



國立清華大學

碩士論文

題

目

從國家理論的立場論——
馬來西亞華文教育運動中
「傳統中華文化」之創造

所別 社會人類學研究所 組別 人類學組

學號姓名 784807 林開忠

指導教授 陳奕麟教授

中華民國八十一年六月九日

國立清華大學碩士班研究生

論文口試委員審定書

社會人類學研究所 研究所 林開忠 君所提之論文

從國承理論的立場論——馬來西亞華文
教育運動中傳統中華文化之創造 (題目)；

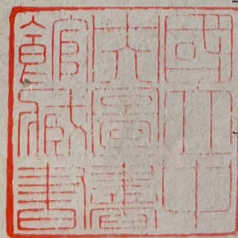
經本委員會審議，認為符合碩士資格標準。

論文口試委員會 召集人 符祥水 (簽章)

委員

陳雲龍

許芳君



中華民國 81 年 6 月 9 日

誌謝詞

如果說每一本論文的完成都是經歷了各種形式的合作或幫助，那麼這一本論文就是典型的代表：無論是精神或物質上的。本論文部份資料是筆者於1991年12月18日至1992年2月21日親自返回馬來西亞吉隆坡、怡保及馬六甲訪問當事者和參閱剪報書籍的結果。

在抵達吉隆坡蘇邦國際機場的時候被海關人員詰問，問我在台灣有幾年了，我坦白告訴他六年但我每一年都回來。其實並非如此，只是記得第一次回家的時候還被海關人員叫去一間辦公室填表格及問話；原來他們懷疑我們在台灣參加國民黨及其活動。我還聽一位因拿了公費而在三年後方準於出境的同學告訴我說；她那地區的警官不時的打電話向她質問。為甚麼台灣、國民黨及留學生們成為海關的敏感呢？台灣提供給海外華裔的大專教育學額與後者在各自的國家裡之待遇有著怎樣的關係？這些問題希望在本文裡有一回答。

但是本論文之所以能夠順利完成必須感謝陳奕麟、吳劍雄、徐正光、葉春榮、陳茂泰及陳祥水等教授指導和建議。

同時也該感激一班曾經一起渡過徬徨、聊天、討論和上課的日子之好友，他\她們是李悅端、王淑燕、章繼舜、李舒中、林依錦、潘克宇和陳平心。

筆者在到怡保得到曾慶方先生及其家人和鍾錦泉先生的協助，而在馬六甲時也蒙鍾春桃家人之招待，在此一併感謝。

另外本論文係在中央研究院民族學研究所訪問期間完成的。也要感謝鍾春桃小姐不時的鼓勵和大力的支持，使筆者有一個安定的環境以完成本論文。

最後要感謝華文教育運動人仕和一些機構的負責人等，沒有他們的協助本論文是無法形成的：（按姓氏筆劃排列）李萬千、沈幕羽、胡萬鐸、柯嘉遜、陸庭諭、湯毅及羅志昌諸先生的大力協助安排和連絡之事宜。在機構方面則有教總教育資料研究中心和董總執行秘書莫泰熙先生，華社資料研究中心主任陳亞才先生給予的方便和建議，馬貴才、蔡錦籃先生帶我到星洲日報查閱剪報，以及羅志昌先生替我安排數位受訪者等也在此一並致謝。最後我也要感謝我父母及家人。

摘要

本論文試圖探討馬來西亞的華文教育運動及其在馬來西亞國家形成的過程中所扮演的角色。一般討論大馬華文教育運動的論著只不過從歷史學、政治學等學科角度描述其歷史來源和政治性質，並未深入加以分析。事實上，華文教育運動並非憑空造成的，而是許多歷史條件湊合之下所形成的。華文教育運動在歷史上有助于我們釐清馬來西亞華人的文化復興運動。這個教育運動試圖採用華教作為傳播華人意識的工具以建構『傳統中華文化』的觀念，這觀念是一個新穎的文化意識，其在華人民族運動過程中所扮演的角色甚為重大，也是馬來西亞國家形成過程的產物。

現代國家的現象受到晚近人類學者的注意，從國家理論的立場言之，一個代表國家的文化是個全新的現象，它牽涉到統一的語言、教育、民族意識等現象。因此伴隨國家形成而來的一套文化也是界定族群關係和族群意識的主要因素，在多元族群的國家裡尤其顯著。本文認為華人文化或教育運動是對馬來西亞國家形成的反應甚至抗拒。

本論文研究發現在馬來西亞國家形成過程裡所擬就的一套有關國家文化的論述是造成華文教育或華人文化運動興起的最主要因素。國家在這個過程中改變了原有的種族關係，華人文化或華文教育運動事實上是一種華人本土化的運動，在這個運動裡華人呈現各種象徵他們熱愛和奉獻給這片土地的努力，並以保持他們的文化認同為至高無上的光采。在這一套論述裡，華人試圖建構出一個文化多元主義及民主的理想政策。在國家的干預下華人文化運動也重新創造了有關華人文化傳統，而隱藏在這些觀點裡的是一套由華裔商人或精英份子所具有的意識形態，它決定了華人文化的內涵及表現。

目 錄

頁 數

誌謝詞	
摘要	
目錄	(i)
圖表索引	(iii)
第一章 緒論	1
第一節 研究目的	1
第二節 東南亞華人的研究—— 特別是有關馬來西亞華人	3
第二章 論文架構與研究策略	10
第三章 馬來西亞華人移民史	20
第一節 華人移民與經濟發展	27
第四章 馬來西亞華文教育運動 ——歷史與議題	35
第一節 馬來西亞華文教育之發展	35
第二節 國家教育政策的醞釀—— 華文教育成為政治議題	47
第三節 華文教育運動與馬來西亞 族群政治發展	62

第五章	華文獨立中學的議題	71
第一節	華文獨立中學的形成(1960-1963)	71
第二節	從五一三事到新經濟政策	89
第三節	華文獨中復興運動, 1970-1975	96
第六章	華人意識、華文教育與 馬來西亞族群政治	100
第一節	錯綜複雜的華人文化運動	100
第二節	華人文化與華人意識—— 華文教育運動的反映	102
第三節	「國家文化」與華人的反彈	106
第七章	華人的歷史——一部民族壯烈史	108
第一節	從迷思到歷史：葉亞來與吉隆坡， 林連玉與華教	108
第二節	舞獅作為華人文化的表徵	116
第三節	文化的尋根與一個有關 「華人文化」的創造	119
第八章	商人、精英與士大夫情結	128
第一節	薪火相傳只在文化節	128
第二節	商會、商人與華人文化運動	130
第九章	結論與未來研究的展望	138
註解		142
中文參考書目		150
英文參考書目		161

圖表索引

	頁數
表一 : 遷民出國前的職業一覽表	23
表二 : 1911年馬來聯邦華人職業分佈表	25-26
表三 : 戰前華人和歐洲人錫礦產量的比較	31
表四 : 1953年入口商的種族比例	32
表五 : 馬來亞華文學校發展與經濟情況關係表	37-39
表六 : 新馬中小學創設年代統計表	43
表七 : 華校與經濟不景的關係表	44
表八 : 華校董事部組織結構圖	45
表九 : 馬來西亞華校董事會及教師公會成立年代比較表	58
表十 : 1961年教育檢討委員會報告書執行當局與馬華公會的宣傳措舉一覽表	74-77
表十一 : 全馬華文中學改制前後一覽表	79
表十二 : 馬華公會擔任華校董教一覽表	81
表十三 : 馬華公會中央工作委員會職掌主要華人社團類型表, 1949-1957	82-83
表十四 : 馬華公會與華人社團關係結構表	84
表十五 : 雪蘭莪中華大會堂歷任馬華黨籍主席(P)、副主席(V)及其他職位一覽表	85
表十六 : 華校董、教總組織結構圖	87

表十七：華校董總組織情形表.....	88
表十八：Variation of Student Populations in Perak Chinese Independent High Schools	
表十九：馬來西亞各大學理工科學生種族比例變化表.	94
表二十：霹靂華文獨中發展基金一覽表 (1973.5.-1975.9).....	97
表廿一：華文教育運動過程中有關民族、語言和文化的 關係表.....	104
表廿二：華教節林連玉精神獎得主與獲獎原因一覽表 (1988-1990).....	113-115
表廿三：第七屆華團文化節節目介紹表(1990).....	125-126
表廿四：雪蘭莪中華大會堂之成員與董事.....	135

第一章 緒論

第一節 研究目的

本文以大馬華文教育運動的史實作為探討現代國家、華人意識和文化再創造之間的關係。對華人來說，他一方面經歷時代的鉅變而必須作出一些改變以適應於當地，另一方面則是移民經驗持續地影響著這種過程。筆者認為從大馬華文教育運動出發，將是理解華人意識和國家干預下華人文化論述形成的複雜過程之一種途徑，同時探討這一套華人文化意識形成背後的意識型態及其理念，它是交雜於華人政治及馬來西亞國家形成的歷史中呈現的。因此這是一個動態的過程。

華人對馬來西亞現代國家形成的反應已經呈顯出他對「華人文化」或對「傳統中華文化」的一套看法，這一套看法事實上是使得從原本嵌入儀式、風俗習慣或宗教的文化，變成人們日常生活中可以意識到、觸摸到的東西——一個具體的事實本身，這是華人文化客體化的結果。對於這樣的一套文化意識之理解除了從其複雜的政治、經濟或其他大結構課題抽絲剝繭以外，筆者也從人們在社會生活裡對文化之表達著手進行探究。筆者認為這樣的探討是可以獲得華人文化整體面貌的一種途徑更是理解國家干預下複雜現象的一種嘗試。

國家的研究在人類學的文獻裡原是政治人類學的一環，但

早期的國家研究基本上乃以國家的起源為主：人類學家透過對不同社會政治組織之本質和形式的研究，排比出從沒有正式組織之地方聚落到部落、遊群和同盟及國家的分類，這基本上是以分類法來顯現人類政治組織上的變化或演進。但是人類學如果只有做到將人類政治組織加以分類的工作而已，那麼它與政治學裡把國家當作靜態組織結構的功能結合是不相上下的。因而在七十年代後社會學開始將國家帶入了理論的興趣，國家又成為熱絡的研究主題。在社會學的領域裡，國家的自主性和決定國家形成的因素成為最主要的思考；在人類學則以探討不同社會之國家形成的型態為主 (Cohen & Service 1978)。因此基本上人類學保留了一個作比較和對國家更廣泛定義的研究習性。國家除了作為直接的研究對象外，也可以成為一個干擾因素，特別是現代國家的出現乃人類歷史上最具有效率和集權化的產物，因此現代社會或人不可能免於國家的干預，在現代國家裡一種同質性的要求是絕對需要的，但在一個種族如此多元的社會裡，這種要求肯定會帶來矛盾和衝突，這種情形將留待本章第二節討論。本論文在結構上以馬來西亞國家形成為干預要素，探討華文教育運動的歷史脈絡和「中華文化」的華人意識之產生。(註1)

但是通常以結構或歷史成因為主來探討文化或社會運動往往會忽略運動成員的主觀意識或意願，也就是說結構的考慮常把作為主體的個人給抹殺掉。因此本文也希望從教育運動內部的各種因應個人差異而產生的不同反應表現出來，一方面給整體的教育運動帶來緊張和不確定性，而另一方面則要表達在華

人文化或教育運動試圖建立一個統合、整體文化意識的要求的同時也不可否認社會現象是多元的，而並非如人們期望中那麼具有一致性或單元化的。

第二節 東南亞華人的研究—— 特別是有關馬來西亞華人

人類學家對海外華人的注意一方面乃來自於人類學從「原始社會」的研究走向「複雜社會」社區研究的趨勢後，另一方面則是一九四九年以後中共成為中國的合法領導權所採取的閉門政策使得研究傳統中國文化的英美人類學者不得其門而入，因此才轉而求其次：研究台灣、香港和東南亞一帶的華人社會，把這些地區的華人視為傳統中國文化的替代品 (Freedman 1963)。這些研究者當中，以 W. Skinner、M. Freedman、Newall、Willmott 及田汝康等最具代表性。這種研究興趣也連帶影響了台灣人類學界的轉向，因此 60 年代李亦園在馬來亞麻坡的調查研究就是其中一例 (黃應貴 1987)。

Skinner 的研究主要集中在泰國曼谷華人的移民史概要及其商業領袖的連鎖關係，並發展出與印尼爪哇華人的比較研究。Skinner 在「華人文化變遷與持續模式」的一文中指出數個影響華人同化與否的因素，分別是：(一) 族群信心或文化活力：即十九世紀時當地是否受殖民統治為前提來推論族群集體自

卑感的有無；或因歷史經驗（指華人是否曾受過同化）的差異而產生對「族群意識」不同的定義基準；（二）社會結構：包括（1）精英階層為土著或西方人為主，（2）社會階層地位是否與族群地位相對應，（3）當地法律的限制華人的流動與否，包括居留與通婚。他把兩地華人的接受和抗拒同化歸為以上的因素來解釋（1960）。Skinner 的這種取向似乎已提出政治統治與族群集體心理的關係，但他只視之為一個假設，也就是說殖民統治與族群集體心理的自卑情結呈正比例關係，這種關係直接影響到對其文化優越感的挑戰。但是說不通的是：華人在移民前也遭受過殖民統治，如果說相同的經歷不能產生一樣的結果，那麼這樣的前提本身就值得檢討了。而且在有關 Baba 華人的研究裡似乎也已經反駁了有關華人文化優越感的說法，因為如果說華人在早期的移民中是採取了文化優越感的話，那麼華人就不可能放棄他們的語言及部份的生活習性，甚或是在晚近才把講華語視為華人的特徵，這都說明所謂華人的文化優越感並非在華人移民早期就存在的。

除了探討「同化」理論的興趣外，人類學者也花了很多力量在華人的「分類」問題上（早期的研究者都有注意到這個問題），而麥留芳（1985）是集大成者。Skinner 在這方面的貢獻是他把曼谷華商的關係網絡作了細致的描繪，李亦園後來的研究就是以他的理論為基礎而指出華人商業領袖之間的連鎖關係以及這些商人在方言群上的分佈。李亦園指出麻坡華人社團間並無從屬關係，因而造成無權威系統的缺陷，解決這個問題的方法就是借由數個社團同時聘用同一人士為董事、理事或重

要職員的「執事關聯」來解決這個權威不足的問題（1970:133-188）。這種推論隱藏在作者的理論架構裡，亦即將無權威系統狀態認為是當地人的意識產物，而以功能的角度出發去彌補這個在邏輯上的缺點。唯李氏所做有助於我們瞭解華人的社團運作，及領袖的特質。麥留芳（1985）則是想透過與台灣漢人移民比較來討論陳其南的土著化理論，但由於華人社會、歷史環境的不同，有關星馬華人分類基礎似乎說明了他們的移民本質，或說一個尚未曾經過本土化的「華僑社會」，雖然麥氏在使用這些字眼上是非常謹慎小心的。星馬華人社會在以作為「中國文化」的實驗品為研究前提的情況下，只能算是一個以移殖或移居為主的社會罷了，這也可以說是自台灣漢人的人類學研究成果之產物而已。

前述傳統人類學的研究取向，大多數是以一個社區的華人為研究單位。這些研究也很重視社會的各種制度，比如家庭、宗教和社團等，並從功能的角度探討制度的關連性。同時由於這些研究都是以這樣的預設出發：海外華人社會文化可作為「中國文化」的替代品或實驗品。這將會造成視「中國文化」為理所當然的及繞在解決中國文化的問題上打轉，同時也涉及到研究主體的問題，誠如吳燕和寫道：「『海外』華人社會的研究是獨樹一幟的。」（1985:3），其獨特性及自主性並非作為「中國文化」的替代品或實驗品，而是有其本身作為被研究者的主體意識和重要性（林美容 1989:7-10）。最重要的是在這些研究中都忽視了國家所扮演的角色，不管是在殖民主義籠罩或爭取獨立後的新興現代國家似乎都對華人的文化或族群意識

起了莫大的影響。這除了說明國家作為干預因素的現象之外，它還涉及了這種新興國家形成的必然性和一套有關國家的文化和民族意識的復雜過程。筆者認為是這樣的一套國家的文化與民族意識促成華文教育跟文化運動的興起。而這一套有關國家的措施是為本地的學者所重視。因此有關華文教育運動的研究在政治學，歷史學和人類學的領域裡時有所聞。

早在七十年代時教育學者就已注意到馬來亞華文教育與國家形成的關係。Chai Hon-chan 是這方面的佼佼者，其分別在1971年及1977年出版了兩本有關在多元社會的教育課題：即 *Planning Education for a Plural Society*. 和 *Education and Nation-building in Plural Societies: The West Malaysian Experience*. 在二書中作者將大多數于二次世界大戰後才爭取獨立的新興第三世界國家都有多元種族社會的特徵，而在廿世紀的五十年代裡人們都還持有透過統一的國民教育以創造一個共同的民族意識的樂觀理想之看法，但在真正的實踐上並不如人們所預期的。在作者看來，多元社會的種族問題實質上是經濟發展和分配不均的結果，但是由於未曾擁有統一的語言、文化和種族之情形下，經濟發展不均就會被種族的顯著性給掩蓋過去，因此教育就成為平衡或重分配經濟資源的設計，因此事實上它也是教育的問題 (1971:11-14)。在多元社會裡國語常被視為一個民族的生命與靈魂，但也同時是多元語言社會的衝突起因 (ibid:57)。氏雖點出了馬來西亞教育的問題，但對於現代國家之需要一種統一的教育以塑造一共同的民族意識只提說是來自於那些建立已久的歐洲國家。而且也認為

這些新興國家是因為種族多元化而致使國家統合或民族建設沒有自然的基礎，教育就是政府的對策之一。作者以為在種族政治領銜的當代馬來西亞政治過程，族群意識 (ethnicity) 的顯著性粉碎了認為現代化可以使這種文化和認同的多元化消失的論點，因此政治統合並沒有如預期中出現 (1977:68-75)。Chai 的論點在往後的研究中也被證實了。

Philip Loh Kok Wah 是以政治的研究出發，對國家教育和華文教育的關係作了更詳細的分析。他在一篇有關馬來西亞階級政治轉化到族群政治的論文裡，認為獨立後的華人族群意識有明顯提高的趨勢，這不僅是對立的政黨政客操弄族群符號及增加自己的政治資源所可以涵蓋過去的，而是更應該考慮族群範疇制度化的結果 (institutionalization of ethnic categories)，特別是以族群標準的政治參與。從政治學的角度來看，華人在晚近已形成一個華人社群 (Chinese community)，它不是所謂的「初始群體」 (primordial group)，而是一個「利益群體」 (rational or interest group) —— 它創造了地方意識 (1983:189-214)。他把這觀點用在 1970 年代華人意識所表現出來的事件——霹靂州華文獨中復興運動，華文小學生人數的劇增及獨立大學受廣大華人群眾的支持。他認為這種發展是受到以下數因素的影響：一，新經濟政策的實施，使得原本就沿續殖民地的族群經濟分配被國家強制地作了一些調整，本地馬來官僚資本家與華人資本家有了直接的競爭；二，馬來西亞族群政治過程的制度化及政治發展的結果，使得那些以階級和多元種族為號召的政黨頻臨生存的威脅；三，各族群的

政客或社團領袖透過強調作為族群利益的守護者而使他們特定的社經利益得以為受壓迫的非精英大眾接受為族群的整體利益，階級差異被遮蓋過去。在馬來西亞教育不僅是社經地位流動的階梯也是族群意識的一種表達。由於國家的政治、經濟和教育措施使得華人族群意識得以形成，至於華人領袖、資本家和政客則坐收了足以合法化他們的領導地位及利益之結果。(1984:93-112)重要的是作者指出了馬來西亞政治的改變所造成的族群意識，他沒有使用國家這字眼（在政治學的討論裡國家常被視為政府或政黨），而他的論點只適用於七十年代發生的歷史事件，早於此時期的其他教育爭執則有待進一步的解釋。但他的觀點更強化了 Chai 的論點，使我們更能了解必須把華文教育放在馬來西亞的大環境來考察。

Loh 的論點提到了華人社會內部階級的轉化，在一個以傳統馬克思政治經濟分析為主的著作裡也有類似的觀點，那就是黃枝連以「半封建半資本主義」來形容華文教育裡的商人辦學，他集中處理了華人社會內部的情形 (1971:111-115)。這種說法在殖民地甚或更早期的華文教育是可以說得通的，但在馬來西亞政治大轉變的時代裡，這種說法是有待修正的。

華人的文化及政治認同與國家的影響曾經為學者所興趣是必然的。陳志明曾在一篇名為「華人與馬來西亞民族的形成」裡認為在三種受不同教育背景之下華人的共同意識並不存在，他們對於華人是些什麼人及華人文化必須保留到什麼程度也有不同的觀點，這種分類基本上是修正了王賡武教授對華人政治的三分法，主要的改變在於更細分那些傾向於馬來西亞政治的

華人群體 (1987:62)。但是這種劃分只是一種分析上的方便罷了，在不同的歷史時刻裡有時是界線不分的。但陳氏最主要的貢獻是點出了華人文化認同是政治力量所促成的，尤其是從一開始就具有強烈族群性政治，以及必須採取華人對自己的主觀認同為主以便能更全面的描述華人實況 (ibid:65-66)。然而在民族形成和部份華人對這套國家文化意識所做的反應作更為詳細的描述，因而我們似乎只得到一種關於民族形成是必然的；以及一部份堅持純華人特徵和完整華文教育的華教斗士是種族沙文主義者的印象。筆者認為我們應該對這一套民族形成的論述和華文教育的鬥爭史有一更為詳細的分析。

在有關華文教育的歷史學研究裡大體上都以比較同情的角度出發，他們呈現的是所謂華文教育在整體的政治情境的地位。對於國家以單語強制所有教育的做法都頗有微詞 (這些歷史著作至少代表了華教斗士或某一群華人的觀點)。但是這些著作通常只作到描述的境地 (Kua 1985; 王品棠 1985; 陳祿漪 1984)。

本論文試圖從國家理論的探討出發，釐清華文教育運動及華人文化運動等現象，以彌補有關華文教育與國家民族形成和文化意識的探究。

第二章

論文架構與研究策略

本論文試圖探討馬來西亞華文教育運動在大馬國家形成過程中所創造的「中華文化」。一般討論大馬華文教育運動的論著只不過從歷史學、政治學等學科的角度描述其歷史來源和政治性質，視國家為完全中立、無色彩的間中者。事實上，華文教育運動並非憑空造成的，而是由許多歷史條件湊合下之產物，其中馬來西亞國家的形成是最主要的。華文教育運動在歷史上有助於我們釐清馬來西亞華人的文化復興運動之本質：它試圖透過運動以建構「傳統中華文化」的一套意識型態。這個觀念是一個新穎的文化意識，與前此其他的文化運動大不相同，這是因為馬來西亞國家形成在此扮演了一個非常重要的角色。

現代國家 (modern state或 nation state) 的現象受到晚近社會科學的注意。從國家理論的立場言之，一個代表國家的文化是新穎的，它牽涉到統一化語言、教育和民族意識等現象的出現。在馬來西亞的國家形成過程中，華人的文化運動是作為社會中堅的華商對國家的反應或抗拒之產物。

本論文一方面希望說明國家形成與文化建構之間的依賴關係，並對華商在整個運動中所提倡的文化意識做一剖析，並呈現這個運動過程的種種現象。

現代國家對於社會的塑造及影響是不可忽視的。國家作為一個被研究的對象，是政治學由來已久的傳統研究興趣。但是

，長久以來；社會科學家都把國家視為正常的、理所當然的人類生存狀況，因而未能提供對國家有更深入的理解 (Benjamin 1988:1)。晚近社會學、人類學及歷史學等都對現代國家的現象投下不少的注意力，因而使國家形成、民族意識 (Nationalism)、文化意識等有了更進一步的釐清。

以現代國家的現象為研究對象的學者們對於現代國家的特徵作了相當類似的描述，以下為各個學者的觀點敘述為主。現代國家是逐漸形成的，在一個以工業為基準的國際關係之世界體系裡，現代國家是一種人為的、可模仿的及意識形態的制度，它靠『意識形態的神秘化』來維持。」 (Benjamin 1988:2) Benjamin 的定義給予我們一個有關現代國家的框架，即在世界體系中相互交往的一種形態。這種交流也促成了一種全新的界文化歷程 (Appadurai 1990:5)。Benjamin 認為現代國家的形成是進入國家的世界體系之條件，但就國家的歷史發展經驗之差異，而可區分為 primary 與 secondary 國家，作者即透過之間的比較而試圖為現代國家建構一套理解之方式。他將此二種國家的差異辨識如下：

- 一，形成的速度，緩慢逐漸的或快速成形的；
- 二，時間取向上，前者是現時的而後者則是未來取向的；
- 三，產生的過程，是意外或非有計劃的，反之後者是計劃下的產物。

在 primary 國家的形成過程中就逐漸的建構了一個龐雜的國家世界體系，因而後來形成的國家都必須以法人的身份取得其他個體國家的認可。在這種情況下，這些 secondary 國家得在

其國內建構一套足以維持運作的現代意識 (modern consciousness) ，這就涉及由那些曾在世界大都會或國際文化浸染訓練下的領袖提倡一種個人主義的意識形態 (比如公民的權力義務) ，隨之而來的是塑造出一個共有的文化形式以利溝通。個人主義的意理也使得相互干涉成為合法的事情，國家將個人真實的自我強加抹劑而以一種集體的自我認同取代之，這種認同並非存在於個人心理的真實自我而是有待領袖來發掘的一種意識形態。在國家的形成中，這種神秘化的過程是必然會產生的。

就現代國家的形成而言，Gellner 似乎很命定的認為從狩獵社會、農業社會到工業社會，現代國家是不可避免的唯一選擇。他認為經過鉅變後的工業社會，不僅社會分工、社會流動性更趨複雜，更是「一些不尋常、特殊的事情發生了：一種同質化的世界觀誕生了...這是一個全新的觀念。」 (1984:22-23) ，在工業社會裡國家才有能力促成中央集權化以及使知識普及、一般化的同質化要求 (ibid:31-32, 38) 。Gellner 以為在農業社會裡生產及再生產是不同於工業社會的，前者以自我生產為主而不必依靠專家的指導；反之在工業社會裡，所有的生產與再生產都得配合大量的發展，因此必須以一個更有效、更龐大的機制來處理，這造成許多從前自我即可生產的功能也都轉移集中到國家的經營管理之下。其中教育即是一例：國家控制了社會上每個人的社會化過程。因此Gellner 認為唯有這樣才能產生出「文化上的同質性單元」，對於現代國家的經濟生產需求是再適合不過的了 (ibid:34) ，這種文化也是一種從農業社會的階層化，垂直區隔的文化轉化為工業社會的水平，

同質化的普同性高等文化 (universal high culture)。這種現象是全新的 (ibid:9, 22, 35)。

現代國家的形成確是一個全新的現象，它所意含的是一種人類群體的形成，尤其是經過一套複雜的民族意識鼓吹的結果

。建構甚或虛構了民族原本並不明顯的起源或關連，這些都得靠一種新的創造：即所謂想像的社群 (imagined community)，之所以是想像的是指：一，這個被想像的社群有著先天的限制，我們無法知悉此社群的每一個構成份子。而且。民族既然是一種想像的產物，則它必須透過各種足以傳達及建構這種想像的工具來完成，在這個情況下，Anderson認為所謂的 print-capitalism (包括報章雜誌、文學及學校等) 是造就一種「同質性、超越時間想像」的最主要工具。民族意識也在這種情形下達到被塑造及宣傳的效果 (1983:15)。當談及現代式的學校時 Anderson 有以下的描述：

「龐大、高度理性化，中央層級化，結構上與國家官僚體系類似。統一課本、標準文憑，及分齡進階的安排、課程教授材料的確定等，這些都創造了一種自足的、連貫一致的經驗。」 (1983:111)

很顯然的，這一切都須靠語言文字作為媒介來傳播。而作者也相當重視民族形成與語言的變化，尤其是口語 (colloquial) 取代了只有少數特殊階層才能擁有的神聖語言 (古語或文言文)。這說明了國家形成過程中一種統一的口語語言將會出現，這種對語言的統一及普及化的要求是超乎溝通的需要，而是具有如作者所構作一個想像社群的功能。

強調國家必須建構一套「同質性的文化」理念，是現代國家的才有的全新現象，Corrigan與 Sayer在研究了英國國家形成時稱之為「文化的革命」(cultural revolution)，指出英國資本主義文化的形成和發展是與國家的形式相互影響的：國家的形成及其發展方式是資本主義的產物，而國家利用它的權威調整了一套適合於資本主義發展的道德。國家的形成是一套意識型態推動的結果，這一套意識型態正如 Abram所要表達的，是一種集體的誤說，它只是國家用來合法化它不正當的行為 (legitimate of illegitimate) (1985:1-13)。

