

分歧的社會正義觀？

馬華巫族群的「平等」、「公正」論述與權利爭奪¹

許德發

一、前言

自1950年代馬來亞獨立憲制之擬定與談判時期開始，出於族群利益分配之博弈，公平、平等這些屬於社會正義觀念的詞語也夾雜在族群動員之中，充塞於馬來（西）亞各種政治修辭與社會話語之中。實際上，馬來（西）亞的最基本問題是族群問題，社會的利益分化和對立往往都被族群化，而階級問題則相對被模糊，這使得族群之分歧造就了對社會公義觀念的不同視角及詮釋，進而形構了相異的社會公義觀。所謂「社會公義」（social justice）概念乃指被用作評價社會制度的一種道德標準，並被視為社會制度的首要價值，它要處理的問題是：社會合作怎麼樣才算是公平的？羅爾斯更指出，正義的對象是社會的基本結構——即用來分配公民的基本權利和義務、劃分由社會合作產生的利益和負擔的制度，而正義原則旨

1 本文曾發表於華社研究中心主辦「當代馬來西亞政治理念暨制度省思研討會」（吉隆坡，14/9/2013）。

在提供適當的分配辦法²。換言之，社會正義原則欲通過社會制度調節社會的不平等與非正義之事。因此，一個社會內的正義觀念系統必須被普遍接受，社會不同群體之間的合作、政治政策實施的正當性，甚至政權的合法性及政治效忠才能有真正的基礎。由此可見「社會正義」之於國家的重要性。

基於此，任何一個現代國家，無論採取甚麼政治、經濟和社會的體制，如果要穩定和持續發展，都必須表達基本社會正義。儘管此議題及概念如此重要，但有關馬來西亞社會之內的正義觀之研究似乎闕如。本文嘗試通過獨立以來國內兩大族群，即馬來人（尤以執政巫統為主的主流民族主義者）及華人社會中較為通行的幾個相關概念如平等、公正及公平之論述，探討馬來西亞社會內的正義觀之歷史起源、本質及其演變，並從西方政治哲學的學理視角對之進行初步評價。實際上誠如前述，由於族群權益之嚴重分化，不同的族群自有其不同的理念擁抱，因此在很大的程度上，對這些理念之探究，也意味著對馬來西亞族群問題另一個面向之理解。

二、政治博弈下的政治正義論述

1950年馬來亞獨立運動時期的憲制博弈以及與之相關的權利分配，是以三大族群作為談判及分配單位的。大體而言，族群競逐不外為了政治權力、經濟資源、社會地位、或是文化認同的分配。由於獨立憲法決定了各族群在此新興國家未來的地位與前途，因此在這關鍵的立憲過程中，迸發出了各種權利危機與價值張力。在各個

2 約翰·羅爾斯著，何懷宏等譯，《正義論》（*A Theory of Justice*），北京：中國社會科學出版社，1988，頁1-2。

族群的權利競逐之中，除了社會動員、關係的操作與實力的衝撞之外，更少不了各種言論、論述與喊話。換而言之，權利競逐的前提又是建立在各自的訴求與權利之爭取的正當性之上的。「正當性」其實涉及到道德層面，因此各大族群不得不提出各自的正義論述，以合理化自身提出的分配原則及方案。

（一）原地主義與不平等的根源

首先，我們不妨直接引述已故著名華文教育鬥士沈慕羽一句仿效孫文的著名說法——「華教尚未平等，同志仍需努力」來說明題旨，它頗能概括馬來西亞華人所追求的社會正義——「平等」。對華人社會而言，它面對的是一種刻意的、憲法及政策設計上的不平等。從根源上說，從1920年代開始，隨著英殖民政府推行親馬來人政策，華人社會即開始感受到自身地位之不如人。作為一個被各方認為乃國家的「客人」、「外來者」，這啟始了華人在地的不平等憂患³。然而最早感受到不平等意識的乃是海峽華人⁴，如陳禎祿於1932年12月即向英國駐馬來亞的總督遞呈了長篇政治宣言，要求賦予海峽華人政治權利、廣泛參與行政會議與立法議會的權利，及允許華人進入政府文員服務組，即殖民政府行政管理層⁵。這可被視為華人最早爭取平等待遇之始。

-
- 3 拙作〈大局與獨立：華人社會在獨立運動中的反應〉，收於文平強編，《馬來西亞華人與國家建構》，吉隆坡：華社研究中心，2009，頁87-112。
 - 4 海峽華人指居住在英國海峽殖民地（新加坡、檳城與馬六甲）的土生華人。
 - 5 Tan Cheng Lock, “Memorandum to Sir Samuel Wilson” (December 1932), in *Malayan Problems: From A Chinese Point of View*, Singapore: Tansco, 1947, pp. 74-88.

事情總有另一面。同樣的，馬來人爭取自身權益的鬥爭大約也始於1930年代，這與華人移民人口的增加有明顯的關係。與英國殖民地當局實施親馬來人政策差不多同個時期，「土著」概念即已出現，它可說是白人殖民地的產物。我曾在另一文章中提過，這是馬來民族主義者「原地主義」邏輯的操弄，把這個國家本質化為Tanah Melayu（馬來人之土），即「馬來人的馬來亞」，並以此合理化、鞏固他們在馬來（西）亞不容挑戰之主體位置。在獨立前，新加坡馬來人同盟（Singapore Malay Union）的尤諾斯（Encik Mohammad Eunus）曾在立法議會上高分貝的喊出：

不論馬來人有怎樣的缺點，可是他們沒有共產黨分子，也沒有兩面效忠，不管其它民族如何講到土地的占領，我確切地覺得，政府充分瞭解到，到底是誰把新加坡割讓給英人，與馬來半島的名稱是根據什麼人而來的。⁶

而對於華人的本土地位，當時的《馬來教師雜誌》（*Mujalah Guru*）社論則質問「若我們馬來人生於上海，是否可以只因為我們想要權利和特權，而自稱是上海的土地之子？」⁷塔尼亞·李沐蕾在研究印尼原住民運動時曾指出，運動發起的深層原因是有賴於把「原地哲學」作為權利和認同的基礎。這種哲學尊崇當地人，強調「民族淨化」，認為外來的「他人」不合法，在極端的情況下還會懲罰、排斥他們⁸。實際上，學者們業已指出，一個支配團體要維繫其優勢地

6 *Straits Times*, 27 Jan. 1948.

