

# 馬六甲葡人的多重特性

奧涅爾\*

本文將着重討論一個常掛在某個城鎮居民社區口頭的簡單短語，即馬六甲葡萄牙歐亞血統定居者。在當地的克里奧爾人的語言中，這個短語由三個片語聯成：natibu!-ng'ka kristang，可以暫時譯為“馬來人！——不是葡萄牙人”。這一說法無所不在，常被模倣，因此值得仔細探討。在不同情況下這個短語都可能被提及，但指的總是同一人群——一個實際上完全沒有認同感的另類群體。這當然是高度概括的說法，而不是針對某個特別的個人或群體的偏見：馬六甲的葡萄牙人也常常提及自己的文化中混入了很多馬來人的特徵。從抽象意義上看，實際上，任何與馬來種族和文化有關係的事都為這個短語增加了色彩。然而，在這個信奉天主的較少數群體看來，伊斯蘭人有時也試圖暗示這個短語可以間接地用在自己身上，因為持這種觀點的人從來沒有把這個短語用在馬來人或穆斯林的個體身上，而是用來指性格、習慣、實體標誌和試圖把文化和宗教融合起來的內在特質。然而，伴隨着這個稱謂，這些葡萄牙歐亞混血者用鏗鏘有力、甚至帶上些挑戰意味的語調和姿態向人們暗示他們絕對無條件地接納“我們不是誰”的界線劃分。這就是我題目中“多重特性”引出的第一層含義。

現在談談多重特性所強調的另外兩層涵義。如果使用明確的社會階層劃分戰略，馬來人的概念不包括“我們”。那麼，一個非常奇特又高度撲朔迷離的被稱為葡萄牙文化、大陸葡萄牙或葡萄牙的人民的實體就成為一座粉紅色的、理想化的能證明他們身份的燈塔。這種對遙遠過去文化之源的過度認同被表達出來，並再生複製，為當今提供了獨特而又顯而易見的傳統形成過程的依據。與葡萄牙的正式聯繫是在1641年荷蘭佔領馬六甲的時候被切斷的；後來的一些重要日期包括英國在馬來西亞統治的開始（1795）和鞏固（1824），第二次世界大戰期間日本人的佔領和1957年馬來亞從英國統治之下贏得獨立。通過多重殖民主義保留下來的是以葡萄牙成份為主體的文化，而荷蘭、英國或馬來的成份則蹤跡縹緲。為甚麼我們現在不作說明？而且有材料顯示，特別是自1953年以來，一些原汁原味的葡萄牙民間舞蹈和音樂輸入進來並被廣泛地接納。很明顯，這是兩方面的因素促成的。一是由於旅遊的需要，另外一個與這一人群的認同感和自我意識有關。而實際上這一切是在人們完全沒有意識到這一群體的葡萄牙姓氏和歐亞血統本源的情況下發生的。在這裡不是社會的記憶而是社會的健忘癥佔了主導地位。<sup>(1)</sup>因此，多重特性中的第二層涵義指的是對假定文化淵源幾乎盲目的崇拜。通過對葡萄牙過份的認同，這一群人用比喻的手法越過嚴格意義上的葡萄牙範疇，進入了一個杜撰的、有彈性和韌性的半認同世界。

由這個短語引發的第三個更雜亂一些的涵義是克里奧爾人的認同層面。在我看來，這一層意思才是最有意思的，它把我們引入一個模糊、荒謬而且相當複雜的時空中。在兩個相互融合的文化群體中，各地的克里奧爾人都有形成獨立自主特性的趨勢。對於在馬六甲的這些葡萄牙歐亞混血者來說，雖然葡萄牙地理位置遙遠，但情感上卻很貼近，而伊斯蘭馬來文化雖然近在眼前，卻在感情上很遙遠。對於這一社會悖論我還沒有作出解釋。用嚴格的措辭來表示，在這種現象中，歐洲成份形成一種父系文化源而馬來特性成為某種母系文化源。但是前

\* 奧涅爾 (Brian Juan O'Neill)，里斯本勞動及企業科學高等學院 (ISCTE) 人類學系教授和研究員，曾在研究協會、葡萄牙東南亞研究中心 (CEPESA)、里斯本地理協會 (Lisbon Geographical Society) 工作。1982 年發表關於經濟學的倫敦學派博士論文《地主、農民和短工：後山省一個村莊中的社會不平等》的葡文版，堂·吉訶德出版社出版。1985 年曾於意大利從事“民族 - 人類學研究”獲國際獎。本文為作者獲澳門文化司署第 5 屆 (1997-1999 年度) 學術研究獎學金所撰課題論文之一。

者一貫地受到尊重而後者卻屢遭誹謗。1511年葡萄牙人到來之後，這兩種文化淵源融合對新出現的克里奧爾人的社會結構有甚麼影響？究竟哪些人才是葡萄牙克里奧爾人？這些葡萄牙少數群體的社會學和歷史學的形象怎樣？經過五個多世紀，他們真的形成了一個獨特的群體，而不是以一個在特定文化圈內由保留了葡萄牙、荷蘭和英國姓氏的個體組成的雜亂混合體的形式存在嗎？難道我們面對的特性如此曖昧、無定性又難以確定，以至於使我們給這一群體作出精確界定的嚐試受到了阻礙嗎？因此，多重特性的第三層涵義暗含着兩個十分矛盾且違背常理卻又不完全的感覺，即歸屬感和不認同感同時並存。在有清晰界定的群體或文化中，克里奧爾群體——或者說克里奧爾社會，常常被認為存在着居中的特點：他們走中間路線、在夾縫中生存、不穩定、沒有明確的界定等等。這些特點當然部分來自馬六甲這個城市所蘊涵的多姿多彩的特性，他們生活在這樣一個完美的多民族、多語言、多宗教的通天塔裡，多少年來，這裡給少數民族提供了廣泛的社會空間（圭馬拉斯和費雷拉，1996；山度和惠特雷，1983）。但是這些社會參與者自身固有的概念特徵怎樣？他們如何界定自己被壓抑的克里奧爾人特性？抑或祇是不知不覺地隨遇而安？

### 多重特性和克里奧爾人特徵

在這裡，三種完全不同的意思引起我的注意：1) 大多數人對馬來人持否定的不認同感，有時試圖以文化劃分來確定社會階層；2) 對從時空來看如此遙遠的葡萄牙民族，也可說是文化或國家的盲目、積極、完全、過度的認同導致幾乎自動發起的杜撰和虛構；3) 存在着對一個在時間長河裡堅持存活下來的少數群體不確定的從屬感，而這個群體沒有明確的目標特性、模糊且搖擺不定，像變色龍。要想給克里奧爾式沒有歸屬感的這一奇特感覺下定義，唯一方法似乎祇能使用諸如“非自我認同”這類辭彙。應該承認，所有這些看上去有些荒唐。馬六甲葡萄牙歐亞混血人似乎是通過一連串的不認同歸屬他人的方式來界定自己：這種逆向認同的方式必然會導致混亂嗎？不管怎樣，確定認同感三個主要層次包括：消極否定、積極肯定和模糊不清。雖然我已意識到這些涵義中哪一個都不是完全沒有認同感，但首先我還是建議用一個明確的概念對這些混亂狀況進行梳理。第二，我們可以用三種形式對一個或另一個群體進行輪流認同（如我已提到的通過辭彙間的交換）。我想強調的是腳踏實地的實在評價，而不僅僅是來自於分析家的腦海，儘管這些評價可能是混亂、矛盾和不一致的。

關於上述第一層涵義，歐亞混血人似乎在暗示說，“我們確實在很多方面與近鄰馬來人不同，儘

管實際上世人對馬來人的評價是善良、熱情和寬容的，而歐亞血統的混血人也在社會和工作層面上敬重他們，與他們保持友好關係。葡人社區居民僅僅要求在家庭和宗教領域享有一定程度的獨立，這一點在馬來西亞法律體系中得到明確的體現。

關於第二層涵義：儘管他們對葡人的真正瞭解幾乎等於零，或者最多也祇有一鱗半爪，他們似乎仍然在肯定地說：“我們幾乎崇拜葡萄牙和葡人的任何東西，那是我們的根之所在。”

關於第三層涵義，我們得承認，他們明顯想說他們對自己作為一個獨特群體的歷史認知程度是荒唐的，在某種程度上那是由於根深蒂固的少數民族情結所致。16世紀初葡人與馬來人開始接觸以來，他們感覺到與馬來人的融合以及自身特徵的淡出。這種感覺在這個群體的心頭縈繞，並日趨強烈。從歷史學角度看，這種現象究竟是如何發生的？是近期出現的還是老早就存在的？我們現在還不能確定，對這個問題的回答需要對現存有關馬六甲的歷史文件做細緻周密的研究。（蘇布拉馬亞姆1993；托馬茲1994）。用一個短語可以描述“不認同”這個第三層涵義：Iou Kristang。這個短語有三種意思：1) “我是一個天主教徒”；2) “我講克里奧爾-葡萄牙語”；3) “我屬於葡萄牙歐亞血統少數民族”。根據情況，這個短語可以指這三種意思中的任何一種，或同時指兩種甚至三種。Kristang 這個詞來自大陸葡語的 cristão 一詞（基督徒 / 天主教

徒)。它彈性大變化多，翻譯時可以單指語言、宗教或民族特性，一點都不會削減其豐富的內涵。對“他們(葡萄牙歐亞混血人)是誰”這個問題從來沒有系統的答案。而對相應的“我們是誰”的答案更是無可救藥地含糊，祇有一個 Iou Kristang (我是克里斯唐)！從開始就應該放棄這個問題。

為避免混亂，我把這個群體稱為葡萄牙歐亞混血人、馬六甲葡人，或乾脆就叫克里斯唐人(Kristang)。上文提到這個詞的第三個意思指的是少數民族，但它也可以指克里斯唐語或馬六甲克里奧爾葡萄牙語(雷格1942)。很多被誤導者誤把這種語言叫做 papiá kristang，實際上這個短語是及物動詞意義上的“講克里斯唐語”或“能講克里斯唐語”。作為語言的正確定義就是克里斯唐(巴克斯特1988)。總之，甚至馬六甲克里奧爾葡萄牙語這個標籤也詞不達意，因為澳門飛地的人(巴塔拉1988；托馬斯1992)和斯里蘭卡部分地區的人現在或過去(傑克遜，1990)也講相關的克里奧爾語。<sup>(2)</sup>誤稱就講到這裡。這個詞倒過來就是葡萄牙克里奧爾，指的是居民(漢考克，1969)。雖然從學術上指這些人為克里奧爾人完全正確也有據可查，但是這樣叫他們中任何一個人幾乎都會被看作是一種侮辱。很明顯，從歐洲人的意義上講，他們不是葡萄牙籍人——他們沒有歐盟護照。以地理界定把他們稱為馬六甲葡人可以避免總是用帶引號的、不完全的“葡萄牙人”來指代他們。因此，我會盡量使用他們當地人自己常用的稱謂——克里斯唐。談到不同民族通婚的情況，引發了一個十分棘手的問題(如漢族、泰米爾人、Gujarat、錫克人、馬來人、歐洲人、中國人與當地人通婚的混血後代、印度人與當地人的混血後代、爪哇人、菲律賓人/英國印度混血人)，這些人學克里斯唐語，有的可能改信天主教——符合前文所述克里斯唐所代表的三種意思之一，使他們在宗教意義上成為克里斯唐人。然而從種族的角度看，雖然他們的孩子以後可能會成為克里斯唐人，而他們卻不是克里斯唐人。在大多數多種族的區域裡，這是一個典型問題。利奇於1954年在談到緬甸時作過清晰的描述，後來的幾十年裡許

