

本书承蒙

富贵集团基金会

资助出版，谨此致谢。



520.9386

LKZ

建构中的“华人文化”：
族群属性、
国家与华教运动

林开忠

1999 年



NC00084361



《建构中的“华人文化”：族群属性、国家与华教运动》

作者：林开忠

责任编辑：许德发

设计：叶玉佩

出版：华社研究中心

No. 1, Jalan Maharajalela, 50150 Kuala Lumpur.

承印：益新印务有限公司 (Co. No. 45169)

Percetakan Advanco Sdn. Bhd., 23, Jalan Segambut Selatan, 51200 Kuala Lumpur

Tel: 03-6269211

定价：RM20

出版日期：1999年7月

Lim, Khay Thiong, 1966-

[Jian gou zhong de "huaren wenhua": zu qun shu xing, g _ jia yu hua jiao yundong]

建构中的“华人文化”：族群属性，国家与华教运动 / 林开忠撰

ISBN 983-9673-42-4

1. Chinese--Education--Malaysia, 2.Chinese--Malaysia--Social life and customs.

I. Title

305.89510595

自序

本书是我在台湾清华大学社会人类学研究所的硕士论文改编而成的。在寻找论文题目的过程中，我本着曾经是华校生的经验和心理感受决意撰写有关华教运动的种种，尽管写作过程复杂兼屡遭挫折。原本我是打算写作我自己生长的环境（我来自一个华人新村），但后来因为某些因素使我放弃这样的想法。幸亏在陈奕麟教授的指导与鼓励下使我转向对华教运动的分析。

以一个华校生来撰写有关华教的种种，在方法论上有利亦有弊。有利的地方是我有亲身的体验，这种体验让我得以更深入地了解个中的情感、情绪以及理据。这大概是做为一个非华校生所难以理解的。但也正是这种有利的体验对我亦构成研究上的不利。就如所谓的土著人类学研究者 (native anthropologists) 常会碰到难题一样，由于对被研究对象的熟悉，使得他/她们对后者的一些现象视为理所当然，因而无法如非土著人类学者般洞彻其中的原则。这种在方法论上的两难是我在研究华教运动时所难以避免的问题，对两难的挣扎亦正是本书的特色之一。

我的硕士论文完成于 1992 年，至今已有六年的时间。在这期间，华教运动的发展非常迅速。在修改论文以出版时，我并没有在本文里对这时期做补充说明，但却在最后一章加入补述，以阐述自己对一些

问题的看法。

本人非常感谢华社研究中心立意出版本书。当然此书的得以成形，本人也要感谢指导教授陈奕麟教授，以及论文的口试委员们：他们是陈祥水教授和陈茂泰教授。在写著论文期间，本人也获得台湾中央研究院民族学研究所的经费支助，同时也得到以下人士(按姓氏笔划排列，恕不放职称)的有形无形之帮助，他们是：李万千、沈慕羽、故吴剑雄、胡万铎、柯嘉逊、徐正光、马贵才、陈亚才、莫泰熙、陆庭谕、叶春荣、汤毅、曾庆方、蔡锦南、锺春桃全家以及锺锦泉。感谢他们对我的硕士论文的写作和材料收集上的帮忙。也感谢许德发协助本书的校对工作。唯书中观点皆由本人负责。

最后感谢台湾中央研究院东南亚区域研究计划(PROSEA)主持人萧新煌教授，在百忙中为本书写序。

林开忠

于马六甲

1998年5月31日

序

萧新煌
中央研究院东南亚区域研究计划主持人

在全球的东南亚区域研究这个领域里，华人研究一直是受到这个领域中学者瞩目的焦点之一，而从事东南亚华人研究的学者当中，又多半有中国研究的专长和兴趣，因此研究东南亚的华人社会与文化始终有一个与中国研究学术传统解不开的结。这在以较小社区如乡村或城镇为对象的人类学研究著作，更凸显这种视东南亚华人社会为整个华人的一个海外支流的基本论述和假设。其立论就是刻意在找寻海外华人与中土华人之间不断的薪传和绵延的脉络。

这样的研究取向不只就华人学者来说，是无可厚非的文化关怀，即使就全球学术视野而言，也是相当合理的一个研究重点，毕竟移民社会与移出母社会之间所存在的“原形”与“变形”文化关系即是充满着丰富的社会科学理论可以加以探讨的。

但是这类横向型比较的研究毕竟只能视为东南亚华人研究的一支，不能当成唯一或全部。近年来更为学者重视的是另一种纵向的历史结构研究，亦即将东南亚华人族群放置在客居国家的历史发展脉络中找寻其与该国的国家建构 (Nation building) 过程的结构关系，以及在客居国家意识与认同形成中，华人族群意识与认同又面临如何的回应与调整。换言之，当新的国家认同逐渐成为一个重大

的国家社会课题时，原有的华人族群认同甚至文化传统与惯行，势必被要求做相当程度的变化和转型，其可能的结局可能有三，一是全盘被新的国家意识取代，二是以华人的少数族群认同抗拒视为是“非华”的大国家意识，（三则是族群认同做必要的妥协，一方面接纳国家意识所预设和强加的新文化象徵和政治效忠，但仍试图保存不与上述文化政治符号冲突但又是既有的核心文化惯行，如语言、宗教、家庭价值等，这无异是在重建一种共存和掺揉的双重认同。）

林开忠先生的这本由硕士论文改写而成的新书，在我看来就是一本以这种新的纵向历史结构研究取向的好作品。以马来西亚的华文教育运动，企图建构华人族群（文化）认同的长期努力和奋斗作为全书的分析对象，从而探究此一华文（语）运动与大马国家意识形成的潜在矛盾和可能的共容关系，亦即上述第三种共存和掺揉的双重认同之塑造。林开忠在本书的论述最值得重视的是他提出马来西亚华人的华文教育运动不但不会是反“大马国家意识”的形成，反而有助於加速华人族群融入大马主流社会文化的“本土化”和“在地化”，其中的文化机制即是在此一运动中，华裔商人阶级和知识份子在看待华人文化时所标榜的“去芜存菁”理念和立论，以藉此有意将华人文化和生活方式正式“纳入”在大马国家文化或意识的主流之中，并希冀除了华人之外的大马其他族群也能接纳它，并视之为大马多元文化和文化民主新架构之下的马来西亚国家文化整体的一部份。换言之，华文教育（文化）运动，不该被误解为反主流的逆流或是被贬为偏狭地方主义的作祟，这可以是一个丰富马来西亚作为一个多元族群和多元文化国家意识和认同的“落地生根”运动。

此外，本书还特别指出，要了解华文教育和华人文化运动的成因及其浮沉，必要进一步分析推动此一运动的各种华人组织和团体以及那些积极的成员和领导人物，这相当符合当代社会（文化）运动研究的旨趣，也许这正是观察马来西亚华人认同未来走向的一个切入点。我读完本书之後，正值印尼“反独裁”和“反华”的暴动

不幸变为极端模糊之际，我也不禁感慨华人在东南亚困难的社会政治处境；华人经济的成就虽赢得了美誉但也时时遭到国家和其它族群的排挤，这是东南亚华人族群的社会原罪？抑或是东南亚多族群社会的政治“宿命”？以印尼华人和台商的不幸与马来西亚近年的华人处境的改观相比较，或许个别客居国民主政治转型的成败永远都将是华人移民族群必须面对的大结构问题，而接下来的一个关键课题就是华人族群的精英是不是在过去曾经对客居国的政治民主化做过努力？又是不是在今後有深一层的体认，在保有族群文化认同和建构新的国家意识之际，也能为这个已是自己新国土的民主前途多做一些贡献？

这是一本值得推荐的东南亚华人研究作品，林开忠一位以新生代的东南亚研究者写出了这本书，而且获得华社研究中心重视，将在该中心出版，我为林开忠兴奋，也对华研的识才而欣慰，在本书付梓前夕，写下我以上读後的一些联想，以为序。

摘要

本书试图探讨马来西亚华文教育运动及其在大马国族形成过程中所扮演的角色。一般谈论大马华文教育运动的论著大多从其历史来源和政治性质角度作描述，再加以深入的分析探讨。但把华文教育运动放在一个“建构中的华人文化”之脉络来考虑的论著则阙如，故本书尝试加以补充。

事实上，华文教育运动并非凭空造成的，而是由许多的历史条件凑合之下的产物。在历史上，华文教育运动有助于厘清马来西亚华人的文化意识；这个教育运动试图采用华文教育作为传播华人意识的工具以建构“传统中华文化”的观念。虽然中华文化在某种意义上已是不争的事实，但是由华教运动所带起的“传统中华文化”这样的观念却是一个新颖的文化意识，它是在华人族群运动过程中逐渐形成的一种共识，也是错杂在马来西亚国族形成的建构产品。换句话说，“传统中华文化”之所以成为当代华人的认同指标或问题意识是因应大马国族发展而落实的。

现代国族的现象受到晚近人类学者的注意。从国族理论的立场言之，一个代表国族的文化是个全新的现象与想像，它牵涉到统一的语言、教育、民族意识等层面的元素。因此伴随着国族形成而来的一套文化也是作为界定族群分类和产生族群意识的主要工具。这在多元族群的马来西亚尤其显著。本文即认为华人文化或教育运动

是对马来西亚国族形成的反应甚至抗拒，因为唯有如此才得以保有他们所认为的文化传统。

本书共分成七章，除了第七章为结论外，其余六章的内涵如下：第一章是有关本研究的理论脉络，其中对族群属性和民族国家的理论做一简单的回顾，以作为铺陈本书研究对象的理论背景。本书一方面扣紧有关族群属性的讨论，另一方面则结合“现代国家”的研究以便了解华教运动的各种创造与再创造华人文化的过程。除此之外，本章也就相关的大马华人研究（或东南亚华人研究）做一简单的介绍。

第二章是有关华人移民社会及经济性的讨论。华人在大马的落地生根必须追溯到最初的移民生活，尤其是有关移民的种类和移民的分类问题。也像所有其他地区的华人移民一样，到马来亚讨生活至最後留下来的华人事实上正好是殖民经济的关键代理者。当时的殖民者以及移民本身所使用的一套分类模式是沿着各自的方言和祖居地来区分的。因此所谓一个完整的“华人”的概念在移民之中并没有什麼重要性。一方面受限於移民的“劳动”阶级和英国殖民者的有意“分化”的结果，另一方面则是华人移民经济性所意含的是一套剥削的制度，所以在不同的方言群之间根本就谈不上有所谓整体的“族群意识”，这使得“华人”或“华侨”这种统合性的称谓一直要到从中国鼓吹“革命”的运动之后，才由中国的“知识精英”与政治改革者连同本地的商人引进来。

第三章则进入马来西亚的华文教育运动的主题。在本章里，笔者将谈到有关这个运动的形成历史及当时的议题。一个重要的现象是：当时的历史条件使原本可能处于对立的华校教师跟董事（大多为商人）结合起来，一起推动华教运动。这说明了在一个共同的“敌人”底下，阶级的对立让步给“族群”或民族的利益的可能性。放大来看的话，这也正是马来亚国族形成中继承且发扬光大殖民者的“种族分化”的政治形式，以为未来的统治基础。再者，华文教育之所以在马来亚蓬勃发展的最初因素也是因应当时的移民社会之

经济需要，说得更透澈的是早期的华文/华人教育一方面朝殖民经济所需的劳力做再生产，另一方面则是为巩固各个移民群体内的经济独占的一种人力的投资活动。

第四章讨论华教运动中的其中一个非常重要的课题，即霹雳州的独中复兴运动。在这一章里，除了简述这场运动的始末以外，笔者也较注重分析推动这场运动的幕后人物，以及参与运动的重大功臣：劳动阶层。从这个运动中我们可以发现它把前期的华教运动推向了一个更广大的领域；在那时几乎各个劳动阶层都受到了“民族”命在旦夕的感召，纷纷投入了支援运动的力量中。如此更使得华人社会内在的阶级关系有了重大的改变。换句话说，华人在马来西亚的族群政治中完成了整合的政治效果，正式取得在族群政治中的角色搭配和戏份，登上了马来西亚国族形成的舞台。

在这种情况下的华教运动还必须面对马来西亚国族论述不断在经济、政治和文化上的挑战。这些挑战是本书第五章的重点。华教运动如果只把自己局限于教育的领域，它将无法看清其背后的意义：华文教育运动所力争的是族群文化的传播权力。早期的华教运动就已经意识到这一点，因此一套关于“传统中华文化”的论述也应时产生。为什么是“传统中华文化”或“中华文化”呢？本文认为那是华教运动在国族认同的压力下所采取的认同策略，这种策略是将所谓“华人”的“传统”或假设上所共有的“中华文化”搬上舞台，以做为诠释“华人”之为“华人”的工具。但是这种“传统”并非传统本身，而是为了“当时”的需要而建构或创发出来的。“中华文化”开了方便之门，以让人们在所谓的华人文化世界里取得各种文化产品、意义和象征。但也是这样的一套文化论述使到对抗国族文化论述霸权的可能性受到后者的牵制，而成为不折不扣的国族文化论述的复制品。这可以从对所谓“中华文化”的界定和争执中看出来。在本章里，笔者将处理所谓的“中华文化”在落实到日常生活时所产生的一些问题。在这里，笔者将指出诸如历史、舞狮、春联和其他所谓的文化元素，其实只是一种反射式的文化活动。就如

前面所谈的，它们只是国族文化论述的复制品。一方面那些被诠释为“中华文化”或“华人文化”的元素在人们的日常生活中并没有太大的意义，这就是所谓“传统”建构的问题；另一方面这些诠释本身太过“族群化”，以致于偏离了历史的真实性。凡此种种都是“传统中华文化”论述的问题。

第六章是把前此的种种现象放在华商的脉络中，以窥视其显现的问题。这是有必要的，因为在马来西亚所谓华人的文化或教育运动的发端及推动都少不了出钱或兼出力的华商。他/她们是移民社会的精英，占据了重要的社会地位。这也就是为什么直到今天这些商人还是具有举足轻重的原因了。从过去到现在所谓的华人精英莫不在华商的权势之下存在着。这种结构的因素固然使到知识精英的发挥受到限制，同时也使得“华人文化”的建构成为按照华商的意识之结果。所以华文教育运动有意将“传统中华文化”作为论述的重点，不仅使到华文教育运动有了合理化的依据，同时也是整体的华人社群所赖以认同的一套设计。这样的设计事实上也可能为华商这样的阶级服务。在这一套论述里，华人试图建构出一个文化多元主义及民主的理想。在国家的干预下华人文化运动也重新创造了有关华人文化传统，但隐藏在这些观点里的却是一套由华裔商人或精英份子所推崇的意识形态，是它决定了华人的内涵及表现。

目 录

iii	自序
v	序
viii	摘要
xii	目录
xiv	表目次
xv	图目次
1	第一章 有关族群属性 (ethnicity) 与民族国家 (nation-state) 的理论探讨
2	第一节 研究目的
3	第二节 族群认同的创造：概念、问题与理论架构
10	第三节 民族国家的理论
18	第四节 研究策略
20	第五节 东南亚华人研究简论
31	第二章 马来西亚华人移民社会
32	第一节 华人移民社会的形构
41	第二节 华人移民的“经济性”
49	第三章 马来西亚华文教育运动：历史与议题
50	第一节 马来西亚华文教育之发展：从方言私塾到华文学校
61	第二节 国家教育政策的酝酿：从阶级冲突到族群运动

75	第三节 华文教育运动与马来西亚族群政治发展
87	第四章 华文独立中学的形成
88	第一节 华文中学：改制或不改制的争议
104	第二节 从五一三事件到新经济政策
112	第三节 华文独中复兴运动，1970–1975
117	第五章 华文教育运动与华人意识的建构
118	第一节 “华侨”之建构
123	第二节 华人文化与华人意识：何谓“华人”？
128	第三节 “国家文化”的争论：被客体化的文化
130	第四节 从迷思到历史：叶亚来与吉隆坡，林连玉与华教
143	第五节 文化的寻根与一个有关“华人文化”的建构
159	第六章 商人与华人文化
160	第一节 薪火相传只在文化节？
161	第二节 商人与华人教育
171	第七章 结论
179	中文参考书目
187	英文参考书目

表目次

36	表一：迁民出国前的职业
37	表二：1911年马来联邦华人职业分布
45	表三：战前华人和欧洲人锡矿产量的比较
46	表四：1953年人口商的种族比例
52	表五：马来亚华文学校发展与经济情况关系
58	表六：星马中小学创设年代统计
59	表七：华校与经济不景的关系
71	表八：马来西亚华校董事会及教师公会成立年代比较
93	表九：《1961年教育检讨委员会报告书》执行当局与马华公会的措举一览
96	表十：全马华文中学改制前後一览
97	表十一：马华公会担任华校董教一览
98	表十二：马华公会中央工作委员会委员职掌主要华人社团，1949–1957
100	表十三：雪兰莪中华大会堂工商总会历任马华党藉主席 (P)、副主席 (V) 及其他职位一览
103	表十四：华校董总组织情形
104	表十五：霹雳州华文独立中学学生人数变化，1962–1976
111	表十六：马来西亚各大理工科学生种族比例变化
114	表十七：霹雳华文独中发展基金一览
139	表十八：华教节林连玉精神奖得主与获奖原因一览
152	表十九：马华的精致文化一览
156	表廿：第七届华团文化节节目介绍 (1990)
168	表廿一：雪兰莪中华大会堂之成员与董事

图目次

60	图一：华校董事部组织结构
101	图二：马华公会与华人社团关系结构图
102	图三：华校董、教总组织结构
124	图四：华文教育运动过程中的民族、语言和文化关系

第一章

有关族群属性 (ethnicity) 与 民族国家 (nation-state) 的 理论探讨

第一节 研究目的

本书试图通过大马（马来西亚的简称）华文教育运动❶ 的史实深入探讨现代国家、华人意识与华人文化再创造三者间的关系。对华人来说，一方面经历时代的转变而必须适应当地的政治事实而有所改变，而另一方面移民的经验却还是继续影响着这种适应的过程，因此在对应现代国家所提出来的挑战时，华人往往陷於两难的挣扎之中。为了理解这样的过程，笔者认为应该从大马华文教育运动着手，因为那正是大马华人首次面对一个全新的现代国家的要求与挑战时刻下所产生的一场大规模社会运动❷，因此这也是理解华人意识和国家干预及华人反弹之下有关华人文化论述形成的复杂过程的其中一种途径。与此同时，本书也将探讨这一套华人文化意识形成及其背後的意识型态和理念，这些都是交杂呈现於大马华人政治及马来西亚国族形成的历史之中的一个动态过程。

华人对马来西亚现代国族形成的反应所呈现出的是对“华人文化”或“传统中华文化”的一套看法，事实上这一套看法是有意地把人们原本嵌入仪式、风俗习惯或宗教的文化，变成日常生活中可以意识到、触摸到的“东西”——一个具体的事物或客体本身。这是华人文化被客体化的结果。对于这样一套文化意识的理解除了从它复杂的政治、经济或其他大结构抽丝剥茧之外，笔者也想从人们在日常生活里对文化的表述着手进行探究。笔者认为这样的探讨是

可以获得华人文化整体面貌的一种途径，更是一种理解国家干预下所呈现的文化现象的尝试。

第二节 族群认同的创造：概念、问题与理论架构

卅年前在“现代化理论”的影响下，社会科学家与政治人物都坚持当时他们国内的少数族群最终的命运将是被主流社会所同化，这就是所谓的自由主义的预期 (liberal expectancy)。换句话说，在工业化、现代化及个人主义抬头的时代里，更具包容性的国家认同将取代族群意识。但是这个预期并没有发生。相反的，族群意识不但没有因此消失，它反而成为当代政治最显着的表征。在当代的政治运动中，族群成为动员的有效元素，它同时也是促成政治冲突的其中一个因素。根据一项统计，在一九九零年初全球卅七樁冲突中，有卅五樁是涉及族群的冲突事件 (Eriksen, 1993:2)。

对于这种种的现象，社会科学家尝试从不同的角度来解释，这些不同的解释与说明就构成学术界对理解族群现象的理论。底下笔者尝试概述一些不同的族群理论，以作为研究华教运动的基础。但必须在此声明的是：这样的尝试只是做为讨论上的方便，因为事实上有很多的研究者对族群现象的看法是综合各家理论的。

原生论

(1) 族群是一种初始情感 (Primordialism): 人类与生俱来及自然的情感

“初始连带”这样的概念首次被用在描述族群的现象乃始自社会学者，Edward Shils。Shils 以为当过去的传统社会学理论家讨论现代与传统的西方社会时都会朝著把两者分别开来，现代社会是一种“机械连带”的社会，而传统的农业社会则是“有机的连带”所构成的；而且前者已取代了后者成为现代社会关系的主要表征。他认为这种传统与现代的对比跟他所研究的军队和家庭关系不符，因为军

❶ 本文所谓的“华文教育运动”是指於廿世纪中由华语学校教师与董事联合组织起来，与政府在有关华人语言、文化与教育的课题上做反应、争取甚或抗议的有组织的运动。

❷ 本书所兴趣的并非撰述大马华人史，因此在时限上并没有想含盖得太广。但在需要的时候，本书的其他章节也不排除把这场运动之前与之后的其他相关情况或历史事实做一概述之可能。

队与家庭的“群体性”(groupness)还是源自传统社会，他称这种剪不断的情感为“不可言谕的意义”(ineffable significance)，它是初始的(1958:142)。

进一步把“初始”这概念加以润饰并引进族群研究领域的当推人类学者，Clifford Geertz。他在研究亚洲与非洲的旧社会于新国家的情境时发现了两种力量：一种力量就是促使这些新国家成为现代的国家或公民意识，另一个力量就是来自旧有社会的初始连带。这两大力量是完全相反及不可相容的，所以Geertz认为，在这些新兴的第三世界国家里，族群意识就成为旧社会向新国家挑战的一种组织方式。

在他的研究里，所谓“初始情感”是指“与生俱来”的意思。这些与生俱来的特质包括血源、语言、风俗，即所谓“文化”的一些表徵。他也像Shils一样，把初始情感当做是一种“不可言谕”或“不可改变”的东西。但与Shils不同的是，Geertz强调这种“与生俱来”的初始情感是被讨论的对象(或被研究者)本身的主观认知，并非研究者客观判断的结果(1963: 108-109)。

界限论

(2) 是内容还是界限重要呢？——从客观论到主观论

Geertz的这种主观论在Fredrik Barth所编的*Ethnic Groups and Boundaries*一书中得到更进一步的阐述。Barth在此书导论中的论点直指当时研究族群的所谓客观论者。他痛批后者尝试从可观察的文化特质下手来界定一个族群，他认为这是先有预设什麼构成族群，而后再研究族群的一种要不得的方式。对Barth而言，族群的存在并非孤立的，但在客观论者的观照下，族群就必然可以独立存在了。

虽然Barth跟Geertz一样都强调个人主观意识的重要，但不同的是他并不认为族群所认同的文化特质或“内容”是很重要的。因

为在Barth的观点里，一个族群共享某种文化是一个结果，因此我们不能以这种文化来定义这个族群。而客观论者试图做的是引导我们去分析文化差异而非族群本身，这就混淆了族群与文化的关系。所以对他而言，族群并非由“文化”所决定的，它只不过是族群形成后的一个结果。换言之，族群只是一种社会组织，即能够有效运作的社会性组织。它之所以有效是因为组成这族群的成员自认为并受到外人的认可。后一点是很重要的，因为这说明了族群绝不是客观论者所想像的孤立存在的现象，它必须建立在“我们——他们”这样的对应关系上。

文化既然不被Barth视为具有决定族群的重要性，那族群又是靠什么维系呢？Barth的答案是：族群界限(ethnic boundary)。所谓族群界限就是一种“我们——他们”的二分法，这种二分只有在族际互动中才会被加强。也就是说只有在族际互动的场合里，族群界限才得以维持，并因而使得某个族群单位存活下来。所以族群界限不只是维持“我们”的认同罢了，它还涉及了把“他们”排除在“我们”之外的分类。这一点是很重要的，因为在一九六零年代现代化理论兴盛时期，人们都以为群体的互动最终将使得族群的认同会让步给国家或民族的认同，以形成一种单一的文化。相反的，Barth认为族际互动的情境正是族群界限被创造、维持及强化的一种场合。

总而言之，Barth认为族群是一种社会组织的容器。在不同的社会文化情境中，这容器可以容纳各种不同的文化内容与形式。但重要的不是这容器内的文化内容是些什麼，而是在不同的社会文化情境中的族群界限之形成与维持。族群的形成就是取决于这种界限的形成上。一旦族群成形了，族群认同就超乎一切其他的认同了，并因此决定了个人的行为。Barth把我们的观点从客观论的只着重在文化特质，转移到注重族群的主观意识，即族群界限的形成与维持上。

(3) 工具论：族群是一种利益群体

Barth 在前述的讨论中也提到文化内容是可被操作的，但他并没有深究这一点，因为他整个理论的重点放在族群界限上。Barth 所忽略的这一点为后来的研究者所采用，但在谈到工具论的代表人物 Abner Cohen 前，我们应先理解英国曼彻斯特学派的发展。

曼彻斯特学派的代表人物是 Max Gluckman、Clyde Mitchell 和 Philip Mayer，他(她)们的兴趣是研究非洲土著的“传统”社会组织在殖民时期的转变。他们把当时的白人殖民者视为理解非洲土著族群发展的重要因素之一，即族群的形成与发展必须放在殖民国家建立之基础上来理解。虽然 Geertz 与 Barth 在各自的研究里也都提及欧洲人的殖民主义，但他们只把它当作描述而非解释族群形成的工具，只有曼彻斯特学派把殖民国家考虑为族群形成的重要因素。殖民的情境乃是研究非洲族群意识的重要因素，因为就是在这种情境下两个群体的特定关系才会受到影响 (Banks 1996: 25-27)。

族群的情境论或工具论的修饰者当推 Abner Cohen (1969)。Cohen 的研究是在西非的 Yoruba 市的 Hausa 移民之中完成的。他指出在新兴的非洲国家里有两种社会文化现象存在着，一个是所谓的“去部族化” (detribalisation)，即族群正快速地失去其文化特征。另一个则是“再部族化” (retribalisation)，即族群认同被加以强调及夸大。在大部份情况下，这两种现象是并存的。犹如 Barth 所提的，Cohen 也认为“再部族化”乃是族际互动的结果，因为透过族际的互动才产生分裂与权力的结盟关系。换句话说，Cohen 试图说明在族际的互动中，尤其是当互动的情境出现在“正式的” (formal) 政治体系内时，双方为了争取更大的控制权或特权时，就会操控文化传统中的某些习俗、价值、神话、象征符号以及仪式等，以动员并形成一种“非正式” (informal) 的政治组织来逐其目的。

所以在 Cohen 的理论架构里，族群意识只是某种政治斗争的工具罢了。他甚至把族群等同于利益团体 (interest group)。诚如前述，Barth 要我们暂时先别理文化内容，而应该把心思放在族群的界限

上。但 Cohen 却又把我们拉回文化内容，只是与客观论者不同的是：Cohen 了解到“再部族化”并非文化保存或持续的后果；文化确实其延续性，但更重要的却是文化的功能已经产生了巨变。换句话说，他更重视文化内容是在何种情境中被强调与操作的问题，而不在文化内容本身。Cohen 最强调的情境就是政治，所以他说：“族群意识是一种政治的现象” (1969: 200)。文化象征符号只是被人们用来逐政治或经济利益的工具，这就是著名的工具论的论点。

Cohen 与 Barth 的最大不同点在于后者强调个人的主观认同，而前者关心的是人们实际上做了什么，而非他们主观上怎麽想的问题 (1975: x)。既然文化内容对 Cohen 的理论那么重要，则 Cohen 对它也有他独到的论述。文化的象征符号可以是个人的主观经验所创造发明的，但一旦人们透过社会化而内化它们时，这些符码就变成是客观的了。也就是说，这些符码是可被验明及观察的。所谓客观的文化符号并非说它们是认知的建构，事实上它们也具有情感的连带 (1975: xi-xii)。

(4) 族群属性是谁的？为了谁呢？

从一九七零年代起，人类学与社会学者开始从另一个角度来看族群的现象，即视族群现象为一种“建构”。就如工具论者质疑初始论忽略族群现象的政治面相，建构论则更进一步指出族群的现象是被创造出来的。在未进入主题之前，让我们先来了解七十年代末在族群研究上的一场争论。

在一篇有关南亚的精英集团与族群认同的研究中，Paul Brass 认为不同的穆斯林集团利用不同的文化象徵符号、宰杀或禁宰牛只、实行 Sharia 以及使用 Urdu 语言与否，以为其政治目的服务 (1979: 43)。他总结道：第一，一个文化社群的初始情感可以局限精英对文化符号的操控，但无法阻止他们这样做。第二，当这些初始的情感变成政治议题时，某一特定的精英集团将可以从中获利。第三，这些初始情感之成为政治象徵主要还是取决于精英集团内部以及它和其他集团之间的竞争与利益 (1979: 65)。

通过对这些精英集团对文化象徵符号的操控之研究，Brass 也说明了族群认同是一种有待形成的过程。他主张正是精英集团对某些文化象徵加以结合并强调之下，一个社群的界限形成或分裂才得以形成 (1979:66)。但 Brass 这种亲工具论的说法受到另一位研究者 Francis Robinson 的挑战。后者认为南亚的穆斯林社群原本就存在的一套有关伊斯兰的宗教政治理念才是局限精英的最重要因素，没有其他理念更比此具有约束力 (1979:106-7)。换句话说，在南亚的穆斯林分离运动中，伊斯兰教的初始情感扮演了非常重要的角色，这不是精英集团可以随便操控的。

这场争论表面上看去是有关工具论对初始论，但深入分析时，笔者宁可将它视为一场转化人们对族群现象看法的争论：从静态的描述族群现象到呈现族群形成的政治过程。这种看法所问的问题是：这是谁的族群意识？族群认同是为了谁呢？到了八十年代时，这种看法更为不同的研究者所采用，尤其对殖民及后殖民情境的亚非地区的研究更是如此。

Crawford Young (1985) 的研究说明了殖民者在非洲创造了无数不同的族群，以利殖民国家的行政及意识型态。Young 指出欧洲殖民者将他们本身的文化与社会模式带进被殖民地区，并强加在被殖民者的身上，因而改变了被殖民地区原本存在的文化地理以及人群的界限和认同模式。族群分类是欧洲殖民者面对多元的非洲社会所采取的措施，原因在于：第一，这些人群本身具有实质上的差别；第二，那是一种殖民统治科学的结果，即需要某种分类整理与标示的过程，以便取得一幅有分别的、各自为界的族群地图 (1985:74)。在这种情况下，殖民者所采用的分类逻辑通常是以政治和文化类缘的一一对应关系来组合不同的族群。于是新的部族范畴因行政需要而被创造出来，有的则因为政治上的考虑而被压制。前者的例子有乌干达的 Buganda 范畴。由于在殖民期间跟殖民者互通款曲，Bunyoro 族得到殖民者支持以扩大其控制的地域。这样一来，其他的小群体就被吞并，而形成新的 Ganda 认同或 Ganda 族。至于后者的例子

则有乌干达境内的 Bunyoro，由于他们反抗殖民统治，因而其地域被殖民者陆续归划为 Toro 族区域而缩小。Toro 后来变成一个行政区域，而 Toro 语也被承认为该区的特殊语言，因此到了殖民末期时，一种特殊的 Toro 认同应运而生 (Young, 1985:75)。从这些例证中可以看出，这些在过去世代里尚不具有意义的语言、文化或认同，在殖民者的干预下变成非常重要的东西，透过重划行政区域或认可某种语言或文化为表徵而产生了新的族群范畴。除此之外，欧洲的传教士也在这个过程中扮演非常重要的角色，即创造及标准化被分类者的语言系统，包括文法和字典编纂，这些也是非洲族群赖以认同的指标 (Young, 1985:78-9)。

Young 的研究只是其中一例，其实早在六零年代末、七十年代初，就已经有许多学者对这些问题有所洞见 (参考 Colson, 1968; Asad, 1970; Richards, 1969)。也就是说在人类学的研究里，族群认同和族群有越来越被视为流动和可改变的建构。他们是随着情境而出现、转变及消失的，这中间当然也不能排除不平等的权力关系的运作。O'Brien (1986) 在苏丹的研究就强调边陲资本主义发展对族群所造成的影响。其他如在印度做研究的 Prema Kurien (1994) 则指出殖民统治的政治与经济力量是影响族群形成的最大因素；族群属性是动态的，族群认同和界限也是可变动的，因为族群属性即是初始的又是被他/她们创造的。她将这种过程称为“族群属性化” (ethnicization)。

从以上的讨论中让我们了解到对族群现象的诠释可以有多种的途径。本书在分析华教运动时将综合这些论点，因为一个族群现象本身并非由单一的因素所促成的。所以在解释时我们必须采用各种不同的取向。再者，本文认为族群现象是一个过程而非单纯的结果而已。既然是一个过程，则其历史面相就不可忽略了。值得注意的是，几乎所有的族群运动都会把构成族群的元素视为某种不可变的初始情感，唯若我们更深入地探究这种情感时，将会发现那是一种新的元素。这就是本书所欲分析的对象。

本书是将华教运动放在马来西亚国家形成的历史里讨论。国家除了作为自变项的研究对象外，也可以是一个因变素，特别是现代国家的出现乃人类历史上最具效率和集权化的产物，因此现代社会或人不可能免于国家的干涉。在现代国家里，一种同质性的要求是绝对需要的，但在一个种族如此多元的社会里，这种要求肯定会带来矛盾和冲突，这种情形将留待下一节讨论。本文在结构上以马来西亚国家形成为要素，探讨华文教育运动的历史脉络和“中华文化”为基础的华人意识之产生。

第三节 民族国家的理论

诚如前述，本研究试图探讨马来西亚华文教育运动在大马国家形成中所创造的“中华文化”，这不仅涉及有关华人族群属性形成的过程，同时也是大马国家（或民族）形构的互动结果。笔者已在前一节讨论过族群创造与再创造的理论解释，在这一节里我们将把焦点放在新近有关民族国家的研究上。

一般有关大马华文教育运动的论著大多从历史、政治的角度描述华教运动来源和政治性质。“国家”在这些论著中扮演了非常积极的角色，华教运动可以说是“国家”干预下的产物。但是，这些论著比较缺乏对华人借华教运动重新定义或再定义其族群属性的“创造”过程作一番了解。本研究希望能补足这方面的缺憾。事实上，华文教育运动并非凭空造成的，而是由许多历史条件凑合下之产物，其中马来西亚国家的形成是最主要的。华文教育运动在历史上有助于厘清马来西亚华人的文化复兴运动之本质：它试图透过运动以建构“传统中华文化”的一套意识形态。这样的一套意识形态是新颖的文化意识，与前此其他的文化运动大不相同，这是因为马来西亚国家形成在此扮演了一个非常重角色的原故。事实上前此讨论过的一些有关华教运动的研究都已对马来西亚国家的角色有所阐述，所欠缺的是对于马来西亚的民族国家建构的理论尚没有深入

的探究。因此，在进入讨论华文教育的历史背景之前，本章先针对民族国家与文化的关系作一理论上的厘清，以为本研究的理论架构之一。

现代或民族国家（modern/nation-state）的现象受到晚近社会科学家的注意。从国家理论的立场言之，一个代表国家的文化是新颖的，它牵涉到统一的语言、教育和民族意识等现象的出现。在马来西亚的国家形成过程中，华人的文化运动是作为社会中坚的华商对国家的反应或抗拒之产物。所以，本研究一方面希望说明国家形成与文化建构之间的依赖关系，并对华商在整个运动中所提倡的文化意识做一剖析，并呈现这个运动过程的种种现象。

现代国家对于社会的塑造及影响是不可忽视的。国家作为一个被研究的对象，是政治学由来已久的传统研究兴趣。但是，长久以来，社会科学家都把国家视为正常、理所当然的人类生存状态，因而未能为我们提供对国家的更深入理解（Benjamin, 1988: 1）。晚近社会学、人类学及历史学等都对现代国家的现象投下不少的注意力，让我们对国家形成、民族意识（Nationalism）、文化意识等有了更进一步的了解。

现代国家是逐渐形成的，在一个以工业为基准的国际关系世界体系里，现代国家是一种人为、可模仿及意识形态的制度，它靠“意识形态的神秘化”来维持（Benjamin, 1988: 2）。Benjamin 的定义给予我们一个有关现代国家的框架，即现代国家是世界体系中相互交往的一种形态。由於于国际关系的交流，也促成了一种全新的世界文化的形成（Appadurai, 1990:5）。因此 Benjamin 认为现代国家的形成是进入国家的世界体系之先决条件。但由于各个国家的历史发展经验有着很大的差异，所以他试图将现代国家区分为初级（primary）与次级（secondary）国家。透过这两种国家间的比较，Benjamin 得以辨识以下三项现代国家的特徵：

一，在形成的速率上，初级国家较缓慢，往往得耗上几十甚或百年以上；反之新兴或次级的国家比较速成；

二，在时间取向上，前者是现时的而后者则是未来取向的；

三，在产生的过程上，前者是意外或非计划性的；反之，后者则是计划下的产物。

在欧美或初级国家经过数世纪成形後，一个庞杂的国家世界体系就逐渐被建构出来，因而後來形成的国家都必须以法人的身份取得其他个体国家的认可，方可在这个体系里运作。在这种情况下，这些新兴国家必须在其国内建构一套足以维持运作的现代意识(modern consciousness)。“现代意识”是指一套国家现代化、理性化的官僚体制以及个体的被收编入国家体制内的意识。这一套现代意识如何形成的呢？

Benjamin 以为在新兴国家里，那些曾在世界大都会或国际文化(指先进国或初级的国家)浸染训练下的领袖把这种意识带入他/她们的国家里。透过个人主义的意识形态(比如公民的权利义务)，随之而来的是塑造出一个共有的文化形式以利沟通。个人主义的意识型态使到相互干涉成为正当，国家并将个人的真实自我强加抹杀，而以一种集体的自我认同来取代它，这种认同并非存在于个人心理的真实自我本身，而是有待政治领袖来发掘的一种意识形态罢了。在国家的形成过程中，这种神秘化过程就产生了。这种集体认同其实就是为了创造一种共通的文化。

对于现代国家的文化同质化现象，Ernest Gellner (1984)似乎很命定的认为：从狩猎采集、农业到工业的社会转型中，现代国家变成一不可避免的选择，而文化同质化只是为了让巨变后后社会流动及分工更趋复杂的工业社会能够更有效地运作之结果。Gellner 所谓的同质化世界观与本研究所想了解的“教育于国家形成所扮演的角色”可谓不谋而合，因为 Gellner 认为教育的普及化是促使工业社会文化同质化的关键，而且也只有国家有能力促成中央集权化以及使知识普及及一般化的同质化要求 (1984:31–32, 38)。教育的普及化之所以重要就必须从社会的生产角度来看了。Gellner 以为农业社会的生产与再生产不同于工业社会，前者以自我生产为主(即自给自足)

而不必依靠专家的指导，其服务的对象除了个人以外，就是社群了；反之，工业社会里所有的生产与再生产都必须配合大量的发展，因此需要一更有效、庞大的机制以利操作，这造成许多过去自我即可生产的功能转移集中到以国家为主的经营管理之下，其中教育即是一例。众所周知，现代教育是一种社会化的机制❸，当国家控制了社会上每个人的社会化过程後，那么，个人就会在国家的意识型态里被运作。因此，Gellner 认为唯有这样才能产生“文化上同质性”的国家，这对于现代国家的经济生产需求是再适合不过了 (1984: 34)。这种文化现象也是指一种从农业社会的阶层化、垂直区隔的文化，转化为工业社会的水平、同质化的普同性的高等文化(universal high culture) (1984: 9, 22, 35)。❹

从这样的角度出发，现代国家的形成的确是一个全新的现象，它意含着一种全新的人类群体的形成。由民族意识所建构或虚构了的“民族”本身原本并不具有明显的起源或关连，这些都必须靠一种新的创造：即所谓想像的社群(imagined community) 来串连。之所以是想像的，以 Benedict Anderson (1983) 的说法是：一，这个被

❸ 现代化的教育明显的是个人社会化的主要机制之一，但我们不能说传统的教育没有社会化功能。传统的教育(如华人的私塾或帮派、会馆所办的旧式教育)下的学童也是社会化过程的一部份，但是与现代教育不同的是，一，它沒有普及化；二，它只为特定的帮派或方言群效力，培养劳力或接帮人；以及最重要的是这些传统的教育机构非但沒有形成同质化(如同一教学媒介语、同一课程等)的现象，反而各具特色或维持差异。

❹ Gellner 所使用的“农业社会”、“工业社会”是以西方的历史为准，放在华人移民社会的脉络来看，我们可以说马来西亚的国家形成促使华人社会透过逐渐标准化的华语(白话)，打破了过去方言群之间的语言隔阂，形成一种水平的、同质化的华人语言、文化。

想像的社群有着先天上的限制，因为我们无法知悉此社群的每一个构成份子。换句话说，人们彼此互不相识⑤。第二，民族既然是一种想像的产物，则它必须透过各种能够传达及建构这种想像的工具来完成。Anderson 认为近代才发明的所谓印刷资本主义 (print-capitalism)，其中包括报章杂志、文学及学校等就是创造想像的理想工具。印刷资本主义是造就一种“同质性、超越时间的想像”的最主要工具。民族意识是在这种情况下达到被塑造及宣传的效果 (1983: 15)。

当谈及现代式的学校时，Anderson 作了如下的描述：

“庞大、高度理性化、中央层级化，结构上与国家官僚体系类似。统一课本、标准文凭，及分龄进阶的安排、课程教授材料的确定等，这些都创造了一种自足的、连贯一致的经验。” (1983:111)

很显然的，以上的现象必须靠语言文字作为媒介来传播。而作者也相当重视民族形成与语言变化间的关系，尤其是口语 (colloquial) 取代了只有少数特殊阶层才能拥有的神圣语言⑥。这说明了国家形成

⑤ 比如说，当我们说“华人”、“马来人”或“印度人”时，在我们脑海里会浮现一幅图象，可能是“吃猪肉”对“不吃猪肉”，或“马来语”对“非马来语”，或“回教徒”对“非回教徒”等，这些图象的范围可以是很广的，所以我们永远无法完全认识与“我们”相同的“族”的每一个人。但那无碍於我们想像自己是属於那一“族”的。

⑥ 在传统的教育主流里，文言文是一种难懂难学的语言文字系统。随着中国的白话文运动，各地的华人社会也改采了比较容易学习的白话文，相对于文言文而言，白话文就是一种口语化的语言文字。它取代了文言文的地位，并且也把“方言”逐出教育的体制。

