

馬來馬共的歷史論述與制約*

*Di atas robohan kota Melaka,
Kita dirikan jiwa merdeka,
Bersatu padulah seluruh baka,
Membela hak keadilan pusaka.¹*

一、前言

歷史是時間對人心理的良心拷問，測量歷史的寬度必須直面人類的脆弱與錯誤，但有些歷史被形塑為禁忌的知識，不允許公開討論。長期被規訓的歷史記憶，不但會造成人對過去理解的麻木與遲鈍，對於如何找到判評歷史記憶的方式、檢視可能被遮蔽的歷史事實以及差異歷史想像的可能，更缺乏多元的經驗參照與情感詞彙的描述。在馬來西亞，某些歷史記憶總是挑動官方敏感的神經線，例如1969年五一三種族衝突事件(Kua Kia Soong, 2007:

* 本文在2011年6月於上海舉行的「亞洲現代思想計畫討論會：2011年東亞批判刊物上海會工作坊」宣讀後，已做出少許修訂，經匿名審查後，於2012年4月刊登於馬來西亞學術期刊《華研學刊》。今獲同意收錄於此書，在此特說明與致謝。此外，也要感謝馬共研究者潘婉明，對本文提出不少的寶貴意見，讓文章更加充實。

1 馬來民族主義者布哈努丁醫生(Dr. Burhanuddin)於一次群眾大會上的一段詩意的話，內容為：在馬六甲城堡的廢墟之上，我們建立默迪卡精神，所有人民團結一致，捍衛我們世代的公正權利。(「默迪卡」為馬來文 *merdeka* 的直譯，意思為「獨立」。)

125-126)，或馬共反殖反帝的獨立運動歷史，動輒以避免族群與宗教仇恨為沉默的合理與正當理由。久而久之，在人們心裡醞釀了陌生的恐懼，稀釋了探索歷史事實真相的動力。曾經擔任政治部總監，直接處理過馬共問題的總警長丹斯里拉欣諾(Rahim Noor)曾表示「公開討論馬共的問題，對國家並沒有建設性」、「公開的爭辯也許會挑起舊仇，進而引起其他敏感的問題」(劉鑒詮，2004：110)，即反映了官方與主流社會的看法。

馬來亞共產黨(以下簡稱馬共)自1930年成立至1989年在合艾簽署三方和平協定走出森林，近六十年經歷了反殖、抗日、反英爭取獨立以及建國的歷史過程，是在探討馬來西亞反殖史、建國史甚至是後殖民史不可越過的一頁。一直以來，馬共被「族群化」為華人政黨、馬共鬥爭是華人的政治表達(劉鑒詮，2004：110-111)，形成「馬共都是華人」的社會想像；或把馬共「妖魔化」為「背叛者」、「恐怖分子」等名號，形塑馬共是「殘暴者」、「暴徒」、「壞人」的形象。這一些「制式化」描述形成普遍刻板印象，主導著人們對馬共的歷史認知。然而，馬共長期以來面對的不只是歷史公平正義的爭議，如何評價其抗日、反英與爭取獨立的歷史地位；又或「官方」與「民間」論述如何相互拉扯、箝制，或「恐共」與「擁共」的二元思考方式，都是學界與民間所關心的議題。而我所關心的是追問歷史的方式，以及它與當代社會共處的狀態，如何可以找到洞見人的意識覺悟與時代牽絆關係的一種歷史觀照。換言之，如何設定一套言說方式來理解馬共對自身的存在價值與身分認同，尤其是他們的主體思想與精神意識，究竟表現出怎樣一種精神力量與生存狀態？在大時代中這種精神力量如何產生如何發揮，而今天這種思想與精神意識已然是一種社會思想的拓展抑或制約？要如何藉此歷史論述與知識去解釋當代社會的某些狀態？

追問以上種種的問題，也存在著現實的動因。2000年後大量有關馬共的紀錄片以及各種馬共回憶錄、自傳、口述歷史等「馬共書寫」²(多以華文、馬

2 有關「馬共書寫」的定義與內容範疇目前也有爭議，它所牽涉的不只是歷史與文學的分野，另還有左翼文學與馬共書寫的區隔等問題。鍾怡雯在〈歷史的反面與裂縫：馬共書寫

來文與英文書寫)的出現，衝撞了原來只停留在學界論述的「安靜的知識」，³ 論者認為頗有「重寫馬來(西)亞獨立史」及與官方歷史對話的意味(鍾怡雯，2009：4)。尤其是馬來導演阿米爾·穆罕默德(Amir Muhammad)2006年所執導的《最後的共產黨員》(*The Last Communist*)紀錄片，一反馬來官方馬共論述的正當性，在影片中對馬共表露同情的理解。⁴ 該紀錄片定位為公路電影而非正規的歷史紀錄片，有意打破一貫的歷史敘述方式，經由各種與馬共無相關之人物的記憶交纏，從日常與普通百姓角度審視後殖民情境底下，人們普遍對馬共與殖民的歷史記憶。⁵

《最後的共產黨員》中，一位馬來少女在接受訪問時說，一般人視馬共為恐怖分子，但她覺得應肯定馬共反殖與爭取獨立的貢獻，但接著又說：「如果我成為首相，我會拒絕共產黨員，因為他們沒有宗教信仰。」馬來少女認為統治者必須要有堅固的宗教信仰，信仰是治國背後的法則，人們則會以虔誠效忠上蒼(Allah)的心情來效忠統治者。可是實際情況是如此嗎？馬來馬共就沒有堅固的宗教信仰或唾棄了伊斯蘭教嗎？阿米爾·穆罕默德另一部紀錄

的問題研究)一文中，認為馬共書寫的意義有二：一是他們希望有生之年寫下自身的理想和奮鬥；二是重寫馬來(西)亞獨立史的歷史焦慮(鍾怡雯，2009：3-58)。

- 3 指有關論述多建立在大學及學者們的研究與討論，甚少民間社會與馬共本身的聲音。
- 4 有趣的是，觀眾對影片傳達的訊息本是多元及差異的，馬華文學評論者黃錦樹在〈Negaraku：旅台、馬共與盆裁境遇〉則指說《最後的共產黨員》有不少片段具嘲諷與戲謔的意味(黃錦樹，2008：93)。
- 5 2006年，《最後的共產黨員》原來已通過國家電檢局審查，並擬於5月18日上映，馬來西亞國安局卻在上映前十天下令禁映，接著馬來報《每日新聞》馬上刊登不少評論，其中不少質問導演為什麼不拍攝馬來歷史人物，而選擇華人馬共總書記陳平。阿米爾·穆罕默德在受訪時曾透露，拍攝此紀錄片是受到陳平回憶錄《我方的歷史》的啟發，他藉拍攝這部紀錄片去了解自己所不熟悉的國家的歷史，同時讓觀眾了解一些平時沒有被聽見聲音的人。他以開玩笑方式說：「所有電影加起來，都改變不了政治。有哪一部電影推翻過一個政府的呢？」(訪問刊於新加坡《聯合早報》2006年5月30日，<http://stars.zaobao.com.sg/pages3/movies060530.html>)。阿米爾·穆罕默德的紀錄片多碰觸馬來西亞敏感與爭議的課題，其他包括 *The Big Durian* 涉及1987年發生在吉隆坡秋傑路(Chow Kit Road)的暴力事件，以及 *Malaysian God* 對馬來西亞社會運動 Reformasi (烈火莫熄)十周年的審思。

