



马来西亚人文与社会科学学报，第四卷第一期，2015年6月：71-85

管窥二战前后砂华民族主义精神——辅以吴岸诗歌为例

Exploring the Essence of Nationalism of Sarawak Chinese Community Before and After World War Two

阮光安*
(WAN Kong Ann)

摘要

砂拉越华人一直没有放弃建构本身文化和民族的重任，由此也建构出砂拉越华人独有的开阔式民族主义。作为砂华文学的先行者，诗人吴岸数十年如一日的文字耕耘在整个民族主义建构过程中，有着特殊的意义。吴岸早期的诗歌实践就已经充分表现现实主义的书写传统，他积极参与社会运动所积累的经验和颠簸遭遇的深刻感受也孕育了他的民族主义精神。从《盾上的诗篇》到《达邦树礼赞》，间隔二十年的诗集以诗的文字陪同历史记录下上个世纪后半期砂拉越华人的心路历程。本文尝试结合历史演进的剖析和辅以文学书写的解读，探讨民族主义在砂拉越华人族群中的传承与嬗变的价值与意义。

关键词：砂拉越华人、民族主义、吴岸、身份认同

Abstract

Never forsaking the responsibility of developing their culture and identity, Sarawak Chinese have instead evolved their own open-style nationalism. In this connection, the pioneer poet Wu An occupies a special place in this process of evolving Chinese nationalism. His early works reflect a sense of realism and his awareness of nationalism was nurtured by his active involvement in social movements. His poetic writings spanning over 20 years portray the historical path of Sarawak Chinese in the latter half of the last century. By analysing this historical development from an interpretation of literary works, this study examines the value and meaning of the concept of nationalism among Sarawak Chinese.

Keywords: Sarawak Chinese, nationalism, Wu An, identity

* 阮光安 砂拉越圣心中学老师。电邮地址：wankongann@gmail.com

一、前言

砂拉越和许多国家和地区一样，在上世纪五十年代经历了一段“大动荡时代”。1941年日军南侵前，砂拉越已经被三代“白色拉者”统治了一百年¹。二战后，砂拉越在一片质疑声浪中于1946年让渡给英国，和北婆罗洲一起沦为英国在东南亚的一个新的也是最年轻的直辖殖民地，直到1963年连同北婆罗洲与马来亚联邦及新加坡合并，正式组成马来西亚。短短半个世纪，政治体系的一再变动，改变了许多人的命运，尤其是处在英殖民地文化和婆罗洲本土文化之间的砂拉越华人，政治身份和文化属性的认同问题常常令他们狼狈不堪。背负着“移民者、外来者、非土著”这样的“原罪”式历史身份，砂拉越华人需要不断调适本身的心态与立场，以确保作为砂拉越人口结构中的主要族群²（Lee, 1964；蔡增聪编 2003：10-11），除了经济上的贡献，还有效忠本土和献身家国的意愿与证明。田汝康用一年的时间（1948-1949）在砂拉越调查了当地华人社会，深刻地认识到：“他们（砂拉越华人）是在特殊境遇中的特殊社会群体的成员。他们的行动只能从他们的身份与境遇中得到解释”³（T'ien 1997：1）。这句话或许可以概括地解释为什么砂拉越华人在婆罗洲社会发展进程中实际上贡献了许多也牺牲了许多，却又一直不被当权者和其他友族同胞所理解和接受。

二、多事之秋对砂华群体的考验

砂拉越自古便是一个族群混居和文化相融的多元社会，华人在村庄或城镇以娴熟的经商手段、刻苦的辛勤劳作与高超的语言天分和当地土著相互依赖、和乐共处。虽然早在公元前2世纪便有华人定居于此⁴（郑德坤 1986：149），但是早期前来此地的华人并不多，大部份也仅做短暂的停留，因此历史意义不大（黄子坚 2010：139）。真正大规模的华人移民涌入砂拉越，还是在布洛克王朝时期。砂拉越地广人稀，需要“可靠的”华人来协助开发。第二任拉者查尔斯·布洛克敬重华人，认为“如果华人和白人都胼手胝足，辛勤工作的话，华人将不亚于白人”，但也语带双关地表示“他们拥有许多优良质量、许多危险的质量——而且必须要承认——他们也拥有许多坏质量。他们天赋就具有一种骄横跋扈不甘屈人的气质（除非极度加以压抑），差不多和较粗鲁的欧洲人一样”，难得的是这位白人拉者也相信“有身份的华侨在忠诚和正直方面是

¹ 第一代白色拉者詹姆士·布洛克于1841年帮助文莱统治者拉者慕达哈申（Raja Muda Hassim）“平定内乱”后取得砂拉越统治权登基为王，后传位给外甥查尔斯·布洛克（Charles Brooke 1829-1917）为第二代拉者，第三代拉者为查尔斯之子维那·布洛克（C. Vyner Brooke 1874-1963）。三代拉者王朝，凡105年。

² 当时（1960年前后）的砂拉越华人人口相等于总人口的30.8%，这不仅是当地最大的移民族群，同时，如果每个原住民是以个别及明显的族群来区分的话，华人也是砂拉越第二大族群，仅次于达雅（伊班）族。

³ 房汉佳在《砂拉越拉让江流域发展史》（诗巫：民众会堂民族文化遗产委员会，1996年版）第263页转译了这段话，英语原文参阅Ju-K'ang, T'ien (1953), *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure* (Kuching: SUPP Headquarters Research and Resource Centre Committee, 1997), page. 1.

⁴ 郑德坤教授根据保存在雅加达博物馆里的爪哇和婆罗洲出土文物，认定中国人早在汉代时（公元前206-公元220年）已肯定到达婆罗洲岛上。

和白人不相上下的”⁵（Gould & Bampfylde 1909: 31; Purcell 1965: 370）。这段看起来有些过度的称赞实际上正反映了华人到砂拉越的现实价值——经济劳作。华人被大量引入砂拉越，目的就只是希望借着华人的努力与活力，来开发这片热带处女地，而不是出于政治的需要或文化的传播，也因此当时南来的华人几乎都是集中在采矿、务农或经商等工农阶层，极度缺乏教育、学术或知识等士人学者，因此华人是参与了社会与经济活动，但有关政治的活动明显缺席（黄子坚、何惠玲 2010: 456）。