过程中会出现一种统一的口语语言，这种对语言的统一及普及化的要求超乎沟通的需要，而成为教学媒介语，故具有构做一个同质化的想像社群之功能。

强调国家必须建构一套“同质性的文化”理念，是现代国家才有的全新现象。语言的革新（从神圣的语言到口语）是现代化正式教育建制的基础，同时使到“同质性的文化”可以建立起来的关键之一。在上一段里，我们也提到过 Anderson 把印刷资本主义视为传播想像社群的工具。事实上，Gellner 在谈及农业社会转化到工业社会的过程中，教育所提供的生产与再生产的功能时，就已谈到资本主义的发展与国家的形成是不可分的。底下我们再来谈谈有关国家形成与资本主义的关系。

Corrigan 与 Sayer 在研究英国国家形成时，曾将此过程形容为“文化革命” (cultural revolution)。“文化革命”指的是英国资本主义文化的形成和发展是与国家的形式相互影响的：国家的形成及其发展方式是资本主义的产物，国家利用它的权威调整了一套适合于资本主义发展的道德。国家的形成是一套意识形态推动的结果，这一套意识形态正如 Abram 所要表达的，是一种集体的误说 (misrepresentation)，它只是国家用来合法化它不正当行为的一套说词 (legitimate of illegitimate) (1985: 1-13)。这与本章一开始就谈到的 Benjamin 的“意识形态的神秘化”一词所欲表达的意思是一样的。

前述各学者都论述了现代国家所拟就的一套共同的文化以表徵一个国家在世界国家体系中的特色，及在功能上有助于诸国家内部或之间的沟通。换言之，是文化使到国家在世界体系里得以维持及运作。但是在文化成为国家所欲掌握的对象的同时，它也为文化带来一些有趣的现象或后果；诸如文化的客体化及传统的创造等就是其中的问题。这些问题也引起社会科学家的兴趣。

Lohn 以印度的人口普查为例，说明了英国的殖民政府以种姓制 (caste) 作为人口普查基础，创造了印度人的“社会结构”，使原本应嵌入一套复杂象征体系的文化最后成为可被辨认、任意择取及强

调的“东西”，并成为那些受英文教育的印度知识份子搞民族运动的依据（1984: 29）。文化的客体化也是 Handler 在研究魁北克独立运动时所采用的分析概念。对魁北克民族意识的意识形态所隐含的一套有关有界限、连贯性及包含差异的同质性论述，Handler 认为这与社会科学家在讨论民族或族群时所基于的假设是相同的：认为要有界限才能使观察成为可能。因此他认为两者的论述是相互渗透的，甚或是相互利用（前者借用后者以作为润饰其常识性的观念，而后者则可以合理化“当地人”的意识形态）。为寻找魁北克的国家认同，作者发现它即存在于对想像中的魁北克文化持续性“客体化”的努力上。这些表徵魁北克文化独特性的各种表演及传统，都成为被详细检查、辨识、复兴及消费的物体。所谓的文化客体化是指：

“视文化为一个东西：一个由诸物体和实体（特征）所构成的天然物。（natural object or entity）”（Handler, 1988:14）

文化的客体化也常伴随着“文化的保存”而来。吊诡的是，文化保存不可避免的会使文化产生变迁。因此，在民族运动者及民俗学者的努力下，“魁北克人”所欲寻找的社会特点得以呈现出来，然而这过程却也同时使久已不见经传的民俗为那些专家和从政者所创造出来（Handler, 1988: 52–80）。Handler 所谓的文化的政治（The politics of culture）就是指涉这些复杂的互动过程之政治意念。

文化传统的发明及创造（inventing tradition）^⑦ 是现代国家形成（或争取独立运动）的结果，它涉及了一个文化或传统创造和再创

^⑦ 文化传统的创造是指一种“新传统”的出现。也就是说人们在面对危机时刻（尤其是文化认同的危机时），会把他们过往已消失或快消失的传统重新包装，让它们粉墨登场的过程。国家文化元素就具有这种效果，它将一些已不复存在（或对某些阶层的人而言已消失）或新的被创造或引进的文化元素视为国家的传统。

造的过程。Hobsbawm 为此种现象下了一个定义：

文化的再创造

“它通常受制于或隐或显的规则及象徵意义的仪式之一套行为（pratice），包括某些重覆性的行为价值或规则，这些都会自动地隐含着与过去的关连。事实上，它们会尽可能地与一个适当的过去接连上去。”（1983:1）。

因此传统的创造中之“传统”是一种全新的东西；它在过去并未出现过，但一旦它出现在现代社会时，就会自动与适当的过去作成连系起来。在 Hobsbawm 的笔下这种传统的创造是对一种“奇特情境所做的反应”，以“参照旧情境的形式或者是透过拟似义务的重覆性”以建构新的过去，尤其是在社会危机或社会大转变时，“传统的创造”最有可能发生（1983: 3–5）。因此，在欧洲工业革命后，“传统的创造”就被用来：

“(1) 建构或象征真实或人为社群的社会凝聚力或团体成员；(2) 建构或合法化权威的制度、地位或关系；及(3) 提供灌输信仰、价值体系及行为积习等社会化过程。”（Hobsbawm, 1983:9）

国家的形成需要这种传统的创造以应付因之而来的巨变。“传统的创造”虽可在国家的层次上产生社会凝聚力，但在其他的层次上可能亦具有合法化“分裂主义”的用处。美拉尼西亚群岛的政治活动就构成这样一幅有趣的图象。Kastom，这个被创造的传统，在形式上统合了一种广泛、概括性的“美拉尼西亚生活方式”而有别于西方文化；然而在内涵上因过于模糊、不确定而产生地方上、政治意识形态上的差异（Tonkinson, 1982: 306–315）。Kastom 也可能涉及从政者在意识形态及实际生活实践层次的不一致（Keesing, 1982: 357–373）。即便如此，它被用来正当化不同政党的目的却是一样的。南非的白人政权也是以“传统”来正当化其种族隔离政策的（参见 Spiegel, 1989: 49–74）。

同样的，殖民主义也在后殖民国家和文化（或传统）的创造课题

上起一定的作用。因此当斐济受到人口剧减的威胁时，英国殖民政府便透过一套道德改革的“卫生”措施以扩大殖民宗主国的权力，另一方面则重新建构了斐济的传统社会。这种行动本身使英国殖民者口口声声保证保留土著的传统习俗的说法不攻自破，它反映了英国人执意使土著更加顺从于英国的价值而已 (Thomas 1990)。Lawson 则以近代的斐济政治中的一个有关文化同质性之迷思为题，说明其作为建构酋长政治传统合法化的过程 (1990)。这些都在在指出国家形成的过程中文化的创造与再创造的方式。我们可以从以上的讨论综合成以下几个重点：

- ✓ (1) 现代国家的形成涉及一套“同质化”的过程，它要求各方面的统一、中央管理，这是一个新颖的现象。
- ✓ (2) 当现代国家的形成所内含的一套同质化之文化施用于多元族群社会时，就会牵涉到如何及为何塑造这样的一套文化之问题，尤其在语言和文化的议题上更是会造成不同族类的分歧。
- ✓ (3) 现代国家对族群关系所扮演的角色是相当复杂的，国家常是介入界定族群范畴的主动者。
- ✓ (4) 现代国家形成所造成的后果是使文化被客体化及传统的创造。这就是本研究一开始即提出的国家与文化的关系。那麽在一个多元族群的社会里，国家的单语教育、单一文化又会引起怎样的反应呢？本研究即是以此为主轴，讨论华文教育运动中的“传统中华文化创造”问题。

第四节 研究策略

本研究因涉及大马华教运动与国家形成，因此所需的材料分别是：一，有关华教运动及大马国家形成的文献；二，有关华人的民族志 (ethnography) 的研究以及，三，访谈及观察记录，这三种资料的相互配合是笔者所强调的。

关于第一种材料是用来分析以下的课题：即大马华教运动史及其背景状况的描述，在文献上所呈现的“华人意识”（包括运动者著作、演讲词、组织的宣言及备忘录的分析等）及“传统中华文化”的理念。这些文献将以历史回溯跟归纳法作分析，这是提供本研究华教运动的主要架构之一。关于这方面的文献可以董教总的出版品为主，这些刊物是以时间的先后顺序编辑而成的，笔者认为就文献的性质而言，这可以算是第一手资料。但是，对于“华人意识”及“传统中华文化”理念跟国家形成的关系，光是在文献上恐怕并不能清楚的显示出来，虽然在某个程度上还是可以从文献的解读中得到一些珠丝马迹。所以必须仰赖以下两种材料和方法来补充。

第二种材料是一些有关大马国家形成和华人民族志的著作。在大马国家形成中，笔者将择取下列的课题为重点：

- 一、国语 (包含国民教育制度)，
- 二、马来人特殊地位与权力 (土著与非土著的族群划分)，
- 三、公民权的问题，
- 四、国家文化的争论。

选择这些议题是因为华文教育运动兴起於五十年代，正是这些议题争论沸腾的时刻，所以，华教运动必须放在这些历史情境及事件中，以考察其与国家形成互动的情形。至于民族志或有关华人社会的描述性著作则是提供吾人在某个历史发展阶段下，某一地区华人的社会和文化表现，这也有助于我们说明“华人意识”的特殊性和新颖性。

至於第三种材料，也是补充、或加强第一、二种历史资料的一些“现时”的采访、观察记录等。其中包括查阅剪报，以便澄清“华人意识”及“传统中华文化”理念与现代国家的关系。

从 1991 年 12 月 18 日至 1992 年 2 月 21 日笔者曾分别赴马六甲、怡保以及在吉隆坡各机构收集文献资料和访问相关人物。在收集资料期间，笔者也注意华文报章所关注的问题，这些都在后来成

为论文资料的一部份。有些资料则是透过马来亚大学的友人到马大图书馆查阅和借阅的。

第五节 东南亚华人研究简论

人类学家对“海外华人”的注意，一方面是由于人类学从“原始社会”的研究走向“复杂社会”社区研究使然，另一方面则是一九四九年以后共产党在中国取得合法领导权时采取闭关政策的结果。这使研究传统中国文化的英美人类学者，不得不转而求其次的开始注意台湾、香港和东南亚一带的华人社会：把这些地区的华人视为传统中国文化的替代品 (Freedman, 1963)。这些研究者当中，以 W. Skinner、M. Freedman、Newall、Willmott 及田汝康等最具代表性。这种研究兴趣也连带影响了台湾人类学界的转向，这种转向可以六十年代李亦园先生在马来亚麻坡的华人社区调查研究为例 (黄应贵, 1987)。这些研究大多把“华人”(或在台湾国民党政府的大中国意识下的所谓“华侨”)当做是“中国人”的延伸，不只是因为这些海外华人大多是中国东南省份的移民的事实，更重要的是这些研究也预设了文化转移的必然性。从某种角度来看，这是不争的事实，尤其是对第一代移民而言❸。但这种预设不一定适用于所有世

❸ 第一代移民在新的土地或陌生环境里为了生存而采用他们所熟悉的文化模式是可以理解的，这一方面是安全的考虑，而另一方面则是经济的考量。但是我们对这些移民的“移出”行为或心态还是应持保留态度。以台湾的汉移民而言，他们必须越过“黑水沟”，那是一场极具冒险的跨越，并具有突破“汉儒文化”中土地与人的连结关系之意义。比较起来，跨过“黑水沟”到台湾岛比起其他东南亚地区来得困难重重。加上欧洲殖民者招募大批的华人南来，这使到迁移变得更简单，唯那又是另一种经验——贩猪仔。但是我们还是不能忽略移民的“文化突破”的问题。

代的华人，本文所讨论的华教运动及伴随而来的“传统中华文化”的创造就指出了这种延续感是必须透过鼓吹、宣传以及创造的。更重要的是这种延续感只是华人族群意识的其中一种表徵与需要而已，它不是构成华人的必要条件。也就是说构成一个人的“华人性” (Chinese-ness) 可以是“传统中华文化”以外的元素，就如峇峇 (Baba) 社群中华语并非构成他/她认同为华人的重要元素一样。❹

六十年代的海外华人研究受到结构功能论的影响，所以所探究的主题大部份集中在有关华人的社团、华人的社会结构等方面。其中有些研究就把焦点放在华人的商业网络上，如 Skinner (1960) 对泰国曼谷的华人移民研究就是一例。Skinner 在“华人文化变迁与持续模式”一文中指出数个影响华人同化与否的因素，包括：(一) 族群信心或文化活力：即以十九世纪时当地是否受殖民统治为前提来推论族群集体自卑感的有无；或因历史经验 (指华人是否曾被同化) 的差异而产生对“族群意识”不同的定义基准；(二) 社会结构：包括(1) 精英阶层是以土著或西方人为主，(2) 社会阶层地位是否与族群地位相对应，以及(3) 当地法律是否限制华人的流动，包括居留与通婚。他把两地华人的接受或抗拒同化归因为以上的因素。

Skinner 的这种假设似乎是提出政治统治与族群集体心理的关系，也就是说殖民统治与族群集体心理的自卑情结呈正比例关系，有受过殖民统治的民族其自卑感较重，因而越会要求他群同化于我群的文化中，反之亦然。这样的假设可以说是非常大胆的，但是它却经不起历史事实的考验：中国在华人移居东南亚之前也正遭受着西方的殖民侵略，但在东南亚各地的早期华人社群中却有很多华人移民跟土著同化的经验，这可以证明相同的殖民经验 (或许 Skinner

❹ 有关峇峇社群的研究最著名的是陈志明 (1988) 的论著。本文所谓的“华人”只是一个通称，适用于所有自认及被他人认可为“华人”者。

没有考虑到即使是殖民经验本身也不可能完全一致的) 的有无，并不足以说明华人是否与当地人同化的问题。而且在有关峇峇华人的研究似乎也反驳了中国移民对自己文化抱持优越感的说法。因为假如早期中国移民是具有文化优越感的话，那么按照逻辑他们就不可能追随土著而放弃自己的语言及部份的生活习性了。这些都说明了所谓华人的文化优越感并非在移民早期就存在的事实。

除了探讨“同化”理论的兴趣外，一部份的研究者也花了很多力量在华人的“分类”与社会组织及结构的问题上。麦留芳 (1985) 与李亦园 (1985) 是这方面的集大成者。我们先谈一谈后者。李氏以 Skinner 描述曼谷华商关系网络的方法用在他研究麻坡华人的社会上。在他的架构里，他试图描述一个海外华人社区存在的基础。换句话说，作者关心的主题是：在一个治中国各个方言群及社团于一炉的海外华人社会是如何成为一个整体的 (中国人)？在理论的层次上，李氏认为 Babara Ward 女士所提出来的三个范式：“直接范式”、“内在观察者范式”以及“理想范式”最适于用来理解华人社区的形成。也就是说在华人社群中虽然有着各种差异性——每一个方言群在语言、生活习惯上的表现不尽相同，对我群与他群都有着各自的“直接”与“内在观察者”范式，但是在每一个人的心中却都有一个“中国文化的理想范式”的存在，这使到他们能共同形成一个华人社区 (1985: 231–238)。

那么所谓“执事关联”^⑩ (那是李氏一书中最重要的分析点) 只不过是试图解释华人社团的多元、无从属关系、无权威系统的方式之一。在这样的过程中李氏最直接的假设是：每一个华人都有这种

“理想文化范式”^⑪。这种“理想文化范式”与外力的强弱呈正比：外力一增加，华人社群就会在“理想文化范式”的运作下成为休戚与共的整体，反之就还是以各自的“方言群”为主；同时在外力强大时，它也有可能需要某一特定的方言群提供特殊功能，因而使后者得以表现其特殊地位。这些，在李氏看来就是构成“华人社会的结构法”了 (李亦园，1985: 238–9)。综观李氏全书，他并没有将政治经济的历史脉络考虑进去。由于对具有明显高执事关联系数 (3.5 以上) 的一些社团与政党之间的关系没有进一步的剖析，而只以纯结构功能的静态角度出发，加上把“理想文化范式”视为每一个华人内心的必然范式，因此，他的论述难免形成一种套套逻辑的解释，而掉入结构功能论的理论陷阱里。

麦留芳 (1985) 则是想透过与台湾汉人移民的比较来讨论华人社会的分类问题。台湾的汉人移民研究在中央研究院民族学研究所的“浊大计划”下，不只扭转了台湾人类学者对台湾原住民族的研究传统，而且也开发出一条“土著人类学研究” (native anthropological study) 的前景；同时也在汉人研究的基石上，循着 Freeman 等人的 lineage 研究而发展出“土著化理论”。标榜着台湾汉人研究的里程碑的土著化理论，是由陈其南 (1989) 所提出的。这理论意含着跟“华侨社会”作比较的企图。虽然如此，陈氏的论述并不很详细，他主要还是集中在台湾的汉人社会上。

陈氏研究的遗憾最后由社会学者麦留芳所完成。麦氏所利用的历史材料是十九世纪新马的华人社会。鉴于新马华人社会、历史环境与台湾汉人的背景不尽相同，有关新马华人社群的分类基础似乎说明了他们的移民本质——即方言群为主。或许可以说它们乃是一个尚未经过本土化的“华侨社会”，虽然麦氏在使用这些字眼上是非

^⑩ 所谓“执事关联” (interlocking officership) 是 Skinner 在研究曼谷华人社团时所创发出来的。它是指“同一人士在不同的社团里担任董事、理事或重要职员的现象；……而原来没有关系的社团，即可以藉此频道而有交往了。” (李，1985:125)

^⑪ 唯他没有说明是否因这种“理想文化范式”才使得社团领袖采取执事关联的方式来统合原本分裂的华人社群，或反之？

常谨慎小心的（他注意到这些字眼的政治意含）⑫。当然了，如果以台湾汉人研究的“土著化理论”做为范本来看待十九世纪或更早期的新马华人社会，所得到的当然是“未土著化的”社会了，因为那是两个处在不同环境甚至连移民经验都不同的社会演化过程。况且在台湾的土著化理论的所谓“土著化”是指建立另一个传统中国社会的过程，诚如陈其南的书名所提示的：《台湾的传统中国社会》（1989）。这种说法就如笔者一开始时就指出的：这些研究把华人移民的文化视为必然延续其中国母文化。这在台湾或许有部份的事实可据，但对于新马地区而言却并非如此⑬。

⑫ 麦氏指出使用“华侨”一字可能是台湾或中国学者在潜意识上没有觉察到其政治意含的结果，他从历史的脉络中重新对新马华人社会予以评估和诠释。有趣的是，麦氏认为国民政府（中华人民共和国的政府亦如此）利用各种国民政府下的“历史事件”，比如辛亥革命的“华侨”捐献、“华侨”汇款赈灾救济、抗日时的抵制日货运动等，将它放大而视“华侨”与国民政府一直保有历史性的关系，而不承认在这些运动中的“家族”本位思想——也就是说，他们的行动准则其实与中国民族主义是无关的，反而只是一种对自己亲人在中国的关怀所致。但在有意的民族主义夸大下，便硬生生的以“事件”来代替对它的历史不利的“时间”。这种以“事件”代替“时间”的做法是在建构“华侨”论述时一直被使用的技巧，对台湾的国民政府而言，它不只以这样的口号维持了它在政治上（中国统一）的法统地位，同时也以这口号来诉诸“遥控的民族主义”（1985: 39–40）。

⑬ 这还涉及到我们如何看待在台湾的“中国文化”问题。如果以结构功能论的观点来看，则在台湾的一些社会结构法则的确有保留传统中国文化的面貌的情形，但若从其政治过程的角度出发，则我们可以发现台湾的国民党政府推行一系列“中华文化复兴运动”也是对建构台湾成为“传统中国社会”有所贡献。

诚如吴燕和所写道的：“‘海外’华人社会的研究是独树一帜的。”（1985:3）。其独特性及自主性并非作为“中国文化”的替代品或实验品，而是有其本身作为被研究者的主体意识和重要性（林美容 1989: 7–10）。传统上的“海外华人”研究，就是建立在为“中国文化”作验证的基础上，因而常会忽略了在经过殖民主义及争取独立后的新兴现代国家里，华人文化或族群意识所受到的影响。因此这些研究也就很容易被人们批评为“去情境化”（decontextualized）。但是更为严重的是，它将无法说明整个华人社会文化的持续、变迁以及与当地政治经济、土著文化元素互动的关系（Tan 1990: 4）。本文认为华人的文化意识是必须放在马来西亚国家形成的框架来理解，它是一套有关国家的文化和民族意识的复杂论述形成过程。笔者认为在这样的一套国家的文化与民族意识底下理解华文教育跟华人文化运动，才足以使我们不再局限于“中国文化”的旧框框。所幸这样的一套有关国家的措施是本地学者所重视的，底下即针对几位本土学者所谈及的有关华文教育运动，或以马来西亚的文化研究做为主题者来讨论本研究的重要性。

早在七十年代时，教育学者就已注意到马来亚华文教育与国家形成的关系。Chai Hon-chan 是这方面的佼佼者，氏著有两本有关多元社会的教育课题之专书：一是 *Planning Education for a Plural Society*，另一为 *Education and Nation-building in Plural Societies (1971) : The West Malaysian Experience* (1977)。综论之，在这两本书里，Chai 指出二次大战后殖民统治纷纷解体，其所遗留下来的多元族群特征烙印在新兴的独立国家里。因此这些战后的新兴国家基本上都还延续着殖民时代的教育政策。Chai 认为这种教育政策的精神就是试图透过统一化的国民教育，创造一个共同的民族意识。这些国家的领导人相信统一的国民教育（包括课程、媒介语等）是建国的不二法门。但 Chai 在比较几个后殖民国家后发现，这种教育政策的理想并非如这些领导人所预期的。Chai 认为：多元社会的族群问题是经济发展与分配不均的结果，但是由于过去未曾拥有统一的语言、文化和群族，以致于经济发展不均被族群的显著差异所掩。

盖，因此教育就成为平衡或重分配经济资源的最主要设计 (1971:11-14)。换句话说，在一个多元社会里，“教育”是一种果，其原因是经济的分配不均。但是，新兴国家的政府为了解决多元社会在建国上的困难而提出国语作为一个新民族（国家）的生命与灵魂，Chai 认为这同时会给多元语言社会产生族群冲突的机会 (1971:57)。氏虽点出了马来西亚教育的问题，但对於现代国家之所以需要一种统一的教育，以塑造一共同的民族意识只提到是导因自建制已久的欧洲民族国家的模式。由于新兴国家是多元族群的，所以采自欧洲的那种国家的统合或民族建构变得没有“自然的”基础，或说没有单一族群血缘的基础。在这样的情况底下，如果还坚持单一民族（国家）的必然性，教育就变成是一项很重要的工具了。作者以为在族群政治领衔的当代马来西亚政治过程中，族群意识的显著性粉碎了那些认为现代化可以使多元的文化和认同消失的论点。但他并没有对族群意识如何受到教育政策与运动的影响而加强有详细的讨论。

马来西亚的族群意识跟它的教育政策的关系到底如何呢？另一个由 Philip Loh Kok Wah 所做的分析可以给我们一些概念。Loh 以政治研究出发，他对国家教育和华文教育的关系作了详细的分析。他在一篇有关马来西亚阶级政治转化到族群政治的论文里，认为独立后的华人族群意识有明显提高的趋势，这不仅是因为相敌对的政党客操弄族群符号以增加自己的政治资源的结果，更是因为使族群这样的标志成为生活规范之族群范畴制度化 (institutionalization of ethnic categories) 的结果，这尤其表现在政治的参与上。从政治学的角度来看，他指出华人在晚近已形成一个华人社群 (Chinese community)，它不是所谓的“初始群体”，而是一个“利益群体” (rational or interest group) ——即它是被创造及再创造的产物 (1983: 189-214)。

Loh 用这样的观点来诠释七十年代的一些表现华人意识的事件，他举的例子有霹雳州的华文独中复兴运动、华文小学生人数剧增以及倡议中的华文独立大学广受华人群众支持等三件事。氏认为这种

发展是受到以下数因素所影响的：

一，新经济政策的实施使原本沿续自殖民地时期的族群经济分配模式受到挑战，国家经济被强制作了一些调整，这使华人资本家受到国家支持的本地马来官僚资本家的直接挑战，因而转向支持华文教育；

二，马来西亚族群政治过程的制度化及政治发展的结果，使得那些以阶级和多元种族为号召的政党濒临生存的威胁，有的面临解散的命运，有的只好挂着多元种族政党的羊皮，卖单元种族的狗肉，因此华文教育成为它们挣扎求存的其中一个舞台；以及

三，各族群的政客或社团领袖透过强调其作为各自族群利益的守护者，而使他们特定的社经利益得以为受压迫的非精英大众接受为族群的整体利益，族群内的阶级差异的事实因而被遮盖起来。

因此，马来西亚的教育不仅是社经地位流动的阶梯也是族群意识的一种表达。由此可见，在 Loh 的观点里，由于国家的政治、经济和教育措施使到华人族群意识得以成形，这种华人意识使华人政治领袖、资本家及政客可以坐收足以正当化其领导地位与利益之利 (1984:93-112)。他的观点一方面强化了前述 Chai 的论点，另一方面使我们可以从另外一个角度——很显然是政治经济学的角度来了解华文教育的问题。

Loh 的论点提到了华人社会内部阶级的转化，在某种程度上修饰了以传统马克思政治经济学分析华人社会，即黄枝连的“半封建半资本主义”^⑩模式的说法 (1971: 111-115)。黄氏的说法可以是

^⑩ 半封建半资本主义是黄枝连用来探讨马华社会史的一个主要概念。这个概念指出基于中国文化的传统以及历史的阶段，华人不论在政治、经济、教育与文化上都是处于一种“半封建半资本主义”的过渡状态：仲介的性质、小本经营、生产者与生产工具的关系不密切、帮派主义、乡族主义的管理等 (1971)。

针对殖民地甚或更早时期的华文教育而言，但在马来西亚政治大转变的时代里，这种说法受到了新一代研究者适时的修正。这种将华文教育问题归为“阶级”问题的政治经济学研究取向的另一位代表人物是陈绿漪女士。她在最近的一篇“Dongjiaozong and the Challenge to Cultural Hegemony, 1951–1987”的文章里，就明显的以这样的研究取向为其理论的基础。首先，她认为长久以往对华文教育的研究就泛布着两种偏颇的论调，一是认为这些华文教育运动组织是种族沙文主义的支持者，他们反对以单一语言、单一文化作为建国的基石，这群人代表了对生活在多元社会里的失敏与没有耐性的人（这样的批评与代表“国家”发言的执政政府如出一辙）。第二类的研究则把它们看作是“压力团体”，它们的主要目的是提出华人要求，这样的看法则把它们排在以政党政治协商为中心的边缘。她认为这些都不是很公允的论点。以她的研究而言，董教总所扮演的是对抗国家文化霸权（cultural hegemony）的角色（1992: 182）。在回顾董教总的斗争历史时，氏发现国内的政经大改变促使董教总在不同的时期有不同的表现，尤其在华文学校董事联合会于七十年代由中层商人（middle-level businessmen）领导后，对国家文化霸权的反弹才变得毫不顾忌。陈氏只是点到为止，没有进一步分析华人内部阶级转化的情形（1992:185），同时也没有针对董教总如何形成其文化论述以对抗国家的文化霸权有所说明。

至此，我们可以看出，传统人类学的华人小社区研究对教育问题的看法，主要是指出华人文化及政治认同的改变，但对于进行中的华文教育运动以及有关华人或华人文化传统的创造并无置喙。至于研究华人政治与教育的历史学或社会学的论著，则明显地倾向于历史面或政治面的描述。但是在华教运动中，有关华人以及华人文化的再界定涉及了对华人性（Chineseness）的创造与定义，这并非上述所讨论的文献所处理的问题，尤其当“国家文化”的议题被抬出来以后，这种现象更为明显。事实上，国家文化（从政治或行政的角度来说，这是指国家对文化诠释权的集中与取得）是马来西亚

国家形成过程之成果。许多研究者已发现，在国家文化政策底下，“马来人的传统”已经被创造出来了。现代化论述下的“普同主义”不但没有达成，反而是“特殊主义”与排他性产生了，以此检证马来西亚的政治、宗教与文化论述是再适合不过了。既然马来人的传统（取自马来乡民）在国家文化论述下真正代表（至少官方的场合里是如此）了国家文化，它成了现今国家文化的主流。但是，真正的马来乡民在资本主义下，其“传统”已经变得荡然无存（Loh, 1992: 5–6; Kessler, 1992:133–157）。在这种情之下，华人或华人文化也就无可幸免了，或许正如陈绿漪在上述文章里提到的：董教总对国家霸权的挑战如果还是陷于目前的政治氛围（指族群为单位的动员与抗争以及族群精英间的相互协商）以及肯定国家意识型态对教育所赋予的价值的话，则那只是一场国家意识型态内的挑战罢了（1992:198）。鉴于这样的限制，华文教育运动就只能表现出国家意识型态所可以接受的样貌就不难理解了。

下一章我们将针对华人的移民史做一简述。华人在大马的落地生根必须追索到最初的移民生活，尤其是有关移民的种类和移民的分类问题。也像所有其他地区的华人移民一样，到马来亚讨生活至最后留下来的华人事实上正好是殖民经济的关键代理者。当时的殖民者以及移民本身所使用的一套分类模式是沿着各自的方言和祖居地来区分的。因此所谓一个完整的“华人”的概念在移民之中并没有什么重要性。一方面受限于移民的“劳动”阶级和英国殖民者有意“分化”的结果，“华人”或“华侨”这种统合性的称谓一直到孙中山或其组织鼓吹“革命”运动之后才由中国的“知识精英”与政治改革者，连同本地的商人引进来。

第二章 马来西亚华人•移民社会

① 本章所谓的华人只是作为一种方便的称谓，并不具有特定的界限或内含。众所皆知的事实是：本章所讨论的时期，“华人”一称尚未普及，或尚未取得其政治的显著性，当时移民内部的分类远比使用“华人”这一概称来得复杂，但为了行文上的便利，本章采用“华人”一词。在必要的时候，本文内将以“方言群”、“移民”或“华人移民”来称呼这些人。

第一节 华人移民社会的形构

在大多数的历史书籍里，对中国移民的描述不外是使用“海外华人”(Overseas Chinese)②，这字眼是值得商榷的。一方面固然是因为这词太笼统地涵盖了所有的中国移民，另一方面则是这种看法是以中国为出发点，而少有考虑到时代的变革所产生的改变；然而很多学者并没有觉察到这一点。当然，这样的字眼也并非凭空造成的，它有着历史、政治和经济文化的基础。尽管学者们在有关华人民族意识探讨的问题上意见不一致，但或许这正是那个时代的社会事实③。唯这一切都必须从华人的移居开始谈起。

中国东南沿海居民的向外移民大致上可分为三个阶段。第一次

② 本研究将尽可能避免使用这字眼。另外像“汉人”这范畴也是充满争议的，所以本研究也不会使用它，除非是引用他人资料而又无法避免时。本研究将采用“中国东南沿海居民”这样的字眼描述之。

③ 这一部份的讨论，以研究华人民族国家主义运动为主。从明石阳至以还就有一种观点认为华人在廿世纪初因回应中国民族国家主义的号召而掀起的救国存亡运动，纯是出于当时华人对中国的认同；或说是因应国民党发动而起的。但往后的研究者，比如颜清湟(1972)在论述有关清朝时海外华人社会领袖的捐官买爵现象，以及欧阳昌大(1972)在“新加坡华人对辛亥革命的反应”等论文里则认为华人民族国家意识是非常错综复杂的，而非如明石阳至所认为的那么地统一或一致。诚如我们在第一章提到的麦留芳(1985)的研究也指出华人移民对中国的政治灾难之反应，事实上其“亲族主义”比起“民族主义”来得更具说服力。所以在很多情况下，所谓华人移民的“民族主义”只是国民政府的政治宣传而已。

的移民约始于第七世纪，当时人们往澎湖垦殖，这些迁移后来继续向西发展的结果便是开拓了台湾本岛，并建立起与英属马六甲、荷属东印度群岛及菲律宾的商业贸易往来关系。这些贸易往来促成了第二次的移民浪潮。时值十五世纪明朝海运最盛之时，而又受郑和下西洋的刺激，沿海居民出海作远洋贸易的日多。到了十七世纪时，清朝政府采取闭关自守的政策，但中国东南沿海人民还是视戒令如弃履，人们为了生存而纷纷逃入海中以期于彼岸得到生活谋生的便利。

大约在1860年，另一类型的移民开始出现。由于欧洲在东南亚取得了殖民宗主国的地位，它们相续成功向中国的门户扣关后，沿海居民便不再偷偷摸摸的作违法的迁移勾当，而是以更合法化的程序被运往各国的殖民地从事劳力工作。但合法化并不能保证更人性化，在法律所无法保障的地方就成为各种不同势力(中国与西方)角逐的场域，所谓的“卖猪仔”和“猪仔贩运”等勾当就是当时合法移民下的一种现象。西班牙、葡萄牙、荷兰、大英帝国和其他欧美国家都为各自的宗主国在殖民地的利益努力，“苦力贩运”(coolie trade)的结果就是第三次移民潮的特色：大量的中国沿海居民向外迁移且广泛散布到各地。

为什么人们甘冒海上的天然艰险以及残酷的“猪仔贩运”，而前仆后继的投奔到他们所不熟悉的土地上呢？陈达是使用社会学的调查提供我们了解这种不断移民的原因。他应用“推力”与“吸力”两个概念来说明这个现象。所谓推力是指中国境内人口对土地与粮食需求造成压力、原居地生态及自然环境的恶化以及这些靠海地区人民出海的方便与他们具有冒险的精神，吸力则是指在国外有诱人的生活环境和工资。他认为这两股力量就是促使中国东南沿海居民大量移居海外的原因(1967: 5-12)。

事实上中国沿海人民很早以前就与南海有贸易往来，除了早期的和尚取经和中国与南海诸蕃的圣物朝贡之外，一些沿海居民已因谋生需要而跟南海有所接触了。换句话说，沿海地区人民早已具备

了有关海洋及航海的技术、知识与精神。这意味着中国沿海地区人民或与内陆人民（中原民族）有着显著的差异。流行于内陆的一种解释：认为汉人都受着正统儒家文化的笼罩，因此，不管是那一个地区的人都应该持有不敢冒险及保守主义的人格特质，这种说法显然是概括性的，而且未必正确。纵观移民的这种精神史，我们当可将这种移民的历程视为一项无与伦比的创举。也就是说在决定及付诸于移民行动的那一刹那，他们本身对文化就有了一种创造行动。

中国国内贸易很早就开始，人们从北方一直往南部开拓。因而早在秦朝征服中国沿海地区前，中原的汉人与当地“百越”族就已有了频繁的接触。这种接触无法保证中原人不受丝毫的影响。中国北方与南方的接触是基于人口增加所加诸于土地之压力所造成的。当越来越多的北方人迁入南方时，百越族的“汉化”（sinicization）加速，另一方面，中原汉人本身也受到当地文化的影响，这也是造成中国境内存在着各种汉人文化的因素之一。

这些都说明了中国商人从很早以前就进行了贸易活动。商人在在中国社会里的地位于不同时代中也起了变化：传统上（一直到唐代以前），商人大都是四民之末（所谓士农工商）。但在进入明清以后，中国近世宗教的世俗化运动带动了中国正统儒家对商人的改观，而在实际的商业活动中商与士的界限也趋模糊化。这种地位的历史性变化也是移民商人所具备的一些特质（王赓武，1988；余英时，1987；杨联升，1980）。

在讨论华人移民时，台湾的华人社会研究是值得我们考虑的。一般学者都认为：台湾华人与东南亚华人社会的形成有很大的差异。基本上，台湾于荷据时期以及东南亚于西方殖民统治时代时，两地华人作为殖民统治者与土著族间的中介者角色没有不同。只是到了郑成功领台以后，才为台湾华人社会奠定了一个纯农业社区的基础，而开始与东南亚的华人移民社会正式分道扬镳（陈其南，1990：58–59；陈绍馨，1979：32）。“分道扬镳”是指：台湾华人社会转

型“成功”，成为陈其南笔下的另一个“传统的中国社会”；而东南亚地区的华人社会转型则“失败”了，使得它始终保留着“移民社会”的特质：即“是中国社会的延长或扩展”（陈其南，1990：92）。

这种说法涉及了很多的问题，其中包括一，认定中国东南沿海移民是以农业为生，而在台湾的华人社会既然求得与传统中国农业社会相同的土地开垦原则、社会结构法则及一种文化上的心态，因此所谓台湾华人社会的“成功转型”，在陈其南的土著化理论④看来就理所当然了；二，与前一点相关的是：只有以农为主的社会才能保证人口的自然增长率（陈绍馨，1972：15）。从人口学的角度来看，移民社会的人口常因移入与移出而呈不稳定或波动的增减状态。这两点大概是论述台湾之为“传统的中国社会”而东南亚华人欲社会之为“移民社会”的预设了。这样的推论若再追问时，就会出现土地与人的关系之问题，因为农业社会的生产需要人们定居且繁衍下一代。针对这些问题，麦留芳认为每个地区的历历史政治条件是不同的，他以新马十九世纪的华人为例，指出英国殖民统治的政策由于只保留马来人才能拥有土地的权力，华人移民只好以复杂的方言组成他们在商业或职业上的社群组合法则（1985：81–82）。所以在理解东南亚华人社会时，我们不能抽离其所经历的历史、政治与经济环境，从这样的角度出发，事实上东南亚华人社会比“移民社会”的概念复杂得多。

关于东南亚华人移民的情形，陈达早在三十年代时就做过有关南洋华侨的调查报告。这份报告曾列举出这些移民在迁出国前的职

④ 陈其南的土著化理论是集台湾人类学汉人研究发展的结晶。这个理论认为台湾汉人经历了一个在心态上认同于本地祖籍的变迁过程，这是海外华人移民社会所缺乏的一种群体构成法则。但在麦留芳后来的研究里发现海外华人在群体的构成上是相当复杂的，而且又广受当地政治和经济形态的影响，所以不可相提并论。

业概况如表一：

表一：迁民出国前的职业（1934-5）

职业别	人数	职业别	人数
店员	206	失学者	23
工人	182	渔业者	13
赋闲者	158	教员	8
农夫	152	商店徒弟	7
行贩	139	中医	1
入学者	129	不详	19
经商者	47	总计	1084

资料来源：陈达（1938），《南洋华侨与闽粤社会》，页 78。

在表一中可以看出移民出国前的职业主要集中在店员、行贩、经商和商店徒弟，这数种职类就占了所有受访者百分之三十一巴仙（399人），是所有接受调查迁民的三份之一强，他们可类归为“从事商业者”，这固然与这地区的地势不适合农作及人口压力有关，所以在职业的选择上是以航运、捕鱼、贩商和采矿为主。如此则可以对陈其南的土著化观点提出质疑。事实上，所谓“成功转型的社会”这样的观点是值得商榷的。笔者以为吾人必须将不同社会形态生活的华人置于当地的历史、政治和社会发展之中，如此才能显示出更为清楚的面貌。对以商业作为发展前导的大多数东南亚华人社会而言，其社会组织、社会关系和文化的表现与人类学家在台湾乡村所观察到的情形大不相同，尤其是如此异质性和复杂的社会更不是用一个统整的文化概念所能涵盖的。

就中国的传统社会阶层而言，“士农工商”的排比是正常的，也就是说工商阶层在历史上受到以士为主的政府所压制与贬抑。但

这只是代表传统士大夫对所谓工商这种逐利事业的排斥而非一般大众的实际行为与观念。相反的，从东南中国的地理生态和人口压力的情形来看，若没有农业技术的改进，则传统的经济生产模式必然会造成生存压力，于是在人多而生态也备受破坏的情况下，有平衡生态功能的战争和饥馑也就成为中国历史的特点（黄文雄，1989）。生存压力似乎是移民前性格塑造的情境，因此由士大夫所强调的“安贫乐道、安份守已”的生命哲学充其量也只不过是一种堂而皇之的“理想”性格罢了。对一般生活在水深火热的市井小民而言，如何谋

表二：1911 年马来联邦华人职业分布

职业	就业人数	百分比
矿工	149,100	41.4
农业劳工	39,800	11.1
果农及茶农	16,900	4.7
其他劳工	12,500	3.5
家庭佣人	11,800	3.3
裁缝师	8,000	2.2
三轮车主及车夫	7,800	2.2
园丁	7,200	2.0
木匠	6,500	1.8
伐木工人	6,100	1.7
其他职业	94,300	26.1
总计	360,100	100.0

资料来源：骆（1984）引自 Snodgrass D.R. (1980), *Inequality and Economic Development in Malaysia*, p.38。

取现实生活的机会才是最为迫切与实在，因而内含了一种“重利”的特徵（叶启政，1991: 12）。因此，传统中国的社会阶层也就不能一以概之的被认为是“士大夫”文化面的唯一显露。许多的历史学者已经发现在中国的早期移民中大多以工、商阶层为主，试举1911年马来亚华人职业的调查数据为例。

其他的历史材料也证实了这种现象（南大“星加坡华族村史调查小组”，1970；颜清湟，1984: 201-202）。事实上移民的类型也决定了整个社会的趋向。换言之，台湾和东南亚华人社群文化的比较研究若只是以原汉人社会组织法则为主的话，那将会忽略了汉人作为一个异质性非常大的群体之事实，因而笔者以为从华人的“商人”性出发或可理解这一套不同于传统汉人的社会形成之过程，因为那正是中国沿海居民之所以移出到南洋的原因之一。另外，我们也不能忽略所谓社会分类的问题。

当移民首次抵达一个陌生地方时，他/她们会很自然的按照过去在家乡的经验而组合起来。这一方面是出于安全感的需要，另一方面也是适应的策略之一。这种现象不只发生在迁移到不同的国家时，甚至也在乡村居民移往都市时发生，所以是一种很普遍的现象。十九世纪或之前的华人移民也不例外，他们在侨居地组成方言、血缘或地缘性的社团。这些社团一方面可以作为新移民抵达一个陌生地的生活接触的起点，它们提供临时的住宿以安定新移民的心理，同时也可以使新移民得以在一个更熟悉的语言环境里沟通以慰思乡之苦。但更重要的是它们另一方面的功能，即作为一种寻找工作的网

⑤ 这种功能至今犹存于后来新兴的社团里，比如留台同学会等。只是这次是在台商南进投资的情况下造成的，但作为一种网络的性质却是一样的。

络功能**⑥**。需知华人移民的方言、血缘及地缘组织的其中一个特色就是在职业或工作上的垄断，尤其是不同的方言群会占据不同的职业区位，因此它成为新移民寻找工作的有利管道。这更加强了这种移民的分类法则。

除了这种移居人群的自然倾向以外，我们也应该考虑当时殖民时期的南洋所呈现的政治经济境况。诚如在其他殖民地所发生的一样，殖民者与华人移民之间形成某种特殊的经济关系：即华人移民成为殖民地经济的关键，他们抑或成为中间商，介于土著生产者与殖民商人之间；又或成为殖民经济发展的主要劳力来源。前者正好补足了殖民者无法深入被殖民地区收购原产品与分销制成品的角色，后者则是殖民经济进入世界体系所不可或缺的劳力，这种劳力的取得除了来自当地土著以外，有很大的部份几乎都是进口的。