片《甘榜人，你好嗎》(*Apa Khabar Orang Kampung*)則以馬來馬共為主要敘述視角，一位馬來馬共頗有感慨說出：「為什麼拒絕我們」(why reject us)，一語道出馬共的存在被隱匿在歷史的背面。不過有論者認為馬來馬共的反抗仍具本土的正當性，認為「馬來馬共是國家神話必要的補充」(黃錦樹，2008：93)，而華人馬共則是被推至歷史之外的「剩餘物」⁶(黃錦樹，2008：96)，這到底說明了什麼？

問題的追問，往往引發更多的疑惑。大量的馬共文獻與馬共書寫的出版，以及隨著知識界、民間社會與馬共本身開始梳理馬共的歷史與思想，似乎打開了更多的問題禁忌，也暴露了它的論述困境。不難發現，對馬共的歷史想像依然是一種平面化的敘述，或把它套在國家建構的大帽子。有關馬共的歷史論述，實是一個很好理解華文與馬來知識界與民間社會如何進入歷史、建構歷史以及揭示歷史制約的方式。學界對馬共歷史的關注基本上包括：馬共在反殖與反帝的貢獻、馬共與中共的關係、馬共的戰爭策略、女性馬共，以及陳平的歷史地位等。這當中有一個尷尬在於，無論是官方論述或社會都普遍認為，馬共成員較多是華人，馬共是一個以少數族群為主的政治組織。所以掌握政治、歷史詮釋優勢與發言權的馬來政府，很容易把它排斥為「他者的異己」，而被認為屬於少數馬共成員的馬來人，便是受華人馬共唆使與影響的「我者」。⁷在華文知識界，馬來馬共鮮少受到應有的關注，本論文嘗試梳理馬來馬共歷史論述中的幾個關鍵問題，並以馬來馬共主要領袖阿都拉·西·迪(Abdullah C. D.)的三本回憶錄內容為主，再旁涉其他馬來馬共的書寫文獻，⁸窺探馬來馬共的主體思想與精神意識，進一步思考馬共歷史詮

6 2009年陳平申請回馬來西亞，引起了各方的爭議，潘婉明在〈暴力·受害者·陳平的剩餘價值〉文中曾指出，陳平回國所引起的爭議，攸關各政治團體的利益，而非族群因素，有消費陳平個人剩餘價值之嫌。〈獨立新聞在線〉，2009年6月18日，<http://www.merdekaireview.com/news/n/9982.htm>。

7 1989年合艾和平協定前出現了會談的條件，但馬來西亞政府首先接觸的是馬來馬共(第十支隊)，雙方曾展開了三次試探性的會談。

8 如今已出版的馬來馬共回憶錄或有關馬來馬共重要成員的著作，其中包括Rashid Maidin

airiti

釋與知識生產在馬來西亞社會如何形成各種制約關係。

二、馬來馬共的歷史論述

20世紀殖民地國家人民的覺醒顯著提高，包括東南亞在內，許多國家的獨立運動風起雲湧，各國爆發了反對殖民統治的革命。馬來民族也有新的覺醒——印尼革命、俄國革命、中國革命和其他國家的革命影響著這一區域的獨立運動(Abdullah C. D., 2009: 293)。在三〇年代，在馬來人當中有三種政治路線，分別是民族主義、宗教主義與社會主義思想，雖然政治理想不盡相同，但當時大家擁有共同的目標，即以反殖、爭取馬來亞的獨立為終極目標(Abdullah C. D., 2009: 293)。1930年4月30日，⁹代表工人階級和被壓迫階級的政黨——「馬來亞共產黨」(Parti Komunis Malaya)成立了，但初期馬共成員大多數是華人。當時馬來族群也組織起來，堅持民主社會主義及獨立原則，在1938年成立了「馬來青年協會」(Kesatuan Melayu Muda，簡稱KMM)。馬來青年協會被學界認為是第一個馬來民族主義運動組織，有趣的是，創立者依布拉欣·雅谷(Ibrahim Yacoob)把自己定位為左翼民族主義者(Rustam A. Sani, 2008: 9)。後來許多青年協會成員參加馬共領導的抗日鬥爭，成為最早加入馬共的馬來人，馬來馬共主要領導人阿都拉·西·迪即是其中一位。他是在一次接觸了馬共民運組織的代表葉碧紅，被她動人的演說觸動了情感與理想，毅然決定要擁護馬共，並認為馬來族與華族須並肩作戰。這樣一種轉折值得思索，如馬來西亞理科學教授謝文慶的研究顯示：馬來青年協會和馬共各有爭取獨立的方案，馬來青年協會追求的是獨立的馬來亞與印尼的統一，而馬共則要建立多元族群的共產主義共和國(Cheah Boon Kheng, 1983:

(2005); Suriani Abdullah (2006); Mohamed Salleh Lamry (2006, 2008, 2011); Ibrahim Chik (2010)。

- 9 有關馬來亞共產黨的成立日期，學界仍存有爭議，此暫存不論。此乃依陳平於其回憶錄《我方的歷史》所載的日期。

101-102)。由此可見，加入馬共的馬來人在不同的「未來的國家」想像與認同的價值世界，如何確認自己的身分與位置，乃是一個複雜、矛盾、充滿權衡與揀選的過程。

追溯馬來人的反殖革命思想的源頭或知識來源，可窺見一九二〇、三〇年代馬來亞人民對共產思潮與革命進步思想的接受，是有兩個主要不同思想文化的管道，一為中國國共分裂之影響，不少中國共產黨人南下尋求支持，在南洋以反帝反殖為號召，進行抗爭運動，他們拉攏的主要對象是華人。二為印尼共產黨思潮與革命，為馬來馬共提供了理論知識資源與軍事訓練。而在太平洋戰爭之後，馬來馬共有感相對於華人，對抗日與反殖反帝抗爭覺悟落後，於是積極加入馬克思主義學校(Sekolah Marxist Malaya)、¹⁰ 設立圖書館等，吸收有關反帝革命與祖國獨立的進步意識。馬來西亞政治社會學者 Rustam A. Sani 曾指出，二戰前馬來亞馬來人對政治態度是遲緩與不成熟，但這並非說馬來人缺乏政治意識，從 1876 年至 1941 年，大概有 147 份馬來報在馬來半島及海峽地出版，尤其是一份名為 *Al-Imam* 的報紙，凝聚了伊斯蘭知識青年。*Al-Imam* 深受埃及伊斯蘭教改革運動影響，廣泛影響了馬來亞的「馬來—阿拉伯」社群(Rustam A. Sani, 2008: 5)，這一點說明了宗教改革運動是馬來政治文化重要組成之一。馬來馬共主要領導人阿都拉·西·迪曾經透露自己的政治思想啟蒙，與印尼革命人士有緊密關係：