华人外在的移民身份和内心的文化抉择在一连串的历史事件显得“尴尬而被动”。在国族建构这个艰巨的工程中，华人必须不断调整心态和变动步伐，来配合在地社会的发展进度，与此同时确保肩上扛着的文化责任没有被落下，也只有这样，华人才能够比较“完整”地存活下去。殖民统治者对华人的重视也只是停留在经济作用，本地主流族群对华人的质疑与焦虑（甚至是敌视）由始至终并没有消退或减少，华人也自觉到这样的尴尬处境，却又一时找不到化解问题的有效办法，只能无奈地尽量忍耐着各种“不公平”的法令或规定。也正是这样的“悲情”，加上从中国带来的习气和惯性，早期华人社会中很早就出现各类以“帮会”或“公司”为名的“秘密结社”。这些建立在方言、家族或职业性质基础上的“秘密结社”保护和援助了身处异乡、倍受敌视、人生地不熟的华人，同时在联系当时的中国、保护中华文化价值观等方面也有着不可或缺的作用。问题就在于这些团体对当地现存政府的威胁和挑战也是显而易见的（芭芭拉、安达娅 2010: 171），1857年的“石隆门华工事件”似乎就足以说明这个状态。第一任拉者因无法容忍客家华人当时在石隆门地区的种种“独立自主”，频频压迫这个“国中之国”的“三条沟公司”，结果引发死伤超过千人的血腥冲突。数百名起义华工最终被詹姆士联合伊班人、马来人和其他华人的武装力量屠杀殆尽⁶（丘立基 2003: 102-111; 芭芭拉、安达娅 2010: 171-172）。这件历史惨案虽是砂拉越华人史中的一个特殊案例，却也十分清楚地展示了当地华人对本身遭遇的反弹情绪：在和平日子里，华人更加愿意“明哲保身”，非到危急时刻绝不轻易表现出激烈的情感和极端的反应。

吴岸1953年写的第一首诗《石龙门》是怀古，也是借当年这件惨案来抒发华人压抑的情感。作者改“隆”为“龙”，用意十分明显，正是要表达“龙的传人”在砂拉越的悲惨命运与坎坷未来。诗中有“让我赤着脚/走过你的土地上/每一间破落污秽的亚答屋/那里才是我真正的家……”“如今，在我的皮箱的底层/藏着几根化石似的黄色的骨头/那是从你英雄的山洞里拿来的”“石龙门呵/我的土地/告诉我/在什么时候/将夜的黑幕/和晨的烟雾/揭破/赶走？”（田农编 2007: 23-27）等形象清晰的描绘，再现当年惨剧的伤痛之余，还令人联想到华人在白人统治下的砂拉越苟延残喘的无奈心情。当年才十余岁的一个中学生就能写下如此凄厉的文字实属难得。四年后作者二十岁时写就的《在峇勒里》以更冷静却愈加深沉的笔触来再忆这段尘埃落定的历史，

⁵ 第二任拉者查尔斯·布洛克在石隆门事件九年后对砂拉越华人重新评价，他发现华人公司并非一无是处，于是在1866年写下这样一段总结。

⁶ 这次昙花一现的反殖民主义斗争是失败了，不过也令各方痛定思痛，殖民政府事后还安抚石隆门华社，对古晋的华商也采取讨好政策，不过这次的斗争只是个开头，之后还有陆陆续续各种形式的抗争，来表达华人对不公政策或制度的不满，只是态度和行动都温和得多。

激越的心情已沉淀下来：“这一切已是很久很久之前的事/藏匿、探索和搏斗的事已成了过去/今天的达雅和马来由和支那人都是友人/而我们只祈求着谷子和茄公年年好收成”⁷（吴岸 1988：65），达雅族老者的祈愿实际上也正是当地华人的心愿，年轻华人作者对百年前发生的悲剧感同身受，我们只能说那是后代华人对前辈的发自内心的强烈同情与寄望，因为由古至今每一代华人都承受着来自统治阶层或大或小的逼迫与压力，所以当祖国还在外族统治之下，作为这片土地的主人的反殖意识已经醒觉，独立意愿已经确立无疑。

三、日据与殖民时期砂华人的身份危机与转变契机

1941年末，日军占领砂拉越。沦陷前，砂拉越的华人主要还是中国华南一带的移民，他们以“华侨”自居，效忠对象明显的就是中国。抗日战争时期，砂拉越华人也表现了令人动容的爱（中）国精神，抗日运动成为海外华人的“大团结运动”。明知道南洋极可能被侵占，大家还是敌忾同仇抗拒日寇，以恢复中华为共同目标（田英成 2011：49）。而华人反日救亡运动还来不及看到成效，竟反过来成了日军镇压和屠杀华人的借口，导致华人族群在日据时期遭到最大的苦难和迫害（田农 2006：14-19）。当时作为砂拉越保护国的英国已无力保护砂拉越，英国军队撤退，拉者与家人也早就撤出砂拉越，重要文件被烧毁，机场船只被毁坏，各地顿呈无政府状态。当地华社人心惶惶，因为在等待日军占领的同时，也必须提防达雅克人恣意扰乱、抢劫物资和割取人头的可怕行为⁸（刘子政 1996：63）。吴岸1957年写的《在峇勒里》虽然是借伊班老者的口讲述百年前石隆门华工起义的往事，但也侧写了长屋里那一颗颗猎来的人头：

“最亮的也许是异乡人的好奇的眼睛/悬挂在峇勒壁角处的人头忽显忽隐”“这些悬挂在这里的骷髅本/是带自祖先的古老的干榜/他们原先是什么人/到如今传说纷纭/也许是色克朗伊班人/也许是支那人”“我们祖先的头颅落在敌人的手上/敌人的脑袋，现在也悬挂在这里”“可以被带走的人头早被带去/余下的便由父先们拾了回来/所以如今他们也悬挂在这里”（吴岸 1988：61-65），老人毫不避忌地向旅客——身为华人的作者——说起屋上悬挂的不少都是华人的头颅，听起来不禁毛骨悚然。那确实就是当年战乱中的“收获”，至今看到这些“战利品”，还是令人心不是滋味。当然，在达雅族猎头习俗中被杀害的不仅仅是华人而已，当年日军部队进入砂拉越内陆，就面临达雅族或加央族土人的游击式反抗，不少日军士兵和将领的头颅也被猎去。至今还能在砂拉越内陆加央族长屋内看到据说是日本教育部高官被熏干了的头颅，眼洞上仍戴着一副金框眼镜（丘立基 2003：179）。这则传闻是否可靠还有待考证，只是既然有这样的传说，显示了当地居民对任何入侵者的掠夺行为是零度容忍的。

⁷ 茄公即是玉米jagung，是达雅族除稻谷之外最重要的农作物之一。

⁸ “猎头”是砂拉越达雅族数百年来一直沿袭的习俗，虽非完全针对华人，不过早期确实有不少“深入险地”经商或开垦的华人惨遭杀害取头，战乱时更是猎取人头的“大好时机”。至今仍可以在伊班人长屋或陆达雅村落的高脚屋里看到数量可观的烟熏人头，以草绳悬挂在大厅，做为英勇的象征。