殖民者的统治意识型态就是按照阶级及种族的劳力分工：土著的下层阶级维持他们传统的农业生产生计，以供应都会中的粮食需求；这样的一种殖民心态是在英国殖民官员的“保护土著的传统免受破坏”的大前提下进行的。至于土著的上层阶级，英国殖民政府透过政治的手段让他们取得合治权。名义上这些土著统治阶级在“保存了土著的政治优势”下行使他们的权力，但实质上的统治却来自殖民者，他们只是“以夷制夷”的前线人物罢了。另一方面英国殖民者认为马来人很懒散或没有什麽生产效率**⑦**。就在这种意识型态、历史条件以及经济发展的需求下，英国殖民者才大量从印度（也是当时的殖民地之一）及中国（它也染指于其间）输入大量的劳工，从事殖民经济的开发。印度移民大多从事于建筑道路、铁路和园丘的劳力工作，而中国移民则分布于园丘、矿业以及小商人的行业。这些对殖民经济体系贡献良多的劳工当然受到殖民者的赞赏了，也难怪殖民者把这些人视为殖民地经济的建基者，并称许华人移民

的“勤劳”⑦。这些都只不过是殖民统治意识形态所需要的种族政

⑥ 这种歧视与偏见在英国官员的笔下很是常见，它变成后来种族成见的其中一项。但所谓的“懒散”或“没有效率”等其实要看是从怎样的角度和在怎样的情境下说的。对一个生存在热带雨林以及经济自足的马来人而言，生活的目的并非创造更多的剩馀。这是一种简单而富足的生活哲学。在殖民者的眼中，这当然构成问题，因为殖民经济所欲建立的是能够大量生产出口到殖民宗主国，并将制成品回销以谋取暴利的资本主义生产模式。另外，英国殖民者似乎也想利用这样的一种借口使马来人永久地被系于土地上做农业的生产，如此则可以使他们不易有机会因接触外界的讯息而起造反之心，就如他们不被提供任何教育的机会一般；只有上层阶级的子弟得以进入贵族学校以被训练成英国行政体系的低阶官员，以免造成僧多粥少而使受教育者不满而发生造反的事情，就如他们在印度所面临的问题一样。至于提供上层阶级子弟的教育机会其实也是英国殖民者为了控制土著统治阶级而采取的措施之一，所以这也可以说是英国殖民者的统治策略。视马来人为“懒散”及“没有效率”的印象在殖民后的马来西亚工业或商界非常普遍，它并没有因政治的独立、新经济政的实行而有所改变。这是可以理解的，因为不管是本地或外国资本家都是站在资本主义的运作逻辑来思考，加上国家没有一套有效的人力资源计划，使得这种马来人是懒散及没有效率的神话牢不可破。

⑦ 相对于“马来人懒散及没有效率”的神话，华人的“勤劳”也是一种被建构的人格特质。一方面除了他们符合英殖民统治的经济生产模式，即勤劳地为殖民者开发，参与殖民者的剥削行列以外，另外就是这种人格特质也是移民社会内部所需要的：勤劳的劳工为一个由华人公司/私会党所控制的锡矿出生入死，不也就是由这些矿主/私会党领袖所喜见的吗？同样的，在后殖民时代的大马，这种“华人是勤劳”的神话依然普遍存在于各行各业里，连一些外资也不例外。

策之一罢了。

有趣的是，正是这种殖民时期的政治经济分工，使得后来的大马“多元”民(种)族社会的形成。在某些方面，尤其是城市地区的发展，更符合了殖民者所设计的政经分工。更甚的是在居住的区位上，殖民者也顺其自然地把各个种族分开以利管理⑧。华人移民的这种“经济性”也因此成为它社会的本质之一，这影响了我们所欲讨论的后来的文化运动。底下我们先谈一谈有关华人移民的“经济性”问题。

第二节 华人移民的“经济性”

“华人是经济的动物”这样的概念是很多研究者都承认的事实，但很少人质疑这概念其实是某种政治经济条件下的产物。华人经济的“成功”向来亦受到研究者的注意，尤其是当他/她们透过薪资或商业资本的累积，最后并执掌或渗透了当地所有可能的职业区位时。对于这种现象在学界里可以粗略的分成以下三种取向的研究：第一种是以华人的经济性、理性行为做为解释华人成功的关键；第二种研究则强调华人旅居经验的社会阶层分化影响；第三种研究取向则强调移民史中各种制度间出现连系，以说明华人的社会关系。

第一种观点可以研究华人社会广为流行的标会为代表。研究者认为这种理性的行为使得华人在缺乏金融业支撑的当时，资金还能

⑧ 这种居住区位的分开其实在前殖民时期就已存在，这也是东南亚王国时期为了因应贸易需要以及行政管理上的方便而做的设计。到了殖民地时代，这种区位的划分已不纯然是为贸易而设计，而是展现了一种更方便的管理和殖民主的种族意识型态。

够流通，而这些行为似乎都有一套价值体系在支持，比如勤勉、节俭、纪律等，于是就出现了对华人在各个不同社会里所呈现出来的社会制度、文化价值特点的比较研究，以支持这种看法。第二种研究观点强调华人移民的经验。华人移民是以扮演介于西方资本主义者与当地土著经济生产之间的“少数中间商”(middleman minority)的角色为主。为了企业的利益，华人的经济就必须以低资本和高收获为表徵，而在维持企业生存之前提下起用同一族群，以致形成一个永存的阶层化社会。第三种看法则是认为必须把东南亚华人经济的生产关系和交易的特徵放在一个由各种企业间/内的更大情境来研究，并强调这些制度本身也是长期历史发展的结果，因为制度性的连系可说明华人经济的生产关系；它也是一个更大的社会政治环境的产物，这是理解华人经济现象的途径(Chun, 1989: 232–255)。

大概要等到十五世纪初年马六甲王朝成立时，以及郑和下西洋后，华人在马来半岛的聚居才有了明确的记录。荷兰人的短暂占领马六甲对华人的经济是不利的，这使得华商纷纷转移阵地到柔佛发展。当时马来亚的自然环境并不适合华人建立产业资本，一直要等到英国人在1786年开辟槟榔屿后，整体的经济发展才吸引了大批的劳工移民到来开垦：以种植香料作物为主。后来因市场价格和病虫害的问题，欧洲人纷纷放弃这种努力。1841年英国东印度公司颁布有色人种可购买或租借土地的法律，于是欧人的土地纷纷脱手于华人。不上五年华人便支配了槟榔屿的种植业。华人通常会在胡椒园里兼种甘蜜，这使到几年后土地变成贫脊土(甘蜜对地力的破坏很大)，只得另辟新地种植。到了十九世纪时槟榔屿已很难找到天然沃土了，华人种植者乃转往柔佛。

柔佛王族固有的商业利益因受到英国人在新加坡的经济活动及征剿海盗的影响而受损，眼看着境内商业衰退、人口减少、土地荒芜及财源匮乏的惨况，柔佛拉者于是就在1833年创立“港主制度”以招徕华人垦荒者。这样的消息首先受到新加坡华人商家的注意，他们了解市场对甘蜜与胡椒的需求非常殷切，乃陆续涌人柔佛

寻求发展。所谓“港主制度”是指当一个华人种植者选择一条河流边上的荒地后，他得向土著统治者申请一份“港契”的准证，统治者于港契里颁布一条河和另一支流间的土地为种植者所“保有”使用的范围。支流流入主流的地方叫港，故开港者称为港主。有些港主与当时的私会党有密切的关系。秘密会社组织一方面招揽同乡到这些种植园当劳工，另一方面则垄断各种特定经济事项的营业权，包括开设公共赌场、当铺、贩卖酒类、猪肉及鸦片等。这是使华人劳工的生活一直恶性循环、无法改善的主因：大多数华人移民劳工的目的是期待衣锦还乡，因此勤劳节俭是他们的特质，但也因为赌博喝酒等使得他们一无所有，只好持续的出卖劳力①。

华人的这种经济现象就是所谓的“迁移农业”，它有明显的短暂性：他们对土地的弃旧换新、选择投资少、风险小和收入大的经济作物，以及随作物的市场价格起落而趋避的措举等。这些商业家

① 杨松年在《战前新马文学所反映的早期华工生活》一书中就提出移民劳工处在恶性循环下的生活：“山场之内，烟、酒、鸦片、赌博之属，应有尽有，稍为沾染，……工资自不足用，场主并准预借预支，迨三年合同期满，彼此清算，工资自属分文未有，尚须交出若干预支之款项于场主以赎身。……”(1986:30–32)。另外由中山大学东南亚历史研究所出版的有关华工生活史更是血泪斑斑：“(前苏东烟园“猪仔”华工杨进余访谈录)在烟园中，在烟园主支持下，大工头等开设赌馆、鸦片烟馆来进一步榨取我们。聚赌时，如果是在“霸顶”(即园田)，工头仔要抽头水，落土库后，则属于大工头的范围。每赌十盾，抽头水一盾。大工头所经营的亚弄店也出售鸦片，听说他买入时每分价钱为0.05盾，卖出价为0.065盾，如果再经过工头仔之手，又增为0.07盾。此外，大工头、工头仔都分别在土库、霸顶做点心出售，价格均比市上贵。”(刘玉莲等，1979:41)

之间所形成的连带关系是维持生产体系存在的主要力量，也就是说在华人的成功者与未成功者之间并没有形成一种共通的族群意识，他们之间是在这个生产体系下的产物，因此旅居经验或理性的行为并不足以解释这样的关系。

华人经济活动的发展并非一直以农业为主，事实上锡矿业才是华人移民的一项成就。早期的锡苗大多由马来人开采，由于他们缺乏有利的挖掘工具和方法而只能采集地表的些许锡苗，产量非常有限。因此当马六甲的华人富商因经济衰退而向外发展时，他们便很快的取代了马来人的地位，一跃而成为最强大的锡矿开采者。从1815年以后，华人在Lukut, Kanching, Ampang及Sungai Ujung和吉隆坡等地开采锡矿。1848年霹雳的拉律区发现了大量锡藏的冲积矿床(alluvial deposit)引起了空前的采锡热及华人移民的涌入，并因马来皇室的操戈和华人秘密会社的支持下发生了长达八年的锡矿斗争。由于纠纷的扩大而使英国为保有其利益，开始出面插手马来联邦事务，锡业的发展更向前迈进了一大步。1850-1882年华人几乎已包办了本邦的锡矿业，他们带进了水车抽水法以取代马来人的传统技术。锡矿区的开发也引来成千上万的矿工，同时也使学校教育在各地蓬勃发展起来(但这种经济的消耗性也埋下了华文教育后来面临人口迁移影响的伏笔，尤其是那些小型矿区的华校更因后来的人口外移而被迫关闭)⑩。

⑩ 早期因各地树胶和锡矿的开拓而使华人大量集中在这些经济开发区里头，随着这些产品在世界市场价格的起落，华人也有逐“水草”而居的情景。由于华人的大量涌入或移出，使得当地的小型华小面临了双重的压力，一方面人口的大量外移使华小学生锐减，另一方面则是国家发展计划不但不优先考虑这些地区且勒令这些人数稀少的华小与他校合并或关闭(参考教总教育研究中心1989年的调查)。

在十九世纪的最后廿年里，英国大资本家也开始投入锡矿的开采，但并不成功。原因是当时的锡苗仍可以普遍地自表层地方取得，加上华人以廉价的劳工及成本开采，胜过了英国人的高昂机器所需要的高成本。到了1907年后，几乎所有的表层锡苗已开采殆尽，必须往地层较深的地方挖掘才能有所斩获，于是欧洲人卷土重来：铁船开采法最后取代了华人锡矿家的传统技术。表三是华人与欧人锡矿势力消长的情形，越往后欧洲人的优势就越明显。即使在华人执锡矿业牛耳之时代里，锡矿的出口贸易始终操在欧人手中。

表三：战前华人和欧洲人锡矿产量的比较

年代	欧人锡矿 (%)	华人锡矿 (%)
1910	22	78
1915	28	72
1920	36	64
1925	44	56
1930	63	37
1935	66	34
1937	68	32

资料来源：Lewis Leigh Fermer, *Report Upon the Mining Industry of Malaya*, Kuala Lumpur, 1940, p.64. 引自骆(1984) 245。

因此二次世战后马来亚的经济命脉——锡矿与树胶大部份已为欧人资本所控制。根据1953年的统计，洋行控制了百分之六十至七十的出口以及百分之七十五的人口，而华人公司的入口数额只占百分之十，如表四所示。一直到1970年欧洲资本家事实上掌有百分之七十二点五的全部锡矿公司股权。

表四：1953年入口商的种族比例

物品类	欧洲代理商	华人代理商
粮食	417	28
五金和机械	1231	207
纺织品	135	13
建筑材料	159	26
化学品/药物	301	17
其他	399	67
共计	2642	358
总体百分率	74.6	10.1

资料来源：*Straits Times Directory of Singapore and Malaya, 1953*. 引自骆（1984）：232。

至于树胶业的发展，它也是华人经济的典型。华人在树胶业的分工体系里是以从事加工、贸易和园丘工人为主。当香料和甘庶园已被证实遭到无法避免的亏损时，改种树胶是明智之举。尤其是听闻陈齐贤以廿万元的资本种植树胶而有两百多万的回收消息后，更使得华人种植家趋之若鹜。陈嘉庚继之又创设熟胶成器厂，制造鞋靴、轮胎和日用胶品而成为树胶大王。1932年陈嘉庚公司倒闭，由他的女婿李光前继任。这些顿起顿落的故事里都与胶价的市场价格之起跌有密切关系。

从锡矿与橡胶业的历史里，我们可以知道华商的经商态度，就像一位大商人李成枫所言：

“他们都只靠买实，而不敢卖空……不管是市场行情，好坏，他们都买进。”（李成枫，1977: 298）

1950年代初，由于韩战的刺激，胶价直线上升，华人园主从中获利

不少。1960年政府为减少对树胶业的依赖而制定农业多元化政策，使得油棕业迅速发展，于是华商又转向这种被看好的经济作物。这种经济性格是自移民以来至二次大战后就存在的，其改变是随着政治环境而调整的，尤其是在1969年五一三事件后。

1969年五一三事件后，国家进入紧急状态，国会被搁置。直到1970年调查报告书发表后，新政府乃着手执行国家新经济政策（New Economic Policy，或简称NEP）。由于“土著”的经济薄弱被认为是种族关系恶化的其中一个最重要的因素，政府乃透过国家的名义成立公共代理机构（统称为公共企业），比如人民信托局、国家企业公司及城市发展局等。新经济政策的“消除以种族鉴别经济角色”的目的也规定所有的企业，尤其是马来人在比例上偏少的行业必须让马来人至少拥有百分之卅的公司股权。另外，政府（代表马来人）以一股强大的国家雄厚的资金和健全的企业组织为后盾，逐渐收购了外国人在公共公司的股份，使得部份的马来企业家顿时成为这政策下的新贵。

在矿业和树胶业方面，国家更以大手笔资金购买了伦敦锡矿有限公司的股权，与渣打联合有限公司合并，组成马来西亚锡矿公司，并且取得了全国锡矿产的百分四十二之股权。至1981年底，国家为“土著”企业家收购、联营的矿场和所开辟新矿场已占有超过百分之三十七以上的锡业生产。华人的锡矿业最后也面临关闭的命运，对于小园丘或二三盘胶商来说则更是苦不堪言（以上参考骆静山，1984: 240-247；默密特，1987:6）。

不管是“迁移农业”、锡矿业或树胶业等，华人的经济性都呈现出一种流动性大、经营短暂的现象，这种短命的创造是深藏在华人移民的文化当中。但是，华裔商人在移民社会里却拥有最高的地位，一方面是由于在这社会中没有所谓士的阶层，所以商人的教育、地位及财富便很容易使他们成为社会的最高阶层。另外一方面则是由于殖民经济的需要，他们也就很自然的成为不论在经济或政治上的社会代言者。再加上他们对公共事业的投入，具备了作为传统土的

功能，因此这种商人文化是马来西亚华人历史及文化运动里所不能忽略的主要影响者之一。即使在国家积极介入后的经济重新结构中，对华人的大商家（或大资本家）事实上并没有很大的影响，反而使得他们的产业有更具保障的政治势力的支持。这些问题在本文的其他地方会加以讨论。

我们之所以一开始就讨论华人移民的经济性问题，是因为华人后来的文化或族群运动都与这种经济性和华人商人有密不可分的关系。所以了解这一种经济的表现或有助于我们对教育运动有更深的认识，下来我们从华文教育的历史和政治发展来了解华教运动的背景。

第二章 马来西亚华文教育运动： 历史与议题

- ① 本文使用“华文教育”一语以指称使用华语或白话文为教学媒介语的教育，所有在这之前所存在的非华语的华人教育都以“方言教育”称之，在此应该声明的是这种称呼本身可能涉及人们对这两种教育的某种偏见，即华文教育是正统的，而方言则是粗俗和无法登大堂之雅的。本文沿用这种分类以为叙述上的方便，并无任何贬意。

第一节 马来西亚华文教育之发展：从方言私塾到华文学校

马来西亚华文教育不是最近才有的，它与华人的经济、政治有着密切的关连，因此要了解华文教育在当代的一些争论就得从它的历史发展脉络切入。在华文教育之前，华人各帮移民已在马来亚设立了各种方言学校，以为各自的帮派意识和劳力生产服务。“方言学校教育”^②的设立可以追溯到十九世纪，当时正是华人移民涌入英属马来亚的时期。当时的清朝开始改变它视外侨为贱民的政策，华人移民社会的商人领袖也开始受到清政府的重视，清政府的海外华侨工作也就有了推动力，尤其是在教育上，清朝驻外单位更积极地经营。这是鸦片战争的刺激下所展开的制度大变革之一。

为何要设立方言学校呢？对这问题陈育崧提供了我们以下几则关于早期义学的史料：

“……我闽省之人，生於斯，聚於斯，亦实繁有徒矣。”

^② 谈到方言教育可以发现一个有趣的现象，即若按注^①的说法，华人社群从方言教育转化到华文教育的过程中，涉及了当时人们对方言教育的一些偏见（这种偏见普见於中国国语运动时期的国民政府，以及一九四九年败退台湾的国民党对台湾的所谓“方言”教育以及方言使用的限制上）。但是在大马官方（英国殖民者以及独立後的政府）文献里，也利用“方言”来指涉除了法律明定为官方教学考试媒介语（早期是英语和马来语，现在是指马来语或国语）之外的所有非马来语或非国语的教学媒介，包括华语。在华文教育运动的领域里，所谓“方言”教育是指在华语华文（指清末发起统一的北京话之後，经五四运动所提倡的一种白话语）尚未成为现代华校（旧称私塾）所采用的各种地方方言群或帮的语言的教育。此处所谓的方言教育是指後者。这两种观点即使有如此的差异，但它们的立论根据却是一样：即现今的国语或华语是统一族群的语言。

苟不教之以学，则圣城贤关之正途，何由知所向乎。”（萃英书院碑文，1983: 223）

“盖闻兴养必先兴教，圣朝所以宏乐育之才，而学礼更以学诗，圣训所以贵率循之准，况诗书为用世之楷，则父兄之教宜早，……”（倡议南华义学小引，1983:224）

“来义学读书者，大半非为科名起见，如资质平常者，先读孝经，次读四书，如已读完，无大出色者，则教以信札，俾其谋生有路。”（南华义学条议第十三条，1983:225）

从上面的三段引句里，可以看出当时的教育目的有二，即一，为了传授圣贤之道；以及二，提供能适应现实生活的技能训练。关于这两点，如果从这些学堂历来的课程变动来看就更为明显了。从1907、10、11、16、23、28及29年诸年的中小学课表中：修身（1923年为国语^③取代）、国文（1923年改为三民主义或党义）、算术、读经讲经（1923年取消）、英语、理科、公民史地等，就是明显混合了传授圣贤之道（如国语国文，读经讲经等）和谋生技能之目的（如算术、英语、理科等）（郑良树，1986: 164-172）。不过所谓“传授圣贤之道”可能只是其中一种说法，另一种可能的目的当然是国民政府的政治动机了。而“谋生技能”也可以换另一种说法，即做为所属帮所垄断的职业的“劳力生产及再生产”的工具罢了。

到了清末民初之间，“海外”华校的课程常因政治而有所更动。但诚如许多研究者所指出的，这个阶段的教育有两个重要的改

^③ 此处所谓的“国语”是指国民政府所采用的“中国白话语”而言，避免跟大马後來的国语（马来语）相混淆。

变：（一）从清末所谓的“忠君”、“尊孔”之教育目标（清末）转变为以新共和政体的“公民道德军国民主主义”做为 目标（民国的成立）（颜清湟，1990.12.1）；（二）教育的主要目的是使青年学生具备充分的谋生技能为主（李宝强，1970: 780）。所以，可以说华人移民办教育从一开始就与经济分不开。以英语或英文在华校的重要性为例就很明显了，那全是鑑於让人们有机会在殖民经济体系里扮演中介或买办角色时所必须的一种语言需要。

我们试图从各种文献中归纳出华人移民的教育与经济的关系如表五。

表五：马来亚华文学校发展与经济情况关系

年代	教育发展	经济发展
1854 年至 1900 年	华人移民依不同的方言群设立各自的蒙馆私塾，以各自的方言为教学媒介。教学的目的是让学生能够在各自帮的职业类别里谋生，所以特别着重在珠算和英语上的学习。	华人移民人口大量增加，初步的经济发展需要略通英语和普通珠算的人力，以同时配合做为殖民经济体系的中间商的角色。
1900 年至 1930 年	在中国政治思潮的冲击下开始展开了现代式教育运动，中国国语运动的结果使得过去的方言私塾蒙馆被转型为华文华语学校。此时英语、算术及其他现代知识科目也陆续出现。中国国民政府的介入使华校受到殖民政府的关注。在这段时期有很多的学校被创立起来。	华人移民迅速介入种植业和矿业的发展，以提供西方强国对原产品的需求。华商的经济能力可以从他们抗拒华校接受政府津贴的事件中看出来，这事件最後使得英国殖民政府让步。

1930 年至 1950 年	华文教育备受战争与经济不景气的影响。华文教育在日据时期被迫关闭，而在世界不景气时，有些华校也停办。这个时代也象征着华文教育课程本土化过程以及国家大规模介入的开始。	世界经济大萧条，锡胶价格惨跌使得华商的经济能力大受影响。华人的经济性乃附属于殖民经济体系而来的，由於其依附的结果而显得易受国际市场价格波动的牵制。
1950 年至 1960 年	华文教育受到国家教育政策的限制，因而这个时期少有创办华校的机会。为了维持现有华校的生存，华文教育运动也在此时如火如荼地展开。	华人在经济领域持续发展，并在政治上获得保证，然而国家虽然独立，其经济大权仍在殖民者的手中。
1960 年至 1970 年	华文教育的发展非为国家教育的主流，华文学校在多重压力下，苟延残喘。经过华文独立中学复兴运动的洗礼後，华文教育从小学到中学的体系终於生存了下来。	五一三事件後，政府实行新经济政策，开始介入经济的重新分配。华商中小企业家大感压力重大，故更转向支持华文教育的发展，以作为一种对抗。

1970 年至 1990 年	<p>华文教育作为华人文化认同的一个重要的族群界标。除了教育之外，华人文化问题也越来越被人们所注意。</p> <p>华商中小企业主对政府政策的不满持续，故而对华文教育的支持扩大。但在一九九零年中，政府在政治的考量下，开始放宽对华文教育的某种程度的限制，这使得华教界以及华商内部或之间对政府的怀柔政策引起截然不同的反应。这一场争辩还在私底下较劲中。</p>
----------------	---

资料来源：整理自郑良树（1986）；魏维贤、郑良树（1975）；陈育崧（1983）。

从表五可以知道华文教育的发展与华商的政治经济发展状况存在着正比关系，华文教育之所以如此受华商经济的牵制是有其结构上的原因：华文教育从一开始就是自资的，也是当时华商领袖展示或巩固其权威声望的一种途径，同时早期的教育机构也是一种方言垄断行业的情况下，作为训练其行业工人的劳力再生产中心④。这种途径也与清末政府的政策有很大的关系。华人移民社会所谓的“内化”作用（指心向祖国的心理）反映了华人社会商人领袖与清政权的积极作用。在十九世纪末和廿世纪初的华人社会里，有好多的商人领袖拥有清朝的官衔，这些官衔都是捐官买爵得来的。海外华人的富裕是清朝意图改革下才被意识到的，同时也是为了确保华人的效忠

④ 诚如移民到来一块陌生的地方，他们从整个移出到工作的安排上，都是由同一方言群的帮或秘密会社决定的。语言在移民社会里，变成一个关乎生存的重要因素。它即是一种沟通的媒介，亦是在行业垄断的社会中工作的保障。

以对抗改革与革命运动，更是那些驻外领事们中饱私囊的一个好时机。因此有些学者认为这是华人传统价值及心理需要的一种表达，由於财富本身不能保证会带来社会威望，但利用财富捐官买爵就可以让人们受到尊敬，最重要的是这会带给他们争取华人社会领导权的便利。所谓“师出有名”或“名符其实”就是指这种情况了。举凡甲必丹、各帮领袖和中华商务总会的早期人物都因捐官买爵而受益匪浅。财富除了可以转投资在捐官买爵之外，华商还发现“学校”这样的教育机构亦是财富转投资的重要对象⑤。因此，我们可以为十九世纪的华人社会领袖下一个综合性的结论：（华人领袖的资助学校教育是多种复杂利益考量下的产物，而不能单纯的视为一种利他或慈善行为而已。）

但只指出华人经济与领袖对华教的作用还是不充足的。事实上在华教的发展上，我们不能忽略了中国政治与教育政策演变的影响：“海外华文教育，自有史以来，便是中国教育系统的一环。”陈育崧如此写道（1983: 232）。他又说：“华侨教育始终是受到母国的卵翼，也是整个中国教育的一圈”（陈育崧，1983: 260）。中国政治对华文教育的影响可见一斑。中国政治对华教的影响是在课程、学制、组织及鼓励设立学校等方面，主要原因是：（一）华人移民当时还是侨居者，他们尚是中国的海外侨民；及（二）华教当时不是当地教育的

⑤ 传统中国人常把财富投注於土地上，但是在移民社会里，由於英政府的保护土著政策，土地被认为是属于土著所有，加上英政府有意把殖民地经济“种族化”以方便管理以及避免不必要的种族大串连，所以“土地属于土著”的经济考量就是把土著绑在农业的生产上。华人移民就被迫成为殖民地经济的中间商，他们被划成是城市居民的最大组成份子，如此就可以区隔开华人与土著之间的接触。

一环（魏维贤，1968: 8）。但是中国政府对这些海外华文教育的影响也仅此而已，华教的权限实际上是独立运作的，中国教育部委令海外领事兼管华侨教育只是中国单方面的认可，在很多时候它并无实权，这可从1920年学校注册法令颁布后中国政府的反应窥出一二：这是华教界对中国政府的第一次失望。

1920年，英国殖民政府鉴于华校介入中国政治运动可能会造成它在马来亚的利益受损，便公布了学校注册条例，要求所有的私立学校必须注册有案并接受殖民地提学司的管制和调查，不合卫生条件或参与政治活动的学校将会被关闭，

“法令甫刚宣布，华人社会立刻哗然，反对之声响彻云霄汉。最先提出反对的，是槟城的‘槟城华侨学校联合会’，在锺乐臣的领导下，立刻向立法议员林文庆提呈请愿书……”（梁绍文，1924: 38–40）

反对声浪由新加坡南洋女子学校主席庄希泉及校长余佩皋两人发起，他/她们组成抗议团——中华教育总会向殖民政府陈情。但是在一次社团开会回家途中庄希泉被政府捉走。华人的反对显然无效，法令於十月三读通过，成为法律。代表槟城华人的林文庆私下跟政府妥协，也附议了它。当时的这一批人认为既然在本地的争取已无效，不如采用外交途径：通过中国政府向英国交涉或许可使英殖民部撤消或延展该法律的执行。1920年12月余佩皋与锺乐臣分别被选派到中国和英国陈情。然而，令人失望的是：中国政府并未能完成所付托的愿望，反倒使几位请愿者被英政府递解出境。推动这运动的中华教育总会也被迫解散。从这事件来看，海外华教与中国政府的隶属关系，与其说是坚实的，不如说是只有形式上来得恰当。这就涉及中国政府保护海外华人政策的性质问题。诚如中国在南洋遍设领事的一段经过就很足以代表：

“臣尝阅各国贸总……每岁中国之银流入外洋者约一
二千万两……每岁华民汇入中国之银约合八百万内外

……夫中国贸易与各国相衡亏短甚钜然尚有可周转者以华民出洋所获之利足资补苴也倘此源再塞则内地之银必更形匮乏民穷已甚窃恐事变丛生……盖领事一官在彼外洋虽无管辖华民之权实有保护华民之责。”
（《通筹南洋各岛添设领事保护华民疏》，薛福成，1898: 840–847）

“……隐收无形之益其数当有十倍於所费者且商民人等环诉迭求若置之不顾颇足以长华民觖望之心招外人轻侮之议。”（《咨总理衙门与英外部商办添设领事》，薛福成，1898: 41–46）

这种说法实是从清政权的经济和政治利益出发，视华人是有利於清政府的工具罢了。因此我们宁愿相信华人是處於英国殖民政府和中国政权之间，毕竟中国设领事保护华民（特指华商）及查办华人事务，将不可避免地与英殖民政府或华民护卫司在职权上发生冲突（林孝胜，1972: 11–29）。

综合以上所谈的，我们可以说华教的发展受到华人经济、中国政治演变及英国殖民政府三方面作用的影响。华教的中小学教育之创设年代就可为这种观点提供证据。如果配合表五来看，则廿世纪第十个年头是小学教育的发展时期，至于中学则集中在三十至五十年代间：这说明华文小学教育是在中国政治动荡不安下蓬勃发展起来的，尤其是革命党在这方面提供了很大的推动力（颜清湟，1982；古鸿廷，1991: 201–205）。

表六：星马中小学创设年代统计⑥

创设年代	190-	191-	192-	193-	194-	195-	196-	未详
小学(间)	4	19	5	0	0	0	0	4
初中(间)	0	2	6	7	7	9	0	1
高中(间)	0	0	0	6	5	14	3	4

资料来源：魏维贤、郑良树（1975）《马来西亚·新加坡华文中学特刊提要》，页 10。

经济一直都是华校所面临的首要问题。华校并没有一个能够稳定维持其经费的支援，因此唯有透过各种各样的管道，其中包括商会、会馆、年月捐、税租、神庙义山、学费、基金入息及中国或本地政府的津贴等来经营。其中以学费、政府津贴、年月捐和商会会馆捐助为主要的经费来源。这些来源也非常不稳定，甚至有时候会因为国际经济市场的衰退使到华商经济恶化而导致学校的停顿。因此，学校与华商的依赖关系是很显然的。在这样的教育体系下华人的经济性质——依赖国际经济市场价格的变动，及从事短暂性的企

⑥ 此处所引为魏维贤和郑良树合著有关新马二地华校的发展一文，在资料上他们的研究或有缺失，但不失为证诸上文所欲表达的有关中国革命党对华文小学教育的推动之论点。更晚近及完整的资料可以参考林水壕在《马来西亚华人史新编》（1998）内的文章，在此感谢林主任所给予的指正。

业——对华教的影响就很可能了解了（见表七，这是一些例子罢了）。

表七：华校与经济不景的关系

学校(时期)	停顿原因
循人（1933）	因胶锡价格惨跌，市情不景，所以被迫停办一年。
育才（1911）	由於经费没有着落，所以停顿一年。
南华女中（1924）	由於经济支绌，故萌芽时期的师范班宣告停办。
南洋女中（1921）	经济竭蹶是使其停办的其中一个主因。
培风（不详）	由於经费不足加上其他种种因素使得学校一时陷入绝境。

资料来源：整理自郑良树、魏维贤（1975）《马来西亚·新加坡华文中学特刊提要》，页 15。

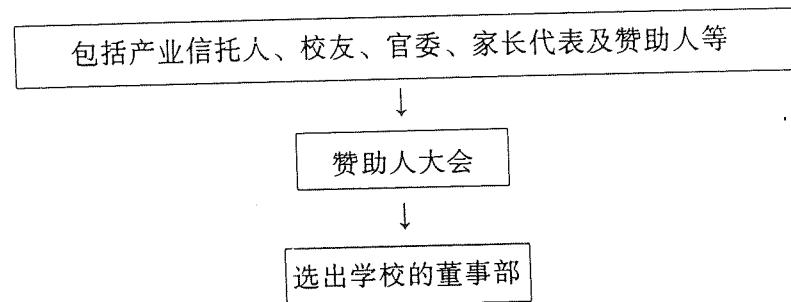
在组织结构上，华校既是民办的就应由创始者所经营，诚如前述的华人领袖（商人或帮会头子）就是理所当然的管理人。早期帮派主义盛行的时候，它们各自创办华校以容纳各自帮的子弟，这些帮派会馆往往相互排挤、斗争；因此当某个帮创立它的学校时，其他帮的成员是很难插足其间的。这种山头观念后来逐渐被取代，但学校创立者还是以董事会为要角。董事的权限很大（至今除了已归为政府辖下的华小外，华文独立中学的情况依旧）。董事会的权职是：

“掌握学校的经济命脉，权大位重……还负责保管财产，编制预算及沟通社会的工作，至于校长的选聘以及教职员任免的审查，一般来说也都归董事部管辖”
（郑良树，1986：132）

如此权大位重的学校董事部又是由那些人组成的呢？下图就是华校

董事会的结构图：

图一：华校董事部组织结构



也就是说华校的董事部是由其赞助人所组成的。通常能取得赞助人大会通过或透过运作而取得多数票当选董事者都是有一定社会地位者，包括从政的政客或经商的商人等。尤其是前者更是积极地介入成为学校的董事，因为那毕竟是他/她们的政治资源之一。虽然在学校董事部里不能有公开的政治行为，但是透过他/她们的职权，在学校董事部里不能有公开的政治行为，但是透过他/她们的职权，我们很难说这些政客不会把政治偏好带入董事部甚或学校里，这也是后来发生华文中学改制事件时的结构因素之一，我们容后再谈⑦。

⑦过去由帮主持的方言教育的情形与后来发展出来的董事部在某些方面并没有什麼两样，即他/她们大多是教育的门外汉，因而使得“教育”对他/她们而言只是谋取生存的技能，对於培养一个全人的教育的理念是不存在的。但后来的董事部比帮权时代的来得复杂是因为它们可能为政党所“渗透”：这也是大马华人政治的事实。不管是共产党、国民党或其他的华基政党都是透过这种方式“取得代表权”的，因为那是最“经济”的方式以宣扬自己的意识形态。这些问题我们将在相关的章节里加以讨论。

这种由赞助人所组成的董事部，跟帮权时代的私塾产业拥有者存有一些极为类似的问题。其中一个问题就是这些人大多是出钱出力的教育门外汉，由他/她们所组成的董事会来管理内行人的事情就很容易造成学校的内部冲突。许多研究者都指出了这样的事实：即这些华商由于社会地位显赫而被选为学校董事，但他/她们未必对教育的理念有所了解。除了本身教育程度的不足以外，也由于他/她们的日常生活经验为生意买卖，常会“以主观皮毛之见解，半新不旧之名词，指挥校务，致有知识、有能力、有骨气之校长不安于位”（李朴生、曾锐、钟醇生，引自郑良树，1986：134），或“……以校长为傀儡，干涉校政，左右各种措施；……把校产当作自己的财产，任意挪用……”（郑良树，1975：16）。其他如钟鉴衡、匡光照等也都对学校董事部不纯良的兴学动机和干预校政的情形有所著墨。这种见解不单单只是研究者才有，学校的老师、校长更有深受其害的共识。

这种种的迹象显示了早期华校的内部早就存有董、教之间的紧张与不和谐因素。但这些因素却在马来西亚国家形成的过程中被巧妙地转化掉了。以下即是针对这样的转化过程提出说明，也由於这个转化过程而使华教运动进入转型期。

第二节 国家教育政策的酝酿：从阶级冲突到族群运动

上节已提到1920年英国殖民政府使用注册条例，一方面要阻遏华校的政治化，另一方面则承认华校的地位，这是一体两面的。随着中国境内国共斗争的白热化，华校不时得面临英国殖民政府的干预，但是这都没有比战後的发展来得激烈。

英殖民政府的教育政策在不同时期强调不一样的取向：1867年以前英国海峡殖民地政府是隶属于印度的英国参政司，他们對於在殖民地兴办教育缺乏兴趣，这是它采取自由放任政策的其中一个原

因。但从 1867 年起，当英国殖民部於海峡殖民地可以独当一面後，便开始对教育投下了更大的注意力（吴西方，1961: 29）。可是鉴于英国在印度的殖民经验，故一开始英国人就对英文教育是否应普及化，以提供给被殖民者的问题议论纷纷：

“……我不认为提供给所有孩童（英文）教育对於他们的农事生活会有任何帮助，而这种教育也只会让一小部份的人受益，并且会造成他们（受教育者）对现有的工作不满。……（我认为）方言教育，可兰经及一些像地理和培养勤劳、规律及服从的行为是对他们更有利的。”（Swettenham 于 1890 年任霹雳参政司时的报告，引自 Kua, 1985: 23–24）

是怎样的殖民经验造成英国人对提供被殖民者教育如此的避讳呢？或许 1895 年霹雳学校提学司在政府公报上的说法可以作为其中一个解答：

“我应该再重覆的说我们不适合引进英文教育……它在印度使得有一部份人‘因为懂得一些英文而视劳动工作为一种轻侮’，因而造成浮游在半饥饿、不满政府的人大增。因此只要让那种简单的方言教育存在，就可以塑造出好且有用的公民。”（Perak Government Gazette, 1895-1-4, 引自 Kua, 1985: 24）

这样的经验是令殖民政府怯步的主因。但是当西方的教会在此地普遍设立学校後，情形就改观了。

欧美教会学校的创立是暂时性的，它们的主要目的只是为了让传教士学习中国方言然后再到中国去传教。因此当这些教会撤走时，它们便把学校交给殖民政府管理。这是殖民地政府介入大马教育的肇端。加上华文教育的日益政治化使得英政府实施了前述的注册条例，开始给予华文学校些许的补助以达到控制的目的。1932 年，Cecil Clementi 当政时，他提出研拟新教育政策的构想（这是基于

1920 年检讨全殖民地经济状况，以便殖民政府可以节约开支的调查委员会报告书而来的），在此新政策下：

“除了以英文或马来文为教学媒介语以及已经接受政府津贴的方言学校之外，任何新设立的学校将不再得到补助。”（Education Policy No. 34. 1932, CO273/585/13006/1933。引自 Kua, 1985:39–40）

但是他的政策收效不大，因为若如此推行的话，很多不接受津贴的华校就可以不在政府的控制范围内自由活动了。所以到了 1935 年马来亚教育督察 F. J. Merton 乃修改了 1932 年的教育法令，以保持其原本控制华校的能耐。但受到三十年代政治、经济和实际困难的影响，这些欲建立更多英校以让学习华文的热忱减少的英国化（Anglicisation）政策被迫无功而返。

1946 年，马来联邦提学司 Cheeseman 提出新的教育白皮书（史称 Cheeseman Report），这份教育白皮书首先强调各族母语教育的重要性，但也同时认为应注重英文教育的实用价值（李宝强，1970: 781）：

“我们不给予孩子以他们的母语去完成学校教育以获得开启他们自己的文化宝藏及丰富的语言遗产是一个错误的教育体系。”（引自 Kua, 1985: 51）

但是这报告书的建议案不久便被政治风潮吞没了。这次的政治风潮是由于英国工党政府决定于战后让马来亚独立，并且废除马来人所享有的特权，准备开放公民权给所有居住在马来亚的人民申请，以使马来亚在大英女皇的统辖下逐渐达到自治。在宪制调查团的威逼利诱下，各州的马来苏丹终于签署了成立“马来亚联邦”（Malayan Union）的协议书。这协议书一方面欲建立一个庞大的中央集权政府，另一方面则试图保留英国在本地的最大利益。结果引起马来官僚、教师、宗教家及知识份子极度的恐慌与反抗，

“因为在马来亚，无论在经济、教育、文化各方面，

华人都掌握了绝对优势，甚至在人口数量上有超越马来人的倾向，而马来人只在政治上享有优待及特权。如果以种族平等的原则推行新宪制，则等于马来人永远受制于华人控制之下。”（杨建成，1982: 54–55）

其实，英国意图透过英文教育的普及化来保持它在此地区的利益。因为唯有在被殖民者采纳了殖民者的语言文化价值之后，殖民主义的各种好处才有可能透过这些“英国化”的马来人、印度人或华人来维持。但是这种企图却在公民权的议题下被反对。马来政治领袖领导示威游行，召开群众大会及最后组织政党与英国人抗争到底。基于马来亚“长治久安”的考虑（事实上，事后证明英国人还是保有它在马来亚的利益），英国人决议收回1946年的计划书，并与马来政党巫统统一机构（United Malays National Organization, U.M.N.O）协商及最后制定1948年的“马来亚联合邦协议书”（Federation of Malaya Agreement）。此协议书维持了马来人战前的特权地位：马来语为联合邦国语、公民权有条件的开放给各族人士申请等。前此的教育政策白皮书（1935年制定）已不能适用于这样的政治气候。就在达成政治协议后的第二年（1949），英国殖民政府成立了一个“中央教育谘询委员会”，专门负责检讨当前的教育问题，以便向政府提供有关教育政策和执行的原则（李宝强，1970: 781）。

1950年由教育提学司 Holgate 氏提出第一份教育报告书，报告书里强调英文教育的普及化有助於达致各民族感情沟通的理想。这论点立刻引起各族的强烈反对，因为它只对英文教育的发展有绝对的帮助而忽视了“方言教育”的重要性（陈绿漪，1984: 293）。

从1920至1950年间，英国人对待“方言教育”❶的态度从放

❶ 此处是指相对于英文教育的其他教育而言，底下所有在英殖民时期所谈到的方言教育都是指上述的意义。

任转变到干涉，但有一点则是不变的。那就是：殖民政府努力的维持或发展英文教育，以为马来亚各族的共同语言教育的方向推进，它们意图制造一批在肤色上与英国人不同但却具有英国文化举止的统治精英，如此，英国在此地区的利益就得到保障了。