7 *Mujalah Guru*, August 1931. 引自 Radin Soenarno, "Malay nationalism, 1896-1941," *Journal of Southeast Asian History*, 1 (March, 1960). p. 13.

8 塔尼亞·李沐蕾 (Tania Murray Li), 〈民族淨化、迴圈知識和原

位，除了要能控制資源的分配，更重要的是要有能力界定其價值體系及灌輸將不平等合理化的意識形態，如此一來，不平等的結構才具有某種「正當性」，而維繫不平等狀態的最大的問題在於，如何確保弱勢者對不平等的體制仍能保持一定程度的認同，並安於弱勢地位的現實⁹。馬來人反復強調自身「土著／土地之子」（son of the soil）地位，並由此得到判斷他人「忠誠度」的道德制高點¹⁰。換言之，「馬來主權」就是馬來西亞非馬來人的最大挑戰及不平等的根源，馬來人也藉此維繫其自身在憲法及政策上之特別地位。尤其在1970年代「後五一三時期」嚴厲、激烈的馬來人特權政策，更讓華人切身體會到自身存在的尷尬。因此，國家獨立之於華社的一個最重要特徵就是「危機意識」之形成。

延續著英殖民地時代的差異政策以及1948年的馬來亞聯合邦（Malaya Federation）憲法，獨立後的馬來（西）亞透過1957年獨立憲法之草擬，可說「再生產」了社會當中的不平等狀態，使之以固定的結構持續存在¹¹，甚至於可以加以延伸至「新經濟政策」之實

（續）

地主義的困境》，《國際社會科學雜誌(中文版)》，2003年03期，頁90。

- 9 蘇國賢、喻維欣，〈臺灣族群不平等的再探討：解釋本省／外省族群差異的縮減〉，刊於《臺灣社會學刊》，2007年12月，第39期，頁6。
- 10 拙作〈「承認」的鬥爭與華人的政治困擾〉，收於文平強、許德發編，《勤儉興邦》，吉隆坡：華社研究中心，2009，頁233-254。
- 11 蘇國賢、喻維欣，〈臺灣族群不平等的再探討：解釋本省／外省族群差異的縮減〉，頁5。原文見Aage Sorensen, "The Basic Concepts of Stratification Research: Class, Status, and Power." in *Social Stratification: Class, Race, Gender in Sociological Perspective*, edited by David B. Grusky. Boulder, Colorado: Westview Press, 2001, pp. 287-302.

施。獨立憲法除了賦予馬來人無限期的特別地位，也基本不「承認」其他族群的平等文化權利，正如塔利所認為的，我們一般所談的現代憲政主義過度側重普遍性與一致性，無法面對文化歧異性的事實，疏忽了「文化承認之政治」，結果產生種種不公不義的現象¹²。易言之，馬來亞獨立憲法中的馬來人特權條文結構化了不平等的制度存在，持續了不平等的社會結構。如所周知，依據獨立憲法153條款，最高元首被賦權以維護馬來人、沙巴及砂拉越土著的特殊地位，同時保護其他族群的合法權益。在此條款下，特殊地位的定義在於保障土著在公共服務領域（中央政府）、獎助學金、教育及培訓機構的合理百分比名額（或稱固打），同時保護地位也延伸到所有聯邦法律中所規定的一切何須要准證及執照的領域¹³。此項馬來

12 這六種「文化承認之政治」包括：（一）民族主義運動；（二）帶有文化意涵的跨民族體制（如歐盟及北美自由貿易協定）；（三）長期居於弱勢地位的少數族群；（四）移民、難民、流亡人士所形成的多元文化呼籲；（五）女性主義運動；（六）世界各地的原住民族及土著民族運動。（詹姆森·塔利著，黃俊龍譯，《陌生的多樣性：歧義時代的憲政主義》，台北：聯經，2001，頁6。）

13 Federation of Malaya, *Report of the Federation of Malaya Constitutional Commission*, Kuala Lumpur: Government Press, February, 1957. 從更廣闊的角度來看所謂馬來特別地位，實際上那些標示著馬來人歷史承續與傳統因素，如國語（憲152條款）及回教地位，都是其中憲制馬來特殊地位之有機組成部分。馬來學者三蘇即認為，馬來主權的憲制地位自1948年得以維護，即因為當馬來性（Malayness）的三大支柱，包括語言（馬來語）、宗教（回教）及王室（蘇丹）被列入「馬來亞聯邦憲法」之時（Shamsul A. B., “The Economic Dimension of Malay Nationalism — The Socio-Historical Roots of the New Economic Policy and Its Contemporary Implications,” *The Developing Economies*, XXXV-3, September 1997, p. 244）。

特殊地位是由馬來亞華公會與巫統達致的所謂「社會契約」——以公民權交換馬來特別地位——所形成的。這常被作為堵住華人各種追求「平等」的歷史憑藉。大部分華人後來都獲得公民權，但值得注意的是，早期的巫統並不把公民權等同於「國族地位」（nationality）。當時的首相東姑阿都拉曼直到1966年之前從不承認國族地位是公民的基礎，而且一直拒絕談及國家的國族稱謂，這是因為擔心這將為馬來人及非馬來人之間的平等鋪路¹⁴。顯然，巫統在公民權課題上雖做出讓步，但他們絲毫不放棄「馬來國家」的建國理想：只有馬來人才具國族地位。如此一來「國家的公民」與「民族的成員」已經變得不能混為一談，也就是說對國家的「效忠」以及對民族的「認同」，在概念上是兩件事。當時巫統對此分得很清楚，毫不含糊，他們「給予」華人的是「公民權」（citizenship）¹⁵，但公民不同於國族身分（national），所以公民之間自是不平等的。顯然，馬來（西）亞的建國是一種民族與國家捆綁一起的模式，而不是公民建國模式。馬來民族國家建構的理想使得馬來（西）亞先天的沒有建立普遍公民國家的條件，這也成為馬來西亞華人的基本難題¹⁶。

這清楚表明，從根本上而言，這種所謂「社會契約」下的交換置華人於不平等待遇之中，它體現了華人實質上只獲得「不完整的

14 John Funston: *Malay Politics in Malaysia—A Study of UMNO and PAS*, Singapore: Heinemann Education Book Ltd, 1980, 137-138.