前述各學者都論述了現代國家所擬就的一套共同的文化以表徵一個國家在世界國家體系中的特色，及在功能上有助於諸國家內部或之間的溝通。換言之，是文化使得國家在世界體系裡得以維持及運作。但是在文化成為國家所欲以掌握的同時，也為文化帶來一些有趣的現象或後果；即「文化被客體化」的問題。這些問題也引起社會科學家的興趣，Cohn以印度的人口普查為例，說明了英國殖民政府以種姓制度作為人口普查的基礎，創造了印度人的「社會結構」，使得原本應嵌入一套複雜象徵體系的文化最後成為可被意識地加以辨認、任意擇取強調的「東西」，並成為那些受英文教育的印度知識份子搞民族意的依據 (1984:29)。文化的客體化也是Handler在研究魁北克獨立運動時所採用的分析概念。魁北克民族意識的意識形態所隱含的是一套有關有界限、連貫性及包含差異的同質性論述，Handler認為這與社會科學家於討論民族或族群時是基於相同的假設：認為要有界限才能使觀察成為可能。因此作者認為兩

者的論述是相互滲透的，甚或是相互的利用（前者借用後者以作為潤飾其常識性的觀念，而後者則可以合理化「當地人」的意識形態）。為尋找魁北克的國家認同作者發現它就存在於對想像中的魁北克文化持續性「客體化」的努力上。這些表徵魁北克文化獨特性的各種表演及傳統，都成為被詳細檢查、辨識、復興及消費的物體。所謂的文化客體化是指：

「視文化為一個東西：一個由諸物體和實體（特徵）所構成的天然物。(natural object or entity)」(1988:14)

文化的客體化也常伴隨著「文化的保存」而來，弔詭的是，文化保存不可避免的會使文化產生變遷。因此，在民族運動者及民俗學者的努力下，「魁北克人」所欲尋找的社會特點得以呈現出來，然而這過程卻也同時使久已不見經傳的民俗為那些專家和從政者手中創造出來 (ibid:52-80)。Handler 所謂的文化政治 (The politics of culture) 就是指涉這些複雜的互動產物。

文化客體化是現代國家形成後果，它涉及了一個文化或傳統創造和再創造的過程，Hobsbawn為此種現象下了一個定義：

「它通常受制於或隱或顯的規則及象徵意義的儀式之一套行為 (practice)，包括某些重覆性的行為價值或規則，這些都會自動地隱含著與過去的關連。事實上，它們會儘可能地與一個適當的過去加以連接上。」(1983:1)。

因此傳統的創造中之「傳統」是一種全新的東西，它在過去可並未出現過，但一旦它出現在現代社會中時則將自動地與適當的過去作成關連。在 Hobsbawn 的筆下這種傳統的創造是對一

種「奇特情境所作的反應」，以「參照舊情境的形式或者是透過擬似義務的重覆性」以建構一新的過去。尤其是在危機或社會大轉變時，「傳統的創造」是最有可能發生的 (ibid: 3-5)。因此，在工業革命後，「傳統的創造」就被用來：

「(1) 建構或象徵真實或人為社群的社會凝聚力或團體成員；(2) 建構或合法化權威的制度、地位或關係；及 (3) 提供予灌輸信仰、價值體系及行為積習等社會化過程。」

(ibid:9)

國家的形成更是需要這種傳統的創造以應付因之而來的鉅變。但是「傳統的創造」雖可在國家的層次上會產生社會凝聚力，在其他的層次上可能亦具有合法化「分裂主義」之用。美拉尼西亞群島的政治活動就構成這樣一幅有趣的圖像。

Kastom，這個被創造的傳統，在形式上統合了一種廣泛、概括性的「美拉尼西亞生活方式」，而有別於西方文化；然而在內涵上因過於模糊、不確定而產生地方上、政治意識形態上的差異 (Tonkinson 1982:306-315)。Kastom 也可能涉及從政者在意識形態及實際生活實踐層次的不一致 (Keesing 1982: 357-373)。即便如此，它被用來正當化不同政黨的目的是一樣的。南非的白人政權也是以「傳統」來正當化其種族隔離政策 (Spiegel 1989:49-74)。

殖民主義也在後殖民國家和文化的課題起了一定的作用，因此當 Fiji 受到人口劇減的威脅時英國殖民政府便透過一套道德改革的「衛生」措施而擴大了國家的權力，另一方面則重新建構了 Fiji 傳統社會。這種行動本身已經使英國保證保留

土著的傳統習俗的說法不攻自破了，它只反映了英國人執意於使土著更加順從於英國的價值 (Thomas 1990)。Lawson 則以近代的 Fiji 政治中的一個有關文化同質性之迷思為題說明其作為建構酋長政治傳統合法化的過程 (1990)。

現代國家的形成與傳統的創造只是其中一種現象罷了，事實上國家的形成或解體在近代的世界政治發展上也扮演了一個重要角色。這些紛擾以蘇聯和東歐的解體為代表，前此聯合而成的一些聯邦政體，紛紛受到境內不同族群要求自治和自決的困擾 (Hobsbawn 1992; Gheorghe 1991)。其他的地區如加拿大的魁北克人、西班牙的卡達羅尼亞等，的文化或語言振興運動。以卡達羅尼亞為例是由於卡達蘭語受到壓迫的結果，因此當卡達蘭語運動興起時，它成為建立卡達羅尼亞國家的訴求重點 (Laitin 1989)。

從以上的討論裡，我們可以作成如下幾個重點：

- (1) 現代國家的形成涉及一套「同質化」的過程，它要求各方面的統一、中央管理，這是一個新穎的現象。
- (2) 現代國家的形成所內含的這一套同質化之文化當施用於多元族群社會時就會牽涉到如何及為何塑造這樣的一套文化之問題，尤其在語言和文化的議題上更是會造成分歧。
- (3) 現代國家對族群關係所扮演的角色是相當複雜的，國家常是介入界定族群範疇的主動者。
- (4) 現代國家所造成的後果是非常有趣的，即文化的被客體化及傳統的創造等現象。

本文因涉及大馬華教運動與國家形成，因而所需的資料有

以下三種，分別是：有關華教運動及大馬國家形成的文獻；有關華人的民族誌研究以及筆者訪談及觀察記錄，這三種資料的相互配合是筆者所強調的。

關於第一種資料的分析，以下的課題是有必要探究的：大馬華教運動史、其背景狀況，在文獻上所呈現的「華人意識」（包括運動者著作、演詞、宣言及備忘錄的分析）及「傳統中華文化」的理念。這些文獻將以歷史回溯跟歸納法作分析，這是提供本文華教運動的主要架構之一。關於這方面的文獻可以董教總的出版物為主，這些刊物是以時間的先後順序編輯而成的，筆者認為就文獻的性質而言可以算是第一手的資料。但是，對於「華人意識」及「傳統中華文化」理念跟國家形成的關係，光是在文獻上恐怕並不能清楚的顯示出來。這個困難，就必須仰賴以下兩種資料和方法來補充解決。

第二種資料是一些有關大馬國家形成和華人民族誌的著作。在大馬國家形成中，筆者將擇取下列的課題為重點：一、國語（包含國民教育制度），二、馬來人特殊地位與權力（土著跟非土著的族群劃分），三、公民權的問題，四、國家文化的爭論。華文教育運動在五〇年代興起，正是這些議題沸騰爭論的時候，所以，華教運動必須放在這些歷史情境及事件中考察其與國家互動的情形。至於民族誌或有關華人社會的描述性質的著作則是提供吾人在某個歷史發展階段下，華人的社會和文化表現。有助於我們說明「華人意識」的特殊性和新穎性。

至於第三種材料，也是補充、或加強第一、二種歷史資料的一些「現時」（present）採訪、觀察記錄等，其中包括剪報

的查閱。筆者也打算訪問華教運動者及這個運動下的學生或教師（視需要而定），以便進一步澄清前述文獻中對「華人意識」及「傳統中華文化」理念與現代國家的關係。

從1991年12月18日至1992年2月21日筆者曾到馬來西亞收集相關資料，分別赴馬六甲、怡保以及在吉隆坡的各機構和訪問相關人物。筆者也有機會參閱他們的文獻資料。在收集資料期間，筆者也注意當地華文報章所關注的問題，這些都在後來成為論文的資料之一。有些資料則是透過馬來亞大學的友人到圖書館查閱和借閱。

第三章 馬來西亞華人移民史

在大多數的歷史書籍裡頭對中國移民的描述所使用的字眼不外是「海外華人」(Overseas Chinese)，這個用法是值得商榷的：一方面固然是太籠統的涵蓋所有中國移民，另一方面則是這種看法是以中國為出發而少有考慮到時代變革是否已與實際情況產生了矛盾；雖然很多學者並不覺察。當然這樣的字眼也並非憑空造成的，它必定有其歷史、政治和經濟文化的基礎。儘管學者們在有關華人意識探討的問題上意見並不一致，但也許這正是那個時代所呈現的過渡現象之反映（註2）。

中國人的移民大致上可分為三個階段，即第七、十五和十九世紀三個時期。第一次的移民是發生在澎湖的墾殖，他們向西發展最後是開拓了台灣本島，並建立起與英屬馬六甲、荷屬東印度群島及菲律賓的商業貿易往來關係。這些的貿易往來促成了第二次的移民浪潮，此時正值明朝海運最盛之時；又受鄭和下西洋的刺激，中國人出海作遠洋貿易的日多。在清朝政策的閉關自守中，中國東南沿海人民還是視戒令如棄履，人們為了生存而紛紛逃入海中以期於彼岸得到生活謀生的便利。大約在1860年當西方殖民強國相續向中國門戶扣關成功後，中國移民便不再偷偷摸摸的作違法的勾當而是以合法化的程序被運往各國的殖民地從事勞力工作。但合法化並不能保證更人性化，在法律所無法保障的地方就成為各種不同勢力角逐的場域，所

謂的「賣豬仔」和「豬仔販運」等勾當就成為當時合法移民下的一種現象。西班牙、葡萄牙、荷蘭、大英帝國和其他歐美等國家都為各自的宗主國之工商業發展而努力，「苦力販運」(coolie trade)的結果是使得這第三次之移民潮特色是大量且散佈廣闊的原因。陳達在解釋這種不斷移民的原因時曾使用了「推力」與「吸力」之概念，所謂的推力是指中國境內人口對土地與糧食的壓力；移民原居地生態及自然環境的惡化以及這些靠海地區人民的方便和冒險精神，而吸力則是指在國外有誘人的生活環境和工資 (1967:5-12)。事實上中國沿海人民很早以前即有與南海貿易往來，因此最早除了取經的和尚、王朝政權炫耀以及聖物朝貢以外，就是一些沿海人民航海謀生為主的活動，也就是說這些技術、知識和精神並非晚近的事。這意涵了沿海地區的人們似與內陸地區人民有著基本差異，尤其是有一種解釋認為中國人都受著正統儒家文化的籠罩下，因此不管是那一個地區的中國血統的人都持有對商業不敢冒風險及保守主義的人格特質，這種說法是概括而未必確切的。縱觀移民的這種精神史，我們當可將這種移民的歷程視為一項無與倫比的創舉。也就是說在決定及付諸於移民行種的那一剎那，他們本身對文化就有了一種創造行動。

中國國內貿易很早就開始，漢人也從北方一直往南部開拓。因而早在秦朝征服中國沿海地區前，漢人與當地「百越」族就有了頻繁的接觸了，這種接觸無法保證漢人能不受絲毫影響。中國北方與南方的接觸是基於人口增加所加諸於土地之壓力而造成的，當越來越多漢人遷入時，百越族的「漢化」加速。

這些都說明了中國商人從很早就進行貿易之活動。商人在中國社會的地位也在不同的時代裡起了變化。傳統上（一直到唐代以前）商人大都是四民之末。但在進入明清以後，中國近世宗教的世俗化運動也帶動了中國正統儒家對商人的改觀，而在實際的商業活動中商與士的界限也已模糊化。這種地位的變化也使得華人移民商人具備了一些特質（王賡武 1988；余英時 1987；楊聯陞 1980）。

在討論台灣漢人社群聚落形成的主要觀點上都認為；台灣漢人與東南亞漢人社會的形成有很大的差異，它們基本上在荷據台灣的時代兩地漢人作為殖民統治者與土著民族間的中介者是相同的，而只有在鄭成功領台以後才奠定了一個純粹以漢人農業社區為主的社會而與東南亞的華人移民分道揚鑣（陳其南 1990:58-59；陳紹馨 1979:32）。換句話說，以台灣「漢人移民成功」而言，東南亞地區的華人也就必始終是「移民社會」：「可以說是中國社會的延長或擴展」（陳其南 1990:92）。這裡涉及了很多的問題，其中包括（一）認定東南沿海移民是以農業為生，既然在台灣漢人社會求得與傳統中國農業社會相同的土地開墾原則、社會結構法則及一種文化上的心態，因此在台灣的所謂「移民成功」在陳其南的土著化理論（註3）看來就理所當然了，（二）與前一點相關的是只有在以農為主的社會中才能保證其人口的自然增加率（陳紹馨 1972:15），從人口學的角度來看，移民社會的人口常移入或移出而呈不穩定或波動的增減。這個推論若再向前追問時，就會出現土地與人的關係，農業社會的生產需要成為人們必須定居且繁衍人口。針對這些

問題，麥留芳認為每個地區的歷史政治條件是不同的，他以星馬十九世紀的華人為例就指出英國殖民統治的政策是保留馬來人擁有土地、華人移民方言的複雜性而造成「方言」為一個社群組合的法則(1985:81-82)。而且重要的是陳達在三十年代所做有關南洋華僑的調查報告中曾列出這些移民在遷出國前的職業概況。

表一：遷民出國前的職業一覽表 (1934-5)

職業別	人數	職業別	人數
店員	206	失學者	23
工人	182	漁業者	13
賦閒者	158	教員	8
農夫	152	商店徒弟	7
行販	139	中醫	1
入學者	129	不詳	19
經商者	47	總計	1084

資料來源：陳達(1938) 南洋華僑與閩粵社會，頁78。

在表一中，其中店員、行販、經商者和商店徒弟就佔了百分之三十一（399人），是所有接受調查遷民的1/3強，他們可類歸為「從事商業」，這一方面固然與這地區的地勢不適合農作及人口壓力有關，所以在職業的選擇上是以航運、捕魚、販商和採礦為主。以這兩個不同的研究可以對前述陳其南的觀點提出置疑。這不僅是歷史政治結構的限制而已，事實上所謂「成功的移民」之觀點是值得商榷的。筆者以為吾人必須將不同社會形態生活的華人置於當地的歷史、政治和社會發展來看才能提供更為清楚的面貌。以商業作為發展前導的大多數東南亞華人社會而言，在社會組織、社會關係和文化的表現上都與人類學家在台灣鄉村所觀察到的情形大不相同，尤其是如此異質性和複雜的社會更不是用一個統整的文化概念所能涵蓋的。

就傳統中國社會的階層而言，是以「士農工商」的排比來表現，也就是說工商階層一直是受到壓制與貶抑的。但這只是代表傳統仕大夫對所謂工商的這種逐利職業的排拆而並非那些一般大眾實際的行為。相反的，從東南中國的地理生態和人口壓力的情形來看若沒有技術的改進則傳統的生計經濟型生產模式必然會帶來生存壓力，於是在人多生態也備受破壞的情況下，有平衡生態功能的戰爭和饑饉也就成為中國歷史的特點（黃文雄 1989）。生存壓力似乎是移民前性格塑造的情境，因此由仕大夫所強調的「安貧樂道、安份守己」的生命哲學充其量也只不過是一種堂而皇之的「理想」性格罷了，對一般生活在水深火熱市井小民而言謀取現實生活的機會是最為迫切與實在，因而內含了一種「重利」的特徵（葉啟政 1991:12）。因此，傳

統中國的社會階層也就不能一以概之的認為是「仕大夫」文化面的顯露。許多的歷史學者已經發現在中國早期的移民中是以工、商階層為最。以下是一個在1911年馬來亞華人職業的調查數據（見表二）：

片斷的歷史材料也證實了這種現象（南大「星加坡華族村史調查小組」1970；顏清湟1984:201-202）。事實上移民的類型也決定了整個社會的趨向。換言之以台灣和東南亞漢人社群文化的比較研究若光只是以原漢人社會組織法則為主的話，那將會忽略了漢人作為一個異質性非常大的群體之事實，因而筆者以為從華人的「商人性」出發或可理解這一套不同於傳統漢人的社會形成之過程。

表二：1911年馬來聯邦華人職業分佈表

職業	就業人數	百分比
礦工	149,100	41
農業勞工	39,800	11
果農及茶農	16,900	5
其他勞工	12,500	3

續上表

家庭傭人	11,800	3
裁縫師	8,000	2
三輪車主及車夫	7,800	2
園丁	7,200	2
木匠	6,500	2
伐木工人	6,100	1.6
其他職業	94,300	26
總計	360,100	100

資料來源：駱 (1984) 引自 Snodgrass D.R (1980), *Inequality and Economic Development in Malaysia*, p.38

第一節 華人移民與大馬經濟發展

華人經濟的「成功」向來都受研究者的注意，尤其是在於這些移民透過薪酬或商業資本的累積，最後卻執掌或滲透進整體大馬的所有可能之職業區位裡，及形成十九世紀大量勞力資本的控制。粗略的分類可以使我們得到以下三種取向的研究：(1) 以華人的經濟性、理性行為為解釋華人成功的重點；(2) 強調旅居經驗中的社會階層分化的影響；(3) 為強調整個移民史所出現的各種制度間的連繫以說明華人的社會關係。

第一種觀點可為研究華人社會廣為流行的標會為代表，認為是這種理性的行為使得華人在缺乏金融業的當時資金還能夠流通，而這些行為似乎都有一套價值體系的支持，比如勤勞、節檢、規律等，於是比較研究華人在各個不同社會裡所呈現出來於社會制度、文化價值的特點以支持這種看法。

在華人移民的經驗裡是以扮演介於西方資本主義和當地土著經濟生產之間的「少數中間商」的角色為主，這種階層化就如Skinner在談決定泰國與爪哇華人是否被同化的一個因素時採用的，因此為了企業的利益華人的經濟強調以低資本和高收獲為主，而在維持企業生存之前提下以起用同一個族群的現象形成一個永存的階層化社會。是為第二種觀點。

第三種看法是認為必須把東南亞華人經濟的生產關係和交換特徵；放在一個由各種企業間／內的更大情境來研究，並強調這些制度本身也是長期歷史發展的結果，因為制度性的連繫

可作為說明華人經濟的生產關係；它也是一個更大的社會政治環境的產物，這是理解華人經濟現象的途徑。這種觀點強調了存在於華人移民史裡的各種制度及其演變裡，這是可取的。但筆者試圖從人們在這制度裡的表現出發，來探討「華人社會」這樣的歷史沈積是如何形成的，同時也考慮到個人在這樣的制度中並非被決定的。(Chun 1989:232-255)

大概要等到十五世紀初年馬六甲王朝成立時以及鄭和下西洋後，華人在馬來半島的聚居才有明確的記錄。在荷蘭人統治期間是對華人的經濟不利的，使得華商紛紛轉移陣地到柔佛發展。當時馬來亞的自然環境並不適合於華人建立其產業資本，一直要等到英國人在1786年開闢檳榔嶼後，整體的經濟發展吸引了大批的勞工移民到來開墾以種植香料作物，後來因市場價格和病虫害問題而使歐洲人放棄了這種努力。1841年東印度公司頒佈有色人種可購買或租借土地，於是歐人的土地紛紛脫手于華人，不上五年華人便支配了檳榔嶼的種植業。華人通常都在胡椒園兼種甘蜜，使得幾年後土地變成脊土，只得另闢新地種植。到了十九世紀時檳榔嶼已很難找到天然沃土了，華人種植者乃轉往柔佛。

柔佛王族因受到英國人在新加坡的經濟活動及征剿海盜而影響了其固定利益，眼看著境內商業衰退、人口減少、土地荒蕪及財源匱乏的情景，就在1833年創立「港主制度」以招徠華人的墾拓者。來自新加坡的華人知道甘蜜與胡椒的市場需求殷切，乃陸續到柔佛發展。所謂「港主制度」是指當一個華人種植者選擇一條河流邊上的荒地後，他便得向統治者申請一份「

港契」的准証，統治者於港契裡頒布在一條河和另一支流間的土地為種植者的「保有權」範圍。支流流入主流的地方叫港，故開港者稱為港主，有些港主與當時的私會黨有密切的關係。秘密會社組織一方面招攬同鄉到這些種植園當勞工，另一方面則壟斷各種經濟的營業權，包括特種事業的經營權：開設公共賭場、當舖、販賣酒類、豬肉及鴉片等，這些都是使得華人勞工的生活一直惡性循環下去：大多數的華人移民勞工的目的就是期待衣錦還鄉，因此勤勞節儉是他們的特質，但也因為賭博喝酒等使得他們一無所有，只好持續的出賣勞力（但賭博作為一種社會現象正說明了人試圖對命運加以掌握的努力）。

華人的這種經濟現象就是所謂的遷移農業，它有明顯的短暫性：他們對土地的棄舊換新、選擇投資少風險小和收入大的經濟作物，以及隨作物的市場價格起落而趨避的措舉等。這些商業家之間所形成的連帶關係是維持生產體系存在的主要力量，也就是說在華人的成功者與未成功者之間並沒有形成一種共通的族群意識，他們之間是在這個生產體系下的產物，因此旅居經驗或理性的行為並不足以解釋這樣的關係。

華人經濟活動的發展並非一直以農業為主，事實上錫礦業才是華人移民的一項成就。早期的錫苗大都由馬來人開採，由於缺乏有利的挖掘工具和方法而只能採集地表的些許錫苗，產量有限。因此當馬六甲的華人富商因經濟衰退而向外發展時，很快的便取代了馬來人的地位，一躍而成為最強大的錫礦開採者。從1815年以後華人便已在 Lukut, Kanching, Ampang及 Sungai Ujung和吉隆坡等地開礦。1848年霹靂的拉律區發現了

大量錫藏的沖積礦床 (Alluvial deposite)，引起了空前的採錫熱及華人移民的湧入；並因馬來皇室的操戈和華人秘密會社的支持下展開了長達八年的鬥爭。由於糾紛的擴大促使英國為保有其利益而開始出面插手馬來聯邦事務，錫業的發展更為向前一步。1850-1882年華人幾乎包辦了本邦的錫礦業。他們帶進了水車抽水法取代馬來人的傳統技術。錫礦區的開發也引來成千上萬的礦工，同時也使學校教育在各地蓬勃發展起來（但這種經濟的消毫性也埋下了華文教育後來面臨人口遷移的影嚮的伏筆，尤其是那些小型礦區）（註4）。

在十九世紀的最後廿年裡，英國大資本家開始投入錫礦的開採但並不成功，原因是當時的錫苗仍可以普遍地自表層地方取得，加上華人以廉價的勞工、成本開採，而英國人的高昂機器在成本上就難與華人競爭。1907年後幾乎所有的表層錫苗已開採殆盡，必須往地層較深的地方挖掘才能有所獲，造成歐洲人捲土重來；鐵船開採法取代了華人的技術。表三是華人與歐人錫礦勢力消長的情形。即使在華人執錫礦業牛耳之時代裡，錫礦的出口貿易始終操在歐人手中。因此二次大戰後馬來亞的經濟命脈——錫礦與樹膠大部份為歐人資本所控制。根據1953年的統計，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入口，而華人公司的入口數額只佔百分之十，如表四所示（此二表於頁31-32）。一直到1970年歐洲人事實上掌有百分之七十二點五的全部錫礦公司股權。

而樹膠業的發展，它也是華人經濟的典型。華人在樹膠業的分工體系裡是以從事加工廠、貿易和園丘工人為主。當香料

表三 戰前華人和歐洲人錫礦產量的比較

年代	歐人錫礦, %	華人錫礦, %
1910	22	78
1915	28	72
1920	36	64
1925	44	56
1930	63	37
1935	66	34
1937	68	32

資料來源： Sir Lewis Leigh, Farmers Report
Upon the Mining Industry of Malaya
, Kuala Lumpur 1940 p.64. 引自駱
(1984):245。

表四 1953年入口商的種族比例

	代理商數目	
	歐人	華人
糧食	417	28
五金 & 機械	1231	207
紡織品	135	13
建築材料	159	26
化學品 / 藥物	301	17
其他	399	67
共計	2642	358
總體百分率	74.6	10.1

資料來源：Straits Times Directory of Singapore and Malaya, 1953. 引自駱 (1984):232。

和甘蔗園已被證實遭到無法避免的虧損時，改種樹膠是明智之舉。尤其是聽聞陳齊賢以廿十萬元資本種植樹膠而有兩百多萬的回收消息後，更是使華人種植家趨之若鶩。陳嘉庚繼之又創設熟膠成器廠，製造鞋靴、輪胎和日用膠品成為樹膠之王。

1932年陳嘉庚公司倒閉，由他的女婿李光前繼任。這些頓起頓落的故事裡都與膠價的市場價格之起跌有密切關係。但更重要的是他們的經商態度：

「他們都只靠買實，而不敢賣空．．．不管是市場行情好壞，他們都買進。」(李成楓 1977:298)

1950年代初韓戰的刺激造成膠價的直線上升，華人園主從中獲利不少。1960年政府為減少對樹膠業的依賴而制定農業多元化政策，使得油棕業迅速發展。

1969年五一三事件後，國家進入緊急狀態，國會被擱置，直到1970年當調查報告書發表後，新政府著手執行國家新經濟政策。由於「土著」的經濟潺弱被認為是使種族關係惡化的其中一個因素，政府乃透過國家的名義成立公共代理機構，比如人民信托局、國家企業公司及城市發展局等。隨著新經濟政策的「消除以種族鑒別經濟角色」的目的而命令所有的企業，尤其是馬來人在比例上偏少的行業必須讓馬來人至少擁有百分之卅的公司股權。以這一股強大的政治為後盾，國家雄厚的資金和健全的企業組織，政府逐漸收購了外國人在公共公司的股份使得部份的馬來企業家成為這政策下的新貴。

在礦業和樹膠業方面，國家更以大手筆資金購足倫敦錫礦有限公司的股權，以與渣打聯合有限公司合併，組成馬來西亞

錫礦公司，並且取得了全國錫礦產的百分之四十二股權。至1981年底國家為「土著」企業家收購、聯營和開闢新礦場之下已超過百分之三十七以上的錫業生產。華人的錫礦業最後也面臨關閉的命運，對於小園丘或二三盤膠商來說則更是苦不堪言 (Siaw 1980:213-227 駱靜山 1984:240-247; 默密特 1987:6)

不管是遷移農業、錫礦業或樹膠業等，都呈現出一種流動性大、經營短暫的印象，這種的短命創造是深藏在華人移民的文化當中。華裔商人在移民社會裡擁有最高的地位，一方面是由於在這社會中沒有所謂士的階層，以商人的教育、地位及財富來看，他們成為社會的最高層殆無異議。另外一方面則是由於殖民經濟的需要，他們也就很自然的成為不論在經濟或政治上的社會代言人。再加上他們對公共事業的投入，具備了作為傳統士的功能，因此這種商人文化是馬來西亞華人歷史及文化運動裡所不能忽略的主要影響者之一。

第四章 馬來西亞華文教育運動

——歷史與議題

第一節 馬來西亞華文教育之發展

「馬來西亞華文教育」運動是指當華文教育成為「建國障礙」時所引發的一種有組織的反對行動以保障華文教育的永存，在類型上我們採取當地人的區分，即語言／文化運動來表示（註5）。但是華文教育不是最近才有的，它與華人的經濟、政治有著密切關連，因此要瞭解華文教育在當代的一些爭論就得從其發展去尋覓。

方言教育（註6）早在移民時代就已陸續成立，因此我們可以追溯至十九世紀的景象以理解其運作。當清朝改變它的外僑政策後，華人社會領袖開始受到清政府的重視，海外華僑的工作也有了推動。尤其是在教育上更受到積極的「經營」，這是在鴉片戰爭的刺激底下所展開的制度大改革的一部份。清朝的海外教育政策是歷史學家感興趣的，本文不擬重述而只想從這些文獻裡找到教育與華人社會的政治經濟的關係。

陳育崧提供的幾個早期義學之片斷史料可以看出教育的宗旨有二（1983）：

一，

「...我閩省之人，生於斯，聚於斯，亦實繁有徒矣。苟不教之以學，則聖城賢關之正途，何由知所嚮往乎。」

(萃英書院碑文，頁223)

「蓋聞興養必先興教，聖朝所以宏樂育之才，而學禮更以學詩，聖訓所以貴率循之準，況詩書為用世之楷，則父兄之教宜早，。」 (倡議南華義學小引，頁224)