“马来亚联合邦”的制定及 Holgate 报告书的不适用，再度迫使英殖民政府委任牛津大学社会训练主任 Barnes 为主的调查委员会到马来亚检讨马来教育的问题。这委员会由五个欧洲人和九个马来人所组成，所拟成的报告书称为《巴恩氏报告书》（Barnes Report）。这份报告书也是后来华文教育运动兴起的导火线。报告书内容其中有几点特别引起华教人士的争议，试胪列于下：

“我们相信小学教育应该是被用为塑造一个共同的马来亚国民之目的服务，且我们认为它应该重新依一种新的种族间的基础组织起来。”

“所建议的包容各种族在内的小学教育称为国民教育，它主要的面相是：……免费，产生双语（英语与马来语）的学生且可使他们升入英文中学……。”

“我们原则上建议所有其他种族方言学校必须关闭而由一种共同的单一类型小学教育所取代，由於这过程是逐渐的，因此方言教育可伴随着国民教育继续存在一段期间……我们……要求公共资源的配置必须优先考虑国民教育。”

“如果其他非马来种族选择独立於国民教育而自己提供本身的小学教育课程则将使本计划受阻。……他们如此的做法证实了他们不效忠本邦。”（摘自教总1987:855–856，原英文发表，笔者自译。分别是第十章结论与建议的第2–5点）

《巴恩氏报告书》的权限是检讨马来教育，但它却跨越到其他方言教育的存亡问题上，它的“越俎代庖”被认为有“消灭华人文化”的

意图。魏维贤认为其实早在五十年代前就已埋下了争端：那就是 Holgate 提出的以一个共同的语文打破种族隔阂建立马来亚意识的构想，由於英语是超越种族及在商业与专业之用语，因此 Holgate 认为英语是责无旁贷的共通语。这已明显的表示英国殖民政府把英语当成最终的教学媒介语之意图，而《巴恩氏报告书》只是一个导火线罢了（1964: 15）。其实英政府的这种意图又与要让马来亚独立成为一新国家是息息相关的。

如果把第三世界新兴国家的政治史加以划分的话，我们可以用三阶段来表示：一是“去殖民地化”：西方殖民权力以和平或暴力的方式转移到当地精英手中；二，1950–60 年代这些国家对民族塑造、国家统合、文化及认同等的创造有莫大的乐观与憧憬；第三，六十年代后经过族群冲突的洗礼，对语言、种族、宗教及地域的争执顿起，国家成为这些纷争的“中立裁判”（Tambiah, 1989: 342–343）。Tambiah 的这种类分用在前述的教育议题上会有不吻合的地方，（马来亚的教育政策早在殖民地时代就已成为争执的焦点，在 1940–60 年代之间尤为激烈，）不过那只是在时间上的不合，其基本的架构还是一致的。从第二到第三阶段前进时，族群纷争的确给这些新兴的国家一些冲突与混乱。而在第二次世界大战后独立的新兴国家并不意谓着是由于先形成一个民族的原故，反之是先有一个以殖民主义为蓝本的“国家”，“民族”是透过教育来塑型的：

“因此，他们的首要工作就是强化理想的民族形成模式以塑造一个新的民族，这个模式就是一种民族、一种语言及一种文化统合在一个共同的历史经验及固定的领域上，同时还要加上种族、宗教和共同的经济体系。”（Chai, 1971: 13）

战后，殖民政府的确是很乐观的看待统合政策，他们以为使用共同语言的教育体系必可以使这一代的年轻人对新兴国家产生认同。但在一个族群如此复杂而又在人口数量上不相上下的国家里，到底是那一种语言才可以成为共通语言呢？这个取舍的标准是什么

及为什么？这些问题从独立前就被争论着。英国政府提出以英语和马来语作为国语，原因是它们分别代表了超越族群及土著的语言。但在华人社群中，尤其是华校的教师们对这个说法非常不满。

1951 年，政府为平息华教人士的愤懑，特别委托了两名教育学专家，芬威廉博士（Dr. William P. Fenn）与吴德耀博士（Dr. Wu Teh-Yao）到马来亚研究如何使华校对建立一个多元的独立马来亚国作出更大的贡献。他们把研究结果写成《芬吴报告书》（Fenn-Wu Report）。《芬吴报告书》站在一种同情但客观的态度来看待华文教育，并对它作了一些改进的建议。两位博士于抵马时，曾造访陈育崧先生（陈氏为著名的华文教育研究者），听取他对于华文教育甚至国家教育政策的意见。最重要的是《芬吴报告书》对华文学校的教科书提出了改革意见，以及马来亚应建立一个多元教育体系这两个看法与陈氏的想法雷同（许苏吾，1983: 438）。而且，值得注意的是《芬吴报告书》所建议的事项在后来的华教史中也确实被一步步的完成，华文教育运动的部份理论基础亦来自这份报告书。这报告书建议的重点有：

“在过去决定马来亚生活方式的各种文化源流似乎命定了要继续如此下去。任何试图强迫非志愿的溶合近乎可以确定的说会带来更大的分裂。”

“如果马来语为国语，而英语自然地成为共通语，及华语有它重要的文化意义，这似乎是说明华裔马来亚人必须鼓励他们选择成为三语学习者。”

“马来亚教育政策的最终目的应是导致一个共同的马来亚民族……新的学校教育必须以马来亚，亚洲再到世界的顺序为中心。”

“华校的问题是设备的简陋，师资不足及受中国意识影响，但这表示华人的好学。它们的存在必须被承认及加以改善。”

“必须基於教育而非政治的目的来理解、建设性的引导及津助以化解对华校安全的疑虑。”

“（华校）教科书必须以马来亚生活为中心，同时建议引进新教学方法，因而建议设立一个华校课本的检讨审订委员会。”

“华校由三年级起，必须强制教授马来文。又由五年级起教导英文。”（摘自教总，1987: 856-857，分别是第七章结论的第2-6, 8-12点；邝国祥，1964: 20）

特别是有关三语教育（即同时传授马来语、华语及英语）、坚持母语教育的存在等，与后来的教师总会理念颇为一致。^①教总①的成立使整个华文教育运动进入组织化的争取、反抗的一个阶段。但教师总会的成立又涉及一段颇为复杂的政治历史：就在两份报告书发表后（即巴恩与芬吴报告书），各地的华文教师组织便酝酿组成全国性的总会以统筹统办、步伐一致的向政府提呈抗议书。一般观察都认为教总（马来亚华文学校教师公会总会的简称，英文为 United Chinese Schools Teachers Association 或 UCSTA）的成立是因为《巴恩氏报告书》的缘故，它使得华文教育处于生死存亡的关键时刻，因此要有效的争取华校的权益就必须组合成全国性的组织：

“……因环境特异各行其是殊少联络对内行政既未能划一对外争取尤难奏效……苟欲求增强侨教之功率提高教师之地位非有从速召开各地代表大会组织马华教师

^① 事实上早在教总成立之前，早期新马也曾出现过一些教师机构，但都是在中国驻当地领袖的催化下成形的。华侨学务总会在1920年代时相当活跃，后因触怒英政府而遭被解散的命运。一直到1937年中国发生七七卢沟桥事变，使得大批中国教育界人士南渡新马而造成当时教育界生气蓬勃。1938年他们组成了六六社，连系了新马教师和中国教育的关系。（参考叶钟玲，1987: 42-53）

总会不可。”（教总，1987: 23，这是一封由马六甲教师公会所发出志期民国卅九年十二月五日的信函部份内容）

但除了像《巴恩氏报告书》这样的外在因素之外，应该还有一些内在因素。换句话说，存在于华文教育甚至于华人社会内的因素也应该为教总的组成扮演一定的角色。这问题与作为华人社会领导中坚的商人有关。我们可以从以下的资料来证实：

（1）学者的研究

在本章第一节里，笔者曾谈到华校董事会对校政的干预，进一步引申的是：“商人办学，还有一个实际的原因，那便是：马华经济的发展，经过了十九世纪的积累之后，也达到了一个需要，并且延用得起文书人员的阶段；这些‘财富’，与其向中国伸手要，不如就地训练来得方便”（黄枝连，1971: 113）。这种以外行（指不具有教育理念）来领导内行的现象一直是华校内部纷争的主要根源，也是一般的教师对董事会不满之主因。所以组成教师会甚或全国性的总会都有助于壮大教师的力量，以争取教师的福利。

（2）林连玉的说法

林连玉是五、六十年代领导华文教育运动叱咤一时的风云人物。他在一篇回忆录式的文章里头提到，华文教师一方面没有政府的津贴，另一方面又受到董事会的压榨。这种双重压迫的结果常使得教员的生活陷入困境。所以他起而组织吉隆坡教师公会，原因不外是：“以教师的力量创造教师的福利。”（1990: 175）他并引了三件教师被董事会压榨的情形来说明华校董事商人刻薄寡恩的面貌。所以大部份教师公会的创立宗旨即是为了其本身的福利。

（3）教总成立史

当各地的华校教师公会联合起来时，一个关于教总的组织性质问题成了与会者不可避免的讨论重点。在全马华校教师会代表大会正式会议议程第六项里就曾记载了这样一个事实：

“关于组织全马教师总会，职工会或董教联合会案。议决：先行组织小组进行研究，于第二次正式会议时提交讨论。其人选为林连玉、叶省三、吴太山、黄伟强、沈慕羽五位。”（教总，1987：297—298，1951年8月24日于吉隆坡福建会馆礼堂举行）

于是在第二天的第二次正式会议里：

“第三项议程：全马华校教师会代表大会小组委员会：组织马华教育界总机构问题的研究报告书：

(甲) 研究的原则：(1) 是否需要；(2) 择其可能性最大者；(3) 择其最有效率者。

(乙) 研究的问题：

(1) 要不要的问题；

研究的结果：就所有的提案看来，对于组织全马华校教育界的总机构的问题，都有一致的要求，可以说是需要的。

(2) 所包括的份子问题；

研究的结果：为谋求教师的福利及进行教育的研究，只有教师本身团结起来，关系才会密切，才会更有效地去做，故眼前以组织教师总会为宜。至于组织华校董教联合总会问题，待各地华校教师会组织健全时，另行推动组织之。

(3) 是怎样的性质问题；

研究的结果：职工会含有劳资对立的意味，华校的情形无此性质，似乎不需要，而且现在各地教师会多数非职工团体，可以为未有基础。最好先成立普通总会，将来依照情形的需要，再改为职工团体未迟。”（教总，1987：298—299）

换句话说教师公会并不排除成为职工会的可能性，同时也考虑到与董事会联合的问题，但必须是等教师会已经相当健全时才行。这不难看出教师公会所处于两难的困局：一个是来自政府教育政策的外在压力，促使教师会不能排除与董事会团结，枪口一致朝外。另一方面则又必须在内部团结起来以保障教师的福利免遭董事会的无理剥削。前者是华校的存亡关涉到教师的职业及“中华文化”的生存问题，后者则说明华校教师的不受政府法律之保障。难怪当《巴恩氏报告书》发表后，华校的教师公会比董事会的组织行动来得激烈与反应迅速。这一方面也是因为当时的华校董事，大多是在商业界执一牛耳，与英殖民政府关系良好的企业家，他们当然不致于对政府的政策有太大的对抗。这些可以从华校董事会的历史、组成董事的人物的分析看出来。

华校的董事会总会比教师总会迟了三年才成立（1954年）。以各地华校董事会与教师公会组织成立的年代作一比较，我们得出表九。教师公会多成立于四十至五十年代，而董事会组织要到五十年代后才陆续出现。这些就表示了华校教师的共同福利必须以组织的力量来维护（具有劳资对立的工会本质），而且作为被压迫者的意识也在早期就表露出来。至于董事会则并非争取共同福利的组织，它有时候甚至可以成为某个董事长展现势力之所在。

表八：马来西亚华校董事会及教师公会成立年代比较

年代	教师公会	董事组织
1930—39	2	0
1940—49	13	2
1950—59	12	6
1960—69	3	0
1970—79	2	2

资料来源：整理自教总（1987）《教总33年》；董总（1987）《董总卅年》。

(四) 董事会组织

“1949年7月15日，奉柔佛州华民政务司之命，负责召开全柔华校董事长大会，促请华校董事部与政府通力合作，严密注意教师之言行，协助政府清除潜在华校中之赤色份子及防止马共向华校渗透……结果全体均举手宣誓效忠政府，一心一德支持政府之反共政策，共维本州之安全。”（《柔华校董教联合会简史》，于董总，1987：143）

这只是一个特例，但从这一段简史中可以看出董事会组织比较可能采取支持政府的立场，在这过程中被牺牲的当然是教师。因此华校教师会总会的成立是有着内外在因素影响的，而且有它在结构上矛盾的地方。但是毕竟外在压力是华文教育存亡的关键，反而使华教内部的紧张得以转移。华文教育的处境已促使一种超越董教关系（事实上就是一种劳资关系）的不合谐，形成一个整体。这种意识的兴起是在面对外在压力时，跟一般在中国革命活动时华人就已形成的整体意识并不相同（颜清湟，1982；宋明顺，1978）。后者强调：从中国革命活动后，海外华人已经放弃了畛域或阶级的争执。但是以华教史来看，它所形塑成的华人整体意识却是晚近政治互动的结果。

巴恩与芬吴报告书存在着明显的相互冲突观点，英殖民政府乃决定将它们提交给中央教育谘询委员会作检讨。同年（1951），由Whifield（新代理提学司）为首的委员会便对这两份报告书分别逐章逐节地作简短的批评或修正，并刻意寻找出两报告书间的共同点。可是问题实在太复杂了，这委员会最后只好不了了之。Whifield委员会撰写的报告书则於1951年9月，由立法议会委任一个特别遴选委员会来加以考虑，同时提出建议以订定新的教育法令，这个委员会的成员都是当时的立法议员或阁员。1952年他们拟成报告书，报告书宣称它同时检讨了列号23（巴恩）、35（芬吴）及44号（谘询）报告书的内容，最后认为联合邦的教育目标应该是：

- “(一) 培养儿童知识，技能与品格的发展，
- “(二) 鼓励与促成各族人士在多元化的马来亚社会得到他们应得的地位，
- “(三) 帮助建立一个以各族组成的马来亚国”（魏维贤，1964：16）

为了达到这些目标，

“我们相信这可以透过多元种族，并提供六年共同马来亚倾向的小学免费教育即国民学校来达成。这些学校的教学媒介语必定是联合邦的官方语言，如果有至少十五位任何年级的学生家长很希望获得教授孩童国语（指华语，笔者注）及淡米尔语，则这些学校必须提供这方面的便利。”

“……必须鼓励存在着的大量华人及印人方言学校逐渐地成为多元种族的国民学校。”（教总，1987：857）

从教育的目标看起来，它是融合两种不同的建议在里头：一，强调方言教育存在的价值，及二，同时应该以国民教育作为最后的教育模式（各族小孩使用一种共通的官方语言）；只是这个模式将折衷的考虑到孩童对其母语的需要，因此在主体上这报告书还是以《巴恩氏报告》书为主（Kua, 1985: 62）。报告书也在翌年于立法议会通过，成为《1952年教育法令》（The Education Ordinance, 1952）。其内容如下：

“国家教育政策的主要目标是……对所有的孩童都有效的教育……使用官方语言……将所有种族的学生放置在一个马来亚倾向的国民学校里。除非孩童家长或监护人很渴望学校提供国语或淡米尔语，则必须供给这方面的便利。”（条件与上同，列于21. (5)，唯认为这些学生必须具有相等的语言程度）

“国民学校必须是以下两类：（一）那些以马来语为主要教学媒介者；及（二）那些以英语为主要教学媒介者”（教总，1987: 872–873，分别是第9, 21(2)项的(a)、(b)）

但是开办国民学校需要大笔经费，殖民地政府无法凑足资金以施行其既定政策。经济来源短缺是未能施行国民教育政策的致命伤，政府只得设法抽取更多的商业税收来解决。因此，于1952年立法议会通过《商业执照与注册法令》(Registration and Licensing of Businesses Ordinance)，不管当时市况的萧条与冷淡，实行征收商业注册执照税以作为建立国民学校的经费。但这法令立即引起全国商人的联署反对，唯这反对无效而终。1953年，政府从商业注册税中取得五百多万元，但这还不敷建立一间国民学校，在不得已的情况下，殖民政府只好取消实行这法令（宋哲湘，1955: 352），唯法令的效力犹存。

行政议会只好在1953年底委任一个以教育阁员杜莱辛甘为主席的特别委员会以检讨：（一）在经济拮据的情况下，如何实行《1952年教育法令》；（二）在现有的经济能力内，建议如何依次发展教育；及（三）研究如何寻求新的教育资源，以维持及发展教育。一份名为《1954年教育政策白皮书》或列号第67的教育政策白皮书于1954年被呈上立法议会做辩论(White Paper on Education Policy)（魏维贤，1964: 16；教总，1987: 858）。报告书指出：

“我们一致地重新确定吾人所信仰的三大原则：

- (一) 多元种族学校是未来统合的马来亚国家公民的教育本质；
- (二) 必须教授两种官方语文，英语与马来语；及
- (三) 必须只有单一的教育系统且所有的学校要教导一种共同的课程。”

至于执行的方式应以下面的步骤为之：在方言学校里引入英文班级

来教导英语英文（教总，1987: 858）。但这报告书并没有得到“方言学校”的支持，反而在马华公会及华校董教代表的大力反对下成了泡影。（随着马来亚的独立以及各族群在语言、文化、公民权等身份地位的竞争中，华教运动也被卷入一波波前所未有的本土化以及政治上的纵横结盟的历史情境中。）

这些历史证据说明了华校的董教结盟乃是历史的偶然，如果没有英殖民政府的各个教育政策或法令的干预，或许华校的董教组织会是另一种光景：它们可能依不同的阶级背景而发生斗争。或许在这种情况下，不只华教的历史将改写，马来亚的政治历史也可能有所不同⑩。

第三节 华文教育运动与马来西亚族群政治发展

马来西亚的政治带有强烈的种族取向，这就是学者所谓的族群政治。这样的论点可以分为两个面相来看：第一个面相就是从早期的联盟政府形成的过程着手；第二个面相则是就整体的政治发展的角度出发。

马来亚争取独立的过程是战后政治活动的议题。早在吉隆坡自治市第一次选举时，巫统与马华公会就曾组成联盟参加竞选。这种

⑩ 一些“左派”学者常指责华教人士对华教的坚持使得殖民主义的遗毒（以种族主义取代阶级斗争）被维持下来，这种说法只对了一半。征诸以上的历史可以知道其实这并非华教人士所欲的，而是殖民者在有意无意间所造成的结果，不能完全怪罪于华教人士。即便是在政治上的斗争史里，阶级斗争也被证明最后会被种族意识所取代。所以“左派”学者应该批判的是殖民主义者以及后殖民主义者。其实华教运动也并非完全没有考虑结合其他（比如淡米尔教育）人士以进行斗争，只是成效有限，所以“左派”学者的一些批评不一定符合事实。

合作之原型产生于 1949 年剿共的紧急状态下应运而生的马华公会⑪被政府招揽入各族社群联络委员会（C.L.C., 即英文 Communities Liaison Committee 的缩写），以便处理各自代表的族群问题之后；这场所也是各族政治精英的协商场合。1952 年马华与巫统在吉隆坡自治市选战中的合作被视为保守政治与经济哲学、阶级利益与社会背景结合的最典型代表（Heng, 1988:147–148）。因此所谓的联盟（Alliance）就是基于种族政党合作协商的形式构成，也就是马来西亚族群政治的开端。另一方面，族群政治又是指于四十至六十年代间在马来亚或马来西亚政坛上曾经出现的一股有别于联盟的反对势力，这股势力是以阶级为号召，强调社会主义甚或共产主义意识形态的政党。但在六十年代以后，后者一个接一个的解散或苟延残喘，有的则仅挂有社会主义或多元种族的牌子而不具有实质的意义，反而是走单元种族的政治路线者才可以和执政的联盟对抗。这种以整个政治发展的历史作架构的观察也可以得出族群政治兴起的结论（Loh, 1984）。

不管是何种观点，总之马来西亚政治的族群化就是在这样的历史条件下形成了。在这种情况下，任何有关“种族”的课题都可以轻而易举的被加以利用。华文教育就是这之中最为敏感和左右政治决策的重要课题之一（它涉及语言，包括国语的地位，以及单一

⑪ 马华公会是诞生在英国政府大力围剿马来亚共产党时期。当时的国民党新马支会已受到管制，华人的政治活动出现了真空状态。在英政府希望未来的马来亚政府能以英国的利益为优先的考虑下，催促华裔保守商人组成了马来亚华人公会。马华公会的成立标榜了峇峇华人、保守的华族商人及英政府反共意识漂亮的结合。但是由於马华公会是联合政府中的一员，使它一方面是政府的桥梁，另一方面则又受制於这种政治现实，因此每当它内部要进行改革时都会造成分裂：脱党和党争是最常见的现象。

民族成立的问题）。因此执政党或反对党在关键时刻都会对华文教育采取某种“适当”的态度。这种情形在独立前后最为明显不过了。

五十年代最能激起华人情绪反应的大概就是华文教育以及相应而来的华文列为官方语文之一的要求了。在英国人打算让马来亚独立时，马华公会的诞生正好填补了华人在政治上因马共及马来亚国民党被视为非法的政治真空。因此，（早期的华文教育运动与马华公会有着密切的合作关系）。从 1952 年开始，为了反对教育政策及法令，教总和华校董事代表在马华公会的领导下成立了“三大机构”的“马华中央教育咨询委员会”。

华校董教与马华之间的合作始於如此的机缘是受到许多因素影响的：

- (1) 当时华校大部份董事代表都是由会馆或商会组织所组成，这些组织的领导者大多是马华公会或其地方支会的负责人；
- (2) 马华公会的成立是由一批受英文教育的华人推动的，在基层的组织上非常薄弱，尤其大部份受华文教育的基层都是各地会馆或商会团体的成员。鉴于争取华文教育一方面可以拉拢华校董教的支持，另一方面又可以扩大马华公会以获得广大华人群众拥护的机会，这对於甫成立的马华公会是百利而无一害的；
- (3) 当时马华公会会长陈祯禄个人的自由派立场，一方面保有华人的文化认同，另一方面政治上则必须效忠马来亚（Tan, 1988）；
- (4) 教师总会和董事代表更可以藉由马华公会背後撑腰来弥补所欠缺的与政府谈判的技巧（包括语言、政治技巧和份量等）；
- (5) 马华公会相当清楚教育政策的最终形式将会是由联盟新政府决定，因此它谈判的对象是联盟大老——巫统，而非英国殖民当局。

因此马华公会认为华人地方势力如果能团结在它麾下，它就可以成为与巫统谈判的筹码，而马华公会华文教育咨询委员会就有这种功能 (Heng, 1988: 191–200)。这种功能的发挥可以举 1955 年选举前“三大机构”与巫统的“马六甲会谈”⑫事件为例：

1955 年马来亚举行独立前第一次大选，联盟害怕反对派的国民党 (Party Rakyat, 为巫统原始者 Dato Onn 所领导) 指责巫统出卖马来人权益的挑战，所以就在陈祯禄的安排下与华校董教举行了一场会谈。会谈是在 1 月 12 日举行的，与会者计有董教总、马华公会和巫统的代表，他们是：林连玉、沙渊如、蔡任平、沈慕羽、孔翔泰 (以上五人代表教总)；王景成、曹尧辉、张崑灵、蔡天恭 (此四人代表董总)、陈祯禄、李孝式、梁宇皋、翁毓麟、梁长龄、温典光、吴志渊、陈东海 (他们代表马华) 以及巫统的代表：东姑阿都拉曼 (Tunku Abdul Rahman)、阿芝士、伊士迈和巴哈马。

在会议中，东姑阿都拉曼 (已故大马第一任首相) 承诺如果联盟执政将会让华人的文化、教育跟语言有更大的发挥空间，并会修改《1952 年的教育法令》，以消除华人对国家教育政策以国语为主要目标的疑虑。林连玉 (已故教总主席) 在回忆录里如此写道：

“东姑说：“就是由现在起至今年七月选止，你保证不再提官方语文问题。我不是要求取消你的要求，只是要求你暂时不谈，便利我争取选举罢了。”

当时我心里盘算着：反正这个问题不是急切间可以解决的，有时间性的保证无碍于事，不如送个人情给陈祯禄爵士罢。……” (1988: 109)

⑫ 1985 年有人从故纸堆里挖出这段新闻来大作文章，说是教总卖了华教。当时的林连玉年近八十，写了一篇反驳的文章。

会谈结果双方取得妥协，接着大家就考虑到要怎样应付鸽候在门口的记者：

“伊士迈执笔起草新闻稿，‘今天会谈的结果：华校教师已答应不提华文列官方语文问题’……温典光译成华文给我看，我说：‘不对！不对！我保证的是：从现在到七月这七个月里不提华文列为官方语文问题。如此写法，将会给人误会我们永远取消了基本要求。’于是我提起笔来，在“答应”下面添着“暂时”两字……伊士迈说：‘这样，今天的会谈就失掉作用了。’他提起笔来，把“暂时”两字圈去，拍着我的肩膀说：‘今天我们的谈话是以真实记录作根据的，新闻不过对外宣传而已。林先生，你要帮忙，请帮忙到底吧。’

我说：‘这样，我是为了你们联盟吞了一颗炸弹，给我们华人骂死了。好吧！我准备暂时挨骂，希望你们能够获得政权，实践今天的诺言。’

果然新闻发表以后，舆论哗然。攻击我把教总出卖了。 (1988: 111–115) ⑬

⑬ 林连玉在注解中提到温典光在记录与翻译巫统代表的文稿时，把他 (林) 说的话记为温自己说的掠功表现，而且也记录不齐全并加工改造原中文稿，而成为马华公会的档案。在附记里，林也说明后来联盟执政了，他曾三番四次的向东姑催讨实现承诺，但是一直没有下文。林氏把这个状况归咎于当时 (即他们开会时) 一切的实权尚在殖民者手中，联盟只不过是一具傀儡罢了。意思是说联盟大可不认前帐。

可见林连玉当时认为既然大家都有诚意来解决这个问题，那么只是暂时不提官方语言应包括华语的问题应该是没有大碍的，而且他也考虑到给促成此次会谈的马华公会会长陈祯禄一个面子，不好让会谈没有结果或谈判破裂，这对陈祯禄本人以及大家的诚意都没有好处。不过他毕竟不是搞政治出身的，不了解“政客”的善变与善骗。在联盟看来，华教是“政治”问题，而非教育或文化的问题。所以联盟的“诚意”是另有“谋略”的。这可以从联盟的对外新闻发布会上看出来：如果对外宣传是可以不必根据事实的，又何尝不能推论说所谓的真实记录也是可以被撰改的呢？诚如注13里指出的，温擅自篡改并据为己出的行径只是其中一个例子罢了^⑩。最好的说明是联盟执政后，林连玉所开出的条件有的被实现，但有的则被拖延以至于不了了之，而且所实现的也可以在未来再做修改，所以所谓政治的保证根本就是一种政治伎俩而已。林连玉就输在他对联盟太有预期了。

这一段史实说明了当时董教总与马华公会密切的合作关系，他们把“三大机构”的功能发挥的淋漓尽致。但这只是表面的形式，真正效果则常不如此理想。譬如林连玉所要求的两百万元华校津贴如泥牛入海，全无消息；至于《1952年教育法令》虽被废除，但由一个新委任的十五人教育小组重新拟定教育政策，这一个教育政策大部份受到各方的肯定，但还是埋下未来继续争论不休的“最终目标”的伏笔。

^⑩ 林连玉不只当时被华人臭骂出卖华人利益，而且在后来华教面对越来越不利的情境下，也被政客或一些不了解这段史实的人不只一次著述批判，指责华教人士自己出卖了华人的权益，这真是对林连玉的一大冤枉。甚至到了今天（1998）还有人在报上写文章批评他的所为，这都是对他很不公平的指责。

这个教育委员会以敦拉萨（Tun Abdul Razak）为首（故此报告书又称为《拉萨报告书》），其目标是：

“审查现行马来亚联合邦教育政策，建议任何必须之改革或修正，以建立一种能为全联合邦人民所接受之全国性的教育制度，俾满足其需求，及促进其文化、社会、经济及教育的发展，成为一个国家。注意使马来语成为本邦国家语文之意向，同时维护及扶助居住本邦其他民族之语文及文化之发展。”（魏维贤，1964：16）

十五委员中的五位华裔委员为慎重起见，乃经常与马华中央教育委员会所成立的九人工作小组密切联系，相互切磋。这是头一次的合作无间，

“……教育小组委员对教育的无知，往往提些不三不四的建议，造成陷阱使他们误上恶当。……因为整本《拉萨报告书》份量太多，一个晚间不能从头到尾仔细阅读。朱运兴认为上半部属于原则，不甚重要，建议由下半部加以研究。这么一来就把第十二条所谓最后目标漏了眼。”（林连玉，1990：145–146）

朱运兴这一大意把之前会谈的结果都糟蹋了，并铸下后来的纷争伏笔，因为正是“最后目标”使得华教人士人心惶惶。所谓“最后目标”是指：

“本委员会更相信，本邦教育政策之最后目标，必须为集中各族儿童于一种全国性的教育制度之下，而在该教育制度之下，本邦国家语文为主要之教学媒介。然本委员会亦承认，达到此种目标，不能操之过急，必须逐渐推行。”（魏维贤，1964；教总，1987:860）

于是，关于小学教育方面：

“我们承认各种小学的存在，应被划分为两大类型：

- (1) 标准小学 (Standard Primary Schools)，所使用的教学媒介为马来亚的国语；(2) 标准型小学 (Standard-type Primary Schools)，其主要教学媒介语为华语、淡米尔语或英语。”（教总，1987）

“方言教育”（此处的方言教育所指的是除了国语或马来西亚语以外的其他语言媒介的教育，以下同）成了过渡到国民教育的一种型态而已。也就是说虽然政府已经接受把所有媒介的小学教育都纳入国家教育体系里，但在教育政策里政府也留下了一条尾巴，使得所谓标准型的小学成为“过渡性”的学校，一旦时机成熟，政府可以将它们变成“标准”的学校。而在这政策里，华文中学的命运则未卜，为以后的争端留下了伏笔。虽然关于最后目标一节经林连玉的力争才得到拉萨之口头答应不列入教育法令里，但问题并没有解决。因为口头的答应不具法律的效用，一旦新教育部长上任就可以不必为上一任的口头应允负责了。

独立的脚步已渐近，一波接一波的制宪危机在前述的各族群联络委员会的谘商下终在独立宪法上达致最后的共识。马华公会认为公民权一事对于它成为以马来亚为中心的政党，及增强党的群众基础，而且只要华人一天没有得到公民权，对于国家的安全将是一大威胁，所以极力运作争取。而巫统则希望非马来人能接受马来人的特权地位及政府赋予马来人特权的政策，原因是：

- (1) 马来人是马来亚真正的土著民族；
- (2) 英国殖民统治的合法性及权威性是来自与九个马来苏丹的协议，因此马来亚是马来人的国家是从殖民统治就存在的；
- (3) 殖民统治的后果造成移民社群占去了马来亚大部份的财富，因此如果移民种族被赋予政治权利，则相对的就得给马来人特别权利以保障他们在自己的土地上享有平等的财富分配。

当时对于促进马来人的经济地位，已有如下的策略（也是后来新经济政策的基础之一）：

- (一) 提供马来商人职业训练；
- (二) 某些企业必须引进配额制 (quota system)；
- (三) 马来人的教育与职业机会应优先；
- (四) 非马来商人应提供训练马来人的就业机会 (Heng, 1988: 148–152)。

在这两种主张和安排下，两大党就“代表”了各自的族群，拟就了独立宪法。

独立宪法是华巫联盟的协议，所谓公民权与马来人特殊地位的交换就是指这回事。由于必须考虑到马华公会所代表的华人资产阶级利益，联盟政府只能实施温和的经济政策，所以巫统本身那一套比较激进的经济政策计划并没有在独立后马上实行。因此，在1957年新宪法公布时，关于马来人的特殊地位有下列诸端：（这些特权是无期限的）

- (a) 马来保留地：规定各州政府在法律下有权将土地宣告为马来保留地；（宪法第89条）
- (b) 服公职的保留名额，经商特别准证及受教育的奖励办法；（宪法第153条）
- (c) 国家语文为马来文（宪法第152条）。（杨建成，1982: 116–117）

制宪与争取独立的过程中，马华公会内部的前国民党余众 (KMTM, 马来亚国民党支部) 与中央的意见产生了歧异，并造成马华公会第一次的大决裂（崔贵强，1988）在教育问题上，马华公会也与华校董教总开始产生了裂隙，整个事件的发展如下：

根据《1956年拉萨报告书》制订了《1957年教育法令》，在此

法令下所有接受津贴的小学必须在其原校名下加上“国民型”(National Type 或 Jenis Kebangsaan)的字眼。华文中学则可以申请津贴成为国民型中学(附廿条件)，或政府将不会给予财政支援。但经三大机构交涉后这种方式被取消。教育部也通令全国华校着令校内超龄生离校，否则取消学校津贴；同一月命令华文小学董事会改组。这些措施引发了全国华文中学的学潮^⑯。由于很多的华人移民对公民权、报生程序等都不太清楚，学子上学的年龄往往就会延误许多，故形成华校超龄生特多的现象。所以政府驱逐超龄生，首当其冲的当然是华校生了。独立后的第三个月华文中学爆发了全国性学潮。就谁应该对学潮负责发生争论可看出存在于政府与华文教育运动者之间的紧张关系：前者把这次学潮的发生归因于共产党在华校的渗透，这正如政府一直以来对华校问题的看法，即它是“政治问题”而非“教育问题”。政府也常以此来作为管制华校的基本原则。而林连玉则认为这次学潮的主使者并非共产党：

“……主使者原来的计划是要取教总的地位而代之，所以放出谣言说什么教总已被当局所收买，不再为青年争取利益了。”(1988: 209-221)

林连玉在各个发生学生聚集事件的学校里都发现一台品牌相同的美制播音机，显然是有心人士所为，而且是冲着教总而来。

前述种种反映了华文教育运动的波涛起伏，它所涉及的不仅是归因的不同而已，事实上还涉及了官方与华教机构对教育甚至种族

^⑯ 第一次的学潮发生在槟城钟灵，当时的校长是汪永年。他在一九五二年接受政府的津贴条件，并数度以秘密的方式跟政府官员接洽钟灵改制的问题。在政府要驱逐超龄生的情况下，引起钟灵学生的抗议活动，但汪校长却召唤警方进入校园镇压学生。(参考林连玉，1988: 179-197)

关系的不同理论指涉，这种不同可归纳如下：

- (1) 国家教育制度的实施与华文教育运动的兴起有密切的关系，之间的抗争是集中在语言(即国语)、教育权以及文化的课题上。
- (2) 国家教育政策的最大预设在於：促使各种族在教育领域里频繁地接触可以促成种族间的和平相处，即可以改善种族间的关系^⑰。
- (3) 国家教育政策的另一个假定是认为：在一种以一个语言、一个国家为中心的课程下，将可促使马来亚民族早日形成。因此方言教育的存在是达成这个统合目标的障碍^⑱。

反之，华文教育运动在早期所具备的理论雏型如下：

- (a) 方言教育的存在可以促使各个种族保持其特殊的文化特征，

^⑯ 笔者尚未见过有关方面的研究，即在现今的国中或政府中学里，种族杂处是否一定对维持良好的种族关系有帮助呢？还是使得种族偏见或歧视更深化呢？根据笔者接触国中生的经验，发现有时候问题并非发生在学生身上，而是身为教师者的教学或种族态度的严重偏差上。这是一个值得教育学者进一步研究分析的课题，以改善我国的教育品质。

^⑰ 这也只是个预设而已，但却造成很多学子的求知挫折感。小学的基础教育基于某种或多种原因，使得华校生的马来语水准普遍低落，故虽然有中学预备班一年的设计，但由于语言的隔阂，有很多从华小升上国中的学生都经历了求知的挫折，到最后就看个人的造化了。当然也有很顺利的学生，但以笔者的经验发现有大部份的国中生都对求知有挫折感。这些也都是教育学者可以加以深入研究的课题，包括分班的效果固然可以使教学的品质得到保证，但是对于后段班的师生则又是另一种景象。

这种特征是神圣不可侵犯的，因为它是保障个人或群体尊严不可或缺的元素⑩。

- (b) 学校教育是这种特征传播或持续上最为重要且有用的工具，它应该是从小到大在人的一生中不停的作用中达成，任何企图腰斩这种历程的政策都是违反一个群体对自身文化应享有的权利。
- (c) 国家统合并非靠强制性的统一语言或文化的政策来达到的，而是在让各种教育存在的同时使用相同的课程内容，强调作为一个公民的权利义务等才能臻成。

这其实是两套完全不同的观点，因此它的完满解决是不易於期待的。马来亚独立后就承认各种族最多只能享有由国家支助的各种小学母语教育，及使华语或淡米尔语成为一个科系（在大学里）或只有在足够数量学生的要求下成为补习性质的课程⑪。但是一直到独立时，华文中学的地位还是不明确的，这也是引发下一波抗争的重要议题，也是下一章讨论的重点。

⑩ 这论点与⑨的相反，故在研究上可以做为另一种预设，以与前者做比较分析。我们也可以做有关华校生升国中和华校生升独中的比较研究。当然这里只是提出一些粗略的课题，细的部份则需要靠学有专长者进一步的研究了。

⑪ P.O.L. (Pupils' Own Language) 课程虽然提供了各民族的学生有选择修读母语的机会，但在师资缺乏和课程安排等各方面都存有问题的情况下，这种课程形同虚设，同时一般的学生家长或老师对待它的态度更使得这种课程的教授困难重重（锺伯煊，1982: 81-91）。

第四章 华文独立中学的形成

第一节 华文中学：改制或不改制的争议

根据《1956年拉萨报告书》所制订的《1957年教育法令》，所有接受津贴的小学必须在原校名后加上“国民型”的字眼，而华文中学也可以申请政府津贴成为国民型中学（附廿条件）。虽然这一政策在三大机构的交涉下停罢。但教育部发出要全国华校着令校内超龄生离校的命令却也引起前章所提到的学潮。政府试图把学潮的发生归因于共产党的幕后主使，而林连玉本人却不以为然。他认为学潮的最大起因是政府的政策本身，而且只是有心人试图破坏教总的抹黑行为。这次的中学改制政策虽然没有成功，但不能保证它不会卷土重来。

1960年政府开始检讨《1957年教育法令》，以便它更能配合国家的发展。二月时，由教育部长拉曼达立（Abdul Rahman bin Haji Talib）宣布组成委员会。委员会于八月间正式发表教育报告书（称《拉曼达立报告书》）。这份报告书提出了对各族中学的措施：

“我们已经说明...唯一能达到创造一个国家意识同时保留与维持这个国家中的各种文化之教育政策基本目标，是在小学阶段的教育使用各族的家庭用语（language of the family）而之后应逐渐在我们的教育体系里减少语言与种族的差别。为了国家的团结，必须消灭社群性的中学，使它们接受政府津贴，及保证所有种族的学生得以进入国民及国民型中学。这政策的一个主要需求是中等学校之公共考试媒介必须只以国家的官方语言来作答。另外是关于未遵守规定条件的中学，将从1962年1月1日起停止其部份津贴而成为独立中学（Independent School）。这些学校具有收受政府考试落地生或超龄生等的功能，故可允许继续存在；但它们不应该完全在国民教育体系之外，……特别是有关共同的学校课程表和学程。”（教总，1987：

861-864，译自《拉曼达立报告书》的第九章第175条）

言下之意就是国家只能容忍至小学阶段的“家庭用语”教学或母语教育，小学之后的教育应该在团结国民、培养国家意识的大前提下，采用统一的语言，即国语。所以《拉曼达立报告书》建议政府利用资源重分配，①即对非国语中学提出津贴的各种条件，以使这些社群性的中学减少。政府的立论（或更正确地说是某种建国的民族意识理念）以为若各种族学子只能就国民中学或国民型中学二择一时，国家意识以及种族和谐就可以达成。至于不接受政府财政津贴的华文中学就变成“独立中学”②。华文独立中学的存在功能只在于招收参加政府考试的落第生。从这一点可以看出报告拟定者的用心，因为独立中学就是坚持采用母语者，所以这些政府考试落第生到了独中时只能以“走投无路”来形容了。政府公共考试的用语（国语）又与独立中学的教学媒介语有所不同，这也使后者的毕业生不得不面对前途的问题。《拉曼达立报告书》也对《1957年教育法令》的精神作了如下的解释：

① 国家原本在这种事情上应该保持绝对的中立，但在很多后殖民国家里，执政当局反倒利用国家资源重分配做为收编或控制人民的手段。在马来西亚这种情形尤其发生在执政与反对党（派）的争执上，回教党控制的吉兰丹就是一个绝佳的例子。在这里，连教育这种最基本的权利都可以在完全漠视公民权利的情况下被牺牲。

② 按照其文意，所谓“独立”是指财政上和维持“家庭用语”作为教学媒介这两层意思而言，而非完全的独立自主，就如上引《拉曼达立报告书》最后的“但……”一段所言。

“无论如何，我們不可能在一个以国家为架构的政策里完全满足各个文化与语言群体内所有个人之需求。”

(Kua, 1985:106–107, 引自《报告书》页3)

随后各地教育局就发函到各华文中学，催促它们从速申请政府的财政津贴，以成为国民型中学 (Sekolah Menengah Jenis ③ Kebangsaan) 这种过渡性的学校类型。对于申请成为国民型中学的学校，教育部还附有廿二个接受津贴后的条件 (与 1956 年 12 月所公布的准国民中学 (Quasi-National Secondary School) 之廿条件大同小异)。这些条件包括改为五年制 (华文中学沿续中国的六年制，初中与高中各三年)、中学第三年 (初中三) 必须参加政府办的初级教育文凭考试 (Sijil Rendah Peperiksaan, 或 S.R.P.)，及第五年级时 (等於高中三) 规定参加高级教育文凭考试 (Sijil Peperiksaan Malaysia 或 S.P.M.) (星洲日报, 1961: 26) 等等。而没有申请者将成为在财力上由董事会全权负责，但在学程及课程上必须与国民教育体系相同的华文独立中学。于是在 1961 年时，根据《拉曼达立报告书》所拟定的教育法令，华文中学被一分为二：国民型中学或华文独立中学；

“这样看来，原来已阐明在《1957 年教育法令》的联邦教育政策，是为了建立一个满足这个国家 (nation) 的需要之国民教育体系，及促进其文化、社会和政治的发展。” (教总, 1987:874, 译自《教育法令》前言部份)

③ “Jenis” 是性质、类型的意思，它也意味着不稳定性、可变动性，故为一种过渡到真正的政府中学之学校类型，或说它是介於完全不受政府津贴与政府津贴学校之间的一种中间产物。只要时机成熟就可以在政府的一声令下变成国民中学。