15 獨立之前，甚至還爭論國民身分的稱謂，當時的Onn Jaafar建議馬來亞的國民稱謂為「Melayu」（巫來由／馬來人），馬華公會則反對，巫統則保持沉默。（Ramlah Adam, *Dato' Onn Ja'afar: Pengasas Kemerdekaan*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.

16 見拙作〈「承認」的鬥爭與華人的政治困擾〉，頁234-240。

公民權」(partial citizenship)¹⁷。從西方公民概念的演化來看，這其實是一個相當怪異的現象。從18世紀以降，民族主義的勃興與公民身分的發達，構成了強大的動力，終於為道德／政治平等理念的主導地位，在制度、社會層面取得完整、具體的形貌¹⁸。民族主義認為民族成員的身分相對於其它身分是優先的，它視所有成員為同樣的個人，民族成員於是取得了某種平等的地位，而且民族主義將整個民族高舉到最高的（主權）地位，不僅突出了民族成員的政治地位，也賦予他們某種平等的政治權利。因此，道德／政治平等的普遍性與優先性，藉著民族主義獲得了穩固的地位，由「國民」這個概念來加以制度化¹⁹。但顯然的，具體到馬來亞而言，巫統通過民族主義建構，即所謂的「馬來人的馬來西亞」概念獲得了主權與特權的賦予，卻又通過「外來族群」概念，讓自身的權利得到進一步的鞏固，同時置同屬「公民」的華印兩族於不同層次的地位上。

若說殖民地時代華人面對的是被殖民者與殖民者的關係，它可說是屬於一種階級上的不平等待遇，但獨立之後，這種不平等則轉變為一個「民族平等」的問題。「平等」於是進入馬來西亞華人的視野之中，從此在馬來西亞華人的政治思維世界中取得了「正當性」。「爭取民族平等」實際上成為一種全體華人在各層面都可以感同身受的「意見氣候」(climate of opinion)，是往後每一個華人

17 此乃借用 Spinner 的術語 (Spinner, Jeff, *The Boundaries of Citizenship*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994.)，但指涉不一樣。此處僅是指公民權利不全面與不平等，而 Spinner 的原義是指國家應對少數族群更為寬容，讓他們可以選擇自己的生活方式。

18 錢永祥，〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，《政治與社會哲學評論》，第6期，2003年9月，頁205-206。

19 錢永祥，〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，頁205-206。

成長過程必定感知得及的族群敘述。因此，華人社會長期追求平等、強調公民權利實踐，可說（在有意識或無意識中）是在爭取做一個完整的公民。華人大體上在獨立前夕已驀然自覺到他們正處於一個關鍵性的時刻，他們更知道憲制與自身角色的絕對性意義。當時頗能代表一般華人的全國註冊華團工委會就認為，「如未能在憲法上明文規定華人在本邦之地位，恐無平等之可言。如在憲法上未通過之前不爭取，將來悔之已晚。」²⁰這一席極為沉重的談話可說是現代華人社會沿襲半個世紀之「平等敘事」的最初表述，而且也道出了華人危機意識的根本核心源頭，即「平等」仍是未解決的優先問題。

（二）後五一三時期的「馬來議程」與分配「公平」

實際上，在華人憂慮於平等問題時，極為弔詭的是，馬來西亞前首相馬哈迪在五一三之後撰寫的《馬來人困境》中也曾為文談「種族平等的意義」²¹。他在文中大力為憲法及法律上偏向馬來人的「不平等」辯護，他認為這些法律之實施（包括馬來保留地、獎學金、公務員職位等條款）是為了保護馬來人免於陷入更為不平等的處境，因此是促進「種族平等」的必要措施。文中，馬哈迪雄辯式的引述美國黑人及印第安人的不平等處境，暢談馬來人在經濟、教育、就業中的不平等，而認為政府對馬來人的保護及扶持是必要的，以避免種族間不平等造成「和諧問題」。顯然，對像馬哈迪這樣的馬來人而言，馬來人是處於不平等的待遇之中，甚至認為憲法上的特殊地位並無助於「馬來人達致平等地位」。他亦提到，儘管華人之

20 劉伯群語，《南洋商報》，1957年4月12日

21 馬哈迪，《馬來人的困境》，頁61-93。

中也有少數貧困者需要獎助學金，但由於華人受良好教育者相當多，馬來人則遠在後頭，因此「假如少數貧窮的非馬來人獲援助去接受高深教育，那馬來人與非馬來人之間的教育懸殊將會更大」。²²馬哈迪完全是從種族角度談論貧困與機會，而且從經濟上、教育上認為馬來人遭遇不平等，他進而要求一種所謂的經濟上的「分配式平等」。

然而，到了1970年代之後，「種族平等」在官方或馬來民族主義者的論述中似乎逐漸讓位於「公平」（kesaksamaan）及「公正」（keadilan），而且二者交替使用，沒有明顯區別²³。經歷了1969年五一三事件之後，「新經濟政策」（DEB）雷厲風行，國陣政府的差異政策進一步激化。新經濟政策是由第二任首相敦拉薩所推動，在《第二個馬來西亞五年發展計畫》中提出：

