

## 東南亞的混血化華人社會<sup>1</sup>

威廉·斯金納 G. William Skinner

歷史上，華人向東南亞的移民產生了一些令人驚奇的調適、融合和同化現象。南洋為審慎地綜合社會科學和史學方法、辯證地研究種族問題提供了一個有效的實驗之所。這裏，我關注一種特殊的種族起源類型——一度被人類學家認為在理論上如果不是不可能，似乎也不太可能<sup>2</sup>——即一種通過“融合”造就的新型社會文化系統，儘管它與兩個家長社會繼續相互聯繫，但是已經獲得自主性和穩定性。在三個獨特的東南亞地區——菲律賓、爪哇、馬來亞的海峽殖民地——這樣的居間社會(intermediate societies)在混合本土因素和華人因素的基礎上發展起來。19世紀中期，菲律賓的華菲混血兒(Chinese Mestizos)、爪哇的印尼土生華人(Chinese Peranakans)、麻六甲、檳榔嶼和新加坡的海峽華人(Chinese Babas)\*分別形成獨立而穩定的族群，與華人社會和本土社會並存卻明顯有別。在每個例子中，華人因素和本土因素在文化上的混合都固化為一種“傳統”，雖然明顯受到漢語語法和辭彙的影響，族群內部日常使用的語言卻是一種以本土語言為基礎的混合語言。<sup>3</sup>

在這篇論文中，我將概括這三個居間社會的歷史發展，描述它們在19世紀晚期的混合性文化，論說其僅僅發生於南洋個別地區的原委，<sup>4</sup>回溯它們在20世紀的不同命運，並探討產生這些差異的原因。

### 居間社會的發展

當然，這些居間社會系統形成的第一步是華人移民與當地婦女的異族通婚——但是這種現象在東南亞很難被看作特例。19世紀晚期以前，婦女明確不准離開中國，以

---

<sup>1</sup>譯自Anthony Reid, ed. *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese* (Sydney: Allen & Unwin, 1996), pp. 51-93. 本文的較早版本發表於1983年9月在東京召開的第31屆亞洲和北非人文科學國際會議，我得益於Benedict Anderson, James A. Fox, Eng Seng HO, Julia D. Howell, Susan Mann, Donald M. Nonini, Ellen Rafferty, 陳志明(TAN Chee Beng), Edgar Wickberg和已故的Michelle Rosaldo的批判性評論。我個人為實際的謬誤和理解不當之處負全責。

<sup>2</sup> 在社會科學研究委員會的支持下，研究融合的特別工作組一度認為，“在特定的領土範圍內，只有通過融合使原始系統消失，真正的第三種系統才可能出現……促進融合的力量要強大到造就一種新的、完整的系統，完全淘汰家長系統的自主性。換句話說，這種融合或者消弭了兩種正在合併的文化的的基本輪廓，或者並未產生外形清晰到足以維持自主性的第三種文化。”見“Acculturation: An Exploratory Formulation”, *American Anthropologist* 56 (1954), p. 988.

\* 華菲混血兒音譯為美索蒂爾，印尼土生華人音譯為帕拉納坎，海峽華人音譯為峇峇。——譯者注

<sup>3</sup> 檳榔嶼是個特例。混合語以福建話為基礎。見下注18。

<sup>4</sup> 應該明確指出的是，有華人血統的小型混血族群在印尼除爪哇以外的一些地區發展起來，最為著名的是邦加島(Bangka)和巴厘(Bali)，以及馬來亞除從前的海峽殖民地以外的一些地區，最為著名的是吉蘭丹(Kelantan)。對印尼這些案例的簡要介紹見G. William Skinner, “The Chinese Minority” in *Indonesia*, ed. Ruth T. McVey (New Haven, Connecticut: HRAF Press, 1963), pp. 103-5. 對吉蘭丹個案詳細而精確的研究見Roger Kershaw, “Towards a Theory of Peranakan Chinese Identity in an Outpost of Thai Buddhism”, *JSS* 69 (1981), pp. 74-106; 以及Robert Winzeler, “The Ethnic Status of the Rural Chinese of the Kelantan Plain” in *The Chinese in Southeast Asia*, Vol. 2, ed., L. A. Peter Gosling and Linda Y. C. Lim (Singapore: Maruzen Asia, 1983), pp. 34-55.

致不僅在菲律賓、爪哇和馬來亞，而且在海外任何地方，男性移民無可避免地需要當地婦女。這三個地區發展的特點在於，異族通婚產生的後裔並未融入本土社會，而是傾向於避免進一步的異族通婚，並且強化混合傳統中不同于原住民的那些方面。

隨著居間族群的形成，移民的代代後裔持續補充新的成員。在三個例子中，人口發展過程類似。留居海外的華人移民或者娶當地出生的華菲混血兒，或者娶當地婦女，但是無論哪種情況，後裔均被納入居間族群。不在本族群內部婚配的男性華菲混血兒娶當地婦女為妻，而他們的孩子也被納入華菲混血兒社會。<sup>5</sup>當地出生的女性華菲混血兒嫁給華人和華菲混血兒，很少嫁給原住民。因此，不但很少有人通過代際交替離開族群，而且華人（作為父親）和原住民（作為母親）造就的新鮮血液持續充員。<sup>6</sup>根據

<sup>5</sup> 在《海峽華人社會》(Straits Chinese Society. Singapore: Singapore University Press, 1980)一書中，John R. Clammer認為(第21頁)，“雖然早期馬華聯姻確實發生，但是發生於遙遠的過去，一代之後聯姻就終止了”。他繼續聲稱，“男性海峽華人……或者在其相當平衡的族群內部婚配，或者娶華人女孩為妻……”華人女孩也被納入海峽華人社會。我認為，20世紀前，在討論的任何一個混血化社會中，包括Clammer尤為關注的麻六甲的海峽華人，這些命題不成立。許多海峽華人家庭為他們的女兒招納有前途的華裔女婿，結果大量男性海峽華人不得不在族群之外尋找新娘，這就是很好的例證。由於缺少可娶的華人女孩，他們不可避免地迎娶當地婦女，其後代往往被納入海峽華人族群。《新加坡自由報》(Singapore Free Press)的一位作者在1841年評論道：“華人和馬來亞婦女通婚……無疑，島上沒有合適的華人女子與之婚配……”(引自Lim Joo Hock, “Chinese female immigration into the Straits Settlements, 1860-1901”, JSSS 22 (1967), p. 61.)

J. D. Vaughan 描述19世紀50年代早期檳榔嶼的情況時，提到(用的是現在時)“有馬來母親的混血華人”。*The Manners and Customs of the Chinese of the Straits Settlements* (Singapore: Mission Press, 1879), p. 6. 倘若婚配市場的常理是成功的海峽華人家庭幾乎不可避免地娶海峽華人女孩做他們兒子的新娘；那麼，Clammer則被他的那些身為上層海峽華人的被調查者所誤導。

<sup>6</sup> 在居間的混血族群已經形成的地區，移民後代被吸納於中，這樣的普遍法則當然存在特例。有人認為，在不太成功的人中，在更低的階層內部，在與城市家庭普遍存在差異的鄉村，會有一些例外。特別是一個單身華人(比如說一個店主)與一個當地婦女婚配，居住於她的族群，這樣往往很難阻止其後代被本土社會同化，尤其如果定居點相對市中心來說很偏僻，並且與其他華人家庭相隔絕時，情況更加如此。更多的特例如下：

(1) 一些當地出生的華人，在性情上不適合華人社會的競爭和工作倫理，通過娶妻選擇加入原住民家庭，並採納本土的生活方式。1956到1958年，我在爪哇做田野調查時，被調查的華人向我描述許多這樣的個案。參見Giok-lan Tan, *The Chinese of Sukabumi: A Study in Social and Cultural Accommodation* (Ithaca, New York: Cornell University, Modern Indonesia Project, 1963), pp. 198-200.

(2) 在中國出生的男子受到通常喜歡兒子的影響，偶爾把女兒交給原住民夫婦收養。新加坡的馬來人對收養的中國孩子使用一個特定的辭彙“anak beli”(印尼語，意為買來的子女。——譯者注)。Judith Djamour (*Malay Kinship and Marriage in Singapore* (London: Athlone Press, 1959), p. 98)報導，馬來人收養的華人嬰兒

“幾乎全是女性；誠然，島上只有少數華人男孩被知曉由馬來人收養……關於買來的孩子的價格，一個女孩值30到100美元。華人女孩在兩方面更合(收養者)心意：(1)沒有生身父母日後領回的憂慮或危險。(2)女孩在膚色上比馬來人白淨，後者非常注重膚色。華人女孩沒有融合的問題，因為她們在早期嬰兒階段就被收養。”

(3) 當華人男子和當地婦女的婚姻破裂——無論因為男子要回中國、離婚或者地方性分居——兒子通常跟隨父親，女兒跟隨母親，因此確保了女兒的本土認同。

(4) 有一些證據表明，中國出生的男子與當地婦女婚配後，也許比中國人更在乎生養兒子，不養女兒。誠然偶爾，想回中國的男移民和作為原住民自由養育女兒的當地妻子之間有一種優先考慮。我認為，在早期新加坡華人重要的登記統計中，這是一種有趣的模式背後的重要動力。(見Lim Joo Hock, “Chinese Female Immigration”, Appendix 4, p. 100.) 在登記的第一個十年，即從1875到1884年，登記的華人新生兒的性別比例是128.9個男孩比100個女孩。從1896到1901年，比例穩定地下降到113.1個男孩比100個女孩。最初男性比例過大，這巧妙地反映出，華人父親的所有兒子被記錄為華人，而只有一些女兒被記錄為華人。比例之所以趨於平衡，

這些動力機制，居間的混血化社會一旦穩固建立，人口數量就能快速增長。而且，由於有創業精神的華人所積聚的大量財產不可避免地移交給其華菲混血兒繼承人，所以同樣的動力也確保了華菲混血兒族群的不斷繁榮。

歐洲據點在東南亞建立起來後，居間的混血化社會才有所發展。眾所周知，歐洲人的到來為已經活躍于南洋的華裔帶來了新的機遇。葡萄牙人在麻六甲建立了防禦性港口，西班牙人在馬尼拉建立了防禦性港口，荷蘭人在巴達維亞建立了防禦性港口，頗為可觀的華人定居點與這些港口連袂而崛起。到 17 世紀早期，華菲混血兒在這些和其他一些港口出現（如果以前沒有出現的話），但是 17 世紀和 18 世紀初間或發生的暴力事件——尤其針對華人居民的圍攻、叛亂，甚至驅逐、屠殺——再三干擾早期的華菲混血兒族群。在經歷 1641 年荷蘭征服之後的麻六甲，在經歷 1686 年西班牙人驅逐“多餘”華人之後的菲律賓，在經歷 1740 年巴達維亞的華人大屠殺和 1741-1742 年中爪哇的暴力事件之後的爪哇，華菲混血兒族群開始穩定而持續地發展。<sup>7</sup>

在菲律賓，17 世紀和 18 世紀上半期的某些時候，中國出生的男性人口數量上升到超過 20000 人，到 18 世紀中期，華人移民潮開始減弱（對中國和西班牙政策轉向的回應），華菲混血兒“部分”已經超過華人族群，在許多城鎮壯大到單獨組織。<sup>8</sup>在馬尼拉地區，西屬菲律賓“新客華人”（Chinos，在中國出生的華人）、華菲混血兒和菲律賓原住民（Indios，本土菲律賓人）各自的公會（gremios）（擁有公共事務司法權的自主性集體組織）已經建立起來。在稍小的城鎮，華菲混血兒公會而非新客華人公會與當地鎮民公會並存。到 1810 年，華菲混血兒的人數增長到超過 120000 人，約占菲律賓總人口的 4.8%，而華人只有 7000 人。在此後的五六十年中，華菲混血兒的人口增長速度繼續超過原住民，1877 年華菲混血兒合計約 290000 人，占菲律賓總人口的 5.2%；同年，新客華人人數達到 23000 人。從 18 世紀 40 年代到 19 世紀 50 年代，華菲混血兒的經濟實力和社會地位顯著增長。到 1850 年，他們幾乎支配各種貿易，控制那些對商業有重要意義的工業部門，並且他們還是主要的放債者和（在天主教教會之後）鄉村土地投資者。就社會聲望而言，華菲混血兒處於西班牙居民之下，但是與很少量的西菲混血兒幾乎相當。誠然，這導致菲律賓原住民家庭普遍尋求融入華菲混血兒社會。<sup>9</sup>

18 世紀，相似的族群在爪哇北岸城鎮穩固地建立起來。雖然爪哇的華人族群要追溯到更早，但是大部分早期移民的後裔至少是名義上的穆斯林，並且最終融入本土社

---

是因為娶馬來人而不是海峽華人或華人的華人父親所占的比例下降。

<sup>7</sup> 早期華人的相關論述見 Victor Purcell, “Chinese Settlement in Malacca”, *JMBRAS* 20 (1947), pp. 115-125; Ch' en Ching-ho, *The Chinese Community in the Sixteenth Century Philippines* (Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies, 1968); Milagros C. Guerrero, “The Chinese in the Philippines, 1570-1770” in *The Chinese in the Philippines, 1570-1770*, ed. Alphonso Felix, Jr (Manila: Solidaridad, 1966), pp. 15-39; Leonard Blussé, *Strange Company: Chinese Settlers, Mestizo Women, and the Dutch in VOC Batavia* (Dordrecht: Foris Publications, 1986), chaps 2-6.

<sup>8</sup> 當然，這裏我根據 Edgar Wickberg 的論著。見 “The Chinese Mestizo in Philippine History”, *JSEAH* 5 (1964), pp. 62-100 和 *The Chinese in Philippine Life, 1850-1898* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1965), Chaps 1, 2, and 5.