二，

「來義學讀書者，大半非為科名起見，如資質平常者，先讀孝經，次讀四書，如已讀完，無大出色者，則教以信札，俾其謀生有路。」 (南華義學條議第十三條，頁225)

換句話說它是想要傳授聖賢之道以及適應於現實生活的技能，因此如果從華校歷來的課程變動來看就更為明顯了。從1907、1910、1911、1916、1923、1928及1929諸年的中小學課表中：修身(1923年為國語取代)、國文(1923年改為三民主義和黨義)、算術、讀經講經(1923年取消)、英語、理科、公民史地等都曾出現過，明顯的混合了傳授聖賢之道和謀生技能之目的(鄭良樹 1986:164-172)。在清末到民初之間，海外華校的課程常有更動，但誠如許多研究者所指出的這個階段的華教有兩個重要的改變：(一)從清末所謂的「忠君」、「尊孔」之教育目標轉變為新共和政體的「公民道德軍國民主義」的目標(顏清煌 1990.12.1)；(二)主要的教育目標是欲使青年學生具備充分的謀生技能(李寶強 1970:780)。華教一開始就與經濟分不開是眾多研究者承認的事實，鑑於在殖民經濟體系裡的中介角色需要，故英文成為主要課程之一是從很早就開始的。我們試圖從文獻中歸納出華教與經濟的關係如表五(頁37-39)。

華文教育的發展是與華人的經濟狀況有一個正比關係，華

表五 馬來亞華文學校發展與經濟情況關係表

年代	華校發展	經濟發展
1854 至 1900	<p>華人設立蒙館私塾以各自不同的方言教學，教學目的是讓學生能夠在社會上謀生，因此珠算和英語是相當重要的教學科目。</p>	<p>華人人口的大量增加，初步發展的經濟需要能略通英語和普通計算方法的人手，同時也配合殖民經濟貿易的發展。</p>
1900 至 1930	<p>在中國政治思潮的沖擊下開始了現代式教育，中國國語運動的結果使得華人學校大都成為華文學校，英語、算術及其他現代知識科目出現，國民政府的介入使得華校越受政府注意而且華文學校更多被創立起來。</p>	<p>華人迅速的介入種植業、礦業的發展以提供西方強國對原產品的需求，華人的經濟能力可以從華文學校抗拒接受政府津貼的事件看出來。</p>

<p>1930 至 1950</p>	<p>華文教育是備受戰爭和經濟不景氣影響，華文教育在日據時期全數關閉，而在世界不景氣時有些華校也被迫結束開辦。這個時代也象徵著華文教育課程本土化過程以及國家大規模介入的開始。</p>	<p>世界經濟大恐慌，錫膠價慘跌使得華人的經濟能力大受影響。華人經濟的特質是因附屬於殖民經濟體系而來的，由於依附的結果而顯得易受國際市場價格波動的牽制。</p>
<p>1950 至 1960</p>	<p>華文教育受到國家教育政策的限制，因而這個時期少有創辦華校的機會，為了維持現有的學校之生存，華文教育運動如火如荼展開。</p>	<p>華人經濟的發展持續著，並在政治上獲得保證，然而雖國家已獨立其經濟還在殖民者的手裡。</p>

<p>1960 至 1970</p>	<p>華文教育的發展非為國家教育之主流，華文學校在多種壓力下苟延殘喘。經過復興運動的洗禮，華文教育終於可以生存下來。</p>	<p>五一三事件後，政府實行新經濟政策開始了介入經濟發展的計劃，中小企業家大感壓力重大。但對於教育的支持卻有增無減。</p>
<p>1970 至 1990</p>	<p>華文教育作為華人文化認同的一個重要的族群界碑。除了教育之外，華人文化問題也越發被注意到。</p>	<p>華人中小企業主對政府政策的不滿可用以解釋華文教育受到廣大支持的原因。</p>

參考來源：鄭良樹(1986)；魏維賢、鄭良樹(1975)；
陳育崧(1983)。

人經濟的起落可以是國家政策所影響的，華教之所以如此受華人經濟牽制是有其結構上的因素：華教從一開始就是自資的，也是當時華人社會領袖展示或鞏固其權威聲望的途徑。這種途徑也與清末的政策有很大的關係。華人社會的所謂「內化」作用（指心向祖國的心理）反映了華人社會領袖與清政權的積極作用，在十九世紀末和廿世紀初的華人社會裡，有好多的領袖

擁有清朝的官銜，這些官銜都是捐官買爵而來的。海外華人的富裕是在清朝意圖改革下才被意識到，同時也是為了確保華人的效忠以對抗改革與革命運動，更是那些駐外領事們中飽私囊的一個最好時機。因此有些學者認為這是華人傳統價值及心理需要的一種表達，同時財富本身不會保證帶來威望，所以利用財富來捐官買爵確是可以讓人們尊敬，最重要的是這會帶來他們爭取華人社會領導權的便利。舉凡甲必丹、各幫領袖和中華商務總會的人物都因而受益不淺。學校教育更為提倡不是因為慷慨解囊的關係而是有為了幫或私人的利益出發，這可以為研究十九世紀華人社會領袖下一個綜合性的結論：華人領袖的資助學校教育是多種複雜利益考量下產生的，而不能單純的視為一種利他行為。更有的以華商之經濟地位而將這些早期教育視為替半封建半殖民(註7)的經濟服務。不管怎樣，這些研究同時提出各種證據來反映華教在當時只不過是商人或社會領袖進階或彰顯權勢的一種方式而已。

但只是說華教是華人經濟與領袖的作用還是不充足的。事實上在華教的發展上我們不能忽略了中國政治與教育政策演變的影響：

「海外華文教育，自有史以來，便是中國教育系統的一環。」(陳育崧 1983:232)

「華僑教育始終是受到母國的卵翼，也是整個中國教育的一環。」(陳育崧 1983:260)

中國對華教的影響是從課程、學制、組織及鼓勵開設學校等，這種現象最主要的是：(一)華人當時是僑居者；及(二)華教當

時不是當地教育之一環這兩個因素所影響(魏維賢 1968:8)。但是中國的影響也只此而已，事實上華教的權限是獨立自主的運作，中國教育部委令海外領事兼管華僑教育是中國單方面的認可，它並無實權，這可以從1920年學校註冊法令頒佈後中國的反應窺出：華人對中國的第一次失望。

1920年英國殖民政府鑑於華校的介入中國政治運動可能會造成它在馬來亞利益的受損，便公佈了學校的註冊條例，要求所有的私立學校必須註冊有案並接受殖民地提學司的管制和調查，不合衛生條件或參與政治活動的學校將會被關閉。

「法令甫剛宣布，華人社會立刻嘩然，反對之聲響徹雲霄。最先提出反對的，是檳城的『檳城華僑學校聯合會』，在鍾樂臣的領導下，立刻向立法議員林文慶提呈請願書……」(梁紹文 1924:38-40)

反對聲浪由新加坡南洋女子學校主席莊希泉及校長余佩皋兩人發起組織大團體。有一日當開完會回途中莊被政府捉走……華人的反對顯然無效，法令在十月三讀通過，成為法律。代表檳城華人的林文慶私下跟政府妥協，也附議了它……當時華人認為既然在本地的爭取已無效，不如採用外交途徑：通過中國政府向英國交涉或許可使英殖民地部撤消或展延法律的執行。1920年12月余佩皋與鍾樂臣分別被選派到中國和英國陳情。然而，很使本區華人社會失望的是：中國政府並未能完成所付託的願望，反倒使幾位請願者被遞解出境，推動這運動的中華教育總會被封閉。因此海外華教與中國政府的隸屬關係，與其說是堅實的不如說只有形式上的來得恰當。這就涉及中國政府保

護海外華人政策的性質問題；誠如中國在南洋遍設領事的一段經過就很足以代表：

「臣嘗閱各國貿易總……每歲中國之銀流入外洋者約一二千萬兩……每歲華民匯入中國之銀約合八百萬內外……夫中國貿易與各國相衡虧短甚鉅然尚有可周轉者以華民出洋所獲之利足資補苴也倘此源再塞則內地之銀必更形匱乏民窮已甚竊恐事變叢生……蓋領事一官在彼外洋雖無管轄華民之權實有保護華民之責」（通籌南洋各島添設領事保護華民疏，薛福成 1898:840-847）

二來也可以：

「……隱收無形之益其數當有十倍於所費者且商民人等環訴迭求若置之不顧頗足以長華民缺望之心招外人輕侮之議」（咨總理衙門與英外部商辦添設領事，薛福成 1898:41-46）

這種說法實是從清政權的經濟和政治利益出發。因此我們寧願相信華人是處於英國殖民政府和中國政權之間，畢竟中國設領事保護華民（特指華商）及查辦華人事務，將不可避免地與英殖民政府或華民護衛司在職權上發生衝突（林孝勝 1972:11-29）。

綜合以上所談的我們可以說華教的發展受到華人經濟、中國政治演變及英國殖民政府三方面作用的影響。從華教的中小學教育之創設年代也可提供這種暗示；配合著表五來看則廿世紀第十個年頭是小學教育的發展時期，而中學則集中在三十至五十年代間：這說明華文小學教育是在中國政治動盪不安下，

蓬勃發展起來的，尤其是革命黨就提供了很大的推動力（顏清煌 1982；古鴻廷 1991:201-205）。（見表六）

經濟一直以來都是華校的首要問題，它並沒有一個能夠穩

表六 星馬中小學創設年代統計表

創設年代	190-	191-	192-	193-	194-	195-	196-	未詳
小學(間)	4	19	5	0	0	0	0	4
初中(間)	0	2	6	7	7	9	0	1
高中(間)	0	0	0	6	5	14	3	4

資料來源：魏維賢、鄭良樹(1975) 馬來西亞·新加坡華文中學特刊
提要，頁10。

定維持的經費支援，因此它有各種各樣的經濟來源，其中包括商會、會館、年月捐、稅租、神廟義山、學費、基金入息及中國或本地政府的津貼等八種。其中以學費、政府津貼、年月捐和商會會館為主要，可見經費來源非常不穩定，甚至有時候因國際經濟市場的衰退而使得華人經濟情況的惡化，就會導致學校的停頓，有如表七的例子可資證明。鑑於華人的經濟性質——依賴國際經濟市場價格的變動及從事短暫性的企業，華教在這種情形之下當然會受到波及。

在組織結構上，華校既是民辦的就應由創始者所經營，誠

如前述的華人領袖（商人或幫會的頭子）就是理所當然的管理

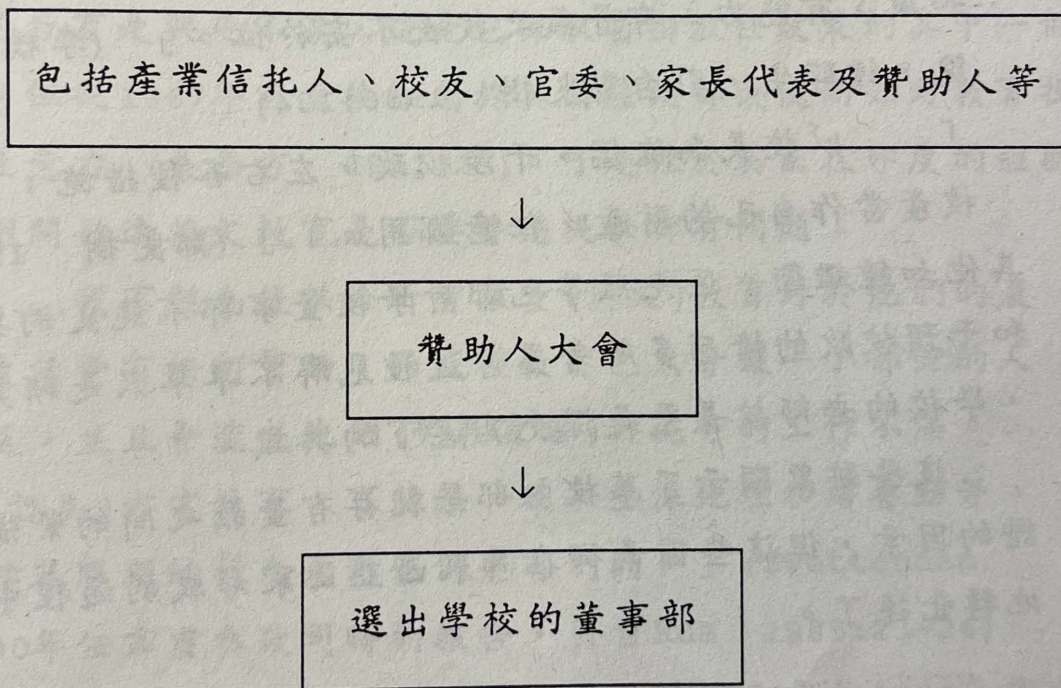
表七 華校與經濟不景的關係表

學校 (時期)	停頓原因
循人 (1933)	因膠錫價格慘跌，市情不景，迫而停辦一年。
育才 (1911)	第一次停頓，是在民國元年，因經費無著。
南華女中 (1924)	奈以經濟支絀，萌芽時代之師範班，宣告停辦。
南洋女中 (1921)	... 兼以經濟竭蹶，遂暫告停辦。
培風 ()	屬校既多，所需經費自屬浩大，此外，更因種種因素之影響，本校經費曾一時陷入絕境。

資料來源：鄭良樹、魏維賢 (1975) 馬來西亞，新加坡華文中學特刊提要，頁 15。

人。早期幫派主義盛行的時候，它們各自創辦華校以容納各自幫的子弟，這些幫派會館往往相互排擠、斗爭；因此，當某個幫創立它的學校時，其他幫是很難插足於其間。這種山頭的觀念後來逐漸被取代，但學校創立者還是形成董事會的要角。董事的權力很大：

「掌握學校的經濟命脈，權大位重……還負責保管校產，編製預算及溝通社會的工作，至於校長的選聘以及教職員任免的審查，一般來說也都歸董事部管轄」(鄭良樹 1986:132)
董事會的組織可以下圖表示之：



表八：華校董事部組織結構圖

因而可以說是外行人管理內行人的情況，這種現象極為有可能造成內部的衝突，許多研究者都指出了這樣的事實：

「……查董事部中大概都是商人，或有相當經濟地位的資產階級；……對教育一層，既非他們身所感受，又和商業性質不同。因此，必至不易為他們所知道。」

「出資辦學校的華僑，多數係勞動階級出身的富翁，而不明瞭教育原理。」

除了本身教育程度的不足以外，也由於他們日常生活經驗為生意買賣，常會：

「以主觀皮毛之見解，半新不舊之名詞，指揮校務，致有知識、有能力、有骨氣之校長不安於位。」（李樸生、曾銳、鍾醇生，引自鄭良樹 1986:134）

「……以校長為傀儡，干涉校政，左右各種措施；……把校產當作自己的財產，任意挪用……」（鄭良樹 1975:16）

其他如鍾鑑衡、匡光照等也都對學校董事部不純良的興學動機和干預校政的情形多所著墨。這種見解不單單只是研究者才有，學校的老師校長更是深受其害下的共識。

這些跡象顯示了華校內部早就存有董教之間的緊張與不和諧的因素，但這些因素卻在馬來西亞國家形成的過程中被巧妙地轉化掉了。

第二節

國家教育政策的醞釀

一 華文教育成為政治議題

1920年英國殖民政府使用註冊條例一方面要阻遏華校的政治化，另一方面則承認華校的地位，這是一體兩面的。隨著國共的鬥爭，華校不時得面臨政府的干預，但沒有比戰後的發展來得激烈。

英殖民政府的教育政策在不同時期強調不一樣的取向：1867年以前英國海峽殖民地政府是隸屬於印度的英國參政司，故對於教育是興趣不濃，這是它採取自由放任政策的其中一個原因。但從1867年它直接隸屬於英國殖民部後便開始對教育投下了注意力（吳西方 1961:29）。可是鑒於英國在印度的經驗使得剛開始連英文教育是否要普遍提供都有問題：

「.....我不認為提供給所有孩童(英文)教育對於他們的農事生活會有任何幫助，而這種教育也只會讓一小部份的人受益，並且會造成他們(受教育者)對現有的工作不滿。...(我認為)方言教育，可蘭經，及一些像地理和培養勤勞、規律及服順的行為是對他們更有利的。」(Swettenham

1890年任霹靂參政司時的報告，引自Kua 1985:23-24)

是怎樣的殖民經驗造成英國人會如此避諱呢？或許1895年霹靂學校提學司在政府公報上的說法可以解答之：

「我應該再重覆的說我們不適合引進英文教育.....它在印度使得有一部份人『因為懂得一些英文而視勞動工作為一種輕侮』，因而造成浮游在半饑餓、不滿政府的人大增。因

此只要讓那種簡單的方言教育存在，就可以塑造出好且有用的公民。」(Perak Government Gazette, 1895-1-4, 引自Kua 1985:24)

這樣的經驗是令殖民政府怯步的原因，但是當教會在此地普遍設立學校後，情形就改觀了。

歐美教會學校的創立是暫時性，只是為了學習中國方言以備到中國傳教之需，因此當這些教會撤走時，便把學校交由政府負責。這是殖民政府介入教育的肇端。加上華文教育的日益政治化英政府便實施了前述的注冊條例，開始給予華文學校些許補助。1932年，Cecil Clementi當政時就提出研擬新的教育政策(是基於1920年的檢討全殖民地經濟狀況以讓政府節約開支的調查委員會報告書而來的)，在此新政策下：

「除了以英文或馬來文為教學媒介語以及已經接受政府津貼的方言學校之外，任何新設立的學校將不再得到補助。

」(Education Policy No.34, 1932, C0273/585/13006/1933 引自Kua *ibid*, 39-40)

但是他的政策收效不大。1935年，馬來亞教育督察F.J.Merton又修改1932年教育法令，保持其控制華校的能耐。但在動盪的三十年代裡受到政治、經濟和實際困難的影響，迫使這些想盡辦法建立更多英校以讓學習華文的熱忱減少的英國化(Anglicisation)政策無功而返。

1946年，馬來聯邦提學司 Cheeseman提出新的教育白皮書(Cheeseman Report)強調母語教育的重要性，同時也注重英文教育在本邦的實用價值(李寶強 1970:781)：

「我們不給予孩子以他們的母語去完成學校教育以獲得開啟他們自己的文化寶藏及豐富的語言遺產是一個錯誤的教育體系。」（引自Kua 1985:51）

但是不久這報告書的建議便被政治風潮給吞沒了。英國工黨政府在戰後決定讓馬來亞獨立，並且廢除馬來人所享有的特權，準備開放公民權的申請、使馬來亞在大英女皇的統轄下逐漸自治。憲制調查團威逼利誘之下使得各馬來蘇丹簽署了協議成立「馬來亞聯邦」（Malayan Union），這協議一方面想建立一個龐大的中央集權政府，另一方面則保留英國在此地的最大利益，結果引起馬來官僚、教師、宗教家及知識份子極度的恐慌，「因為在馬來亞，無論在經濟、教育、文化各方面，華人都掌握了絕對優勢，甚至在人數量上有超越馬來人的傾向，而馬來人祇在政治上享有優待及特權。如果以種族平等的原則推行新憲制，則等於馬來人永遠受制於華人控制之下。」（楊建成 1982:54-55）

英國其實是想透過英文教育使它的利益得以繼續保持下去，而馬來人則以示威遊行、召開群眾大會及最後組織政黨與英國人抗爭到底。基於馬來亞的長治久安之考慮，英國人收回1946年的計劃書，並與馬來人政黨巫統（United Malays Natinal Organization, U.M.N.O）協商及制定1948年的「馬來亞聯合邦」（Federation of Malaya Agreement）協議書，維持馬來人戰前的特權地位、馬來語為聯合邦國語、公民權有條件的開放各族人申請等的協議。前此的教育政策白皮書已不能適應這樣的政治氣候，於是第二年就成立了一個「中央教育諮詢委員

會」，專門負責檢討當前的教育問題以便向政府提供有關教育政策和執行的原則（李寶強 1970:781）。就在1950年由教育提學司Holgate提出第一份教育報告書，強調英文教育的普及化有助於達到各民族感情溝通的理想。這立刻引起各族的強烈反對，因為它只對英文教育的發展有絕對的幫助而忽視了方言教育的重要性（陳綠漪 1984:293）。

從1920至1950年，英國人對待方言教育的態度自放任到干涉的大轉變，有一點是不變的，那就是：殖民政府努力的從維持或發展英文教育為馬來亞各族的共同語言教育的方向推進，以製造一批批在膚色上與英國人不同但卻具有英國文化舉止的統治精英，如此則對英國在此利益的保障就不言而喻了。

「馬來亞聯合邦」的制定及Holgate報告書的不適用迫使政府委任以牛津大學社會訓練主任Barnes為主的調查委員會來馬檢討馬來人教育的問題。這委員會由五個歐洲人和九個馬來人組成，所擬成的報告書又稱為巴恩氏報告書(Barnes Report)。這份報告書也是後來華文教育運動興起的導火線，報告書內容其中有幾點特別引起爭議，試廬列於下：

「我們相信小學教育應該是被用為塑造一個共同的馬來亞國民之目的服務，且我們認為它應該重新依一種新的種族間的基礎組織起來。」

「所建議的包容各種族在內的小學教育稱為國民教育，它主要的面相是：.....免費，產生雙語（英語與馬來語）的學生且可使他們升入英文中學.....。」

「我們原則上建議所有其他種族方言學校必須關閉而由一

種共同的單一類型小學教育所取代，由於這過程是逐漸的因此方言教育可伴隨著國民教育繼續存在一段期間....我們....要求公共資源的配置必須優先考慮國民教育。」

「如果其他非馬來種族選擇獨立於國民教育而自己提供本身的小學教育課程則將使本計劃受阻。....他們如此的做法證實了他們不效忠本邦。」

(摘自教總 1987:855-856, 原英文發表, 筆者自譯。分別是第十二章結論與建議的第2-5點)

巴恩氏報告書是從檢討馬來文教育而跨越到方言教育的存亡問題上來，它的「越俎代庖」被認為有「消滅華人文化」的意圖。魏維賢認為其實早在五十年代前就已埋下了爭端，那就是荷格氏提出的以一個共同的語文打破種族隔閡建立馬來亞意識的構想，由於英語是超越種族和在商業與專業上之用語，因此英語是責無旁貸的共通語，這已明顯的表示英語將成為最終的教學媒介語。巴恩氏報告書只是一個導火線罷了 (1964:15)。

如果把第三世界新興國家的政治史加以劃分的話，可以用三階段表達之：一是「去殖民地化」：西方殖民權力以和平或暴力的方式轉移到當地精英手中；二，1950-60年代這些國家對民族塑造、國家統合、文化及認同等創造有莫大的樂觀與憧憬；第三，六十年代後經過族群衝突的洗禮，對語言、種族、宗教及地域的爭執頓起，國家成為這些紛爭的「中立裁判」(Tambiah 1989:342-343)。Tambiah的這種類分用在前述的教育議題上會有不吻合的地方，馬來亞的教育政策早在殖民地時代就已成為爭執的焦點，在1940-60年代之間尤為激烈。

而且在第二次世界大戰後，新興國家的獨立並不意謂著一個民族的形成：

「因此，他們的首要工作就是強化理想的民族形成模式以塑造一個新的民族，這個模式就是一種民族，一種語言及一種文化統合在一個共同的歷史經驗及固定的領域上，同時還要加上種族，宗教和共同的經濟體系。」

(Chai 1971:13)

戰後政府的確是很樂觀的來看待統合政策，他們以為用共同的語言教育就可以達到使這一代的年輕人更認同於這新國家，但在一個族群如此複雜的國家裡，到底是那一種語言才可以成為共通語言呢？這個取捨的標準是什麼及為什麼？從獨立前開始這些問題是最具爭論的，英國政府已提出以英語和馬來語為國語的觀點，原因是它們分別作為超越族群及當地的土著語言。華人社群中，尤其是華校的教師們對這個說法非常不滿，乃造成長達至今的華文教育運動。

1951年，政府為平息華人社群的憤懣乃接受建議委託兩教育專家芬威廉博士 (Dr. William P. Fenn) 與吳德耀博士 (Dr. Wu Teh-Yao) 來馬來亞研究如何使華校對建立一個多元的獨立馬來亞國作更大的貢獻。芬吳報告書在調查範圍上就提出一種同情但客觀的態度來看待華文教育以建議它作一些改進。二者在抵馬時，曾造訪陳育菘先生，聽取他對於華文教育甚至國家教育政策的意見，尤其是華校教科書改革及建立一個多元的教育體系與陳氏想法有雷同之處 (許魁吾 1983:438)。而且值得注意的是芬吳報告書所建議的事項於後來的華教史中也

確實一步步的完成，而華文教育運動的部份理論基礎也來自於這份報告書。這報告書建議的重點有：

「在過去決定馬來亞生活方式的各種文化源流似乎命定了要繼續如此下去。任何試圖強迫非志願的溶合近乎可以確定的說會帶來更大的分裂。」

「如果馬來語為國語，而英語自然地成為共通語，及華語有它重要的文化意義，這似乎是說明華裔馬來亞人必須鼓勵他們選擇成為三語學習者。」

「馬來亞教育政策的最終目的應是導致一個共同的馬來亞民族……新的學校教育必須以馬來亞，亞洲再到世界的順序為中心。」

「華校的問題是設備的簡陋，師資不足及受中國意識影響，但這表示華人的好學。它們的存在必須被承認及加以改善。」

「必須基於教育而非政治的目的來理解、建設性的引導及津助以化解對華校安全的疑慮。」

「(華校)教科書必須以馬來亞生活為中心，同時建議引進新教學方法，因而建議設立一個華校課本的檢討審訂委員會。」

「華校由三年級起，必須強制教授馬來文。又由五年級起教導英文。」

(摘自教總 1987:856-857，分別是第七章結論的第2-6，8-12點； 國祥 1964:20)

尤其是三語教育、堅持母語教育的存在等。這些觀點與教總的

理念頗為一致。教總的成立又涉及一段頗複雜的政治史。

就在這兩份報告書發表後，華文教育界的教師組織便形成全國性的總會統籌統辦，步伐一致的向政府提呈抗議書。一般觀察都認為教總（馬來亞華文學校教師公會總會的簡稱，英文為U.C.S.T.A.）的成立是因為巴恩氏報告書使得華文教育處於生死存亡時刻的產物：

「....因環境特異各行其是殊少聯絡對內行政既未能劃一對外爭取尤難奏效....苟欲求增強僑教之功率提高教師之地位非有從速召開各地代表大會組織馬華教師總會不可。」

（教總 1987:23 這是一封由馬六甲教師公會所發出誌期民國卅九年十二月五日的信函部份內容）（註8）

除了像巴恩氏報告書這樣的外在因素之外，應該還有一些內在因素，換句話說存在於華文教育甚至於華人社會內的因素也應該扮演一定的角色。這問題與作為華人社會領導中堅的商人有關。我們可以從以下的資料來證實：

（一）學者的研究：在第一節裡曾談到華校董事會對校政的干預，更進一步引申的是「商人辦學，還有一個實際的原因，那便是：馬華經濟的發展，經過了十九世紀的積累之後，也達到了一個需要，並且延用得起文書人員的階段；這些「財富」，與其向中國伸手要，不如就地訓練來得方便。」（黃枝連 1971:113）這種以外行（指教育的理念）領導內行的現象一直是華校內部紛爭的來源，也是教師對董事會不滿的原因。

（二）林連玉的著作：林連玉是五六十年代領導華文教育運動的叱吒風雲人物，他在篇回憶錄式的文章裡頭提到有關華文教

師一方面沒有政府津貼而另一方面又受董事會壓窄的雙重壓迫情形，生活常會陷入困境，所以他組織教吉隆坡師公會的原因是：「以教師的力量創造教師的福利。」（1990:175）他引了三件教師被董事會壓窄的情況以說明華校董事商人的刻薄寡恩。所以大部份的教師公會的創立是為了本身的福利為宗旨。

（三）教總的成立史：當各地的華校教師公會聯合起來時，一個關於教總組織性質的問題成了不可避免的討論重點。在全馬華校教師會代表大會正式會議議程第六項裡，就記載了這樣的一個事實：

「關於組織全馬教師總會，職工會或董教聯合會案。

議決：先行組織小組進行研究，于第二次正式會議時提交討論。其人選為林連玉、葉省三、吳太山、黃偉強、沈慕羽五位。」（教總 1987:297-298，1951年8月24日於吉隆坡福建會館禮堂舉行）