《1961 年的教育法令》前言就将 1957 年的“满足各个语言文化的种族之需要”诠释为“满足国家的需要”。这样的改变是非常有意思及充满技巧的。因为在 1957 年或之前，马来亚的政治精英在与英国殖民地政府周旋谈判独立事宜时，为了构成一种对独立最有利的状态，政治精英必须先安抚各个族群或满足他们各自的需要 (安内的策略)。等到独立之后，所有的问题不再需要殖民政府的干涉时，“建国” (nation building) 的理由已足够构成政策的基础了。“满足国家的需要”就是在这样的历史情境里取得了它在官方教育论述中的发言地位。可以看出来的是(1961 年也是国家介入中等教育领域的正式开端。)

1961 年的教育法令里，国民中学 (National Secondary School) 被明确地指称为一种受政府完全津贴的学校。成为这种中学的最重要条件有：五年制课程、使用国语 (Bahasa Malaysia, 即官式的马来语) 为教学媒介语、英语为必修科、在十五个学生家长或监护人的要求之下可开设母语班 (Pupils' Own Language, 或称 P.O.L)、必须参加政府考试，以及来自其他源流 (即除了以国语为教学媒介之外) 的小学毕业生若要进入国民学校就读，就必须先进入为期一年的预备班 (Remove Class) ④。在刚开始时，国民型中学虽贵为全津贴中学，但它却是维持英语作为教学媒介语的地位，国语只是必修的科目之一。对于小学教育，《1961 年教育法令》也提到必须赋予教育部长绝对的权力来处理：使它成为国民小学，即教育部取代所有小学的董事会，成为小学产权、发言权的唯一代表。这就是一直为

④ “预备班课程”，顾名思义是指一种进入正式课程之前的课程安排。其基础是：国民中学的教学媒介语是国语 (官式马来语)，来自其他源流的小学生在求学阶段时所使用的是“家庭用语”，所以在进入国民中学正式课程之前就必须先於预备班补强他/她们的国语能力。但是国民中学所提供的预备课程是否达到它原初设计的目的则不得而知。这是值得教育研究者再细心去讨论的。

华教运动者议论纷纷的 1961.21 (2) 及 26A (1) 条文了：

“任何时刻当教育部长确信一间国民型小学适合于转变为国民小学时，他被授权可以指示该校成为国民小学。在部长决定的日期下，所有全津贴学校的董事会，……必须依部长所指示的方式运作；从那时起（即教育部长决定把国民型小学改为国民小学时（指董事会）不再是校学的雇主，而必须停止雇用教师或其他雇员以及管理该校，”（教总，1987：874–875，译自 1961 年教育法令第 21 (2) 及第三世界 6A (1)）

但也就在这节骨眼上，华人社群内部产生了歧见。这牵涉到马华公会从 1952 年以来的党内冲突，以及马华公会与华文教育运动者分道扬镳的始末。我们就先谈有关华人社群在面对《1961 年教育法令》时的复杂历史。整个华文教育运动及后来华教的发展必须放在这样的历史脉络下来理解。

1955 年，作为华人社团与商会组织领导人的一部份马华公会党员、前马来亚国民党 (KMTM) 领导人的就因为在制宪问题上不满马华公会高层领袖私与巫统达成协定而退党（如陈期岳、刘伯群等人）(崔贵强，1988)。1958 年，林苍佑担任马华公会会长，由于他要求政府公平对待华人的语言、教育与经济权益，及争取 64 年大选中马华公会将角逐四十个席位以使任何政党不至于随意修宪而引起巫统主席东姑的恼怒。后者乃一方面支持及唆使陈修信 (陈祯禄之子) 挑战林苍佑，同时亦令马华公会中常会接受东姑的献议，于 1961 年举谢敦禄为会长，迫使林苍佑等掀起第二次的退党运动 (Heng, 1988: 237–245)。

在《1961 年教育法令》及推行华文中学改制的过程中，一批马华公会领导人扮演了主要角色，他们透过媒体、演讲、传单及各级议会的言论，强调及说明马华新领导层对华文教育所采取的立场，终于掀开了董教总与马华公会的决裂。我们试着整理在《1961 年教

育报告书》建议华校改制时，一些马华领导人在媒体上发表的言论，就可以很清楚的了解这其中的关系了（见表九）。

表九：《1961 年教育检讨委员会报告书》执行当局与马华公会的宣传举一览

日期	人物	宣传方式	内容简述
7.2 ↓ 7.3	李三春	电台广播	(华文中学) 改制后 (华校生) 有 1/3 时间学华文，董事部不必为经费操心，学费减少家庭负担减轻。 改制后学生有出路。
7.10	李孝式		
7.15	教育部	文告	全津中学有 1/3 时间教华文科。
8.7	谢敦禄	文告	呼吁全体马华党员支持报告书。
8.10 ↓ 8.12	倪宗吉 陈修信 翁毓麟 梁宇皋	下议院发言	反对者是少数华人极端者，报告书维护与支持其他种族之文化语言。 (接受改制) 可使华族免於经济困难。 反对者以之为政治资源，本报告书是最佳的一部。 改制是为华裔生着想，林连玉只是为了私己利益。
8.16	许金龙 谢敦禄 陈东海	上议院发言	联盟未曾企图消灭华文。 反对者为选票而反对。 只有外国人才不喜此报告，此乃最佳的报告书。

8.23	新闻暨广播部长	接见马青及巫统人士时	解释报告书的正确意见。
9.23	李孝式	致词	华文教育生机唯靠联盟。
9.27	教育部	电台广播	同第一项。
9.27	李孝式	致词	报告书对华人有利。
10.12	联邦政府	文告	告诉家长、董事和教师，政府无消灭华校之企图。
10.17	梁宇皋	致词	报告书是维护华文教育的。
10.18	翁毓麟	致词	报告书充满了美景。
10.21	李三春 陈修信 翁毓麟 谢添瑞 陈声新 倪宗吉 江国盛 李锡芬 李孝友	国会三读	支持《1961年教育法令》使华教纳入国家教育体制。 马来亚政府是除中共与台湾外对华人最为宽待。 (全数举手通过《1961年教育法令》)
10.21 11.5 12.20	谢敦禄 李润添 教育部长	电台广播	同第一项。

资料来源：整理自黎（1986）〈华文中学改制的回顾〉，页3-25。

从表九可以总结出几点说明马华公会与华文教育运动分道扬镳的意见。一，他们认为政府提供三分之一的时间予华语课程已是最仁慈的措施；二，在华文学校改制为国民中学后，华校董事、师生和家长就再也不必为学校的经费操心；三，接受改制并不会消灭华人的文化；以及四，改制后会让华校毕业生有更多的出路和前途。这些意见，与华教运动者所强调的以母语作为中小学的教学媒介语，甚至要求列各族母语为官方语言的目标，相差何止千里，以致马华公会与华文教育运动越走越远。

在1961年的前半年，华文中学改制的进展其实并不热烈。甚至於该年五月卅日安顺国会议席补选时，以支持“反对1960年教育检讨报告书”为名参选的独立人士朱运兴（前马华公会秘书，也是前任副教育部长）以三千余的多数票击败马华候选人（中国报，1992.1.14），这至少部份显示了华人对政府教育政策的不满（安顺选区以华裔选民为主）。但这并没有使政府的施政决心产生动摇。到了十月底，教育法令正式三读通过后，教育部长允许国民型中学开办下午班（一般国民中学的课程都安排在早上至中午的正常上课时间，故下午班的开设是因应特别的需要而来的）以收容政府考试的落地生。也就是允准在改制后的华文中学里附设独立班⑤。紧接着政府以迅雷不及掩耳的行动褫夺了教总主席林连玉的公民权，同时永久禁止严元章博士（早期教育学的一名权威学者，为教总的教育顾问）进入马来亚联合邦。而马华公会在各华文中学的董事会代表，在教育部、新闻部等的压力配合下，华校一一失守，接受了改制的命运，使得原本71间的华文中学有34间从此“一去不复返”（原本改制的有37间，但有3间后来“复兴”成功）。（见表十）

⑤ 笔者就曾亲身体验在中学的前两年（初中一与初中二）于改制后的华文中学下午班就学的情况。两种“型”的学校学生在共用一间教室，一是白天班（至正午），一是下午班（至傍晚）。使用的主教学媒介语不同、课本也不一样。而且下午班的学生予人有寄人篱下之感，加上炎热的下午使得教学的效率大打折扣。

表十：全马华文中学改制前后数目一览

州名	改制	未改制	现有独中	已成国中
吉打	3	1	3	1
槟城	9	1	5	5
霹雳	14	2	9	7
雪隆	7	4	8	3
森美兰	3	2	2	3
马六甲	3	1	1	3
柔佛	4	6	8	2
彭亨	8	0	0	8
丁加奴	1	0	0	1
吉兰丹	2	0	1	1
总计	54	17	37	34

资料来源：教总（1987）《教总33年》，页469，932。

黎认为华文中学的改制在1961年底已大功告成，但整个计划还是有阶段性的，即它先从某些学校开始着手，然后再一步步的吞吃其他的学校。他将之区分为三阶段（1986：7）。第一阶段：槟城钟灵中学校长背着广大华人社会，暗地里向殖民地政府申请特别津贴金（这种津贴是有条件的）。第二阶段：森美兰芙蓉振华中学和柔佛昔加末华侨中学的董事会公然违反华社意愿，宣布申请改制成准国民中学。第三阶段：六十年代初的华教大灾难：四十余间（加上一些未在上表列出的其他州的中学）华文中学前后变质。

这确实是一系列的前后事件，但也只是表明了当政者一路来就有的最终目标的实施罢了。我们可以从历来教育报告书的实施方向知道这一点。但是若只将它视为政府的“阴谋”，或是将当事者（如董事会或校长）看作只是政府“消灭”华文教育的工具，则未免把

问题简化了。事实上，从华文中学改制的过程及内容来看，华校的董事会或教师公会成员多是地方上居于一方的领导者，甚至是华校全国总机构的理事等。他们有很多也是马华公会地方分会的领袖人物。就这种“执事关联”的情况来看，把华文中学改制的责任完全推给政府的政策，或政府当局者其心必恶的“阴谋论”是行不通的。我们应该从这些事实出发，进一步来分析造成改制的主要原因。

上面的事实已经清楚说明了华人文化或教育运动中组织力量的薄弱，华校的改制提供了最好的例证。以下就针对改制的一些可能因素提出讨论，希望能透视“阴谋论”背后的另外一些实相。

（1）马华公会各地方领袖到底在各地华校有多大的影响力呢？

这个问题无法直接回答，但透过第一手或二手的资料，我们可以做成表十一。

表十一：马华公会（地方或中央）领袖担任华校董教一览

职 务	人 数
在马华公会支会和分会有职位者 *	53
只担任各政府机构或组织的职位者 **	19
同时担任马华公会及政府职务者	20
大会堂或总商会有职位者	10
未列入上述者 ***	6

资料来源：整理自王爱洋编（1961）《马来亚华校全貌》以及 Heng Pek Koon (1988) *Chinese Politics in Malaysia*.

* 包括华巫亲善委员会、联盟联络委员会、宪制咨询委员会、马华公会各支会或分会的各种职位者、公民权语言考试委员会、公民委员会、华人咨询委员会。

** 包括华人参事局、行政局议会、地方议会、华人募警委员会、保良局、市区教育委员会、村长、市议会、华民政务司、乡村委

员会、洁净局、作战委员会、礼申局。

*** 由其他资料中所得之但未列于王所著书内。

另外，下一节所引的人名都是马华公会里颇为知名的人物。

“以雪兰莪的三间主要中学来说，加影育华的改制主要得力于李孝友；吉隆坡尊孔的改制马华黄谭顺和李润添居功不小；巴生光华中学的改制则有赖于马华公会巴生分会主席李荣德的功劳。”

从表十一我们可以假定马华公会各地方领袖担任政府或地方组织机构的机会大于一般人。而华校主要的董事大多是由地方领袖来担任，故他们成为华校董事的机会也比较大。第二种担任华校董事的领袖就是来自各地中华大会堂或总商会。我们有两份资料来对照（表十二与十三）。表十二即是针对各种华人社团由马华公会中委所执掌之情形。从这可以了解为何以受英文教育为主流的马华公会领导层得以“获得广大”华人“支持”的原因了：

表十二：马华公会中央工作委员会委员职掌主要华人社团，1949—1957一览

华人社团类型	人物与职位
I. 华人商务总会	
马六甲	陈祯禄（主席）、陈修信、吴志渊
霹雳	刘伯群（主席）、梁宇皋、朱运兴
雪兰莪	李孝式（主席）、梁长龄、翁毓麟
森美兰	Lee Tee Siong（主席）
柔佛	Wong Shee Fun（主席）
槟城	Ng Sui Cam（主席）
吉兰丹	Foo See Moi（主席）
丁加奴	Wa Cheok Yee（主席）
吉打	Lim Teng Kwang（主席）

II. 中华大会堂	
雪兰莪	李孝式（主席）、Khoo Teik Ee、梁长龄、杨旭龄、Y.T. Lee
霹雳	刘伯群（主席）、朱运兴、Y.C.Kang
新山	Wong Shee Fun（主席）、叶金福
槟城	Ng Sui Cam（主席）
III. 地缘/方言	
广东/广肇	刘伯群（主席）、李孝式、梁长龄、梁宇皋、叶茂达
福建	陈祯禄、Khoo Teik Ee
惠州	Soon Cheng Sun
琼州	朱运兴、Foo See Moi
广州	李孝式（主席）
雪州海南	Y.T. Lee
雪州永春	Gunn Chit Wah
雪州广西	梁长龄
槟城宁阳	Lee Wun Moon
IV. 宗族/姓氏	
槟李氏亲信会古宁	Lee Wun Moon
孙氏宗亲	Soon Cheng Sun
V. 商业基尔特	
华人商总	刘伯群（主席）
华人劳工总	Lee Wun Moon（主席）
霹咖啡公会	朱运兴（主席）
巴都小贩公会	Tan Suan Kok
VI. 文化、社会/娱乐	
精武体育会	刘伯群（主席）

资料来源：Heng Pek Koon (1988) *Chinese Politics in Malaysia*.

表十三：雪兰莪中华大会堂、工商总会历任马华党籍主席、副主席及其他职位一览

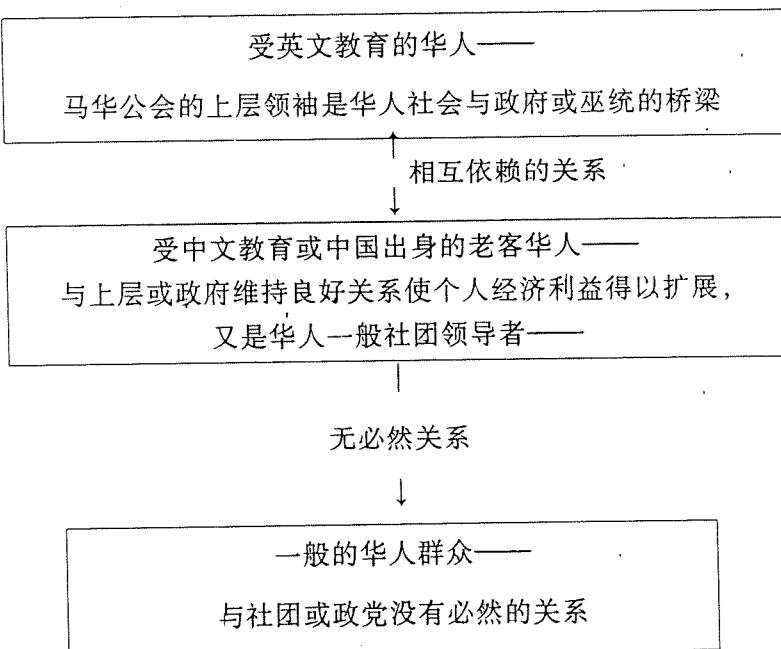
届期	人选	职位
1946-1954，第1-4届	李孝式	商会主席
1948-1955，第5-8届	洪启读	华堂主席
1955-1958，第5-6届	梁长龄	商会主席
1958-1975，第9-17届	李润添	华堂主席
1959-1964，第7-9届	陈光汉	商会主席
1965-1972，第10-13届	陈东海	商会主席
1965-1966，第10届	曾永森	商会副总务
1948-1958，第2-6届	梁志翔	商会董事
1948-1958，第2-6届	杨世谋	商会董事
1959-1964，第7-9届	杨雪华	商会总务

资料来源：整理自雪兰莪中华大会堂五十四周年纪念特刊编委（1977）《雪兰莪中华大会堂庆祝五十四周年纪念特刊》；及吉隆坡暨雪兰莪中华工商总会（1995）《隆雪中华工商总会大厦落成暨91周年纪念特刊》。

第二份资料是关于从1946至1975年雪华堂、隆雪工商总会历届具有马华党籍的主席、副主席和其他相关职位人选（见表十三）。这份资料也显示马华公会代表在会馆或商会活跃的情形。因此在华文教育的改制问题上，马华公会各地方领袖的直接涉入是可想而知的①。由于社团是华校最直接的赞助人，故华校与它们的关系也同

① 有关马华公会在华文中学改制问题所扮演的角色，在笔者的访谈过程中也有三位受访者提及。

样可想而知。根据华人政治的特点，吾人可以提出一个华人政治组织图（图二）。此图所提供的讯息是：在结构上，各个华人社团或政党是以各自的利益作为结合的基础，而利益的考虑常是最优先的。



图二：马华公会与华人社团关系结构图

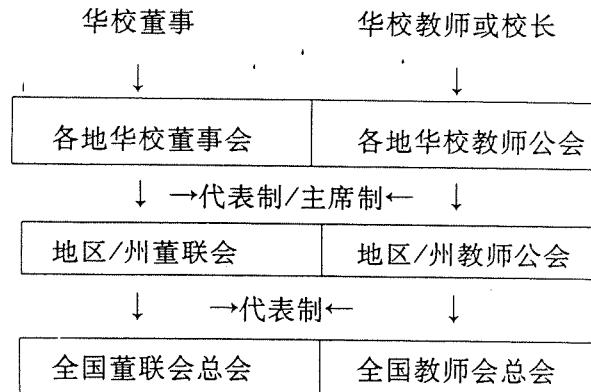
资料来源：整理自 Heng Pek Koon (1988) *Chinese Politics in Malaysia*; Loh Kok Wah (1982) *The Politics of Chinese Unity in Malaysia*.

(2) 华校董教组织是否有效控制各地的华校呢？

与前一个问题有关的是，如果全国华校董教在组织上非常强大，那么即使地方上的华校董事组织为马华公会党员尽数控制，也不致于那么轻而易举的被一一击破。换句话说，华文中学的改制有一部份是与全国华校董教组织的控制无效有关系。就这一问题可以

下面两点来说明：

- (a) 全国华校董教组织结构的脆弱问题：华校董、教总的组织都是以代表制的方式形成的。也就是说华校董、教总是由各地华校董联会、教师公会所组成，如图三所示。



图三：华校董、教总组织结构

图三是一个从个人到团体的结合过程。但是它的脆弱性就表现在一方面并非所有的个体都会参与教师会或董事会。换言之，不是每一个董事会都是更大团体的一员：从各地的分会到州的组织并没有涵盖所有的团体或个人。以董总为例：在 616 间华校中，只有 262 间的董事会参与地区或州属的董联会，即只占了 42.5%（如表十四所示）。

表十四：华校董总组织情形 *

州属董教名称	应加入数额	实际加入数额
吉打华校董事联合会	102	28
吉兰丹董教联合会	14	7
霹雳华校董联会	199	29
雪隆华校董联会	146	119
森美兰华校董联会	84	8
马六甲华人教育协会	71	71
总共	616	262

资料来源：整理自董总（1987）《董总卅年》。

* 根据至 1985 年所提供的资料，其中槟威、柔佛没有完整的数据，故未列入本表内。

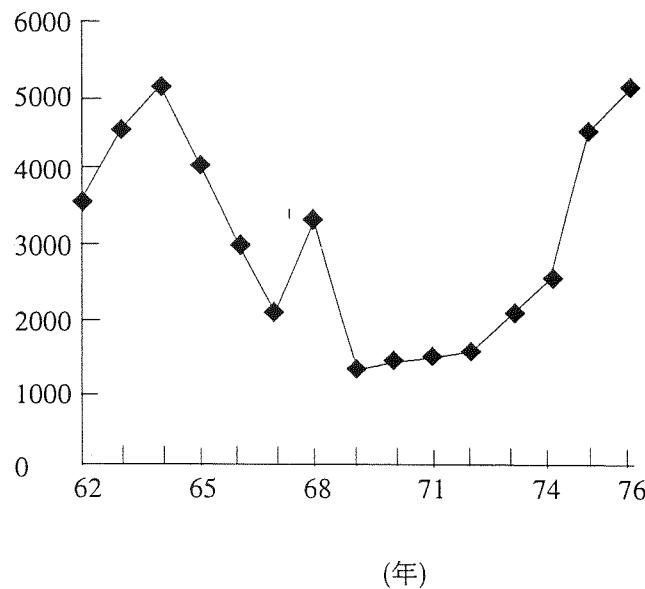
(b) 另一方面，董、教联合会或全国性的董、教总对于加入的会员约束力不强。以王景成、叶茂达、汪永年的个案来看，无一不是说明个人的作风凌驾于组织之上。事实上对于各校的校务，董教总能够着力的地方不多，因而其可能的控制范围是相当有限的（除了统一考试、课本、课程之外）。

因此华文中学的改制是集各种因素，包括政治、经济和组织结构等因素促成的，任何将它归因到只是政府的“阴谋”或鼓吹改制者“人心本恶”的说法都不足以解释这复杂的过程。从改制到五一三事件的发生，华文独立中学可说尝尽了人间苦头。

第二节 从五一三事件到新经济政策

改制使华文中学教育受到莫大打击。以霹雳州华文独立中学的情形来看，各独中几乎都成为“学校渣滓”——专收考试落地，或超过官定年龄因而不能进入全津中学的学生（除了未接受改制的怡保深斋，班台育青两间华文中学外，其余七间都在改制后设立了下午班的独立中学）（胡万铎，1976: 4-6）。从1962至72年的十年间，霹雳州华文中学的学生人数起伏不居，正可以说明改制对华校的影响（见附表十五的线形图，表中显示了霹雳州华文独中学生人数在各种政策和措施下每况愈下的情形）。

表十五：霹雳州华文独立中学学生人数变化，1962-1976



这种惨淡经营的情形，在霹雳州华教界有心人士的酝酿下最后促成了独立中学的复兴运动。六十年代的改制风可说吹刮整个华文教育界，华校学生人数递减的威胁使华教工作者警觉到事态的严重性。但事实上独立中学的命运已大致抵定，一直到后来霹雳州发起复兴运动为止，这中间发生了许多事情。一是上述已说过的教总主席林连玉，由於反对拉曼达立报告书及支援朱运兴在安顺国会议席的补选而被政府冠以不效忠、颠覆及极端种族主义的罪名而予以褫夺公民权（教总秘书处，1989；朱运兴，1986: 47-48）。这件案子的官司总共打了三年之久（1961.8.12-1964.10），历经高等法庭、上诉庭、枢密院及调查庭四个回合。联邦公民登记局在致给林连玉的罪状文件上如此写道：

“……自1957年，在行动与谈话上你都对马来亚联合邦政府不效忠及不满，你曾做过：(1) 以有计划的方式激动对最高元首及联邦政府的不满而故意歪曲与颠倒政府的教育政策，及(2) 含有极端种族性质的情绪性诉求，以促成民族间的恶感与敌意而可能造成骚乱。”（教总秘书处，1989: 11-12）

接着在1964年8月19日，雪兰莪州教育局也立刻发出吊销林连玉的教师注册证通知。

1967年政府颁布只有考获政府教育文凭考试的学生，才可以出国留学。此举又引起华文教育支持者的不满，在这种危机意识下，后者倡议由华人民间设立一所以华语为教学媒介的独立大学⑦。针

⑦ 独立大学，在倡议者的眼中，是与独立中学同一意义的。也就是在财政及媒介语的使用上独立於政府的支配之外，以创造自新加坡南洋大学之后的另一间自资设立的华人民间大学。但是在后来的独立大学诉讼案中，法院以国家的语言教育政策为前提，判独立大学有限公司败诉。

对这一点，马华公会领导者公开讥讽独立大学的构想犹如铁树开花，是不可能的事情；而在政府的支持下马华设立了一间学院——东姑阿都拉曼学院，藉以缓和华人社群的抗衡（教总，1987：492–493, 496–501）。

1969年国会大选，联盟里的马华公会惨败，并使执政党失去了槟城、霹雳和雪兰莪这几个华人占多数州属的州议会多数席位。反对党首次在选举中尝到胜利的滋味。他们欣喜若狂的举行游行示威活动，并高喊打倒马来人的口号。此时巫统内部的权力斗争也已累积到一定的程度，年青的巫统极端派对以皇族后裔为主的东姑保守派不满，在党内及外界（如大学）煽动反东姑的火苗，并鼓动马来人给华人一个教训。5月13日，这一火苗在联盟选举失势下，从鹅唛（Gombak）地区（属雪兰莪的一市）逐渐漫延开来，直到华人集中的吉隆坡闹区——秋杰（Chow Kit）⑩。“种族”冲突一发不可收拾，甚至最后必须出动军人或镇暴部队才能平息都市里的骚乱⑪。

⑩ 现今的中南区或秋杰路，早期直到80年代初，这一地区以华人的商店林立、小贩到处可见为其特征，它也是其中一个有名的红灯区。80年代后，由於印尼非法外劳以及马来农村青年的迁入，已使这一地区变得族群混杂，但从各个族群分占不同的地理区位的情形似又说明这一地区的变化。这些有关都市族群互动与政治意义的问题是有待进一步发掲的。

⑪ 关於五一三事件的调查报告书，目前在马来西亚还是一个禁忌：没有深入的研究调查报告出版。虽然在事发后，政府出版过五一三调查报告书，东姑在一本关于五一三的回忆录上也有所说明，但是在学术著作上似乎没有多少人敢碰这一问题。即使有，在它尚是禁忌的时期（70–90年代），所能够获得的讯息也是相当有限。一方面政府不开放这一历史事件的机密档案，另一方面学者尚未能以“口述历史”的研究方法进行这一桩马来西亚现代史重大事件做研究的原故。

政府即刻宣布全国进入戒严状态，国会暂时被悬搁起来，一切事务都由国家行动理事会（National Operations Council）代理执行。这就是著名的五一三事件的一个大概。

这事件影响所及是多面的：它成了马来西亚政治与经济发展的重要分水岭，我们可以从行动理事会所发表的报告书中看出来：《五一三悲剧》（1969）这一本代表政府观点的宣传册子除了将肇事原因归咎于共产党、私会党和种族极端份子（指反对党）之外，也提到华人政党对马来人在宪法第一五二及一五三条文的挑战（此二条文为国语及马来人特权的相关条文）⑫，同时亦认为种族间对经济鸿沟加剧的不满是长久以来累积的问题。也就是说在官方的说法里，种族冲突的一个最主要因素是各族之间经济差距所造成的。但是一些学者认为巫统内部的权力斗争必须为这一历史事件负起更大的责任，尤其是激进派份子在鼓动大学生倒东姑运动上（杨建成，1982）。谁是谁非的历史责任问题暂且不论，唯巫统内的当权保守派利用“紧急戒严状态”及时宣布了一些法令来压制激进派的要求则是很明显的。这些措施包括对宪法第三十条的公民证书重新查证，以及将

⑩ 马来西亚宪法里有关马来人特权、国家语言等的规定如下：

第一百五十二条 国家语文

（一）国家语文必须为马来语文，其字体必须由国会立法规定，惟：

（A）任何人不得受到禁止或阻止使用（除官方用途外），或教授或学习任何其他语文……

第一百五十三条对马来人与沙巴州或砂劳越州土着保留相关公职、准证及其他事项之保留份额。

（一）最高元首必须有责任依据本条之规定，保证马来人……之特殊地位……

（摘自《马来西亚联合邦宪法》）

国语、教育、马来人特权和公民权等列为“敏感课题”(sensitive issues)⑪等。

1970年9月东姑终于下台，由敦拉萨继任为首相，结束了联盟时代。敦拉萨在国家行动理事会期间，重新整合联盟时期的各族群政党，同时也招揽一些反对党进入新的联合政府，改以国民阵线(National Front, 或 Barisan Nasional)的新姿态出现。新政府重新执掌了政权，同时颁布了“国家原则”(Rukun Negara)为国家的意识形态：

“马来西亚，致力于促成它全体种族间的更大团结；维护民主生活方式；创立一个公平社会，在此社会内，国家财富公正地分享。确保国内丰富和不同的文化传统，获得宽大的对待；建立一个基于现代科学和工艺的进步社会；兹遵照以下原则的指示，来达致以上的目标：

信奉上苍；
忠于君国；
维护宪法；
遵崇法治；
培养德行。”

(杨建成，1982: 242-243)⑫

⑪ 即不可在公开的场合谈论、讨论、教授等。这些紧急时期的法令在解除戒严状态后并没有随之结束，反而存活到今天，成为箝制宪法保障的言论、结社自由的最大刽子手。

⑫ 在《教总33年》这一文献集里，前面就有国家原则一段，只不过编者仅摘录了前半部的理念部份，至于后半部中有关达至国家原则的步骤则被省略掉。不论这是否为有意或无心，我们似乎可以看出华教运动在理念上(建立民主、法治的国家社会)与国家意识型态是一致的，只是在达成这些理念的方法或步骤上不同罢了。这种说法与陈绿漪研究大马华教董教总的反霸权运动的局限之看法不谋而合。

这样的意识形态对激进的马来民族主义者而言，具有限制他们不可逾越马来现存的君主立宪体国会民主制度的规范，绝对不能主张废君主倡共和。对华人和印度人来说，“国家原则”亦强调宪法中有关君主立宪制度及马来人特殊地位等条文是绝对不可侵犯的，也就是肯定了“马来西亚就是马来人的国家”的政治原则(杨建成，1982: 243-244)。

研究者也发现，马华公会自1949年创会⑬以来就以将华人汇入马来亚政治主流(所谓的本土化过程，indigenization)为目标。事实上在联盟的蜜月期间，马华公会的确已达到该项目标(如果以华人担任内阁阁员，以及华人社群的议题被提到联盟内做协商的比例来看的话)。但在五一三事件后，马来人的政治优势及危机感开始抬头。巫统在国阵里逐渐以权力垄断的姿态出现，这样的结果使得马华公会逐渐被排除在权力的边缘(重要的内阁职位已非华人担任，而政府的决策亦采行强势作风)，这正意味着华人政治边缘化(marginalization)的结果(Heng, 1988: 251-278)。Loh (1982)在回顾马华公会於六十年代的振兴运动时曾提到，每次的马华公会改革最终都以脱“会”的不欢结局收场。这涉及到马华公会政治结构的问题。一方面，马华公会需要振兴以巩固其在华人社会的领导地位，另一方面它的振兴又不能过度膨胀到足以影响巫统或马华中央的保守派利益。如此一推一拉的结果往往是使得华人政治裹足不前，或成为巫统的传声筒或附庸而已，这对华文教育运动的发展是非常不

⑬ 马华公会从创党之初即没有“政党”之名，亦无“政党”之实。它纯粹由当时的峇峇华人以及纯华人富商所组成的一个“会”。曾经有一位研究马来西亚华人政治思潮的记者就认为，马来西亚的华人政治不是意识型态(指一套理念)之争执。套用在马华公会的立“会”史上来看，似乎可以使我们相信这一点。

利的。

在七十年代初，马来西亚政治上最明显的一个转变是新经济政策的提出。它是以第二大马五年计划的形式出现，结合了两个主要的发展目标：“第一个目标是透过对所有马来西亚人，不分种族地提高收入水平及增加就业机会，以减少及最终消灭贫穷。第二个目标是加速重组马来西亚社会的过程，以纠正经济的不平衡，因而减少及最终消灭种族作为经济功能的辨认”(Means, 1986: 103)。新经济政策的目标实现了巫统早期提出扶助马来人的经济期望。在这政策下，政府（或国家）介入了各种公私企业、职业及教育机会等，对整个华人的经济和教育产生了莫大的影响。

马来人经济地位的提高有赖于他们在高等教育上的训练，于是高等教育的配额制（又称固打制）也跟着被实施。新政府成立前的国家行动理事会于1971年在马来亚大学作了一项学生校园生活调查，最后并发表了一份报告书(Report of the Committee Appointed by the NOC to Study Campus Life of Students in the University of Malaya, 也称为 Majid Report 或 Campus Report)。这报告书建议政府调整大学种族录取率的偏差，尤其是不同种族偏集于不同科系之现象必须加以改善，以及调整城乡学生比例悬殊和马来学生偏少的科系问题，必要时考虑入学考试之外的因素为标准或以更多的政府奖学金提供给念科学的马来学生等措施，以便扭转这种偏颇现象。在这个建议下，马来西亚各大专院校的种族结构有了很大的改变。

从1967年至1985年间，国内各大学与学院的学位或文凭课程的种族比例上，华族学生从56.1%降到29.7%，而马来族学生则从30.7%提高到63.0%（学位课程）。在文凭或证书课程上，华族学生也从24.9%降至10.7%；相反的，马来族学生则自71.5%上升到88.0%（教总，1987: 905-908，引自第三及第五大马计划）。国内大学或工艺学院学生种族比例的重新调整也造成海外留学生和本地私立学院学生种族结构的变化，在国内大学院校学位僧多粥少、保障马来族学子的情况下，华族子弟进入本地大学的门槛愈发不易，于是华族在

私立学院及国外留学生的人数剧增，无数的外汇外流到国外。独立大学的提案，虽然於1969年至70年之间的戒严敏感时期暂时收声，但是它还是被认为避免国内资金及人才外流的一个有用方案，这也是后来独大有限公司决定与政府诉诸法律途径的原因之一。政府最重要的大学教育措施是想增加马来族学生在科学及工艺方面的人才，以1960-1975年的统计资料为例，可以看出政府在这方面的努力：

表十六：马来西亚各大学理工科学生种族比例变化 (%)

科系	1960-61 (马大)		1971-72 (马大)		1975 (五间大学)	
	华	巫	华	巫	华	巫
文			24.1	65.0		
理	68.0*	10.0*	63.4	25.4	56.1	38.2
工			89.6	5.8	63.6	33.1
农			53.0	38.9		
医			62.5	24.0	49.0	43.4

资料来源：整理自杨建成（1982）《马来西亚华人的困境》，页44，46，149-150。

* 包括工科的学生比率。

表十六的数据只说明了国内大学种族结构在比例上的变化而已。但这种调整的结果有更重要的研究发现：各族学生在心理“成就动机”上存有明显的差异。根据Bashman的研究显示，在具有危机感以及前途未决的华族学生身上，研究者发现他们的成就动机通常比较高，而受着政府扶助的土著学生则因不必花太多的竞争能力即可享有保障名额，故成就动机也就较低。Bashman认为这些都是种族教育政策的结果而已（1983: 62）。这些大环境的变化，影响的不只是大专院校学生而已，事实上也是另一波蓄势待发的华文独立

中学复兴运动的背景之一。

随着新经济政策的实行，国内经济资源重新分配，华人中小企业的生存首当其冲。从 1971–1982 年的十一年间，华人在各个经济领域的拥有权起了很大的变化（蔡维衍，1991：72）。政府希望在廿年的时间内（1971–1990），土著可以获得全国资本拥有权至少百分之三十。要累积这样的股权，最快且有效的方法就是政府以土著信托人的身份介入经济领域。因此，诸如国家企业公司、人民信托局与城市发展局等各种国营事业打着土著的名义进行收购控股公司，或介入各种经济活动之中。另一方面，私人企业也被规定在任用职工时必须反映种族的比例。加上 1975 年的工业协调法令规定国内制造业（职工人数超过 25 名者）必须申请营业执照，相关的部长有权决定发给、拒绝或撤消任何人的执照。在这种情况下，华人大企业家还可以转移他们的资本到国外发展，但中小企业家在面对这些法令和政策时只能产生不满和忧虑。这些以及种种政治的因素是下一阶段：华文独立中学复兴运动的政治经济背景。同时也有助于我们了解七十年代后在华人社会兴起的教育与文化运动之种种。

第三节 华文独中复兴运动，1970–1975

改制初年（1961–1964），独中的学生来源大多以落第生和超龄生为主，当时的独中颇为类似补习班，这种维持现状的苟延残喘并没有任何成效可言。到了 1965 年，教育部长在大选前夕宣布废除小学升中学考试，采取自动升学制，且是由教育部官员负责分发。以专收落第生为号召的独中此时就真的只剩下提供改制华文中学学生参加 LCE 或 SRP（即初等教育文凭考试）落榜的学生补习之用了。这种性质的学校学生来源非常不稳定：因为落榜的学生常常被就业市场或工艺学院职业训练所吸收了去。又在政府考试媒介语为国语，独中的教学媒介语是华语的情况下，一般家长都不愿将子女送入独

中；尤其在经济资源短缺，或学生成绩不好及家长负担重大的情形下，独中的形象坏到了极点；家长甚至会公开指责、质疑独中的存在价值。到了 1969 年，霹雳州只剩下九间独中苟延残喘的在支撑着。但是，正是这种困局促成下一波更壮大的复兴运动，诚如沈亭所做的以下比喻：

“根据常理，死亡的威胁是大自然的新陈代谢，生存的挣扎，又是任何一种有生之物的本能。”（1976:8）

可是，置华校濒临死亡边缘的不是自然力量，而是华人自身，也就是说华校只是华人整体的政治经济情况的投射而已。华教人士从千辛万苦的经验中体会到华校失败原因是因为它们都随着政府政策起舞。换句话说，华文教育没有自身具体的目标，它变成政府政策下的产物罢了。这也难怪，因为华文教育的改制是很突然的。过去的华文教育一直处於安定成长的状态，如今改制就像投下一枚炸弹，把梦中人一击敲醒了一样。华文教育工作者决定恢复完整的华文中学，以便挽颓势于即倒。这样的一种觉醒首先由霹雳州华文独中开始，它像一股清流，所到之处，掀起复兴华文学校的骇浪。这样的风潮甚至到廿世纪末还在持续着。

霹雳州华文独中复兴运动首先从金宝的培元独中及怡保培南独中开始，最后并造成霹雳州华文中学的董教“大团结”局面。自 1972 年由独中复兴工作委员会展开一波波的募款、建校、宣传和成立董教联合会等活动。募款活动是这里头的重头戏，因为它吸引了很多中下阶层华人群众的热烈响应与支持。有了这些钱后，华文学校择地重建（旧有的学校教室已为改制后的国民中学所有，故在马来西亚我们可以找到一些校名相类似的学校，但它们在性质上是不同的。比如吉隆坡中华国民型中学以及吉隆坡中华独立中学）。重建后的独立中学可以安排学生上早班，而不必等到一天中最闷热的中午才开始上课，同时更重要的是新建的独立中学产权完全为学校董事会所有。换句话说，华文独立中学是华人兴办的私立中学。从两年的募款活动中，总共筹得马币一百三十五万七千四百四十四元六

角两分 (1,357,444.62 元) (1973.5–75.9)。其中的情形如表十七所示。

表十七：霹雳华文独中发展基金一览 (1973.5–1975.9)

类别	数量(笔)	款额	百分比
政党 *	10	23,702.88	1.7
公司行号 **	397	176,994.19	13.0
社团会馆 ***	362	344,887.13	25.5
个人或义卖 ****	1,261	811,830.42	59.8
总共	2,030	1,357,414.62	100.0

资料来源：整理自霹雳华校董联会编 (1976) 《霹雳州华文独中复兴运动史》，页 149–210 的征信录。

* 包括马华公会、社会正义党、民主行动党的各地方分会。

** 有矿农、渔商、理发、建筑、电器、汽车、机械、石油、贸易、五金及屋业发展等中小型企业。

*** 所有的血缘、业缘、地缘、娱乐性、俱乐部、校友会及庙宇等。

**** 个人或团体的义捐、义卖、义载和义剪等。

从这一表中，我们可以看到华人大众的热情参与。光是个人的义“卖”或“剪、载、唱、演”等等，就占了所有募款的百分之五十九点八之强。另外有将近百分之四十的捐款则来自公司行号或社团会馆组织。至于华人色彩较浓的政党则只占捐款的小部份 (约有百分之二)。从这样的事实出发，难怪有的学者会提出所谓中、下阶层的华人，在政府的“不公平政策”下，转而支持华教运动，使得华文独中的发展应验了“柳暗花明又一村”的说法。

可见这次的运动是以中小企业、传统社团组织及中下阶层的华人大众为主，这种反应的盛况可与南洋大学创办时相比美。但两者

之间只是形式上类似罢了，它们背后的启动因素并不相同。就霹雳州华文独立中学的复兴运动来看，它是比较限于州内的发动和劝捐，不如南大时全新马总动员来得壮观。另外就是它们所处的脉络也不尽相同。Loh Kok Wah (1984) 在一篇有关大马华人族群意识的社会经济基础的文章里，就提到在七十年代之后，(大马政治趋于族群化是造成华人越发突显华人意识的一个主要原因。)七十年代新经济政策实施后，在政府(国家)的扶助下出现了一批马来官僚-资本家阶级。这打破了旧有殖民地经济型态的残留——即以族群为划分经济活动的准绳。他们开始与华人资本家产生激烈的竞争。但是以政治干预经济的结果是造成族群政治过程的制度化，族群意识便有了显著的政治性。换句话说，政治的竞争是沿着族群的分类来呈现。所以，以阶级或多民族为路线的政党一个个解散了，因为没有了斗争的市场，唯有承认及接受这种政治事实的政党才能生存下来。因此种族政党或其他针对特定议题、计划和政策的组织领导者，纷纷以迎合各自族群内被压迫者的社会经济需要的揭竿起义者或争取者自居，以达到政治资源的累积。在此过程中族群资本家的特定社经利益被非精英大众接受为整体族群的政治准则，排除了族群内阶级差异的事实。这种整体感，我们姑且称之为“华人性” (Chinesseness)，它是营造华人文化意象的其中一个基础。

以马来西亚华文教育运动为例，在七十年代所发生的独大运动、独中复兴运动及华小入学新生剧增等现象都是一种华人族群意识的表现。这种意识塑造了华人精英(指华人社会领袖)为受压迫的华人大众之守护者形象。因此诸如华校董教总，各地中华大会堂、工商联合会等团体都是这种意识下之产物。Loh 以为华人的资本家阶级重新在族群政治里头获得它领导的正当性地位，

“学习华语华文已经变得非常重，这并非是因为‘一个人必须学习他自己的母语’，而是因为对华人语言的熟悉是开启将来更多职业和社会流动的机会。”
(Loh, 1984: 93–95)

Loh 的观点是从 1970 年代以后出发的，并且把华人意识的兴起推给外在的政治经济变革的影响。在这之前又是如何则不在他的论述里，那是否表示早先华人的族群意识就不明显呢？无可否认，外在因素是触发华人意识的重要因子，但华人的这种反应方式或这一整套的意识又似乎与华人内部已形塑而成的一种文化论述有关连。