國民團結是國家的至高目標，如果馬來西亞社會及種族集團，在參與國家發展中，沒有獲得較平等與公平的地位，是無法分享現代化和經濟成長的成果，也將是不能達致的。如果大部分的人民，仍然貧窮及如果沒有立足的就業

22 馬哈迪，《馬來人的困境》，頁74。

23 實際上，這兩個概念有些相近，以至於不少論者在許多場合交替使用，將它們當成一回事。在馬來民族主義者的論述脈絡中，似乎也交替使用，沒有嚴格區分。而馬來文中，kesaksamaan（公平）與keadilan（公正）詞義也相似。一般上，二者意思差不多，但從學理上而言，二者其實有明顯差別。簡單來說，前者側重社會的基本價值取向，強調其正當性，而後者則強調衡量標準的同一個尺度，帶有工具性。（呂豔紅，〈公正與公平、平等差異辨析〉，《嶺南學刊》，2009年第1期，頁29。）

機會提供，國民團結也不能促成。²⁴

因此，政府宣稱新經濟政策要達到兩大目標：（一）不分種族的提高國民收入和增加就業機會，以減少貧窮和最終消除貧窮。（二）重組馬來西亞社會以糾正不平衡（*ketakseimbangan sosio-ekonomi*），進而減少及最終消除在經濟上的種族區分²⁵。誠如眾知，所謂的「社會重組」並不是階級或經濟利益單位之間的社會階級關係的改變，它強調的是種族之間的資本占有率，即所謂的土著與其他族群（特別是華人）之間的「社會經濟公正／平衡」（*Keseimbangan/ Keadilan Sosial-Ekonomi*），其中要求股份30%比率必須保留予馬來人，以及其他各種種族固打制（包括進入大學就讀的名額）²⁶。此中的關鍵字就是「社會公正」及「社會經濟」。最近一個典型的例子是：在針對馬來西亞大學排名下降事件作評論時，副首相慕尤丁就指出，「馬來西亞與其他國家不同，因為（大學）需要考慮社會公正（*social justice*）問題及其它目標……，必須考量社會經濟目標，藉此提供援助，準備機會與空間，讓非優秀生進入大學……。」²⁷實際上，

24 Mohamad Zahir Zainudin, Roziah Omar, "Implementasi Dasar Sosial di Malaysia dan Indonesia: Perbandingan Konsep," *Journal of Human Capital Development*, Vol. 5, No. 2 July-December 2012, pp. 35-36. 參 Jomo K.S., "The New Economic Policy and Interethnic Relations in Malaysia," *Identities, Conflict and Cohesion Programme Paper*, Number 7, September 2004, United Nations Research Institute for Social Development.

25 Mohamad Zahir Zainudin, Roziah Omar, "Implementasi Dasar Sosial di Malaysia dan Indonesia: Perbandingan Konsep," p. 35-36.

26 Jomo K.S., "The New Economic Policy and Interethnic Relations in Malaysia," p. 9.

27 《當今大馬》，2013年9月12日。

最能象徵巫統馬來民族主義的正義論述的是國民陣線（國陣）的標誌——天秤——其實就是所謂「公平」的象徵。國陣也是「後五一三」脈絡下的產物，與「新經濟政策」擁有相同的歷史脈絡。

從概念上而言，「公正」與「平等」相較而言，前者強調在一定社會範圍內社會成員通過合理分配後，每個社會成員得其應得。它強調的不是個人範疇，而是一個關係範疇，是就社會成員人與人之間關係而言，並注重社會內部成員之間的平衡性（新經濟政策即強調「Keseimbangan 平衡」）。易言之，它側重社會成員之間的人生追求過程的起點、過程和結果的合理性，具有分配的性質，要求人們在必要的條件下，在一定的範圍內進行適度的調節，使人們各得其所，和諧相處²⁸。此外，所謂社會公正，也常與「公平的經濟生活」相聯繫，常常與此相隨的概念是「社會權利」，這可以理解為「機會」，所以馬來人也談「機會平等」²⁹。對馬來民族主義者而言，就如同奧運會也舉辦殘運會一樣，在不同能力的選手之間不應該處在相同的賽場之中。所以，他們反對「平等」，認為平等不能確保公平的結果。馬來民族主義學者再納克林（Zainal Kling）就曾認為，績效制不應該跨族群，而是應該限在自身種族內進行³⁰。對他們而言，這樣才符合「正義」。顯然的，社會公正是涉及國家角色與社會結構，從這裡我們即可理解，對作為掌握大權的巫統或

28 呂豔紅，〈公正與公平、平等差異辨析〉，頁31。

29 馬哈迪，《馬來人的困境》，頁86。

30 瑪拉工藝大學前副校長依布拉欣（Ibrahim Abu Shah）也要求教育部重組教育體制，廢除教育績效制，為馬來人伸張正義，因為績效製造成華人宰制，獎學金馬來學生一無所得。見「造成華裔宰制大專與獎學金·馬來學者主張廢教育績效制」，《當今大馬》，2013年6月24日。

馬來民族主義者而言，他們的思考模式離不開政府的計畫與分配政策，使用「公正」似乎更適合、也更為「正確」，並因此成為「新經濟政策」文宣中的關鍵字。這也可以解釋為何「種族平等」後來較少被馬來民族主義者所應用³¹。

這裡的弔詭之處是，被許多非馬來人認為不平等的新經濟政策，竟在馬來民族主義者巫統眼中被視為對馬來人平等待遇的追求。實際上，「社會公正」確實注重分配，但是新經濟政策卻是從「族群本位」而非「需要」的角度來實行其無差別的平均主義，並堅持最後達到依據族群人口比率拉平差距。新經濟政策以「馬來人優先」，其正當性實來自於民族主義道德，而非「公正」本身³²。誠如前述，馬來民族主義及巫統所謂的「馬來議程」(Malay Agenda)正是以「馬來原地主義」哲學獲得其正當性的。「原地哲學」作為其權利與認同的基礎，深深影響了馬來人整個政治鬥爭與生活。在馬來原地哲學之中，蘊含一種民族的自尊與受害意識的政治語法。這種傷害來自於外來族群，也來自於殖民統治的經歷³³。對這個曾經被臣服、被壓迫的民族來說，所謂的「馬來議程」無可否認標誌