多作者都競相引用。我們不可避免地還要回到克里斯唐一詞三種相互交錯的涵義，這個詞在不同的上下文可以有不同的涵義。

換言之，我們所面對的是一幕極易使人聯想起“社會生活充滿不協調”的劇情或者是一本雜亂無章的小說(巴斯1993：7)，其中無序和不確定似乎在“多重詮釋和利害關係的流沙中”佔有主導地位。馬六甲葡人明顯地表現出受到由於“進程和手段的摩擦所產生無數大大小小的不諧調”的影響和相互影響(1993：5)，這就真正導致無序、多重和搖擺不定。這些明顯的混亂無序有多少來自對馬來西亞這一新領域的潛心研究，又有多少來自有關歐洲人種優勢的觀點<sup>(3)</sup>，尚不得而知。但從巴斯最近關於巴厘的一些評論中，我不禁聽出了來自愛德蒙·利奇關於緬甸高地錯綜複雜情況立場的遙遠回聲(1954)。如前所述，這場極具挑釁性的辯論強調了不協調、倫理道德的相互衝突和前後矛盾。通過討論，正如本特雷所說(1987：24)，一個少數族群的主題羞羞答答地誕生了，儘管還沒有被命名。里昂內爾·卡普蘭也作過類似的論述，他把重點放在“含糊不定的空間、邊緣和界限”上。他說，克里奧爾人或有其他相似文化混合體特徵的人的後殖民主義和人類學的屬性，給當地那些能夠揭示另一種甚至是矛盾的自我認同的論點留出了空間(1995：745)，失去方向感和社會混亂似乎佔了上鋒。

可以考慮選擇另一術語作為替代。接受並限定“認同”這個術語的原義作為從屬於一個特定族群或實體的自覺、積極的意識，可以使我們在馬六甲葡人中得出三重認同的概念(奧涅爾1999)——這超出了本文探討的範圍。第一，國民認同(儘管是部分的和有保留的)把克里斯唐人以享有平等權利和義務的方式與馬來西亞公民中的所有非馬來人聯繫在一起。但沒有必要要求他們與馬來少數民族認同，因為國民和民族成員是兩碼事。從這個意義上說，葡萄牙歐亞混血人的地位與任何其他少數民族的地位是平行的，不管人數多麼少，像荷蘭歐亞混血人、西班牙歐亞混血人、歐洲人、錫克人，也無論人數多麼多，如華人或印度人。這樣，克里斯唐



1980年披上節日盛裝的馬六甲葡人定居點 (Leong Ka Tai(攝 IC(檔案館))

人的態度，也就是我稱之為“不認同”的態度，可以被看成是他們對國民認同的懦弱的戒備形式。這個群體對源於葡萄牙和葡萄牙文化的過份傲傲可以被解釋為一個特定的文化認同。出於對大陸葡萄牙人的極度羨慕，這些克里斯唐人假定自己的文化愛好和性格取向來源於歐洲，對所有來自馬來世界的文化介入或影響都避而遠之——在這個問題上，馬來被認為是一個民族實體，而不是不同文化組成的國民全體。當然我們無法證實，這種固執的防衛心態是不是現代的、最近出現的，一般來說，是從1957獨立以後至今這一時期，還是更確切地說是出現在被普遍認為20世紀70年代盛行的伊斯蘭化（亞辛，1996）或伊斯蘭復興（巴圖馬萊1996）這一階段。實際上，20世紀中葉以前，克里斯唐一族出現了不少穆斯林馬來人皈依天主教的事例。我們可以將此當作在審視這一相對短暫的歷史現象。從1926-1974年葡萄牙革命這段時間，葡萄牙出現了一個新興的法西斯國家，而克里斯唐人其時的歷史受到這個新興法西斯國家前期的深刻影響。這個新興法西斯國家制定了系統戰略，輸出葡萄牙具有象徵意義

的文化。它同時推崇膨脹的大葡萄牙帝國要包括生活在葡萄牙殖民地範圍內的所有少數族群——果阿、澳門、馬六甲和東帝汶。所有這些都符合民族、文化多元化的葡萄牙種族範疇。這並不是說我們需要過份簡單地劃分馬來人文化和葡萄牙人文化性質的優劣，這種做法顯然是不合時宜的。但可以說，克里斯唐群體在文化方面很大程度保持了接近葡萄牙而疏遠馬來西亞的趨勢。

第二，從克里斯唐人自我認同的真正的或傳統的主旨中，我們可以觀察到一重民族認同。這是三重認同中最難討論的。在此問題上對克里奧爾的理解對於給民族下甚麼樣的定義至關重要。一些對種族的最新研究成果表明，如果假定存在着由純粹的克里斯唐人組成的群體，就會冒着犯下滔天大罪的危險（班克斯1996；埃里克森1991，1993；皮納·卡布拉爾和勞倫索，1993）。但我們可以假定一個從馬來西亞的馬來人和歐洲葡人的角度來看都不同的葡萄牙歐亞混血人特性的範圍，雖然這個範圍本身存在着很大的搖擺性。把克里斯唐人定為少數民族對我們可能有些幫助（巴斯1969、唐肯、麥克唐

納和查普曼)。然而任何定義都缺乏說服力，我們何必為此勞煩呢？

我們的答覆在於克里奧爾此概念的重要性，也即是法語中的克里奧爾(*créolité*) (康得和考特涅特-哈治, 1995)。安德森給這個詞的意義作了簡潔的解釋，看上去很合適卻不完全：“克里奧爾——生於美洲的純種歐洲人(至少在理論上，後來擴大到生於歐洲以外任何地方的純種歐洲人)。”(1993: 47)《牛津英語辭典》的定義補充了另一層涵義：在西印度群島、美洲的其它地方或毛里求斯，“一個克里奧爾人”就是“在那裡出生並加入當地的國籍，但屬歐洲人種(通常指西班牙和法國人)或非洲黑人的人，這個稱謂沒有膚色涵義，它所指的血統一方面區別於生於歐洲(或非洲)的人，另一方面區別於土著人。”用這種方式定義，從術語上講，在1511年葡人到來以後，祇有馬六甲的第一代和第二代葡萄牙後裔是克里奧爾人。在16世紀的其它時候，種族和文化融合可能妨礙了社會上所謂純種歐洲群體的再繁殖(事實上，大陸葡萄牙婦女在馬六甲定居的人數很少)。所以我們必須使用一個更普遍且淡化了的蘊涵着長期混血結果的克里奧爾人的概念。考慮到葡人和馬來人最初的接觸，克里斯唐人可以歸為克里奧爾人就是因為幾個世紀以來各種族不斷地融合。關鍵問題是，即使在典型的克里奧爾人之中，克里奧爾居民的文化認同如果不是沒有例外，也是主要地直指歐洲宗主國，而不是當地殖民地國家。這對於我們所討論的問題有決定性的意義。

我們提到的三重特性的第三種組成部分對我們的分析有所幫助，但祇是在引導我們得出一個淡化了的克里奧爾群體或社會的概念的特定涵義，這個克里奧爾群體與限定於歐洲父母在殖民地所生子女為克里奧爾人的原始涵義不同。很明顯，我們想找出多少特性就能找出多少。比如，克里斯唐人的語言和宗教的特性如何？這個問題錯綜複雜，要在這裡進行討論祇能是膚淺的，也是不明智的。難道我們確實認為，認同能作為一種抽象現象受到長期孤立嗎(利維-施特勞斯, 1983)？關於民族問題，吉爾羅伊警告我們須警惕“人們對獲得被認為是真

實自然又穩定的根的認同的持續渴望”。反過來這種不變的認同又是人們界定自己屬於哪個種族的前題，而種族自身由於通常(如果不總是)在設防的、抽象的種族文化前沿遇到其他族群，並與之結合，而被社會化和統一起來，這恰恰與保證他們的連貫性的主權國家的目標是一致的(1995: 30-31)。不過，把三種多重特性分開對於提出三種獨特、不重疊且明確的認同方向是有益處的。

對於這個涵義模糊的混血群體，讓我們以心無旁騖的狀態開始，而不給諸如少數民族、認同或界限等詞下定義。我將繼續使用修辭的方式走出多重特性的迷宮。

### 克里斯唐人的命名

葡萄牙克里奧爾人用何種自我指代的稱謂？別人怎麼稱呼他們？哪一種命名方式與多重特性有關？個人、家庭、街道和事件的名稱是如何被使用、改變、忽略或從社會上被消除的？我們試在這方面進行扼要的論述。

在馬六甲主要街道帕拉梅斯瓦拉路(Jalan Parameswara)的一個交叉路口，有一個白綠雙色的大路標，箭頭指向葡人居住區，其上有兩個短語，上面是用馬來語寫的 *perkampungan portugis* (葡人定居點)，下面是用英文寫的 *Portuguese Settlement* (葡人定居點)。從這個路口再走半公里就到了這個社區的街道——德·阿爾布克爾克路(Jalan D'Albuquerque)。這個路名是根據葡萄牙發現者 Afonso de Albuquerque 命名的。他於1511年征服了馬六甲。在此兩年之前，曾有一位叫迪奧哥·洛佩斯·德·塞奎拉(Diogo Lopes de Sequeira)的人對這個城市進行了具災難性卻同時是意義重大的首次訪問。這條幹線的兩邊矗立着六座典型的馬來西亞農村居屋，緊挨着的是兩長排華人民居。再往前走這個社區的路口有一塊寫着“歡迎來到葡人歷史定居點”的路牌，上面還寫着創始人：考拉多和弗朗西斯神父(Rev. Fr. A.M. Corado, Rev. Fr. J. P. François)。城區汽車始發站設在進入社區約十米處，乘客上車以後返回中心，約每十五分鐘一趟(仍在主要的德·阿



1980年馬六甲聖彼德羅節慶祝活動 (Leong Ka Tai 攝 IC(檔案館))