實際上對我的早期政治思想成長，產生的影響有幾個因素，其中一個是我的歷史知識，另一個是我同那些和我有著相同志趣的親屬及朋友的密切關係。此外，是我和到馬來亞避難的印尼鬥士的密切的關係，這是我的幸運。這些早期的養分激發了我的抗英精神，使我投身到抗英鬥

10 馬克思主義學校於 1946 年成立，主要舉辦了有關馬克思主義理論的短期課程，內容包含蘇聯的布爾什維克(Bolshevik)運動；共產黨擴張勢力的成功案例以及共產黨在東南亞的未來計畫等，藉此提高馬來同志的理論水準與策略意識的醒覺。講師多為印尼共產黨員，如阿里明(Alimin)，許多參加課程訓練的馬來馬共，往後都成為馬共的重要幹部。

airiti

爭中，1939年我參加了馬來青年協會。(Abdullah C. D., 2005: 16)

對我在政治上的成長，伊努伯確實起著重要作用。他收藏了很多從印尼帶來的書，其中也有陳麻六甲(Tan Malaka)的著作，他把那些書借給我，我如飢似渴地把書讀完，然後趕快歸還給他。他不僅借書，而且還對有關的書做分析，他除了解釋什麼叫做獨立、什麼是殖民統治、什麼是革命等等。此外，還向我分析，馬來亞的地位就是作為英國的殖民地，並且說明馬來青年聯盟的作用，就是馬來人向英國殖民者爭取獨立的一個組織。(Abdullah C. D., 2005: 18)

早期阿都拉·西·迪在念江沙克列福英文源流學校(Clifford School)時，就已著手研讀有關馬來半島歷史書籍，而該學院校長也有不少有關馬克思思想的藏書，後來認識了因印尼獨立革命失敗而逃到馬來半島當膠工的伊努伯(Pak Inu)，把他視為政治導師，之後開始關心馬來亞獨立和馬來人鬥爭問題(Abdullah C. D., 2005: 18)。印尼獨立運動之所以成為馬來馬共反殖與爭取獨立的精神與思想重要資源之一，在於馬來民族具有接近的價值認同世界。阿都拉·西·迪曾說：「馬來亞人民和印尼人民是兄弟，來自同一個馬來族，同在一個馬來世界。」(Abdullah C. D., 2005: 160)「馬來世界」(Alam Melayu)指的是含括「馬來群島」(Nusantara)的廣大地區。當時馬來半島、印尼與菲律賓的馬來人，鑒於共同的語言與文化傳統，一般被稱為「馬來」(Malays)或「馬來-印尼人」(Malayu-Indonesians)，他們是組成馬來群島主要的種族(Syed Husin Ali, 2010: 1)。這樣一種「同族」與「同語」的文化身分與語言認同，形成具社會文化或語言紐帶的共同體。後來殖民者重新劃定邊界，把以上所述不同島嶼的馬來人種納入不同的疆界，才被誤解以為馬來人僅是指稱馬來半島的馬來人。二戰前夕另一個值得注意的現象是，馬來半島不少宗教師(Ulama)與馬來民族主義者在反殖與民族鬥爭中扮演重要的領導角色，他們提出「大馬來由」(Melayu Raya)概念，以涵蓋印尼範疇來爭取獨立，政治態度偏向印尼(Syed Husin Ali, 2010: 16)。因此二戰之後，「全面獨立」與「印

尼統一」是馬來民族主義運動者積極欲達致的目標。可是1957年馬來亞取得獨立以後，馬印兩地政治想像開始出現分歧，蘇卡諾(Soekarno)在六〇年代激烈反對「馬來西亞」(Malaysia)的成立，繼而提倡具明顯政治野心的「大印尼」(Indonesia raya)區域構想(Abdullah C. D., 2007: 6)，希望建立一個包括馬來半島、新加坡、泰國南部、砂拉越、沙巴、汶萊和菲律賓等的政治版圖(劉鑒詮，2004：85)。其實「大印尼」一直是三〇年代馬來青年協會，或後來青年協會重整後命名為印尼半島人民協會(Kesatuan Rakyat Indonesia Semenanjung，簡稱KERIS)的「國家想像」，只不過因為出現了到底是「誰包含誰」的主導權競爭，導致後來這個計畫沒有實現，從此以後，馬印進入對抗時期。

這樣的歷史知識背景，有助於了解自一九三〇年代始，馬來亞人民的各種共同體想像與競爭，尤其是不同的馬來政治力量雖然共有追求獨立的大目標，但彼此間考慮的目標與利益並不一致，追求「全面獨立」和與「印尼統一」是大多數馬來民族的終極目標。若參照華人社會的歷史知識脈絡，三〇年代的華人社會是處於「南洋」¹¹想像與認同脈絡，政治與文化認同也多傾向於中國，例如馬共總書記陳平在《我方的歷史》記述：

在整個一九三〇年代，你可以從懸掛在住家和店屋牆上的照片看出實兆遠¹²——事實上整個馬來亞——華人的政治傾向。1931年9月的「九一八」事變之後不久，牆上所懸掛的照片是針對中國所發生的事件做出反應。

11 對「南洋」的指涉，學界曾歸納成三種說法：(1)以許雲樵在《南洋史》所記為準，其曰：「南洋者，中國南方之海洋也，在地理學上，本為一曖昧名詞，範圍無嚴格之規定，現以華僑集中之東南亞各地為南洋。」(2)以馮承鈞《中國南洋交通史》的看法為主，其認為南洋包括了明代史籍所謂的東西洋；(3)依據李長傳《南洋史入門》的分類，廣義的包括印度支那半島、馬來半島與群島；始自澳大利亞，止於紐西蘭，東太平洋諸島與西面印度。而狹義則指馬來半島及馬來群島而已。

12 實兆遠(sitiawan)為陳平的家鄉，位於馬來西亞北部霹靂州。

在三〇年代初，一些家庭把國民黨的蔣介石大元帥視為中國真正的領袖。他的照片懸掛在這些屋子的牆上和走廊。但幾乎每一間店屋都有懸掛孫中山的照片。每一個人都把孫中山當成中華民國國父。（陳平，2007：37）

