

马来西亚华人华侨谱牒文化记忆建构的意义研究

邢永川

(华南农业大学珠江学院传媒学院 广东 广州 510900)



本文微信网页版

摘要: 马来西亚华人华侨谱牒作为全球谱牒资源的组成部分,它具有宗族沟通、文化认同等所有谱牒共同的基本特征。文章通过对文化记忆理论框架的梳理,对马来西亚华人华侨谱牒具有哪些文化记忆意义这一问题进行分析,认为马来西亚华人华侨谱牒具有身份固化、重构过去、强化局部血缘组织、后人尽孝、反思总结的文化记忆意义。深入分析这些文化记忆意义不仅是对海外华人华侨谱牒研究实践的丰富,还对谱牒传播研究的深化和提升都具有一定的价值。

关键词: 马来西亚华人华侨 谱牒 文化记忆

DOI:10.13556/j.cnki.dncb.cn35-1274/j.2024.01.016

一、马来西亚华人谱牒的历史与现状

谱牒的出现,通常与移民活动有着密切的关系,这已经被世界谱牒史所证实,马来西亚华人谱牒的产生也同样如此。哈佛大学的王德威教授认为:华人移民马来半岛的历史早在18世纪或更早就已经开始。而事实上,华人移民马来西亚究竟始于何时,尚无定论。而华人非口传谱牒在马来西亚何时出现,同样没有人给出标准答案。

根据现有资料可知,马来西亚华人华侨较早的谱牒是《新江邱曾氏族谱》,这本族谱修于1862年、完成于1867年,是由在当地(槟榔屿)经营了四十年的邱柳幼主编。马六甲最后一任甲必丹曾达尊之孙曾清秀懂得华文,编撰了马六甲曾氏家谱。这本家谱写于曾清秀逝世的1919年,从曾清秀的祖父母、父母亲以及曾清秀自己开始记载,最后一代截至20世纪30年代出世的玄孙辈。

众所周知的原因,目前保存下来的清代时期马来西亚华人的谱牒非常稀少,相关编修的历史记录也并不多见,这样的情况一直到二十世纪三十年代以后才逐步改变。

1937年,郑姓氏的马来亚和新加坡族人聚集到了吉隆坡永春会馆,此次聚集主要是为开会商讨族谱编修的相关事宜,在会后还成立了鹏翔郑氏旅外联谊会。这个组织由马来半岛十名颇有声望的族人组成,他们的主要责任包括动员筹集资金来进行大规模普查,以及对族谱进行更新。

1946年,马来西亚沙巴州雅奇杨氏福利会成立,该会于

1953年第一次编纂《沙巴杨氏族谱》。被誉为锡矿大王之一的胡日皆,曾经在马来亚受英国统治时期,利用回乡空闲,悉心搜集公私族谱,选粹甄误,自编家谱,传承家族文化,谱书在1961年以《胡日皆先生家谱汇集》为名出版。

以下是美国犹他州家谱图书馆中与马来西亚华人华侨相关的谱牒名录:

谱名	出版时间
彭城刘氏迁殖诗巫族谱	1958年
横洋陈氏南洋支谱	1965年
延陵吴氏宗谱	1967年
陈氏家谱	1974年
雪兰莪黄氏宗祠族谱	1978年
南洋马六甲沈氏志明堂家谱	1981年
沙罗越張氏宗谱	2014年

或许是因为谱牒的编修是一项艰巨的文化工作,它是对人们精神和物质实力的双重考验,所以,马来西亚华人谱牒的生产并没有出现受众所期待的效果。

七十年代末期,马来西亚大学中文系郑良树博士开始涉入马华历史的搜罗和研究;八十年代初期,他受美国犹他州族谱学会之托,对华社各类家谱、史料、文献及纪录作为期三年全面性的搜集,并制成微卷。在搜索的过程中,郑博士“对华社史料文物的湮没及散佚甚感痛心,对华团不重视自己的历史及文物尤感难过,对许多人将自己历史完全淡忘更感悲戚。”^[1]