爾布克爾克路上)。到了這個路口就進入一個有28英畝大的葡萄牙克里奧爾人的世界<sup>(4)</sup>，它與建在通向定居點道路兩旁多半為華人住宅的景象截然不同。這個居住區中的七條街道有五條是以葡文命名的。除了直通海邊的德·阿爾布克爾克路以外，還有塞奎拉、埃雷地亞、德阿蘭柔和特謝拉路(Sequeira, Eredia, D'Arango, Teixeira)，全用葡文命名。另外兩條街名來源於英語：戴依路和克萊頓路(Day, Crighton)。注意，“路”這個詞常用英語和馬來語 Road 和 Jalan 這兩個詞交替使用。而在歐洲葡語和克里斯唐語中意思為街道一詞的 Rua 雖然有時也能聽到，但很少使用。因此，任何不速之客在進入這個居民點之前就能感覺到葡文名字的標誌明顯佔主流地位。<sup>(5)</sup>

這個居民點是由前面提到的兩位神父買地發起，約在1930左右被封為法定的葡萄牙歐亞混血人定居點。把分佈在全城那些以捕魚維生的貧苦葡人後裔重新安置在一個集中社區的計劃是1926年提出

的。1934年首批家庭搬進由英國政府主持在那裡建造的首期居屋。這一年和以後一段很短的日子裡，這個地方被自發地、非正式地稱為“聖約翰村”(聖瑪利亞, 1994:6)。歐亞混血人一詞後來不用了，祇留下現在的葡人定居點這兩個詞。馬來人今天使用 kampung portugis 來稱呼這個社區(它的意思與路標上的 perkampongan portugis 雖不同義，但很接近)，可以暫時翻譯成“葡萄牙村”。在前幾十年，kampung serani (字面上的意思是基督徒村：Nazarene village) 這個詞使用得更普遍，在這個半古代的葡萄牙克里奧爾語中強調了宗教這個因素。因此這個定居點是一個人為構建的實體，源於旨在使一個少數族群文化復活而發起的社會慈善行動。

這個社區的居民人口不超過一千人：1991年定居點內部的薩基申(Sarkissian)數目為864人，如果加上社區周邊兩個大街區公寓中的葡萄牙歐亞混血人，總人數為1,013人(1993:67)。在馬六甲的

葡萄牙歐亞混血人的總數估計在 2,800 人左右(巴拉, 1986:32)。據各個社區領導人估計,在馬來西亞的葡萄牙歐亞血統混血人的總人數約在 15,000 到 20,000 之間,但沒有作過精確的調查或人口普查。馬六甲人口為十萬人多一點。這個社區是遊客必到的觀光點,它所展示的特點使它瀕臨一個功德圓滿的人類動物園的危險境地。每天有成百上千的人漫步其中,週末成隊的參觀者湧入社區的神經中樞葡萄牙廣場用餐,觀看兩個由葡人和馬來人組成的民間舞蹈團的演出。我還有必要強調那裡所提供的飯菜也是“地道的葡萄牙風味飲食”嗎?當然,實際上,這是真正的馬六甲葡萄牙飲食,與歐洲飲食相異甚大。來自葡萄牙或有葡萄牙、西班牙背景の旅遊者不無疑惑,質疑“地道葡萄牙風味飲食”中的葡萄牙成份:這些菜究竟是馬六甲的葡萄牙、歐洲的葡萄牙還是兩者兼而有之?它們真是地道的葡萄牙飲食嗎?“地道”到底指的是甚麼?等等。我幾乎可以打賭,在一年當中的任何星期六,如果我自己坐在社區入口處從早上九點一直到深夜,數一下各種方式進入社區的遊客(步行、騎自行車、乘魚船、三輪車、摩托車、轎車、市區公共汽車或旅遊車),人數可能超過一千人。讓社區的居民總是豎起耳朵傾聽葡萄牙、巴西或西班牙的遊客講話,因為他們的克里奧爾語與那三種語域非常接近,他們能夠聽懂一些詞句。總之,即使從最表面的地名現象也能夠看出這個社區極力向外界推銷他們葡萄牙屬性的取向。我們還有必要想象這種推銷取向在多大程度上扎根在他們心中嗎?所有這些究竟有多少與葡萄牙有真正和客觀的關聯還不清楚。無論如何,對最後一個問題我倒不太關心,因為我們沒有必要尋找客觀參數。儘管在一些次要地方(如飯店入口)有一些用英語、馬來語甚至漢語寫的招牌,但真正重要的是,對於這個社區實體和街道而言,葡文的地名顯然佔了上鋒。

這個定居點如果說不是在社會上,至少是在空間上,給自己劃出了清晰的輪廓。<sup>(6)</sup>它的西面、北面和南面緊挨着以華人為主的住宅區,而南面(還是東面?)臨海,一排幾百米東倒西歪的破舊木碼

頭凸向最近的海域,給人們捕蝦、栓網和泊船提供方便。據 1995 年的統計,這裡全職漁民祇有幾十人,卻有一百多人兼職捕魚,他們單獨作業或兩三人一起作業。在 20 世紀 30 年代初該社區剛建成時,在 207 戶申請入住的家庭戶主中,祇有不到一半(91 人)是漁民,其他 116 人為公務員(聖瑪利亞, 1982:158-61)。這兩種職業過去用 *kasta altu*(富人或上等人)和 *kasta bassu*(窮人或下等人)來劃分。克里奧爾語中的 *kasta* 明顯地與葡萄牙語中的 *casta*(等級)相呼應。定居點內部主要劃分為四個部分:卡諾申修道院(Canossian Convent),現在是間女校,大約有 800 個學生,包括華人、馬來人、印度人和歐亞混血人;葡萄牙廣場;七條街道及房屋;一排有十個沿海食品攤位的市場和位於它兩端的兩個面積不大但常有觀光客的望海平臺。還有兩個餐館,三家雜貨店,其中兩家是會講克里奧爾語的華人開的,一家由當地一個克里斯唐家庭開設。在這個社區周邊有三片雜居的公寓街區,兩個是多民族居住區(主要有華人和克里斯唐,也有幾家印度人),另一片住的全部是馬來人。前兩片街區的孩子很少與後一街區的孩子們交往。在葡人定居點內沒有教堂,但在修道院內(在德·阿爾布克爾克路上就能看到)矗起一尊中等大小的聖瑪利亞的雕像。一口大鐘位於廣場和修道院入口之間,它是 1984 年由卡洛斯特·古本江基金會(Calouste Gulbenkian Foundation)贈給該社區的,時間與廣場的修建和里斯本與馬六甲兩個城市簽署結成雙子城市的日期不相上下。由於大鐘運來後卻慢吞吞安裝,當地居民一提起那個協定就放聲大笑。這未免令人感到奇怪,但也是可以理解的。

從職業上看,這個定居點包括一些現任的和許多退休的公務員、藝人、商人、一個退休的地方行政官、教師、工人和不少受僱於馬六甲三家五星級酒店的廚師。葡萄牙歐亞混血人的飲食(馬貝克, 1998)有馬來人、華人和印度人飲食的成份,也保留了自身特點。雖然一些菜餚保留了漢語或泰米爾語的名字,然而它們的佐料、配料和口味中特有的味道使任何非克里斯唐的馬六甲人一嚐便知。確



1980年馬六甲“聖彼德羅”節慶祝儀式上的葡萄牙民間歌舞。（Leong Ka Tai(攝 IC(檔案館)）

實，很多華人和印度人羨慕馬六甲葡萄牙咖喱粉中含有大量的辣椒。另外一個明顯標誌是印有葡萄牙／克里斯唐主題的 T 恤襯衣：它們近年來十分暢銷，在每年六月底的聖保羅節上都能賣出成百上千件。這些 T 恤襯衣不止賣給遊客，當地的居民自己也穿，使來自葡萄牙的遊客也覺得很奇特。該社區有一位首領，他對外代表社區同時是內部小爭端的裁決人，他在克里奧爾語中被稱 regedor 或 rejidó，前者來源於古葡萄牙語中教區會主席一詞。社區內有很多委員會，有一個規模不大的小學。根據天主教日曆，他們有很多節日：耶誕節、復活節和聖保羅節。除了幾十對夫婦還保持着他們的宗教派系以外（主要有佛教、印度教、錫克教、新教、自由思想家和極少的穆斯林），整個社區大多數人都是天主教徒。在這個佔壓倒多數的天主教區中，如果無神論者或不可知論者真的存在，他們在社會上如果說不是三緘其口的話，也不會大肆張揚。他們所能夠做

的祇是時斷時續地踐行自己的信仰，或者由於這樣做幾乎是對自己所信仰的宗教的褻瀆，他們至少也要久不久地去膜拜自己的神靈。社區內所有居民至少會講兩種語言，多數會講三種或更多，他們對克里斯唐、英語和馬來語掌握的熟練程度不同，但很多人確實是語言學家，他們很容易在與自己母語相關的三、四種漢語方言和印度語中進行轉換。總之（我有些簡單化）年歲大的講一口流利的克里斯唐語和英語，而年輕人則英語和馬來語講得好。前者進的是英國學校，後者是獨立以後在馬來人、華人或者天主教所辦的教育機構中受教育。從人種學上說，這不意味着當地克里奧爾人正在消亡。對於英語和漢語與社會地位的上昇和經濟上的成功的聯繫到底有多麼緊密，各個家庭的觀點不盡相同，對於自己的母語克里奧爾語，有的為之驕傲，也有的日漸輕視。這些態度明顯地影響到父母為子女選擇學校的決定。馬來語並不吃香，僅僅是日常交流必要

的社會工具。

不過我們應該避免把這個社區如此具體地作分析。這個不到一千人的社區應該被看成是散落在馬六甲城內其它社區或單個住戶的葡萄牙歐亞混血人的縮影。它是當地，甚至是整個國家重要的旅遊象徵，是一塊被人盲目崇拜的營地，從外到內處於無盡頭的、夢幻般一成不變的荒謬境地。

對名字的分析是個無止境的過程——由於文章長度所限，我祇選一個明顯的個案進行討論：這些人對自己社區和本身少數群體的自我指代問題。<sup>(7)</sup> 葡萄牙定居點的居民至今仍然喜歡用克里奧爾語：Padri sa Chang（神父的土地或神父的領地）一詞來稱呼自己的社區，名字着重強調了與1930年法律正式承認該社區有關的那兩位宗教人物的作用。但是還有第二個名字，儘管相比之下它用的很少：bairu di portugés（葡萄牙居住區或葡萄牙人社區）。那裡一些年長居民對最後一個詞的重音發音引起了我的注意。這個片語不能被說成 bairu di portugés，因為後者是馬來語，聽起來有點像外國話。大陸葡萄牙遊客管這個社區叫 o bairro português，這些詞從語言學上與當地名稱接近，但不一致。因此，當社區居民使用第二個克里奧爾稱呼，他們強調的是一個祇有自己使用的民族稱謂：portugés，意思是“我們歐亞混血人中的一員”，並暗示他們即不認同馬來人，也不認同他們與葡萄牙接近的普遍看法。請注意，他們從來不用 Nazarene 或 serani（基督徒或拿撒勒人）指代稱呼自己。第一個詞是有些過時的英語詞，第二個是外部馬來人使用的中性詞。難道在“葡萄牙的”這個形容詞上的重音如此重要嗎？答案是絕對如此。

