小高职事件^③等,每一次华人文化的危机都必然伴随着华人声势浩大的华教运动。以华教运动来团结华人群、保护华人的母语教育权利已经逐渐成为华人社会的一种传统。

这一时期华人的族群认同和国家认同的对立之所以令华人反应激烈,并不是因为华人所谓的“排外”和“分裂”。恰恰相反,华人所有的反对都是基于本族群文化被视为“他者”并被排斥于合法的国家文化之外。这种对“外来文化”的误解和排斥在跨文化交往中并不罕见。华人与政府在国家独立之初的分歧主要来源于两种对立又紧密联系的文化观——文化普世主义和文化相对主义。文化普世主义将异域文化视为异端并加以排斥甚至消灭,文化相对主义尽管承认文化差异的合理性,但同时也假设了两种文化之间的不可通约性。^④因此这两种文化观看似冲突,但在本质上都将对方视为“他者”。从这个意义上来说,20 世纪 70 年代到 80 年代马来西亚国家文化对华人文化的排斥,又何尝不是华人文化对马来文化的排斥?这也正是抗拒性认同建构的特点——一旦围绕自身文化建立起抵抗的战壕,排斥将不可避免。因此从某种程度上来说,这种双向排斥的减弱甚至消失也将影响这个族群文化认同的建构。

(二) 华教运动与华人文化认同发展

作为一种社会运动,华教运动不仅在 20 世纪 70 年代到 80 年代推向高

① 1980 年,马来西亚教育部宣布在全国各华小实行“三 M 制”。在这个制度下,华文小学除了华文与算术课本为中文以外,其他科目都以马来文为主。参见柯嘉逊《马来西亚华教奋斗史》,董教总教育中心,2002,第 116 页。

② 参见郑良树《马来西亚华文教育发展史》,马来西亚华校教师会总会(教总),2003。

③ 1987 年 9 月,马来西亚教育部决定在华文小学聘用 100 名非华语教师。董教总认为聘用不谙华语的教师将会威胁华校和华人学生的发展,因此出现反对运动。

④ 周宁:《跨文化研究的当下问题——序“跨文化研究丛书”》,载王晓平《异域新声:历史阐释学与中国现代文化研究》,厦门大学出版社,2014,第 5 页。



潮，还逐渐进入了华族的集体记忆，成为一种独具特色的文化传统。在这一时期选择参与华教运动的华人显然是出于一种基于群体的情绪。如前文所述，只有当群体中存在较强的认同时，基于群体的情绪才可能是导致集体行动的原因。而华教运动从兴起到走向高潮的过程也反映了这一时期华人族群文化认同的扩大。这就是华教运动的双重属性——它既反映了华族文化认同的变化，同时又会在运动中提高参与者的文化认同度，即产生认同放大的作用。

认同放大，即现有的认同在群体中变得显著和突出，是由美国社会学家戴维·斯诺（David A. Snow，1943 ~）和道格·麦克亚当（Doug McAdam，1951 ~）提出的概念。他们认为，认同形成以后，在其发展中可能会经历认同放大、认同扩展、认同巩固和认同转换等不同的变化。他们特别强调了社会运动在促进群体认同放大的巨大影响。考察有关社会运动的研究，我们会常常见到社会运动与“群体认同”的交叉研究，因为群体认同往往是一种集体性的社会运动产生的动力和源泉。华教运动就是一个典型的例子，对本族群文化的强烈认同促使华人参与了一系列社会运动，而参与运动的华人又在这种特定情境下强化了群体文化认同，从而使华族被边缘化的文化认同变得突出，也即认同放大。值得注意的是，社会运动的这种影响不仅对运动的参与者来说发挥作用，而且对整个族群来说也不例外。

此外，马来西亚的华教运动与一般的社会运动又有所不同。它们的相同点是，都是一系列持续的互动和集体行动，由普通人在既有政治机构之外进行的运动，他们有共同的目标并团结一致。^① 它们之间所不同的是，一般的社会运动旨在挑战当局，以改变社会经济和政治结构的要素，或改变社会权力的分配和行使。而华教运动本质上是以文化为导向的，是一种对华人的觉醒和教育的运动。华教运动的主要任务是提醒华人潜在的文化和教育危机，

① Ming Chee Ang, *Institutions and Social Mobilization: The Chinese Education Movement in Malaysia, 1951-2011*, Institute of Southeast Asian Studies, 2014, p. 8.