<sup>9</sup> 同時代的材料提到，在呂宋島中部的某些地區，即使要付雙倍的稅，人們還是要求成為華菲混血兒。在 José Rizal 的小說中，一位富有的菲律賓原住民地主 Tiago 上校在著名的華農多華菲混血兒公會 (*Gremio de Mestizos de Binondo*) 為自己購置一個位置 (Wickberg, 1964 p. 187)。具有諷刺意義的是，Rizal 自己的血統提供了一個反例。他的祖父曾是一個第三代華菲混血兒，按照法律步驟把身份改為菲律賓原住民 (Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, pp. 33-34)。

會。<sup>10</sup>最後一次重要的改宗浪潮發生於 1740 年大屠殺倖存的華人之中，<sup>11</sup>此後非穆斯林的印尼土生華人族群在北岸沿線穩定而健康地發展。19 世紀早期，混血的印尼土生華人在人數、經濟和社會地位上在爪哇城鎮華人區佔據優勢。荷蘭人藉以間接統治“外來東方人”的所謂“華人”官員實際上是印尼土生華人領導人。在任何地方，甚至包括巴達維亞，華人本質上不被獨立組織；不被同化的移民處於印尼土生華人社會的邊緣，隨處可見。<sup>12</sup>

在每個階段，爪哇的印尼土生華人人數略少於菲律賓的華菲混血兒，但是它們在 19 世紀的增長模式類似。1810 年，印尼土生華人總計約 100000 人，1860 年 145000 人，1890 年 220000 人，到 1900 年 250000 人。<sup>13</sup>在同一個世紀中，華人移民數量較少，大約從 8000 人增加到 24000 人。在爪哇，印尼土生華人的經濟地位在本質上類似于菲律賓的華菲混血兒，荷蘭人和西班牙人一樣，認為印尼土生華人在殖民地經濟中發揮重要作用。如果有什麼區別的話，印尼土生華人比華菲混血兒獲得更多的財富積累，有著更強的經濟實力；他們畢竟在總人口中佔據更少的部分——他們約占爪哇總人口的 1%，而華菲混血兒占菲律賓總人口的 5%。在法律地位和普遍的社會名望上，印尼土生華人社會居於本土社會和荷蘭、荷亞混血兒社會之間。

海峽殖民地由馬來亞的三個地區組成，1826 年時它的規模遠小於爪哇和菲律賓。後為荷蘭殖民地的麻六甲在 1678 年時總人口不到 5000 人，其中大約有 850 華人。海峽華人社會成型于麻六甲，在 1678 年時已經值得關注。通常，很多成年的華人男子和當地婦女（包括有巴達克（Batak）、巴厘（Balinese）和爪哇血統的奴隸）組成家庭安頓下來。<sup>14</sup>大約一半的麻六甲華人完全生活在城市，我們對此有一個精確的細目分類：127 名華人男子（每人擁有一個家庭），140 名婦女（大概不受奴役），93 名成年男奴隸和 137 名成年女奴隸。在 219 個孩子中，60 個是奴隸的後代，一些孩子的父親可能

<sup>10</sup> 見 H. J. de Graaf and Th. G. Th. Pigeaud, *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries* (Melbourne: Monash University, 1984), pp. 172-75; Ong Tae-hae, *The Chinaman Abroad, or a Desultory Account of the Malayan Archipelago, Particularly of Java*, ed. and trans. W. H. Medhurst (Shanghai: Mission Press, 1849); Peter Carey, “Changing Javanese Perceptions of the Chinese Communities in Central Java, 1755-1825”, *Indonesia* 37 (1984), pp. 7-8; The Siau Giap, “Religion and Overseas Chinese assimilation in Southeast Asian Countries”, *Revue du sud-est asiatique*, 1965, pp. 67-83; Lance Castles, “The Ethnic Profile of Djakarta”, *Indonesia* 3 (1967) p. 162. 最早的定居者中有華人穆斯林，可能大部分來自泉州。Wang Gungwu (*A Short History of the Nanyang Chinese* [Singapore: Eastern Universities Press, 1959], p. 9) 指出“奇特事實背後的歷史諷刺是，華人本在原住民之前居住於南洋某些地區……他們改宗了伊斯蘭教，成為穆斯林。”De Graaf 和 Pigeaud（均為華人穆斯林）認為，15 和 16 世紀期間，華人穆斯林在促使爪哇人改宗伊斯蘭教的過程中發揮作用。

<sup>11</sup> F. de Haan, *Oud Batavia*, 2nd ed. (Bandung: Nix, 1935), pp. 394-96.

<sup>12</sup> 見 Skinner, “Java’s Chinese Minority: Continuity and Change”, *JAS* 20 (1961), pp. 35-62.

<sup>13</sup> 我的這些估計大部分來自對人口普查資料的推斷。大部分歷史資料彙編於荷屬東印度群島 1930 年人口普查報告第七卷 (*Volkstelling 1930*)。

<sup>14</sup> Victor Purcell 認為，大部分華人男子的非奴隸身份的伴侶出身奴隸。他在一本書中 (*The Chinese in Southeast Asia*, 2nd ed. [London: Oxford University Press, 1967], p. 241) 指出，這些婦女大部分是巴達克人和巴厘人，而在稍早的一篇文章中 (*Chinese Settlement in Malacca*, 1947, p. 125)，他認為她們是爪哇人和馬來人。大部分海峽華人的原住民母親是印尼人而非馬來人，“阿姨”這個詞在海峽華人的馬來語中是今天印尼語仍然普遍使用的 *姨母* (*bibi*)，而非馬來語中的同義詞 *姨母* (*macik*)，這個事實間接地證明這一點。見 TAN Chee Beng, *The Baba of Melaka: Culture and Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia* (Selangor: Pelanduk Publications, 1988), p. 135.

是華人家長。<sup>15</sup>

荷蘭統治的麻六甲不太吸引華人移民，因此由於新的華人“血液”相對較少匯入，新興的混血化社會經歷了長期的孕育。到 1750 年，麻六甲華人人數已經增加到 2161 人，超過總人口的五分之一；<sup>16</sup>在這個統計中，少數新客華人基本上處在已經建立起來的海峽華人族群的邊緣。1786 年，英國人佔領檳榔嶼，不久檳榔嶼代替麻六甲繁榮起來。1787 年，檳榔嶼的奠基人法蘭西斯·萊特（Francis Light）寫道：“如果荷蘭人不嚴密監視，大部分華人會離開麻六甲。”<sup>17</sup>的確，1795 年英國人奪取麻六甲時，大量海峽華人移居檳榔嶼。然而此前一年，萊特已經注意到檳榔嶼的華人定居者：“一旦獲得少量的錢，他們就會娶妻，以正規的家庭模式維持到死。”這些來自麻六甲的福建移民和海峽華人移民最終形成單獨的居間社會，其規範在很大程度上由海峽華人制定，其語言是以福建話而非馬來語為基礎的混合語。<sup>18</sup>1819 年英國人吞併新加坡後，麻六甲的海峽華人也湧向新加坡。這樣，他們在第一批華人定居者中佔據優勢，在此後兩代人的時間中，新加坡的海峽華人經常被稱為麻六甲華人。

同時，麻六甲的海峽華人族群由於人口移出而受到削弱，到 1817 年英國第一次人口普查時已經減少到不到 1000 人。<sup>19</sup>事實上，與檳榔嶼、新加坡相比，麻六甲的經濟在 19 世紀的大部分時間裏沒有什麼增長。到 1860 年，麻六甲的海峽華人族群約有 6000 人，而華人有 4000 人；19 世紀 80 年代，海峽華人人數穩定在 7000 到 8000 人之間，而華人人數則在 10000 到 11000 人之間。相比之下，檳榔嶼和新加坡從中國吸引越來越多的移民，海峽華人族群迅速發展。在檳榔嶼，1800 年海峽華人總計不到 1000 人，1851 年發展到將近 9000 人，到 1891 年約為 23000 人。在新加坡，1823 年海峽華人不到 1000 人，1851 年發展到將近 4500 人，到 1891 年約為 16000 人。<sup>20</sup>

因此，19 世紀 90 年代，海峽殖民地的海峽華人人數處於 45000 到 50000 人之間，占總人口的 9% 到 10%。和爪哇的印尼土生華人、菲律賓的華菲混血兒一樣，海峽華人主要是商人，普遍缺少華人移民潮中大量呈現的工人階級因素。在非英裔人群中，他們在經濟和社會地位上最為重要。用弗裏德曼（Maurice Freedman）的話說，“19 世紀，海峽華人的文化優勢不僅在於財富在代際間傳沿，而且也許主要在於，成功的移民被納入海峽華人社會。”<sup>21</sup>20 世紀早期，一位西方傳教士把海峽華人的特徵描述為“英國屬地的華人族群中受教育程度最高、最有影響的部分……”，並且指出，不

<sup>15</sup> 這些細節摘自地方長官 Balthasar Bort 的報告，Purcell 在《華人》（*The Chinese*, 1965）第 241 頁有所總結。

<sup>16</sup> Purcell p. 242.

<sup>17</sup> 引文出自 1787 年 2 月 1 日的一封信，後面的引文出自 Light 於 1794 年 1 月 25 日寫的信，兩者均摘自 Purcell 的《華人》（*The Chinese*）第 244 頁。

<sup>18</sup> 檳榔嶼的海峽華人的語言與新加坡的海峽華人不同，因為相較新加坡而言，帶有福建口音的已婚華人早於海峽華人移居檳榔嶼，而且因為 19 世紀兩個港口的貿易模式不同。檳榔嶼是蘇門答臘島東北部的棉蘭和泰國南部的普吉（phuket）的貿易中心，並且在這兩個港口，帶有福建口音的華人在華商中佔有優勢，而新加坡是爪哇北岸沿線港口的貿易中心，在那裏佔有優勢的是印尼土生華人。檳榔嶼的海峽華人和蘇門答臘島、泰國南部的福建家庭大量通婚，新加坡的海峽華人和爪哇的印尼土生華人大量通婚。見 Clammer 1980, p. 8.

<sup>19</sup> Purcell, *The Chinese*, (1965), p. 232.

<sup>20</sup> 這些判斷以對所有華人按性別所做的人口統計為基礎。首先，根據同時代女華人移民的敘述和統計，我估計出女海峽華人的比例，然後，假設海峽華人社會內部性別比例平衡，於是在海峽華人和非海峽華人之間相應地分配華人男子。

<sup>21</sup> Maurice Freedman, “Immigrants and Associations: Chinese in Nineteenth-Century Singapore”, *CSSH* 3 (1960) p. 27.

僅在海峽殖民地，而且在馬來聯邦的部分地區，他們的混合語是“商業語言”。<sup>22</sup>

### 混合性文化

在試圖解釋居間的華人社會僅在馬來世界內部幾個特殊地區而非東南亞的其他地方興起的原因之前，我將簡短地描述這三個社會在全盛時期的文化特徵，包括約從 1850 年到 1870 年菲律賓的華菲混血兒的情況、約從 1880 年到 1900 年馬來亞的海峽華人的情況以及約從 1890 年到 1910 年爪哇的印尼土生華人的情況。在這三個社會中，成員們說獨特的語言，大部分語言學家會毫不猶豫地認為那是一種真正的混合語；它是族群中出生的所有孩子的母語。<sup>23</sup>在每個個案中，漢語源語（the Chinese parent language）是福建話，即福建漳泉地區的閩南語，17 世紀絕大多數海外華裔均出自此地。<sup>24</sup>在海峽華人混合語中，太平洋中南部諸島語言（Austronesian）的源語是馬來語。然而在遠離爪哇北岸的印尼土生華人族群中，隨著馬來語取代爪哇語、巽他語或馬都拉語（取決於地區），相當多的再生詞（relexification）接連出現。<sup>25</sup>雖然對菲律賓華菲混血兒的混

<sup>22</sup> William G. Shellabear, “Baba Malay: An introduction to the language of the Straits-born Chinese”, *JSBRAS* 65 (1913), pp. 49–63.

<sup>23</sup> 當對於任何群體來說均非先天的語言結構成為一種母語的基礎時，一種混合語就出現了。這裏研究的居間社會的混合語中，可能至少有一些是本能的混雜語言。一般而言，我贊同這種看法，即語言的混合化必須“在作為文化接觸所引起的文化變遷的一方面的語言變遷框架內”加以研究。見 Mervyn C. Alleyne, “Acculturation and the Cultural Matrix of Creolization” in *Pidginization and Creolization of Languages*, ed. Dell Hymes (Cambridge: Cambridge University Press, 1971) p. 175.

<sup>24</sup> 提到馬來語，Maurice Freedman 指出重要的一點：“在海峽華人的馬來語中，音節 ng、n 或 m 構成許多親屬辭彙的開頭，這是一種 ng 版本，即福建漳州地區方言中的呼格詞綴；最早移居馬來亞的福建人來自漳州地區，那裏的方言決定了海峽華人語言中的福建話模式”。（“Chinese Kinship and Marriage in Early Singapore”, *JSEAH* 3 [1962], p. 68. reprinted in *The Study of Chinese Society*, ed. G. William Skinner [Stanford: Stanford University Press, 1979], pp. 87–88.）同理，在印尼土生華人和華菲混血兒的混合語中，ng、n 或 m 在親屬辭彙中用於年長宗親。然而，由此認為移居到上述地區的**最早的**福建人來自漳州可能並不正確。我認為，漳州的福建人僅在始於 16 世紀的地區性發展週期中才逐漸在海外商人中佔據支配地位。在此前的發展週期中，泉州是東南沿海地區的大都市，泉州的福建人主導海外貿易。根據語言學的證據，我認為 19 世紀南洋居間社會的形成不早於 16 世紀。見 Skinner, “The Structure of Chinese History”, *JAS* 44 (1985), pp. 276–78; 和 Ng Chin-keong, *Trade and Society: The Amoy Network on the China Coast, 1683–1735* (Singapore: Singapore University Press, 1983), pp. 11–12.

<sup>25</sup> 爪哇印尼土生華人的語言情況非常複雜，所使用的語言的時間次序也頗有爭議。我讀到的證據是，19 世紀爪哇的中國-馬來語（一種類似海峽華人馬來語的真正的混合語）是北岸印尼土生華人族群內部日常使用的語言，到了 20 世紀 20、30 年代，如同本土語言和所有印尼土生華人使用的語言一樣，在上層印尼土生華人中，荷蘭語逐漸取代這種語言，在下層印尼土生華人中，這種語言被爪哇馬來語取代。（爪哇馬來語是國際性的北岸城鎮的街語——被稱為“Omong Jawa”，“Melayoe Betawi”和“Melajoe Rendah”——是一種簡化的夾雜很多外來語的“低級”馬來語。）在回顧 19 世紀晚期和 20 世紀早期的文本證據後，蘇爾夢 Claudine Lombard-Salmon（“A Note on the So-called Sino-Malay Language” in *Literature in Malay by the Chinese of Indonesia: A Provisional Annotated Bibliography* [Paris: Editions de la Maison des sciences de l’homme, 1981]）斷定，“嚴格地說，沒有中國-馬來語，而是一種爪哇的馬來語，城鎮中所有族群的人都說這種語言，無論爪哇人、荷蘭人或中國人……”然而，她引用的證據僅僅涉及論著，因此用 Dédé Oetomo 的話說，涉及“有文字的語言”。正如 Oetomo 指出（“Multilingualism and Chinese Identities in Indonesia” in *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War II* [Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988], p. 101），“在 19 世紀後半期，越來越多的華人孩子在荷蘭傳教士

合語所知甚少<sup>26</sup>，但是最可能的情况是，馬尼拉地區的混合語是混雜福建話和他加祿語發展而來；當來自呂宋島中部的華菲混血兒定居于菲律賓的其他島嶼時，隨著他加祿語取代菲律賓方言，再生詞出現。