-
- 31 不過，前巫青團長希山慕丁在「敦拉薩的遺產」研討會期間即指出，新經濟政策之實施就是為了實踐馬來人的平等待遇。
 - 32 這就是為什麼新經濟政策實際上主要表現為權力壟斷、唯親政策及恩賜關係，導致機會之間的鴻溝，及因權力介入而遭扭曲的不正當競爭謀利。
 - 33 在2006年巫統大會上，當時的副首相納吉曾公開喊話，指馬來人自1511年至1957年蒙受漫長的446年殖民壓迫，這個國家必須對他們補償。而且，他認為由於不可能在二三十年內獲得補償，所以提升馬來人地位的馬來人議程不應有終結的期限。見「馬來人議程沒終期，納吉盼馬哈迪阿都拉爭執平息」，《當今大馬》，2006年11月13日。（<http://www.malaysiakini.com/news/59482>）

著重要的民族自強時刻之來臨。哲學家伯林曾表達了民族主義「首先是受到傷害的社會做出的反應」這一觀點³⁴。伯林提出「彎枝」的比喻，暗示了一個民族遭到過羞辱性的征服後，這個被迫「彎曲的枝條」終究要反彈回去，而且會以非理性的反向鞭答回應曾經遭受的羞辱，成為攻擊性的民族主義。他們的價值完全在於回應民族利益的召喚——民族至上——民族擁有不容阻礙的使命。實際上，民族主義原本即宣稱擁有「天然的道德」，因此對馬來民族主義者而言，馬來特權自然是天經地義之事，「差異待遇」從此也得到它的正當性，但同時也使得此「公平」染上了強烈的種族主義³⁵。

三、兩種不同的社會公義觀之較量及其闕失面

綜上所述，馬來西亞社會存在著兩種不同族群所追求的社會公義觀，而兩者都是從各自種族利益角度出發的。它們是從獨立前後的族群博弈中延伸而來的。面對華人的平等論述，巫統提出另一種

34 Berlin, Isaiah, "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism." in I. Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, (ed.) by Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press, 1991. 相同的論述亦可參見：以賽亞·伯林著，馮克利譯〈民族主義：往昔的被忽視與今日的威力〉，《反潮流：觀念史論文集》，南京：譯林出版社，2003，頁414。

35 另外值得注意的是，有不少學者從回教價值論證所謂平等與公正的議題。這一論述角度異於馬來民族主義者，他們從回教角度認為一切人種、信徒、性別都是平等的，而不注重所謂的「原地哲學」。然而他們同時卻認為，馬來人確實比其他族群落後，因此需要憲法的保護，這並不為過。見 Nazri Muslim, Nik Yusri Musa dan Ahmad Hidayat Buang, "Hubungan Etnik Di Malaysia Dari Perspektif Islam," *Kajian Malaysia*, Vol. 29, No. 1, 2011, 1-28.

觀點——公平——與之較量。兩者看來都在訴諸於社會正義，但卻嚴重矛盾不一。在政治哲學上，這兩種價值究竟有何差異？兩種價值在馬來西亞的具體情境中是否又有所誤讀與曲解？這都值得我們追問。

（一）道德平等與分配平等

前面已經提過，我們可以把華人在馬來西亞的基本問題概括為「族群不平等問題」。華人社會的平等要求涵蓋各個方面，包括了文化平等、教育平等，經濟上的商業機會平等以及政治上的平等公民身分。然而實際上，平等概念的內部架構相當複雜。平等乃現代社會的主要價值之一，在西方也已取得豐碩的學理成果，但「平等」卻從來沒有一個準確的含義。一般來說，西方政治哲學家常把民主政體歸結成一條原則：「把所有的人都看作是自由和平等的人」。但就現實而言，平等概念之具體所指可謂言人人殊，比如有基督新教意義上的上帝面前人人平等、現代法治意義上的法律面前人人平等，也有經濟理性意義上的市場面前人人平等，更有自我實現意義上的機會面前人人平等，還有現代公民意義上的權利面前人人平等，有民粹主義意義上的財富與收入面前人人平等。歸納來說，平等此概念可分為三個方面來陳述：一、道德平等；二、分配的平等；三、身分的平等³⁶。從西方政治哲學來看，華人的平等意識其實是一種道德平等。它強調的是「泛」平等主義的陳述，意指政治身分上或公民身分的全面機會平等（及由此而來的各種平等，如經濟機

36 「身分平等」是指「各類身分政治」要求通過承認差異要求平等，此處不贅。錢永祥，〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，頁207。

會平等、就讀大學機會平等、公務員就業機會平等、獎學金平等))，這對馬來西亞政治現代化自有其重大的意義，因為「所有人的平等」，乃是近代人的一項基本道德直覺，對其否定所帶來的後果很難想像³⁷。從西方政治哲學來說，人類被賦予平等的地位，目的在保障個人「自行安排生活」這項最高層次的利益，「儘量設法過當事人正確地認為有價值的生活」，即被稱為個人的最高利益所在³⁸。因此所謂「平等待遇」，就是尊重及承認一個人可以自行選擇其理想的生活方式，及這種選擇機會所受到的傷害是有意義的。需要注意，這種道德平等並不同於實質待遇的相同。

接下來我們可以追問，究竟平等與正義的關係為何？究竟在什麼情況下要求平等是要求「相同待遇」？或者哪一方面應該平等，而那一方面可以有差別待遇？顯然，由於華人社會的平等觀是一種外發的，或是一種回應自身族群不平等的反應，故其所強調的「機會平等」實際上忽略了西方平等哲學之中所強調的「相同起跑線」。華人缺乏理解平等的概念是需要設限的，華人社會更沒有強調一套「扶弱」的回應對策。例如，華人在強調經濟機會平等、績效時，意指所有機會應向任何人公開。華人社會說起機會平等，人們腦海浮現的，往往是競技場上的起跑線，即只要大家站在同一起跑線，競爭就是公平的，因此最後跑出來的結果無論是什麼，那也是公正的。然而問題是：到底要滿足什麼條件，我們才能夠站在相同的起跑線上？更進一步，當我們用起跑線這一比喻來思考正義問題時，