日军疯狂的报复击垮了整个砂拉越华社，令大家惧怕，但没有屈服，相反的激发了华人的民族精神，更让砂拉越各民族人民有一个积极的理由团结联合起来反抗这血腥侵略。在马来亚，抗日运动不仅让人民意识到保卫他们定居之地的重要，也促使人民“为马来亚献身，并不顾生命地保护家人、财产和权力，这是战前从来没有人要求他们去做的”⁹（Cheah 2002: 28）

在砂拉越亦是如此，许多华人百姓冒险协助英国军队、战俘和被捕平民，结果遭受折磨和杀害。吴岸的《古筝》，是早期作品中唯一直接追忆这段悲惨日子诗作：诗人借父亲深夜独奏古筝的形象，回顾那段已经远去但是依然可怕的历史，可以原谅却无法忘记：“我缓缓醒来/习惯地/在深邃的黑暗中/倾听/夜雨/在芭蕉叶上的/声声/低语”“蓦然一声长啸/壮怀激烈/一时有乱箭齐发/把‘久镇’的/夜空/震撼得/摇摇欲坠/远处/有荒鸡啼晓”（吴岸 1991: 51-53），诗人在避难时只是个孩子，没有提到父亲如何被日军折磨，也没有说到一家人如何狼狈避难荒村，但就是那种深沉得磨人的寒夜，和弦断有谁听的孤独，像暗流汹涌的黑河，流动着浓得化不开的悲情，经历过那段苦难日子的人，理解了这首诗，必会激起难以释怀的痛楚。华人在抗日时激起的最强烈的民族意识，似乎就在最沉静无声的诗句里，酝酿着“荒鸡啼晓”般的强韧生命力。

1945年日军败退，砂拉越摆脱了日本的统治，却马上就沦为英国殖民地。末代拉者负担不起重建砂拉越新秩序的艰巨工作，有意把砂拉越割让给英国，而英国正好需要拓展其海外殖民地。这项建议引起砂拉越各阶层的不安，有人支持、有人反对、有人不满，但更多的是还不明白让渡的真正意义。华人大多还是抱着“侨民意识”，对让渡议题的反应普遍冷漠，基于经济上的考虑，大致上支持让渡，当然也有一部份华人反对割让。无论如何，这些反对的声音都无效，因为“有影响力的华社领袖和商人都站在他们那一边”（黄子坚、何惠玲 2010: 457），于是仅一年的时间，砂拉越立法议会就在1946年以19票赞同，16票反对，匆匆三读通过让渡法令（Instrument of Cession）¹⁰（杨曜远 2011: 109-110; 144-146）。让渡前后虽然主要是马来族群剧烈反弹，华人却也无法置身度外。大家无论是愿意或被迫接受殖民政府的统治，就必然要面对宗主国的影响。殖民政府当然也不是毫无作为，至少在经济现代化和政治民主化的进程中，奠定了来日的繁荣与稳定的基础（孙振玉 2007: 54）。虽然殖民政府“分而治之”、“亲马来人”以及“法令如毛”等政策确实给砂拉越各族群带来疏离和敌视，但是华人也确实在相对公平的竞争环境中意外地获得较强的经济地位。

战后东南亚诸多国家纷纷取得独立，星马婆人民也开始追求民族独立斗争，展开反殖反帝运动，以期当家做主。这场民族解放运动的最主要的动力还是来自人民自身的醒悟。布洛克政府在二战时对砂拉越子民的“抛弃”和战后一意孤行的让渡，很大程度上伤害了砂拉越人民的自尊。砂拉越已经被外国势力摆弄了这么多年，不能再信赖

⁹ 反抗日军可以说是星马婆华人最为“爱国”的表现之一，日本人的占领确实给予星马婆华人在族群意识上的冲击，让他们自发与马来人及土族一起目标一致地反抗外来侵略。

¹⁰ 议会上三十五名各方代表议员剧烈辩论，坚持己见，但是让渡似乎已是势成骑虎，法令三读时就以三票之差匆匆判决了砂拉越接下来十七年的命运。参阅丘立基：《砂劳越史话》，古晋：黄文彬报业机构，2003年版，第192-194页。相关法令内容参阅杨曜远，2011，《婆罗洲对外条约史》，诗巫：砂拉越华族文化协会，页109-110（中文版法令）；页144-146（英文原版法令）。

什么“保护的诺言”了，这种强烈的民族醒觉意识最终激发起了砂拉越人民努力实现自治政府的决心¹¹（田英成 2011：266）。

砂拉越经过多年战争与动乱已经是困苦不堪，面对外在战乱和内在矛盾的华人更是生活在水深火热之中¹²（刘子政 1992：96-117）。或许战乱也是一种“超脱”的契机，毁坏之后必须“重新开始”。《血液》是吴岸热切期望砂拉越从殖民主义重生和超脱的抒情诗，诗中的“我”显然就是砂拉越的化身：“我是个病重的人/我需要大量的血液/只有它能使我回生/不然我就会死去//然而恶人乘我病弱/以匕首刺入我的胸部/于是像流泉似的/血液泄流无阻”（吴岸 1988：45），砂拉越在战争中生了病受了伤，战后还被殖民主义乘人之危压迫伤害：“而有的血液似乎在说/离开你，主人，我们得离开/我们不愿在你的血管中腐烂/准备与你同入棺材”（吴岸 1988：46），情势所逼，有的人动摇了，他们选择逃避：“我忍住痛苦，我还能呼吸/生的欲望多么强烈/对于我的同情者，我说/请给我以新的血液”（吴岸 1988：46），砂拉越人民以强烈的求生欲望祈求新生！而同样在战乱中遭受痛苦的华人，也是以强烈的求生欲望祈求重生！

四、心中的祖国和脚下的祖国

战后，砂拉越华人的民族主义精神也就自然延伸到身份认同与国家认同的高度。原先许多华人依然效忠中国，时移世易，华人为了本身与后代的生存和发展，决意在居留国落地生根，将自己的利益与居留国的利益合为一体，把居留国视为祖国，效忠祖国，为祖国的生存与发展做出贡献，甚至愿意牺牲（田英成 2011：267）。这种认同的“转向”除了内在价值的质变，主要的契机和转折点便是1955年印度尼西亚万隆亚非会议前后，中国对“双重国籍”问题做出的明确表态。周恩来在会议上强调“中国尊重当地法律，华侨应该成为居留国公民”，否定了华侨双重国籍的可能，理论上也对华侨的效忠问题做了明确的指示（田英成 2011：57）。在这之前，星马婆华人曾经有过向政府要求享有双重国籍的举动，这并不表示华人对居留国的归属感不强烈，只不过华人希望可以效忠“不止一个”对象，或者“更贴切的说法是：华人不愿任选其一，华人要两者兼得”（何国忠 2002：34）。与其说华人这样的要求是务实和功利的表现，不如说是华人对“民族”和“国家”的定义与概念相对于本土族群而言要来得复杂些。用感性一点的文学语境来说的话，就像是海外华人用汉语写作的境遇一般：“他的困难在于弄不清哪一个世界对他更真实，他的幸运则在于他又同时活在两