我會通過談論麻六甲和新加坡的海峽華人語言，闡述這些混合語的性質。Shellabear認為<sup>27</sup>，最初的辭彙也許三分之二來自馬來語，五分之一來自福建話，其餘來自荷蘭語、葡萄牙語、英語、泰米爾語和各種印尼方言。馬來語詞素在許多方面特殊，包括許多規則的音韻變化。<sup>28</sup>例如，海峽華人語的keré（“堅硬的”）和pané（“熱的”）與標準馬來語的kera和panas相對；tiké（“席子”）和puté（“旋轉”）與tikar和putar相對；kalo（“如果”）和hijo（“綠色”）與kalau和hijau相對。<sup>29</sup>海峽華人的語言在很大程度上剔除了其他馬來語方言中的詞首和詞尾，簡化了馬來語的句法結構，反映了不受影響的福建話的句法。自然，源出福建話的詞集中於某些領域，最值得注意的是宗教、商業和家庭事務方面，一般而言，指涉物件只為華人的詞傾向于出自福建話。福建話中的gua和lu被用於“我”和“你”，而第三人稱代詞來自馬來語。出自福建話的詞發馬來語的音（當然沒有音調）。海峽華人語的一些句法特徵明顯來自福建話。例如，在海峽華人語言中，指令動詞先於名詞，就象福建話一樣，而在馬來語中，指令動詞在名詞之後。因此，itu buku（“那本書”）和ini hari（“今天”）是海峽華人馬來語的說法，但是buku itu和hari ini是其他種類馬來語的說法。另一個顯著的例子是所有格的句法：在福建話中，“他的房間”的構成法是“他”後面跟一個表示所有格的單位，再加上“房間”；海峽華人語的詞語順序是相同的：dia（“他”）punya（“擁有”，用作所有格單位）bilik（“房間”）。短語dia punya bilik非常不同于標準馬來語的bilik dia或biliknya。<sup>30</sup>

---

和退休的荷蘭公務員所創辦和經營的私立學校學習馬來語。這種西式教育的聲望和廣泛認可解釋了為什麼華人越來越多地用馬來語撰寫文獻”。印尼土生華人作家和新聞記者被教授“正規的”馬來語，用馬來文寫作，在他們努力接觸印尼土生華人族群以外的讀者後，這樣的情况更多，這是無足驚訝的。

<sup>26</sup> 據我所知，菲律賓華菲混血兒的混合語在 19 世紀 80 年代已經是一種正在死去的語言，我懷疑任何一種今天仍然存在的語言都不能重建它。混合語研究的創立者在一份 19 世紀的論述中使用“中菲西三位一體的混合語”（“chinotagalospanische”）一詞。見Hugo Schuchardt, “Kreolische Studien IV, Ueber das Malaiospanische der Philippinen”, *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 105 (1884), p. 146. Frake研究菲律賓的混合西班牙語時，沒有注意到華菲混血兒的語言，但是很可能華菲混血兒混合語的西班牙再生詞導致一些華菲混血兒的後裔被納入說甲米地語（Caviteño survives）的方言族群。見Charles O. Frake, “Lexical Origins and Semantic Structure in Philippine Creole Spanish” in Hymes, *Pidginization and Creolization* pp. 223-42.

<sup>27</sup> Shellabear, “Baba Nalay”.

<sup>28</sup> 本段後面的例子摘自Tan Chee Beng更加系統的分析（Tan, *Baba of Melaka*, chap. 4）。

<sup>29</sup> 除了這種系統的轉型，海峽華人的語言充滿特殊的馬來語詞匯的簡化和訛誤。

<sup>30</sup> 在爪哇北岸的印尼土生華人混合語在所有語言中被稱作“華人馬來語”的對等物。我於 1956 到 1958 年在爪哇做田野調查時，訪問了一些上了年紀的印尼土生華人，內容涉及他們年輕時的婚禮和家庭習俗。在南望（Rembang）和圖班（Tuban）（北岸小港，隨著航海貿易日益集中於泗水（Surabaya）和三寶瓏（Semarang）這樣的大型現代港口而衰落），我發現，事實上所有超過 60 歲的女性被調查者仍說古老的混合語。儘管辭彙的混合不同——例如更多的爪哇和荷蘭外借詞——並且在細節上音韻轉換不同，但是他們說的印尼土生華人混合語類似海峽華人的馬來語，有來自福建話的辭彙，也有對福建話句法結構的選擇性保留。他們使用同樣特殊的人稱代詞的混合：來自福建話的gua和lu用於第一和第二人稱，而dia用於第三人稱。北岸城鎮之外（大致從巴達維亞到格雷西（Gresik）），印尼土生華人語言的本土基礎表現為爪哇語、巽他語或馬都拉語而非馬來語。參見Oetomo 1988 “Multilingualism”。Oetomo主張，隨著 19 世紀晚期

在食、衣、住這三個基本生計層面，三個居間社會的文化都很清楚地是混合性的。

<sup>31</sup> 菜肴不僅包括中國菜和本土菜，名稱通常分別來自福建話和相關的本土語言，而且包括許多福建人和原住民都不知道的特殊菜色。雖然各地的服裝款式明顯不同，樣式也隨著時間的消逝而變化，但是至少在 19 世紀，三個居間社會的男女服裝與眾不同。<sup>32</sup> 海峽華人婦女基本上有兩種服裝款式，一是源自中國的褲（koon）和衫（sah），一是源自本土的無鈕上衣（baju kurung）和印染花裙（batik），但是質地、剪裁與樣式的細節，最重要的是附屬品，常常易於把海峽華人婦女的服裝與華人或馬來人區分開來。<sup>33</sup> 印尼土生華人、海峽華人和華菲混血兒的住宅追溯到 19 世紀中期或更早，典型符合改進後的中國式設計，帶有一個中心庭院。<sup>34</sup>

在親屬結構的許多因素中，重心已經不是以男方家庭為中心的父系家長制，儘管這些是福建地區傳統秩序的基礎。<sup>35</sup> 在三個居間社會中，華人的姓氏隨同異姓通婚保留下來。<sup>36</sup> 但是除此殘餘外，親屬秩序在本質上已經對等，而非偏重父系。福建華人的地方化父系家族已經消失，取而代之的是雙元親屬關係，這明顯體現於習俗中。在祖先崇拜中，有一種不同的傾向，即既崇拜母親的直系祖先，也崇拜父親的直系祖先。

印尼土生華人馬來語教育的增強，內陸居民的語言由地方性的爪哇語轉變為馬來語。

<sup>31</sup> 19 世紀，重建海峽華人和印尼土生華人文化的一項步驟是，利用檔案和同時代其他文獻資源的資訊，採訪海峽華人和印尼土生華人家庭出生的已經年老的被調查者。在這一點上，一份特別有價值的文獻是 Rosie TAN Kim Neo 的一部未出版的作品：“新加坡的海峽華人”（“The Straits Chinese in Singapore”，Unpublished senior thesis in Social Studies, University of Malaya, 1958）。有關海峽華人的精妙的人類學分析，見 TAN Chee Beng, *Baba of Melaka*。有關檳榔嶼海峽華人文化的敏銳敘述，見 Eng Heng HO, “Baba Identity in Penang” (Unpublished senior thesis in Anthropology, Stanford University, 1985), chap. 4。有關印尼土生華人族裔的全面敘述，見 Giok-lan TAN, *Chinese of Sukabumi: A Study in Social and Cultural Accommodation*；然而，她的想法並未得到重申。我尚未為重建菲律賓的華菲混血兒文化認真地做出努力。Wickberg (*Chinese in Philippine Life*, p. 31) 只告訴我們，它是“一種中國、西班牙和菲律賓原住民文化的混合”。

<sup>32</sup> Rosie Tan (“Straits Chinese”, chap. 5) 推想，海峽華人的服裝領先 20 世紀 20 年代的風尚變遷。對於 20 世紀 50 年代印尼土生華人服裝的具體描述見 Giok-lan Tan, *Chinese of Sukabumi* pp. 48–51。Wickberg (*Chinese in Philippine Life*, pp. 180ff.) 複製了許多雕版，這些雕版摘自一部法國作品 (Jean Mallat de Bassilan, *Les Philippines* [Paris, 1846])，描寫了菲律賓各個族群在這個世紀中期的舉止和服裝。雖然在所描述的華菲混血兒的服裝中，很難發現任何中國的影響，但是男女服裝都明顯與西非混血兒不同。

<sup>33</sup> Rosie Tan, “Straits Chinese”, chap. 5。

<sup>34</sup> 我已經觀察到，在馬尼拉地區、新加坡和檳榔嶼以及爪哇北岸沿線多個城鎮中有這樣的住宅。Shellabear (“Baba Malay”, p. 55) 注意到，因為海峽華人的住宅基本上由華人設計，所以海峽華人“用中國名字稱呼住宅的不同部位”。來自福建話的術語被用於待客室、開放的庭院、樓上、內部樓廳、臥室、陽臺等等。

<sup>35</sup> 見 Freedman, “Chinese Kinship”, TAN Chee Beng, *Baba of Melaka* pp. 180–192; Rosie TAN, “Straits Chinese”, chap. 2; Eng Heng HO, “Baba Identity”, pp. 59–70。我也利用了我自己於 1958 年寫的未出版的手稿：“爪哇華人親屬關係的變遷”。(“Chinese Kinship Change in Java”, 1958)

<sup>36</sup> Wickberg (*Chinese in Philippine Life*, p. 32) 論述有關華菲混血兒的姓的獨特發展。他說，一般而言，“通過合併華人家長全名的部分創造一個新的菲律賓姓”。“因此，如果華人名叫 Yap Tin-Chay，華菲混血兒後代也許會為自己選造一個新姓 Yaptinchay。或者，如果 Yap Tin-chay 常被認作 Yap Tinco，即他個人的名字加上福建話的表示尊敬的尾碼 k’o，新姓會是 Yaptinco”。然而，我的理解和 Wickberg 描述的情況似乎表明，這種“菲律賓”姓的創造僅僅在 19 世紀末期成為時尚，當時華菲混血兒和本土菲律賓人已經實現造就 20 世紀菲律賓社會的決定性的融合。當華菲混血兒開始篡改他們的姓時，它預示著，或者在我看來，他們的混合文化即將消逝。儘管受到同化的中泰混血兒仍更喜歡採用梵化泰姓的慣例，但是一些人在其華人移民祖先的全名的基礎上創造姓。這種行為在爪哇印尼土生華人中也是眾所周知的；這種行為的全部意義（不涉及完全採用爪哇名字）尚未清楚；一個明顯的後果是異姓通婚的缺失。

新郎和新娘的雙親家中都會舉行婚禮，準備婚房。從妻居是海峽殖民地、東爪哇的大部分地區和菲律賓的某些地區喜歡的形式，在各地完全被接受。<sup>37</sup>女兒和兒子都有繼承權，尤其是不動產的繼承，往往按照婚姻住所而定。大部分用於年長親屬的辭彙源自福建話，年少親屬的辭彙源自本土稱謂。稱謂系統是福建話和本土模式的獨特混合。<sup>38</sup>

海峽華人和印尼土生華人的宗教文化相當直接地衍生於福建人習俗。<sup>39</sup>差異主要涉及變化了的親屬系統（如喪禮的雙元化）、本土醫療儀式的合併以及作為崇拜物件的當地聖人的同化。正如我們將要在下文看到的，菲律賓的華菲混血兒一般是天主教徒，但是我們可以通過各地的民間天主教知道中國因素長期融入到風俗之中。華菲混血兒的一種非常流行的崇拜，是把安蒂波洛的航行平安聖母像（the Virgin of Antipolo），即旅行者的保護神，認同為福建人尤其是船員的保護神媽祖。在節日中，宗教佇列經常輔以華人傳統儀式中燃放的煙花，並且還有一隊演奏中國民族樂器的人。<sup>40</sup>

對海峽華人、印尼土生華人和華菲混血兒文化的部分因素的簡短回顧，充分表明其獨特的混合性特徵。很明顯，文化的融合是獨創而奇特的，並非隨意，其整體匯入一種穩定的傳統，有著自己的完整性和動力。

為什麼是這三個而不是其他三個？

我已經指出，對這三個居間社會的形成起決定作用的是，無論母親是混血華人還是原住民，華人父親的後代一般不會被納入本土社會。相比之下，在泰國和柬埔寨——我挑選最具強烈對比的例案——就混合婚姻的後代而言，同化的障礙或者缺失，或者微弱到在任何居間系統能夠穩定之前已經完全融入本土社會。因此，對一個 19 世紀中期移民的後代來說，同化和融合一前一後按部就班地進行直到——通常在兩代之內——後代各自是泰國人或柬埔寨人。<sup>41</sup>然而，在另一類國家中，儘管融合和同化也在 19 世紀中期快速發生，但是華人移民的後代不是適應本土的生活方式，而是適應目

<sup>37</sup> 從妻居的婚姻（新郎作為女婿入贅新娘父母家）是海峽華人（還有印尼土生華人和華菲混血兒）家庭吸納中國出生的移民的慣常方式。John Clammer 對海峽華人從妻居的解釋（*Straits Chinese Society*, chap. 3），在排除任何本土影響的情況下，強調了這一點。然而，我對爪哇的研究表明，印尼土生華人以為正常的（兩頭家，從妻-兩頭家，從妻居）婚姻居住形式的特殊變異在不同地區各有不同，估計與當地習俗保持一致。我對印尼土生華人親屬關係發展的推想，不僅考慮吸納新客華人女婿的需要，而且考慮印尼土生華人對抗福建婦女的強化了的權力和自主性，家長在缺少系統世系環境中的策略考量，以及爪哇文化的角色，即隨著新問題的出現而被印尼土生華人用以解決問題的現成來源（Skinner “Chinese Kinship Change”）。

<sup>38</sup> 有關印尼土生華人家庭和親屬關係的全面且非常專業的研究見 Giok-lan Tan (*Chinese of Sukabumi*, chap. 4)。福建話、印尼土生華人語和巽他語的術語系統在此和其他地方被加以系統地比較。關於海峽華人的親屬術語，見 Tan Chee Beng, *Baba of Malaka*, Appendix I.

<sup>39</sup> 見 Rosie Tan, “Straits Chinese”, chap. 8; Giok-lan Tan, *Chinese of Sukabumi*, chap. 5; Tan Chee Beng, *Baba of Malaka*, chaps. 6 and 7; Clammer, chap. 4.

<sup>40</sup> Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, p. 193.

<sup>41</sup> Skinner, *Chinese Society in Thailand: An Analytical History* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1957); Skinner, “Change and Persistence in Chinese Culture Overseas: A Comparison of Thailand and Java”, *JSSS* 16 (1960), pp. 86-100; Skinner, “The Thailand Chinese: Assimilation in a Changing Society”, *Asia* 2 (1964), pp. 80-92; William E. Willmott, *The Chinese in Cambodia* (Vancouver: University of British Columbia Publications Centre, 1967).