如果只是考虑外在因素影响的话，那我们可以说当台湾资本大量流入马来西亚时，就连政府也鼓励各级官员学习华语；而大批马来学生涌入华文学校以寻求更多的职业与流动机会之现象又如何用华人意识的兴起来说明呢？所以华人意识兴起的内在因素是不可忽略的，但那又是些什么呢？华文独立中学的复兴运动除了反映华人社群精英与一般大众间在利益上的凑合外，难道没有它内在的动力吗？以及在整体的华人意识被营造成后，往后的国家文化争论、华人文化运动等议题就更应该从这样的脉络出发才能理解。这些都是以下数章将处理的问题。

第五章 华文教育运动与 华人意识的建构

第一节 “华侨”之建构

颜清湟在一篇讨论新马华人儒学复兴运动的文章里，曾详细地描述了廿世纪初新马儒学复兴运动的情形。他指出了以下的四个重点：即一，新马的儒学复兴运动必须扣紧中国清末时的政治局势来谈，它与中国民族意识是紧密串连；第二，新马儒学复兴运动的觉醒者或领导者与清末中国所发生的情形非常不同：前者是以商人作为运动初期的领导人物（到了后期则为更保守的商人把持），后者则是以士为导航。这种先由商人意识到的文化运动在马来亚（及后来的马来西亚）华人文化活动上是很重要的，而且也影响了运动中对於文化的定义。另外，新马华人的儒学复兴运动为了克服人们的猜疑及恐惧，运动者乃将它等同於华人的生活方式，也就是试图把精致而原本只能由士者所代表的高级文化予以大众化，这与后来华人文化理念的发展有着密切关系。第四点是，儒学复兴运动的持续性受到以下问题之挑战：（1）商人作为运动的主导者，但他们主要的关怀却还是各自的商业及利益上；因此，参与运动者的动机从热心支持者到机会主义者都有；（2）在本质上，儒学复兴运动是很复杂的，它既不是宗教亦非政治运动。也就是在这样的特质下，当清政权改变了对儒学的态度后，这运动也就成为清政府抗拒西方影响的政治武器了（Yen, 1976: 33–57）。

从颜氏一文中，吾人可以了解新马儒学复兴运动的组织是以商人为主，而商人对文化的兴趣是一个研究华人文化运动时值得注意的现象。尤其是他们对文化的一套看法，更可能左右文化运动的走向。在人类学的讨论里，文化原是一套复杂、嵌入潜意识，透过仪式、神话、宗教等日常生活面相来表现的象征形式。但在民族意识或国族（nation）的塑造过程中，文化通常会被要求变成可以在意识上加以安排、设计及超越时空想像的东西。这是文化被客体化的现象（Handler, 1988: 12–14; Cohn, 1984: 29）。换句话说，此时的文化已变成一种“具体”的东西。正当华人民族意识形成之时，也有一套文化论述伴随成形。这套文化论述对于“客体化”华人文化有

其重要的角色。文化论述与文化的具体化两者是相辅相成的。其实这可以被理解成：唯有把一般人民百姓遥不可及的高级或士大夫式的文化传统转变为后者可以遵从的“东西”，文化运动的目标才能达成。在华人文化运动史上，这种文化意识是在一个非常特殊的环境中形成的，也就是在中国清末的动乱时期。但也因为是在这样的时期，使得华人文化与民族意识的发展达到它的高峰。其中一种特殊的民族意识——“华侨”——便是当时的创造。要理解早期华人文化运动的过程，对于“华侨”的创造过程及随之而来的“华侨社会与文化”必也不能错过。不过，鉴于“华侨”的历史研究已有一定的成果，本文就不再赘述，而直接针对相关的课题作讨论。

“华侨”是由中国革命党首创的一个称呼，以作为动员海外中国移民支持推翻满清政权的政治运动（王赓武, 1978）。当时的一些华商民正值经济宽裕而成为清廷、维新党及革命党竞相争逐的对象，因为财源是三者推展活动所亟需的。为了要达到长时期的运动效果，他们将当地的阅报社、报纸、文学艺术与学校等组织起来，形成所谓的侨社三宝——报纸（阅报社）、会馆与学校——以为各自的政治传播工具。这三者也就是后来国民政府论述里的“华侨社会文化”的代名词。就是直到今天，国民党政府的这种看法也没有受到什么修正。华侨社会或文化是华人社会组织、报纸和学校的统称，道理很简单，那就是因为这些组织都曾在中国革命时期尽过绵力。直到今天，许多研究或撰述华侨社会文化者都还认为所谓的“华侨社会与文化”是指：

“信奉中国文化传统、爱家庭、重宗族、尚伦理、富有爱国革命热情、团结互助、崇尚自由、自治创造力、重商拜金主义、调和与适应精神。”（丘正欧，1977）

“侨团、侨校与侨报。”（陈烈甫，1979）

“表现于华侨个人的衣食住行、语言、习惯、信仰等理念（封建、保守的传统性文化内容），表现于团体的

是地缘性共同生活体的所谓帮派。”（吴主惠，1983）

从这些撰述中，我们可以知道所谓“华侨社会”一般上是指社会组织，尤其是表现所谓“中国传统文化”的“血缘、地缘与业缘组织”。在这样的过程中，“华侨”的“文化”层面得以展现。这也难怪在很多“华侨”的研究里都是这样呈现的。这也是政府（中国共产党或台湾国民党）有意延长与“华侨”之关系所致。

华侨与国民政府的复杂关系，除了因应革命需要而挑起的“民族意识”以外，有很多的侨团、侨报及侨校也被赋予新的意义（颜清惺，1982: 360；李庭辉，1986: 94；冯自由，1953: 72–88）。这些新的意义就是一个整体“华侨”的形成，我们从民国成立以后，孙中山在讲述三民主义之民族主义时的表示就可以嗅出这种味道：

“外国人常说中国人是一片散沙。中国人对于国家观念，……本没有民族团体……我从前说过了，中国有很坚固的家族和宗族团体，中国人对於家族和宗族的观念是很深的。……曰这种好观念推广出来，便可由宗族主义扩充到国族主义。……”（《民族主义第五讲》，13.2.24.，于中国国民党中央党史料编纂委员会，1965：壹(39)）

这是很重要的，因为孙中山等人在新加坡成立中国同盟会分会时，由于会员的大增所引起的联络、聚集的困难，而产生的以“帮”为代表的解决办法，其实就是这种原则的使用：

“（一）福、潮、客、广各为一帮；琼附入潮；肇附入广。（二）每帮举代表一人……
（八）分帮之目的，在于使同志易于亲热，并非横生界限。”（《星洲同志分帮原因及办法》，于中国国民党中央党史料编纂委员会，1965：总 245–246）

事实上，在区分代表之前，中国同盟会早已对“华侨”有一套看法，而分“帮”只是在利用这套看法加在“华侨”的身上罢了。

换句话说，“华侨”本质上就是中国人，他们的社会如一盘散沙、没有整体的“民族意识”、国家的观念薄弱、只会搞小团体（帮是其中的一种。）有人用“方言群”作为分析的概念，但方言群是学者的分析概念而非民俗用语 (folk concept)。有了这样的基础后，国民政府再利用华侨对辛亥革命的捐钱与捐躯、汇款赈灾救济、抗日抵制日货运动等历史事件串连起来，以使它继续保有与“华侨”关系的“历史性的过去” (historical past)。诚如社会学者麦留芳所言：

“其一为，把家族主义提升至民族主义的层次。在家族主义的心理范畴内，如上述，已无所谓‘侨’居的想法。但在民族主义的领域内，只要是炎黄子孙，而不在中国法律控制的地域上生活的，都算是寄居。另一种心理情况为，移出国可以事件来代替时间。”
(1985: 40)

其中的第二点就是笔者上述的“历史性的过去”之意义。以空间换取难以人控制的因时间而产生的变化，华侨乃变成一个没有“时间性”的产物，其历史的意义也就变成是“事件的串连”了。这与西方的扩张、攻击及压迫之资本主义和殖民主义的欲求相同，即必须要在“空间”上加以占有。同时，也需要“时间”来让当地适应于单向度的历史图像：进步、发展与现代化（在我们的例子里则是革命、反清复民、建立新中国等）。“简言之，政治地缘学 (geopolitics) 是有其政治编年学 (chronopolitics) 作为意识形态的基础的。”（Fabian, 1983: 144）

这种意识形态的基础，不只是作为国民政府“华侨”论述的理论依据而已。事实上，它也影响了一些研究者，或使他们潜意识地接受其理论。人类学界的“台湾汉人土著化”的研究即显示出：在这个学术的研究与争论中，就把一个被创造及再制的“他者——华侨社会”隐藏式的作为背景，以与台湾的土著化汉人相对立。因此，

“对于台湾汉人研究而言，东南亚及其他华侨社会可

能是个很值得参考和比较的对象，……我相信这是进一步了解和解释台湾汉人社会发展型态的必要程序。”

(张光直，1989：(5) – (6))

“何以台湾在清代已经形成汉人社会，而马尼拉、爪哇和南洋各地至今仍为华侨区呢？”（尹章义，1989：85）

“台湾汉人移民在台湾重建其宗族组织的过程，正显示他们已决定把台湾当作永久之故乡，不像南洋侨民始终抱着落叶归根的想法……”

是华侨的观念中不积极想加以移植（宗族）。我们可以就台湾汉人社会建立的历史经验，来探讨华侨社会之所以为华侨社会的本质，也就是华侨社会的中国大陆祖籍意识及其在当地社会定居过程中所产生的社会认同差距。”（陈其南，1989：141，155）

以上从清末的儒学复兴运动到“华侨意识”的讨论，我们似乎可以看出这过程是如何被创造出来的。这些论述背后所继承的是一种以“汉人为中心”的文化观：认为南洋原本就无文化可言，是中国移民带来了优秀文化，或说是传统中国文化滋育了这片土地。因此，中国革命运动带来了华人的文化优越感。但是，实情并非如此。我们可以从峇峇华人（或 peranakan 土生华人）仅保留部份传统的中国宗教仪式及习俗；而放弃了语言、衣著、食物等习惯，来反证所谓华人在中国革命运动之前就具有文化优越感的说法。

对于当时受过中国政治运动影响的人而言，中华文化是他们用来传播三民主义或华侨意识的工具。当时的儒学运动者将中华文化等同于儒家思想，那是一种抽象层次的士大夫文化意识，虽然有许多有钱有势的商人参与，但对于它作为一种高级的文化运动还是影响有限的。清末的另外一种文化运动是“华侨意识”的创造运动，由国民政府前身的同盟会或革命党发起，其影响是使“华侨”一词

成为下一世纪以后通用的一个名称以及生产及再生产华侨文化与社会的一个主要依据。但对另一些华人领袖而言，迈入廿世纪以后华人固守风俗或习惯等将有碍于发展，故他们常持有必须革除，以建立一个更合乎理性的文化传统之要求①。反之，华人的共通语——华语，因受到强大的压力，故必须加以保留及发扬。这种何者需革何者需兴的论述在华人文化论述里层出不穷。且不论它是否已达到了目的（即兴革）或只是口号式或政治的作秀而已，但我们已从这样的过程中看到华人文化的被客体化的现象，这也是本章所要讨论的重点之一。

在前文讨论过的教育运动里，（我们发现其实所谓的“华社”内部并非一致的，而是存在着许多不同的声音。）这不只说明了华人作为一个整体的概念是有待进一步检讨的问题，同时对于种种有关华人文化的不同诠释大都可以归因于在教育背景、政治立场和生活经验等因素的差异所致，如此更可以为华人的异质性提供一个注解。

第二节 华人文化与华人意识：何谓“华人”？

（华侨称呼的消落代表了华人在当地政治上的大转变，也是华人

① 雪兰莪中华大会堂曾在一本有关华人礼仪改革的册子里提到：本范例是....有关婚礼、丧礼、节日及集会的改革建议，旨在发扬华族礼仪的优良传统，以适应现代生活的需要。各项礼俗的革新....侧重摒弃诸如迷信思想、虚伪形式的繁文缛节的陋习，提倡简化与节约精神（1986:1）。在这本礼仪范例里，列出了有关礼仪的一些原则如：避免铺张排场、浪费时间、劳民伤财、仪式应简化节省等等。这种改革的建议早在十九世纪时就为当时的林文庆提倡过，他主要是针对峇峇华人的一些礼仪而发的（陈育崧，1983：392）。

建构中的“华人文化”：族群属性、国家与华教运动

意识被唤起的时刻。这种转化在组织上的表现可以马华公会之成立为代表。一方面，新政治力量的形成对华人意识的维持有相当大的帮助，尤其是面临危机时。因此，什么才是“华人”就成为一个必须帮助，尤其是面临危机时。因此，什么才是“华人”就成为一个必须加以界定的问题了。正是在马来西亚国家形成的历史过程中，华文教育成为一个充满争议性的课题，因而它即成为界定“华人”的重要指标。分析华文教育运动中有关文化的论述可以得到如下四项结论：

- (一) 各民族都有自己的文化传统，因此文化是民族的灵魂，而中国文化包括古代的典籍传统所提倡的人生观、道德与价值观。
- (二) 华人就是指认识中国文化、习惯和传统者，而且他必须在生活中与固有的民族特性有一致的表现，以保持传统、习惯、制度和仪态为主。
- (三) 母语是进入民族文化最便利和最有效的工具，因而中国文化

每个民族（种族）都有其独一无二的文化传统（来自其血统上继承的民族或种族），这种文化传统必须经由其语言（母语）才能得其精髓。



民族的文化传统包括典籍之哲学思想、道德遗训、人生或政治哲学、价值观念等理念层次，及生活习惯、风俗制度、仪态和传统的行为层次两大类。



政府在政策上必须让各族文化自由交流和发展，不侵犯各民族的母语教育权，而华人必须在政治上认同当地。

华人就是了解中国文化，在行为上与传统所强调的一致。

图四：华文教育运动过程中有关民族、语言和文化关系

化的发扬必须透过完整的华文（母语）教育体系之维护与发展来达成。

- (四) 马来西亚文化是指在不受压制的情况下，各民族文化自由交流的自然产物。华人在马来西亚必须付出政治认同的代价，但在文化上却必须保持对中国文化的认同。

这些观点环环相扣成图四的情形。

从图四中可以看出维护母语母文教育的基础是建立在一个民族或种族的文化和语言密不可分的关系上。因此在界定谁是“华人”时，它采取了涵盖面极广的“中国文化”为标准。一方面这样就可以把华文教育及其所涵盖比较属于理念层次价值的元素视为文化的一部份；另一方面则又强调传统、习惯、制度和仪态等的范畴，这在某种程度上将峇峇也视为华人一部份②。

图四的这种文化与民族关系，也是五十年代华文教育运动如火如荼展开时所凝聚成的。当时执政的联合政府内的马华公会还是华

② 峇峇自视为华人，但是华教运动所采取的族群等于使用某种语言的理论依据，似乎又把这些濡化的（acculturated）华人排除在外。从这点可以看出：一、族群属性的生成，不只是为了我群的界定，更是 Barth 学派所强调的促成我群-他群二分的排他性结果；二、在国家的意识形态里，“华人文化”却是峇峇文化，就像展示在国家博物馆的那样。但就所谓华教运动下所形成的一套华人文化论述，对于峇峇是否为“华人”持有不确定的看法，一方面峇峇实行很多已在“华人”社群中消失的中国传统习俗，故广义的说，他们应被视为华人。但从语言的使用来看，他们并非严格定义的华人。除了峇峇以外，还有很多“华人”其实都不会讲华语、看华文，这些都构成对董教总的理念挑战。

文教育运动的主要推动者之一，但在六十年代后，马华公会与董教总在华文中学改制的问题上交恶，使得有关“华人”的界定产生了分道扬镳的后果：前者坚持初始情感 (primordial sentiment) 对定义“华人”的重要性，它强调一种民族与生俱来特有的传承特质，如肤色 (种族) 或“文化”③即是，至于语言的使用与否则不是很具决定性的考虑条件。后者则坚持作为一个“华人”的最主要特质就是在文化 (习惯与风俗) 与语言上必须是“讲华语”(或说中国各地方言) 和实行中国的传统习俗，这些特质是不能被轻易取代的，所以华文教育甚至应该拥有从幼稚园到大学的整体体系，以便维持华人文化的永存④。在后者的定义下，峇峇华人的创造另外一种语言 (混合

③ 族群政治的现实里，马华公会的文化观是将族群等同于文化。这样的文化观姑且称之为文化生物观，也是自英国殖民统治以来，“分而治之”政策的理论基础。这样的大前提主要乃受到整体的族群政治气候形成的影响。这个论据最大的预设是构成族群的生物性 (如肤色、血统) 及政治性基础 (如国家所归类的“种族”才是决定一个族群 / 种族的最主要元素。值得一提的是：“种族”和“民族”这两个概念已是华文报界 (如报章、杂志) 的日常 / 民俗用语，所指涉的就是上述的生物及政治基础，而非单纯的生物基础。在日常的用法上，这两者是互通的。但是，“种族”这一概念一方面是继承自殖民主义者，另一方面又被赋予“与生俱来”的特质，而“民族”则是试图指出与移出国的关系，或强调分支 (如大马华人) 与本源 (如中国) 的关系。在很多时候，这两个概念被揉和成“族”一个字，比如马来族，华族等。

④ 这种论点在基础的论据上与前者没有两样，都是族群政治下的产物，只是它把文化狭义化成“语言”，并将语言与种族 / 民族连起来，形成：种族 / 民族 = 文化 = 语言，这是它跟前者最不同的地方。

了马来语与福建话的 Baba Malay) 作为他们的日常用语似乎就无法符合作为一个“华人”的界定了。所以后的“华人”定义并不包含峇峇这种人，是比较排他的一种界定。

马华公会在后来的发展上走向采取更为广泛的“华人”定义。一方面符合它在政治、教育与文化上所采取的立场，另一方面则可能是当初马华公会的高层都是峇峇华人的后裔抑或是受英文教育者：他们以为“华人”不只是百分之百使用华语或汉字的人，而是只要在“种族”的区别上是“华人”就行了，其特征可以是宗教、食物、衣著、住所及种族肤色等。不过更重要的“种族”范畴是国家所赋予的“政治”意涵，即从殖民统治起就被依种族意识型态加以划分的三大种族 (马来人，华人和印度人)；以及独立后宪法上所采取殖民时代的种族划分；新经济政策下的土著、非土著 (Bumiputra, non-Bumiputra) 的区分，以及在人口普查、身分登记等官方机制和文件上的种族登录。因此所谓的“华人”在政治上就包括了不是受华文教育且不一定会说华语的华人。在这样的立场下，也难怪马华公会的政策取向常受董教总的非议。至于后者的教育立场则是要求完整的华文教育体系：从幼稚园到大学，如此华人文化才得以保存和发扬⑤。马华公会后来在华文中学改制问题上的表现，除了是因为它作为联合政府的一份子有义务如此做之外，也因为它对何谓“华人”的定义是属于国家所强调的那一套。故马华公会支持政府只要保证母语教育到小学的阶段就够了，华人文化的保存与发扬可以其他方式来进行，不一定要靠完整的华文教育体系。但是配合着政治上的需要，马华公会常会在文化问题上跟其他的华团显出一致的行动。正如陈志明说的：

“华人在某些文化问题上团结一致，与其说是针对有

⑤ 所谓完整的华文教育是指从小学甚或幼稚园到大学的一种完整教育体系的要求，这是受访者亲口告诉笔者的。

关问题进行抗争，不如说是借此表示他们对捍卫更广泛的华族利益的支持。这种文化上的反应，显示了他们对文化、社会和经济歧视的察觉。”（1987: 56）

这也说明了华人政治、经济与教育问题是纠缠在一起的，但它所涉及的还是作为华人认同的重要指标；

“‘讲华语’运动可视为华人（主要是受华文教育者）寻求认同的一种意味深长的运动。”（陈志明，1987: 56）

诚如本文欲说明的：政治发展的条件只是催促了华人文化意识的觉醒，至于使用那一种方式来反应则是以华人在历史过程中逐渐形成或内化的一套文化意识为主。这种文化意识在当代的政治情境里却是必须对“何谓华人”的问题作提纲擎领之界定，因此它也是一种族群属性的表现，二者之间似乎是可以划上等号的。那么在进入八十年代的马来西亚政治情境时，华文教育运动从历史上所累积下来的文化论述又有了怎样的转化呢？以下我们就针对七十年代就被提出来的“国家文化”的争论为例，来说明华人文化意识的再进一步确定与巩固的问题。

第三节 “国家文化”的争论：被客体化的文化

“国家文化”（National Culture）议题是政府于1971年8月在马大召开的一个国家文化大会上研拟出来的。这个会议的出席者几乎清一色是马来知识份子与学者，所发表的六十多篇论文在提呈到文化、青年及体育部后编成一本册子，标题是《国家文化的基础》。在这本书的序言里，编者将国家文化大会所讨论的要点归纳成三大原则，此即通称的国家文化三原则：

（一）国家文化必须以本地区原有文化为基础；

（二）其他适当和恰当的文化元素可以成为国家文化之元素；

（三）回教是塑造国家文化的重要元素。

国家文化大原则强调唯有在第一及第三原则被接受之下才考虑接受第二原则。”（引自张景良，1987: 7-8）

国家文化会议的历史背景也是在1969年的种族冲突之后，国家文化的基础就是把政府的任务界定在“创造一种有利于国民团结的国家或共通文化”上。从此国家开始把文化“中央集权化”。在这之前，文化的计划与安排是社会福利部底下青年活动的一项延伸作业（1935-57）。之后，这项工作为新闻部掌管（1957-64）。1964年以后，文化青年体育部成立。起初，文青体部主要的文化活动是“为到我国的贵宾作文化的表演”的宣传工作。到了1989年，国家文化的议题就转移到新设立的文化与观光部手里。国家文化会议后，文化青年暨体育部就责成三个部门来执行国家文化政策，它们分别是：（一）研究土著的文化；（二）提倡与训练艺术的相关人才；（三）设立一个奠基于国家文化元素的文化生产单位。于是乎，政府开始主办文化庆典（Pesta Budaya）、槟城庆典活动（Pesta Pulau Pinang）等以推动“传统的”马来表演文化并吸引观光客。另外也把文化表演者、官僚与学者拉在一起，共同讨论国家文化的保存与复兴等事宜（Tan Sooi Beng, 1992:283-4）。

国家文化政策的种种努力是奠基于经过筛选的部份马来民俗与流行表演艺术所构成的表演艺术类型，但它也“创造”及“再现”了马来人的“传统”艺术。所谓国家文化就是一方面国家在有关“文化”的议题上取得发言权，任何不在“官方”定义与诠释下的文化艺术表演，都会遭到警方当局的阻挠，理由是这些没有经过国家许可的文化表演活动是具有“政治颠覆性”的①。透过这样的一套

① 1967年警察法令下赋予警方绝对的权力，以为“政府”把关。他们已成为整个审查制度的最前线。

审查制度，警方可以对提出申请的表演活动予以驳回或停演的命令。这样的讯息不只常见于华文报端中有关本地华裔大专生于中秋节不得举办庆祝活动，或与警方闹得不欢而散之外^⑦，连一些表演团体（各种族都有）的表演活动也会受到限制（Tan Sooi Beng, 1992: 285ff.）。

从马来传统文化被“客体化”、“创造”或“再现”的过程来看，我们也可以了解华人在传统中国文化里所可能有的创造与再现过程（这些都会在下来的两章里谈到，此处略去）。就如一位研究者强调：

“在这样的概念下，传统并非不受进行中但未完成的现代化干挠的（过去）留下来之残余。相反的，它本质上是新的、现代的、当前的——一个晚近的建构。”

(Kessler, 1992: 134)

马来传统文化为国家所“创造”对于国内其他的族群而言形成了一种“不平等待遇”之感。华人也对国家文化政策提出了反弹，透过这些反弹，使我们了解华人文化意识的发展及其内涵。

第四节 从迷思到历史：叶亚来与吉隆坡的开发，林连玉与华教

Carstens 曾以此主题探讨过华人社会在不同时期对叶亚来（早

^⑦ 几乎所有大型的表演活动，包括学校内的（中学或大学）活动，都在警方的管理之下。在马来西亚的华文报章上，于华人佳节接近时，这种问题就特别多。在警方的干预下，结果通常是不欢而散，但偶尔也会造成警民对立的紧张局面。

期的一位华人甲必丹，被视为开发吉隆坡的功臣）做不同历史诠释的意义^⑧。历史诠释及再诠释有助于对未来即将采取的行动和历史事件本身注入强大的力量，尤其是在阶级和族群意识分化如此巨大的马来西亚社会里，其意义更为明显。但是对历史事件的再诠释是随着政治与文化关系的演变而来。叶亚来作为十九世纪的华人领袖，对于马来亚华人在不同时刻有不一样的意义^⑨。Carstens 以为华人在不同时期对叶亚来传记的诠释也不一样，这显示了政治环境与华人社会对这事件不同的需要（1990:185）。尤其在战后的马来亚，华人（或同情华人的学者）越发强调叶亚来对发展吉隆坡的贡献，这与华人要求承认他们对马来西亚历史的贡献有密切的关系（Carstens, 1990: 206）。八十年代时马来西亚历史学会曾经质疑叶亚来作为首都

^⑧ 这种事例有很多，比如保卫三宝山运动、维护柔佛古庙门以及最近的义山搬迁的争议等，在很多时候都涉及历史的诠释与再诠释过程：原本不起眼的一些地方，由於政府以国家发展的需要或管理委员会与发展商私下达成协议，而引起媒体的炒作和华裔读者的哗然。在一些精英份子的领导下与政府或发展商抗争到底。从这些斗争中我们可以发现“文化论述”的重要性。透过这些论述，华人移民在马来西亚的历史、根源以及贡献都被一一提及，这跟历史学者在对过去做评价时很不一样。套一句 Hobsbaw 的说法，这是一种“全新的传统”。

^⑨ 从十九世纪或更早期的华人移民史的角度来看，当时的华人移民领袖其实就是公司的头头。有很多十九世纪的公司事实上只是英国殖民经济的附庸，它们利用不人道的手段把同乡拐到陌生地，并在当地开设赌场、贩卖洋酒以及鸦片，为的只是控制移民劳工的劳力输出。这些人被殖民主义者视为华人社群的代表，并在政府的部门里拥有实权。但是在廿世纪的今天，当面临文化危机时，一些华裔精英份子又不得不搬出他们来做文化的挡箭牌。

吉隆坡的开埠者，而认为拉惹阿都拉才是吉隆坡最早的开创者⑩。华人社群对这种说词大表反对，因此便搬出叶亚来及其他后来的华人甲必丹，描述他们对马来亚的贡献，把他们歌功颂德一番，以求证实华人对国家发展所做的努力，同时也呈现一种华人寻求一脉相承的“根”的心理需求。在一本有关这些功臣的宣传品中如是说：

“寻根，加强对祖先历史的认识。

植根，促进民族教育振兴文化。”（教总教育研究中心，1991：目录）

“向叶亚来学习的现代意义：拓荒苦干精神，创业精神，为民族利益奋斗的精神，提倡华巫合作的精神。”

“希望各界人士在阅读这本《先贤录》时，连系今日华社实际环境与情况，获得启发及精神力量。”（教总教育研究中心，1991：15, 42）

这里明显存有重新诠释叶亚来（或其他先贤）的功劳及精神的意义，以为当下华人实际情况或努力的争取行动赋予正当和启发的力量。这些历史人物事实上都已经作古，其子孙也未必飞黄腾达，但他们（几乎都是男性）却留下了最可以为后人揣摩的“精神”状态。“精神”这字眼是时下华人领袖喜用的。它的涵义应是指一种抽象的

⑩ 这不是突发事件，其实早在1950年代陆续出炉的教育报告书中，对历史课程纲要的标准改变就可看出端倪。首先是胡亚基被剔除出“马来亚的几个出名的人物”，这发生在1956年的《拉萨报告书》里。1980年5月11日，文青体育部长拿督沙末在一项联邦直辖区巫统经济大会上的工作报告里，提到吉隆坡开埠功臣是拉惹阿都拉。1983年9月9日及10日的五年级检定考试，历史试题否定叶亚来开辟吉隆坡（陆庭瑜，1992：151-154）。

象征思考，因此诠释时就可以用来指涉多种可能性。“精神”被赋予力量，并非“精神”本身，而是来自人们对历史人物、历史事件、历史的意义重新诠释时所生产出来的。叶亚来或拉惹阿都拉，谁才是吉隆坡真正的开拓者可以说是一个迷思（myth），但是叶亚来的“精神”或拉惹阿都拉的“成功”都只是一种“历史的再诠释”罢了。或者说，“谁才是吉隆坡的开拓者？”这样的问题意识之所以是重要的，乃是因为：当今的实际环境与情况之需要罢了。从这样的角度出发，我们一方面不致於落入两派的诠释斗争里，另一方面这也是本文的出发点。因此，当我们用这样的问题来看待华文教育运动时，也会发现有同样的模式出现，也就可以理解了。在华文教育运动中，我们也有一位类似叶亚来或其他甲必丹般“英雄式”或“精神领袖”的人物，他就是林连玉先生。以下就对这种现象做一分析。

1985年12月18日，林连玉先生逝世（使得历史诠释变得有意义的是当生人已成为过去时）。这位生前最受华教人士敬佩的斗士在死后就自然成了用以诠释华教奋斗的绝佳题材。他在临终的遗嘱里为自己的后事作了如下的安排：

- (一) 不可聘法师和尚或尼姑打斋超渡；
- (二) 只焚香不焚冥镪；
- (三) 出殡时不用音乐不用仪仗，不用联轴；
- (四) 墓地最好在甲洞华人义山双人穴准备夫妻合葬；
- (五) 最简修筑坟式墓碑如下：

林叶
连丽
玉珍
之
墓 (陆庭谕，1988: 41)

但他的后事并没有完全按照其生前的遗嘱来进行，反而被添加了许多原本不该有的东西。这大概是因为他所代表的“意义”对华文教育运动而言具有再生产的功能。所以在死后，由他生前的好友及曾经一起并肩作战的华教人士所组成的治丧委员会经过讨论后，决定将他停灵在雪兰莪中华大会堂内以供人瞻仰，三日后方出殡。这虽然只是一个小小的动作，但它象征了林连玉的特殊性。出殡之日，送殡队伍更是环绕吉隆坡市区长达一里，万人空巷。这种盛况足以让人感动，并对华教的斗争充满景仰。紧接着各地也举行了追思与哀悼会以及捐赠林连玉基金等活动。如果不考虑前述的各种活动或仪式，则林连玉遗嘱中一至三的大部份都被遵守了，至于墓地则治丧委员会做了一些增添：

“为了表扬林先生的风范，林连玉基金委员会致函雪兰莪福建会馆，要求……拨出长 64 尺，宽 35 尺的地段以供林先生墓园之用。该墓园建筑由苏天助先生设计，其图测比现在建成者高大堂皇，栩栩欲生的林连玉浮雕，上嵌‘族魂’二字，左右翼刻上林先生亲笔的‘横挥铁腕批龙甲，怒奋空拳搏虎头’的名句，绿瓦覆盖，极为壮观（但因福建义山怕涉及敏感问题，而只拨出 30 X 20 尺的地段）。”（陆庭谕，1988: 41）

其中林连玉浮雕、林连玉的诗句、“族魂”、高大堂皇的墓园等已超出了林连玉遗嘱中的要求。再加上华教运动者后来定 12 月 18 日（即林先生的忌日）为华教节，更加表达了他们力图创造华文教育运动的共同祖先、起源与认同、华人先贤及华教的最高精神领导人物的意图：建立一部过去壮烈的华人民族历史。以下就以林连玉为例说明这深一层的关系。

（1）族魂：何谓族魂？

上引陆文指出，在林连玉墓的浮雕上，上嵌“族魂”二字。

“族”当然是指“民族”；而“魂”具有“灵魂”的意思，故为“民族灵魂”的缩写。马来人有一句俗语说“Bahasa Jiwa Bangsa”，言下之意是说“语言是民族的灵魂”。而在华教的斗争中，事实上就是语言、文化、教育与民族权益的争取，所以林连玉也就成了“民族的灵魂”。“灵魂”是生存或生命中不可或缺的东西，民族灵魂也就是“民族生命得以维系发展”的必要条件。族魂二字后来成为年青漫画家丘光耀先生以林连玉的传记编绘成漫画下的书名。他所谓的族魂是指：

“林连玉是一位卓越的文化战士，杰出的教育家，他毕生为教育英才，鞠躬尽瘁，为捍卫民族教育，作出了伟大的牺牲，为维护华校权益，奋不顾身，因此我们敬爱他，就要效法他的精神，……”（1988: 40）

可见族魂也是民族精神的表征。而漫画家以林连玉的所作所为出发创造了一个以后者的行为及价值为基准的民族文化传统，与华教运动者透过语言文字的书写，共同为这传统的再现（representation）及再制（reproduction）做出了贡献。但是光有这种书写是不够的，它无法使得“精神”或“灵魂”成为可见、可感、可触及可控的东西。换句话说，它必须从抽象的理念解放出来，成为感官上的存在或实体。所以一种透过仪式的演出以强化这位华教的共同祖先，以加强人们那易于健忘的记忆以及华人的危机意识和认同的根源。从 1988 年起，教总开始举办林连玉逝世纪念日（华教节）的一系列仪式活动。

（2）华教节的仪式分析

从 1988 年起每逢林连玉的忌日，华教团体及其他华人社团都会举行一种类似公祭的活动。其仪式有：到林连玉墓园献花致敬、宣读“华教节宣言”、举办有关华教的研讨会及林连玉精神奖的颁发等。这种仪式如同人们向共同的祖先所作的祭祀，类似传统的宗族祠堂。可是我们知道参加祭祀的除了林连玉的遗孀、女儿及孙儿以

外，其他的参与者都是社团代表、华教运动者等。在一个以“宗族”作为其社会基础的社会里（就如研究中国社会的学者所认为的），“宗祠”是一个相当重要、有助于使宗族继续以一条轴线生存下去的力量来源。但在马来西亚的华人移民社会里，很少形成“宗族”的“组织”。唯类似“宗族”的那种共祭却继续存在于这样的社会里，这种类似宗族的组织或仪式行为就是“虚构宗族”（fictitious clan）的最佳表现。这种宗族的虚构在于它的成员之间并没有存在任何同宗的意义，就如人们对林连玉的祭拜一样，林连玉对华教人士而言具有特殊的意义。

这也是一种传统的创造。也就是说华人社会因林连玉的逝世而产生了一位共同的祖先，这祖先继承了华人先祖先贤的奋斗精神，故华人的“根”可以因此追溯到清朝时期的那些“被认为”有功于华人社会与国家的甲必丹们（当然这也是指特定的一些，并非全部，这与现今华人社群所需要的类型有很大的关系，同时这也是人们对历史做筛选的结果）。从华人甲必丹以来就“一直继承着”的奉献牺牲精神就是指涉为博大精深的中华文化之化身（历史的连贯性是以“精神继承的有无”为判准，而与中华文化的关连也是部份而非全部的）。华人从这些先祖的足迹里找到了自己贡献这块土地的证据与“根”。对于一个移民社会而言，没有比找到“根”的认同更迫切的了。

(3) 歌颂林连玉：另一种想像

林连玉的逝世并不代表华文教育的没落，也不代表他在华人心里的消失，反之，他被塑造成是引起人们怀念的对象。所以，他除了成为华人的共同祖先以外，林连玉及其精神也是颂扬华教歌词里的主角。

歌词之一，

“一代伟人，你的名字，万古流芳，永志青史；以学问才识，毕生为教育树人努力，对华裔权益教育公

正，不屈不挠，极力争取燃烧自己照亮别人。安息吧！安息吧！一代伟人。你的名字万古流芳永志青史”

歌词之二，

“林连玉的号召，维护我华文，全马华人一心，保卫我华文。不论是男女不论是老少，都起来维护我华文。林连玉的号召，维护我华文，全马华人一心，保卫我华文大家要团结全马的华人都起来维护我华文。我们的优秀文化决不能让人家摧残。如今每个华人抬起头来挺起了胸。”（霹雳华校董联会秘书处编，1986: 45-46）

这两首歌词表达了华人（尤其是华文教育运动者）如何看待林连玉的贡献。他们以民族教育斗士、伟大的导师、精神领袖及华族救星等来表示他在当代的意义⑪。同时也是华人社群的一种渴望，渴望长期以来在政治、经济及教育上受到排挤的情况；能够在精神领袖引

⑪ 笔者有幸亲身参与 1998 年的公祭。仪式中合唱两首歌：《一代师表》及《石在火不灭》。《一代师表》的歌词以林连玉的名句“横挥铁腕批龙甲，怒奋空拳搏虎头”开始，以文天祥的“留取丹心照汗青”结束。词曲编者辛上图先生似乎有意将二人联想在一起。林连玉一生为华教奋斗等于文天祥的视死如归，坚持不投降；林连玉被政府褫夺公民权等于文天祥最后被杀身亡；林连玉写过“横挥铁腕批龙甲，怒奋空拳搏虎头”以表心志等于文天祥在狱中写下《正气歌》。两人共享了某些特质，即为“民族”／“前朝”利益，鞠躬尽瘁，死而后已。另外一首《石在火不灭》则献给沈慕羽先生。

领下寻找出一条路⑫。另一方面，林连玉以前说过的话及写过的诗和散文也被编为“语录”。所谓语录是指：“言论的记录。‘唐’时僧徒记录其师言论，纯用口语，不加文饰，称为语录。‘宋’儒讲学，门弟子记录其言论，也沿用语录的名称。”（三民书局新辞典编纂委员会，1989:1848）或，更贴切的说，是指对“一个人的言论的记录或摘录”（新华词典编纂组，1989: 1027）。但一个普通人的話是绝对不可能被编成語录的，唯有被视为“师”、“儒者”或用现代的话说的所谓“导师”和“精神领袖”等的言论才会被他们的“徒”、“弟子”或现代的“随从”、“被领导者”、“子民”等所編录。所以只有像林连玉如此伟大的人物，他的“子民们”才可能把他的话编成語录，以作为子民未来华教运动的精神指导原则。

(4) 林连玉精神奖：华文教育运动的原则

从 1988 年的华教节人物/组织奖改为 1989–90 年的林连玉精神奖，除了使林连玉精神变得更具体以外，更是要贯彻林连玉精神以维护华文教育，发扬中华文化为目的；同时赞颂体现林连玉精神的华教工作者，培养接班人（教总秘书处，1988: 3）。那么在这些颁奖事项里，所谓“林连玉精神”又是什么呢？根据 1988 至 1990 年三届的华教节表扬嘉勉好人好事的情况，可以做成下表：

表十八：华教节林连玉精神奖得主与获奖原因一览（1988–90）

年代	受表扬者	受表扬者	备注
一九八八年	马六甲马士丹那华小	在反对教育局派遣不具华文资格的教师担任华小行政高职事件中，率先以行动捍卫华教。	华小高 职事件 ❬❭
	雪兰莪蒲种新明华小	董家教不分党派，不畏艰难，齐心合力，以实际行动挽救学校，免於因为学生人数过少而被关闭，为其他面对同样难题的华小树立了榜样。	维持华 小的生 存
	吉兰丹哥打峇鲁中华独中	复办成功，使得华人文化的一座重要堡垒得以在东海岸维持下去。	改制中 学复兴

❬❭ 所谓华小高职事件是指 1987 年因不满数地教育局委派不谙华语华文的学校高级职员，即校长、第一副校长、第二副校长、下午班主任以及课外活动主任五个职位，因而引起的罢课抗议事件。由于华小教员申请升此等职者“少”或教育局行政执行上的偏差加上政府实施政策的迫切，终于在 1987 年先后于槟城华小点燃火苗并迅速地扩及其他地区。10 月 6 日华人社团同各华裔政党召开全国华团政党抗议大会，11 日议决将采取全体华小罢课行动以示不满。接下来一连三天有些华小家长不让孩子上学。当局以“国内种族关系紧张”为由，从 27 日起的两个月内，援引内部安全法令 (ISA) 大肆逮捕政界（各个政党，尤其是反对党政要）、文教界（以董教总成员为主）、宗教界、民权运动人士（雪华堂青年团及民权委员会成员）及三家报刊被迫暂时停刊（它们是英文的 *The Star*，华文的《星洲日报》以及国语的 *Watan*），所谓茅草行动即是指此。一直到 1988 年政府才在各方压力下提出“四

❬❭ 关于华人救星的说法早在政坛上有所传闻，那就是马华公会的曾永森和陈群川在位时，当时的华文报章就称他们是华人社会政治和经济领域上的救星，这反映出华人对一个能解决现有困境英雄的期待，但是二者都令华人社会失望，前者是在竞选马华公会会长失利时退党后加入民政党；后者则因经济犯罪而被新加坡政府监禁。

年代	受表扬者	受表扬者	备注
一九八九年	槟城大山脚日新独立中学	率先改制办学方针，为北马独中的振兴立下榜样。	改制中学复兴
	薛雳金宝石山脚新民华小	以实际行动力保学校生存，免于因为学生人数过少而被关闭，为其他面对同样难题威胁的华小树立了榜样。	维持华小的生存
	彭亨北根那示启华小。	同上。	同上
	砂劳越诗巫省独中董联会	成功对当地六间背景不同，办学方针各异的独中实行统筹统办计划，一劳永逸解决各校的办学经费问题，为我国华教发展作出极有意义的贡献。	统筹统办
	森美兰芙蓉拿督陈世荣	献身华教近半世纪，数十年如一日。在维护华小、支持独中、发展高等教育运动中，无役不与，为华教在我国的发展作出了卓越的贡献。	个人表扬

一九九零年	柔佛笨珍龟咯耕文学校董事会	照顾教职员无微不至，切实做到同胞同泽，表现出极崇高的尊师重道精神。	教师福利
	槟城浮罗山背只溪槟榔港口天后宫	四十年如一日，承担着当地华小的一切学杂费，在普及教育，培育英才方面，为国家社会作出了贡献。	维持华小的生存

资料来源：整理自教总秘书处（1988）《华教节特辑》，页28-46；（1989）《华教节特辑》，页53-67；（1990）《华教节特辑》，页55-60。

综合这三届的林连玉精神奖所表扬的个人或团体的原因：

- (A) 华小高职事件 (1);
- (B) 维持华小的生存 (4);