¹¹ 吊诡的是，战后的民族主义运动主轴，是摆脱殖民主义，争取民族独立自主，这场运动背后却是两股国际外在势力——美国和苏联的支持：苏联阵营借民族主义运动结合共产主义传播其意识形态以达致“民族解放”的目的；美国则藉“民族自决”来削弱英法荷等西方老牌殖民帝国的国际势力来为自己的西方盟主地位铺路。正是“民族解放”和“民族自决”的抗衡促进了亚非拉被欺压国家的民族主义运动，这效应也体现在星马婆于战后的反殖反帝运动中。

¹² 相对其他族群，华人的处境特殊而尴尬：日军南侵时，武装抗日以华人为主，受害者也是华人最多。战后华人再度受到迫害，被殖民政府怀疑为共产分子的华人大多被逮捕监禁或驱逐出境，甚至有“不需要人士法案”“不良份子法案”“内部安全法案”等针对华人或共产组织的“恶法”来驱逐土生土长的华人。从1950到1963年，英殖民政府为对付左翼和反殖运动，颁布法令超过百种，恰是上文提到的“法令如毛”，相关法案详细内容，参阅刘子政，1992，《砂拉越五十年代史事探微》，诗巫：作者自行出版，页96-117。

个世界里”¹³（朱立立 2004：340）。历史吊诡的安排让砂拉越华人一直以来总是夹杂在本土土著（达雅人、马来人）、文化母国（home country）和外来征服者（英国）之间，在身份认同上确实是像王赓武所说的“华社的困境”一般，在种族、文化、国家与阶级等认同过程中呈现的曲折、变动且复杂的“多重认同”（multiple identities）¹⁴（Wang 1988：1-21）。早在战前，星马婆的华人便酝酿“中国 - 南洋”的双重意识心理与文化现象¹⁵（许文荣 2005：207-223），这虽然和双重国籍问题无直接关系，但我们看到两者的相似性似乎正是对“中华民族”和“祖国砂拉越”认同感交叠的一表一里的实际表现。此外，从反清革命到抗日战争，东南亚华侨对中国的关注和支助有目共睹，包括后来的马共、砂共等组织，为了追求源自中国的共和理念而最后四面受敌断绝退路，他们为“想象的中国”牺牲甚多，结果却是被“现实的中国”指令放弃原有国籍，归顺当地政权，虽然说这是帮助解决华侨在其他国家的身份问题，在感情上却难免倍受打击。

国籍问题背后牵涉到了效忠对象和国族认同两个关键意识。前者支配着华人的政治属性；后者影响着华人的文化载体。当砂拉越华人“被强制”选择国籍，不论他们最后的选择是什么，终将令他们的忠诚倍受质疑。而要求华人将国家意识置于族群意识及文化意识之上，对以族群文化认同为核心的华人来说一时之间难免无法适应而手足无措。或许正是这种特殊的状态，日久在非华人群体中形成一种刻板印象：就算华人长久以来总是持续辛勤地披荆斩棘、开疆辟土、推动经济，以“不断付出血汗和各种代价，为未来‘民族国家’的经济建设做出了实质的贡献”（文平强 2010：12），“华人不效忠于当地”、“华人不可同化”之类的典型论调却仍然很盛行¹⁶（张秀明 2002：681）。值得注意的是，华人依然积极地主动调整心态和观念，愿意认同当地政治、效忠所居国家。这就超出了许多人的想象：为何倍受压迫和打击之后仍然坚韧地不放弃所居国？理由似乎也只有一个：文化变迁和文化适应的良性发展让华人在融入当地环境时重塑了自己的身份。虽说在一个“完整”的国家中，政治体制和文化建构应该是统一并行的，但是对砂拉越的许多华人来说，他们所效忠的政治对象和所持守的生活文化是可以分开来理解的：保护他们公民权益的政体自然是以婆罗洲土著为主的砂拉越无疑，不过他们却又实实在在实践着传承自中国大陆的华人文化。旅台学者锺怡雯在谈到新生代马来西亚华人的自我身份诠释时说到：

¹³ 张系国在《爱岛的人》一文中谈到海外华人用汉语写作的境遇时，不禁感叹：“不能拥有任何一个世界，是他（海外华人）可诅咒的命运，也是他的幸福。”

¹⁴ 王赓武教授在1985年澳大利亚首都堪培拉（Canberra）的一次国际会议上提出名为《东南亚华人认同问题研究》的论文，阐述东南亚华人的认同过程的多样性和多重性，深入解释了东南亚华人这个源自历史与现实的重要现象。

¹⁵ 许文荣从杨松年《战前新马文学本土意识的形成与发展》一书有关“双重意识”互动与消长的详尽探讨中，认识到战前马华文学“以文学介入南洋”的趋向象征了马华族群对这片土地逐渐深化的感情。

¹⁶ 以马来西亚为例，当地主体马来民族至今依然保持着“华人不易被同化，令‘单一民族国家’理想变成不可能”的典型看法，前首相马哈迪就曾经公开表示对华人效忠与认同的质疑。

年轻一辈的马来西亚华人跟从中国南来父祖辈最大的不同是，他们能够清楚画分现实故乡是马来西亚，文化母土是中国文化，现实身份和文化认同是两回事。

（鍾怡雯 2009：155）

马来西亚华人就是这样“弹性处理”这两个分割又重叠的概念。巧妙的是，正因为政治身份和文化身份差别甚大，不少华人在各种对立与矛盾中学会善用当地资源，让自身在融入本土社会系统之际，既避开马来政府多方面直接或间接的同化政策，同时又弹性地接纳土著文化来“中和”（neutralize）本身的种族特性，让不同种族之间的和平相处和和谐共事成为可能。

当年中国与东南亚诸国讨论华侨国籍问题时达致的共识是：“回去”和“留下”选择其一。这确实是“唯一的出路”，不过，这并没有使所谓的“华人问题”得到彻底的解决¹⁷（梁英明 2001：257-258）。在“北归”和“南留”的严峻选择中，大部份华人还是将已安家落户的这片土地视为新的家园。生于斯、长于斯，并且准备死于斯的当地华人清楚知道：必须对自身身份做出决定今生及后代命运的沉重抉择，留在这个赤道热土的华人是时候“自食其力”和“自力更生”了。经过长时间的冲突与磨合，砂拉越华社正式从“落叶归根”转化到“落地生根”。“中国”成了“中华”、“异境”成了“吾境”、“他乡”成了“故乡”¹⁸（王琛发，2011），这间中实际上正是砂拉越华社的民族性醒觉，中国意识和本土意识之间此消彼长，华人的本土身份认同（local identities）逐渐清晰和明朗。