前穩定的華菲混血兒、印尼土生華人或海峽華人文化，他們不加入本土社會，而加入居間的不能被同化進本土社會的“第三個社會系統”。

要想說明兩類社會在這方面的明顯差異，必須考察多種因素。考察的邏輯起點是，注意對一類是共同的而對另一類是缺失的特徵。其中，一組對比涉及華人移民的方言群體或族群。據我們所知，只有福建人是正被討論的混血化社會最初的華人祖先，19世紀中期，在“第三個系統”發展的三個地區裏，絕大多數華人是福建人。相比之下，在泰國和柬埔寨的華人口中，其他方言群體多於福建人。然而，這種對比暗含的假設難以支撐。首先，明朝和清朝初年，福建人在南洋各地的海外華人中佔據優勢；當時，這些居間社會正在形成，無法對比。而且在緬甸，儘管福建人直到今天仍然是主要的華人口，但是並未發展出居間社會，其同化模式非常類似泰國和柬埔寨的情況。<sup>42</sup>因此，華人移民的族群差異和其他差異在解釋不同的社會文化動力時不大重要。我們必須尋找接收社會本身的差異來加以解釋。

我們先來關注一個顯著而重要的對比。華人迅速而簡單地被同化的那兩個社會是傳統的農業文明，政治結構和分層系統完整，而在居間系統發展的三個地區，本土社會受到種種方式的“切截”。這種對比所間接表明的兩種看法都認為，當同化等同於向下移動而非向上移動時，華人移民及其後裔拒絕同化。一種看法強調泰國和柬埔寨的本土統治階級具有不可抗拒的權力。為了獲得成功，華人採用本土方式，以便從本土精英那裏獲得經濟讓步和政治保護，保持和發展其積累的財產。另一種看法強調泰國和柬埔寨精英地位尊貴。當高級文明的統治者享有不減的聲望時，實際上移民不會把本土身份看作可恥。因此，對上層社會地位的渴望必然美化了融合和同化的前景。泰國和柬埔寨的情況很好地證明了兩種看法的正確性<sup>43</sup>，東南亞其他前殖民地文明的記錄也沒有否定這種正確性。

在居間社會發展的三個地區，由於原住民的實力和地位不出眾，人們必然降低了對本土身份的評價。在菲律賓，起初沒有真正的精英，西班牙佔領時，“高級”文明剛剛出現。在麻六甲，馬來蘇丹及其朝廷在葡萄牙入侵時（1511年）遭到驅逐，後來荷蘭和英國當局統治時亦未恢復。檳榔嶼和新加坡在英國統治之始脫離了各自的馬來領地。爪哇個案更加複雜，它讓我們在變動的時空中檢驗這個命題的說服力。17世紀，爪哇的大部分地區處於馬塔蘭（Mataram）王國的控制之下，王國的統治層和泰國、柬埔寨相應的精英集團一樣位高權重。1619年，荷蘭勢力首先滲透到巴達維亞（Batavia），逐漸侵佔爪哇朝廷。因此，這個證據以一種相當精細的方式支援我的看法，證據表明（1）在18世紀中期以前，華人移民的後裔完全同化進爪哇社會，尤其是其精英層，並不罕見；（2）北岸城鎮與荷蘭貶抑、控制或廢除的皇家宮廷及其地方統治者隔絕之後，印尼土生華人族群才首先在這些城鎮變得穩固；（3）18和19世紀，在整個爪哇，華人同化進爪哇精英的速度穩定下降；<sup>44</sup>（4）在這兩個世紀任何時間，

<sup>42</sup> 這種看法和本部分的其他一些觀點起初在“變遷與連續”（Skinner, “Change and Persistence”）中提出。

<sup>43</sup> Skinner, *Chinese Society in Thailand*, chap. 3, section D, and chap. 4, section C; W.E. Willmott, *Chinese in Cambodia*, chap. 2. Lee Poh Ping 正確地指出我於1960年發表的文章“變遷與連續”（“Change and Persistence”）中忽視了第一種看法（政治經濟），但是當然，它是我於1957年出版的書的主要論題。見Lee Poh Ping, *Chinese Society in Nineteenth Century Singapore* (Kuala Lumpur: OUP, 1978), pp. 4-5.

<sup>44</sup> Peter Carey (“Changing Javanese Perceptions”, p. 41) 頗有說服力地主張，1825年爪哇戰爭及其直接的前因標誌著華人和爪哇人族群關係上的分水嶺：“華人更加意識到在爪哇社會中無掩蔽的脆弱地位。現在，選擇同化進爪哇世界更沒有什麼魅力。”依照The Siau Giap

同化速度在荷蘭直接管理的爪哇地區往往比在間接統治的中爪哇土邦低，傳統爪哇精英在土邦有著重要的聲望和表面上的權力。<sup>45</sup>

當然，東南亞不存在華人不受限制地追求家族策略或共同目標的地方。各個接收社會有著獨特的政治和法律系統，政府在很大程度上都會制定特別針對定居華人的前攝政策。緊接的問題是，兩類社會在阻止或限制本土社會吸納土生華人的法律和政策上的差異度。我們從菲律賓和爪哇入手。

西班牙當局把菲律賓的納稅人分為三類：新客華人（*Chinos or Sangleys*，中國出生的華人）、華菲混血兒和菲律賓原住民（*Indios*，本土馬來人）。<sup>46</sup>菲律賓原住民被迫以勞役並付少量人頭稅；華菲混血兒有相似的強制勞役義務，但是還要付雙倍的人頭稅；新客華人免服勞役，但是要付更多更重的稅。雖然新客華人的地域流動經常受到種種方式的限制，但是華菲混血兒可以象菲律賓原住民一樣自由遷居。不過，只有從屬於一個華菲混血兒公會（*Gremios de Mestizos*），華菲混血兒才能享受到應有的全部法律特權和保護；在華菲混血兒城鎮或屬於同一個特定的華菲混血兒教堂的附近地區，這些集體組織典型地成爲總部。在主要城市的中心，三個族群有獨立的公會。雖然規範法也存在差別，但是在實踐過程中，它們並不要求華菲混血兒明確穿著華人服飾。

西班牙當局制定的法律表明三個族群之間差別的再生。華人父親和原住民母親（*India*）或華菲混血兒母親所生的兒子被算作華菲混血兒，男性後代永遠如此。<sup>47</sup>華菲混血兒嫁給新客華人或華菲混血兒後，她和她的孩子們也被算作華菲混血兒一類。然而，嫁給原住民（由於暗含向下流動，這種情況可能很少），她和她的孩子們就脫離華菲混血兒身份群體。除了（僅就婦女而論）通過婚姻，種族身份的改變要有單獨的特許。19世紀早期，新立法阻礙華菲混血兒與原住民的異族通婚。<sup>48</sup>

在荷屬東印度公司統治時代（也就是17和18時代），爪哇華人被授予一種獨特的法律地位，他們服從特殊的稅制和限制，但是在東印度群島處於直接的殖民統治之後，他們的法律地位才被具體地加以系統化並編成法典。在菲律賓，非歐洲人口被分爲一些種族等級，然而在爪哇，只有兩類：“外來東方人”和“土著”（*內地人*）。雖然華人和移居的阿拉伯人、印度人（和他們的後裔）被混合歸爲一類，實際上只爲華人制定一套特殊的法律和法律程式。<sup>49</sup>從1824年起，捲入民事和刑事案件的華人在當地法庭受審。然而1855年，荷蘭商法適用於華人（出於荷蘭商人的堅持），以致大部分民

---

（“Overseas Chinese Assimilation”，p. 79）的觀點，“到19世紀末”，“華人和爪哇人之間的社會距離”進一步拉開。

<sup>45</sup> Peter Carey（“Changing Javanese Perceptions”，pp. 18-21）討論了19世紀前10年中，印尼土生華人和蘇拉卡爾塔（Surakarta）、日惹（Yogyakarta）的爪哇精英之間緊密的個人聯繫和社交聯繫。Takashi Shiraishi（*An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926* [Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990]，p. 7）描述了蘇拉卡爾塔的“一個印度人-爪哇人-華人族群”在這個世紀中期的發展。這個族群熱愛並資助爪哇文學。

<sup>46</sup> 這種概括主要以Wickberg的“華菲混血兒”（Wickberg, “Chinese Mestizo”）為基礎。也見Wickberg, *Chinese in Philippine Life*; Milagros G. Guerrero, “The Political Background” in *The Chinese in the Philippines*, Vol. 2 ed., Alfonso Felix, Jr (Manila: Solidaridad, 1969), pp. 15-39; 和Jesus Merino, “The Chinese Mestizo: General Consideration” in *The Chinese in the Philippines*, II: pp. 45-66.

<sup>47</sup> 在《菲律賓的華人》第二冊中，司法案例被翻譯為附錄一，它詳細地說明了1786年5月2日頒佈的一項法令，規定華人的孩子被看作華菲混血兒（Felix, *The Chinese in the Philippines*, II, p. 153）。

<sup>48</sup> Wickberg, “Chinese Mestizo”，p. 69, n. 8.

<sup>49</sup> Purcell提供了概要（Purcell, *The Chinese*, pp. 435-437）。

事案件要到歐洲法庭受審。對內的法律——尤其是家庭法——仍然處於華人官員的許可權之下，這些華人官員由殖民地政府任命並對之心存感激，他們是孤苦無依的華人的合法衛護者，負責華人財產的合法管理。19世紀，華人官員的權力得到加強，在主要城市，他們提供單獨的警力，調查涉及華人的犯罪行爲，追擊華人經營的壟斷包稅區內的犯人。與土著不同，華人被直接徵稅，交納收入的4%和其他。<sup>50</sup>

值得注意的是，無論如何，在印尼土生華人和中國出生的移民之間沒有什麼差別；他們在法律面前地位平等。然而，外來東方人和土著之間的界限比先前東印度公司時代更加明確。1804年，半官方性的華人慈善機構裏有個保安改宗伊斯蘭教，這個典型案例偶被發現並被張顯。這種“失足”被描述爲對他保護人的違抗，經過政府批准，機構命令他“回歸華人宗教”並予以適當懲罰。<sup>51</sup>由於華人和荷蘭人支持慈善機構，其結果很可能不僅反映了印尼土生華人觀點的變化，而且反映出荷蘭當局更加熱切關心種族差異在法律上的強化。雖然19世紀荷蘭當局認爲，華人會“回歸本土”以逃避稅款，華人會通過剝削爪哇農民侵犯荷蘭的利潤，華人會以威脅殖民地統治的進步性或煽動性思想污染原住民，但是最終的共同結果是推動了差異法的認真執行。儘管從18世紀開始，規範法在規模上受到大量削減，<sup>52</sup>但是這加深了印尼土生華人和爪哇人之間的文化分野。1872年的法令規定，“在公共場所衣著非本種群的其他樣式服裝”是非法的。<sup>53</sup>實際上，這意味著印尼土生華人被困於留辮並衣著中國大陸的樣式。（當然，“華人”女子的“慣例服裝”是印尼土生華人的混合樣式：當地沒有人想穿華式女裝，在爪哇幾乎沒有人見過。）

19世紀30年代早期，荷蘭當局在爪哇制定了一項章程，把華人限制在指定區域內，只有擁有必需的短期通行證才能外出，以此作爲強迫種植制度的補充。這種“集中隔離居住制度”（“pass-and-quarter system”）\*旨在約束華人內部的經濟活動，從表面上判斷，它比任何針對西屬菲律賓華菲混血兒的相應政策，更加限制印尼土生華人活動的自由。但是，它並未實現目標，在此後50年中，華人向爪哇城鎮和鄉村的滲透正如同時代菲律賓發生的過程一樣顯著。一方面，華人的指定區域在1830年後擴散到爪哇各地，另一方面，正如James Rush已經令人信服地指出的那樣，荷蘭只是通過包稅制要求象徵性的依從，因此包稅制“成爲華裔佔據爪哇農村市場的主要工具”。<sup>54</sup>無論如何，集中隔離居住制度對同化沒有產生什麼影響；總而言之，儘管它禁絕了超越種族劃分的更加平等的親切關係，但是養育了印尼土生華人和爪哇人經濟上的剝削關係。

儘管存在重要差異（後文詳述），但是菲律賓的西班牙人和爪哇的荷蘭人都在殖民地法律上對混血化的華人族群和本土社會做出明確區分，兩者都阻礙跨越法律規定的

<sup>50</sup> James R. Rush, *Opium to Java: Revenue Farming and Chinese Enterprise in Colonial Indonesia, 1860-1910* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990), p. 87.

<sup>51</sup> 這裏所說的機構是巴達維亞的Boedelmeesteren。見The Siauw Giap, “Overseas Chinese Assimilation”, pp. 78-79.

<sup>52</sup> 在荷屬東印度公司的控制下，規範法和《雅各·摩澤爾法典》(Jacob Mosel's code)的苦心經營在1754年達到頂峰，順便提及，Jacob Mosel法典准許華人官員有奴隸為其持傘的特權。見Jean Gelman Taylor, *The Social World of Batavia: European and Eurasian in Dutch Asia* (Madison: University of Wisconsin Press, pp. 66-69)。《摩澤爾法典》於1795年被廢，但是一旦拿破崙的影響減弱，殖民地政府就會採用新的更適度的規則。

<sup>53</sup> Rush, *Opium to Java*, p. 14.

\* “集中隔離居住制度”是指華人只能在劃定的地區、而不能隨意在別的地區、更不許在荷蘭人居住地區居住。——譯者注

<sup>54</sup> 如上，第88頁。

種族劃分的同化。通常（唯一值得注意的特例是女性華菲混血兒與男性菲律賓原住民之間的婚配）缺乏融合的制度化程式。在這方面，泰國提供一個清晰的對比。當然，泰國的華人族群由華人首領管理，華人首領的作用和爪哇的華人官員一樣；兩套華人領導擁有政府授予的官方資格，負責華人族群內部的社會秩序。在泰國，華人在行政管理和法律上也明顯有別於原住民。但是與爪哇或菲律賓相比，在泰國，當地出生的男性華人後裔可以選擇。成年後，他可以自由選擇成為華人還是泰國人：他可以選擇承認華人首領的權力，或者與泰族保護人建立庇護關係。與這種選擇相伴隨的是作為華人抑或泰人的完全的司法認定。如果他受華人首領的管轄，那麼他蓄辮，交付三年一度的華人人頭稅，手腕上有相應的標誌；如果他成為受泰族保護人庇護的人，那麼他留泰國式髮型、紋身，並且加入一個泰族人組成的強迫勞役組織。<sup>55</sup>但是，在爪哇和菲律賓，土生華人沒有選擇權。如果他是華人父親公認的孩子，那麼他在菲律賓被法定為華菲混血兒，在爪哇被法定為“外來東方人”。

在海峽殖民地，法律情況更加繁瑣、枯燥。和荷蘭人一樣，英國人被華人和土著之間的種族差異所困擾。來自蘇門答臘的移民踏進麻六甲就成為“土著”，但是對於海峽華人來說，儘管他的家庭已經幾代生活於此，但是只要他有中國名字，不信仰伊斯蘭教，就不能被算作土著。然而不管哪個種族，在海峽出生的人都是英國的臣民；在殖民地內部，旅行或者居住不受限制，也沒有章程阻礙種族融合。1807年檳榔嶼《司法憲章》（*Charter of Justice*）非常清楚地表現了主導的法律哲學，“保障本土所有居民自由履行宗教義務，寬容所有偏見，最特別關注其古代的用法和習慣”。<sup>56</sup>正如這些話所預示的，殖民地法律以馬來人認同伊斯蘭教、華人認同華人宗教的方式發展。伊斯蘭家庭法幾乎實行於整個海峽殖民地，而華人發展出另類的家庭法制度，用弗裏德曼的話說，它是“獨特的，部分中國部分英國的，合在一起就成了怪怪的”。<sup>57</sup>因此，殖民地法律促使伊斯蘭教概念成為馬來人的原始本性，以致*masuk Melayu*（“成為馬來人”）\*一詞開始意味改宗伊斯蘭教。同時，海峽殖民地的法律明確把海峽華人視為華人。那麼可以得出結論，殖民地法律巧妙地鼓勵海峽華人把華人宗教視為認同的特性，抵制改宗伊斯蘭教。

但是，政府的分而治之和法定的身份選擇政策到底發揮多大作用？和泰國一樣，在海峽殖民地，土生華人同化進本土社會沒有法律障礙；但是結果不同。和爪哇一樣，在海峽殖民地，儘管法律制度和政策不同，結果趨同：19世紀，海峽華人和印尼土生華人一樣積極抵制同化。或者，他們僅僅抵制改宗伊斯蘭教？深入考察宗教無疑是適宜的。它在東南亞居間系統的形成和延續中發揮什麼作用？

涉及到的幾種宗教的性質表明，採用本土宗教系統是同化和/或融合的必要組成部分，在這種情況下，伊斯蘭教和影響較之更小的基督教被抑制，而小乘佛教則不會。這種陳述隱含的思考包括如下：（1）伊斯蘭教和基督教是排他的一神論宗教，要求放棄偽神，而小乘佛教不僅精神上更加寬容，屬於泛神論，而且在實踐上容忍萬物有靈論的殘存。那麼，在精神和形式上，華人移民帶來的民間宗教——多神論、中庸、萬物有靈論——相對適合於小乘佛教的整個宗教系統，而有悖於正統基督教和伊斯蘭

<sup>55</sup> Skinner, *Chinese Society in Thailand*, chap. 4, section A.

