

成為「當地人」： 馬來西亞混血華人Sino的非類屬性文化認同*

吳佳翰**

國立臺灣大學
人類學研究所

Sino是馬來西亞華人和沙巴原住民的混血族群，享有憲法的土著地位，尤其可以繼承習俗地。面對近年馬來民族主義者和伊斯蘭主義者的阻擾，Sino無法像馬來人或其他原住民享有同等的憲法權益。他們透過權益組織發聲，從族類蛻變成族群。然而，權益組織所倡導的文化認同模式和民間的模式存在巨大差異。田野地點克里亞斯半島位於沙巴西南部，當地的Sino與其他族群呈現多重且流通的認同，類比民族誌《依海之人》所提出的「非類屬性文化認同」模式。此模式強調先天和後天因素對認同的影響，尤其是行為、居住地等因素。本文延伸原住民的英文詞彙Native之另一含義「當地人」，拆解其中的「當」和「地」。「當」涵蓋了非類屬性的當下、充當和擔當之概念。田野地點當代的文化認同分兩類：母語維持的模式（母語→居住地→生活方式）和Sino模式（居住地→生活模式→名制）。「地」的概念則涵蓋習俗地的繼承糾紛，在居住地上的作為，和地景傳說的重塑。Sino雖然落實著非類屬性文化認同，卻在政策層面推崇類屬性文化認同。文章最後比較了Sino的認同模式和古典族群理論。

關鍵詞：沙巴，地景，原住民，南島語族，族群性

投稿日期：2021年4月21日 接受出刊日期：2022年1月16日

* 本文改編自碩士論文的第四章，作者由衷感謝田野中研究參與者的生命經驗分享，以及在地人士的幫忙與意見，尤其是引介人阿聰和作者父親。另外，感謝論文指導老師童元昭，以及口委羅素玫及黃宣衛老師。最後，感謝本文匿名評審人的寶貴意見與修正建議。

** 碩士

一、緒論：從貶義到中性的「十一點」

（一）從族類到族群的Sino

晚清的動盪導致華人大舉遷移東南亞，但也有一定的遷移人數發生在西方列強殖民東南亞之前。早期留下來的移民多是男性，和當地各族通婚，在不同社會脈絡下形成新的族群認同，如較廣為人知的峇峇娘惹（Baba Nyonya）。Sino¹是鮮少被討論的「混血華人」，²來自馬來西亞聯邦（簡稱「大馬」）的沙巴州（Sabah）。它廣義上指的是華人和當地原住民的通婚後代。Sino原意為英文「Chinese」的前綴，需和被修飾詞一同出現；然而此詞在沙巴的語境下卻有「混血華人」之意。因Sino所修飾的原住民詞彙仍存在爭議，有Sino-Kadazan、Sino-Kadazandusun、Sino-Native、Kadazan Sino、Kadazandusun Sino等，本文因此參考沙巴政府官方網站，採Sino作為英文和馬來文的簡稱。Sino現今約有三萬至四萬人，多為非穆斯林，主要集中在沙巴西部（圖1）。



圖1 沙巴現今的行政單位：省（顏色區隔）與縣市（實線區隔）。省份的行政劃分已被廢除，但仍被民間使用 筆者後製

- 1 Sino仍未有統一的中文翻譯，報章將之翻譯成「華嘉族」/「華嘉巫混血裔」/「華嘉混血裔」/「華嘉巫混血兒」/「華嘉姆混血裔」等名稱。至於成立於2010年的Sino文化協會，本文則統一採用字數最少的「華嘉混血公會」。
- 2 沙巴中文媒體多用「混血華人」，而非「土生華人」。

2011年之前，恐怕只有非常少數的大馬人聽過Sino。Sino這稱呼源自英殖民者，部分華人多少帶有貶義地稱Sino為「十一點仔」或「十一點妹」。在這時鐘意象裡，「十一點」還差「一點」就能成為堂堂正正的「十二點」。這無疑是華人本位思考，認為因為原住民的那「一點」而變得不「純正」。

「十一點」的貶義，卻在2011年11月11日翻轉成中性詞。沙巴州華嘉混血公會（Sabah Sino Native Kadazandusun Murut Association，簡稱「公會」）宣布，每年的11月11日是專門為Sino而設的「華嘉日」（Sino Day）。公會的幹部認為，Sino的某些特殊性足以和華人與原住民劃出文化界線。

公會連結了各縣市的Sino，縣市級和州級都有公會的活動。Sino接觸到日常生活中難以碰面的同儕，相信彼此共享著某種命運，意即若再不發聲，Sino在憲法上明列的原住民權利即將消失。公會把存在已久的族類（ethnic category），塑造成具組織性的族群（ethnic group）。如何分辨兩者？McKay和Lewins（1978：418）首先把族裔（ethnic）細分成族類和族群，兩者最大的差別在於前者成員沒有歸屬感（sense of belonging），僅有族類感知（ethnic awareness）；而後者成員卻擁有歸屬感和族群意識（ethnic consciousness）。族群意識可被定義成「個體意識到自身擁有別族沒有的重要族群特徵，以致這些特徵可以作為辨認彼此的模式」。它所對應的是族類感知，即「個體知道自身具有的族群特質，但並未將之視為比其他文化、生物、社會或地域特質更加重要」（同上引：418）。

公會串聯了各縣市的Sino，形成比地域更加重要的族群特質。這過程猶如82歲的公會最高領袖張正平在2014年的感想（華僑日報 2014）。他認為Sino因為當時的政策而站在十字路口徘徊，感慨這個沙巴州獨有的族群即將消失。以Sino自豪的他認為，自己畢生都為Sino的權益而奮鬥。為此，張正平勸告：「Sino一定要團結一致，踴躍加入及壯大華嘉混血公會，以實際行動來爭取原有的權利，使新生代的Sino能夠在大馬得到保障，安居樂業，與其他的族群和睦共處，為國家做出貢獻。」

（二）馬來西亞的獨有族群

1963年大馬成立時，西馬、³沙巴、砂拉越、新加坡和英國所簽訂的《馬來西亞聯邦協定》確保了沙巴和砂拉越在原住民事務上的自主權。⁴因大馬八成以上的人口居住在西馬，「其他民族」指的往往是屬於南島語族的東馬原住民。基於文化的相似性，聯邦政府把東馬原住民（natives of any of the States of Sabah and Sarawak）納入聯邦憲法的153條文中。為求方便統稱這群擁有憲法特別地位的群體，東馬原住民和馬來人合稱「土著」（Bumiputera）。需注意的是，Bumiputera一詞從未出現在聯邦憲法或是其他立國協定。它的定義可被執政者依據不同情境詮釋，舉例而言，西馬原住民（Orang Asli）⁵時而被納入其中（中國報 2017；The Malay Mail 2017）。東西馬原住民社群內部其實非常多元。就沙巴而言，原住民社群加上東亞、東南亞和南亞的近代移民，共有五十餘種語言和八十餘種方言（Sabah Government 2019），實屬語言多樣性最高的州屬。

至今，大馬人與媒體仍使用帶有生物分類隱喻、無貶義的「種族」（race）一詞（Boulanger 2009：3），這是英殖民體系遺留至今的政治群體分類。大馬華人也常用效仿近代中國的「民族」⁶一詞。為了避開生物隱喻，我選擇使用「民族」來指涉大馬的政治分類，也就是一個民族通常由幾個「亞族」（sub-ethnic/sub-etnik）組成。然而，回到學術討論時，我會沿用上文所界定的族裔／族類／族群。我認為族裔是由社會所建構的，定義會改變，但是其內在保留著真實的記憶、情緒和文化符碼。同理，大馬的馬來人、華人和印度人之分類並非「自古以來」，Machander（2007：iii）已透過歷史向度探討殖民者如何透過人群分類的操作，扭轉了西馬以往的認同流動

3 一律使用「西馬」作為主要翻譯，它指的是「馬來亞聯合邦」（Federation of Malaya），源自於《1948年馬來亞聯合邦協議》和《1957年馬來亞聯合邦獨立敕令》的政體。

4 沙巴和砂拉越原本的行政地位和西馬一樣，稱為「邦」（region）。1976年大馬修憲後，沙砂的地位降成州屬（state），但沙砂仍擁有比其他州屬多的權力（如移民權、原住民習俗地權等）。2021年12月，大馬國會修憲恢復了沙砂原本的「邦」地位。

5 居住於西馬的非穆斯林群體，人口不足二十萬，分三大群：Senoi（南亞語系）、Semang（南亞語系）和Proto Malay（除了Semelai人和Temoq人是南亞語族，其餘則是南島語族）。

6 無當地對應的英語和馬來語翻譯。

性，建構和僵化了當今的民族身分認同。需注意的是，大馬族群政治的影響力仍大。執政聯邦政府超過半個世紀的政黨聯盟「國陣」，主要由三大單一民族政黨組成。⁷2018年起，大馬經歷兩輪的政黨聯盟輪替，為族群政治打開缺口。⁸然而，執政聯盟內的「土著團結黨」雖然接受非土著成為不具參與黨職選舉資格的附屬黨員（associate member），但仍以土著的權益為主要鬥爭目標（中國報 2020）。

正是大馬的族群政治和源自西馬的民族想像，讓Sino的原住民地位自1980年代遭受打壓。Sino在實行原住民權利的過程中，面對公部門的質疑與刁難，特別是土地繼承的議題。這些刁難引發了族群意識，Sino因此成立公會，積極和公部門對話，爭取從亞族提升至民族的地位。Sino的原住民與土著地位，立足於殖民時期的《當地人詮釋法》⁹和後來的《馬來西亞聯邦協定》。同時，聯邦憲法沒有明列沙巴原住民的民族名單，為民族的生成提供了彈性空間。西馬和砂拉越的民族之間有著明確的法律界線，只有華人和沙巴原住民的混血兒可選擇Sino的「第三種身分」，其他混血兒只有跟隨父親或母親民族的可能（當今大馬 2011）。舉例來說，比Sino更早生成的峇峇娘惹雖然已歸化上百年，仍被聯邦政府視為「華人」的社會範疇（Tan 1988：303）。然而，沙巴社會卻允許Sino擁有土著和非土著的文化元素。如此模糊曖昧的身分讓有的Sino找不到歸屬感；有的Sino卻輕鬆遊走於兩邊，具有多重、高流動性的身分認同（Mahibol 1994：59-65）。

在異族通婚現象日益常見的當代，各國為了現代化的治理，要求註記個體明確的身分，孩子通常只能跟隨父親或母親的族裔。然而，Sino卻是少數在國族建構的脈絡下，從族類生成為族群的案例。如此獨特的族群，鮮少當作研究主體，本文為此試圖從人類學認同理論的角度來補充Sino研究的缺失。

7 這三個政黨在1951年至1973年間組成「聯盟」，是國陣的前身。

8 沙巴本土政黨的黨員都不分族群，但議席佔比太低，影響力有限。

9 此法的全名為Interpretation (Definition of Native) Ordinance (Sabah Cap 64)，立於1952年，曾在1958年修訂。

二、婆羅洲的認同理論回顧

（一）族群理論

當代的西方族群理論主要分成根基論、情境論、建構論和族群邊界論（黃宣衛 2010：130；Brubaker et al. 2004：31，48；King 2017：179）。這些理論並不完全適用於婆羅洲。Dentan（1976：71）首先提出族群認同理論對東南亞人來說是陌生的，把它套用在東南亞的身分認同上實為削足適履。Dentan的觀點可體現在沙巴原住民的人類學研究產量，尤其是認同研究比西馬和砂拉越少。這是因為沙巴在殖民之初所採用的分類，並非以根基論為主。懂得馬來語的殖民者從汶萊王朝的視角，採納了以汶萊人¹⁰（Brunai）的非類屬性人群分類方式（吳佳翰 2020：107）。舉例而言，從汶萊貴族的角度出發，凡是在果園（汶萊語：Dusun）耕種的人就是杜順人，以此類推。有趣的是，英殖民者卻使用一滴血或出生事實的根基論原則，來進行日後的人口統計。如住在果園裡的杜順人遷移到了河邊，其後代在民間認同裡成了雙溪人（Orang Sungai，河邊之人）。但在殖民者的人口統計裡，後代因為出生事實而被定義成杜順人。

Appell（1968a：2）注意到了以上現象，提出殖民期間人口統計表上的杜順人和姆律人（Murut）是殖民者強加在他們身上的分類，不是自稱。單從田野資料判斷，不少研究者很難從社會的軌跡找到所謂「杜順」或「姆律」人的文化行為。「杜順」或「姆律」的分類是一套沒有歷史關係、共享少許文化特徵的系統。他直指：「族群命名的課題，以及把相關文化行為歸因於……社會系統（的分類）……一直是沙巴人類學研究的困擾，嚴重限制了此領域的產量。」因為杜順人和姆律人是汶萊人的他稱，當然忽略了人類學強調的在地人觀點，報導人如何自我定義的文化行為，自然和他者的分類無法吻合。

10 汶萊人是沙巴原住民的其中一族，大馬籍。因北婆羅洲語群沒有e的發音，因此沙巴習慣用「Brunai」來指稱汶萊人。

Appell跳脫了殖民者的分類，選擇了被官方歸納為杜順人的龍骨斯人（Rungus）作為長期研究對象。受到英國結構功能派影響的他，嘗試立足於龍骨斯人這自稱，在1980年代提出「法人團體」¹¹（corporate group / corporate social group）來形容龍骨斯人的分類群組，並挑戰當時「法人團體是永久存在單位」的主流論述。Appell（1983：304）提出龍骨斯人的家庭（domestic family）和村莊（village）都是法人團體，雖然後者的理想狀態是永久存在，但前者卻只有短暫的生命。Appell從而提出「法人團體應該取決於個體進入法律關係的能力」¹²（King 2017：26）。整體而言，「法人團體」在學術界已被批評成研究者客觀的建構（王梅霞 2005：51），後來的研究很少與之對話。雖然Appell已嘗試建立有別於殖民者的根基論模式，但較少關注龍骨斯人和其他族裔之間的互動與文化界線。婆羅洲研究權威King（1982：30）則認為，婆羅洲族裔之間的邊界沒有清楚劃分，當地人群所認為的社會和文化是「一系列複雜多面向過程的結果」，使用不同的分類範疇將會導致不一樣的研究結果。他還提及，族裔身分會改變，人群可以學習語言，跨越族裔界線，因此需要回到當地人如何劃分族裔的細節。以上的研究呈現了婆羅洲原住民高度複雜和流動的認同模式，也強調了在地觀點的重要性。King注意到人們可以透過後天的作為跨越族群邊界，雖然提出情境論的Leach曾在沙巴和砂拉越做過短期田野，但情境論和婆羅洲原住民認同的模式還需要更多田野資料的辯證。

在屈指可數的Sino學術研究（Sansalu 2008：405-407；Wong 2012；Foo 2012）中，只有Jenith Mahibol的學士論文針對Sino探討了認同模式。Mahibol（1994：iii-iv）透過22位吧巴縣（Papar）的報導人，嘗試從血統、婚姻、自我認同與認同改變的探討中，勾勒出Sino動態且模糊的身分認同。如同前述的研究者一樣，Mahibol（同上引：66-76）發現Sino日常生活所秉持的文化習俗（*adat*），和法定族裔沒有直接關聯：比較傾向於華人文化的人，其法

11 從非洲研究所發展出來的世系群理論，此理論受到結構功能論的影響，將世系群（lineage）視為擁有財產的法人團體。

12 Corporate groups should instead be defined by their capacity to 'enter into jural relations'.

定族裔卻是「卡達山人」（Kadazan）。¹³同理，傾向實踐卡達山文化的人，其法定族裔有可能是「華人」。卡達山人是沙巴原住民之中最具代表性的民族，廣義而言代表北婆羅洲語群（North Bornean languages group）；¹⁴狹義而言，指的是早期在沙巴西海岸以水稻維生的方言群。Mahibol的研究從報導人的習俗、宗教信仰、社會化過程（家庭、同儕、上學經歷及居住地點）和社群聯繫的分析範疇，最終找出Sino自我認同的四大邏輯：父系原則、姓名因素、血統和習俗（同上引：110-113）。雖然此研究只是學士論文，其最大的貢獻是嘗試從家庭單位找出Sino的文化邏輯，提出法定族裔和生活實踐是脫節的，以及後天行為與實踐是重要的。