另一重要問題與第一個名字有關，即所有權。“神父的土地”一詞最早指的是王室土地，1949年劃歸馬六甲州政府管轄（聖瑪利亞，1994：21-6；奧涅爾，1997a）。簡言之，今天的居民都有自己住宅的所有權，而沒有建造房屋所使用的土地所有權，也沒有他們房前屋後直至街口的優雅花園所佔有的那幾平方米土地的所有權。Chang 這個詞在克里奧爾語中的意思是平臺、土地、地面或樓層，也

與這個社區居民稱呼他們住所的英語辭彙庭院同義。因此從象徵意義上說，在1926年天主教會和這個民族聯合起來獲得對這個將來社區土地的法律許可權的時候，Padri sa Chang 這個短語有多重涵義。今天居民們認為馬來人擁有社區土地的最終所有權，也就是說歐亞混血人在定居點內連一點兒土地所有權都沒有。Padri sa Chang（神父的土地）這個短語跨越了幾十年，似乎還越過了馬來民族，強化了天主教在社區歷史進程中在激勵認同感方面所起的支柱作用（即使是鬆懈的）。這個短語究竟蘊涵了甚麼？<sup>(8)</sup> 當然，它除了純語言學方面還包括很多內容，尤其是它處在一個被相互矛盾的評價之薄霧所籠罩的多文化、多種族的環境之中。

對葡萄牙歐亞混血人<sup>(9)</sup> 進行種族命名是令人非常頭疼的問題。或許這是由事物內在的特性決定的。最荒唐可笑例子就是近來人們對它的英語名稱是使用“馬來西亞葡人”還是“葡萄牙馬來西亞人”的爭論。這個問題始於對葡萄牙和非葡萄牙歐亞混血人的區別。非葡萄牙歐亞混血人假設的是那些不同的真真假假的荷蘭人、英國人、蘇格蘭人、英印人或那些人種聯姻的後裔。查一查有四個不同族源的曾祖父母和曾外祖父母的近親家譜就足以說明問題了。1995年，在泛馬來西亞歐亞混血人協會內部（總部設在吉隆坡），歐亞混血人與馬六甲葡萄牙歐亞混血人中出現了緊張氣氛，——如果他們的祖先很難說清是不是葡人，這些新山、芙蓉、檳榔嶼或新加坡的歐亞混血人應該如何命名？哪個名字應該得到普及？在葡萄牙歐亞混血人中，還有更為混亂的情況。1994-1995年，輿論傾向於選擇馬來西亞葡人這個稱呼。反過來的稱呼，“葡萄牙馬來西亞人”會降低這個民族與葡萄牙的認同，而強調一般的馬來西亞國籍。但當大陸葡萄牙人聽到第一個稱謂時他們一般會大笑：“在馬六甲，他們根本不是真正的葡萄牙人！”很明顯，在第一個稱謂中，他們把種族、國家和人民的觀念放到了一起，這對他們來說並不重要。當歐洲人（甚至學術上）把馬六甲克里斯唐人稱為葡萄牙-馬來人（Luso-malays）（葡語 luso-malaios）時，實際上他們無意地使用了一個徹



1994年扮演婚禮場面：聖彼德羅民間舞蹈團（Rancho Folclórico San Pedro）的葡萄牙民間舞演出。新郎新娘和站在兩側的新娘的母親、女僕相和教母，看不到新郎的父親、男僕相、教父和解說員，令人感興趣的是克里斯唐與葡萄牙的舞蹈和服裝的混合。

頭徹尾的種族誤稱。對這個稱謂即刻的否定回應很常見：“我們是馬來西亞公民，但不是馬來人！”為了外人之方便起一個英語和馬來語的名字很有必要，因為任何克里奧爾語的名字祇是給內部人群使用，在語言學的範圍內受到高度限制。無論如何，正如我們所見到的那樣，克里奧爾短語“我是克里斯唐人”，根據不同環境，有三層可能的含義，這三層中祇有一層指的是葡萄牙歐亞混血人的種族。我們如何才能避開術語的泥潭呢？

歐亞混血人自己提供了另一個定義遊戲的根據。一篇論述這個定義的最具想象力的文章是克拉伯（C. H. Crabb）有關“馬來亞的歐亞混血人”的文章——這個看法（1960）讀起來非常有趣。克拉伯目擊歐亞血緣的淡化程度，通過對一對假定的歐亞人之間的原始婚姻關係的分析，得出血緣傳到他們的孫輩、曾孫輩後，就淡化到四分之一、八分之一、和十六分之一的程度。雖然社區中年長的居民還會強調在1957年馬來亞獨立以前，英國統治者偏

愛馬六甲葡萄牙人，讓他們在當地政府中高居要職。但是這個詞在今天看來已有過時的味，自獨立日起它就被賦予一種笨拙的社會胎盤的涵義——歐亞混血人成為原來有別於主要佔領國的遺留物，本身蘊涵着這個混雜和神秘的克里奧爾群體的整個歷史。我可以想象傑克·古迪（Jack Goody）對一篇匿名報章摘錄的反應：“作為一個少數民族，他們（馬六甲葡萄牙歐亞混血人）缺乏組成商會和任何協會來促進經濟發展的有利條件。他們沒有地方可去，因為根本不存在一個稱為歐亞的國家（阿南，1984）。

另一個近期有關定義操作的相當可笑的例子來自一項銀行投資基金的國家計劃——國家亞馬納·薩哈姆（Amanah Saham Nasional）。這個計劃於1984年對葡萄牙歐亞混血人開放。“表格要寫明申請人有一個葡萄牙名字，精通被稱為 Papiá Crista 的古老葡萄牙方言，遵循葡萄牙習俗和傳統（伯納馬，1984）。結果，在至少有一個近親祖先有葡萄牙名字的不同血統的歐亞混血人中（荷蘭人、英國人、英印人或這幾

種人的混血)立即掀起了狂勃的突擊熱潮。這些人為了自身的利益明顯地試圖竭力擴大葡人模糊的社會範圍。按照本特雷(1987)的說法,這當然給我們提供了一個恰當的功利主義種族劃分的例子。

另一有趣的辭彙是 *nassang*。其涵義近似於葡語的國家或人民。*Iou, outru nassang* 這個短語的意思是“我屬於另外一個種族”,*Iou sa nassang, Kristang* 的涵義為:“我屬於葡萄牙(歐亞)人。”對於定居點的居民來說,馬來人或馬來西亞決不是 *nassang*, 他們能夠馬上解釋出馬來民族與馬來西亞多民族性的不同。歐洲葡萄牙文化、民族、種族與馬六甲葡萄牙歐亞混血人的特性相融合,一勞永逸地形成了另一個少數民族、部落、文化和種族。正如一個居民所說:“我死後要去葡萄牙。”講這話的人手指指向天空,強調由於他既不是穆斯林、印度教徒,也不是佛教徒,他最後安息的地方應該是葡萄牙,他到底指的是葡萄牙本身還是城外六公里處的天主教墓地卻不得而知。這個墓地是人們想象中的葡萄牙,它被擠在一個象徵性的羅馬城中,周圍住着許多馬六甲的華人和印度人。這兩個指代其實都很恰當。羅馬天主教包含所有來自任何民族的信奉者和轉化了的葡萄牙基督徒,尤其包含了克里斯唐人。

在我看來,對於那位講話人來說,葡萄牙和他自己當地的葡萄牙克里奧爾少數民族同為一體:不論這個現實是客觀的還是主觀的,是混淆的還是誤導的,是顛倒的還是偽設的,是被接受的還是被摒棄的,所有這些都是次要的。歐亞混血人和 *nassang* 這些辭彙都太富有彈性和不確定性,易變並充滿矛盾的。相互使用的民族稱呼也是如此。在馬來語中有一個稱呼葡萄牙歐亞混血人的貶義詞 *geragau/geraguk*, 意思是小蝦,強調了以前社區居民的職業以捕魚為主。克里斯唐人也用一個貶義詞來還以顏色:*natibu*。它源自葡萄牙語中的“當地人、土包子”的意思。事實上,後者從嚴格的語言學意義上說是很不準確的,馬來西亞真正的土著民族(奧絨阿斯里等)早在14世紀後半葉時在受阿拉伯和穆斯林影響的蘇丹人出現以前,就居住在這個島上了。但是,這個詞可以用做日常的反抗武器(斯科特,

1985)。正如我們前邊提到的,*natibu! - ng'ka kristang* (土著人,不是克里斯唐人)這些話在很多情況下都可以聽到,儘管用得並不廣泛,但在極端的民族認同時刻,是保護自己免受來自語言和意識上報復的方法。(10)

膚色是另一個極無定性的領域。請注意布羅格的評論:“葡萄牙歐亞混血人有些特別地在某種程度上堅持認為自己是白色人種。雖然他們中有些人實際上與泰米爾人一樣黑,但他們原則上還是把自己當作白人,他們解釋說他們的皮膚變黑是在漁場太陽爆曬下的結果。”(1991:202)儘管該作者在其它問題上的論述並不精確,但對膚色的評論倒是事實。如果我們接受了克里斯唐人對這種劃分的普遍態度(幾乎是完全冷漠)就沒有甚麼真正特別的東西可談了。在黑白兩個極端之間沒有甚麼其它辭彙可供描述,但在很多克里斯唐人的口頭上一個十分有趣的詞有“黃褐色”的含義——加了牛奶的咖啡,有時候這也引發馬來人用一個同樣意思的短語幽默地描述自己的膚色:*kopi susu*。還有一個常見的帶有諷刺意味的短語用來警告人們不要自命膚色白:*ropianu, ku pretu*, 克里奧爾語的意思是“(白)歐洲人,黑傻子”。馬六甲有着各個種族、語言和文化群體並存的複雜現象,繁雜的分類已經糾纏不清,很難再加上一項差不多是無關痛癢的標誌(膚色)(庫,1982;桑杜和惠特雷1983)。與馬六甲一般來說非常明確嚴格的當地宗教分類相對照,膚色的作用無足輕重。理論上克里斯唐人很容易在印度淺黑色和白色這兩個概念之間選擇,認定自己與其中的一種膚色一致而不是另一種(或者僅僅傾向於居中),但看上去哪一種對他們似乎都無所謂。除了膚色外,這些人面部特徵簡單說起來也是既有歐洲人也有馬來人的形象。事實上很多葡萄牙歐亞混血人的面部特徵普遍與馬來人相似,祇有些微的不同。例如齋月的時候,白天在飯店或咖啡館裡,穆斯林官員常常來到克里斯唐人面前,譴責他們違反了伊斯蘭齋戒規定。他們解釋說,他們不是馬來人(儘管面部特徵差不多)而是信奉天主教的歐亞混血人,有時候他們還要出示居住在葡人定居點的證