於是在第二天的第二次正式會議裡：

「第三項議程：『全馬華校教師會代表大會小組委員會：組織馬華教育界總機構問題的研究報告書』

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

（乙）研究的問題：

（1）要不要的問題；

研究的結果：就所有的提案看來，對於組織全馬華校教育界的總機構的問題，

都有一致的要求，可以說是需要的。

(2) 所包括的份子問題；

研究的結果：為謀求教師的福利及進行教育的研究，只有教師本身團結起來，關係才會密切，才會更有效地去做，故眼前以組織教師總會為宜。至于組織華校董教聯合總會問題，待各地華校教師會組織健全時，另行推動組織之。

(3) 是怎樣的性質問題；

研究的結果：職工會含有勞資對立的意味，華校的情形無此性質，似乎不需要，而且現在各地教師會多數非職工團體，可以為未有基礎。最好先成立普通總會，將來依照情形的需要，再改為職工團體未遲。

」（教總 1987:298-299）

換句話說教師公會並不排除成為職工會的可能性，同時也考慮到與董事會聯合的問題，但必須是等教師會已經相當健全時才行，這不難看出教師公會所處於的兩難困局：一個是來自外在政府教育政策的壓力，促使教師會與董事會必須團結一致，槍口朝外。另一方面則又必須在內部團結起來以保障教師的福利免遭董事會的無理剝削。前者是華校的存亡關涉到教師的職業

及「中華文化」的生存問題，後者則說明華校教師的不受政府法律保障。難怪當巴恩氏報告書發表後，華校的教師公會比董事會的組織行動來得激烈與迅速。

華校的董事會總會是比教總遲了三年才成立（1954年），以各地華校的董事會和教師公會組織成立年代作一比較，我們得出表九（頁58）。教師公會多成立於40至50年代，而董事會組織則在50年代才相續出現，表示華校教師的共同福利是必須以組織的力量來維護，而且作為被壓迫者的意識也在早期就表露出來。

（四）董事會組織：

「1949年7月5日，奉柔佛卅華民政務司之命，負責召開全柔華校董事長大會，促請華校董事部與政府通力合作，嚴密注意教師之言行，協助政府清除潛在華校中之赤色份子及防止馬共向華校滲透……結果全體均舉手宣誓效忠政府，一心一德支持政府之反共政策，共維本卅之安全。」

（柔華校董教聯合會簡史，於董總 1987:143）

這只是一個特例，但從這一段簡史中可以看出董事會組織比較可能採取支持政府的立場，在這過程中犧牲的還是教師。因此華校教師會總會的成立是有著內外因素影響的，而且有它在結構上矛盾的地方。但是畢竟外在壓力是華文教育存亡的關鍵，反而使華教內部的緊張得以轉移。很顯然的，華文教育的處境促使一種超越董教關係（事實上就是一種勞資關係）的不和諧而形成一個整體。這種意識的興起是在面對外在壓力時，跟一般早在中國革命活動在馬來亞展開時華人就已形成整體意識

表九 馬來西亞華校董事會及教師公會成立年代比較表

組織	年代	教師公會	董事組織
數	1930-39	2	0
	1940-49	13	2
量	1950-59	12	6
	1960-69	3	0
	1970-79	2	2

資料來源：教總(1987)教總33年；董總(1987)董總卅年。

的說法並不相似(顏清煌 1982；宋明順 1978)。從中國革命活動中所使用或鼓吹華僑團結一致的史料並不能說明當時一般人已經放棄了畛域或階級的爭執，以華教史來看它所形塑成的華人整體意識卻是晚近政治互動的結果。

巴恩氏與芬吳報告書明顯地存在著相互衝突的觀點，政府乃決定將它們提交給中央教育諮詢委員會作檢討。同年，由Whifield(新代理提學司)為首的委員會便對這兩份報告書分

別地逐節地作簡短的批評或一些修正，並有意尋求之間共同點；可是問題錯綜複雜最後只好不了了之。至於形成的報告書則由1951年9月由立法議會委任一個特別遴選委員會來加以考慮，同時提出建議以訂定為教育法令。委員會的成員都是當時立法議員或閣員。1952年擬成報告書，報告書宣稱它同時檢討了列號23（巴恩氏）、35（芬吳氏）及44號（諮詢）報告書而認為聯合邦的教育目標應是：

- 「（一）培養兒童知識，技能與品格的發展，
- （二）鼓勵與促成各族人士在多元化的馬來亞社會得到他們應得的地位，
- （三）幫助建立一個以各族組成的馬來亞國。」（魏維賢 1964:16）

為了達到這個目標，

「我們相信這可以透過多元種族，並提供六年共同馬來亞傾向的小學免費教育即國民學校來達成。這些學校的教學媒介語必定是聯合邦的官方語言，如果有至少十五位任何年級的學生家長很希望獲得教授孩童國語（指華語，筆者註）及淡米爾語，則這些學校必須提供這方面的便利。」

「……必須鼓勵存在著的大量華人及印人方言學校逐漸地成為多元種族的國民學校。」（教總 1987:857）

它看起來是容合兩種不同的建議在裡頭：強調方言教育存在的價值，同時要以國民教育作為最後的教育模式；只是這個模式將折衷的考慮到孩童對其母語的需要，因此在主體上還是以巴恩氏報告書為主（Kua 1985:62）。這報告書也在翌年於立法

議會通過成為1952年教育法令 (The Education Ordinance, 1952), 其內容如下:

「國家教育政策的主要目標是....對所有的孩童都有效的教育....使用官方語言....將所有種族的學生放置在一個馬來亞傾向的國民學校裡。

除非孩童家長或監護人很渴望學校提供國語或淡米爾語, 則必須供給這方面的便利。(條件與上同, 列於21.(5)唯認為這些學生必須具有相等的語言程度)

「國民學校必須是以下兩類:

(一)那些以馬來語為主要教學媒介者; 及

(二)那些以英語為主要教學媒介者」

(教總 1987:872-873 分別是第9, 21(2)項的(a)(b))

但是開辦國民學校須要大筆經費, 殖民地政府並無法湊足資金以施行其既定政策。經濟來源短缺是未能施行國民教育政策的致命傷, 只得從更多的稅收中去尋求。因此同年通過「商業執照與註冊法令」(Registration and Licensing of Bussinesses Ordinance), 不管當時市況的蕭條與冷淡, 實行徵收商業註冊執照稅以作為建立國民學校的經費。這法令當時引起全國商人的簽名反對, 然而亦阻止不了政府的決心, 結果在1953年只收到五百多萬元還不敷建立一間國民學校, 不得已只好取消這法令 (宋哲湘 1955:352)。

行政議會只好在1953年底委任一個以教育閣員杜萊辛甘為主席的特別委員會檢討: (一)在經濟拮据的情況下, 如何來實行1952年教育法令; (二)在現有的經濟能力內, 建議如何依次

發展教育；(三)研究如何尋求新的教育資源，以維持及發展教育。一份名為1954年教育政策白皮書或第列67號白皮書的報告書在1954年呈上立法議會辯論 (White Paper on Education Policy) (魏維賢 1964:16；教總 1987:858)。報告書指稱：

「我們一致地重新確定吾人所信仰的三大原則：

(一)多元種族學校是未來統合的馬來亞國家公民的教育本質；

(二)必須教授兩種官方語文，英語與馬來語；及

(三)必須只有單一的教育系統且所有的學校要教導一種共同的課程。」

至於執行的方式是以下面的步驟為之：在方言學校裡引介入英文班級(教總 1987:858)。但這報告書並沒有得到「方言學校」的支持，反而在馬華公會及華校董教代表的大力反對下成了泡影。

第三節 華文教育運動與馬來西亞 族群政治發展

馬來西亞政治活動帶有強烈的種族取向，這就是學者所謂的族群政治。這樣的論點可以分為兩面來看：第一個面相就是從早期的聯盟政府形成的過程著手；第二個面相則是就整體的政治發展的角度出發。

馬來亞爭取獨立的過程是戰後政治活動的主題。早在吉隆坡自治市第一次選舉時，巫統與馬華公會就曾組成聯盟參加競選，這種合作之原型是在1949年剿共的緊急狀態下應運而生的馬華公會（註9），並被政府招攬入各族社群聯絡委員會裡，以便處理各個種族的問題；也是一種各族政治精英的協商場所。C.L.C.（即聯委會的英文縮寫，Communities Liaison Committee）內的成員是以巫統和馬華公會為班底。因此1952年雙方的合作被視為保守政治與經濟哲學，階級利益和社會背景結合的最典型（Heng 1988:147-148）。因此所謂聯盟的形成是基於以種族政黨合作協商的形式就是族群政治的一端（陳志明1990）。而另一種的族群政治則是指在40至60年代間馬來亞或馬來西亞政壇上一股有別於聯盟的反對勢力活動的盛衰過程，這股勢力是以階級為號召，強調社會主義甚或共產主義意識形態的政黨。但在60年代後這些政黨一個接一個的解散或苟延殘喘，有的則僅掛有社會主義或多元種族的牌子而不具實質的意義，反而是走向單元種族的政治路線，以資和執政黨對抗。這種以整個政治發展的歷史作架構的觀察也可以得出族群政治興

起的結論 (Loh 1984)。

、不管是何種的觀點，華文教育都是之間最為敏感和左右政治決策的重要課題，因此執政或反對黨在關鍵時刻會對華文教育採取某種適當的態度。這種情形在獨立前後是最明顯不過的了。

在五十年代最能激起華人情緒反應的大概是華文教育以及相應而來的華文列為官方語文之一的要求了。在英國人打算讓馬來亞獨立時，馬華公會的誕生正好填補了華人政治因馬共及國民黨被視為非法的真空，因此早期華文教育運動與馬華公會有著密切的關係。從1952年開始，為反對教育政策及法令，教總和華校董事代表在馬華公會的領導下成立「三大機構」的「馬華中央教育諮詢委員會」。華校董教之間的合作始於如此的機緣是受到許多因素影響的：(1) 當時華校大部份董事代表都是由會館或商會組織所創立，而這些組織的領導者又是馬華公會地方支會負責人也是地方華校的董事代表；(2) 馬華公會的成立是由一批受英文教育者所推動，在基層的組織上非常的缺乏，尤其是大部份受華文教育的基層都是各地會館或商會團體的地盤。華文教育的爭取一方面可以拉攏華校董教的支持，另一方面也是擴大馬華公會獲得廣大華人群眾擁護的機會，這對於甫成立的馬華公會是百利而無一害；(3) 當時馬華公會會長陳禎祿個人的承諾，他的自由派立場是一方面要保有華人的文化認同；在政治上則必須效忠馬來亞 (Tan 1988)；(4) 教師總會和董事代表更可以藉由馬華公會背後撐腰因而彌補了其所缺乏與政府談判的技巧 (包括語言、政治技倆和份量等)；(5)

馬華公會相當清楚教育政策的最終形式將會是由聯盟新政府來決定，因此它的對象是聯盟老大巫統而非英國殖民當局，因此馬華公會認為華人地方勢力如果團結在它麾下就可作為與巫統談判之籌碼，而馬華公會華文教育諮詢委員會就有這種功能 (Heng 1988:191-200)。這種功能的發揮可以舉1955年選舉前「三大機構」與巫統的「馬六甲會談」事件為列說明之。

1955年馬來亞舉行獨立前第一次大選，聯盟害怕反對派的國民黨 (Party Rakyat, 為巫統原創始者 Dato Onn 領導) 指責巫統出賣馬來人的權益之挑釁，就在陳禎祿的安排下舉行了一場會談。1月12日，出席者有董教總、馬華公會和巫統代表：林連玉、沙淵如、蔡任平、沈慕羽、孔翔泰 (教總)；王景成、曹堯輝、張崑靈、蔡天恭 (董總)、陳禎祿、李孝式、梁宇皋、翁毓麟、梁長齡、溫典光、吳志淵、陳東海 (馬華)；東姑、阿芝士、伊士邁、巴哈馬 (巫統)。

東姑承諾如果聯盟再次執政將給予華人文化、教育與語言保存下來，並修改1952年教育法令，林連玉如此寫道：

「東姑說：『就是由現在起至今年七月選舉止，你保證不再提官方語文問題。我不是要求取消你的要求，只是要求你暫時不談，便利我爭取選舉罷了。』」

當時我心裡盤算著：反正這個問題不是急切間可以解決的，有時間性的保證無礙于事，不如送個人情給陳禎祿爵士罷。.....(1988:109)

會談的結果雙方取得妥協，接著就考慮要怎樣應付鵠候在門口的記者，

「伊士邁執筆起草新聞稿，『今天會談的結果：華校教師已答應不提華文列官方語文問題』……溫典光譯成華文給我看，我說：『不對！不對！我保證的是：從現在到七月這七個月裡不提華文列為官方語文問題。如此寫法，將會給人誤會我們永遠取消了基本要求。』于是我提起筆來，在「答應」下面添著「暫時」兩字……

……伊士邁說：『這樣，今天的會談就失掉作用了。』他提起筆來，把「暫時」兩字圈去，拍著我的肩膀說：『今天我們的談話是以真實記錄作根據的，新聞不過對外宣傳而已。林先生，你要幫忙，請幫忙到底罷。』

我說：『這樣，我是為了你們聯盟吞了一顆炸彈，給我們華人罵死了。好吧！我準備暫時挨罵，希望你們能夠獲得政權，實踐今天的諾言。』

果然新聞發表以後，輿論嘩然。攻擊我把教總出賣了。

(他在註解中提到溫典光記錄與翻譯時，把他說的話記為溫自己說的掠功表現，而且也記不全加工改造原中文稿，而成為馬華公會的檔案。在附記裡他也說明後來聯盟執政，他曾三番四次的向東姑催討實現承諾，但是一直沒有下文。林氏把這個狀況歸咎於當時一切實權尚在殖民者手中，聯盟只不過是一具傀儡罷了。) (ibid:111-115) (註10)

這一段史實說明了當時董教總與馬華公會密切的關係，把「三大機構」的功能發揮的淋漓盡致，但這只是表面的形式，真正的效果則常不是如此理想。林連玉要求的兩百萬元華校津貼如泥牛入海，全無消息，至於1952年教育法令則被廢除，由一個

新委任的十五人教育小組重新擬定教育政策。

這個教育委員會以 Tun Abdul Razak 為首（故此報告書又稱為拉薩報告書），目標是：

「審查現行馬來亞聯邦教育政策，建議任何必須之改革或修正，以建立一種能為全聯邦人民所接受之全國性的教育制度，俾滿足其需求，及促進其文化、社會、經濟及教育的發展，成為一個國家。注意使馬來語成為本邦國家語文之意向，同時維護及扶助居住本邦其他民族之語文及文化之發展。」（魏維賢 1964:16）

十五委員中的五位華裔委員為慎重起見，乃經常與馬華中央教育委員會所成立的九人工作小組密切聯繫，相互切磋，是頭一次有這種合作出現，

「....教育小組委員對教育的無知，往往提些不三不四的建議，造成坑阱使他們誤上惡當。....因為整本拉薩報告書份量太多，一個晚間不能從頭到尾仔細閱讀。朱運興認為上半部屬於原則，不甚重要，建議由下半部加以研究。這麼一來就把第十二條所謂最後目標漏了眼。」（林連玉 1990:145-146）

這最後目標如下：

「本委員會更相信，本邦教育政策之最後目標，必須為集中各族兒童於一種全國性的教育制度之下，而在此教育制度之下，本邦國家語文為主要之教學媒介。然本委員會亦承認，達到此種目標，不能操之過急，必須逐漸推行。」（魏維賢 ibid; 教總 1987:860）

于是，關於小學教育方面：

「我們承認各種小學的存在，應被劃分為兩大類型：

(1) 標準小學 (Standard Primary Schools)，所使用的教學媒介為馬來亞的國語；

(2) 標準型小學 (Standard-type Primary Schools)，其主要教學媒介語為華語、淡米爾語或英語。」

(教總 ibid)

「方言教育」成了過渡到國民教育的一種型態而已，這是小學教育全盤被納入國家教育體系的時期，而華文中學的命運則未卜，為以後的爭端留下伏筆。雖然關於最後目標一節經林連玉的力爭才得到拉薩之口頭答應不列入教育法令裡，但問題並沒有解決。

獨立的腳步已漸近，一波接一波的制憲危機在前述的各族群聯絡委員會的諮商直到在獨立憲法上達致最後的共識。馬華公會認為公民權一事對於它成為以馬來亞為中心的政黨，及增強黨的群眾基礎，而且只要華人一天沒有得到公民權，對於國家的安全將是一大威脅。而巫統則希望非馬來人能接受馬來人的特權地位及政府賦予馬來人特權的政策，原因是：(1) 因為馬來人是馬來亞真正的土著民族；(2) 英國殖民統治的合法性及權威性是來自與九個馬來蘇丹的協約，因此馬來亞是為馬來人的國家是從殖民統治就存在的；(3) 殖民統治的後果造成移民社群佔去了馬來亞大部份的財富，因此如果移民種族被賦予政治權利，則相對的就得給馬來人特別權利以保障他們在自己的土地上享有平等的財富分配。促進馬來人經濟地位的策略如

下：(一)提供馬來商人職業訓練；(二)某些企業必須引進配額制 (Quota system)；(三)馬來人的教育與職業機會應優先；(四)非馬來商人應提供訓練馬來人的就業機會 (Heng 1988: 148-152)。在這兩種主張和安排下，擬就了獨立憲法。

獨立憲法是華巫聯盟的協議，所謂公民權與馬來人特殊地交換就是指這回事。馬華公會也使得聯盟政府實施溫和的經濟政策，所以關於巫統的經濟政策計劃並沒有在獨立後實行，反倒是一直到七十年代後才實踐出來。因此，在1957年新憲法公佈時，關於馬來人的特殊地位有下列諸端：

(a) 馬來保留地：規定各州政府在法律下有權將土地宣告為馬來保留地 (憲法第89條)；

(b) 服公職的保留名額，經商特別准證及受教育的獎助辦法；
(憲法第153條)

(c) 國家語文為馬來文 (憲法第152條)。(楊建成 1982:116-117)這些特權是無期限的。

馬華公會內部的前國民黨餘眾 (KMTM, 馬來亞國民黨支部) 與中央的意見歧異，並造成大決裂 (崔貴強 1988) (見註8)

根據1956年拉薩報告書制成1957年教育法令，所有接受津貼的小學必須在其原校名下加上「國民型」的字眼，華文中學則可以申請津貼成為國民型中學 (附廿條件)，但經三大機構交涉下予以取消。教育部也通令全國華校著令校內超齡生離校，否則取消學校津貼，同一月命令華文小學董事會改組。這些措施引發了全國華文中學的學潮 (註11)。由於華人移民裡對公民權、報生程序都做得很不完整，因而學生上學的年齡有很多

已是超齡的情況，政府的驅逐超齡生最大的沖擊理當是華校。獨立後的第三個月華文中學發生了全國性的學潮。對這次學潮原因的歸咎便可看出存在於政府與華文教育運動者的緊張關係：前者把這次學潮的主謀推給共產黨在華校的滲透，這正如一直以來政府對華校問題的看法一樣，也常是作為管制華校政策的原則。而林連玉則認為這次學潮的主使者並非共產黨，

「……主使者原來的計劃是要取教總的地位而代之，所以放出謠言說什麼教總已被當局所收買，不再為青年爭取利益了。」(1988:209-221)

他的證據是在各個發生學生聚集事件的學校裡都發現了一台品牌相同的美制播音機。這個插曲反映了華文教育運動的波濤起伏，它所涉及的不僅是歸因的不同而已，事實上還涉及了雙方對教育甚至種族關係的不同理論指涉，這種不同可歸納如下：

- (1) 國家教育制度的實施與華文教育運動的興起有密切的關係，之間的抗爭是集中在語言（即國語）、教育權以及文化的課題上。
- (2) 國家教育政策的最大預設在於：促使各種族之間在教育的領域頻繁地接觸，是可以促成種族間的和平相處，即可以改善種族間的關係。
- (3) 國家教育政策的另一個假定是認為：在一種以一個語言、國家中心的課程之下，將可促使馬來亞民族早日的形成，因此方言教育的存在是達成這個統合目標的障礙。

反之，華文教育運動在早期就已具備了其理論雛型：

- (1) 方言教育的存在是使得各個種族保持其特殊的文化特徵，

這種特徵是神聖不可侵犯的，因為它是保障個人或群體尊嚴不可或缺的元素。

(2) 學校教育是這種特徵傳播或持續最為重要且有用的工具，它應該是從小到大在人的一生中不停的作用來達到，任何企圖腰斬這種歷程都是違反一個群體對自身文化應享有的權利。

(3) 國家統合並非靠強制性的統一語言或文化的政策來達到的，而是在讓各種教育存在的同時使用相同的課程內容，強調作為一個公民的權利義務等才能臻成。

這其實是兩套完全不同的觀點，因此它的完滿解決是不易於期待的。馬來亞獨立後就承認各種族最多只能享有由國家支助的各種小學母語教育，及使華語或淡米爾語成為一個科系（在大學裡）或只有在足夠數量學生的要求下成為補習性質的課程（註12）。因此至獨立時華文中學的地位一直是不明確的，也是引發下一波抗爭的議題。

第五章

華文獨立中學的議題

第一節 華文獨立中學的形成

(1960-1963)

1960年，政府檢討1957年教育法令以使政策更適合於國家的發展，2月時，由教育部長拉曼達立 (Encik Abdul Rahman bin Haji Talib) 宣布組成委員會。於8月正式發表報告書 (稱拉曼達立報告書)，提出了它對中學的措施：

「我們已經說明....唯一能達到創造一個國家意識同時保留與維持這個國家中的各種文化之教育政策基本目標，是在小學階段的教育使用各族的家庭用語 (language of the family) 而之後應逐漸在我們的教育體系裡減少語言與種族的差別。為了國家的團結，必須從受國家體系津貼之學校裡消滅社群性的中學，及保證所有種族的學生得以進入國民及國民型中學。這政策的一個主要需求是中等學校之公共考試媒介必須只以國家的官方語言作答。另外是關於未遵守規定條件的中學，將從一九六二年正月一日起停止其部份津貼而成為獨立中學 (Independent School)。這些學校具有收受政府考試落地生或超齡生等的功能，故可允許繼續存在；但不應該保有完全外在於國民教育體系之外，而這可以強制執行適切的法定需要來解決，特別是有關共同的學校課程表和學程。」 (教總 1987:861-864 譯自報告書的第九章第175條)

言下之意就是華文中學教育的存在只能作為招收政府考試落第生，但同時使得華文教育的教學媒介語將與公共考試語不同，華校生將面臨考試上的困難。拉曼達立報告書也對1957年教育法令的精神作了如下的解釋：

「無論如何，這是不可能一個真正以國家為架構的政策裡完完全全滿足各個文化與語言群體內所有個人之需求。

」 (Kua 1985:106-107, 引自報告書頁3)

各地教育局並發函以便華校能從速申請全津貼而成為國民型中學，這種申請附有廿二條件（與1956年12月所公布的準國民中學之廿條件是大同小異的。主要的有改為五年制、中學第三年必須參加初級教育文憑考試及中學五年級時要參加高級教育文憑考試（星洲日報 1961:26）。華文獨立中學於焉誕生了，尤其是1962年根據拉曼達立報告書所擬定的教育法令，更是將華文中學一分為二：國民型或獨立中學；

「這樣看來，原來已闡明在1957年教育法令的聯合邦的教育政策，是為了建立一個將滿足這個國家 (nation) 的需要之國民教育體系，及促進其文化、社會和政治的發展。

」 (教總 1987:874, 譯自教育法令前言部份)

這個教育法令的前言就將1957年的「滿足各個語言文化的種族之需要」詮釋為「滿足國家的需要」。國家介入中等教育的領域在1962年開始：國民中學 (national secondary school) 的意思是指一個全津貼的學校，其條件為五年的課程、使用國語為教學媒介語、英語為必修科、在十五個學生家長或監護人的要求之下可開設母語班 (Pupils' Own Language, 或稱P.O.L.)

、必須參加政府考試及其他源流小學學生必須先進預班一年。而國民型中學 (national-type secondary school) 也是全津貼的中學，唯一不同的是它是以英語為教學媒介語而國語則是必修科目。

對於小學教育，1962年教育法令更賦予教育部長絕對的權力來處理：

「任何時刻當教育部長確信一間國民型小學適合於轉變為國民小學時，他被授權可以指示該校成為國民小學。在部長決定的日期下，所有全津貼學校的董事會，……必須依部長所指示的方式運作；而從那時起它（指董事會）必須停止雇用而成為一教師或其他雇員及所有管理機制或政府中有關該校或教育機構的雇主，必須停止生效。」

(教總 1987:874-875, 譯自1962年教育法令第21(2) 及第26A(1))

就在這節骨眼上，華人社會內部也產生了意見分歧，這牽涉了馬華公會從1952年以來的內部衝突及馬華公會與華文教育運動的分道揚鑣。回顧1955年華人社團商會組織於制憲問題上就因為馬華公會高層領袖私下與巫統協定，而引起地方部份前馬來亞國民黨領導人的不滿與脫黨（陳期岳、劉伯群等）。在1958年林蒼佑接任馬華公會會長時，也因為向政府要求公平對待華人的語言、教育和經濟及爭取64年大選裡角逐四十個席位以使馬來人不致於隨意修憲。而這引起巫統主席東姑的憤怒，一方面支持及唆使陳修信（陳禎祿之子）挑戰林蒼佑，同時也使得馬華公會中常會接受了東姑的獻議，於1961年舉謝敦祿為

會長，林蒼佑又掀起第二次的退黨運動 (Heng 1988:237-245)，這一批對華教採取不同於董教總立場的馬華公會領導人在1961年教育法令和推行華文中學改制的過程裡扮演了一個最主要的角色。透過媒體、演講、傳單及各級國會的言論，強調了馬華新領導層對華文教育所採取的立場，試以1961年報告書建議華校改制時的一些言論就會很清楚了。

表十 一九六一年教育檢討委員會報告書執行當局與馬華公會的宣傳措舉一覽表

日期	人物	宣傳方式	內容
7.2 7.3 7.10	李三春 李孝式	電台廣播	改制後有1/3時間學華文 董事部不必為經費操心 學費減少家庭負擔減輕 改制後學生有出路
7.15	教育部	文告	全津中學有1/3時間教華文科
8.7	謝敦祿	文告	吁全體馬華黨員支持報告書

續上表

<p>8.10 8.12</p>	<p>倪宗吉 陳修信 翁毓麟 梁宇皋</p>	<p>〔 國 下 會 議 言 院 〕 論</p>	<p>反對者是少數華人極端者 報告書維護與支持其他種 族之文化語言 可使華族免於經濟困難 反對者以之為政治資源 本報告書是最佳的一部 改制是為華裔生著想 林連玉只是為了私己利益</p>
<p>8.16</p>	<p>許金龍 謝敦祿 陳東海</p>	<p>〔 國 上 會 議 言 院 〕 論</p>	<p>聯盟未曾企圖消滅華文 反對者為選票而反對 只有外國人才不喜此報告 此乃最佳的報告書</p>
<p>8.23</p>	<p>新聞暨 廣播部 長</p>	<p>接見馬青 與巫統人 士</p>	<p>解釋報告書的正確意見</p>
<p>9.23</p>	<p>李孝式</p>	<p>致辭</p>	<p>華文教育生機唯靠聯盟</p>
<p>9.27</p>	<p>教長</p>	<p>電台廣播</p>	<p>同第一項</p>

續上表

9.27	李孝式	致辭	報告書對華人有利
10.12	聯邦政府	文告	告訴家長、董事和教師政府無消滅華校之企圖
10.17	梁宇皋	致辭	報告書是維護華文教育的
10.18	翁毓麟	致辭	報告書充滿了美景
10.21	李三春 陳修信 翁毓麟 謝添瑞 陳聲新 倪宗吉 江國盛 李錫芬 李孝友	言 } 一 論 國 舉 會 } 手 辦 贊 論 } 一 成	支持1961年教育法令使華教納入國家教育體制 馬來亞政府是除中共與台灣外對華人最為寬待 ↓ ↓ ↓ 通過一九六一年教育法令

續上表

10.21	謝敦祿		
11.5	李潤添	電台廣播	同第一項
12.20	教長		

資料來源：黎整理(1986)「華文中學改制的回顧」，
頁3-25。

可以總結出幾點來說明馬華公會與華文教育運動分道揚鑣的意見，即一，他們認為政府提供2/3時間的便利已是最仁慈的措施了；二，華校董事、師生和家長都不必再為經費操心；三，接受改制不會使華人文化被消滅以及四，改制後會使華校生更有出路和前途。與華教運動者所強調在母語作為中小學的教學媒介語及列母語為官方語之一的目標相差何止千里。