一九三〇年代的馬來亞實已是「多元社會」。Rustam A. Sani從一九三〇年代的族群人口分布證明多元社會的建立，指說當時馬來人占49.2%、華人33.9%、印度人15.1%、其他族群為1.8%（Rustam A. Sani, 2008: 13）。不同社會空間的想像與多元意識形態競爭、牽扯、共存。如上所述，三〇年代的中國南來華僑雖仍未有落地歸根的想法，縱然如此，僑居在南洋的華僑一直都有鮮明的反殖意識。進入五〇年代後，他們對馬來亞的地方認同更是逐漸增強（魏月萍，2009：170-171）。至於印度社群，情況更為複雜。在一九二〇至一九三〇年代，大部分印度人對於馬來亞的政治態度是沉默的；一直到1940至1945年以後，印度社群對馬來亞才有較明顯的存在感，開始通過組織或報紙來發出聲音，爭取自身的權利。馬來亞時期的印度社群內部階級差異甚大，劃分意識甚強，不只有意劃分興都和穆斯林，受英文教育及非英文教育的區別，更把社群分成四個不同的階層：菁英、上層、下層與勞工（Muzafar Desmond Tate, 2008: 21, 25）。因此有了以上這些層面的基本了解。接下來將進一步探索目前馬來馬共歷史論述所關注的幾個層面，姑且歸納為以下三點：（1）冷戰局勢中的馬來馬共；（2）馬共與馬來左翼的關係；（3）馬來族群對馬共的支持。以下將扼要論之。

第一點：冷戰局勢中的馬來馬共。馬來西亞理科學院人文與社會科學院學者Abdul Rahman Haji Ismail認為馬來亞時期的大多數馬來族群，對冷戰局勢以及東西方意識形態的矛盾衝突缺乏警覺與關注，馬來族群更關心的是「土地」問題——在馬來亞這塊土地的主權（sovereignty）、擁有權（ownership）以及土生原住民（natives）身分維護的問題。與此同時，他們也關心在馬來亞獨立後，馬來政府是否仍然可以保有政治優勢與管理權，以致對外國事務不表熱衷（Abdul Rahman Haji Ismail, 2009: 155、196）。「土地」是馬來民族宣稱

主權的歷史根源，也是取得原居民合法性的依據，這樣一種「原地主義」(許德發，2009：238)的歷史建構，在憲法保障之下成為一種難以打破的族群政治結構。在1948年的馬來亞聯邦聯盟協議，英殖民地政府不但「承認」了馬來主權的合法性，同時也承認馬來人可享有特別的地位，包括以馬來文作為國家語言、回教為國教、馬來統治者為建制化的君主等。至於非馬來人亦可取得公民權、自由信仰以及保留本身的母語的權利。這說明後殖民的馬來西亞，其實仍沿用殖民時期建構的族群結構觀念，來鞏固馬來人的特權。而非馬來人在對抗馬來民族主導的特權意識時，無法打破「歷史的協商」所造成的不平等結構(Cheah Boon Kheng, 2004: 45)。因此當我們回看殖民歷史，便可了解馬來政府與馬來族群面對後殖民情景的去殖民工程，持有曖昧的態度，皆因在殖民統治當中，雖不能說是分享了殖民成果，但自身族群的利益卻是受到保障。然而投入反殖反帝運動的馬來馬共，對階級與資本家的剝削具深刻的體悟，尤其是獨立以後，馬來亞從封建社會轉向半殖民半封建社會，英國人還是掌握了大量的土地與橡膠園(Abdullah C. D., 2009: 305)；甚至在七〇年代重要的新經濟政策(NEP)底下，英國人仍然擁有馬來西亞重要企業資本。

第二點：馬來馬共與馬來左翼的關係。研究馬來左翼運動史的社會科學與人文系學者Mohamed Salleh Lamry曾指出，馬來政治文化中存在左／右不同的政治思潮與路線，也警惕不可以西方語境下的解釋來理解馬來左／右政治思潮，所以必要先行了解「左翼」(Left Wing)在馬來政治文化脈絡的含意。馬來亞大學歷史學者邱家金(Khoo Kay Kim)把五〇年代馬來左翼分為五組不同的立場：第一組是指參與馬共的馬來人，他們是「極左」分子。第二組是在廣義上支持社會主義，但這組人在緊急狀態時期加入了極左陣營。第三組是回教左翼分子，後來許多人加入了回教黨。第四組則為「左翼過客」，但其中不少人也在政府執行緊急法令時期選擇加入右翼陣營的「巫統」(Umno)。最後一組是具強烈民族主義者，他們反英也反巫統(Mohamed Salleh Lamry, 2007: 18-20)。Rustam A. Sani也認同馬來政治有兩種政治路線，一是以馬來傳統政治為基礎，被英殖民政府政治權威所認可的「巫統」，二即是左翼流派，不過Rustam A. Sani試圖從「社會根源」而非以「意識形態」為視

角，說明馬來左翼的土壤是根植於馬來亞，並主要反駁 William R. Roff 所提出的印尼左翼分子「影響論」(Rustam A. Sani, 2008: 7-9)。這樣的一種觀察提供從社會變遷角度來審視所謂「左翼」的力量，試圖從族群人口結構的變化、馬來領導危機與馬來人的文化身分危機等因素去了解左翼政治力量的形成。

馬來左翼分子與馬共雖然建國大藍圖不一樣，但在反殖上有許多合作，或結為運動盟友，1948年6月宣布緊急狀態則是個轉捩點。英殖民政府宣布實施緊急法令，取締進步民主政黨和組織，不少馬來左翼組織被禁以及左翼分子被英政府逮捕，促使許多馬來左翼分子成為馬來馬共並加入馬共武裝鬥爭，例如被喻為「馬共的馬來人陣線」的祖國保衛團(Pembela Tanah Air，簡稱PETA)左翼組織主席瓦希安努亞(Wahi Anuar)，因為這樣，有學者認為難以辨別這些馬來馬共究竟是民族主義抑或共產主義者(Mohamed Salleh Lamry, 2007: 189)。

第三點：馬來族群對馬共的支持。馬共總書記陳平在檢討馬共的失敗原因時，曾歸咎於無法爭取馬來人和印度人的支持。再加上在三〇年代作為馬來人共產與革命思想來源的印尼，由於在爪哇和蘇門答臘革命失敗後已逐漸沉寂。馬共無法突破種族的界限，對馬來農民與印度工人無法產生巨大的召喚力是馬共發展的內在困境，拉欣諾在訪談時也特別強調了以下幾點：

從社會發展背景來看，廣大的馬來族群世代生活在傳統的農村社會，沒有受到重大的外來思潮影響。英國實行殖民地統治以來，以保護者的姿態出現，維持馬來族的傳統習俗，蘇丹制度和回教信仰，使得馬來社會相對的呈現平穩狀態。馬來人和印度人並沒有因社會的發展和變遷遭到重大的打擊。與此同時，殖民地時代的馬來中產階級，多數是英政府委任的公務員，他們的利益與英政府相契合，因而沒有受到激烈的革命思潮所影響。