（二）文化認同理論

相對於族群理論（Theory of Ethnicity），文化認同理論（Theory of Cultural Identity）或許更適合上述研究所提及的認同流動與後天實踐。文化認同理論來自大洋洲的民族誌，Linnekin和Poyer（1990：6）提出大洋洲的人群劃分模式無法套用族群認同理論，反而提出重視環境、行為和情境彈性的「大洋洲文化認同理論」（Oceanic theory of cultural identity）。Linnekin和Poyer（同上引：2）指出族群認同理論仍把族群視為相互排斥（mutually exclusive）或無法重疊的群組。簡言之，雖然我者可以流動成他者，但不存在「我者認為自己同時是他者」的多重認同。

若把研究視野從南島語族分佈區域的最西端移至最東端，Astuti（2017 [1995]：279）於《依海之人》馬達加斯加斐索人的研究中提出「非類屬性文化認同」（unkinded cultural identity），如今常被套用於南島語族的認同研究。它所對應的是類屬性文化認同（kinded cultural identity），指的是可被明

13 原屬於沙巴西海岸的卡達山方言群於1950年代發起民族主義運動，把語言相近的北婆羅洲語群，塑造成卡達山人的身分認同。然而，仍有部分社群不接受卡達山人的稱呼，繼續沿用英殖民時期的杜順（Dusun）稱呼。此範疇下的原住民最常和華人通婚。

14 North Bornean Languages是南島語系底下的分支，僅見於婆羅洲。所有卡達山、杜順、姆律和龍骨斯人都屬於此語群，居住空間以陸地為主。其餘的沙巴原住民則分別屬於馬來語群（Malayic languages）、泛巴利多語群（Greater Barito Languages）和泛中菲律賓語群（Greater Central Philippine Languages）。

確劃分，群組之間無法重疊的認同，與族群理論的根基論最為相關。Astuti是基於「斐索人不是一種人群」（the Vezo are not a kind of people）的說辭，而自創「unkinded」一詞。然而，斐索人多重且流動的認同將在逝世後定格。透過八個祖先的墓穴選擇，斐索人需被定義成一種明確劃分的人群。斐索人的非類屬性，展現在他們游泳和吃魚的方式、捕魚技巧、收魚線所留在身上的痕跡、賣魚的策略、不暈船的能力及面對海難的冷靜等。斐索人所對應的是依山及農耕為主的瑪希孔羅人（Masikoro）。瑪希孔羅人所擁有的長處，多是斐索人的短處，反之亦然。

類屬性和非類屬性的組合幾乎等同於Watson（1990：18）參考生物演化理論所延伸的「孟德爾型」（Mendelian model）和「拉馬克型」（Lamarckian model）文化認同。孟德爾型只承認先天對於認同的影響，而拉馬克型則承認先天和後天皆可以對認同產生影響（Linnekin and Poyer 1990：8）。前者所強調的是繼嗣、血統等的存有（being）狀態，後者則強調踐行（performative）、環境等的實作（doing）方式。類屬性所著重的因素是不可逆轉的，完全取決於個體的過去。反觀，非類屬性強調的環境和踐行皆是和當下息息相關，也會隨著當下的情況而改變。這也符合Mahibol對社會化過程如何影響Sino認同的觀察。

基於文化認同理論普遍應用於南島語族，作為南島語族的沙巴原住民所呈現的認同樣態應和非類屬性文化認同類似。筆者（2020：125-126）建議，沙巴原住民在前殖民時期貫徹非類屬性文化認同，著重邊緣性（marginality）、居住地、口音、習俗等面向的相互作用。然而，隨著殖民和國族政策的型塑，沙巴原住民已呈現類屬性和非類屬性的混雜狀態（同上引：126-127）。沙巴原住民的各個文化認同群體對居住地、口音和習俗面向的重視也曾被其他研究者提及。大馬北方大學教授Ranjit Singh（2000：31-32）提議使用馬來文*suku*（英文：tribe）來指涉共享同個認同的群體。*Suku*早在戰前被英國殖民官採用，視為適合形容和生活環境有緊密聯繫的「部落」社會。每個*suku*都宣稱擁有同個祖源地的區域，習俗和宗教信仰成了黏著彼此成員的力量（同上引：34）。若說文化認同是源自英文的學術用詞，*suku*可能是最接近沙巴原住民各個母語的本地用詞。然而，馬來語對沙巴原

住民來說還是源自馬來群島¹⁵的通用語（*Lingua Franca*），而非自身社群的母語，因此使用*suku*來理解不同的社群仍存在差距。

另一個和*suku*接近的概念是isoglot（暫譯「方言」或「方言群」），在沙巴大學任教的民族音樂學學者Pugh-Kitingan（2014：236）認為，語言可作為沙巴人群的主要分類範疇，並稱人群單位為isoglot。這詞來自Appell（1968b：13），「（同個方言群的人）認為他們的語言或方言與鄰近社區有很大的差異……這個術語比language或dialect更可取，因為……isoglot……是中立的。因此，isoglot指的是言語自覺社群的言語（the speech of a self-conscious speech community）。」Pugh-Kitingan（2014：389）堅持使用isoglot一詞，因為她認為*suku*在沙巴的語境代表著「族群」，而不是標準馬來語（Standard Malay）的氏族（clan）或部落（tribe）。有別於民族或亞族，*suku*和isoglot是學術用詞，前者著重祖源地，後者則看重方言或口音。雖然是*suku*和isoglot對沙巴原住民來說都是外來語，但顧及沙巴語境對*suku*的不同理解，我在本文傾向於使用方言群（isoglot），因為地域阻隔引發人群的腔調和用詞差異，隨著時間推進而有了言語自覺的不同。

大馬的成立也讓沙巴各個方言群依據彼此的相似性，形成跨地域和跨方言層次的民族認同，如沙巴的卡達山認同。在類屬性（或根基論）的基礎上，民族底下的亞族幾乎等同於方言群。當Sino在1950年代從族類正式成為卡達山人底下的亞族時，Sino內部無共同方言和無祖源地的特徵成功挑戰了沙巴社群對*suku*和isoglot的認知。2010年起，公會企圖把Sino塑造成擁有歸屬感和族群意識的官方民族，卻尚未成功。2018年，我在進行田野調查的期間，Sino仍被官方歸納成兩百多個亞族的其中之一。因此，從語言和土地面向探討當代沙巴的民間文化認同，成了本文重要的環節（第四節）。

雖然Sino無法升級為民族，但卻恢復了過去的native地位。與沙巴原民性（indigeneity）相關的分類有上文所提的北婆羅洲語群、indigenous和native。筆者（2020：109）把indigenous和native翻譯成「原住民」和「當地人」（與

15 *Kepulauan Melayu*或*Nusantara*，幾乎等同於島嶼東南亞（不含巴布亞新幾內亞島）。

族群相關的語彙請見表1)。沙巴原住民可被簡單理解成雙親是英殖民前即居住在沙巴的非移民後裔，並有系統地被殖民者統計於人口普查。根據《當地人詮釋法》，當地人被分為四大類別：（一）沙巴原住民；（二）沙巴原住民和非沙巴原住民的通婚後裔（Sino屬於此類別）；（三）難以統計卻居住在沙巴岸外的海上游牧民族、¹⁶砂拉越原住民和汶萊原住民；（四）印尼原住民、菲律賓蘇祿群島原住民、馬來亞原住民和新加坡原住民。最後三組人群需長期居住在沙巴，並由居住地的地方領袖來證明他們屬於當地人的社群，擁有良好品行，同時需透過「當地人法庭」（native court）申請認證，獲取「當地人證書」（native certificate）。申請條件是因地理及文化相近性而定，第二類最容易申請，第四類則最難。《當地人詮釋法》的定義複雜且模糊，又和當地人法庭制度綁定。因此，我同意有必要另用「原住民」以外的詞彙來指涉native。

表1 本文與族群相關的語彙

出處	中英對照	補充
McKay和Lewins的學術分類	族裔 (Ethnic)	族類和族群的總稱
	族類 (Ethnic category)	族類感知
	族群 (Ethnic group)	族群意識、歸屬感
Ranjit Singh和Appell的沙巴族群學術分類	[無中文翻譯] (Suku)	祖源地為主
	方言群 (Isoglot)	方言差異為主
馬來西亞官方分類	民族 (main ethnic)	須經州政府批准。(含屬於非當地人的華人)
	亞族 (sub-ethnic)	——
語言學分類	北婆羅洲語群 (North Bornean language group)	沙巴原住民最大的語群
《當地人詮釋法》的官方分類	原住民 (Indigenous)	含北婆羅洲語群等其他三個語群
	當地人 (Native)	含原住民，和原住民與非原住民通婚的後裔 (含Sino)

筆者整理

16 含Suluk、Kagayan、Simonol、Sibutu和Ubian社群。

本文因此欲延用「當地人」作為*native*的譯名，將之延伸成「當一個和居住地有聯繫的人」。需注意的是，「當地人」在本文也是個非類屬性文化認同的分析工具，僅適用於中文讀者，它不是源自田野地點的在地概念。我不把「當地人」延伸成「當一個和祖源地有聯繫的人」，是因為居住地和祖源地仍有本質上的差異。*Sino*稱不上是一個*suku*，是因為散佈在沙巴各地的*Sino*沒有共同的祖源地。作為被英殖民者所「創造」的群體，*Sino*沒有在一個地區生活數代並形成語言及文化上的辨識度。*Sino*的族類感知並非發展自同一個居住地，而是透過殖民者基於根基論的視角給予，尤其體現在《當地人詮釋法》裡的第二類人群。*Sino*一詞源自英語，用於形容不同居住地的華人與異族通婚的後代。然而，這並不代表*Sino*和土地脫節，這個土地可以是居住地。如此居住地的範圍伸縮性強，小至*Sino*所持有的土地，大至沙巴整體。若回顧大馬聯邦憲法的用詞，擁有和馬來人一樣平等地位的沙巴群體，應被理解成沙巴當地人（*Sabah native*），而非沙巴原住民（*Sabah indigenous*）。

居住地對當地人的認同擁有決定性的影響力，進而延伸出與居住地相關的文化特徵。我將延伸當地人的「當」之意涵，因「當」所強調的不僅僅是當下的重要性，還有「充當、擔當」的意味。充當一個在地的人，必須透過實踐讓自己、環境與當地社群產生連結，其中包括說當地的語言，宣說當地傳說，繼承土地所承載的物質財富以及習俗實踐。然而，充當不應被理解成「假裝」，因為當地人的身分還須有所擔當。其中，公會的成立即是要確保*Sino*的政治與文化身分，以及其後代的權利得以保留。同理，「當地人」的「地」也能延伸成有關祖源地、居住地和習俗地（*native-title land*，類似台灣原住民族的「傳統領域」）的討論。本文第三節將介紹田野方法與地點一克里亞斯半島（*Klias Peninsula*，以下簡稱「半島」）。第四節整理了半島當代民間的文化認同模式。第五節則論及習俗地的傳承以及地景上的實踐，因為習俗地的傳承不止具有物質意義，也具有無形的記憶與習俗。第六節則比較政令下的類屬性族群認同和日常生活中的非類屬性文化認同。

三、田野地點與方法

田野地點克里亞斯半島位於沙巴西南部，東北臨金馬利灣（Kimanis Bay），東南接克洛克山脈（Crocker Range），西南臨汶萊灣（Brunei Bay），西北朝南中國海。半島的西邊是納閩島（Labuan），為汶萊灣提供了天然屏障，平靜的海水適合港口貿易。半島範圍含瓜拉班尤縣（Kuala Penyu）和去除了山區的保佛縣（Beaufort）（圖2）。半島的主要鄉鎮有保佛鎮（縣府）、王麻骨鎮（Membakut）、瓜拉班尤鎮（縣府）和孟奴卜鎮（Menumbok）（見圖3）。



圖2 克里亞斯半島（實線），瓜拉班尤縣和保佛縣（虛線）的位置 筆者依據谷歌地圖後製



圖3 克里亞斯半島附近的市鎮和河道 筆者依據維基百科地圖後製

半島地廣人稀，每平方公里約39人，首府亞庇的人口密度是半島的34倍，即每平方公里約1314人（Department of Statistics 2011：71）。半島的民族多元：保佛縣以比薩雅人（Bisaya）居多，也有汶萊人、卡達央人（Kadayan）、卡達山人、姆律人（Murut）¹⁷及華人（客家人居多）等民族。瓜拉班尤縣則是以塔達那人（Tatana）¹⁸居多，除了以上人群，還有依海而居的巴瑤人（Bajau）。其中，汶萊人、卡達央人和馬來人的關係可以凸顯沙巴相近且多元的族群分類。三個穆斯林群體的語言存在區域差異，習俗也類似。有的汶萊人和卡達央人欲融入大馬的框架下的馬來人大家庭，直接把自己等同於馬來人。有的則把自己當成馬來人的亞族。有的則堅持汶萊語¹⁹和卡達央語獨立於馬來語，認為汶萊人和卡達央人不同於馬來人。馬來人、汶萊人和卡達央人之間相互通婚又彼此界定的動態關係，是沙巴多元流動族群環境的縮影。

半島曾有三波的華人移民潮：閩人為主的華農（1760年代至1790年代）、福建人（即台灣所稱的「閩南人」）為主的商人和礦工（1846-1941）和客家農民為主的移民（1882-1941）。因擔心共產勢力的滲透，二戰後的英政府提高了華人的移民門檻，移民數量大幅減少（劉瑞超 2017：53）。第一波移民潮始於1760年代，汶萊王朝引進了上千名的華農前來種植胡椒，應對全球市場對於胡椒的需求（Reid 2015：194）。如此的政策約延續到1790年代（John 1863：310）。這些華農後來在汶萊郊區和比薩雅人、塔達那人及姆律人通婚。曠闊的克里亞斯河（Klias river）是華人商船進入半島的入口。或報導人亦稱瓜拉班尤鎮是中國商船的休息之地，中國人開埠此鎮等，但這些說法缺乏時間點的印證，唯能確定半島沿岸都可能是中國商船的著陸點。第二波的移民是透過英屬納閩島前來。²⁰1846年，汶萊蘇丹把納閩島割讓給英

17 多數住在保佛縣的山區（克洛克山脈）。

18 英殖民時代被稱為Dusun Bundu。曾經是卡達山人的亞群，2010年後成為獨立民族。

19 馬來語在馬來群島各個地方有各自的用詞和發音變化。汶萊語是當地克里歐化（Creolized）的馬來語，如今是汶萊的官方語言。

20 省略透過婆羅洲美國貿易公司（American Trading Company of Borneo）進入沙巴的華工史（1865-1867），因對半島的影響不大。

國。²¹華人通過檳城、新加坡、馬六甲和香港²²前來納閩，多是福建人。和眾多殖民地初期發展一樣，當地華人男性過多，迫使他們走進了沙巴尋找配偶和商機。這批華人離開納閩島前往半島和西海岸定居經商，販賣工藝品和槍火（Gibby 2005：164，172；John 1863：317），不少人與當地婦女通婚，尤其是第一波華人移民的後代。

對沙巴而言，以上的移民只是小眾，集中在半島和西海岸。沙巴大部分華人來自第三波移民，透過英屬北婆羅洲特許公司²³（特許公司，British North Borneo Chartered Company）引進，分三類。第一類的「麥華陀計劃」（Medhurst's Plan）是失敗的（Wong 1999：137）。第二類「巴色差會計劃」（The Basel Missionary Society Scheme）由特許公司和巴色差會合作（1905至1914），以客家基督徒農民為主。這些非契約勞工多是夫妻結伴，被政府和教會給予土地、物資和宗教上的資助，建立自給自足的聚落（劉瑞超 2017：27）。第三類是「免費船票計劃」（Free Passage Scheme，1921-1941），由政府資助船費和土地，鼓勵沙巴的華農招徠親友前來開墾（Wong 1999：142）。