一直到1961年的上半年，華文中學改制的進展並不熱烈，甚至於在該年五月卅日安順國會議席補選時以支持「反對1960年教育檢討報告書為名的獨立人士朱運興（前馬華公會秘書也是前任副教育部長），以三千餘多數票擊敗馬華候選人（中國報 1992.1.14）向政府表現了反對的聲音，但這對政府的施行決心毫無動搖。十月底教育法令通過時，教育部長允許國民型中學可以開下午班收容考試的落地生，也就是改制中學附設獨立班。表十一是華文中學改制的情形（見頁79）。

這一次的改制，使得34間華文中學校一去不復返。

接著政府以迅雷不及掩耳的行動褫奪了教總主席林連玉的

公民權，及永遠禁止嚴元章博士進入馬來亞聯合邦，而馬華公會在各華文中學的董事會代表，在教育部、新聞部等的壓力配合下一一失守，接受了改制（見頁79，表十一）。

「以雪蘭莪的三間主要中學來說，加影育華的改制主要得力于李孝友；吉隆坡尊孔的改制馬華黃譚順和李潤添居功不小；巴生光華中學的改制則有賴于馬華公會巴生分會主席李榮德的功勞。」（黎 1986:25）

黎認為華文中學的改制在1961年底已大功告成了，但這整個計劃是有階段性的，他將之區分為三段（黎 1986:7）：

第一階段：檳城鐘靈中學背著廣大華人社會暗地裡向殖民地政府申請特別津貼金。

第二階段：森美蘭芙蓉振華中學和柔佛昔加末華僑中學公然違反華社意願，宣布申請改制成准國民中學。

第三階段：六十年代初的大災難，四十餘間華文中學前後變質。

這確實是一系列的事件，但也只是表明了當政者一路來就有的最終目標，我們可以從歷來教育報告書的實施方向獲知，但是否能夠只將它視為政府政策的「陰謀」，或是將當事者（如董事會或校長）看作只是政府消滅華文教育的工具，則未免太簡化了。事實上從華文中學改制的過程來看，華校當局都是董事會或教師公會居於一方的領導人，甚或是華校全國總機構的理事，更是馬華公會地方分會的領袖，因而對於華文中學的改制推給政府政策或這些當局者其心必惡的「陰謀論」是行不通的。上面的事實已經說明了於華人文化或教育運動中個人並非一

表十一 全馬華文中學改制前後一覽表

州名	改制	未改制	現有獨中	已成國中
吉打	3	1	3	1
檳城	9	1	5	5
霹靂	14	2	9	7
雪隆	7	4	8	3
森美蘭	3	2	2	3
馬六甲	3	1	1	3
柔佛	4	6	8	2
彭亨	8	0	0	8
丁加奴	1	0	0	1
吉蘭丹	2	0	1	1
總計	54	17	37	34

資料來源：教總(1987) 教總33年，頁469，932。

定依組織行事，而改制就提供了最好的例證。

(一)馬華公會各地方領袖到底在各地華校有多大的影響呢？

這個問題沒有直接可取得的資料，但透過各個第一手或第二手資料可以制成表十二（見頁81）。表十二中我們假定馬華公會各地方領袖擔任政府或地方組織機構的機會大於一般人。華校董事成為地方領袖就很明顯了。第二點是，關於各地中華大會堂或總商會，我們有另外兩筆資料來對照：表十三是針對各種社團裡馬華公會中委所執掌的職權的情形而來的，這是馬華公會從一個以英文教育背景的政黨得以獲得廣大華人支持的方式；雖然這種結合並不穩固（見頁82-83）。但社團是華校的直接涉入者，故華校與它們的關係也是可想而知的了。根據華人政治研究的論點，可以提供吾人一個較為清晰的組織圖（表十四，見頁84）。這圖所提供的訊息是，在結構上是以各自的利益作為結合的基礎，利益的考慮是優先的。

第二筆資料是來自雪蘭莪中華大會堂從1946至1972年歷屆主席、副主席和其他相關職位人選（見表十五，頁85）。

這資料也顯示出馬華公會代表在會館或商會活躍的情形，因此我們有理由相信在華文教育的改制問題上，馬華公會在各地方組織領袖有著直接的涉入是可想而知的了（註13）。

(二)華校董教組織是否有效控制各地華校呢？

與前一個問題有關的是，如果華校的董教在組織上是非常強而有力的話，那麼即使是以馬華公會黨籍盡數控制，也不致於被一一擊破。換句話說，華文中學的改制部份與華校董教組織的控制無效有關係，試以下面兩點來說明之：

表十二 馬華公會擔任華校董教一覽表

職 務	人 數
馬華公會各支會、分會職位 ①	53
只擔任各政府機構或組織職位 ②	19
同時擔任馬華公會及政府職務者	20
大會堂或總商會的職位	10
未列入者 ③	6

資料來源：故王愛洋編(1961)馬來亞華校全貌，
Heng Pek Koon(1988) Chinese Politics in
Malaysia.

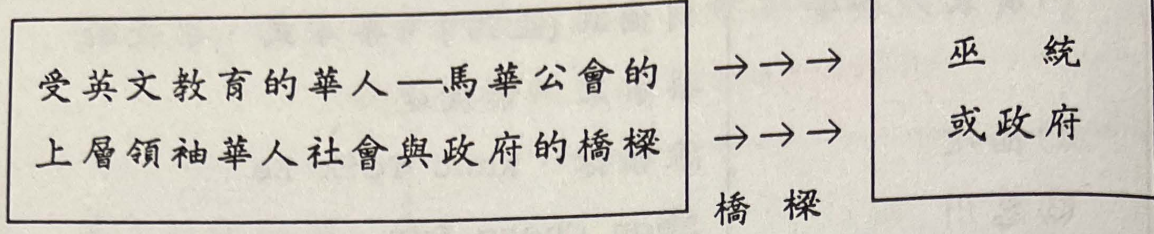
- 註：①包括華巫親善委員會、聯盟聯絡委員會、憲制諮詢委員會、馬華公會各支會或分會竹各種職務、公民權語言考試委員會、公民委員會、華人諮詢委員會。
- ②包括華人參事局、行政局議會、地方議會、華人募警委員會、保良局、市區教育委員會、村長、市議會、華民政務司、鄉村委員會、潔淨局、作戰委員會、禮申局。
- ③由其他資料中所得之但未列於王所著書內。

表十三 馬華公會中央工作委員會委員職掌主要
華人社團類型表，1949-1957

華人社團類型	職 位
<p>I 華人商務總會</p> <p>(1) 馬六甲</p> <p>(2) 霹靂</p> <p>(3) 雪蘭莪</p> <p>(4) 森美蘭</p> <p>(5) 柔佛</p> <p>(6) 檳城</p> <p>(7) 吉蘭丹</p> <p>(8) 丁加奴</p> <p>(9) 吉打</p>	<p>陳禎祿(主席)、陳修信、吳志淵</p> <p>劉伯群(主席)、梁宇皋、朱運興</p> <p>李孝式(主席)、梁長齡、翁毓麟</p> <p>Lee Tee Siong(主席)</p> <p>Wong Shee Fun(主席)</p> <p>Ng Sui Cam(主席)</p> <p>Foo See Moi(主席)</p> <p>Wa Cheok Yee(主席)</p> <p>Lim Teng Kwang(主席)</p>
<p>II 中華大會堂</p> <p>(1) 雪蘭莪</p> <p>(2) 霹靂</p> <p>(3) 新山</p> <p>(4) 檳城</p>	<p>李孝式(主席)、Khoo Teik Ee</p> <p>梁長齡、楊旭齡、Y.T.Lee</p> <p>劉伯群(主席)、朱運興、Y.C.Kang</p> <p>Wong Shee Fun(主席)、葉金福</p> <p>Ng Sui Cam(主席)</p>

<p>III 地緣／方言會館</p> <p>(1) 廣東／廣肇</p> <p>(2) 福建</p> <p>(3) 惠州</p> <p>(4) 瓊州</p> <p>(5) 廣州</p> <p>(6) 雪州南海</p> <p>(7) 雪州永春</p> <p>(8) 雪州廣西</p> <p>(9) 檳 寧陽</p>	<p>劉伯群(主席)、李孝式、梁長齡 梁宇皋、葉茂達 陳禎祿、Khoo Teik Ee Soon Cheng Sun 朱運興、Foo See Moi 李孝式(主席) Y.T.Lee Gunn Chit Wah 梁長齡 Lee Wun Moon</p>
<p>IV 宗族／姓氏會館</p> <p>(1) 檳李氏親信會</p> <p>(2) 古寧孫氏宗親</p>	<p>Lee Wun Moon Soon Cheng Sun</p>
<p>V 商業基爾特</p> <p>(1) 華人商總</p> <p>(2) 華人勞工職總</p> <p>(3) 霹咖啡公會</p> <p>(4) 巴都小販公會</p>	<p>劉伯群(主席) Lee Wun Moon(主席) 朱運興(主席) Tan Suan Kok</p>
<p>VI 文化、社會／娛 樂社團</p> <p>(1) 精武體育會</p>	<p>劉伯群(主席)</p>

資料來源：Heng Pek Koon(1988) Chinese Politics in
Malaysia. Pp63-65.



↑ ↓ 相互依賴的關係

受中文教育或中國出身的老客華人—與上層或政府維持良好關係使個人經濟利益得以擴展，又是華人一般社團領導者

無必然關係

↓

一般的華人群眾但與社會團體或政黨沒有必然的關係

表十四 馬華公會與華人社團關係結構圖

資料來源：Heng Pek Koon(1988) Chinese Politics in Malaysia.
Loh Kok Wah(1982) The Politics of Chinese Unity in Malaysia.

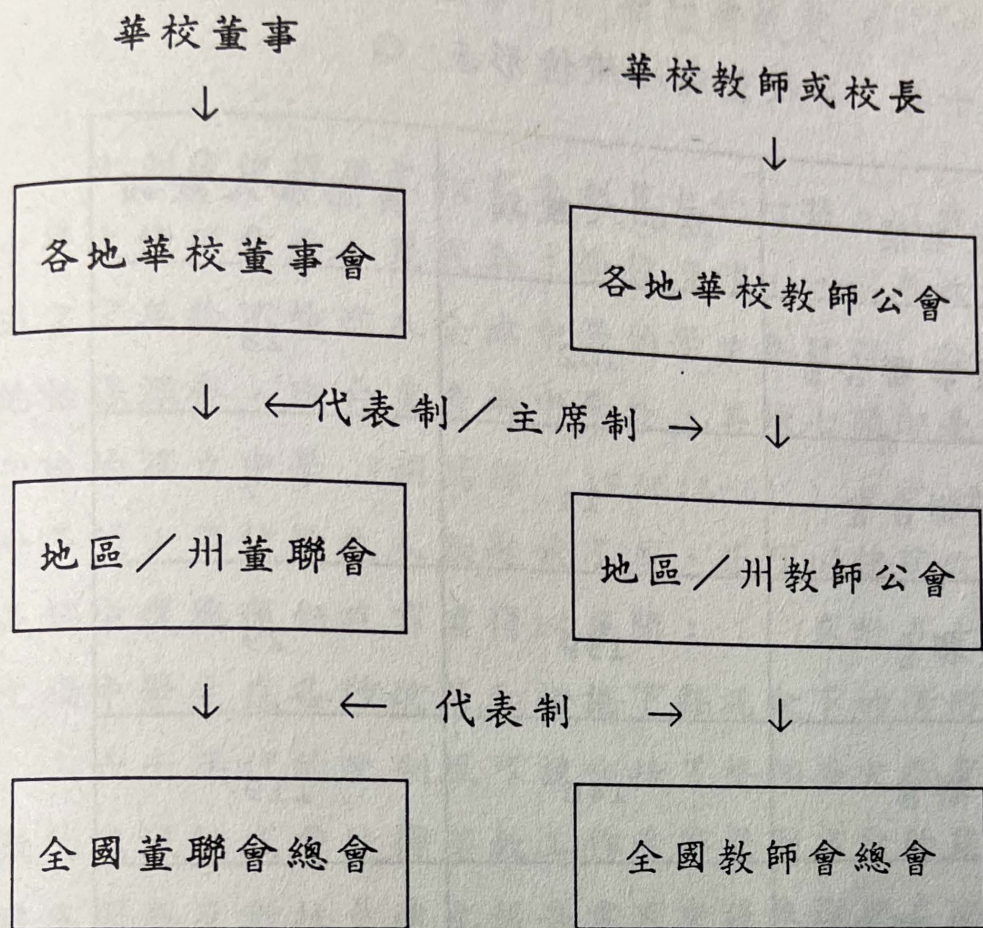
表十五 雪蘭莪中華大會堂歷任馬華黨籍主席(P)
、副主席(V)及其他職位一覽表

屆 期	人 選	職 位
1946-1954 第 1- 4屆	李孝式	P
1946-1958 第 1- 6屆	洪啟讀	V
1955-1958 第 5- 6屆	梁長齡	V
1959-1972 第 7-13屆	李潤添	V
1959-1964 第 7- 9屆	陳光漢	P
1965-1972 第 10-13屆	陳東海	P
1965-1966 第 10 屆	曾永森	副總務
1948-1958 第 2- 6屆	梁志翔	董事
1948-1958 第 2- 6屆	楊世謀	董事
1959-1964 第 6- 9屆	楊雪華	總務

資料來源：雪蘭莪中華大會堂五十四週年紀念特刊編委
(1977) 雪蘭莪中華大會堂慶祝五十四週年
紀念特刊。

(1) 華校董教組織結構脆弱的問題：以華校董、教總的組織出發，都是以代表制的方式形成的。也就是說華校董、教總是由各地華校董聯會、教師公會組成的，而後者則由當地的華校董事或教師和校長為成員，如表十六圖所示。這個圖是一個從個人到團體的結合過程，但是一方面並非所有的個體都會參與教師會或董事會，因此在組成一個更大的團體時也一樣，也就是說從各地的分會到州的組織時並不是完全涵蓋各地內的團體或個人。以董總為例，試以表十七說明（見頁87-88）：在616間華校中只有262間的董事會參與地區性或州屬的董聯會，只佔了42.5%。

(2) 另一方面，作為董、教聯合會或董、教總對於參與者的約束力不強。以王景成、葉茂達、汪永年的個案來看，無一不是說明對個人的作風，董教總能夠著力的地方不多，因而其可能的控制範圍還是相當有限的。本文認為華文中學的改制是各種因素，包括政治、經濟和組織結構等所促成的，而任何將它歸因為只是政府的「陰謀」或鼓吹改制者「人心本惡」之說法都不足以解釋這複雜的過程。



表十六 華校董、教總組織結構圖

表十七 華校董總組織情形表 ②

州屬董教名稱	應加入數額	實際加入數額
吉打華校董事聯合會	102	28
吉蘭丹董教聯合會	14	7
霹靂華校董聯會	199	29
雪隆華校董聯會	146	119
森美蘭華校董聯會	84	8
馬六甲華人教育協會	71	71
共	616	262

資料來源：董總(1987) 董總卅年。

②根據至1985年所提供的資料，其中檳威、柔佛沒有完整的數據提供，故未列入本表內。

第二節 從五一三事件到新經濟政策

改制後使得華文教育受到莫大的打擊。以霹靂州華文獨立中學之情形來看，幾成為「學校渣滓」——以專收考試落地或超過官定年齡不能進入全津中學的學生為號召（除了未接受改制的怡保深齋，班台育青兩中學外，其餘七間都是改制後設立下午班的獨立中學（胡萬鐸 1976:4-6））。從1962至1972年的十年間，華校學生人數起伏不居，正可以說明改制的影響。於是獨中復興運動在霹靂得以展開：〔（見附表十八）霹靂州華文獨中學生在各種政策和措施下每況愈下的情形〕

六十年代的改制風可說吹括了整個華文教育，華校學生人數的遞減的威脅使得華教工作者警覺到事態的嚴重。1961年林連玉因為反對拉曼達立報告書及支援朱運興在安順國會議席選舉而被政府以不效忠、顛覆及極端種族主義的罪名予以褫奪公民權（教總秘書處 1989；朱運興 1986:47-48），這案子的官司總共打了三年之久（1961.8.12-1964.10），歷經高等法庭、上訴庭、樞密院及調查庭四個回合。其中聯邦公民證記局的文件寫道：

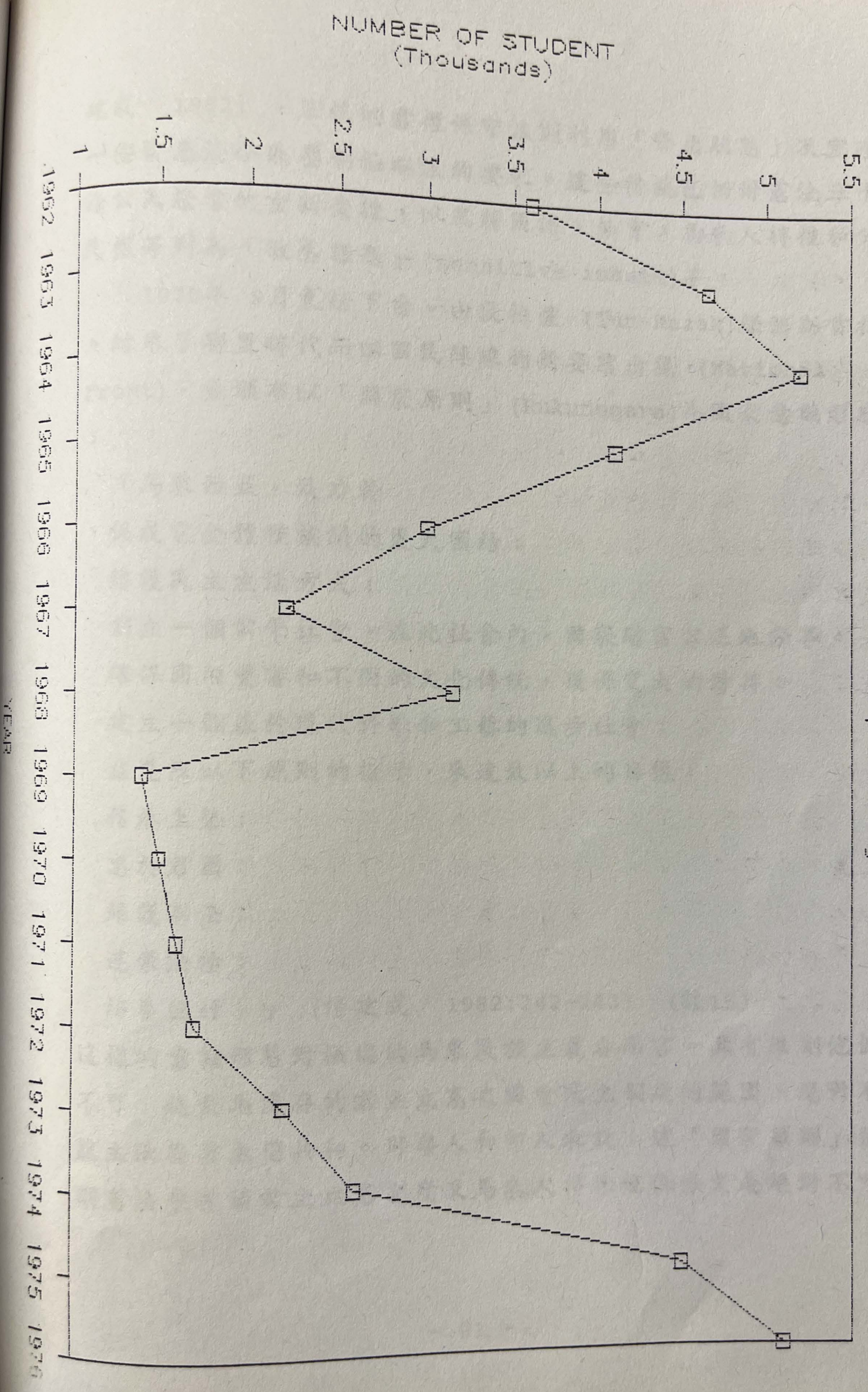
「……自1957年，在行動與談話上你都對馬來亞聯合邦政府不效忠及不滿，你做過：(1) 以有計劃的方式激動對最高元首及聯邦政府的不滿而故意歪曲與顛倒政府的教育政策，及(2) 含有極端種族性質的情緒性訴求，以促成民族間的惡感與敵意而可能造成騷亂。」

(教總秘書處 *ibid*:11-12)

接著在 8月19日，雪蘭莪州教育局也發出吊銷林連玉教師註冊證的通知。1967年政府以只有考獲政府教育文憑的學生才可以出國留學，又引起華文教育支持者有意推動建立一所獨立大學，馬華公會以設立一間學院——東姑阿都拉曼學院以為抗衡，並譏諷獨立大學的夢想是鐵樹開花，不可能的事情（教總 1987:492-493, 496-501）。1969年大選中，聯盟裡的馬華公會慘敗，並失去了檳城、霹靂和雪蘭莪的大部份議席。反對黨首次在選舉中嚐到勝利的果實，於是舉行遊行示威並高喊打倒馬來人的口號。巫統內部的權力鬥爭使得極端馬來份子也起而煽火，鼓動馬來人給華人一個教訓，就在 5月13日從 Gombak 地區逐漸漫延到華人集中的鬧區——Cow Kit（中南區或秋吉路），「種族」衝突一發不可收拾。政府宣布戒嚴，國會暫時被懸擱起來，由國家行動理事會（National Operations Council）代理執政。史稱五一三事件。

這次的事件影響所及是多方面的，它成了馬來西亞政治與經濟的重要分水嶺，這可以從行動理事會所發表的報告書中看出來：《五一三悲劇》除了將肇事原因歸咎於共產黨、私會黨和種族極端份子（指反對黨）之外，也提到華人政黨對馬來人在憲法第一五二及一五三條文的挑戰（為國語及馬來人特權的相關條文，註14），同時也認為種族間因不滿經濟鴻溝的加劇是長久以來累積的問題，也就是說種族衝突的一個最主要因素是經濟差距造成的（1969）。但一些學者認為巫統內部的權力鬥爭必須負更大的責任，尤其是在鼓動大學生倒東姑運動（楊

表十八 Variation of Student Populations in
Parak Chinese Independent High Schools



建成 1982) 。巫統的當權保守派則利用「緊急狀態」及宣布一些緊急法令來壓制極端派的要求。這些措施包括對憲法三十條公民證書的重新查證，以及將國語、教育、馬來人特權和公民權等列為「敏感課題」(sensitive issues)等。

1970年 9月東姑下台，由敦拉薩 (Tun Razak) 繼任為首相。結束了聯盟時代而以國民陣線的新姿態出現 (National Front)，並頒布以「國家原則」(Rukunegara) 為國家意識形態

:

「馬來西亞，致力於

促成它全體種族間的更大團結：

維護民主生活方式；

創立一個公平社會，在此社會內，國家財富公正地分享。

確保國內豐富和不同的文化傳統，獲得寬大的對待；

建立一個基於現代科學和工藝的進步社會；

茲遵照以下原則的指示，來達致以上的目標：

信奉上蒼；

忠於君國；

維護憲法；

尊崇法治；

培養德行。」 (楊建成 1982:242-243) (註15)

這樣的意識形態對極端的馬來民族主義者而言，具有限制他們不可 越大馬現存的君主立憲之國會民主制度的範圍，絕對不能主張廢君主倡共和。對華人和印人來說，這「國家原則」強調憲法中有關君主立憲制度及馬來人特殊地位條文是絕對不可

侵犯的，也就是肯定了「馬來西亞就是馬來人的國家」的政治原則（楊建成 1982:243-244）。研究者也發現，馬華公會自1949年創立以來，就將華人匯入馬來亞政治的主流（所謂的本土化過程，*indegenization*）。而在1969年五一三事件一後，馬來人的政治優勢開始抬頭，巫統在國陣裡逐漸以權力壟斷的姿態出現，馬華公會已被排除在權力的邊緣，也正意味著華人政治的邊緣化（*marginalization*）（Heng 1988:251-278）。Loh (1982)回顧了馬華公會在六十年代的振興運動，但每次都以脫黨的不歡結局收場，這涉及的是馬華公會政治結構的問題。它一方面要振興其在華人社會的領導地位，而另一方面則又不能使振興運動過度的膨脹而影響到巫統或保守派之黨中央的利益。華人政治成為巫統的傳聲筒或附庸對華文教育運動的發展是不利的。

在七十年代初最明顯的一個轉變乃是新經濟政策之提出，它是以第二大馬計劃的形式出現，結合了兩個主要發展目標：

「第一個目標是透過對所有馬來西亞人，不分種族地提高收入水平及增加就業機會，以減少及最終消滅貧窮。第二個目標是加速重組馬來西亞社會的過程，以糾正經濟的不平衡，因而減少及最終消滅種族作為經濟功能的辨認。」

(Means 1986:103)

它實現了巫統早期提出扶助馬來人的經濟計劃，這個政策使得政府介入了各種公私企業、職業及教育機會等，對整個華人的經濟和教育產生莫大的影響。馬來人經濟地位的提高有賴於他們在高等教育上的訓練，於是高等教育的配額制（又稱固打制

Quota system) 也跟著實施。行動理事會於1971年在馬來亞大學作了一項學生校園生活的調查，並發表一份報告書 (Report of the Committee Appointed by the NOC to Study Campus Life of Students in the University of Malaya 也稱為 Majid Report 或 Campus Report)。這報告書建議政府調整大學中種族錄取率的偏差，尤其是不同種族偏集於不同的科系上之現象必須加以改善，以及調整城鄉學生比例懸殊和馬來學生偏少代表性的科系，必要時考慮入學考試之外的因素為標準或以更多的政府獎助學金提供給唸科學之馬來學生的措施。在這個建議之下，馬來西亞各大專院校的種族結構有了很大的改變，從1967年至1985年間，國內各大學和學院的學位或文憑課程的種族比例上，華族學生從56.1%降到29.7%，而馬來族學生則從30.7%提高到63.0% (學位課程)。在文憑或證書課程上，華族學生也從24.9%降至10.7%，相反的，馬來族學生則自71.5%上升到88.0% (教總 1987:905-908，引自第三及第五大馬計劃)。

國內大學或工藝學院學生種族比例的重新調整也造成海外留學生和本地私立學院學生的種族結構。可以理解的是華裔學生在大專院校固打制實施後，於大專人數上並未達到人口比例。而政府最重要的教育措施是只想增加馬來族學生在科學及工藝方面的人才，以1960-1975年的統計資料為例，可以看出政府在這方面的努力：

表十九 馬來西亞各大學理工科學生種族比例變化表 (%)

科系	1960-61 (馬大)		1971-72 (馬大)		1975, 五間大學	
	華	巫	華	巫	華	巫
文			24.1	65.0		
理			63.4	25.4	56.1	38.2
工	68.0	10.0	89.6	5.8	63.6	33.1
農			53.0	38.9		
醫			62.5	24.0	49.0	43.4

資料來源：楊建成 (1982) 馬來西亞華人的困境，頁 44, 46, 149-150。

這些都只是說明種族結構在大學裡比例變化而已，更為重要的是這政策也使得種族學生在心理「成就動機」上的明顯差異，根據 Basham 的研究認為這些都只不過是種族政策的結果而已，在實際的成績表現上並不見得如預期的呈現 (1983:62)。

這些大環境的變化，是華文獨立中學復興運動的背景。尤

其是隨著新經濟政策而使國內經濟資源的重新分配，造成華人中小企業生存的困難。從1971-1982年的十年間，華人在各個經濟領域的擁有權起了很大的變化（蔡維衍 1991:72）。政府在廿年的時間內（1971-1990）要使「土著」獲得最少全國資本擁有權的百分之三十。政府以土著信托人的身份介入經濟領域，因此諸如國家企業公司、人民信托局和城市發展局等都是以土著的名義進行。另一方面私人企業也被規定在任用職工時必須反映種族的比例。加上1975年之工業協調法令規定國內製造業（職工人數超過25名者）必須申請營業執照，而相關部長有權力決定發給、拒絕或撤消任何人的執照。華人大企業家當然可以轉移資本到海外發展，而小企業家則對這些法令政策只能產生不滿和憂慮。因此這些因素都有助於我們了解七十年代後在華人社會興起的教育與文化運動。

第三節 華文獨中復興運動，1970-1975

在改制初年（1961-1964）獨中的學生來源還是有增無減，這是以落地生和超齡生為主的補習學校階段，只是維持現狀的苟延殘喘，沒有任何成效可言。到了1965年教育部長在大選前夕宣布廢除小學升中學考試，而採取自動的升學制度，且一切手續都是由教育部官員負責分發。使得以專收落地生為號召的獨中就只剩下提供改制華文中學參加LCE（即初等教育文憑考試）落地的學生補習之用；這種性質的學生來源非常不穩定：常常為就業市場或工藝學院職業訓練所吸收去。又在政府考試媒介為英語，而獨中教學媒介語是華語，因此一般家長都不願將子女送入獨中；尤其在經濟資源短缺、學生素質不好及家長負擔重大的情況下，獨中的形象已壞到極點；家長常作公開的指責，質疑獨中的存在巷。到了1969年霹靂州就只剩下九間獨中苟延殘喘地支撐下去。