使华人警惕政府各种形式的潜移默化的文化同化。无论是现在常见的筹款运动、华校的觉醒运动，还是早期的“火炬运动”^①、“华文独中复兴运动”^②等，都是以激发华人在文化上的共识性危机为目的，号召他们团结起来发展和捍卫自己的教育和文化权利。因此从这个意义上说，华教运动的意义更主要的是对华人的文化觉醒和教化。正如研究集体行动的荷兰政治心理学家克兰德曼斯·波特（Klandermans Bert, 1944 ~）所指出的，社会问题本身并不一定会引发集体行动，只有在被人们赋予一定意义时才会成为问题。^③ 华教运动就是将华文教育危机的具体问题赋予了“捍卫华人文化”的意义，并由此引发了华人强烈的共识性的集体情感，从而达到文化认同放大的效果。

在20世纪70年代到80年代，马来西亚华人在这场运动中被放大的文化认同从他们对华校的无条件支持中就可以看出。在整个20世纪70年代，华文小学的师生人数都高于英文小学（后来逐渐被改为马来文小学）的师生人数，并且这个差距还在逐年增大。1971年华文小学师生人数仅比英文小学师生人数多22%，到1978年，这个差距扩大到了66%。^④ 20世纪70年代，政府逐渐将英文小学的英文教育向马来文教育转变，加上华教运动的影响激起了华人家长极大的忧患意识，连一些受英文教育的华人父母都决心把子女送入华文小学，家长担心子女会因为接受马来文教育而失去华人文化传统。

① 1956年，马来西亚华文教育界在争取官方语言运动的同时也发起了一场全国性的“火炬运动”，以抗议政府将华文学校排除在学生的入学登记站之外的举动。“火炬运动”呼吁华人家长克服政府设下的困难，积极让子女到华文学校就读，在华人中产生了极大的影响，使华校入学率反而发生报复性提高，最终将近八成的华裔子女选择进入华校。参见柯嘉逊《马来西亚华教奋斗史》，董教总教育中心，2002，第59页。

② 马来西亚政府试图淡化华人族群文化并将他们同化的举动，反而在华人中产生了一种更强烈的保留华人的文化独特性的愿望。于是，在历史上一般被称为“华文独中复兴运动”的社会运动于1973年正式兴起。这场运动以复兴如今依然坚持不改制的华文独立中学为目标，发起了百万筹款活动。

③ Klandermans Bert, Dirk Oegema, “Potentials, Networks, Motivations, and Barriers: Steps towards Participation in Social Movements” *American Sociological Review*, 52, 4 (1987): 519–531.

④ 柯嘉逊：《马来西亚华教奋斗史》，董教总教育中心，2002，第85页。



华文独立中学的入学人数更能说明问题，20 世纪 80 年代，华文独立中学的华生人数从 1970 年的 15900 人上升到 1983 年的 36633 人，增长了一倍不止。^① 在政府的干预下，只有十几所华文独中没有被改制，坚持母语教育的文化底线。这些华文独中在独立以后全由华人筹款得以维持，加之新经济政策的施压，当时华文独中的设施和教育水平都远不及以马来语为媒介的国民型中学。而且当时国家的统一考试均使用马来语，华文独中升学困难也是不争的事实，这些都是华文独中的致命弱点。在此种情况下，华文独中的华生人数仍能成倍增长，说明华人对华文教育的态度显然是情绪聚焦而不是问题聚焦。这在一般情况下可以说是不合常理的，例如在菲律宾，华人对教育的态度更多的还是以问题聚焦为主。菲律宾的华人家长不将子女送入华文学校的一个最重要原因就是华文教育与华人学生的未来没有相关性，也就是说，在校就读对他们的前途没有帮助。^②

马来西亚华人这种看似不合常理的行为在很大程度上是受到文化认同的影响，特别是这一时期如火如荼的华教运动又使华人的文化认同在捍卫华人文化的集体行动中产生了认同放大。直到 20 世纪 80 年代，华人文化认同的建构形式仍是抗拒性认同，而且在社会运动的加持下更加难以像同时期的东南亚其他国家的华人那样向合法性认同转变。因此华人在华教运动中被极大地放大的文化认同急需被外化为认同行为，而对凝聚着无数华人的心血并独自支撑着华人文化最后堡垒的华文学校的支持，就成了每一个有共同文化认同的华人表达认同的最好的选择，这也是“华文独中复兴运动”的筹款活动一经开展就得到华人的广泛支持并筹得巨款的重要原因。

① Tan Liok Ee, “Chinese Independent Schools in West Malaysia: Varying Responses to Changing Demands,” in Jennifer Cushman and Wang Gungwu (ed.), *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese Since World War II*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988, pp. 61–74.