在思想方面，早期馬來民族的領導者很多留學埃及，學習宗教教義，他們回國後，從事宗教指導和傳播工作，而非社會興革活動。他們擁護傳統的封建制度和回教倫理，以及願意接受英國人的保護。

儘管有部分馬來知識分子不滿意殖民地政府的統治，而欲從事社會

airiti

改革，建立新社會，但是，從馬來亞的歷史發展證明，傳統派的領導分子較能得到群眾的支援，這使到共產主義不能在馬來人社會中發生強大的影響。(劉鑒詮，2004：102)

馬來人是基於什麼原因支持或不支持馬共，宗教常被認為是最關鍵的因素。加入馬共，信仰共產思想，與自身的宗教信仰是否產生牴觸？有研究者指出，馬來亞時期的共產主義思想對印度人而言，較缺乏吸引力，主要也在於它反對宗教的立場(Muzafar Desmond Tate, 2008: 82)。共產思想與伊斯蘭教信仰的關係，是一個需要被梳理的領域，要不如何解釋擁有近乎85%伊斯蘭教徒的印尼，卻是世界第三大的共產國家？¹³另外，英政府於殖民地時期，也曾利用宗教為身分認同基礎，煽動共產思想與宗教是有所牴觸的言論。獨立後的馬來政府也試圖以伊斯蘭教義來對抗共產思想，七〇年代大馬第三發展計畫書中出現一段文字：「額外的力量是伊斯蘭及國內其他宗教，他們是反擊陰險共產黨宣傳的強大堡壘。」(Syed Hussein Ali, 2008: 59)。馬來馬共領袖阿都拉·西·迪曾經在清真寺祈禱完畢後被陌生人抓住，被告誡「你要重新入馬來教」，有感而發道：

他們禁止我參加共產主義運動，是什麼意思？在抗日戰爭中，我見證了各種各樣和各種立場的人，那些真正能啟發我的，都是英勇無畏地把一切甚至生命奉獻給祖國的人。我看到，馬來民族中只有具有愛國民主精神的真正共產黨人和民族主義者才能做到這一點。而另一部分自我吹噓具有高深的宗教學問的人，卻忠實地跟著日本法西斯的指揮棒轉。這又意味著什麼？而且維護民族、宗教和祖國是信仰的一部分，難道不是這樣嗎？(Abdullah C. D., 2005: 111)

如前所述，馬來馬共黨員當中，有不少有名的宗教師，例如阿布·沙瑪

13 有關印尼共產主義的歷史起源，請參Ruth T. Mcvey (2010)。

(Abu Samah)提到淡馬魯市回教堂的阿訇，也加入馬共成為黨員和地下幹部(游礫，2007：78)。1960年由阿都拉·西·迪所領導的第十支隊的馬來戰鬥部隊逐漸擴張影響，當時他就倡議組織一支由馬來伊斯蘭青年組成的進步政黨，串聯所有愛國的伊斯蘭青年與宗教師，此舉引發政府的鞭撻，指責馬共利用伊斯蘭教(Abdullah C. D., 2009: 114-118)。甚至在馬共走出森林後，「恐共症」仍不斷蔓延以達到某種政治目的，馬共成為渲染的大帽子，用以取得馬來人的團結。馬來領袖不時強調要用伊斯蘭教的強烈信仰來對抗共產主義，渲染「共產黨是華人及華人是共產黨」的言論。針對這點，Mohamed Salleh Lamry曾表達了精闢的看法：

……雖然他們依循共產主義的道路鬥爭，並與共產主義者並肩作戰，事實是他們利用馬共以達到他們身為民族主義者的目標，換言之，他們是始終堅信伊斯蘭的民族主義分子，可是卻以馬克思、列寧和毛澤東思想作為政治鬥爭的理論和策略。所以，他們同時擁有共產主義者、伊斯蘭和民族主義的特質。(Mohamed Salleh Lamry, 2007: 191)

簡言之，在冷戰局勢下的馬來馬共，對共產主義的吸收是出自戰略的心理，而並非把它看作是信仰或意識形態，這才能說明為何他們得以妥善安頓共產主義、伊斯蘭主義以及民族主義三者之間的關係。而愛國、民族與民主的因素，也成為他們和其他左翼力量之間可以合流或合作的最關鍵原因。馬來馬共作為馬來政治文化左翼力量的一環，所參與的馬共鬥爭後來亦形成馬來本土政治系譜的其中一個流派。

三、馬來馬共領袖阿都拉·西·迪的主體思想與精神意識

論文前部分集中於討論馬來馬共歷史論述要點，接下來這部分將進入一位重要馬來馬共主要領袖阿都拉·西·迪回憶錄所承載的歷史記憶，勾勒出主體思想與精神意識，以補充以上歷史論述所談論的要點，同時對人與時

airiti

代之間互動提供更細緻的了解。需說明的是，回憶錄縱然更多自傳成分，但人們選擇要說什麼、不說什麼，呈現的是個人對待歷史的態度，以及拼湊過去歷史記憶的方式；有時弔詭的是，說出來的內容反而暴露他所不想說的部分。但阿都拉·西·迪的回憶錄不只是一種回憶或敘述，「論」與「述」兼備，可以補充馬來馬共另一層面的歷史視野。

阿都拉·西·迪在1938年加入馬來青年協會(KMM)，1945年5月加入馬來亞共產黨(KPM)，隨即在1946年被任命為馬共中央馬來工作部書記，負責馬共內的馬來工作和馬來群眾運動工作。在1948年緊急狀態之後，他走入森林參與武裝鬥爭，並在1949年5月21日，成立了馬來亞民族解放軍第十支隊的馬來組織(蘇麗雅妮·阿都拉，2005)。1987年阿都拉·西·迪致信函給當時擔任巫統副主席的嘉化峇峇(Ghabar Baba)，開啟了往後合艾和平協議的歷史條件。走出森林之後，阿都拉·西·迪和妻子一起住在和平村至今。阿都拉·西·迪在2004年開始寫回憶錄，回憶錄共分成三部，分別在2005、2007及2009年出版。首部主要是寫自己的政治意識萌芽至參加馬共的過程，其中對抗日與參加馬共事蹟以及與國際共產黨員的交往多有著墨，書寫時間至1948年馬來亞緊急狀態時期。第二部則集中寫他所帶領的第十支隊，在不同地方的戰略部署與困難，以及第十支隊為戰鬥犧牲生命的馬來戰士。第三部記錄了許多有關馬泰邊界的政治互動、馬共與泰共的關係、幾場重要的戰鬥，最後檢視了1989年合艾和平協定簽署條件的出現及其過程始末。由於書中資料豐富，含演講稿、分析文論、馬來馬共英雄的名字與故事等，被研究者認為相較於陳平的《我方的歷史》，更具有重寫與重新詮釋馬共歷史的意圖，亦可謂一部「馬來左翼運動發展史」(鍾怡雯，2009：17)。