<sup>56</sup> 引自Maurice Freedman, “Chinese law in Singapore: The Rout of Custom” in *Family Law in Asia and Africa*, ed. J.N.D. Anderson (London: Allen & Unwin, 1968), pp. 49-72; 重刊於Skinner, *The Study of Chinese Society*, pp. 140-160. 引文摘自重刊本第141頁。

<sup>57</sup> Freedman, p. 140.

\* 印尼語。——譯者注

教。(2) 由於中國民間宗教大量借用大乘佛教，這也表明與小乘佛教有大量重複。(3) 在成為穆斯林或者基督徒的過程中，決定性的一步要求開始服從一種有點可怕的改宗儀式，例如伊斯蘭教要求割禮。在這兩種情況下，改宗是一種變更儀式 (*rite de passage*)，標誌著改宗者融入信仰者群體，因此帶有深遠的社會內涵。相比之下，在成為佛教徒的過程中，不僅沒有正式的承諾——沒有“決心信佛”，而且早期沒有重要的步驟或變更儀式。很可能未曾運用自覺意願或經歷清苦的生活，就逐漸走向信仰之路。(4) 與之密切相關的是，成為穆斯林或者基督徒在早期階段需要行為上的突然斷裂——終止祖先崇拜，例如就伊斯蘭教而言，禁食豬肉——華人難以輕易接受。相比之下，成為一名佛教徒僅僅涉及漸進地斷裂，無論如何，只在融合的後期成為必要。

我認為，小乘佛教至少沒有為同化設置障礙，這是謹慎地斷言，因為在每個小乘佛教國家裏，華人後裔被相對快速地同化。然而，越南的例子質疑這種觀點，問題關鍵在於華人移民的宗教系統和接收社會的宗教系統非常接近。因為越南的宗教系統在很大程度上來自中國，非常類似於中國的宗教系統，所以華人移民後裔的同化比在各個小乘佛教國家慢。

當轉向伊斯蘭教擁有影響的變化多端的馬來世界時，在進行敘述前，我們一定要注意到，從 15 世紀到 20 世紀，改宗開始殘酷地引發了一個全面同化的過程。無論出生於中國還是南洋，改宗伊斯蘭教的華人發現其後裔最終被本土社會吸納。<sup>58</sup> 因此，一個穩定的代際繁衍的印尼土生華人社會必是非穆斯林社會。那麼我們面對一種自相矛盾的說法，這樣的族群恰恰在直到最近伊斯蘭教在總人口中影響尚小的爪哇發展起來，而非印尼的那些相對正統的伊斯蘭教更穩固地建立的地區。在那些地區——例如望加錫 (Makasar)、亞齊 (Aceh)、馬都拉 (Madura) ——我們找到社會各級華人連續改宗的證據。<sup>59</sup>

我們通過確認以下要點解決這個矛盾 (1) 改宗存在一種障礙，這種障礙的高度沒有高到阻止任何人決定信仰另一宗教，(2) 一個人想要改宗的動力是伊斯蘭教寶貴的終極目標能在多大程度上實現，(3) 只有當伊斯蘭教強大，並且在更大規模社會裏被嚴密保護時，某些寶貴的終極目標才可能被一群信仰者所壟斷。在華人移民中，三種重要變數的缺失——婦女、較高的社會地位和經濟機會——在這方面至關重要。伊斯蘭教在接收社會中是普適的，其正統教義被廣泛地遵守，一個異教徒將不允許娶本土婦女。在這些情況下，改宗是過家庭生活和實現生理需求的唯一手段。較高的社會地位亦然：社會上穆斯林力量越強，蘇丹越不可能不要求改宗就利用外來人才，異教徒 (*kafir*) 越不可能找到任何類型的高地位。而且，在前荷蘭時期的望加錫和班達 (Banda) 這樣的港口，非穆斯林商人在避免規章紛爭和獲得官方買賣方面處於非常不利的地位。因此，從 16 世紀到 19 世紀，在群島的穆斯林影響大的地區，華人移民及其後裔以相當穩定的速度改宗伊斯蘭教。除宗教因素外，作為結果的穆斯林“華人”族群在混合性文化方面類似印尼土生華人——有時差不多被稱為“印尼土生華人”——但是這些群體存在時間短，加速而非阻礙向本土穆斯林社會的同化。在蘇摩奈 (Sumenep) (馬都拉)，一個這樣的穆斯林“華人”族群，先前被荷蘭人當作外來亞洲人，最終於 1874 年按照本土生活方式被公認為本地人。在 19 世紀 50 年代的望加錫，類似的族群在一個“印尼土生華人雷珍蘭 (Lieutenant-Peranakan)” 的統治下組織起來，然後由

<sup>58</sup> 參見 The Siauw Giap, “Overseas Chinese Assimilation”.

<sup>59</sup> 例如，見注 10 引用的資料。

於與當地人的融合而消失。<sup>60</sup>

至少從 18 世紀開始，儘管大部分爪哇人幾乎還不是虔誠的穆斯林，爪哇也有非常類似的情況。一方面，如果改宗對於生存和成功來說不如在穆斯林勢力強的地區重要，那麼由於普遍不嚴格遵守正統行爲，改宗對於華人來說較不艱難。雖然爲爪哇宮廷服務和與爪哇精英簽署商業協定本不以改宗爲條件，但是從事這些活動的華人經常通過改宗適應他們的新境遇。Peter Carey 認爲，爪哇華人一般通過信奉伊斯蘭教（1）促使“與當地人更加親善，作爲中間商和包稅商更易被接受”（2）逃避荷蘭當局徵收的各種稅款和關稅。<sup>61</sup>雖然爪哇阿班甘（*abangan*）\*婦女很少把改宗作爲與華人婚配的條件，但是至少有一些華人男子在晚年通過同意名義上的改宗取悅他們的妻子。所以在爪哇，大量華人後裔也最終改宗——無論起初的理由如何具有機會主義特徵，無論它在當時顯得多麼有名無實或無關緊要，改宗通常確保其後裔融入本土社會。

在 18 世紀後半期的爪哇，非穆斯林印尼土生華人社會逐漸呈現穩定的變遷。

舉例說來，1750 年後的一百年，宗教“障礙”的高度逐漸提高，因爲更嚴格、更正統的宗教信仰和實踐形式慢慢地取代了來自印度的更古老的伊斯蘭教形式。移民從阿拉伯來到爪哇，並且越來越多的爪哇穆斯林去麥加朝聖。<sup>62</sup>與之相關，伊斯蘭教和爪哇的沙文主義越來越傾向於相互聯繫，這種傾向在 1825 年爪哇戰爭期間發生的反華暴力中達到頂點，當時 Dipanegara 要求想要成爲穆斯林的華人應該割除包皮，剪掉辮子。<sup>63</sup>這使華人既對好戰的伊斯蘭教感到恐懼，又日益發覺改宗是對華人身份持續性的威脅。18 世紀後半期，巴達維亞的華人穆斯林族群還由自己的甲必丹（*kapitan*）組織，到 19 世紀前幾十年，他們“已經消失于巴達維亞穆斯林人口之中”。<sup>64</sup>在那些保存華人宗教形式的印尼土生華人家庭中，華人宗教的要旨尚未喪失。從 19 世紀早期，印尼土生華人精英爲他們的孩子擇偶時大多專門選擇其他的印尼土生華人或者華人，民眾中與甚至有名無實的穆斯林爪哇人的聯姻也逐漸減少。

對伊斯蘭教和華人被同化之間因素互動的簡短回顧很好地使我們的初步論述複雜化。改宗本土宗教促進土生華人被納入本土社會。在小乘佛教國家中，改宗是容易的、自然的、漸進的、堅決的。在群島的伊斯蘭教勢力強大的社會中，改宗是困難的、有意識的、急劇斷裂的——但對於那些選擇定居下來的華人來說是普遍的。自相矛盾的是，改宗在較不正統和僅僅有名無實的穆斯林地區較不普遍，因爲利害關係不大，改宗的期望相對不強。從 1750 年到 1850 年，不斷增長的對伊斯蘭教的抵抗在印尼土生華人社會的形成過程中無疑發揮決定性的作用，因爲這導致華人尋找非穆斯林妻子並養育非穆斯林的後代，他們不願意全面融入爪哇社會，這部分地源於“宗教障礙”。宗教的特定發展向我們部分地解釋了不斷增長的抵抗運動——在爪哇開展的使本土宗教實踐更接近中東正統的運動、在 1825 年爪哇戰爭期間訴諸伊斯蘭教的本土主義——但是決定性的變遷存在於政治經濟之中，它們從根本上改變了印尼土生華人和爪哇人的相互聯繫。但是，除了歷史上改宗速度可能不同，我們可以確實地得出結論，和小

<sup>60</sup> 這些個案由荷蘭觀察者描述，摘自 The Siau Giap “Overseas Chinese Assimilation”，p. 73.

<sup>61</sup> Carey, “Changing Javanese Perceptions”，p. 12.

\* “阿班甘”指名義上的穆斯林。他們信仰真主，但也崇拜印度教諸神，也信仰聖靈和魔力。——譯者注

<sup>62</sup> The Siau Giap, “Overseas Chinese Assimilation”，p. 72.

<sup>63</sup> Carey, p. 12, note 51; 也見 pp. 41-42.

<sup>64</sup> Castles, “Ethnic Profile”，p. 162.

乘佛教一樣，改宗伊斯蘭教是最終通向同化的黃金之路。

雖然可以期待改宗基督教的情況與之相同，但是菲律賓的華菲混血兒個案推翻了一切一般性的陳述。與爪哇的荷蘭人或者馬來亞的英國人不同，菲律賓的西班牙人視其臣屬的基督教化為其殖民使命的中心。男修道士們熱心而有戰鬥力。一些人為了與華人接觸而學習福建話，正如另一些人精通他加祿語和其他菲律賓方言。天主教皈依者被免除一些強加給華人煩瑣的限制。事實上，隨著馬尼拉附近地區和其他城鎮的全體土著改宗，男性天主教修道士致力於限制非天主教徒的當地婦女嫁給華人移民。只有當雙方均是天主教徒時，才允許異族通婚。因此，成長中的華菲混血兒社會包括許多被作為天主教徒撫養長大的混血者，加之教會和國家的傾情相助，華菲混血兒文化在短期內是天主教的。<sup>65</sup>誠然，在 17 世紀，想要定居菲律賓的華人移民面臨的境遇在結構上類似於望加錫或亞齊的情況：最終已婚婦女都是基督教徒，這有力地暗示了改宗。儘管結構上的類似導致近似強制的改宗，但是改宗的結果非常不同。菲律賓華人移民的天主教後裔形成一個在代際間繁衍的穩定的居間社會，而望加錫和亞齊的華人穆斯林後裔在一代內被納入當地（穆斯林）人口。為什麼？

答案主要在於西班牙政策的連貫性和有效性。為了保持一種精明的全方位戰略，西班牙當局決定以犧牲新客華人為代價加強華菲混血兒的力量，在可能的情況下，孤立當地人與兩者的聯繫。<sup>66</sup>法律規定服務於這些目的，男西班牙修道士管制當地族群的顯著程度，確保了普遍的順從。法律詳細規定，無論孩子的母親是華菲混血兒還是菲律賓原住民，華菲混血兒的後代都被定義為華菲混血兒，教會通過對婚姻和洗禮的控制有效地強化法律。<sup>67</sup>華菲混血兒的孩子通過施洗，在華菲混血兒的教堂加入宗教團體。年輕人成年後，根據他們父親的種族身份，被登入華菲混血兒或者菲律賓原住民的稅收登記簿。

雖然有著促進同化的強大社會壓力，但是甚至教會和國家的共同努力也沒有獲得成功。由於已經討論過的因素，這種壓力並未發展。首先，菲律賓原住民從未發展出一種高級的文明，使本土社會甚至比爪哇還較少地吸引混血華人。第二，和爪哇、海峽殖民地一樣，華人社會的持續充員，為華菲混血兒社會注入商業財富和商業機構，從而為優於大部分原住民勉強度日的生活水準提供物質基礎。在這方面，菲律賓表現出一種特殊的扭曲，原住民和華菲混血兒都已經西班牙化和天主教化，華菲混血兒不僅被認為生活水準更高，而且生活方式更為優越。<sup>68</sup>但是最後，正如我們所看到的，華菲混血兒社會確實沒有持續存在。以上提到的因素有助於解釋它為什麼稍縱即逝；華菲混血兒和原住民之間宗教障礙的缺失很可能是它沒有持續存在的主要原因。

<sup>65</sup> Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, pp. 18-20.