1957年的砂拉越华人社会中出现两股拉锯的力量：一方面是“北归”浪潮的涌动，另一方面是本土思想的扎根。从50年代开始，由于新中国政局的转变，东南亚华人基本上与中国大陆切开了联系。在砂拉越，华人青年的思维大体上可以分成上述两类立场：一是思想左倾向往回归建设新中国；一是抗英反殖的砂拉越独立。两种思维其实有着十分相近的民族主义本质，那就是建构一个从新开始的民族国家，只不过一个的效忠对象是北方的中国，另一个则是脚下的砂拉越。当时确实有一批深受左倾思想的华人青年放弃英籍返回中华人民共和国，留下来的一部份华人青年则主张建立“北婆罗洲三邦共和国”（田英成 2011：57），大家都立志将独立建国的想法实践到自身认同的土地上。与许多认同砂拉越的青年一样，吴岸不认同“北归”，主张视砂拉越为家乡，并为她而献身¹⁹（吴岸 1988：iii），他的《祖国》，正是反映了上世纪五十年代华人青年划时代的思想变革，也是吴岸在文学创作上对当时处于萌芽状态的乡土观念与爱国思想的落实（甌供 2004：20）：“你的祖国曾是我梦里的天堂/你一次又一次地要我记住/那里的泥土埋着祖宗的枯骨/我永远记得——可是母亲，再见了/我的祖国也在向我

¹⁷ 东南亚各国政府的意思是，在原有华侨变为所在国的少数族裔公民以后，还必须在文化上使这些华人同化于原住民社会。这对重视本身文化的华人来说确实是两难的选择。

¹⁸ 清末南洋华人群体之间（尤其是客家人和闽南人）广为流传的一首《迁流诗》云：“驿马匆匆过四方，任君随处立纲常，年深异境犹吾境，日久他乡是故乡。”这个“共同祖训”表现了海外华人在漂泊、迁徙和流变的漫长过程中，归宿感和精神家园的重构与重建。

¹⁹ 吴岸在《盾上的诗篇》中的新版自序解释了《血液》和《祖国》是最直接反映当时砂拉越社会运动特点的两首诗，诗中也显示了他的相关想法。

呼唤/她在我脚下，不在彼岸/这椰风蕉雨的炎热的土地呵/这狂涛冲击着的阴暗的海岛呵！”（吴岸 1988：56），两代华人对祖国的不同观念，显示出大家心里念念不忘的故土老家根本不同：“我是个身心强健的青年/准备为我的祖国献身/祖宗的骨埋在我的乡土里/我的骨要埋在我的乡土里！”（吴岸 1988：57），母亲要‘落叶归根’到大陆，我却要‘落地生根’在砂拉越，因为这里才是生我育我而且最终葬我的乡土；“从此他告别了自己的欢笑/从此他告别了自己的悲哀/当他疾步走在赤道的街上/他就想着祖国偏僻的村庄！”（吴岸 1988：57），虽然这片土地依然蛮荒，物资依然缺乏，要做的工作还有太多，但新生的一代华人已经决意在这里扎根创业，没有理由再离开。诗中这个青年的脚步实际上走得坚毅而痛苦，留下来，意味着必须舍弃自己的安逸、牺牲这一代的幸福，来为国家和后代奋斗，所以他才必须告别欢笑和悲哀，没有多余的精力去顾虑自己的福祉。

当年对“北归”和“南留”其实对砂拉越华人来说是十分痛苦的抉择，他们所面对的压力和彷徨是我们难以想象的复杂，因为这个抉择不仅决定了那一代华人接下来的命运，也决定了他们未来世世代代的子子孙孙的命运。而在两者之间，选择“北归”，似乎比选择“南留”要来得容易，因为那是决定“回去”，而不是留在“异乡”。更何况，放弃中国国籍，更要面对“变节”的质疑甚至指责。可是有意思的是，留下来的却是大多数。决定留下，却是与历史博弈的一个“赌注”：从这一代开始留在这个赤道南邦，未来的子孙是会继续承传源自大陆的中华文化，还是舍弃本族特征归顺入本地文化？这个问题当时没人能够回答。如果后代子孙保留自身文化，他们将如何融入本地社会及顺应本土政治体制以求得和谐生活？如果后代子孙舍弃本族特征，当初决定留下的先人岂不成了断送中华文化的“千古罪人”？华人承担不起中国文化的兴亡，也没有必要去试图承担（黄锦树 2004：69）。我们或许可以乐观并主观地认为：当年决定留下，直面文化危机，是因为华人对本身的文化有足够的信心，认定中华文化足够坚韧和博大，可以在南洋犀乡充满弹性地传承和发展，就像第一代留下来的华人一样，辛勤地将蛮荒雨林开垦成农田果园、市集城镇，而中华文化，也代代相传至今，甚至有了多元的发展和本身的特征，形成独立于发源地中国之外的本土华人文化。这场博弈，华人虽然说不算获胜，但至少没有输，也不会输。当年的祖辈先贤，理应获得后人永世追念和感恩，原因正在于此。

既然决定将砂拉越视为效忠的祖国，华人就必须对砂拉越表示毫无保留的忠心与诚意。吴岸的另一首诗《忠心耿耿》没有收录在任何一本诗集里，那是他以“罗成”为笔名发表在1960年10月创刊的《文艺生活月刊》上的一首短诗²⁰（田农 1995：143），这首诗的技巧和意境并不十分高明，但是口号式的呼吁中却洋溢着年轻人独有的充沛感情：“祖国呵，我们对你忠心耿耿/我们要高呼你的名字/砂罗越，砂罗越，砂罗越/我们要一万次高呼你的名字/祖国呵，我们对你忠心耿耿”（田农 1995：6），对祖国的热爱和激情强烈而具体，重叠式的诗句一而再再而三地表明年轻华人对家国的忠

²⁰ 笔者与吴岸讨论相关他的诗中有关华人对砂拉越的效忠与认同问题，诗人表示除了《祖国》和《南中国海》，还有这首《忠心耿耿》可以成为两首诗的“联系”，串成诗人忠诚于砂拉越这个“祖国”的交待。参阅田农，1995，《砂华文学史初稿》，诗巫：砂罗越华族文化协会，页143，附录：《文艺生活月刊》编目。

诚：“我们愿为你尽忠/祖国呵，为你的明天/我们愿意牺牲一切/为你的独立斗争/为你的梦想，你的旗帜和歌声/为真理/为正义/为砂哈地/祖国呵，我们对你忠心耿耿”