在1930年代，第三類的移民佔華人移民總數（31,998）的88%（Wong 2005：14）。這類移民以客家人為主，男女比例均衡。客家人口從佔總華人人口的46%（1921）增至60%（1951）。其男性比例²⁴則從1921年的196，平衡至1951年的116。與此相較，其他籍貫如廣東人、福建人、潮州人和海南人的男女比例，在1921年皆是233或以上，唯在1951年才降至164以下（Regis 1989：444-445）。客家人的性比例比其他籍貫平衡，擁有強烈的族群優越感（Mahibol 1994：47），因其他籍貫的男性比較常和原住民通婚。

為了讓單身男移民定居，特許公司鼓勵他們和杜順女性通婚，以「提高稻米、椰子、木薯、胡椒和甘蔗的產量」（Massey 2006：208）。1951年

21 英屬納閩的定位是新加坡和香港之間的中繼站，保護英屬砂拉越的商業不受海盜活動破壞。1856年，英人開始安插英國駐汶萊總領事，干預汶萊的內政。

22 前三者組成海峽殖民地（1826-1946），納閩於1907年加入。

23 1881年至1941年治理沙巴的公司，外交與國防受英國政府保護。

24 每百名女子所對應的男子數。

的人口普查首次出現Sino-Native的官方劃分，如此的劃分一直延續到2000年。2010年，Sino作為亞族的劃分首次消失在大馬人口普查（Department of Statistics 2011：129），²⁵進而引發Sino社群創立華嘉混血公會。第三波華人移民約有七萬（Wong 2005：14），隨著鐵路²⁶的興建（1896-1903）定居在半島，他們有的成功翻轉階級，成了在市鎮從商的資本家。二戰後第三波移民中止，但華人和原住民通婚的現象延續至今，客家人和原住民通婚的現象也逐漸普遍，甚至出現原住民男性與華人女性結婚的案例。

大部分東馬華人攜家帶眷，不少從事農業生產，人口分佈比較均勻，和原住民有較多的接觸，族群關係也比較融洽（楊建成 1982：30-31）。然而，華人在不同時期和原住民互動的社會脈絡下，必然涉及彼此的衝突。因當代沙巴各族對建國前的衝突無太多的社會記憶，我並未加以敘述。半島眾多與華人通婚的原住民族群，僅有塔達那人保留較多的華人文化習俗。我認為，塔達那人文化認同的形成和第一波華人移民有關，第二和第三波的移民則形成了Sino的文化認同。簡言之，我之所以選擇半島作為田野地點的原因有四：（一）在特許公司殖民前，此地已有華人居住；（二）當地的塔達那人與Sino的文化界線接近，值得探究；（三）縱觀目前Sino研究的地點，包涵了Sino較為集中的兵南邦縣（Penampang）和吧巴縣，唯獨缺乏半島；（四）大部分華嘉混血公會的創辦成員來自此半島。

我在十二歲以前成長於半島，是個「長期在外的當地人」。因祖母的養母是杜順人，因此擁有Sino的法律身分。我的父親是公會保佛支會的創辦人之一，也是主要引介人。嚴格來說，此研究是篇在地民族誌，但我長期在外的經驗或許可以提供些許抽離感，以減少各種主觀的既定印象。田野調查的大部分時間落於2016年至2018年，地點多在沙巴西海岸。田野場景多發生在重要的節慶儀典，較能凸顯文化特徵的場合，也能順勢觀察及訪問。2018年8月，我也在瓜拉班尤鎮展開一周的蹲點田野，參與觀察當地的日常生活。

25 人口統計屬於聯邦政府權限，州政府並沒有因為Sino亞族身分的除名而修改任何憲法或法律。

26 北婆羅洲鐵路至今仍是婆羅洲島上唯一的鐵路。

報導人皆採用化名，除了公眾人物與逝世者。化名的命名方式暗示了報導人的文化認同（欲知報導人可追溯的血統請參考表2），傾向於原住民（不含Sino）的報導人名字，將以羅馬拼音呈現。傾向於Sino者，將會依據年齡而細分為兩類：（一）阿X：生於二戰後的中年人士，如阿國；（二）老X：老年人，如老珠。在資料收集上，凡圖像與影音的採集，我都會先徵求對方的同意，也不隱瞞自己作為研究人的身分。

表2 報導人（可追溯）的血統

名字	祖父FF	祖母FM	外祖父MF	外祖母MM
張正平	華-福建	塔達那	華？ [®] -？	馬來
阿明/阿文	華-福建	FMF：華-客家 FMM：塔達那	MFF：華-？ MFM：塔達那	MMF：塔達那 MMM：日本
阿國	華-福建	塔達那	母：華2 [®] -福建	
阿良	華-福建	杜順-王麻骨	華-客家	卡達山
阿聰	FFF：Sino [*] FFM：塔達那	華-福建	MFF：華-福建 MFM：Sino	塔達那
領養方	華-福建	華？-客家	注：阿聰的父親是養子。	
老珠	峇峇娘惹	峇峇娘惹	比薩雅	塔達那
老悅	F：華-客		M：卡達山或杜順	
領養方	F：澳洲		M：杜順-王麻骨	
Gimsit	FFF：華-？ FFM：？	FMF：塔達那 FMM：？	Sino	MMF：塔達那 MMM：塔達那

[®]「華2」代表是沙巴華人第二代，以此類推。沒寫則代表第一代。問號（？）則代表不確定。^{*}（鄉村）名字為Gaumansar。其父親（在地名字）Gantarun來自中國（閩南或潮州）；其母親Lunsok是塔達那人。
筆者整理

四、「當」：當代半島的民間文化認同

（一）母語維持的模式：母語→居住地→生活方式

居住地與其生活方式，是前殖民時期沙巴原住民的首要辨識條件（吳佳翰 2020：108）。如此的認同模式，經歷殖民和國族政策的打造，較過去已變得僵化。據我在半島原住民社群所觀察的民間文化認同模式，母語是首要的辨識條件，接著才受居住地和生活方式影響。第一小節探討的是個體在維持

同個母語的情況下，經歷居住地和生活方式的改變。第二小節則討論Sino的情況。沙巴的族裔眾多，異族通婚是常有之事。一般異族通婚的混血孩子只能選擇父系或母系認同。孩子可以在父親或母親的母語之間，選擇最熟悉的「母」語來判斷自己所傾向的認同。然而，Sino的家庭狀況更為特別：因為在華人（或Sino）和沙巴原住民通婚的家庭，混血孩子可以選擇華人、Sino或原住民的認同。Sino的認同秩序接近一般異族通婚的家庭，唯獨名制成了選擇Sino與否的關鍵。以上的認同模式可被簡化成圖4。如何斷定民間實踐於日常生活中的認同模式？我主要基於當地社群如何去理解該個體，以及該個體是否符合成為一文化協會會員為準。

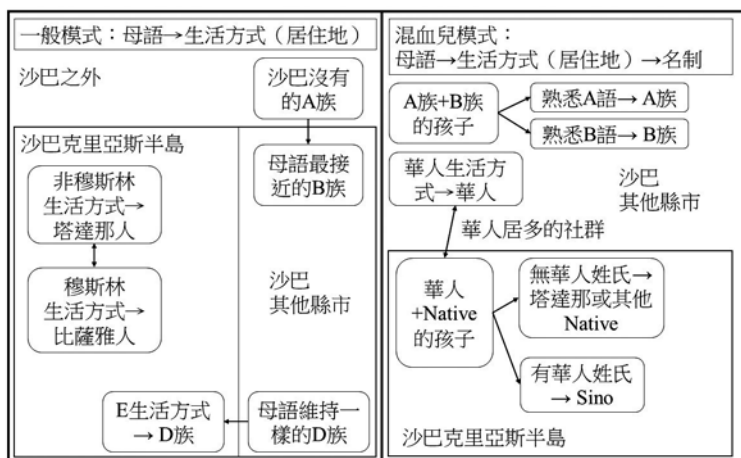


圖4 沙巴克里亞斯半島的民間文化認同模式

筆者繪製

在維持同樣一種母語的情況下，個體遷移居住地實有兩種狀況：（一）沙巴境內的遷移，（二）從沙巴境外遷入。若持D認同的個體只在沙巴境內的縣市之間搬遷，即使他改變了原本的生活方式，新縣市的社群仍會把他當作D認同。母語在此情境下所發揮的作用比居住地和生活方式大，尤其可透過Jovina的案例來闡述。Jovina是來自兵南邦縣的卡達山人，原本信奉天主教，嫁給保佛縣的Sino（福建第二代）後改信華人宗教。即使丈夫去世多年，她仍實踐著華人宗教。Jovina提到，嫁給丈夫就必須適應他的生活方式，這樣家庭比較和睦。雖然她的家人已不會和她說卡達山語，但她仍能透過打電話和

聆聽卡達山語電台來維持自己的母語。隨著婚姻，Jovina的居住地和生活方式已經改變，但旁人仍以她的母語（卡達山語）作為她的認同標準。其中的原因很可能是保佛縣的居民熟悉卡達山人，官方也存在如此的人群劃分。儘管個體改變了居住地，轉換了生活方式，只要該個體的文化認同對新社群是熟悉的，當地社群仍會以其母語認同為首。

第二種狀況涉及從沙巴境外遷入境內。若持A認同的個體從沙巴境外遷至沙巴，但沙巴的分類認知並不存在A認同，沙巴社群則會以最接近A母語的B群體來定義該個體。因此，該個體可能會因為遷入沙巴而接受B認同。以上的案例可以透過王添發（已故）的故事闡述。對沙巴來說，峇峇娘惹的認同是陌生的，因為它源自於檳城、馬六甲和新加坡。王添發的父母都是峇峇娘惹，父母分別來自新加坡和檳城。在新加坡出生的王添發透過納閩島輾轉來到半島，屬於半島第二波的移民。王添發娶了比薩雅籍的原住民Kulai，生了老珠。老珠現住於納閩島對面的孟奴卜鎮，其丈夫是當地的華人社群領袖甲必丹²⁷（*Kapitan Cina*，簡稱「甲必丹」）。根據七十多歲老珠的轉述，王添發的母語是峇峇式的福建話，當地人選擇用最接近王添發母語的語言去理解，不將王添發理解成峇峇娘惹。他們將王添發理解成熟悉的福建人，是華人的亞族。因為父親的認同轉換，老珠也在殖民知識的劃分下，被理解成Sino。王添發無法維持父親的峇峇娘惹認同，因為他在沙巴很難找到同是峇峇娘惹的配偶。王添發的認同改變，同時受到當地人的認知而影響，雖然不是主動選擇，可算是為了融入當地社群而做的努力。

至於母語非常接近，在同個居住地生活的族裔，生活方式成了關鍵的辨別方式。在半島的原住民社群裡，存在著兩組母語非常接近的族裔：（一）塔達那人和比薩雅人；（二）卡達央人和汶萊人。因為田野資料有限，我只聚焦於第一組，兩者的差異在於是否遵守伊斯蘭教的生活方式。塔達那和比薩雅是相對應的概念，語言十分相似，後來因後者接受伊斯蘭教而被認為成

27 甲必丹是葡萄牙及荷蘭在馬來群島殖民地所推行的僑領制度。殖民者任命前來經商、謀生或定居的華僑領袖為僑民的首領，以協助殖民政府處理僑民事務。「甲必丹」即是荷蘭語「*kapitein*」的音譯（與英語「*captain*」同源），本意為「首領」。

不同的群體。大馬於1980年代實施伊斯蘭化政策以前，兩者的邊界是生活方式，可以彼此穿越。

老珠母親Kulai的故事則是典型案例。Kulai的母親原本信奉祖靈信仰，是塔達那人，但她與比薩雅人結婚，接受了Kulai父親穆斯林的生活方式，婚後成了比薩雅人。在穆斯林家庭長大的Kulai是比薩雅人，嫁給了信仰華人宗教的王添發後，其生活方式從穆斯林又變成了祖靈信仰／華人宗教，學會了塔達那語、福建話和華語，最終成了塔達那人，採取塔達那人的葬禮習俗。據老珠對母親Kulai的描述，「結婚了變成塔達那，還沒有結婚比薩雅。以前的人好，比較隨便，會跟著丈夫的生活方式，沒有像現在的人那麼計較。」因為生活方式的改變，四周的親友也把婚後的Kulai理所當然地當成塔達那人。Kulai之所以可以改變原本穆斯林的身分，是因為在殖民時期的沙巴，不管跨宗教婚姻裡的妻子是穆斯林與否，大部分妻子都在婚後跟隨丈夫的宗教信仰及隨之連帶的生活方式。和建國前的峇峇娘惹一樣，當穆斯林妻子嫁給非穆斯林的丈夫時，丈夫不一定要改教（Lee 2008：167）。但是，在1980年代大馬實施伊斯蘭教化政策後，所有與穆斯林結婚的配偶都必須改信伊斯蘭教。

塔達那人和比薩雅人因為生活方式而流動的文化認同，是建立在語言相似和同一個居住地的情況上。對應之前所提的峇峇娘惹和華人，雖然兩者的母語（福建話）非常接近，但因為峇峇娘惹是沙巴以外的人群分類，也沒有透過殖民和國族政策傳入，所以當地社群才會用自己的方式去理解。另外，馬華公會²⁸在1960年代為了讓華人擁有公民權，以此交換峇峇娘惹原本土著的地位（中國報 2017）。後期，峇峇娘惹的認同無法隨著大馬的成立而影響到沙巴的人群認知。簡言之，沙巴這個政體擁有其清楚的人群劃分模式，如在砂拉越也有比薩雅人，和沙巴的比薩雅人在殖民政體邊界被清楚劃分之前，是同一個群體。但隨著兩地比薩雅人與鄰近族裔之間的互動與劃分，逐漸形成砂拉越比薩雅人是基督宗教徒，沙巴比薩雅人是穆斯林的社會共識。

28 Malaysian Chinese Association，是國陣第二大的單一族群政黨，志於維護大馬華人的權利。

Jovina、王添發和Kulai的案例顯示了居住地和生活方式的後天改變，將會影響個體的文化認同。個體先天的文化認同雖然是可以改變的，但同時也限制了後天的選擇。如王添發原先的峇峇娘惹認同因為母語不接近當地原住民語的關係，不會流動成塔達那或是比薩雅的認同。同理，Kulai先天的比薩雅文化認同，不會讓她在改變生活方式後流動成福建人或是峇峇娘惹。先天和後天的文化特徵皆可以對認同產生影響的模式，實屬非類屬性文化認同。

（二）Sino模式：居住地→生活方式→名制

在沙巴原住民和華人（或Sino）通婚的案例裡，孩子通常有三個選擇：原住民認同、華人認同和Sino認同。為此，孩子不能單靠對父或母的母語熟悉度來選擇自身的認同。在深入這個問題之前，我們或許可以先了解Sino是否有着自己的通用語言？峇峇娘惹的通用語言再度成了參考案例。其實峇峇娘惹內部沒有通用語言。馬六甲峇峇娘惹說的是峇峇式的馬來語。新加坡的峇峇娘惹多是來自馬六甲，早期同樣說著峇峇式的馬來語，後來因國族政策而全說（新加坡式的）英語。檳城的峇峇娘惹因為當地福建人居多，加上幾乎所有的峇峇娘惹都有福建血統，說的則是峇峇式的福建話（Tan 1988：298）。納閩在海峽殖民地的時間較短（1907-1941），雖未發展出峇峇娘惹的概念，卻和Sino的生成相關。