<sup>66</sup> 早期，西班牙當局認為新客華人對全面的殖民安全構成嚴重威脅，試圖限制他們的人數。要求華人移民的孩子登記為華菲混血兒就出於這個目的，各種優待華菲混血兒基於新客華人的政策，反映出希望華菲混血兒能夠結合華人那樣的經濟能力和政治上的忠誠順從。通過同化，企業家的能力會喪失。19 世紀，菲律賓原住民由於與華菲混血兒聯繫而被污染的普遍看法，是一種生存主義的花言巧語。在 1842 年的一份秘密報告中，Sinibaldo Mas 寫道，如果西班牙希望繼續統治菲律賓，那麼當局必須確保華菲混血兒的頭腦和財富決不會與原住民的人數優勢聯盟。兩個種族必須保持分離，維持其公會的分離，鼓勵其競爭。見 Wickberg, "Chinese Mestizo", p. 88.

<sup>67</sup> 男修道士以同樣的方式執行華人後代是華菲混血兒的法律規定。事實上，華人阻止其在當地出生的孩子被當作天主教徒來養育的唯一方式是帶著他們回中國。

<sup>68</sup> Wickberg, "Chinese Mestizo", pp. 93-95.

### 幾種不同的政治經濟

那麼到了 20 世紀，三個居間社會的命運是什麼？一句話，海峽華人和華菲混血兒已經喪失與眾不同的身份，前者已經融入華人社會，後者已經和原住民融合形成現代菲律賓社會。只有印尼土生華人繼續作為一個單獨的族群。

爲了追蹤這些不同結果的歷史足跡，我們將從殖民地政治經濟內部混血社會的發展形勢肇始。19 世紀，三個社會的財富和實力有著引人注目地增長，正如我們早先看到的，他們在人數優勢上也有戲劇性地增長。在這個世紀的最後 25 年間，物質上的成功伴隨著社會地位的鞏固和文化的全盛。雖然對於印尼土生華人、海峽華人、華菲混血兒來說，這種優勢的端倪可以用類似的術語描述，但是在政治經濟內部，過程本身非常不同。在路徑依賴\*的方式中，19 世紀的這些差異消除了 20 世紀的某些可能性，而促成另外一些可能性。

19 世紀 20 年代，外貿模式的基本轉向積聚了動力，隨著英荷之間化干戈爲玉帛，絕對貿易量有所增加。西方的工業化飛速發展，工業化渴求原材料，需要市場，英國成功地用鴉片打開了中國的大門，有效地扭轉全球支付平衡。<sup>69</sup>東南亞商品曾經在很大程度上面向中國市場，這時在很多情況下轉向西方，而且東南亞引進了新的經濟作物。從 1825 年到 1850 年，東南亞供應世界市場的產品急劇增加——爪哇的咖啡、糖、茶、靛青和煙草；菲律賓的糖、馬尼拉麻、煙草、靛青和米；馬來亞的胡椒粉、檳榔膏、木薯粉、西米和錫。面對新的機遇，英國的回應是把戰略要塞的新加坡建設爲自由貿易的堡壘。在菲律賓，西班牙放寬貿易章程，1834 年馬尼拉開放給來自任何國家的商人，允許與所有外國港口的貿易，以此促動經濟的發展。<sup>70</sup>1830 年，荷蘭把所謂的強迫種植制度引入爪哇，由此務農者被迫生產和運送用於出口的經濟作物。這些開放性的舉措實施後，還有其他一些旨在使殖民地有利可圖的行動。

混血華人和新客華人之間的差異暫且擱置一邊，我們可以確切地說，華人對殖民地策略而言必不可少——並且這已經被認識到了。共生的相互依賴始終是西方人-華人商業聯盟的特徵，到此時已經規則化、系統化。華人通過收集用於出口的土特產品和在地方市場中出售歐洲產品，日益爲西方進出口公司服務，結果西方資本日益包辦華人的信貸系統。

那麼，西洋商人前所未有地需要確定與之合作的華人的可信賴度，混血華商在這方面比新客華人更有優勢。在當地擁有家庭並在殖民地擁有不動產的華商可能更易被相信不會潛逃。<sup>71</sup>關於海峽華人，1829 年《新加坡編年史》的記錄尖銳地指出要害：

幾星期以前，……我們華商（中國原住民）中的一些人把他們擁有的所有東西兌換成美元，並且帶著這些錢返回中國……沒有支付一項債務。然而，華人民眾的主體是麻六甲的原住民，（因爲他們）一般擁有較少財產……不會那麼害怕他們逃亡。<sup>72</sup>

當然，如果與西洋商人合作的當地商人對西方商業法有所瞭解，那麼西洋商人的

\* 路徑依賴理論是道格拉斯·諾斯提出的。該理論認爲，在制度變遷的過程中，存在著報酬遞增和自我強化的機制。制度變遷一旦走上某一路徑，往往會出現良性迴圈或惡性循環的發展，而要跳出這種迴圈絕非易事。因為人們習慣於沿著既定路徑往前走，初始的制度選擇會提供強化此制度的刺激與慣性。——譯者注

<sup>69</sup> Carl A. Trocki, *Opium and Empire: Chinese Society in Colonial Singapore, 1800-1910* (Ithaca: Cornell U. Press, 1990), 220-21.

<sup>70</sup> Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, pp. 46-47.

<sup>71</sup> 這種看法適用於新加坡，見 LEE Poh Ping, *Chinese Society*, chap. 2.

<sup>72</sup> *Singapore Chronicle*, 13 August 1829. 引自 LEE Poh Ping, *Chinese Society*, p. 20.

冒險將會進一步減輕。由於這個緣故，一位調查 19 世紀 30 年代早期新加坡情況的英國作家，建議歐洲商人與海峽華人做買賣：“他們更開明，是更好的商人。這類人在麻六甲學院（Malaccan College）受過教育，其中許多人說的英語還算過的去，他們從與歐洲人的不斷交流中，通過一些方法已經知道歐洲人的習慣和交易模式……”<sup>73</sup>出於同樣的原因，歐洲在菲律賓和爪哇的進出口機構偏愛華菲混血兒商人和印尼土生華人商人，勝於新客華人。

因此，當 19 世紀貿易繁榮肇始時，就在世界經濟中的地位而言，三個混血華人群體的情況相似。但在此後的幾十年內，他們在各自的殖民地政治經濟內的客觀情況變得極為不同。這其中一個主要差異關乎管理或控制當地華人族群的模式。在前殖民地時代的東南亞，當局往往從卓越的受人尊敬的當地華人中任命首領或官員——一般的術語是來自葡萄牙語的 *甲必丹*，以此進行間接統治。雖然殖民當局繼續維持這種華人官員制度，但是正如我們將要看到的，編制和任期變化很大。<sup>74</sup>第二個重要差異涉及有關包稅制的殖民地政策，當地政府壟斷包稅，華人通常是唯一的承包人。在東南亞，包稅制在歐洲人到來前就已產生，早期的殖民地政府採用這種制度，隨後在範圍上有所擴展。到 19 世紀，從菲律賓繁重的馬車和艇艙到爪哇流動的當舖和賭場，包稅制涉及廣泛的經濟活動。<sup>75</sup>然而，19 世紀最賺錢的壟斷是鴉片包稅，它在檳榔嶼和新加坡始於英國佔領後的幾年，在爪哇始於 1809 年，在菲律賓始於 1843 年。來自英屬印度的鴉片，深深地塑造著本文討論的每個殖民地的政治經濟<sup>76</sup>——但是，再一次以相當不同的方式塑造。

在爪哇，華人官員制度和包稅制一同發展<sup>77</sup>；從 1825 年到 1875 年，兩者均遭整頓、極大地強化、擴展。包稅商和華人官員一同來自少數卓越的印尼土生華裔精英，隨著從農村調撥資源的機制的完善，他們的階級勢力和個人財富迅速增加。華人官員被授予大量權力，包稅商為保障壟斷、推動無競爭式的經濟向整個社會滲透，合法地享有強制性權力。在巴達維亞、三寶瓏和泗水的華人官員委員會，大量擁有庇護權和借貸權的特權階層處於巔峰，他們的經濟活動擴展到全島城鎮的鴉片館、當舖和鹽店，約有 3500 個被包稅的市場和無數分佈于鄉村的通行稅徵收處。

新客華人（*Sinkheh*，即從中國來的新移民）只好尋求資助人，資助人把他們安置到更低的層級，許多人每天接觸爪哇農民和不良的鄉村烏合之眾。大部分新客華人很可能經常吸食鴉片，但是爪哇與東南亞其他大部分地區不同，鴉片消費已經蔓延到當地人中。當時，在中爪哇和東爪哇，鴉片包稅利潤的較大部分來自爪哇人的消費。爪哇情況的兩個特徵尤其與現在的分析相關。第一，印尼土生華人，而非新客華人，通過這種剝削制度而獲得的財富和經濟實力自然增加。無論苦力、小販、包稅代理人還是店主，大部分新客華人欠印尼土生華人資助人的債務。只有極少數人作為女婿進入印尼土生華人精英家庭，擁有大量財富和權力。第二，這種制度不可避免地導致爪哇人加劇怨恨華人，廣泛排華。雖然就剝削意圖和純粹的掠奪行為而言，很難在荷蘭人

<sup>73</sup> George W. Earl, *The Eastern Seas, or voyages and discoveries in the Indian archipelago in 1832-33-34* (London: W.H. Allen, 1837), p. 363.

<sup>74</sup> Skinner, “Overseas Chinese Leadership: Paradigm for a Paradox” in *Leadership and Authority*, ed. Gehan Wijeyewardene (Singapore: University of Malaya Press, 1968).

<sup>75</sup> 關於包稅範圍的更全面的討論，見 Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, pp. 113-114, 和 Rush, *Opium to Java*, 88-89, 98-101.

<sup>76</sup> 當前，對這個重要問題的理解滯留於 Rush 的《鴉片到爪哇》（*Opium to Java*）和 Trocki 的《鴉片與帝國》（*Opium and Empire*）的敏銳分析。

<sup>77</sup> 這種簡要地概括雖然以 Rush 卓越的分析為基礎，但是遠沒有它到位。

和華人之間做出區分，但是荷蘭官員和商人所處的位置與爪哇民眾有一定距離，而印尼土生華人包稅商的骯髒工作主要由華人與普通民眾朝夕相處來完成。

爪哇的殖民地政府本身耽溺於鴉片，甚至根本不考慮沒有包稅的行動。海峽殖民地亦然，19世紀30年代，鴉片包稅占政府總稅收的46.7%，從1853年到1863年，達到50.5%。<sup>78</sup>當然，在海峽殖民地，鴉片吸食者幾乎全是華人。

荷蘭人在控制華人時，一方面強化集中隔離居住制度，另一方面授予包稅代理商及其隨從豁免權，而英國人在海峽殖民地沒有在制度上加以限制的託辭。起初在這三個地方，華人首領受到任命，但是不久由於華人官員制度對於一個如此異質的社會來說難以運轉，於是英國人不再通過這種制度進行間接統治。與爪哇相比，在馬來亞，華人勞工生產全部的重要出口商品，需求的增長導致大規模移民。生產檳榔膏和胡椒粉的務農者很大部分是來自潮州轄區的潮州移民，而大部分錫礦礦工或是來自廣州的廣東人，或是來自嘉應州的客家人（Hakkas）。秘密社會在新客華人尋找工作的過程中發揮重要作用，向他們提供援助和保護，組織喪禮，通常提供等同於地方族群的某種東西。一般說來，他們是華人族群內部社會控制的中樞，提供“員警”保護和“法律”設施，儘管以跨地區的不斷衝突為代價。<sup>79</sup>從19世紀30年代到80年代，殖民地當局同意讓秘密社會控制“那些無秩序的華人”。<sup>80</sup>他們似乎沒有認識到，政府自己的鴉片包稅內部結構也在提供另一種重要並與華人秘密社會相重疊的社會控制機制。

81

儘管海峽華人商業精英在整個19世紀內在這種異質且混亂的華人社會內部維持了優越的地位<sup>82</sup>，但是他們的情況比印尼土生華人的寡頭政治薄弱，實力遠非不受限制，控制途徑更加間接。<sup>83</sup>在19世紀40年代新客華人就在人數上超過海峽華人，到1891年，在約175000個新客華人面前，50000個海峽華人顯得微不足道。<sup>84</sup>而且，不同的生產部門被組織進半自主的庇護和信貸關係：潮州商人控制胡椒粉和檳榔膏的生產，廣東商人與馬來諸邦的廣東礦工有聯繫，大部分店主是福建大商人的客戶。儘管海峽華人在把這些庇護關係和英國聯繫起來、把英國資本導入華人企業的過程中扮演重要角色，然而他們仍需在華人族群內部尋求同盟。由於擁有共同的祖先，他們自然求助於福建商人，從19世紀40年代開始，海峽華人和福建商人常常聯合行動。到1848

<sup>78</sup> 這些百分比是從Trocki彙編的資料中計算出來的，見Trocki, *Opium and Empire*, p. 96, Table 2.

<sup>79</sup> Freedman, “Immigrants and Associations”, pp. 65-74. 有關19世紀新加坡秘密社會的作用的其他理解均以弗裏德曼的論著為基礎，見LEE Poh Ping, *Chinese Society*; MAK Lau Fong, *The Sociology of Secret Societies: A study of Chinese secret societies in Singapore and peninsular Malaysia* (Kuala Lumpur: OUP, 1981); Trocki, *Opium and Empire*.