（田农 1995：7），丝毫没有掩饰的热情溢于言表，这是当时的写作人为砂罗越争取独立自主的爱国主义情操，民族独立的要求与愿望，是当时华人的真正的祖国。

五、砂华民族主义的开阔嬗变

民族是人们自我定位和相互认同的“共同体”，大家共享着同一血缘的信仰和神话，但是诡异多变的历史和封闭开放并存的疆域（区域）令不同族群出现在特定民族国家之中，虽然在大部份状况下总有着主导型文化与被动型文化的差距，本源各异的文化在冲突与磨合之中依然产生出了一种多元异质性社会，海外华人在世界各地的迁移与定居便是其中最为典型的案例。以马来西亚为例，华人在马来半岛和婆罗洲的出现重构了当地的文化生态和族群关系，当几个不同族群“被迫”结合在一起，它们竟也意外地携手铸造了共同的历史，并且共享政治记忆²¹（安东尼 2006：15）。只是这个共同建构出来的“祖国”和文化不可避免地含藏着不同的想象基因，因为深藏在不同族群心里的“祖地”和“母国”并不是同一个地方，在现实环境中大家又不得不想尽办法和谐地生活在一起，而建立安逸和乐的社会是需要其成员付出舍弃一些重要特性为代价的。

作为东南亚华人一部份的砂拉越华人社会也因此“宿命式”地必须在婆罗洲重新思考和定位本身的价值系统和文化结构。当年南来，华人已经舍弃和牺牲太多，因此许多华人都会不由自主地想方设法紧紧保护住作为“最后的堡垒”或“精神家园”的中华文化。身处多元族群和文化的环境，华人发现生活充满机遇与挑战，强烈的自我身份和族群认同的精神需要自然也就渗透在每天的日常生活里，“血肉化”成具体的“华人属性”。源自中国大陆的传统自然是不可遗失的继承，但是在“在地化”和“本土化”的过程中，作为华人族群认同和文化认同基础的“中国性”（Chineseness）²²（许文荣、孙彦庄主编 2012：115-117）出现了“移位”和“重构”的质变。“中国性”实际上是一种很主观的归属感²³（居维宁 1997：83），甚至只是一种“文化想象”（cultural imagination），不过在种族特性和生活习俗日渐与土著相去

²¹ 这里借用了安东尼对“多族群民族”存在的解释，来形容马来西亚的多元民族状态。

²² “中国性”也可译为“中华性”“中国特质”，是一个至今仍然是颇受争议的概念。这个“抽象名词”虽然有着内在的一致性，却因为指涉对象的多样性而显得流动不居。黄锦树研究了章太炎的国学建制，指出今日所谈的“中国性”可以追溯到晚清知识分子所讨论的“国性”，晚清知识分子在面临古老帝国崩溃之际，试图以国学建制来存续（中）国性的稳定结构，章太炎将之定型为“以语言为核心的集体记忆结构”。也有学者将“中国性”置于与西方比较的框架中进行论述，认为那是中国知识分子震撼与西强中弱的挫败感，呼吁民族自强的话语，志在完善提升中华文化结构来夺回丧失在西方霸权之下的话语权。此外，杜维明的“文化中国”、洪宜安的“建构想象中的‘原乡’”等，都是抗拒或迎合“中国性”身份的心理挣扎。

²³ 华人所坚持的文化意识会让这个族群的成员按照所认同的典型来定义和评价自己，同时根据他所认为是该族群的行为规范来制约自己的行为。这明显的是一种有意识的文化界定。

不远的状态下²⁴（庄国土、刘文正 2009：236），这种“特性”反而显得异常重要。这个标榜着“华人属性”的意识形态，是需要进一步厘清为政治上的“中国意识”和文化或文学中的“中国性”。政治上的“中国意识”已随“华侨”这个名称在砂拉越的停止使用而泯灭在历史长河里，反而是文化或文学中的“中国性”依然在建构着砂拉越华人的精神面貌和存在感。如果说华人必须具备“某种特性”才有资格被称为“中华”（姚育松 2011：335），那么这个“特性”明显的就是中华文化的继承和再创造。而承载着中华文化的载体自然就是华人的母语——华语中文。文化的继承和发扬有赖于完整的华文教育体系，马来西亚华人至今坚决维护华文教育的根本目的和终极精神便在这里。

1958年，二十一岁的吴岸写就史诗式作品《南中国海》，真正认清了“脚下的土地”和“大陆彼岸”之间疏远而亲密的关系：“雄浑的海洋呵，南中国海/你以你的滔滔滚滚的狂浪/把北方的大陆和南方的岛屿冲开/你以你的滔滔滚滚的狂浪/把北方的大陆和南方的岛屿连接起来”（吴岸 1988：73），这前后重复的两句诗是经典之句，地理上和政权上的中国与砂拉越时截然分开的，但是文化上和血缘上的两地人民却是联系在一起；“我们的祖先漂流在你的洪涛里”一句在诗里重奏了七回，描述着那段华人毅然漂洋过海的辛酸和苦难，写得荡气回肠；从“赤手空拳和性命去换取生活/在黑暗的蛮荒的处女林里呼吸”到“如今，果树正在开花，到处传送芬芳/饱孕着白乳的是粉红色的胶树的巨干/椒园里，绿丛中满挂着穗穗的珍珠/而田里的稻已抽出了青葱的秧苗”再到“方醒的城市在朝阳下闪闪发亮/汽车和人群的喧声在眩目的光辉中交响/学校里不时传来朗朗的读书声/古色古香的庙宇里飘浮着晨祷的香火”（吴岸 1988：73-74），一代又一代的华人就这样白手起家，没有来自大陆的帮助，也没有多少本地的支持，一切靠自己，天道酬勤，最终获得“千万颗香甜的果实”，确认了“我们在这里落土，又在这里生根/我们餐的是椰风，宿的是蕉雨/炎阳天下烤黑了皮肤，但血仍然是血/说：我们是儿女，土地是母亲/你的北方的大陆是我们的父亲”（吴岸 1988：75），就以大海来见证和印鉴砂拉越华人的身份吧。这首诗应该消耗诗人不少心血，大海般汹涌的历史和巨浪般峥嵘的岁月并不容易一诗道尽，但是吴岸做到了，这首诗“概括了那个垦荒时代的精神命脉……对于子孙后代站在今天回顾昨天的历史具有深刻的认识意义和精神激励价值”（周伟民、唐玲玲 1999：26）。

正如《南中国海》中“土地母亲”和“大陆父亲”共生的“儿女”，华人似乎是夹在本土文化、中华文化与西方文化之间，三者的同时并存令华人的身份认同与价值世界出现不可避免的重迭。但这样的社会结构与历史条件也直接创造了敞开、宽容、丰富的空间，让华人得以超出固有传统，反思自身现状和探索未来出路，由此建构出南洋华人特殊的民族主义精神。在砂拉越，华人更加期冀的，是公民民族主义和文化民族主义的结合，前者是以爱国精神为感召下团结一致的平等公民共同体（Ignatieff 1994：3-4）；后者则是开放多元的相互接受和容忍为共存目的的社群理念。严格来说，在处理文化身份和政治立场的问题上，华人并没有寻找“最终解决之道”的意