Sino是否應有自己的母語，或學習峇峇娘惹的模式？來自沙巴的國際關係學者胡逸山曾在2015年9月向筆者表示，缺乏獨特的母語是Sino最主要的挑戰。沒有母語，公會的官方論述是必須雙重掌握父母語言。習慣參考峇峇娘惹的公會前成員阿國認為，「Baba Nyonya也沒有自己的語言嘛！Baba Nyonya還更慘，沒有土著地位。」（訪談阿國，2017/8/9）五十來歲的阿國，是公會保佛支會創辦人之一，在忙於散工和飼養家禽之餘，也熱衷於Sino的權益運動。他的祖父是福建人，祖母是塔達那人，母親則是福建第二代。他可成為Sino、卡達山或福建文化協會等的會員，即被視為擁有多種文化認同，雖然其法定族裔寫的是Sino。

在大部分Sino的眼裡，缺乏本身的語言並沒有阻止Sino捍衛權益和發展自身文化的決心。據我的觀察，部分Sino報導人的家庭確實能掌握多語，多

是中年或老年的Sino。他們通常能夠掌握超過四種語言，除了有馬來語（國家語言）、英語（殖民母國語言）之外，也會掌握本身家族的原住民族語或是華人的籍貫母語（通常是福建話）。在半島的情況，原住民族語通常是塔達那語。阿國、張正平、老珠等都是多語的代表。除了華語和籍貫母語，還能夠掌握馬來語之外的南島語言，或許是中老年Sino和一般沙巴華人的不同之處。因為Sino的父母掌握多種語言，大家在家裡的溝通語言可以隨著情境轉換。如我曾到幾位報導人的家用餐，很多時候他們彼此都是混合使用華語、福建話、塔達那語或馬來語。這些語言會隨著情況而改變，如家人在觀看華語電視節目時，會選用華語來指涉節目內容。有的Sino家庭選擇了多元且混雜的語言，也有的家庭則選擇了單一語言。選擇單一語言的家庭通常經歷了多代異族通婚。我認為父母雙方因為異族通婚，彼此為了達到更好的溝通，因而妥協了彼此的母語，選用了沙巴馬來語（Bahasa Sabah）。

若要加強馬來語的在地性，則必須要說沙巴口音的馬來語，或又被稱為沙巴馬來語。沙巴馬來語是沙巴通用的市民語言。沙巴馬來語和峇峇式馬來語一樣，是克里歐語言（Creole language）：一種穩定的自然語言，其特徵為混合多種不同語言詞彙，有時也摻雜一些其他語言的文法。馬來語是大馬的國家語言，擁有一套標準的語法和發音系統，以柔佛－廖內王朝（Johor-Riau Sultanate）的版本為準，透過教育體系和媒體傳播。同時，大馬每個州屬的馬來語也擁有受學界認同的自然腔調。不同於教育體系所教導的標準馬來語，沙巴馬來語唯有透過與在地人溝通習得。因此，即使是受過正統教育的華人，也不一定掌握如此的馬來語。

沙巴馬來語的熟悉度代表著說者相對於標準馬來語的在地化程度。Keller（2013：70-71）透過問卷調查提出，沙巴馬來語是沙巴人（Sabahan）地方認同的重要元素，是用於對抗主流馬來文化的方法。雖然Keller的宣稱還需要更多印證，但至少帶出了大部分沙巴人在使用沙巴馬來語時，皆認知到它和其他腔調（包括標準馬來語）之不同，也不認為自己的腔調比較次等。我多半隨著父親和引介人阿聰遊走於田野地點。阿聰是四十多歲的中年Sino，是公會瓜拉班尤支會的成員。他前陣子從金融業辭職後，便在家裡種植棕櫚的習俗地上開設民宿。每天早晨八點，阿聰總是習慣性地來到一間茶餐廳的

同一個位置，邊吃同一份早餐邊閱讀報紙，同時與不同的親友進行隨機性的交流。下午四點，他則會去到另一間熟食中心吃下午茶，再和另一幫親友交流。交流的語言主要是上述所說的沙巴馬來語。

高度異族通婚的現象，加上人口流動和國族建構政策，沙巴各原住民的母語正面臨流失，取而代之的是沙巴馬來語。青少年的Sino已無法像其父母輩一樣掌握四種或以上的語言，沙巴馬來語成了青少年的強勢語言。沙巴馬來語是否有可能像峇峇式的馬來語成為Sino的家庭語言？這恐怕需要多一點的時間和田野資料來印證。無可否認的是，沙巴馬來語已自成一格，部分華人或非公民在日常生活中也會使用。從其流利程度上能檢測該使用者的在地化程度，而非使用者的血統。顯然，母語作為文化認同的判斷無法在Sino家庭的模式下操作。Sino只能承認兩個或以上的母語，或者選擇沙巴馬來語為母語，選擇後者也很難自我定位為單純的沙巴人，因為沙巴人並非族裔類別。是因Sino普遍於沙巴各縣市，單純居住地的變更對Sino文化認同有較弱的影響力，反而受到遷居或是通婚而影響的生活方式才是主要的判斷。

居住地和生活方式有著一定的關聯，如個體在一個居住環境久了，就會遵從當地的生活方式，進而改變其文化認同，成為當地社群的一分子。這在擁有強勢族群的居住地裡非常明顯，如亞庇等大城市的華人屬於強勢，Sino住久了會慢慢流動成華人的文化認同。在不同族群雜居的環境裡，居住地和相對應生活方式所產生的影響較不明顯。半島的族群複雜多元，塔達那人雖是主要民族，但人數僅佔三分一左右，稱不上強勢。居住在當地、且擁有華人與塔達那血統的個體容易傾向於塔達那人和Sino的認同。其中極少數維持華人認同的個體，可能受到求學、求職過程或是配偶的影響，才能堅守其華人的生活方式，沒有遵守大部分塔達那人的文化習俗。在半島的華人，可以說是因為自身不同的生活方式而和Sino有所區別。華人和Sino同樣擁有華人姓氏，差別在於不同的生活方式，其族群邊界類似半島的塔達那人和比薩雅人。

華人與Sino在生活方式上可以自我區別，Sino和塔達那人之間的生活方式則非常相似，還共享著同樣的宗教信仰（華人宗教）和節慶儀典。Matrin（2015：v）點出當代塔達那人的節慶儀典保留了大量華人文化元素。因此，

如何在同一個居住地和生活方式裡，進一步分辨塔達那人和Sino？當地所有報導人都說，華人姓氏成了主要的辨別：保留華人姓氏的是Sino，沒有的則是塔達那人或其他原住民。華人姓氏的去留是名制（naming system）的重要一環，它還包括親名、己名、家名、父姓、母姓等的暫時性或永久性的排列，以及這些排列所延伸出來的個人命名方式，如親子聯名制式、從名制式、個人姓名制式等。

殖民時期至1982年間，Sino的當地人地位並非與生俱來，他們需在十二歲以後透過當地人法庭申請認證，獲取當地人證書。大馬在1969年發生513族群衝突事件²⁹後，開始在政經文教領域擴充實施輔助土著的「新經濟政策」

（New Economy Policy）。沙巴當地人的地位也隨之變得水漲船高，不少外州人士或是沙巴非當地人透過賄賂當地人法庭，以享有土著的各種優惠，其中最為敏感的是習俗地的取得。1980年代是大馬伊斯蘭化，同時也是沙巴州政府的行政積極「聯邦化」的開端（Lim 2008：68）。1982年，沙巴州政府以打壓「假當地人」之名，凍結了當地人法庭發出當地人認證的權力，隨後才把發出認證的權力集中在州政府層級的行政單位。Regis（1989：413）提出，華人姓氏在1980年代習俗地議題崛起之後，成了區分Sino和原住民之間的關鍵。為了省去申請程序的麻煩及想要更方便地傳承習俗地於後代，大部分Sino紛紛放棄自己的華人姓氏。此程序在馬來語被稱為*Buang Siang*。*Buang*是馬來文「丟棄」的意思，而*Siang*則是客家話「姓」的發音，代表著華人姓氏。摒棄華人姓氏的個體將不被視為Sino，重新登記後即可自動流向原住民認同。

但早在習俗地議題崛起前，Wong（2012：117-119）透過卡達山人Lothar Manjaji的例子闡述Lothar在1910年代至1940年代期間不斷改名，拋棄其原有的Wong（黃）姓，最終自創Manjaji的卡達山家族姓氏。由此可見，華人姓氏成了區分Sino和塔達那人（或其他原住民）的族群邊界。整體而言，因為Sino沒有自己特殊的母語，而沙巴馬來語並非僅由Sino所使用，和Sino的認同關聯

29 一場發生於西馬西海岸的族群衝突事件，爆發於1969年5月13日，延續數月。事件對馬來西亞的族群政策有著深遠的影響。

不大。因此，Sino並不符合Ranjit Singh和Pugh-Kitingan對isoglot的觀察。在Sino的模式裡，母語的因素沒有被納入。反而，Sino會因為居住地、生活方式和名制而改變其認同，呈現「居住地→生活方式→名制」的先後秩序。接下來我將以《黃高陽（Wong Yong）³⁰族譜》作為主要的討論案例（重要族譜見圖5）。

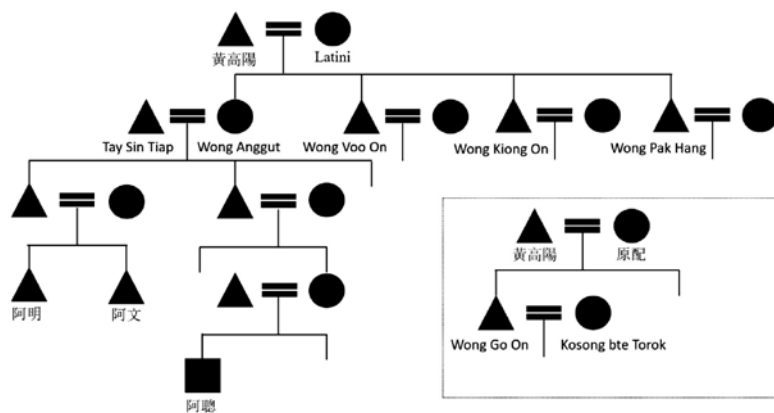


圖5 黃高陽、報導人和民族誌主人翁之間的關係（阿聰為主體） 筆者繪製

（三）案例：黃高陽族譜

《黃高陽族譜》於2004年由其後代集結出版，部分後代成了公會的活躍分子。黃高陽是引介人阿聰的MFMF，³¹來自香港九龍。他透過納閩與香港的航線來到半島經商之前，已經在香港與一名華裔結婚，育有兩子（Fung et al. 2004：7）。1880年代左右，黃高陽與比他年長的塔達那婦女Latini（1844-1948）結婚，生了九個孩子。1910年代，黃高陽原配的長子Wong Go On也來到瓜拉班尤縣，並和另一名塔達那婦女Kosong binti Torok結婚，生了一個兒子。黃高陽在1908年末或隔年年初因為生病而選擇回去香港，Wong Go On則在1920年左右回到香港。對當時的華人來說，不管生病與否，回到故鄉才能

30 Wong Yong是當地原住民給予的暱稱，省略了「高」的發音，應是來自粵語或是客家話的發音。

31 Mother's Father's Mother's Father的意思。

入土為安。黃高陽和Wong Go On所採取的是典型中國商人下南洋的模式。他們請原鄉的妻子養大兒子，自己則下南洋與當地婦女結婚，拓展親屬貿易網絡。接著又讓自己原鄉的兒子前來接手生意，重複類似³²的策略。

透過阿聰，我認識了他的表舅阿明。阿明的祖母即是黃高陽和Latini的長女Wong Anggut。³³她和來自福建永春的商人Tay Sin Tiap結婚，生了十二名孩子，其中包括阿聰的祖父和阿明的父親。長期居住在半島的阿明，個性樂天開朗，曾經長時間在保佛鎮上班。退休後，單身的他回到瓜拉班尤鎮過日子。阿明和阿聰都有參與《黃高陽族譜》的修訂。對阿明來說，居住地與生活方式對文化認同的影響是天經地義的事。他評論族譜裡頭的表兄弟姐妹：「留在瓜拉班尤的，就成了塔達那人咯！去了亞庇的，就成了華人咯！瓜拉班尤塔達那人多嘛！亞庇華人的多嘛！」引介人阿聰也認為這是很自然的道理，因為人在亞庇，那裡華人多，所以自然而然需要和華人相處。擁有華人和塔達那人雙重背景的親戚必須表現得像華人，就會成為華人了。同理，在瓜拉班尤塔達那人多，擁有雙重文化背景的親戚需要和塔達那人相處，慢慢可以成為塔達那人。

《黃高陽族譜》裡記錄黃高陽和Latini兒孫在不同居住環境下所型塑的文化認同：在一個家族裡面，即使擁有同樣的血統背景，兄弟姐妹可以擁有不同的文化認同。大部分留在瓜拉班尤的兒女，就保留了塔達那或是Sino的認同。黃高陽回到香港養老後，仍要栽培在瓜拉班尤出生的兒子們，資助他們前來香港求學。大兒子Wong Voo On (1899-1982) 曾前往香港，但最終還是選擇回來瓜拉班尤生活，和原住民Emboh Erip結婚。即便如此，Wong Voo On仍選擇把黃姓傳給兒子Wong Fook Siew。Wong Voo On傾向於Sino的認同，也影響了兒子與原住民結婚的決定。

二兒子Wong Kiong On (1901-1985) 雖受到父親的邀約，但是因大哥已經離家，Wong Kiong On不忍心讓六十多歲的母親Latini與姐姐獨撐家計，同

32 Wong Go On則是先娶塔達那太太，再娶中國太太，但沒有委派原鄉的兒子下南洋維持生意。

33 據後代的追憶，黃高陽有著典型重男輕女的觀念，只會親自為兒子取名。Ang-gut應該是個仿效粵語或客家話發音的原住民名字。

時害怕父親強制把他留在香港。他拒絕前往升學，以致他後來不諳華文。但根據後代對Wong Kiong On的憶述，他非常疼愛母親，和母親一樣當起小販，後來成了農夫和漁夫，能精準預測航海天氣，精通爪夷文³⁴（同上引：90）。他所精通的航海能力和爪夷文能力是一種後天實踐，也多被其後代宣說。在非類屬性文化認同的認知裡，透過如此的後天實踐，Wong Kiong On已被認為傾向於塔達那人。的確，Wong Kiong On選擇和塔達那人Indim bte Tahang結婚。其大兒子Wong Fook Siang在大馬成立後當選半島的州議員，甚至傾向於穆斯林認同，於1960年代末改信伊斯蘭教。這位Wong Fook Siang選擇和原住民結婚，改為伊斯蘭名字Datuk Haji³⁵ Fadzil Wong，而他所有的子女都沒有繼承黃姓。

黃高陽的三兒子Wong Pak Hang卻選擇了華人認同。估計曾前往香港求學的他在回來半島後，搬去了華人居多的亞庇，成了當地早期的甲必丹（同上引：8）。書中只呈現了七個孩子的家譜，其中兩位孩子的後裔因不願承認自己的多重文化背景，而拒絕將自己納入書中。但在七個孩子之中，只有Wong Pak Hang的後代沒有提供他的生平故事。這位傾向於華人認同的三兒子與華裔Lee En Tze結婚，他們的後代早已久居亞庇，不肯承認自己有原住民血統，因而拒絕提供更多資料。阿明說，Wong Pak Hang的子孫很少返鄉，近乎和華人通婚，不和其他表親來往。

即使擁有一樣的血統和類似的童年背景，黃高陽的三位兒子Wong Voo On、Wong Kiong On和Wong Pak Hang因後來的經歷分別主動選擇了Sino、塔達那人（改信伊斯蘭教後則是比薩雅人）和華人的文化認同。和早期不對稱的性別比相比，黃高陽兒女的適婚對象也可以是半島第三波的華人移民。在華人男女比例均衡且不受限的情況下，我們可以從他們的結婚對象確定各自所屬意的文化認同。當地人之「當」的概念在這些個案例再次浮現，他們可以主動選擇要當什麼人。過去的先天的條件不完全決定了他們的選擇，當下的充當也是重要的因素。不管是居住地、生活方式或是名制等後天影響，都體