进入新世纪的二十年间，马来西亚华人面对着中华传统文化在特定时空的变化，也在为振兴谱牒不懈努力。

2018年5月17日，马来西亚《星洲日报》发布了一篇与马来西亚华人姐弟9人寻根有关的报道。姐弟9人为完成父亲未实现的愿望，结伴赴华寻根，并制作了大马版的族谱。

2006年2月，张文吉（69岁）受访时向《南洋商报》表示，2年前，他开始整理记录家族族谱，目前已完整记录了60、70%族人的名字，也就是328人。尽管他本人已移居加拿大，他仍然希望在他有生之年能将族人的族谱完整记录，并收集族员中各家庭脉络的故事整理成册，交予有兴趣接棒继续整理的族人，让每位族人都可依据这一份族谱，追溯自己的根，知晓家族成员，一代代地传承下去。

《中国报》2015年8月16日的报道，《林秋雅：亚洲人记忆犹新》写道，马来西亚海南联合会总会会长拿督林秋雅指出，总会已发函给全马属会收集家谱资料，让“马来西亚华裔族谱中心”网站可更新马来西亚华裔族谱和家谱资料，让所有关心马来西亚华裔历史，和有意寻根觅祖的家族和个人提供方便。

另外，《南洋商报》2015年11月10日曾刊登了一篇关于《马来西亚杨氏大宗谱》的报道。这篇报道称，《马来西亚杨氏大宗谱》在主编杨国瑞、杨泉博士、杨新周的负责编修及各州宗亲会理事会成员的大力协助下，经过四年的搜集资料和编写已经完成，这本宗谱分九大编，共100万字。

2015年4月16日《南洋商报》报道，马来西亚邱肇基公会总会长邱订春透露，该会将耗资逾百万令吉出版族谱，只需要各地会员族亲配合，提供各自的族亲资料，完成这项族谱工程。

2012年7月18日《南洋商报》的一篇报道中提到马来西亚班丹区国会议员拿督斯里翁诗杰的观点：民族宗亲传统需传承，追随时代步伐不脱节，每个族群或籍贯的族谱代表着他们源远流长的历史及后代传承阶段，非常重要。“族谱显示该族群每个阶段的发展，并可从排字中获知同宗的辈分，也记载着该族群后辈的血脉流传。”他指出，至今年轻人忽略族谱的重要性，也不了解族谱背后的意义。

据马来西亚《星洲日报》报道，马来西亚华人姓氏总会联合会总会长林家仪2018年5月15日接待新加坡族谱学会主任赵苑伶一行人时说，该会也成立了族谱小组，马来西亚是新加坡的邻国，因此希望在族谱方面能够有更进一步的交流及合作。

二、文化记忆下的马来西亚华人华侨谱牒

谱牒，一种记录血缘集团世系的载体。其通过各种记忆构建的形式维系了宗族成员之间的联系，并帮助宗族成员定义自身，建立身份认同。马来西亚华人华侨谱牒作为全球谱牒资源的组成部分，与中国谱牒的关系密切，不但继承了中国谱牒的传统内容，在宗族记忆构建形式上还进行了一定的发展，使得马来西亚华人华侨和家乡的宗亲联系在一起，减去了离乡后的文化疏离感和身份认同上的危机感。因此，这种宗族记忆与集体记忆是相关联的，其实是一个群体文化记忆表征。

集体记忆这一概念最早由法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫提出，他将集体记忆定义为“一个特定社会群体成员共享往事的过程和结果，保证集体记忆传承的条件是社会交往及群体意识需要提取该记忆的延续性。”^[2]

德国学者扬·阿斯曼在哈布瓦赫的集体记忆理论的基础上将集体记忆分为交往记忆与文化记忆。交往记忆指的是一个集体的成员通过日常接触和交流建立起来的记忆，交往记忆的承载者是个体，其存在和延续的手段是口传。^[3]这种记忆最典型的例子就是代际记忆，它存在于日常互动和交往之中，会在集体成员的交流和接触中产生，但也会随着时间的流逝而慢慢被磨灭，在持续的时间上是有一定的限度的，不会超过三代人的时间。而文化记忆则是被抽取出来、对象化，然后存储在一些象征形态当中，后者不同于听到的言语或者看到的姿势，它是稳定的、超然于具体情景的，它们也许会从一种情景转移到另一种情景中，从上一代传承给下一代。^[4]也就是说，文化记忆是群体“制作”的一种记忆，它将仪式、图像、文本等“东西”作为媒介，在与这些媒介的互动接触中触发群体成员的记忆。因为文化记忆不同于日常交往，是以各种象征符号形式存在，所以其能够进行大范围的、长时间的传播。