37 錢永祥，〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，頁209。

38 錢永祥，〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，頁212。

背後有著怎樣的道德想像³⁹？實際上，平等的主張必然呈現一種二元的結構：一方面，主張平等，需要肯定所有適用者的道德平等⁴⁰；但在另一方面，主張平等還需要根據這種道德層面的狀態，判斷在實際社會生活裡，人應該受到甚麼樣的待遇，才算滿足了道德平等的要求⁴¹。也就是說，所謂「平等」未必就是「公平」，它必須顧慮「低收入者」、「弱勢者」的競爭能力與需求。從此可知，馬來西亞華人平等觀似乎只停留在相當樸素、簡單平等的層次，忽略了平等的複雜情境，尤其不關心「收入」不平等問題（但這卻是馬來人所念茲在茲的）。

當今資本主義社會貧富差距愈大，許多社會都興起社會正義的呼聲，華人社會卻似乎很少談及怎樣的社會分配才對大家公平。就此問題，甚至牽引出一系列繁雜的問題叢：到底導致大家有不同競爭能力的因素，有那些是合理的，有那些是不合理因而需要矯正和補償的？在面對分配平等訴求的補償過程中，個人又該為所得的多少負起什麼責任呢？怎樣的分配才合理⁴²？羅爾斯在《正義論》中曾說：平等應該建立在兩個基礎原則上：一是每個人有權利同等享有與他人同樣的自由相一致的最廣泛的基本自由，二是在社會經濟

39 周保松，〈論機會平等〉，《南風窗》，2012年，第13期。

40 例如基本的社會平等，即每個人都應該得到尊重，不可因其性別、年齡、學歷、出身、智商、種族或其他個人歸屬因素而遭受歧視。

41 錢永祥，〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，頁197。

42 周保松，〈論機會平等〉，《南風窗》，2012年，第13期。有關平等分配的複雜性，可參見邁克爾·沃爾澤（Michael Walzer）著，褚松燕譯，《正義諸領域：為多元主義和平等一辯》，南京：譯林出版社，2002。

生活方面應該合理地達到人人受益⁴³。前者可以說是一種「道德平等」，這正是華人社會的平等觀，後者即是所謂的「分配平等」。面向馬來西亞社會，羅爾斯在其著名的《正義論》中對「社會正義」的解釋值得我們加以思考，即他認為：一個正義的社會分配，必須適合於「受益最小者／最弱勢的人」的最大利益⁴⁴。所謂「受益最小者」是指那些稟賦能力較差，出身受累於低下階層或貧困家庭，又或由於在生活中運氣較差，從而成為社會中收入最差，或社會階級最低的人⁴⁵，而非某個特定種族／族群。這其實再一次說明了華人社會的平等意識仍然脫離不了自身的族群利益的思考，而忽略了真正意義上的「公正式的機曾平等」（fair equality of opportunity）。實際上，既然機曾平等關乎每個獨立個體是否受到公平對待，那麼我們就不應該將個體視為整體的手段，而是認真對待每個人理應享有的權利和尊嚴⁴⁶。華人社會喜歡訴諸聯合國人權宣言，但更多是借人權來維護群體利益。對華人來說，他必須知道：公正和平等有一定的聯繫，真正的平等卻必須以公正為前提；沒有公正，也就沒有真正意義上的平等。平等僅是人類社會正義的追求過程中的一個階段，當「平等」考慮到人類的不同環境時，平等問題才會轉化為公正問題⁴⁷。

43 約翰·羅爾斯著，何懷宏等譯，《正義論》，北京：中國社會科學出版社，1988，頁56-70。參見周保松，《自由人的平等政治》，北京：三聯書局，2012，頁34-78。

44 約翰·羅爾斯著，何懷宏等譯，《正義論》，頁79。

45 周保松，《自由人的平等政治》，頁37。

46 周保松，〈論機曾平等〉，《南風窗》，2012年，第13期。

47 錢永祥，〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，頁220。

平等問題一旦具體化到馬來西亞的特殊情境，實際情況要複雜得多。華人社會在提出平等待遇時，除了經濟分配問題（貧困問題，當然包括自身族群內及其他馬來人、印度人、原住民的貧困問題）外，還必須正視馬來人的憂慮——「國家本質」問題。比如，在國家儀式的層面上，是不是可以在某種程度上承認馬來人的主體地位？在訴求平等時，承認這個國家的某種歷史遺留是不容忽視的基本問題，特別是馬來人所謂的「差別待遇」主要建立在其「原地主義」之上⁴⁸。前引詹姆森·塔利認為，若公民的文化特性得到承認，並被納入憲政協議中，則依此憲政秩序所建構的現實政治世界便是正義的。反之，若公民的獨特文化遭到排斥，這樣便是不義的⁴⁹。而且，與一部憲法必須處理的眾多正義議題相比，文化承認方面的正義問題具有一定程度的優先性⁵⁰。華人要求承認他們的政治平等地位以及文化權利，這其實並非過激或不合理的行動，但究竟在怎樣的限度上接受馬來（西）亞與馬來人之間存在的歷史淵源，則是費思量之事。馬來西亞華人的平等地位問題在很大的程度上，繞不開此一糾葛。

總的來說，前面已經提到，長期以來華人對「平等」懷有深切期待和追求，甚至於有學者把華人獨立以來的種種抗爭一以貫之地歸納為「平權運動」，不過「運動」了數十年卻沒有形成相應的思想力度。由於理論建設上的長期忽略及知識結構性的問題，華人社