“解决方案”：即前四个华小高职必须具有受承认的华文资格文件，至于课外活动主任则只要能说华语者即可，这场风波至此才告一段落，但潜伏在这解决方案内的问题还是可能在未来一触即发的（教总秘书处，1988:51-57；马华公会总部，1987）。从1988年4月至5月间华人执政党：马华公会和民政党，发生了对这个解决方案的互揭疮疤、推诿责任的骂战。最后我们知道这方案是马华公会提议而民政附议的结果。其实茅草行动也极可能是巫统内斗的烟雾，以转移人们的视线罢了。当时巫统发生党争，东姑拉沙里向巫统主席马哈迪挑战，最后是前者分裂出巫统成立“四六精神党”。在经过冗长的官司和相互的挖角之后，巫统改称为新巫统（UMNO Baru）重新注册。因此华小高职事件也与剑拔弩张的巫统党内斗争不无关系（中国报，1990.12.7.）。

- (C) 改制中学的复兴 (2);
- (D) 统筹统办 (1);
- (E) 个人表扬 (1) 以及;
- (F) 教师福利 (1)。

括弧内的数目字是指其表扬次数。我们可以再依中小学的不同，划分为三大类：（一）与华文小学教育发展有关的事宜，其中又以挽救学生人数递减的现象之努力最受表扬，这是有它的内在原因的（参考本书第二章的注 9）；（二）华文独立中学的办学方针、经费等问题，特别是以北和东马的华文中学的复兴运动为主；（三）对政府教育政策采取必要的行动，比如 1987 年发生的华小高职事件。在这些表扬的项目与次数，我们可以知道华文小学的持续发展最受关注，原因不外是乡村华人人口大量移出的结果，使得一些华文小学面临关闭的危机，因此成为当前最为棘手的问题。从此也就不难看出所谓林连玉精神所指涉的范围了：即为华文教育的永续发展提供服务之精神。这种精神事实上就是华校董教总的一贯原则和立场。林连玉奖是一个将董教总的精神和原则加以传达出来的仪式罢了，这也是华教团体诠释与再诠释林连玉这个人及其行为下的产物。

在 1988 年 12 月 18 日的华教节里，一篇公祭林连玉的悼文里就流露出这些仪式的时代意义：

“没有三保山的屹立，没有您的精神，没有华裔的斗志，华裔马来西亚公民的建国功劳将被一笔勾消！这是个窜改历史的时代，是非颠倒的时代。别有居心者，企图否定一切，抹煞一切，霸占一切。”（教总秘书处，1988: 17）

所谓“窜改历史的时代”与“是非颠倒的时代”，就是这一则以及其他活动或仪式举行的时代意义。这样的时代需要英雄式的精神领袖作为表征，需要有一脉相承的文化根源，也需要不断的提醒人们“我们的建国功劳将被一笔勾消”。唯有如此，才能激发人们参与保有华人的“尊严”与“荣耀”的运动。以上所谈的还只是华文

教育运动上的一些仪式活动，以诠释及再现“林连玉精神”的真髓。至于有关华人文化部份，则有着更多的争议与发言的空间。

第五节 文化的寻根与一个有关“华人文化”的创造

除了以英雄化华教斗士做为华人享有共同历史、祖先、认同与命运的塑形之外，由于马来西亚国家文化政策的需要，也使有关华人文化的课题有了另一番的变化。舞狮这种活动，原是华人社会里传统的喜庆（包括已届高龄逝者的丧事场合）所必备的。在马来西亚的华人社群里，大部份的舞狮活动都在华人农历年举行，其他的场合包括欢迎政府官员的到访华人活动（政治）会场，或华人官员开放官邸（或党部）时才用得上。这些狮团（或称为醒狮团）都是附属于某一社团所有。要了解舞狮在马来西亚华人社群中的意义，我们应对华人社群在政治上的遭遇有一些背景式的理解才行。本节的讨论采回溯式的写法，即先从华人社群最近的政治议题讨论起，然后再推向与舞狮有关的课题上来。

华人的需要最高领袖在国家文化议题被提出来以后就变得更为具体了。一方面它营造了一种使华人同仇敌忾的机会，另外一方面是再度挑起有关华人大团结的思考。基于华文教育问题乃源自政治地位的不平等，1982 年董总主席林晃升先生提出由华人朝野政党与民间团体三者组成“三结合”的一个政治概念，试图突破华人在政治地位上的困境。但也是因为华人社群常是多头马车，没有任何一方愿意服从于另一方的指挥当政治上的老二。这种政治现实使得“三结合”的“齐头式民主或平等主义式的理想”惨遭滑铁炉。不过也因为如此，董总的郭洙镇与许子根等人乃以知识份子参政的理念毅然加入了民政党（执政党的一个华人政党，标榜多元种族的政治主张）并参与了国会议员的选举，以“打入国阵，纠正国阵”的口号，开启了回肠荡气的“华团人士参选”的先例（《火箭报》，1991:3）。但

建构中的“华人文化”：族群属性、国家与华教运动

是打入国阵的结果却是使得“华教人士变质”^⑩。他们非但没有纠正国阵，反而成了发不出声音的代表，对华教人士的参政写下不好的一页。理想的知识份子从这次的教训中学习到什麼？1986年大选，林氏再提出“两线制”。最初两线制被称为两党制，

“目的是为了打破国阵特别是巫统的政治垄断，……因为只有在形成了两个足以互相制衡、取代的阵线时，当权的一方，才会表现得更加民主、开明，人民的意愿才会更加受到尊重。”（李万千，1991：3）

也就是说是若要突破发展至今的族群政治及巫统的一党独大作风，我们不能只停留在结合华人所有的力量这种非常理想化的想法上，而是应该看清马来西亚族群政治的本质。那本质就是：国阵的联合政府是一种“权力不平等”的组合：巫统是权力的中心或核心，而其他的政党只能算是“边缘化”的政治团体罢了。认清了这种政治的本质后，再针对它的重点提出反击，才是正确之道。这就是为什么林氏的“两阵线”比“打入国阵，纠正国阵”更具有冲击力的原因所在。

这些尝试也说明了华人社团对政治困局的焦虑。这种焦虑来自一个复杂吊诡的党团关系，即华人社团普遍认为现有的华人政党（执政或在野）根本未能为他们争取权益；但在整体的族群政治笼罩之下，华人（或社团）又必须对执政或反对派的族群政党有所依求。换言之，它们的关系是既独立自主又相互依赖的。在这种种的心理与情绪下，华人社团寻求大结合乃在八十年代如火如荼地展开。然

^⑩ 华教人士参政的第一炮是由许子根和郭洙镇等打响的，但经过多年来他们入阁后的考验，使得有些华教人士批评他们为“变质”的华教人士。

而，除了政治外，能凝聚华人社群的力量非文化莫属了。这也是自华文教育运动以来华团又一大规模的运动；但这次的运动不再是“政治的”（political），而是“文化的”（cultural）。关于这一点，这里需要加以解释。从过去的华人大团结运动，华团或政党的领袖们都只强调在政治上作改进：结合不同性质的社团、不同政治主张的政党、高呼一些政治性的口号或联合举办一些活动等。在当时即使有文化的意图，也只把文化当成是次要的，作为表现“华人大团结”的一个象征符码罢了。如今，华人文化不再是配角，它是活动的全部，是一种使活动更深化入日常生活领域的方式。了解这一点以后，我们就可以举舞狮为例，来说明这种转化的过程。

“舞狮原本已开始在本国‘衰退’，但当时的内政部长丹斯里加沙里却批评舞狮不合国情，认为应改为舞虎，这句话引起华社哗然，并引为民族的耻辱，激发起抗拒及自我振作之心。”（《南洋商报》，1991）

上引董总现任主席胡万铎先生在育才独中举行的第三届霹雳中学校际南狮观摩赛的谈话，真是一针见血地说出华团文化运动的激因。换句话说，舞狮的活动是因为“国家文化”政策下的产物，它是一个“政治运作”下华人“文化传统”受压迫的其中一个例子。但是当舞狮运动展开时，“政治”虽然还是问题的其中一个关键，但是有更多的文化诉求与关涉“华人文化”的问题，也就一一出现，底下是一些归纳：

- (一) 舞狮等同于华人文化，故舞狮应被纳入国家文化的主流里；
- (二) 舞狮的蓬勃发展使得大马成为世界最大的醒狮国；
- (三) 国际舞狮观摩赛常会造成不同社团间的相互竞争出赛权，尤其当狮团倾向于不同的政党时。在1989年有关因争取出赛权而上报端的舞狮新闻的争执里就不乏马华公会与民政党之间的宿怨；
- (四) 舞狮运动的普及化也带动了经营中国佛具、神料、狮头及

锣鼓等的进口生意（大马的进口占了中国市场的百分之六十以上，在这方面是中国最大的贸易国！），至於本地制造的器具，则因成本高价格昂贵故较不受欢迎；

(五) 在市场上舞狮也被区隔为三种：南狮（华人农历新年采青用，又分刘备、关公、张飞、黄忠与赵云狮五种），由中国广州佛山进口，其中又以关公和赵云狮较为普遍；第二种是北狮（表演用，古时为宫廷表演专用的一种）；及装饰用的狮头等（《中国报》，1992.2.8）。

这些现象包括经济、政治和文化的争论。有趣的是我们比较少看到關於由中国进口的狮具对本地相关制造业打击之报导，倒是第一至三项常成为报纸的主题。因为它们是与所谓的华人文化论述息息相关的。这种文化论述与国家文化的文化定义是同出一辙的：1971年的国家文化政策以文化元素来界定，因此在华团的文化理论里也是由文化元素出发。但什么是华人的元素呢？是传统的抑或现代的呢？为什么是这一些而非那一些呢？这些文化元素的选择又反映出什么呢？这些问题都在八十年代间相互冲击着，而舞狮是敲响这些问题的第一炮。

在八十年至九十年代间，在华人社会弥漫着各种各样的文化活动，如寻根系列展览会（包括各种传统的家具等）、传统水墨画、书法、春联、灯笼、灯谜、杂技、地方戏曲、民歌、儿歌、华乐、棋艺、民族舞蹈、武术、体育和华人节日等（包括农历新年、端午、清明、中秋、中元节）。这些传统的推动者有意将它做为表述民族文化活动之一，以形成某种刻板印象，这也是在国家文化政策形成后的一种反应。基本上它是接受国家文化政策对文化的定义但不赞同“国家”所执行的方式的一种表述。因此国家文化政策里有关文化的定义是透过华人社团的反应而得以彰显出来，而华人文化活动的形成也可以说是国家干预下的产物。

1982年国家文化政策付诸实施十年，文化青年暨体育部展开了第一次的检讨会并广征民意。当时的马来西亚华人文化协会（附属

于马华公会）在副文青体育部副部长拿汀巴督加周宝琼女士（亦是马华公会的副部长级人物）的催促下，广邀其他华团以举办华人文化大会及草拟文化备忘录。华人文化大会终于在1983年3月27日于槟城华人大会堂召开，同时发表了文化备忘录。这次的大会总共有15个华团派代表参加，包括槟州华人大会堂，吉打、马六甲、柔佛、彭亨和玻璃市的中华总商会，以及吉兰丹、丁加奴、雪兰莪、森美兰、霹雳及沙巴的中华大会堂，砂劳越的华人社团总会和董教总。这次大会是全国华人“最高领导机关”的大结合，对于文化及国家文化政策提出了以下之原则：

- “(一) 我们的国家文化，其基本特征是：多元的文化形式、共同的价值观与本地色彩；
- “(二) 我国各族文化的优秀因素是国家文化的基础；
- “(三) 科学、民主、法治精神与爱国主义思想，是建立共同文化价值观的指导思想；
- “(四) 国家文化应基于民族平等的原则。通过民主协商来建设，在建设的过程中，应重视文化发展的自然规律，而不应有人为干预；
- “(五) 建设国家文化的过程，也就是各族文化的相互交流，去芜存菁，并吸收外来文化的优秀因素，建立共同价值观的过程；
- “(六) 政府应一视同仁、平等对待，同样扶助各民族文化，并大力促进它们的交流。”（林木海，1983: 40）

这一份由华人最高社团组织对国家文化政策所采取的态度是：多元文化主义、文化民主政策（或自由主义的文化政策）及国家文化因素的超族群色彩。这六点原则是华人文化大会《国家文化备忘录》之根据。

该《备忘录》对于文化及“华人文化”的界定又可以分两方面

来谈：一是对文化的定义问题，《备忘录》认为文化以及马来西亚的文化应该有以下的特质：

2.1 文化一般是指人类在历史发展过程中所创造的物质财富与精神财富的总和。……是指人类的生活方式，因此各族人民与其本民族的文化都有不可分割的血肉关系。

2.2 ……所以国家文化也就是国民的生活方式。我国是一个多元民族、多元文化的国家，国民生活方式必然是各族人民生活方式的总和。

2.3 我国的马来文化，马华文化与印族文化，在我国的客观环境中经过长期的演变，不论在形式或内容上，已经有别於印尼文化，中华文化与印度文化。它们不但继承各自渊源的文化财富，而且互相丰富，交流与融合，早已成为我国文化不可分割的各个组成部份……它们都具有本地的色彩。”

（林木海，1983: 12-28）

这样的界定指出了“十五华团”的文化观。它一方面说明文化与民族或种族有某种固定的关系，即对一个民族⑯而言，文

 ⑯ “民族”一字在大马的情境里被等同于“族群”或“种族”，在大众传媒里人们惯于采用“民族”来指涉在概念上有差别的“族群”或“种族”。另一个常用的字眼就是“种族”。在英文媒体里，nation、race 和 ethnic group 是有所分别的。但在马来语里只有一个字眼，即 bangsa。可能是在这样的影响下，华文的使用者很难区辨出三者的不同。“种族”一字在大马的情境里的使用也不同于学术上讨论种族现象时那般负面，在大马，“种族”一字并不具负面的意涵，它的用法是同时结合了“种族”（生物血缘）和“族群”（社会文化）的面相。

化⑯是代代相传的一种类似血缘关系的东西，换句话说，民族之于文化或文化之于民族是一种人类与生俱来的初始情感。这样的初始情感包括有物质与精神两方面的东西。对一个民族而言，其文化是不可取代的。一个民族只能有一个（种）文化，而且它是独一无二的。因此一个像国家文化这样的东西，在“十五华团”的文化概念里，就应该是一种各个民族或种族生活方式的总和，它是不需要人为干预的自然产物。换句话说，对“十五华团”而言，大马的国家文化是 A 文化加上 B 文化再加 C 文化的一种 D 文化，D 文化即不是 A 或 B 或 C 的其中一个，但却同时具有 A、B 和 C 的特色。所以，只有在“国家”对文化保持绝对中立以及平等对待和资源分配的情况下，这样的国家文化观才有可能达成。也就是说把文化的交流、互动放回它应有的市场，由这样的市场决定国家文化的可能形式。这一整套的“国家文化”概念跟政府实际采取干预式偏袒某个政治上强势的族群的国家文化三原则有很大的出入，或更直接地说，多元主义的文化论是针对这个国家的单元主义文化政策而来的。

在描述了文化的界定后，由于“十五华团”对文化与民族的关系采取一一对应，以及国家文化是集各个民族的文化于一炉的看法，

 ⑯ 如果以“俗民”的概念来分析，“文化”在他们的概念里是指一种独一无二的生活方式，但它同时可以像血缘一样代代相传的。值得注意的是虽然在大马这样的环境里，华人、马来人及印度人已与他们所处的祖居地文化有所不同，它们承继了这些文化传统并加以发扬光大以及相互交流融合。唯在这样混合交流之下，“十五华团”的文化观似乎还告诉我们各族有各自不可分割的文化，理由就是因为文化是一种类似血缘的东西，是洗也洗不掉的。

所以它就有必要说明它对马华文化⑯的看法。有关马华或华人文化的具体内容则有下端(附录：语言教育、文学、艺术)：

“1.1 语文、教育与文化有着十分密切的关系。

1.1 马华新文学。

1.1 表演艺术(戏剧、舞蹈)、听觉艺术(音乐、歌唱)
与视觉艺术(绘画、书法、雕刻、设计)

1.5 除了反映当地现实的创作之外，我国各民族也保留从祖先传下来的某些传统艺术，如印族传统舞蹈，华族的“舞狮”、“武术”等……只要有美学的价值，或怡情励志的作用(就可成为国家文化的一部份)”(林木海，1983:18-26)

表面上看起来这样的马华文化包罗万象，但在实际的运作上还是有所选择的，这就涉及一套马华文化论述的问题了。在这一套论述里，“去芜存菁”是一个重要的概念。“去芜”是指将杂乱无章及无秩序的一面去除掉；“存菁”是把精华的部份保留下来的。那什么及怎样才是精华或渣滓和由谁决定“去存”的问题就涉及到运动者的一套意识型态建构了⑰。诚如许多“学者专家”或文化教育

⑯ “马华文化”系指大马华人文化(或大马的中华文化)。若从文化备忘录的文化与民族的血缘关系出发是可以理解的，但若从它认为华人文化已非中国文化本身，而是有继承传统和融合其他文化的一种新文化来看的话，那麽它应该被称为“华马文化”。但前者是耳熟能详的用语，而且似乎备忘录的重点在于强调一个民族拥有一个独特的文化，所以它比较着重在传统的继承而非变迁上。

⑰ 最近(1998)的华社兴革大会以及之前的各种有关“去芜存菁”的活动都是这种概念下的产物，但在实际运作上往往变成是只闻楼梯响不见人下来的口号而已，真正的兴革必须是从根部做起，而不能只是在表面上说说而已。

工作者在参与这些“活动”所呈现出来的意图：(一) 将一些被定为“迷信”、“落后”、“浪费”和“不健康”的文化元素一律去掉；

(二) 保留及发扬那些“有价值”、“高尚”和“精神”的文化(江真诚，1984；赖观福，1982)⑲。我们可以赖观福所编的《马华

⑳ 这些被判定为“迷信”、“落后”和“不健康”的文化元素并非“文化”这样单纯的答案可以解释的。事实上它可能只是某种社会阶级的文化表现，这些阶层的人们由於国家的政经策略和福利的偏差而导致他/她们无法取得教育资源，因而保留或继承了这些被视为“文化残渣”的文化行为。但若深一层去看，这不也是社会经济地位的一种投射吗？这就说明为何每次喊说要兴革的通常都在社会经济(政治)地位上有一定成就者，绝不可能是由下往上的一种改革的要求。这种由上往下的命令式兴革是很难成功的。至于“浪费”的文化行为其实是某种类似“夸富宴”的社会地位彰显的方式，这很常见于大马华人的上层社会里。这与华人移民社会有很密切的关系。由於在移民社会里财富成为个人累积社会、文化、政治和经济资本的主要和唯一的管道(加上殖民地政府政治上的管制，使得这种情况更恶化)。再者，华人移民社会的货币化(monetization)以及商品化(commoditization)的历史长远，并且衍生出某种拜金主义的行为。这种行为以及文化历史的发展一方面使得华人移民成为非常勤劳、努力赚钱以及充满商机的族群；但另一方面又使华人移民是既狡猾又没有其他生活目的—一群人(除了金钱以外)。

㉑ 这些文化就是所谓的精致文化，同样的它们其实也反映了某(数)种社会阶层的文化欲望而已。但有趣的是精致文化在大马华人社会里的商品化非常缓慢，虽然商品化是华人移民社会的特质之一。这个问题需要更深入的研究与分析，笔者在这里只提出个人的一些观察结果和猜测。大马华人社会与文化被纳入所谓“世界”的一些观察结果和猜测。大马华人社会与文化被纳入所谓“世界”的一些观察结果和猜测。

文化探讨》一书所列马华文化来说明所谓的有价值、高尚和精神的文化，该书所收集的讨论依类别可以区分如下：

表十九：马华的精致文化一览

项目	篇数
马华/中文化	2
伦理道德/价值	4
华语	4
华文教育	1
华文文学	3
华人艺术	4
华人宗教	4
华人礼俗	1

资料来源：整理自赖观福（1982）《马华文化初探》，吉隆坡：留台联总。

“华人网络”的时间不长，但也就在于它於国内无法做长足发展（从教育到语言和文学的创作）的郁闷和焦虑下，接受了来自香港、台湾和中国大陆的文化“入侵”。至少前两者的文化输出（透过文学、电影和其他的交流形式）是资本主义在两地发展的必然结果。在国家政策以及各种主客观条件的无法配合下，本地华人的创作无法透过国家或商品化的力量达到蓬勃发展的境地。如今有一些创作（歌曲、文学等）得透过台湾或香港才得打入中文的市场就说明了这点。所以这使得本地生产的“精致文化产品”进一步停滞。另一方面是掌控着生产工具者對於出产本地制造的产品，在市场及销售网比不上港台的情况下都会取消使本地创作商品化的考虑。那这是否说大马华人只能是港台文化（不管是否是精致）的消费者或生产与促销文化产品的“协力”商业网络的其中一环呢？这些问题值得文化研究者进一步讨论与分析。

从表十九，我们得以审视学者眼中的马华文化及其比重，其中以华人伦理道德、艺术、文学、教育、宗教为主。从这表中也可看出所谓的去芜存菁论及其择取的元素。

在这样的定义中，我们可以发现推行讲华语、争取华文（民族）教育的存在、各种艺术表演、文学创作等，在概念上就很明显地接近于“去芜存菁”论者心目中的理想文化了。就像在国家的干预下，马来传统文化（也是指艺术、回教，尤其是那些被国家认定可登大堂之雅的东西，包括马来舞蹈、乐器、服装、食物、风筝、回教堂等都是官方宣传品中常见的国家文化表征）登上了表征国家文化的舞台一样，华人传统文化也在去芜存菁的论述下登上了华人的政治与日常生活舞台。事实上，国家的这套文化论述对於一般华人日常生活之习惯、风俗、语言（指方言）、仪式等并未构成影响，也因此可以理解成：国家的语言、文化与教育政策里对华人真正构成威胁的是一些所谓“高级文化”的元素。而且这种文化的定义是非常广泛的，它可以不断扩大和吸纳各种可能的“文化因素”，诸如书法、水墨画、春联和棋奕等也都在某些场合里被视为华人文化的一部份。这些被抽取出来的文化元素所组合成的“传统中华文化”是一种创新，为世代以来华人所没有的一种创造或建构。这样的“创造”拜国家文化之赐，因为唯有如此，整个教育运动或文化运动才能更茁壮的走下去。

当社会发生急遽变迁或旧有的传统受到破坏而不再适於环境的需要时，传统文化的重建就变得极为重要。这时所谓的传统就是创造出来的 (invented tradition)。这样的“传统”并未成为过去（传统总是予人以“已过去”之意义），它们反而是在需要的环境里继续发挥作用(Hobsbawm, 1983: 1-14)。华人文化或传统意义的显现就是传统的创造与诠释的过程。国家以族群属性为其操弄文化的基准（但这也是进入七十年代以后才有的现象），在国家文化三原则及它的政策实施上就很明显了（宗教课程、国家文学奖、国家独立庆典、观光旅游手册以及大众传播媒体等都有所谓“马来文化中心主义”的

色彩)。因此，受“排挤”的一方就只能运用另外一套文化论述来创造一个统合群体的“民族文化传统”，以资对抗。与国家所创造的一套传统比较起来，华人文化传统也是一个求取“一统”、“同质”“介入”及客体化的情境产物。

1989年全国华团工委会与大马书艺协会联合主办了全国华裔同胞贴春联运动。这运动也是在华人文化如火如荼展开后的其中一种形式，活动中对贴春联有如下的描述：

“贴春联是传统的继承”；

“贴春联可以保有优良的传统”；

“挥春是中华民族特有的文化艺术，只有华文字才能挂在墙上”^{②1}。

事实上，“贴春联”这种在传统华人农历新年才举行的活动之一，如今已不太可能找到痕迹。这一方面是由于“书法”这种艺术的书写只能在少数人的手中呈现，大多数的学童不是没有兴趣就是没有资质。而且，现今住在都市的华人家庭已不流行“贴春联”，而住在乡下的华人家庭可能就根本没有“贴春联”的意图。那麽，这运动的主要动力主要是什么呢？

“……在于华人社会处于一个压力强大的环境里，通过这样的一个运动，以表示我们对民族事物的维护。”

(《星洲日报》，1989.12.31)

从上面的这一段引言，就可以很清楚地看出“贴春联”或其他华人文化活动的动机了。就如前述，华人的文化活动是一种“传统的创造”，但这并不保证人们(包括推动者和一般的华人大众)对它(即创造出来的传统)的态度与看法是完全一致、无异议的。相反的，就像人们在美拉尼西亚对有关kastom(英文的custom)的创造一样，

^{②1} 这点倒不尽然。许多马来同胞的家里也挂有阿拉伯文的可兰经祷词。所以不是只有华文字才能挂在墙上的。

人们对传统莫衷一是，不管是对kastom的诠释或实践上都各行其是。华人的文化活动(这里以春联为例)也一样，大家(尤其是书法家)对于春联是否应保持使用毛笔(或一种新式的原子毛笔，现广为一般小学甚至中学生所喜爱)的传统，或是否应守韵律(指对联的押韵与否)的问题上有不同的意见。就如kastom在美拉尼西亚所造成的问题一样：对外而言，kastom是针对西方文化侵略而来的文化创造，但在人们应用这个符号时则又得视它是在怎样的情境下被使用，以决定它的意义。尤其是当kastom成为政坛上角逐双方的利器时，这种对同一个符号的不同诠释就更明显了(Keesing & Tonkinson, 1982)。

本节从华团对国家文化政策的反应谈起，条列出纸上作业的“文化”与“华人文化”的界定。从这些定义出发，似乎可以给吾人一些有关系华团文化政策的一个大概。然后再以“贴春联”运动来指出这些定义的实际效果。以下，我们将从与华团有最直接关系的文化活动——华团文化节的分析，以进一步说明上述定义的意涵。

从1984年以来，十五华团就以“文化工委员会”推动各州华团领导机构每年轮办“全国华团文化节”，以作为对华人文化大会的纪念及实践其目标，并加强华团间的连系。从1984至1990年的七十年当中，华团文化节由雪兰莪、槟城、霹雳、吉兰丹、柔佛、马六甲和森美兰州的大会堂轮流举办，于1989年受到黑狗啤厂商^{②2}的赞助。1986年鉴于工委会的能力有限，乃成立全国华团文化节谘询辅导委员会，网罗文化界的生力军以协助策划文化表演的工作(王兴文，1991：8-9)。以第七届华团文化节的各种节目作分析可以得到下表：

^{②2} 黑狗是这啤酒的商标，为英国公司在马来西亚的分厂，大概是因为华人乃此中的最大主顾，无论是婚丧节庆都不会缺少，故而此次的赞助实有互利的作用。

表廿：第七届华团文化节节目介绍（1990）

表演型态	内容简介
二十四节令鼓、挥旗、舞祥龙	象徵我们千里传薪、不屈不挠的精神，更代表我们一颗颗“舞动的心”。
舞蹈（路） （答迪情） （蓼莪） （团团转） （春天） （秧歌）	这条路不好走，但竟有不断来的拓荒者。 在那传统的图案下，舞出了那萦绕内心深处的乡情。 描述大马华族孝亲敬老的美德。 木屐踢踏响，童谣乡野跳。 春临百花开，妙歌处处闻。 企图唤起人们对前人种树，后人遮荫的怀念与感激。
舞剧（叶亚来）	第一幕：叶亚来离乡背井南来马来亚谋生。 第二幕：叶亚来与东姑古丁结盟以平息战乱。 第三幕：叶亚来以坚苦卓绝的精神把吉隆坡从废墟中建立起来。
音乐（渔舟凯歌） （四段锦） （凤阳花鼓） （锣鼓喧天）	反映渔民生活的新型吹打乐曲。 古筝独奏。 口琴独奏。 擂鼓。
歌唱（采花） （读书郎） （王昭君） （希望在田野上） （远方的客人请你停下来）	} 百人儿童大合唱。 女高音独唱。 百人大合唱。 男高音独唱。

资料来源：整理自十五华团主办（1990）《精英文化义演节目表》。

这些表演节目的挑选似乎以它们曾在某些比赛中获奖的标准为主，比如第九届全国舞蹈节“全场最佳表现奖”、第十届大马华人舞蹈节“优秀奖”、“1988年全国华乐节合奏组“优秀奖”、第二届全国华乐节弹拨组“优秀奖”、1990年全国歌乐节合唱比赛“优秀奖”及1989年全国艺术歌唱比赛“全场总冠军”等。这使这场“华团文化节”有了名符“集所有最好、最高、最优秀的艺术表演于一堂”、“华团乃华人民间组织的最高领导机构”的实。从表廿的类别可以看出所谓“精致文化”的细目有舞蹈、舞剧、音乐和歌唱四大种类，这些都可以含盖在“艺术”这个总类里头，这与上文所谈的文化运动中的文化界定是一致的，也就是说它反映了华人文化运动中的一套意识形态：去芜（去掉迷信、浪费与其他的恶习）存菁（艺术是最不受争议的菁）的观点。这除了说明华人文化就是高等的艺术以外，同时隐含着将这些艺术划分了优胜劣败的等级；因为只有优胜者才可登上这个属于全国华人的文化表演舞台。就内容上来看，可以发现有下列四种诉求：（一）象征华族不屈不挠的精神；（二）华人对马来西亚这块土地的爱及贡献；（三）推崇华人传统伦理道德；（四）安详宁静的家居与生活。

至此，我们可以说整个的华人文化建构运动，是一场将原有的、传统的高级文化²³再翻新，以为现代及当前的环境或处境所使用。这种创造运动的外在压力明显的是来自国家对文化的界定。华人社团在这个运动中扮演了很重要的角色。它们结合了组织的力量，来

²³ 这里使用高级文化一词，是意图显示出“去芜存菁”论述的最大公母：高级的文化（艺术）是比较不会引起争论的。但是，在这样的文化论述下，民间的或次文化的表演与活动将被打入冷宫，不但有国家处处在审查、监视，同时又有来自华人高级文化的挤压。

展现华人在文化政策上的意见。从对“文化”、“华人文化”（指那些被认为可以被纳入国家文化主流的元素）的定义中，找到了表现华人文化的各种形式。其中以一些文化活动之表演最具有研究的价值，因为它们一方面说明华人文化的定义，另一方面又以实践的方式表现出来，可作为理论与实践是否一致的比较。从以上的分析中，华团对华人文化的诠释与再诠释的确说明了在一个文化创造的过程中隐藏了各种层次的意义，其中以华团的名符其实最不会令人置喙。另外，“艺术”或指高等的文化元素作为华人文化的表征这一点也似乎不会有人反对（可能是由于参与者都是高级知识份子以及商人的原故）。最后，就“艺术”表演的内容来看，则又可以说明华人急于获得政府承认其作为公民的地位，尤其是他们在马来西亚建国的贡献，以及其传统的道德伦理有助于国家发展上。这些都表示了华人社团意图透过文化运动，进一步打入国家的表演舞台之努力，是兼具寻根与寻求认同於国家的双重意义。

第六章 商人与华人文化

第一节 薪火相传只在文化节？

相对于国家而言，华人文化复兴运动是一种地方主义的运动，但就整个运动过程来看，它却也是一种在华人社会内部的超地方主义运动。不管是教育或文化为名的运动在一些手段、方法的应用上都与国家极为类似（统一华人内部的方言或对于文化的界定等就是很好的例子）。但是华人文化或华文教育的呈现又必须只能在固定的情场里进行，因此所谓“华人传统文化”的论述，其实践只能在一年一度的华人文化节里（或其他艺术节）找到。吊诡的是，这种“一脉相承”的东西，在一般华人的日常生活中并不存在，人们大都遵循着西方或现代的生活步调。因此华人文化运动的推行，似乎只有在文化表演时才感觉得到那种气势或论述的力量。在第六届（1986）文化大会上有如下的描述：

“当雷霆万钧的节令鼓声惊天动地，如万马奔腾般滚滚扑来，在现场见证的万千同胞，都被带进祖先悠远的历史岁月里。五百盏灯笼从山脚蜿蜒亮上山巅，遍山的男女老幼，手秉烛火，眼含泪光，以一遍又一遍的歌声，赞颂祖哲先贤在这片土地上落地生根、刻苦耐劳地将我们这一代带来及带来的恩情；为我们建国、建家的丰功伟绩，歌声，也唱出我们决心为子子孙孙肩担薪火相传的使命和自我燃烧的壮烈情怀。”

薪火相传是形容承先启后的文化工作，事实上也是肯定先贤们的功绩，歌声是这样唱着的：

“每一条河是一则神话 从遥远的青山流向大海
每一盏灯是一脉香火 把漫长的黑夜渐渐点亮
(鼓声擂击如脉搏的跳动，淳厚的男声独唱：声音悠远。)
(朗诵)

酝酿于八十年代的华团文化基金即使只是一株幼苗却是到了扎根的时候了遍布八方 一颗颗炽热的心何尝不是等待春风 蕴势待发的草根！

（歌声）

为了大地和草原太阳和月亮为了生命和血缘生命和血缘

每一条河是一则神话 每一盏灯是一脉香火

每一条河都要流下去 每一盏灯都要燃烧自己

（鼓声转急、增强）（热闹激扬的华乐合奏曲插入）

（陈再藩，1991：88，部份节录自《传灯专辑》一书）

这种足以挑起参与者情绪激昂的活动最主要的功能是：将他们带入创造的想像里。它所传达的讯息是一种建立在以前所没有过的社群关系上，由一个共有的传统及血脉所构成。华人的共同命运意识于这样的场合里发挥得淋漓尽致，而掩盖了原本存在于华人社群内不同阶层、语言、教育甚至是政治立场的差异。但在实际的生活里，这样的共同意识似乎是微乎其微的。如果说这种意识已在实际的生活或政治现实里起了作用，则一片祥和的气氛早就在华人社会与政治活动里成形，而不至于像现在这样依然纷扰不断了。这种与一般华人的日常生活习惯距离遥远的“传统”之形成是前几章所讨论的重点，本章将进一步描述它的主要推动者——商人。

第二节 商人与华文教育

从十九世纪以来，华人社会领导者多以商人为主。作为全体华人事业的教育或文化更是商人大力置喙的领域。早在七零年代时，这些现象被黄枝连形容为“半封建半资本主义”，在他的批评里认为马华经济体系是一种仲介性质的商业活动，这种仲介性质除了塑造华商的性格外，甚至也影响到所有与华商有关的活动，教育即是一

例 (1971) ①。

从历史的角度来看，华商的这种角色扮演是可以被理解的。英国“殖民主义”统治的最初目是要使这些统治地点成为跟中国进行贸易的货物集散基地。为了达到这样的目的，那些中国移民，尤其是在这一地区已建立他们小规模土产交易的华裔商人，就顺理成章的成为在地国土产或原料物质与英国工业制成品之间的仲介者（参考 Daniel Chew, 1990）。从近代学者的研究中，我们可以知道十九世纪乃至廿世纪初的华人经济（不论是种植业或矿业）一直存在着三个特点：一是规模小但数量多；二是都很具投机性，完全受着国际价格起落的影响，所以国际市场好、利润高时，华商就会一窝蜂的去经营，一旦价格下跌就放弃；三是流动性大，这一点很类似当地土著传统上所实行的游耕农业（swidden agriculture）方式，唯不同的是华人所种的经济作物大多很耗地力，与土著的稻作不同（林远辉等，1991: 158）。华人的这种经济特性一直要等到第二次世战前后才有了改善，也就是华人的企业开始朝向现代化、联合与集中以及提高资本的有机构成与转向地方市场的制造业等方向发展之后开始。（林远辉等，1991: 322–325）

战后的发展可以看出有两条主轴，一是继续战前的中小企业经营，只有少部份转向大企业发展。但是，随着国内政治与经济的发展，华人中小业主开始感受到政府的种种管制，大企业家则从这些管制中进一步与有势力的政治人物挂勾，产生出所谓阿里答答式（Ali-Baba）的生意关系，如此使得这些大资本在政治的保障下进行积累。中小企业的困境益形严重，一方面它有来自政府政策与国营

① 董事会在目前一些华教人士的眼中已经是必须的了，跟黄枝连当时的分析已经有了距离，这主要是因为华文教育运动在国家的介入下使得原本对立的董教双方化干戈为玉帛，所以现在宣称没有董事会就无华文教育是应该作如此的看待才能理解其意义。

企业的压力，另一方面它又非华人大型集团或企业的竞争对手（谢爱萍，1990: 48–51；林伍珖，1990: 51–58）。从这些经济发展的过程中看，华商的介入华人事务就可以理解了，但这只是华商经济积累到某种程度后，透过捐助学校以取得社会声誉的结果。这应该是最初的动力，因为如果我们翻开华人在移民过程中如何取得身分认可时当可理解这种现象。

颜清湟在《清朝鬻官制度与星马华族领导层（1877–1912）》一文中就清楚的说明了这点：包括传统价值观念、心理需求、社会声望、领导权，以及缺乏安全感等²，是促使他们鬻官买爵的主要动力（1992: 9–13）。其中缺乏安全感这一点也是华商积累财富的重要原因之一，诚如吴燕和所说的“海外华人长期缺乏安全感而靠财富为保障”（1978:157）一样。但是在世局转变后，鬻官买爵已变得不可能，人们必须为累积的财富找到更为可以投资的方式，所谓的值不值得投资的标准已不是“经济”的考量，而是“政治与文化”上的一种介入。在这种情况下，教育就是一个最好的投资，这样的“资本”是无形的。但当它变成整体华人的“政治议题”时，这些商人或商会就顺理成章的成为华人社会的“代言人”，并维持了十九世纪鬻官买爵时的领导权与社会声望。因此，在配合华人移民受尽压迫与剥削后视教育为唯一能使下一代“起死回生”的机会等心理条件的凑合下，商人很顺利的当上华人文化活动与保卫的守护者②。华商的财富为什么必须投资于华文教育呢？除了前述的“历史”、“心

② 其实有很多华商对于华教非常“敏感”，一方面是因为华教是向主流政治观挑战的产品；另一方面则是很多华商（尤其是挂牌公司的大老板）都多少有一点政商关系。他们可能担心支援华教将为他们的生意带来不利。事实证明，这有一大部份是华商过度联想的结果，有很多默默为华教出钱出力的华商，不是都好好的在做生意吗？除非他们也涉入政治（尤其是反对的阵营）以及跟执政当局有密切的政商关），否则实没有虞虑的必要。

理”因素之外，底下即针对教育的特性予以剖析。

在教育学的研究里，传统教育经济学强调教育对改变个人特质、个人在劳力市场的地位及增加其生产的经济能力所扮演的角色 (Carnoy, 1985: 157)。也由于符合这种“劳力再生产”的结果，所以大部份有关华文教育在马来西亚发展之著作都是以这种教育经济学为研究的出发点。研究马华历史的学者都知道传统上华人社会是由各个方言、地区与职业组织所组成的，诚如一位研究者所说的：

“帮的分离也是有意义的。各帮领袖既预见不到建立具有一种方言的统一的华人社会的可能性，也意识不到建立这样一个社会的必要性。他们以为这种帮的分离还会持续一段很长的时间。为了着眼于未来，各帮必须通过各自的手段，努力教育年青人。为此，须筹集款项，修建学校，延聘教师，所有这些都得耗费各帮成员的钱财和时间。”（颜清湟，1991: 167）

所以教育不只是使原有“帮”内的领导权得以彰显，更重要的是它乃制造及维持华人“帮”权的一种机制，如此使得基于职业分工的帮群界线得以运作。从这样的历史脉络切入，我们可以了解到华人的教育从一开始就与华商或由他们所组成的帮或会馆有着密切的关系。更确切的说，华人的教育如何从“帮”的“方言”教育到具有统一语言的“华文教育”，事实上商人或商业组织或精英分子一直在这些问题上扮演了重要的角色。只是越到后来，华文教育越来越与“华人文化”扯上关系，这就涉及前几章所谈到的马来西亚国家形成与华人文化论述出现的关系。

教育的问题是一个现代国家形成中的主要题课，正如 Chai Hon-chan 在一篇论文中所指出的：“快速发展的大众教育目的是为民族建设 (nation building)，其中心课题是改变个体与团体的认同，以使得一个国家认同得以成为优先并取代不同族群间的初始团体认

同。”(1978: 69)，现代国家形成的过程中，其在教育上的措施是尽可能地减少其境内族群的初始情感认同。这也就是为什么有些学者会认为这些争执是一种初始情感与国家认同的冲突 (Geertz, 1963; Milnes, 1970)，就像一位华教运动领导者曾说的：

“(华教运动史) 是华人社群对他们语言、教育及文化热爱和不屈不挠的坚持奋斗。” (Lim, 1985: vii–viii)

这样的奋斗当然是冲着国家的限制甚或“扼杀”而来的。

羊忆蓉认为教育领域常会使“国家与社会”的讨论陷入混淆之中，尤其是国民教育体系更是如此，以台湾的教育情形为例便是 (1992: 2)。由于私立教育也有部份的“国家化”，比如课程、设备、人数、注册与冻结等，因此不能把私立教育视为对立于国家的情况。这样的论点显然不适于用在马来西亚的华文独立中学；后者除了使用媒介语、行政、经费及考试等问题外，它只有部份受到国家的干预。但是比较起来，马来西亚华文独立中学 (等于私立中学) 甚至那已被纳入国民教育体系的华文小学在自主性上似乎比台湾的相类似学校来得大。首先是这些华文学校的维持涉及了地方上权贵与一般大众，也就是说华文教育是华人地方 (这些“地方”通常为有名或有钱的华商所组成) 的公共事业 (郑良树 1987: 765)；同时在推动时以维护和发扬华人文化为号召。这个运动与八九零年代发起的大型文化表演活动是表里相关的。就这两点来看，马来西亚华文教育必然是表达了华人社会对抗国家政策的过程，在这之中政治的族群化和国家政策的土著化与之纠结在一起。但我们并不认为这样的对抗就可以将国家与社会二者完全分开，因为事实上华文教育运动在它形成及发展过程中也倾向于制造一套共同的华人意识，这是与国家对待教育在形式上是一致的。因此我们可以华文教育运动来表述马来西亚国家形成所遇到的问题。

Loh Kok Wah (1984) 从华文教育运动者的社经背景出发，配合他对马来西亚族群政治的分析所提出的论点是：这些运动使得华商

阶级可以将他们的利益含盖在全体华人利益之下，促使华人社会中原本含有的阶级差异现象转化为族群的问题。华文教育原本就是由华商或地方上的领袖所把持，也因此当国家试图介入时必然会与之有利益上的冲突，这说法是 Loh 一文的主旨。但本文前数章的描述与分析却显示情况似乎不如此单纯。至少在国家介入时，华校的董事会并非最早产生反应的，反而是教师会首先担负起反抗的职责。

而就华文中学改制事件，本文对一般认为华人政治人物的“党性”不会比华文教育或文化问题之考虑来得重要的看法持保留的态度③，因为事实上对华文中学改制成英文或国文（马来西亚语）的最有力支持者乃当时马华公会的诸公。华裔商人对教育或文化的兴趣是相当晚近的事，从前述的现象出发，华裔商人在经济上的表现也在教育上重演，至少那种短视、暂时性之心态也表露无遗。下来我们将针对华商（本文使用华商一字实含盖横跨政商两域的华人）在整个文化与教育运动的介入情形与过程提出看法。