从两者的定义来看，交往记忆与文化记忆最主要的区别是记忆内容是否以一定的媒介进行传播。谱牒作为宗族内部传播的主要物质载体，其本身不“拥有”自己的记忆，但在编纂的过程中谱牒被注入了关于家族、关于个人的记忆，所以它成为了宗族成员记忆的提示器。因此，谱牒其中就蕴含着文化记忆，而且它也是一种文化记忆凝结的外在传播媒介。和大多数谱牒一样，马来西亚华人华侨谱牒作为华人宗族内部的传播媒介，在其编写过程中，反复地使用了过去的文本，并有选择地选取记忆进行符号化编码，构建群体共通的意义空间，以此让宗族成员们找到与自己相关的家族记忆，从而在身份和情感上都能找到归属。因此，马来西亚华人华侨谱牒其实可以被认为是一种文化记忆的传播媒介。

马来西亚华人华侨谱牒作为全球谱牒资源组成部分，它具有谱牒宗族沟通、文化认同等共同的基本特征。但在文化记忆的视域下，谱牒作为文化记忆传播媒介的一种，必定会携带有与文化记忆相关的基因，具有身份固化、重构过去、强化局部血缘组织、后人尽孝、反思总结等文化记忆功能。本文就旨在文化记忆理论的基础上，分析马来西亚华人华侨谱牒如下的文化记忆功能。

（一）身份固化：确立和巩固华人华侨身份的手段

文化记忆的主要功能就是为身份“定位”：一方面，通过保存世代相传的集体知识来确证文化的连续性，并以此重构后人的文化身份；另一方面，通过创造一个共享的过去，再次确证拥有集体身份的社会成员。^[5]

人们如果想要确立并巩固自己的身份主要依靠于自身的记忆，相似地，一个集体的集体成员想要产生并确认关于集体的身份，同样需要依靠集体的记忆。由于集体记忆不是以神经元为基础，因此只能以文化取而代之，一种强化身份的知识综合体，例如神话、歌曲、法律等富有象征意义的形式。

与此同时，文化与社会这两个框架会催生出个人的认同，但这种认同不一定与集体相关。当集体使用一些外部事物将归属感植入到成员的意识中去，例如仪式、建筑等文化媒介，一个“我们”的认同便会产生，这正是文化记忆媒介的重要功能。借助文化记忆，一个集体的成员不但可以确认和巩固关于集体的身份，还可以在“我们是谁”“我们应该记住什么”的问题上，与其他集体成员产生共识，这样集体成员在面临攸关集体的命运的事情上，就会形成一致的想法，并会采取统一的行动来应对危机。

族群成员的意识或潜意识之中存在着族群的文化记忆，这会对后代产生影响。而文化失忆同样有可能出现在族群成员中。在原生族群中，族群文化记忆常常是那些有关族群原生要素的血缘、语言、文化、习俗等，人们常常用“我们从哪里来，我们是谁，我们到哪里去”来警醒自己的文化记忆。由此可知，文化记忆主要涉及的就是“我们是谁”和“我们从哪里来、到哪里去”的这种关于认同的问题。作为文化记忆传播媒介的谱牒，为宗族成员确立和巩固身份这一文化记忆特征尤为明显。在马来西亚华人华侨编写的谱牒中，这个特征会体现在谱序、贺词、传记等内容中，在确定成员身份的同时，潜移默化地将“我们”的认同感植入到宗亲成员的个人意识中。

雪兰莪江夏堂和马来西亚黄氏宗祠所编写的《黄氏族谱》中，祖训提到“骏马匆匆出异乡，任后胜地立纲常，年深外境犹吾境，日久他乡即故乡……”，这首诗在中国东南沿海的谱牒中普遍出现，这种祖训，正好说明海外华人今日的认同方向。马来西亚黄氏宗祠会长的发刊词中指出“窃思世事倏变，时光不留，欲后辈永记根源，以微发其知说惜重，发扬文化，即我宗人修编族谱之由也”。由此可以看出，对于生活在马来西亚的黄氏宗亲们来说，日久他乡即故乡，马来西亚早已是他们珍重的故乡。但为了能让后辈知道“我是谁”，为了能把“我们”这个认同感植入到后辈的个人意识中，宗族成员会选择使用族谱这一媒介向后辈进行思想的传播，为其确立和巩固华人华侨的身份。在马来西亚《雅寄杨氏族谱》的家规家训序言中，编者首先告诉族人：“吾杨氏乃中华民族之一旺族，祖国历朝重要组成部分。”