② Ellen H. Palanca: 《菲律宾与马来西亚的华文教育之比较研究》，《马来西亚华人研究学刊》第 7 期，2004。



三 马来西亚华教运动的式微与华人文化认同困境

（一）从华教运动到“华教界的运动”

进入 20 世纪 90 年代中后期，由董教总领导的华教运动很少能再重现 20 世纪 80 年代时那样声势浩大的局面，也很少见到华教运动像当时那样在华人中一呼百应的轰动反响。尽管出现了一系列不利于华教发展和华人文化存续的政策如《1996 年教育法令》、宏愿学校计划等，但对这些政策的反对都局限在华教界，尽管华教人士竭力奔走、四处召开汇报会，也并未引起华人太大的关心。华人群体虽不能说毫无声援，但这些运动的声音远不能扩散到整个华人社会。还有许多曾在 20 世纪七八十年代引起极大争议的问题也很少被重提。例如 20 世纪 70 年代的国家文化政策，到了 90 年代以后已经不再能引起华社各界人士的兴趣。^①除了那些反应性的运动以外，华教运动中社会参与度和影响力较广的各类筹款活动，是多年来华校重要的资金来源。如“一人一元”活动和周年纪念、各种庆典等仪式活动都曾为华校募集了大量捐款。然而在 20 世纪 90 年代中后期，这些筹款活动也已经无法达到目标数额。华教运动在这一时期遭遇的困境由此可见一斑。

进入 21 世纪以后，华教运动作为一种已经成为文化传统的社会运动，并没有突然消失，而是在经历了回光返照般的短暂辉煌后迅速没落，逐渐从整个华族的集体行动转变为华教界的独角戏。“白小保校运动”兴起正是华教运动没落前最后的辉煌。看起来它似乎又为华教运动重新注入了活力，但这场运动的最终衰落正是华教运动走向下坡的真正开始。

白小，即位于吉隆坡市郊八打灵县的白沙罗华文小学，创建于 1930 年。当地华裔人口众多，华文小学数量却一直严重不足，以至于招生年年爆满。

① Sharon A. Carstens, "Dancing Lions and Disappearing History: The National Culture Debates and Chinese Malaysian Culture," *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 13, 1 (1999): 11-63.



白小也是该县六区^①内唯一一所华文小学。为了解决这一问题，白小董事部于1999年马来西亚大选前夕向政府提出增建分校的请求，却意外遭到政府拒绝，随后该校甚至被强制关闭，全校师生在毫无准备的情况下被通知要去培才二校“共校”上课。^②并且，马来西亚教育部并没有对任何关于学校未来的所有权状况加以解释，也没有发布任何关于新校舍建设的详细规划。因此许多家长担心白小最终会“消失”或被纳入当时争议极大的宏愿学校计划。^③这一情况引发了华人极大的不安，住在该县的近百位学生家长一致反对将孩子送去“共校”上课，坚持将孩子安置在白小对面的一所公庙内上课。这批家长联合社区居民，组织了“保留原校，争取分校”工委，与白小董事会、董联会等共同争取白小重开，“白小保校运动”就此拉开帷幕。^④此次事件在随后的几年里得到了董总、华团、华人政党以及广大华人的大力支持，将运动推向高潮。

“白小保校运动”断断续续持续了长达8年之久。然而这场运动实际上在不到两年的时间里就逐渐失去了广大华人的关注。到2004年以后，这场运动已经看不到什么水花，成为华教人士的独角戏。从2004年起，只有50多名村民坚定地支持这场运动。许多2003年后加入白小的教师对这场运动的态度也比较淡漠，他们几乎不会参与与运动有关的活动。尽管董总努力维持，不断增加教师津贴和福利，但这些教师大多在不到两年的时间里就离开了，同时从2003年开始，白小的新生入学率大幅下降。^⑤