如前所述，三〇年代馬來人的政治醒覺，除了受到印尼獨立運動的影響以外，Rustam A. Sani曾指出人口結構的改變，尤其是英殖民政府引入大量的華人與印度工人，非馬來人的數目劇增讓馬來人覺得成為「少數族群」(Rustam A. Sani, 2008: 14)也是關鍵原因之一。當時有讀者在馬來報疾呼「馬來人的馬來亞」(Malaya for the Malays)、「馬來亞非屬馬來亞人」(Malaya not for the Malaysians)的看法，其實也說出了某些左翼民族主義者的心聲——捍衛

馬來民族的傳統地位與利益。相較其他左翼分子，阿都拉·西·迪對族群間的問題持較平和的態度，是少數會透露「以華人為學習榜樣」的馬來運動領導人；對不同民族的歷史淵源有所涉獵，最終以平等地位與反壓迫作為民族團結的凝聚力量（Abdullah C. D., 2007: 248）。針對馬來人的地位與基本利益，阿都拉·西·迪曾表示「馬共提倡要尊重馬來人在政治、經濟和文化上的特殊地位」（游礫，2007：28），其中包括承認伊斯蘭教是官方宗教、支持君主立憲、¹⁴支持馬來人保留地、馬來文化作為國家文化的主要形式等，這番話其實也旨在反駁「馬共內的馬來領袖只是工具」以及「馬共反馬來人」的看法。

阿都拉·西·迪是個具有很強歷史意識的馬來馬共，在統領第十支隊或在勘察戰爭地點過程，他寫下了不少思考馬來亞的民族、民族主義、馬來亞歷史的文章，甚至在四〇年代就開始研究馬共成立史。對於他族文化亦表現極濃厚的興趣，例如回憶錄中也附錄不少他對原住民的社會結構與文化習俗的考察（Abdullah C. D., 2007: 223, 313-316）。因此他的回憶錄不僅僅是「記錄」或「書寫」，字裡行間具有更多的反思。在書中不斷可讀到阿都拉·西·迪對「獨立」（*merdeka*）意義的深邃與積極的思考，分析時非常重視歷史的條件，強調從事實中尋找事理。雖然馬來亞在1957年8月31日宣布獨立，但他認為那是「不完整的獨立」（*merdeka tidak sempurna*）（Abdullah C. D., 2009: 82）。自馬六甲在1511年受葡萄牙殖民統治之後，它從一個封建社會轉為殖民地；獨立之後，英國人仍然掌握強大的經濟資本，馬來西亞成為半封建半殖民國家，那並非實質的獨立意義。阿都拉·西·迪不只是反殖、反帝並且反霸權意識（*hegemonisme*）（Abdullah C. D., 2005: 149）。

由於對獨立、進步、解放等進步思想與精神具深刻的了解，這也是為何他願意加入當初以華人為大多數的馬來亞共產黨。

14 馬共的蘇丹政策長期以來實有變化，從1948年「樹立人民民主共和國」、1955年「尊重蘇丹的地位」、1970年提出「人民共和國」、1985年「擁護君主立憲制」，可是究竟「馬來馬共領導人對這變化有沒有影響力」？無法及時梳理這部分，有待日後再另撰文加以分析。

airiti

我認為馬來人必須以華人為榜樣，像團結起來反荷革命的印尼人民一樣，團結起來進行爭取獨立的鬥爭。看見共產黨人已經成功地振興華人的革命精神，我在心裡也下定決心要使馬來人覺悟起來進行革命，同其他各族人民一起為獨立而並肩戰鬥。就在這時候，我毅然決定參加馬共領導的抗日鬥爭。(Abdullah C. D., 2005: 43-44)

1945年，5月，我和瑟曼(Seman)獲馬共接受入黨，是南坡(Lambor)最先成為馬共黨員的兩個馬來人。……入黨儀式是在瑟曼的家裡進行……大廳裡大光燈大放光明，壁上掛著馬克思、恩格斯、列寧、史達林和毛澤東肖像，左右兩側各掛一面鐵錘鐮刀黨旗，鐵錘代表工人，鐮刀代表農民，象徵著工農聯盟這個推進革命運動的主力。(Abdullah C. D., 2005: 55)

在我參加抗日運動後，我心裡銘記的為祖國和民族爭取獨立理想愈加深厚和牢固，馬共組織提供許多理論書籍給我閱讀，有關無產階級和無產階級革命運動。我這裡得到新的覺悟，我不僅必須為獨立而鬥爭，也必須爭取解放。獨立就是從殖民統治取得民族獨立，而解放則是從壓迫和剝削中解放出來。資產階級尤其是英國大資產階級，殘酷壓迫和剝削無產階級、農民階級及其他地下階級。由此我也懂得，無產階級、工人階級和農民階級，是無產革命的主要動力。(Abdullah C. D., 2005: 130)

另一位重要馬來馬共拉昔·邁汀(Rashid Maidin)在其回憶錄也提到：只有左翼分子才強調追求獨立(Rashid Maidin, 2005: 26)，巫統成立時的主要口號是「馬來人萬歲」，後受情勢影響才改為以獨立為宣言。阿都拉·西·迪則清楚認識到「獨立就是從殖民統治取得民族獨立，而解放則是從壓迫和剝削中解放出來」，因而對被壓迫和剝削者的低下階層深表同情。阿都拉·西·迪對工人和農民的關注不僅限於馬來族群，他曾以馬共代表身分出席新德里國際會議，受到印度共產黨員的熱烈歡迎。當時他報告有關馬來亞的獨立運

動，特別是馬共的游擊戰引起印共的興趣。之後他也參觀了印共的印刷所和圖書館、鐵道工人區、農業區，與工人和農民交談，以了解印度工人與農民面對的問題。在回憶錄首部，他記載了印共的工人組織工作。印度共產黨曾於1939年派了幹部來組織馬來亞的印族工人，爭取提高工資與改善他們的地位，建立了不少工會，但最後因一次罷工被英政府殘酷的鎮壓（Abdullah C. D., 2005: 150-151）。

另一值得注意的是，阿都拉·西·迪回憶錄中多處表達了對「馬來馬共與宗教」的看法。在未獨立前，共產主義反對宗教、馬共利用伊斯蘭教、馬來馬共唾棄伊斯蘭教是英殖民政府與巫統阻止馬來人加入馬共抗爭運動最有力的控訴。但對阿都拉·西·迪而言，共產思想與伊斯蘭教的共同點在於如何把握「信仰」的真諦。陳平在《我方的歷史》曾說：「信仰共產主義就像信仰宗教那樣強烈。它提供一種對制度的信仰和信任，而這種信仰至少對信仰者來說，似乎是通往使人類享有權利與公平的毋庸置疑的真正道路」（陳平，2004：43）。阿都拉·西·迪則把民族、宗教和祖國皆含括到「信仰」（Abdullah C. D., 2007: 88-89），馬來馬共的宗教信仰因素反而加強了他們對信仰的不同認知，這其中如何區別「宗教」與「信仰」的層次，值得進一步探索。