²⁴ “种族特性”指种族遗传带来的体形、肤色和某些心理素质，也即是王赓武教授提出的“体质规范”（physical norms）；生活习俗的同化则更多显示在个人和群体的日常生活中的价值观和行为规范。

愿，反而更在乎现时的条件和当下的处境，这或许也是一种自知之明，就像以赛亚·柏林所言：“多元文化的问题不在于融合，而是如何彼此共存。许多人都知道文化的差异性，问题因此不在是不是承认差异，而是在面对差异时的态度”（Isaiah 1969: 167；何国忠 2002: 242）。因此，砂拉越华人是倾向于用更加开阔和包容的心态来启动民族主义中自我保护系统。

吴岸说过：“我觉得诗人既要参与创造未来的历史，除必须深切关怀民族与国家的前途与命运外，应也是时代与历史的见证者”（吴岸 1991: 26）。因此，在融入本地社会和接纳本土文化的进程中，源于“祖地”的、已深植基因中的、深厚丰富的中华文化依然可以让华人更好地安身立命，华人学会了当地（居住国）的“游戏规则”支撑起了自身的生存需求和存在地位（饶芃子、杨匡汉 2009: 10-11），也在适应本土文化时保留了中华传统文化，整个冲突与磨合的过程在漫长的“融合”进程中逐步完成。恰如英国学者安东尼·史密斯教授所说：“民族主义不仅既从邻近的也从遥远的榜样中得到营养……而且它还是一种响应人类某些最深层的对安全、公正和认同的迫切要求的意识形态和运动”（安东尼 2006: 1）。在这样独特的文化和族群认同过程中，作为华族文化标志之一的华文文学自有其关键作用，许多马华作家一直坚持在非华语语境中用华语创作，不仅是为了保存最原汁原味的文学表达，也是因为那是灵魂深处的语言。用文学来建构民族，是因为文字历来就是文化中最顽固的一环（黄锦树 2004: 60），而且“民族”这个理念现在几乎已经牢牢地固着在所有印刷语言之中（安德森 2011: 126-127）。当这一道道来自文化中国的灵感源泉如清泉般流入砂拉越这个赤道热土，日久便蓬勃生长出独特的文学风景。历史留下文物和证据，文学可以不断重燃其生命力，砂拉越华人在当年的历史洪流中没有被吞没，反而是冲上了风口浪尖，以独特的姿势建造自己的家园，这种境遇和态度，借用饶芃子、杨匡汉那耐人寻味的话：

“文学以其特有的表达方式，为一个特殊的人群（华人社会），在某种特殊的历史时刻（抗日、反殖、建国），留存下细微、深邃的心灵感触（身份认同与文化定位），使我们得以在冷冰冰的历史素材之外，还能从带着暖意的字里行间，感触到文化认同对于一个（华）人，一个生活在家园（中国）以外的人，意味着什么。”

（饶芃子、杨匡汉 2009: 12）

六、结语

砂拉越华人一直没有放弃建构本身文化和民族的重任，由此也建构出砂拉越华人独有的开阔式民族主义。那是一种在迷茫时代一步一脚印实践出来的文化经验，华人在不断跌到和爬起的过程中试图做到民族意识的重构和重建，这个过程本身就充满危险和机关，稍不小心就会陷入危境。吴叡人在导读安德森《想象的共同体》这本“在犬儒与狂热之外寻找认同之路的理性的辛勤劳作”（安德森 2011: 17）时不禁感叹：

对“共同体的追求”——寻找认同与故乡——是“人类的境况”（human condition）本然的一部份，但就像所有人类对理想社会的追求一样，这条道路上也遍布着荆棘和引人失足的陷阱。我们必须尽最大的努力，在情感与理性之间、同情与戒慎之间以及行动与认识之间寻求平衡。

（安德森 2011：17）

因此，砂拉越华人在寻求文化归属感和身份认同时，必须时刻记住本身的历史性和社会性角色，以弹性和诚心在主观族群关系和客观历史进程中找寻双赢的平衡。在抗日反殖建国之际，华人确实做出不小的贡献，但是主流土著社会对华人的质疑和敌意并不因此消减，因为各种文化隔阂和族群鸿沟就如南中国海般隔开东马西马两地。砂拉越华人的民族主义斗争在马来西亚成立后是告一段落，但是并非就此停步，而是进入另一个崭新的阶段，以更冷静的方式争取本身的权益。

《盾上的诗篇》中最后一首长诗是《第一次飞》，诗中的雄鹰最后翱翔天际，而诗人也在奋斗的过程中获得了祖国的祝福：“为什么年青的诗人热泪盈眶？/因为他已写完了美丽的诗篇”²⁵（吴岸 1988：95）。写在砂拉越这面巨盾上的诗篇已经成形，双重认同的华人文化依然还在建构中。我们可以肯定的是，经历了历史的洗练，砂拉越华人已经找到融入本土和面向世界的出路，恰似吴岸在《奔流》中那条不愿“向五千年外的滥觞回归”的涓涓河水，每一代的砂拉越华人都“要继续向前奔流/冲过天险/在黑夜里/曲折/迂回/寻找大河的出口/吼叫着/奔向明日的大海/迎接水平线外的/朝晖！”（吴岸 1991：82-83）

参考文献

中文：

安东尼·史密斯著、叶江译，2006，《民族主义：理论、意识形态、历史》，上海：上海人民出版社，页1、15。

芭芭拉·沃森·安达娅、伦纳德·安达娅著、黄秋迪译，2010，《马来西亚史》，北京：中国大百科全书出版社，页171、172。

本尼迪克特·安德森、吴叡人译，2011，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，上海：上海人民出版社，页17、126-127。

蔡增聪编，2003，《砂拉越华人研究译文集》，严建安译，诗巫：砂拉越华族文化协会，页10-11。

陈文寿编，1997，《华侨华人新论》，北京：中国华侨出版社。

陈琮渊，2010，《文学、历史与经济：砂拉越华族社会发展探思》，诗巫：砂拉越华族文化协会。

房汉佳，1996，《砂拉越拉让江流域发展史》，诗巫：民众会堂民族文化遗产委员会，页263。

²⁵ “最后一首”和“第一次”，不知是作者有意为之还是无意随机处理，前呼后应的联想让读者回环反复于诗歌的意境之际，也联想到华人在砂拉越的每个时代变迁关卡处不断重新开始。就像诗中有一句：“一切悲哀在这里化为欢欣/死亡，在这里重获生命。”华人在祖国的土地上重获生命，强烈的幸福感和满足感令人震撼。