这些现象无不显示着华人群体不仅对运动的热情骤减，而且似乎对华文教育也逐渐失去信心。这一点从近年来华文独中初一的新生人数也可以看出

① 指八打灵县11区、12区、16区、17区、17a区及19区。参见《华教60年大事记要（1954年~2014年）》，董总网站，<https://www.dongzong.my/resource/historical-figure/60year-important>。

② 《白沙罗华小迁校事件说明书》，《星洲日报》2001年11月9日。

③ 《担心被纳为宏愿学校，村民反对搬白小》，《南洋商报》2000年11月7日。

④ 《华教60年大事记要（1954年~2014年）》，董总网站，<https://www.dongzong.my/resource/historical-figure/60year-important>。

⑤ Ming Chee Ang, *Institutions and Social Mobilization: The Chinese Education Movement in Malaysia*, Ph. D., University of Singapore, 2011, pp. 258, 265.



端倪。从华小毕业的华人学生如果不是选择华文独中继续接受华文教育，一般就是选择国民型中学或国际学校。从2014年开始，华文独中初一的新生人数几乎逐年下降。2013年华文独中有初一新生17620人，到2019年下降到14068人。^① 鉴于华文教育在马来西亚华人文化中的地位，这些华人家长对华文教育的选择也在很大程度上代表了他们对华人文化的选择，华人族群中文化认同的减弱已成事实。

尽管近些年来华教运动还在继续，但它似乎只存在于华教界内部，我们几乎已经看不到华人群体对它的支持。如华小董事觉醒运动、华教救亡运动等，都只能称之为“华教界的运动”，成为华教界的“独角戏”，而不再是凝聚着整个华人族群文化认同的华教运动。

（二）华教运动沉寂反映文化认同困境

1. 抗拒性的减弱与融合意愿的提高

通过上述分析，我们不难看出简单地以捍卫族群文化来动员华人已经很难触发华人的集体情绪，如上文所提到的后来加入白小的教师，他们基于华教相对政府的弱势而对运动的效果产生怀疑，因此拒绝参与运动。这实际上是华人群体参与社会运动的心理路径在逐渐发生转变——从基于愤怒的情绪聚焦路径，慢慢过渡为基于效能计算的问题聚焦路径。这就反映出了华人族群整体上文化认同的减弱。日本学者荒井茂夫在2007年所做的调查也可以证实这一点。该调查显示，在一些华人聚居人数较多的地区，如吉隆坡和古晋，在文化上认同马来西亚而不是族群文化的华人已经分别高达50%和48%。^② 在这种强度的族群文化认同下，那些关于华人文化的社会问题无法激起华社的过多反应也就不难理解了。

更加值得注意的是，在这一时期，与华人对华族文化相关问题无动于衷产生鲜明对比的是，他们反而在多族群共同参与的社会性的社会运动上表现

① 《董总2019年工作报告书》，加影：马来西亚华校董事联合会总会，2019，第525页。

② 荒井茂夫：《马来西亚华人社会的语言生活和认同结构——以问卷调查为基础的分析》，《华侨华人历史研究》2007年第2期。



得极为活跃。我们以规模较大的“净选盟运动”为例。净选盟运动，也称 Bersih^①，是一项旨在抗议当时政府选举中的种种舞弊和不公正现象的跨族群性社会运动。这场运动从 2006 年成立开始，直至 2018 年大选后才暂时告一段落。净选盟运动可以说是进入 21 世纪以来马来西亚最大的社会运动，但这并不是它最大的特点。更值得研究的是，这场运动超越了以往任何一次社会运动，打破了有关政治课题的社会运动的族群壁垒，成为一场跨族群的社会运动。在此次运动中，华人的参与不仅是主动、合法的，更是被接纳的，到第四次集会运动^②时，华人甚至已经成为运动的主要参与者。据运动参与者统计，在当时的参与者中，华人占到了 60% 到 80% 的比例。^③ 并且，在这次运动中族群不和谐的声音已经被“一个马来西亚”的声音远远盖过了。少数反对华人参与的负面言论也并没有在参与者中引发波澜。与之相比，更被参与者接受的则是模糊族群界限的观点，“我们不应将讨论集中在种族问题上，而应将注意力集中在净选盟提出的问题上”“净选盟有马来人、印第安人、其他种族，他们的存在（无论人数多少）意味着种族并不是问题”^④。