對我來說，馬克思主義哲學是祖國獨立、人類進步鬥爭的最佳武器。我們沒有把馬克思主義當作「教條」，或者是僵硬的和不可以改變的死硬原則，而是根據馬來的條件和情況來運用它。但在這個問題上，有些人認為，我們因為應用了馬克思主義而沒有宗教或者反對宗教。這種看法實際上是殖民主義者的挑唆的毒化的結果。馬共推行的是自由宗教、尊重各族人民習俗的政策。我生來就是伊斯蘭教徒，也是在伊斯蘭教的教化下長大的。不論我走到哪裡，這種信仰都不會改變。（游礫，2007：12）

馬克思強調工人階級最具革命意識，他們進行革命以釋放人類的靈魂。1917年的蘇聯革命改變了蘇聯使它成為社會主義國家。在馬來亞，農

民們已經成為工人，這顯示社會主義思想的強大力量。(Abdullah C. D., 2009: 70)

阿都拉·西·迪甚至把「第十支隊」¹⁵的反殖抗戰爭比喻為「聖戰」，在穆斯林教徒信仰裡，聖戰是獲得上帝認可的正義之戰。

共產主義是資本主義的敵人。反共思想其實是作為資本主義鼻祖的殖民主義者們培植的。我在戰後，也就是1945-1948年的馬來人鬥爭中看到，整體而言，主張獨立的進步的馬來人都不反共，只有那些與殖民主義者關係密切的、那些代表巫統的人才堅決反共。……在反抗英國殖民主義者的武裝鬥爭，尤其是第十支隊。他們認為十支戰士的鬥爭是為祖國和宗教而戰的聖戰。(游礫，2007：13)

「第十支隊」的命名其實是具有宗教意涵，它是在回曆最後一個月的第十天成立，有研究者指出，陳平也認為這個名字可以吸引馬來人參加，因為名字背後反映的是一個為了正義犧牲與奉獻的聖潔節日(Mohamed Salleh Lamry, 2007: 107)。第十支隊作為馬來族的部隊，在馬共當中具有一些特殊的待遇，例如阿都拉·西·迪書中記載，陳平曾告知第十支隊可以有自己的軍帽，同時也可以享有新年津貼(Abdullah C. D., 2007: 249)。

四、結語：制約的反思

在馬來西亞知識界，有研究者曾指出要真正處理馬共六十年的革命史

15 「第十支隊」被稱為「人民軍隊」，它在剛開始成立時，只有18位男女戰士，但在經過幾次戰役之後，在短時間內成員迅速成長好幾百人。馬來馬共領袖阿都拉·西·迪的妻子，原來名為應敏欽，之後改夫姓為蘇麗雅妮·阿都拉(Suriani Abdullah)，她也是第十支隊的女戰士、重要幹部。

「必須放到國際共產主義運動史、冷戰格局與中蘇共關係史的脈絡」(潘永強, 2009), 這樣的呼籲主要是華文知識界過度把焦點放在陳平的身上, 以他的功績來論定馬共的成敗。縱然如此, 華人馬共與馬來馬共的歷史仍鮮少被擺到相互看見或互為參照的位置。因此梳理馬來馬共的歷史論述以及馬來馬共的主體思想與精神意識, 探索它背後所牽連的馬來歷史文化根源、馬來民族文化身分與認同對象, 可以藉此製造歷史的漩渦, 打破不同族群歷史論述的平行世界。

在愛國精神推動之下, 馬來政治文化凝聚了一股龐大的左翼民族主義力量。殖民地政府曾試圖通過馬來右翼力量(如巫統)以及馬來傳統政治的蘇丹體制, 來制衡這股反對力量。馬來馬共是馬來左翼的原始力量之一, 它的崛起具有深厚的歷史條件與社會基礎, 這也是為何不少馬來研究者認為, 以意識形態為切入點來研究馬來馬共, 恐非是一個恰當的分析視角。早期馬來馬共深受印尼共產黨的影響, 無論是經由印尼獨立鬥士或書籍知識, 深刻激發了馬來亞的馬來人愛國與反殖意識。後來馬來馬共成立了第十支隊, 中國革命思想理論成為馬來馬共最大的知識資源(Abdullah C. D., 2007: 18)。後期馬來馬共在民族主義、愛國主義驅動之下, 如何權衡殖民地時期各種反對與抗爭而選擇符合自己的政治與社會理想, 他們的考慮因素是鑒於本土情勢還是受世界共產運動局勢, 尤其是中共的指導影響, 是否如論者所認為——形成「不由自主」的困境與條件的制約, 恐須更多不同層面的研究才能回答這個問題。把馬來馬共的歷史論述放到更寬廣的歷史詮釋視界, 檢視它所形成的各種制約關係, 實可揭示馬來西亞馬共歷史知識生產的內在困境。

長期以來, 華人馬共與馬來馬共, 還有極少數似乎「隱匿不見」的「印度馬共」似乎是殖民地時期「分而治之」的遺緒。(1)受歷史論述與知識的制約, 一般受到馬共是華人政黨、馬共就是華人的認知影響, 把馬共視為具強烈種族色彩的組織;(2)受多數與少數的觀念影響, 以為華人為馬共的大多數, 主導著馬共運動的發展, 視少數為邊緣, 忽視馬來馬共對本土政治進程的影響;(3)從宗教因素思考, 認定馬共反宗教, 這其實有悖伊斯蘭知識青年加入馬共, 以及馬共本身堅持示信仰與信念的歷史事實。換言之, 「族群一

宗教」形成馬來馬共或馬共歷史論述最大的內在制約，如環扣般緊密，而它們往往成為政治人物不斷操弄族群議題或獲取自身政治利益的最佳籌碼。與此同時，擅以「總體化」來遮蓋馬共之間的多元差異，並以族群因素來判別反抗運動的正當性，過度明顯的敵我關係，使歷史敘述有所偏差或不符合史實。因此若要超越歷史論述的制約，或許可以從內外兩個層面來把握。從內而言，可窺探華巫在馬來亞爭取獨立的過程中，各種不同政治力量的互動、交鋒、拉鋸或合作，以及不同共同體想像之間的競爭，在不同條件底下如何思考與想像馬來亞的命運。其次，從深層次的思想與精神來把握馬來民族的思維，包括對自我民族的認同、國家想像、文化身分，甚至對主權的看法，追溯其合法性的建構依據。另外，從外在而言，把握「世界潮流－本土政治與社會－個人思想」三者之間如何相互箝制、推進、交叉、融攝，以此揭示人與時代之間相互制約的關係。所謂的內外，只是一種權宜方法，論述的任務或不在解決問題，而是說明各種複雜關係之間的糾葛，勾勒出脈絡之間的相互作用與影響，把握它漸趨形成一種固定的歷史結構的進程。這樣才能在各種制約關係中找到歷史發展的規律，對過去牢固的歷史結構進行糾正、修補或重新改造，為歷史知識生產提供不同的解釋脈絡。