1987年馬六甲民間藝術團在新加坡國慶節的遊行隊伍中，請注意傳統克里斯唐服裝和標準葡萄牙服裝的混合。

圖片經格雷戈·洛奇 (Gregory de Roche) 概允轉載

件。言外之意，這種行為表示他們是一個少數民族成員，因此也強調了他們不是馬來人。

馬六甲葡萄牙人還有一種最矛盾的心理，他們渴望獲得原住民的地位。1993年，居民點向馬六甲國家政府遞交了一份正式請求，要求獲得“土地之子”或土地原住民的地位。他們明知道馬六甲另一個克里奧爾少數民族，巴巴華人與當地人的混血人<sup>(11)</sup>，早些時候的申請遭到了直截了當的拒絕。到1995年，居民點的申請沒有得到正式回音。1999年下半年，情況沒有任何變化。這些葡萄牙人因此得出兩種可能的結論：1) 沒有消息就是好消息；2) 兩年來既不點頭也不搖頭暗示着他們獲得作為“部分土地原住民”或不完全的“土地之子”而某種程度上屬於原住民的模糊地位在法律上還不是不可能的。字裡行間，克里斯唐人似乎在力爭，至少是在

複製他們馬來同胞的原住民地位。所有這些看上去十分可笑，但人們不斷對這個問題進行評論並進行激烈的爭辯，居民點的居民內部也有不同意見。有些人談獲得半原住民地位的好處，而另一些人則激烈斷言，如果真的那樣，就會危及他們的天主教派，肯定會出現大規模對伊斯蘭教的皈依者，那就意味着把自己的少數民族出賣給馬來人（佛南迪斯，2000）。這個問題在法律和政治層面都完全沒有得到解決。

### 移植過來的民間文化和類比婚禮

看一看兩個當地演出活動就能清楚地看出我的主要論點。讓我們從週六晚上在社區內葡萄牙廣場上的觀眾或觀察家（遊客或其他人）角度進行描述。走進這個放大的院子，經過六、七輛公共汽車，

來到拱道入口，遊客要向兩個馬來官員交兩林吉特的進場費，然後，就會跳出幾個拉客的年輕人，鸚鵡學舌似地說着不變的話：“這邊請，葡萄牙食品！”四十張奇特的圓石桌分置於廣場上，它們屬於里斯本、聖瑪利亞和德諾拉斯科三家餐館。它們圍在一個半圓舞臺的周圍，約從20:30到21:30，這裡要穿插上演兩種民間舞蹈，一種由葡萄牙劇團演出，另一種由馬來劇團演出。前來觀看的外地人有的演出前用餐，有的在演出進行當中用餐，這些人多數來自臺灣、中國大陸、日本、澳大利亞、歐洲和馬來西亞的其它地區，也有大陸葡萄牙旅遊團。社區劇團演出的歌曲被說成是真正葡萄牙風格的，但是來自歐洲的葡萄牙人還是能夠聽出有一兩首馬六甲克里奧爾歌曲插進了自己的文化傳承之中。觀眾主要是亞洲人，演員（我這裡祇指克里斯唐劇團，不是馬來劇團）是歐亞混血人，所唱的歌辭和跳的舞步是歐洲的。很明顯，這是一個文化鏡象的複合舞臺，是鏡中之鏡。簡言之，在這半小時裡，東西方文化實現了混雜於一體。<sup>(12)</sup>

這些歌曲對葡萄牙觀眾所產生的效果是驚人的。這些葡萄牙人欣喜若狂地接受邀請，上臺加入最後出臺的演員行列。此情此景很難不使人發笑，除非你自己上臺跳起來，但那時候你也可能發笑。有一個當地劇團的導演多次說過，這些演出結束以後，葡萄牙觀眾來到他跟前，熱淚盈眶地表示他們很受感動。他們說，沒想到千里迢迢來到這裡，還能夠聽到如此動人的家鄉樂曲（葡萄牙語是 *a canção da minha terra*）。雖然聲調和音樂聽上去都有不同，舞蹈演員的膚色也比歐洲人要深，這個克里奧爾劇團對他們來說似乎已是地道的葡萄牙劇團。從那些後現代主義者口中會蹦出“（可以消去舊字另寫新字的）羊皮紙”這個詞來，一個帶有說明的標記，在人們心中浮起再生拼製物或者原創劇本的精緻再抄本的形象。關於這個劇團的組成，歌曲、服裝和歌辭的來源一言難盡。歌曲是1947年從葡萄牙輸入的，1952年當時的葡萄牙海外省長官（葡萄牙共和國，1954）訪問亞洲，他竭力鼓吹葡萄牙文化向屬於這個法西斯式國家的海外省或邊緣地區輸出，緊

接着，1953年第一個劇團成立。這些歌曲的地理發源地與馬六甲克里斯唐人完全無關，但是他們至今還在吸收、模倣和玩味着那些由大陸葡萄牙來訪者送來的磁帶和錄像帶，而那些允諾要送來磁帶或書籍卻沒有遵守承諾的人會遭到唾棄。我自己就介紹了一首1974年葡萄牙革命以後新創作的著名歌曲給他們——撒馬利塔納（Samaritana），我希望遊客以後把能夠在這裡聽到這首歌的功勞記在我身上，但是我不禁為自己身上無意中顯示的民族主義感到有些尷尬。無論如何，這首歌如果不是完全褻瀆教權，也是高度反教權的，因為它暗指了抹大拉的瑪利亞和基督耶穌之間的情愛場面。如果克里斯唐人——觀眾或演員，或更有甚者是當地天主教神父——真正懂得葡萄牙文歌辭的字面意思，更不用說隱喻的涵義，他們可能會立刻禁止它。惠曾佳（Huizinga）會欣然同意文化不僅僅是需要無止境研究的、變幻不定的實體，它也在人的掌控之中。作為社會活動家，我們的確應該使這些人富有更具創造性的能力，使他們能夠以自己特殊的方式掌控和重鑄自己的文化。我是污染了他們的克里奧爾文化還是為它增添了甚麼？一個居民一次以相似的情緒天真地向我表述了她想到“葡萄牙的花蒂瑪和盧爾德”的聖堂去朝聖的願望——很明顯，她頭腦中的歐洲地圖把法國向南移了幾千公里。唱完卡馬查（Camacha）這首歌後，一位劇團領導照樣進行例行解說：“那是來自葡萄牙馬德拉村的一首歌。”事實上馬德拉是大西洋上的一個島嶼，是葡萄牙的一個自治區。對大陸葡萄牙人來說，這些誤解是相當有趣的。

如果把這類事情單純解釋為對傳統的發明就太簡單化了——還有其它發明、過濾、改編和新的杜撰在付諸實施。繼巴斯（1994：352）和布克特（1993）以後，我這裡找到了一個折射這一現象的最合適的辭彙，那就是移植過來的民間文化。最說明問題的是，祇是在近期，地道、古老和被復原的克里斯唐歌曲、詩歌和舞蹈才被糅合成適合遊客的表演。換句話說，所有更傳統的克里奧爾內容實際上一直是被輸入的大量葡萄牙內容的陪襯，演出服裝也是葡

葡萄牙的(不是克里奧爾的)。甚至於用出口社區文化的磁帶也主要是葡語的；第一盤全部是克里斯唐語歌曲的磁帶到1995年才誕生。社區對歐洲民間文化的盲目倣倣偃旗息鼓，但並非已絕於耳，一些潛在的藝術形式有可能從這個民族自身傳統文化中復蘇(如果可以使用這個詞兒的話)。一種葡萄牙特性被正面接受，同時，其他當地克里奧爾的克里斯唐人特性的次要形式也通過含糊的、斷斷續續的文化形式，悄然無聲地糅合在一起。

我們不要離題太遠。這些表演使我們看到不認同的所有三種形式：與馬來人的不認同(儘管與馬來劇團同臺穿插演出)；對葡萄牙誇大了的過份認同；與劇團和社區本身所具有的蟄伏着的屬於本民族的民間文化技能而羞羞答答的非自我認同。第一種仍然屬於一種否定的範圍劃分，第二種顯出可笑的愚鈍，而第三種表明他們並不瞭解自己群體中真正的克里奧爾特性是甚麼，總是處在奇怪、含糊和不確定的徘徊之中。

另外一種表演也很奇怪：類比婚禮。這種表演也是舞臺表演，通常在每年的6月27日至29日為漁民們的保護神聖彼得所舉辦的聖彼得節期間進行。奇怪的是在克里奧爾語中沒有相應的辭彙來指代這一著名的傳統場面，當被問起來時，居民們就會說這是 *kazamintu kristang primeru tempu* (字面意思是古老的克里斯唐婚禮，或更隨便的說法：傳統的古代克里斯唐婚禮)。*primeru tempu* 這個詞很難譯成歐洲葡萄牙語 (*os primeiros tempos* 指神話傳說式的過去某段時期)；在馬六甲它含有“起源”或祇是“早些時候”的意思。這些婚禮表演一般持續15到20分鐘，主旨是要展示地道的克里斯唐文化。婚禮的演員包括一名現場解說，在婚禮表演進行過程中他用英語(很少用馬來語)向觀眾進行介紹和講解。當然還有新郎新娘，在他們兩側還分別站着三位女士和四位男士。這些人是新娘(*noiba*)的母親(*mai di noiba*)、女僕相(*marakronchi femi*)、教母(*kumadri*)；新郎(*noibu*)的父親(*pai di noibu*)、男僕相(*marakronchi machu*)和教母教父(*kumpadri*)。據一位長者講，這種婚禮演出於



真正的葡萄牙歐亞混血人婚禮。新郎愛德華·格雷戈里(Edward Gregory)22歲和新娘馬爾達·特塞拉(Martha Theseira)18歲，穿着“真正”的克里斯唐傳統服裝。1925攝，經阿爾封索·德·西爾瓦(Alfonso de Silva)概允轉載