通过以上分析，不难看出华人不仅主动参与超越本族群的国家性社会运动，而且在一定程度上获得了其他族群的接纳。虽然运动中的团结很可能只是暂时的，毕竟要消解历史遗留下来的族群对立还有很长的路要走。但这种接纳的确在一定程度上促进了族群分歧的弥合，也为马来西亚人跨越族群界限提供了可能。他者认同对自我认同的影响不言而喻，当以往族群对立的严

① Bersih 来自马来语中的“干净”一词。净选盟试图通过解决普遍存在的选举不当行为来改革马来西亚的选举制度，以扫除任何选举中的“不干净”的做法，以确保自由和公正的选举。

② 即 Bersih 4。

③ Politweet, “Response to the Race of Bersih 4, Protester by Twitter Users in Peninsular Malaysia,” <https://politweet.wordpress.com/2015/10/08/response-to-the-race-of-bersih-4-protesters-by-twitter-users-in-peninsular-malaysia/>.

④ Politweet, “Response to the Race of Bersih 4, Protester by Twitter Users in Peninsular Malaysia,” <https://politweet.wordpress.com/2015/10/08/response-to-the-race-of-bersih-4-protesters-by-twitter-users-in-peninsular-malaysia/>.



峻形势渐趋淡化，华人也开始被社会上新的主导言论以去族群化的态度认同为马来西亚人，他们的族群性和族群认同自然要为逐渐明朗化的国家认同让位。

2. 认同困境：出现规划性认同

净选盟运动之前，有关社会政治问题的全国性的社会运动，如1998年的烈火莫熄运动^①等都极少看到华人的影子。而在净选盟运动中，参与的华人身上的标签不再是“华族”，而是被接纳为“马来西亚人”。华人在这场运动中的活跃不只让我们看到了马来西亚社会对华人族群的逐渐接纳，也看到了新一代华人越来越接受国家文化、淡化族群对立甚至主动进行族群融合的趋势。

根据两位马来西亚学者在2020年的调查，平均年龄在10~18岁的马来西亚华裔青少年的族群认同在整体上要远低于他们的父辈。^② 尽管仍然有一部分年长的华人依然坚持华人文化认同，但不可否认的是，新生代华人正在变得更容易接受族群接触，也更容易被同化。马来西亚从20世纪七八十年代就开始致力于颁布各种教育政策以实现教育融合的目标，而近年来这些教育改革的效果也开始显现。事实上已经有调查显示，马来西亚的华族和印度裔已经表现出了对其他族群的文化欣赏和社会接受。^③ 接触理论认为，当接触发生在一个有利的环境和平等的基础上时，族群间的接触会导致族群间态度的改善。^④ 而要达到这种积极效果，除了有利的环境和参与者平等的基础

① 烈火莫熄运动，即 Reformasi（马来语），是一场对马来西亚政治生态影响深远的社会运动。1998年时任马来西亚副总理的安瓦尔·易卜拉欣被革职后公开揭发马哈蒂尔领导下的各种贪污、滥权和朋党丑闻，遂引发了一场全国性的以改变马来西亚政治生态环境为目标的社会运动，并获得了众多跨越族群的非政府组织和社会力量的支持，大大提高了马来西亚公民的民主参与。来源：烈火莫熄运动，中文维基百科，<https://bk.tw.lvfukeyi.com/zh-hans/%E7%83%88%E7%81%AB%E8%8E%AB%E7%86%84>。

② Su-Hie Ting, Su-Lin Ting, “Ethnic Identity and Other-Group Orientation of Ethnic Chinese in Malaysia,” *International Journal of Society, Culture & Language*, Vol. 8, Issue 2, 2020, pp. 75–89.

③ Mohd Mahzan Awang, Abdul Razaq Ahmad, and Abdul Aziz Abdul Rahman, “Social Integration Practices among Multi-ethnic Youths,” *Kasetsart Journal of Social Sciences*, 13 (2011): 1–5.