<sup>80</sup> 新加坡第一位華人攝政W. A. Pickering寫到，“如果秘密社會被取締，我們會無法控制數千混亂的華人”（引自Lee Poh Ping, *Chinese Society*, p. 89）。1877年2月17日的《海峽衛報》（the *Straits Guardian*）指出，“政府沒有與更低層華人直接交流的手段，這正是秘密社會履行的職能”（引自Trocki, *Opium and Empire*, p. 156）。

<sup>81</sup> 這種看法是Trocki的書的主題。

<sup>82</sup> Allen J. Chun [“Pariah capitalism and the overseas Chinese of Southeast Asia: Problems in the definition of the problem”, *Ethnic and Racial Studies* 12 (1989): 233-256]強調“富有的商業階層前存”的重要性，他們提供“必要的資本，用來開辦新型企業，產品份額的百分之多少作為回報”。在馬來亞，這些城市金融家大部分是海峽華人。

<sup>83</sup> 這裏，我只是根據我的論述略有觸及Trocki的《鴉片與帝國》（*Opium and Empire*）的主要觀點，以此作為根據，沒有全面涉及那本書。

<sup>84</sup> 見注20。1891年人口普查給出的海峽殖民地總人口是509290人，其中有227057華人，包括海峽華人。人口普查資料重現於Purcell的《華人》（*The Chinese*）第232到234頁。

年前，憑藉著與福建人的臨時聯合，海峽華人一直掌握鴉片包稅，此後敗給潮州占主導的企業組織。在同盟易變、權力紛爭的喧囂時代過後，從 1886 年到 20 世紀，海峽華人占主導的企業組織再一次不間斷地掌握包稅。

無需進一步描述，我們就會注意到特別適於比較分析的三點。第一，雖然在海峽殖民地，鴉片和負債的剝削工具和爪哇一樣有害，但是受壓迫的幾乎只是華人，因此排除了任何對種族關係的衝擊。第二，華人族群內部的權力平衡促使華裔商人與他們的福建同行結盟，持續的相互作用加強了海峽華人文化中的福建因素，促進親屬關係和宗教領域內共同的福建人-海峽華人儀式。<sup>85</sup>第三，由於海峽華人缺乏決定性的人數優勢和經濟實力，他們必然投身於一個競爭舞臺，其中另一個重要的表演者是新客華人。因此進入 20 世紀時，他們已經部分地融入華人社會組織。

在 19 世紀前半期的菲律賓，是華菲混血兒而不是新客華人支配經濟。<sup>86</sup>華菲混血兒在作物的出口貿易中發揮重要作用。他們是靛青和馬尼拉麻的批發商，把作物全部買進，用船運到馬尼拉，加工或者出口。他們主要投資於稻田，利用呂宋島中部的莊園向馬尼拉提供稻米。負責運貨的華菲混血商人也控制著島際稻米貿易，在稻米盈餘和稻米欠缺的地區間協調。以糖業為例，19 世紀中期，華菲混血商人向英國人和其他外國商人貸款，實現了現代化，利用黑人勞力極大地擴展生產，在食糖碾磨和精練方面，地位突出。在宿務島 (Cebu)，華菲混血商人發展出一套委託人和購買代理網路，這個網路擴展到整個米沙鄢 (Visayas) 和棉蘭老島 (Mindanao)，他們和怡朗 (Iloilo) 地區的華菲混血競爭者一起壟斷米沙鄢與馬尼拉的貿易。19 世紀 30 年代和 40 年代，在馬尼拉建立的英國和美國公司在很大程度上通過華菲混血批發商運作。

從 1850 年到 1880 年，這幅圖畫被戲劇性地改變了。<sup>87</sup>在很大程度上，新客華人扮演的標準中間商的角色在經濟上取代了華菲混血兒——殖民政策的突然轉向促成這種取代。從 18 世紀 60 年代開始，西班牙當局出於安全考慮，故意縮減華人移民人數，限制其職業選擇，約束其地域流動，但是在以促進新時代經濟發展為目的的 1839 年法令中，這些政策發生實質性的顛倒。進一步的自由化接踵而至，華人移民持續增多，新客華人從 19 世紀 40 年代早期的少於 6,000 人增加到 1886 年的 66,000 人 (很可能低估)。而華菲混血兒可能沒有超過這個人數，他們很快被激烈的競爭所擊敗。到 19 世紀 80 年代，新客華人已經控制靛青和馬尼拉麻的批發，1880 年政府結束對煙草的壟斷後，他們很快接管了煙草批發。在米沙鄢，新客華人通過加強以馬尼拉為中心的代理網路，給華菲混血兒的批發貿易以致命一擊。華人也恢復了往昔他們在馬尼拉零售貿易中的主導地位，並把他們的零售活動逐漸地擴展到所有省份。

為了應付新客華人的湧入，政府強化並且擴充華人官員制度。<sup>88</sup>19 世紀 30 年代，爪哇已經發生類似的發展，西班牙當局把新法律、員警機關和徵稅的職責授予馬尼拉的新客華人瑪腰 (Gobernadorcillo de Chinos)，1861 年馬尼拉的新客華人寡頭政治制定了瑪腰及其下級官員的選舉條例。19 世紀 60 年代和 70 年代，華人官員制度擴展到

<sup>85</sup> 有關海峽華人和福建人在檳榔嶼資助“家族公司”(“clan kongsis”)的分析見 Eng Seng Ho, “Baba Identity”, pp. 96-111. 有關海峽華人和福建人在麻六甲共有寺廟和儀式的例子，見 Tan Chee Beng, *Baba of Melaka*, pp. 212-216.

<sup>86</sup> Wickberg, “Chinese Mestizo”, pp. 80-86; Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, pp. 94-108.

<sup>87</sup> Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, pp. 67-80, 94-108; Wickberg, “Chinese Mestizo”, pp. 90-93.

<sup>88</sup> Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, pp. 194-99.

甲米地 (Cavite)、邦板牙 (Pampanga)、怡朗。正如在爪哇，華人官員制度開始與鴉片包稅緊密聯繫。在馬尼拉地區，第一片鴉片包稅區建立於 1843 年，從 1850 年開始，新的包稅區很快在各省建立起來，直到遍及整個地區。<sup>89</sup> 華菲混血兒或菲律賓原住民不怎麼吸食鴉片，亦無華菲混血兒成功投標于包稅的記錄。因此，除了西班牙人偶爾參與馬尼拉包稅組織外，菲律賓的鴉片貿易從頭到尾掌握在新客華人手中。和在爪哇一樣，包稅區在地域上的擴展與華人企業對經濟的滲透同步，並且前者覆蓋後者。據說，1850 年後，新客華人中充當保護人和貸方的特權階層得到強化，大規模排斥華菲混血兒。無疑，華菲混血兒日益怨恨新客華人的競爭，再三抗議新客華人對西班牙當局的侵犯，並且普遍貶損新客華人的品格和動機。

總之，在特殊的殖民地政治經濟內部，華人經歷的不同揭示了許多出乎意料的重要情形。在三個殖民地中，鴉片和其他物品的包稅商來自少數卓越而富有的商人精英——但是在成分上，這些精英非常不同。在爪哇，他們都是印尼土生華人，在菲律賓他們都是新客華人，而在海峽殖民地他們兩者兼有，既有海峽華人也有新客華人，他們有時參加同一個企業組織。鴉片貿易帶來的財富及其產生的實力強化了爪哇的混血化社會，而在菲律賓則強化了它的競爭者。包稅制的擴展及與之相伴的華人向鄉村的滲透，在爪哇導致所有華人和本土爪哇人之間越來越多的對抗，但是在菲律賓，越來越多的對抗發生在新客華人為一方，華菲混血兒、菲律賓原住民為另一方的兩方之間。誠然，到那個世紀末，反華情緒是導致華菲混血兒和菲律賓原住民聯合的一個原因。

19 世紀，移民潮發生的先後是決定性的因素。在海峽殖民地，大規模移民的肇始早於菲律賓，爪哇則比兩者都晚。因此，新客華人中首先爬到上層進入領導層的人，在海峽殖民地出現於 19 世紀 40 年代，在菲律賓出現於 19 世紀 60 年代，而在爪哇直到 19 世紀 90 年代才出現。因此，海峽華人精英不得不與至少一些中國出生的領導人從事共同的事業，保持經濟實力，而印尼土生華人精英甚至無須考慮新客華人的參與。在菲律賓，如果新客華人的湧入耽擱幾十年，事件的進程可能發生改變，華菲混血兒可能會在 19 世紀繁榮的出口貿易中壟斷中間商的利潤。

## 20 世紀的結局

19 世紀 90 年代是所有東南亞殖民地在政治經濟上的重要變遷的開始。<sup>90</sup> 隨著全球經濟由商業資本主義向工業資本主義過渡，殖民當局的政策由自由貿易轉向國家強化控制下的管制經濟。殖民統治更加強化，更加官僚化，更加有效。由於宗主國的民眾關心殖民地臣屬的福利，管理殖民地的官員試圖證明，白人能夠仁慈而有效地進行統治。為了達到這個目的，他們需要控制社會和經濟。對於新型的專業化文職人員來說，繼承而來的間接統治制度是無效的。他們開始認為，與華人包稅商分享權力並不必要，也不適當，而最重要的是效率低。最後，加上宗主國反對鴉片的運動，包稅制淹沒于“官僚理性化的大勢所趨”。爪哇於 1893 年、菲律賓於 1906 年、海峽殖民地於 1910 年取消鴉片包稅區。<sup>91</sup> 在每個個案中，鴉片稅在取代包稅商的政府壟斷下有相當大地增長，表明通過系統化的官僚機構而非華人網路而進行的分配更加有效。在爪哇，由

<sup>89</sup> 如上，第 114-19 頁。

<sup>90</sup> 這裏，我按照 Trocki 在《鴉片與帝國》(Opium and Empire) 第 8 章的中理解。

<sup>91</sup> Rush, *Opium to Java*, chap. 10; Trocki, *Opium and Empire*, chap. 7.

於小商人拖欠批發商、批發商又拖欠歐洲公司，曾經與鴉片包稅密切聯繫的商業網絡嚴重瓦解。隨著庇護網路的破壞，印尼土生華人官員作為他們本族群和當局的中間人最終失去效力，他們的部分職能由 1900 年後建立於爪哇重要城市的華人商會承擔。<sup>92</sup>

印尼土生華人官員的合法性也直接受到新的非印尼土生華人領導人的挑戰，這類族群在世紀之交處於穩定化的過程中。<sup>93</sup> 男性新客華人的存在並不新奇，新奇的是大量男性新客華人與華人婦女婚配。這種穩固的、最終能使自身延續的華人社會通常被稱作托托克(*totok*)，這是一個印尼語詞匯，在這個語境中意指文化上是純華人的社會。因為菲律賓和海峽殖民地也有相似的過程，所以此後我以“托托克”為術語描述這類人。在這三個地區，托托克社會形成過程中的重要發展是來自中國的女性移民的增多。19 世紀 90 年代以前，東南亞沒有多少華人婦女。<sup>94</sup> 在 19 世紀中期的海峽殖民地和菲律賓和 1890 年的爪哇，大量中國出生的人口發展起來，他們主要由旅居者構成，實際上他們中的大部分人回到中國的家鄉婚配；其他人能夠長期旅居國外，恰好因為妻子在家裏照顧父母。世紀之交，女性移民佔據重要部分，<sup>95</sup> 越來越多的男性移民不再必然把文化異質的婦女帶回家。

由於移民中方言群體的比例發生變化，客家人和廣東人佔有優勢，他們的亞文化群與福建味的混合文化更不相宜，因此同化進居間社會受到進一步阻礙。華人民族主義的高漲提供了保持華人身份的動機，部分方式——漢語學校和報紙——使華人文化在異質背景中延續。而且，華人出版業的建立和在學校中推廣“國語”，使不同的華人方言群體能夠相互交流。這些發展共同為一種穩定而可行的華人文化的建立提供了基礎，到 1910 年，能使自身延續的托托克族群已經在這三個殖民地的重要城市形成。托托克時代的來臨以合法而有組織的活動達到全盛為標誌。在城市裏的華人組織中，最重要的傳統形式——會館(*huiguan*) (方言群體和老鄉會)，被改造後替不光彩的秘密社會執行許多功能。<sup>96</sup> 值得注意的是，會館與混血華人完全無關。

20 世紀的最初 10 年，華人移民繼續增多，女性移民亦然，托托克社會由於財富在族群內部的保持而得到進一步的鞏固。先前，中國出生的男子往往把獲得的財富送回中國，或者傳給混血後代，現在家產被傳給托托克繼承人。不久以後，優越的托托克不僅挑戰混血華人的經濟實力，而且挑戰他們的社會聲望和文化優勢。簡要地概括它在每個個案中是如何發展的，頗有意義。

在世紀之初的新加坡，海峽華人商業力量的相對衰落已經顯現，在檳榔嶼，它的發生是由於 1910 年鴉片包稅制的瓦解和 1912 年西方錫礦採礦公司對挖泥機的引進，降低了海峽華人金融機構的利潤。<sup>97</sup> 到這時，福建話正在取代海峽華人混合語成為海

<sup>92</sup> Rush, *Opium to Java*, chap. 12.

<sup>93</sup> Skinner, “Java’s Chinese minority: Continuity and change”, *JAS* 20 (1961): 353-62.

<sup>94</sup> 顯然，第一批把中國妻子帶到海峽殖民地的商人是 1853 年佔據廈門的反叛者的同道。這些商人害怕帝國軍隊報復，把他們的家屬帶到新加坡和檳榔嶼，情況恢復正常後才把他們送回廈門。當時 (1853 年 11 月 25 日)，《新加坡自由報》(*the Singapore Free Press*) 指出，“一些小腳華人女士的出現引起一番轟動……” 1863 年，相似的插曲發生，海峽商人的妻子們逃避太平天國戰亂。沒有記載這些女人是否回歸中國，此後，其他一些商人在海峽殖民地維持自己的華人家庭。我所知道的海峽殖民地或菲律賓的類似例案全是福建人。見 Lim Joo Hock, “Chinese Female Immigration”, pp. 66-67, 99. 在 1886 年的菲律賓，官方統計記錄的華人總人口超過 66000 人，其中只有 164 個婦女。見 Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, p. 174.

<sup>95</sup> 在整個海峽殖民地，女性移民作為一個整體在 1893 年第一次增至 10000 人，女性占華人移民總數的 4.8%。Lim Joo Hock, “Chinese Female Immigration”, p. 99.

<sup>96</sup> 參見 Freedman, “Immigrants and Associations”.

<sup>97</sup> Chun, “Pariah Capitalism”, p. 244.

峽殖民地的商業語言，海峽華人本身正在轉向白領和專職工作。早在 1891 年，早期漢語報紙中最有影響的《星報》(Sing Po) 闡述了對剛復自用的海峽華人發動文化攻勢的根本原因：<sup>98</sup>

中國移民娶馬來土婦為妻、將所生之子送往學西語，以利與洋人交往。此等土生華人一旦要求其閱讀我漢文書刊時，則會茫然不知所措。設若幾十年甚或幾百年之後，彼等便將完全忘卻華語矣。屆時，成千上萬之中國人勢將淪為蠻夷，披頭散髮，左袒左襟也。<sup>\*</sup>

爲了改變這種形勢，新興的自信的托托克領導人于 1902 年在新加坡發動了一場民眾運動，旨在復興和宣傳儒家精神，1904 年，他們在檳榔嶼建立了海峽殖民地第一所現代華人學校“孔廟中華學堂”(Kongmiao Zhonghua Xuetang)。<sup>99</sup>

和檳榔嶼一樣，鴉片包稅制在爪哇的瓦解標誌著混血化社會的經濟力量開始逐漸衰落。在鄉村，印尼土生華商確實從未恢復他們對商業活動的控制。當集中隔離居住制度最終於 1916 年廢除時，<sup>100</sup> 新客華人抓住機會，從托托克公司而非印尼土生華人公司得到信貸支援。雖然中產階級非常多樣化，在漫長的重新調試職業的過程中，華人官員或包稅商精英的後代傾向於從事西方職業，和海峽殖民地一樣，喜歡大企業的文書和職員的工作。然而在 20 世紀最初 10 年，托托克在商業上還不如印尼土生華人，後者開始比托托克更主動地進行自我革新，這表明了他們的自信。1900 年，一個華人官員的兒子，在荷蘭受過教育，用馬來文寫作，號召文化復興，他指出“這裏的很多華人不知道孔子的諄諄教導”。<sup>101</sup> 同年，他和一群印尼土生華人領導者建立了以發揚儒家精神、改革印尼土生華人風俗爲宗旨的中華會館(Tiong Hoa Hwe Koan)。這個組織彙集了大量資源，力促現代式的小學校教授普通話，到 1908 年，這樣的小學已經建立了不下 54 所。

在菲律賓，類似的過程被壓縮到西班牙統治的最後 15 年。我已經描述了，新客華人競爭者造成華菲混血兒在經濟上的衰落，這個過程由於新客華人完全控制鴉片包稅而加速。華菲混血兒在職業上的反應是，部分人放棄商業，轉向屯田，或從事商業化的農業，或從事專業化的工作。<sup>102</sup> 托托克的文化攻勢發起於 1899 年的馬尼拉，隨著中西學校的建立，提供了“儒家學問和實際商業教育的結合，特別針對構成上層主體的華菲混血兒”。<sup>103</sup>

<sup>98</sup> Sing Po 27 July 1881. 引自Yen Ching-hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaya, 1880-1911* (Singapore: OUP, 1986), 272.