48 有關此問題的討論，參見拙作〈「承認」的鬥爭與華人的政治困擾〉，頁233-254。

49 詹姆森·塔利著，黃俊龍譯，《陌生的多樣性：歧義時代的憲政主義》，上海：世紀出版集團，2005，頁4-6。

50 詹姆森·塔利著，黃俊龍譯，《陌生的多樣性：歧義時代的憲政主義》，頁6。

會往往論述無力，無法產生支撐其訴求的理論基礎。沒有理論就難以釐清平等的弔詭性，也就未能面面俱到的照顧到其嚴格意義上的正義面，以及馬來西亞複雜的現實需要。華人最典型的平等意識往往僅是通過「否定自我外來者身分」，以及揭示自身的貢獻為理據。由於缺乏思想力度，就無從找到對應的解決方案。可以預見，本世紀將依舊可見馬來西亞的華人蹣跚尋思出路的身影。

（二）社會公正及其於「馬來議程」下的道德困境

近期的馬來民族主義者傾向於直接駁斥平等概念，似乎顯現了平等與公平的二元對立。巫統領袖、馬來西亞北部的柔佛州務大臣莫哈末卡立提到，國陣強調的是根據多元種族的差異，「公平」（kesaksamaan）的對待各族，而不是「平等」（kesamarataan），否則就會如新加坡的巫裔及印裔一樣⁵¹。此論說並不是他的個人之見，其實是許多馬來民族主義者的共同話語⁵²。他進一步提到，以華人為主的反對黨民主行動黨的「平等概念」將造成落後的群體更落後，因為落後者必須與領先者競逐，而他們將更加落後。他進而認為，平等概念只能應用於人民擁有相同的成就、進步、問題、議題及背景⁵³，直陳「公平」（equity）與「平等」（equality）是不一

51 《星洲網》，2013年6月8日。

52 例如，馬來文極右報章《前鋒報》一位讀者指出，必須分辨「平等」（kesamarataan）與「公正」（keadilan/equity）的區別，強調「平等未必帶來公正」（Kesamarataan tidak semestinya membawa keadilan）。他以當時由反對黨執政的霹靂州政府撥地給華文學校為例，問道這對更需要幫助的馬來人「公正」嗎？（Utusan Melayu, 10 September 2008）

53 “Konsep lesemarataan DAP akan sebabkan yang tercicir makin ketinggalan,” *The Malaysianinsider*, 21 April 2013.

樣的，並指平等概念只適用於單一種族的國家⁵⁴。這就是典型的「民族至上」下的「偽公正論述」，認為平等只能在族群內講，而非與他族之間。這種差異對待完全從族群角度出發，完全違背了道德平等所著重的「不可因其性別、年齡、學歷、出身、智商、種族或其他個人歸屬因素而遭受歧視」原則。從自由主義來看，個人權利才是國家公共權力的起點和歸宿，國家應該保護的是個人的權利，而且不加任何區別，人人平等。實際上，就學理上而言，羅爾斯的上述觀點同樣是對馬來議程及其新經濟政策的有力辯駁——所謂的「受益最小者」並非以膚色為基準。因此，新經濟政策的所謂「社會重組」與「種族平衡」無疑違背了公正觀，甚至也自造了自身社群內部的經濟不平衡與掠奪。更引人質疑的是，它所謂的「分配原則」完全無顧西方政治哲學裡頭所特別強調的「應得」及「責任」，以及個人「選擇」問題⁵⁵。也就是說，它對其他高收入者的個人努力以及落後者自身應該負有的責任，並沒有一套嚴格的認清。

對右翼馬來人而言，在後現代情境之下，多元主義與普遍人權及平等觀所造成的衝擊，使得他們的「公正」話語顯得更為蒼白無力。前面提到的納吉曾經說過的「國家的虧欠」說法，顯然是把殖民地時期的經歷當成勳章，也嘗試把當時的受害視為道德，以舒緩「馬來議程」對普世人權的背反。當然，從民主追求的立場來看，被壓迫者絕對有其應有的權利要求平反，要求賠償。在今日步入後殖民時代，人類整個歷史進程中的殖民話語霸權業已結束，促使許多民族挺身而出，宣稱自己是歷史（或歷史上）的受害者，並申訴

54 《星洲網》，2013年4月21日。

55 詳見錢永祥，〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，頁214-216；周保松對羅爾斯的「應得」有詳細討論，見氏著《自由人的平等政治》，頁50-61。

自己在充斥壓迫的歐洲殖民統治和資本主義現代化期間蒙受了種種冤屈。因此，把自己定位為歷史受害者，然後要求國家進行賠禮與賠償，這種做法已經司空見慣。這種政治策略的操作，在一定程度上誠然能獲得強烈的回應，尤其是依靠巫統拐杖的既得利益者。

由於馬來民族主義的道德話語使然，他們甚至忌諱談論個人解放和思想自由，這種話語實際上壓抑了自由與普遍價值在本國的健康生長，並把大多數的馬來知識分子推向了激進民族主義的道德前線。這種民族主義可說具有某種反自由（illiberal）的傾向。正如伯林所認為的，「……假如滿足我所歸屬的有機體的需要變得與實現其他群體的目標不可調和，那麼，我或者我不可分割地屬於其中的社會別無選擇，只能強迫那些群體屈服，必要時就訴諸武力。假如我的群體——讓我們稱它為民族——想自由地實現其真正的本性，就必須清除道路上的障礙。凡是阻礙……我的民族的——最高目標的東西，就不能允許它具有與這種目標同等的價值。」⁵⁶泰戈爾甚至認為民族的概念是人類發明的一種最強烈的麻醉劑，「在這種麻醉劑的作用下，整個民族可以實行一整套最惡毒的利己主義計畫，而一點也意識不到他們在道義上的墮落。」⁵⁷實際上，當今馬來民族主義者可說同樣處於「雪恥」及自強的話語中，但欠缺普遍性的原則依據乃「民族至上」的巫統及其民族主義所無法迴避的道德困境。