（二）重构过去：内容随着实际情况发生变化

从文化记忆的角度来看，对于过去的回忆或是记忆，其实并不是简单地对过去进行回顾，呈现的形式其实并不表现为按照时间顺序一件事接着一件事的，而是对过去进行了重构。文化记忆其实就是根据当前的现实社会需求，重新给过去的记忆赋予新的意义的过程。谱牒作为文化记忆引起了人们对谱牒编写的“当下”的关注。在“当下”的背景下，谱牒对“过去”提供了特殊的解释和挪用，将过去与现在以及未来联系起来，将谱牒重构的特性与编写当下的背景相结合，可以解释谱牒具有流动性。^[6]也就是说，谱牒中关于过去的回忆与记忆，其实是谱牒所编写的一种“当下”，而非单纯地记录的“过去”。作为文化记忆的表现形式，谱牒既是对宗族传统和历史的传承与记录，还是在宗族实际需求的基础上经过深思熟虑而生产出来的，所以谱牒向宗族成员所呈现的内容

是具有很强的可塑性，它可以因现实实际情况和宗族需要发生相应的变化。

历史不仅仅是指关于过去的那些事实，更是指人们在记载过去的事实时会有意识地进行选择，选择性地将不利于当下的事实进行遗忘。对马来西亚华人华侨谱牒的内容进行分析，其实可以发现它们呈现出来的内容在不同程度上都是经过筛选的，是符合“当下”时代需求以及编写人员的个人意志与宗亲成员们期望的，并且内容的选择很大程度上是取决于编写谱牒当下的社会环境、政治形态以及权力格局的。

例如，在许多华人华侨编写的现代谱牒中可以看到很多旧谱的谱序，特别是国内旧谱的谱序，编写者选择将这些旧谱的谱序完整地抄录在新的谱牒中，其实就是在对宗族的历史进行重新塑造，目的在于塑造一种形象来告诉族人以及后代子孙自己的宗族来自中国，且拥有悠久的历史，这是一种强化身份认同的策略。这是因为，马来西亚华人在马来西亚是一个比较尴尬的族群，他们时常被马来人视为潜在的威胁，华人在这个国度中始终面临着一个身份认同、转换与冲突的问题。

另外，谱牒中除了会列举以前科举、仕宦的名单、图像、荣誉史外，还会选择列举出当下极具才华、能为宗族带来荣誉的精英，以及极具财力，为建造宗祠、编撰谱牒等大事捐资者的成功人士的个人发展史。正是因为他们的苦读经书和努力经营，才能把在马来西亚饱受磨难、势单力薄的宗族推向一个个发展高潮。这一方面可以增强宗亲成员对于宗族的认同感和骄傲的情绪，另一方面通过这些精英发展史、荣誉的内容可以透露出宗亲成员对于成功人士们价值观、人生观的期望。因此，也可以说谱牒有选择地只呈现成功精英人士的光荣史，而选择遗忘不好的历史内容，以此来影响宗亲成员的思想与行动，帮助他们在被抑制发展的马来西亚现实社会中更好地生存。

（三）强化局部血缘组织：文化记忆与局部血缘团体组织相关联

扬·阿斯曼认为和亡者联系在一起的回忆是文化记忆的最初形式。^[7]谱牒诞生至今，最明显的特征就是其与亡者联系在一起的一种记忆形式。但谱牒与其他大众传播媒介不同，其主要在宗族内部流通与使用，是宗族成员了解先人、获取宗族记忆、与其他宗族成员构建联系、获得归属感的重要接触媒介。因此，谱牒其实是与宗族紧密联系在一起，提到谱牒自然而然会联想到各类宗族组织，而说到某宗族自然也会想要通过谱牒这一传播媒介对其进行深入的了解，可以说谱牒最重要的一个特性便是与宗族组织紧密相连，难以切割。与此同时，还有学者认为，记忆是一种社会建构的概念，也就是说无论是多么个人化的记忆总是与某一个人、某一个组织、某一群体相关联的，那么作为记忆形式之一的文化记忆也不会是孤立存在的，同样是与个人、组织、群体相关联的。

谱牒作为文化记忆媒介，其中所承载的文化记忆，其实都是与宗族集体紧密联系在一起。在中国，多数家族编写家谱往往会以族里德高望重的长辈领头，家族成员组成编写



委员会,以组织的形式负责收集、核查、编写信息,最终形成属于自己的宗族谱牒实体。其中,参与家谱编写的人员,以及家谱内容所涉及的家族成员都具有或远或近的血缘关系。也就是说,在中国谱牒这一文化记忆媒介是与血缘宗族联系在一起,其所有的记忆都是与有血缘的宗族成员相关联的。