1985 年全国华团联合会议首次肯定 1983 年的《华人文化大会备忘录》之原则（李万千，1989：108）。这一次的集会有廿七个团体参与，并对种族两极化、种族贫富悬殊和自由民主人权被侵犯等问题发表了《马来西亚全国华团联合宣言》。这些议决案并通过全国华团民权委员会来加以实践；后者于 1986 年制定了“贯彻全国华团宣言第一阶段九大目标”，包括经济（新经济政策）、社会（非法印尼劳工、新村发展）、政治（选区划分、贪污、公民权及人权）、文化（国家文化问题）及语言教育五项。这一些合作关系使得华团的进一步结合成为可能。其实早在这之前就有人提倡过这种团结的形式（刘

③ 所谓“党性”是指一个党员或党要对党的服从程度。一些华教运动者认为华人政党在面对华文教育或华人文化问题时，它们是会抛开党之间的成见，而共同为华人的权益说话；1987 年的华小高职工事件即是典型。但笔者认为这种结论尚早，因此保留置疑的态度。

问渠，1977），只是当时时机尚未成熟且也未有攸关华人存亡的事件可资团结一致对外。因此可以理解的是当这一切都具备时，华人社团的大联合于焉形成。

1991 年 10 月 17 日历经九年申请注册的马来西亚中华大会堂联合会总会（简称华总）终于获准成立，其宗旨有：

- （一）促进我国各民族亲善与团结；
- （二）商讨和处理与会员有关系的问题；
- （三）针对影响会员的政策或措施提出意见；
- （四）在符合联邦宪法的原则下推动和参与文教、福利、社会工作；
- （五）联络与本会宗旨相同的社团，以达致上述目标。”

（《中国报》，1991.10.20）

华总是原十五华团组织所构成，故为一个总会式的金字塔组织。华总在成立后，接着就是第一届会长的选举，选举中林玉静击败了甲华堂代表也是教总主席的沈慕羽。这场选战被后者形容为：向钱看齐，表示大部份的商人都支持有商人背景的前者。以十五华团组织的成员来看，大都是商会或以商业利益为结合基础的团体，研究华人社团组织者都不会忽略华人商会或中华大会堂所扮演的角色。一个最常被引述与研究的例子是雪华堂。

早在 1900 年雪兰莪中华大会堂就被提议成立，但由于一些纷争而迟至 1923 年才建成，这个组织的成员包括商会、会馆及其他形式的团体；以下即是按照不同性质的组织代表做成果表廿一：

表廿一：雪兰莪中华大会堂之成员与董事

性质	董事数量	会员数量
商会	3	9
会馆	17	17
其他	2	10

资料来源：整理自雪兰莪中华大会堂五十四周年纪念特刊编委（1977）《雪兰莪中华大会堂庆祝五十四周年纪念特刊》，页 59–60。

这些团体的主席或会长之间有时是相互关连甚或是由同一个人执掌，即便会馆在成员的组成上是占了多数，但商会的影响力并不可以被忽视。各地的中华大会堂是在总商会鉴于其名称的限制而发起推动成立的，一方面也因为透过中华大会堂的名称可以包含所有的华人组织。因此各地的中华大会堂之领导班底当然是以当地的华人总商会为主。从这里我们看到了华人社团惯有的组织模式：从小团体到大团体的结合。这种方式的组合在华人社团发展史中层出不穷，尤其是战后的发展更有朝向合并为一的路上走。原因可能是华族社团领导者鉴于小群的组织在日据时期备受残害，而体会到小群组织力量上的薄弱才纷纷联合成大群体，组织总会。或是由于 1937 年中国抗日时期，本地成立筹赈会，打破了长久以来那种强烈的帮派观念。不管原因为何，在这种种的刺激下使得组织总会的发展一发不可收拾（吴华，1975：9）。华人社团的兼并结合除了说明共同利益的保障以外，它们还代表了更为广大的华人权益：

“华人南来目的可说是纯经济性的（谋生第一），地位是侨民，本身对政治无甚兴趣；政府也不希望看到……华人中较具文化程度者，久受中华文化中儒家思想的薰陶，孔子所说君子不党深入人心，以为结党不够清高，……加以华人……在商言商……很多华人认

为，与其依附某一个政党，在某些问题上替华人争取权益受到限制或存有顾忌，不如避免采取固定的立场……上述三种观念，造成华人社会仍存有两种团结方式，一种是华人政治下的团结，一种是华人社团下的团结。”（刘问渠，1977：494–502）

这样的论点认为全体华人是在任一种团结形式之下，言下之意是它们代表了华人社会的整体利益。笔者认为这种结合的过程存有华人观念中关于“团结”的看法与需要，正如本书前几章所谈的，华人政治的一个困境就是团结的问题。但团结是什么则是非常有趣的问题，至少华团领导人会认为只要在组织结构上将各种社团合併了，则华人的大团结于焉形成。这样的观点已经在华人社团的历史中层出不穷。华人社团总会的形成，就笔者看来只是各种利益的结合，所谓“华人大团结”，只是华商在追求一种形式上的团结时顺带提出的一个口号罢了。华人的团结一直是华人政党的目标也是问题。事实上它只说明在形式上的扩大而已。而只有在华人文化运动风起云涌时，华人意识的形成才造成一种华人为一整体的社群意识，或是为一种想像的社群，它的基础是建立在一种民族的意识上（Anderson，1983）。“我们”成为指涉全体华人的代名词，它指陈一个特定之事实，透过报纸、文化节活动及其他宣传品，华人意识深入了人们心里。所以从这些社团的大结合之形式上的团结到一个整体华人意识的形成就是一部华人文化运动史。

华人意识的形成并非代表华人大团结的完成，而只是在国家形成的过程中华人社会领袖受压迫之反应。华人意识的提出一方面保障了华人社会领袖的利益，致使有全体华人这样的符号作为其后盾；另一方面则有与国家的种族偏向政策周旋到底的意图。因此在理论上，华人在晚期已有团结于华团之下的倾向，但实际上我们只是看到华人意识的兴起。

第七章 结 论

本书一开始就提到华文教育或文化运动中商人所扮演的角色，以及在华人文化运动中所呈现的文化被客体化、个人在运动中有不同的立场、华人文化的定义及其过程、华人民族意识的建立与华族“英雄的过去”等。最后本章希望以前述的分析为经纬，说明华人文化运动中商人角色与此运动所反映出来的有关华人的论述和华人族群属性的问题。

民族国家是晚近才产生的现象，它的存在或许已是一个很久的事实了，就诚如在英国殖民者到来之前，“马来亚”这个地理事实即已存在一样；但它的存在变成一个具有政治显著性的问题则是晚近的事。很多的民族主义推动者，或论述民族主义的学者都会倾向于尽量拉长民族主义的历史来合理化他/她们的论点。在族群的课题上也不例外。换句话说，人们易于将族群的存在事实当作该族群的源起，而忘了事实上两者之间还是有差别的。

在本书里，我们并没有处理到马来西亚国族建构的整个过程，但我们可以从殖民情境到后殖民情境里嗅到一些赓续的味道。事实上马来西亚这个国家的建立是后于马来人的民族主义，也就是说：是马来人的民族主义催生或建构了马来西亚国家，而非倒过来的情况。但是一旦国家建构完成了，它就成为执行民族主义者意志的工具。所以我们平常所说的“国家干预”事实上是指某种民族主义者在执行其意志的意思。殖民主义者对马来西亚的政治、经济、文化和社会冲击最大的莫过于使“多元社会”成为一个具有政治显著性的事实。这种政治的事实使得独立后的情境无法超脱“种族”或族群的纷扰，诚如左派学者意图以阶级扭转种族之分一样，唯“阶级意识”这种东西已被政治和经济历史切割得体无完肤了。我们在本书所研究的华教运动过程里也看到了这种“无奈”：必须走上“种族”或民族为根本的斗争路线，因为当时族群内部的阶级问题太严重了，如果硬是组成教师工会，那么它们得先跟董事会对立，这不仅无法结合所有可能的力量，反而会削弱斗争的资本。再者，在一个由殖民者所精心建构的“种族政治系谱”以及高压的政治手段下，

“种族”作为唯一的选择也是可以理解的。

（族群属性一旦被挑起，就会往初始情感化 (primordialization) 的路上走。）所以我们从华教运动一直到华人文化运动的分析里所看到的有关文化和马华文化的界定就有这种倾向。文化不只是生活方式而已，它如今已是跟某个民族息息相关的东西。与 Barth 所认为的族群是一个“器皿”——即它可以容纳所有可能的文化元素，只要该元素对它有用；而且是族群决定了文化的内容——的说法刚好相反，华教运动和华人文化运动揭示了特定的文化元素与特定的族群是一一对应的，而且是特定的文化决定了特定的族群属性。这样的，一套文化论述正好反映了华教运动或华人文化运动是针对国家教育或国家文化而来的，虽然后者所采取的是移植自欧洲民族国家建构的经验：一种语言、一种民族和一个国家。这样的论述，就像国家文化论述一样也是一种霸权的建构：对于那些不属于这些特定文化的边缘群体而言，他/她们变成了三不是。由于对族群的文化定义不同而使得在政治上产生对诠释和发言权的争夺就很明显了，因为这一套文化论述也是一套在政治上有利的工具。

（这就是为什么我们会谈到在这些运动过程中的恩恩怨怨了，那无非是要指出关于文化论述的歧异性和多声性，）它并非我们想像的那样单元或不可挑战。诚如我们在章节里也提到关于美拉尼西亚的 Kastom 概念在当地政治的诠释权的争夺一样，有关华人性 (Chineseness) 和华人文化论述也在大马华人政治里被不同的团体下了不同的诠释，最明显不过的例子是董教总和马华公会。两者对何谓 (what is) 华人与华人文化以及应该如何 (how to) 去运作的手段或方法的问题有很大的不同。前者以反国家文化或教育政策的霸权为出发点，而后者则是以配合国家政策为其基础点，或甚至成为国家政策的代言人；这在华文中学改制的问题上就可以看出来了。董教总以华文教育和华人文化做为其战场，因此很自然地它能在所有华人社团中脱颖而出，成为这方面的主要代言人。而马华公会则由于它是执政党的一员，且又是在现实的政治里“代表华人”的（即被政府认可

的意思)政党，所以也取得对所有关于华人事务的发言权。又由于马华公会政党形成历史的特殊性——并非一个由草根或某一特定阶层(比如巫统的教师或回教党的宗教领袖)由下而上所发动起的政党——使得它必须靠“执事关联”的方式取得政治代表的正当性。所以我们从华教及华人文化运动里看到很多这种例子，即马华透过“执事关联”的策略，掌控了社团会馆的领导权，进而在必要时得以展现其“代表华人”的权威。所以“执事关联”不只是克服华人移民内部社团繁多但缺乏终极权威的问题而已，它还是一种政治策略。

为什么“代表性”在华人文化或华文教育运动的政治里如此重要呢？笔者以为这还必须回到华人移民的社会形构去理解。在一个帮权为主的移民社会里，每一个帮的帮主各据一个山头称雄。在那样的社会情境里，一个人只能归属于一个帮；若不同帮的两个人结合，他/她们的下一代必须由父方的帮来决定①，这是属于父系的法则。所以帮很自然地代表了其所属的成员，虽然并非所有说同一语言者都成为某一特定帮的成员，有时甚至没有加入帮的比加入者还要来得多，但这些帮还是宣称自己代表了所有说同一语言者。帮权这种结构的解组导因自华语的逐渐取代方言，成为“华人教育”的大宗。由于华语可以打破方言原有的藩篱，所以它成为新的沟通工具。不只教育上改成华语为主，许多的报纸也出现了这一趋势。刚开始时，这些新的沟通工具或Anderson所谓的“印刷资本主义”配合了中国当时如火如荼的革命运动，建构了“华侨”的意识。华侨意识的政治本质或许是被夸大的，因为事实上华人移民在当时的理念尚停留在亲族的层次，他/她的参与“救国”运动本身只是“救家或救

① 这个灵感来自我的岳母。有一次她问她的孙子：“你是什么人？”孙子回答：“广东人。”她叹道，“不是，你应该是客家惠州。”不过不管怎样，她的孙子只会说他母亲那边的语言，根本就不会听，更不必说会讲他父亲的母语。

亲族”的另一种夸大其词罢了。之后的华教运动、中国政治的大转变以及马来亚本身的政治认同的需要，这些印刷资本主义和教育开始转向鼓吹一种在地的“华人意识”。就像在华侨意识的建构时，不同的政治势力介入争取对它的诠释一样，华人意识的诠释权变成社团与政党的主战场。

诚如发生在帮权时代一样，“诠释”的有效性和正当性必须是在诠释者的代表性上。帮权时代的残遗还在，但帮权时代的权威已经不在，虽然在一些阴暗的角落还留有帮权的影子②。然而继承帮权时代的那种对“代表性”的要求却没有改变，这就是为什麽“执事关联”得以成为一种政治策略的原因了：透过担任所有社团会馆的执事，控制了社团会馆的运作，不管是配合政党的政策或使其保持“不运作”状态，都已达到了正当化政党权威的目的。这也是“A+B+ C+D+E+...=Σ 华人或华社”的一种社会观下的结果，即华社等于所有的华人社团会馆的总和③，所以“华社”可以被解释成“华人社会”或“华人社团”。这种社会观与社会学里所谈的“社会”

② 比如最近(1998)发生的福建义山搬迁的问题就是其中一例。福建会馆名义上“代表”了所有的福建人，所以在义山搬迁的处理上它有绝对权力，而福建社群却没有太大的反应(不管赞同或反对)，虽然受影响的埋葬者后裔大有人在。这似乎说明了福建社群“默认”了福建会馆的行为，因为福建会馆是他/她们唯一的代表。

③ 从华人的社团会馆史来看，我们可以看到一种从小团体往大团体发展的趋势，虽然有时这种发展本身只是名义上而已。但它却使政党的执事关联更具有发挥的能力。本来以前必须进据十个社团才能“代表”华人或华社，但如今或许只要争一个总舵主就可以了。最近发生的乡联青事件有一部份就是跟这种执事关联的手段有关，值得深入研究分析。另一方面，这种“华人社团会馆的总和等于华社”的社会观也普存于学者的论述中，比如本书提到的有关华侨研究者就有这种取向。

是不可同日而语的④。在这样的理念下，对于“华社”的控制就可以顺理成章地透过执事关联的手段达到，进而宣称自己的“代表性”和“正当性”，就如帮权时代所建立的权威一样，只是这次的主角不再是帮而是政党，而且所含盖的范围更为广泛。

对于何谓华人及华人文化的诠释事实上涉及对“传统”的再诠释甚至创造的过程。只有到了近代的文化危机关头，传统的创造或再诠释才变得迫切。本书也针对一些被视为“传统”的文化元素做了初步的分析，我们发现所谓“传统”其实是很晚近才流行的，而且是在某种压力底下出现的。这些传统都被赋予“历史”，包括所谓中华五千年文明的大帽子，以使其变成名符其实的“传统”，因为既是传统就必须久远，如此才具有说服力。除了历史以外，这些“传统”也被彩上本地的文化脉络，以使它们不只是外来或移植的。所以这些“新的”传统是有其社会史的⑤。但是，除了舞狮以外，似乎其他被视为精致文化的元素都很难在华人的日常生活里扎根，除非是在特定的场合，比如文化节的表演、挥春和贴春联的活动。但

④ “社会是由所有的个人组成”的这种社会观被社会学者批评为犯了方法论上的“心理主义”。这种观点的最大问题就在于把“社会”当成是“外在于个人”而存在的一种东西。其实，当今的社会学者宁可相信“社会”是个人与个人之间的一套抽象理念和原则。举一个例子来说，开车的朋友都知道公路上竖有道路使用的安全标志，这是因为我们的内心相信这一套理性，所以我们才不会硬闯红灯，而公路的安全才得以维持。因此“社会”并非那些标志，而是我们心中的那一道理性。

⑤ 这是一个值得研究的现象，若我们能深入分析这些文化元素的生命史，可能会对所谓传统的创造有所启示。在这里笔者所要提出的是：文化元素并非死的，它具有自己的生命。时下的文化研究甚少对这种看似传统的题目进行深入的分析。

也由于华人文化传统的笼统性和含盖面的广泛，使得“华人文化”的范围可以是包罗万象的，同时这也是争夺文化论述诠释权的事例层出不穷的主因。

最后本书也讨论了商人作为华人文化运动推动者的现象。这是继承移民社会的本质以及经济性所找到的一个取代对土地投资的方式——投资于教育和文化——以作为一种象征的资本。这种对象征资本的投资与累积，使商人得以在华人文化运动中保持领导的地位，并透过“去芜存菁”的意识型态以再生产适合的元素以和国家文化所要求的文化元素一致（这样才可以被“纳入”国家文化中）。在所有的文化活动中，所谓华人文化在理论与实际的表现并不一致：华人文化论述中对于华人的界定是采取一种包含甚广的定义——华人的生活方式；但在华人文化节的演出里却是以被认定为艺术或类似艺术（art or art-like）的节目为主。从华人文化运动的意识型态来看，我们就可以理解这并没有矛盾或冲突：即“去芜存菁”论的主要目的是针对国家（文化或教育）政策而来的，故于实际的表现上就应该是可以搬上（国家）舞台的表演节目，而这种文化表现又必须是以全体华人为号召，因而在文化的定义上必须是尽可能具有伸缩性的。华人文化运动从其实践上来看是代表了华裔商人的一套意识型态，它以华人的精神文化自居，并以之作为华人意识的基础。

综合以上的分析我们可以得到一些暂时的结论，我们认为结论并不代表结束，反之是进一步研究的开始：

- (一) 华人文化或教育运动是马来西亚国家形成中逐渐形塑成的，这个运动以华裔商人为主导是有其历史和社会基础的。
- (二) 华文教育或文化运动必须被置于整体的华人政治、经济、文化和马来西亚的情境下来考察，因此它反映华人整体文化的表现。
- (三) 华人文化运动因应国家文化原则而来的是有关华人文化元素的定义问题。

华人文化既然是由一些元素所组成的，则它必须具有一定内容，而这些具体的内容可以从华人文化活动的节目看出来：那是一个只有所谓‘艺术’的元素所构成的文化理论。

- (四) 华人文化的论述代表了华裔商人的一套意识型态，这一套意识型态是以“去芜存菁”为理论的根据，这种芜与菁的分野就是物质和精神文化的二分，代表华人精神文化的就是菁。
- (五) 对国家而言，华人文化运动是一种地方化的运动，反之国家的政策就有明显的超地方主义色彩，并试图以统一的语言、文化和民族意识涵盖所有不同的族群。但就运动内部的运作来看，则在形式上也有超地方主义倾向，由于华人在语言上也是多元的，以华语作为“母语”就有这种意味，在文化的定义上亦是如此。
- (六) 在华文教育或文化运动过程中，并非意味所有的参与者在行动或理念上都是一致的。在运动的过程里，个人往往会对相同的议题有不同的诠释，除了因政治的理念外，大概就只有个人理念的不同可以解释了。

在未来可能的研究上，笔者认为有以下数端值得进一步的探讨：一就是笔者本文所用的资料大部份为华人社团出版的文献，这些文献除了提供一般资料的理解外，也是华人文化意识的一种表达，这是急待探究的一个问题。一是就文化的理论来看，现代国家与民族意识所构筑的一套文化意识有助于厘清人类学有关文化的研究。这套文化意识是独特的。本文只处理了华人这套意识兴起的内外条件，我们尚可以探寻实际生活与这文化意识的关系。最后笔者还认为我们可以做不同类型的学校，比如国中与独中或采行不同策略的独中之间的比较研究，这是很重要的。因为唯有透过进一步的实际研究，我们才能有更多不管理论上或经验上的发现。

中文参考书目

一、书籍杂志

- 马华公会总部，1987《华小高职事件前因后果》。马华公会本部出版。
- 三民书局新辞典编纂委员会，1989《新辞典》。台北：三民书局。
- 王品棠，1982〈华校的课程发展〉，于赖观福主编：《马华文化探讨》，页51-56。吉隆坡：马来西亚留台联总。
- 王兴文整理，1991〈简介全国华团文化谘询委员会成立的历史背景〉。于全国华团文化谘询委员会编：《精英文化义演纪念专辑》，页8-9。吉隆坡：全国华团文化谘询委员会。
- 王植原编，1961《马来亚华校全貌》。新加坡：王爱洋出版。
- 王赓武，1978〈华人、华侨与东南亚史〉。于崔贵强、古鸿廷合编：《东南亚华人问题之研究》，页27-32。新加坡：教育出版社。
- 王赓武著，姚楠编译，1988《南海贸易与南洋华人》。香港：中华书局。
- 尹章义，1989〈台湾开发史的阶段论各颤型论〉，《汉声》第十九号：页84-95。
- 中国国民党中央党史史料编纂委员会，1965《国文全集》。台北：中华民国各界纪念国父百年诞辰筹备委员会。
- 丘正欧，1981〈华侨社会的演变及其前途〉，于华侨通讯社编：《侨政论文选集》，页125-146。台北：华侨通讯社。
- 丘光耀，1988《族魂：林连玉》（漫画）。怡保：霹雳华校校友会联合会。
- 古鸿廷，1991〈中国国民党改组后在马来亚的群众运动：兼以1927年之“牛车水事件”为例〉。于吴剑雄主编：《中国海洋发展史论文集（四）》。台北：中研院社科所。
- 朱运兴，1986〈林连玉先生的公民权被政府褫夺与教师注册证被吊销的实际原因〉。于教总教育研究中心编：《华文中学改制专辑》，页47-48。吉隆坡：教总。

- 全国行动理事会, 1969 《五一三悲剧》。吉隆坡: 全国行动理事会。
- 李亦园, 1970 《一个移植的市镇: 马来亚华人市镇生活的调查研究》。台北: 中研院民族所。
- 李成枫讲述, 郑治安整理, 1977 〈半世纪以来的雪兰莪树胶业〉。于雪兰莪中华大会堂五十四周年纪念特刊编委: 《雪兰莪中华大会堂庆祝五十四周年纪念特刊》, 页 297–301。吉隆坡: 雪华堂文教组。
- 李庭辉, 1986 年 〈马来西亚华文教育 (1894–1911): 早期华校的民族主义〉, 于研讨会论文集编委会: 《辛亥革命与南洋华人研讨会论文集》, 页 87–99。台北: 国立政治大学国际关研究中心。
- 李万千, 1989 《微言集》。(自资出版)
- 李宝强, 1970 〈马来西亚的教育发展〉, 《南洋文摘》 11 (11): 780–782。
- 余英时, 1987 《中国近世宗教伦理与商人精神》。台北: 联经。
- 沈亭, 1976 〈霹雳州华文独中复兴史〉。于霹雳州华校董联会编: 《霹雳华文独中复兴史》, 页 7–112。怡保: 霹雳州华校董联会。
- 宋明顺, 1978 〈东南亚华人及其前途——民族主义及社会主义的冲击〉。于崔贵强、古鸿廷合编: 《东南亚华人问题研究》, 页 60–86。新加坡: 教育出版社。
- 宋哲湘, 1987 〈一九五四年联合邦华文教育总检讨〉。于教总教育研究中心: 《教总 33 年》1951.12.25–1986.4.8, 页 352–357。
- , 〈1955 年联合邦华文教育总论〉。页 367–373。吉隆坡: 教总。
- 吴主惠著, 蔡茂丰译, 1983 《华侨本质的分析》。台北: 黎明文化事业股份有限公司。
- 吴西方, 1961 〈十九世纪星槟甲英文教育史〉, 《南洋文摘》 3 (2): 29–30。
- 吴燕和著, 王维兰译, 1985 《巴布亚新几内亚华人百年史 (1880–1980)》。台北: 中正书局。
- 吴华, 1975 《新加坡华族会馆志》(第一、二册)。新加坡: 南洋

- 学会。
- 林木海等编, 1983 《国家文化备忘录特辑》。吉隆坡: 全国十五华团领导机构。
- 林连玉, 1988 《风雨十八年》(上册)。吉隆坡: 林连玉基金委员会。
- , 1990 《风雨十八年》(下册)。吉隆坡: 林连玉基金委员会。
- 林连玉基金委员会, 1988 〈华教节宣言〉。于教总秘书处编: 《华教节特辑》。吉隆坡: 林连玉基金委员会。
- 林孝胜, 1972 〈清朝驻星领事与海峡殖民地政府间的纠纷 (1877–1894)〉。于柯木林、吴振强编: 《新加坡华族史论集》, 页 11–29。新加坡: 南洋大学毕业生协会。
- , 1975 导言: 〈十九世纪星华社会的帮权政治〉。于林孝胜、柯木林等合著: 《石叻古迹》, 页 3–38。新加坡: 南洋学会。
- 林美容, 1989 《人类学与台湾》。台北: 稲香出版社。
- 胡万铎, 1976 〈发展霹雳州华文独中展望〉。于霹雳华校董联会协助华文独立中学发展工委编: 《霹雳华文独中复兴史》, 页 4–6。怡保: 霹雳华校董联会。
- 南大星加坡华族村史调查小组, 1970 〈星马的开发与闽粤移民〉, 《南洋文摘》 11 (11): 732–738。
- 星洲日报, 1961 〈联合邦华文中学申请全津廿二条件〉, 《南洋文摘》 6 (2): 26。
- 梁绍文, 1924 《南洋旅行漫记》。上海: 中华书局。
- 马来西亚全国华团民权委员会, 1986 《贯彻华团宣言第一阶段九大目标》。吉隆坡: 雪华堂。
- 马来西亚联邦政府, 1984 《马来西亚联合邦宪法》(中译本)。
- 许苏吾, 1983 〈从椰阴馆藏书谈到主人〉。于椰阴馆文存编委编, 陈育崧著: 《椰阴馆文存》, 页 437–438。新加坡: 南洋学会。
- 教总教育研究中心, 1986 《华文中学改制专辑》。吉隆坡: 教总。
- , 1987 《教总 33 年》1951.12.25–1986.4.8。吉隆坡: 教总。
- , 1989 《小型华小问题: 教总教育研究中心针对“关闭或合并”

- 人数稀少小学”建议的研究报告》。吉隆坡：教总。
- ，1991《马来西亚华裔先贤录》（第一辑）。吉隆坡：《教总33周年纪念特刊》编委会。
- 教总秘书处，1989《林连玉公民权案》。吉隆坡：林连玉基金委员会。
- 雪兰莪中华大会堂，1985《马来西亚全国华团联合宣言》。吉隆坡：雪华堂。
- ，1986《华人礼仪范例》。吉隆坡：雪华堂。
- 雪兰莪中华大会堂五十四周年纪念特刊编辑委员会，1977《雪兰莪中华大会堂庆祝五十四周年纪念特刊》。吉隆坡：雪华堂文教委员会。
- 黄文雄，1989《中国的没落》。台北：前卫出版社。
- 黄枝连，1971《马华社会史导论》。新加坡：万里文化企业公司。
- 黄应贵，1987“光复后台湾地区人类学研究的发展”。于赖泽涵主编：《三十年来我国人文及社会科学研究之回顾与展望》，页391-458。台北：东大图书公司。
- 张景良，1987〈开幕词〉。于陈祖排编：《国家文化的理念》，页7-10。吉隆坡：华社资料研究中心。
- 冯自由，1953《华侨革命开国史》。台北：商务。
- 叶启政，1991〈当前台湾重利爱财之价值取向的解析〉。（发表于中国人的价值观国际研讨会，1991.5.23.-26.）
- 叶钟铃，1987〈战前新加坡六六社活动史实〉，《亚洲文化》第九期：页42-53。
- 麦留芳，1985《方言群认同——早期星马华人的分类法则》。台北：中研院民族所。
- 崔贵强，1970〈东南亚社会的变迁〉，《南洋文摘》11(10)：652-657。
- ，1977《星马史论丛》。新加坡：南洋学会。
- ，1988〈国民党人与马华公会的冲突〉，《南洋学报》43(1&2)：55-71。

- 陈其南，1988〈四十年来台湾人类学研究的回顾与前瞻〉，于中国论坛编辑委员会：《海峡两岸学术研究的发展》，页155-174。台北：中国论坛杂志社。
- ，1989《台湾的传统中国社会》（修订版）。台北：允晨。
- ，1990《家族与社会——台湾和中国社会研究的基础理念》。台北：联经。
- 陈烈甫，1979《东南亚的华侨、华人与华裔》。台北：正中书局。
- 陈绍馨，1972《台湾省通志》（卷二：人民志人口篇）。台中市：台湾省文献委员会。
- ，1979《台湾的人口变迁与社会变迁》。台北：联经。
- 陈再藩，1991〈精英文化义演：回顾和前瞻〉。于全国华团文化谘询委员会编：《精英文化义演纪念专辑》，页88-91。吉隆坡：全国华团文化谘询委员会。
- 陈志明，1987〈华人与马来西亚民族的形成〉，《亚洲文化》第九期：页54-68。
- 陈育崧，1983《柳阴馆文存》（第二卷）。新加坡：南洋学会。
- 陈绿漪，1984〈大马半岛华文教育的发展〉。于林水壕、骆静山主编：《马来西亚华人史》，页283-325。吉隆坡：留台联总。
- 陆庭谕，1989〈林连玉墓园的设计〉。于教总秘书处编：《华教节特辑》，页41。吉隆坡：林连玉基金委员会。
- ，1992《我们的这一条路》。吉隆坡：东方企业出版。
- 黎整理，1986〈华文中学改制的回顾〉。于教总教育研究中心编：《华文中学改制专辑》，页3-25。吉隆坡：教总。
- 温任平，1987〈八十年代的大马华人文化〉。于陈祖排等著：《马来西亚八十年代评论选》，页135-144。台北：马来西亚同学会大马青年社。
- 张光直，1989《社会人类学与历史研究》，于陈其南：《台湾的传统中国社会》，页（一）-（六）。台北：允晨。
- 新华词典编纂组编，1989《新华词典》。北京：商务印书馆。
- 新山中华公会青年团文化组编，1991《传灯·华族节日组曲》。新山：

- 十五华团文化节主办单位、新山中秋园游会工委会及新山中华公会青年团联合出版。
- 杨建成, 1982 《马来西亚华人的困境》。台北: 文史哲出版社。
- 杨进发, 1977 《战前星华社会结构与领导层初探》。新加坡: 南洋学会。
- 杨联升, 1980 〈传统中国政府对城市商人的统制〉。于宗先主编: 《中国经济发展史论文选集》(下册), 页 1027–1053。台北: 联经。
- 蔡维衍, 1987 〈新经济政策下马来西亚华人经济状况〉, 《亚洲文化》第九期: 69–73。
- 郑良树, 1986 《马来西亚·新加坡华人文化史论丛》(卷二)。新加坡: 南洋学会。
- , 1987 〈柔佛州的华文教育〉。于教总编: 《教总 33 年》, 页 755–775。吉隆坡: 教总。
- 郑良树、魏维贤, 1975 《马来西亚·新加坡华文中学特刊提要》(附校史)。吉隆坡: 马大中文系。
- 刘问渠, 1977 〈华人社团的历史发展与中华大会堂〉。于雪华堂五十四周年纪念特刊编委会: 《雪兰莪中华大会堂庆祝五十四周年纪念特刊》, 页 494–502。吉隆坡: 雪华堂文教组。
- 骆静山, 1984 〈大马半岛华人经济的发展〉。于林水棣、骆静山合编: 《马来西亚华人史》, 页 231–282。吉隆坡: 留台联总。
- 默密特著, 嘉瑞荣译, 1987 《监守自盗: 新经济政策谁得益?》。八打灵再也: 社会分析学会。
- 赖观福, 1982 《马华文化探讨》。吉隆坡: 留台联总。
- 颜清湟, 1984 〈新马华人社会的阶级结构与社会地位流动〉。于林水棣、骆静山合编: 《马来西亚华人史》, 页 201–229。吉隆坡: 留台联总。
- 颜清湟著, 张清江译, 1972 〈清朝鬻官制度与星马华族领导层(1877–1912)〉。于柯木林、吴振强编: 《新加坡华族史论集》, 页 49–87。新加坡: 南洋大学毕业生协会。
- 颜清湟著, 李恩涵译, 1982 《星马华人与辛亥革命》。台北: 联经。
- 锺伯煊, 1982 《国中华文教与学》。于赖观福主编: 《马华文化探

- 讨》, 页 81–91。吉隆坡: 留台联总。
- 薛福成撰, 王有立编, 1898 《出使公牍十卷》(全)。台北: 华文书局。
- 薛福成撰, 沈云龙主编, 1898 《出使公牍·奏疏》。台北: 文海出版社。
- 邝国祥, 1964 〈二十五来的马华教育〉, 《南洋文摘》5 (5): 19–25。
- , 1967 〈马华教育史〉, 《南洋文摘》8 (11): 749–750。
- 魏维贤, 1964 〈战后星马教育的发展〉, 《南洋文摘》5 (2): 14–17。
- , 1968 《教育论丛》。新加坡: 友联书局有限公司。
- 霹雳华校董联会秘书处编, 1986 《民族教育斗士: 林连玉的一生》。怡保: 霹雳华校董联会。(歌曲两首)

二、报纸

- 〈爱国爱民, 最恨共党: 东姑永垂不朽〉, 《中国报》1990.12.7。
- 《中国报》1991.10.20, 12.6, 1992.1.19–26。
- 〈敲锣打鼓舞瑞狮〉, 《中国报》1992.2.8。
- 〈董总主席胡万铎称舞狮运动一度受奚落扭转局面反蓬勃发展〉, 《南洋商报》1991.2.10。
- 〈专访林晃升谈两线制大气候〉, 《火箭报》第 24 卷第 8 期 (1991)。
- 江真诚, 〈对华裔文化自救运动的总建议〉, 《南洋商报》1984.4.3。
- 薛加, 〈剪报做历史见证, 卅余年风雨不改: 朱运兴做该做的事〉, 《中国报》1992.1.14。
- 许万忠, 〈文化活动企业化〉, 《南洋商报》1990.6.24。
- 朱自存, 〈华社文化活动的现实环境与展望〉, 《通报》1990.1.2。
- 颜清湟 〈战前新马闽人教育史实〉, 《南洋商报》1990.12.1。
- 李万千 〈大步迈向两线制〉, 《火箭报》第 24 卷第 7 期 (1991)。

英文参考书目

- Anderson, B., 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Appadurai, A., 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," *Public Culture* 2 (2): 1-23.
- Basham, R., 1983 "National Racial Policies and University Education in Malaysia," In McCready W. ed. *Culture, Ethnicity and Identity: Current Issues in Research*, pp.57-77. N.Y.: Academic Press.
- Benjamin, G., 1988 "The Unseen Presence: A Theory of the Nation-state and Its Mystifications," Working Paper, Sociology Department, National University of Singapore.
- Brennan, M., 1985 "Class, Politics and Race in Modern Malaysia," In Higgott, R. & Robinson, R. eds., *Southeast Asia: Essays in the Political Economy of Structural Change*, pp.93-127. London: Routledge & Kagan Paul.
- Carnoy, M., 1985 "The Political Economy of Education," *International Social Science Journal*, 104 (2):157-173.
- Carstens, Sharon A., 1988 "From Myth to History: Yap Ah Loy and the Heroic Past of Chinese Malaysians," *Journal of Southeast Asian Studies*, 19(2):185- 208.
- Chai Hon-chan, 1971 *Planning Education for a Plural Society*, Paris: UNESCO.
- , 1978 "Political Change, Education, and Group Identity: Guyana and Malaysia," In Rotberg ed., *The Mixing of Peoples: Problems of Identity and Ethnicity*; pp.69-104. U.S.A.: Greylock, Inc.
- , 1979 *Education and Nation-Building in Plural Societies: West Malaysian Experience*, Australia: Australian National University.
- Chen Ta, 1967 *Chinese Migration: With Special Reference to Labor Con-*

- ditions*, Taipei: Cheng-wen Publishing Company.
- Chun Allen, 1989 “Pariah Capitalism and Overseas Chinese of Southeast Asia: Problems of Definition of the Problem,” *Ethnic and Racial Studies*, 12(2): 232-255.
- Cohen, R. & Service, E. R. eds, 1978 *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Cohn, Bernard S., 1984 “The Census, Social Structure and Objectification in South Asia,” *Folk*, 26:25-49.
- Colletta, N. J. & Wong Ah Sung, 1974 “The Education of Chinese Workers Children on Malaysia's Plantation Frontier: Myth and Realities,” *Asian Survey*, 14(9): 827-844.
- Comber, L., 1983 *13 May 1969: A Historical Survey of Sino-Malay Relations*, Singapore: Graham Brash (Pte) Ltd.
- Corrigan, P. & Sayer, D., 1985 *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, England: Basil Blackwell Ltd.
- Fabian, Johannes, 1983 *Time and the other : How anthropology makes its object*, New York: Columbia University.
- Freedman, Maurice, 1963 “A Chinese Phase in Social Anthropology,” *The British Journal of Sociology*, 14(1):1-19.
- Geertz, Clifford ed., 1963 “Old Societies and New States,” In *The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York: The Free Press.
- Gellner, E., 1984 *Nation and Nationalism*, England: Basil Blackwell Ltd.
- Gheorghe, N., 1991 “Roma-Gypsy Ethnicity in Eastern Europe,” *Social Research*, 58 (4): 829-844.
- Guidieri, R., Pellizzi, F. , & Tambiah, S. J., 1988 *Ethnicities and Nations: Process of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Texas: The Rothko Chapel Book.
- Handler, R., 1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Wisconsin: The University of Wisconsin.

- Heng Pek Koon, 1988 *Chinese Politics in Malaysia: A History of the Malaysian Chinese Association*, Singapore: Oxford University Press..
- Hobsbawm, E., 1983 “Introduction: Inventing Traditions,” In *The Invention of Tradition*, Ranger, T. & Hobsbawm, E. eds., London: Cambridge University Press.
- Ibrahim Saad, 1983 “National Culture and Social Transformation in Contemporary Malaysia,” *Southeast Asian Journal of Social Science*, 11 (2): 59-69.
- Kazancigil, Ali, 1986 “Paradigms of Modern State Formation in the Periphery,” In Kazancigil, Ali, ed., *The State in Global Perspective*, ed., pp. 119-142: UNESCO.
- Keesing, R. M., 1982 “Kastom and Anticolonialism on Malaita: ‘Culture’ as Political Symbol,” In Keesing R. M. & Tonkinson, R. eds: *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*, pp.357-373, Australia: The Anthropological Society of New South Wales.
- Kesster, Clice., 1992 “Archaism and Modernity Contemporary Malay Political Culture,” In Joel S. Kahn & Fanas Loh Kok Wah eds., *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, pp.133-157. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kua Kia Soong, 1985 *The Chinese Schools of Malaysia*, Kuala Lumpur: United Chinese School Committees Association of Malaysia.
- , 1990 *Malaysian Cultural Policy and Democracy*, K.L.: The Chinese Resource and Research Centre.
- Laitin, David D., 1989 “Linguistic Revival: Politics and Culture in Catalonia,” *Comparative Study in Society and History*, 31(2): 297-317.
- Lawson, S., 1990 “The Myth of Cultural Homogeneity and Its Implications for Chiefly Power and Politics in Fiji,” *Comparative Study in Society and History*, 32(4):795-821.
- Lim Fong Seng, 1985 “Forward,” In Kua Kia Soong, *The Chinese*

- Schools of Malaysia*, pp.vii-ix. Kuala Lumpur: U.C.S.C.A.
- Loh Kok Wah, 1982 *The Politics of Chinese Unity in Malaysia: Reform Conflict in the Malaysian Chinese Association: 1971-1973*, Singapore: Maruzen Asia Pte. Ltd..
- , 1984 “The Socio-Economic Basic of Ethnic Consciousness: The Chinese in the 1970's,” In S. Husin Ali ed., *Ethnicity, Class and Development in Malaysia*, pp.93-112. Kuala Lumpur: Persatuan Sains Sosial Malaysia, Jabatan Anthropologi dan Sosiologi, Universiti Malaya.
- Mahathir bin Mohamad, 1992 *The Malay Dilemma*, Singapore: Times Books International. 11th edition.
- Means, Gordon P, 1986 “Ethnic Preference Policies in Malaysia,” In Nevitte, N & Kennedy C.H. eds., *Ethnic Preference and Public Policy in Developing State*, pp.95-118. Colorado: Lynne Rienner Publisher Inc.
- Milne, R. S., 1970 “‘National Ideology’ and Nation-building in Malaysia,” *Asian Survey*, 10(7):563-572.
- Nash, Manning, 1989 *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, U.S.A.: University of Chicago Press.
- Neher, C. D., 1991 *South East Asia in the New International Era*, U.S.A.: Westview Press.
- Ramirez, M. & Castoneda, A., 1974 *Cultural Democracy, Bicognitive Development, and Education*, N. Y.: Academic Press.
- Siaw, K. L. Laurence, 1980 “Malaysia in 1979: Restructuring the Economy, Realigning Political Forces,” In Leo Suryadinata ed.: *Southeast Asian Affairs*, pp.213-227. P.J.: Heinemann Educational Books (Asia) Ltd..
- Skinner, G. W., 1960 “Change and Persistence in Chinese Culture Overseas: A Comparison of Thailand and Java,” 《南洋学报》, 16(1 & 2): 86-100.
- Spiegel, A. D.; 1989 “Towards an Understanding of Tradition Uses of Tradition(al) in Apartheid South Africa,” *Critique of Anthropology*,

- 19(1):49-74.
- Tambiah, Stanley J., 1989 “Ethnic Conflict in The World Today,” *American Ethnologist*, 16(2): 335-349.
- Tan Chee Beng, 1982 “Ethnic Relations in Malaysia,” In David Y. H. Wu ed., *Ethnicity and Interpersonal Interaction: A Cross-cultural Study*, pp.37 - 61. Singapore: Maruzen.
- Tan, Liok Ee, 1988 “Tan Cheng Lock and the Chinese Education Issue in Malaya,” *Journal of Southeast Asian Studies*, 19(1): 48-61.
- Tan Sooi Beng, 1992 “Counterpoints in the Performing Arts of Malaysia,” In Joel S. Kahn & Francis Loh Kok Wah eds., *Fragmented Vision: Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, pp.282-305. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Thomas, N, 1990 “Sanitation and Seeing: The Creation of State Power in Early Colonial Fiji,” *Comparative Study in Society and History*, 32 (1): 149-170.
- Tonkinson, R., 1982 “National Identity and the Problem of Kastom in Vanuatu,” In Keesing R. & Tonkinson, R. eds., *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*, pp.306-315, Australia: The Anthropological Society of New South Wales.
- Yen Ching Hwang, 1976 “The Confucian Revival Movement in Singapore and Malaya, 1899-1911,” *Journal of Southeast Asian Studies*, 7(1): 33-57.