56 以賽亞·伯林著，馮克利譯，〈民族主義：往昔的被忽視與今日的威力〉，頁409。

57 泰戈爾著，譚仁俠譯，《民族主義》，北京：商務印書館，1986，頁11、23；轉引自陳黎陽，《蘇聯解體後的俄羅斯民族主義》（陳曉律〈序〉），重慶：重慶出版社，2006，頁2。

這種道德困境似乎在馬來社會中得到某種程度的反思。記得數年前，當時的巫青團長希山姆丁在該團常年大會上高舉馬來短劍，大力疾呼馬來人無須為捍衛其特權的舉動而道歉。這種「無須道歉」的說法其實突顯了某種值得我們玩索的意含，它實已透露馬來政治社會內部已經對長期置其他族群於不平等待遇（尤其無視其他需要幫助的群體，如原住民、印度園丘工人的處境）出現內省的聲音，享有特權的道德張力狀態已然呈現⁵⁸。一位來自麻六甲州巫統中央代表哈斯諾在參與辯論時，即警告一些馬來專業人士，不要嘗試高舉普世人權的旗幟，來支持違反馬來人權益的課題。他勸告「他們回頭是岸，成為真正的馬來人（Melayu Tulen），不要成為民族的叛徒！」⁵⁹但是，人們不免要詰問：難道馬來民族主義與馬來議程本身是超越普世價值嗎？原地哲學真的具有不證自明的道德性嗎？難道為了追求自身所謂的「公正」，必須要製造新的不平等嗎？誠然，作為政策的執行者、公共權力的應用者，馬來民族主義式的「公

58 實際上，馬來社會似乎駸駸然已出現諸如學者法力斯（Dr. Farish Nor）、阿茲利拉曼（Dr. Azly Rahman）、評論人哈密迪（Wan Hamidi Hamid），前法律部長再益（Zaid Ibrahim）等自由派（liberal）人士。此外，馬來社會中還有不少是歷史悠久的馬來左翼傳統之支持者，他們更關心階級問題。然而，他們對馬來特別地位的底線為何，仍值得探究。

59 「若馬來人及回教繼續受挑戰，（馬六）甲巫統準備反挑公民權問題」，載於《當今大馬》，2006年11月16日（<http://www.malaysiakini.com/news/59620>）。近期《馬來西亞前鋒報》刊登敦馬哈迪以〈馬來人羞恥本身是馬來人〉為主題的撰文，則更直接說明馬來人的內省。馬哈迪說，馬來人有自卑心理，甚至認為承認自己是馬來人，會讓他們變成種族主義，即思想狹隘、不自由，不符合時代。他認為，有受教育的馬來人往往自卑和對自己的馬來身分感到尷尬。他表示，自參與努力恢復馬來人的榮譽開始，他毫不猶豫地承認自己是馬來人。（見《東方日報》，2013年3月17日）

正論述」已把公共政策原應含有的社會正義本質曲解了。它對自由、平等、公正的不顧與棄守所造成的人道代價，是使許多馬來西亞人感到沉重與抑悶的理由，也把全體馬來人這個族群推入了「道德困境」而不自知！

四、餘論

以上的討論表明，馬來西亞的兩大族群大體上分享著不同的正義觀：馬來人強調「公正」、「公平」，而華人則高唱「平等」。但是說穿了，社會利益分化一直都是以族群單位為主，這是一個極端分化的社會，整體社會欠缺一個全體的、有共識的社會正義觀。社會正義論述已經遭到其族群導向所嚴重扭曲，因此馬來西亞國家所面對的問題，除了是種族主義問題，恐怕更是整個社會的公共道德資源已被淘空，公共道德敏感度日益遲鈍的問題，甚至不自覺的視此為不可改變的理所當然之事⁶⁰。馬來西亞很多人在過去的日子中，或多或少都不免感受到「公共道德感上的無奈」。事實上，除了社會主義者如社會黨、甚至於社會慈善組織才真正超越種族、提倡社會公義之外，恐怕沒有其他社群能夠真正超越自我，訴諸正義的價值並為其所召喚。

毫無疑問，只要各個族群價值觀都與自身群體利益相聯繫，馬來西亞將繼續停留在狹隘的社會公義觀之下，所謂平等及公平原則反而只凸顯出不同預設之間的衝突與矛盾。「公正」與「平等」都是重要的維度，是一種重要的、甚至首要的價值標準和評價標準。但是，公平與平等必須以超越族群來提倡，才能超脫現有的窠臼。

60 參自周保松，〈論機會平等〉，《南風窗》，2012年，第13期。

二者作為一種價值標準與社會正義力量，如果一定程度上體現於制度上、政策上、程序上，它對於所涉及的交往各方、博弈各方的利益關係，將能夠比較合理地分配和照顧，也能夠使各自的權利與義務、應得與所得獲得一種較好的統一，那麼它就能化解當下的社會與族群矛盾⁶¹。顯然的，如果馬來西亞人缺乏公共正義能力，將難以展開公平的社會與族群合作。尤其馬來西亞華人更是需要一種新的精神動力，或一種強烈的公民意識，以追尋一個以個人權利為中心的公民國家，以及更為關懷弱勢群體，而非處處從族群利益出發。但是，馬來西亞這個多元的國度，究竟應該以怎樣的正義觀——既能顧及歷史、也符合現實——以調節其內在族群間的矛盾，其實有關每一個馬來西亞人的命運，是值得每一個公民認真思考的基本問題。

許德發，馬來西亞國立蘇丹依德理斯教育大學中文學程高級講師。研究興趣為中國近代思想史、馬來西亞及華人與文化研究。曾發表論文有〈馬來西亞：原地主義與華人的「承認」之鬥爭〉、〈華人、建國與解放：馬來西亞獨立 50 週年的再思考〉等。

61 馬俊峰、甯全榮，〈公正概念的價值論分析〉，《教學與研究》，2008 年第 4 期，頁 50。