34 Jawi，是根據阿拉伯文書寫系統而改造成適合書寫馬來文的文字系統，創於十四世紀。

35 Datuk是封號，Haji則代表曾經前往麥加朝聖。

現了非類屬性文化認同。

在「當地人」這個分析工具裡，「當」所代表的當下、充當和擔當皆有在本節的討論裡提及。報導人的文化認同可以隨著當下而變，個體會隨著居住地裡經常接觸的人群而逐漸改變其生活方式，「充當」該社群的一分子。最後的擔當則體現在繼承華人姓氏，同時維持華人和原住民的習俗，以及勇於面對官員所給予的行政刁難。接下來，我們將集中於當地人之「地」的概念，也就是Sino與祖源地、居住地和習俗地的連結。

五、「地」：祖源地、居住地和習俗地

（一）習俗地與當地人的身分掛鉤

Sino最關心的議題是習俗地的傳承。習俗地制度是沙巴自殖民時期的政策，和沙巴當地人的定義緊密相連。自此，居住地不僅對原住民有文化意義，還有了法律意義。「當地人」之中「地」的概念得以進一步剖析Sino與習俗地的關係。非類屬性文化認同強調後天的影響，尤其是居住環境對認同的型塑。這尤其是展現在*suku*概念所強調的共同祖源地。Sino從原住民親屬身上習得人與祖源地的關係。沒有祖源地的Sino，將這關係套用在自身的居住地，小至習俗地，大至整個沙巴。習俗地與當地人的身分掛鉤除了受到政策環境的影響，Sino本身也順應著如此的掛鉤透過實踐習俗的方式，來強調自身繼承習俗地的權利。

1. 習俗地的緣起與繼承爭議

習俗地和當地人皆是特許公司所型塑的概念，和公司的土地及移民政策一脈相連。習俗地和當地人的關係卻在大馬國族政策下扭曲，形成當代的土地繼承爭議。原住民的土地權益是特許公司兩大目標拉扯的場域：公司既要保護原住民的權利，又要把西方的土地私有權和稅收制度用在土地市場化的利益生產中（Doolittle 2005：34）。在沙巴，和當地人相關的土地權利有兩種：習俗地和共俗地（Native Reserve或Communal Lands）。前者的所有權和Sino能否繼承息息相關，是我想聚焦的；後者的所有權較複雜，是村落共同

擁有及使用的土地³⁶（同上引：51），其所有權屬於村落，和Sino個體的繼承困境無關。

關於Native土地權利的重要法律有三：（一）《土地公告1885》（1885 Land Proclamation）；（二）《當地人土地權利公告丙1889》（1889, Proclamation III “Native Rights to Land”）；（三）《土地公告1913》（1913, Land Laws）。為了確保特許公司可以把土地當成吸引國外投資者的資源，1885年的公告禁止當地人在公司不知情下把土地轉賣給英國以外的歐洲人或中國人。這是公司最早對「當地人」的法律概念，即非歐洲人和非中國人的原本居民（同上引：35-36）。特許公司委任當地人酋長（Native Chief）透過當地人法庭或其他機制處理土地事務。然而，當地人並不積極，很少在土地權利被侵犯之前確認習俗地的邊界。1889年的公告只承認當地人對土地經濟面向³⁷的權利，忽略了文化、儀式、家族或歷史面向的連結（同上引：38）。此公告主要是為了處理國外種植公司侵犯了習俗地權利之後，讓當地人可以得到現金補償。

《土地公告1913》則是首次定義習俗地的轉捩點：殖民地土地被分為兩大類，即習俗地³⁸和國家租地（country lease）。習俗地是永久性的地契，可被後代繼承，只能在國家授權的情況下於當地人社群轉讓。習俗地持有者無需繳交頭期，只需每年繳付極低的地稅。國家租地可租給非當地人，頭期和地稅都比習俗地高五倍或以上；持有人可在99年或999年的租期內自由販賣給第三方（同上引：40）。特許公司一方面想從習俗地的地稅填補收入，另一方面認為當地人缺乏商業經驗，若是隨便販賣給國外公司則永遠失去耕地。我認為，公司為了讓更多人能夠在這機制下被「保護」，原住民和非原住民

36 有的共俗地出現在土地測量局的地圖上，但沒有法律認證。有的共俗地被法律認證，村長被指派成該土地的信託持有人（trustees of the lands for the villages）。

37 當地人可以宣稱以下土地為習俗地：（一）被耕種或被搭房居住的土地；（二）被種植果樹的土地，每英畝至少有二十棵果樹；（三）有被圍欄圍起的果樹林；（四）給動物放牧的牧場；（五）種植水稻或旱稻至少三年的稻田；（六）墓地和（七）通往以上土地的通道。

38 認定方式除了含1889年的原則，也添加了若當地人能證明有持續保持和管理西米（sago）、藤蔓等其他具有經濟價值的作物，也可宣稱該地的權利。殖民政府立下《土地公告1913》之後才增設共俗地。

的後代（包括Sino）也因此被許可繼承習俗地。特許公司把祖源地分成「無人認領」的國家租地，和上百片個人名義地下的習俗地或共俗地。在土地國有化和私有化的過程裡，公司把習俗地和當地人的概念綁定。雖然當地人初期對習俗地的法律概念不太清楚，但透過一次次的土地糾紛與訴訟，當地人漸漸了解當地人和習俗地的法律概念，同時也改變了當地人展現自己擁有土地權的方式。

特許公司的移民政策同時影響了不同籍貫的華人與習俗地的關係。為了刺激更多移民種植經濟作物和糧食，透過公司直接引進的第三波中國移民（客家人居多）自1883年既能享受到公司所賜予的土地頭期優惠。隨後，如此的優惠也延伸至國外種植公司（同上引：53-55）。剩餘無法得到土地的中國人，多是自行前來經商的非客家人，他們和原住民婦女通婚的主要因素之一是為了獲取習俗地。1920年，時任總督Pearson對此現象感到擔心「『中國人』和原住民一起合作來騙取公司的土地盈利。他擔心原住民是外國人的中介，獲取沒有頭期的習俗地後，再用較便宜的價錢賣給外國人」（同上引：51）。

黃高陽的故事同樣展現了第二波中國移民如何透過婚姻而得到習俗地。田野期間，黃高陽的後代都自豪地和我提起了一則家族和習俗地的故事。黃高陽的妻子Latini，是Antas夫婦的大女兒。原住民領袖Antas因幫助英人對抗海盜有功，是大地主。當時英人想要回報Antas，Antas提出自己和後代從此不需繳交其名下習俗地的地稅。如此的地契稱作「北婆羅洲地契」（North Borneo Geran），至今其後代仍享有此優惠。我認為，黃高陽作為一名在中國有原配的商人，選擇和Latini通婚必有更多的考量：³⁹除了能拓展社群網絡，也能使用免地稅的習俗地。如上節所說，大部分Sino自1980年代選擇放棄華人姓氏（*Buang Siang*）來繼承習俗地（Sansalu 2008：407）。但，這情況在黃高陽家族不同，因為北婆羅洲地契作為特別的習俗地類別，官員很難將之當作普通習俗地地契看待，受到的刁難也比較少。因此，黃高陽的後代

39 《黃高陽族譜》中的黃高陽並非絕對無情，因為他臨走前為Latini留下了所有的財富和土地。Latini憑著這些資產划船遊走於瓜拉班尤和納閩島，從事布料生意，成了成功的女商人，把子女養大，安適地活到了104歲。

可在繼承習俗地的同時，選擇繼承華人姓氏，維持Sino的文化認同。這些後代如阿聰和阿明經常把北婆羅洲地契的故事掛在嘴邊，作為證明自己能夠繼承習俗地，以及有資格成為當地人的最佳說辭。

習俗地的登記運動在二戰爆發後停止（Doolittle 2003：51），原住民社群逐漸了解土地所有權的重要性，開始重視習俗地繼承者的資格，Sino和養子當然也被放入檢視名單中。當地人的養子早期被允許繼承習俗地，但隨著假當地人的案例變多，1980年代後政府只允許擁有血緣關係的後代繼承習俗地。以下故事是王麻骨縣酋長（District Chief）阿良的家族案例，因身為Sino的他又主責受到廣泛檢視的習俗地糾紛。如此的身分衝突，讓阿良的立場顯得更具參考性。阿良、阿國、張正平等是公會保佛支會的創始人，不時見面討論Sino所面臨的難題。雖然阿良不諳華語或是任何籍貫母語，但他以Sino自豪。他是當地人權利議題的最佳諮詢者，擁有華人姓氏的他能夠當上縣酋長，即證明了Sino有資格成為原住民社群的領袖，處理習俗地糾紛等事務。縣酋長一職源自當地人法庭的制度，專門處理當地人習俗糾紛。在這司法制度下，每個村落都有村長（Village chief），主要原住民民族都有其酋長，華人則有甲必丹作為代表。負責協調這些地方領袖習俗與宗教事務的則是縣酋長，如此的制度延續至今。

阿良成為縣酋長之前，他的母親老悅曾經歷過結合Sino和養女兩個敏感因素的習俗地案件：老悅養母的親屬曾設法阻止有華人姓氏的她繼承養母的習俗地。老悅自小被一對卡達山夫婦撫養長大。她的生父劉木光是來自中國的客家人，是西海岸鐵路的營建工頭。劉木光後來經商，娶了一名卡達山或杜順婦女，成了保佛鎮的甲必丹。1920年代，劉木光的妻子和老悅的養母Talanggang成了好朋友。Talanggang出身自威望的杜順家族，和來自澳洲的橡膠種植園經理Lloyd結婚。老悅的生母和養母分別嫁給了非原住民，兩家屬於地方名門，交往甚密。Lloyd和Talanggang結婚許久且膝下無子，便向劉木光夫婦獻議收養剛出生的老悅。阿良回憶「A-Kung⁴⁰不給」，但剛好「A-Po生病」。劉木光擔心生病的妻子無法好好照顧女兒，決定把老悅交給Lloyd夫

40 阿良一家在指稱祖父和外祖父都稱A-Kung（阿公），指稱祖母和外祖母都稱A-Po（阿婆）。

婦做養女。幾十年過去，養母Talanggang去世，留了很多習俗地給老悅。當時Talanggang的兄弟姐妹前來反對，質疑老悅實際上是個有華人姓氏的「華人」，怎麼能繼承習俗地？說到這裡，阿良補上：「幸好她血緣上是Sino，可以繼承習俗地！」阿良感慨，如果老悅的親生父母是華人，即使他是縣酋長也無法幫忙母親繼承習俗地。

阿良的態度明確，即使是《當地人詮釋法》允許透過習俗法而確定領養關係的養子可以繼承養父母所留下的習俗地。但，阿良卻堅持1980年代後的行政調整，僅能以血緣關係為準。這和公會堅持讓養子可繼承習俗地的立場不同。如《當地人詮釋法》所明列，養子在非類屬性文化認同的模式裡，應以領養家庭的母語作為文化認同的主要依據，不應單從由血統而造成繼承習俗地的障礙。但在近年的輿論和人口壓力下，繼承者的資格進一步萎縮，只限擁有血緣的後代，採取類屬性模式。阿良同時作為公會的前副主席和縣酋長，在非類屬性和類屬性的模式之間，在法律依據和行政命令之間，雙雙選擇了後者。可見在沙巴各族和睦的社會氛圍下，有華人姓氏的人兼養子身分在繼承習俗地上仍然是個敏感話題。老悅得益於她原生家庭的原住民血統，才能把複雜的糾紛簡化。沒有原住民血統的養子，是否能順利繼承習俗地？雖然還未和田調聽聞類似的案例，但我基於阿良的類屬性選擇而推測，如此案例的成功率應該很低。

重整後的當地人法庭，僅能以血統作為檢視當地人地位申請者的唯一條件。即使申請者充分實踐原住民的文化，但沒有原住民血統或被原住民領養的申請者，也無法享有當地人的地位。證明原住民血統的關鍵在於官方文件的物證（尤其是出生登記證明書），而非過去當地人法庭裡所重視的人證。申請者居住地的地方領袖過去是重要的人證，以證明申請者透過參加節慶儀典等社群活動，是當地人社群的一分子，且實踐原住民的生活方式。過去法庭依據村長或是酋長們的人格信任作出判決，但隨後地方領袖多為政治委任，缺乏公信力，甚至可被賄賂。

但是全仰賴物證的方式並非完美。其中一位報導人的外祖父是原住民，但生下其母親後即離家而去，沒有留下任何的法律文件。我曾就此詢問縣酋長阿良：該報導人能否申請當地人資格？阿良無奈地表示，沒有物證，即使

村長等地方領袖願意充當人證，當地人法庭也無法為該報導人爭取當地人的資格。公會沒有對此漏洞發聲，默然接受當地人法庭的安排。換個說法，公會間接貶低了文化認同與社群網絡的連結，提高了物證和血統所扮演的角色。

簡言之，原住民自英殖民時期即失去了眾多土地的權利。特許公司為了盈利，而把土地變成可吸引移民和投資的資源；同時原住民早期缺乏法律概念，沒有積極爭取公司所給予的保障。透過黃高陽後代或是老悅的案例分析，殖民政策則讓當地人的身分和習俗地的繼承緊密相連，形成建國後眾多圍繞在習俗地的身分論述和日常實踐。

2. 在習俗地實踐習俗

在沙巴原住民的四大語群當中，北婆羅洲語群世代久居於陸地，與土地的關聯十分密切。在殖民者與國族主義者型塑習俗地的概念以前，北婆羅洲語群與居住地有著信仰依據。Seet（2017：88）提出，北婆羅洲語群的傳統信仰佈滿著精靈，「精靈是大自然的『守護者和照顧者』。祖先稱他們為地主精靈（landlord spirits），或*Tanaki*，而人類只是暫時的租戶（transient tenants），或*Ulun/Tulun/Ongulun*」。在Seet的現代化語彙裡，精靈擁有土地所有權，而人類只擁有使用權。習俗地概念的引入雖然把土地所有權的概念從精靈轉移到個體身上，但土地擁有者或使用者的使用者仍然對習俗地上的精靈充滿著敬畏。

沙巴原住民有着大部分南島社會所實踐的習俗（在一些南島社群稱為*kastom*），各方言群的習俗因居住地而有微差。習俗和傳統信仰有關，因此習俗地上的作為多和精靈以及祖先的靈力相關。實踐習俗是Sino與習俗地保持連接的方式，也是加強自身能夠繼承習俗地的論點。Sino從原住民籍的父母輩習得人在居住地的習俗和作為，尤其可透過種植與採集來宣稱擁有土地的使用權，如《原住民土地權利公告丙 1889》所定義的習俗地。此外，社群根據經驗傳承的習俗來維持人群與自然之間的和諧。北婆羅洲語群的自然觀裡存在著眾多關於精靈及維持和諧的禁忌。Seet（同上引：87-88）進一步解說：

過去的*indigenous natives*⁴¹相信人與人之間的和睦共活是一種美德。

人與精靈和睦共處是重要的……緊跟既定成俗的默契，不違反和逾越它……需注意的是，人的日常生活已和精靈（*kahazapan*）世界裡看不見的存在緊密地交織。人們也經常向這些看不見的虛靈（原文：*ethereals*）求助，不管是善意或惡意，尤其是生病或災難之時。在種植季節，精靈會被呼喚來保護作物，並協助確保作物豐收。