「根據常理，死亡的威脅是大自然的新陳代謝，生存的掙扎，又是任何一種有生之物的本能。」（沈亭 1976:8）可是，致華校於死亡邊緣的不是自然的力量，而是華人自身，也就是說華校只是華人整體的政治經濟情況的投射。因此華教從千辛萬苦的經驗中認識到華校失敗的原因是在追隨別人的尾巴，乃決定恢復完整的華文中學以挽頹勢於即倒。於是克服萬難，從金保培元、怡保培南獨中開始，然後造成霹靂州華文中學董教的「大團結」。自1972年起展開一波波的募款、建校、

宣傳和董教聯合會的成立等，並引起所有中下階層華人群眾的熱烈響應與支持。在募款活動裡總共籌得馬幣1,357,444.62元(1973.5-1975.9)，其中分佈的情形如下：

表二十 霹靂華文獨中發展基金一覽表(1973.5-1975.9)

類別	數量	款額	百分比
政黨 ①	10	23702.88	1.7
公司行號 ②	397	176994.19	13.0
社團會館 ③	362	344887.13	25.5
個人或義賣等 ④	1261	811830.42	59.8
總共	2030	1357414.62	100.0

資料來源：霹靂華校董聯會編(1976)霹靂州華文獨中復興運動史，頁149-210的徵信錄。

註：

- ①包括馬華公會、社會正義黨、民主行動黨的各地方分會。
- ②有礦農漁商、理髮、建築、電器、汽車、機械、石油、貿易、五金及屋業發展等中小型企業。
- ③所有的血緣、業緣、地緣、娛樂性、俱樂部、校友會及廟宇等。
- ④個人或團體的義捐、義賣、義載和義剪等

可見這次的運動是以中小企業、傳統社團組織及中下階層的華人大眾為主，這種反應可與南洋大學創辦時的盛況比美，但只是形式上的類似而已，其背後的啟動因素並不相同。就霹靂州華文獨立中學的復興運動看是比較限於州內的發動和勸捐，不如南大時全星馬總動員來得壯觀。Loh 在一篇有關大馬華人族群意識的社經基礎裡，就提說1970年代及以後，大馬政治趨于族群化是造成華人越發突顯華人意識的一個主要原因（1984）。

1970年代新經濟政策實施後，在政府的扶助下出現了一批馬來官僚—資本家階級，這在整個社會的上層已打破舊有的殖民經濟型態的殘留——以族群為劃分經濟活動的準繩，而與華人資本家產生激烈的競爭。但是以政治干預經濟的結果是造成族群性政治過程的制度化，族群意識有了政治的顯著性。換句話說政治的競爭是沿著族群的分類呈現的，因而以階級或多元種族為路線的政黨一個個解散了。有且唯有承認及接受這種政治的事實，才能夠生存。因此種族性政黨或其他針對特定議題、計劃和政策的組織之領導者，紛紛以迎合爭取各自族群內被壓迫者的社會經濟需要的揭竿者自居。在此過程中族群資本家的特定社經利益被非精英之大眾接受為準則，排除了階級差異而成為一個整體。

以馬來西亞華文教育運動為例，舉凡獨大運動、獨中復興運動及華小入學新生劇增等都是一種族群意識的表示。這種意識塑造了華人精英（指華人社會領袖）為被壓迫之華人大眾的守護者的形象，因此諸如華校董、教總，各地中華大會堂、工商聯合會等團體都是這種意識下之產物。Loh 以為華人的資本

家階級重新在族群政治裡頭獲得它領導的正當性地位，
「學習華語華文，已經變得非常重要並非因為『一個人必
須學習他自己的母語』，倒是因為對華人語言的熟悉是開
啟將來更多職業和社會流動的機會。」(1984:93-95)

Loh 的觀點是從 1970 年代以後出發的，並且把華人意識的
興起推給外在的政治經濟變革的影響。在這之前又是如何則不
在他的論述裡，那是否表示早先華人的族群意識就不明顯呢？
無可否認的外在因素是觸發華人意識的重要指標，但華人的這
種反應方式或這一整套的意識都似乎與華人作為一個群體有關
。如果只是考慮外在因素之影響的話，那我們可以說當台灣資
本大量流入馬來西亞時，就連政府也鼓勵各級官員學習華語；
而大批馬來學生湧入華文學校以尋求更多的職業與流動機會之
現象又如何用華人意識興起來說明呢？這些內在因素又是什麼
呢？華文獨立中學的復興運動除了反映華人社群精英與一般大
眾間在利益上的湊合外，難道沒有它內在的動力嗎？

第六章

華人意識，華文教育與 馬來西亞族群政治

第一節 錯綜複雜的華人文化運動

顏清湟在一篇討論星馬華人儒學復興運動的文章裡曾詳細的描述廿世紀初星馬的儒學復興運動的情形，他指出以下的四個重點。

首先他將儒學復興運動扣緊中國在清末時的政治局勢來討論，表示它與民族意識是緊緊相串連的，第二，他分析在星馬儒學復興運動之覺醒者或領導者跟在清末發生的情形非常不同：前者是以商人作為運動初期的領導人物（到了後期則為比較保守的商人把持）為主，後者則是以士為導航。這種先由商人意識到的文化運動在馬來亞華人文化史上是很重要的，而且也影響了運動中對於文化的定義。另外顏氏也指出星馬華人的儒學復興運動為克服人們的猜疑及恐懼，就將它等同於華人的生活方式，也就是說試圖把精緻而原本只能由士人所擁有的高高在上之文化予以大眾化，這與後來的文化理念發展有著密切的關係。最後顏氏並提到儒學復興運動的持續性受到以下問題之挑戰：(1) 商人作為運動的主導者但其主要的關懷卻是在各自的商業上，因此他才談到參與運動者的動機可以從熱心支持者到機會主義者都有；(2) 在本質上，儒學復興運動是很複雜的，它既不是宗教亦不是政治的運動。因此，在清政權改變了對「儒學」(Confucianism)的態度後，這個運動也就成為清政府抗拒西方影響的政治武器 (Yen 1976:33-57)。

從顏氏一文中，告訴吾人星馬的儒學運動在組織結構上是

以商人為主，而商人對文化的興趣是一個值得注意的事件，尤其是他們對文化的一套看法，更是左右了文化運動的走向。在人類學的討論裡，文化原是一套複雜、嵌入潛意識，透過儀式、神話、宗教等日常生活面相而表現出來的。而當民族意識經過塑造後，文化就被要求變成可以在意識上加以安排、設計及超越時空想像的東西。這是文化被客體化的現象。(Handler 1988:12-14; Cohn 1984:29)，也就是說文化在此時已形成一種具體的東西。在華人的民族意識興起時它也伴隨著一套文化論述，兩者是相補相成的。民族意識與華人文化的關係可以從「華僑」的創造過程來作分析。

「華僑」是中國革命黨首創以作為動員海外中國移民支持推翻滿清政權的口號（王賡武 1978）。當時有些海外中國移民正值經濟寬裕而成為清廷、維新黨及革命黨競相爭逐的對象，財源又是後者推動活動所必須的。為了要達到長時期的運動效果，遂將作為傳播政治意識的工具如閱報社，報紙，文學藝術與學校教育等就成為傳播場所，所謂的僑社三寶——報紙（閱報社）、會館和學校三者也就在後來國民政府的論述裡成了華僑社會文化的代名詞。就是直到今天，這種看法也沒有受到什麼修正。華僑社會或文化是華人社會組織、報紙和學校的統稱，道理其實很簡單，那就是這些組織都曾在中國革命時期盡過綿力。而隱藏在這種論述背後的一套文化觀就是認為南洋原本就無文化可言，是中國移民帶來了優秀文化或說是傳統中國文化滋育了這片土地，因此是中國革命運動帶來了華人的文化優越感。我們可以從 Baba 華人僅保留部份的宗教儀式及傳統來反

證在中國革命運動之前所謂華人文化優越感並不存在。當然這一套有關華僑文化論述並非一成不變的，在不同的群體或因不同的需要之下使這論述呈現了多種可能的聲音。

對於當時受到中國政治運動影響者來說，中華文化是他們想用來傳播三民主義或華僑意識的工具。當時儒學運動者是將中華文化等同於儒家思想。而有些 Baba 華人就保留了很多傳統禮俗而放棄或創新了原有的語言。但對於一些華人領袖而言，固守風俗並非至要的甚至於有必要革除之以建立一個更合乎理性的文化傳統（註16），反之是華人的共通語言即華語因受到強大的壓力而必須加以保留及發揚。對另一些人來說，語言的問題是可以輕描淡寫的，最重要還是必須建立起超越種族的國家文化或意識。這種種對文化不同的詮釋是很自然的，因為在教育背景、政治立場和生活經驗等因素影響下，為華人的異質性提供了一個註解。本文所謂的「傳統中華文化」是指第二種主張而言。

第二節 華人文化與華人意識—華文教育運動的反映

華僑稱呼的消落代表了當地政治的大轉變，也是華人意識

被喚起的時刻。這種轉化在組織上的表現可以馬華公會之成立為代表。新政治力量的形成對華人意識的維持有相當大的幫助，尤其是當面臨危機時。而什麼才是「華人」就成為必須先加以界定的問題了。正是在馬來西亞國家形成的歷史過程中，華文教育成為一個充滿爭議性的課題，因而成為界定「華人」的重要指標。分析華文教育運動中有關文化的論述可以得到如下的結論：

(一)各民族都有自己的文化傳統，因此文化是民族的靈魂，而中國文化包括中國古代的典籍傳統所提倡的人生觀、道德與價值。

(二)華人就是指認識中國文化、華人習慣和傳統者，而且他必須在生活上與固有的民族特性有一致的表現，以保持傳統、習慣、制度和儀態。

(三)母語是進入民族文化最便利和最有效的工具，因而中國文化的發揚必須透過完整之華文（母語）教育體系之維護與發展。

(四)馬來西亞文化是指在不受壓制的情況下，各民族文化自由交流的自然產物。華人在馬來西亞必須付出政治上的認同，但在文化上卻必須保持對中國文化的認同。這些觀點環環相扣成表廿一的情形（見頁104）。

從表廿一中可以看出維護母語母文教育的基礎是建立在一個民族或種族的文化和語言密不可分之關係上。因此在界定誰是「華人」時，它採取了涵蓋面廣的中國文化為標準。一方面是「華人」時，它採取了涵蓋面廣的中國文化為標準。一方面是「華人」時，它採取了涵蓋面廣的中國文化為標準。一方面是「華人」時，它採取了涵蓋面廣的中國文化為標準。一方面是「華人」時，它採取了涵蓋面廣的中國文化為標準。一方面是「華人」時，它採取了涵蓋面廣的中國文化為標準。

為文化的一部份；另一方面則又強調傳統、習慣、制度和儀態等也納入中國文化範疇是將 Baba 華人也視為一部份。另一方面又強調傳統、習慣、制度和儀態等也納入中國文化範疇以將

每個民族（種族）都有其獨一無二的文化傳統（來自於其血統上繼承的民族或種族），這種文化傳統必須經由其語言（母語）才能得其精髓。



民族的文化傳統包括典籍之哲學思想、道德遺訓、人生或政治哲學、價值觀念等理念層次，及生活習慣、風俗制度、儀態和傳統的行為層次。



在政策上必須讓各族文化自由交流和發展，不侵犯各民族的母語教育權，而華人必須在政治上認同當地。



華人就是了解中國文化，在行為上與傳統一致。

表廿一 華文教育運動過程中有關民族、語言和文化關係圖

Baba 華人也視為一份子。在六十年代後馬華公會與董、教總前者堅持形成「華人」初始情感 (primordial sentiment) 的重要性，它指出一種民族與生具來的特有傳承之特質，如語言文化即是。而馬華公會在後來的發展上則走向採取更為廣泛的「華人」不只是以百分之百使用華語或漢字的人，而是只要在種族的區別上是「華人」就行了，其特征可以是宗教，食物，衣著，住所及種族膚色等，因此所謂「華人」就包括了不是受華文教育且不一定會說華語者。而前者在教育立場上是要求完整的華文教育體系：從幼稚園到大學，如此華人文化才得以保存和發揚 (註17)。後者支持政府保證母語教育只到小學的階段就夠了，華人文化的保存與發揚可以其他方式來進行，不一定要靠完整的華文教育體系。

董、教總跟馬華公會的決裂並不表示之間的關係是一刀兩段，配合著政治上的需要常會顯示出它們在文化問題上的一致行動。正如陳志明所說的：

「華人在某些文化問題上團結一致，與其說是針對有關問題進行抗爭，不如說是借此表示他們對捍衛更廣泛的華族利益的支持。這種文化上的反應，顯示了他們對文化、社會和經濟歧視的察覺。」 (1987:56)

這也說明了華人政治、經濟與教育的問題是糾纏在一起的，但它所涉及的不僅僅是一個單純的教育議題，它還是作為華人的認同之重要指標；

「『講華語』運動可視為華人（主要是受華文教育者）尋求認同的一種意味深長的運動。」（陳志明 *ibid*）
尤其是當 Loh 所謂的外在因素形成時，這種具有歷史脈絡可尋的文化意識就會如逢甘露般的出現，但正如筆者想要說明的是政治發展的條件只是催促了華人文化意識的覺醒，至於使用那種方式來反應則是華人在歷史過程中逐漸形成或內化的一套文化意識為主。這種文化意識在當代的政治情境裡卻是必須對「何謂華人」的問題作提綱挈領之界定，因此它也是一種族群意識的表現，二者之間似乎可以劃上等號。而文化的被客體化也是伴隨而來的現象。

第三節 「國家文化」與華人的反彈

另一個同教育政策一樣具有爭執性的政策是「國家文化」之議題（national culture policy）：1971年8月，政府在馬大召開了一個國家文化大會。幾乎所有出席的代表清一色為馬來知識份子與學者的情況下，所發表的六十餘篇論文在提呈到文化、青年及體育部後而被編成一本書，標題是：《國家文化基礎》。在這書的序言裡，編者將國家文化大會所討論的要點

歸納成三大原則，此即通稱為國家文化三原則：

「(一)國家文化必須以本地區原有文化為基礎；

(二)其他適當和恰當的文化元素可以成為國家文化之元

素；

(三)回教是塑造國家文化的重要元素。

國家文化大原則強調唯有在第一及第三原則被接受之下才

考慮接受第二原則。」(張景良 1987:7-8)

這文集發表後就引起華人社會的批評與爭論，這些爭論可以類分為二：一是政府的政策在實施時引起的反彈效應；一是學者之間在報章上的論戰。本文是為分析方便而將兩者分別開來，事實上二者間的關係是非常密切的。

前者是以柯嘉遜、陳志明、M.Maznah、J.Saravanamuttu、Mohd. Nasir、K.S.Jomo、C.J.Chia、A. Kamil 及 H.G.Ang 等人在各英文報章上的論戰為主，分別代表不同立場與背景的思考 (Kua 1990)。後一種爭論或其表現的形式也是在報章上出現的，包括華文字招牌、路標、舞獅、禁宰或買賣豬肉和文化大會等實際政策和華人的反應等問題。國家文化政策引起華人的反彈更有助於釐清華人文化意識的發展及其內涵。有關華人的反彈之經過，筆者將在第七章裡作一分析。

第七章

華人的歷史—— 一部民族壯烈史

第一節 從迷思到歷史：葉亞來與吉隆坡 林連玉與華教

Castens 曾以此主題探討華人社會在不同時期對葉亞來（甲必丹，為開發吉隆坡的功臣）不同的歷史詮釋之意義。歷史詮釋及再詮釋是會使得對未來即將採取的行動和歷史事件本身變得強而有力，尤其是在階級和族群意識分化如此巨大的馬來西亞社會更具有意義。歷史事件的再詮釋是隨著政治與文化關係之演變而來的。葉亞來作為十九世紀的華人領袖，對於馬來亞華人（方言群、階級或其他的標準）在不同的時刻有不一樣的意義。Castens 以為不同時期葉亞來傳記的詮釋也不一樣，這顯示了政治與社會對這事件不同的需要（1990:185）。尤其是在戰後的馬來亞，越發強調葉亞來對發展吉隆坡的貢獻是與華人要求承認他們對馬來西亞歷史的貢獻（ibid:206）。八十年代時馬來西亞歷史學會質疑葉亞來是首都的開埠者，並認為是當時的東始古丁才是吉隆坡最早的開創者，這是葉亞來及後來其他甲必丹都一一的被拱出以求證實他們努力的最主要原因，同時那也是華人尋求一種一脈相承的「根」之心理需求。在一本有關這些功臣的宣傳品中是如此贊頌的：

「尋根，加強對祖先歷史的認識。

植根，促進民族教育振興文化。」

（教總教育研究中心 1991 目錄）

「向葉亞來學習的現代意義：拓荒苦幹精神，創業精神，為民族、民眾利益奮鬥的精神，提倡華巫合作的精神。」
「希望各界人士在閱讀這本《先賢錄》時，連系今日華社實際環境與情況，獲得啟發及精神力量。」(ibid:15, 42)
這很明顯的是以重新詮釋葉亞來(或其他先賢)的功勞及精神為出發點，以為當下華人的實際情況或努力的爭取行動賦予一正當和啟發的力量。「精神」這字眼是時下華人領袖喜用的，它的涵義應是指一種抽象的象徵思考，在詮釋上就可以用來指涉多種可能性。

1985年12月18日，林連玉先生逝世。這位生前最受華教人士敬佩的斗士在死後就成了用以詮釋華教鬥爭的最好材料。他在遺囑中為自己的喪事作了如下之安排：

- 「(一)不可聘法師和尚或尼姑打齋超渡；
- (二)只焚香不焚冥 ；
- (三)出殯時不用音樂不用儀仗，不用聯軸；
- (四)墓地最好在甲洞華人義山雙人穴準備夫妻合葬；
- (五)最簡修築墳式墓碑如下：

林	葉
連	麗
玉	珍
	之
	墓

」 (陸庭諭 1988:41)

經過開會討論後，決定停靈在雪蘭莪中華大會堂內供人瞻仰，三日後方出殯。出殯之日，更是環繞吉隆坡市區長達一里的行列，萬人空巷，接著各地舉行追思與哀悼會，捐贈林連玉基金等活動。林連玉遺囑中一至三的大部份都被遵守，至於墓地則作了一些增添：

「為了表揚林先生的風範，林連玉基金委員會致函雪蘭莪福建會館，要求....撥出長64尺，寬35尺的地段以供林先生墓園之用。該墓園建築由蘇天助先生設計，其圖測比現在建成者高大堂皇，栩栩欲生的林連玉浮雕，上嵌『族魂』二字，左右翼刻上林先生親筆的『橫揮鐵腕批龍甲，怒奮空拳搏虎頭』的名句，綠瓦覆蓋，極為壯觀。（但因福建義山怕涉及敏感問題，而只撥出30 * 20尺的地段）」

(ibid)

其中林連玉浮雕、林連玉的詩句、族魂及定12月18日為華教節等都是力圖創造華文教育運動的共同祖先，對華人先賢的重新認識及華教的最高精神領導人物的結果：以建立華人壯烈歷史之過去。以下就以林連玉為例說明這一層的關係。

(一)族魂：何謂族魂？

綜觀丘光耀將林連玉傳記編繪成漫畫而以族魂命名之，所謂的族魂是指：

「林連玉是一位卓越的文化戰士，傑出的教育家，他畢生為教育英才，鞠躬盡瘁，為捍衛民族教育，作出了偉大的犧牲，為維護華校權益，奮不顧身，因此我們敬愛他，就要效法他的精神，.....」 (1988:40)

可見族魂就是民族靈魂的意思，而他以林連玉的所作所為出發創造了一個以後者的行為及價值為基準的民族文化傳統，而這傳統又必須透過儀式來強化其作為華教共同祖先的意義。因此從1988年起，教總都會舉辦林連玉逝世紀念日（華教節）的一系列儀式活動。

(二) 華教節：林連玉逝世紀念日

從1988年起，每逢林連玉的忌日，華教團體及其他的華人社團都會舉行一種類似公祭的活動。其儀式有：到林連玉墓園獻花致敬，宣讀『華教節宣言』；舉辦有關華教的研討會及林連玉精神獎的頒發。這種儀式是一個對共同祖先的公祭（類似宗族的祠堂）也是一項傳統的創造，也就是說華人社會因林連玉的逝世而產生了一位共同的祖先，這祖先是繼承了華人先祖先賢的奮鬥精神，他們是從華人甲必丹以來就一直傳承著的奉獻犧牲精神也是中華文化的化身。華人從這些先祖的足跡裡找到了自己貢獻這塊土地的證據。

(三) 歌頌林連玉：一代偉人與林連玉的號召

林連玉的逝世並不表示華文教育的沒落，也不表示他在華人心裡的消失，他反而引起人們對他的懷念。我們可以從一些歌詞裡也可以看出林連玉精神的感召：

之一，

「一代偉人，你的名字，萬古流芳，永志青史；

以學問才識，畢生為教育樹人努力，對華裔權益

教育公正，不屈不撓，極力爭取燃燒自己照亮別人。

安息吧！安息吧！一代偉人。你的名字萬古流芳永志青史」

之二，

「林連玉的號召，維護我華文，全馬華人一心，保衛我華文
不論是男女不論是老少，都起來維護我華文。

林連玉的號名，維護我華文，全馬華人一心，保衛我華文
大家要團結全馬的華人，都起來維護我華文。

我們的優秀文化決不能讓人家摧殘。

如今每個華人抬起頭來挺起了胸。」

(三輪車夫詞曲 1986:45-46)

這兩首歌詞表達了華人（尤其是華文教育運動者）如何看待林連玉的貢獻，以民族教育斗士、偉大的導師、精神領袖及華族救星等是最常見的。這種渴望對華人社會長期以來在政治、經濟及教育上的受排擠有關（註18）。林連玉以前說過的話及寫過的詩和散文也被編為「語錄」。所謂語錄是指：

「言論的記錄。『唐』時僧徒記錄其師言論，純用口語，不加文飾，稱為語錄。『宋』儒講學，門弟子記錄其言論，也沿用語錄的名稱。」（三民書局新詞典 1989:1848）

或，更貼切地說，是；

「一個人的言論的記錄或摘錄。」（新華詞典 1989:1027）

只有像林連玉如此偉大，才能把他的話編成語錄，以作為華教運動的精神指導原則。

(四)林連玉精神獎：華文教育運動的原則

從1988年的華教節人物／組織獎改為1989-90年的林連玉精神獎，總共頒發了三屆，其目的是要貫徹林連玉精神以維護華文教育，發揚中華文化；同時讚頌體現林連玉精神的華教工

作者，培養接班人(教總秘書處 1988:3)。那麼所謂的林連玉精神又是什麼呢？

根據1988至1990年華教節表揚嘉勉好人好事的情況如下：
表廿二 華教節林連玉精神獎得主與獲獎原因 (1988-90)

年代	受表揚者	獲 獎 理 由	備 註
一	馬六甲馬 士丹那華 小	在反對派不具華文資格教師擔任華小行政高職事件中，率先以行動捍衛華教。(A)	華小高 職事件 (註19)
九 八 八	雪蘭莪蒲 種新明華 小	董家教不分黨派，不畏艱難，齊心合力，以實際行動挽救學校，免于因為學生人數過少而被關閉，為其他面對同樣難題的華小樹立了榜樣。(B)	維持華 小的生 存 見註3
	吉蘭丹哥 打峇魯中 華獨中	復辦成功，使到華人文化的一座重要堡壘得以在東海岸維持下去。(C)	改制中 學復興

續上表

一 九 八 九	檳大山腳 日新獨中	率先改制辦學方針，為北馬獨 中的振興立下榜樣。(C)	改制中 學復興
	霹靂金寶 石山腳新 民華小	以實際行動力保學校生存，免 于因為學生人數過少而被關閉 ，為其他面對同樣難題威脅的 華小樹立了榜樣。(B)	維持華 小的生 存
	彭北根那 示啟華小 學	同上 (B)	同上
	砂詩巫省 獨中董聯 會	成功對當地六間背景不同，辦 學方針各異的獨中實行統籌統 辦計劃，一勞永逸解決各校的 辦學經費問題，為我國華教發 展作出極有意義的貢獻。(D)	統籌統 辦
	森芙蓉拿 督陳世榮	獻身華教近半世紀，數十年如 一日；在維護華小、支持獨中 、發展高等教育運動中，無役 不與，為華教在我國的發展作 出了卓越的貢獻。(E)	個人表 揚

續上表

一 九 九 零	柔笨珍龜 喀耕文學 校董事會	照顧教職員無微不至，切實做 到同胞同澤，表現出極崇高的 尊師重道精神。(F)	教師福 利
	檳浮羅山 背雙溪檳 榔港口天 后宮	四十年如一日，承擔著當地華 小的一切發展費用，以及當地 華小學生的一切學雜費，在普 及教育，作育英才方面，為國 家社會作出了貢獻。(B)	維持華 小的生 存

資料來源：教總秘書處編

1988 華教節特輯 頁28-46

1989 華教節特輯 頁53-67

1990 華教節特輯 頁55-60

綜合這三屆的林連玉精神獎所表揚的個人或團體的原因，有以下數端：(A) 華小高職事件(1)；(B) 維持華小的生存(4)；(C) 改制中學的復興(2)；(D) 統籌統辦(1)；(E) 個人表揚(1)和(F) 教師福利(1)。我們可以再依中小學的不同，劃分為三大類：(一) 與華文小學教育發展有關的事宜(包括B、E和F項)，其中又以學生人數遞減的現象及挽救之努力最受表揚，這是有它的內在原因的(參考註3)；(二) 華文獨立中學的辦學方針、經費等問題，特別是以北和東馬的華文中學的復興運動為主(C、D

項)；(三)是有關對政府政策所採取的行動，由於1987年發生華小高職事件，故以此為準(A項)。因此也就不難看出所謂林連玉精神所指涉的範圍了，這種精神事實上就是華校董教總的一貫原則和立場。林連玉獎是一個將董教總的精神和原則加以傳達出來的儀式罷了，這也是華教團體詮釋與再詮釋林連玉這個人及其行為下的產物。

在一篇公祭林連玉的悼文裡就流露出這些儀式的時代意義，那是1988年12月18日：

「沒有三保山的屹立，沒有您的精神，沒有華裔的斗志，華裔馬來西亞公民的建國功勞將被一筆勾消！這是個竄改歷史的時代，是非顛倒的時代。別有居心者，企圖否定一切，抹煞一切，霸佔一切。」(教總秘書處 1988:17)

第二節 舞獅作為華人文化的表徵

華人的需要最高精神領袖在國家文化議題被提出來後變得更加具體。基於華文教育問題乃源自華人政治地位的不平等，1982年董總主席林晃昇提出華人朝野政黨和民間團體間應形成「三結合」的概念，試圖突破華人在政治地位上的困境，當年

董總的郭洙鎮和許子根等人參加了民政黨(執政黨內的一個華人政黨，標榜多元種族的政治主張)並參選，以「打入國陣，糾正國陣」的口號，開啟了所謂「華團人士」參選的先例(火箭報 1991:3)。但是加入國陣的結果卻使得「華教人士雙質兩線制」(註20)，因而在1986年大選時，氏提出「兩線制」。最初

「目的是為了打破國陣特別是巫統的政治壟斷，...因為只有在形成了兩個足以互相制衡、取代的陣線時，當權的一方，才會表現得更加民主、開明，人民的意願才會更加受到尊重。」(李萬千 1991:3)

也就是說想要突破發展至今的族群政治及巫統的一黨獨大作風。這些嘗試也說明了華人社團對政治困局的焦慮，這種焦慮來自一個複雜弔詭的黨團關係，即華人社群認為現有的華人執政黨根本未能為他們爭取權益；但在族群政治籠罩之下華人對於執政黨又是有所求。但是權益的喪失表示華人團結在政黨之下已無望，在這種種的心理與情緒下，華人社團(簡稱華團)尋求大結合乃在八〇年代如火如荼地展開，而促使這種結合形成的外在因素就是國家文化政策的刺激，這也使得自華文教育運動以來華團又一大規模的運動；對於前期教育運動在理論上又向前推進一步。而這一切都得從舞獅談起。

「舞獅原本已開始在本國『衰退』，但當時的內政部長丹斯里加沙里卻批評舞獅不合國情，認為應改為舞虎，這句話引起華社嘩然，並引為民族的恥辱，激發起抗拒及自我振作之心。」(南洋商報 1991)

上引董總現任主席胡萬鐸先生在育才獨中舉行的第三屆霹靂中學校際南獅觀摩賽的談話，真是一針見血地說出華團文化運動的激因。舞獅運動的展開，使得許多相關的現象和問題也一一出現：