④ C. Berryman-Fink, “Reducing Prejudice on Campus: The Role of Intergroup Contact in Diversity Education,” *College Student Journal*, Vol. 40, Issue 3, 2006, pp. 511–515.



以外，机构支持也是重要因素，这就意味着积极的族群接触在如今的马来西亚社会拥有更好的发生条件，因为教育机构正是实现上述条件的最佳场所之一。^①

如今的马来西亚在教育上提供了这种平等接触的契机。马来西亚现今的教育创造了多族群接触的学校环境，包括华校也为了证明自己没有族群分化的意图而主动促进各族群学生融合互动。在学校教育中来自不同族群、不同文化和不同宗教的学生都在平等的基础上进行互动，这为年轻人提供了一个可以改善对来自不同族群的同龄人的消极态度的机会。而在大学教育中，为了加强族群间的联系，其课程和课外活动都极力促进和强调多族群合作学习，学生们还需在规定的民族关系课程中学习马来西亚各民族的文化。这种发生在学生时代的、正向的族群接触的效果将在他们成年后的社会参与中显现出来，如上文提到的马来西亚华人与其他族群共同参与的净选盟运动。

近年来，新生代华人逐渐成为华人群体的主要发声者，而他们发出的却是与他们的父辈、祖辈不同的声音。马来西亚华族的这一代年轻人在文化认同上规划性鲜明，这在社会运动的参与和对语言的规划性认同上尤为明显，这种规划有消极的也有积极的，既包括他们将国家认同和族群认同何者置于优先位置，也包括他们在国家语言、家庭（学校）语言或其他语言的选择上，后者将在下文详述。从他们对社会运动的参与来看，前者的规划性是明显的。他们更突出的认同是作为马来西亚人的国家认同，而不是作为华人的族群认同，因此华人对华教运动的热情远不如对国家性社会运动的参与。有学者认为，华人为了被视为与其他族群进行社会融合并接受国家认同，他们的族群认同必然要被淡化。^② 换句话说，新生代华人文化认同的减弱实际上可能是他们国家认同的前景化规划的必然后果。而

① A. L. Antonio, "The Role of Interracial Interaction in the Development of Leadership Skills and Cultural Knowledge and Understanding," *Research in Higher Education*, Vol. 42, Issue 5, 2001, pp. 593–617.

② Mohd Mahzan Awang, Abdul Razaq Ahmad, and Abdul Aziz Abdul Rahman, "Social Integration Practices among Multi-ethnic Youths," *Kasetsart Journal of Social Sciences*, 13 (2017): 1–5.



他们这种规划性的选择也反过来不断重塑着他们对国家认同和族群关系的看法。

在马来西亚特殊的族群政治的语境下，我们很难将文化与族群关系和政治背景剥离开来考察。在本部分，我们通过对华人参与两种社会运动的分析可以发现，新生代华人族群文化认同的背景化与国家认同的前景化，是华文教育体系逐渐式微后各族群间正向接触的必然趋势。如前文所述，马来西亚的华人通过族群接触已经表现出了对其他族群的文化欣赏和社会接受。而在族群融合的问题上，对其他族群的社会接受只是一个开始，文化欣赏、文化适应和民族妥协都是实现族群融合的后续步骤。^①这就给马来西亚华族的文化认同发展敲响警钟。我们认为，新生代华人与其他族群在社会运动上表现出的对族群融合的接受与被接受，所释放出的正是规划性的信号，而一个以共同体抗拒为基础的族群一旦出现群体的规划性，文化认同的打破与重构也不再遥不可及。

在上述分析的基础上，我们认为，马来西亚华族的文化认同在进入 21 世纪以后，其建构形式正在经历着缓慢却深刻的向规划性认同转变的趋势。这种规划性认同可能有不同的表现，或者如上文所述那样，在接受族群融合以后选择一种社会合法性认同，或者如下文即将阐述的那样，在支配和抵抗的缝隙中逃避性地建构起一种可能连他们自己都无法清晰辨认的规划性认同。但无论是何种表现，对族群文化认同来说都是不容小觑的危机。

四 华族文化认同的规划性趋势

尽管在当前的社会环境下，马来西亚华族的文化认同依然可能是以被排斥者的抗拒性认同为基础，但他们围绕着语言和华文教育所筑起的抵抗的壕

① Mohd Mahzan Awang, Abdul Razaq Ahmad, and Abdul Aziz Abdul Rahman, "Social Integration Practices among Multi-ethnic Youths," *Kasetsart Journal of Social Sciences*, 13 (2017): 1-5.