1957年8月31日，被喻為馬來西亞「獨立之父」¹⁶的東姑·阿都·拉曼(Tungku Abdul Rahman)，在默迪卡廣場宣布馬來亞的獨立，在典禮上喊了七次的*Merdeka*(獨立)。

Merdeka – Merdeka – Merdeka – Merdeka – Merdeka – Merdeka – Merdeka

馬來西亞真正脫離殖民意識，在思想上獨立了嗎？

16 阿都拉·西·迪認為東姑·阿都·拉曼可稱為「團結之父」而非「獨立之父」，因為他能團結馬來亞不同的族群，包括原住民。但阿都拉·西·迪認為「東姑接受了許多英殖民政府的條件，包括政治、經濟、文化或軍事上的條件。……雖然馬來亞獨立了，但反抗英殖民的戰爭不能結束。……獨立以後，約有40萬英國軍隊仍駐守在馬來亞，當中7萬7千是員警、32萬是儲備軍」，與當時馬來亞只有5萬人的數目相比差距很大，這不是真正的獨立(Abdullah C. D., 2009: 61-62, 72)。

參考書目

中文

- 陳平(2004)《我方的歷史》(陳平、Ian Ward、Norma Miraflor著，方山等譯)，新加坡：Media Masters。
- 陳劍主編(2006)《與陳平對話：馬來共產黨新解》，吉隆坡：華社研究中心。
- 許德發(2009)〈「承認」的鬥爭與華人的政治困擾〉，收於文平強、許德發合編《勤儉與邦：馬來西亞華人的貢獻》，吉隆坡：華社研究中心。
- 黃錦樹(2008)〈Negaraku：旅台、馬共與盆裁境遇〉，《文化研究》第7期，台北：遠流。
- 游磻譯(2007)《伊斯蘭·馬來人·共產黨：阿卜杜拉·西迪·拉昔·邁丁和阿布·沙瑪訪談錄》，吉隆坡：策略資訊研究中心。
- 潘永強(2009)〈陳平是冷戰的棄嬰〉，《當今大馬》，2009年6月17日，<http://www.malaysiakini.com/columns/106678>。
- 潘婉明(2009)〈暴力·受害者·陳平的剩餘價值〉，《獨立新聞在線》，2009年6月18日，<http://www.merdeka.com/news/n/9982.html>。
- 劉鑾詮主編(2004)《青山不老：馬共的歷程》，香港：明報出版。
- 鍾怡雯(2009)〈歷史的反面與裂縫：馬共書寫的問題研究〉，收於《馬華文學史與浪漫傳統》，台北：萬卷樓圖書有限公司。
- 魏月萍(2009)〈中國與在地：新馬兩地對南洋研究傳統的知識認同〉，收於李志賢編《東南亞與中國：連接、疏遠、定位》，新加坡：亞洲研究學會。
- 賽·胡先·阿里(Syed Husin Ali)(2010)《馬來人的問題與未來》(賴順吉譯)，吉隆坡：策略資訊研究中心。
- 蘇麗雅妮·阿都拉(Suriani Abdullah)(2005)《第十支隊與獨立：荊棘滿途的馬來亞民族鬥爭史》(阿凡提譯)，吉隆坡：策略資訊研究中心。
- 穆罕·扎勒·拉姆瑞(Mohamed Salleh Lamry)(2007)《馬來左翼運動史：馬來西亞》(謝麗玲譯)，吉隆坡：策略資訊研究中心。

馬來文

- Abdullah C. D. (2005) *Memoir Abdullah C. D.: Zaman Pergerakan Sehingga 1948*, (Bahagian Pertama) Kuala Lumpur: SIRD.
- (2007) *Memoir Abdullah C. D.: Penaja dan Pemimpin Rejimen Ke-10*, (Bahagian Kedua) Kuala Lumpur: SIRD.
- (2009) *Memoir Abdullah C. D.: Perjuangan di Sempadan dan Penamatan Terhormat*, (Bahagian Ketiga) Kuala Lumpur: SIRD.
- Ibrahim Chik (2010) *Memoir Ibrahim Chik: Dari API ke Rejimen Ke-10*, Kuala Lumpur: SIRD.

- Kua Kia Soong (2007, May 13) *Declassified Documents on the Malaysian Riots of 1969*, Kuala Lumpur: Suaram Komunikasi.
- Mohamed Salleh Lamry (2006) *Gerakan dan Tokoh Kiri: Kamarulzaman Teh dalam Kancab Perjuangan Kemerdekaan*, Kuala Lumpur: SIRD.
- (2008) *Abu Samah Mohd Kassim: Pejuang Kiri Kemerdekaan Zuriat Datuk Bahaman*, Kuala Lumpur: SIRD.
- (2011) *Siti Norkiah Mahmud: Srikandi dari Pahang Utara*, Kuala Lumpur: SIRD.
- Rashid Maidin (2005) *Memoir Rashid Maidin: Daripada Perjuangan bersenjata Kepada Perdamaian*, Kuala Lumpur: SIRD.
- Ruth T. Mcvey (2010) *Kemunculan Komunisme Indonesia*, Jakarta: Komunitas Bambu.
- Suriani Abdullah (2006) *Memoir Suriani Abdullah: Setengah Abad Dalam Perjuangan*, Kuala Lumpur: SIRD.

英文

- Abdul Rahman Haji Ismail (2009) “1948 and The Cold War in Malaya: Samplings of Malay Reactions”, *Kajian Malaysia*, 27.
- C. F. Yong (1997) *The Origins of Malayan Communism*, Singapore: South Seas Society.
- Cheah Boon Kheng (1983) *Red Star over Malaya: Resistance and Social Conflict During and After The Japanese Occupation, 1941-1946*, Singapore: Singapore University Press.
- (Ed.) (2004) *The Challenge of Ethnicity: Building a Nation in Malaysia*, Singapore: Marshall Cavendish Academic.
- Dinesh Sathisan (2008) *The Power of Print: Tamil Newspaper in Malaya and The Imagining of Tamil Cultural Identity, 1930-1940*, Singapore: NUS Master Thesis.
- William R. Roff (1967) *The Origin of Malay Nationalism*, New York: Yale University.
- Rustam A. Sani (2008) *Social Roots of the Malay Left: An Analysis of the Kesatuan Melayu Muda*, Kuala Lumpur: SIRD.
- Muzafar Desmond Tate (2008) *The Malaysian Indians: History, Problems and Future*, Kuala Lumpur: SIRD.