1951年首次恢復，他執導演出並在其中擔任新娘父親的角色。很顯然，這種婚禮在20世紀30年代還在流行，但到40年代就銷聲匿跡，到了60年代它已退出了舞臺，到1989年(值得一提的是那是馬來西亞旅遊年)它得以恢復，發展成目前的形式。為了吸引顧客，這些演出為時很短，但演員們認為它們代表了純粹的克里斯唐人的文化和風俗習慣，而不是借用或從葡萄牙引進的。我們確實能相信真有“純粹克里斯唐”的假設嗎？然而，婚禮表演在節日期間祇舉行一次，而葡萄牙民間舞蹈卻貫穿三天慶祝活動的始終，明顯地主導着音樂歌舞的各個方面。由此可以看出，擺在我們面前的是傳統沿襲的復蘇版，它曾兩次再生，1951年和1989年。不論是哪一次，幾十年的時間跨度使這個傳統婚禮更具古風化。或換言之，由於旅遊業的刺激，歐亞混血人傳統婚禮的消失似乎為這個已被遺忘的形式之復蘇創

造了有利的美學前景。傳統婚禮確切地說究竟從何時不再沿襲(如果它確實真的消失過), 1951年和1989年的復蘇為甚麼會變得如此流行, 我們還不得而知。最重要的一點是大家一致認為這些演出包含了克里斯唐人自己認為無論是從整體還是個體看, 都是屬於真正克里斯唐人的、含有與過去聯繫在一起的儀式經歷的標誌和象徵。

為甚麼使用“類比”這個形容詞呢? 這些演出祇是模倣, 而且也包括了滑稽劇的成份。克里斯唐人自己似乎覺得這些演出特別有趣, 甚至有復古的韻味。他們略帶羞怯地對外來人說, 這些演出是一種老式婚禮。這種不僅對葡萄牙而且對克里奧爾自身所產生的文化失憶(布克特, 1990)使這些演出似乎變得錯亂了, 在很大程度上存有不確定性。克里斯唐人自己模倣自己, 目的是給別人提供娛樂消費。但他們自己作為觀眾時, 自己也是消費者。時間順序不是連貫的, 沒有人清楚1951年復蘇以後婚禮表演在甚麼時候停止, 更不用說在20世紀30年代以前(社區誕生之前)真正葡萄牙歐亞混血人的婚禮與後來這些用於娛樂的婚禮之間可能有甚麼聯繫? 事實上我們真的可以稱它們為後來的嗎? 難道這些模倣不是與以前“真正”的婚禮一模一樣嗎? 這些不確定性肯定會導致易變的局面, 給虛構、杜撰和任意想象提供了無窮的空間。

如厄尼斯丁·福雷德爾(Ernestine Friedl)所指說的(1964), 倣倣總會出現時間後滯現象, 在那間隔中某種特性就會變得與時代不符, 而過時了, 在B刻被模倣的事物由於是在A刻不同地點開始的, 已經不合時宜, 就像那些倣倣城市居民的農民總是帶有鄉間粗野的特點。這種自然的時空間隔在克里斯唐人模倣葡萄牙的問題上有明顯的體現, 但是真正自相矛盾的是, 這些婚禮表演使另外一種平行後滯的同樣費解的過程在克里奧爾自身文化內得以復蘇。在婚禮的音樂和舞姿中, 隱約可見一些馬來人的成份, 卻絲毫沒有歐洲葡萄牙成份的痕跡。如果給對種族自我認同的模倣貼上個標籤的話, 混合克里奧爾最為貼近, 它根植於一個多姿多彩的節日, 又使人聯想起這個群體久遠的文化承傳。我們真能

夠假設原始文化遺產存在於這類混合的克里奧爾群體中嗎? 用理查德的話說(1994), 不僅為了自己和本民族, 也為了觀眾, 這種演出可以在一個短暫時間內使演員們摘掉真正克里斯唐人中的差別面具, 在早就遺失在過去、模糊的少數民族形象方面, 這些面具變得千篇一律。<sup>(13)</sup>然而, 這一“純文化”表現手法在以主要受葡萄牙影響的節日裡被淹沒了。但是不管這些婚禮場面多麼短暫, 克里斯唐人為自己的民族描繪了一幅自畫像。

### 結語

就一篇高度純理論文章來說, 就這樣結束是不合適的, 我還要用最簡潔的方式闡述三個重要問題供大家討論和思考。

一、無序和含糊。我們不是都在把尋求與詳細的人類學描述和美學理論闡釋之間尋找和諧的平衡作為我們的理想嗎? 我有意識地盡量避免兩個極端, 而把重點放在提供一些具有吸引力和難以確定的資訊上, 不做過多解釋。我更感興趣的是傳達一種源於首次接觸具有多重民族特點的人類學氛圍的心境。這個民族看上去是個非常特殊的少數民族。我更着迷的是對當地問題的深入探討或“我們如何着手觀察”(巴斯, 1994: 352)的描述, 尋求發現則在其次。這篇文章的靈魂肯定是巴赫蒂式(Bakhtinian)<sup>(14)</sup>的。我在本文開始時所描述的情況提供了一個精美的範例, 為發展“無序體系模式”(巴斯, 1994: 360)大聲疾呼, 這一點毫無疑問。利奇曾經對複合多民族表面上混亂的社會情景進行過描述, 其吸引力之大幾乎使人感到不太正常, 此後我真的發現由葡萄牙歐亞混血人產生出來的或有關他們的不同的形象太有誘惑力了, 他們挑釁原先所有對自己特點進行具體的、真實和明確描述的企圖。如果克里奧爾族在哪裡都願意走中間路線, 永遠處在變色龍式的搖擺不定的境地, 那麼這種多變的特性確實應該引起我們的注意。在重新喚起的對無序、混亂和矛盾方面的興趣有多少存在於雙重社會的特性中尚難以確定, 也許很多。當然, 對馬六甲歐亞混血人的大量報道使我們幾乎懷疑這類人是

否真的活生生地存在著。這也可以用來指馬六甲的另外兩個克里奧爾族：華人與當地混血人和印度人與當地混血人(庫, 1982; 奈克, 1976); 他們與我們的克里斯唐人最相像。現在我們可以提出以下兩個問題：在這種混合體中有多少成份是馬六甲漫長歷史各民族融合的結果? 又有多少是葡萄牙歐亞混血人自己長期以來作為個體、家庭、階層和少數民族的行為積累起來的結果? 布雷加-布萊克和埃伯特-傲勒斯(1992)、陳(1969; 1972)和道斯(1989)這些作者的研究在這一問題上給我們留下很多啟示。如果沒有對大量材料進行研讀, 我們最好不要試圖對第一個問題作出解答。第二個問題要考慮到在另一個理論層面進行全面論述。把焦點放在“無序”上——潛在地抵制由諸如“有序、有組織結構”這一類反義詞所構成的平衡——就意味着在某種程度上, 對反常現象和容易引起爭論的異議或以偏蓋全, 不能體現本來面目的當地事物過度地感性趣。這僅僅是理論上的發揮, 還是打開了新的渠道, 通向利奇一直十分醉心地分析真實和理想之間的非定量分析、非規範化的轉捩點?

作為一個歷史不確定而被抑制的少數族群, 克里斯唐的認同具有模糊、多邊和短暫鬆弛的特點不足為奇。這就是為甚麼拿他與馬來社區進行直接人類學的比較很難成立的原因(庫奇巴, 1979; 馬薩德, 1983; 昂格, 1990; 帕雷茲, 1993; 羅傑斯, 1993; 拉馬欠德蘭, 1994), 雖然前面提到的馬來西亞國民特性的概念, 使我們能在克里斯唐人也是馬來西亞公民的範圍內從人類學上打造一個他們與馬來社區的鏈結, 但他們的語言、宗教和文化不同, 與克里奧爾人類似的情況隨處可見(傑克遜, 1990; 約利沃特, 1994)。洛克斯(Roux)對居住在泰國南部的穆斯林爪宜少數民族所具有的似是而非的特性的令人興奮的分析, 也需要進行詳細比較。社會階層的模糊能夠形成歷史學、社會學和心理學方面的性格, 它深深扎根在極度矛盾的克里奧爾文化中。這種類似精神分裂的極度矛盾在於克里斯唐人在不斷使自己即接近同時又遠離葡萄牙和馬來人的文化, 傾向於形成錯位的歐亞混血人特有的

長久無序但充實的特徵。這種錯位的範例能夠在一部半小說式的文學作品中找到, 這本書的兩位作者被認為是民族叛逆者。由於歐亞混血人被吸收到馬來西亞和新加坡社會的周邊, 雪萊(1991)和漢密爾頓-西門(1993)編寫了一部敏感的編年史, 揭示了有關克里斯唐人不認同自己個人的根的問題。尋找更清楚更明確的辭彙是徒勞的。最近出現一些克里斯唐人自己編著的出版物, 其意義非同小可: 約瑟夫·聖瑪利亞繼她哥哥1982年的重要專著以後, 於1994年出版著作。還有馬貝克姐妹的著作。馬貝克姐妹的書是第一部論述馬六甲葡人烹飪藝術的出版物。但是不確定性似乎處在支配地位, 克里斯唐人是否像我們一樣專注於無休止地討論描述自己認同感的術語界定呢? 漢德勒(Handler)的論點使人折服: “認同感的概念專屬於現代西方世界……”那麼問題是: 有沒有一種公認的觀點認為, 不必推測個人、能力和群體的認同, 也就是不假設他們的完整性、連續性和界限, 就對個人、能力和群體進行命名描述? 人類學的記錄給了這個問題清楚肯定的答案。關鍵問題似乎是馬六甲葡人是否對自己的不確定性有明確的認識。克里斯唐人所積累的一系列外部形象似乎大大超過了他們的真實特性, 這個過程使人聯想起吉爾羅伊(Gilroy)所指的雙重意識或“第二視覺”, 吉爾羅伊是針對杜伯伊斯(W. W. B. DuBois)所著的《黑人的靈魂》(*The Souls of Black Folk*)提到的美國黑人的情況而言的。黑人生活在讓他們沒有真正自我意識的世界, 這個世界祇能讓他通過另一個世界的展現看到自己。這是一種特殊的感覺, 一種雙重意識, 通過他者的眼睛看自己, 看自己的靈魂是否與這個世界所呈現的影像相符合, 而這個世界一直以嘲弄輕蔑和憐憫的態度在看待他們(吉爾羅伊, 1995: 134)。

我們可以在克里斯唐人中提出一個克里奧爾特性, 通過重重不確定性的不斷下降, 與族群特性交織在一起。在這個意義上, 這個特性反映了他們不斷克里奧爾化, 把自己束縛其中的歷史: 永不確定、無定型、根據歷史的不同時刻而變化。我們已經注意到漢考克(Ian Hancock)把注意力吸引到克里

斯唐克里奧爾語的神秘起源上(1975)；那麼我們為甚麼不在對克里奧爾特性的論述中保留這個神秘成份呢？最近在一些分析克里奧爾人情況的文章中，不確定性被凸顯出來（康得和考特涅特 - 哈格，1995；約利維特，1994；克考夫，1988；洛克斯，1994），這些文章用了大量篇幅論述了克里奧爾認同感的短暫和不完善的特徵。為甚麼忽視或小覷了不確定性的成份？