沟显然已经产生了裂缝，那么这种认同难免会产生一些规划性，甚至会扩展到由这种规划性所延伸的认同建构的转型，也就是卡斯特所说的规划性认同。

这种规划性认同是共同体抗拒的进一步延伸，是基于那些建构抗拒性认同的主体最后成功地“反边缘化”——构建起一种新的、重新界定其社会地位的文化认同。但在马来西亚华族这里并不完全是这样，他们虽然经历了漫长的抗拒性文化认同建构时期，但最后既没有成功地“反边缘化”，也没有被社会主导的国家文化所同化而接受合法性的文化认同。而是在群体抗拒性逐渐降低的情况下，依靠着有足够影响力的华文教育体系在一定程度上代替国家教育体系成为一个替代性的、不稳定的支配性制度，从而得以用合法性的方式引入抗拒性文化认同。然而从 20 世纪 90 年代至今华文教育所面对的危机来看，这个支配性制度存在着极大的不确定性，国家教育体系一直尝试用各种政策消解它在华人文化认同建构中的权威的支配地位。与此同时，我们还可以看到，进入 21 世纪以后，曾持续几十年不衰的华教运动式微，这意味着这个族群对既有的社会主导文化即单一的国家文化政策的抗拒性已经无限降低。在这种情况下，马来西亚华族文化认同的规划性将不同于卡斯特所描述的积极的、谋求社会转型的规划性认同，它在某种程度上来说是消极的。

这种消极性表现为他们在支配和抵抗的缝隙中找到了一种新的规划——他们既拒绝社会合法性的文化认同，又对那些集体抗拒性的认同行为失去兴趣，反而在夹缝中做出新的规划。这一点首先可以从马来西亚的社会语言调整看出，根据马来西亚学者王晓梅对马来西亚华人社区社会语言地位的调查，马来西亚的社会语言体系是一个以马来语为高级语言、华语为低级语言的两层体系。然而既不是官方语言，也不是华族母语的英语的地位却要高于华语，并有节节攀升的趋势。^① 此外，近年来华文学校小升初的入学率逐年

① Xiaomei Wang, “The Sociolinguistic Realignment in the Chinese Community in Kuala Lumpur: Past, Present and Future,” *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, Vol. 31, No. 5, 2010, pp. 479–489.



下降，与之相对的是英语取代了华语和马来语，越来越成为马来西亚年轻人在语言认同上新的规划性选择。有相当多的华人认为自己在整个马来语教育中，最好的口语是英语而不是马来语。在马来亚大学华文学会 2002 年的一项调查中，受访的华人大学生被要求按优先顺序列出他们认为重要的 3 种语言，有 78% 的人认为英语是最重要的，只有 14% 的华人学生认为汉语是最重要的。在另一项更为细致的调查中，要求华人受访者分别选择适合其小学、中学和高等教育的教学媒介语。在小学阶段，近 80% 的人选择汉语，约 16% 的人选择英语。在中学阶段，60% 的人选择英语，汉语和马来语各占 17%。而在高等教育阶段，有 90% 的受访者一直认为英语是最受欢迎的，汉语和马来语则分别为 5% 和 3%。^①

对于说少数民族语言双语者来说，通常认为语言的使用反映了他们需要和渴望认同两种语言，或认同每种语言的一部分。^②这也是大多数情况下人们对少数族群双语者或多语者的看法，但在马来西亚的语境下，比起这种多重认同论，另一种假设要更贴切：个体可能会认同一种以上的文化，并在新的文化背景下改变他们的认同，或者发展出在不同文化背景之间移动的能力。^③在这种情况下，语言认同的选择反映的是马来西亚华人文化认同的建构出现了一种消极的规划。另一个比较极端的例子是进入 21 世纪以来马来西亚华人的“二次移民潮”——已经移民定居马来西亚的华人重新大批向其他国家移民。在过去的 40 年里，华人移民不再是单一地从中国流向其他国家，而是大规模地从各国向世界各地迁移。这些“二次移民”主要从东

① 陈利良：《马大华文学会调查报告——第三篇完结篇：马大打破沉默 让大专生发言》，《南洋商报》2001 年 1 月 6 日；陈亚才：《马大华文学会调查报告——第三篇完结篇：被负使命自我鞭策 马大华裔生心系校园》，《南洋商报》2001 年 1 月 6 日。

② J. Lemke, “Language Development and Identity: Multiple Timescales in the Social Ecology of Learning,” in C. Damsch (ed.), *Language Acquisition and Language Socialization*, London: Continuum, 2002, pp. 68–87.