但在马来西亚情况却有所不同,马来西亚《中国报》的一篇报道曾指出“海外华人,有其异于原乡的环境,为求生存互助,故此讲求结社,在缺少同宗人,但又需要壮大宗族团体的要求下,在成员方面就无法特别讲究血缘关系”“只要是同一姓氏之人,不论有无血缘关系,皆视为同宗,共同组成局部血缘团体,主要以宗亲会和姓氏公会为主”。也就是说,与中国以宗祠、以各房等由血亲组成编写委员会不同,马来西亚华人华侨若是要编写谱牒,多以局部血缘团体为组织。从这也可以知道,马来西亚华人华侨谱牒作为传播媒介不再是在完全有血缘关系的宗亲成员之间传播,而是成为这种不完全具有血缘关系的宗亲会团体的内部传播媒介,其里面所凝结的文化记忆也不再单纯地以血缘关系为基础,往往会跳出血缘的限制,会以姓氏、地区等为基础。

例如,雪兰莪彭氏联宗会主导编写了《彭氏源流联宗谱》、砂罗越彭城刘氏公馆主导编写《刘氏族谱》、雪兰莪江夏堂和马来西亚黄氏宗祠共同编写的《黄氏族谱》等。《马来西亚沙巴华北同乡会族谱》更是突破了中国传统谱牒的束缚,以华北南下北婆罗洲的祖先为基础,回顾了华北同乡108户的历史以及各家的发展和族谱。这些成为文化记忆载体的谱牒均由局部血缘团体所编写,其中的记忆不再局限于具有血缘关系的宗亲,甚至跨越了不同形式、不同地区进行回忆,其中的文化记忆内容都与局部血缘团体紧密结合在一起。

(四) 后人尽孝:对死者进行满怀敬意的纪念

阿莱达·阿斯曼认为,文化记忆的人类学内核是死者记忆。意思是说生者其实有义务在自己的记忆中记住死者的名字,并尽可能使得其名字能一直不断被后人记住。阿莱达从宗教和世俗两个维度对死者记忆进行了分析,将死者记忆分为了“尽孝”和“声望”。尽孝是指后人的义务,保证对死者进行满怀敬意的纪念。尽孝只能由他人、由生者为死者进行。而声望,也就是说一种光荣的纪念,却可以由每个人生前在某种程度上就做好准备。声望是自我不朽化的一种世俗形式,它和自我演绎关系密切。^[9]

在中国最常见的死者纪念便是祭祀,每年在固定的时间,举行特定的仪式,通过重复举行仪式来触发后人对于先人的回忆,以此将死者与后人联系在一起,从而保证了死者的“声望”能被一直记得,不会因后人的遗忘而消失,同时后人“尽孝”的义务也能够实现。其实可以看出,死者纪念有赖于生者的回忆,而谱牒的内容很大一部分便是先人姓名、事迹、著作等,是生者对于死者记忆的实体体现。毋庸置疑,谱牒作为文化记忆传播媒介,是后人完成尽孝义务,对先人满怀敬意地进行纪念的一种物质载体。

其实谱牒延续至今都有一个重要的作用,即希望通过血亲传统的凝聚,达到敬宗的目的。马来西亚华人华侨谱牒

作为中国谱牒的延续与发展,其必然继承了敬宗的功能,同样会把谱牒编修与尽孝紧密相连。在马来西亚永春榜陈氏公会的网站中关于续谱缘起就有这样的文字表述:中华民族素来重视孝道,华族对孝道的理解,不只是对健在的长辈尽孝,也是对先人的感恩和纪念。一个人如果对自己的祖先一无所知,将被视为忘祖,忘本之辈,让人瞧不起!