這些習俗、禁忌（*binsuvon*）和賠償機制（*sogit*）透過當地人法庭的制度化，發展成一套有別於普通法系（*common law*）和伊斯蘭法系（*Islamic law*）的法律系統。*sogit*直譯「冷卻」，可消除人們因不當的行為而引起的「燥熱」⁴²（*ahasu*）狀態（Barlocco 2014：36）。危險的燥熱狀態需要儀式來消除所有的怨恨，重返過去的和諧（Seet 2017：89）。嚴重燥熱狀態需要特定儀式（通常透過動物的流血）來化解，儀式的執行者是兼具宗教師和醫師角色的祭師（*bobohizan*或*bobolian*）。如第四節所提，Sino和華人最大的文化差別在於Sino遵守著原住民習俗。在不衝突的情況下，Sino同時遵守著原住民和華人的習俗禁忌。這些習俗透過不同文化背景的長輩習得，如第四節所提及的阿國回述小時候和鄰居打架，犯了禁忌。其塔達那籍的祖母連忙按習俗賠償對方家庭，恢復兩人的和諧。這事讓阿國覺得習俗的重要性，與習俗產生了情感連結（訪談阿國 2017/8/9）。

田野期間，我在半島常見的生活禁忌有：（一）不能在晚上曬衣服，因為精靈會附著在衣服上；（二）在野外上大小號必須心中默念「借過」，避免排泄物招惹野外的精靈。⁴³近乎所有的Sino報導人都遵守這些與精靈相關的禁忌，甚至少部分沙巴華人也跟隨。部分報導人在習俗地墾殖時也會不小心冒犯精靈，所引起的身體不適可透過在地社群的作法（草藥偏方）化解。以下是少數兼具塔達那和Sino文化認同的報導人Gimsit的例子。Gimsit大約六十

41 作者使用這詞指涉北婆羅洲語群。

42 北婆羅洲語群對冷熱有相對應的延伸，天堂被視為溫度涼爽，人間則冷熱交替，地獄則是熱的。因天堂被認為在神山頂，所以溫度自然比低地熱帶舒適。

43 *Siwatdalan*和*Tomborivoh*這兩種在林間、山上和溪邊的精靈，都不喜歡人們隨地隨意大小便。

來歲，是瓜拉班尤縣的甲必丹，阿聰等人自豪地稱他為「全馬唯一沒有華人姓氏的甲必丹」。如今，僅有沙巴和砂拉越保留了甲必丹制度，而在沙砂地區也極不可能找到像塔達那那樣高度維持華人習俗的原住民民族。阿明和阿聰以Gimsit如此保留雙重文化的完美案例自豪，作為華人和塔達那人文化可以和平共存的見證。從文化習俗的角度，Gimsit等同實踐Sino的習俗，他早晚兩拜，循從標準的日常祭祖儀式。作為甲必丹，他負責瓜拉班尤郊區與華人節慶儀典相關的協調。他所負責的社群，多是口操塔達那語或是沙巴馬來語的村民。Gimsit在接受媒體訪問時，總是穿著塔達那的傳統服飾，自我標榜為塔達那人。因此，分別他和Sino的文化界線，始終還是華人姓氏。

我首次和Gimsit見面時，他提及最近在自家的習俗地砍草惹到精靈，一隻腳發熱腫脹。向正規醫院求診一周後仍無效，於是他決定使用傳統方法，飲用特定草藥所製成的水，第二天現象快速不見。這讓他聯想到小時候不知何故惹到「骯髒的東西」，大病很久後，決定使用傳統方法，也是見效。Gimsit長期收集這些偏方，也有很多人尋求他的協助，甚至穆斯林也不例外。Gimsit在習俗地耕種或採集草藥，都可被視為在土地上的作為。Gimsit的故事是個反例，若從他接受甲必丹一職等同於趨向華人認同的角度出發，難免會引起親友的議論。然而，他在日常生活透過偏方等作為來維持與土地精靈的和睦關係，足以強調他同時維持著原住民習俗。

習俗地與Sino的關聯包含了物質和非物質層面。前者包含了法律和財務上的觀念，可作為當地人之間的買賣或家族之間的傳承來轉移土地所有權。習俗地的非物質層面則包含傳承者在土地上如何實踐習俗，透過行動來和北婆羅洲語群的精靈信仰互動。處理土地糾紛所依循的原則從早期的非類屬性，逐漸轉換成類屬性的血統劃分。同時，Sino卻透過非類屬性的習俗實踐來強化自身繼承習俗地的權利。

（二）Sino的挪用：華人祖先與地景的傳說

圍繞在習俗地的論述，應可視為和南島社會圍繞著地景（landscape）的討論相關（郭佩宜 2008：146）。我甚至認為，報導人把如此的討論套用在其華人祖先與地景的關係裡。人類學的地景指的是「構成人們對地方和社群的

感知所察覺的環境」(Stewart and Strathern 2003 : 4)。民間傳說、神話、口述歷史等皆以真實或想像的細節來調整人們在社群的空間地位，尤其是其國族或自我的社會身分認同(同上引：3)。郭佩宜(2008：148)曾舉其美拉尼西亞的田野對象郎加郎加人(Langalanga)的習俗地糾紛為例，其中所涉及的「不只是物質面的爭奪，而乃一整套歷史敘事——地景化祖先歷史的競爭」。與祖先的關係也是郎加郎加人取得土地權的重要因素之一，如祖先有無在該地景上留下的物質，如何運用該地景，如何取地名，或是宣稱者是否能如數家珍般地說出該地景的歷史知識，都可被視為當地土地法庭給予土地權的證據(同上引：150, 158)。

缺乏共同祖源地的Sino，除了透過習俗地上的實踐，也透過訴說自身祖先和居住地的悠久神話來支撐成為當地人的資格。如此居住地的範疇可大可小，以下的討論皆圍繞在沙巴地景上最具代表性的物質形式——最高的山而展開。神山(Mount Kinabalu)，又名京那巴魯山，是馬來群島最高峰(海拔4095米)。神山的形象除了出現在沙巴的州旗和州徽，也很常出現在沙巴各機構的標誌裡頭。

1. 神山與華人祖先的傳說

Sino從原住民社群習得強調祖先歷史和土地繼承的文化面向，並將之運用在強調華人祖先的歷史上。這些傳說，不斷地在沙巴民間傳承，表達的是華人與這塊土地悠久的淵源。部分Sino報導人經常述說，甚至重塑這些傳說，強調自己和居住地上地景的連結。我認為，Sino強調華人與沙巴的悠久歷史，即合理化自身對習俗地的權利以及成為當地人的合法性。

關於華人與沙巴原住民，尤其是北婆羅洲語群互動的傳說很多，以致出現卡達山人是「半個華人」(half Chinese)的假說，19世紀末已有學者就此從語言學和物質文化等面向討論，得出的結論是大部分北婆羅洲語群受到華人文化的影響，但只有一小部分擁有華人血統(Evans 2015 : 260-277 ; Rutter 1985 : 40-45)。然而，民間至今仍經常把以下華人和神山的傳說，作為「半個華人論」的證據：

(1) 中國寡婦山的故事：

一名神山腳下的北婆羅洲語群婦女和來自中國的男人相愛結婚生子。後因丈夫想家而答應妻子暫時離開，妻子之後日日在神山最高點遙望丈夫的歸來，後來變成了山上的一塊石頭。（吳仲達 2016）

(2) 神山盜珠的故事：

神山上有一隻龍守護著一顆夜明珠，明代皇帝曾派代表來盜取。雖然盜取成功，但皇帝和留在中國的代表最終沒有真正擁有該夜明珠，小部分中國代表反而留下來和當地婦女通婚繁衍後代。（Rutter 1922：85）

這兩則傳說很常被敘述者再度改編，實無「正統」的版本。Rutter（1985：40-45）認為，只有第二則傳說源自北婆羅洲語群，第一則傳說是外人的詮釋。北婆羅洲語群經常和華人文化「被連結」在一起，主要是因為該群擁有很多用*Kina*-前綴作為開頭的地名（Evans 2015：265），只懂馬來語的學者認為這是*Cina*（中國）的腔調變異。事實上，卡達山人用*Sina*，而非「*Kina*」來指涉華人或中國。Rutter（1985：40-45）早已透過語言學角度排除以上的猜測，*Ki*-是「有」，*na*-是「確定」，*Kina*-真正的意思是「已經確定有……」。至於*kinabalu*，一說*balu*是休息的地方，*na-balu*也是指神山山頂作為「確定（人死後靈魂）休息的地方」。*ki-na-balu*即「已經確定有人死後靈魂休息的地方」，非常符合當今北婆羅洲語群仍認為，人死後靈魂會飄向神山頂的世界觀（Seet 2017：35）。

2. 中國寡婦山的故事重塑

雖然學界已經證實第一則傳說並非來自北婆羅洲語群，但基於某種程度的歷史基礎，此傳說得以廣為流傳。中國寡婦山的故事，恐怕是二戰前部分本地婦女的心聲。將之與《黃高陽族譜》的故事對比，面對一去不復返的中國丈夫恐怕是黃高陽的妻子Latini和他的媳婦Kosong binti Torok了。故事的真實性並非重要，重要在於說故事者為什麼願意花時間撰寫和述說這些故事。有的故事因為基於相似事實而被述說，有的故事則是基於當下需求而被重新創造。面對Sino的文化認同和身分地位危機，阿文便是其中一位基於中國寡

婦山重塑「歷史」的代表。阿文是報導人阿明的弟弟，但早已在亞庇近郊住了幾十年，孩子都不在半島長大，僅在逢年過節回到瓜拉班尤小住幾天。他曾經是公會的副主席，以下是他所撰寫的「明代皇帝後代流落沙巴」故事，刊於2013年的華嘉日紀念特刊（SSNA 2013：24）：

明代第二任皇帝自1403年和杜順婦女結婚的歷史傳說故事

朱建文帝（明代第二任皇帝）

朱建文統治期間，在鄭和的幫助下發生了四王子朱棣的奪權事件。奪權事件成功把朱建文帝的軍隊擊敗，皇宮燒毀。朱棣以為焦屍是皇帝和皇后。朱棣登基為第三任皇帝永樂帝。永樂帝[隨後]得知朱建文帝仍然活著，已逃往東南亞。水師提督鄭和被命尋找朱建文帝，將他帶回中國。

就這樣開啟了十八歲的朱建文帝在1403年逃至北婆羅洲（現沙巴）的故事。他長期間隱藏在北婆羅洲，然後愛上了，直接迎娶一位杜順裔本地婦女。（不知曉妻子的名字，孩子們成了不知曉的*Sino-Dusun*）

我每次遇見阿文時，他都詢問能否幫忙他找尋更多關於這段「歷史」的資料。他也認為這位落難皇帝的太太也就是天天上神山遙望遠方的人，後來變成了一塊石頭。這寫在紀念特刊的故事沒有參考資料和出處。他只提到2000年代⁴⁴有中國記者前來採訪Sino的故事，然後記者找到了這皇帝的後代，他還保留著一直被當成傳家寶流傳的皇帝御璽，只是都不知道它的功能是什麼。現場的人看到御璽，立刻全體下跪，他才知道自己是皇帝的後代，接著便被帶去中國領一筆充滿黃金的財產。阿文繪聲繪影，發自內心地相信這則故事。我認為這故事隱喻著他的Sino認同。故事結合了建文帝的失蹤和中國

44 阿文無法提供準確的時間點。

寡婦山的傳說，同時也表達了部分Sino對於自己身世的一種想像——失聯了很久突然如獲至寶的想像，及被否認後突然被平反的願望。

皇帝和神山皆是華人和北婆羅洲語群最神聖的文化元素，Sino藉此來強調本身的文化雙重性。中國寡婦山是華人和沙巴原住民通婚的最早傳說，唯傳說並沒有明確點出時間點。訴說者把此故事重塑成明初，符合明朝海禁政策的背景，以及建文帝經歷靖難之變後逃難到東南亞的野史。若建文帝來到沙巴是15世紀初，訴說者則可用於凸顯Sino在地化「長達五百年」的悠久歷史。時間越長，越能證明自己是「當地人」，擁有土地權利的合理性。故事述說的時間和平台也可印證述說者的動機，2000年代是中國崛起的年代，中國記者前往沙巴採訪的故事可增加帶入感。故事最終在2013年刊登於華嘉日紀念特刊上，也是向出席的貴賓和Sino重塑歷史想像。對第三波移民的Sino後裔來說，更有助於把Sino的淵源拉至和峇峇娘惹平齊。

即使皆擁有華人和原住民的血統，持不同文化認同的人會選擇性相信不同的傳說。持原住民認同者不相信中國寡婦山的傳說，因為對原住民族語有較高的掌握能力。如屬於北婆羅洲語群，⁴⁵已和西馬華人結婚的Jeffrey，基於母語的掌握和其文化認同，認為人們習慣用熟悉的語言去解讀不熟悉的地名，藉此捏造出「中國寡婦山」的故事。

Jeffrey對Sino比較沒有好感的立場，展現在他認為峇峇娘惹比Sino更加「有文化」。這裡的文化指的是high culture。Jeffrey對峇峇娘惹的解讀顯然和普遍所認為的男性華商娶馬來女性不同（Lee 2008：162）。他的認知來自歷史教科書的故事：馬六甲王朝時，明代皇帝許配漢麗寶（Hang Li-po）公主給馬六甲蘇丹，陪同漢麗寶前來的宮女與馬來大臣通婚。他說：

峇峇娘惹從中國來時，是一組人來，是過去中國帝王制度的菁英。就像過去的蘇丹，非常有條理，有自己的系統，這和常民百姓不一樣……但是前來沙巴的華人，在英殖民時期，只是平民。貴族只有

45 屬於Dusun Kimaragang方言群。

部分，剩下的是逃離家園的。他們有企業家的精神，想要重新開始生活，來到這裡。

Jeffrey對峇峇娘惹和Sino的認知並非完全符合當今的學界敘述。他選擇性地相信部分事實的同時，也有自己的一套邏輯。和阿國等報導人不同，峇峇娘惹在Jeffrey的敘事角度裡，成了Sino無法獨立自主的理由。簡而言之，Sino和原住民對過去居住地的詮釋存在差異。接近Sino認同的個體，越相信早期華人祖先在沙巴這片居住地的作為。接近原住民認同的個體，則會認為Sino和其他類似的混血華人群體（如峇峇娘惹）不同，其文化不夠「高尚」，其移民史比峇峇娘惹短，不足以自立門戶。不管哪個傾向，說故事者各自結合歷史和傳說進行「再創作」，並且強調祖先在居住地上的行為和悠久性。這和他們對繼承土地權利的宣稱，有很大的關係。

3. 神山盜珠的故事詮釋

在中國寡婦山的傳說裡，華人祖先是非常短暫的過客。然而，在神山盜珠的傳說裡，華人祖先留下來和當地婦女通婚，繁衍後代。我認為，這傳說裡也處理了北婆羅洲語群對於華人財富觀的理解，也企圖把留下的華人透過非類屬性文化認同接納成「當地人」。

神山人頂作為北婆羅洲語群死後靈魂休息之地，是天堂的第一層天（共七層天）（Topin 2017：43）。神山住著的龍Paka是該群最高神Kinoringan的寵物。Paka守著天堂的入口，防止闖入者，而他最心愛的玩具就是一顆夜明珠（Seet 2017：51）。中國皇帝想要盜取夜明珠的意圖各說紛紜，一說是為了擁有如此珍貴的寶物。若把夜明珠當成北婆羅洲語群最寶貴的財富，此傳說其實蘊含著中國人企圖盜取北婆羅洲語群財富的意味。前來盜取夜明珠的人，一說是黃森屏（Ong Sum Ping）⁴⁶總兵和代表，一說是三位王子。但在不同的版本里，都有一個共同點。中國的代表靠著機智與工藝奪取了夜明珠。

46 又稱王森屏，至今汶萊還有道路以Ong Sum Ping取名，中國南京還有一勃泥王之墓，據說埋著Ong Sum Ping。

他們觀察Paka的日常作息，發現Paka早上出外覓食，直到日落前才回到洞穴裡玩賞夜明珠。代表們很快想到方法，即準備大風箏、玻璃球和一根蠟燭。代表趁著起風時，把自己綁在風箏上飛至洞穴，在玻璃球裡點亮蠟燭，換取真的夜明珠，然後滑翔下山，立即出海。