- 何国忠, 2002, 《马来西亚华人: 身份认同、文化与族群政治》, 吉隆坡: 马来西亚华社研究中心, 页34、242。
- 黄锦树, 2004, 〈中国性与表演性: 论马华文学与文化的限度〉, 陈大为、锺怡雯、胡金伦编, 《赤道回声: 马华文学读本II》, 台北: 万卷楼图书股份有限公司, 页60、69。
- 黄子坚, 2010, 〈马来西亚的成立: 从殖民主义的熔炉中建构一个民族国家〉, 载于文平强编, 《马来西亚华人与国族建构: 从独立前到独立后五十年》上册, 吉隆坡: 马来西亚华社研究中心, 页139。
- 黄子坚、何惠玲, 2010, 〈华人在沙巴和砂拉越政治中的角色〉, 文平强编, 《马来西亚华人与国族建构: 从独立前到独立后五十年》下册, 吉隆坡: 马来西亚华社研究中心, 页456、457。
- 居维宁著、程希译, 1997, 〈海外华人的种族认同〉, 陈文寿编, 《华侨华人新论》, 北京: 中国华侨出版社, 页83。
- 梁志明主编, 2002, 《面向新世纪的中国东南亚学研究: 回顾与展望》, 香港: 香港社会科学出版社有限公司。
- 梁英明, 2001, 《战后东南亚华人社会变化研究》, 北京: 昆仑出版社, 页257-258。
- 刘子政, 1992, 《砂罗越五十年代史事探微》, 诗巫: 作者自行出版, 页96-117。
- 刘子政, 1996, 《砂拉越百年纪略》, 诗巫: 砂拉越华族文化协会, 页63。
- 丘立基, 2003, 《砂劳越史话》, 古晋: 黄文彬报业机构, 页102-111、179。
- 饶芃子、杨匡汉, 2009, 《海外华文文学教程》, 广州: 暨南大学出版社, 页10-11、12。
- 孙振玉, 2007, 《马来西亚的马来人与华人及其关系研究》, 兰州: 甘肃民族出版社, 页54。
- 田农, 1995, 《砂华文学史初稿》, 诗巫: 砂罗越华族文化协会, 页6、7、143。
- 田农, 2006, 《岁月章回》, 诗巫: 砂拉越华族文化协会, 页14-19。
- 田农编, 2007, 《砂拉越华文诗选(1935-1970)》, 古晋: 砂拉越华文作家协会, 页23-27。
- 田英成, 2011, 《砂拉越华人社会史研究》, 诗巫: 砂拉越华族文化协会, 页49、57、266、267。
- 王琛发, 2011, 〈先贤、神圣香火、开拓主权: 华南原乡与南洋信仰版图的互相呼唤——以马来亚客家先民为主例〉, 发表于世界客属第24届恳亲大会“国际客家文化学术研讨会”, 北海市, 2011年12月1日。摘自孝恩文化网, <http://www.xiao-en.org/cultural/magazine.asp?cat=34&loc=en&id=2028>, 浏览于2012年5月31日。
- 文平强, 2010, 〈宏观视角与马来西亚观点下的“国家”与“民族”〉, 文平强编, 《马来西亚华人与国族建构: 从独立前到独立后五十年》上册, 吉隆坡: 马来西亚华社研究中心, 页12。
- 吴岸, 1988, 《盾上的诗篇》, 吉隆坡: 南风出版社, 页iii、45、46、56、57、61-65、73、74、75、95。
- 吴岸, 1991, 《达邦树礼赞》, 古晋: 砂拉越华文作家协会, 页51-53、82-83。
- 吴岸, 1991, 《马华文学的再出发》, 古晋: 马来西亚华文作家协会, 页26。
- 许文荣, 2005, 〈战前马华文学的南洋书写: 最早的本土性建构与本土意识的萌发〉, 何国忠编, 《百年回眸: 马华文化与教育》, 吉隆坡: 华社研究中心, 页207-223。
- 许文荣、孙彦庄主编, 2012, 《马华文学文本解读》(上册), 吉隆坡: 马来亚大学中文系毕业生协会、马来亚大学中文系联合出版, 页115-117。
- 杨曜远, 2011, 《婆罗洲对外条约史》, 诗巫: 砂拉越华族文化协会, 页109-110、144-146。
- 姚育松, 2011, 《中华: 中华观念的起源和演变》第一期, 台湾: 东亚观念史集刊, 页335。

- 张秀明, 2002, 〈东南亚华人的文化认同: 马来西亚华人和印度人的比较分析〉, 梁志明主编: 《面向新世纪的中国东南亚学研究: 回顾与展望》, 香港: 香港社会科学出版社有限公司, 页681。
- 甄供, 2004, 《生命的延续: 吴岸及其作品研究》, 加影: 新纪元学院学术研究中心, 页20。
- 锺怡雯, 2009, 《马华文学史与浪漫传统》, 台北: 万卷楼出版社, 页155。
- 周伟民、唐玲玲, 1999, 《奥斯曼·阿旺和吴岸比较研究》, 吉隆坡: 马来西亚翻译与创作协会, 页26。
- 庄国土、刘文正, 2009, 《东亚华人社会的形成和发展: 华商网络、移民与一体化趋势》, 厦门: 厦门大学出版社, 页236。
- 庄钟庆主编, 2007, 《东南亚华文新文学史》, 北京: 人民文学出版社。
- 朱立立, 2004, 〈原乡迷思与边陲叙述——从散文看马华新生代作家的文化属性意识〉, 陈大为、锺怡雯、胡金伦编, 《赤道回声: 马华文学读本II》, 台北: 万卷楼图书股份有限公司, 页340。
- 郑德坤著、振亚译, 1986, 《从沙捞越考古发现谈中国与东南亚地区的古代交往》, 南京: 《东南文化》第1期, 页149。

英文:

- Cheah, Boon Kheng. 2002. *Malaysia: The Making of a Nation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, p.28.
- Ignatieff, Michael. 1994. *Blood and Belonging: Journey into the New Nationalism*. London: Vintage, pp. 3-4.
- Isaiah Berlin. 1969. *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press, p. 167.
- Lee Yong Leng, 1964, "The Chinese in Sarawak (and Brunei)", *The Sarawak Museum Journal*, vol. xi.
- S. Baring-Gould and C. A. Bampfylde. 1909. *A History of Sarawak under its Two White Rajahs 1839-1908*, p. 31.
- T'ien, Ju-K'ang. 1997. *The Chinese of Sarawak: A Study of Social Structure*. Kuching: SUPP Headquarters Research and Resource Centre Committee), p. 1.
- Victor Purcell. 1965. *The Chinese in Southeast Asia*. London: Oxford University Press, p. 370.
- Wang, Gungwu. 1988. "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia", Jennifer W, Cushman & Wang, Gungwu. (ed). *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese Since World War II*. Hong Kong: Hong Kong University Press, pp. 1-21.