歐亞混血人性質乍一看不過是克里斯唐人與相近少數民族多方面不認同的總結。在這個問題上要躲避葉爾文頓 (Yelvington) 充份論述“其他少數民族”所做的引人注意的疾呼是不可能的(1991)。正如西爾瓦強調 (Gomes da Silva) 對似乎固有的存在於“我”與“他者”這一對立物中的互補性，必須以完全的反證進行明確闡述(1989:169-73)。本文試圖描述這個社會潮流並向前邁進一步。

二、實踐和力量。我可不可以坦白我依靠了某種以前的社會“戰略”行動模式？這個模式來自布林德 (Pierre Bourdieu) 關於法國南部(1962; 1976)和卡比利亞(1977; 1980)遺產轉移與婚姻聯姻的早期著作。在非常有限的程度上，傑克·古迪早期 (Jack Goody) 在分析繼承權(1966)和遺產形式(1976)的時候使用的“戰略”一詞作用相近，雖然我最近讀他的新作《東方、古代和原始社會》(*The Oriental, the Ancient, and the Primitive*)一文時發現這個詞消失或休眠了。我們不能低估布林德對實踐的強調<sup>(15)</sup>，儘管這個問題在他後來的很多作品中的作用相對減少(布林德和瓦昆特，1992；卡爾侯恩、利普馬和波斯圖恩 1995；瑪麗和其他人，1992)。早期，在婚姻戰略、社會再生產、統治地位、有意識並共同進行的個體和家庭的社會行動中、在通過習慣的反覆而形成的人本身、文化和精神特點的作用的概念之間似乎存在着同步性。在他的作品中從來沒有提到嚴格的種族主題，至少從沒有清晰地這樣稱呼過。但根據我們的記憶，不論是在他早期還是近期作品中，布林德很少動搖他客觀一貫的社會學立場，儘管強調戰略和習慣的多樣性，但這一立場似乎從沒有允許真正的劇院的聚光

燈把焦點對準個體演員或他的經歷與精神狀態。確實，他1986年關於傳記的錯覺的文章短小而精悍，它似乎暗示任何以個人為中心的人類學或社會學生活史（即使如卡塔尼和馬澤所著的《唐特·蘇扎尼》這樣的宏偉釋經式著作）都會悲劇性地淪為無理論價值的作品，因為它太局限於一個人的意識。不論這些自傳從文學意義上有甚麼樣的激勵，他們狹窄的範圍祇能被局限於這種比喻中：如一個龐大的鐵路網絡中的一個地下鐵路車站。在布林德看來，這與荒唐沒有兩樣。“……這與不描述整個鐵路網絡而祇注意地鐵中一個車站一樣荒唐，也就是說，漠視不同車站之間客觀存在的關係網絡。”頭腦清醒的社會行動者和相互作用的命脈似乎在行進過程中不知在何處消失了。

我的主要問題是，能否在巴斯最近的立場與布林德關於植根於修正模式中的“戰略”概念之間找出中間地帶？這個修正模式基於我們仍可稱之為客觀主義的東西。科恩 (Cohen) 爭辯說，人類學傳統堅持了“第一，個人祇是高級決策層的反射；第二，他易變，像變色龍那樣，不斷使自己適對他有所相互影響的特殊人群和特殊環境”(1994:23)。本特雷 (Bentley) 對葉爾文頓 (Yelvington) 對他自己原來的“種族劃分常規理論”的觀點進行的批評給予機敏的回應，他實際上在某方面闡述了相同觀點：“問題是……要在模式中保留結構與力量之間的辯證關係，既不包含無窮再生產結構下的人的意志，也不把歷史和人力作為形成社會生活的必然原因。本特雷進一步指出，對民族現象更為詳細的闡述來自於對布林德常規理論的謹慎應用，因為結構、文化和力量要保持平衡，以便這個模式能一直向再生產和變化敞開大門。”(1991:174)巴斯的重點似乎要使我們傾向於後者的觀點，而布林德則固守着前者。

我把問題的核心歸結為：這兩種立場一定非對立不可嗎？我們能否利用克里奧爾人的例子，在客觀情況與即使在混亂、高度含糊的文化狀態下也能夠把社會行為者描述成有意識的人<sup>(16)</sup>的可能性這兩者之間打造一個鏈結出來？這裡說的“客觀情況”得到了的歷史方面的支持，而利奇和巴斯都回避了這

一問題。巴斯在分析普拉巴庫拉 (Prabakula) 的巴厘 - 印度村和帕加特番 (pagatepan) 的穆斯林巴厘社區時，呼籲從祇局限於看到人們劃分身份地位的外在化觀點的束縛中解脫出來。當我們對布林德的客觀主義和巴斯的這一呼籲進行比較時，我們談論的是同一問題嗎(1993:105)? 巴斯強調有必要更密切地接近“被當地人接受的、來自經驗的多重涵義”和“意願及對社會活動者的解釋”(1993:96; 104)。這樣，從定義的角度看，他難道不是在呼喚把社會行為者從自己先前的實踐得出的看法與主觀意志結合起進行進一步的闡述嗎？這一點不是直指布林德刻意規避的範疇嗎？這兩位作者是不是實際上在談論同一種社會實踐和社會力量？

一個特別有效的途徑似乎是本特雷關於合併布林德種族劃分分析中的習性概念的建議。根據這位原作者的觀點，習性具有既不太傾向於客觀也不太傾向於主觀的優點：“利用習性的概念，這個理論可以作為解釋對民族相似性和不同性的感受和感覺的客觀依據，也可以用它解釋社會結構和民族意識之間存在的明顯但不規則的聯繫。這就意味着我們不要像現存模式那樣，直接把注意力放在特性的客觀存在和主觀意識的關係上，而要看這些客觀存在和主觀意識與習性和出現的各種可變因素的關係如何”(本特雷，1987:40)。種族劃分常規理論的出現是由於它理想化地把注意力放在“那些能夠使總體的興趣和情感存在的微程式上”(1987:26)，它還有不直擊擴大了的假設的優點，又不忽視象徵的力量和那種難以言說的歸屬或內心深處對根的渴求的感覺所產生的威力。肯定地說，布林德的一些主要概念似乎沒有現實意義(社會再生產、婚姻戰略)，但是其它的部分——象徵優勢、習性、身體特徵<sup>(17)</sup>和在舞蹈和儀式中省略音樂節拍的意識<sup>(18)</sup>——的確值得特別注意，在民族劃分的意義上還應該得到進一步發展。這兩點如何與巴斯過去和近期關於這個問題的論點相稱呢(1969;1993)?

三、猶豫的認同感。把重點放在行為者的選擇或戰略行動上，是否妨礙了對事物來龍去脈的描述和發掘？就本身和相關問題而言，這些來龍去脈使

我們對那些行為者自己的遲疑、含糊和猶豫的解釋複雜化。馬六甲葡人確實很像一個大漢姆萊特群體。雖然葡萄牙歐亞混血人吸收其他民族的成員，他們自己也偶爾改信其它宗教，也可以說是背叛：做還是不做葡萄牙或克里斯唐人、做還是不做馬來人、做還是不做佛教徒、道教徒、印度教徒、錫克教徒、新教徒或自由思想家？一個人的民族或宗教的非認同的周邊參數是甚麼？受過教育的克里斯唐人醉心於收集有關他們自己、定居點或馬來西亞任何地方的葡萄牙歐亞混血人情況的剪報。奇怪的是那些文章很少是歐亞混血人自己所著，很多是用英語寫的，其次是用馬來語寫的，還有個別是用漢語寫的，這使那些文章不可避免地帶有圈外人的味道。兩個為我提供消息的人借給我囊括四十年的名副其實的檔案。你的第一反應就是這些報道純粹都是些胡言亂語，但這並不妨礙他們成為好的閱讀材料。克里斯唐人抵制外部的陳規陋習，但同時似乎眉頭不皺地接納了它們。很明顯，如果我們願意照此定義的話，這些積累起來的民族形象就是社會現狀的再現(拉比諾，1986)，但我們不需要後現代主義潮流告訴我們這似乎是首次得出的定義。任何通曉比較文學和文學批評的人，四十年前就把這個定義當成絕對理所當然的了。任何認真讀過茂比 - 迪克(Moby-Dick)著作的讀者，都會注意到作為象徵主義者血脈中固有的闡釋學傾向，他的“鯨魚”一詞與阿哈伯(Ahab)、奎克格(Queequeg)、講解員伊沙美爾(Ishmael)、麥爾維爾本人(Melville)和就佩科特人(Pequod)作過論述的其他作者筆下這個詞的含義完全不同(麥爾維爾，1851)。修辭手法對19世紀的偉大現實主義者<sup>(19)</sup>來說已經不稀奇(奧爾巴其，1946、1959; 布萊克莫，1964; 詹姆森，1971)，誰也不用提醒我們，人類學家在寫作中也早就使用了文體借喻的手法(佛南德茲，1986)。麥爾維爾經常使用具有多重涵義矛盾無限制的辭彙，這是故意的求新行為，要顯示作者的能力。克里斯唐人塑造的當地和全國的馬來西亞民間舞蹈形象，毋疑打造了一個持久的定式；對這些形象的創造本身就是有意有效的社會行動。打開你所見到的

任何一本馬來西亞出版的旅遊小冊子，上面都會有馬六甲葡萄牙舞蹈演員。克里斯唐根本就是一個極富彈性的、可作多種解釋的、內涵豐富的辭彙。給這個詞下一個模糊的定義是沒有意義的，因此這裡有意識地涉及一個模糊標誌的文化轉化。

克里斯唐人或者把這些形象和表現內在化，或者拒絕接受它們，這一過程的行為在社會特性的形成、保留、轉變和否定中具有重大意義。注意兩個範例题目的用詞：“沒有國家的人民：馬六甲的葡萄牙人尋求自我認同”（亞伯拉姆斯，1974）和“歐亞混血人——在非認同中尋求認同”（加尼森，1976）。在新聞界幾十年來所形成的社會否定的定式中，克里斯唐人如果保留了一點明確的正面意義的認同，似乎都會令人驚訝。我在一個月的實地考察中，當我對一位歐洲出身的、負責這個地區一座天主教堂的神父提起在我看來似乎是宗教狂熱的現象時，他的回答是武斷的。他的評論可以這樣解釋：“這些葡萄牙人幾個世紀以來被從葡萄牙來的神父寵壞了。他們的問題是他們沒有認同感。”