不但如此,在许多马来西亚华人华侨的谱牒中,后人往往会将对族人迁徙到马来西亚的过程、宗亲会组织的成立发展历史、同族名人志士的历史等内容进行详尽的记述,将先人的姓名及其事迹和贡献记录下来,保证了先人的声望不会被忘记且能够被后人知晓和纪念,从而达到死者记忆中的尽孝义务。

马来西亚《南洋商报》曾在报道中提及《马来西亚杨氏大宗谱》,“全书内容包括:杨氏族源辨析,杨氏血缘显祖与弘农始祖传记,杨氏郡望与堂号,杨氏的迁徙分布与房号支派,马来西亚杨氏宗祠的组织与发展,马来西亚各州杨氏宗亲会的成立与发展史料(1840年迄今),马来西亚人物志(1840年迄今),迁徙马来西亚的杨氏族人的过程与经济发展,迁徙马来西亚的杨氏族人的繁衍谱系脉络。”由此可以看出,在文化记忆的视角下,谱牒完成了死者记忆的义务内核,在记忆中保留了先人的姓名与事迹,并使其尽可能地流传于后世。

(五) 反思总结:反思过去为宗族未来奠定基础

过去不是既定的,相反,它必须不断地被再构建、再表现。因此,我们有关过去事件的(个体和集体)记忆能够呈现为相当不同的模样。^[9]也就是说文化具有普遍性,而记忆,即便是文化记忆也具有不同的特性,因特定群体及其价值观念而异,涉及不同群体的文化记忆可能其中会包含着不同群体的价值观念。对于群体而言,其文化记忆的最终目标不是对以往的人或事形成一个客观的认识,而是把过去构建为能够支撑当下和指明未来道路的共识。^[10]文化记忆中那些已经被重新赋予了新的意义以及更深层次的引申义的内容,其实不是单纯的知识,不是为了让群体成员获取知识解决眼下问题的方法。这些内容更多的是一种总结反思,是期望宗族成员可以从中得到修身养性和安身立命的力量的总结反思性内容。

以文化记忆的视角看待谱牒,谱牒已不再是单纯地记录家族历史,而表现为一个社会或一个时期不可或缺的文本、图画和仪式的知识体系。因为谱牒中的内容往往包含着对族人行为规范、指导的内容,引导族人在社会中更好地生存。这些内容多是根据过去进行总结反思,而形成的规范性内容,体现了宗族对族人的教诲与期待。例如,有一些谱牒凡例明确对族人提出行为规范要求,达不到要求的族人被剥夺上谱的权利,有的族人即使已经入谱,如果违背族谱义例的规定,也会在以后续修时丧失这种权利。^[11]

对于马来西亚华人华侨而言,希望宗族成员能够从谱牒中获取生存之道以及进步动力的期望更为明显。因为马来西亚华人华侨一直以来经历了重重的苦难,无论是最初逃难南下,艰苦创业站稳脚跟的老移民,抑或是已经成为马来西亚

合法公民却未能在国家政策制定和实施中获得相应权力的新移民，他们都需要关于过去的反思总结，需要从中获得修身养性和安身立命的力量，需要这样的力量帮助他们继续在这个马来人作为执政者，马来族群更容易获利的国度，更安稳地生活下去。

正如《砂罗越张氏宗谱》序言中对宗谱的解释，“作为一种历史的见证和教育，我们不希望后代子孙，活在历史的空白中，而忘却了先祖先辈的告诫和期盼。因为历史的意义，在于使人认识时代的演进过程；而历史的作用，一方面在于使人面对未来和做出选择、判断时知所取向，另一方面在于使人吸取经验和教训，以摆脱历史的困境和曾犯下的错误”。马来西亚华人华侨在编写谱牒时不但会对过去自己宗族的迁移史进行介绍和总结反思，还希望谱牒能帮助自己的宗亲去更好地了解宗族，以及进行相关的总结反思，从而获得摆脱过去苦难的力量，谋求更好的生活。

三、结语

借助文化记忆理论对马来西亚华人华侨谱牒建构的意义进行考量，可以发现其呈现出了一定的文化记忆共性。

首先，无论个人或集体在进行身份确认时都必须依靠记忆，因此文化记忆与身份认同是无法切割的，文化记忆对于集体而言，其最重要的作用便是帮助成员进行身份认同。作为文化记忆媒介的马来西亚华人华侨谱牒其承载的内容必定与身份认同密切相连。马来西亚华人华侨谱牒通过记载过去，让宗族成员知道了“我因为选择性记忆，才使得马来西亚华人华侨谱牒承载的不再是“历史”，而是谁”，同时构建出宗族共同的记忆，让宗族成员找到归属，知道“我们是谁”，完成了身份的确立与固化。