- (一)舞獅二華人文化，故舞獅應被納入國家文化的主流裡；
- (二)舞獅的蓬勃發展使得大馬成為世界最大的醒獅國；
- (三)國際舞獅觀摩賽常會造成不同社團間的相互爭出賽權，尤其當隸屬不同的政黨政要的獅團間。筆者曾在1989年翻閱到有關因爭取出賽權而上報端的新聞，這些爭執裡不乏馬華公會與民政黨之間的宿怨，尤其是當雙方的黨要是各別為兩個舞獅總會的顧問時，情況就變得更惡化與明顯；
- (四)舞獅運動的普及化也帶動了經營中國佛具、神料、獅頭及鑼鼓等的進口商（大馬的進口佔了中國市場的百分之六十以上，在這方面是中國最大的貿易國！），至於本地製造的成本高價格昂貴的產品則較不受欢迎；
- (五)在市場上舞獅也被區隔為兩種：南獅（華人農曆新年採青用，又分劉備、關公、張飛、黃忠與趙雲獅五種），由中國廣州佛山進口，其中又以關公和趙雲獅較為普遍；第二種是北獅（表演用，古時為宮廷表演專用的一種）；及裝飾用的獅頭等（中國報 1992.2.8）。

這些現象包括經濟、政治和文化的爭論，有趣的是我們比較少看到關於由中國進口的獅具對本地相關製造業打擊之報導，倒是第一至三項常成為報紙的主題。因為它們是與所謂的華人文化論述息息相關的。這種文化論述與國家文化的文化定義是同

出一徹的：1971年的國家文化政策以文化元素來界定，因此在華團的文化理論裡也是由文化元素出發。但什麼是華人文化的元素呢？是傳統的抑或現代的呢？為什麼是這一些而非那一些呢？這些文化元素的選擇又反映出什麼呢？這些問題都在八〇至九〇年代間相互衝擊著，而舞獅是敲響這些問題的第一炮。

第三節 文化的尋根與一個有關「華人文化」的創造

在八〇至九〇年代之間，華人社會瀰漫著各種各樣的文化活動，如尋根系列展覽會（包括各種傳統的家具等）、傳統水墨畫、書法、春聯、燈籠（燈謎）、雜技、地方戲劇、民歌、兒歌、華樂、棋藝、民族舞蹈、武術、體育和華人節日等（包括農曆新年、端午、清明、中秋、中元節）。這些傳統是推動者有意將它作為表述民族文化，以形成某種刻板印象，也是在國家文化政策形成後的一種反應。基本上它是接受國家文化政策對文化的定義與但不贊同其執行方式。因此國家文化政策裡

有關文化的定義是透過華人社團的反應而得以明顯看出，而華人文化活動的形成也可以說是國家干預下的產物。

1982年國家文化政策付諸實施十年後，文化青年暨體育部就展開第一次的檢討會並廣徵民意。當時的馬來西亞華人文化協會（附屬於馬華公會）在副文青體部長拿汀巴督加周寶瓊女士的催促下；廣邀其他華團以舉辦華人文化大會及草擬文化備忘錄。

文化大會終於在1983年3月27日於檳城華人大會堂召開，同時發表了文化備忘錄。總共有15個華團派代表參加，包括檳州華人大會堂，吉打、馬六甲、柔佛州、彭亨和玻璃市中華總商會，吉蘭丹、丁加奴、雪蘭莪、森美蘭、霹靂及沙巴中華大會堂，砂勞越華人社團總會以及董、教總。這次大會是全國華人「最高領導機關」的大結合，對於文化及國家文化政策提出了以下之原則：

「(一)我們的國家文化，其基本特徵是：多元的文化形式共同的價值觀與本地色彩；

(二)我國各族文化的優秀因素是國家文化的基礎；

(三)科學、民主、法治精神與愛國主義思想，是建立共同文化價值觀的指導思想；

(四)國家文化應基於民族平等的原則。通過民主協商來建設，在建設的過程中，應重視文化發展的自然規律，而不應有人為干預；

(五)建設國家文化的過程，也就是各族文化的相互交流，去蕪存菁，並吸收外來文化的優秀因素，建立共

同價值觀的過程；

(六)政府應一視同仁、平等對待，同樣扶助各民族文化，並大力促進它們的交流。」

(林木海 1983:40)

因此對於國家文化政策所採取的態度是：多元文化主義、文化民主政策（或自由主義的文化政策）及國家文化因素的超民族色彩。這六點原則是華人文化大會「國家文化備忘錄」之根據。對於文化及「華人文化」的界定則可以分兩方面來談：

有關文化定義的問題：

「2.1 文化一般是指人類在歷史發展過程中所創造的物質財富與精神財富的總和。……是指人類的生活方式，因此各族人民與其本民族的文化都有不可分割的血肉關係。

2.2 ……所以國家文化也就是國民的生活方式。我國是一個多元民族、多元文化的國家，國民生活方式必然是各族人民生活方式的總和。

2.3 我國的馬來文化，馬華文化與印族文化，在我國的客觀環境中經過長期的演變，不論在形式或內容上，已經有別於印尼文化，中華文化與印度文化。它們不但繼承各自淵源的文化財富，而且互相豐富，交流與融合，早已成為我國文化不可分割的各個組成部份。……它們都具有本地的色彩。」

(ibid 1983:12-28)

這界定說明了文化與民族或種族有一種固定的關係，對一個民

族而言，文化是代代相傳的一種具有血緣關係之生活方式，它包括物質與精神兩方面的東西。因此國家文化就只能是一種各個民族或種族生活方式之總和，它是不需要人為干預的自然產物。而若國家硬是要干預的話就應採用多元文化主義、文化民主政策及超民族或種族的文化因素為原則。

有關馬華或華人文化的具體內容（附錄：語言教育、文學、藝術）：

「1.1 語文、教育與文化有著十分密切的關係。

1.1 馬華新文學。

1.1 表演藝術（戲劇，舞蹈）、聽覺藝術（音樂，歌唱）與視覺藝術（繪畫，書法，彫刻，設計）

1.5 除了反映當地現實的創作之外，我國各民族也保留從祖先傳下來的某些傳統藝術，如印族傳統舞蹈，華族的「舞獅」、「武術」等。....只要具有美學的價值，或怡情勵志的作用（就可成為國家文化的一部份）」(ibid:18-26)

表面上看起來這樣的文化定義是包羅萬象的，但在實際的運作中還是有所選擇的。在這一套論述裡，「去蕪存菁」是一個重要的概念。「去蕪」是指將雜亂無章及無秩序的一面去除掉；「存菁」是把精華的部份保留下來的意思。那什麼及為什麼是精華或渣滓和由誰決定的問題就涉及到運動者的一套意識型態之建構。誠如許多「學者專家」或文化教育工作者所呈現出來的意圖：(一)將一些被判定為「迷信」、「落後」、「浪費」和「不健康」等的文化元素一律去掉；(二)保留及發揚那

些「有價值」、「高尚」和「精神」的文化（江真誠 1984；賴觀福 1982）（註21）。

因而推行講華語、爭取華文（民族）教育的存在、各種藝術表演、文學創作等，在概念上就很明顯地接近於這些「去蕪存菁」論者心目中文化之定義。國家的干預是使得馬來文化（也是指藝術、回教，尤其是那些被國家認定可登大堂之雅的東西，包括馬來舞蹈、樂器、服裝、食物、風箏、回教堂等都是官方宣傳品中常見的）登上了表徵國家文化的舞台，這樣的一套論述事實上對於一般華人日常生活的習慣、風俗、語言（指方言）、儀式等都還未構成影響，也因此可以理解成：在國家的語言、文化與教育政策裡對華人真正構成威脅的是一些所謂「高級文化」的元素。而且這種文化的定義是非常廣泛的，它可以不斷擴大和吸納各種可能的「文化因素」入內，諸如書法、水墨畫、春聯和棋奕等也都在某些場合裡被視為華人文化的一部份。

當社會發生急速變遷或舊有的傳統受到破壞而不再適於環境的需要時，傳統文化的重新建構就變得極為需要，而這時的传统是所謂傳統的創造（invented tradition）。這種「傳統」並未成為過去，反而是在該需要的環境裡繼續發生作用（Hobsbawn 1983:1-14）。華人文化或傳統意義的顯現就是傳統的創造與詮釋的過程，國家以族群意識為其操弄文化的基準（但這也是進入七〇年代以後才有的現象），這在國家文化三原則及它的政策實施上就很明顯了（宗教課程、國家文學獎、國家獨立慶典、觀光旅遊手冊以及大眾傳播媒體等都有所謂「

馬來族中心主義」的色彩)。因此受「排擠」的一方就只能運用另外一套的文化論述來創造一個統合群體的「民族文化傳統」，以資對抗。因此與國家所創造的一套傳統比較起來，華人文化傳統也是在同一個情境下的產物。

1989年全國華團工委會與大馬書藝協會聯合主辦全國華裔同胞貼春聯運動：

「貼春聯是傳統的繼承」；

「貼春聯可以保有優良的傳統」；

「揮春是中華民族特有的文化藝術，只有華文字才能掛在牆上」。

這些運動的主要動力主要還是：

「...在於華人社會處於一個壓力強大的環境裡，通過這樣的一個運動，以表示我們對民族事物的維護。」

(星洲日報 1989.12.31)

雖則大家 (尤其是書法家) 對於春聯是否保持用毛筆的傳統，或是否應守韻律的問題上有不同的意見，就像 *kastom* 在美拉尼西亞所造成的問題一樣：對外而言，*kastom* 是針對西方文化侵略而來的，但在人們應用這個符號時則又得視它是在怎樣的情境下被使用，尤其是當 *kastom* 成為政壇上角逐雙方的利器時，這種對同一個符號的不同詮釋就更明顯了 (Keesing & Tonkinson 1982)。

從1984年以來十五華團就以「文化工作委員會」推動各州華團領導機構每年輪辦「全國華團文化節」，以作為對華人文化大會的紀念與實踐其目標，並加強華團間的連繫。從1984至

1990年的七年當中，華團文化節經歷了雪蘭莪、檳城、霹靂、吉蘭丹、柔佛、馬六甲和森美蘭州的大會堂輪流舉辦，於1989年受到黑狗啤 (黑狗是這啤酒的商標，為英國公司在馬來西亞的分廠) 的贊助。1986年鑑於工委會的能力有限，乃成立全國華團文化節諮詢輔導委員會，網羅文化界的生力軍以協助策劃文化表演的工作 (王興文 1991:8-9)。

這些文化活動在實際進行的時後，就會顯現出運動者對華人文化的定義，以第七屆華團文化節的各種節目作分析可以得下表：

表廿三 第七屆華團文化節節目介紹 (1990)

表演型態	內容介紹
廿四節令鼓、揮旗、舞祥龍	它象徵我們千里傳薪、不屈不撓的精神，更代表我們一顆顆「舞動的心」。
舞蹈	這條路不好走，竟有不斷來的拓荒者。
(路)	在那傳統的圖案下，舞出了那縈繞在內心深處的鄉情。
(峇迪情)	描述大馬華族孝敬親老的美德。
(莪)	木屐 踏嚮，童謠鄉野跳。
(團團轉)	百臨百花開，妙歌處處聞。
(春天)	企圖喚起人們對前人種樹，後人遮蔭的懷念與感激。
(秧歌)	

續上表

舞劇 (葉亞來)	<p>第一幕：葉亞來離鄉背井南來馬來亞謀生。</p> <p>第二幕：葉亞來與東始古丁結盟以平息戰亂。</p> <p>第三幕：葉亞來以堅苦卓絕的精神把吉隆坡從廢墟中建立起來。</p>
<p>音樂 (漁舟凱歌)</p> <p>(四段錦)</p> <p>(鳳陽花鼓)</p> <p>(鑼鼓喧天)</p>	<p>反映漁民生活的新型吹打樂曲。</p> <p>古箏獨奏。</p> <p>口琴獨奏。</p> <p>播鼓。</p>
<p>歌唱 (採花)</p> <p>(讀書郎)</p> <p>(王昭君)</p> <p>(希望在田野上)</p> <p>(遠方的客人請 你停下來)</p>	<p>} 百人兒童大合唱。</p> <p>女高音獨唱。</p> <p>} 百人大合唱。</p> <p>男高音獨唱。</p>

資料來源：十五華團主辦，黑狗啤Guinness Stout贊助，1990
精英文化義演節目表。

這些表演節目的挑選似乎以它們曾在某些比賽中獲獎的標準為主，比如第九屆全國舞蹈節「全場最佳表現獎」、第十屆大馬華人舞蹈節「優秀獎」、1988年全國華樂節合奏組「優秀獎」、第二屆全國華樂節彈撥組「優秀獎」、1990年全國歌樂節合唱比賽「優秀獎」及1989年全國藝術歌唱比賽「全場總冠軍」等。在類別上有舞蹈、舞劇、音樂和歌唱四大類，這些都可以涵蓋在藝術這個總類裡頭，這與上文所談的文化運動中的文化型態：去蕪存菁的觀點。這除了說明華人文化就是高等的藝術者才可登上這個屬於全國華人的文化表演舞台。就內容上來看，可以發現有下列四種訴求：

- (一) 象徵華族不屈不撓的精神；
- (二) 華人對馬來西亞這塊土地的愛及貢獻；
- (三) 推崇華人傳統倫理道德；
- (四) 安詳寧靜的家居與生活。

這說明了華人急於渴望獲得政府的承認他作為人民的一份子之地位，尤其是他對於馬來西亞建國的貢獻，及他在文化傳承下所具有的道德倫理是有助於國家的發展。

第八章 商人、精英與士大夫情結

第一節 薪火相傳只在文化節

相對於國家而言，華人文化復興運動是一種地方主義的運動，但就整個運動過程來看，它卻也是一種在華人社會內部的超地方主義運動（關於地方主義和超地方主義運動，見黃應貴1991）。不管是教育或文化為名的運動在一些手段、方法的應用上都與國家極為類似（統一華人內部的方言或對於文化的界定等都是很好的例子）。但是華人文化或華文教育的呈現又必須只能在固定的場合裡，因此所謂「華人傳統文化」的論述的實踐只能在一年一度的華人文化節裡（或其他藝術節）找到這種「一脈相承」的東西，吊詭的是在一般華人的日常生活中並不存有這一些被認為是「華人傳統文化」的因素，反而是遵循西方或現代生活的步調。因此華人文化運動的目的，似乎只有在文化表演時才感覺得到那種氣勢。在第六屆（1986）文化大會上有如下的描述：

「當雷霆萬鈞的節令鼓聲驚天動地，如萬馬奔騰般滾滾撲來，在現場見證的萬千同胞，都被帶進祖先悠遠的歷史歲月裡。

五百盞燈籠從山腳蜿蜒亮上山巔，遍山的男女老幼、手秉燭火，眼含淚光，以一遍又一遍的歌聲，讚頌祖哲先賢

在這片土地上落地生根、刻苦耐勞地將我們這一代帶來及帶大的恩情；為我們建國、建家的豐功偉績，歌聲，也唱出我們決心為子子孫孫肩擔薪火相傳的使命和自我燃燒的壯烈情懷。」

薪火相傳是形容承先啟後的文化工作，事實上是要肯定先賢們的功績，歌聲是這樣唱著的：

「每一條河是一則神話 從遙遠的青山流向大海
每一盞燈是一脈香火 把漫長的黑夜漸漸點亮
〈鼓聲擂擊如脈膊的跳動，淳厚的男聲獨唱：聲音悠遠..〉

《朗誦》

醞釀於八十年代的華園文化基金
即使只是一株幼苗

卻是到了插秧 紮根的時候了

遍佈八方 一顆顆熾熱的心

何嘗不是等待春風 蓄勢待發的草根！

《歌聲》

為了大地和草原 太陽和月亮

為了生命和血緣 生命和血緣

每一條河是一則神話 每一盞燈是一脈香火

每一條河都要流下去 每一盞燈都要燃燒自己

〈鼓聲轉急、增強〉

〈熱鬧激揚的華樂合奏曲插入....〉

（陳再藩 1991:88，部份節錄自傳燈專輯一書）

這種激動高昂的活動最主要是將參與者帶入創造的想像裡。它

所傳達的訊息是一種建立在以前所沒有過的社群關係，構成了一個共有的傳統及血脈。華人的共同命運意識於這樣的場合裡發揮的淋漓盡致，而掩蓋了原本存在于華人不同階層、語言教育甚至是政治立場的差異。但在實際的生活裡這樣的共同意識似乎是微乎其微的，如果說這種意識已在實際的生活或政治現實裡起了作用，則一片祥和之氣氛早就形成了，而不至於像現在這樣依然紛擾不斷了。

第二節 商會、商人與華人文化運動

從十九世紀以來，華人社會領導者都是以商人為主。而作為全體華人事業的教育或文化更是商人大力置喙的領域。早在七十年代，這些現象被黃枝連形容為「半封建半資本主義」。但這只是闡明馬來亞華人經濟積累到達某種程度後的現象及商人透過捐助學校以取得在社會的聲譽，而又剛好配合上華人移民受盡壓迫與剝削後視教育為唯一能使下一代「起死回生」的機會等條件的湊合。這都只是說明了部份內外因素如何影響商人階層的形成，它強調殖民經濟及其政策的重要性（比如勞工、種族隔離與分工、土地政策等），華人只是扮演一個仲介

的環結（1972:111-113）。Kazancigil認為這些邊緣國家在整個經濟的生產關係上都是殖民主義洗禮後而適切地擺在世界經濟體系和現代國家體系裡，因此即使獨立後這些國家還是問題叢生（1986:133-137）。但是即便是殖民經濟體系的附庸，難道商人或商人階層就沒有自主性了嗎？歷史的事實告訴我們：商人是伴隨著當地政策、制度和條件而生存的最適者（本文的第三章已敘述過）。但是商人在經濟上短命的創造，使得他們介入教育文化領域的現象變得錯綜複雜不已。

在教育的研究裡，傳統教育經濟學強調教育於改變個人特質、個人在勞力市場的地位及增加其生產的經濟能力所扮演的角色。大部份有關華文教育在馬來西亞發展的論著都是這種教育經濟學的角度。教育的政治經濟學則視教育為不同的經濟、政治與社會團體間權力關係等因素所造成的（Carnoy 1985:157）。黃枝連的研究可以作為說明探討華文教育的政治經濟學之基礎，柯嘉遜的馬來西亞華文教育史也是以這種角度出發的。兩者對於歷史的處理有明顯的不同，前者是專門討論華文教育內部的權力關係，而後者則以華文教育在馬來西亞政治中的地位演變為主（註22）。這兩個觀點分別代表了從不同的角度和歷史現象出發的結果，有趣的是後者似乎只以國家的政策壓迫為討論的重點，視華人的各個階層為或應為一個整體。

教育的問題是一個現代國家形成中的主要課題，正如Chai Hon-chan在一篇論文中指出：

「快速發展的大眾教育之目的是為民族的建設（nation-building），其中心的課題是改變個體與團體的認同，以

使得一個國家認同得以成為優先若非取代不同族群間的初始團體認同。」(1978:69)

現代國家的形成在教育上的措施是盡可能地減少其境內族群的初始情感認同。這也就是為什麼有些學者會認為這些爭執是一種初始情感與國家認同的衝突了(Geertz 1963; Milnes 1970)，這種說法是有其可取之處，因為畢竟在有關華文教育的論爭中這樣的論調是時有所聞的；就像一位華教運動領導者曾說：

「(華教運動史)是華人社群對他們語言、教育及文化熱愛和不屈不撓的堅持奮鬥。」(Lim 1985:vii-viii)

或對華文教育運動的支持者視為「可疑的認同」(Neher 1991:102)。但我們也還必須考慮這些運動內部的變化，這樣子比較可能對華商和華人社團所扮演之角色有一瞭解。

羊憶蓉認為在教育領域內會使得「國家與社會」的討論陷入混淆之中，尤其是國民教育體系更是如此，以台灣的教育情形為例便是(1992:2)。由於私立教育也有部份的「國家化」，比如課程、設備、人數、註冊與凍結等，因此不能把私立教育視為對立於國家的情況。這樣的論點顯然不適於用在華文獨立中學上，除了使用媒介語、行政、經費及考試等問題外，它也是受到國家的部份干預。但是比較起來，馬來西亞華文獨立中學(等於私立中學)甚至那已被納入國民教育體系的華文小學在自主性上似乎比較大。首先是這些華文學校的維持涉及了地方上權貴與一般大眾，也就是說華文教育是華人地方的公共事業(鄭 1987:765)；同時在推動時以維護和發揚揚華人文化為

號召，這個運動與八九十年代發起的大型文化表演活動是息息相關的。就這兩點來看，馬來西亞華文教育是必然表達了華人社會對抗於國家之過程，在這之中政治的族群化和國家政策的土著化是糾結在一起的。但我們並不認為這樣的對抗就可以將二者完全區分開，因為事實上華文教育運動在它形成及發展過程中也傾向於製造一套共同的華人意識，這是與國家對待教育在形式上是一致的。因此我們可以華文教育運動來表述馬來西亞國家形成所遇到的問題。

Loh (1984) 從華文教育運動者的社經背景出發，配合他對馬來西亞族群政治的分析而提出是這些運動使得華商階級可以將他們的利益含蓋在全體華人利益之下，促使原本是含有階級差異的現象轉化為族群的問題而不再彰顯。華文教育原本就是由華商或地方上的領袖所把持，也因此當國家試圖介入時必然會與之有利益上的衝突，這說法是 Loh 一文的主旨。但從本文前數章的描述與分析裡似乎並不是如此單純，至少在國家介入時，華校的董事並非最早產生反應的，及當華文中學改制風吹起時，本文也對認為華人政治人物的「黨性」不會比華文教育或文化問題之考慮來得重要的看法持保留的態度(註23)。華裔商人對教育或文化的興趣是相當晚近的事，從前述的現象出發，華裔商人在經濟上的表現也在教育上重演，至少那種短視、暫時性之心態也表露無遺。

1985年全國華團聯合會裡首次肯定83年的華人文化大會備忘錄的原則(李萬千 1989:108)。這一次的集會有廿七個團體參與，對種族兩極化、種族貧富懸殊和自由民主人權被侵犯

等問題發表了「馬來西亞全國華團聯合宣言」。這些建議案並通過全國華團民權委員會來加以實踐；後者於1986年制定了「貫徹全國華團宣言第一階段九大目標」，包括經濟（新經濟政策）、社會（非法印尼勞工、新村發展）、政治（選區劃分、貧污、公民權及人權）、文化（國家文化問題）及語言教育五項。這一些的合作關係使得華團的進一步結合成為可能。其實很早以前就有人提倡過這種團結的形式（劉問渠 1977），只是時機尚未成熟且也未有攸關存亡的事件可資團結一致。因此可以理解的是當這一切都俱備時，華人社團的大聯合於焉形成。

1991年10月17日歷經九年申請註冊的馬來西亞中華大會堂聯合會總會（簡稱華堂聯總）獲准成立，其宗旨有：

- 「(一)促進我國各民族親善與團結；
- (二)商討與處理對會員有關係問題；
- (三)針對影響會員的政策或措施提出意見；
- (四)在符合聯邦憲法的原則下推動和參與文教、福利、社會工作；
- (五)聯絡與本會宗旨相同的社團，以達致上述目標。」

（中國報 1991.10.20）

華堂聯總是原十五華團組織所組成，接著下來是華堂聯總第一屆會長的選舉中林玉靜脫穎而出，擊敗了教總代表沈慕羽。這場選戰被後者形容為：向錢看齊，表示大部份的商人都支持有商人背景的前者。以十五華團組織的成員來看大都是商會或以商業利益為結合基礎的團體，研究華人社團組織者都不會忽略華人商會或中華大會堂所扮演的角色。早在1900年雪蘭莪中華

大會堂就被提議成立，但由於一些紛爭而遲至1923年才完全建成，這個組織的成員包括商會、會館及其他形式的團體；

表廿四 雪蘭莪中華大會堂之成員與董事

性質	董事數量	會員數量
商會	3	9
會館	17	17
其他	2	10

資料來源：雪蘭莪中華大會堂五十四週年紀念特刊編委（1977）
雪蘭莪中華大會堂慶祝五十四週年紀念特刊，頁59-60。

這些組織的主席或會長之間有時是相互關連或是由同一個人所執掌，即便是會館在成員的組成上是佔了大多數，但商會的影響力則是不可忽視的。各地的中華大會堂是在總商會鑑於其名稱的限制而發起推動成立的，一方面是透過中華大會堂的名稱可以包括所有的華人同時也掩蓋了華人內部的階級不平等現象。因此各地的中華大會堂之領導班底當然是以當地的華人總商會為主。從這裡我們看到了華人社團慣有的組織模式：從小團體到大團體的結合。這種方式的組合在華人社團發展史中是層出不窮的，尤其是戰後的發展更有朝向合併為一的路上走；原因可能是華族社團領導者鑑于小群的組織在日據時期備受

殘害的結果，體會到小群組織力量上的薄弱而紛紛聯合成大群體組織總會。或是由於1937年中國抗日時期，本地成立籌賑會，打破了長久以來那種強烈的幫派觀念，在這種種的刺激下使得組織總會的發展一發不可收拾（吳華 1975:9）。

華人社團的結合兼併除了說明共同利益的保障以外，它們還代表了更為廣大華人的利益：

「華人南來目的可說是純經濟性的（謀生第一），地位是僑民，本身對政治無甚興趣；政府也不希望看到....華人中較具文化程度者，久受中華文化中儒家思想的薰陶，孔子所說『君子不黨』深入人心，以為結黨不夠清高，....加以華人....在商言商....很多華人認為，與其依附某一個政黨，在某些問題上替華人爭取權益受到限制或存有顧忌，不如避免採取固定的立場....上述三種觀念，造成..