<sup>\*</sup> 譯文引自顏清滄：《新馬華人社會史》，粟明鮮等譯，北京：中國華僑出版社，1991 年，第 273 頁。需要指出的是，本文注釋這段引文出自 1881 年 7 月 27 日的《星報》，但是粟譯《新馬華人社會史》注釋這段引文出自 1891 年 7 月 27 日《星報》第一版。

<sup>99</sup> 見Yen Ching-hwang, *Social History*, pp. 292-302.

<sup>100</sup> 在實行鴉片包稅的尾聲，荷蘭當局也許為了更好地實施新的鴉片專賣壟斷，強化了原先包稅商通常被豁免的集中隔離居住制度。

集中隔離居住制度於 1904 年稍微放鬆，於 1910 年進一步放鬆。見 Rush 1990, 242-243, 和 Donald E. Willmott, *The National Status of the Chinese in Indonesia, 1900-1958* (Ithaca: Cornell University, Modern Indonesia Project, 1961), 7.

<sup>101</sup> Phoa Keng Hek 是這裏所指的領導人。本節摘自Leo Suryadinata的翻譯 (*Political Thinking of the Indonesian Chinese, 1900-1977*, Singapore: Singapore University Press, 1979, p. 5), 引自Rush, *Opium to Java*, p. 246. 關於本段的其他細節，見Rush, Willmott, “National Status”, 和Lea E. Williams, *Overseas Chinese Nationalism: The genesis of the pan-Chinese movement in Indonesia, 1900-1916* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1960).

<sup>102</sup> Wickberg, “Chinese Mestizo”, pp. 90-93.

<sup>103</sup> Wickberg, *Chinese in Philippine Life*, p. 188.

泛華運動希望通過再中國化 (resinification) 實現文化的過濾，但是在菲律賓卻從未成功。這是一項未竟的事業，因為到 19 世紀晚期，一種反常的西方化使華菲混血兒難歸舊路。我已經談及殖民地統治者的文化對混血化社會的吸引力。在菲律賓，西班牙當局從早些世紀開始明確鼓勵西班牙化，在這個方面，他們對華菲混血兒和菲律賓原住民非常公平。Wickberg 對西班牙統治最後十年中華人生活的權威性論述，傳達了一種華菲混血兒精英在當時熱情追求西班牙文化的印象——但是正如它所顯示的，本土精英亦然。<sup>104</sup> 這種趨同具有諷刺意味。起初，華人後裔棄絕本土社會的一個原因是，他們沒有文化傳統或者統治階級，這被看作文化低劣。正是由於這個原因，菲律賓原住民精英缺乏可以明確追求的高級的本土文化，19 世紀發展起來的菲律賓文明必然充滿西班牙文化和羅馬天主教信仰。到 19 世紀 80 年代，華菲混血兒文化和菲律賓原住民文化一樣充滿西班牙和天主教的東西；而且更加豐富，更受尊敬。因此，非常矛盾地是，當 19 世紀 80 年代取消華菲混血兒和菲律賓原住民在法律上的差異時，正是使個別華菲混血兒不願被同化的經濟優勢，推動全體華菲混血兒整合進新興的民族社會 (national society)，成為菲律賓精英的主導部分。實際上，菲律賓文化由華菲混血兒和菲律賓原住民精英共同構建。因此，華菲混血兒不是真正地被納入本土社會；而是，他們和它結合形成現代菲律賓社會。至今，華菲混血兒的因素在菲律賓精英文化中顯而易見。<sup>105</sup>

如果在菲律賓，華菲混血兒通過泛華運動進行拯救，那麼在海峽殖民地，海峽華人相對於優越的托托克表現得非常脆弱，托托克視海峽華人為福建幫 (bang) 中畸變的亞群體。出身海峽華人的商人很好地參與建立於 20 世紀前十年的主要泛華組織，尤其是檳榔嶼 (1903) 和新加坡 (1906) 的華人商會，正是由於新加坡商會內部不同方言群體幫之間的痛苦競爭，海峽華人才能夠如此長期地滿足他們自己的利益。<sup>106</sup> 在檳榔嶼，海峽華人在大約前十年中控制商會，從 1903 年到 1941 年，全部會長、副會長說英語。而且，他們的地位最終下降到對外是掛名負責人，真正的權力掌握在托托克手中，在執行委員會中，托托克人數與海峽華人人數的比是 3 比 1。<sup>107</sup> 在 Diana Ooi 看來，<sup>108</sup> 海峽華人“認識到，就投資資本和聯繫而言，就願意擔負的風險而言，就堅韌、經驗和學識而言，他們比不上受中國教育的、甚至半文盲的同行。因此，他們願意協助執行政策，而非制定政策。”

然而，正巧在海峽華人放棄對經濟的控制時，他們有力地聲稱了自己獨特的文化認同。托托克嘲弄他們正在滑向野蠻，刺痛了他們的自豪感，海峽華人領導人發起文化改革，其目標與爪哇的中華會館相似，值得注意的是，第一所現代學校的建立是為了教授女孩們古羅馬化的馬來語、英語和其他東西。<sup>109</sup> 幾十年後，雖然托托克不願資助只教育女孩的實踐，但是海峽華人不願把孩子送到漢語學校仍是族群整合的主要障礙。另一個障礙是所有海峽華人領導者實質上一致親英。海峽華人族群的主要組織，一般被稱為海峽華英協會 (Straits Chinese British Association)，它升英國國旗，保護

<sup>104</sup> 如上，第 134-145 頁。

<sup>105</sup> Benedict Anderson, personal communication.

<sup>106</sup> 關於新加坡的商會，見 Yen Ching-hwang, *Social History*, chap. 6, esp. p. 190.

<sup>107</sup> 關於檳榔嶼的商會，見 Eng Seng Ho, "Baba Identity", pp. 86-94.

<sup>108</sup> Diana Ooi, "A Study of the English-speaking Chinese of Penang, 1900-1941" (unpublished MA thesis in History, University of Malaya, 1967, p. 71). 引自 Eng Seng Ho, "Baba Identity", p. 89.

<sup>109</sup> Song Ong Siang, *One Hundred Years History of the Chinese in Singapore* (London: John Murray, 1923), pp. 305-306.

作為英國臣民的海峽華人的利益，直到英國統治難堪地結束。<sup>110</sup>有人可能會認為，海峽華人的英國化會阻礙他們融入華人社會。但是，最終並非如此。從第二次世界大戰開始，檳榔嶼、麻六甲和新加坡的華人社會穩步地向英語教育和英國化的生活方式發展，海峽華人是先鋒。如果說華人社會作為一個整體在從前的海峽殖民地經歷著大量的去中國化，那麼海峽華人要求的再中國化相當少。

在爪哇，西方化也以複雜的方式與再中國化問題相互交織。不象英國甚至西班牙，荷蘭人從事一貫的文化排外主義政策，拒絕印尼土生華人和爪哇人接近荷蘭文化。<sup>111</sup>因此，爪哇托托克社會的穩固建立，為華人民族主義者推動印尼土生華人的再中國化提供舞臺。<sup>112</sup>在編制上，托托克很快控制了華人商會，1917年，一個空前的全爪哇的華人會議為“華人族群”代言，拒絕了派遣代表參與諮詢性的人民議會（Volksraad）\*。但是，組織印尼土生華人的嘗試並未成功，中華會（Chung Hua Hui）于1927年建立，標誌著前者的失敗，中華會是第一個重要的全印尼土生華人族群組織。文化競爭是一場激烈的競賽。從1900年起，華人出版業和學校建制“致力於復興印尼土生華人對華人習俗的興趣”。<sup>113</sup>如果荷蘭人不干涉的話，這樣一個文化改革也許會成功，但是荷屬東印度政府迎接挑戰，加入爭取印尼土生華人靈魂的戰鬥。他們于1908年成立第一個荷華學校，此後荷華學校日益增多，1910年法律規定所有印尼土生華人為荷蘭臣民，1914年開始消除官方歧視的法律基礎，這些歧視往往激怒印尼土生華人。伴隨荷蘭人竭盡全力維持印尼土生華人的親荷態勢，托托克族群的領導者們也得到復興的中國的支持，加倍努力地把他們以前的同胞帶回正途。為了概括一個複雜的故事，<sup>114</sup>有人會說，荷蘭人在第一回合獲勝（到1940年，許多受過教育的印尼土生華人家庭說荷蘭話），華人贏得第二個回合的勝利（到1955年，許多受過教育的印尼土生華人家庭說中國普通話）。然而，第三個回合轉向印尼人，對於大多數印尼土生華人而言，荷蘭化和再中國化早已明顯成為歷史遺跡。

最後，我談宗教問題。顯然，華菲混血兒的天主教信仰在他們經歷菲律賓化過程中至關重要。菲律賓作為一個國家，實質上主要是天主教徒的傑作，華菲混血兒聯合菲律賓原住民合力而成，也是天主教文明反對異教徒和摩洛人的產物。同樣，海峽華人沒有信奉伊斯蘭教，而是頑強地實行華人宗教儀式，這對他們最終重新融入華人社會至關重要。一旦伊斯蘭教作為馬來民族主義的一個組成部分，海峽華人在逼迫下採取何種方式是毫無疑義的。當以往的種族群體轉化為種族政治集團時，他們的命運便確定下來。在印尼，相比較而言，宗教形勢的複雜性為印尼土生華人提供了空間。宗教多元化在任何可行的印尼民族主義中都是重要的政綱，目前官方的有神論政策承認六種世界宗教，要求公民相互合作。<sup>115</sup>因此，先前沒有信奉基督教的印尼土生華人，

<sup>110</sup> 見Eng Seng Ho, “Baba Identity”, pp. 129-51.

<sup>111</sup> 但是，19世紀後半期，印尼土生華人精英日益渴求西化所帶來的聲望。1889年，黃仲涵（Oei Tiong Ham）是一名華人官員並是鴉片包稅商，接著創辦建源公司（Kian Gwan），成功地請求荷蘭當局准許他在公共場合衣著西式服裝。對黃仲涵傳奇生涯的詳細的研究綜述，見Rush, *Opium to Java*, pp. 248-52.

<sup>112</sup> Skinner, “Java’s Chinese Minority”, pp. 357-61; Willmott, “National Status”, chap. 1; Williams, *Overseas Chinese Nationalism*, chap. 3.

\* 這是殖民地時期印尼的議會。——譯者注

<sup>113</sup> Donald E. Willmott, *The Chinese of Semarang: A Changing Minority Community in Indonesia* (Ithaca New York: Cornell University Press, 1960), p. 31.

<sup>114</sup> 更加全面的理解見Skinner, “Java’s Chinese Minority”.

<sup>115</sup> 見Presidential Decision No. 1, 1965, and UU No. 5, 1969, 其中蘇哈托“新秩序”的

能夠在政府所支持的重新展開的佛教徒或儒學運動中，尋找適合的宗教家園。<sup>116</sup>

儘管我們的三個故事有著相似的開端，但是它們有著非常不同的結局。華菲混血兒的混和性文化和語言消失了，海峽華人的混合性文化和語言正在消失。19世紀華菲混血兒的後裔是菲律賓人，他們比大部分人更加卓越、富裕，但是也許同其他人一樣從事反華政治。19世紀海峽華人的後裔是華人，他們比大部分人更加文雅、見多識廣，但是也許和其他人一樣從事反對馬來人的政治鬥爭。關於爪哇的印尼土生華人，北岸的混合語成爲印尼的一種方言，它與國家標準語的關係類似於牙買加人的混合語與標準英語的關係<sup>117</sup>，在別的地方，印尼土生華人的方言雖然仍舊獨特，但是已經喪失了福建話影響的所有痕跡。<sup>118</sup>然而，印尼土生華人的文化相當完整地保存下來。19世紀，印尼土生華人的大部分後裔在今天仍然是印尼土生華人，在現代印尼的種族多元化中，艱辛地扮演著另一種部族的角色。

@2007 李雯譯

---

立法機構接受一號總統決議，並將其制定為法律。

<sup>116</sup> 見Julia D. Howell, “Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religions in Twentieth Century Indonesia” in *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana on his Seventieth Birthday*, ed. S. Udin (Jakarta: Dian Rakyat, 1978), p. 267, 和Leo Suradinata, “Confucianism in Indonesia”, *Southeast Asia* 3 (1974), pp. 881-903. 1965年後，北加浪岸(Pekalongan)和日惹的少許印尼土生華人成爲印度教徒(Julia D. Howell, personal communication)。Charles A. Coppel指出，即使是當代印尼土生華人政治中的“同化”潮流也沒有提倡改宗伊斯蘭教。但是，少許印尼土生華人在1965年後信奉伊斯蘭教，並且存在一個華人穆斯林組織(Perkumpulan Islam Tionghoa Indonesia)。見Charles A. Coppel, “Patterns of Chinese Political Activity in Indonesia” in *The Chinese in Indonesia*, ed. J.A.C. Mackie (Honolulu: University Press of Hawaii, 1976), pp. 53-54 和注 112。

<sup>117</sup> 在學術上，這種情況的特徵是“後-混合方言的連續”。見Keith Whinnom, “Linguistic Hybridization and the ‘Special Case’ of Pidgins and Creoles” in Hymes, *Pidginization and Creolization*, pp. 91-115. 正如Whinnom(第111頁)所指出，“在任何複雜的分類中，必須允許去混合化的過程，這個過程通過不斷綜合混雜語言中原始的目的語言(被學習的一種非母語語言——譯者注)而把一種混血語及時有效地轉化為標準‘方言’”。

<sup>118</sup> 今天，在說爪哇語的人中，印尼土生華人的方言是一種獨特的爪哇語和印尼語的混合。在中爪哇的大部分地區和東爪哇的南方內陸，印尼土生華人的方言以爪哇詞法和語法為基礎。儘管喪失了福建話的影響，印尼土生華人的方言保留了一種足以使其與當地印尼人的語言區分開的標記。見John U. Wolff, “The Indonesian spoken by the Peranakan Chinese of East Java: A Case of Language Mixture” in *Essays in Honor of Charles F. Hockett*, ed. Frederick B. Agard et al. (Leiden: E. J. Brill, 1983); Ellen Rafferty, *Discourse Structures of the Chinese Indonesians of Malang* (Jakarta: Badan Penyelenggara Seri NUSA, 1982) 和 Oetomo, “Multilingualism”。