其次，马来西亚华人华侨谱牒最显著的文化记忆共性之一便是选择性记忆，选择性记忆被米歇尔·福柯、皮埃尔·布迪厄、拉塞尔·雅各比、保罗·福塞尔、马丁·海德格尔各自从不同角度进行分析。而按钱伯斯的观点，记忆与权力和遗忘的关系极大。谱牒作为一种文化记忆产品，其中哪些被强化记忆，哪些被有意遗忘，一定与特定组织（家族）的掌权者的思想密不可分。也正是集体的“记忆”，并且这些“记忆”还被赋予了更深层次的意义和引申含义，能够帮助宗族成员获得安身立命的力量。

另外，由于谱牒作为媒介的传播特性，以及马来西亚华人华侨宗族组织的性质，让马来西亚华人华侨谱牒所呈现的文化记忆不再完全与有血缘的宗亲相关，更多的是与局部血缘组织产生关联。血缘不再是谱牒文化记忆中的基础，姓氏、地缘都是马来西亚华人华侨谱牒的基石，打破了传统的血缘限制，为谱牒的编修提供了更多的新可能。

最后，从文化记忆看，后人义务对死者进行纪念，马来西亚华人华侨谱牒便是后人完成纪念的媒介。无论是何种死者纪念都依赖于生者的回忆，马来西亚华人华侨谱牒在内容上成功地将生者和死者联系在一起，并且其不但承载了生者种种回忆，还将死者姓名记录下流传给一代又一代。也可以说，马来西亚华人华侨谱牒作为死者纪念媒介是其重要的文化记忆特征之一。

台湾世新大学的学者胡绍嘉，在2015年8月第九届世界传媒与华夏文明国际学术研讨会上发表的论文《华人传播研究的新取向：家庭故事及其意义》指出：社会记忆与身份认同之关系对于华人社会的传播学而言，尤其有重要意义，且为当务之急。^[12]总的来说，许多学者都将谱牒作为历史文献、档案进行研究，较少人从传播媒介的角度对谱牒进行研究。深入分析马来西亚华人华侨谱牒的文化记忆意义不仅是对海外华人华侨谱牒研究实践的丰富，还是对谱牒传播研究的深化和提升。

基金项目：论文系2019年国家社科基金项目“一带一路背景下东盟国家华人华侨谱牒跨文化传播研究”（19BXW075）阶段性成果。

注 释：

- [1] 郑良树. 文学与历史的结合——论马华历史小说的开发[A]. 见：戴小华，尤绰韬编. 扎根本土面向世界 第一届马华文学国际学术研讨会论文集. 马来西亚：马来西亚华文作家协会，1991：50.
- [2] [法]莫里斯·哈布瓦赫. 论集体记忆[M]. 毕然，郭金华，译. 上海：上海人民出版社，2002：40.
- [3] [10] 金寿福. 扬·阿斯曼的文化记忆理论[J]. 外国语文，2017，33（02）：36-40.
- [4] [德]扬·阿斯曼. 交往记忆与文化记忆[A]. [德]阿斯特莉特·埃尔，[德]安斯加尔·纽宁. 文化记忆研究指南[C]. 李霞，译. 南京：南京大学出版社，2021：139.
- [5] 赵静蓉. 文化记忆与身份认同[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2015：3.
- [6] Tom Thatcher, Chris Keith, Raymond F. Person, Jr., Elsie R. Stern. The Dictionary of the Bible and Ancient Media[M]. London: Bloomsbury, 2017: 149.
- [7] [德]扬·阿斯曼. 文化记忆 早期高级文化中的文字、回忆和政治身份[M]. 金寿福，译. 北京：北京大学出版社，2015：26.
- [8] [德]阿莱达·阿斯曼. 回忆空间文化记忆的形式和变迁[M]. 潘璐，译. 北京：北京大学出版社，2016：33-44.
- [9] [德]阿斯特莉特·埃尔. 文化记忆研究导论[A]. 见：[德]阿斯特莉特·埃尔，[德]安斯加尔·纽宁. 文化记忆研究指南. 李霞，译[C]. 南京：南京大学出版社，2021：9.
- [11] 邢永川. 谱牒传播功能初探[J]. 广西大学学报（哲学社会科学版），2011，33（05）：102-104+109.
- [12] 胡绍嘉. 华人传播研究的新取向：家庭故事及其意义[A]. 见：张昆. 华文传播与中国形象：第九届世界华文传媒学术研讨会论文集[C]. 武汉：华中科技大学出版社，2015：35.

作者简介：

邢永川 华南农业大学珠江学院传媒学院副教授。

【责任编辑：何雨铖】