③ Anne Campbell, “Cultural Identity As a Social Construct,” *Intercultural Education*, Vol. 11, No. 1, 2000, pp. 31–39.



南亚地区移民到美国、加拿大和澳大利亚等西方国家。^① 特别是马来西亚和印度尼西亚，华人族群持续被边缘化的社会文化环境导致华族人口大量外流。

这就是与抗拒性认同和合法性认同相比，马来西亚华人文化认同出现规划性趋势所存在的不稳定因素。以社会支配性制度引入的合法性认同将指向规范的、同质化的同化主义的社会文化，抗拒性认同则指向更具包容性、多样性的多元主义的社会文化。而规划性认同将给群体的文化认同、国家认同以及个体的自我认同的建构增加更多的矛盾和不确定性。因此马来西亚华人文化认同的规划性趋势无论从民族还是国家的层面来看，都逐渐呈现文化身份认同危机。

结 语

20 世纪 50 年代至 80 年代是许多东南亚国家独立后教育转型的关键时期，华教运动的出现使马来西亚华人族群产生前所未有的团结和向心力，并使华人在与马来人关于国家文化的争论中保住了华人文化在马来西亚的一席之地。作为华人社会独具特色的文化传统，每一次华教运动都提醒并激发着华人关于文化的共识性危机，这其中蕴含的“抵抗”内核正是华人抗拒性文化认同建构的重要动力和源泉，也是华人免于向合法性认同转变的决定性因素之一。

20 世纪 90 年代以后，马来西亚华人的文化认同建构形式开始以一种不易察觉的方式发生转变。在世纪之交产生的各种社会和制度巨变的语境下，马来西亚少数民族的民族主义和族群认同似乎都在停止扩张，社会上各种形式的排斥话语也在逐渐淡出人们的视野。尽管一些华人依然将自己所遭遇的社会隔离和歧视归咎于华人和马来人不平等的社会地位，但大环境实际上正

① Carolyn Cartier, “Diaspora and Social Restructuring in Postcolonial Malaysia,” in Laurence J. C. Ma and Carolyn Cartier (eds.), *The Chinese Diaspora: Space, Place, Mobility and Identity*, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2003, pp. 69–96.



在向接纳和融合的方向发展。从华人积极的社会参与来看，马来西亚华族正在经历着向规划性认同转变的重要过渡时期。实际上，由抗拒性认同过渡到合法性认同或规划性认同是必然趋势，因为要在如今这种渐趋平和的族群关系和社会环境下一直保持抗拒性认同并不大可能，尤其是在最具抵抗意义的华教运动式微的情况下。

马来西亚华人的文化认同出现规划性认同的一个重要表现就是他们一方面对围绕华教课题的社会运动兴趣缺失，另一方面却对基于国家性事件的社会运动积极参与。这二者之间并不仅仅是文化问题与政治问题的区别，因为在马来西亚族群政治的特殊语境下，文化是很难与政治完全剥离开来讨论的。我们可以从新生代华人的社会参与观察到的最显著的现象是华人与其他族群的双向接纳——华人不再只站在华族的立场与其他族群对立，其他族群也开始不再视其为想象的“他者”。此外，华人的社会语言调整以及“二次移民潮”是其文化认同产生规划性认同转变的另一个重要表现。通过上述分析我们认为，基于国家文化的规划性认同是马来西亚华人文化认同发展的未来趋势，这也是如今马来西亚华人族群文化认同困境的最重要的特征。而由这一特征我们得到的启示是：尽管马来西亚华人文化认同的规划性趋势难以扭转，但归根到底这场危机的源头还是国家文化与族群文化的分立。如果华人族群在此过程中能重振华文教育并使自身文化被合法接纳为国家文化，那么这种危机反倒可能成为保存和延续当地华人文化的转机。