幾年來我一直專心於客觀化的實踐——或許以後我關於馬六甲的著作中的核心會發生變化。我希望不會。本文全文是不是僅僅在喋喋不休地闡述第一印象？說這些歐亞混血人提供了經典的民族初始形成的祖先認同（本特雷，1991：174）（在這個例子中是與葡萄牙人）的範例似乎並不誇張。克里斯唐人做出了極大努力，使自己在民族和宗教的意義上不成為馬來人。而事實上，由於確實存在着歷史上的融合，他們不可避免地至少在有限程度上，成為馬來人（勒薩和其他人，1983）。這並不是悖論：這不過是對一個歷史事實的強調是多一些還是少一些而已。多數克里斯唐人會在比喻的意義上承認，儘管他們的主要血統是葡萄牙人，在他們的血管中流着“一些馬來人的血”（sangi natibu, ng p ó ku）。他們既然承認這一點，為甚麼現在不加以強調呢（巴克斯特，1998）？真正的原因是，在他們歐亞血統兩種特性中，他們渴望傾向於歐洲一方：如何才能成為比葡萄牙人更像葡萄牙人的人是他們大部分審美活動中的特點。克里斯唐人中極具音樂家天賦

的人數之多，令人驚訝，他們的表演達到專業化的水平。為甚麼我們能夠在諸如民族習性這類概念中尋找答案？

克里斯唐人還提供了一個貫通歷史認同的清晰例子，在某種程度上使人想起人們假設的美國黑人和非洲人之間的聯繫（葉爾文頓，1991：163）。後現代主義一些更深奧的信條至少提高了我們對自己理論和領域的初始地帶的敏感性：人類學者也是一個行為者，在考古現場探詢（活動），然後回家寫作（本身也是一種行為）。我們能否利用克里奧爾人種學的材料促成人力、實踐和不明確行為者的整合？

我們再來思考一下“土著人，不是克里斯唐人”（natibu!-ng'ka kristang）這個片語。誠如我們所見，它暗示着一種對馬來人認同的一種拒絕。假設一個從沒有在當地語言中使用過而對雙方都有好處的辭彙，它有些像克里斯唐語：tudu tempu bong（克里斯唐語的涵義裡總是好的），這個詞很明顯能使民族的天平扯平。馬六甲葡萄牙人的奇特例子意味着種族中心主義通過自我提昇產生認同感，也就是一個民族對另一個民族開始就有的拒絕的間接反射。然而，這個奇特的悖論存在於這樣一個歷史和文化現象：馬來人這個另類族群是他們傳承的組成部分。葡萄牙歐亞混血人壓制他們馬來特性不確定的範圍，從而否定自己這個組成部分。克里斯唐人真的可以靠肯定自己不是誰而知道自己真正是誰麼？

### 【註】

- (1) 卡斯頓(1995)(Carsten)十分重視馬來西亞北部地區的遺忘模式，但是給我留下深刻印象的馬六甲葡萄牙人中的文化失憶與朗卡維失憶形式是否有關聯，我一點線索也沒有。當然，理論上說，我們可以把各種相關的非記憶形式進行比較。但是按照種族特徵，卡斯頓筆下的是馬來人，而我們這裡描述的不是。
- (2) 事實上，即使在語言學家中間，也沒人能肯定它來自何處。見漢考克1975年的論文：〈馬六甲克里奧爾葡萄牙語：亞洲語言、非洲語言還是歐洲語言？〉
- (3) 我的早期關於葡萄牙東北部後山省（Trás-os-Montes）一個小村莊的著作（1987；1989；1995a）提供了完全的對照。這個鄉村社區宗教單一，語言統一，文化帶有鄉土氣息，不帶有種族劃分和假設民族（盧濟塔尼亞）的任何社會涵義，因此這個社區都沒有連貫的地區甚至國民認同感。但是他們清楚地知道自己屬於葡萄牙。那時候我對認同和種族劃分幾乎失去了興趣。

- (4) “世界”這個詞用在這裡是經過仔細斟酌的，用它來指這個久經風霜的社區更可取（科恩1985（Cohen）），這樣使用也有意暗指巴斯（Barth）和卡普蘭（Caplan）在各自有關巴厘（1993）（Bali）和馬德拉斯（1995）（Madras）文章中使用了相同的辭彙。如果從社會的角度把這個表面上祇有28英畝的空間看得也很“小”，他無疑就是無望的簡化論者：很顯然，社會、文化和精神空間永遠不一定與物理空間一致（參看巴斯1978）。
- (5) 注意在這個城市的另一個地方，一個前葡萄牙社區現在仍然保留着盧濟塔尼亞的街名—葡萄牙路（Jalan Portugis）。一些主要建築物證實着葡萄牙在馬六甲的歷史遺跡中的原始地位（其中最引人注目的是聖地牙哥港（Porto de Santiago），一個每天有大量遊人來參觀的“勝地”。
- (6) 到目前為止，我在馬六甲的實地考察經過三個階段，時間跨度分別為1993年6-7月、1993年10月至1994年9月、1995年6-7月和1998年1-3月。這些實地考察得到里斯本的“東方基金會（Orient Foundation）和吉隆坡的“Unit Perancang Ekonomi”的贊助。里斯本的“全國科學研究委員會（Junta Nacional de Investigação Científica（JNICT））”通過為我提供年假，部分贊助了我的1998年的參觀，澳門文化司署授予我1997-1998年的獎學金，1998-1999年有贊助我對馬六甲葡萄牙歐亞混血人進行進一步的檔案研究。很多人在我研究的的啟動階段或進行過程中對我的工作表現出極大興趣。在此，我對下列人士表示衷心感謝：約瑟·卡羅斯·格姆斯·達·席爾瓦（José Carlos Gomes da Silva）、詹姆斯·沃特森（James L. Watson）、尼納·奧涅爾（Nena O’Neill）、詹姆斯·斯科特（James C. Scott）、沙哈里爾·塔里伯（Shaharil Talib）、瑪利亞·伊莎貝爾·湯瑪斯（Maria Isabel Tomás）、詹姆斯·弗南德茲（James W. Fernandez）、約翰·戴維斯（John Davis）、考利特·卡里爾—鮑斯沃特（Colette Callier-Boisvert）、阿比里奧·利馬·德·卡瓦羅（Abílio Lima de Carvalho）。我也對馬六甲葡萄牙定居點居民的熱情和我各方面研究工作所給予的配合表示感謝。
- (7) 面對科恩（1994）的“自我意識”一詞，我對“自我指代”一詞的定義猶豫不決，因此就讓我們使用接近人們一般的理解的涵義“指我們自己”。
- (8) 我們對布林德（1982）所宣稱的極端觀點不能置之不理，即：不存在“純粹”語言學的表達。
- (9) 對姓氏和有關問題的描述需要一章：葡萄牙的姓氏佔優勢地位，緊接着是英國和荷蘭人的姓氏，而第一和第二個名字實際上總是兩個都用英國的或都用葡萄牙的，或一樣一個。馬六甲兩個主要教堂有大量1767-1995年的教民登記檔案，我不就此進行評論。從這些檔案中可以相當清楚地追溯名字的變遷。除了幾個居住在定居點內的馬來夫婦外，沒有馬來人名字的蹤影。常常碰到有趣的例子，一次我在拼寫一對工人階層夫婦的一個女兒的名字時，竟然把波莉·埃絲（Polly） Esther 特拼寫成了聚酯（Polyester）一詞，還是那對夫婦為我作了糾正。
- (10) 把馬來人和克里斯唐人簡單劃分為處於支配地位和被支配地位（馬來人上等 / 克里斯唐人劣等）總體上來說是不恰當的。對那些時常往來於定居點中富有的克里斯唐人家家庭的受僱的馬來人管家我們又作何解釋呢？
- (11) 注意這個群體完美的克里奧爾特性：“巴巴人是馬六甲華人，他們受鄰居馬來人文化的影響之大以至於他們把馬來克里奧爾語（巴巴馬來語）作為自己的母語（馬來西亞的其他華人社區都不是這樣），他們的婦女穿馬來人服裝，他們的飲食也深受馬來飲食的影響，在家吃飯時使用馬來人的方式，用手指吃，而不用大多數中國人所喜歡的筷子。但是巴巴人沒有變成穆斯林，他們中大多數還遵循著傳統的中國宗教。他們認同自己是中國人而不是馬來人，稱自己為巴巴人或 Peranakan（當地出生的）。”（坦，1990：9）
- (12) 這裡提醒我們注意富考爾特（Foucault）對維拉斯克茲（Velásquez）對《字與語言》開篇中的拉斯·美尼那斯這幅畫中的折射鏡像的經典分析（*Les Mots et les Choses* 1966）
- (13) 很明顯，我這裡要說明的是不同點和相同點，還有其他中間特性，豐富了葡萄牙歐亞混血人複雜和含糊的自我形象。面對如此眾多的不定性、混亂或矛盾地相互交織在一起的因素，我們尋求輪廓清楚的清晰的成份或程式都是徒勞的。
- (14) 我要強調的是我對混亂、含糊和不確定的認同感的興趣很自然地來源於我1994年在馬六甲實地考察的情況和第二年回到里斯本以後，讀到巴斯所著的《巴厘人的世界》（*Balinese Worlds* 1993）一文以前的一段時間。關注無序的傾向和利奇的《緬甸人的日子》的影響滲透在我的關於克里斯唐人的第一篇文章中（奧涅爾，1995b）。難道在多民族社會中，這種現象會出現在所有人類學家的身上嗎？
- (15) 地中海人能夠看到布林德早期用英語寫的有關阿爾及利亞的文章，這些文章收錄在皮特·里沃斯和佩里斯特尼（Pitt-Rivers, Peristiany）1963和1965編輯的書卷中。除此之外，大多數美國同行常引用的就是頗有影響力的《常規理論》一文（*Theory of Practice* 1977）。儘管政體出版社盡了很大努力翻譯一些重要著作，但是還是有很多重要文章甚至書籍仍然祇是法語原文的。可悲的是，被歐洲人看作是描述歐洲鄉村社區最透徹的一篇早期文章從來沒有翻譯出來，不論是全部還是部分（布林德，1962）。有關一些學術文化翻譯就說到這裡，這是翻譯家和讀者的不全面的觀點。
- (16) 注意科恩“婚姻作為框架的作用”的評論。“人們自己證實這種作用，並通過自身力量和創造力進行磨合（1994：90）。然而，為甚麼在作出這樣的評論的同時，同一位作者要急忙疏遠吉登斯（Giddens）有關力量的理論呢（1994：21-22）？”
- (17) 為甚麼不在布林德所關注的深植在體內的習性形式和更文學化的公式之間打造一個鏈結呢？這種公式就如巴克丁（Bakhtin）對“奇形怪狀”身體形象的描述那樣（1965：303-436）。
- (18) 注意巴斯向人類學家發出的並不遙遠的“音樂”呼籲，他呼籲人類學家要與其他人諧音（1994：357）。
- (19) 巴斯關於人種史學家要“進行現實主義的思考”的說法意味着甚麼（1994：354-355）？他僅僅要喚起誠實的陳述或一種古典文學的方式嗎？

尚春雁譯