Paka回到洞穴後以為夜明珠還在，直到發現是假珠後，大怒趕忙下山。這時，代表們已在海上往中國的方向前進，看到Paka趕來，又想到了一點子：用火把船上的砲彈燒熱，往Paka的方向射去。Paka以為代表歸還真的夜明珠，趕緊把它吞進肚子，豈知火紅的炮珠燒傷Paka，將牠擊沉海底。偷龍轉鳳，用風箏把人撐起，或讓Paka吞下火球屬於中國人的聰明，而大風箏、玻璃球及大砲等是北婆羅洲語群所沒有的工藝。中國人靠著機智和工藝，闖入禁地，把守護北婆羅洲語群最珍貴財富的神獸給擊敗，寄寓著該群經常因為中國人的機智與工藝而失去本身的財富。

在故事的結局，中國代表們沒有真正擁有夜明珠，一說他們因為奪財在船上發生了爭執，一說他們成功把夜明珠帶回中國，卻在皇宮爭功而發生爭執。在另一個在船上發生爭執的版本，黃森屏最終帶著夜明珠離開，划著小船來到汶萊，把夜明珠獻給汶萊蘇丹，成了駙馬。一說前往汶萊王宮的是沒有夜明珠的代表，但是憑著良好的品性成了駙馬。至於在中國皇帝面前選擇不爭功的，最後還是成了蘇丹駙馬；而爭功的代表因為失去了親情而無法擁有真正的幸福。成為駙馬的代表，改了穆斯林名字，最終成了蘇丹，過著幸福的日子。

傳說的結局耐人尋味，北婆羅洲語群試圖說明，累積財富並非真正的幸福之道，因為親情和品德更加重要。真正的幸福是，留下來，生活在這片土地上，憑著良好品性，也能擁有屬於當地社群的名利，成為當地社群的一分子。和前面的傳說不同，這則傳說殷殷期盼Sino「真正的歸化」。對敘說者而言，華人血統沒有文化認同上的意義，僅作為一種家族記憶或歷史流傳。若敘說者本身是留下來的中國人，已經放下盜取財富的意圖，憑著良好品性，也能透過後天行為成為「當地人」，成為native。

Sino把原住民對地景的理解方式挪用至華人祖先的敘述裡頭。因為沒有共享方言和習俗的祖源地，Sino因此把祖源地擴大成整個沙巴，尤其結合了

華人先民的足跡與沙巴最具代表性的地景——神山。我挑了中國寡婦山和神山盜珠的傳說來對比。前者代表的是華人觀點，後者則是原住民觀點。公會把阿文版本的中國寡婦山傳說納入紀念特刊裡，藉此展示Sino能夠成為當地人的資格。神山盜珠的傳說則是處理了華人奪取原住民財富的矛盾。兩則傳說皆強調了華人在地景活動的悠久性，交代了華人與原住民通婚的起源，同時強化了Sino與居住地的關係。

六、政令下的類屬性與生活中的非類屬性

殖民者所帶來的現代治理與國族主義的文化政策，多次型塑和改變了當地人的自我認同模式。Mahibol觀察出法定族裔和生活實踐的脫鉤，本文也提出當地人因而發展出遵守政令的類屬性模式，又同時在日常生活中實踐非類屬性的文化認同模式。以太平洋人群為例，當地的文化認同已政治化，已有類屬性的法規，卻在日常生活中仍保留部分非類屬性的形態（Linnekin and Poyer 1990 : 12）。如在夏威夷僅開放給夏威夷族（Hawaiian Native）的卡美哈梅哈學校（Kamehameha Schools），學生憑著擁有至少一滴夏威夷族祖先血統就能入學。如此類屬性的法規，卻在學生彼此實際接觸時呈現部分非類屬性的形態。如不會說夏威夷英語（Hawaiian Pidgin）的學生，會對自己夏威夷族的文化認同感到不舒服（Linnekin 1990 : 157）。

類屬性族群分類和非類屬性文化認同的衝突，在Sino的案例裡可展現在四個面向：（一）以西馬單一旦僵化的族群分類，對應沙巴Sino多重且流動的文化認同；（二）以殖民者的族群理論，詮釋汶萊視角的文化認同理論；（三）以方便且不易產生舞弊的當地人認證模式，取代過去以人證檢驗申請者後天努力的模式；（四）以清楚且迎合政策的公會會員認證方式，對應公會會員日常接納與定義我群的方式。我已闡述了前三個面向，在此補充第四個面向。

為了適應國族主義，部分文化認同群體蛻變成權益組織，並模仿主流群體的政治權力架構（Linnekin and Poyer 1990 : 13）。因殖民史和國族建構的不同脈絡，或是該原住民群體處於國族國家的少數或多數等因素，各地的權

益組織呈現出獨特的認同模式。Barth（1994：12）提出，如此的集體動員很受領袖的影響，反應的模式往往不是群體的文化意識形態或民意。因此，權益組織所提出的認同模式需放回日常生活實踐中檢驗。華嘉混血公會的官方族群想像，與Sino的日常文化認同模式存在巨大的差異。公會所倡導的，是凡是擁有一滴原住民血統就能成為Sino的類屬性模式。

和太平洋權益組織一樣，公會開始模仿主流群體（西馬或當地人法庭）的架構和辦事方式，因為人證被賄賂的機率比物證來得高。公會強調的是血統為首，再談華人和原住民的雙重文化實踐：類屬性→非類屬性（居住地→生活方式→名制）。換句話說，即使公會會籍的申請者沒有實踐任何華人或原住民的文化，仍可以被納為一員。公會守著法律規範，是為了解除原住民和政府官員對假當地人和習俗地議題的顧慮。若是以非類屬性文化認同為準，則非常容易出現法律漏洞。因此，公會和政府部門溝通時都傾向把血統當成唯一考量，用白底黑字證明。

半島報導人所落實的文化雙重性符合公會的理想，卻未必認同公會的倡導。他們對Sino沒有歸屬感和族群意識，對華嘉日不熱衷，有的甚至沒有聽過公會的存在。這呼應了Barth（同上引：12）的假設：群體不一定對權益組織所倡導的深感興趣，甚至鼓吹與組織相反的方向。Sino身分所帶來的行政不便，讓他們不想保留這法律身分。以第四節的老珠為例，她懂得說福建話、華語、馬來語、英語和一些塔達那語，信仰華人宗教，慶祝當地各族群的節日，也從母親身上學習許多比薩雅人的禁忌和習俗。但是，她卻從未聽聞公會的名字。她說兒子的法定身分是Sino-Dusun，買地買房等方面都面對行政上的阻擾。因此，她認為Sino只是一個名字而已，最好的方法是把下一代一律改成卡達山或是杜順。「只是一個名字」代表老珠的認知裡並沒有所謂的族群觀，只有族類。族類只是名字，可以隨著有無行政刁難而改變。老珠的多重血統沒有影響到她所選擇的法定身分，官方和法律的分類和她的文化實踐並沒有掛鉤。不管是想要放棄Sino法律身分的老珠或是想要保留Sino身分的其他報導人（如阿良及其母親老悅），在確認當地人或繼承習俗地的資格後，都不會影響他們日常生活中所實踐的非類屬性文化認同。

即使一些非常熱衷於公會活動的人，也無法影響其家人一起投入公會的

會務。像是阿良和阿文都非常投入於公會的事務，但是他們的兄弟姐妹和子女對公會並不熱衷。阿聰雖然是公會一員，且非常熱衷於Sino的文化認同，但卻對公會沒有歸屬感。2018年華嘉日之後，我帶著華嘉日的手冊找他談論所見所聞。阿聰表現出不看好公會的態度，最典型的例子是，他知道公會正積極透過沙巴文化局出版Sino的學術性書籍，但出版日期多次拖延。他鐵了心腸地說：「百分百無法出版。」⁴⁷表面上的理由是缺乏共同祖源地，因各個縣市的Sino所通婚的原住民文化不同，而呈現出一定程度的文化差異，難以整合其普同性。但我事後懷疑阿聰的冷漠態度是因為他認為公會透過人口普查的名義，盜用政府給公會的撥款。阿文也曾透露，公會人口普查的預算過大，和實際所需相差甚遠，因此才選擇不連任副主席。

雖然半島的受眾是公會理想中的會員，公會努力營造的族群意識和歸屬感顯然沒有影響到大部分受眾。這和當地民間的文化認同模式相關。作為華人和塔達那人的後裔，他們大部分僅把塔達那語當成母語。即使少部分認為，母語同時是華語或福建話，其生活方式也可能與信仰華人宗教的塔達那人非常接近。在塔達那人居多的社群裡，他們仍會傾向於塔達那人認同。只有那些保留華人姓氏的個體，才被當成Sino。但是這批Sino也因為質疑公會的資金運用，不信任公會，才會對公會的倡導呈現如此巨大的落差。

七、結論—與古典理論對話

本文圍繞在兩個基於非類屬性文化認同的關鍵概念：「當」（第四節）和「地」（第五節）。前者強調當下的作為，以及個體與集體的充當和擔當。後者則側重居住地對Sino文化認同的影響，進而延伸出祖源地和習俗地的討論。源自英殖民的native一詞，原本具有「原住民」和「當地人」兩個意思。在沙巴的脈絡裡，native應該更貼近後者。在Sino要成為當地人的過程裡，「當」和「地」是不能忽視的面向。我嘗試整理了當代克里亞斯半島的

47 最終在2019年10月出版。

文化認同運作原則，分成兩類：（一）母語維持的模式（母語→居住地→生活方式）；（二）Sino模式（居住地→生活方式→名制）。以上模式重新排序了Mahibol（1994）所列下的重要原則。排序結果和Pugh-Kitingan（2014）當代的觀察一致，語言是首要的辨認條件，可能代表了前殖民時期由居住地為首（吳佳翰 2020：108；Ranjit Singh, Darshan Singh 2000：34）的演變。

在古典的族群理論裡頭，第四節至第六節的討論比較集中在根基論，較少處理建構論、族群邊界論和情境論。建構論聚焦於不同時代背景下的族群型塑，如習俗地和當地人的法律概念、國族政策等如何影響了Sino最終選擇從亞族邁向民族的道路。非類屬性文化認同在建構論的框架下，應是被型塑的概念，最終形成與類屬性族群概念相互交織的狀態。Sino當今的認同模式是在當地人法庭和公會政令上呈現以根基論為首的類屬性模式，然而Sino在日常生活仍保留非類屬性模式。

族群邊界論比較能對應第四節的討論，在高度異族通婚的社群裡，某些文化邊界成了區分族群的關鍵，其中包括生活方式和名制。區分塔達那人和比薩雅人，或是Sino與華人的界限時，生活方式成了族群邊界。在Sino和塔達那人之間，名制也是族群邊界。然而，族群邊界本身可以是不能跨越，也可以是流動不定的。本文的族群邊界是可跨越的，個體有可能在一生中經歷超過一次的流動。因此，非類屬性文化認同的多重流動比較接近本文探討的重點。同時，以上的流動性不應僅被理解成情境論而已。繼承習俗地所採取的*Buang Siang*策略，的確比較符合為求政經利益與個人情感的情境論。Sino權益鬥士的身上體現了個人情感的面向。他們成立公會，堅守華人姓氏以及文化雙重性，沒有直接向大環境的政經利益靠攏。另外，有別於二選一的混血兒家庭，Sino所提供的第三選擇更是複雜化了認同的流動性和多重性。

總結以上，非類屬性文化認同並非摒棄建構論、情境論和族群邊界論，而是轉而注意到個人生命實踐過程的認同轉折，以及旁人所給予的社會認可。在Sino的案例裡，類屬性和非類屬性的認識架構可用於串聯與對照古典族群理論，而四個常見的族群理論卻難以串聯與對照彼此。透過類屬性和非類屬性的框架，我們得以理解以下複雜的田野現象。以Sino為豪的報導人實踐著公會理想型的雙重文化，為何又同時認同當地人法庭和公會的一滴血原

則？另一邊廂，為何另一位公會理想型的Sino報導人認為，Sino比較接近族類，沒有歸屬感和族群意識？

非類屬性文化認同的理解，可透過「當地人」作為分析工具理解。

「當」的概念連接了個體的先天與後天條件，型塑了其文化認同的轉折。沙巴原住民（尤其是北婆羅洲語群）非常關切習俗地及其有形與無形的傳承。在「地」的概念裡，Sino除了不斷在習俗地實踐習俗，也吸收了原住民對於地景的理解，將之挪用在華人祖先身上。報導人結合沙巴最高的山、山上最神聖的寶物及中國皇帝等元素不斷地述說華人祖先在這片地景上悠久的作為，合法化自己繼承的習俗地。

雖然鮮少作為研究主體，Sino在當代馬來西亞有著特殊意義，因為他橫跨了原本界線分明的「土著」和「非土著」，挑戰了當今大馬所推崇的土著政策。再者，在族群界限僵化的大馬，Sino透過公會進行了從族類轉變成族群的權益運動，成功與政府部門對話。峇峇娘惹一直是Sino報導人的參考群體，但相較之下，Sino的處境相對優勢，因為華人、Sino和沙巴原住民之間仍不斷通婚。在當代大馬不穩定的政治局勢裡，州政府雖口頭承諾解決Sino所面臨的種種難題，但仍未採取實際行動，尤其是從亞族升格成民族的承諾。從沙巴原住民對族群的文化認知角度，這或許和Sino沒有同個方言（isoglot）或祖源地有關。然而，這並不代表Sino無法突破這些認知框架，因此Sino未來的發展值得進一步觀察。

參考書目

中國報 China Press

- 2017 給僑生一個土著地位 可淡化界線 盼華社支持 gei qiaosheng yige tuzhu diwei ke danhua jiexian pan huashe zhichi [Hoping Majority Chinese Support the Idea of Granting Baba Nyonya *Bumiputera* Status to Vanish Ethnic Boundaries]. 網路資源 [Internet Information], <https://www.chinapress.com.my/20170909/%E3%80%90%E4%BB%8A%E6%97%A5%E9%A6%AC%E5%85%AD%E7%94%B2%E9%A0%AD%E6%A2%9D%E3%80%91%E7%B5%A6%E5%83%91%E7%94%9F%E4%B8%80%E5%80%8B%E5%9C%9F%E8%91%97%E5%9C%B0%E4%BD%8D-%E5%8F%AF%E6%B7>

%A1%E5%8C%96%E7%95%8C/, 2017年9月9日[September 9, 2017]。

- 2020 土團原有黨章 允招收非土著入黨 tu tuan yuan you dangzhang yun zhaoshou fei tuzhu ru dang [According to the Constitution of Malaysian United Indigenous Party, Non-Bumiputera Is Allowed to Join the Party]。網路資源 [Internet Information], <https://www.chinapress.com.my/20200830/%E5%9C%9F%E5%9B%A2%E5%8E%9F%E6%9C%89%E5%85%9A%E7%AB%A0-%E5%85%81%E6%8B%9B%E6%94%B6%E9%9D%9E%E5%9C%9F%E8%91%97%E5%85%A5%E5%85%9A/>, 2020年8月30日[August 30, 2020]。

王梅霞 Wang, Mei-hsia

- 2005 「性別」如何作為一套文化表徵：試論性別人類學的幾個發展方向 xingbie ruhe zuowei yitao wenhua biao zheng: shilun xingbie renleixue de jige fazhan fangxiang [Gender as a Cultural Representation: Approaches of Anthropological Studies]。考古人類學刊 kaogu renlei xuekan [Journal of Archaeology and Anthropology] 64: 30-58。