..華人社會仍存有兩種團結方式，一種是華人政黨下的團結，一種是華人社團下的團結。」（劉問渠 1977:494-502）

這樣的論點是從全體華人都是在任一種團結之麾下，言下之意是它們代表了華人社會的整體利益。筆者認為這種結合的過程存有華人觀念中關於「團結」的看法與需要，正如本文第三章所談的，華人政治的一個困境就是團結的問題。但團結是什麼則是非常有趣的，至少華人社團領導人都會認為只要在組織結構上將各種社團合併了則華人的大團結於焉形成。這樣的觀點已經在華人社團的歷史中層出不窮。華人社團總會的形成，就筆者看來只是各種利益的結合，它是否為華人大團結只是華商在追求一種形式上的團結罷了。華人的團結一直是華人政治的

目標也是問題。它只說明在形式上的擴大而已。而只有在華人文化運動風起雲湧時，華人意識的形成才造成一種華人為一整體的社群意識（或是為一種想像的社群，它的基礎是建立在一種民族的意識上，imagined community, Anderson 1983）「我們」成為指涉全體華人的代名詞，它指陳一個特定之事實，透過報紙、文化節活動及其他的宣傳品，華人意識深入了人們心裡。

華人意識的形成並非代表華人大團結的完成，而只是在國家形成的過程中華人社會領袖受壓迫之反應。華人意識的提出一方面保障了華人社會領袖的利益有全體華人為后盾；另一方面則與國家的種族偏向政策周旋到底。因此在理論上華人已在晚期有團結於華團下的傾向，但實際上我們只是看到華人意識的興起。

第九章 結論與未來研究的展望

本文一開始就提到華文教育或文化運動中商人所扮演的角色，以及在華人文化運動中所呈現的文化被客體化、個人在運動中會有不同之立場、華人文化的定義及其過程、華人民族意識的建立與華族「英雄的過去」等。最後本節希望以前述的分析為經緯，說明華人文化運動中商人、精英與反映出來有關華人文化的論述，筆者將這種現象稱為「士大夫情結」。

在第六章裡曾提到在國家文化政策的籠罩下，華人「學者專家」或社團領導者遂提出多元文化主義及文化民主的論點：文化民主或文化多元主義 (cultural pluralism, cultural democracy) 是指個人或群體有選擇保留或維持他的社群文化之自由，它的哲學基礎是來自於認定舉凡人與人的溝通、思考或學習等都與他所屬的文化價值系統密切相關的。因此一個擁有雙文化 (bicultural) 的個人或群體並不會使他對國家不效忠。在教育政策上他們主張應該使雙語或至少民族教育體系的存在，以確保少數民族的語言、文化以及認知的維持 (Ramirez & Castoneda 1974)。

應用在馬來西亞華文教育運動時，就是表示了以下的預設和要求：預設一，人類的語言是多元的，因此在文化上也是如此；預設二，馬來西亞的種族多元是歷史的事實。一個族群的語言與它的生活經驗是息息相關的，因此使用最有效率的母語

是最省時又省力的選擇；且才不致於造成一個族群認知上的衝突。換言之，保持一個族群語言在教育上的應用是維持它的文化特性於不墜的直接因素。這種觀點早在華文教育運動初期就被提出，經過了大規模的文化運動後，這種觀點的理論基礎更為完備。

誠如前文所述，商人作為華人文化運動的旗手是有其歷史基礎的。以華文教育運動出發，華裔商人找到了一個既可保有的地位及利益的途徑，同時也興起了華人文化和民族意識的活動。這種活動說明了華裔商人及知識份子的一套意識型態，這套意識型態也是華人文化論述的主要代表。最重要的是這套意識型態以去蕪存菁為主旨，去蕪存菁提示了華人文化所應包含的元素以和國家文化所要求的文化元素一致 (這樣才可以被『納入』國家文化中)。在所有的文化活動中，所謂華人文化在理論與實際的表現並不一致：華人文化論述中對於華人文化的界定是採取一種包含甚廣的定義——華人的生活方式；但在華人文化節的演出裡卻是以被認定為藝術或類似藝術的節目展現。從華人文化運動的意識型態來看，就可以理解這並沒有矛盾或衝突：去蕪存菁論是針對國家政策而來的，故於實際的表現上就應該是可以搬上舞台的表演節目，而這種文化表現又必須是以全體華人為號召，因而在文化的定義上必須是盡可能的具有伸縮性。華人文化運動從其實踐上來看是代表了華裔商人的一套意識型態，它以華人的精神文化自居，並以之作為華人意識的基礎。

綜合以上的分析我們可以得到一些暫時的結論，我們認為

結論並不代表結束，反之是進一步研究的開始：

- (一)，華人文化或教育運動是馬來西亞國家形成中逐漸形塑成的，這個運動以華裔商人為主導是有其歷史和社會為基礎。
- (二)，華文教育或文化運動必須被置於整體的華人政治、經濟、文化和馬來西亞的情境下來考察，因此它是反映華人整體文化的表現。
- (三)，華人文化運動因應國家文化原則而來的是有關華人文化元素的定義問題。華人文化既然是由一些元素所組成的它必須具有一定的內容，而這些具體的內容可以從華人文化活動的節目看出來：那是一個只有所謂『藝術』的元素所構成的文化理論。
- (四)，華人文化的論述代表了華裔商人的一套意識型態，這一套意識型態是以『去蕪存菁』為理論的根據，這種蕪與菁的分野就是精神和物質文化的二分，代表華人精神文化的就是菁。
- (五)，對國家而言華人文化運動是一種地方化的運動，反之國家的政策就有明顯的超地方主義色彩並試圖以統一的語言、文化和民族意識含蓋所有不同的族群。但就運動內部的運作來看則在形式上也有超地方主義傾向，由於華人在語言上也是多元的，以華語作為「母語」就有這種意味，在文化的定義上亦是如此。
- (六)，在華文教育或文化運動過程中，並非意味所有的參與者在行動或理念上都是一致的。在運動的過程裡，個人往

往會對相同的議題有不同的詮釋，除了因政治的理念外大概就是個人的理念不同可以解釋了。

在未來可能的研究上，筆者認為有以下數端值得進一步的探討：一是就筆者本文所用的資料大部份為華人社團出版的文獻，這些文獻除了提供一般資料的理解外尚是華人文化意識的一種表達，這是急待探究的一個問題。一是就文化的理論來看，現代國家與民族意識所建構的一套文化意識有助於釐清人類學有關文化的研究。這套文化意識是獨特的。本文只處理了華人這套意識興起的內外條件，我們尚可以探尋實際生活與這文化意識的關係，這是本文在研究策略上的建議。

註1 在西方的政治史中，現代國家的形成包含了三個主要的特徵：(一)擁有一固定的地域 (territorial)，(二)國家是且唯一是可正當 (legitimate) 使用武力者，(三)國家有制定規則和法律的功能與權力。這些特徵都是長期歷史發展的結果，其中包括了官僚體制 (指一種上下從屬的級別關係、一套書寫的公文模式、公私分明及個人對法制的效忠等)，市場經濟 (金錢作為薪資的象徵) 以及國際體系的產生 (international state system) 等。這些歷史因素的考量是 Weberian 所強調的。他們也試圖透過歷史的發展說明國家的自主性。但對於 Marxian 而言國家只有相對的自主性，它是為資產階級所控制的工具 (工具論) 或為一種生產的結構，即資本家透過組成權力的聯合，以國家的法律、教育甚至宗教等意識形態國家機器來達到統治的目的。這兩種觀點的爭論也是 Marxian 與 Weberian 的基本理論差異所在。

註2 這一部份的討論，以研究華人民族主義運動為主。從明石陽至以還就有一種觀點認為華人在廿世紀初因反應中國國內的號召，而掀起的救國存亡的運動是出於當時華人對中國的認同；或說是因應國民黨的發動而起的。但在往後的研究中，如顏清湟在有關清朝時華人社會領袖的捐官買爵 (1972)，以及歐陽昌大 (1972) 在「新加坡華人對辛亥革命的反應」等論文裡都提到華人民族意識是錯綜複雜的而非如此的統一或一致的。

註3 陳其南的土著化理論是有關台灣人類學漢人研究發展上集大成的結晶。這個理論認為台灣漢人經歷了一個在心態上的認同於本地祖籍的變遷過程，這是海外華人移民社會所無的一種群體構成法則。但在麥留芳後來的研究裡發現海外華人在群體的構成上是相當複雜的，而且又廣受當地政治和經濟形態的影響 (1985)。而陳其南的理論是以台灣的務農者為主要的研究和理論建構的對象。

註4 早期因各地樹膠和錫礦的開拓而使華人大量集中在這些經濟開發區域裡頭，隨著這些產品世界市場價格的起落華人也有逐「水草」而居的情景。由於華人的大量湧入或移出，使得當地的小型華小面臨了雙重的壓力，一方面來自人口大量外移而使華小學生銳減，另一方面則國家發展計劃不但不優先考慮這些地區且勒令這些人數稀少的華小與他校合併或關閉 (參考教總教育研究中心1989年的調查)。

註5 馬來西亞華文教育運動在推動者眼中即是一個有關華語和文化的爭取運動，這個運動是爭取政府承認華文可以作為馬來西亞官方的其中一種語言及保有華文教育傳授中華文化的機制。

註6 「方言教育」是採用當地的用法，但它在官方與運動者的文獻裡是指涉不同的東西，這可以看出二者在形式上的相似：①官方的用法裡是指稱除了法律明定為以官方語言 (早其是英語和馬來語，現在除東馬以外都是指馬來西亞語或國語) 為教學考試媒介的教育除外都是方言

教育的範圍。②在華文教育運動的領域裡，所謂方言教育是指在華語華文（指清末發起的北京話的統一化後，經五四的提倡的一種白話語）尚未成為現在華校（也稱私塾）時所採用的以各個方言群或幫的語言之教育。這兩種觀點即使有如此的差異，但它們的立論根據卻是一樣：統一化教育的語言之過程。

註7 半封建半資本主義用在教育上時是指華人社會的幫派主義之滲透造成教育成為一種「私人企業」或「家庭生意」來經營，以及它教育的目的是製造一批中介商以便和西方人進行買辦式的貿易往來。

註8 事實上早在教總成立之前，早期星馬也有出現過一些教師的機構，這些都是在中國駐當地領袖的催化下成立的。華僑學務總會在1920年代時相當活躍，後因觸怒英政府而告被解散的命運。一直到1937年中國發生七七瀟溝橋事變，使得大批中國教育界人士的南渡並造成星馬教育界生氣蓬勃。從1938年起組成了六六社，連系了華文教師和中國教育的關係。（參考葉鍾玲 1987:42-53）

註9 馬華公會是誕生在英國政府大力剿共的時候，當時的國民黨支會已受到管制，華人政治出現了真空狀態。英人也希望未來馬來亞的政府能以英國的利益為利益，於是催促了華裔保守商人組成馬華公會。它的成立標榜了華人社會 Baba 華人、保守的華族商人及政府反共意識之結合。但是由於其在聯合政府中的地位，使它一方面是作為與政府的橋樑，另一方面則又受制於這種政治現實

，因此每當它內部要進行改革時都會造成分裂的運動，脫黨和黨爭是最常見的。

註10 1985年有人從故紙堆裡挖出這段新聞而大做文章，說是教總出賣了華教。當時的林連五年近八十，寫了一篇反駁的文章故作成此文。

註11 第一次的學潮發生在檳城鍾靈在汪永年為校長時於1952年接受政府的津貼，並數度以秘密的方式與政府官員接洽改制的問題，政府又要驅逐超齡生的情況下，於是引起學生的抗議，但在校長召喚警方進入校園而告終。（參考林連玉 1988:179-197）

註12 P.O.L.課程雖然提供了各民族的學生有選擇修讀母語的機會，但在師資缺乏和課程安排等各方面都存有問題的時候，這種課程有也於無。尤其是一般學生家長或老師對待它的態度更使得這種課程困難重重（鍾伯暄 1982:81-91）。

註13 有關馬華公會在華文中學改制問題所扮演的角色，在筆者的訪談過程中也有三位受訪者提及。

註14 憲法裡有關馬來人特權、國家語言等規定如下：

第一百五十二條 國家語文

（一）國家語文必須為馬來語文，其字體必須由國會立法規定，惟：—

（A）任何人不得受到禁止或阻止使用（除官方用途外）

，或教授或學習任何其他語文；及

.....

第一百五十三條 對馬來人與沙巴州或砂勞越州土著保留有關公職、准證及其他事項之保留份額。

(一)最高元首必須有責任依據本條之規定，保證馬來人或.....之特殊地位.....

(摘自馬來西亞聯邦憲法)

註15 在教總33年這一本文獻集裡，對於國家原則只有摘錄前半部，而一後半部有關達至國家原則之步驟則加以省略掉，這是一項有趣的疏漏。

註16 雪蘭莪中華大會堂曾在一本有關華人禮俗改革的冊子裡提到：本範例是....有關婚禮、喪禮、節日及集會的改革建議，旨在發揚華族禮儀的優良傳統，以適應現代生活的需要。各項禮俗的革新....側重摒棄諸如迷信思想、虛偽形式的繁文 節的陋習，提倡簡持與節約精神 (1986:1)。在這本禮儀範例裡，列出了有關禮儀的一些原則如：避免鋪張排場、浪費時間、勞民傷財、儀式應簡化節省等等。這種改革的意圖早在十九世紀時就為當時的林文慶提倡過，他主要是針對 Baba 華人的一些禮儀而來的 (陳育崧 1983:392)。

17 所謂完整的華文教育是指從小學甚或幼稚園到大學的一種完整教育體系的要求，這是受訪者親口告訴筆者的。

18 關於華人救星的說法早在政壇上有所傳聞，那就是馬華公會的曾永森和陳群川在位時，當時的華文報章就稱他們是華人社會政治和經濟領域上的救星，這反映出華人對一個能解決現有困境英雄的期待，但是二者都令華人

社會失望，前者是在競選馬華公會會長失利後退黨而加入民政黨；後者則因經濟犯罪而在被新加坡政府監禁。

註19 所謂華小高職事件是指1987年由於不滿各地教育局委派不諳華語華文的學校高級職員，即第一副校長、第二副校長、下午班主任以及課外活動主任四個職位。由於華小教員申請升此等職位者少加上政府實施政策的迫切，於1987年先後在檳城華小點燃火苗並迅速地擴及其他地區，終於在10月6日華人社團會同各華裔政黨召開全國華團政黨抗議大會，11日議決將採取全體華小罷課的行動。接下來一連三天有些華小家長不讓孩子上學。當局以「國內種族關係緊張」為由，從27日起的兩個月內，援引內部安全法令 (ISA, 類似台灣的國安法) 大肆逮捕政界 (各個政黨，尤其是反對黨政要)、文教界 (以董教總成員為主)、宗教界人士、民權運動份子 (以雪華堂青年團及民權委員會成員) 及三家報刊被迫暫時停刊 (它們是英文的 The Star, 華文的星洲日報以及國語的 Utusan Melayu)。所謂茅草行動即是指此。一直到1988年政府才在各方壓力下提出「四一解決方案」：即前三個華小高職必須具有承認的華文資格文憑，至於課外活動主任則只要能說華語者即可，這場風波才告一段落，但潛伏在這解決方案內的問題是可能一觸即發的 (教總秘書處 1988:51-57; Ibu Pejabat M.C.A. 1987)。

。從88年4月至5月間華人執政黨：馬華公會和民政黨，發生了對這個解決方案的互揭瘡疤、推諉責任的罵戰

。最後我們知道這方案是馬華公會提議而民政附議的結果。茅草行動後不久，執政的巫統內部發生了歷來最嚴重的權力鬥爭，由 Tunjku Razaleigh 向現任巫統主席挑戰最後是以前者分裂出巫統成立「四六精神黨」(1'46 Parti Semangat)，並指控前者違法，在經過冗長的官司和相互的挖角之後，巫統改稱為新巫統以重新註冊 (“Umno Baru”)。因此華小高職事件也與劍拔弩張的巫統黨內鬥爭不無關係 (中國報 1990.12.7.)。

註20 華教人士參政的第一炮是由許子根和郭洙鎮等敲響的，但經過多年來他們入閣後的考驗，使得有些華教人士批評他們為「變質」的華教人士。

註21 在賴觀福主編的《馬華文化探討》一書中所收集的論文統計成下表：

目	馬華／中華文化	2	華文文學	3
	倫理道德／價值	4	華人藝術	4
錄	華文教育	4	華人宗教	4
	華語	1	華人禮俗	1

這表提供吾人審視學者眼中的馬華文化及其比重，其中以華人倫理道德、藝術、文學、教育、宗教為主。從這

表中也可以看出所謂的去蕪存菁論及其擇取的元素。註22 董事會在目前一些華教人士的眼中已經是必須的了，跟黃枝連當時的分析已有了距離，這主要是因為華文教育運動在國家的介入下使得原本對立的董教雙方化干戈為玉帛，所以現在宣稱沒有董事會就無華文教育是應該作如此的看待才能理解其意義。

註23 所謂「黨性」是指一個黨員或黨要對黨的服從程度，在一些運動者的口中認為華人政黨在面對華文教育或華人文化問題時是會拋開黨之間的成見，共同為華人的權益說話，以1987年的華小高職事件為例即是典型。但筆者認為這種結論尚早，因此保留置疑的態度。

中文參考書目

一、書籍雜誌

Ibu Pejabat M.C.A.

1987 華小高職事件前因後果。馬華公會本部出版。

三民書局新辭典編纂委員會

1989 新辭典。台北：三民書局。

王品棠

1982 華校的課程發展，於賴觀福主編：馬華文化探討，頁51-56。吉隆坡：馬來西亞留台聯總。

王興文整理

1991 簡介全國華園文化諮詢委員會成立的歷史背景。於全國華園文化諮詢委員會編：精英文化義演紀念專輯，頁8-9。吉隆坡：全國華園文化諮詢委員會。

王植原編

1961 馬來亞華校全貌。新加坡：王愛洋出版。

王慶武

1978 華人、華僑與東南亞史。於崔貴強、古鴻廷合編：東南亞華人問題之研究，頁27-32。新加坡：教育出版社。

王慶武著，姚楠編譯

1988 南海貿易與南洋華人。香港：中華書局。

丘光耀

1988 族魂：林連玉（漫畫）。怡保：霹靂華校校友會聯合會。

古鴻廷

1991 中國國民黨改組後在馬來亞的群眾運動：兼以1927年之「牛車水事件」為例。於吳劍雄主編：中國海洋發展史論文集（四）。台北：中研院社科所。

朱運興

1986 林連玉先生的公民權被政府褫奪與教師註冊證被吊銷的實際原因。於教總教育研究中心編：華文中學改制專輯，頁47-48。吉隆坡：教總。

全國行動理事會

1969 五一三悲劇。吉隆坡。全國行動理事會。

李亦園

1970 一個移殖的市鎮：馬來亞華人市鎮生活的調查研究。台北：中研院民族所。

李成楓講述，鄭治安整理

1977 半世紀以來的雪蘭莪樹膠業。於雪蘭莪中華大會堂五十四週年紀念特刊編委：雪蘭莪中華大會堂慶祝五十四週年紀念特刊，頁297-301。吉隆坡：雪華堂文教組。

李萬千

1989 微言集。（自資出版）

李寶強

1970 馬來西亞的教育發展，南洋文摘 11(11)：780-782。

余英時

1987 中國近世宗教論理與商人精神。台北：聯經。

沈亭

1976 霹靂州華文獨中復興史。於霹靂州華校董聯會編：霹靂華文獨中復興史，頁7-112。怡保：霹靂州華校董聯會。

宋明順

1978 東南亞華人及其前途—民族主義及社會主義的衝擊。於崔貴強、古鴻廷合編：東南亞華人問題研究，頁60-86。新加坡：教育出版社。

宋哲湘

1987 一九五四年聯合邦華文教育總檢討。同上，頁352-357。
(原刊於中國報 1955.1.1.)
一九五五年聯合邦華文教育總論。同上，頁367-373。
(原刊於中國報 1956.1.1.)

吳西方

1961 十九世紀星檳甲英文教育史，南洋文摘 3(2):29-30。

吳燕和著，王維蘭譯

1985 巴布亞新幾內亞華人百年史(1880-1980)。台北：中正書局。

吳華

1975 新加坡華族會館志(第一，二冊)。新加坡：南洋學會。

林木海等編

1983 國家文化備忘錄特輯(華文、英文及國文)。吉隆坡：全國十五華團領導機構。

林連玉

1988 風雨十八年(上冊)。吉隆坡：林連玉基金委員會。
1990 風雨十八年(下冊)。吉隆坡：林連玉基金委員會。

林連玉基金委員會

1988 華教節宣言。於教總秘書處編：華教節特輯。吉隆坡林連玉基金委員會。

林孝勝

1972 清朝駐星領事與海峽殖民地政府間的糾紛(1877-1894)。於柯木林、吳振強編：新加坡華族史論集，頁11-29。新加坡：南洋大學畢業生協會。

1975 導言：十九世紀星華社會的幫權政治。於林孝勝、柯木林等合著：石叻古蹟，頁3-38。新加坡：南洋學會。

林美容

1989 人類學與台灣。台北：稻香出版社。

胡萬鐸

1976 發展霹靂州華文獨中展望。於霹靂華校董聯會協助華文獨立中學發展工委會編：霹靂華文獨中復興史，頁4-6。怡保：霹靂華校董聯會。

南大「星加坡華族村史調查」小組

1970 星馬的開發與閩粵移民，南洋文摘 11(11):732-738。

星洲日報

1961 聯合邦華文中學申請全津廿二條件，南洋文摘 6(2):26。

梁紹文

1924 南洋旅行漫記。上海：中華書局。

馬來西亞全國華團民權委員會

1986 貫徹華團宣言第一階段九大目標。雪蘭莪中華大會堂。

馬來西亞聯邦政府

1984 馬來西亞聯邦憲法(中譯本)。

許魁吾

1983 從椰陰館藏書談到主人。於椰陰館文存編委編，陳育崧著：椰陰館文存，頁437-438。新加坡：南洋學會。

教總教育研究中心

1986 華文中學改制專輯。吉隆坡：馬來西亞華校教師會總會。

1989 小型華小問題：教總教育研究中心針對『關閉或合併人數稀少小學』建議的研究報告。吉隆坡：教總。

1991 馬來西亞華裔先賢錄(第一輯)。教總。

教總33週年紀念特刊編委會

1987 教總33年：1951. 12. 25. —1986. 4. 8. 。吉隆坡：馬來西亞華校教師會總會。

教總秘書處

1989 林連玉公民權案。吉隆坡：林連玉基金委員會。

雪蘭莪中華大會堂五十四週年紀念特刊編輯委員會

1977 雪蘭莪中華大會堂慶祝五十四週年紀念特刊。吉隆坡：中華大會堂文教委員會。

雪蘭莪中華大會堂

1985 馬來西亞全國華團聯合宣言。吉隆坡：雪華堂。

1986 華人禮儀範例。吉隆坡雪華堂。

黃文雄

1989 中國的沒落。台北：前衛出版社。

黃枝連

1971 馬華社會史導論。新加坡：萬里文化企業公司。

黃應貴

1987 光復後台灣地區人類學研究的發展。於賴澤涵主編：三十年來我國人文及社會科學研究之回顧與展望，頁391-458。台北：東大圖書公司。

1991 東埔社布農人的新宗教運動—兼論當前台灣社會運動的研究。台灣社會研究季刊 3(2&3):1-31。

張景良

1987 開幕詞。於陳祖排編：國家文化的理念，頁7-10。吉隆坡：馬來西亞雪蘭莪中華大會堂華社資料研究中心。

葉啟政

1991 當前台灣重利愛財之價值取向的解析。
(發表於中國人的價值觀國際研討會，1991.5.23.-26.)

葉鍾鈴

1987 戰前新加坡六六社活動史實，亞洲文化 第九期：頁42-53。

麥留芳

1985 方言群認同—早期星馬華人的分類法則。台北：中央研究院民族學研究所。

崔貴強

1970 東南亞社會的變遷，南洋文摘 11(10)：652-657。

- 1977 星馬史論叢。新加坡：南洋學會。
 1988 國民黨人與馬華公會的衝突，南洋學報 43(1&2)：
 55-71。

陳其南

- 1989 台灣的傳統中國社會 (修訂版)。台北：允晨。
 1990 家族與社會——台灣和中國社會研究的基礎理念。台北：
 聯經。

陳紹馨

- 1972 台灣省通志卷二：人民志人口篇。台中市：台灣省文
 獻委員會。
 1979 台灣的人口變遷與社會變遷。台北：聯經。

陳再藩

- 1991 精英文化義演：回顧和前瞻。於全國華團文化諮詢委
 員會編：精英文化義演紀念專輯，頁88-91。吉隆坡：
 全國華團文化諮詢委員會。

陳志明

- 1987 華人與馬來西亞民族的形成，亞洲文化 第九期：
 頁54-68。

陳育崧

- 1983 椰陰館文存 (第二卷)。新加坡：南洋學會。

陳綠漪

- 1984 大馬半島華文教育的發展。於林水 主編：馬來西亞
 華人史，頁283-325。吉隆坡：馬來西亞留台校友會
 聯合會總會。

陸庭諭

- 1989 林連玉墓園的設計。於教總秘書處編：華教節特輯，
 頁41。吉隆坡：林連玉基金委員會。

蔡整理

- 1986 華文中學改制的回顧。於教總教育研究中心編：華文
 中學改制專輯，頁3-25。吉隆坡：教總。

溫任平

- 1987 八十年代的大馬華人文化。於陳祖排等著：馬來西亞
 八十年代評論選，頁135-144。台北：馬來西亞同學
 大馬青年社。

新華詞典編纂組編

- 1989 新華詞典。北京：商務印書館。

新山中華公會青年團文化組編

- 1991 傳燈。華族節日組曲。新山：十五華團文化節主辦單
 位、新山中秋園遊會工委會及新山中華公會青年團聯
 合出版。

楊建成

- 1982 馬來西亞華人的困境。台北：文史哲出版社。

楊進發

- 1977 戰前星華社會結構與領導層初探。新加坡：南洋學會。

楊聯陞

- 1980 傳統中國政府對城市商人的統制。於于宗先主編：中
 國經濟發展史論文選集(下冊)，頁1027-1053。台北：
 聯經。

蔡維衍

- 1987 「新經濟政策」下馬來西亞華人經濟狀況，亞洲文化第九期：69-73。

鄭良樹

- 1986 馬來西亞。新加坡華人文化史論叢（卷二）。新加坡：南洋學會。
1987 柔佛州的華文教育。於教總編：教總33年，頁755-775。吉隆坡：教總。

鄭良樹、魏維賢

- 1975 馬來西亞。新加坡華文中學特刊提要（附校史）。吉隆坡：Jabatan Pengajian Tionghua, Universiti Malaya。

劉問渠

- 1977 華人社團的歷史發展與中華大會堂。於雪華堂五十四週年紀念特刊編委會：雪蘭莪中華大會堂慶祝五十四週年紀念特刊，頁494-502。吉隆坡：雪華堂文教組。

駱靜山

- 1984 大馬半島華人經濟的發展。於林水欒、駱靜山合編：馬來西亞華人史，頁231-282。吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合會總會出版。

默密特著，辜瑞榮譯

- 1987 監守自盜：新經濟政策誰得益？P.J.：社會分析學會。

賴觀福

- 1982 馬華文化探討。吉隆坡：馬來西亞留台校友會聯合總會。

顏清煌

- 1984 新馬華人社會的階級結構與社會地位流動。於林水、駱靜山合編：馬來西亞華人史，頁201-229。吉隆坡：馬來西亞留台聯總。

顏清煌撰，張清江譯

- 1972 清朝官制度與星馬華族領導層（1877—1912）。於柯木林、吳振強編：新加坡華族史論集，頁49-87。新加坡：南洋大學畢業生協會。

顏清煌著，李恩涵譯

- 1982 星馬華人與辛亥革命。台北：聯經出版事業有限公司。

鍾伯暄

- 1982 國中華文教與學。於賴觀福主編：馬華文化探討，頁81-91。吉隆坡：馬來西亞留台聯總。

薛福成撰，王有立編

- 1898 出使公牘十卷（全）。台北：華文書局。

薛福成撰，沈雲龍主編

- 1898 出使公牘。奏疏。台北：文海出版社。

國祥

- 1964 二十五來的馬華教育，南洋文摘 5(5)：19-25。

- 1967 馬華教育史，南洋文摘 8(11)：749-750。

魏維賢

- 1964 戰後星馬教育的發展，南洋文摘 5(2)：14-17。

- 1968 教育論叢。新加坡：有聯書局有限公司。

霹靂華校董聯會秘書處編

1986 民族教育斗士：林連玉的一生。怡保：霹靂華校董聯會。

(歌曲兩首)

二，報紙

中國報 1990.12.7. “愛國愛民，最恨共黨：東姑永垂不朽”

中國報 1991.10.20.，12.6.

1992.1.19.-26.

中國報 1992.2.8. “敲鑼打鼓舞瑞獅”

南洋商報 1991.2.10 “董總主席胡萬鐸稱舞獅運動一度受奚落

扭轉局面反蓬勃發展”

江真誠 “對華裔文化自救運動的總建議” 南洋商報 1984.4.3.

薛加 “剪報做歷史見證，卅餘年風雨不改：朱運興做該做的事”

中國報 1992.1.14.

許萬忠 “文化活動企業化” 南洋商報 1990.6.24.

朱自存 “華社文化活動的現實環境與展望” 通報 1990.1.2.

顏清煌 “戰前新馬閩人教育史實” 南洋商報 1990.12.1.

李萬千 “大步邁向兩線制” 火箭報 第24卷第7期(1991)

火箭報 “專訪林晃升談兩線制大氣候” 火箭報 第24卷第8期

(1991)

英文參考書目

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 Culture, Ethnicity and Identity: Current Issues in Research, McCready W. ed., Pp57-77. 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 Southeast Asia: Essays in the Political Economy of Structural Change, Higgott, R. & Robinson, R. eds., Pp93-127. 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: Guayana and Malaysia. In The Mixing of Peoples: Problems of Identity and Ethnicity. Robert I. Rotberg ed., Pp69-104. 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 Conditions. 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.
- 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: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York: The Free Press.
- Gellner, E.
1984 *Nation and Nationalism*. England: Basil Blackwell Ltd.
- Gheorghie, 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 Ranger, T. & Hobsbawm, E. eds., *The Invention of Tradition*. 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 The State in Global Perspective*, Kazancigil, A, ed., Pp119-142. 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*. Pp357-373, Australia: The Anthropological Society of New South Wales.
- 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 Resource and Research Centre, Selangor Chinese Assembly Hall. (ed.)
- 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 *The Chinese Schools of Malaysia*, Kua Kia Soong, Ppvii-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 Ethnicity, Class and Development in Malaysia, S. Husin Ali ed., Pp93-112. 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 Ethnic Preference and Public Policy in Developing State. Nevitte, N & Kennedy C.H. eds., Pp95-118. 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 Morden World. University of Chicago Press, U.S.A..
- 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: Restruturing the Economy, Realigining Political Forces, In Leo Suryadinata ed.: Southeast Asian Affairs, Pp213-227. P.J.: Heinamann Educational Books (Asia) Ltd..
- Skinner, G. W.
 1960 Change and Persistence in Chinese Culture Overseas: A Comparison of Thailand and Java. 南洋學報 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 Ethnicity and Interpersonal Interaction: A Cross-cultural Study. David Y. H. Wu ed., Pp37 -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.
- 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 Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia, Keesing, R. & Tonkinson, R. eds., Pp306-315, 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.