吳仲達 Wu, Zhong-da

- 2016 玩玩地名(第10篇) 吳仲達：東南亞最高峰 中國寡婦山故事哀艷 wan wan diming (di shi pian) wu zhong da: dongnanya zuigao feng zhongguo guofu shan gushi aiyan [Place Name Origin 10: Wu Zhong-da Says the Highest Mountain in Southeast Asia, the Chinese Widow Mountain, Has a Sad and Stunning Story]。網路資源 [Internet Information], <https://www.chinapress.com.my/20160319/%E7%8E%A9%E7%8E%A9%E5%9C%B0%E5%90%8D%E7%AC%AC10%E7%AF%87%EF%BC%8E%E5%90%B3%E4%BB%B2%E9%81%94%EF%BC%9A%E6%9D%B1%E5%8D%97%E4%BA%9E%E6%9C%80%E9%AB%98%E5%B3%B0-%E4%B8%AD%E5%9C%8B%E5%AF%A1%E5%A9%A6/>, 2020年8月30日[August 30, 2020]。

吳佳翰 Bernard Ng, Jia Han

- 2020 核心與邊緣——馬來西亞沙巴原民性的形塑 hexin yu bianyuan——malaixiya shaba yuanminxing de xingsu [Core and Margin: Shaping the Indigenousness of Sabah, Malaysia]。歷史人類學學刊 lishi renleixue xuekan [Journal of History and Anthropology] 18(2): 97-139。

郭佩宜 Guo, Pei-yi

- 2008 當地景遇到法律：試論所羅門群島土地的法律化與其困境 dang dijing yudao falv: shilun suoluomen qundao tudi de falvhua yu qi kunjing [When Landscape Encounters the Law: The Legalization of Land and Its Quandary in Solomon Islands]。考古人類學刊 kaogu renlei xuekan [Journal of Archaeology and Anthropology] 69: 143-182。

黃宣衛 Huang, Shiun-wey

- 2010 從認知角度探討族群：評介五位學者的相關研究 cong renzhi jiaodu tantao zuqun: pingjie wu wei xuezhe de xiangguan yanjiu [Studying Ethnic Group from Cognitive Perspectives: Review of Research by Five Scholars]。臺灣人類學刊 taiwan renlei xuekan [Taiwan Journal of Anthropology] 8(2): 113-136。

華僑日報 Overseas Chinese Daily News

- 2014 出生登記證明書種族欄不可填華嘉毛混血裔 張正平擔憂族群漸消失 chusheng dengji zhengmingshu zhongzulan buke tian huajiamao hunxueyi zhangzhengping danyou zuqun jian xiaoshi [Sino-KDM Is not Available in the Race Column of Birth Certificate, Teo Ching Ping Worried That the Ethnic Will Disappear]。華僑日報 huaqiao ribao [Overseas Chinese Daily News], A4版 A4 ban [p. A4], 4月28日[April 28]。

當今大馬 Malaysiakini

- 2011 一個大馬三種國民登記條例：沙巴允混血，砂州須隨父親 yige dama sanzong guomin dengji tiaoli: shaba yun hunxue, shazhou xu sui fuqin [One Malaysia with Three Registration Rules: Sabah Allows Mix-blood and Sarawak Must Follow Father's Ethnic]。網路資源 [Internet Information], <http://www.malaysiakini.com/news/166509>, 2018年1月9日[January 9, 2018]。

楊建成 Yang, Jiancheng

- 1982 馬來西亞華人的困境：西馬來西亞華巫政治關係之探討 1957-1978 malaixiya hua ren de kun jing: xi malaixiya hua wu zheng zhi guan xi zhi tan tao, 1957-1978 [Malayian Chinese in a Dilemma: A Case Study on the Chinese Society and the Political Process in West Malaysia 1957-1978]。臺北：文史哲出版社 Taibei: wen shi zhe chu ban she [Taipei: The Liberal Arts Press]。

劉瑞超 Liu, Jui-chao

- 2017 「客家」過程：在地與跨國視野下的沙巴 kejia guocheng: zaidi yu kuaguo shiye xia de shaba [Processing "Hakka": Sabah from Local and Transnational Perspectives]。國立臺灣大學人類學系博士論文 guoli taiwan daxue renleixue xi boshi lunwen [Doctoral Dissertation, Department of Anthropology, National Taiwan University]。

Appell, George N.

- 1968a A Survey of the Social and Medical Anthropology of Sabah: Retrospect and Prospect. Behavior Science Notes 1: 1-54.
1968b The Dusun Languages of Northern Borneo: The Rungus Dusun and Related Problems. Oceanic Linguistics 7(1): 1-15.
1983 Methodological Problems with the Concepts of Corporation, Corporate

Social Grouping, and Cognatic Descent Group 10(2): 302-311.

Astuti, Rita

2017 [1995] 依海之人：馬達加斯加的斐索人，一本橫跨南島與非洲的族誌
yihai zhi ren: madajiasijia de feisuoren, yiben hengkua nandao yu feizhou
de minzuzhi [People of the Sea: Identity and Descent among the Vezo of
Madagascar], 郭佩宜譯 guopeiyi yi [Guo, Pei-Yi trans.]. 臺北：左岸文
化 taipei: zuoan wenhua [Taipei: Rive Gauche].

Barlocco, Fausto

2014 Identity and the State: Localism, Ethnicity and Nation-Building among
the Kadazan of Sabah (East Malaysia). London and New York: Routledge.

Barth, Fredrik

1994 Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity. In *The
Anthropology of Ethnicity: Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Hans
Vermeulen and Cora Govers, eds. Pp. 11-32. Amsterdam: Het Spinhuis.

Boulanger, Clare L.

2009 A Sleeping Tiger: Ethnicity, Class, and New Dayak Dreams in Urban
Sarawak. Lanham: University Press of America.

Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov

2004 Ethnicity as Cognition. *Theory and Society* 33: 31-64.

Dentan, Robert K.

1976 Ethnics and Ethics in Southeast Asia. In *Changing Identities in Modern
Southeast Asia*. David J. Banks, ed. Pp. 71-82. The Hague: Mouton
Publisher.

Department of Statistics

2011 Population Distribution and Basic Demography Characteristics. Putrajaya:
Department of Statistics

Doolittle, Amity A.

2003 Colliding Discourses: Western Land Laws and Native Customary Rights
in North Borneo, 1881-1918. *Journal of Southeast Asian Studies* 34(1):
97-126.

2005 Property & Politics in Sabah, Malaysia: Native Struggles Over Land
Rights. Washington: University of Washington Press.

Evans, Ivor H. N.

2015 [1922] Among Primitive Peoples in Borneo: A Description of the Lives,
Habits and Customs of the Piratical Headhunters of North Borneo, with
an Account of Interesting Objects of Prehistory Antiquity Discovered in
the Island. Selangor: Crescent News.

Foo, Jurry @ Jurry Bt. F. Michael

- 2012 Sino. *In* Siri Etnik Sabah ITBM-UMS: Murut & Pelbagai Etnik Kecil Lain di Sabah [ITBM-UMS Sabah ethnic series: Murut & other minor ethnic in Sabah]. K. Mariappan and P. Porodong, eds. Pp. 429-445. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan & Buku Malaysia Berhad.
- Fung, Thomas, Raymond Lim, Melissa Lim, and Helen Teo
- 2004 Wong Yong Ancestral Autobiography and Family Tree. Kota Kinabalu: The Wong Yong Committee Members.
- Gibby, Mike
- 2005 Crowned with the Stars: The Life and Times of Don Carlos Cuarteron First Prefect of Borneo 1816-1880. Kota Kinabalu: Diocese of Kota Kinabalu.
- John, Spenser St.
- 1863 Life in the Forests of the Far East, Vol II. London: Smith, Elder & Co.
- Keller, Ryan
- 2013 Identity Formation in Sabah, Malaysia: Resistance and Negotiation of the Dominant State Narrative. M.A. thesis. Department of Anthropology, Northern Illinois University.
- King, Victor T.
- 1982 Ethnicity in Borneo: An Anthropological Problem. *Southeast Asian Journal of Social Science* 10(1): 23-41.
- 2017 Some Preliminary Thoughts on Early Anthropology in Borneo. *In* Borneo Studies in History, Society and Culture. Victor T. King, Zawawi Ibrahim and Noor H. Hassan, eds. Pp. 15-34. Singapore: Springer.
- Lee, Su Kim 李賜金
- 2008 The Peranakan Baba Nyonya Culture: Resurgence or Disappearance? *Sari* 26: 161-170.
- Lim, Regina
- 2008 Federal-State Relations in Sabah, Malaysia: The Berjaya Administration, 1976-1985. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Linnekin, Jocelyn
- 1990 The Politics of Culture in the Pacific. *In* Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific. Jocelyn Linnekin and Lin Poyer, eds. Pp. 149-174. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Linnekin, Jocelyn, and Lin Poyer, eds.
- 1990 Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Machander, Sina H.
- 2007 Origins and Development of Ethnic Identity in British Malaya, from

Fluidity to Rigidity. M.A. thesis. South East Asian Studies, Arizona State University.

Mahibol, Jenith

- 1994 Satu Kajian Kes Identiti Etnik Sino-Kadazan di Pekan Papar [A Case Study of Sino-Kadazan Ethnic Identity in Papar Town]. Bachelor thesis. Department of Anthropology and Sociology, University of Malaya.

Massey, Andrew

- 2006 The Political Economy of Stagnation: British North Borneo under the Chartered Company, 1881-1946. Kota Kinabalu: Sabah State Archives.

Matrin, Kalsia

- 2015 Pengaruh Budaya Cina dalam Identiti Etnik Tatana di Sabah [The Influence of Chinese Culture in the Identity of Tatana Ethnic]. M.A. thesis. Department of Humanity, Art and Heritage, Malaysian University of Sabah.

McKay, James, and Frank Lewins

- 1978 Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation. *Ethnic and Racial Studies* 1(4): 412-427.

Pugh-Kitingan, Jacqueline

- 2014 Review of Identity and the State in Malaysia. *Borneo Research Bulletin* 46: 388-398.

Ranjit Singh, Darshan Singh

- 2000 The Making of Sabah 1865-1941: The Dynamics of Indigenous Society. Kota Kinabalu: Sabah Chief Minister Office.

Regis, Patricia

- 1989 Demography. In *Sabah 25 Years Later, 1963-1988*. Johannes G. Kitingan and Maximus J. Ongkili, eds. Pp. 405-448. Kota Kinabalu: Institute for Development Studies (Sabah).

Reid, Anthony

- 2015 A History of Southeast Asia: Critical Crossroads. New Jersey: John Wiley & Sons.

Rutter, Owen

- 1922 British North Borneo: An Account of Its History, Resources and Native Tribes. London: Constable & Company Limited.
1985 [1929] The Pagans of North Borneo. London: Oxford University Press.

Sabah Government

- 2019 Sabah's People and History. Internet Information, <http://www.sabah.gov.my/cms/?q=en/content/people-history>, Accessed June 8, 2018.

Sansalu, Dayu

- 2008 Kadazandusun di Sabah: Pendidikan dan Proses Pemodenan 1881-1967 [Kadazandusun in Sabah: Education and Modernization 1881-1967]. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pusaka.
- Seet, John Tiong-San
- 2017 Beliefs & Practices of the Kadazandusun-Murut Natives of Sabah. Kota Kinabalu: Mckery Victor.
- SSNA
- 2013 Pesta Kebudayaan dan Ratu Sino [Cultural Festival and Sino Queen]. Kota Kinabalu: Sabah Sino Native Kadazandusun Murut Association.
- Stewart, Pamela J., and Andrew Strathern
- 2003 Introduction. *In* Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives. Pamela J. Steward and Andrew Strathern, eds. Pp. 1-15. London: Pluto Press.
- Tan, Chee-beng 陳志明
- 1988 Structure and Change: Cultural Identity of the Baba of Melaka. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* Deel 144(2/3): 297-314.
- The Malay Mail
- 2017 Bumiputera: Are You One? Or Can You 'Become' One in Malaysia?, <https://www.malaymail.com/news/malaysia/2017/07/26/bumiputera-are-you-one-or-can-you-become-one-in-malaysia/1429005>. Accessed December 28, 2021.
- Topin, Benedict
- 2017 Kadazandusun: Our Sacred Identity. Penampang: Koisaan Publications.
- Watson, James B.
- 1990 Other People Do Other Things: Lamarckian Identities in Kainantu Subdistrict, Papua New Guinea. *In* Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific. Jocelyn Linnekin and Lin Poyer, eds. Pp. 17-42. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Wong, Danny Tze-ken 黃子堅
- 1999 Chinese Migration to Sabah before the Second World War. *Archipel*: 58: 131-158.
- 2005 Historical Sabah: The Chinese. Kota Kinabalu: Natural History Publication (Borneo).
- 2012 A Hybrid Community in East Malaysia: The Sino-Kadazans of Sabah and Their Search for Identity. *Archipel* 84: 107-127.
- 吳佳翰 (Bernard Ng Jia Han)
- bernard.ng.jia.han@gmail.com

Becoming “Native”:

The Unkinded Cultural Identity of Malaysian Mixed-Blood Chinese Sino

Bernard Ng Jia Han

*Institute of Anthropology
National Taiwan University*

The Sino are a descent group with mixed heritages from Malaysian Chinese and Sabah Native, exercising special constitutional rights, especially Native-Title land inheritance. Facing the hindrances from Malay nationalists and Islamists in recent decades, the Sino could not exercise the same constitutional rights as Malays and other natives. They eventually voiced their concerns through a cultural association and slowly transformed from an ethnic category into an ethnic community. Nonetheless, there are substantial differences between the identity model advocated by the association and what is practiced by the group. The field site of this study, Klias Peninsula, is located in Southwestern Sabah. The Sino and other ethnic groups from the peninsula demonstrated the possibility of a multiple and fluid identity, which is very similar to the “Unkinded cultural identity” model proposed in the ethnography “People of the Sea” by Rita Astuti. This ideal emphasizes both innate and acquired factors in identity formation, especially daily performance and place of residence.

The direct Chinese translations of “native” include “Yuan Zhu Min” (a person who was born and lived in a place before the arrival of colonizers) and “Dang Di Ren” (a person born or grew up in a particular place). This article extends the meaning of “Dang” and “Di” from the second translation. “Dang” covers the ahistorical, performative, and undertaking aspects of Unkinded cultural identity. The author proposes two contemporary models of the cultural identity in the fieldsite: the Bi-isoglot model and the Sino model. The former prioritizes the affinity of cultural identity with the preference for mother tongue from a parent, followed by the influence of residential places, and then the adopted lifestyle. The Sino model associates

the cultural identity with the influence of residential places, followed by the adopted lifestyle and the naming system of an individual.

The concept of “Di” (literally, land) has high relevance in disputes of Native-Title land inheritance-, personal conduct in the residential area, and the reinvention of landscape legends. Besides the legal ownership and fiscal value of Native-Title lands, the Sino also inherit the non-material side, including their spiritual beliefs and native customs from native landlords. Sino activists have also reinvented the folklore of the highest mountain in the Sabah landscape to show the established inter-marriage between Chinese and Sabah Natives since the Ming Dynasty. Compared to other Native ethnic groups, the Sino do not have shared ancestral land and isoglot. Some activists, therefore, justified their “Native qualification” by regarding the whole Sabah landscape as their common ancestral land.

Interestingly, the Sino practice the Unkindred cultural identity model in daily life but advocate the Kindred cultural identity model in policymaking. For instance, testimonies from village heads or native chiefs were the most critical evidence to authenticate the native status of a Sino applicant before 1982. This resonates with the Unkindred cultural identity model, showing that community relations define the position of an individual. Nevertheless, the reformed authentication methodology relies solely on documentary evidence that reinforces the Kindred cultural identity concept.

This article concludes by juxtaposing the observed Sino cultural identity with theories of ethnicity. The Kindred cultural identity model is very parallel to primordialism. Notwithstanding that adopted lifestyle and the naming system are consequential ethnic boundaries for the Sino, the Unkindred cultural identity model could satisfactorily explain the permeability of these boundaries among the Sino and their adjacent groups. On the other hand, the circumstantialism illustrates the ethnicity-making activism under Malaysia’s divisive yet dynamic social-political climate. Lastly, both Kindred and Unkindred models have been reshaping and interweaving with each other in Sabah history under the framework of constructivism.

Keywords: Sabah, Landscape, Indigenous, Austronesian, Ethnicity
